

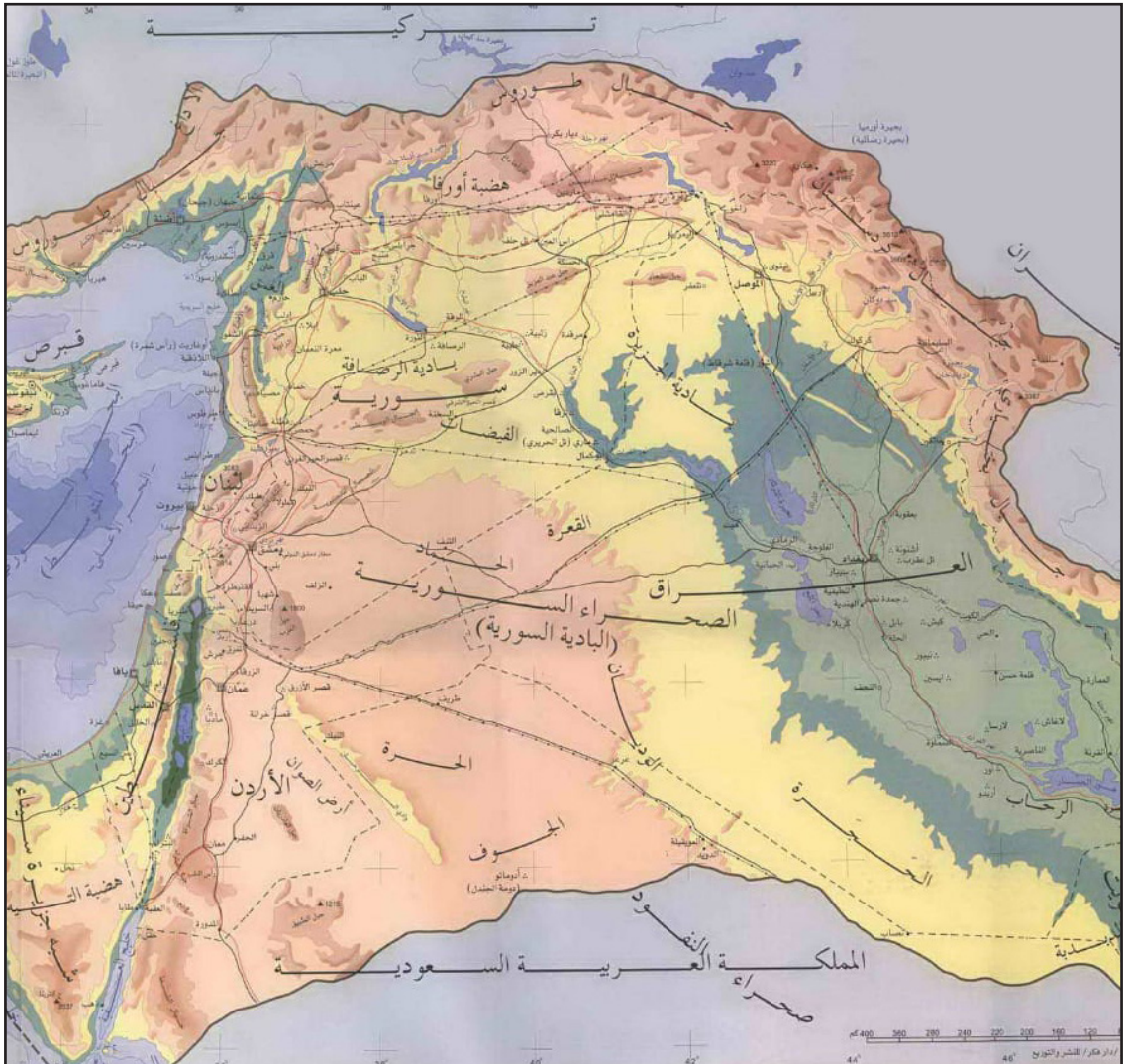
العدد

64

خريف وشتاء  
2025 - 2024

# التحالف

فكرية فصلية



## خارطة سورية (الطبيعية)

”الوطن السوري هو البيئة الطبيعية التي نشأت فيها الأمة السورية. وهي ذات حدود طبيعية تميّزها عن سواها تمتدّ من جبال طوروس في الشمال الغربي وجبال البختياري في الشمال الشرقي إلى قناة السويس والبحر الأحمر في الجنوب، شاملة شبه جزيرة سيناء وخليج العقبة، ومن البحر السوري في الغرب، شاملة جزيرة قبرص، إلى قوس الصحراء العربية وخليج العجم في الشرق“  
سعاده، كتاب التعاليم، 1935

« اتجاه » فكرية فصلية،

المدير المسؤول: د. أنور خطار

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

العدد 64

خريف وشتاء 2024 - 2025

## محتويات العدد

3	بيان	اتحاد الفلاسفة العرب
5	فعالية تكنولوجيا المعلومات في التعليم	غسان عبد الحسين جابر
25	المرأة والعنف في القانون اللبناني	ربي الحاج
37	عائدات ناحية شوف البياض وفقاً لدفاتر الطابو العثمانية	حسين ساطي
75	تحولات الردة و"الفلاسفة الجدد": غلوكسمان نموذجاً	محمد مطر
89	حين يكون النص الأدبي موضوعاً للخطاب الفلسفي.	ديانا حدارة
113	لوي مارن (1931-1992)	مارلين يونس
	التجليات البصرية وانعكاساتها السياسية والدينية والفنية	
1	Démocratie Fragile: Vers un Nouvel Horizon Politique	Claude K. Saadé
19	Les structures du sacré et du profane chez les Arabes préislamiques ...	Rita Faraj

” 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“.



# صراع السيد والعبد بين يحيى السنوار وبنيامين نتنياهو

اتحاد  
الفلاسفة العرب

بيان

صورتان، لا ليس صورتان، فالصورة ثابتة لا تتحرك ونحن نتحرك حركة متنوعة سريعة، منجزة في اتجاهات متعددة، لكننا لسنا بإزاء صورتين ولا صور كثيرة متحركة، بل نحن أمام مشهدين "فيديوهين" شاهدناهما جميعاً، الأول لهروب واختباء رئيس الوزراء الإسرائيلي في ملجأ، أثناء الضربات المتلاحقة على تل أبيب والفيديو الثاني لرئيس المجلس السياسي لحماس، الذي لم يغادر غزة وظلّ سلاحه في يمينه حتى استشهاده. إن المتأمل لفيديو كل من يحيى السنوار وبنيامين نتنياهو يجد نفسه حيال صورتين تجسدان حياتين على طرفي النقيض، الأولى المقاتل البطل العربي يحيى السنوار والأخرى للصهيوني القاتل الوافد من خارج فلسطين بنيامين نتنياهو.

الأولى ما أجمل وما أنبل وما أشرف وما أظهرها للسنوار في اللحظات الاخيرة في حياته، صورة بطل يدافع عن أمته وشرف أرضه، اشتبك، حارب في الميدان ولم يهرب. في رقبته كوفيته وبين يديه بارودة وفوق صدره سلاحه وصورته الأخيرة بياناً له ولحماس وفتح وفلسطين كلها على امتداد كامل التراب الفلسطيني. ليست فلسطين قرار التقسيم ولا فلسطين كأمب ديفيد ولا فلسطين أوصلو، بيان ناطق بالعزة والكرامة والإباء استقبل الرأس في الرأس والجبهة والقلب وليس في الظهر. استشهد مقبلاً وليس مدبراً .

الصورة الأخرى - كما جاءت بالفيديو الآخر - صورة بنيامين نتنياهو بعد صفارات الإنذار التي دوت وتدوي وستدوي في تل أبيب وجريه مهرولاً داخل المخبأ خوفاً مما يمكن أن يلحق به

من أذى، وهو ما سيتحقق يوماً من الأيام قريب. إن صورة السنوار الذي قدم حياته وقدم موته أيضاً ردت شرف وكرامة الأمة، صورة بطل لم تر مثيله منذ ما يزيد عن ألف عام، بطل من هذه الأرض من تراثها من أدبها الشعبي، هذه الصورة تؤكد من هو السيد وستظل تؤكد أن السيد، صاحب الحق والأرض، هو من أعلن انتصاره بموته والعيد هو من أعلن موته بهروبه داخل الملاجئ. كان موت السنوار ميلاداً جديداً لشرف هذه الأمة التي دافع عنها وعنّا. لقد بدأ حياته بعد موته وتبدأ حياتنا باستشهاده. هذا هو السيد. أمّا العيد فأنتم تعرفونه جيداً ونحن جميعاً نعرفه. تحدث هيغل في الفينومينولوجيا عن ”الوعي الشقي“، عن صراع السيد والعيد، حديثاً ميتافيزيقياً نظرياً، وتناولت رضوى عاشور في ثلاثية غرناطة السيد والعيد سرداً روائياً لتاريخنا. وكتب السنوار السيد بحياته ودمه أسطورة إنسانية خالدة. وحين نقول أسطورة إنسانية نؤكد أن السنوار ليس فقط بطلاً فلسطينياً ولا قائداً حماسياً ولا زعيماً عربياً، بل أسطورة لا يضاهيها ويمثلها في عالمنا العربي المعاصر سوى يوسف العظمة وعمر المختار وأنطون سعادة، لكن في ظروف أكثر سوءاً، ربما لا يأكل الطعام لكنه يمشي في الأسواق، ليس مثل نتياهو يهرول في الأنفاق.

القاهرة – بيروت، في 20 أكتوبر (تشرين الأول) 2024

عن اتحاد الفلاسفة العرب:

أحمد عبد الحلیم عطية (جامعة القاهرة)

علي حمية (الجامعة اللبنانية)

الموقعون: مصطفى حلوة، أدونيس العكرة، عزمي منصور، مسعودة لاريت، عفيف عثمان، بن مزيان بن شرقي، عبد العزيز لبيب، حسن العبيدي، موفق محادين، ميكائيل ناصر الدين، أمال جبور، جويده جاري، خالد النجار، الزهرة بلحاج.

# فعالية استخدام تكنولوجيا المعلومات في التعليم من بُعد مرحلة التعليم الثانوي في لبنان

غسان عبد الحسين  
جابر،

## ملخص الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى التعرف على واقع التعليم خلال جائحة كوفيد 19، وتتناول دور وفعالية استخدام تكنولوجيا المعلومات في عمليات التعليم عن بُعد في لبنان لمرحلة التعليم الثانوي، وتتطرق الدراسة إلى إستطلاع آراء التلاميذ والمعلمين حول التقنيات المستخدمة، والأساليب المعتمدة في عملية التعليم من بُعد، كما تلقي الضوء الدراسة على التحديات التي واجهت المعلمين لناحية البنية التحتية وتدريبهم، وإعداد المحتوى التعليمي الإلكتروني، وكذلك تقويم التعليم عن بُعد، ومخرجات تلك التجربة مقارنة بالتعليم الحضوري، ومدى تحقيق الأهداف والكفايات التعليمية المطلوبة، وقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي في سبيل تحقيق أهداف البحث. وتخلص الدراسة إلى تقديم الإقتراحات والتوصيات التي من شأنها الإسهام في تطوير عمليات التعليم عن بُعد، وكيف يمكن تقديم البدائل خلال الأزمات، وكيف يمكن الإستفادة من التجربة لتطوير التعليم العام في لبنان.

الكلمات المفتاحية: تكنولوجيا المعلومات، التعليم من بُعد، التقويم، التعليم المدمج، ثورة الذكاء الاصطناعي.

الجامعة اللبنانية،  
الجامعة الإسلامية  
في لبنان

**Abstract:**

This study seeks to identify the reality of education during the Covid-19 pandemic with a focus on the role and effectiveness of using information technology in remote education processes in Lebanon for the secondary stage. The researcher relied on the descriptive analytical approach in order to achieve the research objectives. To the purpose of the study, a survey was conducted to capture the perspectives of students and teachers about the technologies used, and the methods adopted in the distance education process, the study shed light on the challenges faced by teachers in terms of infrastructure, training, electronic educational content, as well as evaluation challenge. Moreover, a comparison between the outputs of online teaching and campus education is shown, and the extent of achieving the required educational goals and competencies is explained. The study concludes with presenting suggestions and recommendations that would contribute to the development of distance education process especially as an alternative to campus teaching during crises, and how the experience could be used to develop public education in Lebanon.

**Keywords: Information technology, distance education, assessment, blended learning, artificial intelligence revolution.**

**مقدمة**

إن أول نداء إلهي خاطب به الله سبحانه وتعالى البشرية من خلال الرسول الاكرم محمد (ص) هو: "اقرأ"، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من حث على التدبر والتفكير والتعلم وتطوير القدرات والاستفادة من الموارد المتاحة خدمة للإنسان، ومنذ وقت بعيد قال سيسترو (إن أعظم هبة يمكن أن نقدمها للمجتمع هي تعليم أبنائه)، فالمعلم منذ أن وجد التعليم ما زال يقدم خدمة مهنية لمجتمعه من خلال تمكين التلاميذ من اكتساب مهارات التفكير والنقد والمواطنة والديمقراطية والتسامح وتذوق معنى الحرية وتحمل المسؤولية وغيرها من الغايات والأهداف التربوية (عواد، 2002).

شهد التعليم تطوراً نوعياً عندما تم إدخال تقنيات التعليم والتعلم عن بُعد منذ زمن بعيد في بعض دول العالم، وأنه استخدم بهدف تقديم فرص تعليمية وتدريبية وتوعوية للمعلمين والمتعلمين على حدٍ سواء دون الإلتزام بوقتٍ ومكانٍ محددين.



إن الانتقال من المناهج التعليميّة التقليديّة إلى التعلّم عن بُعد، يحتاج بكل تأكيد إلى عملية تغيير جذري تبدأ بإنقلاب جوهري في الاساليب والطرائق والمناهج، والنظر إلى المتعلّم وطريقة عمل المعلّم وآليات التّقييم والكتاب والحقيبة المدرسيّة. وهنا لابد من الإشارة إلى أن الدولة اللبنانيّة غير جاهزة نهائيًا لهذا النوع من التّعليم حتى الآن، وهي أصلًا لم تعدّ العدّة السّليمة حتى لمواكبة متطلبات تطوّرات عصر المعلوماتيّة والتكنولوجيا بشكل عمليّ وبنويّ، فضلًا عن أنّ ما نحن عليه أعتد منذ حوالي ثلاثين عامًا ولكنّه يستند إلى مناهج أجنبيّة عمرها عشرات السنين.

ومع إنتشار فيروس كورونا بدأ الحديث بفعالية عن ضرورة اعتماد التعليم والتعلم عن بُعد وذلك للمساهمة في الحد من إنتشار الفيروس وثانيًا لمتابعة متطلبات المنهج التعليمي للتلاميذ لعدم فقدانهم للعام الدراسي، حيث تظهر التقارير الصادرة عن معهد اليونسكو للإحصاء بأن أكثر من 1.6 مليار تلميذ وطالب باتوا خارج سور المدرسة، بسبب الإضطرابات الناتجة عن جائحة كوفيد19، أي ما يزيد عن 90% من التلاميذ والمتعلمين في العالم، بما يفوق عن 161 دولة (الأمم المتحدة، 2021).

وبحسب إحصاءات منظمة الصحة العالمية ولغاية شهر شباط من العام 2021 بلغ عدد الإصابات جراء فيروس كورونا حوالي 103.5 مليون إصابة، في حين بلغ عدد الوفيات حوالي 2240000 ضحية، في 121 بلد في العالم (الأمم المتحدة، 2021).

#### أولاً- أهمية البحث:

يحظى هذ البحث بأهميّة كبيرةً لكونه يتطرق إلى قضية أساسية وهي التعليم في ظل جائحة كورونا، ذلك لأن العملية التعليمية التي تتعرض لإضطرابات لم تشهدها منذ مئة عام، أي خلال تفشي جائحة الإنفلونزا عام 1919، حيث لم يتوقف التعليم بشكل شبه تام خلال الحرب العالمية الأولى والثانية. وعليه يسعى الباحث في هذه الدراسة الى معرفة واقع التعليم الثانوي خلال جائحة كوفيد 19، ومدى فعالية استخدام تكنولوجيا المعلومات في عملية التعليم عن بُعد.

وتكمن أهمية البحث لكونه يلقي الضوء على الآليات المتبعة في التعليم عن بُعد، وما نوع الوسائل التكنولوجية المستخدمة لتقديم الخدمات التعليمية، كما يستعرض الباحث للبرامج والمنصات المعتمدة في التعليم عن بُعد، ويناقد البحث التحديات التي واجهت المعلمين والتلامذة خلال عملية التعليم، إن لناحية الإعداد والتأهيل وتحضير المحتوى

الإلكتروني، وإن لجهة تمكين التلاميذ من الوصول إلى الغايات والأهداف التربوية والتعليمية، وبلغت النظر البحث إلى آليات الإشراف التربوي، وجهوية البنى التحتية، وصولاً إلى تقويم العملية التعليمية عن بُعد بكل جوانبها. هذا ويخلص البحث بعد تحليل البيانات والمعلومات المتوفرة من خلال إستطلاع آراء التلاميذ والمعلمين إلى تقديم الإقتراحات والتوصيات التي من شأنها الإسهام في تحسين التعليم عن بُعد، وتقديم الحلول لسد الهوة بين متطلبات التعليم الحقيقية وواقع التعليم خلال جائحة كوفيد 19.

#### ثانياً- أهداف البحث:

مما لا شك فيه بأن جائحة كوفيد 19 التي فرضت نفسها على العالم بأجمه، شكلت تحدياً كبيراً أمام النظام التعليمي العالمي، ولحسن إدارة العمليات التعليمية كان لابد من إستخدام بدائل عن التعليم الحضوري، ولأجل ذلك تم إستخدام ما يعرف بنظام التعليم عن بُعد، سيما وأن هذا النوع من التعليم يعتمد في كثير من دول العالم، وفي بعض المستويات التعليمية، وفي الحالات الخاصة والظروف الإستثنائية، فيما لم يكن متداول في كثير من الدول أيضاً، وخاصة إن هذا النوع من التعليم يحتاج إلى بنية تحتية، ومناهج الكترونية، ومنصات تفاعلية، وتدريب للمعلمين والمتعلمين على إستخدام الوسائل المعتمدة في عمليات التعليم عن بُعد، وعليه تكمن أهداف البحث فيما يلي:

- التعرف على واقع التعليم عن بُعد خلال جائحة كورونا لمرحلة التعليم الثانوي في لبنان.
- التعرف إلى الوسائل والتقنيات المستخدمة في التعليم عن بُعد.
- التعرف إلى التحديات التي واجهت المعلمين خلال عملية التعليم عن بُعد.
- التعرف إلى التحديات التي واجهت التلاميذ خلال فترة التعليم عن بُعد.
- التعرف على مدى تدريب المعلمين ومعرفتهم بتقديم التعليم من بُعد، بإستخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة.

- التعرف إلى آليات الإشراف التربوي التي إعتمدت من الجهات العليا، وكذلك عمليات التقويم.
- التعرف إلى مدى تحقيق الغايات والأهداف والكفايات التربوية خلال عملية التعليم عن بُعد.

#### ثالثاً- منهج البحث:

يعمد الباحث إلى اعتماد المنهج الوصفي التحليلي نظراً لملائمتهما لغرض البحث. المنهج الوصفي: يعتمد على دراسة الواقع، أو الظاهرة كما توجد في الواقع، ويهتم بوصفها وصفاً دقيقاً ويعبر عنها تعبيراً كيفياً (كيف) أو كميّاً (كم) (طباجة، 2007).

المنهج التحليلي: هو تجمع لعناصر، أو وحدات في شكل واحد، أو كل واحد، أو مجموعة حوادث بينها تبادل داخلي كبير وصلات وثيقة، أو مركب من العناصر بينها علاقات بالتبادل، أو مجموعة من الأشياء بينها علاقات (طباجة، 2007).

#### رابعاً - مجتمع البحث وعينته:

مجتمع البحث هو أساتذة وتلاميذ مرحلة التعليم الثانوي في لبنان، يستخدم الباحث الاستبيان كأداة لجمع البيانات الضرورية للبحث، حيث تم توجيه استبيان الكتروني إلى الأساتذة والطلاب عبر مؤسساتهم التربوية وقد بلغ عدد الإستيبيانات المعتبرة (3388)، هذا وقد تم حذف الإجابات الغير مشمولة بموضع البحث، وهي موزعة كما يبين الجدول رقم (1).

#### خامساً - إشكالية البحث:

مما لا شك فيه بأن تداعيات جائحة كوفيد 19 أرخت بظلالها على كافة جوانب الحياة، ورغم مرور سنة على إنتشار الفيروس عالمياً، إلا أن كافة الحكومات والشعوب تتربص بحذر شديد الإجراءات الوقائية وما لإذا كانت ستؤدي إلى السيطرة على الجائحة أم أن العالم سيشهد لها مضاعفات قد تكون أشد خطورة على المواطنين، وأمام هذا المشهد المخيف يقف أرباب التربية والتعليم أمام مشرحة الواقع التعليمي خلال الجائحة، وما هي الإجراءات التي يجب إتباعها لمتابعة وإستكمال المناهج التعليمية، وتمكين التلاميذ والطلبة من الأهداف والغايات والكفايات التعليمية، وذلك إنطلاقاً من الحفاظ على صحة المعلمين والمتعلمين من جهة، وتأمين سلامة العملية التعليمية ومخرجاتها، وهنا نطرح الإشكالية التالية:

ما هو واقع استخدام تكنولوجيا المعلومات في التعليم عن بُعد خلال جائحة كوفيد 19 لمرحلة التعليم الثانوي في لبنان؟

وللإجابة على السؤال الرئيسي يمكن طرح التساؤلات التالي:

■ هل تم تهيئة وتدريب المعلمين والتلامذة على استخدام الوسائط التكنولوجية للتعليم من بُعد؟

■ هل إستطاعت الإدارات العليا تحضير المنج التعليمي إلكترونياً؟ ويراعي كافة الأهداف التعليمية؟

■ كيف إستطاع المشرفون التربويين القيام بأدوارهم الإشرافية عن بُعد؟ وكيف تم التأكد من مدى تحقق الأهداف التعليمية؟

- ما مدى نجاح نظام التعليم من بُعد مقارنةً بالتعليم الحضوري؟ وهل يمكن اعتماد هذا النهج بعد جائحة كورونا؟ وماذا عن التعليم المدمج؟
- هل استطاع أسلوب التعليم من بُعد تحقيق نفس الفعالية في كافة مراحل التعليم ومستوياته؟

سادساً- مفهوم التعليم عن بُعد، ودور التكنولوجيا في التعليم:

أ- تعريف التعليم عن بُعد:

نظراً لأهمية التعليم المستمر حاولت المجتمعات البحث عن صيغ جديدة للتعليم تعتمد على المتعلم نفسه، والتعلم مدى الحياة لتمكين أكبر عدد ممكن من الأفراد وتلبية احتياجاتهم التعليمية والمهنية دون التقيد بزمان ومكان معينين. فبحسب اليونسكو التعليم عن بُعد، هو عملية نقل المعرفة الى المتعلم في موقع إقامته أو عمله بدلاً من انتقال المتعلم الى المؤسسة التعليمية، وهو مبني على أساس إيصال المعرفة والمهارات والمواد التعليمية إلى المتعلم عبر وسائل وأساليب تقنية مختلفه، حيث يكون المتعلم بعيداً أو مفصلاً عن المعلم أو المنفذ للعملية التعليميه، وتستخدم التكنولوجيا من أجل ملء الفجوة بين الطرفين بما يحاكي الإتصال الذي يحدث وجهً لوجه.

إذاً التعليم عن بعد ما هو إلا تفاعل التعليميه يكون فيها المعلم والمتعلم منفصلين عن بعضهما زمانياً ومكانياً أو كلاهما معاً (الأمم المتحدة، 2021).

ويوجد خطأ شائع في اعتبار أن التعليم عن بُعد هو مرادف للتعليم عبر الإنترنت، وفي واقع الأمر فإن التعليم من خلال الإنترنت هو أحد وسائل التعليم عن بُعد و لكن نظرا لإنتشار الأول فإنه اعتبر في أحيان كثيرة مرادفا للتعليم عن بُعد.

ب- تاريخ التعليم والتعلم عن بُعد:

يعود تاريخ التعليم والتعلم عن بُعد الى أكثر من قرن حيث بدأت جامعة شيكاغو في أمريكا عام 1892 بإيصال الدروس التعليمية الى الطلبة عبر الرسائل البريدية. بعد ذلك انتقلت عملية التعليم عن بُعد من خلال الاذاعات التي لاقت نجاحاً باهراً، ليسجل بذلك العام 1921 إنضمام مدرسة تعليمية جديدة بعناصر مبتكرة. وبعد مرور حوالي نصف قرن أي في العام 1970 حدثت نهضة حقيقية في ميدان التعليم بشكل عام والتعلم عن بُعد على وجه الخصوص، حيث تبنت بعض الجامعات التعليم عبر أجهزة التلفاز، وهذا ما لاقى رواجاً في الإذاعات العربية والعالمية. أما النقلة النوعية في مجال التعليم والتعلم عن بُعد فقد تجلت من خلال ثورة التكنولوجيا في أواخر تسعينيات القرن الماضي، حيث استطاعت

الشبكة العنكبوتية (الانترنت) الدخول كوسيط بين المؤسسات التعليمية والباحثين عن المعرفة والتعلم بأشكالها، حيث لم يعد يقتصر التعلم فقط على الطلاب وإنما غدا أسلوب حياة يلجأ إليه كافة الراغبين بالبحث والتعلم ومدى الحياة (أوذكر ، 1988).

ج- شروط ومزايا التعليم والتعلم عن بُعد:

1 - المساواة من خلال المشاركة والتعبير والتفاعل وتالياً حصول المتعلمين على المعلومات بشكل عادل بينهم وبين اقرانهم.

2 - السماح للتلاميذ بالتواصل مع زملائهم، ومع المعلمين وإجراء نقاشات وتحفيزهم على طرح المواضيع وتقديم الإقتراحات ووجهات النظر.

3 - كسر القيود بين المعلم والمتعلم، وجعل التعليم شيقاً، وعدم حصره في وقت محدد، مع إمكانية تعدد وتنوع الأساليب والتقنيات التعليمية، (للتقافة والعلوم، 2003).

4 - يجعل التلميذ في حالة استقرار نفسي، ويبدأ عن الضغط الدراسي من خلال (التقيد بكافة جوانب العملية التعليمية).

5 - لا يؤخذ بعين الإعتبار حضور التلاميذ المباشر في الغرف المدرسية.

6 - أن يتم القدرة على ضبط جودة التعليم، وإمكانية تقويم تلك العملية من قبل الجهات العليا. د- تأثير جائحة كوفيد 19 على التعليم:

شهد العالم إنعطافاً كبيرةً جداً على الصعد كافة، حيث تم إكتشاف أولى إصابات فيروس كورونا في 31 كانون الثاني 2019، في مدينة أوهان الصينية، ومنذ ذلك الحين تجهد البشرية بكافة طواقمها الطبية، والتجارية، والعلمية، والتجارية، والصناعية، إلى إيجاد الحلول المؤقتة لتخطي جائحة كوفيد19 ومتابعة ديمومة الحياة جنباً إلى جنب مع تأمين العلاج الناجع لهذا البلاء الذي يهدد البشرية، حيث لم يتعرض النظام الطبي في عصرنا الحالي لمثل هذا الإختبار، وقد أُصيب نتيجة هذه الجائحة لأكثر من مائة وأربعة مليون إصابة ولأكثر من مليونين ومئتان وخمسون ألف ضحية بحسب منظمة الصحة العلمية (الصحة العالمية، 2021)، كما تشير التقارير الصادرة عن معهد اليونيسكو للإحصاء بأن جائحة كورونا فرضت على أكثر من مليار وستمائة ألف طالب الإبتعاد عن الأساليب التقليدية للتعليم، أي عدم قدرتهم على الذهاب إلى المدارس والجامعات، وإنطلاقاً من هذا الموقف فإن جائحة كوفيد 19 تركت أثراً كبيراً وتداعيات عدة أمام التعليم (الأمم المتحدة، 2021)، نذكر أهمها:

1 - عدم إمكانية ذهاب المعلمين والمتعلمين إلى المؤسسات التربوية.

2 - ضعف جودة التعليم، وعدم تمكن المتعلمين من إكتساب القيم والإتجاهات والأهداف التعليمية.

- 3 - عدم قدرة المعلمين على القيام بواجبهم عن بعد بالشكل المطلوب، وعدم تفاعل المتعلمين معهم.
- 4 - عدم القدرة على القيام بالأنشطة الصفية واللاصفية للتفاعل بين التلاميذ وإكسابهم المهارات والسلوك الاجتماعي.
- 5 - عدم القدرة على تقويم الأداء التعليمي عن بعد بالشكل الموضوعي والعاقل.
- 6 - الإعتماد على التعليم عن بُعد، يستوجب تحضيرات لوجستية وتقنية وفنية (كتب الكترونية، وجود أنترنت، كمبيوتر أو تابلت، بيئة تعليمية بين المنزل والجهاز الوسيط ومع المعلم، وتدريب للمعلمين والمتعلمين..) وهذه كلها تعتبر من التحديات التي تحتاج لتأهيل وإعداد ومتابعة وتقويم.
- 7 - تلعب المدرسة الدور الكبير في عملية تحويل الأطفال خاصة من كائنات بيولوجية إلى كائنات إجتماعية، من خلال التفاعل مع أقرانهم، وهذا يتعذر حصوله عن بعد (الحيلة، 2001).

هـ- دور التكنولوجيا في التعليم عن بُعد في ظل جائحة كوفيد 19:

تلعب التكنولوجيا دوراً فاعلاً في العصر الحالي خاصة وأثنا على مشارف ما يعرف بعصر الثورة الصناعية الرابعة والتي تتعلق (بالذكاء الصناعي)، ومع إجتياح فيروس كورونا العالم، أصبح استخدام التكنولوجيا أمراً غاية بالأهمية في معاملات المجتمعات التجارية، والعلمية، والتسويقية، وهذا ما يعطي أهمية كبيرة لدور وسائل التكنولوجيا في عملية التعليم عن بُعد، وهنا نبرز أهم أدوار التكنولوجيا في التعليم عن بُعد في ظل جائحة كوفيد 19 وهي:

- 1 - تسهم التكنولوجيا في تقريب المسافة بين المعلمين والمتعلمين (إسكندر و الغزاوي، 2003).
- 2 - تسهم في إمكانية تبادل المعارف والخبرات والمعلومات بين المتعلمين والمعلمين.
- 3 - تساعد التكنولوجيا في تسهيل عملية البحث العلمي، والنشر، والمشاركة في الندوات والمؤتمرات عن بُعد.
- 4 - تساعد وسائل التكنولوجيا على تصميم المحتويات الإلكترونية، والإختبارات، والإستبيانات.
- 5 - ساهمت التكنولوجيا بتصميم منصات وتطبيقات الكترونية لتسهيل وتأمين عمليات التواصل والتعليم عن بُعد.
- 6 - ساعدت التكنولوجيا في الحد من إنتشار فيروس كورونا، لأنها سمحت إتمام العملية التعليمية عن بُعد، كما ساهت التكنولوجيا بمضاعفة التسوق الإلكتروني.

### سابعاً - إجراءات البحث الميداني:

تم إجراء البحث من خلال إعداد أداة البحث بصورة أولية، والتأكد من صدق وثبات الاداة، وإعداد أداة البحث بصورتها النهائية. بعد ذلك توزيع الإستبيان على عينة البحث بواسطة التطبيقات والوسائل التكنولوجية، وقد شارك في الإستبيان 3388 طالب ومعلم، بعد ذلك تم تحليل المعلومات والبيانات وتفسيرها، حيث خلص البحث إلى إستخلاص النتائج والتوصيات وفقاً للدراسة الميدانية ونتائجها، هذا وقد جرى تقسيم الإستبيان وفقاً للمحاور التالية:

المحور الأول: بيانات الطلاب والمعلمين المشاركين في الإستطلاع:

Table 1: البيانات المتعلقة بالطلاب والمعلمين

المشاركين	الأستاذة	الطلاب	رسمي	خاص	ذكور	إناث	ثانوي	مهني	جامعي
النسبة	20.2%	79.8%	59.7%	39.3%	36.9%	63.1%	63.5%	24.1%	14.3%

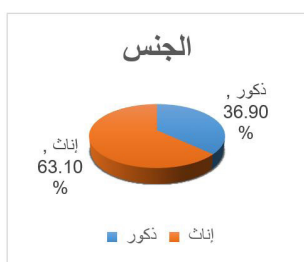


Figure 1: جنس المشاركين

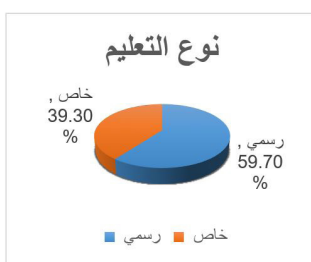


Figure 2: نوع التعليم

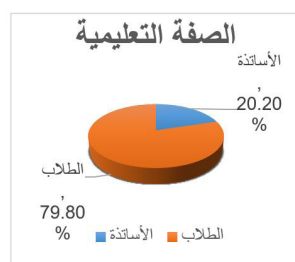


Figure 3: الصفة التعليمية للمشاركين

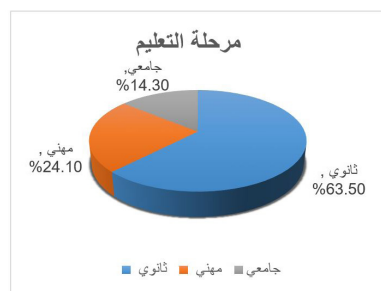


Figure 4: مرحلة التعليم

يظهر الجدول رقم (1)، أن نسبة الأساتذة المشاركين بلغت (20.2%) وهي أقل من التلاميذ حيث بلغت نسبة مشاركتهم (79.8%)، وموزعين على القطاع الرسمي بمعدل (59.7%) والقطاع الخاص (36.9%)، كما يظهر الجدول بأن نسبة الذكور بلغت (36.9%) في حين أن أعداد الإناث فاق عدد الذكور بنسبة (63.1%)، وهذا ويشير الجدول إلى أن النسبة الأكبر من المشاركين من التعليم الثانوي بنسبة (63.5%)، يليها المهني بنسبة (24.1%)، بينما المستوى الجامعي بلغ (14.3%).

ب- المحور الثاني: آليات دعم وتدريب المعلمين:  
Table 2: معرفة إذا تم تدريب المعلمين

هل تم تدريبكم للقيام بالتعليم عن بعد بشكل كافٍ؟ (%)			
رأي المعلمون	انجز	انجز بشكل جزئي	لم ينجز
النسبة	37.2%	46.6%	16.2%

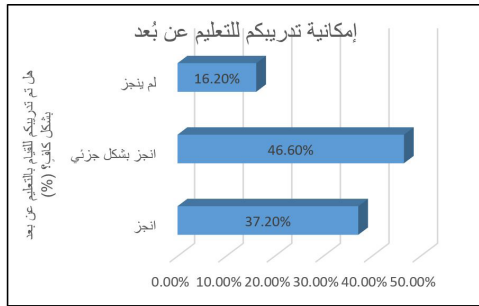


Figure 5: معرفة إذا تم المعلمين

يظهر الجدول رقم (2)، بأن العدد الأكبر من المعلمين بنسبة (46.6%) يرى بأن عملية التدريب لم تنجز بشكلها الكامل، بينما يرى (37.2%) بأنها أنجزت، في حين أن نسبة (16.2%) يرى أنها لم تنجز.

Table 3: تقويم مدة التدريب

ما هو تقييمك لمدة التدريب؟ (%)				
المعلمون	كافية	مقبولة	غير كافية	غير ذلك
	22%	38.9%	30.7%	8.4%

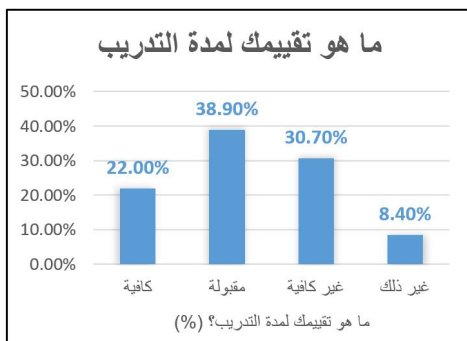


Figure 6: تقويم مدة التدريب

يُظهر الجدول رقم (3)، أن نسبة (38.9%) من المعلمين يعتبرون بأن مدة التدريب مقبولة، في حين يرى (30.7%) أنها غير كافية وهي متقاربة مع الرأي الأول، بينما توجد نسبة (22%) من المعلمين بأن التدريب كافٍ. وهذا إنما يدل على أن التدريب لم يكن منظم إن وجد، وقد يكون قد اعتمد أغلب المعلمين على جهودهم الشخصية في عملية التدريب.



Table 4: مجالات التدريب

ما هي المجالات التي قمت بالتدرب عليها				
رأي المعلمين	ادارة التدريس	أساليب التعليم	استخدام المنصات	تحضير الاختبارات
النسبة	إفترضاً	عن بعد	الالكترونيه	الالكترونيه
24.3	41.9	81.4	31.4	

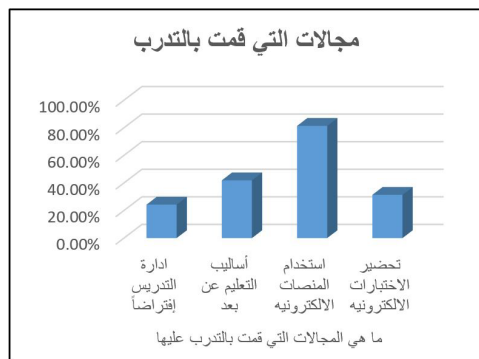


Figure 7: مجالات التدريب

يظهر الجدول رقم (4)، بأن النسبة الأكبر من المعلمين (81.4 %) اعتبروا أن التدريب في مجال استخدام المنصات الإلكترونية كان له الحصة الكبرى، يلي ذلك التدريب على أساليب التعلم عن بعد بنسبة (41.9%)، ثم تحضير الإختبارات بنسبة (31.4%)، وفي النهاية التدريب على إدارة التدريس افتراضياً. وهذا يؤشر بأن تسلسل الأهمية في التدريب يظهر حاجة المعلمين اليه بحسب الأولوية لديهم، ثم تأتي تبعاً المجالات الأخرى.

Table 5: مصادر المحتوى الإلكتروني المستخدم

ما هي مصادر المحتوى الإلكتروني المعتمد من قبلكم؟				
مصادر المحتوى	ادارة التدريس من الاداره العليا	من الانترنت	تحضير ذاتي	غير ذلك
النسبة	%14.9	%12.8	%69.3	%3.00

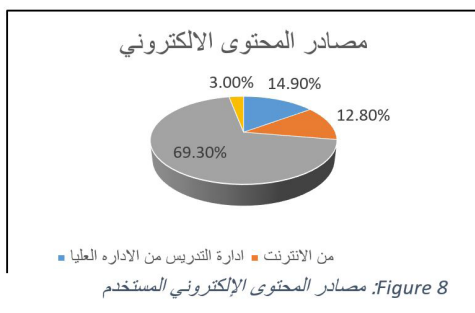


Figure 8: مصادر المحتوى الإلكتروني المستخدم

يظهر الجدول رقم (5)، بأن (69.3%) من المعلمين يعتمدون على قدراتهم الذاتية في سبيل تحضير المحتوى التعليمي إلكترونياً، وأن ما نسبته (14.9%) يفيدون بأن الإدارة العليا من يهتم بتحضير المحتوى، وهذا إنما يدل على غياب التخطيط العام

لتخطي العقبات في مجال التعليم عن بُعد خلال جائحة كوفيد 19 رغم مرور سنة عليها، كما أن التخطيط ما زال قائماً ومستمراً لغاية تاريخه.

ج- المحور الثالث: تقويم التعليم عن بُعد:

Table 6: الطرق المعتمدة في تقويم المتعلمين

ما هي الطرق المعتمدة لتقويم المتعلمين؟					
الطرق المعتمدة	تقويم الالكتروني	تقويم شفهي مباشر	لم يتم التقويم	تقويم من خلال المشاريع	غير ذلك
النسبة	37.2%	22.6%	26%	10.1%	4.10%

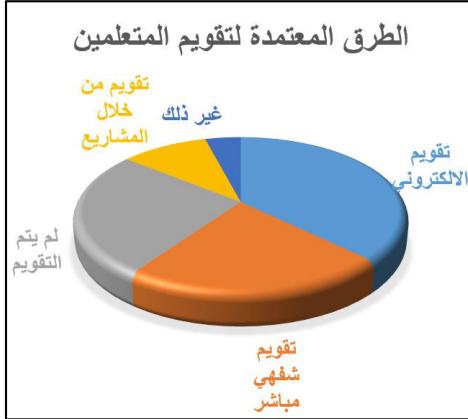


Figure 9: الطرق المعتمدة في تقويم المتعلمين

يظهر الجدول رقم (6)، بأن تقويم العملية التعليمية جرى من خلال التطبيقات الإلكترونية أي بنسبة (37.2%)، ويحتل المرتبة الثانية التقويم الشفهي المباشر بواسطة التطبيقات المعتمد للتعليم عن بُعد، في حين يرى (26%) من المعلمين أنه لم يتم تقويم للعملية التعليمية، وهذا يدل على أن العمليات التعليمية لم يتم قياس مخرجاتها وتقويم الكفايات الأهداف

التعليمية بالشكل المطلوب، وهذا ما يجعل العملية التعليمية برمتها في خطر إن لم تؤدي الأهداف المرجوة منها.

Table 7: أساليب الإشراف التربوي خلال جائحة كورونا

ما هي أساليب الإشراف التربوي خلال مرحلة التعليم عن بعد				
أساليب الإشراف	من خلال رفع التقارير	تواصل المشرفين مع المعلمين	إشراف من قبل الجهات العليا	غير ذلك
النسبة	36.8%	42.6%	15.2%	5.4%

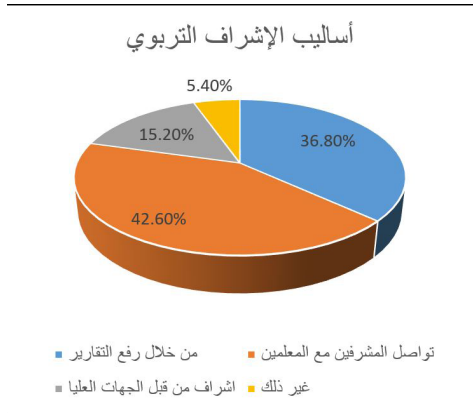


Figure 10: أساليب الإشراف التربوي خلال جائحة كورونا

يظهر الجدول رقم (7)، بأن علميات الإشراف التربوي كانت تتم من خلال الإتصال والتواصل عن بُعد بين المشرفين التربويين والمعلمين وقد بلغت النسبة (42.6%)، وان الطريقة الثانية كانت تتم من خلال رفع التقارير بحسب رأي المعلمين والذين بلغت نسبتهم (36.8%).

Table 8: مدى تحقق الأهداف التربوية

ما مدى تحقيق الأهداف التعليميه عن بعد؟				
المعلمون	تحقق	تحقق بشكل جزئي	لم يتحقق	غير ذلك
	18.9%	74.3%	5.1%	1.7%

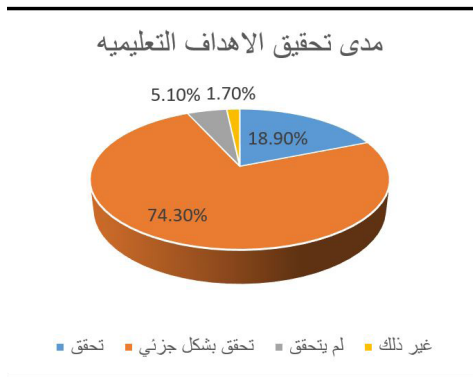


Figure 11: مدى تحقق الأهداف التربوية

يظهر الجدول رقم (8)، بأن الأهداف التعليمية تحققت بشكل جزئي بنسبة (74.3%)، بينما يرى (18.9%) أن الأهداف تحققت بشكل كامل، في حين أن ما نسبته (5.1%) يرى أن الأهداف لم تتحقق عن بُعد.

Table 9: دمج التعليم عن بعد بالتعليم

البند / الرأي	نعم	محايد	كلا
هل توافق على دمج التعليم عن بُعد بالتعليم الحضوري خلال جائحة كوفيد 19؟	56.8%	19.3%	24%
هل ترى ان التجربه الحالية للتعليم عن بعد تشجع لإعتماده بعد جائحة كوفيد 19؟	24.7%	14.9%	55.4%

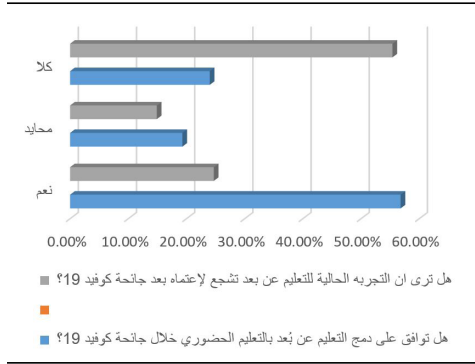


Figure 12: دمج التعليم عن بعد بالتعليم الحضري، واعتمادها بعد كورونا

هل ترى ان التجربة الحالية للتعليم عن بعد تشجع لإعتماده بعد جائحة كوفيد 19؟ 24.7% 14.9% 55.4%

يظهر الجدول رقم (9)، بأن (56.8%) من المعلمين يفضلون دمج التعليم عن بعد بالتعليم الحضوري خلال جائحة كورونا، بينما يعارض الفكرة (24%) من المعلمين، في حين أن (19.3%) لا يبدون إهتمام بالفكرة.

كما يظهر الجدول بأن (55.4%) من المعلمين لا يرون بأن إعتقاد فكرة التعليم عن بعد مشجعة بعد جائحة كورونا، بينما يوجد نسبة (24.7%) يشجعون على إعتقادها بعد إنقضاء جائحة كورونا.

وهذا إنما يدل على ميول المعلمين للتعليم الحضوري إنطلاقاً من التجربة الحالية والصعوبات التي تعترض التعليم عن بُعد.

#### د- المحور الرابع: التقنيات المستخدمة في التعليم عن بُعد:

Table 10: الخبرة في استخدام الانترنت عند المعلمين والتلاميذ

هل لديك الخبرة في استخدام الانترنت (بحث، تحميل ملفات، تبادل معلومات..)			
المشاركون / الرأي	نعم	كلا	غير ذلك
المعلمون	76.1%	20.5%	3.4%
التلاميذ	48.7%	35.2%	16.1%

الخبرة في استخدام الانترنت

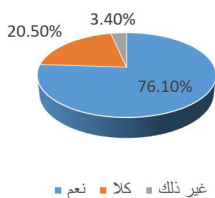


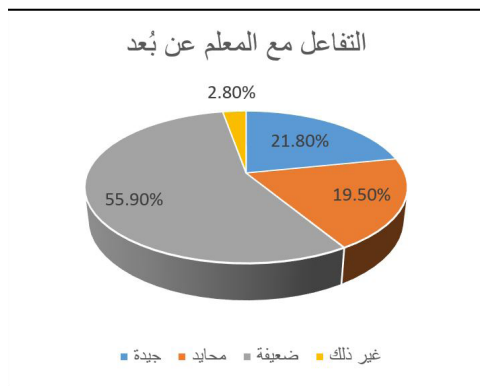
Figure 13: الخبرة في استخدام الانترنت عند المعلمين والتلاميذ

يظهر الجدول رقم (10)، بأن أغلب المعلمين لديهم خبرة في استخدام الأنترنت أي بنسبة (76.1%) بينما ينخفض عند التلاميذ إلى نسبة (48.7%)، وهذا يشكل عائقاً أما إكمال جوانب العملية التعليمية،

في حين أن (20.5%) من المعلمين و(35.2%) من التلاميذ لا يجيدون التعامل مع الأنترنت وهذا أيضاً مؤشراً غير جيد لإنجاح عملية التعليم والتعلم.

Table 11: تقويم عملية التفاعل مع المعلم عن بعد

كيف تصف عملية التفاعل مع المعلم عن بُعد				
المشاركون/الرأي	جيدة	محايد	ضعيفة	غير ذلك
المعلمون	21.8%	19.5%	55.9%	2.8%
التلاميذ	11.6%	13.8%	71.7%	2.9%



يظهر الجدول رقم (11)، نسبة (55.9%) من المعلمين ونسبة (71.7%) من التلاميذ يعتبرون بأن التفاعل مع المعلم عن بُعد ضعيفة، وهذه نسبة كبيرة جداً ومؤشر سلبي إن للعملية التعليمية عن بُعد وإن لمخرجاتها ونتائجها. بينما يعتبر نسبة (21.8%) من المعلمين ونسبة (11.65%) من الطلاب بأن التفاعل مع المعلمين جيدة وهي نسبة غير مشجعة أيضاً.

Table 12: الوسائل المستخدمة في التعليم عن بعد

ما هي الوسائل التي تستخدمها في التعليم عن بعد؟

ما هي الوسائل التي تستخدمها في التعليم عن بعد؟						
التقنيات	تطبيق إلكتروني	تلفزيون	راديو	وسائل تواصل اجتماعية	بريد إلكتروني	غير ذلك
المعلمون	78.8%	3.7%	50.5%	31.4%	9.3%	6.4%
التلاميذ	67.3%	5.6%	10.5%	40.2%	2.3%	5.7%

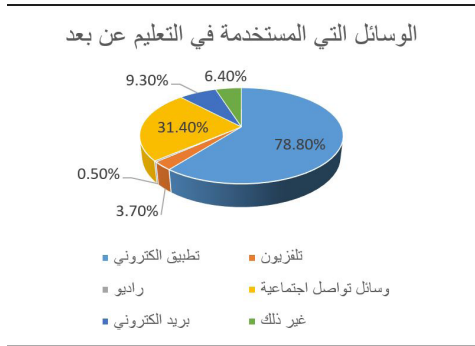


Figure 15: التقنيات المستخدمة في التعليم عن بعد

يظهر الجدول رقم (12)، بأن التقنيات المستخدمة في التعليم عن بُعد كانت بحسب الأساندة والتلاميذ متشابهة إلى حد كبير وهي على التسلسل، تطبيق الكتروني نسبة (78.8%) لدى المعلمين ونسبة (67.3%) لدى التلاميذ، يلي ذلك الراديو عند المعلمين ثم وسائل التواصل الإجتماعي لدى المعلمين والتلاميذ. وهذا يدل إلى أن المجتمع التعليمي من معلمين وتلاميذ يستخدمون إلى حد كبير نفس التقنيات في عملية التعليم عن بُعد.

Table 13: التقنيات المستخدمة في التعليم عن بعد

ما هي التقنيات التي تستخدمها في التعليم عن بعد؟						
التقنيات	Zoom	Microsoft Teams	Google Meet	Moodle	Google Classroom	غير ذلك
المعلمون	56.8%	55.3%	56.5%	1.3%	9.8%	6.6%
التلاميذ	60.7%	36.8%	46.1%	0.2%	8.7%	12.8%

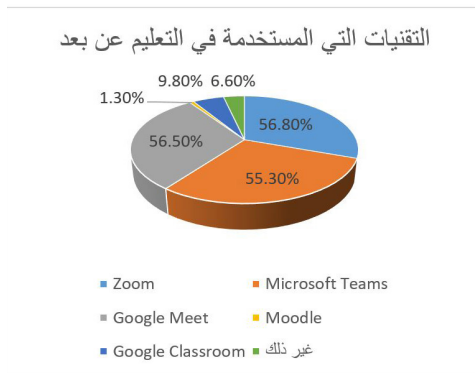


Figure 16: البرامج المستخدمة في التعليم عن بعد

يظهر الجدول رقم (13)، بأن المعلمون والتلاميذ يستخدمون برامج متشابهة إلى حد كبير، والنسب المبينة في الجدول تدلل إلى وجود أكثر من خيار لدى نفس الطالب والأستاذ في استخدام الوسيط التعليمي، حيث تبين أن النسبة الأكبر من حصة تطبيق Zoom بنسبة (56.8%) حسب رأي المعلمين ونسبة (60.7%)

بحسب التلاميذ، يليها تطبيق Google Meet بنسبة (46.1%) للتلاميذ وللأساندة وبنسبة (46.1%) لدى التلاميذ، في حين أن تطبيق Microsoft Teams حصل على المرتبة

الثالثة بنسبة (55.3%) بحسب استخدامات المعلمين وأن نسبة (36.8%) من الطلاب يستخدمون التطبيق.

Table 14: التحديات التي واجهتك خلال عملية التعليم عن بعد

ما هي التحديات التي واجهتك خلال عملية التعليم عن بعد؟				
التحديات	كهرباء	أنترنت	كمبيوتر أو تابلت	غير ذلك
المعلمون	68.2%	89.6%	29.2%	10.8%
التلاميذ	53.8%	78.9%	45.2%	15.8%

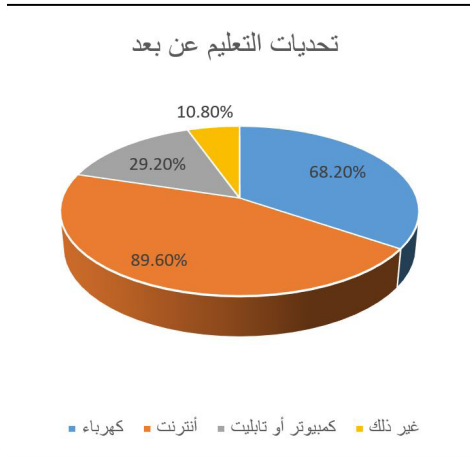


Figure 17: التحديات التي واجهتك خلال عملية التعليم عن بعد

يُظهر الجدول رقم (14)، بأن التحديات التي واجهت المعلمين والتلاميذ كبيرة جداً وهي تتعلق بخدمات الكهرباء بنسبة (68.2%) لدى المعلمين وبنسبة (53.8%) لدى التلاميذ، والأنترنت بنسبة (89.6%) لدى المعلمين وبنسبة (78.9%) لدى التلاميذ، وهاتان المشكلتان يأتيان بالدرجة الأولى، ثم يأتي تحدي بتأمين كمبيوتر أو تابلت بالدرجة الثانية بنسبة (29.2%) لدى المعلمين وبنسبة (45.2%) لدى التلاميذ، وهذا

يدلل على أمر خطير جداً حيث أن أعمدة التعليم عن بُعد الأساسية هي (الكهرباء- الأنترنت والكمبيوتر)، وفي حال وجود أي خلل بإحدى تلك الوسائل أو التجهيزات فهذا سيؤدي حتماً إلى فشل عملية التعليم من أصلها، ولهذا نفهم من الجدول الأخير لماذا جاءت نتائج الدراسة في بعض مجالاتها سلبية وغير مشجعة.

#### ثامناً- الإستنتاجات:

يخلص الباحث من هذه الدراسة إلى مجموعة من الإستنتاجات أهمها:

1. التعليم عن بُعد وجد ليستهدف طلبة الدراسات العليا والموظفين والراغبين

بتطوير قدراتهم التدريبية غير الممنهجة والنظامية، وبالتالي من الصعوبة فرض هذا النظام على المستويات الأدنى من التعليم الجامعي وذلك لعدم وجود حافز وادراك تام لأهمية التعليم ولو عن بُعد.

2. الحاجة إلى بنية تحتية واسعة وتوفر الأجهزة وسرعة الاتصال بالانترنت.
  3. الحاجة إلى تدريب المعلمين والإدارة والطلاب وكل من له علاقة.
  4. الحاجة إلى تدريب المعلمين مدرّبين وتوفير متخصصين لإدارة أنظمة التعليم الإلكتروني.
  5. ينظر المجتمع إلى هذا النوع من التعليم على أنه غير مجدي.
  6. ضعف التفاعل بين المعلمين والمتعلمين.
  7. صعوبة تحويل المناهج الورقية إلى رقمية وكلفتها العالية، وعدم وجود برامج تعليمية باللغة العربية.
  8. صعوبة التعليم التفاعلي، وعدم العدالة في التقويم، وتعدّر أن يبقى التلميذ محور العملية التعليمية التعلّمية.
  9. عدم وجود قوانين تنظم عملية التعليم عن بُعد.
- والأهم من كل ذلك أن التعليم والتعلّم عن بُعد يمكن أن يتحقّق لمراحل الدراسات العليا في المجال النظري وليس في المقررات التطبيقية، ولكنه يستحيل ذلك في مراحل ما دون الجامعة، بحيث يتحول إلى عبأ على التلاميذ وأهاليهم ووأيضاً على المعلم نفسه.

#### تاسعاً- الإقتراحات والتوصيات:

تعتبر جائحة كوفيد 19 حدثاً كونياً مفاجئاً لكافة الدول، ومع مرور عامها الأحول تركت أثراً سلبية كبيرة جداً، خاصة فيما يتعلق بصحة المواطنين وحياتهم، كما أنها شكلت فرصة للتحديات التي أربكت العلم أيضاً، ومن البديهي أن تستمر الآثار السلبية كما الفرص المتاحة، ولكن يبقى أما الباحثين والعلماء الإستمرار في الكشف عن الحقائق والدراسات التي تعود بالفائدة على المجتمعات، وإنطلاقاً من هذه الدراسة يقدم الباحث مجموعة من الإقتراحات عليها تسهم في تفعيل دور التكنولوجيا في عملية التعليم عن بُعد لمرحلة التعليم الثانوي في لبنان، أهمها:

1. ضرورة إعداد وتأهيل المعلمين والمتعلمين لتفعيل التعليم عن بُعد، كما، ونوعاً.
2. ضرورة تصميم المنصات الإلكترونية الأكثر تفاعلية، ليشعر المعلم والمتعلم بأنهم في بيئة تعليمية تفاعلية ونشطة.



3. تحسين آليات الإشراف التربوي، ونوعيته، وأساليبه، كما لا بد من تفعيل وتحسين جودة التقويم المستمر والنهائي للعملية التعليمية.
  4. حث السلطات العليا على إعتناء التعليم المدمج، لكونه يساهم في سد الهوة بين التعليم عن بُعد والتعليم الحضوري.
  5. على الدولة تأمين الدعم اللوجستي لإتمام العملية التعليمية بشكل تام (أنترنت، كهرباء، تابلت،..).
  6. على وزارة التربية التصرف بأن أزمة كورونا قد تطول، وعليه يجب تشكيل خلية أزمة لوضع البدائل واتخاذ القرارات اللازمة، والتفكير بأساليب وطرق مختلفة عن التعليم التقليدي.
  7. تقليص المنهج التعليمي، والإستفادة من الأزمة الراهنة لإعادة تقويم المناهج التعليمية بشكل عام.
  8. إيجاد حلول تعليمية للطلاب المهني، لوجود إختصاصات تحتاج لتطبيقات عملية في المختبرات والمصانع وبإشراف المعلمين.
- وعليه وإنطلاقاً مما تقدم فإن التعليم عن بُعد بوضعيته وصورته الحاليتين لا يعتبر هو الحل الأمثل للتعليم كما أنه يشكل عبئاً على التلاميذ كما أولياء الأمور، إن مثل هذه الخطوة في لبنان بدل أن تصبح فرصة لمتابعة المنهج قد تتحول إلى تهديد لبعض الطلاب خاصة تلامذة المدارس الرسمية لكون المؤسسات الخاصة قد تجد بدائل وأساليب تعليمية تواكب الاهداف والمنهج التعليمي فيما هنا يفقد التعليم إلى المساواة والعدالة، لذا أن تعذر على وزارة التربية تمديد العام الدراسي لفترة تسمح بتغطية المنهج الذي يجب أن يعدل، فإنها بالضرورة يجب أخذ قرارات جريئة تراعي خلالها كافة المخاوف التي تحدثنا عنها في متن المقال. وهنا نطرح السؤال المستقبلي متى تفرج السلطات العليا عن القوانين التي تساهم في تطوير المناهج التعليمية؟

#### المصادر والمراجع:

- إسكندر، ك. ي، و. الغزاوي، م. ذ. (2003). مقدمه في التكنولوجيا التعليميه. الكويت: مكتبة الفلاح.
- الأمم المتحدة. (2021). تقرير منظمة الأمم المتحدة اليونسكو للتربية والثقافة والتعليم، (UNESCO)، بيروت: منظمة الامم المتحدة.
- الحيلة، م. م. (2001). التكنولوجيا التعليميه والمعلوماتيه. العين، الامارات العربية المتحدة: دار

الكتاب الجامعي .

الصحة العالمية, م. (2021). تقرير منظمة الصحة العالمية. تحديثات منظمة الصحة العالمية. أؤذكر , س. د. (1988). المشكلات التربويه (تعليم عن بعد) مستقبلات. بيروت: اليونسكو. طباعة, ي. ع. (2007). منهجية البحث، تقنيات ومناهج. بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

عواد, ح. ح. (2002). الجامعات التقليديه ستصبح جزءاً من الماضي. علوم وتكنولوجيا. للثقافة والعلوم, ا. (2003). مشروع الاستراتيجية العربية للتعليم. تقرير المنظمة العربية للثقافة 2003.

# المرأة والعنف القانوني في القانون اللبناني قراءة سوسولوجية

ربى الحاج

## ملخص

إنّ القوانين المعمول بها في لبنان وبشكل خاص قانون الأحوال الشخصية وقانون العقوبات، تشكل حالة عنف قانونية بحق المرأة، فبعضها ظالم وجائر والبعض الآخر يجيز بعض الممارسات العنيفة ويتساهل مع مرتكبيها.

ينصّ الدستور اللبناني في مقدمته على: "أنّ لبنان عضو مؤسس وعامل في منظمة الأمم المتحدة وملتمزم موثيقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأنّ الدولة اللبنانية تجسّد هذه المبادئ في جميع الحقول والمجالات دون استثناء".

غير أنّ القوانين اللبنانية على اختلاف مرجعياتها، تفتقر إلى نصوص صريحة تتضمن إجراءات وآليات تحمي النساء من العنف الممارس عليهنّ، لا بل يشكل النظام الطائفي حالة عنف لما يتضمن من عنف مباشر وتمييز ضد النساء ومما يتضمنه من تبرير لمرتكبي العنف.

جاء في المادة التاسعة من الدستور اللبناني: "حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على أنّ

لا يكون في ذلك إخلال في النظام العام وهي تضمن الأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية".

جامعة روح القدس

- الكسليك

قسم العلوم

الاجتماعية

والإنسانية

إشراف: أ.د يوسف

كزروني

وبالتالي، عندما تتعامل قوانين الأحوال الشخصية بشكل غير متساو بين المرأة والرجل، تعزّز ثقافة التسلط والاقصاء وانتهاك حقوق الإنسان.

إنّ العنف الموجه ضد المرأة هو نتاج بنية إجتماعية تاريخية تتصف بالتراتبية والسلطوية، تتمتع هذه البنية بالحصانة القانونية وتشكل قوانين الأحوال الشخصية جزءاً من جهاز مناعتها القانوني، فتتواطأ القوانين بذلك لظلم المرأة وسلبها حقوقها ومكانتها.

تتكئ الدولة وراء حياها القانوني في أنظمة الأحوال الشخصية التي تقرها المادة 9 من الدستور، مما يؤدي إلى تعزيز سلطة الطوائف وزيادة الشرخ العامودي بين فئات المجتمع. رغم أنّ الدين والأعراف لا تفرض معتقدات تحدّ من تحسن وضع المرأة، لكنّهما في الواقع يقومان بفرض قيود وقوانين على الأحوال الشخصية والأسرية للمرأة مما يجعلها في الموقع الدوني.

هناك العديد من الأحكام التي تشكل عنفا قانونيا للمرأة بشكل مباشر، بسبب ما تسببه للمرأة من تعرض لحقوقها الأساسية إضافة إلى ما تؤسسه هذه الأحكام من عنف مجتمعي وأسري.

إنّ التأكيد على الحقائق الثابتة ومبدأ العدالة واحترام الكرامة الإنسانية التي تؤكدها كافة الأديان السماوية من شأنه أن يسهم في التأسيس لمجتمع يؤمن بالحياة الكريمة لكل أبنائه.

لا يزال التمييز في القوانين وفي الواقع الاجتماعي قائماً بين المرأة والرجل. حيث تفضيل الرجل على المرأة، انطلاقاً من سيّده الذي برّته له الثقافة الذكورية المتحيّزة. وما زالت عوائق التصحيح الثقافي والاجتماعي والقانوني قائمة في مساحة المشاركة في التنمية والأنشطة السياسية والاجتماعية وكذلك شؤون المرأة الأسرية والأحوال الشخصية وحرمان أبنائها من التمتع بجنسيتها في حال زواجها من جنسية أخرى، وعجز النظم القانونية الوضعية من حمايتها ضد العنف الأسري.

الكلمات المفتاحية: المرأة، القانون، العنف القانوني، النوع الاجتماعي، قانون الأحوال الشخصية، قانون العقوبات اللبناني.

#### مقدمة

عرف لبنان نشوء الحركات والاتحادات النسائية بشكل مطرد، وذلك لتحسين أوضاع المرأة الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية وإقرار قواعد قانونية وتشريعات وطنية ودولية تحمي المرأة اللبنانية من التهميش، الإقصاء والعنف.

شكل الوضع الاجتماعي مع استمرار الهيمنة الذكورية، والثقافة المحافظة، إضافة إلى القوانين والمقاضاة المتعلقة بالأحوال الشخصية، أهم المعوقات التي واجهت الحركات النسائية في لبنان وشلت قدرتها على إمكانية التغيير.

جاءت مصادقة لبنان على اتفاقية "سيداو" في العام 1996 ومع كل التحفظات التي تضمنتها، خطوة جديدة في تاريخ الحركات النسوية في لبنان.

عملت المنظمات النسائية اللبنانية على رفع التحفظات عن "الاتفاقية الدولية لإلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة"، وعلى وضع بنودها موضع التنفيذ بما يكفل المساواة - في: قوانين الأحوال الشخصية، قانون الجنسية، الكوتا النسائية، أحكام قانون العقوبات، التقديمات الاجتماعية، وقانون العمل - التي تطل جميع النساء اللبنانيات من جميع الطوائف من دون إستثناء (المولى ، 2015-2014، صفحة 108).

على الرغم مما جاء في المادة 7 من الدستور اللبناني بأن كل اللبنانيين سواء أمام القانون، إلا أن الدستور اللبناني لا ينص على المساواة بين الرجل والمرأة، بل جلّ ما يعترف به هو المساواة التامة لجميع المواطنين أمام القانون.

اليوم في واقع الأمر المعاش، وانطلاقاً من واقع القانون اللبناني تعاني المرأة اللبنانية من ازدواجية دستورية وقانونية في حقوقها، إضافة إلى الازدواجية في التشريعات المدنية والطائفية، في قانون الأحوال الشخصية، في القانون المدني، في قانون العقوبات اللبناني وقانون الجنسية.

ناهيك عما تواجهه المرأة اللبنانية من ضعف تمثيلها داخل البرلمان اللبناني، وفي السلطة التنفيذية والإدارة.

انطلاقاً مما سلف، تواجه المرأة اللبنانية العديد من الانتهاكات القائمة على العنف المبني على أساس النوع الاجتماعي. تكرر هذه الانتهاكات في العديد من القوانين انطلاقاً من قانون الأحوال الشخصية القائم على الاعتبارات المذهبية والدينية، ليشكل ذلك تعارضاً مع التزامات لبنان الدولية.

#### أولاً: واقع المرأة في التشريعات والمواثيق الدولية

جاء في المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة على ضرورة تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك دون تمييز بين الجنس أو اللغة أو الدين، ولا مجال للترفة بين الرجال والنساء (ميثاق الأمم المتحدة، 26 حزيران 1945، صفحة 2).

تناولت العديد من التشريعات والاتفاقيات قضايا المرأة، التمييز الجندري القائم على أساس النوع، والعنف الذي تتعرض له المرأة على صعيد العالم، إن كان بشكل مباشر أو غير مباشر، وسعت جميعها إلى حماية المرأة وصون حقوقها.

صادق لبنان على عدد من هذه الاتفاقيات، نذكر منها:

– الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 والذي اعتمده الجمعية العامة، متناً أولاً العنف بإعتباره إنكاراً ومساساً بكرامة المرأة.

لقد أقرّ في ديباجته على أنّ ” لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم“.

كما جاء في المادة الأولى من الإعلان تأكيداً على ” أنّ جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، ولكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في الإعلان دونما تمييز بسبب العرق، اللغة، الدين والجنس“.

– العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي الخاص بالمتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعي والثقافية في العام 1972، موقفاً لبنان على العهدين من دون أي تحفظ،

لقد جاء في ديباجة العهدين على أنّ” الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصلية فيه“.

– الإعلان الخاص الذي أجازته الأمم المتحدة بالقضاء على شتى أنواع التمييز ضد المرأة في العام 1967.

– ” إتفاقية القضاء على كل أنواع التمييز ضد المرأة ” سيداو“ في العام 1979. وقعت على الاتفاقية خمسين دولة، وانضم إلى عضويتها عدد كبير من الدول العربية منها لبنان في العام 1996، مع تحفظ لبنان على عدد من بنودها المادة 9 البند 2، المادة 16 والمادة 29 .

لقد حددت الاتفاقية صراحة التمييز الذي يحصل ضد المرأة، كما وضعت برنامجاً للعمل الوطني للحدّ منه. أصبحت هذه الاتفاقية سارية المفعول وموضع التنفيذ في العام 1981. تعد ”اتفاقية سيداو“ بمثابة قانون دولي لحماية حقوق المرأة، تلزم هذه الاتفاقية جميع الدول الأطراف الموقعة عليها باتخاذ كافة التدابير للقضاء على التمييز بين النساء والرجال على مستوى الحياة العامة.

– ”المؤتمر الثاني في كوبنهاغن“ في العام 1980 الذي دعا إلى اتخاذ الدولة التدابير الوطنية لضمان حق الملكية للمرأة، وإدخال تحسينات في مجال حقوقها فيما يتعلق بالميراث، حضانة الأطفال والجنسية.

– مؤتمر بكين لحقوق المرأة وحقوق الإنسان الذي التزم باتخاذ إجراءات محددة لضمان احترام حقوق المرأة.

– اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز والعنف ضد المرأة. إذ وضع في العام 1993، وتم تكريس 8 آذار اليوم العالمي للمرأة، و25 تشرين الثاني اليوم الدولي للقضاء على العنف ضدها (المولى ، 2015–2014، الصفحات 88–86)

وضع المرأة في التشريعات والمواثيق والاتفاقيات هو من حقوق وضع المرأة الإنسان، التي لها حقوق كما يترتب عليها واجبات. إنَّ التزام لبنان بتجسيد المبادئ المنصوص عليها في المواثيق الدولية وشرعة حقوق الإنسان المصادق عليها يلقي على عاتق السلطات المسؤولة تجاه المجتمع الدولي بالوفاء بالتزاماته.

تواجه المرأة بشكل عام عنفاً اجتماعياً ممنهجاً مبنياً على أساس النوع الاجتماعي لكونها امرأة، بالإضافة إلى العديد من المعوقات القانونية التي تعتبر عثرة أمام ولوج المرأة إلى العدالة وحمايتها من العنف.

يمس العنف القائم على أساس الجنس الاجتماعي المرأة على نحو جائر، فهو يعتبر شكلاً من أشكال التمييز إذ يكبح بذلك قدرة المرأة على التمتع بحقوقها وحرّياتها على أساس المساواة مع الرجل.

#### ثانياً: العنف القانوني الذي تواجهه المرأة اللبنانية في القوانين اللبنانية

تعد ظاهرة العنف الممارس ضد المرأة ظاهرة عالمية فهي موجودة في كافة المجتمعات الإنسانية، إذ أننا نجد في المجتمعات المتطورة والتي تتغنى بحقوق الإنسان وترفع شعار المساواة، لا تزال النساء فيها يرزحن تحت شتى أشكال العنف الاجتماعي، الاقتصادي، القانوني، الجسدي ... فظاهرة العنف ضد المرأة هي ظاهرة ثقافية متجذرة في كافة المجتمعات الإنسانية دون إستثناء.

إلا أنّ العنف المتواجد في شتى المجتمعات العربية ذو طابع وخصوصية مغايرة عن العنف الممارس عالمياً، فهو يتستر تحت غطاءٍ تشريعي ومفاهيم دينية يتذرّع البعض بها لتبرير العنف الممارس ضد المرأة، والذي لا يقبل به أي دين سماوي.

العنف هو نتاج بنية إجتماعية تاريخية تتصف بالتراتبية والسلطوية، تتمتع هذه البنية بالحصانة القانونية، وتشكل قوانين الأحوال الشخصية جزءاً أساسياً منها إذ يسهم في بناء بنية هرمية من خلال إعطاء امتيازات وصلاحيات للرجل لمجرد أنّه رجل، لتحرم المرأة نتيجة لذلك من العديد من حقوقها لكونها إمراة.

إنّ القوانين المعمول بها في لبنان، هي قوانين قاصرة عن معالجة ظاهرة العنف لأنّها تشكل بحد ذاتها حالة عنف، فبعض القوانين ظالمة بحق المرأة والبعض الآخر يجيز بعض الممارسات العنيفة ويتساهل مع مرتكبيها. لقد أعطى النظام الطائفي في لبنان الحق لكل طائفة في التشريع، وبهذا يكون لكل طائفة قوانينها الخاصة في الزواج، الإرث، الحضانة، الطلاق. تخضع المرأة اللبنانية للعنف القانوني بدءاً من قانون الجنسية مروراً بقانون العقوبات، قانون العمل وقانون الأحوال الشخصية (خليفة، 2008، صفحة 26).

إنّ قوننة التمييز يؤدي إلى تنامي وتفاقم العنف في نظام الحقوق والامتيازات ضد المرأة اللبنانية بشكل عام مهما كان انتماءها الديني، وبغض النظر عن المذهب والطائفة التي تنتمي إليها. يعرقل وصول المرأة إلى العدالة العديد من المعوقات، معوقات قانونية التي تمارس التمييز الصريح ضد المرأة على أساس الجنس، والمعوقات الإجرائية التي تمارس بحق المرأة من خلال تطبيق القانون بشكل انتقائي لتأخير حقوقها أو سلبها إياها.

### 1 - في القانون المدني اللبناني

القانون هو عبارة عن مجموعة من القواعد المنظمة قانونياً يقوم بتنظيم العلاقات ما بين الأفراد والمجتمع، يعتبر الدستور هو القانون الأعلى الذي يحدد شكل الدولة. ينص الدستور اللبناني على التزامات الدولة بحقوق الإنسان، ويكرس المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وعلى ذلك نص الدستور اللبناني في المادة 7 منه على: "أنّ كل اللبنانيين لدى القانون يتمتعون على السواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دونما فرق بينهم". عل الرغم مما جاء في المادة 7 من الدستور اللبناني، على أنّ الحق في المساواة بين جميع اللبنانيين امام القانون دون تمييز، إلا أنّ ما نشاهده في الواقع يدل على أنّ المرأة اللبنانية تعيش شتى أشكال العنف التمييزي تحت غطاء القانون. تعاني المرأة اللبنانية في شتى الطوائف من عدالة منقوصة وحقوق مسلوقة تحت غطاء قانوني قائم على مبدأ التمييز وتكريس نظام الامتياز الذكوري. في "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" تحفّظ لبنان في المادة 9 عن الفقرة 2 والتي تنص على أن "تمنح الدول الأطراف المرأة حقاً مساوياً لحق الرجل فيما يتعلق بجنسية أطفالهما".



في لبنان، يرقى أحكام الجنسية القرار رقم 15 بتاريخ 19/1/1925 والقانون الصادر بتاريخ 11/1/1960، جاء في المادة الأولى من القرار أعلاه "أنه يعتبر لبنانياً كل شخص مولود من أب لبناني أياً كان محل ولادته". وبناءً على ذلك، تنتقل الجنسية اللبنانية بالأبوة ولا يمكن للأم اللبنانية منح الجنسية لأولادها. ويكون بذلك، قد سمح القانون اللبناني للرجل اللبناني بمنح جنسيته إلى زوجته الأجنبية وأولاده، ومنع الأم اللبنانية الأصل من منحها لأولادها. وبهذا يكون القانون اللبناني قد منح الأم الأجنبية الأصل التي اكتسبت الجنسية اللبنانية امتيازات عن الأم اللبنانية الأصل، مما يشكل ذلك إجحافاً وعنفاً قانونياً بحق المرأة اللبنانية. لقد حرم القانون المدني المرأة اللبنانية من حقها في إعطاء الجنسية لزوجها وأولادها في حال تزوجت من أجنبي، على الرغم من أن الرجل اللبناني المتزوج من امرأة أجنبية يستطيع أن يمنح الجنسية اللبنانية لزوجته وأولاده (هيومن رايتس ووتش، 2015، صفحة 27)

## 2 - في قانون الأحوال الشخصية

إن قوانين الأحوال الشخصية في لبنان، تشكل المصدر الأساسي للثغرات المؤدية إلى الانتهاكات، والتمييز ضد النساء وعدم المساواة ما بين الجنسين. تحفظ لبنان على المادة 16 من "اتفاقية سيداو" المتعلقة بالزواج والأسرة والتساوي في الحقوق والمسؤوليات، يعود لنظام المحاصصة الطائفية وخشية الطوائف من بعضها من تزايد أو تناقص أعدادها. يوجد 18 طائفة في لبنان، وتخضع كل طائفة لقانون أحوال شخصي خاص بها، ولمحاكم هذه الطائفة.

يغلب على القوانين المذهبية في لبنان نظام الامتياز من حيث الحقوق لصالح الرجل، يعدّ هذا النظام من وسائل السلطة القمعية لضمان استمرارها. إنّ تكريس هذه النظام الذي يحمل الامتياز الذكوري في صلب قانون الدولة يجعل من المرأة كائناً ضعيفاً عاجزاً عن مقاومة العنف الممارس عليه (اللجنة الدولية لحقوقين، 2019، صفحة 45).

تخضع الأحوال الشخصية إلى مجموعة القوانين المدنية والمذهبية بعضها يطبق أمام المحاكم المدنية والبعض الآخر يطبق أمام المحاكم المذهبية. تمييز قوانين الأحوال الشخصية بين النساء اللبنانيات، إذ يطبق على كل امرأة قانوناً مختلفاً تبعاً للطائفة التي تنتمي إليها، من دون التصديق عليها من قبل الحكومة أو من قبل مجلس النواب فهي قد وضعت من مرجعيات دينية يعمل بها على اعتبارها من التقاليد المقننة.

في موضوع الحضانة ينطبق عليها ما ينطبق على النساء، إذ يعود لكل طائفة ومذهب في تحديد سن حضانة الأم لأطفالها.

أحياناً يتواجد بعض القضاة الذين يحاولون الانفتاح على معايير حقوق الإنسان في موضوع الحضانة ويتعاطفون مع النساء للحد من العنف القانوني عليهن، مما يؤدي بهم في بعض الأحيان إلى تجاوز القانون.

يعتبر موضوع الحضانة نقطة ضعف أساسية بالنسبة للأم، فكثيراً ما تضطر الأم للتنازل عن بعض من حقوقها المادية، الشخصية والاجتماعية، أو جميعها خوفاً على مصلحة أولادها، ومن أن تفقد حقها في حضانتهم.

إنّ المواضيع التي ترعاها قوانين الأحوال الشخصية ليست قوانين وضعية، إنّما هي قوانين تتعلق بالحقوق الواجبة للمرأة والرجل معاً في التشريعات المذهبية المتنوعة.

إنّ القوالب النمطية والتمييز يعيق وصول المرأة إلى العدالة بسبب المعيقات القانونية والإجرائية، لتحول من عدم تطبيق الشرائع والحقوق الموجبة للمرأة بالعدل الإلهي (خليفة، 2008، صفحة 25)

#### تداعيات قوانين الأحوال الشخصية على المرأة اللبنانية

صدق لبنان على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة بموجب القانون رقم 572 بتاريخ 24/7/1996، إلا أنه قد أبدى تحفظاته على عدد من المواد المتعلقة بالمساواة في قانون الجنسية وعلى بعض البنود في الفقرة (1) - (ج)، (د)، (و) و(ز) المتعلقة في قانون الأسرة.

لقد حثت الدولة أن تمنح الأولوية لاعتماد نهج شامل من أجل معالجة العنف القانوني ضد المرأة عبر تعديل مواد في قانون العقوبات المتضمنة عنفاً ضد المرأة واعتماد قانون محدد بشأن العنف ضدها.

إلا أنّ الممارسات التمييزية متجذرة في العادات والأعراف الثقافية مما يجعلها اعتيادية، ناهيك عن هيمنة ثقافة العيب والتستر عن الأخطاء التي ترتكب داخل الأسرة والخضوع لقوانين وتشريعات طائفية ومذهبية تعيق مسيرة المساواة، ناهيك عن تضمن عدد من القوانين مواد تمييزية ومنها أحكام قانون العقوبات التي ما زالت تعاني المرأة اللبنانية بموجبها من التمييز (خليفة، 2008، صفحة 26).

إننا نشاهد ونسمع عن مشاكل الطلاق والإرث التي لا يتم حلّها إلا بالوساطة، هذا ما جاء على لسان العديد من النساء المطلقات في مقابلات أجريت معهنّ في دراسة قد أجراها

المركز اللبناني لحقوق الإنسان، وهذا ما أكدته دراستنا أيضاً حول آراء النساء المطلقات في عمل المحاكم الشرعية التي تطرقنا إليها سابقاً إذ أجرينا دراسة تحت عنوان تطور نظرة المجتمع السنّي تجاه المرأة المطلقة والتي ضمت 200 إمراة مطلقة في مدينة طرابلس وقضاء المنية - الضنية، جاء فيها أنّ نسبة 53% من النساء المطلقات من خلال تجاربهنّ داخل أروقة المحاكم يعتبرن أنّ المحاكم الشرعية السنّيّة هي محاكم أحكامها مجحفة وغير منصفة بحق المرأة.

### 3 - في قانون العقوبات اللبناني

تمّ إقرار قانون العقوبات اللبناني منذ أكثر من 70 سنة، على الرغم من التعديلات العديدة التي طرأت عليه، إلّا أنّ القانون لم يتطور ولم يساو في الجرائم والعقوبة ما بين المرأة والرجل. فهو جلّ ما يقوم به هو يشرع لأفعال التمييز ضد المرأة، إذ أنّه ما زال يشرع ويحمي مرتكب الجرائم الجنسية من العقاب لحماية شرف العائلة (اللجنة الدولية لحقوقين، 2019، صفحة 23).

لم يُدرج قانون العقوبات اللبناني مواداً خاصة فيه تتعلق بالعنف على المرأة، فهو لم يميز في مواده ما بين العنف على امرأة والعنف الذي يقع على الأفراد في المجتمع بشكل عام. يُجرم قانون العقوبات العديد من الأفعال نذكر منها: الضرب والإيذاء، جرائم الاغتصاب والشرف، الحض على الفجور والتعرض للأخلاق والآداب العامة ...

يحتوي قانون العقوبات اللبناني على أحكام تميز بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بجرائم الشرف، أحكام الزنا، الاعتداء على العرض والبقاء.

في المواد التي تتعلق بجرائم الاغتصاب والشرف، يتبين جلياً مدى استسهال القانون وتخفيض عقوبة المغتصب، ناهيك عن عدم المساواة في إثبات الجرم والعقوبة ما بين الرجل والمرأة. إنّ التعامل بشكل مفلوط مع الجريمة يشكل تشجيع غير مباشر للمغتصب على ارتكاب جريمته.

لقد ألغيت المادة 522 ق.ع.ل التي كانت تعفي المغتصب من العقوبة في حال زواجه بالضحية، وإعفاء من جامع قاصر من الملاحقة والعقاب في حال زواجه بها. إلّا أنّه تم البقاء على المادة 518 ق.ع.ل، التي تتعلق بفض البكارة والإغواء بوعد الزواج، فهي أعضت المرتكب من العقوبة في حال تزوج بالضحية.

أما في المادة 505 ق.ع.ل جاء فيها أنّه من جامع قاصراً دون الخامسة عشرة من عمره عوقب الأشغال الشاقة المؤقتة لمدة لا تقل عن خمس سنوات، ولا تنقص العقوبة عن سبع

سنوات إذا كان القاصر لم يتم الثانية عشرة من عمره. ومن جامع قاصراً أتم الخامسة عشرة من عمره ولم يتم الثامنة عشرة عوقب بالحبس من شهرين إلى سنتين وفي هذه الحالة إذا عقد زواج صحيح بينهما توقفت الملاحقة أو المحاكمة.

وبالتالي، إنّ المادتين 505 و518 ق.ع.ل، في مجامعة القاصر تضع المرتكب أمام خيارين إما السجن أو الزواج بالضحية في حال كانت تبلغ من العمر بين 15 و18 سنة. وبالتالي، تعطي المادتين 508 و518 ق.ع.ل، المجرم خيار الزواج من الضحية للإفلات من العقاب وهو بذلك يقوم بتكريس وقوننة تزويج القاصرات والقبول به كحل للاعتداءات الجنسية.

من هنا تساهم الأطر الثقافية، المعتقدات الدينية والمواد القانونية على اعتقاد الضحية أنّ إنتهاك حقوقها عادي، فتمارس الضغوط عليها حفاظاً على شرفها بصرف النظر عن الإساءة التي تتعرض لها في قضايا الاغتصاب والاعتداء الجنسي.

أما في جرائم الشرف، فقد نصت المادة 562 ق.ع.ل على أنّه ”يستفيد من العذر المخفف من فاجأً زوجه أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع واقدّم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد“، تقضي هذه المادة على التشجيع على القتل والإيذاء ومخالفة مبادئ الحرية، العدالة والمساواة.

في أحكام الزنا، جاء في المواد 487, 488, 489 من ق.ع.ل، تمييزاً صارخاً ما بين الرجل والمرأة من حيث شروط تحقق جريمة الزنا، من حيث العقوبة المفروضة على مرتكب الفعل كما تمييزاً في الإثبات، لتسقط دعوى الزنا في حال رضي الرجل في استئناف الحياة المشتركة (قانون العقوبات اللبناني).

تحتل الاتفاقيات الدولية مرتبة أسمى من التشريع المحلي والدستور اللبناني، ويقرّ أ.م.م.ل بسمو القانون الدولي على القانون المحلي، الذي يشير إلى التزام المحاكم اللبنانية بتطبيق الاتفاقيات الدولية. لقد جاء في المادة 2 من أ.م.م ” على أنّ المحاكم تنقيد مبدأً تسلسل القواعد عند تعارض أحكام المعاهدات الدولية مع أحكام القتون العادي، فتتقدم بالتطبيق الأولى على الثانية“.

انطلاقاً مما سلف، يتوجب على الدولة اللبنانية أن تطبق أحكام المواثيق الدولية التي التزمت بها والتي تعلو على القوانين الداخلية عملاً بنص المادة 2 أ.م.م، فضلاً على أنّ الدستور نفسه قد أقرّ مبدأ المساواة بين الجنسين دون تمايز أو تفضيل.

#### 4 - المعوقات التي تواجهها المرأة في حقها في التقاضي

يقر القانون اللبناني أنّ حق التقاضي هو حق مقدس للجميع، غير أنّ العديد من النساء تواجه العديد من الصعوبات في اكتساب هذا الحق، خاصة المرأة غير العاملة، إذ تعجز الكثير منهن عن تحمل كلفته المادية والاجتماعية على خلاف الرجل. من الناحية الاجتماعية ينظر إلى المرأة بدونية، وذلك على اعتبار أنّ التقاضي هو حق للرجل من دون المرأة، على الرغم من أنّ القانون قد أعطى المرأة والرجل حقهما في التقاضي.

أما من الناحية المادية، في حال كانت المرأة غير عاملة، أو عاطلة عن العمل ولم تجد مساعدة مادية أو دعم يصعب عليها الاستمرار في المطالبة بحقها. بعد إقرار " اتفاقية سيداو" ارتفع عدد النساء اللواتي يلجأن إلى القضاء، وخرج معه موضوع العنف المنزلي إلى العلن فازداد عدد النساء اللواتي يرفعن الصوت ويلجأن إلى القضاء لحمايتهن وفقاً للقانون رقم 293/2014 المتعلق بالعنف الأسري.

ثالثاً: المعوقات التي تحول دون حصول المرأة اللبنانية على حقوقها تتواجد العديد من المعوقات التي تحول دون حصول المرأة اللبنانية على حقوقها، وجعلها في مرتبة أدنى من الرجل نذكر منها:

1 - المعوقات القانونية والشرعية التي لا تجرم بالكامل الانتهاكات التي تطال حقوق المرأة الشرعية والمدني، يعود ذلك لما يترك للقاضي من سلطة استثنائية تقديرية في الأحكام الشرعية الصادرة عن المحاكم الشرعية، وغياب التعريفات القانونية عن العديد من الجرائم التي تطال المرأة مثل: الاغتصاب، الاغتصاب الزوجي، الاعتداء الجنسي، التحرش الجنسي.

فضلاً عن العنف القانوني الذي تمارسه القوانين اللبنانية ضد المرأة اللبنانية بما فيها القانون المدني، قانون العقوبات، قانون الأحوال الشخصية وقانون الجنسية ...

2 - المعوقات الإجرائية ضمن نظام إدارة القضاء بسلب المرأة العديد من حقوقها عبر إعاقة حصولها إلى العدالة الاجتماعية والقانونية نذكر منها: غياب التحقيقات الفعالة، السياسات التمييزية ضد المرأة، ممارسات الصور النمطية القائمة على أساس النوع الاجتماعي من جانب الفاعلين في مجال القضاء.

3 - العقبات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تواجهها المرأة منها التمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي، الموروثات وهيمنة الثقافة الذكورية (اللجنة الدولية للحقوقين، 2019، صفحة 5)

## خاتمة

تحول الصورة النمطية المستمرة، القواعد المجتمعية المبنية على اساس النوع الاجتماعي، والمعيقات القانونية التي ينالها الرجل عثرة أمام وصول المرأة إلى العدالة وحمايتها من العنف المبني على النوع الاجتماعي، بالإضافة إلى العقوبات الاقتصادية والاجتماعية التي تؤثر على وضعية المرأة دون وصولها إلى العدالة المرجوة.

إنّ العنف الموجه ضد المرأة هو نتاج بنية تاريخية تتصف بالتراتبية والسلطوية، تتمتع هذه البنية الاجتماعية بالحصانة القانونية، وتشكل قوانين الأحوال الشخصية جزءاً أساسياً وركيزة أولية للعنف المقونن تحت غطاء الدين.

شكل الضغط الاجتماعي الملقى على المرأة اللبنانية باسم الدين، الشرف، العيب وتجنباً للعار عقبة أساسية في تطور القانون اللبناني.

ما زالت المرأة الكائن الذي طالما كان ولا يزال يعاني التهميش والإقصاء بشتى أشكاله، وذلك من خلال الإقصاء القانوني وقوننة العنف بأشكاله المتعددة وتخفيف العقوبة عن المعتصب.

ما زالت عملية مساندة المرأة في الواقع اللبناني عملية بطيئة جداً بسبب قوننة العنف، انكماش مساحة الحريات، القيود التقليدية التي تعطي الرجل الامتيازات من دون أعمال الاجتهاد في قانون الأحوال الشخصية، الثقافة الموروثة والهيمنة الذكورية بشتى أشكالها.

تبقى التأثيرات السلبية على المرأة اللبنانية أثقل وزناً من الرجل بسبب رواسب القهر التي ما زالت تصنعها الثقافة الذكورية في المجتمع، المعيقات الإجرائية التي تتعرض لها المرأة في أروقة المحاكم.

## المراجع

- 1 - أصول محاكمات مدنية. (بلا تاريخ).
- 2 - اللجنة الدولية للحقوقين. (2019). العنف المبني على النوع الاجتماعي في لبنان، قوانين غير ملائمة، سبل إنتقاص غير فعالة. جنيف، سويسرا.
- 3 - أميرة المولى . (2015-2014). مسار تحرر المرأة اللبنانية. أطروحة دكتوراه غير منشورة: الجامعة اللبنانية.
- 4 - قانون العقوبات اللبناني. (بلا تاريخ).
- 5 - ميثاق الأمم المتحدة. (26 حزيران 1945). ميثاق الأمم المتحدة. الشبكة العربية للمؤسسات الوطنية لحقوق الإنسان.
- 6 - ندى خليفة. (2008). دراسة حول الإطار التشريعي لمسألة العنف ضد المرأة في قانون العقوبات ومقارنته بالتشريعات الدولية. لبنان: دار الفرابي.
- 7 - هيومن رايتس ووتش. (2015). لا حماية ولا مساواة حقوق المرأة في قوانين الأحوال الشخصية اللبنانية. لبنان: هيومن رايتس ووتش.

# عائدات ناحية شوف البياض الضريبية خلال القرن السادس عشر وفقاً لدفاتر الطابو العثمانية

حسين ساطي

## مقدمة

يمتاز الأرشيف العثماني بالغنى والتعدد والتنوع، وقد شهد الربع الأخير من القرن العشرين نقلة كبيرة باستخدام هذا الأرشيف في دراسات نوعية، غيرت من الصورة التقليدية لدراسة العهد العثماني، وظهرت بعض الكتب والأبحاث التي تتناول الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسكانية في البلدان العربية من خلال الوثائق العثمانية.

ولم يسبق استخدام دفاتر الطابو في الدراسات التي تناولت الدولة العثمانية في بلاد الشام، وهي مصادر متميزة، تفتح مجالاً واسعاً أمام الباحثين لاستخدام الإحصاءات وتحليل الظواهر الاجتماعية وفهم الواقع الاقتصادي. باستثناء بعض المقالات والكتابات الصحفية لبعض المؤرخين والباحثين. ولأهمية هذه المصادر، اخترنا أن ندرس العائدات والحواصل الضريبية المجباة من ناحية شوف البياض في بداية العهد العثماني، بعد أن حصلنا على نسخ الكترونية من أربعة دفاتر طابو عائدة للقرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.

وقد جرى اعتماد القرن السادس عشر الميلادي كحد زمني للبحث، وهي المرحلة الزمنية الأولى للحكم العثماني في بلاد

الشام والأقطار العربية، والتي تميّزت بإبقاء التقسيمات الإدارية التي كانت سائدة في عهد المماليك، وفي جانبها الضرائبي استمرار الأسلوب نفسه في فرضها وبطريقة تحصيلها. وقد جرى تسليط الضوء في هذه الدراسة على النظام الضريبي العثماني المعتمد في ناحية شوف البياض، التي تُعد نموذجاً للنواحي المجاورة في البقاع التابع للواء الشام، وذلك استناداً إلى مصادر أساسية لم يسبق دراستها، وهي دفاتر الطابو التي اعتمدها الدولة العثمانية منذ بداية حكمها في بلاد الشام، وهي بطبيعة الحال دفاتر غنيّة بالمعلومات القيّمة، وتكمن أهميتها أنها تلقي الضوء على جوانب من الحياة الاقتصادية والاجتماعية لأبناء قرى الناحية. وتهدف هذه الدراسة إلى إبراز دور الناحية ومكانتها التاريخية. ولتغطية الدراسة، فقد جرى تقسيمها إلى ثلاثة عناوين، نتناول في الأول: الرسوم والضرائب العثمانية في بلاد الشام، وفي الثاني: أنواع الضرائب والرسوم في ناحية شوف البياض المبيّنة في دفاتر الطابو، وفي الثالث: قيمة الضرائب والرسوم المحصّلة من ناحية شوف البياض.

#### أولاً: الرسوم والضرائب العثمانية في بلاد الشام

اهتمت الدولة العثمانية بنظام ادارة الضرائب كونها المورد الاساسي الذي تموّل من خلاله كافة احتياجات دولتها المترامية الاطراف، لاسيما الجانب العسكري منها، كما كانت الضرائب دليل اعتراف بالسيادة العثمانية على الولايات الخاضعة لسيطرتها. فمذ دخول العثمانيين إلى بلاد الشام، بدأوا بتنظيم عملية جباية عائدات ريع المقاطعات التي سيطروا عليها، فأرسلوا منذ العام 1519، الكتبة والمخّمين بهدف إحصاء السكان البالغين القادرين على دفع الرسوم والضرائب، وتقدير الغلال الزراعية من الكروم والبساتين وأشجارها، وإحصاء رؤوس الأغنام والماعز والبقر والدواب وقفران النحل، والطواحين والمعاصر ودواليب الحرير، وتسجيلها على دفاتر خاصة عُرفت بـدفاتر الطابو. لم تتغير الضرائب بشكل ملموس إبان سنوات الحكم العثماني عما كانت عليه في العهود الاسلامية السابقة، فالدولة العثمانية كانت تعتمد على نظام معقّد بالنسبة لنظام الضرائب يحتوي على مجموعة كبيرة من الضرائب المتنوّعة، التي تفرض على الأشخاص والأراضي والحيوانات والتجارة والمنتجات الزراعية المختلفة.

وكانت الدولة العثمانية عندما تُصدر قرارها بتحرير منطقة معينة، كان يتم انتخاب رجلين، أحدهما أمر، والآخر مساعد، يُطلق على الأول لقب «أمين أو محرر»؛ وعلى الثاني



«كاتب» (نجاتي أقطاش، 1986، ص 330)، يتقاضيان آقجه<sup>1</sup> عن كل خانة «وحدة سكنية»، ويطوفان بالقصبات والنواحي والقرى، ويقومان بتدوين أسماء المكلفين بدفع الضرائب من سكانها وتحديد المعفيين منها مع ذكر أنواع الضرائب وأسباب الإعفاء، وفي كل قرية يقوم الأمين بتحديد المراعي والمشاتي والمصايف والغابات والمروج، وتحديد المقدار السنوي لمحاصيل القمح والشعير والعدس والذرة والجوز والعنب والعسل والخضر والفواكه وغيرها، وتحديد الضرائب السنوية المقررة عليها وتسجيلها، وكان المعيار هو الضريبة التي دفعها المكلف في السنوات الثلاث الأخيرة (ص 331).

وكان القصد من عملية التحرير تحديد مقدار الإيرادات التي تأتي للخزينة، ولتمكين الدولة من مكافأة موظفيها وتحديد تيماراتهم، وتوزيع أنواع الخاص والزعامة على أربابها، وتوزيع التيمارات على السباهية، فيقوم أمين الدفتر بتمييز أنواع الجبايات، ويفرّق ما يعود منها للسلطان أو للخزانة الأميرية، ثم يميّز ما يعود منها للأوقاف والأملاك، ويوزع الباقي على الأمراء وأصحاب الزعامات وأرباب التيمار مع تعيين نصيب كل منهم والمكان الذي خصص لكل منهم حصته، ويدوّن ذلك في دفتر المفصل مع ذكر الأوقاف بشكل مطول نسبياً (خليل ساحلي أوغلي، 2000، ص 56).

وكان هناك نوعان من الضرائب في الدولة العثمانية التي تدخل في الخزينة، هما: الرسوم الشرعية، أي الضرائب الواجب على المسلمين وغير المسلمين تأديتها شرعاً، مثل الخراج والعُشر والزكاة والجزية؛ والرسوم العرفية أي الضرائب التي تؤدى عُرفاً خارج نطاق الأحكام الشرعية، وكان لها عديد من الأنواع، تحت اسم التكاليف والعوارض، نذكر منها: رسم المجرد، والرعية، والجفت، والبنك، والإسبنجة، والبادهوا، والعروسية، والجرم والجنانية، والاحتساب، والجفت والطابو، والباج والبستان، والبلطه، وغيرها.

#### 1 - أنواع الضرائب والرسوم في ولاية الشام

بعد أن قسم العثمانيون الإيالات بين «إيالات محروسة» (بلكربكية) و«إيالات ساليانة» (بأجور سنوية)، جعلوا إيالة الشام من الممالك المحروسة التي يتولاها أمير من الأمراء. وكانت تتميز الإيالات المحروسة عن إيالات الساليانة باحتوائها على خواص سلطانية وخواص وزراء وأمير أمراء وأمراء، كما يوجد ما يسمى «باوجلق» تعود للعائلات المالكة قبل الفتح، واستمرت هذه الأملاك بجوزتهم (أوغلي، ص 683 - 684).

وكانت إيالة الشام تتألف من أحد عشر سنجقاً، سبعة منها بالخاص، وأربعة بالساليانة، ولا يوجد في الألوية التي هي بالساليانة زعامة أو تيمار، وسناجقها هي: الشام، وصفد،

والقدس الشريف، وعجلون، ولجون، وغزة، ونابلس، وتدمر، وصيدا، وبيروت، وكرك الشوبك. وجرى تقسيم البلاد والقلاع والقرى والمزارع التي تنضوي عليها الممالك المحروسة إلى اثنين وعشرين قسماً، منها:

. الخواص الهمايونية وخواص الوزراء والأمراء وأمرء الأمراء وأعيان الديوان الرفيع الشأن، وخواص خواتين السلاطين (من زوجات وأمهات وبنات السلاطين)، ويطلق عليهن اسم بشمقلىق. والمقصود بالخاص ما كان دخله وحاصله مخصصاً لصاحب منصب رفيع يتصرف به مدة بقائه في منصبه، ويتصرف كل صاحب منصب بخواصه سواء قلّت أو كثرت، ومتى عُزل تنتقل إلى صاحب المنصب الجديد.

. المالكانة: قد يعطى على سبيل المُلْك لسلطانة أو لمستحق في الأعتاب العالية أو لأمير من أمراء العشائر، أو من سبقت له خدمة من الرجال حسب لياقتهم، فيتصرفون بها بناء على كتاب ملك (ملك نامه في النصوص) من السلاطين، ويتصرفون به كأنه ملكهم الموروث. . الوقف: قد يسعى من حاز بمقتضى كتاب تمليك (ملك نامه) قرية أو مزرعة لوقفها أو حبسها، فإذا أقرّها سلطان الوقت روعي فيها شرط الواقف إلى انقضاء الدوران (ص 692).

. الزعامات والتميارات: وهو كل ما أعطي لبعض أرباب الديوان ولبعض المقاتلين الذين يقاتلون العدو بشجاعة، وهم من العسكر، ولهم قواد من «الأي بك» أو «جرى باشي»، وهم يتصرفون مثل غيرهم بزعامات وتيبارات، وتبقى تيباراتهم في أيديهم ولا تُنتزع منهم وتعطى لغيرهم من دون سبب ما داموا قائمين بخدماتهم، وقد أدخل في نص القانون: أنه من أسر أو استشهد أو مات أو انقطع خبره في سبيل السلطان انتقلت زعامته وتيماره إلى أبنائه، فإن لم يكن له أبناء تُعطى لغيره (ص 693 - 694).

وقد وُضعت القيود في دفتر المفصل الذي يبيّن توزيع القرى والمزارع في النواحي والأقضية والسناجق مع تفصيل أسماء رعاياها ومقاديرها وما تتصرف به من أراضٍ، وما يحصل منها من العُشور من أنواع المحاصيل والرسوم ومقاديرها.

أ- الضرائب المفروضة على الفلاحين من الرعايا المسلمين:

كانت أهم الضرائب المفروضة على الفلاحين أو الاشخاص القاطنين على الاراضي الزراعية هي: رسم مزرعة (جفت رسمي): وهو نوع من الضريبة التي كانت تؤدى عن كل دار أو عائلة (خانة)، والأرض التي تقوم بفلاحتها، وقد اعتبرت من الخراج الموظف، يؤخذ ممن يتصرف بأرض تقدر بـ «جفتلك» ست وثلاثون آقجة، وممن يتصرف بـ «نيم» أي نصف جفتلك نصف ذلك. وجرى تحصيل رسم الجفت من الأرض الخصبة الصالحة

للزراعة التي يمكن سقيها آقجة عن الدونمين، والمتوسطة الخصوبة آقجة عن الثلاث دونمات، والقليلة الجدوى آقجة عن الخمس دونمات (أوغلي، ص 592).

إضافة إلى جباية ضريبة من المزارعين لا ترتبط بالأرض، مثل رسم ضريبة البنك: أي الشخص المتزوج، وضريبة المجرّد أي الأعزب، وقد حددت هاتين الضريبتين قانوناً بين 12 آقجة و16 آقجة سنوياً، وهما تكملان رسم المزرعة (إكمال الدين أوغلو، 1999، ص 642 - 643). ونصّ قانون نامه الذي صدر في عهد السلطان محمد الفاتح على أن الفلاح مكلف بخدمة السباهي بدنياً ثلاثة أيام في العام أي بما يعادل ثلاث آقجات، وتأدية رسم يُعرف باسم رسم المنجل (أوراق رسمي) بقدر عربة عشب تساوي سبع آقجات. - رسم آقجه الجبا أو رسم الجبا (الرجل البالغ القادر على العمل مع ابنه) (أحمد آق كوندز، 2008، ص 675)

- رسم الأرض أو رسم الدونم (رسم زمين): من آقجتين إلى خمس آقجات (ص 644).  
- ضرائب تصادقية: بادهوا (طيارات)، معزه (رعية لا يملك أرضاً).  
- الأعشار: حنطه، شعير، عشر ميوه (فاكهة)، عشر قوان (خلية نحل)، عن حاصل خاصة جفتلك، أسياب رعية (طواحين الرعية) بابان، أسياب خراب 1، عن زمينها خارجدن اكلور (قطع أراض تزرع من قبل 3 أناس من الخارج) (أوغلي، ص 246).  
ب - الضريبة على الفلاحين من الرعايا غير المسلمين:

ضريبة الرأس (رسم إسبنجه): وهي من الضرائب العرفية، تقابل ضريبة رسم المزرعة (جفت رسمي) عند الرعايا المسلمين، غير أنها كانت تجبي بمقدار واحد من كافة الذين بلغوا السن اللازمة لأداء الضريبة، ودون النظر إلى مساحة الأرض التي يتصرف بها، وتبلغ قيمة الضريبة 25 آقجه (أوغلو، 1999، ص 645).

- عشور: كندم (حنطه)، مخلوط، شيره (عصير عنب)، عشر كواره (خلية نحل)، عادت أغنام ورسم اغيل (العادة المأخوذة عن الغنم ورسم الحظيرة)، مزرعة استانوفجه برموجب (بموجب) دفتر عتيق.

- رسوم: رسم خرمن (رسم بيدر)، كندم (حنطة)، جو (شعير)، رسم كتان وبوستان (رسم الكتان والقنب والبصل)، بدعت خنزير وبوزيك (رسم خنزير ورسم عيد رأس السنة)، أسياب (طاحون)، باج باي أغنام وغيره (ضريبة تؤخذ عند البيع أو عند العبور).

- طيارات: رسم طبوي زمين (رسم الطابو المأخوذ عند انتقال أرض عن طريق الإرث)، عن محصول مزده كاني (حلوان) قول (عبد) وجارية وكاو (بقر) وغنم وجمل وغيره، عن

محصول بيت المال ومال غايب ومال مفقود ويوه (ضال) وقاققون قول وجارية (دابق) وكاو (بقر) وغنم وسخل وغيره، نيابت وعروسيه ودشتباني (نيابة ورسم العروس وحراسة الكروم) (أوغلو، 1999، ص 247 . 248).

ج . الضرائب المفروضة على المحاصيل الزراعية:

. ضريبة العشر: هي من حيث اللغة جزء من عشرة أجزاء، وهي من أهم الضرائب المفروضة على المحاصيل الزراعية، وكانت تجمع بنفس الاسم على الأراضي العشرية والخراجية. وكانت الأراضي المفتوحة عند العثمانيين تنتقل إلى الدولة، ولهذا كانت تتحول كل أراضيها تقريباً إلى ملكية الميري، ويصبح المزارعون فيها مستأجرون دائمون لأراضي الدولة، ويقدمون لها كل عام مقداراً من المحصول الذي تخرج به الأرض يُعرف باسم العُشر، وقد تراوحت نسبة الضريبة من عُشر إلى خمسة أعشار، وقد اختلفت نسبة الضريبة بحسب نوعية الحاصل الزراعي ومقدار الناتج والأرض التي تزرع فيها. (ص 639).

ويُطلق العُشر في التشريع العثماني على نوعين من التكاليف، الأول: الزكاة المفروضة على المحاصيل الزراعية من الأرض العُشرية كالزروع والثمار وهي تؤخذ بنسبة العُشر أو نصفه، والثاني: خراج المقاسمة المسماة بالميري، وتؤخذ بنسب متفاوتة قد تصل إلى نصف المحصول، ولم تُستحصل هذه الضريبة في البداية لصالح الخزينة، بل دفعها الزارع إلى صاحب الأرض الموكل عليها مباشرة (أق كوندز، 2008 ص 670-671).

تعتبر ضريبة العُشر من أهم الضرائب المعروفة في بلاد الشام، وكانت تفرض على ما تنتجه الأرض الزراعية من الغلة سنوياً بنسبة 10٪، إلا ان النسبة الفعلية لهذه الضريبة لم تكن تنطبق على تسميتها، فقد كانت نسبة ضريبة العُشر على إنتاج الحنطة والشعير تبلغ خمس الحاصل وأشجار الفواكه سُبُع الحاصل، وعلى الخضروات عُشر الحاصل، وكان مالكو الأراضي المروية يدفعون نسبة إضافية قدرها 10٪ عُشر الحاصل أيضاً.

. يؤخذ عن حمل الفواكه عند بداية نضجها (باكورتها) آقجة، وعن كل ثلاثة أحمال آقجتان (أوغلي، 2000، ص 1566أ)، ورسم الحنطة والشعير: العُشر أو الثمن أو السُبع، ورسم الكرم ورسم المرعى: عشر آقجات عن الدونم من الكروم وعن الدونم من المرعى وفي بعض الأماكن سُبُع أو ثمن. وأيضاً من قرى التيمار والوقف والملك. ويؤخذ من القرى الموقوفة عُشر كامل الوقف (ص 578).

. الخراج: وهو من حيث اللغة المال المأخوذ من حاصلات مكان أو عن جُهد العبد والصبية الذين يجري تشغيلهم كعُمال، ومع ذلك فقد استخدم هذا الاصطلاح على الضريبة التي

تُجبي عن الأشخاص، وذلك بسبب ملكية الأرض مع مرور الزمن. وتنقسم ضريبة الخراج إلى قسمين: أحدهما، الخراج المقسم الذي لا يؤدي إلا بجني المحصول، وفيه يكون الواجب جزءاً شائعاً مما تُخرج الأرض؛ كالربع أو الخمس، والآخر، الخراج الموطّف الذي يُجبي عن مساحة الأرض بحسب الدونم أو الجريب (60 ذراعاً مربعاً) (أوغلو، 1999، ص 640)، حيث يكون الواجب متعلقاً بذمة صاحب الأرض الممكن استغلالها ولو لم يستغلها بالفعل، وقد أخذت أجرة الأرض أو خراجها تحت مسميات مختلفة مثل: (رسم الجفت) و(الإسبنج)، و(الديموس) التي سنأتي على شرحها لاحقاً.

د - الرسوم والضرائب الأخرى:

كانت هنالك أنواع من الضرائب يجري تحصيلها من الفلاحين من الأشياء التي يملكونها او يقومون بإنتاجها، ومنها:

- رسم الطواحين (رسم أسياب)، وهي ضريبة كانت تجبها الدولة من الطواحين المائية والهوائية ومعاصر الزيت والعب، وكانت تأخذها في بعض الأماكن من دون النظر إلى قدرة التشغيل السنوية للمطحنة أو المعصرة، بينما تقوم بتقديرها في بعض الأماكن الأخرى مع مراعاة دورات التشغيل السنوية (أوغلو، 1999، ص 645).

- رسم العروس (رسم عروس)، وهي ضريبة كان يحصل عليها السباهي بقدر معيّن من العريس الذي يتزوج بإحدى بنات الفلاح في تيماره (ص 645).

- البادهوا: هو ما سجله الدفتر من حاصل رسم العروس وحاصل الجرم والجنايات (الغرامات)، وحاصل رسم الطابو لدى انتقال حق تصرف جفتك أو منزل في أراضي القرى من شخص إلى آخر من غير الوارثين الشرعيين، وحاصل رسم الدخان (أوغلي، ص 581).

- رسم الأغنام: وهي بمعدل آقجة واحدة عن كل رأسين من الأغنام أو الماعز تحت اسم (رسم آغيل) (أوغلو، 1999، ص 645).

- رسم غنم اليوروك (تركمانى): هو الرسم المفروض للبيك المقيم، ومقداره آقجة عن كل رأسين من الغنم (أوغلي، ص 603).

- رسم أوتلاق: أي رسم المرعى من اليوروك، وهو الرسم المفروض على المقيم، ومقداره عشرون آقجة عن القطيع الممتاز، وخمس عشرة آقجة عن المتوسط، وعشر آقجات عن القطيع الرديء.

- آغيل رسمي: أي رسم الحظيرة، هو آقجتان عن كل حظيرة، وهما من حق أمير السنجق. الديموس: هو مبلغ معيّن مفروض على القرى لا يتبدّل وفقاً للنقص أو الزيادة في الحاصل

(أوغلي، 2000، هامش 1، ص 241)

سالاريه: جباية إضافية من غير العُشر تزيد من نسبة الضريبة، فالعُشر والرسم الذي يقوم مقامه بخصوص العسل والعنب والغنم وخراج الكروم والأشجار (ص 241).

فالضرائب التي كان يدفعها المزارع في الريف ولا سيما العُشر، فهي ضرائب مباشرة. ويؤدي سكان الريف ضرائب أخرى إلى جانب الضرائب العامة، ولكن بعض الفئات أضيفت منها، مثل: الجند وأبنائهم والقضاة ورجال الدين من إمام وخطيب ومؤذن والسادات والأشراف، ومن يحمل براءة، أو يكون معلولاً بعلّة تمنعه من الكسب كالجنون والهرم والعمى (أوغلي، ص 243).

وقد نصّ قانون نامة الذي أصدره السلطان سليمان القانوني على بعض الواجبات التي نلخصها بالآتي:

- واجبات السباهي: كل تيماري يبلغ دخله ألف أقرجه يشارك بمفرده في الحملات بصفته «جبلو»، وإن بلغ دخله ألفين يرافقه غلام، وثلاثة آلاف يشارك شخصياً بصفته «برومه» ويأتي بجلو واحد، وأربعة آلاف يأتي بغلام وجبلو، وخمسة آلاف يزيد عليهم خيمة تنكتور، .... (أوغلي، ص 557)

- كل أرض بيد الرعايا تساوي جفتلكاً أو نصف جفتلك أو تقل مساحتها عن ذلك هي للتيماري سواء نص عليها الدفتر أو لم ينص. وله الحق أن يتدخل في ابن الرعية أو أخيه المذكور في دفتر الإحصاء.

- إذا توقف أحد الرعية عن الزراعة بسبب مرض أو عجز أو فقر أو شيخوخة، ينتزع السباهي منه الأرض، ويعطيها لغيره (ص 561).

- يعتبر كل سبعين أو ثمانين دونماً من الأرض الطيبة وكل مائة دونم من الأرض المتوسطة وكل مائة وثلاثين إلى مائة وخمسين دونماً من الأرض الرديئة جفتلكاً (ص 593).

- لا يترك المزارع من الرعية أرضاً له صالحة للزراعة ثلاث سنين على التوالي بوراً، تحت طائلة أخذها منه من قبل السباهي، وإعطائها لمزارع آخر. ويجوز للمزارع ترك بضعة دونمات من أرضه من غير زرع ليرعى فيها الفدان، وأن يترك من دون زرع الأرض التي يستخدمها بيدرا (ص 593).

- تعفى الأئمة من رسم الجفت إذا كانوا يتصرفون بأراض من أوقاف المساجد.  
- لا ينبغي لأحد من الرعية ممن يتصرف بأرض من أراضي الوقف فيها «حصّة ديواني» أن يرفع البيدر ما لم يحضر جابي الوقف للكيل ويُخرج العُشر منه (ص 597).

## 2 - طريقة تحصيل الضرائب والرسوم

اتبعت الدولة العثمانية وسائل وطرق شتى في جباية الضرائب والرسوم في بلاد الشام، بعد أن قسمتها وفقاً للأنواع المختلفة التي عدّنا بعضها، وأوكلت مسألة الحصول عليها لجامعي الضرائب الذين كانوا بمثابة موظفين حكوميين، عملوا بوسائل متعدّدة تمكّنهم من تحصيل أكبر قدر ممكن من تلك الأموال.

وعُرف هؤلاء الموظفين بأصحاب الزعامة والتمياري، وإن كتب كاتب الولاية (المشرف على الإحصاء) في دفتر الإجمال باسم أحد ما قرى ومزارع يبلغ مجموع حاصلها عشرين آقجة كاملة فهي زعامة، وإذا نقص عن ذلك ولو آقجة واحدة يقال له تيماري (ص 652)، أما الإقطاع الذي يزيد دخله عن ذلك يسمى (خاص، أو خاص شاهي)، وفُرض على أصحاب الزعامة والتمياري الإقامة والتوطن حيث توجد زعامتهم وتيمارهم.

وقد حددت قطع التيماري وفقاً لحدود القرى والمزارع، ورغم أن أصحاب التيماري كانوا غير قادرين على امتلاك أو استخدام الأرض لمصالحهم الخاصة، إلا أنهم كانوا مفوضين قانونياً بالتصرف بالأراضي المزروعة، سواء أكانت مسكونة من قبل الفلاحين الرعايا أم لا، وبالمراعي، والأراضي السليخ، وأشجار الفاكهة. وكانوا يؤجرون الأراضي الزراعية غير المأهولة ويجبون الضرائب من الذين يستخدمون المراعي التي تقع ضمن حدود تيماراتهم. كما أن الأشجار البعلية كانت تعتبر أيضاً ملكاً لهم.

وعُهد إلى اصحاب الزعامات والتمياري بجمع الضرائب، والحصول على جزء من الرسوم والضرائب بدلاً من حصولهم على الرواتب الشهرية، فحُصص التيماري هي دخل الدولة والتمياريين في الوقت نفسه. واستمر النظام التيماري الذي كان سائداً أيام السلاجقة منذ بداية الحكم العثماني حتى أواخر القرن السادس عشر، وجاء تنفيذه بسبب عدم تمكن الدولة من جباية الضرائب نقداً، ولم تكن تملك التشكيلات الكافية لجبايتها كلها عيناً، فأوكلت جباية الضرائب التي لم تتمكن من جبايتها بنفسها إلى من كان عليها تأمين أجورهم من الجند، فيجبون ما خصصته لهم عيناً أو نقداً ويصرفونه على أنفسهم، «فالتيماري يعمل كأنه جابي ضرائب، ويقوم بشؤون الأمن في قريته ويذهب إلى الخدمة كلما نُدب إليها» (أوغلي، ص 240).

ثانياً: أنواع الضرائب والرسوم في ناحية شوف البياض المبيّنة في دفاتر الطابو  
كان الاقتصاد العثماني قائماً بشكل أساسي على الزراعة، لذلك اعتمدت الدولة تحصيل

الضرائب المفروضة على القطاع الزراعي في النواحي والأقضية عيناً أو قدّرت قيمته نقداً، والقسم الذي يخص الدولة والذي يُطلق عليه «العُشر»، كان يُحصّل بنسبة العشر أو الثمن أو السبع، مهما كان الحاصل.

وأرسلت الإدارة الماليّة العثمانيّة الكتبه مع المقدّرين، أيّ المخمّنين لتقدير كمّيّات إنتاج الأراضي الزراعيّة وأشجارها، من خلال احتساب متوسط غلّة ثلاث سنوات، كمعدّل للتقدير العيني والجباية عنها أموالاً نقديّة، تحت اسم الخراج المقطوع (الديموس)، ومقداره القسم من الربع على حاصلات أراضي القرى والمزارع من الحبوب، والقسم من الثلث على الزراعات الصيفيّة كالخضار والذرة وغيرها، ومقدار النصف على محصول الزيتون، بالإضافة إلى خراج الأشجار المتنوّعة التي يجري تعدادها لتوضع عليها ضريبة تتراوح بين جزء من مئة من أجرة بالنسبة للعب.

وحُصّصت بعض الحصص في القرى لأصحاب الأوقاف، بحيث أقيمت الوقفيات لإيفاء خدمة عامة، لكن الخشية من المصادرة ورقابة الدولة، مدّت الدولة الوقفيات بروافد غنيّة، لرغبة كبار الموظفين والوجهاء في الاحتفاظ بزمام أموالهم لأنفسهم ولأولادهم من بعدهم، ولذلك نرى بأن معظم مؤسسي الوقفيات من الفئة العسكريّة وأقربائهم، وأن المستفيدين من خدمة الوقفيات من العسكريين وأقربائهم أيضاً.

عندما كانت الدولة تجمع مستحقّاتها من القرى والمزارع، توضح مقدار حصتها عند ذكر القرية، وقد كانت الحصة في الغالب الربع من مجموع المحصول، وفي بعض الأحيان الخمس أو الثلث أو النصف.

1 . قرى ناحية شوف البياض والرسوم وأصحاب التيمار ومالكي الأوقاف والأراضي تضمّنت دفاتر الطابو أسماء الرسوم والضرائب والمحاصيل في قرى ناحية شوف البياض، فجاء مقابل اسم القرية قيمة الديموس أي الخراج المقطوع، والذي قد يكون أحياناً قسم من الربع أو الثلث أو النصف، وشملت أغلبية القرى رسوم: حنطة، وشعير، وكرسنة، وكروم وأشجار، ومعره، وقشلاق<sup>(1)</sup>، ونحل، وبادهوا، وعروس، وحماية<sup>(2)</sup>، وعادت دوره<sup>(3)</sup>، ومعصرة، وطاحون، وحصص وقفية، وعُشر الوقف، وحصص ميري، أو سباهي، أو تيمار، أو خاص شاهي، ونلخص فيما يأتي أنواع الضرائب المحصّلة من كل قرية في الناحية وفقاً لما ورد في دفاتر الطابو:

بعبال السفلى: في الدفتر الأول: اقتصرت رسومها على الديموس وعادت دوره، وفي بقية الدفاتر: قسم من الربع وحنطه وشعير وكروم وأشجار وحمص ومرعى ومعره ونحل ومعصره.



يتبع لها قطعة أرض بملك شمس الدين البقاعي، إضافة إلى قطع أرض أخرى وأوقاف، وكانت تتبع جاوش محمد دسكري. ثم أصبحت في الدفتر الرابع تتبع تيمار فرفور. بعلول: فيها وقف ابن سلطان عودي، وفي الدفتر الرابع أصبحت خاص (ص 330)، وفيها قطع أرض وقف جامع. ورسومها في الدفتر الأول: ديموس وبادهوا ومعزه وعادت دوره، وفي بقية الدفاتر قسم من الربع وحنطه وشعير وكرسنه وعدس وفول وأشجار وكروم ومرعى ونحل ومعصره وعروس.

البيرة: أصبحت في الدفتر الثالث خاص شاهي، وفي الدفتر الرابع أصبح فيها قطعة أرض مجد العقيبه ومعد المحسن ووقف جامع قرية مزبوره<sup>(1)</sup>. ورسومها: ديموس وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل ومعصره ومرعى وعروس.

ثليثاتا: أصبحت لاحقاً تيمار فرفور، وفيها قطعة أرض تُعرف بقطين، ووقف جامع قرية مزبوره. وقد ذكر عيسى إسكندر المعلوف (ص 586) أن كفرمشكي كانت تعرف بثلاثاتا. ورسومها: ديموس وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل، ثم قسم من الربع وحنطه وشعير وكرسنه وكروم وأشجار وحمص ومعصره. وبادهوا.

جب جنين: فيها وقف محمد الدرمانى العوادين على أولاده وذريته. ويتبع لها مزارع عمرايا وسوقيه ومباركه، وفي الدفتر الثاني كان فيها وقف باسم فخر الدين علي أبو الفوارس، وأصبحت حصة شاهي، وفيها قطعة أرض، ووقف جامع البلد، وفي الدفترين الأخيرين ورد اسم قطعة أرض مع جبيلات كوقف لجامع البلد. ورسومها: قسم من الربع وحنطه وشعير وحمص وكروم وعشر وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل وحماية ومعصرة وعروس ومرعى وجاموس ودولاب حرير.

خربة روحا: فيها وقف نبعا العاسمي ونمر الزير وذريته، وورد منذ الدفتر الثاني أنها وقف الحرمين الشريفين، وفيها طاحون سلطان علي، وقطع أرض تُعرف بعين البركة تتبع قرية عرعان، وطاحون والبركة وقف جامع، والعرمس وحكر حريمه تتبعان عين عرب، والأمطار، وسلامطه والفوار وقف زاوية حاج موسى، والحممه تتبع عين عرب وقف جامع، والسواد وباركيه تتبعان قرية بعبال وقف لالا مصطفى باشا. ورسومها: ديموس وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل، ثم حاصل مقطوع ومراعي ومعاصر وطاحون وعشرو عروس.

رفيد: خاص شاهي، فيها أربع قطع أرض منها وقف الجامع الكبير، ووقف جامع النعيم في قرية دوما. ورسومها: ديموس وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل، ثم قسم من الربع، وحنطه وشعير وحمص وعدس وكرسنه وكروم وأشجار وإجاص ومرعى ومعصره وعروس.

سبياتا: كانت في الدفتر الأول قرية غير مأهولة، فيها وقف أولاد عبد الوهاب اللعاني، ووقف أولاد أبو بكر رحاوي الذين ظهر اسم أحدهم في الدفتر الثاني: نور الدين أحمد رحاوي، وفي الدفتر الرابع تقي الدين أحمد رحاوي، وأصبحت القرية تتبع تيمار فرفور، وفيها قطعة أرض وقف جامع البلد. ورسومها: قسم من الربيع وحنطه وشعير وعدس وكرسنه وكروم وأشجار ومعزه وبادهوا ونحل ومعصره وعشر.

سحمر: خاص، وفيها وقف، ورسومها: ديموس وكروم وعُشر وبادهوا ومعزه ونحل وحمايه وعادت دوره ومرعى ومعصره وطلاحون.

شميس: تيمار جاوش محمد متري، ورسومها: ديموس وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل، ثم قسم من الربيع وحنطه وشعير وحمايه وكروم وأشجار وحمص.

عرعان: وقف عبد الرحمن الحمد المقهور معلم سوق الجبل، وأرض الكامل على أولاده وذريته، ووقف أبو بكر وندردي، ووقف أولاد عبد الوهاب الكناني، وقطعة أرض كرم سماط وقطع المسجد وقف جامع قرية مزبور. وفيها بحسب المعلوف (ص 659) أثر مصنع للمياه وهي قرية خربة قرب القرعون، مما يدل على اهتمام القدماء بسقي الأرض وهو منقور في الصخر كبير، ورسومها: ديموس وعشر وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل ومرعى ومعصره وعروس.

عيثا: فيها وقف سلطان أمير عمورة، ووقف ابن سلطان غوري برسباي، ووقف مسجد الحمى ومساجد أخرى. وأرض شوف السهم، وأرض مهنوف وقف مسجد الحمى، وأرض شوف القلع وقف جامع العمصي، وكرم سوق عافيه وقف مسجد، وكرم سوق سمطانه وقف جامع حاج يوسف. ورسومها: ديموس وبادهوا ومعزه ونحل وعشر، وعروس ومعصره ودولاب، وخراج مقطوع (ديموس) للنصاري بشكل منفصل عن المسلمين.

عين فجور: وقف أولاد شهاب الدين أحمد بن عبود مع محمد هاني نجار. وغير واضح عائدية الوقف ووارد خلفها وقف قرية سولون، وفيها وقف بهاء الدين محمد بو طرحاني، وتتبع تيمار فرفور، وفيها قطعة أرض وقف جامع قرية مزبور. ورسومها: ديموس وعشر وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل وحمايه، ثم قسم من الربيع وحنطه وشعير وكرسنه وعدس وحمص وفول ومراعي ومعاصر وعروس ودولاب.

قرعون: وقف أولاد ماضي تاج الدين، ووقف أولاد ناصر الدين الطواح، ووقف أولاد علاء الدين دمرل. طاحون شيخ علي على الليطاني، وقطع أرض وقف جامع قرية مزبور، ووقف لالا مصطفى تاج الدين، ووقف لالا ناصر الدين طولون، ووقف شيخ علي يقطان، وأصبحت

في الدفتر الرابع خاص. ورسومها محصول حنطه وشعير وكروم وأشجار وعشر وبادهوا ومعزه وعادت دوره وطاحون وحمايه ومعصره ومرعى وعروس وحمص.

قلية: عادت قرية بعد أن كانت مزرعة غير مأهولة، وهي إقطاع خاص.. ورسومها: ديموس وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل، ثم قسم من الربيع وحنطه وشعير وأشجار وكروم وعروس. كامد: وقف بدرماي العلايلي، ووقف عبد النور ايرلي، وفي الدفتر الثالث أصبحت بأكملها وقف سالة خاتون علي زيد آغا دمرل خاتون، وفيها ثلاث قطع أرض تعرف بقطع البركة وقف جامع البلد. ورسومها: قسم من الثلث (أي الزراعات الصيفيّة كالخضار والذرة وغيرها) وحنطه وشعير وحمص وكرسنه وكروم وأشجار وعشر وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل، ثم قسم من الخمس والعاشر (أي خراج الأشجار المتنوعة) ومعصرة وعروس.

كفرعلام: هي وقف أبو بكر ترجمان على أولاده وذريته، حيث ورد اسم أولاده أحمد وإبراهيم ترجمان في الإحصاءات اللاحقة. ورسومها: ديموس وعشر وكروم وأشجار وبادهوا ومعزه وعادت دوره، ثم قسم من الخمس والعاشر وحنطه وشعير ونحل وحمص ومعصره وعروس. لالا: فيها وقف جامع برسباي وسجة المحرون، وفيها خمس قطع أرض يعود ريعها إلى وقف جامع قرية مزبور، وطاحون وأرض قرية لالا على ليطاني (ص 724)، وفيها وقف جامع برسباي، وأراضٍ تُعرف بقصبة اللوز، ومزرعة عمر أبو المرمود، والملمس، والمداية، وورد في الدفتر الرابع أنها إقطاع خاص. ورسومها: ديموس وعشر وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل وعشر ومرعى وطاحون ومعصره وعروس.

مجدل أبو الحيص: فيها وقف بدر، ووقف أولاد عبد الوهاب الكناني، ووقف شمس الدين البقاعي، ووقف تابع الدين مللا، ووقف لالا زين الدين العيني، ووقف مللا برهان الكيال. وتيمار ووقف مدرسة، ووقف علي تاج الدين، ووقف زين الدين البعل. وفي الدفتر الثاني أصبح فيها حصص: وقف ماضي تاج الدين، وأرض ملك بركان الكناني، وتيمار جاوش محمد متري وتيمار جاوش محمد المريود، وقطعة أرض كرم الحمام وقف جامع قرية مزبور. وفي الدفتر الرابع أصبحت تابعة تيمار كامل درويش، وفيها طاحون يتبع تل عجوز. ورسومها: ديموس وعشر وبادهوا ومعزه وعادت دوره ونحل ومعصره وطاحون، ثم قسم من الربيع وحنطه وشعير وحمص وأشجار وكروم ومرعى.

مشغرة: فيها مطاحن حاج نجم الدين وموكلته، ومحي الدين، وسلمان، وبيت حدام، وأولاد بكر، وفي الدفتر الثاني ورد أنها خاص مير ميران، وخاص كل من: أولاد عمر أحمد ومحمد، ويوسف سلمان محمد، وعلي أحمد، ومحمد علي أحمد، وآخرين، وفيها طاحون

نجم الدين شويكي، وطاحون فقيه الدين عبد الله، وطاحون فخر الدين، وطاحون سلمان، وطاحون أولاد بكر، وطاحون على ليطاني. وحمّام سلطان. وفي الدفترين الثالث والرابع ورد أنها خاص مير ميران فقط، وفيها طاحون ملك قعدان مصطفى، وفيها حمام سلطان. ورسومها: ديموس وبادهوا ومعزه وعادت دوره وأسياب (طواحين) ونجل، ثم قسم من الربع وحنطه وشعير وكروم وأشجار ومحصول كباليه ومحصول قصابانه وقبان ومعاصر وعشر ومراعي وصولان جرن باب وباج ودولاب حرير وعروس وحمّام

وقد وصف عيسى إسكندر المعلوف حمّام مشغرة الوارد في كتاب وقف مصطفى لالا باشا وزوجته فاطمة خاتون (ص 129). «وجميع (الحمّام) أرضاً وعمارة الكائن بقرية (مشغرة) من ناحية شوف البياض تابع دمشق المحروسة ويشتمل على مسلخ براني به بركة ماء ناهدة مبلّط ما حولها بالبلاط اللاطون وغيره وبه مساطب أربع مستديرة مسقّف ذلك بالخشب والعريض. ويتوصل من المسلخ المذكور إلى وسطاني يدخل إليه من باب ثم إلى بيت حرارة مبلط أرض ذلك به أجرنة ذلك به مسقف ذلك بقباب بها جامات من زجاج وفي بيت الحرارة خزانة فيها قدرتان من نحاس مركبتان على أقميم مختص بالحمام المذكور. ويجري الماء إلى بركة الحمام المذكور وإلى خزانته وأجرانه من عين العربية من ماء مشغرة المذكورة، أبداً مستمراً ما جرى الماء، ولذلك مرتفق وأحواض وظهور ومساقط أوساخ ومنافع وحقوق شرعية. ويغلق على الحمام باب خاص وعلى الأقميم باب خاص».

«ويحد ذلك بكاملة من القبلة الدرب السالك إلى الحارة التحتا، ومن الشرق الدرب السالك وتمامه الدكاكين، ومن الشمال الجامع الكبير وتمامه السوق والنهر الجاري إلى الطواحين. ومن الغرب الدرب السالك إلى الحارة الفوقا والحارة التحتا والعين. وهو أيضاً من أصول الأوقات المضبوطة المسوطة».

«وجميع الحصة الشائعة وقدرها النصف 12 قيراطاً من أصل 24 قيراطاً من جميع الطاحون (حانوت) دار الرحي الراكبة على نهر ليطا بأرض تل عجول من أراضي مشغرة. ويشتمل كاملها على ثلاثة أحجار مطبقة معدّة لطحن الغلال راكبة على ثلاثة أقتية ولذلك داخل وفتاء وسكورة وإسطبل ومنافع وحقوق شرعية. وحدود أربعة من القبلة (المعلوف، 2018، ص 129) الشقيف والنهر ومن الشرق أرض سليخة وأرض التل. ومن الشمال النهر وحاكورة التوت ومن الغرب النهر. وهي أيضاً من أصول الأوقاف المزبورة» (المعلوف، ص 130).

## 2 . أوقاف وتيمار ورسوم وطواحين مزارع الناحية

- بحاحا: وقف علام الدين البركستاني، وعلام الدمرجي، ورسومها: قسم من الربع وحنطه وشعير والعشر.
- بعبال الفوقا: حاصل مقطوع.
- تل العجوز: تيمار حاج يوسف، وكان فيها طاحون محمد مهلهل على الليطاني، وطاحون محمد علي، وطاحون زين زريق؛ ورسومها حاصل مقطوع.
- تليل ماما: كانت وقفاً لأولاد علماء الدين، وفيها وقف المحروني، وباتت تتبع وقف علاء الدين علي محمد، وكان فيها وقفاً لمدرسة في الصالحية، وأصبحت تتبع تيمار صلاح الدين محي الدين، ورسومها: قسم من الربع وحنطه والعشر.
- جب الملك: تيمار حاج حسين جاوش، ورسومها حاصل مقطوع.
- حفوفيه: فيها وقف أبو بكر الدين، ووقف مولانا، وتيمار حاج حسين جاوش، وفي الدفتر الثالث أصبحت تتبع تيمار «علي معتز»، ورسومها حاصل وعشر وقسم من الربع وحنطة.
- دير باعور: تيمار حاج حسين جاوش.
- دير شمزل: تيمار حاج حسين جاوش ومحمد بن عبد الله، ورسومها قسم من الربع وحنطه وخراج كروم وأشجار.
- دير ناعس: أراضٍ تحت صغيين مع مغارة ضمن الأرض كان صحابة الشيخ مسافر يسكنونها (المعلوف، ص 321)، ورسومها حاصل مقطوع.
- سوقية: فيها وقف أحمد حسن البقاعي، ووقف بئر ماء أبو عمر، ووقف علي عبد الهادي، وحصّة عائدة لعماد صافي حسين فارس، وهي تيمار إبراهيم خليل، ورسومها قسم من الربع وعشر.
- سولان أو سولون: رسومها قسم من الربع مع خراج كروم وأشجار.
- عجور: تيمار جاوش يوسف المرבור، ورسومها حاصل مقطوع وطاحون.
- عفاره: حاصل مقطوع.
- عمرايا: تيمار حاج حسين جاوش وشريكه. وفيها طاحون محمد، ورسومها قسم من الربع وحنطه وشعير وكروم وأشجار.
- قليه: تتبع تيمار حاج حسين جاوش.
- لبايه: فيها أملاك لأحمد بن عبود وابنه شهاب الدين، وهي تيمار جاوش الياس، ورسومها قسم من الربع وحنطه وعشر.

- اللوز: فيها فيها قطعة أرض وقف جامع البلد، ورسومها محصول مقطوع.
- نصار الفوقا والتحتا: تيمار الحاج حسين جاوش وشريكه. وفيها حصص وقفية لمحي الدين علي أبو الفوارس وأولاد رفيف، ورسومها قسم من الربع وحنطه وشعير والعشر مع المرعى.
- يحمر: تيمار جاوش الياس، ثم تيمار فرفور، ورسومها قسم من الربع وحنطه مع حق المرعى. وفي الدفتر رقم 430 ورد قطع أرض وقف أحمد زين المقدم، وملك شمس الدين البقاعي (ص 204 . 205).
- وكان من حق أمراء لبنان منذ الفتح العثماني وحتى آخر العهد الشهابي الكبير متابعة المعاملات الإدارية لأقضية ونواحي خارج إمارة الشوف، من بينها ناحية الشوف البياضي.

ثالثاً: قيمة الضرائب والرسوم المحصلة من ناحية شوف البياض كانت ملكية الأرض عائدة للدولة العثمانية، وقد خصص السلطان جزءاً من عائداتها لأصحاب الخاص والزعامات والتيمار، كما كان يُخصص جزء منها باسم «خاص شاهي»، ويلاحظ بأن قسماً من الأراضي وخصوصاً ما يُعرف بالمزارع إضافة إلى قطع أخرى من الأراضي كانت موقوفة إما وقفاً خيرياً أو وقفاً ذرياً، وقسم ضئيل يشار إليه باسم «ملك» ترد مقرونة باسماء أفراد (محمد عدنان بخيت، 1989، ص 14).

كانت الدولة العثمانية تجبي حصتها من الحنطة والشعير على أساس الغرارة، وتُعطى قيمتها بالأقجه، وكانت قيمة الغرارة في دفتر الطابو (430) مائة أقجه، ثم ارتفعت إلى 130 أقجه في دفتر (401) (ص 9).

#### 1 - ضرائب ورسوم قرى ومزارع الناحية

جدول رقم (1): الرسوم والضرائب والحصص الوقفية في قرى ناحية شوف البياض من خلال دفتر طابو رقم 430 (ص 205.179)

القرية	ديموس (خراج مقطوع)	رسوم وحصص مختلفة مع تيمار	حصص وقفية	المجموع	نسبة مئوية
بعبال السفلى	2000	500		2500	0,67%
بعلول	3000	3200		6200	1,67%
البييرة	2000	2250		4250	1,15%

1.53%	5680		1760	3920	ثليثاتا
3.78%	14000	3750	5750	4500	جب جنين
5.31%	19650	-	3650	16000	خربة روجا
1.36%	5050		1050	4000	رفيد
0.59%	2172	520	572	1080	سبياتا
2.58%	9541	416	6125	3000	سحمر
0.77%	2850		1650	1200	شميس
3.09%	11420	3200	3420	4800	عرعان
29.26%	108300	40000	14300	54000	عيثا
2.97%	10994	3932	2062	5000	عين فخور
14.37%	53174	10797	15567	26810	قرعون
0.8%	2950		950	2000	قلية
1.22%	4520		2140	2380	كامد
1.17%	4319	-	2319	2000	كفر علام
5.58%	20650	3500	6650	10500	لالا
7.65%	28300	12000	4300	12000	مجدل أبو الحيص
9.94%	36800		6800	30000	مشعرة
<b>95.46%</b>	<b>353320</b>	<b>78115</b>	<b>85015</b>	<b>190190</b>	<b>المجموع</b>
		22.11%	24.06%	53.83%	نسبة مئوية
المزارع					
0.28%	1045		305	740	بحاحا
0.11%	400			400	بعبال الفوقا
0.32%	1195	300	295	600	تليل ماما
0.56%	2075	1000	75	1000	حفوفية
0.32%	1200			1200	دير شمزل
0.41%	1537	110	659	768	سوقية
0.27%	1000			1000	سولان
0.76%	2800			2800	عفاره
0.24%	880			880	عمرايا
0.24%	908		508	400	لبايه

0,33%	1215		135	1080	نصار وتحتا
0,19%	700			700	يحمّر
4,04%	14955	1410	1977	11568	المجموع
0,5%	1840			1840	قطع أرض
	370115	79525	86992	203598	مجموع عام
		21,49%	23,5%	55,01%	النسبة المئوية

جدول رقم (2): الرسوم الزراعية من قرى ومزارع ناحية شوف البيّاض بحسب دفتر 430

النسبة مئوية	المجموع	كرسنه		حمص		كروم وأشجار		شعير		حنطة		القرية
		أقجه	غ	أقجه	غ	أقجه	أقجه	غراة	أقجه	غراة		
12,78%	4500							700	10	3800	38	جب جنين
3,07%	1080							280	4	800	8	سبياتا
2,13%	750					750						سحمر
53,39%	18800									18800	188	قرعون
6,79%	2390	30	1	100	1	500	560	8	1200	12		كآمد
3,1%	1090					1090						كفرعلام
81,25%	28610	30	1	100	1	2340	1540	22	24600	246		المجموع
												المزارع
2,1%	740						140	2	600	6		بجاحا
1,7%	600								600	6		تليل ماما
3,41%	1200								1200	12		دير شمزل
2,5%	880						280	4	600	6		عمرايا
1,14%	400								400	4		لبايه
2,84%	1000								1000	10		مقدمية(حنوفية)
3,07%	1080						280	4	800	8		نصار
1,99%	700								700	7		يحمّر
18,74%	6600						700	10	5900	59		المجموع
	35210	30	1	100	1	2340	2240	32	30500	305		مجموع عام
		0,08		0,28		6,65%	6,36%		86,62%			

ورد في دفتر الطابو رقم 430 الضرائب والرسوم الآتية:

ديموس، ورسوم حنطة، ورسوم شعير، ورسوم كرسنة، ورسوم كروم وأشجار، وسم معزه،



ورسم نحل، ورسم عادت دوره، ورسم بادهوا، ورسم حماية، ورسم طاحون، وعُشر الوقف، وعُشر مزروعات، وحصص وقفية، وحصص ميري، وحصص تيمار.

بلغ مجموع رسوم الديموس في ناحية شوف البياض 203598 آقجه، من أصل مجموع قيمة ضرائب ورسوم الناحية، البالغة 370115 آقجة، أي ما نسبته %55,01 فيما بلغت بقية الرسوم والحصص المختلفة بما فيها حصة التيمار 86992 آقجه، أي ما نسبته %23,5 والحصص الوقفية بلغت 79525 آقجه، أي ما نسبته %21,49 وقد توزعت الرسوم والحصص المختلفة بما فيها التيمار على الشكل الآتي:

أ . الرسوم الزراعية:

نجد أن مجموع ما قدّمته الناحية في مطلع العهد العثماني من محصول الحنطة بلغ 305 غرارات بقيمة 30500 آقجه، بمعدل مائة آقجة عن كل غرارة محصّلة من قرى جب جنين وسبياتا وقرعون وكامد وثمانى مزارع؛ و32 غرارة من الشعير بقيمة 2280 آقجه بمعدل سبعين آقجة عن كل غرارة محصّلة من قرى جب جنين وسبياتا وكامد وثلاث مزارع؛ و2340 آقجة بدل خراج الأشجار والكروم من قرى سحمر وكامد وكفرعلام؛ وغرارة من الحمص بقيمة مائة آقجه من كامد؛ وغرارة من الكرسنه بقيمة ثلاثين آقجه من كامد. وبذلك تكون قيمة الرسوم الزراعية 35250 آقجة، أي %40,52 من قيمة الرسوم والحصص المختلفة، و%9,52 من مجموع الرسوم. وبما أن رسوم الديموس هي خراج الحاصلات الزراعية البالغة 203598 آقجة، تُضاف إليها قيمة الحاصلات المفصّلة في بعض القرى والتي بلغت 35250 آقجة، يكون مجموع الحاصلات الزراعية قد أصبح 239145 آقجة، أي %64,61 من مجموع الضرائب والرسوم في الناحية، وهذا يؤشر إلى خصوبة أراضي الناحية، وأهمية الزراعة فيها.

ونجد أن الدولة العثمانية كانت تُجبي حصتها من العدس والكرسنة والذرة على أساس الغرارة، وقيمة 70 آقجه لكل منها، والحمص بقيمة 130 آقجة للغرارة الواحدة.

ب . الرسوم الحيوانية:

كانت الدولة تجبي الرسوم على الماعز والغنم وخلايا النحل والجاموس، وتأخذ عن كل رأسين من الغنم أو الماعز آقجه واحدة، وعن كل قفيري نحل باره واحدة، أي بمقدار آقجتين، وعن الجواميس ثلاث بارات أي ست آقجات عن كل جاموس حلوب. ويُظهر الدفتر رقم (430) أن مجموع ما جرى تحصيله من قرى الناحية من رسم

الماعز قد بلغ 15100 آقجه، ورسم النحل بلغ 1360 آقجه، ولو جمعنا عائذات الثروة الحيوانية من الماعز والنحل، لوجدنا أن قيمة ما جرى تحصيله قد بلغ 16460 آقجه.

ج - رسوم أخرى:

بلغت رسوم عادت دورة 24300 آقجه، والجدير بالذكر أن هذا الرسم كان من نصيب «الخاص الشاهي».

وبلغ مجموع حاصل رسم عروس وبادهوا 7410 آقجه، ورسم حماية بقيمة 5700 آقجه من قرى جب جنين وشميس وسحمر وعين فجور وقرعون فقط.

وكانت مواقع المطاحن تقع على مساليل المياه في الناحية، وكانت الدولة تتقاضى ستون آقجه عن كل حجر، وقد بلغ مجموع ما جرى تحصيله من طواحين قرعون فقط 1200 آقجه (ص 202)، وتعذر معرفة القيمة المحصلة من قرية مشغرة بسبب دمجها مع الديموس.

وكانت معظم القرى تحتوي على معصرة للعنب أو أكثر، وكانت تتقاضى الدولة 12 آقجة عن كل معصرة، ولم يرد تفصيل هذا الرسم في الدفتر رقم 430.

د - حصص مختلفة:

حصص تيمار: 8684 آقجه؛ وحصص ميري: 17673 آقجه في قرיתי سحمر وقرعون، وحصص عُشر أوقاف 8498 آقجه، وعُشر مزروعات 2520 آقجه. وتوزعت الحصص الوقفية في القرى والمزارع على الشكل الآتي:

بلغت قيمة التحصيلات الضرائبية من الحصص الوقفية 79525 آقجة، منها 1410 آقجات عن المزارع، أي 1،77% والباقي 78115 آقجة عن قرى الناحية، أي 98،23% وقد بلغ عدد الحصص ثلاثون، منها سبع قطع أرض ملك، وقطعة جرى تصنيفها وقف جامع واحد في قرية لالا بقيمة 3500 آقجه.

بلغ مجموع العائذات المستحقة للدولة عن مزارع الناحية 14955 آقجه، أي 4،04% من مجموع عائذات الناحية، منها 11568 آقجه بدل خراج مقطوع، أي ما يوازي 5،68% من خراج الناحية، و1977 آقجه بدل رسوم وحصص مختلفة مع التيمار، أي 2،27% من مجموع رسوم الناحية، و1410 آقجه بدل حصص وقفية، أي 1،77% من حصص الناحية الوقفية، وعائذات قطع الأرض 1840 آقجه.

أشارت وثائق دفتر الطابو رقم 430، إلى أن التيمارجية كانت تُخصّص لهم في تلك

الحقبة رسوم عادت دورة، الموروثة من العهد المملوكي، مقابل زيارتهم المتكررة إلى القرى والمزارع بقصد جباية الأموال الأميرية والسهر على أمن الأهالي، وحمائهم من غزوات البدو والنزاعات في ما بينهم.

جدول رقم (3): الرسوم والضرائب والحصص الوقفية في قرى ناحية شوف البياض من خلال

دفتر طابو رقم 401 (ص 289.272)

القرية	ديموس	رسوم وحصص مختلفة مع تيمار	حصص وقفية	قطع أرض مختلفة	المجموع	نسبة مئوية
بعبال تحتا وفوقا	3500	500		1028	5028	1.09%
بعلول	9260	280		90	9630	2.09%
البيرة	3000	2414		100	5514	1.2%
ثليثاتا	3665	1150		100	4915	1.07%
جب جنين	15850	9482	13208	300	38840	8.45%
خرية روحا	16000	3322		610	19932	4.33%
رفيد	7769	240		700	8709	1.89%
سبياتا	1610	2035	18048	100	21793	4.74%
سحمر	5000	7373	563	60	12996	2.83%
شميس	2910	1000		100	4010	0.87%
عرعان	5549	4043	3715	180	13487	2.93%
عيثا	40000	13310	30000	1295	84605	18.4%
عين فجور	10840	9549	7120		27509	5.98%
قرعون	31310	26828	13262	1600	73000	15.88%
كامد	5770	3720		200	9690	2.11%
كنرعلام	2450	1520			3970	0.86%
لالا	10500	12010	3500	280	26290	5.72%
مجدل أبو الحيص	12000	2485	12000	100	26585	5.78%
مشغرة	31000	4000		210	35210	7.66%
المجموع	217983	105261	101416	7053	431713	93.89%
نسب مئوية	50.49%	24.38%	23.49%	1.63%		
المزارع						
بحاحا			2000	500	2500	0.54%
تل العجوز			1820	180	2000	0.43%

0.48%	2220	520	1700			تليل ماما
0.13%	610		610			جب الملك
0.88%	4050	850	3200			حفوفيه
0.21%	980		980			دير باعور
0.46%	2100		2100			ديرشمرل
0.2%	923	457	466			سوقيه
0.26%	1200		1200			سولان
0.15%	700		700			عجور
0.61%	2800		2800			عفاره
0.54%	2500	60	2440			عمرايا
0.36%	1650		1650			قليله
0.46%	2130	1103	1027			لبايه
0.37%	1708	508	1200			نصار فوقا وتحتا
6.1%	28071	4178	23893			المجموع
	459784	11231	125309	105261	217983	مجموع عام
		2.44%	27.25%	22.89%	47.41%	

## جدول رقم (4): الرسوم الزراعية من قرى ناحية شوف البياض بحسب دفتر 401

نسبة مئوية	مجموع	كروم	حمص		فول		عدس		كرسنه		شعير		حنطه		القرية
			آقجه	غ	آقجه	غ	آقجه	غ	آقجه	غ	آقجه	غ	آقجه	غ	
3.03%	330	300									1050	15	1950	15	بعبا ل تحتا وفوقا
6.02%	6560	1400			70	1	70	1	70	1	1050	15	3900	30	بعلول
2.94%	3210	500	130	1					70	1	560	8	1950	15	ثليثانا
14.55%	15850	1000									3150	45	11700	90	جب جنين
6.86%	7470	200	260	2			70	1	140	2	2380	34	4420	34	رفيد
1.48%	1610	150					70	1	70	1	280	4	1040	8	سيبانا
2.12%	2310										490	7	1820	14	شميس
9.95%	10840		210	3	210	3	210	3	210	3	3500	50	6500	50	عين فجور
28.74%	31310	1500									5110	93	24700	190	قرعون
5.3%	5770	500	130	1					280	4	700	10	4160	32	كامد
2.25%	2450	800									350	5	1300	10	كترعلام
16.75%	18250	10000									1750	25	6500	50	مشغرة
	108930	16350	730	7	280	4	420	6	840	12	20370	311	69940	538	المجموع
		15.01	0.67		0.26		0.38		0.77		18.7%		64.21%		

ورد في دفتر الطابو رقم 401 الضرائب والرسوم الآتية:

ديموس، ورسم حنطة، ورسم شعير، ورسم كرسنة، ورسم عدس، ورسم حمص، ورسم

فول، ورسم كروم وأشجار، ورسم معزه، ورسم نحل، ورسم عادت دوره، ورسم بادهوا، ورسم حماية، ورسم طاحون، ورسم معصره، وعُشر الوقف، وعُشر مزروعات، وحصص وقفية، وحصص خاص شاهي (ما كان يزيد عن حصة أرباب الزعامة والتميمار يُحتسب من حصة السلطان باسم خاص شاهي)، وحصص تيمار.

بلغ مجموع رسوم الديموس في ناحية شوف البياض 217983 آقجه، من أصل مجموع قيمة ضرائب ورسوم الناحية، البالغة 459784 آقجه، أي ما نسبته %47,41 ونسبة %50,49 من مجموع حاصلات القرى، على اعتبار أن ضريبة الديموس كانت تُجبي من القرى من دون المزارع. فيما بلغت بقية الرسوم والحصص المختلفة بما فيها حصة التيمار 105261 آقجه، أي ما نسبته %22,89 والحصص الوقفية بلغت 125309 آقجه، أي ما نسبته %27,25 وقطع الأرض المختلفة 11231 آقجه، أي %2,44 وقد جمع دفتر الطابو رقم 401 بين ضريبة الديموس والرسوم الزراعية، فجاء على تفصيلها في قرى من دون الأخرى، ولم يتناول المزارع، ولذلك أمكن إحصاء جباية 108930 آقجه بدل مزروعات شتوية وصيفية، وبقي مبلغ 109053 آقجه تحت خانة ديموس من دون تفصيلها في بعض القرى، واستناداً إلى ذلك نأتي إلى تفصيل الرسوم الزراعية على الشكل الآتي:

جرى تحصيل 538 غرارة من الحنطة بقيمة 69940 آقجه؛ و311 غرارة من الشعير بقيمة 20370 آقجه؛ و2340 آقجه، و12 غرارة من الكرسنه بقيمة 840 آقجه، وست غرارات من العدس بقيمة 420 آقجه، وأربع غرارات من الفول بقيمة 280 آقجه، وسبع غرارات من الحمص بقيمة 730 آقجه، و16350 آقجه بدل خراج الأشجار والكروم في القرى.

ارتفعت قيمة غرارة الحنطة من مئة آقجه إلى 130 آقجه.

توزعت الرسوم والحصص المختلفة بما فيها التيمار بين:

ب. رسوم حيوانية: رسم معزه 13973 آقجه؛ ورسم نحل 1770، ورسوم أخرى، مثل: رسم عادت دوره 18700 آقجه؛ ورسم بادهوا 6200 آقجه، ورسم حماية بقيمة 6100 آقجه من قرى جب جنين وشميس وسحمر وعين فجور وقرعون فقط؛ ورسم طاحون وأسباب 270 آقجه؛ ورسم معصره 600 آقجه؛ وحصص خاص شاهي وتيمار 47820 آقجه؛ وحصص عُشر أوقاف 2696 آقجه، وعُشر مزروعات 6320 آقجه.

وتوزعت الحصص الوقفية في القرى والمزارع على الشكل الآتي:

بلغت قيمة التحصيلات الضرائبية من الحصص الوقفية بما فيها أوقاف ثلاثة عشر جامعاً 125309 آقجة أي 27,25% من قيمة التحصيلات الضرائبية في الناحية، منها 23893 آقجه عن المزارع، أي 19,07% والباقي 101416 آقجة عن قرى الناحية، أي 80,93% وقد بلغ عدد الحصص الوقفية عشرون. وبلغت قيمة قطع الأراضي 11231 آقجه، أي 2,44% من قيمة الحاصلات الضريبية، منها 7053 آقجه من قرى الناحية، و4178 من مزارعها.

وبالنسبة للمزارع، وعلى اعتبار أنها جميعها أراضٍ وقفية تتبع قرى مجاورة، فقد اعتمد حاصلها الضرائبي في الجدول ضمن الحصص الوقفية وقطع الأراضي المختلفة، على الرغم من ورود حواصل مع خراج الكروم والأشجار والرسوم والعُشر وحصص التيمار في بعضها.

وقد لاحظنا ورود خطأ في احتساب قيمة تحصيل غرارات الشعير في بلدة قرعون في الصفحة 284، على اعتبار أنه إذا كان المبلغ المحصّل 5510 آقجة صحيحاً فيجب أن يكون عدد الغرارات 73 بدلاً من 93، وإذا كان عدد الغرارات 93 يكون المبلغ المحصّل 6510 بدلاً من 5510، وبالنظر لعدم التمكن من تبيان الاحتمال المرجح أبقينا على عدد الغرارات 93، والمبلغ المحصّل 5510 آقجه.

في مشغرة جرى دمج عادت دوره مع خاص شاهي، فجرى اعتمادها ضمن الرسم الثاني وفي كامد أيضاً

جدول رقم (5): الرسوم والضرائب والحصص الوقفية في قرى ناحية شوف البياض من خلال

دفتر طابور رقم 383 (ص 223.197 وص 625 . 641)

القرية	ديموس حاصل مقطوع	رسوم وحصص مختلفة مع تيمار	حصص وقفية	قطع أرض مختلفة	المجموع	نسبة مئوية
بعبال التحتا والفوقا	3923			1500	5423	1,14%
بعلول	13132			250	13382	2,81%
البييرة	3000	4174		150	7324	1,54%
ثليثاتا	5496			150	5646	1,18%
جب جنين	18000	13319	15000	350	46669	9,79%
خرية روحا	16000	878		700	17578	3,69%
رفيد	10324			250	10574	2,22%
سبيياتا	1800	1040	900	100	3840	0,81%
سحمر	6300	7980	652		14932	3,13%
شميس	2811			150	2961	0,62%

2,61%	12440	250	2500	3690	6000	عرعان
17,47%	83264	410	30000	12854	40000	عيثا
6,28%	29938	50	8688	8000	13200	عين فجور
15,05%	71733	500	13409	25090	32734	قرعون
0,39%	1870				1870	قلبه
3,32%	15800			4800	11000	كامد
1,17%	5578			2328	3250	كفرعلام
5,39%	25696	190	3667	10839	11000	لالا
2,84%	13516			1516	12000	مجدل أبو الحيص
8,71%	41499			2000	39499	مشغرة
90,17%	429663	5000	74816	98508	251339	المجموع
		1,16%	17,41%	22,93%	58,5%	نسبة مئوية
المزارع						
1,49%	7100	400	2200	4500		بحاحا
0,44%	2087		287	1800	-	تليل ماما
-	-		-	-	-	جب الملك
1,09%	5200		3600	1600		حسوفية
0,21%	980		980	-	-	دير باعور
0,4%	1885		1885		-	ديرشمرل
1,11%	5280		1920	3360	-	سوقيه
0,31%	1500		1500	-	-	سولان
0,14%	660	150	235	275	-	عجور
1,49%	7100		7100		-	عمرايا
0,68%	3235		2040	1195	-	لبايه
0,08%	390		390	-	-	اللوز
0,61%	2932		732	2200		مباركه
1,52%	7262		2762	4500	-	نصار الفوقا وتحنا
0,25%	1200		1200		-	يجمر
9,82%	46811	550	26831	19430	-	المجموع
	476474	5550	101647	117938	251339	مجموع عام
		1,16%	21,33%	24,75%	52,75%	

جدول رقم (6): الرسوم الزراعية من قرى ناحية شوف البياض بحسب دفتر 383

نسبة مئوية	المجموع	كروم	حمص		عدس	كرسنه	شعير		حنطه		القرية
			غراره	أقجه			غراره	أقجه	غراره	أقجه	
2,98%	3600	1200	أقجه	أقجه			840	12	1560	12	بمبال تحنا وفوقا
3,94%	4760	670					840	12	3250	25	ثليثاتا

5,21%	6300	1500							3500	50	1300	10	جب جنين
8,15%	9850	2800							2800	40	4250	35	رفيد
1,49%	1800	280							350	5	1170	9	سياتا
2,21%	2575	95							630	9	1950	15	شميس
6,04%	7300	-							2100	30	5200	40	عين فجور
27,07%	32722	1512							6510	93	24700	190	قرعون
1,51%	1820	100							420	6	1300	10	قلية
9,1%	11000	1530	130	1					1540	22	7800	60	كامد
2,69%	3250	1200							490	7	1560	12	كفرعلام
29,36%	35488	16038							12950	185	6500	50	مشغرة
	120865	26925	130	1					32970	471	60840	468	المجموع
		22,28%	0,11%						27,28%		50,34%		نسبة مئوية

يلاحظ ورود خطأ في مكان وجود المعلومات عن رسوم وضرائب قريتي بعلول وعيثة، بحيث جاء تدوين بعلول في الصفحة 206 ورسومها في الصفحة 203، متداخلة مع قرية عيثة، التي بدأ تدوين أسماء سكانها في الصفحة 198 حتى الصفحة 201، ورسومها في الصفحة 205.

ورد في دفتر الطابو رقم 383 الضرائب والرسوم الآتية:

- ديموس، ورسوم حنطة، ورسوم شعير، ورسوم حمص، ورسوم ذره، ورسوم كروم وأشجار، ورسوم معزه، ورسوم نحل، ورسوم بادهوا وعروس، ورسوم حماية، ورسوم طاحون، ورسوم معصره، ورسوم الوقف، ورسوم مزروعات، ورسوم وقفية، ورسوم شاهي، ورسوم تيمار.  
- ألقى قانون نامه الصادر سنة 955هـ / 1548م رسوم: عادت دوره والحماية، لذلك نجد أنهما لم يظهرهما في دفتر الطابو رقم 383.

- يلاحظ أن معظم رسوم بادهوا أضيف إليها رسم عروس.

- يلاحظ وجود عشر مطاحن في مشغرة معظمها ذات حجر واحد.

- ورد تحديد عدد فدان الحراثة في بعض القرى، مثل: البيره 20 فدان - رفيد 15 فدان

- خربة روجا 30 فدان.

بلغ مجموع رسوم الديموس في ناحية شوف البياض 251339 آقجه، من أصل مجموع قيمة ضرائب ورسوم الناحية البالغة 476474 آقجة، أي ما نسبته 52,75% ونسبة 58,77% من مجموع حاصلات القرى، على اعتبار أن ضريبة الديموس كانت تُجبي من القرى من دون المزارع. فيما بلغت بقية الرسوم والحصص المختلفة بما فيها حصة التيمار 117938 آقجه، أي ما نسبته 24,75% منها في المزارع 17230 آقجه، أي



ما نسبته %14,6 من أصل هذه الرسوم؛ وبلغت الحصص الوقفية 101647 آقجه، أي ما نسبته %21,33 منها 26831 آقجه في المزارع؛ وقطع الأرض المختلفة 5550 آقجه، أي %1,16 منها 550 آقجه في المزارع.

وقد جمع دفتر الطابو رقم 401 بين ضريبة الديموس والرسوم الزراعية، فجاء على تفصيلها في قرى من دون الأخرى، ولم يتناول المزارع، ولذلك أمكن إحصاء جباية 120865 آقجه بدل مزروعات، وبقي مبلغ 130474 آقجه تحت خانة ديموس من دون تفصيلها في بعض القرى، واستناداً إلى ذلك نأتي إلى تفصيل الرسوم الزراعية على الشكل الآتي:

جرى تحصيل 468 غرارة من الحنطه بقيمة 60840 آقجه؛ و471 غرارة من الشعير بقيمة 32970 آقجه؛ وغرارة واحدة من الحمص في كامد بقيمة 130 آقجه، و26925 آقجه بدل خراج الأشجار والكروم في القرى.

توزعت الرسوم والحصص المختلفة بما فيها التيمار بين:

رسوم حيوانية: حيث جرى في هذا الإحصاء دمج رسم المعزه مع رسم نحل أو مع رسم قشلاق أو مع الاثنيين معاً، وقد بلغ هذا الرسم 17123 آقجه؛ ورسم عروس مع بادها 6422 آقجه؛ ورسم طاحون وأسباب 1610 آقجه؛ ورسم معصره 598 آقجه؛ وحصص خاص شاهي وتيمار 43492 آقجه؛ وحصص عُشر أوقاف 12238 آقجه، وُعشر مزروعات 11703 آقجه.

وتوزعت الحصص الوقفية في القرى والمزارع على الشكل الآتي:

بلغت قيمة التحصيلات الضريبية من الحصص الوقفية 101647 آقجه من قيمة التحصيلات الضريبية في الناحية، فيما شكّلت حاصلات القرى من الحصص الوقفية 74816 آقجه، أي %17,41 من مجموع حاصلات قرى الناحية، وبلغت المزارع 26831 آقجه، وقد بلغ عدد الحصص الوقفية ثلاث وعشرون، منها حصص وقف جامع. وبلغت قيمة قطع الأراضي 5000 آقجه في القرى، أي %1,16 من تحصيلات القرى، و550 آقجه في المزارع، أي %1,2 من مجموع حاصلات المزارع.

جدول رقم (7): الرسوم والضرائب والحصص الوقفية في قرى ناحية شوف البياض من خلال

## دفتر طابو رقم 474 (ص 347.322 وص 714 . 730)

القرية	ديموس خ ر ا ج مقطوع	رسوم مختلفة مع تيمار	حصص وقتية	قطع أرض مختلفة	المجموع	نسبة مئوية
بعبال والفوقا	3820	374	-	550	4744	0,81%
بعلول	12800	1930		250	14980	2,56%
البييرة	4400	1336	-	150	5886	1,01%
ثليثانا	8000		-	150	8150	1,39%
جب جنين	24000	18812	20000	350	63162	10,8%
خرية روفا	18000	2050	-	1600	21650	3,7%
رفيد	11100	784	-	250	12134	2,07%
سبياتا	3600	2500	1800	100	8000	1,37%
سحمر	8000	889	9326	-	18215	3,12%
شميس	3900	68	100	150	4218	0,72%
عرعان	7200	4092	4800	250	16342	2,79%
عيثا	40000	13500	30000	2410	85910	14,7%
عين فجور	15100	9265	9910	50	24325	4,16%
قرعون	48000	33948	19666	600	102214	17,49%
قلبه	3900		-	-	3900	0,67%
كامد	12000		5000	700	17700	3,03%
كنرعلام	3400	2562		-	5962	1,02%
لالا	12000	11860	4000	180	28040	4,8%
مجدل أبو الحيص	12000	1516	12000	200	25716	4,4%
مشغرة	39500	1500		-	41000	7,01%
المجموع	290720	106986	116602	7940	522248	89,34%
نسبة مئوية	55,67%	20,48%	22,33%	1,52%		
المزارع						
المزارع						
بحاحا	6000	2500			8500	1,45%
تل العجوز		1000			1000	0,17%
جب الملك		1400			1400	0,24%
حقوقيه	1600	1400	1200		4200	0,72%
دير ناعس		980			980	0,17%
ديرشمرل		3317			3317	0,57%
سوقيه	4000	2200	1900		8100	1,38%
سولان		1500			1500	0,26%
عفاره		4000			4000	0,68%
عمرايا		7590			7590	1,3%

0,84%	4910		1100	1410	2400	لبايه
0,08%	500			500		قرية اللوز
0,5%	2932		1000	732	1200	مباركه
1,54%	9000		2000	2000	5000	نصار فوقا وتحنا
0,4%	2370			2370		ولسود
0,34%	2000			2000		يحمير
10,13%	59199		7200	34899	20200	المجموع
	584547	7940	123802	141885	310920	مجموع عام
		1,36%	21,18%	24,27%	53,19%	نسبة مئوية

رسم بياني رقم (1): مؤشر مقارنة حركة رسوم قرى ناحية شوف البياض من خلال الإحصاءات

جدول رقم (8): الرسوم الزراعية من قرى ومزارع ناحية شوف البياض بحسب دفتر 474

القرية	حنطه		شعير		كرسنه	عدس	حمص	كروم	المجموع	نسبة مئوية
	غزاره	أقجه	غزاره	أقجه						
ببمال تحنا وفوقا	13	1820	10	800				1200	3820	2,99%
ثليثاتا	30	4200	15	1200				2200	7600	5,96%
جب جنين	98	13720	56	4480				4800	23000	18,04%
رفيد	33	4620	45	3600				2880	11100	8,7%
سبياتا	10	1400	15	1200				1000	3600	2,82%
شميس	15	2100	10	800				1000	3900	3,06%
عين فجور	45	6300	35	2800				6000	15100	11,84%
قلبه	10	1400	5	400				1200	3000	2,35%
كامد	60	8400	25	2000				1600	12000	9,41%
كفرعلام	10	1400	10	800				1200	3400	2,67%
مجدل أبو الحيص	50	7000	25	2000				2000	11000	8,63%
مشغرة	50	7000	100	8000				15000	30000	23,52%
المجموع	424	59360	351	28080				40080	127520	
		46,55%		22,02%				31,43%		

جدول رقم (9): الرسوم الضريبية على الثروة الحيوانية في ناحية شوف البياض

طابو ٤٧٤			طابو ٣٨٣			طابو ٤٠١		طابو ٤٣٠		القرية
جاموس	نحل	معزه	جاموس	نحل	معزه	نحل	معزه	نحل	معزه	
		302			150	38	150			بعبال السفلى
	70	1200			1000	40	600	-	1000	بلول
		800			800	20	600	50	600	البيرة
		364			500	20	423	100	350	ثليثاتا
536		3000	60		1500	130	1000	10	1000	جب جنين
		1000			800	10	800	50	800	خربة روحا
		460			450	75	200	100	600	رفيد
		508			15		50			سبياتا
		1200			1200	129	800	-	650	سحمر
		100			22	100	500	50	500	شميس
		800			1000	38	800	50	600	عرعان
		1650			1712		1500	300	1500	عيثا
		2000			1896	200	1000	100	1200	عين فجور
		1600			1393	120	1500	-	1250	قرعون
		600			50			50	300	قلبه
		500			440	50	150	50	350	كآمد
		300			300	100	200	-	300	كفرعلام
		2800			2500	100	2000	50	1800	لالا
		36			36	100	200	100	800	مجدل أبو الحص
		1000			1299	500	1500	300	1500	مشغرة
536	70	20100	--		17123	1770	13973	1360	15100	المجموع

## جدول رقم (10): رسوم عادات الدورة وبادهوا في ناحية شوف البياض

طابو ٤٧٤		طابو ٣٨٣		طابو ٤٠١		طابو ٤٣٠		القرية
بادهوا	دوره	بادهوا	دوره	بادهوا	دوره	بادهوا	دوره	
				-	500	-	500	بعبال السفلى
600		450		280	2000	200	2000	بلول
500		300		270	1500	100	1500	البيرة
		200			1150	60	1250	ثليثاتا
2000		600		500	1000	500	1000	جب جنين
1000					2500	300	2500	خربة روحا
300				240	250	100	250	رفيد
		35		-				سبياتا
700		391		320	1000	150	1000	سحمر
44		50		-	500	100	500	شميس
400		290		255	750	100	750	عرعان
1670		1070		1810		2500	-	عيثا
1000		700		775	1530	350	1530	عين فجور
1500		1500		1340	2000	500	2000	قرعون

300					100	500	قلبه
464	236		50		150	1000	كامد
238	200			520	100	520	كفرعلام
450	400		350	2000	300	2000	لالا
				1500	800	1500	مجدل أبو الحيص
588					1000	4000	مشغرة
11754	6422	--	6200	18700	7410	24300	المجموع

رسم بياني رقم (2): مؤشر حركة الرسوم والضرائب في قرى الناحية في الإحصاءات الأربعة

استمر ورود معظم الضرائب والرسوم في دفتر الطابو رقم 474، مع ملاحظة دمج رسم النحل مع رسم المعزه، وتزايد رسم دولاب حرير، مما يؤشر إلى الاهتمام ضمن الناحية بزراعة التوت، وصناعة الحرير.

بلغ مجموع رسوم الديموس في ناحية شوف البياض 310920 آقجه، من أصل مجموع قيمة ضرائب ورسوم الناحية البالغة 584547 آقجة، أي ما نسبته 53،19% توزعت بين 290720 آقجه أي 93،5% من القرى، و20200 آقجة أي 6،5% من المزارع. فيما بلغت بقية الرسوم والحصص المختلفة بما فيها حصة التيمار 141885 آقجه، أي ما نسبته 24،27% وبلغت الحصص الوقفية 123802 آقجه، أي ما نسبته 21،18% وقطع الأرض المختلفة 7940 آقجة، أي 1،367%

وقد جمع دفتر الطابو رقم 474 أيضاً بين ضريبة الديموس والرسوم الزراعية، فجااء على تفصيلها في قرى من دون الأخرى، ومع ذلك فقد أمكن إحصاء جباية 127520 آقجه بدل حمطة وشعير وكروم وأشجار، وبقي مبلغ 183400 آقجه تحت خانة ديموس من دون تفصيلها في بعض القرى، واستناداً إلى ذلك نأتي إلى تفصيل الرسوم الزراعية على الشكل الآتي:

جرى تحصيل 424 غرارة من الحنطه بقيمة 59360 آقجه؛ و351 غرارة من الشعير بقيمة 28080 آقجه؛ و40080 آقجه بدل خراج الأشجار والكروم.

بلغت الرسوم والحصص المختلفة بما فيها التيمار 141885 آقجه، أي ما نسبته 24،27% من مجموع حاصلات الناحية، وجاء نصيب القرى 106986 آقجة، أي 75،4% و34899 آقجة أي 24،6% من المزارع. وتوزعت هذه الحاصلات بين: رسم المعزه مع رسم نحل أو مع رسم قشلاق أو مع الاثنين معاً، 20170 آقجه، ورسم جاموس

536 آقجه محصل من قرية جب جنين، ورسم عروس مع بادهوا 11754 آقجه؛ ورسم طاحون وأسياب 2610 آقجه؛ ورسم معصره 804 آقجات؛ ورسم دولاب حرير 600 آقجه، وحصص خاص وخاص شاهي وتيمار 71035 آقجه؛ وحصص عُشر 22348 آقجه، إضافة إلى بعض الرسوم الأخرى.

وتوزعت الحصص الوقفية في القرى والمزارع على الشكل الآتي:

بلغت قيمة التحصيلات الضرائبية من الحصص الوقفية 123802 آقجة أي 21،18% من قيمة التحصيلات الضرائبية في الناحية، فيما شكّلت حاصلات القرى 116602 آقجه، أي 94،19% مقابل 7200 آقجه أي 5،81% من المزارع، وقد بلغ عدد الحصص الوقفية تسع وعشرون، منها حصص إحدى وعشرون في القرى وثمانى حصص في المزارع. وبلغت قيمة حاصلات قطع الأراضي 7940 آقجه أي 1،36% من تحصيلات الناحية، و1،52% من مجموع حاصلات القرى.

2 . مجموع الضرائب والرسوم في الناحية

بمقارنة الجداول رقم 1 و3 و5 و7 حول الرسوم والضرائب المحصلة من قرى ومزارع ناحية شوف البياض، يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية:

- بلغت عائدات رسوم إنتاج الناحية الزراعي مع مزارعها في العام 1523، حوالي 203598 آقجة، منها ما مقداره 190190 آقجة (93،41%) على ديموس وحاصل وربع إنتاج القرى، وما قيمته 11568 آقجة (5،68%) على ربع مزارعها، و1840 آقجة (0،9%) على قطع أرض تابعة للناحية

أمّا في إحصاء سنة 1535 . 1536، فبلغت قيمة مجموع عائدات الإنتاج الزراعي في الناحية نحو 217893 آقجة، أيّ بزيادة مقدارها 14295 آقجة (6،6%) عن إحصاء 1523؛ وفي إحصاء سنة 1552 بلغت قيمة العائدات 251339 آقجه، أي بزيادة 33446 آقجة (13،31%) عن الإحصاء السابق؛ وفي إحصاء العام 1569، بلغت العائدات الضريبية على الإنتاج الزراعي نحو 310920 آقجة، أيّ بزيادة مقدارها 59581 آقجة (19،16%) عن سنة 1552.

- حلّت قرية عيثا في المرتبة الأولى من حيث مجموع الرسوم، بحيث بلغت قيمة الرسوم في الجدول الأول 108300 آقجة أي 29،26% من قيمة مجموع رسوم الناحية، تليها قرعون بـ 53174 آقجة أي 14،27%، ومشغرة بـ 36800 آقجة أي 9،94%، ومجدل أبو الحيص بـ 28300 آقجة أي 7،65%؛ وقد حافظت عيثا على المرتبة الأولى في

الجدولين رقم 3 و5 بنسبة 18،4% و17،47%، كما حافظت قرعون على المرتبة الثانية بنسبة 15،88% و15،05%، وحلّت جب جنين بدلاً من مشغرة في المرتبة الثالثة بنسبة 8،45% في الجدول رقم 3 و9،79% في الجدول رقم 5، وحلّت مشغرة في المرتبة الرابعة بنسبة 7،66% و8،71%، وعين فجور في المرتبة الخامسة بنسبة 5،98% و6،28%؛ أما في الجدول رقم 7 فقد تبدّلت التراتبية، بحيث حلّت قرعون في المرتبة الأولى بنسبة 17،49%، تليها عيّا بنسبة 14،7%، ثم جب جنين بنسبة 10،8%، ومشغرة بنسبة 7،01%؛ وفي ترتيب المزارع حلّت مزرعة عفارة في الجدول الأول في المرتبة الأولى بنسبة 0،76%، وفي الجدول الثاني حاسوبية بنسبة 0،88%، وفي الجدولين الثالث والرابع نصّار الفوقا والتحتا بنسبة 1،52% و1،54%

وفي نظرة على تفصيلات الرسوم، يتبين في رسم الديموس أن عيّا حلّت في المرتبة الأولى في الجداول رقم 1 و3 و5، وذلك على الرغم من تراجع قيمة الرسم من 54000 إلى 40000، وتراجعت إلى المرتبة الثانية خلف القرعون التي ارتفعت قيمة جبايتها من 32734 إلى 48000 آقجة، وحافظت مشغرة على المرتبة الثانية في الجدولين رقم 1 و5 بقيمة 30000 و39499 آقجة، وعلى المرتبة الثالثة في الجدولين رقم 3 و7 بقيمة 31000 و39500 آقجة؛ فيما تبدّل ترتيب القرعون بين المرتبة الثالثة في الجدول الأول إلى الثاني في الجدول رقم 3 والمرتبة الثالثة في الجدول رقم 5. ويلاحظ محافظة خربة روجا على قيمة الرسم البالغ 16000 آقجة، وحولها في المرتبة الرابعة في أول جدولين، لتحل محلها جب جنين بـ 18000 آقجة في الجدول الثالث، و24000 آقجة في الجدول الرابع مع ارتفاع حاصل خربة روجا إلى 18000 آقجة.

وفي الرسوم والحصص المختلفة، فقد حافظت القرعون على المرتبة الأولى، تلتها عيّا في الجدولين 1 و3 وجب جنين في الجدولين 5 و7، وفي الحصص الوقفية حلّت عيّا في المرتبة الأولى، تلتها مجدل بلهيص في الجدول الأول، وسبيانا في الجدول الثاني وجب جنين في الجدولين الأخيرين، فيما حلّت القرعون في المرتبة الثالثة في الجداول الأربعة. وبمقارنة الجداول رقم 2 و4 و6 و8 حول الرسوم والضرائب المحصّلة من مزروعات قري ومزارع ناحية شوف البياض، يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية:

- تحصيل رسوم المزروعات من قري معيّنة وعدم تحصيلها من قري أخرى لا يعني بالضرورة عدم وجود أنواع هذه المزروعات في تلك القري، ويُرجّح وقوع هذه الرسوم تحت بند رسم الديموس والحاصل المقطوع من دون تفصيل أنواعها وكمية الإنتاج

والقيمة المحصلة عن كل منها بشكل إفرادي، كما هو مبين في بقية القرى.  
- برز في الدفتر الأول اقتصار تحصيل رسم الحنطة من قرى جب جنين وسبياتا وقرعون وكامد، ومزارع بحاحا وتليل ماما وحفوفيه ودير شمزل وعمرايا ولبايه ونصار ويحمر؛ وزراعة الشعير من جب جنين وسبياتا وكامد، ومزارع بحاحا وعمرايا ونصار؛ والحمص والكرسنة من كامد فقط؛ والكروم والأشجار من سحمر وكامد وكضرعلام.

- بحسب الدفتر الأول، حلت قرعون في المرتبة الأولى بزراعة الحنطة من خلال تحصيل 18800 آقجة، تليها جب جنين بـ 3800 آقجه، وبزراعة الشعير حلت جب جنين في المرتبة الأولى بتحصيل 700 آقجة، تليها كامد بـ 560 آقجه؛ والحمص من كامد 100 آقجه، والكرسنة من كامد أيضاً 30 آقجه، والكروم والأشجار حلت كضرعلام الأولى بـ 109 آقجات، تليها سحمر بـ 750 آقجه، وكامد بـ 500 آقجه.

- برز في الدفتر الثاني توسع الزراعات المختلفة في معظم قرى الناحية، بحيث جرى تحصيل رسم الحنطة ورسم الشعير من قرى بعال وبعلول وثلاثياتا وجب جنين ورفيد وسبياتا وشميس وعين فجور وقرعون وكامد وكضرعلام ومشغرة؛ والكرسنة من بعلول وثلاثياتا ورفيد وسبياتا وعين فجور كامد؛ والعدس من بعلول ورفيد وسبياتا وعين فجور؛ وال فول من بعلول وعين فجور؛ والحمص من ثلاثياتا ورفيد وعين فجور وكامد؛ والكروم والأشجار من بعال وبعلول وثلاثياتا وجب جنين ورفيد وسبياتا وقرعون وكامد وكضرعلام ومشغرة.

- بحسب الدفتر الثاني، حلت قرعون في المرتبة الأولى بزراعة الحنطة من خلال تحصيل 24700 آقجة، تليها جب جنين بـ 11700 آقجه، وبزراعة الشعير حلت قرعون في المرتبة الأولى بتحصيل 5110 آقجة، تليها عين فجور بـ 3500 آقجه؛ والحمص من رفيد 260 آقجه، والكرسنة من كامد 280 آقجه ورفيد 140 آقجه، والعدس والفول من عين فجور فقط 210 آقجه؛ والكروم والأشجار حلت مشغرة الأولى بعشرة آلاف آقجه، تليها قرعون بألف وخمسمائة آقجه.

- وفي الدفتر الثالث جرى تحصيل رسم الحنطة ورسم الشعير ورسم الأشجار والكروم من قرى بعال وثلاثياتا وجب جنين ورفيد وسبياتا وشميس وعين فجور وقرعون وقلية وكامد وكضرعلام ومشغرة؛ والحمص من كامد فقط.

- بحسب الدفتر الثالث، حلت قرعون في المرتبة الأولى بزراعة الحنطة من خلال تحصيل 24700 آقجة وهي القيمة نفسها المحصلة في الدفتر الثاني، تليها كامد بـ 7800 آقجه، وبزراعة الشعير حلت مشغرة في المرتبة الأولى بتحصيل 12950 آقجة، تليها



قرعون بـ 6510 آقجه؛ والحمص من كامد 130 آقجه؛ والكروم والأشجار حلت مشغرة الأولى بـ 16038 آقجه، تليها كامد بـ 1530 آقجه.

- وفي الدفتر الرابع جرى تحصيل رسوم الحنطة والشعير والكروم من قرى بعبال وثلاثياتا وجب جنين ورفيد وسبياتا وشميس وعين فجور وقلية وكامد وكضرعلام ومجدل أبو الحيص ومشغرة.

- وبحسب الدفتر الرابع، حلت جب جنين في المرتبة الأولى بزراعة الحنطة من خلال تحصيل 13720 آقجة، تليها كامد بـ 8400 آقجه، وبزراعة الشعير حلت مشغرة في المرتبة الأولى بتحصيل 8000 آقجة، تليها جب جنين بـ 4480 آقجه؛ والكروم والأشجار حلت مشغرة الأولى بـ 15000 آقجه، تليها عين فجور بستة آلاف آقجه.

- لعل ما يبرر تبدل تراتبية القرى بين الدفاتر الثلاثة الأولى والدفتر الرابع، هو غياب أرقام الرسوم المحصلة من قرية قرعون، والتي تُعد من أكثر القرى إنتاجاً للقمح، بحيث برز الفارق الشاسع بينها وبين القرى التي ك انت تحل في المرتبة الثانية.

- تميّز بروز قرية مشغرة في زراعة الأشجار والكروم في الدفاتر الثاني والثالث والرابع، بحيث حافظت على ترتيبها وبفارق كبير عن القرية التي كانت تحل في المرتبة الثانية.

- بمقارنة حصص الشاهي والتميمار بين الإحصاءات الأربعة، فقد بلغت حصص ميري وتيمار في الإحصاء الأول 26357 آقجة، وارتفعت تحت تسمية خاص شاهي وتيمار إلى 47820 آقجه، أي بزيادة 21463 آقجه (44,88%) في الإحصاء الثاني، ثم انخفضت في الإحصاء الثالث إلى 43492 آقجه، وبلغت قيمة التراجع 4328 آقجه (9,95%)، ثم ارتفعت إل 71035 آقجه، أي بزيادة 27543 آقجه (38,77%) في الإحصاء الرابع.

- بمقارنة حصص عُشر الأوقاف وعُشر المزروعات، فقد بلغت هذه الحصص في الإحصاء الأول 11018 آقجه، وانخفضت في الإحصاء الثاني إلى 9016 آقجه، أي 2002 آقجه (22,2%)، وارتفعت في الإحصاء الثالث إلى 23941 آقجه، أي بزيادة 14925 آقجه (62,34%)، وانخفضت في الإحصاء الرابع إلى 22348 آقجه، أي بتراجع 1593 آقجه (7,13%).

- بمقارنة الرسوم الحيوانية بين الإحصاءات الأربعة، يتبين أن قيمة رسمي المعزه والنحل بلغت 16460 آقجه في الإحصاء الأول، وانخفضت إلى 15743 آقجه في الإحصاء الثاني، ثم ارتفعت إلى 17123 آقجه في الإحصاء الثالث، وإلى 20720 آقجه في الإحصاء الرابع، وقد جرى دمج الرسمين في الإحصائية الثالث والرابع، وفصلا عن

بعضهما في الإحصائين الأول والثاني، مما أتاح معرفة عدد رؤوس الماعز وأفران النحل في الناحية، بحيث أن مجموع رسم المعزه البالغ 15100 آقجه في الإحصاء الأول يدل على وجود 30200 رأس من الماعز انخفض إلى 27946 رأس، و1360 قفير من النحل، ارتفع إلى 1770 قفير في الإحصاء الثاني.

- وفي تفصيل توزع الماعز على القرى في الإحصائين الأول والثاني، فقد حلت قرية لالا في المرتبة الأولى بـ 3600 رأس من الماعز، من خلال تحصيل 1800 آقجة، وارتفع العدد إلى أربعة آلاف رأس من خلال تحصيل ألفي آقجة، تليها قرى عيثا ومشغرة وقرعون بثلاثة آلاف رأس في كل منها، وفي الإحصائين الثالث والرابع، وعلى الرغم من دمج رسم المعزه والنحل والمرعى، فقد حافظت القرى نفسها على تقدمها في تربية الماعز في الناحية مع ارتفاع عدد رؤوس الماعز في جب جنين من ألفي رأس في الإحصائين الأول والثاني إلى ثلاثة آلاف في الإحصاء الثالث وستة آلاف في الإحصاء الرابع.

- وفي تفصيل تربية النحل في قرى الناحية، فقد تبين وجود ثلاثماية قفير(خلية) في كل من عيثا ومشغرة في الإحصاء الأول، ليرتفع في مشغرة إلى خمسمائة قفير ويغيب ذكر العدد في عيثا في الإحصاء الثاني.

- وبمقارنة رسوم البادهاو والعروس في مجموع قرى الناحية، يتبين انخفاض هذا الرسم من 7410 آقجة في الإحصاء الأول إلى 6200 آقجة في الإحصاء الثاني، ثم يرتفع إلى 6422 آقجه في الإحصاء الثالث، وإلى 11754 آقجه في الإحصاء الرابع، وهذا التحرك في النسب والأرقام يتماشى مع التحول السكاني في قرى الناحية، ولا سيما حالات الزواج المرتبطة برسوم العروس، وقد سجّلت عيثا جباية 2500 آقجه، مقابل ألف آقجه في مشغره.

- وفي مقارنة رسوم عادت دوره التي اقتصرت جبايتها على الإحصائين الأولين، فقد انخفضت رسومها في الناحية من 24300 آقجه إلى 18700 آقجه، وكانت أعلى جباية من مشغرة 4000 آقجه، ثم بعلول 2500 آقجه.

- وبمقارنة بقية الرسوم، فقد ارتفعت قيمة جباية رسم الحماية في قرى الناحية من 5700 آقجه إلى 6100 آقجه؛ وانخفضت رسوم المعاصر من 600 آقجه إلى 598 آقجه، ثم ارتفعت في الإحصاء الأخير إلى 804 آقجات؛ وارتفع رسم الطاحون من 270 آقجه إلى 1610 آقجه، ثم انخفض إلى 260 آقجه؛ وورد تحصيل 600 آقجه رسم دولاب الحرير في مشغرة في الإحصاء الأخير فقط، مما يؤشر إلى حداثة صناعة الحرير في الناحية في النصف الأخير من القرن السادس عشر.

## خاتمة الدراسة واستنتاجاتها

ارتفاع نسبة الرسوم في قرى معيّنة تدل على أهمية هذه القرى من حيث غزارة الإنتاج، والتفوق السكاني على بقية القرى المجاورة، فالمقارنة بين دفاتر الإحصاء الأربعة أثبتت أهمية القرى التي حلّت في المراتب الأولى في ناحية شوف البيّاض، وهي عيثة وقرعون ومشغرة، تليها جب جنين وعين فجور وخربة روحا.

وعلى الرغم من وقوع كل قرى ناحية شوف البيّاض في جبل عربي والجبال المحيطة، وسيطرة المساحات الصخرية وغير المجدية على معظمها، إلا أن السهول والأراضي الخصبة المتصلة بالقرى قد جعلها غزيرة الإنتاج بالزراعات المختلفة، وخصوصاً الحنطة والشعير والأشجار والكروم. وظهرت مؤشرات تطور الإنتاج في بعض القرى التي تبين أنها غنيّة بالينابيع، أو ملاصقة لمجرى نهر الليطاني.

وبمقارنة الواقع السكاني والاقتصادي لقرى الناحية في القرن السادس عشر الميلادي مع الواقع الحالي، يمكن ملاحظة الخلاصات والاستنتاجات الآتية:

- غياب بعض القرى التي كان إنتاجها الزراعي متميزاً في محيطها، مثل قرية عين فجور التي أصبحت مزرعة تابعة للبايا؛ وقرية سبياتا التي باتت تتبع قرية سلساتا (ثلثياتا في العهد العثماني والنبي صفا في زمن الانتداب الفرنسي)؛ وقرى كفرعلاّم وشميس وبعبال وعرعان، باندماجهم مع القرى المحيطة.

- محافظة قرية مشغرة على تفوقها ونموها السكاني في محيطها الإداري، منذ كانت إحدى قرى ناحية شوف البيّاض، حتى باتت تتبع قضاء البقاع الغربي.

- استمرار قرية القرعون في ملاحقة جارتها قرية مشغرة في مجال تطورها السكاني، والتقدم عليها في المجال الاقتصادي.

- تراجع قرية عيثة (عيثة الفخّار) بشكل ملحوظ في عدد سكّانها ومعدّل الجباية من حاصلاتها الزراعية.

- النمو المتسارع لقرى جب جنين وكامد اللوز وسحمر ولالا.

يُبيّن الدفتر رقم 474 أن محصولات ناحية شوف البيّاض بلغت 584547 آفجة، مقابل محصولات لواء دمشق الشام التي بلغت (15804300) آفجة سنوياً، أي ما نسبته 3,7%، وهي نسبة مرتفعة قياساً إلى ما يضمه لواء الشام من مناطق ومدن وسهول غنية وواسعة، وخصوصاً تلك المحيطة بمدينة دمشق والغوطة والزبداني وحووران، وسهل البقاع بأكمله.

يعود التطور السكاني والاقتصادي في القرى التي كانت تتبع ناحية

شوف البياض إلى بروز عوامل كثيرة لا مجال لتعدادها في هذه الدراسة، غير أن قرى الناحية التي توزعت إدارياً بين قضائي البقاع الغربي وراشيا، قد أثبتت من خلال نموّها المتسارع أهميتها التاريخية والجغرافية في سهل البقاع الغني بموارده، والذي غدّى خزينة لواء الشام وأمراء الولاية والسلطنة في زمن الحكم العثماني، وكذلك خزينة حكام لبنان الكبير في زمن الانتداب الفرنسي، و خزينة الدولة اللبنانية منذ عهد الاستقلال.

### المصادر والمراجع

- أقطاش، نجاتي، وعصمت بينارق، (1986)، الأرشيف العثماني، فهرس شامل لوثائق الدولة العثمانية المحفوظة بدار الوثائق التابعة لرئاسة الوزراء باستانبول، ترجمة صالح سعداوي صالح، منشورات مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستنبول ومركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية، عمان.

- آق كوندز، أحمد، وسعيد أوزتورك، (2008)، الدولة العثمانية المجهولة، وقف البحوث العثمانية، إسطنبول.

- أوغلو، إكمال الدين إحسان، (1999)، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، نقله إلى العربية صالح سعداوي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، اسطنبول.

- أوغلي، خليل ساحلي، (2000)، من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني، بحوث ووثائق وقوانين، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون، إسطنبول.

- بخيت، محمد عدنان، (2008)، ناحية بني كنانة (شمالي الأردن) في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، منشورات الجامعة الأردنية، عمّان.

- عامر، محمود، (2012)، المصطلحات المتداولة في الدولة العثمانية، مجلة دراسات تاريخية، العددان 117 و118، كانون الثاني وحزيران 2012، دمشق.

- المعلوف، عيسى إسكندر، (2018)، تاريخ البقاع وسورية المجوفة، تقديم فواز طرابلسي، إشراف وتحقيق زهير هواري وإبراهيم مهدي، جزءان، ط1، دار الفارابي، بيروت.

وثائق ومستندات:

- دفتر طابو تحريري رقم 383 (383 Ttd)

- دفتر طابو تحريري رقم 401 (401 Ttd)

- دفتر طابو تحريري رقم 430 (430 Ttd)

- دفتر طابو تحريري رقم 474 (474 Ttd)

# تحوّلات الرّدة و"الفلاسفة الجدد": غلوكسمان نموذجاً

محمد مطر

شكّل «الفلاسفة الجُدد» ظاهرة خاصّة في فرنسا منتصف سبعينيّات القرن الماضي، تجلّت عمومًا في وسائل الإعلام المرئية والبرامج الحوارية على شاشات التلفاز، وأبرزها في تلك المرحلة البرنامج الشهير Apostrophes الذي كان يُعرض في فرنسا مساء كل يوم جمعة على قناة Antenne 2. وعلى الرغم من المشارب والاتّجاهات المتعدّدة لهذه الثلّة من الفلاسفة، إلّا أنّهم التقوا جميعًا على ضرورة إحداث قطيعة جذريّة مع الأفكار التوتاليتاريّة للمرحلة الشيوعيّة في فرنسا وفي عموم أوروبا. وقد كان لحدث أيار ٦٨ في فرنسا الأثر الكبير في بروز هذه الرّدة الفكرية وانتشارها بين أوساط المتقّفين الفرنسيين. وقد لعب André Glucksmann (أندري غلوكسمان)، صديق Bernard-Henri Lévy (برنارد هنري ليفي) الذي يعود إليه الفضل في نحت المصطلح وإعطائه ملامحه العامّة، دورًا بارزًا في توسّع هذه الظاهرة، حيث استطاع أن يشكّل وجهًا تلفزيونيًا مألوفًا بملامحه وطريقة جلوسه وكلامه.

وقد دأب غلوكسمان طوال «مرحلة الرّدة» على تعرية الخطاب الماركسيّ والشيوعيّ من أخلاقيّته ووعوده الجوفاء للإنسانيّة، وإبراز ما تضمّنه من وحشيّة وظلم واستهتار بالقيم وبحقوق الإنسان، مساويًا بينه وبين النازية. ويُرجع غلوكسمان جذر الإرهاب والتطرّف والكراهية إلى هيغل تحديدًا الذي يتصدّر

جامعة الروح القدس  
الكسليك - قسم  
العلوم الاجتماعيّة  
والإنسانيّة.  
إشراف: أ.د يوسف  
كفروني

قائمة «المعلمين الكبار» الذين أضفوا من خلال نظريّاتهم العقليّة الشرعيّة على أعمال العنف المتنوّعة التي اندلعت في كل أرجاء العالم.

وغلوكسمان اليهودي لا ينسى عقدة «مُعَاداة الساميّة» التي حضرت بقوة في معظم كتاباته. فاليهود ضحايا دائمون في نظره، تمّ استبعادهم من قِبَل «معلّمي الأفكار» مرّةً من جنّة العقلانية بوصفهم «حمقى، مُنحرفين، أنانيّين، وفرديين»؛ ومرّةً أخرى، من جنّة الدولة بوصفهم «مُعادين لفكرة الدولة» أو لكونهم يُشكّلون «دولةً داخل الدولة». وقد قاده التحليل إلى نتيجة مفادها: أنّ اليهود محسودون! فثراء روتشيلد، وفكر آينشتين، وعدم إيمانفرويد بالدين، كانوا سبباً في ازدياد العداء ومشاعر الكره تجاه اليهود: إذ إنّ ثروة اليهوديّ المُقيم في أوروبا «ليست وطنيّة»، وفكره يُقف «من غير ارتباطات ومن دون عوائق»، وعدم إيمانه «هجومٌ متواصل على الأخلاق والجنسائيّة والتقاليد».

كلمات مفتاحيّة

الفلاسفة الجُد، التوتاليتاريّة، التسويق الفلسفي، معلّم الأفكار، خطاب الحرب، اليهودي المحسود، الشوفينيّة، أحداث أيار 68.

ليسوا على شيء!

حينما سُئل جيل دولوز عن رأيه في «الفلاسفة الجُد»؛ تلك الظاهرة التي برزت في مُنتصف السبعينيّات من القرن المُنصرم، أجاب بعبارةٍ قاطعة: ليس فكرهم على شيء<sup>1</sup>. وقد عزا دولوز هذا الحُكم التبخيسيّ إلى سببَيْن اثنين<sup>2</sup>:

الأوّل: استعمالهم مفاهيم كبرى مثل: القانون، السُلطة، المُعلّم، العالَم، التمرد، والعقيدة... إلخ، ظلّت حائلها في معظم كتاباتهم كحال «الأسنان النّخرة» في الفم؛

الثاني: لجوؤهم من خلال تلك المفاهيم إمّا إلى تشكيل خليطٍ مُتنافر منها أو تركيب ثنائياتٍ مُبتذلة يعوزها النّضج مثل: القانون والمُتمرد، السُلطة والملاك.

ويُرجع دولوز شهرة هؤلاء الفلاسفة المُحدّثين بل ذيوّع صيتهم في وسائل الإعلام (الميديا) إلى وهن أفكارهم وخواء منطوقاتهم: فيقدّر ما يكون الفكرُ ضعيفاً، يُصبح الشّخص هو القضيّة؛ وتُعطى من ثمّ الأهميّة إلى الدّات وليس إلى ما تنطقُ به من قضايا أو تُعلنُ عنه من أفكار. يُصبح مألوفاً حينئذٍ أن نسمع عباراتٍ مُتّعجّفة من قبيل: «أنا، بقدر وضوحي وشجاعتي، أقول لكم..: أنا بوصفي جنديّاً للمسيح...؛ أنا، بوصفي أنتمياليّ الجيل الضائع...؛ نحن، بقدر ما كنّا صنّاع أيار 68...؛ وبقدر حرصنا على عدم الوقوع في الاشتباه...»<sup>3</sup>. لقد مضى الزّمان الذي كان فيه الفلاسفةُ يجتهدون من أجل إبداع مفاهيم

تتخطى وظيفة الذات/المؤلف في شتى الميادين (الموسيقا، الرّسم، السينما)، وطفّت على السطح الثقافيّ مُجدّداً ذوات فارغة، وشديدة الغرور، ترطُنطوال الوقت بمفاهيم نمطيّة ومُبتسرة، شكّلت برأي دولوز، «قوّة ارتكاسٍ مؤسفة».

لكنّ إذا كان هؤلاء المُتحدّثين الصّلفين أصحاب «فكرٍ فارغ»، فكيف نُفسرُ إذا سرّ النجاح الكبير الذي حظي به تيارُهم الفلسفيّ الجديد؟  
التسويق الفلسفيّ

جواب دولوز تبخيسيّ أيضاً وأيضاً: إنّها لتسويق الفلسفيّ. وللتسويق عموماً قوانينه المخصوصة. على الكتابالذي يصدر حديثاً مثلاً أن يُفسح الطريق للمقالات الصحفية والمقابلات والندوات والبرامج الإذاعية والتلفزيونية التي تدور جميعها حوله وحول شخص مؤلّفه. ولا ضير بعد ذلك أن يتوارى الكتابُ وسط المَعَمّة التلفزيونية أو ألا يكون له من وجود أصلاً! سيكون لمقابلةٍ أو مقالةٍ في مجلة «بلاي بوي»<sup>4</sup> عندئذ القدرة على تهميش الكتاب أو إبعاد هكلياً عن الفلسفة. ومن وجهة نظر تسويقية أيضاً فإنّ على الكتاب الواحد أن تكون له إصدارات عدّة كي يُناسب الجميع؛ شيءٌ مثل كوكبة غريبة لا تكف عن إثارة الرّعب في النفوس: إصدارٌ للمؤمنين وآخر للملحدين؛ إصدارٌ للهدغريين وآخر لليساريين، إصدارٌ لجماعة الوسط وآخر للشيراكيين وإصدارٌ حتّى للفاشيّين الجدد<sup>5</sup>.

#### المُصطلح المُلتبس

ظهر مُصطلحُ «الفلاسفة الجدد» أو «الفلسفة الجديدة» على يد المُفكّر والصحافيّ والناشط السياسيّ الفرنسيّ Bernard-Henri Lévy (برنارد هنري ليفي) في عام 1976 أثناء مراجعته لكتاب André Glucksmann (أندرية غلوكسمان) La Cuisinière et le mangeur d'hommes (الطباخة وأكل لحوم البشر) الصّادر قبل سنةٍ واحدةٍ في باريس، في مقالٍ تقريريّ، نشره في المجلّة الفرنسيّة الشهيرة le Nouvel Observateur (المراقب الجديد) في عدد 30 حزيران.

في ذلك المقال، أماط ليفي اللثام عن «ملاح عامّة» جعلت برأيه عمل زميله وصديقه على تماسٍ مع كتبٍ سابقة لمفكّرين آخرين، تمحّورت جميعها حول «تحوّل جذريّ» أعقب أحداث أيار 1968 في فرنسا، من أشهرها نذكر:

Le Signe d'or, Guy Lardeau (1973)

Le désir de révolution, Jean-Paul Dollé (1972)

Marx est mort et Tyrannie du logos, Jean-Marie Benoist (1970-1975)

ظلاً وضمّاً «الفلاسفة الجدد» عنواناً مُلتبساً أو «طريقة في الكلام» عن فلاسفةٍ مُستقلين

تماماً عن بعضهم بعضاً. ومع ذلك فإنّ معظم الذين شملهم هذا الوصف كان لديهم تاريخٌ ماركسيّ سابق قبل أن ينخرطوا لاحقاً في عمليّة إحداث قطيعةٍ صارمة (معرفيّة وأخلاقيّة وسياسيّة) مع الأفكار الشّموليّة (التّوتاليتاريّة). هذا المسارُ النّكوصيّ عمّقته في نفوس أولئك اليساريين السابقين كتاباتُ المنشقّ الروسي Alexandre Soljénitsyne (ألكسندر سولجينتسين) خصوصاً روايته الشهيرة L'Archipel du Goulag (أرخبيل غولاغ) التي لاقت إقبالاً عظيماً فور ترجمتها إلى الفرنسية. فجأةً «أصبح الكلُّ في حماسةٍ شديدةٍ لمعاداة الشيوعيّة بعد أن ظلّوا [المثقفون الفرنسيّون] آخرَ الستالينيّين المُخلصين أو الماويين المُتطرفين طوال فترة السبعينيّات». فانتقادُ الشيوعيّة أوفضّ حُجراتهم وفضاعات الحفّة الستالينيّة الذي أصبح ديدناً أولئك الكتاب الجماهريين ونجوم ال«توك شو» على التلفاز وشغلهم الشاغل، قد شاع من قبلي كلِّ مكان، وأصبح جارياً على كلِّ لسان، ولم تُكنْ به من ثمّ، حاجةٌ، برأي نقادٍ كثيرين، إلى تيار فلسفيّ خاص يحمل لواءه أو يكون ناطقاً باسمه. ولعلّ انتقادات Raymond Aron (ريمون آرون) و Marcel Gauchet (مارسيل غوشيه) هي الأبرز في هذا السّياق. فقد كشفت عن هشاشة الاكتشاف المُتأخّر لما يجب أن تكون عليه «المعاداة للتّوتاليتاريّة»، وأبطلت بذلك ادّعاء التّجديد في الفلسفة؛ ممّا يُظلم معنى «الجِدّة» المطروحة في عبارة «الفلسفة الجديدة» أو «الفلاسفة الجُد» بعلامة استفهامٍ كبيرة.

فأمّا أيّ «جديدٍ» سنكون إذاً مع هؤلاء «الجُد»؟ «جِدّة ارتكاسيّة» يقول آلان باديو: «فقد رأيت من خلال تجربتي الخاصّة كيف صنع الفلاسفة الجُد»، وعلى رأسهم أندريه غلوكسمان، في نهاية السبعينيّات، أجهزةً فكريّاً مُركّباً من قطع عدّة، من أجل أن يُضفوا الشرعيّة على عودة ارتكاسيّة متوحّشة إلى ما قبل المرحلة الحمراء التي انطلقت منتصف الستينيّات، سواء في الصّين من خلال «الثورة الثقافيّة» أم في الولايات المتحدّة من خلال رفض الحرب على فيتنام أم في فرنسا من خلال أيار 86».

ويُشاطر باديو دولوزاً رأيُه في القيمة المعرفيّة المُتدنيّة لهذا التّيار الجديد. ف«البناءات الارتكاسيّة» التّيشيديها أصحابها «ليس فيها من جديد» بل لا تعدو أن تكون صدّى لما صدّع به «الأيديولوجيون الأميركيون» منذ الثلاثينيّات. كلُّ ما في الأمر بالنسبة إلى باديو أنّ الألوان التي اضطبغت بها الأفكار القديمة المُعادية أساساً للثورات، والتي كانت تهدف إلى إنقاذ الرأسمالية المُتوحّشة، وفرض هيمنة الولايات المتحدّة على العالم، مرّةً باسم الديموقراطيّة ومرّةً أخرى باسم حقوق الإنسان، كانت مُختلفةً بعض الشيء؛ وذلك بحسب المناخ النّقافيّ الذي كان سائداً آنذاك، وأساليب الحجاج المُستعملة فيه، والتعاطف



الإنسانيّ المُستجدّ بين المثقّفين، والأخلاقيّة الديمقراطيّة التي تمّ استدخالها ضمن جينيا لوجيا فلسفيّة.

"أبوستروف" أو في ضيافة التلّافز:

بيد أنّ خطوطاً أخرى كثيرة كانت تمتدّ تحت أرضيّة هذا النّقد الظّاهريّ للعنف وللأفكار الشمولية لتلتقي جميعها عند مفاصلٍ ثلاثة، كانت الغاية الرئيّسة منها، تحريك عجلات التماسّف العظيم مع الفلاسفة المُكرّسين على الساحتين الثقافيّة والأكاديميّة في فرنسا: المِفْصَلُ الأوّل: الحطُّ من شأنِ الفلاسفة الجامعيين ومنهم خصوصاً الذين كانوا يحتلّون أعلى الهرم الأكاديميّ أمثال ميشيل فوكو وجيل دولوز، عبر وضمّهم بالمثقّفين المحبوسين في بُرج عاجيّ، فصَلّهم تماّعن الرّهانات السياسيّة الوطنيّة والدوليّة. فالتعليمُ الفلسفيّ الذي كان يستمدّقوته من رِفعة الجامعة ومنزلتها، صار من الآن فصاعداً مَحطّ إدانة وانتقاد شديدين.

المِفْصَلُ الثاني: رفضُ كلّ أشكال السّيطرة على العقول. وكان المقصودُ بذلك في حينه التخلّص من رِبقة الأيديولوجيتين الفاشيّة والشيوعيّة، والتبرؤ من إرثهما الفكريّ والسياسيّ بفضحهما والتشنيع عليهما بشتّى الوسائل المُتاحة.

المِفْصَلُ الثالث: الاستعانةُ بوسائل الإعلام بل جعلها ملاذاتٍ فكريّة لهم، إذا جاز التعبير، أو نوافذٍ للإطلاقات الجماهيريّة الدائمة من أجل مُخاطبة الرأي العام، ومحاولة التأثير فيه بشتّى الطُرق، خصوصاً عبر طُرْح قضايا، بدتْ بعيدةً للوهلة الأولى عن اهتمامات الشارع، إلّا أنّ أضواء الكاميرات المُسلّطة عليها بقوة، جعلتها بسرعةٍ مَحطّ أنظار الجميع ومثارَ جدلٍ يوميٍّ بينهم. صار الفلاسفةُ ضيوفاً دائمين كلَّ ليلةٍ عند التلفزيون فيما باتَ يرجعُ إلى هذا الأخير حقّ تحديد المُثقّف الحقيقي أو منحُ الشهادات الفكرية.

إنّ الوصولَ المُباشِر إلى أكبر عددٍ مُمكن من الجمهور أو المشاهدين قد دشّنَ مرحلةً جديدةً من الإنتاج الفلسفي في فرنسا. فقد طُوّيتُ صفحةُ البنيويّة وما اقتضتْهُ من أشكال كتابة ومواضيع قَطَعَتْ تماّماً مع الحسّ المُشترك، وانتهى بذلك العصر الذي كان فيه جاك دريدا يُعلنُ بأنّ خمسين شخصاً فقط حول العالم يُمكنهم فهم أعماله. في المقابل فإنّما كتبه أولئك الفلاسفة الشبان في أعمالهم أو ما تحدّثوا به وعنه أثناء حواراتهم التلفزيونيّة، خصوصاً في البرنامج الشهير Apostrophes (أبوستروف) الذي أخذَ على عاتقه ظاهرة «الفلاسفة الجُد»، كان موجزاً، وسهلاً على القراءة، وقريباً من أفهام الجميع.

أقولُ نَجْم!

عن عمرٍ ناهز الـ 87 سنةً رحلَ أندري غلوكسمان ليل الاثنين الثلاثاء في 9 تشرين الأول

(نوفمبر) 2015. الخبزُ جاءَ على صفحة «فيس بوك» العائدة إلى حساب ابنه رفائيل. «... وبرحيله خَفَّتْ صوتُ لطالما» ناضَلَ من أجل الحرية... فقد كان على الدوام، بحُكم واجبه الفكري، وما حمله معه في ذاكرته الشخصية من مأس وفظائع حَفَل بها القرن العشرين، «نصيراً للمُعذِّبين والمقهورين» في الأرض... كما أنه «لم يتراجع يوماً أمام أهوال الحروب والمجازر».

بهذه الكلمات نعى الرئيس الفرنسي السابق François Hollande (فرانسوا أولاند) غلوكسمان، أحد أقطاب «الفلاسفة الجدد» إلى جانب برنار ليفي، وأحد كبار المُنظِّرين لنظريّة حقوق الإنسان والتدخل العسكريّ النزاعات الدوليّة للإطاحة بـ الأنظمة الدكتاتوريّة. عرفها الناس نجماً على شاشة التلفاز وفي البرامج الحوارية الساخنة، بهيئتها المميّزة، وتسريحة شعره الطويل التي لم تتبدّل مع تبدّل مواقفه الفكرية والسياسية، إضافةً إلى «مسحة الفلسفة» المرسومة على وجهه الناعس.

ولِدَ أندريه غلوكسمان في العام 7391 في فرنسا، من أبوين ذوي أصل يهوديّ بولندي، هربا من بلادهما بعد الاجتياح النازي، لينزلا في فلسطين التي كانت تحت الانتداب البريطاني، قبل أن يُغادرا كلاجئين إلى فرنسا لاحقاً. مات أبوه أثناء الحرب العالمية الثانية، وانخرطت أمّه وأخته في المقاومة الفرنسية. فيربيع باريس 86 الشهير، كان غلوكسمان قد بلغا الثلاثين من عمره. لم يجد في الثورة الطلابيّة في أسابيعها الأولى سوى حبّ قد لاح له من النظرة الأولى وسط جُموع المتظاهرين. كان القلب هو الطريق الملكيّ إلى الميدان الباريسيّ المُنتفض آنذاك على وقع المواجهات اليوميّة العنيفة مع رجال الشرطة. أما الثورة فكانت تبعث في نفسه الملو هو الشاب الذي خطا بنجاح أولى خطواته نحو مستقبل مهنيّ باهر كان ينتظره على عتبة السوربون. بعد ذلك سيتحوّل غلوكسمان إلى مناضلٍ ماويّ في الفترة ما بين 86 و47 وإلى مُدافعٍ شرسٍ عن ماو تسي تونغ وعن الثورة الثقافية الصينيّة إلى حدّ مناداته مع زملائها ماويين بضرورة قيام الحرب الأهلية في فرنسا. بيد أن «الثورة الروحيّة» الحقيقيّة التي قطع بموجبها كلّ علاقة له مع اليسار الفرنسي الراديكاليّ ومع الماركسيّة، كانت في اكتشافه المتأخّر لكتابات سولجينتسين.

كتابات الردة

في عام 5791 نشر غلوكسمان كتابه الأكثر شهرةً ومبيعاً: الطباخة وأكل لحوم البشر. وهو عبارة عن تأملات حول الدولة والماركسيّة ومعسكرات الاعتقال أو المُحتشدات ساوي فيه بطريقة، رأى فيها زملاءً له سابقون إجحافاً عظيماً، بين الشيوعيّة والنازيّة؛ قبل أن يُتبعه بعد سنتين بكتاب آخر أسماه Les maîtres penseurs (معلّمو الأفكار)، جاء في

سياقاً تصفية حسابٍ هذه المرّة، مع الفلاسفة الألمانفي القرن التاسع عشرالذينشكّلوا في نظره المصدر الأول للأفكار الشموليّة. فقد هيّأت أعمال أفلاطون وهيغل وفيشته وماركس ونيتشه ولينين، بحسب الكتاب، الأرضيّة الفكرية لظهور فلسفات ونظريات تُبرّر قيام دولة قويّة ديكتاتورية وكليانيّة، ترتكب المذابح والمجازر وتنفذ الاعتقالات التعسفيّة بحق شعبها أو شعوبٍ أخرى، تحت أرديةٍ وذرائعٍ عقلانيّة. لقد استخدّم هؤلاء «المعلّمون الكبار» نظريّاتهما العقليّة من أجل إضفاء الشرعيّة على أعمال العنف المتنوّعة التي اندلعت في كل أرجاء العالم. وبذلك صار واجباً التصدّي لـ«شيوخ الفكر» عبر فضحهم والتّطهّر من رجس أفكارهم.

في الفترة نفسها ظهرت أعمالٌ أخرى رفدت هذا التيار الفلسفيّ الجديد، المُستعد للماركسيّة وللتجربة السوفييتيّة خصوصاً، والذي سار في ركبه مفكّرون ماويويون مرتدّون، وآخرون من مشارب شتى، نذكر منها: كتاب L'Ange (الملاك) الذي هو تأملٌ ميتافيزيقيّ وروحانيّ حول طهرانيّة الرغبة الثورية ومازقها، اشترك في تأليفه الفيلسوفان الفرنسيّان Christian Jambet (كريستيان جامبيه) و Guy Lardreau (غي لاردو)؛ وكتاب La Barbarie visage humain (البربريّة ذات الوجه الإنساني) لبرنارليفي الذي يصغر غلوكسمان بعشر سنين والذي ضمّتها انتقاداً عنيفاً جداً للشيوعيّة.

يقول ليفي في الكتاب في إشارة واضحة إلى استمرار النزعة الدكتاتورية والحروب في العالم: «هتلر لم يمُتني برلين، بل ربح الحرب.. ولا ستالين مات في موسكو.. إنّه موجود هنا بيننا، مسافرٌ خفيّ في تاريخ لا يزال المُطارداً من قبّله، ورازحاً تحت وطأة جنونه».

فوكو المتعاطف

لأخذنا برأي دولوز؛ فسنقول مجازاً أنّأحصنة غلوكسمان التي بدأت سباقها الكبير عقب التحول الكبير في المسار، لم تستطع أن تجرّ وراءها عربيّة الفلسفة. بعبارة أخرى، لم تنطو أعماله التي نشرها طيلة حياته على أيّاهميّة فلسفيّة. بيد أنّ لصديق دولوز Michel Foucault (ميشال فوكو) رأياً مخالفاً تماماً، كان الإعلان عنها أمام الملاء سبباً في حدود تقطيعه بينهما في العام 7791. فقد امتدح فوكو ظاهرة «الفلاسفة الجدد» وأثنى تحديداً على مواقف غلوكسمان في كتابه «معلّمو الأفكار» وذلك في مقالة نشرتها مجلّة (المراقب الجديد) في أيار من العام نفسه. رأى فوكو أنّ الكتاب هو واحدٌ من الكتب الكبيرة في الفلسفة على غرار كتب Nietzsche (نيتشه) أو Wagner (فاغنر)؛ عرضلتاريخ الأفكار بطريقةٍ مسرحيّةٍ لم تخلُ من مَرَح. نوعوتٌ كثيرة أسندها فوكو إلى كتاب غلوكسمان: فهو متألّق، جميلٌ، حادٌ، مُختلفاً لوائه، ومُسلّ. لكنمروحة النوعوت هذه إنّما تحرّكها برأيها الضرورة وليس حسّ

الفكاهة. فالسؤال الأساس الذي تصدّى له غلوكسمان في كتابه «بيدين عاريتين» من النظرية هو: كيف استطاعت الفلسفة الألمانية أن تجعل من الثورة وعدًا بالحقيقة، وبالذات الصالحة؟ لقد نجح غلوكسمان بحسب فوكوفي تعرية الخطاب الفلسفي الأكثر علوًا عبر الكشف عما تضمنه ذلك الخطاب المتحمس الذي بدأ مع فيشته واستمر مع هيغل وماركس حتى نيتشه، من مسببات (ما لا يمكن اختزاله فيه) وما انطوى عليه منعنا صراثة أو هالكة، وكذلك ما خلفه من ضحايا ومُنشقين. فالجهاز الفكري الذي طوره الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر، تأثرًا منهم بالثورة الفرنسية من أجل تحقيق فكرة «الدولة الثورة» في واقع كان لا يزال شديد الانقسام والتخلف مقارنةً بفرنسا أو بريطانيا، قد تحول بعد فترة قصيرة إلى أداة مُرعبة في يد الأنظمة الشمولية، هدفها كان تبرير مجازر السلطة وإيجاد مسوغات فلسفية لممارساتها الإرهابية.

أمّا وقد انقشعت الحقيقة المريرة التي عملت الدعاية الشيوعية طويلًا على إخفائها وعلى خنق صوتها عند كل مناسبة، صار واجبًا قلب الصيغة المتفائلة لسؤال كانط بأخرى أقرب إلى التشاؤم. لم يعد السؤال: «بماذا يُمكنني أن أمل؟» هو المطلوب الإجابة عنه، بل: «بماذا عليّ أن أفقد الأمل؟». فليسؤال الشرّ أولوية على سؤال الخير. ذلك أن قدرتنا على رؤية الشرّ ابتداءً هي التي تسمح لنا لاحقًا بتحديد خيرٍ ما يظل نسبيًا على الدوام.

#### هيغل والروح المُحاربة

فمن أين يأتي الشرّ؟ أو بعبارة أخرى من ذا الذي يصنع لنا «خطاب الحرب» وينشر بيننا «خطاب الكراهية»؟ سؤالان مهمان سيشكلان عنوانين لكتابين، بينهما فاصلة زمنية طويلة، تابغضيهما غلوكسمان محاكمته لهيغل وتحميل فلسفته أوزار التاريخ. أفليس مسعى كل فيلسوف منذ قرن ونصف القرن هو الخروج على هيغل عبر الإجابة عن السؤال الصعب: كيف لا نكون هيغليين بعد اليوم أبدًا؟

لكن لماذا هيغل؟ وما علاقته بالحرب؟

يؤكد غلوكسمان بأسلوبه الذي لا يخلو من مُراوغات ومُحاحكات لفظية أن هيغل قد فكّر ماهية الحرب ثلاث مرّات على الأقل. ففي أعماله التي تناولت فلسفة التاريخ والحضارة، لعبت فكرة الحرب دور المركز أو المَرَج الذي يُحيل إلى ذاته. كذلك في «فينومينولوجيا الروح» فإنّ ماهية الحرب والماهية «الحربية» للحقيقة كلاهما ينهل من معين واحد. فعن طريق الحرب تنشأ الدولة وتقوم المؤسسات، ومن دونها لا يصير الشعب شعبًا. والحرب هي وحدها من تُنشق الطريق نحو الكلي، وتأتي بالموت «سيّدًا مُطلقًا» على الثقافة. أمّا الموت فهو «السالب المُطلق» الذي يجعل من كل معرفة معرفةً خالصةً به. ويتمسك غلوكسمان في

مرافعته الاتهامية بواقعة انبهار صاحب الديالكتيك الإمبراطور روح العالم» وهو يعبرُ مُظفراً مدينة Iéna (إيينا) غداة المعركة الشهيرة هناك ضد بروسيا (1807). فقد كتب هيغل: «إنّه لإحساس رائع أن يرى المرء مثل هذا الفرد، وقد تركّز هنا في نقطة واحدة، مُمتطياً جواده، وقابضاً بيديه على العالم... نابليون لا يُنفذ أغراضه الخاصّة ومصالحه بقدر ما يُنفذ إرادة التّاريخ التي تعلق عليه، وتخرقه على غير وعي منه!» ففي ذلك اليوم جسّد نابليون الجواب الأبديّ لخطاب الحرب: سلامٌ تفرضه الإمبراطوريّة. إمبراطوريّة القوّة التي هي أيضاً إمبراطوريّة العقل والحرية.

اليهوديّ المحسود!

بيد أنّ خطاب الحرب قد تحوّل إلى خطاب كراهية في زمن «الإرهاب المُعوّلّم» حيث لم تعدّ ساحات المعارك مُحدّدة سلفاً كما كانت في السّابق، وحيث يُمكن لقبلة صغيرة في جيب عابري سبيل أن تواجنا بالموت في أيّ وقت وفي أيّ مكان. يكفي أن يقول أحداً ما: «أنا أكره!» حتّى يتحوّل قوله هذا إلى فعلٍ مُدمر. لكن من ذا الذي يكره من؟ من هم ضحايا هذا الخطاب الأكثر استهدافاً في نظر غلوكسمان، بعد الأميركيين الذين تصاعدت ضدّهم نزعة الكره والعداء (لماذا يكرهوننا؟! والنساء اللواتي يُكافحن من أجل حرّيتهن).

لا ينسى اليهوديّ الهارب مع عائلته من بطش النّازية عبر حمّله لاسمين؛ واحدٌ منهما لحفظ الهوية، والثاني للتخفي، عقدةٌ مُعادة السامية التي بقيت حاضرة بقوّة في كتاباتهمذ بواكيرها. فاليهود ضحايا دائمون في نظره، تمّ استبعادهم من قبل «معلّمي الأفكار» مرّة من جنّة العقلانية بوصفهم «حمقى، منحرفين، أنانيين، وفرديين»؛ ومرّة أخرى، من جنّة الدولة بوصفهم «مُعادين لفكرة الدولة» أولكونهم يُشكّلون دولة داخل الدولة. لكنّ «معادة السامية» سُرعان ما تنقلب عند منبُعانون منها، إلى ضرب من الشّوفينيّة (chauvinisme) تجعلهم يرون في أنفسهم لا يرونه في غيرهم من الشعوب أو الأديان أو الأعراق. فعندما حدّد غلوكسمان سبب النزعة الأوروبية المناهضة لليهوديّ الوسخ (le juif) (elas) بدا أنّه يشير إلى نتيجة واحدة: الحسد! نعم. فثراء روتشيلد، وفكر آينشتين، وعدم إيمان فرويد بالدين، كانوا سبباً في ازدياد العداء ومشاعر الكره تجاه اليهود: إذ إنّ ثروة اليهوديّ المُقيم في أوروبا «ليست توطئية»، وفكره يقف من غير ارتباطات من دون عوائق، وعدم إيمانه «هجومٌ متواصل على الأخلاق والجنسانية والتقاليد».

ومن جهة أخرى نرى غلوكسمان مُدافعاً شرساً عن دولة إسرائيل. فإذا به يثور بشدّة على «الضمير العالمي الطيب» بسبب وصف العدوان الإسرائيلي على غزة في عام 8002 ب«الردّ اللامتناسب» (disproportionée)، ساخراً من «الأرواح الملائكية» التي تتوهّم «تناسباً

مُقَدِّسًا، يُحَقِّق التوازن في الصراعات المُميتة. ف«إرادة»[إرادة إسرائيل]البقاء على قيد الحياة ليس فيها مناللاتناسب شيء».

حديقة كانديد

هل علينا إذا ما رفضنا القتل والموت على يد الإيديولوجيا أن نعيش من دون أفكار ومن دون معتقدات؟ بالطبع لا. لكن أي نموذج فكريّ علينا الاحتذاء به؟ هوذا السؤال الذي يرى غلوكسمان أنه كرسحياته للإجابة عنه، وكتب عشرات الكتب في سبيل الدعوة إلى «التفرُّس في الشر»، و«الكشف داخل الأحلام الأكثر إغواءً للناس»[عناكليا لبشر الأشد شراسةً]. وسوف يجدُ غلوكسمان في شخصية Candide (كانديد) للكاتب والمفكر الفرنسي Voltaire (فولتير) ضالته المنشودة.

ف«كانديد»، الرجل الساذج يُقدِّم لنا خلال رحلته المثيرة للمتاعب حول العالم، درسًا في البؤس المُستحكِّم، يجعلنا لتفاؤل ضربًا من خيالٍ لا يوجد سوى في رأس أستاذه بانغلوس الذي كان يُعلِّمه فلسفة لايبنتزي في قصر أحد البارونات في مقاطعة وستفاليا. فهل حقًا أنّ كل شيء في عالمنا هو على خير ما يكون لكوننا نعيش في أفضل العوالم المُمكنة؟ إنّ محاربة التفاؤل السعيد للدوغمائيين والمثاليين، والإيديولوجيين المُبتهجين الذين يراهنون على التقدّم الحتمي للتاريخ» هو ما يجمعُ غلوكسمان ب«كانديد». فهذا الأخير بطريقته السّاحرة قدّم للقارئ الخلاصة التي انتهى إليها الأوّل: التفاؤل قد يكون مُفترسًا كأَيّ حيوان خطير. تفاؤل يتغذى على كُرّه الذات ونبذ الآخرين. كما أنّه يقود المجتمعات في نهاية المطاف، بما يخترنه من لاعقلانيّة وتعصّب أعمى، إلى الاستسلام أمام فوضى العالم.

فولتير في روايته «كانديد»، يقفُ ضدّ ماركس وأمثاله من الإيديولوجيين الذين وعدوا النّاس بالجنّة على الأرض ثم قادوهم إلى الجحيم. فهو صوّر لنا العالم كما هو، بعجزه وبجبره، وليس كما تريد أن تقصّه علينا الإيديولوجيا. رحلة «كانديد» ليست مسيرةً إلى الأمام، وليس فيها غايةً يبلغها، ولا نقطة يقف عندها، وفوق ذلك ليس فيها أملٌ بخلاصها. لم يفكر «كانديد» على غرار لايبنتز بإبراز «أفضل العوالم المُمكنة» أو هيغل بالاحتفاء «بنهاية التاريخ» أو ماركس «بالتبشير بالشيوعيّة والعدالة بين الطبقات». هو ليس من طينة أولئك الرجال الذين لديهم معرفةٌ في كل شيء، والذين يملكون عن كل سؤال جوابًا. «كانديد» على الضد منهم لا يُثبت لنا شيئًا ولا ينفي شيئًا. ينبغي علينا أن نزرع حديقتنا يقول في تعبير قد لا يفهم من غير تأويل.

لكنّ غلوكسمان يلتقط المعنى الذي يطرح من دائرته كل ما يُمكن أن تكون له صلةٌ

بالإيديولوجيا. يجعل من التعبير إشارةً بريئةً على صيرورة لا تخضع لرغباتنا وأمانينا. وفي هذه الإشارة بالذّات يكمن ما يُسمّيه غلوكسمان: la solutionCandide (حلّ كانديد). ليست الحديقة جنّةً، وليست أفضل العوالم المُمكنة، كما ليست هي الجحيم. بل الحديقة هي ببساطة الواقع الفعليّ الذي يحيا فيه كل فرد متّاً والمساحة التي فيها نضع أنفسنا قولاً وعملاً.

1- «Je crois que leur pensée est nulle»

2 - أنظر مقابلة دولوز حول ظاهرة "الفلاسفة الجدد" في مجلة Minuit عدد 24 أيار 1977 منشورة مجاناً على الموقع الإلكتروني:

<http://www.generation-online.org/p/fpdeleuze9.htm>

3 - المصدر نفسه

4 -

5 - مقابلة دولوز في Minuit، مصدر سابق

6- André Glucksmann, La Cuisinière et le mangeur d'hommes - Essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration, Paris, Le Seuil, 1975.

7 - أنظر حوار للمفكر الأميركي نعوم تشومسكي حول المثقفين الفرنسيين على اليوتيوب على العنوان الآتي:

<https://www.youtube.com/watch?v=HgBvXkeRjZk>

8- Alain, Badiou, Logiques Des Mondes, L'être et l'événement 2, Paris, Le Seuil, 2006.p63

9- ibid

10 - ibid

11- Les « nouveaux philosophes » : 30 ans après, article dans LA REVUE, Squire Patton Boggs, le 11 juillet 2008

12 - لِنُقارن ما بين برنار هنرليفي الذي يشعُر بالارتياح في قميصه الأبيض المفتوح وهو يجيب على أسئلة برنار بيغوفي برنامج "أبوستروف" التلفزيوني وبين جاك دريد الذي صرّح بأنّه لا يتصوّر نفسه أبداً ضيفاً على برنامج برناربيفو... لأنّ التلفزيون لا يحترم ولا يسمح بالصمت!

13- Philosophie : nouvelle politique de l'offre et transformations de la demande, article dans Revue de la BNF 2017/1 (n° 54) écrit par Jean-Louis Fabiani, sur le site : <https://www.cairn.info/>

14- Ibid

15 - كتب غلوكسمان كتاباً خاصاً حكي فيه عن طفولته الصعبة وعن سنوات الحرب والخوف من مطاردة النازيه لعائلته وانخراط أمه في المقاومة الفرنسية ضد قوات هتلر. الكتاب صدر عام 2006 وحمل عنوان: (سورة طفل), Une rage d'enfant, Paris, Plon

16 - كتب الرئيس أولاند هذه الكلمات على حسابه على تويتر ليلة الإعلان عن خبر الوفاة على حساب الفيس بوك الخاص بابنه رفائيل:

“André Glucksmann portait en lui tous les drames du 20ème siècle. (...) Il a toute sa vie durant mis sa formation intellectuelle au service d'un engagement public pour la liberté”, souligne le président de la République. “Pénétré par le tragique de l'histoire autant que par son devoir d'intellectuel, il ne se résignait pas à la fatalité des guerres et des massacres. Il était toujours en éveil et à l'écoute des souffrances des peuples”.

17 - منح الباباب نيديكتوس السادس عشر غلوكسمان ”جائزة أوشفيتز لحقوق الإنسان“ 2009 وهي جائزة تُمنح سنويا لشخصيات ملتزمة في الدفاع عن حقوق الإنسان في العالم بشكل يتلاءم مع تعاليم البابا الراحل يوحنا بولس الثاني وشهادته المسيحية.

18- André Glucksmann, Raphaël Glucksmann, Mai 68 expliqué à Nicolas Sarkozy, Éditions Denoël, 2008, p17

19 - مساعد المادة الفلسفة ومساعد الأستاذ فيلسوف شهير هو ريمون آرون الذي كان يمثل التيار الليبرالي الوسطي

20- Hitler n'est pas mort à Berlin, il a gagné la guerre... Staline n'est pas mort à Moscou... il est là, parmi nous, passager clandestin d'une histoire qu'il continue de hanter et de ployer à sa démente.

21 - نشرت المقالة في الأعمال الكاملة لفوكو في كتاب:

Dits et écrits, La grande colère des faits, n :204

22 - أنظر مقابلة مع غلوكسمان أجرتها مجلة Lire في عددها الصادر في 1 أيلول 1997

23- André Glucksmann, Le Discours de la guerre, théorie et stratégie, Paris, L'Herne, 1967, p.267

24- Ibid

25- Ibid, p. 280

26- André Glucksmann, Le Discours de la haine, Paris, Plon, 2004, p56



27- André Glucksmann, La Bêtise, Paris, Grasset, 1985.p87

28 – أنظر مقال لغلوكسمان في مجلة Le Monde حول الحرب على غزة عام 2008 منشورة على الانترنت:

[https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/01/06/gaza-une-riposte-excessive-par-andre-glucksmann\\_1138303\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/01/06/gaza-une-riposte-excessive-par-andre-glucksmann_1138303_3232.html)

29- André Glucksmann, Voltaire contre-attaque, Paris, Robert Laffont, 2014,p15

30- Ibid, p15

31- Ibid, p20

32- Ibid, p24



## حين يكون النص الأدبي موضوعاً للخطاب الفلسفي.

د. ديانا حدّارة

يسعى هذا البحث إلى إظهار العلاقة المتأصلة بين الفلسفة والأدب والتي تكاد تكون علاقة تكامل رغم أن الكثير من الفلاسفة وعلى مرّ التاريخ تنكّروا للأدب ووظيفته في المجتمع الإنساني. وبناءً عليه طرحنا في بحثنا هذا إشكالية اعتبار الأدب عنصرًا وموضوعًا للخطاب الفلسفي، وقد بينّا كيف أن الفلاسفة عبر العصور كانت لهم رؤيتهم الخاصة إلى الأدب وقدموا العديد من الدراسات عن الأدب، لا سيما في مجال الشعر والرواية، وبحثوا فيه فضلاً عن أن بعضهم توّسل الأدب سواء رواية أو شعراً لتسويغ مذهبه الفلسفي والحدّ من التفكير المنطقي الصارم للفلسفة. وفي المقابل ، طرحنا إشكالية ”تفلسف الأدب“، والمضمون الذي يسعى الأديب المتفلسف من خلاله التعبير عن تجربة إنسانية أصيلة تبحث في أسرار الكون إنطلاقاً من تجربة ذاتية خاصة تأملية. لنظهر أن الفلسفة والأدب على علاقة متناغمة أحدهما يغذي الآخر في تأملهما في الإنسان والوجود. كلمات مفتاح: أنطولوجيا - ما بعدالحداثة - الأنطولوجيا - البنيوية - ميتافيزيقا - أكسيولوجيا

يقول كارل ياسبرز:

”في البداية، وكما عبر القرون، أرى أن الفلسفة تولد من الأسطورة، من الدين، من الشعر، من اللغة. وكأن أصل الفلسفة

أستاذ مساعد،  
ورئيسة قسم  
الفلسفة في كلية  
الآداب والعلوم  
الانسانية-الضلع  
الأول-الجامعة  
الليبنانية

يكن في شيء آخر تتغذى منه أو تعارضه... . هب أن الفلاسفة يشتركون مع الشعراء والفنانين والأبطال والقديسين والأنبياء في العلاقة مع العالم ككل، إيضاح سر الكائن والوجود، والحقيقة التي تعلو على الزمن في ثوب تاريخي، الانصراف عن المنافع المعاصرة الجزئية". (ياسبرز، 1988، ص.31-30، 58)

هذا الاعلان للفيلسوف الألماني كارل ياسبرز، يكشف العلاقة بين الفلسفة والأدب بكل مجالاته، هذه العلاقة التي لطالما تتغذى من تأملات المبدعين سواء كانوا فلاسفة أو أدباء. وفي المقابل، يزعم الكثيرون أن الفلسفة تختلف جذرياً عن الأدب لناحية الشكل والمضمون . فإذا كانت الفلسفة تعبّر عن الحقيقة من خلال لغة مفاهيمية، والتي تطمح إلى العالمية، يبحث الأدب عن الجمال في كل مكان، باستخدام لغة رمزية ومجازية لها ركيزة شخصية جادة. فيما اعتبر آخرون أن كل شيء هو الأدب، وهذا يعني الاهتمام بالتعبير واللغة. فيما تكشف أعمال الكثير من الفلاسفة عن أن العلاقة بين الأدب والفلسفة ليست ممكنة فحسب، بل متناغمة أيضاً، وأحدهما يتغذى من الآخر. وأن شرعية مثل هذه العلاقة مثبتة تاريخياً من خلال الوحدة القديمة بين مجالي الشعر والفلسفة.

من هنا فإن اهتمام الفلاسفة بالأدب قديم قدم انبثاق الفكر الفلسفي. فقد كان أفلاطون مشبعاً بقصائد هوميروس لدرجة أنها تظهر في العديد من حواراته، وكان مفتوناً بالأدب لدرجة أنه مارسه في الوقت الذي أدانه. وعلى سبيل المثال في الجمهورية وفي القوانين، كشف أفكاره من خلال الشخصيات، وفي شكل حوار، وهو بالتأكيد ليس الشكل المعتاد للخطاب الفلسفي. أما أرسطو، فبعد أن أعلن أن الدهشة هي أصل الفلسفة، نراه يضيف أنه حتى حب الأساطير هو، بطريقة ما، حب الحكمة، لأن الأسطورة مجموعة من العجائب. فهل يمكن الأدب أن يكون موضوعاً أو عنصراً متجذراً في الخطاب الفلسفي؟ ولم تتوسّل الفلسفة الأدب؟ ومتى يكون الأدب متفلسفاً؟

قبل الخوض في الإجابة عن الإشكاليات التي يطرحها هذا البحث، لنلمع بداية إلى وظيفة كل من الفلسفة والأدب.

#### أولاً- الفلسفة والأدب من حيث الوظيفة والدور

إن السؤال المركزي لكل إبداع سواء كان عملاً أدبياً أو عملاً فلسفياً، يتكوّن من علاقات ثلاثية الأبعاد بين الذات - العالم - الكلمة. ولا شك أن هذه العلاقات أساسية لجميع أشكال الإبداع. سواء كنا نتحدث عن عمل أو نص أو خطاب، فإن مهمة المؤلف المبدع تظل كما هي: التعبير عن الوجود والعالم في الفضاء المثالي للبناء الإبداعي. ومن ثم

يتم إقامة حوار بين الإحداثيات الثلاث للمحور المذكور، حوار يسعى إلى بناء خطاب من خلال الاختيار في موقع قوي مركزي لأحد الكيانات الثلاثة. وينتج عن هذا الشكل الغنائي أو التجربة المعاشة، أو الشكل الأنطولوجي أو اللغوي لكل عمل ابداعي، الاتجاه التأملي نفسه. باختصار، يشترك الأدب والفلسفة في ثلاثة جوانب رئيسية:

• الفكر

• اللغة

• الكتابة

إن العملاق الفلسفي والأدبي هما إذاً نتاج فكر ولغة، ويمكن تمييز الكتابة، أدبياً و/أو فلسفياً. هناك، في الكتابة، شرط للتفكير في التعبير مثلما هو الحال مع التعبير عن الفكر. والفلسفة ليست فن التفكير فحسب، كما أن الأدب ليس فن التعبير فقط. الفلسفة لا تسلط الضوء على المفاهيم البسيطة فحسب، بل على الخصائص المفاهيمية، والأدب لا يخلق الأحاسيس والتصورات البسيطة فحسب، بل يؤثر ويدرك. وهكذا فإن كلاهما يتعامل، بشكل أو بآخر، مع الواقع الموضوعي: فالطابع المفاهيمي للفلسفة يتجاوز الرأي العام، والتأثير والإدراك يتجاوز الأحاسيس والتصورات المعتادة. إذ لا توجد فلسفة ولا أدب إذا لم نغم من خلال الفكر والإبداع، بالتحويل من العادي إلى غير العادي. تحدث هذه العمليات في المنطقة التي تتشكل فيها اللغة. لذا تحتوي العديد من النصوص الأدبية في كثير من الأحيان على مخطّط فكرة، في الغالب هي الحكمة الروائية أو الشعرية ، يتبعها الكاتب بدقة، الذي يريد أن يفكر في الأشياء وفي الوقت نفسه يعبر عنها بشكل مجازي (أعمال دوستويفسكي، تولستوي، كامو...إلخ). ولكن هناك أيضاً فلسفة مستوحاة من ألعاب اللغة والخيال: غوته، وسارتر... هذه الازدواجية في الفكر/الشعور، العقل/الخيال، المفهوم/الخيال، التأملي/التخيلي، الخطاب الفلسفي/الخطاب الأدبي، الفكر/اللغة تحدّد الطبيعة البشرية وتمثّل سمة وجودية.

من هنا نجد أن الفلاسفة، وكذلك الأدباء، يفكرون بشكل مجازي (انظر عمانوئيل كانط، فريدريك نيتشه، ومارتن هايدغر، وبول ريكور، وغيرهم)، فالممارسة التأملية قريبة جداً من الخيال الشعري، وربما أقرب منه إلى العرض الدقيق. بالنسبة إلى هايدغر، فإن الاستعارة موجودة فقط داخل الميتافيزيقا. إنها تدهش الطابع الموحد للمجازي والميتافيزيقي، وكلاهما يعبر عن حركة الفكر نحو المعقول، نحو الفكرة ونقل المعنى، من الحرفي إلى المجازي، ومن الحقيقي إلى الخيالي.

ومما لاشك فيه أن كل بنية لفظية أدبية لها اتجاه نهائي داخلي. ومعايير المعنى الخارجي تكون دائماً ثانوية في الأدب، لأن المصطلحات هنا لا تهدف إلى الوصف أو التأكيد، وبالتالي فهي ليست صحيحة ولا كاذبة، وليست مصطلحات حشو. في الأدب، تعتبر إشكاليات الصدق والواقعية ثانوية بالنسبة إلى الهدف الرئيس، وهو تشكيل كلّ لفظي مستقل، وتستند قيمة الرموز إلى أهميتها في بنية الدوافع المترابطة. ولذا فأى تركيب لفظي عضوي تتوافر فيه هذه الشروط يدخل في إطار الأدب. وفي غياب هذه البنية اللفظية المستقلة، يكون لدينا شكل من أشكال اللغة يستخدم الكلمات كأدوات لمساعدة الوعي على القيام أو فهم شيء يختلف عن العنصر اللفظي. والأدب هو شكل متخصص من أشكال اللغة، تماماً كما أن اللغة هي شكل من أشكال التواصل.

وفي المقابل، وإذا كان للعمل الأدبي معناه وهدفه ولغته، فإن الخطاب الفلسفي، هو على وجه التحديد أحد أشكال اللغة التي تستخدم الكلمات، كأدوات، لمساعدة الوعي على القيام أو فهم شيء يختلف عن الكلام. إذن الذي يختلف عن العنصر اللفظي في الخطاب الفلسفي، والذي يمكن أن يتولى هذا الأخير مسؤوليته، يمكن أن يكون الأدب نفسه. وانطلاقاً مما تقدّم فإن أشكال اهتمام الفلسفة بالأدب لها السمة المشتركة المتمثلة في طرح الأدب أمام الفلسفة كموضوع خارجي، وكموضوع للدراسة. لقد درس الفلاسفة الأدب، إما بشكل غير مباشر أو مباشر. ونعني بالمباشر في المقام الأول الأعمال الفلسفية التي، للهولة الأولى، لا تتعلق بالأدب على الإطلاق. فنحن نعلم أن علم اللغة قد لعب دور النموذج في ما يتعلق بالعلوم الإنسانية المختلفة. وكنموذج، يقدم مساهمة كبيرة في دراسة الخطاب الأدبي والفلسفي. والفلسفة، عندما تركز تفكيرها على اللغة نفسها، يمكنها بدورها أن تؤثر في النموذج اللغوي، وبالتالي في دراسة الأدب. كما، نعتبر الدراسات غير المباشرة للأدب هي الأعمال الفلسفية التي تطوّر مفاهيم أو تقترح تمايزات يمكن النظريات الجمالية أو الأدبية أن تتناولها بمفردها. لذا، فإذا كان من الممكن أن يكون الأدب، بالنسبة إلى الفلاسفة، موضوعاً للمعرفة، فمن الممكن أيضاً تقديمه لهم كموضوع يجب الحكم على قيمته في ما يتعلق بأهداف معينة يفترض أنها سامية متعالية. تظهر هذه الطريقة في قياس الأدب أيضاً وفي الوقت نفسه تقريباً الذي تظهر فيه الفلسفة.

## ثانياً- الأدب موضوع للخطاب الفلسفي

### • أفلاطون وأرسطو نموذجاً

يعتبر أفلاطون أول من طوّر، وبطريقة بارعة، أسلوب نقد الشعر والفن بشكل عام، فكان موقفه من الأدب أكسيولوجياً. إذ أنه أكد على التمايز والاختلاف بينهما على الرغم من انه كان كاتباً عظيماً في مجال الأدب كما يظهر في المحاورات. و على الرغم من هذا؛ نجده يعبر عن حالة من التضاد بين الأدب والفلسفة كونه رفض وجود الفن والشعر والشعراء في مدينته؛ بحجة أن الفن عموماً والشعر خصوصاً يقومان على مفهوم المحاكاة الذي اعتبره مفهوماً دونياً؛ لأنه يحاكي العالم الحسي، والشعر عنده إيهام بالحقيقة، بينما الفلسفة ترتبط بالعلم أي بالحقيقة فأخذ مفهوم الأدب لديه مفهوماً دونياً. قياساً على هذا المفهوم الذي بقي تأثيره في الفكر الإنساني لمدة زمنية طويلة. يقول أفلاطون بلسان سقراط عن الشعر: ”أما القصائد الجميلة فليست إنسانية، ولا من صنع الإنسان، بل هي إلهية والله صانعها، إن الشعراء هم مفسّروا الآلهة والمتكلمون من قبلهم كلٌّ بمفرده“.(أفلاطون، 1994 ، ص 10)

فعالم الأشياء المحيط بنا، بحسب أفلاطون، هو صور للحقائق المتعالية والثابتة: الأفكار؛ منذ ذلك الحين، تصبح الأعمال الفنية، صور الأشياء، صوراً للصور الموجودة في عالم المثل؛ وكما أن الأشياء تعيد إنتاج الأفكار بشكل غير كامل، فإن الأعمال الفنية تتدهور، وغالباً ما تكون تقليداً مهيناً للأشياء، فهي محاكاة يمكن للساذج أن يخلطها مع الواقع نفسه؛ لذلك من المهم منع المقلدين من الوصول إلى المدينة المثالية، التي يمكنهم الوصول إليها. الذين يمكن أن يفسدوا مواطنيهم من خلال إعطائهم، على سبيل المثال، أفكاراً خاطئة عن الآلهة. لا شك أن هذا الخداع ليس طوعياً، لأن الشاعر بصفته لا يعرف ما يقول، فهو ملهم؛ ولكن لهذا السبب بالتحديد على شخص آخر أن يحكم على محاكاته. ومع ذلك، فحتى أعظم الشعراء يقدمون للمواطنين صوراً كاذبة، فهو أيضاً ينفهمهم: فقط أولئك الذين يطابقون كتاباتهم مع النماذج التي يقترحها المشرع سيتم قبولهم في المدينة. في هذا المذهب، يُعدُّ مفهوم المحاكاة أمراً بالغ الأهمية، ومع ذلك، ووفقاً لأفلاطون، فإن المحاكاة الجمالية هي نوع من فن الإنتاج الذي يخرج إلى الوجود، ما لم يكن موجوداً من قبل، وذلك باختيار مواده حسب الشكل الذي يريد أن يعطيه للعمل المتوقع. وبالتالي فإن المحاكاة تضر نية التقليد، ووجود نموذج، واختيار المواد التي تسمح للفنان بإعادة إنتاج هذا النموذج. (ص. 449)

ومع ذلك، للحكم على الصورة المُنتجة على هذا النحو، علينا أن نعرف ما هو الواقع

المقلد، وأن نعرف مدى صحّة هذه المحاكاة، وأخيراً نعرف ما الذي يجعلها جيدة ومفيدة. لكن للحكم على استقامة الصورة (الشرط الثاني) يجب أولاً معرفة النموذج (الشرط الأول). ما الذي يمكن أن تحتفظ به الصورة من هذا؟

لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون استساخاً كاملاً للكائن المُقلد، لأنه عندها لن يكون هناك كائن واحد وصورته، بل كائنان متطابقان: ليس كراتيلوس وصورة كراتيلوس، بل اثنين من كراتيلوس؛ وبالتالي لا يمكن الصورة أن تشمل جميع عناصر النموذج، بل تحتفظ فقط بطابعها المميز (ص. 548-553). وبهذا المعنى فإن كل صورة هي تشويه للواقع، وإذا كانت الاستقامة تتعلّق بنسخة كاملة من النموذج، فإن كل صورة تكون بالضرورة كاذبة. فهل يمكن، على الرغم من ذلك، أن يكون مفيداً؟

إجابة أفلاطون ذات شقين. في كتابه الأخير من الجمهورية، يستبعد المقلدين من المدينة المثالية، بعد أن أظهر أنهم، بالعمل دون معرفة أو رأي صحيح، لا يمكنهم إلا إنتاج ثمار متواضعة تملق العنصر المتوسط في الروح. ومع ذلك، في النواميس، ومع استمراره في استبعاد تقليد الرذيلة من المدينة، فإنه يعترف بإمكانية استخدام الموسيقى والشعر لتعليم المواطنين، بشرط أن يقلدوا الرجل الصالح. من الواضح أن أفلاطون يحدّد الجمال المعرفي والجمال الأخلاقي، وأنه منذ ذلك الحين فصاعداً، سيكون الشعراء الوحيدون الذين يلازمون مدينته هم الشعراء الذين يخدمون الدولة. (تاييلور، 1986 ص. 359)

وبالتالي، لا يُعتبر الأدب، والفن بشكل عام، هنا غايات في حد ذاتها، بل وسيلة فيما يتعلق بهدف المدينة، وهو جعل المواطنين فاضلين، وبالتالي سعداء. إن المشكلة التي يحلها أفلاطون على هذا النحو هي مشكلة أي مذهب عام للنشاطات الإنسانية، سواء كانت فلسفية أو سياسية أو دينية، في علاقاتها بالفن، وهي مشكلة لا تزال قائمة في أيامنا هذه. أمّا أرسطو فقد نظر إلى الأمر من زاوية أخرى في كتابه فن الشعر، عندما قدّم تصنيفاً إلى أشكال التفكير جعل البرهان في المقدمة ثم الجدل وتأتي السفسطة والتخيّل في المرتبة الأخيرة. وهذا التوصيف الأرسطي قد أثر كثيراً في الفكر الوسيط بعد أرسطو وقد تمت محاكاته .

لقد كان موقف أرسطو من الأدب معيارياً ففي كتاب فن الشعر لا يكتفي بوصف المأساة أو الملحمة، بل يهتم أيضاً بكيفية تأليف الحكاية إذا أردنا أن يكون التكوين الشعري جميلاً؛ ويحدّد الترتيب الذي يجب أن تكون عليه الحقائق؛ ويحدّد أن الشاعر يجب أن يكون صانع قصص أو حكايات وليس صانعاً للأشعار، وأن المغامرة والاعتراف يجب أن ينشأ من تكوين الحكاية ذاته (أرسطو، لا ت. ص. 115)؛ فهو يشرح ما يجب أن نهدف



إليه وما يجب تجنبه في تكوين الحكاية، وأين يمكن العثور على وسائل لجعل المأساة تنتج التأثير المناسب لها؛ و يحدّد النقاط الأربع التي يجب استهدافها في تكوين الشخصيات؛ وينصّ على أنه مهما كان الموضوع الذي نتناوله، علينا أولاً أن نؤسس الفكرة العامة ومن ثم نضع الحلقات ونطورها فقط؛ يقرر أخيراً أيهما يجب أن تكون صفات الكلام. وبهذا المعنى، فإن الشعرية معيارية. ويعلن أن المنطق هو الفن الذي يسمح لنا بالمضي قدماً في عمليات العقل بنظام وبسهولة ودون أخطاء. لا يشمل هذا المنطق العام فقط أطروحات أرسطو المنطقية تماماً، من المقولات إلى الدحض السفسطائي، بل يشمل أيضاً بلاغته وشعره، بحيث يصبح هدف البلاغة، مثل هدف الشاعر، هو الحقيقة؛ ولكن في حين أن التحليلي ينتج اليقين والجدل يثير الرأي، فإن البلاغة تسمح فقط بـ "الشك"، والشعرية تسمح فقط بـ "وجود" الحقيقة.

#### • عصر التنوير

ومن ضمن الدراسات التي تناولت الأدب في عصري النهضة والحديث ، النصوص الفلسفية والتي تتعلق بالفن بشكل عام، والتي تنطبق من حيث المبدأ على كل الفنون بشكل خاص، بما في ذلك الأدب. فعلى سبيل المثال نطّر كل من كانط وهيغل ولوكاتش وهايدغر في الأدب على أنه شكل من أشكال الفن.

في كتابه نقد ملكة الحكم يعالج عمانوئيل كانط ، وفي جزء كبير منه الحكم الجمالي، الذي يتعلق بالجميل أي في ما يتعلق بالفن، والسامي أي في ما يتعلق بالطبيعة؛ يقول كانط:

تميّز ما إذا كان الشيء جميلاً أم لا، فإننا لا نربط تمثله بالموضوع عن طريق الفهم بهدف المعرفة، ولكن بالكاد نربطه بالذات والشعور بالمتعة أو اللذة عن طريق الخيال، ربما متحداً مع الفهم، فإن حكم الذوق ليس حكماً للمعرفة؛ وبالتالي فهو ليس منطقيًا، بل جماليًا. ونعني بهذا أن المبدأ المحدّد له لا يمكن إلا أن يكون ذاتيًا. (كانط، 2009، ص. 124-123)؛ ثم يؤكد الفيلسوف الألماني أن الإشباع الذي يحدّد حكم الذوق هو نزيه ومجاني، وأن الجمال يمكن تعريفه بأنه ما يتم تمثيله بدون مفهوم كموضوع للرضا الشامل.

أما نيتشه فقد جعل الخطاب التأملي أقرب إلى الخطاب الشعري. فهو ينظر إلى الأعمال الفلسفية كأعمال فنية حيث يبحث عن نماذج للوجود (على سبيل المثال عند هيراقليطس، بارمينيدس، إمييدوقليس، ديموقريطس، سقراط). بالنسبة إليه، نموذج الفنان الفيلسوف هو هيراقليطس الذي يظل فكره، بعيداً عن برودة الفكر المفاهيمي الرياضي الصارم،

نموذجاً للتمثيل الحدسي، ومثالاً لممارسة الخيال.(نيتشه،2008،ص. 200). فالفلسفة إذن، مثل الأدب، شكل من أشكال التأمل في المشهد السامي للعالم، تمامًا كما يبحث الأدب أيضًا عن نماذج للوجود.

كانت مشكلة العلاقة بين الفن والفلسفة مثيرة لقلق نيتشه الذي كتب في *Le Livre du Philosophe* : من الحرج الشديد أن نعرف ما إذا كانت الفلسفة هي فن أو علم. وهي فن في أهدافها وإنتاجها. ولكن الوسيلة والتمثيل في المفاهيم، فإن لديها القواسم المشتركة مع العلم.

“Grand embarras de savoir si la philosophie est un art ou une science. C’est un art dans ses fins et sa production. Mais le moyen, la représentation en concepts, elle l’a en commun avec la science.”

وعلى الفيلسوف، مثل الفنان، أن يفكر في قيم الوجود. لكنه لا يستطيع فعل ذلك خارج نطاق اللغة. إنها اللغة التي تتيح له إمكانية التعبير عن تفكيره المفاهيمي والمجازي. المفاهيم هي في الواقع التحويلات التي تجربها اللغة للتجارب أو المشاعر إلى تجريدات. (Nietzsche, 1969,p.49) وفي المقابل لا تنجح الفلسفة الحقيقية في البقاء إذا لم تحقّق، على المستوى الكتابي، توحيد الفكر والاستعارة في عمل فني، وعلى مستوى الوجود، التواصل – بين الإنسان العاقل والإنسان البديهي. ونيتشه نفسه قد توسّل الأدب في مساره الأسطوري الملحمي في مؤلفه الشهير ”هكذا تكلم زرادشت“، الذي قدم فيه أفكارًا متناثرة ، وحكمًا مبعثرة، وقصائد شعرية، وحوارات رمزية.

#### - العصر الحديث

وفي العصر الحديث، وفي أصل العمل الفني، يوضح مارتن هايدغر أنه يكشف بطريقته الخاصة كائن الوجود: الانفتاح، يعني الكشف، أي حقيقة الوجود، تتمظهر الحقيقة في العمل الفني، ويتم تنفيذها، بحيث يكون ”الفن هو إخراج الحقيقة إلى الواقع“ (هايدغر، 2003،140). ولكن هنا يكمن الالتباس، فالحقيقة من هذا المنظور هي الذات وموضوع العمل الفني في آن، لكنهما غير مناسبين هنا. إنهما يمنعاننا على وجه التحديد من التفكير في هذا الجوهر الغامض (...). الفن تاريخي وانطلاقاً من تاريخانيته، فهو الحارس المبدع للحقيقة في العمل الفني. الفن حين يأتي كقصيدة: يكون هو الإنشاء بالمعنى الثلاثي الموهبة والتأسيس والاستعادة. الفن، كبناء، هو في الأساس تاريخي ولكن ليس بالمعنى الخارجي المحض، حيث أنه يتجلى على مرّ العصور، إلى جانب العديد من

الظواهر الأخرى، فهو عرضة للتحوّلات قبل أن يندثر في النهاية، مما يقدم جوانب متغيّرة للعلم التاريخي. (هايديغر، 2003، 139)

الفن هو التاريخ بالمعنى المؤسس وهو مبيّن الحقيقة. وهكذا فإنه يُقدّم في العمل، كحارس مؤسس، حقيقة الوجود. إن خلق شيء ما، وإخراجه إلى الوجود من الأصل الجوهرية ومن خلال القفزة النابضة، هو ما تعنيه لنا كلمة أصل. بما أن هذا التأمل في الفن والعمل بشكل عام يتعلق بالأدب بشكل بارز، فإن هايدغر نفسه يدعونا إلى التفكير عندما يعلن: "أنّ" الشعر ليس سوى طريقة من بين طرق أخرى لتوضيح مشروع الحقيقة، أي القصيدة بالمعنى الواسع للكلمة؛ لكن العمل المنطوق، أي الشعر بالمعنى المحدود، يحتفظ مع ذلك بمكانة بارزة في جميع الفنون. تتعلق ملاحظات هايدجر بشكل مشترك بالإنتاج الفني والعمل الفني هو التاريخ لأنه يؤسس التاريخ. (هايديغر، 2003 ص.148).

وفي دراسات أخرى، يمكن مقارنة الأدب من جانب الإنتاج، أو من جانب العمل الفني، أو من جانب الاستهلاك؛ علاوة على ذلك، ومن ناحية الكم، يمكن أن ترتبط الدراسة بعنصر ما، مثل رواية ، أو بمجموعة من العناصر، مثل النوع الأدبي، أو بجميع العناصر، الأعمال الأدبية بأكملها؛ علاوة على ذلك، في كل من هذه الحالات ، يمكن أن تكون المقاربة شاملة، أي دراسة جميع الجوانب ذات الصلة بالرواية، أو جزئية أي دراسة أسلوب رواية بعينها فقط؛ وأخيراً، في كل واحدة من هذه الحالات يمكن أن تكون المقاربة متزامنة أو غير متزامنة.

أمّا على مستوى مجموع الأعمال الأدبية، يمكن أن تتعلق اهتمامات الفلاسفة بنوع أدبي يعتبر عالمياً؛ وهذا هو حال نظرية الرواية وتطوّرها لجورج لوكاش التي يشرحها هو نفسه، حيث "سعى إلى إنشاء جدلية للأنواع مبنية تاريخياً على جوهر الفئات الجمالية، وعلى جوهر الأشكال الأدبية، حيث تكون العلاقة داخلية أكثر مما كانت عليه عند هيجل بين الفئة والتاريخ؛ فهو يسعى إلى أن يتصوّر من خلال الفكر عنصراً ثابتاً في التغيير، وهو طفرة داخلية داخل جوهر سبظل هو نفسه صالحاً" (لوكاتش، 1978 ص، 11). ويبين في الجزء الأول من عمله أن الأدب الملحمة تابع للحضارة التي يزدهر فيها، استناداً إلى ما إذا كانت هذه الحضارة تشكّل كلا مكتملاً ومغلّقاً أو ما إذا كانت إشكالية: "لا يرجع الاختلاف بين الملحمة والرواية، موضوعاً الأدب الملحمة، إلى الميول الداخلية للكاتب،

بل إلى المعطيات التاريخية الفلسفية التي فرضت على إبداعه، فالرواية هي ملحمة زمن كانت فيه الحياة الشاملة واسعة النطاق، ولم تعد تُعطى بطريقة فورية، فمنذ زمن أصبحت فيه محايدة المعنى في الحياة إشكالية، ولكنها مع ذلك لم تتوقف عن استهداف الكلّي“ (ص.49). ويقترح في الجزء الثاني تصنيفاً للأشكال الروائية حيث ”البديل الذي يلعب دوراً حاسماً هو ما إذا كانت روح الشخصية الرئيسية، في ما يتعلق بالواقع، ضيقة جداً أو واسعة جداً“ (ص 8)؛ يتوافق دون كيشوت مع النوع الأول، والتعليم العاطفي مع النوع الثاني، وسنوات التلمذة الصناعية لويهلم مايستر تحقق التوليف بين الاثنين، في حين تميل أعمال تولستوي الرومانسية إلى تجاوزهما نحو ”الشكل المتجدد للملحمة“ (ص 154). وأخيراً في ما يتعلق بجميع الأعمال الأدبية، فإن المقاربة الجزئية والمقاربة الشاملة تستحقان أن نشير إليهما.

في المقاربة الجزئية نلتم إلى دراسة الصور الشعرية التي قام بها باشلار في كتابه جماليات المكان. للوهلة الأولى، يبدو أن هذه الدراسة تتمسك بالصور الشعرية بالمعنى المحدود، إذ يؤكد المؤلف أن ”فلسفة الشعر يجب أن تولد وتولد من جديد بمناسبة الشعر المهيمن، في التصاق كلي بصورة جديدة منعزلة“ (باشلار، 1984، ص. 180). ويحدّد أنه يترك جانباً ”مشكلة تكوين القصيدة كمجموعة من الصور المتعددة“؛ ومع ذلك، فإن باشلار يستعير صورته ليس فقط من الشعراء، بل أيضاً من الروائيين، بحيث يكون منهجه صالحاً لجميع الأعمال الأدبية. في الواقع، في هذا المستوى من المقاربة الجزئية، من غير المرجح أن تكون العناصر المدروسة أدبية على وجه التحديد، كما أثبتت ذلك العديد من الدراسات الحديثة حول الاستعارة، والتي تتعلق بالأدب وكذلك اللغة العادية والفلسفة.

وفي المقاربة الشاملة التي يسعى مؤلفوها إلى تقديم رؤية شاملة للظاهرة الأدبية، كثيراً ما تقع ضمن إطار الجمالية العامة. هذه هي حالة الجماليات عند هيغل، فقد سعى هيغل في دراسته الأدب كموضوع للمعرفة إلى تقديم رؤية شاملة للظاهرة الأدبية، كثيراً ما تقع ضمن إطار الجمالية العامة. وهذه هي حالة الجماليات عنده. فوفقاً له، فإن محتوى الشعر، وفن الكلام، هو عالم التمثلات التي خلقها الخيال، والروحاني في ذاته، وكما الأعمال الفنية الأخرى فالشعر، فإن المهمة الرئيسية للشعر هي أن يجعلنا نعي بقوى الحياة الروحية وبما يختلج في الوجدان الانساني أو ما يجري أمام النظر من أفعال ومصائر وأعمال في هذا العالم وفي التدبير الإلهي للعالم“ (البيدوي 1996، ص. 283)؛ وهدفه الوحيد هو ”خلق الجمال وجلب الفرح“ (ص. 291)، وحتى

لا يضيع في النثر، عليه أن يبتعد عن أي غاية خارجية للفن والاستمتاع الفني (ص. 283) ولذلك فإنّ الشعر يتميّز بالضرورة عن العلم والفلسفة، ليس فقط بمضمونه، بل أيضاً بتعبيره الذي يعتبر نظمه ضرورياً.

وبعد هذه الاعتبارات العامة يستعرض هيغل الأنواع الشعرية المختلفة وأنواعها الرئيسية وهي الشعر الملحمي، والشعر الغنائي، والشعر الدرامي. وإذا اعترض المرء على أن مثل هذه النظرية لا يمكن تطبيقها على جميع الأعمال الأدبية، حيث يبدو أنها تهمل الرواية تماماً، فعلى المرء أن يتذكر أنه في ذلك الوقت أن النوع الروائي لم يكن منتشرًا بالشكل الذي عرفه في القرن العشرين: بالنسبة إلى هيغل، الرواية هي، "الملحمة البرجوازية الحديثة" (لوكاتش، 1978 ص 213)، وهي ليست سوى فرع ثانوي للنوع الملحمي، لأنها غير مكتملة: ولكن "في التصنيف الحقيقي فقط ما يتوافق مع المفهوم" (ص -213 211).

إن العمل الأدبي له معناه وهدفه في حد ذاته، ولكنه، من خلال محتواه، يمكن أن يتعارض مع اهتمامات أخرى، وبالنسبة إلى الفلاسفة الذين ذكرناهم ، فإن الغرض هو الطبيعة الداخلية للعمل الأدبي، والذي لا يمكن أن يكون بريئاً دائماً: فالأدب تحت المراقبة الفلسفية. ولكن، هل الفلسفة منيعة على الأدب كما كان من المفترض؟

إنطلاقاً من هذا السؤال ننتقل إلى الإشكالية الثانية لهذا البحث وهي توّسل الفلسفة للأدب.

إن دراسة الأدب ومقارنته فلسفياً ولّد الأدب الفلسفي، وهذا يظهر أيضاً في دراسة القصة والشعر والمسرح إذ نلمس مضامين فلسفية على مستوى الموضوع رافقت ظهور تلك الأشكال الأدبية ونموها وخصوصاً الرواية . وقد ظهرت اتجاهات حديثة في العلاقة بين الشكل والمضمون منها ما جاء به كانط، والتي تعدّ من المحاولات الفلسفية الكبرى لإرساء قاعدة نظرية (منطقية) للفن الخاص أو " الفن للفن ". فأساس كل خبرة جمالية كما أسلفنا، في رأي كانط هو الانسجام القائم بين الفهم والمخيلة.

ولكن لو نظرنا للعمل الفني في ضوء ثنائية الفردي والجماعي، سوف نجد العمل الفني فردياً وجماعياً في الوقت نفسه فهو تنظيم لتجارب لم تقع الا لهذا الفنان لكنه تنظيم في سياق الإطار ذي أصول اجتماعية يحملها الفنان ويتخذ منها عاملاً من أهم عوامل التنظيم. ولكن لماذا توّسل الفلسفة للأدب؟

في كتابه "مولد التراجيديا" يجيبنا نيتشه حين أشار في هذا المؤلف إلى أنه من الضروري على الفلسفة أن تحدّ من التفكير المنطقي الصارم، وتعود إلى الجانب الوجداني الذي يمثله أسلوب السرد الروائي، داعياً إلى العودة إلى ما يعتمل في أنفسنا من عناصر بدائيّة للارتشاف من نبع العاطفة، حتى ولو أدى ذلك إلى تحطيم الفكر التحليلي (نيتشيه، 2008، ص63-61). من هنا نجد أن الفلسفة تتوسل الأدب على مستويين: الأول على مستوى التعبير، والثاني على مستوى المحتوى.

#### • من حيث التعبير

من الصعب أن نتناول الوظيفة الزخرفية التي يمكن الأدب أن يؤديها في الخطاب الفلسفي. ولكن دعونا نذكر أولاً الاهتمام الذي يوليه بعض الفلاسفة لأسلوبهم، والذي بفضلهم ينجحون أحياناً في التسلّل إلى كتب التاريخ الأدبي ويكتسبون سمة "الكتّاب". لقد تمتع أفلاطون، ونيتشه، وبرجسون، وهايدغر، على سبيل المثال لا الحصر، بمثل هذا الامتياز. فضلاً عن الاقتباسات، المستعارة غالباً من الشعراء، والتي يتم تسليط الضوء على دورها الزخرفي من خلال حقيقة أنها في وضع التكرار، أو الاستبدال البسيط، فيما يتعلق بتعابير الفيلسوف نفسه، و تكثر هذه الاقتباسات عند أفلاطون وأرسطو.

والتعبير الشعري، يؤدي إلى تعزيز وجهة نظر الفيلسوف. فعندما يقتبس باشلار، في مقدمة كتابه "النار في التحليل النفسي"، من بول إلوار هذا البيت الشعري: "لا ينبغي أن أرى الواقع كرؤيتي لنفسي" (باشلار، 1984 ص. 5)؛ يتوافق معنى البيت، بشكل مصغّر، مع الموضوع الذي تم تطويره في هذه المقدّمة، وهو أن الموضوعية العلمية ممكنة فقط إذا قطع المرء أولاً عن الموضوع المباشر. وفي المقابل إن غياب مثل هذه الاقتباسات لا يكاد يغيّر المحتوى الفلسفي للنصوص التي وردت فيها؛ ولهذا يمكن اعتبارها زخرفة أدبية. ومن ناحية أخرى، يمكن بعض العمليات التعبيرية أن تلعب دوراً أكثر أهمية.

#### فهل هناك طريقة تعبير خاصة بالفلسفة؟

في سعيه لتحديد بنية اللغة الشعرية، كتب جان كوهين: ويمكننا أن نشخصّ الأسلوب بخط مستقيم يمثل طرفاه قطبان، القطب النثري الخالي من الانزياح، والقطب الشعري الذي يصل فيه الانزياح إلى أقصى درجة. ويتوزع بينهما مختلف أنماط اللغة المستعملة بالفعل. وتقع القصيدة قرب الطرف الأقصى هو، كما تقع لغة العلماء ومن دون شك، قرب القطب الآخر، وليس الانزياح فيها منعدماً ولكنه يدنو من الصفر. (كوهين، 1986، ص 26).

وهذا يدفعنا إلى التساؤل ما إذا كان أسلوب التعبير في الخطاب الفلسفي قريباً من القطب الشعري أم من قطب النثر العلمي! لو كان الخطاب الفلسفي مشابهاً للخطاب العلمي، لكان نثرًا تمامًا، وكان الانزياح فيه يتجه نحو الصفر؛ وبالتالي يتجاهل، أي الخطاب الفلسفي، الشعر و الصور وكذلك أشكال التعبير الشمولية مثل السرد أو الحوار؛ أي عليه أن يكون مرجعية بحتة ولا يستخدم أيًا من الوسائل التي تعطي الرسالة قيمة مستقلة.

و هذا الشعر الذي لا يتماهى مع نظم الشعر، قد تكرر منذ أرسطو، وإن تقلص معنى كلمة شعر على مرّ التاريخ، حتى لم تعد تقتصر على الشعر الغنائي. لكن الفصل بين الشعر والنظم الشعري يعني أنّ الشعر يمكن أن يتحقّق في الأبيات كما في النثر. إذن التعارض ليس بين النثر والشعر بل بين النثر والنظم الشعري. ولذلك، فإنّ تعريف الرواية، على سبيل المثال، على أنها عمل نثري هو تأكيد ضمني على أنّ الرواية لا يمكن نظمها. لكن نص بارمنيدس عن الوجود منظومًا، وكذلك الفنون الشعرية لهوراس وبوالو. وهو ما يدفعنا إلى استنتاج أن النظم الشعري ليس خاصية القصائد، وأنا يمكن أن نواجهها بالسهولة نفسها في مقال أو نص فلسفي.

ولكن كون بعض النصوص الفلسفية منظمّة، أو مليئة بالصور، أو مقولبة في شكل أكثر أدبية، فإن هذا لا يمنع النصوص الفلسفية الأخرى من أن تكون أيضًا غير منظمّة، مع القليل من الصور وأسلوب أكثر أرثوذكسية. وإذا افترضنا أن هذه النصوص الأخيرة أكثر عددًا من النصوص السابقة، فربما نستنتج، من وجهة نظر جان كوهين، أنها تشكل انحرافات عن القاعدة. ويمكن بعد ذلك تحديد هذه الانزياحات من خلال استخدام العمليات، والأشكال الخاصة بالأدب في النصوص الفلسفية، وبهذا المعنى، يخترق الأدب بشكل فعّال، على مستوى التعبير، الخطاب الفلسفي. ولكنه أيضًا يفزوه من حيث المضمون.

#### من حيث المضمون

لقد ذكرنا، على مستوى التعبير، الوظيفة الزخرفية لبعض الاقتباسات المأخوذة من الأعمال الأدبية. ومع ذلك، يمكن أيضًا استيراد الاقتباسات من الأعمال نفسها بسبب محتواها، وبالطريقة نفسها مناقشة الأفكار الفلسفية، وبالتالي تصبح جزءًا لا يتجزأ من محتوى النص الفلسفي. لتوضيح هذه النقطة، نعرض هذا المقطع من الجمهورية حيث أعلن سقراط أنه يجب علينا مراقبة صانعي الخرافات، واختيار مؤلفاتهم الجيدة ورفض

التركيبات السيئة؛ ويضيف الآن أن هسيودوس وهوميروس وغيرهما من الشعراء ألفوا خرافات كاذبة، عن الآلهة والأبطال على سبيل المثال؛ ثم اتبع الاقتباسات العديدة من هوميروس وإسخيلوس، والتي تعتبر كاذبة بالنسبة إلى الحقيقة حول هذه المواضيع. (أفلاطون ، 1974 ، ص.377 383)

وفي الحالة التي ذكرناها للتو، لا يشكّل الاقتباس الأدبي سوى جزء من محتوى النص الفلسفي. ولكن يحدث أيضاً أن تكون فكرة أدبية أو أكثر هي مصدر النص الفلسفي، الذي لا يمكن أن يوجد بدون الإشارة إلى هذه الأفكار. وبالتالي، يمكن دمج الأدب في النسيج الدلالي للنص الفلسفي.

لكن ألا يمكن أن يكون للأدب أيضاً قيمة فلسفية؟

نبدأ بالقيمة الفلسفية البسيطة للأدب، والذي نجده بين الأدباء أنفسهم. على سبيل المثال حذر مونتسكيو الجمهور من أنه ”منح نفسه ميزة القدرة على ضم الفلسفة والسياسة والأخلاق إلى رواية وربط كل شيء معاً بسلسلة سرّية وغير معروفة بطريقة مجهولة، donné l’avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique et de la morale à un roman et de lier le tout par une chaîne secrète et, en quelque façon, inconnue.” (Montesquieu p. 21)

وبدوره تساءل بلزاك ”كيف يمكن إرضاء الشاعر والفيلسوف والجماهير التي تريد الشعر والفلسفة في صور مذهلة.

comment plaire au poète, au philosophe et aux masses, qui veulent poésie et philosophie sous de saisissantes images» (Balzac, 1960, p403)

ومما لاشك فيه أن الأدب يحتوي على ميتافيزيقا ضمنية، إذ يرغب الكتاب في الوصول من خلال أدبهم إلى أسس الوجود، مثلاً بيني سارتر الرواية بناء على تعاليم الظاهرية Phenomenologie، ويعيد كامو اكتشاف الأسئلة العظيمة للفلسفة اليونانية القديمة: ”كل شيء يقدم لنا أدباً ميتافيزيقياً“ (كامو، لا ت. 115). و أفكار فولتير أو كافكا المضمرة نكتشفها بين سطور القصة. ومع ذلك، يذهب البعض إلى أن الأدب حتى لو كانت له قيمة فلسفية، لا يمكن ربطه بالفلسفة.

هنا يطرح السؤال حول الفرق بين نوعي الخطاب. كما يقول كارل ياسبرز في الفقرة التي أوردناها في بداية هذا البحث: ”هب إن الفلاسفة يشتركون مع الشعراء والفنانين والأبطال والقديسين والأنبياء بالعلاقة بالعالم ككل، وإيضاح سر الكائن والوجود، والحقيقة التي تعلق الزمن في ثوب تاريخي، والانفصال عن العالم والمصالح العصرية الجزئية“. لتكمل



تساؤل ياسبرز ” فما الذي ينفرد به الفلاسفة آنذاك! إنهم مفكّرون يتوصلون دون اللجوء إلى ل إلى العمل ، ولا إلى الصورة أو لا إلى الشعر، بل بالمفاهيم والتصور، يتوصلون إلى قوام الجوهر الخاص بعظمتهم“ ( ياسبرز، 1988، ص. 59-58). بعدما اعترف ياسبرز بالقضايا المشتركة التي تشغل الفلاسفة والأدباء على حد سواء فإنّه يعود ويميّز الفلاسفة ويرفعهما إلى مرتبة العظماء. صحيح أن الشاعر لديه أفكار عظيمة قد لا يتخيّلها الفيلسوف، لكنه بدلا من أن يعرضها نظرياً، يعطيها مظهرًا ملموسًا، ويلبسها عناصر ملموسة ومصوّرة قادرة على قرع الخيال. فالشاعر ينجح في إدراك هذا اللقاء بين اللانهائي والمحدود، بين الكون وبيننا، ويجعلنا نشعر بذلك، وهو موضوع التفكير الفلسفي ذاته؛ فيما تسعى الفلسفة فقط إلى شرحها، وهي في هذا أقرب إلى العلم أو النقد، على الأقل من حيث المنهج؛ لكنها لا تستطيع أن تتجح دون إنتاج عاطفة شعرية في نفوسنا، لأنّ الفلاسفة والشعراء يسعون إلى الهدف نفسه: وهو الممارسة النزيهة لنشاط الروح .

إذن ما الذي يميز الفلاسفة عن الأدباء؟

”إنهم مفكّرون“، من دون اللجوء إلى الفعل أو الصور أو الشعر، كما يقول ياسبرز ولكن عن طريق المفاهيم والعمليات المفاهيمية، يصلون إلى السمة الخاصة لكل أمر عظيم كلي. فمع الفلاسفة ينجح الفكر أيضاً في التفكير في نفسه، وبالتالي ينوي تجربة ما هو موجود في مجمله. وما يظهر في مكان آخر من خلال رمز، سواء في الحدس البصري أو السمعي، أو في معنى الفعل، يجب أن يستوعبه الفكر الذي يطلق على نفسه اسم فلسفي. (ياسبرز، ص 16-15).

ولكن هذه الخصوصية لا تعزل الفيلسوف، لأنّ، الفلسفة قد تطورت من مجمل النشاط الروحي الأصلي الذي يكون فيه الفكر والشعر واحداً مع الدين والأسطورة، ومع الحياة والعمل. كل هذه الدوافع لا تشكل في الأصل إلا وحدة واحدة تظل بعد انفصالها بمثابة فكرة تجمع بين الأنشطة المحددة. والفيلسوف يقوم في الذين انفصلوا عنه، ولا يزال حياً فيهم. ويحافظ أكثر من فيلسوف على المظهر النبوي، بحركات الإعلان ونبرة الرجل الملهم إلهياً (مثل أمبيدوكليس). يحافظ أكثر من واحد على شكل الشعر (حتى واحد من أقوى المفكرين بين القدماء، بارمينيدس). ويشير أكثر من واحد إلى الخرافات، في الوقت الذي يحاربون فيه التفكير الأسطوري؛ هم أنفسهم يذكرون أنواعاً من الأساطير (أفلاطون). بالنسبة إلى البعض، يعتبر الفن والشعر ضروريين لعرض حقيقتهم العقلانية؛ يتحدثون عن الفن والشعر باعتبارهما عضوا الفلسفة (شيلنج). هناك بعض الشعراء

والفلاسفة (دانتي، جوته)، والبعض الآخر فنانون وفلاسفة (دافنتشي). وبدلاً من الحدود التي تحد من مجالات مختلفة، علينا أن نتحدث عن أشكال مختلفة من الحقيقة الواحدة. وبقدر ما يكون الفكر هو المهيمن، لا يمكنه أبداً أن يحكم بمفرده، فإننا نتحدث عن الفلسفة؛ إلى الحد الذي تهيمن فيه الصورة والشكل على الشعر. ولكن بمجرد أن يطرح الشاعر الأفكار، يصبح فيلسوفاً وما أن يجد الفيلسوف شكلاً تصويرياً ورموزاً وأساطير لأفكاره حتى يصبح شاعراً .

إذاً إن توسّل الفلسفة الأدب يفيد الفيلسوف في بث أفكاره، سبق وذكرنا أن أفلاطون توسّل الأسلوب الأدبي في حواراته، ففي أسطورة الكهف التي رواها على لسان سقراط أراد أفلاطون أن يشرح نظريته في المعرفة، فجاءت الكهف تعبيراً رمزياً عن معنى فلسفي يرتبط بالحقيقة والمعرفة. ولنا هنا أن نلمح أيضاً إلى الفيلسوف العربي ابن طفيل الذي قيل فيه أنه كان يكتب بعقل فيلسوف وخيال شاعر. فقد لجأ إلى الأسلوب القصصي، وكتب رسالة "حي بن يقظان" التي جعلها وسيلة أدبية ضمّنها مذهبه الفلسفي، فقدّم فيها نسقاً فلسفياً كاملاً يكاد يعالج فيه أهم القضايا الفلسفية فجاءت لغته مزيج من الحكمة والرموز العرفانية.

وفي العصر الحديث يبدو أن سارتر وجد في المسرح والرواية وسيلتين لتقريب الفلسفة إلى أذهان جمهور أعرض، وتحديدًا الجمهور غير المتفلسف، الجمهور الذي قد يرهقه "الوجود والعدم" أو "نقد العقل الديالكتيكي". لقد كانت رواية الغثيان الرواية الأولى لسارتر نقطة البداية في فلسفة النفي والعبث. وكانت موجهة ضد الفلسفة التقليدية، فلسفة الإثبات والقيمة. والمحور الفكري لهذه الرواية التي تمثل منشوراً فلسفياً حقيقياً يدور حول القول بأن العالم لا معنى له من حيث أنني كإنسان ليس لي من هدف أسعى وراءه فيه. يرى سارتر نفسه، أن تجربة الغثيان قيمة ميتافيزيقية، فهي تكشف لنا عن صميم الوجود وهي من هذا الوجه تتيح لنا رؤية جديدة لعالم الأشياء والإنسان. وهي تمثل "أنطوان روكنتان" الذي تحلل من كل العلاقات من الأسرة والمهنة والأصدقاء والأقارب، وتخطى العلاقات الاجتماعية، وقد كان انهيار "الشخصية" - هنا يعادل انهيار الإطار الاجتماعي الذي يضمها .

ومع ذلك، هل يمكننا الادعاء بأن الشاعر أو الروائي ينتميان إلى الفلسفة؟ هنا نصل إلى الإشكالية الثالثة التي طرحناها في بداية البحث متى يكون الأدب متفلسفاً؟

الجواب عن هذا السؤال الإشكالي نجده في الفكر الغربي مع بعد الحداثة حيث حصل تحوّل مهم في جدليّة العلاقة بين الأدب والفلسفة. قد شهد الحدّ الفاصل بين المجالين

المعرفيين، الفلسفي والأدبي، ذوباناً وتلاشياً مع فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين عُرفوا بنقدهم الشديد للثنائيات التي هيمنت على تاريخ الفكر الفلسفي من قبيل: ثنائيات الروح والجسد، والفرد والمجتمع، والحرية والحتمية. لقد تجاوزت فلسفة ما بعد الحداثة، التمرکز حول دوائر العقل لتهتم بالأطراف والهوامش، فتصبح هذه المطالبات شاغلاً فلسفياً يرتبط بتجاوز التقليدي وخلقة يقينياته. كما احتلت اللغة مكاناً مهماً إذ أصبحت المفتاح السحري لأغلب الفلسفات المعاصرة، ومنها البنيوية، فقد مثلت اللغة المنبع الصافي للفلسفة والأدب، وهما يحققان الكثير من الأحلام البشرية، ويؤكدان على أدبية السرد الفني في مراميه عبر التخيل والعاطفة عبر تماسكهما وانسجامهما؛ وصولاً إلى مقاصد عميقة تعبر عن رهانات عقلية ورمزية.

وبما أن النظام الفلسفي قد أفسح المجال لفلسفة متناثرة في إبداعات متعدّدة الأشكال ومعقدة، فإنه من هذا المنظور الحديث لتعدد الأصوات والأشكال علينا إعادة تقييم الخلق الروحي للعالم. خاصة منذ القرن الثامن عشر، أخذ كل عمل يكتسب متعة اللغة والبعد الشكلي. أصبحت اللغة الشغل الشاغل للفلاسفة والكتّاب. فواء أي علم معرفة أو وجود، تكمن قوة اللغة. والرؤية، سواء كانت مفاهيمية أو فنية، لا يمكنها أن تفعل شيئاً بدون اللغة. وقد شعر بذلك كل المبدعين بشدة، من باسكال إلى نيتشه، عبر هايدجر، ومن فلوير إلى سارتر، عبر بروسست، ومن بودلير ورامبو إلى إيف بونفوا، عبر مالارميه وفاليري. نحن نشارك رأي جيل ديلوز الذي يؤكد أن الفكر أمامه مستوى من المحايثة يملأه بمفاهيمه. نريد أن نضيف أنه في الوقت نفسه، فإن مستوى التعالي يقدم نفسه للفكر، ممثلاً أو فارغاً مثل الأول، في غياب العقل المفكر. وكأفانيم فكرية، تخلق الفلسفة والأدب (الفن بشكل عام) الأدوات التي من خلالها تفاجئ الوحدة وتتجاوزها.

فعلى الرغم من تمردهما، أي الأدب والفلسفة، على أشكال التعبير الفلسفي الكلاسيكي، فإن طاقة استعمالهما للغة تبقى ذات أفق إبداعي فلسفي. وهذا قد أخذ أبعاداً جديدة في ظل تحولات ما بعد الحداثة التي قامت على الانتفاض على كثير من المعايير العقلانية الصارمة، وكان من بين تلك التحولات خصوصاً في مجال الأدب. إذ تم كسر الحواجز بين الأنواع الأدبية، وتم المزج بين أسلوب السرد الروائي واللغة الشاعرية من جهة، واعتبارات السؤال والمقاييس الفلسفية من جهة أخرى. فأصبح النص سلسلة من العلاقات مع نصوص أخرى، قائمة أساساً على أساس مفهوم الاختلاف وهو مفهوم متجذر في صلب ديناميّة رحلة الكائن الواحد.

ولعل هذا جعل تلك الرؤية الجديدة تنفتح على النصوص المعرفيّة. نلمس هذا الانفتاح عند نيتشه الذي مهّد الطريق لما بعد الحداثة عندما كان قد قدّم فلسفته بصورة سرد روائي في عمله الشهير ”هكذا تكلم زرادشت“ وهو الذي قال في ”مولد التراجيديا“... إنني مقتنع بأن الفن هو الواجب الأسمى، وأنه التشاط الميتافيزيقي الحقيقي في الحياة“ (نيتشه، 2008، ص.76)، فيما أعلن كامو في أسطورة سيزيف ”لا يمكننا أن نؤكد بما فيه الكفاية على اعتباطية التعارض القديم بين الفن والفلسفة“. أمّا برغسون فيعلن أن الفلسفة (..) أقرب إلى الفن منها إلى العلم. لفترة طويلة جداً، كانت الفلسفة تُعتبر علماً؛ والأعلى هرمياً بين العلوم. لكن العلم لا يعطي سوى صورة غير كاملة، أو بالأحرى، مجزأة للواقع؛ إنه لا يفهمه إلا عن طريق الرموز التسفسية بالضرورة. على العكس من ذلك، يجتمع الفن والفلسفة معاً في الحدس المشترك بينهما. بل أود أن أقول: إن الفلسفة جنس تنتمي إليه الفنون المختلفة“ (Bergson, 1958, p. 354).

وهكذا جاءت التحوّلات تلك إلى دفع الفلسفة إلى انتهاج مسار مختلف هذه المرة عندما عمدت إلى تجاوز حالة السكون والثبات نحو ما هو معاش من حياة الراهن بكل تحوّلته وصيرورته، مما دفع الفلسفة إلى أن تدخل في النقد الذاتي وتتورّط بالمراجعة لذاتها من أجل تجاوز غربتها عمّا هو معاش. وقد أسهم هذا إلى حد كبير في بلورة فهم معقول للواقع وتحوّلاته، ونقد الدوغمائيّة العنيفة المتطرفة .

كان لا بد لهذا التحوّل الذي أصاب الفلسفة أن يصيب الأدب وخاصة الشعر الذي كان يمثل لغة خاصة به . في الميتافيزيقا والشعر يشير غاستون باشلار إلى أن الشعر هو ميتافيزيقا لحظية في قصيدة قصيرة، يجب أن يعطي رؤية للكون وسر الروح، والكائن والأشياء، كل ذلك في الوقت نفسه. (باشلار، لا ت، ب35-30).

أما فيما يتعلق بالرواية والمسرح، نذكر بعض ملاحظات ألبير كامو وموريس ميرلوبونتي. فبعد أن أعلن كامو أن الفيلسوف مبدع، وله شخصياته ورموزه وعمله السري ونهاياته، بينما الرواية لها منطقها وعقلها وحدسها ومسلّماتها ومقتضياتها من الوضوح، يضيف كامو: لم نعد نرو ”القصص“، بل نخلق عالماً الخاص. الروائيون الممتازون العظماء هم الروائيون الفلاسفة أي أصداد كتّاب البحوث. وهكذا بلزاك، وساد، ، وستندال، ودوستوفسكي، وبروست ، وكافكا، هذا إذا أردنا أن نذكر القلائل (كامو، لا ت، ص. 119).

ومن جانبه يقول ميرلوبونتي: ”لم يعد من الممكن الفصل بين مهمّة الأدب ومهمّة الفلسفة. عندما يتعلق الأمر بجعل تجربة العالم تتحدّث، وإظهار كيف يهرب الوعي إلى العالم، لم يعد بإمكاننا أن نضجر بتحقيق الشفافية الكاملة في التعبير. ويفترض التعبير

الفلسفي الغموض نفسه الذي يحمله التعبير الأدبي، إذا كان العالم مصنوعًا بطريقة لا يمكن التعبير عنها إلا في "القصص". ولن نشهد بعد الآن ظهور أنماط هجينة من التعبير فحسب، بل ستكون الرواية أو المسرح ميتافيزيقا بكل معنى الكلمة، حتى لو لم يستخدمنا كلمة واحدة من المفردات الفلسفية".

La tâche de la littérature et celle de la philosophie ne peuvent plus être séparées. Quand il s'agit de faire parler l'expérience du monde et de montrer comment la conscience s'échappe dans le monde, on ne peut plus se flatter de parvenir à une transparence parfaite de l'expression. L'expression philosophique assume les mêmes ambiguïtés que l'expression littéraire, si le monde est fait de telle sorte qu'il ne puisse être exprimé que dans des « histoires » et comme montré du doigt. On ne verra plus seulement paraître des modes d'expression hybrides mais le roman ou le théâtre seront de part en part métaphysiques, même s'ils n'emploient pas un seul mot du vocabulaire philosophique. (Merleau ponti ,1963, p. 49).

هل هذا يعني أن الرواية الفلسفية مصدر الفلسفة تستقي منه أمثلة لإيضاح مفاهيمها! تعرف الروايات الفلسفية بأنها روايات تركز بشدة على الموضوعات الفلسفية العميقة، وغالبًا ما تكون حوارات أو مونولوج حول حياتنا ومجتمعنا والعالم، من وجهة نظر فلسفية ومن خلال القصص والشخصيات المثيرة للاهتمام. إذ إنه ليس من الضروري أن ندرس الحجج المعقدة لكي نكون مستيرين بالفلسفة، إذ يعتقد البعض أن قراءة رواية أمر أكثر متعة ويعطي الإفادة ذاتها.

مما لاشك أن الرواية أو المسرحية أو القصيدة يمكن أن تكون حمّالة لفكر فلسفي، رغم قلة اهتمامها بالموضوعية والكونية اهتمام الفلسفة بهما، مثل رواية "الجريمة والعقاب" لدستويفسكي عن قضية الوعي الأخلاقي، أو قصائد غوته في "الرّب والروح والعالم" عن التناهي.

لقد رسم دوستويفسكي الشبكة الروائية كحدث حي، يجري بين وعي صوتي متعدّد الأصداء. يمكن قراءة رواياته كسلسلة من الحوارات الفلسفية، تتصادم فيها وجهات النظر، حيث يتم ذكر كل حقيقة دائمًا في موقف ما، لأنه يتوافق مع مرحلة في تطور وعي الشخصية.

إن مساهمة فيودور دوستوفسكي في تاريخ الفكر متعددة: فهو سبق نيتشه وفرويد، وحدّد الدوافع النفسية اللاواعية وراء الأيديولوجيات والمذاهب؛ و قدم بعضاً من أكثر التأمّلات تقدماً حول وجود الشر داخل البشر، وهذا هو الجانب اللاهوتي من فكره. وهو قارئ جيد للنفعيين الإنجليز، فهو يوجه ضربة قاتلة لتفأؤلهم، وللمبدأ الذي بموجبه يتصرف الناس وفقاً لمصالحهم المفهومة جيداً. في منتصف قرن من الوضعية والعقل المنتصر، يسعى الروائي الروسي إلى تأمل أكثر قتامة، ولكن أيضاً أكثر وضوحاً، حول الطبيعة البشرية.

في ”الجريمة والعقاب“ على سبيل المثال يتناول دوستوفسكي الضمير الأخلاقي، وثقل الأفعال: بطل الرواية راسكولنيكوف، الذي يعتبر نفسه كائنًا استثنائيًا، يقبل أخيراً إدانة البشر وبالتالي ينقذ نفسه أخلاقياً. إنه رجل متمرّد، على المجتمع، وعلى الله، وعلى نفسه حتّى، لكنه سيتمكن من التصالح مع هذه الكيانات الثلاثة بفضل التنازل والفضاء. إنها رواية أخرى تتعلق بخلّاص البشر. يُظهر دوستوفسكي إنسانية لا يمكنها إنقاذ نفسها إلا من خلال الخضوع، من خلال قبول الأخلاق المشتركة، وهو نوع من القاعدة العالمية للعبة. لذلك تعارض هذه الرواية العدمية التي سادت روسيا في القرن التاسع عشر. وفي الجوهر، نشعر بنقد نظرية نيتشه عن الرجل الأعلى، وحش الإرادة هذا الذي يتظاهر بأنه متعال أمام البشر الآخرين، رغم أن دوستوفسكي لم يعرف نيتشيه. لكن دوستوفسكي يعرض أيضاً مفهومه للذاتية، بين الشر الذي يرتكبه والخير الذي ينتهي به الأمر إلى الموافقة على القيام به، فإن راسكولنيكوف هو الإنسان، كونه خاضعاً للازدواجية، مثقلاً بالخير والشر. ولذلك فإن الإنسان أيضاً هو ساحة المعركة الأخلاقية هذه، فهو يختار الخير أو الشر الذي يفعله، بحرية ويقبل العواقب.

أما فرانز كافكا (1883-1924) فتعتبر أعماله عنصراً رئيسياً في الأدب العالمي، وتُعتبر واحدة من قمم الحداثة في الأدب، مساوية لأعمال معاصريه فيرجينيا وولف أو مارسيل بروست. تشير رحلة شخصيات قصصه إلى انقلاب على الميتافيزيقا الديكارتية، التي تأخذ شكل إعادة صياغة العلاقات بين الذات والوجود. إن طريقة الوجود التي تكتشفها الذات، عند كافكا، لم تعد طريقة الهوية، بل طريقة الاغتراب أو الاستبعاد. ”الأنا“ في ”أنا أفكر“ لم تعد متطابقة مع ”أنا موجود“، بل على العكس من ذلك، هناك فجوة عدم الانتماء بينهما. لأن ”الأنا“ تصبح عند كافكا ”أنا مستبعد“.

ماذا يعني أن يكتشف الشخص الغريب في نفسه؟ صحيح أن شخصيات كافكا تكون دائماً

تقريباً "أجنب" بمعنى غرباء عن المدينة: يمكن أن يكونوا كذلك بالمعنى الحرفي، كما هو الحال في القلعة حيث يكون "ك". في وضع المهاجر، أي الشخص الذي يصل إلى بلد أجنبي وحيث يكون ك. سيحاول الاندماج؛ أو في مستعمرة العقاب حيث يُطلق على الشخصية التي تصل لمراقبة النظام العقابي للمستعمرة اسم "المسافر". ويمكن أيضاً أن تكون بالمعنى المجازي (أن تكون غريباً)، كما في المحاكمة، حيث يكون "جوزيف ك". غريباً عن القانون الذي يدينه، أو في "التحول"، حيث يصبح غريغوار سامسا غريباً تدريجياً عن جسده، مما يتحول إلى الهوام.

ثلاثة أسئلة ميتافيزيقية رئيسية طرحها كافكا في مؤلفاته "الذات، والعالم، والزمن" لإبراز دليل الانقلاب الذي حصل في عالم ما بعد الحداثة، وبداية التحول في الفكر الانساني. تشكلت كتابات كافكا المادة التي يمكن منها استخلاص الوصف الدقيق للميتافيزيقا الجديدة، التي لم تعد الذاتية هي عمودها، بل الغربة. الذات، عند كافكا، غريبة في ثلاث معانٍ غريب عن نفسه لأنه يكتشف في نفسه اختلافاً جوهرياً؛ غريب عن العالم لأنه مستبعد منه دائماً؛ وغريب عن أي شكل يمكن التعرف عليه، مشوه، ومزعج بشكل غريب لأنه يحدث في وقت مسدود. لذلك فإن تفرّد كافكا لا يكمن فقط في عملية التماهي مع "شخصيته". إن الطبيعة الجذرية للانقلابات التي حدثت في عمله (في كتاباته، وفي الشخصيات التي يخلقها) تعني أنها حفزت على اكتشاف ميتافيزيقا جديدة، بين مفهوم التحول ومفهوم الحداثة.

### الخلاصة

في رأينا، وتبعاً للإشكالية التي طرحناها في هذا البحث، نرى أنه لا يوجد بين الأدب والفلسفة اختلاف سوى في كثافة اللغة وليس في الجوهر. لذا علينا أن نعمل على تأسيس علاقة تتسبب بين الفلسفة والأدب يُعبّر عنها وتفرض الانخراط وأحياناً المواجهة بين المجالين، إذ لا توجد علاقة إقصاء أو رفض بينهما. فمن وجهة نظر الفكر الحديث والمعاصر، من الصعب العثور على أجوبة لأسئلة مثل "ما هو الأدب"؟ أو "ما هي الفلسفة"؟ بل علينا دائماً إعادة التفكير وإعادة تقييم الإجابات المقدّمة بالفعل. فإذا كانت هناك فترات (الكلاسيكية مثلاً) كان فيها اختيار أحدهما يبدو أمراً حتمياً، يطمح كل منهما إلى استبعاد الآخر، فإنه يبدو اليوم من المستحيل عدم تصورهما في اتحادهما، وفقاً لجوانبهما التي تكشف عن الفكر والإنسانية نفسها.

يمكن الادعاء أن الأدب المتفلسف هو المنطقة الوسطى الجامعة بين مضامين فلسفية

وأشكال تعبيرية تخيلية شعراً أو نثرًا. فالتكامل بين الأدب والفلسفة، يعدُّ ظاهرة ملموسة في سياق ما هو منجز من الواقع الفلسفي، بوصفه علامة دالة على إنهما وجهان لعملة واحدة، ومهما تباين الأفق بينهما فإنهما في تواصل وتكامل: توصيفًا، وتشخيصًا، ونقدًا؛ لما هو إنساني ثقافي على صعيد متخيّل يأخذ بجماليّة المكان و المشاعر والعواطف الشفافة؛ عميقة برموزها واستعاراتها وتناصاتها التي تفتح أفقًا كبيراً، للقراءة والتأويل لتكشف ما هو مسكوت عنه وإنه ليس من الممكن البوح فيه لم يعد العمل الفلسفي أو الأدبي، يدعي الانتماء إلى نوع أو آخر، بل على العكس من ذلك، يهدف إلى أن يكون منفتحاً ومتعدد المعاني. وهو لا يولي اهتماماً كبيراً للأطر التقليدية للأدب أو الفلسفة، في حين تعلن وضعها الغامض وغير القابل للتصنيف. دعونا نفكر في أعمال نيتشه، وسارتر وكامو وكافكا ودويستويسفسكي. كيف نصنّفهم؟ الاختيار مستحيل بين الشاعرية والفكر، العاطفة والعقل، الخيال والعمل، ولكن كل شيء ولا شيء في الوقت نفسه. إن ما يحدّد أي نص لم يعد حب المعرفة "فيلو - صوفيا" أو "الأدب"، بل موقف المؤلف تجاه الحياة، والعالم، واللغة، ونفسه.

#### قائمة المصادر والمراجع

- 1 - أرسطو، لا ت. فن الشعر، لا ط. تر. ابراهيم حمادة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- 2 - أفلاطون، 1974، الجمهورية: الكتاب العاشر، لا ط.، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 3 - باشلار غاستون، 1984، جماليات المكان، ط 2، ترج. غالب هلسا، بيروت، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع.
- 4 - باشلار غاستون، لا ت، حدس اللحظة، لا ط.، بغداد، تر رضا عزوز وعبد العزيز زمزم، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.
- 5 - باشلار غاستون، 1984، النار: في التحليل النفسي، ط. 1، تر نهاد خياطة، بيروت، دار الأندلس.
- 6 - البدوي عبد الرحمن، 1996، فلسفة الجمال والفن عند هيغيل، ط 1، بيروت، دار الشروق.
- 7 - تايلور، 1986، القوانين لأفلاطون: الكتاب السابع، تر. حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 8 - دويستوفسكي فيودور، 2010، الجريمة والعقاب، ط 1، تر سامي الدروبي، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- 9 - كامو ألبير، لا ت. أسطورة سيزيف، لا ط.، ترج. أنيس زكي حسن، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- 10 - كانط عمانوئيل، 2009، نقد ملكة الحكم، ط 1، تر. سعيد الغانمي، بيروت، منشورات الجمل.



- 11 - لوكاتش جورج ، 1987، نظرية الرواية وتطوّرها، لا ط. تر. نزيه الشوفي، لا م، لا د. .
- 12 - نيتشيه فريدريك، 2008، مولد التراجيديا، ط1، تر. شاهر حسن عبيد، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع
- 13 - هايديغر مارتن ، 2003، أصل العمل الفني، ط1، ترجمة أبو العيد دودو، كولونيا، منشورات الجمل.
- 14 - كارل ياسبرز، 1988، عظمة الفلسفة، ط4، تر. عادل العوّا، بيروت، منشورات عويدات.

- Balzac,( 1960),La comédie humaine, (Avant-propos), Lausanne, Rencontre, p. 39.
- Bergson Henri , (1958) ,Écrits et paroles, t. 2, Paris, PUF, p. 354.
- Maurice Merleau ponti ,( 1963) ,Sens et non-sens, Paris, Nagel, p. 49.
- Montesquieu, ( 1964) Lettres persanes (Préface), Paris, GarnierFlammation, p. 21.
- Nietzsche Friedrich, 1969 ,(1873), Le Livre du philosophe trad. A. K. Marietti, Éd. Aubier-Flammarion, ,



# لوي مارن (1931-1992) التجليات البصريّة وانعكاساتها السياسيّة والدينيّة والفنيّة

د. مارلين يونس

تتعيّن الإيستميّة عند لوي مارن من خلال تمثيل ظواهر المعنى وقواعد الفهم المضمّر والمشروح. غير أنّ هذا المعنى هو نسبيّ لأنّه أسير محنة معناه الفارقة في الصورة الاستنساخيّة لحكم المعنى. وقد يتطلّب اللجوء الى تمثلات المعنى البحث في الدوالّ المنفتحة على أقدار مدلولاتها، وذلك في سبيل إيجاد الحلول التي تنشأ مع شروطها عدّة قابليّات وأهمّها: قابليّة الإبانة وقابليّة الإبدال وقابليّة التأويل وقابليّة التكيّف والتأثير. وهذه القابليّات تكشف عن المضامين الأيديولوجيّة التي نحيا في كنف نشاطها الرمزيّ المتقدّم على الحقيقة. فالإيستميّة عند مارن تتعلّق بإشكاليّة النظر والفهم. «أنا أعرف بمقدار ما أرى وما لا أرى، وما أعتقد أنّي أراه». فمارن هو على غرار فوكو يرى تلازمًا بين السلطة والمعرفة، وذلك من خلال القانون الملازم للحقل المعرفيّ. ومن تمظهرات هذه الإشكاليّة تأصيلها الحقل المارنيّ التّأويليّ، وهذه هي المعضلة التي تتفاعل بين اللحظة اللغويّة واللحظة السيكلوجيّة، التي يقع الإنسان في قبضتها ويقدم أجوبة من دون أدلّة على وضعيّات وجد نفسه متورّطاً فيها على حدّ قول هايدغر. لكن كيف نتمكّن من ترميم البناء الذي أرسّته أيديولوجيا التفسير؟

إنّ لوي مارن يعيد الاعتبار للمفهوم الذي يتبنّاه معارضو الإصلاح من الوجود الحقيقيّ سواء أكان استهزائيًّا أم صنميًّا أم معظّمًا أم افتضاحيًّا، وذلك بهدف فضح وهم الأسطورة وحذفها من متخيّل

أستاذة في الفلسفة  
في الجامعة اللبنانية،  
حائزة على ماجستير  
في علم الآثار  
وعلى دبلوم في  
الغناء الشرقي

الأخر. وقد توسّل مارن بالفلسفة والأنثروبولوجيا والسوسولوجيا والسّمياتيّة البصريّة لإدراك صور المحسوسات في غياب المحسوسات، وذلك من خلال الصورة المؤوّلة لهويّة الانسان في تاريخيّته. فالصورة تتباين عليها الدوالّ بتباين القدرات على تلقيّ الإشارات المرتبطة بالواقع الاجتماعيّ والسياسيّ والدينيّ. ومساءلة نوعيّة حضور الصورة يحتمّ علينا بناء مقاربات جديدة لها. وإذا كانت الحقيقة هي تطابق الشيء مع الصورة، فما هي المعرفة بالتصوّر؟ وكيف تتعيّن شروط إمكان الجذر السّمبوتيقيّ وحدوثة القائم بين القول الفلسفيّ والفنّ؟ وإذا كان الفنّ هو صيرورة الحقيقة وحدوثها، فكيف يتمّ حدوث الحقيقة الذات والحقيقة الموضوع في العمل الفنّيّ؟ وكيف يتمثّل حضور الهالة القدسيّة وتدشين المقدّس في العمل الفنّيّ؟ كلّ هذه الأسئلة نُفّضي منها إلى كيفيّة تقديم العمل الفنّيّ إلى الحقيقة من خلال التمثّل. وانطلاقاً من هذا التأسيس يمكننا الوقوف في سياق هذا البحث على مرامي بعض الصور والمفاهيم الفكرية والروافد المعرفيّة التي استند إليها لوي مارن.

### 1. السيرة العلميّة والمهنيّة

لوي مارن هو فيلسوف فرنسيّ ولد سنة 1931 وتوفّي سنة 1992 في باريس. وهو أيضاً سميولوجيّ وناقد فنّيّ ومؤرّخ، تربو مؤلّفاته على الخمسة وعشرين مؤلّفاً. شغل عدّة مناصب سياسيّة منها وزيراً للخارجيّة الفرنسيّة، كما عين مستشاراً ثقافيّاً في السفارة الفرنسيّة في تركيا، وأستاذاً للفلسفة والأدب في عدّة جامعات (Johns-Hopkins, Sorbonne, Paris-Nanterre). وقد أسّس مركز دراسات التاريخ ونظريّات الفنّون (EHESS-CNRS). ربط بين كبار أعمدة الثقافة الفرنسيّة والأوروبيّة، ووفّق بين العديد من المفاهيم الفلسفيّة والتاريخيّة والألسنيّة والسّمبولوجيّة. اتكأ على أفكار الأنثروبولوجيين والسّمياتيين من أمثال ستروس وغريماس وسوسر وإميل بنفنيست. كما تأثّر ببانوفسكي وإدغار وايند وبارت ونيتشه وكانط وبخاصّة بالثيمة وتصوّرات الخيال، واعتمد شفافيّة جونو وفوكو وريكاناتي. وتعمّق في ميدان الفنّ الكلاسيكيّ الذي كان سائداً في عصر النهضة الإيطاليّة، وقد رفض الدوغمائيّة ونقّب عن الجسم الإستطقيّ والتيلوجيّ والسياسيّ للعصر الكلاسيكيّ، وذلك في ضوء الخلافات الإيتيمولوجيّة والفلسفيّة التي ولدت في الحركات البنيويّة. كان له العديد من الدراسات عن لافونتين ولابروير ومونتانيو وشكسبير وكورناي. وقد تعمّق في شرح الرسوم الدينيّة والسياسيّة (بوسين وشامباني ولو بران وفيليبان، إلخ). وأصلّ أبحاثه في فكر باسكال والعقيدة التيلوجيّة الجانسينيّة<sup>1</sup> التي تعتبر

تمثلاً بدائيًا للأيدولوجيا. ووثّق عمله التنقيبيّ في البحث عن ترصين القراءة الفلسفيّة للعلامات، ونشر كتابًا منهجيًا في الأورغانون لكشف محدوديّة التصرّو السلطويّ. كما نشر بعنوان قراءات عبوريّة (lectures traversi res) مجموعة مقالات تتناول الخطاب الليوتوبيّ بمفهومه الجديد والسلطة السياسيّة التمثليّة، وجهاز السلطة الافتراضيّ وأزمة المكان. فطريقة التحليل القائمة بين القراءة والرؤية، ومن الأسطورة إلى القصّة، تشير إلى موضوع التمثّل الذي يكشف فيه عن مراس فلسفيّ تتلاقى فيه اللغة مع الإشارات من خلال «خلق فضاء تمثليّ». وقد طرح مسألة التمثّل وتداعياتها على الإنسان. فالتمثّل الذي يختفي وراء الأقنعة هو الاستسلام للموروث الثقافيّ المقوّض للعقل البشريّ والمسطرّ لمفهوم السلطة القارئة للأبجديات السياسيّة والدينيّة. وقد امتدّ قوس التمثّل عنده من الرسم والكوميديا وتحولات الفعل العجائبيّ الى إفخاريسيا السياسة. وقد طرح مسألة لعبة تسلّل العقائد الأيدولوجيّة الكامنة في أبعاد الرسم الشائع في القرن السابع عشر ومدى علاقته بنظريّة الإشارة عند جماعة بور رويال (Port-Royal). وبقيت هي المسألة المحوريّة لتاريخ الفنّ على اعتبار أنّ الإشارة ملازمة للحضور الإنسانيّ<sup>2</sup>. وقد طرح مسألة التبادل الانعكاسيّ والمتعدّي بين الإشارة والصورة ومسألة التآلف بين اللغة والرسم، كما واصل استبصاراته التي تُظهر طابع الممارسات الإنسانيّة. وأسّس نظريّته الماكروسكوبيّة للتمثّل على قاعدة بور رويال التي تعتبر معقل الإصلاح الكاثوليكيّ والمرجع الأساسيّ في حقول فلسفة اللغة واختبار النصوص والصور، ذلك أنّ الكنيسة كانت حاضرة بروحها الأيدولوجيّة في مجمل المنجزات المعرفيّة. كما بيّن مسألة التناقض التي تتعلّق بهويّة الذات الضائعة بين حقيقتها وصورتها، والتي تنسب كلّ شيء إلى صنميتها، وتبقى غارقة في التأمل الوهميّ لصورتها التي تظهر من خلال تلاقي الرؤى للوضعيات المختلفة المتمثّلة في أكاديميّة للرسم والذي يعتبرها الحاكم أنّها النموذج الذي يجسّده. فالإدراك عند نحاة بور رويال هو غير التمثّل. فعندما نلفظ كلمة تتكوّن فكرة عن الشيء. أمّا نحن فعندما نلفظ كلمة تتكوّن خطة توحد بين المفهوم والتعبير والمنظور المتمثّل<sup>3</sup> (visibilité représentative). فتحاة بور رويال يعتقدون أنّ القواعد التي تحكم بناء الأقوال في اللغات الطبيعيّة تستجيب لضرورات الفكر المنطقيّ. وهي تمثّل حلقة من حلقات ردّ المنطق الأرسطيّ ونقضه في الفكر المسيحيّ، كما تعتبر ممهّدة لوضع قواعد المنطقين الطبيعيّ والحجائيّ.

لقد صوّر مارن المرحلة الباروكيّة انطلاقًا من السياقات التاريخيّة والثقافيّة والسياسيّة والفنيّة، ومن خلال النزاعات الدينيّة القائمة بين البلدان الكاثوليكيّة التي استخدم فيها

الفنّ الباروكي لتضخيم صورة الأنظمة الملكيّة. وهذا الفنّ يترجم من خلال ثقافة الصورة أي اللغة المرئية المبنية على الطابع الوهمي الذي يسعى إلى خلق واقع بديل. وبما أنّ هدف مارن هو إظهار سيادة الحيلة من خلال الإستوريوغرافيا والأعيب المعرفة الماجنة، فقد جسدها في الباروكية التي تُظهر المغالاة والإفراط في السخافة. فالقارئ المارني هو متورط بالتورية والإخفاء والتقليد على غراره هو أيضاً المتورط بتقليده لباسكال. فالكوجيتو عند مارن مغيبية وعنها يجب سرّ البولمولوجيا أو علم الصراع (polémologie) الذي يستخدم نفس أسلحة هذا الأنا وعلاماتها الموجودة في العنف المتمثل. واستناداً إلى فكر غبريال نوديه نلاحظ أنّ المشهد السياسيّ الاستعراضيّ الباروكي يُبسّط وفقاً لدراماتورجيا النزوات السينوغرافية المقدّسة والسلطة والمستأثرة بإنتاجيتها<sup>4</sup>. فالمتملّ السياسيّ الباروكي يتلّون بكلّ ألوان التدجيل والازدواجية الحائلة في الرئيس - المستشار الذي يخلق المطلق السياسيّ للإرادة وتمثّلها للسيد والعبء. وهذا تصوير لازدواجية التاريخ ولقوالب اعتقاداته المرضية وصورها المشوّهة (anamorphose). فتحليل لوي مارن هو نقد أيديولوجي للأيديولوجيا، وهذه الأيديولوجيا تتعلّق بالمعتقدات الكامنة في أنماط القرن السابع عشر. وهو تلميح إلى المفهوم الماركسيّ للأيديولوجيا<sup>5</sup> الذي يعبر عن مصالح الطبقة الحاكمة. فمن خلال عنوان سلطة الصورة وأونطولوجيتها يبدأ عند مارن مشروع المعرفة التاريخية والأنثروبولوجية. وقد استخدم المنهج السيميائيّ الذي يعلن عن المعطى الفنيّ بعيداً عن الذاتية والانطباعية، والمنهج الاستكشافيّ المبنيّ على مبدأ الغياب الفاعل أو الشعور بالحضرة، والمنطق الوضعيّ المتعدّد<sup>6</sup> (polythétique). كما بيّن كيف يتمّ التراكب السيميوطقيّ (-overlapping sé) (miotique) بين تيولوجيا الطبيعة والنعمة على غرار الطريقة الدكارتية والأوغسطينية التي تُظهر تضاييف الكلام والإيمان من خلال النعمة المقومة والمفارقة.

سأقدّم عرضاً موجزاً للمفاهيم المركزية التي كانت محطّ انشغاله من خلال ثلاثة محاور: المحور الأوّل يتعلّق بسيميائية الصور، وقد اقترح مقارنة براغماتية تأخذ بعين الاعتبار الصورة - النصّ من أجل فهم المعنى الذي يدخل في جوهر اللوحة. وهذا المنحى الاستعاديّ هو باب الدخول إلى ما يسمّى «براغماتية الإستراتيجيات القولية» التي تموقع فضاء المعاني القائم بين الإنتاج والقراءة، كما تسمح بمعالجة الموضوع الثقافيّ كجهاز. والمحور الثاني يطرح مسألة التمثلّ مستنداً على التمايزات التي بينها بنفنيست بين الخطاب والتاريخ من جهة (غياب أو حضور الموضوع الناطق في الخطاب) وبين الحقل السمانطقيّ والسيمولوجيّ (مستوى الإشارات ومستوى الخطاب) من جهة أخرى. أمّا المحور الثالث فيقتصر على مفهوم السلطة المستبدّة وتمظهراتها.

## 2. السّمياتيّة وقابليّة التحويل

السّمياتيّة علمٌ يبحث عن دلالة الإشارات وأنظمتها اللغويّة. تقتصر وظيفتها الفنيّة على إظهار قابليّات التحويل القائمة بين المقاربات السيكلوجيّة من جهة والمقاربات الاجتماعيّة والتاريخيّة والفلسفيّة من جهة أخرى. هذه المقاربات تقدّم احتمالات قرائيّة تساعد على الفهم وعلى بناء المعنى. فالسّمياتيّة عند مارن تتأسّس على مستوى المفاهيم التي تشغل التجربة الفنيّة، وهي مبنيّة على قاعدة الاستبدال التي لا تقتصر على انتحال مكان الغائب وحسب، بل تمنحه حضوراً قوياً يولّد عند القارئ أو الرائي الخوف والحبّ. ومن خلال سميّاتيّة التجليات البصريّة وانعكاساتها على السلطة والدين والفنّ، أسهب لوي مارن في شرح الرموز الكامنة في قوّة الصورة التي تتفاعل مع فضاءات بديلة من الرسوم والخطوط والتصوّرات والإشارات. وهذه الإشارات التي تتأوّل تكون منفيّة داخل اللغة المكتوبة وهي بمثابة معالم قوّة تتجلّى في رموز دينيّة كسرّ الإفخارستيا كما تتجلّى في السلطة السياسيّة. فما هو الرمز؟ وكيف نستطيع أن نمّح الإشارات أسماء الأشياء وما طبيعة العلاقة القائمة بينهما؟

## 2.1. اللغة الرمزيّة

إنّ اللغة عند مارن هي مبدعة لصور ومنتجة لتصوّرات وهي استحضارٌ لصور محسوسة من العقل من دون أن يُحكّم عليها بنفي أو إثبات. وهذه الصور اللغويّة التي تستمدّ أنساقها من طبيعة اللحظات الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة الثاوية في وعيها الفاعل والمنفعل، تسعى إلى وصف نسق القواعد المضمرّة التي تجعل الوقائع الدالّة ممكنة. وطالما أنّ عالمنا هو أشبه بنظام استعارة، فقد تحدّد الدلالات التي ننتجها من خلال القوّة والفعل التي تتضمّنهما الرموز التعبيريّة. فالعلامة هي واجبٌ وجود للغة، واستواء تأليفها يتمّ في تساوق نظمها من خلال خرق كمونيّة اللغة التي ترسم صوراً مملوءة بالرموز التولوجيّة والسياسيّة، وهذه من الثوابت السّمياتيّة المتحقّقة فعليّاً في نصوص مارن، لكن من الصعب إعطاء مفهوم محدّد للعلامة لأنّها كيان يخضع لتأويل المتلقّي.

يحاول مارن أن ينتزع لغة ثانويّة من حمأة اللغات الأوّليّة، وقد كشف عن أهميّة اللغة غير المنطوقة وعن الإرجاء المُضمر فيها الذي يُشير إلى المعنى بالرغم من التناقضات التي تقوّضه وتجزّئه. فاللغة هي وعيٌ إنسانيّ لا يدرك الإنسان كلّ مقاصده، وهي صورة الفكر وتعبير عنه وتمثّل له، وهي مكّون معرفيّ منظم من علامات تؤسّس للعلاقة القائمة بين الدالّ والمدلول<sup>7</sup>. وبين رمزيّة الرسالة وقدرة الفهم يظهر دور الإنسان ملتقى لفضاء

تبادل المعاني وملتقىً له<sup>8</sup>. وقد عرّف سوسر اللغة بما هي إدراكٌ للهوية أي للمعنى. فلتكن الهوية هي التمايز. أوليس هذا تعريف المسرى الديالكتيكي<sup>9</sup>؟ وإذا كان الحديث عن اللوحة الفنيّة هو الحديث عن الرغبة، فهذه الرغبة ننقلها إلى اللغة. لكن كيف تتجلى رغبة العلاقة القائمة بين الرسم واللغة؟

حلّ مارن لوحة للرسم بوسين «عند يقظة التحوّلات». وهذه اللوحة تشير إلى الرغبة في التأمّل لمعرفة السرّ، وهذه الرغبة هي القدرة التي نمنحها اللغة لتقول الشيء غير الموجود مع أنّها هي التعدي أو النفي للشيء الذي تتحدّث عنه. وطالما أنّ متعة العين لا تكفي للربط بين طريقة المعرفة وموضوعها، فدعابة اللغة قادرة على شرح السيستيمات التعبيريّة على حدّ قول بوسين. قد تتحرّك نيّة القول في الأشياء من خلال علاماتها الاعتياديّة. فعندما تولد النيّة يوقظ الكلام اللغة لكي تؤوّلها عن طريق التلميح والتورية. وهذا ما يعتبره مارن شكل انبثاق اللغة وحظّ استفاقتها. وهذه اللغة تحدّد تصوّراتنا المتعلقة بالعالم الخارجي، التي نخرج من خلالها إلى نظام جديد. وهو ما يطلق عليه كاسيرر «الأشكال الرمزيّة». وتعتبر فلسفة الأشكال الرمزيّة تجسيداً للثقافة التي تستنطق الرسوم وشرطاً للتأنسن ولإنتاج الفكر. فنحن لا نتعلّم من خلال الكتب، على حدّ قول دلوّز، بل من خلال الإشارات. فالإشارة هي علاقة والعلاقة إشارة، وكلّ إشارة هي تمثّل للفكرة. والأصل في وضع الرموز أن يكون لكلّ منها علامة تدلّ على معقول أو متصوّر. وبين التبادل والاستبدال تتكوّن صيغٌ رمزيّة نستقيها من أبجديّة اللغة. وتنقسم قابليّة الرمز لتأويل العلامة الحسيّة وغير الحسيّة إلى دوالّ ومدالّ تترنّح جدليتها بين المصطلح والمفهوم. فخارطة باريس التي أطلق عليها مارن لفظة «التصوّر» تصف وصفاً يقوّنياً حيّاً<sup>10</sup> (hypotypose) لما تمثّل من أفكار، وذلك من خلال الخطوط والرسوم والكلمات المكتوبة. إذاً للعمل الفنيّ بعدّ يتجاوز ظاهره، وهذا البعد يوحي بشيء آخر، إنّ المجاز ومع الشيء المصنوع يُجمع في العمل الفنيّ شيءٌ آخر، وهذا الجمع يعني في اليونانيّة<sup>11</sup> (συμβολειν). إذاً العمل الفنيّ هو رمز عالم يظهر ويظهر، يحفظ ويحتفظ، وهو انفتاح الموجود على وجوده من أجل رؤية الحقيقة وكشف المتخفي. وطالما أنّ عمليّة الفهم مشروطة باستحضار الرموز وفكّ لغزها، فالازدواجية هي شرط الاستبدال للظاهرة السطحيّة للرموز التي تخفي تحتها طبقة مختلفة عنها، وهذه الطبقة تُستحضر دومًا من أجل قراءة الطبقة الظاهرة. فالعلاقة القائمة بين الدالّ والمدلول هي نوع من المجاز المرسل الذي يستعمل العلة للدلالة على المعلول. وقد ميّز مارن في العلامة بين المعنى والمرجعيّة، فما نعبر عنه بالإشارة هو المعنى، وما نشير إليه هو المرجع. والمعنى هو



أثّر قائم على شجويّة الدالّ في عالم الإشارات، والأشكال هي عاطفة لغة، وتأثير اللغة هو وجدان ورغبة واعية<sup>13</sup>. لكن كيف يتمّ استدعاء الأشكال القائمة بين الصنم والإيقونة؟

## 2.2. الصنم والإيقونة: استدعاء الرؤية بين الخيال ودلالة المفهوم

ما يقوم به المفهوم هو كيميّة الحصر في علامة وهو يسم نفسه كي يُرى. وعندما يعرض الفكر الفلسفيّ مفهوماً معيّناً، فإنّ هذا المفهوم يعمل باعتباره صنماً. والصنم متناه على مقياس النظر الانسانيّ، فلا يُظهر للعين البشريّة إلا ما تراه. وقد ألبسه مارن وجها دينياً مصنّماً للأفكار الضامنة للحقيقة والخير. فالإيقونة هي العلم القائم على العلاقة بين الدالّ والمدلول. والإيقونة عند مارن تستنسخ نموذجاً نميّر فيه بين ما ينتج النظر وما يستثير الرؤية حتّى يصبح غير المرئيّ مرئيّاً. فما يحضر في الصور ليس الموضوع، بل الشخص الأفتوم (hypostasis). فالعين لا تملك إلا المرئيّ، لكنّ نيّة النظر تتجاوزها. فهي تأويليّة تقرّأ في المرئيّ نيّة اللامرئيّ التي تحدث بشكل مرئيّ. والمرئيّ لا يصبح مرئيّة اللامرئيّ إلا متى تلقى القصد. ثمّة نوع من اللامحدّد تولّده الإيقونة التي تشير إلى إله لا يُرى. وقد تناول مارن الصورة النرسيسيّة لأننا كاستثمار لمطلق الرغبة كما نرسيس، وكيف الميتولوجيا النرسيسيّة مع الواقع الإنسانيّ. فالذات تتمثّل بالإنسان المغترّ بنفسه، وكثرة المرايا وانتشارها في كلّ مكان تمثّل حماقات الآخرين. وهذه المرايا التي يعتقد الانسان الأحقّق أنّها هي المخادعة تكشف صورة رغبته وتجعله رافضاً صورته الحقيقيّة. وهذه الكناية الاسميّة وحبّ الذات قوّة صنميّة. فالمرأة هي آليّة تصوير عشق الذات التي تقدّم المظاهر الخدّاعة. وهذا يفضي إلى حكم جماليّ من الأنا على أناها. كما يدفع إلى القول، على حدّ ما ذهب إليه برانشفيغ عن الحكم الكانطيّ، إنّ حكمنا يحكمنا<sup>14</sup> (notre jugement nous juge). فالمرأة هي المساحة الترانسندنتاليّة والشرط الماقبليّ لإمكان تواجد كلّ صورة والشرط القبليّ أيضاً لشرعيّة كلّ حكم إستطقيّ على ال«هو». فالنتيجة أو الحكم لا نكتسبهما أبداً، لأنّ في كلّ نظرة تبدأ لعبة المخاطرة والتخيّل من جديد.

يعتبر لوي مارن أنّ الحديث عن التخيّل بما هو مفهوم لا يعفينا من استدعاء صعوبة تحديده. فحتّى لو قلنا إنّّه صياغة رمزيّة، فهذا لا يمنعنا من القول بأنّه يبقى مفهوماً يتأرجح بين الدلالة العقلانيّة والحالة الشعوريّة. فالتخيّل هو إطارٌ لانبجاس الرموز، وهذا الإطار ينزاح خارج الذات المتخيّلة ليلتحق بالآخر بأنّ فيه تفاعله مع مكوّناته الرمزيّة. ذلك أنّ كلّ حديث عن التخيّل يستدعي الآخر في كلّ تجليّاته. قد نسّمى الرؤية طارئاً البداية، أي المفاجئ والغريب والضروريّ. وهي بمثابة وثبة للذاكرة البصريّة التاريخيّة

التي تتموقع في جغرافيا الفضاءات القديمة. وبما أن كينونة الإنسان تنطوي في ماهيتها على العناية بالنظر<sup>15</sup>، فكلمات الرؤية والمنظور والتصوّر تتداخل مع القاموس التخيلي وتحيل عليه. وبما أن فعل النظر هو في جوهره فعل معرفة، فهذا يحيلنا إلى طرح مسألة المعنى. وإذا كانت اللغة تمدّ الذهن بعوالم مجردة استناداً إلى المفاهيم، فإن العين تسرّب لها خطاطات هي بمثابة المعادل البصريّ لهذه المفاهيم. وبذلك تصبح الصورة مصدرًا لانفعالات المخيلة والعقل<sup>16</sup>. فالصورة المتخيّلة تكثّف أكثر من دلالة، وتحمل أكثر من معنى. والمعنى هو عالم ينسج مقوماته الداخليّة التي يمكن أن تجد لذاتها مرتكزات رمزيّة في تاريخ الذاكرة التي يتحرّك داخلها فعلُ التخيل. لكننا نخاف أن نعيش خدعة من خلال استسلام العقل للطلاءات الخداعيّة التي تجعلنا نخيل التفاصيل. يصدي مارن إصداء لمفكرين من أمثال لايبروير وتيوفراسط في تحليله تعدديّة معايير التقليد الزائف والمقلق المتعلقة بالرموز البديلة السخيفة ومبدأ الحكم المونارشيّ وأشكال التعبير الرمزيّ في الإشارة بين الظاهر والمتخيل. فالتعبير عن الموجود يتطلّب التطابق مع الموجود الحقيقيّ. وهذا الأمر يترجم فكرة العلاقة الصوريّة القائمة بين الواقع وبين العمل الفنّي. فكيف تصوّر اللوحة الفنّيّة الواقع وتوصّفه عند مارن؟

## 2.3. السّمولوجيا الفنّيّة

إنّ السّمولوجيا هي علم الإشارات العامّ، والألسنيّة هي منطقة منها على اعتبار أنّها تدرس الإشارات. يرى مارن أنّ ثلاثيّة الدالّ والدلالة والمدلول تعطي السّمولوجيا استقراراً للمعنى. وتسعى الأنظمة الشفويّة وغير الشفويّة إلى تركيب الاختلافات والكشف عن القوانين النفسيّة التي تحكمها. قد يتحوّل الوجود العينيّ إلى وجود ذهنيّ، ثم إلى وجود لفظيّ، ثم إلى وجود كتابيّ، وهذا ما نسّميه بحالة النشوء. وكلّ عمل فنّيّ يتضمّن سمات سيكولوجيّة واجتماعيّة ودينيّة وسياسيّة. وهذه السمات تُكتشف من خلال شيفرة اللون وشيفرة الإحساس وشيفرة الانطباع. لكن هل نجح مارن في تأسيس خطاب عن الفنّ من خلال الصورة، وهو الذي يعتبر أنّ الفنّ هو انفتاح لتعلّم رؤية الأشياء المتحرّرة من سلطة اللغة ومن لغة السلطة؟ وهو المتسائل دائماً عن السبب الذي يجعلنا نحبّ صورة الشيء أكثر من حقيقته. وهو الذي يعتقد كما فويرباخ أنّ عصرنا يفضّل النسخة على الأصل، والتمثيل على الواقع، والمظهر على الحقيقة، والوهم على المقدّس. وماذا تعني صورة الرسم أو الكينونة السّمولوجيّة التي تنتج بتمثلها عاطفة تعني أثر الآخر وانتشاره<sup>17</sup>؟ فكيف تصبح السّمولوجيا الفنّيّة ممكنة؟

إنّ مسألة السّمولوجيا بما هي علم الإشارات تكشف عند مارن غموضاً يتعلّق بهذا العلم: فعلم اللسانيّات لا يمكن أن يكون علمًا إلاّ من خلال انخراطه في عمليّة إدغام في علم الإشارات. غير أنّ هذا العلم هو غير إشارات الألسنيّة، ولا يستطيع أن ينشأ علمًا على غرار علم اللغة. وهكذا فبناء السّمولوجيا الفنّيّة يستدعي التوسّط الضروريّ لما هو أبعد من اللغة أي لغة أوليّة، وهي المِتا- لغة السّمولوجيّة التي تتمثّل في النصّ التشكليّ حيث يتشابك المنظور والمقروء مع اللغة والمسافة والحجم والفضاء. يقول مارن في مقدّمة السّمولوجيا الفنّيّة من كتابه التمثّل: لا نسأل ماذا يعني العمل الفنّيّ، بل ماذا يعني السؤال عمّا يعنيه هذا العمل الفنّيّ؟ وهل يوجد علمٌ للفنّ؟ وطالما أنّ كلّ سؤال يتطلّب نقدًا، فما هي شروط إمكان هذا السؤال الذي نعتبره نتاج النشاط الإنسانيّ؟

يشغل طبيعة سميولوجيا الفنّ أساسها العلميّ، مع أنّها لغة لشيء منظور. وهذا الشيء ليس هو خارج الحقل اللغويّ، لكنّه يظهر أحيانًا تحدّيًا له. لكن أفلا يتخفّى الرسم أو الفنّ عن كلّ ما يقيم الأساس في كلّ مشروع علميّ؟ لقد تناول مارن في مقالته «العمل الفنّيّ والعلوم الإنسانيّة» المنهجية الترانسندنتاليّة لعلم الفنّ، كما اعتبر أنّ الحقل الإبيستيمولوجيّ الذي تخرط فيه العلوم وتتوسّع هو قائم على التساؤل والنقد. فنحن في ميدان يلبس فيه السؤال النقديّ قيمة إسقاطيّة حيث تقترن عمليّة بناء الموضوع بطريقة التفكير التي من خلالها يصبح مشرّعًا؟ لكن أفلا يورطنا السؤال عن شرعية العمل الفنّيّ في خلقه من جديد؟ وإذا أثّرنا جدلًا في ميادين كثيرة عن الأبحاث التي تدّعي البناء العلميّ للعمل الفنّيّ، أفلا يضعنا ذلك في الضرورة المحايثة للسؤال النقديّ ودعمه، وفي النتاج الذي لا يتقوم إلاّ بشرط إنتاج إنتاجيّة؟ فالتفكير في العمل الفنّيّ هو مثال عن البراكسيس، والبحث العلميّ هو إعادة إنتاج للبحث الفنّيّ، وهو الإطار الإبيستيمولوجيّ البديل عن العمليّات الخلاقية والمعبرة. فتحليل العمل الفنّيّ وفكّ شيفرة الكودات وشرحها وتحليل الإيقونة يتطلّب منطقيًا متّسقًا لفهم الدلالات الإيحائيّة. والتساؤل يفضي إلى فنومولوجيا العمل التي تفسّر الرؤية. فأن نفسر الموضوع علميًا فهذا يعني أن نتحقّق فيه معايير الحكم العلميّ. وهذا يعيّب فرادة الموضوع وخصوصيّة التي تقتصر على التأمل الإستطقيّ المجانيّ. فالعلوم الإنسانيّة تشغل في حضور الإنسان وفي غيابه ككينونة<sup>18</sup>، وهذا يعدّ إخفاقًا إبيستيمولوجيًا يستوجب انخراط التصرّور الأونطولوجيّ للإنسان في الدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة محمّلًا بثقل فلسفيّ لوجود الإنسان وكينونته. وقد بيّن عن كيفية ذوبان الإنسان في العمل الفنّيّ، وعن موت الإله على يد الإنسان بحسب نيته، وموت الإنسان في ميدان الدراسات الإنسانيّة والاجتماعيّة بحسب فوكو.

تتحلّل الرموز وتتفكّك شفرات الرؤية - القراءة من خلال اللغة ومن خلال وحدة البنية والأسلوب. وفهم العمل الفنّي يعني امتلاك المشهد، وكأنّ هذا الامتلاك هو عمل خلاق. فأن نتأمّل في لوحة، فهذا لا يعني أن نجيد فنّ الرسم، بل على العكس؛ فهذا يناقض شرح اللوحة. فالتأمّل الإستطقيّ هو مشابه للغة التي نعتبرها نتاجاً صادراً عن المتكلم. فالعمل الفنّي يحتوي على تجانس داخليّ واتزان وتماسك. وهو موضوع معرفة كما باقي العلوم، ولكنّه منبثق من عدّة حقول في حين أنّ الموضوعات الأخرى تنبثق من نفس الحقل. والمعرفة والثقافة هما وسيلتان في خدمة فهم صورة الأشياء. يرى مارن أنّ العمل الفنّي يحيل إلى معنى مثلما تحيل إليه العلامة التي تتحدّد من خلال الشفافيّة المتعدّية لأنّها تعود إلى شيء موجود من خلال كثافة الشكل والمادّة. فكيف نقرأ اللوحة؟ وكيف يبيّن الرسّام خطوط القوّة الموجودة فيها؟

## 2. 4. اللوحة الفنّيّة بين العبور وفكّ اللغز

إنّ اللقاء لا يحدث فقط بين الناس، بل مع الأشياء. «فاللوحة هي قالب من العبور الرؤيويّ تتضمّن نوصاً رمزيّة لا تتحدّد بشفرة منظورة. والعبور هو حركة دياكتيكيّة مفتوحة على الكثير من الاحتمالات. فهو يحوّل الأمكنة إلى فضاءات والفضاءات إلى أمكنة»<sup>19</sup>. فما من وجود لمكانين في آن معاً، وهذه الفكرة نلتّمسها عند سرتو الذي يعتبر أنّ المكان هو من نسق التجاور أو الطرد، وهو هيئة طارئة وغير مباشرة تستدعي علامة أو مؤشراً للسكون<sup>20</sup>. كما أنّه قول يترجم الأسطح إلى لغة أو إلى مساحة مكتوبة ناقلاً الكلمات والأفكار والرغبات على شكل صور<sup>21</sup>. وهذا التعالق بين الرغبة والأفكار يسطّر الطبيعة الفلسفيّة لمنحى العبور الشبيه بالرقص الزراتوستريّ وبخفّة فضيلة الاسترخاء<sup>22</sup> (eutrapélie). وتفتح قراءة الصورة عند مارن على عدّة مسارات تظهر فيها التوترات المعرفيّة التي إذا ما عُزلت افتقر النصّ إلى المعنى، وتحوّل إلى مادّة خام يمكن العمل عليها لإعادة تركيبها. وهذا ما نسمّيه بالأثر الحسيّ والمعرفيّ الذي يتحرّك داخل النصّ أو داخل الصورة. فأن نقرأ يعني أن نعبّر الإشارات التمثليّة المكتوبة في اللوحة التي تتبع من فضاءها الجيومترّي والهندسيّ. وهذا يعني أنّ ملعب النصّ هو الفضاء الأتوبيّ، حيث يتقدّم فيه المعنى على النصّ. فالقراءة تتطلّب بتراً لفضاء اللوحة من الفضاء الوجوديّ، وكأنّه فضاء آخر أتوبيّ يخفي المقروء لأنّ المدلول ينفي الدالّ، وتتكوّن بنية النظر فيه من خلال الدائرة النظريّة العشوائيّة المنبسطة على المساحة التصويريّة. وهذه الدعائم التصويريّة هي إشارات افتراضيّة تتضمّن إمكانيّات اختيار.

نقرأ اللوحة في زمنين مرتبطين نفسياً: زمن الانفعال وزمن الابتكار. فثمة مسافة بين ذهنيّة اللغة ومادّيّة الصورة. فالصورة هي تجلّ لحضور يشغل الذاكرة الإنسانيّة. «صورة تمثّل الإنسان هي التجلي لتاريخ أسطوريّ. ذلك أنّ رسم الإنسان يكمل الموضوع الوجوديّ لهذه القصة ويجمدها في حقيقتها الأساسيّة»<sup>23</sup>. فالصورة مبنية على التعالق النصّي الذي يستحضر تعانق الغياب والحضور والموت والحياة في آنٍ معاً. فالتمثّل للفكر الإيسيميّ تنفتح فيه آفاق اللوحة، وهذا ما يمنحنا شروط إمكان قراءة اللوحة التي تمثّل الأشياء من خلال الكلمات، وهو ما يسمّيه فرويد «المتاسيكولوجيا». فالمدلول هو نظام ذهنيّ للفكرة المعبر عنها بوصفها المعنى الخفيّ الغائب، ولكن النظر إلى المدلول هو المُعطى الملموس. والمضمون يجمع بين الواسمات الدلاليّة وعناصر التباين في التعبير. فدياكرونيّة القراءة خاضعة لسنكرونيّة النظر<sup>24</sup>. والمنظور هو قوّة افتراضيّة ننظر إليه وينظر إلينا. وكما يقول بول كليه، يجب أن ترعى العين مساحة اللوحة (l'œil doit brouter la surface). ولكن ما هذه الحاجة الضروريّة التي تتطلّب الحاجة إلى رؤية الصورة في حين أنّنا لسنا بحاجة إليها؟ تماماً مثلما نحن لسنا بحاجة إلى رؤية الضوء الموجود

ضمن الدائرة الترانسندناليّة الذي هو في الوقت عينه السبب الرئيسيّ للرؤية؟

إنّ المواجهة بين ما يُرى ومن يرى هو مقامٌ تمثليّ معبر. فهي اللحظة حيث يقدّم الموضوع في عراء حضوره. وتكمن في موضوعات الرسم الإشارات التصويريّة التي تمثّلها، وأحياناً تقدّم للرؤية الصورة الوهميّة. ويتمّ الاستبدال إلى حدّ يجعل باسكال يصرخ: أيّ لبس واحتيال في أن يحلّ الرسم مكان الأصيل وفي أن تكون الصورة حاملة الغياب والحضور في آنٍ معاً!<sup>25</sup> فالصوت هو الصدى الصوتيّ للنظر ورؤية الصوت تعني تذوق متعة الرسم الحيّة<sup>26</sup>. وهذه المادّة يفترض عليها السّمياتيّ والألسنيّ المادّة النظرية للتعبير. فالصوت هو نوع من الرؤية الترانسندناليّة التي تتجسّد في صور، على سبيل المثال صورة مريم والملاك<sup>27</sup>. فلوحات الطبيعة الميتة عند بوسين تطرح بصمتها مسألة السّمولوجيا التصويريّة. وتستند هذه الرسومات إلى مراجع إيقونوغرافيّة تنبثق من التاريخ. قد نقرأ شيفرات اللوحة من خلال المنطوق اللفظيّ المشروح ومن خلال المنطوق اللفظيّ المُضمر. ففي لوحة مجزرة الأبرياء (le massacre des innocents) عند بوسين يُظهر بانوفسكي ثلاثة أنواع من الشيفرات: الأولى تُظهر المنحى الإدراكيّ والشعوريّ حيث نقرأ مشاعر الغضب والعنف واليأس؛ والثانية تُظهر المستوى الإيقونوغرافيّ لقراءة اللوحة من خلال النصوص الأدبيّة والدينيّة والفلسفيّة؛ والثالثة تلخّص الاثنين باعتبارها مدلولاً للدوالّ، وتُظهر مواجهة تصويريّة وميتولوجيّة من خلال عمليّة الدمج، وهذا ما يسمّيه

هامسليف «سيستماً إيحائياً». فالصورة التي تمثل حضور الشيء الغائب تشير إلى أننا نتحكم بفقدانه، أي نطوّع فكرة موته. فذبيحة إبراهيم وتدخل الملاك لإيقافه واستبدال الذبيحة بالنعجة، هذا كله نسمّيه: تعاقب حضور يتحدّد بالتوقف<sup>28</sup> (simultanéité de présences qui est un arrêt). ولوحة (Bergers d'arcadie) تعرض من خلال السرد الإيقوني مبدأ التحوّل، كما أنّ لوحة الرقص على موسيقى الزمن تبحث في الصورة من ناحية توحيد الكثرة، وهي تجلّي التاريخ والذات والوجود في أسطورة. والبورترية تكمل الموضوع الوجودي لهذا التاريخ مثبتة إيّاه في حقيقته<sup>29</sup>. والبورترية عند فيليب دُشُمبانيو وسان سيران تمثل بإخلاصها بعدها المتعدّي كما تمثل علاقتها بالموت من خلال بعدها الانعكاسي الذي يحمل وجه الغياب في أنس الحضور. وهنا لا بدّ لنا من التساؤل هل الذوق هو هبة، على حدّ قول بورديو، لكي نرى اللوحة ونقرأها؟ ومن هو هذا الأنا المنسلّ الذي تراه وتقرأه؟ وهل الرسم هو لغة تنطبق عليها شروط النموذج الألسني؟

قد أكون في الإحساس وشيء ما يأتي عبر هذا الإحساس. وهكذا فمع المرسوم أو المكتوب نصل إلى اتحاد الحاسّ بالمحسوس، وذلك من خلال الرغبة في جعل بعض سمات الذات مكشوفة (extimité) إلى حدّ اعتبارها نابعة من الحميميّة. وقد أيدّ مارن فكرة بارت القائلة بأنّ الرسم يفكّر. فقد يحدث داخل الذات وداخل النظر ضجّة مرئية<sup>30</sup> (bruit visuel) عند رؤية اللوحة الفنيّة. « فالصوت الصراعيّ ليس صوتاً مزدوجاً، بل هو صوت متكثّر في تنافسه أو صراعه<sup>31</sup>. ونحن ننظر إلى هذه الضجّة أو نقرأها ونكتبها من خلال استخدام الاستطرادات (digression) والتبديل المفاجئ لبناء العبارات (anacoluthes) وغياب الصلات (asyndètes) والتجاور. وأحياناً نمتن الخدعة لكي يعبر القولُ الرسمَ وتعبّر اللوحاتُ اللغة<sup>32</sup> من خلال التمثّل.

### 3. التمثّل

لا يمكننا أن نبني مفهوماً فلسفياً عن التمثّل طالما أنّنا نضعه في تعريفه التقليديّ الذي يتطابق مع سياسة الماهيّة المستوفاة لشروطها الصنميّة. وبما أنّه بإمكاننا أن نتصوّر ما هو خارج أفق الحقيقة، فيستطيع التمثّل كما صوّره مارن أن يحظى بقيمة استباقية تختصر الماضي في شيمات من الانتظار، وترسم جهاز المستقبل وفقاً لفرصيات من الحوار المرتقب<sup>33</sup>. فالتمثّل هو الحضور الغشتالتيّ (Gestalt) الذي يسأل عن تمثّل الماهيّة من داخل الماهيّة نفسها. وماهيّة التمثّل الفلسفيّة لا تقتصر وظيفتها على إقناعنا بوجود الموضوع، بل على معرفة وضعيّته وكأنّه نظريّة للحقيقة. فالتمثّل هو مزيجٌ من البعد

الإيقونيّ والألسنيّ، وهو عمليّة استحضار ذهنيّ لموضوع غائب وجعله محسوسًا بفضل صورة أو رمز أو دلالة. ويتجلّى معنى التمثّل من خلال إمكانيّاته التي تحلّل أبعاد العمل الفنّي والسياسيّ والدينيّ، ومن خلال أليّاته التي تجمع بين الإشارة والصوت والتي تظهر تأثيراتها في فضاءات قوّة. وهذا ما نسمّيه بالجهد التمثليّ الذي يحوّل القوّة إلى فعل. واستيداع القوّة في الإشارات كسلطة يُصبح نفيًا لمطلق القوّة واحتفاظًا بها. وهذا النفي يضع القوّة في مأمن بين الإشارات التي تعنيها وتعينيها. أمّا الاحتفاظ، فيكمن في سلطة التمثّل التي تضيء خبث العقل وتُمنح صورة العدالة أو القانون القسريّ الرازح تحت وطأة الموت<sup>34</sup>. يجب أن نترك لذهننا عناء الاستنتاج. فالإشارات تذهب بعيدًا عن البرهان في تعزيز الاستنتاج. وأخطر شيء يظهره مارن هو تمثّل المفهوم في صورة واحدة تدعي أنّها الصورة المثاليّة التي تحلّ مكان الأصل.

للتمثّل حضور مزدوج ومرآويّ قائم بين الأنا الناظرة والأنا العاكسة لصورتها، أي بين الفضاء الممثّل والفضاء المتمثّل فيه. فاللوحة هي تمثّل في لغة إيقونيّة، وهي تنتج ذاتًا ناظرة تتموقع في فعل التمثّل. غير أنّ أثر الحضور يختلف عن الحضور ذاته، ذلك أنّ وجود الشيء يعني الموت لشيء آخر. فالتمثّل يضيء العلاقة القائمة بين الأشكال والقوى، وهذه العلاقة تتضمّن تحليل فعل الصور وانعكاساتها. وهذه الواسمات الدلاليّة تصبح تأويلات جديدة تعمل على توسيع العلامات. وهذا يعني أنّ المدلول يتألف من معانيه المتوقّعة التي تظهر في واسمات إيحائيّة. وقد عمل مارن على استقراء التمثّل بما هو معلّم كامن في محطّات أساسيّة من تطوّر الفكر الفلسفيّ. وهذا ما جعلنا نشكّ في قيمة التعارض الفلسفيّ القائم بين الحقيقة والوهم من جهة، وبين التورّط في الأعيب اللغة القائمة بين المؤثّر الإدراكيّ والمؤثّر الانفعاليّ من جهة أخرى. فكيف نفهم سلطة التمثّل وحدوده في أنّ معًا؟ فالسريّة الانعكاسيّة تخلق أثر الذات من خلال تحفّي جهاز التمثّل. واللوحة تنتج ذاتًا ناظرة تتموقع في فعل التمثّل أو التصوّر من جديد. فالصورة تحمل موتها وحياتها في أنّ معًا. وكلّ تكوّن هو إعادة تحوّل من جديد، كما أنّ كلّ تمثّل هو نفسه الممثّل لشيء ما. والشيء الذي تحقّقه الذات هو التمثّل لوحدة المتنوّع التركيبيّة في الرؤية (synopsis). والتمثّل ينكشف ليصبح مبصرًا، وفيه يتحدّد الأفق من أجل استحضار الشيء بما هو موضوع وتوليده في موضوعيّةته.

### 3. 1. إطار التمثّل ونماذجه

كلّ تمثّل وكلّ إشارة تمثّلنا تتضمّن اتجاهين: الأوّل انعكاسيّ والثاني متعدّد. الأوّل متعلّق

بالذات والثاني متعلّق بالموضوع؛ مثلاً الملك يفرض وجوده بالقوّة من خلال البعدين البراغماتيّ والانعكاسيّ<sup>35</sup>. فالمحوران مقرونان بالثقل السّمانيّ. ويُطرح هذا الموضوع عند مارن مقترناً بالبطانات السياسيّة والسياقات التاريخيّة والأزمات الفكرية. تتميّز التمثّلات بنوع من الثبات النسبيّ، وتتغيّر بتغيّر عناصر الواقعة وتغيّر إدراك الانسان لهذه العناصر. فالتمثّل هو بنية التفكير الضمنيّة يتجاوز الحاضر بتغيير الأبعاد في المكان والزمان. وهو يجمع بين الدالّ الذي يسمح بذكر الموضوع والمدلول الذي يوفّره الفكر. وهو نشاط نطلق فيه من خلال مجموعة المعارف التي تقوم على إعادة بنائها وتحويلها الى موضوع ذهنيّ، وهذا يعني أن تمثّلاتنا لا تتطابق مع الواقع وهي خاضعة لتأويلاتنا. فما إن يبدأ المبدع بالعمل حتى يصبح منفيّاً وراء التمثّلات الحيّة<sup>36</sup>. فالتمثّل هو العمليّة التي تجعل القوّة المتأثيّة من السلطة مصونة في الإشارات المرسومة على واجهات القصور وفي بورترية الفروسية والنقود والاحتفالات، وهذه كلّها بدائل العنف المطلق. وهو ما نسمّيه إشارة السلطة وسلطة الإشارة التي تستدعي حضور الذات في الأماكن، وتحدّد شرط خضوعها المترنّح بين الحبّ والخوف<sup>37</sup>. على سبيل المثال: قصة باسكال عن «الملك الضائع» الذي ألبسته الصدفة حلّة السيادة من دون أن يعي مسؤوليّة هذه المهمّة المكلف بها وقبوله لما نُسب إليه وانخراطه في اللعبة الملكيّة من خلال أوجه الشبه وليس من خلال الالتزام أو الاخلاص. فقد اندمج في المهمّة قلباً وقالياً (l'État, c'est moi). وهذا الغرور عائدٌ إلى الجهل بمعرفة ذاته، فالسلطة سيف ذو حدّين. فهي تبهره وتسجنه في آن معاً، أي لا يستطيع التخلّص من صورته الأساسيّة. فهذه القصة تلخّص ازدواجيّة الفكر والسلوك.

عند مارن ثمة معنيان يقودان الانتباه: المعنى الحرفيّ الذي هو في نفس الوقت المعنى الكريستولوجيّ (مبحث المسيح في اللاهوت)، والمعنى الاستعاريّ الذي يُعتبر بمثابة التملّك الوجوديّ للنصّ داخل الحياة. بذلك يجري إرساءً حركيّة جديدة تربط بين الحرف والروح المحفوظ في طلب الحرف. فهل نستطيع تحديد قواعد عامّة للتبادل على اعتبار أنّه لا يوجد تواصل من دون نسق مكوّن من دلائل على حدّ قول كولن شيرّي. الشيء المخبأ بوصفه شيئاً ينكشف بما هو رمز وعلامة. فالرمز الإفخاريسيّ يخبئ جسد المسيح بما هو شيء ويكشفه بما هو رمز. وهو لا يظهر إلّا من خلال وجهة نظر نقدية كما عند باسكال. فكيف تمثّل اللوحة تاريخاً؟ ولماذا تتطلّب هذا السيل من الشروحات؟ فالصورة الذهنيّة هي آلة واعية تجمع بين المدرك ومحصلّة التفاعل، أي ما يلتقطه الحسّ البصريّ ويعيد صياغته الذهن على شكل مفاهيم. فالتمثّل الذي نعتبره قائماً في شفافيّته المتعدّية يزاول



فعله على موضوع غريب لا يكتفي بفاعله، بل يحتاج إلى مفعول من ناحية تمثيله لشيء ما، فكيف تقترن الشفافيّة بالتعدية؟

يتمّ التفكير من خلال الغموض الانعكاسي (opacité réflexive)، أي أنّ كلّ تمثّل يتمثّل بتمثّله لشيء ما<sup>38</sup>. وانعكاسيّة التمثّل تساهم في ازدواجيّة الأنا التي لا يُنفذ إليها. فالغموض الانتقاليّ هو البعد الخامد للتمثّل الذي يقتصر على أشكال ليست إيمائيّة<sup>39</sup>. نتحدّث عن أثر ازدواجيّة الحضور القائم بين النسخ المضاعف (duplication) والاستبدال (substitution). ولتحليل ظاهرة الاستبدال انطلق مارن من مسلّمة فريغه<sup>41</sup> ومن المعارضة الكانطيّة اللاينييتسيّة للتحليل والاستنتاج. فمارن يكشف العلامات التي تعيد حضور الأشياء عن طريق التمثّل، كما يسعى إلى جمع كلّ المعاني التي تردّ المفهوم إلى الأصل. وهو يدرس الزمن التعاقبيّ البراديفماتيّ أي العلامات في حركة تغيّرها الزمنيّ. وهذا الزمن يبحث في العلاقة الغائبة التي تربط بين المفردات الحاضرة. «عندما لا ننظر إلى الشيء إلاّ لأنّه يمثّل شيئاً آخر، فالفكرة التي نكوّنها عنه تنبثق من العلامة الاستبداليّة، وتمثّل الفكرة يصبح فكرة عن شيء آخر»<sup>42</sup>. في تحليل نصّ إستراتيجيا المظاهر<sup>43</sup> الذي يستعرض الميتولوجيا القديمة، اختصر مارن قصّة في خمس لحظات تدور أحداثها في البلاط الملكيّ بين الملك والملكة والمؤمن على أسرارهما. وهذه القصّة تلخّص جدليّة التاريخ التي تلقي أصولها في قول مقبّع. وهي تعني تسلّط السلطة الساقطة في شهية الإغراءات والرغبة التي تغدّي من كبت الرغبة ومن التحديّ ووهم الاعتقاد والحيلة وإغراء الغياب. وقد استلّ مراميهما من نصوص أفلاطون وهروُدس وبودريار.

فالحلظة الأولى مرادها إيداع الحقيقة في الوهم. يبيّن مارن دور اللغة الفاعل والموضوع المُشار إليه والذي يبقى على مسافة : فأن تعتقد يعني أن ترى (faire) فحاليّة الكلمة الملكيّة تعني تصوّر الرؤية. وكأنّ ما علينا قوله هو ضرورة غياب الموضوع للقول فيه، وتصديق التوهّم والتخيّل والسمع والنظر القابع في حقيقة التصديق. فالممنوع من الرؤية هو الرائي والقارئ لها. وهذه حال مؤرّخ الأحداث الذي يوهمنا ويملي علينا الخضوع للحالة التي يفرضها علينا. للحظة الثانية تقيّد التهرّب من الادّعاء الذي يورطه فيه الظالم، والانصياع لأمر الإكراه الاعتباريّ حيث يدخل الموت أيضاً في اللعبة (l'ordre de l'obligation arbitraire où la mort est quelque part en jeu) على حدّ قول بودريار. فقد اعتبر مارن أنّ السيّد هو مريض وأوامره تسقط في الضلال والفساد. وجود الشيء مقترن بالتحديّ من أجل الاستجابة لفعل الفساد الذي يتورّط فيه السيّد والعبد. لكن ما هذا القانون الذي يسجن

السيد والعبد في أن معاً ؟  
 اللحظة الثالثة تجيب عن لعبة التحدي. فالحقيقة قاعدتها السلطة وسيادة الكلمة الملكيّة  
 العادّة ومجاوزات القانون الملكيّ.  
 اللحظة الرابعة: الرؤية ممنوعة والمنظور إليه يجب ألا يرى الحقيقة، الملك الذي يشرع  
 الحيلة بقوة القانون. إخفاء الحقيقة والتلاعب بالقانون هو المطلوب. فهذا هو القانون  
 والتمثّل والعقد الاجتماعيّ السياسيّ (regarder sans voir, regarder sans être vu).  
 هدف اللعبة إخراج العبد من المشهد المسرحيّ. ففي لعبة الإغراء المشهد المسرحيّ لا  
 يتسع لأكثر من ممثلين. اللحظة الرابعة : في انقلاب الأدوار تتناول غياب الرؤية وصورة  
 الإغراء لأنّه ليس موجوداً وبصورة أخرى تجاهل العارف أو صمت الرؤية.  
 اللحظة الخامسة: الاتّفاق بين العبد على قتل الملك. الفكرة أو المثل هي الشرف أو  
 التواضع (eidos est-l'aidos). فضح لعبة الحقيقة، الخجل الصامت والجمال المستور  
 وسرّ الشرف (aischune). اختفى صراخ الخجل، ثمّ جاء دور استبدال الصمت المتخفيّ.  
 هو صاحب القرار الصارم للازدواجيّة أو الانقلاب ضد الأمر.  
 اللحظة السادسة: الموت يخيم في كلّ قضيّة وهو يحلّ مكان مشهديّة الإغراء، وهذا أخطر  
 شيء في الأنظمة الحاكمة.

#### 4. البراديعم السياسيّ والدينيّ

من بعد أن أظهر البحث كيف يفسّر مارن الصورة تفسيراً فنيّاً، يجدر الآن الانتقال إلى  
 التفسير السياسيّ والدينيّ الذي يسوقه. يتمّ الانفتاح نحو عالم المعنى من خلال الصورة  
 الفعل والصورة الانفعال، كما يتمّ تحويل القوّة إلى قدرة والقدرة إلى سلطة<sup>44</sup>. وسلطة  
 الصورة قائمة بين إمكانيّات ظهورها وثمار تجلياتها، وهي تبقى غير مرئيّة أمام ما هو  
 أبعد من علامات اللغة والحكم اللفظيّ. وعليه، فالسؤال عن السلطة يسكن خلف السؤال  
 عن القوّة لأنّ الأعراف تطبّق بوصفها قوانين. وقد ظلّت الصورة حاضرة على مرّ التاريخ  
 البشريّ لتدلي بقوّتها، غير أنّ مسألة معرفة القوّة ظلّت شائكة ومعرفتها تتمّ من خلال  
 عمليّة التأثير المباشر. لكن كيف نفكّر في كينونة صورة القوّة المتمثّلة في حضور الغائب؟  
 وكيف نسائل الكائن، الكائن في الصورة؟ وهل صحيح أنّ العقل لا يفكّر من دون صورة  
 ذهنيّة، على حدّ قول أرسطو؟

لقد أسهب لوي مارن في شرح سلطة الصورة وسلطة التمثّل وسلطة الملك، وقد تناول  
 مسألة فعاليّتها من منظارها الأنثروبولوجيّ والتاريخيّ والدينيّ، وذلك من أجل فضح

صورة الطاعي. وقد أظهر كيف تستعيد الصورة الإنسان وتخضعه لشروطها من خلال قدرتها الجنيولوجيّة، وكيف تستطيع الصورة أن تضع القوّة في حالة الرمزيّة عن طريق الاستبدال. فالصورة هي سلطة لأنّها تضع قيد البحث أثر الشعور (affect). والرسم هو قوّة مقدّسة كلياً للصورة (force admodum divina de l'image). وقد اعتبر أنّ الحاكم هو أسير نوعين من الفخاخ: فخّ الشهية وفخّ الفانتازيّة. فالأول هو بأن يُقدم الإنسان على أخذ الشيء، والرغبة القويّة التي يمتلكها للاستحواذ على هذا الشيء المحروم منه تحرمه من قدرته، وتنقله إلى قدرة أدنى منه حيث تنقلب طاقة الشهية إلى ضعفها. أمّا الثاني فهو فخّ الفانتازيا حيث تُظهر للعدوّ صورة تشدّقه بالمتعة. ومبدأ هذا الفخّ هو جذب الذات إلى ذاتها من خلال الرغبة التي تولد من المحاكاة<sup>45</sup>. إذاً الفخّ هو الحامل والمحمول للحدث التاريخي وللسلطة، ولحملة الأحداث التي يمرّ بها الإنسان صاحب الحدث والتاريخ الحدث. فتمتدّ تواطؤ بين الذي يكتب التاريخ والذي يبيّنه. فالقصة هي نتاج تطبيقي للسلطة السياسيّة على الكتابة، والتاريخ هو تطبيق للسلطة السردية على السياسة.

#### 4. 1. مركزية السلطة القائمة في الوجود الزائف

يقود السؤال عن السلطة من حيث إنّها قيمة إلى السؤال عن السلطة من حيث إنّها فعل تاريخي. فمفهوم السلطة يختال بين مختلف أنواع القدرات التأثيرية أو العلاقة الأمرية بوصفه قائماً بين الإيرادات الحرّة والمفهوم التطبيقي المساوق لها. فالسلطة تمثّل الشائع في التاريخ وفي المتخيّل السياسي رغم التطور الديمقراطي. وفعل السلطة يحدّد بمعطيات التاريخ التي تحدّد مسيرة الحاضر نحو المستقبل. فالسلطة هي مدخل إلى فلسفة الأمر من خلال فعل تجاوزي. وهي رغبة بمطلق القوّة، وهذه الرغبة التي تقتصر على الفرضيّة المتناسيكلوجيّة مطلقاً هو من طبيعة توقّ القوّة حيث إنّ دائرة التاريخ هي أتوبيا قائمة في الارتدادات المتعكسة في المطلق الترانسندنتالي المحايث. فالحاكم ينطلق من مبدأ الفردانيّة التي تنتهي إلى تبرير نظام الحكم المطلق. وتقتصر هويته على أنّه هو من يقرّر الموقف الاستثنائي الطارئ<sup>46</sup>. وهذه المقولة هي القاعدة التي بنى عليها كارل شميت التولوجيا السياسيّة. فالدولة هي تجلّي الفكرة الدينيّة التي تتمرحل في التاريخ السلطويّ المتلون دينياً (لويس الرابع عشر). فمن أين لصاحب السلطة، وبالتحديد لويس الرابع عشر، الحقّ في الاعتراف بأنّه هو السلطة التي تتموضع في الزمان والمكان<sup>47</sup>؟ وكيف صوّر مارن قوّة العدالة وأتوبيتها؟

## 4. 2. الأتوبيا

إنّ الفضاء الميتولوجي لأتالانتيد وأفلاطون والأتوبيا التمثيلية لجزيرة توماس مور يقابله عند مارن الألعاب الفضائية (jeux d'espaces) حيث تتلاقى عدّة أمكنة في المكان وعدّة فضاءات. وهذه الألعاب هي صيغ شكلية للحديث عن الرمزية والحيادية والتناقض<sup>48</sup>. فالنفي الذي هو جزء لا يتجزأ من الأتوبيا (u-topie) لا يملك وظيفته النافية لأنّه متقدّم على الحكم. فالأتوبيا تلبس صيغة المحايد وثقافة اللامنتمي الذي يملأ كلّ أنواع التناقضات. «لا هذا ولا ذلك، لا هنا ولا هناك». وهذا المحايد هو استثنائيّ طريد التعريف يحمل كلّ الواسمات المتناقضة. وهذا الحياد لا يخفي أيديولوجيا السلطة وبيتعد عن التناقضات التي تصل التخيل مع السؤال وليس مع الشكّ والوهم<sup>49</sup>. ففي نظرية الحياد تتعدّد نظرية النقد المحض والجدلية. وهذا يعني الدخول في اللامحدّد، فهو قوّة وليس عبوراً. فالقول الأتوبي هو تصوّر بين المعنى المجرد والإدراك<sup>50</sup>. نتلمّس عند مارن تأييداً لفكرة كانط عن الحياد بما هو مكانٌ لاستنتاج تناقضات في طور التحقق. والحياد هو العنصر الثالث الغائب والمكمل للمواجهة والإثبات والنفي. فبين «النعمة» و«اللا» يوجد مكانٌ كاد أن يكون فارغاً لو لم يشغله الحياد. وبناء على ذلك، وضمن قائمة نوعيّة الأحكام، يميّز كانط إلى جانب الأحكام الإيجابية والأحكام السلبية لحظة ثالثة هي الحكم اللامحدّد. ففي المنطق العامّ تعتبر الأحكام غير المحدّدة أحكاماً إيجابية<sup>51</sup> كما يتحدّد غير المحدّد وكأنّه حدّ ترانسندنتاليّ. وقد اعتبر مارن، على غرار باسكال، أنّ العدالة تقتصر على الأتوبيا القانونيّة التي تكمن قوّتها في عدم امتلاكها للقوّة، أي في أنّها لا تملك الوسائل لكي تعاقب المنتهكين لحقوقها المكتسبة<sup>52</sup>. ومفهوم العدالة من دون القوّة هو مفهوم علينا دحضه، كما أنّ القوّة من دون عدالة هي ظالمة ومتهمة في آن معاً. فقد رأى مارن أنّ الصحيح هو ما يجب أن نتبعه، وهذا سبق أو ترقّب للأمر الجازم الكانطيّ (im-pératif catégorique). فما علينا تبريره أنّ الصحيح هو القويّ، والقويّ هو الصحيح. وإلزاميّة الأمر الصحيح، بما هي توتولوجيا (تحصيل حاصل) وتتعلّق بالواجبات الأخلاقيّة، إنّما تورّط المساءلة عن التحديد الأونطولوجي للعدالة. وقد يستتبع التحديد الأونطولوجي للعدالة الكثير من الإضافات. ذلك أنّ اقتران القوّة بالعدالة يفضي إلى متابعة، والقوّة تناقض العدالة: «الحقّ ليس حقّاً والعدالة ليست عادلة غير أنّ التعارض يتفكّك من دون وساطة ومن دون دياكتيكية لأنّ القوّة عندما تقول إنّ العدالة هي غير عادلة تقول في الوقت عينه إنّها هي الصحيحة. وبإذعاننا للتناقض بأنّ الصحيح هو غير صحيح تستحوذ

القوّة على العدالة وتتملّكها فيصبح القويّ هو الصحيح»<sup>53</sup>. والثيمة الأتويبيّة هي منتجة، وهذا الإنتاج هو متكثّر في العمق يدخل في فضاء القول حيث لا نستطيع أن نقارب الأشكال المتعدّدة المعاني إلّا من خلال الخيال. لكننا نتساءل بأيّ معنى يتعيّن التفكير في مسألة الخيال؟

إنّ لغة الخيال ظلّت تفعل فعلها بشكل متوارٍ في لغة الفلسفة مع أنّها نبذتها واعتبرتها أساساً للتوهم حرصاً منها على رصانة العقل. فقد شيّدت الأتوبيا وشغلت الميتولوجيا وذلك من أجل إغناء فقر المفهوم. فالتفكير في الخيال يفرض التفكير في الأصل والنسخة، وفي تأثير المرايا وانعكاساتها وأنماط الصور أي الصورة الإيقونة والصورة المنحرفة. وقد حاول مارن اتّخاذ الخيال أرضاً تقيم عليها الذات نشاطها الفكريّ. وقد تجرّأ على مجاوزة بعد الفكر المنطقيّ الذي اتّخذته الفلسفة منذ نشأتها على مقولة النظرية أساساً لقول الحقيقة. وقد اهتمّ بالخيال باعتباره الأساس الذي يجعل مختلف أشكال التمثّل ممكنة. قد يتحقّق مفعول الخيال في مدّ الفكر بمجموعة من الثيمات الترانسندناليّة التي تمكّن من تمثّل الصورة الخالصة وتضع أساس الرؤية، وهي التي تمدّنا بالبعد الزمانيّ للتفكير. وعليه، فمع الثيمات الأوتويبيّة التي أنشأها الخيال، يصبح ما كان أساساً للتوهم هو ما يؤسّس للأفق الذي تقوم عليه العلاقة بالموجود. وبهذا يكون قد عمل على مجاوزة الميتافيزيقا. فيغدو الخيال هو ما يؤسّس الواقعيّ والموضوعيّ. والمخيّلة باعتبار ماهيتها الزمنيّة هي الموقع الذي يفتح معه الأفق لفعل التمثّل من أجل توليد الموضوعات، وذلك عن طريق مدّ الفكر برسوم تخطيطيّة أوّلية.

#### الخاتمة

طالما أنّ فكر مارن يحمل حسّاً نقديّاً ثاقباً، فيجب أن نبقيه دائماً نصب أعيننا. وهذا يعني ضرورة تمثّل حضوره في عصرنا. ذلك أنّ نصوصه مفتوحة على الدلالات ومتاحة لأن تبقى ما يمكنها من البقاء داخل إطار الاستبصارات التمثليّة التي تحفّز عمليّة النقد الاجتماعيّ. فالنقد المارنيّ للتمثّل هو تمثّل أكثر بدائيّة من بدائيّة الأيديولوجيا. والتمثّل لحقيقة الزيف والوهم هو ما يسيطر على عالمنا اليوم. وتحويل القارئ من مستهلك للنصّ إلى منتج له هو ما يراهن عليه العمل الفنيّ الذي يُظهر أنّ السياسة هي فنّ التكيف مع الواقع ومع الأنظمة النيوليبراليّة المستبدّة. فنحن نتكيف لكي لا نغيّر ولا نتغيّر. وهذا التكيف يتضمّن علاقات قوّة مسيّرة وأليّة. ربما نحن أنواع ولسنا بمخلوقات. ذلك لأننا نتكيف بطلب التكيف. ويبقى السؤال كيف ننقل المفهوم البيولوجيّ من التكيف إلى السياسة؟ فالكثير

من الفلاسفة طعموا أفكارهم بهذا المستولد الهجين، ومنهم على سبيل المثال نيتشه وبرغسون وبياجه وسواهم.

تأسيسًا على ما تقدّم، نرى أنّ هذا البحث هو جهد تحفيزيّ للنظر، وهو مادّة للتفكير وتحليل فعل العمليّات الرمزيّة من خلال المنظور الدينيّ والمقروء السياسيّ. وهو ما يدعونا فيه مارن إلى إعادة تقويم ما تركته الأيديولوجيا التي نتجت عنها أشكال الاستبداد والتسلّط. وقد أظهر مساوئ مفاعيل المظهر الخداعيّ الذي تبنّته شواهد التاريخ وأسرت الإنسان فيه لأنّه لا يملك الخيار ليختار. فالسلطويّ قد أجاز لنفسه ما لم تجزه الأعراف والتقاليد مكوّنًا بذاته سلطة إلهيّة. وقد أظهر مارن التحدّي وحالة الأناض العاديّين الذين لا يعرفون أنّ كلّ شيء ممكن أن يحدث، والذين يسألون عن دور الذاكرة كما لو أنّها عمل فنيّ، وعن الفرد بما هو شكل غير مستقرّ وقابل للتغيّر أو لتحمل العبث، وهذه خيانة لرسالة المثقّف. فالقوالب هي أشكال واحدة تتكرّر باستمرار، وكلّ تكرار يفرغ المدلول من دلالاته مولدًا بذلك الإحساس بالضيق المدمر للحريّة. من خلال الازدواجيّة المتلطّية في أروقة الإغراء، أظهر مارن عماء الجهل الذي يلغي الثقافة ويجعلنا نهمك في نزاع مستمرّ مع الأوصياء على الدين والسياسة. كما أظهر سلسلة من الشذرات المشهديّة التي تجسّد بلاغة الطاعة وطاعة البلاهة وتفاهة الشرّ (banalité du mal). فنحن لا نعرف إلاّ بقدر ما نفهم معنى كينونتنا؛ ونحن لا نملك من الأصالة أو الخصوصيّة إلاّ ما يخصّ كينونتنا. فنحن غارقون فيها ولا يمكننا أن ننظر إليها من خارج الوضع المؤوّل للواقع. وهذا التأويل يحمل قوى في معانيه الخاطئة ويهدّد استقرار المعنى. وكأنّ قيمنا ليست إلاّ تأويلات نقحمها في الأشياء وننظر إليها من خلال إرادة القوّة. نستطيع القول إنّ السلطة تخلق اهتمامًا، والاهتمام يحدّد نوع الإنسان. لكننا بحاجة إلى شهوة حسن التدبير لنحكم جيّدًا.

## Bibliographie

- Louis Marin (1994). La représentation, Gallimard, Seuil.  
 Antoine Arnauld (2008) (1662)1 Pierre Nicole, Logique du Port-Royal, Gallimard.  
 Christian Lazzeri et Dominique Reynie (1992). Le pouvoir de la raison d'Etat, Paris, PUF.  
 Louis Marin (1975). Critique du discours sur la logique du Port-Royal, Paris, Minuit.  
 Nicolas Wanlin (1994). Le moment critique d'une théorie de la représentation, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études ».  
 C. Lévi-Strauss (1962). La pensée sauvage, Paris, Pion.

- P. Fontanier (1968). Les figures du discours, Paris, Flammarion.
- Louis Marin (1997). De l'entretien, Paris, Minuit.
- Louis Marin (1993). Des pouvoirs de l'image, Paris, Seuil.
- Louis Marin (1974). Utopiques. Jeux d'espaces, Paris, Minuit.
- Louis Marin (1992). Lectures traversières, Paris, Albin Michel.
- Michel de Certeau (1990). L'invention du quotidien, Paris, Gallimard.
- Louis Marin (1995). Les portraits et le portrait. Philippe de Champaigne ou la présence cachée, Paris, Hazan.
- Pascale (1937). Pensées, R.Simon, Paris.
- Louis Marin (1997). Détruire la peinture, Paris, Flammarion, Paris.
- Cf. F. Recanati (1979). La transparence et l'énonciation, Paris, Seuil.
- Louis Marin (1981). Le portrait du roi, Paris, Minuit.
- Louis Marin (2006). Opacité de la peinture. Essais sur la représentation au Quattrocento, Paris.
- Louis Marin (1994). De la représentation, Paris, Gallimard.
- Louis Marin (1980). Traverses, La stratégie des apparences
- Louis Marin (2016). Le récit est un piège, Paris, Minuit.
- Carl Schmitt (1969). Théologie politique, Paris, Gallimard.

1 - عقيدة تيولوجيّة منبتها دينيّ وسياسي وفلسفيّ انتشرت في القرن السابع والثامن عشر في فرنسا ردّة فعل على نشوء الكنيسة أو تطوّرها أو تحولاتها.

2 - Louis Marin (1994). La représentation, Gallimard, Seuil, p. 66.

3- Antoine Arnauld, Pierre Nicole (2008) (16621). Logique du Port-Royal, Gallimard, p. 41.

4- Christian Lazzeri et Dominique Reynie (1992). Le pouvoir de la raison d'Etat, Paris, PUF, p. 236-237.

5- Louis Marin (1975). Critique du discours sur la logique du Port-Royal, Paris, Minuit, p. 21.

6- Nicolas Wanlin (1994). Le moment critique d'une théorie de la représentation, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études ».

7- C. Lévi-Strauss (1962). La pensée sauvage, Paris, Pion, p. 334.

8- Louis Marin, La représentation, op.cit., p. 22.

- 9- Ibid., p. 17.
- 10- Louis Marin, Critique du discours sur la logique du Port-Royal, op. cit., p. 205.
- 11- Ibid., p. 58.
- 12- P. Fontanier (1968). Les figures du discours, Flammarion, p. 99.
- 13- Louis Marin (1997). De l'entretien, Paris, Minuit, p. 50.
- 14- Louis Marin (1993). Des pouvoirs de l'image, Paris, Seuil, p. 32.
- 15 - أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى، ١، ٢١٩٨٠. قال: "تنطوي كينونة الإنسان في ماهيتها على العناية بالنظر".
- 16- Louis Marin, Utopiques. Jeux d'espaces, op. cit., pp. 187-188.
- 17- Ibid., p. 23.
- 18 - أقصد بذلك أنّ الكينونة هي الوجود تجد تعبيراً لها في مختلف نواحي الحياة، في التفكير والتكلم والفعل والاختبار. وعليه، فإنّ جميع نواحي الحياة تجد تأسيساً لها في الكينونة.
- 19- Louis Marin (1992). Lectures traversières, Paris, Albin Michel, p. 13.
- 20- Michel de Certeau (1990). L'invention du quotidien, Paris, Gallimard, pp. 172-175.
- 21- Ibid., p. 149.
- 22- Louis Marin, Lectures traversières, op. cit., p. 34.
- 23- Louis Marin (1995). Les portraits et le portrait. Philippe de Champaigne ou la présence cachée, Paris, Hazan, p. 92.
- 24 - ميّز سوسر بين الموقف السنكرونيّ والموقف الدياكرونيّ في دراسته اللغة على أساس أنّ الدراسة السنكرونيّة أو التزامنيّة هي التي تعالج فيها اللغات بوصفها أنظمة اتّصال قائمة بذاتها. أمّا الدراسة الدياكرونيّة أو التعاقبيّة، فهي محورُ رأسيّ تقوم فيه العلاقات بين الأشياء على أساس التغيّر الزمنيّ أو التاريخيّ. معنى ذلك أن يُنظر إلى اللغة في تطوّرها ضمن ثنائيّة الماضي والمستقبل. فالتحليل السنكرونيّ يدرس اللغة دراسة تزامنيّة في فترة زمنيّة معيّنة، وكأنّها لحظة مقتطعة من الزمن وبناء عقليّ تجريديّ (راجع ر. ه. روبرتز، موجز تاريخ علم اللغة، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، ص 319). لذلك تُعتبر السنكرونيّة جزءاً من الدياكرونيّة. وهذه الأخيرة عبارة عن سنكرونيات متتالية. وهو ما تتضمّنه سنكرونيات مارن الديناميكيّة.
- 25- Pascale, Pensées, Lafuna, Paris, p. 124.
- 26- Louis Marin, La représentation, op. cit., p. 330.
- 27- Ibid., p. 341.
- 28- Ibid., p. 290.



- 29- Louis Marin, Les portraits et le portrait. Philippe de Champaigne ou la présence cachée, Paris, Hazan, 1995, p. 92.
- 30- Louis Marin, De l'entretien, op. cit., p. 18.
- 31- Ibid., p. 16.
- 32- Louis Marin, Détruire la peinture, op. cit., p. 9.
- 33- Louis Marin, De l'entretien, op. cit., p. 93.
- 34- Louis Marin, Le portrait du roi, op. cit., p. 12.
- 35- Cf. F. Recanati (1979). La transparence et l'énonciation, Paris, Seuil.p.
- 36- Louis Marin (1981). Le portrait du roi, Paris, Minuit, p. 13.
- 37- Louis Marin (2008). Le pouvoir dans ses représentations, op. cit., p. 96.
- 38- Louis Marin (2006). Opacité de la peinture. Essais sur la représentation au Quattrocento, Paris, p. 95.
- 39- Ibid., p. 257.
- 40- Louis Marin (1994). De la représentation, Paris, Gallimard, p. 254.
- 41 - غوتلوب فريغه (Gottlob Frege) فيلسوف ألمانيّ وعالمٌ في الرياضيات والمنطق الحديث والهندسة التحليليّة والعلم الدلاليّ (1848-1925). تأثر بلاينيئس وكانط وبولزانو. وتأثر به فيتغنشتاين وكارناب وراسل. كان له دورٌ حاسمٌ في فلسفات القرن العشرين. اشتهر بمسألمته التي تميّز بين المعنى والمرجع، إذ اعتبر أنّ الفكرة لا تستطيع أن تكون مرجعاً للفرضيّة أو المسألة، أي أنّ مسألتين تعودان إلى الموضوع نفسه ليس لهما بالضرورة المعنى نفسه.
- 42- Ibid., p. 18
- 43- Louis Marin, Traverses, La stratégie des apparences, n° 18, 1980.
- 44- Louis Marin (1993). Des pouvoirs de l'image, Paris, Seuil, pp. 9-18.
- 45- Louis Marin (2016). Le récit est un piège, Paris, Minuit, p. 13.
- 46- Carl Schmitt (1922) (1969). Théologie politique, Paris, Gallimard, p. 15.
- 47- Louis Marin, Le portrait du roi, op. cit., p. 15-16.
- 48- Louis Marin, Utopiques. Jeux d'espaces, op. cit., p. 22.
- 49- Ibid., p. 21.
- 50- Ibid., p. 26.
- 51- Ibid., p. 37.
- 52- Ibid., p. 24.
- 53-0 Ibid., p. 55.

# Démocratie Fragile : Vers un Nouvel Horizon Politique

---

Claude K. Saadé

Doctorante

## Introduction :

La démocratie libérale est souvent perçue comme l'aboutissement ultime des systèmes politiques modernes, valorisée pour sa capacité à garantir les droits individuels, la participation politique et la prospérité économique. Cependant, cette vision optimiste est loin d'être unanime et soulève des questions cruciales sur la viabilité et l'universalité de la démocratie libérale. Deux penseurs contemporains, Francis Fukuyama et Slavoj Žižek, offrent des perspectives critiques et contrastées sur cette question, chacun abordant sa vision de la démocratie libérale à partir de contextes théoriques et philosophiques distincts. Une étude comparative entre les œuvres de Fukuyama et de Žižek permet d'explorer les impasses de la démocratie libérale, à travers une analyse de leurs perspectives respectives.

La démocratie libérale, parfois appelée démocratie occidentale, « est une idéologie politique qui fonctionne selon les principes du libéralisme, à savoir, la protection des droits des minorités et, en particulier, l'individu ». Les étapes de la démocratie libérale sont la démocratie politique, la démocratie économique, la démocratie sociale et la démocratie humaniste.

Quant au libéralisme c'est un courant qui revendique la défense des droits de l'individu, la liberté économique et politique, la propriété privée, supposant une coopération volontaire entre les hommes. Le libéralisme considère que la société est le résultat des volontés, désirs et intérêts de l'individu sans aucune ingérence extérieure

de l'État. Aucun pouvoir n'a le droit de violer les droits de l'individu.

Notre objectif serait donc de démontrer qu'hormis ces convergences, il serait possible de trouver des points de divergences entre la démocratie libérale et ses valeurs. Nous vivons dans un temps où les démocraties ont échoué à rassembler. Les pratiques et les systèmes actuels ont incité les peuples à se révolter. Nous nous demandons donc si le but véritable d'une démocratie libérale est l'intérêt du peuple, comme l'exige la constitution.

Nous ne pouvons pas vivre au Liban et ne pas aborder les sujets politiques. Nous ne pouvons pas ne pas nous interroger, avec ces crises successives qu'affronte notre pays, sur la possibilité d'une sortie de crise et les moyens nécessaires pour cette issue.

C'est là où se situe la problématique de notre étude qui traite des deux thèses philosophico-politiques de Žižek et de Fukuyama.

Comme le communisme incarnait le futur pour la gauche et paraissait une alternative non réaliste pour la droite, la démocratie libérale s'avère être un système défaillant également. L'examen des propos philosophiques de Žižek et de Fukuyama nous paraît utile afin de comprendre le concept de la démocratie libérale et d'en dégager les impasses.

Quelle forme principale de démocratie devons-nous rechercher ?

Faut-il plutôt dissoudre la démocratie libérale au profit d'un nouveau concept permettant le changement de nos sociétés et nous évitant les épreuves que la démocratie n'a pas réussi à nous épargner ?

Nous chercherons une forme supérieure d'idéologie qui n'entraverait pas notre prise de conscience politique.

Quelles sont les impasses d'une démocratie libérale ? La pluralité des avis, les troubles, la violence, l'écart social, les illusions, l'ouverture des frontières... ?

Le pessimisme partagé par Fukuyama et Žižek fera l'objet de notre étude vu l'instabilité des démocraties libérales qui font face à des crises de tous genres.

#### I- **L'optimisme de Fukuyama :**

Fukuyama paraît optimiste sur la convergence autour des valeurs de la démocratie libérale : «Il est raisonnable de se demander si tout le monde se laissera convaincre que les luttes paisibles dans une démocratie libérale sont suffisantes pour exalter ce qui est de noble dans l'homme » (Fukuyama, 1992). Il suggère que la relation entre le développement économique et la démocratie est loin d'être accidentel. Il en donne des exemples en Europe et en Asie. « Le

Japon, premier État de l'extrême Orient à se moderniser, fut aussi le premier à instaurer une démocratie libérale stable ». Il prétend qu'il « ne reste aucun rival idéologique sérieux à la démocratie libérale ». Ce qui l'a empêchée de devenir universelle c'est « la correspondance imparfaite entre les peuples et les États : les États sont des créations politiques intentionnelles, alors que les peuples sont des communautés morales préexistantes ».

Avec Fukuyama, la fin de l'histoire correspond au succès du libéralisme économique. On suppose que le progrès des sciences physiques a entraîné la libération de l'activité économique puisque l'introduction de l'innovation requiert une industrie performante. Or, la propriété privée étant éventuellement le pilier de la productivité économique, le capitalisme s'avère être le meilleur système pour permettre aux peuples de bénéficier du progrès scientifique. La progression de ce système semble dès lors devoir se poursuivre dans le monde entier. « Ce que le miracle économique asiatique d'après-guerre démontre, affirme Fukuyama, c'est que le capitalisme est une voie pour le développement économique qui est potentiellement accessible à tous les pays ».

Le sous-développement ne serait pas un obstacle définitif que les pays développés ne peuvent pas effacer définitivement. Ainsi la chute du communisme, le recul des États totalitaires en Europe, les dictatures militaires en Amérique latine, et la conversion de la Chine à l'économie de marché forment pour Fukuyama des victoires étonnantes pour le libéralisme économique. Le capitalisme apparaît alors comme la seule organisation rationnelle de la production et de la consommation.

Dans son ouvrage *La fin de l'histoire et le dernier homme*, il affirme que la progression de l'histoire humaine, en tant que combat entre des idéologies touche à sa fin avec le consensus sur la démocratie libérale qui tendrait à se former après la fin de la guerre froide. Fukuyama estime que l'isolement dans une attitude identitaire forme une mauvaise réplique au problème du renversement des classes moyennes et populaires des pays occidentaux qui se sentent menacées.

Dans son livre *Identité*, Fukuyama s'interroge sur la déstabilisation des démocraties libérales, qu'il croyait pourtant voir triompher. Il propose une redéfinition de l'identité nationale dans le cas de l'Union européenne sur la base de la citoyenneté, c'est-à-dire une vision de l'identité plus ouverte et ne dépendant pas seulement des « accidents de naissance ». Il reprend ainsi

l'idée de Yascha Mounk (Le Peuple contre la démocratie, qui appelle à une « domestication du nationalisme » ou un « patriotisme inclusif ». Fukuyama se demandait : « Ce que personne ne sait, dans le débat actuel, c'est si la récession démocratique en cours va se transformer en dépression pure et simple marquant un virage fondamental de la politique mondiale vers un autre type de régime, ou si cela ressemblera plus à une correction comme à la Bourse ».

La démocratie libérale n'est donc pas une valeur universelle, admet Fukuyama. Si elle tend à l'universel, c'est du fait qu'elle est recherchée par tous les citoyens.

## II- Le pessimisme de Žižek :

Žižek, quant à lui, ne manque pas d'exprimer son scepticisme à l'égard d'une démocratie absolue qu'il pense incompatible avec l'organisation des pouvoirs et les mécanismes de la mondialisation. Il considère qu'une idéologie n'est pas constituée de propositions abstraites. Ainsi « le fondamentalisme n'est qu'une rébellion contre cette épaisse trame de mœurs qui fixe nos libertés dans une société libérale ».

Žižek considère que « le mariage éternel entre capitalisme et démocratie est fini ». Il s'attaque aux réalités contemporaines qui font fortement problèmes : la mondialisation, le capitalisme, le couple liberté-servitude, le politiquement correct, le marxisme, le postmodernisme, la démocratie, l'écologie... Il pense que la démocratie telle qu'elle fonctionne est de plus en plus remise en cause. Notre système politique existant n'est pas assez solide pour nous préserver des dérèglements économiques. Or si on laisse le système mondial actuel continuer à se développer ainsi, on devrait s'attendre au pire : à de nouveaux apartheid, de nouvelles formes de divisions.

Nous sommes, selon Žižek, face à une démocratie vidée de signification. Mais il n'invite en aucun cas à un abandon brutal de la démocratie « Il y a des situations précises où je peux être pro-démocratique. En ce sens, je ne suis pas, dit-il, pour le rejet systématique des élections. Parfois elles peuvent être heureuses ». Toutefois, il considère qu'il existe un malaise démocratique à dépasser, les choix électoraux sont régulièrement manipulés de diverses manières, mais il admet que nous pourrions parfois faire des choix démocratiques véritables. « Je ne suis donc pas a priori contre cette idée », dit Žižek.

Dans son ouvrage, *Vivre la fin des temps*, il soutient que le système capitaliste global approche un point zéro apocalyptique. Il précise les 4 cavaliers de l'apocalypse : la crise écologique, les conséquences de la révolution biogénétique, les déséquilibres à l'intérieur du système lui-même, la croissance explosive des divisions et des exclusions sociales. Žižek décrit son livre comme un livre de lutte contre ceux au pouvoir, contre leur autorité et l'ordre global qu'il accuse de cynisme global. Cela nous rappelle la formule de Badiou : « Mieux vaut un désastre qu'un désêtre ». En d'autres termes mieux vaut courir le risque d'un désastre, mais donc aussi du bonheur réel, que de se l'interdire d'emblée. Il appelle "désêtre" cette disposition conservatrice du sujet humain qui le ramène à sa survie animale, à sa seule satisfaction et à sa place sociale.

### III- Une confrontation entre Fukuyama et Žižek :

Fukuyama et Žižek ont envisagé la démocratie libérale, avec des points de convergence et de divergence à ce sujet, des visions alternatives

Avec Fukuyama nous remarquons la déception de l'homme de la pratique démocratique. L'homme serait donc dans une recherche insatisfaite d'une « paix et prospérité » de la démocratie libérale contemporaine.

Pour Žižek, l'individu a atteint le point zéro et se demande s'il est toujours possible d'envisager un renouveau ou un nouveau commencement. Les démocraties libérales ont eu des effets néfastes dans les sociétés. Ce qu'on nommait la lutte des classes a généré une disparition de la classe moyenne. Aujourd'hui, c'est le temps de la grande séparation sociale et culturelle entre les classes supérieures et les classes populaires.

Fukuyama est souvent associé à une vision optimiste de la démocratie libérale, la considérant comme le stade final de l'évolution politique humaine, tandis que Žižek critique sévèrement cette même démocratie libérale, la voyant comme une phase transitoire marquée par des contradictions et des crises. Cette polarité offre un terrain fertile pour une analyse comparative, mettant en lumière les forces et les faiblesses perçues du système démocratique libéral. La confrontation des idées de Fukuyama et de Žižek permet d'obtenir une vision plus complète et nuancée de la démocratie libérale. Fukuyama met en avant les accomplissements et la stabilité que la démocratie libérale peut offrir, tandis que Žižek expose ses limites et ses échecs, en particulier en matière d'inégalités économiques et de justice sociale. Cette dualité enrichit la compréhension des complexités inhérentes à ce système politique.

#### IV- Les alternatives / le renouveau :

L'alternative aux démocraties libérales serait donc le retour au contrat social ou à la nature purement humaine.

Nous repenserons un système basé sur la nature authentiquement humaine qui se manifeste dans les rapports des individus de manière à les engager dans une perspective de transparence afin de mieux vivre ensemble et durablement. Cette optique offrira un champ d'action et de nouvelles règles du jeu qui ne sont pas simples à instaurer. Elle peut reposer sur un contrat social qui consiste à comprendre avant tout ce qu'est la démocratie. La décision qui renonce à la violence. La démocratie serait la déception et l'horizon.

Le conflit démocratique peut être un catalyseur de changement positif, permettant de confronter les idées et de trouver des solutions innovantes. L'acceptation et la gestion des conflits démocratiques sont essentielles pour une démocratie vivante. Plutôt que de chercher à les supprimer, les dispositifs participatifs doivent les canaliser de manière constructive. Par exemple, les « conseils citoyens » instaurés dans les quartiers prioritaires en France permettent aux habitants de débattre de questions sensibles, comme la sécurité ou l'aménagement urbain. Ces espaces favorisent une expression libre des désaccords et aident à trouver des compromis acceptables pour toutes les parties. Utiliser des récits pour illustrer les conflits peut faciliter la compréhension mutuelle et la résolution des tensions. Les récits, qu'ils soient personnels ou fictionnels, aident à contextualiser les divergences et à humaniser les débats. Le théâtre forum, par exemple, est une méthode participative qui met en scène des situations conflictuelles pour encourager le dialogue et l'empathie. Cette approche a été utilisée avec succès dans des projets communautaires pour aborder des sujets tels que l'intégration des migrants ou les inégalités sociales. L'un des défis majeurs pour la participation citoyenne est de garantir que les contributions des citoyens influencent réellement les décisions politiques. Le manque de transparence et la perception d'une inefficacité des mécanismes participatifs peuvent dissuader les citoyens de s'engager. Il est donc essentiel de clarifier comment les opinions des citoyens sont prises en compte et intégrées dans le processus décisionnel (Savidan, 2008). La Convention citoyenne pour le climat en France est un exemple illustrant les difficultés de cette intégration. Malgré un processus participatif rigoureux, les recommandations des citoyens ont parfois été édulcorées ou ignorées par le gouvernement, suscitant des critiques sur la sincérité de l'engagement des décideurs. Pour améliorer cette

situation, il est nécessaire de définir clairement les attentes des participants et de rendre compte de manière transparente des suites données à leurs contributions. Des rapports réguliers et des feedbacks publics sont des moyens efficaces pour maintenir la confiance et l'engagement des citoyens. Objectiver l'impact des démarches participatives est un défi complexe mais essentiel. Cela implique de développer des outils d'évaluation pour mesurer l'influence des contributions citoyennes sur les décisions politiques. Par exemple, des indicateurs tels que le taux de mise en œuvre des recommandations citoyennes ou l'influence sur les législations peuvent fournir des preuves tangibles de l'efficacité des processus participatifs. En Suède, le suivi des propositions issues des consultations publiques est systématiquement documenté, offrant ainsi une transparence totale sur l'impact de la participation citoyenne. Pour comprendre pleinement les effets de la participation citoyenne, il est crucial de disposer de méthodes rigoureuses pour mesurer et évaluer son impact (Courant, 2020). Cela inclut non seulement l'évaluation des résultats concrets, mais aussi l'analyse des processus et de l'expérience des participants. L'élaboration de grilles d'évaluation et d'indicateurs spécifiques est une étape clé pour mesurer l'impact des initiatives participatives. Ces outils doivent prendre en compte différents aspects, tels que la diversité des participants, la qualité des débats, et la satisfaction des participants. Par exemple, le «Baromètre de la Démocratie Locale» utilisé en Espagne évalue les processus participatifs selon des critères tels que l'inclusivité, la transparence, et l'efficacité. Ce type d'outil permet de diagnostiquer les points forts et les faiblesses des dispositifs participatifs et de proposer des améliorations. La transparence dans les processus participatifs est essentielle pour garantir la confiance des citoyens. Des plateformes en ligne comme [participation-citoyenne.gouv.fr](http://participation-citoyenne.gouv.fr) en France jouent un rôle crucial en documentant les démarches participatives et en publiant les résultats et les décisions prises. Ces plateformes doivent être accessibles et faciles à naviguer pour que les citoyens puissent suivre le processus de bout en bout (Autissier et al., 2019).

En outre, la responsabilité des décideurs politiques dans la mise en œuvre des propositions citoyennes doit être renforcée, par exemple par l'instauration de mécanismes de suivi et de contrôle citoyens. Bien que l'institutionnalisation des dispositifs participatifs puisse offrir une structure stable pour l'engagement citoyen, elle comporte également des risques. Ceux-ci incluent la possibilité



que la participation devienne une formalité sans réel impact ou qu'elle soit utilisée de manière instrumentale pour légitimer des décisions déjà prises. Il est crucial de veiller à ce que les dispositifs participatifs ne soient pas réduits à des procédures techniques sans contenu réel (Durand et al., 2021). Par exemple, la consultation publique peut parfois être utilisée pour donner une apparence de légitimité à des décisions controversées, sans que les contributions des citoyens soient réellement prises en compte. Une analyse des consultations sur les grands projets d'infrastructure, tels que les lignes à grande vitesse ou les centrales nucléaires, pourrait illustrer comment certains processus participatifs ont été critiqués pour leur manque de transparence et d'efficacité. Les acteurs de la société civile jouent un rôle crucial pour garantir l'intégrité et l'efficacité des dispositifs participatifs. Leur indépendance et leur capacité à mobiliser et représenter diverses voix sont essentielles pour éviter que la participation ne devienne un simple outil de légitimation (Chailleux, 2016). Des exemples de coalitions citoyennes, comme le mouvement «Nuit Debout» en France ou les «Occupy Movements» à travers le monde, montrent comment la société civile peut influencer les débats publics et les politiques, même en dehors des cadres institutionnels. Le développement de l'expertise publique et l'engagement des décideurs dans le suivi des initiatives participatives sont essentiels pour renforcer la participation citoyenne. Cela inclut la formation des agents publics et la création de mécanismes pour documenter et rendre compte des actions entreprises en réponse aux contributions citoyennes (Durand et al., 2021). Les agents publics doivent être formés aux enjeux et aux techniques de la participation citoyenne pour faciliter des processus inclusifs et efficaces. Des programmes de formation continue et des ressources pédagogiques peuvent aider à développer cette expertise (Hamel & Jouve, 2006). Par exemple, le «Lab ouvert» en France propose des formations pour les agents publics sur l'animation de débats participatifs et l'utilisation d'outils numériques pour la participation. Le devoir de suite implique de documenter les résultats des démarches participatives et de rendre compte des actions entreprises par les autorités en réponse aux contributions citoyennes. Cela peut inclure la publication de rapports d'évaluation, la création de tableaux de bord interactifs, et l'organisation de réunions publiques pour discuter des résultats et des suites données. Des exemples de bonnes pratiques incluent les «Audits citoyens» en Espagne, où les citoyens sont impliqués dans l'évaluation des politiques publiques et peuvent proposer des améliorations (Milet, 2015).

Pour conclure, il est important de réfléchir aux différents scénarios possibles pour l'avenir de la participation citoyenne. Ces scénarios peuvent varier en fonction de la manière dont les défis et les opportunités actuels sont abordés. Dans un scénario minimaliste, la participation citoyenne pourrait être limitée à un outil de gestion des conflits sociaux, sans réelle influence sur les décisions politiques. Ce modèle pourrait être illustré par des exemples où la participation a été utilisée comme simple exutoire pour les frustrations populaires, sans intention de changement réel.

À l'opposé, un scénario ambitieux envisage une démocratie participative véritablement transformative, où les citoyens jouent un rôle actif et direct dans la prise de décision. Dans ce cadre, des mécanismes tels que les budgets participatifs, les assemblées de citoyens et les référendums délibératifs pourraient être mis en œuvre pour permettre aux citoyens d'avoir une voix directe dans les décisions qui les concernent. Ces outils offrent la possibilité de co-créeer des politiques publiques avec les citoyens, en intégrant leurs idées et préoccupations dès le début du processus décisionnel. Le budget participatif de Porto Alegre, par exemple, est un modèle emblématique où les citoyens décident directement de l'affectation d'une partie du budget municipal, aboutissant à une allocation des ressources plus équitable et adaptée aux besoins locaux (Blondiaux, 2007).

Pour que ce modèle participatif ambitieux soit viable, il est nécessaire de créer des conditions favorables, telles que l'éducation civique renforcée, l'accès aux informations pertinentes, et l'encouragement à l'engagement civique dès le plus jeune âge. Cela implique également de renforcer les infrastructures participatives, comme les plateformes numériques et les espaces de dialogue public, pour faciliter la participation de tous, y compris des groupes marginalisés. Les technologies numériques, en particulier, jouent un rôle de plus en plus crucial dans l'élargissement des possibilités de participation citoyenne. Des plateformes telles que Decidim à Barcelone ou le Parlement et Citoyens en France permettent de recueillir les contributions des citoyens, d'organiser des débats en ligne et de voter sur des propositions politiques. Cependant, il est essentiel de garantir que ces outils numériques soient inclusifs et accessibles à tous, afin de ne pas exacerber les inégalités existantes en matière d'accès à l'information et à la participation (Kahn, 2015).

L'éducation civique, quant à elle, doit être conçue pour non seulement

transmettre des connaissances sur les institutions politiques et les droits des citoyens, mais aussi pour développer des compétences critiques et délibératives. Des programmes éducatifs intégrant des simulations de processus décisionnels, des débats et des projets communautaires peuvent aider les citoyens à comprendre les enjeux complexes des politiques publiques et à s'engager de manière informée et constructive. Les médias, en tant que piliers de la démocratie, ont également un rôle crucial à jouer dans la promotion d'une participation citoyenne éclairée. En fournissant une couverture médiatique équilibrée et en offrant des espaces pour les voix citoyennes, les médias peuvent faciliter un débat public inclusif et pluraliste. Il est également important que les médias assument une responsabilité dans la lutte contre la désinformation et favorisent une culture de vérification des faits (Audigier, 2018).

En fin de compte, l'avenir de la participation citoyenne dépendra de notre capacité collective à innover et à adapter nos institutions démocratiques aux réalités changeantes de notre société. Cela nécessitera un engagement continu de la part des citoyens, des décideurs politiques et des institutions civiles pour promouvoir des processus participatifs authentiques et significatifs. Le défi est de créer une culture politique où la participation citoyenne est valorisée non seulement comme un droit mais aussi comme un devoir civique, contribuant à une gouvernance plus légitime, équitable et efficace. Une telle évolution vers une démocratie participative approfondie pourrait permettre de mieux répondre aux défis complexes du 21<sup>e</sup> siècle, qu'il s'agisse de la crise climatique, des inégalités sociales ou de la transformation numérique.

Les réformes du financement politique et des lobbies jouent un rôle crucial dans le renforcement de la transparence, de l'équité, et de l'intégrité des processus démocratiques. Le financement politique, en particulier, est souvent un domaine sensible, car il peut influencer de manière significative les résultats électoraux et les décisions politiques. Les grandes contributions financières peuvent permettre à certains groupes ou individus d'exercer une influence disproportionnée, créant ainsi des inégalités d'accès au pouvoir et aux processus décisionnels (Montigny & Villeneuve-Siconnelly, 2018).

Pour remédier à ces déséquilibres, de nombreuses démocraties ont mis en place des réformes visant à réguler le financement des campagnes électorales et des partis politiques. Ces réformes incluent des plafonds de contributions, des limites de dépenses, et des obligations de transparence sur l'origine des fonds. Par exemple, la France a instauré des plafonds stricts pour

les dépenses de campagne et interdit les dons de la part de personnes morales telles que les entreprises, afin de limiter l'influence de l'argent privé dans la politique. De plus, les partis politiques doivent publier des comptes certifiés et détaillés, permettant ainsi un suivi public des financements reçus et de leur utilisation (Montigny & Villeneuve-Siconnelly, 2018).

Cependant, ces régulations sont souvent confrontées à des défis, notamment en matière de contournement des lois par des moyens indirects, tels que le financement via des organisations de tiers ou des Super PACs (comités d'action politique) aux États-Unis. Ces entités peuvent recueillir des fonds sans les mêmes limitations que les partis politiques, ce qui pose des questions sur la réelle efficacité des réformes. Pour renforcer l'efficacité des régulations, certains pays ont également mis en place des agences indépendantes de contrôle, comme la Commission nationale des comptes de campagne et des financements politiques (CNCCFP) en France, ou la Federal Election Commission (FEC) aux États-Unis, qui ont pour mission de surveiller et d'appliquer les lois sur le financement politique (Dourlens & Vidal-Naquet, 2016).

Le rôle des lobbies, quant à lui, soulève des préoccupations similaires. Les groupes d'intérêts exercent souvent une influence considérable sur les politiques publiques, notamment par le biais du lobbying, c'est-à-dire l'action de représentants d'intérêts privés auprès des décideurs politiques. Cette influence peut parfois conduire à des décisions politiques qui favorisent des intérêts particuliers au détriment de l'intérêt général. Pour limiter ces risques, plusieurs pays ont adopté des réglementations visant à encadrer l'activité de lobbying. Ces mesures incluent des registres de lobbyistes obligatoires, des déclarations de leurs activités, et des règles de transparence sur les interactions entre lobbyistes et responsables politiques (Demortain, 2020).

La réduction des inégalités économiques et sociales est un enjeu central pour la cohésion sociale et la stabilité des démocraties contemporaines. Les inégalités peuvent engendrer des tensions sociales, affaiblir la confiance dans les institutions et limiter l'accès aux opportunités pour une large part de la population. Ainsi, des politiques efficaces pour réduire ces inégalités sont essentielles pour promouvoir une société plus juste et équitable (Vandenbroucke & Rinaldi, 2015).

La redistribution des richesses par le biais de la fiscalité et des transferts sociaux est un outil clé pour réduire les disparités économiques. Les systèmes

de taxation progressifs, où les taux d'imposition augmentent avec le niveau de revenu, permettent de redistribuer les ressources et de financer des services publics essentiels tels que l'éducation, la santé, et les infrastructures. Ces services jouent un rôle crucial dans l'égalisation des chances et la réduction de la pauvreté. Par exemple, les pays nordiques, connus pour leurs politiques fiscales et sociales généreuses, affichent des niveaux d'inégalité relativement faibles et de hauts niveaux de mobilité sociale. En France, l'impôt sur le revenu est également progressif, complété par des mécanismes comme le crédit d'impôt pour la compétitivité et l'emploi (CICE) ou la prime d'activité, qui visent à soutenir les travailleurs à faibles revenus (Goudswaard & Caminada, 2010).

Cependant, la seule redistribution ne suffit pas à éliminer les inégalités structurelles. Les politiques de réduction des inégalités doivent également aborder les causes profondes des disparités, telles que l'accès inégal à l'éducation de qualité, à l'emploi et à des conditions de vie décentes. Les réformes éducatives visant à garantir un accès universel à une éducation de qualité, dès le plus jeune âge, sont essentielles. Elles doivent s'accompagner de politiques actives sur le marché du travail, incluant la formation continue et le développement des compétences pour les travailleurs de tous âges, afin de permettre à chacun de s'adapter aux évolutions économiques et technologiques. Les initiatives pour soutenir les petites et moyennes entreprises (PME) et l'entrepreneuriat peuvent également jouer un rôle important, en créant des emplois et en favorisant une croissance économique inclusive (Goudswaard & Caminada, 2010).

Les inégalités de genre et raciales constituent une autre dimension cruciale des inégalités sociales. Les femmes et les minorités ethniques continuent souvent de faire face à des discriminations sur le marché du travail, se traduisant par des écarts de salaire, des taux de chômage plus élevés, et une sous-représentation dans les postes de décision. Des politiques spécifiques sont nécessaires pour combattre ces discriminations et promouvoir l'égalité des chances. Cela peut inclure des mesures comme des quotas de genre dans les conseils d'administration, des programmes de mentorat et de développement de carrière pour les groupes sous-représentés, ainsi que des lois anti-discrimination renforcées et un accès égal à la justice (Safi, 2013). Les politiques visant une distribution plus équitable des ressources sont essentielles pour réduire les inégalités économiques et sociales. Elles englobent

divers mécanismes et interventions de l'État pour garantir que les richesses et les opportunités ne soient pas concentrées entre les mains d'une minorité, mais soient accessibles à tous, en particulier aux groupes les plus vulnérables (Chtouki & Deriouch, 2022).

L'un des outils les plus efficaces pour une distribution équitable des ressources est le système fiscal. Un système fiscal progressif, dans lequel les taux d'imposition augmentent avec le niveau de revenu, permet de répartir les richesses en prenant une part proportionnellement plus élevée des revenus des plus riches pour financer les services publics et les transferts sociaux. Ces derniers, tels que les allocations familiales, les aides au logement, et les prestations de chômage, sont essentiels pour soutenir les ménages à faible revenu. Par exemple, en France, le système de l'impôt sur le revenu est structuré de manière progressive, et les prélèvements sociaux tels que la CSG (Contribution Sociale Généralisée) et la CRDS (Contribution pour le Remboursement de la Dette Sociale) contribuent à financer la protection sociale (Monnier, 2012).

Le renforcement des filets de sécurité sociale constitue une composante fondamentale pour atténuer les inégalités économiques et sociales et protéger les individus contre les aléas de la vie. Les filets de sécurité sociale sont des systèmes de protection qui offrent une assistance aux personnes en situation de vulnérabilité, qu'elles soient causées par le chômage, la maladie, la vieillesse, ou d'autres circonstances imprévues. Ces dispositifs sont essentiels pour garantir un niveau de vie minimum et soutenir l'inclusion sociale (Sogadji & Sonhaye, 2024). L'éducation civique est un domaine de l'enseignement qui vise à former des citoyens informés et engagés. Elle se définit comme un ensemble de connaissances, de compétences et de valeurs permettant aux individus de participer de manière éclairée et responsable à la vie publique. Depuis trois décennies, la citoyenneté s'est imposée comme un référentiel central dans les politiques publiques de jeunesse. Ces politiques tendent souvent à établir un lien, voire une équivalence, entre l'éducation à la citoyenneté et la prévention de la délinquance.

En effet, pour promouvoir l'engagement civique des jeunes, plusieurs initiatives et stratégies sont essentielles. Ces efforts visent à renforcer la participation active des jeunes dans les processus démocratiques et à cultiver une génération informée et engagée.

Les innovations démocratiques se manifestent par de nouvelles approches

et outils visant à enrichir et revitaliser les systèmes démocratiques existants. Elles répondent souvent à la nécessité de surmonter les limites des modèles traditionnels de démocratie représentative, en cherchant à accroître la participation citoyenne, à renforcer la transparence des institutions et à rendre les gouvernements plus responsables.

Les expériences de démocratie participative et délibérative représentent des approches novatrices pour renforcer l'engagement des citoyens dans les processus de prise de décision politique. Elles visent à dépasser les limites de la démocratie représentative traditionnelle en permettant aux citoyens de participer directement ou indirectement aux débats et décisions politiques. Ces formes de démocratie s'articulent autour de la participation active des citoyens et de la délibération collective, visant à créer des décisions plus légitimes et mieux informées (Frey & Duarte, 2005).

### **Conclusion :**

En somme, bien que la démocratie présente des défis significatifs liés à ses inégalités structurelles et à ses contradictions internes, elle demeure un système capable de stabilité et d'adaptabilité. Les critiques de Žižek mettent en lumière la nécessité de réformes radicales pour rendre les démocraties plus inclusives et égalitaires, tandis que les arguments de Fukuyama soulignent l'importance des ajustements pragmatiques pour préserver les principes fondamentaux de liberté et de justice. Ce dialogue critique enrichit notre compréhension des forces et des faiblesses de la démocratie contemporaine, offrant ainsi des pistes pour son amélioration continue dans un monde en évolution rapide.

En conclusion, ces failles identifiées dans les démocraties contemporaines ne sont pas seulement des défis individuels mais interconnectés, formant un écosystème de problèmes qui compromettent la capacité des démocraties à réaliser leurs promesses d'égalité, de liberté et de justice. Reconnaître ces défis est essentiel pour concevoir des réformes efficaces visant à renforcer la résilience et l'inclusivité des systèmes démocratiques face aux défis du XXI<sup>e</sup> siècle.

Quant aux points forts de la démocratie libérale, elle demeure un système qui offre la stabilité et la paix : Fukuyama soutient que la démocratie libérale procure un cadre stable pour la résolution pacifique des conflits politiques. En second lieu, c'est un système connu par son adaptabilité. La démocratie permet une adaptation continue aux défis contemporains à travers des réformes institutionnelles et politiques

## Bibliographie :

- Francis Fukuyama, la fin de l'histoire et le dernier homme, 1992, Champs, Flammarion, Paris, 2018.
- Žižek, Après la tragédie la farce ! ou comment l'histoire se répète, Champs, 2009, traduction Flammarion Paris 2010.
- Žižek, Bienvenue dans le désert du réel, Champs Essais, 2008.
- Žižek, Dans la tempête virale, Actes Sud, 2020.
- Žižek, La nouvelle lutte des classes, Fayard, 2016.
- Žižek, le sujet qui fâche, 1999, Flammarion, Paris, 2007.

1- Wikipédia, définition de la démocratie libérale.

2- Né le 21 mars 1949 à Ljubljana en Slovénie, S. Žižek est un philosophe slovène de tradition continentale. Issu d'une famille de la classe moyenne, il étudie la philosophie à l'Université de Ljubljana et obtient une licence en 1971 (philosophie et sociologie), puis une maîtrise en 1975 (The Theoretical and Practical Relevance of French Structuralism). Mais, malgré quelques promesses, il n'obtient pas de poste à l'université, son mémoire étant alors considéré comme politiquement suspect. De 1975 à 1977, il effectue son service national et gagne sa vie grâce à des traductions de l'allemand. En 1977, cependant, il devient employé au Comité central du Parti communiste slovène, rédigeant des discours pour les dirigeants du Parti. Parallèlement, il participe à un cercle d'études lacaniennes. En 1979, il obtient un poste de chercheur à l'Institut de Sociologie de l'université de Ljubljana et soutient en 1981 un doctorat de philosophie. La même année, il fait son premier séjour à Paris; il fait la connaissance de Jacques-Alain Miller, gendre de Jacques Lacan. Par la suite, Miller lui procure un poste d'enseignement à l'université Paris VIII où il soutient un doctorat de 3ecycle en 1986. En 1989, Žižek obtient une reconnaissance internationale lors de la parution en anglais de son premier livre: The Sublime Object of Ideology. Depuis lors, il n'a cessé de développer son statut d'intellectuel étranger et de non-conformiste au ton provocateur. L'un des ouvrages les plus polémiques a été The Ticklish Subject (1999) qui prend position contre les déconstructionnistes, les partisans d'Heidegger et d'Habermas et où l'auteur s'oppose également aux sciences cognitives, à une certaine tendance du féminisme et à ce qu'il décrit comme les nouveaux «obscurantistes». Formé en Slovénie et en France, il est chercheur en 2012 à l'Institut de sociologie de l'université de Ljubljana et est régulièrement invité



dans des universités étrangères, particulièrement aux États-Unis (Columbia, Princeton, New School for Social Research, New York et Michigan). Il est connu pour son utilisation des travaux de Jacques Lacan sous l'angle de la culture populaire ainsi que pour ses analyses de Hegel.

3- Né le 27 octobre 1952, à Chicago, Fukuyama est un chercheur en sciences politiques américain. Intellectuel influent, très connu pour ses thèses sur la fin de l'histoire, Francis Fukuyama est actuellement professeur d'économie politique internationale à la SAIS de l'université Johns-Hopkins à Washington. Pour Fukuyama comme pour Hegel l'Histoire s'achèvera le jour où un consensus universel sur la démocratie mettra un point final aux conflits idéologiques. Son livre controversé fut publié en 1992, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, il y défend l'idée que la progression de l'histoire humaine, envisagée comme un combat entre des idéologies, touche à sa fin avec le consensus sur la démocratie libérale qui tendrait à se former après la fin de la guerre froide. Le concept de fin de l'histoire est souvent attribué à Hegel, bien qu'il n'ait pas été explicitement formulé par lui-même, mais interprété par ses commentateurs et exégètes, comme Alexandre Kojève. Karl Marx, pour qui l'humanité n'était pas encore sortie de sa préhistoire, le critique. Pour Fukuyama comme pour Hegel, l'Histoire s'achèvera le jour où un consensus universel sur la démocratie mettra un point final aux conflits idéologiques.

Fukuyama publia un premier article sur le sujet (*The end of History?*) au cours de l'été 1989 dans la revue *The National Interest* (article repris dans la revue française *Commentaire* no 47, automne 1989). Il en développe les thèses dans un livre controversé publié en 1992, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*. Il défend l'idée que la progression de l'histoire humaine, envisagée comme un combat entre des idéologies, touche à sa fin avec le consensus sur la démocratie libérale qui tendrait à se former après la fin de la guerre froide. En 2018, il revient sur sa position, notamment face à l'essor économique et politique de la république populaire de Chine, estimant que Pékin « est de loin le plus gros défi au récit de la "fin de l'histoire", puisqu'elle s'est modernisée économiquement tout en restant une dictature ». En 2022, il exprime un avis plus nuancé, en expliquant que, si la démocratie libérale est fragilisée depuis les 15 dernières années, cela ne signifie pas pour autant que le récit de la « fin de l'histoire » est faux, car aucune des alternatives proposées ne semble faire mieux.

4- Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, 1992, Paris,

Flammarion, 2018, p.194.

5- Ibid., p.195.

6- Ibid., p.346

7- Ibid., p.347

8- Fukuyama, La fin de l'histoire et le dernier homme, p. 219

9- Débats Le point par Jean- Marie Pottier publié le 3/11/2018, le point.fr.

10- Dans un article paru en août 2018 par le National Intérêts,

11- Žižek, Vivre la fin des temps, p.25

12- Interview L'humanité, Vend 26 juillet 2013. Les séries d'été de l'Humanité: penser un monde nouveau Entretien avec Slavoj Žižek, philosophe et psychanalyste slovène pour qui la période historique du capitalisme touche à sa fin. Il ne faut pas s'interdire d'utiliser le mot communisme comme horizon de nos espoirs.

13- Humanité, interview Žižek : le mariage éternel entre capitalisme et démocratie est fini, 26/7/2013.

14- Fukuyama, La fin du l'histoire et le dernier homme, p.300.



# Les structures du sacré et du profane chez les Arabes préislamiques ...

## Lecture de l'œuvre de Joseph Chelhod

Rita Faraj\*

Conférencière et chercheuse libanaise en sociologie de l'Islam et en études des femmes.

---

### Résumé

*Le présent article entend exposer les thèses les plus importantes du sociologue et ethnologue syro-français Joseph Chelhod et se concentre sur la lecture ethnologique des structures du sacré et du profane chez les Arabes de la Péninsule arabique avant l'islam. Dans son approche, Chelhod traite des rites du pèlerinage préislamique (al-Jāhiliya), tout comme de la signification du tatouage et de l'accouplement rituel. Il montre l'influence que laissent ces rites sur le pèlerinage musulman, ainsi que les réformes que le Prophète Muhammad y introduisit en vue de les accommoder à la nouvelle religion.*

### Mots-clés:

Sacré, Profane, Préislamiques, Islam, Al-Harām, Al-Halāl, Sacrifices, Arabes.

### 1. Introduction

Joseph Chelhod (1919-1994) est vu comme l'un des plus importants sociologues et ethnologues qui ont étudié les phénomènes religieux et leurs structures chez les Arabes, aussi bien avant qu'après l'islam. Tout au long du parcours scientifique qu'il a effectué en France, il s'est attaché à rédiger des ouvrages sociologiques hautement pertinents, en étudiant les structures du sacré chez les Arabes dans les deux champs de l'ethnologie et de l'anthropologie.

Chelhod, fondateur de la sociologie religieuse arabe, serait presque le seul dans son domaine de spécialisation. Parmi les savants arabes, il fut de son temps le pionnier de l'étude du sacré et de ses structures dans son milieu arabe, notamment dans la période antéislamique. Aussi a-t-il traité des sacrifices chez les Arabes, des structures du sacré, des tribus et des clans, de la sociologie de l'islam et autres questions.

## 2. D'Alep à la Sorbonne

C'est au sein d'une famille chrétienne que Chelhod, né à Alep, a effectué ses études en Syrie et qu'il a acquis la culture et la langue françaises dans les écoles syriennes. Il a dû attendre la fin de la Deuxième Guerre mondiale afin de fréquenter l'Université française de la Sorbonne en vue de poursuivre sa spécialisation en sociologie.

Chelhod obtient le grade de Docteur en sociologie pour sa thèse *Le sacrifice chez les Arabes*, rédigée sous la direction de l'anthropologue français Marcel Griaule (1898-1956). Il fut élu membre de l'équipe de l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss (1908-2009), en tant que spécialiste de l'anthropologie du monde arabe. Il

travailla alors au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) à Paris, avec Strauss, avec l'historien français Jacques Berque (1910-1995), tout comme avec l'orientaliste français Maxime Rodinson (1915-2004)<sup>1</sup>.

## 3. De la sociologie religieuse au Yémen

En 1946, Chelhod publia en langue arabe *La sociologie religieuse*. Ce livre constitua le fondement de la plus grande partie de ses recherches. Cinquante-sept ans après sa parution, le sociologue libanais Khalil Ahmad Khalil se chargea de sa présentation et refonte. C'est ainsi que le livre fut republié en 2003 chez Dār al-Fārābī à Beyrouth, sous le titre *Vers une nouvelle théorie de la sociologie religieuse : Le totémisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam*<sup>2</sup>.

Parmi les ouvrages de Chelhod publiés en langue française figurent :

- *Introduction à la sociologie de l'islam. De l'animisme à l'universalisme* (1958)
- *Les structures du sacré chez les Arabes* (1964)
- *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale* (1955)
- *Le droit dans la société bédouine* (1971)
- *Le peuple yéménite et ses racines (islam d'hier et d'aujourd'hui)*, (1984)

- *L'Arabie du sud : Histoire et civilisation. La société yéménite, de l'Hégire aux idéologies modernes* (1984)

- *L'Arabie du sud : Histoire et civilisation. Culture et institutions du Yémen*, (1985).

Chelhod est l'auteur du traitement du manuscrit de l'historien syrien Fathallah as-Sāyigh *Le voyage de Fathallah as-Sāyigh l'Alépin dans la Bādiya syrienne et dans les déserts de l'Irak, de la Perse et de la Péninsule arabique*<sup>3</sup>. Il le publia en arabe en 1991, puis il le traduisit en français la même année sous le titre *Le Désert et la gloire : Les mémoires d'un agent syrien de Napoléon*<sup>4</sup>.

Chelhod a publié de nombreux articles dans des revues scientifiques européennes, dont *Arabica*, *Studia Islamica* et *L'homme*. Parmi ses articles, nous mentionnons à titre d'exemples :

- « La foi jurée et l'environnement désertique », dans *Arabica*, 1991, volume 38, issue 3.

- « Du nouveau à propos du matriarcat arabe » dans *Arabica*, 1-1-1981, volume 28, issue 1.

- « La place de la coutume dans le Fiqh primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale », dans *Studia Islamica*, 1-1986, issue 64.

- « Ethnologie du monde arabe et islamologie », dans *L'homme*, 10-1969, volume 9, issue 4.

Le sociologue libanais Khalil Ahmad Khalil a traduit en arabe trois des ouvrages de Chelhod : Le premier, *Les structures du sacré chez les Arabes avant et après l'islam* (1996). Le second, *Introduction à la sociologie de l'islam. De l'animisme à l'universalisme*, (2003). Et le troisième, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, (2013).

#### 4. Le sacré, le saint et les sacrifices

Joseph Chelhod a enquêté sur le « sacré<sup>5</sup> » et le « saint », en scrutant les composantes de la sociologie des religions non prophétiques et des religions prophétiques. Il admettait que c'est la société qui produit les phénomènes religieux, et qui les consomme, dans ce sens que ces derniers ne sont pas inaccessibles à l'analyse et à la critique, mais qu'ils sont pareils à tous les autres phénomènes sociaux. Cela veut dire ramener l'imaginaire religieux à

l'imaginaire social et, par conséquent, replacer les références religieuses dans notre monde et dans nos sociétés, non ailleurs<sup>6</sup>. Ce que Chelhod entend dire c'est que la religion exerce son ascendant sur la société, dont elle subit en même temps l'influence.

Chelhod voit dans le sacré « cette force étrange, impersonnelle, bienfaisante ou malfaisante, qui peut constituer le fondement de tout pouvoir et de tout bonheur, de même qu'elle peut être le fondement de toute tristesse ou de tout malheur ». Dans son livre *Vers une nouvelle théorie de la sociologie religieuse*<sup>7</sup>, il a abordé les deux concepts de l'illicite (al-harām) et du licite (al-halāl). L'illicite n'est autre qu'une force, un feu brûlant qui couve dans le sacré et l'impur. Quant au licite, il s'oppose au harām, et on ne saurait le comprendre que si on l'ajoute à son contraire. Le halāl est donc ce qui est non sacré et non impur. Il est ce que l'homme peut produire sans les moindres préparatifs qui l'y habilitent et sans craindre la conséquence de son action.

Chelhod a expliqué que les deux aires du pur et de l'impur s'opposent dans la conception que se fait l'islam de l'univers. Il a montré également la duplicité du harām dans cette conception. Il a trouvé en effet que le Coran se sert du trilittère [hrm] pour exprimer le danger que représentent l'un et l'autre sens pour l'homme ordinaire. Le harām les embrasse tous deux sans les confondre. Le fidèle est sollicité d'éviter les forces impures pour la même raison, car l'aire du sacré et de la pureté, et tout ce qui est associé à la transcendance ou ce qui l'indique, sont amputés du reste du monde. Chelhod conclut en disant : « Les choses illicites sont celles qui sont isolées des autres, sans s'y mélanger. La religion interdit au fidèle, sous peine de sanction sévère, de s'en approcher ou de les toucher, hormis dans certains cas exceptionnels, après des préparatifs particuliers. Les dogmes religieux sont des symboles et des perceptions exprimant la nature des choses illicites, tout comme leurs rapports avec les choses licites. Les fêtes religieuses ne sont que des traditions et rites auxquels se soumet l'homme et sur les traces desquels il s'achemine dans son rapport aux choses illicites. La religion enseigne aux fidèles de faire la distinction entre les deux ... en séparant par exemple les lieux de prière des lieux de travail, et les jours fériés des jours ouvrables »<sup>8</sup>.

##### **5. Vers une sociologie a-idéologique pour l'étude du sacré**

Chelhod misa sur la transition de la pensée sociologique arabe, de la littérature de fiction vers la métaphore intellectuelle et scientifique, autrement dit vers

l'étude de la religion et du sacré au sein du programme sociologique. Dans le contexte d'une sociologie « a-idéologique », il s'évertua à montrer la place sociale des religions, sans prétendre néanmoins à un investissement autre que scientifique. Or la religion est un phénomène sociologique aux divers investissements au niveau des idéologies politiques et économiques, et le scientifique se doit de démanteler ces investissements mêmes, non de dresser la religion en idéologie contre les autres idéologies.

La sociologie est enseignée telle que la définit Chelhod : Ce qui se passe au sein de la société, en définissant l'ampleur et la puissance de l'événement religieux ; en expliquant ses séquences et, tout particulièrement, l'effet que produit sur lui la société qui le professe ; et en étudiant la religion en tant que phénomène du comportement social dans le système de la société, voire dans sa politique, dans sa performance économique et dans son identité culturelle. Chelhod estime que les dogmes religieux sont le fruit du changement et de l'évolution de leurs sociétés. D'un point de vue sociologique, la fonction spéciale des religions apparaît éminemment à travers les rites, rituels et cérémonies que prélude le rite de l'épuration ou purification. En effet, dans toutes les religions sur lesquelles Chelhod avait travaillé, depuis le totémisme, au judaïsme, au christianisme et même à l'islam, existe un fil commun, celui de la purification, qui fait des fidèles (autrement dit des purifiés) et des religieux des frères au sein d'une communauté en propagation, obéissant ou non à un système<sup>9</sup>.

## 6. Le sacré religieux sous la loupe de la sociologie

Dans son livre *Les structures du sacré chez les Arabes avant et après l'islam*, Chelhod a travaillé sur l'étude du milieu meccois avant l'Hégire, en tentant de montrer que l'islam est la conséquence logique et nécessaire de l'état religieux, social et économique qui prévalait à l'ouest de la Péninsule arabique, vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle.

Chelhod a estimé que la perception islamique du sacré reflète celle de son milieu arabe, en dépit de l'universalité et de l'inclusivité de sa doctrine ... Or la réalité laisse les marques de sa nature sur les tréfonds de l'islam. Chelhod s'interroge alors : Quelles sont ces structures profondes dont s'est inspiré l'islam et qui ont contrôlé son évolution ? C'est exactement l'objectif que l'auteur aspire à atteindre dans son livre, dans une tentative de dégager les caractéristiques originelles et authentiques propres au système objet de l'étude, et susceptibles de montrer les rapports qu'il instaure avec les structures sociogéographiques



d'un modèle social donné<sup>10</sup>. Chelhod n'ambitionne pas la lecture du sacré arabe islamique en tant que sacré islamique ou chrétien. Car, à ses yeux, ces sacrés, même s'ils virent le jour dans un berceau sémitique commun, ne s'expliquent pas les uns les autres, mais trouvent leur profonde justification dans les structures sociales qui les avaient reçus et assimilés<sup>11</sup>.

Dans son livre *Vers une nouvelle théorie de la sociologie religieuse*, Chelhod propose l'application d'une théorie scientifique nouvelle dans le programme de la recherche sociologique pour l'étude du sacré religieux. Il s'efforce de traiter le religieux suivant les voies de l'évolution sociologique même. Et dans son livre *Introduction à la sociologie de l'islam*, Chelhod a vu que le milieu, ou la structure, arabe est la clé de l'interprétation sociologique de ce qui se passe. C'est là que la causalité sociale rationalise l'appréhension de l'histoire des événements, sous-tendue de tous ses justificatifs historiques. Parmi ces justificatifs, se trouve le fait que le milieu arabe, l'incubatrice de l'islam, est un milieu de lutte pour la vie, et que l'islam en tant que nouvelle idéologie, voire en tant que creuset de religions, est dans son essence socio-historique l'expression des combinaisons internes qui ont habilité les Arabes à créer le nationalisme des peuples arabes<sup>12</sup>.

Chelhod voit que la mentalité arabe conserve en elle le sédiment complexe bédouin / sédentaire, qui continue d'être un constituant de la personnalité de l'Arabe ... Ce double tissu de la personnalité arabe se retrouve programmé dans la relation qu'établit la société avec le pouvoir qu'elle produit : le pouvoir préislamique individualisé, terrestre ; le pouvoir collectif postislamique, sacré. Chelhod fait remarquer la naissance d'une religion organique dont la société unie est la base. Il considère que depuis l'ancêtre qui erre dans les cœurs de ses familiers nomades, à l'ancêtre bien installé dans un tombeau ou dans un temple (idole – statue), en passant par l'échange socio-économique, la cité arabe elle-même est devenue sacrée selon trois sens : le sens de lieu défendu et de protection ; le sens de sanctuaire inviolable (al-haram) ; et le sens de souveraineté. En plus, le visage de la personne était le symbole de sa personnalité. Grâce au rite de confraternité ou de fraternité consolidée entre les Arabes par commensalité ou par courtoisie, une relation sacrée est née entre les Arabes, et l'être sacré a retrouvé sa place dans l'ordre des sens arabes sacrés, avant d'être lié au saint, qui est plus élevé.

## 7. Les sacrifices humains et la prostitution sacrée

Dans son livre *Les sacrifices chez les Arabes : Recherches sur l'évolution des rituels des sacrifices, leur nature et leur fonction à l'ouest de la Péninsule arabique*, Chelhod part de l'islam jusqu'à la préhistoire tardive, en définissant les Arabes du Hijāz, berceau de l'islam, qui est son domaine d'études. Il se sert de la méthode philologique (l'exégèse de la langue) quand il n'est guère secouru par les sources sur lesquelles il s'est appuyé, comme le Coran, le Hadith, les livres d'exégèse islamique et les sciences ethnologiques et anthropologiques.

Dans son ouvrage, il suit le chemin inverse des sacrifices depuis l'islam vers la préhistoire, en classant les sacrifices selon leur multiplicité et diversité. Or ces derniers varient entre sacrifices sanglants et sacrifices non sanglants : offrandes sacrificatoires / sacrifices d'alliance, sacrifices expiatoires, sacrifices négatifs et sacrifices positifs, sacrifices subjectifs et sacrifices objectifs, sacrifices périodiques et sacrifices hypothétiques selon leur nature. En vue d'expliquer les classifications qu'il a établies, Chelhod divisa les sacrifices en sacrifices prescrits dans le temps : les victimes ; ceux qui sont prescrits dans le temps et l'espace : l'offrande ; ceux qui sont prescrits dans l'espace ; et ceux qui sont facultatifs, c'est-à-dire votifs et présentés selon les circonstances.

Chelhod compare les rites religieux que l'Arabe a adoptés dans la période antéislamique aux nouvelles règles réformatrices que Muhammad avait établies aussi bien dans les rituels du pèlerinage et de la Umra, que dans d'autres situations de vénération dont le Prophète avait censuré une grande partie. À certains rituels, Chelhod conféra une dimension spirituelle, la dimension symbolique de la foi. Il en conclut que le sacrifice arabe islamisé n'est pas qu'une simple œuvre de piété ; c'est aussi un moyen d'approcher le divin, et ce moyen se sert de la force rédemptrice du sang de la victime .

Chelhod dévoile des faits historiques chez les Arabes préislamiques. Offrir des victimes humaines, notamment l'enfant aîné – fût-il fille ou garçon –, était d'un usage courant, quoique le sacrifice humain fût moins pratiqué que chez d'autres peuples sémitiques. Les enfants immolés étaient mangés. Leur égorgement était adopté dans le cadre de l'impôt du sang dû aux puissances sacrées. Avec l'avènement de l'islam, il fut remplacé par le sacrifice des cheveux, ou al-Aqiqa, qui consistait à raser les cheveux du nouveau-né et à lui donner un nom.

Chelhod associe la vengeance, qui vise la prise de la revanche par l'exécution de l'un des membres du clan, au caractère religieux qu'il considère comme une

manifestation du culte des ancêtres, afin de procurer au mort le dernier repos. Or l'Arabe préislamique croyait que les jinns sont les habitants de la terre, les véritables propriétaires des lieux, d'où le besoin de les éviter et de conjurer leur mal.

À côté des sacrifices sanglants, les Arabes ont consacré des offrandes à leurs divinités et leur ont offert les prémices de leurs récoltes agricoles et de leur bétail. Chelhod en déduit que ces offrandes préislamiques non sanglantes entrent dans la catégorie de la dette que l'offrant doit rendre à Dieu, estimé comme un partenaire dont les Arabes ont reconnu le droit à la moisson conjointement avec d'autres forces.

Chelhod fait observer que les Arabes antéislamiques offraient, en plus des libations, une jeune fille vierge destinée à la prostitution sacrée à l'intérieur du sanctuaire, rachetant ainsi les jeunes filles et hommes nubiles. C'est alors qu'on prescrivait son tatouage. D'où l'association des prostituées aux tatouées, lesquelles recevaient le tatouage<sup>13</sup> afin de se distinguer des femmes libres, surnommées « femmes illustres ». Le tatouage était réalisé sur les bras, les seins et notamment les fesses. Voilà pourquoi aussi bien la tatoueuse que la tatouée furent maudites par le Prophète Muhammad. En conclusion, les Arabes ont observé la prostitution sacrée dans le temple, al-Ka'ba, de la même manière que la civilisation babylonienne. Or, pendant la procession ou le pèlerinage préislamique qui se déroulait entre Isāf et Nā'ila, les rites s'achevaient sur l'accouplement rituel<sup>14</sup>.

## 8. Conclusion

Chelhod a minutieusement travaillé sur le sacré et le profane, ainsi que sur leurs représentations chez les Arabes avant et après l'islam. Ses recherches ne se limitèrent point à la sociologie religieuse ni à la sociologie de l'islam, étant donné qu'il avait ses centres d'intérêt scientifiques dans l'histoire sociale. Ceci se manifesta dans ses importants ouvrages sur le Yémen et sur sa civilisation. Chelhod a étudié le milieu de l'islam et sa structure sociale avec une parfaite neutralité et suivant une méthode strictement scientifique, qui fait défaut chez beaucoup de chercheurs en islam, d'anthropologues et sociologues du monde arabe. Ses ouvrages ont facilité l'étude du phénomène religieux à travers les programmes des sciences sociales, et ont ouvert des filières vers de nouvelles découvertes, pour la compréhension des représentations de la religion et du sacré, ainsi que de ses manifestations dans les religions totémistes, animistes et monothéistes.

Au niveau des programmes et des sources, la sociologie a fait de grands pas dans les universités et centres de recherche occidentaux. Chelhod, après son départ en France, a pu en tirer profit – d'où l'invitation aux universités arabes à accorder à cette spécialité une plus grande attention, afin de comprendre le phénomène religieux, ses rituels et ses rites, d'autant plus que la religion s'acquitte d'un rôle capital dans la formation de la conscience collective arabe islamique.

### Bibliographie

- Chelhod, Joseph, Introduction à la sociologie de l'islam. De l'animisme à l'universalisme, traduction et présentation de Khalil Ahmad Khalil, al-mu'assasa al-'arabiya lid-dirāsāt wan-nachr, Beyrouth, 1ère impression, 2003.
- Chelhod, Joseph, Les sacrifices chez les Arabes: Recherches sur l'évolution des rituels des sacrifices, leur nature et leur fonction à l'ouest de la Péninsule arabique, traduction et présentation de Khalil Ahmad Khalil, Dār at-Talī'a, Beyrouth, 1ère impression, 2013.
- Chelhod, Joseph, Les structures du sacré chez les Arabes avant et après l'islam, traduction et réalisation de Khalil Ahmad Khalil, Dār at-Talī'a, Beyrouth, 2e impression, 2004.
- Chelhod, Joseph, Vers une nouvelle théorie de la sociologie religieuse, le totémisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam, traduction et réalisation de Khalil Ahmad Khalil, Dār al-Fārābi, Beyrouth, 1ère impression, 2003.
- Fathallah as-Sāyigh, Le désert et la gloire : Les mémoires d'un agent syrien de Napoléon, traduit et présenté par Joseph Chelhod, Gallimard, Paris, 1991, 304 pages.
- François, Pouillon, Dictionnaire des orientalistes de langue française, Karthala, 2008, p. 208.
- Khalil, Ahmad Khalil, Supplément de l'encyclopédie de la politique, ( al-mu'assasa al-'arabiya lid-dirāsāt wan-nachr), Beyrouth, 1ère impression, 2004.
- Le voyage de Fathallah as-Sāyigh l'Alépin dans la Bādiya syrienne et dans les déserts de l'Irak, de la Perse et de la Péninsule arabique, de Joseph Chelhod, Dār Tlās lid-dirāsāt wat-tarjama wan-nachr, Damas, 1991.

\* Conférencière et chercheuse libanaise en sociologie et les études des femmes.

<sup>1</sup> François, Pouillon, Dictionnaire des orientalistes de langue française, Karthala, 2008, p. 208.

<sup>2</sup> Cf Khalil, Ahmad Khalil, Supplément de l'encyclopédie de la politique, al-mu'assasa al-'arabiya lid-dirāsāt wan-nachr, Beyrouth, 1ère impression, 2004, p. 467-468.

<sup>3</sup> Le voyage de Fathallah as-Sāyigh l'Alépin dans la Bādiya syrienne et dans les déserts de l'Irak, de la Perse et de la Péninsule arabe, de Joseph Chelhod, Dār Tlās lid-dirāsāt wat-tarjama wan-nachr, Damas, 1991.

<sup>4</sup> Fathallah as-Sāyigh, Le désert et la gloire : Les mémoires d'un agent syrien de Napoléon, traduit et présenté par Joseph Chelhod, Gallimard, Paris, 1991, 304 pages.

<sup>5</sup> Le « sacré » (al-muqaddas) désigne dans la culture et le patrimoine arabes et musulmans le béni et le purifié. On évoqua dans le Lisān al-'arab : « Le sacré : le béni; et la terre sacrée : la terre purifiée. À son tour, al-Fara' dit : « La terre sacrée : la terre pure » ... Et on dit : « Une terre sacrée c'est-à-dire une terre bénie ». On dit dans le Tāj al-'arous : « La maison sacrée, car c'est là qu'on se purifie des péchés ou qu'on reçoit la bénédiction qui s'y trouve ». Tout dérivé de qoudous avec deux dhammas, ou de qouds avec une deuxième consonne non vocalisée – celui-ci étant substantif et nom-source (masdar), est associé à la bénédiction et la purification. Or on dit dans le Mu'jam al-alfāzh wal-a'lām al-qor'āniya : « Il se sanctifia entièrement pour Dieu (qaddasa Allāh taqdisan) : il s'est purifié pour Dieu ». Et : « Il sanctifia Dieu (qaddasa Allāh) : il magnifia et exalta Dieu ». Et « l'homme sanctifia Dieu (qaddasa al-insān Allāh) : L'homme tint Dieu au-dessus de ce qui n'est pas digne de sa divinité ». Et : « Dieu sanctifia tel (qaddasa Allāh fulānan) : Dieu le purifia et le bénit ». De même : « Dieu se sanctifia (taqaddasa Allāh) : Dieu a transcendé ce qui n'est pas digne de sa majesté ». Enfin, « le saint » (al-qouddous) est l'une des épithètes laudatives de Dieu, et elle signifie « le pur qui est exempt de contradictions ».

<sup>6</sup> Cf Chelhod, Joseph, Vers une nouvelle théorie de la sociologie religieuse, le totémisme, le judaïsme, le christianisme et l'islam, traduction et réalisation de Khalil Ahmad Khalil, Dār al-Fārābi, Beyrouth, 1ère impression, 2003, p. 13.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 54-55.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 14-16.

<sup>10</sup> Chelhod, Joseph, Les structures du sacré chez les Arabes avant et après l'islam, traduction et réalisation de Khalil Ahmad Khalil, Dār at-Talī a, Beyrouth, 2e impression, 2004, p. 5-6.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup>Chelhod, Joseph, Introduction à la sociologie de l'islam. De l'animisme à l'universalisme, traduction et présentation de Khalil Ahmad Khalil, al-mu'assasa al-'arabiya lid-dirāsāt wan-nachr, Beyrouth, 1ère impression, 2003, p. 10.

<sup>13</sup>Cf Chelhod, Joseph, Les sacrifices chez les Arabes : Recherches sur l'évolution des rituels des sacrifices, leur nature et leur fonction à l'ouest de la Péninsule arabique, traduction et présentation de Khalil Ahmad Khalil, Dār at-Talī'a, Beyrouth, 1ère impression, 2013.

<sup>14</sup>Ibidem.