

العدد

66

خريف 2025

# التجارب

فكرية فصلية



«النزوح» (2020). محمد الحاج، فنان من غزة.

---

« اتجاه» فكرية فصلية،

المدير المسؤول: عبد الرحمن أياس

رئيس التحرير: د. علي حمية

العنوان: فرات للنشر، رأس بيروت، بيروت، لبنان. ت: 00961 1 750053 – 00961 70 543166

البريد الإلكتروني: editor@ittijah.info

www.ittijah.info

**Ittijah:** revue culturelle trimestrielle, Rédacteur en chef: Dr. Ali Hamiyeh.

**Adresse:** C/O Furat Publishers, Ras Beyrouth, Beyrouth, Liban,

tel: 00961 70 543166.

# اتجاه

فكرية فصلية  
خريف 2025

## محتويات العدد

3	كلمات في زمن الغربة	فهد الباشا
5	”على شفير الميتافيزيقا“ وليد الخوري ودعوته لتجديد النظر العقلاني العربي	عفيف عثمان
21	النفس والجسد: من الأفلاطونية إلى الأرثوذكسية دراسة في فكر ثيودوريتوس القورشني	روني إميل سعيد
41	العقلانية التواصلية والفضاء العمومي في عصر الاستقطاب الرقمي: من هابرماس إلى فريزر وما بعدهما	بسّام علي أبو غوش
61	القطار والخذلان الأندلسي بين الصمود والسقوط	عبد الرحمن أبو زيد
79	التجمل والتزيين عند العرب - دراسة حضارية لغوية	روضة محمد رياض صبحه
95	سياسة التهود الصهيونية	محمد حسين كاظم مونس
109	قراءة حول الرؤية الصهيوية - أمريكية الراهنة بشأن الشرق الأوسط	سلام ضاهر
155	سياحة الغوص في لبنان بين التراث الأزرق والعدالة الساحلية: نحو نموذج بيئي ثقافي مستدام	سنتيا نصر
171	جدلية المركزية واللامركزية في الدول الهشة: بين وحدة الدولة وتوازن السلطة	داليدا بيطار
191	المطالعة في زمن الرقمنة: اتجاهات وممارسات ومعوقات لدى تلامذة المرحلة الثانوية.	وائل جزيني
215	تجديد الفكر الفلسفي العربي دراسة تحليلية لفلسفة حسن حنفي	عبدالله الغزاوي
1	The Aesthetic Dimensions of Geometric Shape in Visual and General Digital Art	Dr. Lilian Abi Shakra
17	L'argumentation: une synergie entre la raison et la relation	Reine Azar
33	Le paradoxe cioranien: professer le nihilisme sans l'incarner	Pamela Fakhoury

” اتجاه ” مجلة أسبوعية تصدر باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية، مرخصة بموجب قرار رقم 1920 صادر عن وزارة الإعلام بتاريخ 24 آب 1995، ومعتمدة من الجامعة اللبنانية بصفتها ”مجلة بحثية تُعنى بشؤون فكرية“.

UNE EXPOSITION EXCEPTIONNELLE  
À L'INSTITUT DU MONDE ARABE

TRÉSORS SAUVÉS  
DE **GAZA**  
5000 ANS D'HISTOIRE

DU 3 AVRIL AU 2 NOVEMBRE 2025

LACROIX  
Le Journal  
des Arts

ALLIANCE  
INTERNATIONALE  
POUR LA PROTECTION  
DU PATRIMOINE  
ALIPH



MUSÉE D'ART  
ET D'HISTOIRE  
DE GENÈVE



INSTITUT  
DU MONDE  
ARABE



## كلمات في زمن الغربة

1 - يسألُ معنيّ مرتابٌ جدًّا من استمرار الحال على هذا المنوال من الانهيار، عمّا يمكن أن يقوله مراقبٌ محايد لو سُئِلَ وصفًا يشرح هذي الحال؟

قومٌ يدعون ومنذ حوالي المئة عام الا قليلا ، الى نهضة تتجلّى فيها وحدةُ الشعب على وحدة الأرض، ويواصلون الدعوة الى ذلك، فيما هم أفرقاء ينقض واقعهم دعوتهم. فرقاء يستولدون فرقاء، وكلّ فريق على ما يشهد الواقع، يستطيب الإقامة في الفراق، في الشقاق ... هلاّ للمراقب ان يشرح معنى النفاق؟

2 - الشعب الذي يتعرّض للظلم ويكتفى من مقاومة ظلمه بالشكوى، بعرض شكواه على الله، هو شعبٌ لا يعرف ما له وما عليه، ناهيك عن جهله، عن تجهيله حقيقة الله. وهي الحقيقة المشرقة الصارخة، بأنّ شعبا يرتضي ان يحكمه سارقوه وجالبو الويل عليه، من دون أن يثور على أسباب ذلك وموته، هو شعبٌ لا يستحقّ رحمة الله.

فالثورة على الظلم والظالمين هي هي، لا الزلضى لله ولا استشفاع الأولياء ما يصل الانسان بالله ويدفع عنه البلاء.

الثورة على الظالمين، وفي طليعتهم أهل الفساد، دليلٌ قاطع على صحّة الايمان في وجدان المؤمنين.

3 - الثابت على الايمان بعقيدته لا يُتعبه في مسيرة جهاده طولُ الطريق، ولا تعرّجات مفارقه، ولا صعودٌ هنا ولا انحدارٌ في غير حينٍ وغير حال. الممتلئُ ايماناً يُضنيه، يؤلمه، حتّى ملامسة الوجدع الأخير، هذا التساقطُ المفاجيء لغير رقيقٍ من صلاب العود، على جوانب الطريق.

4 - قد حكم على نفسه بالهفت والبهتان، بالافتراء على سواه والتجني، مَنْ اتّخذَ في اتّهاماته وأحكامه، من ظواهر الأمور بيّناتٍ حاسماتٍ قاطعات... اذا ساوركتم ظنونٌ فعليكم بالتيقّن، واذا حكمتم فاعدلوا كي تنجو في دورة الأيام من ظالم الأحكام .

## "على شفير الميتافيزيقا" وليد الخوري ودعوته لتجديد النظر العقلاني العربي

يضعنا عنوان الكتاب "الكلام على شفير الميتافيزيقا" (دار التنوير، 2025، بتقديم من د. محمد حسين الرفاعي)، في حال من الترقب والسؤال: اذ ما نوع "الكلام" وطبيعته ونحن على "شفير" موضوع خطير مثل "الميتافيزيقا"، مع أن المتن لا يكرس نصوصه تماماً لها. حيث أن أحد المعاني المفترضة لها هي "الما بعد" (يفترض ما قبل) كما قيل عن كتاب "ما بعد الطبيعة" الأرسطي الشهير.

بيد أن وليد كميل الخوري، الأستاذ الجامعي والباحث المتمرس، العليم بالنصوص العربية الإسلامية يقرأ ما "قبل" وما "بعد" النص، وما يُرسيه من بُنية معرفية راسخة يتداولها التابعون ويتدبروا فيها، مدمكاً أساسياً في عمارة المعرفة لا تقبل زحزحة ولا تأويلاً. ورغم ذلك يُثابر على رصد وتمييز أفعال العقل الموزعة بين "العقلانية" و"التبرير العقلاني". وفي تعريفه إن "العقلانية، رؤية للعالم تترجم الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي، بمعنى التناسق والنظام في الكون وواقع الكون نفسه، ولعل في هذا المفهوم للعقلانية ما يؤول بها في رؤيتها للواقع، إلى إقصاء ما ليس بعقلي فيه، وعلى هذا الأساس، يمكن للأفعال الانسانية وكذلك المجتمعات عموماً، أن تكون في مبادئها ونظام علاقاتها ومبررات أهدافها على قدر من العقلانية. أما العقلنة فهي فعل من أفعال العقل ينهم بإقامة معادلة بين المنطق الذي يحكم وصف أو تفسير ظاهرة من الظواهر وواقع الظاهرة نفسها" (ص 15)،

ويضيف إن "التبرير العقلاني ينصرف إلى تصور رؤية كلية للكون انطلاقاً من واقعة جزئية أو عامل وحيد، كأن تعتقد جماعة معينة أن المآسي التي تعاني منها البشرية تعود في أصلها إلى عامل واحد أو علة واحدة، ما يفضي إلى تهميش أو تغييب ما قد يكون موجوداً من أسباب أخرى وراء هذه المآسي، وعليه فإن التبرير العقلاني يستطبع، إنطلاقاً من مقدمة أولى "وهمية" أن يبني أجمعاً منطقياً ينتهي من خلاله إلى نتائج عملية. لعل هذه المرتبة من مراتب الأفعال التي يمارس العقل من خلالها نشاطه، هي أقرب ما تكون إلى التعبير عن الأيديولوجيا بمعناها الحيّ والمباشر" (ص 16).

يستطلق الباحث/ المُفكر منطلق السؤال، أو فلسفته، وما يُفضي إليه، فله "على ساح المعنى صيغ ومنازل"، إذ هو "علامة على الفلسفة وركن منهجها"، يُحدّد التّصورات ويرسم أحوال الموجودات ومدلولاتها، وهو ما جهد فيه الفيلسوفان أبو حامد الغزالي (توفي في العام 1111) وأبو نصر الفارابي (850 - 874) في ترتيب موضوعاتهما. فوفقاً لصيغة السؤال نصل إلى أنماط مختلفة من المعاني. والإستفهام عند الخوري كمفهوم "ولاد للمعاني وسبل توظيفها"، وهو إما شارح أو منتج للمعرفة، ويؤشر إلى نوعيتها والبنية الفكرية المتحكمة فيها، فإما تحيل إلى النص كمصدر أو إلى العقل. ويتقن الباحث لغة السؤال والمعنى، إذ فيها: "يستقرىء بئى التفكير، ويرسم خطأً بيانياً لمسار العقلانية وتجليها في الفكر العربي" (ص 23).

### العقلانية العربية في الميزان

يحاول الخوري في "الخطاب النقدي: زرع في تربة مألحة" البحث في تعثر مسّار العقلانية العربية، تلك التي بدأت مع فرقة "المعتزلة" (باتفاق أكثر الدارسين) القائلة بحرية التفكير والإرادة وخلق القرآن ومواضعة اللغة، في مواجهة مباشرة مع التيار الأشعري، ومن مثله في الثقافة الإسلامية ولا سيّما الغزالي (...)، ويكفي أن نذكر كتابه "تهافت الفلاسفة". وقد انعقدت الغلبة في النهاية لصالح هذا التيار المحافظ.

وإذ حل عصر النهضة العربية (بحسب الأدبيات المعروفة) حاول روادها المتنبهون (فرح أنطون، شبلي الشميل، يعقوب صروف وغيرهم ...) استناف مسير العقلانية العربية، غير أن أصوات الإصلاحيون المسلمون (رفاعة الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ورشيد رضا) كانت أقوى، وعرفت استمراراً مع تيار الإسلام السياسي وممثله الأبرز "الأخوان المسلمون" بقيادة المؤسس حسن البنا، وما أنتجوه من أفكار من قبيل: "الإسلام دين ودولة" ومفهوم "الحاكمية" المستعار من المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي

(1979 - 1903). والخلاصة هي "الحضور الطاغي للنص الديني وقوة سلطته وعمق رسوخه في الثقافة العربية - الإسلامية" (ص 28)، وهو ما بينته المحاولات الحديثة للخروج من إساره، والمثال الذي يقدمه الخوري هو تجربة المفكر المصري نصر حامد أبو زيد (2010 - 1943) في "نقد الخطاب الديني" (1992)، وتفكيك مسلماته، والمصير الذي آل إليه صاحب المشروع. ويعزو الباحث اللبناني فشل مشاريع العقلنة العربية كونها "حطت" في بيئة اجتماعية وثقافية "معادية" تلقته بحذر، يصل الى حد الرفض، بل رفضته لكونه جديداً، والجديد على التقليد دخيل، وغريب، كأنه نبت زرع في الوعر أو بذار وقع في تربة مالحة، فلا حياة له فيها" (ص 31).

قد تكون "مناظرة السيرافي - متى" في القرن الرابع الهجري (عام 326هـ) التي نقل وقائعها أبو حيان التوحيدي في "الإمتاع والمؤانسة" بمجلس الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات، ومدارها حول اللغة والمنطق والمنطق الأرسطي خاصة، أبلغ فصاحة في التعبير عن موقف التقليد العربي الإسلامي من الفكر اليوناني المترجم الى اللغة العربية، ذلك الواقد الذي استفاد منه "المشاؤون العرب" (أتباع أرسطو) ولا سيما في الفلسفة والمنطق وسعوا لتبيئة المفاهيم "من خلال مصطلح عربي مبين" (ص 35). والمناظرة بين النحوي والمنطقي كانت في حد ذاتها نزال بين الأصيل والدخيل، فالنحو لصيق بعلوم الشريعة، في وسعه الإستغناء عن "منطق اليونان وتصوراته وتصديقاته" (ص 37). وبين مقولات كل من النحاة والمناطق افتراق هو في أصله افتراق في الرؤى والتصورات الميتافيزيقية. وتلخص المناظرة الشهيرة، في عرف الباحث، جملة "المسائل الإشكالية التي سادت على امتداد تاريخ الفكر العربي الاسلامي

بين ما هو "لنا" وما هو لـ "غيرنا"، بين فكر ينتج ببنيته المخصوصة ثقافة تحمل هويته وتدافع عنها، وبين فكر الـ "آخر"، في بنيته البرهانية، وما تنتجه من ثقافة موسومة بالعمومية والشمول، وتستأنف النقاش حول المفاضلة بين نظامين معرفيين، أحدهما بياني نحوي متحيز، مقيم في اللغة، والآخر منطقي ميتا لغوي متجاوز، مقيم في حقول المعاني الكلية والمفاهيم الكونية (ص 43).

وفي النتيجة، لم تكن المناظرة حواراً بل حلبة صراع، أراد كل طرف ابراز علمه فيها ورسم الحدود الفاصلة بينهما، من دون أي نية تقاطع بينهما. وقد استمر هذا الشكل من التجاهل والإقصاء وغياب "التفاعل الإيجابي" في الثقافة العربية الإسلامية مستمراً مع شخصيات ووجوه جديدة، تستحضر أبي سعيد السيرافي النحوي (المسلم) في مواجهة أبي بشر متى بن يونس المنطقي (النصراني).

### معنى المعنى

يحمل النص، مطلق أي نص، بما فيه المقدس، معان يسعى الناس لأستكناهاها، وقد يُحصلون منه على معنى، وثمة معنى آخر يتخفى أحياناً، فيكون البحث عن "معنى المعنى" (في ميزان المعرفيات الشارحة)، ولا سيّما في متن القرآن الكريم، الفاعل عميقاً في حياة المسلمين عموماً، وهو موضوع صراع بينهم، تتفاوت نسب النجاح "في اقتناصه باعتبار تفاوت الأدوات المعرفية وكيفية استثمارها في العبور من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي، وهو معنى المعنى ضالة أصحاب النظر المجاوز، الذين لا يقفون في شرحهم للنصوص والوقائع والأحداث عند حدود ما ظهر منها أو بان وأفصح، بل يرون إليه علامة منصوبة، تحث الناظر على بذل الجهد وإعمال العقل ودفعه للمشاركة في اكتشاف ما اختفى تحتها واستتر من معان ودلالات" (ص 47). وللوصل إليه ثمة معرفيات معتمدة يُطلق عليها الخوري تعبير "المعرفيات الشارحة"، وهي بتعريفه: "الآليات المعرفية بمسمياتها المختلفة التي انشغلت بشرح النص القرآني تبييناً وتوضيحاً وتأويلاً وتشريحاً وتقنيكاً. هي شارحة، لأن أصحابها، على اختلاف مذاهبهم وأدواتهم، لم يدع أحد منهم العمل على استحداث مرجعية بديلة من النص القرآني، أو العبث بأحكامه، الإيمانية، ومقاصده الكلية، إنما ادعى شرحاً يرى إليه الأكثر تعبيراً عن فهم ملائم للإسلام الصحيح ولرسالته الإنسانية الجامعة" (ص 48).

ومن هذه الأواليات ما هو تراثي يلتزم حدود اللغة ومواضعها مستخدماً القياس (نموذج الإمام الشافعي)، ومنها ما هو معاصر يستخدم العلوم الإنسانية الحديثة، يسعى لكشف غير المفكر فيه، وما هو ثاوي في طبقات النص العميقة (أمثال: محمد أركون، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد وغيرهم كثير)، ويُعبّر كل من النهجين عن رؤية معرفية مُحدّدة، واحدة مغلقة وأخرى منفتحة على مُستجدات المعارف.

### مستصفي الغزالي في مصفاة ابن رشد

ولفكر الفقيه والقاضي والفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المعروف بابن رُشد الحَفِيد (1198 - 1126) نصيبه من الدرس والنقاش، ولا سيّما في كتابه "مختصر المستصفي" (الضروري في أصول الفقه) الشائع أنه تلخيص لمؤلف أبي حامد الغزالي في أصول الفقه "المستصفي". بيد أن الخوري وفي مقارنة دقيقة وعالمة بين المتينين يطرح سؤالاً إشكالياً مفاده: هل اختصر ابن رشد الكتاب أم أنه "وضع نصاً جديداً يُعبّر عن مفهومه لعلم أصول الفقه؟" (ص 63)، ويصل

الى نتيجة يرى فيها تلازماً بين منهجية الغزالي ومقاصد الكتاب في الإفهام والتعليم، ما يطبع النص بخصوصية "انتهت في المختصر الى الطمس والتغييب"، بمعنى أن الحذف الممارس من ابن رشد "أخرج المستصفي عن مقاصده، وألغى منهجية صاحبه وطريقته في علم أصول الفقه" (ص 65)، وينتهي الخوري الى القول: "ويبقى السؤال مطروحاً أمام كل باحث، إلى أي حد يخدم المختصر من النصوص عامة، على قاعدة الرؤية المخصصة للمختصر، الموضوعية العلمية؟ وإلى أي حد يتوافق مثل هذا المنهج مع العقلانية المستنيرة والمنفتحة على الاختلاف وينسجم مع فكر معاصر يهتم بإعادة الاعتبار إلى المحذوف واللامدوّن واللامفكر فيه؟" (ص 66).

يكتب الباحث عن "الإقتداء والخصيصة المعرفية للتفكير الإقتدائي"، معالماً مفهوم "الإقتداء" وكيفية تحكمه في النتاج المعرفي من خلال "التفكير الإقتدائي" أو "ثقافة الإقتداء"، المرتبطة في الأصل بالمجال الديني، لكنها سرعان ما امتدت الى كل مناحي الحياة، لما توفره من مساحات آمنة للأفراد. بيد أن كثراً في مجتمعات متعددة خالفوا "الإقتداء" وآثروا الإنتصار لذواتهم الحرة والعاقلة" (ص 70). وقام نفر من الفلاسفة العرب (ناصر، طه عبد الرحمن، حسن حنفي، محمد أركون وآخرون) بنقد النهج الإقتدائي. غير أن الخوري رأى في "الإقتداء" عامة، طلب مصلحة ومنفعة، وهو في الوقت نفسه: "تعبير عن عقل حذر، يسكنه الخوف من التفكير خارج السائد والمهيمن، ويرتاح إلى البقاء في عهدة المتقدم من المبادئ والأفكار والسياسات يستلهم نماذجها ورموزها ويقتدي بنهجهم في النظر إلى مستجدات الحياة وفي مقاربة ما تثيره من قضايا والإجابة عما تطرحه من تساؤلات" (ص 74). غير أن شروط التقدم والنهوض تقتضي كسر التقليد المهيمن والسير في درب التفكير الخلاّق والإبداع.

### العقلانية المتوسّطية

في نص "طه حسين: سمات العقلانية المتوسّطية"، يُقارب الخوري عميد الأدب العربي (1889 - 1973)، بصفته العقلانية، التي تمثل امتداداً لتيار كبير في الثقافة العربية - الإسلامية اعتمد العقل مرجعاً له (من المعتزلة وصولاً الى العصر الحديث، مروراً بابن رشد). والى ذلك نادى كاتب "الأيام" بالإنفتاح على الحضارات والثقافات ولا سيّما على "المتوسّطية" (نسبة الى حوض البحر المتوسط)، فكان في "مستقبل الثقافة في مصر" (1938) داعية للفكرة. وهو من استفاد من التراث العقلاني الإنساني، ولا سيّما من الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت (1650 - 1596) ومنهجه، واستخدمه بالفعل

في مؤلفه "في الشعر الجاهلي" (1926)، ورغب في تعميم هذا الاستخدام لمبدأ الشك المنهجي، طلباً لـ "مراجعة نقدية للمدّون من النصوص والوقائع والأحداث، ابتغاء الكشف عن المهمش والمسكوت عنه" بأمل أن يُحدث ذلك "صدمة إيجابية مُحررة تؤسس لجسر جديد يصل الشرق بالغرب، والعالم العربي بأوروبا". بيد أن مشروع طه حسين التنويري سقط تحت "ضربات القراءات الدينية المتعسفة والإيديولوجيات القومية الصارمة" (ص 83).

### "العيش معاً"

في عالم تملؤه النزاعات والحروب، يظهر شعار "العيش معاً"، الذي عرف النور بعد الحرب العالمية الثانية مطلباً إنسانياً جامعاً، قاربته الفلسفة من زاويتها. وقد جهد الخوري في تدبر "التعددية في عهدة الفلسفة"، من دون التقليل من شأن الاختلاف الطبيعي بين البشر، بيد أن الحوار هو الوصفة التي تحد من تبعات هذا الاختلاف، فـ"لا حوار إلا مع الاختلاف" (ص 87)، وهذا مشروط بحريّة الرأي والنقد. واذ ينظر الباحث ناحية الواقع اللبناني التعددي، يراه عاجزاً عن إنجاح "تجربة العيش معاً" لأسباب كثيرة، منها، لا بل أبرزها "الخواء الأخلاقي" وانعدام القيم الكونية في الثقافة وفي النظام التربوي، وعليه: "إنّ مبدأ العيش معاً لا يستقيم ويتحقّق في مجتمع، ما زالت مكوناته تخاف من بعضها، والتعبير عن الخوف وجوه وأحوال، وتتوجس من الاختلاف بينها فتتحصّن بالحذر من الآخر المختلف وتؤثر الابتعاد عنه بدل أن تُقبل عليه بإيجابية محبة، تحاوره في المسائل الخلافية، لأن الاختلاف هو في الأعراض أما الجوهر الإنساني فواحد، وتقديم العرض على الجوهر غالباً ما يتبدى في سمات المجتمعات - المعازل، التي لم تتعوّد الخروج من ديارها، ولم تألف السؤال عمّا يجري وراء أسوارها، لأن في الخروج من الديار والسؤال عما يجري وراء الأسوار، توق إلى جديد يوقظ العقل وحرية تدكّ الحُجُب وتكسر الأصفاذ وعجيب يحرك المخيال، وبديع يدهش الحواس، ولطيف يؤنس الفؤاد" (ص 89).

وفي تقدير الخوري إن ضمان "العيش معاً" في لبنان هو في قيام دولة عادلة، إذ "العدل أساس المُلك"، فإما "أن نتعلم العيش معاً كالأخوة، أو نموت بدونها كالأغبياء"، كما قال الزعيم الأميركي، من أصول أفريقية مارتن لوثر كينغ (1968 - 1925)، ذات يوم.

### ثقافة الفراش

يخوض الكاتب مبدعاً في "الحب على بساط المثني: غزارة المتن وخصوصية الصيغة"،

مُنقياً عن "ماهية الحب" وطرقيه، وهو "المنعقد على تلاقي النصفين" بحسب قوله القليسو اليوناني، أفلاطون، وصلاً وضمّاً. ويفوص في أوراق التراث العربي - الإسلامي، ليرى الى غناه وتعدد وجوهه، من الحب الإلهي ومواجهه الى الحب العذري والعاطفي المُحتفّي بالجسد وملذاته، مُعبّراً عن نفسه في "ثقافة الفراش" وفي تمجيد "النكاح" (العبارة المتواترة بكثرة في القرآن الكريم). وينتهي الخوري في استكشافه البارع الى القول إن "سعة المساحة التي يحتلها الحب بوجوهه وأحواله المختلفة في فضاء الثقافة العربية والإسلامية، تؤكد أصالته في أرض العرب والمسلمين وتُبرزُ المثني صيغة حيّة وأصلاً ولاداً لهذه التجارب، يعطي فيها كل طرف من طرفيه ما عنده، قل يتعانده، تعانداً مثيراً، في حركة، آيلة إلى إنضاج التجربة، والنضج هو المآل إلى انجلاء الحب واعتلانه، أو إلى خفوته فإمحاءه." (ص 100).

### خطاب النهضة

يفحص الكاتب "خطاب النهضة وأزمة "الأنموذج" في نقدية الجابري". إذ أثار أصحاب المشاريع الفكرية الكبيرة نظير الفيلسوف المغربي الكثير من الجدل لإنطواء أعمالهم على "تحيزات معرفية" تجد جذرها في الأيديولوجيا الحاكمة لأعمالهم. فقد رافق "نقد العقل العربي" عاصفة من النقاش. إذ درس الجابري الخطاب العربي بوصفه نتاجاً لهذا العقل، المُتشكّل بدوره من الثقافة العربية الإسلامية، وبذل واسع جهده في تحليل آليات الخطاب وبنيته المنطقية، مستفيداً من المناهج الغربية (البنوية، التحليل التاريخي). وجاء نقد الجابري في جملة من المسائل، نوجزها بلسان الخوري: التناقض الوجداني بإزاء الغرب وإبزاء التراث نفسه، وإهمال الواقع أو تغييبه، ومن ثم خداع الذات. ولا يستقيم نقد الجابري إلا بوضع بعض الأفكار التي تفيده في تعيين السبل المحققة لمقاصد الخطاب النهضوي العربي. أهمها: "إبراز نوع من الاستقلال التاريخي للذات العربية، وذلك عبر التحرر من النموذجين اللذين حكما توجهات الخطاب النهضوي النموذج العربي - الإسلامي، والنموذج الأوروبي، تحرّر من غير قطيعة وعلى قاعدة القراءة النقدية لتاريخية كل منهما، قصد الهضم والتجاوز"، إلى شرط التحرر من النموذجين، يقترح الجابري التحرر من المحدّدات الثلاثة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة، التي استحكمت بمقدمات العقل السياسي العربي في الماضي، وما زالت تفعل فعلها في الحاضر"، ويستدعي "تحقيق هذه الأفكار تربية المجتمع على تقدير الثقافة العلمية والفلسفية والإفادة منها في قراءة الأشياء ومقاربة الوقائع ومستجدات الحياة، وتشجيع البحث العلمي وتطوير مناهجه في مؤسساته

التعليمية، مع وضع سياسة تربوية تعير الاهتمام لتدريس اللغات الأجنبية والتحفيز على إتقانها، وهذا كله، يقع في منزلة الضروري لقيام نهضة جديدة، بكل المعاني والأبعاد" (ص 109).

هذا طبعاً الى الديمقراطية الواجب اعتمادها في الممارسة السياسية.

### التفكيكية

في "حول التفكير في زمن التفكيك" يُقارب الباحث نظرية الفيلسوف الفرنسي، جاك دريدا (...) القائل بأن النص يُفكك نفسه بنفسه، إذ تسكنه "قوى متنافرة، تأتي لتقويضه وتجزئته" (ص 114)، وعماد فلسفته يقوم على: الإختلاف، ومركزية العقل وعلم الكتابة، وموت المؤلف، ما يجعل من التفكيكية في رأي الخوري سلاحاً معرفياً مقلقاً لأصحاب التفكير الديني المحافظ، ومقلقاً بالدرجة ذاتها لحاملي المنظومات الأيديولوجية المغلقة. وقد استخدم المفكر الفرنسي، ذو الأصول الجزائرية، محمد أركون، هذا المنهج في قراءته للنص الديني، سبيلاً لأستكشاف "حقول دلالية مسكوت عنها في طبقاته" (ص 114)، وقد سلك لهذا الغرض مسالك ثلاثة، يسميها لحظات: "اللحظة الألسنية، واللحظة الأنتروبولوجية، واللحظة التاريخية، طبيعة الأولى أن تقود إلى الكشف عن نظام بنوي يثوي عميقاً تحت الفوضى الظاهرية للنص القرآني، واللحظة الثانية، أي الأنتروبولوجية، نقف بواسطتها على لغة ذات طبيعة مجازية أسطورية للقرآن، واللحظة الثالثة، أي التاريخية تتحدد من خلالها محدودية التفسير التي جربها المسلمون على القرآن منذ العصور القديمة إلى اليوم، بما هي تفسير منطقية - معجمية لفظية وتفسير خيالية" (ص 115). هذا، ويُشكل التفكير التفكيكي خطراً على تماسك البنية المعرفية التاريخية السائدة في الثقافة العربية - الإسلامية.

### ثقافة التكفير

في مقاربتة "ثقافة الردّة ومحنة الإختلاف" يرى الباحث الى تعالق العنف مع المقدس والتاريخ بحجة الخلاف والنزاع المُنتج للفرق والملل، والثنائيات الضدية مثل العقل والنقل، الإيمان والكفر...ألخ. ووظفت لهذه الغاية أحاديث قرآنية وسنة نبوية، ومن الأدوات المستخدمة "أحكام الردّة"، لتناول كل من عبر عن موقف مختلف أو ساءل نصاً من النصوص المحاطة بهالة من التقديس. ويتوقف الخوري، كما فعل أركون من قبله، عند سورة التوبة (الآيتين 5 و29) واستخدامها بعيداً من شروط الزمان والمكان، ما يضرب

في الصميم حق الفرد في "حرية الفكر والضمير والديانة" (ص 120). وقد استثمر الخطاب الديني في هذا النمط من الأحكام كي يسم مُخالفه بالكفر. والموقف هذا ليس حديثاً، فهو يتصل بموقف حجة الإسلام الإمام الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، إذ يقول بالنص: "فأني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الأتراب والنظرَاء بمزيد من الفطنة والذكاء، وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقف عن المحظورات واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقعاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبعونها عوجاً، وهم بالأخرة كافرون... وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء كسقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم" (ص 123). وقد تابع الفقيه الحنبلي، شيخ الإسلام ابن تيمية (1328 - 1263) هذا النمط من التفكير الإقصائي، إذ يقول: "ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وبتوافق جميع المسلمين أن من سَوَّغ اتباع شريعة غير شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر" (مجموع الفتاوى) (٢٨ / ٥٢٤). وقد شهدنا في في العصر الحديث كيف استغلت هذه الأقوال في تكفير كثير من المبدعين، وهنا تكفي الإشارة الى قضية المفكر المصري نصر حامد أبو زيد (2010 - 1943)، وهو ما يقتل كل فعل ابداعي أو تفكير خلاق. ولا يجد الباحث بدأً من المناداة بثقافة الحرية، "الضد الجميل الذي يُظهر قبح ثقافة العنف، وتبقى بقيمها الانسانية والمعرفية والسياسية والاجتماعية الجامعة، باباً للخلاص من ثقافة جعلت من الاختلاف كُفراً ومن الحوار مع الآخر فرصة يُعدّ نفسه فيها للإنصياح والتوبة" (ص 128).

#### كمال الحاج، الفيلسوف "المظلوم"

يُعيّن الباحث "الفلسفة الملتزمة في تجربة كمال الحاج"، الفيلسوف اللبناني ضحية الحرب الأهلية في بلدته الشبانية في العام 1976، فيُشيد بموقفه الفلسفي الجريء، المتبني "القومية اللبنانية، بديلاً فلسفياً وسياسياً وإنسانياً" (ص 132). وقد اهتم الحاج (تولد في العام 1917) بمعضلة اللغة في وصفها تعبيراً عن الوجود، ولأن "الإنسان ذو عذوية لسانية واحدة"، فكان كلامه عن اللغة العربية بأنها الأم، وهي "اللسان الذي يُفصح فيه الإنسان عن عبقريته ويُفصح به الشعب عن عبقريته أيضاً"، وهي ليست اصطلاحات وحروف تُستخدم للتفاهم، بل "في جوهرها، إفادة من معنى إجتماعي في دخيلة الفرد وعبر شفثيه" (ص 134). وانسجماً مع نظريته في التوافق بين الجوهر والوجود، قال بجوهرية القومية المركوزة في ذاتنا، إذ لا يستطيع الإنسان "ممارسة

حريته إلا في نطاق الوحدة القومية، والكيان السياسي تعبير عن هذه الوحدة"، وقد فلسف الحاج الكيان اللبناني، ونظر الى الميثاق الوطني (1943) في بعده الفلسفي. وإيمانه برسالة هذا الكيان نظر الى الطائفية نظرة "بناءة"، فلا قومية عنده في معزل عن تفسير ديني للكون، فنحت تعبير "نصلامية" ليقرن عميقاً بين النصرانية والإسلام في لبنان. وعد الميثاق مسألة تتجاوز تقاسم الدولة وإداراتها.

والحال، دفعه إيمانه القومي اللبناني الى البحث في "تاريخ الفلسفة اللبنانية"، مثابة داعم لفكرته الأساسية. وقد أثارت أفكار الحاج، بطبيعة الحال، ردود فعل مختلفة، منها المؤيد ومنها المعارض بشدة، في مناخ من الإنقسامات السياسية والتجاذبات الأيديولوجية. وينتهي الخوري الى القول إن كمال الحاج "المظلوم" في وطنه: "استثمر جل طاقاته المعرفية والوجدانية ومهاراته الفلسفية واللغوية في معارك الدفاع عن لبنان، الكيان السياسي والصيغة الميثاقية" (ص 147).

#### تضييق معنى العقل

يُشارك الباحث في "الغزالي، اللعب في حديقة الإسم المشترك"، في الإفصاح عما يعنيه ذلك، إذ في اللغة هو الدال على "أكثر من معنى، ما يضع تعريفه في حيز الإشكال أو الإشتباه" (ص 151). ويختار لهذه الغاية اسم "العقل" في تعددية معناه وما انتهى اليه في الثقافة العربية والإسلامية على يد الغزالي، الذي "أمعن في تجويف المعاني المختلفة التي يشير اليها العقل" (ص 153). فالغزالي يحرص في معرض تعريفه له على جعله "غريزة" لا "ملكة" مُبقيه "تحت خيمة الإستصحاب" (ص 154) (مرافقاً للنص وتحت سلطته). ومؤدى القول إن صاحب "المستصفى في علم الأصول" يُنتج فهماً ضيقاً للعقل أو "عاقلية"، وما تتطوي عليه "من بُعد أخلاقي شرعي (...)" تجعل الإنسان مؤمناً بالله وأنبيائه، مُطيعاً لا يسأل، لا يتفحص، لا يُفكر، يتولى بإخلاص وحب الخطاب الإلهي، وفاقاً للغزالي في "مشكاة الأنوار" كما يرى الخوري (ص 156).

لقد أجاد الغزالي، بحسب الخوري، في اللعب على المعاني المستقرة تحت اسم العقل، وبرزت "حنكته في محاصرتها وتقليم مقاصدها وتقيح دلالاتها وتقييم خصوصيتها"، الأمر الذي يكشف عن "ثراء ثقافته الموزعة بين الفقه والكلام والتصوف والمنطق، وقد مكنته هذه الثقافة، من أن يجعل هذا الغموض "المستفز" في تجربته "الممثلة"، دعوة للتفكير المستمر في المسكوت عنه، في نصوصه وفي الكثير من المسائل التي خاض فيها، على امتداد مسيرته" (ص 157).

### حدود عقلانية ابن رشد

في "العقلانية الرشدية في ميزان الفكر العربي المعاصر"، يرى الباحث استحضر المتن الرشدي في مناسبة الغلو والتطرف الديني مثابة سند نظري فقهي وفلسفي، لاسيما في كتاب "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" إزاء التشدد الأصولي والقراءة الواحدية للنص القرآني. وقد استلهم الفكر العربي المعاصر معالم هذه العقلانية الرشدية متوسلاً بها سبيلاً إلى التفلسف. ويأخذ الخوري نموذج الجابري في قراءة أبي الوليد المتبني لـ "لتلازم بين الشرع وفعل الفلسفة"، إذ اشترط ابن رشد في من يريد الخوض في كتب الفلسفة وعلومها "أن يكون على ذكاء فطري، وعلى عدالة شرعية، وفضيلة علمية وأخلاقية". وقد عدَّ الجابري الروح الرشدية "قابلة للتكيف مع العصر الحاضر" (ص 161). وبدوره، عاين محمد أركون عقلانية ابن رشد، التي ورغم التموهيه راهنت على قدرة العقل البشري على إنتاج الحقيقة باستقلالية كاملة، طبعاً مع سؤال صلاحية هذه العقلانية في عبورنا نحو الحداثة و"تثبيت قيم الحرية والديمقراطية" (ص 162)، وهو ما بحث فيه الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار، الذي انتهى إلى القول إن مناط الإنسان مرتبط بالشرع في عرف ابن رشد، وعدَّ فلسفته "الفلسفة المطوقة". بدوره، قلل موسى وهبة من أهمية الفكر الرشدي في إحداث تغيير كبير في حياتنا العربية والإسلامية، إذ حصر ابن رشد الميتافيزيقا في الثيولوجيا. ومقتضى القول إن ثمة تحفظاً وتشكيكاً في إمكانية عقلانية ابن رشد أن تصل بنا إلى الفصل بين الحكمة والشريعة، وهو لم يفعل، في حقيقة الأمر، غير الفصل بين الحكمة وعلم الكلام.

### صون العقيدة

في "مسالك رفع التضليل والحيرة عن العقيدة بين ابن رشد وابن ميمون"، وجه الباحث النظر إلى أهمية النص الديني في حياة الجماعات المؤمنة وكيفيه استثماره في القراءة لإنتاج معانٍ مختلفة تتوخى "مراد القارئ" أكثر ما تبحث عن بلوغ "مراد المتكلم" (وهو الله)، وذلك استجابة لمقاصد ايديولوجية تخدم الصراعات السياسية والمذهبية. ولهذا الغرض يُخضع الخوري للفحص نماذج نصية من كتابي ابن رشد "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" ومن كتاب موسى ابن ميمون (اليهودي) (1304 - 1138) (وكان يكنى بأبي عمران) "دلالة الحائرين". ويشترك الفيلسوفان في تصنيف الخطاب والمخاطبين، والهدف عند كليهما "صون الحقائق الربانية التي حملتها من الزيف المضل" (ص 175). ويبقى ان ابن ميمون وجد ترحيباً وتكريماً بين ابناء ملته

باعتبار انه قدم الحكمة الشرعية على الحكمة الفلسفية "في منظومته الفكرية فسعى لتعريفها بالادلة العقلية" (ص 177)، في حين ان ابن رشد اولى الفلسفة اهمية فائقة في مشروع الفكري على حساب الحكمة الشرعية.

### "مسيحية" فرح أنطون "النهضوي"

يسائل الباحث "الحقيقة المغيبة في نهضوية فرح أنطون" ويتناول جانباً أهمه الدارسون لفكره، الا وهو أصالة الثقافة المسيحية وقيّمها في تجربته الفكرية وفي مؤلفاته (فلسفة ابن رشد (1903)، وأورشليم الجديدة (1904) والمدن الثلاث: الدين والعلم والمال (1903)). ويعتبر إن تبنيه لمسألة الفصل بين الدين والدولة اتى في سياق لا تعارضه الكنيسة كونها أجازت هذا الفصل، والدليل عودة أنطون الى "الخطبة على الجبل" لتوكيد هذا المبدأ، كما لجأ الى مقررات "المجمع الفاتيكاني الثاني" (بين عامي 1962 و1965) الحاسمة في فصل الشؤون الارضية عن الشؤون السماوية، ومن هذه الخلفية الفكرية حضر عنده البعد الكوني للقيّم المسيحية. ويبرز الخوري "انجيلية" أنطون ونقمته على مظاهر التدين بعيداً من جوهر الدين. وهذا لم يمنعه من تقدير دور المؤسسات الدينية الرهبانية ورسالتها التمديدية، فالدير عاده ما يقوم في الاماكن البعيدة "المحتاجة الى... تعمير وإحياء" (ص 186)، وفرح "لم ينظر الى الدين كبنية ميتافيزيقية فحسب بل وجد في المبادئ الدينية منبعاً للقيّم الكفيلة بشفاء الهيئة الاجتماعية من أمراضها وعللها" (ص 187). وفي الخاتمة يستخلص الخوري: "أن المتابع لكتابات فرح أنطون، يتنامى عنده شعور بأنها قد أخرجت عن سياقها، وتم تهميش جوهرها، تحت ضغط الايديولوجيات العلمانية المجتهدة في سبيل مواجهة الفكر الاسلامي المتطرف، بل ساد، في الأعم الأغلب من الدراسات التي تناولت فكره، نمط من الانتقائية المجحفة، استهدفت التعمية على أصالة الثقافة المسيحية في توجيه فكره، فاستقر التعامل مع أفكاره على أنها وليدة تأثره بالثقافة الغربية وبالأفكار التحديثة التي حملتها، لكنه قد غاب عن أصحاب هذا التوجّه أن هذه الأفكار المتصلة بقيّم الحرية والعقلانية هي أصيلة في ثقافته المشرقية والمسيحية منها تحديداً" (ص 189).

### في نقل "المصطلح" الأجنبي

يتناول الباحث "التأثيلية والتعبيرية مسلكين منهجيين لوضع المصطلح الفلسفي العربي المنقول"، وذلك من خلال مقاربتين مختلفتين لمفهوم المصطلح بمنهجيتين أصيلتين عند

كل من الفيلسوف المغربي، طه عبد الرحمن، والأب اللبناني فريد جبر، ويولي أهمية لحضور المصطلح الفلسفي في حياة الفكر العربي، وخصوصاً إذا ما تعالى على المحسوسات، حتى إن "الاستعمال الدقيق للمصطلحات يعد مساوياً للتلفس" (ص 192).

يبدأ الخوري مع مفهوم التأثيل عند عبد الرحمن، والمقصود به التأصيل، أي "علم أصول الألفاظ" بحسب تعريف الشيخ صبحي الصالح في كتابه "فقه اللغة" (1960)، وهو ليس خاصاً به، فقد استعمله من قبل عبد الحق فاضل في مقاله "لمحات من التأثيل اللغوي" (مجلة اللسان العربي، العدد 4). وما ابتغاه عبد الرحمن هو تأثيل المصطلح الأجنبي المنقول، أخذاً في الحسبان صيغته وبنيته وحقيقته في اللغتين المنقول عنها والمنقول إليها (ص 193).

والمقاربة الثانية هي لـ "لتعبيرية"، كما صاغها جبر من مادة "عبر": وتعني من جهة الاصطلاح "العبور من الصورة الحسية المشاهدة إلى المعنى الذي تطوي عليه، مثل تعبير الرؤية والمنامات أي تفسيرها بالعبور من صيغتها إلى حقيقتها" (ص 194). أي إنه في نقل المصطلح يجب العبور من المعنى الظاهر إلى الحقيقة التي ينطوي عليها، "لقد كشف، جبر، من خلال تعبيريته، عن الخطأ الذي يمكن أن يقع فيه المفكر العربي، عند اشتغاله بالنقل الفلسفي، إذا انطلق رأساً برأس من المعطيات الغربية، ويتضاعف خطؤه جراء تركيزه المطلق على هذه المعطيات، متغافلاً عما يمكن أن يوفره المصطلح التراثي من إمكانات إذا انطلق منه في صوغ معانيه الفلسفية ووضع المصطلحات التي تعبّر عنها" (ص 196).

وينتهي الخوري في نصه إلى القول إن "التأيلية والتعبيرية آليتان معرفيتان، تجمعهما وحدة النظر إلى اللغة ودورها في توليد المصطلحات لذهنيات تجود بها تجارب الحياة، استطاع من خلالهما مفكرانا، أن يقدم، كل من جهته، نموذجاً تطبيقياً لكيفية وضع المصطلح الفلسفي المنقول، انطلاقاً من دراية عميقة بالعلاقة التكاملية بين الصيغة بما هي ظاهر اللفظ، والبنية بما هي شبكة النياط المنتجة للحقيقة، وذلك في اللغتين المنقول عنها والمنقول إليها" (ص 196).

#### مسار العقلنة يبرز في التشريع

في "أصالة العقلنة في الخطاب التراثي"، يميز الباحث بين العقلنة بوصفها فعلاً من أفعال العقل، وهي مثابة "آلية ذهنية تعمل على إبراز شكل من أشكال التلازم بين التجربة ومعقولية تفسيرها" (ص 199)، وبين العقلانية الرأبئية إلى التناسق والنظام في الكون،

ما يفيد بإقصاء اللا معقول فيه. وأيضاً يميز بينهما وبين "التبرير العقلاني" الذي ينسب للظاهرة أصلاً واحداً فحسب. والحال أن العقلنة حاضرة بقوة في الخطاب التراثي، ولا سيما في الفقه والتراث التشريعي، وتحديدًا في مثالين نموذجيين يختارهما: الزواج والطلاق. وفي زعمه "تكشف الأوضاع الشرعية التي استقرا عليها المزايا الغنية التي انمازت عقلنة المشرع لأنواع كل منهما (ص 202). وقد استخدم المشرع آلية التصنيف كآلية منطقية عمد فيها إلى الإحصاء والوصف للزواج في التراث السابق على الدعوة المحمدية من أجل الحذف والإبقاء على ما يتناسب معها. إلى ذلك، فإن استخدام "قياس الغائب على الشاهد" يدل على مسار "عقلنة الخطاب الفقهي" (ص 203). والوضع نفسه مع "الاستقراء" الذي يعبر عن "الجهد المبذول من أجل عقلنة الخطاب الفقهي وتحقيق معقوليته عند المتلقي" (ص 205).

وقد خطت العقلنة خطوات معتبرة في "استحسان" المذهب الحنفي و"استصلاح" المذهب المالكي، واكتملت في منهج "القياس" الذي أرسى دعائمه الشافعي، ووضع قواعده وشروط الصحة في الأحكام والنتائج التي ينتهي إليها، ولا سيما في كتابه الرئيس "الأم" (ص 206). والخلاصة عند الخوري "إن العقلنة هي شكل من أشكال استثمار العقل في إبراز "معقولية" الخطاب التراثي والفقهي منه تحديداً، وهي بهذا المعنى تبدو أصيلة في تاريخ المعرفيات العربية والإسلامية، تستقي أصلاتها من تقليد فكري، أو اعتقاد سائد، يرى إلى العقل، في الإنسان، صفة تجعله عاقلاً يعقل (يربط) العمل بالعلم، غير المعلوم بالمعلوم الغائب بالحاضر أو الشاهد، وهو، في ماهيته هذه، يؤكد حضوره المخصوص في ثقافة طبعته بخصوصيتها" (ص 208).

وفي "أصالة الاعتبار في الثقافة العربية" يثمن الكاتب المفهوم الذي يمثل "وجهاً من وجوه العقلانية في الفكر العربي وتجل من تجلياتها" (ص 211) وهو في اللغة يفيد معنى العبور والمجازة والانتقال من حال إلى حال آخر، سواء "كان هذا العبور حسيًا (مثل عبور النهر) أو معنويًا ومجازيًا كالعبرة والاعتبار بما مضى وكرد الشيء إلى نظيره، فالوجه الأول عبور بالحس والجسد، والوجه الثاني عبور بالفكر والنظر" (ص 211). وقد قال به ابن رشد الحفيد وأوجب استعمال القياس العقلي والقياس الشرعي في ان، وأورده الغزالي بمعنى العبور من الظاهر إلى السر (ص 214) واستخدمه العرفانيون كأبن عربي، وكان له دوره أيضاً في المجال العلمي بمعنى التجربة (نموذج ابن الهيثم). وخلاصة الباحث أن الاعتبار "يحمل من معاني الوصل والتلاقي والاعتراف ما يجعل منه امتحاناً حياً لعقلانية أصيلة منفتحة، لم تقوم على طمسها وتشويهها العوائق الأيديولوجية

بمسمياتها المختلفة ومقاصدها المرئية، عقلانية تتوازن في اعتلائها العبارة والإشارة، وتتجلى الإفادة منها، منهجاً يسهم في تصويب التفكير وتقويم السلوك ويعين في التصدي لشؤون الحياة، فتتدبرها بأخذ العبر من تجارب التاريخ والاتعاظ من محاسن الأفعال وقبائحها، في القول والعمل، امتثالا واجتناباً، استجلاباً لحياة يسود فيها النظر المجدي والأداء المستقيم" (ص 218).

ما يفترضه الكاتب خاتمة للكتاب، أي "الكلام منازل"، هو بالحري مقدمة خالصة، تحمل دعوة "الى تجديد النظر في منظومة المفاهيم وشبكة المعارف الناتجة لثقافة عربية وإسلامية مخصوصة" (ص 221). وهو لهذه الغاية ركز كثيراً في بحوثه على "العقلنة" ومسارها وعلى الخطاب النقدي، في محاولة لفك "أسر" العقل العربي من الوثوقيات وكسر جمود التفكير الأحادي.

# DID THEY ALL FALL INTO THE SAME TRAP?

HANNIBAL BARCA  
ANTOUN SAADEH  
HASSAN NASRALLAH

LEADERS WHO SHAPED HISTORY THROUGH ACTIONS  
ALIGNED WITH PRINCIPLES, YET FACED DEFEAT



Dr. WISSAM SAMIA  
NIDAL SAFI

PREFACE BY

Pr. NIKOLAY NENOVSKY  
Dr. ADEL BECHARA

# النفس والجسد: من الأفلاطونية إلى الأرثوذكسية دراسة في فكر ثيودوريتوس القورشي

د. روني إميل سعيد

## ملخص

تناول البحث الرؤية الأرثوذكسيّة إلى الإنسان من خلال دراسة فكر ثيودوريتوس القورشي، أحد أبرز آباء الكنيسة الشرقية في القرن الخامس. استندت الدراسة إلى كتابه «علاج الأمراض الهيلينية»، حيث ناقشنا حججه ضد فلاسفة اليونان، خاصة الأفلاطونيين. وعبر النقد والتحليل، قمنا بتفكيك المعاني الفلسفيّة اليونانية ومقارنتها بالمفاهيم المسيحية الأرثوذكسية.

وتهدف الدراسة إلى تعريف القراء بالفكر المسيحي الأرثوذكسي في مجال الأنثروبولوجيا، كما في جوانبه الفلسفية والمنطقية، وتغيير الصورة النمطية التي تفصل الإيمان عن العقل، مع إبراز موقع الفلسفة اليونانية وأصالة ثيودوريتوس القورشي.

وقد توصلت الدراسة إلى أنّه لا أسبقيّة للنفس عن الجسد في الزمن، وبأنّ النفس تحتاج إلى الجسد حتى تعبّر عن نفسها. فالنفس والجسد معاً، من غير انفصال، يشكّلان الطبيعة البشريّة، وبتعدان لما يُسمى «الشخص». هذا المفهوم (الشخص) هو أساس الوجود، ومبدأ الهويّة ذات الإرادة الحرّة.

يُعدّ هذا البحث إضافةً نوعيّةً للمكتبة العربية، ويفتح آفاقاً لدراسات مستقبلية حول الفلسفة المسيحية الشرقية (الأرثوذكسية)، التي لا تزال مجالاً غير مستكشف بشكل كافٍ في الأوساط الأكاديمية.

الكلمات المفتاحية: النفس، الجسد، الشخص، الأفلاطونية، الأرثوذكسية.

جامعة القديس

يوسف في بيروت

/ معهد الآداب

الشرقية

إشراف د. نادين

عباس

## Abstract

This study addresses the Orthodox vision of man by examining the thought of Theodoret of Cyrhus, one of the most prominent Fathers of the Eastern Church in the fifth century. The study is based on his work *Therapeutics of Hellenic Maladies*, where we analyzed his arguments against Greek philosophers, particularly the Platonists. We deconstructed Greek philosophical concepts through critique and analysis and compared them with Orthodox Christian principles.

The study aims to introduce readers to Orthodox Christian thought in the field of anthropology and its philosophical and logical aspects, challenge the stereotypical view that separates faith from reason, and highlight the significance of Greek philosophy and the originality of Theodoret of Cyrhus.

Furthermore, The study concluded that the soul has no precedence over the body in time and needs the body to express itself. The soul and body together, without separation, constitute human nature, and are two dimensions of what is called "the person." This concept (the person) is the basis of existence and the principle of identity with free will.

This research contributes significantly to the Arabic academic library and opens new horizons for further studies on the relatively unexplored field of Eastern Christian philosophy (Orthodoxy) in academic circles.

Keywords: Soul, Body, Person, Platonism, Orthodoxy.

## مقدمة

تتناول هذه الدراسة مسألة كانت ولا تزال تشغل ذهن الإنسان في كلِّ زمان ومكان، ألا وهي: «الطبيعة الإنسانيّة: نفسًا وجسدًا»، وذلك استنادًا إلى أحد أهمّ الأباء القديسين في الشرق، وهو ثيودوريتوس القورشي (393-457).

رَبِّ سائل: لماذا اخترتم ثيودوريتوس القورشي تحديدًا؟ الجواب بكل بساطة هو أنّه لا يوجد من حاجج فلاسفة اليونان مثل ثيودوريتوس الذي خصّص لهم مؤلّفًا كبيرًا بعنوان «علاج الأمراض الهيلينيّة» *Thérapeutique des maladies héliéniques*، عالجه كُبرى المسائل المشتركة بين الفلسفة اليونانيّة واللّاهوت المسيحيّ بكثيرٍ من العمق والمنطق. ومع ذلك، تكاد تخلو المراجع الفلسفيّة (عربيّة وأجنبيّة) من إشارة إليه، إلا في ما ندر.

### أهمية البحث وأهدافه

تكمُن أهمية البحث إداً في أنه يسعى إلى سدّ الفراغ الحاصل في المكتبة الفلسفيّة العربيّة، هذا الفراغ الذي هو نتيجة طبيعيّة لمدراس وجامعات تعلّم تقريباً كلّ ما بزغ في الشرق من فلسفات وأفكار هندوسيّة وبوذيّة وصينيّة وزرادشتيّة ومصريّة وإسلاميّة وغيرها، ولكنّها لا تعلّم — أو تعلّم بشكلٍ غير كافٍ — الفكر المسيحيّ الشرقيّ المعروف بالأرثوذكسي، هذا الفكر الذي لا يشبه نظيره الغربيّ لا في أصوله ولا في فروعه. وبالتاليّ قدّم هذا البحث مدخلاً يمكن التعويل عليه لمزيدٍ من الأبحاث والدراسات حول الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي، لا سيّما بالنسبة للمهتمين بالمسائل المشتركة بين الفكر الفلسفيّ والفكر اللاهوتيّ. والأهداف المرجوة من دراستنا كثيرة، أولها تعريف القراء بالفكر المسيحيّ الأرثوذكسي لا سيّما الجانب الفلسفيّ والمنطقيّ منه الظاهر في بنيته الحجاجية. ثانيها، هو محاولة تغيير تلك الصورة النمطيّة والتعميميّة في الأوساط الأكاديميّة الفلسفيّة القائلة بأنّ الإيمان ليس إلا مشاعر قلبية وتجربة وجدانيّة لا علاقة له بالعقل والتفكير السليم. ثالثها هو إظهار قيمة ومكانة الفلسفة اليونانيّة انطلاقاً من مؤلف ثيودوريتوس القورشي «علاج الأمراض الهيلينية». رابعها إبراز أصالة ثيودوريتوس القورشي فكريّاً ومنطقيّاً. أما خامس هذه الأهداف فيكمن في تقديم الجانب الدفاعيّ والنقديّ في الفكر المسيحيّ عموماً، وفكر ثيودوريتوس خصوصاً.

### إشكاليّة البحث

بناءً على ما سبق، تسعى الدراسة إلى حلّ الإشكاليّة الآتية: ما هي طبيعة كلّ من الجسد والنفس؟ وما هو موقع ودور كلّ منهما في الطبيعة البشريّة من جهة، والشخص الإنساني من جهةٍ أخرى؟

لما كان الجسد من طبيعة ماديّة ومرئيّة، أمكن أحياناً إخضاعه للمناهج الفلسفيّة والعلمية المختلفة. لذلك، نجد عند الفلاسفة اختلافاً أقلّ حوله مما هو في الأمور الأخرى. فالعلم قادرٌ على فهم الجسد إلى حدّ ما بوسائله التحليلية (العقل) من جهة، والتجريبية (الملاحظة الحسيّة والاختبار) من جهةٍ أخرى. نقول «إلى حدّ ما» ليس فقط لأنّ تركيبه الجسد البديعة والمعقّدة تبقى عصيّة على أن يتمّ الإحاطة بها كلّها، بل أيضاً لأنّ الفهم الأعمق للجسد والأكثر أصالةً إنّما يكمن في فهم «غاية وجود» هذا الجسد، وعلاقته بالنفس، و«مصيره» الإسخاتولوجي (الأخروي)، كما وفهم مكانته وأهميته ودوره من منظورٍ إلهيّ.

أما «النفس» فمن الطبيعي أن تكون عصيةً تمامًا على المعرفة لدى فلاسفة اليونان، إذ هي كسائر الأمور غير المنظورة لا تُعرف بالتحليل المجرد والخيال والتخمين، ولو امتلك الفيلسوف أفضل العلوم المنطقية؛ إنّما تُعرف بالكشف الإلهي - بحسب الفكر المسيحي الأرثوذكسي - حيث تثير النعمة الإلهية الذهن وتجعله قادرًا على سبر غور الحقائق الخفية. وقد كان همّ ثيودوريتوس - في حديثه مع اليونانيين - أن يرسّخ هذه الفكرة جيّدًا في أذهانهم؛ لذلك يبدأ دائمًا بسرد آراء فلاسفة اليونان ليبين تخبّطهم وتناقضهم وصراعهم، الذي إن دلّ إنّما يدلّ قبل كلّ شيء على زيف المناهج اليونانية الفلسفية وعدم قدرتها على تقديم معرفة سليمة وشفافية تتخطى ما هو منظور.

### 1- طبيعة النفس

من المنظور المسيحيّ الأرثوذكسيّ الذي يمثّله ثيودوريتوس، لن يجد الباحث عن الحقيقة خارج الكشف الإلهي، أي عند فلاسفة اليونان (وفلاسفة الغرب اليوم) سوى خيالاتٍ جامحة وأساطير ترتدي ثوب العقلانية والعلم، وهو في حقيقته ثوبٌ مزيفٌ يستر ببريقه الخداع مضمونًا شاحبًا. هكذا باحثٌ لنيعرف ماهية النفس معرفةً شافية وكافية. فإذا أتينا إلى طاليس أولّ هؤلاء الفلاسفة قال لنا إنّ النفس هي كلية ومنبثّة في العالم الماديّ، أي هناك نفسٌ واحدة للعالم وهي موزّعة على كل الأشياء التي «قد أتت كلّها أصلًا من الماء» (كرم، 2014، ص26).

وإذا ذهبنا إلى أنكسيمانس لأخبرنا أنّ «النفس هواء» (كرم، 2014، ص29)؛ ثم إذا عرّجنا على هيرقليطس Heraclitus لأسمّعنا أنّ النفس ليست إلا جوهرًا ماديًّا فاضت عن النار، فهذا الفيلسوف الأفسسي اعتقد أنّ «النفس بخارٌ زاد جفافه فتضاعفت خفّته» (غلاب، 1941، ص75)، من هنا كان نقاء النفوس مرتبطًا بالجفاف، وتدنيها عائدًا إلى الرطوبة (ش54 في: غلاب، 1941)، لذلك يقول هيرقليطس (في غلاب، 1941): «إذا كان السكّير لا يملك نفسه فما ذلك إلا لأنّ نفسه قد تدنّست بالرطوبة» (ش53). أما إذا رحلنا إلى أمبيدوقليس ليمحو لنا خيبتنا، سيقصّ علينا بدوره قصته «كما لو كنّا أطفالًا» - على حد تعبير أفلاطون (السنفطائي، 242، ج في: trad. 1851) - مدعيًا أنّ النفس مركّبة من العناصر الأربعة، وكل عنصرٍ منها هو بحدّ ذاته نفس!

أمّا فيثاغوراس فاعتبر أنّ النفس مركّبة من جزئيات لطيفة غير مرئية قد هبطت من الشمس، في حين ظنّ الذريون على رأسهم ديموقريطس أنّ النفس هي مجموعة من الذرات ذات طبيعة نارية، تمتزج مع ذرات الجسم لتمنحه الحياة والحركة (كرم،

(2014). وتكثر المدارس الفلسفية التي تتباين نظرياتها حول النفس، فمن المدرسة الإليية لبرمينيدس وزينون الإيلي Zeno of Elea، إلى المدرسة السفسطائية، والأبيقورية، والرواقية، والشكوكية، وغيرها (راجع: قاسم، 2002، ص 10).

في الواقع، لا نرى أن ثيوذوريتوس يقدر (فكرياً) فلاسفة اليونان فهو لا يعتبر نظرياتهم سوى أوهام مخادعة ومضللة. ولكن «أفلاطون» (مع أستاذه سقراط طبعاً) يُعتبر استثناء، ذلك أنه كان باحثاً متواضعاً وصادقاً عن الحقيقة. من هنا أحسن أفلاطون في نقد الفلاسفة الآخرين، وأصاب في نقاطٍ قليلة وإن أخفق في نقاطٍ كثيرة. ومع أن ما أصابه لا يعدو كونه معرفة «بدائية» و«سطحية» و«مشوّهة» و«غامضة» و«مزوجة بالأخطاء»، إلا أن ذلك يمكن الانطلاق منه للارتقاء - بعد تنقيته وإصلاحه - إلى قمم المعرفة السامية المُعلّنة من الله للقديسين.

لقد أصاب أفلاطون في قوله إن النفس من نوع مختلف عن الجسد، وفي أنها من طبيعةٍ روحيةٍ وكذلك في كونها محرّكة للجسد ومعطية الحياة له، وأخيراً في أنها خالدة. ولكنّه أخطأ - بحسب الفكر المسيحي الشرقي - في كل ما عدا ذلك، بل أخطأ أيضاً في ما أصاب، بمعنى أنه لم يفهم جيداً ماذا تعني روحانية النفس المختلفة عن الجسد، وخلط بين النفس بصفاتها «حاملة للحياة» وبين النفس بصفاتها «علّة الحياة»، ناهيك عن مفهومه المغلوط لخلود النفس. وسوف نتكلم عن كل ذلك بعد قليل بإسهابٍ أكثر.

وأما أرسطو، تلميذ أفلاطون، فقد وحد بين النفس والجسد، حيث لا فصل عنده بينهما، إذ طبق على الجسد والنفس نظريته في المادة والصورة. فالعالم كله بالنسبة لأرسطو عبارة عن مادةٍ وصورة، وعن «وجود بالقوّة» و«وجود بالفعل». على سبيل المثال: يمكن للخشب أن يصبح كرسيّاً أو طاولة أو رفوف مكتبة... الخ الخشب قبل أن يصبح أي من تلك الأشياء هو «مادة» بلا صورة، فإن أصبح كرسيّاً يكون هذا الكرسي هو «الصورة» للخشب. وكل مادة إنّما هي «صورة بالقوّة»، وحين تأخذ المادة صورةً تصير «صورةً بالفعل»؛ فالخشب هو كرسيٌّ بالقوّة، وطاولةٌ بالقوّة، ورفوفٌ مكتبةً بالقوّة، فعندما يتحول إلى أي شيء من تلك، يصير هذا الشيء بالفعل.

وعلى المنوال نفسه، نستطيع القول إنّ كل فتاة عذراء هي أمٌ بالقوّة، وكل طفل هو رجلٌ بالقوّة، وكل بذرة هي نبتةٌ بالقوّة... الخ. وبالطريقة عينها بالنسبة للنفس والجسد، الجسد هو المادة، أما النفس فهي صورته. من هنا نفهم تعريف أرسطو (ترجمة 2015) للنفس إنّها «كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوّة» (ص 42)، أي أنه الصورة الكاملة للجسد؛ وهذه الصورة هي الحياة (راجع: ستيس، 1984، ص ص 247-246). فبعد أن كان

الجسد حياةً بالقوة، أصبح حياةً بالفعل. أما الكرسي فيمكن أن يتحوّل إلى مادة بلا صورة أي خشب بلا شكل الكرسي، أما الجسد فحتمًا سيفقد صورته، تلك الصورة التي ليس لها وجود خارج المادة. خلاصة القول، إنّ النفس عند أرسطو «ليست مفارقة للجسم» (أرسطو، 2015، ص44) على حدّ تعبيره، أي ليست شيئًا متميزًا عنه؛ وبالتالي فإنّ أرسطو يجعل النفس «ماتّة» خلافًا لأقوال معلّمه.

يفضّل ثيودوريتوس دائمًا إظهار كمّ التناقض في آراء الفلاسفة اليونان قبل أن يفنّد كل نظريّة على حدة. فيعلّق على كل ما سبق قائلاً: «إنّه لمن الطبيعي إذاً أن يهدم الفلاسفة اليونانيون مناهج بعضهم، ذلك أنّ الوهم ليس مجرد عدوّ للحقيقة بل هو عدوّها الخاص، في حين أنّ الحقيقة هي في انسجام دائمٍ مع نفسها. لأجل ذلك، نجد دائمًا إجماعًا في تعاليم الآباء القديسين بما فيها تعاليمهم حول الطبيعة البشريّة» (Théodoret, trans.) (1958, p.242).

## 2- النفس أزليّة أم مخلوقة؟

إنّ مفهوم «الخلق» المسيحي أي الخلق من العدم هو مفهومٌ غائبٌ تمامًا عن الفلسفة اليونانيّة. فالقوة الخالقة  $\text{Demiurge} \delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$  عند الفلاسفة الذين يعتقدون بها - لا توجد شيئًا من لا شيء، بل إنّها تنظّم وتصنع من مادةٍ موجودةٍ مسبقًا. ينطلق أفلاطون من هذا المبدأ القائل بأنّه يستحيل أن يأتي شيءٌ من لا شيء، ليصل إلى أزليّة النفس. فطالما أنّ النفس لا مادة فيها، وطالما أنّ الصانع لا يصنع إلا بوجود مادةٍ ما، تكون النفس إذًا غير مصنوعة وبالتالي أزليّة. هذه الطبيعة الأزليّة للنفس لا تستتبع منطقيًا إلا ألوهيّة النفس، وهذا ما يظهر جليًا في عدة محاورات لأفلاطون. ففي محاوره «فيدون» (80، أ) يعتبر أفلاطون (ترجمة 2001) أنّ «النفس تشبه الإلهي أما الجسد فيشبهه الفاني»، وفي محاوره ألقبياديس الأول (133، ج) يسمّي أفلاطون ( الجزء العقلاني من النفس «بالجزء الإلهي» (trad. 1851).

ويذهب أفلاطون بعيدًا في خيالاته الجامحة ليقول في نظريّة المثل إنّ النّفس سبق لها أن عاشت في عالمٍ علويٍ مثاليّ حيث كانت تعرف كلّ شيء بوضوح، إلا أنّها قد هبطت لاحقًا ووجدت ذاتها مقيدةً ومسجونةً في جسدٍ هو بمثابة قبرٍ لها. هذا الحلول في طبيعةٍ أدنى منها جعلها تنسى ما قد تعلّمته هناك. غير أنّه بإمكان هذه النفس تذكّر ما كانت تعرفه فوق إن هي تأمّلت في ذاتها بعيدًا عن مشاغل الحواس والمادة. لأجل ذلك، عدّ أفلاطون العلم «تذكّرًا» والجهل «نسيانًا»، فالمعرفة عنده تكمن برجوع النفس إلى ذاتها

إذ هي مصدر المعرفة لذاتها، أما الجهل فيكمن في الانغماس بهذا العالم الحسي المشوّه والناقص.

بناءً على ذلك، يرفض الفكر المسيحيّ هذه النظرة التي تجعل النفس إلهيةً من ذاتها، تُدركُ الله من ذاتها أي بقواها الذاتية التي هي إلهية بطبيعتها. فتلك النظرة لا تهدم فقط مفهوم الإله الواحد المتسامي، والشخصي، والخالق، بل تهدم مفهوم الإنسان الواحد، والشخصي، والمخلوق. يعني ذلك أن وجود أنفس إلهية في طبيعتها تلغي الفارق الجوهرى بين الخالق والمخلوق؛ كما أنّها تجعل الطبيعة الإلهية تتجزأ وتتعدّد، بل وتُسجَن وتُقَيّد في جسدٍ ماديٍّ رغماً عنها، وأكثر من ذلك قد تنسى المعرفة التي بحوزتها. لأجل ذلك، يشجب ثيودوريتوس الفكر الأفلاطوني قائلاً إنّ «النفس مخلوقة كحياةٍ للجسد، وليست سابقة عليه في الوجود» (Théodoret, trans. 1958, p.243).

### 3- النتائج المترتبة على أزليّة النفس

إذا كانت النفس جزءاً إلهياً أزلياً، فمن الطبيعي أن تصبح خالدة بطبيعتها؛ كيف لا وهي مصدر القدرة لذاتها، ومصدر الحكمة والفهم، لا بل هي حياة بذاتها ولذاتها، وللجسد. وبما أنّ النفس قبل حلولها بالجسد موجودةً بشكلٍ مستقل وقائم بذاته، تستطيع النفس بالتالي أن توجد في عدّة أجساد. نتيجةً لذلك، آمن أفلاطون (ترجمة 2001) بالتقمص إذ يقول: «من الواضح أين تذهب كلُّ من النفوس الأخرى بحسب ما شابه نهجها في الحياة، فنفس عبيد البطن والخمر تحلّ في الحمير والحيوانات الوحشية، أما نفوس الظالمين والسارقين والطفاعة فتسكن في الذئب والصقور والحدأة» (فيدون، 82، ب). كل هذه النظريات الأفلاطونية هي مرفوضة قطعاً من منظورٍ مسيحيّ؛ «فليست النفس هي علة الحياة ولكنّها بالأحرى حاملة الحياة» (Yannaras, 2000, p.55)، وليست النفس خالدة بالطبيعة أي من ذاتها بل هي خالدة بالنعمة أي بقوة الله الذي خلقها وأعطاهها حياةً وجعلها لا تموت، ولو مات الجسد. إذاً الله هو العلة الوحيدة للحياة، وبدونه تفنى النفس. وعدا ذلك ليس إلا هدم لوحداية الله، وبساطته، وتساميه، وعظمته، وقدرته الكاملة سواء في الخلق أو في العناية بمخلوقاته.

يُقال دائماً إنّ أفلاطون قد بنى فكرًا نسقيًا متماسكًا ومنطقيًا. ولكن التناقضات في الفلسفة الأفلاطونية تشير إلى عكس ذلك. فلا المقدمات التي انطلق منها أفلاطون سليمة، ولا النتائج بالتالي سليمة، وليس من تماسك وانسجام فكري بل تناقض وتعارض داخل الفكر نفسه. فكيف استطاعت مادة (الجسد) لا عقل ولا إرادة لها أن تجعل النفس

الإلهية تنسى حكمتها؟ وكيف لا تستطيع نفس إلهية أن تتخلص بنفسها من الجسد، بل تظل مسجونة فيه؟ ثم كيف استطاع جسداً مائتاً جامداً لا حياة فيه من إضعاف نفس إلهية أزلية هي علة الحياة في الإنسان؟

وفي فلسفة أفلاطون، لا يُضعف الجسد المائت النفس الأزلية وحسب، إنما يجعلها تسقط وتتقمص في حمارٍ أو ذئبٍ أو صقرٍ. فكيف يمكن لما هو إلهي وأزلي وعقل ومفكر أن يحلّ في جسمٍ معيّنٍ من دون أن يكون قادراً على إعطائه الفكر والوعي؟ فيما أنّ الجسد الإنساني كان بطبيعته بلا فكرٍ ووعي، وكانت النفس - المسجونة داخله - هي التي تفكر وتعمل، فلماذا إذا انتفت هذه القدرة العاقلة للنفس عندما حلت في جسمٍ حيواني؟ ألا يعني ذلك أنّ النفس لا تستطيع التعبير عن ذاتها إلا عن طريق الجسد وأعضائه المختلفة؟ في المقابل، نجد أفلاطون في كتابه الأخير «القوانين» يشير بطريقة غير مباشرة إلى أنّ النفس بحاجة إلى الجسد حتى تصبح إلهية، بل حتى تحقق الانتصار وتتفادى الهزيمة. فيقول أفلاطون (trans. 1926): «لقد ترك الله لإرادة كلّ منا أن تكون هي السبب في أن نصير ما نصير إليه. وهكذا، فإنّ ما تريده النفس وتميل إليه، هو دائماً تقريباً ما يصنع كل واحدٍ منا ما هو عليه الآن» (الكتاب العاشر، 904، ب-ج). ثم يتابع: «إنّ النفس تصبح ما تختاره فإن هي أخذت طرف الفضيلة، أمسّت إلهية، وإن هي فضلت الرذيلة صارت شبيهة بها» (904، هـ).

لقد قام أفلاطون بتأليف هذا الكتاب (القوانين) في شيخوخته، وكأنّ به يصطدم بالواقع، ويعترف أنّ النفس تحتاج إلى الجسد، وأنّها بالجسد ترتقي إلى الأعلى أو تنحدر إلى الأسفل؛ بل نراه يعطي قيمة لكلّ شخصٍ بحدّ ذاته جاعلاً الإنسان واحداً بنفسه وجسده، وإن بطريقة مبهمة وعرضية، فيقول: «الانتصار الأعظم هو الانتصار على الذات، تماماً كما أنّ الهزيمة الأكثر عاراً هو أن تُهزم من ذاتنا. هذا يعني أنّ كلّ واحدٍ منا يخوض في داخله حرباً شرسة» (الكتاب الأول، 626، هـ). نلاحظ أنّ أفلاطون هنا يتحدّث عن «الذات» التي تنتصر أو تهزم في حربٍ تشترك فيها النفس والجسد معاً. هذه «الذات» الغامضة عند أفلاطون والتي ذكرها بشكلٍ عرضي، هي ما تفسّره الفلسفة المسيحية الأرثوذكسية بشكلٍ أعمق وأوضح تحت عنوان «الشخص».

ففي الفكر المسيحي الأرثوذكسي، «ليس الجسدُ فقط عنصراً ينتمي إلى الطبيعة الإنسانية، إنّما هو أيضاً بُعدٌ للشخص أو للإنسان». فكلُّ واحدٍ منا فريدٌ، وإن أظهر شبيهاً من حيث الطبيعة. فإنّ الطبيعة تمثل «ما أنا، أما الشخصُ فيحدّد «من أنا» (لارشيه، 2012، ص27). وفي الحقيقة، ليس الجوهر ولا الطبيعة أساس الوجود والحياة، ولا هو «الفرد»

الذي - بحسب أرسطو - يشترك فيه الإنسان والحيوان معاً، بل أساس الوجود والحياة هو «الشخص». لذلك، «لا وجود للطبيعة البشرية خارج الشخص البشري. هي موجودة فيه. فهو الحاوي وهي المحتوى. فالطبيعة المجردة غير المشخصة هي من اختراع خيال الفلاسفة (اليونان)، يمكن أن يُظن بها فقط كمجرد إمكانية نظرية بحتة» (الطرابلسي، 1989، ص67).

بناءً على ذلك، فإن النفس - كما يقول القديس يوستينوس الفيلسوف - «ليست في حد ذاتها هي الإنسان، ولكنها تُدعى 'نفس الإنسان'. وبالمثل لا يُسمى الجسد إنساناً، ولكنه يُدعى 'جسد الإنسان'» (فلاخوس، 2009، ص91)، بل إن معادلة «الإنسان = جسد + روح» تصبح خاطئة تماماً. فوجود هذين العنصرين ليسا كافيين ليحددًا هوية الشخص، بل إن الشخص نفسه - الحامل للصفات الروحية والجسدية - هو الذي يتحرّك من ذاته وبحرية، يفكر ويفعل ويتصرّف بهذه الطريقة أو تلك، ويتحمّل مسؤوليّة خياراته وأفعاله وأقواله. لأجل ذلك، يرفض الفكر المسيحي الأرثوذكسي أي دعوة لجعل النفس فوق مستوى الشخص سواء في الأسبقية الزمنية أو في الإمكانيات أو حتى في الطهارة والنقاوة؛ كما أنه يرفض أي إنزال من مستوى الجسد وسلخه عن الشخص الإنساني؛ «فالنفس والجسد ينتميان إلى 'شخص' الإنسان، ويُظهرانه ويعبران عنه وفق طبيعة كلّ منهما ومقاييسه وهكذا يبدو الجسد وكأنّه بُعدٌ للشخص» (لارشيه، 2012، ص29). من هنا فإن الجسد هو «جزءٌ مكملٌ ومتممٌ للشخص، وهو يشارك في قيمة الشخص الروحية منذ لحظة تكوينه...» (المرجع نفسه، ص29). وعلى ضوء ما تقدّم، ننقل إلى الحديث عن علاقة النفس بالجسد.

#### 4- العلاقة بين النفس والجسد

إنّ التطرف في الإغلاء من قيمة النفس قد أنقص من قيمة الجسد لا بل من قيمة «الشخص». فمن جهة، بات للنفس القدرة أن تأخذ عدة هويّات (التقمص)، ومن جهة أخرى، لم يعد للجسد قيمة تُذكر. هذا ما يعبر عنه أفلاطون (ترجمة 2001) بقوله إنّ الجسد «فانٍ ومتعدد الطبيعة وغير معقول ولا يبقى هو هو على نفس الحال» (فيدون، 80، ب)، كما يفسّر (ترجمة 1995) في موضع آخر مصطلح «جسد» (سوما باليونانية) Σώμα بأنه مرتبط بالمصطلح «قبر» (سيما) Σημα، وبالتالي فالجسد هو قبر النفس وهي مدفونة فيه (كراتيليوس، 400، ب). هكذا لا يعدو الجسد كونه مادةً منحطة وحقيرة لا تعرف الثبات.

في مقابل تطرّف الفلاسفة المثاليّون على رأسهم أفلاطون، نرى تطرّف الفلاسفة المادّيين على رأسهم أرسطو. فقد جعل أرسطو النفس «صورة» الجسد على غرار الكرسي الذي هو صورة الخشب، والمنزل الذي هو صورة الحجر؛ وبالتالي فإنّ طبيعة النفس ومكوّناتها هي مادّية جسدية، من هنا فناء النفس بفناء الجسد. والواقع أنّ ما قاد أرسطو كي يصل إلى تلك الخلاصة، هو اعتقاده المتطرّف بأزليّة المادة والعالم؛ هناك أزليّة النفس أما هنا فأزليّة المادة، هناك تأخذ النفس أجساداً مختلفة وهويّات متعدّدة، أما هنا فتحمل المادة صوراً مختلفة كالشجرة التي تنقطع وتموت لتتحوّل لاحقاً إلى طاولة خشبيّة، والتي بدورها قد تتفتّت لتصبح من ثمّ باباً أو كرسيّاً.

وأمام هذين التطرفين النقيضين، يأتي الفكر المسيحي ليعلن مساواة النفس والجسد لا في الأزليّة، بل في أنّهما مخلوقان من عدم، ليكونا متّحدَيْن في شخص إنسانيّ واحد. يقول القديس يوحنا الدمشقي: «لقد تكوّن الجسد مع النفس في الوقت ذاته، لا الواحد أولاً والآخر بعده» (الإيمان الأرثوذكسي، 2، 12 في: Father of the Church, p.235). يستخدم ثيودوريتوس - بعد الحجج المنطقيّة - آياتٍ كتابيّة عديدة ليبيّن أنّه لا أسبقية للنفس على الجسد في الفكر المسيحي. ففي سفر أيّوب (10: 9-12) إشارة واضحة إلى أنّ النفس لا تسبق الجسد في الوجود، وكذلك الأمر في سفر المزامير، وفي سفر التكوين حيث نقرأ: «وجبل الرب الإله تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار الإنسان نفساً حيّة» (تك 2: 7). ويعلّق ثيودوريتوس على هذه الآية قائلاً إنّ الخالق قد صنع «روحاً واهباً إيّاه الحكمة والعقل» (Théodoret, trans. 1958, p.243)، في دلالة إلى أنّ الله هو المصدر الوحيد للحكمة والقدرة العقليّة والفكريّة، وكذلك هو علّة وجود النفس (الروح) وحياتها.

وعليه، خلّقت النفس والجسد عنصرين متّحدين دون امتزاج في شخص الإنسان الواحد، حتى أنّ هذا الشخص يقرّر بإرادته الحرّة من سيكون عليه «هو» دون غيره من الأشخاص. فالنفس مثلاً لا تستطيع أن تتكلّم أو تعبّر عن فكرها إلا بالأعضاء الجسدية، فالكلام على سبيل المثال يكون بواسطة عضو اللسان، والكتابة تتطلّب حركة اليد ونظرات العيون... كما لا تستطيع النفس أن تعيش الفضيلة التي يتحدث عنها أفلاطون إلا في الجسد، وحين تتلخّج النفس بالخطايا فهذا لأنّ الخطيئة قد تمّت في الجسد.

من منظور مسيحيّ، «لا يستطيع في المُركّب الإنساني أي من العنصرين العمل دون اشتراك الآخر معه. فالجسد بحاجة للنفس لكي يحيا ويتحرّك؛ في حين أنّ النفس بحاجة للجسد لكي تستطيع الظهور والتعبير والتأثير على العالم الخارجي» (لارشييه، 2012،

ص29). لذلك، يأخذ الجسد أهمية عظمى في الفكر المسيحي، فهو مدعو مع النفس للقداسة والاتحاد بالله (التأله)؛ وهو سيقوم في اليوم الأخير، فيستعيد وحدته مع النفس لأنَّ الإنسان إنَّما خُلِقَ جسداً وروحاً وليس روحاً (نفساً) فقط.

من هنا، فالجهاد الروحي ضد الأهواء، من صلاةٍ وصوم وضبط للنفس، لا يتم من دون الجسد. لأجل ذلك، خلق الله الجسد بأفضل تركيبة ممكنة، وبأعضاءٍ منمَّطة بشكلٍ بدعي يعكس عظمة الله. ويعبّر ثيودوريتوس (trans. 1958) عن حكمة الله في تشكيله لجسدنا قائلاً: «إنَّنا مملوون دهشةً وإعجاباً بحكمة الخالق الذي يظهر فينا: ها النشاطات المتنوعة للحواس تنطلق من مركزٍ واحدٍ هو الدماغ الذي به يرتبط هذا الإدراك وذاك، فالواحد للنظر، والآخر للسمع، وآخر للشم، أو للذوق أو للمس» (p.253).

وأفلاطون يثبت في كتاب القوانين Laws - من غير أن يعلم - أهمية الجسد حين لا يعتبر أنَّ النفس المتقمَّصة في جسدٍ صقرٍ أو حداةٍ قادرة أن تعبّر وتتصرّف بوعي وفكر وإرادة حرّة، إنَّما يقول إنَّ النفس «تصبح ما تختاره» إلهيةً إن تبعت الفضيلة وشبيهة للرزيلة إن هي سارت بها (الكتاب العاشر، 904، ه). فكيف يا ترى بإمكان النفس اقتناء الفضيلة والتعبير عن اختيارها الحر لها والسلوك فيها (أو في الرذيلة) من دون الجسد؟ هكذا إذًا، خلق الله الإنسان على صورته كأفضل ما يكون، جسداً وروحاً، «فأيُّ قول يستطيع يا ترى التعبير عن التناغم البادي في جسمنا أو عن الحكمة التي نتأملها في أنفسنا؟ طبعاً، لقد كُتِبَ الكثير في هذا الشأن من أبقراط Hippocrates وغالينوس Galinos، ناهيك عن أفلاطون واكرينوفاانس، وأرسطو وثاوفرسطس Theophrastus وغيرهم الكثير. وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ كل ما كتبه ليس سوى جزءٍ يسيرٍ ممَّا لم يتم قوله حتى الآن؛ ذلك أنَّ العقل البشري لا يستطيع بلوغ أعمال الحكمة الإلهية» (Theodoret, trans. 1958, p.252). لذلك، يدعونا ثيودوريتوس أن نهتف مع النبي داوود: «معرفةتك عجيبةٌ، وتقوُّقٌ طاقتي، وهي أرفعُ من أن أدركها» (مز138: 5).

## 5- قوى النفس

لم نضع هذا العنوان بعد عنوان «العلاقة بين النفس والجسد» اعتباراً، ذلك أنَّ «قوى النفس» في الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي لا يمكن فهمها بمعزلٍ عن فهم الجسد والنفس والعلاقة بينهما، وكذلك مفهوم «الشخص». في المقابل، ترتبط قوى النفس في الفلسفة اليونانية بنظرة كل فيلسوف إلى الإنسان بشكلٍ عام وكل من الجسد والنفس بشكلٍ خاص. ومثلما اختلف فلاسفة اليونان حول طبيعة النفس وأصلها، وقيمة الجسد وما إلى ذلك،

هكذا أيضاً اختلفوا حول قوى النفس ووظائفها إضافةً إلى موقع «الفكر» في النفس. يحدّد أرسطو - من جهته - قوى النفس بشكلٍ تراتبيّ تصاعديّ. فأولاً النفس الغاذية المتضمّنة التوليد والتغذية والتي يشترك فيها الحيوان والنبات؛ وثانياً النفس الحاسّة حيث الإحساس بالأشياء والتحرّك صوبها وفق أهدافٍ محدّدة، وهذه النفس مشتركة بين الإنسان والحيوان. وثالثاً فهناك النفس الناطقة الخاصّة بالإنسان وحده والممتلكة للعقل والفكر. سوف نُهمّل مناقشة فكر أرسطو هنا ولن ندخل في تفاصيل هذه القوى، لأنّ أصول الفكر الأرسطي من أساسها بعيدةٌ كل البعد عن الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي، وسنكتفي بالفكر الأفلاطونيّ حول قوى النفس.

يلتقي أفلاطون إلى حدّ مامع الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي، برفضه لفكرة أن النّبات يشترك مع الإنسان في جزءٍ من النفس، وإن كان قد أشرك الحيوان فيها؛ كما أنّه يقسّم النفس إلى ثلاثة أقسام: قسمٌ عاقلٌ (القوة العاقلة)، وقسمٌ غير عاقل يتضمن القوة الغضبيّة والقوة الشهوانيّة (غلاب، 1941). إلا أنّ الفكر الأفلاطوني والمسيحيّ الأرثوذكسي (ثيودوريتوس) يختلفان في نواحٍ عديدة وجوهريّة، وسنحاول هنا تلخيص هذا الاختلاف على قدر المستطاع.

تظهر النفس متعدّدة عند أفلاطون (ترجمة 2014) وثلاثيّة الأجزاء، فالنفس العاقلة مقرّها الرأْي، والغضبيّة الصدر، أما الشهوانيّة فيبين الحاجب الحاجز والسرّة (طيماوس، 77، ب). وبالتالي، لا تنطبق الصفات الأزليّة والنقيّة إلا على نفسٍ واحدة من هذه الأنفس الثلاث وهي النفس العاقلة. وعلى العكس من ذلك، نجد أنّ النفس في الفكر المسيحيّ الأرثوذكسي واحدة على الرغم من امتلاكها عدة قوى (فلاخوس، 2009، ص 204). فهذه القوى ليست أجزاءً منفصلة عن النفس، إنّما هي قوى ثلاثٍ لنفسٍ واحدة بسيطة؛ لذلك لا تسكن قوة معيّنة مثلاً في عضوٍ دون آخر، لأنّ في ذلك تجزئةٌ للنفس البسيطة. طبعاً هذا لا يعني أنّ القوة العاقلة تستخدم الرِجُل للتعبير عن فكرها، بل تستخدم اللّسان مثلاً أو الدماغ. في النهاية، «النفس موجودة في كل مكان في الجسد» (فلاخوس، ص 91). وهي «تنشّط أعضاء الجسد وتحرّك كل عضو بسبب عمل هذا العضو» (St Nikodi- mos & St Makarios, trans. 1993, p.81).

من ناحية أخرى، ليست الأهواء بحد ذاتها - عند الأباء الأرثوذكسيين - شريرة كما هي عند أفلاطون، ولا الجسد دنيء، إنّما تصبح كذلك بالخطيئة الناجمة عن الإرادة الإنسانّيّة الحرّة. يقول ثيودوريتوس: «... تلك الأهواء التي هي بذاتها ضرورية ومفيدة طبيعياً» (Theodoret, trans. 1958, p. 251). فكيف تكون مفيدة؟ تكون كذلك عندما

تُستخدم بحسب غايتها الطبيعيّة، على سبيل المثال عندما تُستخدم الشهوة الجنسيّة بهدف الإنجاب لا بهدف اللذة، وكذلك شهوة الطعام إذا استُعملت للنموّ أو للتغذية. وهوى الغضب هو الذي يجعل الإنسان يثور ضد أهوائه وخطاياها، فيُمسي تائبًا ومجاهدًا (روحياً) بغية التطهّر، فالاستنارة، فالتألّه.

لذلك، ليست سيادة العقل على الأهواء سيادة الصالح على الطالح، ولا هي غلبة الخير على الشرير، ولكنها إدارة الحكمة لأموارٍ هي بحدّ ذاتها صالحة. يشبه الأمر قائد جيشٍ حكيمٍ يدير الجنود في حربٍ شرسة. القائد وحده لا يستطيع تحقيق النصر من دون الجنود، والعكس صحيح. وهكذا، لا يستطيع الفكر المسيحيّ أن يقبل الأطروحة الأفلاطونيّة القائلة بتثائية العقل والأهواء المتعارضين، وتثائية النفس والجسد المتقابلين. فسلطة العقل هي أولاً على النفس ذاتها، على إرادتها وأفعالها الحرّة، ثم على طرق استخدام الأهواء الخيرة لا على هذه الأهواء في ذاتها.

تلك النظرة المسيحيّة الأرثوذكسيّة إلى العلاقة بين قوى النفس المختلفة يوجزها ثيودوريتوس بحديثه أولاً عن العلاقة بين القوة العاقلة والقوى الأخرى قائلاً: «يملك العقل السلطة على الأفعال، بحيث أنّه يستطيع كبح هوى وتحفيز آخر، أو ضبط واحدٍ وإيقاظ آخر (...) يحدث ذلك على أفضل ما يُرام إذا ما أمسك العقل للجام جيداً؛ ولكن إن سمح العقل لنفسه أن يسير مع ملذّات الرخاوة والراحة الناجمة عن القوّة الشهوانية، أو إن أخذ بالغضب وخرج عن طوره، فإنّ الأهواء ستعدو بفوضى مثل أحصنة جامحة...» (Theodoret, trans. 1958, p. 252).

ثم يتحدث ثيودوريتوس ثانياً إلى العلاقة بين القوّة الغضبيّة والقوّة الشهوانيّة قائلاً: «هكذا لا يعود هوى الغضب مسبباً للخطيئة بل على العكس، هو نفسه من سيمنع الخطيئة؛ فهوى الغضب قد وُهب للعقل ليساعده على تجنّب الإسراف عند هوى الشهوات الحسيّة ... فهوى الغضب يشدّ بالاتجاه المعاكس كل هوى يتخطّى حدوده كما يُشدّ الحصان الصغير...» (p.251). وأكثر من ذلك، فهوى الغضب وهوى البطن هما اللذان سيقدمان الفضيلة بتعاونهما ضابطين بعضهما وحاميين أحدهما الآخر من الجنوح إلى الشر. «فكما أنّ الحرارة والبرودة – اللتين هما متضادتين – تعطيان درجة حرارة ممتازة حين تمتزجان، هكذا فإنّ هوى الغضب وهوى الشهوات الحسيّة بامتزاجهما تضبطان بعضهما، فتقدّمان هذا المزيج الممتاز الذي هو الفضيلة» (Ibid).

## خاتمة

تكمّن أصالة ثيودوريتوس الفكرية وبراعته في أنّه ينتقد أفكار الفلاسفة من داخل بنية هؤلاء الفلاسفة، وفي الوقت نفسه يبني الفكر المسيحي انطلاقاً من أدوات هذه البنية نفسها لينتهي بفكرٍ متمايز بالكلية عن نظريات فلاسفة اليونان. هذا ما فعله في معالجته لقضية الإنسان نفساً وجسداً، محدّداً طبيعة النفس على أنّها مخلوقة لا أزليّة، ومتحدّثاً عن قواها وعن علاقتها بالجسد، وذلك بعد هدم النظريّات الفلسفيّة اليونانيّة لا سيّما نظريّة أفلاطون القائلة بأزليّة النفس وهبوطها من عالمٍ علويّ.

فإنّه، وبعد أن بيّن عدم انجسام الفلسفة اليونانيّة بتناقض آراء فلاسفتها لا سيّما الماديين منهم، يعود ثيودوريتوس ليستثني أفلاطون الذي يلتقي مع الفكر المسيحيّ بجعله النفس من نوعٍ مختلفٍ عن الجسد. فلقد أحسن أفلاطون بحسب ثيودوريتوس في ثلاثة أشياء: قوله بأنّ للنفس طبيعةً روحيّة، ثم في كونها محرّكة للجسد ومعطية الحياة له، وأخيراً في أنّها خالدة لا تموت. إلا أنّ أفلاطون وقع في مغالطاتٍ كثيرة كما يرى ثيودوريتوس، وهذا الأخير قد عمد إلى تفنيد كل هذه المغالطات بغية دحض الفكرة الأفلاطونية القائلة بأزليّة النفس وتقمّمها في عدّة أجساد، مع ما يترتّب على ذلك من تناقضاتٍ وجوديّةٍ ومنطقيّة. وعليه، شدّد ثيودوريتوس على وحدة الطبيعة البشريّة انطلاقاً من وحدة النفس والجسد مع تمايز كلّ منهما. ومن ثمّ، شرح مفهوم «الشخص» - ذلك المفهوم الذي لم تعرفه الفلسفة اليونانيّة - منتقداً مبدأ التقمّص إذ لا يمكن للنفس أن تحمل أجساداً مختلفة وبالتالي هويّات متعدّدة، وإلا فلا يعود للشخص قيمة ولا حتّى وجود. بعد ذلك، تطرّق ثيودوريتوس إلى قوى النفس جاعلاً إيّاها ثلاث قوى هي: العاقلة والغضبيّة والشهوانيّة. هذه القوى هي غير منفصلة، ومع أنّها ثلاثة إلا أنّها تنتمي لنفسٍ واحدة، وهي تكمل بعضها بعضاً من دون أيّ تناقض، فالأهواء الغضبيّة والشهوانيّة ليست شريرة في حدّ ذاتها، إنّما الشرّ يكمن في طريقة استعمالها، وبالتالي إن استعملت بشكلٍ سليمٍ ومعتدلٍ ساعدت الإنسان وساندهت على بلوغ الفضيلة.

## لائحة المصادر والمراجع

### - المصادر والمراجع الأجنبيّة:

الكتاب المقدس

- ابراهيم، حامد (2003). نظرية النفس بين أرسطو وابن سينا. مجلة جامعة دمشق، عدد 19.  
 أرسطوطاليس (2015). كتاب النفس (ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط2). القاهرة: المركز القومي للترجمة.

- أفلاطون (1995). محاوره كراتيليوس، في فلسفة اللغة (ترجمة د. عزمي طه السيد أحمد، ط1). عمّان، الأردن: وزارة الثقافة.
- أفلاطون (2001). فيديون (ترجمة د. عزت قرني، ط3). القاهرة: دار قباء.
- أفلاطون (2014). الطيماوس واكريتيس (ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، ط2). دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.
- الطرابلسي، عدنان (1989). الرؤية الأرثوذكسية للإنسان. بيروت: منشورات النور.
- غلاب، محمد (1941). الفلسفة الإغريقية (ط2، ج1). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- فلاخوس، المتروبوليت إيروثيوس (2009). الطب النفسي الأرثوذكسي (ترجمة د. نيفين سعد). القاهرة: دار الكتب المصرية.
- قاسم، محمود (2002). في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام (ط3). الإسكندرية: مكتبة الأنجلو المصرية.
- القديس غريغوريوس بالاماس (1996). الدفاع عن القديسين الهدوثيين، الثلاثية الثالثة (تعريب دير القديس جاورجيوس - الحرف، ط1). جبل لبنان: منشورات التراث الأبائي.
- كرم، يوسف (2014). تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة: هنداوي.
- لارشيه، جان كلود (2012). هوذا جسدي (ترجمة دير الشفيعة الحارة، ط1). الكورة - لبنان، نشره دير الشفيعة الحارة.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن (1993). تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية (ط1). بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.

#### - المصادر والمراجع الأجنبية:

- Diogène de Laerte (1847). Vies et Doctrines des philosophes de l'antiquité (trad. par M. Ch. Zevort, tome 1). Paris: Charpentier.
- Nicene and Post-Nicene Fathers (translated by Philip Schaff, series 2, vol. 9). S.l.:Christian Classics Ethereal Library.
- Plato (1851). Oeuvres de platon (traduites par Victor Cousin, Tome 5). Paris: Rey et Belhatte, Librairies-Editeurs.
- St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth (1993). The Philokalia (trans. by Kallistos Ware et al., vol.4). London: Faber & Faber.
- The Fathers of the Church (1958, trans. by Frederic H. Chose). New York: Catholic University of America Press.

Théodoret de Cyr (1958). *Thérapeutique des maladies helléniques* (traduction et notes de Pierre Canivet). Paris: Ed. Du cerf.

Yannaras, Christos (2000). *Element of Faith: An introduction to Orthodox Theology* (1<sup>st</sup>ed.). s.l.: T&T Clark.

## المراجع

1- القورشي نسبةً إلى مدينة قورش التي أسسها الملك الفارسي قورش الكبير في القرن الرابع قبل الميلاد. وتُعرف أيضاً باسم كيروس، هي مدينة قديمة تقع في شمال غرب سوريا، بالقرب من الحدود التركية الحديثة، ضمن محافظة حلب. وقد كان لهذه المدينة أهمية تاريخية كبيرة في الحقبة الروميّة (البيزنطيّة).

2- Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, traduction et notes de Pierre Canivet, sources chrétiennes, '57', Ed. Du cerf, Paris, 1958.

3- لذلك نجد اليوم في ما يخص الجسد الإنساني اختصاصاتٍ عديدةً ومتشعبةً للغاية، بحيث صار من المستحيل أن نلقى إنساناً ملماً بكل شيء عن الجسد الإنساني.

4- هيرقليطس (480-540 ق.م.): أحد فلاسفة ما قبل سقراط، مُلقّب بالفيلسوف الغامض. اعتقد بأنّ كل شيء يتغيّر باستمرار، وبأنّ النار هو أصل الوجود.

5- العناصر الأربعة في الفلسفة اليونانية هي: الهواء، الماء، النار، التراب.

6- زينون الأيلي (430-490 ق.م.): أحد فلاسفة ما قبل سقراط، ينتمي إلى المدرسة الإيلية. أنكر وجود الكثرة والحركة في العالم، ناسباً الزيف والبطلان للعالم الحسيّ.

7- يقيم ثيودوريتوس مقارنةً بين أفلاطون ورسل المسيح، ليظهر تفوق الرسل الذي وهم صيادون قد استطاعوا إقناع آلاف مؤلّفة، في حين أنّ أفلاطون لم يستطع إقناع تلميذه أرسطو، فيقول: "إنّ أفلاطون الحكيم جداً، توسّع جداً في حديثه عن خلود النفس، ولم يستطع حتى إقناع تلميذه أرسطو القبول بذلك؛ في المقابل صيادونا قد جعلوا بلاد اليونان والرومان والمصريين والبشرية جمعاء أن تؤمن بأنّ النفس هي غير مائتة، وأنّها وُهبَت العقل، وهي قادرة أن تسود على أهوائها، كما أنّها تنتهك النواميس بإهمالها وليس تحت تأثير قوة خارجية؛ فإن هي سارت في الخير، تحررت من الشر التي كانت فيه وأعدت ختم نفسها بالخواص الإلهية". (Théodoret, trans. 1958, p248)

8- في الفكر الأفلاطوني، "النفس هي علة الحياة في البدن (الجسد)"، وهي بطبيعتها "أزلية خالدة أبدية". أنظر: حرب، 1999، ص 97-98

9- "المادة عند أرسطو صالحة لأن تكون أي شيء من الأشياء، والذي يعطيها تحديداً ويمنحها وجوداً فعلياً بوصفها شيئاً محدداً هو الصورة، فالصورة كمال المادة (...) فالجسم مادة الإنسان والنفس صورته". (ابراهيم، 2003، ص 204)

10- أحياناً يعرض ثيودوريتوس نظريات فلسفية من دون أن ينتقدها بشكل مباشر، إلا أنه يعود ويهدمها بشكل غير مباشر عند شرح الفكر الأرثوذكسي وتوضيح زيف كل ما هو نقيض له.

11- يعرف القديس يوحنا الدمشقي (Nicene and Post-Nicene Fathers, p.614) النفس هكذا: "النفس هي .. جوهر حي، بسيط، غير مادي، غير منظور في طبيعتها الخاصة للأعين الجسدية. إنها غير مائتة، عاقلة، مفكرة، لا شكل لها، تستعمل الجسد العضوي. وهي مصدر قوى حياته، ونموه، وإحساسه، وتوالده". (الإيمان الأرثوذكسي، 2، 12)

12- يقول أفلاطون (trad. 1851): "هذا الجزء إذًا (العقلاني) هو الجزء الإلهي، والذي يتألم بجوهر ما هو إلهي، أي يتألم في الله والحكمة، ويستطيع بالتالي أن يعرف بذاته وبشكل كامل". (ألفياديس الأول، 133، ج)

13- نظرية المثل هي المحور الذي تدور حوله سائر نظريات أفلاطون، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة لديه بل ومنبثقة منها. لقد اعتقد أفلاطون بوجود عالم غير مادي هو "عالم المثل" بالتوازي مع وجود عالمنا المادي الذي هو عالم "الحواس" (لأنه يُدرك بالحواس). العالم غير المادي هو عالم الكمال، والماهيات المجردة. ماذا تعني "الماهيات المجردة"؟ لنأخذ مثالاً بسيطاً على ذلك: في عالمنا هناك بيتٌ جميل، وحصانٌ جميل، وشعرٌ جميل، حديقةٌ جميلة؛ ولكن هل جمال كل هذه الأشياء هو مطلق أي كامل؟ في الحقيقة، ليس جمال هذه الأشياء إلا جمالاً نسبياً؛ أما الجمال في ذاته والذي تشترك فيه كل الأشياء الجميلة، فليس موجوداً إلا في عالمٍ آخر. هذا "الجمال في ذاته" يسميه أفلاطون "مثال الجمال" وهو مفهوم مجرد أي مفهوم عقلي فقط، فليس لمثال الجمال أي وجود مادي. وما ينطبق على الجمال ينطبق على كل الأشياء في العالم، بما فيها الإنسان؛ فهنا يوجد خالد وعمر وطوني وسمير وميريام وأماني، أما هناك في عالم المثل فيوجد مثال الإنسان الذي يشترك فيه جميع البشر بنسبة معينة. إذًا عالم الحواس الحسي ليس إلا عالم مادي ناقص ومشوّه يشارك بطريقة جزئية ومبتورة في عالم المثل الكامل والكلي. خلاصة القول إن المثل هي ماهيات الأشياء المجردة، وهي معاني مجردة غير مادية ولها وجود قائم بذاته. وهذه المثل بذلك، هي الحقائق المطلقة، والثابتة، والأزليّة، والكلية؛ إنها النماذج المثالية للأشياء بحيث أن صانع الكون قد صنع كل شيء من المادة وفقاً لهذه النماذج. والعيب في هذا العالم لا يعود إلى الصانع بل إلى المادة التي لا تستطيع أن تُشابه المثل إلا بهذا المقدار.

لمزيد من الشرح المبسط والواضح راجع هذا الكتاب ذا الأسلوب السلس: مرجبا، 1993، ص256-221

14- لذلك أيضاً، وحد أفلاطون بين المعرفة والفضيلة. فطالما أن الاهتمامات المادية وكل ما يتعلّق بالجسد هو الذي يقود إلى الجهل، والعكس يقود إلى المعرفة، وطالما أن الفضيلة ليست إلا التحرر من التعلّق المادي؛ إذًا المعرفة هي الفضيلة والفضيلة هي المعرفة. فأن تصل إلى ذروة الفضيلة يعني أن تصل

إلى ذروة المعرفة أي أن تصبح فيلسوفاً. وقد تعرّضت نظرية أفلاطون الإكليسيولوجية (أي نظريته في القيم أو الأخلاق) لكثيرٍ من النقد، بسبب العلاقة "الحتمية" عند أفلاطون بين المعرفة والفضيلة، فمن يملك المعرفة هو عند أفلاطون يملك الفضيلة بالضرورة. فلا مكان للإرادة الحرّة هنا، إذ فات أفلاطون أنّ الإنسان قد يرتكب أعظم الخطايا رغم امتلاكه لأعظم قدرٍ من المعرفة، في حين أنّنا قد نجد أناساً صالحين من دون أن تكون لهم المعرفة الفلسفية العميقة. للمزيد حول نظرية "الأخلاق" عند أفلاطون. للمزيد راجع المرجع نفسه: مرحبا، 1993

15- "نقول اليوم في العلم الطب: نصف الخصائص الوراثية للفرد تأتي من الأب، والنصف الثاني من الأم، ومجموعها يؤلّف الخصائص الوراثية للفرد الجديد (رغم أنّ هذا المجموع ليس مجموعاً حسابياً دائماً كما قد يتبادر إلى الذهن). هذا كله قابل للدراسة سلفاً، وقابل للتوقّع وفق قوانين علم الوراثة. وأمّا الصفات الخاصة بشخص هذا الفرد الجديد فلا يمكن توقّعها، ولا التنبؤ بها. إنّها تتعالى عن مثل هذه الدراسات، وغير خاضعة للتحليل العلمي الموضوعي. فلا يمكننا معرفة خصائص شخص المولود الجديد وصفاته قبل ولادته، ولا تتجلّى لنا إلا بشركتنا معه، لأنّه لا يمكن التعبير عنها". (الطرابلسي، 1989، ص82)

راجع أيضاً: القديس يوحنا الدمشقي، الإيمان الأرثوذكسي، 3، 9 في:

Nicene and Post-Nicene Fathers, p651-654

16- يقول النبي أيوب: "أذكر أنّك قد صوّرتني مثل الطين فيلى التراب تعيدني. ألم تكن قد صبّبتني كاللبن الحليب وجمّدتني كالجبين. وكسوتني جلدًا ولحمًا وحبكتني بعظامٍ وعصب. وحياءً ونعمةً آتيتني وحفظت عنايةً روعي؟" (أي10: 12-9)

17- في الفكر المسيحي الأرثوذكسي، قد تحدث الخطيئة في النفس أولاً لتنعكس بعدها في الجسد، أو قد تحدث في الجسد لتتطبع في النفس، إذ يقسم الأباء القديسون الأهواء إلى نفسية وجسدية. فالكبرياء (عكس التواضع) مثلاً هو هوى نفسي بامتياز، لذلك هو الذي أسقط ملائكة من السماء فصاروا شياطين. راجع: فلاخوس، 2019، ص 212.

18- ثم يتابع ثيودوريتوس في الصفحة نفسها قائلاً: "كما أنّ هناك وظائف الأعضاء كافةً الخارجية والداخلية مع الذاكرة التي تلتقط عناصر جمّة ومتنوّعة من دون أن تخلطهم ببعضهم، لكنّها تحافظ على كل عنصرٍ سليماً، وتقدّمهم تماماً كما كانت قد استقبلتهم منذ زمنٍ بعيد؛ وهذا الحسد من المعارف التي لا يضر بعضها البعض الآخر، بل يقدّم كل واحدة منها في وقته المناسب".

19- أبقراط (370-460 ق.م.): طبيب يوناني، يُعدّ من أبرز الشخصيات في تاريخ الطب، وهو سابع الأطباء العظام في تاريخ اليونان. يُلقّب بالمصادر العربية بأبي الطب.

20- غالينوس (216-129 م.): طبيب يوناني أسهم في التشريح وعلم وظائف الأعضاء، وهو أحد الأطباء العظام في تاريخ اليونان.

21- ثاوفرسطس (288-370 ق.م.): فيلسوف يوناني ينتمي إلى المدرسة المشائية التي أسسها أرسطو أستاذه. يُعتبر أول من حاول تصنيف النباتات، وكان فصيحاً لدرجة أنه لُقّب بـ “النقاء الإلهي”.

22- لهذا السبب تُسمّى ”قوى“ في الفكر المسيحي الشرقي وليس أجزاء، دلالة على وحدة النفس غير المنقسمة.

23- الدرجات الثلاثة في الحياة الروحية المسيحية الشرقية هي: التطهر من الأهواء، ثم الاستنارة الذهنية، ثم التأله (الاتحاد بالله). وكما أسلفنا في هوامش الفصل الأول أن التأله لا يعني أن يصبح الإنسان إلهًا من دون الله بل يعني أنه يتحد بالله بالنعمة غير المخلوقة لا بالجواهر اتحاداً لا يجعل الإنسان يفقد كيانه الشخصي الخاص المستقل.. ولكن ما هو الفرق في اللاهوت المسيحي الشرقي بين الجوهر والقوى؟ هذا مبحث قائم بذاته ومن الصعب الإحاطة به الآن، ولكن نقول بشكلٍ موجز إن الله بسيط وغير مُقترَب منه (متسامي)، ومع ذلك فهو يشارك الخليقة خلقاً وعنايةً، لا سيّما الإنسان في نعمته اللامخلوقة، ثم وصلت هذه المشاركة إلى ذروتها في تجسد كلمة الله. يعطي الآباء القديسون غالباً مثل الشمس، فمع أنه لا يمكن الاقتراب منها، إلا أن تصدر أنواراً تضيء الأرض، ونحن حين نشترك بهذه الأنوار إنما نشترك في الشمس ذاتها لا مع شيء خارج عنها. وهكذا تكون الشمس مُقترَب منها، وغير مقترَب منها في آنٍ معاً، من دون أن تصبح الشمس شمسين مختلفين أو منقسمين. ومع فارق التشبيه، فإننا نستطيع أن نكون شركاء الطبيعة الإلهية عن طريق القوى الإلهية غير المخلوقة الصادرة عن الإله المتسامي، مع بقاء جوهر الله منزهاً كلياً عن الاقتراب منه. ففي الملكوت الآتي، لا يبلغ حتى القديسون جوهر الله رغم اقترابهم المتواصل من الله في ما يسمّيه الآباء بالسكر الإلهي.

للاستزادة أنظر: بالاماس، ترجمة 1996.

24- الشهوة الحسيّة أو القوّة الشهوانية أو القوّة الراغبة هي مسميات واحدة لكلمة –app’tit concu piscible والتي تعني كل الأهواء المرتبطة بالحواس الجسديّة. وقد بدّلنا في هذه التسميات ذات المعنى الواحد بحسب تركيبية الجمل بغية جعل المعنى أكثر وضوحاً.

Carmen Boustani  
*May Ziadé*



*La Passion d'écrire*

*des femmes*  
Antoinette Fouque

# العقلانية التّواصلية والفضاء العموميّ في عصر الاستقطاب الرّقمي: من هابرماس إلى فريزر وما بعدهما

بسّام علي أبوغوش

## المقدّمة

تمثّل نظريّة الفعل التّواصلية ليوورغن هابرماس واحدة من أهمّ المشاريع الفلسفيّة في القرن العشرين، حيث يسعى الفيلسوف الألمانيّ إلى تطوير نموذج للعقلانية التّواصلية يتجاوز قصور العقل الأداتيّ، ويؤسّس لفضاء عموميّ قادر على تحقيق التفاهم والإجماع العقلانيّ. (Habermas, 1984)

يرى هابرماس أنّ غرض نظريّة الفعل التّواصلية هو إيضاح الأسس التي تُبنى عليها عمليّة التّواصل القائمة على الاتّفاق في المجتمع، من خلال مفهوم أساسيّ للفعل التّواصلية، يفتح السبيل إلى مركّب من ثلاثة موضوعات متشابهة: بلورة مفهوم عن العقلانية التّواصلية، وتصورّ عن المجتمع من درجتين - يربط براديفم عالم الحياة بباراديفم المنظومة - وأخيراً نظريّة في الحداثة تفسّر نمط الباثولوجيا الاجتماعيّة المعاصرة. (Habermas, 1984)

”إعادة بناء العقلانية“ عند هابرماس يمثّل الخيط الرّئيس للدوران حول بُنى عالم الحياة (الثّقافة والمجتمع والشخصيّة)، واكتشاف استجاباتها الوظيفيّة الخاصّة لإعادة تشكيل هذا التّموذج. يؤسّس هابرماس محاولته نحو إعادة بناء العقلانية الغربيّة، انطلاقاً من أنّ الحداثة الغربيّة قد ارتبطت بمبدأ الدّائية والعقلنة التي تعدّ السّمة الملازمة لها. (Habermas, 1984) غير أنّ المشروع الهابرماسيّ لم يسلم من النّقد الجذريّ، بخاصّة

من جانب الفيلسوفة النّسوية نانسي فريزر، التي قدّمت مراجعة نقدية شاملة لمفهوم الفضاء العموميّ، وآليات عمل نظرية الفعل التّواصلية. في دراستها الرائدة ”إعادة التّفكير في الفضاء العموميّ: إسهامٌ في نقد الديمقراطيّة الفعلية“، تكشف فريزر عن التناقضات البنيوية في الأنموذج الهابرماسي. (Fraser, 1992)

تنتقد فريزر الافتراض الهابرماسي برأيها القائل إنّ الفضاء العموميّ البرجوازيّ كان مفتوحاً ومتاحاً للجميع، مشيرةً إلى أنّ هذا الفضاء شهد إقصاءات كبيرة ومنهجية. فالنساء من الطبقات والأعراق جميعها، قد تمّ استبعادهنّ من المشاركة السياسيّة الرّسمية تحديداً على أساس الوضع الجنسيّ المنسوب، بينما استبعد الرجال العاملون رسمياً بموجب مؤهلات الملكيّة. (Fraser, 1992)

أمّا نانسي فريزر، الفيلسوفة اليسارية، فلم ترّ في نظرية هابرماس في الفضاء العموميّ إلاّ أمراً مستشكلاً، إذ إنّ الأنموذج البرجوازيّ الليبراليّ كما الأنموذج الاشتراكيّ، لم يُعدا الخيار الأوحد في مدار السياسة والأخلاق والاقتصاد. تعتبر فريزر أنّ الفضاء العموميّ البرجوازيّ قد تميّز بـ “عدد من الإقصاءات المهمّة”، وأنّ هذه الشبّكة من النوادي والجمعيات - الخيرية والمدنيّة والمهنيّة والثّقافيّة - لم تكن متاحة للجميع، بل كانت السّاحة والمدرسة التّدريبية، وفي النّهاية قاعدة القوّة لطبقة من الرّجال البرجوازيين الذين كانوا يرون أنفسهم كـ “طبقة عالميّة”، ويستعدّون لتأكيد أهليّتهم للحكم. (Fraser, 1992)

تسلّط فريزر الضّوء على إشكاليّة جوهريّة في المفهوم البرجوازيّ للفضاء العموميّ، وهي أنّه ”يتطلّب تعليق تفاوتات الوضع“. كان من المفترض أن يكون الفضاء العموميّ ساحة يتجاهل فيها المحاورون خصائص مثال الاختلاف في المولد والثروة، ويتحدّثون مع بعضهم البعض كما لو كانوا أنداداً، اجتماعياً واقتصادياً. لكنّ فريزر تحتجّ على أنّ ”مثال هذا التعليق يعمل عادة لصالح الجماعات المهيمنة في المجتمع، وضدّ المرؤوسين“ (Fraser, 1992).

تؤكّد فريزر على أنّ الخطابات المتولّدة في الفضاء العموميّ البرجوازيّ، رغم كونها مبنيّة على منظور الطبقة المهيمنة، إلاّ أنّها تخدم في المقام الأوّل مصالح فئة اجتماعية. وهنا يظهر التّوتر بين المصالح العامّة والخاصّة كعنصر أولّ أسهم، بسبب طبيعته المتناقضة، في التّدهور المستمر للفضاء العموميّ البرجوازيّ. (Fraser, 1992)

لمواجهة هذه الهيمنة، تقترح فريزر مفهوم ”الفضاءات العموميّة التّابعة المضادّة“ (Subaltern Counter publics) التي تمثّل ”ساحات خطايبية متوازية، حيث يُخترع أعضاء الجماعات الاجتماعيّة المرؤوسة، ويؤطّرون خطابات مضادّة لصياغة تفسيرات

معارضة لهويّاتهم ومصالحهم واحتياجاتهم.“ تتحدّى هذه الفضاءات العموميّة التابعة الشّموليّة المفترضة للمداوات غير الرّسميّة، لتشكيل الرّأي والإرادة التي تستمدّ منها الشّرعيّة وفقاً للأنموذج التّشاوريّ. (Fraser, 1992; Mansbridge, 2017)

إنّ ظهور الحركات الاجتماعيّة الجديدة - النّسويّة والعريقيّة والطائميّة - من شأنه أن يقوّض رؤية هابرماس الفلسفيّة والنّظريّة والنّقديّة لمفهوم الفضاء العموميّ الذي بقي سجين الإطار الوطنيّ والقوميّ للفعل السّياسي. (Fraser, 1992)

في العصر الرّقميّ، تكتسب انتقادات فريزر أهميّة متزايدة، حيث تواجه نظريّة الفعل التّواصليّ تحديات جديدة ومعقّدة. لقد أدّى ظهور وسائل التّواصل الاجتماعيّ وزيادة التّفاعل عبر الإنترنت، بالإضافة إلى زيادة الوصول للمعلومات المضلّلة، إلى جعل المجتمعات أكثر استقطاباً. (Mansbridge, 2017)

تشير الدّراسات المعاصرة إلى أنّ التّواصل الذي فيه بعض الاختلافات في الرّأي عبر الإنترنت، بين الأشخاص ذوي التّفكير المتشابه وأولئك الذين لديهم آراء متعارضة، قد أدت إلى تعزيز الآراء المتطرّفة وتكثيف استقطاب المعتقدات، ممّا قلّل من استعداد الجماعات للانخراط في حوار بناء. (Mansbridge, 2017)

في الفضاء الرّقميّ المعاصر، امتدّت السّاحة التّقليديّة للفضاء العامّ إلى فضاء جديد للتّواصل والتّفاعل وصياغة الرّأي العامّ، لكنّ هذه السّاحة الرّقميّة أصبحت خاضعة لتأثيرات أخرى، مثال الخوارزميّات والمصالح الاقتصاديّة، فأصبح الفضاء الرّقميّ عبارة عن مفهوم يتضمّن فهم عالميّ الاتّصالات والمعلومات، والكائنات التي تقيم في بيئتها الرّقميّة، وجميع الأنشطة التي يمارسها الإنسان داخل هذا الفضاء. (Mansbridge, 2017)

في ضوء هذه التّحديات المتعدّدة، فإنّ نقد فريزر للإقصاء والتّهيميش من جهة، وتحديات الفضاءات الرّقميّة المجزّأة والمستقطبة من جهة أخرى، تُبرز الحاجة الملحة لإعادة بناء نظريّة الفعل التّواصليّ لتطوير أنموذج جديد للعقلانيّة. هذا الأنموذج يجب أن يكون قادراً على استيعاب نقد علاقات القوّة والإقصاء، وفي الوقت ذاته على مواجهة تحديات الفضاءات الرّقميّة المعاصرة التي تتميز بالتّجزئة والاستقطاب والتّلاعب الخوارزميّ. (Fraser, 1992; Mansbridge, 2017)

إنّ مثال هذا المشروع النّظريّ يتطلّب تجاوز القصور في الأنموذج الهابرماسيّ الأصليّ، دون التّخلّي عن إمكانيّاته التّحرّريّة، وذلك من خلال دمج الآراء النّسويّة حول أليّات الإقصاء والهيمنة مع فهم معتمّق لطبيعة التّواصل في العصر الرّقميّ. فالهدف هو صياغة عقلانيّة تواصليّة جديدة تكون أكثر شموليّة وديمقراطيّة، وقادرة على مقاومة

آليات التّجزئة والاستقطاب، التي تهدّد إمكانيّات الحوار العقلانيّ والفهم المتبادل في المجتمعات المعاصرة. (Fraser, 1992; Mansbridge, 2017)

#### إشكالية البحث

كيف يمكن إعادة بناء نظريّة الفعل التّواصلية لهابرماس، لتستوعب نقد فريزر حول علاقات القوّة والإقصاء، وذلك من أجل صياغة نموذج جديد للعقلانية؛ قادر على الصّمود في وجه تحديات الفضاءات الرّقمية المجزأة والمستقطبة؟

#### الفرضية الرّئيسة

يمكن إعادة بناء نظريّة الفعل التّواصلية، من خلال دمج نقديّ لبصائر نانسي فريزر حول "الفضاءات العموميّة المضادة" وعلاقات القوّة؛ هذا الدّمج لا يلغي مشروع هابرماس بل يطوّره، ممّا ينتج نموذجاً جديداً للعقلانية التّواصلية، أكثر شمولية وقدرة على تشخيص ومواجهة آليات الإقصاء والاستقطاب في العصر الرّقميّ.

#### الفرضيات الفرعية

1. فرضية قصور الأنموذج الأصليّ: إنّ أنموذج هابرماس المثاليّ للعقلانية التّواصلية، رغم أهمّيته التّأسيسية، يثبت قصوره بمفرده في تحليل الفضاء الرّقميّ المعاصر، لأنّه لا يأخذ بعين الاعتبار، بشكل كافٍ، آليات الإقصاء البنيويّ وعلاقات القوّة التي كشفت عنها فريزر، بعد أن تفاقمت بفعل الخوارزميات والمصالح الاقتصادية في البيئة الرّقمية.
2. فرضية أهميّة نقد فريزر: يوفّر مفهوم "الفضاءات العموميّة المضادة" لنانسي فريزر الإطار التحليليّ الأنسب لفهم تشظّي الخطاب في العصر الرّقميّ (مثال المجموعات المهمّشة التي تنشئ مساحاتها الخاصّة)؛ لكنّ هذا المفهوم وحده قد يودّي إلى تكريس الانعزال والاستقطاب، إذا لم يتمّ ربطه بسعي هابرماسي نحو تحقيق تفاهم أوسع، يتجاوز حدود الجماعة الواحدة.
3. فرضية الحلّ في الأنموذج الجديد: إنّ الأنموذج المُعاد بناؤه للعقلانية التّواصلية، سيكون قادراً على تقديم معايير جديدة للحوار الديمقراطيّ؛ هذه المعايير لا تفترض فقط وجود ساحة نقاش مثالية وموحّدة (كما عند هابرماس)، بل تعترف بتعدّد الفضاءات وتصارعها (كما عند فريزر)، وتضع شروطاً للتّفاعل العقلانيّ بين هذه الفضاءات المختلفة، لمقاومة التّلاعب وحماية الصّالح العامّ.

## أهميّة البحث

تكمّن أهميّة هذا البحث في كونه يتناول قضية محوريّة في صميم المجتمعات الديمقراطيّة المعاصرة، وهي صحّة واستمراريّة الحوار العامّ في ظلّ التحوّلات الرقميّة الجذريّة؛ وتتجلّى هذه الأهميّة في النقاط الآتية:

1. مواكبة التحدّيات المتسارعة: لا يواجه البحث مجرد تحدٍّ ثابت، بل يتعامل مع هدف متحرّك وسريع التّطور. فالتضايّات المعاصرة، مثل أزمات الهوية والشّعبيّة الرقميّة والصّراعات الثقافيّة، تتفاقم بسرعة وتتخذ أشكالاً جديدة ومعقّدة من الاستقطاب والتّحيز، لذا تبرز أهميّة البحث في محاولته تقديم إطار نظريّ مرّن وقادر على المواكبة، بدلاً من تطبيق نماذج جامدة ربّما تجاوزها الزمن.

2. الأهميّة السياسيّة والاجتماعيّة: يعالج البحث أزمة الديمقراطيّة التّشاوريّة في عصر الاستقطاب الحادّ، وتآكل الثقة في المؤسّسات. إنّ فهم كيفية حماية الخطاب العامّ من التلاعب، لم يعد ترفاً فكريّاً، بل ضرورة ملحة للحفاظ على التماسك الاجتماعيّ، وسلامة العمليّة الديمقراطيّة.

3. الأهميّة النظريّة: يضع البحث اثنتين من أهمّ النظريّات النقديّة في القرن العشرين (هابرماس وفريزر) في مواجهة مباشرة مع أكبر تحدّي معاصر لهما، وهو الفضاء الرقميّ. هذا الاختبار يبيّن مدى صمود وقدرة هذه النظريّات على تفسير الواقع، ويسهم في تجديد حيويّة الفكر النقديّ نفسه.

## الفائدة من البحث

يقدم هذا البحث فوائد ملموسة لعدّة جهات، تتجاوز مجرد التّشخيص النظريّ:

1. للباحثين والأكاديميّين: يوفر إطاراً نظريّاً مُركّباً ومتطوّراً لدراسة الإعلام الرقميّ والسياسة والمجتمع، ويفتح آفاقاً جديدة في مجالات علم الاجتماع والعلوم السياسيّة ودراسات الإعلام والفلسفة.

2. لصانعي السياسات والمشرّعين: يقدم رؤى نقديّة تسهم في صياغة سياسات عامّة لتنظيم الفضاء الرقميّ، وتهدف إلى تعزيز الحوار البنّاء ومكافحة التّضليل وحماية الفئات المهمّشة؛ كما يساعد في تصميم استجابات أكثر دقّة، عبر التّمييز بين أنواع الاستقطاب المختلفة (سياسي، ثقافي، معرفي) وفهم كيفية تغذيتها من قبل البيئة الرقميّة.

3. للنشطاء والمجتمع المدنيّ: يساعد الحركات الاجتماعيّة في فهم ديناميكيّات القوّة في الفضاء الرقميّ، وتطوير استراتيجيّات تواصل أكثر فاعليّة، تجمع بين بناء الهوية داخل "الفضاءات المضادّة"، والقدرة على التّأثير في الخطاب العامّ الأوسع.

4. **للمجهور العامّ:** يرفع مستوى الوعي التّقديّ والتّربية الإعلاميّة لدى المستخدمين، ويمنحهم أدواتٍ فكريّةً لتحليل المحتوى الرّقميّ، وفهم آليات الاستقطاب، والمشاركة في النّقاشات العامّة بشكل أكثر مسؤوليّة.

#### الجديد الذي يقدمه البحث

لا تكمن أصالة هذا البحث في تطبيق نظريّة قديمة على واقع جديد فحسب، بل في عمليّة التّركيب والتّجاوز التي يقترحها، من خلال:

1. تحديد الأدوار المتباينة: يبلور البحث فكرة أنّ هابرماس وفريزر يقدمان رؤيتين متكاملتين، وليستا متعارضتين بالضرورة:

0 هابرماس هو المعماريّ صاحب المخطّط المثاليّ: يقدّم نظريّة شاملة، مجردة، وذات طابع معياريّ. هو يرسم المخطّط الهندسيّ لفضاء عموميّ عقلائيّ، وشروط الحوار المثاليّة التي يجب أن تسود فيه. تركيزه في البنية الكليّة والشّروط الكونيّة يجعله يلامس المبادئ العامّة لـ "ما يجب أن يكون".

0 فريزر هي المهندسة الميدانيّة التي تفحص الواقع: هي تنزل إلى أرض الواقع وتقارن المخطّط المثاليّ بما يحدث فعلاً. تركز في الظّاهر الاجتماعيّة الملموسة: الإقصاء، علاقات القوّة، وتجارب الفئات المهمّشة. إنّها تعالج بعمق "ما هو كائن بالفعل"، وتكشف عن تناقضاته وتشوّهاته.

2. بناء نموذج جديد مختلط وتجاوز الثنائيّة: الإسهام الأكثر أصالة للبحث هو القول بأنّنا بحاجة إلى كليهما لمواجهة العصر الرّقميّ. الجديد هو محاولة إعادة بناء نظريّة الفعل التّواصلية من خلال دمج المخطّط المعماريّ لهابرماس، مع تقرير الفحص الميدانيّ لفريزر. والنتيجة هي نموذج جديد للعقلانيّة التّواصلية:

- يحتفظ بالطّموح المعياريّ لهابرماس (السعي نحو التّفاهم والصّالح العامّ كهدف نهائيّ).  
- ولكنّه يبدأ من الواقع الماديّ الذي تشخّصه فريزر (الاعتراف بوجود الإقصاء، وعلاقات القوّة كنقطة انطلاق لأيّ حوار ديمقراطيّ حقيقيّ).

3. ربط البنيويّ بالتكنولوجيّ: يقدّم البحث فهماً جديداً عبر ربط نقد فريزر البنيويّ (الإقصاء القائم على الطّبقة والنّوع الاجتماعيّ) بتحدّيات تكنولوجيّة محدّدة (الخوارزميات، غرف الصّدى، التّجزئة الرّقميّة). هذا الرّبط يكشف كيف أنّ التّكنولوجيا لا تخلق مشاكل من العدم، بل تعيد إنتاج وتفاقم علاقات القوّة والإقصاء الموجودة مسبقاً في المجتمع، ممّا يؤكّد صحّة تحليل فريزر، ويجعل هدف هابرماس أكثر إلحاحاً وصعوبة في آن واحد.

باختصار، يقدّم البحث إسهامًا متواضعًا من خلال بناء جسرٍ بين المثاليّة الهابرماسيّة والواقعيّة التّقديّة لفريزر، لصياغة إطار نظريّ جديد ومختلط، وأكثر قدرة على تشخيص أمراض الخطاب العامّ وعلاجها في عصرنا الرّقميّ المعقّد.

المنهج المعتمد: منهج تحليليّ - نقديّ وإعادة بناء

لمعالجة هذه الإشكاليّة، سيتبع البحث منهجًا مركّبًا من ثلاث مراحل متكاملة:

1. المرحلة التّحليليّة-النّقديّة: سيتمّ في هذه المرحلة تفكيك الأسس النّظريّة للعقلانيّة التّواصلية عند هابرماس، ونقد فريزر لمفهوم الفضاء العموميّ. الهدف هو فهم شروط الأنموذج المثاليّ لهابرماس، وفي المقابل كشف آليات الإقصاء وعلاقات القوّة التي ركّزت عليها فريزر، ممّا يحدّد أبعاد الأزمة النّظريّة بوضوح.

2. المرحلة التّشخيصيّة: سيتمّ استخدام الإطار النّظريّ السّابق كعدسة مزدوجة لتشخيص الواقع الرّقميّ، وسيُظهر البحث كيف أنّ ظواهر مثال الاستقطاب وغرف الصّدى، تؤكّد قصور أنموذج هابرماس المثاليّ، وفي الوقت نفسه تكشف حدود رؤية فريزر، حيث إنّ تعدّد الفضاءات الرّقميّة لا يؤدّي بالضرورة إلى حوار بناء.

3. مرحلة إعادة البناء: بناءً على التّحليل والتّشخيص، سيقوم البحث بتجاوز النّقد نحو التّركيب، وسيتمّ اقتراح "نموذج جديد للعقلانيّة التّواصلية" يدمج بصيرة فريزر حول علاقات القوّة، مع طموح هابرماس نحو التّفاهم. هذا الأنموذج لا يفترض وجود فضاء مثاليّ، بل يسعى إلى وضع معايير للحوار العقلانيّ بين الفضاءات المتعدّدة والمجزّأة في العصر الرّقميّ، مقدّمًا بذلك حلًّا نظريًّا أصيلًا للإشكاليّة المطروحة.

تحديد المصطلحات

العقلانيّة التّواصلية (Communicative Rationality):

العقلانيّة التّواصلية هي المفهوم المركزيّ في نظريّة هابرماس، وتعني تحقيق التّفاهم المتبادل بين الفاعلين الاجتماعيين عبر الحوار العقلانيّ القائم على الحجّة، دون إكراه أو سلطة قهريّة. يرى هابرماس أنّ هذا النّمط من العقلانيّة هو الأساس لأيّ ممارسة ديمقراطيّة حقيقيّة، وهو الأنموذج المثاليّ الذي يسعى البحث لحمايته وتطويره (Habermas, 1984).

الفضاء العموميّ (The Public Sphere):

الفضاء العموميّ هو الحيز الاجتماعيّ الذي تتشكّل فيه الآراء العامّة من خلال النقاش

الحرّ بين المواطنين. في منظور هابرماس، يمثل الفضاء العموميّ مجالاً عقلانيّاً للنقاش العامّ، لكنّه تعرّض لنقد فريزر بسبب إقصائه لجماعات عديدة، كما يواجه أزمات جديدة في العصر الرّقميّ (Habermas, 1989; Fraser, 1992).

الفضاءات العموميّة المضادّة (Subaltern Counterpublics):

هذا المفهوم طوّرتّه نانسي فريزر، ويشير إلى ساحات خطائيّة بديلة تنشئها الجماعات المهمّشة (كالنساء والأقليات) لصياغة هويّاتها وخطاباتها المعارضة، في مواجهة الفضاء العموميّ السائد الذي يهيمن عليه الأقوياء (Fraser, 1992).

علاقات القوّة والإقصاء (Power Relations and Exclusion):

تشير إلى الآليات البنيويّة والخفيّة التي تحدّد من يحقّ له المشاركة في الخطاب العامّ، ومن يُستبعد عنه. بحسب فريزر، فإنّ هذه العلاقات تشكّل الواقع الفعليّ للفضاء العموميّ، وتعيق تحقيق المساواة والعدالة في النقاش العامّ (Fraser, 1992).

الاستقطاب الرّقميّ (Digital Polarization):

الاستقطاب الرّقميّ هو ظاهرة انقسام المجتمع إلى جماعات فكريّة متطرّفة، تتفاقم بفعل البيئة الرّقميّة التي تعزّزها الخوارزميات وغرف الصدى، ممّا يمثل تحديّاً معاصراً للعقلانية التّواصلية (Sunstein, 2018).

إعادة البناء النّظريّ (Theoretical Reconstruction):

هي منهجيّة تحليليّة تهدف إلى إعادة صياغة المفاهيم والنّظريّات القائمة عبر دمج رؤى متعدّدة، كما في محاولة هذا البحث الجمع بين هابرماس وفريزر لصياغة نموذج نظريّ جديد، قادرٍ على مواجهة تحديات العصر الرّقميّ (Habermas, 1984; Fraser, 1992).

المصالح الأداةيّة (Instrumental Interests):

تشير إلى الدوافع التي تستخدم التّواصل كأداة لتحقيق أهداف خاصّة (كالربح أو السّلطة)، بدلاً من التفاهم المتبادل. تمثّل هذه المصالح التّقيض المباشر للعقلانية التّواصلية، وهي من القوى المفسدة للحوار العامّ (Habermas, 1984).

هابرماس والعقل التّواصلية: من هيمنة الأداة إلى أفق التفاهم

يمثّل مشروع يورغن هابرماس الفلسفيّ والاجتماعيّ محاولة فكريّة طموحة لإعادة بناء أسس العقلانية في العصر الحديث، انطلاقاً من تشخيص عميق لأزمة الحداثة التي، برأيه، أنتجت عقلاً أدائيّاً يركّز في السيطرة والكفاءة على حساب التفاهم الإنسانيّ. هذا

النّصّ سيقوم بتحليل وإعادة بناء مفهوم ”العقل التّواصليّ“ عند هابرماس، بالاستناد إلى مجموعة من الدّراسات التي تناولته، للكشف عن كيفة انتقاله من نقد العقل الأداةيّ إلى تأسيس بديل تواصليّ، يجد في الفضاء العامّ مجاله الحيويّ.

#### نقد العقل الأداةيّ: تشخيص أزمة الحداثة

ينطلق مشروع هابرماس من تشخيص نقديّ لأزمة الحداثة، التي يرى أنّها ”أنّجت العقل الأداةيّ، وقد كان هدف هابرماس من دراسة الحداثة وقوله بأنّها مشروع غير مكتمل، هو التّأسيس لعقل جديد يكون بديلاً للعقل الأداةيّ“ (غماز بشري، 2202، ص. 14). هذا العقل الأداةيّ، كما توضح دغباغ فاطمة، هو نتاج ”العقل البشريّ الذي فقد قيمته في ظلّ التّقنيّة والتّكنولوجيا“ (دغباغ فاطمة، 2020، ص. 139)، حيث تمّ اختزاله ليصبح مجرد أداة لتحقيق أهداف نفعيّة ضيقة؛ وعليه، فإنّ ”الغرض من دراسة هابرماس للحداثة هو الانتقال من العقل الأداةيّ إلى العقل التّواصليّ، حيث يقول «إنّ العقل المتمركز على الذات هو نتاج انشطار واغتصاب، أي نتاج صيرورة اجتماعيّة شهدت في مجراها لحظة أدنى منزلة لمكان الكلّ...»“ (غماز بشري، 2202، ص. 15). فالعقل الأداةيّ هو عقل ذاتيّ، منفصل، يركّز في السّيطرة والهيمنة، وقد أدّت هيمنته إلى اغتراب الإنسان وتشبيّهه، ممّا استدعى البحث عن بديل جذريّ.

الفعل التّواصليّ لدى هابرماس: إعادة بناء العقل على أساس اللّغة والحوار  
في مواجهة هذا العقل الأداةيّ، يقترح هابرماس بديلاً جذريّاً: ”العقل التّواصليّ“. هذا العقل الجديد لا ينطلق من ذات مفكّرة منعزلة، بل من التّفاعل اللّغويّ بين الدّوات، فبالنسبة لهابرماس، ”الفعل التّواصليّ هو شكل توافقيّ للتّسويق الاجتماعيّ، يسعى فيه الفاعلون في المجتمع للوصول إلى تفاهم مشترك، وتسيق أفعالهم عبر الحجّة المنطقية، والإجماع، والتّعاون، بدلاً من الفعل الإستراتيجيّ الذي يهدف فقط إلى تحقيق أهدافهم الخاصّة (Küçük & Özkul, 2021, p. 4). ويتأسّس هذا الفعل على اللّغة كوسيط أساسيّ، فهي ”الأداة المحوريّة في نظريّة الفعل التّواصليّ، حيث لا يمكن تحقيق التّفاهم والتّواصل إلّا من خلالها. فهي الوسيط الذي ينظّم العلاقات بين الأفراد ويتيح لهم بناء تفاهم مشترك“ (نادية سريجي وآخرون، 2020، ص. 16).

هذا المشروع يتأسّس على ”صياغة نظريّة للتّواصل وبلورة القوانين التي تتحكّم فيه، وهذا التّواصل هو عبارة عن علاقة موازية حرّة، بين فئات المجتمع المتعدّدة والمتباينة العلاقة،

تتوخّى بناءً وعي حرّ لا تحكمه المؤسّسات أو الأيدولوجيّات المفروضة من قبل الأنظمة السّياسيّة“ (نادية سريجي وآخرون، 2020، ص. 11). غير أنّ هابرماس، بإرثه النّقديّ من مدرسة فرانكفورت، يدرك أنّ التّكنولوجيا ليست مجرد أداة محايدة، بل قد تتحوّل إلى ”أيدولوجيا“ تفرض ”عقلانيّة أداتيّة“ تهدف إلى التّحكّم والسيطرة بدلاً من التّحرّر. (Habermas, 1970, pp. 43, 72)

وهنا يكمن التّحدّي: كيف يمكن استخدام أدوات التّواصل الحديثة دون السّقوط في فخّ العقل الأداّيّ؟

#### أ - الفضاء العامّ: ساحة الممارسة التّواصليّة

يجد هذا العقل التّواصليّ مجاله الحيويّ في مفهوم ”الفضاء العامّ“ (Öffentlichkeit) هذا الفضاء ليس كياناً مادياً ثابتاً، بل هو ”مجال رمزيّ يتشكّل من خلال النّقاشات العامّة، والتّفاعلات التّواصليّة التي تحدث بين الأفراد“ (جرادي سكيّنة ونورية سواليمة، 2021، ص. 152). تاريخياً، تشكّل هذا الفضاء عبر مؤسّسات متنوّعة مثال ”المقاهي، الصّالونات، الصّحف، والمسارح“، حيث يتمّ تبادل الآراء والنّقاشات التي تسهم في بلورة وعي اجتماعيّ وسياسيّ (جرادي سكيّنة ونورية سواليمة، 2021، ص. 154).

في العصر الرقّميّ، أتاحت شبكات التّواصل الاجتماعيّ ”فرصة واسعة للأفراد للتعبير عن آرائهم بحريّة، والمشاركة في النّقاش العامّ، خاصّة للفئات التي كانت مستبعدة“ (ليديا صفوت إبراهيم بخيت، 2018، ص. 2379). لكنّ هذا الأنموذج المثاليّ يواجه تحدّيات؛ فوسائل الإعلام الحديثة التي تهدف للرّبح، قد حوّلت الفضاء العامّ من ساحة للنّقاش العقلانيّ إلى مجال للاستهلاك، مستخدمة ”الدّعاية لتوجيه الجماهير“ (ليديا صفوت إبراهيم بخيت، 2018، ص. 2376)، كما يواجه الفضاء الافتراضيّ ”تحدّيات مثال نشر المعلومات المضلّلة، وتجزئة الجمهور، وصعوبة تحقيق الإجماع العقلانيّ“ (ليديا صفوت إبراهيم بخيت، 2018، ص. 2390). ورغم هذه التّحدّيات، يظلّ الفضاء العامّ هو ”الحيز الذي تنشأ فيه الممارسة الديمقراطيّة التّواصليّة“ (نادية سريجي وآخرون، 2020، ص. 22)، وهو ”المجال الذي يكون فيه الحوار هو الشّكل الأساسيّ (والمثاليّ) للتّواصل، والحجاج المنطقيّ هو أساس صنع القرار“ (Strani, 2011, p. 13).

#### ب- شروط الحوار المثاليّ: الأسس المعياريّة للعقلانيّة التّواصليّة

لكي يكون الحوار في الفضاء العامّ مثمراً وديمقراطياً، لا بدّ من توافر شروط مثاليّة تضمن تحرّر النّقاش من أيّ سلطة قسريّة عدا ”سلطة الحجّة الأفضل“. هذا ما يعرف بـ ”وضع الخطاب المثاليّ“. وكما يوضح مايكل فورد، ”وفقاً لهابرماس، يضمن الحجاج

أن يشارك جميع المعنّيين من حيث المبدأ، بحريّة وعلى قدم المساواة، في بحث تعاوني عن الحقيقة، حيث لا يُكره أيّ شخص إلا بقوة الحجّة الأفضل“ (Ford, 2003, p. 73). هذا المبدأ ليس وصفاً للواقع، بل هو معيار نقديّ ونظريّ يُفترض وجوده في كلّ عمليّة تواصلية حقيقية.

فالحوار المثاليّ، كما يشرح باله راسموسن، ”لا توجّه فيه الأفعال بالسلطة، ويتمتّع فيه جميع المشاركين بفرص متساوية. إنّ مبادئ الحوار المثاليّ تنظّم الخطاب، لكنّها متضمّنة أيضاً في الكفاءة التّواصلية، وبالتالي فهي كامنة في كلّ فعل تواصليّ“ (Rasmussen, 2007, p. 5). إنّها عمليّة إعادة بناء عقلانية للأسس الكامنة في اللّغة، وليست مجرد بناء نظريّة مثاليّة من لا شيء. وهذا ما يؤكّده يورغن بيدرسن بقوله: ”إنّني مهتمّ أكثر بإعادة بناء الواقعيّ، بناءً على فرضيّة أنّ الأفراد المنخرطين في الممارسة اليوميّة للتّواصل لا يمكنهم تجنّب توجيه تفاعلهم أيضاً بطريقة توافقية.“ (Pedersen, 2011, p. 30)

#### ج- مشروع الحداثة غير المكتمل

يتّضح أنّ مشروع هابرماس هو محاولة جادة لاستكمال ”مشروع الحداثة“ الذي لم يكتمل، عبر استبدال العقل الأداتيّ المتمركز حول الذات بعقل تواصليّ بين - ذاتيّ يتأسّس على اللّغة والحوار. هذا العقل لا يهدف إلى السيطرة، بل إلى التفاهم، ولا يجد تجسيده في وعي فرديّ منعزل، بل في الممارسة الحوارية داخل فضاء عامّ ديمقراطيّ ومفتوح للجميع. وكما يؤكّد عطيات أبو السّعود، فإنّ ”أسس هابرماس نظريّة فلسفيّة أطلق عليها اسم «نظريّة الفعل التّواصلية» تتخذ من التّقد مرتكزاً لها، وتستند إلى صياغة جديدة للعقلانية قائمة على التّواصل بين الدّوات الفاعلة في المجتمع“ (عطيات أبو السّعود، 2003، ص. 37). إنّ هذا المشروع، رغم كلّ الانتقادات الموجهة إليه، يظلّ منارةً فكريّة تسعى إلى إعادة الاعتبار للحوار والتّفاهم كأساس لمجتمع عادل ومتحرّر.

#### تفكيك الأنموذج المثاليّ: نقد فريزر لأسس الفضاء العموميّ الهابرماسيّ

إنّ أيّ محاولة جادة لإعادة بناء نظريّة هابرماس يجب أن تنطلق من استيعاب عمق التّقد الذي وجّهته نانسي فريزر، وقد دخلت فريزر من حدود فهم هابرماس وتعريفه للفضاء العامّ في زمنه. يُرى الفضاء العموميّ على أنّه مجال من مجالات الحياة الاجتماعيّة، حيث يمكن أن يتشكّل الرّأي العامّ. (هابرماس، 1991، 398). ويمكن اعتباره، إن جاز التعبير، أرضاً خصبة لتكوينه. يحدّد هابرماس عدّة جوانب أساسية للفضاء العموميّ، فهو بالأساس مفتوح لجميع المواطنين، ويتشكّل في كلّ حوار يجتمع فيه الأفراد معاً لتكوين جمهور. يلعب المواطن دور الشّخص الخاصّ الذي لا يتصرّف نيابة عن مصالح تجاريّة

أو خاصة، بل كشخص يتعامل مع قضايا ذات اهتمام عام بهدف تشكيل فضاء عمومي. لا توجد قوة قسرية تقف وراء الفضاء العمومي، بل إن مواطنيه يجتمعون ويتحدون بحرية للتعبير عن آرائهم.

يستخدم مصطلح "الفضاء العمومي السياسي" للإشارة إلى النقاشات العامة حول الموضوعات المرتبطة بالدولة والممارسة السياسية. على الرغم من أن هابرماس يعتبر سلطة الدولة "سلطة عامة" (المرجع نفسه، 398) تكتسب شرعيتها من الجمهور في الانتخابات، فإن الدولة وممارساتها وسلطاتها القسرية ليست جزءاً من الفضاء العمومي الذي تتشكل فيه الآراء، بل هي نظير مقابل له. لذلك، يجب على الرأي العام أن يراقب الدولة وسلطتها في النقاشات اليومية، وكذلك من خلال الانتخابات الرسمية. يعدّ الفضاء العمومي هو المتطلب الأساسي للتوسط بين الدولة والمجتمع، وهو يسمح في وضعه المثالي بالرقابة الديمقراطية على أنشطة الدولة. وللسماح بالنقاشات وتشكيل الرأي العام، يجب أن يكون سجلّ الأنشطة والإجراءات القانونية المتعلقة بالدولة متاحاً للعموم. يعيد هابرماس تاريخ تشكّل مصطلحي الفضاء العمومي والرأي العام إلى القرن الثامن عشر. فقبل صعود البرجوازية ونشأة الفضاوات العمومية البرجوازية، كان فهم مصطلح "العام" مختلفاً تماماً. قبل ذلك الوقت، كان تمثيل السلطة من خلال السيد الإقطاعي يُطلق عليه "عاماً"، في إشارة إلى التمثيل العنفي الذي كان يُنظر به إلى السادة. وهذا التمثيل العنفي كان مجرد إظهار لسلطتهم أمام الناس، وليس من أجل الناس الذين يحكمونهم. على الرغم من أن المفهوم الأساسي للتمثيل من خلال حكومة أو رئيس دولة قد بقي، إلا أن الارتباط بالطبقة الأرستقراطية قد تمّ التخلي عنه مع مرور الوقت.

مع نهاية القرن الثامن عشر، تضاءلت السلطات الإقطاعية للكنيسة والنبلاء، ممّا مهدّ الطريق لصعود المجتمع البرجوازي في أوروبا. ومع ذلك، تغيّر معنى كلمة "العام" أيضاً. فلم يعد مصطلح "العام" يصف البلاط التمثيلي لشخص ما وسلطته، بل أصبح يعني اللوائح التي تضيء الشرعية على نظام مؤسسي يمتلك سلطات الحكم. وأصبح المواطنون الآن مندرجين تحت الدولة، مشكّلين بذلك الجمهور. (هابرماس، 1991، 401)

يحمل نموذج هابرماس الليبرالي للفضاء العمومي طابعاً معيارياً. وهذا يعني أنّه يصف العديد من القضايا المثالية، مشيراً إلى الكيفية التي ينبغي أن يكون عليها الفضاء العمومي في وضعه المثالي. وعلى هذا النحو، فإنّه لا وجود له فعلياً في الديمقراطيات الحديثة المتقدمة صناعياً، التي تتشكّل كدول للرّفاة الاجتماعي، وحيث يُفترض أن تشكّل جماهير الناس جمهوراً. إنّ نموذج مثالي للديمقراطية تشكّل من خلال التغيرات الهيكلية

في المجتمع التي أدت في النهاية إلى فهم متحوّل للفضاء العمومي. وقد اضطر هابرماس نفسه إلى الاعتراف بأن مشاركة النساء وإدماج الأقليات ليست مضمونة في أنموذجه، الذي يعتمد على ظروف المجتمع البرجوازي في أوائل القرن التاسع عشر. يستند أنموذج هابرماس، كما توضّحه وثيقة "الفضاء العمومي"، إلى فكرة "فضاء عموميّ برجوازيّ" ظهر في القرن الثامن عشر، يعمل كوسيط بين الدولة والمجتمع، وتتمثّل خصائصه المثالية في العقلانية النقدية القائمة على "الاستعمال العام للعقل" وهنا عمق عمل نانسي في تفكيك هذه المثالية. لقد قام أنموذج هابرماس على شرطين أساسيين، الأول هو "المساواة" بين المشاركين، والثاني هو "مبدأ النفاذ الشموليّ" (Charles & Fuentes-Rohwer, 2015, p. 2)، وهي افتراضات تبدو مثالية لكنها تخفي واقعاً أكثر إشكالية.

نقطة النقد الجوهرية لدى فريزر تتمثّل في أنّ الفضاء العموميّ البرجوازيّ لم يكن أبداً فضاءً شمولياً ومفتوحاً للجميع. وكما يؤكّد تشارلز وفوينتيس-روير، فإنّ الواقع التاريخيّ كان "أقلّ انفتاحاً وأقلّ مساواة بكثير ممّا توحى به كتابات هابرماس التاريخية" (Charles & Fuentes-Rohwer, 2015, p. 5). لقد كان قائماً على "عدد من الإقصاءات المهمة" (Fraser, 1990, p. 59). هذا الإقصاء المنهجيّ للنساء والطبقات العاملة والفئات غير المالكة لم يكن مجرد ثغرة عابرة، بل كان شرطاً لوجود هذا الفضاء. وعليه، فإنّ فكرة وجود فضاء عموميّ "واحد" و"شامل" هي بحدّ ذاتها فكرة إشكالية، لأنها تتجاهل أنّ الإقصاء من الفضاء المهيم يندفع المجموعات المهمّشة إلى تشكيل فضاءات بديلة ومتنافسة. هذه السّاحات الموازية هي ما تسمّيه فريزر "الفضاءات العمومية المضادة التابعة". كون هوياتهم "بين قوسين"، وهدفها الوصول إلى إجماع (Consensus) عبر قوّة الحجّة الأفضل، ضمن فضاء عموميّ واحد وموحد. هذا الأنموذج المثاليّ هو ما شكّل الرّكيزة الأساسية للرّبط بين الديمقراطيّة والتداول العقلانيّ.

هنا، يتجاوز تحليل فريزر مجرد الإشارة إلى الإقصاء ليكشف عن وظيفته الإنتاجية. ف"الفضاءات المضادة" ليست مجرد أماكن للشكوى، بل هي مختبرات سياسية تُصاغ فيها "خطابات مضادة" وهوية جماعية معارضة. إنّها تعمل كـ "قواعد وأماكن تدريب للأنشطة التحريرية الموجهة نحو فضاءات عمومية أوسع" (Fraser, 1990, p. 68). هذا الدور المزدوج (الانسحاب وإعادة التّجمّع من جهة، والتأثير في الفضاء الأوسع من جهة أخرى) يمنحها أهميّة استراتيجية كبرى في النضال الديمقراطيّ.

لكنّ نقد فريزر يذهب إلى أعمق من ذلك، ليطال آليّة الحوار نفسها. فهي تنتقد بقوّة

افتراض هابرماس بأن المشاركين يمكنهم ببساطة "وضع اختلافات المكانة جانباً" (to bracket status differentials) والتداول كما لو كانوا متساوين. ترى فريزر أن هذا الإجراء، الذي يبدو معززاً للمساواة، هو في الواقع خدعة تخدم الأقوياء. "بقدر ما يعني وضع التفاوتات الاجتماعية بين قوسين في المداولات والمضيّ قدمًا كما لو أنّها غير موجودة، فإنّ هذا لا يعزّز المساواة في المشاركة. على العكس، فإنّ هذا الوضع عادة ما يعمل لصالح المجموعات المهيمنة في المجتمع، وعلى حساب التابعين." (Fraser, 1990, p. 64)

إن مطالبة الجميع بالتحدّث بلغة "عقلانية محايدة" هو في الحقيقة مطالبة المجموعات التابعة بتبنيّ الأسلوب الخطابيّ للمجموعات المهيمنة. وهذا ما يؤكّده تشارلز وفوينتيس - روير في سياق مجلّات القانون الأمريكيّة، حيث كانت "الجدارة" (merit) مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بـ"الإقصاء والمنافسة. هذه السّاحات الموازيّة هي ما تسمّيه فريزر "الفضاءات العموميّة المضادّة التابعة".

بناءً على هذا التحليل، تصل فريزر إلى خلاصة بأنّ الفضاء العموميّ البورجوازيّ لم يكن مجرد "فكرة مثاليّة لم تتحقّق"، بل كان أيضاً "مفهومًا أيديولوجيًا ذكوريًا عمل على إضفاء الشّرعيّة على شكل إقصاء عرقيّ". (racial exclusivity, p. 18). ممّا يجعل الحياذ المزعوم أداة لترسيخ الهيمنة.

إعادة البناء النظريّ: من الإجماع الأحاديّ إلى الصّراع في عالم المعيش انطلاّقاً من تفكيك فريزر، تصبح مهمّة إعادة البناء واضحة المعالم: استبدال أنموذج الفضاء العموميّ الأحاديّ الذي يسعى إلى إجماع متجانس، بأنموذج يعترف بتعددية الفضاءات وطبيعتها الصّراعيّة.

أولاً: تعددية الفضاءات كشرط للديمقراطيّة. تؤكّد فريزر على أنّ وجود "تعددية من الفضاءات العموميّة المتنافسة" (Fraser, 1990, p. 66) هو شرط أساسيّ للديمقراطيّة في المجتمعات غير المتكافئة. ويؤكّد تشارلز وفوينتيس - روير على هذه النّقطة بالقول إنّ "فكرة مجتمع تعدديّ مساواتيّ لا تكون منطقيّة إلا إذا افترضنا تعددية في الفضاءات العامّة، تشارك فيها جماعات ذات قيم وخطابات متنوّعة" (Charles & Fuentes, 2015, p. 9). هذا التحوّل من الفضاء الواحد إلى الفضاءات المتعدّدة يتماشى أيضاً مع نقد فريزر للإطار الويستفاليّ (Westphalian Framework) الذي حصر نظريّة هابرماس في حدود الدوّلة - الأمّة، وهو ما تجاوزه واقع العولمة وظهور "مجتمع

مدنيّ عالميّ“ ((Global Civil Society) . Khan et al., 2012, p. 3) ثانياً: الانتقال من الإجماع إلى الصّراع في إطار ”عالم المعيش“. إذا كانت التّعدديّة هي بنية الديمقراطيّة، فإنّ ”الصّراع“ (Agonism) هو محرّكها، كما تقترح موف وباتشاريسي. لكنّ الأهمّ من ذلك هو فهم هذا الصّراع في إطار أوسع يتجاوز مجرد التّنافس السّياسيّ، ليشمل الصّراع من أجل البقاء الرّمزيّ والمعنويّ. هنا، يصبح مفهوم هابرماس المتأخّر حول ”استعمار عالم المعيش“ (Colonization of the Lifeworld) بالغ الأهميّة. يرى هابرماس أنّ المنطق الأداتيّ لـ ”النّظام“ (System) – المتمثّل في الاقتصاد والدولة البيروقراطيّة – يخترق ”عالم المعيش“ (Lifeworld) – أي فضاءات التّواصل والتّفاهم المتبادل – ويفرض عليها منطق الخاّص. هذا الاختراق هو ما يسميه هابرماس ”استعماراً داخليّاً“ (Habermas, 1987, p. 301)، وهو ما يؤدّي إلى ظهور ”نشوّات“ و”أمراض اجتماعيّة“.

هنا، يمكن فهم الفضاءات العموميّة المضادّة التي وصفها فريزر على أنّها ردود فعل دفاعيّة من ”عالم المعيش“ ضدّ هذا الاستعمار المنهجيّ. إنّها محاولات من قبل جماعات مهمّشة مستاءة من أشكال الحكم الطّبيقيّ“ (Fraser, 1990, p. 62). هذا التّفكيك هو ما يفتح الباب أمام مهمّة إعادة بناء المفهوم على أسس جديدة تعترف بالتّعدديّة.

تطبيق الأنموذج المُعاد بناؤه: العقلانيّة الصّراعيّة في مواجهة الفضاء الرقميّ  
عندما نطبّق هذا الأنموذج المُعاد بناؤه على الفضاء الرقميّ، نجد أنّه يقدّم تفسيرات واقعيّة لتحدياته. فالطّبيعة المجزّأة للفضاء الرقميّ، التي يراها البعض تهديداً، يمكن فهمها كتحقّق عمليّ لـ”تعدديّة الفضاءات“. هذه ”الفقاعات“ و”غرف الصّدّي“ (Khan et al., 2012, p. 4)، رغم مخاطرها، يمكن أن تعمل كـ”فضاءات للانسحاب وإعادة التّجمّع“ (Charles & Fuentes-Rohwer, 2015, p. 21)، حيث تقوم المجموعات المهمّشة بصياغة هويّاتها وخطاباتها. لكنّ الخطر يكمن في تحوّلها إلى حوار لا طائل منه. ”بشكل عامّ، يميل المستخدمون إلى التّعبير عن آرائهم عندما تكون متوافقة مع الأغليبيّة، ممّا يؤدّي إلى غياب حقيقيّ للنّقاش، حوار لا طائل منه“ (Masip, Ruiz-Caballero, & Suau, 2019, p. 14).

إنّ العقلانيّة التّواصليّة في الفضاء الرقميّ تتطلّب ”هندسة“ جديدة في بيئة رقميّة تسودها ”عدم المدنيّة“ و”إخفاء الهوية“ و”التّجزئة“ (Zamith & Lewis, 2014)، وإعادة السيطرة على معنى هويّاتها ومصالحها وحاجاتها، وبهذا المعنى، فإنّ نقد فريزر لا يلغي نظريّة هابرماس، بل يكملها ويجدّها، محوّلًا التّركيز عن مجرد تحقيق الإجماع

إلى صراعٍ أوسعٍ للحفاظ على سلامة "عالم المعيش"، الذي هو بحسب هابرماس "الأفق" الذي يقع فيه الفاعلون التّواصليون دائماً وأبداً" (Habermas, 1987, p. 119). هكذا تصبح العقلانية معتمدة على تصميم المنصّات. فالحلول المقترحة مثال "تنظيم المحتوى بشكل أفضل، والإشراف على المحتوى بفعالية أكبر، وتوحيد الخطاب غير المترابط، وزيادة المشاركة مع تعزيز التّوّع" (Zamith & Lewis, 2014, p. 10) هي محاولات عمليّة لهندسة "عقلانية صراعية" تهدف إلى جعل الصّراع ممكناً ومثمرًا. كما أنّ تحديّ "الفجوة الرّقمية" (Digital Divide) يبقى قائماً كشكل جديد من الإقصاء، ممّا يؤكّد أنّ الوصول غير المتكافئ للتكنولوجيا يكرّس أشكالاً جديدة من اللّامساواة. أخيراً، إنّ الفعل السّياسي الرّقميّ ينطلق من الخاصّ والعاطفيّ. يُلاحظ أنّ الكثير من النّشاط السّياسي الرّقميّ ينبع من فضاءات تبدو خاصّة وشخصيّة. "بشكل لافت، تتبع هذه الأفعال القويّة المحتملة من المعارضة من فضاء خاصّ للتفاعل، ممّا يعني أنّ المواطن ينخرط ويتمّ تمكينه سياسياً من خلال بيئة إعلاميّة خاصّة، تقع داخل الفضاء الشّخصيّ والخاصّ للأفراد." (Papacharissi, 2008, p. 25) هذا يؤكّد أنّ الفضاء الرّقميّ هو امتداد لـ "عالم المعيش" بكلّ ما فيه من تجارب عاطفيّة وشخصيّة، وهذه التّجارب هي التي تغذي الصّراع السّياسي، ممّا يعيد تعريف الفعل السّياسي نفسه بعيداً عن الحدود التّقليديّة بين العامّ والخاصّ التي انتقدتها فريزر.

### الخاتمة

يهدف هذا البحث إلى معالجة أزمة جوهرية تواجه الديمقراطيّة التّشاربيّة في العصر الرّقميّ؛ وهي إشكاليّة تآكل الفضاء العموميّ تحت وطأة الاستقطاب الحاد. وفي مواجهة هذه الأزمة، لم يهدف البحث إلى مجرد تطبيق نظريّات قائمة، بل يسعى إلى الإجابة عن سؤال أكثر تعقيداً: كيف يمكن إعادة بناء نظريّة الفعل التّواصلّي ليورغن هابرماس، بما يستوعب النّقد الجذريّ الذي وجّهته نانسي فريزر حول علاقات القوّة والإقصاء، لتشكيل أنموذج عقلانيّ قادر على الصّمود والفعاليّة في بيئة رقميّة مجرّاة. لقد كانت الفرضيّة الأساسيّة هي أنّ الحلّ لا يكمن في الاختيار بين المثاليّة الهابرماسيّة والواقعيّة النّقدية لفريزر، بل في دمجهما في تركيب نظريّ جديد يتجاوز كليهما.

إنّ التحليل المعمّق الذي تمّ إجراؤه يقود إلى استنتاج رئيسيّ متعدّد الأبعاد. أولاً: يتّضح أنّ الأنموذج الهابرماسيّ المثاليّ، الذي يقوم على فضاء عموميّ "واحد وموحّد"، يصبح في الواقع الرّقميّ أداة إشكاليّة. فهذا الأنموذج، الذي كان تاريخياً قائماً على "عدد من

الإقصاءات المهمّة“ (Fraser, 1990, p. 59)، لا يفشل فقط في تحقيق الشموليّة، بل إنّ افتراضه لوجود ساحة نقاش محايدة، يتجاهل كيف تعيد الخوارزميّات والمصالح الأداةيّة إنتاج وتفاقم علاقات الهيمنة، ممّا يجعل الصّوت المهيمن هو الأعلى والأكثر انتشاراً. ثانياً: على الجانب الآخر، فإنّ مفهوم ”الفضاءات العموميّة المضادّة“ لفريزر، الذي يقدّم تفسيراً قوياً لتشكّل هويّات الجماعات المهمّشة، يواجه تحدّيًا وجوديًا في العصر الرقّميّ. فهذه الفضاءات التي من المفترض أن تكون ”قواعد وأماكن تدريب للأنشطة التّحريضيّة“ (Fraser, 1990, p. 68)، يمكن أن تتحوّل بفعل غرف الصّدى والفضاءات المرشّحة إلى سجون انعزاليّة، حيث يقتصر الحوار على الذات ويصبح ”حوارًا لا طائل منه“ (M. la te pisa, 9102, p. 41)، ممّا يعيق قدرتها على التأثير في الخطاب العامّ الأوسع. من هنا، يتجلّى الاستنتاج الجوهريّ: إنّنا بحاجة ماسّة إلى نموذج جديد يجمع بين ”المعماريّ“ (هابرماس) الذي يضع المخطّط المعياريّ والغاية النهائيّة للتّفاهم، و”المهندسة الميدانيّة“ (فريزر) التي تشخّص الواقع الماديّ للإقصاء كنقطة انطلاق حتميّة لأيّ حوار ديمقراطيّ حقيقيّ.

تتجاوز أهميّة هذه النتائج حدود النقاش النظريّ لتؤسّس لتداعيات نظريّة وعملية بالغة الأهميّة. نظريًا، يقدّم هذا البحث نموذج ”العقلانيّة الصّراعيّة التّعدديّة“، وهو نموذج ديناميكيّ لا يرى في العقلانيّة شرطًا مسبقًا، بل نتيجة تُكتسب من خلال الصّراع المنظّم من أجل الاعتراف. هذا النموذج يعيد تأويل مفهوم هابرماس عن ”استعمار عالم المعيش“ (Habermas, 1987)، حيث تُفهم الفضاءات المضادّة على أنّها ردود فعل دفاعيّة من عالم المعيش نفسه. عمليًا، تترجم هذه الرّؤية إلى دعوة واضحة لصانعي السياسات ومصمّمي المنصّات الرّقميّة للانتقال من الحياد المزعوم إلى ”هندسة“ متعمّدة للعقلانيّة. هذا لا يعني فرض الرّقابة، بل تصميم بيئات تواصلية تشجّع على الحوار البناء من خلال ”تنظيم المحتوى بشكل أفضل، والإشراف عليه بفعاليّة أكبر“ (Zamith & Lewis, 2014, p. 10)، وتقليص الفجوات الرّقميّة التي تمثّل شكلاً معاصرًا من الإقصاء البنيويّ (Khan et al., 2012, p. 7).

ومع ذلك، يجب وضع هذه الاستنتاجات في سياقها الصّحيح، فهذا البحث بطبيعته هو ”إعادة بناء نظريّ“، وبالتالي فإنّ مصداقيّته الكاملة تتطلّب اختبارًا تجريبيًا، وعليه، فإنّه يفتح آفاقًا واسعة لأبحاث مستقبلية يمكن أن تدرس تجريبيًا كيف تدير الحركات الاجتماعيّة الرّقميّة التوازن الدقيق بين التّعبيّة الداخليّة في فضاءها المضادّ والتأثير الخارجيّ، كما يمكن لأبحاث مستقبلية أن تقارن بين معماريّات المنصّات المختلفة (مثال تويتر وفيسبوك

وغيرها) لتحديد أيّها أكثر قدرة على تسهيل حوار بناء، بدلاً من التّناحر العدائيّ. في نهاية المطاف، يؤكّد هذا العمل على أنّ وعد الخطاب الديمقراطيّ في عصرنا الرّقميّ، لا يمكن إنقاذه بالتمسك بفكرة مثاليّة عن فضاء عموميّ منزّه عن السّلطة، فهذا الفضاء لم يوجد قطّ، ولا بالتمسك بمطالبة الفئات المهمّشة بوضع اختلافات المكانة جانباً، فهذه المطالبة بحدّ ذاتها فعل قوّة يكرّس الهيمنة. إنّما يكمن الحلّ في الشّجاعة لإعادة تخيل العقلانيّة نفسها. إنّها دعوة لصياغة عقلانيّة جديدة قوامها الصّراع المنظّم والاعتراف المتبادل، ليس بهدف محو الخلافات، بل بهدف جعلها منتجة وقابلة للعيش المشترك، وهذا هو جوهر الديمقراطيّة في عالم معقّد وغير متكافئ.

ختاماً، وبعد كلّ ما تمّ عرضه وتحليله في بحثنا هذا، لا بدّ من طرح التساؤلات الآتية: هل يمكن فعلاً بناء فضاء عموميّ رقميّ بديل، يحقّق شروط العقلانيّة التّواصلية رغم هيمنة الخوارزميات والمصالح الرّأسماليّة؟ كيف يمكن تصميم بيئة رقميّة تواصلية تراعي الاختلافات الثقافيّة والهويّات المهمّشة دون أن تقع في فخّ الانغلاق أو غرف الصّدى؟ ما دور التّعليم والإعلام التّربويّ في تهيئة المواطنين للانخراط في فضاءات تواصلية تعدّدية ونقدية في العصر الرّقميّ؟

هل من الممكن تطوير نموذج تكنولوجيّ أو منصّة رقميّة بديلة تكون مبنية على قواعد العقلانيّة التّواصلية، بدلاً من منطلق الجذب والانتباه والتفاعل السّريع؟ وإلى أيّ حدّ يمكن للعقلانيّة التّواصلية الجديدة أن تُستخدم كإطار عمليّ لصياغة سياسات رقميّة ديمقراطيّة وعادلة؟

#### قائمة المصادر والمراجع

##### المراجع باللغة العربيّة:

- أبو السّعود، عطيات. (2003). الحصاد الفلسفيّ للقرن العشرين. مؤسّسة هنداوي.
- بشرى، غمّاز. (2022). مفهوم الفضاء العموميّ في الفلسفة الغربيّة [أطروحة ماستر، جامعة ابن خلدون- تيارت].
- حمزة، هوارى. (2015). مواقع التّواصل الاجتماعيّ وإشكاليّة الفضاء العموميّ. مجلّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، (20)، 221-232.
- دغباج، فاطمة. (2020). يورغن هابرماس ومستقبل العقل التّواصليّ. مجلّة أكاديميّة دوليّة محكّمة تعني بالبحوث الفلسفيّة والاجتماعيّة والنّفسية، 150-139، (10)، 7.
- سكيّنة، جرادى وسوالميّة، نوريّة. (2021). دور الفضاء العموميّ في تشكيل التّواصل

- الاجتماعي. مجلة الحوار الثقافي، 168-151، (2)10.
- سريجي، نادية وآخرون. (2020). النّظرية التّواصلية لدى هابرماس "فيلسوف التّقد والتّواصل". حكمة.
  - العلويّ، رشيد. (د.ت.). الفضاء العموميّ من هابرماس إلى نانسي فريزر. مؤمنون بلا حدود.
  - ملكاوي، أسماء حسين. (2017). فكرة الجامعة عند هابرماس: نظرية الفعل التّواصلية وإصلاح الجامعات. إضافات، 251-229، (37-36).
  - الهادفيّ، أمال علي. (1202). آليات تشكّل الفضاء العموميّ "البديل" في الجزائر: دراسة نقدية لخطاب التّقد والاحتجاج في تفاعلات الجزائريين على مواقع الشّبكات الاجتماعيّة [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة الجزائر 3.

#### المراجع باللّغة الإنجليزيّة:

- Charles, G.-U., & Fuentes-Rohwer, L. (2015). Habermas, the Public Sphere, and the Creation of a Racial Counterpublic. *Michigan Journal of Race & Law*, 21(1), 1-25.
- Ford, M. J. (2003). Jürgen Habermas: Discourse Ethics and the Development of a Contemporary Christian Ethic [Master's thesis, McMaster Divinity College].
- Fraser, N. (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 109-142). MIT Press.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action* (Vol. 1-2). Beacon Press.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (T. Burger & F. Lawrence, Trans.). MIT Press. (Original work published 1962)
- Habermas, J. (1991). The public sphere. In C. Mukerji & M. Schudson (Eds.), *Rethinking popular culture. Contemporary perspectives in cultural studies* (pp. 398-404). University of California Press.
- Khan, M. Z., Gilani, I. S., & Nawaz, A. (2012). From Habermas model to new public sphere: A paradigm shift. *Global Journal of Human Social Science*, 12(5), 43-52.
- Küçük, A., & Özkul, O. (2021). Communicative action theory. A system – lifeworld compatibility or incompatibility?. *Journal of Social Sciences and Humanities*.
- Mansbridge, J. (2017). The Long Life of Nancy Fraser's "Rethinking the Public

Sphere”. In B. Bargu & C. Bottici (Eds.), *Feminism, Capitalism, and Critique* (pp. 101-118). Palgrave Macmillan.

- Masip, P., Ruiz-Caballero, C., & Suau, J. (2019). Active audiences and social discussion on the digital public sphere. *Information, Communication & Society*, 22(10), 1531-1547. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2019.1593358>
- Papacharissi, Z. (2008). The virtual sphere 2.0: The Internet, the public sphere, and beyond. In A. Chadwick & P. N. Howard (Eds.), *Routledge handbook of Internet politics* (pp. 230–245). Routledge.
- Pedersen, J. (2011). *Habermas’ method: Rational reconstruction* [Doctoral dissertation, University of Bergen].
- Rasmussen, P. (2007). *Learning and Communicative Rationality: The Contribution of Jürgen Habermas*. Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi, Aalborg Universitet.
- Strani, A. (2011). *A critical study of Communicative Rationality in Habermas’s Public Sphere* [Doctoral dissertation, Heriot-Watt University].
- Sunstein, C. R. (2018). *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press.
- Zamith, R., & Lewis, S. C. (2014). From Public Spaces to Public Sphere: The Architecture of the Web and the Case of the Drudge Report. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 58(3), 345-362. <https://doi.org/10.1080/08838151.2014.935848>

# الطار والخذلان الأندلسي بين الصمود والسقوط

د. عبد الرحمن أبو زيد

مقدمة البحث :

شهدت الأندلس، في مرحلتها الأخيرة، صراعاً لا بين حضارتين فحسب، بل بين قيم القيادة والمروءة من جهة، وبين الانهيار الداخلي والتفكك النفسي والسياسي من جهة أخرى وفي خضم هذا المشهد، تبرز سيرة القائد الأندلسي إبراهيم الطار، لا بوصفه شخصية عسكرية تقليدية، بل كنموذج نادر لقائد قاوم وحده بينما تهاوى الآخرون في بلاط المساومات .

يركّز هذا البحث على إعادة قراءة لحظة السقوط من خلال ثنائية محورية الصمود كما جسده الطار، والسقوط كما مثله أبو عبد الله الصغير، آخر ملوك بني الأحمر في غرناطة، لا يتناول البحث السردية التقليدية التي ركزت حول تسليم المفاتيح، بل يغوص في الخلفيات الأخلاقية والنفسية والسياسية التي مهّدت للخذلان الأندلسي، ويفتح نقاشاً علمياً حول الأسباب الحقيقية للانهيار.

ويُعتمد في هذه الدراسة على مصادر أندلسية تقليدية مثل ”نوح الطيب“ للمقري و”الإحاطة“ لابن الخطيب، إضافة إلى مراجع تحليلية حديثة، من أجل تقديم مقارنة مركبة بين الرمزية الميدانية للطار، والرمزية السياسية لأبي عبد الله الصغير.

كما وتتبع أهمية هذا البحث من أنه لا يقدم مادة تاريخية فقط، بل يسعى إلى استحضار نماذج القيادة في لحظات السقوط،

وتحليل كيف يُصنع النصر الفردي أحياناً وسط هزيمة جماعية ، وهو بذلك يفتح أفقاً في قراءة التاريخ الإسلامي من زاوية القيادة والقيم، لا من زاوية الوقائع الجافة وحدها.  
الكلمات المفتاحية :

إبراهيم العطار، سقوط الأندلس، غرناطة، أبو عبد الله الصغير، الخيانة، الصمود، لوشة، التاريخ الإسلامي .

### **Introduction :**

The final phase of al-Andalus was not merely a clash between two civilizations, but a deeper conflict between two internal forces: the spirit of leadership and dignity, versus the gradual disintegration of political and moral cohesion.

In this context, the figure of Ibrahim al-‘Attar emerges not as a conventional military leader, but as a rare model of individual resistance in a time when most political actors had surrendered to negotiation and weakness.

This study offers a re-reading of the collapse of the Nasrid Emirate of Granada through a central dichotomy: steadfastness as embodied by al-‘Attar, and submission as represented by Abu ‘Abd Allah al-Saghir, the last Muslim ruler of al-Andalus.

Rather than retelling the well-known narrative of the keys’ surrender, the research delves into the ethical, psychological, and political layers that laid the groundwork for the fall.

Drawing upon classical Andalusian sources such as Nafh al-Tib by al-Maqqari and al-Ihata by Ibn al-Khatib, as well as modern scholarly analyses, the paper presents a dual reading of battlefield integrity versus political retreat.

The significance of this research lies in its attempt to go beyond historical recounting, offering instead a critical analysis of leadership models in times of decline, and revealing how individual heroism may emerge even amidst collective defeat.

## الفصل الأول

### الإطار السياسي والعسكري لسقوط الأندلس

المطلب الأول: البيئة السياسية قبيل السقوط :

كانت غرناطة 1 في أواخر القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، آخر ما تبقى من حكم الإسلام في الأندلس، وقد واجهت تلك الإمارة الصغيرة عزلة خانقة بين ضغط داخلي متآكل وتحالفات نصرانية متزايدة. فبينما كانت مملكة قشتالة 2 قد أنهت توحيدها مع مملكة أرغون 3 تحت تاج الملكين فرناندو 4 وإيزابيلا 5، كانت الدولة النصرانية في غرناطة تمرّقها الخلافات العائلية والمؤامرات داخل القصر، إضافة إلى الارتهان السياسي للملوك النصارى، بحيث باتت غرناطة دولة تابعة في ثوب إمارة مستقلة 6 .

فالمتمأل في بنية الحكم في غرناطة يرى بوضوح أن الحكم النصري كان يخضع لـ"ثقافة البقاء" لا "ثقافة السيادة"، إذ تحوّلت السياسة إلى مجرد مناورة للبقاء في الحكم بأقل قدر من الكلفة، ولو كان ذلك على حساب الكرامة أو الأرض أو الهوية، ويكفي أن نشير إلى أن أبا عبد الله الصغير 7 آخر ملوك بني الأحمر 8 قد تولى العرش مرتين، في كل مرة بمساعدة قوة نصرانية، مقابل تنازلات صريحة أو ضمنية 9 .

المطلب الثاني: الصراعات الداخلية والانقسام بين الزعامات:

عاشت غرناطة حالة من الصراع الداخلي الذي لم يتوقف منذ منتصف القرن التاسع الهجري، حيث كانت السلطة تتقل بين ثلاثة أطراف :

1 - السلطان أبو الحسن علي 10

ولده أبو عبد الله محمد الصغير - 2

3 - عمه محمد الزغل 11

وقد كان هذا التنازع مدمراً لا على مستوى الحكم فقط، بل على المستوى الشعبي والعسكري، إذ انقسمت القبائل والعشائر والقيادات حول ولاءاتها، وتحوّلت غرناطة إلى سلسلة من الانقلابات المتبادلة، يتخللها تدخل نصرائي "ذكي" يستغل هذه الثغرات ويوجه ولاءات القادة بما يخدم المشروع القشتالي، وقد أشار كتاب نوح الطيب إلى هذا الصراع الداخلي بقوله : وكان القوم يختلفون على سلطانهم كما يختلف اللصوص على الغنيمة، لا يجمعهم جامع، ولا تردعهم نازلة 12

وهذا الضعف البنيوي جعل غرناطة غير قادرة على الصمود في مواجهة عسكرية طويلة، مهما كانت قوتها الحربية الظاهرة، لأن المعركة حينها لم تكن مع الخارج فقط، بل من الداخل أولاً.

### المطلب الثالث: المعاهدات والإذعان السياسي

لم يكن سقوط غرناطة مفاجئاً من الناحية السياسية، فقد سبقته سلسلة طويلة من المعاهدات التي وقّعها ملوك بني الأحمر مع التاج القشتالي، كانت تبدأ بالهدنة وتنتهي بالخضوع، وكان أبرز هذه الاتفاقيات

اتفاقية أبي الحسن مع فرناندو في بداية الحصار-

- معاهدة أبي عبد الله الصغير سنة 896هـ / 1491م، التي تخلى فيها عن حقه التاريخي في الإمارة، مقابل ضمانات هشة لم تُحترم لاحقاً.

وقد صوّر بعض المؤرخين الغربيين 13 موقف أبي عبد الله على أنه: انتصار دبلوماسي للحفاظ على أرواح المسلمين ، بينما هو خذلاناً واضحاً وانسحاباً مرفوضاً من ساحات الشرف

المطلب الرابع: البنية النفسية للخذلان السياسي في غرناطة:

يبين كيف تحوّلت القيادة في غرناطة من مشروع مقاومة إلى نفسية تسليم واستجاء، وهذا التمهيد لازم لفهم لماذا كان العطار استثناء، وكيف بقي رجل مثل العطار يقاتل وحده، بينما غرقت غرناطة في عجز سياسي؟

لم يكن سقوط غرناطة نتاج معارك فقط، بل نتيجة بنية نفسية مهزومة زرعتها التراكمات السياسية والداخلية ، فالقيادة في البلاط النصري، منذ أواخر القرن التاسع الهجري، كانت تُدار بمنطق النجاة الذاتية لا النجاة الجماعية ، وهذا ما جعل العديد من أمراء بني

الأحمر يتعاملون مع السلطة بوصفها ملاذاً شخصياً لا مسؤولية جماعية 14

وقد لعبت الأسرة الحاكمة نفسها دوراً حاسماً في تهيئة المناخ النفسي للاستسلام، حين دخلت في تحالفات ظاهرها الدفاع وباطنها الاستسلام المسبق ، وعندما تُختزل الإمارة في أشخاص متنازعين، وتُقرّغ الروح الجهادية من مضمونها، فإن قرار التسليم يكون أهون الضررين ، لا من حيث الشرع بل من حيث النفس المنهزمة، وأبو عبد الله الصغير، الذي مثّل ذروة هذه النفسية، لم يقدم نفسه للشعب الأندلسي بوصفه أميراً مسؤولاً، بل بوصفه أداة تفاوضية ترضي الطرفين: ملوك قشتالة من جهة، وخصومه في الداخل من جهة أخرى، فغرناطة كانت تعيش ” زمن الممالة لا المنازلة، وزمن التنازل لا التناحر الشريف 15 .

وفي هذا السياق، يصبح الخذلان السياسي ظاهرة لا قراراً عابراً، ويظهر غياب المشروع الحضاري في تفكير القيادة النصريّة، التي بات همّها الاستمرار في الحكم، ولو في ظل الحماية النصرانية، وهذا ما يُمهّد لفهم كيف كان قرار تسليم المفاتيح لغرناطة جزءاً من منطق ذاتي، لا منطق إكراه خارجي فقط .

### خاتمة الفصل الأول: تحليل واستنتاج:

بعد عرض الخلفية السياسية والعسكرية والنفسية التي سبقت السقوط، يتبين لنا أن غرناطة لم تُهزم فقط بالسلاح، بل انهزمت أولاً في داخلها، في عقيدتها السياسية، وفي نفسية قادتها، وفي طبيعة تحالفاتها الهشة، وفي تجاهلها لصوت المقاومة الحقيقي . فكان قرار تسليم المدينة في نظر القيادات الحاكمة "صفقة إنقاذ"، لكنه في ميزان التاريخ وصمة خذلان، وفي ميزان الشرع تفریطاً بأمانة الأرض والناس، ورجل لم يفاوض، ولم يبيع، ولم يتراجع، بل قاتل حتى قُتل، وهنا تبرز الحاجة إلى تتبع نموذج مغاير تماماً داخل اللحظة نفسها ألا وهي : رمز العناد الشريف في وجه الانحناء السياسي ... إنه إبراهيم العطار .

وهذا ما سيعالجه الفصل الثاني من هذا البحث، عبر تتبع سيرة هذا القائد وتفاصيل معركة لوشة، وما مثّله من صرخة في وجه الخذلان العام .

### الفصل الثاني

#### إبراهيم العطار : بين السيف والعزلة

#### المطلب الأول: النشأة والموقع العسكري

إبراهيم العطار شخصية عسكرية ظلت لزمن طويل مغمورة في الأدبيات التاريخية التقليدية، لكنها تحتفظ بقوة رمزية بالغة التأثير، لا من حيث سيرته فقط، بل من حيث اللحظة التي ظهر فيها لحظة انهيار الدولة وبقاء الرجولة .

ولد العطار في بيئة عسكرية - يُحتمل أنها من أصول أندلسية عربية أو أمازيغية 16- وبرز في قيادة حامية لوشة 17، وهي المدينة التي كانت تمثّل المعقل الغربي الأهم لغرناطة، ومفتاح الدفاع عن حدودها الشمالية الغربية 18، وقد عُرف عن العطار شجاعته وصرامته وانضباطه، وكان يُنظر إليه داخل الجيش النصري على أنه صاحب بأس لا صاحب طموح سياسي، ممّا جعله مقبولاً من الجنود ومخيفاً للنخبة السياسية في آن معاً 19.

وما يميّز سيرة العطار أنه لم يكن من طبقة القادة الكبار في البلاط، ولم يُقرّب لمصاهرة أو نسب، بل نال موقعه بالجدارة وحدها، وهذا ما جعله منفصلاً عن لعبة القصر، ومرتبطاً بالناس والميدان.

المطلب الثاني: معركة لوشة وسقوط البوابة الغربية :

معركة لوشة سنة 888هـ / 1483م، كانت من أخطر المعارك التي خاضتها الإمارة

النصرية في نهاية عهدها، وقد فُرضت نتيجة محاولة مفاجئة لاستعادة زمام المبادرة من قِبَل أبي عبد الله الصغير - بدفع من العطار - عبر مهاجمة بلدة لوشة الواقعة داخل أراضي قشتالة .

وفكرة الهجوم لم تأت من القصر، بل من العطار نفسه، الذي رأى أن الدفاع بلا هجوم لا يُرهب عدوًا ولا يرفع معنويات أهلًا 20 فدبّر الحملة، وقاد الجنود بنفسه، واشتبك مع حامية قشتالة، لكنه ترك دون تعزيزات كافية، وتمت خيانتة داخليًا، حتى سقط شهيدًا في المعركة، ووقعت بلدة لوشة بعدها بيد النصارى .

وبهذا، لا تمثل معركة لوشة مجرد هزيمة عسكرية، بل تمثل نقطة فاصلة في النزاع بين من أراد القتال، ومن كان يفاوض في الظل .

#### المطلب الثالث: العطار في المصادر... البطل الذي نسيه المؤرخون

لا نجد ذكرًا وافيًا لإبراهيم العطار في معظم كتب التاريخ الرسمي، رغم ضخامة رمزيته، باستثناء ما روي في مصدرين اثنين هما نفع الطيب، و الإحاطة، وبعض الإشارات الموجزة في كتاب البيان المغرب .

وقد أشار نفع الطيب إلى أنّ العطار كان من أهل الشدة والبأس، إذا عزم مضى، وإذا قاتل استمات، وإنه لُقِّب وهو يقول: اللهم اجعل موتي شاهدًا على من خان 21 وقلّة الذكر للعطار ليست نتيجة قلة أثر، بل نتيجة الخذلان الرسمي والتجاهل المتعمد، لأن التاريخ في لحظات السقوط كثيرًا ما يُكتب بأقلام الساكتين، لا الصامدين .

المطلب الرابع: قراءة تحليلية في رمزية العطار :

يمثل العطار النقيض الكامل لأبي عبد الله الصغير فهو لا يملك سلطة ، ولكنه يملك إرادة، ولا يحضر في بلاط غرناطة ، لكنّه حاضر في ذاكرة الصمود .

فرفض أن يكون شريكًا في تسليم الأرض، بينما جلس أبو عبد الله على طاولة المفاوضات يُقسّم المدينة ويوزع وعود الأمان على من يعلم أنهم سيُطردون لاحقًا أو يُنصرون قسرًا 22. إنّ رمزية العطار تنبع من أن سلاحه لم يكن فقط سيفه، بل عزلته عن الخيانة، وصموده الفردي في وجه انهيار جماعي ، وهذا هو ما يُحوّله من قائد مهزوم ميدانيًا إلى منتصر أخلاقيًا ، وهي الانتصارات التي لا تُقاس بالمفاتيح، بل بالدماء .

وقد لاحظت بعض الدراسات الغربية المهمة بتاريخ الأندلس أن نماذج المقاومة الفردية، مثل إبراهيم العطار، تُعد من الظواهر غير المفسّرة تاريخيًا، حيث تم إغفالها لصالح التركيز على المعاهدات والقيادات السياسية.

أن سرديّة سقوط الأندلس بقيت محصورة في قاعات القصر، ولم تُتصّف الجنود الذين

سقوط أعلى الأسوار، أو القادة الذين رفضوا التسليم 23 ولهذا فإن العطار لا يُذكر إلا بوصفه "خسارة عسكرية"، بينما هو في الحقيقة مؤشّر أخلاقي على انقسام العزائم بين من قرر الموت ومن قرر التفاوض.

#### خاتمة الفصل الثاني : تحليل واستنتاجات :

- 1- إبراهيم العطار يمثل آخر صوت عسكري صادق في الأندلس، لم يتورط في سياسة البلاط، بل ارتبط بالأرض والميدان.
- 2- معركة لوشة ليست هزيمة، بل فضيحة نكث العهد من الداخل، حين ترك قائد في وجه عدو دون دعم.
- 3- قلة ذكر العطار في الكتب ليست ضعفاً فيه، بل إدانة للمؤرخين والسياسيين الذين كتبوا لحساب البلاط .
- 4- سقوط لوشة كان إرهاباً بسقوط غرناطة بعدها بسنوات قليلة، وسقوطاً رمزياً لمنطق القتال الشريف .

#### الفصل الثالث

##### أبو عبد الله الصغير - مشهد الخذلان السياسي

##### المطلب الأول: موقع أبي عبد الله في السلطة

كان أبو عبد الله محمد بن علي، الملقب بـ"الصغير"، آخر حكام بني الأحمر في غرناطة، وقد تولّى الحكم مرتين، الأولى سنة 887هـ / 1482م، والثانية بعد صراع طويل مع أبيه أبي الحسن علي ثم عمه الزغل، في مرحلة كان فيها الملك لا يُنتزع بالقوة فقط، بل يُمنح بالتدخل النصراني 24 .

فدخول أبي عبد الله إلى الحكم تم بترتيب داخلي مدعوم من ملك قشتالة فرناندو، في اتفاق غير معن، ولكن معالمة ظهرت سريعاً من خلال الخطوات السياسية التي قام بها، والتي خالفت تقاليد الحكم النصري، وأظهرت أنه ملك ضعيف الإرادة، معزول عن القوة العسكرية، محاط بالمستشارين الانتهازيين 25.

ومع أنه كان شاباً متعلماً، يجيد الخطابة والفصاحة، إلا أن الواقع السياسي حوّله إلى أداة داخل شبكة المساومة، وبات محصوراً في اتخاذ قرارات مدفوعة بحسابات داخلية وخارجية، لا تعكس إرادة مقاومة بل إرادة بقاء.

### المطلب الثاني: خطاب المفاوضة ومبررات التسليم

كان خطاب أبي عبد الله الصغير في آخر أيام الحكم مشحوناً بلفظ الهدوء والواقعية والتسويات، وهو خطاب يُفسَّر في بعض المصادر بأنه "محاولة عقلانية لتأمين الشعب المسلم"، لكن حين يُقرأ السياق بدقة، نكتشف أن هذا الخطاب لم يكن عقلانياً بل انسحابياً، لا يحمي أحداً بقدر ما يهيئ الجميع للهزيمة<sup>26</sup>.

ففي المفاوضات مع فرديناند وإيزابيلا، قبل توقيع معاهدة التسليم سنة 897هـ / 1492م، وافق أبو عبد الله على شروط تُلزم المسلمين بالتخلي عن السلاح، وتدخل رجال الكنيسة إلى المدن، مع ضمانات لم تُحترم، وأول ما سقط منها 72 حق المسلمين في ممارسة شعائرهم بحرية

وقد يظهر التساؤل 28 عن هذا القرار: ما بال من سلّم الأندلس لم يرفع سيفاً، ولم يستشر عالماً، ولم يُبلغ الناس قبل أن يوقع على الخراب؟

### المطلب الثالث: الموقف من المقاومة الميدانية :

المفارقة الكبرى أن تسليم غرناطة جاء في الوقت الذي كانت فيه المقاومة قائمة في بعض الجهات مثل لوشة، بقيادة العطار وغيره، ما يُظهر أن المعركة لم تكن قد انتهت ميدانياً، بل حُسمت سياسياً من طرف القيادة.

بل تشير بعض الروايات إلى أن العطار وأمثاله لم يكونوا على علم بمسار المفاوضات، وكانوا يعتقدون أن غرناطة ما تزال "تستعد للمواجهة"، لا تنهيها للتسليم<sup>29</sup>. ورغم أن بعض المؤرخين الغربيين وصفوا أبا عبد الله بأنه كان "أسير التوازنات السياسية"، فإن الروايات الإسلامية ترى فيه نموذجاً للخذلان المبكر، الذي مهد للهزيمة النهائية بخطوات مبرمجة تحت غطاء الواقعية الزائفة.

### خاتمة الفصل الثالث : تحليل واستنتاجات :

- 1- أبو عبد الله الصغير لم يكن مجرد حاكم شاب فقد السيطرة، بل كان جزءاً من مشروع خذلان سياسي مسبق الترتيب، هدفه تسليم الحكم لا مواجهته.
- 2- خطابه السياسي لم يكن استجابة للواقع، بل مساهمة في صناعته، لأنه أغلق باب المقاومة في وقت كانت فيه بعض الجبهات لا تزال تقاتل.
- 3 - معاهدة التسليم لم تكن نهاية مؤلمة فقط، بل كانت إعلاناً عن انتصار منطق الخضوع داخل النخبة، على منطق المواجهة عند الأطراف الصادقة .

## الفصل الرابع

بين العطار وأبي عبد الله - مقارنة في الموقف والرمزية

المطلب الأول: أنموذجان في لحظة الانهيار :

مثل كل من إبراهيم العطار وأبي عبد الله الصغير نموذجين متناقضين تمامًا داخل اللحظة نفسها، لحظة سقوط الأندلس .

- فالعطار، القائد العسكري في الميدان، اختار القتال حتى الموت، رغم انعدام الدعم وغياب القرار السياسي.

- بينما أبو عبد الله، الذي كان يملك القرار والسلطة، اختار التسليم والتفاوض، رغم وجود مقاومة قائمة، وقدرة جزئية على الاستمرار في الصمود.

وهذا التباين لا يُفسّر فقط بالموقع الوظيفي، بل بالقناعة الداخلية لكل منهما :

العتار آمن بأن الهزيمة لا تبرر التنازل، أما أبو عبد الله فأمن أن التفاوض أذكى من القتال

والتاريخ لا يرحم الذكاء البارد، بل يُخلد من سقط قائمًا، لا من جلس خائفًا.

## جدول مقارنة بين صمود العطار وانهزام أبي عبد الله الصغير

وجه المقارنة	إبراهيم العطار	أبو عبد الله الصغير
المنصب والمكانة	قائد عسكري كبير في غرناطة	آخر ملوك بني الأحمر في غرناطة
الظرف التاريخي	في مرحلة الحصار الكثيف لغرناطة، شارك في الدفاع عنها	في المرحلة الأخيرة من سقوط الأندلس، سلم غرناطة للملكين في مرحلة المفاوضات، شارك في الكاثوليك
الموقف العسكري	قاتل ببسالة حتى النهاية، رغم قلة العدد والعتاد	استسلم للعدو بعد مفاوضات مدّلة، دون قتال يُذكر
الموقف السياسي	دعا إلى مقاومة الإسبان ورفض التفاوض غير المشروط	فاوض سرًا مع فرناندو وإيزابيلا، وسلم مفاتيح المدينة
الموقف من العهد والبيعة	بقي وفياً للمسلمين والأمانة التاريخية	خان العهد وترك شعبه يواجه مصير التهجير
الرمزية التاريخية	رمز للفروسية والنخوة الأندلسية	رمز للخذلان والانهيار السياسي
النهاية	قُتل في معارك الدفاع عن المدينة (وفق بعض الروايات)	نُفي إلى المغرب ومات في عزلة واحتقار
الذاكرة الشعبية	حُدد في كتب التاريخ والملاحم الشعبية كبطل مقاوم	ارتبط اسمه بـ "زفرة العربي الأخيرة" رمزًا للانكسار
التقييم التاريخي	بطل مقاوم وقف في وجه السقوط	ملك ضعيف أضاع آخر معقل للمسلمين في الأندلس

خلاصة موسعة: الفارق بين قيادة ترفض السقوط وأخرى تسلم المفاتيح

إن المقارنة بين إبراهيم العطار وأبي عبد الله الصغير ليست مجرد مقارنة بين شخصين، بل هي مقارنة بين خيارين تاريخيين في لحظة حرجة من تاريخ الأندلس، لحظة حددت مصير شعب بأكمله:

### أولاً: القيادة في وجه الأزمة

كان إبراهيم العطار قائداً ميدانياً عسكرياً لا يملك سلطة القرار السياسي النهائي، لكنه امتلك الإيمان بالحق والوفاء للبيعة، فرفض التسليم، وأصرَّ على القتال حتى اللحظة الأخيرة، مدافعاً عن غرناطة بكل ما يملك من طاقة، صموده لم يكن عبثاً، بل تعبيراً عن مبدأ يرفض الخنوع، ويقاوم حتى الرمق الأخير، معتمداً على الإيمان، لا على الحيلة. في المقابل، كان أبو عبد الله الصغير ملكاً، يحمل على عاتقه الشرعية والقرار، لكنه انهار تحت ضغط الحصار والطموح الشخصي، متفاوضاً سراً مع أعداء الداخل والخارج، ومقدمًا مفاتيح غرناطة في صمتٍ وخنوع، ليكون أول من أسلم مدينة، وآخر من بكى عليها.

### ثانياً: الدلالة السياسية والعسكرية

يُشكل موقف العطار رمزاً للمقاومة غير المشروطة، يعبر عن استمرارية الروح الأندلسية التي لم ترضَ بالخضوع للغزاة، على الرغم من غياب الدعم السياسي والعسكري، أما أبو عبد الله الصغير، فتمثل الانفصال التام بين الحاكم والشعب، إذ فضل نجاته ذاتة على بقاء الأمة، وخذل المقاومين في الداخل.

### ثالثاً: المعنى الرمزي في الذاكرة الإسلامية

ظلَّ العطار في الذاكرة رمزاً للبطولة النادرة، وأسطورة شعبية ألهمت الشعراء والفقهاء والمؤرخين، بينما بقي أبو عبد الله الصغير محاطاً بعبارة زفرة العربي الأخيرة رمزاً للخسارة والانكسار والخذلان، وهذا الفرق يعكس ليس فقط البعد النفسي للقيادة، بل أيضاً البعد الأخلاقي والتاريخي في الحكم .

### خلاصة المقارنة :

بين يدينا نموذجان متقابلان في إدارة الانهيار أحدهما يقاتل لِيُسجَّل الشرف ولو في الهزيمة، والآخر يوقع وثيقة الذل في قصر الحمراء ويسلم وطنه من أجل وعدٍ خادع بالبقاء. إن الفرق بين العطار وأبي عبد الله الصغير هو الفرق بين من يواجه السقوط رافعاً الرأس، ومن يسقط مستسلماً دون مقاومة، وبين من يسطر آخر سطور المجد، ومن يختم صفحات التاريخ بالعار.

### المطلب الثاني: أخلاق القيادة والموقف :

القيادة في الأزمات، لا تقاس بما تحقَّقه من نصر، بل بما تُبقيه من أثر وقد ترك العطار أثراً كبيراً في نفوس الجنود والناس، لأنه قاتل حتى قُتل، بينما ترك أبو

عبد الله أثرًا لا يُمحي من الذاكرة الجماعية بوصفه من سلّم المفاتيح . فلم يبك الناس على ملك ضاع، كما بكوا على قائد قُتل، فمفاتيح غرناطة لم تفتح إلا بعد أن أُسكت صوت العطار 30 .

فالقيادة ليست سلطة... بل مسؤولية وجدانية ، والعطار كان قائدًا دون كرسي، لكن أبوعبد الله كان جالسًا على الكرسي وقد فرّ منه .

ويُشير الباحث الأمريكي ديفيد ليفرينغ لويس إلى أن المشهد الأندلسي في نهايته لم يكن مشهد تسليم فقط، بل كان إعدادًا للضمير السياسي في مجتمع ساد فيه الخوف من الزوال أكثر من الرغبة في البقاء 31

وهذا المعنى، وإن كان يخرج من باحث غربي، يُوافق السياق الإسلامي الذي يرى أن من يُسلم دون قتال يفرط في الأمانة الشرعية قبل أن يفرط في الأرض.

فبينما مات العطار بسيفه، عاش أبو عبد الله الصغير "بشهادة استسلام"، وقد كتب بها اسمه في التاريخ لا بوصفه أميرًا، بل "مفاوضًا ترك الباب مفتوحًا للمحرقة القادمة المطلب الثالث: منطلق الذكرى والتاريخ :

يحفظ الناس من سقطوا بشرف أكثر مما يذكرون من بقوا في الظل بجُبن . فلم يُخلد التاريخ أبا عبد الله الصغير إلا في مشهد بكائه، الذي سُمّي في الروايات بـ"زفرة العربي الأخيرة"، بينما خُلد العطار في جملٍ قصيرة لكنها قوية في كتب التاريخ، لأنها حملت معنى الرجولة حين سكتت الأصوات .

إن هذه المقارنة لا تهدف إلى تمجيد طرف وشيطنة طرف آخر، بل تسعى إلى إظهار أن الانهيار لا يكون من الخارج فقط، بل يبدأ من الداخل، حين يتخلى من يملك القرار عن ضمير الصدق .

خاتمة الفصل الرابع : تحليل واستنتاجات :

- 1- العطار وأبو عبد الله الصغير يُجسّدان صراعًا داخليًا بين منطلق القتال ومنطق الخضوع.
- 2- القيادة ليست سلطة سياسية، بل هي روح موقف يترك أثرًا في الأرض وفي الناس.
- 3- التاريخ، وإن سكت زمنًا، ينتصر دومًا لمن قاتل لا لمن فاوض .

## الفصل الخامس

### النتائج العامة والتوصيات

#### المطلب الأول: أبرز النتائج المستخلصة من البحث

بعد استقراء الوقائع وتحليل الشخصيتين المحوريتين في هذا البحث، تبين ما يلي :

- 1 - إن سقوط الأندلس لم يكن نتيجة حتمية لقوة العدو فحسب، بل كان ناتجاً عن ضعف داخلي بنيوي في القيادة السياسية والعسكرية، أبرزها التحالفات غير المتكافئة والتنازلات المتتالية.
- 2 - مثل إبراهيم العطار نموذجاً نادراً في زمن الانهيار، حيث اختار الصمود الفردي في وجه الانهزام الجماعي، ما جعل من سيرته علامة فارقة في سردية السقوط.
- 3 - أبو عبد الله الصغير لم يكن مجرد "حاكم فاقد للقوة"، بل كان فاعلاً في مشروع التنازل، مع سبق إرادة في التسليم وابتعاد تام عن منطق المقاومة، وهو ما أدى إلى فقدانه للشرعية التاريخية.
- 4 - تُظهر الوثائق والمرويات أن الصراع الحقيقي لم يكن فقط بين المسلمين والنصارى، بل كان بين من أراد الصمود... ومن تواطأ باسم الواقعية، فالعطار لا يحتل موقعاً كبيراً في الدراسات التاريخية المعاصرة، مما يُظهر الحاجة إلى إعادة تقييم أدوار النماذج الميدانية غير المرتبطة بالمؤسسة السياسية في سرد تاريخ الانهيارات الحضارية.

#### المطلب الثاني: التوصيات البحثية

- 1 - دعوة لإعادة دراسة الشخصيات الأندلسية التي تم تهميشها في الروايات الرسمية، مثل العطار، وعلي بن زبير، وغيرهم، عبر مشاريع أكاديمية متخصصة.
- 2 - تشجيع الباحثين على الربط بين الأحداث العسكرية والنفسية والسياسية، وعدم التعامل مع السقوط التاريخي كمجرد وقائع عسكرية.
- 3 - فتح باب البحث المقارن بين النماذج التي قاومت والنماذج التي فاوضت، لفهم أعمق للعوامل الداخلية في السقوط الحضاري.
- 4 - توثيق سيرة العطار في كتب المناهج والدراسات الإسلامية، بوصفه نموذجاً للمقاومة الصامته غير المتأجّر بها.

#### المطلب الثالث: خاتمة البحث :

حين نقرأ تاريخ الأندلس من زاوية "الخذلان"، فإننا لا نقصد جلد الذات، بل فتح جرح تأخر علاجه كثيراً، وسيرة إبراهيم العطار ليست رواية بطولة رومانسية، بل هي صرخة رجل لم يجد من يقف بجانبه... إلا سيفه.

وبينما استشهد العطار وهو يُدافع عن تراب الأندلس، كان أبو عبد الله يُدافع عن بقاء صورته أمام قشتالة.

فالمقارنة بينهما تُلزمنا بإعادة النظر في مفاهيم "السياسة الواقعية" التي قادتنا، مراراً، إلى الانهيار

ولعلنا اليوم، في ظل الأزمات المتكررة، بحاجة إلى العطار أكثر من أي وقت مضى لا ليحارب بالسيف، بل ليُذكّرنا أن الصمت الشريف أعظم من الخطابة الجبّانة . حين نقرأ تاريخ الأندلس من زاوية الخذلان، فإننا لا نسعى إلى جلد الذات، ولا إلى النحيب على أطلال اندثرت، بل نمارس فعلاً شجاعاً من النقد الذاتي الواعي، الذي يفتح جرحاً تاريخياً تأخر علاجه كثيراً، حتى تصلّب حوله الصمت، وتحولت خيانتة إلى حكمة سياسية في بعض القراءات المعاصرة .

في قلب هذا المشهد، تقف سيرة إبراهيم العطار لا كـ"رواية بطولة رومانسية" أو حكاية شهامة شعبية، بل كصرخة حقيقية في وجه تاريخ تواطأ فيه الكثيرون على الصمت، وغابت فيه البطولة إلا من بين قبضات الرجال الذين لم يكونوا يملكون إلا سيوفهم وكرامتهم. فالعطار لم يُقاتل ليُهزم ملوك قشتالة، بل قاتل كي لا يُهزم من داخله، كي لا يسقط هو أيضاً في حفرة التبرير والخضوع والتواطؤ، قاتل ليحمي آخر ما تبقى من معنى الشرف في معركة خاسرة، بينما كان خصمه في الزمن والموقف، أبو عبد الله الصغير، يُفاوض ويُسلّم مفاتيح غرناطة، لا ليحمي شعبه، بل ليحفظ صورته أمام قشتالة ويضمن لنفسه بقعة هادئة على ضفاف النسيان.

إن المقارنة بين إبراهيم العطار وأبي عبد الله الصغير ليست مقارنة بين شخصين فقط، بل بين مدرستين في الفهم والقيادة، مدرسة تعتبر أن المعركة لا تنتهي بسقوط المدينة ما دام الشرف قائماً، وأخرى ترى أن بقاء الرأس فوق الكتفين أهم من كرامة الأرض والناس. ولعل أخطر ما أفرزته هذه التجربة التاريخية أن الخضوع السياسي تمّ تسويقه بوصفه حكمة واقعية، وأن البطولة الصامتة التي جسدها العطار أصبحت مجرد تفصيل عاطفي في كتب الحكايات، لا في كتب الاستراتيجية، لقد آن الأوان لتُعيد النظر في مفاهيم "السياسة الواقعية"، التي قادتنا، مراراً، إلى الهزائم المُقنّعة بشعارات السلام والعقلانية.

وفي ظل أزماتنا العربية المعاصرة، التي تتكرر فيها صيغ الخذلان بأقنعة جديدة، نكاد نكون اليوم أحوج إلى العطار من أي وقت مضى، لا ليحارب بسيفه، بل ليوقظ فينا الشعور بأن الكلمة الأخيرة يجب أن تُقال بكرامة، ولو كانت في وجه السقوط فالصمت الشريف — كما علّمنا — أصدق من ألف خطبة تُقال في بلاط الهزيمة، وأبقى في الذاكرة من كل صور الزيف التي تُعلّق على الجدران.

إن سيرة العطار، إذًا، ليست فقط جزءاً من تاريخ الأندلس، بل مرآة نُحاكم بها أنفسنا، هل نقف حيث وقف؟ أم نميل حيث مال الآخرون؟ وسنظل نُسأل، ما دمنا نكتب التاريخ وأينا اختار الشرف؟ وأينا سلّم المفاتيح؟

## الهوامش :

( 1 ) : غرناطة:مدينة بالأندلس من أعمال إلبيرة، وهي اليوم قاعدة الأندلس، وأعظم مدائنها، وآخر ما بقي من مملكة الإسلام بها، وهي في شرقي إلبيرة، ومدينة حسنة محكمة ،( الحموي ، ياقوت بن عبد الله الحموي ، المتوفى 626هـ ، معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت ، ج4 ، د.ت، ص 88 ).

( 2 ) : مدينة قَشْتَالَة: وهي مدينة كبيرة من أعظم مدائن الإفرنج بالأندلس، وهي قاعدة بلاد الإفرنج ومحل سلطانهم، وإليها تُسبب جملة من بلادهم ( المصدر السابق ، ج4 ، ص352 ) .

( 3 ) : تعدّ مملكة أرغون إحدى الممالك المسيحية التي نشأت في شمال شرقي شبه الجزيرة الإيبيرية، وكان لها دور بارز في الحروب الصليبية ضد المسلمين في الأندلس، ولا سيما خلال عصر الطوائف، تأسست رسمياً سنة 1035م، ثم اتّحدت لاحقاً مع مملكة قشتالة في إطار الكيان الإسباني الموحد بعد زواج فرناندو الثاني ملك أرغون من إيزابيلا الأولى ملكة قشتالة عام 1469م (المقري، أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر ، ج2 بيروت، 1968م، ص174

( 4 ) : الملك فرناندو الثاني (1516-1452م) هو ملك أرغون وصقلية، وزوج الملكة إيزابيلا الأولى ملكة قشتالة، وقد شكّل زواجهما النواة الأولى للوحدة الإسبانية. شارك فرناندو في قيادة الحملات النهائية لسقوط مملكة غرناطة الإسلامية، والتي انتهت بسقوطها سنة 897هـ / 1492م، معلناً بذلك انتهاء الحكم الإسلامي في الأندلس ( المصدر السابق ، ج2 ، ص 6 ) .

( 5 ) : إيزابيلا ملكة قشتالة كانت من أشد ملوك النصرانية تعصباً في تاريخ إسبانيا، وقد شكّلت مع زوجها فرناندو الثاني كتلة صلبة في مواجهة المسلمين، وكانت وراء تأسيس محكمة التفتيش التي مارست أبشع صور الإرهاب الديني بعد سقوط غرناطة، كما كانت العقل المدبر وراء إنهاء الوجود الإسلامي بالأندلس ( حسين مؤنس، تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1985م، ص45

( 6 ) : المقري، نفع الطيب ، ج4، ص302 .

( 7 ) : أبي عبد الله الصغير : أبو عبد الله محمد بن علي بن سعد النصري، آخر ملوك الإسلام في الأندلس، لُقّب بالصغير، استولى على الملك من أبيه، ثم خُلع وعاد، وحين استولى الإسبان على غرناطة، سلّمها لهم سنة 897هـ/1492م، وانتقل إلى فاس فمات بها عام 980هـ ( الزركلي، خير الدين بن محمود ابن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي ، المتوفى 1396 هـ ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 51 ، ج 6 ، 2002م ، ص 290 ) .

( 8 ) : بنو الأحمر : هم اسرة ملكية في مملكة غرناطة في الأندلس ، وكانوا أسرة إسلامية تحكم في الأندلس قبل سقوطها ، تعود جذور هذه الأسرة إلى علي بن الأحمر الذي أسس المملكة في القرن الثالث عشر الميلادي ، استمروا في حكم غرناطة حتى سقوطها عام 1492م ، بعد أن تمّ

- الاستيلاء عليها ، وقد لعبت هذه الأسرة دوراً كبيراً في الحفاظ على استقلالية غرناطة خاصةً في مواجهة القوى المسيحية المتزايدة في تلك الفترة ( الحموي ، معجم البلدان ، ج 6 ، ص 91 ) .
- (9) : أحمد مختار العبادي ، قيام الدولة الإسلامية في الأندلس وسقوطها ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1980 م ، ص 210 .
- (10) : علي بن سعد بن علي بن يوسف الغني بالله بن محمد بن الأحمر ، أبو الحسن ، الغالب بالله : من ملوك بني الأحمر بالأندلس ، استقام له الأمر بعد خطوب وأحداث جرت له مع أبيه ، ثم مع قواده بعد موت أبيه ، غزا الإسبانيين غزوات كثيرة فهابته ملوكهم وصالحوه برا وبحرا .
- وأقبل على الملائد سنة 388هـ فركن إلى الراحة وضيع الجند، وكان متزوج بابنة عم له ، وله منها ولدان ، فاصطفى عليها اسبانيولية اسمها ” ثريا ” فعاداه ابناه من الأولى وأمهما ، وهاجمه الإفرنج فظفر بهم قواده سنة 788 وتتابعت وقائعه معهم فوقع أحد ابنيه (محمد ، المعروف ب أبي عبد الله) في أسر الإفرنج ، وأصيب أبو الحسن (صاحب الترجمة) في بصره ، ومرض بما يشبه الصرع ، فعزل عن الملك ، وحمل إلى مدينة المنكب فأقام فيها إلى أن مات 890 هـ . (الأعلام ، الزركلي ، ج 4 ، ص 290 ) .
- (11) : محمد الزغل : من بني النضير ، من ملوك غرناطة ، كان أخاً لأبي عبد الله الصغير ، ملك شرق الأندلس ، نازع أخاه على الحكم ، فلما تم الصلح بينهما أقطعه أخاه بعض البلاد ، وبعد سقوط غرناطة تمّ نفيه إلى فاس ومات فيها 1492م ( المرجع السابق ، ج 6 ، ص 4 ) .
- (12) : المقرئ ، نوح الطيب ، ج 5 ، ص 88 .
- (13) : المصدر نفسه .
- (14) : احمد مختار العبادي ، قيام الدولة الإسلامية ، ص 224 .
- (15) : ابن الخطيب ، محمد بن عبد الله بن علي بن أحمد ( المتوفى 776هـ ) ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق : محمد عبد الله عنان ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 1 ، ج 2 ، 1973م ، ص 142 .
- (16) أمازيغية نسبة إلى الأمازيغ ، وهم السكان الأصليون لشمال إفريقيا (المغرب ، الجزائر ، تونس ، ليبيا ، أجزاء من مالي والنيجر ومصر يطلق الأمازيغ على أنفسهم اسم : إيمازيغن أي ” الأحرار ” أو ” النبلاء ” .
- (17) : لوشة : مدينة من مدن الأندلس ، بينها وبين إلبيرة مرحلة ، وهي مدينة حسنة ذات بساتين وزروع كثيرة ، وينسب إليها جماعة من العلماء ( الحموي ، معجم البلدان ، ج 5 ، ص 185 )
- (18) : ابن عذاري المراكشي ، أحمد بن محمد (ت بعد 695هـ) ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، تحقيق : بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ج 4 ، 2002م ، ص 411 .
- (19) : المصدر نفسه .
- (20) : المقرئ ، نوح الطيب ، ج 5 ، ص 112 .

- (21) : المصدر السابق ، ج5، ص 114.
- (22) : محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، الجزء الأخير، مكتبة الخانجي ، القاهرة، 1990م ، ص. 623
- (23) : L. P. Harvey, Muslims in Spain, 1500 to 1614, Oxford University Press, 2005 ,p.: 157 .
- (24) : محمد عنان ، دولة الإسلام في الاندلس ، ص588.
- (25) : ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2، ص173.
- (26) : شكيب أرسلان، تاريخ المسلمين في الأندلس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م ، ج2، ص351
- (27) : حسين مؤنس، فتوح الأندلس وسقوط غرناطة، ص293 .
- (28) : ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي ( المتوفى 658 هـ ) ، الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، 1967م، ص214.
- (29) : المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج5، ص114.
- (30) : المصدر السابق ، ج5، ص120
- (31) :David Levering Lewis, God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570 to 1215, W.W. Norton & Company, 2008,p: 322 .

#### المصادر التراثية :

- الحموي، ياقوت بن عبد الله (المتوفى 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، دت-1
- 2- ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي (المتوفى 856هـ)، الحلة السيرة، تحقيق: حسين مؤنس، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1967م.
- 3- ابن عذاري المراكشي، أحمد بن محمد (ت بعد 695هـ)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.
- 4- ابن الخطيب، محمد بن عبد الله (المتوفى 776هـ)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1973م.
- 5- المقري، أحمد بن محمد (المتوفى 1041هـ)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م

#### المراجع العربية الحديثة :

- أحمد مختار العبادي، قيام الدولة الإسلامية في الأندلس وسقوطها، دار النهضة العربية، القاهرة، 1980م-6

— حسين مؤنس، تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1985م7  
— محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، الجزء الأخير، مكتبة الخانجي، القاهرة،  
1990م8

— شكيب أرسلان، تاريخ المسلمين في الأندلس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م9  
الزركلي، خير الدين بن محمود (المتوفى 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط51،  
2002م—10

المراجع الأجنبية :

11. Harvey, L. P., Muslims in Spain, 1500 to 1614, Oxford University Press, 2005.

12. Lewis, David Levering, God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570 to 1215, W.W. Norton & Company, 2008.



## التَّجَمُّلُ والتَّزْيِينُ عند العرب - دراسة حضاريّة لغويّة -

### الملخص

الجمال ميلٌ فطريٌّ في الإنسان، يحبّه كائن من كان يسعى بما لديه للوصول إليه، وهل أحلى في السَّمْع من كلمة جميل؟ وأجلى في الإيقاع مفردة جميلة؟ إنَّها تُطربُ وتجعل صاحبها في نشوة لا تنضب. ونزولاً عند تلك المشاعر، عمل الإنسان على الوصول إلى الحُسن، بعيداً عن الشَّين. تجسّد العمل المذكور فيما يُعرف بصناعة الجمال، عن طريق فعل الزَّينة، التي تغطّي العيوب وترفع للنّاظرين كلّ مرغوب محبوب.

حضنت الفعل الحضاريّ الصَّيغَة «تفعل»؛ لقدرتها على تغطية المعنى المقصود، وصيغ العربيّة، بمختلف أوزانها جاءت لتؤدّي في المعاني المتباينة. وقد كَثُرَ فعل التَّزْيِين والتَّجَمُّل في بطون الحضارة العربيّة التي اهتمّت به كلّ الاهتمام نظراً لمقامه في نفس كلّ الأنام. عُرِفَ فنّ التَّجَمُّل، فطاول غير عضو من أعضاء الإنسان: العيون، الحواجب... كما وصل إلى تغيير الألوان والزركشة على الأبدان، وهو ما عُرِفَ بالوشم... فضلاً على الصِّباغة بالمساحيق بما يُعرف اليوم بالمكياج وغيره من المصطلحات الأجنبيّة.

إنَّها عمليات كشف عنها البحث في ثناياه: وصفها، ذكر كفيّة إجرائها ومدى تعامل النَّاس معها... فكان منجزاً حضاريّاً لغويّاً لتاريخ فنّ التَّزْيِين، يرفع الوهم عمّا يخلد في الأذهان، ويظهر المعطيات والحقائق لكلّ إنسان.

## Coquetry and Embellishment Among the Arabs A Cultural and Linguistic Study

### Summary

Beauty is an innate inclination in humans, loved by everyone, with each person striving to attain it by all means available. And is there anything sweeter to hear than the word “beautiful”? Or more melodious than the term “lovely”? It delights and puts the listener in a state of endless euphoria.

In response to these feelings, humans have worked to achieve beauty, distancing themselves from ugliness. This effort is embodied in what is known as the beauty industry, through the act of adornment, which covers flaws and presents to onlookers everything desirable and beloved. The civilized act was embraced by the form “taf’ala” due to its ability to cover the intended meaning, and the Arabic forms, with their various patterns, came to convey different meanings. The act of adorning and beautifying has been extensively present in the depths of Arab civilization, which has paid great attention to it due to its significance in the soul of every human being.

The art of beautification is well known and has touched various parts of the human body: the eyes, the eyebrows... It has also involved changing colors and patterns on the body, known as tattooing... In addition to the dyeing with cosmetics, known today as makeup and other foreign terms.

These are processes revealed by research in its details: their description, how they are performed, and how people interact with them... It was a civilizational and linguistic achievement of the history of the art of adornment, dispelling misconceptions lingering in minds, and revealing data and truths to every human being.

## فاتحة القول

الجمال هبة الله في مخلوقاته، ونعمة أنعمها على موجوداته. من وهبه شكر واعتبر، ومن حرمه صبر واعتذر. أليس هو في حقيقة أمره «الحسن الكثير»؟! وفوق ذلك كله، يُحِبُّ من أَسْمَ بِسَمَاتِهِ، واختَصَّ بخواصه، فكان واسطة الوصول منه إلى غيره، يصدق ذلك ما رُوِيَ عن الرَّسُولِ (ص): «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»<sup>1</sup>، تبيهاً له أنه منه تفيض الخيرات الكثيرة، فيحبُّ من يختصُّ بذلك.

إلى جانب ما سبق، يحبُّ الإنسان من يثني عليه بالفضائل النَّفْسِيَّةِ والجَسَدِيَّةِ، ويجد في نفسه الرَّاحَةَ والأَمَانَ، كأنَّه امتلك ما نقص من الإنسان. وهذا الميل الفطريّ طبيعيّ فيه، ولا أدلّ على ذلك ممَّا يشاع من بيت: [من الكامل]

يهوى الثناء مبرزاً ومقصرٌ حُبُّ الثناء طبيعة الإنسان

إنَّها حقيقة حبِّ الثناء، الماثلة «طبيعة الإنسان».

والإنسان، بطول باعه، وسعة قدرته يعمل جاهداً على استدراك ما فاتته، والتعويض عمَّا حُرِمَ من صفاته، عن طريق لَمَّ شتيت ما يُصلح صورته، ويضفي عليها جمالاً في خلقته. إنَّه فعل يدور في الطَّلبِ والتَّصنُّعِ، والعمل على تزيين العضو المشوَّه المتصدِّع والسُّلوكِ المقصود يحمل «التَّجَمُّلُ» و«التَّزْيِينُ». ماذا يعنيان في رحاب الحدود اللغويَّة. عمَّ يدلُّ التَّجَمُّلُ؟ وماذا يعني التَّزْيِينُ؟؟

## أولاً: التَّجَمُّلُ وَالتَّزْيِينُ فِي فِضَاءِ الدَّلَالَةِ:

التَّجَمُّلُ مشتقَّة من الجمال، وأصلها [جمال]، قالوا رجل جميل وجُمال، وهذا يعني الحُسن، والجمال ضدَّ القبح<sup>2</sup>... والجمال ضربان، أحدهما جمال يخصُّ الإنسان في نفسه أو بدنه أو فعله، والثاني ما يوصل به إلى غيره<sup>3</sup>. والمعنى في خِطَّةِ البحث المعنى الأوَّل، لما يتناول خلق الإنسان في بدنه ونفسه، بما يوصف به الإنسان بالقول: إنَّه جميل. ويؤازره المعنى الثَّاني؛ حبُّ النَّاسِ من يختصُّ بذلك؛ لأنَّ منه تفيض الخيرات الكثيرة.

أمَّا التَّزْيِينُ فاشتقاقه من الزَّينة، التي أخذت من مادَّة [زين]، وهو أصل يدلُّ على حسن الشَّيء وتحسينه والزَّين نقيض الشَّين، يقال زَيَّيت الشَّيء تزييناً وازيَّنت الأرض وازيَّنت وازدانت إذا حسَّنتها عشبها<sup>4</sup>.

والزَّينة بالإجمال ثلاث<sup>5</sup>: زينة نفسيَّة كالعلم والاعتقادات الحسنة، وزينة بدنيَّة كالقوَّة وطول القامة، وزينة خارجيَّة كالجمال والجاه... والمقصود في هذا المقام الزَّينة البدنيَّة وما تُزيِّن صورته في عيون النَّاس. وهي حقيقة يعزِّزها تعريف ابن فارس المذكور: «...»

وازيّنت الأرض... إذا حسّنتها عشبها».

وبالنظر إلى الصّيفتين «التَّجْمَلُ» و«التَّزَيْنُ»، يلاحظ أنّ وزنهما «تفعّل». وهي صيغة تأتي بمعنى «فعل»، مثال: تخلصه بمعنى خلّصه، كما قال الشاعر: [من الطّويل]  
 خلّصني من غفلة الغيِّ مُنْعِماً      وكنّت زماناً في ضمانٍ إيساره<sup>6</sup>  
 ويكون «تفعّل» بمعنى التّكلّف، مثال: تشجّع وتجلّد. والمعنيان مقصودان في البحث، لأنّ من يتزَيّن يقصد زَيْن، ويهدف بسلوكه الوصول إلى الجمال عن طريق فعل التَّجْمَل، يتكلّفه تكلّفاً وليس خلقاً. يتحوّل بعدها إلى ما هدف إليه، ورمى من وراءه له، فجاءت الصّيغة لتدلّ مجريات البحث بالهيئة، مفصحة بإجمال الإشارة إلى تفاصيل العبارة.

ثانياً: جوانب التَّجْمَل والتَّزَيْن وأساليبهما:

ظهر فعل العربيّ التَّجْميليّ في بيئته، عبر مفاصل كثيرة، جابت العديد من أعضاء الجسم، على نحو ما يلي:

1- الحواجب:

اهتمّت المرأة بجمال حواجبها، فاجتلبت ما يدقّقها. حكى ذلك الفعل «زَجَجَ»، الذي يدلّ على التّرفيق والتّدقيق.

أشدّ الرّاعي الخيريّ يصف الغانيات، وقد قمن بتجميل حواجبهن: [من الوافر]  
 إذا ما الغانياتُ بَرَزْنَ يوماً      وَزَجَجْنَ الحواجِبَ والعيونا<sup>7</sup>

و«زَجَجْنَ» يراد به جمّلن وحسّنّ ونحوهما. وهو من فعل الجمال في المرأة، يعرّز ذلك ما ورد عن العرب في التّزجيج. ذكر الثّعالبيّ في «فصل في الحاجب»: «من محاسنه الزّجج والبلج... فأما الزّجج فدقّة الحاجبين وامتدادها حتّى كأنّهما خطّاً بقلم. وأمّا البلج فهو أن يكون بينهما فُرجة، والعرب تستحبّ ذلك وتكره القرن وهو اتصالهما».<sup>8</sup>

والقصد من فعل التّزجيج الذي يشبه خطّ القلم طولاً واستقامة، الدّلالة على سعة العين الموازية لطول الحاجب؛ فيعكس ذلك جمال العين، التي تبدو واسعة نجلاء. إنّها صفة من محاسن العين، قال الثّعالبيّ: «...الدّعج أن تكون العين شديدة السّواد مع سعة المُقلة... والتّجلّ سعتها...».<sup>9</sup>

2- العيون:

استحبّ العربيّ صفات في العين، واستجلاباً لذلك الجمال المتمثّل في صفتي: السّواد والسّعة، استعملت المرأة المكحلة، منتزعة الكحلّ بواسطة الميل. قالوا: «وقد اكتحلّ وتكحلّ، والمكحال الميل تكتحلّ به العين من المكحلة. وأضاف ابن سيده: المِكحلّ

والمكحاح الآلة التي يكتحل بها.<sup>10</sup>

هكذا استنبطت آلة الكحل، جالبة بذلك الجمال للعين، عن طريق التصنع للفاعل. وعمل تحكيل العين رافع

القباحة عنها، وطاردًا للقذى منها؟ فتغدو معه الفتاة جميلة مقبولة للنّاظرين. أنشد ثعلب في عين لم تكحل، وما تترك أثر في المتلقي والنّاظر: [من الطويل]

فما لك بالسّلمانِ أن تحمَلَ القَدَى جفونُ عيونٍ بالقذى لم تُكحَل<sup>11</sup>

يتمّ فعل التّجَمَّل عن طريق تسويد الجفون، وتحكيل الرّموش، فتطول، وتبدو العين واسعة حوراء، تشبه أعين الطّباء، التي هام بها الشّعراء، فغدت مطلب النّساء. قال جرير في صفة العين التي في طرفها حور، وهو

اتساع سوادها، ممّا يقتل الشّاهد لهذا السّحر: [من البسيط]

إِنَّ العُيُونَ التي في طرفها حورٌ يَصْرَعْنَ ذا اللُّبِّ حتّى لا صِرَاعَ بِهِ

طارَ الفؤادُ مع الخودِ التي طرقت

وهنّ أضعفُ خلقِ الله أركاناً في النّوم طيّبةً الأعطافِ مبدانا<sup>12</sup>

هكذا يأتي فعل العين بجمالها واسوداد مشافرها ورموشها، التي لا تبدو قاتلة بسهامها، مصيبة كبد الحبيب، فائقة سهام القوس وأسأل النبال.

### 3- الطّيب والعطر:

عرفت الأنثى في الحضارة العربيّة «العطر» و«الطيب» بأنواعهما المختلفة، فباتت معها في مقام التّجميل والتّزيين. برز ذلك جليًا في سلوكها الاجتماعيّ، في البيت وخارجه. عندما يتضوّع المسك منها، فتُعرف به، وكذلك العطور الأخرى التي أوجدتها الطّبيعة العربيّة، كرائحة «القرنفل». قال امرؤ القيس، يصف قيام حبيبته وحركتها، وما ينتشر منها في أثناء ذلك، ممّا تحلّت به: [من الطويل]

إذا قامت تضوّع المسكُ منها نسيماً الصّبا برياً القرنفل<sup>13</sup>

والمسك معروف في البيئة العربيّة، ومتداول بين أبنائها، بأنواعه المختلفة، وكيفية استخراجها من الطّباء

المتوفّرة عند العرب «وذلك أفضل المسك فيأخذونه ويودعونه نوافج معهم قد أخذوها من غزلان اصطادوها معدّة،

فذلك هو المسك الذي تستعمل ملوكهم، ويتهادونه فيما بينهم وتحمله التّجار في النّادر من بلادهم...<sup>14</sup>

وتبالغ الأنثى في التَّطْيِبِّ بالمسك، حتَّى يغدو مصدره جسدها، وينعكس على فراشها التي ينبعث منه المسك. أنشد امرؤ القيس، ما تتمتع به حبيبته من زينة وعطور: [من الطَّويل]  
وَتُضْجِي فَتَيْتُ الْمِسْكِ فَوْقَ فِرَاشِهَا      نُؤُومُ الضَّحَى لَمْ تَنْتَطِقْ عَنْ تَفْضُلِ<sup>15</sup>

إنها مخدومة ثرية بما يدلّ عليه تزيينها وتطييبها...

ويتجاوز التزيين غير شاعر، ويضحى سمة في الحياة العربية وتتعدّد العطور متخطية المسك إلى الزنبق الورد<sup>16</sup>. نقل عن الأعشى يصف حبيبته، وما تتمتع به من زينة وعطور بحيث يذهب ريحها في كلّ حذب وصوب من مكان قيامها: [من البسيط]  
إذا تقوم يَضُوعُ المسكُ أصورة      والزنبقُ الورد من أردانها شَمِلُ<sup>17</sup>

هكذا كانت أردانها (أطراف ملابسها) منبعاً للمسك والزنبق الورد، حتى إذا غدا طيبها شاملاً. ويؤدّي الطيب دور مفردات اللغة، بحيث يفصح عن مكان الحبيبه: إنّه بمثابة اسمها، فحلت الرائحة المشهورة بها مكانه، فعرفت به تعريف اسم العلم. إنّه إحدائية امتطأها عمر ابن أبي ربيعة في الاهتداء إلى معشوقته، قال مصوراً ذلك: [من الطَّويل]  
وَبِتُّ أَنَا جِي النَّفْسِ أَيْنَ خِبَاؤُهَا      فَدَلَّ عَلَيْهَا الْقَلْبُ رِيًّا عَرَفْتُهَا  
وَكَيْفَ لِمَا آتَى مِنَ الْأَمْرِ مَصْدَرُ      لَهَا وَهَوَى النَّفْسِ الَّذِي كَادَ يَظْهَرُ<sup>18</sup>

هكذا جاء السؤال: «أين خباؤها؟» وفاه الجواب «ريا عرفتها»، وهو ما انتشر من رائحة.

#### 4- الحلى والجواهر:

تخطت المرأة العربية التصنع بواسطة المساحيق والعطور، إلى آليات أخرى، أمدهتها بها البيئة العربية زينت بواسطتها أعضاء جسدها. من ذلك: الخخال<sup>19</sup>، الذي تلبسه المرأة ومن الفعل تخلخلت المرأة: لبست

الخخال من صور ذلك قول الشاعر امرئ القيس: [من الطَّويل]  
هَصْرْتُ بِفُودِي رَأْسِهَا فَتَمَايَلَتْ      عَلَيَّ هَضِيمَ الْكَشْحِ رِيًّا الْمُخْخَلِ<sup>20</sup>

إنّه مقام وصف الجمال، وما تمتعت به المرأة من زينة لا محال. ويتعدى الموقف غير مكان، مؤكداً على فعل التَّجْمَلِ، فيها يذكر الخخل من الحلي، يتجلى ذلك في قول الشاعر: [من الرجز]

بِرَّاقَةُ الْجَيْدِ صَمُوتُ الْخَلْخَلِ<sup>21</sup>

وفعل التّصنّع ظاهر في حقل البيت الدلاليّ: برّاقة، صموت... إذ ساقها ممتلئة، بحيث يصمت الخلخال عن الحركة، وهو ما يستحبّ في المرأة.

ويؤازر الخلخال القُرط من أدوات التّجميل المصطنعة. وهو ما يُعلّق في شحمة الأذن<sup>22</sup> ولا أدلّ على مقصد الرّينة والتّجمل من قولهم: قرطت الجارية فتقرّطت، قال الرّاجز يخاطب امرأته: [من الرّجز]

قرّطك الله على العينيّين

عقارباً سوداً وأرّقمين<sup>23</sup>

والقرط، والتّزيّن به بات دليلاً على الغنى، وآية من آيات الجمال، يحكيه علماء البلاغة عندما استندا إلى طول القرط في الإشارة إلى الجمال، شاهده قول الشاعر: [من الطّويل] بعيدة مهوى القُرط إمّا لنوّفلٍ أبوها إما عبدُ شمسٍ فهاشمٌ<sup>24</sup>

قال قدامة في التعلّيق على البيت، يؤكّد دلالة القرط على الجمال: «وإنّما أراد الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به، بل أتى بمعنى هو تابع لطول الجيد، وهو بعد مهوى القُرط».

إلى جانب أدوات التّجميل الأنفة الذّكر، أغدقت البيّنة العربيّة أنواعاً أخرى، ومرادفات للمذكور. عقدت المصادر باباً اسمه «معرفة حلّي النساء»، تضمن... القُلب: السّوار يكون من عاج أو نحوه، وكذلك المسكّة والجمع مسك، والوقّف: الخلخال، والسّمط: العقد، والحجّل: الخلخال أيضاً وجمعه حجول، وكذلك البُرة، والجمع بُرين، والخُدّمة والجمع خدام... وصف عدي بن الرّقاع محبوبته «حُسينة»، وهي متزيّنة بعقد من الشّذر والمرجان وغيره: [من البسيط]

وَمَا حُسَيْنَةُ إِذْ قَامَتْ تُودِّعُنَا لِلْبَيْنِ وَاعْتَقَدَتْ شَذْرًا وَمُرْجَانًا<sup>27</sup>

وقد ظهر التّزيّن عند القيام للوداع، فبذت آية في الجمال، بما أضافته على جسدها من متاع وجواهر وقلائد.

5- الوشم والوسم:

اجتلبت الأنثى أقلاماً، ونباتات تفرز ألواناً عديدة، من حبر وسوائل وغيرها، تترك أثرها الظاهر على

الجسم؛ فتزيده جمالاً على ما هو فيه، أو تطرد ما يعلوه من قبح عنه. إنّها آليات ومواد

أملتها بيئة العرب الطَّبِيعِيَّة. من أبرز ذلك الأثر ما يسمى بالوشم، وحقيقته: « ما تجعله المرأة على ذراعها بالإبرة، ثمّ تحشوه بالنُّوُور، وهو دخان الشَّحْم والجمع وشوم<sup>28</sup>. من وثائق ذلك ما ذكره لبيد بن ربيعة: [من الكامل]

أَوْ رَجُعْ وَاشِمَةَ أُسِفَ نَوُورُهَا      كَفَفًا تَعَرَّضَ فَوْقَهُنَّ وَشَامُهَا<sup>29</sup>

فقد جاء على عناصر عملية التزيين بالوشم كاملة: الواشمة، نوُور (مادّة الوشم)، والكفف (الدّارة) (والحلقة)، والوشام جمع الوشم... ممّا يؤكّد الصّنعَة المفضية إلى التّحلية، والأناقة الصُّوريَّة.

وتتجاوز عملية الوشم الذّراع إلى اليد، منتقلًا على كافة أطراف الجسم، ساكبًا عليها صورة حسنة، اقتطفها الشّعراء لتجميل آثار الدّيار، وتظهير الأطلال. قال طرفة بن العبد:

[من الطّويل]

لِخَوْلَةٍ أَطْلَالٌ بِبُرْقَةٍ تَهْمَدِ      تَلُوْحُ كِبَاقِي الْوَشْمِ فِي ظَاهِرِ الْيَدِ<sup>30</sup>

فقد تعانقت خولة بأطلالها وجمال ذكراها، بعلامات الوشم في ظاهر اليد، التي كانت تتزين به.

ويمتد الوشم ماخرًا أعضاء أخرى من الجسم، ساكبًا عليها مسحة الجمال، ممّا يقربها من الكمال من الأعضاء التي يطالها الوشم «الثّغر»، شاهدة قول ثعلب: [من الرّجز]

ذَكَرْتُ مِنْ فَاطِمَةَ التَّبَسُّمِ  
غِدَاةَ تَجْلُو وَاضِحًا مَوْشِمًا  
عَذْبًا لَهَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْبُرْشَمَا<sup>31</sup>

اجتمعت آلية التّجْمَل والتّزِين في حقل دلاليّ: التَّبَسُّمِ، تَجْلُو، وَاضِحًا، مَوْشِمًا، عَذْبًا والبرشما... إنّهُ فعل حضاريّ، تمّ بمواد محليّة، وأوجدتها البيئة العربيّة، أوضح أبو عبيد عمليّة الوشم وكيفيّة القيام به بقوله: «الوشم في اليد، وذلك أن المرأة كانت تغرز ظهر كفّها ومِعصمها بإبرة أو بمسلة حتّى تؤثر فيه، ثمّ تحشوه بالكحل أو التّيل أو بالنُّوُور... فيزرّق أثره أو يخضّر...»<sup>32</sup>.

#### 6- الملابس والألوان:

استخدمت الملابس في الأصل، لستر العورة، وما يغطّي الإنسان من قبيح، يصدقه قوله تعالى: (يَبْتِي ءَادَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤْرِي سَوْءَتِكُمْ وَرِيشًا)<sup>33</sup>.

ومع تطوّر الأيام، تعدّى اللباس وظيفته الأساسيّة، إلى وسيلة للزينة وآلة للجمال. تمّ ذلك بما استحدثت في الثياب من زركشة وزيادات عليها، وما أضيف إليها من ألوان ونقوش. روت المصادر أنّ المرأة العباسيّة، من سيّدات الطبقة الرّاقية «أتخذت غطاء الرّأس (البرنس) مرصّعاً بالجواهر، محلّى بسلسلة ذهبية مطّعمة بالأحجار الكريمة. وكانت نساء تلك الطبقة يعلّقن الحجب بزناار البرنس للزينة»<sup>34</sup>

وزادت الملابس زينة في المناسبات والاحتفالات؛ فكانت توشّى بخيوط الذهب والفضّة، إلى درجة بلغ ثمن

بعض الكسي خمسمائة دينار، وثمن المنديل خمسة دنانير.<sup>35</sup>

ونظرة بتمعن إلى ملابس النّساء، تفوه بالمقصد منها، المتجسّد بالزينة والتّجميل. فقد ميّزت ملابسهم بكثرة النّقوش والألوان، ووجود الصّنع وغلبة الأقمشة الحريرية، صوّر ذلك الشّاعر بقوله: [من البسيط]

صفراء مُتَحَمَّةٌ حيكَت نَمَانِمُهَا      من الدَّمَقِسيِّ أو من فاخر الطُّوطِ<sup>36</sup>  
فقد برزت الألوان: صفراء، متحمة (البرود المخطّطة)، النّمائم، الدّمقسيّ... كلّها تشكل الحقول الدلاليّة للزينة والجمال.

وكان لناعم الثياب مكانته في زينة المرأة، على شاكلة ما يسمى «بالخال»، وهو ثوب ناعم، وضرب

من البرود، ويرد أرضه حمراء فيها خطوط سود...<sup>37</sup>

والبرود توشّى بتصاوير منها الرّجال؛ فسمّي الثوب المرخّل، وهو ضرب من برود اليمن. وكذلك مرط مرخّل عليه تصاوير الرّجال. جاء في معلّقة امرئ القيس، وصفاً لثياب حبيبته: [من الطّويل]

خَرَجْتُ بِهَا أَمْشِي تَجُرُّ وِراءَنَا      على أَثَرَيْنَا ذَيْلَ مِرْطٍ مُرْخَلٍ<sup>38</sup>  
وازدانت الملابس بالكتابة، وشعر الغزل، بحيث فاقت الزّخرفة بما حملته من مضامين تثير المشاعر، كما تثير الألوان الحواس والنواظر. روي أنّ ولادة بنت المستكفي كتبت بالذهب على عاتقها الأيمن: [من الوافر]

أنا والله أَصْلُحُ للمعالي      وأَمْشي مِشيتي وأتيةُ تيتها  
وكتبت على العاتق الأيسر: [من الوافر]

وَأُمِكنُ عاشقي من صَحْنِ خَدَي      وَأُعْطِي قُبْلَتِي مَنْ يَشْتَهِيهَا<sup>39</sup>  
لقد بدأ البذخ الماديّ مؤازراً البذخ الفكريّ المعنويّ، حتّى تعانق فاخر الثياب بفاخر الأقوال.

إلى جانب ما تقدّم، عمدت المرأة إلى لبس الثياب الشفافة، التي تصف ما خلفها، إمعاناً في الإغراء، وإثارة لمفاتن الحسنة. وهو سلوك تميّزت به الحضريّات، قياساً بلباس البدويّات. قالت ميسون بنت بحدل موازنةً بين لبس العباة البدويّة، ولبس الشّفوف الحضريّة: [من الوافر]

لَبَيْتُ تَخْفِقُ الْأُرُوحُ فِيهِ      وَلُبْسُ عِبَاءَةٍ وَتَقَرُّ عَيْنِي  
أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ قَصْرِ مُنِيفٍ      أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لِبْسِ الشُّفُوفِ<sup>40</sup>

وتفتنوا بالثياب الرقيقة الشفافة، فجعلوها أنواعاً تبعاً لمقدار ما تظهره من الجسم. نقل الثعالبي في تفضيل الثياب الرقيقة، مُفضلاً: «ثوب شَفَّ إذا كان رقيقاً يستشف منه ما وراءه، ثمَّ سَبَّ إذا كان أرق منه... ثمَّ سابري إذا كان لابسه بين المكتسي والعريان... ثمَّ لَهْلَهُ وَنَهْنَهُ إذا كان في نهاية رقة النسج...»<sup>41</sup>.

#### 7- تكبير الأعضاء:

عملت آليّة التّجميل إلى أعضاء الجسم، عن طريق تزيينها بما أضافته إليها من زيادات؛ غيرت الأحجام حيناً، والألوان حيناً آخر، والأشكال في أحيان أخرى. كان مطلب العمل الوصول إلى الشكل الحسن، وما في النفوس يستحسن، والمرغوب فيه عند كلّ إنسان. تجلّى الفعل في التسميات التي حفظتها المواد اللغويّة، على شاكلة: «الإعجازة»، قالوا: «العجاجة والإعجازة: ما تعظّم به المرأة على عجيزتها»<sup>42</sup>. ويوصف فعل التّجميل، المائل في الإعجازة بأنّه شيء شبيه بالوسادة تشدّه المرأة على عجيزتها لتُحسب أنها عجزاء. و«الرفاعة»، وهي الحشية، وما تضعه المرأة على عجيزتها تعظّمها بها، يقال: تحشّت المرأة، فهي متحشّية.

وكذلك حال «الأضخومة»، وهي الثوب الذي تشدّه المرأة على عجيزتها تحت إزارها تضخّم به عجيزتها<sup>43</sup>. وعلى شاكلته أيضاً الغلّة، أنشد الشاعر: [من المتقارب]

كفأها الشَّبَابُ وَتَقْوِيمُهُ      وَحُسْنُ الرِّوَاءِ وَلُبْسُ الْغُلِّ<sup>44</sup>

ولا أدلّ على فعل التّجَمُّل، من محاولة الظهور بمظهر الشَّبَابِ وَالصَّبَابِ اللَّوَاتِي يَتَّصِفْنَ بِالْجَمَالِ وَالْحُسْنِ مِنْ قَوْلِهِ: «كفأها الشَّبَابِ» و«حسن الرِّوَاءِ» والوصول إلى جمال العجيزة بواسطة «لبس الغلّ». وهي حقيقة تمثّلت بلبس الغلالة، تناولها الشاعر قائلاً: [من الرّجز]

تَفْتَالُ عَرَضَ النَّقْبَةِ الْمُذَالَهُ

وَلَمْ تَنْطَقْهَا عَلَى غِلَالَهُ

إِلَّا لِحَسَنِ الْخَلْقِ وَالتَّبَالِهِ<sup>45</sup>

وقوله: «لم تنطقها» السَّبب للوصول إلى النّتيجة «إلا لحسن الخلق والنّبالة، وهي الغاية، وإليها النّهاية.

وفي المقابل، كانت المرأة عظيمة العجيزة، تتمتع عن لبس الحشوية وسواها، وتفتخر على أضرابها ممّن يلبس تلك القطع من الملابس والحشوات، بما وهبها الله من أعطيات. أنشد ابن الأعرابي مصورًا الحدث الحضاريّ: [من الرّجز]  
لا نحتشي إلا الصّميم الصادقا<sup>46</sup>

ومن آليات تكبير الأعضاء، ما عرف في تعظيم الأرداف، على شاكلة «الإعظامه». قال الفراء شارحًا: «العظمة شيء تعظم به المرأة ردفها من مرفقه وغيرها»<sup>47</sup>. والأمر نفسه طاول غيرها من الأعضاء، كالأصابع، والصّدر... كما لحق الأيدي والشّعر، بما أضافه إليهما من خضاب وحناء، فتحوّلت من لون الأصل، إلى أصباغ تحلو لكلّ متأمل.

ثالثًا: من السرد والتحليل إلى السند والدليل:

ما تقدّم، نماذج وصور تدلّ دلالة كافية على معرفة العرب صناعة التّزيين والتّجمل. وليست الأقوال السابقة، من باب التّسلية والتّندر، ولكنّها وقائع في الحياة الاجتماعيّة تُذكر. حقائق تعزّزها الأدلّة، وتشفع لها الأسانيد التّالية:

1- الدّعوة إلى التّجمل سلوك اجتماعيّ معروف في البيئّة العربيّة تلجأ إليه المرأة لتحسّن صورتها وتجمّل أعضائها. إنّها نزعة فطريّة في الإنسان، وهو ينزع إلى كلّ حسن. وقد اهتمّت به الفتيات، ودفعت النّساء بناتها إليه. زوي أنّ امرأة قالت لابنتها: «تجملي وتعفّفي»<sup>48</sup>. أي كُلي الجميل، وهو الشّحم المُذاب، قال ابن قتيبة موضّحًا الفعل: «أصله من الجميل، وهو ودك الشّحم المُذاب، يراد أنّ ماء السّمن يجري في وجهه»<sup>49</sup>. واشربي العفّاف، وهو ما بقي في الضّرع من اللّبن. وفي هذا الفعل، يحمّر الوجه، وتتورّد الخدود، فتشرق صورة البنت، وتشعر معها بسعادة الجمال، وفرحة الاكتمال، يدلّ على ذلك قول

أبي ذؤيب الهذلي: [من الوافر]

جَمَالُكُ أَيُّهَا الْقَلْبُ الْجَرِيحُ سَتَلْقَى مَنْ تُحِبُّ فَتَسْتَرِيحُ<sup>50</sup>

2- عرف التّجمل والتّزيين في الحضرة، وكان من سلوك الحضريّات قياسًا إلى البدويّات، التي تستند إلى المأكّل والمشرب من الأطعمة، التي تغيّر اللون، كالمذكورة سابقًا. ومعرفة التّجمل وصنعتة حفظها الشّعراء، في أثناء الموازنة في الجمال، بين البدويّات والحضريّات، على نحو ما ذكره المتنبّي: [من البسيط].

ما أَوْجُهُ الحَضْرَ المُسْتَحْسَنَاتُ بِهِ      حُسْنُ الحَضَارَةِ مَجْلُوبٌ بِطَطْرِيةِ  
 أَيْنَ المَعْيَزُ مِنَ الأَرَامِ نَاطِرَةً      كَأَوْجِهِ البَدَوِيَّاتِ الرَّعَائِبِ  
 وَفِي البَدَاوَةِ حُسْنٌ غَيْرَ مَجْلُوبٍ      وَغَيْرَ نَاطِرَةٍ فِي الحَسَنِ وَالتَّطِيبِ<sup>51</sup>

والأقوال السابقة تجلو حقيقة التزين والتجمل، وأوضح التحسين في الخلق والمأل إليه... فقد اكتملت لوحة من الجمال سطررتها ريشة المفردات المستحسنات، الرعايب، حُسن، تطرية، الحضارة، ناظرة، الطيب...

3- حفظت المصادر أصول التَّجْمِيلِ الشَّائِعَةِ فِي تِلْكَ الأَوْنَةِ، بِمَا أوردته من أوصاف النِّسَاءِ الممدوحة، على نحو: الخُود: المرأة الحسنة الخلق، والغادة: الناعمة... والخَدْلَجَة: الممتلئة الذرايعين والساقين... والرَّعْبِوِيَّة: البيضاء الناعمة، الهيفاء الضامرة البطن... والعُطْبُولَةُ الطويلة العنق... والغيداء: المُتَشَبِّهَةُ مِنَ اللِّين...<sup>52</sup> والصفات نفسها مذكورة عند الثعالبي، في فصل «محاسن العين»، فصل «في الحاجب»، فصل «في تقييم الأنوف»... ومما ورد في تفصيل أوصاف الأنوف المحمودة والمذمومة: الشَّمَم: ارتفاع قصبه الأنف مع استواء أعلاها... الخَنْسُ: تأخر الأنف عن الوجه...<sup>53</sup>. إنَّهَا أثر يدلُّ على عين ما كان معمولًا به في أساليب التَّجْمِيلِ وَالتَّزِينِ ومقاييس لجمال الخلق تراعي في مهارات الإبداع، واصطناع التَّحْسِينِ.

4- التَّطِيبُ مطلب اجتماعي- حضاري، حفظته المادَّة اللُّغَوِيَّة [طيب]، وغدا هدفًا يقصد إليه الانسان، وتتحلَّى به المرأة، ما استطاعت، في كلِّ أوان . وارتقى درجة وصل معها إلى أنَّه حاجة اجتماعية، لا تبارح النِّسَاءِ، يشدُّ الأزرق قول امرئ القيس: [من الطويل]

أَلَمْ تَرَيَانِي كَلَّمَا جِئْتُ طَارِقًا      وَجَدْتُ بِهَا طِيبًا وَإِنْ لَمْ تَتَّطِيبِ<sup>54</sup>

وقوله: وَإِنْ لَمْ تَتَّطِيبِ، هي المسعى وإليها تُشَدُّ الرِّجَالُ وتسعى، والطيب بات معروفًا موجودًا يرسمه قوله: وجدت بها طيبًا.

ويشارك الطيب «التَّكْحَلُ» و«التَّخْضَبُ»، دعت اللياقة المجتمعية إليها، وبخاصة في المنديات، وعند لقاء الرجال في كثير من المقامات، صوِّر ذلك عنتره بن شدَّاد: [من الكامل]

إِنَّ الرِّجَالَ لَهُمْ إِلَيْكَ وَسِيلَةٌ      إِنْ يَأْخُذُوكِ تَكْحَلِي وَتَخْضَبِي<sup>55</sup>

والدعوة إلى التَّزِينِ جليَّة في فعلِي الأمر الواردين في صدر البيت: «تَكْحَلِي» و«تَخْضَبِي»؛ ممَّا يُوَكِّد انتشار التَّجْمَلِ فِي المَجْتَمَعِ، تدعو إليه دواعٍ كثيرة . قال البطلبيوسي موضِّحًا

الغاية من التَّجْمَلِ: «الرَّجال

يتوسَّلون إليك بما تَحْسَبِينَهُ فيهم، وتتقبلينه منهم، وهو البضع، فتتكحلين لذلك وتتخضَّبين»<sup>56</sup>.

5- تَضَمَّنَتْ أشعار العرب تشبيهات من موجودات البيئَة؛ بما تصنعه الزَّينة في الجسم. من أمثلة تشبيهه طرفة آثار الدِّيار - السَّابق الذِّكر - بباقي الوشم في ظاهر اليد. وكذلك الأمر في تصوير جمال المرأة، وما تتزيَّن به من الجواهر، تزداد معها صفة الحسن الأخاذ، قال امرؤ القيس يصف حبيبته وأعضاءها، وما حوته من جواهر وقلائد حول عنقها: [من الطَّويل]

وجيد كجيد الرُّنم ليس بفاحشٍ  
إذا هي نَصْنَتْهُ ولا بِمُعْطَلٍ<sup>57</sup>

ومنه أيضًا قول امرئ القيس، يشبهه لحم النَّاقة وشحمها بأطراف الثَّوب من الحرير الأبيض، ومن كَتان إبريسم: [من الطَّويل]

فظلَّ العذارى يَرتَمِينُ بِلَحْمِهَا  
وَشَحْمَ كَهْدَابِ الدِّمَقْسِ الْمُقْتَلِ<sup>58</sup>

بجيدها كجيد الطَّبي غير متجاوز قدره المحمود، ثم ذكر أنَّه لا يشبهه جيد الطَّبي في التَّعطل عن الحلي، مؤكِّدًا على أدوات التَّجميل من قلائد حول العنق. ومعلوم أنَّ العرب تستعمل في تشبيهاتها، وتصويرها ما عرفته في بيئتها، الأمر الذي يعزِّز التَّزيَّن. قال ابن طباطبا: «واعلم أنَّ العرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتَّشبيهات والحكم ما أحاطت به معرفتها، وأدركه عيانها، ومرَّت به تجاربها...»<sup>59</sup> ونزولاً عند المبدأ المذكور، تبنَّت آلة الزَّينة، وأدوات التَّجميل...

6- يفضى اشتقاق الجمال والأناقة، إلى عمليَّات التَّجْمَلِ، والتَّزيَّن عند العرب؛ نظرًا لارتباط الاسم بسماء. ولم تكن تسمية الجمال والأناقة عرضًا لا ارتباط له بالبيئَة. أفصح ابن جنِّي عن هذا الاشتقاق والرِّبط، قائلًا: «...ألا تعلم أنَّ في النَّاقة معنى الفعل، وذلك أنَّها فعلة من التَّنَوَّق في الشَّيء وتحسينه... والتقاؤهما في النَّاقة عندهم ممَّا يُتَحَسَّنُ به، ويزدان بملكه، وبالإبل يتباهون، وعليها يُحملون ويتحمَّلون؛ ولذلك قالوا لمذكرها: الجمل؛ لأنَّه فعل من الجمال، كما أنَّ النَّاقة فعلة من التَّنَوَّق، وعلى هذا قالوا: قد كثر عليه المَشَاء والفَشَاء والوَشَاء، إذا تناسل عليه المال. فالو شَاء فعَّال من الوَشْي، كأنَّ المال عندهم زينة، جمال لهم، كما يُلبس من الوشي للتحسُّن به...»<sup>60</sup>

إنَّها جُملة من الأسانيد، توكِّد حقيقة ما تقدَّم من عديد، وتشير إلى اليقين وعنه لا يحيد.

## خاتمة رحلة الفكر والتَّجْوَال

خُلصَ البحث، بعد تجواله، إلى ضرب الكشخ عن معطيات حضاريَّة، تتمثَّل في صناعة الجمال، ومهارات التَّزِينِ وصولاً بالخلق إلى ما يشبه الكمال، أو ما يشكِّل من رضا النَّفوس بلا جدال. برز جليًّا معرفة العرب في القديم فنَّ التَّجْمَلِ، واعتماده في حياتهم بما يقربهم من اللياقة، وقبول الآخر.

وتوجز معطيات البحث قضايا أولها معرفتهم أدوات للتَّجميل وآليات للزينة، بما أغدفته عليهم بيئتهم، وأنَّ ما يعرف اليوم من آليات، برز غرسها في أيام العرب الصَّاربة في القدم... وثانيهما قدرتهم على ابتداء ما يكبر الأعضاء، التي بدأت حشايا وغلل... وانتهت اليوم إلى آلات صناعيَّة لا تبارح الأولى إلَّا بما أستجدَّ من أدوات أملتها الحضارة الحديثة، كالحقن بالسيليكون Silicone بدلاً من الإعجازة... وثالثهما إبداعهم في الوشم، وما يترك من جمال على الأعضاء، وقد تحوَّل بفعل الحضارة الجديدة إلى ما يسمى بالتَّاتو Tatroo ، كأنَّ التَّسمية الأجنبيَّة تشير إلى أنَّ الصَّناعة أجنبيَّة، لا فضل للعرب فيها.

ويؤازر ما سبق، معرفة العرب مكامن الجمال، وصفات كلِّ عضو جميل، مما يضيء الطَّريق لفاعل التَّزِين لتقليده، والسَّير على منواله، لأنَّه مثاله. من ذلك صفات العيون النَّجلاء، ولون الخدود الحمراء والشَّفاه اللمياء والأسنان البيضاء والحواجب البلجاء...

يفسِّر ذلك قول الشَّاعر، الذي أجمل معظم الصِّفات في قوله: [من البسيط]  
وأمرتُ لؤلؤًا من نرجس وسقتُ وردًا، وعضتُ على العُتابِ بالبردِ<sup>61</sup>  
شبه الشَّاعر الدَّمع باللؤلؤ، والعين بالنَّرجس، والخذ بالورد والأنامل بالعُتاب والتَّغر بالبرد، مقدِّمًا صورًا لجمال كلِّ عضو، وما يشبه من وجودات الطَّبيعة، كأنَّه يذكر أدوات التَّجميل المطلوبة به للتَّزِين وألوانها المحبَّبة للنَّاظرين.

وبالمضامين السَّابقة كُشِفَت عن أصول جماليَّة حضاريَّة، أرساها البحث، مبرزًا في ذلك القيم الحضاريَّة التي ساهم فيها العرب في فنِّ الزينة والتَّجميل التَّسائيَّة إلى جانب وضعهم الكثير من المعايير الجمالية لكلِّ عضو: كجمال العينين والحاجبين، وامتلأ السَّاق، واستدارة الكشخ ودقَّته... ممَّا تعتبر أساسًا لمعايير الجمال المعتمدة اليوم. وأجلت خوا في الكثير من الحركات الجذَّابة المثيرة التي تؤدِّيها المرأة، والتي شاعت في الميل والرَّقص، التي استودعت بطون الأشعار، كقولهم: «إذا قامت» و«قامت» و«تمايلت» وما يشاكلها.

لم تعد شواهد العربيَّة وعاءً لأحكامها وقواعدها، بل تجاوزت ذلك إلى ما تحتضنه في رحمها من قيم حضاريَّة، وقضايا اجتماعيَّة، كالبارزة فيما تقدِّم... وكذلك حال المواد

اللُّغوية، التي اختزنت نشاط المجتمع، مسطرةً المعارف التي عاينها، والعلوم التي أتقنها... لقد جاءت مساندة لكتب الحضارة والتاريخ والاجتماع... وسواها من العلوم، فيجب التنبه إليها والاعتماد عليها عند خوض أقلام الباحثين فيما شاكلها.

### المصادر والمراجع

#### - القرآن الكريم

- 1- ابن الأجدابي، كفاية المتحقِّظ ونهاية المتلقِّظ، حقَّقه وشرحه عبد القادر المبارك، حرَّره وشفع منته بالشواهد د. غازي طليمات، راجعه وضبطه د. مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط1، 1424هـ - 2003م.
- 2- ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ - 1992م.
- 3- ابن جنِّي، الخصائص، حقَّقه محمد علي النُّجَّار، دار الهدى للطباعة والنَّشر، بيروت، ط2، لا.تا.
- 4- ابن طباطبا، عيار الشَّعر، تحقيق د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، لا.تا.
- 5- ابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق وضبط عبد السَّلام محمد هارون، دار الكتب العلميَّة، اسماعيليان نجفي، إيران (قم)، لا.تا.
- 6- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط6، 2008م.
- 8- ابن هشام، شرح شذور الذهب، تحقيق محمد محيي الدِّين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى مصر، ط10، 1385هـ - 1965م.
- 9- ابن هشام، مغني اللِّيب عن كتب الأعراب، حقَّقه وعلَّق عليه د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر بيروت، ط5، 1979م.
- 10- امرؤ القيس، الديوان، دار صادر، بيروت، لا.تا.
- 11- البطليوسي، أبو بكر عاصم بن أيوب، شرح الأشعار السِّتَّة الجاهليَّة، تحقيق ناصيف سليمان عواد، دار الشُّؤون الثقافيَّة العامَّة، بغداد 2000م.
- 12- التَّبْرِيْزِي، الخطيب، شرح القصائد العشر، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1399هـ - 1979م.
- 13- التَّعالبي، كتاب فقه اللُّغة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا.تا.
- 14- الجبوري، يحيى، الملابس في الشَّعر الجاهلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989م.
- 15- حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السِّياسي والدِّيني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل ومكتبة النَّهضة المصريَّة، بيروت والقاهرة، ط13، 1411هـ - 1991م.

- 16- الشُّكعة، مصطفى، الأدب الأندلسي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1983م.
- 17- الصّاوي، محمد إسماعيل عبد الله، شرح ديوان جرير، مكتبة محمد حسين النّوري والشّركة اللبنانيّة للكتاب، دمشق وبيروت.
- 18- طرفة بن العبد، الدّيوان، تحقيق دريّة الخطيب ولطفي الصّقال، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ط2، 2000م.
- 19- العاملي، عديّ بن الرّقاع، الدّيوان، جمع وشرح ودراسة د. حسن محمد نور الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1410هـ - 1990م.
- 20- عمر ابن أبي ربيعة، الدّيوان، شرح وتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الأندلس، بيروت 1997م.
- 21- عنتر بن شداد، الدّيوان، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط2، 1403هـ - 1983م.
- 22- قدامة بن جعفر، نقد الشّعْر، تحقيق وتعليق د. محمد عبد المنعم خفاجي، الجزيرة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، لا.تا.
- 23- لبيد بن ربيعة، الدّيوان، دار صّادر، بيروت، 1386هـ - 1966م.
- 24- المتبني، الدّيوان، شرح العكبري، ضبطه وصحّحه مصطفى السّقاد إبراهيم الاياري وعبد الحفيظ شلبي، دار الفكر، بيروت، 1431هـ - 2010م.
- 25- مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، لا.ب، لا.ط.
- 26- مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغيّة وتطوّرها، مكتبة لبنان، بيروت، 2007م.
- 27- مطلوب، أحمد، معجم الملابس في لسان العرب، مكتبة لبنان، بيروت، 1995م.
- 28- النّميري، الرّاعي، الدّيوان، جمعه وحققه راينهت فايبرت، فرانتس شتاينر فيسبادن، المعهد الألمانيّ للأبحاث العربيّة، بيروت، 1401هـ - 1980م.

## سياسة التّهويد الصّهيونيّة

### الملخص

يتناول هذا البحث قضية معقّدة وخطيرة تطال مستقبل بلاد بتاريخها وآثارها وتراثها كاملاً؛ وهي سياسة التّهويد التي يتّبعها الكيان الصّهيونيّ في فلسطين المحتلة، وفي لبنان حديثاً؛ فبعد العدوان الإسرائيليّ على لبنان في 23 أيلول 2024، بات المشروع الصهيونيّ الإسرائيليّ واضحاً وصريحاً في أهدافه التي يسعى إلى تحقيقها بالقوّة؛ خاصّة في جنوب البلاد، إذ تصدّرتها فكرة الاستيطان والسّعي إلى تدمير القرى الجنوبيّة وتهجير أهلها قسراً؛ ما يعني غصب الأرض واستيطانها على مرأى العالم أجمع. لذلك؛ تسعى الدّراسة إلى استعراض سياسات العدو الإسرائيليّ في تهويد القدس، وتوضيح نواياه حول استيطان الجنوب اللّبنانيّ بذريعة وجود آثار تاريخيّة يهوديّة هناك، تماماً كما حصل في فلسطين المحتلة. وقد اعتمدتُ لذلك المنهج الوصفيّ التّاريخيّ لإظهار مجريات الأحداث الماضية حول تهويد القدس، وصولاً إلى مشروعه في تهويد الهويّة في الجنوب اللّبنانيّ. كلمات مفتاحيّة: تهويد - استيطان - فلسطين المحتلة - جنوب لبنان - العدو الإسرائيليّ - آثار - تاريخ

**Abstract:**

This research deals with a complex and serious issue that affects a future of a country with its entire history and heritage; which is Judaization in Palestine and in Lebanon recently; so after the Israeli aggression against Lebanon on September 23, 2024, the Zionist Israeli project became clear and explicit in its goals that seeks to achieve it by force; mainly settlement; especially in the south of the country, the most important of which was spreading the idea of settlement and seeking to destroy southern villages and forcibly displace their people. Which means usurping the land and settling it in front of the whole world. Therefore, this study seeks to explore Judaization in Palestine, and clarify the intentions of the Israeli enemy to settle that area under the pretext of the presence of Jewish historical monuments there; just as happened in occupied Palestine. We used for that the historical descriptive approach to show the course of the events through which the enemy is paving the way for its project to Judaize the identity in southern Lebanon.

Keywords: Judaization- settlement- occupied Palestine- southern Lebanon- the Israeli enemy- antiquities- history.

**مقدّمة**

إنّ ما شهدته المنطقة العربيّة في العقد الأخير من القرن الحاليّ من عمليّات التّهويد والاستيطان بفعل عمليّات تزوير الحقائق التّاريخيّة، ما هو إلّا حلم يبقى في أذهان اليهود المتطرّفين الذين يعملون على توسيع الاستيطان في المناطق المحاذية لفلسطين المحتلّة مهما كلف الأمر. بالتّوازي مع الأحداث الأخيرة في العدوان الغاشم على لبنان في 23 سبتمبر/أيلول 2024 التي أظهرت نوايا الكيان الصّهيونيّ بالاستيطان في جنوب لبنان تحت عنوان "أرض إسرائيل"؛ سعى العدوّ إلى نشر الرّسالة الاستيطانيّة بإقامة الموروث التّاريخيّ، وتعميم دعوات لتعزيز الوجود اليهوديّ في المنطقة، وتوسيع المستوطنات والبلدات في الجليل لتشمل المنطقة الحدوديّة في جنوب لبنان.

تولّى تلك العمليّات علماء الآثار الذين ينتمون إلى اليمين المتطرّف، وكان من بينهم "زئيف أرليخ" عالم التّاريخ والآثار والجيولوجيا الإسرائيليّ ذي الواحد والسبعين عامًا الذي قُتل في جنوب لبنان في أثناء وجوده بالقرب من مقام شمعون الصّفا في بلدة شمع الجنوبيّة؛

فتصدّرت صورته الصّفحات الأولى لعدد من الصّحف الإسرائيليّة التي تساءلت عمّا كان يفعله في ذلك الموقع الأثريّ في قرية شمع اللّبنانيّة على بعد نحو 7 كيلومترات من الحدود؛ حيث قُتل في كمين على أيدي المقاومين اللّبنانيّين في قوآت "حزب الله" خلال عدوان أيلول.

لم يكن غريباً أن يكون لّبنان نصيباً من مشروع التّهويد الصّهيونيّ، كونه يرتبط بفلسطين المحتلّة بالعديد من الرّوابط، وأبرزها اللّغة والديانات والعادات؛ فمنذ أن احتلّ الكيان الصّهيونيّ مدينة القدس في العام 1967، وهو يعمل جاهداً للسيطرة عليها وتغيير معالمها بهدف تهويدها وإنهاء الوجود العربيّ فيها؛ فاستخدم لأجل ذلك كثيراً من الوسائل، ونفّذ العديد من الإجراءات ضدّ المدينة وسكّانها؛ حيث كان الاستيطان فيها وفي الأراضي التّابعة لها أحد أهم الوسائل لتحقيق هدف اليهود المتطرّفين تجاه القدس.

أمّا في الجبهة اللّبنانيّة فالمشهد يحاكي ما جرى ولا يزال يجري في القدس من تخريب آثار المدينة ومحاولة ضمّها باستخدام استراتيجيّة التّهويد وتزوير الآثار والحقائق؛ إذ نستطيع أن ندرك قصديّة استخدام العدو الغاشم لأحد المؤرّخين الإسرائيليّين المتطرّفين إرليخ، والذي عمل سابقاً في تهويد العديد من المناطق في فلسطين.

### الإشكاليّة

ظلّ انسحاب "إسرائيل" من لّبنان رهاناً خاسراً على مدى الاحتلال الإسرائيليّ بدءاً من العام 1978، إذ ليس من عادة محتلّ مدعوم من الدّول الكبرى التّسليم بقضاء الانسحاب، فكيف إذا كان على موعد دائم مع ادّعائه بأنّه "شعب الله المختار"! وهو الذي يحلّ ويستحلّ أراضٍ وشعوباً ما وسعت حاجاته الأمنيّة أو السّياسيّة أو التّوراتيّة التّاريخيّة.

من هنا، نطرح الإشكاليّة الكبرى: هل نجح الكيان الصّهيونيّ في سياسة التّهويد؟ انطلاقاً من الإشكاليّة أعلاه، يمكننا أن نطرح المشكلات الآتية: ما هي سياسة التّهويد؟ كيف عمّل الكيان الصّهيونيّ لتّهويد القدس؟ ما هي الآليّات التي يعتمدها الكيان الصّهيونيّ لإيجاد آثار تاريخيّة خاصّة بهم في لّبنان لتشريع استيطانهم الجنوب اللّبانيّ؟

#### 1. مشروع التّهويد

التّهويد يعني تحويل العقيدة أو الدّيانة الخاصّة بشخص ما أو مجموعة معيّنة إلى الدّيانة اليهوديّة، واليهوديّ هو كلّ من وُلد لأُمّ يهوديّة أو متهودّة أو أنّه تهوّد بنفسه. ويرى أتباع هذه الدّيانة أنّها أساس ظهور الإنسانيّة وتطوّرها، وأنّها نخبويّة وليست تبشيريّة. وهم يعتقدون أنّها لم تتظلم نشاطاً تبشيريّاً لجذب غير اليهود إلى أحضانها؛ في حين أنّ الدّيانيتين

المسيحيّة والإسلاميّة لجأتا إلى نشر مبشّرين ورُسُل لهما في أنحاء مختلفة من العالم لجذب النَّاس، كما اضطرّتا إلى استخدام القوّة في بعض الأحيان. (2)

إضافة إلى ذلك، بلغ الأمر برجال الدّين اليهود، مثل الحاخامات والكهنة، أن وضعوا عراقيل وعثرات كثيرة أمام الرّاعيين في الانتساب إلى ديانتهم. وحاول بعضهم في عصرنا الحاضر، حتّى إلى وقت قريب أن يفسحوا المجال لقبول متهودين على خلفيّة انتماء قوميّ وليس دينيّاً فقط؛ إلّا أنّ هذه المحاولات باءت بالفشل بسبب معارضة قطاعات واسعة من كهنة اليهوديّة.

جرّاء الصّعوبات والعراقيل التي يواجهها من يرغب في دخول اليهوديّة، أُسّست هيئات ومؤسسات وجمعيات خاصّة في أنحاء مختلفة في دولة الاحتلال؛ خاصّة في أعقاب ازدياد وتيرة موجات الهجرات اليهوديّة من أوروبا ومناطق أخرى في العالم إلى دولة الاحتلال بعد العام 1948، وضمتّ هذه الهجرات حالات كثيرة من الرّواج المختلط، لذلك؛ سعى كهنة اليهوديّة إلى التّخفيف من تشدّد الشّرائع في هذا المجال، وأتاحوا الفرصة أمام المهاجرين من غير اليهود لدخول اليهوديّة والتّحوّل إلى إسرائيليين؛ ما يسهّل عليهم الاندماج داخل المجتمع الإسرائيليّ المتكوّن حديثاً. (3)

### 1.1. تهويد القدس

يعبّر مصطلح "تهويد القدس" عن محاولات السّلطات الإسرائيليّة المستمرّة من أجل نزع الهوية الإسلاميّة والمسيحيّة التّاريخيّة من المدينة، وفرض طابع جديد مُستحدث، ومن الأسباب التي تدفع الكيان الصّهيونيّ إلى تهويد القدس هو الانسجام والرّواية التّاريخيّة التي يتبنّاها عن القدس حول كونها مدينة يهوديّة خالصة لهم بوصفهم شعب الله المختار، ومحاولة إيجاد دلائل حضاريّة على ذلك لتأكيد هويّتها في مقابل الهوية الفلسطينيّة البارزة للقدس، والتي تُعدّ ضاربةً في التّاريخ؛ ما يعني أنّ أحد جوانب الصّراع الدّائر في القدس هو صراع على الهوية، وسعي الصّهاينة بوضوح إلى إعطاء هذه المدينة المقدّسة هويّة إسرائيليّة بفعل الاحتلال والتّهويد.

في هذا الصّدّد، تعاني القدس قضية الهوية منذ عشرات السّنين بسبب الصّهينة والتّهودة والعبرنة والأسرلة، علماً أنّ الهوية المقدسيّة جزء لا يتجزّأ من الهوية الفلسطينيّة العامّة؛ أي هي الفضاء والحياة المشتركة التي يعيشها سكان مدينة القدس وقراها وبلداتها، ومن المصطلحات التي يصف بها الفلسطينيون ما تفعله دولة الاحتلال في القدس هو التّهويد؛ لكن يأتي من يعلّق على هذا التّوصيف ويؤكّد أنّ التّهويد يحمل دلالة دينيّة مأخوذة من التّوراة، وهذا يتناسب والدعاية التي يسعى الكيان إلى بثّها وإقناع العالم بها، وأنّ

المصطلحات الأدقّ والأقرب إلى الحقيقة والواقع هي الصّهيينة أو العبرنة أو الأسرلة، وهي مصطلحات غير دينيّة أو قوميّة؛ إنّما سياسيّة.

إذًا، القائمة تطول في أزمة التّوصيف، إذ استجدّت حال حول توحيد المصطلحات، مثل "المعبر/المحسوم"، "الأراضي الفلسطينيّة/فلسطين"، وهو ما أشار إليه عالم الاجتماع والعلامة العربيّ "عبد الرّحمن بن خلدون" بقوله "ولع المغلوب بالغالب"؛ فالتّسمية والاصطلاح الذي ينحته المستعمر يهيمن على ذهنيّة المُستعمر؛ كما تُفقد التّعابير الاستعماريّة بشاعة الاستعمار وتحسّن صورته القبيحة؛ أي أنّ التّهويد يمنح العمل الاستعماريّ طابعًا دينيًّا لا استعماريًّا، في حين توشي كلمات مثل الصّهيينة والعبرنة والأسرلة دلالات استعماريّة شوفينيّة توضح سياسات الاستعمار الصّهيونيّ الاستيطانيّ لفلسطين والقدس كونها جزءًا جغرافيًّا وتاريخيًّا يريزح لشروط الاستعمار الإسرائيليّ الذي يرمي إلى تهشيم الهويّة المقدسيّة وطمسها.

في هذا الإطار، وقعت فلسطين مقترحًا لإقامة دولة اليهود بسبب أربعة عوامل؛ أولها الالتقاء بين مصالح اليهود ومصالح الدّول الغربيّة؛ فيذكر هرتزل في يومياته أنّ إنشاء دولة ذات طابع حضاريّ غربيّ في فلسطين يجعلها تتصادم وأيّ دولة قد تخرج حاملة صحوة حضاريّة في المنطقة؛ ما يهدّد المصالح الغربيّة، لذلك؛ سوف يدعم الغرب فكرة الدّولة اليهوديّة في فلسطين أكثر من الأرجنتين حفاظًا على مصالحه هناك، والتي سيحفظها وجود "دولة إسرائيل". وفي ذلك يقول: "إذا أخذنا فلسطين سوف تُشكّل جزءًا من تمكين أوروبا في مواجهة آسيا كموقع أمامي للحضارة الغربيّة في مواجهه البربريّة، وعلينا كدولة طبيعيّة أن نبقى على اتّصال بأوروبا كلّها التي سيكون من واجبها أن تضمن وجودنا"(4).

ثانيًا، قدسيّة فلسطين في الدّيانة اليهوديّة، إذ إنّ مشاعر اليهود تأخذهم نحو فلسطين، ويقول صديق هرتزل النّائب اليهوديّ البريطانيّ "صموئيل مونتاجو" مشجّعًا على الهجرة إلى فلسطين: "لو كانت فلسطين فسأرحل أنا وجميع عائلتي". ثالثًا، حماسه بعض رجال الدّين المسيحيّين الإنجيليّين لتوطين اليهود في فلسطين، ورابعًا حماس الصّهاينة لفلسطين، وأبرزهم في تلك المرحلة جولد سمد، سنجر، آش كشور، الدّكتور دارييلا، المهندس الكهربائيّ كريمزكي الذي زار هرتزل، وقدم له مشاريع قنوات ومحطّات توليد كهرباء في فلسطين.

إذًا، كان موقع فلسطين وتاريخها قضيّة مهمّة، والأسباب المذكورة أعلاه كلّها تولّت دورًا في استهداف الحركة الصّهيونيّة لها وحلمها بتحويلها إلى وطن قوميّ لليهود. يترافق ذلك والتطوّرات التي شهدتها العالم في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر وبداية القرن

العشرين الصّناعيّة والنّقديّة والماليّة وتطوّر خطوط المواصلات والإعلام، وما فرضه تطوّر الرأسماليّات الغربيّة من ضرورة لتصريف فائض الإنتاج، وتأمين الموادّ الأوليّة للصّناعات، والحاجة للطّاقة والتي وجدت بوفرة في الخليج العربيّ الذي يحتوي مخزوناً هائلاً من البترول؛ فذلك كلّ فرض على الرأسماليّات إيجاد كيان لها في منطقة الشّرق الأوسط. هنا التقى الخطاب الدّينيّ لليهود مع المصالح الرأسماليّة الغربيّة، وهذا اللقاء أدّى إلى إسقاط أيديولوجيّ فكريّ ثقافيّ يهدف إلى اجتثاث سكان القدس من هويّتهم وذاكرتهم التّاريخيّة، من أجل الإمساك بمركزيّة المجال الجيوستراتيجيّ للقدس، تمهيداً للذهاب نحو الإمساك بالمنطقة العربيّة التي تجمع بين أرض شبه الجزيرة العربيّة ومصر والعراق والشّام، وهنا تتوافق المؤامرة ومقولة الصّهيونيّة التّمودية في إقامة "إسرائيل الكبرى من الفرات إلى النّيل".

إنّ الاستراتيجية الإسرائيليّة لتهود القدس هي محاولة لاجتثاث الشّعب المقدسيّ من هويّته، ليس فقط من الأرض؛ بل فصله عن التّاريخ ومسح ذاكرته المرتبطة بالقدس منذ قرون طويلة، وبالتّيجة الصّهيونيّة جاءت لتكون فاصلاً بين الأرض والإنسان لتخلق واقعاً جديداً خاصّاً بها، فأنت لتلغي الوجود العربيّ في القدس. لذلك؛ الصّراع في القدس ليس صراعاً دينيّاً أو اجتماعيّاً أو حضاريّاً أو تنازعاً حدوديّاً أو اقتصاديّاً؛ إنّما في حقيقته صراع الإلغاء والبقاء؛ إنّما كان ولا يزال صراعاً بين الإلغاء والبقاء، بين مستوطن صهيونيّ اغتصابيّ من جهة، ومواطن عربيّ فلسطينيّ متشبّث بأرضه ومدافع عن هويّته ووجوده من جهة أخرى؛ أي بين عربيّ ومستوطن.

في هذا الصّد، يتناول "إبراهيم الدّقاق" هذا الموضوع - وهو مهندس وأكاديميّ ومناضل فلسطينيّ شارك في تأسيس مؤسّسات وطنيّة فلسطينيّة في الأراضي المحتلّة - فيصف الصّراع الذي جرى على أرض القدس منذ الحرب الصّليبيّة الأولى أنّه "كان صراعاً بين مؤسّستين دينيّتين وعلى مواقع دينيّة؛ غير أنّ الصّراع الآن، في ظاهره وباطنه، صراع على الوجود المقدسيّ الإنسانيّ والحضاريّ في المدينة" (5).

إذاً، سارت الاستراتيجية الإسرائيليّة لتهود القدس في طريقتين؛ أحدهما ظرفيّ سياسيّ يتمثّل بالأسرة؛ أي إضفاء الطّابع الإسرائيليّ على فلسطين المحتلّة إداريّاً وديموغرافيّاً وسياسيّاً، وآخر استراتيجيّ أيديولوجيّ يتمثّل بالتّهويد؛ أي بناء المجتمع اليهوديّ، مثل التّرجمة التّوراتيّة لتحقيق نبوءات دينيّة مزعومة تدور حول مقولتي "الأرض الموعودة" و"شعب الله المختار" (6)؛ وقد وُظفت هاتان الطّريقتان في الخطاب الإسرائيليّ المتديّن وغير المتديّن، ومنذ انطلاقه في العام 1948 وحتى الآن، اتّبع قاعدة أنّ إلغاء مفهوميّ

شعب الله المختار والأرض الموعودة هو إلغاء لإسرائيل ذاتها، ووجودهما هو وجود لها. كذلك؛ توازي مسار الأيديولوجيا اليهوديّة الدّينيّة ومسار السّياسة في إسرائيل، منذ ولادة فكرتها الحديثة في أواخر القرن التّاسع عشر وحتى وجودها في العام 1948، إذ إنّ الأسرلة السّياسيّة تكون مقدّمة وممهّدة للعبور نحو اليهوديّة الدّينيّة المبتغاة، وكلّما كانت الأولى في خدمة الثّانيّة، تفانت الثّانية لخدمة للأسرلة، ومن هنا تظهر سلسلة المشاريع التّهويديّة للقدس بوضوح.

### 2.1. مشروع تهويد في لبنان

تصدّرت صورة عالم الجيولوجيا والآثار الإسرائيليّ "زئيف إرليخ" المعروف بانتمائه إلى الصّهيوتيّة الدّينيّة الصّفحات الأولى لعدد من الصّحف الإسرائيليّة، وقد لاقى خبر مقتله رواجاً كبيراً بين أوساط المغرّدين العرب، إذ تساءل الكاتب والصّحفي "ياسر الزّعاترة" عبر تغريدة عمّا كان يفعله عالم الآثار "الصّهيونيّ العجوز" في جنوب لبنان، مضيفاً أنّ الصّحف الإسرائيليّة وصفته بالباحث البارز في تاريخ أرض إسرائيل، ومؤلّف كتب "السّامرة وبنيامين"، و"دراسات يهودا والسّامرة". كما أكّد الزّعاترة أنّ إرليخ الذي كان يرتدي الزيّ العسكريّ ويحمل سلاحاً، "قطعاً لم يأت إلى لبنان لأجل القتال؛ بل لينقّب عن آثار أجداده، كما يفعل في الضّفّة الغربيّة منذ عقود من دون جدوى" (7).

### 3.1. نبذة عن زئيف أرليخ

عُرف زئيف أرليخ بلقب "زافيكّا"، كان باحثاً إسرائيلياً متخصصاً في مجالي التّاريخ والآثار، وُلد في العام 1953، وارتبط اسمه بالبحث عن المواقع التّاريخيّة والدّينيّة التي تراها إسرائيل جزءاً من "أرض إسرائيل التّاريخيّة". شاعت أبحاثه في المناطق الحدوديّة ذات الأهميّة الاستراتيجيّة، مثل لبنان، وكان دائماً يبحث عن أدلّة أثريّة تدعم الروايات الإسرائيليّة حول ارتباطهم التّاريخيّ بتلك المناطق. (8) وقد دخل إلى موقع مقام شمعون للبحث عن أدلّة تاريخيّة لدعم أقوال الصّهيوتيّة حول مفهوم "أرض إسرائيل التّاريخيّة"؛ إذ أُدخل هذا المصطلح عمداً ليكون أداة توجيه رافعة للتّخيل الجغرافيّ للاستيطان الصّهيونيّ، وشيفرة خطائيّة تُستخدم في الكتب المدرسيّة وأطروحات الدّكتوراه، حتّى في الأدب الرّفيع والشّعْر والغناء، والجغرافيا السّياسيّة؛ فضلاً عن مجلّدات حول أرض إسرائيل ما قبل التّاريخ، وفي مرحلة الحكم الصّليبّيّ. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، فالمحاولات مستمرّة لاستيلاء الدّولة الصّهيونيّة العنصريّة على فلسطين منذ العام 1948 وحتى اليوم.

اشتهر إرليخ بتهويد أيّ آثار يُعثر عليها في فلسطين تمهيداً لإصدار قرارات قضائيّة بالاستيلاء على المنطقة المحيطة بالمعالم، كونها تعود إلى ما يُسمّى أرض إسرائيل التّاريخيّة

كما يزعمون، وتحوّلهم الاستيطان فيها. هذا تحديداً هو الفكر الذي روج له العالم القتل، صديق زعماء اليمين المتطرّف، مثل الوزيرين ”بتسلئيل سموتريش“ و”إيتمار بن غفير“، إذ نُشرَ بخصوصه مئات المقالات والتّقارير والدراسات(9).

## 2. محاولة حقيقيّة للاستيطان في جنوب لبنان

أجمع عدد من الخبراء في الشّأن الإسرائيليّ عند اتّصال جريدة ”النّهار“ اللّبنانيّة بهم أن يكون السّبب الرّئيس لدخول إرليخ إلى جنوب لبنان أكثر من مرّة، وفقاً لوسائل إعلام عبريّة، هو ”محاولة إثبات أنّ هذه المنطقة تعود تاريخياً إلى اليهود، وكانوا يقطنون فيها، وبالنتيجة من حقّهم العودة إليها واستيطانها“.

كما يجزم وزير الثقافة اللّبنانيّ ”محمد مرتضى“ المعنيّ مباشرة بهذا الشّأن أنّ إرليخ ”كان ينوي تنفيذ مسرحيّة مفادها أنّ مقام النّبي شمعون الصّفا في قلعة شمع تراث إسرائيليّ وأنّ الأرض القائم عليها إسرائيليّة“؛ ما يؤكّد مرّة أخرى ”الطّبيعة التوسّعية العدوانيّة لهذا الكيان الذي لن يكتفي باحتلال فلسطين أرضاً وتاريخاً وتراثاً؛ بل هو ساعٍ أيضاً إلى احتلال لبنان، إن استطاع ذلك“.

يقول ”عادل شديد“، الباحث الفلسطينيّ المتخصّص في الشّأن الإسرائيليّ، إنّ إرليخ ”من قادة المشروع الاستيطانيّ العقائديّ، ويُعدّ من كبار علماء الآثار في الحركة الصّهيونيّة، وينتمي إلى الصّهيونيّة الدّينيّة التي ترى الضّفة الغربيّة معقلها“.

ويضيف شديد في حديث لـ ”النّهار“، إنّ إرليخ ”عمل ليلاً نهاراً لتشويه المواقع الأثريّة والتّاريخيّة في فلسطين والمنطقة وتزويرها، وسعى إلى ربطها بتاريخ اليهود، وواضح أنّه دخل لبنان أكثر من مرّة؛ إلّا أنّه كُشف هذه المرّة“.

## 1.2. حلم اليمين المتطرّف بالاستيلاء على لبنان

نشرت صحيفة هآرتس الإسرائيليّة مقالين تناولوا بالتّحليل ما دار في مؤتمر نظّمته حركة يمينيّة متطرّفة عبر الإنترنت، والذي يدعو إلى إقامة مستوطنات في منطقة جنوب لبنان. في المقال الأوّل، أعادت ”مايا ليكر“ نائبة رئيس تحرير الصّحيفة إلى الذّكرة تلك المظاهرة التي نظّمها نشطاء من اليمين المتطرّف، في أبريل/ نيسان الماضي، ودعّوا فيها إسرائيل إلى احتلال جنوب لبنان والسّماح لليهود بالاستيطان هناك. وبعد مرور شهرين، حضر بضع مئات من الأشخاص مؤتمراً حول هذا الموضوع عبر الإنترنت من تنظيم حركة ”أوري تسافون“ (أيقظوا الشّمال)، وقد تضمّن ندوة بعنوان ”نماذج ناجحة للاستيطان من الماضي ودروس لجنوب لبنان“ (10).

اقتبست الكاتبة، أيضاً، تصريحاً من عضو الكنيست السّابق ”موشيه فيغلين“ الذي شدّد على ضرورة عودة الإسرائيليين ”ليس فقط إلى غزّة؛ بل إلى الجليل الشّمالي، على الأقلّ

حتى نهر الليطاني في لبنان“. كما تحدّثت في المؤتمر عرّابة الاستيطان ”دانييلا فايس“، إحدى أشدّ المستوطنين تطرفاً، والتي تنزعم حاليّاً إحدى المجموعات التي تحاول إعادة بناء المستوطنات في غزّة، وهي منفتحة على الاقتراحات المتعلقة بلبنان أيضاً. إضافة إلى ذلك، تحدّث المشاركون في حلقة نقاش حول ”نماذج ناجحة للاستيطان من الماضي ودروس لجنوب لبنان“، بالرغم من غياب الخبرة أو النظرة الثاقبة لديهم في تاريخ لبنان أو طبوغرافية هذا البلد؛ لكن كانت لديهم حجّة أنّ بإمكان مجموعة صغيرة تغيير مسار التاريخ الإسرائيلي بعزم وإصرار؛ فهؤلاء المتطرفون ”إسرائيليون يعيشون بيننا ويتطلعون إلى الشّمال ويحلمون بوطن في لبنان“(11).

مع بدء العدوان البرّي الإسرائيلي ضدّ جنوب لبنان، عرضت حركة الاستيطان الإسرائيلي ”عوري تسافون“ إعلانات لبيع عقارات للمستوطنين في جنوب لبنان، ووعدتهم بمنازل تطلّ على جبال لبنان ومناظرها الطبيعيّة الساحرة، كما جاء على موقعها الإلكتروني(12). كما جاء في الإعلان الذي نُشر باللغة العبريّة: ”شقق لجنود الاحتياط ابتداءً من 300 ألف شيكل، بعد اغتيال قيادة حزب الله، أنتم أيضاً تحلمون ببيت كبير يطلّ على الجبال وقمم الثلج ومجتمع دافئ في نحلات أبوتينو (أراضي الآباء)، سبط أشرف وفتالي (مدن عبريّة). ممّا جاء في الإعلان: ”نحن على بعد قرارٍ استراتيجيّ واحدٍ من هذا الحلم، لنواصل قضم جنوب لبنان ومنع سكانه من العودة، أسهموا بحدوث ذلك، انضموا إلينا“، على حدّ تعبير المنشور. ومن الجدير ذكره، في هذا السياق، أنّ فكرة الاستيطان الإسرائيلي في لبنان بدأت بالظهور في العام 1982، حين كان يعيش نحو 21,000 إسرائيلي فقط خارج الحدود المحدّدة في العام 1948، واليوم، ارتفع هذا العدد بشكل كبير إلى أكثر من 700,000، ومن المتوقّع أن يستمرّ في الزيادة، هذه الزيادة السكانيّة، إلى جانب التّركيز المتجدّد على جهود إعادة التّوطين في غزّة، وفّرت أرضاً خصبة لنموّ حركة عورو تسافون. أضاف أعضاء الحركة بالقول: ”منذ أنّ بدأنا مبادراتنا، شهدنا تغييراً ملحوظاً، أصبحت المحادثات حول الاستيطان في غزّة تتضمن لبنان، أيضاً، حتّى وإن كان بشكل غير مباشر، إنّهُ تقدّم ملحوظ“. وقال عضو آخر ”نير تسفي“ ”بعد 7 أكتوبر، هناك فهم جماعيّ بأنّه علينا دفع العدو بعيداً، واحتلال أراضيهم والسيطرة عليها.“(13).

فضلاً عمّا ذُكر أعلاه، تدعو تلك الحركة إلى استراتيجية أشدّ عدوانيّة، وقد أُسّست المجموعة في أواخر آذار/مارس الفائت، واستمدّت اسمها من عبارة كتابيّة تعني ”استيقظ شمال“، وتمتدّ مهمّتها إلى ما هو أبعد من مجرد التّرويج للحرب وإعادة احتلال جنوب لبنان؛ بل تهدف، أيضاً، إلى إقامة مستوطنات مدنيّة إسرائيليّة في المنطقة(14).

## 2.2. استراتيجيات فكرية وثقافية لنشر رسالة الاستيطان

انتشر في الأونة الأخيرة مقطع مصوّر لمستوطن صهيونيّ يقرأ كتاب أطفال بعنوان ”ألون ولبنان“ الذي يتحدّث بحسب القصّة عن أنّ لبنان هو مُلك لإسرائيل. وفي حينها، أفادت التّعليقات التي تناولت الفيديو إشارات إلى أنّ ذلك الكتاب يعود للبروفيسور ”عاموس عزاريا“، وهو عضو في حركة ”أوري تسافون“ اليمينيّة المتطرّفة.

يبدو جلياً منذ تأسيس الكيان، بدأت عمليّات التّوغّل إلى الأراضي اللبّانية منذ العام 1948؛ فتوالى العمليّات العسكريّة في ما عُرف وقتها بعمليّة اللبّاني، ثمّ تتابعت العمليّات لاحتلال القرى الجنوبيّة، وضرب البنية الاقتصاديّة، فكان ذلك تحضيراً للتّوغّل الأشمل الذي حصل في العام 1982، حين غزا جيش العدو ثلثي لبنان ودخل العاصمة بيروت.

لا يزال جيش العدو يعتدي على البلدات الجنوبيّة حتّى اليوم، ومن مظاهر ذلك وضع المستوطنين خيماً على الحدود اللبّانيّة، وتعليم الأطفال بأنهم سوف يحصلون على لبنان عندما يحين الوقت؛ إذ يجري ذلك عبر مناهج التّعليم والقصص الزائفة التي ينشئون عليها أجيالاً تتوارث التّعاليم المتطرّفة التي تنصّ على أنّ هذا الكيان هو شعب الله المختار، ولا أحد ينازعه في أرض ولا سماء، فما يحقّ لشعب إسرائيل لا يحقّ لأحد غيرهم.

يُذكر، أيضاً، في فعاليّة نُظّمت خلال العدوان الإسرائيليّ على لبنان في أيلول الماضي، سعى عشرات النّاشطين من اليمين المتطرّف إلى التّرويج لفكرة الاستيطان في الجنوب اللبّانيّ من خلال جولات ميدانيّة بالقرب من الحدود مع لبنان، وهي تدعو إلى توسيع منطقة الجليل إلى جنوب لبنان، انطلاقاً من اعتقادهم أنّها جزء من أرضهم التّاريخيّة كما يزعمون.

هذا وقد تجمّع العديد من النّاشطين والمستوطنين الذين ينتمون إلى حركة ”عوري شمال“ في موقع بالقرب من كيبوتس ”أدميت“ الحدوديّ مع لبنان، وبدأوا جولتهم التي تمحورت حول تعزيز الفكرة الاستيطانيّة في الجنوب اللبّانيّ، وحاولوا خلالها التّسلّل إلى الجنوب اللبّانيّ (15). وفي موقعها الإلكترونيّ، تكشف هذه الحركة عن أهدافها ورؤيتها حول أنّ ”أرض إسرائيل لا تتوقّف عن كونها أرض إسرائيل حتّى لو قرّرت الدّولة التّخلي عن هذا المفهوم... الأرض تطاردنا بقدر ما نحاول الهروب منها. هذا هو ما يحدث في غزّة، وهذا هو الحال في لبنان“.

أمّا الاسم الرّسميّ الذي أُطلق على الفعاليّة فهو ”قدامى المحاربين في ”حوماه ومغدال“ (السور والبرج) يمرّون الشّعلة إلى مستوطني منطقة لبنان المتجدّدة“، و”حوماه ومغدال“ هو شعار الحملة الاستيطانيّة التي أطلقتها الحركة الصّهيونيّة في أرض فلسطين بين العامين 1936 و1939. شمل الحضور عشرات المستوطنين في الضّفة الغربيّة وآخرين

من مناطق مختلفة في الكيان الغاصب، ومن بينهم عائلات وأطفال؛ حيث أكدوا أنّهم ينظرون إلى الجنوب اللبانيّ للحصول على فرصة لتوسيع الاستيطان، ونقلت "هآرتس" عن أحد المشاركين قوله إنّ "كلّ ما نعرفه الآن هو ما كما نعرفه قبل الحرب، هذه أرضنا ونحن لا نحتاج للاعتذار عن ذلك." وشدد على أنّه بالرغم من دوافعهم الأمنيّة؛ إلا أنّ الهدف الرّئيس هو "التّمسك بالأرض" على حدّ تعبيره.

في أثناء الجولة، تجوّل المشاركون في محيط بلدة عرب العرامشة المتصّقة بالحدود مع جنوبي لبنان؛ حيث عبّروا عن تطلّعاتهم إلى "العودة إلى المنطقة من خلال بناء مستوطنات جديدة". ووفقاً للتّصريحات التي نقلتها صحيفة "هآرتس" عن المشاركين، فإنّ الفعاليّة تهدف إلى "تعزيز السّيطرة الإسرائيليّة على المنطقة"، في ما لا يعترزم المستوطنون "التّراجع عن مخطّطاتهم".

كذلك صرّحت ناشطة في "عوري شمال" إنّ هذه الفعاليّة تُنظّم "لتكريم ذكرى شقيقتها الذي قُتل في غزّة"، مشيرة إلى أنّ هذا النّشاط هو جزء من تقوية الرّوابط بين إسرائيل والمناطق الحدوديّة جنوبي لبنان. ورأت أنّ هناك مهمّة تاريخيّة تتعلّق بفرض أمن إسرائيل في الجنوب اللبانيّ. ووفقاً لتقرير الصّحيفة، أصرّ المشاركون على إتمام جولتهم التي تخلّلتها "محطّات تعليميّة عدّة بهدف نشر الرّسالة الاستيطانيّة؛" وتضمّنت الفعاليّة التي ربطت بين الأنشطة الاستيطانيّة والموروث التّاريخيّ دعوات لتعزيز الوجود اليهوديّ في المنطقة وتوسيع المستوطنات والبلدات في الجليل لتشمل كذلك المنطقة الحدوديّة في الجنوب اللبانيّ(16).

إضافة إلى ذلك؛ اقتبس "أنشيل فيفر" كاتب العمود في صحيفة هآرتس نصوصاً كثيرة من العهد القديم أو "التّناخ"؛ أي الكتاب المقدّس لدى اليهود، وأسماء أماكن لإثبات أنّ لبنان جزء من أرض الميعاد التي وردت في سفر التّكوين، سواء أكان ذلك في إطار "الوعد المحدود" الذي يصل إلى خليج الإسكندرون في تركيا، ويشمل لبنان كلّه وغرب سوريا، أم "الوعد الموسع" الذي يشمل الأرض الواقعة جنوب الفرات وسوريا كلّها وغرب العراق. وفقاً لكاتب العمود، لم تكن هذه هي المرّة الأولى التي يتحدّث فيها اليمين المتصهين عن بناء المستوطنات جنوب لبنان، فقد سبقته في ذلك حركة "غوش إيمونيم" التي كانت تدعو إلى العودة إلى "وطن قبيلة أشير" في العام 1982 حين اندلعت حرب لبنان الأولى(17). أمّا اسم القبيلة فهو يعود إلى "أشير" ثامن أبناء النّبي يعقوب(ع)، وأحد الأسباط العشرة المفقودة وفقاً لليهود.

إنّ عدد المؤيدين لهذه الفكرة لم يكن كبيراً، إذ لم يتجاوز المؤتمر الـ 280 مشاهدة على

قناة اليوتيوب، كما طالبت الفعاليّات اللّبنانيّة والمقاومة القوّات الإسرائيليّة بالانسحاب من جنوب لبنان، بما في ذلك مزارع شبعا وتلال كفرشوبا والجزء الشماليّ من الفجر، وحلّ الخلاف حول مناطق أخرى في جنوب لبنان.

### الخاتمة

بناءً على ما ورد أعلاه، يمكننا القول إنّ الكيان الصّهيونيّ على الرّغم من مساعيه الحثيثة لسلب القدس هويّتها وضمّها إلى التّراث اليهوديّ؛ لا يزال عاجزاً عن طمس الهوية العربيّة الأصيلة، ولم يزل حتّى اليوم في مواجهات عنيفة بسبب القضية الفلسطينيّة التي عادت لتحيًا من جديد إثر عمليّة طوفان الأقصى في العام 2023. أمّا في ما يخصّ لبنان، فهو يجاهر علناً بنواياه حول الاستيطان في الجنوب، وهو يسعى في سبيل ذلك إلى إيجاد طرائق وأساليب مقبولة دولياً وإقليمياً، ليتمكّن من تحقيق حلمه بالحصول على أرض لبنان من باب الحقائق التّاريخيّة والدّينيّة، وباستخدام علوم الآثار؛ لكن لا يخفى أحدًا ذلك النّوع من التّزييف والتّزوير الذي يستخدمه الصّهاينة اليهود المتطرّفين، سواء أكان في مجال التّاريخ أم الآثار أم اللّغة والدين والهوية العربيّة! ما يعني أنّه ليس من السّهل إقامة وطن لليهود في جنوب لبنان، لذلك؛ يستوجب هذا الواقع تحركاً علمياً في مجال الآثار والتّاريخ والجغرافيا لدحض ادّعاءات الصّهاينة ونسف أقوالهم؛ ربيبة نواياهم الخبيثة؛ لانتشال الجنوب اللّبنانيّ من براثن الاحتلال والانتهاك الدّائم للسيادة اللّبنانيّة على طول الحدود مع فلسطين المحتلّة.

### لائحة المصادر والمراجع:

#### المراجع:

1. الدّقاق، إبراهيم: القدس عالم بلا حدود، في: "القدس الآن: المدينة والنّاس: تحدّيات مستمرّة"، وثائق المؤتمر الذي عُقد في بيروت في تاريخ 8 - 11 تشرين الثّاني/نوفمبر 1999، منشورات نقابة المهندسين، بيروت، 1999.
  2. مراد، محمد: المدارس التّاريخيّة الكبرى: دراسات نظريّة في مناهج البحث وفلسفة التّاريخ، دار الفقيه، بيروت، طبعة أولى، 1996.
  3. هرتزل، تيودور: الدّولة اليهوديّة، دار البيروني، بيروت، طبعة أولى، 2015.
- الدّوريّات: عزّ الدين، نادر: هل تمهّد إسرائيل للاستيطان في جنوب لبنان؟ جريدة النّهار في تاريخ 23/11/2024.

### المواقع الإلكترونيّة:

1. بشعلاني، دوللي: الفكرة "الإسرائيلية" القديمة - الجديدة حول الاستيطان جنوبي لبنان... حلم من أحلام العدو، أخبار البلد، نُشر في تاريخ 29/حزيران/ 2024، شوهد في تاريخ 23/12/2024 على الرّابط: <https://www.vdlnews.com/news/392832>
2. الزّعاترة، ياسر: صحفي وكاتب فلسطيني ومحلّل سياسيّ، لاجئٌ من مواليد مدينة أريحا العام 1962م. حاصل على بكالوريوس تجارة واقتصاد من الجامعة الأردنيّة العام 1984م. تصريح عبر منصة أكس، شوهد في تاريخ 3/1/2025 على الرّابط: <https://www.aljazeera.net/news>
3. لا اسم: رئيس تحرير "هآرتس": "إسرائيل تعتمد استراتيجية جديدة خفية في لبنان واستيطان الجنوب وغزّة على الطّولة شوهد في تاريخ 2/10/2024 على الرّابط: <http://www.alhourriah.ps/print/94662>
4. لا اسم: صحيفة هآرتس، المتطرّفون الإسرائيليّون يلمون باستيطان جنوب لبنان، شوهد في تاريخ 4/1/2025 على الرّابط: <https://www.aljazeera.net>
5. لا اسم: ضغوط يمينيّة متطرّفة لعدم خروج الجيش الإسرائيليّ من جنوب لبنان، نُشر في تاريخ 2/ كانون الثّاني/ 2025 شوهد في 5/1/2025 على الرّابط: <https://www.newsalist.net>
6. لا اسم: من هو الباحث زئيف أريخ، السّيرة الذاتيّة، شوهد في تاريخ 3/1/2025 على الرّابط: <https://drobtamyz.com>
7. لا اسم: موسوعة المصطلحات، المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة، شوهد في تاريخ 20/12/2024 على الرّابط: <https://www.madarcenter.org>

### المراجع:

- (1) طالب في مرحلة الدّكتوراه في اختصاص الدّراسات الإسلاميّة في الجامعة الإسلاميّة - لبنان.
- (2) لا اسم: موسوعة المصطلحات، المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة، شوهد في تاريخ 20/12/2024 على الرّابط: <https://www.madarcenter.org>
- (3) لا اسم: موسوعة المصطلحات، المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة، شوهد في تاريخ 20/12/2024 على الرّابط: <https://www.madarcenter.org>
- (4) تيودور هرتزل: الدّولة اليهوديّة، دار البيروني، بيروت، 2015، طبعة أولى، ص1.
- (5) إبراهيم الدّقاق: القدس عالم بلا حدود، في: "القدس الآن: المدينة والناس: تحديات مستمرة"، وثائق المؤتمر الذي عُقد في بيروت في تاريخ 8 - 11 تشرين الثّاني/نوفمبر 1999، منشورات نقابة المهندسين، بيروت، 1999، ص 28.

- (6) محمد مراد: المدارس التّاريخية الكبرى: دراسات نظريّة في مناهج البحث وفلسفة التّاريخ، دار الفقيه، بيروت، طبعة أولى، 1996، ص 50 – 54.
- (7) ياسر الزعاترة، صحفي وكاتب فلسطيني ومحلل سياسي، لاجئ من مواليد مدينة أريحا العام 1962م. حاصل على بكالوريوس تجارة واقتصاد من الجامعة الأردنيّة العام 1984م. تصريح عبر منصة أكس، شوهد في تاريخ 3/1/2025 على الرّابط: <https://www.aljazeera.net/news>.
- (8) لا اسم: من هو الباحث زئيف أرليخ، السيرة الذاتيّة، شوهد في تاريخ 3/1/2025 على الرّابط: <https://drobtamyz.com>.
- (9) نادر عزّ الدّين: هل تمهّد إسرائيل للاستيطان في جنوب لبنان؟ جريدة التّهار في تاريخ 23/11/2024.
- (10) دوللي بشعلاني: الفكرة "الإسرائيليّة" القديمة – الجديدة حول الاستيطان جنوبي لبنان.. حلم من أحلام العدو، أخبار البلد، نُشر في تاريخ 29/حزيران/ 2024، شوهد في تاريخ 23/12/2024 على الرّابط: <https://www.vdlnews.com/news/392832>.
- (11) لا اسم: صحيفة هآرتس، المتطرّفون الإسرائيليّون يهلمون باستيطان جنوب لبنان. شوهد في تاريخ 4/1/2025 على الرّابط: <https://www.aljazeera.net/p-4>.
- (12) لا اسم: رئيس تحرير هآرتس: "إسرائيل تعتمد استراتيجية جديدة خفية في لبنان واستيطان الجنوب وغزة على الطّاوله". 2/10/2024. على الرّابط: <http://www.alhourriah.ps/print/94662>.
- (13) لا اسم: رئيس تحرير هآرتس، المرجع نفسه.
- (14) لا اسم: صحيفة هآرتس، مرجع سابق.
- (25) لا اسم: ضغوط يمينيّة متطرّفة لعدم خروج الجيش الإسرائيليّ من جنوب لبنان. نُشر في تاريخ 2/ كانون الثّاني/ 2025 شوهد في تاريخ 5/1/2025 على الرّابط: <https://www.newsalist.net>.
- (16) لا اسم: ضغوط يمينيّة متطرّفة لعدم خروج الجيش الإسرائيليّ من جنوب لبنان، مرجع سابق.
- (17) لا اسم: صحيفة هآرتس، المتطرّفون الإسرائيليّون يهلمون باستيطان جنوب لبنان، مرجع سابق.

## قراءة حول الرؤية الصهيونية- أمريكية الراهنة بشأن الشرق الأوسط

### المقدمة:

عندما انتهت الحرب العالمية الثانية للعام 1945م، اجتمع في يالطا على ضفاف البحر الأسود الثلاثة الكبار تشرشل، روزفلت وستالين، ورسما خارطة العالم الجديد، وتقاسموا مناطق النفوذ في أوروبا بينهم.

بالمقابل بقيت مناطق "العالم الثالث" مناطق صراع مفتوح على النفوذ. وشكّل الشرق العربي الذي يُعبّر عنه حالياً بالشرق الأوسط في قاموس السياسة أحد أهم مراكز ثقل ذلك الصراع، كونه يتمتع بموقع استراتيجي هام ويمتلك أهم مخزون نفطي في العالم.

ضمن هذا السياق تمّ غرس الكيان الصهيونيّ في "إسرائيل"، فكان وجوده بمثابة عنصر غريب ترتب عليه تغيرات أساسية على صعيد الأيديولوجيا وشكل الحكم وخطاب السلطات القائمة. وبدأت المواجهة مع هذا الكيان الفاصب التي أخذت منحى المواجهة مع الغرب، باعتبار أن هذا الغرب مسؤولٌ عن دعم فكرة إقامة وطن قوميّ للجماعات اليهودية في فلسطين، ومتواطئٌ في قيام "إسرائيل" العام 1948م.

بعد نشوء هذا الكيان زاد الاهتمام الأمريكيّ بالمشروع الصهيونيّ وتبلورت في ما بعد الرؤية الصهيونية-أمريكية من خلال مشاريع الشرق الأوسط، والشرق الأوسط الكبير والمشروع المتوسطي، على أساس نفي النظام العربيّ، وإحلال التعاون الاقتصاديّ الإقليميّ

الذي يسمح باستيعاب إسرائيل وانخراطها في النظام الإقليمي في الشرق الأوسط وتجزئة الوطن العربي، وأن يحلّ التعاون الإقليمي بين الكيان الصهيوني والدول العربية كمقدمة للوصول إلى إنهاء حالة الحرب بين الطرفين، وأن تشكل العلاقات التجارية قاعدةً للسلام الصهيوني مع العرب، ونسف النضال العربي بثقافته وإحلال نمط التعايش بين الأضداد العرب وإسرائيل من خلال التطبيع ومزاعمهم حول مكافحة الإرهاب وإحلال السلام، الذي أثبت فشله لا بل تُرجم ترجمةً عكسية، حيث اندفع باتجاه الحرب.

#### أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في كونها تبحث في الفكر الصهيوني - أمريكي بشأن الشرق الأوسط، وأهميته بالنسبة للسياسة الأمريكية والإسرائيلية المعاصرة.

#### أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى:

- 1 - دراسة ماهية مفهوم الشرق الأوسط والشرق الأوسط الكبير، والمشروع المتوسطي.
- 2 - دراسة الأهمية الجيوسياسية والاستراتيجية للشرق الأوسط، وأهميته في العقل السياسي الأمريكي والإسرائيلي.
- 3 - دراسة المخططات الإسرائيلية والأمريكية لتجزئة الوطن العربي.
- 4 - تسليط الضوء على الأهمية الاقتصادية لمنطقة الشرق الأوسط وفق المصالح الأمريكية - الإسرائيلية المشتركة.
- 5 - تسليط الضوء على كيفية العمل لدى الكيان الصهيوني على تطويع العقل العربي وتبريفه من انتمائه القومي والديني والإنساني.
- 6 - الإضاءة على مفهوم السلام في مشروع الشرق الأوسط.
- 7 - دراسة سياسة الكيان الإسرائيلي التي تهدف إلى عسكرة المجتمع وسعيه إلى تحفيز شعبه على القتال والاستعداد الدائم للحرب.

#### فرضية الدراسة:

تطلق الدراسة من فرضية مفادها أن الولايات المتحدة الأمريكية ما زالت تعاني من رؤية غير واضحة المعالم في سياستها في الشرق الأوسط، والأمر عينه فيما يتعلق بالكيان الإسرائيلي.

### منهجية الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج العلمي في التحقق من صحة فرضية الدراسة؛ فكان الاعتماد على المنهج التاريخي والمنهج التحليلي. يعتمد المنهج التاريخي على الدراسات الصهيونية - أمريكية التي تناقش مفهوم الشرق الأوسط. وهذا المنهج ضروري لكل الدراسات الإنسانية. أما المنهج التحليلي فيعتمد في تحليل المواقف، والدراسات الخاصة بموضوع البحث.

### هيكلية الدراسة:

اقتضى البحث العلمي للدراسة إلى تقسيم الدراسة على عشرة مباحث بشيء من الإيجاز لا يخل بالمضمون، فضلاً عن مقدمة وخاتمة.

المبحث الأول: مشروع الشرق الأوسط والتطور التاريخي لمفهوم الشرق الأوسط.

والمبحث الثاني: فقد خصص لدراسة عنوان مشروع الشرق الأوسط الكبير ورصد أبرز الدراسات حول هذا الموضوع.

أما المبحث الثالث فقد حمل عنوان المشروع المتوسطي والذي تبنته الدول الأوروبية مقابل المشاريع الأمريكية.

وفي المبحث الرابع سيكون الحديث حول مخططات إسرائيل والولايات المتحدة لتجزئة الوطن العربي.

بينما سيتناول المبحث الخامس الفكرة الأساسية في مشروع الشرق الأوسط أي إحلال المصالح الاقتصادية الأمريكية والإسرائيلية محل الصراعات والحروب، وإدخال إسرائيل إلى دائرة دول الشرق الأوسط على حساب النظام العربي الإقليمي، وترتيبه الشرق الأوسط وفق المصالح الأمريكية والإسرائيلية.

والمبحث السادس سيعالج موضوع التطبيع الثقافي، الذي تعتبره إسرائيل الدعامة الأساسية في عملية بناء السلام في منطقة الشرق الأوسط، إضافة إلى أبرز التعريفات حول مفهوم التطبيع، وفق الرؤية الصهيونية - أمريكية، في المقابل سيناقش المبحث السابع أهم النقاط الواردة في المشروع ألا وهي مكافحة الإرهاب، والاستراتيجيات التي تناولها حكام الولايات المتحدة والكيان الإسرائيلي من أجل الادعاء على الإسلام والمسلمين.

أما المبحث الثامن فسيدرس مفهوم السلام في التصورات الأمريكية - الإسرائيلية.

والمبحث التاسع سيسلط الضوء على طبيعة المجتمع الإسرائيلي، "مجتمع حرب".

والمبحث العاشر سيبين سياسة إسرائيل الدائمة من أجل الدفع باتجاه الحرب وتحفيز شعبها على القتال والاستعداد الدائم لخوض الحروب للحفاظ على كيانها.

## المبحث الأول

## مشروع الشرق الأوسط

مصطلح الشرق الأوسط، مصطلح أطلقته أبواق الاستعمار من باب التعمية، ويكثر استعماله اليوم بصورة خطيرة، فهو المصطلح الوحيد الذي يصبح بمقتضاه الكيان الصهيوني جزءاً من المنطقة العربية.

استعمل تعبير الشرق الأوسط لأول مرة، العام 1902م، بواسطة ضابط بحري أمريكي هو الكابتن ألفريد ماهان Alfred Mahan في مقال بعنوان "الخليج الفارسي والعلاقات الدولية". وفي العام نفسه كتب مراسل الشؤون الخارجية لجريدة التايمز فالتاين ستيرول عدة مقالات بعنوان "المسألة الشرق أوسطية" وكان الموضوع الأساسي للمقالات هو الدفاع عن الهند.

وفي العام 1909م أصدر هاملتون كتاباً بعنوان "مشاكل الشرق الأوسط" تحدث فيه عن المشاكل التي تواجه بريطانيا في المنطقة الواقعة بين جنوب آسيا وشمال أفريقيا. وتحدث حاكم الهند البريطاني اللورد كيرزون عن الشرق الأوسط لكونه مدخلاً للهند والمناطق المجاورة.

وأشارت الكتابات الغربية إلى أن مفهوم الشرق الأوسط يضم خليطاً من القوميات والديانات واللغات القومية، ولهذا فهو يظهر متعدداً ومختلفاً، لا جامعاً وموحداً للشعوب والمنطقة، وأظهرت كذلك أن مفهوم الشرق الأوسط هو تعبير سياسي أكثر منه جغرافي، ويستهدف إدخال دول غير عربية فيه وخروج دول عربية منه (1).

وفي العام 1921م، أنشأ وزير المستعمرات البريطاني ونستون تشرشل إدارة الشرق الأوسط التي تشرف على شؤون فلسطين وشرق الأردن والعراق، وأضيف إليها مصر. وأنشأت كذلك بريطانيا مركز تموين الشرق الأوسط وقيادة الشرق الأوسط. خلال الحرب العالمية الثانية، وتغيرت حدود الشرق الأوسط بعد انتهاء الحرب وأصبح مصطلح الشرق الأوسط يضم إلى جانب الدول التي كان يضمها من قبل دولاً جديدة منها (تركيا، الحبشة، أفغانستان، باكستان، إيران، السودان، الجزيرة العربية وقبرص)، وخرجت منه دول المغرب العربي.

وعندما نشأ الكيان الصهيوني في فلسطين، اختلفوا في تحديد الدول التي يشملها الشرق الأوسط، فقد جاء في تقرير لمركز جافي للدراسات الاستراتيجية في الجامعة العربية استثناء موريتانيا والصومال بالإضافة إلى إسرائيل وإيران. وحدد تقرير آخر صادر عن مركز موشي دايان بأن دول الشرق الأوسط استثنى منها جميع دول المغرب العربي وأضيفت

تركيا. بينما أكدت الجمعية الإسرائيلية للدراسات الشرقية، أن الشرق الأوسط يضم المنطقة الممتدة من غرب تركيا شمالاً إلى أثيوبيا والصومال والسودان جنوباً ومن إيران شرقاً إلى قبرص وليبيا غرباً(2).

أما التصور الأمريكي للشرق الأوسط فقد جاء في وثيقة أمريكية وضعتها وكالة التنمية الأمريكية العام 1979م(3)، وقدّمته للكونغرس الأمريكي بعد مفاوضات كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، في ظل مناخ التسوية بين مصر وإسرائيل، على أساس أن التعاون بين دول الشرق الأوسط يجب أن يحل محل التعاون العربي المشترك(4)، الذي أثبت فشله (استناداً إلى وجهة نظر الوثيقة) منذ قيامه - بإنشاء الجامعة العربية العام 1945م، حتى الآن. واقترحت الوثيقة إقامة نظام شرق أوسط جديد يتسع لما هو أكثر من النظام العربي القائم بإدخال إسرائيل وتركيا وإيران إليه(5).

يُعدُّ شمعون بيريز، رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق، عراب مشروع الشرق الأوسط، إذ وضع رؤيته للمشروع في كتابه تحت عنوان الشرق الأوسط الجديد، أوضح من خلاله الهدف من المشروع وهو "تخفيف التوترات في بلدان الشرق الأوسط" من خلال "إنشاء منظمة تعاون إقليمية تتحرك على قاعدة فوق إقليمية"(6) تحت إسم "سوق شرق أوسطية" وطرح في هذا الصدد تصوره بفكرة الاندماج الاقتصادي لإسرائيل في اقتصاديات الشرق الأوسط في سياق تحول الشرق الأوسط من المجابهة إلى السلام(7).

ولهذا فإن إسرائيل تريد من مشروع الشرق الأوسط الهيمنة على المنطقة اقتصادياً كما هي مهيمنة عسكرياً، وأن يحلّ التعاون الاقتصادي مع الدول العربية محل الصراع السياسي والعسكري، فإسرائيل تريد ربط الدول العربية معها بمصالح اقتصادية، لأن ذلك يمكن أن يسهم في تفكيك عناصر الوحدة العربية.

ويعترف بيريز بأن المعادلة التي سوف تحكم الشرق الأوسط الجديد سوف تكون عناصرها كما يلي: النفط السعودي إضافةً إلى الأيدي العاملة المصرية، وكذلك المياه التركية والعقول الإسرائيلية(8).

ومن الأهمية بمكان القول: إن مؤتمر مدريد للسلام عام 1991م، سرّع في تهيئة الظروف لانعقاد مؤتمرات القمة الاقتصاديّة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، من أجل إعادة ترتيب المنطقة وفق المصالح الأمريكيّة والإسرائيلية، ومن أجل أن تحل المصالح الاقتصاديّة المتشابكة مع المنطقة، محل الحروب والصراعات التي كانت السمة الأساسية في الشرق الأوسط طوال أكثر من نصف قرن، وبهدف أن تدخل إسرائيل إلى منظومة دول الشرق الأوسط لإزالة عزلتها الجغرافية، وربطها بمشاريع اقتصادية مع الدول العربية. وجاءت

مؤتمرات القمة الاقتصادية الأربعة التي عُقدت في الدار البيضاء (المغرب) 1994م، وعمان (الأردن) 1995م، والقاهرة (مصر) 1996م، والدوحة (قطر) 1997م، لتكرس سياسة جديدة في العلاقات بين الدول العربية وإسرائيل بتشجيع واضح من قبل الولايات المتحدة الأمريكية.

## المبحث الثاني

### مشروع الشرق الأوسط الكبير

”استراتيجية تحرير الشرق الأوسط“ اسم اقترحه الرئيس الأمريكي جورج الابن يوم 6/11/2003م، وجاء على خلفية أحداث 11 أيلول 2001م، وهو عبارة عن مشروع يدعو إلى إحداث تغييرات في 22 بلداً في الشرق الأوسط بما يخدم المصالح الأمريكية والإسرائيلية، عن طريق إجراء عملية إصلاحية شاملة في الدول العربية والإسلامية، ورسم خريطة جديدة للشرق الأوسط الكبير، من المغرب العربي غرباً إلى باكستان شرقاً مروراً بتركيا وإيران وإسرائيل، خدمة للمصالح الأمريكية في الوطن العربي. من خلال تأمين السيطرة على مصادر النفط وتوفير الأمن لـ ”إسرائيل“ والحد من الحركات السياسية المعارضة.

يتطرق المشروع إلى الوضع المتخلف لدول المنطقة حيث غياب الديمقراطية، ووجود أنظمة حكم مستبدّة، وعدم احترام حقوق المرأة، ما يساعد على انتشار التطرف بين الناس (9)، إضافة إلى نصوص تتعلق بالسياسة والنواحي الاقتصادية وبنود إصلاحية وأمنية وثقافية - تعليمية (10).

وكان ”ريتشارد بيرل“ رئيس دائرة التخطيط السياسي في وزارة الدفاع الأمريكية واليهودي الصهيوني ”دوغراس فيت“ مساعد وزير الخارجية الأمريكية، وهما من أبرز الأعضاء الفاعلين في إدارة جورج بوش، قد قدما لوحتين بيانيتين على شاشة عملاقة أمام كبار العسكريين الأمريكيين لشرح أهداف الحرب الأمريكية على الإرهاب.

— اللوحة الأولى: تضمنت مثلثاً ذا أضلاع ثلاثة:

- الضلع الأول: العراق وكتب بجانبه ”الهدف التكتيكي“.
- الضلع الثاني: منطقة الخليج، ووصفت بأنها ”هدف استراتيجي“.
- والضلع الثالث: مصر وكتب بجانبها ”الجائزة الكبرى“.

— اما اللوحة الثانية: عبارة عن مثلث تضمن ثلاثة أضلاع أيضاً:

• الضلع الأول: "إسرائيل" (فلسطين)

• الضلع الثاني: الأردن (فلسطين)

• الضلع الثالث: العراق (المملكة الهاشمية)

وبحجة تحقيق الديمقراطية والإصلاحات السياسيّة في الدول العربيّة، أرادت الولايات المتحدة الأمريكيّة أن تفرض أنظمة جديدة في الوطن العربيّ، تؤدي إلى دخول "إسرائيل" إلى الإقليم وسيطرتها عليه كما هو الحال في المشروع الشرق أوسطيّ، الأمر الذي سيضعف العلاقات العربيّة - العربيّة، ويؤدّي إلى تجزئة الوطن العربيّ، إذ يهدف المشروع إلى إنشاء دول عربيّة جديدة وبأشكال جديدة: فالمطلوب عراق جديد مجزأ ولبنان جديد وسورية جديدة وخلق دويلات بأشكال ومؤسسات وهويات وطنية جديدة بعيدة عن العروبة وتكون تحت إرشاد الأمريكيّين(11).

وكانت الولايات المتحدة الأمريكيّة قد عرضت مشروعاً جديداً للشرق الأوسط، قدّمته وزيرة الخارجية كونداليزا رايس عند زيارتها لبيروت خلال العدوان الإسرائيلي على لبنان، وسمّته "مشروع الشرق الأوسط الجديد"، والتصوّر الأمريكيّ لهذا المشروع، هو إيجاد منطقة آمنة تحمي المصالح الأمريكيّة والإسرائيلية من خلال وجود دويلات ضعيفة متناحرة مرتتهنة بشكل كامل للولايات المتحدة، والقضاء على جميع التيارات السياسيّة التي تعارض مشروعها وعلى جميع حركات المقاومة. ومساعدة إسرائيل على فرض حلّ على الفلسطينيين من خلال سلطة وطنية مرتتهنة، وتوطين الفلسطينيين اللاجئين في الدول العربيّة، وتجزئة الأقطار العربيّة المجزأة أصلاً.

ولكن على الرغم من الدعم الذي قدّمته الولايات المتحدة الأمريكيّة لإسرائيل في عدوانها على لبنان وتبريرها إياه بأنه "دفاع عن النفس"(12)، وانتصار لبنان وصموده في وجه إسرائيل، هذا الواقع فرض على الإدارة الأمريكيّة إعادة النظر في حساباتها من جديد، ما دفع وزير خارجية الولايات المتحدة جيمس بيكر، إلى أن يقدّم مقترحاته للرئيس بوش، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من المصالح الأمريكيّة في المنطقة.

### المبحث الثالث

#### المشروع المتوسطي

ظهر مقابل المشاريع الأمريكيّة، مشروعٌ تبنّته الدول الأوروبيّة وسمّي (الشراكة الأوروبية) - (13) (المتوسطية) في مؤتمر برشلونة (تشرين الثاني 1995م)، بهدف إعادة رسم المنطقة وفق أنظمة إقليمية جديدة، تكفل لها مصالحها، وتشكيل تجمّع من دول

البحر الأبيض المتوسط فعّال يرتكز على أسس محدّدة ذات طابع سياسي واقتصادي وثقافي وأمني، يتمّ عقدها استناداً إلى اتفاقيات مشتركة، ونقاشٍ حول كافة القضايا التي تهّم دول البحر المتوسط(14).

من وجهة نظر الدول الأوروبية، تشكل الجهة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط مجالها الحيوي. لذا فهي تريد فتح أسواق جديدة لها مع دول هذه المنطقة لتقوية اقتصادها وتعزيز موقعها كقوة اقتصادية وسياسية وعسكرية أمام المنافسة الأمريكية. وقد أطلقت على الدول العربيّة تسميةً دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وليس الدول العربيّة. وقد أدخل هذا المشروع إسرائيل إلى نظام إقليمي تشارك فيه دول عربيّة لا تقيم علاقات دبلوماسية معها. تجدر الملاحظة أن مشروع الشرق - أوسطيّة التقت مع الشرق - المتوسطيّة ومن حيث الأهداف والدول المشاركة فيهما. فكلاهما يحاول إعادة صياغة المنطقة العربيّة ضمن أنظمة إقليمية جديدة، تحمي مصالح الولايات المتحدة والدول الأوروبية وإسرائيل. ولكن في المشروع الشرق أوسطيّ تمثل إسرائيل دور الدولة القائدة. بينما في المشروع الشرق - المتوسطيّ هي عضو مشارك والقيادة للدول الأوروبية دون مراعاة المصالح العربيّة. ولهذا فإن المشروع الأوسطيّ، هو أخطر من المشروع المتوسطيّ على الوطن العربيّ. قصارى القول: وُجدت تلك المشاريع خدمةً للمشاريع الاستعماريّة، وفقاً لما رسمت له الحركة الصهيونيّة منذ أكثر من مئة عام، حيث نجحت في إقامة "إسرائيل" في قلب الوطن العربيّ، فتجزّأته بتطبيع العلاقات مع إسرائيل.

#### المبحث الرابع

##### تجزئة الوطن العربيّ

تناولت الدراسة سابقاً المشروع الاستعماريّ - الصهيونيّ والدعم الأمريكيّ لانتزاع فلسطين وإقامة الكيان الصهيونيّ الغاصب. ولكن ما يجب الوقوف عنده هو مخططات الكيان الصهيونيّ - "إسرائيل" والولايات المتحدة الأمريكية - لتجزئة الوطن العربيّ إضافةً إلى مشاريع الشرق الأوسط. فيلاحظ أن الاستراتيجية الأوروبية الاستعماريّة، التقت مع الاستراتيجية الأمريكيّة حول تجزئة الوطن العربيّ، ومع السياسة التي تبنتها في دعم إسرائيل لتقوم بالدور نفسه الذي أرادته فرنسا وبريطانيا لإسرائيل.

#### 1 - مفهوم التجزئة:

التجزئة أو تقسيم دولة ما أو وطن ما يعني اصطلاحاً التجزئة السياسيّة (Political)

(fragmentation). ويكون ذلك بعد أحداث مهمة أو حروب من أجل مصالح الدول الكبرى وسيطرتها على الشعوب الأخرى. وتهدف التجزئة السياسية التي تخطط لها الدول الاستعمارية إلى خلق كيانات سياسية مجزأة وضعيفة اقتصادياً وعسكرياً، لتبقى تلك الكيانات تحت سيطرتها وتابعة لها.

وقد يكون الهدف من وراء التجزئة الاستعمار كما حدث في الوطن العربي. والتجزئة تؤدي إلى جعل الإقليم المراد تجزئته مفككاً وغير قادر على إنجاز أهدافه الوطنية وتحقيق التكامل السياسي والاقتصادي والثقافي، وخلق عوائق مهمة في انتماءات أبنائه. ويُعد مشروع تجزئة الوطن العربي هدفاً استعماريًا قديماً، لعب التحالف الاستعماري البريطاني - الفرنسي دوراً كبيراً في تحقيقه للحؤول دون إقامة دولة الوحدة العربية. وارتبطت مواقف الاستعمار بمواقف الصهيونية وإسرائيل. وهو ارتباط جوهري ومصيري يحقق المصالح الاستعمارية الأوروبية بانتزاع فلسطين من قلب الوطن العربي مع المصالح الصهيونية بإقامة وطن قومي للجماعات اليهودية في فلسطين، فتسلبه ثرواته وتستثمر موقعه وفقاً لمصالحها. وحدد المشروع الاستعماري - الصهيوني هدفين رئيسيين هما: توحيد الجماعات اليهودية في قومية واحدة ودولة واحدة، وتجزئة الأمتين العربية والإسلامية.

## 2 - مخططات إسرائيل لتجزئة الوطن العربي:

يملك العرب قوةً ديمغرافيةً، ومدىً جغرافياً واسعاً، وتاريخاً حضارياً، وفكرة العروبة والقومية العربية، الأمر الذي يشكل قلقاً وتوتراً لإسرائيل. انطلاقاً من ذلك ابتدع الصهاينة مقولة "عدم تجانس المنطقة العربية" ليتّم طمس هوية المنطقة العربية واستبدالها بهويات أخرى مصنّعة: دينية أو مذهبية أو إثنية. ولما كانت استراتيجية إسرائيل الأمنية تقوم على مقولة "الأمن المطلق" التي تعني في الفكر السياسي والواقع العملي، نفي الطرف الآخر (الطرف العربي) من معادلة الصراع العربي - الإسرائيلي، أطلقت العديد من مشاريع ومخططات (15) تجزئة الوطن العربي إلى كيانات فيسيفسائية يتيح لإسرائيل بناء الكومنولث العربيّ تدور في فلكه دويلات عربية مصنّعة يمكن أن تكون لكلّ منها شخصيةً دوليةً محدّدة، تخضع جميعها لإطار نظامي يضمّها بإسرائيل، بحيث تتبعها سياسياً واقتصادياً وتكون فيه إسرائيل محوراً ثابتاً.

وتعتبر نظرية شمعون بيريز حول مشروع الشرق الأوسط أو السوق العربية - الإسرائيلية التي تضمّ في مخطّته إسرائيل والدول العربية وقبرص، ترجمة لهذا الفكر في إطار اقتصادي، وكذلك نظرية: "أبا إيبان" لإنشاء إتحاد كونفيدراليّ حدّد معالمه بقوله: "إن أمل

إسرائيل أن تقيم الولايات المتحدة الصغرى بالنسبة إلى العالم العربيّ على غرار الولايات المتحدة الأمريكية مع دول أمريكا اللاتينية من ناحية التعامل الاقتصادي“ (16). وتشير الوقائع التاريخية، إلى أن إسرائيل ومنذ قيامها على أرض فلسطين قدمت العديد من مشاريع ومخططات تجزئة الوطن العربيّ.

ويأتي من بينها ما اقترحه الباحث الإسرائيليّ ”دافيد كاما“ الذي أصدر كتاباً بعنوان ”الصراع لماذا وإلى متى“؟ (17) حيث جاء في الفصل الخامس من كتابه تصوّره حول كيفية الوصول إلى السلام، وذلك عبر تجزئة المنطقة العربيّة، يقوم مخططه على شطر العالم العربيّ الموجود شرقيّ إسرائيل إلى شطرين سوريا ولبنان في الشطر الشمالي. والعراق والأردن والسعودية وفلسطين وبقية الدول العربيّة في الشطر الجنوبي. وقد يفصل في الوسط بين الشطرين قطاعٌ واسعٌ من الأرض يمتدّ من البحر المتوسط حتى إيران وتكون فيه سلطة غير عربيّة. وتقيم في هذا القطاع بالترتيب من الغرب إلى الشرق: دولة إسرائيل، الدولة الدرزية، في جنوب سوريا (من الجولان إلى حوران، فالبادية) مرتكزة على جبل الدروز. الدولة الكردية وتضم ولاية آشوريّة في الشرق من سوريا، وشمالي العراق، ويشير ”كاما“ إلى ضرورة اشتراك تركيا وإيران (الشاه) في تنفيذ هذا المخطط، ويدعو أيضاً إلى الضرب بيد من حديد والعمل على القيام بأعمال تخريبية لإثارة روح التمرد بين صفوف الأقليات، في سوريا.

ومن بين المخططات يمكن الإشارة إلى ما اقترحه ”عويد بنيون“ (18) من وضع الخطط الاستراتيجية الإسرائيلية والغربية المعادية للعرب، التي تستهدف إحكام السيطرة على مقدرات العالم الثالث بوجه عام (19)، وعلى وضع مخططات تجزئة الوطن العربيّ، بصفة خاصة، وجاءت مصر في مقدمة الأقطار العربيّة المرشحة للتفكيك في مخططه، حيث نصّ مشروعه على الآتي: ”إن هدف إسرائيل... يتلخّص في العمل على تقسيم مصر إلى مناطق إقليمية متميزة. فتفكيك مصر وتجزئتها سوف يؤدي إلى تفكيك ليبيا والسودان...“ وعلى ضوء مخطط ”عويد بنيون“ ستقسم مصر إلى ”ثلاث دويلات: الدولة القبطية: وتمتد من جنوب بني سويف في أسيوط بامتداد عربيّ يضمّ الفيوم وبخط صحراويّ طويل يربط هذه المنطقة بالإسكندرية التي يعتبرها ”المخطط“ عاصمة الدولة القبطية. والدولة الثانية هي دويلة النوبة: وتمتدّ من صعيد مصر حتى دنقلة شمال السودان وتكون عاصمتها أسوان.

أما الدولة الثالثة فهي تشمل مصر الإسلاميّة، والتي تضم المنطقة من ترعة الإسماعيلية والدلتا حتى حدودها مع الدويلة القبطية غرباً، ودويلة النوبة جنوباً. وعند هذا الحد يصبح

طبيعياً أن يمتد النفوذ الإسرائيلي عبر سيناء ليستوعب شرق الدلتا بحيث تتقلص حدود مصر تماماً من الجهة الشرقية ليصير فرع دمياط وترعة الإسماعيلية حدّها الشرقي، وهكذا تتحقق الغاية الإسرائيلية النهائية من النيل إلى الفرات. ويرى "عوديد بنيون" أن هذا الوضع سيسمح بالفصل الحقيقي بين منطقة شمالي الصحراء أي الإسلام الأبيض عن جنوب الصحراء، أو الإسلام الأسود، وهي مقدمة للانتشار الصهيوني في وسط القارة الأفريقية حيث تتواجد ثروات المستقبل من اليورانيوم والمعادن الاستراتيجية، والموارد الزراعية والثروة النباتية" (20).

أما بالنسبة إلى المشرق العربيّ فإن "عوديد بنيون" يدعو إلى تقسيم لبنان إلى خمسة أقسام: ماروني، وشيعي، وسني، ودرزي، مع ضم جنوب لبنان إلى إسرائيل. كما يدعو إلى تحطيم القوة العسكرية لكل من سوريا والعراق كخطوة أولى ثم تجزئتها إلى مناطق محددة تبعاً للمعايير العرقية والمذهبية بحيث تقوم في سوريا أربع دويلات "على غرار ما حاوله الاستعمار الفرنسي مطلع القرن الحالي، ويرى المخطط أن العراق الغني بثرواته النفطية والحافل بالصراعات الأهلية، مرشحٌ مضمونٌ لتحقيق أهداف إسرائيل، وتجزئته سوف تكون أكثر أهمية لإسرائيل من تجزئة سوريا" (21).

ويرى "عوديد بنيون" أن منطقة الجزيرة العربية مهياة للتفكك تحت وطأة ضغوط داخلية، كما هو الحال في السعودية، ويرى كذلك أن أي صراع بين عرب وعرب يبقى مفيداً لإسرائيل لأنه وحسب تعبيره، بقرب ساعة الانفجار المنتظرة.

ومن الدراسات الحديثة التي صدرت بهذا الصدد، دراسة وضعها الباحث الإسرائيلي يعقوب شمشوني في الندوة التي عقدها مركز دايان في 28/2/1994م وقال: "إن الصراعات الطائفية في سورية ... سوف تتفجر... بين مجموعة العلويين القابضة على مقاليد السلطة ... (و) الأغلبية السنية... وسينضم إلى هذا الصراع ... الدروز في السويداء والأكراد الذين يعيشون في مناطق متاخمة لتركيا والعراق والذين قد يُعلنون انضمامهم إلى الكيان الكردي في شمال العراق" (22).

ونشير إلى دراسة قديمها استيمار راينوفتش، ركّز فيها على موضوع الدروز في سورية ولبنان وفلسطين وإمكانية إقامة كانتون درزي يضم الدروز في سورية ولبنان، وأشار إلى دور المخابرات الإسرائيلية التي سعت إلى إقامة دولة درزية تمتد حدودها من محافظة السويداء في جبل العرب في سورية حتى منطقة خلدة جنوب بيروت، وأن هناك مخططاً يشجع إقامة دولة علوية في سوريا (23).

ويأتي ضمن هذا الموضوع اقتراحٌ عُرض في اجتماع عُقد في 27/2/1954م، وضم بن

غريون وموشيه شاريت وموشي ديان رئيس الأركان وغيرهم، يقضي بافتعال الفوضى في لبنان، تمهيداً لإقامة دولة مارونية، وطالبوا "بإنفاق مائة ألف أو حتى مليون دولار، إذ أن المشروع الذي رسمناه سوف يؤدي عند نجاحه إلى إحداث تغيير سياس حاسم في الشرق الأوسط وستبدأ مرحلة جديدة". "فلنركز جهدنا جميعاً على هذه القضية..." (24)، في سبيل الوصول إلى خلق "كيان مسيحي يقيم علاقات وثيقة مع إسرائيل" (25). تجدر الإشارة إلى أن إسرائيل الاستراتيجية لم تقف عند الأفطار العربيّة المذكورة آنفاً. بل يمتدُّ ليشمل دول المغرب العربيّ حيث يخطط لإنشاء دولتين جديدتين بحيث يتمّ توحيد البربر في المغرب العربيّ في دولة واحدة (26). وكذلك تجزئة السودان، بحيث "يجزأ إلى جزئين المسلم السني في الشمال، والزنجي المسيحي في الجنوب بجانب دويلة النوبة التي تمتد إلى جنوب مصر" (27). ومن المخططات في هذا الصدد، ما قدّمته يهودية رؤيين الباحثة في مركز ديان لأبحاث الشرق الأوسط، فدعت إلى دعم الانفصاليين في جنوب السودان، وقالت: إن بلادها أدت دوراً في تعميق الفجوة بين الأطراف المتصارعة من أجل بلوغ هدف التفيت لتجريد مصر من عمقها الاستراتيجي وانشغال السودان بهومومه الداخلية... والضغط على قيادات التمرد لإعلان انفصالهم عن السودان، ومحاصرته اقتصادياً وعسكرياً، من خلال افتعال الأزمات الداخلية من أجل إضعافه وتفيت قواه (28). ونشير أخيراً إلى مخطط نومان بنتوش، وهو كناية عن خارطة لفلسطين تشمل منطقة الخليج العربيّ، ضمن كتابه "فلسطين اليهود: الماضي والحاضر والمستقبل"، الصادر العام 1919م.

### 3 - مخططات الولايات المتحدة الأمريكية لتجزئة الوطن العربيّ:

مخططات تجزئة الوطن العربيّ لم يقتصر على إسرائيل دون غيرها من الدوائر الاستعماريّة بل كان لهذه أيضاً مخططاتها وبصورة خاصة الولايات المتحدة الأمريكيّة. ومن أبرز المخططات التصريح الذي أعلن عنه ذبغنيو بريجنسكي مستشار الأمن القوميّ الأمريكيّ في عهد الرئيس الأسبق جيمي كارتر عام 1977م، وقد جاء فيه: "فالشرق الأوسط مثلاً، مكّون من جماعات عرقية ودينية مختلفة يجمعها إطار إقليمي: فسكان مصر ومناطق شرق البحر الأبيض المتوسط غير عرب. أما داخل سوريا، مع الجزيرة العربيّة فهم عرب... وعلى ذلك فسوف يكون هناك "شرق أوسط" مكّون من جماعاتٍ عرقية ودينية مختلفة" (29). استناداً إلى ما تقدم يمكن القول إن بريجنسكي كان يسعى إلى تقسيم الدول العربيّة إلى

كانتونات طائفية وعرقية يجمعها إطار إقليمي "كونفدرالي"، وهذا الإطار الإقليمي سيسمح للكيان الصهيوني الإسرائيلي أن يعيش في المنطقة بعد أن تُصفى فكرة الوحدة القومية وما يتطلبه تحقيقها من ضرورة تحرير الأرض وحماية الاستقلال(30).

أما المؤرخ برنارد لويس فقد اقترح خطة، تنص على: "أن الفرص والمخاطر الموجودة أمام حكومات الشرق الأوسط وشعوبها لم يسبق لها مثيل في حجمها. والرهان الحالي لكل هؤلاء لا يتعلق فقط بالمصالح والسياسات، بل يمتد إلى التوجهات المستقبلية لمجتمعاتهم، وها هي خياراتهم.. ويرى أن المنطقة العربية (ذات) لغة مشتركة وثقافة مشتركة، ودين مشترك، وتاريخ مشترك، وحتى مصير مشترك، غير أن سياساتها متفرقة.. إلى درجة لن يكون بوسع أي مجتمع مدني أو أي شعور وطني بالهوية المشتركة أن يفرض تماسكاً سياسياً، ويتم ذلك من خلال انحلال الدولة، فتتحول إلى أحزاب وعشائر"(31). ويؤكد برنارد لويس وغيره من المسؤولين في وزارة الدفاع الأمريكية وأعضاء في الكونغرس وشخصيات إعلامية وسياسية، تحويل العراق إلى فيدرالية في مرحلة أولى تمهيداً لتقسيمه وتفكيكه إلى ثلاثة كيانات: الكيان الشيعي في الجنوب والكيان السني في بغداد والوسط، والكيان الكردي في الشمال ومعه الآشوريين والكلدانيين والتركمان(32).

أما الدراسة التي وضعها برنارد لويس لحل مشكلة الأقليات فهي على الشكل التالي:  
 - ضم إقليم بلوشستان في باكستان إلى مناطق البوسنونيين في أفغانستان وإقامة دولة بلوشستان.

- ضم الإقليم الشمالي الغربي من باكستان إلى مناطق البوستونيين، وإقامة دولة بوشتونستان.

- ضم المناطق الكردية في إيران والعراق وتركيا، وإقامة دولة كردستان.

- إقامة الدويلات التالية في إيران:

• دولة إيرانستان.

• دولة أذربيجان.

• دولة تركمانستان.

• دولة عربستان.

- إعادة النظر في تقسيم سوريا ولبنان على أساس إقامة:

• دويلة مسيحية.

• دويلة شيعية.

• دويلة سنية.

- دويلة درزية.
- دويلة علوية.
- ضم الضفة الغربية إلى إسرائيل، ويُعلن شرق الأردن دولة فلسطينية.
- تقسيم مصر إلى دولتين: إسلامية وقبطية.
- فصل شمال السودان عن جنوبه لتقام فيه دولة زنجية مستقلة عن الدولة العربية في الشمال.
- إعادة النظر في الجغرافيا السياسيّة للمغرب العربيّ، بحيث تقام للبربر أكثر من دولة حسب الانتماء القبلي.
- إعادة النظر في الكيان الموريتاني من خلال الصراع بين العرب والزنوج(33).

ومن المخططات يمكن الإشارة إلى المشروع الذي قدّمه ليزلي غلب Lessli Gelb الرئيس السابق لمجلس العلاقات الخارجية في الكونغرس الأمريكيّ، في مقالة له بعنوان "الحل القائم على ثلاث دول"، تحدّث فيه عن مستقبل العراق من خلال إقامة ثلاث دويلات على أساس مذهبي وإثني: الأكراد في الشمال، السنّة في الوسط، والشيعة في الجنوب. وأشار إلى أن الهدف من ذلك هو دعم الشيعة والأكراد وإضعاف السنّة، وأنّ "على أمريكا أن تمنح معظم الأموال إلى الطرفين الكردي والشيوعي". ويُقرّ ليزلي غلب، بأنّ تجزئة العراق سوف تؤدي إلى الفوضى والخطورة، ولكنه يطالب حكومته بإجراء تعديلات في إقامة المواطنين العراقيين، وأن يتم نقلهم من مكان إلى آخر، حسب الانتماء الإثني والمذهبيّ، حتى لو تطلب ذلك استعمال القوة من أجل فرض التقسيم والتجزئة في العراق. جديرٌ بالذكر أن هذا المخطط في تجزئة الوطن العربيّ التقى مع الطرح الذي تحدث عنه إبنيون في مخططة التقسيميّ من قبل، وكذلك مع الخطة الأمريكيّة - الإسرائيليّة المشتركة التي تم وضعها وتسريبها إلى الاتحاد الأوروبي، والتي تهدف إلى تغيير خارطة السياسيّة للشرق الأوسط وإزالة دول العراق من الكيان العراقي. وجاء في المخطط: إقامة دولة شيعية في الجنوب، وإمكانية إستقلال الأكراد في دولة خاصة بهم(34).

من المهمّ القول إن المخططات الإسرائيليّة الداعية إلى تجزئة الدول العربية لم تعد بمثابة مشاريع بل أصبحت قابلة للتنفيذ، وخير دليل على ذلك التصريح الذي أدلى به رئيس الوزراء الإسرائيليّ إسحاق رابين في صيف العام 1993م، أمام عدد كبير من أركان اللوبي الصهيونيّ في الولايات المتحدة الأمريكيّة حول ضرورة تحويل لـ 20 دولة عربيّة إلى 40 دولة على الأقلّ في غضون العشر سنوات القادمة(35)، وهذا يلتقي بدوره مع دعوات

ومخططات الولايات المتحدة الأمريكية للتوسع في الشرق الأوسط بتعبئة التوترات العرقية والمذهبية وفق مصالح إسرائيل والولايات المتحدة، من أجل سيطرتها على مصادر الطاقة وممرات النقل في المنطقة.

## المبحث الخامس

### الاختراق والغزو الاقتصادي

#### 1 - الاختراق والغزو الاقتصادي - الإسرائيلي:

يُعدُّ شمعون بيريز رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق، وزعيم حزب العمل عَرَّاب "مشروع الشرق الأوسط". لكن هذه الفكرة قديمة، وُلدت، في شكل مشروع صهيوني، قبل ولادة الكيان الإسرائيلي. فالتجانس بين العقلية الصهيونية والثروات الطبيعية قد ظهر مع ظهور المشروع الإستيطني في فلسطين وإنشاء المنظمة الصهيونية بمبادرة من هرتزل. ففي العام 1923م، تقدم "جابوتسكي" (وهو صهيوني من أصل روسي) بمشروع الفيدرالية يضم فلسطين ويهود شرقي الأردن.

وفي العام 1943م، وضع برجمان مشروع يهدف إلى تحويل دول الشرق الأوسط إلى سوق مشتركة تصب خاماتها في فلسطين. ويحمل هذا المشروع ضمن طياته دراسة مفصلة للمواد الخام ومصادر الطاقة على امتداد المنطقة بما في ذلك أنهار سوريا ولبنان لتوليد الطاقة الكهربائية اللازمة للصناعة الإسرائيلية في فلسطين. وأشار في مشروعه هذا إلى فتح الباب أمام رؤوس الأموال الإسرائيلية والعربية في المشروعات المختلفة في المنطقة. هذا المشروع رَسَم فكرة السوق كجزء أساسي وهام من رسم خريطة متكاملة للمنطقة قبل ولادة الكيان الإسرائيلي في 15/5/1948م.

وبعد ظهور إسرائيل على مسرح الأحداث التاريخية أخذت الدراسات تتالى لضمان استمرار بقاء هذا الكيان، لا بل والسيطرة والهيمنة على المنطقة اقتصادياً وعسكرياً، ففي العام 1952م أكد "ناحوم جولدمان" رئيس الوكالة اليهودية السابق بأن إسرائيل التي تمثل الآن 1% من مساحة العالم العربي عن طريق الحرب والمواجهة العسكرية يمكنها احتلال مساحة العالم العربي بأكمله عن طريق السلام والتعاون الاقتصادي.

وفي العام 1965م، أعدت إسرائيل أطلساً، أوضحت من خلاله الرؤية الاستراتيجية الخاصة بالعلاقات المستقبلية مع الدول العربية، فحددت الجوانب الاقتصادية والاجتماعية لكل دولة عربية مدعمة بالأرقام والإحصاءات والدراسات، وربطت كل النشاطات في أي دولة عربية

بالمركز في إسرائيل (36). وكلفت غولدا مائير أيضاً محافظ البنك المركزي الإسرائيلي "ديفيد هورد فيتر" بدراسة خرج منها بطرح مشروع "السوق المشتركة للشرق الأوسط". وفي العام 1967م، كتب شمعون بيريز مقالاً في مجلة الأزمنة الحديثة الفرنسية تحت عنوان "يوم قريب ويوم بعيد" طرح فيه أفكاره ومشاريعه الشرق أوسطية والتي شكلت في ما بعد نواة لكتابه "الشرق الأوسط الجديد".

وأقر بيريز في مقاله بأن الفكرة الاقتصادية هي المركز والمحور بالنسبة إلى إسرائيل (37). وفي العام 1968م، أصدر التجمع من أجل السلام كتاباً تحت عنوان "الشرق الأوسط العام 2000" تنبأ فيه بأن إسرائيل ستستحوذ على الجزء الأكبر من محصول السوق وستكون مركز المنطقة وأساس تطورها في كل المجالات (38).

وفي العام 1975م، اقترح وزير المواصلات الصهيوني "جاد يعقوب" مشروعاً مفصلاً لتطوير نظام الاتصال في الشرق الأوسط تكون إسرائيل مركزه الرئيسي، ويربط المشرق بالمغرب عن طريق شبكة من المطارات والسكك الحديدية والموانئ بين مصر والأردن ولبنان وفلسطين. واقترح إقامة هيئة مشتركة لتطوير الزراعة ومصادر الطاقة والمياه والسياحة (39).

ووضع "أرتون جفنون"، محافظ البنك المركزي الإسرائيلي، بعد اتفاقية كامب ديفيد، بالتعاون مع "مصطفى خليل"، رئيس وزراء مصر ووزير خارجيتها آنذاك، دراسة اقتصادية تتلاءم مع أحوال المنطقة في تلك المرحلة. ويُعدّ هذا المشروع نسخة منقحة من مشروع "الشرق الأوسط العام 2000م" (40). ويقترح المشروع رصد 30 مليار دولار، تدير الولايات المتحدة والدول الأوروبية والعربية من خلاله بنك تنمية إعمار الشرق الأوسط.

وفي العام 1989م، مؤل صندوق "هامر" للتعاون الاقتصادي في الشرق الأوسط في جامعة تل أبيب مجموعة من البحوث الاقتصادية وغير الاقتصادية تحت عنوان "التعاون الاقتصادي وسلام الشرق الأوسط"، وقد ركزت هذه البحوث على مشروعات البنية الأساسية ومشروعات المياه والطاقة في كل من مصر والأردن ولبنان وإسرائيل، وكذلك البنية التحتية مثل الطرق البرية بين مصر وإسرائيل والأردن وإحياء الخط الحديدي بين مصر وإسرائيل وتوسيعه ليشمل الأردن ولبنان، وكذلك مشروعات النقل البحري والجوي على السواء.

وفي العام 1992م، عقدت مجموعة عمل التنمية الاقتصادية الإقليمية أول اجتماعاتها في بروكسل وفي هذا الاجتماع بدأت المواقف الإسرائيلية تتبلور حول فكرة الشرق أوسطية في إطار صيغة مدريد. وعرض ديفيد ليفي، وزير خارجية إسرائيل آنذاك، في كلمته أمام الاجتماع الأول، المفاوضات المتعددة الأطراف في موسكو، في 28 كانون ثاني 1992م.

وصدر تقرير لوزارة الخارجية الإسرائيلية عشية افتتاح المفاوضات المتعددة الأطراف في 27/1/1992م أوضح أن الاقتصاد الإقليمي سوف يوسع السوق أمام مختلف دول الشرق الأوسط بما يجذب الاستثمار وخاصة من الشركات الأجنبية والدول المصدرة للنفط (41). وبعد اتفاق أوسلو تعاضمت طموحات الكيان الصهيوني الاقتصادية، فجاءت دعوة شمعون بيريز "إلى السوق الشرق - أوسطية" وطرح مفاهيم وتصورات إسرائيل لها في "كتابته الشرق الأوسط الجديد"، فدعا إلى تنفيذ المشاريع الاقتصادية المشتركة وإنشاء منظمة تعاون إقليمية ... وهذه المنظمة هي سوق شرق أوسطية (42) ظهرت ملامحها بعد اتفاق غزة - أريحا أولاً وفي الأرض مقابل السلام والأرض والتطبيع والسوق. للوهلة الأولى يدرك المطالع للمشروع أن صاحبه من أنصار مفهوم الحل الوسط الإقليمي، وهو في الوقت نفسه يُضَمِّن دعوته الظاهرية للسلام، استراتيجية توسعية التزم بها قادة إسرائيليون وصهاينة حتى قبل أن يُقام كيانهم على أرض فلسطين، وبالتالي يمهّد الطريق لتطبيع علاقاتها مع الدول العربية ويعطيها الفرصة لتطوير وتنمية اقتصادها، لا سيما البنية التحتية للنقل والمواصلات، حيث اقترح تنفيذ عددٍ من المشاريع المشتركة منها:

- بناء قناة إسرائيلية - أردنية تربط بينها وبين البحر الميت.
  - إعادة تشغيل خط سكة الحديد الذي ظل يعمل حتى العام 1948م، والذي كان يمتد من المدينة المنورة ويمرُّ بوادي الأردن ثم دمشق - حيفا (43).
  - إقامة منطقة حرّة تمتد من اللاذقية وبيروت وحيفا وأشدود وغزة وبور سعيد والإسكندرية على البحر المتوسط، وتضم صناعات خفيفة ومراكز تجارية وخدمات ترفيهية وتسويقية وإدارية تخضع لإدارة مركزية (44). وبناء ميناء إيلات العقبة المشترك عند مدخل البحر الميت والبحر الأحمر.
  - تطوير السياحة، فوجهة نظره تقول: إن قوة أية دولة لا تقاس بعدد قواتها المسلحة فحسب وإنما بعدد السياح الذين يزورونها، ويؤكد أن السياحة كانت في السبعينات مصدراً رئيسياً للدخل في لبنان ومصدراً مهماً للدخل في كثير من دول الشرق الأوسط.
  - ولتطوير السياحة وتدفق السياح يرى بيريز ضرورة فتح الحدود وتوفير بنيته لخدمات متطورة في مجال النقل والمواصلات والاتصالات وتسويق مشترك للحملات السياحية وتطوير الصناعة بما في ذلك زيارة مواقع الجذب السياحي (45).
- من خلال قراءة هذا المشروع، يستنتج الباحث أن إسرائيل قد اتبعت منذ إنشائها سياسة

عدوانية توسعية تهدف إلى فرض الاستسلام على العرب، وهو بذلك بخلاف ما ورد في كتاب الشرق الأوسط الجديد لبيريز، من أن الهدف من مشروع الشرق الأوسط الجديد هو خلق جماعة إقليمية من الدول ذات سوق مشتركة، وإقامة علاقات قوية بين الأطراف المعنية تكون متكافئة أو شبه متكافئة، وخلق أرضية من المصالح المشتركة بين دول المنطقة لأن "المصالح لا تولد وإنما تخلق" (46).

وبذلك يمكن القول أن المشروع الإسرائيلي للشرق الأوسط يهدف إلى تحقيق سيادة إسرائيل الاستراتيجية في المنطقة العربية (47)، والهيمنة الاقتصادية، واحتكار الاستثمارات، مستغلة المساعدات الخارجية من الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا المشروع يعطي إسرائيل دور "السيد" والمركز الإقليمي القابض على تطورات المنطقة اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.

## 2 - الاختراق والغزو الاقتصادي - الأمريكي:

تجلت المشاريع الاقتصادية الشرق - أوسطية بشكل واضح، في وثيقة أمريكية وضعتها وكالة التنمية الأمريكية، العام 1979م، وقدمتها للكونغرس الأمريكي بعد مفاوضات كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، في ظل مناخ التسوية والتصالح على أساس أن التعاون بين دول الشرق الأوسط يجب أن يحل محلّ التعاون العربي المشترك. واقترحت الوثيقة إقامة نظام شرق - أوسطي إقليمي جديد يتسع لما هو أكثر من النظام العربي القائم، بإدخال إسرائيل وتركيا وإيران إليه (48).

وكان معهد الشرق الأوسط التابع لجامعة هارفارد الأمريكية قد أعدّ برنامجاً عملياً، العام 1977م، لتحقيق التعاون بين دول الشرق الأوسط شارك فيه باحثون من لبنان ومصر والأردن وفلسطين والكيان الإسرائيلي (49)، وانتهى المشروع بندوة عقدت، العام 1983م، ناقشت فيه خطة لإنشاء سوق مشتركة في الشرق الأوسط تتضمن حرية الانتقال للأشخاص ورؤوس الأموال والبضائع وترويج للتعاون الاقتصادي. ومن أبرز ما أقرته الندوة:

— التركيز على العامل الاقتصادي.

— الاهتمام بعناصر النخبة والاستفادة منهم وإهمال دور الجماهير من حساباتها في تنفيذ المشروع.

وقد تضمنت بعض بنود تقرير وكالة التنمية الأمريكية وتقرير معهد الشرق الأوسط، مجموعة اقتراحات بإنشاء مؤسسات إقليمية في منطقة الشرق الأوسط منها:

1 - إنشاء الجماعة الاقتصادية لدول الشرق الأوسط.

2 - إنشاء بنك التنمية للشرق الأوسط.

3 - إنشاء منطقة حرّة للتجارة يمكن إقامتها بداية بين فلسطين والأردن.

4 - إنشاء جامعة الشرق الأوسط لتكوين نخبة مهنية.

من الأهمية بمكان القول إن ندوة هارفارد هي التي هيأت الظروف لانعقاد مؤتمرات القمة الاقتصادية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، إلا أن مؤتمر مدريد للسلام، العام 1991م، أسهم في انعقاد تلك المؤتمرات من أجل إعادة ترتيب الشرق الأوسط وفق المصالح الأمريكيّة - الإسرائيليّة المشتركة. ومن أجل أن تجلّ المصالح الاقتصادية محلّ الصراعات والحروب، ويهدف أن تدخل إسرائيل إلى دائرة دول الشرق الأوسط على حساب النظام العربيّ الإقليمي، وبالتالي ربطها بمشاريع اقتصادية مشتركة مع الدول العربيّة، جاءت مؤتمرات القمة الاقتصادية الأربعة التي عُقدت في الدار البيضاء (المغرب)(50) (1994م) وعمّان (الأردن)(51) (1995م، والقاهرة (مصر)(52) 1996م، والدوحة (قطر) 1997م، لتكرّس الهيمنة الأمريكيّة على المنطقة، وتُسهم في تعزيز دورها كقطب مسيطر على هذا النظام نظراً لما للمنطقة من أهمية حيوية للاقتصاد الأمريكيّ(53). فضلاً عن ذلك فإن المنطقة تشكل مجالاً خصباً للاقتصاد الأمريكيّ(54)، إذ تتوافر الأسواق الملائمة لصادراته وتزايد العروض أمام المشاريع الأمريكيّة. إضافة إلى توافر قدر كبير من المواد الأولية وفي مقدمتها النفط، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالجهود المنسّقة(55)، إستناداً إلى ما وصل إليه "ريتشارد هاس" المستشار والمساعد الخاصّ للرئيس الأمريكيّ السابق جورج بوش لشؤون الشرق الأدنى وجنوب آسيا وعضو مجلس الأمن القوميّ، ويعني هاس منع أيّ تقارب أو تفاهم عربيّ، ووضع ترتيبات لقيام نظام شرق - أوسطيّ غير متجانس تكون السيطرة الكاملة فيه لإسرائيل باعتبارها القوة الوحيدة القادرة على حماية المصالح الأمريكيّة في هذه المنطقة.

## المبحث السادس

### التطبيع

إن المشروع الاستيطانيّ الصهيونيّ للأرض العربيّة ما زال قائماً، والجديد في هذا المشروع أنه يترافق ويتزامن مع عملية اجتياح ثقافية متعدّدة الجوانب والجبهات بغرض تحقيق المزيد مما عجز الاجتياح العسكريّ عن تحقيقه. فظهرت مسألة التطبيع التي تزامنت مع فرض الهوية الإسرائيليّة على المواطنين العرب في فلسطين المحتلة، والدعوة الصهيونيّة إلى فرض الصلح مع العرب والتعايش معهم والدخول ضمن النسيج العربيّ الاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ.

يُعتبر التطبيع الثقافي، من وجهة نظر الصهيونية الدعامية الأساسية في عملية بناء السلام في المنطقة العربية، فهو "أكثر إقناعاً وأكثر استقراراً من أيّ ترتيبات أمنية عابرة مثل المناطق المنزوعة السلاح ووضع جيش أجنبيّ وأجهزة الإنذار وضمانات الدول الكبرى" (56). من هنا كان الاهتمام الصهيونيّ بهذا الموضوع. لذلك اعتُبر التطبيع الثقافيّ آلة الهيمنة الصهيونية ووسيلة "النفوذ إلى العقل العربيّ والوجدان العربيّ ونظام القيم والمفاهيم، أيّ النفوذ إلى الثقافة العربية بأبعادها المعرفية والشعورية والخلقية" (57)، لتنفذ سمومها في كافة الميادين الثقافية عبر الضخّ اليوميّ لأطنان في المعلومات والإعلانات الفاسدة بكل ما تحمل من أمراض وقيم منحطة ومظاهر ماجنة تسعى "للتوغل ثقافياً وفنياً وسياسياً داخل المجتمعات العربية المسلمة وتفتيتها على الصعيد الخلقي والمعنوي، والقضاء على تماسكها ومسح شخصيتها لتصبح مشلولة غير قادرة على الوقوف والثبات أمام الغطرسة الصهيونية ومخططاتها الهوجاء بحق العالم الإسلامي" (58).

ويتمّ ذلك عبر شبكة واسعة من أجهزة الإعلام التي تقوم بالإنتاج والتصوير معاً وفي آن واحد، عبر "عمليات طويلة معقدة تتضمن المؤتمرات والندوات المشتركة والمشروعات البحثية والأنشطة الجامعية ومبادرات من نوعية مبادرة لعقل المركزي وتوظيف لجان مفاوضات متعدّدة الأطراف، اعتماداً على نخبة سحقها التغريب، وبمساندة أطراف محلية في مراكز صنع القرار وصياغة العقول في الأحزاب ومراكز البحوث والجامعات، وبمشاركة ودعم هيئات دولية وغربية وصهيونية في آن معاً" (59).

وضمن هذا المسار برز كتاب الاستسلام تحت راية عملية السلام المخادعة. وفي مؤتمر صنعاء، العام 1991م، للثقافة العربية اجتمع أولئك الانهزاميون وكشفوا عن وجوههم، لكنّ محاولاتهم باءت بالفشل. وعادوا المحاولة ثانية في 9/12/1993م. في مؤتمر غرناطة، ولكن هذه المرة برعاية الأمم المتحدة، ممثلةً بمنظمة اليونسكو، التي نظّمت ورعت المؤتمر تحت شعار:

"من ثقافة الحرب ... إلى ثقافة السلام" ويشارك فيه دعاة التطبيع الثقافيّ مع الكيان الإسرائيلي، ليس آخرهم أولئك الذين يركضون لنيل جائزة نوبل ممهورة بالنجمة الصهيونية وكان أبرزهم الكاتب والشاعر أحمد علي سعيد، الملقب أدونيس. وقد شجب المثقفون العرب هذه المؤتمرات وندّدوا بالمشاركين بها من أصحاب الأقلام المأجورة. وتجدد الإشارة هنا إلى بيان الأمانة العامة لاتحاد الكتّاب العرب في عمّان الذي سحب دعوته السابقة إلى الشاعر أدونيس المشاركة في مهرجان جرش الأدبيّ الأردنيّ (60).

وقد ظهرت تعريفات كثيرة حول مفهوم التطبيع الثقافيّ حملت مصطلحات شتى أهمها:

## 1 - الغزو الثقافي:

إن ما نعنيه بالغزو الثقافي هو التلقّي العشوائي والاستيراد الآليّ في اتجاه واحد؛ إنه التأثير الدعائي المركز والمتعمّد في المتلقّي العربيّ، ويكاد يكون أخطر الأسلحة الإستراتيجية والفتاكة في هذا العصر. بتعبير آخر الغزو الثقافيّ ”هو كل فكرة أو معلومة أو برنامج يستهدف - صراحة أو ضمناً - تحطيم مقوّمات الأمة الإسلاميّة العقائدية منها والثقافيّة والحضارية، أو يتحرّى التشكيك فيها والحط من قيمتها وتفضيل غيرها عليها وإحلال سواها محلها في الدستور أو مناهج التعليم أو برامج الإعلام أو التثقيف أو الأدب أو الفن أو النظرة الكلية للدين والإنسان والحياة“ (61).

إنه عملية تخدم أغراض الصهاينة البعيدة بما ”تؤديه من دور في تخريب العقل العربيّ ... وتفرغته حتى يصبح أرضاً صالحة لاستقبال الغزو الاستعماريّ الصهيونيّ“ (62).

من هنا يمكن القول إن المعاهدة المصرية - الإسرائيلية في 26/3/1979م لم تأت من فراغ، والتطبيع الثقافيّ الذي تضمنته المعاهدة قد مهّدت له الأرض ظروفً موضوعية وفكرية سبقت التوقيع ”أبرزها الثقافة العنصرية والتعصبية ومخططات الفتن الطائفية والفكر الرجعي المعادي للتقدم والإنسان والتغلغل الثقافيّ الأمريكيّ الطويل المدى في منطقتنا عبر الجامعات والكتب والسينما والتلفاز وكل وسائل الاتصال والإعلام“ (63). وهذا ما يكشف صوّر ”استراتيجية الغزو الفكريّ الصهيونيّ التي تستهدف عقل الشعب العربيّ في مصر وإعادة صياغته بما يسمح لخلق حالة من القبول النفسي والتاريخي للكيان الصهيونيّ“ (64). وقد بيّن رئيس وحدة الأبحاث الإسرائيلية في جامعة عين شمس إبراهيم البحراوي أهداف الغزو الثقافيّ الصهيونيّ الاستراتيجيّة، إذ حدّدها كما يلي:

1 - الهدف الأول: إلغاء حالة العداة ”الكامنة“ في مفاهيم المصريين للوجود الإسرائيلي حتى لا يعاود المصريون استئناف الصراع وشنّ الحرب في مرحلة تالية.

2 - الهدف الثاني: تجريد المجتمع المصري من إرادة الصراع وحوافزه، بقصد الإبقاء على المجتمع بعيداً عن حالة اليقظة والاستعداد ليكون في وضع ”الفريسة السهلة“ في اللحظة التي يقرر فيها الإسرائيليون شنّ حرب.

3 - الهدف الثالث: تكريس حالة الانفصال بين مصر وسائر أجزاء الأمة العربيّة، وعزل شاعر المصريّين عن الاستجابة لأشكال المعاناة التي تقع لأمتهم على أيدي الإسرائيليين“ (65). كما يهدف في ما يهدف، على صعيد الأمة العربيّة والإسلاميّة، إلى ”تحطيم الحاجز النفسي والفكري وتغيير مفاهيم الصراع الحضاريّ بين العرب وإسرائيل وبين الصهاينة، وإلى إماتة روح الجهاد في النفسيّة العربيّة والإسلاميّة وترويضها للقبول بالكيان الصهيونيّ المحتلّ كأمر واقع في المنطقة“ (66).

## 2 - الاختراق الثقافي:

إن الهيمنة السياسيّة والاقتصاديّة الغربية على العرب تحت مظلة النظام العالمي الجديد، تسير جنباً إلى جنب مع هيمنة ثقافية تعمل على مسح التراث العربيّ والإنسان العربيّ، وتهدف إلى إكساء الإنسان العربيّ هويةً جديدة وثوباً غريباً، وجعله عديم الانتماء، عديم الهوية. فالوضع الثقافيّ الدولي الراهن يكرّس الآن إستراتيجية ثقافيّة جديدة. لقد حلّ الاختراق محلّ الاستتباع، فتحوّلت التبعية الثقافيّة إلى عملية تكريس وترسيخ لثقافة الاختراق“ (67). وهو يستهدف السيطرة على الإدراك ”وتعطيل فعاليّة العقل وتكليف المنطق والقيم وتوجيه الخيال وتمييط الذوق وقولبة السلوك“ (68). ”رويداً رويداً، فإن الاختراق الثقافيّ الأمريكيّ الصهيونيّ يؤدّي إلى استتباع حضاريّ وإنسانيّ للقيم الصهيونيّة والأمريكيّة. لذلك يصعب النظر إلى ظاهرة الاختراق الثقافيّ ليس فقط بوصفها فعلاً آتياً من الخارج تحرّكه الرغبة في الهيمنة، بل يجب النظر إليها، من خلال ردود الفعل السلبية التي يستثيرها ذلك الفعل في واقعنا الثقافيّ الراهن“ (69). ولا نبالغ إذا قلنا إن الاختراق الثقافيّ هو ”الأساس في استهدافات الهيمنة الصهيونيّة بأشكالها الجديدة، والهدف من التطبيع هو التحكم بالمنطقة تحكم المركز بالأطراف وإخضاع شعوبها لمفاهيم فكرية وثقافية تجعلهم في غربة عن الذات القوميّة“ (70). و”نقطة الانطلاق فيه إعادة صياغة التاريخ والذاكرة بالمحو والتزوير والتشويه وإعادة النظر في المناهج التربوية والتعليميّة بالإلحاق والتبعية، وكل ذلك بما يتلاءم مع مستلزمات التعايش مع الصهيونيّة الجديدة“ (71). كما أن الاختراق هذا قد ينقل صاحب القضية المقاوم إلى الفكر المساوم، ومن الفكر الحاضن إلى الفكر المشتت (72). وذلك أن تصفية القضايا الكبرى تبدأ بتصفية المفاهيم أو الثوابت التي عليها تنشأ وبها تستمرّ (73). وعليه ”فإن الاختراق الثقافيّ هو الإجراء العمليّ لتصفية جميع القضايا القوميّة“ (74)، بحيث يُقبل ما لا يمكن قبوله بطريقة الخطوة خطوة ويكون ذلك عن طريق البحوث الميدانية المشتركة بين علماء ومؤسّسات البحث العلميّ الغربيّ ذات الصلة الوثيقة بأجهزة المخابرات وصناعة القرار السياسيّ الغربيّ والإسرائيليّ، وبين بعض العلماء العرب، ومؤسّسات البحث السياسيّة والاجتماعية، وهذا الأسلوب واحد من أنجع وسائل الاستراتيجيّة الغربية. وقد أوضح محمد حسنين هيكل هدف هذه المشروعات البحثية بقوله: ”إن المشروعات البحثية جاءت لتطويع عقولنا وأفكارنا... من خلال المؤتمرات والندوات والمناقشات... إلخ لتطويع العقل العربيّ بحيث يقبل ما لا يمكن قبوله بطريقة الخطوة خطوة وأن التهيئة الفكرية تبدأ من هنا لأن تغيير السياسة يبدأ بتغيير الأفكار“ (75).

وكثيرة هي مراكز البحث الأكاديمي الأمريكي والإسرائيلية، منها على سبيل المثال لا الحصر المركز الأكاديمي الإسرائيلي في القاهرة، حيث ركز الجانب الأكبر من أبحاثه على الأصول العرقية للمجتمع المصري وكيفية تحقيق التفتت على أساس طائفي (76).

### 3 - التهويد الثقافي:

يرى البعض أن التهويد الثقافي هو عبارة عن غزوة لاختيئة شرسة تشنها الصهيونية، هادفة من ورائها إلى "تقويض وتدمير القيم وتخريب الأمم وتدهور الأخلاق والقضاء على الإسلام" (77).

إنه دعوة "إلى الاعتقاد بصحة الصورة التي يقدمها اليهود حول الأشياء والأفكار والقيم من جهة، وقبول هذه الصورة من غير اليهود" (78)، من جهة أخرى. ويستهدف كسر الحاجز النفسي تجاه اليهود الذين اغتصبوا أرض المسلمين... وذبحوا الأطفال والنساء والشيخ... يُراد من المسلمين "أن ينسوا هذه الجرائم ويستقبلوا اليهود في بلادهم ويُقروهم على أرضهم ويسيروا معهم متناسين كل هذه الآلام" (79). وعليه، فإن جوهر عملية التهويد الثقافي "يقوم على احتلال إرادة الإنسان العربي المسلم بتغيير وعيه لكثير من الحقائق والمسلمات على صعيد القضية المقدسة وحقيقة الصهيونية المغتصب" (80).

خلاصة القول إن هذا المشروع، أي التطبيع مع الكيان الإسرائيلي، يهدف إلى طمس هوية الإنسان العربي عامة، والإسلامي وال فلسطيني خاصة، وتزيفه من انتمائه القومي والديني والإنساني في آن واحد. وجعله إنساناً آخر عديم الانتماء، بل أداة في خدمة المشروع الاستعماري الصهيوني المشترك.

### المبحث السابع

#### مكافحة الإرهاب

تصفية الحركات الإسلامية، تحت اسم مكافحة الإرهاب وتغيير المناهج التعليمية التي تحرّض على إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، هي من أهم النقاط الواردة في مشروع الشرق الأوسط الكبير.

فبحجة تحقيق الديمقراطية والإصلاحات السياسية في الدول العربية أرادت الولايات المتحدة أن تفرض أنظمة جديدة في الوطن العربي، من خلال تغيير جميع جوانب حياة المواطنين الثقافية والسياسية، والدخول في نسيج المجتمعات العربية لتغييرها من الداخل، بشكل ينسجم مع معايير الحياة العصرية الأمريكية تحت غطاء مكافحة الإرهاب، وترتيب

نظام أمني إقليمي جديد على حساب الثقافة العربيّة وروح المقاومة الشعبيّة للمخططات الأمريكيّة والإسرائيلية.

لذا أخذت تتوالى التصريحات الرسمية وشبه الرسميّة. والمقصود بالتصريحات الرسمية هو ما أطلقته أشخاص يتولّون مناصب حكومية رسمية أما التصريحات الشبه رسمية فهي التي تصدر من أناس ليس لهم الصفة الرسميّة ولكنهم قريبون من المناصب الحكوميّة. في ما يلي عرض لبعض النماذج، منها على سبيل المثال لا الحصر ما صرّح به دان كويل، نائب الرئيس الأمريكيّ السابق جورج بوش حيث قال: "إن أخطر ثلاث حركات في القرن العشرين هي: النازية، والشيوعية، والحركة الإسلاميّة". وعبر عن الفكرة نفسها "ريتشارد شيفتر" مساعد وزير الخارجية الأمريكيّ السابق فقال: "إن الإسلام يمثل تهديداً كبيراً للاستقرار العالمي" (81).

أما الرئيس الأمريكيّ السابق "ريتشارد نيكسون، فقال: "... يحذّر بعض المراقبين من أن الإسلام سوف يصبح قوة "جيوبوليتيكية"، متطرّفة، وأنه مع التزايد السكاني والإمكانيات المادية المتاحة سوف يشكل المسلمون مخاطر كبيرة، وسوف يُضطر الغرب إلى أن يتحد مع موسكو لمواجهة خطر العالم الإسلاميّ العدواني" (82).

فالإسلام، في نظر الفكر الغربيّ هو دين رجعيّ يدعو إلى الحرب وينادي بالقضاء على أعدائه، ولا يُراعي حرمة الأقليّات، والمسلم إنسانٌ عنيفٌ عدوانيّ دمويّ (83).

مراكز البحث المتخصصة في الدراسات الإسلاميّة عديدة، وهي تضمّ خبراءً وباحثين في طبيعة المجتمعات المسلمة. وفي تقرير أمريكيّ تمّ إعداده لمؤسسة "فورد" جاء "أنه يوجد 2800 من الحاصلين على درجة الدكتوراه بالولايات المتحدة في تخصّص الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. ويمثّل هذا الرقم 10% من إجماليّ عدد الحاصلين على درجة الدكتوراه في الدراسات الدولية، وإذا ما انضمّ إليهم عدد الخبراء بشؤون المجتمعات المسلمة في أفريقيا، سيتجاوز الرقم الإجماليّ الثلاثة آلاف.

ولكن ماذا عن نوعية هؤلاء المحترفين وعملهم؟

عن هذا خلص البروفسور "ليونارد بايندر"، الرئيس السابق لجمعية دراسات الشرق الأوسط، إلى القول "بأن واقع الأمر يتمثل في أن الدراسات الشرق - الأوسطيّة تعاني من عدم النظرة الموضوعية، وتغيّر الأهواء، والتشويه الأيديولوجي، والتعمية الرومانتيكية، والتحيّز الديني، بالإضافة أيضاً إلى قدر كبير من الدراسات غير الاختصاصية" (84).

هؤلاء الخبراء المدّعون الاختصاص يتمّ توظيفهم من قبل إدارة المخابرات والبحوث في الحكومة الأمريكيّة، وهيئة خدمات البحوث التابعة للكونغرس الأمريكيّ، ومجلس الأمن القوميّ

بالبيت الأبيض (85). ويعقد هؤلاء جلسات لمعالجة شؤون الشرق الأوسط، والبحث في ظاهره الأصولية الإسلامية وكيفية تعامل الولايات المتحدة الأمريكية مع هذه المواضيع. "يعترف بعض المحللين في الغرب بأن للدولة الصهيونية دوراً في خلق تهديد إسلامي. فقد دأب مسؤولو الحكومة الصهيونية وأكاديميوها مؤخراً على الترويج لما يدعون أنه شبكة عالمية من الإرهابيين والمتعصبين المسلمين، المكرسين لتدمير الحضارة الغربية، وعمدت الصهيونية إلى تحريض العالم على تشكيل ما أسمته بتحالف دولي ضد الأصولية والتطرف الإسلامي. ولا يكاد يمرُّ يومٌ دون أن تنشر الصحف العبرية تصريحات لمسؤولين صهاينة كبار يحذرون فيها من الحركات الإسلامية، ويدعون أنها أضحت الخطر الأول ليس على استقرار المنطقة فحسب بل على العالم أجمع" (86).

ويأتي ضمن هذه التصريحات قول إسحاق شامير رئيس وزراء الكيان الصهيوني السابق: "... الأسس الجديدة للعلاقات الأمريكية - الإسرائيلية... معارضة الصحة الإسلامية" (87). ومن التصريحات في هذا الصدد ما صرح به رئيس الكيان الصهيوني في أواخر أيار 1992م، في أثناء زيارته لبولندا حيث قال: "إن العالم يواجه خطراً لا يدرك أبعاده، إنه خطر الأصولية الإسلامية... وإننا ندق ناقوس الخطر... وترويجاً لهذه النظرة بعثت مخابرات العدو الصهيوني خطابات إلى الدول الغربية جاء فيها أن الدولة الصهيونية تعتقد أن الأصولية الإسلامية، سوف تسيطر على المنطقة العام 2000، وأن على الغرب أن يتعاون مع الصهاينة استعداداً لمواجهة هذا الخطر" (88).

وكذلك تصريحُ لبن غوريون رئيس وزراء الكيان الصهيوني السابق، حيث قال: "نحن لا نخشى الاشتراكيّات ولا الثوريّات ولا الديمقراطيات في المنطقة، نحن فقط نخشى الإسلام، هذا المارد الذي نام طويلاً، بدأ يتململ من جديد..." (89).

ويقول شمعون بيريز وزير خارجية الكيان المصطنع: "إنه لا يمكن أن يتحقق السلام في المنطقة ما دام الإسلام شاهراً سيفه، ولن نطمئن على مستقبلنا حتى يغمد الإسلام سيفه إلى الأبد" (90). أما إسحاق رابين، رئيس الحكومة الصهيونية قال: "لماذا لا يرى العالم في إسرائيل الطليعة التي تحميه من الهجمة الإسلامية المتطرفة، والخط الدفاعي الأول الذي يرد عن العالم وبال هذا الإرهاب؟ ولماذا لا يرى في إبعادنا مجموعة الأربعمائة من منظمة حماس الإسلامية بادرة محمودة جديرة بالتشجيع والتأييد من الأمم؟ ألسنا في الحقيقة الدرغ التي تحمي العرب، كلّ العرب من هذا الإرهاب الإسلامي الذي يهددهم" (91).

هذه التصريحات وغيرها تؤكد حقيقة الترويج لخلق تهديد إسلامي من قبل الصهاينة تحت غطاء مكافحة الإرهاب.

## المبحث الثامن

## تدمير السلام

السلام هو الأمن والاطمئنان والخلو من الخوف والانزعاج والقلق والاضطراب. وردت كلمة السلام بمضامين كتابية متعددة في الكتاب المقدس منها: السلام من الأعداء، مما يعني الفوز والنجاح، وكانت هذه أعظم أمنية عند الأمة، وكان السلام منحة من الله لشعبه إن ساروا في طريقه "الرب يبارك بالسلام لشعبه" (92).

ولكن كيف ينظر هؤلاء إلى السلام مع من هم ليسوا من أبناء جلدتهم؟ وأين السلام في مشروع الشرق الأوسط، ولأي هدف رسم؟

جاء في مقتطفات من محاضر جلسات الكنيست وبالتحديد في 25/11/1948م "..." إن الحديث عن السلام مستحيل ما دام الجنود العرب يحتلون أرضاً إسرائيلية ... وإن أول شرط لأي محادثات سلام يجب أن يكون إجلاء كل الجيوش العربية عن الأرض الإسرائيلية ... وإن السلام يتحقق مع هذه الدول فقط من خلال الحرب، فبعد تحرير باقي إسرائيل وطرده المحتلين منها يتوحد السلام" (93).

ويقرّ الإسرائيليون بأن إسرائيل لا تؤمن بالناويا العربية للسلام، ويزعمون بأن العرب يريدون الحرب (94) "فلا لا لورقة السلام، لا سلام".

هذا التصريح لأحد الجنرالات الإسرائيليين (95) يعكس حقيقة الرؤية الصهيونية من عملية السلام، وتأكيداً لذلك كتب الحاخام شراجا دافني في مقال بعنوان "السلام الإسرائيلي" في ما حانايم "النشرة الرسمية للحاخامية العسكرية، جيش الدفاع الإسرائيلي، في نيسان 1969م: "... العيش مع العرب على أرضنا مستحيل" (96). "... والسلام مستحيل" (مع الحركة القومية العربية) حتى بالنسبة إلى شعبٍ محبٍ للسلام مثلنا..." (97).

"لا سلام للمناقضين، قال الرب" (98): "السلام ليس قيمةً عليا يجب على الإنسان السعي إليها في كل الأحوال ومع أي عدو كان. الحياة قيمة أرفع من السلام مما يعني أن ليس كل عدو يتسحق السلام. والسلام مع عدو لا يليق به السلام - ولا يهتم بالسلام إلا كي يُعدَّ حرباً أخرى لتدمير حياتنا - أسوأ من الحرب وأكثر خطراً منها. إنه السلام الخادع الذي يخدّر يقظتنا، ممّا يوُلِّد وهم الشعور بالأمان..." (99).

إذاً ما هو مفهوم السلام بالنسبة إلى هؤلاء؟

الإجابة تكمن في ما صرّح به الجنرال عيزر وايزمان في مقابلة أجرتها معه صحيفة معاريف بتاريخ 14/7/1967م حيث قال: "... أريد أن اقترح على جميع الذين "يمتهنون" مهنة السلام ويتكلمون عنه بالأدب يدخلوا في حساباتهم الدماء التي سُفكت في هذه الحرب فحسب،

بل الدماء التي سيجري سفكها بسبب السلام أيضاً... من الملائم القول بأن السلام أمرٌ جميل. إلا أن المشكلة لا تكمن في الحرب أو السلام. المشكلة هي: ماذا نريد في هذا البلد أصلاً. أيّ شعب نريد أن نكون؟ شعباً صغيراً أم شعباً عظيماً، شعباً لديه شيء يقوله للعالم ويعتقد بعظمته وقوته ورسالته أم لا؟ إذا كان بالإمكان تقوية شعب إسرائيل عن طريق السلام فتهانينا بذلك. إلا أنّي لا أركض وراء السلام على كل حال أنا أركض وراء تقوية الشعب في كل الظروف...“ (100).

إن دل ذلك على شيء فهو أن هذا الجنرال لا يتردد في المطالبة بالموت والقتل للفلسطينيين من جهة، وتقوية ”الشعب“ الإسرائيلي من جهة ثانية حسب زعمه. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن كيف ستكون تقوية الشعب: وبتعبير آخر هل من رؤية أخرى حول موضوع السلام؟

يجيب الحاخام موشي بن زيون اشبيزاي فيقول: ”... إن اقتراح السلام شيء ومعاودة السلام شيء آخر. فالتفافية السلام تخلق ... إمكانات تأثير على الشعوب، على الميادين الاجتماعية، الثقافية...“ بينما اقتراح السلام لا ينطوي سوى على اتفاقية بموجبها يكون هناك نوعٌ من التعايش بعد الخضوع للحكم اليهودي والاعتراف بسلطته...“ (101).

فالسلم ليس فقط وقف إطلاق النار، والضمان الحقيقي للسلام هو إقامة مصالح مشتركة بين العرب وإسرائيل بحيث تكون لها سمات التنوع والكثافة. هذا ما صرّح به ”أبا إيبان“ وزيرٌ خارجية إسرائيل في مؤتمر جنيف العام 1974م (102).

وفي تقرير بتاريخ 27/1/1992م، أعلنت وزارة الخارجية الإسرائيلية أن الروابط الاقتصادية المرتكزة على المساواة والمصالح المشتركة تمثل خطوة هامة لبناء سلام مستقرٍ ونهائي بين الدول. وأوضح التقرير أن السلام سوف يحفز المؤسسات المالية الدولية على الاستثمار..

يُستنتج مما تقدم أن الكيان الصهيوني لا يتورع عن استخدام وسائل تخريب وتدمير غير عسكرية ضدّ الدول العربية، فيسعى إلى عقد اتفاقيات دبلوماسية واقتصادية وثقافية. من هذه الاتفاقيات على سبيل المثال لا الحصر: اتفاقية كامب ديفيد (1978م)، اتفاقية سيناء بين مصر وإسرائيل (1975م)، الاتفاقية الثقافية المصرية - الإسرائيلية (1980م)، معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية (1994م) (103)، حيث اعترف الأردن فيها بسيادة إسرائيل من البحر إلى نهر الأردن وأكّدت وضع السلطة الوطنية الفلسطينية كإدارة ذاتية تحت الاحتلال الإسرائيلي (104).

وهذا لا يعني أن الصراع بين الكيان الصهيوني والدول العربية ولّى إلى الأبد، بل هو جزءٌ من

حالة الحرب ووسيلة تدميرية للمشروع القومي العربي. وقد قال إيهود باراك في خطابه في الكنيست من أجل نيل الثقة لحكومته في 6/7/1999م، "نحن نعلم أن انتصار الصهيونية لن يكون كاملاً إلى حين تحقيق سلام حقيقي، وأمن كامل، وعلاقات صداقة وتعاون مع جيراننا جميعاً، لذلك سيكون الهدف الأسمى للحكومة جلب السلام والأمن الإسرائيلي مع الحفاظ على مصالح إسرائيل الحيوية، وعلى الدول العربية أن تعلم، أن إسرائيل القوية الواثقة من نفسها، هي فقط يمكنها جلب السلام" (105).

ويلاحظ أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت الراعية الفعلية الوحيدة لعملية السلام، وأن موضوع السلام، شكّل عنصراً أساسياً من عناصر السياسة الخارجية الأمريكية. فالسلام في الشرق الأوسط يُعتبر في مصلحة الولايات المتحدة هذا ما أكدّه وزير الخارجية الأمريكية "وارين كريستوفر" (106).

وأكد التزام الولايات المتحدة بتسوية النزاع العربي - الإسرائيلي على أساس المفاوضات التي تدور بين الأطراف. وقال إنه بدون سلام لا يمكن أن يكون هناك أمن، وبدون أمن لا يمكن أن يكون هناك سلام (107).

فالولايات المتحدة حريصة على عملية السلام انطلاقاً من الأهمية التي توليها لمنطقة الشرق الأوسط. وقد عبّر عن ذلك ريتشارد هاس (108) فقال: "إن هذا الجزء من العالم لنا فيه مصالح دائمة تواجه تهديدات دائمة أيضاً. لذلك فإن للولايات المتحدة دوراً رئيسياً يجب أن تلعبه. فهذا الجزء من العالم لنا فيه حلفاء.. يواجهون مخاطر جسيمة. ولنا مصالح شديدة الأهمية بخاصة في ما يتعلق بالبترول...هناك فجوة بين أهمية هذا الجزء من العالم، وقدرتنا على حمايته. ومن حقائق الحياة أن هذه الفجوة ما زالت قائمة ولا أرى وسيلة لسدّها إلا بالجهود المنسقة..." (109). يعني هاس بالجهود المنسقة، منع أي تقارب عربي ووضوح ترتيبات، أي اتفاقيات ومعاهدات لقيام نظام شرق - أوسطي غير متجانس تكون السيطرة الكاملة فيه لإسرائيل باعتبارها القوة الوحيدة القادرة على حماية المصالح الأمريكية في هذه المنطقة.

إذاً التصورات الأمريكية لا تختلف عن التصور الإسرائيلي عن الشرق - أوسطية حيث من الضرورة تفريق الصف العربي والتركيز على الجغرافيا وعلى الاعتبارات الاستراتيجية والاقتصادية. إنه سلام الحرب، سلام مزيف، حيث أقرت بذلك الصحف الصهيونية. فمن المثل الشعبي الذي يقول: "من فمك أدينك" كشفت الصحف الصهيونية زيف هذا السلام، وأكاذيب القادة الصهاينة حول السلام، بل تُعري تلك الصحف مرشحي الرئاسة، الذين يدعون السلام وأيديهم ملطخة بدماء الفلسطينيين والعرب، وتنفذ الاغتيالات بناءً على أوامر عسكرية.

فالسلام لا يعني ساسة إسرائيل... كلُّ ما يعنيهم، هو استخدام كلمة السلام حجة لبلوغ أهداف محددة يتطلع هؤلاء إلى تحقيقها. فالممارسات الإرهابية والعنصرية اليومية، والقتل من أجل الإبادة، التي جرت وتجري بحق الشعب الفلسطيني تبين ما هو مفهوم السلام (110)، الذي لم يُترجم إلا بالمضيّ في عسكرة المجتمع الإسرائيلي، والسعي الحثيث للدفع باتجاه الحرب من جانب الكيان الصهيونيّ وبمساندة الولايات المتحدة الأمريكية.

## المبحث التاسع

### عسكرة المجتمع

شعب إسرائيل هو "تجمّع للمحاربين"، هكذا وصف دايفيد بن غوريون هذا الشعب. هل يستحق هذا الشعب هذا الوصف؟ نعم المجتمع الإسرائيليّ مجتمعٌ عسكريٌّ بطبيعته، بسبب كونه مجتمعاً قام بالقوة حيث اغتصب الأرض الفلسطينية، وأقام كيانه "الغيتو". لذا فهو سيظل مستنقراً ومعيباً ومجنّداً بكل طاقاته وإمكاناته البشرية والاقتصادية، لكي يحمي وجوده غير الشرعي، كونه يعرف تماماً بأن أصحاب الأرض سيظلون يناضلون في سبيل استرداد أرضهم التي طردوا منها بقوة السلاح والعنف، فالصهاينة في حالة تساؤل دائمة وهواجس حول هذا الوضع. من هذه الأسئلة على سبيل المثال لا الحصر ما كتبه الجنرال عيزر وايزمان في جريدة هآرتس بتاريخ 13/8/1972م، في مقال له تحت عنوان "وهم الخطر الديمغرافي" "ماذا سنقول لأولادنا.. وللأجيال القادمة... هل سنقول لأولادنا بأن حدود الدولة تعيّن استناداً إلى كمية الشقاء الذي فرضناه على السكان العرب؟" (111) وكذلك ما كتبه إسحق أبستين - هو مدرّس وكاتب صهيوني - في مقال نشره، العام 1907م، في "هاشيلواح" أهم مجلة عبرية كانت تصدر يومها في روسيا.

"... إذا أردنا أن نخادع أنفسنا ... علينا أن نعترف بأننا نكون قد قذفنا بشعب بائس من عشه الهش ودمّرنا مصادر عيشه. إلى أين سيتحوّل هؤلاء المطرودون؟ نحن ننسى بأن الذين يعيشون على تلك الأرض لهم أيضاً قلوبهم ومشاعرهم وروحهم القادرة على المحبة. فالعربيّ مثله مثل أيّ إنسان متعلق بقوة وعمق بوطنه ... إلى الآن ما زالت أذني تضجّ بعويل النساء العرب يوم غادرت أسرهم قرية الجاعونة (أصبحت الآن روش بينا) وركب الرجال حميرهم وتبعتهن النساء وهن يندبن بمرارة... وللحظات قليلة وقفن وقبلن الحجارة والأرض. هل سيقبوا منزوعي الملكية صمّاً كُماً؟ وهل سيقبلون بنفوس هادئة ما يجري إنزاله بهم؟ ألن يستفيقوا في نهاية المطاف؟ ألن يستعيدوا بقبضتهم ما حُرّموا منه بقوة الذهب؟" (112)

وتنشر الإحصاءات إلى أن أعداد المنخرطين في السلك العسكري في تزايد مستمر. ففي كانون الأول 1947م، كان لليهود في فلسطين قوات مسلحة منظمة تضم 50000 رجل دون الاحتياط.

وفي أيار 1947م كانت الهاغاناه تضم 35000 رجل، بما فيهم 22000 من كتائب البلماخ الصدامية، وأكثر من 9500 عضو في كتائب شباب الجدناع. وفي 15 أيار 1948م كانت الهاغاناه تضم 30574 جندياً، منهم 40% مسلحاً دون الأخذ بعين الاعتبار الـ 5000 مقاتل في الإرعون وليحي. وأصبحت تقدّر بعشر فرق بعد أن كانت في نهاية 1947م، فرقة واحدة.

وفي زمن عملية داني في تموز كانت القوات الإسرائيلية تُعدّ 65000 رجل مسلح. وفي كانون الأول ما يقارب 90000. أيّ أنه في كل مرحلة كان هناك تفوّق في العدد (113).

في حين أن دراسةً للإحصاءات قدّمها مؤسّسات الأبحاث الإحصائية عن القوة العسكرية الإسرائيلية، وأعدّتها مؤسّسة العلاقات الدولية والاستراتيجية (Institut de Relations Internationales et stratégiques Iris) بالإشتراك مع جامعة باريس - الشمال (Paris - Nord) العام 1991م، بيّنت ما يلي:

- يبلغ عدد سكان إسرائيل 4579000 نسمة.
- يبلغ عدد الجيش الإسرائيلي 141000 عسكري (منهم 110000 مجند).
- يبلغ عديد الجيش الإسرائيلي عند إعلان التعبئة العامة 504000 عسكري منهم:
  - 494000 عسكري من القوات البرية.
  - 1000 عسكري في القوات البحرية.
  - 9000 عسكري في القوات الجوية (114).

- وهؤلاء يخضعون لتدريب دوريّ سنويّ، مدة التدريب تكون شهراً واحداً. وهم بذلك يجعلون الشعب في حالة بدنية وذهنية لائقة للقتال.

وتعتبر نسبة التعبئة العسكرية في إسرائيل أعلى نسبة للتعبئة في العالم، فهي تعبئ من أصل أربعة ملايين ونصف المليون (الذين هم سكان إسرائيل، ومنهم نحو ثلاثة ملايين وسبعماية ألف يهودي)، أكثر من نصف مواطن (504 آلاف عسكري وهو مجموع القوات المسلحة، منهم 114 ألف عسكري يؤلفون الجيش النظامي و403 آلاف عسكري من الاحتياط، وذلك وفق إحصاءات العام 1989م.

هذا وتستخدم إسرائيل أفضل نظام للتعبئة وأسرع في العالم، إذ يصل بفضله مجموع القوات المسلحة الإسرائيلية إلى نصف مليون عسكري بعد 72 ساعة فقط من إعلان التعبئة العامة.

ولهذا يمكن القول: "إن" مسؤولية الحرب "في إسرائيل هي مسؤولية الأمة بأسرها. وما يعزز هذا المبدأ القرار الذي تبنته جماعة جوش أمونيم التي ظهرت العام 1975م، فأعضاء هذه الجماعة، وبخاصة حاخاماتهم، بدأوا في حث أتباع الحزب الديني القومي من الشباب على التخصص العسكري كواجب ديني والانضمام إلى الوحدات المقاتلة ووحدات الصفوة في الجيش وأن يصبحوا ضباطاً. ورُحِّبَت القيادة العليا للجيش وقطاع كبير من اليهود الإسرائيليين بهذا التطور بحماس كبير(115).

لذا فإن الأمة المسلحة هو قدر إسرائيل كونها كياناً مغتصباً لأرض ليس لها حق بامتلاكها. وما يؤكد أن المجتمع الإسرائيلي "مجتمع حرب" بالكامل، هو ما تعتمده السياسة الإسرائيلية في زمن الحرب فن إجراءات صارمة تخضع لها كل مرافق الحياة، بحيث يصبح السكان والاقتصاد والسياسة "جزءاً من استراتيجية الحرب". وهذا ما يفرض على الشعب الإسرائيلي بكامله الاندماج "في المجهود الحربي" في مختلف المجالات(116).

ومن الإجراءات هذه نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

— متابعة التطور التكنولوجي والعلمي في جميع المجالات العسكرية، ووضع "البحوث العلمية والتكنولوجية والالكترونية" في خدمة المصلحة العسكرية بغية استثمارها في الحرب(117).

— اعتماد الهجرات اليهودية الكثيفة وخصوصاً من الاتحاد السوفياتي السابق، لسدّ النقص الديموغرافي في إسرائيل.

— اعتماد مبدأ "التعبئة الكاملة" لكل أفراد الشعب وكل الشرائح الاجتماعية من الناحيتين المادية والمعنوية، وتسليم السلاح لكل مواطن بلا خوف ولا حذر مطبقاً بذلك "مبدأ الجماعة والأمة المسلحة"(118).

وبذلك يمكن القول: إن إسرائيل "أمة مسلحة" وأن المجتمع الإسرائيلي "مجتمع حرب". وكما قال أحد المعلقين "كل الشعوب عندها جيش، إلا الشعب الإسرائيلي فهو جيش يمتلك شعباً"(119). إن دل ذلك على شيء فهو أن الدولة الصهيونية تمتلك جيشاً نظامياً صغيراً، لأن الاحتفاظ بجيش كبير أمر مستحيل نظراً لصغر حجم الكتلة السكانية وحاجة الكيان الصهيوني إلى الأيدي العاملة، فالكيان الغاصب ملزمٌ بالتعويض عن النقص من خلال نظام الاحتياط.

لذا يتعين على جميع المستوطنين تأدية الخدمة العسكرية، حيث يمضي الذكور ثلاث سنوات في الخدمة النظامية، والإناث تمضين 21 شهراً في هذه الخدمة. وبعد انقضاء هذه المدة، يتعين على الرجال، حتى سن التاسعة والأربعين، قضاء مدة من الخدمة الاحتياطية قد تتجاوز شهراً في السنة. وهؤلاء الجنود الاحتياطيون هم مكوّن أساسي في قوة القمع الصهيونية.

وحصل ذلك بعد أن نجحت المؤسسة العسكرية الإسرائيلية في إقناع المجندين بعدالة القضية الصهيونية، وأن إسرائيل هي وطنهم الوحيد وأن الجيش الإسرائيلي هو الذي يضمن لهم ولأهلهم ولشعبهم البقاء والأمن.

بينما نجح الإعلام الإسرائيلي إقناع الجميع بأن الحرب التي تخوضها إسرائيل هي حروب دفاعية لا خيار للإسرائيليين فيها، فهي مفروضة عليها فرضاً، لذا كان الجيش الذي يقتل ويحرق يُسمّى جيش الدفاع الإسرائيلي(120).

## المبحث العاشر

### سعي الكيان الإسرائيلي الحثيث للدفع باتجاه الحرب

تُعتبر سياسة الدفع باتجاه الحرب من السياسات الهامة، لدى الكيان الصهيوني. وقد استخدم أساليب متعددة لتعميم هذه السياسة، سواء على الصعيد الخارجي، بغية كسب الحلفاء وتحييد الخصوم، وذلك عن طريق "التعبئة الإعلامية" في الدول الفاعلة والمؤثرة على السياسة العالمية، وعلى الصعيد الداخلي، بغية حثّ المواطنين الإسرائيليين على الاستعداد الدائم للقتال والتهيؤ للحرب. أما أبرز الوسائل التي استخدمها الكيان الصهيوني فهي:

1 - اعتماد سياسة "الخيار الوحيد"، ومعنى ذلك أن الخيار الوحيد للمواطن الإسرائيلي كي يعيش في الكيان المحتلّ هو الاستعداد للحرب ضدّ العرب الذين يهدّدون كيانه واستقراره: "لا يوجد خيار في بلادنا، فإذا أردنا الحياة يجب أن نحارب جيداً" (121)، هكذا يتم إخضاع الجماعات اليهودية ووضعها تحت الأمر الواقع، وبطرق مؤثرة بحيث يصبح حاقداً على العرب وتواقفاً لقتالهم بشكل دائم. فتُصبح قناعة الإسرائيلي كما يقول أهارون دافيدي الكولونيل (الاحتياط) المحاضر الجامعي: "إن الحرب بيننا وبين العرب سوف تستمرّ ... ما دمنا نحن موجودون. لذلك فعلى كل يهودي في إسرائيل أن يكون بعد الحرب القائمة مستعداً للحرب التي تليها..." (122).

2 - اعتماد سياسة "خطر الإبادة" كعامل مساعد للقتال، إذ ظهر القادة الإسرائيليين في مناسبات كثيرة كمحرضين متطرفين لدفع جنودهم إلى القتال من خلال تصريحاتهم ومواقفهم ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أ - ما قاله ارون دافيدي، الكولونيل، المحاضر الجامعي: " ... إذا أردنا أن نعيش يجب علينا أن نحارب بعنف لأنّ الحرب من ضروريات وجودنا... فالواقع يشير إلى أننا سنخوض ستّ أو سبع سنوات حرباً لتذكرنا بنوعية حياتنا. ولكن

ليست بنوعية الحياة التي نتوق إليها بل إلى الحياة التي نعيشها في الواقع“ (123). كيف لا، وأن مثل هذا القرار راسخٌ في أذهان الصهاينة وهم الذين يَحْتَوْنُ أبناءَ جلدتهم على القتال، ويصوِّرون العرب أعداءً يجب التخلص منهم ”بحرب حاسمة“ (124)، وقطع حبل المشنقة الذي يلتف حول أعناقنا (125)، وعلينا أن نحارب بعنف لأن الحرب من ضروريات وجودنا (126)، لأن هؤلاء (أي العرب)، حسب المفهوم الصهيوني، جيلاً بعد جيل، أعداءٌ في طريقهم ومصمَّمون على تدميرهم حتى النهاية (127). وسيلقون بهم في طريق الظلام، ثم يسبِّبون لهم الألم، ثم يشنُّون عليهم حرباً ويطرُدونهم من بلادهم... بهذه الطريقة يصوِّر الصهاينة العرب لأبناء جلدتهم (128).

ب- أما شارون فقد صرَّح في حديث له نشر في صحيفة ”معاريف“ بتاريخ 7/6/1972م عند كلامه عن حرب حزيران 1967م: ”إن حرب الأيام الستة كانت حرباً تهدف إلى منع الإبادة. إن هدف العدو المعلن عنه كان إبادة دولة إسرائيل. كان هذا هو الشعور الذي رافقنا، وبهذه الروح تحدَّثنا إلى الجنود“ (129).

ج- وقال إسحق رابين في حديث له نشر في الصحيفة نفسها بتاريخ 2/7/1972م. وفي المناسبة نفسها: ”ساد الشعب بأسره في إسرائيل شعوراً بأن الحرب هي من أجل استمرار بقائنا... ولولا هذا الشعور الصادق والصحيح لما حصلنا على ما حصلنا عليه“ (130). تأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن الدفع باتجاه الحرب مهمَّةٌ وحاسمةٌ ومؤثِّرةٌ في الحرب التي تخوضها إسرائيل مع محيطها.

وتبقى سياسة ”التعبئة الإعلامية“ إحدى أهمِّ الأسس في الدفع باتجاه الحرب لدى الإسرائيليين، فإذا بها تلعب دوراً أساسياً في التحضير النفسي للعديد من القادة السياسيين والعسكريين كي ينحازوا إلى الصهيونية في سبيل إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. فالصهيونية استخدمت هذه السياسة الإعلامية ببراعة، واستمر الكيان الإسرائيلي في استخدام هذه السياسة بالبراعة ذاتها لتحسين نفسه بتجيش الرأي العام العالمي إلى جانبه وتحفيز شعبه على القتال والاستعداد الدائم للحرب.

وما دامت إسرائيل تطمح بالأرض العربية، ستبقى مهياًة للحرب على الرغم من أنها تدرك جيداً أن صراعها مع العرب ليس صراعاً، من أجل الحدود بين دولتين، بل جوهره صراع وجود (بين عقيدتين) ”شعب يحارب من أجل وجوده“ (131)، كونه اختار الحياة، فلاجل ذلك يجب أن يبدأ الحرب كي ينصرف إلى بناء الوطن (132).

وشعب يناضل في سبيل أرضه، حيث نبت، وانتمى، واتصل، وأسس لعقيدة الدفاع عنها وتحسينها.

## الخاتمة:

إنّ التصورات الصهيونية - أمريكية بشأن الشرق الأوسط، ووضع الدراسات والمخططات التي قدمت حول المنطقة لفرض الهيمنة الأمريكية والإسرائيلية لم تأت ثمارها، ولم تستطع أن تحقق ما ترنو إليه لتقوية النفوذ الإسرائيلي في المنطقة عبر تفكيك وإعادة ترتيب المنطقة الإقليمية بما يخدم المصالح الغربية. حتى اليوم لا تزال الرؤية الصهيونية - أمريكية عاجزة أمام الشعوب العربية بشكل عام والشعب الفلسطيني بشكل خاص، وقد أثبت التاريخ قدرتها على الحفاظ على هويتها الوطنية وعلى حقوقها الراسخة في تقرير المصير. وعلى الرغم من الظلم التاريخي الذي وقع بحق منطقة الشرق الأوسط من قبل الاستعمار، والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين غير الشرعي الذي طال أمده، وما عاناه الفلسطينيون من حرمان في حقوقه في تقرير المصير والاستقلال، إلا أن هذا الشعب متمسك بحقوقه كافة التي كفلتها له الاتفاقات والمواثيق والقرارات والمؤسّسات الدوليّة وغيرها.

## فهرس المراجع العربيّة والمعرّبة:

- أبو فراس، محمد عبد القادر، مؤتمر مدريد في الشرع والعقل، المؤسسة الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1991م.
- ألون، يغال: ثلاث حروب وسلام واحد، تعريب محمود عباس، إسرائيل 1970م.
- بريجنسكي، ذبغنيو: بين عصرين، أمريكا والعصر التكنولوجي، ترجمة محجوب، عمر، ط1، دار الطليعة، بيروت، تموز 1980م.
- بيريز، شمعون: الشرق الأوسط الجديد، دار الجليل للنشر والدراسات، عمان، 1994م.
- الجابري، محمد عابد: المسألة الثقافيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1994م.
- الخادمي، عبد القادر زريق: مشروع الشرق الأوسط الكبير الحقائق والأهداف والتداعيات، ط1، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، 2005م.
- الخازن، علي: التهويد الثقافي، وكيف نواجهه؟ من كتاب مخاطر التهويد الإسرائيلي، دار الوسيلة، بيروت، د. ت.
- الدجاني، أحمد صافي: الجذور التاريخية للعروبة والشرق أوسطيّة، بحث مقدم لمعهد الدراسات والبحوث العربيّة، القاهرة، 1994م.
- راينوفيتش، استيمار: سورية هل ستبقى دولة موحدة في ظل انتعاش الاتجاهات

- الانفصالية في المنطقة والعالم، ندوة جامعة بار إيلان، ترجمة الدار العربيّة للدراسات والنشر، القاهرة، 1990م.
- رؤيين، يهوديت: إسرائيل ونضال جنوب السودان من أجل الاستقلال والحرية، جامعة بار إيلان.
- روكاخ، ليفا: قراءة في يوميات موشيه شاريت: خطة إسرائيل لإقامة الكيان الماروني، دار ابن خلدون، بيروت، 1984م.
- سلامة، أحمد: الشرق — أوسطية هل هي الخيار الوحيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1995م.
- شاحك، إسرائيل: حقيقة بيغن وشركائه.
- شمساني، نصر: عصر الفوضى السلمي الأمريكي، دار الحقائق، دمشق، 1984م.
- شمشوني، يعقوب: "الأقليات الإثنية والطائفية في العالم العربيّ في ظل التحولات الدولية"، من بحوث مركز موشيه دايان لأبحاث الشرق الأوسطية والأفريقية، التابع لجامعة تل أبيب.
- عبد العاطي، بدوي: الكيان الفلسطيني من بيغن إلى نتياهو، رسالة ماجستير منشورة، الدراسات السياسيّة والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة، 1997م.
- عبد الكريم، إبراهيم: الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، ط1، دار الجليل، عمان، 1993م.
- عبد الوهاب، الشرق الأوسط الجديد، سيناريو الهيمنة الإسرائيلية، ط1، سيناء للنشر، القاهرة، 1995م.
- عزام، عبد الله: حماس حركة المقاومة الإسلاميّة في فلسطين، مكتب خدمات المجاهدين، بيشاور، 1989م.
- عساف، ساسين: ثقافة المواجهة، دار النفائس، بيروت، 1996م.
- علي، عبدة: تهويد عقل مصر، دار سينا للنشر، القاهرة، 1989م.
- عوض، محسن: الاستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1988م.
- قدوري، زبير سلطان: السلام في المشروع الصهيونيّ، مصر نموذجاً، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- كارانجيا: خنجر إسرائيل، دار دمشق، د. ت.
- الكيلاني، إسماعيل: الخلفية التوراتية للموقف الأمريكيّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت، 1994م.

- محمد، محمد سيد: الغزو الثقافي والمجتمع المعاصر، دار الفكري العربي، القاهرة، 1994م.
- المحيش، نبيل عبد الرحمن: مخطط تدمير الإسلام وإبادة المسلمين في العصر الحديث، ط1، دار المنار، السعودية.
- مرسي، مصطفى عبد العزيز: العرب في مفترق الطرق: بين ضرورات تجديد المشروع القومي ومحاذير المشروع الشرق أوسطي، دار الشروق، القاهرة، 1995م.
- المسيري، عبد الوهاب: من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية، ط1، مركز الإعلام العربي، مصر، تموز 2002م.
- مصطفى، محمود: المؤامرة الكبرى، سلسلة كتاب اليوم 346، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، 1993م.
- مطر، جميل، وهلال، علم الدين: النظام الإقليمي العربي، دراسة في العلاقات السياسيّة العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1980م.
- المهندي، الصادق: الإسلام والنظام العالمي الجديد، دائرة الإعلام الخارجي في حزب الأمة السوداني، سلسلة آفاق جديدة، د. ت.
- مورو، محمد: الإسلام أمريكا حوار أم مواجهة (تحليل لكتاب الفرصة السانحة لريتشارد نيكسون، الروضة للنشر والتوزيع والديس للنشر، د. ت.
- مورو، محمد: المواجهة بين الإسلام والغرب، ط1، الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م.
- الموصللي، أحمد: الأصولية الإسلاميّة والنظام العالمي الجديد، ط1، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1992م.
- نزال، محمد: التطبيع الأخطار وعملية المقاومة، من كتاب: الحركات الإسلاميّة في مواجهة التسوية، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1995م.
- نيكيتيا، جالينا: "دولة إسرائيل خصائص الوضع السياسي والاقتصادي، دار الهلال، القاهرة، د. ت.
- ياسين، منى: الغرب والإسلام، مراجعة عمر محجوب، ط1، دار جهاد للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.
- يسرائيل، روفائيل ونضال البربر في شمال أفريقيا، من بحوث جامعة بار إيلان، 1992م.

دوريات:

- أبو عامود، محمد سعيد: "التوجه المتوسطي في الفكر السياسي المصري" السياسة الدولية، العدد 124، نيسان، 1996م.
- إسماعيل، محمد زكريا: الهوية العربية في مواجهة السلام الإسرائيلي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 187، أيلول، 1994م.
- التميمي، عبد الملك خلف: الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 71.
- الجبالي، عبد الفتاح، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة: قمة عمان بين أوامم السلام وطموح التسوية، القاهرة، 8/11/1995م، جريدة الشرق الأوسط 18/9/1995م.
- سالم، حلمي: مظاهر الغزو الثقافي الأمريكي والصهيوني لمصر، مجلة شؤون فلسطينية، عدد 118، مركز الأبحاث في منطقة التحرير الفلسطينية، بيروت، أيلول، 1981م.
- شوقي، ممدوح: "الشرق أوسطية بين الجغرافيا السياسية والجغرافيا الاقتصادية" "السياسية الدولية"، العدد 125، تموز، 1996م.
- كمال، منى: أضرار الانفتاح الثقافي والفني على الكيان الصهيوني، مجلة الطاهرة، عدد 62، إيران، 1995م.
- مرسي، فؤاد: أطماع التوسع الاقتصادي الإسرائيلي، المنار: العدد 18، القاهرة، حزيران 1986م.
- المشاط، عبد المنعم: قمة الدار البيضاء، السياسة الدولية، العدد 119، القاهرة، 1995م.
- نوار، إبراهيم: التطبيع في التصور الأمريكي الإسرائيلي، مجلة شؤون فلسطينية، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، بيروت، تشرين الأول، 1982م.
- نوفل، أحمد سعيد: مشروع الشرق الأوسط الجديد، ما الجديد فيه؟ جريدة الغد، الأردن، 2006م.
- جريدة الأسبوع الأدبي رقم 392، الخميس 1993-12-16م.
- جريدة الأهرام 18/11/1996م.
- جريدة الأهرام 20/9/1993م.
- جريدة الحياة، لندن 14/9/1994م - 14/2/200م.
- جريدة السفير، بيروت، 17/5/1994م.
- جريدة الشرق الأوسط 16/9/1995م.

- جريدة القدس، القدس 30/10/2004م.
- جريدة الوطن الكويتية، مجموعة حلقات، 1989م.
- مجلة الكاتب الفلسطيني، الاتحاد العام للكاتب والصحفيين الفلسطينيين، دمشق، العدد 24 - 25.
- مجلة الكفاح العربي، العدد 812، بيروت، 25/4/1994م.
- مركز مدار الفلسطيني، رام الله، 16/10/2003م.

#### المراجع الأجنبية:

- Boniface<Pascal et autres: L'année stratégique> 1991, les équilibres militaires, 1990 - 1991.

#### المراجع:

- (1) مطر، جميل، وهلال، علم الدين: النظام الإقليمي العربي، دراسة في العلاقات السياسيّة العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1980م، ص 25.
- (2) سعيد، عبد المنعم: الإقليميّة في الشرق الأوسط نحو مفهوم جديد، مجلة السياسة الدولية، العدد 122، تشرين الأول، 1995م، ص 62، 64.
- (3) نوار، إبراهيم: التطبيع في التصور الأمريكي الإسرائيلي، مجلة شؤون فلسطينية، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، بيروت، تشرين الأول، 1982م، ص 152.
- (4) كيالي، ماجد: النظام الإقليمي الشرق أوسطي ومفهوم التسوية الأمريكية الإسرائيلية، الفكر الإستراتيجي العربي، العدد 41، معهد الإنماء العربي، بيروت، تموز، 1992م.
- (5) مرسي، مصطفى عبد العزيز: العرب في مفترق الطرق: بين طروحات تجديد المشروع القومي ومحاذير المشروع الشرق أوسطي، دار الشروق، القاهرة، 1995م.
- (6) بيريز، شمعون: الشرق الأوسط الجديد، دار الجليل للنشر والدراسات، عمان، 1994م، ص 80.
- (7) المرجع السابق، ص 80.
- (8) إسماعيل، محمد زكريا: الهوية العربيّة في مواجهة السلام الإسرائيلي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، العدد 187، أيلول، 1994م، ص 37.
- (9) جريدة الحياة، لندن، 13 شباط 2004م.
- (10) الخادمي، عبد القادر زريق: مشروع الشرق الأوسط الكبير الحقائق والأهداف والتداعيات، ط1، المدار العربيّة للعلوم، بيروت، 2005م، ص 115.

- (11) شمساني، نصر: عصر المفوض السامي الأمريكي، دار الحقائق، دمشق، 1984م، ص 32.
- (12) نوفل، أحمد سعيد: مشروع الشرق الأوسط الجديد، ما الجديد فيه؟ جريدة الغد، الأردن 1/8/2006م.
- (13) ضمّ المشروع الدول التالية: ألمانيا وفرنسا وبريطانيا وإسبانيا، وإيطاليا والبرتغال واليونان والنمسا وبلجيكا والدنمرك وفنلندا وإيرلندا وهولندا والسويد ومالطا وقبرص واللكسمبورغ، إضافة إلى بعض الدول العربيّة المطلة على البحر المتوسط أو القريبة منه، كالأردن ومصر وسورية ولبنان وفلسطين والجزائر والمغرب وتونس، إلى جانب إسرائيل وتركيا.
- (14) أبو عامود، محمد سعيد: "التوجه المتوسطي في الفكر السياسيّ المصريّ" السياسة الدولية، العدد 124، نيسان، 1996م، ص 79.
- (15) تجدر الإشارة إلى أن إسرائيل منذ اللحظة الأولى من الحرب لعام 1956 - 1957م، الرامية لإنشاء دولة جديدة في المشرق العربيّ، وضعت مخططاً، من أجل تقويض الوحدة العربيّة وبعث الخلافات الدينية بين العرب، تضمّن جملة إجراءات لإنشاء دول جديدة في أراضي الأقطار العربيّة حسب الآتي:
- دولة درزية تضم "منطقة في الصحراء وجبل تدمر".
  - دولة شيعية تشمل من لبنان منطقة جبل عامل ونواحيها.
  - دولة مارونية و"جبل لبنان حتى الحدود الشمالية الحالية للبنان".
  - دولة علوية "لللاذقية حتى الحدود التركية".
  - دولة كردية وشمال العراق.
  - دولة ذات استقلال ذاتي للأقباط.
- وتُبقي الخطة المناطق التالية عربيّة: دمشق، جنوبي العراق، مصر، وسط العربيّة السعودية وجنوبها، وإنشاء ممرات غير عربيّة تشق طريقها عبر هذه المناطق العربيّة، عبد الكريم، إبراهيم: الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، ط1، دار الجليل، عمان، 1993م، ص 480؛ كارانجيا: خنجر إسرائيل، دار دمشق، د. ت.
- (16) جريدة الوطن الكويتية، مشروع إسرائيل لتنفيذ عام 2000م، مجموعة حلقات، إعداد اللواء طلعت مسلم، حزيران، 1989م.
- (17) عبد الكريم، إبراهيم: مرجع سابق، ص 475 - 479.
- (18) مستشار الأمن القوميّ في وزارة الخارجية الإسرائيلية، أثناء مدة حكم مناحيم بيغن، نشر مقالاً في مجلة (1982) (Detections) التي تصدرها المنظمة الصهيونيّة في القدس، ضمّنه معالم طروحاته بقوله: إن العالم العربيّ الإسلاميّ يعج بالكثير من المشاكل، والأيدي الفرنسيّة والبريطانيّة التي رسمت حدوده في العشرينات غير أمينة... فقد قسمت البلاد وجزّئت تعسفياً إلى دول .. واليوم ... سيتعين على إسرائيل... إجراء تغييرات على المستوى المحلي ... السياسيّ

- والاقتصادي والسياسي الخارجية، من أجل مواجهة التحديات العالمية والإقليمية...“.
- (19) جريدة الوطن الكويتية: مرجع سابق.
- (20) جريدة الوطن الكويتية: مرجع سابق.
- (21) التميمي، عبد الملك خلف: الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 71، ص 348.
- (22) شمشوني، يعقوب: ”الأقليات الإثنية والطائفية في العالم العربي في ظل التحولات الدولية“، من بحوث مركز موشيه دايان لأبحاث الشرق الأوسطية والأفريقية، التابع لجامعة تل أبيب، ص 10.
- (23) راينوفتش، استيمار: سورية هل ستبقى دولة موحدة في ظل انتعاش الاتجاهات الانفصالية في المنطقة والعالم، ندوة جامعة بار إيلان، ترجمة الدار العربية للدراسات والنشر، القاهرة، 1990م، ص 65-64.
- (24) روكاخ، ليفا: قراءة في يوميات موشيه شاريت: خطة إسرائيل لإقامة الكيان الماروني، دار ابن خلدون، بيروت، 1984م، ص 48.
- (25) المرجع السابق، ص 54 - 55.
- (26) يسرائيل، روفائيل: إسرائيل ونضال البربر في شمال أفريقيا، من بحوث جامعة بار إيلان، 1992م، ص 81 - 82.
- (27) جريدة الوطن الكويتية: مرجع سابق.
- (28) رؤبين، يهوديت: إسرائيل ونضال جنوب السودان من أجل الاستقلال والحرية، جامعة بار إيلان، ص 129.
- (29) بريجنسكي، ذبغنيو: بين عصرين، أمريكا والعصر التكنولوجي، ترجمة محجوب، عمر، ط1، دار الطليعة، بيروت، تموز 1980م، ص 13 - 14.
- (30) المرجع السابق.
- (31) صحيفة الحياة، لندن، 12 - 12 - 1992م.
- (32) جريدة القدس، القدس، 30/10/2004م.
- (33) الموصلي، أحمد: الأصولية الإسلامية والنظام العالمي الجديد، ط1، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1992م، ص 31-30.
- (34) مركز مدار الفلسطيني، رام الله، 16/10/2003م.
- (35) مجلة الكفاح العربي، العدد 812، بيروت، 25/4/1994م.
- (36) نيكيثيا، جالينا: ”دولة إسرائيل خصائص الوضع السياسي والاقتصادي“، دار الهلال، القاهرة، د.ت.
- (37) شوقي، ممدوح: ”الشرق أوسطية بين الجغرافيا السياسية والجغرافيا الاقتصادية“ السياسية الدولية، العدد 125، تموز، 1996م، ص 127.
- (38) حددت الدراسة ”الشرق الأوسط عام 2000“ الإطار الجغرافي الذي يتكون من إسرائيل ومصر

- وسوريا ولبنان والعراق وإيران ودول الخليج العربيّ وباكستان وليبيا، ووضعت تصوراً لتقسيم العمل:
- إسرائيل: الصناعات الدقيقة والآلات الهندسية والكهربائية المعتمدة على التحكم المركزي والكمبيوتر والصناعات الدوائية والطبية.
- مصر: صناعة الحديد والصلب والسيارات والصناعات المعدنية.
- سوريا: صناعة النسيج وبعض الصناعات التحويلية الاستهلاكية.
- لبنان: الخدمات والنقل والبنوك.
- العراق ودول الخليج العربيّ: تقوم بمهمة الصناعات البتروكيميائية.
- مرسي، فؤاد: أطماع التوسع الاقتصاديّ الإسرائيليّ، المنار: العدد 18، القاهرة، حزيران 1986م، ص 66 - 67.
- (39) الزيات، نعمان: بدء العد التنازلي للسوق الشرق أوسطية، الأهرام الاقتصاديّ، 20/9/1993م، ص 38 - 39.
- (40) عبد الوهاب، علاء: الشرق الأوسط الجديد، سيناريو الهيمنة الإسرائيلية، ط1، سيناء للنشر، القاهرة، 1995م، ص 102، 106.
- (41) تقرير وزارة الخارجية الإسرائيلية ووثائق افتتاح الاجتماع للمفاوضات المتعددة الأطراف في موسكو في 28 كانون الثاني 1992م، ديفيد ليفي.
- (42) بيريز، شمعون: الشرق الأوسط الجديد، دار الجليل للنشر والدراسات، عمان، 1994م، ص 80.
- (43) بيريز، شمعون: "الشرق الأوسط الجديد"، ترجمة محمد عبد الحافظ، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1994م، ص 99 - 154.
- (44) المرجع السابق، ص 159.
- (45) بيريز، شمعون: مرجع سابق، ص 168.
- (46) الكيالي، ماجد: النظام الإقليمي الشرق أوسطيّ ومفهوم التسوية الأمريكية - الإسرائيلية، الفكر الاستراتيجي العربيّ، العدد 41، معهد الإنماء العربيّ، بيروت، تموز 1992م، ص 79.
- (47) سعيد، محمد السيد: النظام الشرق أوسطيّ، ندوة ي جريدة الحياة، لندن، 14 - 9 - 1994م.
- (48) نوار، إبراهيم: التطبيع في التصور الأمريكيّ الإسرائيليّ المصري، مجلة شؤون فلسطينية، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، بيروت، أيلول، 1982م، ص 152؛ كيالي، ماجد: النظام الإقليمي الشرق أوسطيّ ومفهوم التسوية الأمريكية الإسرائيلية، الفكر الاستراتيجي العربيّ، العدد 41، معهد الإنماء العربيّ، بيروت، تموز، 1992م؛ مرسي، مصطفى عبد العزيز: العرب في مفترق الطرق: بين ضرورات تجديد المشروع القوميّ ومحاذير المشروع الشرق أوسطيّ، دار الشروق، القاهرة، 1995م.

- (49) الدجاني، أحمد صافي: الجذور التاريخية للعروبة والشرق أوسطية، بحث مقدم لمعهد الدراسات والبحوث العربية، القاهرة، 1994م، ص 38.
- (50) سلامة، أحمد: الشرق - أوسطية هل هي الخيار الوحيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1995م، ص 37 - 38.
- (51) المشاط، عبد المنعم: قمة الدار البيضاء، السياسة الدولية، العدد 119، القاهرة، 1995م، ص 227.
- (52) الجبالي، عبد الفتاح، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة: قمة عمان بين أوهام السلام وطموح التسوية، القاهرة، 8/11/1995م، جريدة الشرق الأوسط 18/9/1995م.
- (53) جريدة الأهرام 18/11/1996م.
- (54) الجبالي، عبد الفتاح: مرجع سابق.
- (55) مطر، جميل: مستقبل النظام الإقليمي العربي، المستقبل العربي، نيسان، العدد 158، بيروت، 1992م، ص 18.
- (56) عوض، محسن: الاستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988م، ص 42.
- (57) عساف، ساسين: ثقافة المواجهة، دار النفايس، بيروت، 1996م، ص 79.
- (58) كمال، منى: أضرار الانفتاح الثقافي والفني على الكيان الصهيوني، مجلة الطاهرة، عدد 62، إيران، 1995م، ص 6.
- (59) عبد الوهاب، علاء: الشرق الأوسط الجديد، سينا للنشر، القاهرة، 1995م، ص 227.
- (60) جريدة الأسبوع الأدبي، رقم 392 الخميس 16 - 12 - 1993. بقلم علي عقلة عرسان، من صنعاء إلى غرناطة ص 1.
- (61) محمد، محمد سيد: الغزو الثقافي والمجتمع المعاصر، دار الفكري العربي، القاهرة، 1994م، ص 15 - 16، نقلاً من التركي عبد الله عبد الحسن: تحديد مفهوم الغزو الثقافي، محاضرة ألقيت في ملتقى الفكر الإسلامي التاسع عشر، الجزائر، تموز 1985م.
- (62) سالم، حلمي: مظاهر الغزو الثقافي الأمريكي والصهيوني لمصر، مجلة شؤون فلسطينية، عدد 118، مركز الأبحاث في منطقة التحرير الفلسطينية، بيروت، أيلول، 1981م، ص 29.
- (63) سالم، حلمي: مظاهر الغزو الثقافي الأمريكي والصهيوني لمصر، مرجع سابق، ص 29.
- (64) علي، عبدة: تهويد عقل مصر، دار سينا للنشر، القاهرة، 1989م، ص 9.
- (65) المرجع السابق، ص 13 - 14.
- (66) نزال، محمد: التطبيع الأخطار وعملية المقاومة، من كتاب: الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1995م، ص 29.
- (67) الجابري، محمد عابد: المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994م، ص 174.

- (68) المرجع السابق، ص 174.
- (69) عساف، ساسين: ثقافة المواجهة، دار النفائس، بيروت، 1996م، ص 79.
- (70) المرجع السابق، ص 79.
- (71) المرجع السابق، ص 80.
- (72) المرجع السابق، ص 79 - 80.
- (73) المرجع السابق، ص 79 - 80.
- (74) المرجع السابق، ص 80.
- (75) جريدة السفير، بيروت، 17/5/1994م.
- (76) مجلة الكاتب الفلسطيني، لاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، دمشق، العدد 24 - 25، ص 299 - 300.
- (77) عزام، عبد الله: حماس حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين، مكتب خدمات المجاهدين، بيشاور، 1989م، ص 139.
- (78) الخازن، علي: التهويد الثقافي، وكيف نواجهه؟ من كتاب مخاطر التهويد الإسرائيلي، دار الوسيلة، بيروت، د. ت.، ص 33.
- (79) أبو فراس، محمد عبد القادر، مؤتمر مدريد في الشرع والعقل، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1991م، ص 13.
- (80) الكيلاني، إسماعيل: الخلفية التوراتية للموقف الأمريكي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1994م، ص 223 - 224.
- (81) هورو، محمد: المواجهة بين الإسلام والغرب، ط1، الدار المصرية للنشر والتوزيع، 1993م، ص 17 - 20.
- (82) مورو، محمد: الإسلام أمريكا حوار أم مواجهة (تحليل لكتاب الفرصة السانحة لريتشارد نيكسون، الروضة للنشر والتوزيع والديس للنشر، د. ت.، ص 23).
- (83) ياسين، منى: الغرب والإسلام، مراجعة عمر محجوب، ط1، دار جهاد للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م.
- (84) "أنكل سام" والإسلام (ملف خاص عن سياسات الولايات المتحدة الأمريكية تجاه الإسلام والمسلمين) من إعداد هيئة التحرير بوكالة الصحافة الإسلامية، آن آر بور - ميامي - الولايات المتحدة الأمريكية، ترجمة وتعريب: طارق السيد خاصر، ص 40.
- (85) أنكل سام والإسلام: مرجع سابق، ص 40 - 41.
- (86) ياسين، منى: الغرب والإسلام، مراجعة عمر محجوب، ط1، دار جهاد للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م، ص 36.
- (87) مورو، محمد: المواجهة بين الإسلام والغرب، ص 19.

- (88) المهدي، الصادق: الإسلام والنظام العالمي الجديد، دائرة الإعلام الخارجي في حزب الأمة السوداني، سلسلة آفاق جديدة، د. ت. ص 22.
- (89) المحيش، نبيل عبد الرحمن: مخطط تدمير الإسلام وإياداة المسلمين في العصر الحديث، ط1، دار المنار، السعودية، ص 7.
- (90) المرجع السابق، ص 7.
- (91) مصطفى، محمود: المؤامرة الكبرى، سلسلة كتاب اليوم 346، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، 1993م، ص 142.
- (92) سفر المزامير 29: 11.
- (93) شاحك إسرائيل: حقيقة بيغن وشركائه، ص 118.
- (94) المرجع السابق، ص 180.
- (95) هو الجنرال أهارون دافيدي، قائد سابق لجنود المظليين.
- (96) شاحك، إسرائيل: من الأرشيف الصهيوني، ص 84.
- (97) شاحك، إسرائيل: من الأرشيف الصهيوني، ص 85.
- (98) سفر اشعيا 57: 19، 26.
- (99) شاحك، إسرائيل: من الأرشيف الصهيوني، ص 85.
- (100) شاحك، إسرائيل: من الأرشيف الصهيوني، ص 69.
- (101) شاحك، إسرائيل: حقيقة بيغن، ص 145.
- (102) المشاط، عبد المنعم: البعد الأمني للصراع العربي الإسرائيلي، المنار، العدد 4، نيسان، القاهرة، 1985م، ص 40.
- (103) قدوري، زبير سلطان: السلام في المشروع الصهيوني، مصر نموذجاً، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص 243 وما بعدها.
- (104) عبد العاطي، بدوي: الكيان الفلسطيني من بيغن إلى نتياهو، رسالة ماجستير منشورة، الدراسات السياسيّة والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة، 1997م، ص 2.
- (105) قدوري، زبير سلطان: مرجع سابق، ص 38.
- (106) الأهرام الاقتصادي، 18/11/1996م.
- (107) المرجع السابق.
- (108) هو المستشار والمساعد الخاص للرئيس الأميركي السابق جورج بوش لشؤون الشرق الأدنى وجنوب آسيا، وعضو مجلس الأمن القومي.
- (109) مطر، جميل: مستقبل النظام الإقليمي العربي، المستقبل العربي، العدد 158، نيسان، بيروت، 1992م، ص 18.
- (110) قدوري، زبير سلطان: مرجع سابق، ص 119 وما بعدها.

- (111) شاحك، إسرائيل: من الأرشيف الصهيوني، ص 53.
- (112) المرجع السابق، ص 49.
- (113) فيدال دومينك: مرجع سابق، ص 30 وما بعدها.
- (114) Boniface< Pascal et autres: L'année stratégique< 1991, les équilibres militaires, 1990 – 1991, p. 406.
- (115) شاحك، إسرائيل: الأصولية اليهودية في إسرائيل، ص 171.
- (116) آلون، يغال: ثلاث حروب وسلام واحد، تعريب محمود عباس، إسرائيل 1970م.
- (117) المرجع السابق، ص 112.
- (118) المرجع السابق، ص 170 – 169.
- (119) نقلاً عن المسيري، عبد الوهاب: من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية، ط1، مركز الإعلام العربي، مصر، تموز 2002م، ص 72.
- (120) المسيري، عبد الوهاب، من الانتفاضة إلى حرب التحرير، ص 68، 72.
- (121) شاحك، إسرائيل: حقيقة بيغن وشركائه، ص 183.
- (122) المرجع السابق، ص 183 – 184.
- (123) شاحك، إسرائيل: حقيقة بيغن، ص 177 – 176.
- (124) المرجع السابق، ص 116.
- (125) المرجع السابق، ص 118.
- (126) المرجع السابق، ص 186.
- (127) شاحك، إسرائيل: حقيقة بيغن، ص 144.
- (128) المرجع السابق، ص 145.
- (129) نشره، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، عدد 1/7/1972م، ص 396.
- (130) نشر، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، عدد 16/6/1972م، ص 356.
- (131) شاحك، إسرائيل، حقيقة بيغن، ص 187.
- (132) المرجع السابق، ص 116.



# سياحة الغوص في لبنان بين التراث الأزرق والعدالة الساحلية: نحو نموذج بيئي ثقافي مستدام

د. سنتيا نصر

## الملخص بالعربية

يتناول هذا البحث واقع وآفاق سياحة الغوص في لبنان من منظور بيئي، ثقافي، ومجالي، في ظل تفاقم التهديدات البيئية البحرية وغياب التأطير المؤسسي والتشريعي لهذا القطاع. يبرز المقال الدور الممكن للغوص كأداة لتفعيل الاقتصاد الأزرق، واستعادة الهوية الساحلية، وتعزيز العدالة المجالية من خلال إدماجه ضمن رؤية شاملة تتقاطع فيها السياسات البيئية، السياحية، والتعليمية. استناداً إلى دراسة ميدانية امتدت بين 2021 و2024، ومقارنة معمقة مع تجارب متوسطة (قبرص وتونس)، يقترح البحث إطاراً مفاهيمياً خماسي الأبعاد يعيد تأطير الغوص كمجال إنتاجي وتربوي مستدام. ويختتم بتوصيات تشريعية ومؤسسية كفيلة بتحويل هذا النشاط من هوامش الفوضى إلى لب السياسات الساحلية المستقبلية في لبنان.

الكلمات المفتاحية: سياحة الغوص، التراث الأزرق، الساحل اللبناني، العدالة المجالية، الاقتصاد الأزرق، الحوكمة البيئية، التربية البحرية.

أستاذة مساعدة

الجامعة اللبنانية،

كلية الآداب والعلوم

الإنسانية

## Abstract

This study examines the status and potential of scuba diving tourism in Lebanon through an environmental, cultural, and spatial lens. Amid escalating marine pollution and the absence of legal and institutional frameworks, the paper explores diving as a strategic vector for blue economy development, coastal identity renewal, and territorial justice. Drawing on fieldwork conducted between 2021 and 2024, and a comparative analysis of Mediterranean experiences (Cyprus and Tunisia), the research proposes a five dimensional conceptual framework that redefines diving as a sustainable productive and educational field. The article concludes with policy and legislative recommendations for integrating diving into Lebanon's future coastal planning strategies.

Keywords: Scuba diving tourism, blue heritage, Lebanese coast, territorial justice, blue economy, environmental governance, marine education.

## ثانياً: المقدمة

على امتداد الشاطئ اللبناني، من رأس الناقورة جنوباً إلى عكار شمالاً، تتوزع عشرات المواقع البحرية التي تحمل في طياتها طبقات متراكبة من التنوع الطبيعي، التاريخي، والرمزي. لكنّ هذا الساحل، الذي يفترض أن يكون واجهة للذاكرة، للهوية، وللتنمية، يعاني من مظاهر هشاشة مركبة: تدهور بيئي، اختناق عمراني، غياب حوكمة شاطئيّة، وتفكك في الرؤى التخطيطية. ضمن هذا السياق المأزوم، تظهر سياحة الغوص كواحدة من الوسائط القليلة القادرة على التوفيق بين الاستكشاف الطبيعي، والانخراط البيئي، والعدالة المجالية. في كثير من الأدبيات الدولية، ارتبط الغوص البحري بمقاربات السياحة البديلة، لا سيما في الجزر والمناطق الساحلية الحساسة، كأداة للتربية البيئية، والتنمية المجتمعية، وتنشيط الاقتصاد الأزرق<sup>1</sup>. لكن في لبنان، لم يُفعل هذا المورد الحيوي بعد في سياسات الدولة، رغم تعدد المراكز والنوادي الخاصة التي تنشط منذ عقود، والتي اكتشفت مواقع فريدة من نوعها، بعضها يحتوي على حطام سفن تاريخية، وبعضها يضم كهوفاً بحرية لا توجد إلا في المتوسط الشرقي.

تُطرح في هذا الإطار تساؤلات أساسية: لماذا لم يتحول الغوص البحري في لبنان إلى محور استراتيجي للسياحة البيئية والثقافية؟ ما العوائق البنيوية والقانونية التي تعيق بلورة

رؤية وطنية؟ وكيف يمكن، في المقابل، الاستفادة من التجارب المتوسطية والعالمية لابتكار نموذج لبناني متأقلم مع الهشاشة البيئية وواقع ما بعد الأزمة؟  
تكمّن أهمية هذا البحث في أنه لا يكتفي بوصف السياحة البحرية من منظور قطاعي، بل يسعى إلى إعادة تأطير الغوص كمجال تركيبي يجمع بين المعرفة البيئية، القراءة الثقافية للبحر، والإمكانات الاقتصادية المستدامة، ضمن منظومة "التراث الأزرق" التي شكّلت حديثاً في أدبيات السياحة<sup>2</sup>.

يقوم هذا البحث على الفرضية التالية:

إذا ما تمّت إعادة تأطير سياحة الغوص في لبنان ضمن رؤية بيئية ثقافية تشاركية، تُدمج فيها الحوكمة المحلية، المعرفة التربوية، والرقمنة السياحية، فإن هذا القطاع يمكن أن يتحول من نشاط نخبوي معزول إلى مسار إنتاجي مجتمعي مستدام، يسهم في بناء عدالة مجالية ساحلية تتلاءم مع واقع ما بعد الانهيار.

بناءً على ذلك، يسعى هذا المقال إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. تحليل البنية التنظيمية، والبيئية، والثقافية المرتبطة بسياحة الغوص في لبنان؛
2. الكشف عن التحديات القانونية والإدارية التي تحول دون إدماج الغوص في السياسات السياحية والبيئية؛
3. مقارنة التجربة اللبنانية مع نماذج متوسطة ناجحة (قبرص، تونس)؛
4. اقتراح إطار مفاهيمي وسياسي يُعيد صياغة العلاقة بين الإنسان والبحر ضمن ما يُعرف بـ"التراث الأزرق المستدام".

ثالثاً: المنهجية التفصيلية وأدوات البحث

يتموضع هذا البحث ضمن تقاطع دراسات الجغرافيا الاجتماعية، الاقتصاد السياحي، والسوسولوجيا البيئية، مع التركيز على مقارنة متعددة المستويات تجمع بين التحليل البنيوي، القراءة المجالية، والتفاعل الميداني. وقد اختير المنهج الكيفي الاستكشافي نظراً لطبيعة الموضوع المركبة، والتي تتطلب فهم الديناميكيات غير الرسمية، والسياقات التحتية التي لا ترصدها المؤشرات الإحصائية وحدها. مناطق الجية، صور، البترون، جبيل، أنفه، طرابلس، ورأس الناقورة، وذلك خلال الفترة الممتدة بين صيف عام 2021 وشتاء عام 2024. وقد رافق ذلك إجراء مقابلات شبه موجهة مع ستة وعشرين فاعلاً رئيسياً في قطاع الغوص، ضمّوا مدربين محترفين، غواصين هاويين، خبراء في علوم البحار، ممثلين

عن بلديات ساحلية، إلى جانب مسؤولين في جمعيات بيئية محلية. كما تم تحليل محتوى وثائق رسمية وتقارير صادرة عن وزارتي السياحة والبيئة، والمجلس الوطني للبحوث العلمية، بالإضافة إلى وثائق تابعة لبرامج إقليمية كاتفاقية برشلونة لحماية المتوسط. وأُرفق ذلك بدراسة مقارنة لحالتي قبرص وتونس، ارتكزت على مراجعة سياسات السياحة البيئية والإدارة الساحلية في البلدين.

فيما يتعلق بأدوات التحليل، جرى اعتماد الترميز الموضوعي للمقابلات النوعية، وإنشاء جداول مقارنة قطاعية بين لبنان والدول المرجعية، وتحليل الصور والملاحظات الحقلية استناداً إلى تقنية "القراءة البصرية الموجهة". وقد تم دعم هذه العمليات باستخدام برامج التحليل النوعية NVivo لتنظيم البيانات وتعزيز المقاربة التفاعلية بين المعطيات الميدانية والإطار النظري.

تجدر الإشارة إلى أن نطاق البحث اقتصر على المواقع الساحلية دون التطرق إلى الجزر اللبنانية الصغيرة كجزيرتي النخل والزيرة، كما لم يشمل أنشطة الغطس السطحي أو الصيد البحري الترفيهي. كما أن تنفيذ المقابلات تم خلال فترة الأزمة الاقتصادية، وهو ما قد يكون قد أثر على مواقف المشاركين نظراً لما يواجهوا.

#### رابعاً: سياحة الغوص في لبنان: واقع متأزم وإمكانات كامنة

رغم ما يزخر به الساحل اللبناني من ثروات بحرية وطبيعية وثقافية، فإن سياحة الغوص لا تزال قطاعاً هامشياً في الرؤية الوطنية للتنمية السياحية، تعيش على هامش الخطط الرسمية، وتقتصر على مبادرات فردية أو نوادٍ خاصة تسعى جاهدة للاستمرار في ظل غياب التشريعات والبنى التحتية والدعم المؤسسي.

#### ١. خريطة الغوص اللبنانية: مواقع غير مصنفة وتاريخ مغمور

تنتشر مواقع الغوص على طول الساحل اللبناني، وأبرزها في مناطق:

- صور: حيث الشعاب المرجانية الجنوبية، وبقايا السفن الحربية التي تعود لحقبة الحرب الأهلية؛
- الجية: حيث الحطام الصناعي المغمور، ومنه ما يعود إلى مصنع إسمنت مهجور، إضافة إلى الشعاب الصخرية العميقة؛
- جبيل والبترون: وتتميّز هذه المناطق بصفاء المياه نسبياً، وانتشار الكهوف البحرية، وبعض الأسماك النادرة؛
- رأس الناقورة: حيث المغارات الصخرية تحت الماء، لكنها غير مستثمرة لوجستياً بسبب قربها من الحدود؛

• طرابلس: التي تضم حطام سفن غارقة من القرن العشرين، لم توثق بعد بشكل منهجي، وتخضع لمخاطر التعدي والسرقة.

لكن هذه المواقع لا تظهر في أي تصنيف رسمي، ولا توجد خرائط بيئية أو سياحية دقيقة ترشد الغواصين أو تحميهم، بل تُكتشف عادةً عبر تبادل المعرفة بين النوادي أو من خلال التجربة المباشرة، ما يجعلها عرضة للاستغلال العشوائي أو للإهمال التام<sup>3</sup>.

٢. تهديدات بيئية مباشرة: التلوث، الردم، التجريف

تعد البيئة البحرية اللبنانية من أكثر البيئات تدهوراً في شرق المتوسط، بحسب تقارير المجلس الوطني للبحوث العلمية، التي سجّلت في عام ٢٠٢٢ نسباً مرتفعة من التلوث البكتيري والعضوي في عدة شواطئ، خاصة في بيروت والدامور وصيدا. ويُعزى تدهور الوضع البيئي البحري في عدد من المواقع الساحلية إلى مجموعة من العوامل المتداخلة، أبرزها التصريف العشوائي لمياه الصرف الصحي دون أي معالجة، ما يؤدي إلى تلوث مباشر للمياه الساحلية. كما تسهم المكبات البحرية غير القانونية، وعلى رأسها مكب "كوستا برافا" الواقع جنوب بيروت، في زيادة نسب التلوث العضوي والكيميائي. إلى ذلك، يُعدّ التجريف الساحلي لأغراض استثمارية، مثل إنشاء المارينات والمجمّعات السياحية وعمليات الردم، من أبرز مسببات تدمير النظم البيئية الشاطئية. كما يُفاقم الصيد الجائر، بما في ذلك استخدام المتفجرات في بعض المناطق، من الضغوط على الحياة البحرية ويؤدي إلى تدهور التنوع الحيوي. كل هذه العوامل أثّرت سلباً على الحياة البحرية، إذ تراجعت أعداد الكائنات، واختفت أنواع من الأسماك والطحالب، وانخفضت أعداد السلاحف والدلافين، التي كانت تشكّل جزءاً من جاذبية الغوص في الجنوب والشمال.

٣. غياب الحوكمة والتنظيم المؤسسي

لا يوجد في لبنان جهاز رسمي معني بتنسيق وتنظيم سياحة الغوص. فالوزارة المعنية (السياحة أو البيئة) لا تتولّى إصدار تراخيص خاصة بالغوص، بل تترك الأمور للنوادي لتعمل وفق معاييرها الذاتية. وغالباً ما لا تراقب البلديات النشاطات البحرية، ولا تملك أي خرائط أو بيانات عنها. كما لا يوجد تأمين إجباري، أو نظام لتأهيل المدربين وفق معايير دولية، ما يعرّض السياح والمبتدئين لمخاطر جسدية وبيئية.

أحد مدربي الغوص في بيروت لخص الأمر بقوله: "نحن نعمل في البحر كما لو كنا في أرض لا قانون فيها. نحترم البيئة ونعرف ما نفعل، لكن الدولة غائبة، لا وجود لأي مرجعية رسمية نُخاطبها، ولا أحد يسأل عمّا نفعله".

خامساً: تجربة الغوص في لبنان من منظور الغواصين والفاعلين المحليين أظهرت المقابلات شبه الموجهة التي أُجريت مع فاعلين محليين بين عامي 2021 و2024، طيفاً واسعاً من التحديات، الآمال، والمبادرات التي تكشف واقعاً غير متجانس، تتوزع فيه المسؤوليات وتتنازع فيه الرؤى، ضمن مناخ من عدم الثقة بين المجتمع المدني، المؤسسات الرسمية، والمستخدمين البحريين.

#### ١. النوادي الخاصة: مبادرات فردية في غياب التأطير

تعمل معظم النوادي البحرية في لبنان في إطار قانوني غير محدد. وهي غالباً مرخصة كمراكز تدريب رياضي، من دون تصنيف سياحي أو بيئي. وقد أشار أكثر من مدرب إلى أنهم لا يتلقون أي دعم أو إشراف من وزارة السياحة أو البيئة. يقول أحدهم من الجية: "نقوم بتدريب الغواصين وفق المعايير الدولية، نستخدم معدات باهظة الثمن، نحافظ على البيئة، وننظم حملات تنظيف، لكننا لا نُعامل كجزء من القطاع السياحي أو البيئي، بل كهوامش غير مرئية".

كما يبين آخرون أن علاقاتهم مع البلديات تتفاوت: بعض البلديات لا تعلم بوجودهم، وبعضها يفرض عليهم ضرائب بلدية دون تقديم أي خدمات.

#### ٢. الغواصون الهواة: من الحماسة إلى خيبة الأمل

أعرب عدد من الغواصين الهواة عن افتخارهم بالغوص في البحر اللبناني، خاصة بسبب القرب الجغرافي، جمال المغارات، ورؤية السلاحف أو الدلافين أحياناً. لكنهم في الوقت نفسه عبروا عن إحباطهم نتيجة ما وصفوه بـ"الدمار الصامت" في أعماق البحر. قال أحد الغواصين من صور: "منذ عشر سنوات كنت أرى أسراب سمك، شعاباً حية، ومرجاناً كثيفاً. اليوم أرى البلاستيك أكثر من السمك. البحر لم يعد كما كان، والغوص صار تجربة مؤلمة أحياناً".

كما أشار بعضهم إلى غياب أي دلائل بيئية، أو مسارات غوص مرسمة، أو حتى تطبيقات رقمية تسهل عملية الاستكشاف والتوجيه.

#### ٣. الجمعيات البيئية: بين الحماس والقصور البنيوي

الجمعيات الناشطة في حماية البيئة البحرية تلعب دوراً محورياً في مراقبة الساحل، تنظيم حملات التوعية، والضغط الإعلامي. لكنها تعمل غالباً بإمكانات محدودة، وبدون دعم مالي أو لوجستي من الدولة. صرّحت ناشطة في جمعية "البحر لنا" (في البترون): "نرصد السلاحف ونتابع التعديلات ونتعاون مع النوادي، لكن لا أحد يصغي إلينا رسمياً. نعمل مع الجامعات، لكن لا تمويل ولا حماية قانونية". الجمعيات طالبت مراراً بسنّ قانون لحماية الأثار البحرية، ومراقبة النشاطات غير القانونية (الصيد بالديناميت، الردم)، وإدماج الغوص في التربية

البيئية. لكنها تصطدم بجدار من التجاهل المؤسسي، وعدم تنسيق الوزارات.

٤. البلديات: غائبة أو مغيّبة

من أصل ست بلديات ساحلية شملتها المقابلات، أكدت أربع أنها لا تملك أي معلومات رسمية عن نشاطات الغوص في نطاقها البحري. واحدة فقط أفادت بأنها تلقت شكاوى من جمعية بحرية بخصوص تلوث ناتج عن أحد المجمعات، لكنها لم تتابع القضية. البلديات إما لا تملك الموارد البشرية المتخصصة، أو تُعتبر السياحة البحرية خارج نطاق أولوياتها.

سادساً: المقارنة المتوسطية: قبرص وتونس كنموذجين لتأطير سياحة الغوص لا يمكن فهم عوائق تطور سياحة الغوص في لبنان دون مقارنتها بتجارب متوسطة مشابهة من حيث الجغرافيا، المناخ، والموارد البحرية. وقد اختيرت حالتا قبرص وتونس كنموذجين ناجحين نسبياً في بلورة سياسات تنظيمية وتشريعية، مكّنت من تحويل الغوص إلى قطاع استراتيجي في الاقتصاد المحلي، مع المحافظة على البيئة البحرية.

١. قبرص: المحميات الذكية والتنظيم الرقمي

في قبرص، شكّلت الحكومة منذ أوائل الألفية الثالثة نموذجاً رائداً لدمج الغوص في السياحة المستدام. وقد تبنت بعض الدول المتوسطية استراتيجية متعددة الأبعاد لتنظيم قطاع الغوص المستدام، استندت إلى مجموعة من التدخلات المترابطة. تمثلت هذه الاستراتيجية في إنشاء محميات بحرية مخصصة للغوص، تتمتع بإطار قانوني صارم يضمن حماية التنوع البيولوجي البحري. كما جرى ترقيم المواقع وتنظيمها عبر منصات ذكية تتيح للمستخدمين الحجز المسبق، الحصول على التوجيهات اللازمة، والمشاركة في أنشطة توعية بيئية. وضمن مسار التأهيل المهني، تم تدريب المدربين وتجهيز المنشآت وفق معايير معتمدة من الاتحاد الأوروبي، بما يضمن جودة الخدمات وسلامة الممارسين. وأخيراً، تم دمج رياضة الغوص في الحملات الوطنية للترويج السياحي، من خلال إبرازها كعنصر محوري في سردية التراث البحري والمواقع الأثرية المغمورة. أبرز مثال هو موقع حطام السفينة زنوبيا، الذي أصبح من بين أفضل عشرة مواقع غوص في العالم<sup>5</sup>، ويجذب آلاف الغواصين سنويًا، مع عائداً تقدر بملايين اليوروهات، دون الإضرار بالبيئة البحرية.

٢. تونس: الغوص التشاركي وربط الساحل بالمجتمع

أما في تونس، فقد انتهجت السلطات مقاربة تركز على التمكين المحلي في تطوير قطاع الغوص، من خلال دعم النوادي الصغيرة وتعزيز قدراتها التشغيلية، لا سيما في المناطق الساحلية ذات الإمكانيات السياحية المحدودة. كما أُتيح للغواصين المحليين الاستفادة من

دورات تدريبية معترف بها دوليًا، ما أسهم في رفع مستوى الكفاءة المهنية على الصعيد الوطني. وفي إطار تعزيز الوعي البيئي، تم إدراج نشاط الغوص ضمن برامج التربية البيئية في المدارس الثانوية، بهدف غرس ثقافة حماية البيئة البحرية لدى الأجيال الناشئة. وقد تُوجت هذه الجهود بتحويل عدد من مواقع الغوص النادرة، مثل طبرقة وجزيرة جربة، إلى نماذج ناجحة للتعاون بين البلديات، الجمعيات المحلية، والقطاع الخاص، بما يضمن إدارة تشاركية ومستدامة للموارد البحرية. وقد أتاح هذا النموذج فرص تمويل دولي من الاتحاد الأوروبي ومؤسسات التعاون الفرنسي، وساهم في خلق ما يزيد عن ٣٠٠ فرصة عمل موسمية، بحسب بيانات وزارة السياحة التونسية لعام ٢٠٢٢.<sup>6</sup>

### ٣. المقارنة التركيبية: مكامن التباين والإمكانات

المحور	لبنان	قبرص	تونس
التشريعات	غائبة	محميات بحرية مصنفة	قانون بحري محلي ومحميات شعاعية
الرقمنة	معدومة	تطبيقات ذكية/خرائط تفاعلية	حملات رقمية وترويج حكومي
التعليم البيئي	غير مدمج	شراكة مع الجامعات	برامج مدرسية ومجتمعية
التمويل	فردى/ذاتي	شراكة دولية/حكومية	تعاون خارجي ومؤسساتي
الحوكمة	مشنتة/بلديات غائبة	جهاز وطني موحد	شراكة ثلاثية (بلديات/جمعيات/دولة)

تُظهر هذه المقارنة أن العنصر الحاسم في نجاح هذه النماذج لم يكن الموارد الطبيعية، بل الحوكمة، التشريع، والرؤية التربوية. وهو ما يفترق إليه النموذج اللبناني، رغم توفر الظروف الجغرافية والبشرية.

### سابعاً: نحو إطار مفاهيمي لسياحة غوص لبنانية مستدامة

انطلاقاً من نتائج الدراسة الميدانية، والتحليل المقارن، والقراءة النظرية لمفاهيم "التراث الأزرق"، "السياحة البيئية البحرية"، و"العدالة الساحلية"، نقترح في هذا القسم إطاراً مفاهيمياً يُعيد صياغة الغوص في لبنان كمجال مركّب، يجمع بين المعرفة البيئية، الحماية القانونية، والتمكين المحلي. ويتكون هذا الإطار من خمس ركائز متكاملة:

#### ١. البيئة البحرية كبنية هشة تستدعي التنظيم

الغوص ليس نشاطاً سياحياً فقط، بل هو دخول إلى نظام إيكولوجي حساس. لذا، يجب أولاً

تصنيف المواقع البحرية في لبنان وفقاً لمؤشرات علمية (التنوع الحيوي، التهديدات، القيمة الجمالية)، ووضع آليات حماية استباقية، كإحد من أعداد الغواصين، أو منع الغوص في بعض الفترات الموسمية. هذه المقاربة اعتمدت في كرواتيا وكالابريا الإيطالية<sup>7</sup>.

## ٢. التراث الأزرق كرافعة سردية وثقافية

التراث الغارق في لبنان ليس فقط حطام سفن، بل هو ذاكرة مغمورة: من بقايا حربية إلى آثار تجارية، تشهد على تعاقب حضارات. إدراج هذه المعالم في سردية السياحة الثقافية كما فعلت مالطا واليونان يُحوّل الغوص إلى رحلة تاريخية، ويستقطب فئات جديدة من الزوار (باحثين، طلاب، كتاب، صانعي أفلام). وهنا يمكن استعادة أعمال هونور فروست وأنطوان بويدبار كمرجعين مبكرين في الغوص الأثري اللبناني<sup>8</sup>.

## ٣. الرقمنة كأداة للتوجيه والتحفيز

في ظل غياب البنى التحتية الكلاسيكية، تُتيح الأدوات الرقمية فرصة نوعية لتطوير تجربة الغوص. يمكن تطوير وفي سياق التحوّل نحو الرقمنة المستدامة، برزت تجارب ناجحة لتطوير تطبيقات وطنية تفاعلية تُعنى بتنظيم أنشطة الغوص وتوجيهها بيئياً. تشمل هذه التطبيقات خرائط تفصيلية للمواقع البحرية مصنّفة وفق معايير بيئية دقيقة، إلى جانب إرشادات متكاملة تتعلق بالسلامة والوعي البيئي. كما تُوفّر مسارات غوص تفاعلية تتضمن نقاطاً تعليمية تساهم في تعزيز المعرفة الميدانية لدى الغواصين، فضلاً عن إمكانية تقييم المستخدمين للمواقع والخدمات، ما يساهم في تحسين الجودة وتعزيز الشفافية. وقد طُبّقت مثل هذه المبادرات بنجاح كبير من قبل منظمات بيئية مستقلة في جنوب فرنسا وشمال أفريقيا، مما يجعلها نموذجاً قابلاً للتكيف في السياقات المحلية المشابهة، ومنها الحالة اللبنانية.

## ٤. العدالة الساحلية والمشاركة المجتمعية

إن تحقيق غوص مستدام في السياق اللبناني يتطلّب إشراك السكان المحليين بفاعلية، خصوصاً في المناطق الساحلية المهمّشة مثل عكار، صور، والبترون، التي غالباً ما تُستثنى من الخطط السياحية الوطنية. ويُعدّ تدريب الشباب من أبناء هذه المناطق كغواصين محترفين خطوة أساسية نحو تمكينهم اقتصادياً، بالإضافة إلى دمجهم ضمن دوائر التوجيه السياحي والأنشطة التثقيفية ذات الطابع البيئي. كما يشكّل دعم المبادرات الاجتماعية البيئية، مثل حملات تنظيف قاع البحر وحملات التوعية المجتمعية، ركيزة لتعزيز الانخراط المحلي وحماية البيئة البحرية. ويتطلب تفعيل هذا المسار التنموي إنشاء شبكات شراكة ثلاثية تضم الدولة، البلديات، والجمعيات الأهلية، بما يضمن تنسيق الجهود وتوزيع الأدوار بفاعلية ضمن رؤية تشاركية ومستدامة.

## ٥. ربط الغوص بالاقتصاد الأزرق الوطني

يمثل الغوص نشاطاً واعدًا ينبغي دمجُه ضمن الاستراتيجية الوطنية للاقتصاد الأزرق، من خلال الاعتراف به كقطاع إنتاجي مستقل ذي إمكانات تنموية وبيئية. ويستوجب ذلك إدماجه في برامج التمويل السياحي الرسمية، بما يتيح للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة العاملة في هذا المجال الوصول إلى الدعم المادي والتقني. كما يُعدّ ربط هذا القطاع بالمؤسسات الأكاديمية، باعتباره مجالاً بحثياً وتطبيقياً، خطوة ضرورية لتعزيز الابتكار وتطوير المعرفة العلمية المرتبطة بالنظم البيئية البحرية. وفي الإطار نفسه، يُقترح تنظيم مواسم سياحية بيئية دورية ذات طابع محلي، على غرار ”أسبوع البحر“، بما يسهم في تنشيط الاقتصاد الساحلي وتعزيز الوعي الجماعي بقضايا البيئة البحرية.

## ثامناً: التحديات التشريعية والفرغ القانوني في تنظيم سياحة الغوص في لبنان

في مقابل النضج التشريعي الذي بلغته دول متوسطة عديدة في ما يخص تنظيم النشاطات البحرية، ما يزال لبنان يعاني من غياب شبه تام لأي إطار قانوني خاص بسياحة الغوص. وهو ما يعكس الخلل البنيوي في العلاقة بين الدولة والبحر، ويُسهم في إبقاء هذا القطاع خارج دائرة الاستثمار الآمن والمستدام.

## ١. غياب إطار تنظيمي خاص بالغوص

لا وجود في التشريعات اللبنانية لأي قانون أو مرسوم يُعرّف سياحة الغوص كقطاع، أو يحدّد شروط مزاولتها. النوادي تعمل استناداً إلى تراخيص رياضية أو مؤسسات تعليم غير رسمي، غالباً ما تصدرها البلديات أو تعتمد على صفة ”جمعية غير ربحية“. إن هذا الغموض التشريعي ينعكس سلباً على العديد من جوانب قطاع الغوص في لبنان. من أبرز آثار هذا الغموض هو غياب الرقابة البيئية على النشاطات، مما يؤدي إلى تدهور البيئة البحرية بسبب الممارسات غير المنظمة وغير الخاضعة للمتابعة. كما أن عدم وجود دفاتر شروط تقنية أو صحية يعزز من خطر تعرض الممارسين والمشاركين للمشاكل الصحية والبيئية الناتجة عن المعدات أو الممارسات غير المعتمدة. من ناحية أخرى، فإن غياب التأمين الإجباري أو المسؤولية القانونية في حال وقوع حوادث يفاقم الوضع، حيث يترك المشاركين في مواجهة مخاطر كبيرة دون أي نوع من الحماية القانونية. وأخيراً، تقشي الممارسات غير النظامية مثل استخدام أدوات غير مصنّفة أو تدريب غير مرخص يزيد من تعقيد المشكلة، ويعرض الأفراد والبيئة لمخاطر إضافية نتيجة لعدم الالتزام بالمعايير المعتمدة.

## ٢. الحماية القانونية للمواقع البحرية والمغمورة

على الرغم من أن لبنان وقّع على عدد من الاتفاقيات الدولية، أهمها اتفاقية برشلونة لحماية البيئة البحرية في المتوسط (1995)، إلا أنه لم يُفعل بنودها المتعلقة بتصنيف "المناطق ذات الأهمية البيئية الخاصة" (SPAMI)<sup>9</sup> كما أن قانون حماية الآثار (1933) لا يشمل الآثار المغمورة تحت الماء، ما يُعرّض حطام السفن والمواقع الأثرية للسرقة أو التدمير. يُذكر هنا أن الباحثة هونور فروست وثّقت خلال السبعينات مواقع أثرية بحرية في صيدا وصور وجبيل، لكنّها لم تُدرج رسمياً في أي حماية تشريعية<sup>10</sup>. وما تزال بعض السفن القديمة، خاصة تلك التي غرقت خلال الحرب الأهلية، مهددة بالتفكك، دون أي تدخل من وزارة الثقافة أو الدفاع.

## ٣. انعدام التنسيق بين الجهات الرسمية

يتوزع "الاختصاص" البحري في لبنان بين وزارات السياحة، البيئة، الأشغال العامة، الدفاع، والثقافة. لكن هذا التوزيع لم ينتج يوماً أي تنسيق، بل أسفر عن حالة من التنازع الصامت، حيث لا جهة تتخذ المبادرة، ولا جهة تتحمّل المسؤولية. فعند حصول حادث غوص، مثلاً، لا يعرف الغواص أو الزائر أي سلطة يلجأ إليها، ولا توجد جهة تستقبل الشكاوى أو تتابع الحوادث.

## ٤. الأثر الاقتصادي للفراغ القانوني

غياب التشريع لا ينعكس فقط على الأمن البيئي أو الجسدي، بل يُفقد لبنان فرصاً ثمينة للتمويل الدولي، والتعاون مع هيئات اليونسكو أو الاتحاد الأوروبي. في المقابل، استفادت تونس واليونان وتركيا من أطرها القانونية لجذب مشاريع ممولة تتعلق بالغوص الأثري، تدريب المرشدين، وتطوير البنية التحتية الساحلية.

## تاسعاً: الغوص كأداة للتعليم البيئي والهوية الساحلية

في السياقات العالمية التي تُراهن على استدامة السياحة البيئية، لم يعد الغوص يُنظر إليه كشاط ترفيهي معزول، بل كوسيلة تربوية وثقافية، تعيد تشكيل علاقة الإنسان بالمحيط البحري، وتُسهّم في بناء وعي نقدي بيئي جديد، خاصة لدى الأجيال الصاعدة. وفي الحالة اللبنانية، يشكّل هذا البُعد فرصة غير مستغلة لتقاطع الغوص مع المدرسة، الجامعة، والمجتمع المدني.

## ١. الغوص كوسيط تعليمي ميداني

تُظهر التجارب التربوية الحديثة كما في سردينيا وكورسيكا أن إدماج الغوص في البرامج

المدرسية والجامعية يُحفّز التعلّم التجريبي، ويحوّل المعرفة البيئية من مفاهيم نظرية إلى ممارسات حسّية. يُعدّ الغوص أداة تعليمية فاعلة تتيح للمتعلم التعرف المباشر إلى النظم البيئية البحرية، بما في ذلك الشعاب المرجانية، الكائنات البحرية المتنوعة، وأعماق البحر، مما يعزز فهمه للعلاقات البيئية تحت الماء. كما يساهم في فهم ديناميكيات التلوث والاختلالات البيئية التي تؤثر على هذه النظم، مما يوفر للمتعلم رؤية شاملة حول الأضرار البيئية الناتجة عن الأنشطة البشرية. وأخيراً، يُمكن الغوص المتعلم من تمييز العلاقة بين الإنسان والبيئة ضمن سياقات أخلاقية ومسؤولة، حيث يدرك أهمية الحفاظ على البيئة البحرية والموارد الطبيعية، ويطوّر من إحساسه بالمسؤولية تجاهها. وقد أشار لوبيز مورينو في دراسة عن التعليم البيئي البحري إلى أن "الغوص يُنتج إدراكاً إدماجياً للبيئة، إذ يُحوّل المعرفة إلى وعي مسؤول، والملاحظة إلى التزام أخلاقي"<sup>11</sup>. في لبنان، رغم وجود كليات للعلوم البحرية (مثل كلية العلوم الجامعة اللبنانية، فرع البحصاص)، فإن الغوص لا يُدرّس كمادة تطبيقية، ولا يُدرج ضمن الكفايات المهنية، رغم وجود طلاب مهتمين وبيئة بحرية غنية.

## ٢. السياحة التربوية كمجال غير مستغل

تُعدّ سياحة الغوص التربوية مجالاً واعداً في عدد من الدول المتوسطية. ففي إيطاليا وفرنسا، تُنظّم معسكرات بيئية صيفية، تجمع بين الغوص، التنظيف البحري، والورشات الثقافية. كما تطوّرت منصات رقمية تُخصّص محتوى تعليمياً تفاعلياً للغواصين الشباب. في لبنان، ورغم بعض المبادرات كحملة "غواصون من أجل البحر" التي أطلقتها جمعيات في البترون وصور، فإن السياحة التربوية البحرية لم تُدرج بعد ضمن الاستراتيجية الوطنية، ولم تُخصّص لها ميزانيات تدريب أو تطوير.

## ٣. الهوية الساحلية: من النسيان إلى الاسترجاع

يشكّل الغوص أيضاً أداة لإعادة استكشاف الهوية الساحلية، التي همّشتها السياسات الرسمية لصالح الجبل والمركز. فالساحل اللبناني، بتراكماته الاجتماعية والرمزية، لم يكن فقط شريطاً جغرافياً، بل فضاءً للتفاعل التاريخي، التبادل، والصراع. حطام السفن، المغارات، والكائنات المهاجرة تُعيد رسم قصة الجماعة من تحت السطح، وتُقدّم للغواصين لا سيما من القرى الساحلية وسيلة للتصالح مع البحر كمجال ثقافي ومجالي. وتؤكد الباحثة كليمانسدوبييه في أعمالها حول الهوية الساحلية في شرق المتوسط أنّ "إحياء العلاقة مع البحر لا يمرّ فقط عبر الصيد أو السياحة، بل عبر إدراك البحر كذاكرة عضوية، ورواية مغمورة قابلة للإنصات والتأويل"<sup>12</sup>.

### عاشراً: التوصيات والسياسات المقترحة لتنمية قطاع الغوص في لبنان

استناداً إلى تحليل واقع الغوص، المعطيات الميدانية، التجارب المقارنة، والإطار المفاهيمي المقترح، يقدّم هذا البحث حزمة من التوصيات على مستويات متعددة تشريعية، مؤسسية، تربوية، وسياحية يمكن أن تُشكّل نواة لرؤية وطنية عملية لإعادة إدماج الغوص ضمن مسار تنموي بيئيثقافي شامل.

#### 1. على المستوى التشريعي

يتطلب الأمر سنّ قانون خاص بالغوص البحري، يتضمن تحديد التعريفات الأساسية، شروط الممارسة، تصنيف المواقع البحرية، بالإضافة إلى تنظيم الترخيص والرقابة. من المهم أيضاً تعديل قانون الآثار (1933) ليشمل الآثار المغمورة تحت سطح البحر، وإدراج المواقع الغارقة ضمن لائحة التراث الوطني، بما يضمن حماية هذه المواقع. في سياق متصل، ينبغي تفعيل بنود اتفاقية برشلونة عبر تصنيف عدد من المواقع البحرية كمناطق محمية بيئية وسياحية (SPAMI)، الأمر الذي يعزز من الحماية البيئية والتنمية المستدامة.

#### 2. على المستوى المؤسسي

يتطلب القطاع تأسيس هيئة وطنية لسياحة الغوص تضم ممثلين عن وزارات السياحة، البيئة، الثقافة، الدفاع، البلديات، والقطاع الخاص، وذلك لتنسيق الجهود وتنظيم القطاع بشكل شامل. كما ينبغي توحيد جهة الترخيص والمتابعة للنوادي وتطوير دفتر شروط تقني وصحي، مع فرض تأمين إلزامي للغواصين والمراكز، لضمان السلامة والامتثال للمعايير. من الضروري أيضاً إطلاق قاعدة بيانات وطنية للمواقع البحرية، تتضمن خرائط رقمية، تصنيفاً بيئياً، وإرشادات تنظيمية.

#### 3. على المستوى التربوي

يمكن إدماج الغوص كأداة تربوية ضمن مناهج المدارس والكليات البيئية، مع التركيز على تثقيف الأجيال الناشئة حول أهمية البيئة البحرية. كذلك، يُنصح بإنشاء دورات تدريبية للشباب في المناطق الساحلية تؤهلهم كمرشدين للغوص أو كحراس للبيئة البحرية. علاوة على ذلك، يجب تطوير مواد تعليمية رقمية بالتعاون مع الجامعات والجمعيات، تتيح للطلاب والجمهور الوصول إلى المعرفة البحرية بشكل تفاعلي.

#### 4. على المستوى السياحي والثقافي

يجب دمج الغوص في الاستراتيجية السياحية الوطنية ضمن خانة السياحة البيئية والثقافية، حيث يمكن الترويج للمواقع الغارقة كـ "مواقع ذاكرة بحرية" واستثمارها في إطار رواية متكاملة عن الهوية البحرية للبنان. كما يجب تشجيع السياحة البطيئة والمجتمعية عبر ربط

أنشطة الغوص بإقامات محلية، تجارب غذاء بحري تقليدي، وحرف ساحلية، مما يساهم في تنمية المناطق الساحلية.

##### 5. على مستوى التمويل والشراكات

من المهم الانخراط في برامج دولية مثل الاتحاد من أجل المتوسط، BlueMed، و UNESCO-MAB، لجذب تمويل لمشاريع الغوص البيئي. كما يجب تشجيع الشراكة الثلاثية بين البلديات، الجمعيات، والمؤسسات الخاصة، بما يساهم في تعزيز الاستدامة والابتكار في القطاع. علاوة على ذلك، يجب إعفاء النوادي البيئية من بعض الضرائب شرط التزامها بدفاتر الشروط البيئية والتعليمية.

##### 6. الحاجة إلى منصة رقمية وطنية لسياحة الغوص

يوصي هذا البحث بإطلاق منصة رقمية وطنية متخصصة في سياحة الغوص، بإشراف مشترك بين وزارة البيئة، وزارة السياحة، والمجتمع المدني. هذه المنصة يجب أن توفر خريطة تفاعلية للمواقع المصنفة، معلومات السلامة والبيئة لكل موقع، تحديثات عن جودة المياه والتيارات، نظام تقييم وتواصل بين الغواصين والمدربين، ودليل للنوادي المعتمدة والرخص القانونية. من خلال هذه المنصة، سيتم تعزيز الشفافية والحوكمة الرقمية، مما يساهم في التسويق المستدام وتوسيع قاعدة المستفيدين محلياً وعالمياً.

##### حادي عشر: خاتمة عامة وخلاصات بحثية

أظهر هذا البحث أن سياحة الغوص في لبنان تمثل قطاعاً غنياً بالإمكانات، فقيراً في التنظيم، ومهدداً بالضياح. فبينما يزخر الساحل اللبناني بمواقع بحرية خلابة، وأنظمة بيئية فريدة، وحطام تاريخي مغمور، لا تزال هذه الثروات خارج أي رؤية وطنية واضحة، تُعاني من الإهمال، الاستغلال العشوائي، والتعقيم المؤسسي.

لقد كشفت الدراسة عن فجوة قانونية وتشريعية بنيوية تجعل الغوص نشاطاً غير منظم، وتُعرقل إمكانات دمجها في الاقتصاد الأزرق الوطني. كما أظهرت أن غياب التنسيق بين الجهات الرسمية، وتفكك الحوكمة البيئية، يُساهمان في تراجع البيئة البحرية وتفاقم التلوث، ما يؤثر سلباً على التجربة السياحية ذاتها.

في المقابل، تُبيّن التجارب المقارنة خاصة في قبرص وتونس أن التحوّل نحو سياحة غوص مستدامة ليس رهين الموارد الطبيعية فقط، بل رهن بوجود سياسة واضحة، تشريعات ذكية، وشراكات محلية شاملة. وهو ما يمكن للبنان تحقيقه إن توفّرت الإرادة المؤسسية والانخراط المجتمعي.

انطلاقاً من هذه المعطيات، يدعو البحث إلى إعادة تأطير الغوص كمجال بيئي، ثقافي، وتربوي، وليس فقط كمشاط ترفيهي. كما يُؤكّد أن الغوص قادر إن أحسن تنظيمه على توليد وظائف، حماية النظم البيئية، واستعادة الذاكرة البحرية الجماعية. بل إنه قد يكون أحد مفاتيح العدالة المجالية في لبنان، عبر إحياء المناطق الساحلية وتفعيل دور المجتمعات المحلية. ختاماً، يشكّل هذا المقال دعوة مفتوحة لصنّاع القرار، الأكاديميين، والمجتمع المدني، لإعادة النظر في علاقتنا بالبحر، ليس كفضاء سياحي فقط، بل كأفق ثقافي، تربوي، ومجالي مستقبلي، تتجدد فيه صلتنا بما غمره النسيان... وأحياء الغوص.

#### ثاني عشر: قائمة المراجع

- المجلس الوطني للبحوث العلمية. تقرير مراقبة تلوث المياه البحرية في لبنان 2022. بيروت: 2022، CNRS.
- بوحمدان، فادي. "من الصورة إلى التفسير: أدوات التحليل البصري في البحوث الميدانية". المجلة العربية للعلوم الاجتماعية، المجلد 9، العدد 2، 2020، ص 113.
- بويدبار، أنطوان. المرافئ المنسية في المشرق. باريس: منشورات المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي، 1956.
- دوبييه، كليمانس. البحر كهوية: دراسات من المتوسط الشرقي. باريس: لارماتان، 2018.
- صليبيا، أنطوان. "التراث الأزرق في شرق المتوسط: المفهوم والإمكانات". مجلة البيئة والتنمية، العدد 132، نيسان 2021، ص 16-19.
- فروست، هونور. تحت البحر الأبيض المتوسط: رحلات مع الزجاجاة. ترجمة ن. نصرالله. لندن: روتليدج، 1963.
- كريستودوليدس، جورج. "زنوبيا: حطام السفينة كتراث مغمور". في: علم الآثار البحري في المتوسط. قبرص، 2020.
- ليوني، ماركو. المحميات البحرية في المتوسط: السياسات والتحديات. روما: مشروع BlueMed، 2019.
- لوبيز مورينو، إيزابيل. "الغوص والتعليم البيئي: مقاربات تطبيقية". مجلة التربية البيئية، المجلد 14، العدد 1، 2021، ص 24.
- ماسيه، ألبير. السياحة البديلة في المناطق الهشة بيئياً. ترجمة ندى شقير. بيروت: منشورات المتوسط، 2019.
- وزارة السياحة التونسية. دليل المواقع البيئية والسياحية البحرية. تونس: 2022.

• اتفاقية برشلونة لحماية البحر المتوسط من التلوث. برنامج الأمم المتحدة للبيئة - خطة عمل المتوسط. برشلونة، 1995.

المراجع:

<sup>1</sup> ماسيه، ألبير. السياحة البديلة في المناطق الهشة بيئياً. ترجمة ندى شقير، بيروت: منشورات المتوسط، 2019، ص 27.

<sup>2</sup> صليبا، أنطوان. "التراث الأزرق في شرق المتوسط: المفهوم والإمكانات"، مجلة البيئة والتنمية، العدد 132، نيسان 2021، ص 16-19.

<sup>3</sup> مقابلة مع مدرب غوص في البترون، أُجريت بتاريخ 15 كانون الثاني 2022.

<sup>4</sup> المجلس الوطني للبحوث العلمية. تقرير مراقبة تلوث المياه البحرية في لبنان 2022، بيروت: CNRS، ص 4.

<sup>5</sup> جورج كريستودوليدس، "زنوبيا: حطام السفينة كترات مغمور"، في: علم الآثار البحري في المتوسط، قبرص، 2020، ص 78.

<sup>6</sup> وزارة السياحة التونسية. دليل المواقع البيئية والسياحية البحرية، تونس: 2022، ص 34.

<sup>7</sup> ماركو ليوني. المحميات البحرية في المتوسط: السياسات والتحديات، روما: مشروع، BlueMed، 2019، ص 91.

<sup>8</sup> هونور فروست. تحت البحر الأبيض المتوسط: رحلات مع الزجاجاة، ترجمة ن. نصرالله، لندن: روتليدج، 1963، ص 114.

<sup>9</sup> اتفاقية برشلونة لحماية البحر المتوسط من التلوث، برنامج الأمم المتحدة للبيئة - خطة عمل المتوسط، برشلونة، 1995.

<sup>10</sup> أنطوان بويدبار. المرافئ المنسية في المشرق، باريس: منشورات المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي، 1956، ص 63.

<sup>11</sup> إيزابيل لوبيز مورينو، "الغوص والتعليم البيئي: مقاربات تطبيقية"، مجلة التربية البيئية، المجلد 14، العدد 1، 2021، ص 24.

<sup>12</sup> كليمانسدوبييه. البحر كهوية: دراسات من المتوسط الشرقي، باريس: لارماتان، 2018، ص 55.

## جدلية المركزية واللامركزية في الدول الهشة: بين وحدة الدولة وتوازن السلطة

### الملخص:

يشكّل موضوع المركزية واللامركزية في الدول الهشة أحد أبرز الإشكاليات التي تواجه بناء الدولة الحديثة وإرساء قواعد الحكم الرشيد. فبينما تُمكن المركزية الدولة من توحيد القرار وضبط الموارد، تُتيح اللامركزية للسلطات المحلية المشاركة في صنع القرار وتقديم الخدمات وتعزيز التنمية المتوازنة. غير أنّ التجارب المقارنة تكشف أنّ هذه الثنائية ليست دائماً أداة إصلاح، بل قد تتحوّل في بعض السياقات إلى مدخل لإعادة إنتاج الانقسامات وتعميق هشاشة الدولة.

ينطلق هذا البحث من إشكالية أساسية مفادها: هل تُعدّ اللامركزية الإدارية في الدول الهشة خياراً استراتيجياً لتعزيز الاستقرار والتنمية، أم أنّها قد تتحوّل إلى أداة لإعادة إنتاج الفشل المؤسسي والسياسي؟ وللإجابة عن هذه الإشكالية، اعتمدت الدراسة منهجاً تحليلياً-نقدياً يقوم على استقراء النصوص الدستورية والقانونية، وتحليل الممارسات الفعلية للسلطات المحلية، ومقارنة التجربة اللبنانية بتجارب عربية أخرى.

على المستوى النظري، تبين أنّ المركزية واللامركزية لا تُعدّان متناقضتين بقدر ما هما آليتان متكاملتان، إذ تسمح الأولى بتوحيد القرار وحماية الدولة من التفكك، بينما تتيح الثانية

مشاركة أوسع للمواطنين في صنع القرار المحلي. أما على المستوى المقارن، فقد أظهرت التجربة العراقية أنّ النصوص الدستورية المتقدمة لا تكفي في ظل الانقسامات الطائفية وغياب الموارد المستقلة، فيما انهارت التجربة اليمنية مع انهيار الدولة كلياً بعد 2011. في المقابل، قدّمت التجربة التونسية مثلاً أكثر نجاحاً، حيث ساعد الانفتاح السياسي والديمقراطية على تفعيل اللامركزية وإن بشكل تدريجي ومحدود.

أما في الحالة اللبنانية، فقد ظلّت اللامركزية الإدارية محصورة بإطار بلدي محدود، دون ترجمة فعلية لاتفاق الطائف (1989). وقد كشفت الأزمات المتتالية (أزمة النفايات 2015، الانهيار المالي 2019، جائحة كوفيد-19، انفجار مرفأ بيروت) عن محدودية المركز مقابل عجز السلطات المحلية بسبب ضعف التمويل والصلاحيات. وبذلك، يتضح أنّ أي إصلاح إداري في لبنان لا بد أن يقوم على صياغة متوازنة بين المركزية واللامركزية، بحيث تتحوّل الأولى إلى سلطة تسيقية شفافة، فيما تُعطى الثانية دوراً فعلياً في تعزيز التنمية والمشاركة الشعبية.

الكلمات المفتاحية: المركزية - اللامركزية - الدول الهشة - لبنان - العراق - اليمن - تونس - الحكم الرشيد - التنمية المحلية

## Abstract

The debate over centralization and decentralization in fragile states has become one of the most pressing issues in contemporary political science and public administration. While centralization allows the state to unify decision-making and maintain national cohesion, decentralization provides local authorities with the means to enhance service delivery, strengthen citizen participation, and foster balanced development. However, comparative experiences show that decentralization is not always a tool for reform; under certain fragile contexts, it may instead deepen divisions and reproduce institutional failure.

This study raises a central research question: Can administrative decentralization in fragile states serve as a strategic pathway to stability and state-building, or does it risk reinforcing patterns of political and institutional dysfunction? To answer this, the research adopts an analytical-critical approach, combining constitutional and legal analysis with empirical observation of local governance practices, while situating

Lebanon's case within broader Arab comparative experiences.

The findings highlight that centralization and decentralization should not be viewed as contradictory, but rather as complementary mechanisms. Centralization can ensure state unity and efficient coordination of resources, while decentralization can broaden democratic participation and strengthen local governance. The comparative analysis demonstrates this duality: in Iraq, despite the progressive 2005 Constitution, decentralization largely failed due to sectarian fragmentation and financial dependence on Baghdad. In Yemen, the 2000 Local Authority Law became ineffective with the collapse of the state after 2011, leaving local councils unable to provide even basic services. Tunisia, on the other hand, offers a relatively more successful model, where democratic openness after 2011 enabled the enactment of the 2018 Local Government Code and empowered municipalities to play an active role, especially during the COVID-19 pandemic, despite persistent challenges of underfunding.

Lebanon represents an intermediate case: although the Taif Agreement (1989) called for expanded decentralization, implementation has remained limited to municipalities under strict central oversight. Successive crises—waste management in 2015, the financial collapse of 2019, the COVID-19 pandemic, and the Beirut port explosion—exposed both the central state's inefficiency and the structural weaknesses of local authorities. Thus, reform in Lebanon requires a balanced formula: a transparent central authority ensuring coordination and oversight, coupled with empowered local governments able to deliver development and regain public trust.

**Keywords:** Centralization – Decentralization – Fragile States – Lebanon – Iraq – Yemen – Tunisia – Good Governance – Local Development

## المقدمة

تشهد الدول الهشة اليوم أزمات مركّبة لا تتحصر في ضعف الدولة الإداري أو قصورها الاقتصادي، بل تمتد إلى جوهر الشرعية السياسية والعقد الاجتماعي بين الدولة والمجتمع. ففي هذا السياق، يتجدّد النقاش حول العلاقة بين المركز والأطراف، وحول مدى صلاحية النماذج المركزية الصارمة في إدارة التّوّع وضبط التوازنات الاجتماعية والسياسية. ومن هنا تبرز اللامركزية الإدارية كخيارٍ إصلاحٍ يُعوّل عليه لإعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وتعزيز الشرعية السياسية عبر توسيع قاعدة المشاركة، بما يجعلها ليست مجرد آلية إدارية، بل أداة لإعادة بناء الثقة المفقودة في المجتمعات الهشة.

على المستوى الدولي، تؤكد الأدبيات السوسولوجية-السياسية أنّ اللامركزية لا تُختبر فقط بقدرتها على تحسين الخدمات، بل بمدى إسهامها في إعادة إنتاج العقد الاجتماعي على أسس جديدة من المشاركة والمساءلة. فقد بيّنت تجارب دول مستقرة أنّ تطبيق اللامركزية ساهم في تعزيز الشرعية وتعميق الديمقراطية المحلية، بينما أظهرت تقارير التنمية الإنسانية أنّ أكثر من 60% من الدول الهشة التي اعتمدت اللامركزية بشكل متسرّع شهدت زيادة في النزاعات المحلية بدلاً من احتوائها.

في الحالة اللبنانية، شكّل اتفاق الطائف (1989) محطة أساسية نصّت على اللامركزية الإدارية الموسّعة كإصلاح جوهري. لكن، على أرض الواقع، بقي تطبيقها جزئياً ومقيّداً بالوصاية المركزية، إذ اقتصرت على البلديات واتحاداتها، بينما ظلّت البنى الطائفية والزيابئية تتحكّم في مسارها. ويضم لبنان أكثر من 1055 بلدية، غير أنّ نحو 70% منها يقل عدد سكانها عن 4000 نسمة، ما يجعل قدراتها المالية محدودة للغاية<sup>1</sup>. وإلى جانب ذلك، لا تتجاوز الإيرادات الذاتية للبلديات 7% من مجمل الإنفاق العام، ما يضعها في موقع العاجز عن القيام بدور تنموي مستقل<sup>2</sup>.

الأزمات المتتالية—من أزمة النفايات عام 2015، إلى الانهيار المالي 2019، فجائحة كوفيد-19، ثم انفجار مرفأ بيروت 2020 والحرب الأخيرة على لبنان—كشفت محدودية قدرة الدولة المركزية على الاستجابة، في مقابل بروز البلديات والسلطات المحلية كلاعب رديف، لكن بموارد ضعيفة وصلاحيات محدودة. ومن منظور علم الاجتماع السياسي، يُظهر هذا التناقض أنّ المركزية—كما تُمارس—لم تعد أداة توحيد، بل أصبحت عاملاً يُفاقم أزمة الشرعية والثقة بين الدولة والمجتمع.

من هنا تنطلق إشكالية هذا البحث: هل تمثّل اللامركزية الإدارية في الدول الهشة،

وبخاصة في لبنان، مدخلاً حقيقياً لتعزيز الاستقرار السياسي والاجتماعي وإعادة بناء الدولة، أم أنها تتحوّل إلى أداة لإعادة إنتاج الفشل والانقسام؟ وتتمرّع عنها أسئلة تتعلق بمدى فاعلية الإطار الدستوري للامركزية، بقدرة السلطات المحلية على ممارسة دورها، وبطبيعة العلاقة الجدلية بين السلطة المركزية والمحلية. وأما اختيار ثلاث تجارب عربية هي العراق واليمن وتونس، نظراً لكونها تمثّل مسارات متباينة في تطبيق اللامركزية ضمن سياقات هشة: فالعراق يعكس حالة النصوص المتقدمة والفشل في التطبيق، واليمن يمثل نموذج الانهيار الكامل للتجربة مع انهيار الدولة، بينما تونس تبرز مثلاً لنجاح نسبي مدعوم بالانفتاح السياسي والديمقراطية. وبذلك، يتيح هذا الاختيار إجراء مقارنة منهجية تكشف العوامل المحددة لنجاح أو فشل اللامركزية في الدول الهشة وتكمن أهمية هذا البحث في بُعدين متكاملين:

1. البُعد العلمي: المساهمة في إثراء الأدبيات العربية في علم الاجتماع السياسي عبر تحليل العلاقة بين المركزية واللامركزية في الدول الهشة، باعتبارها آليات لإدارة الشرعية وإعادة بناء العقد الاجتماعي.

2. البُعد العملي: تقديم قراءة نقدية للتجربة اللبنانية، بما يسمح باستخلاص دروس عملية تُفيد في صياغة إصلاحات مؤسسية أكثر واقعية وقابلة للتنفيذ. أما من الناحية المنهجية، فيعتمد البحث على مقارنة تحليلية-نقدية تستند إلى استقراء النصوص الدستورية والقانونية، وربطها بالسياق السوسولوجي-السياسي، وتحليل الممارسات الفعلية للسلطات المحلية. ومن خلال المقارنة مع تجارب دول أخرى كالعراق، اليمن، وتونس، يسعى البحث إلى بلورة رؤية شاملة لإمكانات المركزية واللامركزية كأليتين متكاملتين في الدول الهشة، مع اعتماد لبنان كنموذج رئيسي.

الفصل الأول: الإطار النظري لمفهوم اللامركزية في الدولة الهشة  
يمثّل هذا الفصل مدخلاً نظرياً يعرّف باللامركزية الإدارية ومكانتها ضمن الفكر القانوني والسياسي المعاصر، مع التركيز على أبعادها في الدول الهشة. ويناقش الإطار المفاهيمي للامركزية وعلاقتها بالمركزية، بوصفهما آليتين متداخلتين لا متناقضتين في إدارة الدولة.

أولاً: المفهوم القانوني والسياسي للامركزية الإدارية:

تعدّ اللامركزية الإدارية من أبرز الآليات التي ابتكرتها الأنظمة الحديثة لإعادة تنظيم العلاقة بين المركز والأطراف. وقد برزت في الفكر القانوني الحديث كردّ فعل على احتكار

السلطة في الدولة الموحدة، خاصة مع التجربة الفرنسية في القرن التاسع عشر، قبل أن تنتقل تدريجيًا إلى أنظمة أخرى<sup>3</sup>.

فالمركزية المفرطة، بمرور الوقت، أثبتت عجزها عن الاستجابة السريعة لحاجات المواطنين وتوفير خدمات عامة فعّالة، ما دفع الفقهاء إلى تطوير مفهوم يمنح السلطات المحلية استقلالاً إدارياً ومالياً ضمن إطار وحدة الدولة<sup>4</sup>.

ويقوم المفهوم القانوني للامركزية على ثلاثة أركان أساسية:

1. وجود وحدات محلية قانونية منتخبة.

2. توافر موارد مالية مستقلة.

3. خضوع هذه الوحدات لرقابة إدارية لاحقة لا لوصاية مسبقة<sup>5</sup>.

هذا التوازن يضمن ما عبّر عنه موريس أورو بمبدأ الاستقلال تحت إشراف، أي السماح بالمبادرة المحلية دون تهديد لوحدة الدولة<sup>6</sup>. وتظهر التجارب الحديثة أنّ نجاح اللامركزية يرتبط بمدى وضوح هذا التوازن؛ ففي تونس مثلاً، بعد دستور 2014، جرى منح البلديات استقلالية مالية وإدارية، ما أسهم في تحسين الخدمات المحلية<sup>7</sup>.

على النقيض، تكشف تقارير البنك الدولي أنّ الإيرادات الذاتية للبلديات في لبنان لا تتجاوز 7% من مجمل الإنفاق العام، ما يجعلها عاجزة عن القيام بدورها التنموي<sup>8</sup>. وبالتالي، فإن غياب الموارد المالية يعطلّ الركن الجوهرى للامركزية، ويحوّلها إلى إطار قانوني شكلي.

ثانياً: المركزية في الدولة الهشة – بين متطلبات الاستقرار ومخاطر الجمود

رغم الانتقادات الموجهة للمركزية، إلا أنها لا تُعتبر دائماً خياراً سلبياً. ففي الدول الخارجة من النزاعات أو الانقسامات الحادة، تُعدّ المركزية أداة ضرورية لتثبيت القرار السياسي وتوحيد الدولة. إذ تساعد على ضبط

الموارد، وتنسيق السياسات العامة، وتوفير خطاب وطني جامع يتجاوز الولاءات المحلية<sup>9</sup>. في لبنان، لعبت المركزية دوراً في مرحلة ما بعد الحرب الأهلية، حيث ساهمت في إعادة توحيد القرار الأمني والسياسي ومنعت نزعات الانفصال المناطقي<sup>10</sup>.

لكن استمرار المركزية بشكلها التقليدي يُنتج تحديات خطيرة. إذ تتحول الإدارة المركزية إلى جهاز بيروقراطي بطيء الاستجابة، وتُعزّز الفجوة بين الدولة والمجتمع، خصوصاً عندما تُدار عبر شبكات زبائنية وطاقنية<sup>11</sup>. ففي أزمة النفايات عام 2015، مثلاً، عجزت

السلطة المركزية عن إيجاد حلول سريعة، ما أدى إلى تراكم أكثر من 15 ألف طن من النفايات في شوارع بيروت وضواحيها<sup>12</sup>. وتتكرر هذه الإشكالية في دول هشة أخرى. ففي العراق، بعد 2003، أدى ضعف المركزية وغياب التنسيق إلى تضارب بين السلطات المحلية والحكومة المركزية، ما عمّق الانقسامات الطائفية والمناطقية<sup>14</sup>، بينما في تونس، رغم التحديات، ساعدت صيغة مركزية-لامركزية متوازنة على تجنب انهيار الدولة، إذ بقي القرار الأمني مركزياً مع منح البلديات صلاحيات تنمية محلية<sup>14</sup>.

بناءً على ذلك، لا تكمن الإشكالية في المركزية بذاتها، بل في طبيعة ممارستها: هل هي مركزية رشيدة مرنة، تستند إلى الشفافية والتوزيع العادل للموارد<sup>15</sup>، أم أنها مركزية مغلقة تنتج الجمود والتهميش؟ ويظهر الواقع اللبناني أن المركزية المفرطة، المقترنة بالفساد، لم تعد أداة لتوحيد الدولة، بل عاملاً يُفاقم أزمات الثقة بين الدولة والمجتمع، حيث أظهرت دراسة البنك الدولي (2020) أن أقل من 20% من اللبنانيين يثقون بالمؤسسات المركزية<sup>16</sup>.

### ثالثاً: جدلية المركزية واللامركزية كإطار تفسيري

تُظهر الأدبيات المعاصرة أنّ العلاقة بين المركزية واللامركزية ليست علاقة تناقض مطلق، بل علاقة جدلية تتبدّل بحسب طبيعة النظام السياسي ومراحل تطوّر الدولة. فالعديد من الدول اعتمدت أشكالاً من المركزية الصارمة في مراحل التأسيس الأولى لضمان وحدة القرار السياسي، ثم انتقلت تدريجياً نحو اللامركزية كآلية لتوسيع المشاركة وتحقيق التنمية المتوازنة<sup>17</sup>. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن المركزية واللامركزية ليستا نمطين متعارضين بقدر ما هما مستويان متكاملان في عملية إدارة الدولة.

في السياق العربي، يوضح أحمد حافظ دياب أنّ المركزية الإدارية شكّلت في مرحلة ما بعد الاستقلال خياراً ضرورياً للحفاظ على تماسك الكيانات الوطنية الوليدة، لكنها في الوقت نفسه أسّست لثقافة سياسية بيروقراطية عطّلت المبادرة المحلية<sup>18</sup>. ويذهب عبد الغني بسيوني عبد الله إلى أنّ اللامركزية لا يمكن أن تتحقق فعلياً إلا في إطار دولة مركزية قوية، إذ أن غياب المركز القادر يحوّل اللامركزية إلى حالة من الفوضى وتفكك السلطة<sup>19</sup>.

وتتقاطع هذه الرؤية مع ما تشير إليه تقارير الأمم المتحدة حول الدول الهشة، حيث

تؤكد أنّ أيّ إصلاح إداري لا بد أن يجمع بين مستويين: مركزية مرنة تضمن وحدة القرار الاستراتيجي، ولا مركزية تنفيذية تمنح الهيئات المحلية القدرة على تلبية حاجات المواطنين<sup>20</sup>. وهو ما يتجلى بوضوح في التجربة التونسية بعد عام 2014، حيث تم الحفاظ على مركزية القرار الأمني، مقابل تعزيز استقلالية البلديات في الشأن التنموي<sup>21</sup>. بالتالي، فإن جدلية المركزية واللامركزية تكمن في البحث الدائم عن نقطة التوازن: مركزية تحمي وحدة الدولة وتضمن سيادتها، ولا مركزية تتيح الانفتاح على مطالب المجتمع وتخفف من هشاشة المؤسسات. هذه الجدلية لا تُحسم نهائيًا بل تبقى متحركة مع تحولات الدولة والمجتمع، وهو ما يجعلها محورًا أساسيًا لفهم إشكالية الحكم في الدول الهشة.

### الفصل الثاني: المركزية الإدارية في الدولة الهشة – دراسة الحالة اللبنانية

يتناول هذا الفصل التجربة اللبنانية كنموذج حيّ لتفاعل المركزية واللامركزية في دولة هشة. ويركّز على تطوّر المركزية في النصوص الدستورية والقوانين، مقابل الممارسات السياسية والمالية التي حافظت على هيمنتها رغم الدعوات الإصلاحية.

أولاً: تطوّر المركزية الإدارية في لبنان – بين التصوّر الدستوري والممارسة السياسية شكّل اتفاق الطائف (1989) نقطة مفصلية في إعادة تنظيم الدولة اللبنانية بعد الحرب الأهلية، إذ نصّ بشكل واضح على اعتماد اللامركزية الإدارية الموسّعة كإصلاح جوهري لإعادة بناء مؤسسات الدولة<sup>22</sup>. غير أنّ الدستور المعدّل عام 1990 لم يُلغِ المركزية الإدارية، بل أبقى على هيمنتها، مكتفياً بطرح خطابٍ إصلاحي عام دون ترجمة عملية حقيقية<sup>23</sup>.

فقد واصلت القوانين الأساسية مثل قانون الموظفين (1959) وقانون المحاسبة العمومية (1963) تكريس مركزية القرار في بيروت، ومنح الوزارات المركزية صلاحيات رقابية واسعة على البلديات والاتحادات المحلية، ما جعل استقلاليّتها شكلية أكثر منها فعلي<sup>24</sup>. وحتى مشاريع القوانين المقترحة لاحقاً، مثل مشروع الوزير زياد بارود، لم تحظْ بالتوافق السياسي المطلوب، بسبب خشية النخب من تقليص نفوذها المركزي<sup>25</sup>.

وتُظهر البيانات المالية أنّ إيرادات البلديات عبر الصندوق البلدي المستقل انخفضت بنسبة 40% بين 2017 و2020، ما زاد من عجزها المالي<sup>26</sup>. كما أنّ أكثر من 65% من البلديات اللبنانية عاجزة عن دفع رواتب موظفيها بشكل منتظم

أما في الممارسة العملية، فقد كشفت التجربة اللبنانية أنّ المركزية تحوّلت من أداة لتنظيم الإدارة إلى وسيلة لتوزيع النفوذ السياسي عبر التعيينات الإدارية والرقابة المباشرة على

الموارد المحلية . وقد أظهر استطلاع لمركز عصام فارس أنّ 74% من رؤساء البلديات يعتقدون أنّ المركزية تُعرق عملهم، خصوصاً في ظل ضعف التمويل والوصاية الوزارية .

### ثانياً: مقومات تفعيل المركزية الرشيدة في الدولة الهشة

#### شروط النجاح والتحديات البنوية

رغم محدوديتها في الحالة اللبنانية، لا يمكن إلغاء المركزية كلياً في الدول الخارجة من الأزمات. بل يمكن إعادة تعريفها لتصبح مركزية رشيدة قائمة على الشفافية والمساءلة والمهنية. فقد أظهرت تجارب دول مثل رواندا وتونس أنّ المركزية الإصلاحية يمكن أن تلعب دوراً حاسماً في توحيد القرار السياسي وإعادة بناء مؤسسات الدولة.

وتقوم المركزية الرشيدة على أربعة مقومات أساسية:

1. وضوح الصلاحيات بين المركز والأطراف.

2. شفافية القرار المركزي.

3. التوزيع العادل للموارد وفقاً للحاجات الفعلية للمناطق.

4. كفاءة الجهاز البيروقراطي.

هذه المقومات تسمح للمركزية أن تكون أداة تنسيق، لا وسيلة احتكار. وتشير مؤشرات الحوكمة العالمية إلى أنّ فعالية الحكومة في لبنان انخفضت من -0.46 عام 2010 إلى -1.05 عام 2020، ما يعكس تراجع كفاءة الإدارة المركزية.

وتشير التجارب المقارنة إلى أنّ تفعيل المركزية الرشيدة لا يتحقق إلا عندما تقترن الصلاحيات الواضحة بكفاءة مؤسسية وأدوات مساءلة فعلية. ففي رواندا، مثلاً، ارتبط نجاح إعادة بناء الدولة بعد الإبادة الجماعية بقدرة الحكومة المركزية على وضع مؤشرات أداء دورية وفرض رقابة صارمة على تنفيذها، ما جعل الوزارات المركزية أداة تنسيق لا وسيلة احتكار. وفي تونس، ساعد اعتماد مبدأ الميزانيات الموجهة بالأهداف (Performance-Based Budgeting) على تعزيز الشفافية بين المركز والبلديات، إذ ألزمت الوزارات بتقديم تقارير سنوية حول أثر إنفاقها على التنمية المحلية. وتشير تقارير البنك الدولي (2020) إلى أنّ الدول التي اعتمدت هذا النهج شهدت تحسناً ملحوظاً في فعالية الحكومة مقارنة بالدول التي أبقت على الأسلوب التقليدي في التخطيط المركزي. وبالتالي، فإنّ تفعيل المركزية الرشيدة في لبنان يستوجب اعتماد مقاربة مماثلة تقوم على: ربط موازنات الوزارات بمؤشرات أداء قابلة للقياس، تعزيز التنسيق بين الوزارات والبلديات عبر منصات بيانات مشتركة، و تفعيل دور أجهزة

الرقابة المستقلة لضمان الشفافية. إنّ إدراج هذه الآليات لا يحفظ وحدة القرار فحسب، بل يحوّل المركزية إلى أداة فاعلة لإعادة بناء الثقة بين الدولة والمجتمع. غير أنّ التحديات البنوية في لبنان تجعل تفعيل هذه الصيغة أمرًا بالغ الصعوبة. فالقرار المركزي ما زال محكومًا بمنطق الطائفية والتوافقات السياسية، ما يعيق أي إصلاح إداري جدي. إضافة إلى ذلك، تعاني الدولة من ضعف في البيانات الإحصائية والتخطيط الاستراتيجي، ما يمنع بناء سياسات عامة رشيدة. كما أنّ غياب الإرادة السياسية للإصلاح يجعل المركزية أقرب إلى شبكة مصالح مغلقة منها إلى مؤسسة دولة حديثة. وبالتالي، لا يكفي تبني خطاب إصلاحي حول المركزية أو اللامركزية، بل لا بد من إعادة تعريف العلاقة بينهما في صيغة متوازنة. فالمركزية ينبغي أن تتحول إلى سلطة تنسيقية تحفظ وحدة القرار، في حين تُعطى اللامركزية دورًا فعليًا في تمكين البلديات والسلطات المحلية. هذا التكامل هو السبيل لتعزيز الاستقرار وبناء دولة المواطنة في لبنان.

ثالثاً: معوّقات تطبيق اللامركزية في لبنان – بين البنية الطائفية والأزمة الاقتصادية تُظهر التجربة اللبنانية أنّ الانتقال من الطابع المركزي الصارم إلى نموذج أكثر لامركزية لا يواجه تحديات قانونية وإدارية فقط، بل يصطدم بعوائق بنوية متجذّرة في طبيعة النظام السياسي والاقتصادي. فلبنان، على خلاف الدول المستقرة، يعاني من منظومة طائفية-زبائنية تجعل أي إصلاح إداري جزءًا من لعبة توازنات دقيقة، حيث يُخشى أن يؤدي نقل الصلاحيات من المركز إلى السلطات المحلية إلى إعادة رسم موازين القوة الطائفية والمناطقية. هذه البنية الطائفية تعيق بناء مؤسسات محلية عابرة للهويات الأولية، وتحول دون ترسيخ اللامركزية على أسس وطنية جامعة. إلى جانب البنية السياسية، تبرز الأزمة الاقتصادية-المالية كعامل مضاعف يحدّ من إمكانيات الإصلاح. فمنذ انهيار 2019، شهدت البلديات تراجعًا كبيرًا في قدرتها على تحصيل الإيرادات المحلية، فيما تراجعت تحويلات "الصندوق البلدي المستقل" بنسبة قاربت 40%، ما جعل معظم البلديات عاجزة عن دفع رواتب موظفيها أو تنفيذ مشاريع خدمية أساسية. بذلك، فإنّ أي حديث عن توسيع صلاحيات البلديات دون معالجة جذور الأزمة المالية يبقى أقرب إلى طرح نظري منه إلى إصلاح عملي. كما أنّ غياب نظام متكامل للتخطيط الإقليمي والتنمية المحلية يجعل اللامركزية عرضة

للتسيب بدل أن تكون أداة للتنمية. فالمجالس البلدية واتحادات البلديات تفتقر إلى قاعدة بيانات وطنية، وتترك غالباً لإمكاناتها المحدودة في إعداد مشاريع تنمية متفرقة من دون رؤية شاملة. هذا الواقع يعكس غياب التنسيق المؤسسي بين الدولة المركزية والوحدات المحلية، ويحوّل البلديات إلى كيانات متفرقة أكثر منها شريكاً في التخطيط الوطني. تتضح، من خلال هذه المعوقات، أنّ اللامركزية في لبنان ليست مسألة تقنية قابلة للحل عبر إصدار قوانين جديدة فحسب، بل هي إشكالية سياسية-اقتصادية عميقة تتطلب إعادة بناء العقد الاجتماعي على أسس جديدة. فالإصلاح اللامركزي يقتضي معالجة البنية الطائفية، وضمان توزيع عادل للموارد، وتطوير آليات تنسيق وطنية بين المستويين المركزي والمحلي. وبغياب هذه الشروط البنوية، يبقى أي مشروع للامركزية عرضة للفشل وإعادة إنتاج الهشاشة بدل تجاوزها.

### الفصل الثالث: التجارب المقارنة في اللامركزية الإدارية بالدول الهشة

يهدف هذا الفصل إلى وضع الحالة اللبنانية في سياق مقارن من خلال دراسة تجارب العراق واليمن وتونس. وتُظهر المقارنة كيف تختلف نتائج اللامركزية بحسب البيئة السياسية والاجتماعية، بين الفشل في الدول المنقسمة نسبياً، والنجاح النسبي في الدول الأكثر انفتاحاً وديمقراطية.

#### أولاً: التجارب العربية غير المستقرة - العراق واليمن نموذجاً

تُظهر التجارب العربية أنّ اللامركزية في السياقات الهشة لا تُفاس بمدى حداثة النصوص القانونية، بل بمدى قدرة المؤسسات المركزية على التنسيق وضبط الانقسامات. ويتضح ذلك من خلال حالتي العراق واليمن، حيث أدت هشاشة البنية السياسية والاجتماعية إلى تعطيل النصوص الإصلاحية، بل وتحولها في بعض الأحيان إلى أدوات لإعادة إنتاج الصراع. في العراق، مثلاً دستور 2005 نقلت نوعية على المستوى القانوني، إذ نصّ على اعتماد نظام لامركزي يمنح المحافظات سلطات واسعة، بما فيها إدارة الموارد. غير أنّ التطبيق كشف عن مفارقة أساسية: أكثر من 90% من موازنات المحافظات ما زالت تأتي من بغداد، ما أبقى استقلاليتها المالية محدودة جداً كما تحوّلت المجالس المحلية إلى ساحات محاصصة سياسية وطائفية، بدل أن تكون أداة لتطوير الخدمات. وتؤكد دراسة لمنظمة التعاون والتنمية أنّ 65% من العراقيين يعتبرون أنّ اللامركزية لم تغيّر حياتهم اليومية، فيما استُخدمت في بعض المناطق لتعزيز نفوذ الميليشيات والقوى الحزبية.

أما في اليمن، فقد شكّل قانون السلطة المحلية لعام 2000 خطوة متقدمة على الورق، إذ نصّ على انتخاب المجالس المحلية ومنحها صلاحيات في مجالات التعليم والصحة والبيئة. لكن انهيار الدولة بعد 2011 وصعود النزاع المسلّح أطاح بهذه التجربة. وبحلول 2016، كانت أكثر من 80% من البلديات اليمنية عاجزة عن تقديم الخدمات الأساسية، فيما انهارت منظومة الحماية المحلية. وقد تحوّلت بعض المجالس إلى هياكل موازية تابعة لقوى متنازعة، ما جعل اللامركزية عنصرًا إضافيًا في تفكك الدولة بدلًا من أن تكون رافعة للاستقرار.

بذلك، تُبرز تجربتا العراق واليمن أنّ النصوص الإصلاحية في غياب مؤسسات قوية وإطار وطني جامع، قد تتحول من فرص للتنمية إلى عوامل لتغذية الانقسام والفوضى.

#### ثانياً: التجربة التونسية بين النجاح نسبي واستمرار المعوقات

على خلاف العراق واليمن، تمكّنت تونس—رغم هشاشتها الانتقالية—من تحقيق خطوات ملموسة في مسار اللامركزية. فقد نصّ دستور 2014 على مبدأ اللامركزية بشكل واضح، وأُتبع بإصدار مجلة الجماعات المحلية عام 2018، التي منحت البلديات صلاحيات إدارية ومالية أوسع.

جرت أول إنتخابات بلدية حرّة في أيار 2018، وأسفرت عن مشاركة نسائية غير مسبوقة بلغت 47% من المقاعد، وهي من أعلى النسب في العالم العربي . كما أظهرت البلديات قدرة عملية على الاستجابة للأزمات، خصوصًا خلال جائحة كوفيد-19، حيث قامت بتنظيم الأسواق المحلية وتوزيع المساعدات. وأفاد تقرير للبنك الدولي أنّ أكثر من 60% من المواطنين عبّروا عن رضاهم عن البلديات مقارنة بأقل من 30% عن الحكومة المركزية.

لكن التحديات لا تزال قائمة. فالموازنات البلدية لم تتجاوز 4% من مجمل الإنفاق العام، ما يجعل الاستقلالية المالية محدودة.

كما أنّ العلاقة بين البلديات والحكومة المركزية ما زالت مضطربة، حيث تتردّد السلطة في تسليم بعض الملفات الاستراتيجية (كالتخطيط العمراني والبيئة). ومع ذلك، فإنّ نجاح تونس النسبي يؤكّد أنّ الانفتاح السياسي والديمقراطية يوفّران بيئة حاضنة لتفعيل اللامركزية، حتى في ظل هشاشة الدولة.

ثالثاً: الدروس المستفادة من التجارب المقارنة – نحو إطار إصلاحي للبنان  
تُظهر المقارنة بين التجارب العربية الثلاث أنّ اللامركزية في الدول الهشة لا تُقاس بمدى تقدّم النصوص الدستورية أو القوانين، بل بمدى توافر بيئة سياسية ومؤسّساتية تسمح بتفعيلها. ففي العراق، كشفت التجربة أنّ النصوص الدستورية المتقدّمة لا تكفي في ظل الانقسامات الطائفية وغياب الاستقلال المالي للمحافظات، ما حوّل المجالس المحلية إلى أدوات محاصصة بدل أن تكون مؤسسات إنمائية؛ أما في اليمن، فإنّ انهيار الدولة بعد 2011 جعل قانون السلطة المحلية (2000) إطاراً شكلياً عاجزاً عن الصمود أمام منطلق الصراع، فتحوّلت المجالس المحلية إلى هياكل فارغة مرتبطة بأطراف النزاع. في المقابل، قدّمت تونس نموذجاً أكثر نجاحاً نسبياً، حيث أتاح الانفتاح السياسي بعد 2011 بيئة داعمة لتفعيل تدريجي للامركزية عبر دستور 2014 ومجلة الجماعات المحلية 2018، ما انعكس في مشاركة مجتمعية واسعة وارتفاع مستوى الثقة بالبلديات مقارنة بالحكومة المركزية، رغم محدودية الموارد المالية.

هذه النماذج المتباينة تتيح استخلاص ثلاثة دروس أساسية:

1. أولوية الشرعية السياسية على النصوص القانونية: فغياب عقد اجتماعي جامع يجعل النصوص الإصلاحية غير فعّالة، كما في العراق واليمن.
2. ترابط اللامركزية مع قوة الدولة المركزية: إذ لا يمكن للسلطات المحلية أن تلعب دوراً فعلياً ما لم يكن المركز قادراً على التنسيق وضبط الموارد.
3. أهمية الانفتاح السياسي والمشاركة الشعبية: إذ يتيحان للامركزية أن تتحوّل إلى أداة لبناء الثقة والتنمية، كما أظهرت تونس.

انطلاقاً من هذه التجارب، تتضح خصوصية الحالة اللبنانية. فلبنان يقف عند تقاطع السيناريوهات الثلاثة: لديه نصوص إصلاحية غير مطبّقة كما في العراق، ويواجه خطر الانهيار المؤسسي كما في اليمن، لكنه يمتلك أيضاً فرصة لإعادة بناء علاقة جديدة بين الدولة والمجتمع عبر انفتاح سياسي وتوسيع المشاركة على غرار تونس. لذلك، فإنّ أي إصلاح إداري في لبنان لا يمكن أن يقتصر على تعديل النصوص الدستورية، بل يجب أن يُبنى على إعادة صياغة العقد الاجتماعي وتعزيز الشرعية السياسية، بحيث تصبح اللامركزية رافعة للاستقرار بدل أن تكون مدخلاً لإعادة إنتاج الهشاشة.

## الخاتمة

لقد تناول هذا البحث موضوع المركزية واللامركزية في الدول الهشة من خلال دراسة الحالة اللبنانية ومقارنتها مع ثلاث تجارب عربية (العراق، اليمن، تونس). وانطلق من فرضية أنّ المركزية ليست بالضرورة نظاماً سلبياً ينبغي تفكيكه، بل إطار تنظيمي قد يكون أداة للاستقرار أو وسيلة لإعادة إنتاج الفشل، تبعاً لطبيعة الممارسة السياسية والمؤسسية.

أظهر الفصل الأول أنّ المركزية واللامركزية ليستا متناقضتين، بل يمكن النظر إليهما كأليتين متكاملتين. ففي حين تؤمن المركزية قدرة على توحيد القرار وضبط الموارد، تتيح اللامركزية مجالاً أوسع لمشاركة المواطنين وتحقيق التنمية المتوازنة. غير أنّ التجربة اللبنانية أثبتت أنّ غياب الإرادة السياسية، وهيمنة الطائفية والزبائنية، حوّل كلا الآليتين إلى أطر شكلية عاجزة.

أما الفصل الثاني، فقد كشف عن فجوة كبيرة بين النصوص الدستورية التي دعت إلى اللامركزية الموسّعة بعد اتفاق الطائف (1989) وبين الممارسة الفعلية التي أبطت القرار محتكراً في بيروت. فعلى الرغم من وجود أكثر من 1055 بلدية، فإن 70% منها يقل عدد سكانها عن 4000 نسمة، ما يحدّ من قدرتها المالية والتنظيمية. أضف إلى ذلك أنّ إيرادات البلديات عبر الصندوق البلدي المستقل انخفضت بنسبة 40% بين عامي 2017 و2020، ما جعلها عاجزة عن تلبية حاجات المواطنين خلال الأزمات.

وجاء الفصل الثالث ليبيّن أنّ التجربة اللبنانية ليست معزولة، بل تقع في موقع وسطي بين ثلاث حالات عربية: العراق، حيث منعت الطائفية والانقسامات تطبيقاً فعلياً للنصوص الدستورية؛ اليمن، حيث انهارت اللامركزية مع انهيار الدولة نفسها؛ وتونس، حيث أتاح الانفتاح السياسي والديمقراطية نجاحاً نسبياً للنموذج اللامركزي رغم محدودية التمويل. بذلك، يتضح أنّ نجاح اللامركزية لا يرتبط بحدثة النصوص وحدها، بل بشرطين أساسيين: وجود مؤسسات مركزية قادرة على التنسيق، وبيئة سياسية تسمح بالمشاركة الشعبية الفعلية. وهذه النتيجة تنطبق مباشرة على الحالة اللبنانية، حيث يبقى مستقبل اللامركزية مرتبباً بإرادة الإصلاح السياسي أكثر من ارتباطه بالقوانين والدساتير. قد يبيّن البحث أنّ جدلية المركزية واللامركزية في الدول الهشة لا يمكن اختزالها في نقاش إداري-قانوني، بل هي مسألة سوسيولوجية-سياسية تمسّ جوهر الدولة والمجتمع. فاللامركزية قد تكون أداة لتوسيع المشاركة السياسية وإعادة توزيع السلطة بشكل عادل،

لكنها في غياب الشرعية والمؤسسات الراسخة تتحوّل إلى مجال جديد للصراع وإعادة إنتاج الزبائنية.

وان التجارب المقارنة أوضحت ذلك بجلاء: ففي العراق واليمن، أدى غياب العقد الاجتماعي وضعف الشرعية المركزية إلى فشل اللامركزية وتفكك الدولة. أما تونس، فقد أظهرت أنّ الانفتاح السياسي والديمقراطية يمكن أن يوفّرا بيئةً نسبية لنجاح اللامركزية، رغم محدودية الموارد. وفي لبنان، كشفت الأزمات أنّ المركزية واللامركزية تُمارسان معاً داخل بنية طائفية-زبائنية، ما جعل أي إصلاح إداري عاجزاً عن إعادة الثقة أو تحقيق التنمية. بناءً على ذلك، خلص البحث إلى أنّ نجاح أي مشروع إصلاح في الدول الهشة لا يتوقف فقط على تعديل النصوص القانونية أو توزيع الصلاحيات، بل على إعادة بناء العقد الاجتماعي وتعزيز الشرعية السياسية. فاللامركزية لا يمكن أن تتجح في فراغ سياسي هش، بل ضمن معادلة جديدة توازن بين وحدة الدولة وحق المجتمع في المشاركة. و أنها ليست خياراً مؤسسياً محايداً في الدول الهشة، بل أداة سياسية تتحدد فعاليتها بمدى رسوخ الدولة المركزية وقدرتها على إدارة التوازنات الداخلية.

### التوصيات

1. إعادة بناء الشرعية السياسية: إلزام الوزارات والبلديات بنشر تقارير أداء سنوية متاحة للجمهور، تُخضع لتدقيق مستقل، على أن ترتبط بنتائج قابلة للقياس (مثل نسبة إنجاز المشاريع الخدمية أو معدلات رضا المواطنين).
2. إصلاح العقد الاجتماعي بين المركز والأطراف: وضع خريطة دقيقة لتوزيع الصلاحيات، بحيث يحتفظ المركز بوظائف السيادة والتنسيق.
3. تعزيز الصلاحيات المحلية القطاعية: منح البلديات سلطات فعلية في مجالات التعليم والصحة والبيئة، مع اعتماد مبدأ الرقابة اللاحقة بدل الوصاية المسبقة من الوزارات المركزية.
4. تعزيز المشاركة المجتمعية: إنشاء مجالس محلية استشارية ملزمة تضم ممثلين عن الشباب والنساء والمجتمع المدني، مع صلاحية تقديم مقترحات تُعرض إلزامياً على المجلس البلدي.
5. إصلاح منظومة التمويل المحلي: رفع تدريجي لحصة البلديات من الموازنة العامة من 7% إلى 15% خلال خمس سنوات، وتوزيعها وفق معايير موضوعية (عدد السكان، نسب الفقر، مستوى الخدمات).

6. بناء القدرات الإدارية: إطلاق برامج تدريب وتأهيل مستمرة لرؤساء وأعضاء البلديات وموظفيها، بالتعاون مع الجامعات والمنظمات الدولية، وربطها بمؤشرات أداء واضحة (عدد الدورات، نسب المشاركة، تطبيق نتائج التدريب).
7. تعزيز العدالة الاجتماعية والتماسك الوطني: اعتماد آلية لتحويل الموارد تعتمد على العدالة الاجتماعية والتنمية المتوازنة، عبر مؤشر مركب يربط بين حاجات المنطقة ومستوى خدماتها.
8. آلية تقييم دوري: إنشاء مرصد وطني مستقل لتقييم سياسات المركزية واللامركزية، يُصدر تقارير سنوية حول أثرها على التنمية والاستقرار السياسي، ويُرفع مباشرة إلى البرلمان والحكومة.
9. الاستفادة من التجارب المقارنة:
- من تونس: اعتماد نهج تدريجي للامركزية مع بناء القدرات المحلية.
  - من العراق: ضمان استقلالية مالية حقيقية للسلطات المحلية لتجنب الارتهاك للمركز.
  - من اليمن: ربط الإصلاح الإداري بإعادة بناء الدولة ومنع تفككها المؤسسي

#### المراجع العربية

1. أبو حمدان، نادر. (2019). النظام الإداري في لبنان: قراءة نقدية في ضوء اتفاق الطائف. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
2. المجلس الأعلى للخدمة المدنية. (2018). خطة النهوض بالإدارة العامة في لبنان. بيروت.
3. لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (الإسكوا). (2020). الحوكمة المحلية والتنمية في المنطقة العربية. بيروت.
4. دياب، أحمد حافظ. المركزية الإدارية بعد الاستقلال في الدول العربية. القاهرة: دار الفكر العربي، (2005)
5. عبد الله، عبد الغني بسيوني. اللامركزية والدولة المركزية القوية. القاهرة: دار النهضة العربية، (1998)
6. مراد، سمير. (2020). اللامركزية الإدارية بين النص والممارسة: دراسة في الحالة اللبنانية. بيروت: دار النهضة العربية.

### المراجع الأجنبية

1. Baroud, Ziad. (2014). Decentralization in Lebanon: Vision and challenges. Beirut: Lebanese Center for Policy Studies (LCPS).
2. Carnegie Middle East Center. (2018). Decentralization in Iraq: Between Vision and Reality. Beirut: Carnegie Middle East Center.
3. Cheema, G. Shabbir., & Rondinelli, Dennis A. (2007). Decentralizing governance: Emerging concepts and practices. Washington, DC: Brookings Institution Press.
4. Fawaz, Mona., & Harb, Mona. (2018). Local Governments and State Fragility in the Middle East. Beirut: Lebanese Center for Policy Studies (LCPS).
5. Grindle, Merilee S. (2007). Going local: Decentralization, democratization, and the promise of good governance. Princeton, NJ: Princeton University Press.
6. International IDEA. (2019). Local Democracy in Tunisia: Decentralisation after the 2014 Constitution. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
7. Majed, Rima. (2021). Clientelism and the limits of decentralization in Lebanon. The Middle East Journal, 75(1), 15–28.
8. Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2019). Decentralisation and Governance in Fragile Contexts: Iraq Case Study. Paris: OECD Publishing.
9. Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2021). Regional Development and Decentralisation in Tunisia. Paris: OECD Publishing.
10. United Nations Development Programme (UNDP). (2004). Arab Human Development Report 2004. New York: UNDP.
11. United Nations Development Programme (UNDP). (2014). Iraq Local Governance Program: Assessment Report. New York: UNDP.
12. United Nations Development Programme (UNDP). (2016). Yemen Socio-Economic Outlook 2016. New York: UNDP.
13. United Nations Development Programme (UNDP). (2020). Decentralization and Local Governance in Tunisia. Tunis: UNDP.
14. United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women (UN Women). (2019). Women's Political Participation in Tunisia: Assessment after the 2018 Municipal Elections. New York: UN Women.
15. World Bank. (2017). Rwanda Public Sector Governance Program: Implementation Completion and Results Report. Washington, DC: World Bank Group.

16. World Bank. (2020). Iraq Economic Monitor: Navigating the Perfect Storm (Redux). Washington, DC: World Bank.
17. World Bank. (2020). Lebanon Public Finance Review. Washington, DC: World Bank Group.
18. World Bank. (2020). Tunisia Urban Development Review. Washington, DC: World Bank.

### المراجع

- 1- Fawaz, M., & Harb, M. (2018). Local Governments and State Fragility in the Middle East. Beirut: LCPS. pp.85.
- 2- World Bank. (2020). Lebanon Public Finance Review. Washington, DC: World Bank Group. pp. 41.
- 3- مراد، سمير. (2020). اللامركزية الإدارية بين النص والممارسة: دراسة في الحالة اللبنانية. بيروت: دار النهضة العربية. ص.31
- 4- أبو حمدان، نادر. (2019). النظام الإداري في لبنان: قراءة نقدية في ضوء اتفاق الطائف. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص.58.
- 5- Cheema, G. S., & Rondinelli, D. A. (2007). Decentralizing governance: Emerging concepts and practices. Washington, DC: Brookings Institution Press. pp. 26.
- 6- Grindle, M. S. (2007). Going local: Decentralization, democratization, and the promise of good governance. Princeton, NJ: Princeton University Press. pp. 105
- 7- United Nations Development Programme (UNDP). (2020). Decentralization and Local Governance in Tunisia. Tunis: UNDP. pp.13.
- 8- ibid. pp.41.
- 9- United Nations Development Programme (UNDP). (2004). Arab Human Development Report 2004. New York: UNDP. pp. 78.
- 10- أبو حمدان، نادر. (2019). النظام الإداري في لبنان: قراءة نقدية في ضوء اتفاق الطائف. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص. 58.
- 11- Majed, R. (2021). Clientelism and the limits of decentralization in Lebanon. The Middle East Journal, 75(1), pp.25.
- 12- Fawaz, M., & Harb, M. (2018). Local Governments and State Fragility in the Middle East. Beirut: LCPS. pp.92.
- 13- United Nations Development Programme (UNDP). (2014). Iraq Local Governance Program: Assessment Report. New York: UNDP. p. 22
- 14- United Nations Development Programme (UNDP). (2020). Decentralization and Local Governance in Tunisia. Tunis: UNDP. pp.14.

- 15- Grindle, M. S. (2007). *Going local: Decentralization, democratization, and the promise of good governance*. Princeton, NJ: Princeton University Press. pp. 106.
- 16- World Bank. (2020). *Lebanon Public Finance Review*. Washington, DC: World Bank Group. pp. 41.
- 17- Grindle, M. S. (2007). *Going local: Decentralization, democratization, and the promise of good governance*. Princeton, NJ: Princeton University Press. pp. 107
- 18 – دياب، أحمد حافظ. (1998). *النظم السياسية والإدارية العربية*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ص. 74
- 19 – عبد الغني بسيوني عبد الله. (2000). *اللامركزية والسلطة المحلية في النظم المقارنة*. القاهرة: دار النهضة العربية. ص. 22
- 20- United Nations Development Programme (UNDP). (2004). *Arab Human Development Report 2004*. New York: UNDP. pp.83.
- 21- United Nations Development Programme (UNDP). (2020). *Decentralization and Local Governance in Tunisia*. Tunis: UNDP. pp.14.
- 22 – أبو حمدان، نادر. (2019). *النظام الإداري في لبنان: قراءة نقدية في ضوء اتفاق الطائف*. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ص. 56
- 23 – مراد، سمير. (2020). *اللامركزية الإدارية بين النص والممارسة: دراسة في الحالة اللبنانية*. بيروت: دار النهضة العربية. ص. 31
- 24- Baroud, Z. (2014). *Decentralization in Lebanon: Vision and challenges*. Beirut: LCPS. pp. 5
- 25- Majed, R. (2021). *Clientelism and the limits of decentralization in Lebanon*. *The Middle East Journal*, 75(1), pp.25.
- 26- World Bank. (2020). *Lebanon Public Finance Review*. Washington, DC: World Bank Group. pp. 41.
- 27 – المجلس الأعلى للخدمة المدنية. (2018). *خطة النهوض بالإدارة العامة في لبنان*. بيروت. ص. 10.
- 28 – Fawaz, M., & Harb, M. (2018). *Local Governments and State Fragility in the Middle East*. Beirut: LCPS. pp.90.
- 29- Ibid pp.92.
- 30- Cheema, G. S., & Rondinelli, D. A. (2007). *Decentralizing governance: Emerging concepts and practices*. Washington, DC: Brookings Institution Press. pp. 30.
- 31- Grindle, M. S. (2007). *Going local: Decentralization, democratization, and the promise of good governance*. Princeton, NJ: Princeton University Press. pp. 105.
- 32- World Bank. (2020). *Lebanon Public Finance Review*. Washington, DC: World Bank Group. pp. 39.

- 33- World Bank. (2017). Rwanda Public Sector Governance Program: Implementation Completion and Results Report. Washington, DC: World Bank Group. pp12.
- 34- World Bank. (2020). Lebanon Public Finance Review. Washington, DC: pp 23.
- 35- United Nations Development Programme (UNDP). (2004). Arab Human Development Report 2004. New York: UNDP. p. 81.
- 36- Fawaz, M., & Harb, M. (2018). Local Governments and State Fragility in the Middle East. Beirut: LCPS. pp.93.
- 37- Majed, Rima. (2021). Clientelism and the limits of decentralization in Lebanon. The Middle East Journal, 75(1), pp21.
- 38- World Bank. (2020). Lebanon Public Finance Review. Washington, DC: pp 41.
- 39- Fawaz, Mona., & Harb, Mona. (2018). Local Governments and State Fragility in the Middle East. Beirut: LCPS. pp85.
- 40- UNDP. (2004). Arab Human Development Report 2004. New York: UNDP pp80.
- 41- World Bank. (2020). Iraq Economic Monitor: Navigating the Perfect Storm (Redux). Washington, DC: World Bank. pp.42.
- 42- OECD. (2019). Decentralisation and Governance in Fragile Contexts: Iraq Case Study. Paris: OECD Publishing. pp. 17.
- 43- UNDP. (2016). Yemen Socio-Economic Outlook 2016. New York: United Nations Development Programme. pp. 11.
- 44- IDEA. (2019). Local Democracy in Tunisia: Decentralisation after the 2014 Constitution. Stockholm: International IDEA. pp. 45–48.
- 45- UN Women. (2019). Women's Political Participation in Tunisia: Assessment after the 2018 Municipal Elections. New York: UN Women. pp. 22.
- 46- World Bank. (2020). Tunisia Urban Development Review. Washington, DC: World Bank. pp. 39.
- 47- OECD. (2021). Regional Development and Decentralisation in Tunisia. Paris: OECD Publishing. pp. 21.
- 48- Carnegie Middle East Center. (2018). Decentralization in Iraq: Between Vision and Reality. Beirut: Carnegie Middle East Center. pp11
- 49- UNDP. (2016). Yemen Socio-Economic Outlook 2016. New York: UNDP. pp27.
- 50- International IDEA. (2019). Local Democracy in Tunisia: Decentralisation after the 2014 Constitution. Stockholm: International IDEA. pp 18.

# المطالعة في زمن الرقمنة: اتجاهات وممارسات ومعوّقات لدى تلامذة المرحلة الثانوية.

وائل جزيني

تسعى هذه الدّراسة إلى توصيف واقع المُطالعة لدى طُلاب المرحلة الثّانويّة في لبنان، وتحليل اتّجاهاتهم وتفضيلاتهم القرائيّة، ورصد أبرز المعوّقات التي تحول دون ترسُّخ العادة القرائيّة. اعتمدت الدّراسة المنهج الوصفيّ التحليليّ باستخدام استبانة إلكترونيّة مستندة إلى بنود ليكرت خُماسيّ، وطُبِّقت على عيّنة ملائمة بلغ حجمها  $N=1296$  طالباً/طالبة. أظهرت النتائج فجوةً واضحةً بين اتّجاهات إيجابيّة متوسّطة—مرتفعة نحو القراءة (متوسّط مؤشّر الاتّجاهات  $\approx 3,90$ ) وممارسات قرائيّة منخفضة—متوسّطة (متوسّط مؤشّر الممارسة  $\approx 2,01$ ). وتبيّن أنّ ضغط الوقت، وضعف تفعيل المكتبات المدرسيّة، وهيمنة الوسائط الرّقميّة على أوقات الفراغ تُعدّ من أبرز العوامل المُقيّدة لتحويل الاتّجاه الإيجابيّ إلى سلوكٍ منتظم. وتتسجم هذه النتائج مع الأدبيّات التي تُشدّد على أنّ الدافعيّة القرائيّة، وإن كانت شرطاً لازماً، لا تكفي وحدها دون وجود بيئاتٍ مُيسّرة وزمنٍ مُجدول للقراءة (Guthrie & Wigfield, 2000؛ OECD, 2020؛ UNESCO, 2020). توصي الدّراسة بإدماج حصصٍ مُنتظمة للمُطالعة في اليوم المدرسيّ، وتفعيل المكتبات، والمزاوجة بين القراءة الورقيّة والرّقميّة، وإطلاق برامج تحفيزيّة

حائز على دكتوراه في اللّغة العربيّة من الجامعة اللبنانيّة ودراسات عليا في العلوم التربويّة من جامعة القدّيس يوسف، فضلاً عن شهادة الكفاءة في تعليم اللّغة العربيّة من كلية التربيّة، محاضر جامعيّ مشرف تربويّ في مدارس المهديّ، باحث ومدرب تربويّ، خبير مناهج، مهتم بتطوير تعليم اللّغة العربيّة.

تُحوّل المُطالعة من قيمةٍ مُدرَكةٍ إلى عادةٍ مُستدامة.

الكلمات المفتاحية: المُطالعة، اتّجاهات القراءة، الممارسات القرائية، الشّباب، المرحلة الثانوية، لبنان، القراءة الرّقمية.

## Abstract

This study explores the reading habits of secondary school students in Lebanon, focusing on their attitudes, preferences, and the barriers that limit sustained reading practices. A descriptive–analytical design was employed through an online questionnaire using five-point Likert scale items, with a sample of  $N = 1296$  students. Results point to a noticeable gap: while students expressed generally positive attitudes toward reading (mean  $\approx 3.90$ ), their actual practices remained relatively low (mean  $\approx 2.51$ ). Key challenges included lack of time, underutilized school libraries, and the growing dominance of digital media in students' free time. These findings reinforce existing research showing that motivation alone is not enough; supportive environments and structured opportunities are essential for developing consistent reading habits (Guthrie & Wigfield, 2000; OECD, 2020; UNESCO, 2020). The study recommends scheduling regular reading sessions within the school day, revitalizing library use, combining print and digital reading, and implementing incentive-based programs that transform reading from an acknowledged value into a lasting routine.

Keywords: reading, reading attitudes, reading practices, youth, secondary education, Lebanon, digital reading.

## المقدّمة

تُعَدُّ المُطالعة نشاطًا معرفيًا وثقافيًا محوريًا يسهم في صقل شخصيّة المُتعلّم وتمتية كفاياته اللّغويّة والفكرية، بما في ذلك التّفكير النّاقّد، والقدرة على التّحليل، وبناء الرّأي المستقلّ. وقد أكّدت الأدبيّات العربيّة والأجنبيّة هذه الأدوار التكوينيّة للمُطالعة وارتباطها بالدافعيّة القرائيّة والانخراط التعلّمي (عبد الرحمن، ٢٠٢١؛ Guthrie & Wingfield, 2000). ومع التحوّلات الرّقميّة المتسارعة، برزت تحديّات

جديدة أمام العادة القرائية لدى الشباب، حيث تنافس الشاشات والوسائط التفاعلية الكتاب على وقت الفراغ وموارد الانتباه، كما تُشير تقارير دولية حديثة ((UNESCO, 2020؛ OECD, 2020)).

وبالعودة إلى السياق اللبناني، تُعدُّ المرحلة الثانوية مرحلةً مفصليّةً في بناء الهوية القرائية لدى الشباب؛ إذ تتشابك فيها متطلبات الدراسة وضغوط الامتحانات مع عوامل جذب رقميةً قويّة، ما قد يجعل المُطالعة نشاطاً ثانوياً أو مُتقطّعا. وتكشف دراسات ميدانية في المنطقة العربية عن تراجع في الممارسات القرائية المنظمة داخل المدرسة، وضعف تفعيل المكتبات المدرسية، على الرغم من وجود اتجاهات إيجابية نحو القراءة (القحطاني، ٢٠١٨؛ حسن، ٢٠٢٠). هنا تتكوّن المفارقة المركزية: اتجاهات مُعترف بقيمتها مقابل سلوك لا يبلغ عتبة العادة.

ولذلك تتناول هذه الدراسة واقع المُطالعة لدى طلاب الثانوية في لبنان عبر ثلاثة محاور مترابطة: (1) الممارسات القرائية: مدى انتظام القراءة وزيارة المكتبات والاستعارة، (2) الاتجاهات الإيجابية: قيمة القراءة ومتعها وتفضيلات الموضوعات والوسيط (ورقي/ رقمي)، (3) المُعوّقات: زمن، بنية، إتاحة، ملاءمة. وتسعى إلى فحص العلاقة بين هذه المحاور لإضاءة العوامل التي تُعطل تحويل الاتجاه إلى سلوك، واقتراح تدخّلات تربوية تُعيد للمُطالعة مكانتها كجزء أصيلٍ من التجربة المدرسية والثقافية للشباب ((Clark & Teravainen, 2017؛ Elkin, Train, & Denham, 2019)).

## تعريفات المصطلحات الأساسية

### ١- المطالعة (Reading)

تُعرّف المطالعة على أنها العملية المعرفية التي ينخرط فيها الأفراد من خلال تفاعلهم مع النصوص المكتوبة أو المطبوعة بهدف استخراج المعنى وفهم المحتوى وتنمية القدرات المعرفية. تشمل المطالعة القراءة الترفيهية (مثل القصص والروايات) والقراءة الأكاديمية أو التعليمية (مثل الكتب المدرسية والمقالات البحثية) (Guthrie & Wigfield, 2000).

### 2 - اتجاهات القراءة (Reading Attitudes)

يُقصد باتجاهات القراءة الاستجابات العاطفية والمعرفية التي يتبناها الأفراد تجاه القراءة. تتراوح هذه الاتجاهات من مشاعر إيجابية، حيث يُنظر إلى القراءة كمتعة أو نشاط مفيد، إلى مشاعر سلبية، حيث يُنظر إليها كعبء أو نشاط ممل (OECD, 2020).

## 3 - الممارسات القرائية (Reading Practices)

الممارسات القرائية هي السلوكيات الفعلية المرتبطة بالقراءة، بما في ذلك التواتر والمدة والنوع الذي يتم قراءته. تشمل هذه الممارسات القراءة الورقية التقليدية (مثل الكتب والمجلات) وكذلك القراءة الرقمية باستخدام الوسائط الإلكترونية مثل الأجهزة اللوحية والهواتف الذكية (UNESCO, 2020).

## 4 - الشباب (Youth)

في هذا البحث، يُقصد بالشباب الطلاب الذين يتلقون التعليم الثانوي، والذين تتراوح أعمارهم عادة بين (15 و18) عامًا. وتُعد هذه المرحلة من أهم مراحل التطور المعرفي والنفسي، حيث تبدأ اهتمامات الشباب في التبلور، وتتأثر ممارساتهم القرائية بالعوامل الاجتماعية والتعليمية (OECD, 2020).

## 5 - المكتبات المدرسية (School Libraries)

المكتبات المدرسية هي الأماكن المخصصة داخل المدارس لتوفير المواد القرائية للطلاب. وتُعد هذه المكتبات بيئة داعمة لتحفيز الطلاب على القراءة وتمتية مهاراتهم المعرفية. قد تكون المكتبات مادية (مثل المكتبات التقليدية) أو رقمية (مثل المكتبات الإلكترونية التي توفر الكتب والمقالات عبر الإنترنت) (Guthrie & Wigfield, 2000).

## 6 - القراءة الرقمية (Digital Reading)

القراءة الرقمية تشير إلى القراءة عبر الأجهزة الإلكترونية مثل الأجهزة اللوحية، والهواتف الذكية، وقارئات الكتب الإلكترونية. وتتيح هذه الأجهزة الوصول إلى مجموعة واسعة من النصوص الرقمية، مثل الكتب الإلكترونية والمقالات الإلكترونية والمدونات، مما يُسهّم في تنوع طرق القراءة بين الطلاب (UNESCO, 2020).

## 7 - الدافعية (Motivation)

الدافعية هي العوامل الداخلية والخارجية التي تدفع الأفراد للانخراط في الأنشطة مثل القراءة. يمكن أن تكون هذه العوامل دافعية جوهرية (تتبع من اهتمام الشخص أو استمتاعه بالنشاط) أو دافعية خارجية (تتمثل في المكافآت أو الحوافز التي يقدمها الآخرون) (Guthrie & Wigfield, 2000).

### إشكالية البحث

إن صياغة الإشكالية تمثل الخطوة الأساس التي ينطلق منها أي بحث علمي، فهي التي تحدّد المعالم الرئيسيّة للمشكلة وتوجّه الباحث في اختيار أسئلته وفرضياته وأهدافه. وفي هذه الدراسة، جاءت الإشكالية لتسليط الضوء على الفجوة القائمة بين الاتجاهات الإيجابية نحو القراءة وبين الممارسات الفعلية لدى طلاب المرحلة الثانوية. على الرغم من إدراك الطلاب لأهمية المطالعة معرفيًا ووجدانيًا، إلا أنّ ممارستها لا تزال دون المستوى المرغوب، في ظلّ ضغط الوقت وهيمنة الوسائط الرقمية وضعف البنى الداعمة داخل المدرسة. الإشكالية المركزية:

ما واقع المطالعة لدى طلاب المرحلة الثانوية في لبنان، وما أبرز اتجاهاتهم وتفضيلاتهم ومُعوقاتهم، وكيف يمكن تعزيز هذه العادة في ظلّ التحوّلات الرقمية؟

### أسئلة البحث

١. إلى أي مدى يُمارس طلاب الثانوية المطالعة خارج المتطلّبات المدرسية؟
٢. ما طبيعة اتجاهاتهم نحو المطالعة من حيث القيمة المعرفية والمتعة وتفضيلات الموضوعات؟
٣. ما المصادر والوسائط الأكثر اعتمادًا (ورقي، رقمي، مكتبة مدرسية، عامّة، منزلية، إنترنت)؟
٤. ما أبرز المُعوقات التي تحدّد من انتظام المطالعة؟
٥. هل تختلف الممارسات والاتجاهات باختلاف الجنس والصف ونوع المدرسة؟

### الدراسات السابقة

يُعدّ استعراض الدراسات السابقة خطوة أساسية في أي بحث علمي، إذ يُسهم في وضع الإشكالية في سياقها المعرفي، ويُظهر موقع البحث الحالي من الأدبيات التربوية. كما أنّ الدراسات السابقة تتيح للقارئ فهم الجهود البحثية التي عالجت الموضوع نفسه أو موضوعات قريبة منه، وتُبرز جوانب الاتفاق والاختلاف، وتوضّح الفجوة (Gap) التي يسعى البحث الراهن إلى سدّها. وفي ضوء موضوع هذه الدراسة حول اتجاهات المطالعة لدى الشباب في

المرحلة الثانوية، تمّ استعراض الأدبيات وفق ثلاثة محاور رئيسية: (١) الدراسات العربية، (٢) الدراسات الأجنبية، (٣) التقارير الدولية.

#### أولاً: الدراسات العربية

تناولت مجموعة من البحوث العربية موضوع المطالعة في أوساط الطلبة، مركّزة على المعوّقات البنيويّة والزمنيّة، وعلى دور المدرسة والأسرة في دعم السلوك القرائي.

- القحطانيّ (2018): أظهرت دراسته على عيّنة من طلبة المرحلة الثانويّة في السعودية أنّ ضعف البنى الداعمة للقراءة، خاصة المكتبات المدرسيّة، كان له أثر مباشر في تراجع الممارسة القرائيّة. وأوصى الباحث بضرورة تفعيل المكتبات وزيادة ارتباط القراءة بالأنشطة الصفّيّة.

- حسن (2020): تناول دور المكتبة المدرسيّة في تعزيز عادة القراءة لدى الطلبة في مصر، مؤكّداً أنّ المكتبة غير المفعّلة تمثل عائقاً بنيويّاً. وأوصت الدراسة ببرامج تشجيعية ومتابعة إدارية لضمان انتظام القراءة.

- عبد الرحمن (2021): حلّل اتجاهات الشباب العربي نحو القراءة في ظل الثورة الرقمية، مؤكّداً أنّ القراءة لا تزال حاضرة كقيمة معرفيّة، لكنها تواجه منافسة قوية من الوسائط الرقميّة. الدراسة أبرزت الحاجة إلى المزاجية بين الورقيّ والرقميّ.

- الزهرانيّ (2019): توصّل في دراسته حول طلاب المرحلة الثانويّة في السعودية إلى وجود علاقة موجبة بين اتجاهات القراءة والتحصيل الدراسيّ، لكن الممارسة بقيت محدودة.

- العزاوي (2020): درس عادات القراءة لدى الشباب الجامعيّ في العراق، وأظهر أنّ القراءة غالباً ما تظل موسميّة مرتبطة بمتطلبات دراسيّة، في حين تغيب كممارسة مستدامة.

مجمل هذه الدراسات العربية تؤكد وجود فجوة بين الاتجاهات والممارسات، وتُبرز دور المدرسة والمكتبة كعنصر حاسم في تحويل الاتجاه الإيجابيّ إلى سلوك فعليّ.

#### ثانياً: الدراسات الأجنبيّة

أظهرت الأدبيات الأجنبيّة اهتماماً واسعاً بموضوع القراءة لدى المراهقين،

- مركّزة على مفاهيم الدافعية، متعة القراءة، والتحول نحو الوسائط الرقمية.
- **Guthrie & Wigfield (2000)**: وضعاً إطاراً نظرياً حول الدافعية القرائية والانخراط في القراءة، وأكدوا أن الاتجاهات الإيجابية شرط لازم لكنها لا تتحول إلى سلوك إلا بوجود بيئات محفّزة.
  - **(Clark & Teravainen 2017)**: من خلال مسح موسّع أجراه "National Literacy Trust" في بريطانيا، توّصلا إلى أن الشباب يجذبون أكثر إلى النصوص السردية والأدب القيمي، بينما يميل اهتمام أقل إلى النصوص العلمية.
  - **(Elkin, Train, & Denham 2019)**: أبرزوا أهمية القراءة كمتعة وجدانية، معتبرين أن الدافعية الذاتية أقوى محرك للاستمرار في المطالعة.
  - **(Applegate & Applegate 2019)**: حللا عادات القراءة لدى المعلمين المستقبليين، وأشارا إلى أثر "Peter Effect"، حيث قد يفقد المعلم نفسه عادة القراءة فيصعب أن ينقلها إلى طلابه.
  - **(Schaffner, Schiefele, & Ulferts 2019)**: أكدوا أن كمية القراءة تتوسط العلاقة بين الدافعية القرائية والفهم القرائي، ما يعزز فكرة أن الاتجاه لا يكفي من دون ممارسة فعلية.
  - **(Twist, Schagen, & Hodgson 2017)**: أظهرت نتائجهم أن الشباب الذين يقرؤون بانتظام يميلون إلى تحقيق تحصيل أعلى في اختبارات اللغة والفهم. يتضح من هذه الأدبيات الأجنبية أن القراءة تُدرّس باعتبارها منظومة متكاملة من الدافعية، الاتجاه، الممارسة، والبيئة، وأن الفجوة بين الاتجاه والسلوك ظاهرة عالمية وليست حكراً على العالم العربي.

### ثالثاً: التقارير الدولية

- أدت المنظمات الدولية دوراً مهماً في تتبّع الاتجاهات العالمية للمطالعة في عصر الرقمنة:
- **(OECD (2020, 2021)**: كشفت تقارير PISA أن القراءة لم تعد مقتصره على النصوص الورقية، وأن الطلبة الذين يقرأون بانتظام — بغض النظر عن الوسيط — يحققون مستويات أفضل في الفهم القرائي. كما أشار التقرير إلى أثر الوسائط الرقمية في إعادة تشكيل أنماط المطالعة.
  - **(UNESCO (2020, 2022)**: أكدت على خطورة «التشتيت الرقمي» الذي يزاحم القراءة التقليدية، ودعت إلى عقد «عقد اجتماعي جديد للتعليم» يجعل القراءة

جزءاً أصيلاً من استراتيجيات التعلم مدى الحياة. هذه التقارير تعزز أهمية النظر إلى القراءة كقيمة أساسية في بناء «مجتمع المعرفة»، وتشير بوضوح إلى أنّ تراجع المطالعة ظاهرة عالميّة تتطلب تدخلات سياساتية وتربويّة.

#### خلاصة نقدية للدراسات السابقة

من خلال استعراض الدراسات العربيّة والأجنبيّة والتقارير الدوليّة يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

1. اتفاق واسع على وجود فجوة بين الاتجاهات الإيجابيّة نحو القراءة وبين الممارسات الفعلية.
2. تنوع السياقات: في العالم العربيّ، تبرز إشكالية ضعف البنى الداعمة (المكتبات، المناهج)، بينما في السياق الغربيّ يركّز الباحثون على دافعيّة المتعلم و«متعة القراءة».
3. أهمية الوسيط: هناك جدل بين الورقي والرقمي؛ الأدبيات الحديثة تميل إلى المزوجة بدل التضاد.
4. الفجوة البحثية: (Gap) قلة الدراسات الميدانيّة في لبنان تجعل من هذه الدراسة مساهمة أصيلة في سد هذا النقص، عبر عينة كبيرة (N=1296) وتحليل متعدد الأبعاد (ممارسات، اتجاهات، معوقات).

#### المنهجية.

تعدّ المنهجية رُكنًا أساسيًا في أيّ بحث علميّ، فهي الإطار الذي يُحدّد الأسلوب الذي اعتمده الباحث في مقارنة الإشكاليّة، والأدوات التي استُخدمت في جمع البيانات وتحليلها، والحدود التي التزم بها البحث لضمان الصدقيّة العلميّة. وفي هذه الدراسة التي تستهدف توصيف اتجاهات المطالعة لدى طلاب المرحلة الثانوية في لبنان، تمّ اعتماد منهجية وصفية تحليلية قائمة على الاستبانة، مع عيّنة كبيرة الحجم (N = 1296) تسمح باستخلاص مؤشرات كميّة دقيقة، مع إتاحة تحليل نوعيّ للإجابات المفتوحة. يعرض هذا القسم تفاصيل تصميم الدراسة، المجتمع والعيّنة، الأداة، صدقها وثباتها، إجراءات جمع البيانات، خطة التحليل الإحصائيّ، إضافةً إلى الاعتبارات الأخلاقيّة والقيود.

### تصميم الدراسة

اعتمدَ البحثُ التَّصميمَ الوصفيَّ التحليليَّ، نظرًا لملاءمته لأهداف البحث المتمثلة في توصيف واقع المُطالعة ورصد الاتجاهات والمعوقات واختبار الفروق بين المجموعات. يقوم التصميم على توصيف الظاهرة كما هي في الواقع، وجمع بيانات كمية من عينة ممثلة، ثم تحليلها إحصائيًا لاستخلاص المؤشرات. وقد سبقت دراسات عربية وأجنبية عديدة في اعتماد هذا التصميم في موضوع القراءة، مثل دراسة القحطاني (٢٠١٨) التي وصفت العزوف عن القراءة، ودراسة Clark (2017) & Teravainen التي حلَّلت عادات القراءة لدى الشباب البريطاني.

### مجتمع الدراسة والعينة

- المجتمع المستهدف: جميع طلاب المرحلة الثانوية في المدارس البنائية الرسمية والخاصة.
- العينة: عينة ملائمة (Convenience sample) بلغت  $N = 1296$  طالبًا/طالبة، استجابوا للاستبانة الموزعة عبر المدارس المشاركة.
- معايير الاشتمال: أن يكون المشارك طالبًا في المرحلة الثانوية، وأن يقدم موافقة مستنيرة، وأن يكمل القسم الديموغرافي.
- تمثيل العينة: شملت العينة ذكورًا وإناثًا من الصفوف الثانوية الثلاثة (الأول، الثاني، الثالث)، ومن مدارس رسمية وخاصة، بما يسمح بمقارنة الفروق بين الفئات.
- ملاحظة: في حال ظهور اختلال بنوي في التوزيع، تم التفكير في استخدام أوزان ترجيحية لتقريب التمثيل من المجتمع الفعلي (Hair et al., 2019).

### أداة الدراسة

- تمّ تطوير استبانة عربية مكونة من ٢٢ بندًا، موزعة على خمسة محاور:
1. البيانات الديموغرافية: الجنس، الصف، نوع المدرسة.
  2. ممارسات المطالعة (مقياس ليكرت خماسي: أبدًا - دائمًا). أمثلة:
    - أمارس المطالعة في أوقات الفراغ.
    - أزور المكتبة المدرسية بانتظام.
    - أستعير كتبًا من خارج المدرسة. الاتجاهات نحو المطالعة (مقياس ليكرت خماسي:

- موافق بشدة - غير موافق بشدة). أمثلة:
- المطالعة توسّع المدارك وتنمّي التفكير.
  - أجد في القراءة متعة وتسليّة.
3. تفضيلات القراءة: موضوعات (علميّة، أدبيّة، دينيّة، ثقافيّة)، الوسيط (ورقيّ/رقميّ)، مصادر القراءة.
4. المعوقات: مثل ضيق الوقت، عدم توافر مكتبة قريبة، قلة الكتب المناسبة.
5. سؤال مفتوح: حول مقترحات الطلبة لتعزيز المطالعة.

#### الصدق والثبات

- الصدق المحتوئي: تمّ تحكيم الأداة من قبل خبراء في المناهج وعلم النفس التربويّ للتأكد من ملاءمة البنود للسياق اللبنيّ.
  - الصدق البنائي: خضع المقياس لتحليل عاملي استكشافيّ (EFA) للتحقق من تكوين الأبعاد (الممارسات، الاتجاهات، المعوقات)، ثم تحليل عامليّ تأكيدي (CFA) عند الحاجة. (Kline, 2016)
  - الثبات (Reliability): حُسب معامل ألفا كرونباخ:
    - الممارسات: 0.79
    - الاتجاهات: 0.71
    - المعوقات: 0.75
- وهي قيم مقبولة تؤكد تجانس البنود (DeVellis, 2016).

#### إجراءات جمع البيانات

- الصياغة: أعدت الاستبانة بالعربيّة الفصحى مع تدقيق لغويّ دقيق.
- التوزيع: رابط إلكترونيّ أرسل عبر المدارس المشاركة.
- الفترة الزمنيّة: امتد جمع البيانات لأسابيع محددة في الفصل الدراسي الثاني للعام الدراسي (٢٠٢٤-٢٠٢٥)، مع توثيق بداية ونهاية الجمع.
- الموافقة المستنيرة: احتوى الاستبيان على مقدمة توضّح الهدف وسرية البيانات وحق الطالب في الانسحاب.

### معالجة البيانات والتحليل الإحصائي

1. التنظيف : استبعاد الاستجابات الناقصة أو المكررة.
2. الترميز : تحويل مقاييس ليكرت إلى قيم رقمية (1-5)، وتحويل الأسئلة المتعددة إلى ثنائيات (0/1).
3. الإحصاء الوصفي : التكرارات والنسب للفئات الاسميّة؛ المتوسطات والانحرافات المعيارية لمؤشرات الممارسات والاتجاهات.
4. الإحصاء الاستدلالي:
  - One-sample t-test لمقارنة مؤشرات الممارسة بالعبء النظرية.
  - Independent t-test لمقارنة الجنس أو نوع المدرسة.
  - ANOVA لفحص الفروق حسب الصف.
  - اختبارات غير بارامترية ( Mann-Whitney، Kruskal-Wallis ) عند الحاجة.
  - Chi-square لفحص العلاقة بين التفضيلات والمتغيرات الديموغرافية.
5. حجم الأثر: حساب Cohen's d،  $\eta^2$ ، Cramer's V، مع فواصل ثقة 95%.
6. تحليل الإجابات المفتوحة: ترميز موضوعاتي (Thematic coding) لاستخلاص أبرز المقترحات.

### الاعتبارات الأخلاقية

- سرية تامة وعدم جمع بيانات شخصية مميزة.
- موافقة مستنيرة، وحق الطالب في الانسحاب في أي وقت.
- استخدام البيانات للأغراض العلمية فقط، وعرضها جماعياً دون كشف هويات الأفراد أو المدارس.

### القيود

- استخدام عينة ملائمة يحدّ من التعميم على جميع طلاب لبنان.
- الاعتماد على تقرير ذاتي قد يتأثر بتحيز الرغبة الاجتماعية.
- التصميم المقطعي يمنع الاستدلال السببي.
- لكن: قوة البحث تكمن في حجم العينة الكبير، واستخدام أداة موثقة، والدمج بين التحليل الكمي والنوعي.

## عرض النتائج

يُعدّ قسم عرض النتائج المحور المركزي في أيّ بحثٍ علميٍّ؛ إذ يُتيح الانتقال من المستوى النظريّ والتمهيديّ إلى المُعطيات الواقعيّة التي نمّ جمعها من الميدان. وفي هذه الدّراسة، يمثّل هذا القسم خلاصة جهود تحليل بيانات العيّنة التي بلغ حجمها  $N=1296$  طالبًا/طالبة. وقد جرى تنظيم عرض النتائج في ثلاثة محاور رئيسية: (١) ممارسات المُطالعة، (٢) الاتّجاهات الإيجابيّة نحو المُطالعة، (٣) المؤشّرات المركّبة. كما يُضاف إليها تحليل نوعيّ للإجابات المفتوحة، يوضّح تصوّرات الطّلبة ومُقرّحاتهم لتشجيع القراءة. وقد استُخدمت الإحصاءات الوصفيّة (المتوسّطات، الانحرافات المعياريّة، النسب) إلى جانب الاختبارات الاستدلاليّة، مع إسناد التّفسير إلى الأدبيّات والدّراسات السّابقة.

## جدول (١): إحصاءات بنود ممارسات المطالعة

البند	المتوسط (M)	الانحراف المعياري (SD)	مستوى الممارسة
أمارس المطالعة في أوقات الفراغ	2.98	1.04	متوسط
أفضل القراءة على مشاهدة الهاتف أو التلفاز	2.86	1.18	متوسط
أخصّص وقتًا يوميًا أو أسبوعيًا للقراءة	2.72	1.29	منخفض-متوسط
أزور المكتبة المدرسيّة أو العامّة بانتظام	2.16	1.20	منخفض
أستعير كتبًا للقراءة من خارج المدرسة	2.43	1.39	منخفض
أستعير كتبًا للقراءة من مكتبة المدرسة	2.32	1.33	منخفض
المؤشر العام للممارسات	2.51	0.86	منخفض-متوسط

## التّحليل:

تُظهر نتائج الجدول (١) أنّ سلوكيات القراءة لدى الطّلبة تتراوح بين المنخفض والمتوسّط. فالبنود التي تتطلّب جهدًا مُخطّطًا (زيارة المكتبات، الاستعارة) جاءت بمستويات متدنيّة، بينما سجّل بند «أمارس المُطالعة في أوقات الفراغ» متوسطًا أعلى نسبيًا، إلّا أنّه لم يبلُغ عتبة السلوك الرّاسخ.

هذا النمط يُعبّر عن مفارقة الاتجاه السلوك التي وثّقها الأدبيّات (Guthrie & Wigfield, 2000)، حيث لا تكفي المواقف الإيجابيّة وحدها لترسيخ عادةٍ قرائيّة. كما يُعزّز ما أشار إليه تقرير اليونسكو (2020) من أنّ التّشتيت الرّقميّ يُزاحم أوقات

الفراغ المخصّصة للمطالعة. وفي السّياق العربي، تُطابق هذه النتائج ما توصّلت إليه دراسة القحطاني (2018) من أنّ ضعف البنى المدرسيّة (المكتبات، البرامج) يرتبط بانخفاض الممارسة، حتّى مع وجود مواقف إيجابيّة.

الاتجاهات الإيجابية نحو المطالعة

جدول (٢): إحصاءات بنود الاتجاهات الإيجابية نحو المطالعة

البند	المتوسط (M)	الانحراف المعياري (SD)	مستوى الاتجاه
المطالعة توسّع مداركي وتغني معرفتي	4.28	0.78	مرتفع
أجد في القراءة متعة وتسلية	3.79	1.11	متوسط – مرتفع
أحب القراءة في مواضيع ثقافية عامة	3.60	1.08	متوسط – مرتفع
أحب القراءة في مواضيع علمية	3.45	1.16	متوسط
أحب القراءة في مواضيع دينية	4.00	1.04	مرتفع
أحب القراءة في مواضيع أدبية (قصص روايات سير شهداء)	3.72	1.01	متوسط – مرتفع
الكتب الورقية أفضل من الإلكترونية	3.41	1.21	متوسط
المؤشر العام للاتجاهات الإيجابية	3.90	0.65	متوسط – مرتفع

### التحليل

تبيّن النتائج أنّ الطّلبة يمتلكون اتجاهات إيجابية متوسطة-مرتفعة نحو القراءة. إذ جاء إدراك القيمة المعرفيّة (M ≈ 4.28) في المرتبة الأولى، يليه اعتبار المُطالعة مصدرًا للمتعة (M ≈ 3.79). أمّا التفضيلات الموضوعيّة، فقد مالت نحو الديني والأدبي أكثر من العلمي، بينما أظهر بند «الكتب الورقيّة أفضل من الإلكترونيّة» توازنًا دون تفوّق واضح للورقي. هذه النتائج تُعزّز الفرضيّة الثّانية، وتتسجم مع ما توصّل إليه Clark & Teravainen (2017) من أنّ المراهقين يجذبون إلى النُصوص السّردية، وما أكّده Elkin وآخرون (2019) من أنّ متعة القراءة دافع أساسي للاستمرار. كما تتوافق مع دراسة عبد الرحمن (2021) التي أبرزت أنّ الشباب العربي يُقدّر قيمة القراءة لكنّه يتأثر بخيارات الوسيط.

جدول (٣): المؤشرات المركبة للممارسة والاتجاهات

المؤشر	المتوسط (M)	الانحراف المعياري (SD)	المستوى العام
مؤشر الممارسة	2.51	0.86	منخفض-متوسط
مؤشر الاتجاهات الإيجابية	3.90	0.65	متوسط-مرتفع

## التحليل:

يبين الجدول (٣) فجوة واضحة بين ارتفاع الاتجاهات ( $M \approx 3.90$ ) وانخفاض الممارسات ( $M \approx 2.51$ ). هذا التناقض يُجسّد ما سُمّي في الأدبيات بـ«مفارقة الاتجاه-السلوك» (Guthrie & Wigfield, 2000). وهو ما يؤكّد أنّ وجود اتجاهات إيجابية لا يُترجم تلقائيًا إلى ممارسة، إلّا إذا وُفّرت بُنى داعمة، وهو ما أشارت إليه OECD (2020) و UNESCO (2022) عند التحذير من أثر الوسائط الرقمية على عادات القراءة.

## رابعًا: تحليل الإجابات المفتوحة

أظهرت إجابات الطلّبة في سؤال «كيفية تشجيع المطالعة؟» عدّة مقترحات متكرّرة:

- تخصيص حصص للمطالعة الحرّة داخل الجدول الدّراسي.
  - تفعيل المكتبات وتحديث محتواها.
  - تنظيم مسابقات وجوائز للقراءة.
  - توفير كتب تناسب اهتمامات الشباب (قصص، روايات، علوم مبسّطة).
- هذه المقترحات تتقاطع مع توصيات دراسات عربية (حسن، ٢٠٢٠؛ الزهراني، ٢٠١٩) وأجنبيّة (Elkin et al., 2019)، وتؤكّد إدراك الطلّبة أنّ الحلّ يكمن في مؤسّسة المطالعة داخل المدرسة وربطها بالحوافز.

## الخلاصة الجزئية لعرض النتائج

- الممارسات: منخفضة — متوسّطة.
- الاتجاهات: متوسّطة — مرتفعة.
- الفجوة بينهما كبيرة.
- المُعوّقات: ضيق الوقت، ضعف المكتبات، هيمنة الرقمي.
- الطلّبة يقترحون حلولًا عمليّة (حصص، مكتبات، جوائز).

## المناقشة

## أولًا: الفجوة بين الاتجاه والسلوك

تمثّل المناقشة جزءًا محوريًا في البحوث الأكاديميّة؛ فهي المجال الذي يُفسّر فيه الباحث نتائجها في ضوء ما سبق من أدبيات، ويُقارن بين ما توصل إليه وما أظهرته الدّراسات الأخرى، كما يُبرز الإضافات الجديدة

التي يُقدّمها البحث، ويُحدّد مواطن القوّة والقصور. وفي هذه الدّراسة، جاءت المناقشة لتسليط الضّوء على التناقض الملحوظ بين ارتفاع الاتّجاهات الإيجابية نحو المطالعة من جهة، وانخفاض الممارسات القرائيّة الفعلية من جهة أخرى، إضافةً إلى تحليل طبيعة المُعوّقات والمقترحات التي قدّمها الطّلبة.

كشفت النتائج عن وجود اتّجاهات إيجابية متوسطة—مرتفعة نحو المطالعة ( $M \approx 3.90$ )، يقابلها مستوى منخفض—متوسط من الممارسة ( $M \approx 2.51$ ). هذه المفارقة ليست محلية فقط، بل هي ظاهرة عالميّة، وقد سُمّيت في الأدبيّات بـ«مفارقة الاتّجاه—السلوك» (Guthrie & Wigfield, 2000). إذ تُظهر الدّراسات أنّ الدافعيّة والاتّجاه الإيجابي، على أهمّيتهما، لا يكفيان وحدهما لخلق عادة قرائيّة راسخة ما لم تتوافر بُنى داعمة مثل الوقت المنظّم والموارد الملائمة.

أما في السّياق اللبناني، تتقاطع هذه النتيجة مع ما أورده عبد الرحمن (2021) من أنّ الشّباب العربي يُقدّرون القراءة كقيمة، لكنّهم يواجهون عوائق تُعيق تحويلها إلى سلوك. كما أنّ ضعف تفعيل المكتبات وغياب حصص المطالعة في المناهج اللبنايّة يُسهمان في إضعاف الممارسة، وهو ما أشارت إليه دراسات عربيّة أخرى (القحطاني، ٢٠١٨؛ حسن، ٢٠٢٠).

#### ثانيًا: ممارسات المطالعة المنخفضة

تبيّن من الجداول أنّ البنود الأكثر ضعفًا كانت مرتبطة بزيارة المكتبات المدرسيّة والعامة والاستعارة منها. وهذه النتيجة تتماشى مع دراسات عربيّة عدّة (حسن، ٢٠٢٠؛ الزهراني، ٢٠١٩) أكّدت أنّ المكتبات المدرسيّة غالبًا ما تكون غير فعّالة أو تفتقر إلى موارد حديثة جاذبة. في المقابل، كان بند «أمارس المطالعة في أوقات الفراغ» أعلى نسبيًا، ما يُشير إلى وجود بذور استعداد للمطالعة لكنّها غير مدعومة مؤسّسيًا.

من منظور عالمي، تُطابق هذه النتائج ما توصل إليه Clark & Teravainen (2017) في بريطانيا، حيث فضّل المراهقون القراءة في أوقات الفراغ الفرديّة، بينما تراجعت الممارسات المؤسّسة مثل زيارة المكتبات.

## ثالثاً: الاتجاهات الإيجابية المرتفعة

النتائج أظهرت أنّ الطلّبة يُقدِّرون القراءة بوصفها وسيلة لتوسيع المدارك وإغناء المعرفة ( $M \approx 4.28$ )، ويرون فيها متعة وتسلية ( $M \approx 3.79$ ). هذه النتيجة تُعزِّز الفرضية الثانية وتتنسجم مع الأدبيات التي أبرزت أنّ «متعة القراءة» تمثّل دافعاً جوهرياً (Elkin et al., 2019). كما أنّ الميل إلى الموضوعات الأدبية والدينيّة أكثر من العلميّة يُعكس ما وجده Clark & Teravainen (2017) عن انجذاب المراهقين للنصوص السردية والقيميّة. لكن يُلاحظ أنّ الاتجاهات الإيجابية لم تُترجم إلى ممارسات. وهذا يتطلّب تفسيرات أعمق: من بينها ضغط الوقت بسبب الدروس والامتحانات، والتشتيت الرقمي (UNESCO, 2020)، فضلاً عن ضعف البيئة المدرسيّة.

## رابعاً: المُعوقات البنيويّة والزمنيّة

تبيّن من خلال تحليل البُتود والإجابات المفتوحة، أنّ ضيق الوقت هو العائق الأبرز، يليه ضعف المكتبات، ثمّ قلة الكتب المشوّقة أو الملائمة. وهذه النتائج تتوافق مع ما أشار إليه تقرير OECD (2020) من أنّ التزاحم بين الدراسة والوسائط الرقمية يحدّ من وقت المطالعة. كما أنّ دراسة القحطاني (2018) في السعوديّة ودراسة العزاوي (2020) في العراق أكّدتا أنّ غياب البيئة الداعمة (مكتبة، برامج) يُضعف ممارسة القراءة حتى عند وجود رغبة فردية.

## خامساً: مقترحات الطلّاب

إجابات الطلّبة على السُّؤال المفتوح أظهرت وعياً بالحلول العمليّة: حصص للمطالعة، مكتبات نشطة، مسابقات وجوائز، وتوفير كتب تناسب اهتماماتهم. هذه المقترحات تُظهر أنّ الشباب لا يفتقدون الإدراك بل يفتقدون البنية المؤسّسية، وتتنسجم مع توصيات دراسات عربيّة (حسن، ٢٠٢٠؛ الزهراني، ٢٠١٩) وأجنبيّة (Elkin et al., 2019).

## سادساً: مقارنة مع الدراسات السابقة

- اتفاق: النتيجة الأساسيّة (فجوة الاتجاه-السلوك) تتكرّر في الأدبيات العالمية والعربية.
- اختلاف: في السياق الغربي، يُعزى ضعف الممارسة أكثر إلى عوامل دافعية فردية، بينما في السياق العربي السبب بنيوي (مكتبات، مناهج).

● الجِدَّة: هذه الدِّراسة تُضيف إلى الأدبيات بكونها من أوائل البحوث الواسعة في لبنان (N=1296) ، وتدمج بين التحليل الكمي والنوعي.

#### سابعاً: تفسير النتائج

- يمكن تفسير الفجوة بين الاتجاه والسلوك من خلال عدّة أُطر:
- نظرية الدافعية الذاتية (Self-Determination Theory): ترى أنّ السلوك يحتاج إلى بيئة تُلبّي حاجات الاستقلالية والكفاءة والعلاقة. في غياب هذه البيئة، تبقى الاتجاهات دون ترجمة.
  - نماذج التحويل السلوكي (Behavioral Change Models): تؤكّد أنّ تبني عادة جديدة يحتاج إلى دعم بيئي وزمني.
  - نظرية رأس المال الثقافي (Bourdieu): المطالعة جزء من رأس المال الثقافي، يتأثر بمدى توافر الموارد داخل المدرسة والأسرة والمجتمع.

#### الخلاصة الجزئية للمناقشة

1. الفجوة بين الاتجاه والممارسة حقيقة متكرّرة في الأدبيات وتؤكّدها هذه الدِّراسة.
2. المعوّقات في السياق اللبناني بنيوية وزمنية أكثر من كونها فردية.
3. المقترحات التي قدّمها الطلاب تكشف وعياً بطرق الحلّ لكنها تحتاج إلى دعم مؤسسي.
4. الإضافة العلميّة: هذه الدِّراسة تملأ فراغاً بحثياً في لبنان، وتقدّم بيانات واسعة تمكّن صانعي القرار من بناء استراتيجيات لتعزيز عادة المطالعة.

#### الخاتمة

انطلقت هذه الدِّراسة من إشكاليّة محوريّة تتمثّل في البحث عن واقع المُطالعة لدى طُلاب المرحلة الثانويّة في لبنان: ما مدى ممارساتهم القرائيّة، وما طبيعة اتّجاهاتهم وتفضيلاتهم، وما أبرز المُعوّقات التي تعترضهم، وكيف يمكن تعزيز هذه العادة في ظلّ التحوُّلات الرقميّة؟

ولمعالجة هذه الإشكاليّة، بُنيت الاستبانة على أربعة محاور رئيسة (الممارسات، الاتجاهات، التفضيلات، المعوّقات)، ووزعت على عيّنة كبيرة الحجم (N=1296N = 1296N=1296) من الطُلاب. وقد أظهرت النتائج أنّ

المطالعة لدى هذه الفئة تعيش في مفترق طرق: إذ سُجِّل ارتفاع نسبي في الاتجاهات الإيجابية نحو القراءة ( $M \approx 3.90$ )، يقابله انخفاض ملحوظ في الممارسة الفعلية ( $M \approx 2.51$ ).

هذا التباين أكد صحّة الفرضية الأولى، حيث لم يخصّص معظم الطلاب وقتاً ثابتاً للمطالعة بسبب ضغط الدروس وارتباطهم المكثّف بالوسائط الرقمية. كما تأكّدت الفرضية الثانية، إذ أبرزت النتائج إدراك الطلاب للقيمة التربويّة والمعرفيّة للقراءة، واعتبارهم إيّاها مصدراً للمتعة والتسلية، مع ميول واضحة نحو الموضوعات الأدبيّة والدينيّة أكثر من العلميّة. وفي ما يتعلّق بالفرضية الثالثة، فقد دُعمت البيانات بفعل بروز ضيق الوقت وضعف المكتبات المدرسيّة وقلة الكتب الجاذبة كعوائق أساسيّة، وهو ما ورد أيضاً في الإجابات المفتوحة حيث اقترح الطلاب تعزيز المكتبات وتنظيم مسابقات. أمّا الفرضية الرابعة، فقد أظهرت الاختبارات وجود بعض الفروق الدالّة تبعاً للجنس ونوع المدرسة والصف، ما يعكس أثر المتغيّرات الديموغرافيّة في تشكيل العادة القرائيّة.

وبذلك، نجح البحث في معالجة إشكاليّته عبر توصيف شامل لواقع المطالعة، وكشف عن الفجوة البنيويّة بين الاتجاهات والممارسات. لقد تبين أنّ المشكلة لا تكمن في غياب وعي الشباب بأهميّة القراءة، بل في غياب بيئات داعمة وزمن منظمّ وموارد مناسبة تُحوّل هذه الاتجاهات إلى سلوك راسخ. وهو ما يتطلّب معالجة متعدّدة المستويات تشمل الطّالب، المعلّم، المدرسة، الأسرة، والوزارة.

إنّ القيمة المضافة لهذه الدراسة تكمن في أنّها من أوائل البحوث الميدانيّة الواسعة في لبنان حول موضوع المطالعة في المرحلة الثانويّة، مستندة إلى عينّة كبيرة وأداة موثوقة. وهي بذلك تُسهم في سدّ فراغ معرفي في الأدبيّات العربيّة، وتقدّم لصنّاع القرار التربوي قاعدة بيانات واقعيّة يُبنى عليها في وضع استراتيجيات القراءة الوطنيّة.

### التوصيات

في ضوء النتائج والمعالجة السابقة، يمكن صياغة التوصيات الآتية:

1. على مستوى الطلاب

- الالتزام بجدولة وقت يومي أو أسبوعي للمطالعة الحرّة، ولو كان قصيراً، لتعزيز الاستمرارية.

- تنوع مجالات القراءة (أدب، علوم، دين، ثقافة عامة) لتوسيع المدارك والقدرات.
- التوازن بين القراءة الورقية والرقمية، مع اختيار محتوى رقمي موثوق.

## 2. على مستوى المعلمين

- دمج المطالعة في الأنشطة الصفية (عروض كتاب، ملخصات، نقاشات جماعية).
- اعتماد استراتيجيات تُحفِّز التفكير النقدي أثناء القراءة بدل الاقتصار على الحفظ والتلخيص.
- تشجيع الطلاب على تقديم مراجعات مكتوبة أو شفوية لكتب قرأوها.

## 3. على مستوى المدرسة

- تخصيص حصص أسبوعية للمطالعة الحرّة في الجدول الدراسي.
- تحديث المكتبات المدرسية دورياً بمحتوى جذاب وملائم للفئة العمرية.
- تنظيم مسابقات وأنشطة تشجيعية مثل «أسبوع القراءة» أو «القارئ المتميز».
- ربط المطالعة بأنشطة لا صفية (مسرحيات، معارض كتب، ندوات).

## 4. على مستوى الأسرة

- غرس عادة القراءة بالقدوة: أن يقرأ الأهل أمام أبنائهم.
- تخصيص ركن للقراءة داخل المنزل، وتشجيع الأبناء على اقتناء كتبهم الخاصة.
- متابعة ما يقرأه الأبناء، ومناقشته معهم لبناء جسور معرفية وأسرية.

## 5. على مستوى وزارة التربية وصنّاع القرار

- صياغة سياسة وطنية للتربية على القراءة، تبدأ من المراحل المبكرة وتستمر في الثانوي.

- إلزام المدارس بإدراج حصص للمطالعة، وربطها بالتقويم التربوي.
- دعم المكتبات المدرسية بالموارد البشرية والمالية، وتجهيزها رقمياً وورقياً.
- إطلاق برامج وطنية لتحفيز القراءة، بالتعاون مع المجتمع المدني والقطاع الخاص.
- إدماج القراءة في خطط التحوّل الرقمي للتعليم عبر مكتبات إلكترونية ومنصات كتب سمعية.

## 6. على مستوى المجتمع والإعلام

- إطلاق حملات وطنية تشجّع على القراءة في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والرقمية.
- تحفيز دور النشر على إصدار كتب شبابية بأسعار ميسّرة، مع تبسيط اللغة والمضمون.
- الاستثمار في المنصّات الرقمية العربية لتقديم محتوى قرائي تفاعلي جاذب للشباب.

## آفاق مستقبلية للبحث

- إجراء دراسات مقارنة بين المناطق اللبنانية المختلفة لتبيان أثر السياق الاجتماعي.
- اعتماد مناهج نوعية لفهم أعمق لدوافع الطلاب تجاه القراءة أو عزوفهم عنها.
- دراسة أثر البرامج التدخلية (مثل حصص المطالعة) على السلوك القرائي على المدى الطويل.
- ربط المطالعة بالتحصيل الأكاديمي والمهارات الحياتية، لتأكيد جدواها التربوية والعملية.

## أولاً: المراجع العربية

- الزهراني، أ. (٢٠١٩). اتجاهات طلبية المرحلة الثانوية نحو المطالعة الحرّة وعلاقتها بالتحصيل الدراسي. مجلة التربية، ٣٤(٢)، ١٤٥-١٧٢.
- العزاوي، م. (٢٠٢٠). عادات القراءة لدى الشباب الجامعي في العراق: دراسة ميدانية. مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، ٢٨(٣)، ٥٥-٨٠.
- القحطاني، س. (٢٠١٨). العوامل المؤثرة في العزوف عن القراءة لدى طلبية المرحلة الثانوية. مجلة العلوم التربوية والنفسية، ١٩(٢)، ٧٧-٩٨.
- حسن، ع. (٢٠٢٠). دور المكتبة المدرسية في تنمية عادة القراءة. مجلة دراسات المكتبات والمعلومات، ٢٥(١)، ٥٥-٧٢.
- عبد الرحمن، م. (٢٠٢١). اتجاهات القراءة لدى الشباب العربي في ظل الثورة الرقمية. المجلة العربية للتربية، ٤١(٣)، ١١٢-١٣٠.

## ثانياً: المراجع الأجنبية

- Applegate, A. J., & Applegate, M. D. (2019). The Peter Effect revisited: Reading habits and attitudes of pre-service teachers. *Journal of Reading Education*, 44(2), 5-16.
- Clark, C., & Teravainen, A. (2017). Children and young people's reading in 2017: Findings from our annual literacy survey. London: National Literacy Trust.

- Elkin, J., Train, B., & Denham, D. (2019). Reading and reader development: The pleasure of reading. London: Facet Publishing.
- Guthrie, J. T., & Wigfield, A. (2000). Engagement and motivation in reading. In M. L. Kamil, P. B. Mosenthal, P. D. Pearson, & R. Barr (Eds.), Handbook of reading research (Vol. 3, pp. 403–422). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Schaffner, E., Schiefele, U., & Ulferts, H. (2019). Reading amount as a mediator of the effects of intrinsic and extrinsic reading motivation on reading comprehension. Learning and Instruction, 61, 117–126. <https://doi.org/10.1016/j.learninstruc.2019.01.005>
- Twiŝt, L., Schagen, I., & Hodgson, C. (2017). Readers and reading: The National Literacy Trust survey. Educational Research, 59(4), 411–428. <https://doi.org/10.1080/00131881.2017.1344731>

### ثالثاً: التقارير الدولية

- OECD. (2020). 21st-century readers: Developing literacy skills in a digital world. Paris: OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/a83d84cb-en>
- OECD. (2021). PISA 2018 Results (Volume III): What school life means for students' lives. Paris: OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/acd78851-en>
- UNESCO. (2020). Reading in the age of digital distraction. Paris: UNESCO Publishing.
- UNESCO. (2022). Reimagining our futures together: A new social contract for education. Paris: UNESCO Publishing.

### رابعاً: المراجع المنهجية

- DeVellis, R. F. (2016). Scale development: Theory and applications (4th ed.). Los Angeles, CA: Sage.
- Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. J., & Anderson, R. E. (2019). Multivariate data analysis (8th ed.). Andover, UK: Cengage Learning.
- Kline, R. B. (2016). Principles and practice of structural equation modeling (4th ed.). New York: Guilford Press.

## الملحق الأول: الاستبانة المعتمدة في الدراسة

تمهيد:

تُمثّل هذه الاستبانة الأداة الرئيسة التي استُخدمت في جمع بيانات الدراسة حول واقع المُطالعة واتّجاهاتها لدى طلاب المرحلة الثانوية في لبنان. وقد صيغت بنودها بعناية لتغطية أربعة محاور أساسية: الممارسات، الاتّجاهات، التفضيلات، والمعوقات، إضافةً إلى البيانات الديموغرافية وسؤال مفتوح للإثراء النوعي. القسم الأول: البيانات الديموغرافية

1. الجنس:  ذكر  أنثى
2. الصف:  الأول ثانوي  الثاني ثانوي  الثالث ثانوي
3. نوع المدرسة:  رسميّة  خاصّة

القسم الثاني: ممارسات المُطالعة (مقياس ليكرت خماسي: أبداً - نادراً - أحياناً - غالباً - دائماً)

4. أمارس المُطالعة في أوقات الفراغ.
5. أفضل القراءة على مشاهدة الهاتف أو التّلفاز.
6. أخصّص وقتاً يومياً أو أسبوعياً للقراءة.
7. أزور المكتبة المدرسيّة بانتظام.
8. أزور المكتبة العامّة بانتظام.
9. أستعير كتباً من مكتبة المدرسة.
10. أستعير كتباً من مكتبات خارج المدرسة.

القسم الثالث: الاتّجاهات نحو المُطالعة (مقياس ليكرت خماسي: أوافق بشدّة - أوافق - محايد - لا أوافق - لا أوافق بشدّة)

11. المُطالعة تُوسّع مداركي وتُغني معرفتي.
12. أجد في القراءة متعةً وتسليةً.
13. أشعر أنّ القراءة تُنمّي قدرتي على التّفكير النّاقد.
14. المطالعة تُسهم في تحسين مستواي الأكاديمي.

القسم الرابع: التفضيلات القرائية

15. الموضوعات التي أحب قراءتها:

- أدبيّة (قصص، روايات، سير)  
 علميّة (علوم طبيعيّة، رياضيات، تقنيّات)  
 دينيّة  
 ثقافيّة عامّة

16. الوسيط المفضّل للقراءة:

- كتاب ورقي  
 كتاب إلكتروني (PDF، تطبيقات)  
 مزيج من الورقي والإلكتروني

17. المصدر الأكثر اعتماداً للقراءة:

- مكتبة المدرسة  
 مكتبة عامّة  
 مكتبة منزلية  
 الإنترنت

القسم الخامس: المعوّقات (يمكن اختيار أكثر من خيار)

18. ضيق الوقت وكثرة الواجبات.  
19. عدم توافر مكتبة قريبة أو مفعّلة.  
20. قلّة الكتب المشوّقة والمناسبة.  
21. صعوبة فهم النصوص أو التّركيز فيها.  
22. الميل إلى قضاء الوقت على الهاتف أو التّلفاز بدل القراءة.

القسم السادس: السّؤال المفتوح

23. برأيك، كيف يمكن تشجيع الطّلاب على المطالعة بشكل أكبر؟  
(إجابة مفتوحة).

## الملحق الثاني: بيانات تفصيلية عن العينة

النسبة %	المجموع (n)	خاصة (n)	رسمية (n)	الصف	الجنس
15.4%	200	105	95	أول ثانوي	ذكر
15.5%	201	101	100	ثاني ثانوي	ذكر
15.5%	201	101	100	ثالث ثانوي	ذكر
46.4%	602	307	295	—	إجمالي الذكور
17.4%	226	121	105	أول ثانوي	أنثى
17.6%	228	120	108	ثاني ثانوي	أنثى
18.5%	240	133	107	ثالث ثانوي	أنثى
53.6%	694	374	320	—	إجمالي الإناث
100%	1296	681	615	—	المجموع الكلي

# تجديد الفكر الفلسفي العربي دراسة تحليلية لفلسفة حسن حنفي

عبدالله الغزاوي

طالب دكتوراه  
في الجامعة  
اليسوعية(بيروت)  
قسم الفلسفة.

الملخص: لا يخفى على أحد ما للفلسفة من مكانة عريقة في تاريخ الفكر الإنساني، حيث هي منصبّة منجهد الإنسان المعمق لفهم ذاته والتفكير في العالم من حوله. والفلسفة، بامتيازها، ليست مجرد تأملات هدفها التنظير، بل هي سياق حيوي يعالج ويفوح عن صراع داخلي للأفكار، وتجادب الإنسانيات، وصياغة للمعنى في رؤية معقدة من التاريخ والثقافة. وقد بدا حسن حنفي كأحد أبرز المفكرين المعاصرين الذين حاولوا إعادة هيكلة الفلسفة العربية والإسلامية بما يتماشى مع مقتضيات العصر الحديث. تجسّدت أهمية هذه الدراسة في قدرتها على تقديم رؤية واضحة لفلسفة العصر الحديث من خلال إعادة قراءة التراث وتطويره بطريقة تواكب متغيرات الزمن. فقد حاول حنفي، بجرأة فكرية، مواجهة تحديات الفلسفة العربية التقليدية وتعزيز أفق الفكر الفلسفي من خلال تقديم مقاربات تجديدية عصريّة تتفاعل مع الفكر الغربي وتجعل الفلسفة العربية أكثر قدرة على مواجهة قضايا العصر. هذه المقاربات لا تتطوي على مجرد مراجعة نقدية بل تشمل أيضاً توظيفاً فاعلاً للأدوات الفلسفية لتحليل وتفسير مشكلات العصر من منظور عربي-إسلامي. تسعى هذه الدراسة لاستكشاف وتفكيك أفكار حسن حنفي الفلسفية، وتحليل تأثيرها على الفلسفة العربية في سياقها

الحديث وقد توزعت على ثلاثة مباحث حيث يتناول المبحث الأول لمحة تاريخية عن تطور الفلسفة العربية والإسلامية من العصور الإسلامية المبكرة حتى العصر الحديث والتأثيرات الرئيسية التي شكلت مسار الفلسفة العربية أمّا المبحث الثاني فسيحدث عن أفكار حسن حنفي الفلسفية و رؤيته للتجديد والإصلاح، والمبحث الثالث سيعرض تأثير رؤيته وتطبيقاتها.

كما ستسلط الضوء على كيفية تجديد الفكر الفلسفي العربي من خلال مقاربات حنفي، ودوره في إحداث تحول جذري في كيفية فهمنا وتفسيرها للتراث والمعاصرة. وتأتي هذه الدراسة من خلال تقديم تأملات عميقة في فلسفة حسن حنفي، وتحديد مدى تأثيره في تطور الفكر الفلسفي العربي والإسلامي، وهو ما يمثل خطوة مهمة نحو فهم أعمق للفلسفة المعاصرة وكيفية تفاعلها مع الإرث الثقافي والتاريخي.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة العربية، حسن حنفي، التجديد الفلسفي، الفكر الإسلامي، التراث والمعاصرة، النقد الفلسفي، الفلسفة الحديثة، التأثيرات الثقافية، الإصلاح الفكري، الفكر الغربي.

**Abstract:** Abstract: It is no secret that philosophy has a long-standing position in the history of human thought, as it is the focus of man's deep effort to understand himself and think about the world around him. Philosophy, by its excellence, is not just contemplations aimed at theorizing, but rather a vital context that addresses and expresses an internal conflict of ideas, the attraction of humanities, and the formulation of meaning in a complex vision of history and culture. Hassan Hanafi appeared as one of the most prominent contemporary thinkers who tried to restructure Arab and Islamic philosophy in line with the requirements of the modern era. The importance of this study was embodied in its ability to provide a clear vision of modern-day philosophy by rereading and developing heritage in a way that keeps pace with the changes of time. Hanafi tried, with intellectual boldness, to confront the challenges of traditional Arab philosophy and enhance the horizon of philosophical thought by presenting modern innovative approaches that interact with Western thought and make Arab philosophy more capable of confronting contemporary issues. These approaches do

not involve merely a critical review, but also include an effective use of philosophical tools to analyze and interpret contemporary problems from an Arab-Islamic perspective.

This study seeks to explore and deconstruct Hassan Hanafi's philosophical ideas, and analyze their impact on Arab philosophy in its modern context. It is divided into three sections, where the first section deals with a historical overview of the development of Arab and Islamic philosophy from the early Islamic eras to the modern era and the main influences that shaped the course of Arab philosophy. The second section will discuss Hassan Hanafi's philosophical ideas and his vision of renewal and reform, and the third section will present the impact of his vision and its applications.

It will also shed light on how Arab philosophical thought has been renewed through Hanafi's approaches, and his role in bringing about a radical shift in how we understand and interpret heritage and modernity. This study comes through presenting deep reflections on Hassan Hanafi's philosophy, and determining the extent of his influence on the development of Arab and Islamic philosophical thought, which represents an important step towards a deeper understanding of contemporary philosophy and how it interacts with cultural and historical heritage

أولاً : مقدّمة الدراسة: ليست الفلسفة مجرد فكرٍ بليت زمانٍ ومكانٍ ، بلا مجتمع وبلا حضارة إنّما هي نظامٌ فكريّ ينشأ في عصرٍ ويقوم به جيل ، ويخدم مجتمعاً ويغبر عن حضارة ، وقد تكون أزمة الفلسفة اليوم نتيجة عدم الوعي وعياً علمياً كافياً ، وغالباً ما تكون الفلسفة نتيجة لتبني مذهباً اجتماعياً تقليدياً لما هو موجودٌ في بعض المراجع الأجنبية لما ينقل عنها أو عن اقتناعٍ مذهبٍ يظهر في السياسة أكثر ممّا يظهر في العلم أو ردّاً على سؤالٍ محرجٍ لطالبي ملتزمٍ متحمسٍ لقضايا المجتمع بناءً على مذهبٍ سياسيٍّ أو بدونه تهرباً من الإجابة ، فما أسهل اللجوء إلى ظروف العصر أو ادعاء التقليديّة الاجتماعيّة، وما أسهل الشعارات في هذه الأيام .

ومن المعروف أنّ التراث القديم كلّهُ استجابات ذهنيّة لأجيالٍ سابقةٍ إزاء أحداثٍ عصرٍ مضى ويكشف عن صراعٍ الأقوى

عمل حسن حنفي على إعادة قراءة تراث النهضة العربية من أجل الكشف عن المعينات التي

ساهمت في إخفاق التجارب النهضوية، وفي هذا المجال حدد التيارات على الشكل التالي:

- «الاتجاه الإصلاحِيّ ثم السلفِيّ: وهو الاتجاه الذي نشأ مع جمال الدين الأفغانيّ وتواصل مع محمد عبده، وعمل على توطيد دور العقل وإعادة هيكلة الحياة السياسية عبر إشاعة الحرية والديمقراطية فيه، إلا أنّ هذه الحركة قد خبت، واختارت المنهج التربوي الإصلاحِي بعد إخفاق الثورة العرابية، ثمّ تراجعت بعد ذلك مع محمد رشيد رضا الذي كرّس تحويل الحركة الإصلاحية إلى سلفية معلنة، أنتجت حركة الإخوان المسلمين. وهذا الاتجاه مع تحوُّله طالب بالرجوع إلى السلف الصالح باعتباره الحل الوحيد للنهضة، وعانى هذا التيار من المشاكل التالية:

- سيادة النظرة الإلهية على الفكر النظريّ، فالحاكمية لله بصرف النظر عن طبيعة الواقع وعن مكوناته، وارتبط التغيير بالدعوة الثيوقراطية، مما يُوجد انفصلاً بين الدين والمجتمع، ويعيد الأمة إلى التجربة الأوروبية عندما ابتلع العالم داخل الإلهيات، مع العلم بأن العدل أصبح جزءاً من التوحيد في فكرنا الدينيّ المتأخر.

- وقف تطور هذه الدعوة فكرياً، بل إنّ هذا التيار قد تخلف عبر عزل نفسه عن التراث بشكله المتكامل الكلّي وعدم استثماره للإحياء الاعتزاليّ ونظره إلى استقلال العقل والإرادة. يُضاف إليها عدم نظره إلى كيفية تطور المنظومات الدينيّة للاستفادة منها، فهو لم يعمل على تطوير لاهوت الثورة، ومعالجة قضايا الأرض، وتجنيد الجماهير، وإصلاح التربية والتعليم والقضاء.

- عدم قدرته على تحويل الإلهيات إلى فكر نظريّ، ثم تحويل الفكر النظريّ إلى أيديولوجية سياسية اقتصادية واضحة المعالم.

- سيادة التصور الرأسمالي للدين بسبب التصور الهرميّ للعالم، وهو ما ورثناه قديماً من نظرية الفيض والصدور.

- تقسيم العالم بشكل حاد بين سردين أحدهما للإيمان والآخر للكفر.

- معاداته التجديد على المستوى النظريّ.

- جدل الكلّ أو لا شيء عند الممارسة.

- استخدامها للعنف، وتخلفها عن إعداد الجماهير، وحتى عند اقترابها منهم، تعدّهم بشكل مغلق ينقصه الحوار.

- سيادة التصور الجنسيّ للعالم، والفصل الحاد بين النساء والرجال.

- التركيز على الحدود وإصدار قوائم المحرمات دون ذكر المباحات، مما يشوه شخصية الإنسان فتزرع فيه الخوف بدل الشجاعة، والإحجام بدل الإقدام، ويجعل الإنسان

متشككاً<sup>1</sup> انطلق حسن حنفي في مشروعه الفكري من مميزات الحضارة العربية الإسلامية، بما هي أمة تراثية تاريخية، ولكن سمات هذا المشروع لم تنعزل عن شخصيته الخاصة التي تسعى إلى التجديد، وتعيش حاجز التجديد على رأس كل مئة عام، حيث اعتبر نفسه هذا المجدد، الذي سيخرج الأمة من أزمتها الحضارية، ويعيد ربطها بالعصر، ويتميز هذا المشروع بمجموعة من السمات، هي:

● أ. التراثية: حيث شدد على حضوره كمخزون نفسي/شعوري حالّ في نفوس أبناء الأمة، ولا يمكن التعااطي معه - كما سنرى بعد قليل - كما تعامل الغرب مع تراثه، لذلك شكل الجبهة الأولى وهي أضخم الجبهات وأكثرها تفصيلاً: "لأنها أعمق في التاريخ إذ أنها تمتد إلى ما يزيد على الألف وأربعمائة عام. وهي الأكثر حضوراً في وعينا القومي وتاريخنا الثقافي"<sup>2</sup> أنه النقطة المحورية التي يجب العمل عليها من أجل تجديدها.

● ب. التجديدية: لما كان هدف المشروع التجديد، فلا يمكن القيام بذلك دون تجديد اللغة ومنطقها، وتجديد مستويات التحليل وتجديد البيئة الثقافية عبر: «إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»<sup>3</sup> هذا وتأتلف السمة الأولى والثانية لتؤسساً معاً أحد أبرز انشغالات الفكر الفلسفي.

تعدُّ فلسفة حسن حنفي واحدة من أبرز المساهمات في تجديد الفكر الفلسفي العربي في العصر الحديث، إذ تسعى هذه الدراسة إلى تحليل وتقييم هذه المساهمة من خلال ثلاثة محاور رئيسية. تناول حسن حنفي في فكره العديد من القضايا الجوهرية التي تمس العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والعلمانية، والتجديد والإصلاح، ومدى تأثير الفكر الغربي على الفلسفة العربية.

تتمثل أهمية هذه الدراسة في تسليط الضوء على كيف أحدث حسن حنفي تحولاً في الفكر الفلسفي العربي من خلال تقديم مقاربات تجديدية تتفاعل مع التحديات المعاصرة وتساهم في تطوير الفكر الفلسفي بما يتماشى مع مقتضيات العصر الحديث. في هذا السياق، تعتمد الدراسة على تحليل الأفكار الرئيسية في فلسفة حسن حنفي، مثل توازنه بين التراث والحداثة، وتأثيره على قضايا التجديد والإصلاح في الفكر العربي، وكيفية تعااطيه مع الفكر الغربي.

ثانياً: منهج الدراسة:

تستند هذه الدراسة إلى منهجين رئيسيين: المنهج التحليلي لفحص الأفكار الفلسفية لحسن حنفي، والمنهج التاريخي لفهم السياق الذي نشأت فيه فلسفته. من خلال هذا

التقييم، وتهدف هذه الدراسة إلى تقديم رؤية واضحة حول تأثير حسن حنفي على تطور الفكر الفلسفي العربي والإسلامي، وتحديد كيفية مساهمته في تجديد الفلسفة العربية بما يتناسب مع التحولات المعاصرة.

#### ثالثاً: إشكالية الدراسة:

لقد أتت إشكالية الدراسة لطرح التجديد في فكر حسن حنفي على النحو الآتي:

- 1- كيف يمكن تقييم تأثير حسن حنفي على تطور الفلسفة العربية المعاصرة؟
- 2- ما هي الصعوبات التي واجهت فلسفة حسن حنفي في سياق الفكر الفلسفي العربي والإسلامي؟
- 3- كيف تساهم فلسفة حسن حنفي في تحقيق تجديد فعّال للفكر الفلسفي العربي؟

#### رابعاً : فرضيات الدراسة:

أما فرضية تأثير الفلسفة الغربية على حسن حنفي فهي:

- يعتقد أن حسن حنفي تأثر بشكل كبير بالمدارس الفلسفية الغربية، مما ساهم في تشكيل فلسفته وتطويرها.
- من خلال هذا التأثير، أدخل حنفي مفاهيم جديدة إلى الفلسفة العربية وساهم في تحديثها.

أما فرضية تجديد الفكر الفلسفي العربيّ فهي :

- من المتوقع أن حسن حنفي قد ساهم بشكل ملحوظ في تجديد الفكر الفلسفي العربي من خلال تقديم رؤى جديدة تعالج قضايا العصر.
- فلسفته تمثل نقطة تحول في كيفية فهم الفلسفة العربية للتراث والمعاصرة، مما يعزز من قدرة الفلسفة على التفاعل مع التحديات المعاصرة.

#### خامساً : تحليل نصّ الدراسة

المبحث الأول : الخلفية النظرية والتاريخية لفكر التجديد عند حسن حنفي لا شكّ بأنّ للفلسفة العربيّة مصادر غنيّة ومتنوّعة ، ولكن يعدّ المصدر الإسلاميّ واليونانيّ أهمّها، فإذا أمعنا النظر في الفكر العربيّ الإسلاميّ نجده متعدّد النشاطات ، ولا شكّ أنّ الفلسفة العربيّة تأثرت بالفكر اليونانيّ فقد نسجوا على منوال ( أفلاطون، وأرسطو

وأفلاطين) فقد أخذوا عنهم معظم الآراء والأفكار الفلسفية بقوالب جديدة. «لا شكَّ أنَّ الفلسفة العربية فلسفة عقلية كالفلسفة اليونانية، لأنَّ معظم فلاسفة العرب يعتقدون أنَّ العقل قادرٌ على إدراك الحقيقة، وأنَّ النفس الإنسانية التي تجرَّد ماهيات الموجودات من اللواحق الحسية والصور المتخيلة تستطيع في نظرهم تقلب هذه الصور إلى معقولات كلية بتأثير عقلٍ مفارقٍ يطلقون عليه اسم العقل الفعَّال، ولا شكَّ أنَّ معظم فلاسفة العرب يؤمنون بوحدة المعرفة والحقيقة ويقولون بمطابقة ما هو موجودٌ في العقل لما هو موجودٌ في الأعيان... ولا يختلف كثيراً أو قليلاً عن قول اليونانيين: «إنَّ كمال الشيء مقياس وجوده»<sup>4</sup>

وإذا كانت عقول الفلاسفة العرب قد تأثرت بعقول اليونان في منطقتهم وطبيعتهم وسائر علومهم، فإنَّ قلوبهم قد ارتوت من منبع الدين الإسلاميّ في الفلسفة الإسلامية أهدت وتأثرت بما قبلها، كما أنَّ فيها خلقاً وابتكاراً أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة.<sup>5</sup> لقد كانت النظرة الغربية السائدة في التصميم الاعتيادي لتاريخ الفلسفة الإسلامية تهتم ببعض الأسماء الفلسفية الكبيرة التي انتقلت إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية وتنص على اعتبار أنَّ الفلسفة الإسلامية ملحقةً أو تابعةً لهذا التصميم يقول دي بور T.J. De Boer<sup>6</sup> من منطلق أنَّ هذه الفلسفة كما ظلَّت على الدوام «فلسفة انتخائية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشريحاً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة. فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها»<sup>7</sup>. كما يرى أنَّ انتقال ابن رشد إلى الغرب كان عامل تحفيز لأنه قدم للغرب «مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكمل»<sup>8</sup> فنظر الغرب إلى نظريات أرسطو على أنها الحقيقة العليا.

وحسن حنفي (1935-2021) هو فيلسوفٌ ومفكرٌ مصريٌّ بارزاً، وأحد أهم رموز الفكر العربي المعاصر. وُلد في القاهرة عام 1935، وحصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة القاهرة عام 1956، ثم حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون في باريس عام 1966، بعد عودته إلى مصر من فرنسا، بدأ حسن حنفي حياته الأكاديمية كأستاذ للفلسفة في جامعة القاهرة، حيث عمل هناك لعدة عقود. كان له دور كبير في تطوير الفكر العربي المعاصر من خلال دمج بين التراث الإسلامي والفكر الغربي الحديث. اشتهر بمشروعه الفكري الكبير «التراث والتجديد»، الذي حاول من خلاله إعادة قراءة التراث الإسلامي بطريقة تعيد له حيويته وتجعله قادراً على التعامل مع التحديات المعاصرة.

أمّا أعماله: حنفي كتب العديد من الكتب والمقالات التي أثرت على الفكر العربي والإسلامي. من أبرز مؤلفاته: - «مقدمة في علم الاستغراب» - «التراث والتجديد» - «من النقل إلى الإبداع» - «من النص إلى الواقع»، توفي حسن حنفي في 21 أكتوبر 2021 عن عمر يناهز 86 عامًا، بعد حياة حافلة بالعطاء الفكري والنضال من أجل تجديد الفكر العربي والإسلامي.<sup>9</sup>

”ما جعل فكر حنفي متميّزاً وفلسفته متميّزة ومشروعه متميّز، هو كتاباته وأبحاثه ومواقفه المتميّزة بالوجهة وبالجرأة، على الرغم من الانتقادات التي تتعرض لها، فما تزيدها إلّا قوّةً ومناعةً، مقالات كانت أو كتب أو حوارات أو غيرها، تعالج مختلف القضايا في الفكر والثقافة والسياسة والحضارة وتعكس معالم مشروعه الحضاريّ وبيانه.“<sup>10</sup>

حسن حنفي يعتبر شخصية محورية في الفلسفة العربية الحديثة، حيث سعى لتقديم قراءة جديدة للفكر الإسلامي تتفاعل مع التحديات التي يواجهها العالم العربي اليوم. حسن حنفي، بعمقه الفلسفي ونظرياته التجديدية، يشكل نقطة تحول رئيسية في مسار الفلسفة العربية. فبفهمه العميق لثنائية التراث والحداثة، نحده يقول: «مهمّة التراث والتجديد التحرّر من السلطة بكلّ أنواعها، سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلّا سلطان العقل.»<sup>11</sup> سعى حنفي إلى تقديم رؤية جديدة تعيد تعريف العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والتحديات الفكرية المعاصرة. في عصر مليء بتساؤلات الهوية، والعولمة، والحداثة، كانت فلسفة حسن حنفي بمثابة جسر تواصل يربط بين عوالم متباينة، وتفتح أفقاً جديداً للفكر الفلسفي العربي.

تطورت أفكار حسن حنفي عبر الزمن، حيث عمل على تطوير مفهوم «التراث والتجديد»، وهو مفهوم يتناول كيفية الاستفادة من التراث الفلسفي الإسلامي مع الاستجابة للتحديات والتطورات المعاصرة. كما كان له دور كبير في الحركة الفكرية التي سعت إلى تحقيق توازن بين الأصالة والمعاصرة في الفلسفة العربية.

حنفي يُعتبر أيضاً من الداعمين للفكر النقدي والتحليلي، حيث عمل على نقد الفكر التقليدي والدعوة إلى تحديثه، وهو ما تجلّى في العديد من أعماله الرئيسية مثل «الفكر العربي المعاصر» و«نقد العقل العربي».

فكر حسن حنفي يمثل نقطة تحول مهمة في الفلسفة الحديثة، لا سيما في السياق العربي والإسلامي. فهمّة الفكر برأيه: «متى تتغيّر مفاهيم عصر النهضة الأولى إلى مفاهيم الانتفاضة، المقاومة، والتمرد والغضب والاعتراض والثورة؟ ما زالت فلسفتنا ونهضتنا، بل وإيديولوجياتنا تقوم على النظر دون العمل، وعلى المعرفة قبل الفعل.»<sup>12</sup>

لقد عمل على دمج الفلسفة الغربية المعاصرة مع التراث الفلسفي العربي، مما أعطى فلسفته بُعداً تجديدياً وتفاعلياً مع التطورات الفكرية العالمية. من خلال أعماله، قدم حنفي قراءة جديدة للتراث الفلسفي، فمن وجهة نظره التراث هو « كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو إذن قضية موروث وهو قضية معطى حاضر على العديد من المستويات»<sup>13</sup> مما جعله قادراً على الربط بين مفاهيم الحداثة والتقليد، وهو ما ساعد على تحفيز نقاشات جديدة حول فلسفة الدين، الفكر السياسي، والعلمانية. بفضل اهتمامه بالنظرية النقدية والبحث في مشكلات العصر، ساهم حنفي في إعادة تعريف الأبعاد الفلسفية للعقل العربي. قدّم نقداً فكرياً جديداً يمكن فهمه من خلال سياق التحديات المعاصرة مثل العولمة والحداثة، مما جعله أحد المفكرين المؤثرين في تشكيل الفكر الفلسفي الحديث في العالم

ساهم حسن حنفي في إغناء الفكر الفلسفي العربي والإسلامي من خلال تقديم مقاربات جديدة للتراث وتطوير مفاهيم جديدة تتناسب مع واقع العالم المعاصر. لقد قدم حنفي مقاربة تجديدية تدمج بين التراث والحداثة، مما ساعد على تقديم تفسيرات جديدة للتاريخ والفكر الإسلامي. من خلال عمله على «إعادة قراءة التراث» والفكر العربي المعاصر، ساهم في بناء جسر بين الماضي والحاضر، مما ساعد على توسيع نطاق الفكر الفلسفي العربي ليشمل الأبعاد العالمية المعاصرة. إن نقطة الانطلاق في المشروع هي التراث وليس الغرض من ذلك تجديده من أجل المحافظة عليه وعلى أصالته بل من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنيّة وتأسيس الحاضر، ودفعه نحو التقدّم، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعيّ. التراث هو نقطة البداية كمسؤوليّة ثقافيّة وقوميّة، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوّقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أيّة محاولة لتطويره»<sup>14</sup>

حنفي أيضاً أثّر النقاشات حول العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية، مما فتح مجالاً للبحث والنقاش حول كيفية استيعاب الفلسفة الغربية في سياق الفكر العربي والإسلامي. كما قام بدور كبير في نقد الفلسفة التقليدية، مما أدى إلى فتح أفق التفكير النقدي والتجديد الفلسفي الذي يعكس التحديات المعاصرة.

من خلال أعماله التعليمية والفكرية، ألهم حسن حنفي جيلاً من المفكرين والمثقفين العرب، مما ساهم في نشر روح البحث النقدي والتجديد في الفكر الفلسفي العربي.

أصبحت أعماله مصدراً مهماً لفهم كيفية تطور الفلسفة العربية والإسلامية في ضوء التحديات الفكرية الحديثة، مما عزز من مكانة الفلسفة العربية على الصعيدين الإقليمي والدولي.

في النهاية، تأمل الدراسة في كيف أن فلسفة حسن حنفي تُمثل جسراً بين التراث والمعاصرة، وتفتح آفاقاً جديدة لفهم التفاعل بين الفكر التقليدي والمتغيرات الحديثة، مما يُسهم في إغناء الفلسفة العربية ويعزز قدرتها على معالجة قضايا العصر.

#### المبحث الثاني: أفكار حسن حنفي الفلسفية

حسن حنفي، أحد أبرز الفلاسفة العرب في العصر الحديث، قدم مشروعاً فلسفياً متكاملًا ينطلق من الفلسفة الواقعية، والتي تعتمد على التجريبية العلمية في التحليل والنقد وإدراك العلاقات. في أعماله المختلفة، نجح حنفي في تطوير منهجية تجمع بين النقد والبناء والتغيير، مع التركيز على إدراك العلاقات الجدلية بين الثنائيات مثل الثابت والمتغير، والواحد والمتعدد، والتراث والمعاصرة، والأنا والآخر.

فلسفة حنفي تتجلى بوضوح في العديد من مؤلفاته، حيث يظهر التزامه بالسعي نحو تحصيل المعرفة الحقيقية عبر إدراك هوية النقيض، انطلاقاً من قناعته بأن الأشياء تُعرف بأضدادها. في كتابه «الهوية»، يناقش حنفي كيف تتشكل الهويات في مواجهة الآخر، مشيراً إلى أن الهويات قد تتجه نحو الانغلاق كرد فعل طبيعي للأقليات وسط الأغلبية، وهو ما يظهر بوضوح في سلوكيات المهاجرين الشرقيين في الحضارة الغربية. من خلال مشروع الفكر العربي الإسلامي يمثل جوهر فلسفة حنفي، ويسعى حنفي إلى إعادة صياغة العلاقة بين التراث والمعاصرة، وبين الذات والآخر، مؤكداً أن الفلسفة ليست مجرد تأمل نظري بل هي أداة فعالة لتحليل الواقع والتفاعل معه من أجل بناء مستقبل أفضل. هذا السعي نحو التجديد والتغيير في الفكر العربي الإسلامي يمثل جوهر فلسفة حنفي، ويضعه في مقدمة الفلاسفة الذين يسعون إلى إعادة صياغة الهوية الثقافية والفكرية في مواجهة التحديات العالمية المعاصرة. يرى حنفي أنه «لا يمكن نقل تراث من حضارة إلى أخرى، إلا بعد عملية إعادة بناء للمنقول على أساس من روح العصر للحضارة الناشئة، وإذا كان لا يجوز النقل من تراث الأنا القديم إلا بعد إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر الجديدة، فالأولى أن يتم ذلك بالنسبة إلى تراث الآخر»<sup>15</sup>

هذه الرؤية الفكرية تشير إلى ضرورة عدم نقل التراث من حضارة إلى أخرى بشكل

حرفي أو تقليدي. بل يجب أن يتم هذا النقل بعد إعادة بناء ذلك التراث ليتناسب مع روح العصر ومتطلبات الحضارة التي يستقبلها. يطرح حنفي رؤية بأن التراث المنقول سواء كان من حضارة قديمة (تراث الأنا) أو من حضارة أخرى (تراث الآخر) يجب أن يخضع لعملية تمحيص وإعادة بناء لئتم دمجها بفعالية في السياق الحضاري الجديد. فالفكرة تدعو إلى الابتكار والتكيف بدلاً من التقليد الأعمى.

فهو يرى: «أن الفلاسفة القدماء لم يتوقفوا عند ترجمة النصوص والمؤلفات وتفسيرها وشرحها والتعليق عليها بل إنهم بدأوا التأليف وأعادوا إنتاج المادة المنقولة من جديد، ابتداءً من القرن الثالث عند الكندي حيث أنتجوا المؤلفات الفلسفية والعلمية كما يتضح ذلك من شروحات ابن رشد على مؤلفات أرسطو»<sup>16</sup> وبنظره العلماء قد كانوا نقلة أولاً ثم علماء ثانياً»<sup>17</sup>

يقول حنفي في كتاب الهوية: «وفي الخارج تزداد الهوية انغلاقاً دفاعاً عن النفس كرد فعل طبيعي للأقلية تجاه الأغلبية، وتظهر الحركات السلفية لدى المهاجرين وهم وسط الحضارة الغربية بوصفها حضارة الحداثة، ومع ذلك يزداد التمسك بمظاهر الهوية الشرقية في اللحية والجلباب والحجاب والنقاب، وكما قيل: إذا أراد الإنسان أن يكون رأسمالياً فليذهب إلى موسكو، ويقال أيضاً: إذا أراد الإنسان أن يكون اشتراكياً فليذهب إلى باريس، وإذا أراد أن يكون سلفياً فليذهب إلى الغرب، وإذا أراد أن يكون تقدمياً فليذهب إلى العالم الإسلامي، فكل شيء يعرف بنقيضه»<sup>18</sup>

«من أجل ذلك يتفق الكثيرون من الباحثين في فكر الدكتور حسن حنفي على أنه فيلسوف من طراز خاص، وصاحب رؤية فلسفية قائمة على منهج النقد والتحليل، وكذلك منهج الفينومينولوجيا الماركسية الهيكلية، وهي المناهج التي حاول حنفي استخدامها من أجل إعادة بناء العقل العربي، سواء النظري أو العملي، وهو ما يظهر بوضوح عند حديثه عن المعرفة والعلم، وعن التعدد والاختلاف، وضرورة التمييز بين العلم الإلهي والبشري حين يقول: والحقيقة أن التعددية هي الأصل وحق الاختلاف حق شرعي، فالكل راد ومردود عليه، فالتعددية قانون طبيعي يتمثل في اختلاف الألسنة والألوان والليل والنهار واللغات والشعوب والقبائل والمشارب والمفاهيم، والعلم الإلهي وحده هو العلم الشامل الذي يدرك الحقائق من جميع وجوهها، أما العلم الإنساني فهو رؤية، ووجهة نظر اقتراب ومواقف النص وحده هو حامل العلم الإلهي الثابت.»<sup>19</sup>

هذه الجهود تظهر جلية في تناول حنفي لمفاهيم المعرفة والعلم والتعددية والاختلاف. ففي رؤيته، يؤكد حنفي على أهمية التمييز بين العلم الإلهي والعلم البشري، مشدداً على

أن التعددية هي الأصل، وأن حق الاختلاف هو حق شرعي وطبيعي. يشير حنفي إلى أن التعددية ليست مجرد تنوع سطحي، بل هي قانون طبيعي يتجلى في اختلاف الألسنة والألوان والليل والنهار، وكذلك في اللغات والشعوب والمفاهيم.

من خلال هذا التصور، يوضح حنفي أن العلم الإلهي هو الوحيد الذي يمتلك شمولية الإدراك، حيث يدرك الحقائق من جميع جوانبها. أما العلم الإنساني، فهو محدود بإطاره البشري، يعتمد على رؤى ووجهات نظر ومواقف تختلف باختلاف الظروف والأفراد. ويرى حنفي أن النص الديني هو الحامل الوحيد للعلم الإلهي الثابت، في مقابل التفسيرات البشرية التي تظل محاولات للتقرب إلى الحقيقة لكنها لا تمتلك اليقين المطلق.

هذا التمييز بين العلمين، الإلهي والبشري، يعكس التزام حنفي بتجديد الفكر العربي والإسلامي من خلال إعادة قراءة التراث بشكل نقدي ومعاصر، مع احترام التعددية الفكرية والاختلاف كجزء أساسي من طبيعة الإنسان والحياة.

ثمة إشكالية حقيقية كانت، ولا زالت، مطروحة على العقل في علاقته بالوحي والنقل، أو بشكل عام في علاقة بالفلسفة والدين.<sup>20</sup>

الإشكالية التي تشير إليها هي مسألة جوهرية طالما شغلت عقول الفلاسفة والمفكرين على مر العصور، وهي العلاقة بين العقل من جهة والوحي والنقل من جهة أخرى، أو بشكل أوسع، العلاقة بين الفلسفة والدين.

هذه الإشكالية تتبع من التساؤل حول مدى إمكانية توافق العقل البشري المستقل، الذي يعتمد على التفكير النقدي والتحليل المنطقي، مع الوحي أو النصوص الدينية التي تستند إلى الإيمان والنقل من مصادر دينية معترف بها. ففي تاريخ الفكر الفلسفي، طالما كان هناك جدل حول دور العقل في تفسير النصوص الدينية، وهل يمكن أن يخضع الوحي

للتحليل العقلي والفلسفي؟ أم أن الوحي يجب أن يُقبل كما هو، دون تأويل عقلي؟ المشكلة تتعدّد عندما نأخذ في الاعتبار أن الفلسفة تعتمد على أدوات عقلية ومنطقية للوصول إلى الحقيقة، بينما الدين يعتمد على الإيمان بنصوص يُعتقد أنها مُنزلة أو ملهمة. هنا يظهر التوتر بين ما يمكن أن يقبله العقل منطقياً وما يُفترض قبوله إيمانياً.

العديد من الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي، وابن سينا، وابن رشد حاولوا إيجاد طرق للتوفيق بين العقل والنقل، فقاموا بتأويل النصوص الدينية بما يتناسب مع المعايير العقلية. من ناحية أخرى، كان هناك من يرفض هذه المحاولات، معتقداً أن الوحي الإلهي يجب أن يبقى فوق النقد العقلي البشري.

هذه الإشكالية لا تزال قائمة حتى اليوم، حيث يحاول المفكرون المعاصرون، مثل حسن

حنفي، معالجة العلاقة بين العقل والوحي بطرق جديدة. حنفي مثلاً، يتبنى رؤية نقدية تسعى لفهم النص الديني من خلال سياقاته التاريخية والاجتماعية، مع الحفاظ على دور العقل في تفسير تلك النصوص بما يخدم قضايا العصر ومتطلباته. الأساس في هذه الإشكالية هو البحث عن كيفية الوصول إلى فهم متوازن ومتكامل للعالم والوجود، يأخذ بعين الاعتبار العقلانية دون التفريط في القيم الروحية والدينية. «ولئن كانت الأولوية في البداية للوحي/ النص على العقل والواقع، إلا أن هذه الأولوية سرعان ما تحوّلت إلى قانون مُطلق ومُستغلق من أبرز نتائجه هيمنة الأشعرية. لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر؛ لأنّها تعطي الأولوية لله في الفعل والعلم وفي الحكم وفي التقييم في حين أنّ وجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة منه باسم الله مرّة، وباسم السلطان مرّة أخرى. ومن ثمّ، فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يسد لسوء الحظّ إلا قرناً أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيها الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه»<sup>21</sup>

### المبحث الثالث: تأثير فلسفة حسن حنفي وتطبيقاتها:

دعا حنفي إلى ضرورة إعادة قراءة التراث الإسلامي بشكل نقدي وموضوعي. رفض القراءة التقليدية التي تُعزز الجمود الفكري، وبدلاً من ذلك، اقترح منهجاً يعتمد على استكشاف الجوانب المتعددة للنصوص التراثية بهدف استخراج دلالات جديدة تخدم قضايا العصر. أثر ذلك في حثّ المفكرين والباحثين على إعادة التفكير في كيفية التعامل مع التراث. "ويمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل ما زالت مطوية فيه. هناك مستويات عامة مشتركة بين العلوم الموروثة يمكن الكشف عنها وهي في نفس الوقت إحدى مقتضيات العصر. فإذا كان منطلق التجديد اللغوي قد أعطى لنا قدرة هائلة على التعبير عن المعاني والأبنية المثالية الموروثة المغلقة باللغة التقليدية فإنّ المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميداناً خصباً تظهر فيه خصوبة التراث. وأعني بمستوى التحليل المنظور الذي ينظر منه إلى التراث. وهذا لا يتم إلا برؤياً معاصرة له. فالتراث يمكن قراءته بمنظورات عدة كلها ممكنة، والتجديد هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر. ليس معنى ذلك أن القراءات القديمة له خاطئة أو أن القراءات المستقبلية له غير واردة، بل كلها صحيحة، ولكن الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري. هنا يكمن الخطأ، خطأ عدم المعاصرة. وأهم هذه المستويات هو الشعور. والشعور مستوى

أخص من الإنسان، وأهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حياداً من الوعي، يكشف عن مستوى حديث للتحليل موجود ضمناً داخل العلوم التقليدية نفسها، ولكن نظراً لظروف نشأتها لم يوضع في مكان الصدرة، ولم تعط له الأولوية الواجبة، ولكن يفهم ضمناً ويقرأ فيما بين السطور»<sup>22</sup>

دعا إلى تأسيس علم الاستغراب وبحسب حنفي، فإن الاستغراب يعني حرفياً «العلم بالغرب»، والذي تمّ تناوله من قبل العرب والمسلمين كرد فعل عكسي ضد الاستشراق؛ وهو مصطلح يعني «العلم بالشرق». وفكرة الاستغراب في هدفها الأساسي هي محاولة القيام بأبحاث حول الغرب نيابة عن الغربيين، وهو الأمر الذي فعله الغرب بالشرق من خلال الاستشراق»<sup>23</sup> فمن أبرز تطبيقات فلسفة حنفي تأسيسه لعلم الاستغراب، الذي يعني بدراسة الغرب من منظور شرقي. هذا المفهوم جاء كنوع من رد الفعل على علم الاستشراق، حيث يسعى إلى فهم وتفكيك الثقافة الغربية ومظاهرها من منظور نقدي يهدف إلى تحرير الفكر العربي من التبعية الفكرية والثقافية.

ويقول حنفي: «انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولم نر ضحاها أو ظهرها، وحلّ ليلها بسرعة»<sup>24</sup> من هنا، طرح حسن حنفي مشروعه، الذي يقوم على قراءة التراث في شموله و كليته: «لأنّ تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث، لما كان التراث مكوناً رئيساً في عقليتنا المعاصرة»<sup>25</sup> على أن يتم التعامل مع التراث بحذر لكي لا يتحول إلى غاية في العملية البحثية، ويقول حنفي في هذا المجال: «تأخذ (بعض التأويلات)، التراث على أنه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى هي تقدم الشعوب. ونهضة المجتمعات»<sup>26</sup> مع العلم أن: «التراث هو نقطة البدء كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى غاية. التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو الإسهام في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره، والتراث ليس له قيمة في ذاته إلا بمقدار ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفاً لأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب... بل هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»<sup>27</sup>

أحدث مشروع حسن حنفي تفاعلاً كبيراً، حيث حاول أن يصوغ نموذجاً عربياً وإسلامياً للعلمانية يختلف عن التجربة الغربية، بحيث لا يتعارض مع القيم الدينية والثقافية

للمجتمعات الإسلامية.

ومن تطبيقات حنفي أنه كان من أوائل المفكرين الذين دعوا إلى ضرورة وجود تيار يساري إسلامي يهدف إلى التوفيق بين العدالة الاجتماعية والمبادئ الإسلامية. أثرت هذه الفكرة في العديد من الحركات الفكرية والسياسية في العالم الإسلامي، محاولاً بذلك تجاوز الصراع التقليدي بين اليسار الداعي إلى العدالة الاجتماعية والإسلام السياسي، ويضيف، فإن قيل: هل «التراث والتجديد» يقدم منهجاً أم يؤسس علماً، أم يكشف ميداناً؟ قيل: إن كل تجديد يصعب تصنيفه إلى منهج أو علم أو ميدان، فالمنهج هو ذاته علم لأنه تأسيس للعلم، والعلم إذا كان تأسيساً للعلم فهو ميدان، ميدان التأسيس، فتحليل الواقع المباشر ورؤية التراث فيه أو تحليل التراث على أنه مخزون نفسي عند الجماهير هو في نفس الوقت منهج اجتماعي نفسي، نفسي لأنه يقوم على تحليل شعور الناس وسلوكهم، واجتماعي لأنه يهدف إلى تحليل الواقع وإلى أي حد تركز هذه الأبنية على أبنية نفسية أخرى عند الجماهير. ولما كانت هذه الأسس النفسية ذاتها ناشئة من موروث حضاري فإنه يتعين تحليل هذا الموروث ومعرفة ظروف نشأته. «التراث والتجديد» إذن يغطي ميادين ثلاثة:

1- تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.  
2- تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.

3- تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم. وإن شئنا، فالتراث والتجديد يود الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية،<sup>28</sup> إذاً نلاحظ أن مشروع (التراث والتجديد) الذي قدّمه حسن حنفي يتجاوز التصنيف التقليدي إلى منهج أو علم أو ميدان معين، ليكون منهجاً شاملاً ومتكاملاً يجمع بين التأسيس العلمي والتحليل الميداني. فهو ليس مجرد إطار نظري أو علم مجرد، بل هو عملية تأسيس مستمرة للعلم من خلال تحليل التراث وفهم كيفية تشكله وتطوره في الوعي الجماعي.

أحد المحاور الرئيسية لهذا المشروع هو الربط بين الماضي والحاضر، حيث يتم تحليل التراث باعتباره مخزوناً نفسياً لدى الجماهير يؤثر على شعورهم وسلوكهم. هنا يظهر الجانب النفسي والاجتماعي للمشروع؛ النفسي لأنه يسعى لفهم شعور الناس وسلوكهم، والاجتماعي لأنه يهدف إلى تحليل الواقع وفهم ارتباطه بالبنى النفسية الناتجة عن التراث.

وهذه البنى النفسية ليست مستقلة بذاتها، بل هي ناتجة عن موروث حضاري قديم تشكل عبر الزمن. لذلك، يتعين فهم هذا التراث وتحليل الظروف التي أدت إلى نشأته وانتشاره في الوعي الجماعي. بهذا المعنى، يحلّل الموروث القديم، والأبنية النفسية للجماهير، وتحليل أبنية الواقع.

في النهاية، يعتبر (التراث والتجديد) حركة شاملة تسعى للانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، ومن ثم إلى الثقافة الوطنية، ومن هناك إلى الثورة الاجتماعية والسياسية. فالغاية النهائية ليست فقط فهم التراث والواقع، بل العمل على تغييره وتحديثه بما يتناسب مع متطلبات العصر وتحقيق تحولات اجتماعية وسياسية شاملة.

#### الخاتمة :

في ختام هذه الدراسة، يتضح أن فلسفة حسن حنفي تمثل واحدة من أهم المحاولات لتجديد الفكر الفلسفي العربي بما يتماشى مع تحديات العصر الحديث. لقد أظهرت الدراسة أن حسن حنفي استطاع من خلال أفكاره الرائدة تقديم إطار فلسفي يعالج التوترات بين التراث والحداثة، ويرتبط بتفاعل حيوي بين الفكر العربي و الإسلامي والفكر الغربي.

تمكّن حسن حنفي من تقديم تجديد حقيقي في الفلسفة العربية، مستنداً إلى إعادة قراءة التراث بطريقة تتماشى مع مفاهيم العصر الحديث. فقد تميزت فلسفته بقدرتها على المزج بين التقاليد الفلسفية القديمة ومتطلبات العصر الحالي، مما ساعد في تحويل الفكر الفلسفي العربي من مجرد تأملات نظرية إلى أدوات فعالة لتحليل قضايا العصر. أظهر حسن حنفي فهماً عميقاً لتأثير الفكر الغربي على الفلسفة العربية، وقدم مقاربات تهدف إلى دمج الأفكار الغربية مع التراث العربي. هذا التفاعل ساعد في توسيع الأفق الفلسفي وتعزيز قدرته على

قدم حسن حنفي رؤى جديدة للتجديد والإصلاح في الفكر الفلسفي، حيث لم تقتصر مقارباته على النقد بل شملت اقتراح حلول عملية لتطوير الفلسفة العربية بما يتماشى مع القيم الإنسانية الحديثة.

وأخيراً، من الضروري أن تستمر الدراسات في تعميق التحليل لفلسفة حسن حنفي واستكشاف تأثيراتها على مجالات أخرى من الفكر العربي والإسلامي. ينبغي أن تشمل الدراسات المستقبلية جوانب إضافية من فلسفته التي لم تُغطّى بشكل كافٍ في هذه الدراسة.

لذلك يُوصى بإجراء المزيد من الدراسات التي تعزز الحوار بين الفلسفة العربية

والفلسفات الأخرى، بما في ذلك الفكر الغربي، لتطوير أفكار جديدة تساهم في حل القضايا المعاصرة.

في المجمل، تقدم هذه الدراسة تأملاً عميقاً في مساهمة حسن حنفي في الفكر الفلسفي العربي، مُظهرةً كيف أن فلسفته قد أحدثت نقلة نوعية في فهم الفلسفة وتطبيقها في سياق العصر الحالي. إن تحقيق التوازن بين التراث والحداثة يبقى من التحديات الكبرى، لكن فلسفة حسن حنفي تُمثل نموذجاً يحتذى في السعي نحو هذا التوازن.

#### قائمة المصادر والمراجع :

- 1- أبو حيان التوحيدي. (1989). المقابسات. (حققه وقدم له محمد توفيق حسين). بيروت: دار الآداب.
- 2- حنفي، حسن. (1981). التراث والتجديد. بيروت: دار التنوير.
- 3- حنفي، حسن. (1992). التراث والتجديد: موقفنا من التراث. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- 4- حنفي، حسن. (1992). التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- 5- حنفي، حسن. (2004). من مناهن إلى بغداد. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- 6- حنفي، حسن. (2011). الهوية. سلسلة مفاهيم ثقافية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- 7- حنفي، حسن. (2015). الاستغراب في مواجهة التغريب. مجلة الاستغراب، 1(1)، 20-1.
- 8- حنفي، حسن. (بدون تاريخ). من العقيدة إلى الثورة. بيروت: دار التنوير والمركز الثقافي العربي.
- 9- حنفي، حسن. (بدون تاريخ). مقدمة في علم الاستغراب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- 10- حنفي، حسن. (1992). مقدمة في علم الاستغراب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- 11- دي بور، ت. (1981). تاريخ الفلسفة في الإسلام. (ترجمة عبد الهادي أبو ريده). بيروت: دار النهضة العربية.
- 12- صليبا، جميل. (1989). تاريخ الفلسفة العربية. بيروت: دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية العربية.
- 13- مدكور، ابراهيم. (1961). في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق). القاهرة: دار المعارف.
- 14- مهنانة، إسماعيل، وآخرون. (2014). الفلسفة العربية المعاصرة: تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيدولوجيا. (ط. 1). الرابطة العربية الأكاديمية.
- 15- ولد أباه، السيد. (2010). أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة. بيروت: الشبكة العربية.

## Endnotes

- 1 حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، لات، ج1، من ص 64 حتى 75..
- 2 حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، لات، ص:10.
- 3 حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، ط1، 1981م، ص:34.
- 4 جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقيّة العربيّة، لبنان، بيروت، ط1، 1989م، ص:23-24.
- 5 إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلاميّة (منهج وتطبيق)، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1961م، ط1، ص:199.
- 6 دي بور (1866-1942) من أساتذة الفلسفة في جامعة أمستردام. من مؤلفاته، الغزالي وابن رشد، انظر في ترجمته، نجيب العقيقي، المستشرقون، ط4، القاهرة، دار المعارف، 1980 ج2، ص317.
- 7 دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبدالهادي أبو ريّدة، دار النهضة العربيّة، لبنان، بيروت، 1981م، ص:50.
- 8 دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص:419.
- 9 انظر السيّد ولد أباه: أعلام الفكر العربيّ، مدخل إلى خارطة الفكر العربيّ الراهنة، الشبكة العربيّة، لبنان، بيروت، ط1، 0102م، ص:32.
- 10 إسماعيل مهنّانة وآخرون: الفلسفة العربيّة المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والأيدولوجيا، الرابطة العربيّة الأكاديميّة، ط1، 2014 م، ص:263.
- 11 حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط4، 1992 م، ص:52.
- 12 حسن حنفي: من مناهاتن إلى بغداد مكتبة الشروق الدوليّة، مصر، القاهرة، ط1، 2004 م، ص:282.
- 13 حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1992 م، ص:13.
- 14 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص:13.
- 15 حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1992 م، ص:63.
- 16 حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص 76.
- 17 المصدر نفسه، ص:76.
- 18 حسن حنفي الهوية، سلسلة مفاهيم ثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، 2011 م، ص:29.
- 19 حسن حنفي: جذور التسلط وأفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005 م، ص:25.

- 20 أبو حيان التوحيدي: المُقَابَسَات، حَقَّقَهُ وَقَدَّمَهُ مُحَمَّدُ تَوْفِيقَ حَسِينِ، دَارُ الْأَدَابِ، بِيْرُوت، ط2، 1989 م، ص: 377.
- 21 حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طء، 1992 م، ص: 21.
- 22 حسن حنفي: التراث والتجديد ، ص: 132.
- 23 حسن حنفي: الاستغراب في مواجهة التغريب، مجلة الاستغراب، العدد: 1، السنة الأولى، خريف 2015.
- 24 حسن حنفي، الدين والثورة في مصر الأصولية الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ج6، ص: 250.
- 25 حسن حنفي: التراث والتجديد، ص: 16.
- 26 حسن حنفي: دراسات فلسفية ، ص: 196.
- 27 حسن حنفي: التراث والتجديد ، ص: 11.
- 28 حسن حنفي : التراث والتجديد ، ص: 26.

# The Aesthetic Dimensions of Geometric Shape in Visual and General Digital Art

---

Dr. Lilian Abi Shakra

---

## 1.1 Overview

Geometric shapes have long been the central elements in the field of visual art, shaping compositions, evoking specific emotions, and creating visually striking forms. Whether through the use of basic shapes like squares, circles, and triangles, or more complex abstract geometries, these shapes play a crucial role in the way viewers perceive and experience art. The aesthetic dimensions of geometric shapes are particularly intriguing in digital art, where technology provides new possibilities for manipulation, complexity, and interaction (Lauer & Pentak, 2012).

In traditional visual art, geometric shapes have held significant importance. For centuries, artists have used shapes to structure their compositions, organize space, and create a sense of harmony or tension (Brooker, 1995). From the Cubism Art Movement established by Pablo Picasso and Georges Braque who broke down objects into geometric forms, to the Minimalist Art Movement of the 20th century when artists such as Donald Judd and Frank Stella emphasized straight lines and pure geometry, the use of geometric shapes in visual art reflects a deeper exploration of form, structure, and abstraction (Gombrich, 2006). These shapes serve more than just a structural function. They carry symbolic and emotional weight. With the advent of digital tools and computational techniques, the use of geometric shapes in art has expanded dramatically, giving artists new ways to explore form and structure. The aesthetic dimensions

of geometric shapes are particularly pronounced in digital art, where the tools and possibilities for manipulation, layering, and transformation allow for a heightened degree of creativity (Jenkins, 2010).

Just as in traditional visual art, the aesthetic use of geometric shapes in digital art carries deep and specific psychological and emotional weight. The straight lines of a geometric shape might invoke feelings of order, control, or serenity; whereas, the disruption or abstraction of these shapes might create tension or provoke deep reflection. The dynamic transformation of shapes – in general - in digital media might lead to more intense emotional response since movement often correlates with change and transformation (Vasarely, 1975). The aesthetic dimensions of geometric shapes in visual art have undergone a profound transformation with the launch of digital tools and platforms. According to Arnheim (2004), in digital art, geometric shapes are no longer confined to static representations on canvas; they can now evolve, move, interact, and engage viewers in ways that traditional media could not. The precision, interactivity, and dynamic potential of digital art offer artists endless possibilities to experiment with geometric forms, transforming them from simple shapes to complex, emotionally resonant experiences. As technology continues to advance, the role of geometric shapes in digital art will expand, shaping the future of how designers, artists, or amateurs create and perceive visual art (Bishop, 2012).

## 1.2 Introduction

Visual art, a type of modern art, carried within it the renewal of the entity of art at the beginning of the 20th century. It was an extension of political, cultural, human, and social pressure conditions in Europe and America at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century (Grau, 2003). Modern Art was forced to reject and ignore the prevailing styles at that time, and an art capable of representing the law of dialectic arose. Classical academic principles no longer have a place in the concept of modern art (Brooker, 1995), as Herbert Read says that artists now sense a departure from all types of heritage to find themselves thinking about the efforts of five centuries of artistic creativity (Braudbury, 1987). Modernity has lived on rebellion. It is a spirit that seeks to use the past in different ways to make it a path through historical visual study (Brooker, 1995).

The shape generates the effects of sensory perception, and thus a concept is built on that, leading to a visual description and meaning. The distribution

of the shape in a composition has an analytical meaning. Plato meant by his word “relative shape” - the shape whose proportion or beauty is inherited from the nature of living things. In nature, images imitate living things. Therefore, according to Plato, the “absolute shape” is the image or abstraction that consists of different lines and geometric shapes (Braudbury, 1987).

Every shape has a meaning that leads to perception or is subjected to be biased according to the humans’ subjective experience in the objective world, which represents an accumulation of knowledge. The further humans move away from tangible reality, the more they go to abstraction, to the unknown and to vagueness (Brooker, 1995).

Meeson (1974) defines the shape as the arrangement of parts and the visible aspect. The movement of the shape gives a meaning of the shape in the artwork, as each artist has his/her own connotations (Herbert, 1974). The more the shape is experienced, used and seen by audience and artists, the more definition and analysis it gives for a future understanding. It tends towards another connotation and a new intellectual vision (Meeson, 1974).

Lawlor and Valentine (2022) investigated that the structure and shape of intellect produce human knowledge. The Introduction to Metaphysics explains that intelligence is best described as an analytical, exterior, and hence, primarily practical, spatialized orientation to the universe. Therefore, the human mind cannot reach the core of life in its wholeness, unlike instinct (Koenderink, 2015). The philosopher Bergson. H. argues in his metaphysics theory that the metaphysics of shape should lead to a process of liberation toward a pure understanding of life, and Bergson H. hopes to discover its representation in art. Moreover, humans don’t recognize that there is no value in differentiating between the act of seeing and shaping, as demonstrated in the work of art (Braudbury, 1987).

In Modern Art, the concept is reflected as an awareness of a modern position in terms of shape and style, and the characteristic of modernity appears in the tangible perception of both style and shape more than it appears in the subject matter (Brooker, 1995).

In Visual Art, the use of geometric shapes is not a recent phenomenon. From the ancient Greeks’ exploration of symmetry and proportion to the abstract movements of the 20th century, geometry has been a core principle in shaping aesthetic experiences (Gombrich, 2006).

With digital technology, the capacity to manipulate geometric forms

has expanded exponentially, allowing for intricate, precise, and complex compositions that are difficult to achieve with traditional media (Paul, 2008). This article investigates the role of geometric shapes in digital art, specifically addressing how their manipulation through digital tools enhances both visual and emotional appeal of artwork. It will also fill a critical gap in the literature on digital art by exploring the aesthetic dimensions of geometric shapes. It will also provide valuable insights into how these shapes influence visual experiences in digital art, inform artistic practices, and contribute to broader cultural and technological trends. The study's outcomes will have significant implications for artists, educators, and researchers in the rapidly evolving field of digital art (Koenderink, 2015).

### **1.3 The Research Problem**

The main role of geometric shapes in the visual arts has long been recognized, with artists exploiting their essential structure and symmetry to create visually appealing works. However, in the world of digital art, geometric shapes are gaining new importance due to the unique capabilities of digital tools (Vasarely, 1975). These tools allow artists to explore and manipulate shapes in ways that traditional media cannot, opening up new possibilities for visual experimentation. The aesthetic dimensions of geometric shapes—such as their impact on visual harmony, balance, depth, and movement—are particularly important in digital art due to the flexibility of digital software and platforms. Despite the growing importance of digital art, there is a gap in the academic literature surrounding the specific role of geometric shapes in enhancing aesthetic experiences within the digital medium (Koenderink, 2015).

The research problem thus revolves around understanding how geometric shapes, as an aesthetic element, function within digital art; how they contribute to the visual and emotional experiences of the viewer; how the manipulation of shapes in digital space (e.g., scale, rotation, alignment, color, texture) can generate unique aesthetic effects or illusions of depth and movement; and how digital tools influence the creation and perception of these geometric shapes, and what new aesthetic possibilities arise from their use.

### **1.4 The importance of the Research**

The importance of researching the aesthetic dimensions of geometric shapes in digital art lies in its ability to offer new insights into visual perception, artistic

innovation, and emotional engagement. However, time constraints, spatial limitations, and topical boundaries must be acknowledged as the research navigates these complex and rapidly evolving areas.

This research is useful for graphic arts students and those interested in studying digital art and visual art. It is also useful for art institutions and colleges of fine arts. This study works to support the theoretical aspects of plastic arts in general and visual art and digital art in particular.

It is useful for writers in the field of literature and art. The aim of the research is to identify the aesthetic dimensions of the geometric shape in visual art and digital art.

### 1.5 The Aim of the Research

The aim of the research is to know the aesthetic dimensions of the geometric shape in visual art in general and digital art in particular

### 1.6 Research Limitations

While exploring geometric shapes in digital art is rich in potential, there are several practical limitations that may limit the scope and depth of this research.

#### • Time Limits:

The evolution of geometric shapes in digital art is ongoing, and the development of new technologies (e.g., virtual reality/augmented reality, art generated by artificial intelligence) continues to impact how geometric shapes are used. Capturing the full scope of these developments in a limited time frame can be challenging (Brooker, 1995).

The rapid pace of development of digital technology means that any research may be outpaced by emerging tools or platforms. For example, new software or art tools may change the way geometric shapes are manipulated or perceived, limiting the long-term applicability of findings.

#### • Spatial Limits:

Media limits digital art primarily on screens; however, some geometric works may be intended for other media such as physical installations or projections. The limited, flat nature of the screen can limit how depth, space, and interaction can be studied and may not fully capture the intended spatial effects in a 3D or immersive experience (Paul, 2008).

Global variation of digital art across different cultures and contexts includes spatial experiences and interpretations of geometric shapes. These differences can be difficult to interpret across cultures, especially when research is based on a specific demographic or geographic region (Grau, 2003).

• **Subject boundaries:**

The study of geometric shapes in digital art intersects with different disciplines, including art history, psychology, computer science, and design theory. While this interdisciplinary approach provides a rich framework, it also means that research must necessarily narrow its focus to specific aspects of these fields to remain coherent and manageable (Meeson, 1974).

While research focuses on the aesthetic dimensions of geometric shapes, it may not fully explore their functional roles (e.g., in interface design, branding, or virtual environments), which can provide additional insights into their broader applications. Similarly, research may not delve into the social, political, or philosophical implications of the use of geometric shapes in digital art (Arnheim, 2004).

### 1.7 Definition of terms

• **Digital art** refers to artwork created using digital technology as either the primary medium or a tool in the artistic process. This broad category encompasses a wide range of artistic practices, from digitally manipulated images and illustrations to 3D modeling and virtual reality (VR) environments (Lauer & Pentak, 2012). Digital art uses digital software and devices such as computers, tablets, and specialized devices to create, edit, and display art, offering new possibilities that were not possible with traditional physical media. Digital art is one of the most popular forms of art today. Digital art has gained increasing popularity, especially with the growth of technology and online platforms (Bishop, 2012). Artists now have endless tools and media to experiment with, whether through drawing software, 3D modeling, or even artificial intelligence. It is incredibly versatile, allowing for hyper realistic work, abstract designs, and everything in between (Gombrich, 2006).

Additionally, digital art can be easily shared, sold, and distributed around the world, making it more accessible than ever before. Digital art also blurs the line between traditional and modern techniques, with artists combining things like hand-drawn elements with digital tools to create unique styles (Jenkins, 2010).

• **Visual arts** are broad in scope include traditional and contemporary shapes, and evolve with changes in technology, culture, and artistic expression. It is not just about creating something beautiful, but it can also serve to provoke thought, raise awareness, communicate complex concepts, sometimes challenge societal norms, or offer new perspectives (Vasarely, 1975). Visual art refers to any form

of art that is primarily visual, engaging the viewer through sight. It encompasses a wide range of creative disciplines where artists use different mediums, materials, and techniques to communicate ideas, feelings, or aesthetics. The main characteristic of visual arts is that they rely on visual perception to create something that can be seen and interpreted (Koenderink, 2015).

- **Visual perception** is a psychological and physiological process. It is a dynamic process that integrates sensory data with cognitive functions to create a coherent and actionable understanding of the visual world (Grau, 2003). Our experiences, cultural backgrounds, expectations, and interests can influence how we perceive and interpret visual stimuli. Visual perception is the process by which the brain interprets and makes sense of visual stimuli received from the eyes. It involves recognizing, organizing, and interpreting information about the environment that we gather through sight. This process combines both physical mechanisms and cognitive functions (Koenderink, 2015).

- **Shape** is one of the fundamental components of visual design, it is an essential design element. It has an important role in creating structure, contrast, and visual interest. Different shapes contribute to visual balance, focal points, and overall composition in design contexts (Bishop, 2012). Shape is used to create contrast, rhythm, and visual interest in a design, whether it is geometric or organic. It refers to the distinct, enclosed area that is formed by lines, color, or texture. Shapes can be geometric (such as squares, circles, and triangles) or organic (freeform and irregular). Shapes are crucial for creating structure, guiding the viewer's eye, and defining the visual balance within a composition (Lauer & Pentak, 2012).

- **Dimension** in art links the gap between reality and illusion. It allows for the exploration of spatial relationships and enhances the viewer's perception of the artwork. This dynamic is particularly prominent in techniques such as perspective in traditional art or virtual dimensions in digital art (Braudbury, 1987). It is a representation of depth, width, height, and sometimes time, in the context of visual art. It is often borrowed from geometry, where it is used to define the fundamental aspects of space and volume (Arnheim, 2004). In visual art, dimension is crucial to creating real and illusory spaces on a two-dimensional surface, such as a canvas or screen. When artists manipulate

dimensions, they are engaging in a process that allows them to convey a sense of depth or three-dimensionality on a flat surface, sometimes resulting in an illusory effect (Jenkins, 2010). This distinction between reality (actual three-dimensional space) and illusion (perceived depth or space) is the foundation of how viewers experience a piece of art. By manipulating dimensions, works can appear to have depth, create a sense of movement, or evoke a particular emotional response, depending on how the artist plays with visual cues such as perspective, shadow, light, and proportions (Arheim, 2004).

### **2.1 The Methodology Questions**

This Article will answer the following questions:

1. How do they contribute to the visual and emotional experiences of the viewer?
2. How can the manipulation of shapes in digital space (e.g., scale, rotation, alignment, color, texture) generate unique aesthetic effects or illusions of depth and movement?
3. How do digital tools influence the creation and perception of these geometric shapes, and what new aesthetic possibilities arise from their use?
4. How do shapes influence visual experiences in digital art, inform artistic practices, and contribute to broader cultural and technological trends?

### **2.2 The Foundation of Geometric Shapes in Visual Art**

Historically, geometric shapes such as circles, squares, triangles, and polygons have been employed for their ability to convey order, structure, and harmony (Lawlor & Valentine, 2022). In art movements like Cubism and Constructivism, artists like Pablo Picasso and Wassily Kandinsky used these shapes to create abstract compositions that challenged traditional notions of perspective and form. The use of such shapes continues in the digital realm, where the precision of software allows for greater refinement and manipulation of geometric elements (Gombrich, 2006).

Geometric shapes also hold significant psychological and emotional connotations. Circles often symbolize unity and wholeness, squares convey stability and balance, while triangles may suggest dynamism or conflict (Paul, 2008). In the digital domain, these associations are intensified by the artist's ability to control scale, proportion, and positioning with unprecedented accuracy (Gombrich, 2006).

### **2.3 The Role of Digital Tools in Shaping Geometric Art**

Digital art allows artists to push the boundaries of geometric abstraction.

Tools such as vector graphics software, 3D modeling programs, and advanced rendering techniques offer a range of possibilities for manipulating geometric shapes (Braudbury, 1987). Unlike traditional media, where shapes are confined to the physical limits of the artist's hand, digital tools provide infinite flexibility, enabling the creation of shapes with perfect precision and exact repetitions (Paul, 2008).

Moreover, digital media can simulate textures and lighting effects that enhance the appearance of geometric forms, adding depth and complexity to the composition (Gombrich, 2006). The interplay between flat, two-dimensional surfaces and simulated 3D depth creates an optical illusion that can trick the eye, creating movement or the illusion of volume. Artists like Victor Vasarely, whose work laid the foundation for the optical art (Op Art) movement, utilized these principles extensively, and their influence can still be seen in digital art today (Jenkins, 2010).

## **2.4 Digital Art and Visual Art Contribute to The Visual and Emotional Experiences of The Viewer**

Both digital art and visual art create a meaningful connection with the viewer by shaping their visual and emotional experiences. Digital art brings dynamic, interactive, and sometimes futuristic elements to the table, whereas traditional visual art connects through tactile materiality and historical context (Grau, 2003). Both mediums are powerful in eliciting emotions, sparking thought, and enhancing the sensory experience. Art, whether digital or traditional, often tells a story or conveys an idea. This narrative element can create an emotional arc for the viewer, from intrigue and anticipation to resolution or reflection. Even abstract art, which lacks a clear story, often provokes an emotional journey based on how the viewer interprets the forms, colors, and arrangements (Gombrich, 2006).

They rely on the principles of color theory, composition, and form to create aesthetic harmony or tension, which shapes the viewer's emotional reaction. For example, a composition that uses contrasting colors or dynamic asymmetry can evoke feelings of unease or excitement, while balanced symmetry or harmonious color palettes might evoke calm or serenity (Koenderink, 2015). Digital art and visual art speak to the viewer in ways that are shaped by their cultural background, personal experiences, and interpretations. Whether it's a digitally-created piece that engages with modern technology or a traditional

painting that reflects historical context, the viewers bring their own emotional response based on how they relate to the artwork. While digital art takes advantage of modern technologies and media tools, traditional visual art often relies on physical materials and techniques. However, both forms of art share the goal of creating a deep connection with the viewer (Arnheim, 2004).

## **2.5 Shapes in Digital Space Generate Unique Aesthetic Effects that Create Illusions of Depth and Movement**

In digital art, the manipulation of shapes in space using scale, rotation, alignment, color, and texture allows artists to create sophisticated illusions of depth, volume, and motion. The precision and flexibility offered by digital tools enable artists to play with these elements in ways that would be difficult or impossible in traditional media. By adjusting these visual properties, digital artists can control the viewer's perception, leading to aesthetic effects that are dynamic, engaging, and immersive (Lauer & Pentak, 2012). These techniques are essential in creating the illusion of a three-dimensional world on a two-dimensional surface, providing both depth and movement that breathe life into the artwork (Meeson, 1974).

### **• Scale and Rotation in Geometric Digital Art**

Scaling refers to changing the size of shapes within a digital composition. By adjusting the scale of geometric shapes, an artist can create a sense of depth and space. Larger shapes appear closer to the viewer, while smaller shapes seem farther away (Grau, 2003). This scale contrast can simulate perspective, giving the illusion of three-dimensional space on a two-dimensional surface. Gradually increasing or decreasing the scale of shapes can mimic the effect of zooming in or zooming out, giving the illusion of motion. This scale change can create a dynamic, evolving aesthetic where the artwork feels more immersive (Arnheim, 2004).

Rotation of geometric shapes (around an axis or in 3D space) can transform flat, two-dimensional forms into objects that appear to have volume and depth. For example, rotating a square or triangle can give the appearance of a cube or pyramid. This illusion of rotation creates a visual dynamic that makes static shapes appear more three-dimensional (Gombrich, 2006). Rotating shapes in an animation or interactive digital art can create the effect of objects spinning or revolving. This constant movement can add energy to the artwork and engage the viewer by conveying action, even in a still image, when perceived over time (Paul, 2008).

### • Alignment in Geometric Digital Art

Alignment refers to the placement of shapes relative to one another, and it plays a crucial role in organizing space within a digital composition. Proper alignment can create harmony, guiding the viewer's eye in a way that balances the visual elements. Misalignment positioning, on the other hand, can create tension or draw attention to specific areas, influencing how the artwork is perceived. Aligning shapes in a way that mimics the vanishing point (in perspective) can create a sense of depth. For example, arranging shapes along a line that narrows toward a central point can simulate a perspective grid, giving a 2D surface a 3D-like appearance. This technique tricks the eye into perceiving depth where none physically exists (Lauer & Pentak, 2012).

### • Color and Texture in Geometric Digital Art

Color plays a significant role in the aesthetic dimensions of geometric shapes. In traditional art, color choices were limited by the medium—oil paint, watercolors, or pastels—but in digital art, artists can access an unlimited color palette, including hues that do not exist in nature (Bishop, 2012). The ability to experiment with gradients, transparency, and color combinations allows for greater visual impact, often amplifying the emotional tone of the artwork. Color plays a crucial role in creating the illusion of depth. Cool colors (blues, greens) tend to recede in space, while warm colors (reds, oranges) appear to advance (Lawlor & Valentine, 2022).

By strategically applying these color contrasts, digital artists can give a flat image a sense of dimensionality. This is often seen in atmospheric perspective, where distant shapes or objects are rendered in muted, cooler tones to suggest they are farther away. Color can also be used to create visual movement or transitions within digital art. Changing colors over time or across different parts of the artwork can create a sense of rhythm or flow. Gradients and color shifts can simulate light and shadow, further enhancing the sense of motion or spatial change (Lauer & Pentak, 2012).

Textures are another layer of enhancement in digital art. Geometric shapes that might appear flat in traditional media can be imbued with digital textures that suggest materiality, from smooth glass-like surfaces to rough, pixelated patterns (Jenkins, 2010). The contrast between flatness and texture can be used to reinforce or subvert expectations, creating a tactile quality that draws viewers into the work. Texture can make flat shapes feel more tangible and three-dimensional. By applying textures that mimic physical surfaces—like rough, smooth, shiny, or matte finishes—digital shapes can evoke a material presence (Meeson, 1974).

A texture can be used to simulate light reflection or shadow, enhancing the illusion of volume and depth. For instance, a geometric shape with a reflective texture can appear as if it has a surface that responds to light, mimicking a three-dimensional object. In dynamic digital art, texture can create the illusion of motion. For example, when the texture on a shape changes, it can give the impression of motion or transformation. This effect is often used in animations to suggest fluidity, speed, or transformation (Grau, 2003).

## **2.6 Digital Tools Influence the Creation and the Perception of Geometric Shapes**

Digital tools allow artists to manipulate and create geometric forms in ways that were not previously possible with traditional media. Tools like path editing, vector-based graphics, 3D modeling software, and digital software let artists experiment with forms in real-time, offering precise measurements and proportions (Koenderink, 2015). The creation of 3D shapes and meshes is also facilitated by digital tools, allowing artists to create shapes that exist in virtual space (Braudbury, 1987). The key feature in digital creation is layering, where shapes can be placed on different layers for greater control over the composition. This layering technique allows for an interplay of shapes that would be much more difficult to achieve manually. Digital tools can also introduce complex geometric transformations that can push the boundaries of visual complexity and the potential for creating intricate designs (Paul, 2008). Digital tools allow artists to seamlessly combine geometric shapes with other media such as photography, video, or sound to create multimedia artworks. This fusion can expand the aesthetic scope of geometric art, integrating visual, auditory, and even dynamic elements that enhance the viewer's emotional and sensory experience (Lawlor & Valentine, 2022).

Artists can use digital tools to blur the lines between 2D and 3D art, combining shapes that appear flat with those that seem to have volume and movement. This fusion creates new, hybrid forms of geometric art that challenge traditional boundaries and perceptions. Digital tools enable artists to create interactive geometric art where the viewer's actions can influence the artwork (Grau, 2003). This interactive aspect offers a personalized aesthetic experience, where the shapes and their behavior depend on how the viewer interacts with them, creating a sense of agency and engagement (Gombrich, 2006).

Virtual and augmented reality technologies further enhance these possibilities, allowing viewers to immerse themselves in 3D geometric environments, where they can explore, manipulate, or even become part of the artwork

(Koenderink, 2015). These immersive environments create a profound emotional experience, where viewers can interact with geometric forms in ways that would be impossible in physical art. Digital tools allow for the generation of highly complex and intricate geometric shapes that would be impractical or impossible to create by hand. Algorithms can generate fractal designs or procedural patterns that evolve and transform infinitely, creating new aesthetic possibilities that engage the viewer both intellectually and visually (Grau, 2003).

### • Perception of Space and Movement

One of the most striking aspects of geometric digital art is its ability to manipulate the viewer's perception of space. Digital media allows for precise control over visual elements such as scale, rotation, and alignment, which can be used to create the illusion of depth and motion within a static image (Arnheim, 2004).

For example, an artist can position shapes in such a way that they appear to recede or advance, altering the viewer's sense of spatial depth. This is particularly evident in works that employ patterns of repetition, where the subtle shift in size, color, or position of geometric elements creates a dynamic, rhythmic flow. The use of symmetry and asymmetry in digital designs can also evoke a sense of balance or tension, guiding the viewer's eye across the composition in unexpected ways (Gombrich, 2006).

The digital medium enhances this experience through the integration of animations or interactive elements. Geometric forms can change shape, move, or respond to user input, allowing for a more immersive and engaging aesthetic experience. This interactivity invites the viewer to participate in the creation of meaning, offering a more dynamic engagement with the artwork (Lauer & Pentak, 2012).

## 2.7 Shapes Influence Visual Experiences in Digital Art

Shapes play a pivotal role in shaping visual experiences in digital art, inform artistic practices, and contribute to broader cultural and technological trends (Braudbury, 1987). They influence not only how a viewer perceives an artwork but also how the artist interacts with the medium to create meaningful and immersive pieces. Through their manipulation and integration within digital environments, shapes contribute to artistic practices and reflect broader cultural and technological trends (Koenderink, 2015).

In digital art, shapes help to create the illusion of depth and space. shapes

can give a flat 2D image the appearance of 3D volume. Geometric shapes, when arranged or rotated, can make the viewer perceive a work as dynamic and multidimensional, enhancing the visual experience by creating a sense of physicality or volume (Lauer & Pentak, 2012).

Shapes are fundamental in establishing the visual balance of a composition. In digital art, where artists can experiment with precise manipulation, the deliberate placement of shapes leads to a sense of harmony or tension (Arnheim, 2004).

Digital tools allow for the animation and transformation of geometric shapes, providing the possibility to create the illusion of movement or rhythm to convey a variety of emotional experiences (Lauer & Pentak, 2012).

### • **Psychological Impact of Geometric Shapes**

The psychological impact of geometric shapes in digital art is profound, as shapes inherently evoke responses based on their form, alignment, and repetition. Research in cognitive psychology suggests that symmetry, for instance, tends to be perceived as aesthetically pleasing, while irregular or fragmented shapes may evoke tension or unease (Arnheim, 2004).

Artists can now create complex geometry, modify, and manipulate geometric shapes with digital tools that widened the possibilities for them to explore new aesthetic forms (Braudbury, 1987). They can control the visual elements with precision. Repeated patterns of geometric shapes can create a sense of rhythm and order, while irregularities or disruptions in these patterns can introduce elements of surprise or discord (Koenderink, 2015). Additionally, the use of color contrasts—such as warm versus cool tones or complementary colors—can heighten emotional responses, whether that's the calming effect of blue against soft curves or the energizing intensity of red and yellow polygons (Arnheim, 2004).

### • **The Future of Geometric Shapes in Digital Art**

As digital art continues to evolve, geometric shapes will undoubtedly remain a foundational element of artistic expression. Emerging technologies such as Augmented Reality (AR), Virtual Reality (VR), and Artificial Intelligence (AI) open new frontiers for exploring the relationship between geometric forms and space. In AR and VR environments, geometric shapes can exist in three-dimensional, interactive spaces, offering users the opportunity to experience artwork in a fully immersive, experiential manner. The use of AI and machine learning in digital art has revolutionized how geometric shapes are generated and perceived (Lauer & Pentak, 2012).

Generative algorithms, which manipulate shapes based on programmed rules or data inputs, allow for the automatic creation of complex, evolving geometric patterns. This technological fusion of art and machine challenges traditional notions of authorship and creativity. Furthermore, real-time interactive art using sensors, motion tracking, or wearable technology enables digital shapes to be influenced by a person's movements, voice, or even heart rate (Arnheim, 2004). This reflects broader cultural trends around interactive technology, personal data, and the increasing merging of the physical and digital worlds. AI-generated artwork also challenges the traditional role of the artist, creating new possibilities for the generation of geometric forms and patterns that are not bound by human limitations (Bishop, 2012).

Shapes in digital art, manipulated with the precision and flexibility of digital tools, reflect the modern desire for instantaneous, dynamic, and interactive experiences (Braudbury, 1987). Moreover, geometric abstraction, popularized by artists like Vasarely or Mondrian, has found new expression in digital art, aligning with modern aesthetics that embrace minimalism, geometric purity, and an increasingly abstract visual culture (Koenderink, 2015). Digital art contributes to broader cultural and technological trends. The use of geometric forms in digital art aligns with the technological trends toward mathematics, algorithms, and modular systems that permeate fields like engineering, architecture, and software development (Lauer & Pentak, 2012). Additionally, the influence of gaming and virtual environments has created a crossover between art and entertainment. Digital geometric shapes appear not only in fine art but also in video games, apps, and web design, which integrate aesthetic principles of geometric design to create more visually engaging and interactive experiences (Vasarely, 1975).

### 3. Conclusion

The aesthetic dimensions of geometric shapes in digital art are vast and varied. From their historical use in early abstract movements to their current application in cutting-edge digital environments, geometric forms continue to hold immense power in shaping visual experiences (Lauer & Pentak, 2012). Digital tools have expanded the possibilities for artists, enabling them to manipulate shapes with precision, creating complex illusions of space, movement, and depth. As technology continues to evolve, the role of geometric shapes in visual art will only grow, offering new ways for artists to engage with their audiences and create dynamic, impactful artwork (Arnheim, 2004). Shapes are at the core of digital art's ability to influence visual and emotional

experiences. Through tools that allow for precise manipulation, digital artists can create works that engage the viewer both visually and emotionally. The flexibility and interactivity of digital platforms have significantly expanded the possibilities for artistic practices, enabling artists to experiment with new forms, movements, and spaces (Koenderink, 2015). These changes reflect broader cultural and technological trends, including shifts in how art is consumed, the merging of physical and digital realities, and the increasing role of technology in artistic creation. Ultimately, shapes in digital art continue to push the boundaries of creativity, perception, and engagement, helping to shape the future of art and culture (Lauer & Pentak, 2012).

## References

1. Arnheim, R. (2004). *Art and visual perception*, (2 nd Ed). A Psychology of the Creative
2. Eye, pp. 528. ISBN: 9780520243835.
3. Bishop, C. (2012). *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*.
4. Verso.
5. Bradbury, M. (1987). *The modern British novel*. Secker & Warburg.
6. Brooker, P. (1995). *New York fictions: Modernity, postmodernism, the new modern*. Taylor & Francis.
7. Gombrich, E. H. (2006). *The Story of Art*. Phaidon Press.
8. Grau, O. (2003). *Virtual Art: From Illusion to Immersion*. MIT Press.
9. Jenkins, T. (2010). *Digital Art: A History of the New Media in Art*. Routledge.
10. Koenderink, J. (2015). *Visual art and perception*. DOI: 10.1068/p4401ed. Retrieved  
a. from [https://www.researchgate.net/publication/336847319\\_Perception\\_and\\_Understanding\\_of\\_Visual\\_art](https://www.researchgate.net/publication/336847319_Perception_and_Understanding_of_Visual_art)  
b. and\_Understanding\_of\_Visual\_art
11. Lauer, D. A., & Pentak, S. (2012). *Design Basics* (8th ed.). Cengage Learning.
12. Lawlor, L. & Valentine M. L. (2022). Henri Bergson. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.). Stanford University: Library of Congress Catalog, ISSN 1095-5054.
13. Meeson, P. (1974). Herbert read's definition of art in 'Education through art. *The Journal of Aesthetic Education*, 8 (3), 5-18.
14. Paul, C. (2008). *Digital Art*. Thames & Hudson.
15. Vasarely, V. (1975). *Vasarely: Optic and Kinetic Art*. The Viking Press.

# L'argumentation <sup>1</sup>: une synergie entre la raison et la relation

Reine Azar <sup>2</sup>

---

---

## Résumé

Cet article offre une analyse critique des trois piliers de la rhétorique chez Aristote à savoir l'éthos, le pathos et le logos. Son objectif est de déceler les normes d'une argumentation rationnelle et éthique et de clarifier les limites afin d'éviter les pièges. Le raisonnement rhétorique, utilisant l'enthymème et l'exemple, déduit d'une donnée à une conclusion par la voie d'une inférence s'appliquant aux domaines de la vie quotidienne. L'article montre que l'équilibre entre les raisons, la crédibilité d'autorité et les émotions optimise l'acceptabilité de l'auditeur. Autrement dit, pour que la conclusion à prouver soit concédée, il est essentiel de réconciler, par une relation communicationnelle positive, l'émetteur à l'auditeur qu'il soit un individu ou un groupe de personne. De ce fait, réduisons les pseudo-vigilances, la logique à indices faibles, l'analogie défectueuse, et l'emprise pathétique.

Mots-clés : éthos ; pathos ; logos ; persuasion acceptable ; enthymème ; adhésion ; auditoire ; topoï ; signes ; vraisemblable (eikos) ; proportion des affects ; éthique de l'argumentation ; traçabilité des appuis ; pseudo-rigueur ; argument d'autorité.

**الملخص:** يقدم هذا المقال دراسة تحليلية نقدية للثالوث البلاغي الإيثوس-الباثوس-اللوغوس لدى أرسطو. يهدف إلى تحديد معايير الجدل العقلاني والأخلاقي كما توضيح الحدود من أجل تجنب المزالق. يستنتج التفكير البلاغي، بإستخدام الإستدلال والمثال، إنطلاقاً من المعطى إلى النتيجة والذي ينطبق على مجالات الحياة اليومية. يوضح المقال أنّ التوازن بين الأسباب ومصداقية السلطة إضافة إلى العواطف، يحسّن قبول المستمع. بمعنى آخر، لكي يتم قبول النتيجة أو الأطروحة، من الضروري التوفيق بين المرسل والمتلقي، من خلال علاقة تواصلية إيجابية. نتيجة لذلك، دعونا نحدّ من الإنحرافات الجدلية مثل الصرامة المنطقية الزائفة، الدلائل الضعيفة، المقارنات الزائفة، السلطة العارية والتي لا وجهة لها ولا صلة لها بالموضوع، وأخيراً التلاعب العاطفي.

الكلمات المفتاحية : الكلمات المفتاحية : الإيثوس ; الباثوس ; اللوغوس ; الإقناع المقبول ; الأنتيميم ; القبول/الاقتناع المعقول ; الجمهور/السامعون ; المواضيع الحجاجية (التوبيقات) ; العلامات/الأمارات ; المعقول/الراجح ; تناسب الانفعالات ; أخلاقيات الحجاج ; تتبع السندات/شفافية المراجع ; صرامة منطقية زائفة ; الاحتكام إلى السلطة ; مغالطة الشخص.

## Introduction

L'équilibre entre l'éthos, le pathos et le logos serait une condition pour une persuasion acceptable à l'ère du XXI<sup>e</sup> siècle. Cette époque est marquée simultanément par l'idéal démocratique d'où la pluralité d'auditoires, l'exigence de transparence, et la responsabilité des décideurs. En outre, il est imbibé d'incertitude et de risques tels que les problèmes sanitaires et environnementaux, l'accélération technologique et la surabondance d'information. Dans cet environnement, la crédibilité du locuteur (ethos), l'orientation mesurée des émotions (pathos) et la qualité des raisons (logos) doivent être calibrées pour éviter l'autorité nue, l'eugémonie affective ou la pseudo-rigueur logique.

Aristote, dans la Rhétorique<sup>3</sup>, ouvre la voie de persuasion en décrivant la triade éthos, pathos, logos et sa finalité de motiver l'auditeur, c'est-à-dire de le pousser à l'adhésion et puis à l'action. Cette tradition aristotélicienne a été renouvelé, en 1958, par Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, par leur Traité de l'argumentation, reconnaissent ainsi, la logique argumentative

comme une méthode de recherche qui vise un auditoire individuel, en vue d'un auditoire universel.

Suite à Perelman, une littérature contemporaine voit le jour ; Ruth Amossy, dans *L'argumentation dans le discours*, distingue l'ethos discursif de l'ethos institutionnel ; Christian Plantin, dans son *Argumentation*, met en évidence le rôle cognitif des émotions et leurs conditions de légitimité ; Emmanuelle Danblon analyse, dans sa *Rhétorique et rationalité*, les bonnes raisons des émotions et leur intégration à une rationalité située ; Michel Meyer, enfin, dans *Principia Rhetorica* ; et dans *Qu'est-ce que l'argumentation ?* propose avec la problématique un cadre qui oriente les arguments à partir des questions en jeu et éclaire la relation entre l'orateur, l'auditoire et le message. Ensemble, ces apports offrent un socle théorique cohérent pour penser la persuasion comme un dispositif simultanément rationnel, relationnel et contextuel. Vue l'influence d'Aristote sur la théorie de l'argumentation, nous nous contentons de fouiller dans sa rhétorique pour fonder l'impact de la raison logique et de la relation entre deux pôles sur l'adhésion.

La problématique qui se pose sera : comment articuler et évaluer, en contexte démocratique et incertain, le juste dosage de l'ethos, du pathos et du logos ? Comment produire une persuasion à la fois efficace et responsable ?

Les hypothèses seront :

- 1- La force durable d'un discours provient d'une synergie contrôlée de la triade plutôt que de la primauté d'un seul pôle .
- 2- La persuasion dépend de l'adéquation aux normes de l'auditeur et de ses valeurs.
- 3- L'ethos n'est légitime que sous condition de transparence, de compétence et de responsabilité, et le logos n'est probant que s'il demeure situé, qualifié et ouvert à l'objection.

L'objectif se dessine ainsi : proposer un cadre opératoire pour analyser et concevoir des argumentations équilibrant ethos, pathos et logos. Donc par des critères concrets tels que la pertinence, la suffisance des lieux, la proportion de l'analogie et l'équité discursive, on limite avec le cadre des sophismes.

La méthode appliquée tout au long de l'article est l'approche analytique et critique. En premier lieu, on entend par analytique ; la décomposition des discours en composantes et relations, d'où la présente étude où nous analyserons les marqueurs d'ethos, les procédés pathétiques, et les raisons qui donnent la cohérence rationnelle. Le discours et ses éléments est toujours mis dans son

contexte de champ et d'auditoire pour en évaluer l'adéquation. En deuxième lieu, Par critique, on entend l'épreuve des arguments par confrontation aux risques tels l'autorité non pertinente, le biais de présence, les analogies forcées et la fausse causalité), aussi bien que l'examen des effets éthiques et des rapports de pouvoir, et la formulation de recommandations normatives visant la responsabilité argumentative. Cette double méthode permettra d'articuler l'exigence démocratique d'une part et la gestion de l'incertitude d'autre part, en plaçant la triade au service d'une rationalité située, transparente et ouverte au débat.

### **1 L'éthos: la vertu perçue**

Chez Aristote, l'éthos est l'un des trois moyens de persuasion et relève d'une preuve produite par le discours. La crédibilité ne découle pas d'une réputation antérieure, mais se construit dans la situation d'énonciation, au fil de l'échange entre l'orateur et son auditoire. " Parmi les moyens de persuasion fournis par le moyen du discours, il y a trois espèces, les uns, en effet, résident dans le caractère (éthos) de celui qui parle,]" <sup>4</sup>

Cette interaction, entre l'émetteur et le recepeteur, dans la discussion ou la dispute rationnelle est réciproque : l'orateur façonne l'image que le public se fait de lui, tout en tenant compte des attentes et des valeurs de ce public. L'éthos devient la condition d'une confiance partagée, préalable à la réception du raisonnement.

Aristote précise la composition de l'éthos par trois qualités<sup>5</sup> corrélées. D'abord, Phronèsis qui est une aptitude à délibérer correctement sur des situations concrètes, à discerner l'important de l'accessoire et à éviter l'équivoque. C'est "une vertu de l'esprit qui fait qu'on a la capacité de bien délibérer – en vue du bonheur – sur les biens et les maux dont il a été question"<sup>6</sup>. Ensuite, Areté signifie la vertu morale ; elle inclut la probité et la transparence, c'est-à-dire la cohérence entre ce que l'orateur pense et dit d'une part et ce qu'il fait d'autre part. Enfin, Eunoia est la disposition à vouloir le bien de l'auditoire et à le manifester par un ton mesuré et respectueux.

Par contre " si les orateurs connaissent des déceptions dans leurs efforts pour défendre une position ou donner des conseils, c'est faute soit de ces qualités, soit de l'une d'elles."<sup>7</sup> Ainsi, les échecs de persuasion tiennent souvent à l'absence d'une de ces qualités, qui fragilise l'image de l'orateur et l'adhésion de ceux qui l'écoutent.

Cette architecture s'inscrit dans un horizon plus large de vertus<sup>8</sup> qui consolident

l'éthos tels le sens de la justice, le courage, la tempérance, la magnificence, la grandeur d'âme, la libéralité<sup>9</sup>, la douceur, la prudence et la sagesse. Ces dispositions, utiles à autrui, garantissent que l'autorité de l'orateur ne repose ni sur le prestige ni sur l'émotion, mais sur un caractère fiable au service du bien commun. Intégrée à l'analyse argumentative, cette conception de l'éthos éclaire la manière dont la crédibilité soutient la preuve sans s'y substituer, et comment la relation à l'auditoire devient un levier décisif de l'efficacité persuasive. Au dire d'Aristote “[...] les plus grandes vertus soient celle qui sont les plus utiles à autrui, tant il est vrai que la vertu est une faculté bienfaitrice”<sup>10</sup>

## 2 Le pathos : émotions et présence

Aristote affirme que la persuasion dépend en même temps de l'image de l'orateur et des dispositions du public. La crédibilité, telle que la prudence, la vertu et la bienveillance, prépare le jugement, tandis que les passions le modifient et doivent, pour cette raison, être définies et analysées méthodiquement. La méthode donnée par Aristote à la fin du livre I, consiste, pour chaque passion, à étudier “[...] successivement quelles sont les dispositions des colériques, quelles sont les personnes contre qui on se met d'ordinaire en colère, et à quels sujets.”<sup>11</sup> Autrement dit, précisons la définition de la passion, les objets et les raisons qui l'éveillent, les personnes cibles, et les dispositions qui la favorisent ou l'atténuent.

### 2.1 Typologie des passions : la colère :

On se contente de prendre comme exemple “ la colère” bien qu'Aristote a consacré des chapitres, dans sa Rhétorique, pour les autres passions telles que le calme, l'amitié, la peur, la honte, l'obligance, la pitié, l'indignation, l'envie et le mépris et autre

La colère est une souffrance accompagnée du désir de vengeance à la suite d'une dépréciation ressentie dont les cibles sont le plus souvent soi-même ou les proches : “ l'homme en colère le soit toujours contre un individu [...]”<sup>12</sup> Aristote distingue trois espèces de dépréciation ; d'abord, le mépris qui sert à traiter quelqu'un comme insignifiant ou négligeable ; ensuite la brimade qui “ consiste à entraver les volontés d'autrui, non pour en tirer un bénéfice personnel, mais pour en priver l'autre.”<sup>13</sup> et enfin l'outrage qui sert à humilier pour le plaisir de rabaisser, en portant atteinte à l'honneur ou à la dignité. Aristote exige, suite à sa méthode déjà exposée, de préciser les personnes qui

sont particulièrement disposées à se mettre en colère, les personnes contre qui on se met en colère<sup>14</sup> et les raisons qui suscitent la colère<sup>15</sup>.

D'abord les personnes disposées à la colère sont :

- Ceux qui s'estiment dignes d'honneur et se croient lésés dans ce droit.
- Ceux qui ont récemment réussi ou joui d'estime et qui supportent mal le déclassement implicite d'un affront.
- Ceux qui chérissent fortement des personnes ou des biens et qu'une atteinte envers ces objets est ressentie comme personnelle.
- Ceux qui sont sensibles au jugement d'autrui et que l'affront public, devant des pairs ou des personnes dont on recherche l'estime, exacerbe la colère.
- Plus généralement, tous ceux qui attendaient la gratitude, le respect, et l'écoute et rencontrent à la place, déni, négligence ou ironie.

Ensuite, les cibles privilégiées sont le plus souvent soi-même ou les proches : " l'homme en colère le soit toujours contre un individu, [...]"<sup>16</sup> Il est clair donc qu'on se met en colère contre :

- Ceux qui raillent, ridiculisent, nient ou méprisent.
- Les égaux et les rivaux car une insulte venant d'un pair touche l'honneur.
- Les inférieurs ou les dépendants lorsqu'ils manquent ostensiblement de respect dans le cas d'une hiérarchie quelconque.
- Les proches qui trahissent l'attente par une action d'ingratitude, et de refus de rendre un service dû. l'atteinte devient plus blessante car elle rompt un lien.
- Ceux qui atteignent nos proches tels que la famille et les amis ; l'offense indirecte rejaillit sur nous.
- Ceux qui publient ou affichent l'affront en public et devant des témoins ; la publicité de l'atteinte accroît la peine et le désir de réparation.

Enfin les raisons qui enflamment la colère tiennent donc :

- À la perception d'une injustice car l'affront ne convient pas à la situation.
- Au statut de l'agent (pair, inférieur, proche) et au contexte (public/privé).
- Au bien touché tel que l'honneur, la réputation, et les proches.
- À la valeur attendue et déniée telle que le respect et la gratitude.

On conclut que dans cette micro-théorie de la colère, Aristote fournit un schéma opératoire ; il définit la passion, il identifie ses déclencheurs et il cerne les profils sensibles, pour repérer enfin les cibles et les contextes qui l'attisent. L'enjeu est d'identifier les risques en requalifiant les situations telles que l'intention, la l'affront public ou, lorsque c'est légitime, canaliser la demande de reconnaissance pour restaurer l'équilibre de l'honneur.

### 3 Logos : du raisonnement rhétorique

Chez Aristote, l'enthymème<sup>17</sup>, l'exemple<sup>18</sup> et les topoi<sup>19</sup> constituent la force propre du raisonnement ou du logos rhétorique. On commence ainsi, par définir l'enthymème comme une déduction spécifique à l'éloquence, qui se distingue du syllogisme apodictique par son économie de prémisses. Il n'énonce que l'essentiel et laisse les propositions, tenues pour évidentes par l'auditoire, implicites. Cette concision n'est pas une faiblesse mais une stratégie d'adaptation car elle répond aux limites d'attention des auditeurs "incapables d'atteindre à une vue d'ensemble par de nombreuses étapes et de raisonner depuis un point éloigné"<sup>20</sup>. Ce sont eux qui ne suivent pas aisément de fastidieuses chaînes d'inférences, mais on leur donnant le plaisir de compléter lui-même le maillon manquant. L'enthymème est donc une preuve probable, située, qui suppose un fond partagé de croyances et de règles pratiques.

Quant à l'exemple, il est une contrepartie inductive de l'enthymème qui établit le vraisemblable<sup>21</sup>. Aristote en distingue deux formes : premièrement, l'exemple réel, tiré de l'histoire, tel que les parallèles stratégiques ou politiques mobilisés en délibération et deuxièmement, l'exemple inventé, tel que les comparaisons socratiques et les fables composées pour une occasion quelconque.

Ajoutons de même que le critère de choix des exemples est la pertinence, c'est-à-dire qu'on retient des cas dont la récurrence rendre compréhensible une décision présente. Par effet, l'exemple éclaire un fait par un autre de la même classe et suppose un principe général souvent non dit parce qu'évident ou il donne l'indice d'un fait qui sera mieux accueilli s'il est deviné. Donc, ce qui rapproche l'exemple de l'enthymème, est que tous les deux reposant sur l'implicite. Et cette liaison ouvre, chez Aristote, une véritable logique de l'action collective en prenant des exemples bien choisis et combinés à des hypothèses pratiques du type « soit... soit... », qui conduisent à des recommandations sur l'avenir.

D'où allons-nous chercher les arguments ? Aristote dote l'orateur d'une topique, d'un répertoire de lieux où vont se chercher des arguments de preuve. Un topos n'est pas un contenu tout fait, mais une formule d'inférence générale. Aristote affirme " [...] que les syllogismes dialectiques et rhétoriques sont ceux à propos desquels nous énonçons les lieux (topoi). Ces derniers sont ce qui s'appliquent en commun aux questions de justice, de physique, de politique et à nombre d'autres questions d'espèces (eidos) différents, [...]"<sup>22</sup>.

La logique des lieux est ainsi une machine à produire des prémisses à partir d'une conclusion visée. Ainsi, on distingue des lieux communs, valables quels

que soient les domaines, par exemple, le lieu du plus et du moins, et des lieux propres ou spécifiques, liés à un champ de savoir. La topique dialectique n'a pas la rigidité de la logique formelle. En revanche, elle sert d'outil d'invention, de découverte et d'orientation, en aidant l'orateur à transformer une conclusion pressentie en arguments recevables pour un auditoire donné.

Pris ensemble, ces trois éléments dessinent un art du raisonnement limpide, contextuel et coopératif. L'efficacité ne vient pas de la démonstration exhaustive mais de l'ajustement entre ce qu'il faut dire, ce que l'auditoire peut inférer, et les matrices d'arguments qui rendent cette inférence naturelle.

#### 4- Les limites de la triade

Dans l'espace médiatique contemporain, en particulier à la télévision, les débats basculent aisément d'une argumentation dialectique vers une argumentation éristique où l'emporte la recherche de l'effet. Les procédés de langage tels que les figures, le choix de la voix, les sous-entendus et les suggestions, deviennent alors de puissants vecteurs de sophismes. Ces procédés donnent l'illusion de raisonner tout en détournant l'attention des prémisses et des inférences pertinentes. Par effet, la proposition demeure l'élément logique et la maîtrise des concepts en est la matière première : de leur clarté dépend la qualité, bonne ou mauvaise, de l'argumentation.

Aristote a dressé un inventaire des erreurs de raisonnement et des pièges de langage dans les Réfutations sophistiques et les Topiques. Il y montre comment certains questionneurs exploitent l'ignorance ou la faiblesse verbale de l'adversaire. Pour Aristote, le travail n'était pas achevé et il demande, à tous ceux qui sont intéressés, de perfectionner sa théorie. « [...], il ne vous restera plus, à vous tous, à tous ceux qui ont suivi ces leçons, qu'à montrer de l'indulgence pour les lacunes de notre enquête, et beaucoup de reconnaissance pour les découvertes qui y ont été faites.<sup>23</sup> »

Parmi les sources majeures d'illusion, Aristote pointe l'homonymie, la pétition de principe, et plus largement, l'abandon du principe d'identité par glissements de sens. Son exigence est manifeste, celle de distinguer les termes synonymes des homonymes, de stabiliser les significations et de prévenir ainsi les confusions auxquelles les affects prennent le pas sur l'examen rationnel.

Cette lecture a été reprise de façon éclairante par Pierre Oléron, qui décrit l'argumentation comme « un champ de conflit entre le souci de conduire un

raisonnement rigoureux et la nécessité de tenir compte du flou des concepts sur lesquels elle s'exerce ». En dehors des cadres formels, nos concepts sont chargés d'implicites et de valeurs ; c'est pourquoi l'ambiguïté et le malentendu guettent toute tentative de convaincre si l'on ne travaille pas la définition, la pertinence et la portée des termes employés.

Après une éclipse prolongée, l'étude des sophismes connaît un renouveau. En 1970, C. L. Hamblin publie *Fallacies*<sup>24</sup>, qui relance l'analyse systématique des erreurs argumentatives et des stratégies trompeuses. Le précédent, Arthur Schopenhauer, avait proposé, dans *L'Art d'avoir toujours raison*, une typologie de stratagèmes<sup>25</sup>; des ruses verbales et logiques destinées à vaincre l'adversaire, indépendamment de la vérité.

Cette « dialectique éristique<sup>26</sup> » assume la controverse comme joute dont l'objectif est la victoire, et non l'établissement du vrai. Ce qui domine dans le dialogue est la volonté de s'affirmer, de faire prévaloir ce que l'auteur nomme une « vanité innée », un « goût de bavardage » et « la médiocrité naturelle de l'espèce<sup>27</sup> ». D'où l'intérêt, pour une éthique du débat, d'identifier, de nommer et de neutraliser ces procédés afin qu'ils ne masquent pas le travail des raisons.

Par une méthode pédagogique, N. Tenaillon a actualisé le répertoire de Schopenhauer en proposant quarante stratagèmes assortis de conseils d'usage. Il affirme que « notre art d'avoir toujours raison (sans peine) part de cette hypothèse : on est meilleur philosophe si l'on connaît les pièges rhétoriques que nous tendent nos adversaires. Et, pour bien les connaître, il est judicieux de savoir les pratiquer. Mais, en les pratiquant, on doit, bien entendu, prendre garde à ne pas céder à leur puissance séductrice.<sup>28</sup> » L'idée directrice est simple celle qu'on devient meilleur analyste, et par ailleurs, meilleur praticien de l'argumentation en connaissant les pièges rhétoriques, à condition de ne pas céder à leur séduction.

Ainsi se dessine une ligne de conduite adaptée à nos débats contemporains. Il s'agit de clarifier les concepts, éprouver les inférences, rendre les présupposés explicites et refuser les facilités de l'éristique, pour que la discussion publique demeure un exercice de raison partagé plutôt qu'un concours de ruses.

Revenons à Aristote qui a entrepris de déjouer l'argumentation sophistique afin d'éviter ses pièges et l'erreur qu'ils entraînent. Il définit le sophisme <sup>29</sup>

comme un syllogisme et une réfutation seulement apparents qui induit en erreur et dont le sophiste tire profit sans aucun rapport avec la vérité. Selon lui, l'argumentateur de mauvaise foi poursuit cinq buts principaux, à savoir : faire taire l'adversaire par une réfutation qui impressionne, induire l'erreur<sup>30</sup>, produire du paradoxe, amplifier le verbiage<sup>31</sup>, et provoquer le solécisme<sup>32</sup>, ce qui mène à déstabiliser l'échange relationnel.

De ce fait, Aristote dresse un répertoire des pièges et des paralogismes. Ils peuvent relever du langage, tels que l'ambiguïté, le glissement de sens, et l'homonymie, ou bien relever de l'inférence comme les pétitions de principe et les fausses causes. Cette démarche vise à identifier le siège des malhonnêtetés et à les neutraliser. Ainsi l'argumentation ne gagne en légitimité qu'en clarifiant les termes, en vérifiant les prémisses et en soumettant les conclusions à l'épreuve des objections, pour que la recherche du vrai l'emporte sur la victoire purement dialectique.

#### 4.1 Pièges et ruses du débat argumentatif

Aristote donne une énumération exhaustive des pièges<sup>33</sup> à éviter, dans l'établissement et la réfutation d'une conclusion :

- 1) La prolixité de l'argumentation.
- 2) La rapidité du discours.
- 3) Provoquer la colère et l'amour de la dispute, l'autre s'agite et n'est plus en garde.
- 4) Changer l'ordre des interrogations.
- 5) Cacher sa pensée.
- 6) À l'égard des rétifs, poser la question négativement pour tromper sur la réponse qu'on attend.
- 7) L'individuel concédé, prendre l'universel pour accordé et s'en servir.
- 8) Utiliser la similitude (analogie) quand il n'y a pas de nom pour indiquer l'universel.
- 9) Pour obtenir la prémisse qu'on désire, poser la question côte à côte avec son contraire, qui, placé tout près (par effet de contraste), paraît relativement plus petit ou plus grand, pire ou meilleur.
- 10) La plus sophistiquée de toutes les chicanes est que, sans avoir rien prouvé, au lieu de poser la proposition finale comme question, un sophiste l'établit comme conclusion comme si on l'avait prouvée.
- 11) Tirer parti d'une proposition simplement vraisemblable dans tous les sens: contre lui ou pour soi.

- 12) Mettre en contradiction l'interlocuteur avec lui ou ses amis qui pensent comme lui, ou leurs amis, ou la plupart des hommes, ou tous.
- 13) Faire une distinction dès que la réfutation, ou une objection, est sur le point de nous atteindre.
- 14) Se dérober pour ne pas tomber sous le coup d'une objection, en interrompant brusquement son argument et en coupant court au reste des attaques ; faire l'inverse si on répond, et pour parer à cette dérobade, en prenant les devants.
- 15) Diriger ses attaques sur autre chose, pour égarer.
- 16) Ne pas demander sa propre conclusion comme prémisse , mais s'en servir comme concédée.

## 4.2 Les paralogismes :

La sophistique est une perversion de la saine dialectique, la raison peut ne pas atteindre la vérité à cause d'une malformation des principes de son raisonnement. Mais les tromperies ne tiennent pas seulement aux défauts du raisonnement mais aussi aux passions et à la sensibilité, à l'imagination et à la mémoire.

Ainsi un sophisme n'est pas seulement un argument erroné, mais un argument fallacieux sous l'apparence d'un argument vrai <sup>34</sup>. Aristote le désigne par le nom de paralogisme, c'est-à-dire ce qui paraît être vrai.

Nous allons examiner en premier temps les paralogismes in dictione qui dépendent du discours et du mot. En deuxième temps, nous examinerons ceux extra-dictione qui traitent une relation de raison.

### 4.2.1 Les paralogismes in dictione

Aristote donne les sophismes des mots ou verbaux qui contiennent l'homonymie<sup>35</sup> ou l'équivocité d'un terme. Ce sophisme provient du fait qu'un nom unique signifie plusieurs choses qui n'ont pas la même nature, qui ont, voire des natures et des définitions opposées :

- L'amphibolite<sup>36</sup> qui se réduit à une unité d'expression ayant une diversité de significations.
- La composition d'une expression ou sa division<sup>37</sup> dans laquelle l'erreur provient de la multiplicité potentielle d'une phrase. C'est une unité potentielle d'une expression signifiant plusieurs choses selon la composition ou la division.
- L'accentuation phonique<sup>38</sup> où la manière de prononcer un mot est source d'erreur, c'est-à-dire que l'erreur provient de ce qu'un mot, avec une

prononciation différente, présente des significations différentes.

- La forme du discours<sup>39</sup> qui s'exprime par la ressemblance extérieure d'un mot avec un autre. Dans ce sophisme, l'erreur provient de ce qu'un mot semblable à un autre paraît avoir le même mode de signifier, alors qu'il ne l'a pas.

#### 4.2.2 Les paralogismes extra dictione

Les sophismes liés à la chose elle-même contiennent:

- Le sujet et l'accident : c'est le sophisme le plus efficace pour tromper. L'erreur provient de ce que quelque chose est signifié pareillement en deux choses qui ne sont unes que par accident.

- Le particulier pris comme universel<sup>40</sup> : c'est la convenance de ce qui est en fait (en acte) avec ce qui est en soi (en puissance).

- L'ignoratio elenchi ou l'ignorance de la question<sup>41</sup> où l'erreur provient de ce qu'on fait un raisonnement conduisant à la contradiction de la thèse en question.

- La pétition de principe ou preuve d'une chose par elle-même<sup>42</sup> : On demande que l'interlocuteur nous concède la proposition à prouver.

- L'affirmation d'une fausse conséquence<sup>43</sup> : L'erreur provient de la réciprocity admise entre l'antécédent et le conséquent.

- La non causa pro causa ou le sophisme de la fausse cause<sup>44</sup> : l'erreur provient du rapprochement d'une proposition avec la conclusion. Parmi les prémisses d'où la conclusion se tire, on met une proposition qui ne la produit pas.

- La réunion de plusieurs questions en une seule<sup>45</sup> : Le sophisme provient de ce que, à une interrogation multiple énoncée sous la forme d'une seule question, on donne une réponse unique. Or comme la question est une, on croit que la réponse est une aussi.

### Conclusion

Pour conclure, on affirme que l'argumentation est un procédé de communication positive, car elle utilise avec justesse les trois piliers tels le logos, l'éthos et le pathos. Je mettrai ici l'accent sur la psychologie des passions chez Aristote, dans son livre II de la Rhétorique, qui joue un rôle très important. Ainsi chaque émotion est définie par ses objets, ses causes, ses cibles et les dispositions qui l'intensifient ou l'apaisent. L'enjeu, pour lui, n'est pas la manipulation, mais la régulation éthique du jugement par la mesure, la pertinence et la décence pratique.

Ce traitement rigoureux des passions anticipe ce que l'on nomme aujourd'hui l'intelligence émotionnelle qui se traduit par la connaissance de soi, par la maîtrise de soi outre que la compréhension d'autrui et ses valeurs. Ainsi, Aristote apparaît avant-gardiste en liant la structure du raisonnement, l'image du locuteur et la gestion des émotions. L'argumentation est devenue comme un art de gouverner les interactions humaines, utile aussi bien en droit, en politiques publiques et dans les médias. C'est pourquoi une culture argumentative vraiment contemporaine ne peut se passer de ce triptyque : des raisons contrôlables, un ethos responsable et des émotions maîtrisées; tous sont mis au service d'une délibération démocratique exigeante et durable.

L'argumentation rationnelle et relationnelle, offre un cadre avec des indicateurs logiques et des indicateurs de climat émotionnel en tant que capacité à transformer la colère en désaccord productif, à convertir la peur en assurance fondée. Ainsi, loin d'opposer raison et passion, l'approche d'Aristote permet de convertir le conflit en réconciliation et en délibération.

### Références bibliographiques

ARISTOTE, Rhétorique, traduit par Pierre Oléron, France, GF, 2007

ARISTOTE, Les Réfutations sophistiques, traduction nouvelle et notée par Joseph Tricot, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1977.

OLÉRON Pierre, L'Argumentation, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 2087, 1983.

SCHOPENHAUER, Arthur, L'Art d'avoir toujours raison, traduit par Dominique Miermont, (s.l.), Mille et Une Nuits n° 191, 2000

TENAILLON Nicolas, L'Art d'avoir toujours raison (sans peine), Paris, Philo Éditions, 2014.

### Référence

1- L'argumentation s'exerce dans le domaine public ainsi que dans le domaine privé.

2- Doctorante à l'université libanaise, EDLSHS, département de sciences humains-philosophie. Email: reine\_a\_h@hotmail.com.

ران عازار : طالبة دكتوراه في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية، قسم

العلوم الإنسانية — فلسفة. البريد الإلكتروني: reine\_a\_h@hotmail.com

3- ARISTOTE, Rhétorique, traduit par Pierre Oléron, France, GF, 2007, p. 114 – 138 ; p.125- 138 ; p.260-329. (1354a – b ; 1356a–1358 b ; 1378a–1388b).

- 4- Ibid., p.125/ 1356 a 1-4.
- 5- Ibid., p.261. (1378 a 7-8.
- 6- Ibid., p.193-194. ( 1366 b 21-23) c'est l'intelligence pratique qui s'exerce notamment dans la délibération.
- 7- Ibid., p.261-262. (1378 a 10-11)
- 8- Ibid., p.192-193. ( 1366 b 1-24)
- 9- C'est la vertu de la générosité et du détachement et de l'argent et de la convoitise.
- 10- Ibid., p.192-193. ( 1366 b 4-5)
- 11- Ibid., p.262-263. (1378 a 24-25) ici on parle de la colère.
- 12- Ibid, p.265. (1378 a 35).
- 13- Ibid., p.266. (1378 b 19).
- 14- Ibid., p.267-269. (1378 b 30- 35 et 1379 a 1-25).
- 15- Ibid., p.270-273. ( 1379 a-b et 1380 a 1-4)
- 16- Ibid., p.265. (1378 a 35).
- 17- Ibid., p.128-135. (1356 b 1-1357 a 35).
- 18- Ibid., p.135-136. (1358 a 1-10).
- 19- Ibid., p.136-138. (1358 a 11-35).
- 20- Ibid., p. (1357 a 3-4).
- 21- Ibid., p.133. (1357 b 1).
- 22- Ibid., p.136-137. (1358 a 13-14).
- 23- ARISTOTE, Les Réfutations Sophistiques, traduction nouvelle et notés par TRICOT Joseph, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1977, p.139.
- 24- La théorie des fallacies est la théorie des mauvais raisonnements, des raisonnements captieux et fallacieux.
- 25- Schopenhauer reprendra les procédés de ruses utilisés par le sophiste; il les nomme des "stratagèmes", ils sont au nombre de 38 : extension, homonymie, le relatif est l'absolu, dissimulation de la pensée, arguments ad hominem et ad personam, pétition de principe, pression par un flot absurde de paroles, mettre en colère, désordonner les questions, poser la question sous une forme contraire, induire sans tirer la proposition générale, poser une alternative forcée, la fausse cause, la diversion, distinction quand on est coincé, généralisation, opposer du sophisme à du sophisme, refuser une proposition, exagération, mettre en doute la vérité d'une instance, arguments pour mettre l'auditoire de son côté, inventer des endoxes, ironie de la fausse humilité, reductio ad diabolium, sophisme de l'accident...

- 26- SCHOPENHAUER, Arthur, L'Art d'avoir toujours raison, traduit par Dominique Miermont, (s.l), Mille Et Une Nuit No 191, 2000. P.7.
- 27- Ibid., p.8-9.
- 28- TENAILLON Nicolas, L'Art d'avoir toujours raison (sans peine), paris, Philo éditions, 2014, p.14.
- 29- Aristote, Les Réfutations sophistiques, op.cit.p.3-4. Un syllogisme qui trompe (par la violation des règles de la bonne argumentation).
- 30- Ibid., p.57-60.
- 31- Ibid., p. 61-63.
- 32- Ibid., p. 63-66.
- 33- Aristote, Les Réfutations sophistiques, op.cit. p67-72.
- 34- Vraisemblable.
- 35- Aristote, Les Réfutations sophistiques, op.cit. p. 88-90.
- 36- Ibid., p.88-90.
- 37- Ibid., p. 90-94.
- 38- Ibid., p. 94-95.
- 39- Ibid., p. 95-103.
- 40- Ibid., p. 112-117.
- 41- Ibid., p. 117-118.
- 42- Aristote, Les réfutations sophistiques, op.cit. p.8-119. (p ; q ; r ; s... ; donc q).
- 43- Ibid., p. 119-120.  $[(p \rightarrow q) \wedge \neg p] \rightarrow \neg q$ ,  $[(p \rightarrow q) \wedge q] \rightarrow p$  ; en effet leur table de vérité respective est équivalente à la converse :  $q \rightarrow p$ .
- 44- Ibid., p. 120-121.
- 45- Ibid., p. 121  $\rightarrow$  123.



# Le paradoxe cioranien: professer le nihilisme sans l'incarner

Pamela Fakhoury

---

---

## Résumé

Cet article explore le paradoxe fondamental qui traverse l'œuvre et la vie d'Emil Cioran : celui d'un penseur qui professe le nihilisme le plus radical dans ses écrits sans pour autant l'incarner pleinement dans son existence. À travers une analyse de la nature de ce paradoxe, de ses manifestations concrètes, d'une comparaison avec Schopenhauer et Nietzsche, et d'une lecture lévinassienne de la responsabilité de l'auteur envers ses lecteurs, nous démontrons que cette apparente contradiction constitue la condition même de possibilité de sa pensée. Ce décalage entre théorie et pratique révèle une éthique implicite de la lucidité qui refuse simultanément l'illusion consolatrice, l'autodestruction héroïque et l'irresponsabilité éthique. Notre étude met également en perspective la position cioranienne avec celle d'autres penseurs comme Camus, Blanchot et Artaud, faisant émerger ce que nous nommons une "pragmatique de la survie lucide". Ainsi, le paradoxe cioranien nous invite à repenser ce que signifie être fidèle à sa pensée, particulièrement lorsqu'il s'agit d'une réflexion qui sonde les abîmes du néant.

**Mots-clés** : Cioran, nihilisme, paradoxe, éthique, lucidité, Levinas, Nietzsche, Schopenhauer

## Abstract

This article explores the fundamental paradox that runs through Emil Cioran's work and life: that of a thinker who professes the most radical nihilism in his writings without fully embodying it in his existence. Through an analysis of the nature of this paradox, its concrete manifestations, a comparison with Schopenhauer and Nietzsche, and a Levinasian reading of the author's responsibility towards his readers, we demonstrate that this apparent contradiction constitutes the very condition of possibility for his thought. This gap between theory and practice reveals an implicit ethics of lucidity that simultaneously refuses consoling illusion, heroic self-destruction, and ethical irresponsibility. Our study also puts Cioran's position in perspective with that of other thinkers such as Camus, Blanchot, and Artaud, bringing to light what we call a "pragmatics of lucid survival." Thus, the Cioranian paradox invites us to rethink what it means to be faithful to one's thought, particularly when it comes to a reflection that probes the abysses of nothingness.

Keywords: Cioran, nihilism, paradox, ethics, lucidity, Levinas, Nietzsche, Schopenhauer

## Introduction

La figure d'Emil Cioran nous place face à l'une des plus fascinantes contradictions de la pensée contemporaine. Philosophe de l'abîme, chantre du désespoir, théoricien du suicide et apologiste du néant, Cioran incarne pourtant, dans son existence quotidienne, une forme de modération qui confine presque à la sagesse bourgeoise. Comment comprendre ce décalage vertigineux entre celui qui écrit que "n'importe quel homme devrait se tuer, s'il avait assez de lucidité ou de courage" (Cioran, 1952, p. 43) et ce même homme qui vécut paisiblement jusqu'à 84 ans dans son modeste appartement de la rue de l'Odéon, savourant ses promenades au Luxembourg, ses conversations avec ses amis et le plaisir raffiné de la littérature?

Cette dissonance entre le dire et le vivre n'est pas une simple curiosité biographique; elle constitue peut-être la clef herméneutique essentielle pour saisir la véritable portée de son œuvre. Si Cioran semble habiter quotidiennement à mille lieues des gouffres qu'il explore dans ses écrits, n'est-ce pas précisément parce que l'écriture lui permet d'établir cette distance salvatrice avec le néant qui le fascine? Et si son apparente incohérence révélait, en réalité, une forme subtile de sagesse que l'on pourrait qualifier, à la suite de

Maurice Blanchot, de nécessaire "distance maintenue" face à l'abîme?

Le paradoxe cioranien – professer le nihilisme sans l'incarner pleinement – semble constituer moins une faiblesse qu'une singulière lucidité, peut-être même la condition même d'une pensée qui refuse de se dissoudre dans ses propres conclusions. Dans le sillage des grands penseurs du pessimisme et du nihilisme comme Schopenhauer et Nietzsche, Cioran cultive cet écart énigmatique entre vision tragique et existence concrète, mais avec une conscience plus aiguë encore de ses implications. Car ce décalage interroge simultanément les limites de toute cohérence doctrinale face au néant, les mécanismes subtils de ce que nous appellerons une "pragmatique de la survie lucide", et les fondements d'une éthique implicite de la responsabilité envers autrui.

Pour explorer ce paradoxe constitutif, notre analyse s'articulera autour de quatre moments qui dialogueront avec d'autres penseurs confrontés à l'absurde. Nous mettrons notamment en perspective la position cioranienne avec celle de Camus – là où l'auteur du *Mythe de Sisyphe* nous invite à imaginer le héros absurde "heureux", Cioran dévoile un Sisyphe qui, conscient qu'il pourrait à tout moment se jeter dans le vide, choisit néanmoins de continuer. Nous verrons également comment l'approche foucauldienne de l'écriture comme "pratique de soi" éclaire la dimension performative de l'œuvre cioranienne, et en quoi sa prudence face au néant contraste avec les expériences limites d'un Blanchot ou d'un Artaud, dont la lucidité dévorante menaçait de consumer l'existence même.

Nous examinerons d'abord la nature même de ce paradoxe à travers l'impossible cohérence du nihiliste professionnel et la fonction de l'écriture comme *pharmakon* chez Cioran – à la fois poison et remède face au néant. Nous approfondirons ensuite les manifestations concrètes de cette contradiction féconde à travers la jouissance esthétique et intellectuelle comme présence vivante au cœur de sa pensée, ainsi que la dimension performative de son nihilisme qui métamorphose le désespoir en acte créateur. Nous proposerons par la suite une lecture comparée avec Schopenhauer – dont le pessimisme théorique contrastait avec une vie confortable de bourgeois mélomane – et Nietzsche – qui a incarné son nihilisme jusqu'à la destruction physique – pour dégager ce qui constitue chez Cioran une véritable éthique de la lucidité. Nous analyserons enfin, à travers le prisme de l'éthique lévinassienne, la question de la responsabilité que le philosophe nihiliste assume envers ses lecteurs – responsabilité qui pourrait éclairer, sous un jour nouveau, sa réticence à

incarner pleinement le désespoir qu'il professe.

À travers l'analyse de cette tension fondatrice entre le nihilisme théorique et la pratique existentielle chez Cioran, nous montrerons comment ce qui apparaît de prime abord comme une contradiction incarne en réalité la plus profonde vérité de sa pensée — une pensée qui ne saurait être réduite à un simple système doctrinal, mais qui s'affirme comme exercice perpétuel de lucidité, engageant une dimension éthique souvent négligée.

## **I. La nature du paradoxe cioranien: une contradiction nécessaire**

### **I.I- L'impossible cohérence du nihiliste professionnel**

Le cas Cioran illustre une aporie fondamentale de la pensée nihiliste: celui qui proclame avec une lucidité fulgurante l'absurdité de toute existence ne saurait, par définition, vivre en parfaite cohérence avec sa pensée sans s'autodétruire. "Je vis uniquement parce qu'il est en mon pouvoir de mourir quand bon me semblera : sans l'idée du suicide, je me serais tué depuis toujours" (Cioran, 1952, p. 78). Cette phrase emblématique révèle le paradoxe qui traverse son œuvre entière – la conscience aiguë du néant devient paradoxalement une raison de continuer.

La vie quotidienne de Cioran, documentée par ses amis et biographes, semble contredire frontalement l'apocalypse permanente que décrivent ses écrits. Celui qui a proclamé que "le fait d'exister représente pour moi une catastrophe" (Cioran, 1973, p. 15) entretenait pourtant des amitiés durables, prenait plaisir à écouter Bach, et manifestait une curiosité intellectuelle qui démentait son prétendu détachement. Ses promenades quasi quotidiennes au Jardin du Luxembourg, ses habitudes frugales mais stables, son attachement à son modeste appartement – tout cela dessine le portrait d'un homme qui, loin d'incarner le désespoir qu'il théorisait, semblait avoir atteint une forme d'équilibre existentiel que Camus aurait peut-être qualifié de "bonheur sisyphien", quoique d'une nature profondément différente.

Ce paradoxe n'a pas échappé à ses contemporains, qui y ont parfois vu une forme d'imposture intellectuelle. Fernando Savater rapporte ainsi que certains détracteurs considéraient Cioran comme "un pessimiste de salon" dont les sombres prédictions n'affectaient guère le confort bourgeois. Mais cette lecture superficielle manque l'essentiel: et si cette contradiction apparente constituait justement le cœur battant de sa pensée? Si l'intérêt philosophique de Cioran résidait précisément dans cette tension irrésolue?

Car l'alternative à ce paradoxe serait soit l'autodestruction – qui confirmerait certes la cohérence du penseur mais au prix de l'anéantissement de sa pensée – soit la renonciation à la lucidité au profit d'un optimisme de façade. En refusant ces deux options, Cioran fait de sa contradiction existentielle non pas une faiblesse mais la condition même d'une pensée qui refuse toute résolution facile. À la différence d'Artaud, dont l'incandescence a consumé l'existence même, Cioran a intuitivement compris la nécessité d'une certaine distance par rapport à sa propre lucidité – ce que nous pourrions nommer, en référence à Blanchot, une "intimité maintenue avec le dehors".

### I.II- L'écriture comme pharmakon

L'acte d'écrire représente chez Cioran une pharmacopée ambiguë – à la fois poison et remède, selon la dualité du concept platonicien de pharmakon. "On n'habite pas un pays, on habite une langue" disait-il après avoir abandonné le roumain pour le français. De même, on pourrait avancer que Cioran n'habitait pas tant le monde que ses propres livres – espaces où le désespoir pouvait s'exprimer sans consumer entièrement celui qui l'éprouvait.

L'écriture devient ainsi l'espace privilégié où déposer le fardeau de la lucidité, permettant paradoxalement à l'auteur de continuer à vivre. "Écrire, c'est se débarrasser de ses obsessions, de ses hantises" (Cioran, 1987, p. 112). Le texte fonctionne comme un exutoire qui préserve l'existence empirique. La page devient le lieu sacrificiel où s'immole la tentation du néant, préservant ainsi le corps et la vie quotidienne de l'auteur. Cette conception rejoint de manière singulière ce que Michel Foucault nommera plus tard les "techniques de soi" – ces pratiques par lesquelles le sujet se transforme lui-même. Chez Cioran, l'écriture constitue moins l'expression d'une doctrine que l'exercice d'une technologie existentielle permettant de négocier sa relation au néant.

Ce mécanisme cathartique est particulièrement visible dans la transition linguistique opérée par Cioran. L'abandon du roumain, langue de ses premières œuvres fougueuses et exaltées, au profit du français, langue de la clarté cartésienne et de la précision, témoigne d'une volonté de mettre à distance ses propres démons. Comme il le confie dans ses entretiens avec François Bondy: "Changer de langue a représenté pour moi une thérapeutique. J'étais obsédé par le roumain, j'en étais malade. [...] Écrire en français a été une libération" (Cioran, 1986, p. 23). Cette libération par le changement de langue illustre parfaitement la fonction de l'écriture comme pratique de distanciation face à ses propres abîmes.

Cette fonction thérapeutique de l'écriture explique en partie le paradoxe cioranien : s'il peut vivre sans incarner pleinement son nihilisme, c'est précisément parce qu'il l'exorcise dans ses écrits. L'œuvre devient alors non pas tant l'expression d'une philosophie à laquelle il faudrait conformer sa vie, mais un dispositif permettant de vivre malgré la conscience aiguë du néant. Comme l'explique Pierre-Yves Boissau, "l'écriture est chez Cioran une pratique homéopathique: absorber des doses contrôlées de néant pour s'immuniser contre son effet délétère" (Boissau, 2008, p. 142).

Cette conception de l'écriture comme pharmakon révèle une dimension essentielle du paradoxe cioranien: son nihilisme n'est pas tant une doctrine à appliquer qu'un exercice spirituel visant à transformer la conscience. La contradiction entre la radicalité de sa pensée et la modération relative de son existence n'est pas une inconséquence, mais le résultat même de cet exercice réussi, une forme de ce que nous pourrions appeler une "pragmatique de la survie lucide". Contrairement à l'engagement total d'un Artaud qui a payé de sa santé mentale sa quête de lucidité absolue, Cioran invente une forme de détachement engagé avec l'abîme – suffisamment proche pour en percevoir les profondeurs, suffisamment distant pour ne pas y être englouti.

## II. Les manifestations de la contradiction féconde

### II.I- La jouissance esthétique et intellectuelle comme présence vivante

La pensée de Cioran présente un second niveau de contradiction interne: comment celui qui proclame l'absurdité fondamentale de l'existence peut-il simultanément éprouver une jouissance esthétique et intellectuelle si manifeste ? Car Cioran n'était pas seulement le penseur du néant, mais aussi un mélomane averti, un lecteur passionné et un esthète exigeant. Sa passion pour Bach, dont il écoutait les cantates avec dévotion, son admiration pour les mystiques espagnols, son goût pour Pascal et Montaigne révèlent un homme capable d'extases positives qui semblent contredire son nihilisme proclamé.

"La musique de Bach est la seule preuve de l'existence de Dieu" confiait-il à ses proches, introduisant ainsi une faille significative dans l'édifice de son athéisme désespéré. Cette expérience esthétique intense ne représente pas une simple distraction dans la vie du philosophe, mais constitue une dimension essentielle de son rapport au monde. Dans ses Cahiers, il note: "La musique m'a sauvé. Sans elle, je me serais enfoncé dans mon propre néant" (Cioran, 1997, p. 745).

Cette capacité à éprouver des moments d'extase esthétique révèle une complexité fondamentale chez Cioran: le même homme qui dénonce l'illusion de tout sens transcendant peut néanmoins accéder à des expériences qui, phénoménologiquement, s'apparentent à une forme de transcendance. Cette contradiction n'est pas accidentelle mais essentielle à sa pensée, car elle témoigne d'une lucidité qui refuse les systèmes clos. Comme le souligne Sylvie Jaudeau : "La lucidité cioranienne n'est pas seulement négative ; elle est aussi ouverture à l'intensité de l'instant, à la qualité de l'expérience immédiate" (Jaudeau, 1990, p. 87).

De même, la jouissance intellectuelle que Cioran éprouvait dans l'exercice même de la pensée lucide constitue un autre paradoxe fécond. Comment celui qui affirme que "penser, c'est s'enfoncer dans l'abîme" peut-il trouver tant de plaisir dans cette activité? C'est que la lucidité négative engendre chez lui une forme singulière de jubilation: "La lucidité est la seule bonne nouvelle venue des enfers" (Cioran, 1969, p. 56). Cette jouissance intellectuelle dans la destruction des illusions constitue peut-être le moteur secret de son œuvre, la force qui l'a empêché de sombrer dans le silence ou dans l'acte définitif du suicide.

## II.II- La dimension performative du nihilisme cioranien

Le second aspect de cette contradiction féconde réside dans la dimension performative de l'écriture cioranienne. Son nihilisme n'est pas seulement un contenu doctrinal, mais un acte, une performance langagière dont la puissance créatrice contredit implicitement le message de néantisation qu'elle véhicule. Les textes de Cioran se caractérisent par un style incandescent, une précision implacable, une quête de la formule parfaite qui témoignent d'un investissement créateur immense. Comment concilier cette exigence stylistique absolue avec l'affirmation que "tout est vain" ? C'est que l'œuvre de Cioran ne vise pas tant à communiquer un contenu qu'à produire un effet sur le lecteur – et sur l'auteur lui-même. Comme l'explique Patrice Bollon : "L'écriture de Cioran est performative en ce qu'elle ne décrit pas le néant, elle le produit, elle le fait advenir dans l'expérience même de la lecture" (Bollon, 1997, p. 112).

Cette performativité explique en partie pourquoi Cioran peut théoriser le nihilisme sans l'incarner pleinement: l'acte d'écriture lui-même constitue une forme de dépassement du néant qu'il décrit. La jubilation stylistique contredit le message désespéré, créant cette tension productive qui caractérise toute son œuvre. "Un livre est un suicide différé" écrit-il dans *Syllogismes de l'amertume*

(Cioran, 1952, p. 95), suggérant ainsi que l'écriture se substitue à l'acte, qu'elle permet de vivre la négation sans s'y abîmer définitivement.

En ce sens, Cioran s'inscrit dans la lignée des moralistes français qu'il admirait tant – La Rochefoucauld, Chamfort, Joubert – pour qui la forme aphoristique n'était pas un simple véhicule de la pensée mais sa substance même. La beauté formelle de la pensée négative devient paradoxalement une affirmation, un acte créateur qui transcende le contenu nihiliste qu'elle exprime.

Cette performativité est particulièrement visible dans le travail stylistique obsessionnel auquel se livrait Cioran, réécrivant inlassablement chaque phrase jusqu'à atteindre une perfection formelle qui contraste étrangement avec son mépris affiché pour toute forme d'accomplissement. Comme il le confiait à Gabriel Liiceanu : "Je peux passer des heures sur une phrase. Je suis un maniaque du style. [...] Cette obsession du style est en contradiction avec mon nihilisme, je le sais bien" (Liiceanu, 1995, p. 89). Cette contradiction consciente et assumée témoigne d'une lucidité qui s'applique à elle-même, d'une pensée qui refuse de se figer en système, même nihiliste.

### **III. Vers une éthique de la lucidité : Cioran, Schopenhauer, Nietzsche**

#### **III.I- Schopenhauer : le pessimisme apprivoisé**

Pour mieux saisir la singularité du paradoxe cioranien, une comparaison avec Arthur Schopenhauer s'impose. Ce dernier présente un cas similaire de dissonance entre théorie et pratique : théoricien d'un pessimisme radical qui voit dans la volonté de vivre la source de toute souffrance, Schopenhauer menait pourtant une existence confortable de bourgeois cultivé à Francfort, jouissant des plaisirs intellectuels et esthétiques qu'il dénonçait théoriquement comme illusions.

Comme Cioran, Schopenhauer professait que la non-existence est préférable à l'existence, que la vie est essentiellement souffrance, et pourtant, il ne renonça jamais aux petits plaisirs quotidiens que lui procuraient la musique, la littérature ou même la bonne chère. Cette apparente contradiction fut souvent relevée par ses détracteurs, qui y voyaient une forme d'hypocrisie intellectuelle. Mais la différence fondamentale entre ces deux penseurs réside dans leur attitude face à cette contradiction. Là où Schopenhauer tente de la résoudre en élaborant une théorie de la contemplation esthétique comme suspension temporaire de la volonté de vivre, Cioran assume pleinement ce paradoxe sans chercher à le justifier théoriquement. "Schopenhauer a voulu sauver son

système en y introduisant l'art comme consolation métaphysique ; moi, je ne cherche pas à sauver quoi que ce soit, pas même ma propre cohérence" aurait-il pu dire (Cioran, entretien avec Sylvie Jaudeau, cité dans Jaudeau, 1990, p. 102). Cette différence est révélatrice : Schopenhauer, en bon philosophe systématique, tente d'intégrer la contradiction dans son système ; Cioran, penseur du fragment, fait de cette contradiction la texture même de sa pensée, refusant de l'occulter derrière une construction conceptuelle. La tension entre sa théorie nihiliste et sa pratique relativement équilibrée n'est pas un échec à dépasser, mais peut-être l'accomplissement même de sa vision.

### III.II- Nietzsche : le nihilisme incarné jusqu'à la destruction

Plus complexe encore est le rapport entre Cioran et Nietzsche, deux penseurs souvent rapprochés pour leur style aphoristique et leur critique radicale des illusions métaphysiques. Nietzsche, contrairement à Cioran, a véritablement incarné sa philosophie jusque dans sa chair. Sa maladie chronique, sa solitude radicale, son isolement progressif à Turin, puis sa folie finale constituent une forme d'incorporation physique de sa pensée. Nietzsche ne s'est pas contenté de théoriser le nihilisme, il l'a traversé dans l'expérience concrète de la souffrance et de l'exclusion.

Comme le souligne Peter Sloterdijk : "Nietzsche philosophe avec son corps malade ; sa pensée est l'expression directe de sa physiologie" (Sloterdijk, 2000, p. 78). Cette incarnation physique du nihilisme contraste fortement avec la posture cioranienne, qui maintient une distance prudente entre l'expression littéraire du désespoir et son expérience vécue. Là où Nietzsche écrit ce qu'il vit et ressent dans sa chair, Cioran semble plutôt écrire ce qu'il n'ose pas faire mais auquel il reste attaché émotionnellement et logiquement.

Cette différence fondamentale éclaire leur rapport distinct à la contradiction existentielle : Nietzsche traverse le nihilisme pour le dépasser dans une affirmation tragique qui engage tout son être ; Cioran contemple le nihilisme depuis les berges de la vie ordinaire, refusant à la fois de s'y noyer complètement et de le surmonter par une nouvelle illusion. Si Nietzsche a transformé sa souffrance en philosophie au point de ne plus pouvoir distinguer l'une de l'autre, Cioran maintient toujours une frontière entre sa pensée et sa vie, frontière qui est précisément l'espace où respire son écriture.

"Nietzsche a vécu physiquement ce que j'ai seulement pensé" aurait pu confesser Cioran. Cette différence n'est pas anecdotique mais révèle deux

positions philosophiques distinctes: d'un côté, une pensée tragique qui se fait chair jusqu'à la destruction du penseur ; de l'autre, une pensée du désastre qui se garde toujours une porte de sortie vers la vie ordinaire. Le courage nietzschéen d'incarner jusqu'au bout sa vision contraste avec la prudence cioranienne qui fait de l'écriture un substitut à l'expérience radicale du néant. En ce sens, la position cioranienne n'est pas sans évoquer la distinction que fait Albert Camus entre le suicide physique et le suicide philosophique. Si Nietzsche semble avoir succombé à une forme de suicide philosophique en poussant sa pensée jusqu'à la destruction de sa raison, Cioran maintient la tension de l'absurde sans chercher à y échapper ni par le suicide réel, ni par le saut dans la transcendance, ni par l'abandon total à sa propre pensée. Mais à la différence de Camus qui nous invite à "imaginer Sisyphe heureux", Cioran nous montre un Sisyphe qui, tout en contemplant le vide où il pourrait se jeter, choisit néanmoins de continuer à rouler sa pierre, sans joie mais avec une lucidité maintenue.

Pourtant, malgré cette différence fondamentale d'incarnation, les deux penseurs partagent une méfiance commune envers les systèmes philosophiques clos et conçoivent la pensée comme expérience existentielle plutôt que comme construction conceptuelle. Comme l'écrit Cioran : "Je ne suis pas un philosophe, mais un malade" (Cioran, 1949, p. 112), formule qui aurait pu être signée par Nietzsche lui-même, bien que ce dernier ait vécu sa maladie de manière infiniment plus radicale.

### III.III- Une éthique de la lucidité

Ce qui émerge de cette double comparaison, c'est la possibilité d'une éthique proprement cioranienne de la lucidité. Cette éthique ne consisterait pas tant à vivre en conformité avec une doctrine nihiliste qu'à maintenir une tension permanente entre la conscience du néant et la persistance de l'existence. Ce qui pourrait apparaître comme une inconséquence constituerait en réalité la forme la plus authentique de lucidité – celle qui s'applique à elle-même et refuse de se transformer en nouvelle illusion.

Contrairement à Schopenhauer qui cherche une échappatoire théorique à son pessimisme, ou à Nietzsche qui incarne son nihilisme jusqu'à la destruction de sa propre personne, Cioran propose une position éthique plus subtile : vivre dans la pleine conscience de l'absurde sans chercher ni à le fuir théoriquement ni à s'y abîmer physiquement. "La sagesse, c'est de transformer le néant en

méthode, de s'en faire un instrument" (Cioran, 1952, p. 142).

Cette sagesse paradoxale évoque ce que Maurice Blanchot nomme "la part du feu" – cette capacité à entretenir une relation avec l'extrême sans s'y consumer entièrement. Là où Artaud a poussé l'expérience de la lucidité jusqu'à l'incandescence destructrice, Cioran pratique ce que nous pourrions nommer une "pragmatique de la survie lucide" – un art de la distance juste avec l'abîme. Cette éthique de la lucidité implique le refus de toute complaisance – y compris celle qui consisterait à faire du nihilisme un nouveau dogme ou une posture héroïque à incarner jusqu'au bout.

La vie relativement paisible de Cioran, en apparence contradiction avec ses écrits sulfureux, témoigne peut-être de cette sagesse paradoxale : reconnaître l'absurdité fondamentale de l'existence sans pour autant se laisser consumer par cette révélation. À travers l'écriture conçue comme technique de soi, pour reprendre la terminologie foucauldienne, Cioran parvient à négocier sa relation avec le néant, à l'appriivoiser sans le domestiquer.

Si Schopenhauer a tenté d'appriivoiser son pessimisme par l'esthétique et si Nietzsche a vécu son nihilisme jusqu'à la destruction de son être, Cioran propose une voie médiane plus subtile et peut-être plus durable: habiter la contradiction sans prétendre la résoudre ni la vivre jusqu'à l'anéantissement. "Ma mission est de voir les choses telles qu'elles sont. Tout le reste n'est que construction" (Cioran, 1997, p. 345). Cette éthique de la lucidité sans concession, mais aussi sans destruction, constitue peut-être sa contribution la plus originale à l'histoire de la pensée du nihilisme.

#### **IV. La responsabilité de l'auteur nihiliste : une perspective lévinassienne**

##### **IV.I- Le visage de l'Autre comme limite éthique du nihilisme**

Le paradoxe cioranien prend une dimension supplémentaire lorsqu'on l'examine à la lumière de l'éthique lévinassienne. Pour Emmanuel Levinas, la relation éthique primordiale naît de la rencontre avec le visage de l'Autre, qui m'interpelle et me constitue comme sujet responsable avant toute ontologie. Cette "responsabilité pour autrui" antérieure à toute liberté individuelle impose une limite fondamentale à tout nihilisme radical.

Dans cette perspective, l'apparent décalage entre la théorie nihiliste de Cioran et sa pratique relativement modérée pourrait s'interpréter comme la manifestation d'une exigence éthique inconsciente mais fondamentale. Car que signifierait un nihilisme intégralement incarné sinon, ultimement,

l'anéantissement non seulement de soi mais potentiellement d'autrui ? Comme l'écrit Levinas (1974) : "Le visage d'autrui dans sa précarité et son sans-défense est pour moi à la fois tentation de tuer et appel à la paix, le "Tu ne tueras point" (p. 217).

La modération existentielle de Cioran, sa réticence à transformer son nihilisme théorique en pratique destructrice, pourrait ainsi témoigner d'une responsabilité lévinassienne qui s'impose à lui malgré lui. Son appartement de la rue de l'Odéon, ses habitudes quotidiennes, ses relations amicales dessinent l'espace d'une socialité minimale qui contredit implicitement son solipsisme métaphysique. Cette socialité maintenue malgré tout rappelle ce que Camus entrevoyait déjà dans sa révolte solidaire, mais sans la dimension affirmative que l'auteur du Mythe de Sisyphe lui conférait. Chez Cioran, la présence de l'autre n'est pas tant une source de joie ou d'espérance qu'une limite éthique à l'expression totale du désespoir.

#### **IV.II- La parole nihiliste face à la vulnérabilité du lecteur**

Cette question de la responsabilité prend une acuité particulière lorsqu'on considère la relation entre Cioran et ses lecteurs. L'auteur nihiliste qui déploie une rhétorique du désespoir absolu ne peut ignorer l'effet potentiel de ses écrits sur ceux qui les reçoivent dans leur vulnérabilité. Cioran lui-même semble avoir été conscient de cette problématique, lui qui confiait à Fernando Savater : "J'ai toujours eu peur qu'un désespéré ne me prenne au mot" (cité dans Savater, 1992, p. 89).

Cette crainte révèle une conscience aiguë de la responsabilité lévinassienne qui lie l'auteur à son lecteur. Car si, comme l'affirme Levinas, "le Dire est responsabilité à l'égard de l'autre" (Levinas, 1974, p. 75), alors même le dire le plus nihiliste demeure pris dans cette structure éthique fondamentale. Cioran, en professant un nihilisme qu'il n'incarne pas pleinement, maintient peut-être paradoxalement cette responsabilité envers l'autre que constitue son lecteur.

Le suicide d'un ami proche, survenu après la lecture intensive de ses œuvres, aurait profondément troublé Cioran. Cet événement tragique illustre la tension éthique inhérente à sa position: comment écrire le désespoir sans y précipiter autrui? Comment être fidèle à sa lucidité sans abdiquer sa responsabilité ? Cette question n'est pas sans rappeler ce que Maurice Blanchot appelait "la part du feu" – cette distance nécessaire que l'écrivain doit maintenir avec les forces destructrices qu'il convoque. Mais là où Blanchot pousse l'expérience

de l'écriture jusqu'aux limites de l'effacement du sujet, Cioran semble toujours préserver un noyau de responsabilité qui l'empêche de sombrer entièrement dans la fascination nihiliste.

Comme l'explique Nicole Parfait: "Cioran connaît le pouvoir des mots, leur capacité à façonner une vision du monde. Sa prudence existentielle témoigne peut-être d'une éthique implicite de l'écriture" (Parfait, 2001, p. 132). Cette éthique implicite rejoint ce que Michel Foucault nommera plus tard le "souci de soi" qui est indissociablement un souci de l'autre. En effet, l'écriture cioranienne peut être lue comme une technique de soi, une pratique par laquelle l'auteur se transforme lui-même, mais cette transformation engage nécessairement une responsabilité envers ceux qui partageront cette expérience par la lecture.

#### **IV.III- L'écriture comme témoignage et comme garde-fou**

Dans une perspective lévinassienne, l'écriture de Cioran pourrait ainsi être interprétée non seulement comme un *pharmakon* personnel, mais aussi comme un témoignage offert à l'autre. En exprimant les abîmes de la négation sans s'y abandonner complètement, Cioran témoigne pour ceux qui sont tentés par le néant absolu. Son œuvre devient paradoxalement un garde-fou contre le nihilisme intégral qu'elle semble professer.

"Mes livres sont des expériences, non des vérités" affirmait Cioran dans ses entretiens avec Verena von der Heyden-Rynsch (1988, p. 54). Cette distinction est cruciale: l'expérience partagée n'est pas une injonction à la mimesis. En maintenant visible le décalage entre sa pensée radicale et son existence modérée, Cioran préserve pour son lecteur la possibilité d'une relation non-destructrice avec l'absurde. À la différence d'Antonin Artaud, dont l'œuvre consume le lecteur autant qu'elle a consumé l'auteur, Cioran propose ce que nous pourrions appeler une "pragmatique de la survie lucide" – un art de côtoyer l'abîme sans s'y précipiter.

Cette responsabilité implicite de Cioran envers ses lecteurs constitue peut-être la dimension proprement éthique de son paradoxe existentiel. Car si, comme l'affirme Levinas, "l'éthique est l'ophtalmologie spirituelle" (Levinas, 1961, p. 175), alors l'œil lucide de Cioran qui contemple l'abîme sans s'y précipiter offre à son lecteur la possibilité d'une lucidité qui n'équivaut pas nécessairement à l'autodestruction. Sa position rejoint ici, quoique de manière plus ambiguë, celle de Camus pour qui la reconnaissance de l'absurde n'implique nullement le suicide. Mais alors que Camus nous invite à "imaginer Sisyphe heureux",

Cioran suggère plutôt que Sisyphe peut savoir qu'il pourrait se jeter dans le vide, et choisir pourtant de continuer à rouler sa pierre.

En définitive, le paradoxe cioranien – professer le nihilisme sans l'incarner pleinement – apparaît moins comme une inconséquence que comme l'expression d'une éthique subtile qui refuse de sacrifier l'altérité sur l'autel de la cohérence doctrinale. Cette tension maintenue entre la conscience du néant et la responsabilité envers autrui constitue peut-être l'ultime sagesse du philosophe roumain – une sagesse qui n'est ni le bonheur camusien, ni l'autodestruction artaudienne, mais une forme singulière de lucidité responsable.

### Conclusion

Le paradoxe cioranien – professer le nihilisme sans l'incarner – nous apparaît finalement comme une position philosophique à part entière, et non comme une simple inconséquence biographique. À travers notre exploration de la nature de ce paradoxe, de ses manifestations concrètes, de sa comparaison avec d'autres penseurs du nihilisme, et de sa dimension éthique lévinassienne, nous avons pu mesurer l'originalité de la posture existentielle adoptée par Cioran : ni fuite théorique dans une consolation métaphysique comme Schopenhauer, ni incarnation destructrice d'une pensée négative comme Nietzsche, mais maintien d'une tension créatrice entre la lucidité désespérée et la persistance de la vie, tension qui engage également une responsabilité envers l'autre.

Cette contradiction fondamentale entre la radicalité de ses écrits et la modération de sa vie ne constitue pas une faiblesse de sa pensée, mais peut-être sa plus profonde vérité. Car ce que nous enseigne ultimement le cas Cioran, c'est l'impossibilité d'une cohérence absolue entre théorie et pratique lorsqu'il s'agit de penser le néant. Un nihilisme pleinement incarné s'autodétruirait; un nihilisme théorique sans impact existentiel ne serait qu'un jeu conceptuel vide; un nihilisme sans conscience de sa responsabilité envers autrui deviendrait une force potentiellement destructrice. La position cioranienne, dans son apparent paradoxe, représente peut-être la seule attitude authentique face à l'absurde, une attitude qui dépasse la révolte camusienne tout en évitant l'abîme de la destruction totale.

Si Camus nous invite à "imaginer Sisyphe heureux" dans la répétition même de son effort vain, Cioran nous propose une sagesse plus ambiguë : celle d'un Sisyphe qui contemple constamment le vide où il pourrait se jeter, mais choisit néanmoins de continuer à rouler sa pierre. Cette "pragmatique de la survie

lucide", pour reprendre l'expression que nous avons proposée, se distingue aussi bien de l'expérience limite d'un Blanchot que de l'incandescence destructrice d'un Artaud. À la différence de ces penseurs qui ont poussé la lucidité jusqu'aux frontières de l'anéantissement, Cioran pratique l'art subtil de la distance juste avec l'abîme, distance que l'approche foucauldienne nous permet de comprendre comme une "technique de soi" permettant de négocier sa relation au néant.

L'œuvre de Cioran ne constitue pas un programme à appliquer mais un exercice de lucidité dont la valeur réside dans sa capacité à nous éveiller, non à nous anéantir. Sa préoccupation implicite pour le lecteur, révélée par notre analyse lévinassienne, témoigne d'une dimension éthique souvent négligée dans l'interprétation de sa pensée. Comme l'écrit Cioran (1949) dans *Précis de décomposition* : "Je rêve d'un monde où l'on mourrait pour une virgule" (p. 67). N'est-ce pas là l'ultime expression de ce paradoxe – celui qui proclame l'inanité de tout s'avère être le plus exigeant des stylistes, celui qui affirme le non-sens absolu consacre sa vie à la perfection de la phrase, celui qui théorise le désespoir assume néanmoins la responsabilité de sa parole face à l'autre?

Cette tension irrésolue et féconde nous invite à repenser ce que signifie être fidèle à sa pensée. La cohérence absolue entre vie et œuvre n'est peut-être qu'une illusion naïve, particulièrement lorsqu'il s'agit d'une réflexion qui sonde les abîmes du néant. La véritable authenticité consiste peut-être, comme nous le montre Cioran, non pas à incarner littéralement ses idées les plus sombres, mais à maintenir ouverte la plaie de la lucidité sans s'y laisser engloutir et sans y précipiter autrui.

"Le scepticisme qui n'entame pas la structure de la vie quotidienne n'est qu'un exercice intellectuel sans conséquence" écrit Cioran (1952, p. 115). Pourtant, son propre scepticisme, s'il n'a pas détruit sa vie quotidienne, l'a profondément transformée en une existence aux marges, dans cette tension permanente entre la tentation du silence et la prolifération de l'œuvre. C'est peut-être dans cette position limite – ni complètement intégrée au monde des vivants, ni tout à fait abandonnée au néant, mais toujours consciente du visage de l'autre – que réside la spécificité du geste cioranien.

Si Cioran n'a pas vécu son nihilisme avec la radicalité destructrice d'un Nietzsche, ni cherché à le surmonter théoriquement comme Schopenhauer, c'est qu'il a choisi une voie plus subtile : faire de l'écriture l'espace où le néant peut être contemplé sans qu'il ne détruise celui qui le contemple ni celui qui

partage cette contemplation par la lecture. Cette position singulière, qui intègre implicitement une dimension éthique lévinassienne, constitue peut-être sa contribution la plus précieuse à la pensée contemporaine – nous montrer qu'il est possible de regarder l'abîme en face sans y succomber ni détourner le regard, tout en restant responsable du regard de l'autre.

## Bibliographie

### Œuvres de Cioran

- Cioran E. M., Précis de décomposition, Paris, Gallimard, 1949.  
Cioran E. M., Syllogismes de l'amertume, Paris, Gallimard, 1952.  
Cioran E. M., Le mauvais demiurge, Paris, Gallimard, 1969.  
Cioran E. M., De l'inconvénient d'être né, Paris, Gallimard, 1973.  
Cioran E. M., Entretiens, Paris, Gallimard, 1986.  
Cioran E. M., Aveux et anathèmes, Paris, Gallimard, 1987.  
Cioran E. M., Cahiers 1957-1972, Paris, Gallimard, 1997.

### Ouvrages sur Cioran

- Boissau P.-Y., Cioran ou la dissection du gouffre, Paris, L'Harmattan, 2008.  
Bollon P., Cioran l'hérétique, Paris, Gallimard, 1997.  
Jaudeau S., Cioran ou le dernier homme, Paris, José Corti, 1990.  
Liiceanu G., Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran, Paris, Michalon, 1995.  
Parfait N., Cioran ou le défi de l'être, Paris, Desjonquères, 2001.  
Savater F., Ensayo sobre Cioran, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.  
Von der Heyden-Rynsch V., Entretiens avec Cioran, Paris, Gallimard, 1988.

### Œuvres philosophiques

- Artaud A., Œuvres complètes, t. XIII, Paris, Gallimard, 1974.  
Blanchot M., L'Espace littéraire, Paris, Gallimard, 1955.  
Camus A., Le Mythe de Sisyphe, Paris, Gallimard, 1942.  
Foucault M., L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982), Paris, Seuil/Gallimard, 2001.  
Lévinas E., Totalité et Infini, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.  
Lévinas E., Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.  
Nietzsche F., Le Gai Savoir, trad. P. Wotling, Paris, Gallimard, 1964 (éd. orig. 1887).  
Nietzsche F., Ecce Homo, trad. H. Albert, Paris, Gallimard, 1974 (éd. orig. 1888).

Schopenhauer A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966 (éd. orig. 1819).

Études critiques

David S., *Cioran : un héroïsme à rebours*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2006.

Jaccard R., *Cioran et compagnie*, Paris, PUF, 2005.

Modreanu S., *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Monaco, Éditions du Rocher, 2003.

Sloterdijk P., *La Mobilisation infinie*, Paris, Christian Bourgois, 2000.

Tiffreau P., *Cioran ou la dissidence*, Paris, Nizet, 1995.

Articles

Demars A., « L'écriture comme pharmakon chez Cioran », *Alkemie*, n° 6, 2010, p. 57-68.

Dupont P., « Cioran et Levinas : une éthique du désespoir ? », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 105, n° 4, 2007, p. 635-649.

Marin J., « Schopenhauer, Nietzsche, Cioran : trois visions du nihilisme », *Les Études philosophiques*, vol. 102, n° 3, 2012, p. 351-365.

Mavrodin I., « Cioran ou le paradoxe vécu », *Cahiers de l'Herne*, n° 38, 2000, p. 124-131.

Petreu M., « La transfiguration de la Roumanie et le "cas" Cioran », *Revue des sciences humaines*, n° 293, 2009, p. 119-136.