

مُتُون
MOUTOUNE

مجلة علمية أكاديمية محكمة ، تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر : سعيدة - الجزائر

ديسمبر 2015

الايذاع القانوني

ر.إ: 2008-424 :D.L

الرقم الدولي الموحد للدوريات

ردمد: 1112-8518 :ISSN

مُتُون

MOUTOUNE

مجلة علمية أكاديمية محكمة، تصدرها
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر: سعيدة- الجزائر

مدير المجلة مسؤول النشر
د. بكري عبد الحميد
عميد كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

المدير الشرفي
أ.د. فتح الله وهبي تبون
مدير جامعة سعيدة

رئيس التحرير
د محمد حفيان

الهيئة العلمية

ا.د. بوعرفة عبد القادر [وهران] ا.د. فيدوح عبد القادر [قطر] ا.د. محمد عثمان الخشت [جامعة القاهرة]
ا.د. حسن حماد جمهورية [مصر] د. محمد عبد الحميد المالكي [ليبيا] ا.د. زكي الميلاد [السعودية]
د. ساميه صادق سليمان [مصر] ا.د. عامر عبد زيد الوائلي [العراق] ا.د. بودوايه مبخوت [تلمسان]
د. غيضان السيد علي [مصر] د. محمد الناصري [المملكة المغربية] د. وائل أحمد خليل الكردي [السودان]
د. سهيل فرح نعيم [لبنان - روسيا] ا.د. هدي الخولي [أثينا - القاهرة] د. صالح الدين [جامعة غرناطة اسبانيا]
د. عطاء الله حبيب [جامعة كومبلوتنس مدريد] د. عتو نوريه [جامعة كومبلوتنس مدريد] د. قور أحمد
جامعة كومبلوتنس مدريد [سليم يلماز [جامعة مرمره اسطنبول]

لجنة القراءة والتحرير

ا. د. محمد حفيان [جامعة سعيدة] ا.د. عبد الله موسى [جامعة سعيدة] د. شريف علي [جامعة سعيدة]
د. رشيد بومعالي [جامعة سعيدة] د. شباب عبد الكريم [جامعة سعيدة] د. بن مصطفى إدريس [جامعة
سعيدة] د. قدوري عبد الكريم [جامعة سعيدة] د. حسن عالي [جامعة سعيدة] د. فارح مسرحي [جامعة
باتنه] د. بلقاسم بومديني [جامعة معسكر] د. كبداني فؤاد [جامعة سعيدة] د. لكحل مصطفى [جامعة
سعيدة]، د. عفيان محمد [سعيدة] د. بداني فؤاد [سعيدة] د. بجاوي فافه [جامعة الجزائر 2] لشكار عبد
النبي [جامعة باريس 2] دادوة حضرية نبيه [crasc oran]

قواعد النشر وشروطه في مجلة متون

تنشر المجلة وترحب بإسهامات البحوث العلمية الأصيلة التي تتوافر فيها شروط البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً ومحلياً . ويتم استلام البحث المستوفي للشروط والمعايير والتي لم يسبق نشرها من قبل . التزامه بقواعد النشر المتبعة في المجلة، وفق المنهجية العلمية المطلوبة والتقدير بالاصالة والتوثيق والجدة وقوع موضوع البحث ضمن إهتمامات وأهداف المجلة التي تعنى بقضايا التعليم الجامعي العالي في مجالات العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية وبالاخص في المجالات التالية:

الفلسفة.

علم النفس وعلوم التربية.

علم الاجتماع .

علم التاريخ وعلم الآثار .

علوم الاعلام والاتصال .

علم المكتبات والمعلومات والعلوم الوثائقية وعلم الارشيف.

تحقيق التراث و المخطوطات.

تقارير المؤتمرات والندوات العلمية التي لها علاقة بموضوعات المجلة..

لا تعتمد المجلة نمطاً واحداً في عناصر تقرير البحث، نظراً للتنوع الكبير في طبيعة البحوث التربوية من الكمي إلى النوعي، ومن التجريبي الميداني إلى الوصفي، إلا ان العناصر الرئيسية المشتركة بينها تتمثل في: مقدمة أو خلفية موضوع البحث وأدبياته ومسوغاته وأهميته. مشكلة البحث وتحديد عناصرها وربطها بالمقدمة.

منهجية البحث المناسبة لطبيعة المشكلة البحثية وتتضمن الإجراءات والبيانات الكمية أو النوعية التي مكنت الباحث من معالجة المشكلة البحثية ضمن محددات وافتراضات بحثية واضحة.

نتائج البحث ومناقشتها مناقشة علمية مبنية على إطار فكري متين يعكس تفاعل الباحث مع موضوع البحث من خلال ما يتوصل اليه الباحث من استنتاجات وتوصيات مستندة إلى تلك النتائج.

عدم اعتراض أي عضو من أعضاء فريق البحث على أي قضية تخص فريق البحث نفسه، وفي حالة تلقي هذا الاعتراض يلتزم الموقع على التعهد بدفع تكاليف النشر التي تقدرها الهيئة، ويتم التوقف كلياً عن السير بإجراءات نشر البحث.

تعتمد المجلة نظام رابطة السيكولوجيين الأمريكيين (APA) American Psychological Association لأغراض التوثيق للمراجع بالإنجليزية والإقتباس واخراج الأشكال والجداول وأخلاقيات البحث وغيرها من عناصر تقرير البحث شكلاً ومضموناً وكذا النظام المعتمد عليه محلياً والمتعارف عليه سلفاً .

على الباحث ان لا يعتمد على المصادر الثانوية غير الموثوقة في هذا المجال، وفيما يلي بعض العناصر التي يتوقع من الباحث العودة إلى قواعد البيانات والمواقع الإلكترونية التي تساعد في التعرف على المعايير والشروط في هذا النظام ومنها (مع ملاحظة بعض المعايير غير الحدية، وتحفظ المجلة ببعض الخصوصيات في هذا الإطار):

عدد كلمات البحث أو الصفحات (25 صفحة كحد أقصى بما في ذلك ملاحق البحث).

عدد كلمات الملخص بالعربية (200 كلمة كحد أقصى).

عدد كلمات العنوان (لاتزيد عن 20 كلمة).

عدد الكلمات المفتاحية (Keywords) (3-5 كلمات).

التوثيق في المتن وقائمة المراجع من كتب ودوريات مع الإختلاف في عدد المؤلفين، والتوثيق من الإنترنت في ضوء طبيعة المعلومات المتوفرة.

الإلتزام بأخلاقيات البحث وحقوق الملكية.

يقدم البحث مكتوباً باللغة العربية أو اللغة الإنجليزية ومطبوعاً على الكمبيوتر بمسافات مزدوجة، ومتوافقة مع برنامج Ms Word حجم خط 14 simplifide arabic والعناوين ب 16 على ورق (A4) على نسخة الكترونية او على CD، وان لا يضاف للبحث أي لون غير أسود- أبيض في أي موقع من البحث، وترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

moutoune.ssh@univ-saida.dz

من الضروري أن يظهر في الصفحة الأولى من البحث عنوان البحث، واسم الباحث(الباحثين)، وجهة العمل، والعنوان (العناوين ، والبريد الإلكتروني،

يخضع البحث المرسل إلى المجلة إل بالتحكيم من قبل هيئة التحرير لتقرير أهليته للتحكيم الخارجي، ويحق للهيئة أن تعتذر عن السير في اجراءات التحكيم الخارجي أو عن قبول البحث للنشر في أي مرحلة دون إبداء الأسباب. البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر حسب تاريخ قبوله للنشر بصرف النظر عن العدد الذي تم تحديده أو العدد الذي أرسل إليه أو في أحد الأعداد التي تليه.

تعتذر المجلة عن عدم إعادة البحث الذي يتم ارساله إلى المجلة (بكليته أو أجزاء منه) إلى الباحث في حالة عدم قبوله للنشر في أي مرحلة من المراحل، كما تعتذر عن أي طلب بتزويد الباحثين بتقارير التحكيم للبحث الذي يتم رفضه، إلا باستثناء من هيئة التحرير .

ما ينشر في المجلة يعبر عن وجهة الباحث (الباحثين)، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة. ترتب البحوث عند النشر في عدد المجلة وفق اعتبارات فنية، وليس لأي اعتبارات أخرى أي دور في هذا الترتيب، كما أنه لا مكان لأي اعتبارات غير علمية في إجراءات النشر .

إذا استخدم الباحث برمجيات أو أدوات قياس من اختبارات واستبانات، أو غيرها من أدوات البحث، فعلى الباحث أن يقدم نسخة كاملة من الأداة التي استخدمها إذا لم ترد في متن البحث أو لم ترفق مع ملاحقه، وأن يشير إلى الإجراءات القانونية التي تسمح له باستخدامها في بحثه. وأن يحدد للمستفيدين من البحث الآلية التي يمكن اتباعها للحصول على البرمجية أو الأداة.

لا تتقاضى المجلة أجورا على النشر فيها، ولا تدفع للباحث مكافأة مالية عن البحث الذي ينشر فيها. وبمجرد اشعار الباحث بقبول بحثه للنشر قبولاً نهائياً، تنتقل حقوق الطبع والنشر إلى مجلة متون.

افتتاحية

تتقدم هيئة تحرير مجلة متون للقراء الأعزاء بهذا العدد الذي يضم مجموعة من الدراسات الرصينة التي تتعلق بالمجال الاجتماعي وتتغيا إدارة المجلة تغطية جميع المسائل التي تشغل ذهن المواطن الجزائري بشكل خاص، والانسان بشكل عام.

وتتمنى الإدارة من القارئ الكريم التفضل بتقديم الملاحظات، والمقترحات للتقدم بالمجلة في ما تقدمه من بحوث ودراسات.

إدارة التحرير

فهرس المحتويات

الصفحة	المؤلف	العنوان	الترتيب
6	التحرير	افتتاحية	.1
7	قاسم جليل الحسيني	التوجهات الروحية في الفن الاسلامي	.2
30	سلام حميد الحلي	المسيحية بين الدين والفن	.3
73	حيدر عبد السادة جاسم الدبيسي	فلسفة الدين جوزايا رويس انموذجا	.4
86	حيدر عبد الأمير الخزعلي	حوار الفنون بين المسيحية والاسلام	.5
122	أحلام عباسي	الدين والمجتمع المدني الاخاء نموذجا	.6
128	د.طارق الفاطمي	نقد قيم الحوار في الخطاب الفلسفي المعاصر طه عبد الرحمن انموذجا	.7
144	قاضي خلف الله اد. محمدي رياحي رشيدة	دور الجامعة في تنمية المجتمع المغاربي	.8
160	د.طالب حفيظة	أخلاقيات الحرب عند النبي -ص- من خلال الهدي النبوي العسكري	.9
173	بلقشير مصطفى	قراءة في كتاب العقد الطبيعي لميشال سير	.10
180	علالي بن زيان/برايح عبد المجيد	حماية الصحفيين المستقلين أثناء النزاعات المسلحة	.11
5	Amara miloud	Les mutations du model nuptial en Algérie	.12

التوجهات الروحية في الفن الإسلامي

د- قاسم جليل الحسيني

تقديم

يحتل الفن جزء هام من المعرفة البشرية بحيث لا يمكن الفصل بين الإنسان والفن، ويعد الفن من الوسائل المهمة للتعبير عن حاجات الإنسان واهتماماته الروحية والنفسية، كما انه يعبر عن غايات جمالية منها ما ترتبط بجمال الحقيقة الإلهية، المتمثل بالجمال المطلق، والتي من خلالها يجسد الفن أسمى الغايات عبر التسامي والارتقاء بالواقع المادي والحسي، إلى ما هو روحي، ويتم ذلك عبر البصيرة النافذة للفنان والغور في أعماق ذلك الواقع للكشف عن ماهيات الأشياء وجوهرها الحقيقي . ويعد الفن الإسلامي ثمرة فنون العالم القديم، ووليد رؤية إلى الوجود والكون والحقيقة، والتي تعتبر جزء من رؤية إسلامية اشمل وأكمل، والتي هي بدورها نموذجاً خاصاً ومتميزاً هي الرؤية الدينية، رؤية الإنسان الأكمل للوجود، والتي ينبعث منها وعي بالقدسية والمعنى .

فالإسلام كمعتقد ديني له تقاليده ومعالمه التي لها الفضل في خلق الفن الإسلامي، لما له من أبعاد وجوانب وتوجهات روحية تتعالى نحو عالم الحق، الأمر الذي جعل من الفنان المسلم ان يخلق نتاجات تتوسم تلك التوجهات، وتطفح بالروحي الذي يتسامى تظاهرات عالم الحس، ويعيدا عن محاكاة مباشرة للواقع، وبالتالي فالعقيدة الدينية ألزمت في روحية الإنسان (الفنان) تحوير الواقع بكل معالمه والابتعاد عن التشبيه بالشيء، والأخذ بالتجريد وصولاً إلى ماهية أشياء الواقع وغاياتها .

ان الارتقاء بالعالم المادي إنما يتم من خلال تجربة روحية متعالية، تتمثل بتجربة الذات الإنسانية عبر مجاهدات روحية، وذوقية من خلال استبصار ما وراء عالم الواقع من جهة، والوصول إلى الحقيقة الكامنة خلف ذلك الواقع من جهة أخرى، الذي يفضي إلى الوصول إلى الذات الإلهية والتماهي فيها . وغالباً ما ترتبط التجربة الروحية للفنان بالمعتقدات الدينية (الطقوس والعبادات) ؛ بوصف ان هذه المعتقدات لها غايات لا متناهية ومطلقة، بعيدة عن الحدود الزمكانية للعالم المتناهي والمادي الزائل، فيعمل الفنان بذلك من خلال رؤيته الباطنية الروحية إلى تجسيد موضوعه، للوصول إلى تلك الغايات،

فالحاجة الكلية للفن هي حاجة الإنسان العقلية ليرفع العالم الباطني والخارجي إلى وعيه الروحي في شيء يتبين فيه نفسه من جديد.

ويمثل الفن الإسلامي كل ما هو روحي، فهو ثمرة الرؤية الروحية للعالم والوجود والحقيقة، إذ يعبر عن الفكرة المطلقة التي تعد محور الكون، وبذلك يعبر عن الجمال اللامتناهي والمطلق، الذي هو أصل الموجودات ومصدرها، فالفنان المسلم يسعى إلى المعاني الكامنة وراء الأشياء حيث المعنى الإلهي، ولذلك فان هدف الفنان من الفن ليس غرضاً نفعياً مادياً وإنما ممارسة الكشف، وتوسم التقوى والتقرب من الله . لذلك تبلورت فكرة التجريد لدى الفنان المسلم، كما في فن الرقش على سبيل المثال وليس الحصر، إذ ترتقي فيه الأشكال فوق ما هو حسي من خلال التكرار والتتابع والتنوع والحركة .

ومما لا شك فيه أن الفن الإسلامي تعددت أساليبه وتقنياته، وغدت نتاجاته تتوسم كل ما هو تجريدي خالص تتجاوز المحاكاتية التسجيلية، إذ تعد ذات محمولات بضرورة داخلية وطاقة روحية ترتبط بمرجعيات وتأثيرات دينية وتوجهات إسلامية، والتي تشكل حيزاً من خبرة الفنان المسلم بتنشيطاتها الروحية وانعكاساتها على مكونات وموضوعات سطحه التصويري، وهي مكونات وموضوعات تبحث في الماهيات وتتجاوز الحيثيات والمسميات التسجيلية إلى ما ورائها والوصول إلى خطاب بصري جمالي يتسم باللامحدود من خلال تجاوز شبيئته الضيقة ؛ بوصف ان هذا الفن ليس مرآة تعكس العالم المرئي، بل يحكمه منطق تشكيلي داخلي وتنظيم دقيق، وبهذا اكتشف الفنان المسلم المبدأ الجمالي الخاص، الذي يتجاوز به مظاهر العالم المرئي، واتخذت فيه الأشكال مواضعها تبعاً لمسوغات الجمال الحسي والروحي الخالص، وليس تبعاً لمسوغات المحاكاة الطبيعية .

لذا هناك حاجة إلى التعرف والكشف على الأبعاد الجمالية والروحية للفن الإسلامي ؛ بوصف ان تلك النتائج تعبر عن ذاتية الفنان الفردية ذات المنحى الروحي والإحساس العالي بما هو مطلق، البعيد عن المحاكاة التسجيلية للواقع، وهذا ما يحيل الى وجود محمولات جمالية روحية تتوسم الفن الإسلامي وما ينشده في غاياته على مستوى المنظومات الإيقونية والرمزية والاشاربية.

التوجهات الروحية في الفن الإسلامي؛

إن الفن الإسلامي أصبح يأخذ أشكالاً متعددة ومتنوعة، فقد اتسم على اختلاف ميادينه بأصالته وروعته، كما تميز بعمق فلسفته وسمو قيمه وجلال قدره، يحمل في طياته جوهر الإسلام وروحه ونبضه كماً وكيفاً، فهو أسلوب متكامل يجسد مضامين أشارية وبأداء ونظام جلي نابع من فكر إسلامي يؤمن بالله الواحد المطلق، لذا اثبت الفنان المسلم عن العلاقة الوثيقة بين الفن والدين، واستطاع بتشكيلاته الهندسية الرياضية المتنوعة وبأشكاله النباتية ذات الانسيابية الغنائية، ان يحقق الانتشاء الوجداني والعشق الصوفي إلى جوار المتعة العقلية . فالفن والدين بينهما علاقة حوارية تبادلية، وأن ما يجدد الفن هو الفكر الديني ويحفزه على إعادة صياغة ما فيه من الشعارات المألوفة، كما يحور الفكر الديني الأدراكات الجمالية وبعدها وذلك بتجديد صور تشكل مزيد من طرق الاستبصار والإبداع الجمالي⁽¹⁾ .

يتميز الفن الإسلامي بقيم استنيطيقية تعد انعكاساً لمعالجات فنية على مستويات متعددة سواء في التصوير الإسلامي أو العمارة الإسلامية أو فن الرقش . كما أنها ترتبط بمناهج حدسية، وهي تكتسب مرجعياتها المفاهيمية من أربعة محاور تتمثل بالقران الكريم والسنة النبوية وطروحات المفكرين المسلمين والإرث المعرفي قبل الإسلام، وتعد هذه المحاور النسقية التي يستقي منه الفن الإسلامي ملامحه وخصائصه، والتي تعد تجليات حسية لفكر إسلامي مينافيزيقي.

لقد تجلت قدرة الفن الإسلامي على إضفاء طابع مميز مرتبط بتوجيه فكري ووجداني، فقد قام الفن على أساس فكرة جوهرية هي الجمال، ولان الجمال صفة إلهية في الإسلام فهو ذو وجهين : ظاهره (العالم الدنيوي) المتمثل بالطبيعة وأشكالها المتنوعة، وباطنه (القيمة الإلهية) التي تتجلى في الخالق⁽²⁾ . فالفن الإسلامي يقوم على أساس مثالي، والفنان المسلم يسعى إلى المعاني الكامنة وراء الأشياء حيث المعنى الإلهي، ولذلك فان هدف الفنان من الفن ليس غرضاً نفعياً مادياً وإنما غاية روحية . فالحدس يشكل رافداً مهماً للفنان المسلم، فهو لم يرق وزناً للمحسوسات طالما أنها ستبقى في المنجز الفني ضمن حدودها المادية، بل اهتم بالجواهر واندفع وراء المطلق لكي تنقل معرفته القدر الأكبر من الدلالة

(1) الفاروقي، إسماعيل : الإسلام والفن، ت : وفاء إبراهيم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص31

(2) حسني، ايناس : التلامس الحضاري الإسلامي -الأوروبي، سلسلة عالم المعرفة (366)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009، ص9 .

الوجدانية⁽³⁾ . وطبقاً لذلك سعى الفنان المسلم إلى إعادة صياغة الأشياء بطريقة تجريدية، فالرقش العربي ومنه الهندسي مؤلف من صيغ كوكبية على شكل إشعاع وميضي، ومؤلف من خطوط مستقيمة، وهذه الصيغ مؤلفة في أساسها من المثلث والمربع وتركيباتها التي تشكل نجومًا، فالأشكال الهندسية تشكل إبداعات ذات مدلول روحي، فالرقش العربي يعد الوسيلة الأكثر إمكاناً لنقل المدلول غير المشخص⁽⁴⁾. وهذا يؤكد على ان الفنان المسلم ومن خلال نظريته التأملية سعى إلى الكشف عن الجوهر الكوني المتصل والمتربط والذي لا يقبل التجزئة ولا التباين، وهذا السعي يتجسد في الزخارف، حيث ان الأطباق النجمية فيها الصورة الإشعاعية ونرى الكون بما فيه يدور في فلك واحد منشأه الله الأجل ومنتهاه الواحد الأحد؛ والذي يعني إن الأشعة البصرية الإلهية التي تمثلت بالخيوط الرقشية، تصدر في اللابدائيات متجهة إلى اللانهايات تظهر الأشكال الجوهرية للكائنات ولأجزاء الكون بهذه المساحات الهندسية التي تشكل بحسب ظروف هذه الأشعة البصرية .

ان النظرة الحدسية للفنان المسلم تجعله يجرد الأشياء من جميع أغلفتها وقشورها الخارجية للعثور على روح الشيء وجوهره، وأراد بذلك ان تكون علاقته بهذه الروح مباشرة وان يدخل في أعماقها ويندمج بها كالمتصوفين، فالفن الإسلامي لم يترك من معالم الإنسان في فنه إلا القليل واحتفظ فقط بالصورة المجردة لذلك الوجد .

إن الفنان المسلم تنوع في اشتغالاته الفنية التي تتوسم البعد الروحي والوجداني فكانت نتاجاته تتجسد في العمارة وفن النحت والتصوير وفن الخزف والخط العربي والحفر وفن الرقش العربي... ففي عمارة المساجد نجد ان التوجهات الروحية تكمن من خلال البحث عن سر العلاقة المعمارية في المسجد من جانب الكمال الإلهي ؛ على اعتبار ان الجمال مرتبط بالكمال وان الكمال المطلق هو الله الواحد، يقول (الفارابي) : " ان الجمال والبهاء والزينة في كل وجود، هو ان يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير " ⁽⁵⁾، يمثل المسجد مركز الإشعاع الروحي، حيث تتجلى الوظيفة الروحية فيه، ولما كان الإنسان المؤمن يسعى إلى السمو نحو الإلهي والمطلق، فإن هذه الوظيفة تتيح له البحث عن تجليات

(1) بهنسي، عفيف جمالية الفن العربي، سلسلة عالم المعرفة (14)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، ص60.

(2) بهنسي، عفيف : الجمالية الإسلامية في الفن الحديث، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1998، ص12-14.

(5) الفارابي، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة، ط2، مطبعة التقدم، مصر، 1907، ص20 .

المطلق والكمال الإلهي في جمال المسجد للتعبير عن هذا الإلهي في كل علامة ورمز فيه، مما دعا الفنان المسلم إلى إضفاء عناصر فنية جعلت من المساجد منهلاً وموقفاً للجمال الروحاني .

ان الأشكال الهندسية تلعب دوراً مهماً في الفنون الإسلامية لا سيما العمارة ؛ على اعتبار أن الأشكال لها ظاهر وباطن، أي ان هناك دلالة، تتخض بين ما هو ظاهر وما هو مخفي، فالبيت العتيق الذي يمثل مركز الكون وشكله المكعب يتكون من مجموع سطوح مربعة الشكل، فالمربع يرمز إلى الجهات الأربع (الشرق والغرب والشمال والجنوب)، فهو يحمل مدلولات إشعاعية تنطلق من المركز إلى جميع الاتجاهات، {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} (سورة البقرة الآية : 115) فانه لا يحده زمان ومكان، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، أما الطواف حول الكعبة فيشكل حركة دورانية للسعي والوصول إلى اللامتناهي، الشكل(1)، على اعتبار أن الخط الدائري الذي ينطلق من مركز القبة طبقاً لنظام حلقي يمنحنا إحساساً بالديمومة، إذ أن نقطة الانطلاق في كل حلقة دائرية تبدأ من نقطة ما لتنتهي إلى ذات النقطة لتنتقل من جديد من ذات النقطة إلى ما لا نهاية، فالدائرة والتي هي احد الأشكال الهندسية لها أهمية روحية في الفكر الإسلامي، وتمثل رمزاً حيويًا في الحياة والوجود، كما يعتبرها ابن عربي (الوجود كله)⁽⁶⁾، كما أوصى بتمثيل الأشكال دائرياً، على اعتبار ان (الشكل الدائري أو الكروي أكثر بقاء من غيره)⁽⁷⁾ . لذا تعتبر الدائرة مركزاً وجودياً يمثل الفعل اللامتناهي الخارج عن الفعل الزمني للوجود المادي وهنا تشترك بالمعنى الدلالي والرمزي الذي يتوسم الروحي، من خلال الصيرورة المستمرة التي تنطلق من العالم الفاني إلى عالم أزلي لانهائي .



الشكل (1)

(1) ابن عربي، محي الدين : الكبريت الأحمر، دار صادر، بيروت، ب ت، ص 105 .

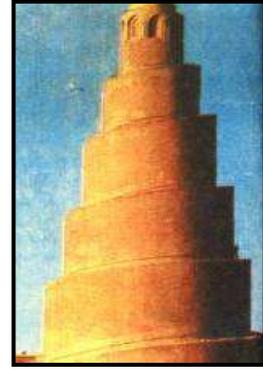
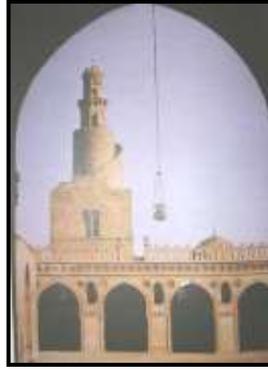
(2) ابن عربي، محي الدين : رسائل ابن عربي، تقديم : محمد عبد الرحمن المرعشي، ج2، دار أحياء التراث العربي، بيروت، 1999، ص 238 .

إن العمارة الإسلامية تقوم على مجموعة من العناصر أهمها (المآذن)، ومن أشهرها المئذنة الملوية في سامراء في العراق، والمئذنة المزدوجة في جامع الأزهر في القاهرة، والمئذنة المربعة في الجامع الأموي في دمشق، والمئذنة التي تبدأ مربعة ثم مئذنة الشكل ثم الاسطوانية ظهرت في مصر وبلاد الشام⁽⁸⁾، ويمكن تصنيفها إلى عدة أنواع من أهمها :

1- المآذن الحلزونية : كالملوية في سامراء وجامع أبي دلف في العراق وجامع أحمد بن طولون في مصر، كما في الأشكال (2 - 3 - 4) .

2- المآذن المضلعة : كما في مآذن الشام والمغرب العربي الأندلسي وفي شمال أفريقيا شكل(5).

3- المآذن الاسطوانية : كما في مآذن العراق وفي تركيا والهند وإيران الأشكال (6 - 7)⁽⁹⁾ .



الشكل (4)

الشكل (3)

الشكل (2)

(8) الصراف، آمال حليم : موجز في تاريخ الفن، ط3، مكتبة المجتمع العربي، عمان، 2009، ص80-83.

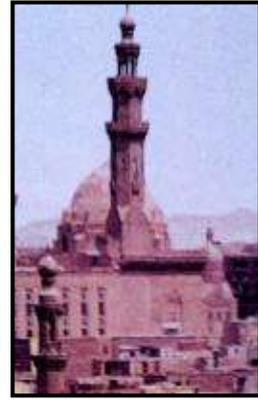
(9) حسين، خالد : الزخرفة في الفنون الإسلامية، مطبعة اوفسيت الوسام، دار التراث الشعبي، بغداد، 1983، ص52.



الشكل (7)

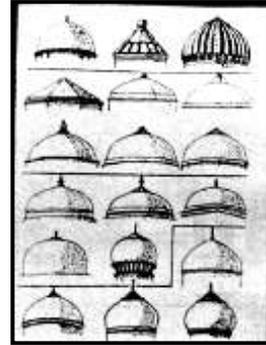


الشكل (6)



الشكل (5)

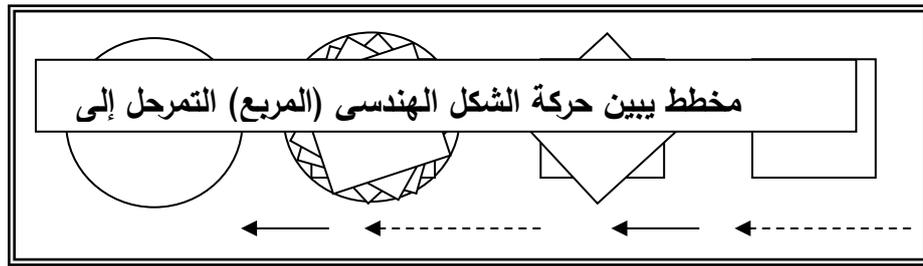
إن المئذنة تأخذ شكلاً رمزياً بارتفاعها إلى الأعلى فهي تعبر عن التعالي والسمو، وشكلها العمودي اقرب إلى حرف الإلف في اسم (الله)، والقبة ترمز إلى الخشوع والتفكر فهي انحناءة الهاء العليا . لذا فان الفنان المعماري المسلم سعى من خلال تصميمه للمآذن أن تتخذ شكلاً عمودياً يتجه نحو ملكوت السماء، ذلك لإقامة علاقة بين العالم الأدنى والعالم الأعلى، فضلاً عن السلم اللولبي بدلالاته الروحية التصاعدية، والى جانب المآذن هناك القباب بأنواعها الشكل (8)، والأقواس والعقد والمقرنصات* .



الشكل (8)

* توضع القباب على الأضرحة أو فوق المحراب، مثل القبة في الطراز المصري التي تمتاز بارتفاعها وزخرفة سطحها بزخارف متعددة، والقبة في الطراز التركي على شكل نصف كرة، وفي إيران والعراق ظهرت القبة البصلية المغطاة ببلاطات القاشاني . أما العقد فمنها العقد النصف دائري المرتد أو المدبب، ويطلق عليه نعل الفرس، والعقد الفارسي، والعقد المقرنص . والمقرنصات، تشبه محراب صغير وتستعمل متكاثرة ومتزاحمة ومتجاورة ومتقابلة، وهي تؤدي وظيفة جمالية .

إن القبة تشكل ابرز السمات الروحية للمسجد، فهي والمسجد تشكل كلاً واحداً يشبه الكرة باعتبارها مركز الكون، فأخذت القبة النصف العلوي الذي يرتبط بالسماء، والنصف الآخر يمثل بقية المسجد، وهنا يكتسب المسجد في كل جزء من أجزائه دلالات روحية تعبدية تصوفية كما في الشكل (9)، الذي يمثل قبة الصخرة، فالجانب السفلي منه يمثل شكل نجمة ثمانية، مؤلف من تطابق مربعين، هنا ينتقل شكل المربع إلى المثلث ثم إلى الدائرة، هذا الانتقال يمثل حركة ذات ديمومة مستمرة تعبر عن الكمال الإلهي وتجلياته اللانهائية في العالم كما في المخطط التالي:



أما القبة فتشكل الجانب العلوي، وما هي إلا تعبير عن فكرة اللاتناهي، ومركزها النقطة التي تحيل إلى المطلق اللامتناهي ؛ على اعتبار ان النقطة كما يقول الحلاج : " النقطة أصل كل حرف، والخط كله نقطة مجتمعة، فلا غنى للخط عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط، وكل مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها، وكل ما يقع عليه بصر احد فهو نقطة بين نقطتين، وهذا دليل على تجلي الحق من كل ما يشاهد، وترائيه عن كل ما يعاين، من هذا، قلت: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه " (10)، لذا فهي جامعة وشاملة وهي أساس لكل تكوين على الرغم من عدم حضورها عيانياً، فهي البداية والنهاية، وهي مرئية عند تكون الخط ولا مرئية عند الاستعانة بحركة الأشكال المتجاورة في التعبير عن وجودها .

(1) لويس، ماسينيون، وبول كراوس : أخبار الحلاج، ت : نور الدين شريفة، مطبعة القلم، بيروت، ولاروز، باريس، 1936، ص 16 .

الشكل (9)



لذا ان تشكلات العمارة الإسلامية وتصاميم المآذن والقباب، ما هي إلا تأكيد على إقامة علاقة بين العبد وربه، والتخلي عن جوانب العالم الأرضي والمادي والارتقاء نحو عالم مثالي مطلق من خلال إقامة العبادات والتوجه صوب عالم الحقيقة الأزلي، فالفنان يسعى إلى إزالة كل شيء له علاقة بالحياة الدنيوية الزائلة وعدم الوقوف مع ما هو حسي، والتقرب من اللامتناهي والمطلق عبر نزوعه الروحي .

لقد أبدع الفنان المسلم جمالية روحية، من خلال الزخارف المتنوعة (الهندسية والنباتية) والرقش العربي (الارابيسك Arabesque)*، الأشكال(10-11) والفنان يبحث عن مدلولات روحية تتجلى في إشارة أو رمز، بعيداً عن التشبيه بالواقع، حيث يقوم على أساس صوفي حركي .

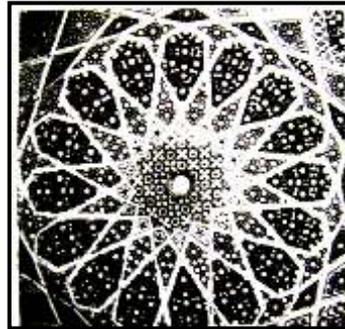
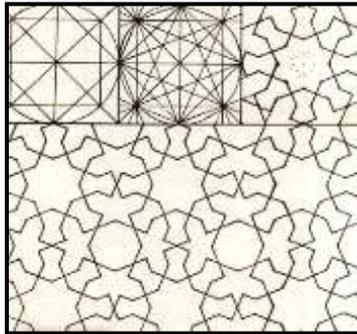
إن الفن الإسلامي ليس فناً واقعياً، وليس فناً فوق الواقع وليس هو فن ما بعد الواقع بل هو فن حدسي يلتقي في منطلقه مع منطلق الفن المبدع، حيث يشترك العقل ممتزجاً بالعاطفة دون أن يتاح لواحد منهما أن يستقل في انفعاله، لتكوين عمل واقعي يقوم على المحاكاة والمنطق، أو لتكوين عمل صوفي يقوم على معاكسة الواقع .

* الارابيسك : نقوش متباينة الأشكال وقد جمعت مع بعضها البعض ولو تتبعنا اتجاهات الدوائر والمربعات والأطباق النجمية، لوجدناها تتداخل بعضها مع بعض فنتير المتعة والجمال، والتسمية وردت في قاموس المنهل كترجمة للكلمة (Arabesque) هس (عريسة) غير ان التسمية توريق تنطبق على أهم صفة تميز هذه النوعية من الزخارف وهي (النمو)، إذ ان التوريق ما هو في الحقيقة إلا نمو وتكاثر، حيث تتدفق عبر خطوطها وتتدفق الالتواءات الدوارة، والطاقات التي لا حدود لها، وقد ضمت بين فروعها روحاً هائلة ومزجت بين عناصر الدوائر، تباعد بين انحناءاتها وتعود فتجمعها، تبعا لعمليات رياضية وحسابات دقيقة جوهرها المعاني الروحية . ينظر : حسني، إيناس : اثر الفن الإسلامي على التصوير في عصر النهضة، دار الجيل، بيروت، 2005، ص36 .



الشكل (10)

زخرفة نباتية (تركيا)
زخرفة نباتية
(القيروان)



الشكل (11) رقش

إن الفنان المسلم انطلق في إنجازاته بالاعتماد على مجموعة من الأنظمة الهندسية، أو المشبكات، التي يدخل في تكوينها المثلث المتساوي الأضلاع، والمربع القائم الزاوية، والمضلع السداسي، وهي شبكات هندسية متجانسة أساسية، كان لها دور بنائي وإيقاعي في تشكيل وحدات العمل الفني فهي من ناحية البنائية ؛ تشكل المخطط البياني المتقايس، أو المتشابه الأجزاء الذي يتكرر في جميع

الاتجاهات العمودية، والأفقية، وان هذه المشبكات تعطي الإشارة إلى تشكيل الوحدات التصورية لتتعاقب، أو تتوالد، أو إنها مسؤولة عن تحول الفكرة إلى صورة⁽¹¹⁾ .

لذا فان مبدأ التكرار في نتاجات الفنان المسلم من الركائز المهمة للبحث عن التواصل مع الله، فما يتضمنه من نظم إيقاعية نجد أنها " توحى بحركة تقديرية للعين *، ذلك لان الأشكال الهندسية في حقيقتها مادة ثابتة على مسطح العمل الفني، ولكن نتيجة النظام الذي يحكم علاقتها فإنها تخدع العين وتوحى بحركة مرئية .. وطالما هناك حركة إذن هناك امتداد في الزمان، وانتقال من مكان إلى مكان"⁽¹²⁾، فالتكرار هنا يقابل (الذکر) * المستمر للتماهي مع المطلق، والذي يتجلى في قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا { (سورة الأحزاب : الآية 41)، وفي الآية الكريمة { أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ } (سورة الرعد : من الآية 28)، (فالذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، فلا يمكن الوصول إلى الله تعالى دون ذكره المستمر، فالذكر المكثف يطلق طاقات روحية تعين على السمو على الطريق)، وهو الغذاء الروحي للمسلم، ويرى (ابن عربي) في تفسيره ان الذكر في قوله تعالى: {فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ } (سورة البقرة : الآية 152) هو

(11) الخزاعي، عبد السادة عبد صاحب فنجان : الرسم التجريدي بين النظرة الإسلامية والرؤيا المعاصرة (دراسة مقارنة)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الفنون الجميلة، 1997، ص 101-102 .

* الحركة التقديرية : تتضح الحركة التقديرية في الأعمال الفنية التي تعتمد في إنشائها على توظيف أنماط شكلية وفق نظم وتراكيب تخدع حاسة البصر مما يشعر المشاهد بحركة العمل الفني رغم ثبات الأشكال . ينظر: عبد الكريم، احمد : النظم الإيقاعية في جماليات الفن الإسلامي، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، القاهرة، 2007، ص 35

(12) عبد الكريم، احمد : النظم الإيقاعية في جماليات الفن الإسلامي، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، القاهرة، 2007، ص 35 .

** الذكْر : هو الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف أو لكثرة الحب، وهو بساط العارفين، وحقيقته ان تتسى ما سوى المذكور، وأقسامه : ذكر العوام وهو ذكر اللسان المستمد من القلب يردده المحب ويستعذب ترداداه . وذكر الخواص وهو ذكر القلب ومعناه تصور حقيقة المحب في القلب والاستجماع له بالكلية، وهذه هي المناجاة وتسمى مناجاة الروح . وذكر السر من مقامات الواصلين من خاصة الخاصة، ومعناه غيبية الذاكر في المذكور حتى لا يبقى له رسم فيكون المذكور هو الذاكر . والذكر عند الصوفية من أركان الدين بل هو الركن الأساسي في العبادة . المزيد ينظر : ألحفني، عبد المنعم : الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003، ص 753 .

الإجابة والطاعة والإرادة المتوجهة إلى المذكور تقابل بالمزيد، والتوالي للسلوك، وإفاضة نور اليقين حتى بلوغ مرتبة حق اليقين⁽¹³⁾ .

لذا نجد ان ما يقوم به المسلم في ذكره المستمر الذي يبغى فيه المطلق، يتجلى في نتاجات الفنان المسلم من خلال تكراره للوحدات الزخرفية، فالتكرار نابع من ذهنية الفنان الذي تحرضه العقيدة الإسلامية وتدعوه إلى إنكار الذات، ودفعه إلى السعي المستمر للاتصال والتماهي بالمطلق، فالتكرار هو مظهر من مظاهر الوجد الصوفي⁽¹⁴⁾ . فالإنسان بتأمله للشكل الزخرفي، وعند تكرار وتتابع وحداته الزخرفية يشعر انه لن ينتهي أبداً فهو دائماً يبدأ من حيث ينتهي⁽¹⁵⁾ .

بذلك ان نتاجات الفنان المسلم ومن خلال استخدامه التجريدات الهندسية فإنه يتخذ من المنظور الروحي* أساساً لتجربته، ففي التكوينات الهندسية تصبح الأشكال الواقعية مجردة مطلقاً عندما تنتقل إلى أشكال هندسية تتداخل فيما بينها بتناسق وتناسب ووضوح .

ان ما يصدر عن الفنان المسلم هو محاولة للتعبير عن الملامح الروحية الكامنة خلف المظاهر، فهو بالتالي لا يجهد نفسه لتشخيص أحداث اليوم . " انه يطمح إلى ما بعد الواقع اليومي إلى تجاوز القدرة البشرية .. لقد هندس تجسيده للشيء فوجد داخل هذا الشكل الهندسي رمزاً للحقيقة الروحية " (16) ؛ على اعتبار ان الروح تكتشف عن طريق الرمز انعكاس الحقائق السماوية على الأرض، بل لما وراء ذلك

(13) ابن عربي، محيي الدين : تفسير ابن عربي، ج1، ط3، دار صادر، بيروت، 2007، ص 51 .

(14) بهنسي، عفيف : اثر العرب في الفن الحديث، المجلس الأعلى لرعاية الفنون، دمشق، 1970، ص 251 .

(15) عبيد، كلود : التصوير وتجلياته في التراث الإسلامي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص 85 .

* المنظور الروحي : يتميز المنظور الروحي بأنه يحدد مرتسم الأشياء على مسطح، ويرسم شريحة الأشياء والمواضيع، وقد كشفت فيها جميع الخصائص الشكلية لهذه الأشياء، وهو يقوم على أساس ان الكائنات والكون كله موجود بالنسبة لله، لأنه من صنعه وخلقه وليس وجوده قائماً بالنسبة للإنسان، وهكذا فان الأشياء والمشاهد ترى من خلال عين الله المطلقة التي لا تحدّها زاوية بصر . المزيد ينظر : البهنسي، عفيف : جمالية الفن العربي، سلسلة عالم المعرفة (14)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، ص 37 .

(16) ريد، هيرت : الفن والمجتمع، ت : فارس متري ظاهر، دار القلم، بيروت، ب ت، ص 47 .

من الحضور الإلهي نفسه، حقيقة كل شيء ومجال ذلك العلم اللدني** (17)، والمعرفة الحدسية والتي من خلالها يمكن الولوج في دائرة التأويل والكشف عن حقيقة العلم الباطن عن طريق تأويل الموجودات والمظاهر والطباع وتحويلها إلى لغة رمزية، وتركيبات معقدة أشبه ما تكون بمجموعات طلسمية(18) . لذا تناول الفنان المسلم الأشكال الهندسية لأنه تعبيراً رياضياً يذكرنا بال نماذج القديمة التي تظهر خلال عالم الرموز، فالرياضيات هي لغة العقل وهي طريق للتفسير الروحاني الذي يمكن للفرد عن طريقها ان ينتقل من الملموس إلى المحسوس .

فضلا عن الأبعاد الروحية التي أظهرت توافقا مع التجريدات الهندسية، نجد أيضاً أن هناك توافقا يتجلى في فن الخط العربي، وخصوصاً الذي يتضمن في مادته الموضوعية آيات قرآنية، ومثلما وجد المسلم التسامي الروحي الأعلى للنفس عبر مجاهداته الروحية، فان الفنان المسلم يجد في فن الكتابة وكلام الله المرتبة الأسمى في فنه، فهو المثل المباشر لعرض عالم التوحيد، باطنه وظاهره كما في الشكل (12) .

لقد زَيْن* الفنان المسلم المساجد بأنواع مختلفة من الخط العربي متخذاً من الحرف أساساً في تكويناته الخطية ذات الطابع الروحاني، فالأحرف العربية هي " التي أوحيت فيها كلمة الله الخالدة . والقرآن يبين انه لو كان البحر مداداً، وكانت كل الأشجار أقلاماً لما كان ذلك يكفي لسطر كلمات المولى" (19) {سورة الكهف : الآية 109} .

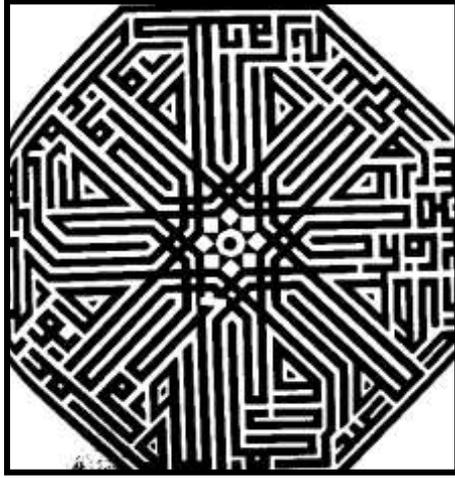
** العلم اللدني : العلم الذي يتعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك أو نبي . وقيل : هو المعرفة بذات الله تعالى وصفاته يقينياً من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب . وقيل : ما يتحصّل بطريق الإلهام دون التكلف بالتطلب . ينظر : ألعفني، عبد المنعم : الموسوعة الصوفية، المصدر السابق، ص 879 .

(17) مراد، بركات محمد : الإسلام والفنون، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2007، ص 185 .

(18) سعد الله، محمد سالم : أطراف النص، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007، ص 74 .

* ان التزيين يخلو من الزمان نهائياً، واستحال إلى امتداد واكتسب صفة الثبات، وان لكل عمل تقليدي بداية ونهاية لأنه يجري مع الزمان، بينما التزيين لا يعرف غير البقاء والاستقرار. ينظر : الجاحظ، أبي عثمان عمر بن بحر : رسائل الجاحظ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، ج2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964، ص 162-163 .

(19) شيميل، أنا ماري : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ت: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، 2006، ص 469 .



الشكل (12)

وبذلك فالفنان المسلم اتجه إلى استعمال كل وسائل الزخرفة والتزيين فيما أنتجه من تحف وما شيده من عمائر معتمداً على عناصر بنائية وهندسية وخطية وآدمية وحيوانية، وكثيرا ما جمع بين هذه العناصر مثل جعل الزخارف النباتية أرضية للنصوص الخطية أو حشوات بين ثنايا الزخارف الهندسية، فهذه الزخارف تعبر عن الاستمرار الأزلي للحياة وعن تحرر الروح الإنسانية من قيود المادة التي تحدّها⁽²⁰⁾

لذا فان الفنان المسلم يتجه من خلال نظريته الحدسية إلى الكشف عن ما هو جوهرى وخالد، فالعقيدة الروحية والوجدانية للفنان المسلم تتمثل بمبدأين : الأول هو تحرير معالم الواقع وفق أسس التشكيل لدى الفنان، والثاني هو الابتعاد عن تشبيه الشيء بذاته ؛ بوصف ان الحقيقة التي يبحث عنها الفنان هي ليست الصورة المماثلة والمشابهة للشكل، وإنما الحقيقة في الشكل المشابه للمعنى الكلي،

(20) أبو حجلة، ليلي فؤاد : تاريخ الفن النشوء والتطور، مكتبة المجتمع العربي، عمان، 2010، ص132 .

ف(يحيى بن محمود الواسطي) * " لم يكن يسعى من وراء الصورة إلى الدقة والمحاكاة، بل إلى إسقاط حدسه العام عن عالم غير ذي حدود أو فواصل، وبقدر ما تبدو الصورة محورة بقدر ما يكون ارتباطه بعالم الغيب قوياً حتى يصل به هذا الارتباط إلى قلب الفكرة، إلى رمز كلي وروحي " (21).

لذا فإن أعماله جاءت مبسطة مسطحة ومختزلة فهي تتجه نحو التجريد الخالص على الرغم من واقعية الأحداث والمشاهد المصورة، على اعتبار ان الجمال الخالص يكمن في الأشكال الخالصة كما وردت في الفلسفة المثالية، وقد وظف الجانب الروحي في رسوماته من خلال استخدامه الزخارف فقد كان (لا يرى في مناظر الطبيعة غير وسيلة تمكنه من عرض نماذج زخرفية، غير انه كان حين يصوّر مشهداً من مشاهد الطبيعة يميل تارة إلى المحاكاة وتارة أخرى إلى تحوير ما يرى، وتارة ثالثة يستملي خياله ليفيض عليه بما يفيض) (22)، فأعماله جاءت مغايرة للرؤية الواقعية بإبعادها المادية الحسية، لترتكز على أسس مفاهيمية وفقاً لروح العقيدة الإسلامية ذات الصبغة الصوفية، حيث نراه زاهداً بالمنظور وتطبيقاته الخطية واللونية معاً كما في الشكل (13).

فضلا على ان البناء التكويني المسطح يتسم بحركة بعيدة عن الزمان الفيزيقي، أي تحول الزمان من صورته المرتبطة بوسائط مكانية إلى أخرى مفارقة، وتحوله إلى زمان خالص التجريد، ليواري الزمن الموسيقي، وان الاستغراق فيه يقارن بالنشوة الصوفية حيث تراح صورة الزمان والمكان الحسين، والاندماج في لحظة دائمة ممتدة مع المطلق .

* يحيى بن محمود بن الحسن الواسطي نشأ في مدينة واسط، وقد تعلم الرسم في هذه المدينة والتي كانت فيها مدرسة خاصة تختلف عن مدارس بغداد والموصل وسامراء، وقد اشتهر بكتابة نسخة من مقامات الحريري وتصوير مناظرها بيده وقد فرغ منها في رمضان سنة (634 هـ)، وتضم هذه النسخة (99) منمنمة . المزيد ينظر : انتغهاوزن، ريتشارد : فن التصوير عند العرب، ت : عيسى سلمان وسليم طه التكريتي، مطبعة الأديب البغدادية، العراق، ب ت، ص 207 . وينظر : النعيمي، ناهدة عبد الفتاح : المرأة في تصاوير الواسطي، وزارة الإعلام، السلسلة الفنية الخاصة بالصادرة بمناسبة مهرجان الواسطي، بغداد، 1972، ص 5 .

(1) بهنسي، عفيف : دراسات نظرية في الفن العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص 17 .

(2) عكاشة، ثروت : فن الواسطي، دار المعارف، القاهرة، 1974، ص 18 .

الشكل (13)



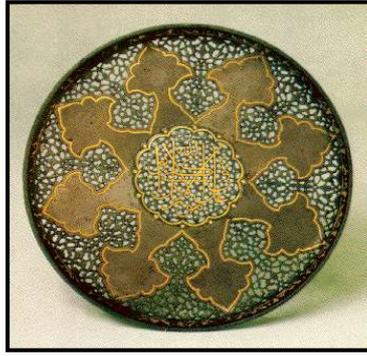
إن الفن الإسلامي قائم على الرمز والتجريد، (التجريد الذي تحكمه قوانين الإيقاع الرياضية، تلك القوانين التي تعتبر الجوهر الأساسي للإيقاعات الموسيقية، والرمز الذي يترجم كل شكل هندسي إلى معنى ديني مطلق)⁽²³⁾، إن الفنان المسلم التجأ إلى تشكيلات رمزية مجردة من أجل خلق غايات جمالية روحية، والخط يعتبر عنصراً مهماً في إبراز هذه التشكيلات، لذا بزغ دور " الخطوط المنحنية الانسيابية برشاقتها بالإضافة إلى العناصر الهندسية، ذات الجمال الرياضي ..الذي يتجاوز به مظاهر العالم المرئي، والحكاية المسرودة لعالم مستقل ومنتظم "⁽²⁴⁾ فالخطوط ترتبط بعالم مثالي لامتناهي هو عالم الروح، والكشف عن هذا العالم يتمثل بالفكرة المجسدة من خلال الأشكال، وبذلك فالخطوط هي رموز تكشف عن المعنى الكامن خلف الأشياء، بوصف ان " الخطوط تشكل بتآلفها ما يشبه المرايا التي تعكس الجهات غير المرئية من العالم المرئي . ومن هنا يبدد العالم، في تآلف الخطوط ... نظاماً من الإشارات . كل شيء رمز و إشارة، الأشياء، والكائنات كلها خطوط . رموز على هذه الصفحة التي نسميها العالم أو الواقع أو الوجود " ⁽²⁵⁾ .

ولم تقتصر نتاجات الفنان المسلم على العمارة والرسوم، وإنما أنتج أنواعاً مختلفة من الأواني والجرار الخزفية على مر الحضارة الإسلامية، وكانت هذه النتاجات أيضاً تزين بأشكال زخرفية نباتية وهندسية وأدمية وحيوانية وكتابية، الأشكال (14-15) .

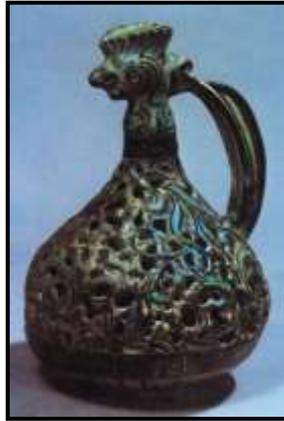
(1) فرزات، صخر : مدخل إلى الجمالية في العمارة الإسلامية، مجلة فنون عربية، العدد (5)، المجلد (2) دار واسط للنشر، المملكة المتحدة، لندن، 1982، ص 85 .

(2) حسني، إيناس : اثر الفن الإسلامي على التصوير في عصر النهضة، دار الجيل، بيروت، 2005، ص 48 .

(3) أدوينس : الصوفية والسريالية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص 204 .



الشكل (14)



الشكل (15)

فكان الفنان المسلم يشتغل وفق تصورات العقيدة الدينية، لإكساب الشكل طابعاً روحياً فوق كل ما هو حسي، حيث لا يمكن تجريد الحياة من إزارها الظاهر، والانتقال إلى المعنى الباطن الدفين مثل تجريد تشكيلات الفن الإسلامي، لا سيما التشكيلات الهندسية، فليست هذه التشكيلات "سوى ثمرة لتفكير رياضي قائم على الحساب الدقيق، قد يتحول إلى نوع من الرسوم البيانية لأفكار فلسفية ومعانٍ روحية، فمن خلال الإطار التجريدي تنطلق حياة متدفقة عبر الخطوط فتؤلف بينها تكوينات تتكاثر وتتزايد متفرقة مرة ومجموعة مرة، وكأن هناك روحاً هائمة هي التي تمزج تلك التكوينات وتباعد بينها ثم تجمعها من

جديد، وهذه التكوينات تكشف عن سر ما تتضمنه من إمكانات وطاقات بلا حدود⁽²⁶⁾. فالتأثيرات والتوجهات الروحية تتجلى في نتاجات الفن الإسلامي بدلالاته الرمزية من خلال التكرار اللانهائي وفي تجريداته وطبيعته الحسابية والهندسية المتمثلة بالمثلث والمربع والمسدس والمثلثن وطريقة تلاحم تلك الأشكال.

واستنادا لذلك ان المنجز التشكيلي الإسلامي يمتاز بأبعاد جمالية روحية من خلال التبسيط في الأشكال والتجريد المفارق للمحاكاة التشبيهية، فكانت هذه النتاجات زاهدة وحاملة لمضامين ودلالات باطنة من خلال الخط واللون، ومشبعة بأفكار ومعانٍ تجسد البعد الروحي اللامحدود، وخلق أبعاداً ما ورائية للتماهي مع المطلق، هذا ما دعا الفنان المسلم إلى التكرار والتتابع المتمثل في نتاجاته، في الرقش العربي (الارابسك)، والزخارف النباتية والزخارف الهندسية، القائمة على الخطوط الأفقية والعمودية، لذا نجد في الفن الإسلامي نمطين من الخط: "الأول الخط المنحني الذي يدور هنا وهناك تجوالاً في حرية وانطلاق في حدود المساحة المخصصة وهو لا يخرج عنها ولكن يعطي إحساساً بالمطلق والاستمرار إلى ما لا نهاية، والثاني الخط الهندسي الذي تكون وظيفته تحديد مساحات تتكون منها حشوات تتجه نحو الدقة والصغر كلما ازدهر الفن"⁽²⁷⁾ وأن كل نوع من أنواع الخطوط مضامين ومعانٍ خاصة، فالخط العمودي أو الراسي المستقيم، يدل على الاستقرار والوضوح والسكون على الرغم من أنه لا يوحي للذهن بالسكون لأنه يمتلك صفات قوية موزونة وديناميكية تستنز البصر، تذكرنا بانتصاب الأشكال في الطبيعة والواقع المرئي، والحس الموحى للحدث الواقعي الممتلئ بالطاقة الحيوية، أما الخطوط الأفقية المستقيمة نجدها هادئة، تثير إحساساً بالتأمل الطويل الذي يشعرونا باللانهاية بإزاء الخطوط المنحنية التي تعطي إشارات توحى بالليونة والرقّة والانسحابية في الحركة الزمكانية، بينما الخطوط المتكسرة ترمز إلى القوة والصرامة والخشونة والعنف، في حين الخطوط المتعرجة توحى بوجود حركة مستمرة ممتدة إلى ما لا نهاية.

فضلا عما تقدم إن التشكيل الفني الإسلامي يعتمد على ثلاث ظواهر: الأولى الطريقة الوجدانية في إقامة العلاقات بين الصور، والثانية تسطيح الشكل، والثالثة اختزال اللون، ويتمثل ذلك بصورة جلية

(26) عكاشة، ثروت: التصوير الإسلامي بين الحظر والإباحة، عالم الفكر العدد الأول، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص 39.

(27) أمين، عياض عبد الرحمن: إشكالية التأويل في الفن العربي الإسلامي، دار الأصدقاء للطباعة والنشر، العراق، 2009، ص 261-262.

في فنون الزخرفة، حيث يعود إلى مفهوم الروح العام، أي الروح الإعلانية المتسامية التي تكمن خلف الأشكال .

إن الفن الإسلامي وجد في نظرتة للنسبي والمطلق، طريقه للتسامي لإعلاء قيم السماء، إن السعي إلى ما لا تدركه الأبصار يلغي المسافات والأبعاد ويخرج من عالم الطبيعة متوجهاً إلى عالم كلي لامتناه (28)، {وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ} (سورة هود : من الآية 123) .

لذا فمن حيث المضمون يعد الفن الإسلامي فن الإدراك المتجه إلى العقل، معتمداً بذلك الرمز أساساً في تشكيل منجزه الفني، حتى يتحول من وظيفته التزينية إلى وظيفة جمالية روحية إنسانية ذات معنى ومضمون فكري له علاقة وثيقة بالعقيدة والمجتمع، بغية الوصول إلى الصلة المباشرة بالجمال المطلق والكمال الإلهي ؛ على اعتبار ان الرمز يستبطن العالم الخارجي ويستظهر العالم الداخلي، وهذا ما دعت إليه العقيدة الإسلامية في الغور من جانب الاستبطنان فيما يعطيه الوجود من حقائق تظهر في الأعيان والصور، فلم يقف المسلم عند التأمل الباطني، وإنما ذهب إلى الاندماج الحقيقي من خلال تجربته الروحية وتصفية النفس، فهو يعيش حالة من الوجد يتلاشى فيها باللامتناهي وتدوب أناه في الآخر في عملية تواصل واتصال، لمعرفة الحقيقة التي تتجلى في المطلق، وهنا يتم قراءة الأشياء قراءة ذوقية استبطانية، بمعنى معرفة الأشياء من حيث هويتها الباطنة، وهذا ما يسعى إليه الفنان المسلم في نتاجاته التي تجسد المعنى الباطني والروحي، ليس تجسيداَ لتمظهرات الوجود الحسية .

خاتمة

لقد تمخضت نتاجات الفن الإسلامي عن المعاني الباطنية والروحية لإبراز المعنى الاستبطاني لموضوع النتاج الفني، من خلال بحث الفنان المسلم عن اللاتشبيه وعن النقاء الروحي والمثالي، عبر عزوفه عما هو محمل بالتشبيات الحسية التي تحدد من أفق خطابه التصويري، كما إن عملية البحث عن الجوهر في ما وراء الوجود المادي للعالم الواقعي، يعد بحثاً عن الحقيقة المثالية التي ينشدها الفنان المسلم، من خلال تخطيه عالم المكان والحس إلى عالم الزمان والروح المطلق .

إن التجرد يعد احد المقامات التي يصل إليها المسلم حين يتجاوز عالمه المادي والحسي ليسمو بنفسه نحو عالم الروح، إذ ان التجرد بحد ذاته جمال، فالتجريد عن المنفعة المادية والالتزام بكل ما هو

(28) هزيمة، طارق : الفنون وإشكالية التجريد، الانجذاب في اللامتناهي، مجلة الرافد الثقافية، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، العدد(26)، 1991، ص106.

روحي يعد جمالاً روحياً . فتخطي المسلم عالم الوجود الواقعي بمعطياته وتمظهراته الحسية إنما يمثل حالة روحية غايتها الارتقاء بالنفس من عالمها المحدود إلى عالم لا محدود ولا متناه . وهنا ابتعد الفنان المسلم عن كل ما هو حسي وتشخيصي وتشبيهي يرتبط بالوجود المادي، والتوجه نحو اللاتشخيص وتجريد الأشكال إلى ما ورائها، وذلك بقطع الصلة - إلى حد كبير - بسطوة المرئي، ليركز على الجانب الداخلي الذي يستبطن المعاني الخفية، والتأكيد على نموذج مثالي يعبر عن مكونات داخلية ذات أبعاد روحية ماورائية .

وإن الخيال لدى الفنان المسلم يعد بؤرة مركزية ؛ من خلال استحضار الصور والأفكار الروحية ؛ لان الإنسان (الفنان) مبدع بفضل الخيال الذي وهبه الله تعالى إياه، فالخيال يعبر عن حقيقة تعجز العقول والحواس عن إدراكها، فعين الخيال ليست سوى البصيرة التي تتعمق في طبيعة الأشياء، فهو يقيم التفاعل بين المرئي واللامرئي، بين عالم الحس والشهادة وعالم المعاني والغيب .

لقد كشف الفن الإسلامي على استخلاص الحقيقة الجوهرية المثالية برؤية حدسية متعالية من خلال العلاقات التي تربط مفردات النتاج الفني، والنظرة ما فوق الواقعية التي يمتلكها الفنان المسلم في رؤيته للوجود، ونظرته الكونية، فكلاهما ينطلقان من حدس ذهني وتخيلي محض في بناء وخلق خطابات ذات معانٍ ودلالات ماورائية تحمل تأملاً باطنياً روحياً . الأمر الذي جعل من الحدس أن يهيمن على تمثيل البنية التكوينية للمنجز الفني وأن يجسد مثل هذه الخصائص برؤية استبطانية بدلاً من الرؤية الحسية المستندة إلى الفعل الخارجي المادي .

تسعى التوجهات الإسلامية إلى كشف الحقيقة في العالم والوجود تلك الحقيقة التي تعد جمالاً مثالياً، الأمر الذي جعل الفنان المسلم يأخذ المنحى ذاته في كشف تلك الحقيقة الجمالية، حيث جسّد عالماً روحياً يتعالى على عالم الموجودات الحسية، وهنا تكمن مثالية فنية تسعى إلى الاتصال بكنه الحقائق بمعناها الكوني الذي يتوسم الجمال المطلق .

لذا إن التجربة الروحية تعد طرْحاً لرؤيا فكرية جديدة على العقل الإنساني، إذ أن هذه التجربة تقوم على نبذ حطام الدنيا وتصفية القلب والتعلق بالمعبود وتربية الروح والاستغراق والذوبان في الاعتبارات الروحية، وهذا ما طرحه الفنان المسلم من خلال نتاجاته الفنية التي تعبر عن كل ما هو مثالي بعيداً عن مظاهر الحس الزائل، فكشف المنجز الفني الإسلامي البحث عن الحقيقة الروحية للوجود، الأمر الذي سهّل على الفنان المسلم التماهي مع ما هو كلي دون الجزئي، والأزلي السرمدى دون الزائل الفاني، وهذا

ما قاده بالضرورة إلى الاشتغال على حقائق متعالية، فاتحاً آفاقاً متسعة ورحبة باتجاه البحث عن حقائق اقرب منها إلى عالم الروح منها إلى عالم المادة .

لقد امتلك الفن الإسلامي لغة خاصة تتمثل بلغة البحث والتقصي في منظومة القيم التي تتجاوز كل ما هو محدود إلى كل ما هو متسام ؛ بوصفها لغة حافلة بنزعة مفاهيمية وجمالية وروحية، تتبع من كون العديد من المنجزات البصرية تحمل حضوراً دائماً للمضامين والمعاني ذات العلاقة بين الحق والخلق، فجاءت الخطابات البصرية الإسلامية رمزية ومترحة من كل القيود المكانية والزمانية .

بذلك لقد أسهمت الأبعاد والتوجهات الروحية للفن الإسلامي في تجاوز الأشكال الواقعية واعتماد التغريب والمعالجات التجريدية الخالصة، وتقعيد منظومة الايقونات الواقعية والحيثيات، لإنتاج منجز تشكيلي يمتاز بمقدرة تأويلية ذات معانٍ باطنية روحية، وخارج عن المحدود بصيغته المنطقية، للكشف عن الحقائق الغائبة التي تحتضن الأشكال المجردة، بما يجعل المنجز وسيلة للتخاطب الروحي وفضاءً يتسع للتصورات الماورائية .

المصادر والمراجع

القران الكريم .

- ابن عربي، محي الدين : الكبريت الأحمر، دار صادر، بيروت، ب ت .
- : رسائل ابن عربي، تقديم : محمد عبد الرحمن المرعشي، ج2، دار أحياء التراث العربي، بيروت، 1999 .
- : تفسير ابن عربي، ج1، ط3، دار صادر، بيروت، 2007 .
- أبو حجلة، ليلي فؤاد : تاريخ الفن النشوء والتطور، مكتبة المجتمع العربي، عمان، 2010.
- انتغهاوزن، ريتشارد : فن التصوير عند العرب، ت : عيسى سلمان وسليم طه التكريتي، مطبعة الأديب البغدادية، العراق، ب ت .
- الحفني، عبد المنعم : الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003.
- أمين، عياض عبد الرحمن : إشكالية التأويل في الفن العربي الإسلامي، دار الأصدقاء للطباعة والنشر، العراق، 2009 .
- بهنسي، عفيف : اثر العرب في الفن الحديث، المجلس الأعلى لرعاية الفنون، دمشق، 1970 .
- : الجمالية الإسلامية في الفن الحديث، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1998.
- : جمالية الفن العربي، سلسلة عالم المعرفة (14)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979 .
- : دراسات نظرية في الفن العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974 .
- الجاحظ، أبي عثمان عمر بن بحر : رسائل الجاحظ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، ج2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964 .
- حسني، إيناس : اثر الفن الإسلامي على التصوير في عصر النهضة، ط1، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت، 2005 .
- : التلامس الحضاري الإسلامي - الأوربي، سلسلة عالم المعرفة (366)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009 .
- حسين، خالد : الزخرفة في الفنون الإسلامية، مطبعة اوفسيت الوسام، دار التراث الشعبي، بغداد، 1983 .
- الخزاعي، عبد السادة عبد صاحب فنجان : الرسم التجريدي بين النظرة الإسلامية والرؤيا المعاصرة (دراسة مقارنة)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الفنون الجميلة، 1997 .
- ريد، هيربرت : الفن والمجتمع، ت : فارس متري ظاهر، دار القلم، بيروت، ب ت .
- سعد الله، محمد سالم : أطياف النص، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007 .

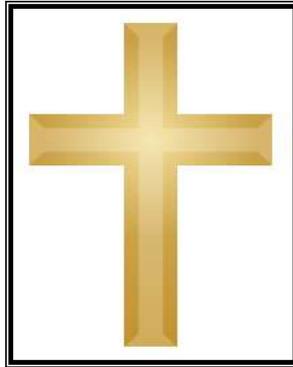
- شيمل، انا ماري : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ت: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، 2006 .
- الصراف، آمال حليم : موجز في تاريخ الفن، ط3، مكتبة المجتمع العربي، عمان، 2009 .
- عبد الكريم، احمد : النظم الإيقاعية في جماليات الفن الإسلامي، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، القاهرة، 2007 .
- عبيد، كلود : التصوير وتجلياته في التراث الإسلامي، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008 .
- عكاشة، ثروت : التصوير الإسلامي بين الحظر والإباحة، عالم الفكر العدد الأول، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984 .
- الفارابي، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة، ط2، مطبعة التقدم، مصر، 1907 .
- الفاروقي، إسماعيل : الإسلام والفن، ت : وفاء إبراهيم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999 .
- لويس، ماسينيون، وبول كراوس : أخبار الحلاج، ت : نور الدين شريبة، مطبعة القلم، بيروت، ولاروز، باريس، 1936 .
- مراد، بركات محمد : الإسلام والفنون، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2007.
1. الموسوي، شوقي : جدلية المرئي واللامرئي في الفن الإسلامي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بابل، كلية الفنون الجميلة، 2005 .
- النعيمي، ناهدة عبد الفتاح : المرأة في تصاوير الواسطي، وزارة الإعلام، السلسلة الفنية الخاصة الصادرة بمناسبة مهرجان الواسطي، بغداد، 1972 .
- هزيمة، طارق : الفنون وإشكالية التجريد، الانجذاب في اللامتناهي، مجلة الرافد الثقافية، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، العدد(26)، 1991 .

المسيحية بين الدين والفن

د. سلام حميد الحلي

الدين والمعتقدات:

لما كان فن الأيقونة ناتجاً مهماً من نواتج علائقية الارتباط القائم بين المسيحية كدين وبين الفن المسيحي، أصبح من المسلم به، أن يترافق مغزى الدراسة الحالية مع معطيات البحث المعرفي والتحليلي للأطر الفكرية الجامعة لأبجديات الفكر المسيحي المرتبط بصلات حميمة مع الدين والفن على حد سواء، فلأيقونة هي مصدر من مصادر التعبير التي يشيد من خلالها فعل السرد القائم على أساس التعريف بالأفكار والأحداث والقصص والروايات الخاصة بالسيد المسيح والسيدة العذراء، وما يتصل بالدين المسيحي من تعاليم سماوية وتوجيهات وأرشادات، تعتري بنية المجتمع الإنساني، وتوظف النزعة الإنسانية كعامل مهم من عوامل الأرتقاء بالإنسان إلى مستوى أفضل، جنباً إلى جنب مع الأديان السماوية.



شكل (1) الصليب: أبرز رموز الديانة المسيحية

والمسيحية* : هي إحدى الديانات الإبراهيمية والديانات التوحيدية؛ الجذر اللغوي لكلمة مسيحية تأتي من كلمة مسيح، والتي تعني حرفياً المختار أو المعين، وقد جاءت التسمية نسبة إلى يسوع الذي هو بحسب العقيدة المسيحية المسيح، ابن الله، الله المتجسد، المخلص وغيرها من التسميات الأخرى (1)

نشأت المسيحية حوالي العام 27 من جذور مشتركة مع الديانة اليهودية ولا تزال آثار هذه الأصول المشتركة باقية إلى اليوم من خلال تقديس المسيحيين للتوراة والتي يطلقون عليها إلى جانب عدد من الأسفار الأخرى اسم العهد القديم الذي يشكل القسم الأول من الكتاب المقدس لدى المسيحيين في حين يعتبر العهد الجديد القسم الثاني منه؛ لقد كان السيد المسيح مع دعوته بالإنجيل يمارس الشريعة الموسوية والرسول من أتباعه كذلك ، فيترددون على الهيكل ويحفظون الأعياد اليهودية ويحافظون على الختان والصوم وسائر أحكام التوراة ، لأنها أمست جزءاً من قوميتهم ، وبذلك كان أتباع السيد المسيح (ع) من اليهود ، يقيمون التوراة والإنجيل معاً، وهم بذلك ينادون بالإيمان بموسى وعيسى معاً ويرفعون شعار العماد والختان معاً ، لكن المسيحية ما لبثت أن انتشرت بين الأميين، وتكاثر عدد المسيحيين من الأمم حتى فاق عدد أهل الكتاب اليهود (2)

وكان للسيد المسيح (عليه السلام) اثنا عشر حوارياً بعثهم رسلاً إلى الأقطار للدعاية إلى دينه ، وأشهرهم أربعة الذين تصدروا لكتابة سيرة السيد المسيح (ع) من حين ولادته إلى حين رفعه ، وهم

* المسيحية : أطلق للدلالة على معتقي عقيدة إلهية المسيح ، التي أقرت في مجمع (نيقية) سنة 325 م ، وظهر لأول مرة في إنطاكية في القرن الثالث الميلادي في المجلس الذي انعقد بمدينة (نيس) ، والمراد منها : إنهم أتباع المسيح عليه السلام ، وتطلق النصرانية على الدين المنزل من الله تعالى على عيسى (ع) وكتابتهم الإنجيل ، وأتباعها يقال لهم ، النصراني نسبة إلى بلدة الناصرة في فلسطين ، أو إشارة إلى صفة ، وهي نصرهم لعيسى (ع) ، وتتأصروهم فيما بينهم، وكانت هذه الصفة تخص المؤمنين منهم في أول الأمر ، ولم يلبث أن أطلقت عليهم كلهم على وجب التغليب،= والنصارى يجمعون على أن مريم حملت بالمسيح (ع) وولدت في (بيت لحم) في فلسطين وأنه تكلم بالمهد، وأنكر عليها اليهود ذلك ، ففرت به إلى مصر ثم عادت به إلى الشام وعمره آنذاك اثنتا عشر سنة ، فنزلت به في القرية المسماة (ناصره) ، وبقي فيها إلى أن ألقى الرومان القبض عليه وسعوا به إلى عامل قيصر ملك الروم على الشام 000 للمزيد ينظر ويد ، جيرى : المذاهب الكبرى في التاريخ ، ترجمة : ذوقان طه ، دار القلم للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2 : 1979 ص139

(1) الموسوعة البريطانية، يسوع المسيح (بالإنجليزية)، 27 كانون الأول 2010.. <http://www.britannica.com>

(2) مارتلي، برنارد: العذراء مريم ، ط1، شركة تايمس للطباعة والنشر، ت:البيرابونا ، بغداد : 1985، ص20- 21

(بطرس ، ومتى ، ولوقا ، ويوحنا) وكتب كل منهم نسخة على ترتيب خاص بلغة من اللغات، وكان الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط النقل الرئيسي للمسيحية في القرون الأولى وظلت القدس، أنطاكية، الرها، والإسكندرية عواصم الثقافة المسيحية قبل انتقال النفوذ والتأثير إلى روما والقسطنطينية خلال القرون الوسطى. وقد عانت المسيحية في البدايات من اضطهاد الإمبراطورية الرومانية لكنها ومنذ القرن الرابع غدت دين الإمبراطورية واكتسبت ثقافة يونانية ورومانية أثرت عميق التأثير فيها؛ وكأي ديانة أخرى ظهرت في المسيحية عدة من الطوائف والكنائس تصنف في ستة عائلات كبيرة: تزامنت الانشقاقات الأولى مع القرن الرابع حين انفصلت الكنائس الأرثوذكسية المشرقية والأرثوذكسية القديمة، تلاها عام 1054 الانشقاق الكبير بين الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية ثم البروتستانتية خلال القرن السادس عشر فيما عرف باسم عصر الإصلاح.⁽³⁾

اللاهوت المسيحي

لقد جاءت الفلسفة المسيحية، حتى قبل تسنينها في عقيدة مغلقة، مصادمة لروح الفلسفة اليونانية في نقطتين ميتافيزيقيتين أساسيتين:

الخلق من عدم والتجسد الألهي، (فالله) في المسيحية هو وحده الخالد والكامل، والكون الذي لم يكن موجوداً هو من خلقة ولسوف يكون مآله الى مثل العدم الذي جاء منه بقرار الهي أيضاً . ولكن الكون في التصور السائد- وبخاصة الأرسطي - من الفلسفة اليونانية غير مخلوق، وقديم قدم (الله) نفسه، ومشارك في الماهية الألهمية بثباته وبثبات القوانين التي تنظمه وتحكم حركته الأبدية، فالكون بمعنى من المعاني هو (الله) نفسه، وهو بلا تاريخ، وغير خاضع للتغيير، لأن حركته دورية وتغيراته لا تعدو أن تكون تكراراً أبدياً، والحال أن المسيحية تقوم على فكرة مبادأة تاريخية جذرية تتمثل بتجسد المسيح الذي يحدث تغييراً أنقطاعياً في مسار الكون والزمن معاً، وبما ان الشق الذي ساد من المسيحية هو ذلك الذي يقول بألوهية المسيح، فان فعل التجسد يعادل خرقاً للثبات الألهي والكوني معاً، وهذا بالتحديد ما كان يشق كل المشقة على ورثة الفلسفة اليونانية أن يقبلوه .⁽⁴⁾

(3) المطران جاورجيوس: المسيحية والحضارة ، دير القديس جاورجيوس البطريركي الحميراء، موقع الدراسات القبطية

والأرثوذكسية، 10 كانون الثاني 2010. <http://www.coptology.com/blog/?p=37>

4 . جورج طرابيشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط1، دار الساقي، بيروت، 1988، ص25-26

ان أهم موضوعات الفلسفة المسيحية، هو (الله) ، فالخاصية الأساسية (الله) في الفكر المسيحي الوحدانية، وهي خاصية مستمدة من تعريف (الله) في سفر الخروج بأن الوجود، الوجود الحقيقي الأصل الذي يصبح كل وجود آخر الى جانبه مجرد ظلال أو مجرد وجود زائف مادامت خاصية هذا الوجود الحقيقي أنه واحد فان ذلك يعني أنه لا يعتمد على شيء آخر وانما كل شيء يعتمد اليه ويفتقر اليه فهو اذن وجود ضروري وبقية الموجودات وجود عرضي، وهو كامل لا متناه وبقية الموجودات ناقصة ومتناهية وان هذا الوجود الكامل اللامتناهي هو خالق الاشياء وتلك الفكرة تبرز أصالة الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحي . (5)

ان فكرة الموجودات في اللاهوت المسيحي هي ان (الله) هو الوجود الحقيقي وهو الوجود الكلي الشامل وكل شيء آخر لا يستحق اسم الوجود ويهبط الى عالم الظاهر اللاحقيقي، وهذه الفكرة موجودة اصلاً في نظرية أفلاطون عن المثل التي هي الوجود الحقيقي بينما الأشياء المجردة ظلال باهتة لها (فالله) هو الوجود الحقيقي لا يتغير ومن هنا كانت مشاكل التغيير والحركة الحيوية في الفكر المسيحي وهو سر اهتمام القديس توما الأكويني بفكر الحركة الأرسطية وكل حركة تستلزم وجوداً، أي شيء يتحرك وهذا الشيء أما ان يكتسب وجوداً أو يفقد وجوداً وتعريف الحركة عند أرسطو هي فعل ما هو بالقوة أي التدرج من القوة الى الفعل والحركة فعل ناقص يتجه الى الكمال فحركة الاشياء تعني نقصها اي حدوثها او عرضيتها ومعنى ذلك ان كل شيء باستثناء (الله) يمكن ان لا يوجد .

فكرة الصانع عند أفلاطون والحركة عند أرسطو لا يتصفان بصفة الخلق، فهذه الفكرة (الخلق) ضلت بعيدة عن الفكر اليوناني لأنه لم يدرك ان الله هو الوجود على الرغم من ان فكرة الحدوث والعرضية موجودة في الفكر اليوناني فالكثير يصدر عن الواحد عند أفلاطون، والموجودات عرضية بالنسبة للمحرك الأول عند أرسطو .⁶

اما فكرة الخلق في المسيحية تتمثل في وجود الله وهناك براهين على ذلك، فهناك البرهان المستمد من الحركة، كل شيء يتحرك وكل ما يتحرك يتحرك بواسطة شيء وهكذا تسير السلسلة الى محرك أول لا يتحرك، أما البراهين التوماوية الخمسة، فأول برهان هو الحركة والثاني بهان العلة والثالث برهان

5. جلسون، ايتيين: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: امام عبد الفتاح امام، ط3، التوير للنشر والطباعة،

بيروت، 2009، ص12

6 . جلسون، ايتيين: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى المصدر السابق، ص107 .

الممكن الواجب والرابع برهان التدرج في الكمال والخامس برهان النظام وتشير هذه البراهين الى نصوص سفر الخروج ، ان الله في العالم المسيحي يصل الى الوجود، في حين انه لا يتعدى علم الفكر والكيف عند اليونان وهو علة كل شيء ما عدا الوجود، في حين في العالم المسيحي هو علة الوجود الوجود ذاته، والعالم في الفكر اليوناني تشكل وتحرك منذ الزل اما في العالم المسيحي فهو كون هادف مخلوق، ان الغاية الالهية في الفكر المسيحي هي التي ترسم غاية الاشياء .⁷

في فلسفة العصور الوسطى المسيحية المؤثرة فكرياً في العقيدة واللاهوت المسيحي لبتي نجد في قسم منها امتداداً للفكر الفلسفي اليوناني المتمثل بنظريات (أفلاطون وأرسطو) فخلال تلك الحقبة يبرز الفكر الفلسفي الروحي للقديس اوغسطين الذي حاول بعقله الطبيعي الوصول الى الحقيقية العليا فبدأ بالمانوية فمذهب الشك ثم الأفلاطونية الجديدة ثم انتهى أخيراً الى المسيحية، لأنه (ان لم تؤمنوا فلن تفهموا) فالإيمان شرط للفهم أو التعقل فالترتيب التقليدي لنواع المعرفة عند المفكرين المسيحيين هو الإيمان ثم الفهم أو التعقل، ومن يبدأ بمقدمات إيمانية ينتهي باستمرار الى نتائج إيمانية .⁽⁸⁾

ان من أهم المسائل في الفكر والعقيدة المسيحية هي وجود (الله) فيرى اوغسطين ان الذات تكتشف ان هناك حقائق وهذه الحقائق علتها لابد ان تكون من جنسها فهناك اذن وجود أزلي أبدي وهذا الوجود هو (الله) والوجود والماهية شيء واحد ولهذا فإن الماهية التي نتصورها (الله) في نفوسنا تقتضي الوجود، ففكرة (الله) الموجود في نفوسنا تقتضي وجوده ايضاً فانه اذن موجود، هذا هو البرهان الأول لدى اوغسطين .

أما البرهان الثاني على وجود (الله) عند اوغسطين، فهو ان التغيير في الوجود يتم بأن يتخذ الشيء صورة مضادة له وعلى ذلك لا يمكن ان يكون الشيء هو الذي يعطيها لنفسه، لأن هذا مستحيل والا لما كان في حاجة لأن يعطي نفسه ما هو موجود فيها من قبل، فأعطائه الصورة لا يمكن ان يتم الا عن طريق موجد للصورة، ومعنى هذا ان هناك علة أو خالقها هو الذي يهب الصورة وهذه العلة باعتبارها واهبة هي (الله).⁽⁹⁾

7 . المصدر نفسه ص 107-108 .

8 . المصدر نفسه ص 67 .

9 . عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، ط3، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 26 .

البرهان الثالث على وجود الله عند اوغسطين، يقول ان في الوجود نظاماً وجمالاً . وهذا الجمال والنظام لا يصدر الا عن موجد فنان هو (الله) .

وان (الله) لا يمكن ان يدرك أو يوصف، لأنه فوق الوصف والكلام، وكل تشبيه بينه وبين الانسان- باطل، فقد نستطيع ان نظيف الى (الله) صفات معينة يتفق فيها مع الانسان . الا ان هذه الصفات يجب أن تنزه عن التشابه مع الانسان، وهذه الصفات ليست شيئاً يضاف الى الذات، ويعتبر من الكفر ان تقول ان (الله) غير الحقائق الأزلية، لأن هذه الحقائق الأزلية الأبدية هي صفات (الله) وليست زائدة عليه، والوصف الذي نستطيع ان نصف (الله) به هو الوجود، والوجود بالمعنى الافلاطوني هو الشيء الحقيقي الذي يمكن أن يتصف به (الله)، فالصفة الاولى اذن هي الوجود الخالص بأكمل معاني الكلمة - ولما كان (الله) ازلياً أبدياً، ولما كان وجوداً خالصاً فهو علم، وعلم (الله) ليس حادثاً ولا متعلقاً بحادثة دون أخرى، وليس يتم بالانتقال من فكرة الى فكرة وليس علماً لما حدث فيه، بل علم لما حدث ولما هو حادث ولما سيحدث، كلها دفعة واحدة، وفي حضرة الأله مرة واحدة، والاشياء توجد لأن الله يعلمها، ولا يعلمها (الله) لأنها توجد فالاشياء والافكار لا وجود لها الا من حيث هي معلومة عند (الله) .

(10)

وفي مسألة الاخلاق نجد ان القديس اوغسطين قد تجاوز بالفعل الاخلاق اليونانية منذ اللحظة التي جعل فيها الاخلاق كلها تعتمد لا على شيء يمكن أن يفنى - بل على حركة داخلية للارادة راسخة في (الله) الذي هو الغاية الوحيدة للانسان، وهو حين فعل ذلك فقد حدد الى الابد طبيعة الغائية الاخلاقية كما فهمها المفكرون المسيحيون، ان القول بأن خيرية الارادة تعتمد على نية الغاية، وتعني عندهم انها ينبغي ان تامر نفسها من الداخل، ان لم يكن بصفة مستمرة، فعلى الأقل من حيث النية والواقع، تامر نفسها من الداخل بالتوجه الى الحيز الأقصى والتميز باستمرار عنا وهو : (الله) ، اي نحو الأرادة الألهية، والتي لا بد أن يكون لدى الإنسان نية مطابقة ارادته معها، ونحن كلما رغبتنا من الناحية المادية في خير جزئي فاننا ينبغي علينا من الناحية الصورية أن نرغب أو نريد أن يكون الأختيار مطابقاً مع الأرادة الألهية، وتعتمد القيمة الأخلاقية كلها على مثل هذه المطابقة .

وهذا المبدأ يؤكد في المرتبة الأولى الوحدة الكاملة للحياة البشرية، فهناك ميل للأرادة نحو الغاية التي يكشف عنها العقل، هذه القوة الجاذبية أو الوزن والثقل كما يطلق عليها القديس اوغسطين والقديس

توما - التي توحد الأنسان (بالله) عن طريق جاذبية الحب، وإذا ما كانت هذه النية مركزة بشكل دائم على غايتها فلن يكون ثمة مكان عندئذ في قلب الانسان - كما يقول القديس اوغسطين - لن يسعى الى أن يصنع حياة سعيدة، لكنه سوف يسعى الى (الله) لكي يهبه الحياة السعيدة فهو وحده القادر ان يمنحه اياها (11).

أما مشكلة العالم عند اوغسطين فهي متصلة اتصالاً وثيقاً، بمسألة (الله)، من حيث ان ذلك العالم مخلوق (الله)، في نظرية أوغسطين عن العالم نلاحظ تأثره بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصاً فيما يتصل بتطور العالم .

فالقديس أوغسطين ينظر الى العالم أولاً نظرة أفلاطون في (طيمائوس) وكما هي نظرة الفيثاغوريين من قبل، وذلك لأن العالم في نظره منتظم متناسب الأجزاء، ويسوده الأنسجام لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة، فهو يقوم على العدد لأننا نعد الأشياء، وعلى القياس لأننا نقيس الأشياء، ويقوم على الحجم او الثقل لأننا نزن الأشياء، والقوانين الرياضية هي التي تسود العالم سواء كلن كواكب او أراضى، والخلاصة أن بالعالم أنسجماً تاماً . (12)

أما طبية الأشياء ذاتها فقد رجع فيها القديس أوغسطين الى التفرقة بين الصورة والهيولي. من ان الهيولي لا تكاد تكون شيئاً، وليست الهيولي غير صورة عارية من الكم، وعلى هذا الأساس ولفهم ماهية المادة وجب تجريدها من الصورة، ويتبرا عدماً، كما قال أفلاطون، وأما يقول ان لها وجوداً على أساس أنها قوة قادرة على أخذ الصورة، وعلى هذا فالهيولي مبدأ للوجود، وليس وجوداً حقيقياً ولهذا نراه ينعتها بأنها وشك الوجود، أي انها ليست الوجود الحقيقي.

وحيثما ينتقل اوغسطين من بيان طبيعة الموجودات الى بيان نشأتها، يرى أن هناك مذهبين :
مذهب يقول ان الوجود أصله عنصر مادي .

مذهب يقول ان أصل الوجود جوهر عقلي، وكان طبيعياً من حيث ان القديس اوغسطين أفلاطوني القول، فيعتبر ان علة الاشياء مبدأ عقلي، فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها الى علة عاقلة مدبرة، الا انه لا يستطيع ان كان يريد ان يظل مسيحياً- أن يأخذ بما قال به أفلاطون من قبل أن الهيولي قد وجدت مع الصانع، ولم تكن من خلقه، لقد كان عليه ان ينكر هذا ويقول بأن الهيولي من خلق الصانع أو

11 . جلسون، ايتين : مصدر سابق ، ص456-457.

12 . عبد الرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى، مصدر سابق، ص 38 .

(الله)، (فالله) هو الموجد الخالق من العدم للهبولي، ووجود (الله) وجود مختلف كل الأختلاف عن الهبولي والكائنات الفانية، وجود (الله) هو وجود بذاته بينما الأشياء وجودها بغيرها، وعلى هذا فهي مختلفة في وجودها عن وجود (الله) تماماً . وفي هذا يقول أوغسطين بمبدأ الخلق كفيلسوف مسيحي، اذ يرى في بيان خلق العالم - من حيث ضرورة الوجود - فيقول بأن هذا الوجود ليس ضرورياً، ومن هنا يصف كيفية الخلق بانه أولاً راجع الى خيرية (الله)، ثم الى ارادته، ثم الى عقله، فالعالم لم يوجد تبعاً لضرورة قاهرة، وانما وجد لأن (الله) خير، والخير لا يفعل الا الخير والوجود خير من العدم، ولهذا اوجد العالم فالعالم من حيث وجوده فيض من خيره . (13)

إذا العالم فيض من خير (الله)، ودليل على ارادة (الله)، ومرتب حسب عقل (الله)، الا اننا هنا لم نصل الى خلق الكون فحسب، ان فعل الخلق عند أوغسطين، فعل واحد أي ان الله خلق الكون مرة واحدة، ولا يخلقه باستمرار، فكيف نوفق بين هذا الفعل وبين نشأة الأشياء ووجودها، فأوغسطين يرى ان فعل الخلق الذي هو واحد كان يتمثل في فعل خلق البذور التي تنتشاجميع الاشياء عنها، وعلى هذا الاساس استطاع أوغسطين أن يقول بفكرة التطور، وأن يقول بفكرة المسيحية القائلة أن فعل الخلق واحد وهو أولاً خلق المادة غير المصورة، وفي هذا الفعل نفسه وجدت الصورة، واتحدت بالهبولي، وكان هذا الاتحاد هو فعل الخلق الأول، ولما كانت الأشياء قد خلقت، كان الزمان لا وجود له الا باعتبار الأشياء المخلوقة ويقول أوغسطين ان الزمان صورة الابدية والزمان لاوجود له بوصفه أزلياً أبدياً، وانما وجد الزمان كما وجدت الاشياء، وهذا طبيعي لأن المسيحية تقول بخلق الزمان، فكان على أوغسطين أن يقول أيضاً بأن الزمان مخلوق، ولكن يلاحظ ان حفظ الخلق لا يتم الا بفعل مستمر من (الله)، فالأشياء التي خلقت لتحفظ لا بد لها من شيء يحفظها، وهذا هو فعل (الله) ولولاه لفنيت الأشياء، وهذا طبيعي لأن وجود الأشياء مستمد من وجود (الله)، ولو توقف الفيض الألهي لصارت عدما . (14) فأوغسطين يرى وجود (الله) أمراً بديهياً، وأن (الله) وحده ثابت كامل، وهو الخير الأعظم. (15)

13. عبد الرحمن بدوي : المصدر نفسه، ص30.

14. المصدر نفسه، ص30-31

15 . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، مصدر سابق، ص28.

أما القديس (توما الأكويني) يرى ان (الله) هو الوجود الأول الكامل وهو سبب جميع الموجودات الأخرى، أما المادة فهي ليست الا الوجود بالقوة، فكل شيء بما في ذلك المادة نفسها يقع في متناول الخالق . وأن جميع البراهين المسيحية الدالة على وجود (الله) هي بواسطة العلة الفاعلة .

ويعتقد توما الاكويني ان وجود (الله) ليس واضحاً بذاته ويعارض أولئك الذين يذهبون الى ان وجود (الله) فطري في الإنسان اذ يعتقد انها فكرة باطلة، فليس وجود (الله) فطرياً وانما المباديء العقلية هي التي يستدل منها على وجوده، وهو لهذا يعكف على اثبات وجود (الله) بالبراهين المنطقية الضرورية، ويقدم لنا منها خمسة براهين هي على النحو الآتي: (16)

البرهان الأول: يقوم على فكرة الحركة وقد عرضه في كتابه الخلاصة اللاهوتية، ويقول فيه بايجاز ان كل متحرك لا بد له من محرك لأن التحريك لا يمكن ان يستمر الى ما لا نهاية وإنما لا بد أن يقف عند محرك لا يتحرك، يكون هو المحرك الأول وهو (الله)، وهو برهان مقتبس من أرسطو الذي عرضه في المقالة الثامنة من (السماع الطبيعي) البرهان الثاني: هو ما يسمى برهان العلة لأنه يقوم على أساس العلية، فيقول ان كل نتيجة لها سبب وكل معلول له علة، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها البعض، لكن لا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والمعلولات الى ما لا نهاية، بل لابد من الوقوف عند علة أولى وهذه العلة الأولى هي (الله) .

البرهان الثالث: ويسمى برهان الممكن والواجب وخلصته ان هناك أشياء ممكنة وكل ما هو ممكن الوجود يمكن أن يوجد، وألا يوجد أيضاً، لكن اذا كان هناك ما هو ممكن الوجود فإن ذلك يعني أنه لا يستمد وجوده من ذاته، وإنما لا بد أن يستمد من غيره، وبذلك نعود الى البرهان الثاني، وهو سلسلة العلل والمعلولات، لا يمكن أن تستمر الى ما لا نهاية ولذا وجب القول بوجود واجب الوجود بذاته هو (الله) .. (17)

البرهان الرابع: وهو برهان التدرج في الكمال، ويقوم على أساس مراتب الكمال القائمة في الوجود، فأذا كنا نحكم على بعض القضايا بالصدق وبعضها بالكذب وبعضها الآخر يجوز الصدق والكذب، فأنا بذلك نحكم بوجود درجات للحقيقة أو مراتب لما هو حق فهناك أشياء أكثر حقيقة من غيرها، ولكن ما هو أكثر حقيقة قد يكون أقل حقيقة بالنسبة لشيء ثالث أكثر حقاً منه، وهذا يعني ان المراتب كلها نسبية،

16. عبد الرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى، مصدر سابق، ص137.

17. جلسون، ايتين، : الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مصدر سابق، ص121-122.

فهي تقال بالنسبة الى حق مطلق، وهذا الحق كما كان يقول أرسطو في كتابه الميتافيزيقيا يشمل الوجود المطلق، ومنى ذلك ان الحق المطلق هو الوجود المطلق، فهناك اذن موجود مطلق وهو حق مطلق هو (الله) .

البرهان الخامس: وهو برهان النظام، اذ انه في العالم نظام، وهذا النظام لا بد له من منظم عاقل، لأن العالم كله منظم لا من حيث جزئياته بل النظام يسود العالم ككل، فكل شيء يهدف لغاية معينة ولا شيء باطل أو عبث . والأشياء ككل تميل الى تحقيق غاية واحدة، وهذا النظام الهائل يقتضي وجود منظم او علة منظمة وهذه العلة المنظمة لابد بالضرورة أن تكون عاقلة، لأن كل نظام لا بد بالضرورة أن يقوم على العقل فكل علة منظمة لابد أن تكون عاقلة والعلة المنظمة العاقلة لهذا العالم هي (الله) . (18)

ان هذه البراهين الخمسة كلها التي يقول بها القديس توما الاكوييني تشترك في خصائص عامة مشتركة: فهي كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التي تملأ العالم وهي كلها تفترض سيادة قانون العلية أو السببية (سواء في الحركة التي تحتاج الى محرك، أو الوجود الممكن الذي يحتاج الى علة توجده وهي كلها تفترض أيضاً أن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً لو تتبعه الانسان، فلا بد أن نصل الى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعاً، ان كل موجود ما خلا (الله)، مخلوق من (الله) ضرورة، لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن الا ان يكون الا واحداً، فيلزم ان كل ما خلا (الله) ليس عين وجوده ولكنه موجود بالمشاركة، وينظر القديس توما الى العلم لى أنه يجب اضافته الى (الله) أو ينسب الى (الله)، كون العلم كاملاً وكون (الله) كاملاً، وثانياً: من ان السبب في كون موجود ما عارفاً، هو تجرده عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشيء المعروف، وتتفاوت المعرفة بتفاوت حال التجرد، (والله) في غاية التجرد عن المادة، فهو بالغ غاية المعرفة وثالثاً: من ان (الله) العلة الفاعلة الأولى، فلا بد أن يكون لمفعولاته وجود سابق في علمه، وعلى ذلك (فالله) يعقل ذاته لأنها مجردة معقولة ويعقل ذاته بذاته لا بقوة متميزة من الذات، لأن ليس فيه شيء بالقوة ولكنه فعل محض، فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه، وأن يكون تعقله عين ماهيته وعين وجوده، أما الارادة فيجب اضافتها الى (الله) أيضاً، اذ ان الارادة تتبع العقل من حيث انها الميل الى الخير المعقول، ومحبة هذا الخير متى حصل، (فالله) يريد ذاته على أنه خير وغاية، (والله) يريد غيره، فأن من شأن الخير أن يشرك غيره في خيره، وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الألهية، على أن (الله) يريد ذاته بالضرورة لأنها الموضوع الخاص المعادل

لأرادته، ويريد بالأختيار لأن هذا الغير لا يزيد الخيرية الالهية شيئاً من الكمال، ولكنه موجه اليها على انها غايته القصى .(19)

ويرى القديس توما الأكويني ان الجوهر الروحي في الانسان يسمى نفساً ويقال هذا الأسم على مبدأ الحياة بالأجمال في الأحياء الطبيعيةك النبات والحيوان والأنسان ولكن النفوس تختلف ماهية ووظائف، أما ان النفس بأطلاقها موجودة فيدل عليه ان الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم، الا لكان كل جسم حياً أو مبدأ للحياة، فلا بد من مبدأ في الحي لا يكون جسماً بل فعلاً أو صورة لجسم، وأما ان النفس الأنسانية جوهر روحي .

ان النفس الانسانية تدرك الماهيات بقوة خاصة هي العقل، لها فعل تستقل به دون الجسم، مما يدل على ان العقل روحي، وان النفس روحية، اذ ليس يفعل بذاته الا ما يقوم بذاته، وعلى خلاف ذلك النفس الحاسة والنفس النامية فأن جميع أفعالها تحدث في الجسم وبالجسم فليس لهما وجود خاصن ولكن لكل منهما وجوداً في المركب منهما ومن الجسم، ويلزم من روحانية النفس انها خالدة، فهي غير فاسدة بما يعرض لها من فساد الجسم .(20)

العقائد المسيحية :

المسيحيون يؤمنون بأن الله واحد وقد جاء في إنجيل مرقس: الرب إلهنا رب واحد. (مرقس 12/29) غير أن الله في العقيدة المسيحية، مكون من ثلاثة أقانيم متحدة في نفس الجوهر الذي يتساوى به منذ الأزل وإلى الأبد. وتسمى هذه العقيدة بعقيدة الثالوث الأقدس. ولا يمكن قبول أحد الأقانيم منفرداً بل يجب التسليم بها جميعاً،⁽²¹⁾ ويقول القديس غريغوريوس النياسي فيما يخص الثالوث:



19 . يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مصدر سابق، 163-164.

20 . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، مصدر سابق، ص169.

(21) لجنة من اللاهوتيين، التفسير التطبيقي للعهد الجديد، مصدر سابق، ص 216

شكل (2) أيقونة معمودية يسوع، بريشة فرانسيسكو ألباني عام 1600: وقت العماد ظهر الثالث

مجتمعا،

فبينما كان الابن يعتمد حلّ الروح بشكل طائر الحمام وسمع صوت الأب يقول من السماء:

هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت . متى 3/ 16-17

إن الأقانيم الثلاثة الإلهية: الأب والابن والروح القدس، لا يمكن فصلها عن بعضها البعض، كما لا يمكن فهمها عن بعضها البعض، كذلك لا يمكن استيعابها كحقائق بشرية، بل هي الطريقة التي عبر فيها الله عن طبيعته التي لا يمكن تسميتها ولا التحدث عنها، ويتكيف مفهومنا عنها وفقاً لمحدودية عقولنا البشرية .

إن لفظة "أفنوم" المشتقة من اللغة الآرامية لا يوجد ما يقابلها في لغاتنا اليوم، وهي تشير إلى وحدة الكيان، فالنفس أفنوم والجسد أفنوم، وهما يتحدان سوية لتكوين الإنسان .

يظهر الثالث مجتمعا في مواضع عدة من العهد الجديد أشهرها عند عماد يسوع في متى 4/ 16-17 فبينما كان المسيح يعتمد هبوط الروح القدس بشكل طائر الحمام في حين سمع صوت الأب من السماء. بعض المفسرين وآباء الكنيسة يشيرون إلى أن الثالث الأقدس قد ذكر أيضا في العهد القديم بشكل أو بآخر، كاستخدام لفظ الجمع ألوهيم للإشارة إلى الله، واستخدام الله لصيغة الجمع في اللغة العبرية للدلالة على ذاته ما يفترض وجود ثالث (22).

الأفنوم الأول هو الأب ويمكن القول أنه الصورة التقليدية ل (الله)، ويقدم الكتاب المقدس عدداً كبيراً من صفاته. أصل المصطلح يأتي من أن يسوع قد ناداه "الأب السماوي" وكذلك القديس بولس حين اعتبره "أب واحد لجميعنا". الأفنوم الثاني هو الابن ويطلق عليه أيضاً اسم الكلمة والحمل وهو: لم يعتبر مساواته بالله خلصة أو غنيمة يتمسك بها، بل أخلى ذاته متخذاً صورة عبد صائراً شبيهاً بالبشر. ودعي حين اتخذ جسداً يسوع المسيح، وهو الذي تنبأ عنه جميع أنبياء العهد القديم من قبل. ألوهة يسوع يمكن استنباطها من مواضع عديدة في الكتاب المقدس، فهو قال في إنجيل يوحنا: أنا والآب واحد. (يوحنا 10/30) ومن رآه قد رأى الذي أرسله. (يوحنا 12/44) كذلك فإن أنبياء العهد القديم أشاروا إلى "التجسد الإلهي": يولد لنا ولداً، ونعطي ابناً، وتكون الرئاسة على كتفه ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إليها قديراً أباً أبدياً رئيس

(22) لجنة من اللاهوتيين، التفسير التطبيقي للعهد الجديد، مصدر سابق، ص.553

السلام. (اشعيا 9/6) يسوع ليس فقط هو الابن بل هو أيضاً الماشيح (عريت لاحقاً إلى "مسيح") الذي ينتظره اليهود، فهو كاهن ونبي وملك. (23)

الأفنوم الثالث هو الروح القدس ويمكن الاستدلال على ألوهته من مواضع عديدة أبرزها أعمال الرسل 5/3-5 حيث يدعى روح الله و الرسالة الأولى إلى كورنثس 2/10 حيث يذكر أنه يتقصى حتى أعماق الله و إنجيل يوحنا 14/26 إلى جانب مواضع أخرى عديدة. والمسيحي إن لم يكن تحت سلطة الروح القدس فهو ليس بمسيحياً، ويسبغ المسيحيون عليه ألقاباً عديدة استناداً إلى العهد الجديد، ولديه وفق العقائد المسيحية مواهب يوزعها على المؤمنين به، وهو من يلهم الكنيسة ويقويها ومن يضع مقرراتها، وغالباً ما يرمز له بألسنة من نار كما حلّ في العنصرة، أو طائر الحمام كما حلّ وقت عماد يسوع.

بعض الطوائف المسيحية ترفض عقيدة الثالوث، الأريوسية في القرن الرابع؛ ومع اندثارها لم تكن هناك أي طائفة ترفض هذه العقيدة حتى القرن التاسع عشر حين تأسست سنة 1872م كنيسة الرسليين في الولايات المتحدة الأمريكية ومن ثم انشق عنهم عام 1931م شهود يهوه التي تعتبر أقوى هذه الطوائف اليوم. تجمع هذه الطوائف على تكريم يسوع وإغداق الكثير من الصفات الحميدة عليه، بيد أنه في تعليمهم كائن روحي قريب من الله ولكنه ليس بإله، وأيضاً فإن قيامته كانت بشكل روحي أي غير جسدية، كما يرفضون الدور المنسوب له في الخلاص لدى سائر المسيحيين، وتتكبر أغلب هذه الطوائف وجود القيامة من القبر أو وجود الجحيم. (24)



شكل (3) الأفنوم الثالث الروح القدس، كما هو مرسوم في كاتدرائية القديس بطرس في الفاتيكان.

(23) لجنة من اللاهوتيين، مصدر سابق، ص 6-17

(24) دور الروح القدس في تاريخ الكنيسة، المحبة، 7 تشرين ثاني

<http://www.almahaba.org/Masoh/dawr.htm>.2010

تاريخ المسيحية :

مع بداية عهد الإمبراطور كاليغولا (37 - 41م)، ظهر الدين المسيحي في فلسطين وأنتشر سريعاً بين طبقات البسطاء داخل الإمبراطورية الرومانية وخارجها، لكن سلسلة من الاضطهادات بدأت منذ عهد الإمبراطور نيرون (54 - 68م) مع استشهاد بطرس في روما سنة 64م . وأشدت الاضطهادات خلال القرنين الثالث والرابع، الا ان التنظيم بلغ أشده في عصر ديوكليسيانوس (284 - 305م). ويعد غاليريوس أول امبراطور اعترف بالمسيحية (سنة 311م) ومن ثم تلا ذلك مرسوم ميلانو (سنة 313م) حيث قبلت المسيحية كواحدة من الأديان المعترف بها، التي تتمتع بحقوق كاملة. وأخيراً قرار ثيودوسيوس الأول (سنة 389م) الذي جعل المسيحية دين الدولة الرسمي، وكان قسطنطين قد نقل مركز الإمبراطورية من روما إلى المشرق حيث العاصمة الجديدة (القسطنطينية) وخلال القرون (4- 7م) عندما دمرت روما والقسم الغربي من الإمبراطورية، بهجمات البرابرة وغيرهم. وجد إن الإمبراطورية قد ازدهرت في قسمها الشرقي، خصوصاً في عصر يوستينيانوس (527 - 565م)⁽²⁵⁾

كانت المسيحية بداية القرن الثاني عبارة عن جماعات متفرقة صغيرة على هامش المجتمع ضمن الإمبراطورية الرومانية، وكانت قوة إيمان هذه الجماعات ونبذها الرسمي للثقافة الرومانية المتعارف عليها، فضلاً عن أصول المنتمين الأوائل إليها المتواضعة، مصدر إزعاج لدى مثقفي العالم الروماني ككثيرون وجالينوس، بيد أن أعظم ما كان يقلق الإمبراطورية الرومانية رفض المسيحيين عبادة الإمبراطور عنصر تماسك الإمبراطورية؛ فضلاً عن رفضهم الكثير من الطقوس الرسمية، إلى جانب إعلانهم احتكار الحقيقة وتقبل الموت على الارتداد عن الدين، ما دفع الخطيب البليغ لوقيانوس للقول بأن بسطاء العقل هؤلاء لم يكونوا مجرمين لكن يسوع المنافق قد خدعهم وكهنتهم يتلاعبون بهم؛ سوى ذلك فقد كان المسيحيون الأوائل يرفضون بنوع خاص الاحتكاك بالعلوم الدنيوية لارتباطها بشكل وثيق بالأديان الوثنية، ما دفع المؤرخ الروماني سلس حوالي العام 175 إلى لوم المسيحيين لأنهم يحرصون على جهلهم.⁽²⁶⁾

(25) منصور المخلصي، روح ونار، بغداد ، 2010، ص18

(26) جورج مينوا، الكنيسة والعلم، ترجمة موريس جلال، دار الأهالي، طبعة أولى، دمشق 2005، ص 77- 82

أخذ الوضع بالتغير منذ النصف الثاني للقرن الثاني، فقد أدرك المسيحيون أن عودة يسوع المنتظرة ستأخذ وقتاً طويلاً وبالتالي فإن مكوثهم على الأرض سيطول، فأخذوا يحاولون تقديم إيمانهم بشكل له المزيد من النظام والعقلانية مستخدمين صفات ثقافة عصرهم؛ نبع ذلك من إدراك أنه إن لم ترد الكنيسة البقاء كشيجة على هامش المجتمع يترتب عليها التكلم بلغة معاصريها المثقفين؛ وكان أول المدافعين عن المسيحية هو جوستينوس الذي لقي مصرعه خلال الاضطهادات التي قامت سنة 156م. (27)

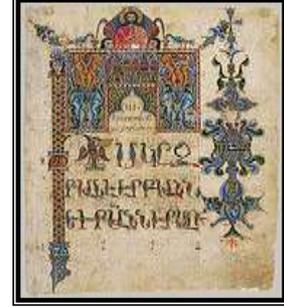
يرى عدد من الباحثين أن المسيحية بقيت قريبة جداً من الديانة اليهودية من حيث العادات والتقاليد حتى نهاية القرن الثاني، ولكن انطلاقاً من هذا التاريخ انضمت المسيحية إلى الحضارة الهيلينية التي سنتيح لها انطلاقة جديدة مع بداية القرن الثالث؛ أما على الصعيد الاجتماعي، يعلن إريك كاوفمان أن المسيحيون طوروا نظاماً اجتماعياً فعالاً على ضوء الإنجيل، فعلى عكس الوثنيين فإن المسيحيين كانوا يعتنون بمرضاهم خلال فترات انتشار الأوبئة إلى جانب عنايتهم بالمعاقين والعجزة، فضلاً عن التشديد على أهمية إخلاص الذكور في الزواج ووحداية هذا الزواج، ما خلق نوعاً من العائلة المستقرة التي افتقدتها المجتمع الروماني وجعل المؤمنين الجدد في ظل هذا الاستقرار يلدن ويربين عدداً أكبر من الأطفال، إضافة إلى وجود حياة اجتماعية مميزة فيما بين أعضاء الجماعة الواحدة ومساعداتهم الدائمة لبعضهم البعض (28).

إن المشكلة الأساسية التي عانت منها كنيسة القرنين الثاني والثالث تمثلت في الاضطهادات الرومانية؛ فمنذ صدور مرسوم طرد المسيحيين من روما حوالي العام 58 وحتى العام 312م عانى المسيحيون من شتى أنواع الاضطهاد كان أقساها اضطهاد نيرون الذي شمل حريق روما، دومتيانوس الذي استمر سبعة وثلاثين عاماً واتخذت بداية هذا الاضطهاد أصل التقويم المعروف باسم التقويم القبطي أو المصري، وحسب مراجع الكنيسة القبطية الأرثوذكسية فقد قتل مئات الآلاف خلال هذا الاضطهاد، تراجان، ماركوس أوريليوس، سبتيموس سيفيروس، ماكسيمين، ديكيوس، جالينوس، أوريليان، دقلديانوس وهي ما تعرف عموماً في التاريخ المسيحي باسم الاضطهاد العشر الكبرى؛ لكن الأمور أخذت بالتحسن مع منشور غاليريوس التسامحي وخطوات الإمبراطور قسطنطين التي توجت بمرسوم ميلانو سنة 312 والذي اعترف بالمسيحية ديناً من أديان الإمبراطورية، فرغم جميع الاضطهادات، كانت قوة

(27) جورج مينوا، المصدر سابق، ص 81 - 84

(28) كاوفمان، إريك، عودة الإيمان، نيوزويك العربية، عدد 16 تشرين ثاني 2006، ، ، ص 44

المسيحية الديموغرافية تتنامى مع العلم أنها وحتى عام 312 كانت أقلية داخل الإمبراطورية ككل، لكنها قد تحولت إلى قوة لا تستطيع جهات الإمبراطورية الرسمية طمسها أو التغاضي عنها⁽²⁹⁾.



شكل (4) نسخة أثرية للعهد الجديد باللغة الأرمنية: يعرف الإنجيل ذاته بأنه "آيات قد دونت لكم لتؤمنوا بأن يسوع هو المسيح وأنه ابن الله ولكي ت كون لكم حياة باسمه إذ تؤمنون". (يوحنا 20/31)

تعتبر الأناجيل الأربعة المصدر الرئيسي لتتبع حياة يسوع، هناك بضعة مؤلفات أخرى تذكره يطلق عليها عامة اسم الأناجيل المنتحلة وقد ورد ذكره أيضًا بشكل عرضي في بعض مؤلفات الخطباء الرومان ككثيرون. بحسب الأناجيل ولد يسوع في بيت لحم خلال حكم هيروودس الكبير، ولا يمكن تحديد تاريخ ميلاده بدقة، بيد أن أغلب الباحثين يحددونه بين عامي 4 إلى 8 قبل الميلاد. يتفق متى ولوقا أنه ينحدر من سبط يهوذا، السبط الرئيس من أسباط بني إسرائيل الإثني عشر. كذلك يتفق أن هذه الولادة قد تمت بشكل إعجازي دون تدخل رجل، ويعرف هذا الحدث في الكنيسة باسم "الولادة من عذراء"⁽³⁰⁾. ورغم أنه ولد في بيت لحم إلا أنه قد قضى أغلب سني حياته في الناصرة⁽³¹⁾.

نشأ يسوع في بيئة يهودية مغلقة تنتظر قدوم الماشيح، وقبيل البدء بنشاطه اعتمد على يد يوحنا المعمدان، (متى 3/13) حوالي عام 27 وكان عمره ثلاثين عامًا تقريبًا؛ (لوقا 3/23) وقد انطلق في تبشيره من دعوة المعمدان ذاتها الداعية إلى التوبة، بيد أنه ترك مناطق نهر الأردن واتجه شمالاً حتى استقر في كفر

(29) جورج مينوا، الكنيسة والعلم، مصدر سابق، ص. 109

(30) لجنة من اللاهوتيين، التفسير التطبيقي للعهد الجديد، دار تايدل للنشر، بريطانيا العظمى، طبعة ثانية 1996، ص. 7.

(31) متى 2/23

ناحوم، ثم أخذ يطوف قرى الجليل، وجنوب لبنان، ومناطق من الجولان، وشمال الأردن التي كان تعرف باسم المدن العشر، والخليل إضافة إلى اورشليم ومناطق أخرى.⁽³²⁾ تركت تعاليم يسوع بشكل أساسي في أهمية ترك أمور الجسد والاهتمام بأمور الروح، وشجب بنوع خاص مظاهر الكبرياء والتفاخر البشري، وحلل بعض محرمات الشريعة اليهودية وجعل بعضها الآخر أكثر قساوة كالطلاق، وركز أيضًا على دور الإيمان في نيل الخلاص، وعلى أهمية المحبة.^(متى 5/43) وتذكر الأناجيل، بشكل مفصل للروايات أو بشكل عام، عددًا كبيرًا من الأعاجيب والمعجزات التي اجترحها:

وكان يسوع ينادي ببشارة الملكوت، ويشفي كل ذي مرضٍ وعلة في الشعب، فذاع صيته في سوريا كلها، وحمل إليه الناس مرضاهم المعانين من الأمراض والأوجاع على اختلافها والمسكونين بالشياطين والمصروعين والمشلولين فشافهم جميعًا، وتبعته جموع كبيرة من مناطق الجليل والمدن العشر وأورشليم اليهودية وما وراء الأردن⁽³³⁾. شكل (3)



شكل (5): يمثل الموعظة على الجبل، بريشة كارل بلوش، القرن التاسع عشر:

تشملها الفصول الخامس حتى السابع من إنجيل متى.

وكان يكلم الشعب عادة بالأمثال والقصص الرمزية مبسطًا لهم أفكارًا معقدة، كذلك تزرخ الأناجيل بالمواقف والأحداث التي واجهته في حياته، لتشكل مصدر عبرة وتعليم لأتباعه؛ وبشكل عام فإن المعجزات التي ذكرت قصصها بشكل مفصل في الإنجيل هي خمس وثلاثين معجزة، أما عدد الأمثال والقصص فأربع وثلاثون مثلًا، في حين يبلغ مجموعة الحوادث مائتان وخمس وخمسون حادثة؛⁽³⁴⁾ ويعلن

(32) الأب بولس فغالي، إنجيل يوحنا، إنجيل الآيات، ، <http://www.sacred-the-footsteps-of-jesus.destinations>

(33) إنجيل متى 23-25 /، 4

(34) لجنة من اللاهوتيين ، مصدر سابق، ص 390 - 400

الإنجيل صراحة أن هذا جزء بسيط من أعمال يسوع لأنه "لو دونت جميع أعماله واحدة فواحدة لما كان العالم يتسع ما دون من كتب". (يوحنا 21/25)

وعين يسوع أيضًا اثني عشر تلميذًا ليلازموه، (مرقس 3/13) وكان هؤلاء الاثني عشر مختارين من حلقة أكبر كانت تتبعه وتشمل نساءً والرسل السبعين، (لوقا 10/1) بحسب العقيدة المسيحية، فإن يسوع واثر نشاط حافل دام ثلاث سنوات، وخلال تواجده في أورشليم ضمن احتفالات عيد الفصح، قرر مجلس اليهود قتله خوفًا من تحوّل حركته إلى ثورة سياسية تستفز السلطات الرومانية لتدمير الحكم الذاتي الذي يتمتعون به، وتذكر الأناجيل بشيء من التفصيل أحداث محاكمة يسوع أمام مجلس اليهود ثم أمام بيلاطس البنطي ومنازعته على الصليب، حيث صلب المسيح خارج المدينة على تل الجلجثة وقد تبعه ليشهد عملية الصلب جمع كثيرًا، (35) وبعد نزاع دام ثلاث ساعات مات المسيح، وقد ترافق موته حوادث غير اعتيادية في الطبيعة. (لوقا 23/45) وقد دفن على عجل لأن سبت الفصح كان قد اقترب، بحسب الأناجيل أيضًا، قامت بعض النساء من أتباعه فجر الأحد بزيارة القبر فوجدنه فارغًا، (لوقا 24/3) بيد أن ملاكًا من السماء أخبرهن أن يسوع قد قام من بين الأموات. (لوقا 24/6) فذهبن وأخبرن التلاميذ بذلك وما لبث أن ظهر لهم مرّات عدة واجترح عدة عجائب بعد قيامته أكد لهم خلالها قيامته. (يوحنا 20/25).

ان حياة التلاميذ الاثني عشر ومن معهم، أو حياة الكنيسة الأولى يمكن معرفة نشاطاتها عن طريق سفر أعمال الرسل، فبعد خمسين يومًا من قيامة يسوع حلّ الروح القدس على الكنيسة الأولى وفق السفر، ويمثل الحدث للمسيحيين ميلاد الكنيسة في القدس. وكان أعضائها يداومون على تلقي المواعظ الدينية والصلاة وكسر الخبز، والحضور إلى الهيكل وتقاسم جميع ما يملكون: (36)

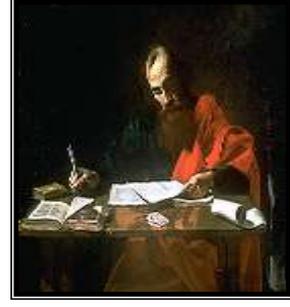
بحسب سفر الأعمال أيضًا فإن الرسل استطاعوا اجترار عدد من العجائب والمعجزات، وكانت تعاليمهم وعظاتهم خصوصًا عظتي بطرس الأولى والثانية، سببًا في تدمير مجلس اليهود، ما أدى إلى توقيف بطرس ويوحنا عدة مرات في السجن وكذلك بولس فيما بعد. (37) شكل (5)

(35) لماذا أراد اليهود قتل السيد المسيح؟، منتديات الكنيسة، 21 تشرين الثاني 2010.

<http://www.arabchurch.com/forums/showthread.php?>

(36) أعمال الرسل 2/3 - 2/42 - 1/3 - 10 - 2/45

(37) أعمال الرسل 3/11 - 2/14 - 3/11 - 4/3 - 16/23



شكل (6) : القديس بولس يكتب رسائله، لوحة الفنان الهولندي رمبرانت.

أخذت الجماعة المسيحية بالنمو، وبنتيجة هذا النمو أخذت تراتبية السلطة في الكنيسة بالظهور، فعين سبعة شمامسة كمساعدين للرسول؛ لكن حدة الاضطهادات أخذت بالزيادة أيضاً ما اضطرهم للجوء إلى الجليل والسامرة، ما ساعد في توسع أعداد معتققي المسيحية من خارج القدس، فأخذ فيلبس بنشر التعاليم المسيحية في السامرة، وحنانيا في دمشق؛ وبعيد ذلك تحوّل شاوول الطرسوسي إلى المسيحية متخذاً اسم بولس ويعتقد المسيحيون أن ذلك قد تم بعد ظهور يسوع له على طريق دمشق⁽³⁸⁾.

ساهم بولس بنشر المسيحية خصوصاً لدى غير اليهود، إلى جانب الرسل السبعون خصوصاً في لبنان وقبرص وأنطاكية، حيث اكتسبوا قاعدة شعبية وأطلق عليهم لأول مرة مصطلح مسيحيين؛ لقد غدت أنطاكية قاعدة بولس الأساسية في رحلاته التبشيرية نحو اليونان وآسيا الصغرى، لكن مشكلة كبيرة وقعت بين المسيحيين من أصل يهودي والمسيحيين من أصل غير يهودي فيما يخص الالتزام بشريعة موسى عموماً والختان بنوع خاص، فعقد إذاك المجمع الأول في أورشليم حوالي العام وحسمت نتائجه بعدم التزام غير اليهود بالختان أو الشريعة⁽³⁹⁾.

تلا مجمع أورشليم عدة أسفار لبولس نحو اليونان ومقدونيا، وأراد السفر إلى روما وهو ما تحقق له لاحقاً حوالي عام 59، لكن تاريخ وجود المسيحيين في روما يسبق ذلك إذ وجه بولس نفسه رسالة لهم سنة 57، وينقل التقليد المسيحي أن بطرس هو من أسس كنيسة روما بعد أن أسس كنيسة أنطاكية، وقضى هناك سنواته الأخيرة حتى مقتله عام 64 أو 67 خلال حريق روما الكبير واضطهاد نيرون للمسيحيين⁽⁴⁰⁾.

(38) أعمال الرسل 5/14 - 8/1-6/6 - 8/12-14 - 9/10 - 9/4

(39) أعمال الرسل 11/19 - 11/26 - 13/13 - 15/6 - 15/23-30

(40) لجنة من اللاهوتيين، مصدر سابق، ص 512

أما بولس غادر روما عام 62 متوجهاً إلى إسبانيا لكنه عاد إليها مجدداً حيث سجن وكتب من سجنه حوالي عام 66 أو 67 آخر رسائله وهي الرسالة الثانية إلى تيموثاوس قبل أن يقتل خلال اضطهاد نيرون للمسيحيين؛ أما مرقس وهو تلميذ بطرس فقد انتقل إلى الإسكندرية وأسس كنيسة مصر قرابة العام 45؛ في حين توجه توما إلى الهند، وبشكل عام فقد كان حركة نشر المسيحية الأولى نشيطة للغاية؛ أسوة بسائر التلاميذ الاثني عشر فقد بشر أيضا الرسل السبعين. وكان آخر من توفي من التلاميذ الاثني عشر يوحنا بن زبدي الذي استقر في تركيا قبل أن ينفي إلى بطمس حيث قضى هناك سني حياته الأخيرة، وكان الوحيد من الرسل الذي مات بشكل طبيعي أي أنه لم يقتل خلال أحد الاضطهادات قرابة العام 101. (41)



شكل (7) : خلق آدم: أشهر أيقونات ميكل انجيلو تزين سقف كنيسة سيستين في الفاتيكان

رغم الانشقاق بين روما والقسطنطينية إلا أن زعامة العالم المسيحي استقرت بيد روما، فالإمبراطورية البيزنطية كانت تكفيها المشاكل الدائمة مع الدولة العباسية، والمسيحيون في سوريا ومصر كانوا يعانون من اضطهادات بعض الخلفاء الشديدة أمثال المتوكل على الله العباسي والحاكم بأمر الله الفاطمي، كذلك فإن الركود الفكري الذي ترافق مع تراجع الوضع الاقتصادي ونمو التعصب الديني عقب عهد المأمون جعل أي تجديد علمي في الدولة العباسية سواء للمسيحيين أم للمسلمين صعباً، ومع ذلك فقد برز السريان والنساطرة في الترجمة، العلوم، الفلك والطب فاعتمد عليهم الخلفاء. (42)

(41) القديس بولس - استشهاد القديس بولس وإرثه - تعليم 4 فبراير (شباط) 2009 ص56

(42) وديع بشور، سوريا صنع دولة وولادة أمة، دار اليازجي، طبعة أولى، دمشق 1994، ص. 154- 157

ولم تكن سلطة كنيسة القرون الوسطى دينية فقط بل دنيوية أيضاً، تمثلت بالدولة البابوية التي ثبتت أركانها في القرن الحادي عشر؛ وتمثلت أيضاً بالدور القيادي في السياسة الذي لعبه البابا كوسيط بين مختلف ملوك أوروبا، إن قوة الكنيسة السياسية، فضلاً عن وضع المسيحيين المتردي في الشرق، ورغبة أمراء أوروبا توسيع أملاكهم وثراوتهم والكف عن الاقتتال الداخلي، جعل المناخ ملائماً لنشوء الحملات الصليبية التي دعا إليها البابا أوربانوس الثاني سنة 1094 خلال مجمع كليرمونت جنوب فرنسا، وانطلقت في إثره الحملة الصليبية الأولى التي استطاعت احتلال الساحل السوري إضافة إلى لبنان وفلسطين ومناطق من تركيا والأردن ومصر. أما الحملة الصليبية الثانية كانت ردّاً على سقوط الرها، والحملة الصليبية الثالثة كانت ردّاً على سقوط القدس، أما الحملات التالية جميعاً فكانت ذات أثر محدود، فاحتلت الحملة الصليبية الرابعة القسطنطينية، واستطاعت الحملة الصليبية السادسة استعادة القدس زمنًا قليلاً، في حين توجهت سائر الحملات إلى مصر، لكنها لم تستطع المكوث فيها طويلاً؛ ولم تكن الحقبة الصليبية حقبة صراع دائم، فقد كانت أيضاً مرحلة تمازج ثقافي وانفتاح حضاري بين الشرق والغرب. (43) شكل (7)



شكل (8) أيقونة التجلي لرافائيل: تعتبر منعطف في تاريخ الرسم في عصر النهضة

سقطت آخر أملاك الصليبيين في المشرق بسقوط عكا سنة 1291 وبدأت حروب استعادة الأندلس، ولم تنته إلا بسقوط غرناطة سنة 1492، ولم تكن العلاقات مع الأندلس أيضاً علاقة حروب بشكل دائم، إذ تعرفت أوروبا ومتقفيها وهم جميعاً من الرهبان على الفلسفة اليونانية والرومانية ومؤلفات ابن رشد وابن خلدون وغيرهما عن طريق الأندلس، ما أدى إلى حركة تطور علمي نشطة قادتها الكنيسة(44):

(43) وديع بشور، مصدر سابق ، ص.164-168

(44) جورج مينوا، الكنيسة والعلم، مصدر سابق ص 211

كما أن الثروات التي تدفقت على أوروبا من جراء نجاح الفتوح في إسبانيا ساهمت في تحسين الوضع الاقتصادي، كذلك الحال بعيد اكتشاف العالم الجديد سنة 1492 الذي افتتح معه عصر النهضة في أوروبا وعصر التبشير في أمريكا؛ وغالبًا ما كانت الحملات الاستكشافية تتم بمباركة الفاتيكان ما أدى إلى تدفق الذهب نحو إيطاليا، وتحولت بالتالي روما، فلورنسا وجنوا إلى عواصم النهضة الأولى، التي سرعان ما عمّت أوروبا، وأخذت بشكل خاص طابع الجامعات والمدارس والمستشفيات والنوادي الثقافية؛ وتطورت تحت قيادة الكنيسة مختلف أنواع العلوم وتبدو كاتدرائيات تلك الحقبة وعلى رأسها كاتدرائية القديس بطرس وسائر مباني الفاتيكان خير مثال على ذلك، وقد بدء ببناء الفاتيكان سنة 1513، أيضًا نشط فن الرسم والنحت واحتكر الفاتيكان أغلب الفنانين: ليوناردو دافنشي، ميكيلانجيلو، رافائيل وغيرهم. (45)

على سعيد الكنيسة العقائدي، تماشيًا مع التطور العلمي، تمت عقلنة الطقوس والعقائد المسيحية، وهكذا أصبحت نظرية أرسطو حول الجوهر والشكل أساس سر القربان الأقدس، وكان توما الإكويني، العالم اللاهوتي والفيلسوف، باب تنظيم العقائد المسيحية في ضوء الفلسفة، لذلك حتى المجمع الفاتيكاني الثاني في القرن العشرين قد استشهد به، وعقدت في الكنيسة حتى القرن الخامس عشر خمسة مجامع، انعقد أربعة منها في لاتران ودعوا المجمع اللاتراني، في حين انعقد الخامس في كونستانس ووضعا نهاية للانشقاق البابوي، وتابعت المنظمات الكبرى داخل الكنيسة في الظهور، فتأسست والدومنيكانية، واليسوعية (46)

على الرغم من هذا الازدهار فلم يكن العصر خاليًا مما يؤرق أوروبا: استطاعت الدولة العثمانية في القرن السادس عشر سائر الرهينات الكبرى، الفرنسييسكانية فتح القسطنطينية سنة 1453 وسقطت الإمبراطورية البيزنطية، وتحول ثقل الكنيسة الأرثوذكسية إلى روسيا؛ كذلك فإن الثروات المتدفقة على الغرب أدت إلى انتشار الرشوة والفساد الأخلاقي في الكنيسة وإلى سيطرة بعض العائلات مثل آل ميديشي على الكرسي الرسولي، وغالبًا ما يشار إلى تلك الفترة بفساد ثلاثة بابوات: ألكسندر السادس وعشيقاته وفساد عائلته آل بورجيا، يوليوس الثاني وشغفه للحروب وليون الخامس وولعه في البناء، في سبيل ذلك استحدث صكوك الغفران؛ ما أدى إلى نشوء، حركة مارتن لوثر في ألمانيا الذي إنشق عن الكنيسة

(45) لجنة من اللاهوتيين، التفسير التطبيقي، مصدر سابق، ص 167

(46) جورج مينوا، مصدر سابق، ص. 263 - 373

الكاثوليكية مؤسساً البروتستانتية، في عام 1517 قام مارتن لوثر بوضع قائمة بالإعترضات على ممارسات الكنيسة الكاثوليكية وقد شرحها في 95 بند، فكانت تلك نقطة انطلاق الإصلاح بروتستانتية في أوروبا فانتشرت البروتستانتية في أوروبا الشمالية ما أدى إلى ظهور عدد من المصلحين كان أبرزهم جان كالفن مؤسس الكالفيينية، التي تعتمد النظام المشيخي، يان هوس وتوماس مونزر مؤسس حركة المعمدانية التي ظهرت بتأثير حركة تجديدية العماد، في عام 1534 أعلن هنري الثامن ملك إنجلترا نفسه رئيس كنيسة إنجلترا بعد خلاف مع الفاتيكان حول السماح بطلاقه،⁽⁴⁷⁾

وبذلك تأسس المذهب الانجليكاني الذي يعتمد النظام الأسقي. وأدى انتشار البروتستانتية إلى انعقاد مجمع ترنت سنة 1545، تلاه سيطرة المحافظين على الكرسي الرسولي منذ وفاة البابا جول الثالث سنة 1555، ما أدى إلى تراجع دعم الكنيسة للعلوم، ومن ثم نشأت محاكم التفتيش في إيطاليا وكانت قد سبقتها في إسبانيا؛ شملت أهدافها الموريسكيون واليهود والبروتستانت. كما حاولت الكنيسة من خلالها فرض رقابة على الحركة العلمية، مما أدى إلى إدانة جاليليو جاليلي سنة 1633، الذي دافع عن نظرية مركزية الشمس، قائلاً أنها لا تعارض ما ورد في النصوص الدينية. وهي قضية تصفها الكنيسة اليوم بالمؤسفة، رغم أن الفكرة التي ادين جاليلي بسببها وهو مركزية الشمس كانت قد ظهرت أولاً على يد كوبرنيك واستقبلت بحفاوة في بلاط البابا بولس الثالث سنة 1543، ما يعكس تأثير الوضع السياسي على الكنيسة.⁽⁴⁸⁾

كان نشوء البروتستانتية السبب الرئيس لاندلاع عدة حروب أهلية في أوروبا: ففي إنجلترا اضطهد البروتستانت الكاثوليك، ولم يكن الحال بأحسن في فرنسا حين اندلعت حرب أهلية بين الطرفين سنة 1562 تلتها مذبحه البروتستانت عام 1572؛ ومع بداية القرن السابع عشر دمرت حرب الثلاثين عاما التي اندلعت سنة 1618 أوروبا وهي تنتقل من دولة إلى دولة حاملة أبعادها الدينية؛ وقد تحارب في ألمانيا الكالفيين واللوثريون وكلاهما من البروتستانت بحرب طاحنة.⁽⁴⁹⁾

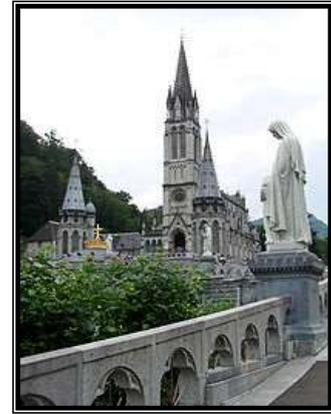
(47) جورج مينوا ، الكنيسة والعلم، مصدر سابق، ص 379 - 381

(48) Ben-Sasson, H.H., editor. A History of the Jewish People. Harvard University Press, 1976, p.588-590

(1) كارين آرمسترونغ : النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة محمد الجورا، دار الكلمة، طبعة أولى، دمشق 2005، ص.20

في الوقت نفسه كانت الدولة العثمانية قد بلغت أوج قوتها بقيادة سليمان القانوني وأخذت أوروبا الشرقية بالتساقط بيد العثمانيين حتى توقف التمدد العثماني على أبواب فيينا سنة 1683؛ وبلغت حركات التبشير الكاثوليكية التي قادها يسوعيون أقاصي آسيا: فوصلت البعثات التبشيرية إلى الصين واليابان وأسست الكنيسة الكاثوليكية أولى معاقلها في الهند عام 1656، كذلك فقد أخذت هذه البعثات تتجه نحو الإمبراطورية العثمانية في سبيل ضم الطوائف المسيحية الشرقية إلى الكنيسة الكاثوليكية، الأمر الذي مهد ظهور الكنائس الكاثوليكية الشرقية، وأدت الحركة الديبلوماسية النشطة مع اسطنبول إلى نشوء نظام الامتيازات الأجنبية بدءًا من عام 1563 ثم ألحق به نظام حماية الأقليات الدينية بدءًا من عام 1649 (50).

أخذت النزعات القومية بالظهور في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، ترافقت هذه الحركات بظهور عدد من المفكرين الملحدون خصوصًا في إنجلترا وهولندا التي تبنت إثر استقلالها عن إسبانيا، الكالفينية كمذهب رسمي وتبنت نظامًا ليبراليًا ما جعلها بنوع خاص مؤئلًا لمختلف الأقليات المضطهدة خصوصًا اليهود. (51)



شكل (9) كاتدرائية الوردية المقدسة في لورد، فرنسا حيث يعتقد الكاثوليك أن مريم العذراء ظهرت

قائلة: أنا سيدة الحبل بلا دنس

(50) قيس العزاوي : عوامل سقوط الدولة العثمانية، الدار العربية للعلوم، طبعة ثانية، بيروت 2003، ص.25

(51) كارين أرمسترونغ: النزعات الأصولية، مرجع سابق، ص 93

خلال القرن الثامن عشر نضجت الأفكار القومية والإلحادية في أوروبا، وتزامنت مع تجربتين لهما عميق التأثير في المسيحية: التجربة الأولى ممثلة بقيام الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1789: كانت الولايات المتحدة مزيجاً من طوائف بروتستانتية عديدة لا تتظمها سلطة مركزية، لذلك فقد كان اعتماد إحدى هذه الطوائف ديناً للدولة أو لإحدى الولايات سيؤدي إلى مشاكل عديدة تؤثر على حالة الاتحاد الفدرالي لذلك كان لا بدّ من فصل الدين عن الدولة، وبالتالي كان الدين السبب الرئيس في خلق أول جمهورية علمانية، لقد وجد المسيحيون الأمريكيون، خصوصاً الواسب، النظام الجديد بما يتيح من حرية إنجاز الله تماماً كما حصل مع موسى وداوود وفق الكتاب المقدس، فرغم علمانيتهم ظلّ الإمبريكيون مخلصين لمسيحيتهم؛⁽⁵²⁾

التجربة الثانية كانت الثورة الفرنسية سنة 1789 والتي قامت تحت شعار حقوق الإنسان وفصل الدين عن الدولة، لكن التجربة الفرنسية وعلى عكس التجربة الأمريكية كانت هجومية ومضادة للكنيسة: احتلّ نابليون الأول إيطاليا وعامل الفاتيكان بقسوة، وثبتت الاتفاقية الموقعة بينه وبين الكرسي الرسولي سنة 1801 ما قامت به الجمهورية الفرنسية الأولى من مصادرة أملاك الأوقاف بما فيها الكنائس والأديرة وإخضاعها لسلطة الدولة الفرنسية، كذلك فقد أصبح تعيين الأساقفة والكهنة وإدارة شؤونهم بيد السلطات الفرنسية وليس بيد الفاتيكان، بمعنى آخر قطعت جميع أواصر العلاقة بين الكنيسة في فرنسا وبين الكرسي الرسولي. أخذت الأمور بالتحسن عقب سقوط نابليون الأول وعودة الملكية، لكن المسيحية لن تسترجع ما كانت عليه حتى عام 1905؛ وقد رافق القرن التاسع عشر، انتشار الحركات والفلسفات الإلحادية العديدة، فظهر هيغل وكانط وكارل ماركس ثم داروين وجان جاك روسو ونييتشه الذي أعلن موت الله، فبدأ أن المسيحية في أوروبا ستتهار، لكنها استطاعت الصمود، وشهدت بداية القرن العشرين أفولاً لهذه الفلسفات.⁽⁵³⁾

في روسيا كانت الكنيسة الأرثوذكسية مؤسسة قوية، فقد أعاد الأباطرة الروس من أسرة رومانوف الثنائية التقليدية في قيادة الكنيسة بينهم وبين البطاركة، واستطاعت الإمبراطورية الروسية عن طريق تحالفاتها مع سائر الدول الأوروبية استعادة اليونان ومنحها الاستقلال عام 1838؛ ثم أخذت سائر الدول المسيحية في أوروبا الشرقية بنيل استقلالها عن الدولة العثمانية الواحدة تلو الأخرى بين عامي 1812

(52) كارين آرمسترونغ، النزعات الأصولية، مصدر سابق، ص 34 - 35

(53) كارين آرمسترونغ، المصدر السابق، ص 103 - 115

و1881؛ واستحدثت متصرفية جبل لبنان سنة 1861 بعيد المذابح بين الموارنة والدروز في الجبل والتي سرعان ما انتشرت حتى وصلت دمشق بين المسلمين والمسيحيين؛ وكان كاثوليك الدولة العثمانية قد وضعوا تحت حماية فرنسا والنمسا، في حين وضع الأرثوذكس تحت حماية روسيا وقامت إنجلترا بحماية البروتستانت. على الصعيد العقائدي، فقد أعلنت الكنيسة الكاثوليكية سنة 1856 عقيدة الحبل بها بلا دنس تلاها تثبيت ظهور مريم العذراء في بلدة لورد الفرنسية، حسب المعتقدات الكاثوليكية؛ ثم انعقد المجمع الفاتيكاني الأول سنة 1868 خلال حبرية البابا بيوس التاسع؛ والذي شهدت حبريته أيضاً زوال الدولة البابوية وانضمامها إلى مملكة إيطاليا سنة 1870⁽⁵⁴⁾.

الكتاب المقدس لدى المسيحيين :

ينقسم الكتاب المقدس لدى المسيحيين إلى قسمين متميزين هما العهد القديم والعهد الجديد. أصل هذه التسمية تعود أن اللاهوتيين المسيحيين الأوائل رؤوا ما ذهب إليه بولس في الرسالة الثانية إلى كورنثس 3/14 بأن تلك النصوص تحوي أحكام عهد جديد، ما أدى في الوقت نفسه إلى إطلاق مصطلح العهد القديم على المجموعة التي كانت تسمى الشريعة والأنبياء وتشمل الكتاب المقدس لدى اليهود. ويتكون العهد القديم من من ستة وأربعين كتاباً يطلق عليها اسم أسفار وذلك حسب الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية، أما الكنائس البروتستانتية فهي تتفق مع اليهود في قبول تسعة وثلاثين سفرًا فقط، وقد قسّمت الأسفار حسب التقليد المسيحي إلى أربعة أقسام وهي التوراة، أسفار الحكمة، الأسفار التاريخية وأسفار الأنبياء؛ أما العهد الجديد فيحتوي على سبعة وعشرين سفرًا وهي الأناجيل الأربعة بالإضافة إلى أعمال الرسل وأربعة عشر رسالة لبولس وسبع رسائل لرسل وتلاميذ آخرين وسفر الرؤيا.⁽⁵⁵⁾

إن الجماعة المسيحية الأولى، والتي انطلقت من بيئة يهودية وامتلكت قواسم مشتركة عديدة مع الديانة اليهودية، اعتبرت في البداية الشريعة والأنبياء المقدسة لدى اليهود، كتابها المقدس الوحيد، وكانت الترجمة السبعينية لهذا الكتاب والتي أنجزها لاهوتيون يهود في الإسكندرية خلال القرن الثاني قبل الميلاد باللغة اليونانية النسخة الأكثر انتشارًا منه؛ ويعود سبب تقديس المسيحيين للعهد القديم إلى عدة أسباب:

(54) المحامي، محمد فريد بك: تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس، الطبعة العاشرة، بيروت 2006، ص. 522 - 526.

(55) لجنة من اللاهوتيين، مدخل إلى العهد الجديد، دار المشرق، الطبعة السادسة عشر، بيروت 1988، بإذن الخور أسقف بولس باسيم، النائب الرسولي للاتين في لبنان، ص. 17.

يسوع طلب ذلك صراحة، ولأن نبؤات العهد القديم حول الماشيح قد تحققت في شخص يسوع حسب المعتقدات المسيحية، لذلك يلبث العهد القديم هاماً لتأكيد أن يسوع هو المسيح، وكذلك لفهم البيئة التي نشأ منها يسوع، ويضاف إلى ذلك أن العهد القديم جزء من وحي الله تعالى.⁽⁵⁶⁾

أما تأليف أسفار العهد الجديد، وضمها في بوتقة واحدة، فهو نتيجة تطور طويل معقد، إذ يظهر العهد الجديد كمجموعة مؤلفة من سبعة وعشرين سفرًا مختلفة الحجم، وضعت جميعها باللغة اليونانية أواخر القرن الأول إن السلطة العليا في أمور الدين كانت تتمثل لدى المسيحيين الأولين في مرجعين، العهد القديم، والمرجع الثاني الذي انتشر انتشارًا سريعًا وقد أجمعوا على تسميته الرب، ويشمل هذا المرجع على التعاليم التي ألقاها يسوع والأحداث التي تبين سلطته؛ لكن العهد القديم وحده كان يتألف من نصوص مكتوبة، أما أقوال يسوع وما كان يعظ به فقد تناقلتها ألسن الحفاظ شفهيًا، وربما وجدت بعض الوثائق المكتوبة لروايتي الصلب والقيامة أو بعض الأحداث الهامة الأخرى؛ ولم يشعر المسيحيون الأولون، إلا بعد وفاة آخر الرسل بضرورة تدوين التقليد الشفهي،⁽⁵⁷⁾ فبدؤوا قرابة العام 120 بإنشاء العهد الجديد، مبتدئين بأسفار بولس نظرًا لما كان له من شهرة ولأنه أوصى بقراءة رسائله بنفسه، وتشير كتابات آباء كنيسة القرن الثاني إلى أنهم يعرفون عددًا كبيرًا من رسائل بولس وأنهم يولونها مكانة الكتب المقدسة، أيضًا فإن أقدم الإشارات التاريخية تعود للعام 140 تثبت أن المسيحيين يقرأون الأناجيل في اجتماعات الأحد وأنهم يعدونها مؤلفات الرسل أو أقله شخصيات تتصل بالرسل بشكل وثيق، وأنهم أخذوا يولونها منزلة الكتاب المقدس⁽⁵⁸⁾.

الأناجيل المنتحلة :

بعد عام 150م ظهرت الحاجة في الكنيسة إلى قاعدة شاملة تنظم المؤلفات الدينية حول يسوع، تمهيدًا لإدراجها ضمن قانون الكتاب المقدس، فكان المعيار المتبع صحة نسبتها إلى الرسل. وبرزت الأناجيل الأربعة نظرًا لصحة نسبتها إلى الرسل من ناحية ولما تحلّت به صفات تتطابق مع التقليد الشفهي، ومع رسائل بولس التي اعتبرت قبلاً أسفارًا مقدسة، وحوالي عام 170 كان قانون العهد

(56) متى 5/17-20

(57) لجنة من اللاهوتيين، مدخل إلى العهد الجديد، مرجع سابق، ص 18-19

(58) رسالة تسالونيكي الأولى 5/27

الجديد قد اكتمل وأضيف إليه سفر أعمال الرسل كمؤلف قانوني لكون مؤلفه هو لوقا مؤلف الإنجيل الثالث نفسه، ثم ضمّ إلى القانون لاحقاً رؤيا يوحنا والرسالة إلى العبرانيين إضافة إلى رسائل يوحنا الثالث ورسالتى بطرس فضلاً عن رسالة يهوذا ورسالة يعقوب، وذلك بعد نقاشات طويلة حول صحة نسبتها، إذ لم ينته ضم جميع الأسفار حتى نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع.⁽⁵⁹⁾

أما تلك الكتب التي لم يثبت صحة نسبتها، فقدت تدريجياً حظوتها في الكنيسة ولدى المسيحيين كأسفار مقدسة، كرسالة اقلمنضس الأولى ورؤيا بطرس ومؤلف الراعي لهرماس، ومؤلفات أخرى غيرها، وهذه المؤلفات كانت ذات انتشار في مناطق محدودة خصوصاً مصر، لكنها دُعيت عقب رفضها في قانون الكتاب المقدس بالمنحولة والتي تعني باليونانية مخفية، وذلك لأنه لم يسمح بقراءتها خلال إقامة الشعائر الدينية وأمر أن تبقى خفية خلالها، إلا أنه قد أوصي بقراءتها في بعض الأحوال لحسن تأثيرها في الحياة المسيحية، أما أناجيل الحق وتوما وفيليبس فقد رفضت لأنها مجرد أقوال محتواه في الأناجيل القانونية ولا تحوي شيئاً من رواية الأحداث، كما أن أغلبها قد وضع بعد فترة طويلة من سائر المؤلفات، في حين رفضت أناجيل مريم ويعقوب والطفولة، لكونها أقرب إلى الرؤى والقصص الشعبية منها إلى الصيغ الواقعية، فضلاً عن التوسع في جانب معجزات الرسل بهدف تعظيم شأنهم، أما إنجيل برنابا فلا يعتبر من الأناجيل المنحولة والكتب الأبوكفيرية، إذ إنه كتب أواخر القرن الخامس عشر على يد راهب تحوّل إلى الإسلام، وبالتالي لا يعود للفترة الزمنية المبكرة ذاتها لسائر الأناجيل المنحولة، التي كتبت خلال القرن الثاني والقرن الثالث،⁽⁶⁰⁾



(59) لجنة من اللاهوتيين، مدخل إلى العهد الجديد، مصدر سابق، ص 19- 21

(60) لجنة من اللاهوتيين، المصدر السابق، ص 20- 22

شكل (10) : إحدى نسخ العهد الجديد باللغة العربية ترقى للعام 1590 ومزودة بالرسوم والأيقونات.

إن مخطوطات العهد الجديد، والتي أنشئت في كثير من اللغات ليست كتابًا واحدًا بخط المؤلف نفسه بل هي نسخ أو نسخ النسخ للكتب الأصلية التي فقدت اليوم، إن أقدم النصوص المتوافرة للعهد الجديد ترقى إلى القرن الثالث وقد كتبت باللغة اليونانية على الرق، ويعتبر المجلد الفاتيكاني أقدمها ويعود لحوالي العام 250 وسبب تسميته لأنه محفوظ في مكتبة الفاتيكان، وكذلك المجلد السينائي الذي يعود لحوالي العام 300 وقد أضيف إليه جزء من سفر الراعي لهرماس، وهو من محفوظات المتحف البريطاني في لندن وسبب تسميته اكتشافه في دير سانت كاترين في شبه جزيرة سيناء؛ غير أنه يوجد عدد كبير من البرديات والمخطوطات التي تعود أقدمها إلى بداية القرن الثاني وتظهر أجزاءً مختلفة متفاوتة الطول من العهد الجديد؛ إن نسخ وطبعات العهد الجديد ليست كلها واحدة بل تحوي على طائفة من الفوارق بعضها بقواعد الصرف أو النحو وترتيب الكلمات، لكن بعضها الآخر يتعلق بمعنى الفقرات، إن أصل هذه الفروق يعود لأن نص العهد الجديد قد نسخ طول قرون عديدة وبلغات مختلفة بيد نساخ صلاحهم للعمل متفاوت، ما يؤدي حكمًا إلى أخطاء عديدة في النسخ، سوى ذلك فإن بعض النساخ حاولوا أحيانًا أن يعدلوا بعض الفقرات التي بدت لهم تحوي أخطاءً أو قلة دقة في التعبير اللاهوتي، إلى جانب استعمال نصوص فقرات عديدة من العهد الجديد في أثناء إقامة شعائر العبادة ما أدى أحيانًا إلى ادخال زخارف لفظية غايتها تجميل النص. إن هذه التبدلات قد تراكمت على مر العصور، فكانت النتيجة وصول عدد من النسخ المختلفة إلى عصر الطباعة مثقلة بمختلف أنواع التبديل والقراءات؛ لكنه وبدءًا من القرن الثامن عشر قد أخذ علم نقد النصوص بتمحيص الوثائق القديمة بدقة، خصوصًا المجلدين الفاتيكاني والسينائي، لوضع ترجمة جديدة للأصول القديمة: ولا تعتبر هذه الاختلافات، بحسب رأي المسيحيين، تزويرًا أو تحريفًا للكتاب المقدس، إذ إن النصوص القديمة والحديثة، على حد سواء، لم تختلف في القضايا الجوهرية، كالثالوث الأقدس أو ألوهية المسيح وتعاليمه، وهي الغاية الأساس من الأناجيل. ، ولا تزال هناك فروق بسيطة في مختلف الترجمات العربية للكتاب المقدس. (61)

(61) لجنة من اللاهوتيين، مدخل إلى العهد الجديد، مصدر سابق، ص. 23 - 24

الاناجيل الأربعة القانونية :



شكل (11) :الحيوانات الأربعة المحيطة بعرش الله، كما ورد في رؤيا يوحنا

وهي ترمز إلى الإنجيليين الأربعة، وفق المعتقدات المسيحية

يطلق على القسم الأول من العهد الجديد اسم الإنجيل ويشمل أربع كتب هي: إنجيل متى، الذي كتب في جبيل أو أنطاكية للمسيحيين من أصل يهودي هم خارج فلسطين حوالي العام 80 أو 90، وينسبه التقليد الكنسي منذ النصف الأول للقرن الثاني لمتى أحد التلاميذ الاثني عشر،⁽⁶²⁾ إنجيل مرقس وهو أقدمها تاريخياً كتب حوالي سنة 60 أو 65 في روما خلال الفترة التي شهدت اضطهاد نيرون، وقد كتب للمسيحيين من أصول وثنية؛ ويعتبر أقصر الأناجيل، يغلب عليه سلسلة روايات قصيرة غير مترابطة فيما بينها، وقد نسب إلى مرقس أو من يدعى في سفر أعمال الرسل يوحنا مرقس ذو الأصول اليهودية،⁽⁶³⁾ وهو تلميذ ومرافق لبطرس، واعتمد عليه في كتابة إنجيله؛ أما إنجيل لوقا ثالث الأناجيل، فيوضع تاريخه بعد حصار أورشليم وتدمير هيكل سليمان عام 70 أي بحدود العام 80، وهو موجه بالتحديد إلى إحدى الشخصيات النبيلة اليونانية التي تدعى ثاوفيلوس، ومن ثم للمسيحيين ذوي الثقافة اليونانية بشكل عام، يتميز هذا الإنجيل بأنه الوحيد الذي يفتتح بمقدمة شأنه شأن كثير من المؤلفات اليونانية في تلك الأيام⁽⁶⁴⁾.

يطلق على الأناجيل الثلاثة الأولى اسم الأناجيل الإزائية، بسبب تشابهها في ترتيب الأحداث وفي الصياغة العامة، ويفترض علماء اللاهوت وعلماء نقد النصوص، أن كلاً من متى ولوقا قد اطلعا على إنجيل مرقس، واعتمدا عليه كمرجع أساسي في تأليفهما، وأنهما اطلعا أيضاً على وثيقة مشتركة مجهولة

(62) لجنة من اللاهوتيين، مصدر سابق، ص 163

(63) أعمال الرسل 12/12

(64) رسالة بطرس الأولى 5/13

حتى اليوم، يطلق عليها اسم الوثيقة ق، إذ إنه بين 1068 آية في إنجيل متى يشترك مع مرقس في 508 آيات ومع لوقا في 560 آية منها مشتركة بين لوقا ومرقس في الوقت نفسه 330 آية أي أن هذه الأخيرة مشتركة بين الثلاثة.⁽⁶⁵⁾

ويضاف إلى كل إنجيل مصادره الخاصة من التقاليد الشفهية، هناك 500 آية خاصة بلوقا وحده، و330 خاصة بمتى، في حين أن 53 آية فقط خاصة بمرقس، ما يؤكد ما توصل إليه الباحثون باطلاع متى ولوقا على إنجيل مرقس الأقدم تاريخياً؛ وعلى الرغم من هذا الائتلاف الشديد في النصوص فإن الأناجيل تحوي وجوه اختلاف في البنية العامة وهيكلية السرد إضافة لبعض التفاسير وفقاً للرؤية اللاهوتية لكل منهم والرمز المراد منه⁽⁶⁶⁾.

أما الإنجيل الرابع، فهو إنجيل يوحنا، يتميز ببنية خاصة، كذلك يغلب عليه الطابع اللاهوتي من ناحية الخطب والصلوات، ولا يهتم بسرد الأحداث بقدر ما يهتم باستخلاص معانيها⁽⁶⁷⁾. لاحقاً وجد القديس إيرونيموس ما ذكر في رؤيا يوحنا 4/7 من أسماء حيوانات تحيط بعرش الله، بأنها رموز إلى الإنجيليين الأربعة، فأخذ متى رمز الإنسان لكونه يركز على الناحية الإنسانية ليسوع وكونه هو المسيح، في حين رُمز إلى مرقس بالأسد رمزاً للعظمة، أما لوقا بالعجل رمز القوة في العهد القديم، والنسر رمز يوحنا لقدرته على الارتقاء بالمفردات والتعابير البسيطة إلى تعابير وصيغ لاهوتية معقدة⁽⁶⁸⁾.

يقسم المسيحيون العام إلى سبعة أزمنة تدعى بمجموعها السنة الطقسية، يرتبط كل زمن منها بقسم من حياة يسوع الأرضية؛ وتختلف الأزمنة في مدتها، مواعيد بدايتها، أو طرق الاحتفال بها، بين مختلف الطوائف استناداً إلى الليتورجيا السائدة والطقس المعتمد، إضافة إلى عادات البلدان المختلفة؛ بيد أنه عموماً ومع استثناء الطوائف البروتستانتية حيث لا وجود لسنة طقسية، فإن السبعة أزمنة هي، الميلاد ذكرى ميلاد يسوع؛ الغطاس ذكرى عماده، الصوم لمدة خمسين يوماً تستذكر فيها أعاجيب المسيح وأمثاله، أسبوع الآلام تستذكر محاكمة المسيح وآلامه وصلبه ومن ثم موته، الفصح أو القيامة حيث تستذكر قيامة المسيح وما لحقها من ظهورات وتعاليم، العنصرة أي ذكرى حلول الروح القدس ويستذكر فيه

(65) لوقا 1/3

(66) لجنة من اللاهوتيين، مدخل إلى العهد الجديد، مصدر سابق، ص 239

(67) الفصل 17 من إنجيل يوحنا، المعروف باسم صلاة يسوع الكهنوتية.

(68) الحيوانات الأربعة في سفر الرؤيا <http://www.ramivitale.com/?p=241>

أيضاً مواعظ المسيح وتعاليمه، وأخيراً زمن الصليب حيث تستذكر تعاليم المسيح عن يوم القيامة. ويحوي كل زمن أعياده الخاصة، وقد يحوي أعياد قديسين أو أعياداً أخرى من خارج الزمن، وعلى العموم فإن عيد الميلاد وعيد الفصح يعتبران من أهم الأعياد المسيحية ويسبقهما صيام، ولا يوجد قواعد محددة للصوم المسيحي، فمن المعروف أنه محبذ لأن المسيح قد فعل ذلك،⁽⁶⁹⁾ لكنه يختلف حسب الطوائف ومن منطقة إلى أخرى، ويتنوع بين الامتناع عن الطعام ساعات محددة أو الامتناع عن ألوان محددة من الطعام؛ وإلى جانب الأعياد الشهيرة هناك العديد من الأعياد والتذكارات المسيحية التي تكتسب طابعاً محلياً مميزاً مرتبطاً ببلد معين أو طائفة محددة كعيد القديسة جان دارك في فرنسا، فرنسيس الأسيزي في إيطاليا، القديس باتريك في أيرلندا أو القديس مرقس لدى الأقباط الأرثوذكس ومار مارون لدى الموارنة؛ ولا تقتصر الأعياد المسيحية على الاحتفالات الدينية إذ ترافق عادة بممارسات ومهرجانات اجتماعية مميزة .

(70)



شكل (12) الفاتيكان، كاتدرائية القديس بطرس، حيث معقل الكاثوليكية.

فيما يخص الأماكن ذات الأهمية الدينية لدى المسيحيين، فإنها تكاد لا تحصى، إذ إن عدد الكنائس والكاتدرائيات وأضرحة القديسين والشهداء، المبجلة من قبل مختلف الطوائف، تنتشر حول العالم، بعضها ذو أهمية محلية أو إقليمية، والبعض الآخر ذو شهرة عالمية، يضاف إلى ذلك مقرات البطارقة ورؤساء الأساقفة لمختلف الطوائف، ككاتدرائية القديس بطرس في الفاتيكان، هناك بعض المواقع الرهبانية والنسكية التي ارتبط مفهوم القداسة بها كوادي قاديشا في لبنان وجبل آثوس في اليونان ودير سانت

(69) متى 4/2

(70) الأعياد، الإحتفالات والأيام المقدسة المسيحية الرابط

<http://www.religionfacts.com/christianity/holidays.htm>

كاترين في سيناء. إلى جانب ما يؤمن بعض المسيحيين بأنه مواقع لظهورات العذراء كمزاري مدينة فاطمة البرتغالية ولورد الفرنسية؛ كما تعتبر بعض هذه الكنائس مقصدًا دينيًا وسياحيًا في الوقت ذاته كتمثال المسيح الفادي في البرازيل.

يمكن أن تذكر كنيسة القيامة في القدس كأقدس الأماكن المسيحية؛ إلى جانب عدد من المواقع الأخرى التي تمثل محطات في حياة المسيح يعتقد المسيحيون أنها حدثت في تلك المواقع، ككنيسة المهد في بيت لحم وكنيسة البشارة في الناصرة مثالاً لذلك.⁽⁷¹⁾

الفن المسيحي النشوء والمعطيات الفنية :

حيثما كان الإنسان وجدت فنونه؛ ولهذا يعد الفن أحد تجليات الحضارات الموعلة في القدم، وقد تميزت بشكل خاص حضارات مصر، والشرق الأدنى، وبلاد اليونان بفنونها التي مازال بعضها موجوداً يتحدى عوادي الزمن. وهكذا فإن انتقال الإنسان من دياناته البدائية القديمة إلى ديانات سماوية جديدة لم يضعف من همته تجاه إبداع فنون خاصة به، تلبى احتياجاته الروحية والدينية والحياتية.

وبانباتق الدين الجديد، ظهر الفن المسيحي الذي كرس لتوطيد دعائم هذا الدين وانتشاره، إذ إن انشغال الناس بما فيهم الفنانين بالديانة الجديدة التي ظهرت بمعجزة ميلاد السيد المسيح في الشرق والسرية التامة، التي أحاط معتقي الدين الجديد أنفسهم بها خوفاً من الرومان، فأدت تلك الحالة من التخفي إلى البعد عن الإبداع الفني لفترة طويلة، إلى أن أستقرت الأمور وتغير الحال بإعلان الديانة المسيحية ديناً رسمياً، وهنا بدأت كل من الدولة والكنيسة بالدعوة إلى تعليم الدين عن طريق الفن، فكان بناء الكنائس وتجميلها بالفن واسطة لذلك التعليم.⁽⁷²⁾

ومن هنا سخرت الكنيسة الفن من أجل توطيد العلاقات الاجتماعية بين البشر وصهرهم في قالب موحد، من خلال قدسيتها وأسرارها الدينية التي عملت على إحياء ما كان مؤثراً في كل الطقوس والشعائر السابقة وتكثيفه بالصورة التي تستأثر بالإيمان⁽⁷³⁾

(71) <http://198.62.75/www1/ofm/ag/Introduction-Ar.html>

(72) الخولي، إيناس علي: الفنون والعمارة في أوروبا من المسيحي المبكر إلى الركوكو، ط1، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، 2010، ص13

(73) دوي، جون : الفن خبرة، ترجمة، زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، مصر، 1963، ص551

وغاية هذا التكثيف هو خلق الفن الذي لا يمكن ادراكه بدون الترابط الموضوعي (Objective corrective) بين الفكرة كمضمون (conception) وبين الشكل الذي قد يكون رمزياً لوجدان المدرك، وهنا سيكون الهدف من عملية التصوير كونها جزءاً من دائرة الفن هو إحالة الفراغ مرئياً واستمراره محسوساً.⁽⁷⁴⁾

لقد سجل ظهور المسيحية في جسم الإمبراطورية الرومانية (ولمدة 300 عام تقريباً) ظهور فن مغاير تماماً في الشكل والمضمون للفن الروماني ، هو الفن المسيحي المبكر (جداريات الكاتاكومب - أو فن المقابر الجنائزي) الذي انتشر في فلسطين ولبنان وسوريا ومصر وانتقل من اليونان إلى روما ، والذي استجاب في بنيته الشكلية البسيطة والبدائية إلى الحاجة الروحية للشعوب الراححة تحت وطأة الظلم والتعسف الروماني فالشعوب تخترع آلهتها لتعبدتها ، وما كان من ردة فعل ضد التماثيل الرومانية التي فقدت مصداقيتها الروحية والإنسانية والنفسية في إرضاء الشعوب أو الجمهور وما كان من الذوق العام أو الشعب إلا أن يبحث عن صورة فنية تعبر عن الجميل الذي يمنحها السكينة والأمان والتوازن بين الأرضي والسماوي الديني والدنيوي الحسي والروحي ، وإن كان هو " الجميل " لا يقوم على قواعد ونسب ومعايير علمية (كما في الكلاسيكية والإغريقية) وكانت الأفكار المسيحية وتعاليمها ذات أشكال ورموز بدائية في تقنية تصويرها الأولى⁽⁷⁵⁾.

ففي الوقت الذي كانت فيه الروح اليونانية تنظر إلى الصلة بين الطبيعة الخارجية والداخلية على أنها صلة انسجام ، وصلة وحدة لا تفرقه ، أخذت الرؤية الدينية المسيحية التفرقة بين الروح والجسم ، وبين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية⁽⁷⁶⁾. لذلك ابتعدت الفنون بعد الأفلاطونية الجديدة عن تقليد الكلاسيكية الإغريقية ، التي جعلت فيها روما من الفن الهلنستي فناً إمبراطورياً في القرون الأولى من التاريخ المسيحي⁽⁷⁷⁾

(74) راضي حكيم : فلسفة الفن عند سوزان لانجر، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد 1986، ص20
(75) زينات بيطار: غواية الصورة، النقد والفن: تحولات القيم والأساليب والروح، ط1، الثقافي العربي للنشر والتوزيع، 1999، ص30 .

(76) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني ، مصدر سابق ، ص54 .

(77) عباس الصراف : آفاق النقد التشكيلي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، 1979، ص66 .

إذاً مفهوم (الجمال المسيحي) يشكل نقيضاً لمفهوم الجمال الوثني " الكلاسيكي القديم . رغم إن المسيحية في بداية انتشارها الأول استندت إلى بعض رموز ومهارة وحرفيين محليين في فن التصوير المبكر ثم العمارة (البازيليك فيما بعد في القرنين الخامس والسادس م، ذات منبت روماني. ولكن ترافق مفهوم الفن المسيحي بوصفه فناً تبشيراً بدين المسيح المخلص ونشر قيم الخير والمحبة والعدل والشامي، ترافق مع ظهور نصوص نقدية حول الفن وعلم الجمال(تراثوليان، ايرونيم ، كليمنت اللاسكندري، اويغان، أوغسطين) مسيحية تدين الفن الوثني القديم وتشرع انحطاط قيمه الروحية * ، أي تؤكد سلبيته ليس فقط كفن تجسدي لهذه القيم السلبية وإنما أيضاً لمفهوم الجمال" (78).

وعليه ساد العصر الوسيط ذوق عام مرتبط بالنص الديني للاديان السماوية المسيحية والإسلام وفي الشرق بالذات ، وكان النص الديني ، الانجيل والقرآن الكريم قد اوجد محددات للصورة الفنية تعتمد على منظومة قيم جمالية - أخلاقية تحكمت بالذوق العام وقادته روحياً لقرون طويلة وأعدت للفن قيمته ووظيفته الشعائرية ، وفي كلا الفكرين المسيحي والإسلامي قيم جمالية تستند الى قيم ومفاهيم الروحانية ، والرمز ، والتجريد وتناسق البعدين الأرضي والسماوي ، الديني والدنيوي ، الأفقي والعامودي (في التصوير والعمارة والزخرفة ، جاءت بمجملها كرد فعل ورفض لمنظومة القيم الوثنية التي تداعت أسسها الروحية والإنسانية فاستدار عنها الذوق العام لأنها لم تعد تستجيب بحاجته النفسية والاجتماعية وبالتالي فقدت عبقها الجمالي(79).

وتميز الفن المسيحي القديم بحفاظه على التعبير الفني الهيلنستي حيث استعمل الفنان المسيحي وخصوصاً في بداياته وبطريقة هندسية، الاساليب والاشكال الفنية اليونانية والرومانية المعروفة، وتصوير الاشخاص والمواضيع (الراعي، المصلية، المعلم، اللباس، الحركات، الحيوانات، الورود، الزخارف) حسب طريقة التعبير ذاتها في النهج اليوناني. وبعد ما حفظ الفن المسيحي التعبير الهيلنستي الخارجي

* هناك قول مأثور لاحد اعيان الكنيسة المسيحية في القرن الرابع الميلادي مارشيلو يقول فيه " إنني احتقر هذه الأصنام الخشبية والحجرية والبكاء التي تعبدونها " ويقصد التماثيل الرومانية : تاريخ المعرفة الفنية الأوربية ، ج1 ، من العصر القديم حتى القرن الثامن عشر ، أكاديمية العلوم ، موسكو ، 1963 ، ص35 .

(78) زينات بيطار : غواية الصورة ، مصدر سابق ، ص30 .

(79) تاريخ كل العالم ، ج3 ، موسكو ، 1986 ، ص82 .

القديم، أخذ يملأ هذا الشكل بمحتوى جديد ومعنى أصيل، واستخدمت المسيحية القديم لإيمانها الجديد، فلذلك كان الفن المسيحي فناً رمزياً سريعاً مثالياً، وكان يقدم شكلاً معروفاً ويقصد شيئاً آخر. (80)

وعندما فرغت الحضارة الهيلنستية من عبقيتها الأصلية وبدأت فترة الانحطاط وأخذت المسيحية تلبس ايمانها بالتعبير الثقافي الهيلينستي، وهكذا حفظت المسيحية تراث الحضارة القديم وانفذته من الضياع، وكان الطراز الفني الذي اتى في أعقاب العصر الهيلينستي طرازاً دولياً مسيحياً (استمر من القرن الرابع حتى السابع) ولقد تطور هذا الفن في البلاد الغربية والشرقية حيث طرأت عليه تغيرات بروح المسيحية الجديدة. وهذه المسيحية الجديدة جعلت الفن يركز على المعنى الروحي الرمزي على حساب التعبير الطبيعي الجسدي ففي الغرب الروماني حفظ التعبير الطبيعي المتوازن، لأن المقصود من الفن ليس إلا تقديم البشارة الانجيلية بصورة تناسب ادراك الشعب البسيط، وذلك بدون اهتمام مباشر بجمال الشكل الجسدي، كما كان الحال مع الفن الهيلينستي وفي الشرق كان تأثير الافلاطونية الجديدة واضحة حيث أخذت المسيحية تتخلى عن التشكيل الجسدي الطبيعي وتحقره في تعبيرها الفني. وترى الافلاطونية إن الجسد والمادة ليس له قيمة بذاته ولا يمثل الحقيقة السماوية الابدية غير المنظورة، وهذا ينطبق على الصورة الفنية التي هي رمزاً تشير الى شيء آخر يفوقها، الى سر غير منظور. (81)

الفن المسيحي المبكر :

ويمتد من عهد الاضطهاد الروماني في روما، وسرية الفن في الدياميس الممثل برموز ونقوش وزخارف، مروراً باعلان قسطنطين المسيحية ديناً رسمياً للدولة من خلال مرسوم ميلانو لحرية الأديان 313 Edict of Milan م، ويشمل الفن المسيحي المبكر الرسم والنحت والعمارة، منذ بدايات المسيحية الأولى وحتى القرن السادس ميلادي. (82) والفن المسيحي في الغرب والشرق تجنب في بداياته المبكرة التصوير الواقعي للبشر وهو ما كان سمة أساسية من سمات الفن الكلاسيكي ولم يكن ذلك معبراً عن قسوة أو قصور، ولكن أن دل ذلك على شيء فهو يدل على ان هذا الفن كان أكثر روحانية وتجريداً، ورمزية. (83)

(80) المخلصي، منصور ، نار وروح، مصدر سابق، ص19

(81) المخلصي، منصور ، مصدر سابق ، ص19- 20

(82) Encyclopedia Britannate Reference Suite, CD – Rom, 2003 Alph– C.

(83) http:// www. legallery.com/ar/ie 9 slice/ noie 9. asp.

ويعتمد فهم الفن المسيحي بشكل عام على فهم دلالاته الرمزية التي تعتبر أحد سماته الشكلية والجوهرية.⁽⁸⁴⁾ إذ إن الدين المسيحي مثل أغلب الأديان يعبر عن نفسه بنصوص شكلية وتعبير حسية مادية، كأن تكون تشكيلية، موسيقية، هندسية، وحتى لغوية وكتابية.⁽⁸⁵⁾

وهذه الصياغة التعبيرية فنيا للنصوص الدينية، تنبثق عن التمازج الروحي بين الحقيقة المطلقة والفنان الذي يقوم بإخراج هذه العلاقة برؤية تشكيلية رمزية مختزلة.

والواقع ان تاريخ الفن المسيحي المبكر كان يتميز بالتعقيد، فقد بدأ بإتباع المدرسة الإغريقية والرومانية، مثل الرسومات التي وجدت في مقابر روما، ومع ذلك تم تطبيقها وفقاً للثقافة السائدة في جميع أرجاء الإمبراطورية الرومانية المقسمة، وتأثرت هذه العقائد بالعقائد والديانات التي احتكت بها تجارياً وخاصة في الإمبراطورية الشرقية، ولمدة طويلة ظل الفن المتعلق بزخرفة المخطوطات الدينية، هو الشكل الرئيسي لفن النصوص المقدسة، وذلك في بريطانيا القديمة الآكلو سكسونية وفي إمبراطورية شارلمان، ولقد اتضح مع الزمن وبالتدرج شيئاً مهماً هما؛ كانت المسيحية هي القوة التي توحد أوروبا وتلقنها تعاليمها؛ وكانت الرسومات والصور هي الوسيلة الرئيسية لنقل الرسائل بفاعلية فيما بين شعوب لا تتكلم نفس اللغة، إذ لم تكن تعرف القراءة والكتابة بعد.⁽⁸⁶⁾

إن الرؤية الدينية المسيحية المبكرة، أخذت على عاتقها التمييز بين الروح والجسم، وبين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية.⁽⁸⁷⁾

لذلك امتنعت الفنون بعد الافلاطونية الجديدة عن تقليد الكلاسيكية الاغريقية، التي جعلت فيها روما من الفن الهيلينيستي فناً امبراطوريا في القرون الأولى من التاريخ المسيحي، ولكن الفنون المسيحية أبتعدت عن استلهاً ذلك الجمال متجهة نحو قيم واقعية مبسطة فصار الرسم زخرفة على الجدران بمنمنمات إيضاحية للنصوص الدينية، كذلك على صفحات المخطوطات متجهة نحو سرد القصص

(84) الخولي، ايناس علي، الفنون والعمارة في أوروبا، من المسيحي المبكر إلى الرنكوكو، وزارة الثقافة، عمان، الاردن، 2010، ص16

(85) المخلصي، منصور، الكنيسة عبر التاريخ - سلسلة (قديسون وآباء الكنيسة) 3، مطبعة المشرق، بغداد، 1997، ص48

(86) http://www.legallery.com/ar/ie_9_slic/noie_9.aspx

(87) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946، ص45

الإنجيلية بحشوات الزجاج الملون والزخرفة في انفاق مظلمة تدعى (كاتا كومب) يتعبد فيها المسيحيون الأوائل. (88)

وكانت هذه الأنفاق المظلمة (الدياميس) المتنافس الوحيد، الذي يعبر من خلاله الفنان عن متغيرات المرحلة التي كان يعيشها المتمثلة بولادة الدين الجديد، وارتباطه بالمنظومة الفكرية والاجتماعية والسياسية. آنذاك والتي عبر عنها الفنان من خلال منجزه الفني، مجسدا رؤيته في التصوف والروحانية .

فن الدياميس (Catacombs) :

تأثر المسيحيون الأوائل في بادئ الأمر بالإرشادات اليهودية التي تمنع تصوير الله غير المنظور. والخوف من التماثيل والصور المستخدمة عند الوثنيين في عبادة الأصنام، فعلى مدى قرنين من الزمن لم يكن للمسيحيين تعبير فني خاص، لكن فيما بعد ظهر تعبير صوري عن طريق تزيين تجريدي عام وزخارف من نبات وورود، ثم مواضيع طبيعية، وبخاصة في مشاهد راعوية ريفية مع حيوانات وأشخاص، ومن هنا دخول الفن التشكيلي في المسيحية

نحو بداية القرن الثالث. (89)



شكل (13) أنفاق الكاتاكومب

وقد اكتشف فن الدياميس في روما نحو سنة 1560م والقسم الآخر في نابولي

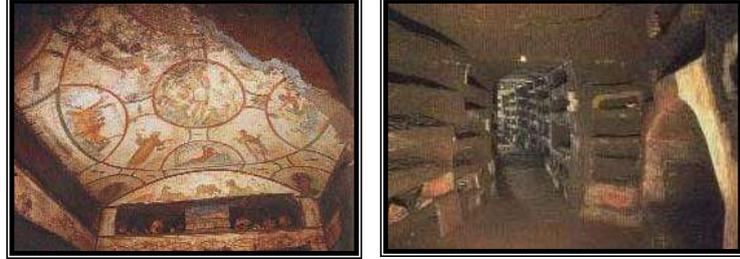
والاسكندرية ومالطا وسوريا وتركيا وأفريقيا الشمالية. والدياميس هي مقابر تحت الأرض تتكون من ممرات وأنفاق طويلة محفورة في طبقة أرضية من نوع خاص تنتهي بغرف صغيرة مع تجاويف وفجوات لدفن الجثث توجد هذه السرايب تحت الطرق الخارجية (خارج العاصمة روما) وتغطي أكثر من 500 ميل، رسمت على هذه الجدران الآلاف من المنجزات الفنية والتي تقدم دليلاً حسيماً، كيف كان الناس يؤمنون ويؤدون شعائرهم الدينية، إذ إنها تقدم انعزلاً مقدساً (Sacred Seclusion) متأثراً من الرجاء المستمر في الحياة الأبدية اللا متناهية⁽⁹⁰⁾. شكل (19)

(88) غاتشف، غيورغي: الوعي والفن، ت: نوفل تيوف، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1990، ص137.

(89) المخلصي، منصور: نار و روح، مصدر سابق، ص14.

(90) كوكة، قيس عيسى: الرسوم الدينية في كنائس العراق وأديرته، مصدر سابق، ص14

إن آلية نظام هذه الدياميس كانت تعمل على هيئة أنفاق ومتاهات (labyrinth) والقبور كانت على شكل تجاويف (niches) مستطيلة المقطع تدعى بـ (Coculi) شكل (20) والذي يوضع بداخله جسد الميت بعد لفه بالأكفان، وتغلق هذه التجاويف بعد ذلك بقطعة مناسبة من المرمر (marble) او بقرميد يثبت بملاط. وعلى هذه الكتل الحجرية سيعمل الفنان في رسم ونحت تشكيلاته الفنية⁽⁹¹⁾ شكل (21).



شكل (15)

شكل (14) أنفاق الكاتاكومب

والدياميس تمثل مرحلة من مراحل الاضطهاد الروماني على المسيحيين فالرومان نكلوا بالكثير من المسيحيين الأوائل، فقد ورد في تاريخ الكولسيوم أنه في القرون الثلاثة الاولى للمسيحية، كان المسيحيون الاوائل بمثابة طعام للأسود الجائعة أثناء التحضير للالعاب والسباقات الرياضية وقد تكرر هذا العمل اللا إنساني في أيام حكم تراجان Trajan.⁽⁹²⁾ شكل (22)



شكل (16) الصلاة الأخيرة لمسيحين خلال أحد حفلات التعذيب في الكولسيوم، روما لوحة لجان

ليون جيروم سنة 1834

(91) كوكة، قيس عيسى ، مصدر سابق، ص15

(92) ايناس الخولي، مصدر سابق، ص22 .

لذا كان المسيحيون الأوائل وتجنباً منهم للملاحقة المستمرة من قبل الرومان، يعقدون اجتماعاتهم ويمارسون طقوسهم الدينية في ظروف سرية دقيقة في أمكنة تحت الأرض، أسم الدياميس أو الكاتا كومب (comb Cata) وذلك نسبة إلى القديس (St.sebastian) الملقب بالكاتا كومب.⁽⁹³⁾

هذه الامكنة هي سراديب الموتى (under ground burial chambers) التي كانت تقام فيها طقوس الدفن (burial) وذلك في قبر العائلة (Vaults) وخاصة في التذكارات (Anniversaries) حتى ان الأوخارستيا* كان يحتفل بها هناك⁽⁹⁴⁾.

وسراديب الموتى هذه التي يطلق عليها (كاتا كومب Cata comb) تكون تحت الأرض على شكل ممرات طويلة وعلى جانبيها رفوف (chambers) أو حنيات الدفن Burialc Niches، أما رفوف الدفن الكبيرة وتسمى Cubicu la فكانت لعائلات بأكملها أو لبعض الشهداء، وخصصت المقابر الكبيرة لبعض الاغنياء، حيث كانت تميزها عقود معمارية وبداخلها فراغ يكفي لأكثر من تابوت Arcosolia سواء من الحجر أو الرصاص ومحفور عليه نقوش وزخارف، وكان يتم غلق جميع المقابر (الرفوف والحنيات) بقطعة مناسبة من الرخام أو ألواح حجرية Alabs أو قرميد يثبت بملاط. وعلى هذه الكتل والالواح، ينفذ تشكيلاته الفنية من رسم ونحت.

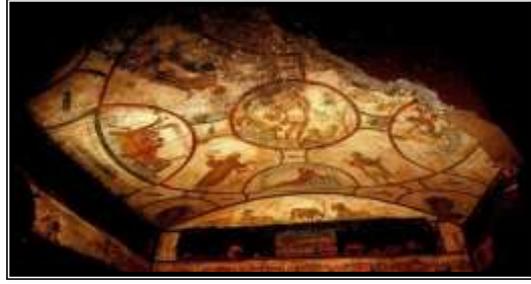
ولقد كانت معظم رسوم الجدران بداخل هذه المقابر ذات أشكال هندسية (مربعات ودوائر) تقسم السقف والجدران، وهذا تقليد روماني قديم سواء في رسم الجدران بالفريسكو بمدينة بومباي الايطالية، أو المقابر الرومانية⁽⁹⁵⁾.

(93) رياض عوض، مقدمات في فلسفة الفن ، ط1، جروس برس، طرابلس، لبنان، 1994. ص189

* الاوخارستيايا أو الافخارشيا تدل هذه الكلمة على الشكر والبركة، وفي العلاقة مع الله يأخذ الشكر شكل صلاة، وهذا يأتي خلال تذكار عشاء المسيح الاخير مع تلاميذه، هذا التذكار يتجسد في سر القربان المقدس في القداس الإلهي، ينظر معجم اللاهوت الكتابي، ص85-90

(94) كوكة، قيس عيسى، مصدر سابق، ص14

(95) الخولي، ايناس علي، الفنون والعمارة في أوروبا، من المسيحي المبكر الى الركوكو، ط1، وزارة الثقافة، عمان، الاردن، 2010 ص20-22



شكل (17) طلاء السقف سرداب الموتى، بيترو ه مارسيلينو، روما، القرن الرابع الميلادي وقد ميز المسيحيون قبور موتاهم برموز بسيطة، ومن الرسوم والرموز التي تكررت كثيرا نجد الآتي: أشخاص رافعي ايديهم الى السماء ويظهر عليهم الخشوع والالاحاح في طلب العون والرحمة للميت، ويمثل هذا وضع الصلاة Orantes/praying Figure ويرمز لإيمان المتوفى والأمل في رحمته، كما يدل أيضا على الإيمان بالكنيسة بشكل عام.

رجل يحمل حملاً على كتفيه، وبالطبع هذا تصور للسيد المسيح، الراعي الصالح الذي يحمل هموم أمته أو قدره على كتفيه. شكل (24)



شكل (18)

امرأة محببة وهي تصور للسيدة العذراء.

المسيح يحيط به الحواريون ويتناولون الخبز والسمك وهي ذكرى لأفطار المسيح بعد الصيام أو العشاء الأخير.

شخص يلمس بيده رأس طفل وهو رمز للتعميد Baptism ومن خلاله يعود الإنسان إلى براءة الأطفال. (96)

(96) الخولي ، إيناس علي، مصدر سابق، ص 22 .



شكل (19) السمك والخبز ، سراديب الموتى في سان كاليستو

(20) التعميد من سراديب الموتى في سان كاليستو

وهذه الرسومات الموجودة على سقوف الدياميس وجدرانها ذات طابع خاص بسبب علاقتها بمكان الدفن، فتمثل عادة الرجاء بالحياة الخالدة على أساس الايمان بيسوع المسيح (مخلص النفوس) وهذه الرسوم استمدت مواضيعها من:

الحياة الريفية (الراعي والخراف) ورموز الزخرفة النباتية والحيوانية(الكرمة، الطاووس، الحمامة، الجمل، السمك). وأضافت المسيحية اليها بعض الرموز الجديدة (المرساة، المصلية، السفينة، الصليب) وأعطت للرموز القديمة تفاسير جديدة فشرحت الراعي الصالح الذي يخلص الخروف من الاخطار عبر وادي الموت.



شكل (21): السيد المسيح (الراعي الصالح) شكل (22): السيد المسيح (الراعي الصالح)

2. تظهر مشاهد من العهد القديم: حمامة السلام مع نوح الذي يخرج من الفلك أو خلاص الأولاد الثلاثة من آتون النار، ودانيال من انياب الأسود، واسحق من سكين ابراهيم، وشعب موسى من بحر الموت، ويونان من بطن الحوت الكبير، مع مراحل قصته، حتى يرتاح أخيراً في ظل شجرة الحياة.

3. أما المسيح فقد ظهر منذ البدء بصورة الراعي، الصبي الجميل، الذي يحمل الخروف واناة الحليب (في القرن الثاني في دياميس بريستانتوس)، أو بلباس الفيلسوف المعلم، الذي يقرأ الملف، وفيما بعد كالصبي وسط حلقة تلاميذ.⁽⁹⁷⁾

ان مثل هذه التشكيلات الفنية، التي زينت بها سقوف وجدران الدياميس لم تؤسس وفق النمط الكلاسيكي القديم، وانما ارتكزت على رموز فكرية محملة بدلالات روحية ودينية.⁽⁹⁸⁾



شكل(23) : فسيفساء الراعي الصالح.. ضريح غالا Placidia , رافينا

(97) المخلصي، منصور ، نار وروح، مصدر سابق، ص15- 16.

(98) ثروت عكاشة، الفن البيزنطي، موسوعة تاريخ الفن، العين تسمع والاذن ترى، ج11، دار سعاد الصباح الكويت، 1993، ص59

فلسفة الدين جوزيا رويس أنموذجاً

حيدر عبد السادة جاسم الديبسي

أولاً: مفهوم فلسفة الدين:

لمعرفة المصطلح لابد من تفكيكه لينجلي مفهومه وبالتالي يسهل توصيفه، لقد شاع تعريف الفلسفة بأنها " حب الحكمة " ومع تشظي الفلسفة فإن المفهوم يتحدد تبعا لكل اتجاه فلسفي ورؤية فلسفية وبالتالي فعل التفلسف يكون ميدانه منهجية الفيلسوف والإشكالية التي هو بصدد الاشتغال عليها وبحثها ((إن الفلسفة نشاط، طريقة في التفكير في أنواع بعينها من المسائل))⁽¹⁾

ولاسيما أن الهم الفلسفي المعاصر أتعد عن المذاهب الكلية وهيمنتها سواء الأرسطية أو غيرها من المذاهب ذات الرؤية الشاملة وانحسر في حلقة بعض المشكلات المعرفية الجزئية مبلوراً مفهوماً جديداً لفعل التفلسف منطلقاً من الحاجة الواقعية لبحث هكذا اشكاليات هذا بالنسبة لمفهوم الفلسفة .

وأما بالنسبة لمفهوم الدين الذي هو عبارة عن مجموعة من الطقوس التي يعتنقها الفرد من خلال تجربة روحية يمر بها الفرد مسبقة بالاعتقاد، و ((إن مصطلح (دين) له كثير من المدلولات ومن ثم فإن هناك طرقاً كثيرة ومختلفة يمكن بها أن نصف شيئاً ما بمصطلح (ديني) أو بشكل آخر عندما يستخدم مصطلح (ديني) وهو يستخدم كثيراً بواسطة أنواع متباينة من البشر وفي سياقات متنوعة لا يكون من الواضح ما الذي يعنيه هذا المصطلح بالفعل . قد يعتقد المرء أن معنى هذا المصطلح مباشر وبسيط لأن الدين هو الشيء نفسه بالنسبة إلى الجميع، إلا أن هذه العبارة قد تفهم بشكل مخالف تماماً لدى شخص آخر))⁽²⁾

والدين مفهوم عام شامل يشمل كل ما يتدين به الشخص سواء دين إلهي أو دين وضعي ونحن لسنا بصدد البحث عن دين معين بقدر ما نريد فهم مدلول المصطلح الذي يدور حول طقوس عملية يقوم بها الشخص المعتقد دينا ما بدافع ايماني .

1- واربوريتون، نيغيل، الفلسفة الأسس، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط1، 2009م، ص14

2- ناي، مالوري، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط1، 2009م،

والذي نتطرق له بعد توضيح المصطلحين هو ماهية العلاقة التي تربط الفلسفة بالدين مع كون الاتجاهين مختلفين من جوانب عدة ولكن ((كان الدين دائما، بألوانه العديدة، ملهما للتأمل الفلسفي. وحتى في يومنا هذا يلجأ كثير من الناس إلى الفلسفة لتجيبهم عن أسئلة تثيرها اعتقاداتهم الدينية . تعتمد الفلسفة على العقل الإنساني وحده دون معونة، وتؤدي عملها بواسطة التحليل والحجة . بينما تعتمد معظم الأديان، في المقابل، على وثيقة سلطوية - كالكتاب المقدس - تُعد إلهاماً إلهياً. يُطلق على هذا المصدر ذي الامتياز للحقائق التي لا تبلغ بأي طريق آخر اسم " الوحي " revelation . تتوخى الفلسفة بصفة عامة الحذر الإبستمولوجي، ولا تؤثر الاعتقاد إلا حيثما تكون هناك أدلة كافية . وفي المقابل يعتمد الدين على الايمان - أي الاعتقاد الذي يتخطى، بحكم التعريف، ما يمكن للأدلة المتاحة أن تثبته للعقل)) (3)

وبالتالي تركيب المفهومين يعطي دلالة جديدة تتمحور حول تساعل الفلاسفة حول الدين وهذه الرؤية بداية عند الفلاسفة اليونان كما نلمسه في محاورات افلاطون وتطور هذا التساؤل حتى تبلور في زمننا المعاصر لذا ((تختلف فلسفة الدين عن الدين مثلما تختلف فلسفة العلم عن العلم . لا تهدف فلسفة الدين إلى الوعظ أو التبشير أو المواجهة أو الإنقاذ أو التحويل، أو التعهد بأي وظيفة من وظائف الدين. ولكنها تهدف إلى تعميق فهمنا حول مجال معين للوجود الإنساني وهو الدين، وخاصة فيما يتعلق بالمفاهيم والاعتقادات الدينية عبر المساءلة الفلسفية، كما إنها تخضع هذه المفاهيم والاعتقادات للنقد العقلاني)) (4)

وتهتم فلسفة الدين بطرح أسئلة حول إمكانية معرفة الله وصفاته والعلاقة بين الله والعالم وطبيعة الدين واللغة الدينية والعبادة والولاء وغيرها من الموضوعات ((وإذا كانت الفلسفة تطرح على الدين أسئلة كالتالي رأيناها، فهي تطرح أسئلة من هذا النوع على أي نشاط يقوم به الإنسان . ويمكن أن نرفع عبارة (الدين) في الأسئلة المذكورة، ونضع مكانها عبارة (الأخلاق) أو (العلم) أو (السياسة) أو (الفن) . هكذا نحصل على فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق وفلسفة العلم وفلسفة السياسة وفلسفة الفن فكما أن فلسفة الدين تطرح أسئلة حول الدين وتحاول الاجابة عنها من غير أن تحل محل الدين أو تؤدي وظيفته، هكذا تطرح فلسفة العلم وفلسفة الفن وفلسفة السياسة هذا النوع من الأسئلة حول العلم والفن والسياسة من غير أن تأخذ مكان أي من هذه النشاطات)) (5)

3- ايرل، وليم جيمس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية - القاهرة، ط1، 2011م، ص278

4- هورنر، كريستوف وويستاكوت، إمريس، التفكير فلسفياً (مدخل)، الهيئة العامة السورية للكتاب - دمشق، ط1، 2011م، ص358

5- صعب، أديب، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر - بيروت، ط1، 1994م، ص85

اذن فلسفة الدين تساعد الباحث في الدين على طرح أسئلة تخص واقعه كمتدين وفي خضم التطور المعرفي وموقف الدين من العلم وموقف الدين من العلوم الأخرى وموقف الفرد المتدين من المجتمع وموقفه من العالم وموقفه من الحقيقة والشك وموقف الأديان بعضها من بعض وبمعنى آخر عقلنة الدين بما يتلاءم مع حياته الدينية التي يصبو إليها من خلال المسائلة الفلسفية .

جوزايا رويس⁶

تتركز مجمل فلسفة جوزيا رويس حول مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وصحيح أن رويس أشاد بفلسفته المثالية الخاصة به ولكن سخرها لمشروعه الديني الذي ركز فيه على مفاهيم فلسفة الدين من خلال ما بحثه من مفاهيم المطلق وعلاقة الفرد بالجماعة ومفهوم الولاء والشك وغيرها من المفاهيم و((التعبير الأول للمثالية الرويسية هي الترجمة بعبارات ما ورائية لاعتقاد رويس بكل أزلي، مطلق إلهي، حيث سنكون نحن الأجزاء . وقد تلقى رويس هذا الاعتقاد من أمه والتي بالنسبة لها كان يعني : جماعة مسيحية، جسم متزهده للمسيح وحيث الناس هم الأعضاء))⁽⁷⁾

و((يعد " المطلق " أولى موضوعات أو مجالات التوفيق بين الدين والفلسفة عند " رويس " ولئن كان " رويس " قد وضع كتاباً يتناول " مفهوم الله "، إلا أنه لم يتبع في دراسة مفهوم الله أو المطلق، المنهج التقليدي في فلسفة الدين، فيعرض لأدلة وجوده وصفاته وأوصافه في صورة مرتبة، أو في دراسة مستقلة⁽⁸⁾

6 فيلسوف أمريكي ولد في كاليفورنيا سنة 1855م وتوفي في كامبردج سنة 1916م . مال إلى الفلسفة بتأثير من سيل، واطروحته حول بروميثيوس مقيدا لأسخيلوس سمحت له بالبروز ووفرت له وسائل الذهاب إلى ألمانيا لمتابعة تحصيله فيها في جامعة لايبنتزيغوتغن ولاسيما محاضرات لوتزه في الجامعة الأخيرة . وعنده عودته إلى الولايات المتحدة تسجل في جامعة جون هويكنز في بالتيمور حيث تعرف إلى وليم جيمس وتشارلز بيرس واطروحته للدكتوراه حول ترايط مبادئ المعرفة (1878م) أثارت بعض الضجة في الأوساط الفلسفية . وقد استهل نشاطه التعليمي بإعطاء دروس في الأدب الانكليزي في جامعة كاليفورنيا . وفي عام (1885م) عين استاذ فلسفة مساعد في جامعة هارفارد، ثم استاذاً بكرسي في عام (1892م)، وكان ينوب أحياناً عن وليم جيمس في كرسي علم النفس ولم يشغل كرسي الأخلاق، خلفاً لجورج هيربرت بالمر، إلا في عام 1914م أهم مؤلفاته المظهر الديني للفلسفة وروح الفلسفة الحديثة وفلسفة الولاء ومحاضرات في المثالية الحديثة، ينظر، طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة - بيروت، ط3، 2006م، ص334

7- ديلودال، جبرار، الفلسفة الأميركية، ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط1، 2009م، ص256

8- الأنصاري، أحمد، فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مركز الكتاب للنشر - القاهرة، ط1، 2004م، ص318

إن فكرة الله عند رويس من حيث إنها التجربة المطلقة والشاملة كل الشمول، اضطرت، بصورة طبيعية، مثل برادلي^{9*}، أن ينتبه إلى مشكلة الشر ويهتم بها، يرفض في كتابه "دراسات في الخير والشر" (1898م) أية محاولة لاستبعاد الموضوع عن طريق القول بأن المعاناة والشر الأخلاقي وهم، فهما، على العكس، حقيقتان، ولذلك لا يمكن أن نتجنب النتيجة التي تقول إن الله يعاني عندما نعاني، ولا بد أن نفترض أن المعاناة ضرورية من أجل كمال الحياة الإلهية⁽¹⁰⁾

أن مسألة وجود الشر ونسبته إلى الله ظلت مثار جدل وأخذ ورد وخاصة في الفلسفة الإسلامية حيث يرى بعض فلاسفة المسلمين أن الشر معنى عديم وبالتالي غير موجود وإنما الموجود هو الخير وهذا لتبرأة ساحة الله من فعل الشرور ونسبتها إليه ولكن رويس في هذه المسألة يبين أن وجود الشر أمر حقيقي وواقعي ولكن وجود الشر يحتمه عالمنا لأجل التكامل وكمال الحياة الإلهية .

ويرى اميل برهيه أن ((الموضوعة المحورية عند رويس فكرة تسم بعميق ميسمها الذهنية الدينية الأميركية : فالعالم الذي ينتصب فيه الإنسان الحر مستقيماً ويتقدم هو عالم الله وعالمه في آن معاً . وليس للفكرة من قيمة عملية إلا إذا كانت متشخصة تماماً ولا تشابه أية فكرة أخرى : فالعمومية هي علاقة نقص . وما كان الأنا المطلق ليحوز غير هذه العمومية الناقصة لولا أنه يفصح عن نفسه بكثرة كثيرة من الأفراد الذين يصنع كل واحد منهم مصيره بحرية))⁽¹¹⁾

وأيضاً فإن رويس يميز ((بين المعنى الخارجي للفكرة والمعنى الداخلي لها، دعنا نفترض أن لدي فكرة عن (جبل إفرست) من الطبيعي أن نتصور هذه الفكرة على أنها تشير إلى حقيقة واقعية خارجية وتمثلها ؛ وهي الجبل الفعلي، وهذه الوظيفة التمثيلية هي ما يعينها (رويس) بالمعنى الخارجي للفكرة، لكن دعنا، الآن، نفترض أنني فنان، وفي ذهني فكرة عن الصورة التي أريد أن أرسمها، هذه الفكرة يمكن وصفها بأنها (التحقق الجزئي لغرض ما) وهذا الجانب من الفكرة هو ما يسميه (رويس) بمعناها الداخلي))⁽¹²⁾

9 *فرنسيس هريت برادلي فيلسوف إنكليزي ولد في كلافا 1846م وتوفي في أوكسفورد 1924م، أتم دراسته في أكسفورد، حيث أقام من عام 1870م إلى يوم وفاته، بصفة استاذ مساعد في مرتون كوليغ وتأثر بمنهج كانط النقدي والجدلية الهيغلية غير أن مثاليته النازعة نحو التوكيد على إيمان متعالٍ، تسلك دروباً قريبة من دروب الشكية، من مؤلفاته، الظاهر والواقع، دراسات في الأخلاق ومحاولات في الحقيقة والواقع ودراسات في الأخلاق . ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة - بيروت، ط3، 2006م، ص156

10- كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة - القاهرة، م8، ط1، 2009م، ص387

11- برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت، ج7، ط1، 1987م، ص174

12 - كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، م8، ص389

أبرز مرجعياته المعرفية

أولاً : هيجل 13*

سمي التيار الذي أنتمى اليه رويس بالهيجلية الجديدة فقد ((صاغ رويس فلسفة مثالية مطلقة فالواقع حامل لعقل مطلق يتجلى في عقولنا، يوجه الأفراد، ويعطي دلالات للتجارب ومن أجل الحصول على تصور لعالم مستمر منظم لابد من التسليم بوجود تجربة مطلقة تعلم كل الوقائع وتخضع لها باعتبارها قانوناً عاماً، وهو الله، وفي طور مفهوم المعنى الداخلي لفكرة، وباعتباره غاية تحققها هذه الفكرة . ومن هذه الفكرة يتم استنباط العالم الخارجي . مهمة المنطق تفسير أنماط النظم الموضوعية التي لها دلالة ميتافيزيقية وكونية ... تظهر الهيجلية في البحث عن (الروح) ثم في تحويل هذا الروح إلى (علم المنطق) (((14)

وأيضاً فكرة المطلق ((محورية في فلسفته، واهتم بشرح علاقة المتناهي باللامتناهي، والفكر والواقع، والذات والموضوع والفكر والإرادة، والإنسان والمجتمع، وتعقيل الدين . ومثلما ظهرت الروح الهيجلية في موضوعات (رويس) الفلسفية، ظهرت أيضاً في منهجه، ففي كتابه (روح الفلسفة الحديثة)، من الواضح أنه يبحث عن روح الفلسفة الحديثة، وتجلياتها في الفلاسفة والمذاهب، واعتبر المثالية روح هذه الفلسفة وانتهى في كتابه (محاضرات في المثالية الحديثة) إلى اعتبار المثالية دين الفلسفة، وتحويلها إلى حدس ديني (((15)

13 جورج فلهلم فريدريش هيغل، من أشهر فلاسفة ألمانية ولد في شتوتغارت سنة 1770م وتوفي في برلين سنة 1831م، في خرف 1793م حصل على دبلومه في اللاهوت وشهد له أساتذته بقوة المنطق، في 1801م استدعي للتعليم في إيبنا بناء على توصية من شيلنغ، ودافع عن فلسفة شيلنغ ضد فيخته، أبدع خير آثاره فينومينولوجيا الروح سنة 1806م، وتحققت أمنيته في التدريس الجامعي سنة 1816م عندما دعي للتدريس في جامعة هايدلبرغ وهناك بدأ بتكوين مدرسته ومن أشهر مؤلفاته موسوعة العلوم الفلسفية والدروس في فلسفة التاريخ ودروس في تاريخ الفلسفة والمنطق : ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص721

14- حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستعراب، مجد - بيروت، ط3، 2006م، ص269

15- الانصاري، أحمد، فلسفة الدين عند جوزيا رويس، ص61

ثانياً : بيرس *

كان بيرس معاصراً لرويس وقد نصحه بدراسة المنطق الرياضي الذي يساعده بتوضيح فرضيته وسيوحد نسقه الفلسفي ((وتبع رويس نصيحة بيرس . وقد سمح له المنطق من جهة أن يكشف فكرة تأويل الجماعة التي سنراها تعطي مدمكاً لفلسفة الجماعة الكبرى وستنقذ (ذرائعية) رويس، وفي نفس الوقت من خاصيتها المطلقة ومن التوجه النفساني . وجعلت منه، من جهة أخرى، واحداً من أوائل الفلاسفة تخصصاً بالمنطق الرمزي ومعلماً لهذا النظام للفلسفة)) (16)

وهذا يتجلى من خلال سعيه للخلود الشخصي للأفراد مستعينا بما أفاض عليه بيرس من توجيهات فرويس يعتقد ((أن كل ذات فردية لها بداية في الزمان، مع أنها لا متناهية في ديمومتها . وعلاوة على ذلك، فكل فرد عبارة عن طور فريد من أطوار الحياة الإلهية . وربما كان أفضل تشبيه لما يذهب إليه رويس هو التشبيه بالأعداد على النحو الآتي :

1	2	3	4	إلى ما لا نهاية
2	4	8	16	إلى ما لا نهاية
3	9	27	81	إلى ما لا نهاية
5	25	125	625	إلى ما لا نهاية
7	49	343	2401	إلى ما لا نهاية

فالسلسلة العددية الأولى المكتوبة فوق الخط وهي سلسلة الأعداد الصحيحة كلها لا متناهية ؛ وهي تصور بها المطلق . والسلسلة المكتوبة أسفل الخط هي كذلك لا متناهية، ومع ذلك فهي أولاً مشتملة على السلسلة الأولى، وثانية تتميز بطابع فريد يجعلها وحدة قائمة بذاتها . وكل واحدة من هذه السلسلة تمثل فرداً من أفراد البشر، وتناظر السلسلة الثالثة نفساً بشرية أخرى وهكذا (17)

* تشارلز ساندرز بيرس، فيلسوف امريكي ولد في كامبردج سنة 1839م وتوفي ملفورد سنة 1914م والده العالم الفلكي والرياضي بنيامين بيرس وقد وفر له تنشئة علمية من الطراز الأول وقد نال شهادة البكالوريوس في الفنون من جامعة هارفارد 1859م وشهادة البكالوريوس في العلوم 1863م وبين عامي 1869م و1875م عمل مساعداً في مرصد هارفارد وانتخب سنة 1876م عضواً في الاكاديمية الوطنية للعلوم وكرس نفسه لسلسلة من الدراسات تتصل بمسائل رياضية وفيزيائية وفلكية وبصرية وكيمياوية ولكن بيرس فرض نفسه كفيلسوف على الوجه الأخص، فقد درس الفلسفة في جامعة هارفارد ودرس المنطق في جامعة جون هويكنز وارسي دعائم الذرائعية من خلال محاولته الفلسفية (كيف نوضح افكارنا) من أهم مؤلفاته دراسات في المنطق وما الذرائعية والهندسة المعمارية للنظريات وغيرها . ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص220

16- ديلودال، جيرار، الفلسفة الأميركية، ص254

17- رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، التنوير - بيروت، ط1، 2010م، ص476

وفي المقال الاضافي لرويس من محاضرات جيفورد عارض فيه (برادلي) في موضوع الكثرة اللامتناهية فنضر برادلي ((أن التفكير العقلي يؤدي بنا إلى سلسلة لا متناهية، فاذا ارتبط الكيف (أ) و(ب) مثلاً بالعلاقة س، فإنه يجب علينا أن نختار بين القول بأن س يمكن ردها دون باق إلى (أ) و(ب)، أو لا يمكن ردها هكذا، في الحالة الأولى نكون مجبرين على أن نستنتج أن (أ) و(ب) لا يرتبطان على الإطلاق، أما في الحالة الثانية فإنه يجب علينا أن نسلم بعلاقات أخرى إضافية لكي تربط (أ) و(ب) ب (س)، ودواليك دون نهاية)) (18)

لقد كان انتباه (رويس) متجهاً إلى منطق الرياضيات عن طريق (تشارلز بيرس) ويبين المقال الإضافي ثمرة تأملات (رويس) في هذا الموضوع (19)

ف ((يمكن النظر إلى سلسلة من هذا النوع على أنها كل، صحيح أنها ليست كلاً بالمعنى الذي نستطيع أن نعهده إلى النهاية ونكمل السلسلة، لأنها سلسلة لا متناهية أو لا نهائية فرضاً، لكن إذا أخذنا، مثلاً، سلسلة الأعداد كلها (فإن عالم الرياضة يستطيع أن ينظر إليها كلها على أنها معطاة عن طريق تعريفها الكلي، وتمييزها الناتج الواضح عن كل موضوعات التفكير الأخرى)، وبمعنى آخر ؛ ليس هناك تنافر ذاتي بين فكرة الكل وفكرة السلسلة اللامتناهية)) (20)

وأيضاً ((يشدد (رويس) تحت تأثير (تشارلز بيرس) على دور التأويل في المعرفة البشرية

والحياة؛ وقام بتطبيق هذه الفكرة على نظريتها الأخلاقية، فالفرد لا يستطيع، مثلاً، أن يحقق

نفسه ويبلغ كيانه الذاتي الحقيقي، أو شخصيته دون هدف في الحياة أو خطة في الحياة)) (21)

لقد كان بيرس هذا الفيلسوف الرياضي مع اختلافه بالرؤية مع بيرس ملهماً له فالمعرفة لا تعرف حدوداً بين معتقبيها .

18- كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، م8، ص407

19- المصدر نفسه، ص407

20- المصدر نفسه، ص408

21- كويلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، م8، ص404

ثالثاً : وليم جيمس*

كان ر. ب . بييري يقول من خلال مقارنة بين جيمس ورويس في مؤلفه (في مناجاة وليم جيمس) بأن جيمس، أميركي، مقتلع من جذوره، بثقافة أوربية (فصل رداء فكره في النسيج الأميركي وخلق نموذجاً أميركياً جديداً) في حين أن رويس، متجنز (في الحياة الأميركية أعار فلسفته إلى صناع يتبعون الموضة الأوروبية القارية) (22)

ولقد ذكر رويس أنه ((بدأت معرفتي الحقيقية بمضيفنا أحد أيام صيف سنة 1877، عندما زرتة أولاً في دارهم في شارع كوينسي، وأتيحت لي الفرصة أن أفضي بدخيلة نفسي لإنسان كان يبدو عليه أنه مؤمن حقاً بأن من حق شاب في مقتبل العمر أن يكرس نفسه وحياته للفلسفة، إذا اختار ذلك، ولقد اكتشفتني جيمس فوراً وتبين اهتماماتي الجوهرية في أول لقاء لنا، وتقبلني بقبول حسن، وبكل ما في من نقائص وشوائب، على اعتبار أنني واحد من تلك الأرواح العديدة التي من حقها أن تتاح لها القدرة على اكتشاف نواتها بطريقتها الخاصة، واستمع إلي بأذن صاغية واعية صبور وأنا أقص عليه ما في جعبتي من أشتات خبرتي الفلسفية، ثم بذل نفوذه منذ ذلك الوقت فصاعداً لا ليكسبني باعتباري تابعاً، ولكن ليهيئ لي فرصتي .. فكيفما أكون فالفضل - في هذا المعنى - راجع إليه)) (23)

وعندما غادر جيمس الوطن إلى الخارج سنة 1882 - 1883، أوصى بأن يحل محله رويس طوال العام الدراسي، مؤهلاً ومنتبهاً بأن رويس حين يوطد نفسه راسخاً على أرض ثابتة، سيظفر بمكان ثابت في القسم، كما حدث فعلاً، وفي الفترة الأولى من تراسلها وجد جيمس ورويس أنهما على وفاق في الرأي لمدة ما، فكلاهما مهتم (بالحوافز التي تدفع الناس إلى التفلسف)، وكان جيمس قد قاد زمام هذه المسألة بمقاله (الذي كتب في سنة 1877، ونشر في سنة 1879) عن (عاطفة التعقل) ووجد الاثنان حوافزهما العميقة في الإرادة بدلا من الفكر البحث (24)

* وليم جيمس، فيلسوف امريكي ولد سنة 1842م وتوفي سنة 1910م وابن المفكر والروائي هنري جيمس، تردد على كثرة من المدارس وداوم في مدرسة هافارد الطبية ثم انقطع عنها ليرافق العالم بالطبيعيات لويس أغاسيز في بعثته إلى حوض الأمازون وفي 1872م بدأ جيمس في هافارد مهنته التدريسية وتأثر بأفكار دارون وحصل لديه صراع فكري قاده إلى حافة الجنون ومن مؤلفاته الوجيز في علم النفس و إرادة الاعتقاد والصور المختلفة للتجربة الدينية . ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص266

22- ديلودال، جيرار، الفلسفة الأميركية، ص249

23- بييري، رالف بارتون، أفكار وشخصية وليم جيمس، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط1،

2013م، ص275

24- بييري، رالف بارتون، أفكار وشخصية وليم جيمس، ص276

فلقد قدم (وليم جيمس) فلسفة تبدو في ظاهرها أو للوهلة الأولى، فردية أو ذاتية بحتة، ولكنها جاءت في أعماقها، فلسفة معبرة عن مطالب وحاجات الأمة الأميركية في فترة ما بعد الحرب، ويتسق هذا التقييم لفلسفة (جيمس) مع موقف (رويس) من علاقة الفرد بالمجتمع بصورة عامة (25) في كتابه " الجانب الديني للفلسفة "

يرى (رويس) أنه في هذا الكتاب يقدم مذهباً فلسفياً، ويطبقه على المشكلات الفلسفية التي يرى أنها تثير التساؤلات المحيرة ويخرج لنا (رويس) بفهم ديني جديد مؤسس على فلسفته المثالية ومحولاً التوفيق بين فلسفته المثالية ونظرته الجديدة للدين من خلال فهم جديد لطبيعة هذه المشكلات التي تناولها سواء في هذا كتابه أو في كتبه الأخرى مبتعداً عن السجلات والمناقشات الغير المثمرة مركزاً على الفهم العميق والهادئ لظاهرة التدين من خلال تعامله الواقعي مع الشكوك المثارة ولكن لا على نحو الانسحاق التام معها وإنما من باب الاعتراف بها والتعامل الجديد في دفعها ونقضها بأسلوب غير أقصائي برؤية مثالية جديدة متكأ على مثالية (هيجل) المثالي لا المنطقي بصياغة جديدة تعطي ديناميكية للمفاهيم الهيجلية وعدم الجمود على القوالب الهيجلية وإنما بصياغة جديدة خاصة برويس وحده . إقامة مثل أعلى

يتساءل (رويس) بما تبدأ الفلسفة الدينية ؟ ويجب أننا أوضحنا أنها ((تتميز عن الفلسفة النظرية بسبب ارتباطها وعلاقتها بمثل أعلى معين)) (26)

وهنا يريد (رويس) أن يؤسس لفهم جديد لوجود المثل العليا منطلقاً من السفسطائيين الذين شككوا بوجود هذه المثل الأخلاقية وهي مجرد احكام شخصية وتقاليد ((وكان الدين المحلي يقوم بواجب الدفاع عن هذه المثل " فلقد صنع الله هذه التميزات، والآلهة قادرة على فرضها، ولا بد أن يخشى الفرد هذه الآلهة ")) (27)

وكان للشكاك إجابتان ردا على هذا الموقف الدفاعي:

الأول: إجابة بسيطة (فمن يعرف ما إذا كانت هناك أي آلهة ؟ وإن كانت موجودة، فمن يعرف ماذا اختارت أن تفعل ؟) .

الثانية : فهي أكثر دهاء لأنها تعبر عن ثوب شكى عن صورة جديدة للمثالية الأخلاقية وقد انتقلت إلينا في فقرة من فقرات الكتاب الثاني من " جمهورية افلاطون " ففي هذه الفقرة، يعترف الشابان (جلاكونوأدمانتوس، بأنهما يشعران بالحيرة من اعتراضات السفسطائيين على حقيقة وصحة التميزات

25- الأنصاري، أحمد، فلسفة الدين عند جوزايا رويس، ص88

26- رويس، جوزايا، الجانب الديني للفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط2، 2009م، ص39

27- المصدر نفسه، ص50

الأخلاقية، ويسألان سقراط) مناقشة هذه المسألة لإزالة هذه الاعتراضات والشكوك، ثم قاما بتلخيص لهذه الشكوك كما يلي : لنفترض أن الآلهة بما لديها من قوة لا تقاوم، قامت بفرض قانون أخلاقي معين، فهل يؤدي هذا إلى وجود تمييز حقيقي بين الخير والشر ؟ لأن من يطالبنا بفعل الصواب للحصول على رضا الآلهة، لا يطلب منا في الحقيقة إلا فعل ما نتبصره، ومثل هذه المذاهب، لا يجعل العدالة مرغوبة لذاتها، بل لما تجلبه من نفع من ورائها، ولن يكون هناك فرق حقيقي بين الخير والشر، وإنما فرق بين ما يجلب المكافأة أو العقاب لذلك نرغب منك يا " سقراط "، أن تبين لنا العدالة في ذاتها، والفرق بينها والظلم⁽²⁸⁾

ويرى جويس صعوبة هذه الاسئلة التي وجهت إلى " سقراط " وان " افلاطون " لم تكن أجابته في الجمهورية كافية فإنه ((لم يقدم النصائح، أو المغريات للنفس الظالمة، حتى يقنعها بحب العدالة، واكتفى بالعبارات البليغة الواصفة للألام المصاحبة للظلم، وضرورة مقاومة الرغبات، وإمكانية معاناة الروح الطاغية لبؤس أبدي))⁽²⁹⁾

وبالتالي سيتوجه نفس السؤال لأفلاطون ((فلن يسعى الظالم للعدالة ذاتها، وإنما رغبة في المكافأة فإذا لم يكن هناك أساس آخر للعدالة غير ذلك، فمن الممكن أن تفضل بعض النفوس حياة الرغبة والشهوة على حياة التأمل للخير، ولن تعير التفاتا لنصائح أفلاطون، ما دامت تشعر بالسعادة من ممارسة الظلم))⁽³⁰⁾

وكذلك يرى جويس أن موقف " أرسطو " جاء قريبا من موقف " أفلاطون " وأما الابيقورية فأن مذهبهم فهو يركز على المصلحة الشخصية وأن أمن ببعض المفاهيم الأخلاقية، ولكنه يعترف بفكر أخلاقي جديد للرواقيين شابه الفكر المسيحي بنورته الأخلاقية ((بالرغم من أن المسيح قد أسس مذهبه الأخلاقي على اللاهوت، فإنه لم يجعل التمييزات الأخلاقية قائمة على واقعة الثواب والعقاب الإلهي . فلا يكون الفعل خاطئ، بسبب تعارضه مع مبدأ البتوة لله . فلا يستطيع مرتكب الخطيئة أن يحيا في مملكة المساء التي لا ينتمي إليها إلا من كان ابنا لله. وأما عن سبب انتشار الظلام والبكاء خارج المملكة، فذلك بسبب طبيعة الخارج ذاتها لذا بالرغم من السمة اللاهوتية التي قدمها لنا المسيح لطبيعة الأخلاق، فإن الإلزام بها لم يعتمد على الإرادة المطلقة لله، وإنما على علاقة ضرورية وخاصة بين الله والمخلوقات، وما دام الله هو هو، وطبيعة الخلق ثابتة، فهذه العلاقة تظل مستمرة وقائمة))⁽³¹⁾

28- المصدر نفسه، ص50

29- رويس، جوزايا، الجانب الديني للفلسفة، ص51

30 - المصدر نفسه، ص52

31- المصدر نفسه، ص53

فالأخلاق المسيحية مبنية على الحب والعطاء لا على البطش وبالتالي فإن الله يحب عباده الصالح والمسيء فتشملهم العدالة الإلهية وبالتالي يرجع المسيء إلى حضيرة الله لأنه لم يرى منه إلا الحب والعطف فالعلاقة بين العبد وربه علاقة شخصية وليست سياسية على ما يرى (رويس) فتعامل الأب بما عاملك من محبة وتعود إليه فهو مثالك الذي تصبو إليه ((ولكن إذا ما صح ذلك فإن أخلاق المسيح، لم تؤسس على نظرية لاهوتية فقط، وإنما على نوع من تبصر الفرد بواجبه الخاص، بضرورة مبادلة الحب الإلهي)) (32)

ولكن رويس يرى أن هذا الحب لا يكون حافظا لمعرفة المثال المتجسد بـ (الله) ؛ وذلك لأن الفرد الذي لا يحب أخيه وهو أقرب إلى ادراك الحسيات منه إلى ادراك الغيبات فكيف بالله الذي هو غير محسوس وبالتالي تبقى الاشكالية كما هي .

ولذا يوضح (رويس) أن أدراك الغايات المتصارعة من جانب البصيرة يؤدي إلى ادراك الارادة الكلية من خلال شكننا بهذه الغايات وبحثنا فيها لذا ((إنه برغم من شعورك بهذا التشتت، وإذا ما تأملت الموقف جيدا، فإنك تجد نفسك في الحقيقة تعاني من الحالة، ومن الوضع الذي شرحناه سابقا . فما زال لديك بالفعل هدفا وغاية وتسعى للوحدة . وترغب في انتهاء الصراع بين الغايات ولديك غاية بعيدة، مثل أعلى كل ذلك عبارة عن حقيقة طبيعية، تعتمد على طبيعتك بوصفك كائنا ممتازا مريدا، ولكن لا تكمن قيمته في ذلك فقط، وإنما بسبب أن في اكتشافك لهذه الحقيقة، تكون قد اكتشفت ما تسعى إليه . فاكتشفت أن لديك مثلا أعلى ولن تستطيع الفكاك منه، إلا بتكرار نفس العملية الفكرية التي جعلتك تكتشفه . ولقد تم اكتسابك للبصيرة الخلقية)) (33)

لذلك فإن النتيجة التي انتهينا إليها هي أنه لك أن تظل على ضلالك، فليست لدينا الوسائل التي تخلصك منه ولكن إذا رغبت معرفة كل الحقيقة الأخلاقية، فلن تجدها إلا في البصيرة الخلقية وكل ما عداها ما هو إلا رغبتك الخاصة، ولكي تحقق البصيرة الخلقية، لابد أن يكون لديك الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، بوصفها كامنة بين الغايات المتعارضة والمتصارعة لمذهبين أو أكثر فإذا ما تم ذلك، تكون البصيرة الخلقية الناتج الضروري، حتى للمذهب الشكي ذاته (34)

وهكذا يتضح كيف أن (رويس) أقام مذهبه الأخلاقي منطلقا من أثبات مثله الأعلى بواسطة البصيرة الخلقية بعد رحلة شكية خاضها مع المدارس المختلفة منطلقا من الواقع الموضوعي متعاملا بجدية حول التساؤلات المثارة بموضوعية علمية .

32- رويس، جوزايا، الجانبالدينيللفلسفة، ص57

33- المصدر نفسه، ص123

34- المصدر نفسه، ص139

في هذا الكتاب ينطلق رويس من مفهوم أن التاريخ هو الذي يشكل المذاهب الفلسفية، وبالتالي يظهر نشوء المذاهب الفلسفية الحديثة ونشوتها التعاقبي من خلال المراحل التي شغلتها كل فلسفة وروحها العامة، منطلقاً من القرن السابع عشر مابين روح العصر في تلك الحقبة وماهية العلوم التي سادة ؛ فيرى سيادة العلوم الطبيعية في ظل حكومة مستبدة، وبالتالي يبين رويس كيف أن العلوم الطبيعية ومنها الهندسة أخذت بلب العقول مما حيد مفهوم الدين نوعاً ما، فلا يخفى منجزات جاليلو ومحاولاته استنتاج الطبيعة فتحول تفسير كل شيء وحتى المشاعر تفسيراً آلياً مرتبطاً بالتطور الطبيعي . وينطلق (رويس) كبداية لبيان روح الفلسفة في عهد الفيلسوف الديكارتى (اسبينوزا)⁽³⁵⁾ الذي يمثل مذهبه خليطاً من عدة اتجاهات ولكنه يهتم بالجانب الديني في فلسفة اسبينوزا ؛ لأنه من اصحاب العقائد الدينية . ولكنه لم يكن يهودياً في تفكيره وإنما فيلسوفاً ابن عصره منطلقاً من فلسفه مثالية مدارها على حب الله فهو العقل الوحيد ونحن اجزائه والحب من جانبنا انما هو حب الله .

وبالنسبة لكانط³⁶ فقد استعرض قبله بعض الفلاسفة كلوك وباركلي وهيوم ولكن (رويس) يعتبر كانط من اكثر الفلاسفة أثارة لتساؤلات دارسي الفلسفة في العصر الحديث، لذا فإنه يبين صعوبة فهم فلسفته التي تحتاج باع طويل من الدراسة الميتافيزيقية، فكانط كان في زمن تزلزلت فيه الثوابت الدينية واضحى (الله) موضوعاً لنظرية، وبالتالي دب الشك في مجمل القيم، فأخذ يبحث في البراهين العقلية، لينظر في أصل إيمانه بعيداً عن العاطفة فيقول رويس نقلاً عن كانط ((فإن كنت لا أعرف شيئاً عن الله

35- باروخ أو بندكتاساسبينوزا، ولد في امستردام سنة 1632م وتوفي في لاهاي سنة 1677م ولم تعرف حياته أحداثاً كبيرة بل قضاها جلها في الدرس والتأمل . وابوه زعيم للجالية اليهودية في امستردام، وتعلم اسبينوزا اللاتينية، ثم قرأ ديكارت، وتأثر ببعض الكتابات التي تتقاطع مع ثوابت الدين اليهودي مما جعله تحت المراقبة، نتيجة اجتماع فعرض المريرين لأفكاره الجديدة، من مؤلفاته علم الأخلاق والرسالة اللاهوتية - السياسية . ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص359

36 عمانويل كانط، فيلسوف الماني . ولد ومات في كونيجسبرغ (1724م- 1804م) من اسرة برجوازية صغيرة، وتأثر بالحركة التقوية التي كانت امه من انصارها وتردد على المعهد (الفريدريكي) وداوم في جامعة كونيجسبرغ وقد وقف نفسه لدراسة الفلسفة والطبيعات ويفضل رسالتيه التين وضعهما باللاتينية الاولى في النار والثانية في المبادئ الاولى للمعرفة الميتافيزيقية سنة 1755م حصل على شهادة الدكتوراه وبعد سنة تقدم برسالة أخرى بعنوان المونادولوجيا الطبيعية أهلته أستاذ لكرسي الرياضيات والفلسفة . من مؤلفاته نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي واسس ميتافيزيقا الأخلاق . ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص513

نفسه، أو عن العالم، إلا أنني أستطيع معرفة شيء عن طبيعتي، ويجب أن أسلك كما لو كان الله يراني
الآن)) (37)

ويسمي رويس مذهب كانط هذا بمذهب الفهم المستتير والذي سوف يطبقه على اللاهوت
والهندسة كذلك . فهو يتخذ التطبيق في مشروعة الفلسفي والمعرفي .

ورويس من خلال مباحثه الاولى من سرده لسيرة وفكر الفلاسفة ؛ يريد أن يطرح مذهبه والذي
يبين أنه محاولة للتأليف بين الافكار التي استفيدت من فهم تاريخ الفلسفة، بعد أن يدخل في بيان المذهب
التطوري وعلاقته بالعالم ثم يصل إلى نتيجة مؤداها ؛ أن العالم الخارجي بغض النظر عن رأي المثالية
فيه فإن المثالية الحديثة تؤكد ((وجود علاقات عضوية بين العالم الباطني والعالم الخارجي، فإن كان
أحدهما عالم المفكر فالثاني موضوع فكره)) (38)

وبالتالي يصل بنا رويس إلى العالم التكاملي أي عالم (اللوجوس) فإن العالم بشقيه الباطني
والخارجي هو تمثل لهذا اللوجوس، فيكون اللوجوس هو حياتنا الكاملة لأنه ((ذاتنا الإلهية الحققة،
ونستطيع أن نسمعه يقول لنا : يا من أصابك اليأس، لا تحزن، فياسك ياسي، وحزنك حزني، وألمك ألمي،
وأشعر بكل آلامك لأنها جزء مني، أعاشها وأحياها، وأستطيع الانتصار والتغلب عليها، إن هذه العبارة
التي تنطق بها الذات، نستطيع أن نثق فيها ؛ لأنها خلاصة كل النظرة المثالية)) (39)

وهذا كما يرى جويس أن المسيحية التقليدية جسده للعالم بصورة رمزية، وهي فكرة الإله الذي
تجسد في الأرض وخضب بجراح العواطف التي سببها له الحمقى ؛ لذا فنحن هو وهو نحن، وهذا
المذهب كما يرى رويس أتى من خلال جمع المعارف المتناثرة في التاريخ من خلال ما سرد من فكر
الفلاسفة من إسبينوزا إلى هيغل فقد وجدنا من خلال رحلة الشك يقيناً واحداً هو اللوغوس الذي هو يمثل
عظمة الروح المحيطة بنا .

37- رويس، جوزيانا، روح الفلسفة الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد الانتصاري، المركز القومي - مصر، ط2، 2009م،

ص187

38- المصدر نفسه، ص376

39- المصدر نفسه، ص493

حوار الفنون بين المسيحية والاسلام

مقاربة في العقائد والفن

د. حيدر عبد الامير رشيد الخزعلي

مقدمة :

إذا كان ارسطو قد عرّف الإنسان بأنه (حيوان ناطق)، فقد عرفه بعض الفلاسفة بأنه (حيوان متدين). فقد ذهب (هيكل) مثلا إلى أن الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون له دين، و أن الحيوانات تفتقر إلى الدين بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق، فالتدين عنصر أساسي في تكوين الإنسان، والحس الديني إنما يكمن في أعماق كل قلب بشري، بل هو في صميم ماهية الإنسان.

لذا فان سلوك الإنسان وليد عقيدته و نتاج تفكيره، فهي التي تملّي عليه مواقفه وترسم مسيرته، و تحدد كيفية سلوكه، فقد كشفت التقنيات الأثرية عن وجود التوجيهات والاهتمامات الدينية في عامة ادوار التاريخ وفي جميع الحضارات المختلفة.

وقد تبين أن العادات والتقاليد السائدة في المجتمعات البشرية على نوعين: الأول/ ما يكون لها جذور في أعماق الفطرة، ويكون التعامل معها من باب الاستجابة لنداء طبيعي و تلبية لحاجة طبيعية واقعية⁽²⁾.

الثاني/ ما ليس له جذور في فطرة الإنسان وعمقه الروحي، بل هو أمر عارض على حياته لأسباب طارئة، مثل الاعتقاد بنحوسة الرقم (13) والتشاؤم من رؤية الغراب، وما شاكل ذلك، فإنها لا ترجع إلى الفطرة لوجودها في بعض الأقسام دون غيرها و في بعض الأدوار دون بعض، وحيث أنها لا ترجع إلى توافق العقل ولا كونها ظواهر ترتبط بالفطرة، فيصح إنشاء العلل لها، سواء كانت هذه العلل اجتماعية أو غيرها⁽³⁾.

1 العراق

(2) - نفسه : ص22.

(3) - ول ديورانت: قصة الحضارة، ج1، ت: زكي نجيب و محمد بدران، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2001، ص177.

فالرابطه الطبيعىة بين الإنسان والاعتقاد بالله هي الفطرة المتمثلة بالنفس البشرية، والتدين والانجذاب نحو القوى العليا والخضوع لها، احد الأبعاد الأربعة في النفس البشرية التي هي عبارة عن (حب الجمال، حب الخير، حب الصدق و حب التدين)، و إن هذه الأبعاد متأصلة في طبيعة الإنسان بمعنى إنها تولد معه ولا تنشأ من تأثير عامل خارجي طارئ ولا تتعدم بفعل العوامل المضادة، فكما لا يصح السؤال عن علة وجود ظاهرة أن ($2=1+1$) كونها أمراً واقعياً كذلك لا يصح السؤال عن نشوء التدين وظهور العقيدة في الحياة البشرية، لأن للاعتقاد بالخالق جذوراً فطرية في أعماق الإنسان، و الإنسياق وراء التدين تلبية طبيعية لنداء باطني نابع من أعماق الوجود الإنساني، يقول (ول ديورانت) ((إن الكاهن لم يخلق الدين خلقاً لكنه استخدمه لإغراضه فقط، كما يستخدم السياسي ما للإنسان من دوافع فطرية وعادات، فلم تنشأ العقيدة الدينية من تليفات و ألعيب كهنوتية، إنما نشأت من فطرة الإنسان بما فيها من تساؤل لا ينقطع))⁽¹⁾.

فالاعتقاد البشري يميل ميلا فطريا نحو عبادة القوة الواحدة والإيمان بالقداسة بحسب تعبير عالم الاجتماع الفرنسي (دوركايم) (1858- 1917)، أو الإيمان بالغيب بحسب التعبير القرآني، والدليل على فطرية ذلك التوجه هو دوام ذلك الشعور و شموليته لجميع الأفراد وبجميع الأزمان، فليس ثمة امة عاشت بلا دين ولا عبادة⁽²⁾.

لهذا لا يمكن الوقوف على مسوغات نظرية الخوف والجهل في نشوء الاعتقاد بالله كونها تعلل ذلك أن الإنسان البدائي عندما واجه الحوادث الطبيعية كالزلازل والسيول و غيرها ولم يعرف عللها لجأ إلى جهله في اختراع فاعل لها، واعتبره العلة الوحيدة لكل شيء، وكلما تكامل فكريا واستطاع من خلال اكتشافاته و تحليلاته أن يقف على السبب الطبيعي المادي لكل حادثة، أسند كل ظاهرة إلى عاملها الطبيعي، وهكذا كان الاعتقاد بوجود الإله وليد الجهل بأسباب الحوادث الكونية. ولكن ليس من المعقول أن دافع الخوف و الجهل باعثن لمثل هذا الاعتقاد ومنشأ بَيْنَ لحركة كبيرة وشاملة في جميع ادوار التاريخ، فمن الواضح أن الإنسان عندما وقف على جهله بأسباب الحوادث صار ذلك موجبا لتحرك قواه العقلية باتجاه البحث عن سببها فتصوّرت سببا لها بغض النظر عما إذا كان الذي توصلت إليه و

(1) - علي شريعتي: دين ضد دين، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، 2003، ص34 . 35.

(2) - جعفر الهادي: الله خالق الكون، م.س، ص47.

تصورته من السبب صحيحا أو خطأ)) فالجهل لم يكن وراء ابتداء فكرة الإله، بل كان أرضية مساعدة لأن ينشط العقل البشري ويتحرك باتجاه كشف الأسباب)) (1).

وفي الوقت نفسه لا يمكن أن نرفض كلياً بان الأساطير هي اصل الدين كما لا يمكننا أن نتقبل ذلك بالكلية، لان العقائد المبكرة قد تلبست بالأساطير فلا يسهل أن نرفض القول بالعلاقة بين الأسطورة والعقيدة و كذا لا يسهل من جهة أخرى أن نطابق بين الأسطورة والعقيدة في كل شيء لان العقيدة قد تحتوي الأسطورة ولكن الأسطورة لا تحتويها(2).

وبذلك يتشكل المطلق في صورة فنية كظاهرة كونية قديمة قدم التاريخ لها أبعادها الدينية و الفلسفية والاجتماعية، منذ أن شعر الإنسان القديم بان حياته ترتبط بقوى عليا. تلك الفترة التي تعبر عن المجهول الغامض و ليس ثمة ما يحفز الإنسان القديم إلى تأويل العالم المثالي تأويلاً إنسانياً كالذي يحاوله في اتخاذ مواقف تتعارض أو تتوافق بين ما هو طبيعي وخارق، وعبادي ومقدس، و واقعي ومثالي على نحو تنتظم فيه علاقات البشر بعضهم ببعض وعلاقاتهم جميعاً بقوى عليا ترمز إلى الإله وصوره المتعددة عن طريق الفن، و ما يتصل به من نتائج عبر اتصال أو امتزاج العقيدة الدينية بالفكر، فنحت للقوى الخارقة أصناماً من العظام والحجارة والطين و وضع الصيغ الأولى للشعائر والمراسيم لعبادة تلك الآلهة.

وتسحب كل المعطيات التصويرية للدين على الفن في كل الحضارات، إذ أن ما وصل إلينا من فنون وأثار تشكل صوراً تقوم على السعي لاكتشاف الأسباب والمسببات وراء الظواهر الخارقة فتكون كما لو أنها طقوس دينية أو إشارات سحرية تشكل رموزاً أو آلهة لتقديسها واللجوء إليها، و هذا ما يفضي إلى دراسة الفكر التأملي والحوار الذاتي للإنسان القديم والكيفية التي توصل إليها في صياغة فكرة الإله عن طريق تمثلاته في الفن، وماهية النتائج العقائدية اتجاه فكرة ذلك التمثل من خلال الشرايع السماوية :

أولاً/ تمثلات الفن في الحوار الذاتي

1. العراق القديم

عند الإطلاع على بواكير حضارة بلاد وادي الرافدين نجد أن إنسان تلك الحضارة وصلت به الحاجة إلى الدين رغبة منه في جعل حياته آمنة من خلال وجود كائن أعلى متخذاً لنفسه ولما يتصوره

(1) - عباس محمود العقاد: الله في نشأة العقيدة الإلهية، دار الهلال، القاهرة، ب ت، ص 10، 11.

(2) - هـ. فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة، ط2، ت: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1980، ص 264، 263.

عدة أسباب ومسببات مرجعيتها عائدة إلى ذلك الانموذج، فقد خلق إنسان العراق القديم أساطير وقصصاً تتحدث عن اصل الخليقة واصل الوجود والآلهة والقوى الخفية، وهذا ما يعكس شغفه في البحث عن اصل الأشياء ومحاولته لفهم أسرار الكون. فكان الحافز الأول لأفعال الإنسان في العراق القديم اعتقاده الجازم بان الالهية حالة طبيعية وإنها مرتبطة بالمجتمع ارتباطاً وثيقاً... وإن الفكر الأسطوري مستمد من وعي مستمر بالعلاقة النابضة بين الإنسان وعالم الظواهر⁽¹⁾.

إذ ظهر من بين السومريين من يفكر في كيفية نشوء الكون والخليقة واصل الوجود مصوغاً في ملاحم وأساطير شعرية دوّنت بالخط المسماري على رقم الطين، وأهم ما في تلك المعتقدات وجود مجموعة من الآلهة تنظم شؤون الكون والحياة⁽²⁾.

واستطاعت الأسطورة بوصفها نصاً فكرياً ودينياً من تحويل الحياة الدينية والسياسية و لاجتماعية إلى منظومات رمزية لها مداليل واقعية، ذلك لأن الأسطورة غير قادرة على صياغة عناصر الخطاب الأسطوري بعيداً عن الرموز والإيحاءات المجازية، إذ أن فيها مادة غنية ترسم ملامح التفكير الإنساني القديم الذي افرزها، وتقدم بالتالي جوانب مختلفة من التصورات المثلولوجية التي تعود إلى ثقافات شعوب الحضارات القديمة في العراق⁽³⁾. ولعل أول ما ينبثق من ظاهرة التدين عند الإنسان منذ القدم، هو سعيه نحو جعل الحياة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود أعلى في هذا الكون وقد عبر عنه إنسان العراق القديم طورا بتلك الكائنات الأسطورية التي توهمها وصاغ أشكالها وذواتها من عناصر الحياة الأكثر رهبة وجاذبية، أو منهما معاً وطوراً آخر بالآلهة المتعددة التي تصورها أيضاً من خلال اتصاله ومعايشته لأقوى المظاهر الكونية.

لقد وجد الإنسان العراقي القديم عونا في مواجهته للطبيعة هذا العون تمثل في الفن الذي ساعد الإنسان على إخضاع الطبيعة، بمعنى أن الإنسان وظف الفن لتنمية القوة ازاء الطبيعة، والفن كموقف

(1) - تقي الدباغ: الفكر الديني القديم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992، ص15.

(2) - صموئيل نوح كرايمر: أساطير العالم القديم، ت: احمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1974، ص14.

(3) - مجيد محمود: تاريخية المعرفة منذ الإغريق حتى ابن رشد، دار الجاحظ للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1980، ص13.

معرفي لم يكن وظيفته جمالية بقدر ما كان أداة وسلاحاً سحرياً في صراعه من اجل البقاء⁽¹⁾. لان المكونات الفكرية للإنسان الرافديني قد ولدت كرد فعل على وفق معادلة الصراع بين الإنسان والطبيعة مما أدى إلى خلق موازنة بين الإحساس الداخلي الذاتي وعالم التجربة الخارجي حيث إن مهمة الفن تأشير خطوط تلك الموازنة، كذلك فان للفن دوره الاجتماعي، ذلك أن إنسان العراق القديم قد اعتبر الفن على قدر من الأهمية بحيث صار نشاطاً اجتماعياً يتمحور في العلاقات والبنى الذهنية المشتركة وارتباطها بقيمتها التعبيرية الرمزية⁽²⁾. فقد جُسدت الآلهة برموز تصاحبهم في حلهم وترحالهم ليحافظوا من خلالها على الامتداد المقدس من الداخل إلى حيث يكمن السر فيه، إنها تعددية الأسباب المرئية التي أُختزلت إلى اله مرئي ملموس⁽³⁾.

ولم يكن تصور الإنسان للآلهة المجسمة خالصاً وإنما مشوباً بمعتقدات أخرى تحقق ارتباطه بها على وجه من الوجوه فقد تصور إنسان العراق القديم نفسه بأنه يشاطر الوجود الإلهي وإن قدراً من دم الآلهة تخالط دمه، واسقط ذلك على أشخاص بعينهم تمثلت فيهم صفات القوة والعظمة من ملوك وأبطال و ربما كان للآلهة (تموز) اثر كبير في تحقيق التقارب بين ما هو الهى وما هو بشري⁽⁴⁾.

و لعل شخصية أسطورية مثل شخصية كلكامش تعد مثالا واضحا لتمثيل البطولة والقوة كما ورد في الملحمة التي سميت باسمه والمقطع التالي يبين الوصف غير العادي للبطل كلكامش:

« هو الذي رأى كل شيء إلى تخوم الدنيا

هو الذي عرف كل شيء وتضلع بكل شيء

بعد أن خلق كلكامش

كَمَل الإله القدير هيئته⁽⁵⁾.

(1) - زهير صاحب: نظام الشكل السومري في الفن ذي البعدين، آفاق عربية، 109 أيلول . تشرين الأول، بغداد، 2000، ص66.

(2) - علي حسين الجابري: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، آفاق عربية، بغداد، 1985، ص66.

(3) - مرسيا الياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ت: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سورية، 1987، ص81.

(4) - كلكامش : ملحمة كلكامش، ت : فراس الواح، ط2، دار الحكمة، بيروت، ب ت، ص 35 - 37 .

(5) - زهير صاحب : الفنون السومرية، ايكال للطباعة والنشر، بغداد، 2004، ص74. 75.

هذا الخطاب الأسطوري يعبر عن الصلة الوثيقة بين الأسطوري والمقدس وكذلك العلاقة التي تربط الأسطورة بالحياة في الفكر العراقي القديم. لقد أقبلت الذهنية الرافدينية على فكرة التمثال كونها وجدت جوهر التمثال وسيلة لبلوغ المغيب من القوى الروحية هذا النوع من الكشف تبثه أشكال رمزية، تحقق لعقيدها الفكرية اكتشاف الأشكال المثالية الرمزية لملوكها وآلهتها في أنظمة النحت، لذا فان صلة التشبيه والتشخيص بين التماثيل ومضامينها أمكن الاستعاضة عنها بصلة روحية هي صلة الرمز إذ تتسامى المدلولات فوق الفردية لظواهر الطبيعة ذلك أن تظاهر العيني في التماثيل متحقق بوساطة محض صورة يعتبرها حدس الفن فقط، وهو مفهوم يخرج بالمادي إلى حيز مثالي رفيع بقوة المعتقد⁽¹⁾.

إن إنسان بلاد وادي الرافدين كان مرتبطاً إلى حد كبير باتحاد جسدي مع المعبود وذلك عن طريق الملك وتدلنا التماثيل الصغيرة على الإحساس بهذه الرابطة، وإن هذه العلاقة تتحقق عن طريق الصلاة وتقديم القرابين في كل النتائج الفنية من منحوتات نائثة ونقوش على الأختام الاسطوانية والألواح النذرية



الشكل (12)

الاناء النذري في الوركاء يظهر طقوس العبادة.

(1) - فراس السواح : موسوعة تاريخ الأديان، ط1، ج2، ت: نهاد خياطة وآخرون، دار العلاء للتوزيع والنشر، سوريا، 2004، ص188-189.

لقد كانت فكرة العراقي القديم في المطابقة بين ما هو بشري والهي عن طريق الشكل متأتية من خلال فرضيتهم بأن الكون كبير ونظامه متعدد، فلا بد للكائنات الحية المشرفة على الكون أن تكون أقوى وخالدة والذي يدعى كل منهم (dingir) يعني اله⁽¹⁾.

وفي فترة الانبعاث السومري الأكدي (2112 - 2004 ق. م) أصبحت المسلة بعد التمثال المجسم الأداة التي يستطيعون من خلالها تصوير فروض الطاعة والتقديس للآلهة ففي الوقت الذي كان فيه التمثال المجسم ينصب للصلاة، فإن الموضوع الرئيس للمسلة هو عرض مصور للصلوات المقدمة للآلهة، ومسلة (اورنمو) تشير لذلك فهي توضح مثل الملك أمام كبير الآلهة، وفي أعلى المسلة يبدو رمز الإله (سين)، وفي الشريط الثاني يبدو مشهد صب الماء المقدس على شجرة الحياة أمام الإله (أنو) الذي يقوم بتسليم الحلقة والصولجان لذلك الملك. واستمرت العقائد الدينية إلى عهد الإمبراطورية البابلية (2004 . 1595 ق. م) على ما كانت عليه في العصور السابقة إذ كان لكل مدينة اله يجمعها ثم إن لكل قرية، ولكل جماعة، ولكل أسرة اله، وعندما استقر الأمر لحمورابي، جعل من الإله (مردوخ) معبود مدينة بابل وسيد الآلهة، لذلك أُلفت القصص والروايات حول هذا الإله وأبرزها قصة الخليفة^(*) البابلية⁽²⁾. ورغم تعدد الآلهة في المدينة الواحدة، إلا إن مركزية الإله الواحد بدت ذا اثر فاعل في مشاركات الوهية أخرى، وكان على راس التعددية الالهية الثالوث المكون من (انو = السماء)، (انليل = الأرض)، (ايا = الماء)⁽³⁾.

لقد كان فعل الفن في العراق القديم يتمثل بالقصدية الواقعية والمستندة إلى الفعل العاطفي بحيث إنها لم تلتفت إلى واقعية الشكل في الوقت الذي يعمل الأنفعال العاطفي التخيلي فعله في إرساء قواعد الذات الإنسانية ومشكلاتها، نعم إن الهدف من ذلك ليس الوصول إلى قيمة جمالية قدر ما هو تحاور بين ما هو حسي وحديسي وصولاً إلى الحقيقة وإعطاء أجوبة للقيم المجردة التي ترتفع عما هو مرئي، ومن هنا أصبح الفن فكرة ذهنية عند الإنسان الرافديني⁽⁴⁾ فلم تكن رؤية الوقائع على إنها حالة مستقرة من التجانس التام، بل حالة من المواجهة تحتاج إلى صيغ من التحايل لإقناع النفس بالشعائر السحرية⁽⁴⁾، إذ أن

-
- (*) - للاستزادة ينظر : فراس السواح : موسوعة تاريخ الاديان، ج2، م . س، ص8 - 10 .
(2) - فراس السواح : مغامرة العقل الاولى، ط2، دار الحكمة، بيروت، 1981، ص 8-10.
(3) - محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1999، ص110.
(4) - زهير صاحب: الفنون السومرية، م. س. ص75.

الفكر الرافديني يمتاز برؤية واقعية أفضت إلى تصور ميثولوجي ثنائي القيمة فالخلق لم ينشأ أحادي الوجود بقدر ما نشأ من نظرة واقعية، إلا أن الفكر الإنساني ناتج عن الوحدة بين الذكر والأنثى فهي رمزياً العماء أو السديم الأول الذي تشكل منه الآلهة، ومن هذه الفكرة طُرح الوجود الإنساني المزدوج في أعضاء جنسية (المخنث) كما أن الصورة المتخيلة لم تبعدنا عن تصور رجال مزودين بجناحين أو أربعة أجنحة أو آخرين لهم قوائم وقرورن ماعز وأحياناً حوافر خيل (1).



الشكل (13)

يبين الوجود الانساني المزدوج في أعضاء حيوانية

ومن هنا كان الفن الرافديني يقع ضمن محورين، الأول: الناحية التعبيرية والرؤية التخيلية للذات وهذا ما يمثل المضمون في الأعمال النحتية، إذ أن الذات تسقط مقولاتها وتساؤلاتها على الموضوع لتعبر عن متغيرات العالم، فتؤسس مساراً جدلياً بين الذات والموضوع بغية الوصول إلى حالة من الاسترضاء المخادع للشعور الديني من حيث عمل الطقوس والمراسيم التعبدية، وهذا ما جعل المنحوتات السومرية ذات قيمة تعبيرية من حيث تشكل الأشكال النحتية المختزلة والذي يمثل البعد الثاني في بنائية العمل الفني الديني عند العراقي القديم، فما برح للشكل أن يكون معبراً ومختزلاً إلا من حيث إسقاط نشاط المضمون الديني عليه، إنها الفكرة القديمة نحو تخيل المطلق والتأمل في المعبود بما هو مرئي إلى حيثية عدم الرؤية فالمهم لدى المتعبد الرافديني قهر المادة لمحاكاة ما هو أزلي ومجرد. وهذا ما يشير إلى المثالية واضفاء الروحية على الواقع فقد سبق للدين أن صاغ بصيغة فعّاله الشخصية البشرية التي يجدها

(1) - محمد حسن: تيارات الفلسفة الشرقية، م. س. ص. 113.

الفن في الدين الملمه والرئيس له بل المصدر الوحيد لإلهامه، فمن النادر أن نجد في العراق القديم عملا فنيا لا يكون مادة دينية⁽¹⁾.

لهذا كانت الأشكال الإنسانية للمعبود في التمثيل السومري والأكدي والبابلي والآشوري أقرب إلى الأشكال المفترضة منها إلى الواقعية، إذ إن الصورة الممثلة للمثال وممن تعالت مقاماتهم الدنيوية كانت تمثل بأشكال مجردة بغية الانتقال من خلالها من الشكل الواقعي الى جوهره⁽²⁾.

إن الوصول إلى الجوهر نتيجة لأحداث الشعور الانفعالي اتجاه المعبود يستوجب إيجاد شعيرة عبادية وتقديس لذلك المعبود، لأنهم أشخاص الحدث العبادي، فعند تحيين الحدث البدئي تندمج الآلهة مع مقيمي الحدث، وبما أن العملية تحيين لزمان ومكان فلا بد من فصل المكان الذي يتم فيه تحيين المراسيم العبادية عن المكان الذي حدثت فيه أولاً، ولعدم إمكانية تحديد المكان البدئي يتم تحديد مكان في المنطقة المراد تحيين الأسطورة منها، من الأمكنة التي يتعامل معها الإنسان فتصبح المعابد والمذابح أمكنة خاصة للأحداث البدئية يطلق عليها الأمكنة المقدسة أو المعابد، فتصبح ذات سمات دينية وقدسية لا تختلف عن الأماكن، لا من حيث ماديتها ولا من حيث أرضها سوى أنها تحدد لتحيين طقس بدئي⁽³⁾. ومن هنا ارتبطت الزقورة في بلاد وادي الرافدين بما هو روعي من حيث المراسيم العبادية ومن حيث الشكل الذي يوحي بالاتصال القدسي بالقوى الكونية لذلك أصبحت الزقورة تكسب دلالة تفوق حضورها المرئي فعل حلول الروحي فيها.

وهكذا فإن إدراك العالم الخارجي يتغير وفقا للمواقف الذاتية للإنسان بفعل توجهات الأفكار والعواطف التي ساعدت من خلال الفن تحقيق الاطمئنان النفسي لوجود الإنسان ازاء ظواهر متعددة والتي جعلت من تعدديتها تعدد الآلهة في العراق القديم⁽⁴⁾.

وبذلك يتضح أن إنسان العراق القديم اعتقد اعتقاداً جازماً بان الألوهية حالة متجسدة في الطبيعة كون الطبيعة تشكل الوحدة التي تنتمي اليها الالهة (اله السماء، اله الارض، اله المطر،.....). و هذا

(1) - اندرية بارو: سومر فنونها وحضارتها، ت : سليم طه التكريتي، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد، 1970، ص94.

(2) - زهير صاحب: الفنون السومرية، م. س. ص. 137.

(3) - مرسيا الياد: المقدس و الدنيوي، ط1، ت: نهاد خياطة، العربي للطباعة و الشر، دمشق، 1987، ص101.

(4) - زهير صاحب : فن الفخار والنحت الفخاري في العراق، عصر ما قبل التاريخ، مكتبة راند العلمية، الاردن، 2004، ص 34 - 35 .

ما تشكل من خلال العناصر الفكرية التي جاءت بها الاساطير الرافدينية التي تقودنا الى تفسير المعتقدات الاسطورية التي تبين بان هناك علاقة بين الاله والانسان، اذ تمتعت الالهة بوظائف بشرية والهيبة ومارست ما تعارف عليه الانسان واختلفت عنه بالخلود، ان بنائية المنحوتات الرافدينية تعكس الصلة في تمثل الفن مع الدين من خلال النحت المجسم والبارز والاختتام الاسطوانية، ورغم التعددية الذهنية في الفكر العراقي القديم الا ان فكرة التوحيد الوثني كانت فاعلة عند (حمورابي) باتخاذ الاله (مردوخ) الاله الواحد لجميع الالهة.

2. الحضارة المصرية

تتشرك الحضارة المصرية القديمة في رؤيتها الثنائية للحسي و الروحي، شأنها شأن حضارة وادي الرافدين لوضع الحلول للتساؤلات الانسانية، و جعل الحياة ترتبط دينيا بموجودات خالدة و ازلية، و بعلاقة تعبدية بين الانسان و القوى الغيبية فان ((هناك عاملا مشتركا غامضا بين عقلية شعبي هذين البلدين اللذين لا تربطهما اية رابطة من الناحية الانثروبولوجية))⁽¹⁾.

فبعد اندماج القرى الزراعية مع بعضها و تشكل الدولة بمفهومها الديني و السياسي تطورت البنية الذهنية للانسان المصري القديم، فكان لا بد من ايجاد منفذ جديد و مباشر للعلاقة مع التطورات التاريخية و الدينية و الاسطورية الحاصلة في الواقع اليومي عند المصريين، و ذلك من خلال اعادة تشكيل الرموز الاسطورية ذات الدلالة الفكرية المتناظرة مع معناها الواقعي كشكل من اشكال المحاكاة التي يشتغل عليها الفن المصري، اهتماما بما هو موضوعي من جهة و ارتباطا بما هو ديني و مقدس من جهة اخرى، لذلك كانت الاسطورة في الفكر المصري القديم متحولة من ابعاد الانا و الذاتية الى اتخاذ الحجم الكوني والشمولي، اذ تكتسب مؤشرات اكثر تعقيدا لتصبح رموزا ودلالات ثقافية⁽²⁾.

ومن هنا تبدو المزوجة بين الفكر الاسطوري و العقائد و الطقوس بوصفها اشارات تصيغ و تبلور المجال الديني للانسان المصري القديم، اذ ان ممارسة الطقوس بمثابة تمثلات روحية على اساس الفعل الانساني المباشر، او عن طريق التصوير، وهذا ما يسوّغ الصراع الوجودي من خلال الاشياء الحاملة

(1) - سيتن لويد: فن الشرق الأدنى القديم، ت : محمد درويش، دار المأمون، بغداد، 1988، ص.

(2) - امينة غصن: كونية الاسطورة و تحولات الرمز، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع13، بيروت، 1989، ص38.

للمر، و في ضوء ذلك فان الاسطورة المصرية و ان بدت في مظهرها انها خيال، فقد حملت في باطنها تعبيراً عما يضطرب في النفوس من راي و فكر و تجربة في خضم الكون الصاخب الذي عاشه الانسان المصري تجاه القوى المختلفة، فاخذ يتمثل تلك القوى بما يمليه عليه خياله⁽¹⁾. ذلك الخيال الذي افترض ان الانسان خلق على صورة^(*) الآلهة لغرض فيه و مصلحة عليا، لكي يحيا هذا الانسان هو و المخلوقات الاخرى في حيز محصور بين قدر السماء المقلوب، و طبق الارض الطافي على الماء في حيز محدود⁽²⁾.

لقد قسم الانسان المصري القديم القوى الطبيعية الى خيرة و شريرة و اخذ يتقرب اليها و يعبدها و يقيم لها المعابد، و لما كانت فكرة الديانة المصرية قبل كل شيء مجموعة محددة من المعتقدات ترتبط بعضها ببعض برباط وثيق و تتسجم مع فكرة اساسية عن الاله فان الايمان التام بهذه العقيدة في نصها و روحها بمثابة اعتناق لهذه الديانة. اذ كان للفرعون (الملك) الحق في تمثيل الالهة ضمن مفهوم اجتماعي، فهو يجسد شخص الاله وان المصريين يعتقدون بخلوده، وما موته الا صعوده الى السماء، لهذا بقي الاله ممثلاً بأشخاص الفراعنة على التوالي⁽³⁾، فالفرعون هو الاله وليس ممثلاً له، في حين ان العراقيين القدماء كانوا يعتقدون ان الملكية هبطت من السماء، وان ملوكهم اعلنوا بانهم مختارون من قبل الالهة وانهم يمثلونهم في الطقوس و العبادات⁽⁴⁾.

فالملك هو الكائن الاوحد بجميع الالهة، ولكن يستحيل عليه ان يقوم بوظيفته كل يوم وفي كل معبد، فلا بد من تفويض البعض لهذا العمل، فالكاهن يعمل نيابة عن الملك وليس هو الملك، فهو موكل عن طبيعة الكائن الآخر لا مشارك فيها، فالذين يعملون في مكان اخر يشاطرونه شخصيته الى حد ما، و حسبنا تجمع قبور أعضاء الحاشية في المملكة القديمة حول هرم فرعون دليلاً على رغبتهم في مشاطرته مجده الالهي، فهم يتحدثون به في الجوهر، وهذا الاتحاد بعضه مكتسب والاخر ضمنى فبين

(1) - ثروت عكاشة: الفن المصري، دار المعارف، مصر، 1971، ص 178.

(*) - لقد أثرت هذه المقولة في الفكر اليهودي، كما سيمر خلال البحث .

(2) - علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة و حضارة اليونان. م. س. ص 117.

(3) - مرسيا الياد: تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، م. س. ص 100.

(4) - صموئيل هنري هوك : منعطف المخيلة البشرية، ط1، ت: صبحي حديدي، دار الحوار، سورية، 1983، ص 54.

الاله والانسان يندم ذلك الحد الفاصل الذي نستطيع ان نقول عنه: هنا يتغير الجوهر من الالهي الما فوقي الخالد الى الدنيوي الفاني⁽¹⁾.

لقد فهم المصريون ان الاله شيء خطير في الكون وهو يتسع الشيء الكثير بقدرة غير محسوسة الا ان مفهوم المكان حيز هذا الاله من خلال الهياكل والمعابد، ومن هنا كان الفن رابطا بين المرئي وغير المرئي، ورغم انهم يشيرون الى عدم محسوسية الاله الا انه يتجلى في المحسوس في احيان معينة عن طريق الاجساد التي يحل فيها فليس الصنم اله، ان هو الا وسيلة من الحجر او الخشب او المعدن يتيح له المثل للعيان⁽²⁾.

وهذا ناتج عن البعد الحاصل بين الانسان وخالقه، لذلك نظر المصري القديم الى ما هو بجواره بل الى ما هو اقرب من الالهة اليه، فاتجه الى الحيوان بنظرة المعبود، فعبد التمساح والبقرة وابن آوى...⁽³⁾



الشكل (14)

الاله، أنوبيس (ابن آوى) حارس الموتى .

بمنظار ان الاله الخالق غاب عن الالهة الاخرى وصنع اجسادهم وفق رضاهم، فدخلت الالهة اجسادهم من كل نوع من الخشب والحجر والجبس واتخذوا لانفسهم اشكالا، وإنما هذه التماثيل هُيئت

(1) - هـ. فراكفورت واخرون: ما قبل الفلسفة، م. س. ص 82.

(2) - المرجع السابق نفسه : ص 81 .

(3) - ثروت عكاشة : الفن المصري، م. س. ص 179.

لتكون امكنة يتخذون فيها شكلا تراه العين، وعلى هذا النحو قد يرتاح الاله آمون حين يأوي الى تمثال في شكل أنسان أو كبش أنتقى خصيصاً له ولكنه يبقى على ذاته ولا يماثل الشكل غير انه يتقمص كل مرة شكلاً يختلف باختلاف الغاية من ظهوره⁽¹⁾.

ومن هنا كان الفن اداة تحوّل الروحي الى مادي و عياني ولذلك كان التمثال مقدساً من خلال اصفاء قدسية المحلول فيه، و تبقى هذه القدسية دائمة لعدم ادراك زمانية حلول الروح الالهية فيه، لذا فالتماثيل مقدسة على الدوام كونها نائبة عن الالهة، بل هي الالهة وفقاً لما تقتضيه العبادة.

ان الالهة الدنيا التي تسكن الارض لم تكن عند المصري بمنزلة الالهة العظمى التي تسكن السماء، لهذا جعل من الالهة الدنيا رموزاً للقوى العليا، فالمصري القديم حينما عبد الحيوان رأى ان فيه قوة من القوى، و مع ذلك لم ير ان الاله مجسد في كل بقرة او في كل تمساح، لهذا كانوا يختارون من الحيوان فرداً بعينه في حين لا يجدون ما يحول بينهم و بين ذبح بقرة اخرى او قتل تمساح اخر⁽²⁾.

و لم يكن الفن المصري من وحي الدين حسب، وانما الى جانب ذلك كان فناً ملكياً يخضع لنظام الحكم الفرعوني كما يخضع للقواعد التي تقتضها الكهانة، و لم يكن الملوك الذين وحدوا شتى انحاء مصر: الدلتا ومصر العليا، يعتبرون رؤساء الدولة فحسب، وإنما فوق ذلك مخلوقات الهية تتحدر من الاله (حورس) و كان هؤلاء الملوك يهيمنون على الحياة الاقتصادية و الإدارة العامة و يتمتعون مع ذلك بكامل سيادتهم في داخل المعابد⁽³⁾. فتولد من خلال ذلك شعور المصريين القدماء بالحاجة الى المعابد و بصورة ضخمة لاضفاء الشعور بالعظمة و الجلالة لألهتهم و ملوكهم، فاستعاروا اشكالاً معمارية تخضع لمقاييس الهندسة الدقيقة⁽⁴⁾ و قد عنوا باختيار المكان الذي يقام عليه البناء المعماري، فالهرم مثلاً يكون قريباً من العاصمة و النيل و ارضه خالية من الشقوق و العيوب ويكون ذلك باشراف الملك⁽⁴⁾. ونتيجة لتلك الابنية الضخمة كانت الالهة و الملوك و اصحاب القبور تصوّر بقامات اعلى من سواهم من الناس.

(1) - هـ. فراكفورت واخرون: ما قبل الفلسفة، م. س. ص 81.

(2) - ثروت عكاشة : الفن المصري، م. س، ص 179 .

(3) - كرستيان دسروجر: الفن المصري القديم، ت: محمود خليل، مطابع سجل العرب، ب ت، ص 15.

(4) - مصطفى عبدة: الدين و الابداع، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 66.

كذلك فان الفنان المصري راعى تصوير الأشخاص في احجام مختلفة تتناسب و مراكزهم دون ان يحفل بقواعد المنظور فصور الأشخاص الرئيسيين في حجم اكبر من احجام الموظفين و الأتباع رغبةً في ابراز صورهم، حتى لا تقع العين عليها مباشرة ويقدم لها القربان و يتلى الدعاء. (1)

لقد كان للفن في مصر القديمة دور في تكريس فلسفة المصريين حول فكرة (الخلود و الموت) (*) ففي الوقت الذي كان فيه الفن في بلاد الرافدين يشير الى الانسان على هذه الارض و كيانه فيها و بقاءه عليها، كان الفن في مصر يتصل بالموتى و العالم الاخر، فيما كان هذا الامر بعيداً عن اذهان العراقيين القدامى، لذلك كان الهدف عند الفنان المصري تحقيق الفكرة الدينية للتمثال، و في ضوء ذلك كان يبدو و هو ساكن و جامد و ليس فيه حركة ..، هذه السمات حددتها طبيعة الفكر الديني في ذلك الوقت لان التمثال كان يوضع في المقابر المظلمة، لذا فان الفن المصري القديم، اقرب الى الواقع، و هو فن يريده الميت في مقبرته المظلمة وفائدة في العالم الاخر و هو من اجل ذلك كان يريد الصورة المرئية لا الصورة التي تنطبع في خياله(2).

من هذه الرؤية اتخذ الفن المصري القديم وظيفة التعبير عن القيم المجردة الدينية خالقاً اثاراً خالدة للأشخاص و الأحداث بهدف ديني، من خلال الاجواء المناسبة للطقوس الدينية، هذا التعبير متأني من طبيعة فلسفة الخلق عند المصريين، التي هي الحد الفاصل بين الفوضى والنظام وهو ما يسمى بهندسة الكون التي قال بها أفلاطون فيما بعد (3).

لذا نجد أن جوهر الفن المصري ذو طابع هندسي أمتد الى الفن القبطي ثم الى المدرسة التكعيبية (4). وقد أضفت فلسفة الخلق عند المصريين الرابية الاولى في كل معبد التي بدأت الخليقة عليها، أذ باعتقادهم أن الخالق خرج من مياه الهولي وأقام رابية صغيرة من اليابسة

(1) - محمد انور شكري: الفن المصري القديم، المؤسسة المصرية، القاهرة، ب ت، ص 69.

(*) - للاستزادة ينظر : جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1993، ص 44 - 46 .

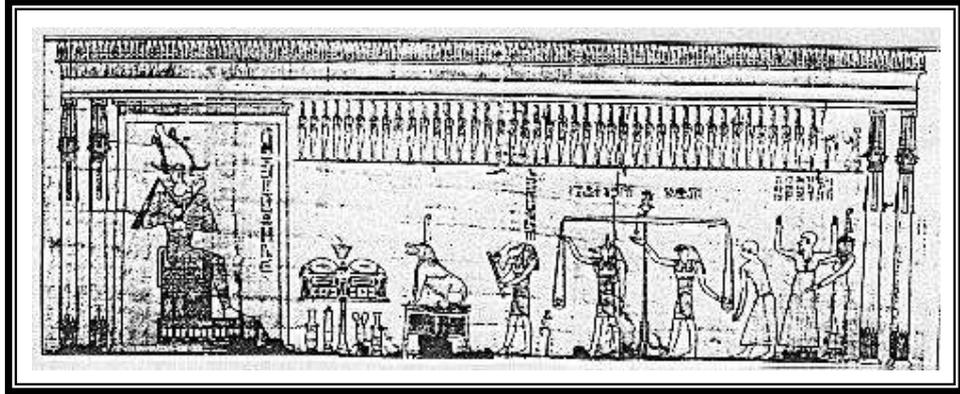
(2) - مجموعة مؤلفين : محيط الفنون، ج 1، دار المعارف، مصر، 1970، ص 23 و ص 31.

(3) - علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، م. س . ص 117.

(4) - أبو صالح الالفي : الفن الاسلامي، أصوله، فلسفته، مدارسه، دار المعارف، لبنان، ب ت، ص 41 .

يقف عليها، لذلك فإن قدس الاقداس في كل معبد له من القدسية ما لغيره ولذلك فإن لكل قدس من الاقداس في طول البلاد وعرضها ان تكون الرابية الاولى فيه (1) .

ولم يقتصر الفن عند المصريين القدماء على المنحوتات فقط كما هو عند العراقيين القدماء، بل أنهم جسدوا الهتهم عن طريق الرسوم الجدارية والمنحوتات، ففي الدولة المصرية القديمة صوروا الاله (أوزوريس) (*) على كرسي وتتوزع أمامه عدد من الشخصيات، ويلاحظ في المنتصف ميزان ذو كفين يتم فيه وزن الارواح .



الشكل (15)

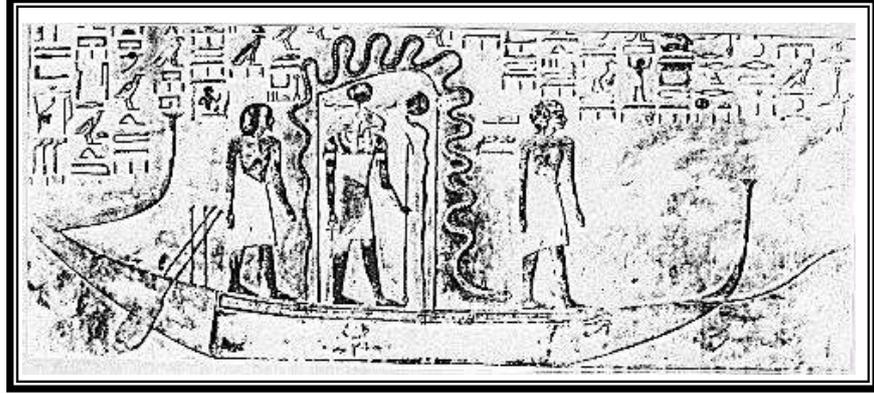
أله الموتى والعالم الآخر (أوزوريس)

في قاعة الحساب وفيها يوزن قلب الميت لبيان حسناته وسيئاته .

(1) - هـ، فرانكوت وأخرون، ما قبل الفلسفة، م. س . ص 34 .

(*) - (أوزوريس)، أله النيل والزرع وهو اله العالم السفلي ويحاكم الموتى وهو على شكل أنسان في صورة رجل.

كما يظهر الإله (رع) (*) وهو يعبر من الشرق الى الغرب على سفينة الشمس المقدسة، ويتقدم أمامه شخص وخلفه آخر، ويحمل الاله بكلتا يديه آلتين حريبتين وفي خلفية الرسم الجداري رموز وحيوانات وصور فرعونية (1) .



الشكل (16)

الاله (رع) يعبر من الشرق الى الغرب على سفينة الشمس .
لقد عبد المصريون القدماء الكثير من الالهة وبأشكال مختلفة وصفات مختلفة وفقاً لرؤيتهم للواقع وبناءً على ما يتماشى مع معتقداتهم الدينية . والشكل (17) يوضح الاله المصرية المعبودة .

(*) - (رع) اله الشمس الذي يشخص منه النور، وقد أخذت الالهة أسم (رع) مثل، (أمون رع)، (مين رع)

(سين رع) - (خنم رع) وأصبح (رع) الديانة الرسمية للبلاد وتشكل (رع) على أشكال عدة منها :

جُعَلْ - ويسمى (خيري) التنازل

عجل - ويسمى (ابيس) الاخصاب

ثور - ويسمى (كاموتف) الحياة

صقر - ويسمى (حور) الموت

ينظر : مصطفى عبده : الدين والابداع، م. س . ص 67 - 68 .

(1) - سليمان مظهر : عنصر الديانات، م. س . ص 25 .



الشكل (17)

الالهة المصرية.

الا ان سمات الفكر التوحيدي ظهرت وبدت واضحة بعمل (أمنحتب الرابع) والملقب (باخناتون) على محو الصور وإزالة التماثيل من المعابد أمراً بعبادة اله واحد ذي مظهرين : الشمس في السماء والملك على وجه الارض، فيقول مخاطباً الشمس ويسميه (آتون) أي القوة الكامنة في الشمس

-:

« أنت الواحد الاحد لا شريك لك .

يأله الشمس يا من لا شبيه له .

أنت تملأ الارض بحبك .

أيها الاله المعبود

الذي صنع نفسه بنفسه

الذي صنع الأرض وخلق ما عليها

واكثر مخلوقاتك التي نجهلها

أنت الاله الواحد لا شريك لك (((1)

فقد أقتبس المصريون القدماء الاوائل عقيدة التوحيد من الرسل وخاصة النبي (أديس) (*) (ع) وكان المصريون يسمون الاله الواحد (آتوم) - فهو أصل كل شيء - وله معنى ظاهري وهو (آتون الذري) وهو (رع) في العطاء - و (آمون) في بروزه كالشمس، ثم كان (لاتوم) . اشتقاقات حتى صارت الوجدانية ثلوثاً ثم تاسوعاً (2).

يتضح مما تقدم أن الانسان المصري القديم سعى من خلال تعددية الالهة الى ربط جوانب حياته بكائنات عليا وسامية في إطار سعيه الى معرفة ماهية الكون، معتقداً بأن الالهية حالة متجسدة في الطبيعة، وأنها مرتبطة بالمجتمع ارتباطاً وثيقاً، وفي خضم الحياة التي عاشها المصري القديم أسيراً لقوى مختلفة، أخذ يمثل تلك القوى بما يمليه عليه خياله فهو يدين لها ويقدها سواء أكانت أنساناً ام حيواناً، لذا جعل المصري من الملك صورة لاله، كون الاله حالاً في جسد الملك، وأن الاله والملك ليسا غير شيء واحد، لهذا كان الفن المصري دينياً وملكياً وفقاً لقدسية الملك، وبالتالي فهو يخضع لنظام الحكم الفرعوني، وبذلك لم يكتسب الفن المصري الصفة الفردية، تبعاً لقدسية الشمولية التي تدين بها البلاد، بل كان فناً جماعياً مجهول الصانع على الاغلب، الا أن طبيعة هذا الفن وطد العلاقة الدينية بين ماهو ألهي وما هو معماري من حيث العلاقة بين التماثيل والجداريات الدينية، وما للمتعبد المصري القديم في تجسيد حالة الالهية، لهذا كان الفن المصري مرآة لحقيقة التفكير الديني الذاتي وتمثلاته للواقع العيني الخارجي إضافة للتساؤلات المطروحة عند المصري حول حقيقة الخلود والموت، وهذا ما أضفى تأثيراً واضحاً من حيث المعتقد والاثر الفني على الحضارة الاغريقية .

3. الحضارة الإغريقية و الرومانية

ثمة تشابه كبير بين تصور مجتمع الالهة عند شعوب بلاد الرافدين و مصر القديمة وتصوره عند اليونانيين القدماء، فقد ألها القوى الطبيعية الظاهرة، ووضعوا الانسان في منزلة أقرب الى الالهة مما

(1) - ثروت عكاشة : الفن المصري، م. س، ص 249 .

(*) - أديس (ع) - نبي المصريين القدماء ولد في بابل، جاء هو وأتباعه (الحورثيون) الى مصر، دعاهم لعبادة الله الواحد . هو نفسه (خاتون) بالعبرية وفي المصرية (حوروس) و (حورس) وفي اليونانية (هرماكس) وفي الفارسية (هرمز) . ينظر : أبو الفيض المنوفي : الدين المقارن، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ب ت، ص 63.

(2) - مصطفى عبده : الدين والابداع، م. س . ص 66 .

وضعه المصريون والعراقيون القدماء، وربما كان لـ (هوميروس Homer)^(*) و (هزيود Hesiod)^(**) المبادرة الاولى في رسم صورة الالهة اليونانية على شاكلة الانسان، وجعلها أقرب الى البشر، فالاله (زوس أو زيوس) كبير الالهة في الاساطير اليونانية، أكتسب أهمية متميزة عندما أتجهت شعوب المدن اليونانية نحو تصور موحد تمثل في سلالة ألوية جامعة، أذ أسهم كل من هوميروس و هزيود في أعطائه الشكل النهائي الذي عرف به رباً للأرباب، فيما صوراه به من صفات بين البشري والالهي⁽¹⁾ .
 فقد كان أبوه (كرونوسل) يبتلع أبنائه لكن زوجته (ريا) أنقذت زيوس الذي قاد الالهة والناس، وكانت غرامياته كثيرة، فقد ولد له من زوجاته الالهيات أبناء عديدون منهم : (أثينا، آريس، أبولون و أرتيمس)، كما أنجب من زوجاته البشريات عدداً من الابطال وأنصاف الالهة، وكذلك كان فيما بعد الاله (جوبتير Jupiter) وعدّ كبير الالهة الرومان وممثل وحدة الدولة الرومانية، وكان ينسجم في الاباطرة الذين كانوا يأخذون بعض القابه تقوية لسلطانهم، مما يذكر بالملوك في الحضارات السومرية والاكادية والبابلية⁽²⁾ .

لقد عبد الاغريق آلهة شتى كان بعضها ذكوراً والآخر أنثاءً، متخيلين أن جماعة الالهة أسرة أرتبط أفرادها فيما بينهم برباط المودة وأتصلوا باسباب القرابة، وكان الاغريق، يقيمون في كل عام احتفالاً كبيراً على قمة جبل الاوليمب حيث يرفعون قرايبنهم الى كبير الالهة (زيوس) الذي يتولى تصريف الكون ولا يستأثر لنفسه بالرأي بل تشترك فيه الربة الزوجة (هيرا)⁽³⁾ هذا الارتباط الديني كان عاملاً في التفرقة بين اليونانيين بقدر كونه عاملاً في وحدتهم فقد كان من وراء عبادته الهة الاوليمب عبادة أقوى منها للالهة وللقوى التي تدين بالطاعة (لزيوس)، وكانت النزعة الانفصالية القبلية والسياسية تغذي الشرك وتجعل التوحيد مستحيلًا، فقد كان لكل أسرة في ايام اليونان القديمة أله خاصّ توقد له في البيت النار

(*) - هوميروس : أواخر القرن التاسع واولئل القرن الثامن ق. م . شاعر يوناني تنسب اليه مجموعة قصائد سميت بالقصائد الهوميرية، وهي تولف قصتين كبيرتين هما الالايانية والاديسية . للاستزادة ينظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، م . س، ص 2 - 4 .

(**) - هزيود / القرن الثامن عشر ق . م، اقدم شاعر تعليمي يوناني، نظم للفلاحين ديواناً هو (الاعمال والايام) مليئاً بالحكمة والامثال التي ترمز للعدالة، للاستزادة ينظر، نفسه، ص 4-5 .

(1) - عز الدين أسماعيل : الفن والانسان، دار القلم، بيروت، 1974، ص 55 .

(2) - ينظر : جفري بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب، م. س . ص 64 وما بعدها .

(3) - محمد عزت مصطفى : قصة الفن التشكيلي، دار المعارف، مصر، ب ت، ص 98 .

التي لا تنطفيء ويقرب له القران من الطعام والخمر قبل كل وجبة، وكان هذا الاقتسام المقدس للطعام بين الادميين والالهة من الأعمال الدينية (1)، التي تمثلت فيها الالهة بالمذهب الانساني كما يرى (براتراندرسل) حتى أنها لا تتصور الالهة الا في صورة البشر بكل أهوائها ونقائضها، ولا تختلف عن البشر الا فيما تتمتع به من قوة خارقة للطبيعة البشرية وقدرة على الخلود، إذ أنهم يمثلون الالهة بتمثيل آدمية كون هذه الحضارة مرتبطة بالروح (الابولونية) نسبة الى الاله أبولو الذي يمثل الروح اليونانية الصادقة، وأيضاً بالروح (الديونيزوسية) نسبة الى الاله ديونيزوس الذي تبنى روح الاختلاط والفوضى، إذ أن هذه الروح كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة، لاتعرف الماضي ومرتبطة بالجسم بوصفه حاضراً في المكان وعلى هذا الاساس فأنها لا تعرف الماضي وبالتالي لا تستطيع الترجمة لحياة الاشخاص، ومن هنا ركز على تمثيل الالهة في جسم الانسان (2) .

هذه النزعة البشرية في الديانة اليونانية هي احد الاسباب التي أدت الى نشأة الفن اليوناني، اضافة الى الرغبة في تصوير الاجسام وتزينها، ولما أرتقى اليوناني البدائي عن المرحلة التي اعتاد أن يضحى فيها بالآدميين لكي يصحبوا الموتى ويقوموا على خدمتهم، أستبدل بهم التماثيل المنحوتة أو الصور كما فعل غيره من البدائيين، ووضع بعد ذلك صوراً لأبائه في بيته أنه يضع في المعابد صوراً وتماثيل شبيهة به أو بمن يحب، معتقداً أنها ستتمكن بقوة سحرية من بسط حماية الاله ورعايته (3) .

من هنا كان الموضوع الرئيس في الفن اليوناني هو الجسم البشري بما فيه من نواحي الجمال، اما الحيوانات سواء الحقيقية منها أم الخرافية والتي لعبت دوراً في فنون الشرق، فأنها فقدت أهميتها وأصبحت ثانوية، ويبدو أن الغرض في الفن اليوناني كان دينياً إذ كانت الأعمال الفنية من تماثيل وغيرها تزين المعابد، وأستخدمت أيضاً في أحيان أخرى لحياء ذكرى الاحداث الهامة كالانتصارات في الحروب والالعاب الرياضية، اما العادات الجنائزية فقد كانت من حق كل فرد أن يكون له تمثال وشاهد ينصبان فوق قبره (4) .

(1) - ول ديورانت : قصة الحضارة، ج6، م . س . ص 347 - 348 .

(2) - عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني، منشورات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946، ص 37 - 38.

(3) - ول ديورانت : قصة الحضارة، ج 6، م . س . ص 396 .

(4) - مجموعة مؤلفين : محيط الفنون، م . س . ص 56 - 57 .

أما الابطال الاغريق فيتخيلون نماذج وجودية أعلى مرتبة من الانسان وانهم يقتربون من منزلة الالهة بمجرد موتهم، أذ يصبح الموت البطولي ذا قيمة دينية، وكان بعض أولئك الابطال قد جمع بين كونه معبوداً بشرياً (بطلاً) وكونه (الهاً) مثل (هيراكليس) الذي كان بشراً وأصبح الهاً بعد نصر أحرزه (1) . كما هو الحال في كلكامش فقد كانت الالهة الاغريقية تحب وتكره وتقيم علاقات غير سوية فيما بينها، ويعتقد الاغارقة بان الارض جنة للآلهة وأنهم ذرية (زيوس) الذي تغلّب على أبيه (كرونوس) وبذلك منح (زيوس) الخلود للانسانية بامكانية بعثه بنفسه وجسده بعد الموت فأحتل مقام كبير الالهة (2) .

لقد مجدت الحضارة اليونانية كل القيم الانسانية ولم تر في الالهة غير بشر تضخمت أحجامهم، وكان الفن كما كان الدين تجسيدا للطبيعة والانسان بوجه خاص بأعتباره ذروة مسار الطبيعة، وكان (أبولولفدير) و (فينوس ميلو) مثالين كاملين لنماذج انسانية جسدت كل تصورات الاغريق عن وجودهم (3) .

هذا الوجود الذي افترق عما كان عليه العراقيون و المصريون القدماء من حيث سلطة الالهة فقد أنتهت فكرة اللاهوية للملك عند اليونانيين وأن الحكم للشعب (4) . ألا ان طبيعة هذا التفكير لم يفصل الحوار الحضاري بين الاغريق والحضارات السابقة عليها ولا سيما الرافدينية والمصرية، وكذلك الحضارة الكريتية في بحر ايجة التي لها التصاق وثيق بالحضارة المصرية القديمة وحضارة وادي الرافدين (5) . ففي الفترة ما بعد القرن الرابع الميلادي غزا (الاسكندر المقدوني) بلاد الشرق الأدنى مما أدى ذلك إلى تعزيز طبيعة الارتباط والتحاوور في الفن بين اليونانيين وبلاد الشرق الأدنى (6) . كما يوضح ذلك في الشكل (18) و (19) .

(1) - مرسيا لياذ : تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، م. س . ص 349 .

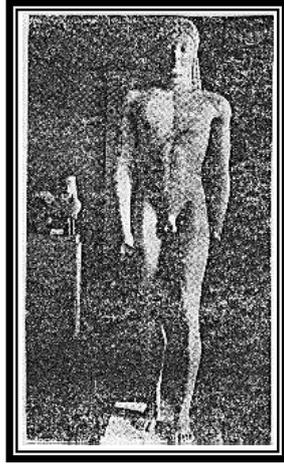
(2) - بول فريشاوور : الجنس في العالم القديم، ت : فائق دحدوح، مطابع جوهر الشام، دار نينوى، دمشق، 1999، ص 345 - 399 .

(3) - هويرت ريد : معنى الفن، ت : سامي خشبة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، ص 39 .

(4) - جورج حنا : قصة الانسان، دار العلم للملايين، بيروت، 1959، ص 39 .

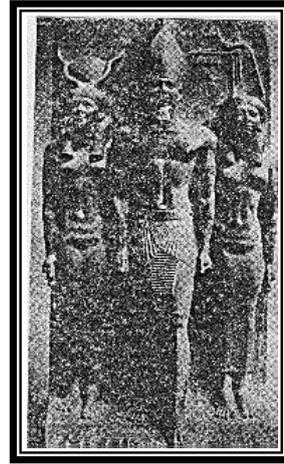
(5) - حسام الدين الالوسي : بواكير الفلسفة قبل سقراط، جامعة الكويت، الكويت، 1973، ص 203 .

(6) - أ. س . بوكيت : مقارنة الاديان، ت: رنا سامي الخشن، دار الرضوان و دمشق، 2005، ص 52 .



الشكل (19)

كوروس فولومندر 550ق.م



الشكل (18)

ثلاثية مقرينوس، الأسرة الرابعة

أما من حيث الاساطير والاعتقادات فالالهة عشتار Ishtar البابلية انتقلت عبادتها الى الجزر اليونانية باسم (أفروديتي القيثارة Aphrodite) لا نهم أعتقدوا بخروجها من زيد البحر بالقرب من قيثارة فهي نفسها أفروديت الهة الحب والجمال والجنس عند اليونانيين، وفيينوس (venus) عند الرومان (1) . والالهة الاغريقية تزهو بجمال اجسادها وعنف غرائزها لذلك لم تكن هذه الحضارة روحية بل تجد فيها قوة دنيوية وألوهيتها بدائية (2) . هذه الديانة كما يرى (راسل) B.Russel أنها تمثل خطأ شرقياً غريباً على الفكر اليوناني وأنها أثرت في افكار فلاسفة اليونان مثل (فيثاغورس، هيراقليطس، أنكسيماندر و أكسينوفان) ثم في الفلسفة المثالية اليونانية متمثلة (بسقراط و أفلاطون وأرسطو) (3) . كذلك فإن اليونانيين أرتبطوا بصللة وثيقة مع بلاد الهند عن طريق بلاد فارس، والطبيب الايوني (هيكتايوس) كان يزاول مهنته في بلاد الفرس وربما كان هذا أنموذجاً للتفاعل بين الهند واليونان لا سيما في نقل علوم البنجاب الى الايجيين، الى جانب ذلك فقد مر الاغارقة بفترة دينية تتسم بانتعاش الورع ونمو فكرة الخلاص أو الانعتاق من العالم وهذه الفترة أمتداد للفكر المسيحي، الذي وجد أرضية خصبة في بلاد

(1) - محمود كحيل : المثال أو النموذج الانساني الالهي في الفكر الحضاري القديم، مجلة عالم الفكر، ع1، مج 31، 2002، ص132 .

(2) - جورج ساتيانا : مولد الفكر، ت : لجنة من الاساتذة، دار الافاق الجديدة، بيروت، 1968، ص30 .

(3) - برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ت : زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1957، ص43 - 48 .

الرومان، وهذا يفسر انتشار المسيحية في بلاد الاغريق والرومان⁽¹⁾. وهذا ما سوف يؤثر بالضرورة على مميزات الفن المسيحي فيما بعد . كما أن الملفت للنظر أنه من الصعب الفصل بين العبادات الرومانية واليونانية بسبب وجود مستعمرات يونانية قديمة في ايطاليا، ومع التوسع السياسي الروماني في البحر الابيض المتوسط أصبحت تلك المستعمرات جزءاً من الدولة الرومانية، كما أثر الادب اليوناني في الادب الروماني، فقد كان الرومانيون بارعين في ادارة الاعمال والسياسة ولم يكونوا كذلك في العبادات لذلك أستعاروا من جيرانهم الكثير وطابقوا بين الهتهم و آلهة اليونان، إذ أن الحس بالتدخل المنقطع للاله الاعلى في اللحظات المصيرية للشعب عند الرومان كانت نقطة الالتقاء بين الفكر الروماني والفكر اليهودي، وكانت تلك القاعدة الصلبة لا انتشار المسيحية في العالم الروماني⁽²⁾.

لقد بدأت الحركة العلمية تتجه نحو العقلانية بظهور الفكر الفلسفي اليوناني الباحث عن نشأة الكون إذ هاجم (اكرينوفان) النزعة الزاعمة بفكرة التشابه بين الالهة والبشر بقوله ((أن الناس هم الذين استحدثوا الالهة و اضافوا اليها عواطفهم وصوتهم وهيئتهم ... ولو استطاعت الثيران والخيول لصورت الالهة على امثالها)⁽³⁾ . وهكذا أخذ الفكر الفلسفي يبحث في محاور النشأة والخلق بصورة عقلية ومما لا شك فيه أن العناصر الاسطورية في الحضارة الراقدينية و المصرية، ساعدت على دفع الفكر اليوناني نحو خطوات للتقدم في الحضارة الانسانية وذلك حينما تمخضت الاسطورة الدينية عن فلسفة عقلية .

ومن خلال ذلك نجد أن الحضارات القديمة تشترك في مقولة، أن الاسطورة قد جمعت بين الحقيقي والمتخيل ذلك الذي تمثل بالتجسيم من خلال الفن، لان الاسطورة ضرب من تصعيد الحسي على المتعالي تلبية لحاجة داخلية ملحة نتلمس من خلالها القوة التي يمكن لها أن تتحول الى ظواهر وأفكار تلون الطبيعي بفعالية ما هو خارق للواقع، عن طريق اعتقاد ذلك الإنسان بأن تنوع مظاهر العالم لا بد أن يكون ضمن روابط معينة، وان معرفته بتلك الروابط يساعده في السيطرة على الطبيعة وبالتالي أخضاعها لرغباته . ومن هنا كانت للوثان السيطرة العظمى على عقل الانسان، لانها أجساد أولاً ثم لانها تلبية حاجة للبحث عن معنى الوجود، فلا أفضل من أن يأتي المعنى متبلوراً في جسد أي أن يشخص المفهوم متجسداً وهذا ما يمكن أن يكون في التجسيم النحتي الذي ينفرد بالامساك بتفاصيل

(1) - أ . س، بوكيت : مقارنة الاديان، م . س ص 47 - 25 .

(2) - نفسه، ص 48 .

(3) - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، م . س . ص 28 .

الاجزاء والملامح حتى الملمس⁽¹⁾. مثل هذا التجسيد يبعث شعوراً بالغموض كونه يعرض خصائص الحياة وسماتها بينما يفقد التمثال الاله خاصية الحياة بالفعل وأما القوة هي التي تصيرُه إلى حياة، من هنا كانت مخيلة الانسان في الحضارات القديمة تحول الغموض في الكون الى حياة يشترك فيها الوجود والعدم، ذلك الاشتراك بين الروح والمادة وبين الفن والدين، وهذا الاخير أشار الى جوانب متعددة من خلال الحضارات القديمة وما أفرزته من الاتصال بين الاثنين وهي :

1- الوهية الانسان : أذ تشير الاساطير الى وجود جزء الهي في الانسان، كما هو في اسطورة الخلق العراقية، أن مردوخ كبير الهة بابل مزج الطين بدم اله شرير، وفي أسطورة اغريقية أن بروميثيوس صنع الإنسان من طين وأن أثينا نفخت فيه الروح⁽²⁾.

2- أعتبر الصورة الحافظ للوجود والمضاد للنسيان، فبدايتها هي توق الانسان للخلود كصورة صلبة ضد الزوال والتحلل للجسد البشري، فيتحقق البقاء والمقاومة لا قوى فعل في الوجود، فتصبح الصورة وثناً ووسيطاً نفسياً بين الاحياء والاموات والناس والالهة⁽³⁾.

3- الاله الابن : مثل أنليل اله العواطف وانو اله السماء، الا ان قيام انليل بتنظيم الكون أعطاه الاهمية في مجمع الالهة العراقية، وعند الإغريق زيوس أبن كرونوس الذي نحى أباه وصار رب الارباب عند الاغريق⁽⁴⁾.

4- حيوية الطبيعة : أذ يأبى الفكر القديم خلو الروح من أي مكان، فالطبيعة أما ان تتمثل بالهة بحسب قوتها و اما ان تكون الالهة حالةً فيها .

5- علاقات جسدية بين الالهة وتمثل فكرة (العُري) في تمثيل الالهة، كما هو في عشتار العارية .

أن طبيعة الحوار الذاتي والفكر التأملي للانسان القديم تولد من الفطرة الانسانية بوجود قوى عليا وغير مرئية تتحكم في طبيعة الكون والخلق، ألا ان طبيعة التحوار بين ماهو ذاتي و ما هو موضوعي جعل من الذات تسقط مقولتها على المادة لتكوّن وفقاً لمسار الانسان الاسطوري الهه متعددة يمكن

(1) - كامل عبد الحسين : دلالات الجسد في الرسم الحديث، اطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بابل، كلية الفنون الجميلة، 2005، ص 25 .

(2) - فراس السواح : مغامرة العقل الاولى، م . س، ص 38 - 40 .

(3) - ريجيس دوبري : حياة الصورة وموتها، ت: فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، ص 25 .

(4) - فراس السواح : مغامرة العقل الاولى، م . س و ص 34 .

الاحساس بها والتكهن بروحيتها سواء كان الهدف عبادتها أو عبادة ما هو روحي فيها، مما أدى الى أيجاد الوثنية والتعددية جهلاً من الانسان بطبيعة الخالق وصفاته، الامر الذي دعى الى التمازج بين ما هو حسي ومطلق، هذه الثنائية بنت العلاقة بين الروحي والمقدس، ذلك الوثني الذي ابتكره الانسان القديم بما فيه من صفات مادية بشرية أو حيوانية أو كليهما معاً، وفقاً لرؤيته للواقع، مما أفضى ذلك الى عبادة الاصنام التي لا يتورع عن وجودها كهيئة متعالية، أو كهيئة فيها من الاباحة والعري حسب طبيعة التقديس، هذا ما جعل الاديان التوحيدية تقف موقفاً فيه تأمل أزاء تلك العبادات و تماثلتها في الفن كون الفن أداة للفكر التمثيلي لتلك العبادات . أذن فما هو موقف الشرايع السماوية من ذلك ؟

ثانياً : موقف الاديان السماوية من التماثلات الوثنية في الفن .

واجهت كل العقائد السماوية الوثنية، ونادت بالوحدانية، لان أصل الديانة عقيدة التوحيد التي أنزلت مع آدم (ع)، وقد كان التوحيد أولاً ثم الانحرافات عن ذلك التوحيد، والاسلام أسم للدين المشترك الذي هتف به كل الانبياء ضمن كلمة التوحيد ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (1) .

أن شريعة موسى (ع) واجهت الوثنية في عهدها الاول، قبل الانحراف، ورغم ذلك يشير سفر الخروج - الوصايا العشر (1) وتكلم الرب فقال، أنا الرب الهك الذي أخرجك من أرض مصر من دار العبودية، لا يكون لك الهه سواي، لا تصنع لك تماثلاً منحوتاً و لا صورة شيء مما في السماء من فوق، و لا مما في الارض من تحت، ولا مما في المياه من تحت الارض، لا تجسدها ولا تعبدتها لاني أنا الرب الهك (2).

ألا ان التصور اليهودي تأثر بالاساطير التي تسربت اليه من الفكر الوثني الاسطوري البابلي والمصري والاغريقي، فقد عمد اليهود الى تجسيد الاله حينما تركهم موسى (ع) مخلفاً فيهم أخاه هارون (ع)، وفي عودته وجدهم عاكفين على عبادة العجل (أبيس) الذي صنعه لهم السامري ﴿ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوزٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ ﴾ (3).

(1) - سورة الانبياء : (25) .

(2) - سفر الخروج : 20 (1 - 5) .

(3) - سورة طه : (88) .

وعبد العبرانيون ذلك العجل في سيناء بعد خروجهم من مصر، وفيما بعد صاروا ينظرون الى الانسان نظرة مثالية مبالغ فيها فجعلوا الانبياء أبناء الله واشباه الهه، فقد قدّسوا موسى (ع) وجعلوا عزير ابن الله ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ ﴾⁽¹⁾، وفقاً لمقولتهم ((ان الله خلق الانسان على صورته))⁽²⁾، فالحقائق لا تثبت امام هذا الشعب ((لان البدائية كانت طابعهم، وبعد كثرة انبيائهم دليلاً على تجدد الشرك فيهم))⁽³⁾.

الا ان شريعة موسى (ع) تشير الى فوقية الله المطلقة فليس (يهوه)^(*) في الطبيعة و لا الارض و لا الشمس و لا السماء، وهذه ليست آلهة، وإنما أثارٌ لعظمة الخالق فاله موسى (ع) لا يحدد و لا يوصف وهو مقدّس فذ بذاته، و يعني هذا ان كل القيم في النهاية هي صفات الله، وهذا هو السبب في تساؤل قيم الظواهر الحسية في شريعة موسى (ع)⁽⁴⁾. وفي الاصحاح الثامن عشر من كتاب الملوك الثاني، أن حزقيا ملك يهودا ((أزال معابد الأوثان على المرتفعات وحطّم الانصاب، وقطع تماثيل أشيرة، وسحق حية النحاس التي صنعها موسى لان بني إسرائيل كانوا الى تلك الايام يوقدون لها))، وبذلك فإن الصورة المرسومة للاله من قبل أنبياء بني إسرائيل ستؤدي حتماً الى النقمة على التماثيل والصور واحتقارهم اليها، فأنكروا أهمية الصورة المنحوتة، بأعتبار أن اللامحدود يستحيل وصفه في شكل والذي يفوق الوصف يُساء إليه بتمثيله، فكل حقيقة تضمحل أزاء القيمة المطلقة⁽⁵⁾. لذلك يرى هيكلم

(1) - سورة التوبة : (30) .

(2) - سفر التكوين 5 : (2) .

(3) - أحمد شبلي : مقارنة الاديان، اليهودية، ط12، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1997، ص186 .

(*) - يهوه - يقول العقاد أن أسم (يهوه) لا يعرف اشتقاقه على التحقيق، فيصح أنه من مادة الحياة ويصح انه نداء لضمير الغائب أي (ياهو) لان موسى علم بني إسرائيل أن يتقوا ذكره توقيراً له وأن يكتفوا بالاشارة اليه، والاحتمال الاخر أن الكلمة العبرانية المماثلة لكلمة (لورد Lord) هي (يهوا) وكانت اللغة العبرانية تكتب بدون حروف علة حتى سنة 500 م ثم دخلت هذه الحروف فأصبحت كلمة (يهوا) : ياهوفا Jehovah ومعناها سيد واله . ينظر : المرجع السابق نفسه، ص189 .

(4) - ه . فرانكفورت : ما قبل الفلسفة، م. س . ص268 .

(5) - نفسه، ص269 .

بأن الفكر الفلسفي المثالي واللاهوت وفقاً منذ زمن بعيد ضد الفن (((1) . وهذا ما يفسر خلو الفكر اليهودي قبل المسيحية من الرسوم الايقونية وفقاً للنصوص الاتية :

1. ((فانتبهوا جداً لان الرب حين خاطبكم لم تزوا له صورة، لئلا تفسدوا أو تعملوا لكم تمثالاً منحوتاً على شكل صورة ما من ذكر أو أنثى أو شكل شيء من البهائم التي على الارض أو شكل طائر مجنح مما يطير في السماء أو شكل شيء مما يدب على الارض أو شيء من السمك مما في الماء تحت الارض ...، فتندفعوا وتسجدوا لها وتعبدوها (((2).

2. ((ومما لا شك فيه أن جميع الذين يجهلون الله حمقى من طبعهم ولم يقدرُوا أن يعرفوا الكائن من الروائع المنظورة التي صنعها، فظنوا أن النار أو الهواء أو الريح العاصفة أو مدار النجوم أو السيول المتدفقة أو الكواكب المنيرة في السماء ظنوا هذه آلهة تسيطر على العالم وهم عندما ظنوا أن هذه آلهة فلأنهم فتنوا بجمالها غير عالمين أن لها سيداً أعظم منها لا نه هو الذي خلقها وهو مصدر كل ما فيها من الجمال، أو عندما دهشوا من قوتها ومحاسنها كان عليهم أن يفهموا بها كم صانعها أعظم منها، فبعظمة المخلوقات وجمالها تقاس عظمة الخالق، ولكنهم لا يلامون على ذلك كل اللوم لا نهم ربما أرادوا حقاً أن يطلبوا الله فثاهوا، أو ربما فتنهم أعمال الرب فامعنوا النظر اليها حتى أفنعوا أن ما يرونه هو من الروعة بحيث لا يمكن الا أن يكون هو الاله (*)، مع ذلك لا عذر لهم ولكن أشقى الناس جميعاً هم الذين جعلوا رجائهم في الاشياء الميتة والذين سموا ما صنعته أيدي البشر آلهة وما هي الا مصنوعات فنية من الذهب والفضة تشبه الحيوان أو من الحجر التافه الذي تتحتة يد في قديم العصور (((3) .

(1) - بركات محمد مراد : علاقة الفن بالفلسفة والديانات قبل الاسلام، مجلة المنهاج، ع 26، دار الغدير بيروت، 2002، ص 129 .

(2) - سفر التثنية 4، (15 - 19) .

(*) - من خلال النص القرآني يتبين بأن فلسفة العبادات القديمة بما فيها من افتراضات لنظرية الخوف والجهل متأتية من الفكر التوراتي، وتختلف النظرة الاسلامية في تلك العبادات التي وظفت وفقاً للنصوص القرآنية على أنها متمثلة بنظرية الفطرة، وهذا ما أشار اليه الباحث سابقاً .

(3) - سفر الحكمة 13 : (1 - 10) .

3. « اما الخشب المصنوع صنماً فملعون صانعه لا نه صنعه، وملعون الصنم ذاته لانه مع كونه قابلاً للتلف سمي الهاً » (1) .

4. « وما من شك أن اختراع الاصنام هو أصل الفسق وأن ابتكارها مفسدة لحياة الانسان وهي لم تكن في البدء ولن تبقى الى الابد واذا كانت دخلت العالم فلان الناس يعشقون المجد الباطل » (2) .

أما في المسيحية، فقد قررت الاناجيل، أن الله واحد لا شريك له - كما اشار اليه الباحث سابقاً - ألا أن النقطة الخطيرة في الفكر المسيحي هو الانتقال من الوجدانية الى التثليث (*)، إذ آمنت المسيحية ب (الأب، الابن وروح القدس) ألهاً واحداً في جوهره، وترى أن القصد من التثليث ليس التعدد، إنما هو اله واحد مثلث الاقانيم، أي الثلاثة هم $1 = 1 \times 1 \times 1$ (3).

« والذي يشهدون في السماء ثلاثة هم الاب والكلمة وروح القدس » (4)، وبذلك نقل عيسى (ع) من رسول الله الى اله هو و أمه - « وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ » (5) - وأنه أنزل لكي يضحى عن خطيئة البشر .

ألا ان التثليث المسيحي قد استعمل في الحضارات القديمة، فقد قال به البابليون ولكنهم نظموا الالهة أثلاثاً، أي جعلوها مجموعات متميزة المكانة والقدر، كل مجموعة ثلاثة، فالاولى على راس الالهة

(1) - نفسه 14 : (8) .

(2) - نفسه 14 : (12 - 14) .

(*) - للرد على مبدأ التثليث بصورة علمية وموضوعية ينظر :

- محمد حسين طباطبائي : الميزان في تفسير القرآن، م. س، ج3، ص 287 - 291 .

- عودة مهاوش : الكتاب المقدس تحت المجهر، ط2، مؤسسة أنصاريات، إيران، 1997 .

- محمد الصادقي : عقائدنا، ط2، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، 1994 .

(3) - قيصر موسى الزين : حوار الاديان المقاربة والمفهوم، شبكة المعلومات الدولية، الموقع :

www.rayaam.net ./ 2002 / 6 / 3 / araa 6.html .

(4) - يوحنا 5 : (7) .

(5) - سورة المائدة : (116) .

وتتكون من (اله السماء واله الارض واله البحر)، أما الثانية (فاله القمر واله الشمس واله العدالة)⁽¹⁾ . كذلك فان الهنود قالوا بالتثليث قبل المسيحية بأكثر من الف عام، فقد كان عندهم الالهة (براهما) و (فشنو) و (سيفا) وكانوا يعدونها ثلاثة جوانب لاله واحد، فهم يرون (براهما) الهأ واحداً له ثلاثة أقانيم، فهو (براهما) من حيث هو موجود وهو (فشنو) من حيث هو حافظ، وهو (سيفا) من حيث هو مهلك⁽²⁾ .

ويعبد الصينيون قبل المسيحية بـ (664) عام، الهأ مثلث الاقانيم، على اساس فلسفة لاهوتية تعتقد بان الـ (تاوو) وهو العقل الابدي أنبثق منه واحد، وهذا الواحد أنبثق منه ثان، ومن الثاني أنبثق ثالث، ومن هذه الثلاثة صدر كل شيء⁽³⁾ . كما أن الفرس عبدوا الهأ مثلث الاقانيم وهم : (أورمزد، مترات وأهرمان)، فأورمزد : الخلاق، ومترات : ابن الله المخلص والوسيط، وأهرمان : المهلك⁽⁴⁾ .

وكان اليونانيون القدماء الوثنيون يقولون : ان الاله مثلث الاقانيم وأذا شرع قسيسوهم بتقديم الذبائح يرشون المذبح بالماء المقدس ثلاث مرات (إشارة إلى الثالث) ويرشون المجتمعين حول المذبح بالماء ثلاث مرات، ويأخذون البخور من المبخرة بثلاثة أصابع، معتقدين أن الحكماء صرّحوا بان كل الأشياء المقدسة يجب أن تكون مثلثة⁽⁵⁾ .

واستفاد (أفلوطين) من الفلسفات السابقة وذهب الى مبدا التثليث، فيرى أن في القمة يوجد الواحد او الاول وهو جوهر كامل فياض وفيضه يحدث شيئاً غيره هو (العقل) وهو شبيه به، وهو كذلك مبدا الوجود فهو يفيض بدوره فيحدث صورة منه وهي (النفس) وبعبارة أخرى فأنها ثلاثة في واحد، وواحد في ثلاثة⁽⁶⁾ .

ولعل السبب في نقل المسيحية من دين توحيدى يؤمن بأن عيسى (ع) رسول من الله وأنه إنسان وليس آله - (أنا إنسان قد كلمكم بالحق الذي سمعه من الله)⁽⁷⁾ - هو (القديس بولس) الذي دخل

(1) - أحمد شلبي : مقارنة الاديان، المسيحية، ط10، ج2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص135 - 136 .

(2) - احمد شلبي : مقارنة الاديان، أديان الهند الكبرى، ط10، ج4، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1998، ص48 .

(3) - محمد الصادقي : عقائدنا، م. س، ص90 .

(4) - نفسه : ص93 .

(5) - نفسه : ص92 - 93 .

(6) - ينظر : رمزي نجار : الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الافاق الجديدة، بيروت، 1979، ص57 .

(7) - يوحنا 8 : (40) .

المسيحية وكان عارفاً بالفلسفة الإغريقية التي تمثلها مدرسة الإسكندرية وبدأ وضع البذور التي نقل بها المسيحية من الوحدانية الى التثليث (1) .

ويشير (بوكيت) الى أن أسطورة (ديونيسوس) التي تأثر بها الاغريق من الحضارة المصرية القديمة عن طريق جزيرة كريت لها أثر مهم في الفكر التثليثي المسيحي لسببين :

الاول : كونها تشكل الارضية لنشوء الايمان المسيحي لانها تخبئ في ظلالها عقيدة التجسيد والخطيئة والخلص، وكونها تشير الى ان (ديونيسوس) هو أبْنُ (لزيوس) وأمه امرأة عذراء لم يمسهما بشر أسمها (سميلي) والقصة في الميثولوجيا الكريتية تقول أن أسم العذراء هو (برفونوي) وأسم الوليد هو (زاغروس) أما الاب فهو (زيوس) وتقول الاسطورة الكريتية أن الجبابرة قتلوا الصبي وطبخوا جسده وأكلوه، ومنهم تناسل سكان المعمورة وهم يحملون خطيئة قتل الصبي، وأستطاع (زيوس) أحياء أبنه وأعادته الى الحياة .

الثاني : أن هناك معبداً شهيراً (لديونيسوس) في مدينة (طرسوس) التي ولد فيها القديس (بولس) ولما لذلك من تأثير في صياغة الفكر المسيحي كون هناك تشابهاً ولو سطحياً بين الاسطورة هذه ورواية الانجيل عن المسيح (2) . يقول (ليون جوتيه) Gauthier ((أن المسيحية تشربت كثيراً من الاراء والافكار الفلسفية اليونانية فاللاهوت المسيحي مقتبس من المعين الذي صبّت فيه الافلاطونية الحديثة ولذا نجد بينهما متشابهات كثيرة)) (3) .

وقد أنتقد الفيلسوف الالمانى (كانت) القول بالوهية المسيح، اذ يرى أن النظر الى المثل الاعلى الاخلاقي بوصفه انساناً الهاً يحبط قيام الاخلاقية، أي أيجاد نوعاً من اليأس في إمكانية تحقيق الاخلاق المثلى، لانه من غير المنطقي أن نطلب من الانسان الطبيعي أن يحتذي حذو أنسان آخر يتمتع بموهبة الهية تعمل كطبيعة مؤازرة له، لان بالامكان الاحتجاج بأنه ليس للانسان الطبيعي اليقين ولا أرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الاعلى (4) .

(1) - أحمد شلبي : : مقارنة الاديان، المسيحية، م . س، ص 138 .

(2) - أ . س . بوكيت : مقارنة الاديان، م . س . ص 49 .

(3) - أحمد شلبي : : مقارنة الاديان، المسيحية، م . س، ص 138 .

(4) - محمد عثمان الخشت : مدخل الى فلسفة الدين، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 66 .

ويرى المستشرق (غوستاف لويون) بأنه ((لا شيء يدل على أن الناس عبدوا يسوع الهاً في القرن الاول من النصرانية)) (1) .

وبذلك فإن الهوية المسيح (ع) عارضية على الدين المسيحي وليست مبدأً اولياً كما يبين ذلك القرآن الكريم . ولكن (بولس) القديس حدد مسار المسيحية الجديدة التي تحولت من خلال من دين توحيدى إلى دين يؤمن بالوهية الإنسان .

ومن الملفت للنظر أن الفاتيكان يعترف الى حد كبير بموقف (بولس) من المسيحية وعدم حرصه عليها، فقد جاء في كتاب نشره الفاتيكان سنة 1968 بعنوان (المسيحية عقيدة و عمل) ما يأتي :- ((كان القديس (بولس) منذ بدء المسيحية ينصح حديثي الأيمان أن يحتفظوا بما كانوا عليه من أحوال قبل أيمانهم بيسوع)) (2) .

وبذلك بقيت المسيحية قيد قوانين الرهبان والكنيسة ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (3) . وتلك القوانين الكنسية هي محرك معتققي الديانة المسيحية في كل المجالات ومنها الفن، فقد كان موقف الكنيسة من الفن والجمال وفقاً لرؤى تنوعت بدءاً من اتخاذ المنحى الروحي في العصور الوسطى وأنتهاءً بالاعتراف بقيمتها الايديولوجية الدينية لتحريك أحاسيس الناس و مشاعرهم نحو تعظيم الملكوت المقدس وتمجيده سواء كان ذلك تجسيمياً وتشبيهاً بالمحسوس أو رمزاً له، وهذا ما بيّن لدى الباحث بأن العقائد اللاهوتية الفائقة للعقل من وجهة نظر اللاهوت المسيحي والمناقضة للعقل من وجهة نظر الدين الاسلامي - الذي لايسلم بتجسيد السيد المسيح (ع) - ولا بالتثليث، هي العلة في أصرار الفن المسيحي على التشبيه والتجسيد المرفوظين فيما بعد من قبل الدين الاسلامي .

ولما كان تأثير الفكر الديني للامم القديمة على بعضها البعض، فإن البلاد العربية تشترك كغيرها في كثير من العبادات، إذ تأثر الفكر الديني العربي بالفكر الدينية السامية من حضارات وادي الرافدين، وبصفة خاصة الحضارة البابلية الكلدانية، وكذلك الفكر الديني الآرامي، فكان للقوافل التجارية المتجهة نحو اليمن ومكة ويثرب ودمشق وتدمر وبلاد الرافدين، أثرها البالغ في تحقيق الاتصال الحضاري

(1) - عبد المعطي الدالاتي : التصور الاسلامي للمسيح، م . س .

(2) - عبد المعطي الدالاتي : التصور الاسلامي للمسيح، م . س .

(3) - سورة التوبة : (31) .

المباشر بين الحضارات (1). لذلك كانت الوثنية عند العرب منتشرة أنتشاراً واسعاً، ولعل تصور العرب وجود قوى عليا خفية، كان وراء تقديس الاصنام والاوثنان وعبادتها، وهذه الاصنام إنما هي تجسيد مادي لتلك القوى التي ظن العرب قبل الاسلام، أن فيها أرواحاً وكائنات غير مرئية كذلك فإن هناك صلة وثيقة بين تلك الاصنام وتقديس الصور والاشكال التي تتطوي على رموز أسطورية دينية، هذا ما يقوي الاعتقاد بحقيقة أخذ العرب القدماء من الشعوب السامية المجاورة (2).

ويشير عرب الجاهلية أنهم لم يكونوا يتوجهون بالعبادة الى تلك الاصنام الا لتكون وسيلة لهم عند الله ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (3).

وجاء الاسلام بكلمة التوحيد لنفي الكفر والتشبيه، فالله فرد صمد لا شريك له في الالوهية و لا نظير له في الوجدانية، أحد حق مجيد، في ملكوته، لذا وقف الاسلام ضد الوثنية والاصنام مشيراً الى صفات الله الكمالية المنفية عن التجسيم، ولما كان الفن من تمثلات التدين عند البشر فقد وقف الاسلام أتجاه الفن بالشكل الاتي :

قسم الفقهاء التصوير(*) الى قسمين : مجسم وغير مجسم، ولا يهم من الناحية الفقهية التقسيمات الاخرى كنوع الالوان ومجسم كامل أو نصفي، نعم ينقسم الشيء المصوّر الى ذي روح كالانسان والحيوان والى ما ليس له روح كالنبات والجماد، والمهم في الروح كون المخلوق متحركاً بالأرادة، بخلاف غيره.وجملة فتاوي الفقهاء حول الموضوع تتركز بما يأتي:-

اولاً : جواز تصوير ما ليس له روح سواء كان مسطحاً أو مجسماً يدوياً او بالة .

ثانياً : حرمة تصوير ذي الروح سواء كان مسطحاً أو مجسماً يدوياً او بالة .

ثالثاً : خالف بعض الفقهاء فمنعوا من المجسم بكل أشكاله وأجازوا المسطح بكل أشكاله .

(1)- عبد القادر فيدوح : الجمالية في الفكر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص20 .

(2)- محمود كحيل : المثال أو النموذج بين الانساني والالهي في الفكر الحضاري القديم . م. س . ص 142 .

(3)- سورة الزمر : (3)، كذلك ينظر الانعام : (148) - النحل : (35) .

(*)- التصوير عند الفقهاء - هو رسم الصورة، وأما سميت كذلك لان لها شكلاً من أشكال التشابه مع الطبيعة ثم أتسعت لما لا يشبهها أيضاً من الصور التجريدية، والتصوير عند الفقهاء يطلق على الرسم والنحت وفقاً للمعنى اللغوية للفظه .

وبذلك يكون تصوير المجسم تجسيماً كاملاً أو نصفياً بكلا نوعيه حراماً، تحت الاجماع بخلاف باقي أقسام التصوير (1) . ويقول السيد الخوئي ((لاخلاف بين الشيعة والسنة في حرمة التصوير في الجملة)) (2) .

وتشير الروايات (***) في مسألة الحرمة في تصوير ذوات الارواح وفقاً لما يأتي :

الحديث الاول : ((عن عائشة زوج الرسول (ص) قالت : قدم رسول الله (ص) من سفر وقد سترت بقرام لي على سهوة لي فيها تماثيل فلما راه رسول الله (ص) هتكه وقال ((يا عائشة أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاھون بخلق الله)) (3) .

الحديث الثاني : ((عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله الصادق (ع) : أنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها فقال (ع) : لابس بما يبسط منها ويفترش ويوطأ، أما يكره منها ما نصب على الحائط والسرير)) (4) .

الحديث الثالث : ((عن الصادق (ع) في حديث المناهي : قال نهى رسول الله (ص) عن التصاوير وقال : من صور صورته كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ)) (5) .

الحديث الرابع : ((عن ابن عباس (رض) قال : سمعت رسول الله (ص) يقول : من صور صورة في الدنيا كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ)) (6) .

الحديث الخامس : ((عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله الصادق (ع) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال : لابس ما لم يكن شيئاً من الحيوان)) (7) .

(1) - محمد صادق الصدر : ما وراء الفقه، ط2، ج3، مطبعة أميران، أيران، 2005، ص136 - 137 .

(2) - تقي الطباطبائي القمي : مباني منهاج الصالحين، ج7، دار السرور، بيروت، 1997، ص223 .

(**) - أتحذ الباحث أشهر الروايات المعتمدة بين المسلمين في مسألة التحريم لرسوم ذوات الارواح، أما صحة سند الروايات فهو موكل الى الطرق الاجتهادية من قبل الفقهاء، ولكن حكم التحريم لرسوم ذوات الارواح لا يتعدى الاعتماد على ما ذكره الباحث .

(3) - البخاري : صحيح البخاري بحاشية السندي، ج4، دار الفكر، بيروت، ب ت، ص 44 - 45 .

(4) - محمد بن الحسن العاملي : وسائل الشيعة، ج12، دار أحياء التراث، بيروت، ب ت، ص219 - 221 .

(5) - نفسه، ص219 - 221 .

(6) - البخاري : صحيح البخاري بحاشية السندي، ج4، م . س، ص 44 - 45 .

(7) - محمد بن الحسن العاملي: وسائل الشيعة، ج12، م . س، ص219 - 221 .

الحديث السادس : ((عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله (ص) : أن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون)) (1) .

الحديث السابع : ((عن ابن عمر قال رسول الله (ص) : أن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم)) (2) .

الحديث الثامن : ((عن ابن عباس (رض) قال : قال رسول الله (ص) : من صور صورة عذب وكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ)) (3) .

الحديث التاسع : ((عن أبي عبد الله (ع) في قوله عز وجل ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ ﴾ فقال والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه)) (4) .

ومن خلال الاحاديث يمكن أستشفاف الأسباب التي أدت الى التحريم :

1- أتخاذ التماثيل كمضاهاة لخلق الله تعالى .

ويرد (السيد الصدر) على ذلك بقوله : ((أن الاستدلال بعلة مضاهات الله غريب، فإن أستفادته من روايات النفخ وأن كان محتملاً الا أنها ضعيفة السند، وأما استفادته منفصلاً فهو يختلف باختلاف قصد الفاعل والاعلم عدم وجود مثل هذا القصد أضافة الى أن الله عز وجل جعل الجسم متحركاً بالارادة ولم يفعل المصور ذلك فلم يكن مضارعاً لله في خلقه بل هو أعجز)) (5) . ويشير (الشيخ محمد رشيد رضا) الى تلك العلة بقوله :

((أن علة ما ورد من تحريم يتعلق بصيانة العقيدة من لوازم الشرك وشعائره، وعلى هذا حرم ما كان فيه من التعظيم وما كان شعاراً دينياً واستعمال النبي الوسادة التي بها صور ولم يبال التي فيها، لأنها

(1) - البخاري : صحيح البخاري بحاشية السندي، ج4، دار الفكر، بيروت، ب ت، ص 44 - 45 .

(2) - نفسه ، ص 44 - 45 .

(3) - محمد بن الحسن العاملي : وسائل الشيعة، ج12، م . س، ص 219 - 221 .

(4) - المرجع السابق نفسه، ص 219 - 221 .

(5) - محمد صادق الصدر : ما وراء الفقه، م . س، ص 139 .

غير ممنوعة لذاتها و لا لأنها محاكاة لخلق الله تعالى، على أن من يقول أن علة التحريم محاكاة لخلق الله تعالى يلزم عدم تصوير الشجر والجبال فكلها خلق الله (((1) .

2- الخوف من العودة الى الوثنية وتمجيدها :

ويرد (المشكيني) على ذلك بقوله :

((أن ما أستدل به الفقهاء عن الحرمة مخدوش كله أما سنداً أو دلالة ويحصل الظن أو الاطمئنان للمتأمل، أنه كان المنع من ذلك أنذاك على فرض ثبوته لا جل كونه معرضاً لانحراف العقائد والرجوع الى العادات الجاهلية، حيث أن مسألة عبادة الاصنام والاثان لم تكن زائلة بالكلية عن أوهام الجميع وأذهانهم، والظاهر عدم بقاء هذا الملاك فيما بين المسلمين في هذه الاعصار مع كثرة التصاوير في بلاد المسلمين)) (2) .

ويجد (الامام محمد عبدة) .

((أن معنى العبادة وتعظيم التماثيل قد محي من الازهان، وأن الصور كانت تتخذ لسببين الاول للهو والثاني للتبرك، والاول ما يبغضه الدين، أما الثاني فما جاء به الاسلام لمحوه والمصور في المسئلتين شاغل عن الله أو ممهد للاشراك به، فأذا زال هذان العارضان وقصدت الفائدة كان تصوير الاشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر)) (3) .

ومن خلال ذلك يجد الباحث أن العلة مدركة على وجه الاحتمال وأن تعددها هو السبيل الى احتمالها وهذا يعني أن أفترض احتمال العلة على وجه من الوجهين يعني زوالها على وجه الردود السابقة وبذلك ينتفي الحكم لان زوال علة التحريم يُنفي حكم التحريم، ولكن هذه الردود مفادها أبطال ما قيل من العلة المفترضة لمسألة التحريم، وأما توجه الفقهاء نحو أفترض أتيان العلة على سبيل الاستثناس وليس احتمالها يبعدها عن الحكم في التحريم والاباحة، أما العلة ما كانت منصوصة ومقرة، كما في تحريم الخمر مثلاً، فقد حرمت لا سكارها، وهكذا الحال في الاحكام الاخرى المعللة نصاً، أما ما عداها فأنها أحكام تعبدية أريد منها الحكمة الالهية .

(1) - مصطفى عبده : الدين والابداع، م . س، ص 165 .

(2) - المشكيني : مصطلحات الفقه، م . س . ص 148 .

(3) - مصطفى عبده : الدين والابداع، م . س، ص 160 .

فأن الشريعة الاسلامية حافلة بالقواعد والضوابط التي يطغى عليها التسليم في مقابل بعض الاحكام المعللة لحكمة في أبرزها تعليليها و لا تتحقق الهداية العقلية الا بهذا المنهج لوجود اسرار كثيرة يصعب أدراكها، ولاهمية الانقياد بماله من فوائد تتكامل مع ترابط وكمال الشريعة ولان جزءاً مهماً من بناء الانسان يتحقق بالأوامر العبادية والتوجهات السلوكية التي لا يمكن أخضاعها لتحليل عقلي من تفسير الادلة الموحية لها وأن كان بالامكان أستخلاص الحكم والفوائد على سبيل الاستئناس لا الجزم بانحصارها فيما يتم استخلاصه (1) .

وبين هذا وذاك يستنتج الباحث بان الفقهاء، لا ينكرون وجود التحريم في التصوير المجسم الا أن خلاصة الاقوال تتمثل بما يأتي :

- 1- التحريم واقع على كل جزء من الفن المجسم من رسم ونحت .
- 2- التحريم غير مطلق بمعنى ليس التحريم في كل الفن التشكيلي .
- 3- أباحة الفن التجريدي .
- 4- الدعوة الى فن يوجد التوازن النفسي للانسان في اتصاله بالكون .
- 5- الدعوة الى فن يتماشى مع العقيدة الاسلامية .

(1)- نعيم قاسم : العقلنة والواقعية، م. س، ص 281 - 282 .

الدين والمجتمع المدني في السيرة النبوية

الإخاء نموذجا

الأستاذة: أحلام عباسي¹

مدخل:

حظيت السيرة النبوية باهتمام كبير من قبل الباحثين مسلمين كانوا أو غير مسلمين، إذ لا يعلم رجل في تاريخ البشرية نقلت تفاصيل حياته، ودقائق تصرفاته كما نقلت تفاصيل حياة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ودقائق تصرفاته. ولا يعلم سيرة رجل نحتت وحقت ومحصت، كما فعل بسيرة رسول الله. وقد تنوعت الكتابات عنه صلى الله عليه وسلم فشملت جميع المجالات وهمت كل التصرفات من الميلاد إلى المبعث فالممات، فدرسوه عليه الصلاة والسلام طفلا بكل أطوار الطفولة من الولادة إلى الرضاع، فالكفالة إلى حياة الكدح حتى صار يافعا..، ثم نبيا مبعوثا بأول ما نزل به الروح الأمين على روعه صلى الله عليه وسلم، ثم زوجا في معاملته مع زوجاته، فأبا، فداعيا، ثم قائدا لأول دولة في الإسلام وعاصمتها المدينة المنورة، وكل جانب من هذه الجوانب خصص له مؤلفات يصعب حصرها أو إحصائها وقعت من باحثين مسلمين ومستشرقين على السواء، أجمعوا أن هذا الرجل العظيم استحق بحق أن يكون منقذ البشرية من الضلال، ضلال الجهل والجور إلى نور الإسلام وهدية.

ومدارسة سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم ليس ترفا فكريا بل أمرا فوقيا من رب العالمين الذي قال في محكم تنزيله : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)² هذه الآية الكريمة أصل كبير في التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم، في أقواله وأفعاله وأحواله، ولهذا أمر تبارك وتعالى الناس بالتأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم في صبره ومصابرته ومرابطته ومجاهدته، فجعل عز وجل التأسي بسيرته صلى الله عليه وسلم ديننا يلتزم به المؤمنون، والالتزام بها عنوان حب العبد لله، لهذا المقتدي بسيرة

1 باحثة في الدراسات الإسلامية، المملكة المغربية

2- سورة الأحزاب الآية 21.

الرسول الملتزم بها قال تعالى: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)³

وسأحاول إن شاء الله من خلال هذه الورقة الموسومة ب: "نظام الإخاء وأثره في تحقيق التوازن الاجتماعي" أن ابرز جانبا من شخصية المصطفى صلى الله عليه وسلم القيادية محاولة أثناء العرض الإجابة عن تساؤلات منها: كيف تصرف عليه الصلاة والسلام مع الوضع بالمدينة، تلك المنطقة التي تختلف عن مكة جغرافيا وسياسيا واقتصاديا؟. كيف تعامل عليه الصلاة والسلام مع المجتمع الجديد ذو التشكيلات والطوائف المتعددة؟ وما هي الآليات التي اعتمدها في استتباب الأمن الداخلي بالمنطقة؟

دستور المدينة وائتلاف عناصر الدولة:

عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بناء دولة إسلامية مركزها المدينة المنورة، دولة توافرت على جميع العناصر التي سنّها فقهاء القانون الدستوري وهي:

إقليم: (le territoire) يحتضن مجموعة بشرية، تخضع لسلطة سياسية منظمة وفاعلة.

المجموعة البشرية: العنصر السوسولوجي: إذ لا بد من وجود مجموعة بشرية تعيش فوق الإقليم.

وقد ميز فقهاء القانون الدستوري بين ثلاث عناصر للمجموعة البشرية وهي:

السكان. الشعب. الأمة.

السلطة الفعلية - المنظمة - ووظائف الدولة، وهو ما يطلق عليه المُشكّل للدولة أو لفظ الهيئة الحاكمة ذات السيادة وهناك من يعبر عنه بالسلطة السياسية أو تنظيم السلطات العامة، وهو ركن أساسي ومحوري بدونه لا تتكون دولة⁽⁴⁾.

وقد تحققت هذه العناصر كاملة عندما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة المنورة (يثرب)، فكانت (الإقليم) الذي احتضن الدولة الإسلامية.

العنصر الثاني: المجموعة السكانية، أو ما اصطلح عليها بالأمة كما جاء في بنود صحيفة المدينة:

فقد تكون المجتمع الجديد من طوائف عديدة يمكن تقسيمها إلى :

3- سورة آل عمران الآية 31.

4- القانون الدستوري والمؤسسات السياسية الدكتور أحمد الحضرائي الصفحة 56 إلى 71 بتصرف مطبعة سجماسة مكناس 2005.

طائفة المشركين: فلم يؤمن كل أفراد قبيلتي الأوس والخزرج، وقد كان يوجد عدا الأوس والخزرج ثمانى قبائل أخرى كما جاء بيانها في ميثاق المدينة.

قبائل اليهود الثلاثة التي تملك عصب الاقتصاد في المدينة .

طائفة المنافقين الذين رأوا مد الإسلام تتسع رقعته أمامهم بالمدينة فأمنت به أفواههم ولم تؤمن قلوبهم.

جماعة المهاجرين الذين تركوا كل أموالهم وممتلكاتهم بمكة ونزلوا على الأنصار بالمدينة. جماعة الأنصار الذين بايعوا الرسول صلى الله عليه وسلم على أن يمنعه مما يمنعون منه نساءهم وأموالهم، ومجتمع كهذا أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه مجتمع خاص ولذلك التعامل معه يجب أن يكون خاصا.

العنصر الثالث: السلطة الفعلية أو القيادة، فكان للنبي صلى الله عليه وسلم الحل والعقد وبيده تدبير شؤون دولته الفتية .

2- دستور المدينة وأثره في استنساب الأمن :

كان أول ما فعله عليه الصلاة والسلام بعد بناء مسجد قباء وإعلاء كلمة الله اكبر، ترتيب البيت الداخلي ونهْيُ مناخ من الأمن والاستقرار يبعد عن هذه الدولة الفتنة وتربص الأعداء، فالمجتمع الذي لا يربطه رباط قوي، وتختلف فيه طوائفه هذا الاختلاف- كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه-، يسيل لعاب القوى الخارجية المتربصة به، وتحاك المؤامرات الخارجية، وتكثر الاضطرابات في داخله، لتضعف كيانه ثم تقوض أركانه وتهدم بنيانه، فكان من حنكة وحكمة النبي صلى الله عليه وسلم وقطعا لدابر الفتنة عقد معاهدة (سلام) مع اليهود تحسبا لأي إزعاج أو فتنة، وهو ما يصطلح عليه أصحاب السير (بدستور المدينة)، وقد جاء في هذه المعاهدة كما قال ابن إسحاق: (...وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود، وعاهدتهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط عليهم وشرط لهم). وقد تضمن هذا الكتاب أو ما يطلق عليه بعض الباحثين المعاصرين (دستور المدينة) سبعا وأربعين بنداً.

ابتدأه صلى الله عليه وسلم بقوله: (هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين، والمسلمين من قريش، (وأهل يثرب) ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس).. "وأن"

يهود ... بني عوف ... وبني النجار ... وبني الحارث ... وبني ساعدة، وبني جشم ... ويهود الأوس...
وبني ثعلبة...أمة مع المؤمنين"⁵.

فدل ذلك على أن كل تشكيلات "المجتمع المدني" على اختلاف أصولهم العرقية والدينية أمة واحدة، يقول الدكتور محمد الصلابي عن هذه الوثيقة: (كانت الوثيقة قد اشتملت على أتم ما قد تحتاجه الدولة، من مقوماتها الدستورية والإدارية، وعلاقة الأفراد بالدولة.. فالوثيقة خطت خطوطا عريضة في الترتيبات الإدارية، وتعد في قمة المعاهدات التي تحدد صلة المسلمين بالأجانب....المقيمين معهم في شيء كثير من التسامح والعدل والمساواة..)⁽⁶⁾، فكانت هذه المعاهدة أو الدستور صيغة قانونية وضعت لبنات للتعامل والتعاطي مع الآخر من دون مشاكل أو عراقيل.

3- نظام الإخاء قواعده ومقاصده :

أما باقي التشكيلات التي يربطها رباط الدين وأصرة الإسلام من المهاجرين والأنصار فقد كان الحل الأمثل هو إنشاء نظام قانوني مدروس يتغلغل في أعماق الحياة، وتتكون على أساسه العلاقات القانونية بما تتطلب من حقوق وواجبات، نظام يستمد مشروعيته من الدين الإسلامي الحنيف وهو نظام الإخاء، يقول ابن إسحاق: آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أصحابه من المهاجرين والأنصار فقال : تأخوا أخوين أخوين، وهذا من أقوى السياسات الإسلامية وجاء في القرآن الكريم: "إنما المؤمنون إخوة بصيغة الحصر"⁷، وهي خطوة عمل فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ربط صلة الأمة بعضها ببعض الآخر، وإحلال رابطة الإخاء ورابطة الدين محل رابطة القبيلة والعصبية القبلية مصداقا لقوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ)⁸، وفيها قرب صلى الله عليه وسلم بين بعض القبائل من المهاجرين والبعض الآخر، كما قرب بين الأوس والخزرج، إذ كانت الحروب بينهما قبل الإسلام قوية طاحنة أنهكت قواهما وقضت على الكثير من أبطالهما أخرها(يوم بعث)، فجاءت دعوة المصطفى صلى الله عليه وسلم حتى يعيش الطرفان في جو من التآخي والتوافق بعيدا عن الحروب وحالات التنافر. وليس

5- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله ص 59- 61 بتصرف الطبعة الخامسة 1985م 1405هـ دار النفائس .بيروت .

6- السيرة النبوية للدكتور علي محمد محمد الصلابي الجزء الأول ص 581.

7- سيرة الرسول عن طبقات ابن سعد ص 92. 93 دار الفكر للجميع الطبعة الثانية 1969م،

8-سورة الحجرات الآية 10.

هذا فحسب بل آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين العرب والموالي، حيث آخى بين حمزة عمه وزيد بن حارثة، وبين أبي الدرداء وسلمان الفارسي.

وكانت نتيجة ذلك أن تكونت : "أسرة إسلامية " واحدة فلا حمية إلا للإسلام، وسقطت فوارق النسب واللون والوطن وتحققت وحدة الأمة والدولة الإسلامية بقيادة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وعليه فإن نموذج المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، نموذج رائد في مجال الإخاء الإنساني، بوصفها نواة أساسية لتكوين دولة الإسلام الراشدة، التي قُدِّر لها أن تحمل راية الحق والعدل والإنصاف والمواساة، وأن تكون القدوة الصالحة في انتظام سلوك البشرية، والعيش بين مكوناتها الإنسانية في أمن وأمان، وسلم وسلام، بعيدة عن التعصب الأعمى أو الطائفية الممقوتة، التي كانت -ولا زالت - مصدر كثير من الهرج والمرج، واستباحة الأنفس والأموال والأعراض. سواء قبل الإسلام أو في زماننا هذا يقول الشيخ محمد الغزالي: (ومعنى هذا الإخاء أن تذوب عصبية الجاهلية، فلا حمية إلا للإسلام، وأن تسقط فوارق النسب واللون والوطن، فلا يتقدم أحد أو يتأخر إلا بمروءته وتقواه، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الأخوة عقدا نافذا لا لفظا فارغا، وعملا يرتبط بالدماء والأموال، لا تحية تثرثر بها الألسنة ولا يقوم لها أثر، فكانت عواطف الأخوة والإيثار والمواساة والمؤانسة تمتزج في هذه الإخوة وتملأ المجتمع الجديد بأروع الأمثال)⁹.

وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على الرشد والكمال النبوي، والنضج السياسي والحكمة المحمدية.

4 - نظام الإخاء ودوره في تحقيق التوازن الاجتماعي¹⁰

من مسؤولية رئيس الدولة تحقيق التوازن الاجتماعي بين أبناء الأمة الواحدة، ومن مسؤولياته مراقبة الأمة والسهر عليها بما يتوافق وشريعة الله الحاكمة، ومن مسؤولياته كذلك المساواة المطلقة بين أفراد الأمة عامة عند تطبيق العدالة بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية أو أحوالهم المادية، لما له من أثر بارز في تحقيق الوحدة والوفاق والوثام، وقد وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم في تحقيق هذا التوازن بين المهاجرين والأنصار.. حتى امتدح الله تعالى فعلهم وأنزل فيهم قرآنا يتلى إلى يوم القيامة قال تعالى: (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا

9- فقه السيرة لمحمد الغزالي ص 138 الطبعة الثانية 1424هـ/2003م دار الشروق .

10-التوازن الاجتماعي يطلق ويراد به :عدالة توزيع الدخل القومي على أفراد المجتمع الذين ساهموا في تحقيقه. ومن الناحية القانونية فهو التزام يقع على عاتق الدولة

أوثُوا وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ¹¹، يقول الشيخ محمد رضا : (فالأنصار أكرموا المهاجرين إكراما عظيما ليدفعوا عنهم غوائل الحاجة فكانوا يحرمون أنفسهم لمساعدة إخوانهم في الإسلام على حداثة عهدهم به حتى صاروا مثلا يضرب للتعاون وحسن الخلق)¹²، وهكذا ضرب المسلمون المثل الأعلى في التعاون والاتحاد والتكافل الاجتماعي بحيث نهض القوي بالضعيف، وعاد الغني على الفقير، فلم يدع عاجز ولا مسكين أو صاحب حاجة إلا بادر الأنصار بمد يد العون والمساعدة لإخوانهم المهاجرين الذين تركوا المال والأهل فرارا بدينهم وإتباعا لنهج نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم، ومن تلك الصور ما رواه البخاري في صحيحه قال : (حدثنا إسماعيل بن عبد الله قال: حدثني إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جده قال : " لما قدموا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عبد الرحمن وسعد بن الربيع، فقال لعبد الرحمن : إنني أكثر الأنصار مالا، فأقسم مالي نصفين ولي امرأتان فانظر أعجبهما إليك فسمها لي أطلقها، فإذا انقضت عدتها فتزوجها، قال: بارك الله لك في أهلِكَ ومالك، أين سوقكم ؟ فدلوه على سوق بني قينقاع، فما انقلب إلا ومعه فضل من إقط وسمن ثم تابع الغدوّ، ثم جاء يوما وبه أثر صفرة (أي زينة) فقال النبي صلى الله عليه وسلم : "ميهم؟" (سؤال عن حاله) قال: تزوجت، قال: كم سقت إليها؟ قال نواة ذهب- أو وزن نواة من ذهب - شك إبراهيم).¹³

هذه إذا صورة عن رشد القيادة الحاكمة وقت الأزمات، وكيف أنها تصل بأبناء المجتمع إلى نقطة التوازن بلا تفرقة أو تفاوت طبقي، لتضمن بذلك تحقيق أهم أسباب الترابط الاجتماعي بين أبناء المجتمع الواحد بعيدا عن النزاعات القبلية أو النعرات الطائفية، ومن هنا نفهم سر استغفار المهاجرين لإخوانهم الأنصار، كما دل عليه قوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ)¹⁴ .

11-سورة الحشر الآية 9

12- محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، للشيخ محمد رضا ص 150

13-صحيح البخاري كتاب مناقب الأنصار باب إخاء النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار حديث

رقم 3780 .

14- سورة الحشر الآية 10.

نقد قيم الحوار في الخطاب الفلسفي المعاصر

في فكر الدكتور طه عبد الرحمن

د. طارق الفاطمي¹

تقديم:

لقد بلغ فكر الدكتور طه عبد الرحمن من العناء والثراء والأصالة المتمسكة بروح الحداثة القائمة على مبدأ الرشد والنقد والشمول، ما أهله لأن يكون رائد الفكر الإسلامي المعاصر في عدد من المجالات العلمية والحقول المعرفية والقضايا الفكرية. ولعل الحوار كخيار حضاري للأمة الإسلامية على مر العصور باعتباره عقيدة وفكراً وممارسة دأب المسلمون على تتبني مسالكه، والإبداع والتجديد في أشكاله، وتقنين قواعده وسننه، أحد القضايا الأساس التي شغلت فكر واهتمام الدكتور طه عبد الرحمن.

تظهر الأبعاد الإنسانية للحوار جلية في كتابات الدكتور طه عبد الرحمن، حيث إن مدار فكره على الخطاب الإنساني العالمي المشترك والمستوعب لأشكال الاختلاف، وهو ما يؤهل هذا الفكر وغيره ممن تبنى خيار الحوار والجمع والتأليف بين الجماعات إلى الريادة والقبول والانتشار في أنحاء المعمور، لما يحمله من معاني وأسباب في ذاته تجعله يملأ الفراغات الروحية العميقة في النفس البشرية، ويجيب عن الأسئلة الوجودية، وينظر في تلبية الحاجات الملحة للإنسانية التي تعيش أزمة، وتبحث عن سبل الخلاص منها بسبب قصور العقلانية المجردة عن تغطية جوانب الشخصية الإنسانية، والعلمانية المناقضة للأخلاق والقيم الفطرية، والعولمة المادية المشيئة للإنسان والبعيدة عن عمقه الروحي. وهو ما جعل العنف يدافع الحوار ويعوضه في واقع الإنسانية اليوم، غير أن الإنسانية لا تلبث أن تنتبه وتُساءل واقعها وتفكر في مستقبلها فتعود إلى الحوار باعتباره الأساس الحضاري الذي يقوم عليه وجود البشرية واستمرارها.

1 باحث، وأستاذ في الدراسات الإسلامية، المملكة المغربية

إشكالية البحث:

إن حوار الحضارات يعرف تعثراً وانكاسة في العصر الحديث، بسبب الموقع الحضاري المتخلف للأمة الإسلامية، والهيمنة الحضارية الغربية، والآراء الفلسفية القناعات المناقضة لثقافة الحوار التي تنتبأ بالذراع أو تتنادي بالعنف في مختلف الحضارات والثقافة والمرجعيات، ما جعل الحوار ينحرف في كثير من الأحيان عن مقاصده، ويتكبد عن مساره، ويضل غاياته، ويقوّض أدواته. لكن الدكتور طه عبد الرحمن تمسك بالحوار ومبادئه وأسس له قواعد إنسانية عميقة في ضوء السنن الإلهية المبنوثة في نصوص الوحي وآيات الآفاق والأنفس.

ما هي أهم الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن للمرجعيات النظرية لقيم الحداثة الغربية؟ وما قواعد الحوار الحضاري التي نظر لها الدكتور طه عبد الرحمن ودعا إلى تطبيقها لتجاوز الأزمة الحضارية الراهنة؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى إعادة عرض مواقف طه عبد الرحمن وتدقيق المفاهيم التي أسس عليها نظريته في القيم وفي ثقافة الحوار الحضاري، وإبراز تطبيقاتها العملية في واقع الأمة، وأهم الانتقادات التي وجهها لقواعد الحوار وأسس وخلفياته الفلسفية التي أنتجتها العلمانية وناقضت بها الفطرة الإنسانية، وأجبتها العولمة المادية وهدمت بها الأخلاق.

مباحث الموضوع:

المبحث الأول: نقد المرجعيات النظرية لقيم الحداثة الغربية.

المبحث الثاني: نقد أسس الحوار الحضاري المعاصر.

المبحث الثالث: مفهوم الحوار الحضاري في فكر طه عبد الرحمن؛

المبحث الرابع: الحوار الحضاري في فكر طه عبد الرحمن؛ من التأصيل إلى التقعيد.

المبحث الأول: نقد المرجعيات النظرية لقيم الحداثة الغربية.

لقد أخذ السجال في جدلية الأخلاق والدين حيزاً كبيراً من الفكر الإنساني من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة مروراً بالفلسفة الإسلامية غير أنها لا تخرج عن فرضيات ثلاث؛ "تبعية الأخلاق للدين" و"تبعية الدين للأخلاق" و"استقلال الأخلاق عن الدين".

تبعية الأخلاق للدين:

لقد تقرر في الفلسفة اليونانية أن الأخلاق تابعة للدين ولا تنفك عنه، وهو ما ذهب إليه كبار فلاسفة اليونان في مقدمتهم القديس " أوغسطين" والقديس " توماس الأكويني"، وذلك لأنها تتأسس عندهم على أصليين وهما: «الإيمان بالإله» و«إرادة الإله». فتقرر بمبدأ "الإيمان بالإله" أن لا أخلاق إلا بإيمان وأنه مصدرها وموجهها، فكانت الخصال الثلاث التي اعتبرت أمهات الفضائل: الإيمان، والرجاء والمحبة التي تفرعت عنها الفضائل الأخلاقية العقلية الأربعة: العفة والشجاعة والرؤية² (أو الحكمة)، والعدل التي تأسست عليها فلسفة الأخلاق الغربية. وأهم الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن لهذا المبدأ ليس في أصله لأن الأخلاق في نظره لا يكون مصدرها إلا الدين، ولكن الأخلاق في العقيدة المسيحية وقعت في الاضطراب والتذبذب الذي سببه تعدد الآلهة في الفكر العقدي الكنسي، والتجسيم وأنسنة الإله التي حصلت في العقيدة المسيحية. وهو يقارنها بالأخلاق التي مصدرها مصدر واحد وإله متفرد بالجلال والجمال والكمال ما يسميه طه عبد الرحمن العقلانية التوحيدية³.

أما أصل " إرادة الإله" فقد أنتج ضرورة الالتزام بالأوامر والنواهي، أو ما عرف بنظرية "الأمر الإلهي"، مع كل الاعتراضات التي قُدمت عليها وأشهرها السؤال في الخير والشر، وهل إدراكهما عقلي أم غيبي مرتبط بإرادة الإله⁴ ؟

وهو أحد أوجه الجدل الذي ورثته الفلسفة الإسلامية، وانقسمت حياله الفرق الكلامية في المسألة التي عرفت في كتب الكلام والأصول بالتحسين والتقيح العقليين. ومن الانتقادات التي يوجهها د. طه للفلسفة الإسلامية والفقهاء والأصوليين خاصة، وقوعها في إسقاطين أحدهما ترجمة الخصال الأربعة في الفلسفة اليونانية إلى لفظ " الفضائل" مع ما يحمله هذا اللفظ في اللغة العربية من الإيحاء بالكماليات التي تبقى اختياراً لا يصل إلى حد الضرورة والهوية، وقوة الارتباط بالوجود والكيونة الإنسانية⁵. وفهم الفقهاء

2- اعتبر د. طه عبد الرحمن أن ترجمة الثقافة العربية الإسلامية مصطلح " phronêsis" التي تدل على العقل في معناه التدبيري والعملي، بكلمة " حكمة" غير موفق لأن كلمة حكمة في التداول العربي أخص وأشرف يبحثار لها مرادف لفظ " الرؤية" لما يدل عليه من التوفيق في التدبير العملي.

3- سؤال الأخلاق (ص 33- 34).

4- تفاصيل المواقف والآراء في شأن هذه النظرية في كتاب " Divine Commands and Morality"

5- سؤال الأخلاق (ص 53- 54).

والأصوليون "مكارم الأخلاق" التي ذكرت في الحديث 6 على أنها لا تكون إلا في المرتبة الأخيرة من المقاصد التي تسمى تحسينية أو كمالية في حين أن ارتباط الأخلاق بالدين وتبعيتها له تقتضي أن تكون في المقام الأول من المقاصد الضرورية التي تتعلق بحفظ الدين لأنها أساسه ومدار أحكامه وشعائره عليها، كما تنص عليه الأدلة الشرعية⁷.

تبعية الدين للأخلاق:

تفرعت دعوى تبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة على القول ب" مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان" أو الإرادة الحسنة أو تسمى أيضاً الإرادة الطيبة، الذي أقام عليه " إيمانويل كانط" صرح نظريته الأخلاقية المتميزة⁸.

تتلخص دعوى " كانط" في كون الإرادة الخيرة متسامية في ذاتها لأنها مصدر الواجب الذي يجب أن يلتزمه كل فرد دون طمع في ثواب أو خوف من عقاب لأن الذي يمليه ويفرضه هو " العقل الخالص" الذي يمكن من الجمع بين الفضيلة والسعادة في تصور كانط الموصل إلى " الخير الأسمى"، فيكون بذلك الإنسان هو نفسه مصدر الأخلاق لا قوة أو إرادة أخرى فوقية أو خارجة عنه تتصف بالكمال المطلق. وحسب قول "كانط": "تبدو الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه (...)", فإذا بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي⁹.

وهكذا فبفضل مبدأ الإرادة الخيرة، يجد " كانط" أن صرح الأخلاق في غنى عن أن يقام على قاعدة " الإيمان بالإله" أو " إرادته المطلقة" كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، ولكن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع، ذلك ان العقل الذي تتضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب، وبين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة.

6- « إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»، أخرجه الإمام مالك في الموطأ بلفظ "حسن الأخلاق" (2 / 904) في حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، أحمد في المسند (14 / 513)، وفي لفظ آخر " مكارم الأخلاق". وسنده قوي.

7- سؤال الأخلاق (ص 50 - 51).

8- أسس ميتافيزيقا الأخلاق، كانط دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان.

9 - KANT, E ; LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RESON. P. 23

ويعترض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأنه إنما أعد صياغة الأخلاق الدينية بسلوكه
طريقتين: طريق المبادلة وطريق المقايسة.

فتجد أنه استبدال مفاهيم معهودة في النظرية الأخلاقية الدينية بمفاهيم ومقولات أخرى غير
معهودة؛ فعوض مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، ومفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية، ومفهوم
الإحسان المطلق للإله بمفهوم الحسن المطلق للإرادة، ومفهوم التنزيه بمفهوم التجريد، ومفهوم محبة الإله
بمفهوم احترام القانون، ومفهوم التشريع الإلهي للغير بمفهوم التشريع الإنساني للذات، ومفهوم النعيم
بمفهوم الخير الأسمى¹⁰.

وتجد أنه يقدر أحكام نظريته الأخلاق على مثال أحكام الأخلاق الدينية، فيقيس أحكام الدين
المنزل على أخلاق الدين المجرد، فإذا كان في الأولى اللإله هو مصدر التشريع فإن العقل في الثانية هو
مصدر القوانين، وكما أن الإله في الأولى منزه عن العلل والمصالح الذاتية في وضع تشريعاته للبشر،
كذلك العقل الخالص متجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية¹¹...

فيتحول بذلك في نظر طه عبد الرحمن الأصل إلى فرع، فبدل أن يكون الدين تابعاً للأخلاق في
نظر كانط تجده يتحول إلى الأصل الذي تأسست عليه نظرية الأخلاق التي عرف بها.
استقلال الأخلاق عن الدين:

ذهب " دافيد هيوم " رائد دعوة فصل الأخلاق عن الدين واستقلالها عنه، إلى تأسيس نظريته في
الأخلاق على مبدأ " لا وجوب من الوجود " التي فصلها في كتابه ((رسالة في الطبيعة البشرية))¹². أن
الأحكام الدينية أحكام خبرية لا تعد أن تكون إخباراً عن المغيبات، والأخلاق من طبيعة أخرى غير
الخبر، فلا يصح استنتاج الأخلاق من أحكام الدين.

ويعتبر " هيوم " أن الأحكام الدينية غير صالحة لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية سعياً منه إلى هدم
كل الأنساق الأخلاقية في عصره (القرن 18م)، مدعياً أن الأخلاق مصدرها الوجدان الإنساني أو ما
سماه الحدس الخلق في الإنسان، أما الإرادة الإلهية والعقل فلا يمكن أن يكونا مصدرًا لمعرفة الخير
والشر.

10- سؤال الأخلاق (ص 39).

11- نفسه.

12 -HUMANE, D: A treatise of human nature, Oxford, Clarendon Press.

ويعترض د. طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأن حقيقة الدين أشبه بالمؤسسة منه بالنظرية، فهو مجموع احكام ومعايير تحدد كفيات العمل من اجل تلبية حاجات معينة، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يتضمن الدين إلى جانب الأقوال التي تخبر عن الموجودات، حسية كانت أو غيبية، أقوالاً وجوبية تحدد العلاقات بين هذه الموجودات جلباً للمنفعة ودفعاً للمضرة، والأقوال الوجوبية التي تجلب النفع وتدفع الضرر لا تعدو ان تكون اقوالاً أخلاقية فيلزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري¹³.

والاعتراض الثاني أن ما يسميه " هيوم " الحدس الخلفي لا يعد أن يكون الفطرة السليمة التي خلقها الله في الإنسان التي تنطبق عليها صفات التلقائية والجمالية والعملية، التي جاء الدين لصيانتها وإحيائها وإبرازها¹⁴.

المبحث الثاني: نقد أسس الحوار الحضاري المعاصر.

نقد الخطاب الفلسفي المعاصر المؤسس للحوار الحضاري:

قبل طرح البدائل الفكرية والفلسفية انكب الفيلسوف المفكر طه عبد الرحمن على قراءة ناقدة للمنظومة الأخلاقية التي تعد الخلفية النظرية والبراديجم الموجه للحوار العالمي المعاصر، التي وسمها ((بالأخلاق الكلية)) وأنتجت على المستوى النظري أخلاق الواجب مع ((إيمانويل كانط))، وأخلاق المنفعة مع ((جيريمي بنتهام)) و ((جون ميل))¹⁵. وأجمل قصور هذه الأخلاق عن توجيه الإنسانية وبناء مستقبلها وعدم تأهلها لتوصف بالعالمية إلى ثلاثة أسباب: أولاً لأنها أخلاق عقلية نظرية مجردة تتنافى مع الفطرة الإنسانية وتتناقضها في كثير من الأحيان وتتحول إلى مثالية غير مجرّبة. وثانياً لأنها أخلاق أحادية فردية ليست محل إجماع وتوافق، إذ لم يتبناها غير الفيلسوف الذي نظر لها وأنتجها. وثالثاً لأنها أخلاق علمانية تنبذ الدين وتتعالى عنه في زعم أصحابها، ما يجعل المجتمعات المتدينة ترفضها لأنها تتناقض منظوماتها الأخلاقية الدينية.

لهذه الأسباب تكون الأخلاق المؤطرة للحوار العالمي غير ناجعة، ولا ينتظر منها أن تكون الأرضية التي تجمع الإنسانية، بل لهذه المواصفات تكون أخلاقاً تعسفية تلغي مكونات كبيرة في العالم ما يفسر اتجاهها إلى العنف والهيمنة والسيطرة والقوة.

13- سؤال الأخلاق (ص 44).

14- نفسه (ص 46).

15- سؤال العمل (ص 111).

أما الأخلاق العالمية التي يؤهلها د. طه لأن تقود الإنسانية وتوجهها فهي أخلاق عملية مجربة، ومصادرها متعددة تستوعب وتؤلف، ذات توجه ديني يجمع ولا يفرق.

ما يؤهل المنظومة الأخلاقية للأمة الإسلامية لأن تكون أخلاقاً عالمية، لما ينطبق عليها من تلك المواصفات والخصائص لأن تقود العالم وتوجه أخلاقه، ويكون الحوار المتمثل لهذه الأخلاق والمنتشرب لها والمعبر عنها الأداة التي تُبَلِّغ لتبَلِّغ مداها وتصل الآفاق المقدرة لها.

نقد الممارسات الحوارية المعاصرة:

الحاجة إلى الحوار الأخلاقي العالمي:

لقد انتهت المنظومة العالمية إلى أهمية الحوار ومركزيته في تحقيق التواصل والسلام بين الشعوب والأمم حول العالم، ما جعلها تنتهي إلى تنظيم مؤتمرات حوار الأديان، والحرص على الإعلانات العالمية لهذه المؤتمرات لتكون الإطار النظري والتطبيقي للمنظومة الأخلاقية العالمية، وتطرح نفسها بديلاً عن الأخلاق العلمانية التي توطر هذه المنظومة العالمية الأخلاقية المعاصرة. في أفق اقتراح حلول لأزمات أربع يعيشها العالم في عصرنا، أزمة اقتصادية تتفاقم وما فتئت تداعياتها تهدد العالم بانهايار للأخلاق والقيم، وأزمة بيئة لا مخرج منها إلا بتبني قيم وأخلاق موحدة، وأزمة سياسية تهدد العالم بمزيد من الدمار والاستغلال والاستبداد، وأزمة اجتماعية تهدد بانهايار البنيات الاجتماعية وفي مقدمها الأسرة ومكانة المرأة. ويكتسي " الإعلان من أجل أخلاق عالمية" في منظور د. طه عبد الرحمن أهميته من جهتين؛ أولها زيادة وعي الديانات بأهمية الحوار والحاجة إليه. وثانيها أن الديانات ما تزال قادرة على قيادة العالم والتتظير لمستقبله في ضوء الأخلاق الدينية، واقتراح حلول ناجعة وفعالة للأزمات التي يعيشها16.

نقد الميثاق العالمي لحوار الأديان:

يتأسس نقد الدكتور طه عبد الرحمن للإعلان العالمي الأخلاقي، وتوصيات مؤتمرات حوار الأديان على تساولين أساسيين، وهما يشكلان في نفس الوقت الهدفين اللذين يجب أن تحققهما هذه التجمعات التي يعد انعاقدها انتصاراً وشهوداً للأخلاقية الدينية، كما أن احترام شروطه ومعاييرته تعد مؤشرات نجاحها أو فشلها، ومحدد فاصل في قدرتها على الدفاع عن منظومتها الأخلاقية وجعلها عالمية. أما التساؤل الأول فمفاده هل هذا الإعلان يجعل الدين يتمكن في العالم؟، والثاني هل يحقق

الإعلان للخُلُقِية التقدم في العالم؟

ويخلص د. طه أن الإعلان العالمي أخل بالشرط الأول في التمكن للدين في مظاهر أربع: حذف التأسيس على الدين ومبادئه ومقاصده ومصادر معرفته. وحذف اسم "الإله"، وحذف الإيمان من سلم القيم الأخلاقية، وحذف العمل الديني الذي هو طريق اكتساب هذه القيم الأخلاقية، ومراقبة لتثبيتها وترسيخها في النفوس.

أما الإخلال بشرط التقدم الخُلقي فيتلخص في ثلاثة مظاهر: أما الأول فيتجلى في أن الإعلان لا يقدر على تحقيق السلام العالمي، باعتباره قيمة إنسانية كبرى، إذ قصر الإعلان الحوار والسلام على أتباع الديانات وأقصى عدداً من المكونات وتناسى أن الدين أداة في أغلب الأحيان يفعل ولا يفعل في الحياة العامة وتدبير المؤسسات، ولا سلام إلا باستيعاب كل الأطراف التي يشكل أتباع الديانات في العالم جزء منها.

وأما المظهر الثاني من مظاهر الإخلال بالتقدم الخُلقي اقتصر الإعلان على الحد الأدنى من الأخلاق، بتركيزه على الأخلاق والقيم المشتركة بين الأديان، فوقع في تناقض الحد الأدنى من الأخلاق الذي لا يصل إلى مستوى الحد الأدنى في أقل دين من الديانات، مع أن المفترض الأخذ بأفضل الأخلاق من كل دين ومراعاة التفاضل والتفاوت الواقع بين الأديان، لتحقيق التقدم الخُلقي حتى ترقى إلى مستوى الأخلاق العالمية.

وأما المظهر الثالث فهو افتقاره إلى الركن الأساس في جميع الأديان وهو ((الإيمان))، فغياب هذا الركن، وغلبة الطابع الحسي الذي يروم إرضاء غير المؤمنين، جعل الإعلان بعيداً عن التقدم الخُلقي المنشود للحوار. فإنكار ((ثقافة الإيمان)) 17 بتعبير د. طه عبد الرحمن، تعطيل للروح التي تسمو بأخلاق الإنسان إلى أخلاق منزلة من عالم آخر فوّه، يجعل الإعلان لا يعدو أن يكون حساب مصالح. التقدم الخُلقي أساساً للحوار الحضاري:

التقدم الخُلقي المفقود في " الإعلان من أجل أخلاق عالمية"، جعله وغيره من الإعلانات، لا يرقى لأن يكون مرجعاً للأخلاق العالمية التي يبنى عليها الحوار الحضاري، ما جعل د. طه عبد الرحمن يضع أربعة معايير أساس بالإضافة إلى القيم الإنسانية الكونية المأخوذة من الدين التي نص عليها الميثاق العالمي والمتمثلة في ((التضامن)) و ((التسامح))، و ((المسالمة))، و ((المساواة)). ذلك لأنه افتقد إلى التنصيص على مصدرين للقيم الأخلاقية العالمية وهما ((الإيمان)) و ((العمل)).

والمعايير الأربعة¹⁸ يجب أن تتوفر في دين واحد حتى يبستوفي مقومات التقدم الخلفي العالمي، وفي مقدمتها: معيار الوعي بالصلة بين الدين والتخلق، ذلك بالربط بين العمل الديني والسلوك الخلفي، ما يعني أن زيادة العمل الديني والإقبال على أدائه بشروطه ينعكس أثره الإيجابي على الخلق والسلوك. والمعيار الثاني المتمثل في الأخذ بالتوجيهات الأخلاقية الضرورية على الأقل الخمسة ولم ينص الإعلان إلا على أربعة منها. والمعيار الثالث الذي يمثله التوسع الأخلفي حيث تشمل المعاملة الإنسانية جوانب مهمة من الممارسة الأخلاقية وتستوعب أكبر قدر من المعاملات الإنسانية وتدخلها في منظومتها الأخلاقية.

والمعيار الرابع المتمثل في التفاضل الأخلفي، حيث تكون المنظومة الأخلاقية العالمية يمثّلها الطور المتقدم من الأخلاق الإنسانية إذ هي تراكم كما تتراكم التجارب والمعارف الإنسانية، فإن طور الاكتمال لن يكون إلا مع الدين الخاتم. ما عبر عنه قوله صلى الله عليه وسلم: « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» وفي رواية « صالح الأخلاق»¹⁹.

وقد أصل الدكتور طه عبد الرحمن لهذه المعايير في كتابه روح الدين، في فصل العمل الديني وممارسة التشهد، ويميّز ودقّق وأصل عدداً من القيم والأخلاق المشتركة في مقدمتها التسامح والتفاضل الديني وحرية الاعتقاد، التي تأسس للحوار ومنطلقاته النظرية.

وبتطبيق هذه المعايير على الدين الإسلامي يجد المتأمل أنه الأكثر تمثيلاً وشمولاً واستيعاباً لهذه المعايير، والدين الأتم والأكمل لقيادة وتوجيه الأخلاق العالمية، وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ } [المائدة: 48]. إذ الدين الخاتم يوافق طور الاكتمال البشري على المستوى الخلفي والإيماني والعملي، ما يؤهله لأن يكون المرجعية والدعوة التي يقبلها العالم وتلبي حاجاته في المجالات المختلفة. ما يجعل الهيمنة بمفهومها الأخلفي القرآني أساس ومرجعية الحوار الحضاري.

المبحث الثالث: مفهوم الحوار الحضاري في فكر طه عبد الرحمن؛

18- سؤال العمل (ص 135)

19- أخرجه الأمام أحمد في المسند (513 / 14) وغيره وهو صحيح.

ماهية الحوار الحضاري:

الحوار والاختلاف:

خلق الله تعالى الكون على أسس وقوانين وسنن ثابتة بثها في ثنايا آيات الذكر الحكيم، وأصل هذه القواعد ترجع إلى حقيقة مفادها " وحدانية الخالق واختلاف المخلوق"، وينتج عن هذه الحقيقة المطردة أصلا جعلها الدكتور طه عبد الرحمن مدار فكره والمرجعية النظرية في تصوره لقواعد الحوار وسننه. أما الأصل الأول فهو التعدد لا الانفراد، إذ لا حوار إلا بين اثنين فأكثر، وهو ما يحيل على التنوع البشري، والتعدد الإنساني، ويجعل الحوار ضرورة وحاجة للحياة، قال تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ }²⁰، ما يرقى بالحوار إلى مستوى الرسالة والأمانة وأساس الاختلاف الذي جعله الله تعالى مهمة الإنسان في الأرض.

وأما الأصل الثاني فهو الاختلاف لا الاتفاق، وهو أحد القوانين السننية الكبرى التي شيد الله تعالى عليها أساس هذا الكون، وعلق عليها استمرار الإنسانية وتشديد حضاراتها، وجعلها شرط الاستقرار والأمن العالمي، قال تعالى: { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ }²¹، وقد ذهب جل المفسرين للقول بأن الله تعالى إنما خلق الناس للاختلاف في مصائرهم وتوجهاتهم واختياراتهم وعقائدهم²²، وأن الاختلاف أصل وسنة فطرت البشرية عليها. وقد جمع الدكتور طه عبد الرحمن هذه الحقائق المؤسسة للمرجعية النظرية للحوار الحضاري في قاعدتين: " الأصل في الكلام الحوار"²³، و" الأصل في الحوار الاختلاف"²⁴. وجعلها الأساس الفكري والفلسفي الذي يجب أن تقوم عليه ثقافة الحوار الحضاري بين الأفراد والجماعات.

الجماعة والمنازعة:

20- سورة الحجرات 13.

21- سورة هود 118، 119.

22- يرجع إلى اختلاف الأقوال وترجيح شيخ المفسرين الإمام الطبري في تفسيره جامع البيان (15/ 537).

23- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 27).

24- المرجع نفسه (ص 28).

أثبت الدكتور طه عبد الرحمن أن الحوار يقضي تعدد الذوات المتحاورة، وأن تعدد الذوات يعني اختلافها، والاختلاف مع التعدد أمر سنني مستمر في البشرية. ويعترض على هذه النتيجة بما يمكن أن يكون تمثلاً وصورة ذهنية نمطية تذهب إلى أن التعدد لا يكون داخل الجماعة لأنها تعني الاتفاق واللحمة، والاختلاف يحيل إلى المنازعة والفرقة وهي تناقضات وتقابلات يصعب الجمع العقلي والواقعي بينها؟

العلاقات الحضارية تنطبق عليها كل المواصفات السابقة، فالاعتراضات على الحوار التي قدمها د. طه عبد الرحمن هي التي أنتجت تصورات ونظريات الخلاف والتدافع في العلاقات الحضارية في تفسير ماضيها وواقعها، وتوقع واستشراف مستقبلها، كمنظرة صراع الحضارات. ما أحال العالم إلى حلبة لاستعراض القوة والتسارع نحو السيطرة والهيمنة، ما أوجع العنف في أنحاء العالم وزرع الاستقرار والسلام.

والعالم المعاصر يتشوف إلى تنظير تنتج عنه ممارسة وقيم كونية تنقده من دوامة العنف والعنف المضاد، والصراع للبقاء، وهاجس التنافس للسيطرة، وتعصمه من الكدر والضنك، وتضمن له الراحة والطمأنينة النفسية والاستقرار الاجتماعي، وفوق كل ذلك تملأ الفراغ الروحي الذي خلفه الفكر المادي.

الحوار الذي يستوعب الخلاف الحضاري بين الأمم:

الحوار النقدي:

يقترح الدكتور طه عبد الرحمن ليقبل العقل هذه الإشكالات والتعارضات الظاهرية السابقة، ما اصطلح عليه بالحوار النقدي، أو الحوار العقلي، أو الحوار الإقناعي، أو الحوار الاعتراضي. وهو حوار أصيل في الحضارة والفكر الإسلامي، لأن أصل قواعده مستمد من القرآن الكريم، فوسمه المسلمون بـ"المناظرة".

وعرفه بالقول: " هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات أو - قلة الاعتراضات- التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على الرأي - أو قلة دعوى- الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معاً"25. ويكون بذلك الإطار النظري المستوعب للاختلاف في جميع أبعاده وتجلياته، سواء كان بين الجماعة الواحدة أو المجتمعات المختلفة، سواء كان دافعه مذهبياً طائفيًا أو حضارياً فكرياً.

25- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 33).

حقيقة الحوار النقدي:

الحوار النقدي في فكر الدكتور طه عبد الرحمن حوار حضاري، باعته الأخلاق والقيم التي تجمع الإنسانية وتوحد وجهتها، وتخلص هوة الخلاف بينها، لأنه يبني على إيمان عميق بالاختلاف وقبول الآخر، لذا فقد جعله ينافي مزالق ثلاثة: العنف 26 والخلاف 27 والفرقة 28.

مقاصد الحوار:

ترسيخ ثقافة الحوار:

يهدف تأسيس قواعد الحوار على أرضية الحوار النقدي الإقناعي إلى ترسيخ القبول بالآخر المخالف، وتشجيع حرية الرأي المبني على أسس استدلالية مقنعة لا مجرد النشهي أو التقليد، وذلك باعتماد الإقناع بالحجة وصحة الاستدلال، والنظر في مناسبته للمجال والحقل المعرفي والموقف الحوارية، وطبيعة المحاور، واعتماد الإذعان للصواب في حال ظهور الحق تقاديا لآفتي العنف المادي الجسدي واللفظي، والعنف الرمزي باللجوء إلى الحسم. وبذلك يكون الحوار الإقناعي أسمى مراتب الفكر والتواصل الحضاري.

حفظ المشترك الإنساني:

ينطلق الحوار الحضاري من أرضية مشتركة ليُجعل من مقاصده الحفاظ على المشترك الإنساني من المعارف التي تمثلها الوقائع المشتركة في التاريخ الإنساني، والقيم المشتركة التي توحد قناعات الأقبام، وتحفظ مصالحهم وتضبط أحوالهم، والأدلة المشتركة التي تسمح بتبادل الأفكار والتعبير عن القناعات واستمرار جسور الحوار وتفعيل قنواته.

تقدّم الفكر الإنساني:

الحوار الاختلافي بين الأمم والحضارات والأقبام، يدعو إلى الاجتهاد وتطوير الملكات والبحث عن حلول وإبداع طرق جديدة وملائمة للاستدلال، وأدوات الإقناع، ما يدفع إلى توليد الأفكار، ولأن

26- نفسه (ص 33) .

27- نفسه (ص 36).

28- نفسه (ص 35).

الاختلاف بين الأقسام والحضارات المختلفة يكون أشد فإنه ينشط الحركة الفكرية، فيكون أدعى إلى التفلسف بتعبير الدكتور طه عبد الرحمن 29.

بناء الجماعة الإنسانية:

عندما يصير الاختلاف قناعة ترسخ معه احترام الحرية والحفاظ على المشترك، ونبذ أفات الحوار السابقة العنف والخلاف والفرقة، يعوض الحوار والتكامل منطق الهيمنة والسيطرة والقهر والسلطة، حيث يكون الحوار الإقناعي أداة للتكامل الإنساني بحيث يحرص كل قوم على حفظ المشترك القيمي والمعرفي والمصلحي، وتسعى كل أمة إلى الإسهام في هذا التكامل من منظورها الفلسفي في أفق ما وصفه د. طه عبد الرحمن "بالميثاق الفلسفي" 30 على غرار ((الميثاق الاجتماعي)) الذي يتنازل فيه كل طرف عن وعي وطواعية عن بعض حقوقه واحترام واجباته في سبيل حفظ مصالح الجماعة وتحقيقاً لتكاملها.

المبحث الثالث: الحوار الحضاري في فكر طه عبد الرحمن؛ من التأصيل إلى التقييد.

المفاهيم الإسلامية الموجّهة للحوار الحضاري:

إن تأثيل المفاهيم أحد مرتكزات القوة في الخطاب الفكري والفلسفي للدكتور طه عبد الرحمن فنقده للخطاب الفلسفي المعاصر، والمفاهيم التي أنتجها والتي لها حمولة فكرية، وأبعاد تطبيقية تتنافى في أغلب الأحيان مع مقاصد الدين الإسلامي الذي استدل على أنه المؤهل لأن يمثل الأخلاق العالمية من بين الأديان العالمية، والتوجهات الفكرية المعاصرة، كما بينت في المبحث السابق.

فإن نظريته في الحوار تتأسس على مفاهيم أهمها مفهوم المؤاخاة الذي يعوض مفهوم المواطنة الذي أنشأته النظرية الليبرالية والنظرية الجماعانية، ويرتقي بها لتواجه تحديات عالم اليوم 31. والمؤاخاة في منظوره امتداد لمبدأين مبدأ الإخلاص الذي يهبها الإتصال، ومبدأ الأمة الذي يهبها الانفتاح.

مفهوم الإخلاص:

الإخلاص يعطي المواطنة الاتصال بين الممارسة الواقعية والأصل الذي يستمد منه، فيرى أن حقوق الغير واجبات إلهية، ولهذا المفهوم بعدين يعدّهما د. طه ركنين أساسيين للتوسيع مفهوم المواطنة،

29- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص 47).

30- نفسه (ص 47).

31- روح الحداثة (ص 230).

أما الركن الأول فهو ((دوام التجرد من أسباب الظلم))، وأما الركن الثاني فهو ((دوام التوجه إلى المتجلي بالحق))³². فيجد أن تواصله وحواره وصلته بالآخر عبادة وله بها أجر أو وزر، فيحرص على حسن الصلة ومراعاة أمر الله فيها، وقد يتنازل عن بعض حقوقه ارتفاعاً بنفسه عن شروها وأنانيتها. فهو دائم المراقبة لتصرفاته ما يمنح الغير الشعور بالطمأنينة والعدل.

مفهوم الأمة:

إن مفهوم الأمة الذي يزيد على مفهوم المواطنة القدرة على الانفتاح والاستيعاب لأنها تتحقق بركنين آخرين هما: ((التحقق بالماهية الأخلاقية))، و((تحصيل القدرة على إبداع الأخلاق))³³، بحيث يصير ميزان التفاضل بين الناس التفاوت في تحصيل الأخلاق والتحقق بها وتمثلها، فتنقل الأمة من مرتبة الامتثال والخضوع للأوامر والنواهي، إلى مرتبة المعاني الجمالية في الامتثال الطوعي بالأخلاق، فنتحول القيم السلوكية إلى مقاصد معرفية في خدمة الإنسانية، ومنها إلى مرتبة إبداع الأخلاق والتفنن في تطبيقها على مجالات الحياة المختلفة. وتصير الموجه للتصرفات الفردية والجماعية المتنوعة.

مفهوم المؤاخاة:

مفهوم الإخلاص المتصل، ومفهوم الأمة المنفتحة، والأركان الأربعة التي تتأسس عليها هذه المفاهيم، التي بمجموعها تشكل مفهوم ((المؤاخاة))، الذي يمنح الأمة الإسلامية القدرة على الانفتاح والقدرة على استيعاب التحولات ومواجهة التحديات العالمية، والمهيمنة التي غايتها نشر ((أخلاق عالمية))، تستوعب الإنسانية وتحقق سعادتها.

بهذه الأبعاد الإنسانية الكونية تتأسس ثقافة الحوار، فستان بين الحوار الذي يحمل الخير للإنسانية، ويحرص على سعادتها الممتدة في الدنيا والآخرة، وبين حوار غايته رعاية مصالح مادية، وتوازنات إقليمية ودولية، وإرضاء الفئات المتنازعة والمفترقة. فهو لا يضمن أن تتحرف إلى المزالق الثلاث التي تنسف الحوار؛ العنف والخلاف والفرقة.

المرتكزات النظرية الثلاث التي يقوم عليها الحوار الحضاري:

يؤصل د. طه عبد الرحمن ثقافة الحوار بين الشعوب والأمم والأقوام والطوائف والديانات المختلفة، على ثلاثة أسس وهي التي عدّها الأحداث الكبرى الفاصلة في تاريخ الاكتمال الإنساني والتقدم

32- نفسه (ص 223 - 224).

33- نفسه (ص 227).

الخُلقي البشري، أولها الميثاق الأول الذي قال فيه الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، حيث يخول تمثل أخلاق هذا الميثاق والالتزام بعهده ربط العقل بالشرع فيتحول من طور ((التجريد)) إلى طور ((التسيد)). وثانيهما حدث شق الصدر الشريف للنبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم فيرتبط العقل بالقلب، وثالثها حدث تحويل القبلة الذي يخول العقل الارتباط بالحس³⁴.

التطبيقات الأربع للحوار الحضاري:

للمرتكزات السابقة أثر واضح في الحوار ويمكن التمثيل لذلك بأربع تطبيقاته:

التطبيق الأول:

اتخاذ الميثاق الأول والأخلاق الإنسانية المشتركة والخطاب الالهي الموحد للأمم والأقوام أرضية لجمع الإنسانية على خطاب وقيم وأخلاق مشتركة موحدة، ووجهة واحدة.

التطبيق الثاني:

الإنسان النموذج التمثل في شخص النبي صلى الله عليه وسلم الذي اصطفاه ربه بين خلقه وظهر قلبه في مرحلة اكتمال البشرية ليكون القدوة والأسوة التي تصلح لمخاطبة العالم. ما يستوجب التعريف بأخلاقه وسيرته لتكون محور المشروع الأخلاقي العالمي.

التطبيق الثالث:

الإنسان المؤهل للحوار مع العالم ومخاطبته، هو الذي تمكن من الجمع بين العقل والشرع في فكره، وعقله مسدد بمقاصد الشريعة، والمتحقق بالأخلاق المطهرة من العوائق والعوائق. ولا يكون له ذلك إلا بأخلاق متجذرة صارت له سجية وطبعاً، مع صلاح الباطن وسلامة القلب.

التطبيق الرابع:

أخلاق القبلة عند فقدان الواجهة بتوحيد العالم وانتهاء الحدود، حيث تحتاج الإنسانية إلى توجه مادي يحولها إلى توجه معنوي أخلاقي، لأن التوجه إلى القبلة المادية يورث بالتبع تحصيل وتمثل الأخلاق المعنوية الموحدة للإنسانية، والملبية لحاجاتها الحسية فينقاد بذلك العقل ويصير تبعاً للحس.

المراجع المعتمد في البحث

المراجع والمصادر العربية:

34- سؤال الأخلاق (ص 157- 164).

القرآن الكريم.

أسس ميتافيزيقا الأخلاق، إيمانويل كانط، دار النهضة العربية 1970م، بيروت لبنان.
جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي،
الطبري (ت 310 هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة (1420 هـ /
2000 م).

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة
الثانية 2006م.

روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
المغرب، الطبعة الأولى 2006م.

سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
المغرب، الطبعة الأولى 2000م.

سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء
المغرب، الطبعة الأولى 2012م.

مسند أحمد، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241 هـ)، حققه: شعيب الأرنؤوط وعادل
مرشد، وآخرون تحت إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشرته مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى
سنة (1421 هـ / 2001 م).

المراجع الأجنبية:

HUMANE, D: A treatise of human nature, Oxford, Clarendon Press.
KANT, E ; LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RESON. Librairie philosophique, J.
vrin, Paris. 1968
HELM. P: Divine Commands and Morality, Oxford, University Press. Oxford 1981

دور الجامعة في تنمية المجتمع المغربي

قاضي خلف الله " طالب دكتوراه فلسفة جامعة وهران2

تحت إشراف: أ.د محمد رياحي رشيدة

مخبر فلسفة، علوم وتنمية بالجزائر / جامعة وهران2

ملخص المقال:

تقوم الجامعة في العصر الحالي بدور بالغ الأهمية في حياة الأمم والشعوب على اختلاف مراحل تطورها الاقتصادي والاجتماعي. ولقد شهدت المنطقة المغربية نموا متسارعا في أعداد الجامعات وفي أعداد الطلبة في كل جامعة. وبالرغم من النواحي الإيجابية الواضحة لمثل هذا النمو، إلا أن ذلك أدى أيضا إلى خلق صعوبات وتحديات كبيرة للتعليم الجامعي المغربي لا بد من مواجهتها، الشيء الذي يجعل وظائف الجامعة متعددة الجوانب ومتشعبة. وتتحدد هذه الوظائف في التشخيص العلمي لمشكلة تأخر التنمية في كافة القطاعات، وفي إعداد الموارد البشرية وإجراء البحوث العلمية والمساهمة في عملية التنشئة الاجتماعية ونقل الثقافة، والعمل على صياغة وتشكيل وعي الطلاب وتناول قضايا ومشكلات المجتمع والعمل على خدمته وتنميته.

الكلمات المفتاحية:

الجامعة- التنمية- المغرب العربي- التحديات- الحلول.

مقدمة:

تلعب الجامعات دورا هاما في تحريك عملية التنمية، وذلك لأن الجامعات هي من أرفع المؤسسات التعليمية التي يناط بها توفير ما يحتاجه المجتمع وعمليات التنمية فيه من متخصصين في مختلف مجالات التنمية، كما أنها تمثل المراكز الأساسية للبحوث العلمية والتطبيقية التي بدونها يصعب إحداث أي تقدم اقتصادي أو اجتماعي حقيقي، إضافة إلى ذلك فإن الجامعات تسهم في التنمية الشاملة بما تقدمه للمجتمع من إمكانات وخبرات للتعليم والتدريب المستمر. فالجامعة تبقى مركزا للإشعاع الفكري وتنمية الملكات والمهارات العلمية، رغم أن وظائفها تتحدد وفقا للمجتمعات التي تنتمي إليها¹. كما تعتبر قاطرة للتنمية، فإذا أرادت المجتمعات المغاربية أن تحقق نموا حقيقيا، وإقلاعا اقتصاديا متينا، فلا بد لها من الاهتمام بالتعليم. كما أن للجامعة وظائف أخرى تقوم بها، منها خدمة المجتمع عن طريق دورها التثقيفي والإرشادي والمشاركة في تقديم الخدمات الاجتماعية والتوعية العامة، وتدعيم الاتجاهات الاجتماعية والقيم الإنسانية المرغوبة. ومن الواضح أن هذه الوظائف متصلة ببعضها ومرتبطة ارتباطا وثيقا².

ومن غير شك أن النظام التعليمي المغاربي تواجهه العديد من الصعوبات، إذ أصبح من الضروري تحقيق الجودة في التعليم عبر مختلف مستوياته ومراحلها، لأننا نعيش في عصر لا يفلح فيه إلا الأقوى فكريا وعلميا ومعرفيا وتقنيا واقتصاديا. ولهذا أصبح لزاما علينا اليوم تحديث منظومته الثقافية ومنظومته التعليمية وبمراجعة برامج التعليم بما يتلاءم مع روح الثقافة الكونية ومناهج العلوم الحديثة³.

ولا يخفى على أحد أن التعليم العالي أو الجامعات تتحمل مسؤولية فريدة اتجاه الخدمة العامة في المجتمع، فعليه التزاما بأن يوسع من نطاق المشاركة العلمية، كما يعد التعليم مجالا من مجالات الإستثمارات في المجتمع، يساهم في تنمية وتطوير عقل وقدرات الفرد،

1 عيور عبد الرحمان، تطور التعليم الجامعي العربي، المعارف، الإسكندرية، ص3.

2 شبانه زكي محمود، دور الجامعات في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، بحث منشور في المؤتمر العام الثاني للجامعات العربية بالقاهرة، اتحاد الجامعات العربية، 1973، ص34 ص36

3 بحاج عسو، هل يرفض مجتمعنا الحداثة؟ مقالة من مجلة فكر ونقد الالكترونية، العدد 76 ديسمبر 2007.

وفي إحداه التتمية الاجتماعية السريعة، مع ضرورة ربط برامج التعليم وخطه بالتغيرات التكنولوجية المعاصرة⁴. ويمكننا القول أن التعليم العالي ملزم بأن يسد للمجتمع ما يحمله له من دين، يتمثل فيما يقدمه من مساعدات مادية.

ومن هنا تأتي أهمية التعليم العالي كونه سيظل أساس النهضة باعتباره ركنا أساسيا من أركان بناء الدولة العصرية القائمة على الفكر المتطور الجديد، وعلى المشاركة المجتمعية في اطار الايمان المتزايد بأن التتمية البشرية هي إحدى الدعائم الرئيسية للتتمية الشاملة بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهذا بطبيعة الحال يتيح في نتائجه مزيد من الاندماج مع العالم الخارجي، ويعزز من الانفتاح على الحضارات والثقافات بين المجتمعات وفي ضوء ذلك تبرز كثير من التساؤلات حول الجامعات ودورها في المجتمع ولعل من أهمها : ماهي أهمية الجامعة؟ هل ينبغي ان تقود المجتمع أم أن تتبعه ؟ ماذا يجب أن تفعله لتحقيق تنمية شاملة ؟

1/ الجامعة و المجتمع:

لقد أدى تطور المجتمعات من النمط التقليدي إلى آخر أكثر وأسرع تغيرا إلى ظهور تنظيمات غير الأسرة لأداء مهام أخرى منها وظيفة التعلم والتربية. فظهرت المدارس والجامعات وغيرها لتأخذ بنيات معينة وتضطلع بأداء وظائف خاصة. وتوصلت البحوث في هذا العصر إلى أن مصير المجتمعات يتوقف على كيفية إعداد الأفراد تربويا وتعليميا. وتزايد الإدراك على أن هذا الأمر يرتبط بالتعليم الذي يهيئ الفرد والمجتمع، لمواجهة حقائق وديناميات عصر الثورة التكنولوجية المعتمدة على المعرفة المتقدمة، واستخدام المعلومات المتدفقة، والتي يعتبر العقل البشري أساسا وعمادا لها⁵.

وتعد الجامعة أهم المؤسسات الاجتماعية التي تؤثر وتتأثر بالجو الاجتماعي المحيط بها، فهي من صنع المجتمع من ناحية، ومن ناحية أخرى هي أدائه في صنع قيادته الفنية والمهنية والسياسية والفكرية، ومن هنا كانت لكل جامعة رسالتها التي تتولى تحقيقها فالجامعة

4 بالرابح محمد، آفاق التتمية في الجزائر، مخبر تطبيقات علوم النفس وعلوم التربية من أجل التتمية في الجزائر، جامعة وهران، ديوان المطبوعات الجامعية، المطبعة الجهوية وهران، ص 69

5 مها عبد الباقي الجويلي، التربية والمجتمع، الاتجاهات الحديثة في التوظيف الاجتماعي للتربية، دار الوفاء، الإسكندرية، 2001ص5.

في العصور الوسطى تختلف رسالتها وغايتها عن الجامعة في العصر الحديث، وهكذا لكل نوع من المجتمعات جامعته التي تناسبه⁶.

هذا ويواجه العصر الحديث تغيرات وتحديات مستمرة اجتماعية وسياسية وعسكرية ومعرفية وتكنولوجية، مما يجعل وظائف الجامعة فيه متعددة الجوانب ومتشابكة. ويتفق كثير من المتخصصين أنه منذ أمد بعيد على أن للجامعة دورا هاما في خدمة المجتمع، وتتحدد الوظائف الأساسية للجامعة في ثلاث وظائف أساسية هي إعداد الموارد البشرية وإجراء البحوث العلمية والمساهمة في عملية التنشئة الاجتماعية ونقل الثقافة، وتتناول الوظيفة الأخيرة للجامعة العمل على صياغة وتشكيل وعي الطلاب وتناول قضايا ومشكلات المجتمع والعمل على خدمته وتنميته⁷.

إن الجامعة في أي مجتمع لا يمكن أن تؤدي دورها الكامل في التغيير الاجتماعي بدون تحقيق تفاعل بين الفرد من ناحية والبيئة الاجتماعية من ناحية أخرى، فعلاقة الجامعة بالتغيير الاجتماعي متلازم ومترابط. كما أن العلاقة بين الجامعة والمجتمع علاقة عضوية لها أبعاد كثيرة، وهي علاقة تقوى وتشد في بعض الأحيان، وتضعف وتهن في أحيان أخرى، وهي في كلتا الحالتين تتأثر تأثيرا مباشرا أو غير مباشرا بنظم الحكم المختلفة والفلسفات التي تقوم عليها هذه النظم، حيث أن كل تغيير يطرأ على المجتمع إنما ينعكس على الجامعة، كما أن كل تطور يصيب الجامعة يصاحبه تغيير في المجتمع الذي نعيش فيه.

هذا و يرى البعض أن من أهم المسلمات التي تقوم عليها علاقة الجامعة بمجتمعها هي أن الجامعة لا تنفصل عن المجتمع، وأن علاقة الجامعة بالمجتمع هي علاقة الجزء بالكل، فلا توجد الجامعة أبدا من فراغ، بل لكل إقليم خاص بها، وبيئة معينة تؤثر بشكل مباشر وغير مباشر في طبيعتها ونوعية الأنشطة المختلفة التي تقوم بها سواء أكانت أنشطة تعليمية أو بحثية أو إرشادية، ومن ثم فإن غاية الجامعة الحقيقية ومبرر وجودها هو خدمة

6 العيسوي عبد الرحمن، تطوير التعليم الجامعي العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص10

7 مرسي محمد منير، التعليم الجامعي المعاصر، قضاياها واتجاهاته، دار النهضة المصرية، 1977، ص24

المجتمع الذي توجد فيه. ومعنى ذلك أن ارتباط الجامعة بمجتمعها يعطيها شرعيتها ويبرر وجودها، حيث إنه ليس أخطر على الجامعة من أن تتفصل عن مجتمعها وتتحصر داخل جدرانها تنقل المعرفة دون ارتباط وثيق بالمجتمع وقضاياها⁸.

وتأخذ العلاقة بين الجامعة والمجتمع صيغة خاصة بسبب ما تتميز به أهدافها وفعاليتها ومدخلاتها، وأهم جوانب هذا التمييز أن العنصر الأساسي في هذه العلاقة هو العنصر البشري، فالجامعة تستقطب من المجتمع أعلى فئاته علما وثقافة (العلماء والمفكرين)⁹. كما أنها تضم أعدادا كبيرة من النخب، ويفترض أن تكون إحدى طلائع المجتمع، كما يفترض أن تزود المجتمع بفريق كبير من المثقفين وطلّاعهم وإذا نظرنا إلى دور الجامعة التاريخي في الدول المتقدمة، وجدنا أنه كان دورا رائدا وفعالا في النهضة المختلفة التي شهدتها. أما الجامعات العربية فإنها تمر بمحنة لأسباب خارجية وداخلية. إن التعليم العالي في البلدان العربية شديد البعد عن نظيره في البلدان المتقدمة، في المضمون وفي الدور الاجتماعي، وإن تشبه به شكلا، إلى درجة تلقي شكوكا قوية على إمكان لحاق الأول بالثاني على صراط مستقيم. فلم يصبح التعليم العالي في البلدان العربية شبيها بالنسق المتشبه به بما يكفي لاعتماد مفهوم " اللحاق".

ومن واجب المثقف العربي حماية الجامعة أو المشاركة في حمايتها من تداخل السلطات وغيره من المؤثرات السلبية. وهذا يعني أن يكون المثقف مناضلا، لا مفكرا فحسب.

فهل ناضل الجامعيون العرب نضالا كافيا في سبيل صيانة هذا المعبد الفكري وكرامته؟ إضافة إلى ذلك، يجب أن يكون هذا النضال الخارجي مدعوما بنضال داخلي، أي أن الجامعي يجب أن يتميز عن غيره من المواطنين بنوع القيم التي يسعى إليها¹⁰.

8 جمال الدين نادية، التعليم الجامعي المعاصر، حديث حول الأهداف وإطلالة على المستقبل، الكتاب السنوي في التربية وعلم النفس، مجلد 8، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر 1983، ص 75 .

9 محمد حربي حسن، دور الجامعة في تنمية بيئتها، مجلة الغدرة العامة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1990 ص 59.

10 خير الدين حسيب، رؤية في القضايا العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، أكتوبر 2008، ص 139 ص 140

لقد شهدت المنطقة العربية نموا متسارعا في أعداد الجامعات وفي أعداد الطلبة في كل جامعة. وبالرغم من النواحي الإيجابية الواضحة لمثل هذا النمو، خاصة إذا أخذ في إطاره التاريخي، فقد أدى أيضا إلى خلق صعوبات وتحديات كبيرة للتعليم الجامعي العربي لا بد من مواجهتها¹¹. فبعض هذه الصعوبات يعود إلى تبني النموذج الغربي الاستعماري، إذ أن التوغل الاستعماري داخل معظم هذه الدول لم يدخر جهدا لتحويل النماذج الثقافية (مدارس، تربية، برامج تكوين...) لهاته المستعمرات، لكن دون تجاوز الحد الذي قد يؤدي إلى نمو الوعي الوطني. وبقي كل ما يقوم به بغرض خدمة مصالحه المرتبطة بتلك البيئة¹².

ولا شك أن طول الفترة الاستعمارية التي عانت منها منطقة الدول المغاربية على غرار باقي الدول العربية، جعل من الصعوبة بمكان خلق منظومة للتعليم العالي كنموذج وطني دون اللجوء إلى تبني النموذج الغربي المستورد بعد حصولها على الاستقلال السياسي خصوصا من البلد المستعمر بدءا بالهيكل، ثم البرامج والمناهج مبتعدة بذلك عن خصوصيات ومتطلبات المحيط الاجتماعي والاقتصادي الوطني.

إن التعليم في البلدان العربية لم يزل مقتديا بنماذج أجنبية لا ترتبط ارتباطا حقيقيا بالثقافة القومية وبمشكلات البيئة. فقد فشل في تكيف انتاج الجامعات مع الحاجات الاجتماعية والثقافية والإقتصادية المحلية. وبقيت السياسة التعليمية بعيدة عن السياسية الاجتماعية وسياسة الموارد البشرية، وبقيت المدرسة والجامعة معزولتين عن هيكل المجتمع ووظائفه وحاجاته وغير مرتبطتين بقضايا الأمة والمجتمع¹³. ويبدو أن رجال السياسية قد اكتشفوا هذه الحقيقة أخيرا، ووعوا بأن قضية التعليم العالي، باتت تحديا حضاريا عندنا. يقول بوسنينة: " التحدي الثقافي الذي يتجسد بشكل خاص في قضية تعريب التعليم، حيث تؤكد

11 أحمد مجدي حجازي، المثقف العربي والالتزام الايديولوجي: دراسة في أزمة المجتمع العربي، المستقبل العربي، العدد 81 نوفمبر 1985، ص 60.

12 Dahmani.Mohamed: L'occidentalisation des pays du Tiers Monde (mythes et réalité). Edition Économica/Opu.1983. P 125.

13 حلباوي يوسف، التقانة في الوطن العربي، مفهومها وتحدياتها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1992، ص 229.

البحوث و الدراسات أن غربة التعليم العالي عن واقعه العربي، وضعف ارتباطه بقضايا التنمية، يمكن ارجاعها بالأساس إلى أنه تعليم مستورد من ثقافات أخرى في محتواه و لغته معاً، و إذا كان من مهام التعليم العالي الأساسية تنمية الذاتية الثقافية وغرسها وتأكيدا من خلال محتويات مناهجه ولغة التدريس، فإن هذا الدور يكاد يكون مفقودا في العملية التربوية التي يمارسها التعليم العالي في الوطن العربي¹⁴.

وقد كان النقص الكبير في هيئة التأطير سببا كافيا للجوء إلى الخبراء والأساتذة الأجانب، حيث أصبح في ما بعد على حساب الإطارات الوطنية، ولقد ساهم هذا الوضع بشكل أو بآخر في ما يعانيه التعليم العالي عموما والجامعي خصوصا.

الصعوبة الأخرى تتمثل في الحرية الأكاديمية، فصحیح أن هذه الأخيرة مسألة نسبية، تتفاوت قيمتها من دولة إلى أخرى، والأبعد من ذلك أن الدول الأكثر تقدما في حد ذاتها لا تكاد توفر الاستقلالية الأكاديمية بشكل مطلق وهذا راجع إلى سببين رئيسين: أولهما أن الطابع الحكومي للجامعة جعلها في تبعية دائمة للسلطة الحكومية، لما تحتاجه من الهياكل الجامعية من دعم مالي وتجهيز، ومن ثم ضعف استقلاليتها بنيويا ووظيفيا.

أما السبب الثاني فهو الطبيعة التسلطية للأنظمة السياسية الحاكمة، فالواقع يثبت أن الدول المغاربية في مجملها لازالت تحت رحمة الحكم التسلطي الذي يقوم بتتصيب هيئات التدريس والتأطير وفق توجهاته وانتماءاته السياسية، مما أدى إلى سيطرة السياسي على العلمي¹⁵.

ورغم ضخامة الجهود التي بذلتها أغلب الدول المغاربية في مجال تعميم التعليم وتوسيع انتشاره وتوفير البنيات التحتية والموارد البشرية الضرورية لممارسته، فالمؤكد أن الإجماع حول إخفاق السياسة المغاربية في هذا المضمار حاصل بامتياز، إذ يقرّ به كافة

14 المنجي بوسنينة، رهانات القرن الجديد، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2006، ص 89.
15 شيخاوي سنوسي، هجرة الكفاءات الوطنية و إشكالية التنمية في المغرب العربي: دراسة حالة الجزائر 1999-2010، رسالة ماجستير في العلوم السياسية غير منشورة، جامعة أبو بكر بلقايد، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2010/2011، ص 101 ص 102.

المغاربة ساسة وأصحاب القرار، وحتى عامة الناس، بما في ذلك الأشخاص البسطاء. فالجميع مقتنع بالوضعية المتردية للمنظومة التعليمية المغربية ومحدودية مردوديتها التنموية. إن إغراق الجامعات العربية بالأعداد الكبيرة من الطلبة يعود بدرجة كبيرة إلى عدم النجاح في خلق خيارات وأنظمة فعالة للتعليم المهني، خلال المرحلة الثانوية وبعدها. وفي مواجهة أعباء التدريس المرتفعة، تحوّل كثير من الجامعات إلى مدارس ثانوية كبيرة، وتخلّى معظم أعضاء هيئة التدريس وكلهم تقريبا من حملة الدكتوراه، عن متابعة نشاطاتهم البحثية بصورة مهمة. فرغم التجديد في أساليب التعليم، بقي هذا الأخير تلقينيا، يعتمد على التلقين ونقل المعلومات إلى الدارسين دون تعليمهم ودفعهم إلى استعمال امكانات، تدلّهم على التفكير والتفكير وحسب، وليس إلى ايجاد حلول لما وجدوه. وهكذا لم ينجح التعليم العربي في تنمية روح البحث والنقد والابتكار والقدرة على المبادرة وتمكين الافراد من التعلّم الذاتي واستثارة فضولهم إلى الاستكشاف العملي وملكة التحليل والمقارنة والبحث والنقاش¹⁶.

لقد أصبحت الجامعة عندنا- بل وفي جل مجتمعاتنا العربية- موسومة بالانعزالية والهامشية والجمود واجترار المنهجيات والأساليب المتقادمة في التلقين والإشراف والبحث والعمل الثقافي فغدت بفعل ذلك- حسب توصيف البعض- أشبه ما تكون بـ" القبور الحية"، أو الصروح الشكلية الفارغة التي يبدو وكأنه لم يعد لها من وظيفة أساسية سوى تلهية الشباب بماديات زمنية محددة وفي أحسن الظروف إتاحة الفرصة لهم- ضمن هامش حرية ملغومة- للقيام ببعض الأنشطة الثقافية أو السياسية التي غالبا ما تطبعها سمات الفوضى والاعتباطية والارتجال والتشتت وتضارب التيارات والمرجعيات الفكرية والدينية والإيديولوجية والسياسية.. التي تحاول أن تجعل من الجامعة معقلا لها، ومنطلقا لترويج طروحاتها ومواقفها المتضاربة¹⁷.

كما لوحظ أيضا هجرة كثير من حملة الدكتوراه من طلبة البعثات وعودتهم إلى بلدان دراستهم العليا. إن أولئك الذين سبق أن تلقوا تعليمهم العالي في أوروبا، وكثير منهم لا يعود،

16 حلباوي يوسف، التقانة في الوطن العربي، مفهومها وتحدياتها، المرجع السابق، ص230

17 مصطفى محسن، الجامعة المغربية وإشكالية التنمية، تأملات سوسيولوجية في بعض عوامل الأزمة وتحولات المسار، مجلة فكر ونقد، العدد65، يناير2005.

فإنهم يجدون أنفسهم إذا عادوا إلى أقطارهم في بيئة غير علمية وداخل نظام تعليمي غير متطور، فيوضعون أمام خيارين: إما الانسحاب والهجرة إلى قطاع آخر أو إلى بلد آخر، وإما الاندماج في نفس البيئة والنظام فينقطعون بالتالي عن ركب التقدم العلمي¹⁸.

2/ دور الجامعة في التنمية:

البحث العلمي الجاد من ضمن رسالة الجامعات الأساسية، وليس هناك مكان آخر أنسب من الجامعات يمكن أن تتوافق فيه جهود البحث، وذلك من منطلق أن المعلومات العلمية التي تقوم عليها مختبرات البحوث من الممكن أن تقدم خدمات تنموية شاملة للمجتمع وعلى الرغم من قناعة الجامعات بأهمية نتائج البحث العلمي المنجز في مراكز البحث أو المختبرات الجامعية، إلا أنه لا توجد استراتيجية فاعلة للبحث العلمي أو سياسة بحثية لربط جهود الجامعات في مجال البحث العلمي بالمتطلبات التنموية. ففي إطار ما يعانيه مجتمعنا المغربي، بل ومجتمعاتنا العربية عموماً، من غياب علاقة ممنهجة وثيقة وهادفة " بين (سلطة المعرفة) المفترضة في (خطاب) البحث العلمي، وبين سلطة السياسة والاقتصاد القائمة في المؤسسات الحكومية ومراكز النفوذ والمال في المجتمع، على أن بين السلطتين تقع سلطة المؤسسات التعليمية من جامعات ومعاهد ومراكز دراسات... " في إطار غياب هذه العلاقة يفقد البحث العلمي، الذي يفترض أن تكون مؤسسات التعليم العالي والجامعي معقلاً له دوره التنموي والتحديثي الريادي، ووظيفته التوجيهية في عقلنة القرار السياسي والاجتماعي وفي ترشيد الممارسة الفكرية والاجتماعية بشكل عام¹⁹.

إن الجامعة في العصر الحالي تقوم بدور بالغ الأهمية في حياة الأمم والشعوب على اختلاف مراحل تطورها الاقتصادي والاجتماعي، ومن هذا المنطلق فإنها تقوم بتقديم المعرفة ونشرها، لتحقيق التنمية الشاملة في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية، وتزداد أهمية هذه الوظيفة في العصر الحالي عصر الثورة العلمية، إذ عن طريق البحث العلمي يمكن أن تساهم الجامعات في التشخيص العلمي لمشكلة تأخر التنمية في كافة القطاعات.

18 الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، سبتمبر 1990، ص71

19 مصطفى محسن، الجامعة المغربية وإشكالية التنمية، تأملات سوسولوجية في بعض عوامل الأزمة وتحولات المسار، مقال من مجلة فكر ونقد، المرجع السابق.

يمكن القول إن أهمية الجامعة ليس في مجال التدريس والبحث العلمي فحسب بل دورها يتجلى في إخراج قيادات وكوادر جديدة، ولكي تقوم بدور أفضل في خدمة المجتمع لا بد لها ان تضع تصورا واضح المعالم حول كيفية تلبية حاجات الفرد والمجتمع والتفكير في البرامج التي تقدمها من خلال الأقسام المختلفة، وهذا يقودنا إلى متطلبات وحاجات السوق التي تشكل جزءا أساسيا وحاسما من متطلبات وتنمية المجتمع الذي يسعى باستمرار للتفاعل مع عالم يتغير وتتبدل متطلباته وحاجاته وأدواته وأساليبه وآلياته بشكل متسارع²⁰، وعليه فان دور التعليم العالي في أسواق العمل وفي المجتمع ككل ليس فقط بإعداد الطالب الإعداد السليم ليكون مواطنا صالحا خادما لوطنه بالشكل الأمثل وليكون منافسا رابحا في أسواق العمل وإنما بجعل البحث العلمي الذي تنجزه مراكز ومؤسسات التعليم العالي احد أهم مدخلان لتنمية المجتمع سياسيا وتربويا واقتصاديا واجتماعيا، بالإضافة إلى تنشيط الآليات النوعية الضرورية لأسواق العمل من اجل تمكينها من تحديث بناها الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية... الخ، وهذا يتطلب طبعا تغيير الأسس التقليدية التي يركز عليها التعليم العالي، ويتطلب استجابة للمتغيرات والحاجات البشرية من خلال استحداث برامج جديدة ومرنة تلبي متطلبات تطوير ومهارات الموارد البشرية وفقا للظروف الاقتصادية والاجتماعية وكذلك المتغيرات في سوق العمل مما يجعل التعليم العالي قادرا على التأثير الجدي في المجتمع عبر تطوير العمل البحثي وتكوين المعرفة ونتاجها ثم نقلها إلى المجتمع لكي تصب في خدمة الإنسان والمواطن والوطن والأمة، فالترابط العضوي بين التعليم العالي وسوق العمل هو معيار نجاح مشروع إعادة تنظيم التعليم العالي²¹.

وتعتمد التنمية على عوامل عديدة من ضمنها رأس المال، والموارد الطبيعية، والتقدم التقني، والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ودرجة الوعي لدى أفراد المجتمع²². غير أن احتياجات التنمية لا تنحصر في المستلزمات المادية للمشروعات،

20 مجدي ابراهيم ، تطوير التعليم العالي عصر العولمة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 2000 ، ص 32 فما فوق
21 ابو هلال واخرون ، مدى توافق التعليم العالي مع سوق العمل المحلي دراسة تحليلية، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، سلسلة تقارير الابحاث رقم 9 نابلس، 1998 ، ص84 ص89
22 الحبيب فائز ابراهيم، نظريات التنمية والنمو الاقتصادي، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية، الرياض1985، ص158

ولكنها تعتمد أساساً على القوى البشرية اللازمة لهذه المشروعات، وذلك من منطلق أن مشروعات التنمية تتوقف إلى حد بعيد على توفير احتياجاتها من الأفراد وفق مستويات المهارة المطلوبة.

إن المفهوم الشامل للتنمية يؤكد على أنها العملية المجتمعة الموجهة نحو إيجاد تحولات في البناء الاقتصادي والاجتماعي، ويحظى التعليم الجامعي بدور متميز لكونه أحد الحاجات الأساسية التي تحققها التنمية²³.

والتنمية الشاملة والتعليم الجامعي كلاهما يلتقيان في الإنسان بوصفه محورا لهما، فالتعليم الجامعي يتناول شخصية الإنسان بجميع جوانبها وتحقيق التكامل لها، أي دورها يتمثل في تكوين وتأهيل العنصر - الرأسمال البشري - علميا ومهنيا وفكريا وسياسيا²⁴، والتنمية تتناول المجتمع من جميع جوانبه وتسعى أن تتيح له التقدم، والتنمية الشاملة لا تكون فعالة من غير جهود التعليم العالي في تنمية الثروة البشرية للنهوض بمتطلبات التنمية، وذلك باعتبار أن التنمية الشاملة للجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية في المجتمع هي الصيغة المناسبة لتقدم المجتمع، وكما أن التعليم الجامعي يحقق متطلبات التنمية، فإنه في مقابل ذلك نجد بأن خطط التنمية تؤثر في النظام الجامعي وذلك للارتباط الوثيق بين التعليم الجامعي والتنمية من جهة، ولحاجة خطط التنمية إلى القوى البشرية المدربة القادرة على تحقيق أهداف التنمية من جهة أخرى.

ويتوقف نجاح التنمية الشاملة على فعالية التخطيط في تنمية الموارد البشرية، وذلك من منطلق أن العنصر البشري، وما يمتلكه من طاقات خلاقية يعتبر عاملاً لا يقل أهمية عن رأس المال المادي، بل هو الأساس في عملية التنمية باعتباره العنصر الإنتاجي الأول، وهذا ما أكدته دراسات عديدة أجريت في الدول المتقدمة صناعياً²⁵.

23 عبد الجواد نور الدين، متولي مصطفى محمد، واقع التنمية وخطواتها المستقبلية في دول مجلس التعاون ودور التربية في تلبية الاحتياجات، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض 1475هـ، ص 74.

24 مصطفى محسن، الجامعة المغربية وإشكالية التنمية، تأملات سوسولوجية في بعض عوامل الأزمة وتحولات المسار، مقال من مجلة فكر ونقد، المرجع السابق.

25 مصدق جميل الحبيب، التعليم والتنمية الاقتصادية، بغداد، 1981 م، ص 15

اذن الفهم التتموي والمستقبلي للتعليم العربي عامة والمغاربي بوجه خاص يجعلنا نبدأ من الآن في التفكير والتخطيط للمستقبل التعليمي حتى نتفادى الأزمات التي ستمر بالمنظومة التعليمية، وحتى لا نجد أنفسنا مضطرين فجأة لإحداث تغييرات لا مفر منها في نظمتنا التعليمية، وبدون سابق تخطيط. فخياراتنا الاستراتيجية تتحدد منذ اليوم، وإن لم نبدأ من اليوم في عملية تقويم المنظومة التعليمية والتخطيط الاستراتيجي لها، حيث لا يزال أمامنا فسحة من الوقت للاختيار بين القرارات والبدائل المتاحة لنا الآن بسهولة، فإن التغير سوف يفرض علينا سواء أردنا أم لم نرد وتصبح كل محاولتنا غير مجدية، ونفاجأ بالوصول إلى نقطة الكارثة²⁶. وعليه فإن تنمية التعليم لا تحصل دون تنمية المجتمع، فتنمية المجتمع هو تنمية المعرفة وامتلاكها، وتنمية المجتمع هو الانتقال من المستهلك إلى المنتج، وهذه نقطة هامة مغيبة في منظومتنا التعليمية.

إن تأهيل مختصي التنمية، يجب أن يكون تأهيلا نوعيا يتجاوز تخريج الأطر التقليدية من برامج ومناهج وطرائق ووسائل منتقاة ومتطورة، يقول "الدكتور محمد عابد الجابري" في "إشكالية الفكر العربي المعاصر" "إذا كان نظام التعليم في الوطن العربي يشكو ضعفا خطيرا في الكيف فليس ذلك راجعا إلى اتساعه وانتشاره الأمر الذي تكذبه الإحصاءات بل هو راجع، أولا وأخيرا إلى تخلف مناهجه وضعف مضامينه. إن تعليما يقوم على التلقين بدل البحث، ويعتمد الذاكرة بدل الفهم، والتسليم بدل النقد، وممارسة السلطة بدل تحريك المواهب وتشجيع المبادرات... الخ. إن تعليما هذا منهجه تعليم متخلف تماما ينتمي إلى قرون خلت وبالتالي فهو لا ينتج ولا يستطيع أن ينتج العقول القادرة على مواجهة تحديات الحاضر ومتطلبات المستقبل"²⁷.

هذا من جهة ومن جهة أخرى، نحن نعرف أن مشكل التعليم في بلدنا مشكل له تاريخ يمتد إلى بداية الاستقلال، فلا بد في من يتقلد مسؤولية الإشراف عليه من أن يلم بهذا التاريخ حتى يتجنب تكرار التجارب الفاشلة. إن أي إصلاح للتعليم لا يمكن أن يكون إلا في

26 زاهر ضياء الدين، التعليم العربي وثقافة الاستدامة، سلسلة كراسات المستقبل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة 2003، ص63

27 الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق ص72

إطار نوع من الاستمرارية، فالمسألة تتعلق بأجيال تقضي سنوات في إطار معين فلا يجوز القفز بها إلى إطار آخر قفزا، بل لابد من المرحلية في هذا الميدان²⁸.

فالخطوات التي خطاها الوطن العربي في هذا الميدان لا تزال في مراحل نشوء وبناء، ولم تصل إلى المرحلة التي تمكنها من تحريك عملية التنمية والسيطرة عليها، فالأمر لا يزال في بدايته. وتسخير العلم والبحث والتطوير لخدمة جهة التنمية أمر لم يستقم بعد بكامل أبعاده، لدى العديد من متخذي القرارات والعديد من القائمين على أمور التنمية والتخطيط. وهناك تدابير عديدة يجب اتخاذها للتوصل أخيرا إلى مرحلة تنموية مقبولة تشكل الحلقة الموصلة بين المنظومة العلمية وعملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية²⁹.

إنه لمن العسير أن نبني تعليما مغاريا متميزا في مراجعه الفكرية وفي ثوابته الثقافية وفي اهدافه البعيدة وفي لغته ومنهاجه دون ان نبذل جهدا دؤوبا على أمد عريض في ميدان البحث العلمي، تعميقا للإحاطة بجوانب الواقع الفكري والإجتماعي وتجديدا لقراءة التاريخ، وتحقيقا للعناوين الكبرى من تراثنا، واكتسابا لما يستجد كل يوم من الفتوحات الفكرية وتداركا لما بيننا وبين أمم الغرب من أماد في السبق³⁰.

ختاما نقول ان أهمية التنمية تكمن في التعليم باعتباره نقطة الإنطلاق الضرورية للتغيير والتطور والنهضة الحضارية، حيث يسهم التعليم في بناء المجتمع من خلال تعليم الأفراد كيفية التصرف كمواطنين مثقفين ومتعلمين داخل دولتهم، بالإضافة إلى مساهمته في توجيههم إلى الانتماء والوطنية داخل الدولة والمجتمع، كما أنه يسهم في بناء المجتمع من خلال تعليم أفرادهم كيف يكونوا منتجين من خلال التدريب العملي والتعليم المتخصص لأداء الوظائف الفردية والأعمال الأساسية التي تسهم في بناء المجتمع وتطوره. كل ذلك معناه أن اعطاء الاولوية للتعليم في العملية التنموية يكون اجبالا قادرين على تخليص التنمية من التبعية.

28 الجابري محمد عابد، حوار حول قضايا التعليم بالمغرب، التعريب، وحدة الوزارة، بطالة الخريجين، مجلة فكر ونقد، النسخة الالكترونية، العدد 24 (12)، ديسمبر 1999.

29 حلباوي يوسف، النقانة في الوطن العربي، مفهومها وتحدياتها، المرجع السابق، ص 205

30 الفيلاي مصطفى، المغرب العربي الكبير نداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة بيروت 2005، ص 148

المراجع:

- 1/ عيور عبد الرحمان، تطور التعليم الجامعي العربي، المعارف، الإسكندرية.
- 2/ شبانه زكي محمود، دور الجامعات في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، بحث منشور في المؤتمر العام الثاني للجامعات العربية بالقاهرة، اتحاد الجامعات العربية، 1973.
- 3/ بحاج عسو، هل يرفض مجتمعنا الحداثة؟ مجلة فكر ونقد الالكترونية، العدد 76 ديسمبر 2007
- 4/ بالرابح محمد، آفاق التنمية في الجزائر، مخبر تطبيقات علوم النفس وعلوم التربية من أجل التنمية في الجزائر، جامعة وهران، ديوان المطبوعات الجامعية، المطبعة الجهوية وهران.
- 5/ مها عبد الباقي الجويلي، التربية والمجتمع، الاتجاهات الحديثة في التوظيف الاجتماعي للتربية، دار الوفاء، الإسكندرية، 2001 .
- 6/ العيسوي عبد الرحمن، تطوير التعليم الجامعي العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- 7/ مرسي محمد منير، التعليم الجامعي المعاصر، قضايا واتجاهاته، دار النهضة المصرية، 1977.
- 8/ جمال الدين نادية، التعليم الجامعي المعاصر، حديث حول الأهداف وإطلالة على المستقبل، الكتاب السنوي في التربية وعلم النفس، مجلد 8، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر 1983.
- 9/ محمد حربي حسن، دور الجامعة في تنمية بيئتها، مجلة الغدرة العامة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1990.
- 10/ خير الدين حسيب، رؤية في القضايا العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، أكتوبر 2008.
- 11/ أحمد مجدي حجازي، المثقف العربي والالتزام الايديولوجي: دراسة في أزمة المجتمع العربي، المستقبل العربي، العدد 81 نوفمبر 1985.

- 12/ حلباوي يوسف، التقانة في الوطن العربي، مفهوما وتحدياتها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1992.
- 13/ المنجي بوسنيّة، رهانات القرن الجديد، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2006.
- 14/ شيخاوي سنوسي، هجرة الكفاءات الوطنية وإشكالية التنمية في المغرب العربي: دراسة حالة الجزائر 1999-2010، رسالة ماجستير في العلوم السياسية غير منشورة، جامعة أبو بكر بلقايد، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2010/2011.
- 15/ مصطفى محسن، الجامعة المغربية وإشكالية التنمية، تأملات سوسيولوجية في بعض عوامل الأزمة وتحولات المسار، مجلة فكر ونقد، العدد 65، يناير 2005.
- 16/ الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، سبتمبر 1990.
- 17/ مجدي ابراهيم ، تطوير التعليم العالي عصر العولمة ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 2000.
- 18/ ابو هلال واخرون ، مدى توافق التعليم العالي مع سوق العمل المحلي دراسة تحليلية، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، سلسلة تقارير الابحاث رقم 9 نابلس، 1998.
- 19/ الحبيب فائز إبراهيم، نظريات التنمية والنمو الاقتصادي، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية، الرياض 1985.
- 20/ عبد الجواد نور الدين، متولي مصطفى محمد، واقع التنمية وخطواتها المستقبلية في دول مجلس التعاون ودور التربية في تلبية الاحتياجات، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض 1475هـ.
- 21/ مصدق جميل الحبيب، التعليم والتنمية الاقتصادية، بغداد، 1981 .
- 22/ زاهر ضياء الدين، التعليم العربي وثقافة الاستدامة، سلسلة كراسات المستقبل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة 2003.

- 23/ الجابري محمد عابد، حوار حول قضايا التعليم بالمغرب، التعريب، وحدة الوزارة،
بطالة الخريجين، مجلة فكر ونقد، النسخة الالكترونية، العدد 24 (12)، ديسمبر 1999.
- 24/ الفيلاي مصطفى، المغرب العربي الكبير نداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة
العربية، الطبعة الثالثة بيروت 2005.
- / Dahmani.Mohamed: L'occidentalisation des pays du Tiers 25
Monde (mythes et réalité). Edition Economica/Opu.1983.

أخلاقيات الحرب عند النبي صلى الله عليه وسلم من خلال الهدى النبوي العسكري

د حفيظة طالب

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية وهران الجزائر

Taleb_hafiza@hotmail.fr

ملخص

منذ أن وجد الإنسان وجدت الحرب، وحروب الدعوة الإسلامية الهدف منها نشر التوحيد لا عدوان ولا إفساد، ولا استغلال، وإنما عدالة مطلقة وإصلاح في الأرض، وصيانة، قبل أن تعرف الدنيا المعاهدات التي تنظم الحرب والسلام. إن الأزمات التي تتعرض لها البشرية من جراء الحروب لم تكن وليدة نقص فكري أو ثقافي أو اقتصادي بقدر ما هي وليدة أزمة خلقية، لذا نرى أن جميع الرسل والديانات إنما جاءت لترسيخ مبادئ الأخلاق السامية بين الشعوب فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مبينا البعثة النبوية: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" والأخلاق هذه هي النظام الأساس في حفظ حقوق الآخرين القتال في الإسلام أمر مكروه يقدم عليه المؤمنون مكرهين ضائقين به، فهم في عداوة مستمرة بينهم وبين أرباب الضلال قال تعالى: " كتب عليكم القتال وهو كره لكم" البقرة 21

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، الحرب، القتال، الظلال، معاهدة

مقدمة

منذ أن وجد الإنسان وجدت الحرب، وحروب الدعوة الإسلامية كانت ولا زالت السابقة في التاريخ الإنساني للحرب العقائدية الخيرة، فقد كان الهدف منها نشر التوحيد وكانت وسيلتها إلى تحقيق الهدف، مستمدة من أخلاقيات التوحيد، لا عدوان ولا إفساد، ولا استغلال، وإنما عدالة مطلقة وإصلاح في الأرض، وصيانة لحقوق المهزوم، قبل أن تعرف الدنيا المعاهدات التي تنظم الحرب والسلام. إنَّ الأزمات التي تتعرض لها البشرية من جراء الحروب لم تكن وليدة نقص فكري أو ثقافي أو اقتصادي بقدر ما هي وليدة أزمة خلقية، لذا نرى أن جميع الرسل والديانات إنما جاءت لترسيخ مبادئ الأخلاق السامية بين الشعوب، فهي تحرم الحروب من أجل الاستغلال وميول فئات معينة نحو التوسع على حساب الأخرى فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مبينا الغرض الأساسي من البعثة النبوية: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" والأخلاق هذه هي النظام الأساس في حفظ حقوق الآخرين وعدم الاعتداء وسلامة المجتمع.

فالقتال في الإسلام أمر مكروه يقدم عليه المؤمنون مكرهين ضائقين به، فهم في عداوة مستمرة بينهم وبين أرباب الضلال وأهل السوء وجند الشيطان، وهم بالتالي في دفاع عن حق يتصارع مع باطل. قال تعالى: " كتب عليكم القتال وهو كره لكم " [البقرة 216].

كيف كانت قواعد الحرب في الإسلام وهل كان النبي صلى الله عليه وسلم يميز بين المقاتلين والمدنيين وكيف تعامل مع أسرى الحرب؟ وكيف كانت أخلاق الصحابة رضوان الله عليهم بعد أن أذن لهم في القتال وما هو موقف الإسلام من الضعفاء والجواسيس والأسرى وكيف تعامل الإسلام مع النساء والأطفال والشيوخ والمسالمة؟ استدعت الإجابة على هذه الإشكالية أن يكون المنهج المتبع استقرائي، تحليلي، تاريخي.

مثل هذه القيم الأخلاقية وإظهارها على حقيقتها، لترسيخ اقتداء الأمة بها مع دحض الافتراءات ورد الشبهات من خلال تقويم الحقيقة للذين يتهمون الإسلام بالعدوانية وهم الذين يمارسون العدوان على عقيدة وبلاد ودماء المسلمين⁽¹⁾.

لقد شرّع الرسول صلى الله عليه وسلم للحروب قواعد شريفة، أمر الجيوش والجنود بالالتزام بها، ولم يسمح لهم بالخروج عنها بحال.

وهذا عند الضرورة الحربية فعندما تهدد دولتك ويريد العدو أن يفرض عليك مبادئه وقيمه وأفكاره بقوة فماذا أنت فاعل عندها إلا أن تدافع على نفسك وأرضك ومالك وقيمتك، وعندما يدنس آخرون مقدساتك وينتهكون أعراضك ويصرون على ذلك فماذا أنت فاعل؟ إن محمد عليه الصلاة والسلام لم يسع إلى الحرب، بل فرضت عليه وحاول تجنبها قدر الإمكان، فكان كلما وجد سبيلا لدفعها دفعها.

إن المطالع للسيرة النبوية بعلم وأمانة وعمق يجد أن صفحات حربها أنقى وأظهر وأروع صفحات حرب خاضها البشر على وجه الأرض قال تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" [الأنبياء 107].

فهذه التوجيهات المبنية على الرحمة والصبر والتسامح هي التي أثمرت أمة الصحابة الذين قال عنهم تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" [آل عمران 110].
تلك الأمة الرائدة التي كانت تعمل بهدي قوله تعالى: " فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ" [المائدة 13].

فلعل من أبرز القيم والثوابت في أخلاق الصحابة رضوان الله عليهم، تجذر ثقافة الحلم والعفو والصفح والمسامحة والرحمة، ليس تجاه عامة الناس فقط، وإنما تجاه من مارس الظلم والقتل والحرمان والبهتان ضدهم وهذه ثوابت حضارية وقيم أخلاقية تأكدت معانيها في مواقف رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعده⁽²⁾.

وخير دليل على هذه السماحة، الهجرة فالحديث عنها يظهر سماحة أخلاق الحرب في عصر الرسالة ويبين صبر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على المشركين حين

1- حامد، محمد، أخلاق وآداب النبي صلى الله عليه وسلم في الحرب، عمان، ص 20

2- حامد محمد، مرجع سابق، ص 20.

أخرجوهم من بلادهم مرغمين، ويوضح عفوهم وسماحتهم حين عادوا فاتحين فعلموا الدنيا كيف يكون العفو عند المقدرة عمّن قتل وسلب وشمّ وفعل كل ما يفعله المعتدون، فبرهنوا لبناة الحضارة أنهم في المقدمة لكل من سلك مسالك الرحمة والإنسانية وهو في زهو انتصاره وعنقوان قوته، فلا انتقام ولا تشفي ولا أذى. (3)

آداب الحرب في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم:

من آداب الحرب وأخلاقياته صلى الله عليه وسلم اللجوء إلى الدعاء: قال تعالى: "وَأَدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ" [الأعراف 56]

من الفضائل الأخلاقية في الدعاء أن المسلم يلجأ إليه ويفوض أمره إلى الله سبحانه وتعالى، فهو المتصرف في هذا الكون وهو الحاكم فوق جميع عبادته، فالمسلم الذي يؤمن بفاعلية الدعاء لا يمكن أن يسعى لارتكاب إثم أو ظلم أو قتل أو عدوان، لأن ذلك سيحول بينه وبين استجابة الدعاء.

أن يكون القتال في سبيل الله:

لا تكون الحرب عادلة إلا إذا توافقت أهدافها الباطنة مع أهدافها الظاهرة المبنية على النية الصالحة البريئة من الأهواء، قال صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات"⁽⁴⁾

لذلك كل قتال لا يقصد به وجه الله تعالى فهو لا يتوافق مع أخلاق الحرب في عصر الرسالة التي لا تبيح العدوان ولا الغدر ولا نقض العهود، ولا تبيح القتال إلا لدفع الظلم، وإحقاق الحق، فالحرب المقيدة بأسمى القيم الإنسانية المشروعة المبنية على النية الصالحة التي يبذل فيها المسلم أقصى ما يمكنه من الجهد والعطاء هي التي تسمى في الإسلام الجهاد، مع الرحمة والإنسانية وحسن المقصد وجميل العفو والاستعداد الدائم لصناعة السلام وبناء المجتمع الإنساني المشترك المتعدد الأعراف والثقافات. فإن تحققت هذه الضوابط في الحرب أذن بها الإسلام ورعاها لأنها تنفيذ لمقاصد العقد القائم بين المؤمنين وخالفهم عز وجل (11). قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَاً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [التوبة

[111]

4-الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الاسلام، دمشق، دار الفكر، ص 21.

عدم تمني لقاء العدو:

تقدم في أواخر الجهاد " باب لا تتمنوا لقاء العدو " وتقدم هناك توجيهه مع جواز تمني الشهادة، وطريق الجمع بينهما لأن ظاهرهما التعارض، لأن تمني الشهادة محبوب، فكيف ينهي عن تمني لقاء العدو وهو يفضي إلى المحبوب؟ وحاصل الجواب أن حصول الشهادة أخص من اللقاء لإمكان تحصيل الشهادة مع نصرته الإسلام ودوام عزه بكسرة الكفار، واللقاء قد يفضي إلى عكس ذلك فنهى عن تمنيه ولا ينافي ذلك تمني الشهادة، أو لعل الكراهية مختصة بمن يثق بقوته ويعجب بنفسه ونحو ذلك.

فجاء قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلل السيوف" (5).
الرفق والرحمة:

الرحمة خلق أصيل في ثقافة المقاتلين في عصر الرسالة دعا إليه القرآن الكريم ودعت إليه السنة النبوية الشريفة، وقد وصف الله نبيه صلى الله عليه وسلم بالرفقة والرحمة، وبلغ من رحمته ورفقه ورأفته أن شملت المنافقين واليهود على الرغم مما كانوا عليه من النقض والنكث وتعمد الأذى.

الوفاء بالعهد والأمان في أخلاق المقاتلين في عصر الرسالة:

من أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم الحربية، الوفاء بالعهد والأمان وإنفاذ العقود، لما لهذه المعاني من جذور راسخة في عقيدة المسلم قال الله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود" [المائدة 1]

ومن الوفاء الجميل ما حصل لحذيفة بن اليمان يوم بدر، قال: ما منعتني أن أشهد بدرًا إلا أنني خرجت أنا وأبي، حسيل، قال: فأخذنا كفار قريش. قالوا: إنكم تريدون محمداً؟ فقلنا: ما نريده. ما نريد إلا المدينة، فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه. فأتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرناه الخبر، فقال: انصرفا. نفي بعهدهم، ونستعين

5- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، بيروت، المكتبة العصرية، كتاب الجهاد، باب: لا تتمنوا لقاء العدو، ح 2863

الله عليهم" (6)، فهل هناك بناء في القيم النبيلة وأخلاق الوفاء بالعهد للعدو كما هو عند المسلمين في ذلك العصر؟

أهل الأعدار في أخلاقيات الحرب في عصر الرسالة:

على الرغم من التشديد الكبير الظاهر في نصوص الكتاب والسنة على خطورة التخلف عن الجهاد، فإن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية قد أقرت العذر لمن لا قدرة له على المشاركة، قال البراء رضي الله عنه لما نزلت هذه الآية: "لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا" [النساء 95]

فقد أعذر أصحاب العاهات المزمنة، كذلك أعذر من لازمته ظروف قاهرة فحبسته عن المشاركة في القتال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، يتبين ذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم: إن أقواما بالمدينة خلفنا، ما سلكنا شعبا ولا واديا إلا وهم معنا فيه، حبسهم العذر" (7).

موقف النبي عليه الصلاة والسلام من الضعفاء والأسرى في الحرب:

1 موقف النبي صلى الله عليه وسلم من مشاركة المرأة في القتال:

كانت هناك رغبة شديدة من كثير من النساء بالمشاركة مع النبي صلى الله عليه وسلم في الدفاع عن التوحيد ومساندة المقاتلين في سبيله وكان النبي صلى الله عليه وسلم يخرج ببعض نسائه إلى مواقع القتال على الرغم من المخاطر التي يمكن أن يتعرضن لها. وكان إذا هم بعمل عسكري يواجهه به المشركين يعقد القرعة بين نسائه فمن وقعت لها رافقت رسول الله صلى الله عليه وسلم. قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد، فقال: "جهادكن الحج" (8).

6- مسلم، الصحيح، كتاب الجهاد، باب الوفاء بالعهد، ح 1782.

7- البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد، باب: من حبسه العذر عن الغزو، ح 2684.

8- البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد، باب جهاد النساء، ح 2720.

قالت أم عطية الأنصارية: " غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات، أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام، وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو بأمر سليم ونسوة من الأنصار معه إذا غزا، فيسقين الماء ويداوين الجرحى(9).

2 تحريم قتل النساء والأطفال والمسالمين من أخلاقيات النبي صلى الله عليه وسلم في الحرب:

إنّ أخلاقيات الحرب في السيرة النبوية لم تكن تشجع المرأة على خوض المعارك ومباشرة القتال، وأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يصرف الراغبات في ذلك إلى ما هو أيسر عليهن وأقلّ عناء مثل الحج، ولكنه يأذن أحيانا لبعضهن بالمشاركة في بعض المغازي وأحيانا يأذن لبعض الصبيان. غير أنه ينهى عن قتل النساء والصبيان (10).

لما بعث أبو بكر رضي الله عنه وهو وارث أخلاق الحرب في عصر الرسالة، يزيد بن أبي سفيان قائدا على أحد الجيوش الأربعة التي تولت فتح الشام أوصاه فقال صلى الله عليه وسلم: " ولا تقتلوا كبيرا هرما ولا امرأة ولا وليدا"(11)، ولما نقضت قريضة العهد مع المسلمين، ثم حكم سعد بن معاذ بقتل مقاتلة . قال عطية القرظي عرضنا على النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ فمن أنبت شعرا قتل ومن لم ينبت ترك فكنت أنا ممن لم ينبت الشعر فلم يقتلوني يعني يوم قريظة(12).

تحرير الرقيق في أخلاقيات الحرب في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم:

على الرغم من أنّ الحروب غالبا ما تكون سببا في الرق والعبودية، إلا أن من خصائص أخلاق الحرب في عصر الرسالة، العمل على تحرير الرقيق والتشجيع على ذلك بوسائل كثيرة، ولعل الناظر في مكانة بلال بن رباح في الأمة إلى هذا العصر يعلم يقينا أنه لا يوجد نظام بإمكانه أن يجسد تلك المكانة التي تتوارث محبتها الأجيال كما فعل ذلك

9- مسلم، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات، ح 1812.

10- مسلم، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، ح 1744.

11- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، كتاب السير، باب قتل من لا قتال فيه، ح 17929.

12- الدارمي، أبو محمد عبد الله، سنن الدارمي، بيروت، دار الكتب العلمية، كتاب السير، باب حد الصبي، 2414.

الإسلام بدعوته إلى أبناء أمته في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: **اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة" (13).**

وكان من محاسن سياسة الإسلام في تحرير الرقيق حيث يحفظون حقوق المعاهدين وفاء للعهود التي يحفظها الإسلام فيردون لهم أثمان من جاءهم مسلما من أموالهم الخاصة في سبيل تحرير الرقيق، فيفتحون قلوبهم وبلادهم لمن آمن بالتوحيد. قال ابن عباس رضي الله عنهما: "إن هاجر عبد أو أمة للمشركين أهل العهد لم يردوا وردت أثمانهم" (14).

رحمته صلى الله عليه وسلم بأعداء دينه:

لقد شرع للحروب قواعد شريفة ألزم التقييد بها على جنوده وقوادها، ولم يسمح لهم الخروج عنها بحال، ففي غزوة مؤتة أوصى النبي صلى الله عليه وسلم صحابته قائلا: "اغزوا باسم الله وفي سبيل الله، وقاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا ولا أصحاب الصوامع" (15).

فنهت الشريعة الإسلامية عن التمثل برجال العدو الذين قتلوا أو الذين استنفذت كافة قوتهم، فهم بين الحياة والموت يلفظون أنفاسهم الأخيرة فيإذاءهم وهم بهذه الحالة يعتبر انتقاما فيه من البشاعة ما هو خارج عن إطار الخلق الإنساني مما ترفضه الشريعة السمحاء.

وهناك أساس أخلاقي آخر أشار إليه الرسول عليه الصلاة والسلام هو عدم الغدر، وهو نظام يهدف إلى عدم الانقضاض على العدو قبل دعوته إلى الحرب، وإنذاره بادئ الأمر، وقد التزم صلى الله عليه وسلم بذلك أثناء حروبه. وفي إشارة أخرى إلى أساس أخلاقي آخر من أخلاقيات صلى الله عليه وسلم فقد أمر بعدم التعرض لكبار السن والنساء والأطفال باعتبارهم غير محاربين، ولا يقوون على حمل السلاح، فاعتبرهم من غير المشمولين بالحرب والقتل. وهذا ما وصلت إليه الاتفاقيات الدولية

13- البخاري، الصحيح، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام 6723.

14- البخاري، كتاب الطلاق، باب نكاح من أسلم من المشركات وعدتهن، 4982.

15- ابن عبد البر، 1414م، ص 79.

وخاصة اتفاقية جنيف لحماية المدنيين في 1949 لكنه حبر على ورق لما نراه اليوم من تعرض المدنيين شيوخا ونساء وأطفالا إلى القتل والدمار وبكافة أنواع الأسلحة، وحتى المحرمة دوليا.

الموقف من الغنائم والغلول في أخلاقيات الحرب في عصر الرسالة:

إن كل ما يروج من أقاويل عن الأهداف المادية لما حصل من حروب في عصر الرسالة إنما هو من باب التشويش على الحقائق وتزييف المقاصد، تدمغه نصوص الكتاب والسنة وتشجيعها على العتق والزهد والإنفاق فشتان بين عقيدة تنمي في قلوب أهلها الزهد والإحسان وحب الآخرة تحت ظلال معاني القرآن وبين ثقافة تغرس في أفئدة أبنائها مفاهيم الهيمنة على لذائذ الدنيا المادية بأي وسيلة كانت. فمن أخلاقيات الحرب حفظ الأمانة وحفظ الغنيمة. فقد جاء التحذير من الغلول صريحا في كتاب الله. قال تعالى: " وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " [آل عمران 161].

والغلول هو اختلاس شيء من الغنيمة قبل تقسيمها، وقد تكفل الله تعالى بأن يأتي العبد الغال بما غلّ يوم القيامة، فالغلول وجه من وجوه الخيانة الممقوتة عند المسلمين.

فداء الأسرى في آداب الحرب في عصر الرسالة:

لما كان يوم بدر استشار النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في شأن الأسرى فكان بعضهم يرى أنّ الشدة مع المشركين أجدى من التسامح، فحين قال صلى الله عليه وسلم لأصحابه ما تقولون في هؤلاء الأسرى؟ قال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه: إيت في واد كثير الحطب فأضرم نارا ثم ألقهم فيها، وقال عمر رضي الله عنه قادتهم ورؤسائهم قاتلوك وكذبوك فاضرب أعناقهم، فقال أبو بكر رضي الله عنه عشيرتك وقومك⁽¹⁶⁾.

فأخذ النبي صلى الله عليه وسلم بالعفو والسماحة تأكيدا على الرحمة التي بنيت عليها أخلاق الحرب عند المسلمين⁽¹⁷⁾.

معاملة الأسير:

16- النيسبوري، أبو عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العلمیة، کتاب المغازی والسير، باب الأسرى، 43043.

17- حامد محمد، مرجع سابق، ص 284.

للأسير حقوق في الإسلام:

حق العقيدة بعدم التعرض لدينه، حق الطعام والشراب، حق الكسوة، حق المأوى

عدم التعذيب بين الأسير وأهله

عدم التعذيب مطلق

معاملة النبي صلى الله عليه وسلم للرسول:

من قيم المسلمين احترام الرسل و حمايتهم و سماع رسالتهم مهما كانت مخالفة لما عند

المسلمين، وأنهم لا يقتلون على جميع الأحوال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حين

جاءه رسولا مسيلمة الكذاب بكتابه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لهما وأنتما تقولان

مثلما يقول؟ فقالا: نعم فقال: أما والله لولا أنّ الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما" (18).

فتح مكة ورقة النبي صلى الله عليه وسلم رغم ما فعله العدو:

دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة فاتحا عزيزا منتصرا، فطلب المفتاح من

عثمان بن طلحة، ودون تردد أتى عثمان بالمفتاح، وهو الآن قد أصبح من الصحابة

المؤمنين البررة، فأتى بالمفتاح ووضع في يد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يظن أن

الرسول صلى الله عليه وسلم سيعطي المفتاح إلى إنسان غيره، ولكن الرسول صلى الله عليه

وسلم وضع المفتاح مرة ثانية في يد عثمان بن طلحة وقال: "هاك مفتاحك يا عثمان، اليوم

يوم برووفاء خذوها خالدة تالدة لا ينزعها منكم إلا ظالم"

لقد فعل صلى الله عليه وسلم أمرا من المستحيل أن تجده في تاريخ أي دولة من

الدول، وقف الرسول صلى الله عليه وسلم في صحن الكعبة، ونادى على شعب مكة جميعا

أن يأتوا إلى الكعبة، فأتوا جميعا وهم في حرج شديد بعد صراعهم الطويل مع الإسلام

والمسلمين وإيذاء للرسول صلى الله عليه وسلم ومصادرة للأموال والديار وقتل بعض

الأصحاب وجلد وتعذيب، وغيرها تاريخ طويل من العناء من أهل مكة، وسألهم الرسول

صلى الله عليه وسلم سؤالا واحدا بسيطا: " ماتظنون أنني فاعل بكم"

فقالوا: أخ كريم وابن أخ كريم

18- البيهقي، أبو بكر محمد بن الحسين، سنن البيهقي، بيروت، دار المعرفة، السنن، كتاب السير، باب لا يقتل الرسل

(18556).

فقال في سماحة ورحمة: أقول كما قال أخي يوسف: " لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين" يوسف 29" اذهبوا فأنتم الطلقاء"

إنّ النبي صلى الله عليه وسلم المنتصر لم يكن طالب ثأر ولا ناشد قصاص، بل كانت الرغبة المستولية عليه أن يفتح أقفال القلوب، وأن ينقذ التائهين الحيارى، وأن يعالج الأخطاء القديمة بالرفق وأن يتلقى الأحقاد القديمة بالعفو وأن يحبب الناس في الإسلام، وأن تقر عيناه برؤيتهم يدخلون فيه أفواجا، لأنه رحمة مهداة، ورسول يقود العباد إلى ربهم، وليس بشرا ينزع إلى التسلط والجبروت، وما انتقم لنفسه قط ولا طلب لها علوا في الأرض (19).

19- الرمادي، أمانى زكرياء، أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم في الحرب، موقع نصرّة رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

الخاتمة

- إن الإسلام حضارة كاملة ودستور شامل لأمر الحياة دينا ودنيا
- لما كانت الحرب ظاهرة اجتماعية فقد عالجه الإسلام ووضع لها المبادئ الرئيسية لكل ما يتصل بها من حيث أهدافها وأساليب إدارتها وقوانينها وآدابها.
- النبي عليه الصلاة والسلام كان قائد هذه المدرسة ومعلمها الأول فأخلاقه الحربية، هي كنز من كنوز القيم والآداب والمعاني الإنسانية، وإن التشويش على القيم الإنسانية المتأصلة في الوقائع العسكرية التي خاضها المسلمون في عصر النبوة إنما هو من باب التخرص وثقافة الإفك التي ينميها خصوم عصر الرسالة ذلك العصر الذي فاق بمواقفه الإنسانية جميع العصور حتى أصبح في موقع القدوة لكل موقف إنساني نبيل.

التوصيات:

- إعادة بناء الإنسان، من حيث الأخلاق أولا والاهتمام بقراءة السيرة النبوية وكل ما يتعلق بالغزوات وكيف تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع العدو.

قائمة المصادر والمراجع:

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، بيروت، المكتبة العصرية
- البيهقي، أبو بكر محمد بن الحسين، سنن البيهقي، بيروت، دار المعرفة.
- حامد، محمد، أخلاق وآداب النبي صلى الله عليه وسلم في الحرب، عمان.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله، سنن الدارمي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الرمادي، أماني زكرياء، أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم في الحرب، موقع نصره رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الاسلام، دمشق، دار الفكر.
- النيسبوري، أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، بيروت، دار الكتب العلمية

العقد الطبيعي لميشال سير قراءة في كتاب بالتصير مصطفى*

1 ميشال سير وإطار تفكيره العام

ولد ميشال سير فيلسوفنا عام 1930م في مدينة أجن بفرنسا من أبوين فلاحين. التحق بالمدرسة البحرية عام 1949م وبعد 3 سنوات أي عام 1952م التحق بمدرسة المعلمين العليا وهناك اكتشف شغفه للفلسفة، وقبل تكريس نفسه ووقته لذلك عمل كضابط بحري على متن سفن متعددة بين عام 1956م و1958م. لذا السفر بالنسبة له لديه أكثر من دلالة فبعد تجربته الثرية وخبرته الغنية قرر أن يتحول إلى التدريس بعد حصوله على الدكتوراه عام 1968م درس بجامعة كليرمون فيران وفرنسين وكذلك بجامعة ستانفورد وفي سنوات تدريسه التقى بجول فويلمين Vuillemin Jules، وميشال فوكو Michel Foucault، ثم انتخابه للأكاديمية الفرنسية رسمياً عام 1990م. توفي ميشال سير يوم السبت 1 جوان 2019 عن عمر ناهز 88 عاماً.

من خلال نشر كتابه في العقد الطبيعي عام 1990، أصبح ميشال سير احد رواد التفكير الأخلاقي الفرنسي في القضية البيئية. وفي نفس الوقت، كان فيلسوفاً للعلوم ومؤرخاً، وخدم البحرية الفرنسية في نهاية الخمسينيات من القرن الماضي. وقد ألهمت تجربة البحر هذه فكرة ولغة الكاتب والفيلسوف سير. شرع بعد ذلك في مهنة أكاديمية مزدوجة في جامعة السوربون وجامعة ستانفورد في الولايات المتحدة. ولديه اهتمام كبير في علم التحكم الآلي ونظرية الاتصالات (53). في عام 1990، تم انتخابه في الأكاديمية الفرنسية. لم يقبل سير خلفاً لأستاذه غاستون باشلار، أن يكون أي علم معين - ناهيك بالعلم الطبيعي - خاضعاً للتحديد الوضعي لميدان البحث المتجانس والمنعزل. بل إن شكل وطبيعة

* - باحث بجامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة.

المعرفة كما يصفها تقترب كثيرا من شكل المهرج: شكل مركب لديه دائما ثوب آخر تحت ثوبه الذي يخلعه، فالمهرج شكل هجين، خنثى، خليط من عناصر متنوعة إنه تحد للتجانس لقد صمم ميشال سير أركيولوجيا الرياضيات الحديثة وراهن على هرمس على حساب برميثوس، ثم توجه إلى دراسة العلوم الإنسانية. لذلك لم يفتأ يكتشف مناطق جديدة. وهو يتناول اليوم في العقد الطبيعي ميدان القانون). (إن اختراق الحدود بين العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية امتد أثره وفتح الآفاق لتفكير فلسفي حول مآل العلم وآثاره على الإنسان والطبيعة . أو ما يعرف بالتفكير الإيكولوجي أو أخلاق البيئة، فالأخلاقيات البيئية هي المسلك الذي جعله ميشال سير مطلباً ضرورياً في مسيرة العلم المعاصر .

2 الإشكالية الأساسية في العقد الطبيعي

لا يستخدم ميشال سير في كتابه العقد الطبيعي مصطلح الإيكولوجيا مرة واحدة لماذا؟ لأنه، لا يتحدث عن هذا العلم ولا عن الالتزام النضالي أو المذهبي لما يسمى بأنصار أو أصدقاء البيئة، فإنه لا يتعامل لا مع الكلمة ولا الأمرين، بل يتعامل العقد الطبيعي مع فلسفة القانون. يتناول ميشال سير في كتابه العقد الطبيعي ميداناً جديداً: هو ميدان القانون لقلب الإشكالية ويجعل من الطبيعية نفسها موضوع قانون ، وهو أمر يعادل من حيث الثورية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،. ويمثل ذلك الطريقة الوحيدة والفريدة لوضع حدود للسلطة التقنية العلمية التي تزداد خطورتها

يعتبر كتاب "العقد الطبيعي" لصاحبه ميشال سير، بمثابة نداء واسترحام واستعطاف إلى العالم، إضافة إلى هذا يعد العقد الطبيعي مجالاً جديداً في جوهر الإشكالية، وهو مجال القانون لتصبح الطبيعة نفسها موضوع قانون وذلك بغرض وضع حد للتقنية المبالغ فيها.

يتعلق الأمر أولاً في الوقت الحاضر بإعادة طرح مسألة العلاقات القائمة بين العقل العلمي والعقل القانوني، إذا فكتاب العقد الطبيعي لميشال سير ، يتعامل مع فلسفة المعرفة والعمل، بالمعنى التقليدي والعام للمصطلح، ولكن حول إشكالية مطروحة بشكل عاجل، من طرف علوم وتقنيات اليوم. هذه الإشكالية تتعلق بمستقبل البشرية، ضمن الخطر البيئي

المحذق بها، فتطرح أسئلة أساسية: ما هي حدود كوكبنا الأرضي؟ ما هي واجبات الحضارات المعاصرة إتجاه الطبيعة؟ وهل يوجد نهاية للطبيعة مجهولة لنا؟

3 مضمون الكتاب

أ- التحول في العلاقة بين الإنسان والطبيعة

يستهل سير كتابه بوصف لوحة الرسام الإسباني فرانسيسكو دي غويا Francisco de Goya (1746-1828)، و"لوحة غويا" Goya ، وهي واحدة من ضمن لوحاته السوداء الرابعة عشر. إنها تمثل لعالمنا، تحكي عن علاقة الإنسان بمحيطه، ويمكن القول أن كل المسائل التي يعالجها الكتاب متعلقة بهذه اللوحة، التي بدورها تروي لنا أو بالأخص تبين لنا الصراع القائم بين رجلان يلوحون بالعصي في وسط الرمال المتحركة، وكل الانتباه مشدود حولهم، وقد كان السؤال المطروح من الغالب؟ ومن المغلوب؟. ومن شدة احتدام الصراع لم يلفت انتباهنا وجود رمال متحركة تحتها، فهي عامل آخر يدخل ضمن قواعد الصراع. مع كل حركة يقومون بها هم يغرقون ويدفنون أنفسهم تدريجيا ولا يلاحظ المتحاربون الهاوية التي يهرعون إليها. فهم ساعون إلى تدمير أنفسهم متناسون عالمهم، مركزين على شجارهم غير مدركين للخطر الذي ينتظرهم. إنه مشهد بائس من المرارة، قسوة، ضرب، وفي النهاية ليس هناك منتصر أو مهزوم لأن كلاهما نهايته مأساوية.



لوحة غويا Goya

لوحة غويا إذن، تمثل صورة تعبر عن وضعنا الحالي وتوضح علاقتنا بالطبيعة التي لم تعد لديها القابلية على التحمل أكثر من هذا، وستبتلعنا تماماً كما حدث مع مقاتلي غويا. نحن في طريقنا لدفع ثمن التعسف والأذى الذي ألحقناه بها وتجاهلنا لها. إذن القصة ليست قصة نضال أو صراع بشري أي صراع رجل ضد رجل كما اعتدنا في تاريخنا، إذ كنا نرى المتحاربين في المعركة ولم نكن نهتم إلا بمسألة من سيفوز أو من سيخسر ومن سيصبح السيد ومن يصبح العبد عن طريق الخضوع. بل هي قصة العنف اللامحدود الذي يحدث الآن بين الإنسان وعالمه، العنف التي ترتكبه الإنسانية على الأرض، ففقد السيطرة فأصبح العالم يمثل خطر على حياته.

والنتيجة بلغة ميشال سير هي اختفاء العالم والأرض، وصرف الاهتمام بالذات العاقلة وبحقوقها المدنية والسياسية كما ظهر في العقد الاجتماعي، الذي يوضح تمجيد وفرح الإنسان بالإنسان والإهمال الكلي للطبيعة وكائناتها التي تشاركه الوجود في هذا الكوكب وبدونه لا يقدر الإنسان العيش ولو ثانية، لهذا يقول سير: "إن التغير البيئي العالمي أجبرنا على إعادة النظر في علاقتنا بالطبيعة. ففي كتابه يدعو سير إلى عقد طبيعي للتفاوض بين الأرض وسكانها".

ب - العقد الطبيعي

يتميز التاريخ البشري بعدد لا يحصى من الحروب المميتة. يشير الفيلسوف والمؤرخ سر إلى أنه على الرغم من العنف، لا يزال الصراع يفترض مسبقاً لغة مشتركة يمكننا الاتفاق عليها. من وجهة النظر هذه، ينطبق الأمر نفسه على النقاش. لن يكون هذا ممكناً بدون رمز مشترك مقبول من كلا الجانبين، العقد بعبارة أخرى. لذلك فإن الحرب هي "سيادة القانون". ويدل على ذلك عبارة "إعلان الحرب".

إذا كانت العلاقة بين المتحاربين ناتجة عن عقد، فإن هذا الأخير يوحدتهم حتماً ضد عدو آخر مشترك ووحشي. هذا إلى جانب المآسي الإنسانية للقتال، إذ يتم ممارسة العنف على عالم الأشياء، يسميه ب " عنف موضوعي "، المبارزون كما هو في لوحة الرسام الإسباني غويا، التي إستهل بها ميشال سير كتابه العقد الطبيعي، لا يرونهم يغرقون في

المستنقع أو المحاربون في النهر معًا . بشكل واضح يظل التاريخ أعمى عن الطبيعة، فأمام هذا الخطر، يكمن الحل وفق سير في تأسيس عقد يحد من السلوك الطفيلي للفرد والجماعة.

يتكون مفهوم "العقد الاجتماعي" الذي وضعه روسو (1762) من وضع هيكل المعاملة بالمثل والالتزام التعاقدية بالمبدأ أو على الأساس (المثالي) للمجتمع السياسي: نلتزم ببعضنا البعض، كل منا مع الكل، للحد من حرياتنا الطبيعية حتى نتمكنوا من التعايش بسلام بموجب قوانين إرادتنا العامة. ستقيد هذه القوانين الحريات بمعنى أنها ستحدد حدودها المخصصة، ويكون إنتهاكها مصحوبًا بعقوبات جزائية. ولكن في جميع الأشكال تكون الطبيعة الخراجية في العقود بين البشر غير شريكة ولا حتى موضوع لأي عقد، على الرغم من أنه من المتصور أن يتعهد الرجال بموجب العقد (فيما بينهم) بعدد معين من الالتزامات المتعلقة باستخدام بيئتهم المباشرة، والأشياء الطبيعية والحيوانات. في الواقع، إذا اعتبر المرء أن الالتزام التعاقدية هو مبدأ العلاقة بين القانون والمواطنين، فمن الواضح أن هذا الالتزام الضمني يتعلق أيضًا بالتشريع - الذي يخضع أحيانًا لوزارة - فيما يتعلق بحماية البيئة والحيوانات. هذه خطوة تعاقدية ذات طبيعة سياسية قانونية، حيث أننا ملتزمون باحترام عدد معين من القيود القانونية من حيث "استغلال" الطبيعة التي تحيط بنا. ومع ذلك، في جميع هذه العقود المتعلقة بالطبيعة، هل نعتبر الطبيعة، وكذلك الحيوانات التي تعيش فيها، كمواضيع قانونية نلتزم بها؟

يريد ميشيل سير أن يأخذ فكرة العقد كخطوة أخرى في اتجاه الواجبات تجاه الطبيعة، باعتبارها تخضع للحقوق بالمعنى الصحيح، من خلال النظر في عقد طبيعي أو عقد بين الإنسان و الطبيعة. العودة إلى الطبيعة التي يدافع عنها سير يعني العودة: "إلى عقد حصريا إجتماعي، بإضافة تمرير عقد طبيعي للتكافل والمعاملة بالمثل، نتجنب من خلاله ضمن علاقتنا بالأشياء، السيطرة والامتلاك، إلى الإعجاب المتأمل، والمعاملة بالمثل، التأمل والاحترام،"، يجب أن يفسح المجال لتبادل ليس فقط حيوي، على نموذج العلاقة بين الأم والطفل، ولكن أيضا على الجمالية، الفكرية والعاطفية.

لتبرير هذا العقد من التكافل الذي ليس بيولوجيًا فقط - حتى بالمعنى الواسع - ولكنه "وجودي" من حيث أنه يغطي جميع أبعادنا للوجود العلائقي، سوف يفضل ميشال سير العلاقة العاطفية، الحب. لذلك فهو يبني العقد الطبيعي على حب الأرض، التي تم تجاهلها لفترة طويلة بسبب كراهية الرجل الآخر، العدو الوراثي، وبالتالي فالإنسانية عند فيلسوفنا "عكس، للدفاع عن الرجال الآخرين أو مهاجمتهم، قمنا بطردهم بدون التفكير في المناظر الطبيعية وكنا على وشك تدمير الأرض بأكملها".

ج- التفاعل بين القانون والعلم

يقر ميشال سير بالترابط والتفاعل بين مختلف العلوم ومختلف أشكال المعرفة، وكذلك بين العلوم والممارسات الفنية المختلفة. بل يعهد سير إلى نفسه مهمة كونه وسيلة للتواصل (وسيط) بين العلوم والآداب - إنه يمثل كما يصف نفسه دور الإله هرمز في مجال البحث العصري، فما هي العلاقة التي يجدها سير بين القانون والعلم؟

من أجل توضيح هذه العلاقة، يدعونا سير إلى العودة لحظة إلى بضع مراحل في تاريخ العلم. منذ زمن الفلاسفة الأوائل المهتمين بالبيولوجيا، كانت الطبيعة مكانًا للفوضى. أناكساغوراس، على سبيل المثال، لم يفشل في إثارة عار مواطنيه، الذين اتهموه بالتخلي عن قوانين المدينة لرعاية السماء والنجوم، معتبرين فعله ذلك، ينتهك القوانين التي توحد سكان المدينة. أدين أناكساغوراس لادعائه أن الشمس حجر مشتعل. سيكون الأمر نفسه مع جاليليو. أدانه المكتب المقدس في عام 1633 لدعم المفهوم الكوبرنيكي للميكانيكا السماوية. فكانت العبارة الشهيرة التي وضعها الأجيال القادمة على شفثيه "ومع ذلك يتحرك! يرى الفيلسوف الفرنسي أن أناكساغوراس وجاليليو، كلاهما كان يشك في كفاءة القانون في الحكم على أطروحاتهم المتهمه. لا تخضع الشمس والأرض لسلطة قضائية تهدف إلى تقرير الأمور الاجتماعية أو الكنسية. من المؤكد أن المحكمة ضرورية للحكم على صحة تصريحات أناكساغوراس وجاليليو. ولكن العلوم الفيزيائية والمجتمع العلمي هما اللذان يتناسبان تدريجيًا مع الموضوع المطروح. ويخلص سير إلى أن: "العلم له كل الحقوق. والقانون كان يسبقه؛ على مر التاريخ. تتعارض هاتان

الحالتان، فأحدهما ينتحل صلاحيات الآخر؛ وفي النهاية، العلم وحده له الكفاءة في إمساك الميدان أو الأرض.

ولذلك فإن العلم يفوز في النهاية على القانون. هنا يحذر سير من عدم الاستهانة بعواقب هذا الوضع. من خلال التشريع المتعلق بالطبيعة، يأخذ العلم كل اختصاص من الإنسان. إنه يمثل طبيعة بدون ذات - طبيعة بهذا المعنى الموضوعي - لا علاقة لقوانينها بالمجتمع. فتصبح الفجوة بين القانون والعلوم، بين الفضاء الاجتماعي والفضاء الطبيعي أكثر وضوحًا.

معتبرا لنفسه الحق في الطبيعة، يواجه العلم اليوم حدودًا: حدود المعرفة، والموارد الطبيعية، والإتقان التقني. لم تعد المسألة في الخطأ أو جهل. بل إنه موت محتمل بالتدخل البشري. الأرض تتغير وليس للأفضل فجأة ندرك أن الأرض تعتمد علينا. لكن هذه الأرض لم تعد أرض العلم غير المأهولة. إنها أرض الظروف البيئية لإنسانيتنا. يقول سير إنه يجبر العلم على الرجوع إلى القانون.

المصادر

1. Serres Michel, le contrat Naturel, Editions François Bourin, Parie, 1990.
2. Serres, Michel, Retour au Contrat naturel. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2000 (généré le 14 mai 2020). Disponible sur Internet :

<<http://books.openedition.org/editionsbnf/1480>>. ISBN : 9782717726923. DOI

: <https://doi.org/10.4000/books.editionsbnf.1480>.

”حماية الصحفيين المستقلين أثناء النزاعات المسلحة“

علالي بن زيان : طالب دكتوراه في جامعة وهران 2.

الأستاذ المشرف: براج عبد المجيد / جامعة وهران 2

ملخص:

في ظل غياب اتفاقيات دولية خاصة بحماية الصحفيين المتواجدين في مناطق النزاعات المسلحة فإن حمايتهم تدخل ضمن الحماية العامة التي يتمتع بها المدنيين والمنصوص عليها بصفة أساسية في اتفاقيات جنيف الأربع لسنة 1949 والبروتوكولين الإضافيين الملحقين بها لسنة 1977، والتي تشكل على وجه العموم أفضل حماية للصحفيين المتواجدين في المناطق الخطرة. كما يعتبر الصحفيون المكلفين بمهام خطيرة في خضم العمليات العسكرية ومناطق التوتر في النزاعات المسلحة أشخاصا مدنيين وفقا لأحكام المادة 79 من البروتوكول الأول لعام 1977 والتي أحالت بشأن قواعد حمايتهم على اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949، حيث أوجبت تمتعهم بالحماية القانونية الدولية ضد كل اعتداء قد يتعرضون له، وهذا ضمن الحدود التي لا يباشرون فيها أي عمل يسيء إلى وضعهم كمدنيين أو صحفيين.

الكلمات المفتاحية: الصحفيين، النزاعات، المسلحة، حماية، المدنيين، القانونية، الدولية، الإعلام، إتفاقية، إنتهاكات.

. Abstract.

in the absents of the international protection journalists for the journalistswho are in the area of armend conflit.

The first geniva convention in 1949 and the twoprotocolsadd for this convention in 1977 is the most protection of the journalistswho are in the dangerousareas.that the international's conventions which has the relation with the journalists convention and mass media specially.

Thanwhy the journalistswho are special Face with the dangerousfunction in the armed areas operations, and the area'sention are the civils in the armed conflits, and the 79 article of the first protocole of 1977 year. whichconsiders for the instruction of their protection to the first geniva convention whichoblighedthemthatthey must have an internationlegal protection in fron of armyagresson 's istheycanbevicion of in the liruits of their actions whichmusn't do armywork abusive withtheir positions.

Keywords: Journalists. armed. conflits .protection. civils .legal. International. media. convention

مقدمة:

لقد أضفت المادة 79 من البروتوكول الإضافي الأول لسنة 1977 على الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة صفة الأشخاص المدنيين وفرضت لهم الحماية القانونية الدولية بهذه الصفة، ومنه فإن الأحكام والقواعد التي تنطبق على المدنيين من حيث الحقوق والضمانات والالتزامات هي ذاتها التي تنطبق على الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، لاسيما تلك الأحكام الواردة في اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 الخاصة بحماية السكان المدنيين أثناء النزاعات المسلحة، والتي جرى استكمال قواعدها بإضافة البروتوكولين الإضافيين الأول والثاني لسنة 1977 الملحقين بها.

إن الهدف الأساسي من تقرير هذه القواعد العامة في حماية الصحفيين يكمن في فرض قيود على أطراف النزاع في إدارة عمليات القتال وفقا لأحكام القانون الدولي الإنساني، وإجبارها على توجيه عملياتها العسكرية ضد المقاتلين وتحريم توجيهها ضد المدنيين، كما تهدف إلى وضع مجموعة من الإجراءات التي ترمي إلى التقليل من الخسائر و الدمار الذي تسببه الحروب والأسلحة المختلفة التي لا تعرف التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين من خلال وضع قيود وضوابط على وسائل القتال وسلوك الأطراف المتحاربة.

وترتبطا على ما سبق فإن إشكالية هذه الدراسة تتمحور حول أساسا حول مدى قدرة الإطار القانوني الدولي على توفير الحماية اللازمة للصحفيين لاسيما الذين ينطبق عليهم وصف المدنيين أثناء النزاعات المسلحة وما مدى فعاليته في توفير هذه الحماية؟

وبغرض الوصول إلى أهداف هذه الدراسة ومنها الإجابة على الإشكالية المطروحة ارتأينا تقسيم هذه الدراسة إلى مبحثين اثنين هما:

المبحث الأول وتتناول فيه القواعد المقررة لحماية الصحفيين المدنيين في اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949.

أما المبحث الثاني فتناولنا فيه القواعد المقررة لحماية الصحفيين المدنيين في ظل البروتوكول الأول لسنة 1977.

المبحث الأول:

قواعد الحماية العامة المقررة لحماية الصحفيين في اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949.

لقد أرست اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 من خلال الباب الثالث منها المبدأ العام لحماية المدنيين في جميع الأحوال والذي ألزم أطراف النزاع المسلح بضرورة احترام هذه الفئة في جميع فترات النزاع من خلال احترام أشخاصهم شرفهم، حقوقهم العائلية، عقائدهم الدينية وعاداتهم وحمايتهم ضد جميع أعمال العنف أو

التهديد و كذا ضد السباب وفضول الجماهير، كما تحظر ممارسة أعمال الإكراه البدني و المعنوي، التعذيب، العقوبات الجماعية، الإرهاب، الانتقام ضد الأفراد أو أخذهم كرهائن طبقا للمواد 27، 31، 32، 33، 34 من هذه الاتفاقية¹.

ويمكن القول أن قواعد الحماية العامة المقررة للمدنيين ومنهم الصحفيين بوصفهم مدنيين بموجب إتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 تتلخص في مجموعة من الضمانات تشمل عدد من الحقوق التي يتمتع بها المدنيون أثناء النزاعات المسلحة تقابلها جملة من الضوابط والقيود التي ينبغي على أطراف النزاع أن تلتزم بها، ومنه يمكن تقسيم قواعد هذه الحماية العامة إلى نوعين حماية جماعية و أخرى فردية والتي سنتطرق إليها وهذا كما يلي:

المطلب الأول: الحماية الجماعية.

لقد وردت في نصوص عديدة من إتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 الكثير من قواعد الحماية الجماعية للمدنيين ومنهم الصحفيين، حيث تتضمن هذه القواعد مجموعة من الالتزامات والتي يجب على الأطراف المتنازعة احترامها حماية لهذه الفئة من الأشخاص خلال هذا الطرف الحرج ويمكن إجمال هذه الإلتزامات في مايلي:

الفرع الأول: إنشاء مناطق إستشفاء وأمان و منع مهاجمتها.

في سبيل حماية المدنيين ومنهم الصحفيين لاسيما أولئك الذين لا يشتركون في الأعمال العسكرية كالأشخاص المرضى و الجرحى وغيرهم من الأشخاص العاجزين، نصت هذه الإتفاقية على عدد من التدابير والتي يجب على الأطراف المتنازعة اتخاذها أثناء النزاعات المسلحة كإنشاء مناطق إستشفاء وأمان ومنع مهاجمتها، والتي يمكن التطرق إليها كما يلي:

01- إنشاء مناطق إستشفاء وأمان:

لقد اهتمت هذه الاتفاقية من خلال المادة 14 منها بتوفير الحماية الخاصة للجرحى والمرضى والعجزة والحوامل في صفوف المدنيين ومن بينهم الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، وبصفة عامة الأشخاص المدنيين الذين لا يشتركون في الأعمال العدائية، ولا يقومون بأي عمل له طابع عسكري أثناء إقامتهم في

1-د- عبد الكريم علوان، الوسيط القانوني الدولي العام، الباب الثالث، حقوق الإنسان، مكتبة دار الثقافة للنشر و التوزيع، عمان الأردن، ط2004، 1، ص259.

هذه المناطق. فأجازت بناء على ذلك لأطراف النزاع المسلح إنشاء مناطق آمنة ومناطق إستشفاء خاصة في أراضيها وفي الأراضي المحتلة وذلك بعد نشوب القتال مباشرة، غير أنها قيدت هذه الإجراءات بضمانات بهدف احترام هذه الأماكن الخاصة، فأجازت لأطراف النزاع أن تعهد مهمة الإشراف عليها إلى اللجنة الدولية للصليب الأحمر أو إلى الدول الحامية وهذا عملاً بالمادتين 14 و 15 من هذه الإتفاقية².

كما تنص المادة 15 منها على إنشاء مناطق محايدة في الأقاليم التي يجري فيها القتال بقصد حماية المرضى والجرحى وكذا للعناية بالأشخاص المدنيين الذين لا يشتركون في العمليات العسكرية ولا يقومون بأي عمل ذو طابع عسكري أثناء إقامتهم في هذه المناطق³.

02- منع مهاجمة المستشفيات المدنية:

لقد كان إسعاف المدنيين أثناء النزاعات المسلحة يشكل أكبر عائق لانقاد العديد من المدنيين ومنهم الصحفيين لاسيما الذين لقوا حتفهم، إما بسبب قيام أطراف النزاع المسلح بمنع الهيئات المختصة من الوصول إليهم أو بسبب استهداف أطراف النزاع المسلح للأماكن التي يجري فيها إسعاف الجرحى والمرضى في صفوف المدنيين، ولذلك حظرت المادة 18 من إتفاقية جنيف الرابعة على أطراف النزاع استهداف المستشفيات المدنية المنظمة لتقديم الرعاية للجرحى والمرضى، و أوجبت ضرورة احترامها وحمايتها في جميع الأوقات إلا إذا استخدمت خروجاً على واجباتها الإنسانية في القيام بأعمال تضر العدو، غير أن وقف الحماية عن هذه الأهداف لا يكون إلا بعد توجيه إنذار لها⁴ يحدد في جميع الأحوال المناسبة مهلة زمنية معقولة دون أن يلتفت إليه عملاً بالمادة 19 من نفس الإتفاقية.

- الفرع الثاني: حماية الجرحى والمرضى واحترام حق التنقل للأفراد والبضائع.

في إطار حماية المدنيين ومنهم الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة ألزمت إتفاقية جنيف الرابعة الأطراف المتنازعة بضرورة احترام عدد من الإلتزامات كالبحت عن الجرحى والمرضى والإخلاء من

د- مبطوش حاج، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر 2014، ص 218.

3- د- محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2005، ص 14.

4- فريتسن كالهوقن، إليزابيث تسغفلد، ضوابط الحكم خوض الحرب، مدخل للقانون الدولي الإنساني، ترجمة أحمد عبد الحليم منشورات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، د ط، 2004، ص 201.

المناطق الخطرة، حماية عمليات نقل الجرحى والمرضى، احترام حرية مرور الأدوية والأغذية وحماية حق المدنيين في التنقل وهي المسائل التي سنتطرق إليها كما سيأتي:

01- البحث عن الجرحى والمرضى والإخلاء من المناطق الخطرة:

لقد ألزمت اتفاقية جنيف الرابعة أطراف النزاعات المسلحة ويقدر ما تسمح به المقننات العسكرية تسهيل كل الإجراءات التي تتخذ للبحث عن القتلى والجرحى ولمعاونة الغرقى وغيرهم من الأشخاص المعرضين لخطر كبير و لحمايتهم من السلب وسوء المعاملة عملا بالمادة 16 من هذه الاتفاقية، كما هو الشأن بالنسبة للصحفيين الذين يفرض عليهم الصحفي أن يتواجدوا في مناطق خطرة أثناء النزاعات المسلحة. كما أوجبت المادة 17 من نفس الاتفاقية على كل طرف من أطراف النزاع أن يعمل على إقرار ترتيبات محلية لنقل الجرحى، المرضى، العجزة، المسنين، الأطفال والنساء الحوامل من المناطق المحاصرة أو المطوقة و لمرور جميع رجال الدين وأفراد الخدمات الطبية والمهمات الطبية إلى هذه المناطق⁵.

02- احترام وحماية عمليات نقل الجرحى والمرضى:

تلتزم أطراف النزاع المسلح طبقا للمادة 21 من اتفاقية جنيف الرابعة باحترام وحماية عمليات نقل الجرحى والمرضى المدنيين سواء تلك التي تجري في البر بواسطة قوافل المركبات وقطارات المستشفى أو في البحر بواسطة السفن المخصصة لهذا النقل أو عن طريق الجو، فلا يجوز الهجوم على الطائرات التي يقتصر استخدامها على نقل الجرحى والمرضى المدنيين أو نقل الموظفين الطبيين والمهمات الطبية، بل يجب احترامها عند طيرانها على ارتفاعات و في أوقات المسارات المتفق عليها بصفة خاصة بين أطراف النزاع المعنية عملا بالمادة 22 من نفس الاتفاقية وحمل الشارة المميزة للحماية المنصوص عليها في المادة 38 من اتفاقية جنيف الأولى⁶.

03- احترام حرية مرور الأدوية والأغذية:

5- فريد تريكي، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم

السياسية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر، تاريخ المناقشة 15.05.2014، ص127.. -

6- بلخير طيب، النظام القانوني لمسؤولية الدول في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني، رسالة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد

تلمسان الجزائر، السنة 2014-ص143

إن كل طرف من أطراف النزاع المسلح ملزم بأن يكفل حرية مرور جميع إرسالات الأدوية والمهمات الطبية

ومستلزمات العيادة المرسله حصرا إلى سكان طرف متعاقد آخر من المدنيين حتى ولو كان خصما، وكذا الترخيص بحرية المرور أي شحنات من الأغذية الضرورية والملابس. غير أن الإتفاقية نفسها قد أخضعت هذا الضمان لشرط تأكد أطراف النزاع من أنه ليست هناك أية أسباب قوية إلى التخوف من الاحتمالات التالية:

- أن تحول الإرسالات عن وجهتها الأصلية.

- أو تكون الرعاية غير فعالة.

- أن يحقق العدو فائدة واضحة لجهوده الحربية عن طريق تبديل هذه الإرسالات بسلع كان عليه أن يوردها أو ينتجها بوسيلة أخرى، أو عن طريق الاستغناء عن مواد ومنتجات أو خدمات كان لابد من تخصيصها لإنتاج هذه السلع طبقا للمادة 23 من نفس الاتفاقية.

كما نصت المادة 55 من اتفاقية جنيف الرابعة على إلزام المحتل بتوفير المواد الغذائية لأهالي الإقليم المحتل حتى ولو أدى الأمر إلى جلبها من خارج ذلك الإقليم، بالإضافة إلى التزامه بعدم الإستيلاء على المواد الغذائية في الإقليم إلا لحاجات قوات الإحتلال، وبشرط ألا يؤثر ذلك على احتياجات السكان المدنيين. كما قضت نفس الاتفاقية بإلزام المحتل بقبول مشاريع الإغاثة التي تكون لفائدة السكان المدنيين الذين يعانون نقصا في المؤن، و توفير كافة التسهيلات لمثل هذه المساهمات الإنسانية بشأن المواد الغذائية التي تقوم بإرسالها الحكومات والدول المحايدة أو المنظمات الإنسانية كاللجنة الدولية للصليب الأحمر عملا بالمادة 59 من نفس الإتفاقية⁷.

04- حماية حق المدنيين في التنقل:

تحظر المادة 49 من إتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 أعمال النقل البري الجماعي أو الفردي للأشخاص المدنيين أو نقلهم من الأراضي المحتلة إلى أراضي دولة الإحتلال أو أراضي أي دولة محتلة أخرى أي كانت دواعيه وطبقا لهذا النص لا يجوز لدولة الإحتلال أن تقوم بأي عمليات تهجير جماعي أو فردي للسكان المدنيين الواقعين تحت نير الإحتلال لأي سبب من الأسباب.

7-د- عبد الكريم علوان، الوسيط القانوني الدولي العام، مرجع سابق، ص 259.

كما نصت المادة 35 من نفس الإتفاقية على أن أي شخص محمي يرغب في مغادرة البلد في بداية النزاع أو خلاله يحق له ذلك إلا إذا كان رحيله يضر بالمصالح الوطنية للدولة⁸.

05- جمع الأسر والعائلات:

لقد حرصت إتفاقية جنيف الرابعة على حماية الأسر و العائلات التي تشتتت نتيجة الحرب و في هذا الشأن فقد ألزمت المادتين 25 و 26 منها الأطراف المتحاربة بالعمل على جمع شمل هذه الأسر والعائلات والعمل على تسهيل الإتصال بين أفراد الأسرة الواحدة،وتسهيل مرور الأخبار ذات الطابع الشخصي بين أفراد الأسرة الواحدة⁹.

المطلب الثاني: الحماية الفردية.

لقد خصصت إتفاقية جنيف الرابعة العديد من القواعد التي تحمي الأشخاص المدنيين أثناء النزاعات المسلحة

ومنهم الصحفيين،فهي تقر لهم بتدابير تضمن حق الحياة والمعاملة الحسنة وعدم المساس بالسلامة البدنية لهم خاصة أثناء الإحتلال،كما تقر لهم بضمانات قضائية،وهي المسائل التي سنتعرض لها بإعتبارها أهم عناصر هذه الحماية المقررة في هذا الشأن،وهذا كما يلي:

الفرع الأول: ضمانات المعاملة الإنسانية للفرد.

يكفل القانون الدولي للإنساني للأفراد ومنهم الصحفيين لاسيما أثناء النزاعات المسلحة وما بعدها حق احترام حياتهم وسلامتهم الجسدية والمعنوية وكل ما لا يمكن فصله عن شخصيته من خلالاحترام شخصيتهم وشرفهم وحمايتهم من الإعتقال،وحظر بعض الممارسات اللاإنسانية ضد الأفراد و التي تعد بمثابة ضمانات تهدف الى حماية الأفراد ومنهم الصحفيين و التي سنتطرق إليها على النحو التالي:

01-احترام شخصية الفرد وشرفه.

في إطار حماية المدنيين تفرض المادة 27 من إتفاقية جنيف الرابعة إلتزامات عامة تطبق على أراضي أطراف النزاع في الأراضي المحتلة بشأن وضع الأشخاص المحميين ومعاملاتهم،إذ يتمتع الفرد بحق

8-حسين سهيل الفتلاوي،وعماد محمد ربيع،موسوعة القانون الدولي الإنساني،دار النشر التوزيع،عمان،الأردن،2009،ص8.210

9-فريد تريكي،حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني مرجع سابق،ص127.

احترام شخصيته شرفه، حقوقه العائلية، عقيدته، عاداته وتقاليده، ويحظى بحماية ضد جميع أعمال العنف والتهديد وضد السباب وفضول الجماهير في حالة الأسر.

كما تحظر المادة 31 من ذات الإتفاقية ممارسة أي إكراه بدني أو معنوي إزائه خصوصا فيما يتعلق بالحصول على معلومات منهم أو من غيرهم، كما يحظر أي إعتداء على حياته و أي شكل من أشكال التعريب والمعاملة السيئة¹⁰.

02-حظر بعض الممارسات ضد الأفراد:

تتمتع النساء ومنهم الصحفيات في حالة نشوب نزاع مسلح بحماية خاصة ضد أي إعتداء على شرفهن، مثل الإغتصاب، الإكراه على الدعارة أو هنك لحرمتهن، إذ نصت المادة 02/27 من إتفاقية جنيف على أنه "...يجب حماية النساء بصفة خاصة ضد أي إعتداء على شرفهن لاسيما الإغتصاب الإكراه على الدعارة، وأي هنك لحرمتهن..."¹¹.

03-رعاية اللاجئين و الأجانب:

يتمتع الفرد من أي بلد بعد فراره من أعمال عدائية وإستقراره في بلد العدو بالحماية بموجب إتفاقية جنيف الرابعة على أساس أنهم أجانب يقيمون في أراضي طرف في النزاع طبقا للمواد من 35 إلى 46 من ذات الإتفاقية، كما أنه في حالة إحتلال أراضي دولة ما يتمتع الفرد اللاجئ الذي هو تحت سلطة الدولة التي هو أحد مواطنيها بحماية خاصة، ذلك أن إتفاقية جنيف الرابعة تحظر على دولة الإحتلال القبض على هذا اللاجئ، بل تحظر عليها محاكمته أو إدانته أو إبعاده عن الأراضي المحتلة طبقا للمادة 02/70 من نفس الإتفاقية¹².

04-حماية المدنيين أثناء الإعتقال:

يحق للمدنيين ومنهم الصحفيين المعتقلين التمتع بكامل أهليتهم المدنية ويمارسون الحقوق المترتبة على ذلك بقدر ما تسمح به حالة الإعتقال، ولذلك يجب أن يتم الإعتقال في أماكن بعيدة عن أثار العمليات

د-باسم خلف العساف، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، دارزهران للنشر والتوزيع، الأردن، ط2010، ص1، ص161.

د-باسم خلف العساف، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، مرجع سابق، ص1161-

د-علي ابوهاني، ود-عبدالعزیز العشاي، القانون الدولي الإنساني، دار الخلدونية للنشر و

التوزيع، الجزائر، ط2010، ص1، ص12.652-

العدائية، و أن توسم معتقلاتهم بالعلامة المميزة بشكل واضح، ويحترم المعتقل في شخصيته، شرفه وعرضه، ويضمن له الإيواء في أماكن تتوفر على الشروط الصحية التي تكفل الحماية الفعالة من الرطوبة، و توفر لهم التدفئة والتهوية اللازمين، الأفرشة والأغطية المناسبة والتغذية والملابس، وتلقي العلاج الطبي المجاني وممارسة الأنشطة البدنية والذهنية واحترام ممتلكاتهم الخاصة ومواردهم المالية¹³.

كما يلزم السلطات الحاجزة بالإبلاغ عن المعتقلين الدين يحق لهم الإتصال بدويهم. ويجب أن يكون نظام إدارة المعتقلين يتماشى والمبادئ الإنسانية، ولا يتضمن لوائح تطالب المعتقلين بالمجهود البدني الخطير على صحتهم كإطالة الوقوف العقابية وتدريب المناورات العسكرية.

الفرع الثاني: الضمانات القضائية:

لقد نصت إتفاقية جنيف الرابعة على ضرورة احترام دولة الإحتلال القوانين الجزائرية الموجودة في إقليم المحتل إبان النزاع المسلح وبقائها نافذة وسارية المفعول، والعمل على مواصلة محاكم الإقليم المحتل العمل بها، كما تلزم الإتفاقية الطرف المحتل بتطبيق القانون بآثاره الفورية، وتحظر التطبيق الرجعي للقانون على السكان المدنيين ويشترط كذلك أن تكون القواعد القانونية التي تطبقها على المدنيين مطابقة للمبادئ العامة للقانون وتتناسب مع الجرم المتهم به طبقا لما تضمنته المادة 67 من نفس الإتفاقية.

كما تضمنت هذه الإتفاقية إجراءات خاصة بالمحاكمة أمام محاكم المحتل العسكرية، حيث قضت بضرورة إخطار المتهم بتفصيلات التهم الموجهة إليه كتابة وبلغة يفهمها، وكذلك إخطار الدولة الحامية بكافة الإجراءات القضائية في كل الجرائم المعاقب عليها بالإعدام والسجن لأكثر من سنتين، وذلك قبل السماع الأول بثلاثة أسابيع على الأقل، كما نصت على ضرورة تأمين الدفاع عن المتهمين كالإستعانة بمحامي أو تعيينه له الدولة الحامية طبقا للمادتين 73، 74 من هذه الإتفاقية¹⁴.

و بالإضافة إلى العديد من الحقوق الأخرى المتصلة بالإنسان بوصفه عضوا في المجتمع منها حقه في محاكمة عادلة، إذ لا يجوز إصدار أي حكم أو تنفيذ أية عقوبة حيال أي شخص تثبت إدانته في جريمة دون محاكمة مسبقة تتوافر فيها الضمانات الأساسية للإستقلال والحيادية¹⁵.

د-محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 13.14-

14د-عبد الكريم علوان، الوسيط القانوني الدولي العام، مرجع سابق، ص 259.

15د-حسين سهيل الفتلاوي، وعماد محمد ربيع، موسوعة القانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 210.

ويلاحظ إستنادا إلى ما تقدم أن إتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 لا توفر وسائل الحماية الكافية لكل المدنيين أثناء النزاعات المسلحة، ذلك أنها تركز حمايتها على السكان المدنيين في الأراضي المحتلة كما تقتصر حمايتها على بعض فئات ضحايا النزاعات المسلحة من المدنيين الذين يقعون في قبضة العدو بعد هجمات هذا العدو عليهم وبالتالي فإن حمايتها لا تشمل من لم يقع بعد في قبضة العدو من المدنيين خاصة الذين يكونون ضحية ويلات الفذائف البعيدة المدى والغارات والهجمات الجوية، كما تخرج بعض الطوائف من الفئات المحمية مثل مواطني الدولة المحايدة ومواطني الدولة المعادية لإحدى الدول المحاربة طالما أن لدولهم تمثيل دبلوماسي مع الدول الموجودين على إقليمها.

المبحث الثاني: قواعد الحماية العامة لحماية الصحفيين البروتوكولين الأول والثاني لسنة 1977.

أظهرت الخسائر الكبيرة والإنتهاكات الجسمية والفظائع الرهيبة التي أرتكبت خلال النزاعات المسلحة التي نشبت خلال السنوات التي أعقبت عقد إتفاقيات جنيف الرابعة لسنة 1949 مدى مواطن القصور والنقص التي شابت هذه الإتفاقيات لاسيما إتفاقية جنيف الرابعة في حماية المدنيين، الأمر الذي أدى بالمجتمع الدولي إلى المبادرة بتكملة بنصوص هذه الإتفاقية قصد توفير حماية أكثر نجاعة وفعالية لهم وهو ما تجسد من خلال إصدار بروتوكولين إضافيين ملحقين بإتفاقيات جنيف سنة 1977 تضمننا قواعد عامة لحماية المدنيين تعزيزا لأحكام هذه الإتفاقية حيث خصص البروتوكول الأول الباب الرابع القسم الأول لاسيما المواد 48 إلى 71 منه للحماية العامة للسكان من أثار القتال، وهذا يعتبر تكملة وإضافة جديدة إلى القواعد الواردة في الإتفاقية الرابعة و بالأخص الباب الثاني منها، وكذا الإتفاقيات الدولية الأخرى الملزمة للأطراف وقواعد القانون الدولي المتعلقة بحماية الأشخاص والأعيان المدنية في البر والبحر ضد أثار الأعمال العدائية.

ومن أهم قواعد الحماية العامة المقررة لحماية المدنيين ومنهم الصحفيين التي وردت في نصوص وأحكام هذين البروتوكولين الإضافيين نذكر ما يلي:

المطلب الأول: الحماية الجماعية:

من خلال إستقراء نصوص البروتوكول الأول والثاني لسنة 1977 نجد أنها قد تضمنت العديد من

قواعد الحماية الجماعية للمدنيين ومنهم الصحفيين و التي يمكن إجمالها في الضمانات التالية:

-الفرع الأول: الحماية العامة ضد الهجمات.

لقد أقر البروتوكول الأول القاعدة العامة في حماية السكان المدنيين، إذ قرران السكان المدنيين يتمتعون بحماية عامة ضد الأخطار الناجمة عن العمليات العسكرية سواء كانت هذه العمليات

دفاعية أو هجومية ضد الخصم طبقا للمادة 01/51 منه، وبالتالي فإنه لا يجوز أن يكون السكان المدنيين بوصفهم هذا محلا لأي هجوم كان من خلال حظر الهجمات التي تشن ضدهم، وهي المسائل التي سنتناولها كما يلي:

01- حظر الهجمات ضد المدنيين:

يتمتع السكان المدنيون بحماية عامة ضد العمليات العسكرية، ويقصد بها حظر إستهداف المدنيين وعدم إعتبارهم محلا لأي هجوم خلال العمليات العسكرية سواء كانت الهجمات من أعمال العنف الهجومية أو الدفاعية ضد الخصم وذلك في أي إقليم تشن فيه، بما في ذلك الإقليم الوطني لأحد أطراف النزاع، و الواقع تحت سيطرة الخصم سواء في البحر أو في البر أو في الجو وهذا طبقا للمادة 49 من البروتوكول الأول¹⁶.

إن هذه القاعدة تجد مصدرها بإعتبارها أحد المبادئ الأساسية للقانون الدولي الإنساني في المادة 01/51 من البروتوكول الأول والتي تنص على أنه "يتمتع السكان المدنيون والأشخاص المدنيون بحماية عامة ضد الأخطار الناجمة عن العمليات العسكرية".

و إنطلاقا من هذه القاعدة، فإنه لا يجوز إطلاقا لأطراف النزاع أن توجه عملياتها العسكرية ضد المدنيين بصفة عامة والصحفيين بصفة خاصة، بل ينبغي عليها في هذا الصدد أن تعمل على التمييز بين المدنيين والمقاتلين، ومن ثمة توجيه عملياتها العسكرية ضد الأهداف العسكرية دون غيرها وذلك من أجل تأمين احترام حماية السكان المدنيين ومنهم الصحفيين.

02- الحماية من الهجمات الرامية إلى بث الذعر:

تلجأ بعض أطراف النزاع المسلح الى إستخدام الهجمات الرامية إلى بث الذعر أو التهريب في أوساط المدنيين كوسيلة من وسائل الحرب في حالة الحرب الشاملة، حيث يكون الهدف العسكري هو سحق العدو وهدم أي إحتمال للقيام بمقاومة شعبية، كما يستخدم أيضا في الأوضاع التي يصعب فيها ويستحيل الدخول في إشتباكات عسكرية مباشرة بسبب الإحتلال العسكري أو التمرد أو إختلال التوازن في القوات بين أطراف النزاع.

إن نصوص القانون الدولي الإنساني تحظر على أطراف النزاع المسلح اللجوء إلى وسائل الحرب أو أعمال العنف أو التهديدات به الرامية أساسا إلى بث الذعر بين السكان المدنيين طبقا للمادة 02/51 من

زكريا عزمي، من نظرية الحرب الى نظرية النزاع المسلح، رسالة دكتورة، جامعة القاهرة، مصر، سنة 1972، ص 16.339 -

البروتوكول الأول والمادة 02/13 من البروتوكول الثاني، ويفهم من ذلك أن أي عمل من شأنه بث الذعر و الرعب والخوف في صفوف المدنيين بل وحتى التهديد به يعد من قبل الانتهاكات الجسمية التي قد ترقى لأن تكون بمثابة جرائم حرب طبقا للمادة 05/85 من البروتوكول الأول¹⁷.

03-حظر تجويع المدنيين:

تحظر الفقرتين الأولى و الثانية من المادة 54 من البروتوكول الأول لسنة 1977 على أطراف النزاع المسلح اللجوء إلى أسلوب تجويع المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب، وهذا بحرمانهم من المواد التي لا غنى عنها لبقائهم بما في ذلك تعمد عرقلة وصول الإمدادات الإغاثية، ومن ثمة يحظر مهاجمة أو تدمير أو نقل أو تعطيل الأعيان التي لا غنى عنها لبقاء السكان المدنيين ومنها المواد الغذائية والمناطق الزراعية و مرافق الشرب، كما يعد حصار المدنيين بمثابة جريمة حرب وجريمة إبادة جماعية وجريمة ضد الإنسانية طبقا للمواد 6/ج7، والمادة 8/ب25 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

-الفرع الثاني: قواعد الحماية الفردية :

لقد أورد البروتوكول الأول والثاني الملحقين باتفاقية جنيف بسنة 1977 عدد من الضمانات والإلتزامات التي يجب على أطراف النزاع الإلتزام بها من أجل حماية المدنيين ومنهم الصحفيين تتنوع بين الحفاظ على حياة الأفراد والمعاملة الحسنة واحترام الحقوق القضائية، فضلا عن إتخاذ الإحتياطات اللازمة من طرف الأطراف المتنازعة وهي المسائل التي سنتولى التطرق إليها كما يلي:

01- ضمان المعاملة الإنسانية:

على غرار إتفاقية جنيف الرابعة نص البروتوكول الأول على ضرورة إلتزام أطراف النزاع المسلح بضمان المعاملة الإنسانية في كل الأحوال للأشخاص الذين يقعون في قبضة أحدهم دون أي تمييز محجف بينهم يقوم على أساس العنصر، اللون، الجنس، اللغة، الدين، العقيدة، الآراء السياسية أو غيرها من الآراء، الإلتناء القومي أو الإجتماعي المواد أو الثروة أو أي وضع آخر، حيث نصت المادة 75 منه على ضرورة احترام الأشخاص المدنيين في شخصهم وشرفهم ومعتقداتهم وشعائهم الدينية، كما تحظر الفقرة الثانية من نفس المادة ممارسة العنف إزاء حياة المدنيين أو صحتهم وسلامتهم البدنية أو العقلية خاصة القتل و التعذيب البدني أو العقلي أو العقوبات البدنية أو التشويه فضلا عن إنتهاك الكرامة الشخصية خاصة المعاملة

17-د- باسم خلف العساف، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، مرجع سابق، ص165.

المهنية للإنسان والمحطة من قدره والإكراه على الدعارة أو أي صورة من صور خدش الحياء أو أخذ الرهائن والعقوبات الجماعية.

02-احترام الحقوق القضائية:

في إطار احترام الحقوق و الحريات الفردية للمعتقلين ومنهم الصحفيين المعتقلين نصت الفقرة الثالثة من المادة 75 المذكورة سابقا على ضرورة إبلاغ كل شخص قبض عليه أو تم إعتقاله أو تم إحتجازه لأعمال تتعلق بالنزاع المسلح بصفة عاجلة بالأسباب المبررة لإتخاذ هذه التدابير ويجب إطلاق سراحه في أقرب وقت ممكن.

كما نصت الفقرة الرابعة من نفس المادة على أنه لا يجوز إصدار أي حكم أو تنفيذ عقوبة ضد أي شخص تُبنت إدانته في الجريمة المرتبطة بالنزاع المسلح إلا بعد الحصول على حكم صادر من محكمة محايدة تشكل هيئتها تشكيلا قانونيا وتلتزم بالمبادئ التي تقوم عليها الإجراءات القضائية المعترف بها عموما¹⁸.

المطلب الثاني: الحماية الخاصة:

يتضمن البروتوكول الأول والثاني الملحقين باتفاقيات جنيف لسنة 1977 قواعد خاصة بحماية المدنيين أثناء النزاعات المسلحة الدولية والغير الدولية إستنادا إلى عدة معايير وإعتبارات حيث تشكل النزاعات المسلحة أوضاعا غير آمنة لهم، علاوة على معيار حالة الشخص نفسه كما هو الشأن بالنسبة للصحفيين لاسيما الذين يباشرون مهمات مهنية خطيرة في مناطق النزاعات المسلحة طبقا لنص المادة 01/79 من البروتوكول الأول.

وفي هذا الصدد ألزم هذا البروتوكول أطراف النزاع المسلح بإتخاذ جملة من التدابير الوقائية قصد توفير حماية أكبر للمدنيين ومنهم الصحفيين، إذ يلتزم كل طرف بإتخاذ كل الإحتياطات الممكنة لتفادي إصابة المدنيين جراء العمليات العسكرية، وذلك عن طريق بذل رعاية متواصلة في إدارة العمليات العسكرية، وقد أشارت إلى هذا الأمر المادتان 57 و 58 من البروتوكول الأول تحت عنوان التدابير الوقائية، حيث تضمنت المادة 57 حكما يتعلق بالإحتياطات أثناء الهجوم، أما المادة 58 فقد تضمنت

18-د-محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 224 .

أحكام تتعلق بالإحتياطيات ضد أثارالهجوم سواء من جانب الطرف القائم بالهجوم أوالطرف الذي يتحمل الهجوم¹⁹ وهي المسائل التي سنتولى التطرق إليها كما يلي:

-الفرع الأول: الإحتياطيات الواجب إتخاذها من جانب الطرف القائم بالهجوم:

يقصد ضمان حماية المدنيين ومنهم الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة تفرض المادة2/57 من البروتوكول الأول على عاتق الطرف القائم بالهجوم الإلتزام بمجموعة من الضوابط والإجراءات حتى لا يوصف هد الهجوم بغير الشرعي، و تتمثل هذه الإجراءات في مايلي :

01- أن يبذل ما في طاقته عمليا للتحقق من أن الأهداف المقرر مهاجمتها ليست أشخاصا مدنيين وأنها غير مشمولة لحماية خاصة كما هو الشأن بالنسبة للصحفيين.

في حالة ما إذا أثار الشك حول ما إذا كان الهدف المقرر مهاجمته مدنيا أو مقاتلا،فينبغي على الطرف القائم بالهجوم أن يتأكد بداية في هذه الحالة وبكل الوسائل الممكنة والمتاحة من أن الهدف المراد إستهدافه ليس شخصا مدنيا،وذلك عن طريق جمع المعلومات بأية وسيلة كانت،و إذا ما أستقر الشك أثناء سير العمليات القتالية حول هذا الهدف،فإنه وفقا لقاعدة الشك يفسر لصالح الشخص المحمي،وببقى يتمتع بالحماية كشخص مدني،وبالتالي لا يجوز استهدافه إلى أن يثبت عكس ذلك وفقا للمادة 01/50 من البروتوكول الأول²⁰..

02- أن يتخذ جميع الاحتياطيات المستطاعة عند تخيير وسائل وأساليب الهجوم من أجل تجنب إحداث خسائر في أرواح المدنيين،أو إلحاق الإصابة بهم وذلك بصفة عرضية وحصر ذلك في أضيق نطاق.

يقصد بهذه القاعدة أن يلتزم القائم بالهجوم بإستخدام القوة الضرورية لتحقيق هدف القتال الذي يتمثل في شل قوة الخصم والإنتصار عليه،ومن ثمة فإن كل إستخدام للقوة المسلحة بما يتجاوز تحقيق الهدف من الهجوم يؤدي إلى تجاوز مبدأ الضرورة العسكرية،ومن ثمة يعد عملا غير مشروع²¹،كما يرد على إستخدام وسائل وأساليب الهجوم والقتال مجموعة من الروابط والقيود التي تخضع لها أطراف النزاع المسلح أشارت

19- جون ماري هنكرتس،لويز دوزوالد-بيك،القانون الدولي الإنساني،الفصل الخامس،فتوى محكمة العدل الدولية بشأن مشروعية التهديد بالأسلحة النووية واستخدامها،المحكمة الدولية للصليب الأحمر،عدد خاص1997،ص46.

20-فريد تريكي،حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني مرجع سابق،ص128.

21-د-محمد حمد العسبلي،وسائل وأساليب القتال بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني،نحو سلسلةتفاقية إنسانية الهلال الأحمر القطري،العدد10.ص112.

إليها اتفاقية جنيف الرابعة والبروتوكول الأول، حيث حظرت المادة 01/37 منه الغدر بوصفه أسلوباً من أساليب القتال.

كما يحظر القانون الدولي الإنساني إدارة العمليات القتالية على أساس الأمر بعدم الإبقاء أحد على قيد الحياة، فإذا كان هذا القانون يتيح استخدام الوسائل والأساليب الضرورية لتحقيق الهدف من القتال في إطار مبدأ التناسب، إلا أنه في ذات الوقت يحظر قتل الأفراد الذين لا يشاركون مباشرة في العمليات القتالية ومنهم الصحفيين، وعلى هذا الأساس فإن إصدار هذا الأمر يعد خرقاً صحيحاً لقواعد القانون الدولي الإنساني التي حظرت هذه الوسيلة القتالية طبقاً للمادة 40 من البروتوكول الأول، والمادة 01/04 من البروتوكول الثاني، والمادة 02/08/ب12 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.

وعلاوة على ذلك وفي إطار ضبط وسائل الهجوم من قبل أطراف النزاع المسلح إستناداً إلى المادة 02/57 من البروتوكول الأول، فقد أُنقِر القانون الدولي الإنساني على حظر الأعمال الانتقامية والأفعال التي لا مبرر لها ضد الأشخاص المحميين، حيث نصت المادة 20 من البروتوكول الأول على حظر الردع ضد الأشخاص والأعيان التي يحميها البروتوكول ومنهم الصحفيين، فضلاً عن المادة 06/51 منه التي حظرت الهجمات الردعية ضد السكان المدنيين والأشخاص المدنيين، والمادة 02/16 من البروتوكول الثاني التي نصت على عدم جواز أن يكون السكان المدنيون بوصفهم هذا والأشخاص المدنيون محلاً للهجوم، كما تحظر أعمال العنف التهديدية الرامية أساساً إلى بث الذعر بين السكان المدنيين طبقاً للمادة 33 من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949.²²

كما يحظر استخدام بعض الأسلحة خلال فترات النزاع المسلحة بهدف محو آثار العمليات القتالية فيما بين أطراف النزاع، دون أن تمتد إلى المدنيين إستناداً إلى مبدأ وجوب التمييز بين المقاتلين والمدنيين، ويرد الأساس القانوني بحظر استخدام بعض الأسلحة أو تنفيذ استخدامها أثناء النزاعات المسلحة في المادة 02/35 من البروتوكول الأول، غير أن هذه المادة لم تحدد المقصود بالأسلحة العشوائية بل تكفلت بتسجيل طبيعتها المادة 50 من نفس البروتوكول حيث واصفت الفقرتان الفرعيتان (ب، ج) من الفقرة الرابعة من هذه المادة خصائص وأساليب ووسائل القتال العشوائية يتحقق بإحدى الحالتين التاليتين:

1- تلك التي تستخدم طريقة أو وسيلة للقتال لا يمكن أن توجه إلى هدف عسكري محدد.

22- فريد تريكي، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 139.

2- تلك التي تستخدم طريقة أو وسيلة للقتال لا يمكن حصر آثارها على النحو الذي تتطلبه هذا اللحق أو البروتوكول والتي من شأنها أن تصيب في كل حالة كهذه الأهداف العسكرية والأشخاص المدنيين أو الأعيان المدنية دون تمييز.

ومن ثمة يتضح لنا جليا أن مفهوم الأسلحة العشوائية التي يحظر على أطراف النزاع إستخدامها كوسيلة وأسلوب للقتال تتمثل في تلك الأسلحة التي لا يمكن أن توجه إلى هدف عسكري محدد أو هي الأسلحة التي لا يمكن التحكم بآثارها ومن شأنها أن تصيب الأشخاص المدنيين ومنهم الصحفيين دون تمييز بينهم وبين مقاتلي الأهداف العسكرية²³.

04- أن يمتنع عن إتخاذ قرار بشن أي هجوم قد يتوقع منه بصفة عرضية أن يحدث خسائر في أرواح المدنيين أو إلحاق الإصابات بهم، أو الإضرار بالأعيان المدنية أو أن يحدث خلط في هذه الخسائر أو الأضرار معا، مما يفرض في تجاوز ما يشترط أن يسفر عنه ذلك الهجوم من ميزة عسكرية ملموسة ومباشرة.

إستنادا إلى نص المادة 02/57 من البروتوكول الأول فإنه يقع على الطرف القائم بالهجوم الالتزام بتفادي أي هجوم يترتب عنه أضرار عرضية، و تحدث هذه الأخيرة عندما توقع هجمات تستهدف أهدافا عسكرية خسائر في صفوف المدنيين وأضرار بالأعيان المدنية، و كثيرا ما يحدث هذا الضرر حين تكون هذه الأهداف العسكرية مثل المعدات العسكرية أو الجنود موجودة في المدن أو القرى قريبة من المدنيين، وأن هذا الالتزام ما هو إلا تحصيل حاصل للقاعدة الأساسية التي تتضمنها المادة 48 من البروتوكول الأول، و التي ألزمت بموجبها أطراف النزاع المسلح على أن تعمل على التمييز بين سكان المدنيين والمقاتلين بين الأعيان المدنية والأهداف العسكرية، ومن ثمة توجيه عملياتها ضد الأهداف العسكرية دون غيرها، وذلك من أجل تأمين احترام وحماية سكان المدنيين و بين الأعيان المدنية²⁴.

23- جون ماري هنكرتس، لويز دوز والد-بيك، القانون الدولي الإنساني، الفصل الخامس، فتوى محكمة العدل الدولية بشأن مشروعية التهديد بالأسلحة النووية واستخدامها، مرجع سابق، ص 46.

24- فريتس كالمسوقن، إليزابيث تسغفلد، ضوابط الحكم خوض الحرب، مدخل للقانون الدولي الإنساني، ترجمة أحمد عبد الحليم منشورات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ط 2004، ص 207.

05-توجيه إنذار مسبق بوسائل مجدية في حالة الهجمات التي قد تمس السكان المدنيين ما لم تحل الظروف دون ذلك.

إن هذا الإلتزام المنصوص عليه في المادة 02/57(ح) من البروتوكول الأول هو إلتزام صريح يقع على عاتق أطراف النزاع المسلح في حالة إتخاذ قرار بشن هجوم من شأنه أن يمس بالمدنيين، فيجب حينئذ على الطرف القائم بالهجوم أن يوجه إنذار بذلك بكل الوسائل المجدية، وعادة ما يكون مثل هذا الإنذار في المدن الحضرية والمفتوحة من أجل إخلاء المناطق التي سيتم قصفها، وتعود كذلك عبارة (ما لم تحل الظروف دون ذلك) لتؤكد على مبدأ الضرورة الحربية الذي قد يفيد اللجوء إلى هذا الإنذار، حيث تحتفظ الخصوم بحقهم في مباغاة العدو و إغتنام عنصر المفاجأة في مهاجمة الأهداف العسكرية للعدو، إذ تشير ممارسة الدول إلى أن الإنذار ليس مطلوباً حين لا تسمح الظروف به، وذلك حين يكون عنصر المفاجأة أساسياً لنجاح العملية، أو لأمن القوات المهاجمة أو لأمن القوات الصديقة كما يرد في الممارسة إعتبار آخر يتمثل في السرعة الضرورية في الإستجابة لتحديد إمكانية الإنذارات²⁵.

الفرع الثاني: الإحتياطات الواجب إتخاذها من جانب الطرف التي يتحمل الهجوم:

لقد أشارت إلى هذه الإحتياطات المادة 58 من البروتوكول الأول كإلتزامات تقع على الطرف الذي يتحمل الهجوم والذي يقع المدنيون تحت سلطته، تتمثل في مجموعة من التدابير الإحتياطية ضد آثار الهجوم، نظمتها في ثلاثة فقرات بدأت بعبارة "تقوم أطراف النزاع قدر المستطاع، وهذا انطلاقاً من أن تموقع المنشآت العسكرية إنما يخضع أولاً وقبل كل شيء لمقتضيات الدفاع الوطني. وقد فسرت دول كثيرة واجب اتخاذ الإحتياطات المستطاعة ضد آثار الهجمات بما يعني أن الواجب يقتصر على الإحتياطات الممكن القيام بها أو الممكنة عملياً، مع الأخذ بعين الاعتبار جميع الظروف السائدة في حينها بما في ذلك الإعتبارات الإنسانية والعسكرية، وعلى هذا الأساس ينبغي على الطرف الذي يتحمل الهجوم أو الذي يقع المدنيون تحت سلطته الإلتزام بمجموعة من الضوابط والإجراءات التي يمكن تلخيصها في الإلتزامات التالية:

25-د-شريف عتلم ومحمد ماهر عبد الواحد، موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة مصر، 2004، ص13.

01- السعي جاهدة إلى نقل ما تحت سيطرته من السكان المدنيين والأفراد المدنيين بعيدا عن المناطق المجاورة للأهداف العسكرية:

يعتبر هذا الإجراء الذي نصت عليه المادة 01/58 من البروتوكول الأول ضرورة ملحة ونتيجة تلقائية لتفعيل وكفالة الحماية العامة المقررة للسكان المدنيين والأشخاص المدنيين ضد الأخطار الناجمة عن العمليات الناجمة حيث يصعب منح هذه الحماية عندما لا ينتقل الأشخاص المدنيين بعيدا عن الأهداف العسكرية، حين يكون ذلك مستطاعا.

كما يعد هذا الإجراء كذلك مظهرا مهما من مظاهر التمييز بين المدنيين والمقاتلين على اعتبار أنه يهدف أساسا إلى تجنب المدنيين أخطار العمليات العسكرية المباشرة والعرضية، ومن ثمة كان لزاما على أطراف النزاع المسلح بمفهوم المخالفة وفقا لهذه القاعدة الأساسية أن توجه عملياتها ضد الأهداف العسكرية دون غيرها، وذلك من أجل تأمين احترام وحماية السكان المدنيين بمن فيهم الصحفيين²⁶.

02- تجنب إقامة أهداف عسكرية داخل المناطق المكتظة بالسكان أو بالقرب منها:

لقد ورد هذا الإلتزام في المادة 58 (ب) من البروتوكول الأول، حيث تم إدراجه فيه لصعوبة تصور منح الحماية العامة للمدنيين ضد الأخطار الناجمة عن العمليات العسكرية دون إتخاذ الإحتياطات اللازمة من جانب أطراف النزاع المسلح التي تفرض عليها وفقا لهذه القاعدة واجب القيام بكل ما هو مستطاع بفصل الأهداف العسكرية عن السكان المدنيين.

والمقصود بتجنب إقامة أهداف عسكرية داخل المناطق المكتظة بالسكان أو بالقرب منها هو عدم إنشاء أية أهداف عسكرية داخل المناطق العسكرية و إزالة كل ما وجد منها، ويشمل وصف الأهداف العسكرية كل الأهداف الثابتة والمتنقلة التي تساهم في المجهود الحربي و يحقق إستهدافها ميزة عسكرية، وبالنسبة للأهداف الثابتة يجب عدم إقامتها أساسا بالقرب من المناطق السكنية حماية للسكان والأشخاص المدنيين، وبالنسبة للأهداف المتنقلة كوسائل النقل العسكرية والوحدات العسكرية وما تضمنته من مقاتلين فإنه يحظر كذلك تواجده ضمن المناطق السكنية كذلك²⁷.

03- حظر إستخدام المدنيين كدروع بشرية:

فريد تريكي، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 26.139-

27- خالد روشو، الضرورة العسكرية في نطاق القانون الدولي الإنساني، رسالة دكتوراه، جامعة أبي بكر

بلقايد، تلمسان الجزائر 2012-2013، ص 207.

تحظر أحكام القانون الدولي الإنساني لاسيما المادة 07/51 من البروتوكول الأول على أطراف النزاع المسلح استخدام أشخاص يحميهم هذا القانون كما هو الشأن بالنسبة للصحفيين بغية درء هجمات على قواتها المسلحة أو مواقعها العسكرية فيما لو شن أحد أطراف النزاع المسلح عمليات عسكرية من داخل مواقع مدنية، كما هو الشأن بالنسبة لمواقع الصحافة ووسائل الإعلام، وذلك بسبب التحويل المحتوم للصحفيين في مثل هذه الحالة إلى دروع بشرية، وقد تم النص على هذا الحظر طبقا للمادة 02/05 من البروتوكول الثاني، وفي المادة 02/08 (ب) - من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، حيث أعتبرت استخدام المدنيين كدروع بشرية من قبيل جرائم الحرب.

04-إتخاذ الإحتياطات الأخرى اللازمة لحماية ما تحت سيطرتها من سكان مدنيين وأفراد من الأخطار الناجمة عن العملية العسكرية:

أشارت إلى هذا الإلتزام المادة 58(ج) من البروتوكول الأول حيث بموجبه يتعين على أي طرف من أطراف النزاع المسلح الذي يقع المدنيون تحت سيطرته إتخاذ كافة التدابير والإجراءات اللازمة بهدف حمايتهم من الأخطار الناجمة عن العمليات العسكرية التي يتوقع منها إحداث خسائر في أرواح المدنيين و إلحاق الخسائر بهم.

وتشمل هذه الإحتياطات القواعد والإلتزامات المذكورة سابقا والمنصوص عليها في المادة 58(أ،ب) وذلك إما بأن يسعى أي طرف من أطراف النزاع الذي يقع المدنيون تحت سيطرته جاهدا إلى نقل ما تحت سيطرتهم من سكان مدنيين وأطراف مدنيين وأعيان مدنية بعيدا عن المناطق المجاورة للأهداف العسكرية مع عدم الإخلال بالمادة 49من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949، أو تجنب إقامة أهداف عسكرية داخل المناطق المكتظة بالسكان أو بالقرب منها أو بإجراءات أخرى مثل بناء الملاجئ والمناطق المحمية لها وتدريب وتجهيز أطراف النزاع المدني وغيرها²⁸.

و خلاصة لما سبق ذكره فإن قواعد الحماية الخاصة المقررة بموجب البروتوكولين الإضافيين لسنة 1977 تعتبر بمثابة قواعد مكملة لقواعد الحماية العامة المقررة بموجب اتفاقيات جنيف الرابعة لسنة 1949. فلا يمكن بناء على ذلك لأطراف النزاع المسلح أن تتذرع بتطبيق إحدى هذه القواعد دون

28-عبدالقادر بشير حوبه، حماية الصحفيين ووسائل الإعلام أثناء النزاعات المسلحة، دار الثقافة

للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2012، ص 122.

الأخرى، بل ينبغي تطبيقهما معا وعلى جميع الفئات الذين ينطبق عليهم وصف المدنيين بما فيهم الصحفيين استنادا على المادة 79 من البروتوكول الأول.

حماية الصحفيين في ظل البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977:

نص البروتوكول الثاني على مجموعة من المبادئ لحماية المدنيين ومنهم الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة غيرالدولية، ومعظم هذه المبادئ سبق التطرق إليها في نصوص اتفاقية جنيف الرابعة والبروتوكول الأول، وقد أعيد التأكيد عليها في مضمون الديباجة البروتوكول الثاني والتي نصت على أن المبادئ الإنسانية التي تؤكد المادة الثانية المشتركة بين إتفاقية جنيف المنعقدة في 12/أب/أغسطس 1949 تشكل الأساس الذي يقوم عليه احترام الشخص الإنسان في حالة النزاع المسلح الذي لا يتسم بالطابع الدولي.

وعلى الرغم من عدم الإشارة إلى مسألة حماية الصحفيين في النزاعات المسلحة غير الدولية في البروتوكول الإضافي الثاني لسنة 1977 إلا أنهم يستفيدون من قواعد المعاملة الإنسانية الواردة في المادة الثالثة المشتركة من إتفاقيات جنيف لسنة 1949، والبروتوكولين الإضافيين الأول والثاني الملحقين بها، ومن ضمانات الحماية العامة الواردة في البروتوكول الثاني والخاصة بالأشخاص المدنيين، ومن ثمة يستفيدون من الحماية المكفولة للمدنيين في أوضاع النزاعات المسلحة غير الدولية والدولية على السواء²⁹.

كما تجدر الإشارة إليه أن كل هجوم على النحو السابق يعد من قبيل الإنتهاكات الجسمية التي يمكن أن ترقى إلى جريمة حرب وفقا لنص المادة 3/85(ب) من البروتوكول الإضافي الأول، فضلا عن نص المادة 2/13(ب-1) من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، حيث تعتبر من قبيل الإنتهاكات الجسمية شن هجوم عشوائي يصيب السكان المدنيين أو الأعيان المدنية عن معرفة بأن مثل هذا الهجوم يسبب خسائر بالغة في الأرواح أو إصابات الأشخاص المدنيين أو أضرار بالأعيان المدنية كما جاء في المادة 3،2/57 من نفس البروتوكول³⁰.

29-د-سي علي أحمد، حماية الصحفيين خلال النزاعات المسلحة على ضوء قواعد القانون الدولي الإنساني، اللجنة القضائية للدراسات الاجتماعية والإنسانية جامعة شلف، الجزائر، العدد 2، سنة 2009، ص 69.

30-ألكسندر بالجى جالو، حماية الصحفيين ووسائل الإعلام في أوقات النزاع المسلح، المجلة الدولية للصليب الأحمر العدد 853، سنة 2004، ص 5.

وفي ختام هذه الدراسة نشير الى أنه لا نكاد نجد أي حكم صادر سواء عن المحكمة الجنائية الدولية الدائمة أو المحاكم الجنائية الدولية الخاصة بيوغسلافيا أو المحكمة الخاصة برواند يدين مرتكبي الإنتهاكات بحق الصحفيين بصفة خاصة رغم الإنتهاكات العديدة المرتكبة ضدها، اللهم إلا بعض الأحكام الصادرة بشأن الإنتهاكات الجسيمة لأحكام القانون الدولي الإنساني بصفة عامة في صورة جرائم ضد الإنسانية أو جرائم الحرب المرتكبة في تلك الدول أو في دول أخرى معينة أخرى والتي يمكن للصحفيين المتضررين أو مالكي وسائل الإعلام المتضررة من الإنتهاكات المرتكبة ضدهم كل بحسب حالته اللجوء الى هذه المحاكم لمعاقبة المسؤولين عنها و التعويض عن الأضرار اللاحقة بهم. والتي يمكن التطرق اليها في ما يلي،

-الفرع الثالث: دور القضاء الجنائي الدولي في حماية الصحفيين:

في إطار حماية المدنيين و الأعيان المدنية و منهم الصحفيين ومقراتهم الصحفية من خلال قمع الإنتهاكات الجسيمة المختلفة التي تطالهم ومعاقبة مرتكبيها لاسيما خلال النزاعات المسلحة، فقد لعب القضاء الجنائي الدولي خصوصا المحكمة الجنائية الدولية الدائمة و المحكمة الجنائية الخاصة بكل من يوغسلافيا و رواند دورا هاما في هذا الشأن تجسد في فصله في عدد من القضايا التي عرضت عليه بموجب أحكام جنائية دولية والتي نذكر من أهمها مايلي:

أ-المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بيوغسلافيا:

الى جانب الأحكام الجنائية التي أصدرتها هذه المحكمة في حق العديد من المسؤولين المدنيين والعسكريين من جمهورية الصرب وغيرها من جمهوريات الإتحاد اليوغسلافي المفكك عن الإنتهاكات الجسيمة لإتفاقيات جنيف لسنة 1949 التي إرتكبوها بحق المدنيين والأهداف المدنية ومنهم الصحفيين ومقراتهم الصحفية لاسيما في جمهورية البوسنة والهرسك ذات الأغلبية المسلمة، فقد كان للمحكمة أيضا من خلال هذه الأحكام وأحكام أخرى بعض الآراء والمواقف سعت من خلالها الى حماية حرية الرأي والتعبير وحماية الصحفيين ومقراتهم الصحفية لاسيما أثناء النزاعات المسلحة والتي يمكن إستعراض أهمها كما يلي:

إن من أهم القضايا التي فصلت فيها هذه المحكمة و أصدرت فيها أحكام جنائية بشأنها نذكر مايلي:

1_ قضية تيهومير بلاسكيتش (tehomir Blaskis).

أصدرت المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بيوغسلافيا بتاريخ 29 جويلية 2004 حكما أكدت فيه على المسؤولية الجنائية الفردية للجنرال في الجيش اليوغسلافي السيد (بلاسكيتش،ت) لإنتهاكه إتفاقيات جنيف

لسنة 1949 ولقوانين الحرب ولا ارتكابه جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية في حق مسلمي البوسنة والهرسك، حيث قضت بإدانته وحكمت عليه بـ 09 سنة سجن³¹.

ويعد هذا الحكم من بين أهم الأحكام الصادرة عن هذه المحكمة لكونه لأول مرة تتم إدانة مسؤول عسكري متهم بإعطاء أوامر بالقيام بهجمات غير مشروعة ضد المدنيين والأعيان المدنية. ومنه كان بإمكان الصحفيين ومسؤولي ومالكي المقرات الصحفية في هذه الدولة المتضررين من مثل هذه الانتهاكات اللجوء إلى هذه المحكمة لمقاضاة المسؤولين عن هذه الانتهاكات.

2_ قضية الجنرال ردوفان كرازديتش :

تم اعتقال الجنرال الصربي السيد ردوفان كرازديتش يوم 21 جويلية 2008 في العاصمة الصربية بلغراد، وتم تقديمه أمام المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بيوغسلافيا في لاهاي بتاريخ 2012.10.26 عن تهم ارتكاب جرائم ضد الإنسانية، الإبادة الجماعية، وجرائم الحرب خلال حرب البوسنة. كما تم اعتقال الزعيم العسكري السابق راتكو ملاديتش بتاريخ 2011.05.26 ومثل أمام المحكمة يوم 2011.06.01. وتم الحكم عليه بالسجن المؤبد³².

3- قضية الرئيس اليوغسلافي الأسبق {سلوبودان ميلوزوفيتش}:

تم توجيه الاتهام للرئيس الأسبق لدولة ليوغسلافيا السيد سلوبودان ميلوزوفيتش من طرف المحكمة الجنائية الخاصة بيوغسلافيا بصفة غيابية بتاريخ 22 ماي 1999 كقائد عام للقوات المسلحة اليوغسلافية وكرئيس دولة، وأُخذ في حقه قرارا بالقبض عليه عن حوالي 66 تهمة منها تهم جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب³³. وبعد أن أُلقي عليه القبض يوم 2001.04.01 مثل أمام هذه المحكمة بلاهاي أول مرة يوم 2001.07.03، ونظرا لتدهور صحته ووفاته داخل السجن يوم 11 مارس 2006 تم توقيف وإسقاط المتابعة الجزائية ضده وتوقفت محاكمته

31- أحسن كمال، آليات تنفيذ القانون الدولي الإنساني في ضوء التغييرات الدولية للقانون الدولي المعاصر، مذكرة لنيل

شهادة الماجستير، جامعة تيزي وزو، الجزائر، 2011، ص 108. وفريد تريكي، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 298.

32- أخلاص عبيد، آليات مجلس الأمن في تنفيذ القانون الدولي الإنساني، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة باتنة، الجزائر، 2009، ص 177.

محمد حنفي محمود، جرائم الحرب أمام القضاء الجنائي الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط 2000، ص 1، ص 3374-

بصفة نهائية يوم 14 مارس 2006.³⁴

وتظهر أهمية هذه الإجراءات التي إتخذتها المحكمة في هذه القضية في كونها جعلت من الرئيس اليوغسلافي أول رئيس دولة يحاكم أمام محكمة جنائية دولية في هذا القرن، حيث يعد هذا إنتصارا للعدالة الدولية بغض النظر عن الإعتبارات السياسية التي دعمت الحكومة اليوغسلافية لتسليمه للمحاكمة و منها إستفادتها من مساعدات مالية³⁵.

-أما من أهم الآراء و المواقف التي إتخذتها المحكمة بشأن حماية الحرية الإعلامية و الصحفيين نذكر من أهمها مايلي،

-لقد جاء في أول حكم صادر عن هذه المحكمة بتاريخ 1995.05.07 في قضية (تاديتش- tadic) عدة مبادئ تهدف الى حماية حرية الصحافة والإعلام وحماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة نذكر من أهمها أن الصحفيين يقومون بمهام تخدم مصلحة عامة لأنهم يؤدون دورا رئيسيا من حيث أنهم يوجهون إنتباه المجتمع الدولي لفضائح المنازعات ووقفها.

-كما عرفت المحكمة في قرارها الصادر بتاريخ 2002.12.11 في قضية الصحفي البريطاني السيد-جونثان راندل- المرسلين العسكريين على أنهم الأشخاص الذين ينتقلون الأخبار من مناطق النزاع المسلح في مواضيع تتعلق بالنزاع، كما إعتبرت فيه عمل الصحفيين في مناطق النزاعات المسلحة مصلحة عامة لأنهم يقومون بدور رئيسي في تنبيه المجتمع الدولي لأحوال ووقائع النزاعات المسلحة وحتى تتاح لهم فرصة القيام بعملهم على أحسن وجه³⁶.

- مساهمتها في إثراء أحكام القانون الدولي لإنساني لاسيما من خلال إعطائها تعريفا للأعيان المدنية بمناسبة نظرها في قضية بلاستيكش (BLASKIC) سنة 2004 بقولها : " كافة الأعيان التي ليست أهدافا عسكرية تعتبر أعيانا مدنية"، وهذا بإستعمالها لأسلوب النفي في تعريفها لهذه الأعيان، وهذا تماشيا مع البرتوكول الأول لسنة 1977 عندما عرف الأشخاص المدنيين والأهداف المدنية بنفس

34-فريد تريكي، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 297.

عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان ط1، 2001، ص 307-35.

36-د-باسم خلف العساف، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، مرجع سابق، ص 177.

الأسلوب³⁷. وهذا ما ينطبق على الأعيان الصحفية أيضا وبالتالي المساعدة على تمييزها عن الأهداف العسكرية ومن ثمة ضمان حمايتها من الهجمات الموجهة ضد الأهداف العسكرية.

- كما إعتبرت المحكمة بمناسبة النظر في قضية قصف قوات التحالف لمبنى إذاعة و تلفزيون صربيا بالعاصمة بلغراد سنة 1999 والذي راح ضحيته 16 قتيلًا و 16 جريحًا من المدنيين والإعلاميين العاملين في المبنى وقت الهجوم والتي بررها التحالف بأن الإذاعة والتلفزيون قد استخدمت استخداما عسكريا إلى جانب الاستخدام المدني، وأن وسائل الإعلام هي أعيانا ذات طابع مدني تتمتع بالحماية على غرار السكان المدنيين، وأن استهدافها يشكل إنتهاكا جسيما لأحكام القانون الدولي الإنساني مما يشكل جريمة حرب تستوجب المساءلة الجنائية لمرتكبيها، وأن استخدام وسيلة الإعلام استخداما مزدوجا كإستخدامها محطة بث لأحد القوات المتحاربة فقد تكون هدفا عسكريا³⁸، كما أكدت على أن المدنيين والأعيان المدنية ومعنوياتهم لا تعد أهدافا عسكرية مشروعة، وأن مجرد استعمال هذه الوسائل كأداة للدعاية في حد ذاتها لا تبرر جميع الهجمات الموجهة ضد المقرات الصحفية ولو أن هذا النشاط يعتبر دعما لجهود الحرب وتقويض لمعنويات الطرف الآخر، إلا أنه حينما تم استخدام إذاعة وتلفزيون صربيا في مجال التحريض على لكرابية والدعاية إلى الحرب فقد يكون هذا مبررا للهجوم عليها³⁹. وهذا ما جاء في حكم المحكمة «بأن مرافق إذاعة وتلفزيون صربيا لو كانت قد استخدمت بالفعل كمحطة بث للقوات المسلحة الصربية، فإنها تكون بذلك قد شكلت هدفا عسكريا، وأنه في كل الأحوال يجب على القوات المتحاربة أن تلتزم الإحتياط ومبدأ التناسب والإلتزام بالإندازار عند النية بمهاجمة مثل هذه الأهداف، لأن الهجوم لم يحقق إلا نتيجة ثانوية ومن ثمة لم يكن متناسبا مع الأضرار التي حدثت»⁴⁰.

- كما إعتبرت المحكمة أن وسائل الإعلام التي تحرض على إرتكاب الجرائم المنصوص عليها في نظامها الأساسي وفي القانون الدولي الإنساني يمكن أن تكون هدفا عسكريا مشروعا، وفي هذا الإطار كانت المحكمة قد شكلت لجنة حول قصف مبنى الإذاعة و التلفزيون الصربي من قبل قوات التحالف

37- د- ماهر جميل أبوخوات، حماية الصحفيين ووسائل الإعلام أثناء النزاعات المسلحة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1 2008، ص56.

38- عبدالقادر بشير حوبه، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، مرجع سابق، ص122.

الكسندر بالجى جالو، حماية الصحفيين ووسائل الإعلام في أوقات النزاع المسلح، مرجع سابق، ص3910-

د- مبطوش حاج، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، مرجع سابق، ص40.336-

للتحقيق في ذلك الحادث،و التي خلصت في تقريرها إلى أنه حتى يكون الهجوم ضد الإذاعة والتلفزيون الصربي مشروعاً يجب أن يتوافر فيه شرطين هما
- أن يسعى الهجوم لتحقيق نصر عسكري.

- أن يكون الهجوم موجه ضد هدف عسكري،حيث أن القانون الدولي الإنساني يمنح حماية كاملة للممتلكات ذات الطابع المدني،ولا يسمح بالهجوم إلا على الأهداف ذات الطابع العسكري⁴¹.

كما تبنت اللجنة نهج التوازن بين الخسائر في أرواح المدنيين والأضرار الواقعة على الأعيان المدنية وبين الميزة العسكرية الملموسة والمباشرة و المنتظرة،ورأت أن الأضرار العرضية بالرغم من إرتفاعها إلا أنها لم تكن آنذاك غير متناسبة وأن الهجوم لم يحقق إلا نتيجة ثانوية،ومن ثمة لم يكن متناسباً مع الأضرار التي حدثت،كما أنه وبصدد مبدأ التناسب أيضاً إقتрحت اللجنة أن يلجأ إلى قائد عسكري حكيم وفي حالة الرد بالإيجاب يمكن تحميل الطرف المعتدي المسؤولية على أساس المادة 3/85 ب.ح من البروتوكول الأول،والمادة 08(2 ب/4) من النظام الأساسي للمحكمة.

-وبمناسبة نظرها في قضية الرئيس اليوغسلافي الأسبق سلوبودان ميلوزوفيتش لأول مرة سنة 2002 و بهدف حماية قدرة الصحفيين ومعاونيهم على القيام بعملهم منحتهم هذه المحكمة ميزة الحق في رفض الإدلاء بالشهادة في إطار أي دعوى قضائية بشأن أمور تتعلق بمهنتهم،وقالت أنه لا يمكن أن يجبر الصحفي على الإدلاء بشهادته إلا إذا توفر شرطين معاً،الأول ألا تمثل الشهادة مصلحة مباشرة وأن تكون ذات أهمية خاصة في أمر من الأمور الأساسية المتعلقة بالقضية محل النظر،أما الثاني فيتمثل في عدم إمكان الحصول على نحو معقول على دليل الإثبات المنتظر من مصدر آخر⁴². وهذا الأمر هو ما حصل بالفعل في هذه المحاكمة،حيث رفض بعض الصحفيين الاستدعاء بالمثل أمام المحكمة مثل الصحفي (جونتان راندال) والصحفية الكندية ومراسلة تلفزيون CBC المسماة(كارول أوف)،أما الذي إستجاب للإستدعاء وأدلى بالشهادة فكانت الصحفية(كجاي رولاند) حيث قدمت دليلاً أظهر أن القوات الصربية قتلت أكثر من 100 سجين سنة 1999 في سجن دوبراغا في كوسوفو وهذا بعد هجوم قوات الناتوا عليها بالقصف الجوي،ولقد جرى جدال بينها وبين الرئيس الصربي ميلوزوفيتش لأكثر من ساعة،كما أن حجج الرافضين للإدلاء بالشهادة تتمثل في أن تصرف الصحفيين كشهود سيعرض حياتهم ومهامهم

د-مبطوش حاج،نفس المرجع السابق،ص41336-.

42-د-مبطوش حاج،حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة،مرجع سابق،ص441.

للخطر⁴³ ، وهي حجة جوناتان راندل، كما لم تجبر المحكمة الكشف عن هوية الشهود وهذا ما حصل في قضية تاديتش، كما يحق لها سماعهم بواسطة جهاز إلكتروني يشوه الصورة والصوت والتعريف به أمام الدفاع باسم مستعار وحتى إستحوابه دون الإفصاح عن هويته الحقيقية⁴⁴ .

-الإقرار بأحقية الحصول على التعويض لضحايا الانتهاكات الجسيمة ومنهم الصحفيين، ذلك أن النظام الأساسي لهذه المحكمة قد نص على مركز للضحايا يستطيعون من خلاله الدفاع عن مصالحهم حتى وإن كان لم يقر بحق الأفراد في رفع دعاوي التعويض أمام هذه المحكمة، لكنه ينص على الحق في جبر الضرر كمبدأ عام وبإمكانية رفع مثل هذه الدعاوي وهذا أمام المحاكم الداخلية في يوغسلافيا وذلك بعد حكم الإدانة الصادرة من المحكمة الجنائية، لكن بعد ثبوت المسؤولية على الدولة حتى ولو كان هذا الشخص المدان قد تصرف باسمها و لصالحها⁴⁵ وقد تؤكد هذا الحكم في عدة مواد من النظام الأساسي لهذه المحكمة وهي المواد 15فقرة أخيرة و 105/ب من قواعد الإجراءات والأدلة لهذه المحكمة، وهذا عكس ما ورد في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدائمة الذي يسمح للضحايا بالطلب من المحكمة الحكم لهم بالتعويض بعد تقديره منها للضرر الحاصل على الضحية.

ب- المحكمة الجنائية الدولية الخاصة برونندا:

لقد كان لهذه المحكمة دورا بارزا في إرساء الأمن و الاستقرار في دولة رواندا عقب الحرب الأهلية الفظيعة التي إندلعت هناك، و التي خلفت الآلاف من الأبرياء المدنيين ومنهم الصحفيين، وهذا من خلال تحقيق العدالة لهم بعد فصلها في عدد من القضايا وإصدارها لأحكام رادعة بحق مرتكبي تلك الانتهاكات الجسيمة خلال تلك الحرب الأهلية، ومن أهم تلك الأحكام التي أصدرتها هذه المحكمة نذكر مايلي:

1-قضية جون بول أكايسو "JEAN PAUL AKAYESU":

تزعّم جون بول أكايسو بلدية "تابا" برونندا فرع الحركة الديمقراطية الجمهورية بمنطقته، وساهم في مقتل حوالي 200 شخص من التوتسي، وقد تم إلقاء القبض عليه في زمبيا بتاريخ 10.05.1995 وأدين من قبل هذه المحكمة ب13 تهمة تتضمن جرائم الإبادة، جرائم ضد الإنسانية، جرائم حرب وقد صدر ضده

43-د-رشيد حمد العنزي، المركز القانوني للمراسلين العسكريين في القانون الدولي، مجلة البحث القانوني، كلية الحقوق

جامعة المنصورة، مصر العدد الرابع، السنة 31 ، شهر ديسمبر 2007، ص 12.

44--د-مبطوش حاج، نفس المرجع السابق، ص 441.

د-وائل أحمد علام، مركز الفرد في النظام القانوني للمسؤولية الدولية، دار النهضة العربية، القاهرة، 2001 ص 4559-

حكم بالسجن المؤبد بتاريخ 1998.09.02، ويعتبر هذا الحكم أول حكم تصدره المحكمة، كما يعود الفضل لهذا الحكم الصادر في هذه القضية في تحديد صور الإبادة الجماعية ووسائل إثباتها⁴⁶.

2- قضية جون كامبيندا jean kambenda .

انه وبعد يومين من صدور الحكم الأول المذكور أعلاه صدر الحكم الثاني بتاريخ 1998.09.04 ضد السيد جون كامبيندا الوزير الأول للحكومة المؤقتة لروندا إبان الإبادة الجماعية في روندا عام 1994 في الفترة من 04 أبريل إلى جويلية 1994 لارتكابه أفعال الإبادة الجماعية واعتداءات جسمية بدنية ونفسية على أبناء قبيلة التوتسي واعترافه بها أثناء المحاكمة ليتضمن الحكم عليه بالسجن المؤبد مدى الحياة لإدانته في جميع التهم الستة الموجهة إليه⁴⁷.

كما نشير إلى المتهم جون كامبيندا قد أقر بصفته وزيرا أول لروندا سابقا بأنه قد قدم دعما واضحا إلى راديو وتلفزيون "ليبري ديس ميلي كولينز" مع علمه بأن هذه المحطة الإذاعية كانت تحرض على القتل من خلال بثها الإذاعي، مما أدى إلى إحداث أضرار جسمية ونفسية كبيرة وإضطهاد لقبائل الهوتو، وصرح قائلاً "بأن هذه المحطة كانت سلاحا لا يمكن الإستغناء عنه في قتال العدو"

كما يعتبر جون كامبيندا أول رئيس حكومة تدينه محكمة جنائية دولية، وقد نقل مع 06 أشخاص آخرين محكوم عليهم إلى دولة المالي لتنفيذ أحكام السجن مدى الحياة هناك⁴⁸.

3- قضية فيردناند ناهيمانانا، وجان بوسكوبارا ياغويز:

تعرف هذه القضية بصفة عامة بإسم (قضية الإعلام) وقد كانت هذه المحاكمة تمثل للمرة الأولى منذ محاكمات نورمبرغ التي يتم التحقيق فيها في دور وسائل الاعلام كعنصر من عناصر القانون الجنائي الدولي وقدمت المحكمة لوائح إتهام أولئك الثلاثة في محاكمة واحدة. ولقد تمت إحالة أمام هذه المحكمة بتاريخ 2003.08.19 كل من مدير محطة الإذاعة والتلفزيون الحر للتلال الألف (RTL) السيد فيردناند ناهيمانانا ونائبها السيد جان بوسكوبارا ياغويز والسيد حسن نغيزي مؤسس ومدير

4646- affaire le procureur c/ jean kambenda N° ICTR.07.23), arrêt relative a la requête de l'appelant jean kambenda en admission de nouveaux moyens de preuve.

47- فريد تريكي، حماية ضحايا النزاعات الدولية المسلحة في القانون الدولي الإنساني والفقهاء الإسلامي، دراسة مقارنة، مرجع سابق ص 300

فضيل كوسة، المحكمة الجنائية الدولية لرواندا، دار هومة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2007، ص 48113-

محطة كانغورا KANGORA بتهمة الإبادة الجماعية، والتأمر لإرتكاب جرائم ضد الإنسانية، وقد تمت إدانة المتهمين الثلاثة حيث تم الحكم على السيد فيردناند ناهيماننا ونغيزي في البداية بالسجن المؤبد وعلى السيد جان بوسكوبارا باراغويزا بالسجن مدة 35 سنة وبعد الاستئناف خفف الحكم على ناهيماننا ليصبح السجن مدة 30 عاما. وعلى نغيزي ليصبح السجن مدة 35 سنة، كما أن غرفة الاستئناف في هذه المحكمة قررت في إحدى قراراتها الإفراج المؤقت عن المتهم بوسكوبارا يغويزا، حيث أسست هذه الغرفة قرارها هذا بسبب التجاوزات التي حدثت خلال فترة اعتقاله والتي شكلت إنتهاكا صارخا في حقه⁴⁹.

كما أنه بتاريخ 01-06-2000 تمت محاكمة الصحفي البلجيكي "جورج روجيو" وهو صحفي في روندا بتهمة التحريض العلني والمباشر لإرتكابه جرائم إبادة جماعية، وتم الحكم عليه ب12 سنة سجنا نافذا

ج- المحكمة الجنائية الدولية الدائمة:

إنه منذ دخول النظام الأساسي للمحكمة حيز النفاذ بتاريخ 01.07.2002 وحتى تاريخ 31 مارس 2005 أحييت على المحكمة أربع قضايا، وذلك جراء الممارسات والإنتهاكات الواقعة على حقوق الإنسان، ثلاث منها تمثل إحالات لقضايا من قبل الدول الأطراف في النظام الأساسي وهي إحالة من قبل جمهورية الكونغو الديمقراطية، وأخرى من قبل جمهورية أوغندا و إحالة ثالثة من قبل جمهورية إفريقيا الوسطى، أما الإحالة الرابعة فتتمثل إحالة من قبل مجلس الأمن الدولي وهي الأولى من نوعها وهي المتعلقة بقضية إقليم دارفور في السودان، غير أنه وبغرض عدم الإطالة في الموضوع سنقتصر فقط على قضيتي جمهورية الكونغو الديمقراطية و السودان كما يلي:

1- فتح تحقيق والحكم في الجرائم المرتكبة في جمهورية الكونغو الديمقراطية:

نتيجة للأوضاع المأساوية التي وقعت في دولة الكونغو الديمقراطية والذي نتج عنه عدم تمكن الحكومة من السيطرة على الوضع، قام رئيس البلاد السيد (joseph kabila) بتاريخ 03 مارس 2004 بتوجيه رسالة إلى المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية الدائمة تتضمن إحالة الوضع في بلاده على المحكمة وطلب التحقيق في الجرائم المرتكبة هناك، ولذلك أصدر المدعي العام بتاريخ 23 جوان 2004 قرارا بفتح تحقيق نتج عنه تعيين فريق عمل للتوجه إلى هناك وبالتحديد إلى إقليم "إيتوري" الذي كان مسرحا لأشد أنواع الجرائم محل اختصاص المحكمة وبعد 18 شهر من التحقيق قدم المدعي العام

49مخلط بلقاسم، محاكمة مرتكبي جرائم الحرب أمام محكمة الجنائية الدولية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية

جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015، ص389.. -

بتاريخ 2006.01.12 الى الدائرة التمهيدية طلب إصدار مذكرة توقيف ضد لوبانغا (thomas labanga) مؤسس حركة اتحاد الوطنيين الكونغوليين وقائد جناحها العسكري بالقوات الوطنية لتحرير الكونغو الديمقراطية عن قيامه بالإشراف على تنفيذ خطة تجنيد أطفال أقل من 15 سنة⁵⁰، وبتاريخ 10 فيفري 2006 أصدرت هذه الدائرة القضائية مذكرة توقيف ضد لوبانغا تتضمن إتهامات بتجنيد أطفال و إستخدامهم إلزاميا لدعم الأعمال الحربية في إطار نزاع مسلح دولي، وبعد ذلك تم إصدار طلب موجه إلى الحكومة الكونغولية بتوقيف وتقديم المتهم إلى المحكمة الذي كان محتجزا لديها منذ شهر مارس 2005 .

و بتاريخ 10 جويلية 2012 أصدرت المحكمة الجنائية الدولية أول حكم لها في تاريخ منذ دخولها حيز النفاذ عام 2002 إذ قضت الدائرة التمهيدية الأولى للمحكمة بأن "لوبانغا" مذنب بالمشاركة في ارتكاب جرائم حرب وذلك لقيامه بتسخير وتجنيد أطفال دون سن 15 سنة، وإستخدامهم للمشاركة النشطة في أعمال حربية في سياق نزاع مسلح داخلي وقع في إقليم "إيتوري" بالكونغو بمشاركة القوات الوطنية لتحرير الكونغو وقد حكم عليه 14 سنة سجن نافذة، وهو الحكم الذي تم تأييده بتاريخ 2013.03.26⁵¹.

2- قضية السودان

بعد نجاح الرئيس السوداني حسن البشير في الإستيلاء على السلطة بعد قيادته إنقلابا عسكريا على النظام الحاكم آنذاك بتاريخ 30 جوان 1989 ظهر صراع مسلح مع بعض الجماعات العرقية الراضة له من قبائل الزغاوة، الفرز، المساليت المتواجدة في إقليم دارفور، الأمر الذي دفعه بعد إحتدام الصراع هناك إلى الإستعانة بمليشيات الجنجويد، وقد أسفر ذلك النزاع إلى ارتكاب جرائم بشعة في حق الآلاف من المدنيين في الإقليم⁵².

وعلى إثر تردي الأوضاع في الإقليم قام مجلس الأمن بتكليف الأمين العام للأمم المتحدة بموجب القرار رقم 1564 بتاريخ 18-09-2004 بتشكيل لجنة دولية لتقصي الحقائق بدارفور، وبعد الإنتهاء من

50-فريجة محمد هشام، دور القضاء الدولي الجنائي في مكافحة الجريمة الدولية، أطروحة دكتوراة، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الحقوق و العلوم السياسية، الجزائر، السنة الجامعية 2013.2014، ص207.

مخلط بلقاسم، محاكمة مرتكبي جرائم الحرب أمام محكمة الجنائية الدولية، مرجع سابق، ص51331-

52-فريجة محمد هشام، دور القضاء الدولي الجنائي في مكافحة الجريمة الدولية، مرجع سابق، ص380.

تحقيقاتها خلصت إلى التأكيد أن القوات الحكومية السودانية ومليشيات الجنجويد قامت في كثير من الحالات بمهاجمة المدنيين وتدمير القرى وحرقتها على نطاق واسع، كما بينت وجود عمليات قتل جماعي حيث قدرت أن أكثر من 1،8 مليون شخص أخرجوا عنوة من ديارهم وأصبحوا لاجئين في دولة تشاد، كما خلص التحقيق إلى تحديد هوية 61 شخصا من المحتمل ارتكابهم لهذه الجرائم و أوصت بضرورة إحالة الوضع على المحكمة الجنائية الدولية .

وبتاريخ 31 مارس 2005 أصدر مجلس الأمن القرار 1593 بإحالة الوضع في دارفور من تاريخ 01 جويلية 2012 إلى المدعي العام للمحكمة، كما أنه وبتاريخ 22 فيفري 2007 أعلنت المحكمة الجنائية الدولية عن توجيه الاتهام إلى كل من أحمد هارون (الذي شغل منصب وزير دولة بوزارة الداخلية ووزير دولة للشؤون الإنسانية)، وعلى محمد علي عبد الصمان المعروف باسم علي كوشيب (أحد قادة ميليشيا الجنجويد) بإرتكاب 22 جريمة حرب مثل الاغتصاب والهجوم المتعمد على المدنيين والنهب وغيرها، و20 جريمة ضد الإنسانية ضد الإنسانية مثل الإضطهاد القتل، الاغتصاب وأخرى وتتعلقاتهم بعدد من الهجمات على مدن طروم، وبنديسي، مكجر و أروالا في إقليم دارفور بين عامي 2003 و2004.⁵³ .

وبتاريخ 27 أبريل 2007 أصدرت المحكمة أوامر بالقبض ضد كل من وزير الدولة للشؤون الخارجية لحكومة السودان "أحمد هارون" والقائد الأسبق لميليشيا الجنجويد "علي كوشيب"، كما أنه بتاريخ 14.07.2008 وجّه المدعي العام إتهاما رسميا للرئيس عمر البشير بإرتكاب جرائم إبادة وجرائم ضد الإنسانية، وجرائم حرب في إقليم دارفور وطلب من الدائرة التمهيدية إصدار أمرا بالقبض عليه حيث صدر هذا الأمر بتاريخ 04 مارس 2009، وقد بررت المحكمة إصدارها لمذكرة الإعتقال على أساس مسؤوليته المباشرة وغير المباشرة عن سبع تهم خمس منها بجرائم ضد الإنسانية والتهمتان الأخريتان تتعلقان بجرائم الحرب إلا أن الحكومة السودانية رفضت مرارا التعاون مع المحكمة وتوقيف أي أحد من المطلوبين مؤكدة رفض محاكمة أي مواطن سوداني خارج السودان.⁵⁴

53- أمر القبض ضد كل من أحمد هارون، الدائرة التمهيدية الأولى، الوثيقة رقم ICC-02/05-01/07.

ومخلط بلقاسم، محاكمة مرتكبي جرائم الحرب أمام محكمة الجنائية الدولية، مرجع سابق، ص309..

54- أمر بالقبض على عمر حسن أحمد البشير، الحالة بدارفور بالسودان، الدائرة التمهيدية الأولى، الوثيقة رقم 01/09-

ICC 02/05 - بتاريخ 04 مارس 2009، ص07.

ومخلط بلقاسم، محاكمة مرتكبي جرائم الحرب أمام محكمة الجنائية الدولية، مرجع سابق، ص315.

الخاتمة:

على الرغم من التطور الذي شهدته أحكام القانون الدولي الإنساني في الآونة الأخيرة والتي طرأت على الحماية القانونية الفردية للأشخاص وتكريس نظام المسؤولية، ومبدأ جبر الضرر و التعويض المباشر للمتضرر وبما يتناسب مع جسامه الضرر، إلا أن الصحفي لا يزال يعامل في ظل هذا التطور بإعتباره فردا عاديا وبصفته كإنسان دون النظر إلى طبيعة عمله وخطورة مهنته، حيث أضافت عليه التشريعات الدولية صفة الشخص المدني أثناء النزاعات المسلحة، وهذا على الرغم من الإختلاف الجوهرى بين الدافع الصحفى والدافع المدني إتجاه الحرب ذلك أن وظيفة الصحفي أثناء هذه النزاعات التي تجبرهم على التواجد في بؤر النزاعات الخطرة رغبة منه في الحصول على السبق الصحفى وتغطية أحداث ووقائع هذه النزاعات من ميادينها أولا بأول، بينما الشخص المدني دافعه الرئيسي أثناء النزاعات هو الابتعاد قدر الإمكان عن أماكن الخطر والاشتباكات.

ولذلك فإن إعتبار الصحفي المدني أثناء ممارسته لمهامه الخطرة في مناطق النزاعات المسلحة أمر لا يعد كافيا لحمايته، لأنه هو بالفعل شخص مدني بالأساس في ضوء تعريف المدنيين الوارد في المادة 01/50 من البرتوكول الأول، ومنه فإن المادة 79 من ذات هذا البرتوكول لم تضيف أية قيمة إنشائية جديدة في موضوع حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، و أقتصرت مهمتها على مجرد التأكيد والإعلان، وكأنها تؤكد فقط القانون الساري المفعول بالنسبة للأشخاص الذي يمارسون النشاط الصحفى في مناطق النزاع، وهو ما يستدعي إعادة النظر في وضع الصحفي بصفته صحفيا وليس بصفته شخصا مدنيا فقط.

المراجع:

- 01- ألكسندر بالجي جالو، حماية الصحفيين ووسائل الإعلام في أوقات النزاع المسلح، المجلة الدولية للصليب الأحمر، العدد 853 سنة 2004.
- 02- أحسن كمال، آليات تنفيذ القانون الدولي الإنساني في ضوء التغييرات الدولية للقانون الدولي المعاصر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة تيزي وزو، الجزائر، 2011، ص 108. وفريد تريكي، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، مرجع سابق، ص 298.
- 03- إخلاص عبيد، آليات مجلس الأمن في تنفيذ القانون الدولي الإنساني، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة باتنة، الجزائر 2009، ص 177.
- 04- د- باسم خلف العساف، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، دار زهران للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، سنة 2010.
- 05- بلخير طيب، النظام القانوني لمسؤولية الدول في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني، رسالة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015.
- 06- جون ماري هنكرتس، ولويس دوز والد-بيك، القانون الدولي الإنساني العرفي، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، المجلد الأول، مصر 2007.
- 07- د- وائل أحمد علام، مركز الفرد في النظام القانوني للمسؤولية الدولية، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 2001.
- 08- د- زكريا عزمي، من نظرية الحرب الى نظرية النزاع المسلح، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، مصر، سنة 1972.
- 09- حسين سهيل الفتلاوي، وعماد محمد ربيع، موسوعة القانون الدولي الإنساني، دار النشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 2009.
- 10- د- محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف النشر و التوزيع، الإسكندرية، مصر، 2005.
- 11- د- مبطوش حاج، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، ط 2014، 1.
- 12- د- ماهر جميل أبوخوات، حماية الصحفيين ووسائل الإعلام أثناء النزاعات المسلحة، دار النهضة العربية، مصر 2008.
- 13- مخلط بلقاسم، محاكمة مرتكبي جرائم الحرب أمام محكمة الجنائية الدولية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015.
- 14- محمد حنفي محمود، جرائم الحرب أمام القضاء الجنائي الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط 2000، 1.
- 15- محمود شريف بسيوني، المحكمة الجنائية الدولية، نشأتها، نظامها الأساسي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط 2009، 3.
- 16- د- محمد حمد العسبلي، وسائل وأساليب القتال بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، نحو سلسلة ثقافية إنسانية الهلال الأحمر القطري، العدد 10.

- 17-د-سكاكني باية، العدالة الجنائية الدولية ودورها في حماية حقوق الانسان، دار هومة، الجزائر، 2004.
- 18-د-سي علي أحمد، حماية الصحفيين خلال النزاعات المسلحة على ضوء قواعد القانون الدولي الإنساني، اللجنة القضائية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة شلف، الجزائر، العدد 2، سنة 2009.
- 19-عبدالقادر بشير حوبه، حماية الصحفيين ووسائل الإعلام أثناء النزاعات المسلحة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان الاردن، 2012.
- 20-د-عصام عبد الفتاح مطر، القانون الدولي الإنساني، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، 2011.
- 21-د-عمر سعد الله، القانون الدولي الإنساني، الممتلكات المحمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008.
- 22-د-عبد الكريم علوان الوسيط في القانون الدولي العام، الكتاب الثالث، حقوق الإنسان، عمان، الأردن، ط 1، 1997.
- 23-د-عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان ط 1، 2001.
- 24-د-علي ابوهاني، ود-عبدالعزیز العشاوي، القانون الدولي الإنساني، دارالخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2010.
- 25-د-فضيل كوسة، المحكمة الجنائية الدولية لرواندا، دار هومة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2007.
- 26-فريجة محمد هشام، دور القضاء الدولي الجنائي في مكافحة الجريمة الدولية، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الحقوق و العلوم السياسية، الجزائر السنة الجامعية 2013.2014.
- 27-فريد تريكي، حماية ضحايا النزاعات الدولية المسلحة في القانون الدولي الإنساني والفقہ الإسلامي، دراسة مقارنة رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجزائر، تاريخ المناقشة 2014.05.15.
- 28-فريتسن كالهوقن، إليزابيث تسغفلد، ضوابط الحكم خوض الحرب، مدخل للقانون الدولي الإنساني، ترجمة أحمد عبد الحليم منشورات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، د ط، 2004.
- 29-د-رشيد حمد العنزي، المركز القانوني للمراسلين العسكريين في القانون الدولي، مجلة البحث القانوني، كلية الحقوق جامعة المنصورة، مصر العدد الرابع، السنة 31، شهر ديسمبر 2007.
- 30-د-شريف عتلم ومحمد ماهر عبد الواحد، موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر القاهرة مصر، 2004.
- 31-خالد روشو، الضرورة العسكرية في نطاق القانون الدولي الإنساني، رسالة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان الجزائر، السنة الجامعية 2012-2013.

Les mutations du model nuptial en Algérie

تحولات النموذج الزواجي في الجزائر

AMARA MILOUD

Université ABOUBAKER BELKAID TLEMSEN

Résumé

:Notre sujet porte sur l'étude d'un phénomène social qui est celui de "la mutation du modèle du mariage en Algérie "

Notre travail s'inscrit dans le champ de la statistique sociale. Nous avons tenté de comprendre, le regard que réserve la société à ce genre de phénomènes en Algérie dont les coutumes et les traditions sont celles d'une région agropastorale. ce travail a pour ambition de poser les futurs défis dans l'Algérie en matière de

modèle nuptial. En effet, l'augmentation de la proportion de célibataires de tout âge et pour les deux sexes ne peut continuer sans avoir de répercussion sur le devenir de l'institution du mariage.

Le célibat prend de plus en plus de l'ampleur devant les dures conditions de vie sociale en Algérie, notamment par le recul du marché du travail

Mots clés :

le célibat ,le mariage , modèle nuptial ,polygamie ,état matrimonial

ملخص:

يتضمن موضوع "تحول النموذج الزواج في الجزائر". كظاهرة اجتماعية والتي تندرج في مجال الإحصاء الاجتماعي والعلوم الاجتماعية بصفة عامة. لقد حاولنا أن نشخصمدى تحول الظاهرة في ظل تمسك المجتمع يحتفظ بعاداته وتقاليده عادات كما . يهدف هذا العمل إلى طرح تحديات المستقبل في الجزائر من حيث نموذج الزواج وبالتالي التغيرات التي تطرأ على الأسرة الجزائرية ومن ثم المجتمع ككل. في الواقع لا يمكن أن تستمر الزيادة في نسبة الأشخاص غير المتزوجين من جميع الأعمار ولكلا الجنسين دون تداعيات على مستقبل مؤسسة الزواج. تعرف ظاهرة العزوبة انتشارا متزايدا في ظل الظروف الاجتماعية القاسية في الجزائر ، ولا سيما بسبب تراجع سوق العمل.

الكلمات المفتاحية:

العزوبة ، نموذج الزواج ، الزواج ، الزواج المتعدد، الحالة الزواجي

I-Introduction :

la famille algérienne a vécu, en une génération, une transformation radicale de ses structures: passage d'un mariage précoce et universel à un mariage tardif, qui conduira peut-être à terme à une croissance du célibat définitif, d'une part, et à une diminution des descendance, d'autre part. Par ailleurs, tous les changements profonds qui ont touché l'institution matrimoniale ne semblent pas se limiter uniquement au processus de formation des unions (célibat prolongé, retard de l'âge au mariage, choix du conjoint), mais touchent également la dissolution d ' un certain nombre de mariages par le divorce. Cette révolution des mœurs a été acquise d'abord par un très fort recul de l'âge au premier mariage puis par une pratique de plus en plus courante de la contraception. Dans un pays fortement attaché à l'universalité du mariage et à la virginité des femmes avant le mariage, on trouve en Algérie, 18 à 20% de femmes célibataires à 30-34 ans et l'âge moyen au premier mariage atteint des niveaux très élevé pour les femmes comme pour les hommes, en milieu urbain, mais aussi, c'est encore plus surprenant, en milieu rural. A côté de la traditionnelle répudiation par l'époux, on commence à voir des femmes se saisir de leurs nouveaux droits (el khol3)) et demander le divorce, ils paient le plus souvent au prix fort dans une société qui stigmatise encore les femmes qui ne se plient plus à l'ordre patriarcal, pénalisant les enfants de ces unions. L'instruction des filles, la maîtrise de leur fécondité en particulier en milieu urbain, sont autant de facteurs qui tendent à bouleverser la division sexuelle du travail traditionnel, qui confinait les femmes au foyer. L'accès des femmes au marché du travail et la volonté de s'y maintenir après le mariage, même après l'arrivée des enfants, laissent penser que les familles sont en train de vivre un changement aussi profond que rapide. Si le patriarcat résiste encore (par le recours à une législation qui ne rend pas compte de ces mutations, par l'intervention dans les choix matrimoniaux et l'obéissance toujours valorisée aux anciens...), il est miné par ces ruptures d'équilibre anciens (moins de jeunes pour prendre en charge les anciens, femmes beaucoup plus instruites que leur mère et désireuses d'obtenir davantage de droits

II-Objectifs

Dans cette recherche, nous nous sommes fixés les objectifs suivants :

Retracer l'évolution des caractéristiques principales du modèle nuptial Algérien.

Effectuer une analyse spatiale de la primo-nuptialité pour explorer les disparités territoriales et tenter de déterminer quelques facteurs explicatifs des différentiels observés.

A travers cette étude nous voulons décrire toutes les mutations du modèle du mariage Algérien, savoir ce qui a vraiment changé dans les pratiques sociétales, ce qui est en cours de changement et ce qui n'a pas du tout changé, c'est-à-dire les invariants.

III-Problématique :

La nuptialité en Algérie connaît des modifications profondes. Le mariage précoce et pubertaire disparaît au profit d'un mariage tardif des femmes. Le mariage arrangé par les familles s'est substitué au mariage imposé, une fraction de la société admet une liberté de choix du conjoint. Cette dernière est entravée par la tutelle matrimoniale du *ouali*. La polygamie est limitée par l'autorisation du juge. Le divorce judiciaire devient l'unique forme de rupture d'union. En même temps et paradoxalement, l'endogamie familiale reste à un niveau stable et le célibat définitif rare. Ces évolutions, notamment l'âge au mariage particulièrement élevé des femmes algériennes contemporaines, expriment-ils un changement dans le système matrimonial de la société algérienne ?

La société algérienne est-elle passée d'un système matrimonial reposant sur le mariage précoce et pubertaire des femmes à un modèle de

mariage tardif ? Est-ce que le mariage tardif reflète une adéquation entre la modernité et la tradition ?

Sommes nous face à une transition vers le système occidental (mariage tardif, monogamie, liberté de choix du conjoint, multiple formes d'union,) ou bien émerge-t-il un système matrimonial particulier à l'Algérie combinant exigence familiale, respect de la tradition religieuse et aspiration individuelle ?

L'Algérie d'aujourd'hui a connue de multiples mutations sociales et familiales

Ces transformations socioculturelles importantes se traduisent, d'une part par une plus grande ouverture du groupe social, une modification radicale du rôle social de la femme qui a investi l'espace public, une évolution rapide des comportements sociaux et des représentations surtout chez la jeunesse provoquant ainsi l'apparition ou l'accentuation de certains phénomènes

Comment expliquer ces changements dans l'Algérie, où la tradition et la religion sont plutôt favorables au mariage précoce des femmes, à leur exclusion de l'espace public et à leur confinement dans un rôle de reproductrice à l'intérieur de l'espace domestique ?

IV-Hypothèses de travail:

En réponses provisoires à cette problématique, nous avançons les hypothèses suivantes:

1-Les différentes crises politiques, économiques et sociales ont accéléré les mutations sociales et familiales

2- L'élévation du niveau d'instruction chez les femmes qui font souvent le choix du célibat"

3-les Algériens se marient aussi tard en ville qu'à la campagne,

4-En effet, traditionnellement, l'âge au mariage, en particulier celui des filles, était plus précoce en milieu rural l'âge moyen au premier mariage des hommes et des femmes a augmenté plus rapidement en milieu urbain

1-Les changements de la nuptialité algérienne :

Au début du siècle, le célibat aux jeunes âges, et plus particulièrement chez les femmes, était rare. En 1911, une femme sur deux âgée de 17 ans

était déjà mariée alors que chez les hommes, seuls 10% étaient déjà mariés avant l'âge de 201 i. La répartition de la population selon le sexe, l'âge et l'état matrimonial, disponible dans les recensements et les enquêtes permet de déterminer les proportions de célibataires (individus qui n'ont jamais été mariés) par groupes d'âges quinquennaux. Il est ainsi possible de mesurer le calendrier et de procéder à la nuptialité dans chaque groupe d'âges et de suivre leur évolution sur une durée de 50 ans. Avoir 30 ans et être encore célibataire²

2-De plus en plus de célibataires à tous les âges :

Durant la deuxième moitié du xx "siècle, le célibat, aussi bien chez les femmes que chez les hommes, a connu deux mouvements inverses. De 1948 à 1966, les proportions de célibataires ont diminué à tous les âges avant de reprendre un mouvement de hausse continue et soutenue jusqu'en 2002. En 1998, on ne compte plus que 3% de femmes mariées âgées de 15-19 ans contre près de 50% en 1966. Les évolutions sont spectaculaires: chez les femmes , la proportion de célibataires à 20-24 ans est 7 fois plus élevée qu'en 1966 et celle des 25-29 ans, plus de 11 fois. Chez les hommes, l'évolution est un peu moins importante, mais la part des célibataires à 20-24 ans et 25-29 ans a quand même été multipliée respectivement

Par 2 et par 4. Entre 1998 et 2002, les proportions de célibataires continuent d'augmenter à tous les âges aussi bien chez les femmes que chez les hommes. Ainsi, entre 30 et 39 ans, les proportions de célibataires ont été multipliées par 1,5 et entre 40 et 44 ans par 1.3³Cette augmentation importante des célibataires à tous les âges ne sera fort probablement

pas sans conséquence sur le célibat définitif. Si actuellement 3,2% des femmes et 1,8% des hommes sont encore célibataires à 50 ans, ce n'est peut-être là qu'un effet de génération. En effet, il y a de plus en plus de célibataires à tous les âges adultes. La forte croissance des proportions de célibataires à 30 ou à 35 ans permet de se demander si le célibat définitif ne va pas finir par prendre lui-même de l'ampleur quand ces nouvelles

1 Revue [Autrepart 2005/2 \(n° 34\)](#), pages 29 à 49

2(Avoir 30 ans et être encore célibataire: une catégorie émergente en Algérie ZahiaOuadah-Bedidi

3(Avoir 30 ans et être encore célibataire: une catégorie émergente en Algérie ZahiaOuadah-Bedidi

générations approcheront à leur tour la cinquantaine. L'évolution future de ces proportions de célibataires amènera-t-elle le célibat définitif à augmenter? L'examen des proportions de célibataires, à 30-34

les femmes et moins d'un homme sur 10 étaient encore célibataires à 30-34 ans, trente ans plus tard, une femme sur 4 et près de 2 hommes sur 5 ne se sont jamais mariés. () Bien que le célibat des adultes augmente aussi vite en milieu urbain qu'en milieu rural, c'est dans les villes que ce phénomène semble le plus prégnant. Il y a une trentaine d'années, avoir 30 ans et être encore célibataire était rare aussi bien en milieu urbain qu'en milieu rural, notamment chez les femmes qui étaient à peine 2% dans ce cas. L'enquête sur la santé de la famille de 2002 révèle une montée vertigineuse des célibataires après l'âge de 30 ans: près de 36% des femmes et près de 60% des hommes âgés de 30-34 ans sont encore célibataires en milieu urbain. Les femmes se marient en moyenne à l'âge de 30 ans et les hommes à l'âge de 33 ans, ces proportions de célibataires observées à 30-34 ans diminuent rapidement dans le groupe d'âge suivant (- 45% chez les femmes et - 60% chez les hommes). À 35-39 ans, environ un homme sur 4 et une femme sur 5 sont encore célibataires conduisant à des écarts entre les deux sexes plus réduits. Ce sont ces générations d'hommes et de femmes qui gonfleront peut-être les effectifs des célibataires définitifs.

3. Le remariage et la polygamie

La question du remariage n'est pas systématiquement posée lors des enquêtes auprès des ménages et lorsqu'elle l'est, elle ne concerne que les femmes et parfois seulement les femmes en âge de procréer (15-49 ans). Il est probable que le remariage concerne beaucoup plus les femmes au-delà de cette limite. En effet on peut émettre l'hypothèse de l'existence d'un marché matrimonial secondaire (remariage, polygame) à côté d'un marché matrimonial primaire qui lui, concerne beaucoup les célibataires. La comparaison du nombre de divorcés hommes et femmes nous montre que les hommes se remarient beaucoup plus). Concernant le veuvage, il concerne beaucoup plus les femmes dans la mesure où elles sont plus jeunes que leur conjoint de six ans en moyenne et vivent un à deux ans de plus que les hommes. La veuve va survivre entre sept à huit ans à son mari. De plus les veufs sont plus nombreux à se remarier et lorsqu'ils ont de grands enfants la coutume et de se remarier avec une femme de préférence

ménopausée. La probabilité qu'une femme convole en seconde noce avec un polygame est quatre fois plus importante qu'avec un monogame. Dans ce cas l'écart d'âge entre époux est deux fois plus élevé que la moyenne.

4- Différence d'âge entre époux

Contrairement à ce qui est avancé l'écart d'âge entre époux n'a pas baissé mais stagne autour de six ans depuis environ deux décennies. L'erreur d'appréciation faite par les auteurs provient du fait qu'ils ont travaillé sur la différence entre les âges moyens au premier mariage calculé par la méthode d'Hajnal. Nous avons préféré travaillé directement sur la variable 'écart d'âge entre époux'. D'ailleurs les auteurs eux-mêmes retrouvent le même ordre de grandeur à partir de cette variable issue des données de l'enquête EASME de 1992. Ils réfutent ces données en avançant un argument de surestimation sans aucune forme de démonstration et privilégient l'hypothèse théorique que le recul de l'âge au mariage devrait se traduire par la baisse de l'âge de l'âge entre époux. On aurait pu penser que pour les universitaires du fait des possibilités de nouer des relations entre les deux sexes au sein des mêmes générations, certains aller finir par un mariage et donc avec un faible écart d'âge. Il s'avère qu'en réalité cette nouvelle donnée n'est pas suffisamment

Généralisée pour avoir une influence significative sur l'écart d'âge moyen.

5-Calcul de l'âge moyen au premier mariage

Dans l'analyse de la nuptialité, l'âge au premier mariage est un indicateur qui permet de mesurer la précocité ou le retard du mariage. Il représente l'intervalle de temps déterminé par calcul ou par estimation qui sépare la date exacte de naissance de la date exacte du premier mariage et qui est rédigée en années solaires révolues. Afin d'avoir une idée globale de l'âge moyen au premier mariage toutes générations confondues, on calcule l'âge moyen au premier mariage suivant deux méthodes différentes:

a) Méthode de hajnal à partir de la proportion de célibataires par âge ou groupe d'âge;

b) Méthode arithmétique pondérée à partir de l'âge au premier mariage des non célibataires.

Il est clair que ces deux méthodes ne mesurent pas la même chose. En effet, la première méthode mesure en fait la durée moyenne de célibat d'une cohorte de population virtuelle ayant le schéma de nuptialité du moment (celui-ci en réalité sur différentes générations). La deuxième méthode quant à elle est une distribution tronquée dans la mesure où on ne tient pas compte de ceux et celles qui ne se sont pas encore mariés.

a-1-Méthode de Hajnal

a-1-2 :Fondement de la méthode de Hajnal

L'âge moyen au premier mariage (AMPM) est l'âge moyen auquel les non-célibataires ont contracté un premier mariage, qu'on calcule pour chaque âge à partir des proportions de célibataires⁶ (les personnes qui ne se sont jamais mariées). En général on s'intéresse à la population âgée entre 15 et 49 ans révolus. Cette plage d'âge étant considérée comme celle où un homme ou une femme peuvent contracter un premier mariage. Il est clair que cette hypothèse peut être admise dans beaucoup de contextes socioculturels mais on peut y déroger. En effet l'âge du célibat définitif peut différer entre les hommes et les femmes selon des normes sociales de façon informelle comme l'âge au premier mariage peut être réglementé de façon formelle comme c'est le cas en Algérie (18 ans puis 19 ans pour les femmes, 21 ans puis 19 ans pour les hommes selon le code de la famille.)

Principes de base pour le calcul de l'âge moyen au premier mariage

B-1 :Données requises :

Pour calculer l'AMPM il faut disposer des données suivantes

a) L'effectif de la population comprend entre deux âges limites, avec une classification par âge et par sexe. Le choix de ces limites dépend du contexte socioculturel de l'étude. En général la tranche d'âge utilisée est celle des 15-49 ans. Seuls les recensements ou les enquêtes sur gros échantillons permettent de travailler sur les âges définis. Dans les enquêtes par sondage ce sont des tranches d'âge quinquennales qui sont utilisées.

b) Le nombre de personnes qui ne se sont jamais mariées, avec une classification par âge (dans les limites de retenues) et par sexe.

b-1-2-Méthode arithmétique pondérée

Pour calculer l'AMPM il faut disposer des données suivantes⁵

c) L'effet de la population âgée de 18 à 54 ans, avec classification par âge et par sexe.

d) Le nombre de personnes non célibataires âgées de 18 à 54 ans, avec une classification par âge et par sexe.

X_i : age au premier mariage.

n_i : effectif pour chaque âge au premier mariage.

$$n = \sum_{i=1}^t n_i$$

$$\text{âge MPM} = \frac{\sum_{i=1}^t n_i X_i}{n}$$

Les deux méthodes donnent des résultats considérablement différents pour les raisons que nous avons déjà invoquées. Nous avons également comparé l'AMPM donné par la méthode d'Hajnal avec celui de l'année à partir de l'analyse par la promotion de mariages. L'ensemble de ces données ne sont pas concordantes. Même si en termes de tendance la conclusion ne fait pas de doute de l'augmentation continue de l'âge moyen au mariage. Mais là où les choses deviennent moins évidentes c'est l'appréciation que donne chaque méthode sur l'écart d'âge moyen entre les hommes et les femmes.

La méthode d'Hajnal conclue que l'écart d'âge se rétrécit ce qui n'est pas le cas avec les autres approches. Pour aller plus loin dans l'analyse et pour écarter l'hypothèse que la différence s'expliquerait par l'hétérogénéité des modèles nuptiaux nous avons cherché de scinder les deux populations masculines et féminines en trois classes chacune à partir des taux de célibat par âge détaillé en tenant compte du croisement de deux variables discriminantes à savoir le niveau d'instruction et la zone d'habitat.

6-Les Algériens se marient de plus en plus

Entre 2007 et 2008, les mariages ont augmenté en valeur absolue de 5 700 unions alors que cette augmentation était de l'ordre de 30 000 entre

⁵John Hajnal, «Âge au mariage et proportions de mariage» Population studies vol VII (nov. 1953

2006 et 2007, d'où la légère baisse du taux brut de nuptialité qui passe de 9.55 pour mille en 2007 à 9.53 pour mille en 2008 soit un accroissement de 2% entre 2007 et 2008⁶, selon un rapport le rapport de l'ONS révèle que l'âge moyen au premier mariage en Algérie est de 33,0 ans pour l'homme contre 29,3 ans pour la femme en 2008 alors qu'il était de 31,3 ans pour les hommes et 27,6 ans pour les femmes en 1998. Le nombre de mariages a augmenté pour atteindre 325 485 unions en 2007, et 331 190 unions en 2008. Selon l'office, au premier janvier 2009, la population de l'Algérie a franchi le seuil des 35 millions d'habitants. La situation démographique de l'Algérie en 2008 s'insère dans la tendance globale observée ces dernières années. Abordant le volet de la répartition des mariages selon la wilaya d'enregistrement, il est indiqué que la première wilaya qui enregistre le taux de mariages le plus élevé est Alger avec 35 661 unions en 2007 et 33 504 en 2008, ensuite, vient la ville de Sétif avec 16 059 unions en 2008 et en 3^e position, c'est la ville de Blida avec 10 306 unions. Il indiquera également que le mois de juillet 2007 était le plus sollicité pour la célébration des mariages, soit un taux de 49 380 unions avec un taux national de 325 485 unions. Par contre, en 2006, c'était le mois d'août avec 56 367 unions pour un total annuel de 295 295 mariages⁷. Bien que le mariage en Algérie demeure coûteux, s'ajoutent à cela la crise du logement, le chômage, le manque de moyens et autant de barrières à une vie de couple unie par les liens du mariage, tout cela n'empêche pas les jeunes (femmes et hommes) de se marier de plus en plus, même s'ils prennent tout le temps qu'il faut pour le faire. "Les jeunes se marient de plus en plus tard. Ils prennent le temps de construire d'abord leur avenir professionnel et avoir les moyens financiers. Aujourd'hui, les Algériens se marient en moyenne à 33 ans et les Algériennes à 30 (l'âge moyen au mariage était de 18 ans pour les filles en 1966)". Le recul de l'âge du mariage s'explique également par l'amélioration du niveau d'instruction des femmes. Celles-ci sont plus nombreuses à faire des études supérieures et, chose nouvelle, les font passer avant leur vie personnelle. Les femmes instruites attendent aussi le "meilleur parti" avant de se faire passer la bague au doigt, quitte à repousser l'union. Concernant l'augmentation des mariages ces dernières années : "Il est dû essentiellement aux facilitations d'accéder au logement,

⁶l'Office national des statistiques (ONS)

⁷l'Office national des statistiques (ONS)

surtout avec le projet AADL qui a donné la possibilité aux jeunes de se marier une fois le logement acquis”, selon M. Kherchi Yacine, responsable à l’ONS. Abordant la question du nombre de femmes déclaré plus élevé que celui des hommes, notre interlocuteur dément cette information et assure : “Il n’ y a pas plus de femmes que d’hommes en Algérie, au moins depuis 1987”

7- Les facteurs du recul de l’âge au premier mariage : 7-1- l’instruction des filles : principal moteur dans les changements matrimoniaux

Cette évolution de l’âge au mariage en Algérie n’est pas due à celle de la législation qui ne fait bien souvent qu’accompagner les changements réels en cours. Elle est beaucoup plus étroitement liée d’une part, à l’expansion de la scolarisation, qui prolonge, notamment chez les filles, la durée des études et retarde le mariage, et d’autre part, à l’accès des femmes au marché du travail qui leur offre une alternative à l’entrée précoce dans la vie maritale et la procréation. Les hommes, quant à eux, en plus de la prolongation de leurs études, éprouvent des difficultés grandissantes à trouver un emploi, un logement, et à assumer les coûts très élevés des cérémonies de mariage, ce qui les pousse à retarder de plus en plus leur mise en union. Déjà en 1970, les femmes instruites se mariaient plus tard que les non instruites. Vingt ans plus tard, en 1992, les femmes ayant atteint le niveau secondaire se marient environ sept ans plus tard que celles qui n’ont jamais été scolarisées. Les hommes instruits retardent également leur premier mariage (4 ans d’écart entre les non scolarisés et ceux ayant le niveau secondaire et plus).

Cette distinction selon l’instruction reste toujours vérifiée aujourd’hui. En 2002, les femmes ayant atteint le niveau secondaire se marient à 33 ans environ et les hommes à plus de 35 ans. L’effet de l’instruction et surtout celui de la prolongation des études est très net : l’écart entre les personnes sans instruction et celles ayant atteint le niveau secondaire est de 4,7 ans chez les femmes et de 4,4 ans chez les hommes. Cependant, si la prolongation des études constitue certes un facteur mécanique de retard de l’âge d’entrée en union, les femmes et les hommes ne font pas tous des études supérieures. En 1998, 6 % des femmes âgées de 15 à 59 ans ont atteint un niveau d’instruction supérieur et plus d’une femme sur 10 âgée de 20 à 29 ans est à l’université. Or, le retard de l’âge au mariage se produit pour toutes les femmes, quel que soit le niveau d’instruction atteint. L’effet

de l'instruction est alors double, car non seulement le mariage est remis à plus tard mais l'instruction développe chez les jeunes des comportements nouveaux en matière de nuptialité. Même si les études sont terminées, le mariage ne suit pas systématiquement. Quelque chose d'autre se passe entre ces deux événements (le travail, la préparation du mariage, la constitution de la dot, etc.). On voit ici l'intérêt que pourrait apporter une analyse biographique de ces différents événements (fin des études, début du travail, date du premier mariage). À défaut de telles données, nous pouvons procéder à une analyse transversale de l'âge au mariage selon la situation individuelle.

7-2-L'urbanisation : un effet de moins en moins évident

Si aujourd'hui les Algériens se marient aussi tard en ville qu'à la campagne, la situation était différente il y a une trentaine d'années. En effet, traditionnellement, l'âge au mariage, en particulier celui des filles, était plus précoce en milieu rural où la société patriarcale était plus prégnante, mais c'est également en milieu rural et chez les femmes que les évolutions de la nuptialité ont été les plus importantes ⁸De 1966 à 1977, l'âge moyen au premier mariage des hommes et des femmes a augmenté plus rapidement en milieu urbain (+ 4 ans chez les femmes et + 3 ans chez les hommes) (fig. 7). À partir de 1977, le rythme s'inverse et devient plus rapide en milieu rural, conduisant à une réduction des différences entre les deux milieux et à l'atténuation de l'effet différentiateur de l'urbanisation.

En 1966, l'âge moyen au premier mariage des femmes était aussi précoce en ville qu'à la campagne avec une différence de 1,4 ans. À partir de 1966, les femmes citadines se marièrent plus tardivement que les rurales, les écarts ont atteint 3,3 ans en 1977 et 2,6 ans en 1987. Trente ans plus tard, les femmes rurales ont rattrapé les citadines en se mariant aussi tardivement, l'écart n'étant plus que de 0,9 an. En l'espace de trente ans, les femmes ont ainsi gagné 9 ans en moyenne de célibat aussi bien en milieu rural (9,1 ans) qu'en milieu urbain (8,7 ans). Chez les hommes, l'évolution a été aussi spectaculaire : en 1966, les ruraux et les citadins se mariaient à des âges proches (23,3 ans et 24,5 ans respectivement). Depuis, les écarts entre les milieux urbain et rural se creusent et atteignent 3 ans en

⁸[Ouadah-Bedidi et Vallin, 2000].

1977, avant de baisser à nouveau jusqu'à 1,8 ans en 1998. Chez les hommes, le célibat a gagné plus de terrain en milieu urbain qu'en milieu rural : il a ainsi été prolongé de 6,7 ans en milieu rural et de 7,8 ans en milieu urbain. À partir de 1998, l'âge au mariage augmente aussi bien en ville qu'à la campagne. Les écarts entre milieux de résidence restent stables chez les femmes et augmentent légèrement chez les hommes qui ont ainsi retardé leur premier mariage de près de 2 ans en milieu urbain, entre 1998 et 2002.

7-3-Les difficultés économiques

La période de récession que connaît l'Algérie depuis 1985, suite au contre choc pétrolier, s'est traduite par un accroissement dramatique du nombre de chômeurs qui représentaient, en 1995, plus de deux millions de personnes, soit 28 % de la population active (dont 80 % sont âgés de 16 à 29 ans). Ce chiffre traduit les difficultés d'insertion des jeunes dans la vie active, ce qui pèse sur leurs perspectives de mariage (sachant que de longues années de travail et d'épargne sont nécessaires pour se marier). À titre d'exemple, la constitution de la dot à verser à la mariée constitue en soi un budget conséquent. Les bijoux à eux seuls (en général une parure en or) coûtent en moyenne environ 4 à 5 fois le salaire d'un cadre. Le mouton, que le marié doit offrir également à la famille de la mariée le jour de la cérémonie, coûte environ deux à trois fois le SMIC : 8 000 DA (dinars algériens), sans parler des autres dépenses nécessaires et aussi coûteuses (location de la salle de fêtes, gâteaux, cortège, etc.). En général, un salarié moyen (au SMIC) doit économiser la totalité de sa paie pendant environ trois années pour pouvoir face aux dépenses du mariage. Sans l'aide de la famille, la plupart des jeunes retarderaient encore plus leur âge au mariage.

...Le mariage... bien sûr qu'il a changé [...] Comment les marier, il n'y a pas logement, il n'y a pas de travail, comment peuvent-ils se marier ou comment peuvent-ils avoir un avenir ? Ou comment demander la main d'une fille... (Femme au foyer, mariée, 63 ans. Tout comme le niveau d'instruction, les données du dernier recensement sur l'état matrimonial de la population et la situation La situation individuelle comprend les catégories suivantes : qui permettraient d'analyser les variations du calendrier de la primo-nuptialité selon ces caractéristiques ne sont pas encore disponibles. Toutefois, ces données ont été analysées pour l'avant-

dernier recensement (1987) fournissant ainsi une idée sur les incidences des difficultés économiques sur le marché matrimonial. Nous avons pour cela construit des tables de nuptialité pour chacune des catégories de la situation individuelle. La population totale est elle-même divisée en population non active et active. Cette dernière est constituée des « occupés » au moment du recensement et de ceux qui sont en rupture de travail et qui sont à la recherche d'un emploi, « les sans travail » (STR), qu'ils aient travaillé dans le passé (STR1) ou non (STR2). Pour constituer la catégorie des chômeurs, nous avons donc regroupé les STR1 et les STR2. Les interactions entre le marché du travail et le marché matrimonial ne semblent pas être les mêmes pour les hommes et pour les femmes.

La population active féminine est constituée essentiellement de femmes occupées (85 %). Les femmes se déclarant à la recherche d'un emploi représentent 15 % de la population active féminine. Les femmes occupées au moment du recensement se marient en moyenne à 27 ans et celles qui sont au chômage se marient environ 1 an plus tard (28,3 ans). Celles qui recherchent un premier emploi sont celles qui retardent le plus tard leur entrée en première union (29 ans). De même, alors que près de 6 femmes au chômage sur 10 sont encore célibataires à 25-29 ans, celles qui sont au foyer sont à plus de 80 % déjà mariées à cet âge

Quant à la population non active féminine, elle représente plus de 92 % de la population féminine âgée de 15 ans et plus et est majoritairement constituée de femmes au foyer (plus de 82 %). La femme au foyer se marie plus tôt (23 ans), soit plus de 4 ans avant la femme active (27,3 ans), que cette dernière soit occupée (27,1 ans) ou chômeuse (28,3 ans). Cette situation traduit la réalité de la société algérienne qui associe à la femme mariée plusieurs rôles qu'elle doit nécessairement assumer parallèlement à sa carrière professionnelle. Elle est à la fois une épouse (dont le travail est soumis à l'autorisation « informelle » du mari), une mère (les soins et l'éducation des enfants en bas âge n'est pas pris en charge par l'État, donc une femme ayant des enfants sacrifie le plus souvent sa carrière professionnelle pour s'occuper de ses enfants) et enfin la femme doit assumer son rôle de belle-fille (situation très conflictuelle, notamment pour les femmes qui travaillent, entre la belle-mère et la belle-fille, concernant la gestion quotidienne des tâches ménagères car ces deux femmes cohabitent le plus souvent dans un même logement). Dès lors, après le mariage, face à

toutes les difficultés liées à la conciliation de ces différentes responsabilités, la femme sort le plus souvent du marché du travail. Et même si par la suite, la femme entreprend informellement une activité rémunératrice, elle se déclare le plus souvent femme au foyer, faisant ainsi partie de la population non active.

Contrairement aux femmes, les hommes non actifs se marient plus tard que les hommes actifs (31,5 ans contre 28,8 ans respectivement). La catégorie non active est très différente chez les hommes. D'une part, elle constitue moins de 20 % des hommes de 15 ans et plus et, d'autre part, elle regroupe essentiellement des étudiants/ écoliers (53 %) et des retraités pensionnaires (près de 20 %).

Les hommes au chômage se marient en moyenne à 30 ans. Ceux qui sont occupés se marient au contraire 1 an plus tôt que la moyenne générale (26,5 ans). Et comme chez les femmes, ce sont les chômeurs à la recherche d'un premier emploi qui retardent le plus le premier mariage (32 ans). Près de 7 hommes sur 10 sont encore célibataires à 25-29 ans dans cette catégorie alors que chez les occupés, plus de la moitié sont déjà mariés à cet âge⁹. Nous avons également exploité les données du questionnaire ménage de¹⁰. Nous avons ainsi calculé des âges moyens au premier mariage des hommes et des femmes selon la situation individuelle. Les résultats obtenus confirment les observations faites sur les données de recensement. D'une part, les femmes occupées se marient 6 ans plus tard que celles qui restent au foyer et les hommes au chômage se marient 4 ans plus tard que les hommes occupés. D'autre part, les âges moyens au premier mariage ont augmenté dans toutes les catégories. Les femmes enquêtées en 1992 qui avaient travaillé avant de se marier ont retardé de 3 années leur mariage lorsqu'elles ont utilisé l'argent pour préparer leur trousseau.

Si l'exercice d'un premier emploi constitue le premier obstacle financier au mariage, les coûts très élevés des prestigieuses cérémonies de mariage nécessitant de longues années d'épargne ¹¹que le jeune couple doit assumer (les filles, en préparant leur trousseau et le défilé de la mariée,

⁹[Ouadah-Bedidi, 2004]

¹⁰l'enquêtePapchild 1992

¹¹[Bensalem et Locoh, 2001]

et le garçon en équipant le nouveau ménage et prenant en charge les frais de cérémonie) contribuent fortement au retard de la mise en union.

Combien ça peut coûter un mariage ? Faramineuses, déjà la location de la salle c'est 40 000 dinars, la salle la plus minable en après midi, parce qu'en soirée, ça va à 80 000 dinars. C'est juste la salle, sans compter tout ce qui est gâteaux machins et tout. Donc, c'est des millions, c'est des millions que les gens dépensent pour un mariage. Cinquante millions facile pour un mariage, un mariage minable, un mariage de 1^{re} catégorie. Les plus pauvres peuvent s'endetter pour... (Enseignante au lycée, 38 ans, célibataire).

7-4-La crise du logement retarde la mise en union

À ces difficultés grandissantes des jeunes à trouver un emploi, de faire des économies pour faire face aux dépenses liées au mariage, il faut ajouter, bien sûr, un autre problème aussi important : celui de la crise du logement [Guetta, 1990], qui contraint les jeunes à retarder de plus en plus leur mariage dans la perspective d'une résidence indépendante du domicile parental. Ainsi, d'après l'enquête Papchild de 1992, les femmes qui se sont installées avec leur conjoint dans une maison indépendante après le mariage s'étaient mariées en général plus tard que celles qui se sont installées chez la belle-famille. L'écart est de deux ans en moyenne et atteint même 3 ans chez les femmes âgées de 35 à 39 ans ¹²Les difficultés à acquérir un logement indépendant chez les plus jeunes générations expliquent le fait qu'une partie d'entre elles finissent par se marier et corésider avec les parents, dans l'attente de trouver un logement. Par ailleurs, ce qui rend l'effet de la crise du logement aussi important sur le recul de l'âge au mariage, c'est que de plus en plus de jeunes, une fois mariés, aspirent à vivre en ménage nucléaire, loin des parents. Autrefois, la question du lieu de résidence du couple après le mariage ne se posait pas. Traditionnellement, les femmes une fois mariées allaient vivre chez les beaux-parents qui réservaient une chambre pour le nouveau couple. Aujourd'hui, lors des demandes en mariage, les parents de la fille posent souvent en condition le logement indépendant. Cette nouvelle conception de la résidence indépendante après le mariage est un indicateur assez significatif de l'évolution des mentalités en Algérie.

¹²[Ouadah-Bedidi, 2004].

V-Conclusion :

Le mariage est un phénomène social qui diffère d'une société à l'autre en fonction de la différence de valeurs, de cultures, de coutumes et de traditions, mais le point commun entre de nombreuses sociétés, y compris la société algérienne, est qu'il s'agit du cadre juridique, juridique et religieux à travers lequel il est possible de fonder une famille et d'avoir des enfants.

Les circonstances qu'a traversées l'Algérie depuis l'indépendance et les changements que la société algérienne a connus sur le plan social, économique et politique ont grandement contribué à changer le modèle du mariage, ce changement qui s'est incarné dans plusieurs données comme l'état matrimonial, la différence d'âge entre les époux, l'intensité du mariage, le célibat. Et le divorce, l'âge moyen du premier mariage.

VI-L références :

1- Revue [Autrepart 2005/2 \(n° 34\)](#), pages 29 à 49

2-(Avoir 30 ans et être encore célibataire: une catégorie émergente en Algérie Zahia Ouadah–Bedidi

3-[Ouadah-Bedidi, 2004]

4-l'enquête Papchild 1992

5-[Bensalem et Locoh, 2001]

6-[Ouadah–Bedidi et Vallin, 2000].

7-l'Office national des statistiques (ONS)

8-l'enquête EASME de 1992