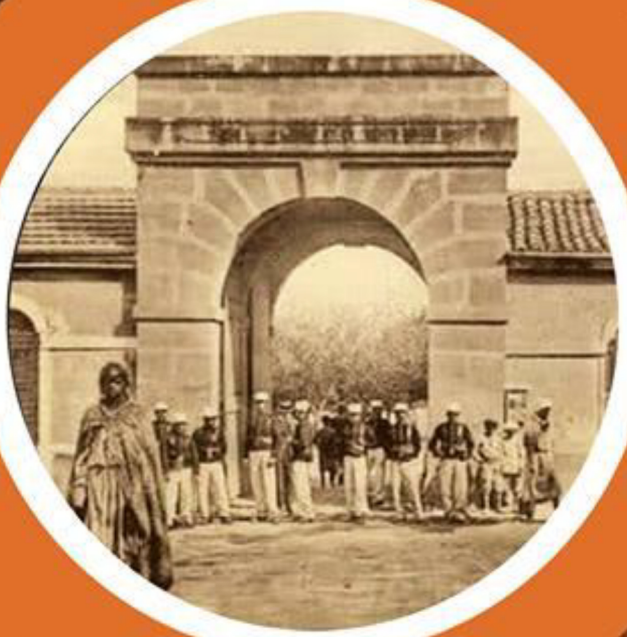
متون

مجلة أكادمية محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية والانسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة

المجلد العاشر / العدد الثاني
ديسمبر 2018



عنوان المجلة :

ص ب 138 حي النصر 20000، سعيدة، الجزائر
هاتف : 048981000/3400

الايداع القانوني : 2008/5014
ISSN: 1112-8518
EISSN: 2600-6200

مجلة متون

أمانة التحرير

د. حليمي مصطفى	د. موسم عبد الحفيظ
halimi_121@yahoo.com	dr.moussem@gmail.com

الهيئة العلمية

	الاسم واللقب	مؤسسة الانتماء	التخصص	الصفة	البريد
.1	د.محمد عثمان الخشت	جامعة القاهرة	فلسفة	محرر مساعد	dr.khosht@gmail.com
.2	د.سهيل فرح نعيم	موسكو	انتروبولوجيا	محرر مساعد	gsfarah@hotmail.com
.3	د. بهاء درويش	المنيا- مصر	فلسفة	محرر مساعد	elsayed.baha@mu.edu.eg
.4	د.عبد الله موسى	جامعة سعيدة	فلسفة	محرر مساعد	pr_moussa@yahoo.fr
.5	د.هيثم السيد	مصر	المنطق	محرر مساعد	haytham_e_e@yahoo.com
.6	د. حمدي مليكه	تونس	ابستمولوجيا	محرر مساعد	hamdimlika2015@gmail.com
.7	د. فيدوح عبد القادر	قطر	سيميائيات	محرر مساعد	afidouh@hotmail.com
.8	د. شريفي علي	جامعة سعيدة	علوم التربية	محرر مساعد	psycho1320@hotmail.fr
.9	د. ورغي سيد احمد	جامعة سعيدة	علوم التربية	محرر مساعد	ourghi_k@yahoo.fr
.10	ا.د. بكري عبد الحميد	جامعة سعيدة	علم النفس	محرر مساعد	doyen.ssh@univ-saida.dz
.11	د. يوسف سليمان	مصر	علم النفس	محرر مساعد	sajedalerabby@yahoo.com
.12	اد جيلاني كوبيبي معاشو	جامعة معسكر	علم الاجتماع	محرر مساعد	m.djilanikobibi@univ-mascara.dz
.13	ا.د. طيبي غوماري	جامعة معسكر	علم الاجتماع	محرر مساعد	taibighomari@univ-mascara.dz

هيئة المراجعة

.1	د. كبداني فؤاد	جامعة سعيدة	التاريخ	fouadkebdani35@gmail.com
.2	د.بلمدني سعد	جامعة سعيدة	اعلام واتصال	belmadanirabia@gmail.com
.3	د. محمد الناصري	المملكة المغربية	التاريخ	mohammedennassiri@gmail.com
.4	د.نبيل فازيو	المملكة المغربية	فكر سياسي	Philofaziou_nabil@hotmail.com
.5	د.عامر الوائلي	العراق	انتروبولوجيا	azid2014@gmail.com
.6	د. محمد كرد	جامعة معسكر	فلسفة	mohammed.kerd@univ-mascara.dz
.7	د. عبد الاله جفال	جامعة معسكر	انتروبولوجيا	abdelillah.djeffal@univ-mascara.dz
.8	د. غيضان السيد علي	بني سويف مصر	فلسفة	ghedan_elsayed@yahoo.com
.9	د. بن مصطفى ادريس	جامعة سعيدة	تاريخ	driss.benmostefa@yahoo.com
.10	د. بوحسون عبد القادر	جامعة سعيدة	التاريخ	Bouhassoun.aek20@gmail.com
.11	د.عفيان محمد	جامعة سعيدة	فلسفة	afiane.philos@gmail.com
.12	د. احمد مسعودي	جامعة تلمسان	علم الاجتماع	mes.ahmed@gmail.com
.13	د. حليمي مصطفى	جامعة الشلف	تاريخ	
.14	د. الحمزة منير	تبسه	علم الاجتماع	mounir.elhamza12@gmail.com
.15	د. توهامي سفيان	سعيدة	علم النفس	touhsoufyane@gmail.com

المراجعة اللغوية

.1	د. بلقاسم البومديني	جامعة معسكر	لغة فرنسية	bboumedini70@yahoo.fr
.2	د. ياسمين فيدوح	جامعة مستغانم	ترجمة	fidouhyasmina@gmail.com

تصميم الغلاف

محمد بن دوبه

محتويات العدد

.1	فهرس المحتويات	03
.2	الافتتاحية	06
.3	صناعة الثقافة الرقمية في ضوء نسق البراديجم د. عبد القادر فيدوح – جامعة قطر	29 - 07
.4	الرأسمال الأخلاقي في وسائل الإعلام العربية دراسة تحليلية وميدانية لعينة من البرامج الترفيهية وتأثيراتها من منظور قيمي أ. يحي تقي الدين. جامعة محمد بوضياف، المسيلة.	61 - 30
.5	ضبط مسار الصحافة المطبوعة والإلكترونية في الجزائر مواس عمر، طالب دكتورالي، جامعة الجزائر 03.	77 -62.
.6	آثار التعرض لوسائل الاتصال الجماهيري. الأطر النظرية وصعوبات الدراسة. أ. حماني إسماعيل، جامعة أكلي محند أولحاج – البويرة.	103 -78
.7	مأسسة المجال العمومي. مقاربة هابرماس على المحك. بوحلوان عبد الغاني، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، أ.د. طيبي غماري، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر،	113 -104
.8	المواطنة الكوسموبوليتانية عند يورغن هابرماس بن ترار عبد القادر، طالب دكتوراه، جامعة وهران 02. أ.د. برياح المختار، المركز الجامعي البيض،	124 -114
.9	فتوحات عقبة بن نافع خلال ولايته الأولى على المغرب 50 – 55 هـ د. طويلب عبد الله، أستاذ محاضر "ب"، جامعة سعيدة.	135 -125
.10	علماء المغرب الأوسط المجاورين لمكة والمدينة وإسهاماتهم في علوم القرآن وعلم الحديث. مكاتي توهامي، باحث دكتوراه، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر.	146 -136
.11	المذهب المالكي أيام الشيعة العبيدية في المغرب الإسلامي أ. مبروك بن عيسى. جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة.	165 -147
.12	بنزرت والثورة الجزائرية (1954- 1962) د. حبيب حسن اللولب، باحث بمركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية	179 -166

.13	المفاوضات بين الحكومة الفرنسية والحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية . من السرية إلى العلنية (1956- 1962) د. بلجة عبد القادر، جامعة سيدي بلعباس	195 -180
.14	معالم الحياة الثقافية ببلدة قصر" بني يزجن" بوادي ميزاب من خلال فهرس مخطوطات القطب أطفيش زدك براهيم، جامعة معسكر أ.د. معروف بلحاج، جامعة تلمسان	213 -196
.15	الجانب الفني لمخطوط المغرب الأوسط. التجليد أنموذجا الهدون حامدي، طالبة دكتوراه، جامعة تلمسان. د. بن داود نصر الدين، أستاذ محاضر "أ"، جامعة تلمسان.	227 -214
.16	تاريخية علم الكلام ومكانته في الفكر الإسلامي د. دكار محمد أمين، أستاذ محاضر "ب"، جامعة سعيدة.	235 -228
.17	لاهوت الكلمة أو لاهوت الجدل عند كارل بارت د. عامر عبد زيد الوائلي. أستاذ الفلسفة المسيحية، جامعة الكوفة.	254 -236
.18	الحوار والاعتراف من خلال تفكير مزدوجة: الغير / الأنا الحضارة العربية المعاصرة نموذجا د. رايس زواوي- أستاذ محاضر "أ"، جامعة الجيلالي ليابس – سيدي بلعباس.	264 -255
.19	المنهج العلمي عند المسلمين، "ابن الهيثم نموذجا" أ. حبيبي أحمد، جامعة وهران 02.	276 -265.
.20	الخطاب الجمالي والوعي الأخلاقي. - نحو فلسفة إيتيقية لتربية الذوق الفني- د. بن يمينة كريم محمد، جامعة سعيدة. عضو في مخبر تطوير.	294 -277
.21	محمود اليعقوبي مؤلفا ومترجما في المنطق د. مغربي زين العابدين، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس،	303 -295
.22	الفلسفة والأدب د. بلعز كريمة، عضو في مخبر تطوير، جامعة سعيدة.	320 -304
.23	التنمية في المغرب العربي بين تحديات الإخفاق ومحاولات الإصلاح قاضي خلف الله، طالب دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة وهران 02. أ.د. محمدي رياحي رشيدة، قسم الفلسفة، جامعة وهران 02،	337 -321
.24	واقع الجغرافيا السياسية الجديدة . الدولة الفاشلة والحروب اللامتماثلة بلغراس بومدين طالب دكتوراه/جامعة وهران2 تحت اشراف أ.د . مختار برياح /المركز الجامعي البيض.	346 -338

351 -347	الاستشراق والتمثيل الثقافي الغربي: الحملات الإعلامية ضد المسلمين Dr. BENNEGHROUZI Fatima Zohra & DAI Mostefa University of Mostaganem	.25
361 -352	تعليمية الترجمة لأغراض متخصصة TEACHING TRANSLATION FOR SPECIFIC PURPOSES Pr. Halima Chikh Nadjat Hachemane -University Oran1	.26

الافتتاحية

تتقدم هيئة تحرير مجلة متون للدراسات الاجتماعية لقرّائها الأعزاء بعددها الجديد للسنة العلمية 2019/2018 والذي يقع الثاني في سلسلة اعداد المجلد العاشر، كما نشيد بالجهد الذي بذلته الهيئة العلمية في ملامسة أهم المحاور التي تتعلق بها الدراسات الاجتماعية والانسانية من مسائل تاريخية، واعلامية على قاعدة الأهمية والحضور الراهني لأزمات الوجود الفردية والاجتماعية، حيث لعبت ثقافة الصور دورا بارزا في تعقيد الشؤون الحياتية، ولهذا كانت البحوث الاعلامية مدخلا للدراسات المتضمنة في العدد.

كما تطلب الهيئة العلمية والتقنية للمجلة من المؤلفين الراغبين في المشاركة في أعداد المجلة المقبلة الالتزام بالوثيقة المدرجة في صفحة المجلة على المنصة (دليل المؤلفين) حتى نجنب افراد الهيئة التقنية للمجلة متاعب اضافية من تصحيح، واعادة ترتيب واخراج للمقال بالشكل المطلوب.

ونسال الله التوفيق في بلوغ الصدقية والموضوعية المطلوبة في البحث العلمي.

اد حفيان محمد / رئيس التحرير

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

صناعة الثقافة الرقمية
في ضوء نسق البراديجم

د. عبد القادر فيدوح،
جامعة قطر،

تاريخ الارسال: 18 اوت 2018	تاريخ القبول: 29 أوت 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

تعنى هذه الدراسة بالكيفية التي يمكن من خلالها ربط مجريات الأحداث الاجتماعية بما يتوافق مع معايير متطلبات العصر، هذه الأحداث والوقائع التي تبدو متسارعة، ومتلاحقة، من دون كابح، وهي السمة المهيمنة على الثقافة المعاصرة في جميع المجالات، وفي ضوء ذلك بات الخطاب الثقافي في شتى مساراته ملغزًا، بعد أن تفككت المفاهيم التي أصبحت تشكلها مكونات أفكار ما بعد الحداثة، وهذا يعني أن الثقافة بالمفهوم الكلاسيكي أصبحت غير مجدية

الكلمات المفتاحية: ثقافة، براديجم، المجتمع الشبكي، الهوية.

abstract

This study is concerned with how the social events and developments that appear to be accelerating and successive without restraint can be linked In accordance with the requirements of the times. The feature of these events is dominating all the fields of the contemporary culture. After the concepts formed by the components of postmodernist ideas had been disrupted; the cultural discourse became enigmatic in all its different tracks. This means that the culture in the classical sense has become futile.

.

Keywords: culture, paradigms, networking society, identity.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

1- الهوية الثقافية بين المعمول والمأمول:

لعل الإشكالية الأساسية في مشروع هذا البحث هي: كيف يمكن ربط الواقع الاجتماعي بالتغيرات المتماشية مع متطلبات الحياة اليومية التي فرضها نسق البراديجم الجديد بواجهة صناعة الثقافة؛ التي بدأت ترسم لها هويات جديدة، غالبا ما تستند إلى إلى ما يسمى بتتكنولوجيا المعلومات، أو جيل ثورة المعلومات، في مقابل مسمى الثورة الصناعية، ومن قبل مجتمع الثورة الزراعية (Neolithic Revolution)

إن المرحلة المعاصرة التي نعيشها تحت مسمى نهاية لـ "الحكايات الكبرى"Grand Narratives أو Metanarrativesn أي انتها المذاهب الكبرى التي فسرت الواقع تفسيرا شموليا universal، بحسب مفهوم Jean-**François** Lyotard. وقد تعددت صفات **Network Society** في ظل ما بعد الحداثة التي وصفها هيرمان كاهن Herman Kahn بأنها جيل " مجتمع ما بعد . الاقتصاد"، في حين وصفها دانييل بل Daniel Bell بانها مرحلة " ما بعد . الصناعي"post-industrial ، وهو نفس الوصف الذي أطلقه ألان تورينAlain Tourine على المجتمع ما بعد الصناعي بأنه مجتمع مُبرمَج، تهيمن عليه قوة تكنوقراطي **Technocracy**، في حين وصفها أميتاي اتزيوني Amitai Etzioni بمرحلة "ما بعد- الحديث" وأحيانا أخرى باسم المجتمع الاستهلاكي The Consumer Society " وهو العنوان الذي اختاره Baudrillard لكتابه.

وقد بات . ما يطلق عليه . بالمجتمع الشبكي The Network Society يستمد ثقافته من عالم افتراضي Virtuel الذي ينشره نسق البراديغم paradigm Système في منظور سياسة ما بعد الحداثة، والحياة اليومية المتجددة، ومن ثم فإن نسق البراديجم الجديد برسائله السياسية والاقتصادية والثقافية أصبح يؤثر علي قيم، وعادات، وأساليب الحياة لملايين البشر الذين ينتمون إلي ثقافات تنافسية متنوعة، بعد التدفق الحر للمعلوماتFree Flow of Information ، وبعد أن أصبحت هذه المعلومات ضمن هوية المشروع المستقبلي Project Identity الذي ينبغي الاستثمار فيه، كونه أصبح سلعة لقيمة مضافة Value Added ووسيلة عالية الجودة. لذلك غدت المعلومات نفسها سلعة رئيسة تنتج وتباع لمن يدفع أكثر، وبشروط يزداد تنظيما يوما بعد يوم، وفي قواعد تنافسية.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

لقد بات ما يطلق عليه بالفارق الرقمي للثقافة . على وجه التحديد ،. يصل في إلى الممكن غير المتوقع في ارتباطه بالمعطيات الحضارية الجدية ، بدرجات متفوتة.

لقد أحدثت كثيرٌ من الثورات . قبيل انثناء نهاية القرن العشرين، وبداية الألفية الثالثة . تغييرات جذرية في تقنية صناعة المعلومة المعرفية، منها على سبيل المثال، لا الحصر، ثورة الاتصال [بما فيها ثورة الميديا] والثورة الرقمية، وثورة الجينات، وثورة الشيفرات الوراثية، واختراق الزمن، وابتلاع الضوء، وغزو الفضاء، إلى غير ذلك من الثورات التي تَغيب عنها أي مشروع عربي يسعى إلى الاندماج في هذه الثورات، أو الإسهام في بلورتها؛ الأمر الذي جعل الأمة العربية . بخاصة ونحن على إطلالة الألفية الثالثة . نعيش في ركح زاوية حادة، في انتظار زحزحتنا إلى الهامش لنكون خارج الحدَث.(عبد القادر فيدوح، الموقع الشخصي)

وإذا كان مركز العالم يتحول بدراسة محكمة، وبرؤى استراتيجية، إلى هذه الثورات المعرفية، فإننا نأبى الخوض في تجربة المشاركة في صنع هذه الثورات، وكأننا لا نشعر بقيمة فعلها المنجز إلا باستهلاك نتائجها، وما تحتويه من مضامين، تصلنا بسهولة ويسر، ومن دون عناء يذكر. وقد ساعد على تأخرنا، في جميع المجالات، إهمالنا لغتنا، وعدم معرفة الترويج لها لقصور التفكير، والإصابة بمرض التعالم، واهتمام العقل العربي بالشيئية، وذهان السهولة، حينما يبادر إلى حل إشكال صعب فيخرّبه لعدم معرفته بالطرق السليمة لحل هذه الإشكالية، أو هذيان الاستحالة . على حد رأي مالك بن نبي . عندما نرى " الأمور مستحيلة، ونقف أمامها عاجزين، وهي في الحقيقة غير ذلك لعدم تمكننا من أدائها، لفقده الوسائل التعبيرية والمنهجية، والكفاية القادرة على حلها،أضف إلى ذلك اعتماد التجارب الفارغة من أي محتوى فكري. (عبد القادر فيدوح، الموقع الشخصي)

إن كفاية الوعي الثقافي في **أبسط أداء له** هو إعطاء الأولوية لتعزيز الإمكانات الوفية لملاحقة الركب مع القادرين على صناعة المعرفة والتكتنولوجيا في شكل كتل Packet-Switching Networks، ولعلنا نعي أهمية ذلك حين نشعر بأن حضارتنا لم تقدم ما يلزم لأجيالنا من وعي ثقافي للعالم الافتراضي في مجرياته السليمة التي من شأنها أن تسهم في صناعة الوعي الاجتماعي.

وبالنظر إلى أن الفارق الرقمي خلق فجوة بين الثقافات المتحضرة في صورة الآخر والثقفات المحلية في صورة الأنا، فقد تفاقم فارق الوعي المعرفي والثقافي، " وقد راج تعبير[الفارق الرقمي] بسرعة بحيث أنه دخل الأحاديث اليومية للإشارة إلى كل أشكال عدم المساواة في مجتمع الشبكة، ويفهم تعبير الفارق الرقمي في هذه الثقافات على أنه ظاهرة متعددة الأبعاد تشتمل على ثلاثة أوجه مميزةز يشير

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[الفارق العالمي] إلى الاختلاف في الدخول إلى شبكة الأنترنت بين المجتمعات الصناعية النامية، ويهتم [الفارق الاجتماعي] بالفجوة ما بين الأإنياء بالمعلومات والفقراء فيها في كل دولة، وأخيرا ضمن مجتمع الشبكة ذاتها، يعني [الفارق الديمقراطي] الفرق بين من يستخدمون ومن لا يستخدمون غطاء المصادر الرقمية لتحريك الحياة العامة والمشاركة بها.(بيبا نوريس، 2006، ص 18)

2- المجتمع الشبكي والهوية المعلوماتية

لقد أثبتت الجارب الثقافية أن المرء الذي لا يدرك مهارات الفارق الرقمي لا يمكنه أن يسهم في مواكبة التطور المعرفي، أو الحفاظ على هويته، أضف إلى ذلك أن تشخيص هذه التكنولوجيا لدى الفرد يكمن في توسع بُعد النظر، ومحو المجهول، وتثبيت المعلوم، وتقريب المقصود، بسرعة يصعب فيها على غير المستثمر للتكنولوجيا الرقمية، أو المتمكن من الكفاية الثقافية لها، إدراك الأشياء، في حين يسهل على المدرك لها كشف الحقائق والتعبير عنها بيسر؛ الأمر الذي يسهم في نمو معارفه وأفكاره في الحياة العملية والعلمية. كما أن الكفاية الرقمية تعتبر حصانة لحسن الطوّية، وضمان من أي ضرر يهدد المجتمع ويخل بالأمن الفكري . على وجه التحديد . بوصفه لبّ الجوانب الأمنية الأخرى، وخالصها، وخيارها في شتى المجالات سواء منها الثقافية، أو الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية إلى غير ذلك من دعائم المؤسسات الاجتماعية وسندها القوي. (عبد القادر فيدوح،رهانات اللغة العربية، الموقع الشخصي)، وإذا كان للاستثمار في التكنولوجيا الرقمية القدرة على دفع الإنتاجية بقوة، فإن الاقتصادات المتقدمة التي هي في طليعة الثورة التكنولوجية قد تحتل مكانة متقدمة عن الآخرين وتحتفظ بتفوقها.(بيبا نوريس، 2006، ص 18)، وفي هذه الحال نعتقد جازمين أن اللحاق بالركب مشروط بتعزيز الهوية الوطنية أنَّى كانت،

وأن كل من يحكم على عجز الهوية الثقافية في عدم استيعابها مستجدات الحياة والمعارف، فإن نظره قاصر إلى حد بعيد؛ إذ العجز والقصور ليس في الهوية الثقافية، ولكن في أصحابها؛ لأن الهوية بأهلها، تموت بموتهم وتحيا بحياتهم. ونحن الذين نقدم الزَّاد للهوية، وليست الهوية الثقافية هي التي تقدم لنا الزَّاد، وبالتالي فالقضيَّة قضيَّة تعزيز مكانة الهوية الثقافية، ومن ثم فإن المسألة هي في جفاف العقل العربي وجموده، كونه تعود على التَّعالم، واستسهال الأمور باللامبالاة، والاكتراث بالعلم والمعرفة، وهو ما أفْقَدَنَا الرضا في كل شيء، ووُضِعْنَا وراء تجاهل مطالب التزود بتكنولوجيا المعلومات والمعارف، حتى ظننا أننا جهلاء فعلا، مع أن الحقيقة غير ذلك على وجه الإطلاق، بدليل مجرد هجرة أدمغتنا تبدو على محياها روح الإبداع، وتشرق على وجوههم ابتسامة التفاعل مع المطالب، وتتحرر

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

عقولهم من كل قيد، وتعطي أياديهم كل ما تملك، وتسهم في صنع التحديث الحضاري. فأين هذا من ذاك؟ وما الذي غير الوضع؟ وأسئلة كثيرة تنتظر إجابات وافية، (عبد القادر فيدوح، الهوية الآسنة واللسان الواهي، الموقع الشخصي)

3- ثقافة الاتصال/ الفضاء الإشكالي

لعل التغير في مسار صناعة الثقافة، أو ما يطلق عليه بعالم الفارق الرقمي، أصبح يتكون بخلاف ما كانت تحكمه الهويات الثقافية للأقطاب والشعوب المتنوعة في الحضارة الكونية، بوصفها ثقافات حضارية متماسكة، وهو ما أشار إليه كثير من الباحثين وبخاصة صموئيل هنتنغتون Samuel Phillips Huntington في كتابه: **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، عام1996، ومن قبله فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama ، وغيرهما من الباحثين الذين أشاروا إلى صدام الحضارات، وإعادة رسم هويات هذه الحضارت، منها على وجه الخصوص(الصينية، واليبانية، والهندية، والعربية الإسلامية، والإفريقية، وأمريكا اللاتينية، بما في ذلك الهوية الغربية نفسها) وأن ما ستئول إليه هذه الحضارات هو أزمة هوية كونية . بحسب تعبير Huntington . يبحث فيها الفرد . أيا كان، وأينما كان . عن هويته من خلال سؤال مركزي: كيف يمكن تأكيد هويتي في ظل هذه الأرجاء اللامحدودة لفضاء المعنى المنفلت، وإفلاس الحقيقة؟ وهل وجودي الثقافي مرهون بتفردي وانفصالي، أم مقرون بصياغة هوية الآخر؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي هزت كيان الذات في هذا الكون، وأثارت فضولها في السعي إلى الرغبة في حماية نفسها من مجهول "تصنيع" الثقافة المعلبة، وتصديرها.

ومن هذا المنظور أصبحت الذات في أمس الحاجة إلى تعزيز ثقافتها في الوجود، وهذا يعني أن محاولة تأكيد صون التأصيل المنجلي أكثر في القيم المكتسبة، بات ضروريا في مقابل المد الثقافوي culturalisme في افتتانه بتفصيل ثقافة جديدة وتفننه فيها؛ لخلق هوية جديدة، يحكمها الاستهلاك بالتجارة المربوطة بتخطي الحدود، وتسويقها . بخاصة . إلى الثقافات المحلية، من فضاء منتوجات وحشية الرأسمالية الجديدة عبر الحاويات conteneurs وشعارات الصورة الدعائية المدهشة التي أصبحت تهدد كيان الثقافات المحيطة Les cultures périphiriques بشكل عام، وحولت كل شيء إلى ثقافة تسلية، مدفوعة الثمن، وخلق تجارة ثقافية بوصفها شبكات ذات مغزى، موجهة إلى الثقافة الفرعية الدونية sous-culture بغرض خلخلة هويتها، " وعند هذا المنعطف تنجز صناعة الثقافة الرأسمالية انتقالها إلى رأسمالية ثقافية تامة النضج، مستحوذة ليس على المعنيين بالحياة الثقافية

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

والأنماط الفنية للتواصل التي تنقل نتاجهم وحسب، بل على التجارب الحياتية أيضا، وهو ما أشار إليه ألفين توفلر Alvin Tofler حين قال:"إن صانعي التجارب سيشكلون في نهاية الأمر قطاعا أساسيا إن لم يكن القطاع الأساسي للاقتصاد...(وعندها) سنكون أول جيل في التاريخ يستخدم التكنولوجيا المتقدمة لصناعة أكثر المنتوجائت سرعة في مرورها، رغم أثرها الدائم، ألا وهي التجارب الإنسانية (جيرمي ريفكين: 2009، ص 269). وهو ما ولد أزمة هوية عميقة في الذات المرتهنة بالظلامية في خضم تراكم الإحباطات، والهزائم، والانتكاسات، وكثرة العلل، وزرع الفشل، من منظوماتنا الثقافية، والتعليمية المسئولة عن خلق أجيال مكسورة، ومنصهرة في ثقافة مشوهة وهجينة من دون مسوغ أو شفيع، " وفي هذا الجو من الإخفاق الحداثي من جهة، وانكشاف الهامش المابعد حداثي من جهة أخرى، جاءت الهويات؛ وهي معنى ثقافي جديد، وهو جديد كمصطلح، وجديد كمعنى، ويمكن حسبانه على ما بعد الحداثة كأحد سماتها الأساسية (عبد الله الغذامي، 2009، ص45).

ويعد الحديث عن موضوع صناعة الثقافة الجديدة حديثا ملتبسا إلى حد ما، ومفهوما مفتوحا، بالنظر إلى ما تحمله دلالة هذا المصطلح من تشعب في الطرح، وتنوع في الانتماء، سواء من الناحية الدينية، أو القومية، أو العرقية، أو الاثنية، أو حتى في بعض الخصوصيات اللغوية والمعرفية، أو في أنماط الحياة، إلى غير ذلك من الظواهر التي تربط الإنسان بالانتماء المزدوج في هويته المركبة، بما في ذلك عدم الانسجام داخل كل فرد في خياراته المتعددة . أحيانا . وفي خصوصية انتماءاته المضطربة، والمثقلة بالهواجس والريبة في أحايين كثيرة.

ووثبا على الجهود المبذولة لمفهوم صناعة الثقافة الجديدة من المفكرين والفلاسفة، كل بحسب رغبته في الدفاع عن انتمائه، أو طريقة تناوله لهذا الموضوع العسير منذ مقولة سقراط الفلسفية الشهيرة [اعرف نفسك بنفسك]، ومنذ طرح سؤال الفكر اليوناني عن ماهية الوجود، وتحديد الحق على أنه [ما يكون هو ذاته بما هو ذاته]، ومرورا بالصورة الروحية التي يقبض عليها الإنسان لمعرفة ذات الجلال في ذاته، من خلال القول المنسوب إلى الحديث: "من عرف نفسه عرف ربه"، وصولا إلى البحث عن هوية الذات في الفلسفة الحديثة التي نجمل رؤيتها في مقولة هيدغر Heidegger:" كيف يجب أن نكون نحن أنفسنا، والحال أننا لسنا نحن أنفسنا؟ وكيف يمكن لنا أن نكون أنفسنا، دون أن نعرف من نكون، حتى نكون على يقين من أننا نحن الذين نكون" (هيدجر،2001، ص5).

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وتجاوزا لتلك الانزياحات العديدة التي مر بها مصطلح الهوية انطلاقا من " [هو] نحوي إلى [هو] منطقي، إلى [هو هو] أنطولوجي، ومن ثم إلى [هوية] أنطولوجية في الفلسفة العربية الكلاسيكية، إلى [هوية] أنثروبولوجية وثقافية في نظام الخطاب السوسيولوجي . التاريخي . اللاهوتي المعاصر" (فتحي المسكيني، 2001، ص 9.

وثبًا على كل ذلك فإن رهاننا في هذا المقام ينبني على تناول موضوع صناعة الثقافة من منظور إمكان معرفة الذات بوصفها مصدرا للتواصل مع الوجود في جميع أشكاله.

وإذا كانت صناعة بهذا المنظور الذي رسمته تكنولوجيا المعلومات؟ فكيف استطاع المنظور الثقافي العربي نقل هذا المصطلح من معناه الأنطولوجي إلى معناه الأنثروبولوجي الثقافي، والدراسات الثقافية على وجه التحديد؟ وكيف يمكن للبحث أن ينمي هذا المصطلح وفق ما تستجيب له هيمينوطيقا الهو de Soi *Heméneutique*، بكل ما يحمله المعنى من فضاء تأويلي يتناسب مع راهنية المسار الفكري، والهم الذاتي، والمعطى الايديولوجي؟ وإلى أي مدى استطاع مصطلح صناعة الثقافة أن يحرك الفضاء الإنساني من هواجسه بوصفها منبعا للرؤيا، وخوضا في التجربة؟ وقبل ذلك ما الذي يعنينا من هذه الصناعة بعد تداخلها مع مجموعة من الخطابات والمفاهيم الحديثة، والتواء بعضها في بعض؟ وكيف يمكن أن نفيد من مفهومها في صيغتها القديمة" الديكارتية"، أو من هوية السؤال الفلسفي: من نحن؟

لعل في كل هذا، وغيره من الأسئلة، ارتأينا أن نستقصي مسار صناعة الثقافة من منظور "كونية الاتصال" في ظل المجتمع المعلوماتي و"التكنولوجيا الرقمية"، وعلاقتها بالذات، وبالآخر، وكيف تعيد تأسيس نشاطها في النص، وقبل ذلك كيف تصبح الهوية علامة دالة عليها، وفق فاعلية الرؤيا وفاعلية الإنجاز. وبتعبير أدق كيف تنخرط الهوية في الواقع المعمول؛ حتى يتحقق فعل الذات في صلتها بالوجود المتعدد الأنساق، ويتحقق فعل المطابقة بوصفه معيارا لكل أنماط الحياة اليومية في ثنيات متعددة تحدد علاقة الذات بالتأمل بصرا وبصيرة. وفي هذه الحال سوف نميل عن جادة من ينظر إلى الهوية تاريخيا، أو فلسفيا، أو اجتماعيا، أو أنثروبولوجيا ثقافيا، وأبعد ما نكون مع من يفسر الأسباب والدوافع المحاطة بمعاني صناعة الثقافة في جميع أشكالها المعرفية خارج نطاق الذات في علاقتها بالكون وبالآخر، وتواصلها مع المحيط. كما نحاول أن نبحث في مساعي صناعة الثقافة عن المساهمة في إعادة بناء مسار الذهن الذي باتت ترسم ملامحه مستجدات العصر ومستلزمات" إعادة بناء الافتراضات الأولية الكليّة للمعايير والقيم"(Heidegger; 1985; p.177) ، هذه الافتراضات التي تقودنا إلى البحث عن الذات في منظورها الفينومينولوجي.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وفي خطاب أكثر حداثة، وأكثر تجاوبا مع العصر أصبحت لدينا ثقافات متعددة تتداخل مع مجموعة من الحساسيات والمفاهيم والأذواق، وأكثر من ذلك " أصبح لدينا خطاب نفسي للذات، خطاب يبدو شديد الشبه . بالمرجعية السابقة . حيث فكرة الاستمرارية، والاستقلال الذاتي، والجدل الداخلي العميق النامي والمتفتح للشخصية. نحن لم نكن أبدا هناك، لكننا دوما في طريقنا إليها(إلى هويتنا)، ومن المفترض أننا عندما نصل هناك، سوف نعرف، أخيرا . وبمنتهى الدقة . ماهي هويتنا؟ من نحن، تحديدا"(ستيوارت هول، 2001، ص72).

وإذا كانت صناعة الثقافة لا تنتج حقيقة مطلقة، أو تبحث عنها، فإن نظيرتها "الهوية" هي ملتقى وسيط كل المعارف، تزيد من تأكيد حقيقة القيمة في الذات، غير أن بناء كل قيمة ثقافية مرهون بالتحول وفق ترتيبات خاضعة بالضرورة لنتاج الثقافة الجديدة، أو داخل صناعة الثقافة العالمية في تأثيرها الفعال على الثقافة المحلية، بما في ذلك ثقافة الأطراف؛ الأمر الذي يجبر الثقافة المحلية على الانعطاف عن كل ما هو جوهري فيها من ثوابت على النحو الذي قنن له أفلاطون . مثلا . حين أنكر تغير الأشكال الجوهرية، في مقابل التصور الوجودي الخاص للهوية التي تحمل سمات التغير بشكل مذهل وبلا كابح، في المدة الأخيرة، بعد أن أصبح "المشهد المدهش" مما تثمره التكنولوجيا الرقمية يصنع بناء هوية . بل هويات . جديدة قوامها "أن الفورية المباشرة للأحداث، والطابع الحسي للمشاهد ...هي المادة الخام التي يتشكل منها الوعي" (دفيد هارفي، 2005، ص 78). وفي هذه الحال، فإننا معنيون في هذا البحث بالكشف عن مدى تغير الهوية إلى براديغم جديد بالنظر إلى المؤثرات المتنوعة التي غالبا ما تميل إلى تجريد المجتمعات من القيم وتقوض أنظمتها الثقافية، كما أننا معنيون بالكشف عن مدى انحسار مساحة الوعي لدينا في تعاملنا مع هذا البراديجم الجديد من منظوره المعرفي الذي يدل على معنى الذات Sujet المتواصلة.

وبما أن طبيعة الذات متعددة المشارب، ومتنوعة المآرب فإن ميولها . غالبا . ما تمنحنا الإحساس باكتناه ما بداخلها من عمق في التصورات، بوصفها مصدرا . مرجعيا . للتأمل، وما ينتابها من شعور يغذي الوجود النفسي بما ليس على قيد، ولا وثاق، أو في توقها إلى الوجود الأسمى، أو تواريها في أحلامها المجهضة، أو من خلال ظروف قد لا تكون نابعة من اختيارها، سواء تعلق الأمر بالذات الفردية [المستلبة]، أم بالذات الجماعية [المتشظية]، حتى أنه " لم يعد ممكنا أخذ استلاب الفرد بالمعنى...الكلاسيكي؛ إذ إنه لتكون الذات مستلبة، يجب أن تكون أولا متماسكة متجانسة، وليس مجرد أجزاء أو شظايا، كما هي فعلا. وقدرة الفرد واقعيا على متابعة أموره في الزمن أو تفكيره بمستقبل له،

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أفضل بكثير من حاضره ومن ماضيه، إنما هي ممكنة فقط بفضل شعوره بمركزية ذاته أو هويته" (دفيد هارفي، 2005، ص77) الفردية في نزوعها إلى التحرر مما تراه قيدا، في ظل وجود تحكمه الهشاشة في كل شيء، وأصبح يفقد مكوناته المكتسبة، ويحاول أن يستبدل قيم الحاويات conteneurs وثقافة "رمي كل شيء" بحسب تعبير Alvin Tofler بالثقافة التليدة، والقيم النبيلة، رغبة في الوصول السريع، وبتوصيل خدمات مظاهر صناعة الثقافة الرقمية الجديدة، بوصفها قيمة مضافة للتحسينات على حساب خدمات المعارف والأفكار، كما لو أن تسويق الثقافة المعلبة التي تنظم وعينا بكل ما هو محسوس، أصبحت تؤسس لهويات جديدة، تحول كل ما هو هش وشكلي . وبما تحمله من دلالات السطوح . إلى هوية ثقافية جديدة متعددة، وغير متجانسة في جميع هويات البشرية، بما فيها الهويات التي تدعي أنها عظيمة في كثير من السرديات الغربية التي وصفها ستيوارت هول Stuart Hall بأنها لم تكن ثابتة وراسخة، " وإذا كان لتلك الهويات العظمى علاقة بهويتنا الثقافية والفردية، فإنها لم تعد تمتلك الفاعلية الاتصالية والبنائية، أو قوة الرسوخ التي كانت لها من قبل، بحيث تسمح لنا بمعرفة من نحن بوضوح، بمجرد أن نضيف مجموع أوضاعنا إلى العلاقة بهذه الهويات. إنها لم تمنحنا شفرة الهوية كما فعلت في الماضي" (ستيوارت هول، 2001، ص76. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الهوية الغربية، فما عسانا نقول عن هويتنا العربية الإسلامية التي بدأت تخسر استمرار تواصلها التراتبي من يقين الإرث المرجعي، ودخلت في رهان مع اللامتناهي في تكنولوجيا الثقافة الرقمية التي تحاول أن تخلق بديلا لكل ما هو ثابت وقار، والدخول في غمار المجهول بكل ما يحمله من صفات الغربة والغرابة، وحالة التفكك النيتشوي Déconstruction Nietzschéenne .

4- الثقافة الناعمة/ غنيمة الاستلاب

يبدو أن الواجس خيفةً من تقلبات صناعة الثقافة الرقمية الوافدة، أحدث شرخا في مكونات الذات، وبنية الناص/العالم، إلى الحد الذي غير من المدركات الملازمة للمستجدات التي تقتحم كياننا، وسط محيط يتحول بسرعة فائقة، ويعطي ظهره للمبادئ اليقينية؛ الأمر الذي أسهم في فقدان توازن هويتنا، بخاصة بعد أن أطلت علينا الألفية الثالثة باقتحام وعينا، اجتماعيا وثقافيا في ضوء نظرية رونالد انغلهارتRonald Inglehart "ما بعد المادية" التي رسخت مقولة انتشار ثقافة النزعة الفردية بمحاولة إعادة تكوين المجتمعات بطريقة راديكالية Radical، تسعى إلى الوصول بكل ما تملك من وسائل اقتلاع جذري، وبسرعة، من منظور المصلحة والعقلية النفعية، وذلك بعد تدفق المعلومة الوافرة والمتراكمة، بخاصة المجلوبة، مما يطلق عليه بالمجال السايبري Cyberspace الذي بات يسهم

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

فى توليد جيل جديد، تحكمه شبكات افرتاضية عبر وسائل تكنولوجيا المعلوماتية، ويشكل جسرا لعبور أفكار تتجاوز مركز المكان المحدود، ويحول التصورات الثابتة إلى تصورات متداولة. وقد باتت تأثيراته أعمق على البنية الأنطولوجية بتوسع المفاهيم والكيانات، ناهيك عن استثماره فى تنظيم شبكة بيانات المعنى Le Web sémantique، والربط بين العلاقات ذات المعنى بإشراك المتصفح، رغبة فى إنتاج المعنى الدلالي المراد له.

وقد أحدث هذا المجال ثورة فى فضاء المعلومات، ورجة عنيفة . تجاوزت هزة ثورة كوبرنيك Copernic . وصار العالم يسير" سيرا أعمى ما فتئت عجلته تزداد سرعة، ويحرك الكوكبة الفضائية [الأرض] أربعة محركات مرتبطة بعضها ببعض، وهي العلم، والتقنية، والصناعة، والاقتصاد الرأسمالي... وإن هذا المحرك الرباعي هو الذي يحرك كوكبنا الذي فقد توازنه... [وبالإضافة إلى ذلك] يمكننا أن نتصور [أن هناك] تطورا متصلا بالذكاء الاصطناعي وبالتنظيم الآلي يتيح للآلات تنظيم نفسها ذاتيا؛ أي الإصلاح الذاتي، وأخيرا التكاثر الذاتي الذي تنبأ به تورنك Turing "(إدغار موران،2009، ص285). والذي أصبحنا نعيشه اليوم مع عالم البوابات الإلكترونية ومحركات البحث، والتحكم فى المواقع من خلال الشبكة العالمية (Le World Wide Web). وغيرها من محركات المجتمع الشبكي Réseaux sociaux ، وفى هذه الحال لا يمكن فصل النص/الواقع عن الكون، أو المتلقي عن الفضاء فى اتساع مداه الواقعي والافتراضي، وبهذا المنظور تكون معايير المعرفة والإبداع فى الساحة الثقافية قد تحولت إلى جذمور Rizoma من دون كابح، ومن دون توجيه سليم.

وإذا كانت فيزيائية الكون تستوجب الوعي خارج الصيرورة، وولوجه فى عالم السيرورة، فإن المسافة بين الصيرورة والسيرورة هي نفسها المسافة بين الأصل المشترك والفعل الذاتي الذي بات يعزز حب التملك، وسرعة الوصول، واللهث فى حب التنوع والتغير، رغبة فى البحث اللانهائي عن التجديد المولد، واستبدال الأصل الجديد بالأصل المشترك، أو بالمرجعية التي كانت تؤسس لعلاقة الإنسان بالقيم، فى مقابل حاجات الذات فى راهننا إلى التشدق بالمتميز، والميل عن جادة الصواب . بوعي أو من دون وعي . إلى تكوين هوية جديدة أصبحت تؤسس لعلاقة الإنسان بالأشياء، من منظور أن " الشيء ليس السبب السابق عليه، أو المكون له، بل فى الغاية التي وجد من أجلها، والغاية كامنة فى الشيء، وليست كالكسب الذي يسبق الشيء ويختلف عنه، فالعلة الغائية كافية بمعنى أنها تحقق هوية الشيء، تمنحه دلالته، أو وظيفته"(مطاع صفدي،1998، ص7).

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ولعلنا ندرك أن موجة " المجتمع الشبكي Réseaux sociaux " بدأت تخلق أساليب جديدة لأنماط حياة جديدة، بعد أفول "النموذج" في الهويات التقليدية، وصعود هويات جديدة أصبح يطلق عليها [البراديغم Paradigme] بوصفه نسقا ثقافيا يمليه استيعاب تجارب أنماط الحياة اليومية التي رسخته صناعة الثقافة الرقمية، وإعادة هيكلة هذه الحياة بحسب مستجدات ما تمليه هذه الثقافة، يوحدها اهتمام مشترك بين الثقافات والأمم في رؤية مركزية هي السوق بنظامه الاستهلاكي، المربوط بتشتت الأذواق، عن كل شيء، عند الحاجة إلى أي شيء، وليس أدل على ذلك من مجمعات الأسواق الاستهلاكية المنتشرة كالجذمور في مجتمعات المعمورة " وفرط السوق هو بمثابة نواة لا تبتلعها المدينة الحديثة، فهو الذي يقيم مدارًا يتحرك حول المجتمع السكاني، ويلعب دور مزدَرَع Implant لتجمعات جديدة كما تفعل أحيانا الجامعة أو المصنع... مصنع التركيب الآلي ذي التحكم الإلكتروني؛ أي المطابق لوظيفة أو لسلكة عمل غير مرتبطين بمحيطهما بالمطلق مع هذا المصنع، كما هو الحال مع فرط السوق" (جان بودريار،2008، ص144) كأسلوب حياة جديدة، ينبغي الاحتذاء بمقتنياته ذات المواصفات الإشهارية، ومتابعة مستجدات الصرعات العالمية، في آخر ما أنتجته الشركات المتعددة الجنسيات، ومجاراة لهذا النسق صار الجيل الجديد يتولى ابتكار معانيه عبر اكتشاف الرموز الجديدة.

ويعد البراديغم . المقصود في هذا المقام . تحديا أكبر لثقافة الاستهلاك . في كل شيء . بعد أن تمرد على كل ما هو منظم، وموحد، ومنطقي، في مقابل مستلزمات التواصل الشبكي من تدفق المعلومات، وخلق فضاء افتراضي، والملتمس الوصول باقل مسافة (زمانية/مكانية، ومادية /معنوية). ويعني ذلك استبدال تعظيم الذات، وانحلالها، بفقدان توحدها مع المحيط، وخلق براديغم مقابل أفول المرجعيات الأساسية الكبرى، وتعويض اليقينية بالنسبية التي ترفض تسليم رأي أحدهما برأي الآخر مهما تعززت أدلته، واستبدال انفلات المعنى بالسعي إلى المقاصد الغائية. وقد كان لثورة الاتصال والمعلوماتية الدور الكبير في إحداث مجموعة من التحولات المترابطة، كلها، في خلق فضاء افتراضي يهندس للوعي الجديد في كل مجالات الحياة اليومية، وهو ما أثر تأثيرا مباشرا على الأنساق المعرفية التي باتت محكومة بالبراديغم، تتعامل معها المعلومة كمسلمة بحسب تعبير توماس كون Thomas s. Kuhn، في كتابه "**بنية الثورات العلمية**" وأن كل شيء خارج البراديغم يعد مشكوكا في نتائجه، وموضع مساءلة، انطلاقا من أن أي شيء يظهر في الوجود يكون له أتباع، ويمكن أن يكون جزءا من البراديغم.

لذلك أصبح ما تقدمه صناعة الثقافة الجديدة من صرْعات الموضة، المرهفة الحواس، نموذجا جديدا ينبغي تقليده، بوصفه خيارا جديدا، بديلا عن النموذج التقليدي، وجسرا بين الثقافات، يربط

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المحلي بالعالمي، والذات بالآخر في تكوين ثقافة جديدة تؤسس لهوية جديدة، أو براديغم جديد؛ لإرشاد المستهلك/المتلقي إلى معنى اختيار ودلالات ما يعرض عليه من تجارب جديدة، العابرة للقارات. أضف إلى ذلك أن فرط السوق لم يعد مقتصرا على عرض خدمات وسلع، بقدر ما ظل يعرض أفكارا ودلالات، تجاوبا مع خلق نمط جديد، لهويات جديدة، وبثقافات مدروسة، تقوم على اعتبارات جمالية ذوقية؛ لإغراء المستهلك المرتبط بالعالم الافتراضي، وليس بالعالم الواقعي، وأن رغبته مشحونة بالاقتناء . حتى لو كان ذلك بومضة النظر. فيما يشاهده من رموز تحرك مشاعره التواقة إلى التجديد برؤية أفكار ما بعد الحداثة.

ومن هنا كان للمجمعات الاستهلاكية (السوق) التأثير البالغ على الثقافة المحلية، وبوابة لإشاعة الأذواق الجديدة، وإزاحة الحجب عن مشاعر قيم الحشمة، حيث كل شيء في السوق يختلف عن متطلبات الجيل السابق. وقد لا نستغرب هذا الدور من السوق حين نعلم أن جميع أشكال التغيير تبدأ من تغيير الذائقة بجميع حواسها، ومنحها ما يليق بها من مطالب تفرضها المستجدات؛ الأمر الذي دفع نسق السوق إلى أداء دور المخلص، والمنقذ، لأحلام الشباب الوردية، وقد عرف السوق كيف يجمع بين الربح والتغيير الثقافي، وأتقن بمهارة مدروسة كيف يجذب إليه كل الأذواق.

وتعد ثقافة التسوق نمط حياة، خاصة حين نعلم أن [الإنسان يصنع السلعة والتسوق يصنع الحياة]، وبقدر من التأمل ندرك أن جيلا جديدا أصبح يتشكل على وجه الكرة الأرضية من ثمار صناعة الثقافة في عصر النسخ الآلي؛ إنه جيل "مجتمع المشهد" وهو المجتمع الذي عبر عنه جان بودريار Jean Baudrillar بمجتمع (فوق الواقع، أو الواقع المتعالي Hyperréel) كونه يعيش الحقيقة التي تخفي عدم وجود الحقيقة، ويحاول أن ينفي الواقع الوجودي/ الملموس. وفي ظل هذا الواقع المتعالي الجديد ليس لنا إلا أن نستسلم لما تستحوذه علينا حالة التغير الشمولي في جميع العلاقات الثقافية والمعرفية والاجتماعية والاقتصادية، وفي خضم ذلك لم يعد المجتمع في عصرنا الحالي يعتمد على تعزيز الروابط، وتمكين الأواصر، وتوطيد النفوس على حب الخير، وتحقيق المنفعة العامة. أضف إلى ذلك أنه مع تنوع الخدمات تلاشت العلاقات، ومالت إلى طبيعة كل ما هو عابر، ولا عجب في أن يصف جيرمي ريفكين Jeremy Rifkin في كتابه" **عصر الوصول The Age Of Access** المجتمعات الحديثة بأنها باتت تقاس بالخدمات الترفيهية، وأن قيمتها تتوقف عند الرغبة في سرعة الوصول بأي شكل من الأشكال؛ الأمر الذي غير مبادئها، وأتلف هويتها، وحول اتجاهاتها الثقافية إلى بوصلة أوقعتها في معايشة الوهم، وإشباع الخاطر، العابر.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

إن ما هو سائد في حياتنا هو مصادرة القيم، بجميع أشكال هوياتها التقليدية، في مقابل مبايعة السوق [المجمّعات]، وفاءً لإشباع الرغبة الجموحة في الانقياد وراء الأهواء، بعد أن تحولت حياتنا إلى سلع، وأصبحنا مربوطين فيها بكل ما هو تجاراتي La commercialité.

وإذا كانت هذه الأسواق قد جلبت لنا ما لم يكن يتصوره العقل . قبل عقد من الزمن على أقل تقدير . من أحدث سبل الاتصال والتواصل، ووفرت متطلبات الرفاهية؛ لتأمين سعادتنا بفعل انتعاشها باستمرار، فإنها بالمقابل أصبحت مبعثَ قلق من هوس الاقتناء برغبة متلهّفة، ومن دون رقابة، بما فيها الرقابة الذاتية، بعد أن صار التسوق . بثقافته . يتحكم في حياتنا، ويجبرنا على تسلل أيادينا خفية إلى مصدر مدخرات وقت الحاجة؛ لإشباع مهمة الشراء المفرط . في معظمه . حتى أصبحنا نقاس بمظاهر ما نملك، وليس بالكيفية التي تجعلنا نستجيب لحاجاتنا الضرورية.

ولعل المتأمل في حياتنا الاجتماعية المضطربة، يدرك أن ثقافة الاستهلاك في في صناعة الثقافة، باتت تهدد هوية الشعوب، وتبدد حدود العلاقات الإنسانية، وتخلخل المقومات الاجتماعية، وهو ما قد يؤكد . بنظرة استشرافية . تمخضها لتلد كائنا بشريا غريبا في أطواره، عجيبا في أمزجته، قلقا في تصرفاته، خاصة عندما يصبح السعي إلى "**الوصول**" هدفا، ونمط حياة، مع جيل الشاشات المرئية، والصورة الإشهارية، وهو ما أطلق عليه دفيد هارفي David Harvey بالتراكم المرن الذي أصبح فيه المجتمع يوصف بـ [**رمي كل شيء**]، ولعل " ذلك يعني أكثر من مجرد رمي سلع مستهلكة(وما يتبعها من تراكم فضلات)، بل هي أيضا القدرة على رمي القيم، وأنماط العيش، والعلاقات المستقرة بعيدا، ورمي الألفة مع الأشياء، والأبنية، والأمكنة، والناس، والطرائق الموروثة في السلوك والكينونة.... ومن خلال مثل هذه الآليات (التي بدت شديدة الفاعلية لجهة تسريع عائد السلع في الاستهلاك) بدا الأفراد ملزمين بالتأقلم مع ما هو جاهز للاستعمال، جديد باستمرار، وآيل في كل لحظة إلى الزوال".(دافيد هارفي، 2005، ص333)،

وإذا كان التسوق في مجال الاستهلاك المادي مقبولا؛ لظروف حتمية، فإن ما هو غير مقبول، أن تكون ثقافة الشعوب بجميع مكوناتها سلعة مدفوعة الثمن نتسلى بها، بغرض تأمين الوصول السريع الذي من شأنه أن يغذي نشوة النصر بالتملك، والسعادة بالتميز ليس إلا(!..).

إن الفجوة الثقافية لجيل (البوابات WWW، أو كما يطلق عليه جيل دوت كوم dot.com) تصاحبها فجوة معظم مؤسسات المجتمع المدني . في بلادنا العربية على وجه التحديد . وعلى رأسها

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الأسرة، بعد أن تمت مصادرتها هي الأخرى؛ لتندمج في [الخارج] من مقصد السوق بجميع أطياف مكوناته، على حساب [الداخل] الذي كانت تراعي فيه هويتها. وبصورة أدق تحولت الأسرة في علاقاتها من سند [الاعتبار] في تعزيز تجربة العبرة والموعظة، إلى فصل العلاقات بعضها عن بعض من سند [الافتراض]، وهو ما أثر سلبا على نمط الخطاب الاجتماعي، ناهيك عن السلوك الثقافي في خلق ذوق جديد، وأسلوب حياة جديدة.

ولكن، رب قائلٍ يزعم: وما عساك تقول في هذا التطور الهائل بالأدلة القطعية لما نراه في اتساع مدى ازدهار وسائل التنوع الثقافي، وما تثمره التكنولوجيا الرقمية؟ وهل لك أن تبرر أهمية المنفعة منها، من عدمها؟ أم أن عقولنا معميّة، وغير قادرة على تمييز الصالح من الطالح.

إن جميع الفرضيات الاحتمالية والحقيقية تشير إلى تشجيع تعميم الفائدة من وسائل تكنولوجيا المعلومات، وما تحدثه من تحول كبير لإنعاش الرأي العام وتوعيته، وإكساب الذوق الرفيع، وتنمية المهارات الثقافية، عند التعامل معها بما تهدف إليه المصلحة العامة، والفائدة المشتركة، والقيم المتبادلة.

5- صناعة الثقافة / إنتاج السطح الوامض

إذا كانت الهوية التقليدية ترى أن البراديغم(هوية الجيل الجديد، ونحن في هذا المقام لا نقصد الجيل التوليدي Generation génératif الذي يسعى إلى الخلق الإبداعي، وفق ما تمليه عليه القواعد المعرفية السليمة، وإنما نقصد ما يطلق عليه في قاموس الشباب بجيل Y)[*] في أنساقه الثقافية الجديدة، ثمرة معايير أفكار ما بعد الحداثة، الآخذة بالصعود في كل مرافق حياتنا اليومية، وأنها تشوه الذوق الرفيع، وتعمل على عدم الوثوق بالمبادئ، فإن هذه الأخيرة ترى في الأولى أنها متمسكة بالضمير الجمعي الواهي الذي لم يعد له مفعول في الحياة الجديدة، وأنها لم تعد تقوم بدور الإنتاج الوظيفي في علاقة الإنسان بالمحيط، وأن كل ما في وسعها القيام به لا يتجاوز الالتزام بمعايير المثالية الضابطة؛ لذلك ينبغي . في نظر أنصار براديغم صناعة الثقافة الرقمية . إعادة بناء تكوين الركيزة الذهنية التي تستند إلى الافتراضات بوساطة ثقافة وامضة تنبثق من الواقع، ومن جميع الفضاءات العمومية التي تسع مدار المطالب بأفق مفتوح، وتُفرد بمضامين حياتية وفق توجهات التواصل الاجتماعي بوصفه فضاء مشتركا يعنى بتأثير المجتمع على الحياة اليومية، بخلاف اجتماعيات المعرفة Sociology of Knowledge التي باتت تعنى أكثر بتأثير صناعة الثقافة الجديدة على المجتمع.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وإذا كانت الثقافة الجديدة . بغاياتها، ومضامينها . ظاهرة تواصلية، وعنصرا مهما من ماهية الجيل الجديد، وموسومة بهوية ذويها، فإننا نعتقد أن كل ذلك يعد انسلاخا من مرتكزات الهوية، وتحولا عن منزلتها، ومن سياقها الحضاري. إذا كان الوعي بالمنظور المعرفي لدى المتمسكين بالأصالة، فإنه في سلوكيات أنساق الثقافة الجديدة على غير سمْت، ويعتقد أنصاره أنه ما دام كل نسق دال مرهون بالوعي فإن تحوله مرتبط بمستعمليه، كون الوعي المعرفي تعبيرا عن كل ما يصدر منا، وهو ما تتناوله الدراسات العلمية بالتفصيل، انطلاقا من أن كل شيء دال بحاجة إلى وعي يعبر عنه، وهنا يشير رولان بارت Roland Barthes إلى أنه من الصعب جدا تصور إمكان وجود مدلولات نسق، صور، أو أشياء خارج الوعي الثقافي الجاد، وبلغة رصينة، بحيث إن إدراك ما تدل عليه مادة ما، يعني اللجوء قدريا، إلى تقطيع اللغة، فلا وجود لمعنى إلا لما هو مسمى، وعالم المدلولات ليس سوى عالم اللغة المؤطرة".(Barthes, R, 1964, p.80)

إن فقدان الهوية اليقينية، أو التقليدية، في ظل أنساق البراديغم، والبعد الثقافي الجديد، جعل الوعي التواصلي . الذي من شأنه أن يحقق الإجماع، والتفاهم، والحوار. ينحسر في كل ما هو سريالي صوري، ينقصه النظام والمُنَطَّق، ومكبل بمصادرة الموقف، وضعف الصريمة، كما أخضع هذا النسقُ الجديد الوعيَ إلى المسلمات الواردة من تعدد الروافد، إما في شكل الحاويات conteneurs، أو في شكل ثقافة العولمة المعلبة في المسميات الفكرية، والسلوكيات المحتذى بها؛ الأمر الذي أفقد المعنى الذاتي هويته، وتكاسل القصد، وتخاذل المراد، وخنع العزم، وخضع، وتلاشت فيه صور الدفاع عن التفكير العقلاني، وتضعضعت الرؤية في منحاها الأصيل، ومرجعيتها الإبداعية بلغتها الموروثة. وإذا كان هناك من إرباك . بهذا المستوى . في توظيف الوعي الثقافي الرصين بوصفه ظاهرة تواصلية . بالمواضعة . بقوالب تقعيدية تتفرد بها وتميزها، فإن ذلك يرجع إلى عدم استقرار الذات في كيفية التعامل مع وسائل التواضع الاجتماعي السليم، ومع مناهج التعليم الناجع، والفعال، وهو ما تحاول خلخلته أفكار ما بعد الحداثة بفعل صناعة ثقافة الكولونيالية الجديدة التي تركز على أن يكون المجتمع متفاعلا مع ما يولّد من سياقات تابعة للمتبوع أي من خلال إلحاق الثقافة الوطنية بالثقافة الوافدة، وجعلها تابعة بمفهوم سبيفاك(Spivak, Gayatri) من منظور أنها تحاكي الجيل الجديد الذي يتعامل مع لغته بناء على التصورات التي يكونها المحيط وثقافة السائد، وهذا يعني "أن الإرباك وإيجاد عدم سكون وتنظيم الذات هي خصائص طرق التدريس ما بعد الحداثية، إذ وجود قدر كاف من الاختلال وعدم السكون يقود إلى تغيير نظام القناعات والمسلمات"..(Haushildt, 1999, p129)

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ولا شك في أن لتوجهات الثقافة المجلوبة دافعا بالغ الأثر على ما أصاب الحياة الاجتماعية منذ العقد الأخير من القرن الماضي من تحول، وانفلات في مسار التفكير، والإبداع، ولغة التواصل؛ الأمر الذي سبب ميلا عن الغايات في مضامين الهوية من حيث المبادئ، والانحراف في كل السبل، والفساد في القيم، والضلال في التصور، والعي في التعبير، بما لا يفيد المعنى في الوجه المراد؛ مما سبب سماجة في الذائقة السليمة، وميلا إلى الشك فيما أطلق عليه فرانسوا ليوتار François Lyotard بالسرديات العليا، أو ما وراء السرديات الموروثة. grand narrative أو meta-narrative . وينطبق هذا الانفلات والتحرر من ضوابط الثقافة الأصيلة حتى على المبدعين ومستعملي اللغة الراقية، لغة الخطاب الرسمي.

لقد جاءت أفكار صناعة الثقافة الجديدة التي رسمتها أفكار ما بعد الحداثة لتقوض المبادئ والمسلمات المتضمنة في هويات الثقافات، وتجعل منها فعلا ماضيا؛ أي في حكم الإجراء المتجاوز، وتعويضها بثقافات جديدة تحاول أن تخلق جيلا جديدا، وهو ما يتفق مع ما تناوله كل من نيتشه Nietzsche وهايدغر Heidegger في فلسفتيهما المرتكزتين على الرغبة في وضع أسس جديدة للفكر الإنساني الحديث، بحسب متغيرات العصر. ولم يعد هذا قاصرا على الثقافة العامة، بل لامس الفكر الإبداعي بوجه عام الذي تأثر بمعالم التفكيك والإرجاء، وأدخل مصطلحات باتت تبدد الوعي وتقوضه أكثر مما توحده، ومن دون أدنى حسبان لتوطين هذه الأفكار والمصطلحات بما يتلاءم مع بيئتنا وهويتنا، مثل اللغة الطفيلية، والعقلية الجدلية المنطقية Dialogc، والميتاحكاية، والميتالغوية، والثقافة الفرعية . والأمثلة كثيرة بما لا يتناسب مع سياق بحثنا هذا . وهي من إفرازات ما بعد الحداثة التي صدّرت حشدا كبيرا من الأفكار المتعارضة الدلالات في مفرداتنا الاجتماعية والثقافية.

ولعله من هذا المنظور لم يعد باستطاعة المجتمع الحديث أن يحتمي بضميره الجمعي، كما لم يعد للمرجعية دور التوجيه، وهو ما جعل الوعي/الحضور يفقد وجوده بـ [الفعل المنجز] مقابل وجوده المشدود بـ [التفاعل/المنفعل] في شكله الوامض، والسطحي، أضف إلى ذلك أن" الناس اليوم لا يتوقون إلى الخلاص الشخصي، ناهيك بإعادة عهد ذهبي سابق، إنما للشعور وللوهم اللحظوي، للرخاء الشخصي، والصحة والأمان الذهبي...أن تعيش ليومك هو الشغف السائد، أن تعيش لذاتك وليس لأسلافك، أو للأجيال القادمة" (Christopher Lasch, 1979, pp 30-33)

وفي هذه الحال استطاعت ما بعد الحداثة أن تفصل بين ثقافتين، الأولى رفيعة [أصيلة]، والأخرى وضيعة [فرعية]، وانتشار هذه الأخيرة، وصعودها، على حساب الأولى، وخفوتها، يعد من باب

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المد الانحرافي، والتدهور الثقافي الذي بدأ يتغلغل في الوعي الاجتماعي، وبمقومات تعكس حالة التقهقر، بمنظور التفكيك النيتشوي Déconstruction Nietzschéenne في هوية البراديغم الجديدة، وفي ظل التطورات المتنامية، والتغيرات الجذرية؛ مما أدى إلى استحالة المتابعة بانتظام، واستيعاب ما يعرض على الإنسان من نتاجات وأفكار، وتحديدها بشكل دقيق، من دون التمكن من مفاصلها بشكل محكم، وفق المعنى الدلالي المتواضع عليه من جراء ما يدور في التواصل الاجتماعي الذي بدأت تعتريه ملامح التفكك، بدءا من عجمة اللسان، وظهور حالات جديدة من التعابير غير الدالة، والتي أصبحت لا تكون وسيطا يوحد رؤية المسار المألوف لعملية التواصل "بالمعنى المشترك والقدر المشترك"، وهو ما تفتقر إليه أنساق البراديغم.

ولعل أهم الأسئلة التي ينبغي طرحها . في هذا السياق . تكمن في مدى إمكانية تجاوب المجتمع المحافظ مع ما يتراطن به معظم الجيل الجديد برطانة الثقافة المركبة من خليط المعلومات المتداخلة، ومن الكلمات الأعجمية والعامية، أو ما يرِدها من الدخيل بكل مواصفات الهجنة، ودلالات السوْءة؟ وكيف يمكن التواصل على أساس الفهم المشترك بين الناس؟، أو بصورة أدق، إلى أي مدى تستطيع الثقافة الجديدة . التي أصبحت أمرا مقضيا، ومحاصرين بها من كل صوب، إعلاميا، وإشهاريا، وثقافيا . أن تحدد هوية الوعي الذاتي، ضمن سيرورة الوعي الاجتماعي، المكروب مما آل إليه الوضع من تفسخ وانحلال؟

لقد عزز كثير من الباحثين والمفكرين مكانة صناعة الثقافة الجديدة في استعملاتها اليومية، بوصفها معلومات وافدة تتجدد باستمرار مع حياة الإنسان، وأنها في نظرهم ينبغي أن تكون دائمة التطوروالتكوّن بحسب تعبير ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin في كتابه: **الماركسية وفلسفة اللغة Le Marxisme et la philosophie du langage"** الذي يعتقد فيه أن الثقافة/اللغة مجموعة من البنى التاريخية المتغيرة من خلال الصراعات الاجتماعية وما يطرأ عليها من تجديد، من منظور أنها تتأثر بمحيطها وتؤثر فيه أيضا سلبا أو إيجابا . وقد أشار مارتن هايدغر Martin Heidegger في معنى صياغة اللغة "The way to Language" . التي يقصد بها الثقافة . إلى أنها "هي وحدها التي تتكلم، وهي تتكلم بمشيئتها الخاصة" (D.Hertz 1971, 22)

وفي إشارة مارتن هايدغر ما يدل على الدعوة إلى تأثر المجتمع بالثقافة وليس العكس، وتمكين الثقافة التواصلية . اليومية . من إثبات الوجود، بوصفها نزعة وظيفية، تنمو بتجددها باستمرار؛ أي

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ثقافة تجمع بين تجديد الواقع، والسعي إلى كل ما هو متجدد واحتوائه، والإيلاع به، ومن ثم فهي ليست بناء مستقراً، وإنما هي كيان مزعزع، يحمل طابع بذور العنف violence ، أو شكل التغير الجذري.

ولعل الإشارة اللافتة من أراء كثير من المفكرين نجملها فيما ورد عن جان جاك لوسركل Jean-Jacques Lecercle الذي عد الثقافة المتداولة بين الناس محور التواصل في الحياة اليومية، وحتى الإبداعية؛ لأنها باتت . بحكم الواقع المفروض من الشارع . تخترق القواعد اللغوية، وتغير من ضوابطها. وفي هذا تأكيد جواز استعمال اللهجة المحلية، من غير سند علمي، ولما فيها من دال عرضي، من منطلق أن وضع الرطانة أصبح مفروضا بفعل الشيوع والامتداد على حساب الثقافة السليمة. وفي ذيوع رطانة ثقافة الجيل الجديد ما يشبه انتشار الجذمور(النجم) من النبات مما لا ساق له، وهو حال ثقافة هذا الجيل التي تنمو من دون انتظام في الحياة اليومية، وفي مداها الواسع بتأثيرها في الاستعمالات اللغوية المتواضع عليها دلاليا.

إن هذا المنحى الذي أصاب الثقافة عبر سلسلة من التحولات لهو في نظر جان جاك لوسركل Jean-Jacques Lecercle تجسيد ممتاز للتناقض القائم في قلب الثقافة؛ لأن نواة التجربة الشخصية لكل متكلم في ثقافته: فعندما يتكلم الشخص، تكون ثقافته دائما هي التي تتكلم. والثقافة بلغتها الراقية تتكلم فقط حين يتكلمها وعي إنسان، وكل جيل يمتلك النظام من جديد، وهكذا نكون كلنا من ورثة الصائغ المجهول."(جان جاك لوسركل، 2005 ص 206) والصانع المدبر لثقافة المجتمع الشبكي على وجه التحديد.

إن أية ثقافة تستوجب في تقديرنا نسقا تنظيميا، وإطارا منهجيا، ومعرفة . على الأقل نسبية . من الإدراك التصوري؛ لتداعيات الدال وارتباطه بالمدلول المرام، واستحضار نسق التجاور بينهما، تبعا لمقتضى حال المكان والمكانة، وبمقتضى إدراك الشيء في ذاته، وهذا ما لا نجده في سياق ثقافة البراديغم الجديد الذي بات يميل إلى استعمال ما يسميه برغسون Henri Bergson بـ:(المتعذر تعبيره، أو المتعذر وصفه l'inexprimable) على الرغم مما في هذا الطرح من اختلاف نسبي في استثماره . في هذا المقام . فيما نقصده بعجز الجيل الجديد من ربط علاقة الدال بالمدلول، وتعذره عن التعبير عما يختلج مشاعره، أو ما يريد إيصاله؛ حيث التواصل غير بائن، وحيث المعلومات متداخلة.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وفي خضم انتشار الثقافة المصنعة لا سبيل إلى النهوض بثقافتنا ما لم نحسم إدراك أهميتها، والاهتمام بها في جميع المؤسسات حتى تصبح آهلة للتعايش مع الألفية الثالثة، وتصبح قابلة للصرف مع الثورات المعرفية والرقائق الإلكترونية، والابتعاد بها عن الانفصال الفكري المفروض عنا، ومنا، في الخارطة العربية، وجعل الخطاب سائدا في جميع مرامي الحياة باللغة الأجنبية، من أدنى مستويات التوظيف إلى أعلى هرمه. ولعل هذا ما جعلنا محاصرين بقيود ثقافة الآخر، وذلك نتيجة تراكم قرون من الابتعاد عن وظيفة تعزيز هويتنا، ووتقدير المعرفة النافعة، والعمل الجاد؛ لذلك أصبحت الأمة العربية . كما جاء في رأي مالك بن نبي . " كالفارس الذي أفلت الركاب من بين قدميه ولم يسترده بعد، فهو يحاول أن يستعيد توازنه.(مالك بن نبي، 1997، ص 217)

والحقيقة أن التحديات التي تعيشها هويتنا الثقافية لا تقتصر على كيانها فحسب، بقدر ما تمس، هذه التحديات، كيان المحتمع العربي برمته، خاصة ونحن نعيش حالة الشغف بالاقتداء بالآخر [الغالب] في جميع مواصفاته، متناسين مقولة ابن خلدون :" أن الأمة إذا غلبت، وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء". وكذلك بعد أن يفقد المجتمع فعاليته عندما تَنبتُّ الصلة بينه وبين ثقافته، وبين أفكاره المطبوعة وأفكاره الموضوعة. (عبد القادر فيدوح، الهوية الآسنة، الموقع الشخصي)

وعلى الرغم من محاولة تنميط الحياة، وتحرك مسار الهوية نحو اتجاهات متعددة الأقطاب والمشارب، وعلى الرغم من بروز سلوكيات جيدة أصبح بموجبها المرء يعيد صياغة أسلوب حياته وفق ما تمليه عليه ثقافة المشهد اللامع، بطابعه الحسي الناعم، والداعي إلى بناء وعي جديد، قوامه محاولة خلق براديغم جديد. وقد أسهم في هذا المشهد المدهش فعل الطفرة المعلوماتية المتزايد في التطوير، وبأقصى سرعة، وعلى الرغم من تدرج انحسار الهوية عن سؤددها، عبر وابل من الاهتزازات السلوكية المغربة، أو المثيرة، والموردات الثقافية المتنوعة، على الرغم من ذلك نلاحظ أن جوهر الهوية الأصيلة هي دائما محل استعصاء على من يحاول أن يلوي قيمها، وموضع استحالة على من يسعى إلى ثني سبيلها؛ لأن الاتجاه نحو صون أي حضارة، أو إدامة الإبقاء على مكتسباتها، أو الرغبة في المثابرة على تحقيق ذاتها يستدعي وجود توازن، وأُزُر ثقافية، واجتماعية، ودينية، وسياسية لا يمكن فصل بعضها عن بعض إلا بالتمايز والتباين والتغاير عبر الأجيال المتعاقبة؛ لأن كل ذات هي شفْع، في أي وجود، بما تنتجه، كيفما كان هذا الخلق من الإنتاج بمؤهلاته المتباينة أو المتجانسة، المتنافرة أو المتماثلة، المتناقضة أو المتشابهة. وتبقى الهوية في ظل هذا المتفاوت والمتآلف كائنا حضاريا موجودا بكل أشكال

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الطيف، وهي من جهة أخرى توجد تحت حماية سنن الطبيعة، وسنن المكونات الحضارية، وسنن الرعاية من ذويها، من البررة.

ومن هنا، أيضا، تستدعي الهوية ما يتطلب؛ لحماية نفسها بنفسها، وهو ما ينطبق على اقتحام اللكنة اللسان العربي المبين، كما تتفطن الهوية لما يترصد لها من كيد، وتَنبهها إليه، من منظور:

- استحالة قدرة الرطانة الثقافية بالتأثير السلبي . جذريا . على بنية الثقافة المتواضع عليها.
- استحالة تعميمها على العلاقات الاجتماعية.
- صعوبة ترسيخ الرطانة، بوصفها فعلا عشوائيا. والثقافة، كما هو الشأن بالنسبة إلى اللغة، ملكة ذهنية وإدراكية، وأداة منظمة تنظيما عقلانيا، وكل فعل عشوائي، يحمل معه سرعة الاختفاء، واندثار بقاياه.
- لأن هذه الرطانة تحمل في أنساقها تناقضات وسياقات غير منتظمة.

أن هذه الرجّة من الرطانة، تعزز لسان اللحظة [المرتَدع]، على حساب نظام ثقافة الضمير الجمعي[الثابت] وكل دائم، ورصين، متفوق.

وفي هذه الحال، عندما تستولي الأنساق الثقافية الجديدة على الوعي، تنبثق "أنساق أخرى" منفلتة . بمستوى حججها الواهية . من الثقافة المصدر بقواعدها المتواضع عليها، وحين تبدو الثقافة مركبة بمعلومات غير مفيدة، وبهجنة مسيطرة، تحاول إعادة تنظيم أساليبنا، بحسب ما يطرأ من تفاعلات ثقافة، يراد للغة المصدر أن تتلاشى وتفكك قواعدها.

وإذا كان وضع مستقبل لغتنا بهذا المستوى العاق الذي ألزمه الواقع الافتراضي المهيمن على المجتمع، فإن استنزاف طاقة المدافعين عن سلامة الثقافة الوطنية باتت مخيفة من هوية صناعة ثقافة البراديغم التي أصبحت تؤسس لنمط جديد من الحياة، ومن الوعي الزائف الذي بات يتماهى مع أفكار ما بعد الحداثة، ضمن إطار الاهتمام بالذات على حساب الجماعة، وكسر المسافة على حساب المركز؛ الأمر الذي بدأ يسهم في إنتاج معانٍ جديدة ألزمها المكان المتشظي، والزمان المتلاشي، والوعي المندثر، والضمير الواهي، ضمن علاقات مركبة صدَّرها مشروع ما بعد الحداثة " وهكذا يمكن القول إن كل مشروع تغييري للمجتمع ملزم بأن يأخذ بالحسبان شبكة تحولات التصورات والممارسات المكانية والزمانية". (دافيد هارفي، 2005، ص259) وإلا سيكون مآله كمن يرمي حجرا في بركة ماء، مما يطلق سلسلة من الأمواج تنتشر على شكل دوائر تنطلق من المركز، وتتقدم ببطء في أوساط نخبة

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

رئيسية في البداية، يتبعها تسارع في الانتشار في أوساط المجتماعت المدنية المتقدمة، ثم يبدأ التقدم في التبطؤ تدريجيا إلى أن يتوقف في النهاية (بيبا نوريس، 2006، ص 332)

لقد تحول الخطاب الثقافي المشفوع بالصناعة المعلبة لتصديرها إلى ثقافة المصدر من اليقين الذي كان مدار المصداق فى التواصل إلى تلفيق الحديث/الخطاب وتمويهه، والميل إلى كل ما هو افتراضي، تأثرا بالمجال السايبر Cyberspace الداعي إلى غايات متنوعة لامتناهية؛ لتصبح الحقيقة مدار تفكير اللحظة، ونتاج قاعدة الرؤية العفوية، والارتجال بلا روية فى غياب ما ينبغي أن يطبعه التعلم من تعابير ذات صياغة دلالية واضحة.

وحتى نجعل من ثقافتنا إجراء وظيفيا يوفر إمكانية الوصول إلى ذوق أجيالنا القادمة، وفى مدى استخدامها علميا وعمليا، واقترابها من المعارف الجديدة، وحتى نجعل منها ثقافة إنتاج فى استعمالاتها النوعية؛ ليس لنا أمام ما آلت إليه إلا " **النفخ على الجمرة كي لا تنطفئ**"، وإلا سوف نسهم فى اندثارها كما اندثرت الثقافة البابلية، والكنعانية، والأشورية ...إلخ. وإذا كان اندثار ثقافة ما ينتج من إهمالها من ذويها؛ الأمر الذي يجعلها تعوَّض بثقافة أخرى، فهل تستفيق صرخة حافظ إبراهيم:

رجعت لنفسي فاتهمت حصاتي ونـاديت قومي فاحتسبت حياتي

ولدت ولما لم أجد لعرائسي رجالا وأكفاء وأدت بناتي

وكيف نسمح لأنفسنا أن توأد ثقافتنا و"نبكيها مثل النساء لم نحافظ عليها" كما حافظ الرجال على ثقافاتهم؟

إن هناك فجوة عميقة بين واقع الثقافة الوطنية المعمول وأفقها المأمول، ولعل الفرق بين الموقفين يكمن في هذه الفجوة التي هي داء الحقيقة، كونها لا تحمل هدفا، وأن دعاة هذه الفجوة يحملون قناعة مضللة مفادها أن العجز والتخلف مضروب علينا بوساطة اللغة المتداولة رسميا في مؤسساتنا، وكأننا بأنصار هذه الدعوة يتصورون أن الأفكار والثقافات يمكن أن تستورد كما تستورد البضاعة الاستهلاكية، وأن اللغة الأجنبية هي النموذج المثال، ومن دونها نعيش في تخلف، بينما هم في حقيقة الأمر، يحلقون خارج السرب، وخارج نسيج النسق الثقافي المتجذر؛ لأن واقع أية ثقافة أكبر من جَذْر اللغة واستئصالها، وأكبر من اكتساب لغة أجنبية لا تحمل سمات المجتمع، ولا تطبع خواصه. من هنا كان الصراع بين المتغربين بانتهاجهم مسلك اللغة الأجنبية سبيلا، وبين الواقع المتشبع برصيده اللغوي الأثيل؛ الأمر الذي خلق واقعين متضادين كل منهما يصارع طواحين الهواء. كصراع دون كيشوت الذي لم يحصد من وراء صراعه أي جدوى، ومع ذلك كان يحاول أن يستمر في النزال. فتشتت السبل من

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وراء هذين الواقعين: واقع متغرب في تشبثه بالثقافة الأجنبية المؤطَّرة بلغتها، وواقع متعرب، في تمسكه بدفاعه عن اللغة العربية التليدة، وضاع الطرف الثالث، وهو ما يمكن أن نطلق عليه" **فضاء الصوت الصامت**"، وعلى الرغم من صمته إلا أن بصيرته كانت تحمل راية تفعيل الثقافة الوطنية الأصيلة بلغتها، بحسب مستجدات الحياة العصرية في أدائها، وجعلها قابلة للتحاور مع العلوم والمعارف، وإذا كان هذا الطرف . الثالث . قد وجد صعوبة في خلق بديل، قوامه تفاعل الثقافة المصدر مع متطلبات الحياة، فإن الطرفين الأولين ظلا يتعفران في مرتع حظيرة يتجاذبهما صراع الثيران . سقط في هذا الصراع مسعى الثقافة بمحمولاتها المتجذرة تحت الحوافر، حيث رأى كل طرف في موقفه التِمَاعاً، بينما هو صراع قادنا إلى خط الانحدار، فظل الصراع وضل الهدف، وكأن المواجهة بينهما " أشبه بتلك المعارك التي كنا نألفها جميعا في المراحل المبكرة من أعمارنا، حين يقف أحد الطفلين على عتبة البيت الكبير الذي يسكنه إخوته وأبواه وأجداده وأعمامه ويواجه طفلا غريبا عن الحي، فيستطيع بصيحة واحدة أن يتسنفر عشيرته كلها لنصرته، على حين يقف الآخر مترددا في استخدام ما يملك من قدرات؛ لأن الأرض التي تدور حولها المعركة ليست أرضه. (عبد القادر فيدوح، الهوية الآسنة، الموقع الشخصي)

وهذا هو حال صناعة الثقافة المعلبة أنَّى كانت، شأنها شأن هذا الطفل الغريب عن الحي. وليست الثقافة العربية أكثر حظا من الثقافة الأجنبية في مثل هذا المقف حين نستنفر لحمايتها شأن استنفار عشيرة صاحب الحي لنصرته؛ إذ النصرة والحماية لا تأتي بالحَمِيَّة والتعصب والفظاظة، وإنما الاهتمام المتنامي بموضوع كيفية الجودة هو سبيل القصد المنهجي.(عبد القادر فيدوح، رهانات اللغة العربية، الموقع الشخصي)

قائمة المراجع

1. إدغار موران، النهج . إنسانية البشرية/هوية البشرية، ترجمة، هناء صبحي، هيئة أبو ظبي الثقافية والتراث، كلمة، ط1، 2009.
2. جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة، جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2008.
3. جان جاك لوسركل، عنف اللغة، المنظمة العربية للترجمة، 2005.
4. جيرمي ريفكين، عصر الوصول، . الثقافة الجديدة للرأسمالية المفرطة . ترجمة، صديق الدملوجي، المنظمة العربية للترحمة، ط 1، 2009.
5. ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة . بحث في أصول التغيير الثقافي . ترجمة محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005.
6. ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة . بحث في أصول التغيير الثقافي.
7. ستيوارت هول، هوية قديمة جديدة، إثنيات قديمة جديدة، ضمن كتاب، الثقافة والعولمة والنظامه العالمي، تحرير، أنطوني كينج، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2001.
8. عبد العظيم الديب، التبعية الثقافية، وسائلها ومظاهرها، ضمن كتاب ندوة الثقافة العربية الواقع وآفاق المستقبل، جامعة قطر، 1993.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

9. عبد القادر فيدوح، الموقع الشخصي، www.fidouh.com
10. عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2009.
11. فتحي المسكيني، الهوية والزمان(تأويلات فينومينولوجية المسألة " النحن"، دار الطليعة، بيروت، 2001.
12. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، دار الدعوة، 1997، 217
13. مطاع صفدي، الفكر بما يرجع إليه وحده . سؤال العتبات . مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد 103/102، بيروت، لبنان، 1998.
14. هيدغر، الأعمال الكاملة، ج 65، ص 49، عن فتحي المسكيني، الهوية والزمان (تأويلات فى فينومينولوجية لمسألة " النحن"، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2001.
15.

المراجع الأجنبية

1. Barthes (R)، Eléments de sémiologies, éd. Du seuil, 1964.
2. Christopher Lasch. La culture du narcissisme، La vie américaine à un âge de déclin des espérances.
3. *Christopher Lasch* ، *The Culture of Narcissism* .American Life in an Age of Diminishing Expectations. NEW York Naorton, 1979
4. D.Hertz. ... New York، Harper & Row, 1971.
5. Haushildt, P & Wesson, L. (1999). When postmodernism thinking becomes pedagogical practice. In Teaching Education.
6. Heidegger ; Essais et conférence ; que veut dire « pensés » paris 1985

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الرأسمال الأخلاقي في وسائل الإعلام العربية
دراسة تحليلية وميدانية لعينة من البرامج الترفيهية وتأثيراتها من منظور قيمي

أ. يحي تقي الدين.
جامعة محمد بوضياف، المسيلة.

تاريخ الارسال: 13 ماي 2018	تاريخ القبول: 13 جوان 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018

ملخص:

أوجدت القنوات التلفزيونية الفضائية منذ أوائل التسعينيات في المنطقة العربية مشهدا ثقافيا و سياسيا مثيرا من الناحية التاريخية ،إذ سحبت هذه الأخيرة الكثير من النفوذ الذي كان يمارس في الواقع الاجتماعي و الثقافي المتصور إلى هذا المجال الرمزي الأوسع ، و أدخل أنماطا من الرؤى و البنيات الثقافية التي أصبحت تشكل باستمرار بعيدا عن المورثات و المحددات التاريخية الحضارية الأخرى ،و تحول هذا الفضاء الجديد إلى مجال استقطاب تنافس عليه أطراف عدة إن في مجال تأسيس بنى وصور ذهنية جديدة و كسب عقول الأفراد و تسويق رؤى ذات أهداف ثقافية و سياسية معينة ،أو في نطاق الدعاية خاصة في زمن الحرب و الصراعات الإقليمية الدولية .وقد يكون من المبرر في الوضع الحالي اعتبار الفضائيات المتغير المستقل الذي يولد انعكاسات حاسمة في مجال البناء الثقافي الجماهيري و التأثير على الوعي الجماعي تجاه قضايا المجتمع و الأمة لذا وجب ربطها بالجانب الأخلاقي وهو ما سنتعرض إليه في هذه الدراسة، من خلال معرفة تجليات الرأسمال الأخلاقي في هذه الفضائيات انطلاقا من دراسة تحليلية وميدانية للبرامج الترفيهية.

الكلمات المفتاحية: الرأسمال، الأخلاق، البرامج الترفيهية، الفضائيات.

Abstract:

Since the early 1990s, satellite television channels in the Arab region have created a historically exciting cultural and political scene. The latter withdrew much of the influence that was exercised in the social and cultural reality envisaged in this broader symbolic area, and introduced patterns of cultural visions and structures that Has become a constant away from the genes and other historical and cultural determinants, and this new space has become a field of polarization with several parties in the field of establishing new mental structures and images, gaining the minds of individuals and marketing visions with specific cultural and political goals, Especially in time of war and international regional conflicts. It may be justified in the current situation to consider the independent variable satellite which generates critical repercussions in the field of cultural construction of the mass and influence on the collective awareness towards society and the nation so it must be linked to the moral aspect, This study, through knowledge of the manifestations of moral capital in these satellite channels from an analytical and field study of entertainment programs.

key words: Capital, Moral, Entertainment programs, Satellite TV.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

أوجدت القنوات التلفزيونية الفضائية منذ أوائل التسعينيات في المنطقة العربية مشهدا ثقافيا و سياسيا مثيرا من الناحية التاريخية ،إذ سحب هذه الأخير الكثير من النفوذ الذي كان يمارس في الواقع الاجتماعي و الثقافي المتصور إلى هذا المجال الرمزي الأوسع ، و أدخل أنماطا من الرؤى و البنيات الثقافية التي أصبحت تشكل باستمرار بعيدا عن الموروثات و المحددات التاريخية الحضارية الأخرى ،و تحول هذا الفضاء الجديد إلى مجال استقطاب تنافس عليه أطراف عدة إن في مجال تأسيس بنى وصور ذهنية جديدة و كسب عقول الأفراد و تسويق رؤى ذات أهداف ثقافية و سياسية معينة ،أو في نطاق الدعاية خاصة في زمن الحرب و الصراعات الإقليمية الدولية .وقد يكون من المبرر في الوضع الحالي اعتبار الفضائيات المتغير المستقل الذي يولد انعكاسات حاسمة في مجال البناء الثقافي الجماهيري و التأثير على الوعي الجماعي تجاه قضايا المجتمع و الأمة .

وسنعتمد في هذه الدراسة على رأى الدكتور عزي عبد الرحمن وضع اصطلاح "الرأسمال الرمزي الجديد" الذي نصطلح عليه هنا بالرأسمال الأخلاقي معتمدين في ذلك على عنصرين :

أ/ توسيع مجال النظرية القيمية الإعلامية و الاستعانة بأدواتها المفاهيمية كالبنية القيمية و المخيال الاجتماعي و الإعلامي .

ب/ الاستعانة ببعض عناصر نظرية الحقل (théorie du champ) التي طورها بيار بورديو في دراسة الإنتاج الثقافي في المجتمعات الغربية و خاصة مفاهيم الرأسمال الاقتصادي و الرأسمال الثقافي .وقد جعل من مفهوم الرأسمال المحور الأساس في هذا التناول و صنف هذا الأخير إلى :

- ❖ **رأسمال مادي** : أي رؤوس الأموال يوصفها بنية الإعلام الاقتصادي .
- ❖ **رأسمال رمزي** : أي الفضائيات على اعتبار أنها بنية فوقية تقترب أو تبتعد عن الواقع المعايش إن ثقافيا أو اجتماعيا أو تاريخيا .
- ❖ **رأسمال أخلاقي أو قيمي**: أي المعاني التي تشكل نظريا أساس الحراك الثقافي و الاجتماعي و التي تستمد أصولها المرجعية و المعرفية من المعتقد و الممارسات التاريخية المترتبة عن ذلك .

الإعلام بوصفه رأسمال رمزي :

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ينتمي الإعلام إلى المجال الرمزي ، إذ يعبر عن الواقع باللغة و الصورة و الفيديو فالإعلام ليس الواقع ذاته و إنما تعبير عنه ، و يعتبر بيار يورديو من أوائل من سعى إلى إعطاء الرأسمال الرمزي بعدا سوسيولوجيا في سياق نظريته المسماة بنظرية الحقل ، و التي عنيت بظاهرة الإنتاج الثقافي في المجتمعات الرأسمالية الغربية وقد استخدم بورديو مفهوم الرأسمال الرمزي جزئيا و اعتبره فرعا من الرأسمال الثقافي و أنه يكمل في معظم الأحيان الرأسمال الاقتصادي و السياسي ، وقد ميز بورديو في نظريته الحقل الثقافي بين الرأسمال الاقتصادي و الرأسمال الثقافي فمجال السلطة يتسم بمستوى عال من الرأسمال الاقتصادي (capital économie +) و مستوى محدودة من الرأسمال الثقافي (capital caltera)، و بالمقابل فإن مجال الإنتاج الثقافي يتصف بمستوى محدود من الرأسمال الاقتصادي (CE) و مستوى عال من الرأسمال الثقافي (CC+) و يكون التنافس أو قاعدة المجالين السلطة أو الإنتاج الثقافية الفضاء الاجتماعي العام و قد اعتبر أن الإنتاج الثقافي يكون إما جماعيا(mass production) و هو السائد نظرا لأن الثقافة في المجتمع المعاصر إنتاج مؤسسات اقتصادية كبرى إن على مستوى الإنتاج أو التسويق أو التوزيع ،أو" فرديا "مقيدا ينتمي إلى بعض النخب التي مازالت تحافظ على الاستقلالية و الحضور ورغم إمكانياتها المتراجعة و التي يصف إنتاجها بأنه "إنتاج للمنتجين" و في الإنتاج الفردي ما يخص الفن من أجل الفن و ما يتعلق بالإبداع و في نظره فإن الاستقلالية في الإنتاج الثقافي تكون حاضرة في الإنتاج الفردي الذي يمثل قوة إبداعية في مواجهة ما سماه بالعنف الرمزي الذي يمارسه الإنتاج الجماهيري ، و يعتبر بورديو أن الإنتاج الثقافي يحمل بعدا اجتماعا أو طبقيا إذ تمتلك الفئات الاجتماعية الرأسمال الاقتصادي و أخرى الرأسمال الثقافي الذي قد يتحول بدوره إلى جزء من الرأسمال الاقتصادي و يبدو أن هذا الطرح رغم تميزه لا يخرج كثيرا عن النظرية النقدية الغربية التي تشككك في أداء النظام الرأسمالي إن على المستوى الاجتماعي أوالبنية الفوقية التي تمثلها ما يسمى بالثقافة الجماهيرية .[1]

وقد عالج بورديو مفهوم الرأسمال الرمزي في المستوى الأول بوصفه ظاهرة اجتماعية ترتبط بالسمعة أو الشرف في سياق ثقافي معين ، و عادة ما ل يتم استبعاد الجانب المادي الاقتصادي في هذا الرأسمال و إن كان قد يكون من التبعات ، فالفرد في المجتمع القروي المتسم بالتضامن الآلي ، قد يقيم حفل عشاء مفتوحا على سكان القرية ،فيكون ذلك عملا رمزيا بالأساس ولكنه يتحول إلى رصيد رمزي للفاعل ودين رمزي للمتلقي ، وقد ترتب عن هذا الدين تبعات اقتصادية ، و نلاحظ أن بورديو

[1] - Pierre Bourdieu : Raisons pratiques- sur la théorie de l'action- édition : Seuil –1996-p96.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يتوقف على التحليل الاجتماعي فحسب ومن زاوية تبادل المصالح ، والحاصل إن المعنى المقترن بهذا السلوك مقرون أيضا بالقيم المنسوبة إليه ثقافيا ، فلا يكون جانب المصلحة المقابلة واردة في قيم مجتمعات أخرى حيث أن هذا العمل قد يكون لوجه الله مثلا ؛ و أيا كان التباين الثقافي ، فإن في العمل ذاته رأسمال رمزي و له تبعات و الأهم في نظر بورديو أن الرأسمال الرمزي يمكن صرفه ماديا إن صح هذا التعبير، و بمعنى آخر يمكن تحويل الاستثمار الرمزي إلى رأسمال مادي ، إن هذه الآلية حاضرة في حال وسائل الإعلام و خاصة الغربية عندما تكتسب الشخصية الإعلامية رأسمالا رمزيا فيتحول ذلك إلى رأسمال آخر عندما تتنافس عليه وسائل الإعلام باللجوء إلى الرأسمال المادي .

معادلة الرأسمال الجديد : المادي و الرمزي و الأخلاقي

لقد جعل الدكتور عبد الرحمن عزي الرأسمال الرمزي الجديد أداة في مقاربة الفضائيات الترفيهية في المنطقة العربية بالتحديد[2] ، و قد تم استنباط هذه الأداة من نظرية الحتمية القيمية في الإعلام ، فتم إدراج الرأسمال القيمي بوصفه الجزء الذي دونه تصعب قراءة الرأسمال الرمزي ، و قد استعان بتقدميات بيار بورديو في ربط الرأسمال الثقافي بالرأسمال الاقتصادي و علاقة هذه الأطراف بالبعد الاجتماعي على اعتبار أن الرمزي جزء من الثقافي.3

يقصد بالرأسمال في الأدبيات عامة التراكم و النفوذ و تكون المادة الأساس في ذلك ، وقد اشتقت "الرأسمالية" من ذلك كصفة في القول : المجتمعات الرأسمالية ووسائل الإعلام الرأسمالية ... ، و كان كتاب "الرأسمال" قد وضع مسألة فائض القيمة الأساس في فهم الصراع الاجتماعي و التطور التاريخي ،بينما اتخذ هذا المفهوم في كتاب "ثروة الأمم "صيغة أخرى إذ ورد أن الرأسمال ينمو بفعالية في ظل الحرية الطبيعية ، وقوانين السوق ، و المنافسة ...الخ. وأيا كانت النظرة فلم تتضمن هذه الأخيرة بنية قيمية جلية تحكم الرأسمال، وتم اللجوء إلى الأرضية الاجتماعية في حل تداعيات "سوء "استخدام الرأسمال ؛إن تأجيج الصراع الاجتماعي أو الارتكان إلى مبدأ البقاء للأفضل وذلك على الرغم من بعض الاعتبارات الفلسفية أو الأخلاقية ،التي قيل أنها نظريا تحكم المال و السلطة من جهة و الرعية من جهة أخرى على النحو الذي نقرأه بشكل غير مباشر في "روح القانون" عند"مونتيسكيو"و"العقد

[2] - Abderrahmane azzi,development : ethical competence in the information age , Islamic studies , vol 7,no 1,1998.p21.

3 - عبد الرحمان عزي ، **دراسات في نظرية الاتصال نحو فكر إعلامي متميز** ، ط01 ، (لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية 2003) ، ص 149 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الاجتماعي"عند "روسو" و "التضامن العضوي"عند"دوركايم" أو بشكل مباشر في "روح الرأسمالية" عند "فيبر".4

ونجد في التراث عندنا ذكرا قليلا للرأسمال، إذ يتم التركيز على المال كونه أداة و ليس هدفا بذاته ، أي لا يراد لنفسه بل للمصالح . و ذكر تعبير رؤوس أموالكم مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى : (فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله و إن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون) وقد ورد ذلك في سياق النهي عن الربا في الآية السابقة (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين) أما المال بالمفرد فقد ورد في 25 آية و الجمع في 62 آية . و قد قدم النص القرآني وصفا دقيقا عن قرب المال إلى نفس البشرية فتسبب إليه الحب و الجم و الزينة (وتحبون المال حبا جما) وقيد الشرع كسب المال بجملة من الضوابط التي تجعل القيمة الأساس في التصرف مع المال ، و يركز النص القرآني على أولوية الاتفاق و يحذر من الإكثار (التراكم الرأسمال) و مرد ذلك من الناحية الاقتصادية أن المال المتحرك يفيد المجتمع على مختلف المستويات بينما المال الراكد يمنع ذلك و يفقد قيمته مع الزمن ، وجاء هذا المعنى في قوله تعالى (ويل لكل همزة لمزة ، الذي جمع مالا وعدده) وقد أورد الدكتور عزي عبد الرحمن أدوات نظرية في استخدام مفهوم الرأسمال في دراسة هوية الفضائيات و أبعادها الاجتماعية و يدخل في ذلك تقسيم الرأسمال إلى ثلاثة أنواع و لكل مجال خاص به، مضيفا مجالا آخر خارج نطاق الرأسمال بحكم أنه المستهدف في نهاية المطاف وذلك على النحو التالي :

- **الرأسمال المادي (أي المال ذاته)** : يمثل الرأسمال المادي البنية الاقتصادي التي يقوم عليها الرأسمال الرمزي ويكون شرطا ضروريا في تأسيسه لما تتطلبه وسائل الإعلام الحديثة من إمكانيات تقنية و بشرية ضخمة وقد يتحول هذا الرأسمال إلى محرك مادي آخر حين تسعى هذه الوسائل إلى استقطاب المعلنين و توسع جهودها للحصول على مزيد من الرأسمال ، بوصفها مؤسسات تجارية أيضا ، يكون الرأسمال الاقتصادي الداعم الأساس في جل هذه القنوات التي يصعب عليها الاستقلال عند مصادر هذا التمويل . و بمعنى آخر فهي قائمة حتى و إن كانت ليست مربحة تجاريا بالمعنى المحض و يكن سر وجودها و استمرارها في تمتين النظام الاقتصادي و السياسي و تسويق صورة موجبة عن

4 - المرجع نفسه ، ص 150.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

طبيعته و أهدافه و ينتمي الرأسمال المادي إلى مجال النفوذ أي السلطة ، و بحكم ارتباطه بالمجال السياسي فإن نفوذه يصبح عملية بنيوية تمتد إلى عدة مجالات تنفيذية و تشريعية و قانونية .

و يتواجد الرأسمال المادي أكثر في المناطق العربية الثرية ، أي البلدان الخليجية مما يفسر لنا انتماء الجزء الأساس من الفضائيات إلى الرأسمال و القيمة ، أي ينظر إلى الرأسمال بوصفه رأسمال و ليس أداة تعكس القيمة ، و يكون هذا الأمر الأساس في توجه هذا الرأسمال إلى الاستثمار في القنوات الترفيهية و التي أصبحت تسمى بالقنوات الهابطة ، وحينئذ فإن التحكم في الرأسمال المادي البحت غير كاف في الزمن المعاصر على اعتبار أن بقاءه و ديمومته تحتاج إلى رأسمال آخر هو الرأسمال الرمزي الذي تنتمي إليه الفضائيات .5

❖ **الرأسمال الرمزي** : يتعلق الرأسمال الرمزي بالإعلام عامة و بالفضائيات على وجه التحديد لرمزيتها (أي الحديث عن الواقع) و نفوذها (المؤثر الأساس في حال تفكك البنية الاجتماعية) و ينتمي الرأسمال الرمزي إلى مجال الاستقطاب ، أي أنه فضاء واسع برموزه و تتداخل فيه الكثير من المصالح و الاعتبارات و يصعب تثبيته بدون البناء المستمر و المعاودة ، كما أنه عرضة للتشويش الدلالي و الدعائي مما يجعله أكثر أنواع الرأسمال جدليه و حساسية ، و يستمد الرأسمال الرمزي قوته من رمزيته من جهة و قدرته على النفوذ إلى عقول الأفراد و بنيتهم الذهنية و الثقافية من جهة أخرى ، وتكون تقدميات بيار بورديو على الحالة الغربية في هذا المجال مفيدة، على اعتبار أنه يرى أن الرأسمال الاقتصادي ذاته يتصف ضرورة بضعف الرأسمال الرمزي بينما يتميز الرأسمال الرمزي بمحدودية الرأسمال الاقتصادي مما ترتب عن ذلك استحواذ الأول على الآخر. والحاصل أنه و في المنطقة العربية فإن هذه الحالة ليست طبيعية على النحو الذي تطور به النظام الرأسمالي الغربي منذ بداية ظهور وسائل الإعلام الجماهيرية خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، فقد كان الإعلام في التجربة الغربية امتدادا للبنية الاقتصادية و الاجتماعية ، أي أن النشاط الاقتصادي و بروز الشركات الكبرى ولد الحاجة إلى وسائل إعلان و دعاية قصد تسويق السلع و الخدمات إلى جانب الوظائف الأخرى للإعلام كالأخبار و الترفيه ، و هذا ما يفسر لنا غياب الإعلام الحكومي بأمريكا مثلا إذا اعتبرت وسائل الإعلام مؤسسات اقتصادية تجارية بالدرجة الأولى و إن كان بالإمكان استخدامها بأشكال مختلفة للدعاية في الانتخابات أو زمن الحرب . فالحالة في المنطقة العربية ارتبطت أكثر بالعامل السياسي الذي اعتبر

5 - المرجع نفسه ، ص 153- 154.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الإعلام ظاهرة تابعة ولم يتم النظر إلى مؤسسات الإعلامية بوصفها رأسمال مادي إلا في العهد القريب عندما تحولت هذه الوسائل إلى استثمارات كبرى كما زجت فيها الاعتبارات المحلية و الدولية .

إن الرأسمال الرمزي في المنطقة العربية عامة حاضر بشكل بارز في الحقل الإعلامي على أكثر من مستوى:

- ✓ الفضائيات الترفيهية .
- ✓ الفضائيات الإخبارية شبه "المستقلة ".
- ✓ المحطات التلفزيونية الأرضية الحكومية ...

وقد يبدو هذا المشهد تنوعا في الظاهر ، إلا أنه يعكس خطابا تتوزع فيه الأدوار حسب الهدف و الفئة المستهدفة ، فالفضائيات الترفيهية من نوع واحد و إن تعددت أسماء القنوات ، و خطابها يؤدي أدوارا اجتماعية غير وظيفية ،و منها تحييد القيمة و إزالة صفة الممنوعات الثقافية وعدم إنكار المنكر حتى لا يظل منكرا ،إضافة إلى مهمة الإلهاء و لا تبدو ظاهرة الإلهاء منفصلة عن تلك القضايا التي تتعلق بالتنفيس عن الواقع الذي يتم بدوره بضعف أو غياب القيمة و بالخوف من الاتجاهات نحو المغالاة أو المثارة خارجيا عن "الديمقراطية" و "حقوق الإنسان" أو تأثير القضايا الإقليمية في فلسطين و العراق و التي قد تغرس في نفوس الكثير من الفئات الاجتماعية الشابة المحافظة الإحساس بالغضب و المهانة و يلاحظ أن هذه الظاهرة قد تحمل إخلال اجتماعيا من نوع آخر إذ يتم الهروب من واقع طارد إلى واقع رمزي لا يشد صاحبه إلى الواقع بقدر ما يحوله إلى حالة تتعايش فيها الأشياء الغريزية و الأوهام المرتقبة، و يكمن الإخلال في منع هذه الفئات من التعامل مع واقعها و تحويل طاقتها إلى هذا المجال الرمزي الواسع ، أما الفضائيات الإخبارية شبه المستقلة فتمثل استقطابا من نوع آخر ، فالخطاب الإخباري المعروض رغم جاذبيته و حرفيته يحمل أيديولوجية محايدة أي موضوعية لا تشكل إزعاجا حقيقيا للخطاب السياسي السائد وذلك بفعل أن العملية الإخبارية تتحرك أكثر في دائرة القضايا العربية العامة البعيدة نسبيا عن الواقع المحلي المعايش ، و يبدو أن اللغة الإخبارية و بحكم تكرارها و النبرة التي يحملها قد تم تحييدها ، و لم يعد المتلقي يحس كثيرا بوقع هذه اللغة عليه ،وقد لا تستشيره بالقدر الذي تدفعه إلى الحركة ، وذلك ما قد يفسر جزئيا سكون المجتمع في المنطقة العربية اتجاه القضايا المصيرية كالعراق مثلا و معروف إعلاميا أن كثرة التعرض لنفس الشيء يؤدي إلى

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

فقدان الإحساس عبر الزمن فيما يعرف بعملية فقدان التحسس، يضاف إلى ذلك أن إضفاء الطابع الدرامي على القضايا الجدلية قد يضعف هيبتها و يحولها إلى وضعية ترفيهية على النحو الملاحظ في عدد من البرامج المسماة بالساخنة .6

وقد أضحى الرأسمال الرمزي في المنطقة العربية ساحة استقطاب و تنافس بشكل لم يسبق له مثيل وقلما نجد له مثيلا في المناطق الأخرى من العالم ، و يكون مرد هذا الاستهداف محاولة تغيير ثقافة المجتمع و بالأساس قيمه أملا في النفوذ إلى المجالات الأخرى الاقتصادية و السياسية الثقافية بما يخدم أهداف و مصالح إستراتيجية بعيدة بما في ذلك إخراج المنطقة من دائرة الفعالية الحضارية المستقلة إلى دائرة التبعية و الهامشية ، و يكون هذا التزاحم في الفضائيات مؤشرا على انتقال الصراع الحقيقي إلى مجال الإعلام الذي أصبح سلطة رمزية في وزن الأنواع الأخرى من السلطات ؛ إن وسائل الإعلام في المنطقة العربية أنواع و مستويات وفق الوسيلة (صحافة مكتوبة أو مسموعة أو فضائيات) و الجهة التي تنتمي إليها الوسيلة (حكومة ،حزب ،جهة شبه مستقلة ، جهة خارجية) وواضح أن فروقا بنيوية قائمة بين قناة العربية (السعودية) و الجزيرة (قطر) المنار (حزب الله لبنان) الحرة (أمريكا).العالم (إيران) روسيا اليوم (روسيا) و يؤشر هذا التشويش الرمزي على بروز سلطة الرأسمال الرمزي من جهة استهداف جمهور المنطقة العربية و الإسلامية لاعتبارات سياسية و أخرى أكثر أهمية ، أي الثقافة القيمية رغم ارتباط هذه الأبعاد المذكورة وقد قدم الدكتور عزي عبد الرحمن الترفيهية على الإخبارية نظرا الاستهداف القيمة في الأولى و التنشئة السياسية في الثانية و بتعبير آخر فالأولى تؤثر في الثوابت و الثانية في المتغيرات .

و كتحليل عام ، يخرج عزي عبد الرحمن بأن الرأسمال الاقتصادي الرمزي في المنطقة العربية يتحرك بدون الرأسمال القيمي و ذلك مرد أزمته إلى غياب القيمة في الفضائيات المسماة "الترفيهية" و غياب الإيديولوجية في "الفضائيات العامة و الإخبارية" و بتعبير آخر ، فإن هذه التركيبة الاقتصادية الرمزية تتحرك بدون هوية دالة من الناحية الحضارية الشيء الذي يجد صداه في تآكل البنية القيمية و الهوية الثقافية على مستوى الواقع الاجتماعي .7

6 - المرجع نفسه ، ص 145-156.

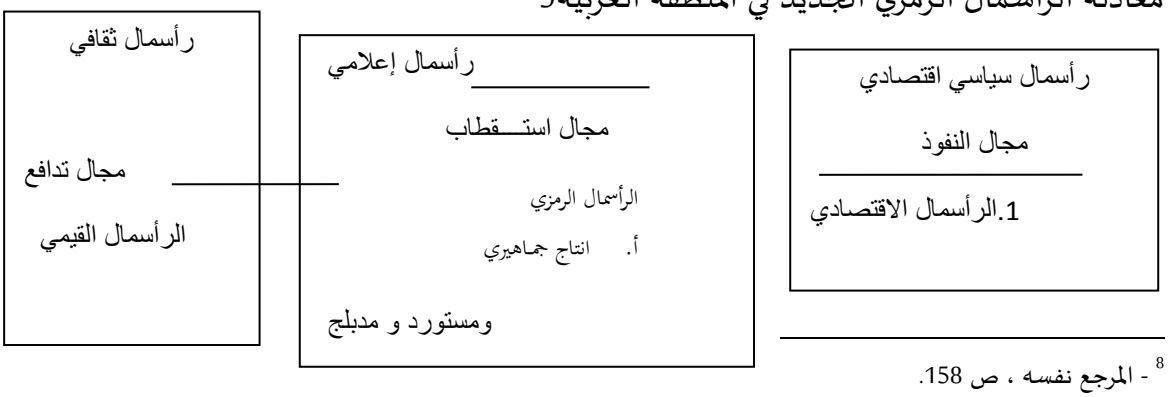
7 - المرجع نفسه ، ص 157.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

❖ **الرأسمال الأخلاقي** : يتعلق الرأسمال الأخلاقي بقيم المجتمع و معاينة الثقافية التي تشكل هويته و انتماءه إلى بيئة حضارية ذات أبعاد إنسانية عالمية و ينتمي الرأسمال القيمي إلى مجال التدافع الذي يتضمن الحراك الاجتماعي التاريخي في العلاقة القيمية و التضاد بين الخير و الشر على مستوى القول الرمزي أو الفعل السلوك الفردي و الاجتماعي ونظريا ، يكون الرأسمال القيمي المرجع في أداء كل من الرأسمال المادي و الرمزي فالترابط بين العناصر الثلاثة المكونة الرأسمال، أساس البناء الحضاري و الحاصل أن هناك تمزق في العلاقة بين هذه العناصر في التجربة المعاصرة بالمنطقة العربية ، وقد ساهمت عوامل تاريخية و أخرى سياسية ودولية في هذا الشرخ مما يجعل الرأسمال الرمزي يتحرك بدون المرجعية وتحول إلى مجال له حياة خاصة به دون أن يكون له إسهام حضاري يذكر خاصة و أن مشروع بناء الإنسان و الحضارة بالمنطقة مازال في إطار المشروع ،و يعمل هذا المجال الرمزي ممثلا فيها يسمى بالفضائيات الترفيهية إلى الدفع بالفرد و المجتمع إلى هامش الحضارة و الإنتاج و الاكتفاء بدور المستهلك لمنتجات الآخر إن في الثقافة أو الماديات على النحو الذي يبنه مالك بن نبي عندما أشار إلى أن الحضارة لا تقوم بتكديس منتجات الآخرين بل بإنتاج احتياجاتها في شتى المجالات و إذا كان هناك فائض في الرأسمال المادي و الرمزي من خلال عدد وحجم الفضائيات فإن هناك عجزا قيميا بارزا في هذه الأخيرة، و هو المتغير الأساس في تفسير هزيمة هذا الفضاء الرمزي أمام تحديات هذه المرحلة التاريخية و تطلعات الأمة في مجال البناء القيمي و العمراني للحضارة .

و يستهدف الرأسمال بأنواعه المذكورة الفضاء العام ، أي المخيال الاجتماعي الإعلامي الذي يتحرك بدوره إما في علاقة موجبة أو سالبة مع الرأسمال و بالأخص الرأسمال القيمي و ينتمي هذا الفضاء إلى مجال الاستحواذ إذ يتم التنافس عليه بفعل سلطته الكامنة و مكانته في إضفاء الشرعية و الديمومة على الرأسمال المادي و الرمزي . 8

معادلة الرأسمال الرمزي الجديد في المنطقة العربية9



[8] - المرجع نفسه ، ص 158.

[9] - المرجع نفسه ، ص 158.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الشكل متأثر في الجانب السوسيولوجي بتقديمات بيار بورديو، الذي له الفضل في نقد مؤسسة الإنتاج الإعلامي في الغرب ، إلا أن الشكل يختلف عنه في ثلاثة محاور:10

- ❖ اعتبارا ما أسماه البروفيسور عزي عبد الرحمن الرأسمال قيميا الأساس النظري في هذه العلاقة وليس المادة (الرأسمال الاقتصادي) ذاته .
- ❖ أن العلاقة بين العوالم المذكورة ليست كما هو واضح في التصميم متكافئة في الواقع بالمنطقة العربية.
- ❖ أن المتلقي ينتمي إلى المخيال الإعلامي إذ تندرج فيه العادات و الطقوس و الكثير من التشوهات بفعل عصور الانحطاط و الاستعمار ، و ما تبثه هذه الوسائل من صور ذهنية .

الرأسمال الأخلاقي على المستوى الامبريقي:

سنحاول في هذه الدراسة بعد افتراش هذه الخلفية النظرية الأخلاقية القيمية ، أن نجعل لها تطبيقا امبيرقيا من خلال تحليل مضمون بعض البرامج الترفيهية في إحدى القنوات الفضائيات العربية* و تبيان مدى أخلقة مضامينها ، ولن نقف عند هذا الحد بل سنعرف تأثير هذه البرامج على الجمهور العريض خاصة الشباب منهم** ، لنصل في الأخير لإيجاد بعض الحلول التي يجب على وسائل الإعلام العربية أن تحقق فيها معادلة الرأسمال المادي والرمزي والأخلاقي.

مفهوم الأخلاق ذات المصدر الديني :

الأخلاق أو القيم هي ما يرتفع بالفرد إلى المنزلة المعنوية ، ويكون مصدر القيم في الأساس الدين ، فالإنسان لا يكون مصدر القيم وإنما أداة يمكن أن تتجسد فيه القيم ، فالقيمة ما يعلو عن الشيء ويرتبط بالمعاني الكامنة في الدين[11] . وتنقسم على هذا الأساس إلى قيم إيمانية مصدرها الدين دائما ، وقيم عقلية مصدرها العقل وتنقسم إلى قيم ترابطية وأخرى غير ترابطية بالقيمة وأخيرا القيم

[10] - المرجع نفسه ، ص 159.

* - اخترنا في هذا المجال قناة نسمة الفضائية باعتبارها احد النماذج الرأسمالية الرمزية .

* *- اخترنا عينة من الشباب الجزائري الذي يتعرض لمضامين هذه البرامج الترفيهية في قناة نسمة الفضائية بمجموع 300 مفردة موزعة على أهم ولايات الجزائر ومناطقها.

[11] - المرجع نفسه ، ص 106-108.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

السلوكية التي مصدرها الفعل الاجتماعي وتنقسم بدورها إلى قيم ترابطية وأخرى غير ترابطية بالقيمة[12] .

ولأهمية هذا التقسيم فسنتناوله بشيء من التفصيل :*

- الأخلاق الإيمانية : هي مجموع القيم التي تحقق الإيمان وتعززه وتجعل الإنسان على علاقة صحيحة بربه بالانقياد له واجتناب نواهيه ، وهي أساس القيم العقلية والسلوكية ، لقوله تعالى : (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر)[13] .

وتنقسم إلى :

- ✓ **الإيمان بالله واحترام الكتب السماوية** : اشتملت هذه الفئة على ركنين هامين من أركان الإيمان والتي هما أساس العقيدة الصحيحة للمؤمن فالإيمان بالله هو الركن الأول من العقيدة الإسلامية ، وهو الإيمان بالله سبحانه وتعالى الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، خالق هذا الكون ورازقه ومدبره – وحده – لا إله إلا هو رب العالمين ، قوله تعالى : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفؤا أحد)[14] ، أما احترام الكتب السماوية

---

* - إن تقسيم القيم (إيمانية ، عقلية ، سلوكية – ترابطية وغير ترابطية -) مرده إلى الأستاذ عبد الرحمان عزي كما أشرنا إلى ذلك سابقا ، أما مجموع القيم الفرعية الأخرى فهي عبارة عن اجتهاد خاص اضطررنا للقيام به في ظل غياب مقياس يحصر القيم الخاصة بهذا المنظور كما أشار لنا الدكتور عبد الرحمان عزي ، وللتكلم على هذا الاجتهاد أكثر نود بداية تبيين مقاييس اختيار هذه القيم:

- ✓ كل القيم يجب أن يكون لها تأصيل شرعي من أحد مصادر التشريع .
- ✓ إعطاء الأولوية لمقاييس القيم العالمية .
- ✓ جمع مختلف المراجع والكتابات العربية حول القيم الدينية ، واختيار القيم أكثر اشتراكا في نظر الباحثين
- ✓ إعطاء الأولوية للقيم المختارة ملائمة مع السياق الجزائري.
- ✓ اختيار القيم التي تكون بارزة أكثر في فترة الشباب.
- ✓ محاولة التوازن بين مختلف القيم (بمعدل 04 قيم) لكل مستوى من القيم .
- ✓ محاولة مس أكبر عدد ممكن من القيم والقيم الضرورية في منظومة التشريع الديني.

وللإشارة فإن التعريفات المعطاة لهذه القيم هي تعاريف إجرائية بدون الخوض في التعاريف الاصطلاحية واللغوية .

[13] - سورة العصر، الآية رقم 3.

14 - سورة الإخلاص.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

فمعناها احترام الكتب التي أنزلها الله على الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام ، وهذه القيمة من قائمة : بوعلي نصير.[15]

- ✓ **التقوى** : هي الحث على مخافة الله تعالى ، لقوله تعالى : (اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)[16] ، وهي من قائمة :sapana.[17]
- ✓ **التوكل على الله** : هو صدق اعتماد القلب على الله عز وجل في استجلاب المصالح ، ودفع المضار في أمور الدنيا والآخرة ، لقوله تعالى : (فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيل)[18] ، وهي من قائمة : محمد كامل حنة.[19]
- ✓ **الالتزام الديني** : مجموع العبادات التي يقوم بها المسلم ، واجتنابه لمختلف النواهي ، لقوله تعالى:(رب السماوات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا)[20] وهي من قائمة : BRAITHWAIT & LAW[21]

- **الأخلاق العقلية : وتنقسم إلى قسمين :**

أخلاق ترابطية : هي مجموع الأخلاق المرتبطة بالعمليات العقلية والتي تعمل على تفعيل العقل وزيادة نشاطه سواء من الجانب الفكري التأملي أو النفسي* ؛ وتكون مرتبطة بالدين .

وهذه الأخلاق هي :

- ✓ **الطموح** : هو مجموعة التصورات والأهداف التي يريد الإنسان الوصول إليها ، وتظهر في تعزيز الإرادة والقصد والعزيمة على العمل ،فهو تطلع النفس إلى ما هو أكمل وأحسن وأسمى ، لقول

---

[15] - نصير بوعلي ، **أثر البث التلفزيوني " الفضائي " المباشر على الشباب الجزائري ، دراسة تحليلية وميدانية** ، أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال ، قسم علوم الإعلام والاتصال ، كلية العلوم السياسية والإعلام ، جامعة الجزائر ، 2000-2003 ، ص 22.

[16] - سورة آل عمران ، الآية رقم 102.

[17] - السعيد بومعيزة ، **أثر وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات لدى الشباب** ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال ، قسم علوم الإعلام والاتصال ، كليه العلوم السياسية والإعلام ، جامعة الجزائر ، 2005-2006 ، ص 27 .

[18] - سورة النساء ، الآية رقم 81.

[19] - محمد كامل حنة ، **القيم الدينية والمجتمع** ، (مصر: دار المعارف للنشر والتوزيع ، 1983) ، ص 79.

[20] - سورة مريم ، الآية رقم 65.

[21] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 27.

* - لقد تم إضافة العامل النفسي لاعتقادنا أن العقل والنفس من الأمور الداخلية للإنسان وللعلاقة الوطيدة بينهم وعلاقة التأثر والتأثير التي تحكمهما.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

النبي ε (إن الله تعالى يحب معالي الأمور وأشرفها ، ويكره سفا سفها)[22] - رواه الحاكم - ، وهي من قائمة rockeach.[23]

- ✓ **احترام الذات** : هي كل ما يعزز في الإنسان ثقته بنفسه ، واعترافه بذاته ، وتقديره لمكانته بتواضع وهذا ما نلحظه من تعظيم في قسم المولى عز وجل بالنفس (ونفس وما سواها)[24] ،وهي من قائمة rockeach.[25]
- ✓ **تقدير العلم والعلماء:** هي مجمل مشاعر الاحترام والتعزيز للعلم وللعلماء من دراسة ، ومجالسة ، وتقدير . وهذا ما يظهر في قوله تعالى : (إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور)[26]، وهي من قائمة : بدر أحمد كريم.[27]
- ✓ **التفتح:** هي القيمة التي تسمح ، بالتعرف على مختلف الثقافات وأنماط العيش الأخرى لكن بالحفاظ دائما على الهوية ، لقوله تعالى : (إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوب وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)[28]، وهي من قائمة : rockeach.[29]

أخلاق غير ترابطية : هي مجموع الأخلاق التي تعمل على تجميد العمليات العقلية وتشجيع السطحية في الجانب الفكري التأملي والتوتر في الجانب النفسي ، وهي غير مرتبطة بالدين .

وهذه القيم هي :

- ✓ **الكسل الفكري:** ونقصد هنا بالكسل الفكري ، إهمال دور العقل في التأمل والقيام بالعمليات العقلية وتشجيع السطحية واستقبال مختلف المضامين بسلبية ، وفي هذا الصدد يقول الله تعالى مبينا لدور العقل :(وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا

[22] - محمد ناصر الألباني ، **صحيح الجامع الصغير** ، المكتب الإسلامي ، ص 23.
[23] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 27.
[24] - سورة الشمس ، الآية رقم 07.
[25] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 27.
[26] - سورة فاطر ، الآية رقم 28.
[27] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 27.
[28] - سورة الحجرات ، الآية رقم 13.
[29] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 27.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون)[30] ، وهي مستخلصة من اجتهادات عبد الرحمان عزي.[31]

- ✓ **التوتر الداخلي:** هي الحالة التي تتكون عندما نلاحظ بعض المضامين الإعلامية التي لا تمت بصلة لقيمنا الدينية ، فتجعل النفس في حالة توتر عكس الطمأنينة التي هي فطرة الخالق فيها ، قال تعالى : (يا أيتها النفس المطمئنة)[32]، وهي من قائمة : السعيد بومعيزة.[33]
- ✓ **عدم الاهتمام بالدراسة وإهمال العمل:** هي اللامبالاة التي يتم تشجيعها في مضامين وسائل الإعلام نحو الدراسة والعمل وبث الأفكار السلبية في ذلك ، قال تعالى : (قل اعملوا فسيرى الله عملكم والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعلمون)[34] ، وهي من قائمة :السعيد بومعيزة.[35]
- ✓ **تضييع الوقت:** هي تشجيع ثقافة قتل الوقت وإهداره دون فائدة ترجى ، والقيام بأعمال غير مفيدة قال الله تعالى : (والعصر إن الإنسان لفي خسر)[36]، وهي من قائمة : السعيد بومعيزة.[37]

- **الأخلاق السلوكية : وتنقسم إلى قسمين :**

أخلاق ترابطية : هي مجموع الأخلاق التعاملية والتي يتصرف فيها الفرد مع بيئته الاجتماعية وفقا لما حدده الدين . وهي:

- ✓ **احترام العلاقات الأسرية وبر الوالدين :** هي القيمة التي تسمح للعلاقات الأسرية أن تكون مبنية على الأخوة وصلة الرحم ، وأسمى هذه العلاقة الأسرية هي العلاقة مع الوالدين التي

[30] - سورة البقرة ، الآية رقم 170.
[31] - عبد الرحمان عزي ، دراسات في نظرية الاتصال نحو فكر إعلامي متميز، مرجع سبق ذكره ، ص 107-111.
[32] - سورة الفجر ، الآية رقم 27.
[33] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 28.
[34] - سورة التوبة ، الآية رقم 105.
[35] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 28.
[36] - سورة العصر ، الآية رقم 1-2.
[37] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 28.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

تحكمها الطاعة بالدرجة الأولى ، قال تعالى: (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا)[38]، وهي من قائمة : نصير بوعلي .[39]

- ✓ **التعاون** : هي قيمة اجتماعي ، تفضي إلى نزع الفردانية ونشر الأخوة والتكافل إذا كان الأمر المتعاون عليه فيه خير ، قال تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)[40] وهي من قائمة : عبد الحفيظ مقدم.[41]
- ✓ **علاقات شخصية مرضية مع الآخرين** : هي قيمة اجتماعية ، تدل على حسن الخلق وحسن التصرف مع الناس في المجتمع ، قال تعالى : (وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينزغ بينهم إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا) [42]، وهي من قائمة : kahl .[43]
- ✓ **العدل** : هي قيمة مناقضة للظلم ، والتي تعني إعطاء كل ذي حق حقه ، وتظهر أكثر في مضامين وسائل الإعلام في ترسيخ قيم المساواة و . . . ، قال تعالى :(وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)، وهي من قائمة : sapna.[44]

أخلاق غير ترابطية : هي مجموع القيم التعاملية والتي يتصرف فيها الفرد مع بيئته الاجتماعية بغير ما حدده الدين وهي :

- ✓ **الكذب** : وهي كل قول أو فعل يخالف الحقيقة ، قال تعالى : (إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب) ، وهي من قائمة : نصير بوعلي.[45]
- ✓ **الإيحاء بالإثارة والجنس** : هي كل السلوكيات التي تزيد من الإثارة الجنسية وتشجع على ممارسة الرذيلة ، قال تعالى : (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم)[46] ، وهي من قائمة : نصير بوعلي.[47]

---

[38] - سورة النساء ، الآية رقم 36.

[39] - نصير بوعلي ، مرجع سبق ذكره ، ص 22.

[40] - سورة المائدة ، الآية رقم 02.

[41] - فايزة يخلف ، **خصوصية الإشهار التلفزيوني الجزائري في ظل الإنفتاح الاقتصادي** ، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال ، قسم علوم الإعلام والاتصال ، كلية العلوم السياسية والإعلام ، جامعة الجزائر ، 2004-2005 ، ص 155.

[42] - سورة الإسراء ، الآية رقم 53.

[43] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 27.

[44] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 27.

[45] - نصير بوعلي ، مرجع سبق ذكره ، ص 23.

[46] - سورة النور ، الآية رقم 30.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- ✓ **عدم التقيد بالعادات العربية :** لعموم لفظ العادات العربية ، فإننا نقصد به هنا العادات الشكلية كاللباس ، ونمط المعيشة بالطريقة التي حددها الشرع ، فمثلا قال الله تعالى في اللباس :(يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا)[48] ، وهي من موسوعة القيم العربية الإسلامية.[49]
- ✓ **مصاحبة رفقاء السوء :** هي مرافقة جماعات السوء والتشجيع على صحبتهم للاشتراك في الأعمال السيئة التي يقومون بها ، والعمل على جمعة الفرد داخل هذه المجموعة ، قال النبي ε :(لا تصاحب إلا

مؤمنا ، ولا يأكل طعامك إلا تقي)[50] ، وهي من قائمة : السعيد بومعيزة .[51]

منهج وأدوات الدراسة :

لقد اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج المسحي الذي يعرف على أنه : " أحد الأشكال الخاصة بجمع المعلومات عن حالة الأفراد وسلوكهم وإدراكهم ومشاعرهم واتجاهاتهم " [52] ، فالمسح ينصب على دراسة أشياء موجودة بالفعل وقت إجراء الدراسة وفي مكان معين وزمان معين ، ويتجه إلى توضيح الطبيعة الحقيقية للأشياء أو المشكلات أو الأوضاع الاجتماعية وتحليل تلك الأوضاع للوقوف على الظروف المحيطة بها أو الأسباب الدافعة إلى ظهورها ، وعموما يظل المسح ذا هدف محدد هو فحص الظواهر المعاشة للحصول على الحقائق والمعلومات المتصلة بها ، بما يساعد في فهمها وإصدار أحكام بشأنها[53] .

ويعتبر منهج المسح من أبرز المناهج المستخدمة في مجال الدراسات الإعلامية كما يجب الاعتماد عليها - خاصة في المرحلة الحالية - لأسباب متعددة من أهمها[54] :

---

47 - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 28.

48 - سورة الأعراف ، الآية رقم 26.

49 - أحمد علي العيسى وآخرون ، **موسوعة القيم العربية والإسلامية** ، ط01 ، (السعودية : دار المعارف ، 2003) ، ص 258.

50 - محمد ناصر الألباني، مرجع سبق ذكره ، ص 27.

51 - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، ص 28.

52 - محمد عبد الحميد ، مرجع سبق ذكره ، ص 158 .

53 - السيد أحمد مصطفى عمر ، **البحث الإعلامي مفهومه ، إجراءاته ، ومناهجه** ، ط 03 ، (الكويت : مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع ، 2008)، ص 217 .

54 - سمير محمد حسين ، **بحوث الإعلام** ، ط 02 ، (مصر: عالم الكتب ، 1995)، ص 148 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

01. النقص الواضح في البيانات والمعلومات التفصيلية الشاملة عن العوامل والمتغيرات والمكونات الأساسية للإعلام كالجمهور ، والوسائل الإعلامية ، والرأي العام ، وفعالية المواد الإعلامية .
02. أهمية إجراء مثل هذه الدراسات المسحية بصفة مستمرة نظرا للتغيرات السريعة التي تحدث في المجال الإعلامي ، والتي تتطلب ضرورة ملاحقتها وتسجيلها باستمرار ، وعدم الاستناد إلى بيانات ومعلومات وصفية مضت عليها فترة طويلة نسبيا .
03. تعدد الجماهير المستهدف الوصول إليها وتنوعها مما يقتضي ضرورة دراستها دراسة وصفية كاملة ، مع الأخذ في الاعتبار بتعدد الأهداف الإعلامية في الداخل والخارج .

وحسب التصنيفات الفرعية الخاصة بمنهج المسح في مجال الدراسات الإعلامية التي قدمها الباحث سمير محمد حسين في كتابه بحوث الإعلام والتي أوردها على النحو التالي :[55]

01. مسح الرأي العام
02. مسح (تحليل) المضمون
03. مسح جمهور وسائل الإعلام
04. مسح وسائل الإعلام
05. مسح أساليب الممارسة

ونظرا لأهداف الدراسة فقد اعتمدنا في إطار المنهج المسحي على تحليل المضمون وكذلك مسح جمهور وسائل الإعلام .

ولقد جاء اعتمادنا على مسح أو تحليل المضمون نظرا لما يفيده في التعرف على وجود القيم الدينية في مضمون البرامج الترفيهية في قناة نسمة الفضائية من عدمها، وهذا ما يجيب عن التساؤلات الثلاثة الأولى .

أما مسح جمهور وسائل الإعلام فقد اعتمدنا عليه لـ :

01. مسح أنماط التعرض والتفضيل وتقييم الشباب الجزائري فيما يشاهدونه من برامج ترفيهية في قناة نسمة الفضائية وهو ما له علاقة بالتساؤل الرابع والخامس والسادس .
02. مسح آراء الجمهور المتلقين من عينة الدراسة – الشباب الجزائري – نحو ما تبثه البرامج الترفيهية في قناة نسمة الفضائية من زاوية القيم الدينية (الارتباط وعدم الارتباط) ، وهو ما يجيب على التساؤلات الثلاثة الأخيرة للدراسة.

55 - المرجع نفسه ، ص 148.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وقد تم الاعتماد على أداة تحليل المضمون ، وكذلك استمارة الاستبيان مع عرضهما للتحكيم من طرف مجموعة من المحكمين ، وإجراء اختبارات الصدق والثبات عليهما.

عينة الدراسة :

على الرغم من الاتجاه إلى التخصص في محتوى وسائل الإعلام بما يتفق مع حاجات فئات الجمهور إلا أن الكشف عن الأهداف الخاصة بدراسة هذا المحتوى في وسائل الإعلام المختلفة يحتاج إلى التعامل مع أعداد كبيرة من الوثائق المطبوعة أو المسجلة خلال فترات زمنية طويلة تفرضها الأهداف الخاصة بدراسة المحتوى المنشور أو المذاع خلالها ، وعلى الرغم من الاتجاه إلى تجزيء جمهور وسائل الإعلام إلى فئات ذات خصائص معينة يسهل التوجه إليها ومخاطبتها إلا أن ضخامة حجم هذا الجمهور أو حجم هذه الفئات ، مازالت من أهم المحددات الأساسية لتعريف هذا الجمهور أو فئاته.[56]

ولذلك فإن من أهم الخصائص المميزة للدراسات الإعلامية أنها تتعامل مع قاعدة معرفية عريضة أساسها الجمهور الكبير الحجم أو المحتوى المنشور أو المذاع خلال ساعات أو أيام أو فترات زمنية طويلة ، وهذا ما يحول دون التعامل مع هذه القاعدة المعرفية بأسلوب الحصر أو الرصد الشامل لكل مفرداتها ، ويصبح التعامل بنظام العينات هو الأساس في الدراسات الإعلامية ، فيلجأ الباحث إلى اختيار عدد محدود من المفردات يكون ممثلا في خصائصه وسماته للمجموع من أفراد الجمهور أو الوثائق المطبوعة أو المسجلة ، بما يتفق مع أهداف الدراسة في حدود الوقت والإمكانيات المتاحة.[57]

وقد اعتمدنا في دراستنا هذه الدراسة على العينة العمدية أو القصدية (العينات غير الاحتمالية) التي تعرف على أنها :" العينة التي يختارها الباحث بطريقة عمدية ، طبقا لما يراه من سمات أو خصائص تتوفر في المفردات بما يخدم أهداف البحث ".[58]

ورغم السلبيات التي يتميز بها هذا النوع من العينات إلا أننا لجأنا إلى ذلك بسبب :

- ضيق وقت الدراسة الأمر الذي جعلنا نتعمد اختيار فترة شهر واحد.

56 - المرجع نفسه ، ص 129.

[57] - المرجع نفسه ، ص 129.

[58] - المرجع نفسه ، ص 141.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- التوجه مباشرة إلى الأفراد (في غالب الأحيان) الذين يشاهدون هذه البرامج الترفيهية ، أما البقية القليلة فكانت لمعرفة سبب عدم المشاهدة ، وهذا القصد خدمة لأهداف البحث.
- عدم توفر قاعدة بيانات واضحة المعالم يمكن اللجوء إليها هنا في الجزائر.

ولطبيعة الدراسة التي تهدف الكشف عن قيمية المضمون في البرامج الترفيهية فقد كانت العينة في هذا المجال كل البرامج الترفيهية لقناة نسمة الفضائية وتم الاقتصار على فترة شهر واحد فقط نظرا لضيق وقت الدراسة

وبالنسبة للبرامج الترفيهية فهي :

ناس نسمة ، ناس سبور ، جاك المرسول ، ناس كاب ، كوزينتنا هكا ، ممنوع على الرجال .

ولتحقيق أهداف الدراسة التي اتخذت من الشباب الجزائري كعينة يجدر بنا أن نشير في ذلك إلى بعض النقاط :

- **التعريف :**

الشاب هو مرحلة من مراحل العمر تقع بين الطفولة والشيخوخة وهي تتميز من الناحية البيولوجية بالاكتمال العضوي ونضوج القوة ، كما تتميز من الناحية الاجتماعية بأنها المرحلة التي يتحدد فيها مستقبل الإنسان سواء مستقبله المهني أو العائلي[59]، وهم يمثلون الغالبية العظمى من المجتمع[60] ، فالشباب دائما هم أمل المستقبل وعدة المجتمع[61] .

و هناك اختلاف واضح بين مختلف الباحثين في تحديد مرحلة الشباب ، فتفضل بعض الكتابات أن تحصر فئة الشباب في الفترة الممتدة من سن 15 إلى 25 سنة ، لأن هذه السن التي تحدث عندها تحولات هامة في حياة الفرد ، وقد حدد مؤتمر وزراء الشباب الأول بجامعة الدول العربية عام 1969 من خلال الاتجاهات المتفق عليها في العالم ، حدد تلك المرحلة بمن تتراوح أعمارهم ما بين 15 و 25 سنة انسجاما مع المفهوم الدولي المتفق عليه[62]

[59] - فرد ميلسون ، **الشباب في مجتمع متغير** ، تر: يحي مرسي عيد بدر، ط01،(مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2007) ، ص 05.

[60] - محمد علي محمد ، **الشباب العربي والتغير الاجتماعي** ،ط01، (لبنان : دار النهضة العربية ، 1985) ، ص 16.

[61] - عبد الرحمان محمد العيسوي ، **الشباب والجنوح** ،ط01، (لبنان : دار الراتب الجامعية ، 2004) ، ص 29.

[62] - المرجع نفسه ، ص 06.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ودراسة الدكتور السعيد بومعيزة كانت قد حددت فترة الشباب من سن 19 إلى سن 29.[63]

أما في هذه الدراسة فإنه من منطلق اختلاف سن البلوغ من بيئة لأخرى ، ومن فرد لآخر ، ومن منطلق أن الشباب يحدد دخوله إلى تلك المرحلة بمقدار تخلصه من لوازم الطفولة وتحوله من فرد مستهلك إلى فرد منتج ، ومن فرد يتعلم إلى فرد عامل ومن فرد معول إلى فرد عائل ، ونتيجة للظروف الخاصة التي يمر بها مجتمعنا وما يستتبع ذلك من تغير القيم ناحية التعليم والعمل وغيره ، واتساع الفترة التي يقضيها الشباب في التعليم مع عدم توفر العمل بسهولة ومن ثم الزواج بعد ذلك ، نرى أن الشباب هم تلك الفئة التي تتراوح أعمارهم ما بين سن 18 و 30 سنة .

❖ الموقع الجغرافي :

لقد تم اختيار 06 ولايات من القطر الجزائري مراعين في ذلك :

أ. الاختلافات الطبيعية والمناخية بين هذه المناطق.
ب. الاختلافات اللغوية والثقافية بين هذه المناطق.
ج. الاختلافات في نمط المعيشة وكذلك أسلوب الحياة.

د. الاختلافات في المحافظة على القيم (فهناك ولايات محافظة . . .).

ومثل هذا الاتجاه في مثل هذه الدراسات ، أي النزول إلى عـــدة ولايات لم يكن جديدا ، فقد اعتمدنا على دراسة " عبد الله بوجلال وآخرون " ، فقد مست عينته ولايات : قسنطينة ، وهران ، تيزي وزو ، مسيلة ، ورقلة .

ولقد تم في بحثنا هذا إضافة ولاية الجزائر العاصمة ، وذلك لاعتقادنا بضرورة دخول مجتمع هذه الولاية (شبابها) ضمن عينة البحث باعتبارها عاصمة للبلاد ، وكذلك لخصوصية شبابها . وقد تم استبدال ولاية ورقلة بولاية بسكرة نظرا لصعوبات التنقل إلى هذه الولاية وقد راعينا في عملية الاستبدال الاشتراك في نفس الخصائص وعليه كانت الولايات هي :

الجزائر العاصمة ، قسنطينة ، وهران ، تيزي وزو ، المسيلة ، بسكرة .

❖ عدد أفراد العينة :

[63] - السعيد بومعيزة ، مرجع سبق ذكره ، 24-25.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مجموع عدد أفراد عينة البحث هو : 300 مفردة ، وقد تم تقسيمها على طريقة تساوي الحصص على النحو التالي :

- الجزائر العاصمة 50 مفردة
- قسنطينة 50 مفردة
- وهران 50 مفردة
- تيزي وزو 50 مفردة
- المسيلة 50 مفردة
- بسكرة 50 مفردة

ولقد جاء اختيار عدد 300 مفردة ، كنتيجة لتجانس أفراد البحث ، حيث أن أفراد عينة البحث ينتمون إلى شريحة واحدة (الشباب) فدرجة التجانس مرتفعة نوعا ما ، وكذلك لاعتقادنا بأن هذا العدد رغم تشتته الجغرافي إلا أنه سيمكننا من الإجابة على إشكالية البحث .

النتائج الخاصة بواقع الأخلاق في البرامج الترفيهية لقناة نسمة الفضائية :

❖ **الأخلاق الإيمانية:**

القيمة الإيمانية الغالبة في محتوى البرامج الترفيهية هي قيمة الالتزام الديني بنسبة 50 % تلي في ذلك قيمة التوكل على الله بنسبة 42.85 % أما قيمة الإيمان بالله و احترام الكتب السماوية فلم ترد إلا مرة واحدة بنسبة 7.15 % و أخيرا تنعدم قيمة التقوى في محتوى هذه البرامج الترفيهية .

❖ الأخلاق العقلية (الترابطية):

نسبة أكثر من نصف القيم العقلية الترابطية كانت من نصيب قيمة الطموح بنسبة 52.08 % ، تلي في ذلك قيمة تقدير العلم العلماء بنسبة 25 % أما قيمة احترام الذات فقد كانت بنسبة 12.5 % ، و أخيرا قيمة التفتح كانت نسبة 10.41 %.

❖ الأخلاق العقلية (غير ترابطية):

أن أكبر نسبة كانت لقيمة "التوتر الداخلي" بـ 28.75 % أما قيمة الكسل الفكري فقد كانت بنسبة 26.25 % في حين أن قيمة تضييع الوقت فقد كانت بنسبة 23.75 % و أخيرا كانت قيمة عدم الاهتمام بالدراسة و إهمال العمل بنسبة 21.25 % .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

❖ الأخلاق السلوكية (الترابطية):

أن القيمة السلوكية الترابطية " علاقات شخصية مرضية مع الآخرين " كان لها أكبر نسبة 48.64 % تلي في ذلك قيمة التعاون بنسبة 27.02 % أما قيمة احترام العلاقات الأسرية و بر الوالدين فقد كانت بنسبة 18.92 % في حين أن قيمة العدل كانت بنسبة 5.40 % .

❖ الأخلاق السلوكية (غير ترابطية):

أن القيمة الغالبة على مستوى القيم السلوكية غير الترابطية هي قيمة "الإيحاء بالإثارة و الجنس " بنسبة 65.03 % تلي في ذلك قيمة " عدم التقيد بالعادات العربية" بنسبة 25.76 % أما قيمة "الكذب" فقد كانت بنسبة 4.90 % و أخيرا قيمة" مصاحبة رفقاء السوء "فقد كانت بنسبة 4.29 % .

النتائج الخاصة بأنماط المشاهدة و تفضيلات الشباب الجزائري للبرامج الترفيهية في قناة نسمة الفضائية ورأيه فيها:

❖ أن غالبية المبحوثين هم من متتبعي قناة نسمة الفضائية بنسبة 87 % أما الذين لا يتابعون هذه القناة كانوا بنسبة 13 %.

❖ أن معظم أفراد العينة يتابعون قناة نسمة الفضائية بنسبة متوسطة بنسبة 59.77 % و تليه في المرتبة الثانية المشاهدين الأوفياء لهذه القناة بنسبة 28.35 % ليقل في المرتبة الأخيرة الذين تندر مشاهدتهم لهذه القناة بنسبة 11.88 % .

❖ أن النسب العامة لتبريرات عينة البحث من الذين لا يشاهدون قناة نسمة الفضائية كانت متقاربة فالذين أكدوا على أن عدم مشاهدتهم لهذه القناة كان بسبب الطبيعة الترفيهية لبرامج القناة و عدم جديتها كانوا بنسبة 30.76 % أما الذين أكدوا على أنهم لا يتابعون القنوات الفضائية مطلقا كانوا بنسبة 25.64 % في حين أن هناك من أرجع سبب عدم مشاهدته للقناة إلى أنهم يتابعون قنوات أخرى وكانوا بنسبة 23.08 % ليأتي في المرتبة الأخيرة الذين

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

عبروا عن وجهة نظرهم في سبب عدم مشاهدتهم لقناة نسمة الفضائية و التي أجمع غالبيتها على أنها قناة لا تحترم الأخلاق وبأنها لا تمثل المغرب العربي وكان ذلك بنسبة 20.51 %.

- أن الذين يشاهدون البرامج الترفيهية لقناة نسمة فضائية لسنة فأكثر كانوا هم أكبر نسبة بنسبة 37.55 % ليتساوى الذين يشاهدون هذه البرامج منذ أقل من سنة ، و الذين يشاهدون منذ سنتين فأكثر بنسبة 23.75 % لكل منهما ، أما الذين يشاهدون منذ ثلاثة سنوات فأكثر كانوا في المرتبة الأخيرة بنسبة 14.94 %.

- أن أكبر نسبة كانت للذين يشاهدون البرامج الترفيهية مرتين أسبوعيا بنسبة 37.55 % في حين أن الذين يشاهدون هذه البرامج مرة واحدة في الأسبوع كانوا بنسبة 26.82% و يقل عدد الذين يشاهدونها بصفة يومية بنسبة 6.51 %.

- أن النسب كانت متقاربة بين الذين يتابعون البرامج الترفيهية لساعة و أقل من ذلك فقد كان الذين يتابعون البرامج الترفيهية للقناة لمدة ساعة بنسبة 38.31 % أما الذين يتابعون لمدة أقل من ساعة فقد كانت نسبتهم 34.10 % ليقل عدد أفراد العينة الذين يتابعون هذه البرامج لمدة ساعتين بنسبة 18.77 % و تنخفض النسبة أكثر عند الذين يشاهدونها لأكثر من ساعتين بنسبة 8.81 %.

- أن هناك علاقة دالة إحصائيا بين المستوى التعليمي وعدد ساعات المشاهدة فكلما زاد المستوى التعليمي قلت عدد ساعات المشاهدة.

- أن فترات المتابعة لدى أفراد عينة البحث كانت نسبتها مرتفعة عند الذين يشاهدون البرامج الترفيهية بطريقة غير منتظمة و منظمة ، أي يعني كلما سمحت الفرصة لذلك ، فقد كانت نسبتهم 54.02 % أما الذين يشاهدون البرامج في الفترة المسائية فقد كانوا بنسبة 41.76 % لتقل أخيرا نسبة الذين يشاهدون البرامج الترفيهية في الفترة الصباحية بنسبة 4.21 %.

- أن تقريبا نصف أفراد عينة البحث يتابعون البرامج الترفيهية مع أسرهم بنسبة 44.83 % لتنخفض النسبة انخفاضا قليلا عند الذين يتابعون البرامج الترفيهية بمفردهم بنسبة 38.31 % لتنخفض أكثر عند الذين يتابعون البرامج الترفيهية مع مجموعة الأصدقاء بنسبة 16.86.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- بالنسبة لعدد البرامج التي يشاهدها أفراد عينة البحث كانت أكبر نسبة للذين يشاهدون برنامجين بنسبة 28.74 % أما الذين يشاهدون أكثر من ثلاثة برامج فقد كانوا بنسبة 26.44 % في حين أن الذين يشاهدون برنامجا واحدا كانت نسبتهم 25.29 % و أخيرا كانت أقل نسبة للذين يشاهدون ثلاثة برامج بنسبة 19.54 %.

- تشكل اللغة عائقا في فهم الرسالة الإعلامية للبرامج الترفيهية حيث أن أكثر من نصف المبحوثين كانت نسبهم بـ " نعم " و " نوعا ما " فنسبة 7.66 % للذين أكدوا على هذا العائق أما الذين لم يؤكدوا على هذا العائق و لكن في نفس الوقت لم ينفوه بنسبة 45.98 %لاختيار " نوعا ما " في حين أن بقية أفراد عينة البحث نفوا في أن تكون اللغة عائقا في فهم الرسالة الإعلامية للبرامج الترفيهية بنسبة 46.36 % .

- ترتفع نسبة الذين تشكل اللغة الفرنسية عائقا في فهم البرامج الترفيهية التي تعرضها القناة بنسبة 65 % في حين تقل نسبة الذين تشكل اللهجة العامية عائقا عندهم في فهم البرامج الترفيهية بنسبة 22.86 % لتقل عند الذين يعتبرون أن اللغة العربية تشكل عائقا لهم بنسبة 12.14 %.

- أن برنامج "ناس سبور" احتل المرتبة الأولى فيما يخص ترتيب البرامج بنسبة 20.65% ، أما المرتبة الثانية فكانت لبرنامج " ناس نسمة " بنسبة 19.48 % ، في حين أن المرتبة الثالثة كانت لبرنامج " جاك المرسول" بنسبة 18.39 % ، أما المرتبة الرابعة فكانت لبرنامج " كوزينتنا هكا " بنسبة 15.58 %، أما برنامج "ممنوع على الرجال" فقد كان في المرتبة الخامسة بنسبة 13.29 % ، في حين عادت المرتبة الأخيرة لبرنامج " نسمة كاب" بنسبة 12.61%.

- أغلب أفراد عينة البحث كانت دوافع ترتيبهم للبرامج الترفيهية نابعة من إعجابهم بالموضوعات المعالجة في هذه البرامج بنسبة 65.90 % في حين كانت طريقة التقديم بنسبة 32.95 % ، أما الذين اختاروا الإجابة المفتوحة فكانت مجمل إجابتهم إلى أن المقدم الجزائري في برنامج "جاك المرسول" بنسبة 1.15 %.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- أن المعارضين لغياب المواد الإخبارية عن الشبكة البرامجية لقناة نسمة الفضائية شكلوا نسبة 33.33 % أما المحايدين فقد كانوا بنسبة 26.82 % في حين أن الموافقين على ذلك كانوا بنسبة 21.84 % و المعارضين بشدة بنسبة 10.37 % .

- لقد كان كثير من أفراد عينة البحث موافقين على أن غياب البرامج الإخبارية لا يقلل من أهمية المواضيع التي تطرحها قناة نسمة الفضائية في شبكتها البرامجية بنسبة 44.83 % في الوقت نفسه شكل المحايدين و المعارضين نفس النسبة بـ 22.61 % ليقل عدد المعارضين بشدة بنسبة 7.84 % أما الموافقين بشدة فقد كانوا في آخر الترتيب بنسبة 4.60 % .

- يُرى ما يقارب نصف أفراد عينة البحث موافقون على أن البرامج الترفيهية في قناة الفضائية تساهم في التعريف بالخصوصيات الثقافية المغاربية بنسبة 44.44 % أما نسبة المعارضين فقد كانت 21.07 % لتكون نسبة المحايدين 15.33 % و تقل النسبة عند الموافقين بشدة بنسبة 11.49 % و أخيرا تنخفض عند المعارضين بشدة بنسبة 7.66 % .

- أن الذين وافقوا بأن البرامج الترفيهية في قناة نسمة الفضائية تضفي الصبغة المغاربية على الاهتمامات العربية لسكان المغرب العربي كانت نسبتهم 38.31 % أما المحايدين فقد كانت نسبتهم 16.40 % في حين ارتفعت نسبة الموافقة بشدة مقارنة بالقضايا الأخرى بنسبة 16.09 % ليتساوى نسب المعارضة و المعارضة بشدة بنسبة 14.56 % لكل منهما .

- أن أكبر مجموعة من أفراد عينة البحث كانت موافقة على أن برنامج "ناس نسمة" ينجح في تسليط الضوء على الاهتمامات الفنية للجمهور المغاربي بنسبة 34.87 % في حين كان المعارضون بنسبة 18.77 % أما الموافقون بشدة فقد كانت نسبتهم 16.86 % لتنخفض النسبة عند المحايدين بنسبة 16.48 % لتقل النسبة في الأخير عند المعارضين بشدة بنسبة 13.03 % .

- أن الذين وافقوا بأن برنامج "ناس سبور" ينجح في تلبية احتياجات الجمهور الرياضي المغاربي كانوا أعلى نسبة بنسبة تصل إلى نصف أفراد عينة البحث 49.79 % في حين أن المحايدين كانوا بنسبة 24.05 % أما الموافقين بشدة فقد كانوا بنسبة 13.50 % لتنخفض انخفاضا

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

شديدا نسبة المعارضين بنسبة 10.90 % لتصل المعارضة بشدة بنسبة منخفضة جدا بـ 1.69 % .

- ❖ أن الموافقين على نجاح برنامج "جاك المرسول" في تكريس الترابط الاجتماعي لدى الجمهور المغاربي كانوا بنسبة 41.76 % أما المحايدين فقد كانوا بنسبة 23.37 % في حين أن الموافقين بشدة زاد ارتفاع نسبتهم عن القضايا السابقة بنسبة 21.07 % لتنخفض نسب المعارضة فقد كانت نسبة المعارضين 12.26 % و المعارضين بشدة بنسبة 1.53 % .
- ❖ أن الموافقين على نجاح برنامج "كوزينتنا هكا " في التعريف بالأطباق التقليدية للجمهور المغاربي يشكلون أعلى نسبة تقدر بـ 42.91 % أما المحايدين فقد كانوا بنسبة 22.61 % و الموافقين بشدة بنسبة 19.92 % لتقل دائما درجة المعارضة فالمعارضون كانوا بنسبة 13.79 % أما المعارضون بشدة فقد كادت نسبتهم تصل إلى درجة الانعدام بنسبة 0.77 % .
- ❖ أن المحايدين في آرائهم نحو نجاح برنامج "ممنوع على الرجال" في مناقشة المواضيع المهمة و الحيوية للمرأة المغاربية كانوا أعلى نسبة بـ 35.63 % أما الموافقون فقد كانوا بنسبة 23.37 % لترتفع درجة المعارضة عكس البرامج الأخرى بنسبة 21.84 % أما الموافقون بشدة فقد كانت نسبتهم 10.73 % لتنخفض النسبة عند المعارضين بشدة بنسبة 8.43 % .
- ❖ أن نسبة الموافقة على نجاح برنامج "ناس كاب" في تلبية احتياجات الجمهور الرياضي المغاربي بنسبة 44.06 % أما المحايدين فقد كانوا بنسبة 23.75 % و المعارضين بنسبة 14.56 % في حين أن الموافقين بشدة كانوا بنسبة 11.49 % و أخيرا كانت نسبة المعارضين بشدة 6.13 %.

النتائج الخاصة بالأخلاق :

- ❖ الإيمان بالله واحترام الكتب السماوية :

أن المعارضين بشدة كانوا يشكلون أعلى نسبة 39.46 % لتليهم في ذلك المعارضين بنسبة 29.89 % أما المحايدون فقد كانوا بنسبة 18.01 % لتكون نسبة الموافقين 8.81 % ، أما الموافقون بشدة فقد كانت نسبتهم 3.83 % .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

❖ التقوى:

ارتفاع في نسبة المعارضة بشدة بنسبة 42.91 % أما المعارضون فقد كانوا بنسبة 34.10 % في حين أن المحايدين كانوا بنسبة 15.71 و الموافقون بشدة كانت نسبتهم 4.21 % أما الموافقون فقد كانت نسبتهم 3.07 % .

❖ التوكل على الله:

لقد كان المعارضون بشدة يكونون أعلى نسبة تقدر بـ 41 % يلي في ذلك المعارضون بنسبة 27.97 % أما المحايدون فقد كانوا بنسبة 19.54 % ، في حين تساوى الموافقون بشدة و الموافقون بنسبة 5.75 % .

❖ الالتزام الديني :

كانت نسبة المعارضة الشديدة للارتباط بها من البرامج الترفيهية للقناة بنسبة 38.70 % ويليها في ذلك المعارضون بنسبة 29.89 % في حين المحايدين كانوا بنسبة 14.94 % أما الموافقين فقد كانوا بنسبة 9.58 % و الموافقين بشدة بنسبة 6,90 % .

❖ الطموح :

أن المعارضين بشدة يشكلون أعلى نسبة 38.3 % يليهم في ذلك المعارضون بنسبة 24.14 % في حين أن المحايدين كانوا بنسبة 16.48 % أما الموافقون فقد كانوا بنسبة 16.48 % و أخيرا الموافقون بشدة كانوا بنسبة 4.98 %.

❖ احترام الذات:

ارتفاع نسبة المعارضة بشدة 31.80 % يلي بعد ذلك المعارضون بنسبة 30.65 % أما المحايدين فقد كانوا بنسبة 18.39 % في حين أن الموافقون كانوا بنسبة 14.18 % و الموافقون بشدة بنسبة 4.18 %.

❖ تقدير العلم والعلماء :

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أن أعلى نسبة كانت المحايدين بـ 29.89 % يليه في ذلك المعارضون بنسبة 25.29 % أما الموافقون فقد شكلوا بنسبة 20.89 % في حين أن المعارضة بشدة شكلوا نسبة 19.54 % و الموافقون بشدة بنسبة 4.60 %.

❖ التفتح :

أن المحايدة هي الاتجاه الأكثر بروزا لهذه القيمة بنسبة 36.02 % يليها في ذلك الموافقون بنسبة 23.75 % و بعدها المعارضون بشدة 19.92 % في حين أن الموافقون بشدة كانوا بنسبة 12.64 % أما المعارضون بشدة فقد كانوا بنسبة 7.66 % .

❖ الكسل الفكري :

أن أكبر نسبة كانت للمحايدين بنسبة 35.25 % و يليها في ذلك الموافقون بنسبة 32.57 % أما المعارضون فقد كانوا بنسبة 14.94 % و أما الموافقون بشدة فقد كانوا بنسبة 11.11 % في حين أن المعارضون بشدة كانوا بنسبة 6.13 %.

❖ التوتر الداخلي :

أن الاتجاه المحايد كان يمثل أكبر نسبة 39.46 % يلي في ذلك الموافقون بنسبة 29.50 % في حين أن المعارضين كانوا بنسبة 17.24 % أما الموافقون بشدة فقد كانت نسبتهم9.58 % و أخيرا المعارضون بشدة بنسبة 4.21 % .

❖ عدم الاهتمام بالدراسة وإهمال العمل :

أن الحياد يبقى هو الاتجاه السائد بنسبة 35.63 % يلي في ذلك الموافقون بنسبة 31.42 % بينما كان المعارضون بنسبة 16.48 % في حين كان المعارضون بشدة بنسبة 11.11 % و أ خيرا الموافقون بشدة بنسبة 5.36 % .

❖ تضييع الوقت :

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أن المحايدين شكلوا أكبر نسبة بـ 32.95 % يلي في ذلك الموافقون بنسبة 29.12 % ، أما الموافقون بشدة فقد كانوا بنسبة 18.01 % في حين أن المعارضين قد كانوا بنسبة 12.64 % و المعارضون بشدة بنسبة 7.28 % .

❖ احترام العلاقات الأسرية وبر الوالدين :

أن أكبر نسبة للموافقين على أن البرامج الترفيهية لقناة نسمة الفضائية تساعدهم على الارتباط بقيمة احترام العلاقات الأسرية و بر الوالدين وذلك بنسبة 30.27 % يلي في ذلك المحايدة بنسبة 27.97 % في حين أن المعارضين بشدة كانوا بنسبة 15.33 % أما المعارضون فقد كانوا بنسبة 13.79 % و أخيرا الموافقون بشدة كانوا بنسبة 12.64 %.

❖ التعاون :

أن هناك تساوي للنسب بين كل من المحايدين و الموافقين بنسبة 36.02 % في حين أن المعارضين كانوا بنسبة 11.49% و أخيرا المعارضون بشدة كانوا بنسبة 5.36 % .

❖ علاقات شخصية مرضية مع الآخرين :

أن أكبر نسبة كانت موافقة بـ 34.48 % أما المحايدون فقد كانوا بنسبة 30.65 % في حين أن الموافقين بشدة كانوا بنسبة 18.39 % أما المعارضون فقد كانوا بنسبة 11.11 % و يبقى المعارضون بشدة بنسبة 5.36 % .

❖ العدل :

نسبة الموافقة أكبر نسبة بـ 25.29 % أما المحايدون فقد كانوا بنسبة 24.14 % في حين أن الموافقين بشدة فقد كانوا بنسبة 23.37 % أما المعارضون فقد كانوا بنسبة 14.94 % و أخيرا المعارضون بشدة بنسبة 12.26 %.

❖ الكذب :

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أن اتجاه الموافقة بشدة كان له نصيب أكبر بنسبة بـ 38.70 % يلي في ذلك المحايدون بنسبة 26.05 % أما الموافقون فقد كانوا بنسبة 23.57 % بينما المعارضون بنسبة 6.51 % و أخيرا المعارضون بشدة بنسبة 4.98 % .

❖ الإيحاء بالإثارة والجنس :

أن أكبر نسبة للموافقين بشدة بنسبة 44.83 % أما الموافقون فقد كانوا بنسبة 36.02 % في حين أن المحايدين كانوا بنسبة 11.11 % بينما المعارضون بشدة كانوا بنسبة 5.36 % و يبقى المعارضون بنسبة 2.68 % .

❖ عدم التقيد بالعادات العربية :

أن الموافقون بشدة يشكلون أكبر نسبة بـ 47.89 % يلي في ذلك الموافقون بنسبة 28.74 % بينما كان المحايدون بنسبة 14.18 في حين أن المعارضين بشدة و المعارضين قد شارت بينهم بـ4.60 % لكل منهما .

❖ مصاحبة رفقاء السوء:

أن اكبر نسبة من المبحوثين يوافقون بشدة على أن البرامج الترفيهية لقناة نسمة الفضائية تساعدهم على الارتباط بقيمة مصاحبة رفقاء السوء وذلك بنسبتهم 44.8 % يلي ذلك الموافقون بنسبة 23.75%،أما المحايدون فقد كانوا بنسبة 20.69 %

❖ أن هناك ارتباطا وثيقا بين السن والمستوى التعليمي ومنطقة الإقامة والارتباط بالقيم ، فكلما زاد السن زاد الارتباط بالقيم الترابطية والمعارضة للقيم غير الترابطية وهو الأمر نفسه بالنسبة للمستوى التعليمي ، أما فيما يخص المنطقة الجغرافية فإن مناطق : ولاية المسيلة ، بسكرة ، تيزي وزو شبابها أشد ارتباطا بالقيم الترابطية ومعارضة للقيم غير الترابطية ، على عكس ولايات : الجزائر العاصمة ، وهران ، و قسنطينة بدرجة أقل.

❖ أن هناك ارتباط مع بعض القيم بين السن والمستوى والتعليمي وكثافة المشاهدة .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مناقشة النتائج:

إذا جئنا إلى مناقشة النتائج العامة التي توصلت لها هذه الدراسة يمكن أن نناقشها على المستويات التالية:

أ. **على مستوى التأثير:** تبقى البرامج الترفيهية للقناة وبشكل عام مضامين وسائل الإعلام ، أحد أطراف عملية التأثير على المنظومة الأخلاقية الدينية على الشباب في الجزائر ، إضافة إلى أطراف أخرى. وكذلك إن معظم النتائج تؤكد على معارضة الشباب الجزائري للقيم الترابطية ، وموافقته للقيم غير الترابطية ، وبذلك نؤكد الافتراض الذي فرضناه بتفاعلية العلاقة بين الشباب وبين ما يتلقونه من محتويات في البرامج الترفيهية ، أي بإيجابية الشباب وليس بسليته كما هو شائع.

ب. **الرأسمال الرمزي والمحتوى الترفيهي** : إن النتائج المتوصل إليها تثبت ما ذهب إليه البروفيسور عبد الرحمان عزي ، بأن المحتوى الترفيهي يعاني من خسوف في القيمة وتسطيح لها ، وهذا ما قرأناه في نتائج هذه الدراسة .

ج. **الأخلاق** : وهنا نلمس الاتفاق الحاصل بين نتائج تحليل المحتوى وأجوبة المبحوثين.

الخاتمة:

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة معالجة إحدى الظواهر الرئيسية في جل المجتمعات و لكن في الوقت نفسه تجد نوعا من الإهمال في كتابات الباحثين مقارنة بالظواهر الأخرى و لعلنا قصدنا هنا العلاقة بين وسـائل الإعلام و الأخلاق .

وإن كانت مقاربة الرأسمال الرمزي الجديد المفقود في الساحة العربية الذي يضم في تعقيداته البنى المادية والرمزية والأخلاقية يشكل مقاربة تحتاج إلى الكثير من الدراسات حتى نتمكن الوصول من نقطة بداية التلاقح الفكري إلى العملية المبنية على التجسيد الواقعي المفهوم لدى ذهن الفاعل العربي.

إن غياب الرأسمال الأخلاقي على الساحة الإعلامية العربية يشكل في اعتقانا ، أحد المعطلات الحضارية التي تساهم في الركود الحضاري الذي يولد هذه الرخويات والطفيليات من الفاعلين

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الاجتماعيين ، مع انه بالإمكان تفعيله في إطار المخزون القيمي والأخلاقي الذي نملكه لتجسيد الفاعلية الحضارية.

و لقد توصلت الدراسة إلى نتائج أخرى ذات علاقة بالموضوع التي تأمل في أن تكون بداية لصياغة إشكاليات من أجل القيام بدراسات أخرى في سبيل التأسيس لهذا المجال من البحث الذي مازال يعاني من نقص شديد من حيث تحث المفاهيم و التقنيات المنهجية مع توفر الغطاء النظري الذي نعتقد في صلاحيته لتفسير مثل هذا النوع من الإشكاليات المعرفية و إننا نقصد هنا بالطبع نظرية الحتمية القيمية في الإعلام .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ضبط مسار الصحافة المطبوعة والإلكترونية في الجزائر

الطالب: مواس عمر. طالب دكتوراه . جامعة الجزائر 3

تاريخ الارسال: 20 ماي 2018	تاريخ القبول: 27 جوان 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

يعتبر الضبط الإعلامي أحد المرتكزات الأساسية الذي التزمت به السلطة الجزائرية منذ استقلالها، من أجل تنظيم ومراقبة وتوجيه نشاط وسائلها الإعلامية، من خلال المراسيم والمواثيق والتشريعات المختلفة، إلا أن ظهور الإعلام الإلكتروني بأشكاله ووسائله المختلفة المغايرة لوسائل الإعلام التقليدية، وضع المسؤولون عن هذا القطاع الحساس في الجزائر أمام تحديات كبيرة، لدرجة انفلات هذا الوافد الإعلامي الجديد من أيدي أصحاب القرار والسلطة في الجزائر، ما برهنه انعدام تشريع خاص بهذا النوع من الإعلام، والاكتفاء بمواد قانونية معدودة لا تكاد تشكل فارقا أمام المحتوى الإلكتروني الهائل والممارسة الإعلامية غير المحترفة، على عكس بعض التجارب الغربية والعربية الجريئة. والمداخلة التي بين أيدينا تحاول أن تتناول بالدراسة والتحليل مختلف المحطات الكبرى التي تجلت فيها ممارسة ضبط مسارات وسائل الإعلام في السياق الجزائري ، بالتركيز على محاولات ضبط الإعلام في ظل تحديات الإعلام الإلكتروني في الجزائر .

الكلمات المفتاحية: صحافة مطبوعة ، صحافة إلكترونية ، ضبط إعلامي ، قانون الإعلام .

Résumé

Le contrôle des medias est l'un des piliers fondamentaux que le pouvoir algérien a mis depuis son indépendance afin de réglementer et surveiller, guider l'activité des médias, par des décrets, des chartes et de diverses lois. Mais avec l'apparition des médias électroniques, et des différentes formes et méthodes contraires aux médias traditionnels, les responsables de ce secteur sensible en Algérie se sont mis devant de grands défis au point où ce nouveau venu médiatiques a dérivé des mains des décideurs Algériens. Prouvé par un manque de législation spécifique à ce type de médias, et se contenter de quelques documents juridiques qui ne font la différence face à un contenu électronique immense et à une pratique médiatique non professionnel, contrairement à certaines expériences occidentales et arabes audacieuses. L'intervention qui est entre nos mains, tente d'étudier et d'analyser les différentes grandes stations dans lesquelles le contrôle des médias dans le contexte algérien a été maîtrisé, tout en mettant l'accent sur les tentatives de contrôle des médias, à la lumière des défis des médias électroniques en Algérie.

Keywords: Presse Ecrite, Journalisme Electronique, Contrôle Des Medias, Droit Des Medias.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة

استرجعت الجزائر سيادتها الوطنية بعد كفاح طويل على الصعيدين السياسي والمسلح ، وتبع ذلك استرجاعها لمختلف المؤسسات الإعلامية التي كان يملكها ويسيّرها الاستعمار الفرنسي آنذاك.

مع مطلع سنة 1962 ، لم تترك السلطة الجزائرية الناشئة أي مجال للحريات حسب ما نص عليه المؤتمر الثاني لحزب جبهة التحرير الوطني بطرابلس ، بإقرار الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ، بما في ذلك المجال الثقافي والإعلامي ، لتمثل هذه الخطوة اللّبنة الأساسية الأولى للضّبط الإعلامي في الجزائر بعد الاستقلال.

استطاع النظام الجزائري أن يخوض معركة البناء والتشييد موضحا نظرته للصحفي الجزائري باعتباره مناضلا وموظفا في الوقت نفسه ، حيث كان المسؤولون على وسائل الإعلام هم منتجو الخطاب الإيديولوجي للنظام السياسي، وبذلك استطاع النظام ، والحزب الوحيد في الجزائر ، أن يحققا معنى قويّا للرّقابة الذاتية وتفعيل لدور حرّاس البوابة في المؤسّسات الإعلامية الجزائرية.

أما على المستوى التشريعي ، فقد عكفت الجزائر بداية من سنة 1982 على صياغة قوانين تنظم أنشطة الإعلام المختلفة ، مع إبقاء الاحتكار على المؤسسات الإعلاميّة وجعلها من اختصاص الحزب والدولة كضمان لضبط المخرجات الإعلامية في ذلك الوقت ، في حين جاء قانون الإعلام 1990 نتاجا لمجموعة من التغيرات السياسية والاقتصادية ، والضغوطات الاجتماعية ، التي أدت إلى حتميّة تكييف التشريع السابق مع رهانات الوضع القائم ، إلا أنه لم يرق إلى مستوى تطلعات الصحفيين والعاملين في حقل الإعلام ، وتجلّى في إعادة إنتاج لما سبق ، مع استحداث هيئة ضبطية جديدة تحت مسمى المجلس الأعلى للإعلام.

مع نهاية القرن الماضي ، وضع التطور التكنولوجي لوسائل الإعلام والاتصال النشاط الإعلامي في الجزائر أمام تحديات كبيرة ، فلم تعد محاولات تأطير الإعلام الجديد وضبطه بالأمر الهيّن ، كما أن التشريعات الإعلامية السابقة أصبحت لا تجدي نفعا مع المظاهر الجديدة لوسائل الإعلام ، في ظل إعلام سريع ، متعدد ، ومفتوح المصادر ، ذو بعد عالمي وبرؤية محلية.

أمام انعدام تحيين التشريعات الإعلامية السارية ، وشح القوانين المتعلقة بضبط الإعلام الإلكتروني وتسييره، وغياب ثقافة ضبط وسائل الإعلام الجديد في الجزائر، أصبحت مرتكزات المسؤولية الاجتماعية على المحك ، وسط فوضى الحقوق ، من اتصال ، ومشاركة ، وحرية التعبير . ما يقابل ذلك من استهلاك مفرط لمضامين إعلامية أساسها نزعة تنافسية ، مبنية على الربح تقليدا لمؤسسات مجتمع ما بعد الحداثة ، حيث بات لزاما على المنظومتين التشريعية والإعلامية في الجزائر أن تعملا على تطوير أدائهما وعصرنة نظامهما الحمائي بما يتوافق مع التحولات التي يعرفها قطاع الإعلام وتكنولوجياته .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

من هنا يطرح الباحث الإشكال التالي : كيف استطاعت السلطة الجزائرية ضبط مسار الصحافة المطبوعة والإلكترونية في الجزائر ؟

1- شرح المفاهيم المتعلقة بالدراسة:

1-1- الضبط : الضبط في اللغة يتخذ عدة معاني ، ومنه "ضَبَطَهُ ؛ أي حفظه بالحزم"[1] ، والإعلام : "كلمة مشتقة من العِلْم ، أي نقل الخبر"[2].

- التعريف الإجرائي للضبط الإعلامي : هو مجموع مظاهر تنظيم الأنشطة الإعلامية عبر وسائل الإعلام الجماهيري والإلكتروني ، من قوانين، وأخلاقيات، وممارسة لمهنة الإعلام .

1-2- صحافة مطبوعة : وهي صحافة مكتوبة ، "اسم مؤنث منسوب إلى صحف ومنها : صِحافة : مهنة العمل في الجرائد والمجلات ووسائل الإعلام ، أي تتبع الأخبار وكتابة التعاليق والتحقيقات والمقالات ، الصِّحافة : حرفة ورسالة"[3] .

التعريف الإجرائي للصحافة المطبوعة : هي مختلف الصحف والمجلات المطبوعة ، التي تصدر بصفة دورية سواء عن القطاع العام ، أو الخاص .

1-3 صحافة إلكترونية : تعدد تعريفاتها ، ومن بينها أنها "منشور إلكتروني دوري يحتوي على الأحداث الجارية سواء المرتبطة بموضوعات عامة، أو بموضوعات ذات طبيعة خاصة، يتم قراءتها من خلال جهاز كمبيوتر، غالبا ما تكون متاحة عبر شبكة الانترنت، لذلك فإن المفهوم يدخل في إطاره مفهمو استمرارية الجريدة ، والإعلام على الخط"[4].

هو الإعلام الذي يقوم على تدفق المعلومات من خلال اندماج الحاسبات الآلية والشبكات والوسائط المتعددة، "ويطلق عليه أيضا العديد من المسميات منها الإعلام الرقمي، الإعلام التفاعلي، إعلام المعلومات، إعلام الوسائط المتعددة، الإعلام الشبكي الحي على خطوط الاتصال Online Media، الإعلام السيبروني Cyber Media ،الإعلام التشعيبي"[5].

- التعريف الإجرائي للصحافة الإلكترونية : هو إعلام جديد نتج عن تحول وسائل الإعلام التقليدية إلى وسائل إلكترونية، بما في ذلك الوسائط والنماذج الإلكترونية الأخرى مثل اليوتيوب ، المدونات ، مواقع التواصل الاجتماعي ، ومواقع الويب الإعلامية المختلفة ، حيث يعتمد بشكل أساسي على شبكة الأنترنت بميزاتها المتعددة.

1-4- قانون الإعلام : حسب ما جاء في القانون العضوي الجزائري رقم 12-05 الصادر في 18 صفر عام 1433 الموافق 12 جانفي سنة 2012 والمتعلق بالإعلام ، "يهدف هذا القانون العضوي إلى تحديد المبادئ والقواعد التي تحكم ممارسة الحق في الإعلام وحرية الصحافة "[6].

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- التعريف الإجرائي لقانون الإعلام : هي تلك المواد القانونية الصادرة بالجريدة الرسمية للدولة والمنظمة لمختلف الأنشطة الإعلامية، عبر الصحافة المكتوبة، والإذاعة ، والتلفزيون، وتكنولوجيات الإعلام الجديد.

1-5- أخلاقيات الإعلام : تعددت نظرة الباحثين في مجال الأخلاق إلى تعريف الأخلاق الإعلامية على حسب انتماءاتهم الإيديولوجية ، وفقا لبروخوف Lberkhove من المدرسة الاشتراكية "هي تلك المبادئ والمعايير الأخلاقية التي لم تثبت قانونيا بعد ولكنها مقبولة في الوسائل الصحافية ومدعومة من قبل الرأي العام والمنظمات الشعبية والحزبية ".

عرفها جون هونبرج John Honbreg على أنها "تلك الالتزامات الأساسية التي يجب أن يتحلى بها كل صحفي، والمتمثلة أساسا بضرورة العمل من أجل الوصول إلى تغطية منصفة وشاملة ودقيقة ، صادقة وواضحة مع مراعاة حماية المصادر وتحقيق الصالح العام لا غير ، عن طريق احترام القانون وحقوق الحياة الخاصة للأشخاص وتصحيح الأخطاء في حالة وجودها"[7].

التعريف الإجرائي لأخلاقيات الإعلام : هي مجموع الضوابط الأخلاقية المتعلقة بالممارسة اليومية لمهنة الصحافة، وجملة الحقوق والواجبات المتعلقة بالصحفي.

2- الضبط الإعلامي من الاستقلال إلى بداية الإعلام الإلكتروني في الجزائر:

2-1- توصيف النشاط الإعلامي من خلال المواثيق والمراسيم والقوانين الجزائرية من 1962 إلى1990:

من 1962 إلى 1965 :

كان من أولويات نظام الحكم في تلك الفترة استكمال مظاهر السيادة الوطنية والإسراع برسم معالم سياسية إعلامية تضبط مهام الإعلام الجزائري وذلك من خلال :

- إنشاء يوميات وطنية وتأميم الصحافة الاستعمارية.
- إلغاء العمل بالتشريعات الإعلامية الموروثة عن العهد الاستعماري.

"لم تترك السلطة الناشئة أي مجال للحريات من خلال ما جاء به مؤتمر طرابلس سنة 1962 لحزب جبهة التحرير الوطني الذي نص على إقرار الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج في المجال الثقافي والإعلامي"[8].

"في 13 جويلية 1963 حدد مسؤول الإعلام والتوجيه في حزب جبهة التحرير الوطني، أهداف إيجاد تنظيم خاص بالصحفيين في التبعية والتوعية السياسية لأعضائه بتذكيرهم بأنهم ليسوا مجرد موظفين في قطاع الإعلام ، وإنما هم مناضلون أيضا في المواقع التي يتواجدون فيها"[9].

من 1965 إلى 1976 :

تميزت هذه الفترة في بدايتها على وجه الخصوص بعدم الاستقرار السياسي، مما انعكس على طبيعة العمل الصحفي نتيجة غياب الإطار القانوني المنظم لمهنة الصحافة، و"احتكار الدولة للصحافة بصورة كاملة"[10]، حيث كان المسؤولون على وسائل الإعلام هم منتجو الخطاب الإيديولوجي للنظام السياسي في

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الوقت نفسه ، كما أكدت السلطات الجزائرية مجددا التزامها المطلق بفكرة ضبط وسائل الإعلام وتوجيهها للنشاط الصحفي ، بعد إصدارها للأمر 535-68 المؤرخ في 9 سبتمبر 1968 ، حيث جاء في مادته الخامسة : "يجب على الصحفي أن يقوم بوظيفته في نطاق عمل نضالي"[11].

"ميثاق 1976 أقر الحق في الإعلام وتمت المصادقة على بنود هذا الميثاق بعد المناقشة الشعبية التي تمحورت حول حق المواطن في الحصول على المعلومات ، وكانت الرسائل المفتوحة في الصحف هي التي لعبت دورا أساسيا في إثارة هذا النقاش حسب الأستاذ مصطفاوي بلقاسم ، الذي أشار إلى أن من بين 860 رسالة منشورة من طرف أربع يوميات ، هناك 145 نادت إلى حرية التعبير والوظائف التي ينبغي أن توكل إلى وسائل الإعلام"[12].

من 1976 إلى 1981:

عرفت سنة 1976 صدور دستور جديد ، تم من خلاله تحديد دور الإعلام في إطار الميثاق الوطني، وحُدِّد "دور الصحافة والإذاعة والتلفزيون والسينما الطلائعية ومسؤولية هذه الوسائل جميعا في تربية الجماهير، على أنه ينبغي البدء في تكوين الصحفيين وتمكينهم من معرفة القضايا الوطنية والعالمية وتربيتهم على التمسك بالحقيقة والحرص الدائم على الموضوعية"[13].

"تميزت هذه المرحلة بمساعي السلطة المستمرة لجعل الصحافة تساهم في العملية التنموية ، لذا كانت تتعرض لضغوط متواصلة جعلتها لا تمارس وظيفتها بحرية ، وسياسة هذه السلطة الرامية لاحتكار وسائل الإعلام أدى إلى جعل المواطنين المتلقين للرسائل الإعلامية مجرد هدف للاتصال وليسوا شركاء ، لذا لم يتحقق في هذه الفترة مفهوم الإعلام المتبادل بين السلطة والمحكومين"[14].

اكتنف السياسة الإعلامية خلال هذه الفترة الكثير من الغموض سواء على الصعيد النظري أو الممارسة الميدانية، إذ أنه إلى غاية سنة 1981 لم يكن هناك قانون للإعلام، مما انعكس سلبا على نشاط وسائل الإعلام ، خاصة الصحافة المكتوبة .

كما تميزت هذه المرحلة بكون النظام السياسي وجه جهوده للاستثمار في الوسائل السمعية البصرية ، إذ شجعت معدلات محو الأمية المرتفعة، ونقص مستويات التعليم، وضعف شبكة المواصلات، على استخدام الوسائل السمعية البصرية، ووجد في هذه الوسائل الأداة المواتية لتحقيق التعبئة السياسية بشكل مكثف.

2-2- أول قانون للإعلام في الجزائر المستقلة 1982 التزام بالضبط وجرأة في الطرح :

عرفت بداية الثمانينات مناقشة أول مشروع لملف السياسة الإعلامية في الجزائر منذ الاستقلال، وتم تحديد على ضوء تلك المناقشات مفهوم الجزائر للإعلام كبلد اشتراكي ينتمي إلى العالم الثالث، فهو إعلام يقوم على أساس الملكية الجماعية لوسائل الإعلام، وجزء لا يتجزأ من السلطة السياسية المتمثلة في حزب جبهة التحرير الوطني، وأداة من أدواتها في تطبيق مهمات التوجيه والرقابة والتنشيط[15]، وضمن هذا الملف تم تحديد وظائف الإعلام الجزائري وهي[16]:

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- التربية والتكوين،
- التوعية والتجنيد،
- التعبئة،
- الرقابة الشعبية،
- التصدي للغزو الثقافي.

توّجت مجمل المناقشات المتعلقة بضبط وسائل الإعلام في الجزائر بميلاد أول قانون جزائري للإعلام في 6 فيفري 1982، تضمنت المادة الأولى منه ما يلي :" الإعلام قطاع من قطاعات السيادة الوطنية. يعبر الإعلام بقيادة حزب جبهة التحرير الوطني، وفي إطار الاختيارات الاشتراكية المحددة في الميثاق الوطني ، عن إرادة الثورة. ترجمة لمصالح الجماهير الشعبية يعمل الإعلام على تعبئة كل القطاعات وتنظيمها لتحقيق الأهداف الوطنية "[17].

صراحة هذه المادة ، أبرزت جدّية السلطة السياسية عن عزمها للسيطرة على وسائل الإعلام، وتوجيهها له من خلال ما أكدته المادة السادسة منه، التي أقصت كل من ليس مناضلا في حزب جبهة التحرير الوطني من مناصب المسؤولية: "تسند مهمة مديري أجهزة الإعلام إلى مناضلين في حزب جبهة التحرير الوطني طبقا للشروط المنصوص عليها في القانون الأساسي للحزب"[18].

كما ألزم هذا القانون كل صحفي في تلك الفترة صفة ومهمّة النضال من أجل تحقيق أهداف الثورة من خلال المادة 35 منه ، فجاء بمحتواها أن الصحافي المحترف يعمل بكل مسؤولية والتزام على تحقيق أهداف الثورة، كما تحددها النصوص الأساسية لحزب جبهة التحرير الوطني.

كما فصَلت الوثيقة في قضية لغة وسائل الإعلام ، في محاولة لحسم قضية اللغة التي أثارت الكثير من النقاشات وولّدت العديد من التيارات ، حيث نصت المادة الرابعة من القانون ؛ مع العمل دوما على استعمال اللغة الوطنية وتعميمها ، يتم الإعلام من خلال نشريات إخبارية عامة، ونشريات متخصصة، ووسائل سمعية بصرية.

في خضم الإصلاحات التي باشرتها الجزائر منتصف الثمانينات، عرفت سنة 1986 تغيرا ، من خلال إثراء الميثاق الوطني باعتباره الوثيقة الإيديولوجية للدولة آنذاك، واهتمامه بقطاع الإعلام أكثر من سابقه، ومن بين ما جاء به فيما يخص قطاع الإعلام :"إن الإعلام قطاع استراتيجي يتصل اتصالا وثيقا بالسيادة الوطنية ... ليؤدي دورا أساسيا في معركة التنمية الوطنية ، والدفاع عن الثورة ، وتحقيق التعبئة وشحذ اليقظة ... كما أصبح من مستلزمات النشاط السياسي والإيديولوجي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والعلمي، إذن هو وسيلة من وسائل الثورة ، يعبر عن أهدافها، ويعمل على تعميقها ويدافع عنها في الداخل"[19].

استطاع المشرع الجزائري في تلك الفترة أن يضبط ممارسة نشاط الإعلام بجميع وسائله ، وما زاد الأمر سهولة هو تشبع أفراد الشعب عامة وعمال وموظفي قطاع الإعلام خاصة بالفكر الاشتراكي، والولاء

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

التام لمبادئ الثورة كدليل قوي من أجل التخلص من تبعات الاستعمار الفرنسي، ومخلفاته الإيديولوجية والثقافية، وعموما يمكن اعتبار قانون الإعلام لسنة 1982 رغم الانتقادات الموجهة له خاصة فيما تعلق بالباب الخامس بعنوان المخالفات والجزاءات، بأنه وثيقة إعلامية هامة وضحت لأول مرة حدود مهنة الصحافة ، كما استطاع القانون ذاته إخراج الإعلام الجزائري من حالة الفوضى والغموض بين النصوص الفرنسية والنصوص التنظيمية الجزئية المستعجلة الصادرة عن السلطة السياسية لتلك الحقبة.

2-3- قانون الإعلام 1990 بداية نحو الانفراج :

كان للوضع الداخلي الذي عاشته الجزائر أواخر الثمانينيات من القرن الماضي دورا لا يستهان به في لجوء النظام السياسي الجزائري إلى إعادة مراجعة حساباته ، إذ أدرك أن المخرج من الأزمات التي باتت تتخبط فيها البلاد لا يكون إلا بإعادة النظر في القوانين الكبرى التي تحكم البلاد وبالأخص الدستور، وفعلا تم تبني دستور جديد في 23 فبراير 1989.

كانت التعددية السياسية والإعلامية دليل واضح على تأثر النظام السياسي الجزائري بالأوضاع الاقتصادية العالمية والظروف الاجتماعية الداخلية في تلك الفترة، الأمر الذي استوجب فتح المجال أمام إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي وكذا ترك الخيار للصحفيين بين البقاء في المؤسسات الإعلامية التابعة للدولة، وبين إنشاء مؤسسات صحفية خاصة، أو الالتحاق بصحف الجمعيات ذات الطابع السياسي من خلال ما جاء به المنشور الحكومي الصادر بتاريخ 19 مارس 1990.

استبشر الإعلاميون الجزائريون بقانون الإعلام 90-07 المؤرخ في 3 أفريل 1990 كنية صادقة للسلطة السياسية في دعمها للنشاط الإعلامي في الجزائر، إذ يعتبر أول قانون محدد لقواعد ومبادئ ممارسة الحق في الإعلام بحرية منذ الاستقلال حسب المادة 3 منه: "يمارس حق الإعلام بحرية مع احترام كرامة الشخصية الإنسانية، ومقتضيات السياسية الخارجية والدفاع الوطني"[20] ، كما أكدت المادة 14 منه على حرية إصدار المطبوعات "إصدار نشرية دورية حر..."[21].

كما تم" إقرار مرسوم تنفيذي يقضي بإعادة تنظيم المؤسسات الوطنية للإذاعة والتلفزيون والبث ، ووكالة الأنباء الوطنية، والوكالة والوطنية للأحداث المصورة على شكل مؤسسات عمومية ذات طابع صناعي وتجاري ، طبقا للمادة 12 من قانون الإعلام، والمادتين 44 و47 من القانون 88-01 المؤرخ في جانفي 1988 المتضمن القانون التوجيهي للمؤسسات العمومية"[22].

من جهة أخرى يجب الإشارة إلى المادة 8 من قانون 90-07 التي تنص كالتالي : " تنظم عناوين الإعلام وأجهزته في مجال الصحافة المكتوبة بكيفية تميزها عن أعمال الطباعة والتوزيع "[23] ، حيث يشير الأستاذ إبراهيم إبراهيمي في كتابه Le pouvoir, la presse et les droits de l'homme en Algérie أن هذه المادة لم تحترم من طرف السلطة وأفرغت من أهدافها الأساسية، وحافظت بذلك على يوميتين وأسبوعيتين من القطاع العام ، بالإضافة إلى مطبعتي العاصمة"[24].

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

4-2 حرية التعبير واستقلالية الصحفي في ظل قانون 1990:

عرف قطاع الصحافة في الجزائر ازدهارا كبيرا أثناء فترة التعددية السياسية والإعلامية بفضل ما ظهر من عناوين جديدة للصحف الخاصة والحزبية، فمنذ إصدار قانون الإعلام 1990 حدث تغير في توجهات الطبقة السياسية وطموحات المجتمع، ليعكس تيارات فكرية مختلفة، وحققت سنة 1991 معنى لرقي وتوسع الصحافة الوطنية ليرتفع عدد الصحف من 45 عنوانا سنة 1988، إلى 74 عنوانا سنة 1991[25] منها ما هو موالي للسلطة ومنها ما هو معارض لتظهر بذلك صحف جد ناقدة للسلطة وللوضع العام، ما انجرّ عنه امتثال عدد كبير من الصحفيين أمام المحاكم، وتعليق نشاط مجموعة من الصحف، حيث كان هذا الصراع غير المباشر ناتج عن محاولات السلطة الضغط على هذه الصحافة، لتحقيق أغراض ومصالح سياسية معينة، ، ناهيك عن الضغوط المختلفة التي اتخذت طابع التمويل واحتكار الإشهار، فأضحت الصحافة محاصرة من جديد بين كماشتي السلطة والظروف السياسية والاقتصادية، لتتقلص بذلك حدود حرية التعبير[26].

5-2 المجلس الأعلى للإعلام هيئة جديدة بصلاحيات واسعة وغير مسبوقة:

جاء قانون الإعلام 1990 بهيئة جديدة تحت مسمى المجلس الأعلى للإعلام، لتتجلى فكرة الضبط الإعلامي في أوضح صورها كسلطة لضبط الإعلام الجزائري بكل قطاعاته المكتوبة، المسموعة، والسمعية البصرية، وقد مثل خطوة جريئة وعملاقة في المشهد الإعلامي، إذ تم تخويله صلاحيات واسعة ، ومن أهم ما أسند إليه[27]:

- يتقي بقراراته تمركز العناوين والأجهزة تحت التأثير المالي والسياسي أو الإيديولوجي لمالك واحد.
- يحدد الإعانات المحتملة ، والمساعدات التي تمنحها الدولة للأجهزة الإعلامية التي تخولها صلاحيات الخدمة العمومية ، والسهر على توزيعها العادل.
- يحدد شروط منح بطاقة الصحافي المحترف والجهة التي تصدرها ومدة صلاحيتها وكيفية إلغائها.
- الحرص على احترام المعايير المتعلقة بالإشهار التجاري، ومراقبة موضوع ومضمون وطرق برمجة الإعلانات التجارية التي تنشرها وسائل الإعلام.
- إصدار التراخيص، وصياغة كراسات الأعباء الخاصة والمتعلقة باستعمال موجات البث الإذاعي والتلفزي.

لقد مثل المجلس ثورة حقيقية؛ لأنه مكّن الصحفيين من إدارة شؤونهم بأنفسهم إضافة إلى الصلاحيات الواسعة التي يتمتع بها ، وبذلك يكون قد مثّل عمليا وزارة الإعلام، بيد أنه تم حل المجلس الأعلى للإعلام سنة 1993 المؤرخ في 26 أكتوبر1993، وذلك بعد إعادة إنشاء وزارة الإعلام ، وهو ما أثار تذمر الصحفيين والمختصين وهو ما اعتبروه بمثابة إلغاء لقانون الإعلام في حد ذاته بالنظر إلى حجم المهام والمسؤوليات الموكلة له.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

على الرغم من الإيجابيات الكثيرة التي جاء بها هذا قانون 1990، خاصة ما تعلق برفع احتكار الدولة لقطاع الإعلام، إلا أن ما تضمنه الباب السابع من أحكام جزائية جعلته قانون عقوبات أكثر منه قانون إعلام، حيث أن عقوبة السجن قد تصل إلى غاية عشر سنوات وهذا تماشيا وطبيعة المخالفة المرتكبة.

6-2 الممارسة الإعلامية ما بعد 1990:

عرفت بداية هذه الفترة استقالة الرئيس الشاذلي بن جديد في 11 جانفي 1992 وإلغاء الدور الثاني من الانتخابات التشريعية التعددية ومجيء المجلس الأعلى للدولة في 14 جانفي 1992 وإعلان حالة الطوارئ في 9فبرا ير1992 فاغتيال الرئيس محمد بوضياف في 29 جوان 1992 ، كل هذه المستجدات انعكست سلبا على قطاع الإعلام، حيث بدا واضحا هيمنة السلطة السياسية على الصحافة خاصة المكتوبة بحجة استرجاع هبة الدولة وذلك عن طريق اقتحام عناصر الأمن لمقرات الصحف واعتقال الصحفيين وتوقيف الصحف عن الصدور بقرار من وزارة الداخلية[28] بحجة تدهور الأوضاع الأمنية بالجزائر، ليتراجع الضبط الإعلامي في الجزائر إلى أدنى مستوياته من حيث الطرح والممارسة ليضفي جو من الضبابية حول النية الحقيقية للمؤسسات الرسمية في البلاد اتجاه نشاط الإعلام في الجزائر.

بالرغم من الانفراج الأمني الذي عرفته البلاد في بداية عهد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، إلا أن ذلك لم ينعكس بالإيجاب على المشهد الإعلامي إذ تميزت هذه المرحلة بتجميد مشروع قانون الإعلام الجديد لسنة 1998، وتأكيد مواصلة العمل بقانون 1990، واتضح موقف السلطة الجديدة في الإبقاء على احتكار الدولة لقطاع السمعي البصري.

3- الإعلام الإلكتروني المنعرج الخطير للضبط الإعلامي في الجزائر:

1-3 تكنولوجيا الانترنت في الجزائر:

"إن ارتباط الجزائر بالأنترنت يعود إلى سنة 1993 تحت وصاية مركز البحث العلمي والتقني CERIST الذي كان هو الموزع الوسيط الوحيد للأنترنت على المستوى الوطني للهيئات الرسمية المختصة، خصوصا في ميدان البحث، إلى غاية ديسمبر 1997 تاريخ فتح المجال أمام الخواص، ولقد كان الهدف من وراء ربط الجزائر بالانترنت هو تجسيد فكرة مشروع إقامة شبكة معلوماتية في إفريقيا تسمى RINAF ، وتكون الجزائر هي النقطة المحورية للشبكة في شمال إفريقيا في إطار مشروع تعاون مع منظمة اليونيسكو"[29].

"وصل عدد مستخدمي الانترنت سنة 2001 إلى 250.000 مستخدم من بينهم 20.000 مشترك بعد أن زود المشتركين العوام بأكثر من 20 نقطة وصول للانترنت، و43 خط متخصص لبقية القطاعات الأخرى من بينها الموزعون الخواص بـ 2000 خط هاتفي مستخدم للدخول للشبكة ، وقد بلغ سنة 2005 حسب آخر رقم وزاري 1.500.00 مستخدم"[30].

2-3 الصحافة الإلكترونية في الجزائر:

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

"خاضت الصحافة الجزائرية تجربة إلكترونية منذ منتصف التسعينيات ، فكانت البداية عن طريق نسخ إلكترونية للصحافة الورقية، وذلك منذ نوفمبر 1997 من خلال نشر يومية الوطن El Watan لمضمون صفحات طبعتها الورقية إلكترونيا كما هو دون تعديل أو تغيير، تلتها جزائرية أخرى مثل صحيفة اليوم سنة 1998، La Tribune بتاريخ 11فيفري 1998، ثم جريدة الخبر في 13 أفريل 1998، ثم Horizon في 14 أفريل 1998. وبالطبع طورت الصحف الورقية طبعتها الإلكترونية تدريجيا بتقنية النص المحمول PDF، وتقنية النص الفائق HTML بشكل إبداعي مغاير عما هو عليه في الشكل الورقي"[31].

"من بين الصحف التي دخلت النشر الإلكتروني المحض مبكرا نذكر : Algeria-Interface سنة 1999 ، Algeria-Watch سنة 1997 ، Algeriapressonline سنة 2009 ، Algerie-Focus سنة 2008"[32].

3-3 قانون 2012 تكيّف لا بد منه:

لقد ساهمت الظروف الاجتماعية جراء الاحتجاجات التي عرفتها البلاد مع بداية 2011، وكذا الوضع العربي الذي شهد تحولات في الشأن السياسي والأمني بكل من تونس، ومصر، وليبيا، مما فرض على السلطة القيام بمجموعة من الإصلاحات السياسية هدفت إلى مراجعة مجموعة من القوانين من بينها قانون الإعلام 1990 الذي عوض بقانون 2012.

جاء هذا القانون بعد نقاش طويل وعسير تطلب إعداد وثيقة المشروع عقد لأكثر من 70 اجتماعا وجلسة عمل، وإجراء مشاورات مع المعنيين من القطاع من صحفيين وناشرين وقضاة ومحامين وجامعيين وناشطين حقوقيين، وهو المشروع الذي تحفّظ عليه مدلس الحكومة في اجتماعه يوم 20 أوت 2011 لما تضمنه من أحكام لا تتماشى وتعهدات رئيس الجمهورية خاصة ما تعلق برفع التجريم عن الصحافة، وطلب من وزير الاتصال تقديم قراءة ثانية للمشروع تتماشى وتوجهات مجلس الحكومة، إذ أعيد النظر في بعض البنود وعرض على البرلمان خلال الدورة الخريفية 2011، وبعد المناقشة تم التصويت عليه بالأغلبية من طرف غرفتي البرلمان على التوالي في 14 و22 ديسمبر 2011[33].

أهم جديد جاء به قانون الإعلام 2012 هو ذكره في الباب الخامس ولأول مرة وسائل الإعلام الإلكترونية مقارنة مع قوانين الإعلام السابقة التي عرفتها الجزائر منذ استقلالها، ما يقابله تفصيل طويل في مسألة مهنة الصحفي وأخلاقيات وآداب المهنة، وكأنه تلميح للاحتكام إلى الأخلاقيات في ظل غياب قانون خاص ينظم الإعلام الإلكتروني في الجزائر.

يعول على الصحافة الالكترونية التي شكلت تمردا على الرقابة التي عانت منها الصحافة الورقية، معالجة قضايا أكثر جرأة وقربا للواقع المعاش في المجتمع .ففي الوقت الذي لعبت فيه دورا هاما في العالم، حملت العناوين الإلكترونية في بلادنا على عاتقها عبء تتبع مشاكل واهتمام مختلف الشرائح ، الكثير من الصحفيين يؤكدون أن الانترنت جعلهم أكثر يسرا وأكثر دقة في عملهم الصحفي، ومن خلال المعلومات المتبادلة والبريد الإلكتروني سمح الانترنت للصحفي بأن يكون أقل عزلة وفي مقابل ذلك ألزمهم على

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الالتزام بمسؤوليات ما ينشرونه .فرهان الصحافة الالكترونية في بلادنا مرتبط بمدى مسايرة التطور التكنولوجي، التنظيم القانوني مع التعبير عن الانشغال اليومي للموطن ومختلف القضايا التي تعد عالمية قبل أن تكون محلية، نظرا لطابع هذا الإعلام الذي حول الفرد من إنسان بسيط إلى مشارك فعال في الحياة السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية وحتى التكنولوجية[34].

عملا على ترقية الإعلام الإلكتروني، يضمن هذا القانون حرية ممارسة النشاط المكتوب، السمعي – البصري والإلكتروني في ظل احترام القيم والثوابت الوطنية ومبادئ الدستور، قوانين الجمهورية، الوحدة الوطنية مع أمن وسلامة التراب الوطني. بدوره، احتوى الباب الخامس من هذا القانون على ست مواد تتعلق بوسائل الإعلام الالكترونية، حيث يشكل تقدما معتبرا وإضافة جديدة تضمنها هذا القانون، حيث احتوت المادة 67 منه على تعريف للصحافة الإلكترونية جاء فيها " يقصد بالصحافة الالكترونية في مفهوم هذا القانون العضوي، كل خدمة اتصال مكتوب عبر الانترنت موجهة للجمهور أو فئة منه وينشر بصفة مهنية من قبل شخص طبيعي أو معنوي يخضع للقانون الجزائري ويتحكم في محتواها الافتتاحي"[35]، كما تقدم المادة 68 نشاط الصحافة الإلكترونية، كالتالي يتمثل نشاط الصحافة المكتوبة عبر الانترنت في إنتاج مضمون أصلي موجه إلى الصالح العام، ويجدد بصفة منتظمة ويتكون من أخبار لها صلة بالأحداث وتكون موضوع معالجة ذات طابع صحفي.لا تدخل المطبوعات الورقية ضمن هذا الصنف، عندما تكون النسخة عبر الانترنت والنسخة الأصلية متطابقتين"[36].

"وردا على سؤال موقع" الشروق أون لاين "حول دور قانون الإعلام الجديد في تنوير وتطوير وسائل الإعلام الإلكترونية، ذكر الصحفي تفرقنيت بان القانون ذاته لم يعط أهمية لوسائل الإعلام الالكترونية د ون أن يفسر محتويات هذا القانون في شقه حول الإعلام الالكتروني، الذي مازال فتيا في الجزائر . فالإطار القانوني لم تتحدد معالمه في بلادنا، في ظل عولمة الصورة والصوت وحتى القرارات مع التفاعلية التي تحدث مع مستخدمي وسائط الإعلام الجديد.

و تبقى المواد التي أتى بها قانون 2012 للإعلام ضعيفة وغير كافية أمام التهديد الكبير الذي يشكله الاستخدام والانتشار الواسع لوسائل الإعلام الالكتروني عبر قنواته المكتوبة والسمعية البصرية من جهة، كما غيب هذا القانون وسائط التواصل الاجتماعي التي تعد هي الأخرى بمثابة قنوات اتصالية الأكثر استعمالا لدى عامة الجزائريين، وما يشكله الاستخدام خاطئ أو غير مشروع قد يهدد الفرد والمجتمع على حد سواء[37]".

من جانب آخر، لم تحظ الصحافة الالكترونية بمواد مفصلة في القانون الإعلام الجديد، حيث حسب تحليل المواد الوارد فإنها جاءت كإشارات مقتضبة كما أدرجت ضمنيا مع الصحافة الورقية بالرغم من الاختلاف بينها من حيث الطابع، الخصائص والسمات .لذا فالضرورة ملحة لتحديد مواد خاصة بالصحافة الالكترونية على الأقل، أو قانون مستقل ويعنيها مباشرة مع ضرورة بلورة وتحديد أخلاقيات

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

العمل الصحفي بالنسبة للقائمين بالإعلام الجديد وكذا لمستخدمي التعامل مع الإعلام الجديد، كي يشكل نعمة وليس نقمة على المجتمع الجزائري.

" في هذا السياق دعا المختص في الصحافة الإلكترونية الدكتور كريم بلقاسمي المختص في الصحافة الإلكترونية إلى تطوير هذا المجال وذلك بعدم حصر قراءة النصوص التشريعية في إطارها القانوني، بل بكل أبعادها وسياقاتها السياسية والاجتماعية وهذا لجعلها دعما حقيقيا للصحافة المكتوبة، خاصة في دعم المقروئية والرواج، ما يستدعي الإسراع في وضع أو سن قانون خاص بالصحافة الإلكترونية، أو قانون تكميلي لمواكبة المتغيرات في هذا المجال الذي قطع أشواطا كبيرة في دول أخرى"[38].

4- تجارب عربية للضبط الإعلامي للإعلام الإلكتروني:

4-1 الكويت:

"لا تختلف التجربة الكويتية في تنظيمها للصحافة الإلكترونية عن تجارب بقية الدول العربية، ففي الكويت أكد مشروع قانون الإعلام الموحد على أن من أهدافه دعم وتعزيز الحريات الإعلامية، ووضع قانون يلم شتات القوانين والقرارات الوزارية المبعثرة الخاصة بالمطبوعات من جهة, والإعلام المسموع والمرئي وكافة الأنشطة الإعلامية في قانون واحد وموحد؛ أي: في إطار مدونة للإعلام، التي تشتمل على قانون المطبوعات والنشر لسنة 2006، وقانون الإعلام المرئي والمسموع لسنة 2007 مضافًا إليه قانون الإعلام الإلكتروني، من قنوات إلكترونية ومواقع ووكالات للأنباء"[39].

4-2 المغرب :

استطاع المغرب أن يخطو خطوة نحو مشروع لضبط الصحافة الإلكترونية وإحاطة أفضل بالتحديات التي تواجهها، حيث تم تقديم الكتاب الأبيض للنهوض بالصحافة الإلكترونية بتاريخ 4 أبريل 2013 ، بعد نقاش وطني شامل أشرفت عليه لجنة متخصصة اشتغلت بانتظام طيلة ستة أشهر . وتتكون هذه اللجنة من تسعة أعضاء من المهنيين والقانونيين والجامعيين والخبراء في المجال .ويتمحور الكتاب الأبيض حول التحديات التي تواجهها الصحافة الإلكترونية المغربية كالتحدي التكنولوجي والاقتصادي وتحدي المضمون الرقمي وأخلاقيات المهنة، إضافة إلى التكوين. ويقترح الكتاب الأبيض مجموعة من التوصيات لتأهيل الصحافة الإلكترونية المغربية والنهوض بها بلغت 118 توصية منسجمة وقابلة للتطبيق، ركزت على الخصوص على دعم أخلاقيات المهنة بـ 39 توصية، وعلى تعزيز التكوين والتكوين المستمر بـ 32 توصية، مقابل 47 توصية همت التأهيل التكنولوجي والاقتصادي وتطوير المحتوى الرقمي. ويمثل الكتاب الأبيض خارطة طريق اقتراحية للنهوض بالصحافة الإلكترونية وضمانا للاعتراف القانوني بها، وتأهيلها مؤسساتيا ومهنيا، فضلا عن مواكبتها بشكل يستجيب لحاجياتها والتحديات التكنولوجية.

" كما كانت مسودة 18 أكتوبر 2014 تتضمن مواد تتعلق بالصحافة الإلكترونية ضمن مشروع قانون 13-88 المتعلق بالصحافة والنشر، والذي جاء مفصلا من باب أول تمهيدي ، وباب ثاني في إدارة النشر،

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

باب ثالث في التصريح القبلي والبيانات الإجبارية المتعلقة به ، أما الباب السادس في كان في حرية وخدمات الصحافة الإلكترونية"[40].

3-4 الإمارات العربية المتحدة :

ضوابط المحتوى على مواقع الإنترنت:

سياسة إدارة النفاذ للإنترنت (IAM)[41]:

تطبق هيئة تنظيم الاتصالات سياسة إدارة النفاذ إلى الإنترنت في دولة الإمارات، بالتنسيق مع المجلس الوطني للإعلام ومزودي خدمات الإنترنت المرخص لهم في الدولة، كل من شركتي اتصالات ودو.

وتتكون سياسة إدارة النفاذ من أطر عمل وفئات معينة يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار من قبل مزودي خدمة الإنترنت، لضمان أمن الإنترنت وحماية المستخدمين النهائيين من المواقع الضارة التي تحتوي على مواد تتعارض مع القيم الدينية والأخلاقية لدولة الإمارات.

ترصد الهيئة المحتوى الإلكتروني المتاح للمستخدمين في دولة الإمارات، وتقوم بإخطار مشغلي مواقع الإنترنت في دولة الإمارات بأي مخالفات محتملة لسياسة إدارة النفاذ للإنترنت (IAM)، كما تقوم هيئة تنظيم الاتصالات، بمراقبة الإعلانات عبر الإنترنت، بما في ذلك الإعلان عن المنتجات والخدمات الطبية وغيرها من المنتجات والخدمات المتخصصة.

ويتعين على كل من شركتي اتصالات ودو حجب المحتوى عبر الإنترنت إذا طلبت الهيئة ذلك.

الفئات التي يتم حظر محتواها بموجب سياسة إدارة النفاذ للإنترنت (IAM) :

المحتوى المحظور هو أي محتوى غير مقبول، أو متعارض مع المصلحة العامة أو الآداب العامة أو النظام العام، أو الأمن الوطني، أو تعاليم الدين الإسلامي، أو محظور بموجب أي قوانين أو أنظمة أو متطلبات نافذة في الدولة. يتم حجب الوصول إلى المواقع والصفحات التي تحتوي على محتوى محظور من قبل مزودي خدمات الإنترنت في دولة الإمارات العربية المتحدة.

تشمل الفئات المحظورة ما يلي:

- تخطي نظام الحجب والدخول إلى المحتوى المحجوب
- الإباحية والتعري والرذيلة
- النصب والاحتيال والتصيد الإلكتروني
- السب والقذف والتشهير
- انتهاك الخصوصية
- الإساءة إلى الدولة والإخلال بالنظام العام
- دعم الأعمال والمهارات الإجرامية
- المخدرات
- الممارسات الطبية والأدوية المخالفة للقوانين

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- انتهاك حقوق الملكية الفكرية
- التمييز والعنصرية وازدراء الأديان
- الفيروسات والبرامج الخبيثة
- الترويج أو الإتجار بالسلع والخدمات الممنوعة
- خدمات الاتصالات غير المشروعة
- القمار
- الإرهاب
- النطاقات العليا المحظورة
- الأنشطة المخالفة للقانون
- بأمر من السلطات القضائية أو بموجب القانون.

5- مقترحات بشأن ضبط الصحافة الإلكترونية في الجزائر:

- إشراك الفاعلين في مجال الصحافة ، خاصة الصحافة الإلكترونية كونهم أكثر ممارسة للإعلام الإلكتروني .
- التشاور مع التقنيين والمختصين في تكنولوجيا الاتصال من أجل بلورة قانون يضبط ممارسة النشاط الإعلامي في البيئة الرقمية وفق نظرة علمية وتقنية.
- إصدار ميثاق لأخلاقيات مهنة الصحفي الإلكتروني في ظل غياب القوانين المنظمة للإعلام الإلكتروني في الجزائر.
- تكوين الصحفيين المتعاملين مع الصحافة الإلكترونية، من أجل تفادي الأخطاء والعقوبات التي قد تلحقهم جراء جهلهم بخبايا الإعلام الجديد .
- الالتزام بالمهنية والاحترافية من أجل تمكين القارئ الإلكتروني للتمييز بين محتويات صحافة المواطن الهاوي والمضمون الصحفي المهني والمسؤول.
- الضبط الفائق لقوانين إنشاء الصحف الإلكترونية لسد الفراغات القانونية التي من شأنها ترك المجال أمام أشباه الصحفيين من النشاط الفوضوي غير المسؤول على شبكة الانترنت.
- تطوير النظام الحمائي الخاص بالصحف الإلكترونية لحمايتها من كل أشكال القرصنة والتحريف .

[1] - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، دار الحديث ، القاهرة ، 2008 ، ص963.
[2] - زهير إحدادن ، مدخل لعلوم الإعلام والاتصال ، ط4 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 2007 ، ص13.
[3] - عبد الغني أبو العزم ، معجم الغني ، دار الجيل ، بيروت ، 1988 ، ص201.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[4] - محمد منير حجاب ، وسائل الاتصال نشأتها وتطورها ، ط1 ، دار الفجر للنشر والتوزيع ، مصر ، 2008 ، ص ص133.132.

[5] - فهد عبد الرحمن الشميمري ، التربية الإعلامية : كيف نتعامل مع الإعلام ، ط1 ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، السعودية ،2010 ، ص182.

[6] - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، قانون عضوي رقم 12-05 المؤرخ في 18 صفر عام 1433 الموافق 12 جانفي سنة 2012 المتعلق بالإعلام ، الجريدة الرسمية ، العدد 02 ، الجزائر ، 15 جانفي 2012 ، ص22.

[7] - حسن عماد مكاوي ، أخلاقية العمل الإعلامي "دراسة مقارنة" ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 2000 ، ص152.

[8] - Brahimi Brahim, Le Pouvoir La Presse Et Les Intellectuels En Algérie, édition l'harmattan, France, 1990, p30.

[9] - رضوان بوجمعة ، الصحفي والمراسل الصحفي دراسة سوسيو مهنية ، ط1 ، طاكسيج للدراسات والنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2008 ، ص14.

[10] - Brahimi Brahim, op.cit.p30.

[11] - رضوان بوجمعة ، المرجع نفسه ، ص15.

[12] - Belkacem mestefaoui, l'usage des medias en question ,opu ,1982, p200 .

[13] - جبهة التحرير الوطني ، الميثاق الوطني 1976 ، مصلحة الطباعة ، المعهد التربوي الوطني ، الجزائر ، 1976 ، ص102.

[14] - يامن بودهان ، تحولات الإعلام المعاصر ، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع ، الأردن ، 2013 ، ص138.

[15] - حزب جبهة التحرير الوطني ، المشروع التمهيدي لملف السياسة الإعلامية ، لجنة الإعلام والثقافة والتكوين ، مطبوعات الحزب ، 1982، ص34.

[16] - المرجع نفسه ، ص38.

[17] - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، قانون رقم 82-01 المؤرخ في 06 فيفري 1982 المتعلق بالإعلام ، الجريدة الرسمية ، العدد 06 ، 1982 ، ص242.

[18] - المرجع نفسه ، ص242.

[19] - جبهة التحرير الوطني ، الميثاق الوطني 1986 ، مصلحة الطباعة ، المعهد التربوي الوطني ، الجزائر ، 1986 ، ص167.

[20] - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، قانون رقم 90-07 المؤرخ في 08 رمضان 1410 الموافق 3 أفريل 1990 المتعلق بالإعلام ، الجريدة الرسمية ، العدد 14 ، 1990، ص460.

[21] - المرجع نفسه ، ص460.

[22] - مرازقة إسماعيل، الاتصال السياسي في ظل التعددية السياسية والإعلام ، رسالة تخرج لنيل شهادة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال ، جامعة الجزائر،1999 ، ص86.

[23] - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، قانون رقم 90-07 ، المرجع السابق ، ص460.

[24] - شبري محمد ، ممارسة الصحفيين الجزائريين للمهنة خلال فترة الطؤارئ 1992-2004 ، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والإعلام ، جامعة الجزائر ، 2006 ، ص74.

[25] - ديدي سليمة ، واقع التعددية الصحفية في الجزائر دراسة سوسيو إعلامية ، مذكرة تخرج لنيل شهادة ماجستير ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة الجزائر ، 2002، ص186.

[26] - نجاة لحضيري ، الصحافة المكتوبة في الجزائر بين الحرية وأخلاقيات المهنة : مقاربة نقدية لفترة ما بعد التعددية ، مجلة عصور ، العدد22، مخبر التاريخ، جامعة وهران ، ديسمبر 2014 ، الجزائر ،ص275.

[27] - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، قانون رقم 90-07 ، المرجع السابق ، ص466.

[28] - محمد قيراط ، حرية الصحافة في ظل التعددية السياسية في الجزائر ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 19 ، العدد 4.3 ، 2003 ، ص110.

[29] - يمينة بلعالية ، الصحافة الالكترونية في الجزائر بين تحدي الواقع والتطلع نحو المستقبل ، مذكرة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال ، جامعة الجزائر ، 2006 ، ص 137.

[30] - المرجع نفسه ، ص140.

[31] - فضيل دليو ، تاريخ الصحافة الجزائرية المكتوبة 1830-2013 ، ط1 ، دار هومة ، الجزائر ، 2014 ، ص203.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[32] - المرجع نفسه ، ص205.

[33] - بخوش صبيحة ، تطور السياسة الإعلامية في الجزائر في ظل التعددية السياسية 1990-2015 ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، الجزائر ، مارس 2016، ص65.

[34] - محمد برقان ، حق الممارسة الإعلامية في الجزائر بين الحرية والأخلاقيات المهنية - دراسة لواقع الصحافة الالكترونية في ضوء قانون الإعلام 2012، مجلة جيل حقوق الإنسان ، العدد 23 ، أكتوبر 2017، ص57.

[35] - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ، قانون عضوي رقم 12-05 ، المرجع السابق ، ص28.

[36] - المرجع نفسه ، ص28.

[37] - محمد برقان، المرجع السابق، ص53.

[38] - سعاد بوعبوش ، الصحافة الإلكترونية دعامة لتعزيز التعددية الإعلامية ، جريدة الشعب ، العدد 17471 ، 2017/10/23 ، ص4.

[39] - علي كريمي ، التنظيم القانوني للصحافة الإلكترونية العربية: سياقاته وأهدافه ، متوفر على الرابط https://syrian-mirror.net/ar تاريخ النظر 2018/02/12 على الساعة 15.20.

[40] - وزارة الاتصال المغربية ، الصحافة الإلكترونية بالمغرب حصيلة ثلاث سنوات ، أفريل 2015 ، ص20.

[41] - الموقع الإلكتروني لوزارة الاتصال لدولة الإمارات العربية المتحدة ، على الرابط https://www.government.ae/arAE/media/media ، تاريخ النظر 01/01/2018 الساعة 11.03.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

آثار التعرض لوسائل الاتصال الجماهيري.
الأطر النظرية وصعوبات الدراسة
Effects of exposure to mass media
Theoretical frameworks, and study difficulties

أ.حماني إسماعيل
جامعة آكلي محند أولحاج- البويرة

تاريخ الارسال: 12 ماي 2018	تاريخ القبول: 27 جوان 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018

ملخص:

حضي موضوع آثار وسائل الإعلام على المتلقي بالصدارة ضمن اهتمامات الدراسات والبحوث الإعلامية وفي مختلف مراحل تطورها، لكن رغم التركيز المكثف والجهود المبذولة في هذا الشأن، ظل موضوع دراسة الأثر الإعلامي وقياسه والى وقتنا الراهن من أكثر الموضوعات إثارة للجدل بين الباحثين والمفكرين في هذا الحقل المعرفي.نحاول من خلال هذه الدراسة التطرق إلى معنى الأثر الإعلامي واهم مجالات دراسته، ومن ثم نعرج عن مسالة التعرض لوسائل الاتصال الجماهيري باعتباره متغيرا حاسما في عملية التأثير الإعلامي، ونتطرق من خلال هذا المحور إلى تعريف التعرض لوسائل الإعلام، أنواعه وأنماطه، وفي الأخير نتناول إشكالية الأثر الإعلامي وصعوبة دراسته، من خلال محاولة عرض أهم العوامل والمسببات المساهمة في ذلك، مع الإشارة في الختام إلى أهم التحديات والرهانات لبحوث الإعلام والاتصال المستقبلية المتعلقة بالأثر الإعلامي والتي من شانها أن تزيد من القوة التفسيرية لكيفية تأثير وسائل الإعلام.

الكلمات المفتاحية: آثار وسائل الإعلام، التعرض الإعلامي، وسائل الاتصال الجماهيري

ABSTRACT

The subject matter regarding media effects on the recipient was at the forefront of media studies and researches in its different stages of development. At present, the study of media effect and its measurement remained problematic amid researchers, though the interest and efforts made, as well as the various theories and viewpoints that tried to give a clear account on how Media influence the recipient. It has been agreed that Media is really influencing, but to what extent? Under which conditions? And how? This is what specialists of mass communication haven't agreed on.

Throughout this research, we attempt to address the meaning of media effect and its most important fields of study. Then we engage in the issue of mass media exposure as a critical variable in the media influence process. In this section, we give attention to the definition of media exposure, its types, patterns, and the hindrances behind this exposure. Finally, we deal with the problem of media effect and the difficulty to study it. Having presented the chief factors and causes of this question, we point out the important challenges and bets of the future media and communication researches on media effect that may well explain how media influence

Key words: Media Effects, Media exposure, Mass media

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

تعد مسألة علاقة وسائل الإعلام بالجمهور من أكثر المسائل التي شغلت اهتمام علماء الاتصال، والباحثين في حقل الاتصال الجماهيري خصوصا، وفي هذا السياق، حضي موضوع آثار وسائل الإعلام على المتلقي بالصدارة ضمن اهتمامات الدراسات والبحوث الإعلامية وفي مختلف مراحل تطورها، لكن رغم هذا الاهتمام والتركيز المكثف والجهود المبذولة في هذا الشأن، ورغم تعدد الرؤى والنظريات التي حاولت تقديم تفسير واضح لكيفية تأثير وسائل الإعلام على المتلقي ظل موضوع دراسة الأثر الإعلامي وقياسه والى وقتنا الراهن من أكثر الموضوعات إثارة للجدل بين الباحثين والمفكرين،.. فالحقيقة التي تم الإجماع التام عليها هو أن وسائل الإعلام تؤثر فعلا، لكن إلى أي حدّ؟ وفي أي ظروف؟ وبأي طريقة؟ هذا ما لم يجمع عليه المتخصصون في مجال الاتصال الجماهيري، ويشير هؤلاء إلى أسباب عدم الإجماع هذا أن التأثير كصيرورة وبغض النظر عن الجهة المتسببة في إحداثه هو عملية جدّ معقدة وهو نتاج شروط عديدة ومستويات وأبعاد كثيرة تتداخل فيما بينها لتحدث الأثر، إضافة إلى ذلك فان الطرق التي تمارس بها وسائل الإعلام التأثير معقدة هي الأخرى ومشروطة.

I. الأثر الإعلامي ومجالات دراسته:

1. تعريف الأثر الإعلامي:

إن من ابسط مفاهيم الإعلام هو محاولة إحداث أثر على متلقي الرسالة الإعلامية نتيجة لتعرضه لها، كما أننا لا نبالغ إذا سلمنا وجزمنا بالقول أن التأثير هو الهدف الرئيسي من العملية الإعلامية.

ويعرف التأثير الإعلامي بأنه ذلك التغير الذي يطرأ على سلوك المستقبل الرسالة الإعلامية، فقد تلفت الرسالة انتباهه ويدركها، وقد يتعلم منها شيئا أو انه قد يغير من اتجاهه النفسي و يكوّن اتجاها جديدا، وقد يتصرف بطريقه جديدة أو تغير سلوكه القديم[1]، ويمكننا فهم التأثير من خلال رد فعل المتلقي للرسالة الإعلامية، وهذا استجابة لمجموعة من التفاعلات السيكولوجية والسوسيولوجية أو من خلال الأثر المباشر وغير المباشر الذي قد تحدثه الرسالة لدى متلقيها[2].

والأثر الإعلامي هو ما يحدث من تغيرات على مستقبل الرسالة وتعلمه شيئا من محتوى هذه الرسالة، وتبني اتجاها أو تخليه عن أفكار مؤيدة لمحتوى هذه الرسالة أو تخليه عن أفكار قد تبناها قبل ذلك[3].

---

[1]– محمد مسعود قيراط: الإرهاب، دراسة في البرامج الوطنية واستراتيجيات مكافحته، مقاربة إعلامية، ط1، جامعة نايف للعلوم الأمنية، المملكة العربية السعودية، 1432، 2011، ص 209.

[2]– المرجع نفسه المكان نفسه.

[3]–عبد النبي عبد الله الطيب: فلسفة ونظريات الإعلام، ط1، الدار العالمية للنشر والتوزيع، مصر، 2014 ، ص 98.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وينتمي مفهوم التأثير لعلم النفس الاجتماعي، إلاّ إن "المدرسة السلوكية الأمريكية" في مجال الإعلام والاتصال قد تبنته ابتداء من 1920، وجعلت من مفهوم تأثير وسائل الإعلام والاتصال على سلوك الجمهور الإعلامي محور لدراساتها[1].

2. مجالات دراسة آثار وسائل الإعلام:

على الرغم من عدم اتفاق علماء الإعلام والاتصال حول مسالة تأثير وسائل الإعلام من حيث المدى، والظروف، والكيفية...الخ، إلا أن هؤلاء العلماء يجمعون تمام الإجماع أن وسائل الإعلام تؤثر على الجمهور، وبان هناك أيضا علاقة بين التعرض لهذه الوسائل وسلوكيات ومواقف ومعارف المتلقين لمحتوياتها، وفي هذا السياق يمكن الاستشهاد بالتأصيل الذي وصفه برنارد بولسونBernard Perlsonne والذي اختصره في هذه المقولة الشهيرة" بعض أنواع الاتصال، لبعض أنواع القضايا، تدفع إلى الاهتمام بعض الناس بمحتويات وسائل الإعلام، في ظل بعض الظروف، ينتج عنه بعض أنواع التأثير"[2]، ويعلق برلسون على مقولته هذه، قائلا: " إن آثار الاتصال عديدة ومتنوعة الشدة، قد تكون قصيرة الأمد، أو طويلة الأمد، ظاهرة أو مستترة، قوية أو ضعيفة، يمكن حدوثها من أي عدد من جوانب الرسالة الإعلامية، ويمكن اعتبارها نفسية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، ويمكن أن تأثر في الآراء، أو القيم، ومستوى المعلومات، والمهارات، والذوق، والسلوك[3]، وعلى العموم فقد ركزت بحوث ودراسات آثار وسائل الإعلام على المجالات الآتية:

أ. آثار وسائل الإعلام المعرفية والإدراكية:

وهي أول مراحل تأثير وسائل الإعلام في الجمهور، وفي هذا المستوى من التأثير يتعلم الفرد الكثير من المعارف والمعلومات عن القضايا، والأحداث، والأشخاص في بيئته المحيطة به[4]، تبدأ عملية الاتصال بجذب اهتمام الجمهور لتوليد الوعي (المعرفة) لتصل إلى الإدراك أو الفهم، ويتأثر الفهم في الاتصال الجماهيري بحقيقة أن الفرد لا يقرأ كل صفحات الجريدة، ولا ينصت باهتمام متساوي لجميع الأخبار الواردة في نشرة الراديو أو التلفزيون، وإنما تتحكم في ذلك عوامل الانتقائية Selectivity، فأعضاء الجمهور يعرضون أنفسهم بشكل انتقائي لمحتوى الوسيلة، وتستطيع هذه الوسيلة من خلال تكرار التعرض وتجانسه أن تؤثر بقوة على فهمنا للعديد من القضايا، ويحدث الإدراك نتيجة التفاعل بين محتوى الرسالة مع الخبرات الشخصية المباشرة لأعضاء الجمهور،

---

[1]–على سعد على آل هطيلة: تأثير برامج القنوات الفضائية على اكتساب السلوك الجانح لدى الأحداث، عادات المشاهدة وأنماطها، رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، قسم العلوم الاجتماعية، المملكة العربية السعودية،2005، ص 7.

[2]– Volkenburg & Jochen Peter: Communication research paradigm, five challenges for the future of media effects research, international of communication, 7, 2013, p 208.

[3]– حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: الاتصال ونظرياته المعاصرة، ط7، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2008، ص 396.

[4]– محمد بن مسعود البشر: محمد بن مسعود البشر:نظريات التأثير الإعلامي، ط1، العبيكان للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1435.2014 ، ص 92.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وتعتمد قابلية الفرد للاستجابة للمعلومات التي تقدمها وسائل الإعلام على تكرار التعرض لنفس المثير وبعض التدعيم من خلال العلاقات الشخصية[1].

إن استخدام وسائل الإعلام يزيد من تعلم الفرد، وكلما كان تعرضه لهذه الوسائل أكثر كان التأثير على وعيه المعرفي أكثر، وبخاصة إذا كانت اهتمامات الفرد تمثل داعيا رئيسيا للتعرض، فالأشخاص الذين لهم اهتمام بالموضوعات السياسية - على سبيل المثال- يجدون في وسائل الإعلام المعلومات والمعارف التي يبحثون عنها، فقد أثبتت الدراسات أن التعرض المستمر لوسائل الإعلام له اثر مباشر في تنمية الوعي والمعرفة السياسية، وهكذا في مجالات الحياة الأخرى[2]، ويرى ولبورشرام Schramm "أن وسائل الإعلام يمكن أن توسع الأفاق، فهي تجعل الإنسان يرى ويسمع ما لا يستطيع أن يعرفه بالخبرة المباشرة،.. لو لا تعرضه لوسائل الإعلام" [3] .

ب. آثار وسائل الإعلام على المواقف والاتجاهات والقيم:

التأثير على مواقف الجمهور واتجاهاته حول قضية معينة هو المستوى الثاني من مستويات تأثير وسائل الإعلام على الجمهور، فلا يمكن للشخص أن يتخذ موقفا تجاه قضية من القضايا التي تعرضها وسائل الإعلام دون أن يكون لديه الحد الأدنى من المعرفة التي تساعده على اتخاذ موقف أو اتجاه معين[4]، وتشير الأبحاث العلمية بما لا يدع مجالا للشك إلى أن وسائل الإعلام الجماهيري يحتمل بشكل عام أن تدعم الآراء الموجودة بين الجمهور، أكثر مما يحتمل أن تغير تلك الآراء، وحدوث التأثير البسيط في الاتجاهات يبدو اكبر من احتمال حدوث التحول في الرأي، ولكن ليس معنى هذا أن التحول الكلي لا يحدث، أو أن وسائل الاتصال لا تعمل في بعض الأحوال على نشر التغيير على نطاق واسع، ولكن يمكننا القول أن فاعلية الاتصال في التأثير على الآراء الموجودة والاتجاهات يرتبط أو يتماشى عكسيا مع درجة التغيير المطلوبة[5]، فهناك اتفاق عام على أن وسائل الإعلام تحدث آثارا على الاتجاهات والقيم، أما الفترة اللازمة لإحداث هذا الأثر فمازالت محل جدل وتساؤل[6].

وأحد أسباب قيام وسائل الإعلام بتدعيم المعتقدات الموجودة بالفعل، هو اتجاه البشر الطبيعي لحماية أنفسهم من خلال التعرض الانتقائي والإدراك الانتقائي، وقد درس عالم النفس ليون فستنجر Festinger هذه الظاهرة وأطلق عليها اسم "التنافر المعرفي" Congnitive Dissonance، والافتراض الأساسي عند فستنجر هو أن شعور الفرد بالتنافر النفسي يحفزه على

[1]- حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: مرجع سابق، ص 397.
[2]- محمد بن مسعود البشر: مرجع سابق، ص 93.
[3]- حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: مرجع سابق، ص 398.
[4]-محمد بن مسعود البشر: مرجع سابق، ص ص 96. 97.
[5]-جيهان أحمد رشتي: الأسس العلمية لنظريات الإعلام، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون سنة نشر، ص 614.
[6]-حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: مرجع سابق، ص 398.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

محاولة التخلص من هذا التنافر حتى يحقق الانسجام النفسي Consonance من خلال السعي بايجابية ونشاط لتجنب المواقف والمعلومات التي تزيد التنافر[1].

ويذهب جيربنرGerbner إلى اعتبار التلفزيون كأداة ثقافية كلية القدرة في المجتمع الأمريكي، وانه قادر على التأثير ذي المدى البعيد في تصور الأفراد ومعتقداتهم عبر عملية فعالة ودقيقة والتي تشكل مضمون ما يطلق عليه عملية "التطبيع الثقافي" Cultivation[2]

وفي دراستهما لآثار وسائل الإعلام على القيم الاجتماعية لاحظ لازرسفيلد وميرتون & Lazarsfeld Mirton أن وسائل الإعلام لا تدعم معتقداتنا السابقة فقط وإنما تدعم اتجاهات وأنماط سلوك المجتمع أيضا، فالنشر الإعلامي يسدّ الفجوة بين الاتجاهات الفردية الخاصة والآداب العامة السائدة في المجتمع، ويرى لازارسفيلد وميرتون أن وسائل الإعلام تضفي القوة على بعض الأفراد والجماعات من خلال التركيز الإعلامي عليهم، ونشر إخبارهم.. مما يمنحهم قدر من السلطة والنفوذ والتفرد على غالبية الناس، ويصبح السلوك وآراء مثل هؤلاء الأشخاص ذو دلالة بالغة على عامة الناس[3]، وهناك من يعتقد أن التحول في الاتجاه نتيجة للتعرض لوسائل الإعلام اقل شيوعا من التدعيم والتغيير الطفيف، ولكن قد تنجح وسائل الإعلام في بعض الأحيان بالقيام بدور أساسي في إحداث هذا التحول، وخاصة في الأوقات التي ينتشر فيها عدم اليقين والحيرة حول أمور معينة، حيث أن وسائل الإعلام تستطيع أن تحدث تغيرات وتنشر اتجاهات وقيما جديدة[4].

ويعتبر موضوع اثر الإعلام على القيم من المواضيع التي لم يركز عليها كثيرا من قبل الباحثين إذا ما قارنا ذلك بالمجالات الأخرى، وعلى العموم فان الأدبيات المتوفرة تؤكد على أن الثقافة الإعلامية تساعد الأفراد على تشكيل تصوراتهم حول القيم وتحديد ما يعتبر جيدا أو سيئا، ايجابيا أو سلبيا، أخلاقيا أو غير أخلاقي، وبعبارة أخرى فان وسائل الإعلام تساعد الأفراد في تحديد معتقداتهم حول الذات والمفاهيم والعالم من حولهم[5]

وهناك أيضا بعض البحوث التي اهتمت بقياس ما يسمى " بالأثر الاستعراضي" Bandwagon Effect أو "الانحياز للرأي" الذي نعتقد انه يمثل الأغلبية، ويحدث ذلك حين يتبنى الأفراد بعض الآراء -ليس عن اعتقاد أصيل بأهميتها أو صدقها- وإنما لأنها تبدو وكأنها آراء معظم الناس، وقد أشارت دراسات الإعلان إلى إثبات قوة هذا الأثر، حيث تستخدم إعلانات عديدة مثل هذه

[1]–حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: المرجع السابق، ص 398 .

[2]–جوديت لازار: سوسيولوجيا الاتصال الجماهيري، ترجمة: علي وطفة، هيثم سطايحي، دار اليبانيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1994، ص 217.

[3]–حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: مرجع سابق، ص 398. 399.

[4]– عاطف عدلي العبد: الاتصال والرأي العام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993، 245.

[5]– Melanie Burleson Richards: Mass medias relationship with adolescents values and behaviors, a theory of mediated value lection dissertation for the degree of doctor of philosophy, the college of arts and sciences Georgia state university, 2010, p10.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

العبارات: هذه السلعة يقبل عليها تسعة من كل عشرة أشخاص، سلعة يستخدمها معظم الناس، سلعة يوصى بها الجميع،.. وتشير الدراسات أيضا أن جماعات الأقلية الصغيرة العدد تحاول مقاومة مثل هذا " الأثر الاستعراضي" أو "الأثر المنحاز" للأغلبية، ولكن معظم هؤلاء الأفراد يفتقرون إلى تدعيم جماعة مرجعية قوية، وبالتالي يضطرون للانسياق خلف الأغلبية[1].

ج. آثار وسائل الإعلام على السلوك:

تأثير وسائل الإعلام على سلوك الجماهير هو المستوى الثالث من مستويات التأثير التي ذكرت في بحوث التأثير على الترتيب، وهو الهدف النهائي من الرسالة الإعلامية،.. هو المستوى الثالث في الترتيب، لكنه الأهم، وإنما ورد تاليا للتأثير المعرفي والتأثير على المواقف بمنطق التدرج في التأثير، إذ لا يتصور أن يكون هناك تغير في السلوك، ما لم يسبقه تأثير معرفي وموقف ينتج عنه في السلوك[2].

وهناك بحوث علمية تناولت تأثير وسائل الإعلام على سلوك الجمهور في مجالات الحياة المختلفة، كالمجال السياسي والاجتماعي والديني والثقافي والاقتصادي والتعليمي وغيرها،.. وبحوث أخرى تناولت تأثير وسائل الإعلام على فئة من معينة من الجمهور وتأثير سلوكهم برسائل إعلامية محددة، الأطفال وتأثرهم بمشاهدة العنف، أو الأسرة وتغير أنماطهم الاستهلاكية بسبب تأثرهم بالإعلان، أو الشباب وتغير قيمهم السياسية وعاداتهم الثقافية، وهكذا، كما أن المتغيرات النفسية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالرسالة الإعلامية وغيرها، كانت موضوعا لدراسات الباحثين في تأثير وسائل الإعلام، وهي متغيرات بحثية تسهم -متكاملة أو منفردة- في إحداث التأثير على الجمهور المستهدف من الرسالة الإعلامية[3].

وهناك اختلافات بين الباحثين حول العلاقة المحتملة بين وسائل الإعلام والسلوك، فمثلا وبخصوص ظاهرة العنف عند المراهقين هناك من يرى أن بعض المحتويات الإعلامية لها تأثيرات فسيولوجية تحفز السلوكيات العدوانية لدى المراهقين، وهناك من يرى أن بعض المحتويات الإعلامية تعمل على إثارة الأفكار والمشاعر العدوانية الموجودة من قبل عند المراهقين، بمعنى آخر هم يعتقدون أن الأفكار والسلوكيات العدوانية هي جزء لا يتجزأ من المراهقة، وان مشاهدة اللقطات ذات الطابع العدواني على التلفزيون مثلا يزيد من نسبة استثارة السلوك العدواني الذي هو كامن من قبل عند المراهقين[4].

---

[1]- حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: مرجع سابق، ص 399.

[2]-حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: المرجع السابق، ، ص 100.

[3]-محمد بن مسعود البشر: مرجع سابق، ص 102.

[4] - Adrian. D. Pearson : Media influence on deviant behavior in middle school students, a thesis master of school administration, university of north Carolina at Wilmington, 2006, p 3.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وهذا ما جاءت به نظرية التعزيز والتي يرى أصحابها " أن العنف الذي تبثه وسائل الإعلام يؤدي إلى تعزيز نماذج سلوكية عدوانية قائمة بشكل مسبق عند الأفراد"، ويرى أصحاب هذه النظرية أن المعايير والقيم الثقافية الاجتماعية والسمات الشخصية والعوامل النفسية الأخرى هي عوامل بالغة الأهمية في تحديد نمط السلوك العدواني عند الأفراد، إن إدراك الرسالة الإعلامية يتوقف في نهاية الأمر على طبيعة المعايير الثقافية واتجاهات الفرد، ومواقفه،...الخ، وبالتالي فان العنف المشاهد على الشاشة يمكن أن يعزز المعايير والقيم الموجودة عند الفرد، وهذا يمكن ملاحظته خصوصا عند الأشخاص الدين يفتقدون الاستقرار الشخصي والاجتماعي[1].

إذا كانت الآثار الإدراكية والانفعالية عصيّة على القياس فان السلوك الإنساني يتعين بقابليته للتحديد، وهذا يعني انه يمكن معرفة ما إذا كان الناس يقومون بفعل ما أو أنهم لا يقومون به، وذلك قبل اتصالهم بالرسالة الإعلامية لوسائل الإعلام المتاحة، على سبيل المثال بعد قراءة مقالة عن المجاعة في إثيوبيا فان الناس المتحمسين يقررون إرسال المال لمساعدة سكان هذا البلد[2].

وفيما يتعلق بأثر وسائل الإعلام على السلوك الانتخابي، تبدو وسائل الإعلام غير مؤثرة - نسبيا- في تغيير ولاء الناخب من حزب لآخر، وتشير معظم الدراسات أن وسائل الإعلام تساهم في تدعيم الاتجاهات السياسية الموجودة والحفاظ على تأييد أعضاء الحزب، وأشارت الدراسات السابقة أن تغيير السلوك يحتاج إلى وقت طويل ويعتمد على عوامل عديدة، منها: عدد الأفراد المهتمين باتخاذ القرار، والمخاطر الاقتصادية والاجتماعية، والمخاطر المستقبلية للحدث، والمدى الذي يستغرقه التحول من ممارسات حالية إلى ممارسات جديدة، ومدى ملائمة السلوك الجديد لطبيعة الشخصية، والقيم والدوافع الفردية، وتؤثر كل تلك العوامل في تغيير السلوك الشرائي، والإقبال على نوعيات جديدة من الملابس، واستخدام وسائل تنظيف جديدة[3].

ونخلص مما سبق إلى أن تفاعل التعرض لوسائل الإعلام مع خبرات الشخصية هو المتغير الحاسم لتعديل السلوك[4].

II. مشتملات حول التعرض الإعلامي:

1. تعريف التعرض لوسائل الإعلام:

يمثل التعرض حلقة أساسية من حلقات العملية الاتصالية، بل إنه يعد أهم تلك الحلقات فأهداف أي نشاط اتصالي لا يتحقق ما لم يكن هناك من يستقبل الرسالة الاتصالية، [5] إذن فالتعرض يعبر عن اكتمال العملية الاتصالية، وعن اهتمام الجمهور بالرسالة، كما يعبر عن

[1]–جوديت لازار: مرجع سابق، ص ص 225. 226.
[2]–المرجع نفسه، ص 221.
[3]– حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: مرجع سابق، ص 400. 401.
[4]– المرجع نفسه، ص 401.
[5]– هادي نعمان الهيتي، الاتصال الجماهيري، المنظور الجديد، دار الشؤون الثقافي العامة، بغداد 1998، ص43.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

حدوث لصلة بين رسائل الاتصال الجماهيري ووسائله من جهة والجمهور من جهة أخرى، وبهذا تعد عملية التعرض متغيرا حاسما في عملية التأثير الإعلامي.

ولقد تعددت تعريفات المفهوم الاصطلاحي للتعرض الإعلامي (exposure)، فالتعرض هو " فعل استهلاك محتوى إعلامي معين من طرف فرد من أفراد الجمهور، وقد يكون هذا التعرض مخطط له، أو غير ذلك، و التعرض قد ينطوي على عملية التعلم، و التي تستدعي جهدا فكريا من خلال آليتي التمثيل الصاعد و التمثيل النازل، من خلال الفرد المستهلك أو قد لا ينطوي على ذلك." [1]، وهو "عملية وصول المعلومات من مصادر الإعلام إلى الجماهير أو الأفراد بصورة مباشرة أو غير مباشرة".[2]

فيما عرف المركز العربي للبحوث التعرض بأنه "عملية استقبال الجمهور للوسيلة الاتصالية أو الرسائل الاتصالية عن طريق قراءة رموزها المطبوعة أو مشاهدة رموزها المرئية أو الاستماع إلى رموزها المسموعة، وفك تلك الرموز، وإدراك وفهم ما تحمله من معلومات.[3]

إن التعرض لوسائل الإعلام ليس عفويا أو اعتباطيا بل يحتاج إلى مهارات اتصالية كالقراءة والكتابة في حالة المطبوعات والسمع في حالة الإذاعة، والنظر في حالة التلفزيون، ومهارات اتصالية أخرى من جانب المتلقي للرسالة الاتصالية. [4]، فالتعرض كمظهر للسلوك الاتصالي لا يعتبر استجابة مباشرة لمجرد وجود الوسيلة أو بداية إذاعة البرامج أو المحتوى ولكنه يتم بطريقة انتقائية تتأثر بالعوامل الوسيطية مثل الاتجاهات والمعرفة الإدراكية إضافة إلى السمات الاجتماعية والفردية.

2. أنواع وأنماط التعرض لوسائل الإعلام:

- أنواع التعرض لوسائل الإعلام: التعرض المباشر: ويعني وصول المعلومات بصورة مباشرة على الأفراد ودون وسيط مثل، قراءة المطبوعات أو الاستماع للراديو أو مشاهدة التلفزيون.[5]
- التعرض الغير مباشر: ويتجسد بانتقال المعلومات عبر مرحلتين أساسيتين الأولى من وسيلة الاتصال الجماهيرية إلى الأفراد وهؤلاء يقومون بدورهم بنقل المعلومات والأفكار والمعاني التي تلقوها من الوسيلة إلى الآخرين وهؤلاء بمثابة قادة رأي في المجتمع.[6]

---

[1] – السعيد بومعيزة: اثر وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات لدى الشباب، دراسة استطلاعية على منطقة البليدة، أطروحة دكتوراه غير منشورة في علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، . 2005 2006، ص:30.

[2] – ميلفين ديفلير، ساندرا بول وروكيتش: نظريات وسائل الإعلام، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، دار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص275.

[3] – كرم شلبي: معجم المصطلحات الإعلامية، دار الشروق، القاهرة، 1989، ص193.

[4] – محمد عبد الحميد: دراسة الجمهور في بحوث الاتصال، عالم الكتاب، القاهرة، 1993، ص106.

[5] – سعد مطشر عبد الصاحب: مدى تعرض طلبة جامعة بغداد للبرامج الثقافية والتلفزيونية، دراسة ميدانية لقناة المنار الفضائية للمدة من 01-09 ولغاية 31-12-2006، مجلة الباحث الإعلامي، العدد03، حزيران 2007، العراق، ص ص 186، 187.

[6] – المرجع نفسه، ص187.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- التعرض المتكرر: تتأثر معرفة الفرد بالتعرض المتكرر، والمعرفة هي نتيجة تفاعل مضمون وسائل الإعلام مع الخبرات للشخصية للمتلقين، ولكن تذكر المعلومات يتضاءل إذا لم يكن للمرء اهتمام أو مصلحة بالمعلومات، وتعد مقدرة المرء على ذكر الأحداث على تكرار التعرض لرسائل الإعلام وحافز التعرض ومدى حاجة المرء للمعلومات.[1]
- التعرض التعويضي: وهو من أعظم الدوافع في عملية تعرض الجمهور لوسائل الإعلام، إذ أن جميع الأفراد يحققون توازنهم الاجتماعي والسيكولوجي بالتعويض، وكلما توافرت وسائل الإعلام كلما زادت من إمكانية استخدامها للتعويض، وتحقيق التوازن في حياة الناس، وهذا النوع من التعرض لوسائل الإعلام واستخدامها يعود إلى أنماط حياة الأفراد مثل العمل ومستوى الدخل...الخ.[2]
- التعرض الانتقائي: يعرف "تشارلز رايت" Tcharls Rayt التعرض الانتقائي إنه بحث الأفراد عن المعلومات التي تتفق مع أفكارهم واتجاهاتهم، لذلك يجمع الناس إلى تعريض أنفسهم إلى المادة التي تتوافق مع مواقفهم السابقة.[3]

إن عملية التعرض لجمهور وسائل الاتصال الجماهيرية تتجسد في العبارة الشهيرة التي أطلقها (لازار سفيلد وبيرلسون وجوريت) "Lazarsfeld, Perlsonne, Gorutt" أن التعرض لوسائل الإعلام دائما يكون انتقائيا، بمعنى أنه توجد علاقة معنوية بين آراء الناس وما يختارون سماعه أو قراءته، وأن الناس بصفة عامة يميلون إلى أن يتعرضوا لتلك الاتصالات الجماهيرية التي تتلاءم واتجاهاتهم الراهنة،[4] وإذا كانت هذه العملية هي السلوك الغالب في تعامل المتلقي مع وسائل الإعلام فإنها تنقسم إلى خمسة عناصر:[5]

- الانتباه الانتقائي أو النوعي: والذي يتمثل في اتجاه المتلقي إلى قراءة أو مشاهدة أو سماع وسائل معنية والانتباه إلى بعض هذه الوسائل بما يتفق مع ميوله واتجاهاته وثقافته.
- القرار الانتقائي (الاختياري): ونظرا لوجود اختلافات متنوعة بين أفراد الجمهور فإن درجة تأثرهم بالرسالة واستجابتهم تختلف بسبب الاختلاف في الفروق الفردية، فالأفراد ينسون بسرعة الوسائل الإعلامية التي لا تتفق مع اتجاهاتهم الراهنة، ويتذكر الوسائل التي تتماشى مع معتقداتهم الراهنة.

---

[1] – صالح أبو إصبع: الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة، دار أرام للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، الأردن، 1999، ص118.
[2] – مرجع نفسه، ص119.
[3] – عاطف عدلي العبد: مدخل إلى الاتصال والرأي العام، الأسس والنظرية العلمية، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص246.
[4] – سعد مطشر عبد الصاحب: م س ذ، ص187.
[5] – قباري محمد إسماعيل: علم الاجتماع الجماهيري وبناء الاتصال، ط1، منشأة المعارف، مصر 1984، ص145.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- التذكر الاختياري أو الانتقائي أو النوعي: يعني أن المتلقي لا يستطيع أن يتذكر الأحداث كلها والمعلومات التي تلقاها، وسيعمل بصورة شعورية أو لا شعورية في استبعاد والمضامين التي يعدها غير مهمة والاحتفاظ بما يراه مهما ومتسقا مع إطاره الدلالي.[1]
- الإدراك الانتقائي: وهو ميل الأفراد إلى إدراك العناصر التي ينطوي عليها موقف معين والتي تدعم توقعاتهم السابقة[2]، وقد أثبتت الدراسات أنه في حالات خاصة وتحت ظروف معينة يعمد بعض أفراد الجمهور إلى تفسير الرسائل الإعلامية أو الدعائية أو الإعلانية تفسيرا خاطئا، وتحريف معناها بما يجعلها متماشية ومتطابقة مع آرائهم واتجاهاتهم وعاداتهم.[3].
- التصرف الانتقائي: الأفراد لن يتصرفوا بالأسلوب نفسه نتيجة لتعرضهم لرسائل إعلامية معينة، والتصرف هو الحلقة الأخيرة من السلسلة وقبل أن يمكن حدوثه فإن أفراد الجمهور يجب أن يهتموا بالعرض الإعلامي ويدركوا معناه، ويتذكروا مضمونه، وكل هذه الاستجابات ستكون معتمدة على التأثيرات المتداخلة للمتغيرات والفئات وأساليبهم السلوكية الخاصة والروابط الاجتماعية مع الآخرين، كما أن القرار النهائي للأفراد في ميلهم إلى تجنب تأثرهم بوسائل الإعلام التي لا تتلاءم مع اتجاهاتهم الراهنة، وتتمثل في عاملين:[4]

- درجة المنفعة والاستمتاع من المواد الاتصالية.
- الجهد المبذول في الاستفادة من المادة الاتصالية

ويعبر عن ذلك على النحو التالي:

$$\text{الاختيار} = \frac{\text{الفائدة المرجوة من الرسالة}}{\text{الجهد المبذول للحصول عليها}}$$

وقد صاغ "ويلبورشرام" Schramm رؤيته لاستخدام الأفراد لوسائل الاتصال ومحتواها في إطار العلاقة بالعائد المتوقع كنوع من التعزيز للاستجابة إلى التعرض بشكل عام، فكلما زاد العائد وقل الجهد زاد تعرض الأفراد الى وسائل الإعلام ومحتواها.[5]

أ. أنماط التعرض لوسائل الإعلام:

[1]- كامل خورشيد مراد: الاتصال الجماهيري والإعلام، التطور –الخصائص– النظريات، دار المسيرة، عمان، 2011، ص86، 87.
[2]- محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979، ص233.
[3]- إبراهيم إمام: الإعلام والاتصال بالجماهير، بدون دار نشر، مصر، 1981، ص71، 72.
[4]- إبراهيم إمام: المرجع السابق، ص72.
[5]- محمد عبد الحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، ط3، عالم الكتاب، القاهرة، 2004، ص236.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

استهدفت العديد من الدراسات والبحوث التعرف على أنماط التعرض لوسائل الإعلام بوصفها محددات السلوك الاتصالي من قبل الجمهور، وعلى هذا ركزت على الفروقات الفردية التي تؤدي إلى الاختلافات في مستويات التعرض الكمية والكيفية، وتأثير هذه المستويات على العمليات المعرفية كالانتباه والإدراك والتذكر.

قامت "جوبل كريشنن"[1] "Gopala Krishnan" بدراسة الغرض منها التعرف على تأثير الأبعاد الديمغرافية والنفسية على سعى المتلقي وراء الرسائل الاتصالية واستخدامها،..وقد تم تحديد هذا التقسيم وأظهر وجود علاقة عنقودية بين الأبعاد النفسية والخصائص الديمغرافية من جهة وبين انغماس المتلقي في البيئة الاتصالية من جهة أخرى، وهذا ما يشير إلى أن التعرض ينتج المزيد من التعرض وأن اعتياد التعرض الناتج عن هذه الفروق الفردية ينتج بشكل مباشر دافعا التعرض وانغماس أكثر.

وفي دراسة قام بها "بنتلي" "Bently"[2] استهدفت إبراز الخصائص الديمغرافية وأثرها في سعي المتلقي وراء الرسائل الاتصالية، أوضحت نتائجها أن الفرد يدرك ويعي أهمية العادة كدافع لقراءة الصحف، ومع هذا لا يمكن الجزم بالقول أن عادات القراءة ترتبط ايجابيا مع أهمية قراءة الصحف ولكنها تبقى عاملا ذا دلالة عندما لا يمكن استكشاف المتغيرات وفقا للعوامل الديمغرافية كالسن والنوع والدخل، وبهذا يؤكد "بنتلي" أن الفروق الفردية والأجتماعية والنفسية والديمغرافية تظل هي العنصر الحاكم في تحديد العلاقة بالصحف، وتأتي العادة كمسألة ناتجة،..وهناك عدة أنماط أو نماذج لتعرض الجمهور لوسائل الاتصال حددها كل من "روز ونايتنجل" "Rose & Nightingle" نذكرها على النحو الآتي:[3]

- التعرض بوصفه مؤشرا : باعتبار التعرض العامل الوحيد القابل للقياس فانه يعد المؤشر الوحيد للاستهلاك الاتصالي بما يكسبه القدرة على التوظيف في السياقات التي تستهدف البعد الكمي للتعرض كالإعلان.
- التعرض بوصفه سلوكا: تمثل العديد من العوامل في تحويل التعرض إلى سلوك جماهيري منتظم وفعال، وهو ما قد يرتبط بعوامل بنائية وظيفية تتعلق بالوسيلة الاتصالية ومحتوى الرسالة الاتصالية على حد سواء.

---

1 - Vijoy Gopala Krishnan : The effect of demographics and psychographics on audiences, media involvement university of Florida, 2000, p73-74.

2 - Clyde Bently: By the numbers, documenting the new poppers habit university of organ, 2000, p30.

3 - Karen Rose & Virginia. Nightingale : media and audiences new perspectives, London open university press, 2003, p55.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- التعرض بوصفه دليلا على نشاط الجمهور: يشير التعرض إلى مستوى النشاط الذي يقوم به جمهور ما تجاه وسيلة اتصالية محددة أو رسالة اتصالية بعينها، بما يمكن من خلاله تفعيل هاته النشاطات.
- التعرض بوصفه سلوكا اتصاليا: يتم وفق اختيار عقلاني بين خيارات محددة، حيث تسعى بعض الأنظمة الاتصالية والمؤسسات الاتصالية إلى تحديد خيارات الجمهور لضمان التعرض حين تهدد عملية التعرض بوجود بديل وظيفي آخر.
- التعرض الذي يقود إلى أبعاد اتصالية أخرى: وهي علاقة وظيفية جديدة خاصة فيما يتعلق بالحدث الاتصالي، حيث تغطية الأحداث بوسائل الاتصال قد تدفع الجمهور للاستزادة من التعرض خارج إطار عاداته في التعرض... وبمعنى أدق فإن طبيعة الحدث الاتصالي قد تدفع جمهور الصحف إلى التعرض للتلفزيون أو للصحف الأجنبية أو للانترنت...الخ، بما يفتح آفاقا جديدة لتحويل التعرض من عادة إلى ديناميكية.
- التعرض بوصفه مفهوما يدمج بين عادات التعرض وأنماطه وكثافته وتركيزه: وهو ذلك النموذج في قياسات الجماهير وبحوث النسب، وهو البعد البحثي الذي يخدم المؤسسات الاتصالية ويعيبه التركيز الشديد على الرصد والسعي للتعبير وبناء رغبات الجمهور الظاهرة دون تجربة أبعاد جديدة.

III. الأثر الإعلامي وصعوبات دراسته:

1 لمحة عن تطور بحوث آثار وسائل الإعلام:

تصنف الأبحاث الجارية لدراسة التأثير الإعلامي في ثلاث مراحل تاريخية، هذا وتمتد المرحلة الأولى من العشرينيات حتى بداية الحرب العالمية الثانية، وهي المرحلة التي تتميز بإيمان الباحثين بالقدرة الكلية لوسائل الإعلام، ويعود ذلك الإيمان إلى الخصوصية التاريخية لهذه المرحلة، حيث كان البحث الإعلامي يتمركز حول مسالة قدرة وسائل الإعلام على التلاعب بالجماهير وذلك فيما بعد الحرب العالمية الأولى، ومن هنا تصدرت هذه المرحلة فكرة القدرة الكلية لوسائل الاتصال الجماهيري... وقد وجدت هذه النظرية تعزيزا لها في مجال علم النفس وخاصة في نظرية "المثير والاستجابة"... وفي إطار هذه المرحلة بالذّات لم تكن القدرة الكلية لوسائل الإعلام قد أخذت شكلها في إطار نظري أو تبلورت في صيغة علمية محددة، وقد قدر لهذه النظرية أن تجد تحديدا لها في السياق التاريخي اللاحق، ومع ذلك فقد انطلقت من المبدأ الذي يقول: أن الرسالة الإعلامية ذات تأثير واحد بالنسبة لجميع الأفراد الذين يستقبلونها وهم لابد يستجيبون بطريقة واحدة ومباشرة بما تطرحه المثيرات الإعلامية[1]، هذه الخلفية شجعت على تكوين فكرة مبسطة حول وسائل الإعلام كأجهزة دعائية تتلاعب بعقول الناس العزل، ومفاد الفكرة أن وسائل الإعلام تطلق

[1]-جوديت لازار: مرجع سابق، ص 200.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

رصاصات كلامية لتخترق في عمق ضحايا سلبيين[1]، ومن من أهم العوامل التي عززت من رواج أفكار هذا التوجه هو طبيعة وخصائص المجتمع الجماهيري الجديد الذي بدأ يميز البلدان الغربية وبصفة خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية مع مطلع القرن الماضي والتي هي على النحو الآتي:[2]

- تشكيل جماهير على نطاق واسع لم يسبق له مثيل في التاريخ عن طريق تكنولوجيا جديدة (الطابعة الدوارة، الفيلم، الراديو).
- أدى التحضر والتصنيع إلى إنشاء مجتمع متقلب غير قادر ومستأصل ومستلب وقابل للتلاعب.
- أصبح الفرد في المجتمع الجماهيري الجديد أعزلا وطريدة سهلة للديماغوجيين والمتلاعبين بالعقول عن طريق وسائل الإعلام، لأنه لم يعد متجذرا في شبكة العلاقات الاجتماعية المحلية والريفية المتميزة بالاستقرار والقيم المتوارثة.
- دور وسائل الإعلام في عملية غسل مخ الناس أثناء الحرب العالمية الأولى ومساهمتها في ظهور النازية و الفاشية في أوربا في مرحلة مابين الحربين العالميتين.

وتنظر وجهة النظر هذه إلى جماهير وسائل الإعلام على أنهم مكونون من كائنات سلبية يمكن التأثير عليهم تأثيرا مباشرا بواسطة وسائل الإعلام...لذلك كانت المشكلة الأساسية في العشرات الأولى من القرن العشرين 20 ليست إثبات هل لوسائل الإعلام تأثير أم لا، ولكن كانت المشكلة تقرير ما إذا كان تأثير تلك الوسائل "ضارا" أم "مفيدا"؟[3].

في المرحلة الثانية برزت فكرة القدرة المحدودة لوسائل الإعلام، وبدأت هذه المرحلة من نهاية الثلاثينات وتستمر حتى الستينات، وتأتي الدراسات التي أجريت في هذه المرحلة كرد فعل على النظرية السابقة التي تؤكد القدرة الشمولية لوسائل الإعلام، وبناءا على ذلك قام الباحثون بإجراء سلسلة من الدراسات والبحوث الميدانية وذلك من اجل اختبار فرضيات علمية جديدة، وتشكل هذه المرحلة بداية انطلاق الدراسات الميدانية في هذا المجال، حيث بدأ الباحثون محاولاتهم من تجاوز الدراسات التأملية والانتقال بها إلى مستوى الدراسات النمطية، وذلك باعتماد وسائل وأدوات بحث منهجية حديثة العقد[4]

وقد كانت نقطة التحول –من وجهة نظر الباحثين- في مجال الإعلام بعيدا عن الإيمان بقوة وسائل الإعلام الطاغية، ونموذج التأثير المباشر هو ما حدث خلال حملة انتخابات سنة 1940، وانتصار "روزفيلت" بالرغم من عداء الصحافة له، لكن الأهم من ذلك نتائج الدراسة التي قام بها "لازارسفيلد" Lazarsfeld وزملاءه عن السلوك الانتخابي والتي كان الهدف منها تقييم تأثير وسائل

[1]– السعيد بومعيزة: مرجع سابق، ص 38.
[2]– المرجع نفسه، المكان نفسه.
[3]– جيهان احمد رشي: مرجع سابق، ص 568.
[4]– جوديت لازار: مرجع سابق، ص ص 200. 201.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الإعلام على عملية التصويت في انتخابات الرئاسة، وقد كانت نتائج هذه الدراسة أساسا سلبية، فلم تكن هناك أدلة كافية تشير بان الناس غيرت موقفها السياسي نتيجة تأثير وسائل الإعلام.[1]

وبوجه عام فقد كرست الدراسات الأولى من اجل تحديد اثر وسائل الإعلام (الصحف، الراديو) في المجال السياسي، وقد أخذت هذه الدراسات بعين الاعتبار عددا كبيرا من المتغيرات وذلك لتحديد آثار وسائل الإعلام المعنية على السلوك، وفيما بعد بينت هذه الدراسات وذلك من منطق البحث الميداني نسبة التأثير الذي تمارسه وسائل الإعلام، وهي بذلك استطاعت أن تدحض فكرة التأثير المطلق والمباشر لوسائل الإعلام على الرأي العام وعلى السلوك الاجتماعي،.. وقد مهّد ذلك لولادة اتجاه جديد أكثر تواضعا في تأكيد دور وسائل الإعلام وأهميتها في تحديد سلوك الناس وآرائهم.[2]

وهكذا على اثر الدراسات التي أجريت في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي أدت كلها إلى قبر فكرة الرصاصة السحرية ومعها التأثير المباشر والقوي، وأصبح حديث الباحثين يدور حول التأثيرات المحدودة لوسائل الإعلام، وعليه بدأ الباحثون ينظرون إلى مسألة تأثيرات وسائل الإعلام بمنظار آخر ويوجهون أبحاثهم في اتجاهات أخرى مغايرة تماما[3]، وكان لذلك التوجه الجديد اثر كبير في غضون السنوات اللاحقة، وفيما بعد بينت الدراسات المتلاحقة أن وسائل الإعلام لا تؤدي بالضرورة إلى تغير في مستوى السلوك أو في مستوى الآراء، ويلخص جوزيف كلابير Joseph Klapper هذه المرحلة بقوله:" أن الاتصال الجماهيري لا يمكن أن يكون على العموم سببا كافيا للتأثير في الجمهور وان تأثيره يتحدد في نسق متوازن من عوامل غير آنية"[4]، وفي عام 1960 لخص جوزيف كلابير نتائج الأبحاث السابقة ورسم بعض الآفاق التي ينبغي على الباحثين اكتشافها، وهذا على النحو التالي:[5]

- إن وسائل الإعلام عادة ما لا تعمل كسبب ضروري وكاف للتأثير على الجمهور، بالأحرى فهي تعمل ضمن ومن خلال سلسلة من العوامل الوسيطية والتأثيرات.
- هذه العوامل الوسيطية هي على نحو يجعل وسائل الإعلام مساهما، ولكن ليس السبب الوحيد، في عملية لتعزيز الظروف القائمة،..إن وسائل الإعلام على الأرجح أن تقوم بالتعزيز وليس بالتغيير.
- في مثل هذه الظروف ووسائل الإعلام تعمل في صالح التغيير، فان احد هذين الشرطين سيوجد على الأرجح، سواء: أ. تكون العوامل الوسيطية غير فعالة، ويكون تأثير وسائل

[1]- جيهان احمد رشي: مرجع سابق، ص 569.
[2]- جوديت لازار: مرجع سابق، ص 201.
[3]- السعيد بومعيزة، مرجع سابق، ص 41.
[4]- جوديت لازار: مرجع سابق، ص 201.
[5]- السعيد بومعيزة، مرجع سابق، ص 41

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الإعلام مباشرا، أو، ب. ستكون العوامل الوسيطة التي من المفروض أن تكون في صالح التعزيز، هي نفسها دافعة إلى التغيير.

- أخيرا، فان فعالية وسائل الإعلام، سواء كعامل مساهم أو كعامل للتأثير المباشر، تتأثر بمظاهر متنوعة من وسائل الإعلام ومحتوياتها ذاتها، أو بوضع وسائل الإعلام بما فيه على سبيل المثال: مظاهر تنظيم النص ومناخ الرأي العام السائد...وهكذا.

وتبدأ المرحلة الثالثة للبحث الإعلامي منذ أواسط الستينيات وتستمر حتى أيامنا هذه، وهي مرحلة التحولات الكبرى التي بدأ فيها الباحثون وعلى نحو مفاجئ مرحلة الشك بمقولة التأثير النسبي والمحدد لوسائل الإعلام وخاصة فيما يتعلق بالتلفزيون الذي ظهر كوسيلة إعلامية جذابة وقادرة ومؤثرة بدرجة كبيرة في حياة الناس الاجتماعية[1]، وأصبح الوسيلة السائدة في المجتمعات الغربية وأثار انشغالا عاما حول تأثيراته المحتملة، في الولايات المتحدة وبريطانيا أساسا، وبالتالي استحوذ على الجزء الأكبر من الدراسات، ومن المواضيع التي كانت تدرس هي السياسة وكيف تغير وسائل الإعلام الاتجاهات نحو الأحزاب والقضايا والمترشحين وأثر هذه التأثيرات على الاتجاه والسلوك الانتخابي، ومشاهدة الأطفال للتلفزيون، وتجدر الإشارة إلى أن سنوات الستينيات من القرن الماضي تميزت أيضا بتكثيف البحوث المخبرية والدراسات الميدانية التي من بين روادها فريديرك، وستين، باردورا Friedrich & Stein & Bandura بصفة خاصة[2]

وتنطلق البحوث الجارية اليوم من النظرية القديمة القائلة بالقدرة اللامتناهية لوسائل الإعلام، وتتجه هذه الأبحاث إلى دراسة التأثير المعرفي والانفعالي الذي تمارسه وسائل الإعلام على الأفراد وسلوكهم، وعلى خلاف الاتجاهات السابقة، التي ركزت على أهمية الإقناع واحتمالات التغير السلوكي وفقا لتوجهات وسائل الإعلام التي بدأت تباشر تأثيرا هاما على وعي الجماهير وآرائهم، أولت الاتجاهات الجديدة لدراسة الشروط التي تحيط بالجمهور الإعلامي، حيث شهدت هذه المرحلة عددا كبيرا من الدراسات التي تناولت الإعلام الترفيهي كمصدر أساسي للتأثير في السلوك الاجتماعي، وتلك هي إحدى السمات التي تتميز بها هذه المرحلة والتي تشكل إطارا للأفكار والاتجاهات الجديدة والتحديات النظرية والمنهجية التي تتميز بالثراء، وليس غريبا أن تركز هذه الأبحاث على دراسة تأثير وسائل الإعلام على المواقف والاتجاهات حيث ترتب على ذلك تراكم في الأدلة والبراهين على وجود علاقة جوهرية بين التأثير المتوقع والمستوى المعرفي للأفراد، وذلك دفع الأبحاث الجارية التعين في نزعة جديدة تتطلب التفرغ الكامل لدراسة العوامل المعرفية[3]

2 عوامل وأسباب صعوبة دراسة الأثر الإعلامي:

1- جوديت لازار: مرجع سابق، ص ص 201. 202.

2- السعيد بومعيزة، مرجع سابق، ص 42 .

3- جوديت لازار: مرجع سابق، ص 202

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بالرغم من الاعتقاد السائد في قوة وسائل الإعلام وفعاليتها غير أن تأثيراتها مازالت غير مفهومة بصفة لائقة، ومازال الجدل قائما بشأنها، ولا توجد نظرية واحدة تفسر كل التأثيرات وهذا ما يؤكده جيمس كيرون James Curran بقوله " الاعتقاد السائد بان وسائل الإعلام هي أجهزة تأثير هامة هو صحيح على العموم، لكن، الطرق التي تمارس بها وسائل الإعلام التأثير معقدة ومشروطة"[1]، ولعل من بين أهم العوامل والمسببات التي جعلت من دراسة الأثر الإعلامي عملية صعبة هو ما نذكره في الآتي:

أ. قصور النظرية الإعلامية:

رغم التقدم الكبير الذي تشهده الدراسات الإعلامية، إلاّ أن مسألة نظريات الإعلام مازالت تعرف قصورا كبيرا، فالباحث المتتبع عن كثب للتراث العلمي في مجال علوم الإعلام والاتصال يلاحظ ويدرك تماما أن هذا الأخير لا يزال يفتقر إلى نظريات علمية متكاملة يؤسس عليها ويستند إليها في دراساته المختلفة.

وفي الواقع، تعتبر مسألة تأثير وسائل الإعلام إشكالية معقدة بالنسبة لمدارس الإعلام ومقترباتها المختلفة، ومن بين العوامل المساهمة في التعقيد التي تتصف به إشكالية تأثيرات وسائل الإعلام، فانه يشار عادة إلى عامل الضعف النظري في ميدان علوم الإعلام والاتصال نظرا لتبعيته لفروع معرفية أخرى وعدم ملائمة البعض من تقنيات البحث فيه، بالإضافة إلى تعدد الوسائل واختلاف المجتمعات والثقافات[2]، ولعل من بين أهم الدراسات التي ناقشت أسباب عدم وجود نظرية متكاملة في الإعلام هي دراسة بيرجر Berger الذي تناول هذه الإشكالية من خلال المحاور الرئيسية الآتية:[3]

- المحور التاريخي:

يقول بيرجر Berger (1991) أن من بين الحقائق المعروفة لدى الباحثين في حقل الإعلام أن جذور هذا العلم يمكن تتبعها في الأدبيات للعلوم الأخرى، ذات العلاقة بعلم الإعلام، ويستشهد برأي ديليا Delia الذي يؤكد على تأثير مدرسة شيكاغو للعلوم الاجتماعية Chicago School Of Sociology في تطوير بحوث الاتصال الجماهيري والتأثيرات الأخرى التي أعقبت هذه المدرسة، والتي اتخذت من أدبيات علم النفس الاجتماعي أساسا لها، وكان لها دور كبير في تطوير علم الإعلام.

هذه الجذور التاريخية لعلم الإعلام ناقشها أيضا شرام Schramm (1963) عندما تابع جهود عالم النفس الاجتماعي كارل هوفلاند Carl Hoviand، والباحث في العلوم السياسية هارولد لازويل Harold Lasswell، وجهود الباحثين في علم الاجتماع، أمثال لازار زفيلد Lazarsfeld، وأكد أنهم المؤسسون الأوائل لبحوث الإعلام.. ولعل من الحقائق التي تؤكد على أن علم الإعلام كان بمنزلة

[1] – السعيد بومعيزة، مرجع سابق، ص ص 35. 36.
[2] – السعيد بومعيزة، مرجع سابق، ص ص 36. 37.
[3] – محمد بن مسعود البشر:مرجع سابق، ص ص 154. 162

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

"جسر أكاديمي" إلى العلوم الأخرى، إن كل الباحثين الذين أسهموا في إعداد الكتاب المشهور "علم الاتصال الانساني" The Science Of Human Communication، الذي حرره شرام وعددهم احد عشر باحثا 11، لم يكن منهم من هو متخصص في الإعلام أو في بحوث الاتصال.

وبناء على ما ذهب إليه بيرجر Berger يمكن أن نحمل ملامح هذا التأثير في النقاط الآتية:

- أصبح الاعتقاد السائد لدى طلبة الدراسات العليا، المتخصصين في الإعلام بعد ظهور كتاب شرام "علم الاتصال الإنساني" انه من لوازم التخصص في الإعلام أن يدرس هؤلاء الطلاب مناهج متخصصة في السياسة وعلم النفس وعلم الاجتماع، وقد طغى هذا التوجه على دراسة المقررات والمناهج الدراسية المرتبطة بتخصص الإعلام، أثر ذلك بدوره على بلورة رؤية لهذا العلم الوليد، بل تعدى ذلك إلى ما هو أكثر تأثيرا على هذا العلم، إذ كان هناك اعتقاد لدى كثير من الباحثين أن علم الإعلام يمكن دراسته بوصفه متغيرا مؤثرا في بحوث العلوم الاجتماعية الأخرى، ولم يتجاوز الاعتقاد هذه النظرية بحيث يدرس على انه علم جديد يحتاج إلى تأسيس نظري يقوم عليه وينطلق منه، وهو ما جعل بباحث مثل جون لين John Lyne (1998) على أن يطرح رأيا مفاده: "أن الباحثين في علم الإعلام والمهتمين بنظريات الاتصال يسيرون في اتجاه غير محدد، بسبب تداخل تخصصهم مع تخصصات الأخرى، وهو اتجاه ليس له نهاية، ولا يمكن أن يصل بهم إلى بناء نظرية محكمة".
- الأثر الذي انعكس على بحوث الإعلام بسبب تداخل جذوره التاريخية مع العلوم الاجتماعية الأخرى، يتمثل في اعتقاد بعض الباحثين أن الإعلام هو علم اجتماع تطبيقي، وبسبب هذه الرؤية نجد أن البحوث التي أجريت في مجال الإعلام في سني ظهوره الأولى لها طابع تطبيقي، وإذا كانت رؤية أولئك الباحثين لدراسات الإعلام على أنها تطبيق لنظريات مطورة في مجالات العلوم الاجتماعية الأخرى، وان الإعلام لا يدرس إلاّ بوصفة متغيرا في تلك العلوم، فان المتخصصين في الإعلام لن يشعروا بضرورة وجود نظريات مستقلة لهذا العلم.
- إن نظرة سريعة إلى طبيعة البرامج الدراسية التي كانت تدرّس في مجال الإعلام خلال الثلاثين سنة الماضية تبين بوضوح أسباب القصور في تطور نظريات الإعلام، لتكون مثل غيرها من النظريات في العلوم الأخرى، لقد كانت الأقسام العلمية المتخصصة في الصحافة والاتصال الخطابي تدرس مهارات الاتصال لطلاب المرحلة الجامعية، بل يتجاوز الأمر ذلك إلى تدريس غير متخصصين في الاتصال مثل هذه المهارات، ولا شك أن التركيز على مثل هذا النوع فقط ساعد في تكوين صورة نمطية سلبية لدى الأقسام العلمية

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الأخرى عن أقسام الاتصال، مؤداها أن المتخصصين في هذا الفن هم مدرسو مهارات اتصالية وليسوا باحثين.

- المحور المنهجي:

يقول بيرجر Berger أن الملاحظ لبحوث الاتصال يدرك أن الثلاثين سنة الماضية شهدت تطورا في مجال جمع المعلومات وتحليلها، وان الباحثين في مجال الإعلام تلقوا تعليمهم في جامعات مشهورة ومعروفة بقوة أقسامها العلمية في هذا المجال، وفي المدة نفسها شهد حقل الإعلام تطبيقات متعددة لهذه الطرائق الإحصائية الجديدة التي تتعامل مع المعلومات المتعلقة ببحوث الدارسين فيه، ولكن الحقيقة التي تستحق التوقف عندها واستجلاء أبعادها هي انه وعلى الرغم من استخدام الباحثين في مجال الإعلام للطرق الإحصائية في تحليل البيانات ومعالجتها، إلاّ أن هذه الطرق لم تسهم في تأسيس إطار نظري يرقى إلى مستوى تمكن هؤلاء الباحثين واهتمامهم بتلك الأساليب الإحصائية الحديثة، ولم ينتج عن استخدامهم لها فتح آفاق جديدة للبناء النظري في مجال الإعلام، وإذا أخذنا في الحسبان تداخل البناء النظري لعلم الاتصال مع غيره من العلوم الأخرى ذات العلاقة به، فإننا نستطيع القول أن الاعتقاد السائد لدى كثير من الباحثين في مجال الاتصال انه من اجل أن يصبحوا "باحثين" في المجال فان الذي عليهم هو معرفة البناء النظري لهذه العلوم، ومعرفة كيفية استخدام الطرائق المنهجية فقط، ولكنه لا يمكن لأحد من الباحثين في الإعلام أن يتحمل مسؤولية تطوير نظرية الإعلام خاصة به وتنتسب إليه، فقد لجئوا إلى البحوث المتعلقة بتخصصاتهم، واستنبطوا منها أفكارا بحثية كانت موضوعات لدراستهم وبحوثهم.

وعوضا عن أن تكون لهم نظرة ابعد من مجرد تقويم الفرضيات البحثية التي طورها غيرهم، نراهم قد ركزوا اهتمامهم على مجرد إعادة اختبار تلك الفروض البحثية ونقدها أو تقويمها،.. هذا فيما يتعلق بالباحثين المختصين، أما البرامج الدراسية في أقسام الإعلام المتخصصة على مستوى الدراسات العليا، فان الملاحظ عليها أنها تركز على المواد التي لها علاقة بالوسائل الحديثة لطرائق معالجة البيانات البحثية وتحليلها أكثر من اهتمامها بكيفية بناء النظرية الإعلامية وتطويرها، بل إن هناك أقساما عملية لا يوجد في برامجها الدراسية مثل هذا النوع من المواد التي تحتاج إلى أعمال الفكر وإبداع الذهن، وقد ولّد هذا النقص الكبير خلطا في المفاهيم فيما يتعلق بالفرق بين الفكرة والنظرية، وبين الفرضية والنظرية.

- الخوف من المسؤولية:

ويعني بيرجر Berger بالخوف من المسؤولية Riskaversion أن بناء النظرية وتأسيسها يعد مغامرة علمية، وإذ أن الباحث عندما يقترح نظرية فان معناها عرض هذه النظرية على محك الاختبار والنقد والتقويم، واختبار فروضها وتطبيقاتها وتقويم نتائجها، وهناك احتمال كبير بان نتائج اختبارات الآخر لفروض النظرية وتقويم نتائج التي توصلت إليها قد تكون سلبية، هذه

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الاحتمالية تمثل تهديدا لشخصية من اقترحها وانتقاصا من ذاته العلمية، وهذا ما يجعل معظم الباحثين يتخوفون من تبعات اقتراح نظريات جديدة في الدراسات العلمية...، وفي هذا السياق يطرح جرو جوري سفير Gergory Shepherd (1999) رأيا في غاية التخوف من المسؤولية عندما ذكر" أن المنظرين لعلم الإعلام أن يقصروا بحوثهم على ظاهرة الفعل الاتصالي، وان يتركوا البحث في التأثير إلى المختصين في علم النفس".

ب. صعوبات قياس الأثر الإعلامي:

إذا كانت أبحاث الإعلام تواجه عددا من الصعوبات فان هذه الصعوبات تتوالد بشكل دائم، وذلك لان تأثير وسائل الإعلام يتم عبر عمليات معقدة للغاية، وذلك على المستوى الانفعالي، كما على المستوى المعرفي والسلوكي، وفي هذا الخصوص تبين الدراسات الإعلامية الجارية أن الآثار تمتد في اتجاهاتها لتشتمل على الجوانب المعرفية والترفيهية والانفعالية، وأخيرا، السلوكية[1]، ولعل من أهم وأصعب الاشكالات التي تواجه الباحثين في مجال الاتصال الجماهيري إشكالية " قياس" الأثر الذي قد تحدثه وسائل الإعلام على المتلقي.

بشكل عام يفترض دائما أن الرسالة ستحدث تأثيرا.. ودراسة التأثير صعبة لأنه ليس في الإمكان دائما دراسة السلوك الذي يحدث نتيجة للاتصال، معنى هذا انه لا يمكن في أحوال كثيرة ملاحظة التأثير بشكل مباشر، وقد يقنع الباحث بقياس الاستجابة اللغوية، وحينئذ قد يجد نفسه يقيس متغيرات متداخلة معقد بدون أن يقيس التأثير النهائي، فالاعتماد على عملية الاستنتاج من الاستجابة اللغوية أو اللفظية للمتلقي قد تجعل الباحث يخرج بنتائج غير دقيقة، وذلك لان المتلقي لا يفصل أو يفرق في أحوال كثيرة بين التقرير والرأي أو بين الحقيقة والحكم عليها[2].

ويرى جوديت لازار Godut lazar بأنه " يكاد يجمع الباحثون اليوم على أهمية الأثر الذي يحدثه الإعلام في حياة الناس اليومية، وإذا كان هناك مكمن شك في أهمية هذا التأثير فان ذلك يعود إلى غياب المعيار العلمي الموثوق القادر على قياس الأثر الذي يتركه الإعلام في الرأي العام، وفي العادات وأنماط السلوك أو في مجال التثقيف أو الاكتساب المعرفي، ويعود ذلك أيضا إلى تعدد المتغيرات الاجتماعية و التي لا يمكن فيها لوسائل الإعلام أن تكون المصدر الوحيد للتغير المحتمل في الحياة الاجتماعية للأفراد، وقد أدت هذه النزعة الريبية إلى دفع الباحثين في مجال الاتصال لبذل المزيد من الجهد والاهتمام لدراسة الآثار التي تتركها وسائل الإعلام "[3].

إن قياس تأثير وسائل الإعلام عملية صعبة ومعقدة، لأنه من الصعب ملاحظة التأثير مباشرة،... وتكمن العصوبة أيضا في أننا لا نستطيع أن نعزل الرسالة عن المحيط الذي يتواجد فيه المتلقي، فلا نستطيع أن نعرف بدقة هل أن الرسالة الإعلامية هي التي أثرت أم العائلة أم

[1]- جوديت لازار: مرجع سابق، ص 203.
[2]- جيهان احمد رشتي: مرجع سابق، ص ص 575. 589.
[3]- جوديت لازار: مرجع سابق، ص 199.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الشارع أم المدرسة أم المسجد أم المحيط ككل،... والمشكلة أننا نبحث باستمرار عن تأثير محدّد مما يجعلنا لا نرى التأثيرات الأخرى الجانبية التي تترتب على التعرض للرسالة، فالتأثيرات الأولية للرسالة فقد لا يمكن ملاحظتها مباشرة لأنها تحدث على مستوى التصور الذي نظمه المتلقي في ذهنه أو عقله، فبينما يمكن أن تخرج باستنتاجات عن تأثير الإعلام، تقوم على أساس المتلقي، إلاّ أن التأثير الحقيقي للرسالة قد يكون اقل وضوحا على التصور هو أمر يصعب قياسه بدقة لأنه يتم تدريجيا[1].

فعملية قياس الأثر الإعلامي تتطلب منهجيات متعددة لتغطية مختلف مستويات التحليل التي تعكس مختلف مجالات التأثير المحتمل، فمن أصعب الأمور في مسالة قياس الأثر الإعلامي هو التفريق بين السلوكيات والمواقف التي تسببها وسائل الإعلام وما هو غير ذلك[2]. ولهذا فتغيير الاتجاه استخدم مرة بعد أخرى كمتغير تابع في الدراسات الإعلامية، ونظرا لأنه كان من السهل نسبيا معرفة الاتجاه بأساليب القياس بينما كان من الصعب نسبيا دراسة السلوك لصعوبة عزله وقياسه، وقبل الدارسون باستمرار اعتبار حدوث تغيير على الاتجاه دليلا على أن الاتصال اثر على السلوك...، قد عبر الباحث كارل هوفلاند Carl Hofland عن قلقه لأنه من السهل جدا جعل الاتصال في المعمل يحقق تأثيرا، لكن من الصعب جدا تحقيق التأثير في ظروف التعرض الطبيعية، أين تكون هناك ضغوط اجتماعية وقيود وربما رسائل وأعمال ليست موجودة في المعمل لتصرف انتباه الفرد عن الرسالة[3].

والتأثير متعدد الإبعاد، لكنه في الأصل ظاهرة بسيكولوجية ترتبط بالحالات النفسية التي يكون عليها الفرد في العملية الاتصالية، ولأنها كذلك، فهي بالغه التعقيد، لصعوبة التنبؤ بسلوك الأشخاص وحالاتهم النفسية أمام المضامين الاتصالية، ورغم تطور الأبحاث الاجتماعية التي تناولت عمليه التأثير، والنتائج التي توصلت إليها فإنها لم تستطيع إزالة المخاوف التي انتابت بعض المختصين، ولكنها على الأقل أثبتت أن تأثير وسائل الإعلام مرتبط بعض المتغيرات الخاصة بمستقبل الرسالة وشروط هذا المستقبل، ومضمون الرسالة أيضا، بمعنى آخر أن التأثير هو نتاج شروط عديدة ومستويات كثيرة تتداخل فيما بينها لتحدث الأثر، وعلى كثرة هذه المستويات يجب النظر إلى التأثير من أبعاد مختلفة، أولا: نفسية باعتبارها حالة نفسية يكون عليها الفرد عند تلقيه الرسالة الإعلامية، ثانيا: اجتماعية باعتبار التأثير هو نتاج العلاقات الاجتماعية للدوائر التي ينتمي إليها الفرد، والتي تلعب دورا مهما في تكوين التأثير الناتج عن التعرض لمضمون وسائل الإعلام، كما

---

[1] – احمد فلاق: تأثير الإعلام التلفزيوني على دوافع المراهقين لممارسة الرياضة، دراسة وصفية لتلاميذ ثانويات الجزائر العاصمة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، 2011، ص ص 17. 18.

[2] -Philip Napoli : Measuring media impact an overview of the field, school of communication & information, Rutgers university, winter, 2014, pp 4.8.

[3] – جيهان احمد رشتي: مرجع سابق، ص 579. 582.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أن هناك أبعادا أخرى تلعب هي أيضا دورا في تحديد هذا التأثير، مثل: المستوى التعليمي والثقافي، والانتماء الحضاري، والمستوى المعيشي،... وعلى هذا يبقى التأثير من المسائل المعقدة جدا التي تتطلب تدخل عدة مقاربات لفهمها ومحاولة قياسها، وقد حاولت الدراسات التي تناولت هذا الموضوع، كل حسب توجيهه ربط هذه العملية بأحد الأبعاد السابقة، باعتبار أنها جملة من العمليات، فقد عجزت تلك الدراسات عن الوصول إلى تحديده، بالاقتصار على مستوى واحد من تلك المستويات[1]، ويقسم المتخصصون في بحوث التأثير الإعلامي أنواع الآثار التي تحدثها وسائل الإعلام إلي آثار على المستوى الشخصي Individual Level وآثار على المستوى المجتمعي Society Level.[2]

ويشير الباحثون في السياق ذاته إلى طبيعة توجهات الدراسات الإعلامية السابقة المتعلقة بقياس الأثر الإعلامي وقضية إمكانية تعميم نتائجها من عدمه، وفي هذا الشأن يقول محمد رشتي جيهان " نستخدم في قياس التأثير الدراسات التجريبية والميدانية، وتهتم الدراسات التجريبية التي تخضع للسيطرة بالتأثير المباشر للتعرض لرسالة معينة وليس بالتأثير التراكمي البطيء للتعرض لوسائل الإعلام، كما أنها تركز على الطلبة والجنود وليس على فئات المواطنين الأخرى، وقد لا يمكن تعميم نتائجها على ظروف التعرض الطبيعية، كما أنها تستنتج دائما على أن وسائل الإعلام مؤثرة جدا، أما الدراسات الميدانية فتقوم بدراسة الجماهير في ظروف التعرض الطبيعية وهي تتوصل على عكس الدراسات التجريبية، إلى نتائج تشير بأن تأثير وسائل الإعلام بسيط، كما أنها تركز على السلوك التصويت أو الشراء وليس فقط على دراسة الاتجاهات والمعتقدات"[3]، وفي هذا السياق يشير المختصون أيضا إلى الصعوبات المتعلقة بإجراء البحوث التجريبية على كل من التغيير والمفاهيم التعزيزية لتأثير بوسائل الإعلام[4]

إن اغلب الدراسات الإعلامية التي تهتم بقياس التأثير كانت تركز على النتائج المحددة لأنواع معينة من الرسائل: هل تساعد المحاضرة على جعل المنهج الدراسي أسهل؟، هل يؤدي الإعلان إلى بيع السلعة؟...، هل ساعدت خطبة المرشح على نجاحه في الانتخابات؟، هل يزيد البرنامج الإخباري معرفة الجمهور بالموضوع ؟، استخدمت اغلب الدراسات التي تناولت تأثير الاتصال التجارب التي تخضع للسيطرة لتحديد العوامل التي تحدد فاعلية الاتصال بعد أن يتعرض المتلقي للرسالة وقد وفرت هذه الأبحاث التي ركزت على قياس الجماهير في المعمل وقام بها علماء النفس العديد من

[1] – يوسف تمّار: نظرية Agenda setting دراسة نقدية على ضوء الحقائق الاجتماعية والثقافية والإعلامية في المجتمع الجزائري، أطروحة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال (غير منشورة)، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، الجزائر، 2004، ص 59

[2] – Potter James & Riddle Karyn: A content analysis of the media effects literature, journalism & mass communication quarterly spring, 2007, p 90.

[3] – جيهان احمد رشتي: مرجع سابق، ص 589.

[4] – Sonia Livingstone :On the continuing problems of media effects research, In J. Curran and M. Gurevitch (Eds.) ,Mass Media and Society Edward Arnold. Second edition London1996,p 2

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

التعميمات، لكن هذا النوع من الدراسات تزيد من احتمال الحصول على قدر كبير من التأثيرات أو النتائج المبالغ فيها، وقد اهتمت الأبحاث التجريبية أكثر بالتأثيرات قصيرة الأمد ولم تهتم بالتأثيرات طويلة الأمد النوع الثاني من الدراسات الإعلامية ساهم علماء الاجتماع فيها بنصيب أساسي، واعتمدت على الأبحاث الاستقصائية في تحديد تأثير وسائل الإعلام بالأساليب الميدانية، وعلى عكس نتائج الدراسات التجريبية، كانت تلك الدراسات الميدانية تقوم على دراسة الجماهير في الظروف الطبيعية هي دراسات يمكن أن تصل إلى اقل من التأثيرات، ركزت أساسا على قدرة وسائل الإعلام على التدعيم، أو تنشيط الاتجاهات القائمة، وليس على دراسة التحول وتغيير الآراء، وكان البحث مركزا أساسا على الجماهير الأمريكية، ولم يكن نطاق أو تنوع الموضوعات التي يتم دراستها كبيرا، ولكن كان هناك تركيزا على التصويت في الانتخابات وعملية الشراء، كسلوك محدّد[1].

ج. التغيرات المستمرة للبيئة الإعلامية:

يعد علم الإعلام والاتصال من أكثر العلوم حركية وتجددا، وقد اكتسب هذه الصفة كونه علم لصيق بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وما تشهده هذه الأخيرة من تطورات سريعة ومتلاحقة والتي تنعكس بدورها في تحديد الملامح والبناء النظري لهذا العلم، فيكفي أن تظهر وسيلة اتصالية أو آلية تواصل جديدة ضمن المنظومة الإعلامية لتحدث تغيرات وإضافات كثيرة وجديدة على المستوى النظري، والمفاهيمي، وعلى مستوى طبيعة مناحي وتوجهات البحوث والدراسات الامبريقية لهذا العلم.

ويقصد أهل الاختصاص بالبيئة الإعلامية السياقات التي يشكلها تفاعل المفردات التالية: الصحفي، العدة التكنولوجية (تعدد حوامل الإعلام وتنوعها)، الرسائل الإعلامية، والمتلقي أو المستخدم.[2]

فالصحف الورقية التي تملك مواقع لها في شبكة الانترنت أصبحت تستعين بوسائط ومواد تعبيرية أخرى: ملفات صوتية، وملفات سمعية - بصرية، والإذاعات التي تبث عبر شبكة الانترنت أصبحت تستعين بمكتسبات الفضاء المكتوب Graphosphere ومواقع التلفزيون في الانترنت أصبحت توظف النص المكتوب، والملفات الصوتية،...ويحاول الكثير من المختصين التعبير عن عمق التحولات التي يعيشها قطاع الإعلام والاتصال بميلاد وسائل إعلام هجينة، ويطلق عليها المهنيون والمستثمرون في قطاع الإعلام والاتصال ميلاد وسائل الإعلام الشاملة[3]، هذا بالإضافة لما افرزه الإعلام الجديد من آليات تواصلية جديد، وعلى رأسها مواقع التواصل الاجتماعي.

1- جيهان احمد رشتي: مرجع سابق، ص 582. 583.

2- نصر الدين العياضي: الاتصال والإعلام والثقافة، عتبات التأويل، كتاب الرافد، إصدار مجلة الرافد، العدد 086، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، يناير 2015، ص 16.

3- نصر الدين العياضي: المرجع السابق، ص ص 14، 15.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ويشير اندريا بريس Anderia Brus من خلال دراساته إلى مسألة الأثر الإعلامي في ظل البيئة الإعلامية الجديدة، بقوله: " قد يبدو الأمر شبه مستحيل لعزل تأثير إحدى وسائل الإعلام عن الأخرى في هذه البيئة،...إن المعلومات التي تم جمعها من التلفزيون وبعض وسائل الإعلام القديمة الأخرى، من الانترنت وحتى وسائل إعلامية أخرى جديد، من الحوارات الشخصية مع الأقارب والجيران، زملاء العمل، والأصدقاء، تتفاعل جميعا في حياة الأشخاص،..إن هذه الحقيقة المعقدة، المكونة من سلسلة من العوامل المتداخلة، هي المجال الواقعي الذي يستطيع الأشخاص أن ينمو معتقداتهم ويحافظون عليها، بجانب الحفاظ أيضا على آرائهم ونزعاتهم،..لقد وجدنا -من خلال الدراسات- أن المواطنون يتحركون بسهولة بين وسائل الإعلام القديمة والجديدة مع استكمال استهلاكهم من الصحف والتلفزيون بما يعرف حاليا بمعلومات آخر لحظة من المصادر الرقمية، ومن المعتاد عندما يعلم المشاركون بقضية ما أو حدث ما من التلفزيون ومن قراءة الصحف، فهذا يقودهم إلى الذهاب إلى الانترنت للتحقق من الوقائع أو للحصول على المزيد من المعلومات..." [1]، فالإعلام الجديد هو مفهوم يستخدم لوصف أشكال ونماذج من أنواع الاتصال الالكتروني أين أصبح استخدام الكومبيوتر كمقابل لأشكال من الإعلام القديم التي تشمل الصحافة المكتوبة من جرائد ومجلات والتلفزيون والراديو.

وإذا كانت إشكالية تأثير وسائل الإعلام معقدة بالنسبة لوسائل إعلام تقليدية، مثل: الأفلام والإذاعة والتلفزيون والصحافة المكتوبة، فإنها اليوم أصبحت أكثر تعقيدا عمّا كانت عليه، لأنها تشمل وسائل اتصال جديدة خاصة بمجتمع المعلومات والمعرفة[2]، لقد تغيرت وسائل الإعلام من حيث التكنولوجيا والمحتوى والتوافر وطبيعة الاستخدام في الحياة اليومية للأفراد، ولم تعد كما كانت عليه قبل 50 عاما مضت[3]، ويشير كل من فالكنبيرج وبيتر Valkenburg & Peter إلى ضرورة إعادة النظر في نماذج التأثيرات الإعلامية في سياق وسائل الإعلام الجديدة، والتي قد تزيد من القوة التفسيرية لنماذج التأثيرات الإعلامية الحالية[4].

الخاتمة:

لا ينكر أيّ متتبع وباحث في مجال علوم الإعلام والاتصال حقيقة أن العقود الماضية قد شهدت بحوثا ودراسات كثيرة ومتنوعة قدمت رصيدا معرفيا معتبرا فيما يتعلق بآثار وسائل الإعلام المختلفة على المتلقي، لكن رغم ذلك بقيت جدلية دراسة وقياس الأثر الإعلامي والى وقتنا الحالي من ابرز الجدليات التي يعرفها هذا الحقل المعرفي، ولعل من أهم التحديات والرهانات لبحوث

[1]-اندريا بريس بروس ويليامز: البيئة الإعلامية الجديدة، ترجمة: شويكار زكي، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، مصر، 2012، ص ص 240. 241.

[2]- السعيد بومعيزة، مرجع سابق، ص 37.

[3] - Sonia Livingstone :op.cit, p 2.

[4]- Patti Volkenburg & Jochen Peter: op.cit, p 197.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الإعلام والاتصال المستقبلية المتعلقة بالأثر الإعلامي والتي قد تزيد من القوة التفسيرية لكيفية تأثير وسائل الإعلام هي، وكرهان أول، ضرورة تطوير مقاييس التعرض لوسائل الإعلام، أما الرهان الثاني فيتمثل في زيادة البحوث التجريبية حول آثار وسائل الإعلام المشروطة، في حين يتمثل الرهان الثالث في زيادة اختبار التراكم النظري في هذا الحقل المعرفي، أما الرهان الرابع فيكمن في إعادة النظر في نماذج التأثيرات الإعلامية وفق السياقات والمعطيات التي تفرضها البيئة الإعلامية الجديدة.

قائمة المراجع:

باللغة العربية:

1 إبراهيم إمام: الإعلام والاتصال بالجماهير، بدون دار نشر، مصر، 1981.

2 احمد فلاق: تأثير الإعلام التلفزيوني على دوافع المراهقين لممارسة الرياضة، دراسة وصفية لتلاميذ ثانويات الجزائر العاصمة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، 2011.

3 السعيد بومعيزة: اثر وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات لدى الشباب، دراسة استطلاعية على منطقة البليدة، أطروحة دكتوراه غير منشورة في علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، . 2005 2006.

4 اندريا بريس بروس ويليامز: البيئة الإعلامية الجديدة، ترجمة: شويكار زكي، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، مصر، 2012.

5 جيهان أحمد رشتى: الأسس العلمية لنظريات الإعلام، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون سنة نشر.

6 جوديت لازار: سوسيولوجيا الاتصال الجماهيري، ترجمة: علي وطفة، هيثم سطايحي، دار اليبانيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1994.

7 حسن عماد مكاوي، وليلى حسين السيد: الاتصال ونظرياته المعاصرة، ط7، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2008.

8 سعد مطشر عبد الصاحب: مدى تعرض طلبة جامعة بغداد للبرامج الثقافية والتلفزيونية، دراسة ميدانية لقناة المنار الفضائية للمدة من 01-09 ولغاية 31-12-2006، مجلة الباحث الإعلامي، العدد03، العراق، حزيران 2007.

9 صالح أبو إصبع: الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة، دار أرام للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، الأردن، 1999.

10 عاطف عدلي العبد: الاتصال والرأي العام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

11 عاطف عدلي العبد: مدخل إلى الاتصال والرأي العام، الأسس والنظرية العلمية، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999.

12 عبد النبي عبد الله الطيب: فلسفة ونظريات الإعلام، ط1، الدار العالمية للنشر والتوزيع، مصر، 2014.

13 على سعد على آل هطيلة: تأثير برامج القنوات الفضائية على اكتساب السلوك الجانح لدى الأحداث، عادات المشاهدة وأنماطها، رسالة ماجستير، جامعة نايف للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، قسم العلوم الاجتماعية، المملكة العربية السعودية،2005.

14 قباري محمد إسماعيل: علم الاجتماع الجماهيري وبناء الاتصال، ط1، منشأة المعارف، مصر 1984.

15 كامل خورشيد مراد: الاتصال الجماهيري والإعلام، التطور –الخصائص- النظريات، دار المسيرة، عمان، 2011.

16 كرم شلبي: معجم المصطلحات الإعلامية، دار الشروق، القاهرة، 1989.

17 محمد بن مسعود البشر: محمد بن مسعود البشر:نظريات التأثير الإعلامي، ط1، العبيكان للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1435.2014.

18 محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979.

19 محمد عبد الحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، ط3، عالم الكتاب، القاهرة، 2004.

20 عبد الحميد: دراسة الجمهور في بحوث الاتصال، عالم الكتاب، القاهرة، 1993.

21 محمد مسعود قيراط: الإرهاب، دراسة في البرامج الوطنية واستراتيجيات مكافحته، مقاربة إعلامية، ط1، جامعة نايف للعلوم الأمنية، المملكة العربية السعودية، 1432، 2011.

22 ميلفين ديفلير، ساندرا بول وروكيتش: نظريات وسائل الإعلام، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، دار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.

23 نصر الدين العياضي: الاتصال والإعلام والثقافة، عتبات التأويل، كتاب الرافد، إصدار مجلة الرافد، العدد 086، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، يناير 2015.

24 هادي نعمان الهيتي، الاتصال الجماهيري، المنظور الجديد، دار الشؤون الثقافي العامة، بغداد 1998.

25 يوسف تمّار: نظرية Agenda setting دراسة نقدية على ضوء الحقائق الاجتماعية والثقافية والإعلامية في المجتمع الجزائري، أطروحة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال (غير منشورة)، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، الجزائر، 2004.

باللغة الأجنبية:

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

1 Adrian. D. Pearson : Media influence on deviant behavior in middle school students, a thesis master of school administration, university of north Carolina at Wilmington, 2006.

2 Clyde Bently: By the numbers, documenting the new poppers habit university of organ, 2000.

3 Melanie Burleson Richards: Mass medias relationship with adolescents values and behaviors, a theory of mediated value lection dissertation for the degree of doctor of philosophy, the college of arts and sciences Georgia state university, 2010.

4 Philip Napoli : Measuring media impact an overview of the field, school of communication & information, Rutgers university, winter, 2014.

5 Potter James & Riddle Karyn: A content analysis of the media effects literature, journalism & mass communication quarterly spring, 2007.

6 Sonia Livingstone :On the continuing problems of media effects research, In J. Curran and M. Gurevitch (Eds.) ,Mass Media and Society Edward Arnold. Second edition London1996.

7 Vijoy Gopala Krishnan : The effect of demographics and psychographics on audiences, media involvement university of Florida, 2000.

8 Volkenburg & Jochen Peter: Communication research paradigm, five challenges for the future of media effects research, international of communication, 7, 2013.

9 Karen Rose & Virginia. Nightingale : media and audiences new perspectives, London open university press, 2003.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مأسسة المجال العمومي
مقاربة هابرماس على المحك

بوحلوان عبد الغاني، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر،
أ.د. طيبي غماري، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر،

تاريخ الارسال: 06 جوان 2018	تاريخ القبول: 28 جويلية 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

تأسيس المجال العام مرتبط بشكل كبير بأعمال الباحث يورغن هابرماس الذي أنتج المفهوم خلال دراسته للمجتمع الألماني والمجتمع الأوربي، وتأثير نمط اقتصاده على تشكيل الطبقة البرجوازية التي ناضلت من اجل قيام مجال عام يهدف إلى مراقبة أعمال السلطة، لكن بالنظر إلى إسهامات الباحثين أمثال حنت ارنت ونانسي فريزر فقد عارضوا هذه الفكرة في أن المجال العام لا يتشكل من طرف الطبقة البرجوازية فقط بل يتعدى ذلك إلى وجود مجالات عامة بديلة.

الكلمات المفتاحية: المجال العام، المجال العام ما بعد البرجوازي، المجال العام المعارض الحرية، مأسسة.

The Summary:

The foundation of the public space is closely linked to the work of the great researcher Jürgen Habermas, who produced the concept during his study of German society and European society and the influence of its economic mode on the formation of the bourgeois class which has fought to create a public space whose purpose is to control the work of power but seeing the contributions of researchers such as Hunt Arendt and Nancy Fraser, they were against this idea and that the public space will not be formed only by the bourgeois class but also by the existence of alternative public space.

Keywords: public space, post-bourgeois public space, oppositional public space, freedom, institutionalization

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

تقضي الضرورة، في ظل التحولات الاجتماعية التي تحدث في المجتمعات العربية، فتح النقاش حول المفاهيم التي نقوم بإسقاطها على الظواهر الاجتماعية، ومن بين أهم المفاهيم التي تعرف استعمالا واسعا مفهوم المجال العام الذي أنتجه يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)عند دراسته للمجتمع الأوربي والألماني في أطروحته التحول البنيوي للمجال العمومي، محاولا البحث في تأثير الاقتصاد على الأنساق الاجتماعية المكونة للمجتمع.

نحاول في هذه الورقة البحثية فتح نقاش حول مأسسة المجال العمومي البرجوازي في فكر هابرماس من الناحية التاريخية والممارساتية، حيث شكل البرجوازي لامتلاكه وسائل الإنتاج ضغطا على السلطة السياسية في مطالبه المتكررة بإشراكه في تسيير الشأن العام عن طريق السماح له بإنشاء مجال عام تحت حماية الدولة، لكن مع زيادة وعي البرجوازي وثقافته انفلت المجال العام من رقابة السلطة السياسية وبدأ بممارسة وظائفه من النقد والمعارضة حين تقتضي الضرورة، مستعينا بقدرة وسائل الإعلام لما تتميز به من خصائص تمكنها من التأثير على المتلقي وعلى الرأي العام، ويرجع " الفضل في استقلالية وتقدم الفضاء العمومي البرجوازي إلى ازدهار الصحافة، حيث أن البرجوازيين كيفوا عاداتهم القرائية مع الجديد من المنشورات وخاصة مع دخول التحليل النقدي في الصحافة اليومية"[1]، كتحليل دور الاقتصاد في بناء مجتمع متوازن فقد لعبت وسائل الإعلام وكذلك الصالونات الأدبية دورا مهما في تأسيس مجال عام عقلاني يقوم على الحجة والإقناع.

إضافة إلى إسهامات هابرماس التي لا يستطيع احد إنكارها أو تجاوزها نجد من راجع أعمال هابرماس الخاصة بتأسيسه للمجال العمومي في شكل نقد لابد منه يقوي الأطروحات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ذلك النقد المركز على مأسسة التاريخية والممارساتية التي انطلق منها هابرماس.

نريد قبل البدء في المقال، الاشارة إلى تبنينا الواضح لكلمة مجال بدل فضاء لتعبيرها القوي في اللغة العربية على المفهوم، كما قمنا للأمانة العلمية بالحفاظ على المفهوم الذي تبناه معظم الدارسين وذلك احتراما لقناعاتهم البحثية.

1- البناء التاريخي للمجال العمومي:

من المعروف في أدبيات دراسة المفاهيم في علم الاجتماع ضرورة العودة إلى تاريخ ظهور المفهوم والظروف التي أنتج في خضمها والأسس النظرية والمنهجية التي أسست لبنائه، حيث "يخضع البناء

[1] نور الدين علوش، هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي، مجلة دراسات الإنسانية والاجتماعية، العدد 04، وهران، جانفي 2014، ص 232.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المفاهيمي لعقلانية وإجراءات خاصة بكل عمل علمي، الأمر الذي يؤكده دولوز (Gilles *Deleuze*) وغاتراري (Guatrari) في مقولتهما، ألا ننتظر من المفاهيم أن تقوم بكل شيء، مثلما الأجسام السماوية، لا توجد سماء للمفاهيم يجب استحداثها أو صناعتها أو إبداعها، وهذا لا يكون إلا من توقيع من أوجدها"[2]، فبالنسبة لمفهوم المجال العام الذي عمل هابرماس على تأسيسه يعبر عن جهده في دراسة المجتمع الألماني، حيث " أن التحولات الاقتصادية التي طرأت على بنية الاقتصاد انعكست على العلاقات الاجتماعية، فالنشاط الاقتصادي يجب أن يتم في فضاء تبادل واسع، مع موضعته تحت مراقبة السلطة السياسية، هذه الأخيرة ستكون في مواجهة مصالح فئوية للتجار والرأسماليين، وهنا سوف تظهر العناصر الأساسية لفضاء عمومي برجوازي ومأسسته مابين القرن السابع عشر والثامن عشر"[3]، العامل الاقتصادي محفز الأول لبروز مجال عمومي قوي وفي نفس الوقت تشكل هذا الأخير من هيئة مغلقة تشترط الملكية ووسائل الإنتاج للمساهمة فيه.

تتمثل المقدمات التي أعطت الفرصة للطبقة البرجوازية لتشكيل مجال عام في المنطق الاقتصادي والرقابة السياسية على هذا الأخير، ليأتي دور المطالبة بإشراك الطبقة البرجوازية في مناقشة قضايا الشأن العام في ظل حماية الدولة، أي وجود مجال عام مراقب من طرف السلطة باستمرار ومنمط حسب أهدافها وإيديولوجيتها، لكن في ظل التضييق انفلت المجال العام من رقابة السلطة السياسية بفضل ممارسات الطبقة البرجوازية ليتحول إلى مراقب لأعمال الدولة وتوجيه النقد في عملية تسيير الصالح العام هذا ما يفرضه المنطق الاقتصادي، فمن يملك رأس المال ووسائل الإنتاج تكون علاقته مع السلطة هي علاقة مشابهة لما تكون عليه علاقة الشيخ بالمريد، لأن محاولات الاستيلاء على المجال العام وأدلجته وتتفيهه مستمرة وهي تتم دائما تحت أنظار السلطة السياسية التي ترى بأنه يشكل خطرا عليها وعلى آليات هيمنتها الممنهجة.

لكن هذا لا ينفي وجود دلالات تحمل المعاني التي قصدها هابرماس حول المجال العام، حيث أن الحضارة اليونانية عرفت هذا النوع من الممارسة، الذي أرتبط بنقاش وحوار في السوق l'Agora والتي تمثل مجالا عاما للحوار والنقاش حول مختلف المسائل المتعلقة بالمدينة وفق أسس وشروط تقوم على البرهان والحجة ، لكن المشاركة في هذا المجال كانت حكرا في أثينا القديمة على الأحرار ومن يملكون المال والمستوى العلمي الذي يرتبط بالطبقة البرجوازية فقط، فهم يتمتعون بكل الحقوق المدنية والقانونية لمناقشة قضايا الشأن العام.

---

[2] محمد ناشي، الفضاءات العمومية ضمن السياق المغاربي: عناصر من أجل بناء إشكالية سوسيوتاريخية، كتاب جماعي الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، 2013، ص 20.

[3] نور الدين علوش، هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي، مجلة دراسات الإنسانية والاجتماعية، العدد 04، وهران، الجزائر، جانفي 2014، ص 233.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

تشكل المجال العام وفق التصور الهابرماسي يعني بالنسبة له مشروعا صريحا لمحاربة بقايا النازية في المجتمع الألماني وإعادة بناء فلسفة اجتماعية، قادرة على فهم التحولات التي تحدث داخل الواقع المعاش فهو من المعجبين بالمرحلة التنويرية في فرنسا وانجلترا، حيث عرفت فرنسا نوعا من النقاش العمومي والذي سرعان ما انزلق من رقابة البلاط ليرتمي في الصالونات ويحدث بذلك تمرد فريد من نوعه، كما أن التحولات التي حدثت في هذه الفترة إلى الانزلاق من المجال الخاص، (الذي أعطى ومنح لنفسه الحق في ممارسة الوصاية على الصالح العام) إلى المجال العام، الذي نشأ بفضل الصالونات الأدبية أين تم بالفعل مأسسة المجال العمومي.

التأكيد على نضال ودور البرجوازية في خلق مجال للنقاش العقلاني والحر غير المقيد بأيديولوجية السلطة السياسية، جعلها " تنجح في تموقعها بين الدولة والمجتمع المدني، من خلال إيجاد مجال للنقاش"[4] فوفق قراءة فهمية لبروز المفهوم تاريخيا يرجعه هابرماس إلى تطور الرأسمالية في أوربا الغربية.

2- التصورات النظرية لمفهوم المجال العام:

ينطلق تأسيس مفهوم المجال العام من إسهامات يورغن هابرماس من خلال دراسته للمجتمع الألماني البرجوازي، وكيف تكون المجال العام في رحم الدولة، لينقلب عليها ويتحول لممارسة وظيفة المراقبة اتجاهها واتجاه كل ما يصدر من أعمال السلطة السياسية، هذه الأخيرة التي وضحها هابرماس في كتابه أركيولوجيا الإعلان، كبعد تأسيسي للمجتمع البرجوازي، الذي أشرف عليه أستاذه تيودور أدورنو (Theodor W. Adorno)، فهما ينتميان إلى نفس المدرسة النظرية، مدرسة فرانكفورت، حيث يعتبر الكثير من الباحثين أن مفهوم المجال العام يندرج تحت إطار إنقاذ ما يمكن إنقاذه من مشروع الحداثة لأننا نعيش أزمة حداثة حيث أن كتابات هابرماس كلها تصب من أجل إعطاء دفعة جديدة لمشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد.

يتكون مفهوم المجال العمومي من مفاهيم ضمنية استعملها هابرماس لتأسيس مشروعه البحثي ويرتبط ذلك بمفهوم الرأي العام والمشاركة السياسية والمجتمع المدني، هذه المؤشرات التي تهدف بدورها إلى تأسيس مبادئ الديمقراطية التداولية، فقد سعى هابرماس جاهدا لإقناع مجتمعه والمجتمعات الأوربية أن المجال العمومي هو وحدة أساسية لبناء نظام ديمقراطي مادام يرتكز على العقلانية، فهو "دائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، أي بين دائرة المصالح الخاصة المتعددة والمتنوعة والمتناقضة، ودائرة السلطة الموحدة والمجردة، فهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد

[4] Peter Dahlgren and Colin Sparks, communicating citizenship: journalism and the public sphere to the new media, London, Routledge, 1991, p 245

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ليصوغوا رأيا عاما، وليتحولوا بفضله إلى مواطنين يتبادلون بطريقة عقلانية، وجهات النظر حول مسائل تخص الصالح العام "[5]، سيحيلنا تركيز هابرماس على ممارسة المواطنة من منطلق عقلاني إلى الديمقراطية التي تسمح للأفراد كفاعلين اجتماعيين بالنقاش العقلاني، وممارسة النقد باعتباره جوهر المجال العام وظيفيا.

أصبح التفكير المرتبط بتطورات المجال العام داخل المجتمعات الإنسانية والأوربية خاصة، موضوعا خصبا للدراسات الإنسانية والاجتماعية وذلك لأهميته في فهم الحراك داخل أنساق البناء الاجتماعي في ظل درجة الحرية الممارسة في هذا التنظيم الاجتماعي، فالمجال العام "يرتكز عند هابرماس على الاستعمال العمومي والشمولي للعقل غير المنفصل عن الحرية"[6]، يمثل شرط العقلانية واستعمالها في النقاشات العمومية حول مختلف القضايا التي تهم الشأن العام ضرورة أساسية لبناء مجال عام قوي يحافظ على وظائفه في ظل تطبيق مبدأ الحرية.

يجعلنا الحفر التاريخي لمفهوم المجال العام نقف على إسهامات الفيلسوف كانط (Immanuel Kant) الذي تحدث عن نفس الفكرة والتصور قبل هابرماس، ويبرز ذلك في كتابه المعنون بالتنوير والنقد: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، ويبرز هذا الإنتاج المعرفي دور كانط في الحديث عن العقلانية في النقاش حول الصالح العام، ف "لو عدنا مجددا إلى مقال كانط الذي يجيب فيه عن السؤال ما التنوير؟ لوجدنا أن تصوره لعلاقة النظرية بالتطبيق أو الممارسة، قائم على تأكيد وجود بون دائم بينهما، ويظهر ذلك بوضوح في الاستعمالين المختلفين للعقل وهما الاستعمال الخصوصي والعمومي للعقل، ويعني كانط بالاستعمال الأول ما نقوم به في خطة مدنية أو وظيفة معينة، أما الاستعمال الثاني فهو الذي نقوم به كعلماء أمام الجمهور الذي يقرأ"[7]، يركز كانط على الاستعمال العمومي للعقل من طرف الفلاسفة للتعبير عن أرائهم وتوجهاتهم وفق تأسيس نقدي، على غرار الاستعمال الخصوصي للعقل الذي يسير وفق منطق الطاعة والامتثال للأدوار التي ترسمها السلطة السياسية.

أما الشرط الثاني الذي يتمثل في الحرية، فيرتبط بدرجة وجودها في المجال العام والتي تمنحها الدولة لأفرادها، حيث يتشكل من خلالها رأي عام نقدي قادر على تحريك الفاعلين الاجتماعيين في

[5] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص 7.

[6] عبد القادر مالفي، ، إمكانية تأسيس فضاء عمومي بالجزائر وفق المنطق النظري والتطبيقي لهابرماس ، كتاب جماعي الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران (الجزائر) 2013، ص 37.

[7] محسن الخوني، التنوير والنقد: منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط2. 2009، ص 173 174.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المجتمع وتأسيس فكر مدني يقوم على مراقبة الصالح العام وصناعة وعي سياسي عقلاني لخدمة المصلحة المشتركة للأفراد والجماعات، ويتفق معظم النقاد الراديكاليين من بينهم مايكل شودسون وبيتري أوي أن المجال العام قابل للتحقيق والتواجد بكل شروطه وممارساته بشكل اجتماعي، إذا توفرت كل من المساواة والعقلانية في النقاش، إعجاب هابرماس بالثورة الفرنسية وما صاحبها من مرحلة تنويرية أكدت على مبادئ تأسيس الدولة بشكلها الحديث، وهذا انطلاقا من الجهود النظرية لفلاسفة العقد الاجتماعي.

تختلف تصورات الباحثين حول المجال العام من باحث إلى أخر، كما أنها تختلف من منطلق نظري إلى آخر، فحسب لويس كري الذي "يعتقد أن المجال العام هو فضاء رمزي أين يسمح للأفراد بالتموقع والتموضع داخل المجتمع واتجاهه، حيث نجد فكرتين أساسيتين الأول تتمثل في أنه مجال عمومي للتعبير الحر وينظر إليه كفضاء للاتصال، والفكرة الثانية أن الأفراد بداخله يبرزون أرائهم وفق نقاش عقلاني باللجوء إلى دلالات عقلانية"[8]، قوة المجال العام تكمن في طبيعة الاتصال داخله، والذي يجب أن يراعي الحجاج والعقلانية حول مواضيع الشأن العام.

عندما ننظر إلى المجال العام كباحثين في المفهوم داخل البيئة العربية، نجد أنه لم يعرف استقرارا وأفاقا مفتوحة لتأسيسه، بحكم إما أدلجته أو أدلجة المؤشرات المكونة له، من رأي عام ومجتمع مدني ومشاركة سياسية، وإفراغه من محتواه النقدي القائم على العقلانية في تسيير الشؤون العامة للمجتمع، كما نقول أيضا أن طبيعة الأنظمة السياسية تحول دون تأسيس صريح للمفهوم وفق التصور الهابرماسي، لأنه ليس من مصلحة أي نظام شمولي أن يهيئ الظروف لقيام مجال عام عقلاني يحيلنا إلى الديمقراطية التداولية، لذلك كثيرا ما نجد تخوفا، هو في الحقيقة تخوف مشروع، من استخدامات المفهوم في البيئة العربية بالرغم من استعمالاته الناجحة في الحقل المعرفي علم الاجتماع الحضري.

3- اختلاف في مأسسة وبناء مفهوم المجال العام:

تمت معارضة بناء مفهوم المجال العام، القائم على فكرة تأسيسه من طرف البرجوازية حسب تصور هابرماس، بشكل كبير من طرف الباحثين خاصة زملائه المنتمين إلى نفس المدرسة النقدية، مدرسة فرانكفورت، فبالرغم من اختلاف تصوراتهم إلا أننا نرى أنها مهمة في إثراء النقاش حول المفهوم، كما أنها تفتح أفاق إعادة النظر في تعاملنا مع مفهوم المجال العام في بيئتنا العربية.

[8] نصر الدين لعياضي، ، فضاء عمومي أم مخيال اعلامي، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد رقم 31، كلية الاتصال ، جامعة الشارقة، 2011، ص 33.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

تعتقد الباحثة في الفلسفة والسياسية، والمهتمة بالشأن العام والتحولات السياسية حول مفهوم المجال العام، حنت ارنت (Johanna Arendt) أنه "يفترض الفصل بين العام والخاص فالعالم هو ملك الجميع ولكن هذا لا يعني أن الجميع قادرون على التصرف به كما يشاءون"[9]، ترى حنت ارنت أن الحرية ضرورية وإلزامية لممارسة حق المشاركة في المجال العام، بالرغم من أنها تنبه بأن الحرية لا تعني التصرف عشوائيا في ظل المجال العمومي، فهي تتفق بشكل كبير مع هابرماس حول فكرة الاستعمال العمومي للعقل، كما أنها تربط مفهوم المجال العام بالإرث التاريخي لأثينا، حيث تمكنت المدينة من احتواء مظاهر وتداعيات المجال العام من أفعال وحرية، فتعرفها " بأنها تنظيم الشعب انطلاقا من تشاور عمومي، ومن فضائه الحقيقي الذي يشمل الناس الذين يعيشون من أجل هدف مشترك، وفي مساحة جغرافية حيث يقيمون"[10]، المدينة كتنظيم أثيني فتح المجال للأفراد كوطنين لممارسة الحرية داخلها مع إمكانية التشاور في قضايا الشأن العام، وممارسة المواطنة التي تربطها حنت ارنت بالمجال العام، هذا الأخير الذي يجب عدم تحكم أي سلطة به، غير سلطة العقل والمحاججة والإقناع.

قناعات حنت ارنت قائمة على دراسة الفعل السياسي، وممارسة المواطنة وكيف يصبح الفرد مواطنا، وفي كثير من كتاباتها تتعداها تماما لتنتقد الديمقراطية، نقدا راديكاليا لأنها تقوم على البرجوازية فقط، فحسب تصورها تهدف الديمقراطية إلى "الحفاظ على الدولة لكن، يجب أن يكون دورها سياسي، وهكذا فان نظام المجالس هو البديل الوحيد للنظام السياسي الحالي"[11]، يحمل فكر الباحثة الراديكالية تخوفا شديدا من الانزلاقات التي يمكن أن يقع فيها المجال العام، ويتم استغلالها لتحويل الوظيفة النقدية والحرية في المجال العام وإفراغه من محتواه، وتحطيم الفواصل بين المجال العام والخاص، لكنها كانت متيقنة أنه مع التحولات التي تمس المجتمع الحديث من الصعب تجاوز ذلك بنجاح.

لم تركز الباحثة على منطلقات هابرماس المتمثلة في التحول الاقتصادي الذي مس أوربا الغربية، وكيف نجحت البرجوازية في الإفلات من الإقطاعية، وتأسيس نظام رأسمالي يؤثر على العلاقات الاجتماعية وعلى كافة الأنساق، كما لم تناقش هابرماس في دور الإعلام كوسيط وحامل لمضامين المجال العمومي، لكنها أكدت على التصورات التي مهد وبرر هابرماس من خلالها للمرور إلى بناء مجال عام عقلاني، يحيلنا إلى ممارسة الديمقراطية التداولية، وفق أخلاقيات الفعل التواصلي، منتقدة هابرماس في فكرة ممارسة الديمقراطية والمواطنة، حيث ضرورة وجود الفضاء العمومي مقرون بوجود عنصر الحرية أين يتم حسب فريزر "إنتاج الاحتجاج أو التفاوض الثقافي والإيديولوجي للجماهير

[9] مصطفى مهند، حول مفهوم وحدود المجال العمومي، مجلة جدل، عدد 29، 2016، ص 1.

[10] نور الدين علوش، مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة أرنت وهابرماس: استمرارية السياسي من العصور القديمة إلى الحداثة، مجلة إضافات، العدد 22، 2013، ص 50.

[11] نور الدين علوش، مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة أرنت وهابرماس، المرجع السابق، ص 53.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المتعددة داخل المجال العمومي "[12]، كما أكدت أرنت أيضا على أساسيات ممارسة الحق في المشاركة داخل المجال العام، وكيفية ممارسة المواطنة، وكيفية بناء مواطن قادر على استيعاب تمظهرات المجال العام والخاص، وضرورة الفصل بينهما حيث لكل منهما منطقه الخاص.

لسنا بصدد التهجم على أعمال هابرماس، وإنما نسعى إلى إبراز الاختلافات والانتقادات التي تعرض لها المشتغلون في نفس الحقل المعرفي، وذلك بهدف إثراء النقاش، حيث قدمت (Nancy fraser) كغيرها من النقاد رؤيتها وتصورها حول المجال العام بوضع "نموذج حول الجماهير المتعددة الموجهة لنقد عمل هابرماس حول المفهوم، فهي ترى أن التفاوت الاجتماعي الموجود في النظم الرأسمالية لا يخلق أبدا مجالا عاما واحدا، ولكن هناك مجالات جماعية مختلفة ومتنافسة"[13]، حصر هابرماس دراسته وتأسيسه للمجال العام في فئة اجتماعية واحدة وهي البرجوازية، في حين تفكر نانسي فريزر في مفهوم المجال العام ما بعد البرجوازية عرضته لانتقادات جعلته في قفص الاتهام بإقصاء الفئات الاجتماعية التي كانت موجودة مثل ما يعرف بالمجال العام الشعبي، وغيره من المجالات العامة "فمن المهم التساؤل حول الوجود المتعدد للعمومي المنافس، ومنح التعبير الشعبي والخطابات في الأماكن العامة، اهتماما خاصا والذي تعتبره نانسي فريزر العمومي البديل أو ضد العمومي الثانوي والذي يشكل ميدانا خطابيا موازيا، يطور وينشر من خلاله أفراد الجماعات الاجتماعية "[14]، حيث تحاول فريزر تجاوز النظرية الهابرماسية "كونها مبنية على أسس وطنية ضيقة، فيجب التفكير في التخلص من النموذج الليبرالي لمأسسة مجال عام عالمي كوني.

إغفال هابرماس لدور الفئات الاجتماعية الأخرى في بناء المجال العام اهتم به أيضا (Oskar Negt) أوسكار نيغيث المنتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، بمساعدة زميله(Alexandre Kluge) ألكسندر كلوج فكان نقدهما مرتكزا على "إبراز ما يسميه بالفضاء العمومي المعارض أو الفضاء العمومي البروليتاري، من منطلق أن البرجوازية لم تكن وحدها من ساهم بشكل أساسي في نشأة المجال العمومي، خاصة في واقع أوروبا، بداية من القرن الثامن عشر إلى غاية القرن التاسع عشر، بل إن هناك طبقة أخرى بدونها لا يمكن أن توجد البرجوازية أي الطبقة العاملة، إلى جانب فئات

[12] عامر عبد زيد الوائلي، جدلية الدين والحق عند هابرماس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدارسات والأبحاث، 2015، ص 13.

[13] خالد كاظم أبو دوح، المجال العام .. نحو مقاربة المفهوم، الحوار المتمدن، العدد 2314، 2008: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=137924

[14] محمد ناشي، الفضاءات العمومية ضمن السياق المغاربي، المرجع السابق، ص 19 20.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

اجتماعية أخرى"[15]، لقد طغى المنطق الاقتصادي على فكر هابرماس حيث أن المالكين لوسائل الإنتاج هم من أدى إلى وجود مجال عام عقلاني، فعامل المال هو من أعطاهم القدرة على مواجهة أعمال السلطة التي تهدد الصالح العام بالنقد، التأكيد على المجال العام المعارض الذي عمل على تبريره نيغيث وتمت ترجمة كتاب له إلى الفرنسية من طرف (A. Neumann) ألكسندر نومان بعنوان (الفضاء العمومي المعارض)، ويقول أنَّ هذا الكتاب "يُشكِّل نظريَّة بديلة لنظريَّة الفضاء العمومي الهابرماسيَّة، وممَّا يعزّز أطروحة نيغت هو دون شك الثورة الألمانيَّة و"مجالسها العُماليّة" التي جمعت في الواقع جُلَّ الحركات الاجتماعيَّة سنة 1918 فكيف إذن يمكن تهميش دور البروليتاريا في تشكُّل الفضاء العمومي الألماني؟"[16].

خاتمة:

تتأسس جل الانتقادات التي وجهت لهابرماس على البعد التاريخي بشكل كبير، وعلى البعد الممارساتي، فمفهوم المجال العام ووجوده في المجتمع يضمن للأفراد العيش المشترك والنقاش العقلاني حول القضايا ذات الاهتمام المشترك، الذي يقوم على الحرية والحق في ممارسة تسيير الشأن العام، فكل من حنت ارنت ونانسي فريزر يشاركون هابرماس مخاوفه من تسليع المجال العام، وسيطرة القوى الاقتصادية على وسائل الإعلام، التي سوف تعمل على تتفيه قضايا الصالح العام وتوجيه الرأي العام وفق ايديولوجية تهدف للهيمنة على المجتمع المدني كتنظيم يلجأ إليه الأفراد للنضال ضد قرارات السلطة السياسية وتنميط المشاركة السياسية، ويظهر هذا بشكل كبير في الأنظمة الشمولية التي تحتكر القرار، كما أن اهتمام هابرماس " نحو النموذج الليبرالي للديمقراطية البرجوازية حيث يجد صراحة فيها تحررا قويا، لكن أيضا يجد فيه تناقضا قويا وقمعا للرأي العام الشعبي بل أصبحت المصلحة العامة تحتكرها فقط الطبقة البرجوازية"[17].

تدفع سيطرة القوى الاقتصادية المتمثلة في الطبقة البرجوازية إلى الاهتمام بتحقيق مصالحها فقط مما قد يتسبب في انهيار المجال العام النقدي، وبروز الإعلان والترفيه في مكان الخطاب العقلاني، الذي يقوم على مراعاة مصلحة جميع الجماعات المكونة للمجتمع، حيث أن هابرماس يوقن فعلا بأن "

---

[15] رشيد العلوي، الفضاء العمومي المعارض: نقد أطروحة هابرماس، مؤمنون بلا حدود، 2016: http://www.mominouncom/articles/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B6%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D9%88%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B1%D8%B6-%D9%86%D9%82%D8%AF

[16] رشيد العلوي، الفضاء العمومي المعارض، المرجع نفسه.

[17] نور الدين علوش، هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي، المرجع السابق، ص 234.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الوصول إلى المناصب العليا لا تمنح للجميع فهي تتعلق أساس بمالكي وسائل الإنتاج"[18]، إن تواصل النقاش حول المفهوم يكون بطريقة نقدية مؤسسة على التبرير المعرفي والتاريخي والممارسة.

[18] Peter Dahlgren and Colin Sparks, communicating citizenship: journalism and the public sphere to the new media, p 245.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المواطنة الكوسموبوليتانية عند يورغن هابرماس

بن ترار عبد القادر، طالب دكتوراه، جامعة وهران 02.
أ.د. برياح المختار، جامعة وهران 02،

تاريخ الارسال: 03 جويلية 2018	تاريخ القبول: 13 جويلية 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

لقد عرفت الفترة المعاصرة انتكاسة كبيرة لقيم التنوير والحداثة، والتي وضعت العقل في أزمة جعلت العديد من التيارات تدعوا إلى تحجيمه منادية بمرحلة ما بعد الحداثة ومحمّلة العقل كل أشكال العنف التي خاضتها البشرية في حربين عالميتين، إلاّ أن الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ممثّلا في الشخص الأبرز وهو الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" سيربط الإخفاقات بطبيعة العقل العملي والعقل الأداتي ذو النظرة المركزية للذات في مقابل إقصاء الآخر. إنّ هذا الإقصاء سيجعل هابرماس يؤسس لنظريته في الفعل التواصلي من خلال الدفاع عن العقلانية التواصلية القادرة عبر إتيقا المناقشة على خلق الإجماع والتفاهم حول الموضوعات التي تناقش داخل الفضاء العمومي عبر البراكسيس التواصلي وبالإعتماد على أخلاقيات النقاش، لنتمّكن من إحلال السلام الدّائم بدل العنف الحاصل، ومن ثمّ إمكانية خلق مواطنة عالمية تؤمن بقدرة كل شعوب الأرض على تبنّي قيم أخلاقية عالمية كالحرية والمساواة وحقوق الإنسان، بل أكثر من ذلك تعمد إلى الدّفاع عنها متى حاولت أي سلطة المساس بها.مؤكّدا على قدرة عقل التنوير على استكمال كل أهدافه، ,ومؤمنا بأن المواطنة العالمية يمكن تحقيقها عبر نظام كوسموبوليتي(كوني) يدافع عن حقوق الأفراد قبل الدول.

الكلمات المفتاحية: كوسموبوليتي، العقل التواصلي، البراكسيس، إتيقا المناقشة، العقل العملي، العقل الأداتي.

Résumé

L'ère contemporaine a connu un grand déclin des valeurs de l'illumination et de la modernité, ce qui a entrainé une crise de raison et a incité plusieurs courants à limiter ce déclin en appelant à une postmodernité et rejetant sur la raison la responsabilité de toutes les formes de violence qu'a connu l'humanité lors des deux guerres mondiales, cependant la deuxième génération de l'école de Francfort, représentée principalement par le philosophe Allemand Jürgen Habermas, va lier les échecs avec la nature de la raison pratique et la raison instrumentale ayant une vision centraliste du soi-même en face de l'exclusion d'autrui. Cette exclusion va permettre à Habermas de fonder sa théorie de l'agir communicationnel en défendant le rationalisme communicationnel capable, à travers l'éthique de la discussion, à créer l'unanimité et l'accord sur des sujets discutés dans un espace public à travers une praxis communicationnelle et en se basant sur l'éthique de discussion, ce qui nous permet d'instaurer une paix durable à la place de la violence régnante, et par conséquent la possibilité de créer une citoyenneté mondiale croyant à la capacité de toutes les peuples de la planète à adopter des valeurs éthiques transnationales telles que la liberté, l'égalité et les droits de l'homme, et même défendre ces valeurs si une quelconque autorité portent atteinte à elles. Ceci qui confirme l'aptitude de la raison d'illumination à atteindre toutes ses objectifs, et croyant que la citoyenneté mondiale (transnationale) peut être réalisée à travers un système cosmopolite défendant les droits des individus avant ceux des états.

Mot clé: transnationale, L'esprit communicatif, praxis, l'éthique de la discussion, raison pratique, raison instrumentale

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

لقد كتب "يورغن هابرماس" ذات يوم مقالا نقديا ضدّ زعيم الوجودية الألمانية "مارتن هايدغر" حيث منحه شهرة وصيتا كبيرين نظرا لطبيعة عنوان المقال المسمى " التفكير مع هايدغر ضد هيدغر" هذا من جهة، و في المقابل دافع هيدغر عن نفسه مبرّئا إيّاها من تلك التهم عبر حوار أجرته مجلّة ألمانية معه سنة 1966م وتأكيده على عدم نشر الحوار إلاّ بعد وفاته، وهو ما حصل سنة 1976م فعلا. لقد جاءت خاتمة المقال في شكل لوم وعتاب لهيدغر السياسي الذي لم يقف ضدّ مسرحية القتل التي حصلت ملتزما في ذلك الصمت عن كل ما وقع في أوروبا خلال النصف الأول من القرن العشرين، حيث يقول هابرماس: " إنّ مقالي هذا لا يريد سوى طرح السّؤال التالي: هل يمكننا أن نفسّر القتل المنظّم لملايين الناس، نعرف اليوم عنهم كل شيء كما لو أنّهم خطأ من وجهة نظر تاريخ "الوجود" الذي فهم بوصفه مصيرا؟ أليس هو الجريمة الفعلية لأولئك الذين ارتكبوها بكل مسؤولية؟... أعتقد أنّه حان الوقت الآن لكي نفكّر مع هيدغر ضدّ هيدغر1". ثمّ "...يبقى من الصّعب تصوّر كيف أنّ المعاصرين في بلد جد متحضّر تعاونوا مع النّازية وانخرطوا فيها، أو على الأقل شاهدوا كل هذا الذي يحدث دون أن يحرّكوا ساكنا، في حين أنّه ومنذ اليوم الأول للحرب، كانت سياسة التمييز العنصري ضدّ اليهود، واضطهاد الشيوعيين والإشتراكيين وتعذيبهم تجري على مرأى ومسمع الجميع. كما تمّ المس بالحقوق الفردية للإنسان وبشكل علني، فهذا الشكل أو ذاك، فهذا الحدث ترك صدمة نفسية عميقة طبعت جيلي بشكل عام وبالخصوص المثقفين منهم[2]".

لقد أخرج هابرماس المعرفة من حيّز الوحدة عند الوضعيين إلى مفهوم التعدّد وعمل على خلق شكل جديد من التّواصل ينسجم مع طبيعة الفترة المعاصرة، ويخلق شكل المواطنة التي يؤسس لها من خلال مشروعه الفلسفي و " هذا التوجّه الأخير لهابرماس يعكس إلى حدّ كبير اهتمامه بالنّظرية النقدية وحرصه على تطويرها بما يتناسب مع مستوى التّقدّم الخارق الذي عرضه المجتمع الرّأسمالي الغربي، وبخاصّة من خلال تطوير لغة التّخاطب والتواصل بين البشر، وبعث أسس جديدة لإيتيقا المناقشة3".

---

[1] كارل أوتو أبل، التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس، تر: د.عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، ط1، الجزائر، (2005م-1426هـ)، ص12.

[2] محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، ط1، 2006م، ص 106.

[3] كارل أوتو أبل، التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس، تر: د.عمر مهيبل، المصدر السابق، ص15.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

لقد أخذ هابرماس بالنصائح و المطالب التي أودعها "هوركايمر" للجيل الجديد من ممثّلي المدرسة النقدية في بحثه عن شكل مشترك للعيش ضمن فضاء تواصل يحقّق الإنسجام البينذواتي ويحافظ على الإختلافات ضمن إطار الوحدة، ليحقّق في الأخير ما كان هوركايمر يدعوا له من " البحث في مصير العقل وتفكيكه لتمييز أوجهه المختلفة، ولمعرفة السّبب الذي أدّى بهذا العقل إلى الإنحدار إلى مستوى اللاّعقل، بل أن يتحوّل إلى الأداة التي يمارس القمع بها وفيها**4**".وعلى الرّغم من كل التهم التي وجّهت للعقل وحاولت تقزيم دوره على ضوء الإنحراف الذي حصل خلال القرن العشرين من خلال تجاوز عصر الحداثة والمناداة بعصر ما بعد الحداثة لا يرى فيه هابرماس " مبرّرا كافيا للتخلّي عن مشروع الحداثة بل لابدّ أن تواصل المجتمعات الحديثة تطوّرها باستكمال هذا المفهوم الأداتي بإدخال البعد التواصلي في مفهوم العقلانية**5**". وعليه سيعمل على تتبع المسار التاريخي الذي تكونت فيه الدولة الأمة والاختلالات التي صاحبت هذا البناء الذي تحوّل من مصدر وحدة وقوّة إلى عامل تفرقة فيما بعد.لنكتشف في الأخير أن هابرماس في دعوته للمصالحة مع الذات "...كان ينصت لتفاصيل التحولات التي طرأت على التاريخ الألماني المعاصر ويواكب عمليّة البناء الكلي الذي اضطرّت ألمانيا إلى القيام به، بعد ما تركته النازية من دمار وتحطيم للمجتمع وللذات الألمانية**6**".

لا يمكن الحديث عن مدلول المواطنة في غياب المجتمع المدني، هذا الأخير الذي "يعتبر حق المواطنة متجذّرا في المجتمع المدني الذي يعيش من مصادر قبل سياسية**7**" والذي لم يصبح ظاهرا للعيان والعلن إلاّ بعد سلسلة من التطورات السياسية والإقتصادية التي عرفتها أوروبا: "حيث لم يبدأ تبلور مفهوم المجتمع المدني إلاّ مع مطلع القرن السادس عشر كمحايث لنشأة الدّولة الحديثة، أولا مع منظّري السيادة في مقابل الحالة الطبيعية. ثمّ تحت تأثير الفكر الإقتصادي الذي ربطه بالسوق ووضعه في مقابل الدّولة**8**". وبالرّغم من الجهود التي بذلت لخلق هذا المجتمع المدني في كتابات بودان السياسية ومرورا بهوبز والإقتصاديين من أمثال آدم سميث وكل من هيغل وماركس فإنه يمكننا أن نحصر تعريفنا للمجتمع المدني بقولنا: " أنه فضاء اجتماعي مستقل عن الدّولة والأسرة، ينتظم فيه التبادل وتنتظم في إطاره أيضا العلاقات بين الفاعلين الخواص (أي غير التابعين للدّولة)، وهو يتكوّن

---

[4] المصدر السابق، ص18.

[5] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه،(د-ط)، الإسكندرية، مصر، 2002م، ص99.

[6] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص08.

[7] يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، يناير2013م، ص51.

[8] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص27.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

من مؤسسات صورية، تلعب من خلال وظائفها (الاقتصادية،الاجتماعية،الثقافية، الدينية) دورا هاما في مسار الإندماج الاجتماعي9".

إنّ التحول من إنسان الاقتصاد إلى اقتصاد الإنسان جعل العلاقات الاقتصادية تخرج من بوتقة الأسرة وتأخذ طابعا مؤسّساتيا مرتبطا بالاقتصاد السياسي أي من خلال البحث عن مزيد من تراكم الأرباح، وبحث عن الأسواق الجديدة لتغطيتها وتصريف فائض الإنتاج، وإذا ترتّب عن هذا التحول الاقتصادي ما أفضى إلى صناعة المجتمع المدني وظهور علاقات الإنتاج التي يرى هابرماس أنها تتعدّى النظرة الإقتصادية القديمة إلى علاقات أخرى من خلال الحوار والنقاش، وهكذا فإنّ " الأفراد عندما يدخلون في علاقة مع بعضهم البعض في إطار الحياة المدنية قصد تلبية حاجات ممارستهم المهنيّة، فإنّهم لا يتبادلون حسب هابرماس سلعا وخدمات فقط، بل يمارسون نوعا آخر من التجارة هو الحديث الذي يتبادلون بواسطته الأخبار والآراء والإنطباعات والمشاعر، وعليه تتميّز حياة المجتمع الحديث ليس فقط بانتشار المؤسسات الإقتصادية، ولكن أيضا بتطوّر النّقاش والمحادثة خارج المجال الخاص(الأسرة)10".

وعليه فإن المجتمع المدني حسب هابرماس: "يتكون من تلك الجمعيات، المنظمات والحركات التي تستقبل، تركّز وتعكس بواسطة التّضخيم، صدى المشاكل الإجتماعية في فضاءات الحياة الخاصة. إنّ جوهر المجتمع المدني مشكّل إذن من نسيج جمعوي يمأسس، في إطار الفضاءات العمومية المنظّمة للنقاشات التي تهدف إلى حل المشاكل النّاشئة التي تخص مواضيع الصالح العام11".

إنّ تصوّر الأمة في نظر هابرماس في إطار ما بعد السياسي كان هو وحده القادر على تجاوز الانحرافات التي حصلت في القرن العشرين، وكان سيشكّل تطورا صحيحا لمفهوم الدولة وصولا إلى الأمة " ولذلك يؤكّد هابرماس بأنّ هذا البناء الرّمزي للشعب، هو وحده الذي كان ضامنا لتحوّل الدّولة الحديثة إلى الدولة الأمة.هذه الأخيرة التي تعتبر الشّكل التنظيمي الذي يضم المواطنين الذين يرتبطون بالعقد الإجتماعي12". ثم إنّ "...غياب الحبل الرابط هو صيرورة ديمقراطية، يكمن فيه في آخر المطاف الفهم الصحيح للدستور13". وبما أن العقد شريعة المتعاقدين وبما أنهم بشر وأفراد يحقّ لهم بحرّية أنى ينضمّوا إلى أي عقد يرونه صالحا لهم، وهنا "نشأ مفهوم جديد للمواطنة لا يتعلّق بالجنس بقدر،

[9] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص30.

[10] المرجع السابق، ص31.

[11] المرجع السابق، ص31.

[12] المرجع السابق، ص51

[13] يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، بيروت، لبنان، يناير2013م، ص51.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ما تحدّده الجنسية، أي أنّ الذي يتمتّع بالجنسية داخل الدّولة-الأمة يتمتّع بالحقوق السياسية، ومنه لم تعد فكرة القومية (خاصة منذ الثورتين الفرنسية والأمريكية) متأسسة في الأصل على المعايير الإثنية، بل بالإنتماء السياسي لدستور واحد. ولذلك يعتقد هابرماس أن الدولة- الأمة وإن كانت تطالب رعاياها بالولاء غير أنّ هذا الأخير يمكن اعتباره مواطنة دستورية وليس أبدا قومية**14**".

إنّ الفصل السياسي الذي تمّ بين الحاكم والمحكوم تحت تأثير التحوّل الإقتصادي كان هو المولّد الحقيقي للمجتمع المدني الذي بدأ يطّلع بدوره مع النظام الإقتصادي الرّأسمالي في مراحله الأولى، وهكذا سننتقل عبر نظرية روسو من ممارسة السلطة في الدولة من خلال شخص الملك إلى الأمة متمثّلة في شخص الشعب هذا الأخير الذي من خلال حرّية تامة وإرادته قرّر الدخول في عقد اجتماعي يتحوّل من خلاله من تجمّع إلى مجتمع ودولة تحت ظل هذا العقد (دولة دستورية) الذي يصاغ وفق الإرادة العامة للشعب ومن ثمّ يلتزم الشعب بالقوانين التي أرادها لنفسه. لتتحقّق مشروعية النظام ومن ثمّ القانون حيث يقول هابرماس: "أقصد بالمشروعية الإعتراف الذي يستفيد منه نسق سياسي ما. ترجع ضرورة المشروعية إلى ضمانة الإندماج الإجتماعي الخاص بهويّة مجتمع محدّد بواسطة معايير. تتمثّل وظيفة أشكال الشّرعنة في الإستجابة لهذه الضرورة**15**".

إنّ تشكّل الرّأي الجماعي حول موضوع ما لا يتمّ تبعا للنظام السياسي سواء الليبرالي أو الجمهوري، وإنما من خلال الحوار والنقاش داخل الفضاءات العمومية والتي وحدها تتيح خلق التفاهم وتحقيق الإجماع وعليه "يجب على المواطنين أن يعوا حقّهم في التواصل والمشاركة ويمارسونه بنشاط، وبالضبط بطريقة لا تركّز على مصالحهم الشخصية، بل على مصالح الجماعة. ويتطلّب هذا قدرا من التحفيز لا يمكن فرضه بطريقة قانونية. ويعتبر فرض المشاركة في الإنتخابات جسما غريبا في دولة الحق الديمقراطي تماما كما هو الشّأن فيما يتعلّق بالتضامن**16**".

بعيدا عن صناديق الإقتراع سيوجد هابرماس شكلا جديدا لتعبير الأفراد والجماعات عن آرائهم ومواقفهم وتصوّراتهم إزاء كل جديد يحصل داخل المجتمع لتتمّ بذلك مناقشتها وتشكيل الحقيقة حولها وفق ما يتّفق عليه المناقشون ويرونه حقيقة، وعليه "طبقا لذلك يتغيّر مفهوم الحقيقة كلّيا مادام قد تأكّدنا اليوم أنّ لا الذات أو الجماعة بمقدورهما بلورة حقيقة كاملة ونهائية، فهي تحاول وعبثا تحاول...أي أنّ الأهم هنا ليس ما أدّعيه أنا أو أنت من حقائق، بل ما نستطيع الوصول إليه معا

[14] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص51.

[15] يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، اللاذقية، سوريا، 2002م، ص190.

[16] يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، بيروت، لبنان، يناير2013م، ص50.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ونتّفق عليه بشأنها، وهو ما يفسّر جاذبية هذا الجذر المعرفي الجديد وصعوبته في آن17". لتستطيع بذلك العقلانية التواصلية خلق عالم جديد متجانس فيما بينه ولـ "تذكّر هذه العقلانية التواصلية بالتصورات القديمة عن اللوغوس (العقل) بقدر ما تحمل على مستوى المعاني الفضيلة التي يمكن أن يتّصف بها قول مصالحة لا إكراه فيها وتأسيس اتفاق عندما يتجاوز هؤلاء الذين يشاركون فيه، بفضل اتفاق مبرّر عقليا. تصوّرات كانت تتّسم في البداية بتحيّز ذاتي. إنّ العقل التواصلي يعبّر عن نفسه في فهم انفكّ تمركزه على العالم18" .

إنّ الخروج من طرح العقلانية إلى طرح العقلانيات ينتج فضاءات عقلية متعدّدة لا تتبنّى الطّرح نفسه إزاء المواضيع التي تتناولها أي لا تحمل التصورات عينها وبتعبير الفلسفة الوجودية "كل إنسان هو بذاته عالم" ومع إقرارنا ذاتيا بأنّ الإختلاف جوهر متأصّل في الفكر الإنساني من خلال منطلق لا شمولية العقل والإقرار بأنّ كل مآسينا عبر التاريخ تعزى للفهم الخاطئ لطبيعة العقلانية، وإصرار كل طرف على أنّه هو من يملك الحقيقة ومن يخالفه فهو مخطئ ينبغي إقصاؤه أو القضاء عليه، ومن هنا جاءت العقلانية التواصلية عند هابرماس لتنزع ملكية الحقيقة من الجميع بما فيهم السلطة التي دائما ما تدعو إلى احترام القوانين مع أنّ الممارسة الديمقراطية والتي تقتضي تشاركية صناعة القانون من قبل الشعب هي غائبة، وعليه "يشكّل الحوار في هذه النّظريّة إذن مصدر لشرعية القانون، بمعنى أنّه لا يمكن للمعيار القانوني أن يستمرّ كقانون شرعي إلاّ في حالة خروج المواطنين من وضعهم كمواضيع للقانون ليأخذوا وضع المشاركين في الإتّفاق حول صياغة قواعد الحياة المشتركة19". لنتمكّن من الخروج عن الصورة والأشكال المفروضة علينا باسم الحق أو القانون والتي لم تتشكّل داخل فضاءات الفضاء العمومي ولكن ضمن قوّة النظام على حد تعبير فوكو والذي مكّن العقل البورجوازي من إحكام سيطرته على المجتمع من خلال المعرفة وعلاقات السيطرة فإذا كانت في الماضي "...وفي جميع هذه الحالات يكون المطلوب -نتيجة لذلك- واحدا، وهو طاعة الناس، فالفرد الذي يواجه القوّة/القانون، هو الذات المطيعة. بكلمة أخرى، (هناك قوة شرعية في جانب، وإنسان مطيع خاضع في الجانب الآخر20".

لم يكن التطوّر الحاصل في علاقات القوّة مستقبلا إلاّ على مستوى الشكل ومستوى تطوّر الوعي البورجوازي وقدرته على خلق صورة مماثلة ولكن أكثر تعقيدا مستفيدا من كل المعارف الإنسانية باستغلالها وتوظيفها ضمن مشروع السّلطة "...وهو في رأيه، من أعظم إنجازات المجتمع

[17] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص14.

[18] هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: د.فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، (د-ط)، سوريا، 1995م، ص-ص482-483.

[19] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص153.

[20] ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، تر: د.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2009م، ص27.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

البورجوازي. وهو ليس مرتبطا بصورة القانون، ونقول: لا يمثّله قانون من القوانين. وهو بالإضافة إلى ما تقدّم، لا يقدر نظام الكبح أو القمع أن يصفه. هذا النّوع الجديد من القوّة لايثبته مفهوم الحق، بل مفهوم التّكنيك، ولا يفهم بالإشارة إلى القانون، بل بواسطة التّطبيع، ولا بالعقاب، بل بالمراقبة والضبط، أي بطرق ووسائل تتعدّى الدّول وأجهزتها21".

إنّ خروج العقل العملي من فلسفة الحكم إلى محاولة الفهم يمنحه القدرة التواصلية التي بدورها تجعله قادرا على إبداء الرّأي وتقبّل النقد ومن ثمّ تغيير الآراء التي لا يمكن أن تحمل صفة القناعات التي عرفها العقل العملي عند هابرماس، وهكذا فإنّ الديناميكية والمرونة للعقل التواصلي تجعله قادرا على التّمركز البينذواتي بشكل منفتح على كل شعوب العالم والإنسجام مع كل الإتجاهات الفكرية والثقافية "ويرتكز استعمال العقل هذا في تصوّر هابرماس، على تبادل الحجج بطريقة تجعل من وضعية كل متحدّث قابلة للتغيّر بالنّظر إلى نوعية الحجج المقدّمة من طرف المشاركين الآخرين، وبهذا لا يمكن ان يختزل التداول الديمقراطي في محاولة فرض قضية من طرف سلطة ما لمجرّد أنّها تعتقد في صدق هذه القضية أو ملاءمتها، بل يقتضي على العكس من ذلك نوعا من أخلاقيات الحوار (Ethique de la discussion) االتي تسمح بأن يبقى رأي كل واحد من المتشاورين قابلا للنقد من طرف الآخرين22".

وبهذه الطّريقة تصبح الممارسة الديمقراطية صحيحة وتخرج عن طابعها الشكلي الذي يحصر المشاركة السياسية للأفراد ويربطها بمواعيد انتخابية ثابتة لتصبح ممارسة الفرد للفعل الدّيمقراطي لا تتجاوز النصف ساعة في حياته كلّها، وإذا افترضنا حياة بيولوجية يمكن أن تمتدّ لثمانين عاما أو أكثر فسيكون نصيب الحياة السياسية من الحياة البيولوجية لا يتجاوز النصف ساعة، وهكذا يدعو هابرماس إلى تفعيل دور المواطنين السياسي ليصبح متواصلا ومستمرّا من خلال مراقبة عمل السّلطة وجعلها تعود إلى رأي المواطنين باعتباره يمثّل الشرعية الديمقراطية لكل قرار يمكن أن يتّخذ بإدراجهم كمشاركين في عملية التشاور والتحاور التي تسبق صناعة القرار النهائي.

إنّ عالمية الفكر الديمقراطي التي يؤمن هابرماس بإمكانية تحقّقها وتجسيدها لدى كل المواطنين عبر العالم تندرج ضمن إقراره بأن العلاقات التواصلية بين الأفراد هي التي تمثّل شرعية أي نظام سياسي، ولعلّ الكثير من النّظم الغير ديمقراطية اليوم والتي تفرض منطق وجودها بالقوّة نشاهد شعوبها متمسّكة بالخيارات الديمقراطية وتبحث يوميّا عن الحل الذي يجعلها تعيش حرّية التعبير والتفكير، ولعلّ القيم الأخلاقية الديمقراطية وتنامي الإحساس بها لدى شعوب العالم هو ما يجعل الذوات تنزع

[21] ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، تر: د.حيدر حاج إسماعيل، المرجع السابق، ص-ص27-28.

[22] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص-ص152-153.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

نحو السير في نفس الفضاء السياسي الديمقراطي بغض النّظر عن الحدود الجغرافية والبعد الإقليمي وتباين أنظمة الحكم، فإنّ الإعتماد على ماهو قائم "...لايناقض فكرة ارتباط المواطنين فيما وراء انتماءاتهم العاطفية بمبادئ قانونية وبقيم أخلاقية كونية بإمكانها إرساء بنية فعّالة لهوية سياسية متحرّرة من التّحديات القبلية والهويّة23".

إنّ هذه القدرة على تجاوز الإطار الإقليمي إلى إطار ما بعد وطني لدى هابرماس هو مشروع تحقّق جزء كبير منه بالفعل خاصّة عند مراقبة الواقع الأوروبي الذي عرف مسرحه الجغرافي حربين عالميتين ومع ذلك استطاع إنشاء قيم أخلاقية وتنمية شعور مشترك جعله يبني اتحادا يعكس ذلك الشعور المتنامي، حيث ينبغي على المواطنين الأوروبيين "...أن يتعلّموا النّظر إلى أنفسهم كفاعلين يقرّرون بطريقة مستقلّة وإنّما كأعضاء في جماعة عالمية ويتحمّلون مسؤولية الدّفاع عن المصالح الكونية في إطار اختياراتهم الخاصة24". وهنا نلاحظ كيف أنّ هابرماس يحاول بناء المستقبل اعتمادا على تنمية الشعور بالقيم الأخلاقية لدى الشعوب الأوروبية، أي ذلك العنصر الذي لم يستكمل في مشروع الحداثة والذي بتوافره وحضوره يتحقّق المشروع الذي طرحه عقل التنوير وفق الصورة التي رسمها لنفسه لحظة ميلاده، ولكن مع خلق ميكانيزمات أكثر ديناميكية وفاعلية تتماشى ولغة العصر والواقع المعاصر متمثّلة في العقلانية التواصلية التي يطرحها هابرماس كحل يمكّن شعوب العوالم المعيشة من العيش المشترك والفهم المتبادل الذي يغيب عنه إقصاء الآخر أو الآخرين ومعه نتجنّب كل أشكال العنف سواء بين الأفراد أو الدّول، وحيث أنّ الوصول لمثل هذا النموذج السياسي الذي يطرحه هابرماس يقتضي خلق عقد اجتماعي يكرّس هذه القيم الجديدة التي يعكسها العقل التواصلي الأوروبي حيث "يؤكّد هابرماس في هذا السّياق أنّه لا يمكن لمواطني الدّول الأعضاء في الإتحاد الأوروبي أن ينظروا إلى بعضهم البعض كأعضاء في نفس الجسم السياسي إلاّ منذ اللحظة التي يوافقون فيها بالإستفتاء، على وضع دستور مشترك. انطلاقا من هذه اللحظة فقط يمكنهم أن يتقبّلوا إعادة توزيع جديد عادل للمهام فيما وراء الحدود الوطنية25". وهكذا فإنّ الدستور الجديد يخرج من صياغة مواطنين ضمن إطار وطني إلى صياغة تستدعي مشاركة كل مواطني الإتحاد الأوروبي ليكون بذلك المعبّر والمؤطّر للعمل السياسي الفوق وطني وليصبح الفضاء المشترك الذي يعقلن العالم المعيش من خلال عقل تواصلي في إطار ما بعد وطني.

إنّ مسألة تعدّدية الثقافة داخل المجتمع الواحد لا يرى فيها هابرماس أي تهديد لوحدة الجسد السياسي مادام العقل النقديالتواصلي داخل الفضاء الديمقراطي مرتبطا بالحوار والمناقشة واحترام

[23] المرجع السابق، ص154.

[24] محمد الأشهب، المرجع السابق، ص122.

[25] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص-ص157-158.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

كل الأطراف وآرائها "...فالنشاط التواصلي لا يكون مجرّد فعل تقوم به ذات منعزلة، ولكنّه مناقشة أو حوار يتمّ بين مختلف الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل. وتنتقل نظريّة الفعل التواصلي من نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حوار يتمّ بين الذّوات المشاركة في التواصل. أي أنّه بمعنى آخر ليس حوارا فرديّا للفاعل مع ذاته، وإنّما هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلف، وهو حوار تحكمه شروط26". بل أكثر من ذلك أنّ الأغلبية المجتمعية في إطار ثقافة ما لاتسعى لكي تنصهر الثقافات الصغيرة داخلها بقدر ما تعمل على الحفاظ على خصوصية تلك الثقافات وتميّزها وجاذبيتها الخاصة إيمانا منها أن نظرة الجماعات والأفراد للحياة ليست واحدة ليبقى "...من الضروري على الثقافة الغالبة، أن تتخلّى عن كل محاولة للإنصهار مع الثقافة السياسية العامة والمشتركة بين جميع المواطنين من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن تبقى الهيئة المجسّدة للثقافة السياسية المشتركة قويّة بحيث يكون بإمكانها منع أمة المواطنين من التّشتّت والتجزؤ27".

إنّ ما نشاهده اليوم في عديد الخطابات لرؤساء الدول الغربية يعكس فكر هابرماس تماما فالرّئيس يخاطب المواطنين ويستمدّ تارة الحجة من الإنجيل (الكتاب المقدس) وتارة من القرآن الكريم وتارة من الثوراة وتارة من أقوال المفكرين والإقتصاديين، كل ذلك لأن الرّئيس يعكس الفضاء العمومي العام ولا يمكن أن يتبنّى طرح أي فضاء جزئي ويتحيّز له، لأنه رئيس كل المواطنين على اختلاف تباياناتهم الثقافية، ولعلّنا نشاهد كثيرا ضمن التجارب الإجتماعية والتي يقوم بها بعض الأفراد أو مؤسسات المجتمع المدني لملاحظة ردّة فعل المواطنين الأمريكيين مثلا عندما يتعرّض أحد المسلمين أي إلى أحد أفراد الأقلية إلى مضايقات أو إساءة من طرف مواطن أمريكي يختلف عنه لتكشف لنا الكاميرا كيف أن بقية الأمريكيين يدافعون عنه رافضين الإساءة لأي مواطن أمريكي، لأنه مواطن رافضين التدخل في خصوصيته وثقافته مع أنهم يختلفون عنها، وعليه "يجب تشجيع مواطن الدولة الليبرالية، الذي يكون مستعدّا للدفاع عن الأجانب وعن المواطنين الذين يبقون في هامش المجتمع وركوب المخاطر من أجل الدفاع عن المصالح العامة28". على حد تعبير فولتير: "أنا لا أتفق مع كلمة واحدة مما تقول. لكنني أدافع حتى الموت عن حقك لكي تقولها29".

إذا كانت المواطنة القارية تتحقق عبر الدستور القاري لأوروبا فإنّه خارج الحدود الأوروبية يرتبط الأفراد بالمؤسسات الفوق وطنية والتي يرى هابرماس أنه وفي ظل احترام السيادة الوطنية للدول يتعذّر بل يكاد يكون مستحيلا تحقيق أفق المواطنة العالمية على اعتبار أنّ هذه الدّول في كثير من الأحيان لا

---

[26] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، (د-ط) الإسكندرية، مصر، 2002م، ص103.

[27] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص169.

[28] يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، المصدر السابق، ص50.

29 الموقع : http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=236851 اطلع عليه يوم 2018/03/15

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

تحترم حقوق الإنسان والقيم الكونية للأفراد ليظلّ عنصر احترام سيادتها عائقا أمام تحقيق المشروع السياسي لهابرماس، وعليه يؤكّد "...هابرماس أنّ مثل هذا المشروع لا يمكن أن يتأسّس في ظل سيادة الدّول، وأنّه يجب على العكس من ذلك أن يقوم فوق هذه السيادة باعتباره هيئة ذات سلطة على مختلف الحكومات الوطنية30".هاته الأخيرة والتي قد تخلّ في كثير من الأحيان بمبادئ حقوق الإنسان، كما أن احترام سيادتها يدفعها إلى فعل ما تشاء ومتى تشاء في غياب مراقب عالمي يستطيع أن يتدخّل ليحفظ حقوق الأفراد والجماعات، لذلك يلحّ هابرماس على أن تكون هناك قوّة أكبر من سلطة الدّولة الوطنية حيث "...تكون بيد هيئات فوق وطنية تتمتّع بالشّرعية اللازمة وتملك الوسائل الكفيلة لإكراه الدّول المتمرّدة على احترام الحد الأدنى من القواعد الأخلاقية، في هذه النقطة بالذات تختلف رؤية هابرماس للنظام الكوسموبوليتي الجديد عن رؤية كانط وتلامذته الوطنيين الليبراليين31".

إن التصور الجديد الذي يحاول هابرماس إرساءه على مستوى الساحة السياسية الدولية يختلف من حيث المبدأ مع التّصور الكلاسيكي الذي كان يتحدّث دائما عن حقوق الشعوب بدل حقوق الأفراد، ولعلّ جوهر التحول الذي خلقه هابرماس هو تغيير الغاية من التدخّل لحماية الشعوب إلى العمل على حماية الأفراد أي العنصر الأساسي لتكوين شعب وهكذا "...ظلّ القانون الدّولي الكلاسيكي يتّخذ كموضوع له الذات الجماعية التي تشكّلها الدّول، بمعنى كان يعنى بالدّرجة الأولى بحقوق الشعوب، غير أنّ الإنتقال إلى قانون كوسموبوليتي يقتضي بالأحرى حماية الأفراد الذين يشكّلون هذه الدّول ناي الغنتقال من حق الشعوب (droit des peuples) إلى حق الأفراد (droit des gens)، ولذلك يصبح حق التدخل في الشؤون الدّاخلية للدّول مشروعا مبدئيّا، من حيث أنّ الإنسانية تملك الأولويّة على الجماعات القومية32".

إنّ هابرماس لا يضع الأسس النظرية فقط للحفاظ على الحقوق الإنسانية للأفراد بل يقولبها من الطابع الأخلاقي ليعطيها الصورة القانونية لتصبح ممارسة واقية من خلال المؤسسات الفوق وطنية، والتي تعمل على تفعيل هذه القوانين وتطبيقها بصرامة من خلال المراقبة لكل ما يحصل ليس فقط على مستوى العلاقات الدّولية وإنما على المستوى المحلي لعلاقة الأفراد بحكوماتهم، وعليه فإنّ "إحدى الخصائص الأساسية للنظام الكوسموبوليتي الذي يتصوّره هابرماس هو أنّه يحاول تحديد الشروط

[30] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص174.
[31] المرجع السابق، ص175.
[32] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص-ص175-176.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المؤسساتية التي تسمح بمراقبة قانونية فعلية ليس فقط للعلاقات الخارجية بين الدّول، ولكن أيضا للعلاقات الدّاخلية بين الأفراد والدّول، وإرغام الحكومات على احترام شروط هذا التعايش الكوني بين أعضاء الجماعة الإنسانية عامة33". والذي يراه "بتراند راسل" ضروريا "فليس في وسعنا إذن ضمان السّلم في العالم أو إقرار المسائل العالمية طبقا لقانون دولي، ما لم تتنازل الدّول عن حرّيتها المطلقة في علاقتها الخارجية، وتدع الفصل في مثل هذه الأمور في أيدي أداة حكومة عالمية، تشريعية، وقضائية معا34".

يقوم هابرماس بلفت الإنتباه للإختلالات الحاصلة على مستوى صناعة القرار المابعد أو المافوق وطني وكيف أنّه ينبغي منح صلاحيات أكبر لبعض الهيئات الدّولية لكي لا تكتفي بطلب التوقف عن الأعمال المنافية لحقوق الإنسان إن وجدت، بل إلى ضرورة العمل على معاقبة المخالفين أينما ووقتما ظهروا، كما ينبغي وفق العقلانية التواصلية بناء حوار تشاركي تشاوري لعديد الدّول في الأمم المتحدة تتجاوز من خلاله احتكار القوى الخمس لحق الفيتو لتكوّن عقلانية تواصلية تهدف إلى أخذ آراء أكبر عدد من الدّول لكي لا يكون هنالك إقصاء لآراء وأفكار الدّول الأخرى حول مواضيع ذات طابع عالمي تستدعي مشاركة الجميع للوصول إلى حل توافقي ينسجم مع طرح الأغلبية ولعلّ هذا ما يمنحه صفة العدالة في صناعة القرار، ويحول دون مركزيّة قرار بعض الدّول في مقابل جميع الدّول و " في هذا الأفق سيكون من الضّروري تبني أو إعادة التّأكيد على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، وضرورة القيام بإصلاح استعجالي للنظام المؤسساتي الحالي لهيئة الأمم المتّحدة من خلال توسيع صلاحيات محمكة العدل الدّولية في لاهاي بحيث تصبح أحكامها إكراهية. بالإضافة إلى تعزيز وتعديل عمليّات اتخاذ القرارات من أجل الوصول إلى تحقيق اتفاق (consensus) هو الآن مستحيل بسبب استعمال الدّول الخمس الدّائمين في مجلس الأمن لحق الفيتو35". رغم كلّ النقد الذي يواجهه هابرماس لمشروعه ما فوق الوطني المبني على الوطنية الدستورية، فإنّه يظلّ يتطوّر باستمرار ويحاول أن يعزّز من مكانته العالمية بالرّغم من المشاكل التي تعترض هذا البناء فوق الوطني ليبقى هناك فرق بين حلم للهروب من الواقع وحلم يسعى أصحابه لتحقيقه وتجسيده كما يفعل هابرماس، ويكفي مشاهدة حال ألمانيا اليوم لندرك أنّ "...صمود رؤيته يكمن في ملاءمة ردّها الديمقراطي على كوابيس الماضي الألماني. وعلى الرّغم من كل الأخطاء التي وقعت فيها ألمانيا، فهي الآن إحدى الديمقراطيات الأكثر انفتاحا في العالم، وكان لهابرماس الإسهام الأساسي في إمكانية حدوث ذلك[36]".

[33] المرجع السابق، ص176.

[34] برتراند راسل، مثل عليا سياسية، تعريب: فؤاد كامل عبد العزيز، (د-ط)، مصر، ص58.

[35] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص177.

36 أندرو بووي، الفلسفة الألمانية، تر: محمد عبد الرحمن سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، مصر، 2015م، ص117.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

فتوحات عقبة بن نافع خلال ولايته الأولى على المغرب 50 – 55 هـ

د. طويلب عبد الله،

قسم العلوم الإنسانية – جامعة سعيدة.

تاريخ الارسال: 01 ماي 2018	تاريخ القبول: 24 ماي 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

يعتبر الفتح الإسلامي لبلاد المغرب حدثا تاريخيا هاما ، فقد كان لانتشار الإسلام بالمنطقة دور كبير في نقل الحضارة العربية الاسلامية و تحرير البربر من العبودية و الجهل و السيطرة التي فرضت عليهم من قبل البيزنطيين، و قد مر الفتح الإسلامي بعدة مراحل طوال سبعين سنة ، تعاقب خلالها على ولاية بلاد المغرب العديد من القادة الفاتحين ، و من بين هؤلاء عقبة بن نافع الذي كان له فضل كبير في استقرار الإسلام في المغرب بعد فتوحاته التي شملت كل بلاد المغرب و أدت إلى جعلها ولاية إسلامية.

الكلمات المفتاحية: عقبة بن نافع ؛ بلاد المغرب ؛ الفتح الاسلامي ؛ القيروان.

Summary:

The Islamic conquest of the Maghreb is an important Historically event. The spread of Islam in this region has played a major role in the transfer of the Arab Islamic civilization and liberation of the Berbers from slavery, nescience and domination imposed upon them by the Byzantines. The Islamic conquest has undergone several stages for seventy years, that alternates many Leaders conquerors, among whom are Okba ibn Nafaa, who had a great advantage in the stability of Islam in Maghreb after his conquests, which included all the countries of Maghreb and led to making it an Islamic state.

Keywords: Okba ibn Nafaa , the Maghreb, Islamic conquest, Kairouan,

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

ظلت بلاد المغرب محل اهتمام من قبل الخلفاء الراشدين ، الذين حاولوا منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فتح المنطقة و نشر الإسلام فيها ، و قد تحقق ذلك بداية من حملة عمرو بن العاص على برقة سنة 23 هـ ثم عبد الله بن أبي سرح سنة 27 هـ و معاوية بن حديج عام 45 هـ ، لكن أعظم الفاتحين هو عقبة بن نافع الذي غير من إستراتيجية الفتح الإسلامي ببنائه لقاعدة القيروان التي أضحت مقر الحكم و منطلقا للفتوحات غربا ، كما ساهم بفعله هذا في استقرار الإسلام و المسلمين ببلاد المغرب .

1- مولده و نسبه:

ولد عقبة بن نافع قبل الهجرة بسنة واحدة[1]، وفي رواية المراكشي أنه ولد قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بسنة واحدة[2] وهذه الرواية لا صحة لها لأن عقبة شهد فتح مصر سنة 20هـ/641م، كما تولى قيادة جيش من جيوش المسلمين في فتح زويلة سنة 21هـ/642م ، فليس من المعقول أن يشهد عقبة غمار الحرب وعمره عشر سنوات وأن يتولى قيادة جيش وعمره إحدى عشر أو إثنا عشر سنة[3].

أما عن نسبه فهو عقبة بن نافع بن عبد القيس بن لقيط بن عامر بن أمية بن الهروب بن أمية بن الحارث بن فهر القرشي، كان أبوه ممن نخس بزينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم لما توجهت إلى المدينة، ومات أبوه قبيل الفتح[4] وأمه سبية من عنزة أبوها النابغ فهو أخو عمرو بن العاص لأمه، وفي رواية أنه ابن خالة عمرو بن العاص لأمه[5] وفي رواية أن عمرو بن العاص خاله[6] ، وفي رواية أخرى أنه ابن أخ العاص بن وائل السهمي لأمه[7]،وعلى كل فعقبة من أقرباء عمرو بن العاص من جهة الأم أولا ومن جهة الأب أيضا على اعتبار أنهما من قريش.

2- نشأته:

لقد نشأ عقبة في بيئة إسلامية خالصة ذات طابع عسكري بحث، فحمل سلاحه مجاهدا في العصر الذهبي للفتح الإسلامي. وبرز في ساحات القتال متحملا قسطه الأوفى من الجهاد بحرص واندفاع وتمرد وإقدام[8].

عاش عقبة في فترة كانت فيها الجزيرة العربية تتمخض بالأحداث الجسام، وعرف الصراع بين المسلمين وبين أعداء الإسلام منذ أن فتح عيونه على الدنيا، فكان في صف المسلمين وتهيأت له الظروف حتى ينهل من مورد الإيمان والإسلام. هذا وكانت حياة العرب في الجزيرة تعتمد على الفروسية وعلى القتل والقتال. ثم جاء الإسلام و وحد قلوب أبناء الجزيرة العربية وجعل للعرب هدفا نبيلا

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يقاتلون من أجله، فأصبح مناخ الحرب هو المهيمن على قبائل العرب في الجزيرة كلها وعاش عقبة في هذا المناخ وتفاعل معه وجعل من الجهاد في سبيل الله هدفا له، اشتد عوده منذ حداثة سنه وتفتحت فيه إمكانات القيادة المبكرة شأنه في ذلك شأن قادة للمسلمين الأوائل[9].

لقد تهيأ الجو المناسب والظروف والبيئة المناسبة لعقبة، فاجتمع في تكوينه الطبع الموهوب والعلم المكتسب ليكون قائدا من ألمع قادة الفتح الإسلامي على الإطلاق خاصة في منطقة بلاد المغرب[10].

3- فتوحات عقبة في صحراء طرابلس و برقة:

رغم النجاح الذي حققه العرب بالمغرب في الفتوحات الأولى إلا أن الفتوحات الإسلامية التي قاموا بها لم تكن سوى غارات بعيدة المدى، الهدف منها الاستكشاف والحصول على الغنائم والسبي إلى جانب العمل على نشر الإسلام وطلب الاستشهاد[11] ، وبتولية معاوية بن أبي سفيان[12] عقبة بن نافع سنه 50هـ/670م على ولاية المغرب تنتهي هذه المرحلة ويبدأ دور الفتح الشامل المستقر الذي لم يسكن حتى أصبحت بلاد المغرب جزءا لا يتجزأ من الدولة العربية الإسلامية. ولكن اختيار معاوية بن أبي سفيان لعقبة وضع لشيء في مكانه الصحيح، فعقبة من أوائل جنود إفريقية ، دخل برقة مع عمرو بن العاص سنة 23 هـ/643 م، وبقي فيها حتى سنة 43 هـ/663 م[13].

دخل عقبة المغرب مع قريبه عمرو بن العاص وهو في بداية مراحل الشباب حوالي أربعة عشر سنة من عمره، إذ في سنة 41 هـ/661 م، بعثه عمرو بن العاص و هو يومئذ والي مصر على رأس جيش لغزو لواتة[14]، فهزمهم أكثر من مرة و فرض عليهم شروطا منها:" إن شئنا أقررناكم وإن شئنا بعناكم "[15]، ثم أتبع ذلك بغزو مزاتة[16]، وألحق بهم الهزيمة أكثر من مرة ثم فتح كلا من غدامس[17] سنة 42 هـ/662 م و هوارة[18] سنة 43هـ/663م[19]، وكورا من كور السودان وقد انتهت هذه الحملة في أواخر سنة 43 هـ/663 م، أي السنة التي توفي فيها عمرو بن العاص[20] .

هذا وقد شارك عقبة بن نافع في الحملة التي قادها معاوية بن حديج على إفريقية سنة 45هـ/665م، حيث قام لفتح الصحراء الجنوبية أي فزان[21] وما جاورها من الواحات وكان ذلك سنة 46هـ/666م، كما فتح في هذه السنة مغداش[22] وهي من أرضى سرت وفي هذه الأثناء وصلت أخبار إلى عقبة تقول بأن ودان قد نقضت عهدها الذي كانت قد عهدت به إلى يسر بن أبي أرطأة سنة 23هـ/642م، فترك عقبة جيشه، بمغداش واستخلف عليهم زهير بن قيس البلوي وعمر بن علي القرشي وسار هو إليها في أربعمائة فارس وأربعمائة جمل، فلما وصلها أبا أهلها إلا العصيان وعدم الطاعة ،

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

فحاربهم عقبة حتى انتصر عليهم وقضى على ملكهم وجذع أذنهم فاحتج الملك على ذلك ، فقال عقبة: "فعلت هذا بك أدبا لك، إذا مسست أذنك ذكرته فلا تحارب العرب"، كما أخذ عقبة الجزية المفروضة عليهم وهي ثلاثمائة وستون رأسا[23].

لما استتب الأمر لعقبة في بلاد ودان سأل أهلها هل من ورائكم أحد قيل له جرمة[24] فسار إليها ووصلها بعد مسير ثمان ليال ونزل على بعد ستة أميال من المدينة و دعى أهلها إلى الإسلام فأجابوه ، وخرج ملكهم يريد عقبة، هذا الأخير الذي كان أرسل بعشر فرسانه فحالت بين ملكهم و موكبه فاقتادوه راجلا حتى أتى عقبة[25]، وكان ناعما فجعل يبصق الدم فقال له:" لما فعلت هذا بي وقد أتيتك طائعا" فرد عليه عقبة مثل رده على ملك ودان ، هذا وقد فرض على الجرميين حزية قدرها ثلاثمائة وستون رأسا[26]. ومضى عقبة بعد ذلك إل بلاد فزان أين تمكن من فتحها ونشر الإسلام في ربوعها، ثم سأل أهلها هل من ورائكم أحد فقالوا: نعم، إقليم كاوار ، وعاصمته خاوار[27] ثم فسار عقبة إليها بعد أن قضى تسعة عشر ليلة حتى وصلها، فحاصرهم شهرا لكن لم يستطع لهم شيئا وهنا رأى عقبة أن يقوم بحملة في الإقليم لإخضاع الواحات الأخرى، وقد تم له ذلك، ثم بعد ذلك سأل أهل كاوار هل من ورائكم أحد فقال الدليل ليس عندي بذلك معرفة ولا دلالة، فانصرف عقبة راجعا وفي طريقه مر بقصر خاوار فلم يتعرض له، وظن هؤلاء أنه لن يعود إليهم فأمنوا وفتحوا مدينتهم ، ثم باغت عقبة أهل خاوار من طريق آخر ودخل الحصن فاستباح ما فيه من أموال وذريات، ثم عاد بعد ذلك إلى زويلة[28]، ومنها إل معسكره بسرت ، وذلك بعد غزوة دامت خمسة أشهر[29].

لقد طهر عقبة بن نافع هذا الفتح كل المقاومات المعادية للفتح الإسلامي ما بين برقة والقيروان فأصبحت هذه المنطقة خالصة للمسلمين. جديرة بأن تكون قاعدة رصينة تنطلق منها الجيوش الإسلامية لفتح بلاد المغرب حتى المحيط الأطلسي.

4- تأسيس القيروان:

بعد الانتصارات التي حققها عقبة في صحراء طرابلس وبرقة ، أخذ يطمح إل تحقيق الاستقرار فقرر إنشاء قاعدة عربية إسلامية في أفريقية من أجل تثبيت الإسلام والمسلمين حيث قال: « إن إفريقية إذا دخلها إمام أجابوه للإسلام. فإذا عرج منها رجع من كان أجاب منهم لدين الله إلى الكفر فأرى لكم يا معشر المسلمين أن تتخذوا بها مدينة تكون عزا للإسلام إل آخر الدهر »[30] ، فشرع في اختطاط هذه المدينة دون أن ينتظر طويلا،

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

لاشك أن تفطن عقبة إل ذلك الأمر ومبادرته إل تنفيذه كان إيذانا ببدء العمل لفتح إفريقية فتأسيس هذه المدينة هو الحد الفاصل بين المحاولات الأولى التي تقدمتها والتي لم تنته بشيء ، والأعمال التي ستليها وتنتهي بفتح البلاد فتحا ثابتا هائما يجعل منها بلدا إسلاميا إذ أن جند المسلمين كانوا قبل ذلك يخرجون من مصر للغارة على ما يستطيعون من بلاد إفريقية ثم يعودون إل مصر أو برقة محملين بالغنائم دون أن يخلفوا في البلاد أثرا[31]، هذا ولم يكن عقبة أول من فكر في بناء قاعدة للمسلمين في إفريقية، فقد ذكر ابن الأثير:" أن معاوية بن حديج كان قد اختط القيروان[32] بموضع يدعى اليوم بالقرن[33] فلما رآه عقبة بن نافع لم يعجبه "[34]. ويبدوا أن عدول عقبة عن اتخاذ قيروان ابن حديج قاعدة للمسلمين يرجع إلى أنها قريبة من البحر أو لأنها في موضع غير مسكون ولا معمور[35].

ولعل ابن حديج اختار هذا القيروان ليكون قريبا من البحر حتى يتيسر له وللمسلمين الجهاد والرباط، إذ غزى صقلية[36] سنة 46هـ/666م، أما عقبة فقد كان له رأي آخر حيث آثر أن تكون قاعدة المسلمين في إفريقية بعيدا إذ كان يخشى أن تطرقها الروم بالأساطيل فجأة فتتعرض للغزو بسهولة، بينما يستطيع المسلمون التأهب لمهاجمة الغزاة لو كانت قاعدة داخلية، وفي ذلك يذكر ابن عذارى أن أصحاب عقبة قد اقترحوا عليه أن يتخذ مدينته قريبة من البحر ليتم لهم الجهاد والرباط، فرد عقبة عليهم قائلا:" إني أخاف أن يطرقها صاحب القسطنطينية بغتة فيملكها، ولكن اجعلوا بينها وبين البحر ما لا يدركها صاحب البحر إلا وقد علم به ، وإذ كان بينها وبين البحر ما لا يوجب فيه التقصير في الصلاة فهم مرابطون" .

بالإضافة إلى هذا الموضع الداخلي الذي تميزت به مدينة القيروان فقد كانت تقع قريبة من السعة لتتمكن الإبل والدواب من الرعي بسهولة وتكون في مأمن من هجمات البربر والروم [37] وهكذا كان موقع القيروان يمتاز ببعده عن البحر فلا تتعرض لغزو تقوم به الروم من جهة البحر كما امتازت بكثرة مراعيها وهما صفتان لا بد من توفرهما في بناء المدن، إذ يقول ابن خلدون :" إعلم أن المدن قرار تتخذه المدن عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه ، فتؤثر الدعة والسكون وتتوحد إل اتخاذ المنازل للقرار، ولما كان ذلك القرار والمأوى وحيث أن يراعى فيه دفع الضار بالحماية، فيراعى لها أن يدار على منازلها جميعا سياج الأسوار وأن يكون وضع ذلك في متسع من الأمكنة إما على هضبة متوعرة من الجبل وإما باستدارة بحر أو نهر بها، حتى لا يوصل إليها إلا بعد للعبور على جسر أو قنطرة، فيصعب منازلها على العدو"[38].

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ويبدو أن عقبة كان متأثرا في اختياره لموقع القيروان بما تعرضت له الإسكندرية[39] سنة 25هـ/654م، من نكبات بسبب غزو البيزنطيين لها من البحر وكان لا يزال يتذكر الجهد الكبير الذي بذله عمرو بن العاص لاستردادها ، ولعله قدر ما كان سيصيب البلاد المصرية لو أن الإسكندرية كانت عاصمة مصر الإسلامية كما كان يريد عمرو، ونعتقد أن الدرس الذي أخذه عمرو بن العاص من غزو الروم الإسكندرية وندمه على ترك سورها عند الفتح دون أن يهدمه، قد أفاد عقبة في اختيار موقع القيروان[40].

يذكر ابن عبد الحكم أن عقبة ركب والناس معه حتى أتى موضع القيروان وكان واديا كثير الشجر والقطف، تأوي إليه الوحوش والسباع والهوام، ثم نادى بأعلى صوته " يا أهل الوادي اظعنوا فإنا نازلون فلم يبقى من السباع والوحوش والهوام شيء إلا خرج وأمر الناس بالتنقية والبناء ونقل الناس من الموضع الذي نزله معاوية بن حديج إلى مكان القيروان وركز رمحه وقال:" هذا قيروانكم"[41] وقد أخذ معظم المؤرخين هذه الرواية ما عدا المالكي الذي يذكر انه "كان في موضع القيروان حصن لطيف يسمى قمونية"[42] وكان فيها كنيسة وفيها الساريتان الحمراوتان اللتان هما في المسجد الجامع ، كانت عليهما حنيتان مبنيتان "، يعتقد أن رواية المالكي هي الصواب فمن المعقول أن يكون هذا الحصن قد تعرض للتخريب وأصبح في أوائل القرن السابع ميلادي خرابا مهجوا[43]، فسكنته بعض الذئاب والوحوش، ثم اختاره عقبة لبناء القيروان "ففزعت الضواري من حلبة الجيش الذي عسكر إلى جوارها فأخذت تتسرب هاربة فرآها العرب تفعل ذلك فظنوا أنها معجزة من معجزات عقبة، كان ذلك موضعا خصبا لخيال الرواة فأضافوا خطابه للوحوش وصوروا الكرم هذا التصوير المبالغ فيه حتى تتم المعجزة ويصبح للقيروان ما يريدونه لها من القداسة والجلال"[44].

إن الموضع الذي أقيمت فيه القيروان وادي كثير الشجر تؤوي إليه الوحوش والسباع والهوام، أو شعاري وعياض لا ترام[45]. وفي سنة 51هـ/671م، شرع عقبة في بناء مدينة القيروان فاختط دار الإمارة والمسجد الجامع ولكنه لم يقم به أي بناء، فكان يصلي في أرضه دون أي مران ، ويبدو أن الناس اختلفوا في تحديد القبلة فقالوا: "إن جميع أهل المغرب ينعون قبلتهم على قبلة هذا المسجد فأجهد نفسك في تقويمها"، ثم مكثوا أياما ينظرون إل مطالع الشتاء والصيف من النجوم ومشارق الشمس فلما رأى أمرهم قد اختلف بات مغموما، فدعى الله أن يفرج عنهم فأتاه آت في منامه فقال له: "إذا أصبحت فخذ اللواء في يدك واجعله على عنقك فإنك تسمع بين يديك تكبيرا لا يسمعه أحد من المسلمين غيرك، فانظر الموضع الذي ينقطع عنك فيه التكبر فهو قبلتك ومحرابك.."، ثم استيقظ من

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

منامه وهو جزع فتوضأ للصلاة وأخذ يصلي في المسجد ومعه أشراف الناس، فلما طلع الصبح وصلى ركعتي الصبح بالمسلمين. أقبل يتبع التكبير حتى وصل إلى موضع المحراب فانقض التكبير فركز لواءه وقال هذا محرابكم، ثم اقتدى به سائر مساجد المدينة[46].

ونجد ممن ساهم في بناء الجامع إسماعيل بن عبيد الأنصاري وعبد الله بن الزبير الذي أسس مسجد القيروان وأبو رشيد حنش بن عبد الله السبئي الذي اختط بالقيروان دار ومسجدا ينسب إليه[47] ، وقد عمرت القيروان بمختلف الأبنية والمنشآت وشد الناس إليها الرحال واتسعت بالأسواق والمرافق، دامت حركة البناء فيها حوالي خمس سنوات، فاكتملت عمارتها سنة 55هـ/675م، وذكر ابن عذارى أن دورها في ذلك الحين بلغ ثلاثة عشر ألف و ستة مئة ذراع [48] أي ما يعادل سبعة آلاف و خمس مائة متر، كما أن مدينة القيروان كانت في بداية نشأتها قاعدة حربية ومركزا توجه منه الغزوات على جبال الأوراس المواجهة لها، وكان عقبة أثناء عمارته لها يغزو ويبعث السرايا. فدخل كثير من البربر في الإسلام واتسعت خطة المسلمين وقوي جنان من هناك من الناس في القيروان وأمنوا واطمأنوا على المقام فثبت الإسلام فيها[49] وكانت القيروان مسورة بسور من اللبن والطين، هدم زمن زيادة الله الذي أقام عليها سور تراب بعد ذلك[50].

5- أهمية القيروان.

لقد غدت القيروان أعظم مدينة في المغرب عمرانا وسكانا وتجارة، كما أصبحت مركزا سياسيا وقاعدة الولاة والقادة العسكريين[51] ، هذا وقد كان عقبة يعرف أهمية إقامة القيروان فأراد منها أن تتخذ مدينة يكون بها عسكر للمسلمين وأهلهم وأموالهم ليأمنوا من ثورة تكون من أهل البلاد[52]، فأنفق في بنائها وتخطيطها هذا الوقت الطويل دون أن ينصرف إلى عمل آخر من أعمال الفتوح التي كان قد عقد العزم على القيام بها، وقد أبدى فورنل دهشة من أن العرب استغرقوا هذا الوقت الطويل في بناء القيروان مطمئنين تمام الاطمئنان من هجوم الروم عليهم، مع أن القيروان لم تكن تبعد عن قرطاجة أكثر من ثلاثة أيام، وعلل ذلك بأن الروم كانوا منشغلين عن إفريقية وغيرها من ولاياتهم بسبب الحصار الذي فرضه المسلمون على القسطنطينية[53]، الذي بدأ سنة 45هـ/666م وانتهى سنة 52هـ/672م.

لقد أدى هذا الحصار إلى انقطاع الإمداد عن الروم بإفريقية طوال هذه المدة وعدة سنوات بعدها، إذ ظلت الدولة تعاني آثار هذا الحصار زمنا طويلا[54] هذا وبدل قيام العرب الفاتحين ببناء هذه المدينة

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

في وسط ولاية إفريقية البيزنطية على أن سلطان الروم قد تقلص في الداخل ، ويبدو ذلك من قول لاين خلدون:" وكان في أثناء عمارة المدينة يغزو ويرسل السرايا ودخل كثير من البربر في الإسلام واتسعت رقعة الإسلام ورسخ الدين"[55]حيث توسعت الفتوحات الإسلامية دون أي مقاومة من البيزنطيين.

وقد بدأت إفريقية تصبح ولاية ذات أهمية بعد بناء القيروان إذ كانت المدينة الجديدة نواة إفريقية الإسلامية، كما كانت الفسطاط[56] نواة مصر الإسلامية، وكان أمرا طبيعيا أن يطمع فيها ولاة مصر ويسعوا ليجعلوا منها جزاء من ولايتهم كما كانت قبل قيام القيروان[57].

هذا وسيتبع إنشاء القيروان نتائج على درجة عظيمة من الأهمية سواء في موقف المسلمين من المغرب أو موقف المغرب من المسلمين إذا ما كاد يتم تخطيطها حتى ظهرت ولاية المغرب واتضحت خاصيتها بعض الشيء وبدأت أنظار العرب تتجه إليها، إذ أصبح لهم فيها عاصمة يتبعها الإقليم المحيط بها وكان بها مسجد جماعة يخطب فيه باسم أمير المؤمنين، كما نزلتها طوائف من المسلمين فأصبح الخليفة مكلفا رسميا بالدفاع عنها، وحماية أهلها من أي اعتداء داخلي أو خارجي وبدأت نظرة القادة الذين تولوا الفتح فيها تتغير فأصبحوا يحرصون على اكتساب حقوق سياسية لا على أخذ أموال ومغانم، الدليل على ذلك ما كان من تفضيل معاوية بن حديج أخذ جزيرة شريك وإقامته واليا عليها ليراقب منها قرطاجة ويؤمن القيروان وما حولها[58].

ويصفها الإدريسي فيقول : "ومدينة القيروان أم الأمصار وقاعدة الأقطار وكان أعظم مدن الغرب قطرا وأكثرها بشرا و أكثر جباية وأنفقها سلعة وأمناها ربحا و أجهرهم عصيانا و أطغاهم أغمارا..."[59]

لقد أصبحت القيروان خلال العصر الأموي أعظم مدينة في المغرب عمرانا وسكانا و مركزا سياسيا ومن هنا يتبين لنا أهمية العمل الذي قام به عقبة بن نافع، والذي يعتبر من فاتحي المغرب و واحد من أكبر بناة الدولة الإسلامية ، فقد أضحت بلاد المغرب خلال فتوحاته ولاية مستقلة ، و اقاعدة لسير الفتوحات الاسلامية نحو مناطق أخرى (الأندلس) ، و ساهم عقبة ين نافع في تثبيت دائم الإسلام في بلاد المغرب خاصة بعد إنشائه قاعدة القيروان .

[1]- ابن الأثير ، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق مأمون شيحا ، ج3 ، ط1 ، دار المعرفة، بيروت1997، ص420. محمود شيت خطاب ، عقبة بن نافع الفهري، ط4، دار الفكر ، بيروت، 1972، ص 108.

[2]- ابن عذارى المراكشي. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، ط2 ، دار الثقافة ، بيروت 1980، ص 19.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[3]- محمود شيث خطاب، قادة الفتح الإسلامي في المغرب العربي، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1966، ص93.

[4]- أحمد بن علي ين حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج5، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 1995، ص ص 50-51.

[5]- أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن محمد ين عبد الله القرطبي ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج3، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 1995، ص 185.

[6]- أحمد هن علي هن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج5، ص 81.

[7]- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج3، ط1 ، مكتبة الصفا ، د م ، 2003، ص 349.

[8]- محمود شيت خطاب، قادة الفتح الإسلامي. ص 94.

[9]- بسام العسلي، عقبة بن نافع، ط7، دار النفاس ، بيروت، 1987، ص19.

[10]- محمود شيت خطاب، قادة الفتح السلامي، ص 94 .

[11]- سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي من الفتح إلى بداية عصور الاستقلال (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب) ،ج1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1995، ص175.

[12]- معاوية بن أي سفيان بن صخر هن أمية بن عيد شمس القروي الأموي، ولد بمكة قبل الهجرة بعشرين سنة، وتوفي سنة60ه/680م، أسلم قبل فتح مكة، وهو من دهاة العرب الأربعة الكبار في صدر الإسلام (عمرو بن العاص، الغيرة بن شعبة، زياد هن أبيه ومعاوية). شمس الدين الذهبي، المصدر السابق، ج4، ص 285.محمد الصالح صديق، شخصيات و مواقف ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1992، ص192.

[13]- حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح العري إل هداية الاحتلال الفرنسي للجزائر، من القرن العاشر إل القرن التاسع عشر، مج1، ج1، ط1، مطبعة العصر الحديث، لينان، 1992، ص86.

[14]- لواتة: من أشهر قبائل البربر كانت زمن الفتح الإسلامي تسكن برقة، وينسبون إلى لو الأصغر بن لو الأكبر،ولو الأصغر و هم من قيس عيلان

وهم بطون كثيرة. القلقشندي ، نهاية الإرب في معرفة أنساب العرب، دار الكتب العلمية بيروت، د ت ، ص 367.

[15]- أبو الحسن البلاذرى، فتوح البلدان، دار مكتبة الهلال، بيروت 1988،، ص233.

[16]- مزاتة: بطن من لواتة فهم بنو مزاتة بن لواتة الأصغر بن لواتة الأكبر ، قال الحمداني مزاتة هن بربر بن قيدار بن إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام. القلقشندي ، المصدر السابق، ص 374.

[17]- غدامس: هي مدينة بالمغرب في جنوبيه ضاربة في بلاد السودان يعد بلاد زافون، وفي وسطها عين أزلية، وأهلها بربر يقال لهم تناورية ،ياقوت الحموى، المصدر السابق، ص 187.

[18]- هوارة: بطن من أوريغ من البرانس البربر، وهم من ولد بربر بن قيدار بن إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وكانت منازلهم بالديار المصرية، الإسكندرية وبرقة. القلقشندي، المصدر السابق، ص 391.

[19]- ابن الأثير، أسد الغابة ، ج3، ص263.

[20]- محمد بن عبد البر القرطبي، المصدر نفسه، ج3، ص 186.

[21]- فزان: ولاية واسعة بين الفيوم وطرابلس الغرب، وهو في الإقليم الأول وعرضه واحد و عشرون درجة، ومدينتها زويلة السودان والغالب على أهلها السواد. ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج4، ص 260.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[22]- مغداش:بلد قريب من سرت بليبيا . ياقوت الحموي، المصدر نقسه، ج5، ص 262.

[23]- عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب الكبير، العصر الإسلامي، ج2، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص 193.

[24]- جرمة: اسم قصبة بناحية فزان وهي عاصمتها، سميت جرمة باسم أمة الجرمنت ، وهي أمة قديرة كانت تسكن فزان . محمود شيث خطاب، قادة الفتح الإسلامي. ص 99.

[25]- ابن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار الكتاب اللبناني، بيروت1964، ص 51

[26]- سعد زغلول عبد الحميد، المرجع السابق، ج2 ، ص 180.

[27]- خاوار: أكبر مدينة في كورة كاوار حنوي فزان . ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج3، ص341.

[28]- زويلة: مدينة كبيرة قديمة في الصحراء، قرب بلاد كانم من السوداني وهي التي يقال لها زويلة ابن خطاب بينها وبين سويقة ابن مثكود ست عشرة مرحلة. عبد النعم الحميري، الروض العطار في عبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط2، مكتبة لينان، بيروت، 1984، ص 295.

[29]- ابن عبد الحكم، المصدر السابق، ص ص 52-53.

[30]- ابن عذارى المراكشي، الصدر السابق، ج1، ص 19. محمد علي دبوز، تاريخ المغرب الكبير، ج2، ط 1، دار الأحد للكتب العربية، بيروت، 1963، ص49

[31]- حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ت ، ص 140

[32]- القيروان: لفظ فارسي معرب أصله كروان أو كربان ومعناه قافلة أو مراح القوال وهي قاعدة البلاد الأفريقية وأم مدائنها وكانت أعظم مدن المغرب، وأكثرها بشرا وأيسرها مالا وأرخها تجارة، بينها وبين البحر مسيرة يوم، وبينها وبين الجبل مسيرة يوم وشرقها سبعة ملح عظيم. عبد النعم الحميره، المصدر السابق، ص 486. أبو عبيد البكري ، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب دار الكتاب الإسلامي. القاهرة، د ت، ص26.

[33]- القرن: ويأتي في اللغة على معان عدة منها القرن، الجبل الصغير قرن الشاق والبقر وغيرها. ابن عبد الحكم ، المصدر السابق ، ص48.

[34]- ابن الأثير، أسد الغابة ، ج3، ص421. عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي. ط2، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، 1982، ص 113.

[35]- حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، ص 141.

[36]- صقيلة: هي جزيرة على شكل مثلث متساوي الساقي زاويتها حادة من غربي الجزيرة طولها سبعة أيام في أربعة أيام، وهي في شرقي الأندلس في لج البحر وتحيط بها من الغرب بلاد إفريقية وباحة و طبرقة، إلى مرسى الخزر . ابن حوقل النصيبي، كتاب صورة الأرضي، ج1 ، ط2، مطبعة ليدن، د م، ص 118.

[37]- ابن عذارى المراكشي، المصدر السابق ، ج 1 ، 19.

[38]- عبد الرحمن هن خلدون، المقدمة، ط1، المكتبة التجارية، مصر، د ت، ص ص 347-349.

[39]- الإسكندرية مدينة عظيمة من ديار مصر، بناها اسكندر فليبن ونسبت إليه، وهي على ساحل البحر تتصل حدودها من جهة الجنوب ببلاد النوبة، ومن الشمال البحر الشامي، ومن جهة الشام فحص التيه، ومن الشرق خر القلزم، ومن الغرب بلاد الواحات. عبد المنعم الحميرى، الصدر السابق، ص 54.

[40]- عبد العزيز سالم ، تاريخ المغرب الكبير، ج2، ص 202.

[41]- ابن عبد الحكم، المصدر السابق، ص 55. أبو الحسن البلاذري، المصدر السابق، ص 226.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[42]- قمونية: مدينة إفريقية كانت موضع القيروان قبل أن تمصر القيروان وقال بعضهم إن قمونية هي المعروفة السوس الأقصى. ياقوت الحموي ، المصدر السابق. ج4، ص399.

[43]- أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس، ج1 ، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ص 21.

[44]- حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب ، ص 142.

[45]- ابن عذارى ، المصدر السابق، ج1، ص20

[46]- ابن عذارى ، المصدر السابق، ج1، ص ص 20-21.

[47]- عبد العزيز سالم ، تاريخ المغرب الكبير ،ج2، ص 207.

[48]- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، ج3، ص 207.

[49]- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، ج3، ص 207.

[50]- أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، كتاب البلدان، تحقيق محمد أمين ضناوي ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص186

[51]- محمد قحة، معارك عقبة في المغرب ، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1984، ص43.

[52]- ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، ج3، ص 184.

[53]- القسطنطينية: كانت روما في القديم دار مملكة الروم، نزلها من ملوكهم تسعة وعشرون ملك،ثم ملك بها قسطنطين الأكبر الذي انتقل إلى بيزنطة، وبنى عليها سورا وسماها القسطنطينية نسبة إليه، بينها وبين عمورية ستون ميلا، وخليجها المشهور بها هو الداخل من بحر الشام في البحيرة التي تتصل بالقسطنطينية، وإلى ذلك الخليج يصل التجار من العراق والسام وغيرها . عبد المنعم الحميري، المصدر السابق، ص481.

[54]- شكري فيصل، حركة الفتح الإسلامية في القرن الأول، ط5، دار العلم للملايين، بيروت ،1980، ص 164.

[55]- عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مج3، مؤسسة جمال للطباعة والنشر بيروت، د ت، ص 10.

[56]- الفسطاط:و فيه لغات و له تفسير و اشتقاق، و معناه الفسطاط الذي كان عمرو بن العاص و هو بيت من أدم أو شعر، و الفسطاط أيضا مجتمع أهل الكورة حول المسجد جماعتهم، ياقوت الحموي ، المرجع السابق، ج4، ص ص 261-263.

[57]- حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب ، ص 142.

[58]- عبد العزيز سالم ، تاريخ المغرب الكبير ،ج2، ص 207.

[59]- الإدريسي، المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق، تحقيق محمد حاج صادق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص110.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

علماء المغرب الأوسط المجاورين لمكة والمدينة وإسهاماتهم في علوم القرآن وعلم الحديث

مكاتي توهامي، باحث دكتوراه،
جامعة أبو القاسم سعد الله. بوزريعة، الجزائر 02.

تاريخ الارسال: 16 ماي 2018	تاريخ القبول: 22 جويلية 2018.	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

تناولت هذه الدراسة نماذج لبعض علماء المغرب الأوسط المجاورين لمكة المكرمة والمدينة المنورة من خلال إسهاماتهم ونشاطهم في إثراء الحركة العلمية في مجال علوم القرآن وعلم الحديث وكذا المكانة العلمية التي وصل إليها علماء الأوسط في الحرمين الشريفين وبما ان المجاورة كانت تأتي بعد فريضة الحج فان مدتها اختلفت بين عالم و آخر حسب الظروف المحيطة بكل واحد منهم.

الكلمات المفتاحية: المجاورة, المغرب الأوسط , الحرمين الشريفين , علوم القرآن , علم الحديث

Abstract :

This research was conducted in order to investigate models about some scientists of the Maghreb east who were neighbors to Macca and Madinah by their participations in reading the scientific movement in the domain of the study of Quran and prophetic tradition as well the scientific status that those scientists reached at the two holy mosques.

Keywords: Neighboring, Central Morocco, The Two Holy Mosques.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

الحجاز كان ولايزال وسيظل إن شاء الله مركزاً لتجمع المسلمين من مختلف أقطار المعمورة يتجهون إليه بأنظارهم وأفئدتهم لهذا عُدَ من أقوى مراكز نشر الثقافة الإسلامية بين الأقطار المختلفة ومحط رحال العلماء والمتعلمين من الأمصار الإسلامية الذين ساهموا بشكل كبير في إثراء الحركة العلمية بمكة والمدينة سواء كانوا من أهل الحجاز والمشرق الإسلامي أو المغرب الإسلامي والذين توافدوا عليه طلاب علم وعلماء وتزايدت أعدادهم ، مع اختلاف انتماءاتهم وتباين مشاريعهم الثقافية في سبيل تحصيل العلم وشرف تعليمه للناس ومن هذه الأمصار المغرب الأوسط الذي يزخر بطلاب علم وعلماء فضلوا مجاورة الحرمين الشريفين وساهموا بتنشيط الحركة العلمية في مكة والمدينة المنورة.

ومن هنا يمكن أن نطرح التساؤلات التالية.

ما المقصود بالمجاورة ، وما مدتها ؟ ماهي المكانة العلمية لمكة المكرمة والمدينة المنورة ؟ وما مدى اسهامات علماء المغرب الأوسط في مجال علوم القرآن وعلم الحديث .

1- المقصود بالمجاورة ومدتها:

المجاورة: الجار، هو الذي يجاورك نقول جاورته مجاورة وجواراً وجوراً، والكسى أفصح[1]، وجاوره مجاورة وجورا أي ساكنه ولاصقه في المسكن[2]، أما المجاورة بمكة والمدينة فيقصد بها المقام المطلق غير الملتزم بشرائط الاعتكاف الشرعي[3].

وقد عرفت المجاورة كظاهرة دينية و واجتماعية اقتضتها قدسية المكان وشرفه وفضيلته منذ ظهور الإسلام وهي تمتد وتصر حسب رغبة المجاور ودوافعه والظروف المحيطة به لهذا فإن أغلب المصادر لا تزودنا بمدة مجاورة العلماء وإنما تلمح في الغالب دون تحديد إلى أن هذا العالم أو ذاك قد جاور سنينا في مكة أو المدينة[4]، أو تؤكد بانه جاور حتى مات[5]، وهناك بعض المصادر من تبخل في التصريح

[1]- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح ، ج2،ط3، تحقيق ,احمد عبد الغفور عطار,دار العلم الملايين ، بيروت،1411هـ-1990،ص 617.

[2]- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج1،ط2، دار المعارف المصرية , القاهرة، 1972 ,ص 146.

[3]- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، تحقيق نخبة من العاملين، مجلد 1 , دار المعارف ,القاهرة , 2010م,ص724 .

[4]- احمد بن محمد المعروف بابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تحقيق مهدي نجم،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت،1424هـ-2004م ، ص165-166.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بالمجاورة ولكنها تشير على بقاء أحد العلماء في مكة أو المدينة فترة زمنية تمكن من خلالها التحديث ونشر العلم فيها[6]، وهناك بعض المصادر بينت لنا من خلال بعض النصوص الواردة فيها مدة المجاورة التي أمضاها عدد العلماء والطلاب وأكدت تفاوت مدة المجاورة بين شخص وآخر حسب الظروف المحيطة بكل واحد منهم .

2- المكانة العلمية والروحية لمكة والمدينة المنورة

وجدت مكة لتكون مركز إشعاع ديني وعلمي على مدى الزمان فالمكانة الروحية التي تمتعت بها أسهمت في استقطاب عدد كبير من المسلمين الذين توافدوا عليها حجيجا وطلاب علم[7]، ومما لاشك فيه أن مكة والمدينة كانت منتهى الحركة العلمية بسبب الرحلات والمجاورة وهي ميزة انفراد بها عن سائر الاقطار الاسلامية حتى قيل أن بعض العلماء إذا افتقد كتابا ولم يستطع الحصول عليه رغم طوافه في البلدان لجأ الى الإعلان عنه في الحج طبعا في معرفة مكانه والحصول عليه[8]، وكان لهذه المكانة السامقة من العلماء الاجلاء المبرزين سواء كانوا من أبناء مكة والمدينة أو المجاورين حيث جذب عددا كبيرا من المهتمين بالعلم وأغرتهم للاستفادة من هذه الفرص العلمية[9]،هذا بالإضافة الى وجود المسجدين اللذين يمثلان المركز الاول في التوعية الدينية فازدحمت الحلقات برجال الحديث والقراءات وهما المسجد الحرام بمكة والمسجد النبوي في المدينة المنورة .

---

[5]- كمال الدين ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب ، ج3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت،لبنان،ص72 ينظر المقريزي ، المقفى الكبير ،تحقيق محمد اليعلاوي ، ج2،ط1، دار الغرب ، بيروت ، 1411هـ-1991م، ص120.

[6]- ابى بكر ابن نقطة ، التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمساند ، ج2 ، تحقيق شريف بن صالح النشاوى , وزارة الأوقاف القطرية ، الدوحة, 1435هـ-2014م ، ص 118.

[7]- حسين سيد عبدالله مراد، المجاورون المصريون في الحرمين الشريفين (527-648هـ/1171-1125م) ، المجلة التاريخية المصرية ، مج 38 ، 1991 م ، ص 107.

[8]- أحمد شلبي، موسوعة النظم والحضارة ، ط11 ،مكينة النهضة المصرية ، مصر ،1999م ، ص 84 .

[9]- إبراهيم القادري بوتشيش ، العلماء المجاورون بمكة ، بحث مقدم ضمن ندوة الحج ، ط1 ، الرياض ، 1423 هـ-2003م، ص 355.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

* **المسجد الحرام** من أعظم المراكز العلمية في الحجاز على الاطلاق لأنه مقر التدريس وجامعة مفتوحة للعلم وفيه تعقد حلقات العلم[10]، ولم يكن التعليم في المسجد الحرام وفق منهج محدد بل كان الامر يترك للعالم في تدريس المفيد والصالح من العلم[11]، ويتضح دور المسجد الحرام العلمي من خلال كتب الرحالة مثل ابن جابر الوادي وابن الرشيد والتجيبي وغيرهم فهم يظهرون مدى اشعاع هذا المركز العلمي وشهرته فموسم الحج مناسبة بكل شيء[12].

وكان للحلقات العلمية والدينية التي نتعقد نجد المسجد اهمية في تعليم المسلمين امور حياتهم الدينية والدنيوية[13].

وذكر الرحالة المغاربة والأندلسيين تنوع حلقات العلم من سماع الاتحادين[14]والشعر[15]، والتفسير والسير والمغازي وعلوم الحديث وعلم القراءات والفقه و غيرها من العلوم[16]، وساعد على بروز المسجد الحرام كمركز علمي توفر الكتب اللازمة للتعليم وشاهد كل من التيجيني وابن جبير[17]، ابن بطوطة[18]، والبلوي[19]، خزائن للكتب فيه[20]،، وكانت وقفا للمسجد الحرام بالإضافة إلى الكتب الموقوفة من قبل علماء مكة[21].

---

[10]- علي حسن الخربوطلى، الحضارة العربية الإسلامية، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، 1995 م ، ص 229 .

[11]- محمد الحسني عبد العزيز، الحياة العلمية في الدولة الإسلامية، وكالة المطبوعات ، الكويت ص 37 .

[12]- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، ج5، هجر للطباعة و النشر، القاهرة , 2010م , ص 153-154.

[13]- ابراهيم سلمان الكروي، الموجع في الحضارة الاسلامية، مركز الاسكندرية للكتاب، الإسكندرية، 2001م ، ص225.

[14]- عمر بن رشيد الفهري، ملء الغيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجهة الى الحرمين الشريفين مكة وطيبة ، تحقيق محمد الحبيب ابن خوجة ، ج5 ، ط1 ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، لبنان ، 1988م ، ص 263

[15]- المصدر نفسه ، ج5 ص 263.

[16]- التيجيبي، مستفاد الرحلة والاغتراب، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ،1975م،ص199

[17]- المصدر نفسه، ص 385 .

[18]- محمد بن احمد ابن جبير ، الرحلة ، دار بيروت ، بيروت ، 1399هـ-1987م، ص 306.

[19]- ابن بطوطة ،تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار تحقيق محمد عبد المنعم العريان و راجعه مصطفي القصاص ، ج 1 ،ط 1، دار احياء العلوم ،.بيروت ،1987م ،ص 136

[20]- خالد بن عيسى البلوي، تاج المفرق في تحلية علماء المشرق ، ج5 ، دار النشر مطبعة محمد الخامس ، الثقافية والجامعية ، المغرب ، تحقيق الحسن السائح ، المرجع الجامع الكبير للكتب التراث العربي والإسلامي ، الأردن ، 2007م، ص308.

[21]- محمد بن احمد الحسنى الفاسي ،العقد الثمين في معرفة البلد الأمين ، تحقيق فؤاد السيد ج5، ط3، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1405هـ-1985م ، ص 102

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

* **المسجد النبوي:** يأتي مركزا ثاني من المراكز العلمية نجد الحجاز وان لم يصل في وضعه العلمي الى مرتبة المسجد الحرام[22]، وقد حافظ المسجد النبوي على مركزه العلمي وظل مقصدا لطلبة العلم يعودون منه الى اوطانهم لنشر ما تلقوه من علماءها وكان العلماء المجاورون يحتفظون بكتبهم داخل المسجد في أماكن خاصة[23]، كما ضم المسجد النبوي مكتبة كبيرة احتوت على خزانتين كبيرتين من الكتب و بعض المصاحف الموقفة للمسجد[24].

ومن هنا يتبين لنا أن المدينتين المقدستين مكة المكرمة والمدينة المنورة حفلتا بالكثير من العلماء الأجلاء الذين ساهموا بدور كبير في الحركة العلمية فيهما، فضلا عن ذلك القادمين إليها والمجاورين بهما من مختلف الأقطار الإسلامية شرقا وغربا ومنهم علماء وطلاب العلم في المغرب الأوسط مما كان له الأثر الكبير في النشاط العلمي.

3- نماذج لإسهامات علماء المغرب الأوسط في مجال علوم القرآن الكريم وعلم الحديث.

كما سبق الذكر أن بلاد الحجاز شهدت حركة علمية واسعة كون الحرمين الشريفين مصدر إشعاع فكري لطلاب العلم والمعرفة و التقاء العلماء والمفكرين في حلقات علمية رائدة ودائبة لا تنقطع نفعا وانتفاعاً[25]، فقد شدت إليها الكثير من علماء وطلبة العلم من المغرب الأوسط الذين شاركوا في النشاط العلمي من خلال إسهاماتهم الفعالة في مختلف الميادين وخاصة العلوم النقلية.

3-1- علم القراءات[26]:

يعود الفضل الكبير في ازدهار علم القراءات في المشرق الإسلامي إلى جهود العلماء المغاربة لأنهم كانوا أصحاب مدارس في هذا المجال من الدراسات الدينية حيث تذكر المصادر التاريخية أن العديد من المصنفات والمؤلفات ككتاب الروضة لأبي عمر الطلمنكي (ت 429هـ/1028م) و " التبصيرة" لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسى القيرواني (ت437هـ/1036م) وغيرها كانت الأساس في تطوير هذا الفن ببلاد

---

[22]- نور الدين علي بن احمد السمهودي ، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى ، تحقيق قاسم السامرائي ، ج 3 ,ط1، مؤسسة الفرقان للتراث ، العربي ،بيروت ، لبنان ،2001م , ص289

[23]- محمد بن عبد الرحمن السخاوي، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة ج3، الكتب العلمية، بيروت، لبنان , (د.ت) , ص 231

[24]- ابن جبير، المصدر السابق، ص 171 ينظر البلوي، المصدر السابق ج1، ص 287.

[25]- السخاوي : الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، ج1 ، دار الجيل , ، بيروت ، 1992م, ص93.

[26] - القراءات: علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة ابن الجزري ، منجد المقرئين ، ومرشد الطالبين ، دار الكتب العلمية بيروت ، 1400هـ/1980م ، ص3 ، وتعرف القراءة في الاصطلاح أنها مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا به غيره في النطق بالقرآن الكريم على إتقان الروايات والطرق عنه سواء كانت هذه المخالفة في نطق أم نطق هيئاتها ، محمد عبد العظيم الزرقاني ، مناهل الفرقان في علوم القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، 1408هـ/1988م ، ص 412.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المغرب الإسلامي ثم نقلوها بدورهم إلى بلاد المشرق الإسلامي حيث عرفت هذه البلاد عدداً لابأس به من المقرئين المغاربة عامة ومن المغرب الأوسط خاصة ومن الذين جاوروا الحرمين الشرقيين نذكر منهم:

- المقرئ جعفر بن عبدالرحمان بن عثمان بن عبدالله الزواوي (ت 644هـ/1243م) حيث أقرأ الناس بالمدرسة المنصورية[27] إلى جانب نشاطه الديني خلال شهر رمضان الكريم داخل المدرسة [28] أو في الحرم المكي [29].

- أبو الحسن علي بن فرغوس التلمساني: جال في أقطار العالم الإسلامي حيث زار الأندلس والمغرب ومصر والحجاز والعراق واليمن واحتك بمختلف تياراتها الفكرية[30]، ثم استقر بمكة مجاوراً للكعبة برباط الخوري مدة ثلاثين سنة[31].

واستمر بنفس الطريقة في التصوف لشيخيه ابن مرزوق أي التجرد والصدقة ولما توفى أصبح رباط الخوري يعرف باسمه رباط فرغوس[32].

- المقرئ يحي الزواوي الذي جاور مكة يقرئ الناس بالروايات بعد البرهان المسروري[33]، وكان من جلة المقرئين الصالحين الذين وفدوا أرض الحجاز[34].

- قاسم بن عبدالله بنن منصور بن عيسى الهلالي القسنطيني يعد من المحدثين والمقرئين المشهورين المالكيين ولد بقسنطينة سنة (788هـ/1386م) نشأ بها وقرأ القرآن على يد شيوخها ، أخذ الفقه عن الشيخ عبدالرحمان الباز ومحمد الولدوي قاضي مدينة قسنطينة ومحمد بن مرزوق ، وأخذ عن

---

[27]- أحمد على، الأندلسيون والمغاربة في بلاد الشام ، ط1 ، دار طلاس ، دمشق ، سوريا 1989م ، ص 257.

[28]- الفاسى، المصدر السابق ، ج5، ص 421.

[29]- التجيبى ، المصدر السابق ، ص 384.

[30]- المصدر نفسه ، ص 459.

[31]- الفاسي، المصدر السابق ، ج5 ، ص290

[32]- نفسه،ص 291

[33]- أحمد بن محمد المقري التلمسانى، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطب، ج6، ط1، تحقيق، احسان عباس، دار صادر، بيروت 2004م ، ص200.

[34]- الفاسي، المصدر السابق، ج5، ص 291.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الغبريني في تونس و أبو القاسم البرزلي[35]، والعبدوسي[36] وسمع منه كتاب البخاري ثم استقل إلى الحجاز و إستقر بالمدينة المنورة مقرءاً ومحدثا إلى أن توفى بها سنة (849هـ/1445م)[37]

- ابن رحمون العلمي (ت 888هـ/1483م) هو يحي بن أحمد بن عبدالسلام ابن رحمون الشرف أبو زكرياء بن الشهاب أبي العباس القسنطيني المغربي المالكي نزيل القاهرة ثم مكة من أشهر المحدثين والمقرئين بها[38].

- أبو عبدالله محمد بن عمر الهواري (ت 843هـ/1439م) [39] أصله من مغراوة أخذ العلم عن علماء بجاية وفاس وبلاد المشرق وجاور مكة [40] .

ثم زار بلاد الشام كان مقرءاً ومحدثا وزاهداً متصوفا ثم عاد إلى المغرب واستقر بوهران وله عدة مؤلفات منها " تبصرة السائل" و " التبيان والتسهيل "[41].

ونستنتج من حصاد ما سبق إن اسهامات علماء المغرب الأوسط في علوم القرآن وإن لم ترقى إلى حركة التأليف إلا أنهم كانوا أكثر فاعلية من خلال نشاطهم التعليمي وتصدرهم لحلقات الدرس بالمساجد والإمامة في الصلاة إلى جانب مشاركتهم أهل البلاد في إحياء المواسم والأعياد الدينية بأرض الحجاز.

---

[35]- المصدر نفسه ، ج5 . ص ، 291

[36]- هو ابو القاسم البرزلي القيرواني النشأة ولد سنة 748 هـ رحل الى المشرق للحج سنة 799 هـ – 1397 م، ثم انتقل الى مصر كما قصد فلسطين وزار بين المقدس ورحل الى الشام وأخذ عن ابي العباس بن الحاج الاشبيلي تولي مدرسة الشماعية واستمر فيها الى وفاة الغبرينى له عدة مؤلفات منها كتاب الفتاوي ويعرف بالنوازل أو ديوان البرزلي توفي 841هـ– 1437 م الزركلي ,الاعلام , مج5, ط4, دار العلم للملايين ,2002م,ص 270

[37]- هو عبد الله بن محمد بن موسى بن معطى العبدوسي الفاسي: كان عالما ومحدثا وصالحا تولي الفتوي بفاس والامامة والخطابة بجامع القيروان توفي سنة 849 هـ 1445م، ابن القاضي المكناسي جذوة الاقتباس نجد ذكر من حل الاعلام بمدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط ، 1973م، ص 450 .

[38]- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني ، ج2 ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 2002 م ، ص 324 .

[39]- التنبكتي أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطوير الديباج، منشورات دار الكاتب، طرابلس، 1421هـ – 2000م ، ص 135

[40] - السخاوي، الضوء اللامع، ج8 ، ص 272

[41]- التيجيبي، المصدر السابق، ص 303 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

2-3- في مجال علم الحديث [42].

لقد أشادت المصادر التاريخية بجهود وإسهامات علماء المغرب الأوسط في رقي علم الحديث وعلو كعبهم في تدريس هذا الحقل من الدراسات الدينية وكان من بينهم :

- ابن مؤمن الزواوي (ت 734هـ-1333م) درس على يد الكثير من الحافظين في مدينة القاهرة مثل تقي الدين بن دقيق العيد[43]، وتقي الدين عبيد وسمع بمكة من المفتي عماد الدين عبدالرحمان بن محمد صحيح البخاري[44]، ومن التوزري جامع الترمذي[45]

وبعد أن حصل ابن مؤمن الزواوي على مراده جلس للتعليم وحدث بكل محفوظاته[46]، وتردد على الحرم المكي مقرئ وحافظا لكتاب الله وراوياً للحديث اشتهر بالزهد في الدنيا والتعفف إلى أن أدركته الوفاة بمكة[47].

- المحدث محمد بن مختار الزواوي (ت660هـ-1260م) اشتهر في علم الحديث بأرض الحجاز جلس بها للتدريس وكانت له مكانة علمية واسعة عرف بشدة حفظه[48].

- المحدث المسند ابراهيم بن محمد بن عبدالرحمان بن يحي بن أحمد بن سليمان الصدقاوي الزواوي الأصل ثم البجائي. ويعرف بالمصعصع فقيه مالكي له إلمام بالتفسير يستحضر من ابن عطية ويحضر

---

[42]- ابن مريم، البستان في ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان ، تحقيق محمد بن ابي شنب ، نشر عبد الرحمان طالب ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1986 م - ص 136

[43]- الحديث في الاصل يطلق على الجديد في الاشياء ويطلق على الخير ويستعمل اللغة ايضا حقيقية في الخبر الجديد ويجمع على الاحاديث على خلاف القياس هذا بلغنا ام اصطلاحا عرفه العلماء على انه هو ما اضيف على النبي (ص) من قول اوفعل او تقرير او صفة خلقى او خلقى عبد الماجد الخوزي، معجم المصطلحات الحديثة ، ابن الكثير ، دمشق ، 2008 م ، ص 10 أبي العزاء الدمشقي ، اختصار علوم الحديث ، تحقيق ، ماهر ياسين الفحل ، دار المبيعات للنشر والتوزيع ، الرياض ، 2013م ، ص 89 .

[44]- بن دقيق العيد هو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع ابي الطاعة القشيري المنفلوطي الشافعي المالطي المصري ولد سنة 625 م - 1228م – له عدة مؤلفات منها الجامع لاحاديث الاحكام في عشرين مجلد، شرح مقدمة المطرزي في الفقه ، شرح كتاب إبن الحاجب وغيرها توفي سنة 702 هـ - 1302م ، تاج الدين السبكي ، جمع الجوامع في علم الأُصول و الفقه , تحقيق عقيلة محسن , دار الحزم ,2010م ،ص234

[45]- الفاسي ، المصدر السابق ، ج5 ، ص 290

[46]- محمد بن فرحون، نصيحة المشاور و تعرية المجاور، تحقيق مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة ، مكتبة الملك فهد للطباعة و النشر، المدينة المنورة ، 1434هـ -2009م، ص 67 .

[47]- الفاسي، المصدر السابق، ج5 ، ص 290 ينظر التنبكتي، المصدر السابق ص 293

[48]- المصدر نفسه، ج5 . ص 350

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

دروس البرهاني بن ظهيرة رحل إلى المشرق وسكن المدينة المنورة مدة زمنية ثم انتقل إلى مكة المكرمة وأقام بها مهتماً بالحديث النبوي الشريف إلى أن مات بها سنة 882هـ/1477م[49].

- ابن الفخار محمد بن ميمون ولد ونشأ بمدينة الجزائر (ت801هـ-1399م) رحل إلى المشرق ودخل القاهرة ثم استقل إلى الحجاز واستقر نهائيا بالمدينة المنورة حيث جلس للتدريس والحديث إلى أن توفي بها[50]

- أحمد بن يونس بن سعيد شهاب الدين القسنطيني (ت 878هـ-1474م) من العلماء البارزين في علوم اللغة العربية والحساب والمنطق والتاريخ والفقه ولد بقسنطينة 813هـ-1420م نشأ بها وحفظ القرآن الكريم وتلمذ على يد شيوخها مثل محمد بن عيسى الزنداوي فأخذ عنه علم الحديث واللغة العربية وتعلم شرح البردة من أبي عبدالله حفيد ابن مرزوق التلمساني انتقل الى الحجاز سنة 840هـ-1436م واشتغل بمكة في التدريس والحديث بها وتعليم الحساب والمنطق ثم انتقل الى المدينة المنورة لمجاورة المصطفى (ص) واشتغل بالتدريس مدة زمنية ثم رحل إلى مصر حيث أقام بالقاهرة ثم رحل إلى القدس والشام له رسالة كلها في ترجيح السادة في الصلاة على النبي محمد (ص)

محمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد (ت842 هـ – 1438م) ولد بتلمسان و أخذ بها عن والده و عمه سعيد العقباني رحل الى تونس و فاس و دخل القاهرة لقي عدة اعلام كابن خلدون و الفيروز بادي ة غيرهما[51]، و اخذ عنهم العلم و حج عدة مرات و جاور مدة زمنية و لقي الحافظ ابن حجر العسقلاني و اخذ عنه[52]، كان متضلعا في الفقه المالكي و الاصول و حافظا للحديث و مفسرا و نحويا وناظما[53]، (و من تأليفه ،تفسير سورة الإخلاص ، نور اليقين في شرح حديث أولياء الله المتقين ،ارجوزة الروضة في الحديث ،المفاتيح المرزوقية في حل أقفال و خبايا الخزرجية ، أسماع الصم في إثبات الشرف من قبل الأم ، و ثلاثة شروح على البردة الأكبر و الأوسط و الأصغر ، و رجز في الميقات سماه المقنع الشافي و مؤلفات أخرى[54].

---

[49]- نفسه ، ج5 ، ص 352

[50]- السخاوي : الضوء اللامع ، المصدر السابق ، ج1 ، ص 93

[51]- عمار هلال : العلماء الجزائريون في البلدان العربية الاسلامية فيما بين القرنين التاسع والعشرين الميلادين (14/3هـ) ، ط2 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 2010م ، ص 183 ، 184

[52]- ابن فرحون: المصدر السابق ، ص124 .

[53]- التيجيبي : المصدر السابق ، ص ، 125

[54]- ابن مريم : المصدر السابق ، ص ، 106

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- عبد الرحمن ين عبد الله بن خالد الوهراني المعروف بابن الخراز (ت 400ھ) من أهل وهران و هو من علماء الحديث و رجاله و من كبار الفقهاء رحل الى المشرق و حج و سمع من علماء مصر و الحجاز و العراق و خرسان و أقام في رحلته نحو عشرين عاما ثم عاد و دخل الأندلس فروى عنه أبن حزم و ابن عبد البر[55] .

- أحمد بن محمد علي الزواوي اشتهر في علم الحديث وأثرى هذا الحقل بأن وضع له فهرسة لمجموع مقروءا ته ومروياته التي انتفع بها خلق كثير ممن كان يحضر مجالسه العلمية كأبي عبدالله بن محمد السلاوي والشيخ ابن حجر العسقلاني[56]

- محمد بن مسعود بن صالح الزواوي ولد بمكة 798هـ-1399م ودرس على شيوخها أمثال عبدالرحمان الفاسي وأبي الطيب السحلولي ، ومحمد بن عبدالله البهنسي والشيخ العراقي وغيرهم ثم جلس للتدريس ولعل مكانته العلمية والاجتماعية رشحته لتولي وظيفة جمع أموال الزكاة التي كلفه بها والي مكة ، فكانت حياته حافلة بالنشاط الفكري والتربوي والعمل الخيري ، وزار مدن مشرقية ودخل مصر وأفاد طلبتها وأجاز عدداً من علمائها منهم الإمام السخاوي[57].

[55]- أحمد بن عميرة الصيني : بغية الملتمس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1997م ، ص 319

[56]- مفتاح خلفات : قبيلة زواوة بالمغرب الأوسط مابين القرنين (6هـ-9هـ/12م-15م) دراسة في دورها السياسي والحضاري ، الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، 2011 ، ص170.

[57]- مفتاح خلفات : المرجع السابق ، ص 498.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الخاتمة

من خلال ذكرنا لبعض علماء المغرب الأوسط المجاورين لمكة المكرمة والمدينة المنورة من خلال اهتمامهم بالرحلة على اختلاف أنواعها كمصدر هام لتحصيل العلوم والمعرفة وخاصة أثناء موسم الحج رغم الصعوبات التي واجهتهم بالإضافة إلى أنهم أسهموا في علو الحركة العلمية ، ووفرة إنتاجها في مختلف العلوم وخاصة علوم القرآن الكريم وعلم الحديث ، الأمر الذي أدى إلى ازدهار هذان المجالان وكثرة الإقبال عليها ، وعليه فإن جهود علماء المغرب الأوسط مكملة لجهود علماء العرب والمسلمين لأنهم اسهموا في تطوير الحضارة العربية الإسلامية وبالتالي شكلوا علامات بارزة في كتابة التاريخ من خلال اسهاماتهم ورجلانهم في طلب العلم وتعلمه .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المذهب المالكي أيام الشيعة العبيدية في المغرب الإسلامي

أ. مبروك بن عيسى.
جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة.

تاريخ الارسال: 28 ديسمبر 2017	تاريخ القبول: 13 جويلية 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018

ملخص:

لما استولت الدولة الشيعية العبيدية على السلطة في المغرب الإسلامي، وكشفت اللثام عن عقيدتها الحقيقية الرافضية المعادية للقرآن والسنة، وأظهرت ذلك في دوائر الحكم وفي المساجد والأسواق والشوارع، لقيت معارضة شديدة من المذهب المالكي خاصة. فرأت أن استقرارها في المغرب العربي مهدَّد بالزوال مع وجود المذهب المالكي الراسخ في هذه الأرض، فاعتمدت لغة القوة وأسلوب السلاح، لاقتلاع المذهب المالكي، وإخلاء الساحة من المواجهة، وفرض سياسة الأمر الواقع، وبسط النفوذ العبيدي، في سبيل بناء الدولة العبيدية. وقد وقف المالكية وقفة رجل واحد في مواجهة السلطة العبيدية المارقة عن الدين والفطرة. فرأوا أن العبيديين زنادقة، كفرة، ودعوا إلى مقاطعتهم، لما أظهروا من خلاف الشريعة، ومحاربة الدين وأهله. هذا، ورغم ما أصاب المذهب في هذه الأوضاع البائسة من وإصابات مفصلية بليغة وضربات قاسية ألحقت أشد الأذى بالمذهب، فقد استطاع المذهب أن يستعيد طاقته ويتعافى زمنا ما وينتشر من جديد ويسود بعد سقوط الدولة العبيدية.

الكلمات المفتاحية: المذهب، المغرب، الإسلامي.

Abstract.

It is what the Shiite state Ubaydi seized power in the Islamic Maghreb, And it revealed the true rejectionist anti-Qur'an and Sunnah faith, and it showed in the ruling circles in mosques, markets and streets, And found strong opposition from especially Maliki doctrine .It saw that its stability in the Maghreb is threatened with extinction in the presence of Maliki doctrine rooted in this land, It adopted the language of force and style weapon to root out the Maliki doctrine, And the evacuation of the scene of the confrontation, and impose a fait accompli policy, and extend their influence al-Obeidi, in order to build and install Ubaydi State. Maalikis The stop, pause and one man in the face of the rogue Ubaydi power of religion and common sense, they saw that the Ubaid heretics, infidels, and called for a boycott, because of a dispute showed the law, and the fight against religion and its people.

This, in spite of what happened to the doctrine in this miserable situation of articulated and eloquent severe injuries and blows inflicted more harm doctrine, the doctrine has been able to regain his energy and recovering for so what and spread of new and prevail after the fall of the state Ubaydi.

Keywords: Doctrine, Islamic, Morocco.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

لما استولت الدولة الشيعية العبيدية على السلطة في المغرب الإسلامي، وكشفت اللثام عن عقيدتها الحقيقية الرافضية المعادية للقرآن والسنة، وأظهرت ذلك في دوائر الحكم وفي المساجد والأسواق والشوارع، لقيت معارضة شديدة من المذهب المالكي خاصة. فرأت أن استقرارها في المغرب العربي مهدَّد بالزوال مع وجود المذهب المالكي الراسخ في هذه الأرض، فاعتمدت لغة القوة وأسلوب السلاح، لاقتلاع المذهب المالكي، وإخلاء الساحة من المواجهة، وفرض سياسة الأمر الواقع، وبسط النفوذ العبيدي، في سبيل بناء الدولة العبيدية. وقد وقف المالكية وقفة رجل واحد في مواجهة السلطة العبيدية المارقة عن الدين والفطرة. فرأوا أن العبيديين زنادقة، كفرة، ودعوا إلى مقاطعتهم، لما أظهروا من خلاف الشريعة، ومحاربة الدين وأهله. هذا، ورغم ما أصاب المذهب في هذه الأوضاع البائسة من وإصابات مفصلية بليغة وضربات قاسية ألحقت أشد الأذى بالمذهب، فقد استطاع المذهب أن يستعيد طاقته ويتعافى زمنا ما وينتشر من جديد ويسود بعد سقوط الدولة العبيدية.

1- مفهوم المذهب المالكي.

أولاً: المذهب.

أ) في اللغة: جاء في الكتاب: المذهب في الأصل مفعل، من الذهاب، ويقال المذهب للمكان. ([1])

وقال الفيومي: ذهب مذهب فلان: قصد قصده وطريقته، وذهب في الدين مذهبا: رأى فيه رأيا. ([2])

وقال ابن منظور: المَذهب: المُتوضأ، لأنه يُذهب إليه، وفي الحديث: عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال:[**كنت مع النبي ρ في سفر، فأتى النبي ρ حاجته، فأبعد في المَذهب**]. ([3])

وقال الكسائي: يقال لموضع الغائط: الخلاء، والمذهب، والمرفق، والمرحاض. والمذهب: المعتقد الذي يذهب إليه، وذهب فلان لذهبه، أي لمذهبه الذي يذهب فيه.

وحكى اللحياني عن الكسائي: ما يُدرى له أين مَذهَبٌ، ولا يُدرى له ما مَذهَبٌ، أي لا يُدرى أين أصله. ويقال: ذهب فلان مذهبا حسنا. وقولهم به: مُذْهَب (بضم الميم وفتح الهاء)، يعنون الوسوسة في الماء، وكثرة استعماله في الوضوء. قال الأزهري: وأهل بغداد يقولون للموسوس من الناس: به المُذْهِبُ (بضم الميم وكسر الهاء)، وعوامُّهم يقولون: به المُذْهَب، (بفتح الهاء)، والصواب المُذْهِبُ (بضم الميم وكسر الهاء). ([4])

والمذهب في الأصل مصدر ميمي، فالمذهب بمعنى المذهوب إليه، لأن الأحكام مذهوب إليها لا فيها. ويطلق المذهب مرادا به المكان والزمان والحدث، ثم تعورف في الأحكام التي ذهب إليها إمام من الأئمة.

([1]) الكتاب: كتاب سيبويه، أبي بِشر عمرو بن عثمان بن قَنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، 89/04، الطبعة الثانية 1402 هـ = 1982 م، مكتبة الخانجي، القاهرة – جمهورية مصر العربية.

([2]) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد الفيومي، مادة: ذ ه ب، 210/01، المكتبة العلمية، بيروت – لبنان.

([3]) رواه الترمذي في أبواب الطهارة 20/16، والبيهقي في سننه في كتاب الطهارة 448.

([4]) لسان العرب، لابن منظور، مادة: ذهب، 394/01، الطبعة الثالثة 1414 هـ، دار صادر، بيروت – لبنان.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

والمذهب: موضع الذهاب؛ وهو المرور، وأصله الطريق، ثم نقل منه إلى الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية التي هي طرائق المجتهدين، يمرون عليها بأقدام عقولهم الراسخة لتحصيل الظن بها. ([5])

ب) **في اصطلاح الفقهاء:** المذهب هو حقيقة عرفية فيما يذهب إليه إمام من الأئمة في الأحكام الاجتهادية. ([6])

ويطلق المذهب عند علماء الفقه على المنهج الفقهي الذي سلكه فقيه مجتهد اختص به من بين الفقهاء، أدى به إلى اختيار جملة من الأحكام في مجال علم الفروع.

وعرَّفه القرافي، بقوله: « مذهب مالك: ما اختص به من الأحكام الشرعية الفروعية الاجتهادية، وما اختص به من أسباب الأحكام والشروط والموانع والحجاج المثبتة لها ». ([7])

وعرَّفه الدردير: « مذهب مالك: عبارة عما ذهب إليه من الأحكام الاجتهادية التي بذل وسعه في تحصيلها ». ([8])

وهذه التعريفات هي تعريف المذهب من حيث هو مذهب، ولا اختصاص له بمذهب إمام دون غيره.([9])

وليس كل مسائل الفروع يصح أن يدخل في إطارها ما يسمى بـ: المذهب الفقهي، فالأحكام التي لا مجال للاختلاف فيها، لكون أدلتها قطعية الثبوت، قطعية الدلالة، مثل: وجوب الصلاة وعدد ركعات الصلاة ووجوب الصوم والزكاة، ونحو ذلك، لا يصح أن تنسب إلى مذهب شخص بعينه، فلا خصوصية لواحد منهم بواحد من هذه، فإن مذاهبهم جميعا في هذه مذهب واحد.

يقول القرافي في الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: « لا يقال: هذا مذهب مالك أو الشافعي إلا فيما يختص به، لأنه ظاهر اللفظ في الإضافة والاختصاص ». ويقول أيضا: « المذاهب إنما هي طرق معنوية، لا يضاف لعالم منها إلا ما اختص به، والمذاهب المشهورة أربعة، ولن يحصل التعدد إلا بالاختصاص، لا بالمشترك بينها ». ([10])

([5]) تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، ص 78، الطبعة الأولى 1416 هـ = 1995 م، دار الكلم الطيب للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – سورية.

([6]) تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، ص 78، الطبعة الأولى 1416 هـ = 1995 م، دار الكلم الطيب للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – سورية.

([7]) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لشهاب الدين القرافي، بعناية عبد الفتاح أبو غدة، ص 195، الطبعة الثانية 1416 هـ = 1995 م، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

([8]) بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير، للشيخ أحمد الدردير، للشيخ أحمد الصاوي، ضبط وتصحيح محمد عبد السلام شاهين، 13/01، الطبعة الأولى 1415 هـ = 1995 م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

([9]) المدخل إلى دراسة المدارس والمذاهب الفقهية، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص 44- 45، الطبعة الثانية 1418 هـ = 1998 م، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان – الأردن.

([10]) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لشهاب الدين القرافي، ص 194- 195.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ويقول الدردير: « الأحكام التي نص الشارع عليها في القرآن والسنة لا تعد من مذهب أحد من المجتهدين ». ([11])

وفي اصطلاح المتأخرين: يطلق المذهب على ما به الفتوى، من باب إطلاق الشيء على جزئه الأهم، كالحج عرفة، لأن ذلك هو الأهم عند المقلِّد. ([12]) والمذهب هو ما قاله الإمام هو وأصحابه على طريقته، ونسب إليه مذهبا، لكونه يجري على قواعده وأصله الذي بنى عليه مذهبه، وليس المراد ما ذهب إليه وحده دون غيره من أهل مذهبه. ([13])

ومن المسلَّم أن ابن القاسم خالف مالكا في أكثر من مسألة، حصرها قاسم بن ناجي (ت 837 ه) في شرح المدونة، في أربع مسائل في الزكاة. ([14]) كما اختار يحي بن يحي الليثي أحد كبار تلاميذ مالك وناشر مذهبه في الأندلس وصاحب الرواية المشهورة للموطأ، رأيا مخالفا لمذهب مالك في مسائل معينة، تابعه أهل الأندلس في أكثرها.

وحينما سئل أبو العباس أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي (ت 678 ه) أحد العلماء المالكية المتأخرين عن اختيارات المتأخرين من الفقهاء، كاللخمي وابن بشير وغيرهما: هل تحكى أقوالا في المذهب؟ فقال: نعم، يحكى قول اللخمي وغيره قولا في المذهب، كما يحكى قول من تقدم من الفقهاء قولا في المذهب.

وهذا الرأي يجعل كل جواب بني على أصول المذهب وطريقته، من المذهب، فيصح أن تضاف هذه الأقوال إلى المذهب وتعد منه وبفتى بها. ([15])

هذا، ويعتبر مصطلح المذهب اصطلاح حادث، فلم يكن معروفا في الصدر الأول، ولا في زمن الأئمة الذين ينسب إليهم، إذ لم يدع أحد من الأئمة إلى التمسك بمنهجه في الاجتهاد.

ويرى الدكتور عمر الجيدي بأن هذا الاصطلاح لم يظهر إلا في القرن الرابع الهجري عندما دعت الظروف إلى هذا النوع من الالتزام بمنهاج معين في الفقه والتشريع، ولم تكن المذاهب قد استقرت على رأس المائة الثالثة، وإن كانت بذرة المذاهب قد بدأت قبل هذا العصر بزمان، إذ كان أهل المدينة

([11]) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، 19/01، دار الفكر، بيروت – لبنان.

([12]) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 24/01.

([13]) حاشية العدوي على شرح أبي الحسن، المسمى: كفاية الطالب الربَّاني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، 26/01، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

([14]) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي، بعناية أيمن صالح شعبان، 516/01، الطبعة الأولى 1416 ه = 1995 م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

([15]) عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، لأبي العباس أحمد بن أحمد الغِبْرِيني، تحقيق وتعليق عادل نويهض، 100/01- 101، الطبعة الثانية 1979 م، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت – لبنان.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يعتمدون على فتاوى ابن عمر، وكان أهل مكة يعتمدون على فتاوى ابن عباس، وأهل الكوفة على فتاوى ابن مسعود، فكان هذا أول غرس للتمذهب بالمذاهب. ([16])

ثانياً: المالكي: نسبة إلى الإمام مالك بن أنس الأصبحي المدني، بياء النسبة (ي). ويستقي هذا المذهب أصولَه من شيوخ المدينة وكبار محدِّثيها، أمثال: ابن شهاب الزهري، ونافع مولى ابن عمر، وهشام بن عروة بن الزبير. ([17])

2- مفهوم الشيعة العبيدية.

أولاً: الشيعة.

أ) في اللغة: شيَّع فلانا: خرج معه يودِّعه، وشيَّعه على رأيه: تابعه، وشيَّعه: جرَّأه وشجَّعه، وشيَّعه: أرسله وأتبَّعه وقوَّاه. وشيَّع الرجلُ: ادَّعى دعوة الشيعة. ([18])

ب) في الاصطلاح: الشيعة عند المتكلمين والفقهاء: هم أتباع علي وبنيه، رضي الله لهم عنهم. ومذهبهم جميعا: أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوَّض إلى نظر الأمة، ويتعيَّن القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر، وأن عليا رضي الله عنه هو الذي عيَّنه رسول الله ρ، بنصوص ينقلونها ويؤولونها تأويلات بعيدة وفاسدة، بمقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة، ولا نقَلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في سنده. ([19])

وقد قسَّم العلماء فرق الشيعة إلى ثلاثة أقسام: غلاة، وإمامية، وزيدية. وتتفرع عن كل قسم منها فرق. ([20])

ثانياً: العبيدية.

العبيدية: هم أتباع عبيد الله المهدي، مؤسس الدولة العبيدية في المغرب العربي ومصر. ([21])

3- مفهوم المغرب الإسلامي.

([16]) مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، للدكتور عمر الجيدي، ص 09، الطبعة الأولى 1993 م، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط – المملكة المغربية.

([17]) تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، ص 108.

([18]) معجم متن اللغة؛ موسوعة لغوية حديثة، لأحمد رضا، مادة: ش ي ع، 399/03، الطبعة الأولى 1378 هـ = 1959 م، دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان.

([19]) مقدمة ابن خلدون؛ وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون، المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لعبد الرحمن بن خلدون، تحقيق الأستاذ خليل شحادة، ومراجعة الدكتور سهيل زكار، ص 246، الطبعة الأولى 1401 هـ = 1981 م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

([20]) موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع، للدكتور إبراهيم بن عامر الرَّحيلي، 140/01، الطبعة الأولى 1415 هـ، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية.

([21]) تاريخ الجزائر في القديم والحديث، لمبارك الميلي، تقديم وتصحيح محمد الميلي، 129/02- 137، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

تعني بلاد المغرب الإسلامي قديما: شمال إفريقيا والأندلس. أي المغرب، وتونس، وليبيا، وطرابلس، والجزائر، وموريتانيا، والأندلس. ويطلق الجغرافيون والمؤرخون المسلمون على البلاد الممتدة من برقة غربا حتى المحيط الأطلسي؛ اسم المغرب. ([22]) ويقول الشيخ عبد الواحد المراكشي في ذلك: « أقاليم المغرب هي من لدن برقة إلى سوس الأقصى، وجزيرة الأندلس وما يملكه المسلمون من مدنها ». ([23])

4- تاريخ ظهور المذهب المالكي في المغرب الإسلامي.

انتشر المذهب المالكي في المغرب الإسلامي باكرا في حياة الإمام مالك، بواسطة تلاميذه الوافدين إليه منه. وكان عددهم يربو على الثلاثين (30) تلميذا. ومن أبرز هؤلاء التلاميذ أثرا في ذلك: علي بن زياد التونسي (ت 183 هـ)، والبُهْلُول بن راشد (ت 183 هـ)، وعبد الرحيم بن أشرس، وعبد الله بن غانم القاضي (ت 190 هـ).

وهؤلاء العلماء هم الذين وضعوا الحجر الأساس للفقه المالكي في بلاد المغرب. وكان أكثرهم تأثيرا في ذلك: علي بن زياد، صاحب العبقرية الفذة، وتلميذيه: أسد بن الفرات (ت 213 هـ)؛ الذي كان له أكبر الأثر في تدوين فقه هذه المدرسة في كتابه المعروف بـ: الأسدية. وأيضا: سحنون؛ الذي استطاع هو الآخر أن يربط تلك الفروع بأصولها في كتابه: المدونة.

وقد ازدهرت هذه المدرسة في عهد سحنون ازدهارا كبيرا، حتى جعل محمد بن حارث الخشني (ت 361 هـ) عهده كأنه مبتدأ قد محا ما قبله، فكان عالم القيروان، ومحمد بن عبدوس (ت 260 هـ) فقيهها، ويحي بن عمر الأندلسي (ت 289 هـ) حافظها. وجاء من بعد هؤلاء: أبو بكر بن اللباد (ت 333 هـ)؛ الذي كان بدوره أحد حفاظ المذهب، على غرار شيخه يحي بن عمر وأصحابه من كبار علماء المذهب، خاصة درّاس بن إسماعيل الفاسي (ت 357 هـ)؛ وهو ناشر فكر هذه المدرسة بفاس، وعبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ)؛ الذي انتشل ذلك الفكر من الضياع، بذهاب أئمته نتيجة المحن والنكبات المتوالية عليهم أيام العبيدين. ([24])

وقد انتشر المذهب في أنحاء المعمورة، واعتمِد في بعض الدول في العالم الإسلامي. وقد عمل الأمويون في الأندلس على نشره ([25])، بل أصبح في حياة مؤسسه المذهب الرسمي للدولة في الأندلس، فقد أخذ هشام بن عبد الرحمن بن معاوية أمير الأندلس حينئذ جميع الناس بإلزامهم مذهب مالك،

([22]) قيام دولة المرابطين؛ صفحات مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى، للدكتور حسن أحمد محمود، ص 12، دار الفكر العربي، القاهرة – جمهورية مصر العربية.

([23]) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، لعبد الواحد المراكشي، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور محمد زينهم محمد عزب، ص 281، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة – جمهورية مصر العربية.

([24]) المذهب المالكي؛ مدارسه ومؤلفاته – خصائصه وسماته، لمحمد المختار محمد المامي، ص 95- 98، الطبعة الأولى 1422 هـ = 2002 م، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين – الإمارات العربية المتحدة.

([25]) تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص 153- 155.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وصيَّر القضاء والفتيا عليه، وذلك في حياة مالك، وقريب من موته. وتلك سمة لم تتحقق لأي مذهب من المذاهب الإسلامية الأخرى.

وفي إفريقيا، وطَّد سحنون مذهب مالك، فكان لا يقضى إلا به. وفي مصر، أثمرت جهود ابن القاسم ونظرائه في نشره، كما أينعت كذلك جهود تلاميذ مالك في العراق. ولا يزال هذا المذهب غالبا على أهل المغرب الأقصى والجزائر وتونس وليبيا. كما انتشر المذهب في صعيد مصر والسودان والبحرين والكويت والإمارات العربية المتحدة، وبعض البلاد الإسلامية الأخرى ([26])، حيث امتد إلى خراسان ونيسابور وفارس واليمن والشام. ([27])

ولعل انتشار المذهب بهذه الصفة يرجع إلى عوامل مختلفة؛ ذاتية مرتبطة بشخصية الإمام مالك وسعة علمه وأدبه وأخلاقه وشهرته، وبعضها ارتبط بتلاميذ الإمام ونشاطهم في نشر المذهب في البلاد التي جاءوا منها وغيرها، وخدمتهم للمذهب حفظا وتدريسا وتأليفا، وعملهم على تمكينه وإقراره في القضاء والحكم والحياة الخاصة والعامة. وبعضها موضوعي يرجع إلى طبيعة المذهب ومرونته، وبعضها جغرافي يرتبط بالمدينة المنورة التي نشأ فيها المذهب، وقدسية المدنية وعظمتها وبركتها ومكانتها في النفوس، ونحو ذلك، بما هيأ له القبول.

5- نشأة الدولة الشيعية العبيدية.

قامت هذه الدولة على أنقاض دولة الأغالبة في إفريقيا (تونس حاليا)، على يد عبيد الله المهدي، سنة 296 هـ، ثم امتد نفوذها إلى بلاد شمال إفريقيا (المغرب العربي) ومصر، وعرفت في مصر باسم الدولة الفاطمية، ثم امتدت بعد ذلك إلى بلاد الشام والجزيرة العربية. ([28])

وقد نشأت الدولة الشيعية أول ما نشأت في بداية دعوتها في اليمن؛ التي كانت مركزا لها، لبعدها عن أنظار الدولة العباسية. ومن هناك بدؤوا في إعداد القوة العسكرية. واستطاع قائد الدولة رستم بن حوشب الكوفي حينذاك أن يستقطب بعض الفرس المعادين للمسلمين، ورأى أن أرض المغرب خصبة للدعوة الشيعية، فأرسل من اليمن رجلين من أنصاره، هما: أبو سفيان و الحلواني، إلى طرابلس وتونس، لنشر المذهب الشيعي ([29])، وقال لهما: « إن المغرب أرض بور، فاذهبا، فاحرثا حتى يأتي صاحبُ البذر ». فسارا، ونزل أحدهما بأرض كتامة، فمالت قلوب تلك النواحي إليهما، وحملوا إليهما الأموال والتحف، فأقاما سنين كثيرة. ([30]) واستطاعوا أن يتوغلوا بأفكارهم في قبائل البرانس ذات

([26]) اصطلاح المذهب عند المالكية، للدكتور محمد إبراهيم علي، ص 20- 22، الطبعة الأولى 1421 هـ = 2000 م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي – الإمارات العربية المتحدة.

([27]) معلَمة الفقه المالكي، لعبد العزيز بن عبد الله، ص 296، الطبعة الأولى 1403 هـ = 1983 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان.

([28]) تاريخ الجزائر في القديم والحديث، 02/129- 137.

([29]) الدولة العبيدية في ليبيا، للدكتور علي محمد الصلابي، ص 47، الطبعة الأولى 1418 هـ = 1998 م، دار البيارق، عمَّان – الأردن.

([30]) اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي، تحقيق الدكتور جمال الدين الشيَّال، 01/40- 41، الطبعة الثانية 1416 هـ = 1996 م، وزارة الأوقاف، القاهرة – جمهورية مصر العربية.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

القوة والشكيمة والعدة والعتاد، والتي تتطلع إلى إقامة دولة في المغرب على نهج الأدارسة في المغرب الأقصى، والأغالبة في تونس.

ومن بين الذين اختارهم ابن حوشب في اليمن: أبو عبد الله الشيعي؛ حسن بن أحمد بن محمد بن زكريا الشيعي، من أهل صنعاء، لما له من مؤهلات في القيادة وعلم وذكاء وقدرة في التعامل مع الناس.

ويعتبر أبو عبد الله الشيعي المؤسِّس الفعلي للدولة العبيدية الرافضية في المغرب، إذ أرسله ابن حوشب بعد وفاة الحلواني وأبي سفيان في المغرب، وقال له: « إن أرض كتامة من بلاد المغرب قد حرثها الحلواني وأبو سفيان، وقد ماتا، وليس لك غيرها، فبادر، فإنها موطَّأة ممهَّدة لك ». ([31])

غادر أبو عبد الله الشيعي اليمن قاصدا مكة، فوصلها في موسم الحج سنة 279 هـ ([32])، وبحث عن وفود المغاربة الحجاج، واستطاع هذا الداهية المخادع المحتال أن يتعرف على حجيج كتامة، فسمعهم يتحدثون عن فضائل أهل البيت، فاشترك معهم في الحديث، وتقرَّب إليهم، بما أظهر من زهد وفقه وعلم، وتمكَّن من قلوبهم، وسرُّوا بصحبته، ورجع معهم، موهما إياهم أنه يريد مصر لتعليم الأولاد القرآن الكريم، وعرضوا عليه الذهاب معهم، فأظهر عدم الرغبة، وبسياسته الماكرة، لبَّى طلبهم، ونزل القيروان، ليبحث عن نقاط الضعف في دولة الأغالبة، ويجمع المعلومات، لمعرفة أقوى القبائل، وإعداد الوسائل لدخول بلاد المغرب، فقرَّر الذهاب إلى قبيلة سكتاتة من قبائل كتامة في إيكجان. ونهَج نهْج المعلم المؤدِّب الزاهد الورع، فملك قلوبهم، وذاع صيته، وأقبلت عليه القبائل البربرية، وتصدَّى لتعليمهم وتفقيههم بالمذهب الشيعي، ثم أخذ يخوض في نظام الحكم والشورى في الإسلام، وفضل العلويين وأحقيتهم في الحكم، فاستجابت له بعض القبائل، ورأوا فيه المخلِّص من دولة الأغالبة.

وبدأ الصدام مع الأغالبة، وانتقل إلى حصن منيع في جبال الأوراس في بلدة تازورت. ومن هناك كان يوجِّه الضربات المتتالية إلى الأغالبة، وأخذ يحرِّض الناس على حكمهم، وأنه مخالف للإسلام، ومدى ظلمهم، ويثير الأحقاد القديمة بين الطرفين، ووعد كتامة بأن المستقبل لهم والتمكن بأيديهم والدولة لهم، فخضعت له القبائل. وتوالت المدن في السقوط، بانحلال دولة الأغالبة وضعفها. وأظهر من الكفاءة والحزم والشجاعة، ما جعله محل ثقة لمن حوله من القادة والجنود والأتباع، فرأى بأن الوقت قد حان لكشف دعوته.

وفي أوائل جمادى الأولى سنة (296 هـ = 909 م)، سقطت مدينة الأربس في يد قوات أبي عبد الله الشيعي. وهذه المدينة هي مفتاح العاصمة القيروان، وأعلن أبو عبد الله الشيعي أن الإمام الحقيقي للمسلمين هو عبيد الله المهدي؛ الذي سيصل قريبا إلى بلاد المغرب، ويظهر العدل والمساواة، فانضم

([31]) الدولة العبيدية في ليبيا، للدكتور علي محمد الصلابي، ص 47- 48.

([32]) تاريخ الدولة الفاطمية، للدكتور محمد جمال الدين سرور، ص 22، دار الفكر العربي، القاهرة – جمهورية مصر العربية.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

إليه بعض قواد الأغالبة، وأصبح جيشه من مائتي ألف جندي، للدفاع عن المذهب الشيعي الإسماعيلي والدولة الجديدة. ([33])

حاول أبو عبد الله الشيعي أن يعتمد في نشر مذهبه على الدعاية والمناظرة، لإقناع علماء السنة، من أمثال: عثمان بن سعيد الحدَّاد، فأقاموا عليه الحجة وعلى دعاته، فاضطر إلى استخدام القوة، لقلع مذهب أهل السنة والجماعة من عاصمة الشمال الإفريقي، فمارس ضد علماء أهل السنة أصناف العنف والعذاب، فضربوا الفقهاء بالسياط، وقطعوا ألسنة بعضهم، وضربوا الرقاب، وأمعنوا في تقطيع أجسام بعض العلماء إلى أجزاء، وصلبوا الفقهاء، وصادروا الأموال، وبطحوا الناس على ظهورهم، وأمروا عبيدهم بأن يدوسوهم بالأقدام.

واشتد الصراع المذهبي، واهتزت الدولة الوليدة، فمنع أبو عبد الله الشيعي المناظرة والمجادلة، حسما للصراع، وعزل أخاه عن ولاية القيروان. ونجح في تثبيت دعائم الدولة في القيروان بواسطة زعماء قبائل كتامة، وأرسل إلى عبيد الله المهدي وابنه القاسم، للمجيء إلى القيروان، فجاء عبيد الله من سَلَمِيَّة بالشام إلى مصر ثم برقة ثم طرابلس، متخفيا في ثياب التجار، للنجاة من ولاة الدولة العباسية، فوقع في أسر بني مدرار أمراء سجلماسة.

واستطاع أبو عبد الله الشيعي سنة (297 هـ = 910 م)، أن يجهّز جيشا ضخما حطَّم به دولة بني مدرار، وخلَّص عبيد الله وابنه من السجن. وفي طريق عودته، مر الجيش بتاهرت، وأزال دولة بني رستم عام 297 هـ، وأصبح المغرب الأوسط إلى تلمسان دولة عبيدية. وكانت بيعة عبيد الله المهدي في القيروان سنة 297 هـ، وانتهت ولاية أبي عبد الله الشيعي بعد عشر (10) سنوات ([34])، إذ بلغ عبيد الله أنه يعمل ضده، فقبض عليه، وقتله. وانتقم الله منه بيد صديقه. ([35]) وأعلن عبيد الله المهدي قيام الدولة الفاطمية؛ التي بدأت تسعى للقضاء على الدولة العباسية، بعد القضاء على دولة بني مدرار ودولة رستم ودولة الأغالبة. ([36])

ولم يتم لعبيد الله المهدي أمر بالمغرب إلا أن قال: « أنا من آل رسول الله ρ ». وشاع بين الناس أنه علوي فاطمي، من ولد إسماعيل بن جعفر، وأن نسبه هو عبيد الله بن أحمد بن إسماعيل الثاني بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. فاستعبدهم بهذا القول الباطل، وهم أهل تعطيل وإباحة. وإنما جعلوا علاقتهم بآل رسول الله ρ للمكر والخديعة والتمويه على العامة. والعلويون على عدم صحة هذا النسب وبطلانه. ([37]) وقد هلك عبيد

([33]) الدولة العبيدية في ليبيا، للدكتور علي محمد الصلابي، ص 48- 49.
([34]) المرجع السابق، ص 50- 51.
([35]) المرجع السابق، ص 186.
([36]) المرجع السابق نفسه، ص 51.
([37]) اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، لتقي الدين المقريزي، 29/01- 37.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الله سنة 322 هـ، وتمكَّن حفيده المعز من الاستيلاء على مصر. واستمر ملك العبيديين بها نحو قرنين من الزمان، إلى أن قضى عليهم صلاح الدين الأيوبي سنة 564 هـ ([38])

6- أصول الدولة العبيدية.

عرفت الدولة العبيدية في التاريخ الإسلامي بأسماء مختلفة، ونسبت إلى أنساب متعددة، فتارة تسمى الدولة الشيعية العبيدية، وتارة الدولة الفاطمية، وتارة الدولة العلوية، وتارة الدولة الإسماعيلية، ونحو ذلك.

فالدولة العبيدية الفاطمية: هي دولة شيعية، تعظِّم أهل بيت النبوة، وتنتسب إليهم، وتنتصر لهم، وتغالى بعض أفرادها في تعظيمهم إلى درجة لا يقرها الدين الإسلامي ولا العقل السليم. ([39])

والدولة العبيدية نسبة إلى مؤسسها الأول **عبيد الله بن ميمون القدَّاح.** ([40]) وهو سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون القدَّاح بن ديصان الثنوي الأهوازي. وهو مجوسي، من أصل فارسي، من الأهواز. ([41]) وقيل: يهودي. وذهب المقريزي إلى أن ذلك من المغالاة والمبالغة، وقال بالأول. ([42]) وكان عبيد الله من أشهر الدعاة السِّرِّيين الباطنيين. ومن دعوته، كانت دعوة القَرامِطة. وبدأت دعوتهم بالأهواز، ثم انتقلت إلى الشام، واستقرت بقرية السَّلَمية. ومات عبيد الله، فخلفه ابنه أحمد، ثم هلك، فخلفه ولده الحسين، ثم أخوه سعيد بن أحمد. وكانت الدعوة سرا، ثم استفحل أمرهم واستطار شرهم، فخافهم الخليفة العباسي المتوكِّل، فحاول القبض على إمامهم سعيد بن أحمد، ففر إلى المغرب، ونشر دعوته هناك، وعظم أمره حتى تغلب على الأغالبة، وملك البلاد، وذلك عام 297 هـ، وتلقَّب يومئذ بـ: عبيد الله المهدي، وادعى أنه من آل البيت، وانتحل لقب الإمام، ليكون في عداد أئمة آل البيت، ومن ثَّم عرفت دولتهم بدولة الفاطميين. ([43])

والدولة الفاطمية: نسبة إلى فاطمة الزهراء، بنت رسول الله ρ. وذلك لخداع الناس وتضليلهم بهذا النسب النبوي الشريف. ([44])

والدولة العلوية: نسبة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

([38]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 53.

([39]) تاريخ الفتح العربي في ليبيا، للطاهر أحمد الزاوي، ص 181، الطبعة الرابعة 2004 م، دار المدار الإسلامي، بيروت – لبنان.

([40]) **القدَّاح:** هو والد عبيد الله المهدي، لقِّب بـ: القدَّاح، لأنه كان يعالج العيون بالقدح. (تاريخ الفتح العربي في ليبيا، ص 182) فكان كحَّالاً يقدح العيون. (الدولة العبيدية في ليبيا، ص 52)

([41]) اتعاظ الحنفا، 28/01.

([42]) المرجع السابق، 37/01.

([43]) نصائح غالية، للدكتور آدم بن عبد الله الهلالي، ص 122، الدار السلفية، الجزائر.

([44]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 51.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

والدولة الإسماعيلية: نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق (ت 145 ه)؛ الذي قالوا بإمامته، وكان أكبر أولاد أبيه جعفر. وانتقلت إمامة الإسماعيلية إلى محمد بن إسماعيل بعد وفاة جده جعفر الصادق. ([45])

وهي نسبة وهمية، باطلة، إلى النسب النبوي الشريف، بقصد الخداع والتضليل، للتسلل إلى قلوب العامة، والتمكن من النفوس، وتحقيق النفوذ وبناء الدولة، بتأشيرة النسب النبوي.

وقد أخذ الأئمة الإسماعيلية منذ منتصف القرن الثاني الهجري يوجّهون جهودهم إلى نشر دعوتهم في كثير من أرجاء العالم الإسلامي، وقد لقيت دعوتهم نجاحا كبيرا في بلاد المغرب، وخضعت كثير من بلاد شمال إفريقيا لدعوتهم، وقامت الخلافة الفاطمية بتلك البلاد في أواخر القرن الثالث الهجري. ([46])

موقف الدولة العبيدية من المذهب المالكي.

كان موقف الدولة العبيدية من المذهب المالكي موقفا عدائيا مناوئا من أول الأمر، لاختلاف العقائد والمبادئ والاتجاهات. وذلك لأن المالكية يقولون بعدالة عامة الصحابة، وأن من سبَّ الصحابة يكفر، فيما أن بني عبيد يقولون بخلاف ذلك، ويسبُّون الصحابة جهرة، ويأتون الكفر البواح. وكان علماء المالكية لهم بالمرصاد، بالشدة والحزم والتصدي وجها لوجه، لحفظ هوية الأمة وحماية الإسلام وصيانة الدين من العدوان والضياع. ولذلك أعلن بنو عبيد حربا مفتوحة على فقهاء المالكية.([47])

فإنه لما استقر أمر عبيد الله المهدي في رقادة والقيروان، وجد معارضة شديدة لمذهب الشيعة من أنصار المذهب المالكي وبعض الحنفية، بما أشعره بأن دولته لا يمكن أن تستقر في إفريقيا بهذه الصفة، لاسيما أن المعارضين ينظرون إليها بأنها غير سنيَّة، وتخالف ما عليه السلف. وأراد المهدي أن يبتعد عن القيروان محل النزاع ومعارضة المالكية، فبنى المهدية، وانتقل إليها، وسلَّط أنصاره على سكان الضواحي، فأرهبوهم، محاولين إخضاعهم بالقوة. فاشتدت عداوة المالكيين له، وصاروا ينظرون إلى دعوته نظرتهم إلى دعوة المبتدعة، مما زاد في قلقه، وهزَّ مركزه، فجاهروا بإنكار مذهبه، وأعرضوا عنه، ورفضوا طاعته، وامتنعوا عن دفع الضرائب، وغير ذلك. وحصلت مناظرات بين الفريقين، فانتصر المالكية على بني عبيد وأفحموهم، وأصبح عبيد الله ومذهبه أبغض شيء إلى إفريقيا.

وبدا لرجالات الدولة الفاطمية أن بقاء دولتهم في إفريقيا مهدَّد بالزوال ما دام المالكية يناهضونهم، فأصبحوا يحسبون لهذا الأمر حسابه. ([48]) وباشروا تنفيذ السياسية العدائية المخططة ضد المذهب وأهله، لإخلاء الساحة، وبسط السلطان العبيدي في المغرب الإسلامي.

7- **سياسة الدولة العبيدية في التعامل مع المذهب المالكي.**

([45]) تاريخ الدولة الفاطمية، للدكتور محمد جمال الدين سرور، ص 20.

([46]) المرجع السابق، ص 11.

([47]) قيام دولة المرابطين، ص 93- 95.

([48]) الفتح العربي في ليبيا، ص 187- 188.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مرت بالمغرب محن شديدة ونوازل عظيمة في تاريخ المماليك والدوَيْلات، ومن جملتها: محنة العبيديين، حيث نهجت الدولة العبيدية سياسة إقصائية عنيفة بالغة السوء، وارتكبت جرائم شنيعة مهولة ضد المذهب المالكي وأهله وعلمائه خاصة ممن ليسوا على نهجها، وأخذوا ينشرون عقائدهم الباطلة في كل ناحية. ([49])

ويظهر ذلك فيما يأتي عرضه من الوقائع والأحداث التاريخية الشاهدة على ذلك:

- **ادعاء الرسالة وتأليه عبيد الله المهدي:** ففي سنة 299 هـ، ادعى عبيد الله المهدي الرسالة، وألَّهه أتباعه، وكانت أيمانهم المغلَّظة: « وحق عالم الغيب والشهادة: مولانا الذي برَقَّادة ». وكان بعض أئمتهم يصلُّون إلى رقَّادة، فلما انتقل عبيد الله إلى المهدية، صلَّوا إليها. وكان شعراء الدولة العبيدية يمدحون خلفاءهم إلى درجة الكفر البواح، ومدح أحد شعرائهم عبيد الله المهدي، فقال:

حل برَقَّادة المسيح حل بها آدم ونوح

جل بها الله ذو المعالي فكل شيء سواه رايح

وشبَّه شعراؤهم المهدية بمكة المكرمة، وقصر المهدي بالكعبة، فقال شاعرهم:

هي المهدية الحرم المُوقَّى كما بتهامة البلد الحرام

وإن لثم الحجيج الركن أضحى لنا بعراص قصركم التثام

ولما وصل عبيد الله إلى رقَّادة، أرسل إلى القيروان، للإتيان بأبي بكر بن هذيل وإبراهيم بن البردون، وكانا فقيهين فاضلين من فقهاء القيروان. فلما وصلا إليه، وجداه جالسا على سرير ملكه، وعن يمينه أبو عبد الله الشيعي، وعن يساره أخوه أبو العباس، فقالا للشيخين: أتشهدان أن هذا رسول الله ؟ فقالا بلفظ واحد: « والله، لو جاءنا هذا والشمس عن يمينه والقمر عن يساره، يقولان: إنه رسول الله، ما قلنا ذلك »، فأمر بذبحهما، وبربطهما إلى أذناب البغال. ([50])

وطلب من ابن البردون لما جرد للقتل، أترجع عن مذهبك ؟ قال: أعن الإسلام أرجع ؟! وكان ابن البردون عالما بارعا، يتكلم في تسعة أعشار القياس، فدارت عليه الدوائر في أيام عبيد الله، وضرب بالسياط. ورفعوا إلى أبي عبد الله الشيعي أن ابن البردون وأبا بكر بن هذيل يطعنان في دولتهم، ولا يفضلان عليا، فحبسهما، وأمر متولي القيروان بضرب ابن هذيل خمس مائة (500) سوط، وضرب عنق ابن البردون، فغلط المتولي، فقتل ابن هذيل، وضرب ابن البردون، ثم قتله من الغد. وكان ذلك سنة 299 هـ.

وأجبر العبيديون الناس على الدخول في دعوتهم. فمن أجاب، تركوه، وربما ولوه بعض المناصب. ومن رفض، قتِل، كما فعلوا في أول جمعة خطبها عبيد الله في القيروان، فوقعت مقتلة عظيمة، ودارت

([49]) قيام دولة المرابطين، ص 93- 94.

([50]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 85- 91.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

على علماء السنة محن عظيمة، وقتل منهم عدة آلالاف، بسبب تمسكهم بالإسلام، ودفاعهم عن السنة. ([51]) وفي هذا، قال أبو الحسن علي القابسي (ت 403 هـ): « إن الذين ماتوا في دار البحر (سجن العبيديين) بالمهدية، من حين دخل عبيد الله إلى الآن أربعة آلالاف رجل في العذاب، ما بين عالم وعابد ورجل صالح ». هذا عدا من كانوا يقتلون دون سجن ويمثَّل بهم في شوارع القيروان. ([52])

- **سب الصحابة الكرام:** أخذ بنو عبيد يسبُّون الصحابة في الأسواق وعلى المنابر، بأبشع الأسجاع. وعلِّقت رؤوس الأكباش والحمر على أبواب الحوانيت، عليها قراطيس معلَّقة، مكتوب فيها أسماء الصحابة. ومن تكلم أو تحرك، قتِل ومثِّل به. وزعموا أنهم قد ارتدُّوا بعد النبي ρ، وخصَّصوا دعاة للنداء بذلك في الأسواق. ومن ذكرهم بخير أو فضَّل بعضهم على علي رضي الله عنه، سجن أو قتِل. وذلك بمثابة حرب نفسية قائمة ضد أهل السنة. ([53])

- **تعطيل الشريعة وإسقاط التكاليف الشرعية:** عطَّل العبيديون الشرائع، وألغوا التكاليف، وأسقطوا الفرائض، وأباحوا المحرَّمات، عمن تبع دعوتهم، بإعلان مباشر من عبيد الله المهدي، حيث يدخل الأتباع إلى داموس؛ وهو حفير مظلم تحت الأرض، لا منفذ له، ويدخل عليهم عبيد الله لابسا فروا مقلوبا، دابًّا على رجليه ويديه مثل الدابة، وهو يقول: بح. وذلك تعبيرا عن قلب الدين وإباحة كل شيء، ثم يلبس ثيابه العادية، ويعود إلى كرسي ملكه، ويقول لهم: أنتم مثل البهائم، لا وضوء ولا صلاة ولا زكاة ولا شيء عليكم من الفرائض. سقط جميع ذلك عنكم، والأشياء كلها مباحة لكم؛ من الزنا والخمر وجميع ما حرم الله. ([54])

ومنع العبيديون الناس من قيام رمضان، ومنعوا صلاة الضحى، وقدَّموا صلاة الظهر، لفتنة الناس. أما خطبة الجمعة، فقد أظهروا فيها سب الصحابة الكرام، وضروبا من الكفر، فتركها الناس، فأفقرت المساجد في زمانهم. وكثيرا ما أجبروا الناس على الفطر بالحساب قبل رؤية هلال شوال، بل قتلوا من أفتى بخلاف ذلك، كما فعلوا بالفقيه محمد بن الحُبُلي؛ قاضي مدينة برقة، في يوم العيد قبل رؤية الهلال، وعلِّق في الشمس إلى أن مات. وكان يستغيث من العطش، فلم يُسق، ثم صلبوه على خشبة. وبلغت استهانة العبيديين بالمقدسات أن دخلت خيل عبيد الله المهدي المسجد، فسئل أصحابها عن ذلك، فقالوا: إن أبوالها وأرواثها طاهرة، لأنها خيل المهدي، فأنكر عليهم قيِّم المسجد، فذهبوا به إلى المهدي، فقتله. ([55])

([51]) رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيا وزهَّادهم ونسَّاكهم وسيَّر من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، لأبي بكر عبد الله بن محمد المالكي، تحقيق بشير البكُّوش، ومراجعة محمد العروسي المطوي، 49/02، الطبعة الثانية 1414 هـ = 1994 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان.

([52]) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض السبتي، تحقيق عبد القادر صحراوي، 303/05، الطبعة الثانية 1403 هـ = 1983 م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المملكة المغربية.

([53]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 86- 92.

([54]) رياض النفوس، 504/02- 505.

([55]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 90- 92.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- **التغيير في الآذان:** زاد العبيديون في الآذان، وفرضوا على الناس أن يؤذِّنوا بـ:"حي على خير العمل". ([56]) وأسقطوا من آذان الفجر: « الصلاة خير من النوم ». ([57])

- **حظر الإفتاء بالمذهب المالكي:** حظر العبيديون الفتوى بمذهب الإمام مالك، وجرَّموا ذلك، وعاقبوا المفتي به بالضرب والسجن أو القتل أحيانا. ويدار بالمقتول في أسواق القيروان، وينادى عليه: « هذا جزاء من يذهب مذهب مالك ». وقصروا الإفتاء على المذهب الجعفري؛ الذي ينسبونه إلى جعفر بن محمد، ويسمونه مذهب أهل البيت. وفيه سقوط طلاق البتة، وإحاطة البنات بالميراث، وغير ذلك. ([58]) ولم يبيحوا الفتوى إلا لمن كان على مذهبهم، كما فعلوا بالفقيه أبي عبد الله محمد بن العباس، المعروف بـ: الهزلي (ت 329 هـ).

- **مصادرة المصنَّفات السُّنية ومنع التحليق والتدريس:** أتلف العبيديون مصنَّفات أهل السُّنة، ومنعوا الناس من تداولها، كما فعلوا بكتب أبي محمد بن أبي هاشم التُّجِيبي (ت 346 هـ)؛ الذي ترك سبعة (07) قناطير من الكتب المخطوطة بخط يده، فأخذها سلطان بني عبيد، وصادرها، بغضا في الإسلام وأهله.

ومنع العبيديون علماء أهل السُّنة من التدريس في المساجد، ونشر العلم، والاجتماع بالطلاب، فكانت كتب السُّنة لا تقرأ إلا في البيوت، خوفا من بني عبيد. ومنعوا الفقهاء المالكية من الفتيا والتحليق والتدريس، فكان من يأخذ عنهم ويتذاكر معهم، إنما يكون سرا، وعلى خوف ورُقبة. فكان أبو محمد بن أبي يزيد وأبو محمد بن التبَّان، وغيرهما، يأتيان إلى أبي بكر بن اللبَّاد؛ شيخ السنة في القيروان، في خفية، ويجعلان الكتب في أوساطهما حتى تبتَّل بالعرق، خوفا من بني عبيد. ([59])

- **استخدام أساليب الدعاية والإغراء والترويع:** استخدم الفاطميون كل الوسائل في مواجهة خصومهم المالكيين، ورفع لواء مذهبهم، فعقدوا المناظرات، وجلبوا أئمة المالكية بالقيروان، يناظرونهم، وأخذوا يناقشونهم الحجة، ويقارعونهم الرأي، فما ازداد المالكية إلا تمسكا برأيهم. وعمدوا إلى سياسة التأثير بالمال، واستخدام الجاه، فلم يؤثر ذلك شيئا في المالكية. فاتجهوا إلى أسلوب التعذيب والتنكيل، وضربوا الفقهاء والمؤذِّنين بالسياط، بل قطعوا لسان مؤذِّن نسي أن يقول: "حي على خير العمل"، وضربوا الرقاب، وصلبوا بعض الفقهاء أحياء. وأمعنوا في تقطيع أجسام بعض العلماء إلى أجزاء، وبطحوا الناس على ظهورهم، وأمروا عبيدهم بأن يدوسوهم بالأقدام حتى تزهق أرواحهم. وصادروا الأموال، واستولوا على الأحباس، وأجلوا أهل الربط والحصون المتعبدين المنقطعين

([56]) قيام دولة المرابطين، ص 93- 95.
([57]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 91/88.
([58]) ترتيب المدارك، 121/05.
([59]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 88- 89.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

إلى الله، وبثُّوا العيون على الناس في صلاتهم ينكِّلون بكل من لا ينصاع لأوامرهم أو يخرج عن دعوتهم. ([60])

وبالجملة: فقد كان أهل السنة بالقيروان أيام بني عبيد في حالة شديدة من الاهتضام والتستر، كأنهم أهل ذمة، تجري عليهم في كثرة الأيام محن شديدة. ([61])

- **منع التجمعات وفرض حظر التجول بالليل:** منع العبيديون التجمعات عامة، وكانوا يفرِّقون التجمعات الجنائزية على موتى العلماء، خوفا من الثورة والخروج عليهم، وفرضوا حظر التجول بعد ضرب البوق في أول الليل.

- **إزالة آثار الخلفاء السنِّيّين السابقين:** عمل العبيديون على إزالة آثار من تقدمهم من الخلفاء السُّنِّيّين، وأصدر عبيد الله أمرا بإزالة أسماء الحكام الذين بنو المساجد والحصون، وجعل اسمه بدلا عنهم، واستولى على أموال الأحباس وسلاح الحصون، وطرد العبَّاد والمرابطين بقصر زياد الأغلبي، وجعله مخزنا للسلاح. ([62])

وغير ذلك من الأساليب الإجرامية التي استخدمها بنو عبيد لتصفية المالكية من الخريطة المذهبية في المغرب العربي.

ويذكر المؤرخون هنا: « أن هذه الأوضاع أثرت على سير الحياة العلمية، وقد خمل ذكر كثير من العلماء الذين آثروا الاعتزال، مثل: أبي محمد الورداني ». ([63])

فشل السياسة العبيدية في القضاء على المذهب المالكي.

فشلت الدولة العبيدية في سياستها الاستئصالية الحاقدة في القضاء على المذهب المالكي، بتصفية علمائه وأهله ومحو ميراثه، وتعبيده، وإزالته من الوجود في المغرب الإسلامي. فلم يستسلم المذهب، ولم يسلِّم نفسه للضياع، ولم يتخل عن أهله، ولم يخرج عن رسالته، ولم يقدِّم رقبته للذبح، بل بقي المذهب صامدا، واقفا، متصديا، في وجه المحن والنوازل المزلزلة من بني عبيد، وأخذ يقارع وينازل إلى آخر المطاف، بإيمان وصدق وثبات، بإذن الله تعالى.

يقول الدكتور علي الصلابي: « ومع ذلك، فإن هذه الفتنة لم تزد أهل الشمال الإفريقي إلا عزيمة وصبرا واحتسابا وتمسكا بأصول أهل السنة والجماعة ». ([64])

موقف الفقهاء المالكيين من الدولة العبيدية.

([60]) قيام دولة المرابطين، ص 95- 96.
([61]) ترتيب المدارك، 303/05.
([62]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 86- 88.
([63]) المرجع السابق، ص 89.
([64]) قيام دولة المرابطين، ص 96- 97.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وقف الفقهاء المالكيين من الدولة العبيدية موقفا شرعيا أصيلا ثابتا، من وحي القرآن والسنة، فرأوا أن العبيديين زنادقة، كفرة، لما أظهروا من خلاف الشريعة، وأعلنوا من عقائدهم الفاسدة بحق الدين وأهله.

وقد سجل التاريخ البشري عامة والتاريخ الإسلامي خاصة للعلماء المالكيين هذه المواقف الدفاعية النادرة الشريفة في طريق الإسلام، فاستحقوا تحية التجلّة والتعظيم بحق الدين والتاريخ، بما امتازوا به من قوة الشكيمة والثبات والتضحية والتحدي، وإعلان الحق ورفض الباطل، بعزة وشموخ، وفداء الدين بالنفس والأهل والمال، في مواجهة الدولة العبيدية المارقة عن الدين والفطرة.

وقد وقف المالكية في وجه بيني عبيد وقفة رجل واحد، وأفتوا بتكفيرهم، وبأن لا تخطب لهم جمعة، وكل من يخطب لهم يعتبر كافرا، يقتل ولا يستتاب، وتحرم عليه زوجه، ولا يرِث ولا يورَث. واعتبروا الفاطميين زنادقة، ونادوا بقتلهم حيثما وجدوا، ومقاطعتهم، ولا يؤمُّون لهم صلاة، ولا يحضرون لهم صلاة الجماعة، ولا الجنائز، فأفقرت المساجد من المصلين، وقاطع الناس قضاة الشيعة وعمالهم، ورفضوا دفع الأموال، وانتشر تيار المقاومة في المغرب كله، وشق الفقهاء عصا الطاعة على الفاطميين في كل مكان، وأقبلوا على الاستشهاد بنفس راضية، حتى قيل لأحدهم: « السيف ينتظرك، فقال: الصراط أحدّ من السيف ومن السلطان ». وكان يخيَّر الواحد منهم بين الدخول في طاعة العبيديين أو القتل، فيختار القتل. وكانوا يفرُّون بمذهبهم إذا استطاعوا، يعتصمون بالمقابر، ويؤيدون كل ثائر، وانضموا إلى أبي يزيد مُخَّلد بن كيداد اليَفْرَني حين خرج على الفاطميين برغم أنه خارجي، لأنه من أهل القبلة، على حين أن الفاطميين زنادقة كفرة. ([65])

أساليب الفقهاء المالكيين في مواجهة السياسة العبيدية المنتهجة بحق المذهب.

قاوم علماء أهل السنة المد الشيعي الرافضي العبيدي بكافة الأساليب الممكنة، المادية والمعنوية، ونذكر من ذلك ما يأتي:

- **الصمود والتحدي:** وذلك بصمود العلماء وتحدِّيهم وثباتهم في وجه طغيان بني عبيد، بتحمل أنواع البلاء وصنوف الأذى والعذاب والقتل، لتثبيت عوام المسلمين، والتصدي لسياسة العبيديين العاملة على إخلاء الساحة من العلماء، بالترغيب، لضمهم إلى دعوتهم، وبالترهيب، ليسقط العامة.

- **التعبئة العامة، وتهيئة الخاصة والعامة لذلك:** وذلك بالتعبئة الشرعية والروحية والمعنوية الكاملة في مسار المواجهة، بشأن بني عبيد، وما صاحب حكمهم من نوازل ومحن، بتقوية العزيمة، ورفع مستوى الاستعداد لمواجهة مختلف الطوارئ والأحداث، وزرع روح التصدي والمقاومة والتضحية، من العلماء والعامة على السواء، في سبيل الحق والدين.

- **المقاطعة السياسية والشرعية:** وذلك بمقاطعة العلماء جميع المؤسسات الدولة العبيدية، فلا يصلُّون وراء أئمتهم، ولا يصلُّون على موتاهم، ولا يناكحونهم، ولا يتقاضون إليهم، ولا يتوارثون معهم،

([65]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 94- 95.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ولا يأتون مهنئين ولا معزيين. وغير ذلك. وقد كان أبو يوسف جبلة بن حمود (ت 297 هـ) أول من دعا إلى مقاطعة العبيديين علانية في أول خطبة لنبي عبيد في جامع القيروان، وقالوا فيها ما لا يحل سماعه في الشرع، فخرج من المسجد، وكشف عن رأسه، حتى رآه الناس، وهو يقول: « قطعوها، قطعهم الله ». فمنذ ذلك، ترك العلماء حضور جمعة بني عبيد.

وفي الوقت نفسه، دعا العلماء إلى مقاطعة من استجاب وداهن العبيديين من الفقهاء، وإن لم يدخل في دعوتهم، ولذلك أفتى العلماء بطرح كتب أبي القاسم البَرَاذِعي. ([66])

وبلغ جبلة أن بعض أهل القيروان خرجوا يتلقون أبا عبد الله الشيعي، تقية من شره ومداراة له، فقال: « اللهم لا تسلِّم من خرج يسلِّم عليه »، واغتم لذلك غما شديدا. فلما انتهوا إلى وادي أبي كريب، جرِّدوا، وأخذت ثيابهم. فلما عرف جبلة بذلك، قال: « ما غمَّني إلا رجل واحد، فيه خير، لا دنيا له. والرجل هو: حماس بن مروان القاضي ». ([67])

- **بيان حكم الشرع في بني عبيد:** بيَّن العلماء حكم الشرع في بني عبيد دينا ودنيا، وذلك لتحصين العامة بالفتاوى الشرعية بشأنهم، باعتبارهم كفارا، وأنهم ليسوا من أهل القبلة، وتكفير من دخل في دعوتهم راضيا، أو خطب لهم في دعوتهم، ودعوا إلى جهادهم.

- **إقامة المناظرات والمجادلات العلنية:** اشتغل علماء المالكية بأسلوب المناظرات والمجادلات العلنية ما دعت إليها الحاجة في مواجهة بني عبيد، وذلك لإفحام الخصوم أمام عوام الناس، للذَّب عن عقائد أهل السنة، كما فعل أبو بكر القمودي في مناظرته أبي العباس الشيعي، فأفحمه أمام العامة.

وكذلك إبراهيم بن محمد الضبِّي؛ الفقيه البارع، الذي قتله بنو عبيد. وأيضا: أبو محمد عبد الله بن التبَّان، وأبو عثمان سعيد بن محمد الحدَّاد؛ الذي كان من كبار النظَّار، وناظر المهدي وأبا عبد الله الشيعي في العقيدة والدين. وغير ذلك.

- **تحويل التدريس والوعظ إلى بيوت العلماء:** فتح العلماء والفقهاء بيوتهم للناس، لفضح معتقدات العبيدية، وتعميق عقائد أهل السنة وأصولهم في أهل الشمال الإفريقي. وكان أبو إسحاق السَّبائي يفتح داره، ويأخذ في ذم العبيديين، ويكثر من ذكر فضائل الصحابة، وكانت داره كالمسجد، لكثرة من يقصدها من الطلبة. وكذلك أحمد بن نصر الهواري وأحمد بن يزيد الدبَّاغ. واضطروا لذلك بعد منع العبيديين لهم من التدريس في المساجد.

- **تعليم أبناء الكتاميين والصنهاجيين والبرابرة الموالين لبني عبيد:** قام العلماء بتعليم هذه الفئة، وذلك لغرس منهج أهل السنة، كما فعل أبو إسحاق الجبنياني وغيره، فإنهم كانوا يعلِّمون الأولاد الصغار أبناء حملة الدعوة العبيدية بحيل لطيفة مجانا، ترغيبا لهم، فصاروا من أهل السنة.

([66]) رياض النفوس، 02/42- 43.

([67]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 97.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- **الجهاد ضد بني عبيد:** أعلن العلماء الجهاد ضد بني عبيد على المنابر. وأول من أعلن ذلك أبو سليمان ربيع القطَّان، ودعا أحمد بن أبي الوليد الناس في خطبة الجمعة إلى جهاد بني عبيد في الغد، أي يوم السبت. وتقدَّم العلماء والأئمة صفوف القتال. ([68])

- **تأييد الثوار ضد بني عبيد:** وذلك بتأييد أبي يزيد في ثورته ضد بني عبيد، رغم أنه خارجي، بسبب ما بلغ بالمالكيين من التنكيل والتمزيق، وسعيهم للتحالف مع أي جهة من أهل القبلة. ولكنه غدر بهم في قلب المعركة.

- **الاتجاه إلى التصوف:** وذلك بعد أن استحر القتل في علماء المذهب في ثورة أبي يزيد، واشتد الأمر أكثر بهذه الثورة، فاتجه أغلب من بقي من العلماء إلى التصوف، والابتعاد عن واقع الناس، حتى صار تدريس التصوف هو موضوع الحِلَق بدلا من تدريس الفقه وأصوله، فرارا إلى الآخرة، وابتعادا عن المواجهات الفقهية والأصولية في الحياة، لشدة الأذى والاضطهاد وحرب الاستئصال ضد المذهب وأهله، وقنوطا من تغيير الواقع، أو محاولة لتربية الناس على الصبر والابتلاء، حتى لا ينزلقوا في كفة الشيعة. ([69])

8- واقع المذهب بعد سقوط الدولة العبيدية.

استطاع المذهب أن يسترجع أنفاسه ويستعيد طاقته ويتجدد وينبعث في الواقع وينتشر من جديد بعد أن انزاح عنه خطر العبيديين. وظهر ذلك في جهود الإمام عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ)؛ الذي أعاد بعث تراث المذهب وإحيائه وتجديده، بالتأليف والتعليم والدرس والتنقيح والتوجيه، ونحو ذلك.

وبهذه الروح العالية والثبات والصمود والتحدي في وجه الظلم والطغيان من بني عبيد، ظفر المالكيون في آخر الأمر، وارتفع مذهب مالك في عهد المعز بن باديس الصنهاجي (406 هـ - 449 هـ)، ووصل إلى ديوان الحكم في الدولة الصنهاجية. وقضى المعز بن باديس على الشيعة بالقيروان وإفريقيا وفي المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، فانمحت دعوة الإسماعيلية، ونغلَّب مذهب مالك، فجبَّ القدَرية والمرجئة والمعتزلة، وغيرها، فأوغل إلى قلوب المغاربة، فأقبلوا عليه إقبالا عظيما. ([70])

وهذا لا يعني أن المذهب تعافى واستراح من هذه الفتن جملة بعد ذلك، فلم تكن إلا مدة يسيرة أشبه باستراحة محارب حتى عاد المذهب إلى تجرع مرارة سياسة البطش والتنكيل في عهد الدوَّيْلات. فبسقوط دولة المرابطين، وحلول دولة الموحِّدين؛ التي هدفت إلى محو المذهب وإزالته من المغرب جملة واحدة، وحمل الناس على المذهب الظاهري، مع معاقبة المخالفين والمشتغلين بالرأي، فأحرقوا كتب

([68]) رياض النفوس، 42/02.
([69]) الدولة العبيدية في ليبيا، ص 95- 105.
([70]) المذهب المالكي، ص 108.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المذهب المالكي، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد، ومختصره، وتهذيب البراذعي، وواضحة ابن حبيب، ونحو ذلك من الكتب المالكية المختلفة.

وفي عهد الموحِّدين في أيام محمد بن تومرت في القرن الخامس الهجري، انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب المالكي في سائر البلاد، وكان يؤتى منها بالأحمال، فتوضع ويطلق فيها النار. وأمر الناس بترك الاشتغال بالرأي والخوض في شيء منه، وأمر جماعة من العلماء بجمع الحديث من مصنفات البخاري ومسلم، وفق ما يريد، وكان يمليه بنفسه على الناس، ويأخذهم بحفظه. ([71])

ومع ذلك، فلم تسقط الدولة الموحِّدية حتى عاد المذهب إلى ما كان عليه وأحسن من ذلك، بإذن الله تعالى.

([71]) المكتبات في الإسلام؛ نشأتها وتطورها ومصائرها، للدكتور محمد ماهر حمادة، ص 201- 202، الطبعة الثانية 1398 هـ = 1978 م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بنزرت والثورة الجزائرية (1954- 1962)

د. حبيب حسن اللولب.
أستاذ باحث بمركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية

تاريخ الارسال: 29 ماي 2018	تاريخ القبول: 20 جوان 2018.	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

تهدف الدراسة الى ابراز الدور التونسي وموقفه من الثورة الجزائرية والدعم اللامحدود للقضية الجزائرية، وركزت الدراسة على قضية مدينة بنزرت وعلاقتها بالثورة الجزائرية، فالدراسة تبرز موقع مدينة بنزرت الاستراتيجي في حوض الأبيض المتوسط ومحاولة السلطات الاستعمارية ضرب الثورة الجزائرية في العمق وبث الفرقة والشقاق بين الشعبين التونسي والجزائري، من خلال العدوان والضربات الجوية التي نفذتها الطائرات الحربية الفرنسية على مدينة بنزرت، إلا أن النتائج جاءت خلاف ذلك، وزادت أكثر من تلاحم الشعبين وهو ما ستوضحه الدراسة البحثية العلمية.

الكلمات المفتاحية: تونس والثورة الجزائرية، العدوان الفرنسي على بنزرت. مدينة بنزرت، التضامن المغاربي، الاحتلال الفرنسي للمغرب العربي.

Abstract :

The study focuses on the issue of the city of Bizerte and its relation to the Algerian revolution. The study highlights the location of the strategic city of Bizerte in the Mediterranean Basin and the attempts of the colonial authorities to strike the Algerian revolution in depth and to spread division and division between the Tunisian and Algerian peoples , Through the aggression and air strikes carried out by the French warplanes on the city of Bizerte, but the resultswere otherwise, and increased more than the cohesion of the two peoples, as will be explained in the scientific research study.

Keywords: Tunisia and the Algerian Revolution, the French aggression on Bizerte. Bizerte, Maghreb solidarité, French occupation of the Maghreb.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

بنزرت مدينة ساحلية تقع شمالي البلاد التونسية، تحتل موقعا استراتيجيا في البحر الابيض المتوسط ، جعلها محلّ أطماع القوى الأوروبية، خاصة فرنسا منذ احتلال الجزائر سنة 1830م، وقد اندلعت عدة انتفاضات وثورات شعبية بالبلاد الجزائرية والتي أخرت وأجلت احتلال البلاد التونسية، واستطاعت فرنسا إخمادها والقضاء عليها بالحديد والنار، وبدأت تفكر وتعد مشاريع لاحتلال البلاد التونسية عن طريق الجزائر، فدخل الجيش الفرنسي في ماي1881م؛ ليبسط نفوذه على المدن والقرى التونسية، ومن ضمنها بنزرت؛ بهدف السيطرة على البحر الأبيض المتوسط وغرب صقلية، والمتتبع للأحداث يلاحظ، أنّ علاقة بنزرت بالبلاد الجزائرية، قد ازدادت منذ احتلال الفرنسي البلاد التونسية ، وخاصة خلال الثورة التحررية الجزائرية (1954-1962) ، وقد عرفت تطورا على كافة المستويات والمجالات . فيما تمثّلت هذه العلاقة؟ وما نتائجها؟ وما موقف الحركة الوطنية الجزائرية من العدوان الفرنسي على بنزرت؟.

1- بنزرت والقضية الجزائرية قبل الثورة الجزائرية:

ساهم الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830م في اندلاع عدّة انتفاضات وثورات في المدن والقرى والأرياف الجزائرية والتي أخرت وأجلت الى حين احتلال البلاد التونسية ، كما استطاع الجيش الفرنسي القضاء عليها بتطبيق سياسة الأرض المحروقة التي كانت سببا في تشريد وهجرة الألف العائلات الجزائريّة إلى البلاد التونسية، خاصة مدينة بنزرت كانت محطّ أنظار الجزائريّين ؛ بحُكْم جمال طبيعتها وموقعها، وتشير الإحصاءات التي قامت بها الإقامة العامّة الفرنسيّة للجالية الجزائرية على النحو التالي:

عدد الجزائريّين المقيمين في بنزرت[1]:

السنة	العدد الإجمالي للجزائريين	عدد الجزائريين في بنزرت	النسبة المئوية%
1921	36884	3550	%9.6

[1]-الماجري عبد الكريم ،هجرة الجزائريين والطرابلسية والمغاربة والجواونه إلى تونس (1831م-1937م)، تونس،2010 ص 139 و140.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

1926	39882	4375	%10.96
1931	40734	4733	%11.61
1936	40816	5462	%13.45

ومن خلال هذا الجدول يتبيّن، أنّ عدد الجزائريين المقيمين في بنزرت قد ارتفع من سنة إلى الأخرى؛ ويعلّل هذا بالارتفاع إلى موقع بنزرت، وطبيعتها، وأراضيها الخصبة، واندماج هذه الجالية، والتي أصبحت تناضل من أجل القضية التونسية، وانتسابها إلى الحركة الوطنية التونسية، فأعطتها زخمًا على المستويين المادي والمعنوي فظهرت من صلبها عدّة قيادات سياسيّة ونقابيّة وثقافية.

2- قيمة بنزرت في الاستراتيجية الفرنسية قبل 1954م:

أصبحت بنزرت تحتل موقعا هامًّا في الاستراتيجية العسكرية الفرنسية؛ بحُكم موقعها، إذ كانت أحد أسباب احتلال تونس سنة1881م، وقد صرّح "**جول فيري**" "**Jules Ferry** "، وهو بصدد القيام بفسحة لبحيرة بنزرت يوم 23 أفريل 1887م، قائلا «إنّ هذه البحيرة تساوي بمفردها امتلاك تونس برمّتها، إنّ أحكمت قبضتي على تونس؛ لكي أظفر ببنزرت »[(2)].

وهذه المكانة ازدادت، خاصة بعد الدور الهام الذي لعبته بنزرت خلال الحرب العالمية الأولى وخاصة الثانية؛ ممّا حفّز الإقامة العامّة الفرنسيّة بتونس على عقد اتفاقية مع الملكة التونسية ، خاصة في بنزرت في يوم 21 مارس 1942م، وقدّمتها للباي لإمضائها، واعتُبِرت بموجبها بنزرت، ومنشآتها العسكرية، وتحصيناتها، ومياهها الإقليمية (أي بحيرتها وشواطئها)، وشبكة اتّصالاتها الإستراتيجية، وهي منطقة تكاد تكون خارجة على التراب التونسي، اعتماد على مبدأ «**L'esctraterritorialite**».

وهذا الأمر الذي خوّل للفرنسيين اعتبارها ولاية بحرية فرنسية « **Prefecture maritime français**»، حيث شملت جملة من المواقع، والتحصينات البحرية، تمتد من الماتلين إلى الناظور إلى

(2)-الشايبي محمد لطفي، مجلة ليدرز الالكترونية، 30 سبتمبر 2015، في حتميّة اندلاع معركة بنزرت ورمزيّتها. وانظر كذلك اللولب حبيب حسن، التونسيون والثورة الجزائرية(1954-1962) ، الجزء الاول والثاني والتالث،الجزائر، 2013 .،وانظر كذلك اللولب حبيب حسن، أبحاث ودراسات في تاريخ المغرب العربي المعاصر ،دار السبيل للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الخروبة، ومن سيدي أحمد إلى الجبل الكبير إلى منزل بورقيبة، وتغطى أكثر من 600 كلم2 [3]، وفي هذا السياق أيضا نجد هذا الاهتمام أيضا في مقال، نشره قائد أركان الجيوش الفرنسية في مجلة الدّفاع الوطني، صرّح فيه، أنّ البلاد التونسية صارت تحتل موقعا استراتيجيا في الخريطة الجيو-العسكرية الفرنسية منذ 1950م[4].

وممّا سبق ذكره نتبيّن أهمية البلاد التونسية، خاصة بنزرت التي أصبحت تحتل مكانا هامًّا في الاستراتيجية الفرنسية، ونلمس ذلك من خلال الاتفاقيات والتصريحات والمقالات الفرنسيّة، وهذه المكانة ستزداد، خاصة بعد اندلاع الثورة الجزائرية في نوفمبر1954م، فأصبحت قاعدة بنزرت، تلعب دورا استراتيجيا ولوجستيا وعسكريا في العمليات الحربية التي تجري في البلاد الجزائرية والتونسية (1954م- 1962م).

3- بنزرت والثورة الجزائرية (1954-1962):

كان موقف أهالي بنزرت من الثورة الجزائرية مثل بقية المناطق التونسية، التأييد والمساندة والتضامن والدّعم في كافة المجالات والمستويات, ونلمس ذلك من خلال إحياء الذكرى السنوية لاندلاع الثورة الجزائريّة، وعقْد الاجتماعات تحسيسية والمظاهرات والاضرابات، ومؤازرة اللاجئين الجزائريين؛ بتقديم لهم الدّعم المعنوي والمادي، من خلال جمْع المساعدات الغذائية والتبرع بالمال، وفتْح الاكتتاب، والتبرع بأجر يوم عمل[5].

لقد تواصلت مؤازرة الشعب الجزائري؛ إذ وجّهت المنظمات القومية المتواجدة في بنزرت نداء الى أهالي بنزرت للتّبرع بالمال والمواد الغذائية، ووجد هذا الإعلان صدى واستجابة لدى الأهالي[6]، والمدّ التضامني تواصل مع اللاجئيين الجزائريين، ونظّمت المنظمات القومية التونسية (الاتحاد العام التونسي للشغل، واتحاد الصناعة والتجارة، واتحاد الفلاحين، والاتحاد النسائي، واتحاد الطلبة)

---

[3]- الدّقي نور الدّين، معركة الجلاء، الندوة التاريخية لمدينة بنزرت، بنزرت عبر التاريخ، دورتا 1995 و 1996 جمعية صيانة بنزرت، 1997،ص 132، وأنظر كذلك Abies Sébastien, décrypté L'affaire de Bizerte dans contexte global,

[4]- Bizerte., Bizerte a travers l'histoire, Actes du colloque annuel de l'histoire de Bizerte, 2003-2004-2005, Association de sauvegarde, Tunis, 2008.

[5] – العمل، ع 506، 08 جوان 1957، ولاية بنزرت و الثورة الجزائريّة، ص 2.

[6]- نفس المصدر، ع 510، 17 جوان 1957، ولاية بنزرت واللاجئين الجزائريّين، ص2 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المتواجدة في بنزرت مقابلةً رياضية يوم الأحد 16 جوان 1975م بالملعب البلدي في بنزرت، و تمّ التبرع بمداخيلها لفائدة اللاجئين الجزائريين المتواجدين في البلاد التونسية[7].

أما في المجال الصحي، فقد فتحت بنزرت مستشفياتها، ومصحّاتها، ومستوصفاتها وعياداتها لاستقبال ومدوات الجرحى والمرضى من الثوار، واللاجئين الجزائريين[8]،واستقبل فرغ الزيتوني و المدراس الابتدائية والاعدادية والثانوية المتواجدة في بنزرت التلامذة الجزائريين[9] ومن كلّ هذا يتبيّن لنا، أنّ بنزرت ساندت، ودعّمت أزْرت الثورة الجزائرية في كافة المجالات والمستويات، الشيء الذي سيترتب نتائج منها، غضب الفرنسيين الذين سيتّخذون عدّة إجراءات قمعية، وزجريّة في حقّ أهالي بنزرت والبلاد التونسية.

4- موقف الحكومة الفرنسية من بنزرت بعد 1954:

موقف بنزرت والشعب التونسي من القضية الجزائرية المساندة، والتأييد، سيقابله الفرنسيون بعدّة إجراءات قمعية وتعسفية وعدوانية ،خاصة بعد العدوان الفرنسي على الساقية يوم 8 فيفري1958م وقد ترتب عليها عدة أحداث.

4-1- طرد مرضى ولاية بنزرت من مستشفى البحريّة الفرنسية بسيدي عبدالله بمنزل بورقيبة :

موقف الشعب التونسي وحكومته المؤيدة، والمساندة للثورة الجزائرية، أغضب الجيش الفرنسي الذي اتّبع طرقًا وأساليبا عديدة للانتقام منه، بالاعتداءات العسكريّة البرية والجوية ؛ وذلك بالقتل والاختطاف والحصار وتدمير المنازل والتنكيل بالمرضى وطردهم من المستشفيات الفرنسية، حيث قامت بطرد أربعين مريضا تونسيا من مستشفى البحريّة الفرنسية المتواجد بمنزل بورقيبة الذي ارتبط باتفاقية مع كتابة الدولة للصحة التونسية، حيث تتكفّل بمقتضاها بإيواء ومدواة المرضى من ولاية بنزرت.

وقد امتنع المستشفى فجأة يوم العدوان الفرنسي على ساقية سيدي يوسف 8 فيفري 1958 عن مداواة المرضى الذين كانوا في حالة علاج، و يتّضح من تحليل أحوال المرضى الذين تقرّر إخراجهم، من

---

[7]- نفس المصدر, مقابلة رياضيّة لفائدة اللاجئين الجزائريّين, ص3 .

[8]- م ا ت ح و، بك، ع 510، 17 جوان 1957، ولاية بنزرت واللاجئين الجزائريّين، ص2 ؛ نفس المصدر، مقابلة رياضيّة لفائدة اللاجئين الجزائريّين, ص3 ؛ م ا ت ح و، رة S504، 1324، صلامبو 28 جويلية 1956، ص152 .

[9]-اللولب حبيب حسن، الطلبة الجزائريون بالبلاد التونسية(1876 – 1962)، دار السبيل للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013. ص180.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بينهم بالخصوص من هو مصاب بدمل في الدماغ، و بمرض السكر في حالة خطيرة، تبلغ درجتها أربعة غرامات فاصل سبعين(4.7 غ)، ومن هو مصاب بشلل بالغ، وبضُعفٍ فادح ناتج عن نزيف شديد، و من بينهم مريضة أُدخلت المستشفى بكسرٍ متوقع في عظم الرأس[10].

وقامت السلطات التونسية بتحويلهم إلى مستشفى بنزرت، والتضامن معهم، وقام وفدٌ من الاتحاد القومي للنساء التونسيات بزيارتهم، واستطاع معاينة الحالة الخطيرة التي عليها أغلبية المرضى، وبالخصوص خمسة مرضى من بينهم امرأتان[11]، هذا ما بيّن لنا أنّ الفرنسيين، لم يعيروا اهتماما للبعد إنساني في معاملتهم، حيث كانوا لا يفرقون بين الهدف المدني والعسكري، ومع إقدامهم على طرد المرضى وهم في حاجة ماسّة إلى المعالجة إلا دليل على وحشيتهم وعدم إنسانيتهم، ونلاحظ تمسك الفرنسيين بقاعدة بنزرت، ونلمس ذلك من خلال تبادل الرسائل في 17 جوان 1958م بعد أحداث ساقية سيدي يوسف 8 فبفري 1958م والتي تنصّ على جلاء القوات الفرنسية من تراب التونسي باستثناء بنزرت، وفي هذا الغرض أيضا اجتمعت لجنة فرنسية، تضمّ الجيوش الفرنسية الثلاثة (البرية والجوية والبحرية)؛ لمعالجة قضية ومشكل قاعدة بنزرت وتقديم الحلول، طرحت وضعية بنزرت، وذلك إمّا في إطار دفاعي فرنسي تونسي، و إمّا في شكل امتياز.

ومن كل هذا يتبيّن مدى تمسك الفرنسيين بقاعدة بنزرت «**Zone Forte**» ،وقد ساندهم الحلف الأطلسي، و في هذا المسعى أعلن استعداده لإنفاق مبلغ قدره عشرة مليارات فرنك فرنسي؛ قصد إحداث مشاريع عسكرية، تعزز، وتدعم مكانة القاعدة؛ لكنّه اشترط انطلاق الأشغال بالاتّفاق مع التونسيين حول بنزرت قبل غرة جوان 1959م ، لذلك حرصت فرنسا على انجاز بعض الأشغال، ودخلت في مفاوضات مع الحكومة التونسية، عارضة عليها مقترحًا لكراء القاعدة بمبلغ قدره أربعة عشرة مليار فرنك، بالإضافة إلى امتيازات أخرى على المستويين الاجتماعي والاقتصادي [12].

وأمام إصرار الحكومة الفرنسية بالتمسك بقاعدة بنزرت من جهة، والتهم التي وُجهت من قبل اليوسفيين والمقاومين الجزائريين لهذه القوات المتواجدة بقاعدة بنزرت، بتنفيذ عمليات عسكريه بالجزائر، تنطلق من بنزرت، وأمام هذه الثنائية، قدّم الرئيس الحبيب بورقيبة مشروعه لحلّ قضيتي

---

[10]- العمل ع 724، 19 فيفري 1958، مستشفى البحرية الفرنسية يطرد أربعين مريضا ،ص1 .

[11]- نفس المصدر،ع 727، 22 فيفري 1958، وفد نسائي يزور المرضى المطرودين، ص1 .

[12]- اليزيدي البشير، بنزرت والعلاقات الفرنسية التونسية الرهانات والمصالح (1958-1961)، بنزرت عبر التاريخ، أعمال دورات السنوية (2003-2004-2005) ،جمعية صيانة مدينة بنزرت، بنزرت 2008،ص-ص 75-80.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بنزرت والجزائر، وتمثل في تنازل عن بنزرت في شكل كراء، مقابل الاعتراف باستقلال الجزائر، وقد وجدت الحكومة الفرنسية نفسها في مأزق.

2-4- التنازل عن بنزرت مقابل استقلال الجزائر:

وفي هذا السياق واصل الرئيس الحبيب بورقيبة مساعيه الحميدة؛ لحلّ القضية الجزائرية عبّر المفاوضات، فقدّم اقتراحا، يرمي إلى إنهاء الحرب في الجزائر، وإيجاد حلّ لقضية بنزرت، وفي هذا الإطار ألقى الرئيس بورقيبة خطابًا هاما ، قدّم فيه مقترحه، قائلا:" نحن نعتبر اليوم إيجاد حلّ لقضية بنزرت، يكون تنازلاً منّا لفائدة فرنسا، بشرط أن تقبل الحكومة الفرنسية بحلّ قضية الجزائر على أساس الاستقلال، فإذا كنّا نستطيع إعانة إخواننا الجزائريين بفضل بنزرت، فنحن مستعدون لقبول الحلّ الوسط الذي يكون من نتائجه وضْع حدّ للحرب الجزائرية من جهة، والتعجيل بتحقيق وحدة شمال إفريقيا، وإنّ هذا العرض يبقى قائما حتى يوم 17جوان 1959م [13].

قدّم الرئيس بورقيبة مبادرتة ومشروعه للفرنسيين لحلّ القضية الجزائرية، وتمثلت في التنازل عن بنزرت والتي تحتل موقعا استراتيجيا وتحضى بمكانة واهتمام كبير لدى الفرنسيين، أمّا المقابل والمهْر فهو الاعتراف بحقّ الشعب الجزائري في تقرير مصيره، واسترجاع دولته، وذلك في إطار مساعدة الشعب الجزائري في كفاحه التحرّيري، وإحلال الأمن والسلام والاستقرار بمنطقة المغرب العربي، ورغم الموقع الاستراتيجي الذي تحظى به بنزرت، وقيمة العرْض إلاّ أنّ الحكومة الفرنسية رفضته شكلا ومضمونا، وبمرور المهلة أصبح لاغيا.

5- العدوان الفرنسي على بنزرت:

أصبحت القوات الفرنسية المتواجدة في البلاد التونسية مصدر قلق، وإزعاج؛ إذ كانت تقوم باعتداءات بحرية وبريّة وجويّة، في تونس والجزائر و أصبح تواجدها بنزرت غير مرغوب فيه، ويُنقص من قيمة الاستقلال التونسي؛ لهذا طالبت الحكومة التونسية من القوات الفرنسية بالجلاء عن بنزرت، و قابلت الحكومة الفرنسية هذه الدّعوة بتعزيز قواتها العسكرية في بنزرت بستِمائة جندي من جنود المظلات والكومندوس الذين سحبتهم من الحدود الجزائرية – المغربية، وبإرسال ثماني عشرة طائرة إلى بنزرت، حاملة للوحدات الحربية,

[13]- العمل ،ع،1035، 18فيفري 1959،تنازل عن بنزرت لحل القضية الجزائرية ، ص1 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وأرسى جزءٌ من الأسطول الفرنسي عرْض البحرّ المتوسط، وحاملة الطائرات "أورمانس" ARMANOS" في عنابة على بضعة كيلو مترات من المياه التونسية، كما تمّ إنزال الف وست مائة (1600) مظلّي، وإرسال ثلاث الالف وست مائة (3600) جنديا، قدِموا من الجزائر، وأرسلت مرة أخرى ثمانمائة (800) جنديا من المظلات، استعدادا لتنفيذ جريمتها ضدّ الشعب التونسي[14]، وتمادت الحكومة الفرنسية في تنطعهاو عجرفتها، وغطرستها بعدم إكتراثها ،وقابلت المطالبة والدّعوة التونسية بإرسال المزيد من التعزيزات والحشود العسكرية، استعدادا لعدوان من عنابة ووهران، لتنفيذ جريمتها، رافضة لغة الحوار، ومتناسية أنّ تونس دولة مستقلة ذات سيادة، وأنّ الوجود الفرنسي غير شرعي.

وفي هذا السياق أيضا، نفذت الطائرات الفرنسية غارة على بنزرت، فأمطرتها بِوابلِ قنابلها المدّمرة، والحارقة ضدّ المدنيّين الأبرياء في بنزرت والقرى المجاورة لها، والبواخر الحربية تقذف بمدفعيتها سواحلّ بلادنا، وجنود من فيلق المظلاّت تحت حماية الدّبابات، والمصفحات يُصَوِبون نار أسلحتهم الفتاكة نحو المتظاهرين العُزَل والمتطوعين المرابطين بالسدود والحواجز، واستعملت الأسلحة الكيمياوية المحرمة دوليا ، تلك هي الصورة الشنيعة للعدوان الفرنسي[15].

وهكذا نفّذت فرنسا جريمتها ضدّ الشعب التونسي؛ لأنّه كان يطالب بسيادته الكاملة، وبحقّه في بسْط نفوذه على أراضيه، وأثبتت بالحجّة والبرهان، أنّها تُكِن له الحقد والضغينة، ولم تغفر له مواقفه الدّاعمة والمؤيدة للشعب الجزائري الشقيق من أجل تقرير مصيره، واسترجاع دولته؛ لهذا نراها، تستغلّ الأحداث؛ لتصبّ جمّ غضبها على هذا الشعب الأبّي الذي طبقت في حقّه الحصار المالي والاقتصادي والعسكري والاعتداءات المتكررة من الحدود التونسية –الجزئرية.

6- نتائج العدوان الفرنسي على بنزرت:

تحدّث الرئيس الحبيب بورقيبة عن نتائج العدوان الفرنسي على بنزرت بتصريح للصحافة، قائلا " أنّه في يوم 20 جويلية1961م استشهد عشرون مواطنا بمنزل بورقيبة، وأصيب عدد آخر بجروح،

[14]-العمل ،ع1782، 16جويلية 1961، تعزيزات عسكرية فرنسية ببنزرت، ص1 .
[15]- الطليعة، عدد خاص، 23جويلية 1961، اعتداءات فرنسية على بنزرت، ص1 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وسقط كذلك بمنزل جميل أحد عشر عونا من الحرّس الوطني شهيدا، كما جاء في جريدة "العمل"، أنّ هنالك فرقة من الجنود التونسيين، تتكون من مائة وثلاثين جنديا، ليست لنا أخبار عنهم"[16].

وفي بيان آخر ذكر، أنّ عدد ضحايا الغارة الجوية، قد بلغ ستمائة جريح، من بينهم مائة جريح في حالة خطيرة"[17]، سلّمت القوات العسكرية الفرنسية بعد ظهر يوم 21 جويلية1961م إلى السلطات التونسية بمنزل بورقيبة مائة وخمسين جثة من الشهداء، من بينها عدد من المدنيّين التونسيّين الذين أُسروا ليلة 20 جويلية1961 م، ثمّ أُعدموا من طرف الجيش الفرنسي[18].

وقدّمت إحصاءات جديدة عن الشهداء والجرحى نتيجة العدوان الفرنسي، تمثلّت في ستمائة وسبعين شهيدا، وألف ومائة وخمسة وخمسين جريحا[19]، والملاحظ أنّ هذه الرواية، قد فنّدها الدّكتور رشيد تراس، رئيس بلدية بنزرت السابق الذي كان متواجدا على أرض المعركة؛ إذ صرّح "أنّ هنالك ما بين خمسة ألاف، وستة ألاف شهيد تونسي، قد أبادهم الجيش الفرنسي عن بكرة أبيهم، واستعملت الأسلحة كيمياوية المحرمة دوليا [20].

7- موقف الحكومة الجزائرية المؤقتة من العدوان الفرنسي على بنزرت:

تعاطفت وتضامنت الحكومة المؤقتة الجزائرية والشعب الجزائري مع الشعب التونسي، وحكومته من العدوان الفرنسي على_بنزرت ، ونلمس ذلك من خلال برقية تأييد ومساندة، أرسلها فرحات عبّاس، رئيس الحكومة المؤقتّة الجزائرية إلى الرئيس الحبيب بورقيبة، هذا نصّها:" أمّام الاعتداء السافر الذي كان ضحيته الشعب التونسي ببنزرت، نؤكد لكم تضامننا معكم، وأنّنا نستنكر مرة أخرى هذه الجريمة الاستعمارية الجديدة، كما أنّنا متيقنون من أنّ الشعب التونسي الشقيق، سيخرج من هذه المحنة منتصرا"، وإثر هذه الجريمة عبّرت الحكومة الجزائرية المؤقتّة عن تضامنها مع الشعب التونسي، وفي الوقت نفسه أدانت جريمة الجيش الفرنسي في حقّ الأهالي العُزّل.

وفي هذا الإطار أيضا، نشرت الحكومة المؤقتّة الجزائرية البلاغ التالي: " إنّ العدوان الذي أصبح ضحيته الشعب التونسي في بنزرت، هو عدوان موجه ضدّ كافة الشعوب المكافحة في سبيل تحرّير

---

[16]-العمل ، ع 1786، 21جويلية1961، تصرحات الرئيس بورقيبة، ص 6 .

[17]- نفس المصدر، جرحي بنزرت و منزل بورقية، ص2 ,

[18]- نفس المصدر، ع1787، 22 جويلية 1961، القوات الفرنسية تسلم جثة مائة وخمسين شهيدا، ص6 .

[19]-نفس المصدر، ع1789 ، 24جويلية1961 ،احصائية للعدوان الفرنسي، ص3 .

[20]- شهادة الدّكتور رشيد تراس(رئيس بلدية بنزرت السابق)، يوم 05 ماي2006، بنزل البلفدير بتونس.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بلدانها تحرّيرا كاملا من الاستعمار، ومخلفاته، إنّ الشعب الجزائري وحكومته ساندوا دائما، ويساندون اليوم أكبر؛ ممّا كان في الماضي كفاح الشعب التونسي لتحرّير بنزرت من الاحتلال الأجنبي، وقد عبّرت الثورة الجزائرية دائما وباستمرار عن تضامن الشعب الجزائري، وحكومته مع الشعب التونسي في خصوص قضية الجلاء عن بنزرت.

وكنّا نرى هذا التضامن دائما، وممكنا إلى حدّ المشاركة الإيجابية، موقف الحكومة المؤقتّة للجمهورية الجزائرية ويعبّر عن مشاعر كامل الشعب الجزائري الذي يعتبر الكفاح الذي يقوم به الشعب الجزائري لتحرّير كامل ترابه الوطني... وتندّد الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بالعدوان الفظيع الذي ذهب ضحيته الشعب التونسي الشقيق والذي نعرب له مرة أخرى عن تضامننا الأخوي معه، ومساندتنا له في كفاحه من أجل تحرّير بنزرت"، وللإشارة فإنّ الحكومة المؤقتّة للجمهورية الجزائرية، أصدرت تعليمات للجزائريين المقيمين في البلاد التونسية، حتى يرسموا أسماءهم في قوائم المتطوعين؛ للقيام بالأعمال المقرّرة من طرف الحكومة التونسية ببنزرت[21].

ومن خلال هذا البيان نستشف أنّ الحكومة الجزائرية، كانت تعتبر المعركة مع الإستعمار الفرنسي، هي معركة واحدة، لا تخصّ شعبا مُعينًا، وتدعو إلى تضافر الجهود لهزمه، وطرده، وفي الآن نفسه تعبّر عن تضامنها ومساندتها لكفاح الشعب التونسي؛ قصد تحرّير بنزرت من الاحتلال الفرنسي.

وعبّر الرئيس بورقيبة "عن شكره وامتنانه للحكومة المؤقتّة للجمهورية الجزائرية، ورئيسها فرحات عبّاس الذي عرض علينا قبول المتطوعين، وأنّنا مستعدون لقبولهم، خاصة أنّ الإخوة الجزائريين المُدَربين على حرب العصابات، ولهم خبرة برجال المظلاّت وحربهم، ويريدون أن يتعاونوا مع الشعب التونسي في نطاق تضامن المغرب العربي، فتكون هذه خطوة عملية حسّاسة في طريق تكوين هذا المغرب الكبير، وتدعيمه، وإخراجه من حيّز الفكر إلى حيّز الوجود"[22].

وفي هذا السياق وجه الرئيس الحبيب بورقيبة برقية إلى الرئيس فرحات عبّاس، رئيس الحكومة المؤقتّة للجمهورية الجزائرية، هذا نصّها:" لقد تأثرت شديد التأثر للبرقية التي تفضلتم بتوجيهها إليّ باسمي الخاص، وباسم الحكومة، والشعب التونسي، أعبّر لكم عن أحرّ تشكراتي لتضامنكم معنا في

[21]- العمل، ع 1786 ، 21 جويلية 1961، فرحات عباس يبرق الى الرئيس الحبيب بورقيبة، ص5.
[22]- نفس المصدر ،ع1787، 22 جويلية1961، خطاب الرئيس بورقيبة، ص 3 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المعركة التي نخوضها لتحرّير كامل ترابنا الوطني، وتنضمّ هذه المعركة إلى المعركة التي يخوضها الشعب الجزائري المظفر"[23].

وفي هذا الإطار، اتّصل مندوب الديوان السياسي للحزب الحرّ الدستوري التونسي بالقصرين صباح يوم 24 جويلية 1961م، بممثل جبهة التحرّير الجزائرية برسالة، أعرب فيها اللاّجئون والمتطوعون الجزائريون بالقصرين عن تأييدهم الكامل لإخوانهم التونسيّين في معركة الجلاء وتضمنّت هذه الرسالة قائمة للمتطوعين الجزائريين، وتلّقى ممثل مندوب الحزب بتالة أيضا رسالة مماثلة مصحوبة بقائمة المتطوعين الجزائريين بهذه المدينة، وفي صفاقس اتّصل وفدٌ من جبهة التحرّير الجزائرية بمندوب الحزب، وعبّر له عن تضامن الجزائريين مع تونس في كفاحها من أجل تخليص التراب التونسي من الاحتلال الأجنبي[24].

وهذا الموقف الذي عبّر عنه الإخوة الجزائريين، واعترافهم بالجميل الذي قدّمته الحكومة والشعب التونسي لإخوانهم، وأنّ المعركة مع المستعمر الفرنسي، سواء بالجزائر أو تونس معركة واحدة؛ لهذا هبّ المجاهدون الجزائريون لنصرة إخوانهم التونسيين، وعلّقت جريدة "**المجاهد**" الجزائرية على العدوان الفرنسي على بنزرت من طرف الجيش الفرنسي، قائلة " بسبب مساندة تونس للثورة الجزائرية، وقد أراد الرئيس الفرنسي شارل دي غول، أن يخنق الثورة، ويعرقل مفاوضات إيفيان الثانية بجنيف (سويسرا) ، وقد أعلنت الحكومة المؤقتة الجزائرية استعدادها الكامل لوضع جميع إمكانياتها من رجال وعتاد، تحت تصرف تونس؛ لصدّ العدوان الفرنسي على بنزرت"[25].

وفي إطار تضامن الشعب الجزائري الشقيق مع الشعب التونسي في محنته، قام وفد من الحكومة المؤقتة الجزائرية بزيارة الى السيد المنذر بن عمار، كاتب الدّولة للصّحة، ويتركب الوفد من الأستاذ عبد الحميد مهري وزير الشؤون الاجتماعية والثقافية ، و الأستاذ بوزيد، مساعد رئيس البعثة الجزائرية بتونس، والأستاذ أحمد بؤنا، رئيس الهلال الأحمر الجزائري، وقدّم الوفد لكاتب الدّولة للصّحة تبرعات الشعب الجزائر، تمثلّت في الأدوية والمواد الغذائية، والألبسة الموجهة لجرحى، ولاجئي بنزرت، وأدّى الوفد الجزائري أيضا زيارة مماثلة إلى الفرجاني بالحاج عمار[26]. كما هبّت الحكومة

---

[23]- العمل ،ع 1788، 23جويلية 1961، برقية الرئيس بورقيبة الي الرئيس فرحات عباس ، ص2 .

[24]- نفس المصدر، ع1790، 25جويلية 1961،المتطوعون الجزائريون، ص2 .

[25]- المجاهد ،ع101 ،5نوفمبر1961، العدوان الفرنسي على بنزرت، ص3 .

[26]- العمل ،ع 1798،02أوت 1961، الحكومة الجزائرية تقدم مساعدة لجرحي و للاجئي ببنزرت،ص5 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الجزائرية لتقديم المساعدات والإسعافات للتونسيين بعد العدوان الفرنسي على بنزرت؛ للتعبير عن تضامنهما مع الشعب التونسي.

وفي هذا الإطار أيضا، قام وفد من جبهة التحرّير الوطني الجزائرية بزيارة الى والي القيروان يوم 7 أوت 1961م للتّعبير عن تضامن الشعب الجزائري، والحكومة الجزائرية مع الشعب التونسي، وقدّم له مبلغا قدره مائة دينار تبرعا لفائدة ضحايا العدوان الفرنسي الغاشم على بنزرت[27].

8- موقف الاتحاد العام للعمال الجزائريين من العدوان الفرنسي على بنزرت:

وتعبيرا عن التضامن التونسي الجزائري، عُقد اجتماعا مشتركا بين المسؤولين عن الاتحاد العام التونسي للشغل، ضمّ كل من الحبيب عاشور، ومحمود بن عزّ الدّين، ومحمد بن عبد القادر، والاتحاد العام للعمال الجزائريين، ضمّ كلٌّ من عليّ يحي عبد النور، ودكار رحمون، والجيلاني مبارك.

وأصدروا على إثر الاجتماع بلاغ المشترك التالي" إنّ المسؤولين عن المنظمتين القوميتين للاتحاد العام للعمال الجزائريين، والاتحاد العام التونسي للشغل المجتمعين بتونس يوم 27 جويلية 1961م، بعد استعراض التطورات الأخيرة للعدوان الفظيع الذي قامت به الجيوش الفرنسية ضدّ بنزرت، يُحَيون الكفاح البطولي الذي يقوم به الشعب التونسي في هذه المعركة الحاسمة؛ لتخليص البلاد من بقايا الاستعمار، وينحنون بخشوع وإجلال أمام آلاف ضحايا الغدر الاستعماري المؤيد من طرف الحلّف الأطلسي، ويشهرون بالشدّة الوحشية التي تظهرها القوات العسكرية الفرنسية، خاصّة منها وحدات المظلات، وينادون كافة النّقابيين لمواصلة اليقظة التامة، وتعزيز جبهة الدّفاع المشترك للتحرّير الكامل لشمال إفريقيا"[28].

وهذا يبرز مدّى التضامن التونسي الجزائري في معركة التحرّير، ويبين مدّى التنسيق المشترك، واعتبار المعركة واحدة، لا بدّ أن يدخلوها متوحدين؛ لهزم المحتل وطرده من الأراضي التونسية الجزائرية، كما عقد كريم بلقاسم، نائب رئيس الحكومة، ووزير الخارجية الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية ندوة صحفية بجنيف سويسرا ، تطرّق فيها إلى العدوان الفرنسي على بنزرت، جاء فيه " أنّ هذه الحوادث المؤسفة، قد أقامت الدّليل على أنّ الاستعمار الجديد، لم يلق السلاح لا في الجزائر فحسب؛ ولكن في إفريقيا الشمالية جمعاء".

---

[27] - العمل ،ع 1803، 08 أوت 1961، تبرعات من ممثلي جبهة التحرير الجزائرية.

[28] - نفس المصدر،ع1793، 28جويلية 1961، الطبقة الشغيلة بتونس والجزائر تعبران عن تضامنها المطلق مع الشعب التونسي، ص2.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ووصلت الى الاتحاد العام التونسي للشغل رسالة تضامن من الاتحاد العام للعمال الجزائريين، تقول: " في هذا اليوم الذي تعمّ فيه حملة تضامن مع الشعب التونسي والمغرب العربي كلّه، وفي هذا اليوم الذي يعبّر فيه الشغالون والشعب التونسي مرة أخرى عن عزمهم الرّاسخ على مواصلة المعركة؛ لتحقيق الجلاء عن بنزرت، وتصفية رواسب الاستعمار، يؤكد لكم الاتحاد العام للعمال الجزائريين تضامنه الكامل في المعركة التي تخوضون غمارها والتي هي معركة المغرب كلّه، إنّ العمال الجزائريين الذين يكافحون الإستعمار منذ سبع سنوات كفاحا بطوليا الذي يخوضه إخوانهم بتونس، وهم ينحنون بتأثر، وخشوع أمام الشهداء، ويندّدون بكلّ شدة بجرائم العصابات الاستعمارية التي تقتل، وتقذف، وتسلب بنزرت[29].

عاشت المناطق التونسية وخاصة الحدودية الحرب التحريرية الجزائرية الفرنسية (1955-1962)، ودفعت ثمنا باهضا؛ بسبب تأييدها ومساندتها، ومؤازرتها لثورة الجزائرية، ونلمس ذلك في الحصار الإقتصادي والمالي ، وتقييد حرّكة المواطنين؛ ممّا تسبّب في ضياع أرزاقهم، وتجويع السكان، والملاحظ أنّ هذه السياسة، لم تفلح، و تمّ تغييرها بسياسة المداهمات والاعتقالات والإختطافات والتقتيل والتعذيب والاستيلاء على الأرزاق – وسبي –النساء؛ بحجّة ملاحقة الثوار الجزائريين تارة، ومعاقبة السكان تارة أخرى، إضافة إلى اكتساحات الجيش الفرنسي القادم من الجزائر، والمقيم بتونس، لم تؤدي إلى نتيجه، تمّ الاستعانة بالطائرات الفرنسية القادمة من الجزائر؛ لقصف، وتهديم المنازل، وتشريد السكان، وقتل رعاة الأغنام والأبرياء.

لقد عاشت المناطق التونسية الحرب الجزائرية، مثل المناطق الجزائرية، ولم تعرف السلم إلاّ عندما استقلّت الجزائر في جويلية 1962، وقد قدّمت الآلاف من الشهداء، والجرحى، والمعتقلين في السجون الفرنسية بالجزائر، كلّ هذا من أجل تثبيت الاستقلال التونسي، واسترجاع الاستقلال الجزائري.

خاتمة:

العلاقات بين بنزرت والبلاد الجزائرية عريقة، ومتجذرة عبرة التاريخ، وتطورت خلال حقبة الاستعمار الفرنسي، وتجسّدت في احتضان المهاجرين واللاجئين الجزائريين من كافة المناطق الجزائرية وإثر فشل الانتفاضات والثورات الجزائرية والتي أخرت وأجلت احتلال تونس الى سنة1881،وموقع

[29]- العمل ،ع 1814، 20 أوت 1961 تأييد من اتحاد العمال الجزائريين ، ص3 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بنزرت كانت سببا في احتلال البلاد التونسية، وقد دخلت الجيوش الفرنسية من الجزائر، وتداعمت خلال الثورة الجزائرية (1954م-1962م)، وقدّمت الدّعم، والمساندة، والمساعدة في كافة المجالات والمستويات ، وقدّم الرئيس الحبيب بورقيبة مبادرته كمهْرا لاستقلال الجزائر، ومشروعه لحلّ قضية الجزائر، المتمثل بالتنازل علي بنزرت، مقابل استقلال الجزائر في فيفري 1959م.

وهذا الموقف أثار حفيظة الحكومة الفرنسية، فاتّخذت عدّة إجراءات وقرارات قمعيه وجزريه، ومن أهمّها طرد المرضى من المستشفى سيدي عبد الله بمنزل بورقيبة ، والعدوان الفرنسي على بنزرت في جويليه 1961م واستعمال الاسلحة الكيمياوية المحرمة دوليا وسقوط أكثر من ست الالف شهيد ؛ بسبب مساندة البلاد التونسية للثورة الجزائرية على كافة المستويات، ولخنق الثورة، وعرقلت المفاوضات الجزائرية- الفرنسية إيفيان الثانية، واعترافا بالجميل، تضامن الشعب الجزائري وحكومته مع بنزرت، من خلال تقديم الدّعم المادي والمعنوي؛ ممّا أسهم في تقوية العلاقات، وتدعيم الموقف التونسي المطالب بجلاء القوات الفرنسية وجدولة الانسحاب من بنزرت، وارتبط مصير الحضور الإستعماري الفرنسي ببنزرت بمصير حضوره في الجزائر وتصفية الاستعمار الفرنسي باستقلال الجزائر.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المفاوضات بين الحكومة الفرنسية والحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية من السرية إلى العلنية 1956-1962

د. بلجة عبد القادر، جامعة سيدي بلعباس

تاريخ الارسال: 03 جوان 2018.	تاريخ القبول: 06 سبتمبر 2018.	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018

ملخص:

رفضت السلطات الاستعمارية أي اتصال مع من تصفهم بالخارجين عن القانون عند بداية الثورة التحريرية، لكن صمود الشعب الجزائر طوال عام 1955 رغم كل المحاولات والمساعي التي اتخذها جيش الاحتلال في إطار قانون الطوارئ المفروض منذ شهر أفريل برهن على أن الثورة لا تقهر بالقوة ما دامت معززة بأجهزتها،وقادتها العازمون على مواصلة العمل المسلح،وما على الحكومة الفرنسية إلا الاتصال بهؤلاء لإيجاد الحل المناسب،غير أن السلطات الاستعمارية استمرت في تعنتها ،وهو ما جعلها في 05 أوت 1955 تمديد حالة الطوارئ لستة أشهر أخرى،معتقدة أن النصر سيكون عسكريا،لكن ذلك الاعتقاد سرعان ما تبدد بفعل أحداث 20 أوت 1955ونتيجة لذلك أدركت إدارة الاحتلال أن الحل العسكري وحده لن يوفر السلم والأمن للأوروبيين في الجزائر،ولذا ما كان عليها إلا أن تتصل بقادة الثورة للتفاوض وعلى هذا الأساس بدأ الفرنسيون منذ عام 1956 سياسة جس النبض لمعرفة أهداف هذه الثورة.

الكلمات المفتاحية: اللقاءات السرية؛ المحادثات والمفاوضات؛ الصحراء الجزائرية؛ الحكومة المؤقتة الجزائرية.

The Summary:

At the time of the liberation revolution, the colonial authorities refused any contact with those whom they described as outlaws, but the steadfastness of the Algerian people throughout 1955 despite all the attempts and efforts of French colonialism under the emergency law, the revolution, however, is not invincible by force, as long as it is reinforced by its organs and by its leaders who are determined to continue the armed action, and that the French government He should only contact them to find the right solution, however, the French government continued to reject the contacts, which prompted him to decide on 5 August 1955 to extend the state of emergency. The colonial authorities confirmed that a military solution does not guarantee the security of the Europeans in Algeria, they had only to contact the leaders of the revolution, to negotiate and on this basis the French began since 1956 to try to know the objectives of this revolution by confidential contacts between 1956-1958, and 1958-1960 discussions and at the end of public negotiations in 1962

Keywords: the liberation revolution ; **The colonial authorities, negotiations**

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة

عند قيام الثورة التحريرية رفضت السلطات الاستعمارية أي اتصال مع من تصفهم بالخارجين عن القانون، والإصرار على تأديبهم،لأنها تملك من الوسائل ما سيمكنها من ذلك،حيث صرح الوالي العام روجي ليونار Roger Léonard عقب أحداث ليلة أول نوفمبر » :إننا نملك وسائل إضافية، لن نوفر استعمالها، وسنتخذ كل ما يجب اتخاذه من إجراءات الحماية والدفاع عن مصالح فرنسا والفرنسيين.[1]«...

لكن صمود الشعب الجزائر طوال عام 1955 رغم كل المحاولات والمساعي التي اتخذتها السلطات الاستعمارية في إطار قانون الطوارئ المفروض منذ شهر أفريل برهن على أن الثورة لا تقهر بالقوة ما دامت معززة بأجهزتها، وقادتها العازمون على مواصلة العمل المسلح، وما على الحكومة الفرنسية إلا الاتصال بهؤلاء لإيجاد الحل المناسب غير أن السلطات الاستعمارية استمرت في تعنتها، وهو ما جعلها في 05 أوت 1955 تمديد حالة الطوارئ لستة أشهر أخرى،معتقدة أن النصر سيكون عسكريا، لكن ذلك الاعتقاد سرعان ما تبدد بفعل أحداث 20 أوت 1955.[2]

ونتيجة ذلك أدركت إدارة الاحتلال أن الحل العسكري وحده لن يوفر السلم والأمن للأوروبيين في الجزائر، ولذا ما كان عليها إلا أن تتصل بقادة الثورة للتفاوض وعلى هذا الأساس بدأ الفرنسيون منذ عام 1956 سياسة جس النبض لمعرفة أهداف هذه الثورة.

الاتصالات السرية:1958-56

على إثر تشكيل حكومة" غي مولي "Guy Mollet في شهر جانفي 1956 اتصل" أندري ماندوز André Mandouze")أستاذ الآداب بجامعة الجزائر (ب عبان رمضان، للاطلاع على مطالب جبهة التحرير الوطني، ثم بعد ذلك توجه إلى باريس حيث نقل إلى الساسة الفرنسيين استعداد الجزائريين للتفاوض على أساس الاعتراف بحق الشعب الجزائري في الحرية والاستقلال ثم بعد ذلك المفاوضات.[3]

وفي 12 أفريل 1956 تم لقاء في القاهرة بين" جوزيف بيغارا "Joseph Bigarra النائب الاشتراكي في مجلس الاتحاد الفرنسي،وجورج غورس George Gorse من الجانب الفرنسي، و"محمد خيضر "عن جبهة التحرير الوطني، حيث عرض" بيغارا "على مندوب الجبهة طرح" غي مولي "المتمثل في إيقاف القتال، إجراء الانتخابات ثم المفاوضات مع المنتخبين بخصوص دستور الجزائر المقبل، وفي رده على هذا الطرح أكد" محمد خيضر "على عدم صلاحية فكرة الانتخابات وأن الاتفاق على الخطوط العريضة والمبادئ الأساسية للدستور الجديد يكون مع جيش التحرير مباشرة، وعلى هذا الأساس يمكن وقف القتال ثم الشروع في إجراء انتخابات باتفاق الطرفين على ضمانات وشروط إنجاح الاتفاق المبرم.[4]

وفي بلغراد جرى اتصال آخر يوم 21جويلية 1956 بين" أمحمد يزيد "و"أحمد فرانسيس "عن الجبهة، و"بيير كومين "Pierre Commin الأمين العام بالنيابة للحزب الاشتراكي الفرنسي الذي يرأسه" غي

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مولي"، وفي هذا اللقاء قدم الوفد الفرنسي نفس العرض،ولكن وفد الجبهة أكد أن وقف إطلاق النار لا يمكن أن يتم إلا بعد التوصل إلى اتفاق سياسي شامل.[5]

أما لقاء روما في 03-02 سبتمبر 1956 فقد حضره كل من" محمد خيضر "و"محمد يزيد "و"عبد الرحمن كيوان "عن الجبهة، وبيير هيربوت Pierre Herbaut وبيير كومينPierre Commin ، وفيه اقترح الوفد الفرنسي مخططا عاما لوضع دستور جديد للجزائر يتضمن انتخاب مجلس تشريعي، ثم تكوين هيئة تنفيذية جزائرية تسند إليها كل صلاحيات الشؤون الداخلية للجزائر، ماعدا المتصلة بقانون الأحوال الشخصية للأوروبيين[6]،وكانت المراسلات بين الطرفين تتم في سرية تامة،حيث كان أحد مراسلي جبهة التحرير الوطني في روما الملقب بـ" قدور الجزائري "يقوم بدور الوساطة لنقل مراسلات الطرفين لبعضهما البعض، حيث كانت اقتراحات ممثل الجبهة توقع من طرف" روبير ك . K " Robertوحرف "K" يعني" خيضر"، أما الطرف الفرنسي فكان يوقع مراسلته بـ"يونس س Younes "Cويرمز حرف "C" إلى اسم."Commin"[7]

وفي 22 سبتمبر تمت المقابلة الرابعة ببلغراد بين" محمد خيضر "و"محمد الأمين الدباغين "عن الجبهة،و"بيير هيربوت "عن الجانب الفرنسي،ودارت المحادثات بين الطرفين حول إمكانية الاعتراف بحق الجزائر في الاستقلال،وحرية الشعب الجزائري في تسيير شؤونه الداخلية،كما اقترح الوفد الجزائري أن تكون المسائل المشتركة الفرنسية الجزائرية محددة وفق اتفاقيات ثنائية فطلب المفاوض الفرنسي أجالا لإطلاع حكومته على هذا الاقتراح في انتظار لقاء آخر، غير أن محمد خيضر اختطف مع بعض رفاقه في حادثة الطائرة المشهورة يوم 22 أكتوبر، فتوقفت بسبب ذلك تلك الاتصالات.[8]

لقد كانت هذه اللقاءات السرية بالنسبة للحكومة الفرنسية مع ممثلي جبهة التحرير الوطني عبارة عن جس النبض،أو مناورات تهدف إلى ربح الوقت واجتياز مرحلة صعبة،وكانت المواقف متباعدة جدا بين الطرفين، بل حتى بين ممثلي الجبهة، ففي القاهرة مثلا تحدث خيضر عن تكوين مجلس تأسيسي جزائري بينما يؤكد عبان رمضان في الجزائر أنه لا مفاوضات قبل الاعتراف باستقلال الجزائر،ولم تحدد شروط وقف إطلاق النار والمفاوضات إلا من خلال أرضية مؤتمر الصومام التي نصت على أن الاعتراف بالأمة الجزائرية الموحدة،وسيادة الجزائر بما في ذلك على الشؤون الخارجية والدفاع وإطلاق سراح كل المعتقلين وأن جبهة التحرير الوطني هي الممثل الوحيد للشعب الجزائري، يشكل أسس المفاوضات وشروط وقف القتال.[9]

الاتصالات والمفاوضات العلنية1958-1962

الاتصالات عندما تسلم" ديغول "الحكم بعد تمرد 13 ماي1958 ، كلف عبد الرحمن فارس وجان عمروش Jean Amroucheبالاتصال بقادة جبهة التحرير وإبلاغهم بأنه مستعد للتباحث معهم،ووقف القتال على أساس المراحل الثلاثة التي حددها غي مولي 'سابقا وهي الانتخابات،إيقاف القتال،فالمفاوضات،وقام المبعوثان ما بين 20 أوت و 20أكتوبر 1958 بعدة اتصالات بجبهة

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

التحرير[10]،وموازاة مع تلك الاتصالات قام ديغول في 23 أكتوبر من نفس السنة بالإعلان عن" سلم الشجعان "حيث طالب من جيش التحرير الوطني فقال » :على الذين بدأوا بالقتال أن يوقفوه، وعليهم أن يعودوا إلى عائلاتهم وعلى قادتهم أن يتصلوا بقادتنا العسكريين بواسطة استعمال الراية البيضاء [11]«....وهكذا فقد أدى تجاهل واقع المشكلة الأساسي من قبل ديغول إلى توقف الاتصالات السرية بين الطرفين.

لقد أدى الضغط الثوري من قبل الثورة التحريرية من جهة،ومن جهة أخرى الضغوط الأمريكية على الرئيس الفرنسي ديغول خوفا من تسرب الشيوعية إلى شمال إفريقيا، إرغام ديغول على اتخاذ إجراءات ملموسة لحل القضية الجزائرية التي أصبحت تكلف فرنسا أكثر فأكثر وتهددها في صميم وحدتها الوطنية.

ونتيجة لذلك قدم ديغول مشروعا في 16 سبتمبر 1959 اقترح من خلاله حق تقرير المصير للشعب الجزائري،عن طريق استفتاء يتضمن ثلاث اختيارات :إما الاستقلال،وإما المشاركة مع فرنسا،وإما الفرنسة،وحسب المنظور الديغولي فإن تقرير المصير هو عبارة عن مناطق ذات حكم ذاتي على أساس مجموعات عرقية مبنية على نظام فيدرالي،إذ تتضح معالم هذا المشروع من خلال تصريحه» :علينا أن نجد لهذه المجموعات المختلفة الفرنسية والعربية والقبائلية والمزابية، التي تتعايش في هذا البلد ضمانات تتعلق بالحياة الخاصة لكل مجموعة،وإطارا للتعاون فيما بينها[12]«،وعلى هذا الأساس واجهت الحكومة المؤقتة هذا المفهوم المجزأ،بمفهوم الأمة الجزائرية المكونة من شعب واحد وله تاريخ واحد،وثقافة عربية إسلامية واحدة.

وقصد تصعيد الحرب النفسية ضد الجزائريين عرض ديغول في 10 نوفمبر1959 على قادة الثورة التفاوض لبحث شروط إنهاء المعارك،غير أن حكومة الثورة تفطنت لذلك فردت عليه بقبولها العرض شرط تعيينها للوزراء الخمسة المعتقلين في فرنسا) قادة الثورة المختطفين (كممثلين لها،ولكن ديغول رفض التفاوض معهم بحجة أنهم خارج المعركة،وهو يريد التباحث مع من هم داخل المعركة.[13]

وفي شهر فبراير 1960 اتصل المؤرخ الفرنسي" شارل أندري جوليان Charles André Julien "بممثل الحكومة المؤقتة،فحدثه عن الشروط التي ترغب حكومة الثورة في توفرها حتى يتمكن الشعب الجزائري من تقرير مصيره بنفسه،ومن اجل ذلك عرضت على الحكومة الفرنسية أن تبعث ممثلها من باريس لضبط الشروط الضرورية لاجتماع الطرفين،غير أن ديغوللم يرد على هذا العرض.[14]

وهكذا تباين المفهوم الديغولي لتقرير المصير عن مفهوم حكومة الثورة،فبالنسبة لهذه الأخيرة لا بد من توفير شروط سياسية وعسكرية قبل الوصول إلى تقرير المصير،أي يجب أن يتم وقف إطلاق النار،ولا يمكن تحقيق ذلك إلا باتفاق مسبق حول هذه الشروط،وبذلك أصبحت الاتصالات بين الطرفين في عهد ديغول لا جدوى منها فأهملت إلى أن تقرر إحياء المحادثات في" مولان."Meulin

2-2المحادثات:

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

لقاء مولان29-25 جوان:1960

إن الكفاح المرير الذي خاضه الشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي،وفشل المخططات الفرنسية في القضاء على الثورة الجزائرية،وتأزم الأوضاع الداخلية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتأييد الدولي المتزايد للقضية الجزائرية في المحافل الدولية،دفع بالجنرال ديغول إلى إدراك حقيقة لطالما رفض الاعتراف بها،إلا أنه كان مقتنعا بها وهي أن الثورة الجزائرية ستنتصر،ويتضح ذلك من خلال ما صرح به لولي العهد المغربي الأمير حسن" :الجزائر ؟ ستستقل أحببنا أم كرهنا لان التاريخ أخبرنا بذلك[15]"،وللخروج من هذه الوضعية أقر بضرورة إنهاء حالة الحرب والجلوس على طاولة المفاوضات،حيث أعلن في خطاب له في14 جوان : 1960 إنني أتوجه باسم فرنسا إلى قادة الانتفاضة، أعلن لهم أننا ننتظرهم هنا لكي نجد معهم حلا مشرفا للمعارك التي ما تزال جارية ، ونفصل في مصير الأسلحة.[16] ...

فردت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية على الدعوة بإرسال مبعوثيها وهما :محمد الصديق بن يحي، وأحمد بومنجل،وحددت مدينة مولان الفرنسية لانعقاد أول لقاء بين الوفدين،وقد مثل الوفد الفرنسي كل من روجي موريس Roger Maurice الكاتب العام للمندوبية العامة للحكومة الفرنسية بالجزائر،والجنرال دي ڤاستين General De Gastin، وحسب يوسف بن خدة رئيس الحكومة المؤقتة أن الحكومة الفرنسية عاملت الوفد الجزائري لا على أساس مفاوضين،بل على أساس متمردين وعزلتهما في مقر عمالة مولان من 25 إلى 29 جوان1960 ، وحرمته من كل الزيارات والاتصالات مع الصحافة[17] ،لم يكن هذا اللقاء الأول سوى مناورة ديغولية لجس نبض الوفد الجزائري،لأنه في نفس الوقت كان)ديغول (في لقاء بباريس مع إطارات الولاية الرابعة من أجل وقف إطلاق النار في تلك المنطقة) وهو ما اصطلح على تسميته بقضية سي صالح[18](، وحاول الوفد الجزائري استغلال الفرصة،حيث طلب من الوفد الفرنسي ترتيب لقاء بين فرحات عباس والجنرال ديغول، لكن هذا الطلب قوبل بالرفض،لأن ذلك يعني الاعتراف بجبهة التحرير الوطني، وقد أكد ديغول في مذكراته قائلا" :إن شروط التفاوض التي نقلها الوفد الجزائري تتضمن ضرورة تنظيم محادثات مباشرة بين فرحات عباس والجنرال ديغول،والسماح للمتفاوضين الجزائريين بالإقامة في التراب الفرنسي،ومقابلة من يريدون والإدلاء بجميع التصريحات،وكذلك إطلاق سراح بن بلة ورفاقه المعتقلين بجزيرة إيكس لينضموا إلى المفاوضين، إن ذلك لن يكون مقبولا إلا إذا توقفت المعارك والحوادث.[19]"

وفي جو ساده عدم الثقة بين الطرفين،جرت محادثات مولان،وتبين أن الوفد الفرنسي جاء إلى هذا اللقاء لا بنية إيجاد حل حقيقي للازمة،مما دفع بالوفد الجزائري إلى الانسحاب دون تحديد موعدا لمحادثات مستقبلية، كما أصدرت الحكومة المؤقتة بيانا في يوم 04 جويلية 1960 رفضت فيه الشروط الفرنسية التي تسعى فقط لإيقاف القتال،فاغتنم ديغول هذا الوضع ليشرع في حملة إعلامية حمل

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

فيها حكومة الثورة مسؤلية فشل المفاوضات،وقام ضباط الفروع الإدارية بنشر الدعاية في القرى،زاعما أن فرنسا تريد السلام الذي ترفضه الحكومة الجزائرية .[20]

وعلى إثر فشل محادثات مولان أيقنت جبهة التحرير الوطني أن ديغول يريد فقط ربح الوقت لبث عوامل التفرقة والشقاق مستغلا في ذلك قضية سي صالح،فردت الجبهة على هذه المناورة بتنظيم مظاهرات عارمة في11 ديسمبر 1960 حيث خرج الشعب الجزائري ليؤكد دعمه المطلق للجبهة،وأن المناورات الفرنسية مآلها الفشل، لقد كانت هذه المظاهرات منعرجا حاسما في تاريخ معركة التحرير،لانها أظهرت روح الكفاح والقدرات النضالية للجماهير الجزائرية على الرغم من القمع المسلط على الجزائريين.

إن هذه الانتفاضة الشعبية قد عبرت عن عزم الشعب الجزائري لمواصلة نضاله إلى غاية تحقيق الاستقلال ومقاومته للغطرسة الاستعمارية،وأن مواصلة الحرب ستعرض الجيش الفرنسي إلي الانقسام، هذا القلق بدا واضحا على ديغول من خلال ما كتبه في شهر جانفي "1961: إن الجزائر تكلفنا أكثر مما تدر علينا ... ولذا فإنني أكرر أن فرنسا تعمل على إيجاد حل يخلصها منها نهائيا،وسوف لن ترى مانعا في أن يقرر السكان الجزائريون إقامة دولة تتولى تسيير شئون بلادهم ."[21]

ونظرا للازمة التي أصبحت فرنسا تتخبط فيها نتيجة الدعم الشعبي للثورة من جهة،انتصاراتها الدبلوماسية من جهة أخرى،قرر ديغول التفاوض مع الجبهة،وكانت أول خطوة هي استفتاء الشعب الفرنسي حول موافقته أو عدم موافقته على تمكين الجزائريين من تقرير مصيرهم،ثم قبوله لاستئناف المحادثات بعدما فشلت كل المحاولات لإيجاد مخرج مشرف،لكن وجد نفسه مضطرا للاعتراف بالواقع الذي أثبت شعبية الثورة وانتشارها في مختلف أصقاع البلاد.[22]

- لقاء لوسارن 20 فيفري :1961[23]

وبعد مرور شهرين على مظاهرات11 ديسمبر1960استؤنفت الاتصالات بين الطرفين،حيث جرت اللقاءات الجدية في فندق ترمينوس بمنطقة لوسارن بسويسرا في يوم 20 فيفري1961 ،ومثل الوفد الجزائري كل من الطيب بولحروف ممثل الحكومة المؤقتة في روما وأحمد بومنجل،أما الوفد الفرنسي فقد مثله جورج بومبيدو George Pampidou رئيس مدير عام بنك خاص،ورجل ثقة الرئيس الفرنسي،وبرينو دولاس Bruno Deleusse مدير الشؤون السياسية بوزارة الخارجية،وبوساطة ممثل الحكومة السويسرية أوليفي لونغOlivier Long ،وإن دل هذا التمثيل على شيء إنما يدل على الأهمية التي يوليها ديغول للقضية الجزائرية ، وتمثلت توجهاته بضرورة إقناع الطرف الجزائري بأن سياسته ليست إبقاء الجزائر مرتبطة بفرنسا، بل بالعكس فإن الجزائريين هم الوحيدين الذين يحددون مصيرهم، أما قضية الصحراء لا نقاش فيها، حيث قال" : أن الصحراء بحر له سواحل تسكنها شعوب ساحلية والجزائر واحدة من تلك الشعوب[24]"،وبذلك أكد الفرنسيون على أنهم مستعدون للتفاوض حول استقلال الجزائر شرط توقيف القتال،لكن بالنسبة لفرنسا فإن استقلال الجزائر

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يشمل فقط الجزائر الشمالية،وأن قضية الصحراء هي خارج المفاوضات،أما فيما يخص الشؤون العسكرية،فإن الوفد الفرنسي اعتبر قاعدة المرسى الكبير بوهران،والمطارات الموجودة في بشار وقسنطينة ملكا من الأملاك الفرنسية[25]،ولعل ما يفسر اهتمام ديغول بهذه القواعد هو سعيه لإرضاء قادة الجيش الفرنسي،غير أن الوفد الجزائري رد على هذا الطرح من خلال ما صرح به أحمد بومنجل" :إن الصحراء جزء لا يتجزأ من الجزائر ولا يمكننا التنازل عنها[26]"،وفي الموضوع نفسه قال سعد دحلب" :يمكن لاستغلال الصحراء أن يكون مبدءا أساسيا في المفاوضات،غير أن سيادة الجزائر على الصحراء تبقى فوق كل نقاش،وأن احترام وحدة التراب الجزائري يبقى بالنسبة لنا شرطا لا نحيد عنه.[27]"

ونتيجة لذلك ظلت مواقف الطرفين متباعدة،خاصة بعد إصرار الوفد الجزائري على تمسكه بالوحدة الترابية للجزائر،ولا يمكن بأي حال من الأحوال التفريط في أحد المبادئ التي قامت عليها الثورة الجزائرية،التي وردت في كل مواثيق الثورة خاصة بعدما صرح بومبيدو قضية الصحراء لا نقاش فيها،وأنها بحر له سواحل تسكنها شعوب ساحلية والجزائر من تلك الشعوب،وعلى فرنسا أن تستشير الجميع،ونظرا لأهمية الصحراء الجزائرية بالنسبة لفرنسا ورغبتها في الحفاظ عليها قامت السلطات الاستعمارية بمحاولات لعزل الصحراء اقتصاديا وإداريا عن شمال الجزائر، وجعلت مسألة الصحراء واحدة من النقاط المفصلية في المفاوضات،وظلت هذه القضية نقطة اختلاف دائم، وكانت ابرز العقبات في كل اللقاءات بين الوفدين .[28]

المفاوضات:

مفاوضات ايفيان Evian الأولى 20 ماي :1961

وإزاء إصرار الحكومة المؤقتة على مواقفها الواضحة، اضطر الجانب الفرنسي إلى التراجع،وتم الاتفاق بينهما على الشروع في محادثات ايفيان يوم 20 ماي1961 ،وتألف وفد جبهة التحرير من كريم بلقاسم وسعد دحلب ومحمد بن يحي والطيب بولحروف وأحمد فرنسيس وأحمد بومنجل والرائدين سليمان)المعرف بـ القايد أحمد(، وعلي منجلي، وكان رضا مالك المتحدث الرسمي باسم الوفد،أما الوفد الفرنسي فترأسه لويس جوكس،مما يؤكد على الصفة الرسمية للمفاوضات، وبيرنار تغيكو Bernard Tricotمستشار بقصر الاليزي) قصر رئاسة الجمهورية الفرنسية(، وبدأت هذه المفاوضات في ظروف صعبة للغاية تمثلت في غضب الأوربيين في الجزائر، الذين عبروا عن سخطهم على سياسة الأمر الواقع من خلال منظمة الجيش السري OAS بأعمالها الإجرامية ضد الشعب الجزائري، ففي 19 ماي 1961 قتلت هذه المنظمة أكثر من 100 شخص أغلبهم من الجزائريين.[29]

وفي أول يوم من المفاوضات 20) ماي (حاولت الحكومة الفرنسية القيام بمناورة مكشوفة، إذ أعلن وفدها في اليوم الأول عن إيقاف القتال لمدة شهر كامل في جميع أنحاء الجزائر، والإفراج عن ستة آلاف معتقل في الجزائر، وقد اتخذت الحكومة الفرنسية هذه الإجراءات من جانب واحد فقط دون

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

اتفاق مسبق مع جبهة التحرير، وكان هدفها من وراء ذلك إيهام الرأي العام العالمي بإخلاصها وصدق نيتها في التفاوض بجدية، وحمل الحكومة المؤقتة على التفاوض بخصوص وقف القتال، وإلا ستتحمل مسؤولية مواصلة الحرب وانعكاساتها على الشعب الجزائري.[30]

لم تكن هذه المناورة جديدة، بل هي تكرار ومحاولة تطبيق نظرية ديغول السابقة التي تدعو إلى وقف القتال وتسليم أسلحة المجاهدين،ثم التفاوض،والغرض من ذلك هو تصفية الثورة من كل محتوى تحرري استقلالي،غير أن الحكومة المؤقتة تفطنت لذلك، فردت في الحين وكشفت نوايا وأهداف اللعبة الفرنسية أمام الرأي العالمي،مما أرغم الوفد الفرنسي على التراجع عن فكرة وقف القتال قبل البحث في المسائل السياسية الأساسية التي نوقشت خلال يومي27-25 ، وفي اليوم 29 قدم ممثل وفد الجبهة خلاصة المحادثات،وهكذا تمكن الوفدان من اجتياز عقبة إيقاف القتال، لتظهر مشكلة الأقلية الأوروبية،إذ اشترط جوكس أن تتوفر لها ضمانات بخصوص حقوقها في الجزائر بعد خروج فرنسا منها، كمنح الأوربيين الجنسية المزدوجة الفرنسية والجزائرية،وحماية ممتلكاتهم الخاصة،كما أصر الوفد الفرنسي خلال المحادثات على فصل الصحراء الجزائرية .وبهذا ستكون الدولة الجزائرية المستقلة ذات مجمعات وطوائف عديدة تنفرد فيها الأقلية الأوربية بامتيازات واسعة.

وأمام تعنت الشروط الفرنسية، تلقى الوفد الجزائري في 29 أبريل تعليمة من الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية حددت من خلالها خطوط التفاوض بضرورة الحفاظ على الأهداف الأساسية المتمثلة في الاستقلال الكامل للجزائر، المتمثل في الوحدة الترابية والعرقية للجزائر، وفي هذا المضمون قال كريم بالقاسم":هناك الملايين من هذا الشعب يعيشون الفقر والبؤس، ولذا من الضروري أن لا يشعروا بالاستعمار بعد الاستقلال[31]

وعلى هذا الأساس فإن الحل الأنسب لهذه الجالية أن تختار بين الجنسية الجزائرية أو المحافظة على الجنسية الفرنسية، فإذا اختارت الأولى فسيكون لها نفس الحقوق والواجبات مثل المواطنين الجزائريين، وان اختارت الجنسية الفرنسية ، فالدولة الجزائرية المستقلة مستعدة لتحديد مستقبلهم كأجانب على أساس احترام سيادة الشعب الجزائري ومصالحه العليا، وبخصوص مشكلة الصحراء أو وحدة التراب الوطني، فهي مرتبطة بوحدة عناصر الشعب الجزائري،وعليه فموقف المفاوض الجزائري كان واضحا، وهو أن الصحراء جزء من الجزائر، ولا يمكن أن تفصل عنها،بعدما حاول الوفد الفرنسي أن لا تكون الصحراء محل نقاش في المفاوضات[32]،وما يدل على اهتمام الوفد الفرنسي بقضية الصحراء هي تلك التوجيهات الصارمة التي قدمها ديغول لرئيس الوفد الفرنسي حيث قال له": تشكل قضية الصحراء فراغا قانونيا عليكم بحسن استغلاله، والبترول فرنسيا ويجب أن يبقى فرنسيا .[33]"

وبعد استماع كل وفد لمقترحات الوفد الآخر قال جوكس لـ كريم بالقاسم" :إن مقترحاتكم بعيدة جدا عن مقترحاتنا[34]"،وبسبب تباعد الرؤى بين الطرفين تعثرت المفاوضات، وتوقفت في 13

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

جوان،وأثناء سير المفاوضات شهدت الجزائر العديد من مظاهرات، برهانا على وحدة الشعب الجزائري،ووحدة ترابه،وبدأت من 04 إلى غاية 07 جوان 1961من نفس الشهر حيث انطلقت من سوق أهراس،وامتدت لتشمل كل من مدينة الجزائر، سيدي بلعباس، ووهران،وغيرها من المدن الجزائرية الأخرى، رفع فيها المتظاهرون العلم الجزائري،وهتفوا بشعارات جبهة التحرير الوطني[35].

وبعدما توقفت محادثات ايفيان قات الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بنشاط دبلوماسي مكثف في إفريقيا لحشد الدعم الإفريقي قصد تعزيز مبدأ الوحدة الترابية للجزائر ، فأرسلت مذكرة باسم الشعب الجزائري إلى الدول الإفريقية للوقوف ضد الامبريالية الفرنسية[36]،ثم وجهت من تونس في 30 جوان 1961 نداء بإعلان يوم الأربعاء 05 جويلية 1961 يوم وطني ضد التقسيم، وطالبت من الشعوب وحكومات الدول الشقية والصديقة بإظهار في هذا اليوم الدعم الكامل للشعب الجزائري في كفاحه من أجل وحدته الترابية واستقلاله الوطني.[37]

محادثات لوغران20 Lugrinجويلية:1961

وفي 17 جويلية 1961 أعلنت كل من الحكومة الفرنسية، والحكومة المؤقتة الجزائرية عن استئناف المفاوضات بين الطرفين يوم 20 جويلية ببلدية لوغران الفرنسية القريبة من الحدود السويسرية،حضرها عن الوفد الفرنسي لويس جوكس، وعن الوفد الجزائري كريم بلقاسم،وسعد دحلب وبقيت نقاط الخلاف ماثلة، ولم تكن الحكومة المؤقتة تنتظر الشيء الكثير من هذا اللقاء، لكن خطتها كانت واضحة وهي توقيف المفاوضات بسبب الصحراء ، حيث ظهر جليا تمسك الوفد الجزائري بمبدأ الوحدة الترابية[38]،خاصة بعدما اتضح أن الوفد الفرنسي مازال يعتبر أن الصحراء الجزائرية منطقة خارجة عن الجزائر، وأن الجزائر تشكل قطرا متاخما لها كغيرها من الأقطار الإفريقية، وأمام تعنت الحكومة الفرنسية بدأت بوادر إخفاق المفاوضات تلوح في الأفق إلى أن أصبح توقفها أمرا حتميا، وكانت هذه المرة بمبادرة من الحكومة المؤقتة بسبب موقفها المشرف من معركة بنزرت بين تونس وفرنسا في 19 جويلية إذ أعلنت حكومة الثورة عن تضامنها واستعدادها للمشاركة في المعركة دعما للتونسيين، ولذا أعلن رئيس الوفد الجزائري عن توقيف المفاوضات مادام موقف فرنسا لم يتغير،ثم قال ":إن الطرف الفرنسي لديه كل الوسائل الكافية للاتصال بنا متى أراد[38] "، وبذلك انتهت مفاوضات لوغران بالفشل بسبب تمسك كل طرف بمطالبه.

وبقدر ما شكلت التطورات الميدانية الداخلية والخارجية مثل تمرد 22 أبريل 1961 الذي تزعمه كبار جنرالات فرنسا في الجزائر بدعم من المستوطنين،ونشوب معركة بنزرت بين تونس وفرنسا ضربة قوية ضد سياسة الجنرال ديغول في الجزائر،إلا أنها كانت لصالح الثورة في هذه الفترة، ويرى المؤرخ الانجليزي ألستير هورن Alistair Horne أن إيجاد أرضية مشتركة بين الطرفين أصبح مستحيلا،وأن أغلب المناورات الديغولية باءت بالفشل،وما بقي للحكومة الفرنسية سوى الرضوخ للأمر الواقع وأن تتفاوض مع الممثل الشرعي والوحيد للشعب الجزائري، وعلى هذا الأساس ألقى ديغول خطابا في بداية

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

سبتمبر 1961 أكد فيه على تطور النظرة الفرنسية لمسألة الصحراء التي اعترف بسيادة الجزائر عليها : "إن سياستنا لن تكون إلا استغلال البترول والغاز اللذين اكتشفناهما أو في أن تكون لنا مطارات للتنقل ...معنى ذلك أن مسألة السيادة على الصحراء أمر مفروغ منه[40]"،وردا على هذه التصريحات أعلن بن يوسف بن خدة من تونس في 24 أكتوبر 1961 باسم الحكومة المؤقت للجمهورية الجزائرية التفاوض المباشر حول كيفية وشروط الاستقلال، وعبر عن استعداد جبهة التحرير الوطني لوقف إطلاق النار فورا مقابل تخلي فرنسا عم فكرة تقرير المصير، واعترافها باستقلال الجزائر، وإحالة القضايا المختلفة مثل الأقلية الأوروبية وجلاء القوات الفرنسية والتعاون الاقتصادي والثقافي والتقني على الحكومة الجزائرية المستقلة.[41]

- لقاء بال Bal الأول 29-28 أكتوبر: 1961

اجتمع الطرفان في مدينة بال السويسرية يومي 29-28 أكتوبر 1961 ومثل الوفد الجزائري كل من محمد بن يحي ورضا مالك، و مثل الوفد الفرنسي كل من برينو دولوسBruno de Leusse ، وكلود شاييClaude Chaillet ، وفي هذا اللقاء أثار الوفد الفرنسي مسألة هامة بالنسبة إليه وهي" مبدأ ترك الأخذ بالثأر "وحسب هذا المبدأ ،فإن الدولة الجزائرية المستقلة عليها أن تمتنع عن إصدار أي عقوبات مهما كانت درجتها ضد الجزائريين الذين تعاونوا مع فرنسا الاستعمارية،بالإضافة إلى ذلك قدم الوفد الفرنسي ورقة عمل تضمنت مجموعة من المطالب،فعلى المستوى الاستراتيجي إبقاء المرافق العسكرية تحت المراقبة الفرنسية حتى تمكنها من استمرارية الاتصال مع الدول الإفريقية لمتابعة تجاربها النووية،وعلى المستوى الاقتصادي،فإن استغلال الثروات الصحراوية شكل جوهر اهتمام الحكومة الفرنسية،حيث سعت إلى التأكيد على الحقوق المكتسبة ومنح رخص للتنقيب بالنسبة للنظام المنجمي 80 ألف كلم ^{2} سنويا ولمدة عشر سنوات،وإنشاء هيئة تقنية ثنائية لاستغلال الثروات الباطنية في الصحراء الجزائرية،وبخصوص الأقلية الأوروبية تبنى الوفد الفرنسي مطلب ديغول المتمثل في منحهم الجنسية المزدوجة، وضمان حريتهم الدينية واللغوية، والأحوال الشخصية[42] وبعد تقديم هذه الاقتراحات من طرف الفرنسيين انعقد اجتماع للحكومة المؤقتة لتحضير الرد الملائم، عليها، والذي سوف يقدم في لقاء بال الثاني بعد عشرة أيام،ومن أجل زيادة الضغط على ديغول دعت حكومة الثورة الشعب الجزائري إلى تنظيم يوم وطني بمناسبة أول نوفمبر 1961 ليعبر عن تمسكه بالاستقلال والوحدة الترابية، وكانت استجابة شعبية كبيرة عبر من خلالها الشعب الجزائري عن دعمه للمفاوضات الجزائرية الفرنسية، مما أدى إلى لقاء آخر في نفس المدينة و ذلك في 09نوفمبر من نفس السنة.

- لقاء بال الثاني 09 نوفمبر:1961

وفي لقاء بال الثاني كلفت الحكومة المؤقتة محمد بن يحي ورضا مالك بتقديم الأجوبة نيابة عنها، فبالنسبة للأقلية الأوربية لها حق الاختيار دون ازدواجية الجنسية، أما بخصوص الجانب العسكري

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

فقد تضمن الرد الجزائري إنهاء التجارب النووية والفضائية، وعدم استعمال القواعد العسكرية ،كما حدد رد الحكومة المؤقتة المرحلة الانتقالية من بداية وقف إطلاق النار إلى الاستقلال ولمدة ستة أشهر،وبخصوص وظيفة الهيئة التقنية يجب أن تكون تقنية بحتة، ويخضع منح رخص التنقيب والاستغلال لصلاحية الدولة الجزائرية[43]،وفي هذه الفترة كثفت منظمة الجيش السري (O.A.S) أعمالها التخريبية والإرهابية خاصة خلال شهري ديسمبر 1961وجانفي1962 ،ففي اليوم الثالث من هذا الشهر قامت هذه المنظمة في وهران باغتيال 127 جزائري، وجرح المئات[44]، ومن أجل الوصول إلى هدفها المتمثل في الحفاظ على المستعمرة يذكر لنا المؤرخ الانجليزي ألستير هورن Alistair Horne أن هذه المنظمة قد اتصلت بجهاز المخابرات الأمريكية C.I.A. بواسطة أحد أعضائها البارزين في فرنسا الذي التقى ب صلان زعيم المنظمة شخصيا في نوفمبر1961 ، واتفق معه على تزويد منظمته بالأسلحة مقابل أن يتعهد بوضع القواعد الجوية في الجزائر تحت تصرف أمريكا في حالة إعلان الأقدام السود استقلالهم عن فرنسا[45]،غير أن مثل هذا طرح يحتاج إلى بحوث علمية لتأكيد صحته، ومهما يكن من أمر، فإن الحرب في الجزائر في هذه الفترة تحولت إلى حرب أهلية في نظر الساسة الفرنسيين بعدما امتدت إلى المدنيين الأوربيين فيما بينهم من جهة ، ومن جهة أخرى بينهم وبين الجزائريين.

وأثناء المحادثات،قام المعتقلون الجزائريون في سجون فرنسا)خمسة عشرة ألف مسجون(، وكان من بينهم زعماء الثورة المختطفين منذ 1956 بالإضراب عن الطعام في10 نوفمبر، وعن ذلك الحدث يقول أحمد بن بلة": خلال كل إضراباتنا عن الطعام كنا نشرب الماء،وكان على المناضل المضرب أن يعيش مدة أطول للفت انتباه الرأي العام، وإزعاج السلطات الاستعمارية والتأثير على قراراتهم للفت انتباه الرأي العام[46]"،ومن اجل دعم موقف المضربين قامت الحكومة المؤقتة بوقف المحادثات، حيث يذكر بن يوسف بن خدة" لم يكن من اللائق بسبب الإضراب عن الطعام أن نتابع المحادثات أمام الأخطار التي تهدد المعتقلين،وعندما الوفد الفرنسي استئناف المفاوضات في يوم 15 نوفمبر كان جوابنا انتظروا إلى أن يتضح الوضع الناتج عن الإضراب عن الطعام.[47]"

بعد انتهاء الإضراب استأنفت المحادثات في 09 ديسمبر1961 ، حيث تم اللقاء بين دحلب وبن يحي وجوكس وبرونو دولاس،وظلت مسألة الصحراء مخيمة على المحادثات،وفي 23 ديسمبر جرى لقاء آخر بين دحلب وجوكس[48]،وكانت تلك اللقاءات تمهيدا لمحادثات لي روس .

هـ -محادثات لي روس Les Rousses 11-19 فيفري:1962

دخلت المحادثات الجزائرية الفرنسية ب لي روس على الحدود الفرنسية السويسرية مرحلة حاسمة،وشارك في هذا اللقاء عن الوفد الجزائري كل من كريم بلقاسم وبن طوبال ودحلب ومحمد يزيد ويرافقهم بن يحي ورضا مالك والصغير مصطفاي كخبير مالي،ومن الجانب الفرنسي كل من برونو دولاس ورولان بيكار Rolland Picardوجون دوبروغلي Jean de Broglie لويس جوكس وروبير

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

برون Robert Buron والجنرال دي كاماس General de Camas وكلود شايي[49]،حيث تم الاتفاق على معظم المشاكل حتى أصبح الاستقلال أمر مفروغ منه،وهو ما عكسه تصريح ديغول في خطاب رسمي : "إنه من الصعب أن يتصور الإنسان بأن الجماهير الجزائرية، في معظمها ترغب في الانتماء إلى الشعب الفرنسي "وقال أيضا في 05 فبراير" :1962 وبالنسبة لنا فالأمر يعني أن نحقق في أقرب الآجال السلام، ونساعد الجزائر أن تمسك بأيديها زمام أمرها،وأن نعترف دون أي تحديد بالشيء الذي ينبثق عن تقرير المصير أي دولة ذات سيادة مستقلة[50]"،وبذلك يكون ديغول قد أزال كل العقبات عن الطريق،فقد اعترف بوحدة التراب الوطني من جهة، وبتقرير المصير الذي يؤدي إلى الاستقلال التام.

وقد يتساءل الدارس لتطور المفاوضات منذ وصول ديغول إلى الحكم عن الدافع الذي حمله في هذه الفترة بالذات على حل مشكلة الجزائر بأية طريقة من الطرق،وهل هناك جهة معينة فرضت عليه ذلك؟،لقد تداخلت عوامل عسكرية وأخرى سياسية أرغمت ديغول على الرضوخ لمطالب الحكومة المؤقتة،فالوضعية داخل الجيش الفرنسي مقلقة بسبب الانتصارات التي حققها جيش التحرير ميدانيا،وذلك باعتراف الضباط الفرنسيين حيث يقول الضابط الفرنسي سابواز " :Saboiz أما العمليات الحربية فقد حاولت القيادة أن تجند وحدات متخصصة من المجندين لكن النتيجة كانت مخيبة للآمال[51]"،بالإضافة إلى الأوضاع السياسية والاقتصادية، حيث اعترف ديغول في ديسمبر 1961بالوضع الاقتصادي الكارثي":لقد أصبح ثابت أن استمرار هذا الوضع لا يمكن أن يجلب لبلادنا سوى الخيبة والمآسي، إنه حان الوقت للتخلص منها[52]"،أما على مستوى الضغوط الخارجية فتمثلت في الإدانة الدولية للاستعمار في الفرنسي في الجزائر،كما أن موقف الأمم المتحدة في الدورة السابعة عشر كان واضحا بالنسبة لحث الوفدين على التفاوض،وحل القضية الجزائرية،بالإضافة إلى الضغوط الأمريكية على الرئيس الفرنسي ديغول خوفا من تسرب الشيوعية إلى شمال إفريقيا وعلى هذا الأساس إضطر ديغول في هذه الفترة الاعتراف بالاستقلال الوطني .

وبعد اختتام مفاوضات ليروس اجتمع المجلس الوطني للثورة الجزائرية في دورة استثنائية بطرابلس بين 27-22 فيفري 1962 لدراسة مسودة الاتفاقيات في كل جزئياتها قبل المصادقة عليها،وتم قبول مشروع نص اتفاقيات ايفيان من طرف المجلس الوطني للثورة الجزائرية في هذا الاجتماع،ومنح صلاحية التوقيع على الاتفاقيات لوفد الحكومة المؤقتة المفاوض،وجاءت الموافقة أيضا من الوزراء الخمسة المعتقلين في اولنوي Aulonoy ،فأرسلوا إلى المجلس الوطني للثورة الجزائرية برسالة في 15فيفري 1962 معربين عن ثقتهم الكاملة[53]،رغم موقف أحمد بن بلا من الاتفاقيات إذ يقول ": ليس سرا على أحد أني في البداية كنت مناوئا لاتفاقية ايفيان لأني وجدتها ظالمة، بيد أني قبلتها عندما عدلت وفقا لاقتراحاتنا، ووضعت شرطا آخر لموافقتي وهو أن تلتزم الحكومة المؤقتة بعقد مؤتمر إثر إيقاف إطلاق النار لتحدد الخط السياسي للحكومة المقبلة[54]"، لكن قيادة الأركان العامة الممثلة في

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هواري بومدين وأحمد قايد ومنجلي والرائد مختار بويزم من الولاية الخامسة عارضت ذلك ورفضت الاتفاقيات واصفة إياها بالعمل الخياني.[55]

يبدو أن هذا الرفض جاء على خلفية الاتهامات السابقة للحكومة،ولم يكن لهذه المجموعة الرافضة بديلا سياسيا ولا عسكريا مقنعا،ومنذ ذلك التاريخ سجلت قيادة الأركان تحفظها على الاتفاقيات التي حملت تنازلات خطيرة للعدو حسب اعتقاد المجموعة ليشكل هذا الموقف القطيعة بين القيادة والحكومة المؤقتة.

و -اتفاقيات ايفيان الثانية 07 :مارس1962

التقى الوفدان في إيفيان للمرة الثانية وبصفة رسمية،ولم تكن هذه الجولة سوى تحصيل حاصل لمفاوضات لي روس ومثل الوفد الجزائري كل من كريم بلقاسم كرئيس للوفد وبن طوبال وسعد دحلب ومحمد يزيد كأعضاء للحكومة المؤقتة،ومحمد بن يحي والطيب بولحروف ورضا مالك والصغير مصطفاي والرائد مصطفى بن عودة كممثل لجيش التحرير الوطني،ورفضت القيادة العامة للجيش تعيين ممثلين لها،أما الطرف الفرنسي لويس جوكس، وروبير برون وجون دوبرغلي وبرونودولاس وكلود شايي ورولان بيكار والجنرال دي كامس وبرنار تريكو وفانسان لبوري والعقيد سيغان دو بازيس وفيليب تيبو.[56]

كان الوفد الجزائري في هذه الجولة الأخيرة والحاسمة يركز على تجسيد مبادئ الثورة الجزائرية المتمثلة في وحدة الشعب الجزائري وترابه الوطني من خلال المناقشات التي وصفها بن خدة أنها كانت حادة، وتواصلت إلى غاية اليوم الثامن عشر من نفس الشهر،حيث تم التوقيع على الوثيقة النهائية،وفي ذات اليوم وباسم الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية المفوضة من طرف المجلس الوطني للثورة الجزائرية أعلنت عن وقف إطلاق النار بالنسبة لكامل التراب الجزائري ابتداءا من يوم الاثنين 19 مارس1962 ،وقبل ذلك كان الرئيس الفرنسي ديغول وجه نفس الأوامر إلى جميع القوات الفرنسية،بعدما قرر رفع آخر عقبة في الاتفاقية بإعلانه عن تخلي فرنسا عن مطالبها بإبقاء الصحراء تحت السيطرة الفرنسية و الاعتراف بالسيادة الجزائرية ووحدة ترابها.[57]

خاتمة

لقد استطاعت الثورة الجزائرية أن تتخطى جميع الدسائس والمؤامرات الفرنسية الداخلية والخارجية،بغية القضاء على الثورة التحريرية،إلا أنها فشلت في ذلك بفضل إيمان الشعب الجزائري بعدالة قضيته،هذا ما دفع بفرنسا إلى التخلي مرغمة عن خرافة الجزائر فرنسية وتعترف بالجزائر جزائرية،وترضى بالحل التفاوضي للشكل الجزائري،وبالتالي الاعتراف الضمني بجبهة التحرير الوطني كممثل وحيد للشعب الجزائري،هذه المفاوضات الصعبة والشاقة في نفس الوقت أكد فيها المفاوض الجزائري على قدرته في التفاوض أمام خصم عنيد رفض الاستجابة لمطالب الجزائريين،لقد كانت اتفاقيات ايفيان تتويجا لنضال الشعب الجزائري،حيث مكنته من استرداد سيادته كاملة مع الحفاظ

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

على سلامة ووحدة التراب الوطني رغم كل المناورات التي لجأت إليها الحكومة الفرنسية لتقسيم البلاد أو فصل الصحراء،كما شكلت هذه الاتفاقيات انتصارا سياسيا للثور التحريرية،ولعل من أهم نتائجه تقويض أركان النظام الاستعماري والتخلص من السيطرة الأجنبية التي دامت اثنتين وثلاثين ومائة سنة .

الهوامش:

-1العربي الزبيري، الثورة الجزائرية في عامها الأول، دار البعث، قسنطينة،1984 ، ص.90

-[2]نفسه، ص.113

[3]-Henri Jacquin, La Guerre Secrète En Algérie, Edition Olivier Orban,Paris, 1977, pp.116- 117.

-4فتحي الديب، عبد الناصر وثورة الجزائر، دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع القاهرة،1984 ، ص.195

[5]- Youcef Benkhedda, Les Accords D'Evian, Office Des Publications Universitaires, Alger, 1988, p 17.

-[6]يحي بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ط2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ص.322

[7] - Claude Paillat, Dossier Secret De l'Algérie, Tomme I, 1954-1958, Presse De La Cité, Paris.1962, p 286.

[8] - Ibid, p. 287.

[9] -Benjamin Stora, Algérie histoire contemporaine 1830 – 1988, Casbah éditions, Alger, 2004 , p. 164.

-0[1]محمد لحسن الزغيدي، مؤتمر الصومام وتطور ثورة التحرير الوطني الجزائرية1962 -1956 ، دار هومة، الجزائر،2009 ، ص.261

-11يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص.282

[12] - Benyoucef Benkhedda, op.cit., p. 19.

-13محمد لحسن الزغيدي، مرجع سابق، ص.262

-14يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص.326

[15] - Claude Paillat , op.cit , p279.

-16يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص.227

17-Benyoucef Ben Khadda , op.cit, p20.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

-18وهم سي صالح قائد الولاية، محمد بونعامة المسؤول العسكري ولخضر بورقعة المسؤول السياسي، وللمزيد من المعلومات حول قضية سي صالح يرجى العودة إلى مذكرات الرائد لخضر بورقعة شاهد على اغتيال الثورة، ص.45

-[19]شارل ديغول ، مذكرات الأمل، التجديد 1958-1962 ،(ترجمة سفوحي فوق العادة)ومراجعة أحمد عويدات ، منشورات عويدات ، بيروت ،1971، ص.94

[20] - Benyoucef Ben Khadda, op.cit, p21.

-21شارل ديغول، مصدر سابق، ص.110

-[22]الزبيري محمد العربي، تاريخ الجزائر المعاصر (1954-1962) ، ج2، اتحاد الكتاب العرب،1999 ، ص.157

-23يذكر المؤرخ الجزائري محمد لحسن الزغيدي في كتابه مؤتمر الصومام وتطور ثورة التحرير الوطني 1956-1962 ، ص264، أن اللقاء كان في أواخر1960 ،ولكن حسب بن يوسف بن خدة، فإن اللقاء تم في يوم 20 فيفيري 1960، والأرجح انه قد انعقد في هذا التاريخ بسبب ما شهدت الجزائر مظاهرات عارمة في أواخر1960 ، مما جعل الظرف غير مناسب لمثل هذه اللقاءات.

- Benyoucef Ben Khadda, Op.Cit, P21.

[2]4 - Jean Lacouture, Le Souverain, Editons, Seuil, Paris, 1986., P 150

-[2]5الجنيدي خليفة، وآخرون، حوار حول الثورة ، ج3، المركز الوطني للتوثيق والصحافة والإعلام، الجزائر،1986 ، ص.160

[2]6 - Benyoucef Ben Khadda, Op.Cit, P22.

-[2]7سعد دحلب ، المهمة المنجزة من أجل الاستقلال الجزائري، منشورات دحلب، الجزائر،2007 ، ص.124

[2]8 -Redha Malek, l'Algérie à Evian histoire des négociations secrètes1956-1962, éditions, dahleb, Alger, 1995, p95.

[2]9 - Jean Lacouture, op.cit., p 176.

-[3]0يحي بوعزيز، مرجع سابق، ص.232

[31]-Alistair Horne, Histoire de la guerre d'Algérie, Editions Albin Michel, Paris, 1980, p487.

-[32]يحي بوعزيز،مرجع سابق، ص. 234

[33] - Alistair Horne, op.cit, p488.

[34] -Ibid, p489.

-[35]محمد لحسن الزغيدي، مرجع سابق ، ص.267

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[36] - El Moudjahid N° 83 , 19 juillet 1961.

[37]-Alistair Horne ,op.cit.p489.

[38]- Benyoucef Ben Khadda, op.cit, p25.

-يحي بوعزيز ،مرجع سابق ، ص ص [39]339-340

-40العربي الزبيري، مرجع سابق، ج 2، ص.165

41- Benyoucef Ben Khadda, op.cit, p28.

42- -Ibid, p 29.

43- Ibid, pp 32-33.

44- Alistair Horne, op.cit, p514.

45- Alistair Horne, op.cit, p 515.

-46أحمد بن بلة، مذكرات أحمد بن بلة، تر العفيف الأخضر، منشورات دار الآداب، بيروت، د.ت، ص. 126

[47] - Benyoucef Ben Khadda, op.cit, p33.

[4]8- Alistair Horne, op.cit, p528.

[49]- Benyoucef Ben Khadda, op.cit,p35.

- الجنيدي خليفة ، وآخرون، مرجع سابق ، ص.131

-1[5]محمد لحسن الزغيدي ، مرجع سابق ،ص.239

-[52]نقسه، ص.242

[5]3 - Benyoucef Ben Khadda, op.cit, p36.

- 4[5]أحمد بن بلا، مصدر سابق، ص.129

[5]5 - Benyoucef Ben Khadda, op.cit, p36.

[56]- Ibid, p36.

-57العربي الزبيري، مرجع سابق ، ص.157

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

معالم الحياة الثقافية ببلدة قصر" بني يزجن" بوادي مزاب من خلال فهرس مخطوطات القطب اطفيش

زدك براهيم:جامعة معسكر
معروف بلحاج:جامعة تلمسان
مخبر التراث الأثري وتثمينه:جامعة تلمسان

تاريخ الارسال: 12 جوان 2018.	تاريخ القبول: 21 جوان 2018.	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

إن وادي مزاب ضم مجموعة قصور أو بلدات منها قصر" بني يزقن" الذي أسهم بقسط كبير علميا وثقافيا، فقد شهد على أرضه مجموعة أعلام كبار من أبرزهم القطب" امحمد بن يوسف اطفيش" في العصر الحديث. لقد ترك القطب "اطفش" تراثا ثقافيا وعلميا ضخما، وشاهده في ذلك مكتبته بقصر" بني يزقن"، فإلى جانب مؤلفاتها الثرية والمتنوعة حوت مجموعة كبيرة من المخطوطات،وردت إلى هذه الخزانة بطرق ووسائل مختلفة (امتلاك،ابتياع،إهداء...).

الكلمات المفتاحية: القطب اطفيش؛بني يزجن؛ وادي مزاب؛العلماء؛المكتبات

ABSTRACT

Wadi Mzab comprises a set of walled towns Beni Isguen is one of them that contributed a great deal scientifically and culturally. - Its land had known a group of great scholars, the most prominent one was Mohamed Ibn Youcef " Atfeish" in the modern era.

- Atfeish has lft a great cultural and scientific heritage, and his library in the walled town of Beni Isguen is a testimory, In addition to his rish and diverse writings, it contained a big set of scripts which come to this library via different ways and means (possession, purchase, dedication

Mot clefs

eminent Atfeish ;beni Isguen ;wadi mzab ;scholars ; Librairies.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

إن منطقة مزاب تعد من بين المناطق التي تركت بصماتها في الجانب الثقافي،بما ميزها من وجود نخب وأعلام وطلبة علم واكبوا أساتذتهم وحرصوا على الاجتهاد والمثابرة،ومبدؤهم في ذلك العلم هو بلوغ مراتب المجد والعلى،ولقد كانت بلدة بني يزجن إحدى مناطق الإشعاع في مزاب،من خلال عدد أعلامها ومؤلفاتهم في شتى أنواع العلوم،فالقطب يعد أحد الأعلام الذين ألفوا ونسخوا وأضافوا وصححوا وتراسلوا مع علماء آخرين،وقد استطاع القطب اعطاءنا مكتبة زاخرة بأنواع الفنون والآداب لكنها وفي نفس الوقت كانت بحاجة ماسة إلى عملية تنظيم لصنوف هذه المؤلفات،فظهرت فهرسة لها أضافت إلى بريقها العلمي أهمية أخرى جعلت الباحثين والطلبة يسجلون حضورهم الكبير وصولا إلى معرفة الشيء الغامض من تساؤلاتهم.

مكتبة القطب امحمد اطفيش لهي جديرة بالاهتمام والعناية والدعم،فهي ذلك الهيكل أو المؤسسة العلمية والتي نجحت إلى حد كبير في صناعة ثقافة العلم بل السعي إلى تحصيله مهما كانت ظروف ذلك ،قدوة بصاحبها الذي جال أمكنة عدة، فاطلع على ما جادت به مكتباتها ومؤسساتها العلمية،وأخذ عن علمائها ومؤلفاتهم وحاورهم فتبادل معهم العلم والمعرفة،وجسد علاقات التواصل الثقافي والعلمي،فذلل بذلك القطب صعوبات الباحثين والطلبة في الوصول إلى ما أنتجه الطرف الآخر وما تناوله في ثنايا كتاباته.

<u>لمحة عن منطقة مزاب وقصورها:1-1=المجال الجغرافي:-1</u>

<u>-الموقع الفلكي والجغرافي</u> :تقع وادي مزاب بين دائرتين عرض °32 و20 °33 ˋ شمالا وبين خطي طول °2 50ˋ و 50 °4 ˋ شرقا [1].

أما جغرافيا فالمنطقة تنحصر في وسط وشمال الصحراء الجزائرية،على بعد600 كم جنوبي مدينة الجزائر، فمن الشمال يحدها وادي رينغو، ومن الغرب وادي زرقون،أما شرقا زلفانة والقرارة،وجنوبا وادي متليلي.[2]

تقع منطقة مزاب في شمال الصحراء،و لكونها بها مجموعة أودية فقد أطلق عليها بلاد الشبكة،حيث عمق هذه الأودية لا يتجاوز في المعدل مائة متر100م[3]،وتبلغ مساحة المنطقة ثمانية آلاف كيلو متر مربع (8000)كم2[4]،وهذه الشبكة هي مجرد طرق مياه طبيعية،تتصل بها مجموعة أودية منها :وادي توزوزTozouz ،وادي نتيساN'TISSA ،وادي زويليZOUILI ،وادي نومرات NOUMRA،وادي نيملNIMEL ،وغيرها من الأودية[5] .

مركز منطقة وادي مزاب هي مدينة غرداية،تبعد عن الأغواط من الجنوب على مسافة110 كم [6]،وعن وارجلان بمسافة200 كم من ناحية الشرق[7]،ثم بمسافة 300 كم عن المنيعة،و 1200 كم عن تمنراست[8]، يقول حسن الوزان عنها " مزاب منطقة مأهولة في قفار نوميديا على بعد نحو ثلاثمائة ميل شرق تيكورارين،وعلى نفس المسافة من البحر الأبيض المتوسط[9]" ...

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- الإطار الجيولوجي لمنطقة مزاب :تنتمي إلى أرضية ثرية بالأحجار الكلسية أو الجيرية،وتظهر في شكل طبقات أفقية إلى حد ما[10] لونها رمادي يميل إلى اللون الأسود،كما أن الطبقات الكلسية العلوية منها تميل إلى اللون الأسمر القريب إلى البني أو اللون الأسود القريب إلى الأصفر،ثم نجد أن هذه الطبقات الكلسية تختلط في الأخاديد بالجبس[11] .

ما يجدر الإشارة إليه أن هذه المنطقة الهضبية قد تكونت في فترة العصر الجيولوجي الثاني – في العصر الطباشيري-،ومرت في العصر الجيولوجي الرابع بعملية حت طويلة الأمد بواسطة مياه الأنهار القوية،والرياح الشديدة،فظهرت أخاديد وشعاب ووديان عميقة في عدة اتجاهات،فسميت " بلاد الشبكة[12] ".

1-2-الإطار التاريخي شهدت منطقة مزاب تواجدا سكانيا قبل أن تكون قبلة للإباضيين، فالبقايا الأثرية أظهرت تعاقب عدة حضارات على المنطقة،انطلقت من فترة عصور ما قبل التاريخ إلى الفترة الحديثة.

الباحثان "بيار روفو " Pierre Roffo" و " جويل أبونو "Joel Abonneau " توصلت دراستهما إلى أن المنطقة عرفت استيطانا للإنسان في فترة ما قبل التاريخ، فهناك آثار بعدد هام من الأدوات الحجرية،ورسومات صخرية في مناطق مختلفة من مزاب[13]،و يشير" يوسف الحاج سعيد "إلى أن الأدوات التي وجدها "بيار روفو "وصل عددها إلى 2959 أداة،فأثبتت أن إنسان ما قبل التاريخ قد عاش حينا من الزمن فيها قبل أن تتحول إلى صحراء قاحلة بعد أن كانت جنة خضراء[14]. نضيف كذلك وجود أطلال و معالم آثار لقصور وقرى قد اندثرت وأخرى لازالت قائمة،ومقابر قديمة جدا في بعض المرتفعات و أخرى في سفوحها،.وهي على مسافات بعيدة عن مجاري مياه الأراضي الخصبة[15] .

أما فيما تعلق بأصل سكان منطقة مزاب، تطرق إلى ذلك ابن خلدون بقوله..." وسكانها لهذا العهد شعوب بني بادين من بني عبد الواد،وبني توجين ومصاب[16] وبني زردال فيمن انضاف إليهم من شعوب زناتة، وإن كانت شهرتها مختصة بمصاب "،وذكر دبوز أصل مزاب "وأصل الميزابيين من العرب والبربر،ففي عروقهم دماء العرب و البربر جميعا ولاصحة لما يدعيه الإستعمار ومقلدوهم من أنهم بربر خالص ...أما الميزابيون فمتحضرون،أبناء أكبر دولة إسلامية نشأت في الجزائر"[17]"،ويشير عبد الرحمن بكلي " سكان ميزاب الأصليون من قبيلة بني مصعب البربرية فرع زناتة[18]"".

وكلمة " مصاب "و التي هي نفسها مصعب،و أما التسمية الحالية فهي مزاب،ورد في مرجع "تاريخ بني مزاب "أن تحريف كلمة مصعب إلى مزاب،راجع إلى أن البربر لا يستطيعون النطق بالعين محققة،بل ينطق بها همزة،وقد يستعملها إلى الألف يبدو هذا جليا في بعض المخطوطات القديمة فنقرأ فيها :أمي سعيد و أمي عيسى، وهذا بدلا من عمي سعيد و عمي عيسى"،مع تقارب مخارج الصاد والزاي والضاد وتعدد اللهجات والألسنة،كل هذا ساهم في اختلاف النطق لهذه الكلمة،فقالوا في ذلك :مصعب ومصاب ومضاب ومزاب وميزاب[19] .

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

3-1 -تأسيس قصور بني مزاب: أنشأ المزابيون مدنا جديدة أصبحت في فترات لاحقة قبلة للمهاجرين الإباضيين أو غيرهم، و تماشى هذا النمط العمراني وظروف المنطقة الطبيعية،فأنشأت مدينة " العطف "والواقعة على مسافة 9 كم عن مدينة غرداية على يمين وادي مزاب،وجاء في الرسالة الشافية بأن مدينة" العطف "هي قرية سميت بهذا الإسم لانعطافها جانب الوادي،و أن من يسير باتجاه القبلة في الوادي لا يمكنه مشاهدتها من بعيد إلى أن يصل مكانا خاصا مائلا[20].

إن العطف هي المدينة الأولى التي سكنها الإباضيون سنة402 هـ/1012 م، وأنشأها الشيخ" خليفة بن أبغور[21]"،ويطلق عليها كذلك " تاجنينت "أي المكان المنخفض.[22]

مدينة أخرى هي" بنورة :آت بنور "و تقع المدينة شمال مدينة " بني يزجن "على يسار وادي مزاب،وتأسيسها كان في سنة436 هـ/1046 م من قبل قبيلة " بني مظهر "القادمة مع مهاجري وارجلان،و بخصوص تسميتها يذكر القطب بأن المدينة أخذت هذه التسمية من امرأة كانت تبيع النورة[23]، ودراسات أخرى تقول أن هذه التسمية هي نسبة لقبيلة أمازيغية بنت هذه المدينة[24].

مدينة غرداية " تغردايت" شيدت في منطقة متدرجة محاطة بربوة[25]وتاريخ ذلك تراوح ما بين : 477 -439هـ/1085 -1048م[26]،أما أصل الكلمة ، فقد ذكر القطب في "الرسالة الشافية " :"وأما غرداية فسميت باسم الغار وهو كهف في الجبل وإسم امرأة نزلت به وهو معروف إلى الآن في أعلا الجبيل الذي بنيت عليه هذه القرية[27]"،ورواية تقول قد تقرر إنشاء مدينة حول الغار الذي كانت به امرأة تدعى"داية "فسميت " غارداية.[28]"،ثم مدينة" بني يزجن" و الواقعة على مسافة 2 كم جنوب شرق مدينة مليكة على ربوة تحاذي الوادي[29]،وقد تأسست سنة720 هـ/1321 م[30]، و اعتبرت تافيلالت انطلاقة لنشأة مدينة بني يزجن ،وهذا بنزوح مجموعات من السكان نحوها.

هناك كتابات تاريخية تقول أن بني يزجن هو نسبة لـ" :آت يسجن أو مسجن "وهو إسم لقبيلة [31] و أن العديد من القبائل والعائلات قد قدمت من " سدراتة ووارجلان "وأماكن أخرى مكونة مجتمع مدينة بني يزجن.[32]

مدينة أخرى هي "مليكة "أو " آت مليشت "و تأسست بتاريخ756 هـ/1355 م[33]،تقع على مرتفع يتحكم في مجرى وادي مزاب[34] وعن تسميتها يروى أنها نسبة لامرأة تسمى مليكة[35] ودراسة تقول بأنها اسم لقبيلة بربرية " آت مليشت "سكنت هذه القرية، ثم مدينة " القرارة "و اشتقاق تسميتها بأن القرارة تعني بالدارجة " جبل صغير "فيقال لهذا الجبل الصغير "القارة "و قريبا من الأغواط توجد مجموعة من هذه الجبال الصغيرة فيقال لها " القرارير الحمرة "وجمعها " القرارة"، ويضاف لهذا أن القرارة هو اسم لقبيلة بربرية تسمى "زقرارة.[36]

ثم مدينة مدينة "بريان"، وتسميتها حسب القطب اطفيش" :سمي البلد بريان لأنه بر ريان أي بر غير عطشان أي كثير الماء، و يقال أصله بير ريان لأن فيه بيرا معروفة الى الآن بأنها بير لرجل

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

حفرها يسمى ريان[37]"...، وهناك من يذكر بأنها نسبة إلى " آت إبرقان "و إبرقان هي كلمة بربرية أي الخيمة المصنوعة من الوبر وشعر الماعز[38]،و المدينة قد تأسست سنة1090 هـ/1679 م[39].

2-ملامح الحياة الفكرية في قصر بني يزجن من القرن8هـ/14م،إلى القرن13هـ/19م:

إن قصر بني يزقن يعد من بين أهم قصور ميزاب،فساهم بقسط وافر في الحركة العلمية ،وسطع نجمه حتى خارج ميزاب ،في هذا يقول"محمّد عيسى النوري"عن قصر بني يزجن:"إن مدينة بني يزجن قد حازت في بعض العصور قصب السبق والبروز في الميدان الفكري والعلمي وفي التدريس والتدوين والتأليف في الشريعة والعلوم، فكانت لها الزعامة العلمية بين مدن ميزاب في بعض العهود..."[40].

من أهم ملامح الحياة الفكرية في هذا القصر، وجود مجموعة أعلام نذكر منهم:

- الشيخ[41] حمو بن يوسف=(حي سنة:815هـ/1412م)= جاءها من وادي أريغ ،في سنة784هـ/1383م، عهد إليه شؤون ومشيخة تافيلالت بني يزجن بعد وفاة الشيخ بلحاج سنة798هـ/1395م[42] واشتغل كاتبًا للمجلس الأعلى لمزاب،وكان ينعقد في أيام حياته بمسجد الشيخ"باعبد الرحمن الكرتي"[43]،وترك ولدًا اسمه يوسف عوض أباه في المشيخة بتزكية من مشايخ قصور وادي مزاب.

- الشيخ بابا موسى بن الفضل= هو الشيخ باسَّهْ أُوْفْضَلْ،وقدم إلى بني يزجن من منطقة الزيبان حيث نزل عند الشيخ حمو أو يوسف سنة802هـ/1400م[44].سافر إلى المشرق فزار مجموعة مشايخ في عمان والبصرة،وخلال طريق سفره أقام مدة في جامع الأزهر ثم بنفوسة طلبًا للعلم،وبعد رجوعه إلى بني يزجن أنشأ حلقة علم،توفي سنة828هـ/1425م،ينسب في بني يزجن إلى عشيرة"آل الفضل"[45].

- الشيخ أبو زكريا يحي بن صالح المعروف بـ"عمّي يحي"= يُعَدُّ من الأوائل المصلحين بواد مزاب إبّان نهضة المنطقة حديثًا،وينتمي لأحد البيوتات العلمية،هو أحد أحفاد الشيخ"موسى بن الفضل"- السابق ذكره- وقد تلقى العلوم في مسقط رأسه"بني يزجن" والتي ولد بها سنة1126هـ/1714م[46].

اتجه بعدها إلى جزيرة جِرْبة[47] في آخر النصف الأول من القرن 12هـ/18م ليأخذ من علمائها ما يلزمه من علوم ومعرفة،ثم انقطع للعلاّمة "يوسف بن محمّد المصعبي المليكي" الذي كان عالم جِرْبَة المشهود له بشخصيته القوية وورعه وعلمه الغزير،ولتمسك أبي زكريا بالعلم فقد قطع صلته بمزاب،فكان لا يقرأ رسائل أهله،وعندما أتم دراسته واستعد للرحيل من جِرْبَة قرأ الرسائل فإذا معظم أسرته قد ماتوا[48].

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ارتحل بعدها من جِرْبَة نحو مصر،فقد واكب دروس المدرسة الإباضية بوكالة الجاموس العامرة، ودروس جامع الأزهر، ،اهتم بنسخ أمهات كتب خزانة مخطوطات آل الفضل حاليا[49]،وفي سنة1157ه/1744م عاد

إلى"مزاب"بعد أن أحاط بعلوم شتّى،وامتهن التدريس في المسجد خلفًا للشيخ"الحاج أحمد نجار"[50]،وترك بصماته على كثير من الأعلام منهم الشيخ"ضياء الدين الثميني"والشيخ"الحاج يوسف بن حمو"[51]، والشيخ"الحاج إبراهيم بن بيحمان"[52]والشيخ"حمو أو الحاج اليسجيني"[53] .

رغم أنه من مؤسسي النهضة العلمية في"وادي ميزاب"إلا أنه لم يتولَ المشيخة الرسمية في"بني يزجن" ولا رئاسة المجلس الأعلى لوادي ميزاب،توفي في رجب سنة1202ه/1787م في"بني يزجن"بعد أن ترك إرثًا علميًا (وحضاريًا كبيرًا[54] وقال فيه تلميذه الشيخ"عبد العزيز الثميني" في مقدمة كتاب"النيل..."":"...ونجمًا ثاقبًا به يهتدى،وسهمًا صائبًا أُعد لدفع مكائد أهل الظلم والعدوان،..وبحرًا منه يلتقط نفيس الدرّ وأنواع الجواهر..."،وقال فيه الشيخ"الحاج امحمد اطفيش":.

عليم قرار العلم يحي بن صالـح فإعجازه أعيـا صـدوركم أعيـا[55].

<u>الشيخ ضياء الدين عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم الثميني:1130-1223ه/1718-1808م:</u> ولد وترعرع في بني يزجن ،لازم الشيخ "أبا زكرياء يحي بن صالح الأفضلي" في حلقاته فنبغ في علم اللغة العربية والشريعة

والمنطق [56]وفي علم الفلك وعلم الأخلاق[57] وغيرها من العلوم، كما أرسل إلى جِرْبَة وعمان وأنحاء المغرب من يشتري له الكتب النفيسة في مختلف الفنون [58].

لقد اشتغل الشيخ "ضياء الدين" بالتدريس والتأليف،ولكفاءته وعلمه الفياض وحماسه الإصلاحي، تمت تزكيته- مع دعم شيخه"أبي زكريا"له- شيخًا بمسجد "بني يزجن" بإتفاق "عزّابة" القصور المزابية سنة1201ه/1787م،كما عيّن رئيسًا للمجلس الأعلى لوادي مزاب[59].

لقد استطاع الشيخ "ضياء الدين" بمؤلفاته[60] في علوم عديدة ومهمة أن يوفر ما تحتاجه النهضة الحديثة من قواعد وأُسُسْ ،فمن هذه المؤلفات كتاب"النيل وشفاء العليل"في جزأين كبيرين، ،ولقد امتدح كتاب"النيل..." كثير من الكتاب والشعراء،ومنهم العالم الشيخ"عبد الله الباروني "فقال فيه:

حاصل القول إنه كتـاب جلّ في الفقـه مثلـه وتعـالا [61].

لقد كان الشيخ "عبد العزيز" داعيًا إلى العلم ومهاجمًا البدع والتعصب المذهبي والجهوي،فهذه وفود تَقْدُمُ إليه من مدن "ميزاب" وأنحاء الجنوب الجزائري للإستفتاء في قضايا شتّى،وسماع الوعظ والإرشاد،وأصبحت الأسئلة تنهال عليه من أنحاء الجزائر من المالكية والحنفية والإباضية، فيجيب عنها،ثم هؤلاء علماء زمانه في المغرب يقدرونه ويكاتبونه[62] .

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- الشيخ أبو يعقوب يوسف بن عدّون:1158-1252هـ/1745-1836م: أخذ العلوم عن الشيخ"أبي زكرياء يحي بن صالح"وعن الشيخ"عبد العزيز الثميني"[63] توجه إلى الحج سنة1205هـ/1791م، ثم أقام بمصر أربع سنوات،فحضر دروس كبـار العلماء بالأزهر الشريف،ونسخ الكتب ومن بينها"نزهة الأديب وريحانة اللبيب"لِعُـمَر بـن رمضـان التلاتي[64]،واجتمع بعلماء مصر وتناقش معهم في المسائل العلمية،فقال عنه الشيخ"أبو إسحاق اطفيش":رأيت له مؤلفات مخطوطة هي غاية في النفاسة،وحسن النسج والترتيب"[65]،ومن مؤلفاته "مختصر كتاب الطهارات"،"تقييد ما وقعت من فتنة"،"بيان في بعض التواريخ"[66] تولى رئاسة مجلس العزابة ببني يزجن وقضائها،وساهم في تنظيم أوقاف مسجد "بني يزجن"،ومن أبرز تلاميذه:الشيخ"بلحاج بن كاسي القراري"[67] والشيخ "الحاج سليمان بن يحي"،والشيخ "الحاج سعيد بن يوسف وينتن" [68].

3-القطب امحمد بن يوسف اطفيش:

-نسبه ومولده: هو امحمد بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرحمن بن عيسى اسماعيل ابن محمد بن عبد العزيز بن بكير الحفصي،ومن عشيرة آل بامحمد،ينتهي نسبه إلى عمر بن حفص الهنتاتي،من العائلة الحفصية المالكة بتونس في فترة983 -625 هـ/1574 -1229 م،و في بعض المؤلفات أن نسبه يرجع كذلك إلى أبي حفص عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- [69].

تلقبت أسرته بلقب" اطفيش "وتفسيرها في لغة مزاب :"خذ تعال كل"،و ربما هي كناية عن جود وكرم هذه العائلة [70]أما ولادته فكانت في سنة1238 هـ/ 1821 [71] وبخصوص ولادته قال مصطفى بن ناصر وينتن "...وفي تحديد مكان ميلاد الشيخ نجد المراجع تذكر أنه ببلدة بن يزجن نقلا عن أبي اسحاق إبراهيم اطفيش،بينما الصحيح أن ميلاده كان ببلدة غرداية..."[72].

- نشأته ووفاته: توفي والده ولم يتعد القطب سن الرابعة،فتكفلت به والدته ،ودفعته بكل ما تملك لنيل العلم[73] ،قال علي دبوز" لقد كان لوالدة القطب أكبر الأثر في اتجاهه إلى العلم بعد وفاة والده"[74]

عانى القطب مع عائلته حالة الفقر في بداية عهده،ولم يشتغل في مساره العلمي بغير التعليم،ما عدا فترة قصيرة تولى فيها القضاء ثم ابتعد عنه كونه قد صرفه عن التدريس والتأليف وهذا قبل سنة 1853م[75].

من المحن التي عايشها كذلك هو نفيه إلى بونورة، فمكث بها حوالي عشر سنوات،فألف فيها كتبا كثيرة، ثم عاد إلى بني يسجن [76] ولم يغادرها إلا قليلا إلى أن وافته المنية يوم السبت 23 ربيع الثاني 1332هـ /مارس1914 م، وهناك من يرى بأن وفاته هي بتأثير سم من وضع الإستعمار الفرنسي [77].

- أسفاره و رحلاته:ومع كل هذا فقد زار مدن وادي مزاب(للفتوى و إلقاء الدروس)،منها مدينة بريان، ومدينة القرارة التي زارها عدة مرات،ووارجلان سنة1320 هـ1902 م،وراسل الملوك و الوجهاء وكبار القوم، من البحرين و الحجاز،وعمان ومصر وتونس وجبل نفوسة والقسطنطينية وبعض العواصم الأوربية[78].

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

-دوره في الإصلاح الإجتماعي:حارب القطب الجهل و البدع و الخرافات وفي سبيل ذلك تولى رئاسة مجلس العزابة ببني يزجن،كما تولى منصب القضاء إيمانا منه بأن حكم القضاء هو السبيل في إعادة الأمور إلى نصابها بين المتخاصمين[79] ورحلاته التي كان يؤديها داخل مجتمع بني مزاب في بريان و القرارة ووارجلان قام من خلالها باتصاله" بهيئاتها الدينية يصحح أوضاعها ويزودها بتوجيهاته السديدة و يغذي في نفوسهم الروح الدينية[80] ".

في أثناء قيامه بأعماله الإصلاحية،اتبع معارضوه سبلا شتى للتضييق عليه وإفشال نهضته الإصلاحية،فمن ذلك رسالة بعثها إلى بعض معارفه بسلطنة عمان قائلا فيها "فسلام على الشيخ العالم عبد الله بن حميد والشيخ الفهامة عيسى بن صالح الفارسي ...أعذرني يا أخي في تأخير الجواب بعض التأخر وما ذلك إلا لأهوال عظام من النصارى ومن أهل بلدي [81]".

-محاربته للإستعمار: قال فيه علي دبوز ":وكان يحتقر المستعمرين و يمقتهم...ويشمخ عليهم،ويهزأ بهم ويراهم قوما أخساء لشركهم، واسترسالهم مع أهوائهم و لظلمهم، وتعصبهم الأعمى على الإسلام والمسلمين ...وكان يغرس في تلاميذه احتقار المستعمرين المتجبرين الشامخين و كان يقول لهم "لا تخافوهم"،و سلوك آخر كان يمارسه القطب مع الاستعمار،فالاستعمار كان يرسم في طوابع البريد في الجزائر صورا لعظمائه وأبطالهم فالقطب كان يلصقها في رسائله لكن مقلوبة وقد أوصى تلاميذته بفعل ذلك، و يضيف علي دبوز قائلا "و إذا جاءته رسالة أخذ القلم و طمس بالحجر عيني الصورة في طابع البريد وهو يتلو قوله تعالى ":صم بكم عمي فهم لايعقلون" [82] و يده ترتعش من شدة الخنق على المستعمرين[83].

لقد جعل القطب الجهاد رسالة سامية في حياته، فهو القائل:

لولا ثلاث هن :تعليم جاهل وخدمة ربي و الجهاد لذي الكفر [84]

-حياته العلمية و مؤلفاته :استلهم القطب معظم علومه عن أخيه الأكبر إبراهيم وهذا عندما رجع من عمان ومصر(كان يتعلم هناك)، ليعتمد بعدها على نفسه في طلب العلم،فكان كثير الإقبال على المكتبات،حيث أمهات الكتب و المؤلفات، فهذا الشيخ عبد العزيز الثميني يفتح له خزانة والده ثم زوجته مريم بنت الحاج محمد بن عيسى[85] ازبار التي منحته الخزانة التي ورثتها عن أبيها،فافتح داره للتعليم سنة1253 هـ1837م،واستطاع القطب بعصاميته و إرادته الفولاذية وحبه الشديد للعلم، من بناء فكر تميز بالموسوعية والشمولية و سعة الإطلاع[86].

تمكن القطب من أن يزود المكتبة الإسلامية بمؤلفات عديدة وثروة أدبية طائلة قدرت بنحو ثلاثمائة مؤلف أو تزيد،وهي نثرية و نظمية وطويلة ومتوسطة و مختصرة،وفي علوم من تفسير وحديث وأصول الدين وأصول الفقه وفقه الإسلام والمعاني و البيان و العروض والوضع والرسم والسيرة والنحو والصرف و الفلك و الحساب وغيرها وبعض هذه المؤلفات تبدو كموسوعات كشرح النيل، وهميان الزاد، وبيان البيان[87].

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

4-مكتبة الشيخ " القطب اطفيش "من خلال الفهرس:

إن مكتبة القطب"اطفيش" قد تكونت في فترة حياته،كما أنها قد تواصلت بعد مماته

لقد استطاع القطب "اطفيش "من جمع كتب قيمة في مساره الفكري والعلمي ،ومكتبته هذه توجد بها كتب من نسخ يده [88]، وأخرى قد تحصل عليها بنفسه أو بطلب من غيره [89] وكتب أهديت له [90]، وكتب أخرى قد وقفها أصحابها عنده[91]، وكتب أخرى وصلته من بعض الأعلام،ومنهم الشيخ إبراهيم بن يوسف،والشيخ يوسف بن حمو بن عدون أبي يعقوب،وكتب تواجدت في مكتبته استعارها من بعض خزائن مشايخ العلم[92]،ويضاف إلى هذا إنتاجه ومؤلفاته وفي علوم شتى [93].

كان القطب شديد الحرص على تلبية مطالب طالبي العلم بما يحتاجونه كان يقسم كراسات المؤلف الواحد على مجموعة مستعيرين، ثم يقوم بتسجيل ذلك في الجلدة الباقية عنده، أو في الكراسات الباقية، أو في ملف آخر[94].

إن مكتبة القطب لا نتصورها أنها ثرية بما كتبه أو ألفه القطب نفسه، بل هي رصيد تنوعت مصادر فنونه من داخل الجزائر و خارجها، و كما هو معلوم فمنطقة مزاب كان لها الدور الكبير إلى حد بعيد في ربط شمال الجزائر بجنوبها ثقافيا، و بين الجزائر و العالم الإسلامي من جانب آخر، وهذا إما إهداء للكتب أو وقفها أو استعارتها أو نسخها أو شرائها أو بكيفيات أخرى.

-مصادر مكتبة القطب :و نذكر منها:

-المصادر الخارجية :من سلطنة عمان : يبدو أن القطب" امحمد بن يوسف اطفيش"قد تمكن من أخذ معلومات عن كتب" عمان "قبل اتصاله بالمنطقة و أصحابها[95]،و من نماذج ذلك كتاب"بيان الشرع"ويظهر في صورة مهلهلة و رمزه:و8، ج63 ،حيث أنه يعود إلى ما قبل سنة901 هـ/1495 م، ثم كتاب :المصنف ج1 -2 من البيوع، و رمزه :و22، ج 24- 25 وقد خطها " راشد بن سعيد بن محمد بن سالي945 هـ/1538 م[96]

-من بلاد الحجاز :من :- محمد سعيد بن الكافي التقرتي[97]، نجد في المكتبة رسالة من الناسخ "محمد بن سعيد التقرتي "تعود إلى تاريخ محرم1298 هـ / 1875م ،وقد أنبأه فيها إرساله دواوين شعرية إلى القطب وهذا حسب طلبه إياه عن طريق" الحاج بن عدون "و" الحاج موسى بن حم اليسجني "مع بيان أثمانها[98].

-محمد سعيد بن سالم بن أحمد بغني[99]

-من مصر القاهرة "وكالة الجاموس[100] "

-كتب من تأليف القطب أو هي ملكية له وقد عادت إلى خزانته،وكتب من تأليف غير القطب .

-من جزيرة جربة بتونس:

-كتب" الشيخ عمرو بن رمضان التلاتي :"منها :-مرآة الناظرين في أصول تبغورين،ورمزه :هـ4 .

- اللآلئ الميمونية على المنظومة النونية، ورمزه :هـ17 .

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وكتب أوقفها التلاتي على طالبي العلم بجامع الشيخ"عمي سعيد الجربي"منها"حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة" ورمزه: ث6.

-المصادر الداخلية:

-من بلدة وارجلان:في شكل حبس عزابة وارجلان،ومنها:تفسيركتاب الله العزيز،النصف الأول ورمزه:ب 17،وفي شكل "أمانة الحاج أحمد الوارجلاني"،ومن عناوينها:"فرائض الشيخ إسماعيل"ورمزه:أ- و 17[101].

-من بلدة القرارة:وخاصة من خزانة الشيخ"بلحاج بن كاسي القراري"[102]،فتعد من أهم خزائن المخطوطات بمنطقة مزاب،لكثرة مادتها وقدمها،منها:- الكشف عن حقائق التنزيل، الربع الثالث، ورمزه: ب 2/2.[103]

من بلدة غرداية:من خزانة دار التلاميذ:"إروان" في مسجد غرداية،أوقفها الشيخ"عمرو بن رمضان التلاتي"[104] لصالح خزانة القطب ثم بعث بها إليه،ثم خزانة"الشيخ سعيد بن علي الجربي"(ت : 927هـ/1521م)،ورد منها

كتابين وهما:"ديوان الأشياخ"،وكتاب" الإيضاح"،وخزانة الشيخ:" أبي القاسم بن يحي"وأبنائه هما:ابنه محمد المشهور بـ: الشيخ حمو ولحاج"المتوفي سنة:1129هـ/1716م،وحفيده المشهور"بالشيخ بابا"المتوفي سنة: 1207هـ/ 1792م،وخزانة الشيخ"الحاج داود"(القرن: 12هـ/18م)،وخزانة الشيخ:"باب بن يونس"[105] وقد ورد منها عشرة كتب[106].

-من بلدة مليكة:من خزانة الشيخ أحمد بن عيسى بن سليمان السكوتي المصعبي(ق: 12هـ/ 18م)،ومن كتبها"الفوائد الفاخرة على الأقوال الناظرة"،ورمزه:فـ2، وخزانة الشيخ سليمان بن الشيخ عمر المليكي[107]ومن كتبه"جمع الجوامع"ج1،ورمزه: م7 [108].

من بني يزجن:وردت من وقف مسجد بن يزجن ومنها:الدلائل والحجج ورمزها:و 1 /18،ومن مجموعة خزانات،كخزانة الحاج محمد بن سعيد المصعبي اليسجني[109]،وخزانة الشيخ عبد العزيز بن يوسف بن موسى المصعبي اليزجني[110]وخزانة الشيخ عبد الله بن عيسى اليسجني المصعبي[111]وخزانة الشيخ يوسف بن حمو بن عدون اليسجني أبو يعقوب[112]،وخزانة الشيخ إبراهيم بن بحمان الثميني اليسجني،وخزانة موسى بن يحي بن صالح بن يحي الأفضلي،وخزانة الشيخ إبراهيم بن يوسف اطفيش[113]،وكتب الشيخ محمد بن إبراهيم بن يوسف اطفيش،وكتب الشيخ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم أبو إسحاق(1305- 1385هـ/ 1886-1965م)،وكتب الخال الشيخ عمر بن الحاج سعيد مصري[114]،وخزانة الشيخ عمر بن سليمان بن باحمد اليسجني[115]،فهذه الخزانات اعتبرت من أهم مصادر مكتبة القطب[116]،ثم مجموعة عناوين لخزانات أخرى[117].

- عدد العناوين الخاصة بالنشر تبعا لنوع الفنون.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

نوع الفن	التفسير و علوم القرآن	الحديث و علومه	أصول الدين	أصول الفقه	الفقه	النحو و الصرف	البلاغة	العروض	شرح الشواهد	التاريخ	علوم الطبيعة	الأجوبة و الردود
عددالعناوين	14	10	16	03	42	11	06	01	07	08	04	36

الخاتمة:

إن مكتبة القطب اطفيش لهي إحدى الذكائر العلمية،التي تضاف إلى منطقة بني مِزَاب عامة وبني يزجن خاصة،والتي من خلالها أعطت صورة صادقة عن المكانة العلمية لميزاب على مرّ الأزمان،ومساهمتها الفاعلة في المسرح الثقافي والعلمي،ظهر لنا ذلك من خلال فهرس مكتبة القطب حيث احتوت المكتبة على عدد ضخم من المؤلفات منها ما تمّ تحقيقها ومنها مازالت مخطوطة،وفي علوم شتّى وقد قام بهذا العمل مجموعة أعــلام أجلاّء من ذوي المذهب الإباضي أو من دونه،وهذا دليل على سياسة التعايش والتقارب المذهبي في مِزاب أو خارجها.

إن القطب اطفيش كان فعلاً علمًا غيّر مع غيره من الأعلام الإباضيين وجه مِزاب،رغم قساوة ظروفهـا الطبيعية من جهة،ووجود بعض الوجوه في المنطقة التي حالت دون بزوغ فجر النهضة والإصلاح الفكري والاجتماعي من جهة أخرى،ومضايقاتهم له لم تثنه عن مزيد من الإصرار نحو التغيير والخروج بمجتمع المنطقة إلى العلم والمعرفة.

[1] الأطلس العالمي، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، د.ت، ص، ص16 ، 17. ينظر كذلك :بالحاج ناصر" الماء في حواضر الصحراء:، مجلة الواحات للبحوث و الدراسات، العدد15 ، غرداية،2011 م، ص29.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[2] يحي بوراس، العمارة الدفاعية في منطقة وادي مزاب،مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر بقسم الآثار،2002-2001 م، ص1،ينظر:قاسم بن احمد الشيخ بلحاج، معالم النهضة الإصلاحية عند إباضية الجزائر، ط1، جمعية التراث، غرداية، الجزائر،2011 م، ص56

[3] يوسف الحاج سعيد، تاريخ مزاب، ط2، المطبعة العربية، غرداية،2006 م،ص1.

[4] بلحاج بن نوح معروف، العمارة الإسلامية-مساجد مزاب ومصلياته الجنائزية، ط1، قرطبة للنشر و التوزيع، المحمدية، الجزائر،2007 م، ص37.

[5])CHALES AMAT, Le M'zab et les Mozabites, Librairie Algerienne et coloniale Paris, 1988, p,p 51,52.

[6] بلحاج بن نوح معروف، المرجع السابق، ص38.

[7] عبد القادر موهوبي السائحي، ومضات تاريخية و اجتماعية لمدن وادي ريغ وميزاب وورقلة والطيبات والملية والحجيرة، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر،2011 م، ص116.

[8] C.et P. Donnadien/ H. et J. M. Didillon, Habiten le desert, Les maison Mosabites, 3 ed, édition Pierre Mardaga, Belgique, 1986, p23.

[9] الحسن الوزان، وصف إفريقيا،تحقيق محمد حجي و محمد الأخضر،ج2، ط2،دار الغرب الإسلامي، لبنان،1983 م، ص،ص134، 135 .

[10] Coyne (A)i le Mzab, R.A, v : 23 , 1979, p 174.

[11] بلحاج معروف، المرجع السابق، ص،ص39، 40 .

[12] يحي بوراس، المرجع السابق، ص2.

[13] بلحاج معروف، المرجع السابق، ص41.

[14] يوسف بن بكير الحاج سعيد، المرجع السابق، ص3، ينظر: بكير بن سعيد أعوشت، ميزاب يتكلم تاريخيا،عقائديا،اجتماعيا، المطبعة العربية، غرداية،1993 م، ص43.

[15] بكير بن سعيد أعوشت، نفسه، ص،ص608، 609 .

[16] عبد الرحمن بان خلدون،تاريخ ابن خلدون،ج7،دار الفكر،بيروت، لبنان،2000 م، ص80.

[17] محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة و ثورتها المباركة، ج1،المطبعة الشعبية للجيش ،الجزائر،2007 م،ص167.

[18] سعيد حمود سالم العيسوي، الفجر الصادق عن أخبار زنجبار ومدى علاقتها بني ميزاب الأخبار، تحقيق صالح إبراهيم باجو،دار السلام، تانزانيا،2013 م، ص60.

[19] يوسف بن بكير سعيد، المرجع السابق، ص7.

[20] امحمد بن يوسف اطفيش، الرسالة الشافية، مخطوط، معهد الدراسات الإسلامية، تحت رقم A 864R، C831 ، د.ت، ص23.

[21] بكير بن سعيد أعوشت، المرجع السابق، ص66.

[22] عبد القادر موهوبي السائحي، المرجع السابق، ص136.

[23] محمد اطفيش، المصدر السابق،ص22.

[24] بكير بن سعيد أعوشت، المرجع السابق،ص47.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[25] CHARLES AMAT, op.cit, p 45.

[26] بلحاج بن نوح معروف، المرجع السابق، ص38.

[27] امحمد اطفيش، المصدر السابق،ص21.

[28] بانوج بالحاج، المرجع السابق، ص56.

[29] CHARLE AMAT, op.cit, p 47.

[30] يوسف بن بكير سعيد، المرجع السابق، ص.17

[31] الحاج أيوب إبراهيم القرادي، رسالة في بعض أعراف وعادات وادي مزاب،تقديم وتحقيق يحي بن بهون حاج امحمد،ط1، العالمية للطباعة والخدمات،العطف، غرداية، الجزائر،2009 م، ص29.

[32] صالح بن عمر أسماوي، العزابة و دورهم في المجتمع الإباضي بميزاب، الحلقة2، ط1،مطبعة الفنون الجميلة، الجزائر،2008 م،ص615.

[33] يوسف بن بكيرالحاج سعيد، المرجع السابق، ص18.

[34] CHARLES AMAT, op.cit, p 47.

[35] امحمد اطفيش، المصدر السابق، ص21.

[36] الحاج أيوب إبراهيم، المصدر السابق، ص-ص 29- 31.

[37] امحمدبن يوسف اطفيش، المصدر السابق،ص38.

[38] بكير بن سعيد أعوشت،المرجع السابق،ص70.

[39] بلحاج معروف، المرجع السابق، ص64.

[40] حمو محمّد عيسى النوري، دور الميزابيين في تاريخ الجزائر- قديمًا وحديثا، ج1،دار البعثة قسنطينة، الجزائر، د.ت، ص74.

[41] الشيخ: هو المتخصص في الفقه الإسلامي أو في نوع من فروعه بحيث سيكون مرجعًا للفتوى وعمدة للتدريس فيه، كما يتولى التذكير والإرشاد الديني والإصلاح الإجتماعي في نطاق الشرع الإسلامي، أنظر:عيسى النوري، نفسه،ج1 ، ص77.

[42] مجموعة مؤلفين،معجم أعلام الإباضية، ج2، نشر جمعية التراث،1999م، ص19.

[43] عبد الرحمن الكرتي المصعبي الشهير بـ"باعبد الرحمن"[ق:6هـ/12م]: من بين أوائل الشخصيات التي عمّرت المنطقة، نشاطه تركز في مليكة، فأصبحت منارًا للعلم يقصدها الطلبة من جميع قرى "وادي ميزاب ، ينظر:نفسه، ج3، ص،ص512،513.

[44] يوسف بن بكير الحاج سعيد، المرجع السابق،ص99.

[45] مجموعة مؤلفين،معجم أعلام الإباضية، ج2،ص154.

[46] نفسه،ج4، ص،ص965،966.

[47] كانت جزيرة جِرْبَة الواقعة جنوب تونس نالت شهرة بالعلم والعلماء، والفضل و الدين، فقصدها الناس من أنحاء المغرب للتعلم ولكرم أهلها الذين يرحبون بطالبي العلم فيأوونهم ويجزلون العطايا والهبات لهم، كانت أيضا مقصدًا للمالكية والحنفية ،ينظر: محمد علي دبوز، المرجع السابق ، ج1، ص256.

[48] نفسه، ج1، ص- ص256-258.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[49]مجموعة مؤلفين،معجم أعلام الإباضية، ج4، المرجع السابق، ص966.

[50]أحمد نجار: أحد أعلام بني يزجن، تولى المشيخة في مسجد "بني يزجن"، قبل الشيخين "عبد العزيز الثميني" و "يحي بن صالح الأفضلي" حيث كانا يحضران مجلسه و ينهلان من علمه، فكان من المساهمين في النهضة الحديثة بالمنطقة ،توفي سنة1195هـ/1780م، ينظر:ابرهيم أبو اليقظان،ملحق السير،ج1،مخطوط،ص-ص 86-88.

[51]الحاج يوسف بن حمو:1158-1252هـ/1745-1836م: أحد أعلام "بني يزجن"، و من المساهمين الأوائل في النهضة العلمية الحديثة بميزاب، خلف الشيخ "الثميني" بمسجد "بني يزجن" مدرسًا واعظًا ومفتيًا، بعد سنة1205هـ/1791م أقام بالقاهرة أربع سنوات- بعد أدائه فريضة الحج- فالتقى بكبار علماء الأزهر، ترأس مجلس"عزّابة بني يزجن ، و ترك عدّة مؤلفات، ينظر ،مجموعة مؤلفين،ج4، ص-ص 1019-1021.

[52]إبراهيم بن بيحمان:أحد أعلام "بني يزجن"،خاله الشيخ عبد العزيز الثميني،يعدّ من رجالات النهضة الإسلامية الحديثة مع خاله الثميني واشيخ عمي يحي ولاقى معهما كثيرا من الأذى ،تولى مشيخة مسجد بني يزجن ثم القضاء والإفتاء ورئاسة مجلس العزابة، كثير التنقل بين قصور "بني ميزاب"داعيًا إلى العلم ومحاربًا مظاهر الجهل والخرافات،له قصائد شعرية،ومجموعة مؤلفات،توفي سنة1232هـ/1817م،ينظر،ابراهيم بن بحمان،وجد وأسى،تقديم وتحقيق وتعليق:يحي بن بهون،مذكرة ماجستير،جامعة الجزائر،2005/2004م،مقدمة المحقق،الصفحة:س- ر.

[53]حمو أو الحاج اليسجيني: من أعلام "بني يزجن"،ناصر حركة الإصلاح الإجتماعي بميزاب، من تآليفه "حاشية على تفسير" ،ينظر:مجموعة مؤلفين ،نفسه،ج2،ص، ص260،261.علي دبوز،المرجع السابق،ج1،ص282.

[54]يوسف الحاج سعيد،المرجع السابق، ص106.

[55]محمّد علي دبوز،الرجع السابق،ج1، ص، ص261،262.

[56]مجموعة مؤلفين، معجم أعلام الإباضية، ج3، ص532.

[57]إن علم الأخلاق هو علم النفس والتربية في ذلك الزمان، و قد كان الجزء الثالث من "قناطر الخيرات" للشيخ "إسماعيل الجيطالي" هو الذي يدرّس في الأخلاق بوادي ميزاب في تلك العهود،ينظر:محمّد علي دبوز،المرجع السابق، ص266.

[58]نفسه،ج1،ص، ص266، 267.

[59]يوسف الحاج سعيد،المرجع السابق، ص107.

[60]من مؤلفات الشيخ "ضياء الدين عبد العزيز الثميني": فإضافة إلى كتاب"النيل..." نذكر" أرجوزة في الفلك والمنازل"، "الأسرار النورانية"، "التاج على المنهاج"، "مختصر في أمور الزواج..."، "تعاظم الموجين، شرح مرج البحرين"، "التكميل لما أخلّ به كتاب النيل،وهي الآن ببني يزجن بإسم "مكتبة الإستقامة"، ينظر:أبو القاسم سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي،ج2،ط1،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1998م،ص،ص 75،76.

[61]محمّد علي دبوز، ، المرجع السابق، ج1،ص، ص272،273.

[62]نفسه، ج1، ص، ص276-278.

[63]مجموعة مؤلفين، معجم أعلام الإباضية، ج4،ص، ص1019-1020.

[64]يوسف الحاج سعيد، المرجع السابق، ص111.

[65]محمّد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة...،ج1،ص282.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[66]مجموعة مؤلفين، معجم أعلام الإباضية، ج4، ص،ص1020،1021ينظر كذلك:يوسف الحاج سعيد، المرجع السابق، ص،ص111،112.

[67]الشيخ "بلحاج بن كاسي": ولد بالقرارة سنة1130هـ/1718م: تعلم على يد والده، ثم قدم "بني يزجن" فتتلمذ على يد الشيخ "عبد العزيز الثميني" و الشيخ "أبي يعقوب يوسف بن عدّون"، عاد إلى القرارة في أوائل القرن13هـ/19م، حاملًا على كاهله إصلاح المجتمع،فثار عليه محاربوا ورفضوا الإصلاح وأجمعوا على قتله، فاتجه نحو العطف،واستمر على سيرته الإصلاحية،توفي سنة1235هـ/1819م،ينظر:مجموعة مؤلفين،معجم أعلام الإباضية،ج2،ص،ص160،161،يوسف الحاج سعيد،نفسه، ص،ص110،111، محمّد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة...،ج1،ص282.

[68]يوسف الحاج سعيد، نفسه، ص،ص 111، 112.

[69]امحمّد بن يوسف اطفيش،رحلة القطب،دراسةوتحقيق يحي بن بهون حاج امحمّد،الجزائر،2007م،ص30.

[70]مصطفى بن الناصر وينتن،أراءالشيخ امحمّد يوسف اطفيش العقدية(1821-1914م)،بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير،المطبعة

[71]عبد القادر قوبع،الحركة الإصلاحية في منطقتي الزيبان وميزاب بين سنتي1920و1945م،مذكرة ماجستير،جامعة الجزائر،2007-2008م،ص78.

[72]مصطفى بن الناصر وينتن،المرجع السابق،ص25.

[73]امحمّد بن يوسف اطفيش،رحلة القطب،المصدر السابق،ص31.

[74]محمّد علي دبوز،المرجع السابق،ص295.

[75]مصطفى بن ناصر وينتن،المرجع السابق،ص26.

[76]يوسف بن بكير الحاج سعيد،تاريخ بني مزاب،ط2،المطبعة العربية،غرداية،2006م،ص178.

[77]مصطفى بن ناصر وينتن،المرجع السابق،ص27.

[78]بن يوسف اطفيش،رحلة القطب،المصدر السابق،ص47.

[79]بشير بن موسى الحاج موسى،مشروع جوابات الإمام القطب،المنهاج،العدد:2،جمعية الشيخ أبي إسحاق إبراهيم اطفيش لخدمة التراث،غرداية،الجزائر،2013م،ص165.

[80]عبد الرحمان بن عمر بكلي،كلمات خالدة للبكري،نشر مكتبة البكري،غرداية،الجزائر،2008م،ص361.

[81]محمّد بن يوسف اطفيش،رحلة القطب،المصدر السابق،ص44.

[82]قرآن كريم، سورة البقرة ،الآية:170،رواية:ورش

[83]علي دبوز، المرجع السابق، ص327.

[84]مصطفى بن الناصر وينتن،المرجع السابق،ص37.

[85]يوسف بن بكير سعيد،المرجع السابق،ص،ص177،178.

[86]بلقاسم شتوان، الشيخ امحمّد بن يوسف اطفيش، الحياة، العدد:14، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر،2010م،ص18.

[87]عبد الرحمان بن عمر بكلي،المرجع السابق،ص395.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[88]نجد في مكتبة القطب مجموعة هامة نسخها القطب تعود لغيره من الأعلام، تزيد عن14عنوانًا،ينظر: فهرس مخطوطات خزانة مؤلفات الشيخ العلاّمة امحمّد بن يوسف اطفيش اليسجيني، الشهير بـ"القطب"، يسجن، غرداية، الجزائر،2013م،هامش رقم:7، ص22.

[89]مثال ذلك أنه قد تحصل على كتاب من مكّة المكرمة وآخر من مصر عندما كان مؤديًا الحج،ينظر ، نفسه، الهامش رقم:8،ص22.

[90]معظم الكتب المهداة له جاءته من عُمَان،ينظر: نفسه، الهامش رقم:9،ص22.

[91]كان الشيخ سعيد بن علي الصقري قد حبس مجموعة كبيرة عنده،ينظر:المرجع نفسه، هامش رقم:10،ص22.

[92]لقد استعار القطب طفيش كتبًا من خزانة الشيخ"عمي سعيد الجربي" و خزانة "بابا بن يونس"، و الخزانتان المتواجدتان بغرداية، وخزانة الشيخ "بلحاج بن كاسي" في بلدة القرارة،ينظر: نفسه، هامش رقم12، ص22.

[93]في مكتبة القطب نجد ثماني خزائن كبيرة للمخطوطات، كل خزانة بها ستة رفوف، و مؤلفات القطب وحدها تختص بخزانة كاملة، وغالبيتها بخط يده،ينظر: نفسه،هامش رقم:13، ص22.

[94]نفسه، ص24.

[95] إن التواصل بين إباضية المشرق وإباضية المغرب قديمة ترجع إلى فترة ظهور المذهب الإباضي، وأوّل من قَدِمَ إلى المغرب الإسلامي كَدَاعٍ للمذهب الإباضي هو"سلمة إبن سعد الحضري"،وصل المنطقة في بداية القرن2هـ/08م على الأرجح،وبفضل مجهوداته وجماعته بدأ هذا المذهب في الإنتشار في المغرب الإسلامي،ينظر:محمّد بن قاسم ناصر بوحجام،التواصل الثقافي بين عُمَان والجزائر،ط1،مكتبة الضّامري للنشر والتوزيع،سلطنة عُمَان، 2003م،ص12.

[96]لمزيد من المعلومات عن نماذج من نسخ مكتوبة وردت إلى مكتبة القطب من سلطنة عُمَان،ينظر:فهرس مخطوطات خزانة الشيخ اطفيش القطب،المرجع السابق،ص، ص35-39.

[97]ربما أنه من بلدة تقرت الواقعة جنوب الجزائر،فكان مقيمًا بالمدينة المنورة،فهناك رسائل وردت إلى القطب وهي موجودة في مكتبته برمز:ر ج1،ينظر:نفسه،هامش رقم:26،ص43.

[98]من عناوين الكتب التي بعث بها"محمّد بن سعيد القرشي"إلى"القطب":- "مجموع دواوين"الرمز:ق11،و"شرح ديوان العجاج" الرمز:ق2/1.ينظر:نفسه،ص39.

[99]هو أحد تلاميذ القطب،قام بنسخ إحدى جواباته "جواب حول أخذ الجائر من الزكاة غصبًا"،ورمزه:أ-ز3،وله أيضًا ما كتبه في "حاشية القناطر"للقطب ورمزه:أ-5ج1،ينظر:نفسه،هامش رقم:28،ص43.

[100]هي دار خاصة بجالية الإباضية المغاربة من طالبي العلم وغيرهم،وقد أوقفها أحد التجار من جزيرة جِرْبَة "الحاج عبد العزيز بن منصور بن عبد العزيز البحّار"، في أوائل القرن11هـ/17م، أخذت هذه الدار في البداية تسمية: "وكالة البحّار"،ينظر:المرجع نفسه،هامش رقم: 29،30،ص45.

[101]نفسه،ص- ص45- 56.

[102]هو أحد أعلام القرارة (1130-1243هـ/1718-1827م)يُعَدثالث شيخ من القراري تقلّد المشيخة العامة لوادي مزاب وهذا بإجماع حلقات جميع العصور،كان أديبًا وشاعرًا،فله"جوابات مطولة"إلى أهل عُمَان،ينظر:حمو عيسى النوري، المرجع السابق،ج1،ص 86.

[103]للإطلاع أكثر ينظر:فهرس مخطوطات خزانة الشيخ اطفيش القطب،المرجع السابق،ص،ص58،59.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[104]أصله من جِرْبَة ففيها وُلِدَ بحومة تلات فَنُسِبَ إليهاتنقل إلى مصر فاستقر بالقاهرة، درّس في المدرسة الإباضية بجامع "ابن طولون"،وتطوع في إلقاء الدروس بالجامع الأزهر،ينظر:فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة الإباضية،ط2،مكتبة الإستقامة،غرداية،2004م،ص،ص160،161.

[105]هو أحد مشايخ غرداية، من جماعات الإصلاح، عايش القطب وقد حضر حلقاته في غار"جبل أبي العبّاس"، له عدّة مراسلات، ترك مكتبة غنية بالمخطوطات- توفي سنة 1280ه/1863م،ينظر:أبو اليقظان،المصدر السابق،ص،ص 131،132.

[106]للإطلاع على عناوين هذه المؤلفات ورموزها انظر: فهرس مخطوطات خزانة الشيخ اطفيش القطب، المرجع السابق، ص- ص59-62.

[107]أصله من مليكة، عُيِّن بتاريخ1301ه/8جانفي1883م رئيسًا لمحكمة مليكة وخلالها تلقى تزكية من القطب،ينظر:مجموعة مؤلفين،معجم أعلام الإباضية،ج3،ص406.

[108]للإطلاع على عناوين مؤلفات الخزانتين، انظر: فهرس مخطوطات خزانة الشيخ "اطفيش القطب"، المرجع السابق،ص،ص63،64.

[109]يعتبر من أبرز شيوخ منطقة بني يزجن في القرن10ه/16م، فقد تلقى تعليمًا في جِرْبَة مدّة من الزمن (بين سنتي:955-959ه/1548-1551م) ينظر: فهرس خزانة الشيخ اطفيش القطب، المرجع السابق، ص65.

[110]هو أحد علماء بني يزجن، و من عشيرة آل الفضل، له "شرح الأحاديث الأربعين"، كان حيًا سنة 964ه/1556م، ينظر: مجموعة مؤلفين، معجم أعلام الإباضية، ج3، المرجع السابق، ص538.أبو اليقظان، ملحق السير،ج1،ص 86.

[111]أحد علماء بني يزجن، تلقى تعليمه في مصر، له "رسالة في أجداد مِزاب"، توفي سنة1118ه/1706م،ينظر:مجموعة مؤلفين، نفسه، ج3،ص565.

[112]ولد بتاريخ 1158ه/1745م و توفي سنة 1252ه/1836م، من أعلام بني يزجن ومن الأوائل الذين تولوا النهضة العلمية الحديثة بمنطقة مِزاب،تولى التدريس والوعظ والإفتاء بمسجد بني يزجن ،وتولى رئاسة العزابة في بني يزجن، ينظر:يوسف الحاج سعيد،المرجع السابق،ص111.

[113]من أعلام بني يزجن، أخ "القطب اطفيش"، و يكبره سنًا، تعلم على يد الشيخ "الثميني"، ثم رحل إلى المشرق و أقام بِعُمَان ثم مصر كما زار الحجاز و تونس (هي محطات طلب العلم)، درّس بالمغرب الأقصى،تولى التدريس في مسجد بني يزجن،كان عالمًا بالكيمياء،يُعَدُ من أهم رواد النهظة،ينظر:علي دبوز،المرجع السابق،ص،ص284،285.

[114]يعود إلى النصف الثاني للقرن13ه/19م، هو من أعيان بني يزجن، كان نابغة في علوم الشريعة ومرجعًا في الفتوى بمنطقة مِزَاب،ينظر: مجموعة مؤلفين المرجع السابق،ج3،ص640.

[115]أحد مشايخ بني يزجن، كان قاضيًا بها وله معهد ببلدتها، نفي إلى مليكة فمكث بها ثلاثين عامًا ناشرًا للعلم، له بنت اسمها "عائشة" تزوّجها القطب ومنحته خزانة أبيها، توفي سنة:1292ه/1875م، انظر: أبو اليقظان،المصدر السابق،ص،ص107،108.

[116]لمعرفة عناوين كتب هذه الخزانات المتواجدة بمكتبة القطب، انظر: فهرس خزانة الشيخ اطفيش القطب، المرجع السابق،ص- ص65-92.

[117]للإطلاع على أصحاب هذه الخزانات ومالكي الكتب ينظر: المرجع نفسه، ص96.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الجانب الفني لمخطوط المغرب الأوسط
التجليد أنموذجا

الهدون حامدي. طالبة دكتوراه، جامعة تلمسان.
د. بن داود نصر الدين، أستاذ محاضر "أ"، جامعة سعيدة

تاريخ الارسال: 22 ماي 2018	تاريخ القبول: 15 سبتمبر 2018.	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018

ملخص:

لقد عني المسلمون بالمخطوطات عناية كبيرة لكونها السبيل الوحيد للحفاظ على ما أنتجه العقل العربي الإسلامي. وقد تعدّدت العناية بالمخطوطات سواء بما حوته من مضامين أو بشكلها الخارجي، فتفنّن في صناعة المخطوط بداية من عملية النسخ والكتابة إلى غاية اخراج الكتاب أو المخطوط ترتيبا وتصنيفا وتجليدا. ويعد التجليد أحد فنون المخطوط الهامة التي تشمل على فن الخط والتصوير والتذهيب وغيرها. وصناعة التجليد أوكما يقال عنها في المغرب " التسفير " صناعة مهمة جدا تطورت في كنف الحضارة الإسلامية وازدهرت ازدهارا كبيرا. لقد كان التجليد من المنتجات الفنية التي ازدهرت وتميزت في الطراز الفني للمغرب الإسلامي، لذلك ستكون هذه المداخلة حول الإشكالية التالية " بماذا تميز فن تجليد المخطوط في المغرب الأوسط".

الكلمات المفتاحية: فن، المخطوط، المغرب الأوسط، التجليد، التسفير.

Abstract.

Muslims have treated manuscripts with great care because they are the only way to preserve what the Arab-Islamic mind has produced. The manuscripts have been given a lot of care, whether in terms of content or external appearance, so they are in the manufacture of the manuscript from the process of copying and writing until the book or manuscript is published in order, classification and bindin.

Keywords: art, manuscript, middle Morocco, binding, tasfer.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

من الصنائع المهمة التي ظهرت وتطورت في أحضان الحضارة الإسلامية، صناعة تخص كتب التراث العربي الإسلامي والتي أسهمت بشكل كبير في الحفاظ عل هذا الموروث المخطوط والعمل على احيائه ونشره بين عامة القراء، هذه الأخيرة هي صناعة التجليد.

يعد التجليد أحد فنون المخطوط الهامة التي تشتمل على فن الخط والتصوير والتذهيب والزخرفة وغيرها، وصناعة التجليد أو كما يقال عنها في المغرب " التسفير " من الفنون التي تقدمت بفضل الحرص على صيانة وحفظ المخطوطات كالمصاحف وغيرها من المؤلفات الأخرى من الضياع والتلف.

والتجليد هو المرحلة الأخيرة من صناعة المخطوط، ويجتمع فيه الجانبان الصناعي والفني، فالأول ممثلا في عمليات الصنعة وإجراءاتها والثاني متمثل في زخارف الأغلفة وتزاويقها وتذاهيبها. لذلك فإن دراسة فن التجليد عند المسلمين له أهمية بالغة في معرفة مدى ما وصلت إليه البلاد الإسلامية من الرقي والتقدم في مضمار هذا الفن سواء في المشرق أو في المغرب.

ولمعرفة ماتميز به القطران الإسلاميان في هذا المجال وخاصة بلاد المغارب جاءت هذه الدراسة هادفة إلى تبيان كيف تطورت هذه الصّنعة الفنية في الحضارة الإسلامية قاطبة وما هي خصوصياتها عن باقي الحضارات، وبماذا تميز المغرب الإسلامي عامة والمغرب الأوسط خاصة في هذه الصّنعة من خلال الإجابة عن هذه الإشكالية: كيف تطور فن التجليد في كنف الحضارة الإسلامية وبماذا تميز في بلاد المغرب الأوسط؟ ومن خلالها سنحاول الإجابة عل جملة من التساؤلات التي تراود كل باحث في هذا الموضوع وهي: ما المقصود بالتجليد؟،ما هي مراحل تطوره عبر العصور الإسلامية؟ وبماذا تميز فن التجليد في المغرب الأوسط؟

1- التجليد

تجليد الكتاب هو فن اتقان طريقة ربط وضم الأغلفة بواسطة شرائط وحبال إلى ملازم[2] الكتب وذلك لحمايتها وجعلها ملائمة للإستعمال والتداول خاصة بعدما حل شكل الكتاب العادي المعروف محل الشكل القديم للمخطوطات، والذي كان يشبه الدرج الأسطواني.[3]

وفن التجليد من الفنون التي اهتم بها المسلمون منذ بداية عصر تدوين المخطوط[4] وحتى نهاية العهد العثماني، فقد عني المسلمون بهذا الفن وتفوقوا فيه تفوقا ظهر أثره في صناعة التجليد . بعد ذلك . في أوروبا في العصور الوسطى.[5] اما أصل الكلمة فمشتق من الجلد، ويقصد به وضع الجلد على الكتاب وشدّه، والمجلّد من يعمل بهذه المهنة، واستعملت كلمة التجليد في المشرق ومرادفا لها كل من التصحيف في العراق والتسفير في المغرب.[6]

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

1 . 1 . تعريف التسفير

1 . أ . لغة:

السَفر يعني الكنس، والمَسفَرة المكنسة، والمسفر كثير الأسفار، والسُفرة بالضم طعام المسافر، ومنه سفرة الجلد، وتسفَر أتى بسفر، والسِّفر، الكتاب الكبير أو جزء من أجزاء التوراة، والسفرة الكتبة والملائكة يحصون الأعمال[7] قال الله تعالى" **بأيدى سفرة كرام بررة**".[8]

1 . ب . اصطلاحا:

التسفير معناه التجليد كما ذكرنا سابقا، وسفَّر الكتاب جلَّده وألبسه الجلد فأصبح مجلد، والمسفرُ أو المجلِّد هو الذي يجلد الكتب، وابن خلدون وهو يعرف صناعة الوراقة يدمج التسفير ضمنها حيث جعلها شاملة للإستنساخ والتصحيح والتسفير فضلا على سائر الشؤون الكتبية.[9]

2 . مراحل تطور فن التسفير

مرّ تغليف المخطوطات بمراحل مختلفة أقدمها تلك التي كانت تستخدم فيها ألواح الخشب المزخرفة بالأحجار و العظام ثم تبعتها مرحلة تغليف المخطوط بالقماش المطرز،أو بصفائح الذهب والفضة المرصعة بالأحجار الكريمة، وكون هذه الأغلفة ثمينة كانت عرضة للسرقة، ولم يصل منها إلا القليل النادر في متاحف العالم.[10] ويذهب المؤرخين إلى أن أول ظهور لفن تغليف الكتب أو تجليدها،كان عند أقباط مصر وفي اديرة الكنائس القبطية خاصة،لاهتمامهم بنسخ وتجليد الكتاب المقدس، ويعتبر فن التغليف القبطي الأصل الذي اخذ عنه التغليف في العالم الإسلامي والذي بلغ فيما بعد خاصة ، في العصور الوسطى . غاية في الإتقان والجمال.[11] وقد مر فن تجليد المخطوطات عند المسلمين بمراحل عديدة نقسمها إلى ما يلي:

2 . أ التجليد في مرحلته الأولى :

مع قيام فن التجليد على أسس قبطية أصبحت أساليب هذا الفن متشابهة في أقطارالعالم الإسلامي كله[12]وخاصة في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، حيث صار فن تجليد المخطوطات في العصر الأموي والعباسي على النهج الذي كان عليه أيام الخلفاء الراشدين [13]مع إحداث بعض التطورات القليلة، وأغلب الظن أن مخطوطات المصاحف التي انتجت في تلك الفترة كانت مغلفة بلوحات من الخشب المطعّم بقطع من العاج والعظم، أو غلفت بالقماش المطرز أو الجلد.[14] ومن خلال الدراسات التي قامت بها الباحثة العراقية . اعتماد القصيري . على مجموعة من المخطوطات وكيفية تجليدها في هذه المرحلة وهي القرون الهجرية الثلاثة الأولى،تبيّن معها ذلك حيث أن المجلد المصري استخدم مادة الخشب كمادة أساسية في صناعة التجليد ثم غلفت هذه الألواح بالجلد وكانت معظم الأغلفة على

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هيئة صندوق. والتصميم العام في زخرفة الأغلفة هو متن واطار، واستخدمت الزخارف الهندسية والنباتية في ملئ أرضيتهما. أما الطرق التي استخدمت في تنفيذ هذه الزخارف تمثلت في الضغط والتثقيب وهي بذلك لا تختلف عن الطرق التي استخدمت في زخرفة الجلود القبطية.[15] أما عن التجليد في بلاد المغرب الإسلامي في هذه المرحلة، فقد كانت الأغلفة معظمها مصنوع من ألواح الخشب مغلفة بجلد ذي لون بني. وهي بذلك شبيهة بأغلفة الكتب المصرية . كما تقول الباحثة السابقة . وألصقت على الأوجه الداخلية لهذه الألواح رقوق[16] لكي تزيد من متانة الغلاف وقوته وربما لتعطي لباطن الغلاف منظرا جميلا[17]

2 . ب التجليد في القرنين الرابع والخامس الهجريين:

جاءت المرحلة الثانية في فن التجليد عند المسلمين، عندما استبدلت ألواح الخشب بصفائح البردي[18] والذي كان يستخدم في ذلك الوقت لتغليف المخطوطات الصغيرة الحجم، اما المخطوطات الكبيرة فقد ظل الخشب يستخدم في تغليفها. ونستطيع أن نجمل خصائص التجليد الإسلامي[19] في المشرق والمغرب على حد السواء في النقاط التالية:

من حيث الصناعة، فإن المجلد المسلم استخدم الورق في صناعة الأغلفة إلى جانب ألواح الخشب وصحائف البردي واستخدم الجلد لتغليف هذه المواد.

. من حيث الشكل، فقد تغير شكل الكتاب في هذه المرحلة حيث أصبح عموديا على هيئة الكتاب المقدس إلى جانب الشكل المربع،[20] كما زوّدت الأغلفة في هذه المرحلة باللسان وإن كان قد عرف قبل لدى أقباط مصر. ونلاحظ في هذه المرحلة أيضا تطورا على التصميم العام في زخرفة الأغلفة، إذ يتوسط المتن سرة وفي أجزاء المتن الأربعة أجزاء منها، واستخدمت في الزخارف الأشكال الهندسية والنباتية إلى جانب الأشرطة المتشابكة التي كانت تستخدم خلال الفترة السابقة. وظهرت طريقة التثقيب والتي تعني تجاور الثقوب على هيئة ما. كما لحق بطريقة الضغط تطورا كبيرا إذ أصبحت الزخارف الناتجة عنها بارزة بروزا عظيما. كما ظهر في هذه الفترة استخدام الألوان[21]في تجميل زخارف الأغلفة.

2 . ج التجليد من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجري:

لقد طرأت خلال هذه الفترة تطورات كبيرة في فن التجليد ومن ذلك استغناء المجلد الشبه كلي عن ألواح الخشب مستعملا الورق بدلا منها، وكذا استخدام الجلد في تغليف الورق السميك (الكارتون). ولأول مرة ترد إشارة عن استخدام صفائح الذهب المرصعة بالأحجار الكريمة في تغليف بعض الكتب الثمينة.[22]

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

اما فيما يتعلق بشكل الكتاب، فقد تغير وأصبح عموديا بعد أن كان أفقيا وزود باللسان. كما تطورت الزخارف النباتية وبدت بشكل واضح وجلي، وشاع التذهيب الورقي الذي كان من خصائص التسفير المغربي . كما سنرى ذلك فيما بعد . ومقتصرا على أغلفة تلك البلاد وحدها، أصبح شائع الإستعمال في تزويق المخطوطات التي أنتجت في أقطار العالم الإسلامي، وأكثرها استخداما التذهيب الورقي.[23]

3 . أدوات التجليد أو التسفير

" إن المدخل الأول للفهم العلمي الصحيح لصناعة المخطوط ومعرفة كيف كان يصنع، وكيف كانت تتم عملية تجليده، هو استجلاء التدوينات والمؤلفات التي ترجع إلى عصر المخطوط وصناعته، وإلى المشتغلين به من الصنّاع والمجلدين، إلى جانب الدراسات التاريخية والتطبيقية التي تدرس نماذج مما وصل إلينا من تجاليد المخطوطات وتختبرها" . على حد تعبير محمود زكي.[24] ومن بين التدوينات تلك التي احتوت على فصول في صنعة التجليد مثل كتابي " العدة "[25]و" المخترع "[26]ومنها ما جاءت متخصصة دوّنت من جانب صنّاع وفنيين خبروا الصنعة، وكانت مهنتهم التي امتهنوها وعرفوا قدرها وشرفها، وأحبوا أن يسجلوا معارفهم التي اكتسبوها بالتجربة والتعليم في هذه المؤلفات والتي أبرزت في عناوينها إسم الصنعة " التسفير " رأسا.[27] ومن بين هذه المصنفات كتاب " التيسير في صناعة التسفير " لبكر الإشبيلي،[28] وكتاب " صناعة تسفير الكتب وحل الذهب " لأحمد بن محمد السفياني[29] ونظم " تدبير السفير في صناعة التسفير "لإبن أبي حميدة.[30] وقد أشارت هذه المؤلفات في مجملها إلى الأدوات التي كانت تستعمل في صنعة التسفير في المشرق والمغرب على حد السواء مع الإختلاف في التسميات في بعض الأحيان.فيذكر صاحب كتاب " المخترع " أن : " أول ماينبغي في معرفة صناعة الكتب أن يكزن الصانع عارفا بإصلاح العدد وهي البلاطة والمسن والشفرة والأشفى والمقص والإبر والسيف والمقراض والمساطر والنصاب والبياكر".[31] وهو بذلك يعدد الأدوات التي كان يستعملها المسفر في بلاد المشرق باعتبار المؤلف من اليمن. أما صاحب نظم أو أرجوزة " تدبير السفير في صناعة التسفير " فيذكر لوازم هذه الصنعة المتمثلة في الغراء، فيما سمّاه بباب في ذكر الغراء وفيه وجوه،[32] البطانة والمساطر فيما سمّاه بفصل في البطانة وتركيب المسطرتين،[33] المقص، فيما سمّاه باب في التحراف وهو المقص،[34] الشبيكة، فيما سمّاه باب في حكم الشبيكة،[35] الجلد، فيما سمّاه باب في الجلد وما يتعلق به.[36] أما صاحب كتاب " العمدة " فيقول : " الباب الثاني عشر في صناعة التجليد وعمل جميع آلاته حتى يستغني عن المجلّدين وهي إحدى معرفة البلاطة والمسن والشفرة والشفاء والمقص والكازن والإبر والسيف والمعصرة والملازم والمساطر والبياكير".[37] أما صاحب كتاب " التيسير في صناعة التسفير " فيذكر أن المسفر يحتاج من الماعون الذي لا بد منه: المقراض، المقدة، الملزم، وحجر المسن، وحديدة قوية لشدّ الملزم وحله.[38] ومن خلال كل ما ورد عن أصحاب الصّنعة أنفسهم يتضح اتفاقهم الشبه

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

كلي على نفس الأدوات والمستلزمات للقيام بعملية التجليد أو التسفير، والتي يفصل فيها أيضا ويجملها . السعيد بنموسى . المهتم بالتجليد ويقسمها إلى:[39]

. أولا الأدوات الكبرى:

الملزم : وهما خشبتان تشد إحداهما إلى الأخرى بواسطة حديدة قوية ويجعل بينهما الكتاب ويضغط عليه.

التخت : آلة الضغط.

القالب : المرمة للخياطة.

الرخامة : لترقيق الجلد فوقها.

.ثانيا الأدوات الصغرى:

وهي: المقراض . المقدة . السكين . حجر المسن . الإشفى . المخيط . الإبرة . الخفيف . منشار. مطرقة . المقلع . وأختام وحدائد للتذهيب والزخرفة.[40]

ولكي تتم عملية التسفير بطريقة جيّدة ومحكمة يشترط في هذه المعدات أن تكون ذات جودة ، فمثلا البلاطة ينبغي أن تكون من الرخام الأبيض أو الأسود الجيّد، وتكون صحيحة الوجه تمر عليها مسطرة واحدة ليصح عليها البشر والتبكير، والمسن ينبغي أن يكون معتدل الوجه صحيحا ولا ينبغي أن يكون لينا فتحفره الحديدة ولا صلبا فيضر بالحديد، أما الشفرة فيجب أن تكون من الحديد الجيّد أيضا ويكون مقدارها في الثقل والخفة على قدر يد الصانع، أما الإبر فهي صنفان الأول خاص بالخرم والثاني بالحبك، فأما التي للخرم فتكون تامة قليلا رقيقة البدن، وأما التي للحبك فتكون دونها في الطول والرقة.[41] والمسطرة أجود ما تكون من الأبينوس[42] أو من البرس[43] و فيما يخص البيكار، فإن كان من حديد يجب أن يكون خفيف التدوير، رقيق الساقين لتدق خطوطه ويكون صحيح المسمار، وإن كان خشبا فيجب أن يكون مثل ذلك.[44]

4 . طريقة التسفير في المغرب الأوسط:

لقد سمحت لنا المصادر المتخصصة في هذه الصّنعة " التسفير "والتي ذكرناها سابقا، من معرفة الطبيعة الصناعية والفنية المتعلقة بها والعمليات والإجراءات المتخصصة فيها مثل الخزم،[45] الحبك[46] وكسوة الجلد وما يتبعها من زخرفة وتذهيب ونحوها والتي كانت سائدة في بلاد المغرب الإسلامي كافة.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ونظرا لتلك الوحدة الحضارية التي جمعت منطقة المغرب قاطبة من أدناه وأوسطه إلى أقصاه، فإن مايقال عن صنعة "التسفير" في القيروان هو نفس مايقال عنها في بجاية أو تلمسان أو مراكش وفاس أو قرطبة وغيرها من حواضر بلاد المغارب. خاصة وأننا نعلم جيّدا مدى التواصل الحضاري والفكري الذي كان بين هذه الحواضر، فقد شهدت بجاية مثلا في فترة مابعد القرن السادس الهجري / الثاني عشر ميلادي توافد أعداد كبيرة من الجالية الأندلسية ، الأمر الذي كان له تأثير كبير على صنعة الوراقة التي تظم بطبيعة الحال صنعة " التسفير" في تلك المنطقة، هذا إذا وضعنا في الحسبان [47]" أن أهل الأندلس أحذق الناس في الوراقة ".[48]

لقد بلغ فن التجليد أو التسفير في المغرب مرحلة متقدمة و متطورة، وكان لإهتمام الحكام بالكتب وتجليدها وتحليتها أثر كبير في ذلك،[49] ومن أكبر الدلائل على ذلك اهتمام الخليفة عبد المؤمن بن علي الموحدي [حكم من 524هـ 558هـ /1129م . 1162]، بتجليد مصحف " عثمان بن عفان " والذي أهداه إليه أهل قرطبة، ويبين . ابن صاحب الصلاة . صنيع الخليفة وحرصه على تسفير وتحلية هذا المصحف.[50] كما تحدث عن ذلك ابن طفيل في رسالته التي نشرها المقري في نفحه حين قال : " وصل إليهم أدام الله تأييدهم... مصحف . عثمان بن عفان . ...فتُلُقي عند وصوله بالإجلال و الإعظام وبودر إليه بما يجب من التبجيل والإكرام، وعكف عليه أطول العكوف والتزم أشدّ الإلتزام، وكان في وصوله ذلك الوقت من عظيم العناية وباهر الكرامة ماهو معتبر لأولي الألباب، وبلاغ في الإعراب والإعجاب... وجمع عند ذلك بحضرة مراكش...سائر الأبناء الكرام، والسادة الأعلام، بدور الآفاق وكواكب الإشراق، ... شرعوا في انتخاب كسوته وأخذوا في اختيار حليته، فحشروا له الصنّاع المتقنين والمهرة المتفننين، ممن كان بحضرتهم العليّة أو سائر بلادهم القريبة والقصية فاجتمع لذلك حذّاق كل صناعة، ومهرة كل طائفة من المهندسين و الصوّاغين والنظّامين و الحلاّئين و النقّاشين و المرصّعين و النجارين و الزواقين و الرسامين والمجلدين..".[51]

إن الصورة الأولى للتجليد أو التسفير في المغرب الأوسط كانت كما كانت عليه في باقي المناطق الإسلامية الأخرى، وهو وضع الكتاب بين لوحين من الخشب مثقوبين في مكانين متباعدين من ناحية القاعدة، ويمر بكل ثقب منهما خيط رفيع من ليف النخيل، وقد أخذت هذه الطريقة البسيطة في التجليد عن الأحباش،[52] ثم تطورت هذه الطريقة بعد أن أخذ الجلد يدخل في صناعة التغليف وبدأ التوسع في استعماله ومن ثم شاعت تسمية هذه الصنعة بالتجيد.[53]

لقد أبدع المغاربة في هذه الصنعة، حيث كانوا يحملون الصفات التي يتّصف بها المسفّر الحاذق والتي وردت في كتاب " عمدة الكتاب " حين قال صاحبه :" والذي يحتاج إليه ملتمس هذه الصناعة سرعة الفهم، وجودة النظر و حلاوة اليد و ترك السرعة و التثبّت و التأني وحسن الجلوس وملاحة الإستمالة وحسن الخلق ".[54]

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أول ما كان يبتدئ به المسفّر هو صناعة الدفف الورقية[55] بنفسه والتي عوّضت الدفف الخشبية، وإذا أراد المسفّر أن يرقق الدفف ينقص ما يريد من عدد الأوراق، وإذا أراد أن يضخمها فيزيد ما يريد على قدر نظره و قد وصفت هذه التقنية بالتفصيل من طرف بكر بن إبراهيم الإشبيلي وكذا أحمد بن محمد السفياني في كتابيهما السالفين. وكانت هذه الأوراق التي يصنع منها المسفّر الدفف غالبا ما تكون مكتوبة، وبدلا من التخلص منها بالحرق وفق العادة الإسلامية كانت تستغل في صناعة الدفف. إلا أنه مايلاحظ في بلاد المغرب أنه لم يتم الإستغناء كليا عن الدفف الخشبية بل بقيت سائدة في العهد الموحدي وخصوصا في المصاحف والتي كانت تحلى بصفائح الذهب والفضة والأحجار الكريمة، ولا يمكن أن تسمّر هذه الصفائح إلا في الدفف الخشبية، لكن استبدل الخشب الثقيل بآخر خفيف وهو خشب الأرز.[56]

بعد صناعة الدفف الورقية، يقوم المسفّر بخياطة كراريس الكتاب في قالب الخياطة وبعد تغريته بالنشاء[57] يقصصه بالمقدة أو السكين بعد ضغطه في الملزم، ثم بصقل المخطوط بحجر البركان [58] أو بحجر الحك[59] حيث يذهب أثر السكين أو المقدة. ثم تنسج رؤوس الكراريس بالحرير الملوّن وبعد ذلك تركب الدفف، ثم تفصل قطعة من الجلد ويجلد بها الكتاب بأكمله أي الدفة اليمنى والدفة اليسرى واللسان الذي يتميّز به التسفير العربي الإسلامي، رغم أنه عرف منذ وقت مبكر حيث كان معروفا عند الأقباط. ووظيفة اللسان هو حماية الكتاب حيث كان يصنع عريضا كي يصلح أن يكون ظرفا للكتاب الذي يطبق فوقه، ويستخدم أيضا حتى يستدل به القارئ ويجعله حدا فاصلا بين ما قرأه من الكتاب وما لم يقرأه بعد.[60] لم يقتصر التسفير على الغلاف الخارجي للكتاب بل كان يجلد حتى باطنه، وخاصة باطن المصحف، وكانت هذه العملية تسمى بالشدق.[61]

5 . خصائص التسفير المغربي:

والمقصود بهذه الخصائص ما كانت معروفة في صنعة التجليد أو التسفير المغربية دون غيرها ثم انتقلت إلى باقي أقطار العالم الإسلامي. ومن بين هذه الخصائص طريقة التسفير التي كانت سائدة في العهد الموحدي والتي سمّاها بكر بن ابراهيم الإشبيلي " الظّاهر من صنعة التسفير "[62] وهي أن المسفّر كان يقوم بتجليد المخطوط وهو لا يزال عند الناسخ، وطبعا لا يسفر بهذه الطريقة إلاّ المسفر الماهر الذي يجيد الصنعة و يحفظها عن ظهر قلب، وطريقتها أن يأخذ المسفر مقياس الكتاب من طوله وعرضه وعلوه، ثم يفصل الدفف واللسان وقطعة من الجلد ويجلد الغلاف بمفرده، ثم ينتظر حتى يتم الكتاب بالنسخ ويركب عليه التسفير بعد خياطته وتقصيصه، ونسخ برشمانه[63]كما استخدم أسلوب آخر في العصر الموحدي وكان يسمى التسفير التركيبي، وهو أن يجلّد الكتاب دون اللّسان وهذه الطريقة كانت تستعمل في الكتب الكبيرة الحجم والضخمة، خاصة إذا كانت الجلدة صغيرة لا تكفي تجليد سائر الكتاب.[64] وتذكر لنا الباحثة . اعتماد القصيري . في بحثها عن التجليد ميزة اختصت بها

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الأغلفة المغربية وهي مزجها بين الزخارف الهندسية والزخارف النباتية في تزيين متنها، إلى جانب ذلك زوّدت هذه الأغلفة برزّة معدنية عند حافة الغلاف لإحكام قفله.[65] كما ذكرت أنّ جميع زخارف تلك الجلود المغربية نفذّت بالضّغط على الجلد بآلة ساخنة، وقد استخدمت أختام عديدة لإحداث زخارف مختلفة الأشكال منها: الورقة،القمحة، المربعة،العقدة،[66] المسدس،المثمن، الدائرة،العشر، ومن الأختام التي حولها هي اللوزة،الوردة،والنقطة وغيرها[67].كما استعمل المغاربة طريقة أخرى في تزيين جلود الكتب بأشكال زخرفية مختلفة وبحركة واحدة بدلا من كثرة الحدائد، وذلك باستعمال صفيحة الذهب وطابع حديدي محفور وساخن يضغط على الجلد لتبرز بعض أجزائه وينخفض البعض الآخر[68] . وقد رجحت الباحثة السابقة ـ اعتماد القصيري ـ عن العراقيين أنهم استمدوا عناصرهم الزخرفية التي زينوا بها جلود مخطوطاتهم من أغلفة الكتب التي وصلتهم من مناطق مختلفة من بينها المغرب.[69]

ومن مميزات التسفير المغربي أيضا شكل الإطار المحيط بالمتن وذلك بجعله بارزا بغية تكوين تصاميم خاصة بالأركان الأربعة للمتن وهذه الظاهرة اختصت بها بلاد المغرب دون أقطار العالم الإسلامي[70] كظاهرة استخدام صفائح رقيقة من الذهب والفضة بهيئة الأزهار والنجوم مختومة على الجلدة بآلة ساخنة. كما كان التذهيب[71] مقتصرا على تلك البلاد ثم أصبح شائع الإستعمال في باقي المناطق الإسلامية وحتى الأوروبية حيث يذكر . سيفندال . أن فن التذهيب كان أول الفنون التي تعلمها الإيطاليون قبل كل شيئ من أساتذتهم المسلمين.[72]

كانت هذه أبرز خصائص التسفير المغربي والتي أبدع فيها أهل هذه الصنعة والذين كانوا يعملون في صمت كجنود الخفاء، وبفضلهم كانت تحفظ المؤلفات على اختلاف مناهلها ومناهجها من التلف والضياع. رغم أن مهنة التسفير لم تكن خاصة بفئة معينة أو معزولة عن أهل الوراقة أو الوراقين الذين اشتهروا بحسن الخط والضبط، حيث كان لابد لكل وراق لإدراك النجاح في حرفته من جودة الخط والضبط في النقل والحدق والتزويق والتذهيب،[73] بل كانت أيضا من عمل النُّساخ الذي لم يقتصر على نسخ المخطوط فقط بل اهتموا أيضا بالشكل المادي للمخطوط في حجمه وشكله وطريقة الكتابة فيه، وفي سطوره وكلماته وفي تجليده وتزويقه وإخراجه في النهاية إخراجا لطيفا. حيث يمكن أن يكون ناسخ المخطوط هو نفسه مسفّره، لذلك ونحن نبحث عن المسفّرين الذين اشتهروا بهذه الصّنعة في منطقة بلاد المغرب الأوسط لم نجد أكثر من ترجمة أو اثنين لأشخاص ذكروا بالمسفّرين، في حين هناك عدة تراجم لشخصيات عرفوا بالنسّاخ .

6 . أشهر المسفّرين في بلاد المغرب الأوسط:

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

. **أبو عبد الله محمد بن يحي الباهلي المسفّر:** هو الشيخ الإمام العالم المحقق المدرس المفتي الصالح الشهير يقاضي الجماعة ببجاية شهير الذكر بالمسفّر، رفيع القدر، توفي سنة اربع وأربعين وسبعمائة للهجرة.[74]

. **أبو العباس حسن بن أبي بكر بن شعبان:** يذكر الغبريني على أنه عاين الكثير من منتسخاته في الحكمة بخط بارع، إضافة إلى التقييدات والتطريزات والتذهيبات في غاية الإتقان والدقة.[75]

. **أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد الأريسي:** المعروف بالجزائري، كان حسن النظم والنثر، مليح الكتابة، حسن الوراقة في البطاقة.[76]

. **أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله:** الشيخ الفقيه المحصل المتقن، كان في غاية الجودة في الخط المشرقي.[77]

. **علي بن يحي بن سعيد الأنصاري:** التلمساني الأصل، سكن إشبيليا ومراكش وغيرهما وكان حسن الخط على الطريقتين المشرقية والمغربية.[78]

. **أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الوغليسي:** كانت له نباهة ووجاهة ونزاهة ورفعة همة، وكان فصيح اللسان والقلم بارع الخط.[79]

. **أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسين الخشيني:** من أهل بجاية كان فقيها مدركا مقدما وكان مشاورا مشاركا، وكان في صناعة التوثيق إماما وعليه كان أكثر الإعتماد في بجاية، وله خط بارع وروايات ومقروءات.[80]

خاتمة

لقد مرّ فن التجليد في المغرب الأوسط كغيره في باقي مناطق العالم الإسلامي بعدة أدوار مختلفة، حيث بدأ باستعمال الألواح الخشبية المطعمة بالعظام والعاج، ثم استبدلت هذه الألواح بصفائح البردي التي كسيت بشرائح من الجلد و الذي لون بألوان مختلفة وكان اللون البني هو الغالب تقريبا على الجلد الذي استعمله المسفر في بلاد المغرب الأوسط، ثم غيّرت بعد ذلك صفائح البردي بالكرتون وهو نوع من الورق القوى.

لاشك أن فن التسفير في المغرب الأوسط كان متأثرا في بداية الأمر بفن التسفير الأندلسي والمشرقي على حد السواء. حيث أثبتت دراسة عدة نماذج من أغلفة المخطوطات المغربية، تشابها كبيرا مع تلك الأغلفة المشرقية و الأندلسية خاصة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، أما خلال القرنيين الرابع والخامس الهجريين فقد عرف التسفير في المغرب الأوسط تطورا كبيرا خاصة فيما يتعلق بالجانب

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الفني منه أي الزخرفة والتذهيب، فبعد أن كانت متشابهة في مختلف الأقطار الإسلامية في بداية الأمر أصبحت متميزة و خاصة بكل قطر ، لا سيما في بلاد المغرب أين نبغ المسفّر في تنفيذ الزخرفة على الأغلفة بطرق عديدة عدّت من خصوصيات التسفّير المغربي فكانت طريقة الختم بأختام مختلفة الأشكال و الأحجام و طريقة الضغط و استعمال الصفائح الذهبية ،وطريقة التثقيب و التطريز بخيوط من الحرير أو ما عرف بالتشبيك .إضافة إلى طريقة الزخارف المفرغة الناتجة عن قطع الجلد والصاقه عل جلدة أخرى و العديد من الأساليب التي أثر بها المسفرون المغاربة عل إخوانهم في المشرق فأصبحت هذه الصنعة في منتهى الدقة و الإتقان و الإبداع بفضل هذا التأثير و التأثر الذي كان بين مختلف أقطار العالم الإسلامي و قد استطاع التسفَير المغربي أو هذا الفن أن يصل في أواخر القرن الخامس عشر إلى البلاد الأوروبية عامة وايطاليا و فرنسا خاصة عن طريق المغرب الأندلس.

الهوامش:

1 . الهدون حامدي سنة ثالثة دكتوراه تخصص التاريخ الحضاري للمغرب الأوسط، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان.

2. . الملزم: هو خشبان ذواتا مقبض حديدي، وملزم الكتب هو محمل الكتب ويتكون من لوحين تشد أوساطها فيفتح ويطوى ثم يوضع عليه الكتاب للإستنساخ أو القراءة. ينظر إلى، أحمد شوقي بنين ومصطفى طوبي، معجم مصطلحات المخطوط العربي، الخزانة الحسينية، الرباط، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة، 2005، ص، 348

3 .السيد السيد النشار، في المخطوطات العربية، دار الثقافة العلمية الإسكندرية،1997،دط، ص، 63

4. يقال أول من كتب آدم على الطين، ثم كتبت الأمم بعد ذلك برهة من الزمان في النحاس والحجارة، وهذا قبل الطوفان، وكتبوا في الخشب وورق الشجر، ثم دبغت الجلود فكتبت الناس فيها. ينظر، ابن النديم أبو الفرج محمد ابن إسحاق، الفهرست، قابله على أصوله وعلق عليه وقدم له، أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1430، 2009، المجلد الأول، ص، 47

5 .السيد السيد النشار ، في المخطوطات العربية، ص، 64

6 . بكر بن ابراهيم الإشبيلي، التيسير في صناعة التسفير، عبد الله كنون، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، 1959،ص، 1

7 . الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، اشراف، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، 1998، ص، 408

8 . الآيتين 15، 16، من سورة عبس

9. ابن خلدون عبد الرحمان، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدا والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر،ضبط المتن والحواشي والفهارس، خليل شحادة، مراجعة، سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، 1432، 2010، الجزء الأول، المقدمة، ص، 532

10 . السيد السيد النشار، المرجع السابق، صص، 64، 65

11 . يحي وهيب الجبوري، الكتاب في الحضارة الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، صص، 249، 250

12 . اعتماد يوسف القصيري، فن التجليد عند المسلمين، وزارة الثقافة والإعلام، المؤسسة العامة للآثار والتراث، بغداد، الجمهورية العراقية، 1979،دط، ص، 14

13 . يحي وهيب الجبوري، الكتاب في الحضارة الإسلامية، ص، 253

14. إياد خالد الطباع، المخطوط العربي، دراسة في أبعاد الزمان والمكان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011، دط، ص، 85

15. اعتماد يوسف القصيري، فن التجليد عند المسلمين، ص، 17

16الرقوق: جمع رق وهو الصحيفة البضاء والجلد الرقيق وقيل هو رق الغزال، ونرى أن الرق هو جلد حيوان تمت معاجته بالتجليف والدباغة وصار صالحا للكتابة. ينظر، أحمد شوقي ومصطفى طوبي ، المرجع السابق، ص، 177

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

17 ا.اعتماد يوسف القصيري، المرجع السابق، ص، 17

18البردي: ورق مؤلف من ألياف نبات البردي يحاك ويصقل بالضغط، ويصبح صحائف للكتابة وأقدم بردية عربية وصلت إلينا نسخت في عام 22هـ . ينظر، أحمدشوقي ومصطفى طوبي، المرجع السابق ،الطبعة الثانية، 2003، ص، 48

19 . اعتماد يوسف القصيري، المرجع السابق، ص،32 (وقد أجملت هذه الخصائص بعد دراستها لعدة نماذج من أغلفة المخطوطات في المشرق والمغرب خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين)

20 إياد خالد الطباع،المخطوط العربي، ص، 87

21 . للإطلاع عل هذه الألوان وكيف يتحصل عليها من مواد طبيعية ينظر إلى، محمد بن أبي الخير الدمشقي، النجوم الشارقات في ذكر بعض الصنائع المحتاج إليها في علم الميقات، بخط أحمد عبد المنعم الأنصاري،مخطوط، الباب الرابع، ص، من، 9، إلى، 23

22 . اعتماد يوسف القصيري، المرجع نفسه، ص، 43

23 . إياد خالد الطباع، المرجع نفسه، ص، 91

24 . محمود زكي، صناعة تجليد المخطوط في التراث العربي، مقالات شيكة الألوكة .

25 . عمدة الكتاب وعدة ذوي الألباب، فيه صفة الخط والأقلام زالمداد، والحبر والأصباغ وآلة التجليد، وهو كتاب منسوب للمعز بن باديس التميمي الصنهاجي بعدما رجّحه محقق هذا الكتاب على اسم مؤلف آخر إيراني الأصل كما جاء في مقدمة التحقيق، إلا أنني وبعد تصفح هذا الكتاب ومقارنته بكتاب بكر بن ابراهيم الإشبيلي " التيسير في صناعة التسفير"، اسبعدت أن يكون مؤلفه من بلاد المغرب

26. كتاب المخترع في فنون من الصنع لمؤلفه يوسف بن عمر بن علي بن رسول (ت 694 1224)، وهو من الكتب المهمة في دراسة فن التجليد حيث اختصت إحدى فصوله بصناعة الكتاب من حيث صنع الأحبار والليق ووضع الأسرار في الكتب ومحوها وكذلك في تشكيل أنواع الأقلام وقصها وصناعتها وبريها بطرق مختلفة لاستخدامها في أنواع مختلفة من الخطوط، وكذلك في تسفير وتجليد الكتب

27 . محمود زكي، المرجع السايق

28 . بكر الإشبيلي: هو بكر بن إبراهيم بن المجاهد الخمي من أهل إشبيلية، يكنى أبوعمرو، أديب وشاعر له رواية عن سعد السعود بن عفير، وكان يتمذهب بالظاهر، قال ابن الزبير قال شيخنا ابن فرتون اجتمعت به بفاس وكان يحترف بتسفير الكتب. ينظر ابن القاضي أحمد المكناسي، جذوة الإقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس،دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973، دط، ص، 169

29 . أحمد بن محمد السفياني:يقول محقق كتابه صناعة تسفير الذهب وحل الذهب، السعيد بنموسى أنه لم يعثر على ترجمة له إلا أنه كان مقفا وفقيها حيث وصف لنا وبدقة متناهية أسلوب استعمال الدفف الورقية وطريقة التسفير العربي الإسلامي، وصباغة الجلد وحل الذهب والغراء وغيره، ويضيف أن في وجه الورقة الأولى نجده يحلى بالفقيه. ينظر، السعيد بنموسى، محاضرات في صناعة تسفير الكتاب الإسلامي المخطوط وصيانته، شركة فيرتس، الرباط، الطبعة الأولى، 1429، 2008، قسم تحقيق الكتاب ، ص، 7

30. ابن أبي حميدة: يذكر محقق أو ناشر هذه الأرجوزة وهو آدم جاسيك انه لم يجد أي ترجمة لهذا المؤلف، إلا أنه عاش خلال القرن التاسع الهجري، وكانت له علاقة مع سليم الزواوي المغربي المالكي، كما يقول أن ابن الحاج الفاسي ذكره على أنه من أشهر المسفرين. ينظر إلى، ابن أبي حميدة،تدبير السفير في صناعة التسفير، نشر بمجلة الشرف الأوسط الهولندية، العدد السادس، 1992، بعناية آدم جاسيك، ص، 1

31. . يوسف بن علي بن عمر بن رسول، المخترع في فنون من الصنع، دراسة وتحقيق، محمد عيسى صالحية، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، 1989، الطبعة الأولى، ص، 103

32 . ابن أبي حميدة، تدبير السفير في صناعة التسفير، ص، 45

33 . ابن أبي حميدة، المرجع السابق، ص، 45

34. نفسه

35 . نفسه، ص، 46

36 . نفسه، ص، 47

37. . المعز بن باديس التميمي الصنهاجي، عمدة الكتّاب وعدة ذوى الألباب فيه صفة الخط والأقلام والمداد والليق والحبر والأصباغ وآلة التجليد، حققه وقدم له، نجيب مايل الهروي، عصام مكية، نشر مجمع البحوث الإسلامية، إيران، 1409، الطبعة الأولى، ص، 95

38 . بكر بن ابراهيم الإشبيلي، التيسير في صناعة التسفير، ص، 10

39. السعيد بنموسى، محاضرات في صناعة تسفير الكتاب الإسلامي المخطوط وصيانته، ا ص، 11

40. للتعرف أكثر على هذه الأدوات والإطلاع على غيرها يرجى الرجوع إلى كتاب معجم مصطلحات المخطوط العربي المذكور سابقا

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

41 . يوسف بن عمر بن علي بن رسول، المرجع السابق، صص، 103، 104

42 . الأبينوس: خشب ثمين أسود اللون صلب العود تصنع منه أغلفة المخطوطات، كما كانت تصنع منه الدواة. ينظر،أحمد شوقي بنين، مصطفى طوبي، المرجع السابق، ط،2، ص، 21

43 . الرقس: هو القطن ويرى القلقشندي أنها من مرادفات الليفة. المرجع السابق، ص، 57

44. يوسف بن عمر بن رسول، نفسه، ص، 105

45. الخزْمُ: الثقب، خزمت الكتاب وغيره إذا ثقبته، فهو مخزوم، والخُزْمُ الخرازون ومنه المخزومة، نوع من الدفاتر، وخزم التجليد الخزم المخصص لتوجيه عمل المجلد. ينظر إلى، أحمد شوقي بنين ومصطفى طوبي، المرجع السابق،ص، 124

46 . الحبك: أن يعمل مفتول من الجلد على قدر السفر ويشبك ثم يحبك عليه بالحريرحسب السفياني، وهوعند ابن جماعة شد أوراق الكتاب. ينظر، المرجع السابق، ص، 109

47. ساحلي آسيا، فئة الوراقين في المغرب الأوسط، مجلة الناصرية، العدد،4، جوان، 2013، مخبر البحوث الإجتماعية و التاريخية ، معسكر، صص، 424، 425

48. المقدسي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، علّق عليه ووضع حواشيه، محمد أمين الضناوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيرت ، لبنان، الطبعة الأولى،2002م، 1424هـ، ص، 192

49 . يحي وهيب الجبوري، المرجع السابق، ص، 259

50 . ابن صاحب الصلاة عبد الملك، المن بالإمامة (تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين)، تحقيق، عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1987، صص، 350، 351

51. المقري أحمد بن محمد، نفح الطّيب من غصن الأندلس الرطيب، حققه، إحسان عباس، دار صادر بيروت، لبنان، 1288، 1968، دط، ص، من، 607،إلى،ص، 611

52 . يحي وهيب الجبوري، نفسه، صص، 252،253

53. . عبد العزيز محمد المسفر، المخطوط العربي و شيئ من قضاياه، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1420، 1999،دط، ص، 105

54 . المعز بن باديس التميمي الصنهاجي، عمدة الكتاب وعدة ذوي الألباب، ص، 98

55 . الدفف الورقية : هي ألواح من الكاغط الذي يكسونه بالجلد على الكتاب وذلك بأخذ الكاغط و دهنه بالنشاء ويترك على اليمين ثم تدهن ورقة ثانية أي التي تقابلها وينزل الوجه المدهون من الورقة على الوجه الآخر. ينظر، أبو العباس أحمد بن محمد السفياني، صناعة تسفير الكتب وحل الذهب، دط، دت، ص، 5

56 . السعيد بنموسى، المرجع السابق، ص، 13

57 . كانت هناك عدة طرق للتغرية وذلك باختلاف أساليب صنع الغراء لمعرفة أكثر التفاصيل ينظر، أبو بكر محمد القللوسي الأندلسي، تحف الخواص في طرق الخواص [في صنعة الأمدة والأصباغ والأدهان]،تحقيق، حسام أحمد مختار العبادي، مكتبة الإسكندرية، 1427، 2007، ص، 55، وينظر أيضا، يوسف بن عمر بن علي بن رسول، المرجع السابق، صص، 106، 107

58 . حجر البركان: وهي الآلة التي تعدل بها التسوية قديما. ينظر، أحمد شوقي و مصطفى طوبي، المرجع السابق ، ص، 109

59 . الحك: نوع من الضرب يتوخى طمس حرف أو نحوه. المرجع السابف، ص، 109

60 . يحي وهيب الجبوري، المرجع السابق، ص، 258، وينظر أيضا، عبد العزيز محمد المسفر، المرجع السابق، ص، 106

61 . الشدق: جزء السفر الذي يعرف باللسان وبالرّدة وبالأذن. ينظر، أحمد شوقي ومصطفى طوبي، المرجع نفسه، ص، 176

62 . بكر بن ابراهيم الإشبيلي، المصدر نفسه، ص، 26

63. . البرشمان: مدرجة أو نوع من الأشرطة التي تمتن كراسات المخطوط من الرأس والذيل، فهاته الظفيرة تصنع بطريقة مشابهة لبرشمان الجلايب والبرانس. أحمد شوقي ومصطفى طوبي، المرجع نفسه، ص،48

64 . السعيد بنموسى، الرجع السابق، ص، 15

65 . اعتماد يوسف القصيري، المرجع نفسه، ص، 18

66 . بكر بن إبراهيم الإشبيلي، الصدر نفسه، ص، 12

67 . السعيد بنموسى، المرجع نفسه،ص، 22

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

68 . السعيد بن موسى المرجع السابق، ص، 23

69 .. اعتماد يوسف القصيري، الرجع نفسه ص، 21

70 . إياد خالد الطباع، المرجع السابق، ص، 89

71. التذهيب هو استخدام مادة الذهب في كتابة أو تزيين أوائل المخطوطات وأواخرها أو جلودها أو أجزاء منها أو جميعها. ينظر، اليد السيد النشار، المرجع السابق، ص، 55

72. سيفندال، تاريخ الكتاب من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر، ترجمة صلاح الدين حلمي، راجع الترجمة، توفيق اسكندر، المؤسسة القومية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1958، ص، 133

73 . حبيب الزيات، الوراقة والوراقون في الإسلام، من مجلة المشرق، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1947، ص، 14

74. ابن قنفذ القسنطيني أبو العباس أحمد الخطيب، أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بنشره وتصحيحه، محمد الفاسي، أدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، دط، 1965، صص، 53، 54. وينظر أيضا، ابن مريم المليتي المديوني التلمساني، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، تحقيق، عبد القادر بوباية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1435، 2017، الطبعة الأولى، ص، 399

75. الغبريني أبو العباس، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء ببجاية، حققه وعلق عليه، عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، أبريل، 1979، ص، 187

76 . الغبريني أبو العباس، عنوان الدراية،ص، 337

77 . المصدر السابق، ص، 249

78. محمد المنوني، تاريخ الوراقة المغربية بصناعة المخطوط المغربي من العصر الوسيط إلى الفترة المعاصرة]، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المملكة المغربية، ص، 40

79 . الغبريني، نفسه، ص، 282

80. نفسه، ص، 252

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

تاريخية علم الكلام ومكانته في الفكر الاسلامي

د .دكار محمد أمين، أستاذ محاضر –ب-
قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية / جامعة سعيدة

تاريخ الارسال: 01 ماي 2018.	تاريخ القبول: 04 ماي 2018.	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

يتناول هذا المقال المعنون :تاريخية علم الكلام و مكانته في الفكر الإسلامي أحد أهم انتاجات العقل الإسلامي بوصف علم الكلام من أهم العلوم العقلية التي تناولت مسائل مختلفة و حاولت معالجتها من منظور عقلي نقلي محاولة التوفيق بين ما هو نصي تقريري و ما هو عقلي تأويلي ، كما تناول بصفة مختصرة معالم تطور هذا العلم و المكانة التي حظي بها في الفكر الإسلامي مع التطرق لأهم مبادئه ، و أهم المسائل التي خاض فيها على غرار مسألة كلام الله و ما صاحبها من أسئلة من كونه حادث أم قديم .و مسائل العدل و التوحيد و الكلام في الصفات و الأسماء...بالإضافة إلى علاقة علم الكلام بالعلوم الأخرى مثل الفقه .

الكلمات المفتاحية: فكر اسلامي، علم الكلام، اللاهوت، الفقه

abstract

This article entitled: "Historical Theology and its Position in Islamic Thought" tackles the historical theology as one of the most important productions of the Islamic mind as it is categorized among the most significant mental sciences that dealt with different issues trying to treat them from a mental perspective. Further, it seeks to reconcile between what is script and what is a mental explanatory. The article also dealt briefly with the features of the evolution of this science and the prestige that it gained in the Islamic thought through addressing its major principles and the most important issues that historical theology had addressed such as: the issue of the Word of God and other questions related to it from being an accident or old, justice issues and uniformity and speech about qualities and names ...etc. in addition to the relationship between theology and other sciences such as jurisprudence.

Mot clefs

Islamic Thought ; jurisprudence; mental sciences

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

علاقة الفكر الإسلامي بتاريخ المسلمين علاقة فعالة لا تحتاج إلى برهان أو تأكيد، ولعل هذا الولاء يتمثل في القول: إن الدين الإسلامي بوصفه معتقدات لا ينفصل عن السلوك لدى المسلمين، وهنا ندرك حقيقة تأثير الفكر الإسلامي أنه، وعبر تاريخه الطويل، كان دائما يعيد زمام القيادة إلى يد الأمة المسلمة، والمساءلة التاريخية في ضوء التراث تبرز الأدوار المختلفة التي لعبتها مجموعة من العلوم قديما وحديثا، وحاولت جميعها أن تجمع الثنائية التي نشأ من خلالها الفكر الإسلامي والتي تتمثل في شقها الأول في القرآن الكريم، وشقها الثاني في الواقع الاجتماعي المتفاعل المتطور مع الضروريات الحياتية من ناحية، ومع مبادئ الإسلام من ناحية أخرى[1]. ويأتي في مقدمة هذه العلوم علم الكلام، والذي عُرّف على أنه البحث في الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية، أو الأصول الدينية الكلية للإسلام[2] وقد أخذ هذا العلم عدة تسميات، فسُمي "علم التوحيد" و"الفقه الأكبر" و"أصول الدين"، و"علم العقائد الإسلامية"، لكن تعارف العلماء والمؤرخون على تسميته بعلم الكلام. وفي سبب تسميته بعلم الكلام تعددت الأقوال، ويمكن إجمالها في ثلاثة أسباب وهي:

1- كانت أول مسألة تبسط للبحث في هذا العلم هي مسالة كلام الله هل أنه حادث أم قديم؟

1- إن المتقدمين من العلماء كانوا يقسّمون أعمالهم إلى فصول ويعنون كل فصل بالقول كلام في العدل، كلام في التوحيد، كلام في الصفات...

2- قوة الحُجاج في المناظرة والمجادلة عن طريق الكلام[3].

وقد حُصرت وظيفة علم الكلام في بداية نشأته في الدفاع عن العقيدة. ويورد الفارابي أن "الكلام يتعلق بنصرة العقائد والشرائع التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل[4] واضاف أبو حامد الغزالي بأن الهدف منه "حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش اهل البدعة[5].

وجدير بالذكر هنا أن نميز في مسألة تاريخية مهمة ، وهي التمازج الذي حصل أول الأمر بين علم الكلام والفقه، والذي ميزه اختلاف الموضوع والمناهج. فالفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة في أدلتها التفصيلية. ويميز الفارابي بين الفقه وعلم الكلام، فيورد قائلا:"...ويتعلق الفقه باستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صرح به في العقائد والشرائع."[6] "والاستنباط في الفقه يبنى على الأقيسة لاستخراج الأحكام كالحلال والحرام والمكروه والمباح وما

[1] محمد الكتاني جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب- 1992 – ص 375

2 حسن محمد الشافعي – المدخل إلى دراسة علم الكلام –منشورات ‘دارة القرآن والعلوم الإسلامية –كراتشي باكستان –ط، 1 ،2001 - ص 9

[3] شمس الدين جعفر محمددراسات في العقيدة الإسلامية دار التعارف بيروت لبنان- ط3، 1996 – ص 20 و 21

4 أبو نصر محمد الفارابي ‘حصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين –المكتبة الأنجلومصرية –ط 3، 1968 – ص 131

5 أبو حامد الغزالي- المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود –دار المعارف مصر –ط 3، 1988 –ص 13

6 الفارابي- إحصاء العلوم - ص 131

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

إلى ذلك، أما النصرة في الكلام فتبنى على الجدل العقلي أو الدليل النقلي أو بهما معاً".[1] وهنا ستوجه وظيفة علم الكلام نحو الصبغة الدفاعية حيث يمكن القول أنه كان استجابة لظروف التحدي التي احدقت بالعقيدة الإسلامية، ولا بد أن نتحدث عن السياق الخارجي لنشأة الفكر الإسلامي، وهذا السياق لم يكن سوى مجرى التاريخ العام الذي عرفته الجزيرة العربية ومَن حولها من الأمم المحيطة بها، والتفاعلات القائمة بين مجتمعاتها، مع العلم أن عقيدة الإسلام لم تكن عقيدة قومية[2]، بل كانت عقيدة عالمية كونية، والدليل في ذلك أنها اتجهت إلى نشر مبادئها عبر الأقطار والبلاد المجاورة، فكانت التي تحقق بها نشر الإسلام في بلاد الشام وفارس ومصر وما وراء بلاد فارس كالهند وخراسان وغيرها من المناطق. وهنا نشير إلى أن العقيدة الإسلامية كانت تسير نحو إقامة حضارة سيكون علم الكلام أحد الروافد المؤسسة لهذه الحضارة التي ستتبلور خاصة مع ظهور الدولة الإسلامية ثم الدولة العباسية، ووجب أن ننوه بأن هذه الحضارة الإسلامية تشكلت وفق أسس دينية عقلية يمكن 'اجمالها في:

1- ثقافة ربانية مصدرها الرئيسي الوحي (الكتاب والسنة)، إنها ثقافة تجمع بين الحديث في الدين والحديث في السياسية وشؤون الملك والدولة، أي أنها تجمع بين الوة الروحية والقوة السياسية والمادية.[3]

2- ثقافة إنسانية عالمية (العموم والعالمية) إنها ثقافة لا تفرق بين إنسان وآخر، فهي صالحة لأن تكون ثقافة لكل إنسان بغض النظر عن لونه ودمه وموطنه، فهي عامة لجميع البشر وهي ليست خاصة بقوم ولا محصورة بمكان ولا محدودة بزمان، بل هي حضارة تحارب كل دعوة للعنصرية.[4]

3- ثقافة شمولية من حيث التأثير إضافة إلى الشمول في الناحية الإلزامية ومن ناحية ما تضمنته الشريعة الإسلامية وخطته في المسارات والوجهات، وهي شاملة من حيث أنها ثقافة لم تتناول جانبا في حياة الإنسان دون جانب، بل عالجت جميع شؤونه.

4- ثقافة ذات قيم سامية، إنها ثقافة مبنية على الإيمان بالله واليوم الآخر، وهو ما يمثل للمسلمين أقوى دوافع الخير، وأقوى باعث لوجود القيم والمثل في الحياة، إنها ثقافة أخلاقية أخذ فيها البعد الأخلاقي حظا ونصيبا وافرين.[5]

1 وهيب اسطاطي ، ابراهيم محمد الجميل – التفكير الفلسفي الإسلامي –دار الكتب بيروت، لبنان – د ت – ص 9

2 محمد الكتاني- مرجع سابق – ص 374

3 عز الدين الخطيب التميمي وآخرون – نظرات في الثقافة الإسلامية – دار الشهاب الجزائر – 1988 – ص 21

4 المرجع نفسه – ص 22

5 نفسه –ص 26

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هذه الخصائص وغيرها مستمدة من العقيدة الإسلامية التي جاء علم الكلام للدفاع عنها ورد الشبهات الواردة نتيجة الاحتكاك الثقافي واللقاء الحضاري، حيث كان لهذا الاحتكاك دور خاص في نشأة علم الكلام. ويمكن تلخيص هذا الاحتكاك في أمرين اثنين:

أولاً: أن المسلمين، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، قاموا بحروب عدة بغية نشر الإسلام وبسطه في العالم، ودعوة جميع البشر، على اختلاف أديانهم وقومياتهم، إلى الدخول في الإسلام، وهذه الدعوة أدت إلى أسر الكثير من الذين جابهوا الدعوة، فانتقلوا إلى ديار الإسلام بآرائهم وأفكارهم وعقائدهم.

ثانياَ: حركة الترجمة التي ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، ووجود نشاط فكري هائل امتد أثره فيما امتد إليه علم الكلام. ويؤكد المؤرخون أن انتقال الفلسفة اليونانية كان انتقالا كليا وليس انتقالا جزئيا، حيث انتقلت بمسائلها وأدواتها ومشكلاتها، وكل ذلك بدوره أدى إلى حركة فكرية لم يستنكف المتكلمون المسلمون فيها أن يستفيدوا مما قدمته الفلسفة اليونانية من أدوات عقلية تعين على البحث العقلي، وإن كانت النتائج التي توصل اليها علماء الكلام جد مختلفة عن نتائج الفلاسفة، لأنهم لم يعتمدوا العقل وحده، كما فعل الفلاسفة، بل اعتمد المتكلمون العقل كأداة لفهم النقل والتعمق فيه. وهنا نجد أن الترجمة من العوامل التي أدت غلى ازدهار علم الكلام إبان العصر العباسي وأعانت على تحديد مسائله وتعميق مباحثه ودقة مناهجه[1] ويمكن أن نجمل منهج المتكلمين في:

1- البرهان الكلامي: فالمتكلم يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج، وتسمى هذه الطريقة بالتمانع أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم، حيث أن المتكلم يبدأ بأقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه القوال فتبطلها[2]. ويذكر الغزالي أن علماء الكلام "اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها ‘امّا التقليد أو إجماع الأمة، او مجرد القبول من القرآن أو الأخبار[3]

2- التأويل: لقد حاولت كل فرقة تأويل النص القرآني والنبوي بما يظهر لعامة الناس أنها الفرقة الناجية وبما يخدم مصالحها السياسية، حيث أن لكل فرقة في كتاب الله حجة، حيث استخدم التأويل كسلاح وكأداة فيما كان دائرا من صراع سياسي اجتماعي. وأهم مسألة بسطت للتأويل والتي نشأ حولها الاختلاف والجدل هي الإمامة، ومن أهم الأسئلة التي طرحت: من هو الأحق بها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؟ وهل تكون الإمامة أو الخلافة بالنص القرآني أم التعيين؟ أم تكون توافقا بين المسلمين؟ بالإضافة إلى

1 أبو الوفا الغنيمي التفتازاني – علم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر – ص 23

2محمد علي أبو الريان –تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – دار المعرفة الجامعية، مصر 1992 – ص 225

3الغزالي – المنقذ من الضلال –ص 92

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مسألة أخرى كان للتأويل فيها الدور البارز عند المتكلمين وهي مسالة القضاء والقدر، وهل الإنسان مخير في أفعاله أم مسير؟

3- طريقة التفويض: وهي تركز المسائل التي يخوض فيها المتكلمون فوق العقل، وبالتالي نفوضها ونترك أمرها لله.

* العقل عند المتكلمين:

إن المتأمل لتاريخ الفكر الإسلامي على مدى تاريخه الطويل ظل رهين الازدواجية العميقة بين هذين الجهازين النقل أو النص الشرعي[1].

ويمكن أن نقول أن العقل في مراحله الأولى عند استخدامه انتقل العمل العقلي عنده من التسليم بما جاء به النص القرآني والنبوي وبخاصة فيما يتعلق بأمور العقيدة إلى محاولات الشرح والاستقصاء، ويمكن اعتبار أن دور الاستدلال العقلي، وبخاصة على العقائد، مظهر من مظاهر تطور النظرة العقلية في المرحلة المدرسية.

ويقسم المعتزلة الدلالات في علم العقائد بشكل عام إلى أربع دلالات: حجة العقل، حجة النص، حجة السنة، حجة الإجماع[2]. وإذا تأملنا القضايا الرئيسية التي أثارت الجدل بين هؤلاء المختلفين في تاريخ الفكر الإسلامي وجدناها قضايا متنوعة الأصول والمصادر، مختلفة الميادين والمجالات. فهي تختلف بين مصادر وأصول اعتقادية، ونزعات سياسية، ومذاهب فقهية وتشريعية، وأحيانا نجدها قضايا أصور منهجية ومعرفية وكلها تعكس الاختلاف الأساسي أو الجوهري حول تحديد مرجعية الإنسان، ونقول أن التيار الكلامي عوّل على العقل قبل النقل، والتيار الفقهي عوّل قبل العقل على النقل، في المقابل نجد التيار الصوفي عوّل على القلب. وكل هذه التيارات الكبرى التي شكلت الفكر الإسلامي بتاريخه الطويل، قد نشأت بحكم التخصص الذي فرضته البيئة الاجتماعية والعقلية، وبحكم الانتحاء بالتجربة الدينية منحى الممارسة المنشودة، ولا سيما ما يتصل بأعمال القلوب في مقابل أعمال الجوارح[3].

وكان المعتزلة من الباقين لتحديد أسلوب الدفاع وإدخال العنصر العقلي فيه. ومن المهم أن نلاحظ أن هذا الأسلوب العقلي كان في بادئ الأمر يقوم على قواعد مستمدة في عمومها من خصوصيات الفكر الإسلامي مستفيدة من القواعد التي وضعها الإمام الشافعي لعلم أصول الفقه[4] وأهم هذه القواعد:

1 محمد الكتاني – مرجع سابق – ص 437

2 القاضي عبد الجبار الهمداني – شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان –مكتبة وهبة ، القاهرة مصر – ط 3، 1996 – ص 88

3 محمد الكتاني – مرجع سابق – ص 433

4 محمد الكتاني – مرجع سابق – ص 433

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أولاً: قياس الغائب على الشاهد، أي قياس افعال الله تعالى وصفاته على أفعال الإنسان، ويعد أحد أهم ملونات الفكر الاعتزالين كما انه يعد على رأس مناهج الاستدلال، ويُعد من أكثر المناهج استخداما وأوسعها شهرة وانتشارا بين المتكلمين، لاسيما المعتزلة، ويعد أحد أهم الدلالات في الدفاع عن الأسس التي وضعها المعتزلة لأنفسهم أو في الرد على لخصوم[1] ويمكن إجماله في أن تقاس قضية تخص أمراً ما وراثيا، ثم تعطى الأولى حكم الثانية لجامعٍ بينهما يعتقد أنه لا يتغير مع تغايرهما، كالعلة والحقيقة والشرط. ومثال ذلك ما استدل به الأشاعرة على ثبوت صفة العلم لله تعالى زائدة عن ذاته[2].

ثانيا: إنتاج المقدمات النتائج، هو أن توضع مقدمة واحدة ثم تستخرج منها النتيجة[3].

ثالثا: الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، مثل الاستدلال على أن أي جوهر لا يخلو من لون انطلاقا مما هو متفق عليه من أنه لا يخلو من عرض[4].

رابعا: السبر والتقسيم: وهو أن تورد في القضية المبحوثة كافة الاحتمالات العقلي، ثم تناقش تلك الاحتمالات واحدة واحدة وتبطل بالأدلة، ويبقى احتمال واحد لا يرد عليه بالإبطال، فذلك هو الذي يكون حقان او تبطل جميعها فتكون القضية باطلة[5].

خامسا: الإلزام وهو استدراج الخصم إلى نتيجة مخالفة لما ادعاه بتسليمه بمقدمات تلزم عنها تلك النتيجة[6].

والشيء الأكيد أن هذه القواعد وهذه المنطلقات لم تكن لتتأسس دون هدي عقيدي يميز منهجهم ويؤطر رؤيتهم. فقد كان الهدي القرآني دليلا لها. فالقرآن، فضلاً عن كونه كتاب شرع، فهو كتاب عقيدة. والعقيدة تشتمل على معرفة الخالق ومعرفة المخلوق ومعرفة العلاقة بينهما. إن المتكلمين بعد استعمالهم لتلك القواعد العقلية أكثر من ثلاثة قرون، رأوا أن هذه القواعد لم تعد كافية لمجابهة الخصوم وإقناعهم، وذلك لأن هؤلاء تكوّن الكثير منهم على عقلية تربت على المنطق الأرسطي، حيث يعد أهم حدث في مجال الأسلوب العقلي عند المتكلمين هو إدخال المنطق الأرسطي في الاستدلال الكلامي وذل ابتداء من القرن الخامس.

* الأصول الخمسة للمعتزلة.

1. التوحيد: يذهب المعتزلة إلى القول بأن كل الصفات الإلهية تعود إلى ذاته تعالى. فهو عالم بذاته، سميع بذاته، قدير بذاته، خبير بذاته. فهذه الصفات إذا لم تكن كذلك شاركته

1 عبد المجيد عمر النجار مباحث في منهجية الفكر الإسلامي دار الغرب الاسلامي بيروت لبنان ط1 1992 ص 112

2 حسن الخطاف – قياس الشاهد على العائب وأثره في تكوين العقل الاعتزالي – إسلامية المعرفة – العدد 44، 2006

3 عبد المجيد عمر النجار – مرجع سابق – ص 112

4نفسه – ص 113

5نفسه – ص 113

6 نفسه – ص 113

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ذاته المقدسة في القدو، وهذا يؤدي غلى القول بالتعدد في القدم، وهذا يستحيل في حقه تعالى.

2. العدل: من عدل الله أن افعال العباد محدثة خلقها فاعلها ولم يخلقها الله، فإذا عوقب الإنسان على فعل لم يخلقه عُدّ ذلك ظلما والظلم يستحيل في حقه سبحانه وتعالى.
3. الوعد والوعيد: بمعنى أن مرتكب الكبائر مخلد في النار، ومن فعل الحسنات فمصيره الجنة. والأشاعرة يخالفون المعتزلة ويقولون بالشفاعة الغفران. فالله سبحانه وتعالى قادر أن يغفر لجميع خلقه، فهو مالك لخلقه يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد. فلو أدخل الناس جميعا النار لا يُعدّ ذلك جوراً ولا ظلما، ولو أدخلهم جميعا الجنة لم يكن ضلالاً، لأن الظلم والجور يليق بذاته المقدسة.
4. المنزلة بين المنزلتين: هذا الأصل يهدف إلى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، وإنما يسمى فاسقا، فهو من حيث الإيمان والكفر في منزلة بين المنزلتين. قال القاضي عبد الجبار في كتابه "شرح الأصول الخمسة": "لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسم المؤمن ، وإنما يسمى فاسقا. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث. وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما[1].
5. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهذا الأصل بمثابة قاعدة أخلاقية، ولم يأخذ هذا الأصل الاهتمام الكبير مثلما لقيتيه الأصول الربعة، وهذا لارتباطه بالجانب السياسي المتمثل في حاكمية الحاكم.

لقد لعب علم الكلام في الفكر الإسلامي دورا رئيسيا في بناء المنظومة المعرفية بحيث تميزت موقعيته في تمثله التنامي والتغيرات الطارئة على هذه المنظومة المعرفية، ومع مرو الوقت شهد هذا العلم انتكاسات خطيرة في تاريخه كادت تأتي عليه كله، وبالتحديد فإن ما آل إليه بعد القرن الثامن وإلى غاية اليوم أدى في كثير من المنحطات الفكرية إلى تجاوز، بل أدى إلى نقمة الكثير من السلمين عليه، بل وهناك من قال بمعاداته وشجبه باعتباره علماً لا يؤدي دورا في خدمة العقيدة، بل ولعله يسيء لإليها بما انتهى إليه من التعقيدات، إلاّ أنه بالمقابل هناك رؤية تؤمن بأن التجديد في علم الكلام هو بتحويل الجهد الكلامي إلى الاهتمام بالواقع المعيش من خلال إعادة تأسيسه وطرحه، من إعادة بسط مسائلها وتجددها من جهة وتجدد منهجه، بحيث أن المنهج الجدلي القائم

1 عبد الجبار بن أحمد – شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان – مطبعة الاستقلال الكبرى القاهرة مصر – ط 1، 1964 –ص 967

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الذي كان قائما لم تعد له القدرة على مسايرة القضايا المطروحة اليوم، بل وحتى مزاوجة علم الكلام بالفلسفة، كما حصل في الماضي، لم يعد له قيمة من الناحية المنهجية نظرا لأن الفلسفة في حد ذاتها خضعت لعدة تغيرات، سواء على المستوى البنيوي أو على المستوى الموضوعي والمنهجي. ولا بد، في إطار إحياء المشروع الكلامي أن ينوط بوظائف تساير التطورات السريعة والمتلاحقة التي يعرفها العالم اليوم.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

لاهوت الكلمة أو لاهوت الجدل
عند كارل بارت

د. عامر عبد زيد الوائلي.
أستاذ الفلسفة المسيحية، جامعة الكوفة.

تاريخ الارسال: 13 جويلية 2018	تاريخ القبول: 29 جويلية 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

إنَّ هدف علم اللاهوت لا يتوقف عند تعريف المعتقدات المسيحيَّة، بل يتجاوز ذلك ليفضي إلى شرحها وتعليلها، ومعنى شرحها الإتيان بمعنًى مترابطٍ لهذه المعتقدات، والتعليل هو إعطاء الأدلة التي تثبت أنَّها معتقدات حقَّة ... ؛ لان كلمة اللاهوت محاولة تحديد الرؤية الإلهية لصفة، أو لبيئة معينة؛ لأنَّ علم دراسة الإلهيات دراسة منطقيَّة. وقد اعتمد علماء اللاهوت المسيحيّون على التحليل العقليّ لفهم المسيحيَّة بشكل أوضح . وينقسم علم اللاهوت إلى فروع كثيرة، علم اللاهوت العقائديَّ، و علم اللاهوت الأدبيّ، و علم اللاهوت التاريخيّ، علم اللاهوت و علم اللاهوت الفلسفيّ، علم اللاهوت والطبيعيّ وغيرها.

الكلمات المفتاحية: االلاهوت، أنواعه، مجالاته، ابعاده النظرية .

Abstract.

The purpose of theology is not limited to the definition of Christian beliefs, but goes beyond that to explain and explain them, and the meaning of explaining them comes in a coherent sense of these beliefs, and the explanation is to give evidence that they are true beliefs ... because the word of theology attempt to determine the divine vision of a character, For a certain environment, because the study of theology is a logical study. Christian theologians relied on mental analysis to understand Christianity more clearly. Theology is divided into many branches, theological theology, theological theology, historical theology, theology, philosophical theology, theology, the natural and others.

Keywords: Theology , Types, Fields, Its theoretical dimensions.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

إنَّ هدف علم اللاهوت لا يتوقف عند تعريف المعتقدات المسيحيَّة، بل يتجاوز ذلك ليفضي إلى شرحها وتعليلها، ومعنى شرحها الإتيان بمعنًى مترابطٍ لهذه المعتقدات، والتعليل هو إعطاء الأدلة التي تثبت أنَّها معتقدات حقَّة ... ؛ لان كلمة اللاهوت محاولة تحديد الرؤية الإلهية لصفة ، أو لبيئة معينة [1]؛ لأنَّ علم دراسة الإلهيات دراسة منطقيَّة. وقد اعتمد علماء اللاهوت المسيحيّون على التحليل العقليّ لفهم المسيحيَّة بشكل أوضح [2] . وينقسم علم اللاهوت إلى فروع كثيرة، علم اللاهوت العقائديَّ، و علم اللاهوت الأدبيّ، و علم اللاهوت التاريخيّ، علم اللاهوت و علم اللاهوت الفلسفيّ، علم اللاهوت والطبيعيّ وغيرها.

أمَّا مصادر علم اللاهوت فهي : الكتاب المقدَّس ، المجتمع أو الأمة ، العقل ، والمعرفة . لقد كانت تلك المرجعيات تمثِّل السلطة التي تمنح اللاهوت المرجعية سواء كانت نصًّا أم اجماعًا أم عقلًا، وهي متنوعة بتنوع البيئة التاريخيَّة وما صاحبها من مؤثرات سياسيَّة أو اجتماعيَّة أو ثقافيَّة أو علميَّة، ويمكن رصده في التحولات التي أصابت اللاهوت في المنهج والرؤية، وأثَّرت في القراءات التي جاء بها والصراعات التي ظهرت، وجعلت علم اللاهوت يقوم بوظائف دفاعيَّة من خلال مقارباته النقديَّة ذات الطابع الجدليّ بين الأديان سواء كان المراد يكمن في جعل الإصلاح مقبولا أم المساهمة في التبشير بالمسيحيَّة أم غيرها من المسوغات الدينيَّة [3] ؛ فالبحث في الخطاب اللاهوتيّ الحديث والمعاصر ارتبط بالتغيرات التي رافقت الحداثة وما صاحبها من تغيير في المعرفة والعلوم التي كان لها تأثير على قراءة النصوص الدينيَّة .ولعل وصف ولترستيس يبدو أكثر تركيزًا لهذا التحول بقوله :(فالتطاحن والعداء الحقيقي كان والعداء الحقيقي كان أكثر عمقا وأبعد غورا ، فهو لم يكن بين مكتشفات معينة للعلم ، ومعتقدات معينة للدين على الإطلاق ، بل كان بالأحرى أن بعض الافتراضات الشائعة جدا التي كانت متضمنة في النظرة العلمية عن العالم اصطدمت بافتراضات النظرة الدينية للعالم – أي نظرة دينية و ليس فقط النظر النظرية المسيحية) [4]. فالخلاف ليس في الجوهر بل بين افتراضات متباينة، وهذا التباين لابد أن يقود إلى تغييرات في العرض والتفسير للدين، ومن ثم نستطيع القول إنّ هذا التغيير

[1] إيان مرخام ، علم الأهوت جذوره ومضامينه وتطوراته المعرفة ، م اللاهوت المعاصر دراسات نقدية ، المركز الاسلامي للدراسات الاسلامية ، العتبة العباسية ، ع1، بيروت ، 2017، ص295.

[2] Entwistle, David N., Integrative Approaches to Psychology and Christianity, p148

[3] See, e.g., Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004

[4] ولترستيس ، الدين و العقل الحديث ، مكتبة مدبولي ، ط1 ، القاهرة ، 1988، ص 69.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

جاء من عوارض الحداثة، ونتيجة من نتائج التفكير النقديّ الذي صاحب الحداثة، وهو يختلف عن التفكير التأمليّ في العصر الوسيط، وكانت تلك القطيعة استجابة إلى التحولات العلميَّة من ناحية والحاجات الاجتماعية ، فالمثال التالي يوضح المعنى (فمعاناة شخص من عارض أو نوبة في القرن الحادي عشر كان التشخيص فيها على أنه مسحور أو متلبس من الجن .أما في القرن الحادي والعشرين فنوبة كهذه تشخص باء الصرع .المعطيات الحسية للصورة المرئية بالعيون لم تتغير ، بل الذي تغير هو التفسير)[5] ، وهكذا حلَّ مبدأُ العلم النشط "scientia active" محل العلم التأمليّ " scientia contemplative " ، الذي حول الإنسان من مشاهد سلبيّ إلى كائن له القدرة على امتلاك وتغيير الطبيعة[6] .

وقد حاربت الكنيسة الكاثوليكيَّة بصورة دونكيشوتية الردة الحديثة نحو العالم الباطنيّ و التمايز الحديث بين النطاقات بوصفها طواحين مهرطقة ، وأخيرا ، مع المجتمع الفاتيكانيّ الثاني ، جاء الاعتراف "الرسمي " المتأخر بشرعية العالم الحديث [7]. وقد ظهرت قراءات لاهوتيَّة متنوعة بحسب المناطق وما تعانيه من مشاكل؛ ففي أمريكا اللاتينيَّة هناك مشاكل مهيمنة مثل العبوديَّة، وحرية المرأة ، تولد عنها لاهوت التحرير، وهناك مشاكل أخرى أدَّت إلى ظهور قراءات جديدة في اللاهوت، فكان هناك اللاهوت الليبراليّ التحرريّ. ومقابل ذلك جاء كارل بارت باللاهوت الأصوليّ أو اللاهوت الجدليّ .

من هو كارل بارت (Karl Barth (1886 - 1968؟

من خلال البحث عنه يتبيَّن لنا أنَّه كان واحدًا من رجال اللاهوت البروتستانتيّ المهمين ، وقد عرف بسعة الاطلاع ، وهذا الاستنتاج مستفاد من كونه غزير الإنتاج ؛ حتى اعتبر من ألمع اللاهوتيين البروتستانت في القرن العشرين ؛ ولكنَّه يتميز بحسب أغلب الكتب التي تحدثت عنه بأنَّه وضع أسس العلم المعروف باسم (لاهوت الجدل أو لاهوت الكلمة) [8].

وكان هذا الاتجاه حصيلة تلك العلاقة التي أقامها بارت في العقد الذي أعقب الحرب العالميَّة الأولى مع بعض اللاهوتيين ، الذين كانوا مجتمعين على الرغم من تنوعهم على قاسم مشترك هو معاداة الاتجاه الحداثيّ في اللاهوت المتمثِّل باللاهوت الليبراليّ، وكانت النتيجة تشكل حركةً أصوليَّةً ، تعرف

[5] إيان مرخام ، علم الأهوت جذوره ومضامينه وتطوراته المعرفة ، ص 305.

[6] عباس حمزة جبر ، الوسط المتعالي ، دار نينوى ، ط1، دمشق ، 2017 ، ص 115.

[7] خوسيه كازانوفا ، الأديان العامة في العالم الحدي ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، بيروت ، 2005 ، ص 83.

[8] Donald K. McKim (1996). Westminster Dictionary of Theological Terms. Westminster John Knox Pressp76-77.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

باسم "اللاهوت الجدلي" ، وشمل أعضاء الحركة رودولف بولتمان، وإدوارد ثورنيسن، وإبرهارد غريسباخ، وإميل برانر، وفريدريك غوغارتن [9].

وقد عرف هذا التوجُّه اللاهوتيّ بوصفه يقوم على الجانب الحجاجيّ فهو وليد تلك المرجعيات المتنوعة التي انفتح عليها كارل بارت؛ إذ عرف هذا اللاهوت بوصفه نمطًا جديدًا من التفكير اللاهوتيّ على صعيدي المنهج والتنظيم الذي يقدمه لعقائد الجماعات المسيحيَّة غير الكاثوليكيَّة. فالحديث عن هذا الاتجاه اللاهوتيّ حديث يتسم بالتعقيد الشديد؛ لأنَّ بارت كان جزءًا من اللاهوت البروتستانتيّ، فهو وريث هذا الاتجاه الحجاجيّ ؛ ولكنَّه اختلف مع أحد أركانه الأساسيَّة وهو اللاهوت الليبراليّ الذي ساد في القرن التاسع عشر بتوجهٍ جديد أي لاهوت الكلمة الذي تجاوز اللاهوت الليبراليّ واللاهوت الأصوليّ التقليديّ معا تجاوزًا كليًّا.

فهذا اللاهوت الذي اتبعه بارت كان يراعي تحولات الحداثة وما أصاب الانسان من تغيير عميق في رؤيته إلى الحقيقة الدينيَّة ؛ ولكنَّ بارت جاء بموقف مختلف تماما؛ فهو في الوقت الذي اختلف فيه مع الأصولية التقليديَّة التي لا تشعر بواقع الحداثة ، كانت أصولية بارت تشعر بالحداثة وأثرها في الواقع الغربيّ ، و تختلف عن اتجاه الحداثة الذي يسمى اللاهوت الليبراليّ، بمعنى أنَّه جاء برؤية تدرك أثر الحداثة على العقل الحديث لدى الانسان الغربيّ ؛ولكنَّها تريد العودة إلى النصِّ وفهمه بشكل يعود بنا إلى ما قبل الحداثة .

وبالرغم من صعوبة هذه الفكرة وتركيبها ؛ تقوم اطروحته على الآلية التالية : (يقوم منهجه على اساس انكار أي فاصلة تاريخية بين عصر الحداثة والتراث المسيحي و بذلك أرادوا إحياء الخطاب الالهي الأول هؤلاء يتحركون على مستوى بنفخ الحياة مرة أخرى للمرجعيات التي فقدت حياتها في هذا العصر ، إن أسلوبهم في الواقع هو التحدث بشكل يعيد لهذه المرجعيات القدرة على مخاطبة الإنسان المسيحي في عصر الحداثة ، هؤلاء يريدون أستنطاق الكتاب المقدس مرة ثانية وبث الحياة في كلماته وخطاباته ، وبذلك يتمكنون بهذه الطريقة من إلغاء الفاصلة الزمنية بين التراث والحداثة)[10] .

فهذه الرؤية التي تدرك التحول في حياة الانسان الحديثة تريد منه أن يفصل بين عالمه الخارجيّ ، الحديث المرتبط بالعلم ومنجزاته وآليات الاستدلال عن عالمه الداخليّ ؛ رغبةُ في استنطاق الكتاب المقدَّس مرة ثانية، وبث الحياة في كلماته وخطاباته ، وبذلك يتمكن من إلغاء الفاصلة الزمنيَّة بين

[9] Chalamet, Christophe (2004). Dialectical Theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann. Zurich: Theologischer Verlag. pp. 125–30. ISBN 3290173240. Retrieved 19 October 2015.

[10] محمد مجتهد الشبستري ، قراءة بشرية للدين ، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد ، النجف ، 2007، ص48-49.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

التراث والحداثة ، ولعلَّنا نستطيع أن نفهم هذا التناقض بين الفهمين التراثيّ والحداثيّ من طبيعة اللاهوت الجدليّ؛ ففي موت المسيح وقيامته يُنكر الله الإنسان ، وهذا الموت يفصل الإنسان عن الله، والزمن عن الحياة الأبديَّة، في هذا الموت بالذات وفي القيامة يتصل عالم الله الجديد بالعالم القديم ، "كما تتصل بالدائرة "، بصورة لا تقع في الاختبار ولا تدوّن في التاريخ ، حتى في الإيمان الذي ليس إلا"فراغًا" [11].

وعبر هذا التأويل يتم الربط بين العالمين الخارجيّ المرتبط بالحداثة والعقل الداخليّ المرتبط بالنصِّ والتراث والإيمان، وكانت تلك هي البداية بالتأكيد، التي فيها كسر لما هو سائد، فمنحت الرجل مسارًا لاهوتيًا جديدًا قائمًا على فهم هذا التناقض جدليًّا، وأيضا استلهام الطبيعة المتناقضة للمسيح فهو (الجامع بين الطبيعة الناسوتية واللاهوتية معا في شخصة ؛ او ما يعرف لدى علما اللاهوت " الطبيعة المتناقضة للحقيقة المقدسة " ؛ على سبيل المثال، علاقة الإله بالإنسانية تشمل كلاً من الرحمة والحساب) [12]. ولعلَّ هذا الموقف جعل الكثير من النقود توجه صوب كار بارت ؛ حيث اتهم كونه متناقضًا ؟

وهذه البداية الصادمة خلقت ردود فعل عند مؤرِّخي تاريخ الأفكار وخصوصا في تاريخ اللاهوت وتحولاته؛ لهذا تمَّ توصيف كار بارت (بعدَ أبو **الأرثوذكسية الجديدة** Got Questions)[13] ، وهو المصطلح الذي يرفضه بارت نفسه بقوة [14]. ومن مزايا هذا الاثوذكسيَّة ،" إنها رفضنا لمسؤولية معاملة إخواننا البشر بطريقة جيدة.

ونتيجة الخطيئة هي التجريد من الإنسانيَّة مصحوباً بالقسوة، وعدم الغفران والشعور بالوحدة، بالإضافة إلى العديد من الأمراض الاجتماعيَّة. أمَّا الخلاص فيكون لمن يختبرون لقاءً شخصيًّا مع المسيح – إذ ليس من الضروريّ قبول مجموعة معينة من الحقائق. وتركز الأرثوذكسيَّة الجديدة على العمل الاجتماعيّ ومسؤوليتنا الأخلاقيَّة في محبة الآخرين."

---

[11] موقع اللاهوت المسيحي : http://www.massi7e.com/theology/#ixzz53Nvp7QW9

[12] Barth in Retirement. TIME (1963-05-31). Retrieved on 2012-07-15.

[13] هي حركة دينية بدأت بعد الحرب العالمية الأولى كرد فعل لأفكار البروتستانتية الليبرالية الفاشلة. وقد قام بتطويرها أساساً اللاهوتيين السويسريين كارل بارث وإميل برونر. وقد أطلق عليها الآخرين "الأرثوذكسية الجديدة" حيث رأوا أنها صحوة اللاهوت الإصلاحي القديم. وتختلف الأرثوذكسية الجديدة عن الأرثوذكسية "القديمة" في نظرتها إلى كلمة الله والخطية . https://www.gotquestions.org/Arabic/Arabic-neo-orthodoxy.html

[14] Ian Barbour (1966), Issues in Science and Religion, Prentice-Hall pp. 116–119, 229, 292, 422–25, 456, 459

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ويبدو هذا جزءًا من التعدديَّة الدينيَّة، وعد احتكارها النجاة في الآخرة لمجموعة من البشر من دون غيرها ، ولكنَّ الهدف الأساس الذي كان يوجِّهُ مسار هذا التيار أنَّها تريد توفير بديل لليبراليَّة يتفق بصورة أكبر مع الكتاب المقدَّس، وهو هدف محمود، ولكنَّ تعاليمَ الأرثوذكسيَّة الجديدة تحمل في طياتها بعض المخاطر. فحين نقوم بتحديد الحق بما يتوافق مع الخبرة الشخصيَّة يكون احتمال النسبية قائماً. وأية عقيدة تقول بأن الكتاب المقدَّس وثيقة بشريَّة بحتة بها أخطاء فإنها تعمل على تآكل أساس المسيحيَّة الكتابيَّة ذاته.وهذا المسار يربط الأمر بالتجربة الدينيَّة للفرد .

ولعلَّ هذا الأمر أي النسبية هو ما جعل كارل بارت يرفض تصنيفه ضمن هذه الجماعة أو التيار ؛ ولكنَّه يبقى في المحصلة (عالم لاهوت بروتستانيّ كالفيني سويسري يعده الكثير من العلماء من أهم مفكري القرن العشرين، وقد وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه أهم عالم لاهوت ظهر منذ توماس الأكويني) [15].

وهذا التصنيف من البابا الذي ينتمي إلى الكاثوليكيَّة وهو يقيم رجل بروتستاني كالفيني ، أمر له مغزى عميق كون كارل بارت بتأويله الأصوليّ ؛ كان يقترب من مشتركات مع الكاثوليك ، وبالتأكيد هذا المنهج لم يأتي مرةً واحدة ، بل إنَّ الرجل مرَّ بتحولات كثيرة وعميقة إذ انصهرت لديه أفكار، وعقائد، ومناهج، وفلسفات، وتجارب اجتماعية عميقة، جعلته يصير في النهاية بهذا الشكل .

وكانت له صولات مهمة في حركات التجديد في حقل اللاهوت فهو صاحب فكرة الفكرة المهمة وتعد من أهم رهانات التجديد التي يمكن تكثيفها بالمقولة : (إنَّ الدين يمثل جهدًا بشريًا لمعرفة الله ، ولذلك كل دين يحوي صوُّر مشوَّهة وأصنامًا بعيدة عن الله الحقيقيّ).

فنلمس في هذه المقولة حضور التراث الوجوديّ المؤمن لدى كيركيجر القائم على الانهماك بالذات ونقد الفلسفة الشموليَّة وأنموذجها هيجل والكنيسة معا، والتي نجدها تجمع بين الجماليّ والأخلاقيّ والدينيّ وقد كثَّفها ريكور في مقطع مميز (يغدو الإنسان ذاتاً متكلمة ، والوسائطَ العمليَّة التي تجعل منه ذاتاً فاعلة و متألمة ، ثم الوسائط الأخلاقية التي بفضل محمولات من قبيل :الخيِّر والعادل والواجب، تجعل منّا كائنات مسؤولة) [16].

---

[15] http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11890397k

[16] بول ريكور ، في العلاقة بين الهيرمنوطيقا التوراتيّة والهيرمنوطيقا الفلسفيّة، ترجمة ، ترجمة :حسن أوزال، مؤمنون بلاحدود م ابواب ، ع4 ، 114.وممكن الرجوع الى اصل ما قال كيركيجرد عند عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت (د،ت)، ص46-47. وقد يبدو انه تاويل مفرط منقبلي في ارجاع المقولة من ريكور الي كيركيجر ، الا ان اجدها متناصة الى حد كبير.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

لكن بالعودة إلى الفهم الجدليّ الذي يفصل بين العالم الداخليّ والعالم الخارجيّ نجده يحاول أن يتجاوز الحداثة في فهم النص على صعيد الفرد، وهي محاولة تبدو تلفيقيَّة في استبعاده أثر الحداثة ومناهجها في فهم النصّ وتفسيره . ولكنَّ تلك الرؤية قد جاءت بعد تحولات كثيرة مرَّ بها بارت .

ومن ثَمَّ (فالحديث عن المرجعيات التي انطلق منها **كارل بارت** ، تلك التحولات التي اصابت منهجه الفكري ، يمكن رصدها منذ لحظة ولادته ، تلك الحظة التي ربطته بالفكر الاصلاحي الديني حيث ولد في احد معاقل الاصلاح الكالفيني) [17]، حيث مدينة بازل السويسرية التي احتضنت ولادته، وكان والده هو الآخر أستاذًا في كليَّة اللاهوت ، ولكون بارت بروتستنتياً فقد اتخذ الكتاب المقدَّس مصدراً أساسيًّا لكل أفكاره ، وهي الفكرة التي طرحها الإصلاح كبديل عن الكنيسة، وهكذا كان الإصلاح حسب المفردة الفرنسيّة (reforme) القادمة من اللاتينيّة، يدل على معنى " إعادة البناء و على التشكيل من جديد، ولكنَّ الجديد كان مع حركة الاصلاح يومها (ظهور بعد ثالث في العلاقة هو الفرد Individu فرد لم تكن في البدايّة إذاً سوى اسم أو الإطار الذي يسمح بحماية التجربة الدينيّة من تدخلات السلطة السياسيّة إلا إن هذا الإطار يمكن أن يتطور ليصبح عندئذ إطاراً يحمي الإنسان من تدخل الدولة والكنيسة معاً) [18]. وهذا الإرث كان حاضرًا لدى كارل بارت وهو يعيش أجواء الحرب والنازيَّة .

فواجه رجال الإصلاح؛ لكونهم لم يكونوا رجالًا يسلمون بالأعراف والعادات ، بل بالأفكار الدينيَّة والتقاليد الدينيَّة التي كانت موجودة سابقا، وهكذا أراد أن يكون كارل بارت، وهو يواجه أرث الإصلاح ذاته فأخذ يتحمل مسؤوليَّة إعلان إيمانه الخاص الذي يؤمن به؛ لأنَّ البروتستانتيَّة كانت تفرض على كل امرئ أن يدرس الكتب المقدَّسة؛ ليجد أخيراً الله بواسطة يسوع المسيح ، وليحتل مكانه في المجتمع المؤمن.

ولقد كانت حركة الإصلاح البروتستانتيَّة وجوديَّة في طبيعتها حيث يصح القول إنَّ "البروتستانتيَّة الوجوديَّة " ، مرادفاً لقولنا "البروتستانتية بذاتها" . وانطلاقا من كل هذا رفض قانونية الوحي العام

---

[17] ولدت الكالفينية في القرن السادس عشر في الوقت الذي نشر فيه كالفن كتابه "أسس الدين المسيحي" وهو ابن خمسة وعشرين عاما، لتنتشر أفكاره خارج سويسرا وتجد صدى واسعاً في أنحاء متفرقة من العالم؛ رغم أن إشرافه المباشر على تنظيم الحياة الدينية كان محصوراً في جنيف وحدها من خلال ما يقوم به من مواعظ وما يلقيه من خطب ومحاضرات. وكانت الكالفينية المرحلة الثانية من الإصلاح البروتستانتي، الذي بدأ عميقا على يد الراهب الألماني المصلح الكبير مارتن لوثر. وتواصل انتشار الكالفينية وإشعاعها في العالم إلى حد يومنا. وقد كانت الكالفينية واللوثرية والبروتستانتية عموماً منعرجاً حاسماً في تاريخ أوربا، إذ انتقلت بها من عهد سيطرة الكنيسة المطلقة إلى بروز الإنسان بوصفه ذاتاً مستقلة فاعلة في الكون؛ وهي مرحلة مهمة مهدت لازدهار العلوم والفنون والآداب والفلسفة، رغم أنها فترة من أعنف فترات التاريخ الأوربي وأشدها قسوة، وما شهدته من حروب إبادة وأحكام صارمة ظالمة قضت بحرق علماء ومفكرين ورجال دين كثيرين في الساحات العامة... كل ذلك كان يشي بأن أوربا كانت في لحظة مخاض عسيرة.

[18] انظر: تزيفيتان تودوروف ، روح الأنوار ، ترجمة : حافظ قويعه ، دار محمد على للنشر ، ط1، صفاقس ، 2007م، ص64.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

في الطبيعة كما تصوره توما الاكويني، والتقاليد في الكنيسة الغربيَّة ، واللاهوت الأبويّ الرومانيّ . ورأى أن الخلاص هبة مجانيَّة لكل الناس ، ومرجو من الجميع ؛ لأن رحمة الله واسعة تحيط بالعالمين. أي إنَّه تجاوز هيمنة المؤسسة الدينيَّة المتمثلة بالكنيسة وهو بهذا ينتمي الى الإرث الإصلاحيّ الذي يحاول التمسك بالكتاب، ويتجاوز الكنيسة ومن ناحية أخرى كان يرفض إرث اللاهوت الطبيعيّ بتجريداته العقليَّة، ويرجع إلى الجانب التجريبيّ للفرد .

ومن هنا يمكن القول إنَّ الوجوديَّة المسيحيَّة أعادت إلى البروتستانتية شيئاً من الحيويَّة الوجوديَّة التي يتميز بها الكتاب المقدس والتي تميزت بها حركة الإصلاح. وفي أحيان أخرى أدخلت الوجوديَّة إلى الكنيسة أسلوب الثورة العصريَّة المميز في التعبير وفي المفردات.

وإذا أراد واحدٌ منَّا تفحص البروتستانتيَّة عن كثب في عصرنا هذا فانَّه سيعثر على كثير من أثر الوجوديَّة وفلسفتها سواء كان ذلك في الوعظ أم في المنشورات التي تتعهدها المدارس الكنسيَّة، أم في المواضيع الدينيَّة الروحيَّة ، أم في أسلوب التعبير عن الإيمان المسيحيّ لغير المسيحيين.

وقد كان كارل بارت صاحب رؤية تجديديَّة في ما صار يعرف باللاهوت الأصوليّ، وهو ما ظهر خلال تلك الحوارات التي كان يجريها مع بعض رجال التعليم اللاهوتيّ أثناء البحث والدراسة [19].فهناك عاملان كانا يكمنان وراء تحوله هذا، الأول: تمثل في أحداث الحرب العالميَّة الأولى، إذ جعلته ناقدا جادا للاهوت الليبراليّ ؛ لأنَّ أحداث هذه الحرب المرعبة أثارت الشكوك في تلك النظرة المتفائلة لتطور الإنسان ، وهي النظرة التي كان يتبناها اللاهوت الليبراليّ. أمَّا العامل الآخر: فهو المتمثل بالإعلان العام الذي أصدرته ألمانيا في سنة (1941) في ظل دعم أغلب اللاهوتيين الليبراليين لسياسات النازيين المحرضة على الحرب و خطاب زعيمها هتلر؛ فأدت به إلى اليأس تماما من اللاهوت الليبراليّ [20].

ومن هنا يمكن رصد التحولات الفكريَّة لدى كارل بارت، فهناك مرحلتان مهمتان في حياته الدعويَّة .

المرحلة الأولى من تفكيره :

إن التحول اللاهوتيّ الذي طرأ على تفكير بارت لم يحدث وهو في الجامعة، بل في المجتمع الكنسيّ الذي عايشه فيما بعد حين كان قسيساً يخدم في أثناء الحرب العالميَّة الأولى في قرية سويسريَّة تدعى (سافنفيل)، فلم يكن يسترسل بعيداً في الخيال ليسمع قصف المدفع إلى الشمال. وكان يشعر أن

[19] Thomas F. Torrance, "My Interaction with Karl Barth," in *How Karl Barth Changed My Mind*, ed. Donald K. McKim (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1986 p. 54,

[20] يحي كبير ، اللاهوت الحديث ومناهجه دراسة حول مراحل تطوره ، م اللاهوت المعاصر دراسات نقدية ، المركز الاسلامي للدراسات الاسلامية ، العتبة العباسية ، ع1، بيروت ، 2017، ص283.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

التعاميم المبتذلة، والأخلاقية العامة التي كانت تصدر عن الكنيسة، كلها أمور فارغة لا معنى لها في مثل هذه الظروف القاسية، ظروف الحرب. وكان يصغي إلى ما يقوله له العهد الجديد بشأن رسالة الخلاص. وهكذا، وفي سنة (1918) نشر كتاباً تعليقاً على رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، فكان الكتاب الذي هز أركان العالم اللاهوتيّ؛ فلم يكن كتاباً ينطوي على أسلوب البحث العلميّ الأدبيّ الصارم، ولا كتاباً يحوي على الأدلة والبراهين الموضوعيَّة على صحة المسيحيَّة وعقيدتها، بل كان إعلاناً وجوديًّا في نزعته؛ ليعلن للناس قداسة الله، وهبة المسيح في الفداء. والتبرير بواسطة الإيمان. هذا التأمل الذي يستجيب إلى حاجات الواقع أثناء الحرب هو ما وصف بكونه "لاهوت الكلمة." [21]

وبعد ثلاث سنوات أخبرنا بارت في الطبعة الثانية المنقحة لهذا الكتاب عن الأثر العميق الذي خلفه في نفسه كل من كير كغارد ودوستيفسكي. وهنا نرى وقع الوجوديَّة الخاص على رجل كان يفكر تفكيراً وجوديًّا.

ولكنَّ بارت أعلن انسحابه من الوجوديَّة فيما بعد؛ لأنه كان يرغب في أَلَّا تكون رسالة الكتاب المقدس رهناً بفلسفة خاصة، فضلاً عن هذا فإن بارت كان يخشى انغماس كير كغارد في الانطواء على الذات، وفي تركيز الاهتمام على القنوط واليأس، وعوضاً عن هذا كان يؤثر التوكيد على الناحية الإيجابيَّة في الإنجيل مفسراً إياها حسب التقليد الذي درج عليه المصلحون البروتستانت.

وإلى جانب هذا كان عنده ولعٌ بلاهوت "شلاير ماخر" (1768-1834) Schleiermacher [22] الذي كانت تعدُّه جماعة اللاهوت الحر أباً لها. بل ونظر الكثيرون إلى شلايرماخر على أنه " أبو اللاهوت الحديث."[23] وهو أوَّل من حاول تحرير الدين من مضامين الفلسفة، ومتاهاتها، وعمل على بلورة الفكر الإنجيليّ التحرريّ ؛ ودرس كارل بارت "لاهوت التحرر"[24]

---

[21] Donald K. McKim (1996). Westminster Dictionary of Theological Terms. Westminster John Knox Press. صفحات 76–77. ISBN 978-0-664-25511-4. اطلع عليه بتاريخ15 July 2012.

[22] فريدريك شليرماخر هو ابن أحد قسوس الجيش الألماني، تعلم في مدارس المورافيين، ودرس الفكر الفلسفي وتطوره منذ افلاطون، وتأثر بسبينوزا، وجو تفريد ولهلم ليبتيتز، وايمانويل كانط. كما تأثر بالحركة الرومانسية " وعلى رأس هذه الطائفة (الرومانسية) فنتوريني1848 - 1768) K. H. Venturini م) ثم باهرد1792 - 1741) K. F. Bahrd م) ويظن كل منهما أن يسوع كان عضوًا في شيعة الأسينيين Esseniens وقد تعلَّم وتدَّرب على يد معلمي هذه الشيعة. ونظريتهما عن قيامة يسوع تقول: أن يسوع أُنزل من على الصليب فاقد الوعي وعالجه أطباء أسينيون إلى أن أسترد قوته وظهر لتلاميذه الذين اعتقدوا أنه مات : حنا جرجس الخضري ، تاريخ الفكر المسيحي ، ج 1، ص 158.

[23] ايريل كيرنز ، ترجمة عاطف سامي برنابا ، المسيحية عبر العصور، ص 485.

[24] الوجودية المؤمنة من ابرز ممثليها : الفيلسوف الدانماركي (سورين كيركجارد) (1813-1855)،في نزعته الوجودية المؤمنه ، وفيهم الفيلسوف الالماني المعاصر (كارل يسبز) (والفيلسوف الفرنسي (جابرييل مارسيل) والاثنان كاثوليكيان. احدهم الماني والآخر فرنسي اذ

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وفي برلين وبعض الدول الألمانيَّة يلاحظ أنَّ لاهوت التحرير هو محاولة لتفسير الكتاب المقدس من خلال حالة الفقراء، بحساسيَّة ثوريَّة تراعي تحقيق العدالة الاجتماعيَّة بين الطبقات من خلال إعادة توزيع الثروة بهدف رفع المستوى الاقتصاديّ للفقراء . فهذا الاهتمام بشؤون الناس يعد جزء من لاهوت التحرير ، وهو يعكس انفتاحه على القراءات الفلسفيَّة والوجوديَّة يومها حيث نشأ بارت في مرحلة ازدهار الفكر الإنجيلي الحر، وتأثر بآراء الوجوديين [25] ، كما تأثروا هم بآرائه، واقتبسوا منها في كتاباتهم. (ومن الإنصاف أن نذكر أن كيركجارد انتقد الوجودية مشيراً إلى هذه الناحية بالذات).

وعاش بارت مرحلة تطور اقتصاديّ وصناعيّ مهمة، وأُرغِمَ على الخوض في معالجة مشاكل العمال مع أرباب العمل؛ لأنَّ أبناء أبرشيته كانوا من عمال المصانع. ولما حاولت النازيَّة السيطرة على الكنيسة وقف بارت في وجهها، ورفض يمين الولاء لها، ودعا إلى عقد مؤتمر بارمن Barmen في(10 أيار 1934)، الذي صدر عنه إقرار كتبه بارت وجاء فيه: " إن الكنيسة المسيحية متحررة من أي سلطان أرضي، والسيادة فيها لله وحده، وشريعته المهيمنة على كل الشرائع". وأقر بكهنوت جميع المؤمنين، ومساواتهم أمام الله، وعلى الكنيسة أن تحترم جميع الناس. ثم خُتم المؤتمر بدعوة المسيحيين في ألمانية إلى الاتحاد في مواجهة النازية، فأدخل المعتقلات، وطرد من ألمانية عام 1935. ولما دحرت ألمانية عام 1945، وقسمت إلى أربع مناطق ولم يكن ثمة من يتحدث باسم الشعب المغلوب على أمره، انبرى بارت يناضل في سبيل بلاده، ويسمع الحلفاء وغيرهم "أن انتصارهم كان بمعونة الله على الهتلرية والاستبداد، لا على الشعب".

وهكذا نلمس أنَّ بارت كان يقارب الواقع مقاربةً تجمع بين اللاهوت التحرريّ والفلسفة الوجوديَّة التي تسعى الى تحرير الانسان من آثار الحرب على شخصيته وإيمانه الفرديّ .

المرحلة الثانية تحوله إلى الأصوليَّة:

فقد رفض أن يتدرب على اللاهوت الليبراليّ الذي غلب على بروتستانتيَّة أوروبا في القرن التاسع عشر [26] . ، ولكنَّ منهجه أصابه تحول بعد ذلك كبير . إذ عمل بارت بعد ذلك إلى التخلص من كل ما علق في كتبه وآرائه من أفكار الوجوديين، واللاهوتيين الأحرار. وهاجم آراء شلاير ماخر طوال ربع قرن. و لم يقاتل بارت مع الليبراليين فقط، ولكن الحلفاء الذين تحدى بعض استنتاجاته المتطرفة. حين اقترح

هناك سمات مشترك يمكن ان نطلق عليهما توصيف ديني بوصفها قاسم مشترك يميزهما عن الاخرين لكن هذا لا يعني عدم وجود مشتركات مع الاخرين رغم اختلافهم الديني .

[25] مثل تيار الوجودية المؤمنة كل من : كيركجور Soren Kierkggrd (1813-1855) ، و غابريل مارسيل (1889-1969) ، و (كارل جاسبرز) (1883-1969) وهناك اخرون الا ان صاحب التأثير هو بلا منازع كيركجور ، قبل ان يتحول عنه .

[26] Church Dogmatics IV.1, Edinburgh: T&T Clark, 2004.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

" إميل برانر Emil Brunner " (١٨٨٩-١٩٦٦) أن الله كشف نفسه ليس في الكتاب المقدس فقط، ولكن في الطبيعة أيضا ؛ فردَّ بارت في سنة(1934) مع مقال بعنوان "لا جواب إميل برانر". بارت يعتقد أن مثل هذا "اللاهوت الطبيعيّ" كان جذور التواطؤ الدينيّ ومعاداة الساميَّة من "المسيحيين الألمان" - الذين دعموا الاشتراكية الوطنية لهتلر.

وفي هذا الردِّ أجد كارل بارت يحاول تخوين من نقده عبر ربطه بالنازيَّة التي كانت رمزًا للشر والشموليَّة من ناحية، ومن ناحية أخرى يوضح موقف اللاهوت الطبيعيّ الالمانيّ [27].فهو كان ضد النزعة التجريديَّة العقليَّة .

وبالرغم من أنَّ بارت أنكر على الوجوديَّة فلسفتها هذه فإنه في كتاباته حافظ على الطابع الوجوديّ، وفي الوقت نفسه كان هنالك لاهوتيون آخرون يحاولون توطيد نواح معينة خاصة من الوجوديَّة، وأشهرهم، على وجه الترجيح، كان رودولف بولتمان (Rudolf Bultman) (1884-1976) الذي كان يقترح إعادة النظر في تفسير العهد الجديد تفسيراً جذرياً شاملاً يقوم على فلسفة هيديجر. وليس لنا-إذا أردنا أن نأمن العثار- أن نتكهن نتائج هذه المحاولات، فإنها قد تكون محاولات ناجحة كما أنها قد تكون مدعاة إلى الخيبة فتزول. إنَّما الشيء الواضح هو أن اللاهوت البروتستانتيّ قد استعاد نشاطه وحيويته، وأنه لن يتنازل في القريب العاجل عن الطابع الوجوديّ الذي يتميز به العهد الجديد كما تميزت به حركة الإصلاح الإنجيليّ.

[27] اللاهوت الطبيعي هي فرع من اللاهوت يعتمد على العقل والتجارب العادية. وبالتالي فهي تختلف عن الوحي الديني الذي يقوم على أساس الكتب المقدسة والتجارب الدينية من مختلف الأنواع.ماركوس ترينتيوس فارو (116 ق.م-27 ق.م) في كتابه المفقود "Antiquitates rerum humanarum et divinarum"، ميّز بين ثلاثة أنواع من اللاهوت : اللاهوت السياسي واللاهوت الطبيعي واللاهوت الأسطورية. فرجال الدين في اللاهوت السياسي هم الناس الذين يتسائلون عن كيفية تعامل الآلهة في الحياة اليومية وإدارة معبوداتهم، ورجال الدين في اللاهوت الطبيعي هم الفلاسفة الذين يسألون عن طبيعة الآلهة، ورجال الدين في اللاهوت الأسطوري هم الشعراء وصائغي الأساطير. أول من استخدم هذا المصطلح الرواقيين على يد أوغسطينوس.إذًا فاللاهوت الطبيعي هو جزءً من فلسفة الدين الذي يتعامل مع وصف طبيعة الآلهة أو في التوحيد، وما يؤكد أو ينفي صفات الله، وخصوصًا وجود الله فلسفيًا دون اللجوء إلى أي فرضية خاصة لوجود قوى خارقة.انظر بواسطة الموسوعة الحرة المراجع الاتية :

- Paley ،William (2006). Natural Theology, Matthew Daniel Eddy and David M. Knight (Eds.). Oxford: Oxford University Press.

_ Alexander ،Denis؛ Numbers ،Ronald L. (2010). Biology and Ideology from Descartes to Dawkins. Chicago: University of Chicago Press. 107 صفحة. ISBN 0-226-60841-7.

_ Hitchcock, Edward. "Making of America Books: The religion of geology and its connected sciences". University of Michigan

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وبعد الحرب، شارك بارت في جدل حول التعميد (على الرغم من أن اللاهوتيّ الإصلاحيّ، رفض معمودية الرضيع)، التفسير، من رودولف بولتمان (الذي نفى الطبيعة التاريخية للكتاب المقدس ، بدلا من الاعتقاد بأنها أسطورة معنى لها شفاء الروحي القلق) [28].

ويشدِّد بارت في فكره اللاهوتيّ على سيادة الإله ، خاصةً خلال تفسيره للمذهب الكالفينيّ القائل بوجود الاصطفاء. وأشهر أعمال بارت رسالة بولس الرسول إلى الرومان (The Epistle to the Romans)، التي كانت علامةً فارقةً على تحرره من فكره السابق؛ وعمله الضخم المؤلف من ثلاثة عشر جزءًا (العقائد الكنسيّة) (Church Dogmatics) الذي يُعد واحدًا من أكبر الأعمال اللاهوتيَّة المنهجيَّة المكتوبة على الإطلاق [29].

بدأ بارت أول تعليق له رسالة بولس الرسول إلى الرومان[30] (جير دير رومربريف) في صيف سنة(1916) حيث كان لا يزال راعي في سافينويل، مع الطبعة الأولى التي ظهرت في ديسمبر سنة(1918) (ولكن مع تاريخ نشر سنة 1919). وعلى قوة الطبعة الأولى من التعليق، دعي بارت للتدريس في جامعة غوتنغن. ثُمَّ ذكر بارت في أكتوبر سنة(1920) أنه غير راض عن الطبعة الأولى، ونقَّحها بشكل كبير خلال أحد عشر شهرا بعد الانتهاء من الطبعة الثانية في سبتمبر سنة (1921) [31]. ، وقد كانت البداية فيسنة (1921) بإصدار سلسلة من الأبحاث تحت عنوان "العقائد المسيحيَّة"، متأثراً بكالفنCalven ورفاقه من رجال الإصلاح الدينيّ. وصدر هذا العمل في اثني عشر مجلداً، تناول فيها خمسة موضوعات هي: مبدأ كلمة الله، مبدأ وجود الله، مبدأ الخليقة، مبدأ المصالحة، مبدأ الفداء. ونشرت هذه المجلدات تباعاً، وطُبع الجزء الخامس منها بعد وفاته، فكانت ذات منحى جديد مخالف لما ورثه بارت عن اللاهوتيين الأحرار أو الوجوديين، وبرهاناً على قدرته في استيحاء أفكاره من الإرادة الإلهية. واتفق مع اللاهوتيين الكاثوليك في النظر إلى "عقيدة التسويغ" [32] التي يراها إعلاناً للعدالة الإلهيَّة، وبوساطتها تدرك قوة كلمة الله. وقد أضاف لهذه الرسالة أيضًا كتابًا في العقائد المسيحيَّة. و مبادئ الروح القدس، وقد نشره بالتعاون مع أخيه الفيلسوف هاينريش (1930) Heinrich وغيرها الكثير.

---

[28] Shocking liberalism: https://translate.google.iq/?hl=ar&tab=mT&authuser=0#en/ar/Shocking%20liberalism

[29] Thomas Forsyth Torrance (1 December 2000). Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910–1931. T & T Clark. ISBN 978-0-567-08762-1. 15 اطلع عليه بتاريخ July 2012.

[30] الكتاب المقدس - العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: https://st-takla.org/pub_newtest/45_rom.html

[31] Kenneth Oakes, *Reading Karl Barth: A Companion to Karl Barth's Epistle to the Romans*, Eugene: Cascade, 2011, p. 27.

[32] https://marefa.org

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

حاول بارت أن يبرأ من الفلسفة فبدا كأنه يعارضها، ولا يكترث بالفلاسفة، وما يكتبون. ولكنَّه من جهة أخرى لا يعاكس الفلسفة كما وضعها كبار المعلمين أمثال: أفلاطون وكَانت Kant، بل حاول تكميلها ليضعها في خدمة مقاصد الإنجيل والأخلاق المسيحيَّة.

قال الدكتور كارسون في كتابه الصادر سنة (2016)" سلطة الكتاب المقدس " وكان حذرًا في وصف" كارل بارت " فقال: " بصراحة أجد بارت محير " وهو نعت يعبِّر عن حيرة وحذر معا ، فبارت كان له تأثير كبير وصادم في أحيان كثيرة، فبارت في تفكيره يريد أن يستعيد حيوية الكتاب المقدَّس من دون أن يراعي التغيُّرات الكبيرة في ذهنيَّة الإنسان المعاصر واختلافه عن الإنسان الذي عاش في زمن المسيح، وبالرغم من هذا يريد إن يستعيد روح الكتاب المقدس وكأنَّه موجه لنا اليوم، وبهذا يمنح كلمات النصِّ حيوية وحياة وكأنَّ الله يخاطبنا بشكل مباشر ، ولكنَّ هذا الكلام بحاجةٍ إلى إيمان به من المؤمنين .

وعلى الرغم من تأكيده ما ذهبت إليه الدراسات التاريخيَّة من وجود أخطاء في الكتاب اختلافنا مع السلطات الكنسيَّة وما قدمته من صورة عن المسيح، ولكنَّ الكتاب بالرغم من كلِّ هذا لا يفقد صدقه وما يحمله من رسالة إلى الناس .

وقال كارل بارت عن قوة الإنجيل إنَّه كلمة الله القويَّة التي " تستجوبه إلى عمق كيانه ، وتقتلعه من ضماناته واقتناعاته ، ولذلك فهي تنفض عنا غبار كل العلاقات التي تستبقيه حبيسًا داخل مُثُله حتى يستطيع التحرر بكل إخلاص لله وللعمل الجديد العجيب لنعمته في يسوع المسيح."[33].

وعدَّ بارت أن العهد الجديد من بدايته إلى نهايته شهادةً حيَّة عن حقيقة يسوع في التاريخ، وأقتنع بارت أن الأمور التاريخيَّة محددة، فهي ترتبط بالنصوص ولا تتجاوزها؛ ولذلك اقترح استخدام التفسير اللاهوتيّ بدلًا من التفسير التاريخيّ، وذكر أنّ العلوم التاريخيَّة عاجزة عن فهم حقيقة يسوع؛ ولذلك يجب أن نأخذ شهادة العهد الجديد للسيد المسيح ببساطة من دون أن نحاول إضافة شيء آخر بمهارتنا وأساليبنا العلميَّة، وقال " فإننا نستطيع أن نرى المجتمع المسيحي الأول قد عرف المسيح كما هو. إن المجتمع المسيحي آمن به كما كان.. ومع ذلك فلقد كان متميزًا عنهم في قدرته على عدم الهروب من مهمته الخطيرة، ومتميزًا في جلاله ووقاره وعدم قابليته للتغير وبهذا فقد فاق كل حدود حياته وزمانه" [34] .

وأَكَّد بارت مسألة الوحي و الانكشاف الدائم ، فعلى وفق لاهوته على الإنسان أن يجد الكشف الإلهيّ في داخله من خلال تلاوة الكتاب المقدس . ويرى أن كلام الله المكتوب (الكتاب المقدَّس) ليس

[33] د .ق جون لوريمر- ترجمة عزرا مرجان - تاريخ الكنيسة جـ 5 ص 70.

[34] Karl Barth, Church Dogmatic, VOL , IV , 2 , trans G.W. Bromily, Edinbourgh 1958. P. 156.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هو كلام الله الحقيقيّ ، بل هو مجموعة من العلامات والإشارات على كلام الله . وبناءً على هذه التعاليم فإن الكلمات و العبارات ليست كلام الله ؛ لأنَّ كلام الله ، هو واقعة تحدث ، وهذه الواقعة يجب أن تحدث. وكل من يقرأ كلام الله المكتوب يجب أن تبعث فيه الحياة ويتلقى ذلك الكلام و الكشف الإلهيّ [35].

ويبدو أنَّه يرى أنَّ الكتاب في مدونه هو حروف ورموز تحيل إلى معنى هو المغزى الذي يريده صاحب النص الذي هو في حوار دائم مع المتلقي للكتاب؛ فالتلقي ساهم في انجاز تجربة دينيَّة بين الإله والإنسان .

الإيمان بالكتاب والميلاد العذريّ :

مقاربة بارت إلى فهم النص نجدها تظهر في نظرته التفسيريَّة لأحد الأحداث المهمة في العقيدة المسيحيّة وهو فيها يواصل اختلافه مع اللاهوت الليبراليّ الذي وقف موقفَ ناقدٍ للمفهوم "الميلاد العذريّ "

1- الموقف الليبراليّ : أن جماعة المتحررين ترفض رفضًا باتًّا كلَّ ما هو خارق للطبيعة وكل ما لا يمكن تفسيره...

2- موقف كار بارت : وجاء موقفه كردِّ فعلٍ على الجماعة المتحررة أي اللاهوت الليبراليّ أو المتحرر فيذكر بارت أنَّ عملية التجديد أو الميلاد العذريّ حقيقة واقعية حدثت فعلا في عالمنا و في أرضنا بالطريقة التي يصفها لنا الإنجيليون . ويرفض بارت بشدة قول القائلين إنَّ النصوص الخاصة بالميلاد العذريّ ماهي إلَّا أساطير خلقتها لنا الأديان ، البوذيَّة ، و المصريَّة و اليونانيَّة ...ويعتقد بارت أنَّ فصول الكتابية التي تتكلم عن الميلاد العذريّ تختلف كل الاختلاف عن هذه الأساطير. أمَّا إمكانية تحليل هذه العقيدة وقبولها عقليًّا ومنطقيًّا وعلميًّا ، ولكنَّ هذه العقيدة ليس عقليَّة بل هي حقائق روحيَّة نقبلها بالإيمان فقط [36] .

ففي هذا الموقف تظهر رؤيته اللاهوتيَّة واضحةً في تفسير الإنجيل إذ يسأل كارل بارت ، هذا السؤال : هل الإيمان المسيحيّ يتطلب منا قبول الميلاد العذريّ ؟ ويواصل بارت شرحه فيقول : قد يجوز أن يكون للإنسان إيمان صحيح من دون الاعتقاد بالميلاد العذريّ ؛ ولكنَّ هذا الأمر يتوقف على الله وعلى مشيئته ؛ فإذا أراد الرَّبُ أن يعلن ذاته لأحد، و يعرِّفه بسرِّ يسوع المسيح ، فإنَّ هذا الإنسان يملك الإيمان المسيحيّ الصحيح حتى خارج الكنيسة .

[35] حناجر جرجيس الخضيري ، تاريخ الفكر المسيحي ، المجلد الاول ، دار الثقافة ، القاهرة ،1981، ص 284-285.

[36] حناجر جرجيس الخضيري ، تاريخ الفكر المسيحي ، المجلد الاول ، ، ص189.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ للكنيسة الحرية في أن تجعل من عقيدة الميلاد العذري تعليمًا يتفق مع أهواء الناس ضعفاءً كانوا أو أقوياء. فالكنيسة تدرك جيدا معنى ما عملته حين وضعت هذه العقيدة كحارس على عتبتها؛ فهي لا تسمح لأحد أن يدَّعي لنفسه هذا الحق و أن يعبر هذه العتبة على عجل من دون أن يعرف أنَّها محروسة ، وأن الذي يدعي لنفسه هذا الحق يخاطر بنفسه مخاطرة عظيمة .فواجبنا إذًا أن ندعو المؤمن لقبول هذه العقيدة والإيمان بها ...[37] فهو هنا في رؤيته الأصولية هذه، والتزامه الحرفيّ بالعقيدة نجده يؤكد أيضًا أمرين ،الأول: يؤكد شمولية الخطيئة كل البشر؛ لأنَّ الإنسان عن طريق قانون التضامن و النيابة صار مسؤولاً بتضامنه مع آدم ، وبهذا التضامن أصبح مسؤولًا عبدًا لا حرية له في الاختيار[38] .

أمَّا الأمر الآخر: يؤكد أن لا فعل ؛ إلَّا فعل الله إذ يؤكد بارت أنَّ اختيار الله هو الأساس، ولعلَّ هذا يظهر في اعتقاده بان لا يوجد في البشريَّة كلِّها باب أو نافذة استطاع الله عن طريقها الدخول إلى العالم ؛ لأنَّ الطبيعة البشريَّة محكومة بالهلاك بسبب الخطيئة ؛ لأنه كما يقول الكتاب :"الجميع زاغوا و سندوا معا ، ليس من يعمل صلاحا ليس ولا واحد ..." (روميو 3:12)

وهكذا كان موقف مريم ، فاختيارها لم يكن إذًا نتيجة قداستها أو لاستعدادٍ طبيعيٍ فيها ، أي لأنه جعل فيها بطريقة معجزة ...وهو ما تسميه الكنيسة الكاثوليكيَّة "الحبل بل دنس " ، بل كان اختيارها وقفا على حرية الله وإرادته [39].

وهكذا أعاد كلَّ شيءٍ إلى الله باختياره الحر وإرادته ، والإنسان مجرد عبد بفعل وراثته الخطيئة .فهو بهذا يختلف اختلافا كبيرًا مع لاهوت الأحرار الليبراليين .

أفكار كارل بارت اليوم :

مازالت أفكار بارت حاضرةً اليوم ومحل اهتمام الكثير من المهتمين بتراثه اللاهوتيّ ، ومرد هذا الاهتمام إلى ثلاثةِ أسباب هي :

أولًا : كان بارت الأكثر ثراءً وربَّما لاهوتي خلَّاق في القرن العشرين؛ لذلك لا عجب أنَّ الناس يدرسون كتاباته.

ثانيًا : تفكير بارت في عمقه يتمركز حول الله ، ثُمَّ يأتي المسيح محورًا له ، ومن ثم تأتي في العمق أيضا نعمه أو البشارة مركزا له .

---

[37] نفس المصدر ، ص187.

[38] نفس المصدر ، ص191.

[39] نفس المصدر ، ص 194-195.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

وثالثا : رأيه في الكتاب المقدس ، وإن لم يكن متوافقا ، تماما مع الطائفيّة التقليديّة ، ولكنَّ هذا الرأي يتسم بالتعقيد والخفية؛ وهنا لابدَّ أن يحرّض العلماء على قراءته و تأويله [40]. وبارت في جهده نحو تفسير هذا الحدث ، اعتقد أنَّ يوسف صار أبًا ليسوع بالتبني ويقول :" ان الاصطلاح اليوناني eggenysen (راجسن) ولد يمكن ان يستخدم بمعنى آخر غير المعنى ابسيولوجي [41].

وبالرغم من أنَّ الإنجيل لا يتضمن أيَّ إعلانٍ عن التعبير عن الأصل وقيمة الكتاب المقدس ، يرى أنَّ يسوع المسيح استخدمها بما يتفق مع الايمان العام ، اي كلمة الله.

ويبدون أنَّ كارل بارت أكَّدَ أمرين، الأول : أنَّ الكتاب المقدس تأتي قداسته حين يتم تلقي هذه الكلمة من المؤمن . أمَّا الأمر الآخر: فهو الإلهام فمن المتعارف عليه أنَّ الإلهام هو فعل غير عادي يأتي بتأثير قوى مفارقة الالهية ، وكان التراث التوراتيّ قد جعل من النبي وسيلة الوصل بين الناس والله؛ فهو ينقل كلمات الله إلى الناس ، وبالرغم من أنَّ المسيح ربط بين كلمات الله بما يتفق مع الإيمان العام؛ جاءت رؤية بارت تؤكّد تأويلًا قد لا يتفق مع الخطاب الإصلاحيّ الدينيّ عند كالفن، فكالفن كان قد تحدث عن سعادة الإلهام من الكتاب المقدس بوصفه النصَّ الذي يتنفس الله من خلاله ، و كارل بارت يذهب ألى أبعد من النص، بل الله بشكل مباشر إذ (يفضل التحدث عن التنفس من روح الله في كل من النص والمؤمن، وبالتالي الابتعاد عن كل من تفسير الكتاب المقدس ومن التقليد الإصلاحي. ويبدو أنه يعترف بعده عن كالفن ذاته) [42].

وهذا التأويل يغدو أكثر وضوحًا حين نربطه باختلافه مع اللاهوت الليبراليّ الذي كان يحاول أن يرتبط بالإنسان وواقعه المعاش ضمن حدود التصور الذي جاء به شلايرماخر؛ فهو يبدأ بالاستقراء من الإنسان إلى الله متخذا من التجربة الإيمانيَّة سبيلًا. أمَّا بارت فهو يتخذ منهجا معاكسًا يؤكد فيه النزول من الله إلى الإنسان ، ففي الوقت الذي يؤكد اللاهوت الليبراليّ عند " شلايرماخر" بقوله (عندما ينظر الانسان لباطنه يرى الله ، اما بارت فإنه يرى بأن كل السبل التي يسلكها الإنسان نحو الله ستؤدي إلى طريق مغلق) [43]. أمَّا السبيل الذي سلكه بارت فهو أن جعل من الممكن للاهوتيين مرة أخرى أن يأخذوا الكتاب المقدَّس على محمل الجد، من خلال منهجه الأصوليّ القائم على إحياء التراث

---

[40] Read Michael Reeves' chapter on Barth in *Introducing Major Theologians: From the Apostolic Fathers to the Twentieth Century* (Crossway, March 2015; IVP-UK). You can watch a talk from Reeves below: https://www.thegospelcoalition.org/blogs/justin-taylor/what-should-evangelicals-make-of-karl-barth/

[41] حناجر جرجيس الخضيري ، تاريخ الفكر المسيحي ،المجلد الثاني ، ص191

[42] https://www.thegospelcoalition.org/blogs/justin-taylor/what-should-evangelicals-make-of-karl-barth/

[43] يحي كبير ، اللاهوت الحديث ومناهجه دراسة حول مراحل تطوره ، م اللاهوت المعاصر دراسات نقدية ، ، ص 285.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الكتابيّ، ولعلَّ هذا جعل الإنجيليين الأميركيين متشككين فيه، ومردُّ شكِّهم هذا إلى تلك الرؤية الأصوليَّة القائمة على جعل العصمة للمسيح وليس الكتاب المقدس، وفي الوقت نفسه نجد أنَّ اتباعه كانوا يجدون في موقف الأصوليّ من عصمة المسيح موقفًا مبالغًا فيه مما دفعهم هذا إلى التخلي عن بارت (إلى حد أن بعض البارتيين السابقين بدؤوا يدافعون عن "موت الله"). ومع ذلك ، فإنه لا يزال أهم لاهوتيّ في القرن العشرين.

ولكن ما هو هذا الموقف الذي اتخذه وجعله محل نقد؟ إنَّه يتمثلفي تأكيده (أن الانسان لا يستطيع معرفة الله ، إلا إذا أراد الله أن يكشف له ذاته ، و إذ يفعل ذلك "أي كشف الذات الإلهية "ستمكن الإنسان من استخدام عقله و التأمل فيه لمعرفة الله يجب أن لا تبدأ من فكرة الله المجردة وتربطها بعد ذلك بإله المسيحية ، بل يجب البدء من كلمته المستكشفة "أي عيسى المسيح ") [44].

ويضاف إلى تلك الرؤية أنَّ موقفه النقديّ الاحتجاجيّ على الحرب مازال حاضرًا؛ إذ بعد انتهاء الحرب العالميَّة الثانية صار كارل بارت صوتا مهما لدعم كل من الندم الألمانيّ والمصالحة مع الكنائس في الخارج. وكأنهم بهذا يكفرون عن آثار الحرب ، ولعلَّ هذا الموقف جعله في الخمسينات يتخذ موقفا عنيفًا من الحرب الباردة وخصوصا ظاهرة سباق التسلح النوويّ بجهوده الفرديَّة الدعويَّة و أيضا في تضامن حاسم مع المسيحيين وراء "الستار الحديديّ "(اشارة الى الكتله الشيوعية يومها)، للتغلب على الحرب الباردة بين الشرق والغرب[45] .

وبعد زيارته إلى الولايات المتحدة في سنة (1962) و بعد فترة وجيزة من التقاعد، سافر بارت إلى جميع أنحاء البلاد لمدة سبعة أسابيع لتقديم سلسلة من المحاضرات في كلية برينستون اللاهوتية، وجامعة شيكاغو، الاتحاد اللاهوتيّ الاتحاد وسان فرانسيسكو اللاهوتيّ اللاهوتيّ . في برينستون، كان بات في لقاء مع مارتن لوثر كينغ الابن، الذي أسف عليه بارت كونه كان لقاءً موجزا جدا. وفي السنة نفسها ظهرت صورة بارت أيضا على غلاف مجلة تايم، التي أظهرت أن نفوذه قد وصل إلى الثقافة الدينيَّة الأميركيَّة السائدة. وقد توفي كارل بارث في(10 ديسمبر 1968) في منزله في برودرهولز لين في بازل [46].

الخاتمة

[44] المرجع نفسه ، ص 284.

[45] Shocking liberalism: https://translate.google.iq/?hl=ar&tab=mT&authuser=0#en/ar/Shocking%20liberalism

[46] BIOGRAPHY,KARL BARTH, http://barth.ptsem.edu/karl-barth/biography

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- إنَّ هدف علم اللاهوت لا يتوقف عند تعريف المعتقدات المسيحيَّة بل يتجاوز ذلك ليفضي إلى شرحها وتعليلها ومعنى شرحها الإتيان بمعنى مترابط لهذا المعتقدات والتعليل هو إعطاء الأدلة التي تثبت أنها معتقدات حقة ... ؛ لأنَّ كلمة اللاهوت هي محاولة لتحديد الرؤية الإلهية لصفة ، أو لبيئة معينة .
- مصادر علم اللاهوت هي : الكتاب المقدس ، المجتمع أو الأمة ، العقل ، والمعرفة ، و كانت تلك المرجعيات تمثل السلطة التي تمنح اللاهوت المرجعية سواء كانت نص أم إجماع أم عقل ؛ فقد تنوعت بتنوع البيئة التاريخيَّة وما صاحبها من مؤثرات سياسيَّة أو اجتماعيَّة أو ثقافيَّة أو علميَّة .
- حاربت الكنيسة الكاثوليكيَّة بصورة دونكيشوتية الردة الحديثة نحو العالم الباطنيّ و التمايز الحديث بين النطاقات بوصفها طواحين مهرطقة .
- كان كارل بارت واحدًا من رجال اللاهوت البروتستانتيّ المهمين ، وقد عرف بسعة الاطلاع ، وهذا الاستنتاج مستفاد من كونه كان غزير الإنتاج ؛ حتى عدَّ من ألمع اللاهوتيين البروتستانت في القرن العشرين ؛ ولكنَّه يتميز بحسب أغلب الكتب التي تحدثت عنه بأنَّه وضع أسس العلم المعروف باسم (لاهوت الجدل أو لاهوت الكلمة.)
- عرف هذا التوجه اللاهوتيّ بقيامه على الجانب الحجاجيّ؛ فهو وليد تلك المرجعيات المتنوعة التي انفتح عليها كارل بارت . اذ عرف هذا اللاهوت بوصفه نمطًا جديدًا من التفكير اللاهوتيّ على صعيدي المنهج والتنظيم الذي يقدمه لعقائد الجماعات المسيحيَّة غير الكاثوليكيَّة.
- يقوم منهجه على أساس انكار أي فاصلة تاريخيَّة بين عصر الحداثة والتراث المسيحيّ و بذلك أراد إحياء الخطاب الالهيّ الأوّل، وهو يتحرك على مستوى بث الحياة مرة أخرى للمرجعيات التي فقدت حياتها في هذا العصر.
- إن أسلوبه في الواقع هو التحدث بشكل يعيد لهذه المرجعيات القدرة على مخاطبة الإنسان المسيحيّ في عصر الحداثة ، فهو يريد استنطاق الكتاب المقدس مرة ثانية .
- كان ايضا يوصف من المؤرخين بأنَّه أبو **الأرثوذكسيَّة الجديدة** Got Questions .
- جاءت أصوليته بعد تحوله من اللاهوت التحرري إلى لاهوت الجدل الأصوليّ بعد تلك التحولات التي أصابت منهجه الفكريّ .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- أراد كارل بارت - وهو يواجه إرث الإصلاح – أن يكوّن ذاته فأخذ يتحمل مسؤولية إعلان إيمانه الخاص الذي يؤمن به؛ لأنَّ البروتستانتيَّة كانت تفرض على كل امرئ أن يدرس الكتب المقدسة ليجد أخيراً الله بواسطة يسوع المسيح ، وليحتل مكانه في المجتمع المؤمن.
- عدَّ بعض المؤرخين كارل بارت صاحب رؤية تجديديَّة في ما اصبح يعرف باللاهوت الأصولي وهو ما ظهر خلال تلك الحوارات التي كان يجريها مع بعض رجال التعليم اللاهوتيّ أثناء البحث والدراسة .
- يشدد فكر بارت اللاهوتي على سيادة الإله ، خاصةً خلال تفسيره للمذهب الكالفينيّ القائل بوجود الاصطفاء.
- عدَّ بارت أن العهد الجديد من بدايته إلى نهايته يعدُّ شهادةً حيَّةً عن حقيقة يسوع التاريخيَّة ، وأقتنع بارت أن الأمور التاريخيَّة محددة، فهي ترتبط بالنصوص ولا تتجاوزها، ولذلك اقترح استخدام التفسير اللاهوتيّ بدلًا من التفسير التاريخيّ .

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الحوار والاعتراف من خلال تفكير مزدوجة: الغير / الأنا
الحضارة الغربية المعاصرة نموذجا

د. رايس زواوي- أستاذ محاضر "أ"،
جامعة الجيلالي ليابس – سيدي بلعباس.

تاريخ الارسال: 01 ماي 2018	تاريخ القبول: 13 أكتوبر 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018

ملخص:

... وإذا تحقّق هذا الشرط السبقي، من اعترافٍ وتجاوز الحساسيات بعقدة التفوُّق، عندئذٍ يبقى الجلوس للحوار مُمكناً، ولكي يُصبح الحوار ممكناً والتواصل مُعاشاً، لابد من معرفة عميقة وفهمٌ دقيق للآخر، وهذا يجعل ذات الآخر ذاتي أنا.

يتحدّد الحوار دائماً على مدى الاعتراف المتبادل بين أصحاب الديانات على مبادئ وأسسٍ جادة بالحوار تؤسس للتعايش والسماحة بين الشعوب والأقليات الدينية وتجاوز الترسبات التاريخية العقيمة لأنها لا تخدم الإنسان، وإذا تحقق هذا الشرط السبقي، من اعتراف وتجاوز الحساسيات بعقدة التفوُّق، عندئذٍ يبقى الجلوس للحوار مُمكناً، ولكي يُصبح الحوار ممكناً والتواصل مُعاشاً، لابد من معرفة عميقة وفهمٌ دقيق للآخر، وهذا يجعل ذات الآخر ذاتي أنا.

الكلمات المفتاحية: التواصل والحوار ؛ الأنا والأخر ؛ الاندماج ؛ الأنتلجنسيا والحداثة.

Abstract.

...and if this premature condition of recognition and overcome sensitivities and not superiority, then remain sitting for a possible dialogue, In order to make the dialogue possible and communicate pension. It has to be a deep knowledge and a thorough understanding of the other, and this makes the other face of this side.

Determined dialogue always over mutual recognition between religions on the principles and foundations of a serious dialogue established for coexistence and tolerance among peoples and religious minorities and exceeded sediment historical sterile because they do not serve the human, and if this premature condition of recognition and overcome sensitivities and not superiority, then remain sitting for a possible dialogue , In order to make the dialogue possible and communicate pension. It has to be a deep knowledge and a thorough understanding of the other, and this makes the other face of this side.

Keywords: The communicate and dialogue; the other face of this side; integration; intellectual and modernity.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

نستهل مقدمة البحث بتصور إشكالية للحوار، الاعتراف من خلال تفكير مزدوجة الغير- الأنا للوقوف على معنى تشكيل البعيد- القريب الذي يشكّلُ طرفه الأول وهو البعيد بفرض إيديولوجيا فيها عقدة التفوُّق من منطلق إنتاج الأنتلجنسيا للأنساق ولتكنولوجيا إنتاج إنسان الحداثة، وطرفه الثاني وهو القريب الذي فيه اعتراف بفلسفة الغير- الأنا . ومن هذا الاستشكال الذي نزمع بناءه يتشكّلُ معنى:

أن يُصبح الحوار ممكناً والتواصل مُعاشاً، لابد من معرفة عميقة وفهمٌ دقيق للآخر، وهذا يجعل ذات الآخر ذاتي أنا، ليس باستيعابه، بل بالدخول معه في علاقة، وهنا تكمن أهمية الموضوع في معالجة موضوع الغيرية من زاوية تأسيس للحوار وللعيش المشترك، كما سنسعى في هذا الطرح إلى تبني معنى الأمل في مقابل المصلحة التي تغلب على الساسة والمجتمعات في قبول لفلسفة خاصة نابعة من الثقافة الجديدة، حيث معنى القبول بالآخر، هو إيثاره كجليس، فإذا كان هذا هو منطلقنا في الحوار، عندئذٍ نبني لحضارة التعايش صرحاً إنسانياً وأخوياً.

وعلى نحوٍ متوافق، ربما سنعرف انفتاحا في تفكير الأنتلجنسيا الأوروبية من فكرها في مركزية الوعي الإنسانوي، وبقدر ما تظلّ الإيديولوجيا تحتقر هؤلاء، فإنّه لامناص من أنّ مفهوم الكلية اتجاه شمولية الحوار يحملُ دلالات لاتجاه الاعتراف بالغير، المخالف في قمة الهرم السياسي والثقافي، بانّ المركزية العالمية تكون للأفضل وأحيانا للأقوى. وأمام شغور الأمكنة فإنّه بات يفرض خطاباً فلسفياً مرناً، بحيث كون الإشكالية كما يلي:

هل بإمكان الحوار أن يؤسِّس لعملية التفاعل بين الثقافتين، وهل بات الاهتمام بفلسفة الغيرية كفيلٌ بالقضاء على التشنجات العنصرية النابعة من الترسبات الثقافية والفكرية ؟ وهل بالإمكان خلق ثقافة جديدة تستطيع تغيير أبجديات الحوار نحو الإيجاب ؟

1- الغيرية في سياقها التاريخي.

لا شك أ نّ الرجوع إلى فلسفة الغيرية، هو رجوعاً لإلى دراسة الجسد بتفكير أدوات عمل هذه الآلة التي باتت تهمّش العقل والتفكير أو بالأحرى إعادة استملاك فقرةٌ من تاريخ فينومنولوجيا الجسد في قراءة لثنائية الأخر/ الغير، وأحيانا الغير في مقابل الأنا، حيث الغيرية هي من الفعل اللاتيني(Alter) التي تحيلنا إلى تفكير معنى الأخر أو حتى الغير، هذا الأخر :" **الذي تجسّد في البنية الذهنية ومخيال**

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الإنسان الغربي كطرف في معادلة الصراع من أجل الاعتراف "[1]، وورد في نفس المعنى مع بول فولكي (Paul Foulquié) بأنّ الأخر (L'autre) أو في استعمالات كثيرة الغيرية (Altruisme) هو أحد المفاهيم الأساسية في الفلسفة المعاصرة وهو يحملُ دلالات كلها مختلفة كا: المختلف لقول ابن سينا،" **فإنّ الأشياء المختلفة الأنفس تصير بها مختلفة الأنواع، ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص**"[2] المتميّز، المتنوّع، المنفصل[3]، كما أن مصطلح الغيرية عند المحدثين هي الإيثار، وهي مقابلة للأنانية (Egoisme).

على خطى نيتشه (Nietzsche) يصبح تفكير ثنائية الغير/ الأنا هو موضوع المعرفة المنتجة كالجنون، المرض، الانحراف.. تهميشٌ وإقصاء لموضوع المعرفة، فيصير الأخر له تاريخ[4] يبدأ من اللحظة التي يتم فيها استرجاع تشكلات الإقصاء والتهميش من الثقافة الغربية.

ومن عناصر البحث:

1- السياق التاريخي.
2- القريب والبعيد.
3- الزمني والروحي.
4- إيديولوجيا الفلسفة المركزية.
5- الغيرية وإيتيقا الاعتراف.

إنّ حالة الرفض التي نعيشها في المسكوت هي دليلٌ على وجود الغير وعلى ثقافته في الوجود، وهي دليلٌ على انطولوجيا متميزّة إذا نظرنا إليها على أنّها المختلف، المغاير، فإذا كان هذا الرفض غير مصرّحٌ به في حالات كثيرة، فهو رفضٌ بالاعتراف بانطولوجيا الغير.

إنّ الغير في مقابل أنطولوجيته الثقافية والوجودية، هي بمثابة اعترافٌ بأحقيته في فرض حوارٌ متبادل، إذا أعطى الرافض للمرفوض فرصةً للمرفوض بالحوار، وهذا ليس مزيةٌ تُعطى- للمنبوذ- أو المرفوض أو الغير/ غير المتميّز وفي حالات هو متميّز لأنّه يشكل عقدةً بالنسبة لرافض الغير، وإنّما أحقيته في انطولوجيا راهينية/ أو انطولوجيا طبيعية، وهذا لابدّ أن يتأسّس على حوارٍ متبادل تؤسِّسُه مبادئ للتفاعل (L'interaction) ولإقرار بثقافة الغير وإبداعاته.

---

[1]- مجاهد، عبد الناصر، **مفهوم الغيرية عند هوسرل**، مجلة تطوير، جامعة طاهر مولاي- سعيدة، المجلد4، العدد4، ماي 2017، ص 169- 185.

[2]- صليبا، جمال، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبنانب- بيروت، الجزء الثاني، 1982، ص 131.

[3]- Foulquié, Paul, Raymond Saint-Jean, Dictionnaire de la langue philosophique, PUF,Paris, 1962, pp. 62- 63.

[4]-Francisco Ortiga, ABECEDAIRE de Michel Foucault, Sous la direction de : Leclercq, Stéfan, édition Sils Maria, Paris, Mai 2005, p.16.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

- ***ثنائية الرفض والتهكم من داخل أنطولوجية الثقافة الغربية.***

ما دام الرفض، هو عدم الإقرار بالغير وإن كان تعبيرٌ غير مُصرّح به لوجوده في المسكوت (L'impensée) فهو أخطر من التصريح واقعيا، لأنّ المصارحة هي الإقرار بالتغيُّر، فحينما أحاور الغير فإنّ أناي هي غيري الذي يندمج مع ذاتي التي تُحاوره وفي نفس الوقت تستمع إليه بالحوار بوجوده واعترافا بثقافته الأنطولوجية، ليس بإستوعابه ولا بإستملاكه من خلال فرض أناي بتجاهله، إنّما بالدخول معه في علاقة، حيث معنى القبول بالآخر، هو إيثاره كجليس، فإذا كان هذا هو منطلقنا في الحوار، عندئذٍ نبني لحضارة التعايش صرحاً إنسانياً وانطولوجيا في الحق الثقافي والإبداعي.

إنّ أوروبا كلما أبدت نيّةً في الحوار بتهذيب أدواتها الثقافية، كلما أظهرت إيديولوجيا فيها عقدة التفوّق الحضاري، ورأت نفسها مركزاً للعالم، وإذا تحقّق أساس الحوار، بالإمكان أن يُعلن عن بداية جادة ومثمرة للفلسفة الغيرية المبنية على فكرة العالمية- الإنسانية، وأنّ القبول بالانتماء إلى أسرة إنسانية موحّدة، يشكِّل الاعتراف القانوني والإيطيقي لمعنى الغيرية برفض مقولة إدعاء احتكار الحقّ، وهو ما يطرح مزدوجة القريب/ البعيد.

2- **القريب/ البعيد:**

فعلى نحوٍ متعارض، يُشكل القريب/ البعيد ثنائية لفهم عقلية الأنتلجنسيا من خلال تفكيك معنى البعيد (الغير) في قصديةٍ لتهميش البعيد والنظر إليه على أنّه غير المختلف وغير المنتج، في سابقةٍ لرفض معنى الحوار والتفاعل، أما القريب فهو الأنا المركزية الغربية التي تنظر إلى نفسها نظرة متعالية إزاء الغير، وفي ظل هذا التعارض يصبح الحوار مستحيلا.

ربّما سنعرف انفتاحا في تفكير الأنتلجنسيا الأوروبية من فكره في مركزية الوعي الإنسانوي، وبقدر ما تضل الإيديولوجيا تحتقر هؤلاء، فإنّه لا مناص من أنّ مفهوم الكليّة اتجاه شمولية الحوار يحمل دلالات لاتجاه الاعتراف بالغير، المخالف في قمة الهرم السياسي والثقافي بأنّ المركزية العالمية تكون للأفضل وأحياناً للأقوى، وأمام شغور الأمكنة فإنّه بات يفرض خطاباً فلسفياً مرناً.

إنّ رفض الغير، هو تكريسٌ للفردية وتعبيرٌ عن اللاإستمرارية بين الغير/ الأنا، وهذا الاحتباس في خلق قنوات للحوار، تزكيه إيديولوجيا متمركزة على الذات الأوروبية، فإذا كان الاحتباس الإيديولوجي ينطلق من رفض الحقيقة والنظر على أنّها ذاتية محضة، فإنّ الحوار سوف يصبح مكبلاً بأحكامٍ تشنجية سابقة، ربما أخذت منابع وجودها من العقلية التاريخية المستعمِر/ المستعمَّر أو حتى معنى الأصل أو الدم الذي لازال يُحدِّدُ كيف يفكر الفكر الغربي. وأنّ الحالة المرضية التي تسيطر على تفكير الإنسان الغربي، هي ضربٌ من الانطولوجيا الثقافية للمجتمع ولإبداعه الثقافي لإنسان غربي متجذِّرٌ في ماضيه لا يؤمن بالحوار إطلاقاً، وهو تبريرٌ على عدم الرضى والشجب الكلي لواقع الحوار من أساسه.

نعتقد أنّ ردّ الاعتبار للغيرية، يتغيّر بموجب تحديد الآليات لفعل الحوار وتفاعل الغير/ الأنا ورفض لحقيقة البعد الواحد للفكر الغربي، ومثل هذا الرفض، هو رفضٌ لبعض الثقافات ولخصائص

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المجتمعات من خلال اللاإندماج العنصر اللاأوروبي داخل المجتمع الغربي، وهذا ما يبرّرُ عمليات التطرف والإرهاب كنتاج عن التهميش والتعسّف وتقسيم المجتمع إلى طبقة أفقية وأخرى أقل منها، حيث تفكير مزدوجة الغير/ الأنا يكون بالاعتراف، وهذا الاستشكال الذي نزمع بناءه يتشكّل معنى:

- إنتاج الأنساق الأنتلجنسيا الغربية.
- تكنولوجيا إنتاج إنسان الحداثة.

يأخذ مفهوم الحوار بعدٌ سياسي- إيديولوجي ثقافي حضاري، فهو كمفهوم لم يرد في القانون الدولي لميثاق الأمم المتحدة، « **ولا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** »[5]، حيث يستمد معناه من إيديولوجية ثقافية حضارية، لهذا يعتبر المعيش اليومي مليء بالترسبات التاريخية التي تجدرت أثناء ازدياد عدم فهم التاريخ لكل مجتمع، مما خلق تأزماً في العلاقات، بدأت تكبر مع كبر المشكلة التي بدأت عرقية- ثقافية تواصلت إلى حدِّ أن باتت أزمة فكرية- ثقافية وحضارية- عرقية على أساس العرق أو الأصل (La Race) في معنى أن يكون الدم هو عنصر ازدياد الحقد وتباعد تحقيق الحوار والتفاعل والتعايش والتسامح..

إنّ الحوار، منهجٌ دائم وطويل، لأنّه يستغرق مسح الكراهية ونبذ التعصب بالدعوة إلى الاعتراف بالغير على أسس من التصريح بالأخر، وأحياناً بالغير وهو قبولٌ بالانتماء إلى أسرة إنسانية موحدّة من خلال ثنائية القريب/ البعيد، فأما البعيد فهو انتهاج للتطاحن وهو سلوكٌ غير حضاري وغير إنساني، وهو نفسه القريب لأنّه مدعاةٌ أن يكون للإنتاج الثقافي- الحضاري فيتغيّر- الغير- من كونه هو الأقل إنتاجاً إلى –الأنا- الذي يصير منتجاً ومقارعاً بحواره وفلسفته المغايرة والمنتجة،/وهذا معنى أن يكون لك نهجاً فلسفياً- حضارياً.

إنّ العمل بفكرة الأسرة الإنسانية الموحدة، هو ذوبان لمعنى القريب/ البعيد في مقابل الغير/ الأنا، فذاتي هي ذات الآخر عندما يكون الحوار ممكناً ومنتجاً داخل السلطتين الزمنية والروحية.

3- **الزمني والروحي**.

إنّ إبداء فلسفة الليونة كسلوك عمل في الحوار، بابٌ لخلق الاعتراف بثنائيات القريب والبعيد من خلال إعادة تفكير الزمني/ الروحي، فالانتقال في التحوُّل من القبول بالفردية إلى الجماعية والتعايش، هو محور لمعرفة عميقة وفهمٌ دقيق للآخر سواء كان متميزاً في عقيدته برفض المخالف له أو حتى الغير في معناه الشامل للأقل تميُّزاً، ليس بإستوعابه بل بالدخول معه في علاقة، في إيثاره كجليس، ويتواصل تفكير: « **الرغبة في حلّ الغيرية العربية الإسلامية وإعادة توحيد العالم** »[6] في محاولةٍ لمواجهة المشروع العدواني للزمني والروحي.

---

[5]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، **الحوار من أجل التعايش**، دار الشروق- القاهرة، ط1، 1998، ص 11.

[6]- هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، دار الطليعة- بيروت، ط3، فبراير 2008، ص 36.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

معلمٌ أخر، هو استمرار الغيرية من خلال تدخل:« **الشخصية الإيديولوجية- الثقافية تدخلاً نشيطاً في المقاومة ثم في الكفاح الوطني في تونس والجزائر** »[7] مثلا، برفض مسألة الغيرية بالدعوة إلى حلّها وتبني مسائل أخرى في الهوية وتقرير المصير، والدعوة إلى الإتحاد بين الزمني والروحي أي الإسلام كدّين والضمير كمؤسسة لمقاومة التدخل الخارجي، ويزداد الرفض للغيرية أثناء الرفض للهوية من الخارج.

على مرّ عقودٍ مضت كانت فلسفة الكليانية في بعدها الواحد هي أساس الحكم على الأشياء وعلى تفكيرها، وهذا البعد الشمولي لمعنى الغيرية في حكمها بالتسلط بقوة العقل وقدرته على حكم العالم وتفسيره وتغييره، بات الآن متهافت، إذ:« **فإنّ فكرة الكليانية تصبح عندئذٍ مفهوماً محدّداً لعلاقة السلطة بالفرد ويصبح النضال ضدها ممكناً وذلك بإقرار(...) فلسفة النقد التاريخي(...) وهي فلسفة النضال اليومي ضد كل وسائل القمع لإقرار حرية الفكر والتعبير والممارسة** »[8] بهدم فلسفة الغيرية وبناء فلسفة التنوُّع على أساس قبول الآخر في الأنا.

إنّ تفكيك الغيرية، هي قضية مفتوحة تخص الفلسفة عندما تعلنُ البحث عن أدوات أخرى لبناء فلسفة من نوع آخر، هو رفضُ العقل الموحّد، أي تعني التفكير بشكل مغايِر، بإدراج الفلسفة كتفكير وتفكيك لميادين حياتية راهينية لمجتمع الأزمة، كالبحث في الخطاب النسوي والتحرُّر عند المرأة، التسكُّع أو المتسكِّع (Le clochard) أي تفكيك الغيرية، هو:« **رفضٌ لخطاب فلسفي مُكرَّر** »[9]، بمعنى تفكيك الغيرية هو:« **طرح مشكلة ما نحن عليه بالذات** »[10] وليس تفكير ما يجعلنا نؤمن بما نفكر به، فنعتقد أنّ إرساء قواعد الحوار الإنساني بين مختلف الثقافات والملل، يجب أن ينطلق من تفكيك وفهم الفكر الأوروبي من الزاوية السياسية والدّينية، ومن زاوية فكر التاجر، زاوية المثقف الحرّ، وزاوية المستعمِر المُقيم..لأنّ الإسلام لم يعد يشكِّل: « **خصما لاهوتياً بل ديناً بسيطاً للرمي خارج التيار الروحي المركزي للإنسانية** »[11]، حيث الاحتكار الإيديولوجي، هو الّذي صار يؤسِّس للوعي الدّيني-الكنسي بالشعور بالتفوُّق، ومنذ الانفتاح العلماني في أوروبا، أخذ يُنظر إلى :« **الإسلام بعمق، وكجزء**

---

[7]- المرجع نفسه، ص 49.

[8]- الزاوي بغورة، **ميشل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة- بيروت، ط2، نوفمبر 2007، ص 91.

[9]- المرجع نفسه، ص 93.

[10]- المرجع،نفسه، ص 93.

للإستزادة أكثر .

أنظر: دريفوس. أ ورابينوف. ب، **ميشال فوكو، مسيرة فلسفية**، ترجمة: جورج أبي صالح ، بدون ط ، مركز الانماء القومي - لبنان، ص 204.

[11]- هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، دار الطليعة- بيروت، ط2، 2001، ص15.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

متمِّم وهام من الحياة الإنسانية »[12] لأنّ المشكلة ابتدأت في تخطيط إيديولوجي كان الغرض منه، هو الولاء السياسي أكثر منه مواجهة بين الحضارات.

وعلى نحوٍ متعارض، تنظر أوروبا الإمبريالية باحتقار للّذين أخضعتهم، لهذا: « **أعتبرت فكرة الجامعة الإسلامية مؤامرة - ضدها-** »[13]، وهذا نتاج المركزية العرقية التي تغذت بها طوال امتداد العنصرية، أما والآن، فهي تُبدي موقفاً مرناً اتجاه شريكها الإسلام، لكن في الوقت نفسه يظلّ هذا الموقف يُبيّت موقف معادي يجب الحذر منه والتعامل معه بتعقل، ما يحملُ معه إيديولوجيا خطرة نابعة من عقدة التفوق الغربي.

4- **إيديولوجيا الفلسفة المركزية.**

لابدّ أن نعود إلى مفهوم المونادا لفهم أكثر كيف يُنظر إلى الإنسان في كليته لأنه متميّز، وغير قابل للانقسام كونه فريد في تفكيره في مركزيته في العالم في المعرفة، وثانياً في انقسامه إلى وحدات لأنه هو بحدّ ذاته مونادا متميزة لا تشبهه العناصر الأخرى في الطبيعة، فمفهوم " الأنا " الذي تحوّل في إنتاجاته، إبداعاته الثقافية من الأنا (Le moi) إلى الأنا المركزية "Ego" هو انعكاسٌ لطريقة تفكيره وطبيعته المطلقة في العالم، فتركيبته بالمقارنة مع الآخرين (Les autres) هو إقصاءٌ **للآخر** في ذاتيته بالمقابل في إطلاقية **الغير** وهو الأوروبي.

ترتبط الإيديولوجيا الغربية في تفكيرها لمعنى فرادة المونادا للرجل الغربي بالإنتاج في مقابل ربطها **الغير** بـ : **الغريب** أي ثنائية الغير/ الغريب هي متماسكة لأنّها لا تُشكّل المطلق ولا تُمثله بأي شكل من الأشكال، بل هو تعبيرٌ عن ذاته الغربية لقول إيمانويل هوست (Emmanuel Housset):« **إذن، الغريب مطلقاً – هو- ليس الأنا بل هو الغير- الأنا -** »[14] ربما يكون هذا الأنا غير المطلق كما نظرت إليه الإيديولوجيا

الغربية هو من إبداعاتها.

إذن، قد يكون الأصل والفرع هو نفسه، وبالتالي تتلاقى إمكانية وجود نقيض لمعنى المطلق أو نقيض للنسبي بمعنى يجب أن تعترف الإيديولوجيا الغربية بوجود أحد المصطلحين إما المطلق أو الذاتي.

عندما تبلغ هذه الإيديولوجيا مرحلة تقييم للأخر- الغير- بالنظر إليه على أنّه الغريب(L'étranger)، تصبح منتجةً للغرباء ومنتجةً لذواتهم التي تتحوّل إلى مونادا غير متميزة، إذاً، الإيديولوجيا الغربية هي الأصل في إبداع الغريب، لكن مع الوقت يتحوّل هذا الغريب إلى مونادا في انعكاساته في الإيديولوجيا الغربية، لكن دائماً يبقى مُراقباً لأنّه إبداعٌ أصيل من الدرجة الثانية للإنسان الغربي وقوة إيديولوجيته.

---

[12]- المرجع نفسه، ص 16.

[13]- المرجع السابق، ص 17.

[14]- Emmanuel Housset , **Husserl et l'énigme du monde** , 2ditions du seuil, Avril 2000, p. 225.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

لا يتحوّل هذا **الغير** المنقسم إلى عناصر ولا يُشكّل بأي شكل من الأشكال معنى المطلق، بل هو مظهرٌ من مظاهر ذاته السيكولوجية داخل مجال إدراكه الخاص والمُحدّد من المطلق.

دائما تطرح الإيديولوجيا الغربية مزيداً من إنتاجات الإيديولوجيا حول كيفية تفكير معنى **الغير** في شكله **المتعالي**، فتجربته هي تحديد عالم خاص **للغير** حيث الدراسة الفينومينولوجية **للغير** كظاهرة هي في قصديتها بإنتاج عناصر مطلقة حيث:« **الأنا الموناد لا تتعالى بنفسها إلاّ عن طريق – تدخل- تكوينات الغير** »[15]، وهذه نظرة إيديولوجية تزكيها ترسبات تاريخية تشكّلت مع مرور الوقت، وازدادت قوّةً مع إنتاجات حقول معرفية في مجالات الفلسفة والإنثروبولوجيا وتفرعات أخرى ترتبط بالتكوين الفلسفي وبإتيقا الاعتراف والتفاعل داخل المعيش المشترك.

5- **الغيرية وإيتيقا الاعتراف**.

مما لا شك فيه أن اقتحام هذه الإشكاليات يحيلنا إلى التعرض إلى الدراسات السابقة للأعمال الضخمة مثل كتاب -تاريخ الجنون – والذي يعد بمثابة إبراز كينونة وشخصية المجنون (الغير) غير المرغوب. وأنّ إثبات الحالة الغيرية للمجنون هو إثباتٌ للكينونة والثقافة التي يدين بها شخصيا (المجنون)، لو أنّ المجتمع كف عن النظر إلى المجنون برؤى مرضية لكان ضرب من الانطولوجيا ومن الإبداع الثقافي، فشخصية الغير يبررها الوجود بثقافة الغير.

يتساءل المثقف الغربي في نهاية القسم الثاني– المجنون والثقافة – عن الرفض المجتمعي والثقافي للمجنون، بل إن مثل هذا الرفض هو رفضٌ لبعض الثقافات والمجتمعات لمرض المجنون كمرض مختل، وبهذا يكون المجنون هو ما يوازي الوجود الأكمل (الوجود الثقافي والشخصي) والمارق للواقع المعاش فنظرة المجنون الثاقبة في شجبه لأكثر من إمكانية على كينونته، فبقاءه في ظل هذا المجتمع هو إثبات للغير ولفرض الوجود الشخصي، وانّ ما يؤخذ على الإيديولوجيا الغربية بالنسبة للفيلسوف ميشال فوكو (Michel Foucault): «**أنّ الدراسات التحليلية لمثل هذه الوضعية وتبريرها لا تعكس نفس المنحى في كتابيه - المرض العقلي والشخصي – والمرض العقلي والنفسي**»[16].

إنّ أشكال الحجز لكل أصناف المجتمع غير السوي كالجنون، والفقر والفجور، إلاّ دليلٌ على نفي الغيرية والذات في آن، بل الأدهى من ذلك هو قتل وإبادة للفكر ولكينونته بقتله للصمت الكامن في داخله كلغة ترتقي للتغيير وفرض الذات، فإثبات الذات وردِّ الاعتبار للغيرية يتغير بموجب تحديد الآليات لفعل الطبننة وتفسير هذه التجربة نمو الأمثل لفعل إنتاج الخطاب ولإبراز الحقيقة، ومن هنا «**أين يمكن للطب أن يأخذ المكان اللائق محل الشرطة، ليس للاقتراب من فعل الحقيقة، بقدر ما تكون متابعة في شروط أخرى لإعداده...**»[17].

---

15 - Ibid., p. 226.

16 - Deleuze , Gilles, **Critique, Michel Foucault, du monde entier**, éd ; Minuit, Paris, 1986, P.761.

17 - Foucault , Michel, **Maladie mentale et psychologie**, PUF, Paris, 1997, P. 53.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يجوب تحليل موضوع الغيرية بربطة أكثر بالخبل(Alienation) وبالتحليل النفسي والعقلي، بل أنّ الفلسفة الغربية في تحريها لمسار المجنون، هي تعبيرٌ عن الفردية وعن اللاإستمرارية (La Discontinuité) كون أنّ المجنون كمرض عقلي كان يفسر انطلاقا بربطه بعلم الفيزيولوجيا، ومع بداية القرن التاسع عشر ثم إخضاع التفسيرات الجنونية لتبرير وتحليل لعلم النفس وهي ما تمثل قفزة نوعية في تاريخ الخطابات وإنتاجها والتي بموجبها:« **لأول مرة في العالم الغربي، يؤخذ المجنون كمشروع، بناء وإحالة إلى علم النفس، [...] بل أصبح المجنون مدرج في منظومة القيم والقمع العقلي**»[18].

إنّ إثبات القيمة الفردانية للمريض تتحدّد بشكل أو بآخر بالقلق الذي يعانيه الفرد (المريض) والذي أضحى يعين تطور علم النفس للاهتمام أكثر بحالة المريض (الغير)، وهو ما يشكل أحد الارتسامات الكبرى للوجود الفعلي والاجتماعي للفرد بل أنّ:« **تاريخ وطبيعة الإنسان لا تفهم إلاّ بالإحالة إلى القلق** »[19].

يتحدّد فعليا الآن فهم الوجود الأنطولوجي لكينونة الذات بتحديد المياكانزمات المعرفية التي يحدِّدُها الضجر (L'angoisse) وهو ما يعطي للذات بعدا اجتماعيا وسلطويا للاهتمام بالحاضر لمساندته على كبح جماع الأعراض المرضية والتخلص منها، ولا عجب أنّ مثل هذا الفعل من شأنه أن يثبت قوة الذات ثقافيا وخطابيا.

إنّ وعي المريض بحالته المرضية، هي بلا شك الدليل على إثبات ذاتوية الفرد بتجرئه من الإفصاح عن مدى الوعي الكامن اتجاه ما يعانيه من قلق ومن أمراض، وما أشكال الغيرة والهذيان (Délires) والهلوسة (Hallucination) إلاّ أشكال مرضية تكمن بعمق داخل الذات فإثبات غيرية الآخر من خلال التعرض إلى الوعي المطلق بهذه الأعراض المرضية لوجوده الحاضر، وبهذا تدل الصبغة الإكلنيكية والنفسية على كينونة الكائن البشري، إذ الوعي بالمرض هو إثباتٌ لواقع آخر غير الواقع الطبي الذي يتخذه الطبيب كطرف معارض أو « **بالأحرى فالطبيب بالنسبة له ليس سوى مضطهد** »[20].

إنّ إثبات الوعي المطلق للمرض على غرار الوجود الفعلي للذات يتجلى أكثر في فعل الاعتراف الذي يبق موجودا ضمنيا لتحسيس المريض بمرضه وبأشكال الهلوسة والهذيان، والتي تعد بطريقة ما أو بأخرى دليل على كينونته، حيث التخمين في المجنون من منحى علم النفس، يضفي على المرض السمة الحقيقية للإنسان، بل الأكثر من ذلك إنتاج الحقيقة يكون بالنظر إلى المجنون الذي صار الظاهرة

[18] - Ibid., P.86.

[19] - Deleuze , Gilles , **Critique, Michel Foucault**, P.766.

[20] - Foucault , Michel, **Maladie mentale et psychologie**, P. 59.

المجلد العاشر/ العدد الثاني / 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

والواقعة لإنتاج الخطاب : « **أين يمكن للإنسان المعاصر البحث عن حقيقته الضائعة بين طيات علوم النفس** »[21] بوجود المجنون، هذا الأخير هو المحفز الذي بموجبه تتحدّد الحقيقة المتسترة خلف المرض، وكأن المجنون هو المؤشر على وجود علم النفس وهذا بدافع إثبات شخصية المريض وإصلاحها لتدمج أكثر في المجتمع كشخصية سوية ومعتدلة إن خضعت للمعايير الخطابية والنفسية.

خاتمة.

إنّ تطابق الداخل بالخارج والذي كان يشكل فيما مضى الثنية لتأسيس قيام الإنسان، أضحى اليوم بفعل الوسواس من العالم المجهول (الموت)، وبالمستقبل المهدَّد بالضعف والانحسار، أنّ عدم القبول بالغير على قواعد للتبادل، ومن سمات القبول بالتعايش مع الغير هو الرضي بالمعيش المشترك من داخل تفاعل الثقافات وهذا بإقرار من عدم وجود ثقافة غالبة وأخرى مغلوبة، وعلى هذا الأساس بالإمكان أن نعيش حوارا فيه تصالح الثقافات، لكن في الآن نفسه نخشى من الخطر المحدق بالثقافات من داخل الإيديولوجيا العنصرية المشَكَّلة بالعنصرية.

[21] - Ibid., P.88.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

المنهج العلمي عند المسلمين
- ابن الهيثم نموذجا -

أ . حبيبي أحمد
جامعة وهران 02.

تاريخ الارسال: 04 جويلية 2018.	تاريخ القبول: 24 جويلية 2018.	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

خلاصة القول فإن الحضارة الإسلامية استوعبت خلاصة المعارف القديمة في الشرق والغرب. وتلاقت على أرضها شتى الحضارات فتفاعلت مع بعضها في جو من التسامح والحرية الفكرية. حتى أن العقلية المسلمة في مجال الإنتاج العلمي وصفت كما يلي:(كان من نتائج العقلية المتعطشة عند المسلمين أنهم أصبحوا المؤسسين الحقيقيين لمفهوم العالمية في المعرفة أو وحدة المعرفة الإنسانية وهي إحدى السمات بالغة الأهمية بالنسبة للعلم في العالم الحديث.

الكلمات المفتاحية: الحضارة؛ المنهج ؛ العلم ؛ النقد.

Résumé

la civilisation islamique a absorbé L'esquise du savoir antique en orient et en occident et convergé sur son terrain diverses civilisations interposées dans une atmosphère de tolérance et de liberté intellectuelle. C'est pour cela, la mentalité musulmane dans le domaine de la production scientifique aété décrite comme suit: (parmi les conséquences de l'esprit de soif Chez les musulmans qu'ils sont devenus les véritables fondateurs du concept d'universalité dans la connaissance ou l'unité de la connaissance humaine.

Mots clés : la civilisation ; la méthode ; la science ; le critique.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

لقد ظهر الإسلام في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي ، ولم يكن العربفي تلك الفترة أهل حضارة عريقة، فقد شاعت فيهم الأمية وانتشر فيهم الجهل والخرافة، وفي فترة وجيزة (أقل من قرن من الزمن)انتشر الإسلام حتى بلغ المحيط الأطلسي غرباً وحدود الصين شرقاً. وامتد من وسط أوروبا شمالاً إلى الهند جنوباً. ومع توسع الدولة الإسلامية دخلت شعوب عديدة فيه. وكان لهذه الشعوب حضارات قديمة ومعارف مختلفة. ففي بلاد الشام ومصر كانت الحضارة الهلينيستية وريثة التلاقح الحضاري بين اليونان والشرق أيام الأسكندر المقدوني. وفي بلاد فارس كانت الديانة الزرادشتية والحضارة الفارسية القديمة. وفي السند كانت الحضارة الهندية العريقة المبنية على تعاليم البوذية.

هكذا استوعبت الحضارة الإسلامية الجديدة هذه العلوم والمعارف وصنعت منها توليفة عجيبة لم يتهيأ مثلها من قبل في التاريخ. ولأول مرة تجتمع حضارة الشرق والغرب ومعارفهما في رباط متقن. وفي ذلك تقول الباحثة يمنى الخولي[1]:"كان العرب المسلمون أمة جديدة بلا تراث علمي سابق. فقرأوا التراث الفكري للقدماء بعقول متفتحة بلا خلفيات تعوقهم. ولذلك وقفت الثقافات الإغريقية واللاتينية والهندية والصينية جميعاً بالنسبة لهم على قدم المساواة وكان من نتائج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند المسلمين أنهم أصبحوا بالفعل المؤسسين الحقيقيين لمفهوم العالمية أو وحدة المعرفة الإنسانية وهي إحدى السمات بالغة الأهمية بالنسبة للعلم الحديث."[2]

لقد أقبل العرب على نقل العلوم بسرعة عجيبة. يحضهم على ذلك دينهم الحنيف وتعاليمه السمحاء وتسامحهم مع الأقوام التي حكموها وما تمتلكه من قيم ومعارف. وفي ذلك يقول الباحث كاب كوبي: "كان المسلمون مفعمين بالحياة أنقياء. وكانوا أناساً تواقين متحمسين للفكر. وتتطلب الديانة الإسلامية من الأشخاص أن يفهموا القرآن من أجل أنفسهم. لذلك فإن معرفة القراءة والكتابة كانت منتشرة على عكس الكنيسة الرومانية المسيحية التي اعتمدت على فهم الإنجيل بواسطة رؤساء الكنيسة , وقد ترجم هذا، التشديد على القراءة والكتابة إلى الاهتمام بكل الحرف الفكرية بما في ذلك السيمياء".[3]

ويقول في مكان آخر: "بدأ العرب باستيعاب معارف الأمم التي أصبحت تابعة لهم. وأصبحت بغداد المركز الفكري المتقدم لأوروبا وآسية وإفريقية. وقد قامت باستضافة المتعلمين من جميع الأنحاء

[1]- يمنى طريف الخولي مواليد 31 أوت1955أستاذ فلسفة العلوم ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة.

2- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، ط264، 2000 م ،ص38.

[3]- كاب كوبي، إبداعات النار، عالم المعرفة، الكويت، 266، 2001 م .

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ليقوموا بالتعليم في البلاطات العربية. وكان ضمن هؤلاء علماء هندوس وأطباء وكتبة. ولأن الهند كانت تتبادل إلى حد ما مع الصين فإن الاتصال بالمعرفة الهندية كان يعني الاتصال بالمعرفة الصينية".

لقد كانت قصور الخلفاء آهلة بالعلماء والأطباء والشعراء والأدباء، وفي مقابل ذلك كانت أوربا تعيش عصر الظلام (نهاية القرن السابع الميلادي)، وعليه فنهضة الإسلام لم تكن قاصرة على الأمم التي اعتنقت هذا الدين بل كانت نهضة عالمية. ومن مفاخر هذا العهد أنه فك قيود التقليد، حيث تعددت البدع و كثرت النحل وازدهرت حركة النقل التي تعود بدايتها إلى منتصف الحكم الأموي من مدرسة الإسكندرية مع خالد بن يزيد. "بدأت حركة الترجمة بطيئة منذ أن أحضر خالد بنيزيد بن معاوية جماعة من فلاسفة اليونان الساكنين مصر وأمرهم بنقل الكتب في علم الطب والكيمياء من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام"[4] ،وإثر ذلك تزايد في نهاية هذا العصر مع ابن المقفع*، وترجماته المختلفة من الفارسية. ولكنه تسارع مع استقرار الدولة العباسية في عهد الخليفة المنصور. وتوسع في العصر الذهبي للخليفة هارون الرشيد** الذي استخدم المترجمين وجلب لهم الكتب من عمورية ونيقية وأرسل الوفود الدبلوماسية لجلبها من بيزنطة. و هكذا تصل حركة الترجمة إلى أوجها في عصر المأمون الذي بني (بيت الحكمة) .

ومنذ القرن الثامن الميلادي إلى نهاية القرن الثالث عشر كانت مرحلة التمثل لهذه العلوم وتأصيلها في الثقافة العربية الإسلامية. واستطاع العلماء العرب المسلمون هضم هذه العلوم والسيطرة عليها وبدء الابتكار فيها جميعها والتفوق على العلوم القديمة. وهنا نلاحظ حضور منهج أصيل، ففي الداخل ألتحم مع دائرة العلم والفكر الوافد من الخارج حيث أنتج في النهاية حضارة تستند على روح علمية لم يعرفها العالم القديم.

يقول المستشرق البريطاني اوليري*(de lacy o'leary1872-1957): "أما المادة العلمية الإغريقية التي تسلمها العرب فلم يسلموها على حالها إلى غيرهم ممن جاء بعدهم، فلقد كان لها حياة ونمو حقيقيان في البيئة العربية "[5].

من هنا يبدو أن اختلاط العرب والمسلمين بالعناصر الأجنبية المختلفة بما تحمله هذه من أصول متعددة في الفكر هو الذي كان العامل الأساسي فيما حدث من ازدهار.

---

[4]- تأليف جماعي(خاشم المعاضيدي/عبد الأمير د كسن/عبد الرزاق الانباري)، دراسات في تاريخ الحضارة العربية-المؤسسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي-بيروت-ط1-2014-صص225.

* ابن المقفع: مفكر واديب فارسي، 724-759م

** هارون الرشيد: الخليفة العباسي الخامس 766-809م

*** دي لاسي أوليري: مستشرق بريطاني 1872-1957م

[5]- المصدر نفسه- ص227

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

كانت في الوقت نفسه أوروبا تعيش العصور الوسطى في ظلام دامس امتد من القرن الخامس الميلادي مع سقوط روما وحتى القرن الثالث عشر. وكانت الحضارة الإسلامية تعيش أزهى عصورها، فهي لم تحتفظ بعلوم اليونان فحسب – كما يدعي بعض المفكرين في الغرب – وإنما أبدعت علوماً جديدة وزاوجت بين العلم اليوناني والثقافات من الحضارات الشرقية كالصينية و الهندية مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك، وكان أكبر إسهاماتها استخدامها للمنهج التجريبي في العلوم التي انتقلت منها إلى الغرب مما مكن هذا الأخير من تطوير العلم الحديث.

1- تاريخ المنهج التجريبي:

يعطينا تاريخ العلم فكرة واضحة عن تطور المناهج التي اتبعها حتى وصل إلى ما هو عليه الآن. وفي ذلك يقول الفيلسوف كانت (Emmanuel Kant*):" إن فلسفة العلم بدون تاريخه خواء وإن تاريخ العلم بدون فلسفته عمياء"[6].لقد أصبح من المتفق عليه تقريباً لدى جمهرة المهتمين بتاريخ العلم أن المعارف والعلوم في الحضارات القديمة كالمصرية والسومرية والبابلية والفارسية والهندية والصينية لم تأخذ الطابع العلمي قبل الحضارة اليونانية، وقد عبرت يمنى طريف الخولي عن ذلك بحديثها عن الحضارة الصينية فقالت : "كان العلم الصيني يسير في مسار مختلف ومستقل عن مسار الحضارتين الغربية والعربية. فلم يعرفوا شيئاً عن أرسطو وإقليدس وبطليموس. وبالتالي افتقر العلم الصيني إلى المنطق البر هاني وإلى الرياضيات الاستنباطية والأصول النظرية التي برع الإغريق في صياغتها. ولكنها أسهمت برصيد هائل في العلوم التطبيقية."[7]

وعلى الرغم من أن اليونان استفادوا من منجزات هذه الحضارات في العلم والمعرفة وخاصة من الفينيقيين في شرق المتوسط ومن المصريين في جنوبه إلا أن أهم إنجاز لهم كان في تقديمهم لهذه المعارف والعلوم بشكل منظم، وبنسق محدد. وفي ذلك يقول ريزنك: "إن المنهج العلمي كما هو معروف اليوم لم ينشأ فجأة أو بمحض الصدفة. ففي الغرب دارت مساجلات حول كيفية اكتساب المعرفة ترجع أصولها إلى اليونان القديمة حيث ناقش أفلاطون وأرسطو دور التأمل والملاحظة والاستنباط والاستقراء في اكتساب المعرفة، وقد رأى أفلاطون أنه من الممكن أن نكتسب معرفة حقيقية فقط عن طريق تأمل صور سرمدية ثابتة وغير فيزيقية. ولما كانت الطبيعة تتغير بانتظام فإن المعارف التي نكتسبها من خلال الحواس تواصل مسار الجهل وليس المعرفة الأصيلة. واعتقد أرسطو على الجانب الآخر أن من الممكن أن نحصل على المعرفة عن طريق ملاحظة العالم الطبيعي مادامت الصور قد تكون كامنة في الطبيعة، وادعى أرسطو أن الاستقراء والاستنباط يلعبان دوراً مهماً في العلم ، إذ يمكننا

* كانت: فيلسوف ألماني 1724-1804م

[6]- توماس كون،بنية الثورات العلمية، عالم المعرفة- الكويت-ط168-الكويت-1992م.

[7]- يمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين ،عالم المعرفة-ط264-الكويت-2000م-ص33/32.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أن نستخدم الاستقراء لنمو التعميمات الكيفية، وذلك من خلال ملاحظتنا للطبيعة. ومن الممكن استخدام الاستنباط لنشتق نتائج إضافية من هذه التعميمات أي تفسيرات وتنبؤات. وبينما قدم أفلاطون إسهامات غاية في الأهمية في الفلسفة والسياسة نجد معظم مؤرخي العلم يؤكدون بالفعل على أن أرسطو* هو الذي وضح حجر الأساس للمنهج العلمي، إذ الأفكار الأرسطية بصدد المعرفة والمنهج ساهمت في تشكيل العصر الذهبي للعلم الهليني".[8]

إذن: لقد وضع أرسطو أسس المناهج المستخدمة في العلم وعلى الأخص منهج الاستنتاج والقياس والذي يؤدي إلى الخروج بقضية (نتيجة) من قضيتين مطروحتين (مقدمتين) فإذا كانت المقدمتان يقينيتين واتبعنا سبيل القياس الأرسطي فلا بد أن تكون النتيجة يقينية. وكذلك فقد وضع أرسطو منهج الاستقراء واستخدم له المصطلح Epagoge وبحث معانيه في كتاب (الطوبيقا) وحدده بثلاث طرق: الاستقراء التام (لجميع أفراد العينة) والاستقراء الناقص الذي يكتفي بعدد قليل ثم يعمم إلى القانون الكلي، والاستقراء الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية فتكون النتائج احتمالية. وقد استعمل أرسطو هذا المنهج وأوصى تلميذه الاسكندر بجلب عينات من البلدان المفتوحة ليستكمل بحوثه في علم الأحياء. كما أنه أشار إلى أهمية الحواس بوصفها أبواب المعرفة. إلا أن أرسطو شأنه في ذلك شأن اليونان في ذلك العهد ،كانوا ملتزمين بمقاييس العقلية العلمية بما تحمله من روح علمية متحررة من كامل القيود الذاتية. كل ذلك كان من أجل تأسيس النظر العلمي الحقيقي. وبهذا فان اليونان قد مجدوا النظر العقلي والتفكير التأملي محتقرين بذلك الأعمال اليدوية والحرفية معامعتبرينها مهمة من مهام الرقيق، تلك الظاهرة التي كانت منتشرة آنذاك. ولذلك فعلى الرغم من معرفتهم بالاستقراء وأهميته إلا أن ممارسته كانت في مستوى محدود، بينما انصرف الاهتمام في معظمه إلى استخدام الاستنتاج والقياس كطريقة مثلى للوصول إلى المعرفة اليقينية، وقد عبرتيمنى الخولي عن ذلك بما يلي:" بصفة عامة فقد انحسرت المباحث التجريبية وتمركزت إنجازات الإغريق العظمى في العقل النظري والعلوم الاستنباطية أي في المنطق والرياضيات لأنهم دأبوا على تمجيد النظر وتحقير العمل، حتى جاهر أرسطو بأن العبيد مجرد آلات حية لخدمة السادة الأحرار المتفرغين لممارسة فضيلتي التأمل والصداقة، وبذلك فقد كان العلم الإغريقي المقابل الصريح للعلم الصيني."[9]

2- المنهج التجريبي في العالم الإسلامي:

لقد كان للعلماء والفلاسفة الذين عاشوا في عهد الدولة الإسلامية نظرة فكرية متنوعة وذلك بفضل المجهودات المتراكمة عبر التاريخ الطويل ، فقد استخدم منهج أرسطو الاستنتاجي كما ذكرنا في

** أرسطو: فيلسوف يوناني 384-322 ق م.

[8]- دونالد هيل، العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت، 305، 2004م.

[9]- يمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، أعلام المعرفة،الكويت،ط2000،264م،ص36.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الفكر والمنطق وعلوم الكلام والفقه، كما نجد بصمات إقليدس وارخميدس* عند الخوارزمي* في مجال الرياضيات، كما عرفت في المجال ذاته ثلاث تصورات للكون، لكن الغلبة كانت لبطليموس* وفي مجال البصريات حضرت فرضيات عدة كانت تتنافس حول تفسير طبيعة الضوء وكيفية انتشاره إذ نجد في النهاية أن ابن الهيثم فد تجاوز كل تلك التصورات محاولا بناء رؤية خاصة ترد كل تلك الشكوك : "لم يقتنع ابن الهيثم بصواب كثير مما وصل إليه الاجتهاد العلمي إلى قصد إعادة سبك المعارف العلمية حيث استقام أمر هذه العلوم في البصريات عنده ." [10]

3- **ابن الهيثم المجدد:**

أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم 965-1040م: عالم موسوعي مسلم قدم إسهامات كبيرة في الرياضيات والبصريات والفيزياء وعلم الفلك والهندسة وطب العيون والفلسفة العلمية والإدراك البصري والعلوم بصفة عامة بتجاربه التي أجراها مستخدمًا المنهج العلمي، وله العديد من المؤلفات والمكتشفات العلمية التي أكدها العلم الحديث .

صحح ابن الهيثم بعض المفاهيم السائدة في ذلك الوقت اعتمادًا على نظريات أرسطو وبطليموس وإقليدس، فأثبت ابن الهيثم حقيقة أن الضوء يأتي من الأجسام إلى العين، وليس العكس كما ساد الاعتقاد آنذاك، وإليه تنسب مبادئ اختراع الكاميرا، وهو أول من شرّح العين تشريحاً كاملاً ووضح وظائف أعضائها، وهو أول من درس التأثيرات والعوامل النفسية للإبصار. كما أورد كتابه المناظر معادلة من الدرجة الرابعة حول انعكاس الضوء على المرايا الكروية، ما زالت تعرف باسم "مسألة ابن الهيثم."

يعتبر ابن الهيثم المؤسس الأول لعلم المناظر ومن رواد المنهج العلمي، وهو أيضاً من أوائل الفيزيائيين التجريبيين الذين تعاملوا مع نتائج الرصد والتجارب فقط في محاولة تفسيرها رياضياً دون اللجوء لتجارب أخرى .

لقد استطاع ابن الهيثم أن يكون نظرة متميزة عن التراث العلمي المتراكم في عهده، تلك النظرة التي استجابت لمتطلبات العصر الجديد(اقصد بذلك عصر ابن الهيثم) حيث كانت الحاجة إلى إصلاح وتهذيب وترميم وإعادة نظر لأجزاء كثيرة، كما تطلب الأمر أيضا إعادة بناء وتأسيس أجزاء أخرى ،ففي مجال المعرفة البصرية مثلا حدثت رؤى متنافرة حول ظاهرة الضوء كانت بحاجة إلى إعادة التحقيق

* أرخميدس: عالم طبيعي ورياضي 287-212 ق م.

** الخوارزمي: رياضي وفلكي مسلم 781-847 م.

*** بطليموس: رياضي وفلكي يوناني مولود حوالي 100ق م

[10]- توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي الفكري، عالم المعرفة،الكويت،ط87،ص214.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بواسطة آليات جديدة ، ولعل هذا المنهج المعتمد يعد منهجا رائدا لان علماء الغرب المحدثون يعتبرونه المنهج العلمي الحقيقي وذلك لكونه منتوجا حديثا.

"إن المنهج العلمي الذي سلكه ابن الهيثم في بحوثه وكشوفه في الضوء والبصريات هو ذات المنهج الذي يعده علماء الغرب من مبتكرات العصر الحديث، وحقيقة الأمر أن صاحب هذا المنهج هو ابن الهيثم لأنه بنى منهجه العلمي على استخراج القانون العام من مفردات الوقائع، وهذا ما يسمى الآن بالاستقراء والقياس"[11]. ويقول في موضع أخر في مقدمة كتاب المناظر ما يلي: "يبدأ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ، ويلتقط ما يخص البصر في حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه في كيفية الإحساس ، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتقال المقدمات والتحفظ في الغلط في النتائج." [12]

هكذا تظهر النزعة الوضعية في عمله العلمي وذلك من خلال معالجة الظواهر والوقائع القابلة للإدراك الحسي مفسرا ظواهرها الطبيعية بظواهر طبيعية أخرى ،رافضا كل التفسيرات الماورائية الغيبية، كما اتخذ من الوقائع الحسية سبيلا لإدراك الواقع وأن ظواهر الطبيعة تسير على نظام مطرد تتعاقب حوادثه باستمرار بحيث يتوافر فيها التجانس ."إن ظواهر الطبيعة تجري على نظام، ويتكرر حدوثها على نهج واحد يتوافر فيه التجانس الانسجام والتماثل." [13]

كما تبدو أيضا نزعته العلمية المبنية على مبدأ السببية القائل بأنه كلما توفرت الشروط وتكررت، حدثت الظواهر الطبيعية، وينطبق ذلك على الأجزاء الصغيرة والكبيرة معا. وقوله أيضا: "إذا ظهرت هذه الحال في الأجزاء الكبار من الأجسام المضيئة بالذات فيكون أجزاؤها الصغار وان وجدت في الصغر على مثل تلك الحال أيضا ما دامت حافظة لصورتها. "[14]

نستنتج مما سبق البعد الجديد الذي عبر عنه ابن الهيثم في مجال الشك المنهجي والنزعة الوصفية إذ يضع طلب الحقيقة بروح موضوعية فوق كل الاعتبارات الشخصية ."إني لم أزل منذ عهد الصبا مرويا في اعتقادات الناس المختلفة، وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقد في الرأي فكنت متشككا في جميعه، موقنا بأن الحق واحد ،وان الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه. فلما كملت لأدراك

[11]- عبد الله الدفاع/جلال شوقي. أعلام الفيزياء، مؤسسة الرسالة،بيروت،ط1.ص168.
[12]- مسعود طيبي، فكرة المنهج التجريبي عند ابن الهيثم، دار هومة للطباعة والنشر،الجزائر،ط1، 2003،ص79.
[13]- مصطفى نظيف/الحسن ابن الهيثم /بحوثه و كشوفه في علم البصريات ،د ط ت/ج1/ص28.
[14]- مسعود طيبي/فكرة المنهج التجريبي عند بن الهيثم/دار هومه للطباعة والنشر/الجزائر،ط،1 ،2003 ،ص113

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الأمور العقلية، انقطعت إلى طلب الحق، فخضت لذلك ضروب الآراء والاعتقادات ،..فرأيت أني لا اصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية." [15]

لقد قيل أيضا أن ابن الهيثم يعد أعظم عالم ظهر عند العرب في مجال علم الطبيعة ، بل أنه يعد أعظم علماء الطبيعة في القرون الوسطى، فهو لم يكتف بالوصف الأدبي لقوانين الطبيعة بل أنه مارس ذلك بصورة عملية ،بوسائله ومناهجه الخاصة ولا سيما في علم البصريات ،إذ يعد من العلماء النادرين والمشهورين في العالم، كما كان لابن الهيثم اهتمام كبير بطب العيون حيث قدم توصيفا دقيقا للعين مبينا أقسامها فأعطى إسما لكل قسم من أقسامها ولا يزال هذا الإبداع معمولا به حتى الآن، كما بين أيضا كيف تنعكس الرؤية على شبكية العين، اذ تقوم هذه الأخيرة بنقل التأثير إلى المخ. وهكذا استطاع ابن الهيثم توضيح خطأ النظريات السابقة التي قالت بأن الشعاع يخرج من البصر معتبرة أن الضوء له وجود مستقل عن وجود البصر.

وتأسيسا على ما تقدم فإن الرؤية النقدية التي تبناها ابن الهيثم كانت وسطية بين اليقين والشك ، فقد اعتبر النقد نظرية ايجابية في نشاط العقل ودعم فاعليته عند نقده للنصوص ، وهنا يقول:(وجدنا فيها مواضيع مشبهة وألفاظا بشعة ومعاني متناقضة إلا أنها يسيرة في جنب ما أصاب فيه من المعاني الصحيحة.[16]

من هنا تتضح عملية إعمال (توظيف) النقد في نظر ابن الهيثم، وبالتالي يعد ذلك زيادة في قوة التقويم ومنه بيان جادة الصواب في البحث. لقد كان ابن الهيثم يناقش مقدمات النسق العلمي ونتائجه ثم يحللها مناقشا اعتراضات الآخرين وصولا إلى اليقين، وهنا تشير الدراسات التاريخية أنه كان يعلم تلاميذه الأسلوب العلمي قائلا لهم:(في أي بحث على الدارس أن يبدأ بالأمور الحسية لينتهي منها إلى الأمور العقلية معتمدا على التجربة والمشاهدة والاستقراء ليتصفح الموجودات ويميز خواص الجزئيات ويلتقط منها ما هو مطرد لا يتغير....)[17] لقد جاء منطلق ابن الهيثم بمثابة التحذير الإبستيمولوجي والمنهجي للعلماء خاصة عندما تفطن لكتب القدماء التي استنتج بأنها شكلت سلطة على العقل العلمي آنذاك . (تشكل كتب القدماء قوام التقليد العلمي الذي درج عليه العلماء في الماضي ومن ثم فإن تعاليمها مستقرة وتشكل صورة من صور الاستمرار بين الأجيال ، ويترتب على هذا أنها تحترم من قبل الذين يدرسونها كاستمرار للتقليد العلمي دون نقد أو تمحيص.)[18]

---

[15]- محمد العربي ،المناهج والمذاهب الفكرية، دار الفكر اللبناني ،د ط ت،ص225.

[16]- ماهر عبد القادر محمد علي، مناهج العلوم عند المسلمين قديما وحديثا، دار الكتب والوثائق القومية، الإسكندرية(مصر)، ط2007،ص72.

[17]- مروان القدومي، دور ابن الهيثم في البحث العلمي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث والعلوم الإنسانية، فلسطين، 2002، ص 12.

[18]- ماهر عبد القادر محمد / الحسن بن الهيثم وتأسيس فلسفة العلم ، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط ت ،ص60.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مكانة منهج بن الهيثم بين مناهج العلوم الأخرى: إن أية محاولة للاطلاع ومعرفة مكانة منهج بن الهيثم بين باقي المناهج الأخرى يقتضي ممارسة أسلوب المقارنة مع أشهر وأهم المناهج وذلك بغية الوصول إلى أهم معلم من معالم الحقيقة التي ما زالت ملتبسة لحد الآن في تاريخ العلوم الطبيعية إنها مسالة السبق إلى اكتشاف المنهج التجريبي الاستقرائي وتطبيقاته على العلوم الطبيعية،،خاصة وأن معظم المفسرين الغربيين في هذا الإطار ينطلقون من منطلقات إيديولوجية غير موضوعية تميز بين حضارات الشرق والغرب، وما يدل على ذلك تلك الانتقادات التي وجهت إلى المنهج الاستقرائي اليوناني في مقابل التمجيد الذي عرفه الاستقراء في العلم الغربي الحديث. إننا كلما أمعنا النظر في الحضارة العربية الإسلامية نجدها قدم مثلت حقبة ازدهر فيها هذا المنهج، وخير دليل على ذلك منهج ابن الهيثم، إذ أن أهم ما يمكن البحث فيه هنا هو مقارنة منهجه بمن سبقه ومن لحقه من مناهج.

4- **السببية بين بن الهيثم وكلا من التصور القديم والحديث:**

يقوم مفهوم العلية عند أرسطو على أربعة أسباب هي :(المادي والصوي والفاعل والغائي)وهي مبررات لا تعطي التفسير الكامل للظاهرة الطبيعية، إضافة إلى كونها تتعارض مع التفسيرات الدينية. يقول أرسطو: "ولما كانت الأسباب أربعة فمن حق صاحب العلم الطبيعي أن يعلم أمرها كله"[19].

أما التصور الانطلوجي الهيثمي فيتخذ منظورا إسلاميا ،إذ العلة الفاعلة مستقلة عن الموجود الطبيعي وهي متمثلة في خالق الكون الله سبحانه وتعالى ،وهذا لا يعني أن العلية غائبة تماما بل أن ظواهر الطبيعة تتحرك بالتتابع المطرد والثابت نسبيا بين الأشياء .

يقول بن الهيثم:(بالاستقراء نلتقط ما يخص البصر في حال الإبصار ،وما هو مطرد لا يتغير.)[20].أما إذا نظرنا إلى الاستقراء في العلم الأوربي الحديث، فرانسيس بيكون (Francis Bacon)كمثال باعتباره احد رواد هذا المنهج فقد تناول مفهوم العلية الأرسطي، ألا انه رفض عللا ثلاث معترفا بعلة واحدة فقط وهي العلة الصورية ،بحجة أن البحث العلمي لا يجب التركيز فيه على الأسباب بل يجب البحث عن قوانين الظواهر.

يقول فرانسيس بيكون:(عندما نتحدث عن الصورة فإننا لا نعني شيئا أخر سوى قوانين العقل الخالص وتحديداته التي تميز وتؤلف هذه الطبيعة البسيطة آو تلك، مثل الحرارة والضوء، أو الثقالة في كل نوع من المادة آو في موضوع قابل لذلك.)[21]. وبهذا يؤكد على ما يلي:(ضرورة الاستعانة في العلاقة السببية بالقانون، فما دام القانون يفسر لنا الظواهر فمن العبث أن نطلب من ذوي العقل السليم

[19]- مسعود طيبي/فكرة المنهج التجريبي عند بن الهيثم ،دار هومه للطباعة والنشر،الجزائر،ط1،2003، ص162

[20]- المصدر نفشه،ص163.

[21]- المصدر نفسه ص166

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

أن يعترفوا اليوم بان الدراسات العلمية الحقيقية تنحصر في تحليل الظواهر لمعرفة القوانين التي تخضع لها، ولا يمكن أن تتجه إلى دراسة أسبابها الأولى أو غاياتها أو طريقة إيجادها، ويرى هؤلاء أن فكرة السببية فكرة مؤقتة في العلم أثناء تطوره)[22]. أما إذا نظرنا إلى مفهوم العلية عند دافيد هليوم فإننا نجده متأثرا بالنظرة الإسلامية(أبو حامد الغزالي*) ، وبالتالي نراه يقترب من نظرة بن الهيثم عندما يؤكد على فكرة التعاقب بين الظواهر، نفس المنوال تقريبا سار عليه تلميذه جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill)، وهذا التعاقب تمليه العادة فقط.

من هنا نرى النظرة المطلقة عند أرسطو، تلك النظرة التائهة في ظلمات الميتافيزيقا، مقابل النظرة الحسية المادية والمحدودة القاصرة في نفس الوقت .فحين أن نظرة بن الهيثم فهي نظرة مفتوحة جامعة بين الأبعاد العلمية الطبيعية والأبعاد الإيمانية العقائدية.

الاستقراء: لقد تأثر ابن الهيثم بمن سبقه من الفلاسفة اليونان في مسالة الاستقراء أمثال أرسطو وبطليموس وارخميدس مثلما سبق الذكر ولهؤلاء فضل كبير في تفتح موهبته العلمية، لكن في المقابل نجده يختلف عليهم كثيرا إذ أن بحوث هؤلاء كلهم يغلب عليها الطابع النظري البحت. فحضارة اليونان إذن هي حضارة فلسفية بامتياز(أعني بذلك أنها كانت ذات بعد ميتافيزيقي)،أما إذا عدنا إلى الاستقراء فنجد أرسطو قد ركز على الاستقراء التام أكثر من تركيزه على الاستقراء الناقص. فحين انه إذا تعلق الأمر بان الهيثم فان صدق القضية يتطلب ليس مطابقتها للعقل بل مطابقتها للواقع. وفي هذا الصدد يقول:(ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ..كما أن البرهان الذي به تبين أن الشمس والقمر كريان به تبين أن جميع الكواكب كريه)[23]، ويقول في موضع أخر أيضا:(إنما سمي تركيبا لأنه تركيب المقدمات المستنبطة بالتحليل ،وهو التركيب القياسي.)[24] . هكذا يبدو أن بن الهيثم يعمد إلى استخدام أسلوب الاستقراء الناقص وذلك من خلال حكمه على العام من خلال الخاص.في مقابل ذلك نجد الاستقراء في العصر الحديث مع فرانسيس بيكون في كتابه الأورغانون الجديد ينتقد الاستقراء الأرسطي ويعتبره تحصيل حاصل، وهو الأمر الذي يعيق تقدم البحث العلم، وهنا ف.بيكون يصور ذلك في مجموعة من الأوهام، يقول:(المنطق الأرسطي أداة ضعيفة جدا وقاصرة على النفوذ في أعماق الطبيعة)[25]. كما أن ابن

---

[22]- محمد عزيز نظمي سالم،.المنطق ومناهج البحث، مؤسسة شباب الجامعة، مصر،د ط،1999،ص80-

* أبو حامد الغزالي: فقيه وفيلسوف مسلم 1058-1111م.

[23]- مسعود طيبي/فكرة المنهج التجريبي عند بن الهيثم/دار هومه للطباعة والنشر/الجزائر،ط،1 ،2003 ،ص172

[24]- سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي،آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية،المغرب،السلسلة4،د ت،ص39-40.

[25]- مصطفى نظيف، الحسن ابن الهيثم، بحوثه وكشوفه في البصريات، د ط ت ،ج1،ص21.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الهيثم نظر إلى الظواهر الطبيعية بنظرة فلسفية وعلمية معا، إذ يقول عنه الدكتور مصطفى نظيف ما يلي:(لم يسبق ابن الهيثم فرانسيس بيكون إلى طريقته الاستقرائية فحسب، بل سما عليه سموا، وكان اوسع منه أفقا، وأعمق منه تفكيرا.)[26]

هكذا يبدو أسلوب الاستقراء جليا في الأعمال العلمية لابن الهيثم، غير أن الميزة التي يتميز بها عن سابقيه ولاحقيه هو أنه نظر لهذا المنهج كفيلسوف ومارس تطبيقاته كعالم تجريبي .يقول الدكتور مصطفى نظيف في هذا الصدد ما يلي:(إن ابن الهيثم لم يسبق فرانسيس بيكون إلى طريقته الاستقرائية.. فحسب بل سما عليه سموا، وكان أوسع منه أفقا وأعمق منه تفكيرا ، وان لم يعن كما عني (بيكون) بالتفلسف النظري وبتأليف المؤلفات التي يفرض فيها الآراء النظرية في طرق البحث، ويلزم بها العلماء إلزاما، فحسبه أنه اتبع الطريقة الصحيحة في بحوثه وجرى عليها عملا وفعلا.)[27].وفي السياق ذاته يقول عنه الأستاذ الفلكي (محمد رضا*)،وذلك بعد الاطلاع على بعض رسائله في الفلك ما يلي:(...إذا أردنا أن نقارن ابن الهيثم بعلماء عصرنا الحاضر، فلن أكون مغاليا إذا اعتبرت الحسن ابن الهيثم في مرتبة تضاهي العلامة اينشتاين في عصرنا هذا.)[28]

خلاصة:

لقد ركز بحثنا هذا حول التطور الذي عرفه المنهج العلمي عند المسلمين ،حيث استعرضنا تاريخه قبل انتشار الإسلام ووقفنا على أهم الحضارات التي عرفها تاريخ البشرية خاصة الحضارة اليونانية، مبرزين الدور الذي لعبته في قيام حضارة أمتنا وما ترتب عن ذلك من إنتاج وإبداع في مجال المنهج العلمي أضحى يعبر عن أصالة هذا الإبداع خاصة عندما تتم مقارنته مع ما مضى وما لحق في المجال ذاته.

خلاصة القول فإن الحضارة الإسلامية استوعبت خلاصة المعارف القديمة في الشرق والغرب. وتلاقت على أرضها شتى الحضارات فتفاعلت مع بعضها في جو من التسامح والحرية الفكرية والإقبال على العلم، والعناية به اشد عناية حتى أن العلم عند العرب أصبح المقدمة التاريخية للعلم الراهن، وفي هذا تقول يمنى الخولي ما يلي:" إن القيمة الخطيرة والماثلة لتاريخ العلم عند العرب تتمثل في انه ببساطة المقدمة المفضية منطقيا وتاريخيا إلى مرحلة العلم الحديث "[29].

---

[26]- مسعود طيبي، فكرة المنهج التجريبي عند ابن الهيثم، دار هومه للطباعة والنشر،ط1، 2003 ،ص179

[27]-)قدري حافظ طوقان، علماء العرب وما أعطوه للحضارة، دار الكتاب العربي ،بيروت، د ط ت،ص171.

* محمد رضا: باحث وفلكي مصري

[28]- مصطفى نظيف/ الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه في علم البصرياتج1/ص33.

[29]- يمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين ،عالم المعرفة-ط264-الكويت-2000م،ص 110.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هكذا استطاع العلماء المسلمون أن يهضموا هذه العلوم وأن يمحصوا ما ورد فيها من عيوب وأن يطوروها وأن يبتكروا لأنفسهم بحوثاً ونظريات وعلوماً جديدة، وقد اعتمدوا في ذلك على المنهج العلمي التجريبي الذي طبقوه في علومهم، فكان رائدهم التحقق والتدقيق والنزاهة والموضوعية، حتى لقد استحقوا أن يكونوا ولقرون عدة سادة العلم، وحتى عندما نقلت علومهم ومعارفهم إلى الغرب فإنها ظلت قروناً عديدة تدرس في جامعاته فكانوا بحق بناة العلم الحديث الذي بزغ في الغرب وتجلت مظاهره التكنولوجية في هذا العالم الذي هو غارق هذه الهموم، والتي افرزها هذا التقارب وهذه الشمولية التي اكتسحت أرجاء المعمورة كلها. فما أحوجنا اليوم إلى قيمنا الروحية التي هي وحدها القادرة على توجيه العلم توجيها صحيحا وسليما يكفل للبشرية إمكانيات العيش في سلام دائم.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الخطاب الجمالي والوعي الأخلاقي
- نحو فلسفة إيتيقية لتربية الذوق الفني -

د. بن يمينة كريم محمد،
جامعة سعيدة. عضو في مخبر تطوير.

تاريخ الارسال: 12 ماي 2018	تاريخ القبول: 19 ماي 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018

ملخص:

يُسهم الخطاب الجمالي في تأصيل الوعي الأخلاقي وتأسيس فلسفة إيتيقية تقوم على تربية الذوق الفني، وهذا ما سعت إلى تمثله مشاريع سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وديكارت وكانط وهيغل ونيتشه وهيدغر ودريدا من خلال النصوص والمفاهيم والقراءات باعتبارها منعطفات ابستيمية وتحولات تأويلية للظواهر الجمالية، فانتهج كل فيلسوف استراتيجية حجاجية ومسالك برهانية للدفع بالمتلقي نحو معالم من الجماليات والأخلاقيات والقيمات في تداخل بين أصول فنية تدعو إلى الحرية والاستقلالية والنقد واللذة والمتعة واللعب، وصدام بين مصادر أخلاقية تعتمد على الحكم والحكمة والمثل والنظام والتناسب والمحاكاة في صناعة الجميل، وإبداع الجليل، وتحريك الحواس، وإقناع العقل.

الكلمات المفتاحية: الفن، الجمال، الأخلاق، الخطاب، الوعي، الذوق، التلقي.

The Summary:

The aesthetic discourse contributes to the originate of moral awareness and the establishment of an ethic philosophy based on the cultivation of artistic taste. This is what the projects of Socrates, Plato, Aristotle, Plotin, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger and Derrida have represented through texts, concepts and readings as epistemological transformations and transformative transformations of aesthetic phenomena. And paths of proof to push the recipient towards the parameters of aesthetics, ethics and values in the overlap between the technical assets calling for freedom and independence and criticism and pleasure and pleasure and play, and a clash between moral sources based on governance and wisdom and ideals For the system of proportionality and simulation in the beautiful creation, the stirring of the senses, persuading the mind.

Keywords: art, beauty, ethics, speech, consciousness, taste, reception.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

يَحْمِل الإنسان نزوعًا طبيعيًا نحو الجمال في محاولة للتمييز بين **الجميل** [Le beau] الذي يمثل المتعة واللذة والإحساس بالحياة .. و**الجليل** [Le Sublime] الذي ينقل الشعور إلى عوالم من الروحانية والعرفانية عن طريق دفع الألم في إيجابية مُثمرة وفعالية مُنتجة.. عن طريق تذوق وتنشيط ثنائيات: الشكل والمضمون، والظاهر والباطن، الشيء والمعنى.. وفي تتبع للتشكيلات الجمالية التي تتخذ جدلاً جماليًا بين الفن [اللوحة] والحرفة [التحفة] والعمل [المنتوج]، والكتابة [النص]، والقراءة [الخطاب]، مثل: الرسم والنحت والموسيقى والشعر والرواية والعمارة والمسرح والسينما والتطريز... حتى يصبح الاستماع فنًا والإنصات جمالاً والاعتراف قيمةً، والتذوق فلسفةً.

تستدعي **فلسفة الفن** (Philosophie de l'art) حقولاً **استيطيقية** (Aesthetique) متنوعة، ودلالات **تعبيرية** (Expressif) [Significatif] متفاوتة، في حين تُشكل **فلسفة الجمال** امتدادًا لنظريات **القيم** (Axiology) [Valeurs] التي تنحدر بدورها من الفلسفة في عمقها وشموليتها، هذا التباين في فهم الجمال والحكم عليه وليد اختلافات في الكتابة والقراءة والتلقي، أو اختلالات في الوعي والإدراك والإحساس، كما تتضافر فلسفة الجمال مع تخصصات وأنساق معرفية أخرى مثل: السيكولوجيا والسوسيولوجيا والثيولوجيا والميتودولوجيا والسياسة قصد إنتاج سياقات وممارسات تتفاعل مع [الثقافي] والنقد اليومي والمعيش والراهن والواقع [البراكسيس].

تمثل **المشكلات الجمالية** لحظات فكرية وومضات تأملية وممارسات حدسية للمقاربة بين الفن والجمال والقيم والحقيقة والأخلاق والتربية والتعليم والعلم والحرية والتقنية .. في حواريات فلسفية لتحريك مجموعات من الأسئلة المعرفية مثل: **متى يكون الفن جمالاً؟ وما مهمة [فائدة] الفن؟ وهل كل الناس فنانون؟ وهل يمكن تعليم [تربية] الذوق [الحكم] الجمالي؟ وهل الفن خداع [يخدعنا]؟ وهل الفن هو محاولة لتقليد الطبيعة أم تجاوز لها؟ وهل التحفة الفنية شيء فني أم تقني أم حرفي؟ وما القيمة التي يملكها الفن للبحث عن الحقيقة؟ وهل يمكننا النقاش حول الأذواق والألوان؟ وكيف ندرك الجميل؟ وما هي مصادر الإحساس بالجمال؟** وغيرها من الإشكاليات التي لا تزال تحمل الكثير من التفلسف في مجال الفن والجمال.

يقوم **الخطاب الجمالي** على إبداع التصورات والأفهومات والبراديغمات وابتكار مستويات من التمثلات والنصوص والمقطوعات والفواصل والنغمات والإيقاعات والكتابات والصور والمرئيات الفنية

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بغية تنمية **الذوق الجمالي** (Gout esthétique)، وتمكين المتلقي من فهم هذا الخطاب عن طريق توافر آليات الشعور والوجدان وترشيد العاطفة وتثمين الأحاسيس التي تتفاعل مع الجماليات في صمت وصخب، وكذا استدعاء الأخلاقيات ضمن توليفة إيتيقية [قيمة]، وتنسيقية استطيقية [جمال] قصد تطهير هذا الوعي الجمالي من الخلفيات الإيديولوجية الملغمة والاعتقادات المغلقة والأفكار الصدامية والدامية .. ليؤول الجمال نحو علاجات تطبيقية ضد العنف والكراهية، في استفهامية **استيطيقية: كيف نستفيد من الإيتيقا لتنمية الذوق الفني؟**

1- مفهوم الخطاب الجمالي:

يشكل مفهوم **الخطاب** Speech, Discursif, Discours مناسبة لسانية بغرض إيصال رسالة إنسانية، فهو «كلام علنيٌّ موجَّه إلى الآخرين، وهو أيضا: عملية عقلية متكاملة تترابط أجزاؤها ترابطًا منطقيًا»(1)، ويمثل **الخطاب** «الكلام الذي يقصد به الإفهام؛ وهو اللفظ المُتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه .. أو الخطاب هو أحكام أو قواعد تسلسلها الجُمل والأفكار، أو توالي العبارات في الكلام (=الإعلام)»(2)، أما في الفلسفة فـ"**الخطاب**" :«لا علاقة له بالبلاغة والبيان: إنّه يدّل على الفكر الذي يتكوّن على مراحل، عبر مسيرات اللغة وصيروراتها، وفقًا للسُّبل العقلية، فالفكر، أي **المعرفة الخطابية** يتعارض مع الحدس أو **الرؤية الذهنية**؛ لأن الفكر يدرك موضوعه مواربةً، بينما يدركه الحدس مباشرة (بدعوى أنّه لا يحتاج إلى وسائط)»(3)، فبين العلن والمنطق والكلام تتخذ اللغة مسارات متماسكة في تواصلية مباشرة، وتداولية قصدية.

يحيل مصطلح "**الخطاب**" في بعض الأطروحات الفلسفية المعاصرة إلى المعنى البياني لكلمة "**فم**" التي تقابل لفظة "Oral"، كما يدل على الكلام في مقابل الكتابة من الناحية الإنشائية، وقد ورد هذا الاستعمال عند **جاك دريدا** [التماهي]، و**جاك لاكان** [التمويه]، في استمالة لإشكالية الوعي التي تصاحب مدلول الخطاب بغرض إضفاء الرغبة [التذوق] لدى المتلقي، ليس من خلال اللغة بل بواسطة الوجدان(4)، ونقف عند مجموعة من الموضوعات في الجماليات، التي تحيل إلى المخرجات والمراجعات [الحكم، النقد، التذوق، الخطاب] الفنية، ضمن سياقات النصيات وكفاءات التدبير الفني واستراتيجيات الوعي الإيتيقي:

الحكم الجمالي	النقد الجمالي	التذوق الجمالي	الخطاب الجمالي
Jugement esthétique	Critique esthétique	Le goût esthétique	Le discours esthétique
العقل = التفكير	المعرفة = الوعي	الحواس = التواصل	الأثر = التلقي

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يشتمل لفظ "**الوعي**" Sensibilisation [Conscience] على مدلولات الانتباه واليقظة والتصور والتفكر والتداول والمراقبة والمتابعة والتعرف والإدراك، ويستمد هذه العلاقات من العقل والمعرفة، في تداخل الشعور والإحساس والتناغم [الانفعال] بالفهم والتأمل والتمييز [العقل]، بالضمير والواجب والحرية [الأخلاق]، ويتخذ الوعي قياسًا [حكمًا] نقديًا من الخطاب الجمالي في تربية الذوق الفني، وفق النماذج الفلسفية الآتية:

الواجب	الأنانية	الإحساس	النقد
الأخلاق	الذات	الوجدان	العقل
هيغل	**نيتشه**	**روسو**	**كانط**

تتضح علاقة **الخطاب الجمالي بالوعي الأخلاقي** من خلال تحديد مسؤوليات [مستويات] قراءة النص الجميل في حدود المعرفة الممكنة، لبناء استراتيجيات للتذوق الفني، فتارة تميل **الحجاجية** للفعل **الأخلاقي** باعتباره وعيًا لفهم الواجب، وتارة أخرى تتخذ من **العقل** حُكمًا ناقدًا إلى جانب الأساس **الوجداني** للوعي للأخلاقي، وكذا موقف **الذات** ورفضها لكل التزام زائف، وكل هذه التفسيرات مردها إلى نظرة الفلاسفة للأخلاق، وحاجة الإنسان لها في ترشيد التربية الأخلاقية وتنمية الذوق الجمالي.

2- خطابات الفلسفة وعلاقتها بالاستيطيقا:

يُرجع **سقراط** Socrates (469-399 ق.م) الإستطيقي إلى الإيتيقي، ويرى أن الفن امتداد للأخلاق، فهو بذلك يعارض اللذة الجمالية، وينتصر للخير والحق، ويعتبر الذوق الفني مسألة أخلاقية، وليست جمالية، أما **أفلاطون** Platon (427-347 ق.م) ومن خلال محاورات [فيدروس، هيبياس، المأدبة، الجمهورية] في الفلسفة اليونانية، فيرى أن الجمال موجود في «النظام والتناسب في كل ما يخضع للعدد والقياس ... ووقف ضد الفن»(5)، وبذلك **فالتذوق الفني**(*) عند **أفلاطون** هو مسألة انفعال شعوري غير سليم مقارنة بعالم المثل الخالص، وهو يلغي متعة الجمال وقيمة الفن لصالح الأخلاق.

1- أرسطو (384-322 ق.م) [فن الشعر]:

يشير **أرسطو** Aristotle أن أصل الشِّعْر يرجع إلى **المحاكاة**، والتي بدورها تتنوع إلى محاكاة **فطرية**، وأخرى مستمدة من **التجربة**: «فالمحاكاة **فطرية** ... يرثها الإنسان منذ طفولته ويفترق الإنسان

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

عن سائر الأحياء في أنه أكثرها استعدادا للمحاكاة، وبأنه عن طريقها معارفه الأولى، كما أن الإنسان يشعر بمتعة إزاء **أعمال المحاكاة**، والشاهد على ذلك هو التجربة: فمع أننا يمكن أن نتألم لرؤية بعض الأشياء، إلا أننا نستمتع برؤيتها هي نفسها، وهي محكي في عمل فني محاكاة دقيقة التشابه»(6)، فحضور **المحاكاة** (Imitation) في الفطرة وكذا مع تناغم العقل والنفس أثناء تقديم العمل الفني القائم على نقل الأصل الجمالي من الواقع الموجود إلى الواقع الفني في دقة وتماثل وجمالية [الخبرة]، فالنفس ملكة الإحساس، والعقل يتولى التطويع والتطوير في إنتاجية العمل الفني واحترافية الخطاب الجمالي.

يصرح **أرسطو** بأهمية ووظيفة العقل في إدراك الجمال، وتحقيق التذوق الفني «نظرا لوجود خصائص موضوعية معّينة في الموضوع الخارجي، أو في العلاقات التي بين أجزائه، نتيجة اعتماده على كمّ معين، ونسق مخصوص»(7)، فيقوم الخطاب الجمالي عند **أرسطو** على دعوة **العقل** إلى التفاعل مع المشهد الفني في تناغم مع الوجدان والجوارح لتحقيق الاستجابة باعتبار «أن للفن دورًا في تطهير النفس البشرية وقد أطلق على هذه النظرية مصطلح **التطهير** "Catharsis" وكان يعني أن النفس البشرية تستطيع التخلص من الانفعالات الأليمة وذلك من خلال تذوق الفنون خاصة الشعر والتراجيديا»(8)، ولا يقوم هذا **التطهير** إلا من خلال استمالة العقل والحواس نحو الطبيعة قصد تدريب النفس على التماهي مع عناصر الموجودات، فينتج النص الجميل الذي يجمع بين النظر [العقل] إلى الطبيعة [الموجودات]، والارتقاء إلى أشكال التعبير[الشعر، والمسرح، الخطابة..]، **فالتذوق** يحصل أولاً في الوعي بالموجود، ثم ينتقل إلى الوعي بالنص الجميل [البلاغة = الشعر، المسرح ...].

ويشير **أرسطو** إلى علاقة الاستيطيقا **بالباتوس**(**) [التأثير في الآخر] بغية تحقيق الاستجابة للعمل الفني إذ «أن الحدث الذي من طبيعته أحداث هذا التأثير، يجب أن يقع إما لأشخاص هم أصدقاء، وإما أعداء، وإما لا هم بأصدقاء ولا بأعداء. فإذا ما قتل عدو عدوه، أو اعتزم ارتكاب ذلك، فليس في هذا ما يثير الشفقة- اللهم إلا إذا كان العذاب، أو المعاناة في حد ذاتها مثيرة للشفقة»(9)، فتحريك المشاعر عن طريق موضوعات "العذاب" و"الشفقة" و"المعاناة" و"الألم" هي مصادر نفسية، كما نبه **أرسطو** إلى ظروف اقتراف الفعل التراجيدي، وعلاقته بالتأثير في المتلقي وتنمية الذوق الفني لديه من خلال دعوته إلى متابعة العرض والانغماس أكثر في اللعبة الفنية، وذكر ثلاثة مستويات من الفعل التراجيدي، عندما يتداخل الجهل مع المعرفة في بناء الموقف الفني(10):

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

معرفة الفاعل بمن يقع عليه الفعل	جهل الفاعل حقيقة علاقته بمن يقع عليه الفعل	جهل وعدم معرفة الفاعل بالأشخاص ويتراجع عن ذلك بعد أن يكتشف حقيقة الصلة بهم
حضور وعي الفاعل من خلال معرفته بالأشخاص الذين يقوم عليهم الفعل.	جهل الفاعل بالأشخاص الذين يقع عليهم الفعل ثم يعرف حقيقة هذه العلاقة فيما بعد.	تراجع الفاعل عن القيام بفعله، بعد معرفته بحقيقة الأشخاص الذين يقع عليهم الفعل وذلك بعد اكتشاف حقيقة الصلة بهم.
فعل هذا يوربيديس مع "ميديا" وهي تقتل طفلها.	ما حدث لأوديب عند سوفوكليس. ما حدث لألكيميون في التراجيديا التي كتبها أستيداماس. ما حدث لتلجونوس في مسرحية أودسيوس جريحا.	ما حدث حين تهم ميروب بقتل ابنها، ولكن عندما تكتشف من هو، تتوقف عن تنفيذ ما همت به في مسرحية "كريسفونتس". ما حدث لإيفجينيا التي تتعرف على أخيها في اللحظة الحرجة من مسرحية "تاوريس" ما حدث حين هم الابن بتسليم أمه إلى أعدائها في مسرحية "هلى".

تظهر هذه المعرفة [الحقيقة] والأمثلة [الأدوار] أهمية شعور المتلقي بالمنعطف التراجيدي الذي يدعوه إلى الشفقة [المعاناة]، ويحرك لديه الاهتمام بالفعل مما يرفع لديه من آليات **التذوق الفني** إلى مستويات من التعاطف [التماهي]، أو إلى الشعور بالسعادة في آخر مشهد من العمل الدرامي عندما ينتصر الخير [المعرفة] على الشر [الجهل].

2- أفلوطين (204-270م) [التاسوعات]:

يقوم الفن بدور الوسيط بين عالم الروح [التصوف] ودنيا الأشياء [الموجودات]، لكن عَمَدَ **أفلوطين** إلى البحث عن الجمال المثالي وإلى محاكاة الأصل بعيدًا عن الحس والواقع والموجودات، فـ«ربط في حديثه عن **الفيض** بين الفن والدين وبين الجمال والخير، وأكد أفكار التناسب ووحدة الأجزاء داخل الكل، وانتهى إلى نظرية مثالية صوفية وحّد فيها بين حقيقة الوجود والخير والجمال، وصورّ من خلالها شوق النفس الإنسانية المستمر إلى الاتصال بهذه الحقيقة المطلقة والتشبه بها»(11)، فقد خص **أفلوطين** Plotinus الفن والجمال في الفصل السادس من كتابه "**التاسوعات**" الموسوم بـ"**في الحسن والجمال**" حيث اعتبر «الحسن في حيّز البصر بخاصة، وهو أيضا في حيّز السمع يُدركه في تساوق الألفاظ، كما إنّه يلزم الموسيقى في مختلف أنواعها. إذ إنّ الحُسن كامن أيضا في النَّغمات والتَّوقيعات، ثمّ إنّ من يرفع من مستوى الإحساس إلى العالم الأعلى يُشْغل بالحسن في

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

العادات والحالات والعلوم، كما أنّ ثمة/حُسن الفضائل. هذا وسوف يتبيَّن هنا إذا ما كان في ما عدا تلك الأمور حُسنٌ ما»(12)، فكان الذوق الفني امتدادًا للرؤية الدينية التي تقوم على الخلاص من المادي والشيئي أو الترفع عن الدنيا بحثًا عن جمالية داخلية [روحانية]، عميقة [وجدانية]، تنقي الإنسان من الدناسة والدناءة وترتقي به إلى فضاءات التجريد.

يدعو **أفلوطين** إلى استنطاق فلسفة الباطن واستحضار جمال العمق في استفهامية "**وما عسى ذلك البصر الباطن أن يَرى؟**" ليضع استراتيجيات فلسفية بغية تحقيق التذوق الداخلي [الصوفي] القائم على الترفع والتعمق والانغماس في الروحانيات [الوعي الأخلاقي] والحسنات [الجمال النفسي]، فـ «إنّه عند تنبُّهه لا يتتمّ له القوة على النّظر إلى الأمور السَّاطعة؛ فلا بدَّ للنفس من أن تعوِّده أوّلاً على مشاهدة **الحُسن** في المعاملات، ثمّ في الأعمال؛ لا تلك الأعمال التي يُخرجها الفن، بل أعمال من نعتبرهم من أهل الفضل والصلاح. ثم تحوّل بذلك البصر إلى نفس/ذوي **الحسنات**. وكيف يتمّ لك أن تُدرك الحسن لدى النفس الصالحة؟ عُدْ إلى نفسك وانظر! فإذا لم ترَ الحسن فيها»(13)، فيكتسب الفن قيمته وجماليته من أصحاب الفضل والحسن وذوي النفوس النبيلة، ويصبح التذوق مسألة وجدانية بحتة لا دخل للعقل [التفكير] فيها، ولا للحواس [التجربة]، فالتذوق الفني اعتقادي جوهره أخلاقي في ظاهره، ويضرب لنا **أفلوطين** مثالاً فنيًا جميلاً لإيضاح نظرية التذوق المقدس «اعمد إلى ما يعمد إليه النحات: إنّه يقبل على التمثال الذي لا بد من أن يَخرج جميلاً، فيقطع تارة ويحفُّ طورًا ويملِّس وينظِّف حتّى يقابله الحسن في التمثال./ وهكذا أنت أزل ما عندك من فضول وسدّد ما كان فيك معوّجًا، ظهّر ما أظلم عندك واجعله نيِّرًا لامعًا، ولا تكلَّ عن نَحت تمثالك "حتى يسطع أمامك بهاء الفضيلة في ربَّانيَّته، وترى فيك العِفَّة وقد انتصبت على قاعدتها الصافية المقدّسة"»(14)، وهي دعوة إلى الخلاص والتطهير، فلا يتذوق الجمال إلا الإنسان الطاهر، وربط الجمالي [الجمال] بالأخلاقي [الفضيلة]، والفني [الحسن] بالإيتيقي [العفة]، تحت سقف الربانية واللاهوت.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

3- ديكارت (1596-1650م) [خطاب (مقال) في المنهج]:

يَجعل **رينيه ديكارت** René Descartes الذوقَ حكمًا فرديًا في ارتباطه بعناصر وجودية وذاتية كالذاكرة والتجربة، والخاضع لمتغيرات الزمن والظروف والطبائع مما يجعل قياس الجميل أمرًا مستعصيًا، ولا يمكن للعلم أن يتدارسه وفق تقديرات الكم والكيف اللذان يميزان كونية العلم مقارنة بالجميل الذي ينتسب إلى الشعور الفردي(15)، فيعتبر **ديكارت** أن الحواس تكذب علينا وتخدعنا، فإذا كانت الحواس تكذب علينا لأنها لا تنقل الحقيقة، فالأمر من الناحية الابستمولوجية لا يتعلق بالحواس، إنما بالعقل الذي يديرها ويوجهها ويحكم من خلالها، فبين الخلل الذي يصب العضو [الحواس الخمس]، وبين القراءة الخاطئة والتفسيرات الفاسدة التي يشرف عليها الإنسان، تتجلى المسؤولية العلمية والأخلاقية والفنية والتقنية في تحديد وتعيين وتذوق الجماليات(16)، وقد يكون هذا التفكير سليمًا عندما يتعلق الأمر بالأحكام القيمية والفنية والعلمية والعملية، لكن لا يعني ذلك حرمان الإنسان من التذوق الفني أخلاقيًا إذا وقع له إشكال على مستوى الحواس أو الأعضاء، فالشعور بالجمال ملكة طبيعية في الكائن الحي، بل الإحساس بالجمال مطلب إنساني، وحق إيتيقي، ولكل إنسان وعيه في ذلك، ويبقى الحكم الجمالي [المؤقت] مساءلة احترافية مقارنة بجميل الذوق [الدائم] الذي هو مسألة اعترافية تختلف من فرد إلى آخر.

يقوم "**الوعي الأخلاقي المؤقت**" عند **ديكارت** على ثلاثة حِكمٍ [قواعد]، هي(17):

القوانين	الأعمال	الأفكار
«أن أطيع **قوانين** بلادي وعوائدها، مع ثبات في محافظتي على الديانة التي أنعم الله علي بأن نشأت فيها منذ طفولتي، وأن أحكم نفسي في كل أمر آخر، تبعا لأكثر الآراء **اعتدالا**، وأبعدها عن الإفراط»[ديكارت، المنهج، ص138].	«أن أكون أكثر ما أستطيع **جزما وتصميما** في **أعمالي**، وألا يكون استمساكي بأشد الآراء عرضة للشك، إذا ما صحت عزيمتي عليها، أقل ثباتا مما لو كانت من أشد الآراء وضوحا»[ديكارت، المنهج، ص139].	«أن أجتهد دائما في أن **أغالب** نفسي لا أن أغالب الحظ، وأن أغير رغباتي لا أن أغير نظام العالم، وبالجملة أم أتعود الاعتقاد بأننا لا نقدر إلا على **أفكارنا**، قدرة تامة»[ديكارت، المنهج، ص140].
الاعتدال والطاعة	**النجاة والسلامة**	**المغالبة والمقاومة**

نستفيد من هذه القواعد الديكارتية في إيقاظ الوعي الأخلاقي لتجاوز الكوجيتو التقليدي [التفكير+الوجود] نحو كوجيتو جديد [الوعي+الجمال]، وتربية الحس الفني والذوق الجمالي انطلاقا من الشك في القدرات والأعضاء والوظائف، وقصد بناء وعي سليم ومعتدل وسليم وغالب.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يقر **ديكارت** في رحلاته وأسفاره بقيمة التذوق والإحساس بمتعة الجميل، فيقول:«لم أصنع شيئا إلا الطواف هنا وهناك في العالم، مجتهدا أن أكون فيه متفرجا لا ممثلا، في كل المهازل التي تمثل فيه، ولما كنت أخص تفكيري، في كل شيء مما يمكن أن يجعله موضعًا للشك، ويكون سببا في خطئنا، فإنني انتزعت مع ذلك من عقلي كل الأخطاء التي استطاعت أن تتسرب إليه من قبل وما كنت في ذلك مقلدا اللاأدرية الذين يشكون إلا لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائما حيارى، فإني على عكس ذلك، كان كل مقصدي لا يرمي إلا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل، لكي أجد الصخر أو الصلصال، والذي نجحت فيه، على ما يبدو لي، بعض النجاح، هو أنني لما اجتهدت في كشف البطلان أو الشك في القضايا التي كنت أمتحنها، لا بفروض ضعيفة، ولكن بحجج ويقينية»(18)، نفهم من ذلك أن **ديكارت** يتذوق الجميل من خلال الشك في العالم، فصرامة منهجه العقلي تقتضي البدء بالشك ثم الملاحظة وصولاً إلى الاعتقاد واليقين، ويعزو تذوق الجمال ابستمولوجيًا إلى نجاحه في إدراك الحقيقة إيتيقيًا، ويعتبر الفن طريقة العقل في التفكير، ونجاح الذوق استطيقيًا يكون في امتحان لحجاج الشك وبلاغته العلمية بعيدًا عن الحواس المضللة، والأفكار السابقة.

4- كانط (1724-1804م) [نقد ملكة الحكم]:

يرى **إيمانويل كانط** Immanuel Kant «أن **الحكم الذوقي** معني بالخواص الصورية في الأشياء، أي تلك التي يمكن إدراكها كوحدة متكاملة من خلال انسجام الفهم والمخيلة وتطابقهما، دونما حاجة للتصور العلمي أو لتحديدات العقل العملي، ودونما لجوء إلى الحواس أو إلى العواطف، ويكتمل ذلك الحكم بشعور من المتعة أو السرور الناتج من إدراك ذلك التوافق العفوي الحر بين ملكات الذهن وصورة الشيء الجميل»(19)، ويستند **كانط** في تحليل الجميل على حكم الذوق حسب النوع باعتباره حكمًا جماليًا، فيقول: «لكي نميّز الشيءَ، هل هو **جميل** أو **غير جميل**، فإننا لا نعيد تمثُّل الشيء إلى الذهن من أجل المعرفة، بل إلى مخيّلة الذات (ربما مرتبطة بالفهم) وشعورها باللذة أو الألم. ومن هنا، فإن حكم الذوق ليس حكم معرفة، وبالتالي ليس منطقيا، بل جمالي؛ ونعني بذلك المبدأ الذي يعيّنه لا يمكن أن يكون إلاّ ذاتيًا، وكل رابطة تمثلاتٍ، حتى رابطة الإحساسات، يمكن أن تكون موضوعية (وتعني عندئذ ما هو واقعي في تمثّل تجريبي)؛ أما رابطة [التمثلات] بالشعور باللذة والألم فليست، إنها لا تدلُّ على شيء في الموضوع نفسه، وإنما تشعر فيها الذات بأنها متأثرة بالتمثل»(20)، **فالذوق الفني** مسألة جمالية ذاتية وليست منطقية أو رياضية أو قياسية، ونفرق هنا بين الإحساس بالجمال [التذوق الفني] وبين الشعور بالرسالة أو الغاية [التفاعل النفسي] التي يتركها العمل الفني والتي ترتبط

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بالأحاسيس والمشاعر من ألم وخوف ولذة وكراهية وغضب وسرور، فالأول **ذوق** في تقني جمالي خالص، والثاني **انفعال** خاص، ويجتمعان في الذات [الواعية]، ويختلفان في الذات [الفاهمة].

يؤكد **كانط** على الضرورة **الذاتية** التي ننسبها إلى كل إنسان إنما هي مشروطة بالموافقة حيث «يطالب **حكمُ الذوق** كلّ إنسان بأن يوافق عليه؛ وكلّ من يعلن عن شيء أنه جميل فإنما يزعم أيضًا أنه يجب على كل إنسان أن يوافق على الموضوع المعني وأن يعلن هو أيضا عنه أنه جميل، وهكذا فإن الواجب في الحكم الجمالي لا يعبّر عنه إلا مشروطًا، حتى ولو توفرت جميع المعطيات المطلوبة لإصدار الحكم. إننا نحرِّض كل إنسان على الموافقة لأن بين أيدينا سببًا لفعل ذلك [يصلح] للجميع؛ وقد نستطيع الاعتماد فعلاً على هذه الموافقة، لو كان بوسعنا التأكد دومًا من أنه تمَّ إدراج الحالة المعنية بشكل صحيح تحت هذا المبدأ كقاعدة للموافقة»(21)، فحضور الموافقة قبل التوافق على طبيعة الذوق يزيد من تنامي إيتيقا الجمال في تصدير الحكم ومصادرة الميتافيزيقا.

تتيح "**المتعة الجمالية**" إمكان فهم [حكم] الذوق والتفريق بينها وبين "**المتعة الحسية**" القائمة على الإشباع والمصلحة، ولكل شخص رغباته وأذواقه وعناصر المتع الخاصة به «بحيث يفترض إمكانية التوافق مع الغير، الذي من شأنه أن يتعرف على صحة حكم الذوق، وبعبارة أخرى نقول إن ذاتية حكم الذوق تشهد -وقد يبدو لنا ذلك أنه ضرب من المفارقة- بإقرار مبدأي **الكونية** (L'universalité) و**التواصلية** (La communicabilité)»(22)، بينما يوفر **الجميل** استقلالية أكبر في التعامل مع الأشياء، غير أن «**المتعة** التي يبحث عنها **كانط** هي متعة مجردة، والجمال الذي يناقشه هو جمال خالص [غير واقعي]؛ وهو لا يجد الجليل Sublime الذي يبحث عنه إلا في تشويش ما هو طبيعي وخلخلة توازناته»(23)، فتستند النقدية على العقلانية في ترسيم التذوق الفني، وتتبع مراحل الحكم بعيدا عن الواقع المغشوش الزائف والوعي الضيق الزائغ.

5- هيجل (1770-1831م) [محاضرات عن علم الجمال]:

يربط **فريدريش هيجل** Friedrich Hegel بين الحس الجمالي والذوق الفني، إذ «أن للفن هدفا مشتركا بينه وبين العديد من تظاهرات الروح، يتمثل في مخاطبة الحواس وإيقاظ المشاعر وإثارتها، ولمزيد من الدقة، يضاف القول بأن الفن وجد لكي يوقظ فينا شعور الجمال، وعلى أساس هذا الافتراض يكون للشعور مظهر خاص هو مظهر **حس الجمال**، وهذا الحس ليس فطريا في الإنسان، كغريزة، أو كشيء معطى له من الطبيعة وممتلك من قبله منذ ولادته، كما يمتلك أعضاءه، العين على

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

سبيل المثال. كلا، إنما المقصود به حس بحاجة إلى التكوين والتدريب، وما أن يتم تكوينه وتدريبه حتى يغدو ما يطلق عليه اسم **الذوق**»(24)، فيدعو **هيجل** إلى تنمية الذوق الفني عن طريق التدريب والتكوين والتعلم، فالوعي [الروح] هو الذي يخاطب الحواس، وينقل لها آليات التذوق، ولا يمكن جعل الحس سبيلاً إلى الجمال إلا من باب العضوية والوظيفية، فالفن أسمى من الحس وأرقى من الواقع [التجاوز]، وأبعد ما يكون مجرد إحساس بوجود الأشياء [الحقيقة]، فالتذوق [التعرف على] الجميل يكون بالمعرفة العقلية [اللوغوس=الوعي العقلاني].

يوضح **هيجل** أهمية الذوق في تنمية الشعور بالجمال، فيقول: «وأن يكون عند المرء الذوق، فهذا معناه أن يكون عنده شعور الجمال، حس الجمال؛ وهو ضرب من الإدراك لا يتجاوز حالة الشعور، وبالتكوين والتدريب يغدو قادرًا على التقاط الجمال حالا ومباشرة، أينما كان وكيفما كان. لقد كان الهدف من "نظرية الفنون الجميلة وعلوم الجمال" **تكوين الذوق**»(25)، ويَعتبر **هيجل** الذوق طريقة عملية ونفسية لمناولة الجمال وتوسيم الفن، حتى وإن لم يعترف بعلميته، فيقول: «وهناك نوع آخر من الاهتمام ليس قاطعا في التعبير الذي يستهدف تقديم أعمال فنية أصيلة على نحو مباشر ولكن بقصد التطوير من خلال مثل هذه النظريات حكما على الأعمال الفنية، بالاختصار من أجل تطوير (التذوق) ... والذوق بهذا المعنى يتعلق بالترتيب والمعالجة، تنسيق ما يتعلق بالمظهر الخارجي للعمل الفني»(26)، فيفيد فعل "**التطوير**" قصدًا جماليًا للانتقال من التذوق إلى الإبداع وفق إرادة العمل الفني القائم على المعالجة الخارجية للجميل.

6- نيتشه (1844-1900م) [مولد التراجيديا]:

يُراهن **فريدريش نيتشه** Friedrich Nietzsche على قدرة الإنسان في التحرر والهروب نحو الجميل بإرادة القوة، لذا يتمثل مشروعه «في تهيئة الإنسانية لمعايشة اللحظة الذهبية التي تعود فيها إلى ذاتها، بحيث تستطيع النظر إلى الماضي والمستقبل البعيد دون أن تخضع إلى سيطرة الصدفة أو إلى توجيه رجال الدين»(27)، فالأخلاق عند **نيتشه** تحرم المتلقي من متعة الغوص في العمق، والتمتع بأبعد نقطة في المشهد الجمالي، فحين يتمرد الإنسان عن السواء المزعوم والاستقامة المغلوطة والقيم المنحطة يمكنه التنعم والاستمتاع بالحس الجمالي.

تُعَدُ **الملاحظة** نافذة على الحياة لاكتشاف الجميل، والتمتع به وفهم مراتب الأشياء، فالصورة موعد مع الفن، و«الإنسان الذي يستجيب إلى المنبهات الفنية يتصرف تجاه الواقع الرؤيوي كما

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يتصرف الفيلسوف تجاه الواقع الوجودي. هذا الإنسان دقيق **الملاحظة** ويستمتع بما يلاحظه: وذلك لأنه يفسر الحياة من خلال هذه الصور، ويعد نفسه للحياة من خلال هذه العمليات. وهي صور محببة ولطيفة فقط تلك التي يختبرها هو بمثل هذا الفهم الشامل، بل بالقيود الطارئة والجدية والكئيبة والمحزنة والعميقة، وبدهاء المصادفة وبالتوقعات المخيفة»(28)، فيتفاعل الإنسان مع الصور باعتبارها تمثلات للحياة حتى وإن كانت بائسة وتعيسة وقاتمة ومميتة، فهو يبصر فيها الجمال الذي يحركه ويبهره ويحييه ويقتله.

يتأرجح **الذوق الفني** لدى **المتلقي** بين الوهم والحلم فـ«الوهم الجميل في عوالم الحلم، الذي متى ما ولد يجعل من كل إنسان فنانًا كاملا، هو الشرط الذي يبرر وجود الفنون البصرية بأنواعها، كما يبرر قسما كبيرا من الشعر ... نحن نشر بالسعادة في خوفنا المباشر من الشكل، إذ أن كل الأشكال تخاطبنا، ولا شيء يقف محايدا أو يكون زائدًا عن الحاجة، لكن حتى عندما يأتي هذا الواقع الحلم إلينا مصحوبا بكثير من الشدة، فإننا نبقى نردك أن هذا مجرد "وهم"»(29)، فالبحث عن السعادة في الفن هو رحلة محفوفة بالفرح والوجع بالمغامرات والمخاطر بالوهم الجميل الذي يستيقظ كلما ضغطنا على الذاكرة والمخيال، وأمعنا النظر في الواقع والوجود بحرية أكبر ووعي أعمق «إن التأويل الاستطيقي للوجود كمنعطف جديد للفلسفة، بالتضافر مع النظرة الدائرية للزمن التي تتجاوز التأويلات الخطية والغائية، هي من جهة أخرى إفراغ للوجود من كل دواخله الأخلاقية والفلسفية التي أفرزتها الثقافة التاريخية»(30)، فيدعو **نيتشه** بذلك إلى فصل الفن عن الدين، والجمال عن الأخلاق، والبحث عن الحياة في الدنيا وحذر من الاستسلام للوهم بضرورة التحرر منه ومن العقلانية المفرطة والمنطق البليد.

7- هيدغر (1889-1976م) [أصل العمل الفني]:

يَتَأَكَدُ لدى **مارتن هيدغر** Martin Heidegger أن العمل الفني يرتبط بالماهية وليس بالذاتية فـ «العمل الفني وفق منظور **هيدغر** ليس إنتاج الذاتية وإنّما بالعكس إنتاج الماهية العامة وسط التشتّت الذي تحدثه الأشياء، أمّا الفنان فهو مجرّد وسيلة أو ممرّ لظهور العمل الفني للوصول إلى حقيقة الكينونة»(31)، ويصرح **هيدغر** أن وضع هذه الحقيقة في العمل الفني «يفتح ما لا يدرك ويقلب معه في الوقت نفسه ما هو مدرك وكل ما نظنه تابعا له. الحقيقة المنفتحة في العمل الفني لا يمكن تقديم الدليل عليها ولا استخراجها مما تم حتى الآن. إن ما تم حتى الآن في واقعيته الوحيدة ينقض عن طريق العمل الفني. وما يوقفه العمل، لا يمكن لذلك أبدا أن يوازن ويعادل بالعادي وبما

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

هو في متناول اليد. الوقف زائد عن اللزوم: إنه هبة وعطاء»(32)، ويخلص إلى أن "**جوهر الفن هو الشعر**" في علاقة الفن باللغة، والشيء بالكينونة، والجمال بالحقيقة، فالقراءة الفينومينولوجية للعالم تستدعي الوقوف أمام المشهد الجميل في مباحثة **الأصل** ومعاينة **التشيؤ**.

تحضر فكرة "**الحياد**" كأداة منهاجية لقراءة العمل الفني داخل التأويل الفينومينولوجي، بعيدًا عن التأثير "**الموضوعية**" والتأثر "**الذاتية**" فالحقيقة تتأتى من العمق وليس من فعل الإبداع، فالفن يؤول نحو الزوال والفناء إذا تلبس بالذاتية واستسلم للتجربة، والعمل الفني في حاجة إلى الصيانة، وإلى **المحادية**، وإلى **الإدراكية**، ليصبح **التذوق الفني** العين الحارسة والمشاهدة(33)، وحده الحياد يحقق لنا التذوق الفني، ويوصلنا إلى أنطولوجيا ممكنة، «تتصل التأملات، التي هي الآن أمامنا، بلغز الفن، اللغز الذي هو الفن نفسه، وإنه لبعيد عنا أن ندعي حل هذا اللغز، ولكن الواجب المفروض علينا هو رؤية اللغز»(34)، فالفلسفة لا تحل لغزا ما، لكنها تحسن تتبع الخطو والخطب والفهم، وتجيد فتح المعابر نحو الحقيقة.

8- جاك دريدا (1930-2004م) [الكتابة والاختلاف]:

تشكل فكرة "**الاختلاف**" لدى جاك دريدا Jacques Derrida تمثلاً جماليًا لتجاوز النسق البنيوي للكتابة المكدسة بقداسة التقنية والكاسدة بفعل التلقي الباهت والبائس، فـ«هناك، إذن، كتابة حسنة وأخرى سيئة: الكتابة الحسنة والطبيعية، الخط الإلهي في القلب والروح، والكتابة الفاحشة، المصطنعة، التّقنية والمنفية في برانية الجسد. تعديل، من الداخل تماما، للرّسم الأفلاطوني: كتابة للروح، وأخرى للجسد؛ كتابة للباطن، وثانية للخارج؛ كتابة للوعي، وسواها للأهواء، مثلما هناك صوت للروح وصوت للجسد: "الوعي هو صوت الروح والأهواء هي صوت الجسد" (**الإعلان الإيماني** Profession de foi). ولمّا كان "صوت الطبيعة"، "صوت الطبيعة، المقدس"، يمزج بالكتابة والتقادم الإلهيين، فيجب الالتفات إليه دون انتهاء، ومحادثته، والتحاور بين علاماته، والتخاطب في ثنايا صفحاته»(35)، كما تُمَثِّلُ الكتابة امتدادًا لكل اختلاف وتنوع، إذ أنها لا تقف عند حد ما، بل تسع المتلقي في تحرر من كل معنى وتنساب مع كلّ ذوق.

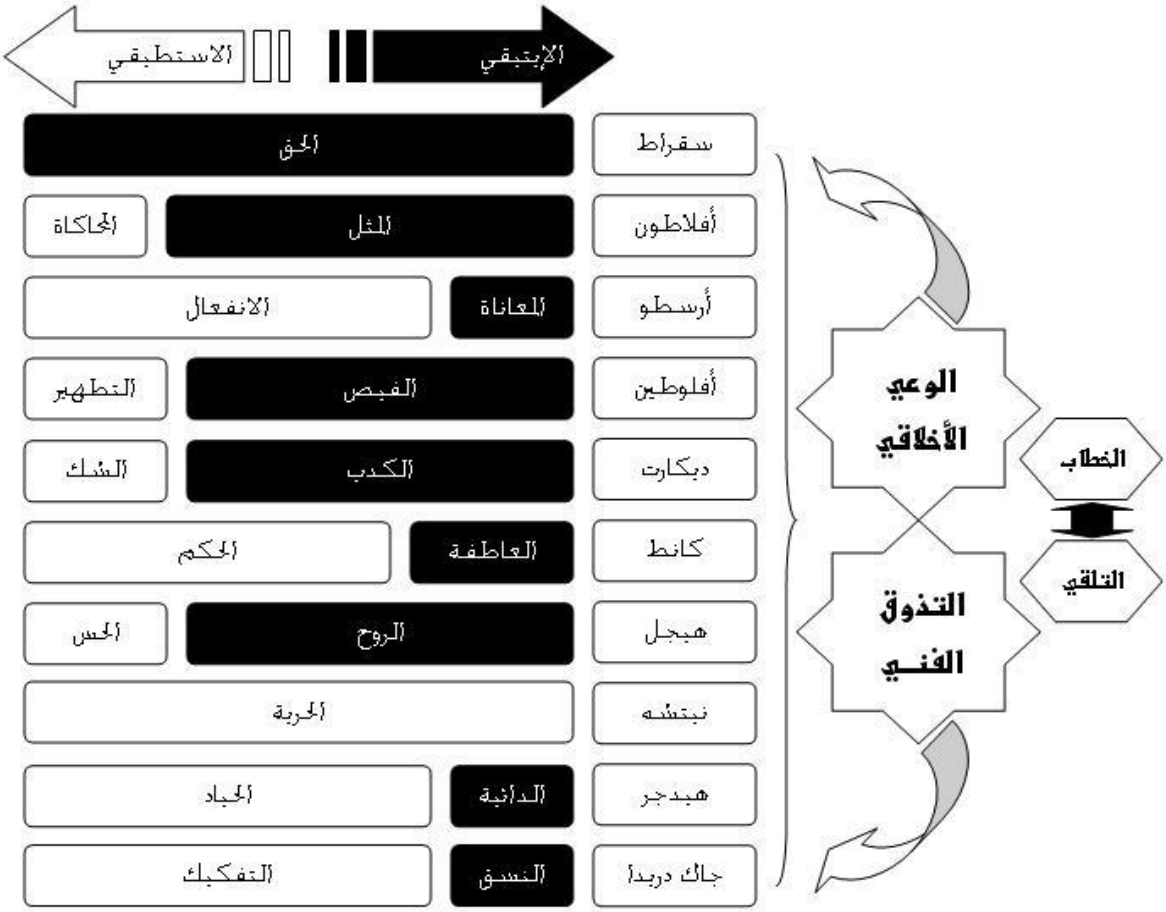
تقوم الجماليات عند **دريدا** على التنوع الكثيف والحرية المطلقة ضد ميتافيزيقا "الواحد"، ضد البنيوية، ففي التفكيك «هناك درجة من التوحد الصوفي بين المدلول والمتلقي. وهذا تغيير جوهري في العلاقة بين مكونات العلامة، ثم إن التفكيك الذي أفرزه موقف شك كامل لا يثق في **النسق** باعتباره

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

نظاما عاما، يحدد طريقة أداء العلامات وتحقيقها للدلالة. لقد جاء التفكيك لينسف كل القواعد والقوانين، ويعطي المدلول حرية اللعب الكامل، منفصلا عن الدال، ويبيح للقارئ أن يفسر العلامات بالمعنى الذي يشاء»(36)، فالتفكيك ضد النسق والبنية والعلامة والصورة والجاهز واللغة في أحاديتها، حتى وإن كان النص في بلاغته أحادي الآخر.

يعد لفظ "**الأثر**" تذوقًا فنيًا يحمل الكثير من الدلالات [الدوال] بعضها يشكل بعدًا جمالًا كأن يحيل إلى الكتابة في لحظة التحرر من الإبلاغية، نحو ألوان من البلاغة، مقابل أثر آخر يرهن الجمالية ويراهن على التقريرية العقيمة، فحين يقتات وعي المتلقي بالمعنى العام أو الصورة العادية، تغدو الكتابة نسيجًا خطابيًا وأثرً اختزاليًا، وهي دعوة إلى «ألا نغامر هنا بالمطابقة بين **الأثر** وبين **الكتابة الأصلية** بعامة؟ وكذلك بتقويض مفهوم الفن وقيمة "الجمال" اللذين بهما يتميز [الشيء] الأدبي عادة عن "المكتوب" بعامة؟ ولكن بتجريدنا القيمة الجمالية من خصوصيتها، ربما كنا على العكس من ذلك سنحرر الجمال. أهناك خصوصية للجمال، وهل أن الجمال سيربح من هذه الخصوصية؟»(37)، هذه المساءلة التي تلاحق **الجمالية** في ربط الأثر بالأصل، رغم التفاوت الكبير بينهما، ليغدو **التذوق الفني** هامشًا جماليًا يتطلب الكثير من التحرر والكثافة والعمق.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200



مستويات الخطاب الجمالي بين الوعي الأخلاقي والتذوق الفني

يُظهر لنا هذا الشكل علاقة الإستطيقي [الجمالي] بالإيتيقي [الأخلاقي] في تشكيل التذوق الفني بين الخطاب [الرسالة] والمتلقي [الاستجابة] من خلال مختلف أطروحات الفلاسفة، فنلحظ ذلك التفاعل والتناغم أو حتى التشظي والمحو بين الوعي الأخلاقي والذوق الفني، فقد يغيب **الوعي** [الإيتيقي] ليحضر **الذوق** [الاستطيقي]، مثلما قد يترافق الأخلاقي مع الفني، فالخطاب لقاء بين ذوات تتواصل بالمثاقفة، وقد تتنافر تحت وقع ملكات الأحكام.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

استنتاج:

تَمْتَد **الجماليات التطبيقية** في تقصي حقيقة الاستطيقي بدءًا من **النظام العقلي** [التصور=التناسب]، إلى **التذوق الفني** [الصورة=الحس]، إلى **الشعور الجمالي** [التصوير=التصوف] في تتبع الشكل واللون [اللوحة] والصوت [الغناء] والحركة [الرقص]، والنحت [البناء]، والبلاغة [النص]، والعرض [التمثيل]، والضوء [السينما]، واللحن والنغم [الموسيقى] ... وقد يكون **التذوق** مناسبة لاختبار الحواس وصدق الإدراك، مثلما قد يتخذ **التعبير** معيارًا للحكم على جودة العمل الفني وقيمة الجمال.

يسمح **الوعي الأخلاقي** بالانتقال من التصور [الحق والحقيقة] نحو التمثل [التصوير والتصدير] باستنطاق المعاناة، والحبور، والغيظ، والشوق، والخوف... بكل ما تحمله هذه المشاعر والأحاسيس من صدق وكذب وعاطفة ووهم وحلم وسمو ووضاعة.. فيتجلى **التذوق الفني** في تلقي المحاكاة، والانفعال، والتطهير، والشك، والحكم [النقد]، والحس، والحرية، والحياد، والتفكيك، و[الأصل] .. وفي تجاهل للقانون، والقياس، والإحصاء، ومهما تعددت الفنون من كتابة أدبية وتشكيل وتدوير وعمارة وصناعة فنية... وحتى وإن التقت في التفكير العام للفن من حيث التصنيف والتنظير والنزعة [اللمسة] .. فإن لكل تخصص طريقته في التذوق والاستجابة والتضايف [التفاعل]، والتناغم [الفاعلية].. بحثا عن الرغبة الاستيطيقية والمعرفة الابستيمية والحقيقة الإيتيقية، وسعيا وراء الطبيعة الإنسانية والتحليل النفسي للشعور، والفيسيولوجية للأعضاء والوظائف.

ونفهم من غياب **الجمالية** عند **سقراط** وتغييب **الأخلاقية** عند **نيتشه** تلك الخِشية من تداخل البلاغي بالمنطقي، والرغبة بالوهم، والمنع بالمباح، فإذا كان التذوق الجمالي وليد الاستمتاع بالفن، فمن الخطأ [والخطر] اختزال العمل الفني في التصور الإيديولوجي، والتحليل الدوغمائي، والتمثل الشيئي، والتخيل الثقافي، فالقارئ المحترف [الفنان، الناقد، الباحث ...] يفهم قبل أن يستمتع، مقارنة بالمتلقي العادي [المواطن، العامل، الطالب ...] الذي قد يستمتع في غياب الوعي بالجميل، وقد يمتد **الذوق** نحو آفاق من المعيش واليومي وحتى الاستهلاك [الأكل، الشراب، الشراء..]، والتطريز في الثياب، والتنزه، والاستحمام، والرياضة، والهوايات والمهارات.. كما يعد **التذوق الفني** استجابة إنسانية حرة وذاتية لمختلف الظواهر الجمالية والمظاهر الفنية بكل تلقائية وعفوية، لا تخضع لخطاب مقصود [مقهور]، ولا تنخدع لحكم مقدوح [مجروح].

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الهوامش:

[1] - الحلو عبده، **معجم المصطلحات الفلسفية**، فرنسي-عربي، مكتبة لبنان، لبنان، ط1، 1994، ص 43 (خطاب).

[2] - خليل أحمد خليل، **مفاتيح العلوم الإنسانية** "معجم عربي،فرنسي،إنكليزي"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 182 (خطاب).

[3] - نفسه، ص 182.

[4] - نفسه، ص 183.

[5] - أماني غازي جرار، **فلسفة الجمال والتذوق الفني (تربية الحس الجمالي)**، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص115.

[*] - **التذوق الفني**: «عملية اتصال بين الفنان المبدع للعمل الفني والمتذوق الذي يتذوق العمل الفني .. والعمل الفني نفسه الذي يعتبر الوسيط بين المتذوق والفنان»، راجع = أماني غازي جرار، **فلسفة الجمال والتذوق الفني (تربية الحس الجمالي)**، مرجع سابق، ص207، «**فالتذوق** سواء كان للفنان أو للمتلقي فهو بحث عن شيء، وهو مطلب جمالي يبحث عنه الإنسان حتى يجده في العمل الفني، ويتطلب ذلك تآلفًا وفهمًا للعمل الفني وهذا التآلف والفهم يتطلبان وعيًا وإدراكًا جماليًا للمبدع والمتلقي وتفهمًا لمجالات التجربة الجمالية»، راجع= مصطفى عبده، **فلسفة الجمال و دور العقل في الإبداع الفني**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 1999، ص 77.

[6] - أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة وتقديم وتعليق: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1982، ص 79.

[7] - علي شلق، **الفن والجمال**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص51.

[8] - أماني غازي جرار، **فلسفة الجمال والتذوق الفني (تربية الحس الجمالي)**، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص118.

[*] - تقوم فلسفة **أرسطو** على موضوعات = **الباتوس** [النفس= الانفعالات، الأهواء، الأحاسيس]، **الإيتوس** [الأخلاق، الروحانيات، الهيئات]، **اللوغوس** [العقل، الجدال، المنطق]، إضافة إلى : **الميتوس** [الأسطورة، الخيال...]، **والإيروس** [الرغبة، الحب، الجنس، الهوى، اللذة ...].

[9] - أرسطو، **فن الشعر**، مصدر سابق، ص 142.

[10] - نفسه، ص142-143.

[11] - شاكر عبد الحميد، **التفضيل الجمالي "دراسة في سيكولوجية التذوق الفني"**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: 267، مارس 2001، ص77-78.

[12] - أفلوطين، **التاسوعات**، نقله إلى العربية: فريد جبر، مراجعة: جيرار جهامي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص86.

[13] - نفسه، ص93.

[14] - نفسه، ص93.

[15] - مارك جيمينيز، **ما الجمالية؟**، ترجمة: شربل داغر، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 68.

[16] - ديف روبنسون وكريس جارات، **أقدم لك ... ديكارت**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، 2004، ص 52.

[17] - رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة: محمود محمد الخضري، راجعها وقدم لها: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1968، ص 137.

[18] - نفسه، ص 144-145.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

[19] - إ.نوكس، **النظريات الجمالية (كانط - هيجل - شوبنهاور)**، عربه وعلق عليه: محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص71-72.

[20] - إمانويل كنت، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص101-102.

[21] - نفسه، ص144.

[22] - مارك جيمنيز، **الجمالية المعاصرة -الاتجاهات والرهانات-**، ترجمة وتقديم: كمال بومنير، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 145.

[23] - إ.نوكس، **النظريات الجمالية (كانط - هيجل - شوبنهاور)**، مرجع سابق، ص72.

[24] - هيجل، **المدخل إلى علم الجمال "فكرة الجمال"**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1988، ص73.

[25] - نفسه، ص73-74.

[26] - فريدريك هيجل، **علم الجمال محاضرات عن الفن الجميل**، الحلقة الأولى: علم الجمال وفلسفة الفن، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص46-47.

[27] - نبيل عبد اللطيف، **فلسفة القيم (نماذج نتشوية)**، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص90.

[28] - فريدريك نيتشه، **مولد التراجيديا**، ترجمة: شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2008، ص 81-82.

[29] - نفسه، ص 81.

[30] - عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه ومهمة الفلسفة "قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة"**، تقديم: عز العرب لحكيم بناني، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 151.

[31] - كمال بومنير، **قضايا الجمالية من أصولها القديمة إلى دلالاتها المعاصرة**، تقديم: جمال مفرج، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص167.

[32] - مارتن هايدغر، **أصل العمل الفني**، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، ط1، بيروت، لبنان، 2003، ص 148-149.

[33] - علي الحبيب الفريوي، **مارتن هايدغر "الفن والحقيقة" أو "الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا"**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص158-159.

[34] - مارتن هايدغر، **أصل العمل الفني**، مصدر سابق، ص 154.

[35] - جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 118.

[36] - عبد العزيز حمودة، **المرايا الحدبة "من البنيوية إلى التفكيك"**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: 232، أبريل 1998، ص 280.

[37] - جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، مصدر سابق، ص 145.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

محمود اليعقوبي
مؤلفا ومترجما في المنطق

د. مغربي زين العابدين،
جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس،

تاريخ الارسال: 21 جويلية 2018	تاريخ القبول: 28 جويلية 2018.	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018.

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى إبراز إسهامات المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" في مجال المنطق، ولهذا الغرض، سنتعرف على جلّ مؤلفاته الفلسفية والمنطقية التي كان فيها كاتباً، فيلسوفاً، مترجماً ومبدعاً. وقد مثّلت هذه المؤلفات قيمة فكرية وبيداغوجية ثمينة في تعزيز الدرس الفلسفي بالطور الثانوي وحتى الجامعي.

الكلمات المفتاحية: محمود اليعقوبي؛ المنطق، الترجمة؛ الدرس الفسلفي؛ المنظومة التربوية.

The Summary:

The purpose of this article is to highlight the contributions of the Algerian thinker "Mahmoud Yacoubi" in the field of logic, for this reason, we will know about most of his philosophical and logical writings in which he was a writer, philosopher, translator and creator.These works represented valuable intellectual and pedagogical value to reinforce the philosophical lesson from secondary to university level.

Keywords: Mahmoud Yakoubi; Logic, Translation; The Philosophical Lesson ; Educational system.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

يُعدُّ الاشتغال بالمنطق من المباحث الفكرية الصعبة التي تتطلب تمكناً في مفاهيمه، وتمرساً في تطبيقاته، والصعوبة تأخذ وجهاً آخر، عندما يجد الباحث نفسه أمام ندرة في الكتب المنطقية المتخصصة في شرح مصنفات القدامى، والمترجمة للكتب المعاصرة باللغة العربية. نتحدث عن هذه الندرة، في الوقت الذي نجد فيه بعض محاولات الباحثين العرب موجهةً لسدّ هذا الفراغ البحثي الدقيق، والذي لم يخل -وللأسف- مِن عثرات مسّت الجانب التأريخي، المفاهيمي، والابستيمولوجي لمبحث المنطق. ولا نهدف من بحثنا هذا، عرض ونقد جل المؤلفات المنطقية باللغة العربية في السياقات السابقة، بل سنوجه مقالنا إلى إبراز إسهامات أحد أعلام الفكر الجزائري، الذين اشتغلوا بالمنطق تأليفاً وترجمةً، فكانت لهم إضافات ليس فقط كمية شملت المكتبات العمومية والأكاديمية، بل كذلك، إضافات نوعية حرص صاحبها على الإبداع في حقل قلّ ما نعثر فيه عن مفكرٍ عربيٍّ مؤهلٍ للخوض فيه. فأين تتجلى تلك الإسهامات المنطقية للمفكر الجزائري "محمود اليعقوبي"؟

1. "محمود اليعقوبي"بين التأليف والترجمة:

المفكر المنطقي الجزائري "محمود اليعقوبي" من مواليد الأغواط بالجزائر سنة 1931، والذي استطاع بما يملك من مهارات في التأليف والترجمة، من تقريب مباحث المنطق للطالب والأستاذ الجزائري، بلغة رصينة محكمة، خاصةً، عندما يتعلق الأمر بفعل الترجمة. ونظراً لأهمية حضوره في الوسط الفلسفي الجزائري، فقط خُصَّ شخصه المحترم بعدَّة تكريمات داخل وخارج أسوار الجامعة؛ بمكان عمله بالمدرسة العليا للأساتذة بالجزائر العاصمة؛ وببعض جامعات الوطن.

وسنحاول فيما سيأتي ذكره، إبراز إسهامات "محمود اليعقوبي" في مبحث المنطق، وتلك الإضافات يمكن تفريعها إلى قسمين هامين؛ الأوّل يخص تأليفه في المنطق، والآخر يخصّ ترجمته لبعض أعلام المنطق والابستيمولوجيا، كما هو موضّح في الشكل التالي:

(العناوين التالية حسب تاريخ طبعتها)

أولاً: التأليف في المنطق، نذكر:

- ابن تيمية والمنطق الصوري- الأصول التجريبية لنقد المنطق المشائي، سنة 1992؛
- مسالك العلة وقواعد الاستقراء، سنة 1994؛
- دروس في المنطق الصوري، سنة 2009؛
- المنطق الفطري في القرآن الكريم، سنة 2010.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ثانياً: ترجمة أعمال منطقية، منها:

أ. لِـ "روبير بلانشي *Robert Blanché*":

المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، سنة 2004

La Logique et son histoire D'Aristote à Russell

العقل والخطاب – دفاع عن المنطق الفكري، سنة 2010

Raison et discours Défense de la logique réflexive

المدخل إلى المنطق المعاصر، سنة 2005

Introduction à la logique contemporaine

ب. لِـ "جيل تريكو *Jules Tricot* "

المنطق الصوري، سنة 1992

Traité de la logique formelle

ج. لِـ "دوني فرنان *Denis Vernant*"

مدخل إلى فلسفة المنطق، سنة 2006

Introduction à la philosophie de la logique

لقد أسهمت الكتابات المنطقيّة للمفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" في تقريب المتن المنطقي للدارس، فقد كانت عضده في بناء الدرس المنطقي، فضلاً عن الباحث المختص في المنطق الذي عزّز بحثه بمفاهيم منطقيّة دقيقة، دقة نقل المفكر "محمود اليعقوبي" المفهومَ من مصدره الأصلي إلى اللسان العربي أثناء ترجمته لمؤلفات الابستيمولوجي "روبير بلانشي"؛ والفيلسوف "دوني فرنان" -على سبيل الذكر-.

وكان هذا الحرص الشدّيد في الحفاظ على المتن المنطقي من لدن المفكر الجزائري يهدف إلى تمكين المطلعين والدَّارسين من اكتشاف الحق والحقيقة، وصور الحجة والبرهان[1]، وهو حرص يفرضهُ الحقل المشتغل فيه، الذي عادةً ما يُوصف بأنَّه "صناعة" تستوجب امتلاك معاني المفهوم، ومهارة في تطبيقاته، لاسيما أمام تعقيدات بعض مسائل المنطق وعملياته، بالإضافة إلى تضارب الآراء في القيمة العملية لبعض قواعده واستدلالاته، خاصةً إذا تعلق الأمر بالمنطق الأرسطي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هو حرصٌ تفرضهُ شخصية المشتغل في المنطق، إنّه "محمود اليعقوبي"، والذي عادة ما يُوصف

[1] اليعقوبي، محمود، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط 3، 2009، ص7.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بالشخصية الصبورة الدؤوبة التي لا تعرف الكلل؛ المثابرة الصَّارمة الناقدة؛ تُجيد فن القراءة والتَّواصل؛ المخلصة للغة العربية والمتضلعة في قواعدها؛ والمتشبعة بالمبادئ الوطنية الجزائرية والقيم الحضارية الإسلامية. إنّها خُصال يُعاينها الطالب الذي صاحب أستاذه طيلة مشواره الدراسي، وكذا الأستاذ الذي رافق المفكر "محمود اليعقوبي" في نشاطه التعليمي[2]، فضلاً عن الذين لم تكن لهم فرصة التكوين المباشر، غير أنّهم تتلمذوا ونهلوا من مؤلفاته الفلسفية والمنطقية، والتي تعدُّ تجربة رائدة سجلتها الذاكرة الثقافية الجزائرية. هذه الخصال التي عُرف بها "محمود اليعقوبي" وأخرى، يضيق المقام لذكرها، اجتمعت في شخصية المفكر الجزائري لتجعل منه شخصيّة متميّزة، تكون موضوع الإشادة والاعتزاز ضمن أعلام الفكر الجزائري.

إنَّ الكتابة في مباحث المنطق بالغاية التي انطلق منها المفكر والهدف الذي رسمه، لم تكن عمليّة سهلة، فقد أوجبت عليه الضرورة المنهجيّة والمعرفية، **أوّلاً**، أن يتمرس بتدريس المنطق، وقد كان له ذلك، منذ سنة 1985 بمعهد الفلسفة بجامعة الجزائر، ليحرّر لاحقاً دروساً في مباحث المنطق مُطعماً إياها بالأقوال والمواقف المتداولة بين المنطقيّين القدماء والمحدثين من الشرق والغرب معاً[3]؛ **ثانياً**، أن يعكف على ترجمة مختلف أعمال المنطقيّين والابستيمولوجيّين المعاصرين، من أمثال: "روبير بلانشي"، وقد نَالَ هذا الفيلسوف، الحظ الأكبر، والنصيب الأوفر في ترجمة أعماله على باقي المفكرين الذين خصّهم قلم "محمود اليعقوبي" بنقل مؤلفاتهم؛ **ثالثاً**، أن يستدرك ما بدا من نقص وإهمال في كتب تاريخ المنطق، التي لم تشر إلى أعمال العرب في الصناعة المنطقيّة. ونعتبر العامل الأخير، أهم نتيجة توصّل إليها المفكر "محمود اليعقوبي"، والتي جسدت بالفعل ما كان يسعى إليه المفكر، حيث كان ينشدُ دوماً تأصيل إسهامات المناطقة العرب والمسلمين في مباحث المنطق، وبالأخص نظرية القياس.

2. الترجمة وبواعثها لدى المفكر "محمود اليعقوبي":

تحتل الترجمة -على الرغم من وعرة مسالكها- مكانةً بارزة في أعمال "اليعقوبي"، فقد استطاع على ضوء إتقانه للغة العربية، وكذا، اللغة الفرنسيّة، خوض معركة الألفاظ والمعاني والتراكيب النّحوية من لسان إلى آخر، وفي هذا الإطار، يقول: «أنا على علم بأن النقل من لغة إلى لغة تختلف عن اللغة الأصلية بالقواعد وبطرق نظم الكلام، ليس الأمر سهلا، ولا يفي بالغرض دائماً، إذ يكون على الناقل أن

[2] ينظر: التربية والابستيمولوجيا، مجلة علمية محكمة تصدر عن مخبر التربية والابستيمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة –الجزائر–، العدد الأول، كنوز الحكمة، 2011.

[3] اليعقوبي، محمود، دروس المنطق الصوري، ص7.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

يختار بين الترجمة الحرفية والترجمة المعنوية»[4]، غير أنَّ الترجمة الحرفية لنصٍ مَا، قد تُسيء مضمونه وتُخرجه عن دلالات صاحبه، لذا، نجد المفكر يُفضل ترجمة المعاني، بنقلها من معاني اللغة الفرنسية إلى معاني اللغة العربية، وهو يصطفي لذلك أفضل الألفاظ والتراكيب التي تَفي المعنى المقصود في المتن الأصلي[5]. إنَّها استراتيجية أهلت المفكر الجزائري من توطيد بنية النص المنطقي باللغة العربية ليقدمه للقارئ العربي في حلة منقحة ومهذبة، محافظاً على لغة المتن ومضمونه.

وإذا ما استطلعنا إنجازات المفكر في موضوع الترجمة، نجدها خصبة وغنية؛ فمن جهة الخصوبة، الأمر فيها، يتوقف على امتلاك المفكر "محمود اليعقوبي" رصيداً لغويًّا رصيناً؛ عربياً وفرنسيًّا معاً، فالمفكر الجزائري كان مُلماً بالثقافة العربية والغربية، وبالأخص الفرنسية، والمشتغل في الترجمة يدرك القيمة النوعية التي يمكن أن يضيفها استيعاب المترجم ثقافة النص الأصلي، كما يدرك في الوقت ذاته، قوة امتلاك اللغة في فهم النص المترجم. هذا بالإضافة، إلى تمكنه من مادة ذلك الفن المراد الحديث عنه، ألا وهو "المنطق"، وفي هذا السياق، نستحضر مقولة لِـ "الإمام الجويني" يقول فيها: «حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد، [ذلك] الفن، وبحقيقته [وفنّه] وحدِّه»[6]. أمَّا كونها غنيّة، فهذا ما تمّ معاينته في مضامين كتبه المنطقيّة المترجمة، التي عرفت تبدلاً في أطوار الكتابة المنطقيّة؛ فمن رصدِهِ لتاريخ المنطق من خلال مراحله التاريخية المتعاقبة إلى فلسفة المنطق، وهو طور يُعرف بالعلاقة الثلاثية بين: المنطق؛ النَّحو؛ والفلسفة.

هذا عن الترجمة وخصوصيتها، أمَّا عن البواعث الذاتية والموضوعيّة التي دفعت المفكر الجزائري إلى الإقبال على فعل الترجمة، فنجدها متكرّرة تقريباً في كل تقديم للكتاب، ففي ترجمة مُؤلَف "المنطق الصوري" لِـ "جول تريكو"، يقول في تقديمه: «فلقد حداني على ترجمة هذا الكتاب شعوري بحاجة طلبة الفلسفة إلى مثله»[7]، وفي مقام آخر، يقول في تقديم ترجمة مُؤلَف "المنطق وتاريخه": «إنَّ الذي زين لي نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية، هو خلو مكتبتنا من تاريخ عام للمنطق»[8].

[4] نقلاً: نورية خالف، ترجمات الأستاذ محمود يعقوبي للدراسات المنطقية، مجلة التربية والابستيمولوجيا، ص 238.

[5] المرجع نفسه، ص ص 238، 239.

[6] الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، جزء1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ص7.

[7] جول، تريكو، المنطق الصوري، ترجمة: محمود يعقوبي، مقدمة المترجم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص 5.

[8] روبير، بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة: محمود اليعقوبي، تقديم المترجم، دار الكتاب الحديث، 2004، ص أ.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ونظراً لأهمية حضور الابستيمولوجي "ر. بلانشي" في تاريخ الفكر الغربي المعاصر، فقد وجد المفكر الجزائري ضالته في مؤلفاته، ويمكن ردُّ ذلك إلى:

أوّلاً، لما يُميّز سيرة صاحبها؛ ف "روبير بلانشي" (1898-1975) من أعلام الفكر الفرنسي، خريج المدرسة العليا للأساتذة بـ "باريس"، اشتغل أستاذاً في التعليم الثانوي، ثم في التعليم الجامعي، وكان حريصاً على إظهار مسائل المنطق وقواعده، وتبيان علاقته بالرياضيات؛

ثانياً، طبيعة عقلانية "بلانشي"، التي تباين عقلانية بعض معاصريه الفرنسيّين، من أمثال: "غاستون باشلار"، بحيث اتّسمت عقلانيته بالطابع المنطقي الصوراني، وهو يؤمن أنَّ المنطق يتطور ويتقدم لأنَّ له تاريخ يعطيه في كل مرة انبعاثاً جديداً.

إنَّه التَّقارب الذي نتلمسه في شخصيّة "محمود اليعقوبي"، من خلال سيرته المهنية، وفي طبيعة الانشغال الذي ظل يؤرقه، والمتمثل في حاجة القارئ العربي إلى كتب في المنطق تعرفه بتاريخه.

بيدَ أنَ المميّز في هذا الانشغال، هو الباعث الموضوعي، والمتمثل في حرص المفكر "محمود اليعقوبي" على إصلاح تاريخ المنطق، من خلال ما بدا فيه من نقصٍ لبعض حقبه الزمنية التي أُقصيت من كتابات أبرز المفكرين الغربيّين والعرب المعاصرين، ونخصُّ بالتَّحديد، الإسهامات المنطقية للعرب والمسلمين في تاريخ المنطق، وتلك الإسهامات تمثل محوراً منطقيًّا إضافيًّا لمباحث المنطق عموماً، ولنظرية الاستنتاج خصوصاً، وقد تطرق إليها المفكر الجزائري بنوعٍ من التّفصيل في كتابه المتميّز "دروس في المنطق الصوري"، والذي قال عنه أحد المشتغلين بالمنطق في الجزائر، وهو الأستاذ "لعموري عليش": «هو كتاب يختلف عن كل الكتب المنطقية التي ألفت في المنطق باللغة العربية في نصف وأواخر القرن العشرين في العالم العربي، من حيث العرض لموضوعات المنطق، ومن حيث الدقة في التعبير عنها، والربط بين موضوعات المنطق، ومدى التوظيف المعرفي والمنهجي فيما بينها»[9].

ونحن بدورنا نحيل القارئ العربي إلى هذا المؤلَف ليعاينَ الإثراء المنطقي لنظرية الاستنتاج لدى العرب المسلمين القدامى والمحدثين. وفي هذا الإطار، يحدثنا المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" عن المفكرين الغربيّين الذين أسقطوا حقبة منطقية في غاية الأهمية من التاريخ العام للمنطق، قائلاً: «وقد أراد (أي روبير بلانشي) أن يكون تاريخه للمنطق هذا شاملا لتطور المنطق البشري، غير أنه في الواقع جهل أو تجاهل مساهمة العرب في تطوير المنطق الصوري، وكان في إمكانه أن يعرض هذه المساهمة وأن لا يغفلها أو يتغافل عنها، وهي في متناوله لو أنه رجع إلى الترجمات اللاتينية العديدة للكتب المنطقية

[9] لعموري عليش، الأستاذ الدكتور محمود يعقوبي عميد الفلسفة والمنطق في الجزائر، مجلة التربية والابستيمولوجيا، ص 205.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

العربية»[10]، إنَّه السهو نفسه الذي وقع فيه "جول تريكو" وهو يرصد مسائل المنطق الصوري في حدوده اليونانية والأوروبية فقط، دون أن يعير اهتمامًا لتلك المسائل في الفكر العربي الإسلامي[11]. هذا الاستدراك، مكَّن المفكر الجزائري من توسيع دائرة تاريخ المنطق من سياق تاريخ غربي ضيّق إلى سياق عربي إسلامي فسيح، مبرزاً فيه معالم التراث المنطقي لدى المشرق والمغرب. وقد أفصح "محمود اليعقوبي" عن دعوته في تأصيل المنطق لدى العرب والمسلمين في مقالٍ له، كتبَ فيه: «والذي نود لفت الانتباه إليه هو أن المنطقيين العرب القدماء في آخر ما ورثه المتأخرون منهم في القرن التاسع الهجري قد هيكلوا نظرية القياس الاقتراني الشرطي المتصل والمنفصل في صورة شاملة»[12]، ليواصل قوله: «جميع الأقيسة الاقترانية الشرطية التي رتبها المنطقيون العرب في تركتهم المنطقية التي عرضها واحدٌ منهم هو الإمام محمد بن يوسف السنوسي في القرن التاسع الهجري هي أقيسة منطقية صحيحة لم يعرفها قدماء اليونان من أرسطيين ورواقيين، بل جهلها المشتغلون بالمنطق في أوروبا في العصر الوسيط وتابعهم في جهلهم هذا كل المنطقيين في أوروبا إلى يومنا هذا، بل تابعهم في هذا الأمر حتى المشتغلين بالمنطق في الوطن العربي من الذين اقتفوا آثار المنطقيين الأوروبيين، ولم يطلعوا على كل الآثار المنطقية التي تركها لهم أسلافهم العرب من ابن سينا إلى السنوسي»[13].

إنَّه نصٌّ في غاية الأهمية الابستيمولوجية، يجدّد المفكر الجزائري من خلاله، نداءه إلى إعادة النظر في تاريخ المنطق بأدوات عقلية نقدية تتَّسم بالموضوعيّة والحيادية، ومعلناً في الوقت نفسه، أنَّ المنطق، من جهةٍ، هو إرثٌ تتقاسمه الإنسانية عامة، كلّ حقبة بحسب إنجازاتها، ومن جهة أخرى، هو صرحٌ لم يكتمل بنيانه، ففي كل فترة تعرف مباحثه اتساعاً وتجديداً. إنَّها معانٍ تعكسُ فهماً مخالفاً للنص الكانطي، والذي صرَّح فيه، بأنَّ المنطق لم يخط خطوة واحدة نحو الأمام منذ أرسطو[14].

3. ما الذي يمكن أن تقدمه مؤلفات المفكر "محمود اليعقوبي"؟

يبدو ممَّا قيل، إنَّ التّأليف في المبحث المنطقي، يعدّ من المباحث الفلسفيّة التي تكتسي خصوصيّة ودقة، لأنَّ البحث فيه والتوغل في مساربه يتوقف على ضبط المفهوم، ولما كان تعامل المفكر الجزائري مع النص الأجنبي، باتَ من الضروري استحداث مصطلحات جديدة تواكب، من جهةٍ، تطور المنطق في

---

[10] روبير، بلانشي، المنطق وتاريخه، تقديم المترجم، ص ب.

[11] جول تريكو، المنطق الصوري، مقدمة المترجم، ص 5.

[12] محمود يعقوبي، مساهمة المنطقيين العرب القدماء في توسيع صور الاستنتاج (نظرية الأقيسة الاقترانية الشرطية)، مجلة الباحث، تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، العدد الخامس، 2011، ص 110.

[13] المرجع نفسه، ص ص 110، 111.

[14] كانط، عمّانوئيل، نقد العقل المحض، تر :موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د(ط، ت)، ص31

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

شكله الحديث والمعاصر، ومن جهةٍ أخرى، تحترم خصوصية ثقافة المترجم. وفي هذا المقام، يقول: «لعل الناظر في ترجمة هذا الكتاب [=المنطق وتاريخه لدى "ر. بلانشي"] يُحس بالحاجة الملحة إلى إبداع مصطلحات منطقية حديثة تستطيع أن تعبر بأمانة عن المفاهيم المنطقية الجديدة، إن كان من العارفين بمشاكل المنطق الحديث، ومن العارفين بخصائص اللغة العربية التي عرف بعض الناطقين بها في الماضي أن يجعلوا منها لغة منطقية ذات كفاءة عالية في الأداء المنطقي»[15]. معاني هذا النص تذكرنا بمقاصد التأليف في المنطق لدى "أبي حامد الغزالي"، والتي يمكن إيجازها في محاولة تقريب المتن المنطقي الأرسطي بالخصوص، إلى لغة الضاد[16]، فدرجة الوفاء للغة العربية نراها متقاربة بين المفكرين، لاسيما عندما تتعارض المعاني مع المباني، فيجد المترجم نفسه -كما يقول "محمود اليعقوبي"- مضطراً لأن ينقل المعنى من لغة لكي يضعه في مبنى لغة أخرى، فضرورية أداء المعاني المنطقية بالألفاظ العربية، جعلت المفكر حريصاً على الالتزام بها، حتّى تقيه بعض العبارات غير السليمة التي وظَّفها المترجمون الأوائل لنقل التراث المنطقي اليوناني إلى اللسان العربي[17].

هكذا، يمكننا القول إنَّ المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" من أعلام الجزائر شارك وما زال يشارك في بناء المنظومة الفكرية، وإصلاح بعض حقولها، منها المنطقية، بإسهاماته في التدريس، والإشراف، والتأليف، والترجمة، ونعدّه من القلائل الذين يشتغلون على مشروع فكري أرسى دعائمه من تجربته في الترجمة، ومن تأثره البالغ بالتراث الفكري لدى العرب والمسلمين. ولنا في شخصه المحترم أسوة حسنة نقتفي أثرها في مسالك البحث الفلسفي والمنطقي، خاصة إذا تعلق الأمر بالترجمة باعتبارها تأليفاً وإبداعاً، لاسيما والمشهد الفلسفي الغربي المعاصر باللسان العربي، يعيش في كثير من الأحيان، فوضى الترجمة، فهو لا يكاد يفرق بين نقل النص وترجمته، متبنياً في ذلك الترادف الوارد في التصوّر الكلاسيكي بين المفهومين، وهو التصوّر نفسه الذي أورث الفكر العربي الإسلامي أخطاء فادحة في ترجمته للتراث الفلسفي والمنطقي اليوناني، ومازال يُخلِّف في وقتنا الحالي، إخفاقات أخرى للنص الفلسفي الغربي إلى اللسان العربي، ولنا في ذلك شواهد كثيرة لا تغيب عن الباحث في الفلسفة.

بالعودة إلى مؤلفات المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" لاسيما منها المترجمة، تستوقفنا عدّة دروس، فنحن لا نكاد نستوعب درساً بيداغوجياً، أو منهجياً، أو معرفياً، إلاَّ ونعثر على درس آخر، لا يقل أهمية عن سابقه، وما أحوج الباحثين العرب الذين يشتغلون في حقل ترجمة النصوص

[15] روبير، بلانشي، المنطق وتاريخه، تقديم المترجم، ص ث.

[16] ينظر: رفيق العجم، المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويّة وخصوصيّاته الإسلاميّة، دار المشرق، بيروت، ط1، 1989.

[17] جول تريكو، المنطق الصوري، مقدمة المترجم، ص 6.

المجلد العاشر/ العدد الثاني/ 01 ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الفلسفية الغربية إلى اللسان العربي إلى مثل هذه الوقفات لتثمين أعمالهم المترجمة. وسأكتفي بدرس واحد أفصحت عنه هذه التجربة الفذة لدى المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي"، فالترجمة عنده، تجاوزت مفهوم "النقل"، أي نقل النص من إطار لغويٍ إلى آخر، وارتبطت أكثر بعملتين فكريتين جديدتين نعتبرهما فلسفيتين، هما: "الفهم" و"إعادة الصياغة". فحسب النصوص المترجمة من قِبل المفكر، نرصد قدرته على فهم معاني النص أوّلاً، ثمّ محاولة إعادة قراءته أو التعبير عنه في مبنى لغوي آخر، ما يجعل القارئ أمام إبداع فلسفي لنص مترجم، كيف لا، والمترجم رسم لنفسه مسلكاً من ثلاثة أطوار؛ مبتدئاً بالتدريس، ومثنياً بتحرير الدروس، ومثلثاً بالترجمة. والمسلك الذي اختاره المفكر الجزائري في الترجمة هو المسلك ذاته الذي تدافع عنه الدراسات الغربية المعاصرة، والمتمثل في ضرورة امتلاك المترجم فهماً وتأويلاً للنص الأصلي، ثمّ محاولة إعادة صياغته بلغة فلسفية جديدة، وهذا التنبيه المهم المستخلص من تجربته في الترجمة، هو ما يدفعنا إلى البحث عن علاقة الترجمة بالتأويل مثلما طرحتها الباحثة الفرنسية "Marianne Lederer" في كتابها الموسوم La traduction aujourd'hui. Le modèle interprétatif. وإلى جانب هذا الفائدة في الترجمة، نعثر على إصرار المفكر في تجديد دعواته المتكرّرة لإظهار إسهامات العرب المسلمين في مجال المنطق أمام تستر غير مبرر لبعض أقلام الفكر الغربي لهذه الحلقة من حلقات تاريخ المنطق من "أرسطو" إلى وقتنا الحالي، لاسيما إذا تعلق الأمر بإسهامات أعلام الفكر المنطقي الجزائري، من أمثال: "الشيخ السنوسي"، "الأخضري"، "سعيد قدورة"، والقائمة مفتوحة تحتاج إلى منْ يقلب صفحاتها وينفض الغبار عنها.

ونحن في خاتمة هذه الصفحات، نتوجه بالشكر الجزيل إلى المفكر الجزائري "محمود اليعقوبي" لمجهوداته المعتبرة في التأليف والترجمة، ونشيد بالقيمة العلمية والفلسفية التي حملتها مصنفاته، والتي كانت إضافة نوعية للفكر العربي المعاصر.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الفلسفة والأدب

د. بلعز كريمة
كلية العلوم الاجتماعية والانسانية
جامعة د. مولاي الطاهر سعيدة /عضو في مخبر تطوير البحث :جامعة سعيدة

تاريخ الارسال: 03 أفريل 2018	تاريخ القبول: 27 جوان 2018	تاريخ النشر: 01 ديسمبر 2018

ملخص:

إن العلاقة بين الفلسفة والادب قديمة اتخذت اشكالا مختلفة فكانت في صورة تجاذب حينا وصورة تنافر حينا آخر وما نماذج الفلاسفة الا دليل على ذلك وتاريخ الادب والفلسفة شاهد على ذلك اذ ان نشيد برمينيدس وقصائد هيراقليطس وقصائد برمينيدس وحتى المساهمات السابقة على ذلك كتلك التي ظهرت عند المصرين والبابليين حول المسائل الاخلاقية والسياسية التي نسجها اصحابها بلغة ادبية اثرت على الفكر وحتى روائع هوميروس وهزيود، وسوفوكليس، كانت كلها تحمل قيم انسانية عالية جسدت التلاحم الحقيقي والتضمن الوظيفي بين ما هو ادبي وفلسفي .

الكلمات المفتاحية: فلسفة؛ ادب؛ فلسفة اللغة؛ هيراقليطس

Resume

La relation entre la philosophie et la littérature est ancienne, sous la forme d'un dessin contemporain, de l'antagonisme d'un autre temps et des modèles philosophiques: preuve de l'histoire de la littérature et de la philosophie, applaudissements de Promenides, poèmes d'Héraclite et poèmes de Parménide. Et les Babyloniens sur les questions éthiques et politiques que leurs propriétaires ont écrites dans la langue littéraire ont influencé la pensée et même les chefs-d'œuvre d'Homère,Hésiode et de Sophocle, qui portaient des valeurs humaines élevées incarnaient la cohésion réelle et l'intégration fonctionnelle entre littéraire et philosophique

Mot clefs : art, , ethique,. littérature

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

مقدمة:

ان العلاقة بين الفلسفة والادب قديمة قدم الفكر ذاته واتخذت اشكالا مختلفة فكانت في صورة تجاذب حينا وصورة تنافر حينا آخر وما نماذج الفلاسفة الا دليل على ذلك وتاريخ الادب والفلسفة شاهد على ذلك اذ ان نشيد برمينيدس و قصائد هيراقليطس و المساهمات السا بقة على ذلك المصرين والبابليين حول المسائل الاخلاقية والسياسية التي نسجها اصحابها بلغة ادبية اثرت على الفكر وحتى روائع هوميروس وهزيود، وسوفوكليس، تحمل قيما انسانية عالية جسدت التلاحم الحقيقي والتداخل الوظيفي بين ما الادبي و الفلسفي من جهة ومن جهة أخرى عكست نوعا من التنافر كما حدث مع افلاطون الذي تبنى موقفا خاصا مخالفا به سابقيه وحتى لاحقيه، فقال ان الشاعر يحاكي عالم المحسوسات وهي نفسها اذ ليست سوى محاكيات العالم العلوي حيث ربط الفلسفة بالقدرة على الكشف عن الحقيقة اي المثل وما الشعر الا ايهام" وسنعالج في الدراسة التساؤلات التالية: ماهي نظرة افلاطون اتجاه الشعر؟ ومـاهي المعايير التي وجب مراعاتها في فن لسبيل انبعاث ايطيقي ؟كيف جسّد ارسطو التلاحم الوظيفي بين الفلسفة والادب؟

الفلسفة والادب الشرقي:

تظهر ملحمة اينوما اليش أفكار البابليين في الخلق و التكوين، بشكلها الأكمل في ملحمة التكوين البابلية المعروفة باسم " الإينوما ايليش"، و تعتبر هذه الملحمة إلي جانب ملحمة جلجامش من أجمل و أقدم الملاحم في العالم القديم فتاريخ كتابتها يعود إلي مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. أي قبل ألف و خمسمائة سنة تقريباً من كتابة إلياذة هوميروس، و تدوين أسفار التوراة العبرية. و قد لقيت الكثير من الاهتمام و الدراسة، من قبل علماء المسماريات و الإنتروبولوجيا و الميثولوجيا و الثيولوجيا.

وإلى جانب الشكل الشعري الجميل الذي صيغت فيه الملحمة، و الذي يعطينا نموذجاً لأدب إنساني متطور، فإنها تقدم لنا وثيقة هامة عن معتقدات البابليين، و نشأة آلهتهم و وظائفها و علاقاتها.

وُجدت الملحمة موزعة علي سبعة ألواح فخارية ، أثناء الحفريات التي كشفت عن قصر الملك آشور بانيبال، و مكتبته التي احتوت علي مئات الألواح في شتي الموضوعات الأدبية و الدينية و القانونية و ما إليها. و قد جري الكشف عن ألواح الملحمة تباعاً ، منذ نهاية القرن الماضي و حتى نهاية الربع الأول من القرن الحالي، حيث اكتملت وصارت واضحة و ميسرة للترجمة و الدراسة.

تعود الحضارة البابلية في بلاد ما بين النهرين الالف الثالثة قبل الميلاد. حيث كانت اولى الحضارات العظيمة في هذه المنطقة حضارة السومريين الذين اشتغلوا بما هو فلسفي وأدبي حتى ان

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ما جاؤوا به لا تكاد تفصل فيه المجالين على الرغم من ان التفكير الميتولوجي كان هو الطابع العام الذي يغلب عن منتوجهم الفكري الا انهم ابدعوا واوجدوا اجابات مقنعة عن مسائل عديدة خاصة ما اتصل منها بنشأة الكون بالنشكونيات كما يفضل تسميته البعض ونجحوا في تقديم اراء وعقائد اتسمت بغاية من الحبكة الادبية فصورت العقلانية الشرقية من خلال القصص الشعري الفلسفي ومن جماليات هذا النموذج الادبي :

في الاعالي كانت الآلهة ولا أحد منها وهي المياه الاولى التي انبثق عنها كل شيئ ..

انجبت الآلهة "نمو"ولدا وبنتا الاول الاه السماء، وهو مذكر والثانية "كي" الاه الارض وهي مؤنث وكانا ملتصقين بامهما "نمو" ثم قام" آن "بالزواج من "كي" فانجبا "انليل" الاه الهواء قام انليل بقوى خارقة بفصل ابيه عن امه فرفع الاول فصار سماء وبسط الثانية فصارت ارضا..وبعد أن ابعدت السماء عن الأرض، وصدر ضوء القمر الخافت وضوء الشمس الدافئ، قام :إنليل" مع بقية الألهة بخلق مظاهر الحياة الأخرى.

تتحدث الاسطورة الشعرية عن اساليب الخلق التي اتبعتها الآهة الخالقة فقد وع السومريون مبدئا صار عقيدة في جميع الشرق الادنى وهو مبدأ القوة الخالقة للكلمة الالهية. ان نشاة الكون ردت اصل الاشياء الى الماء اختلط عذبه بمالحه ومثل العذوبة فيه "أبو" وهو مذكر ومثلت الملوحة منه "تيامة"وهي أنثى وقالو معبرين عن ذلك:" حينما في العلا لم يكن للسماء ذكر وفي الدنا لم يكن للأرض اسم ولم يكن من شيئ غير أبو والدهم.....

المقصود من خلال هذا ان هناك افتراض من النظرية ان نشأة اجيال الارباب في جوف ماء البحر (تيامة) جيلا بعد جيل المهم بفي كل هذا أن نلاحظ كيف قدم السومريون و البابليون رؤيتهم حول نشأة الوجود من الماء .

المهم في كل هذا هو أ، نطلع على التراث الشرقي القديم وماقدمه السومريون والبابليون حول نشأة الكون وهو من ماء وهذه الرؤية تبناها ايضا المصريون على اعتبار ان الاله "اتوم" قد اوجد نفسه بنفسه من المياه[1]

ملحمة جلجامش وفكرة الخلود أي خلود النفس"

تعتبر ملحمة جلجامش من عيون الادب الشرقي القديم وهي ملحمة صورت فلسفة الحياة والموت و أقدم نسخة وصلتنا من هذه الملحمة تعود الى العصر البابلي فيما بين 1550/1950)ق.م الا

[1] مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر،القاهرة،ط2، ر2007، ص63.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ان بعض الاراء تقول غير ذلك اي باحتمال تدوينها في العصر الاكادي ما بين 2269/2325 ق.م[1] وهي مكتوبة على شكل قصص شعري.

لا بد من الإشارة إلى أهمية الملحمة عالميا والوقوف على المكانة التي تحتلها، حيث أنها تشكل أول عمل أدبي متكامل أنتجه الإنسان على وجه الأرض، وقد اعتبرها بعض النقاد والمحللين أفضل ما أنتج من أدب العصر القديم، ومع أن هذا الكلمات يمكن أن يكون فيها إجحاف بحق الملحمة وبحق العصر الذي كتبت فيه . فجر السلالات السومرية . إلا أننا سنبدأ منها لنؤكد حقيقة أخرى، وهي أن الملحمة من أهم ما أنتج من أدب في تاريخ البشرية، وذلك من خلال إبراز المضامين الفكرية التي تحملها، ومن خلال الأسلوب الأدبي الفذ الذي حمل القضايا والهموم الإنسانية، والمتمثلة في التحرر والخلاص من الهيمنة الخارجية أن إرادة الإنسان تبرز وتسطع في الملحمة، وكأنها شمس تطرد وتحارب الظلام ونستطيع التأكيد . بعد أن قرأة الملحمة . أن أول وأعظم عمل أدبي تناول مسألة الإرادة الإنسانية هو ملحمة جلجامش، لأنها ترسخ فكرة الإصرار والتصميم للحصول على الحرية والانطلاق نحو الفضاء الرحب، متخطية الصعاب والمعيقات ومتجاوزة التحديات.

أن إرادة جلجامش الإنسان تتفوق على حواجز الآلهة الوثنية، وهي تتخطاها وتحقق الانتصارات بشكل متواصل، وتم تجاوزها وتخطيها تباعا إلى أن وصل جلجامش هدفه . الخلود .، والملحمة تتناول موضوع صراع الإنسان و الآلهة، بشكل مباشر وصريح . حديث عشتار مع جلجامش ومطلبها الاقتران به، وقتل خمبابا حارس غابة الأرز، وبحث جلجامش عن الخلود بعد موت انكيدو، وبشكل غير مباشر المسار العام لأحداث الملحمة، وقد تم التطرق أيضا إلى الحياة السياسية في مدينة اورك، والتي قلبت مفهومنا عن نظام الحكم في ذلك العصر، والتي أوضحت بان مفهوم الحاكم المطلق لم يكن موجودا، بل هناك نظام حكم يعتمد على المشورة والمناقشة قبل التنفيذ، وهذه المنارة التي يجب الاسترشاد بها للخروج من حالة الضياع والتخبط الذي نحن فيه.

أن جلجامش الإنسان الذي ولد على هذه الأرض، قام ببناء مدينة حديثة وجعل فيها الأنظمة . الديمقراطية . مما جعلها رائدة عصرها في تكوين الحضارة والثقافة الإنسانية، إن مفهوم الحرية . الرأي والفكر. كان سمة العصر، والإنسان هو أعظم شيء، لا يوجد من هو أعلى منه مكانة، حتى القديسين والآلهة هم ما دون الإنسان، هذا ما يقوله لنا جلجامش في الملحمة التي كتبت في حدود 2700 ق م، وبقيت حية إلى هذا اليوم .

[1] صامويل كريمر، من الواح سومر، ترجمة، طه باقر، مكتبة المثنى بغداد، دط، دت، ص191.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

لقد عبرت هذه الملحمة عن راي اهل العراق القديمة حول العالم و الحياة. كان اهل العراق يؤمنون انما الانسان خلق عبادة الآلهة وخدمتها وما الحياة الا عبث والموت قادم ومصير الأنسان مجهول لذا فهو دائم الشك في هذه المسألة ، لذا ينتابه الالتباس حول حقيقة الحياة والموت.[1]

وعبرت ملحمة جلجامش عن كل هذا فصوّرت الصراع بين الانسان والموت وحتمية قبول الموت أي الرحيل الابدي أي الى العالم المظلم والآلهة سوف تتخلى عنه بعد موته .فان فان الفكرة الاساسية حول هذه المسائل و متشائمة[2]. فجاءت الملحمة هي الاخرى في صورة قصص شعري جذاب فيه استماع لنصيحة صاحبة الحانة التي قالت له كما هو وارد في نص الملحمة، ان المتأمل لهذه القصيدة يلتمس افكارا فلسفية خالصة متمثلة في فلسفة الحياة فلسفة الرضا بالواقع وقد سبقت هذه الملحمة الاليادة بألف وخمسمائة عام وهناك تشابها بينها وبين الاوديسا[3] ان التراث الفلسفي لبابل القديمة في الحقيقة لم يتوقف عند هذين النموذجين وانما كانت هناك نصوص أخرى تعبر عن الافكار الفلسفية في الادب عند اهل بابل مثل (لدلول بيل نيميقي) أي سأمتدح رب الحكمة وارشادات (ثوروباكو حوار السيد والعبد والكثير من القصص والمناظرات جسدت علاقة التظافر بين الفلسفة و الادب.

الادب الفلسفي اليوناني :

امبادوقليدس* مكنته شخصيته من التفرغ للتأمل فتمخض عن هذا التأمل توسيع مخياله ونشطت قريحته فأفرزت الشعر والفلسفة التي لم تكن في متناول اي شخص لذا فان من اشهر اشعاره قصيدتين عبر من خلالهما عن فلسفته وهما: الطبيعة و اخرى كانت عن التطهير وينسب اليه ايضا قصيدة طبية ويقال ان هذه القصيدة وصلت جالينوس مما جعله يعتبر أنبادوقليدس مؤسسا للمدرسة الايطالية في الطب.

وكانت القصيدتين المذكورتين تحتويان على أكثر من 5000سطر[4]ومن أبياتها " أقبل الآن (ويقصد بوزانياس) وانظر لجميع ما عندك من قوى لترى السبيل الذي يبدو فيه كل شيئ واضح .

---

[1] مصطفى النشار نفس المرجع السابق، ص34

[2] سامي سعيد احمد مقدمة نص ملحمة جلجامش دار الجيل بيروت،دط، 1984،ص،ص،14-15.

[3] المرجع نفسه ص ص 24،25.

* هو امبادوقليدس الاكراسي عاصر انكساكوراس في القرن الخامس قبل الميلادكان فيلسوفا وشاعرا كبيرا ولد عام 492في اسرة ارستقراطية فبرع في الادب والشعر والفلسفة اشتغل بالسياسة بحكم نبل العائلة خلف آثار فكرية شعرية وفلسفية وتوفي عام430أو 432 قم و تختلف الروايات في تشخيص سبب موته.

[4] الدكتور مصطفى النشار، نفس المرجع السابق، ص238.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ولا ترفع من شأن البصر على السمع او تعلي من امر السمع على شهادة اللسان .....

ولا ترفض التصديق كذلك باي طرف من اطراف جسمك فيه طريق للادراك.....

وعليك ان تستفيد من كل ما يجعل الاشياء واضحة[1]...

ان المتمعن في هذه الابيات يجد ان هناك اعتراف باهمية الحواس في المعرفة ولا يجب الوثوق فيها وحدها لأنها قاصرة . هذه الصورة العامة لنظرية المعرفة عنده .

الصياغة الادبية لنظرية المعرفة في الفلسفة:

يفسر امبادوقليدس نظرية المعرفة والادراك تفسيرا ادبيا خالصا اتخد شكل الخطابة حينا وشكل الشعر حينا آخراذ استلهم في قصيدته كل الآلهة بما فيها ربات الشعر كما كان يفعل الشعراء القدامى من امثال هوميروس هزيود. وعلى نفس المنوال يفسر الطبيعة فاعتبر ان العناصر الأربعة مجتمعة في تشكل اصل العالم الطبيعي فهي في رايه جدور او اصول الاشياء ، وهي جميعا قديمة وغير مخلوقة. ويقول صدد " لا يمكن باي حال ان يظهر شيئ الى الوجود مما ليس بموجود ..... ولا ان يفسد ماهو موجود فهذا مستحيل ..... ان جميع الاشياء فيها عقل وجزء من التفكير.....[2].

فهو يعتبر ان العالم له اصول ثابتة وهي مبادئ وهي لا تتكون ولا تفسد ولا يخرج بعضها من بعض كما لا يعود بعضها الى بعض كما تصورها الايونيون الذين اعتبرهم امبادوقليدس حمقى وقصر نظر.[3] كما جاء بمبدأين فسر على ضوئهما التغيير الطبيعي وهذا في شكل ادبي شعري تلاحمت فيه الفلسفة والادب بكل اشكاله اذ اعتبر ان المبدأ الاول اتحاد العناصر والثاني امكانية تفرقها ويوح هذا في قوله" هناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة.....فناء مزدوج فاتحاد للأشياء يؤدي الى ظهور جنس الاشياء الفانية وفساده والى اختفاء جنس آخر .....كما انفصلت العناصر وانقسمت الاشياء.....ثم ينفصل الواحد ويتكون منه الكثير ولكن ما دام تبادلها المستمر لا ينقطع على الدوام فإنها تظل دائما لا تتحرك دائرة الوجود والمقصود من هذا كله ان الانسان ككائن مركب من نفس وبدن، وعناصر النفس اخف والطف مثلما عبر عنها "هناك من النفوس المطرودة الهائمة بعيدا عن الآلهة .....اخف الطف طيبة.....تجول تحوم ..... تدور.....[4]

---

[1] امبادوقليدس، قصيدة في الطبيعة، ترجمة فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية القاهرة دط دت، ص 165

[2] امبادوقليدس نفس المصدر السابق ص48.

[3] اميل بريهيه تاريخ الفلسفة. الفلسفة اليونانية، تر جورج الطرابشي،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت،دط، 1982 ص 79

[4] امبادوقليدس نفس المصدر السابق الصفحة 170

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

نظرية الالهام الفني عند افلاطون

ان الفنان عند افلاطون لا يبلغ الكمال في فنه مالم يكن قد عاين العالم المثالي فعرف الجمال في حقيقته وكذلك الامر بالنسبة للفيلسوف الذي يسلك في سبيل معرفة الحقيقة لكل السبل ، فيجد في النهاية أن العقل وحده لا يكشف عن سر الحقيقة ، ولكنه يظل يرتفع من درجة الى اخرى حتى يتوج العقل رؤية مباشرة واتصال بالعالم المثالي، عندئذ تنبثق الحقيقة في النفس كالنور فينتقل الانسان طفرة واحدة من الظلمات الى النور. يقول افلاطون في محاورة "فايدروس" على لسان سقراط " ان الناس يعتبرون ان الهوس شر، ولكنهم مخطئون لان اعظم النعم تأتينا نحن البشر عن طريق الهوس، وبشرط ان يكون هدية من الآلهة، والهوس الذي يحدث للعراء الملهمين مصدره ربات الشعر اللاتي يلهمن البشر بالحقيقة.[1] لذلك فان افلاطون هو اول من ارسى نظرية الالهام ،مقيما الحجج ومستندا الى الادلة، منتهيا الى ان الابداع لا يخرج عن كونه ثمرة التأمل الذي يعد المنهج الاول في الفلسفة.

و الفنان ما هو الا انسان موهوب احتضنته الآلهة وخصّته بنعمة الوحي و الالهام الصادر عن ربات الفنون التي تعد اشارات رمزية اسطورية في محاورات افلاطون اما من الناحية الميتافزيقية فان مصدر الالهام انما هو مثال الجمال الاسطوريات، فهن رموز تعبر عن فكرة الجمال بالذات وهكذا فان مصدر الفن في النهاية هو المثال المعقول للجمال تلك الوحدة المتعالية عن الحس والتي تتربع في عالم وراء عالمنا وهو العالم المعقول [2]

البحث عن الجمال هو رغبة في الخلود ، ونوع من ارادة التطهير التي تبعث في الانسان الحب والغبطة. وبدون هذه الرغبة و هذه الارادة يجد الانسان نفسه وكأن من المقدر على هذه النفس ان تنغمس في عالم الأشياء المحسوسة. وبفضل الجمال في ذاته البسيط، النقي، غير المختلط بالجسد البري او الالوان او التفاهات الفانية يصل الانسان الى المطلق ويدرك نفسه ما يسمو الى الوجود ذاته حيث الانسجام الكلي و الوحدة الاساسية [3].

لقد بدا افلاطون حياته شاعرا ثم تخلى عن كتابة الشعر ، ورأى ان الفن عامة محاكاة و تقليد يبتعد عن المثل مرّتين ،مرة حين يقلد الاشياء المادية، ومرة حين يعرف ان هذه الايحاءات زائلة وهي

---

[1] اميرة حلمي مطر، في فلسفة الجمال، من افلاطون الى سارتر، ص36

[2] علي عبد المعطي محمد، مشكلة الابداع الفني ،دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، 1984، ص47.

[3] حسين علي، فلسفة الفن، رؤية جديدة، دار التنوير للطباعة و النشر، ط1، 2010، ص86.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

نموذج للمثال الاصلي[1]. ان كل كتابات افلاطون عبارة عن محاورات كانت بداياتها تخليدا لذكرى استاذه سقراط بطريقة حيّة معبرة وهذه الطريقة الادبية في الكتابة للأفكار الفلسفية صوّرت اخاص حقيقيون يتجادلون في موضوع ما وكل منهمل يعر ض لرأيه الخاص ويدافع عنه ، قال افلاطون "ان الفلسفة ماهي الا حوار دائم هدفه الوصول الى الحقيقة ،ومن ثم فان ترسيخ مفهوم الفلسفة يكون من خلال الطريقة الحوارية في الكتابة .ان ميزة المحاورات الافلاطونية تمكن القارئ من التدريب على ممارسة الحوار العقلي وتعليمه كيفية ادارته وكيفية تقديم الحجج على الآراء المتباينة .ومن ثم يكون القارئ قادرا على ممارسة الحوار مع كل الشخصيات صاحبة الحوار فهذا الاخير طريقة يتعلم منها القارئ العادي كيفية التفكير العقلي في مشكلة من المشكلات. أي يتعلم كيفية بلورة المكلة عبر تساؤلات محددة ، وكيفية الوصول الى رأي او اراء متعددة لحل هذه المشكلة انه يتعلم ببساطة كيفية التفلسف وهذا بالضبط ما كان يهدف اليه افلاطون حينما استقر رأيه على اتباع المنهج الحواري في الكتابات الفلسفية[2].الاشعار وكتب افلاطون الاشعار الفكاهية، والغزلية، وبرع فيها ، كي يبين من خلال هذا كله المغزى الفلسفي للديموقراطية والعدالة ، وتعلم الموسيقى ، والف مأساة رباعية تمثلت في اربعة مسرحيات، ثلاثة منها مآسي ، والرابعة هجائية وكانت تمثل مجتمعة في عيد الالاه ديونيسوس في اثينا[3] .وكانت المحاورات تخليدا لأستاذه سقراط وكانت اشهر المحاورات التي تم فيها ربط الفلسفة بالأدب هي محاورة كراطيلوس فتحدث فيها عن اصل اللغة و فلسفتها.

و الجدل عند افلاطون امر عقلي محض وهو منهج يرتفع به المرء من المحسوس الى المعقول وقسمه الى قسمين جدل صاعد وجدل هابط وكل منهما له دور في الامساك بالحقيقة اليقينية .فالديالكتيك هو الذي يمثل قلب الحوار في الادب وانه عند افلاطون يمثل القلب النابض للفلسفة ايضا قال افلاطون ان العارف بالديالكتيك هو الذي يتمكن من تمييز مثال الخير والتفرقة بينه وبين المثل الاخرى ، وهو القادر على ان يصمد امام كل الاعتراضات وذلك بان يحاول اقامة براهينه على ما هو موجود ، لا على ما هو ظاهر، ويظل ظافرا الى النهاية دون زلة واحدة[4] .ان فيلسوفنا اعتبر ان المعرفة اليقينية الا من خلال التطهير[5]اي الا يترك النفس تتلوث برغبات الجسد و الطهارة التي

---

[1] افلاطون ، الجمهورية، ترجمة عيسى حسن، دار الاهلية للنشر و التوزيع، ط3، 2014ص07.

[2] مصطفى النشار ،نفس المرجع السابق،ص484.

[3] أفلاطون اقريطون ترجمة زكي نجيب محمود مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنر دط، دت ص 149.

[4] مصطفى النشار نفس المرجع السابق ص 515.

[5] التطهير معناه انفصال النفس بقدر المستطاع عن الجسد.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

ينشدها افلاطون تسهل ممارسة الديالكتيك نحو آفاق المعرفة الفلسفية لإدراك المثل . كما أن الجمهورية التي بناها افلاطون عر فيها الرؤية التفصيلية للوصول الى افل حياة ممكنة للإنسان، وتصور الجمهورية مجتمعا لا تترك فيه مجال للهوى المتقلب . فالحياة الخيّرة للفرد لا يمكن ان تتحقق الا في مجتمع منظم احسن تنظيم[1] ومن هنا من الواجب الا تسلّم مقاليد الحكم في المجتمع لِلائك الذين يكتسبون السلطة بالطرق المألوفة أي الغوغائية و القوة الحربية فلأمثال هؤلاء الناس لا تتوافر لهم القدرات التي هي ضرورة لا غنى عنها من اجل توجيه المجتمع .والواقع ان القضية التي يدافع عنها افلاطون هي ان من الواجب الا يمسك بزمام الحكم الا من كان مؤهلا لذلك. وللإنسان في داخل نفسه القدرة على توجيه حياته على نحو من شأنه تحقيق غاياته الاساسية [2] تلك هي القدرة العقلية أي ان العقل في استطاعته منحنا المعرفة الحقيقية لذا فهذا النوع من المعرفة بإمكانه ان ينقذنا من انواع الاختيار العمياء، التي تهدم نفسها بنفسها ،آخر الامر والتي نقوم بها في سعينا من اجل السعادة. وراعى افلاطون في جمهوريته على ان تتماشى الموسيقى والادب و العمارة، والتصوير مع معايير اخلاقية معينة. و يتوقف الغن في كونه تعبيرا عن الشخصية الفردية لان عليه ان يخدم مصالح الدولة وحسب . والدولة هي التي تحدد ما هو خير وما هو شر، ما هو جميل وما هو قبيح .لهذا يجب ان تمنع الآلات الموسيقية و الايقاعات التي تعبر عن الانحطاط والغرور[3]

الفن والاخلاق

ادرك افلاطون ادراكا واحا العلاقة بين الفن والاخلاق على الرغم من زعمه بانه يدافع عن الحقيقة والجمال فمن الواح اذن انه يريد المحافظة على استقرار الدولة من التأثير الار للفن الحر. لهذا فان عمارة المنازل أنها شأن القصيدة يمكن ان تكشف عن اتجاهات معينة يصفها بأنها حسنة او قبيحة ومنذ ان نشأت الدولة الشمولية ونحن متعودين على ان الفنانين و الادباء عموما يمكن ان يكونوا اعداء خطيرين على الدولة. لق صاغ افلاطون معظم نظرياته الفلسفية بلغة ادبية رائعة ، واسلوب درامي ينبئ عن قدرة فائقة في الكتابة في الكتابة ، كما يؤكد احاطته بكافة الفنون السائدة في عصره[4]. و العلاقة بين الاخلاق والفن قد تتطابق حينا كما أنها تتناقض حينا آخر وهي بهذا علاقة

---

[1] حسين علي ، فلسفة الفن، رؤية جديدة ،مؤسسة التنوير للطباعة و النشر ط1، 2010،ص32.

[2] المرجع نفسه ص33.

[3] برنيري ماريا لويزا ، المدينة الفالة عبر التاريخ ترجمة، ابو السعود عبد الغفار مكاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، دط، 1997ص58.

[4] رمضان الصباغ،في التفسير الاخلاقي للفن، دار الوفاء للطباعة و النر والتوزيع مصر ،،ط1، 1998ص،65.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

متشابكة لذا فان الفن والحياة الفاضلة قد يتخذان شكل معقدا متداخلا وقد يتلاقيان في موضع ما وقد لاحظ "لانج" أن اليونانيين القدماء كانوا من أقدر الشعوب ادراكا للرابطة بين الجميل و الخير والشعور بها .وعبرت كلمة (كالوكوغاتيا)عن معنى الوحدة بين الجمال والخير باعتبار أن كالوس تعني الجميل و كاتوس تعني الخير. وقد كانت وجهة نظر افلاطون في اخضاع الشكل الفني لسطوة المضمون الناجمة عن سيطرة الاخلاق على الجمال. فأفلاطون شأنه شأن الفلاسفة اليونان السابقين قد انطلق في تصوره للفن من منطلق أخلاقي وان كان قد زاد عليهم في أنه وضع اسسا من مذهبه الفلسفي تجعل موقفه أقوى .لذا اعتبره البع انه مؤسس التصور الاخلاقي خاصة مع محاورة الجمهورية باعتبار ان النظرية اكتملت على يديه. وقد تمسك افلاطون بالرأي القائل بأن الموسيقى قد تكون وسيلة من وسائل دعم الفضيلة والاخلاق.[1] كما جعل لهما دورا حيويا في خطة التعليم. كما اقام علاقته بين الجمال والاخلاق على اساس ان النظام والتناسب والانسجام هي الاسباب الاولى لجمال الاشياء، وفي نفس الوقت هي مبعث الخير في الافعال الخيّرة.وعلس هذا الاساس اسس الالتقاء بين الجمال الاقصى و الخير الاقصى عن طريق الاتحاد في النهاية لانه راى استحالة الا نبلغ الخير عندما نبصر الجمال. والجمال حسب افلاطون درجات الاسمى منه جمال النفس والاخلاق ويعلوه درجة جمال العقل في القمة يقع الجمال المطلق. وعلى هذا الاساس يلوم افلاطون أولائك الذين يلأخذون بجمال الجسم ولايحفلون بجمال الاخلاق .وهكذا نجد ان أفلاطون قد آثر ان يجعل الفن و الاخلاق يرتبطان برباط وثيق تقوم فيه الاخلاق بالدور الرئيسي مرتكزا في ذلك على نظريته الفلسفية في المثل.

الاسلوب الادبي وفكرة الاخلاق

لقد رأى افلاطون ان الاسلوب الادبي بصياغته له وقع على مستوى اعماق النفس ويستحوذ على الروح ويؤثر فيها ايجابا او سلبا، لان الفيلسوف يركب النظرية الاخلاقية ونموذج لتمثيل الحياة الفاضلة .والحياة الافل لديها البناء الشكلي المشابه للعمل الحسن التزيين في الفن، يقول بروتاغوراس في هذا الشأن" حياة الانسان في كل جزء منها تحتاج أي الانسجام الادبي والايقاع الموسيقي «كما أنه رأى في محاورة الجمهورية أن جمال الأسلوب والانسجام يتوقف على بساطة النفس التي تتصف بها روح تتجمع بين الخير والجمال لا تلك البساطة التي تعبر عن الحمق و البلاهة. وفي اطار مناقشة أفلاطون لمقال "لوسياس "أعظم خطباء عصره انتهى الى أن الخطابة ان ارادت اننن ترق الى مستوى

[1] ستولنيتز جيروم، النقد الفني، دراسة جمالية وفنية ترجمة فؤاد زكريا الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، ط2، 1980ص515.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

الفن العظيم فعليها ان تدرس طبيعة النفس الانسانية وتعرف ما نوع الاقوال التي تؤثر فيها التأثير الحسن "شأنها شأن الطب الذي يدرس الجسد وما يؤثر فيه من عقاقير أنها أي الخطابة بمثابة قيادة النفوس وتوجيهها بالأقوال و بالأسلوب الادبي جذاب"[1] .

وانطلاقا من هذا المغزى الفلسفي الذي يربط الخير بالجمال وفق المعايير الاسلوبية الملفتة يؤكد افلاطون على ضرورة خضوع الالحان باعتبارها لغة ادبية اخر بمعايير معينة فيكتب في الجمهورية قائلا" لا اريد ان تعبر الموسيقى الا عن الانغام التي تحاكي رجلا شجاعا خاض معركة، او قام بعمل عنيف، ثم غلب عن امره وسار جريحا أو مهددا بالموت، او مقهورا يفعل بعض الشرور وكان في هذه المحن يتلقى ضربات القدر بثبات وعزيمة قوية. ولتكن هناك بعض الالحان التي تعبر عن رجل منهمك في سلام وحرية بعيدا عن الناس مبتهلا الى الله بالصلاة ومستعينا لقاء حاجته ويقنع الناس بالمعرفة و النصيحة...."[2]

ويؤكد افلاطون من جهة اخرى على ضرورة اختيار الاسلوب حتى يتسنى للسامع فهم لغة الفيلسوف من خلال الشعر و الموسيقي وايقاعاتها لان الفيلسوف الذي لا يختار اسلوبه فانه لا يصلح واقعة أو بالأحرى لا يدفع به الى الوعي و التغيير، لان براعة الصيغة تجعل الفكرة تبرز بسهولة ،ولكن افلاطون يعطي معايير صارمة للكتابات الفلسفية باللغة الادبية اذ انه طالب من الادباء ان يلتزموا بها وهي الصدق، الاقناع، الموهبة، كما انه رأى ان الاسلوب المباشر مناسبا لعرض الاوضاع لان الشعر الذي يحتوي اسلوبا مزيفا عن العالم والانسان والآلهة يكون مصيره الزوال، فهو اشترط ان يجتمع في الشعر حسن الصياغة الفنية مع الا لهام السامي والجدير بالذكر ان افلاطون عندما تحدث عن الشعر كان يريد ان يبين ان الشعراء مسلوبي العقل يقومون بدور المتلقي للإلهام .وهذه المنزلة ادنى بكثير من منزلة الفيلسوف الحائز على الحكمة والتي يضعها في المرتبة الاولى .لذلك قال "سيقوم المشرع الصادق بإقناع الرجل ذي الموهبة الشعرية ان يؤلف الشعر كما ينبغي ان يؤلفه وان يستعمل عباراته النبيلة الجميلة الترتيب ليجسم بألحانها

ما يتميز به الرجال ذوي الطهارة و البسالة من قدررة على بذل الجهد اولائك الذين نقول عنهم في كلمة رجال الخير"[3] ان هذه الشروط جعلت نظرة افلاطون حول العر تأخذ معنى آخر وهو رف

---

[1] أفلاطون، فايدروس،ترجمة أميرة مطر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة دط، 1980 ص16.

[2] افلاطون ،نفس المصدر السابق ص88.

[3] أفلاطون ،القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1968، ص 134.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

النزعة الجمالية التي سادت عصره والتي جعلت الاستمتاع بالصور والقوالب الفنية مقترنا بعدم الاكتراث التام بمضمونها مما جعله يراه منذرا بخطر على القيم الاخلاقية.ان الشعراء حسب افلاطون يقدمون صور مزيفة عن العالم والانسان والآلهة.وذم الشعر الدرامي الذي ومدح الشعر التعليمي كشعر "بندار"باعتباره يمجد البطولة ويتغنى بفضل الآلهة الأبطال.[1]من خلال ما سبق يتبين لنا ان افلاطون وضع معيارا اخلاقيا ليلتزم به الاديب او بالأحرى الشاعر وطالب الالتزام به ولما كان يتحدث بحكم انه سياسي ورجل دولة فانه وجد ان الشعر التعليمي لا يحيد عن الصواب والشعر الالهامي غير مناسب لهذا كان نصيب الشعراء الطرد من جمهوريته لانهم غير صادقين وتتعارض اقوالهم مع الحكمة الاخلاقية.

الادب والتربية في الفكر الافلاطوني:

الادب والتربية في الفكر الافلاطوني: لقد ارتبط الادب و الرقص و الموسيقى بالعقيدة الدينية والتعلم ارتباطا وثيقا وكان هوميروس وهزيود من المصادر الهامة للإيمان الاخلاقي والديني .وكان للأدب تأثيرا كبيرا على الاذهان لما يحويه من صياغة لغوية ، حتى تؤدي التربية دورها الايجابي لنشر الفضائل خاصة للأطفال حتى تترسخ عندهم فكرة التسامح ونبد العنف. لهذا فان افلاطون في حديثه عن الفن مثلا فانه يراعي في ذلك الفن المقدس اي الفن الذي لا يوحي الى اي نوع من انواع التجديد وحدد الشروط الكفيلة بقيام نوع من انواع الخطابة الفلسفية لاتي لا تقنع بإيهام الجمهور تبعا لأهواء الخطباء بل يلتزم بالتعبير عن الحقيقة و التوجيه الى الخير وذلك بعد ان ذم الخطابة في مرحلته المبكرة[2] ان التعليم حسب افلاطون معرض لان يفسد بطرق كثيرة خلال حياة الانسان، لهذا ركز على تنشئة الاطفال تنشئة مثلى في مدينته ووجد ان المراحل الاولى للأطفال يجب علينا ان نهتم بها اشد الاهتمام باعتبار ان الطبع الذي ينشأ عليه الصغار هو الذي يحدد مستقبلهم حتى يكونوا مواطنين صالحين في المجتمع لهذا ركز افلاطون على البيئة الاجتماعية لما لها من مؤثرات صالحة وهذا لا يتأتى الا بالتربية وترسيخ ثقافة تمكن الافراد من الوعي بدءا من الادب والرياضيات والفلسفة حتى ان الفن من خلال نموذج الموسيقى يكون ذا تأثير فعّال كما ان قراءة القصص، وكذا مشاهدة التمثيليات ... لذا قرض افلاطون رقابة صارمة على الآداب والفنون التي نعلمها للأطفال لما لها من تأثير خطير على شخصيتهم فأي نفع يعود على المجتمع لو ان الاطفال اعاروا اسماعهم لأية اقصوصة يرويها اي

[1] افلاطون فايدروس، ترجمة اميرة حلمي مطر دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة دط،1980ص10

[2] رمضان الصباغ نفس المرجع السابق، ص85.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

شخص و تتلقى اذهانهم اراء هي في الاغلب مضادة تماما لما نريدهم ان يكونوا عليه حين يشبون .ان أفلاطون يؤكد على سلامة النشء و التعامل بدقة مع الادب الراقي لهذا فرض الرقابة على الفن والادب وكل ما له علاقة بمثل هذه الاهتمامات من قصص و روايات وشعر .....الخ. وهكذا فان افلاطون اعتبر ان الادب الصادق الذي يخلو من كل اشكال التزويق و التنميق اقرب الى الاذهان ويؤدي دوره الفعال في جعل النفوس طاهرة ويدخل فيها السرور و يبعث فيها المعرفة الذاتية التي تنم بكل المثل .

الفلسفة بين المحاكاة والخطابة:

لقد ربط افلاطون بين الجمال والاخلاق لان الفن الحقيقي يكتسب طابعا اخلاقيا اي صاغ نظريته عن المحاكاة في تعبيرها عن المحاكاة اي "محاكاة المحاكاة «لهذا فينبغي لهذه النظرية هي الاخرى ان تتقيد بنفس القيود التي يخضع لها الفن .لقد كان اعتقاد الناس السائد ان محاكاة فعل الشر محاكاة ادبية يؤثر في حياة الانسان الذي يعمل على تقليد هذا الفعل . وهكذا فان قصص الآلهة و الابطال الذين يسلكون سلوكا لا أخلاقيا يجب ان تمنع عند تعليم الشباب في جمهورية، ويجب ان تكون قصص الآلهة و الابطال الذين يسلكون كما يجب هي مدونة لتتلى عليهم[1]لقد كانت فلسفة افلاطون مادة لما حدث من موجات تحررية في الآداب والفنون تحاول كسر قيد التقاليد المتوارثة والتي كانت تهدف في خدمة الاهداف الدينية و الاخلاقية، واعتبر المحاكاة، هي الاخرى تنطوي على صور اذ هناك محاكاة تعبر عن المعرفة يصحبها الصدق ، فهي اقرب ما تكون الى التعبير الصادق الذي يلتزم بالحق ووصف افلاطون الفيلسوف بانه اديب يحاكي والخطيب والشاعر كذلك ولكن يدعو افلاطون الن الفن الذي يحاكي المثل التي رتبت فيها الموجودات ترتيبا تنازليا يبدا بتلك الافكار الثابتة المسماة المثل وينتقل الى افراد الجزئية الهائلة العدد، والتي تشارك كل مجموعة منها في مثال واحد، وينتهي الى ظلال الاشياء او مطاهر ها كما يصورها العراء والفنانون. فالفن محاكاة، وهو ليس محاكاة للموجودات في اعلى مراتبها، نعنى المثل، وانما هو محاكاة للأشياء الجزئية الفردية الزائلة. ومن هنا كان يحتل ادنى مرتبة من مراتب الوجود. إن افلاطون ينتبه الى معنى آخر للمحاكاة يقول في محاورة السفسطائي .الفن المحاكي هو نوع من الانتاج للصور لا للأشياء الواقعية .ويلجا افلاطون الى مصطلح ال محاكاة نفسه تصويرا للفن الحقيقي المسموح به في مدينته الفاضلة. الفن القائم على العقل والناقل للحقيقة اي المعبر عن المثل على اساس المحاكاة الحقيقية ويرف المحاكاة الزائفة. وعلى ذلك فان هناك نوعين من المحاكاة عند افلاطون محاكاة تتعايش مع الظن هي "محاكاة المظهر" ومحاكاة علمية "وهي محاكاة حقة"

[1] رمضان الصباغ ، نفس المرجع السابق،ص80.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

و هذا النوع الاخير من المحاكاة هو الصالح للدولة المثالية التي رسمها افلاطون "ان دولتنا كلها هي محاكاة لأفضل الحياة وانبلها".

وهكذا جعل افلاطون الحقيقة معيارا للمحاكاة الحقة والفن الصادق .واذا كانت المحاكاة الحقة تعتمد على التعبير عن الحقيقة ، كانت الحقيقة هي العقلي ، فان العقل هو جوهر العمل الفني. وقد رتب افلاطون على هذا امرين الاول انه قصر الابداع الفني على ما له صلة بحاستي النظر والسمع فقط ، والثاني ربط الجمال بالعقل. وبالتالي فان الادب يمثل الحبكة التي تنسج بها مظاهر المحاكاة لتبرزها الى الوجود وتعطيه انبعاثا اسمى[1] .

الممارسة الادبية في فلسفة ارسطو:

لقد ركز ارسطو على ماهية العمل الفني .لهذا اتجه مباشرة الى الاعمال الفنية يستخلص منها قوانينها ، ولقد كان ارسطو هو اول من خصص مؤلفا كاملا عن موضوع في صميم فلسفة الفن ، وهو كتابه " فن الشعر". ورغم ان موضوع البحث هو الادب اي الادب المنظوم فان الكتاب اول مؤلف نظري خصص كله لمناقشة المسائل الجمالية. فضلا عن انه تضمن اشارات موجزة الى مختلف الفنون والى طبيعة التجربة الجمالية بوجه عام. وله مؤلفات لها صلة بما هو ادبي خالص "ك الخطابة" مثلا و عرف انطلاقا من نظريته في المحاكاة بانها محاكاة فعل جاد ، وتام له طول محدد، في لغة مزودة بأنواع مختلفة عن الزينة الفنية تتباين بتباين الاجزاء في المسرحية وتثير انفعالات الشفقة و الخوف فتؤدي الى التطهير وبهذا يأخذنا ارسطو الى وظيفة اخرى للفن وهي التطهر. لقد وضعت هذه النظرية "نظرية التطهر" كتحليل دقيق للتراجيديا التي رأى من خلالها ارسطو انها محاكاة لفعل و الفعل يفترض اشخاص فاعلين وهؤلاء لهم صفات خاصة اخلاقية و فكرية لان ثمة علتين طبيعيتين تحددان الافعال وهما الفكر والاخلاق[2] ونظرية ارسطو في التطهر هامة ضمن سلسلة اراء تتجسد فيها القيم الاخلاقية و الادبية بالرغم من ان النظرية انصبت على الدراما الا انها نجحت في تعزيز القيم الايتقية وبهذا فان الفن يؤثر كمطهر انفعالي . فهو قوة مساعدة عند مشاهدة الدراما او سماع الموسيقى يكون في وسع الانسان التخلص من الانفعالات .لهذا فان ارسطو يقيم وزنا كبيرا للشخصيات في العمل التراجيدي

[1] حسين علي نفس المرجع السابق ص،93.
[2] رمضان الصباغ نفس المرجع السابق ص 150.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

والالتزام بالمواقف الاخلاقية التي تدعو الى الفضيلة ويشجع على محاكاة الفضلاء ويحذر من محاكاة الادنياء ، والبطل التراجيدي انسان خيّر ، فظهرت عنده في "فن الشعر" الجوانب الارشادية التربوية او التعليمية وهذا بنظام متسق في مسرحياته وجعل التطهر مغزى اخلاقي لهذا فان التراجيديا محاكاة للحدث والحياة. وتتكامل بالأسلوب المعبر والتأثير والبيان اللغوي الهادف ، فالحبكة الادبية هي المبدأ الاول بينما تأت الشخصية في المرتبة الثانية. وهكذا يؤكد ارسطو على دور الاحداث والحبكة المسرحية ،ويحذر الشعراء من الولع من الاسلوب البياني وتجميع بعض الاقوال وجعل احدى الشخصيات تنطق بها فيكون بذلك قد تم لهم بناء التراجيديا التي تراعي العنصر الاخلاقي .لقد اهتم بالطريقة التي يكون بها العمل الفني او الادبي فاللغة يستخدمها الشاعر والناثر ثم الطريقة التي يستخدم بها الفنان الشعر قد تجعله قصصيا ،وقد يستخدمه بطريقة الحوار فيجعله دراميا، هكذا اهتم ارسطو بطريقة التعبير بوصفها المميّز للنوع الادبي والفني. واضافة الى هذا كله فان التراجيديا باعتبارها عمل درامي مسرحي فإنها تتألف من عناصر اهمها العقدة، الشخصية و الفكرة واللغة والغناء والمنظر ومن خلال هذه العناصر وتفاعلها تنكشف دلالة الحياة الكاملة للإنسان وقيمتها.

وبهذا فان غاية الفن عند ارسطو هي تحقيق التوازن النفسي لدى الفرد ، والتكامل بين اعضاء المجتمع ومن هنا كان الفن بكل اشكاله من ضرورات الحياة البشرية ولقد كان في فلسفة ارسطو تأثيرا عظيما للفلسفات التي تلت اذ تأثر النقاد بكتابه فن الشعر فطبّق كتاب المسرح الكلاسيكي ضرورة الالتزام بوحدة الحدث ووحدة المكان ووحدة الزمان والعمل الادبي يجب ان يراعي المعايير الفلسفية الاخلاقية التي جاء من اجلها .

خاتمة:

لقد ظهرت علاقة الفلسفة بالأدب من خلال ممارسات ونماذج للفلاسفة الاغريق و كانت النماذج السالفة دليل على ذلك. لكن تفاوتت الآراء واختلفت المواقف اذ انه تجذب الادب من الفلسفة حينا وتنافر حينا آخر. فبفضل الادب تجلت اعمال امبادوقليدس الفلسفية وبفضل الادب والمحاورات برزت فلسفة افلاطون وارسطو على الرغم من الاختلافات بينهما الا ان افلاطون كان اكبر فيلسوف غربي في العصور القديمة الفن من شعر وموسيقى ونحت وتصوير تحت سيطرة الاهداف الاخلاقية ولكن يبدو انه لم يكن اول نمن بحث في هذه المسألة ، فلم تكن كتاباته تتمن مركبا جامعا بين النظريات الشرقية والغربية القديمة فلا عن نظرية عصره فحسب بل ان هذه الكتابات كانت تظم في جوفها التقاليد الفنية والموسيقية المتبعة لدى الجيل الآثيني السابق. كما توجد اوجه الشبه دقيقة

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

بين اراء كونفشيوس وبين افلاطون فيما يتصل بأشكال الفن والدور الاخلاقي الذي تؤديه. أما ارسطو فان الهدف الاساسي من خلال ارائه الفلسفية في ثوبها اللغوي كانت غايتها تحقيق التوازن النفسي لدى الفرد و التكامل بين اعضاء المجتمع ومن هنا كان الادب او الفن من ضرورات الحياة الانسانية ، ولقد كان لفلسفة ارسطو في الفن تأثيرا بالغا في الفلسفات الأوربية والعربية عامة . وما التعبيرات الا دبية الا وسيلة لانبعاث فلسفة هؤلاء الى الوجود. على الرغم من ان هناك اختلافات في الرؤى بين المفكرين اليونانيين الا ان كل هذا راجع الى طبيعة البيئة التي وجد فيها كل منهم لهذا تظل الخصوبة بين الفلسفة والادب وهذا لان القاسم المشترك بينهما هو الانسان والكون وما الافكار الفلسفية التي نسجها المفكرون لها ان تظهر لولا اللغة الادبية التي البسها اياها اصحابها.

المجلد العاشر/ العدد الثاني /ديسمبر 2018 ISSN: 1112-8518, EISSN: 2600-6200

قائمة المصادر والمراجع

مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر،القاهرة،ط2، 2007.

صامويل كريمر، من الواح سومر، ترجمة، طه باقر، مكتبة المثنى بغداد، دط، دت. .

سامي سعيد احمد مقدمة نص ملحمة جلجامش دار الجيل بيروت،دط، 1982

امبادوقليدس، قصيدة في الطبيعة، ترجمة فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية القاهرة دط دت..

اميل بريهيه تاريخ الفلسفة. الفلسفة اليونانية، تر جورج الطرابشي،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت،دط، 1982

علي عبد المعطي محمد، مممشكلة الابداع الفني ،دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دط، 1984..

حسين علي، فلسفة الفن، رؤية جديدة، دار التنوير للطباعة و النشر، ط1، 2010..

افلاطون ، الجمهورية، ترجمة عيسى حسن، دار الاهلية للنشر و التوزيع، ط3، 2014.

أفلاطون اقريطون ترجمة زكي نجيب محمود مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنر دط، دت.

حسين علي ، فلسفة الفن، رؤية جديدة ،مؤسسة التنوير للطباعة و النشر ط1، 2010.

برنيري ماريا لويزا ، المدينة الفاضلة عبر التاريخ ترجمة، ابو السعود عبد الغفار مكاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، دط، 1997..

رمضان الصباغ،في التفسير الاخلاقي للفن، دار الوفاء للطباعة و النشر والتوزيع مصر.ط1، 1998.

ستولنيتز جيروم، النقد الفني، دراسة جمالية وفنية ترجمة فؤاد زكريا الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، ط2 ..

أفلاطون، فايدروس، ترجمة أميرة مطر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة دط، 1980.

أفلاطون ،القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1968..

افلاطون فايدروس، ترجمة اميرة حلمي مطر دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة دط،.