

صدى العلوم



متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة

ترخيص رقم 2022/244

مجلة دورية محكمة تعنى بقضايا العلوم النظرية والتطبيقية

20
24

السنة الأولى
كانون الثاني

الرقم التسلسلي المعياري الدولي لتعريف المطبوعات: ISSN 2959-9423

العدد 3

- كاروشي ... ظاهرة نفس - اجتماعية خطيرة بدأت تغزو لبنان. | أ.د. سحر حجازي
- دور البرامج الحوارية في تشكيل اتجاهات الجمهور بالقضايا الاجتماعية. | د. فاطمة سلامة
- أثر التراث النحوي العربي في رؤى الوعر اللسانية. | خضر ناصر نجيب
- جباع قرية محورية في منطقة «إقليم التفاح». | محمود محمد حمية

**No Place for Revolt? Imam al-Husayn and the Orientalist
Discourse of Islamic Despotism**

Prof. Dr. Mohammad Mohsen/ Prof. Dr. Markus Schmitz

بسم الله الرحمن الرحيم

صدى العلوم

متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة



ترخيص رقم 2022/244

مجلة دورية محكمة تعنى بقضايا العلوم النظرية والتطبيقية

الرقم التسلسلي المعياري لتعريف المطبوعات: issn 2959-9423

رئيس التحرير والمدير المسؤول

د. حسن محمد إبراهيم

009613973983

موقع المجلة الإلكتروني: www.sadaloulum.com

البريد الإلكتروني: sadaloulum@gmail.com

الرقم التسلسلي المعياري الدولي لتعريف الدوريات الإلكترونية: issn 2959-9431

تصميم شعار المجلة: حسين جفال

إخراج فني وتنفيذ طباعي:

eight
press &
production

www.eightproduction.com | 00961 3 017 565

الاشتراكات:
للأفراد داخل لبنان \$80 أو ما يعادلها
للمؤسسات \$125 أو ما يعادلها
مع رسوم البريد ضمناً

إن الآراء والأفكار الواردة في الأبحاث لا تعبر بالضرورة عن رأي إدارة المجلة وفكرها



أسرة التحرير

رئاسة التحرير			
الاسم	الاختصاص	الجامعة	البلد
د. حسن محمد إبراهيم	تاريخ سياسي معاصر	رئيس التحرير	لبنان

الهيئة الاستشارية العلمية			
الاسم	الاختصاص	الجامعة	البلد
أ.د. زينب سلطاني	أدب عربي	رئيسة جامعة الزهراء عليها السلام في كربلاء	العراق
أ.د. محمد محسن	علوم الإعلام والاتصال	عميد المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. هبة شندب	اللغة الانكليزية	عميدة كلية الاداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. هويدا الترك	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. عصام الحاج علي	تاريخ / إسلامي	الجامعة اللبنانية	لبنان

هيئة التحرير			
الاسم	الاختصاص	الجامعة	البلد
أ.د. يسرى مازح	لغة إنكليزية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. أني جوكوليان	لغة إنكليزية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. طراد حمادة	فلسفة	وزير سابق / الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. خنجر حمية	فلسفة	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. معضاد رحال	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. يوسف طباجة	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. محمد مراد	تاريخ	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. يحيى فرحات	تاريخ / وسيط	رئيس قسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية / فرع صيدا	لبنان
أ.د. قيس الجنايبي	تاريخ / حضارة الشرق الأدنى القديم	جامعة بابل	العراق
أ.م.د. نبيل سرور	علوم سياسية واقتصادية	الجامعة اللبنانية	لبنان

أ.د. صفاء الحفيظ	لغة عربية	جامعة بابل	العراق
أ.م.د. حسن الزهيري	لغة عربية		العراق
د. زينب الطحان	لغة عربية / سرد روائي	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. مايا خالد	لغة فرنسية / ألسنية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. فائق قيرصلي	لغة فرنسية / أدبي	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. محمد عبده	حقوق	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. عبير كمال الحركة	حقوق	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. مهى المصري	آثار	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. حيدر خير الدين	آثار	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. جعفر فضل الله	آثار وتاريخ الفن / سياحة وفنادق	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. خليل إبراهيم خلف الدليمي	إدارة أعمال	جامعة إربد الأهلية	الأردن
أ.م.د. علي زعيتير	اقتصاد	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. سحر حجازي	علم نفس اجتماعي	الجامعة اللبنانية	لبنان
د. فاطمة دقماق	علم نفس	الجامعة الإسلامية	لبنان
أ.د. صليحة لكحل	علم اجتماع جنائي	جامعة «أحمد بن يحيى الونشريسي» تيسمسيلت	الجزائر
أ.د. فراس الربيعي	جغرافية سياسية	جامعة ديالى	العراق
أ.م.د. حميدة العجل	تمية اقتصادية اجتماعية	جامعة الجنان	لبنان
أ.م.د. أنور ترحيني	الهندسة / الذكاء الاصطناعي	الجامعة الإسلامية	لبنان
أ.د. ياسمين الغانمي	BIOLOGY/Molecular Genetics	جامعة كربلاء	العراق
أ.م.د. علي جابر	COMPUTER SCIENCES	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. إحسان ضياء جواد	PHYSICS	جامعة بابل	العراق
أ.د. محمد وسام حيدر المحنّا	BIOLOGY/Comparative Anatomy	جامعة كربلاء	العراق
أ.د. حسام الدين أنور عبد العليم	هندسة كيميائية	Manchester University	بريطانيا
أ.م.د. أمجاد حميد علي الحسيني	رياضيات	جامعة كربلاء	العراق
أ.د. محمد عاصي أحمد الدجيلي	هندسة صناعية	جامعة بابل	العراق



أهداف مجلة «صدي العلوم»

يسرّ إدارة مجلة «صدي العلوم» الصادرة في لبنان، بناء على القرار الرقم (2022/244) الصادر عن وزارة الإعلام، بتاريخ 18 تشرين الثاني 2022، والمصنفة «مطبوعة شهرية، غير سياسية، باللغات العربية، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة»، وبشخص مديرها العام ورئيس التحرير الدكتور حسن محمد إبراهيم، والتي تضم نخبة من الأساتذة الجامعيين برتبة بروفيسور من ذوي الكفاءة العلمية المرموقة في مختلف العلوم، ليشكلوا أسرة التحرير واللجنة الاستشارية العلمية المحكمة، أن تعلن أهدافها، التي ترتقي بالإنسان والعلوم الإنسانية وتفتخر بأنها تعمل لها ومن أجلها، ومن أبرز أهدافها:

- احترام الإنسان وعقله وروحه وفكره ومعتقد الخير والصالح.
 - تقديم ونشر رسالة العلم والعلوم لما فيه خير الإنسان والإنسانية والتعبير عن الأخلاقيات السامية.
 - التواصل فيما بين الإنسان وأخيه الإنسان من خلال نقل الرسالة العلمية ضمن مكارم الأخلاق.
 - توسيع آفاق التواصل العلمي بين مختلف الباحثين من مختلف الدول.
 - إفراح المجال للباحثين، في شتى دول العالم، لنشر بحوثهم ودراساتهم العلمية بهدف إظهار الحقائق وتعميم الفائدة.
 - نشر الرسالة العلمية التي تحافظ على كينونة الإنسان والإنسانية.
- نأمل من الجميع التعاون، وستجدون المجلة بخدمتكم لما هو خير لنا ونشر العلوم إن شاء الله.

شروط النشر في مجلة «صدى العلوم»

يسرّ إدارة مجلة «صدى العلوم» الصادرة في لبنان، بناء على القرار الرقم (2022/244) الصادر عن وزارة الإعلام، بتاريخ 18 تشرين الثاني 2022، والمصنفة «مطبوعة شهرية، غير سياسية، باللغات العربية، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة»، وبشخص مديرها العام ورئيس التحرير الدكتور حسن محمد إبراهيم، والتي تضم نخبة من الأساتذة الجامعيين برتبة بروفيسور من ذوي الكفاءة العلمية المرموقة في مختلف العلوم، ليشكلوا أسرة التحرير واللجنة الاستشارية العلمية المحكمة، أن تضع معايير نشر البحوث العلمية على صفحاتها، حيث يخضع حصراً للشروط العلمية، وأهمها:

1. أن يكون البحث جديداً وغير منشور سابقاً في أية وسيلة نشر أخرى سواء أكانت ورقية أم إلكترونية، أو مشاركاً في أي مؤتمر علمي، أو مرسل إلى أية مراكز علمية وتدريبية، على أن يتعهد الباحث بذلك خطياً عند تقديم البحث للنشر.
2. أن يتطابق البحث مع الشروط العلمية من حيث الدقة والموضوعية والرصانة والتوثيق وتقديم المعلومات الجديدة.
3. يُعرض البحث على اللجنة الاستشارية العلمية، وتقوم إدارة المجلة بعدها بإخطار الباحث بمقبولية البحث أو رفضه.
4. التقيّد بمسألة الاستلال ونسبة الاقتباس ضمن المعايير العلمية المعتمدة في الدراسات الجامعية.
5. بعد عرض البحث على الهيئة العلمية المتخصصة لوضع الملاحظات العلمية، يتوجب على الباحث الالتزام بها والعمل على تنفيذ تلك الملاحظات، وفي حال عدم التقيّد بالتنفيذ، تكون المجلة في حلّ من نشر البحث أو إرجاعه للباحث.
6. يتوجب على الباحث دفع الرسوم المالية قبل نشر بحثه، وفي حال قرّر الباحث عدم النشر فيتوجب عليه دفع رسوم التدقيق والتحكيم البالغة 50% من قيمة المبلغ الإجمالي،



ويتم استيفاء رسوم التدقيق والتحكيم قبل الشروع بها وذلك بعد إبلاغه بالموافقة على قبول البحث للنشر.

7. تؤول ملكية البحث أو الدراسة إلى المجلة، فتحتفظ لنفسها بإدخال بعض التعديلات البسيطة.

8. منهجية البحث: هناك نموذجان في اعتماد المنهجية:

(1) منهجية هارفرد من حيث توثيق الهوامش في أسفل الصفحة. على الشكل التالي:

اسم المؤلف، عائلة المؤلف: عنوان الكتاب (بولد)، دار النشر، مكان دار النشر، الطبعة، تاريخ الطبعة، الصفحة.

ثم يعاد إدراج المصادر والمراجع في ختام البحث بنفس الطريقة السابقة، لكن مع تعديل بسيط، بكتابة عائلة المؤلف قبل اسمه.

(2) منهجية «APA»:

من حيث ترقيم الفقرات بالأرقام، مثال: (1). لعنوان الفقرة الرئيسية الأولى، ثم (1.1). لعنوان الفقرة الفرعي فيها، ثم (1.1.1). لعنوان الفقرة الفرعي الأدنى؛ ثم نعود إلى الرقم (2). لعنوان الفقرة الرئيسية الثانية، التي بدورها يندرج فيها العناوين الفرعية الأخرى بصيغة (1.2) و (1.1.2) إلخ.

وضع توثيق المصدر أو المراجع على السطر في المتن ضمن (هالين)، بصيغة (عائلة المؤلف، سنة الطباعة، الصفحة).

إدراج كافة المصادر والمراجع في نهاية البحث وفق الصيغة التالية:

• إن كان المرجع أو المصدر كتاباً:

اسم المؤلف، عائلة المؤلف (دون أي صفة علمية أو سياسية أو إدارية): تاريخ النشر (بين قوسين)، عنوان المصدر (بخط عريض)، رقم الطبعة (بين قوسين)، اسم المحقق أو المترجم، دار النشر، مكان النشر، رقم الجزء (إن وُجد). مثال:

محمد مراد. (2005)، تاريخ لبنان الحديث، (ط 4)، دار الولاء، بيروت، ج 3.

• إن كان المرجع من مجلة علمية محكمة:

اسم الباحث متبوعاً باسم الشهرة، تاريخ النشر بين قوسين، عنوان المقالة (بخطّ عريض) بين علامتي تنصيص «....»، اسم المجلة (بخطّ عريض)، مكان النشر، الفصل، السنة، رقم العدد. مثال:

يوسف طباجة: (2007)، «الشيخ البهائي، سلوكه الاجتماعي»، مجلة صدى العلوم، بيروت، أيلول 2021، عدد 3.

9. أن لا يتجاوز البحث العشرين صفحة بصيغة World، بمحتوى يتراوح بين 250 – 300 كلمة فقط في الصفحة الواحدة.

10. التقيّد بشروط التنسيق الفني عند كتابة البحث على الحاسوب (الكمبيوتر)، باعتماد الخط Simplified Arabic للبحوث العربية، بقياس 14 للنص، و16 للعنوان، والخط Times New Roman للبحوث باللغة الفرنسية أو الانكليزية وكذلك للأرقام بقياس 14 للنص، و16 للعنوان.

11. تبتعد الكتابة في بداية الفقرة عن الحدّ الأساس للكتابة، ليتبيّن ابتداء الفقرات.

12. إضافة الفاصل بين الفقرات، ليتبين انتهاء الفقرة وابتداء الأخرى.

13. وضع مستخلص في بداية البحث مع كلمات مفتاحية.

14. إرسال البحث منسقاً ضمن صيغة مايكروسوفت وورد (word) إلى بريد المجلة الإلكترونيّ أو عبر الواتس أب أو التلغرام من خلال رقم الهاتف المعتمد.

15. من أجل حفظ حق الباحث، يتوجب على المجلة إدراج اسمه وصفته العلمية عند نشر بحثه.

نأمل من الجميع التعاون، وستجدون المجلة بخدمتكم لما هو خير لكم ونشر العلوم إن شاء الله.



ترخيص إصدار مجلة «صدى العلوم»

الجمهورية اللبنانية
وزارة الإعلام
الوزير

قرار رقم: ٢٠٢٢/٣/١٠

الترخيص بإصدار مطبوعة شهرية، غير سياسية، باللغات العربية، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة، باسم " صدى العلوم "

ان وزير الاعلام
بناء على المرسوم رقم ٨٩١٩ تاريخ ٢٠٢٢/٣/١٠ (تعيين وزير الاعلام)،
بناء على قانون المطبوعات الصادر بتاريخ ١٩٦٢/٩/١٤ وتعديلاته،
بناء على الطلب المقدم من د. حسن محمد ابراهيم، والمسجل تحت رقم ١١٩٨ تاريخ ٢٠٢٢/٩/٢٢
(طلب الترخيص باصدار المطبوعة)،
وبعد استشارة نقابة الصحافة اللبنانية،
بناء على اقتراح المدير العام لوزارة الاعلام.

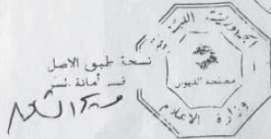
يقرر ما يأتي :

المادة الاولى: يمنح د. حسن محمد ابراهيم، اللبناني الجنسية، ترخيصا بإصدار مطبوعة شهرية، غير سياسية، باللغات العربية، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة، باسم " صدى العلوم " يتحمل مسؤوليتها بنفسه بصفته حائزا على دكتوراه في التاريخ.
المادة الثانية: يكون صدور المطبوعة باللغات الثلاث المذكورة في المادة الاولى في أن معا ومن ضمن العدد الواحد.

المادة الثالثة: تنحى المطبوعة ومديرها المسؤول عن الجنول النقابي للصحافة.
المادة الرابعة: ينشر هذا القرار ويبلغ حيث تدعو الحاجة.
بيروت في:

١٨ تموز ٢٠٢٢

وزير الاعلام
المهندس زياد المكارى



يبلغ نسخة الى:

رئاسة مجلس الوزراء / المحفوظات
المديرية العامة للأمن العام
(دائرة الرقابة على المطبوعات)
دائرة الصحافة والعلاقات العامة والتنسيق
نقابة الصحافة اللبنانية
صاحب المعلقة
الجريدة الرسمية
المحفوظات

١٨ تموز ٢٠٢٢

١١٩٨



المحتويات

ب. قلم رئيس التحرير	11	الافتتاحية
أ. د. سحر حجازي	14	كاروشي ... ظاهرة نفس - اجتماعية خطيرة بدأت تغزو لبنان
د. فاطمة سلامة	54	دور البرامج الحوارية في تشكيل اتجاهات الجمهور بالقضايا الاجتماعية
خضر ناصر نجيب	96	أثر التراث التّحوي العربيّ في رؤى الوعر اللّسانيّة
محمود محمد حمية	125	جباع قرية محورية في منطقة «إقليم التفاح»
د. مايا صفا	162	الأبعاد الأيديولوجيّة في المثاقفة مع الشعر العربي عند أدونيس
زينب فايز الجوهري	198	الأوضاع الاقتصادية في متصرفية جبل لبنان بين عامي 1860-1915
د. فاطمة سلامة	215	دور الإعلام في لبنان في مكافحة ظاهرة الابتزاز الإلكتروني
No Place for Revolt? Imam al-Husayn and the Orientalist Discourse of Islamic Despotism	268	
Prof. Dr. Mohammad Mohsen/ Prof. Dr. Markus Schmitz		

الافتتاحية

د. حسن محمد إبراهيم^(*)

اللغة العربية تجمعنا... فتعالوا إلى الوحدة والاتحاد

يصادف إصدار هذا العدد بعد مرور أيام قليلة على اليوم العالمي للغة العربية، الموافق في 18 كانون الأول من كل عام. والذي يحتفي به مجتمع مترامي الأطراف، متعدّد اللهجات، متجذّر العمق، نابع من صميم الوجدان والكيان والأصالة والقيَم. هي لغة «الضاد» التي تميّز بأبهى مفردات، وأغزر معاني، وتعدّد وجهات الكلمات ومقاصدها، هي اللغة التي كلّما تعمّقنا في مبانيها لوجدناها أرقى وأجمل من أية لغة أخرى، على الرغم من صعوبة الولوج في قواعدها وإعرابها، بل وجدنا فيها بئراً عميقة لا يمكن إدراك قعرها، ويُستطاب الغوص بها.

هي لغة القرآن الكريم التي اختصّنا الله بها لفهم معانيه، لا بل اختصّنا بأقدس كتاب تولّى حفظه على مدى الزمان والمكان، بقطعية المقال ﴿وَإِنَّا لَهُو لَحَفِظُونَ﴾. هذا الكتاب المقدّس المحفوظ الذي ورد بالنص العربي في المنطقة العربية، يحمل أجمل العبارات، وأدقّ المعاني، وأبعد من أي منظور وضعي، وسرد القصص للعبر، حتى أصبح من المعجزات الخالدة التي لن تمحوها السنون، لا بل جاء التحديّ الأعظم بعدم استطاعة أي مخلوق على الإتيان بمثله، نظراً لتشابك المعاني بالمفردات بالوقائع بالسبك بالمضمون بالترتيب بالترقيم، إلى ما هنالك من قواعد خاصة بالقرآن الكريم. إن الدعوة لهذا اليوم الاحتفالي باللغة العربية تقودنا إلى الاعتزاز والافتخار بلغتنا

(*) رئيس التحرير

الأم، وتدعونا إلى التعرّف أكثر فأكثر على مضامينها وأصولها وجماليّتها وأبعادها وتراكيبها اللفظية وتعدّد المعاني للمفردات نفسها، عندها سنجد أنفسنا أمام كنز عظيم، على مستوى الانتماء لها، وأيضاً على مستوى العلوم الأصيلّة التي انطلقت منها، لكن خبث الآخرين وحنقهم سرّقا من مواطنها وصبغها بثقافتهم، حتى بتنا نتوهم أنها من منطلقات بيئتهم وعلومهم.

إننا اليوم بأمسّ الحاجة إلى الوحدة العربية، انطلاقاً من مفهوم اللغة وأهدافها، فهي تشكّل أحد أهم عناصر الحضارة والاجتماع والمجتمع والكيان الواسع الشاسع، كما تشكّل منطلق العلوم المختلفة، والتي ما إن توحدت على أمر فإنه من المستحيل أن يهزمها أي فكر أو عسكر أو ثقافة، نظراً لامتلاكها عناصر القوة بمختلف جوانبها، والعنصر الأهم هو عنصر التماسك الاجتماعي بعاداته وتقاليده الأخلاقية التي يعمل الفكر الغربي على إبعادنا عنها، وتشيتت معارفنا وقيمنا، والانصهار في بوتقة العولمة الفكرية والإعلامية والسياسية الناتجة عن توالد المصالح والاستيلاء على العقول والمقدّرات.

ومن صميم الدعوة إلى الوحدة العربية والإسلامية، تأتي الدعوة إلى الوحدة العلمية والاستكشافية، بحيث نعيش التطوّر المرتكز على عقول أبنائنا، فنحتضنهم وندعمهم ونمدّهم بالمال والتحفيز، فتزدهر الصناعة والتجارة والاقتصاد وينعكس ذلك على الأمة والدول والمجتمع، لنسابق بمقدّراتنا الفكرية والعلمية والتصنيعية والتكنولوجية كل الإمكانيات الغربية.

إننا في لبنان، هذا البلد العربي، نقطة الوصل ما بين المشرق والمغرب، نعتزّ ونفتخر بانتماؤنا لهذه اللغة العريقة، كما إننا نشدّ على أيدي العروبيين، العروبة في اللغة والسياسة والاقتصاد والصناعة والتجارة والمودّة والأصالة والانتماء، انطلاقاً من مبادئ رسولنا الأكرم ﷺ، الداعي إلى السلام والمحبة والرحمة، وهو المبعوث ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، وقد اختصر مسيرة الدعوة بفعل الأخلاق بقوله: «إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»، كما كان الداعي إلى الوحدة والتماسك، وفي الوقت عينه، هو الداعي لنبذ الانحراف وقتال الطواغيت والظالمين ورفض مبادئهم وأفكارهم.



وارتكازاً على مبدأ وحدة اللغة العربية، والانتماء العربي، والعمق الإسلامي، وتثبيتاً للقيم الإنسانية، وتفعيلاً للرحمة والمودة، تأتي الدعوة لنصرة الشعب الفلسطيني، وتأييداً لمقاومته الباسلة ضد المحتل الإسرائيلي الذي يستبيح كل الأعراف والمفاهيم السامية، ويدمر البنى المجتمعية بدعم غربي بعيد عن الإنسانية والأخلاق والتعاليم السماوية.

تأتي النصرة لفلسطين انطلاقاً من الواجب الإنساني أولاً، وحباً بأصول اللغة العربية المشتركة، واستكمالاً للوحدة العربية والإسلامية، وتوحيداً لساحات المواجهة مع العدو الصهيوني، ولرفع الخطر عن كل الساحات والبلاد والمجتمعات، وحماية لمقدرات البلاد العربية والإسلامية، والأهم من ذلك كله، حماية للإنسان والإنسانية من الإبادة نتيجة العنصرية المتوحشة.

تعالوا لتتحد، على الرغم من وجود بعض الناعقين في البوق الإسرائيلي، أو المستميتين ببهارج المجتمع الدولي، أو المأخوذين بالتكنولوجيا الغربية.

كاروشي ... ظاهرة نفس - اجتماعية خطيرة بدأت تغزو لبنان

أ.د. سحر حجازي^(*)

ملخص الدراسة

تهدف هذه الدراسة للتعريف بظاهرة اجتماعية منتشرة في اليابان، وهي ظاهرة الكاروشي (Karōshi) التي تعتبر أحد المخاطر النفس الاجتماعية التي تهدد جدًّا بعض الأفراد العاملين. كما تسعى لإظهار مخاطر انغماس الفرد في العمل وغياب الحدود الفاصلة بين الحياة المهنية والحياة الشخصية بفعل التطور التقني وتطور وسائل التواصل الاجتماعي، إضافة لمعرفة احتمالات حصولها في المجتمع اللبناني.

لتحقيق هذه الأهداف، تمت الاستعانة بتقنيّتي التوثيق والملاحظة، وكذلك بالمنهج الاستقرائي ومنهج النظرية المجردة. تناولت هذه الدراسة الأسباب والعوامل المتنوعة التي أدت إلى حصول ظاهرة الكاروشي في المجتمع الياباني، وقد كان أبرزها العوامل الثقافية والاقتصادية، ثم رصدت مدى وجود هذه الأسباب في المجتمع اللبناني، لا سيما في ظل الأزمة الاقتصادية الاجتماعية التي يمر بها منذ العام 2019.

أظهرت نتائج هذه الدراسة، أن الأسباب التي أدت إلى حصول ظاهرة الكاروشي في اليابان، موجودة في المجتمع اللبناني، فضلاً عن وجود أسباب أخرى تنبع من

(*) أستاذة في علم النفس الاجتماعي، رئيسة قسم علم الاجتماع التطبيقي، منسق أكاديمي مركزي لماستر الإرشاد والتوجيه النفس اجتماعي في معهد العلوم الاجتماعية، منسقة التدريب في المعهد (الفرع الخامس)، وممثلة الأساتذة (2019. 2023).



خصوصية الواقع اللبناني، ما يجعلنا ندق ناقوس الخطر، سيما وأن انتشار البطالة، حالياً في لبنان، يشكل عاملاً مشجعاً لانتشار هذه الظاهرة الخطرة في المجتمع اللبناني، ما قد يجعله يخسر خيرة عُمّالِه وشبابه. من هنا، أهمية التوعية لضرورة اعتماد نمط حياة متوازن.

الكلمات المفتاحية:

كاروشي، الموت في مكان العمل، الانتحار بسبب إرهاق العمل.

Résumé en français

Cette étude vise à présenter un phénomène social répandu au Japon: le karoshi. Ce phénomène, considéré comme l'un des risques psychosociaux qui menacent, sérieusement, certains travailleurs. Également, cette étude cherche à montrer les dangers d'immersion individuelle dans le travail et de l'absence de frontières entre vie professionnelle et vie personnelle, en raison du développement technologique et des médias sociaux. Elle cherche aussi, à identifier les possibilités de leur apparition dans la société libanaise.

Afin d'atteindre ces objectifs, des procédés de documentation et d'observation ont été mis en œuvre, conjointement avec l'application de la méthode inductive et celle de la théorie ancrée.

Cette étude a examiné les multiples causes et facteurs ayant contribué à l'émergence de ce phénomène (karoshi) dans la société japonaise, mettant en évidence notamment l'influence significative de facteurs culturels et économiques. Par la suite, nous avons évalué la prévalence de ces facteurs dans la société libanaise, en mettant l'accent sur la crise socio- économique que traverse le pays depuis 2019.

Les résultats de cette étude ont montré que les causes sous-jacentes à l'émergence du phénomène karoshi au Japon sont également présentes dans la société libanaise. En outre, des facteurs spécifiques à la réalité libanaise ont été identifiés, soulignant ainsi la nécessité de sonner le glas. Par ailleurs, la montée du chômage actuelle au Liban favorise la propagation de ce phénomène préoccupant au sein de la société, mettant en péril les travailleurs qualifiés et la jeunesse. Cela souligne l'importance de sensibiliser à l'adoption d'un mode de vie équilibré.

Mots clés: Karoushi, décès sur le lieu de travail, se suicider en raison du surmenage professionnel.

مقدمة

تتنوع المخاطر التي يتعرض لها العمال في مختلف أنحاء العالم، فمنها الحوادث الجسدية، التي تظهر للعيان، وقد يتم الشفاء منها بسهولة «نسيّاً» مقارنة مع الأزمات النفسية، ومنها غير الظاهرة للعيان، ولكنها الأخطر كونها ناجمة عن شدة ضغط العمل، وتتطلب وقتاً، قد يستغرق سنوات للشفاء منها.

في عصرنا - عصر التطور التكنولوجي أصبحت الحدود الفاصلة بين الحياة المهنية والحياة الشخصية واهية وضعيفة، إذ أصبح الهاتف، والحاسوب النقال، أو الألواح الالكترونية، وسيلة لإنجاز العديد من المهام الوظيفية والفرد خارج مكان العمل وبعد انتهاء دوامه الرسمي.

هذا التطور التكنولوجي، غير المسبوق على مرّ التاريخ البشري، جعل الموظف عرضة لتلقي العديد من الرسائل الالكترونية أو الاتصالات الهاتفية من مديره وسواه خارج دوام العمل، ما يُجبره على الرد وإنجاز مهام إضافية دون أجر، وإلا قد يخسر وظيفته بسبب المنافسة بين الزملاء (في زمن البطالة واشتداد الأزمات الاقتصادية)، من جهة، وفعل المقارنة الذي يقوم به المدير بين موظف يلبي طلباته فوراً وآخر يلبيها خلال دوام العمل فقط، من جهة أخرى.

أولاً: أهمية الدراسة

تبدو أهمية هذه الدراسة كونها تعالج ظاهرة نفس اجتماعية «خطيرة»، تجعل المجتمع يخسر جزءاً من كوادره الفعالة والمنتجة اقتصادياً، أي المسؤولية عن تطوره وازدهاره. ولكن، عدم انتباه أرباب العمل والمسؤولين المعنيين في الدول لخطورة مسألة غياب فترات الراحة الكافية للعمال، ومسألة غياب الحدود بين الحياة المهنية والشخصية، بفعل التطور التقني والمنافسة الشرسة بين المؤسسات في زمن العولمة، جعل هذه الظاهرة، التي بدأت في اليابان بفعل الثقافة السائدة هناك، تنتشر في المجتمعات الأخرى، ومنها لبنان.



فضلاً عن ذلك، تبدو أهمية هذه الدراسة كونها، بما يتناهى إلينا، الدراسة العلمية الأولى التي تتناول ظاهرة «الكاروشي» في لبنان والعالم العربي، وتبحث في العوامل المساهمة في حصولها ومخاطر ذلك على العمال، ولا سيما فئة الشباب، مع ما تشكله من تحذير يدين ناقوس الخطر، ليلفت انتباه المسؤولين قبل فوات الأوان في ظل ارتفاع نسبة الانتحار في لبنان في السنوات الأخيرة.

ثانيًا: الإشكالية

إن الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تعاني منها بعض دول العالم ومنها لبنان، تدفع معظم العمال للعمل لساعاتٍ طويلة من خلال تنفيذ ساعات عمل إضافية في المؤسسة التي يعملون بها، أو العمل بمؤسستين، حيث يعمل حتى وقت متأخر من الليل بغية تأمين متطلبات أسرته من مأكّل وطبابة وتعليم. وهذا الأمر، من شأنه استنزاف طاقة الفرد وإرهاقه جسديًا ونفسيًا.

في معظم الدول العربية، ومنها لبنان، لا يوجد قانون عام يُحظرُ الاتصال بالموظفين بعد انتهاء دوام العمل. فالمسألة تتعلق بالسياسة الإدارية الخاصة بكل مؤسسة، الأمر الذي يُجبر العمال على تنفيذ مهام إضافية، على حساب صحتهم وحياتهم الشخصية والعائلية. ونتيجة لتنامي هذه الظاهرة عالميًا، وانعكاساتها السلبية على صحة العمال، بدأت المطالبات بسنّ قوانين تمنع المدراء أو العملاء بإرسال بريد الكتروني إلى موظفيهم بعد انتهاء دوامهم الرسمي. وبالفعل، في تشرين الثاني (2022)، «أيد البرلمان الأوروبي قرارًا يدعو المفوضية الأوروبية لصياغة قانون على مستوى الاتحاد الأوروبي من شأنه حماية العمال الذين يرغبون في قطع الاتصال بجهة العمل خارج ساعات الدوام... كما دعا أعضاء البرلمان الأوروبي، المفوضية الأوروبية إلى اقتراح تشريع، يسمح لأولئك الذين يستخدمون الأدوات الرقمية بالانفصال عنها خارج ساعات عملهم»⁽¹⁾. وقد طبقت ذلك، دولة بلجيكا ابتداءً من شهر شباط/فبراير

(1) لا اسم: بلجيكا تحظر تواصل جهة العمل في الخدمة المدنية العمومية مع موظفيها خارج ساعات الدوام الرسمية، موقع وكالة الأنباء الأوروبية، «يورونيوز» الإلكتروني، شوهذ بتاريخ 2023/9/2، على الرابط:

<https://arabic.euronews.com/my-europe/2022/02/01/the-right-to-disconnect-becomes-the-reality-for-thousands-of-civil-servants-in-belgium>

(2022)، وكذلك البرتغال حيث تم تعديل القوانين، وتبعاً للقانون الجديد، يواجه المدراء غرامات مالية إذا تواصلوا مع الموظفين بعد انتهاء ساعات العمل الرسمية، كما يُلزم الشركات بدفع النفقات الإضافية الناتجة عن العمل من المنزل مثل ارتفاع فواتير استهلاك الإنترنت والكهرباء . كذلك، يُحظر القانون مراقبة الموظفين أثناء عملهم عن بُعد، ويسمح للعاملين الذين لديهم أطفال أقل من ثماني سنوات حرية العمل من المنزل دون إخبار رؤسائهم مسبقاً⁽¹⁾.

أما في اليابان، بالرغم من أن ساعات العمل القانونية محددة بستين ساعة في الشهر⁽²⁾، وبالرغم من أنها ثالث أكبر إقتصاد في العالم وتتمتع بنفوذ كبير على المسرح الدولي (كونها من أكبر الدول المانحة ومصدر مهم لرؤوس الأموال والقروض الدولية) ورغم سمعتها العالمية بوصفها دولة مزدهرة ومتقدمة تقنياً، إلا أنها تُكابد ظاهرة اجتماعية خطيرة تتمثل في الأعداد الكبيرة للمتحررين خاصة بين صفوف الشباب... وغالباً ما تغزو طوكيو زيادة نسب الانتحار إلى انعدام الأمان الوظيفي وزيادة الأعباء... وانعدام اليقين بشأن المستقبل⁽³⁾.

أفادت وكالة الأنباء رويترز نقلاً عن وكالة الأنباء اليابانية «كيودو»، في 22 / 1 / 2021، أن وزارة الصحة اليابانية نقلت عن بيانات الشرطة، أن عدد المتحررين في البلاد بلغ (2019) شخصاً، خلال العام (2020)، أي بزيادة (750) شخص، أو (3.7 ٪) عن العام السابق⁽⁴⁾، في حين «أحصت الحكومة اليابانية (200) حالة انتحار فقط بسبب ظاهرة «كاروشي» خلال عام (2017)»⁽⁵⁾. والسؤال الرئيس الذي يطرح نفسه هنا: ما

(1) المرجع نفسه.

(2) لا اسم: كل ما تريد معرفته عن قواعد ونظام العمل في اليابان، موقع اليابان بالعربي الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2 / 9 / 2023، على الرابط: <https://www.nippon.com/ar/japan-topics/c11204>.

(3) آدم عيسى: بين الهيكيكوموري والكاروشي... لماذا ينتحر الشباب في اليابان، موقع الجزيرة نت الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2 / 9 / 2023، على الرابط: <https://www.aljazeera.net/midan/reality/economy/2021/6/13/70>.

(4) لا اسم: زيادة صادمة لمعدل الانتحار في اليابان، موقع القناة التركية بالعربية (RT) الإلكتروني، نشرة أخبار 2 / 9 / 2023، شوهد بتاريخ 8 / 1 / 2022، على الرابط: <https://arabic.rt.com/world/1195058>.

(5) لا اسم: أسباب كثرة حالات الانتحار لدى اليابانيين، موقع وكالة الأنباء سبوتنيك بالعربية الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2 / 9 / 2023، على الرابط: <https://arabic.sputniknews.com/20181111>.



هو تعريف هذه الظاهرة؟ وما هي العوامل المسببة لها؟ وهل تلعب خصائص الإدارة والثقافة اليابانية دوراً في حصولها؟ ما الأسباب التي تدفع الشباب الياباني لقبول هذه الثقافة المرهقة؟ هل المجتمع اللبناني عرضة لهذه الظاهرة؟ هل توجد في لبنان أسباب تشبه تلك التي أدت إلى ظاهرة الكاروشي في اليابان؟ هل يمكن مقارنة أسباب ظاهرة كاروشي في اليابان بتلك المحتملة في المجتمع اللبناني؟.

ثالثاً: الفرضيات

للإجابة عن أسئلة الاشكالية، ولتحقيق أهداف البحث، قمنا بصياغة الفرضيات التالية:

- إن خصائص الإدارة و الثقافة اليابانية، يلعبان دوراً بارزاً في حصول ظاهرة الكاروشي.
- إن انتشار «ثقافة تقدير المتفانين في العمل» في دولة اليابان، تؤثر سلباً على الصحة النفسية للعاملين، ما يدفعهم للإنتحار.
- إن صعوبة الحصول على وظيفة والخوف من خسارتها و من تدمير الزملاء، يدفعان الشباب لقبول بهذه الثقافة.
- إن ارتفاع نسبة الإنتحار في المجتمع اللبناني قد يكون محفزاً محتملاً لزيادة استعداد الأفراد لاختبار ظاهرة الكاروشي، خاصة، في ظل الضغوط النفسية المتزايدة نتيجة للأزمة الاقتصادية.

رابعاً: المنهج والتقنيات

في هذه الدراسة النوعية، اعتمدنا على المنهج الاستقرائي (La méthode inductive)، الذي غالباً ما يتم استخدامه عندما تكون الظاهرة المدروسة من الظواهر التي ندرت دراستها والكتابة عنها في المجتمع، ما يدفع الباحث لاستخدام هذا المنهج سعيًا للتعرف عليها بشكل أعمق. وهذا الأمر ينطبق على ظاهرة الكاروشي، حيث تندر الدراسة العلمية عنها في المجتمع اللبناني.

وفق هذا المنهج، يتم الانتقال من الجزء إلى الكل، حيث يتم جمع المعلومات والبيانات «من خلال ملاحظة الواقع الذي نريد دراسته»⁽¹⁾، بهدف الوصول إلى علاقات عامة، وذلك عن طريق تناول الجزئيات بالتحليل، ثم التعميم لاحقاً. وهذا ما التزمنا به في دراستنا لظاهرة الكاروشي، حيث قمنا بجمع المعلومات عن ظاهرة الكاروشي في اليابان وتناولنا جزئياتها، أي مختلف العوامل المسببة لحصولها، ومن ثم قمنا بملاحظة وتحليل ما تم جمعه من معلومات عنها لمعرفة الأسس التي تركز عليها، ومدى التشابه بين ظروف نشأتها في اليابان وفي المجتمع اللبناني، ثم وضعنا فرضيات علمية توضح العلاقة بين مختلف متغيراتها، ثم أظهرنا القواعد العامة التي تحكم هذه الظاهرة وأبرزها الإجهاد في العمل. باختصار، لقد اعتمدنا هذا المنهج كونه لا يكفي بتقديم وصف نظري للعوامل المسببة للظاهرة المدروسة أو مجرد وصف خصائصها، بل يتعمق في دراستها وتحليل جزئياتها.

أيضاً، سوف نستخدم منهج النظرية المجذرة (Grounded Theory) لأنه في زمن «ظهور شبكات التواصل الاجتماعي، تشكّل حقلاً بحثياً في الميدان الافتراضي، ومع استعمال مفهوم البيانات الضخمة (Big Data)، أصبح التوجه قائماً على رقمنة مناهج البحث السوسيولوجي... هذا المجتمع الجديد بحاجة إلى... منهجية في التحليل الكيفي تعنى بدراسة قضايا المجتمع الرقمي وإبراز خصوصية الفكر السوسيولوجي... من خلال عرض الحقائق بطريقة سردية باستخدام قوة التحليل للكلمات والصور والأشكال بعيداً إلى حد كبير عن الأرقام والاحصائيات. من هنا تأتي الحاجة إلى البحث عن طرق استقرائية تعمل على تأسيس علوم اجتماعية قادرة على تطوير المعارف النظرية والمنهجية»⁽²⁾.

فضلاً عن ذلك، تم استخدام منهج النظرية المجذرة كونه يشكل قفزة نوعية تمثل تطوراً في الطروحات النظرية والمنهجية، جاءت نتيجة التطور التقني الحاصل في

(1) فاروق المجذوب: طرائق ومنهجية البحث في علم النفس، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2003، ص 51.

(2) علي خليل زريق: التقارب بين المعرفة والتكنولوجيا في العلوم الاجتماعية عبر النظرية المجذرة، مجلة صدى العلوم، العدد 1، آب 2023، ص 113-127.



المجتمعات، محاولين الاستفادة من هذا التطور التقني وبيانات المجتمع الافتراضي التي هي نتاج الأحداث والتفاعلات اليومية بين الناس بما يخدم موضوعية البحث العلمي. فهو منهج مرن يُمكن الباحثين من تكييف منهجهم استناداً إلى النتائج والافتراضات التي تنبع من الواقع، مما يساهم في تطوير إطار مفاهيمي أو نظرية تقدم تفسيراً معاصراً للبيانات التي تم استخدامها.

أما بالنسبة للتقنيات، فقد تمت الاستعانة بتقنيتي التوثيق والملاحظة حيث تمت ملاحظة الأسباب المؤدية للإنتحار من خلال البيانات التي تم جمعها حول الظاهرة المدروسة.

خامساً: تعريف ظاهرة «الكاروشي» (Karōshi)

يُقصد بالكاروشي الموت في مكان العمل نتيجة الإجهاد، فيتوقف قلب الموظف ويموت فجأة من كثرة العمل والإرهاق الشديد، أو إنتحار العامل نتيجة ضغوطات العمل. ويمكن ترجمتها حرفياً بـ «الموت من الإرهاق»⁽¹⁾.

وعليه، لكي يعتبر الموت ناجماً عن ظاهرة «كاروشي»، يجب أن يكون الضحية قد عمل ما يزيد عن (100) ساعة إضافية في الشهر السابق للموت، أو (80) ساعة إضافية على مدار شهرين متتابعين أو أكثر في الشهور الستة السابقة لموته⁽²⁾. ومنذ العام (1970) تم تصنيف الكاروشي من الأمراض المهنية في اليابان.

تجدر الإشارة، إلى أنه بسبب الأزمات الاقتصادية وزيادة متطلبات العمل في ظل المنافسة الشرسة بين الشركات عالمياً الناجمة عن العولمة، يتزايد عدد الوفيات التي يسببها الإفراط في العمل خارج اليابان، إذ تفقد الصين نحو (600) ألف

(1) عامر صالح: كاروشي... الموت تحت ضغط العمل في اليابان، موقع سودان ULTRA الإلكتروني، شوهذ بتاريخ 2023/9/2، على الرابط: <https://ultrasudan.ultrasawt.com/>

(2) زاريا غورفت: هل يؤدي الإفراط في العمل إلى الموت المفاجيء؟ موقع بي بي سي العربية **bbc arabic** الإلكتروني، شوهذ بتاريخ 2023/9/2، على الرابط:

<https://www.bbc.com/arabic/business/2016/09/160921-vert-cap-can-you-work-yourself-to-death>

شخص سنوياً، أي نحو (1600) شخص يومياً، بسبب ما يُطلق عليه في الصين اسم «غوالوسي» أو الموت الناتج عن الإفراط في العمل⁽¹⁾. كما أشارت دراسة لمنظمة الصحة العالمية، هي الأولى من نوعها كونها تدرس الوفيات المرتبطة بالعمل لساعات طويلة، نُشِرَتْ خلال شهر أيار (مايو) عام (2021) «أن مئات الألوف من الأشخاص يموتون سنوياً بسبب العمل لساعات طويلة. وأوضحت الدراسة أن أمراضاً مثل أمراض القلب أو السكتات الدماغية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعمل لساعاتٍ طويلة. وكشفت الدراسة ارتفاع نسبة حالات الوفاة جراء هذه الظاهرة بنسبة (30) بالمئة مقارنة بالعام (2000)، أي بزيادة (745,000) شخصاً»⁽²⁾. وقد أكد مسؤولي منظمة الصحة العالمية على أن زيادة عدد ساعات العمل بسبب العمل من المنزل، وتباطؤ الاقتصاد العالمي بفعل الأزمة الاقتصادية العالمية، من شأنهما زيادة المخاطر على صحة الفرد.

سادساً: أسباب ظاهرة الكاروشي في اليابان

لا شك أن هناك جملة أسباب وعوامل نفس اجتماعية تدفع الفرد للانتحار، ولكن في حالة ظاهرة الكاروشي تلعب الثقافة اليابانية دوراً بارزاً في حصول ذلك. فما هي مميزات الثقافة اليابانية؟ وكيف تدفع العمال للانتحار أو بأحسن الأحوال للموت بسبب الإرهاق من العمل؟

صحيح أن من ركائز الإدارة اليابانية التوظيف مدى الحياة، والترقية والأجور حسب الأقدمية، ما يعطي الانطباع أن الموظف ينعم بالاستقرار والأمن الوظيفي، وبالتالي، ما من سبب للانتحار، غير أن المشكلة تكمن في الثقافة اليابانية وفي بعض السمات المكونة للإدارة اليابانية. ومن أبرز سمات الإدارة اليابانية، نذكر:

(1) المرجع نفسه.

(2) لا اسم: إحدروا العمل لساعاتٍ طويلة... فهذا يقتل، موقع قناة فرنسا 24 الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2/9/2023، على الرابط: -. <https://www.france24.com/ar>



1. المبادئ والقيم وثقافة المنظمة.

2. الإدارة الاستراتيجية.

3. إدارة الموارد البشرية.

4. إنجاز المهام الإدارية.

وتُعدُّ سمة المبادئ والقيم وثقافة المنظمة بمثابة حجر الأساس للمنشآت اليابانية⁽¹⁾.

من مميزات الإدارة اليابانية، الجدية في العمل، العمل بصمت، الانصياع للأوامر وتنفيذها والمحافظة على المبادئ، والتطبيق الصارم لأدق تفاصيل العمل المطلوبة من الإدارة العليا. كما تتسم الإدارة اليابانية بأنها تعطي الأولوية للزبائن وترسم سياستها بناء على احتياجاتهم. وهذا من شأنه أن يشكل ضغطاً نفسياً على العمال كون احتياجات الزبائن في تغيّر مستمر وهذا يتطلب إعادة تنظيم العمل وتغيير أسلوبه بشكل مستمر، ما يرهق العامل.

أيضاً، من الأمور التي قد تساهم في تشكيل ضغط نفسي على العمال، توظيف الأفراد في المنظمة بغض النظر عن خبراتهم السابقة والمسمى الوظيفي لهم، وهذا من شأنه أن يُتعب العامل نفسياً. وكذلك، مبدأ العمل والتفكير من أرض الحدث، أي عدم الاكتفاء بالتخطيط النظري بل التعديل في العمل انطلاقاً من أرض الواقع والميدان وتطبيق مبدأ التحسين المستمر وبشكل فوري، وهذا متعب نفسياً للعامل إذ يتطلب الأمر استنفار قدراته الذهنية بشكل دائم، ما يرهق العامل فكرياً ونفسياً.

فضلاً عن ذلك، إن الضبابية وعدم الوضوح في تقسيم مسؤوليات العمل، وغياب التوصيف الوظيفي يُتعب نفسية العامل إذ قد تُطلب منه مهام لا تتناسب مع خلفيته العلمية، فقد تجد أحد المهندسين الحاصلين على درجة الدكتوراه من أرقى الجامعات اليابانية في غرفة الاجتماعات يقوم بالدور المحدد له حينها وهو التقاط

(1) عثمان علي المزيّد: الإدارة اليابانية بمنظور مختلف: مقدمة للمفاهيم الأساسية، تقرير خاص، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، سبتمبر 2018، ص 8.

الصور وتدوين الملاحظات الخاصة بمسودة الاجتماع⁽¹⁾.

هذا بالنسبة لمميزات الإدارة اليابانية، أما بالنسبة للثقافة اليابانية فهي تفرض على الطالب منذ تسجيله في السنة الثالثة في الجامعة أن يبحث عن وظيفة منعا لهدر الوقت وانتظار ما بعد التخرج لبدء البحث عن العمل، خاصة وأنه تبعاً للثقافة اليابانية يبقى العامل في نفس المنظمة التي بدأ العمل بها حتى الموت، وهذا يجعل الشباب يواجهون صعوبة في الحصول على عمل. وعندما يحصل المتخرج على عمل، يصبح تحت سيطرة ثقافة العمل المرهقة السائدة في اليابان. «ثقافة العمل المرهقة منتشرة ومتجذرة في المجتمع الياباني انتشاراً غير مألوف، وفي بعض الأحيان يدفع الإرهاق العقلي والجسدي الأفراد إلى الانتحار. ففي البلاد العربية وأغلب دول العالم، هناك أنشطة بدائية مثل قضاء بعض الوقت مع العائلة، والقيام بالأشياء المفضلة لكل شخص، أما في اليابان فمسألة التوازن بين العمل والحياة غير مطروحة بالأساس، ومن ثم يظل الفرد عاملاً بلا هوادة إلى أن تنهار قواه العقلية والنفسية، ويُقرر التخلُّص من حياته»⁽²⁾.

فضلاً عن ذلك، تركز الثقافة اليابانية، على تقدير المتفانين في العمل. لهذا، يُنظر إلى الشخص الذي يستنفذ أيام إجازته - المسموحة له أصلاً بالقانون - بأنه شخص ضعيف. فضلاً عن ذلك، هناك خوف الموظف من استياء زميله في العمل في حال أخذ إجازته السنوية، إضافة إلى أن العمال لا يذهبون إلى بيوتهم - وبالأخص الشباب منهم - قبل مغادرة مدير العمل بالشركة، إذ، حتى لو أنهى الموظف ساعات عمله ووجد رئيس العمل في الشركة، يستمر في العمل ولا يغادره قبل مغادرة مديره⁽³⁾. إنها ثقافة مرهقة للعامل. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما الأسباب التي تدفع العمال لقبول هذه الثقافة المرهقة لهم والمسببة للكاروشي؟

(1) المرجع نفسه، ص 15.

(2) آدم عيسى: بين الهيكيكوموري والكاروشي، مرجع سابق.

(3) أحمد محمد: «كاروشي» كابوس اليابان المزمّن ... عندما يموت الآلاف من كثرة العمل، موقع هذا اليوم الإلكتروني، شوهد بتاريخ 3/ 9/ 2023، على الرابط: <https://hathalyoum.net/articles/744481>.



سابعًا: الأسباب والتحديات التي تدفع العمال اليابانيون لقبول هذه الثقافة المرهقة المسببة للكاروشي

يبدو أن لهذه المسألة أبعاداً تاريخية، إذ في العام 1970، كانت أجور العمال زهيدة، فكانوا يضطرون للعمل لساعاتٍ طويلة، كما أدى التطور لزيادة الطلب على توظيف العمال بغية تعظيم أرباح أصحاب المؤسسات. وزيادة الطلب هذه، جعلت المنافسة بين العمال يقبلون العمل لساعات إضافية كي لا يخسروا وظيفتهم التي انتظروها طويلاً. كما أن صغار الموظفين يشعرون بالخرج من مغادرة مكان العمل قبل رؤسائهم. فضلاً عن أن الحصول على وظيفة هو علامة على النجاح الشخصي للفرد في اليابان الذي يمنحه فرصة للارتقاء بوضعه الاجتماعي.

في فترة ثمانينيات القرن الماضي، حصل خلل في النظام الاقتصادي، إذ ارتفعت أسعار الأسهم والعقارات وشكلت طفرة في النمو الاقتصادي للبلاد أُطلق عليها «اقتصاد الفقاعة»، ونمت شريحة أُطلق عليها العمال ذوو الياقات البيضاء، لتوصيف العمال الذين لديهم مهنٌ مكتبية وإدارية سواء في الحكومة أو الأوساط الأكاديمية أو الشركات الاستشارية أو إدارة الأعمال... إلخ. وخلال هذه الفترة، كان جزء من سكان اليابان يعملون ستون ساعة أسبوعياً أي أضعاف ساعات العمل في الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا آنذاك، ما جعلها ثاني أكبر قوة اقتصادية في العالم. و«عندما انفجرت الفقاعة الاقتصادية في بدايات تسعينيات القرن الماضي، ازدادت ثقافة الإفراط في العمل. وشهدت السنوات اللاحقة انتشاراً واسعاً لحالات الوفاة الناجمة عن الإفراط في العمل، وارتفعت معدلات الوفيات بين الموظفين في المناصب الإدارية والمهنية ارتفاعاً مفاجئاً، ولم تهبط منذ ذلك الحين»⁽¹⁾.

في سنة 1990، انفجرت الفقاعة اليابانية وأطلق على هذه الفترة العقد الضائع، ونتج عن ذلك إعادة هيكلة الشركات وتسريح أعداد كبيرة من العمال، ما جعل العمال يقبلون العمل لساعاتٍ إضافية، حتى دون مردود مادي، خشية تسريحهم، إذ تُشير التقديرات

(1) زاريا غورفت: هل يؤدي الإفراط في العمل إلى الموت المفاجيء؟ مرجع سابق.

إلى أن (40%) من الشباب الياباني غير قادر على الحصول على وظائف مستقرة⁽¹⁾. في هذا الصدد، يقول كوجي موريوكا، الأستاذ الفخري بجامعة كانساي وأحد الخبراء الذي قدم مشورة للحكومة بغية الحد من ظاهرة كاروشي، أنه «في أماكن العمل اليابانية، هناك دائماً العمل الإضافي، وهو يبدو كما لو أنه جزء من ساعات العمل المُقرَّرة تقريباً، وهو ليس إجبارياً من صاحب العمل، ولكن العمال يشعرون كما لو أنه إلزامي... خوفاً من الحصول على تقييم أداء سلبي، وهو ما أدَّى إلى نشوء مفهوم خدمة العمل الإضافي، الذي يعني أداء العمل الإضافي مجاناً. ونتيجة لذلك، يُقدَّر الخبراء عدد الكاروشي أو مَنْ يعملون بإرهاق يقود للموت بـ 10 آلاف شخص سنوياً⁽²⁾.

من العوامل المساهمة أيضاً في انتشار ظاهرة كاروشي، النقص الحاد في عدد الأطباء النفسيين، وغياب التعاون بينهم وبين علماء النفس العيادي، فضلاً عن الثقافة السائدة التي تعتبر أن من العار للشخص أن يذهب الفرد إلى الطبيب النفسي أو حتى مجرد الشكوى من الاكتئاب أو غيره من الأمراض النفسية، وبالتالي، يجد نفسه وحيداً في معاناته، لا يستطيع التعبير عنها والتفريغ لأحد، ما يدفعه إلى الانتحار. كما أن جهل الأفراد بقضايا الصحة النفسية وأهميتها ونقص التوعية في المجتمع الياباني عبر وسائل الاعلام عن أهميتها وضرورة الحفاظ على نمط حياة يوازن بين العمل وفترات الراحة، سيما وأن الثقافة السائدة تمجد الذي يعمل عملاً إضافياً دون مقابل.

أيضاً من أسباب الانتحار في اليابان، عدا عن ضغط العمل، نذكر الضغط الاقتصادي. وفي بحث علمي أعدّه معهد السياسة العالمية والصحة في تشرين الأول من العام 2013، حول العلاقة بين الضغط الاقتصادي والانتحار في اليابان؛ تبين أن الانتحار بسبب المسائل المالية كان السبب الثاني من ضمن الأسباب الرئيسة للانتحار بين فئة الشباب، وذلك في الفترة الممتدة من العام 1990 حتى العام 2021. ووجدت هذه الدراسة أنه مع نهاية السنة المالية، أي في شهر مارس/ آذار 1998، ازدادت حالات الإفلاس لدى قسم كبير من الشباب، وعانى الكثير منهم من حالة البطالة،

(1) آدم عيسى: بين الهيكوميوري والكاروشي، مرجع سابق.

(2) المرجع نفسه.



وفي الوقت نفسه أقدم العديد منهم على الانتحار، ما يؤكد وجود علاقة بين الأولى والثانية⁽¹⁾. ويدل هذا الأمر على أن زيادة عدد الشباب الذين أقدموا على الانتحار وهم في العشرينيات والثلاثينيات من العمر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالانكماش الاقتصادي.

ومن العوامل المعززة لظاهرة الكاروشي، غياب التعاون بين القطاعات المختلفة كالتعاون بين قطاع الصحة النفسية (الطب النفسي) وأماكن العمل. فالمنظمات والمؤسسات، غالباً ما تهتم بالصحة الجسدية للعامل كون الضرر بها ظاهر للعيان وقد يدفع العامل للغياب عن العمل، ما ينعكس سلباً على الإنتاجية بشكل فوري ويخلق إرباكاً في سيرورة العمل، بينما الضرر النفسي غير مرئي ولا يسبب، في بداياته، أضراراً مباشرة تؤذي عملية الإنتاج لأن العامل يداوم في عمله. فالعامل الذي يعاني من الإحباط أو الاكتئاب رغم أنه يتألم نفسياً يذهب للعمل كالمعتاد، ولا يتغيب إلا بعد أن تصبح حالته سيئة جداً، وأحياناً كثيرة، تكون حالته سيئة ولا يتغيب، فينتحر ليتخلص من معاناته النفسية.

يعتبر تأخر وبطء الجهود التي تقوم بها الحكومة اليابانية للتوعية من الانتحار بسبب العمل وأهمية اعتماد نمط حياة متوازن، أيضاً، من العوامل المساهمة في انتشار ظاهرة كاروشي. أضف إلى ذلك، عدم وجود استراتيجيات لدعم العلاج النفسي والطب النفسي في بيئة العمل. فضلاً، عن عدم التعرف المبكر على العمال الذين لديهم معاناة نفسية، ما يُفاقم وضعهم ويجعلهم يفكرون في الانتحار بسبب ضغط العمل.

من الأسباب الرئيسية للكاروشي، الخوف من البطالة والتهميش الاجتماعي، فهو يدفع الفرد إلى الاعتقاد بأن العمل الإضافي المجاني هو بديل صالح لحالة البطالة.

فضلاً عن ذلك، من الأسباب المؤدية لظاهرة الكاروشي، قلة عدد ساعات النوم، فالعامل يتعب كثيراً ولا يأخذ قسطاً كافياً من الراحة. وقد كشفت إحصاءات منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية للعام 2019، أن «اليابان لديها أقصر متوسط نوم في العالم عند (442) دقيقة يومياً، نحو (7.3) ساعات في الليلة، مقارنة بـ (528) دقيقة في

(1) المرجع نفسه.

الولايات المتحدة»⁽¹⁾. ويُفيد موقع يورك أليرت «EurekAlert»، استناداً إلى مقال نشره الباحثون في مجلة «European Journal of Preventive Cardiology»، بأن الباحثين حللوا بيانات (1959) شخصاً، أعمارهم (25 – 60) سنة، يعانون من مرض السكري أو من ارتفاع ضغط الدم، وتبين أن ارتفاع ضغط الدم مع قلة النوم والإجهاد، عوامل تزيد خطر الإصابة بأمراض القلب بمقدار ثلاثة أضعاف. فعامل الإجهاد النفسي في العمل، يزيد من خطر الإصابة بأمراض القلب بمقدار (1.6) مرة، وقلة النوم (1.8) مرة، وإذا أضفنا لهما عوامل أخرى فالخطر يزداد أكثر»⁽²⁾.

حسب الدكتور مجدي بدران، يُعتبر سوء التغذية وعدم توافر وقت للعلاج من الأمراض المزمنة سبباً من أسباب الوفاة. إضافة إلى الأسباب الطبية الرئيسية المعلنة لوفيات كاروشي، وهي «فشل القلب والسكتة الدماغية والتوتر والحرمان من الطعام فترات طويلة والإصابة بأمراض القلب والأوعية الدموية وقلة النوم والضوضاء»⁽³⁾.

يعتقد الكثيرون أن الحل يكمن في تغيير الثقافة المرهقة التي تتبناها الشركات في اليابان القائمة على استهلاك الموظف فكرياً واستنزافه جسدياً. لذلك، «قدمت الحكومة اليابانية مشروع قانون للبرلمان – أبريل الماضي (2021) – يُقرّ فرض إجازة إجبارية مدفوعة الأجر ماهيتها، (5) أيام فأكثر سنوياً للموظفين والعاملين، وتأمل الحكومة بأن يحصل الموظفون على (٪ 70) من إجازتهم المدفوعة بحلول عام 2020»⁽⁴⁾.

وفعلاً، منذ العام 2017، رفعت اليابان شعار «لا للعمل حتى الموت» ويهدف هذا الشعار بشكل عام إلى «تغيير ثقافة أماكن العمل... وتحقيق التوازن بين الحياة

(1) إيمان عطية: «كاروشي»... الموت من كثرة العمل في اليابان، موقع القبس الإلكتروني، شوهده بتاريخ 2023/9/3، على الرابط: <https://alqabas.com/article/5741633>

(2) لا اسم: العلماء يكشفون تبعات قلة النوم والإجهاد في العمل، موقع القناة التركية (RT) باللغة العربية الإلكتروني، شوهده بتاريخ 2023/9/3، على الرابط: <https://arabic.rt.com/health/1016287>

(3) رحاب فوزي: الكاروشي... نمط حياة يصيب مدمني الإفراط في العمل ولا يصيب الشعوب العربية، موقع أهل مصر الإلكتروني، شوهده بتاريخ 2023/9/8، على الرابط: <https://ahlmasrnews.com/446054>

(4) أحمد محمد: «كاروشي» كابوس اليابان المزمن، مرجع سابق.



والعمل، والاستفادة بصورة أفضل من مهارات النساء والعاملين الأكبر سنًا⁽¹⁾. كما قامت الحكومة اليابانية بمبادرة أخرى في 24 شباط 2017، لتحسين سمعة البلاد السيئة فيما يتعلق بالعمل لساعات طويلة⁽²⁾، فأعطت حوافز مالية لمن يغادر العمل مبكراً. وحاولت تشجيع العمال على مغادرة العمل الساعة الثالثة مساءً من الجمعة الأخيرة من كل شهر، والتي تُعرف باسم «الجمعة الاستثنائية»، على أمل أن تساعد هذه الراحة على التخفيف من التوتر في مكان العمل⁽³⁾.

ثامناً: الكاروشي والمجتمع اللبناني

يعتبر البعض أنه في عالم اليوم، لم يعد الكاروشي «مرض يابان ما بعد الحرب العالمية الثانية لوحدها، وسنرى تزايداً في الحالات ما لم تولي الحكومات اهتماماً أكبر للأوضاع الاقتصادية للشعوب المسحوقة تحت الضغط الهائل لتوفير لقمة العيش والحياة الكريمة»⁽⁴⁾. وهذا الأمر ينطبق على المجتمع اللبناني، حيث «لا يخفى على أحد أن لبنان يواجه واحدة من أسوأ الأزمات الاقتصادية في التاريخ الحديث... في ضوء هذه الأزمة غير المسبوقة، أظهر استطلاع حديث أجرته مؤسسة فريدريش إيبيرت أن الشباب هم من بين الفئات الأكثر تضرراً من الوضع الحالي»⁽⁵⁾، أيضاً، أظهرت نتائج هذه الدراسة⁽⁶⁾، بأن الشباب يواجهون العديد من الصعوبات في متابعة

(1) كوب روتشيلي: اليابان ترفع شعار لا للعمل حتى الموت، موقع بي بي سي العربية bbc arabic الإلكتروني، شوهده بتاريخ 2023/9/8، على الرابط: <https://www.bbc.com/arabic/vert-cap-41181940>.

(2) إريك بارتون: اليابان: حوافز مالية لمن يغادر العمل مبكراً، موقع بي بي سي العربية bbc arabic الإلكتروني، شوهده بتاريخ 2023/9/8، على الرابط: <https://www.bbc.com/arabic/vert-cap-39646537>.

(3) المرجع نفسه.

(4) عامر صالح: كاروشي... الموت تحت ضغط العمل في اليابان، مرجع سابق.

(5) إلزا مفرج: الأزمة الاقتصادية اللبنانية وانعكاساتها على الشباب، موقع مدونة مؤسسة فريدريش إيبيرت الإلكتروني، شوهده بتاريخ 2023/9/8، على الرابط: <https://mena.fes.de/ar/singleview-news-top-news-ar>.

(6) لا اسم: دراسة الشباب بمنطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا 2021، مؤسسة فريدريش إيبيرت، موقع مؤسسة فريدريش إيبيرت الإلكتروني، شوهده بتاريخ 2023/9/8، على الرابط: <https://mena.fes.de/ar/topics/youth-study>.

تحصيلهم العلمي بسبب غلاء الأقساط المدرسية والجامعية، ما أجبر العديد من الطلاب على ترك مقاعد الدراسة.

وبغية تحقيق الشعور بالأمن المالي، يشتغل العديد من المواطنين اللبنانيين، وخاصة الشباب منهم، وظائف عدة ويعتمدون على مصادر دخل متنوعة. فنجد الطلاب في لبنان، سواء جامعيون أم تلامذة مدرسة، على التوفيق بين العمل والدراسة، وغالبًا ما يقومون بأكثر من وظيفة واحدة في نفس الوقت. بسبب عدم كفاية الأجور وعجزها عن تغطية الاحتياجات الأساسية، أصبح تنويع الدخل ضرورة. ومع ذلك، على الرغم «من العمل في العديد من الوظائف... (إلا أن) (86%) من الشباب ما زالوا يجدون أنفسهم غير قادرين على ادخار المال»⁽¹⁾، فكيف الحال بالنسبة للآباء والأمهات المسؤولين عن أسرة؟

وتُظهر هذه الدراسة (فريدريش إيبيرت) أن الشباب هم الفئة الأكثر استغلالاً من قبل أرباب العمل، حيث يعمل معظمهم دون عقود، كما ارتفع عدد النساء العاملات، حيث تدهور الوضع الاقتصادي أجبر العديد من ربات البيوت على الالتحاق بسوق العمل لتأمين متطلبات واحتياجات الأسرة بعد أن تدهورت قيمة العملة الوطنية وراتب الزوج بمفرده لا يكفي لتغطية مصاريف الأسرة ولو بالحد الأدنى. أضف إلى ذلك، عنف عمالة الأطفال في ظل غياب المساءلة وتدابير السلامة.

فضلاً عن ذلك، يعاني معظم الشباب من ظروف عمل سيئة. وبشكل عام، اعتبرت الدراسة أن وضع الشباب في سوق العمل مقلقاً، لا سيما خلال السنوات الأخيرة، حيث تواجه الأجيال الشابة العاملة الاستغلال والعنف وتحمل الكثير من المسؤولية في سن مبكرة، مما يؤثر سلباً على صحتهم العقلية⁽²⁾. وهذا التأثير السلبي يعتبر من عوامل الخطورة الرئيسية التي قد تدفع العمال نحو الكاروشي.

ولو تأملنا في العوامل المسببة لظاهرة الكاروشي في اليابان، نجد أن معظمها ينطبق على المجتمع اللبناني، الذي يعاني حالياً من سلسلة أزمات غير مسبوقه.

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.



أ. التضخم الاقتصادي

يعاني المجتمع اللبناني من سلسلة أزمات سياسية واقتصادية أدت لارتفاع معدل التضخم الاقتصادي، نتج عنه العديد من المشكلات الاجتماعية، ما جعل الشباب يواجهون صعوبة في الحصول على وظيفة تضمن لهم الحد الأدنى من العيش الكريم. كما يوضح الرسمان البيانيان التاليان:

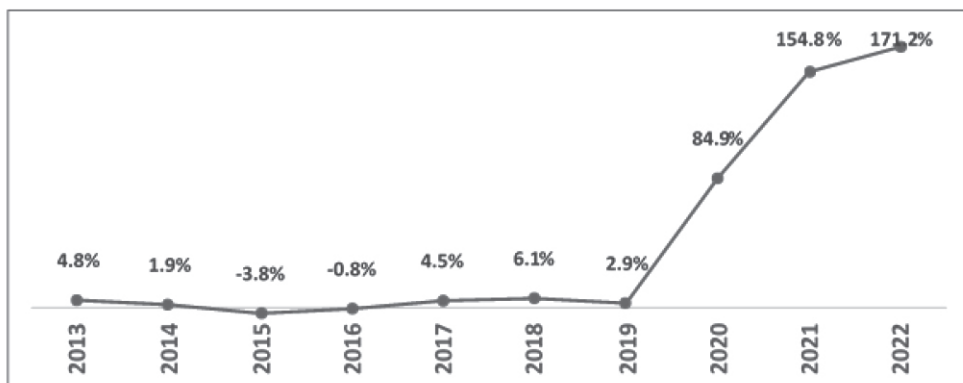
الرسم البياني الرقم (1)

معدل التضخم السنوي بين عامي 2013 - 2022⁽¹⁾

Annual Inflation Rate in Lebanon 2013 - 2022

Annual inflation rate 2013-2022

معدل التضخم السنوي بين عامي 2013 - 2022



Central Administration of Statistics- Lebanon

إدارة الإحصاء المركزي- لبنان

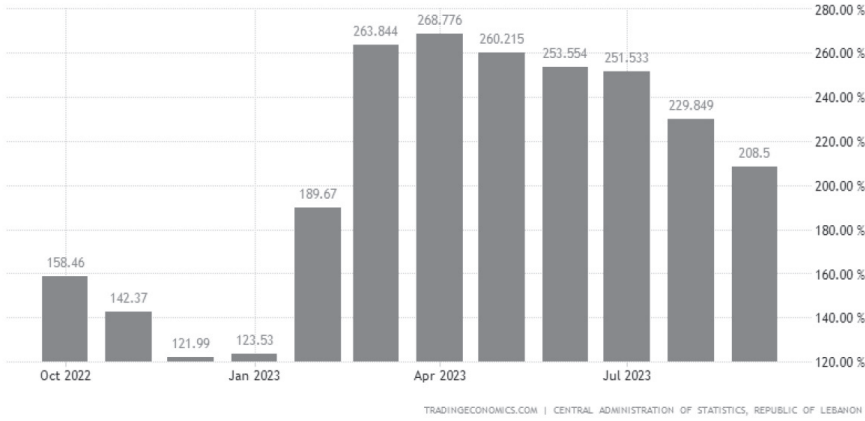
أما بالنسبة لأحدث النسب المئوية عن التضخم الاقتصادي (عند كتابة هذا المقال)، فهي:

(1) إدارة الإحصاء المركزي - لبنان Central Administration of Statistics - Lebanon

الرسم البياني الرقم (2)

معدل التضخم الاقتصادي في لبنان عام 2022-2023

Annual Inflation Rate in Lebanon 2022–2023



في الواقع، لقد احتل لبنان «المرتبة الأولى ضمن الترتيب العالمي لناعية تضخم أسعار الغذاء بارتفاع نسبته (261) في المئة، بين نهاية فبراير 2022 ونهاية فبراير 2023، والشهر الماضي أشار موقع «World of Statistics» إلى تسجيل هذا البلد أعلى نسبة تضخم في أسعار الغذاء عالمياً، وهي (352) في المئة»⁽¹⁾.

هذا ولقد صنف البنك الدولي الأزمة الاقتصادية اللبنانية، من ضمن إحدى أشد ثلاث أزمات على مستوى العالم منذ منتصف القرن التاسع عشر⁽²⁾.

ب. انتشار البطالة

لقد سبب التضخم الاقتصادي انتشار البطالة عالمياً، وتظهر بيانات منظمة العمل الدولية أن «هناك حوالي 453 مليون شخص يرغبون في العمل، ولكن لا يستطيعون

(1) أسرار شبّارو: جوع «مؤلم ومخرج»... الفقر الغذائي يهدد أطفال لبنان، موقع قناة الحرة الإلكتروني، شوهذ بتاريخ 9/9/2023، على الرابط: <https://www.alhurra.com/lebanon/2023/06/14/>.

(2) World Bank, Lebanon Economic Monitor: Lebanon Sinking (to the top 3), spring 2021, (2) Editions World Bank Group, Middle East and north Africa Region. Viewed on 9/9/2023, on: <https://www.worldbank.org/en/country/lebanon/publication/lebanon-economic-monitor-spring-2021-lebanon-sinking-to-the-top-3>.



العثور على وظيفة؛ ويعيش حوالي (214) مليون عامل على أقل من (1.90) دولار في اليوم⁽¹⁾، وهذا الأمر ينطبق حالياً على لبنان نتيجة للتفاقم الشديد للآزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يواجهها، والمتمثل في الانهيارات الاقتصادية الكلية وكذلك المالية، التي أدت إلى تباطؤ في النشاط الاقتصادي، وارتفاع مستوى التضخم، وزيادة معدل البطالة. كما أدت التداعيات الاقتصادية لجائحة كوفيد-19 والأضرار التي خلفها انفجار مرفأ بيروت إلى تفاقم التحديات المتعلقة بسوق العمل والتحديات الاجتماعية الموجودة سابقاً. فضلاً عن ذلك، تسبب التأجيل المستمر للإصلاحات العاجلة في زيادة حدة الفقر وتفاقم اللامساواة. ويؤكد التقرير أن هذا يبرز الحاجة طويلة الأمد للاستثمار في نظام حماية اجتماعية يشمل الجميع ويغطي مختلف مراحل الحياة⁽²⁾.

ووفقاً لنتائج تحديث مسح القوى العاملة في لبنان - كانون الثاني (يناير) عام 2022، الذي أطلقته إدارة الإحصاء المركزي في لبنان ومنظمة العمل الدولية، تبين أن معدل البطالة في ارتفاع، حيث ارتفع معدل البطالة في لبنان «من (11.4٪) في فترة 2018-2019، إلى (29.6٪) في كانون الثاني / يناير 2022، مما يشير إلى أن ما يقارب ثلث القوى العاملة الناشطة كانت عاطلة عن العمل في كانون الثاني / يناير 2022. وقد كانت نسبة النساء العاطلات عن العمل أكثر من الرجال، حيث بلغ معدل بطالة النساء (32.7٪) مقارنة بمعدل الرجال (28.4٪)، في حين بلغ معدل الشباب (47.8٪) ضعف معدل البالغين (25.6٪)»⁽³⁾.

(1) لا اسم: منظمة العمل الدولية تطلق حملة عالمية للحد من انعدام المساواة والعدالة الاجتماعية، موقع ilo.org الإلكتروني، شوهذ بتاريخ 2023 / 9 / 29، على الرابط: <https://www.ilo.org/beirut/media-centre/news/WCMS-899689/lang--ar/index.htm>.

(2) تقرير اليونيسف ومنظمة العمل الدولية: على لبنان أن يعطي الأولوية للاستثمار في أرضية الحماية الاجتماعية، موقع unicef.org الإلكتروني، شوهذ بتاريخ 2023 / 9 / 30، على الرابط: <https://www.ilo.org/beirut/media-centre/news/WCMS-792099/lang--ar/index.htm>.

(3) لا اسم: لبنان ومنظمة العمل الدولية يصدران بيانات محدثة حول سوق العمل الوطني، موقع ilo.org الإلكتروني، شوهذ بتاريخ 2023 / 9 / 29، على الرابط: <https://www.ilo.org/beirut/media-centre/news/WCMS-844835/lang--ar/index.htm#>.

وكمؤشر لأداء الاقتصاد اللبناني في توفير فرص العمل للسكان، يتم قياس القوى العاملة، حالياً، مقابل إجمالي عدد السكان في سن العمل، وقد بين المسح أن «هذه النسبة بلغت (30.6٪) في كانون الثاني / يناير 2022، حيث انخفضت بأكثر من (10) نقاط مئوية من (43.3٪) في 2018-2019. وقد كانت هذه النسبة أعلى للرجال (47.4٪) مقارنةً بالنساء (15٪)، وأقل للشباب (17.9٪) مقارنةً بالبالغين (34.2٪)»⁽¹⁾.

وحسب البنك الدولي، أدت الأزمات المتعددة في لبنان إلى تفاقم البطالة، حيث أن واحداً من كل خمسة عمال فقد وظيفته منذ أكتوبر/ تشرين الأول 2019. وقد أشار أن عواقب فقدان الوظيفة تكون مروعة بسبب غياب إعانات البطالة ومحدودية شبكات الأمان الاجتماعي المتاحة للعمال المُسرَّحين من أعمالهم في لبنان⁽²⁾.

ج. الأجور الزهيدة

يواجه العامل مشكلة الأجور الزهيدة، لذلك تجبره للبحث عن وظيفة ثانية أو العمل بدوام إضافي ليتمكن من تأمين الحد الأدنى من مصاريف أسرته. لقد أصبح «الهمّ الأكبر الذي يجمع الغالبية الساحقة من الموظفين اليوم، جرّاء الأزمة الاقتصادية، هو تدني الأجور التي يتقاضونها عن مختلف المهن، وعدم تصحيحها بشكل يتناسب مع معدلات التضخم العالية. فبحسب أرقام إدارة الإحصاء المركزي، ارتفعت الأسعار (41) ضعفاً فيما ارتفع سعر الدولار (59) ضعفاً، وباتت الأجور هشة أمام التضخم المستورد، أي تضخم الأسعار الذي يصيب السلع المستوردة (لبنان يستورد غالبية السلع التي تُستهلك في الداخل) ويدفع ثمنها المستهلك. التضخم المرتفع ألقى بثقله على القوة الشرائية... عندما انفجرت الأزمة، انكمش الاقتصاد بكل قطاعاته وباتت القطاعات التي تتطلب عمالة ماهرة وأجوراً أعلى غير قادرة على الاستمرار في بيئة

(1) المرجع نفسه.

(2) أنجيلا الزير: الأزمات الكبرى التي تعصف بلبنان وما خلفته من تداعيات على الشركات والعمال، موقع worldbank.org الإلكتروني، شوهد بتاريخ 29/9/2023، على الرابط:

<https://blogs.worldbank.org/ar/arabvoices/what-mega-crises-have-done-lebanese-firms-and-workers>



الأزمة، ما دفع العمال إلى الهجرة. هكذا ازدادت عروض العمل في مجالات متدنية القيمة مثل المبيعات والتنظيف والحراسة وغيرها من المهن في القطاع الخدماتي والأعمال التي لا تتطلب مؤهلات علمية وتمنح أجوراً زهيدة لا تكفي لتأمين الحد الأدنى من احتياجات العائلات الأساسية... لا ينحصر تدني الأجور في منطقة أو مهنة معينة⁽¹⁾.

د. تدهور قيمة العملة الوطنية

لقد أجبر تدهور قيمة العملة الوطنية مقابل الدولار، وتدني رواتب موظفي القطاع العام الذي يتقاضى أفرادهم رواتبهم بالليرة اللبنانية إلى توجه العديد من موظفي القطاع العام نحو وظيفة ثانية، غالباً ما تكون غير منظمّة، كمصدر إضافي للدخل، وبالتالي، العمل لساعاتٍ طويلةٍ بغية دعم أنفسهم أو عائلاتهم، الأمر الذي يهدد استمرارية القطاع العام، ويزيد من انتشار العمل غير المنظم في القطاع الخاص، والذي ارتفع من (54.9 %) من إجمالي العمالة في البلاد في عام 2019 إلى (62.4%) في عام 2022⁽²⁾.

هذه الظروف الناجمة عن تدهور قيمة العملة الوطنية في لبنان، دفعت رئيس الوحدة الإقليمية للتحليل الاقتصادي والاجتماعي في المكتب الإقليمي للدول العربية في منظمة العمل الدولية طارق الحق ليعتبر أن الأوضاع في لبنان مقلقة «وهناك ضرورة للقيام بإصلاحات شاملة تعالج جميع أوجه اللامساواة ليس فقط في الأجور وإنما أيضاً في الوصول إلى سوق العمل والحصول على عمل لائق، وتكون جزءاً من استراتيجية أشمل تهدف إلى تنمية الاقتصاد ومعالجة أوجه القصور في سوق العمل»⁽³⁾، سيما وأن هناك دراسة قامت بها لجنة «الإسكوا» التابعة للأمم المتحدة تتعلق بما وصل إليه مستوى الفقر بين اللبنانيين، أظهرت أن نسبة الذين

(1) زينب حمود: الأجور في لبنان: الانهيار حقق المساواة، موقع جريدة الأنباء الإلكترونية، شوهده بتاريخ 30/9/2023، على الرابط: <https://anbaaonline.com/news/216505>

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

يعانون من الفقر المتعدد البُعد في العام 2021، حوالي (82٪) من العدد الإجمالي للسكان⁽¹⁾.

هـ. غياب الحماية الاجتماعية

تغيب الحماية الاجتماعية عن معظم أفراد الشعب اللبناني، فقد صدر تقرير عن اليونسيف ومنظمة العمل الدولية يشير أن فيه أنه على لبنان أن يعطي الأولوية للاستثمار في أرضية الحماية الاجتماعية نتيجة هشاشة الأوضاع الاقتصادية في لبنان⁽²⁾، وغياب الدعم الاجتماعي للأدوية و للسلع الاستهلاكية التي كانت ممولة من الدولة. وفي هذا الصدد، أشار رئيس الاتحاد العمالي العام في لبنان الدكتور بشارة الأسمر أن «وضع العمال خلال العام 2022، كارثي ومتفاقم أكثر من العام 2021، في ظل غياب مطلق للمعالجات الاقتصادية المنطقية والواقعية... (حيث) شهدنا رفع الدعم عن كل المواد الأساسية والمحروقات والدواء، وبالتالي انهارت المنظومة الصحية من ضمان اجتماعي وصناديق ضامنة ولم تعد باستطاعتها القيام بواجباتها تجاه العمال سواء في القطاع الرسمي أو الخاص»⁽³⁾.

فضلاً عن ذلك، «يعد الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي نظرياً المؤسسة التي من المفترض أن توفر تأميناً صحياً واجتماعياً لكافة شرائح الشعب اللبناني. غير أن الصندوق لا يغطي حالياً سوى (46.8٪) من المواطنين الذين لديهم تأمين صحي»⁽⁴⁾. وهذا يدل أن أكثر من نصف الشعب اللبناني ليس لديه تأمين صحي.

(1) زهية ناصر: بالأرقام: البطالة تسحق اللبنانيين ورفع الدعم سيضعاف المأساة، موقع المدن الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2023/9/30، على الرابط: <https://www.almodon.com/economy/2021/9/24/>.

(2) تقرير اليونسيف ومنظمة العمل الدولية: على لبنان أن يعطي الأولوية للاستثمار في أرضية الحماية الاجتماعية، مرجع سابق.

(3) لا اسم: رئيس الاتحاد العمالي: وضع عمال لبنان خلال العام 2022 كارثي، موقع سبوتنيك الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2023/9/30، على الرابط: sputnikarabic.ae، 27.12.2022.

(4) كوثر دارة: كلفة التهميش المناطقي: التفاوتات المنطقية تشعل غوار هشاشة لبنان، موقع مركز مالكوم كير- كارنيجي للشرق الأوسط الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2023/9/30، على الرابط: <https://carnegie-mec.org/2020/11/02/ar-pub-83094>.



و. تشابه الظروف المعيشية

التشابه بين ظروف المجتمع اللبناني الحالية وظروف اليابان العام 1990، فكل ما تم سرده، أعلاه، عن المجتمع اللبناني يشبه ما حصل في اليابان خلال ذلك العام، عندما انفجرت الفقاعة اليابانية حيث تم وتسريح أعداد كبيرة من العمال، وظهرت العمالة غير النظامية، التي أجبرت الشباب على القبول بالعمل لساعات طويلة، ولساعات إضافية، حتى ولو كانت غير مدفوعة خوفاً من البطالة. وهذا ما يعيشه، حالياً، معظم الشباب اللبناني.

ز. عدم التعاون بين القطاعات

يغيب التعاون بين القطاعات المختلفة كالتعاون بين قطاع الصحة النفسية (الطب النفسي) وأماكن العمل، لقد كان ذلك من العوامل المعززة لظاهرة الكاروشي في اليابان. وهذا ينطبق على المجتمع اللبناني، حيث لا يوجد معالجين نفسانيين ملحقين في المصانع والشركات الكبرى، ولا يوجد حتى أخصائيين في علم النفس الاجتماعي الذين تتم الاستعانة بهم لتطوير عمل هذه المصانع والشركات ووضع الشخص المناسب في المكان المناسب (ما يخفف من المشاكل النفسية للعمال)، أو على الأقل الاستعانة بمرشد نفس اجتماعي يساهم في حل مشكلات العمال. أضف إلى ذلك، عدم وجود استراتيجية لدعم العلاج النفسي في بيئة العمل.

ح. التشابه الثقافي في الموقف من العلاج النفسي

لقد كان من العوامل المساهمة في ظهور الكاروشي في اليابان الثقافة اليابانية التي لا تتقبل ذهاب الفرد إلى معالج نفسي، وتعتبر أن من العار القيام بذلك أو حتى مجرد الشكوى من أيّ من الأمراض النفسية، وهذه العقلية نجدها موجودة في المجتمع اللبناني، حيث معظم الذين يتعالجون نفسياً لا يعترفون بذلك، خشية الوصمة الاجتماعية السلبية.

ط. التشابه بالجهل بقضايا الصحة النفسية

يتشابه المجتمعين الياباني واللبناني من ناحية جهل بعض الناس بقضايا الصحة النفسية والربط بين الذهاب للمعالج النفسي والجنون، في الواقع، إن انتشار هذا

الأمر دفع بأحد المواقع الطبية لنشر مقال توعوي يحاول من خلاله إظهار أن المريض النفسي ليس بمجنون، وكذلك المعالج النفسي الذي لم يسلم من هذه التهمة، فكتب في هذا الصدد: «على الجميع أن يدرك أنه لا يوجد مرض نفسي يدعى المجنون، وتعد هذه الكلمة من أكثر العوامل التي تنفر الشخص من مراجعة الأخصائي أو المرشد أو الطبيب النفسي؛ بسبب خوفه من أن يطلق عليه لقب «المجنون»، فالمستشفى النفسي هو المكان الذي يتواجد به «المجانين»، ومن يتردد على مراكز أو مستشفيات العلاج والإرشاد النفسي يطلق عليه لقب «مجنون»! ولا يسلم المعالج النفسي من هذا الأمر بل يطلق عليه لقب «دكتور المجانين!»⁽¹⁾.

ي. التشابه بالثقافة الاستهلاكية

عرف المجتمع المعاصر تطوراً سريعاً الوتيرة، هيمن فيه اقتصاد السوق والربح السريع على عمليتي الإنتاج والاستهلاك في أنساقه المتعددة سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو رقمية⁽²⁾. في هذا الصدد، يقول الباحث والأكاديمي المغربي المصطفى ريان: «أصبحت الثقافة تخضع لقانون العرض والطلب، بالرغم من طبيعتها الرمزية واللامادية. إنه النظام الرأسمالي الذي أنتج مجتمعاً استهلاكياً في جميع أبعاده. لم يستثن شيئاً لتحويلة إلى بضاعة قابلة للتسويق من أجل الربح، مستعملاً التكنولوجيا الرقمية والإعلامية والإعلان للنفاذ إلى جميع البيوت والمؤسسات، لتحقيق هدفه الاستهلاكي بدون أدنى اهتمام لطبيعة وخصوصية الخطاب الثقافي عموماً والأدبي خصوصاً ودورهما في إشاعة قيم إنسانية رفيعة ومغايرة للنهوض بالإنسان المعاصر»⁽³⁾.

من هنا، نتبين مدى هيمنة ثقافة المجتمع الاستهلاكي على كل مؤسسات المجتمع،

(1) لا اسم: المجنون.. إلى متى هذا المصطلح الاجتماعي، موقع طبي الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2023/10/1، على الرابط: <https://altibbi.com/consultation/new-consultation>.

(2) فهد المضحكي: الثقافة الاستهلاكية في المجتمع الرقمي، جريدة الأيام، العدد 12607، 14 أكتوبر 2023، شوهد بتاريخ 2023/10/1، على الرابط: <https://www.alayam.com/Article/courts-article/421416/> Index.html.

(3) المصطفى ريان: الثقافة المغايرة في الفضاء العمومي، موقع هسبرس الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2023/10/1، على الرابط: <https://www.hespress.com/>.



ومنها أماكن العمل. هذه الثقافة الاستهلاكية، جعلت المؤسسات تُسخر كل إمكانياتها لكسب المنافسة الشرسة في الأسواق العالمية والمحلية، وهذا يشترط العمل على تلبية رغبات المستهلكين، حتى ولو كان ذلك على حساب إرهاق الموظفين. وهذا الإرهاق، إن تجاوز حدوداً معينة، سوف ينعكس سلباً على الصحة النفسية والعقلية للعامل، ما يشجع على حصول الكاروشي.

ك. قلة عدد ساعات النوم

التشابه بين العمال اليابانيين واللبنانيين من ناحية قلة عدد ساعات النوم، فالعامل الياباني يتعب كثيراً ولا يأخذ قسطاً كافياً من الراحة، وهذا الأمر بات وبحسب الأبحاث العلمية ظاهرة عالمية. وتؤكد ذلك الأخصائية في علم النوم (Somnology) كريستي كاليفيا، من مستشفى جامعة هلسنكي، قائلة: «إن العالم حالياً، يعاني من وباء قلة النوم، لذلك من المفيد السماح للعاملين بأخذ قسط من الراحة بعد الغداء خلال فترة العمل، لأن جدول العمل المكثف والطريق إلى مكان العمل وتسارع إيقاع الحياة، عوامل تؤدي إلى قلة النوم في حياة الإنسان»⁽¹⁾، والأبحاث العلمية مؤخراً تؤكد ذلك⁽²⁾.

وفي دراسة ميدانية أجريت في سويسرا تحمل عنوان: «إنسان اليوم أصبح يفتقر للراحة الكافية»، تبين «أن ساعات النوم التي يحصل عليها الإنسان في الوقت الراهن، أصبحت أقصر وأساء. وهكذا لا ينام السويسريون خلال أيام العمل سوى (7) ساعات و (30) دقيقة في الليلة، وهو ما يقل في المتوسط بأربعين دقيقة عن ساعات الراحة التي كانوا يحصلون عليها قبل (30) عاماً. وأفاد رُبع المشاركين في استطلاع بهذا الخصوص بأن نومهم يميل إلى أن يكون «متوسطاً أو سيئاً»⁽³⁾.

(1) لا اسم: في يوم النوم العالمي.. دعوات للسماح للموظفين بالنوم في أماكن العمل، موقع القناة التركية بالعربية (RT) الإلكتروني، شوهده بتاريخ 21/10/2023، على الرابط: <https://arabic.rt.com/society/1007092>

(2) National Center for Biotechnology Information: **The Global Problem of Insufficient Sleep and Its Serious Public Health Implications** - PMC (nih.gov), Journal Healthcare, 2019, vol7, n:1, Viewed on 21/10/2023, on: <https://doi.org/10.3390/healthcare7010001>.

(3) غابي أوخسناين: إنسان اليوم أصبح يفتقر للراحة الكافية، موقع swissinfo.ch الإلكتروني، شوهده بتاريخ 21/10/2023، على الرابط: <https://www.swissinfo.ch/ara/society>

وانطلاقاً من أن قلة ساعات النوم باتت ظاهرة عالمية، فهي تنطبق حكماً على الشباب اللبناني بالرغم من أن المادة (31) من قانون العمل اللبناني، تحدد ساعات العمل الأسبوعية بـ (48) ساعة في معظم القطاعات. ويمكن إنقاصها في الأشغال المرهقة أو المضرة بالصحة، وزيادتها في أشغال المطاعم والمقاهي بقرار من وزير الاقتصاد. وتنص المادة (34) على تمتع الأجير في كل (24) ساعة بالراحة (9) ساعات متوالية، ما عدا الأحوال التي تستلزمها ظروف العمل⁽¹⁾، إلا أن إحصاءات العام 2020، تُظهر أن هناك جزءاً من العمال يعملون «ما فوق الستون ساعة في الأسبوع، وتتراوح نسبتهم ما بين 15.2 و 18.9»⁽²⁾، مع الإشارة إلى أن سوء الأوضاع المالية بسبب اشتداد الأزمة الاقتصادية، من شأنه أن يرفع نسبة العاملين في مهنتين، ما يقلل، حكماً، ساعات نومهم، ويجعلهم عرضة للكاروشي.

ل. سوء التغذية

إن عجز العامل عن تأمين الغذاء لأسرته رغم عدد ساعات العمل الطويلة بسبب ضآلة الراتب، دفعت البعض في اليابان ليكونوا ضحية الكاروشي. وهذا نجده، أيضاً، في الواقع اللبناني، حيث «أغرقت الأزمة الاقتصادية سكان لبنان في براثن الفقر، مما أجبر عدداً كبيراً من العائلات على إلغاء أنواع عدة من المواد الغذائية من لائحة وجباتها اليومية، لاسيما الأسماك واللحوم والدجاج والألبان والأجبان، بل أن بعضها يتمكن بالكاد من توفير وجبة غذاء واحدة في اليوم، أما حليب الأطفال فأصبح ثمنه خارج قدرة غالبية الأهل، بعد رفع الدعم عنه»⁽³⁾.

(1) قانون العمل اللبناني، موقع slideshare.net الإلكتروني، شوهد بتاريخ 21/10/2023، على الرابط: Laborlaw leb-46-a قانون العمل اللبناني (slideshare.net) | PDF.

(2) لا اسم: تقرير تقييم ظروف العمل غير المنظم والأوضاع الهشة للفئات المهمشة في لبنان: مسح للبنانيين واللاجئين الفلسطينيين والسوريين، حزيران 2020، الناشر منظمة العمل الدولية 2021، ص 56، شوهد بتاريخ 2023/11/4، على الرابط:

<https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---arabstates/---ro-beirut/documents/publication/wcms-822009.pdf>.

(3) أسرار شبّارو: جوع «مؤلم ومحرج»... الفقر الغذائي يهدد أطفال لبنان، مرجع سابق.



لقد وصلت حدة الأزمة في لبنان إلى درجة أنه أصبح من بؤر الجوع الساخنة في العالم، كما أوردت منظمة الأغذية والزراعة وبرنامج الأغذية العالمي الذي سبق أن أشار إلى أن أكثر من نصف اللبنانيين يحتاجون إلى المساعدات لتغطية الحد الأدنى من احتياجاتهم الأساسية كالغذاء والطبابة وغيرهما من الاحتياجات الأساسية، وأن العائلات اللبنانية تجد صعوبة متزايدة في تحمل كلفة توفير الأطعمة المغذية، ما يدفعها إلى اللجوء لاستراتيجيات ضارة بغية التكيف مع الوضع المستجد، إذ تغيرت الأنظمة الغذائية بشكل ملحوظ⁽¹⁾، وحسب تقديرات البنك الدولي، هناك «نحو (1.7) مليون لبناني قد أصبحوا تحت خط الفقر منهم (841) ألفاً دون خط الفقر الغذائي»⁽²⁾.

م. بطء الجهود الحكومية للتوعية

التشابه بين اليابان ولبنان من ناحية تأخر وبطء الجهود التي تقوم بها الحكومة للتوعية وأهمية اعتماد نمط حياة متوازن. إن نمط الحياة غير المتوازن من العوامل المسببة لحصول ظاهرة كاروشي. أضف إلى ذلك، إن عدم التعرف المبكر على العمال الذين لديهم معاناة نفسية، وعجز العمال الذين يدركون أنهم بحاجة لاستشارة معالج نفسي عن دفع تكاليف العلاج بسبب تدني المداخل الناجمة عن الأزمة الاقتصادية التي يمر بها المجتمع اللبناني، من شأنه أن يُفاقم وضعهم ويجعلهم يفكرون في الانتحار بسبب ضغط الحياة والعمل.

في لبنان، منذ العام 2019، انتشرت ظاهرة الانتحار نتيجة الأزمة الاقتصادية، حيث سجلت خلال أسبوعين (6) حالات انتحار، من فئات عمرية مختلفة. يشار إلى أنه «بحسب قوى الأمن الداخلي، تم تسجيل 138 حالة انتحار عام 2022. غير أن هذا الرقم يمكن أن يكون أكبر لأن هناك العديد من العائلات التي لا تبلغ قوى الأمن عن انتحار أحد أفرادها، خوفاً من الوصمة الاجتماعية. ووفق الدولية للمعلومات، وهي مؤسسة تُعنى بالإحصاء، فإن متوسط حوادث الانتحار وصل سنوياً خلال الأعوام

(1) المرجع نفسه.

(2) أنجيلا الزير: الأزمات الكبرى التي تعصف بلبنان، مرجع سابق.

2013 – 2022 إلى (143) حادثة، فيما سجل العدد الأكبر عام 2019 (172) حادثة⁽¹⁾.

ن. إرغام قبول العمل لساعات إضافية

التشابه بين اليابان ولبنان من ناحية قبول العمل لساعات إضافية، ولو دون أجر، خوفاً من التهميش الاجتماعي، العمل ليس مجرد وظيفة نؤديها، بل هو وسيلة لتحقيق الذات، ومن خلاله يستطيع الفرد أن يتفاعل مع مجتمعه وأن ينال مكانة اجتماعية تضمن له احترام الآخرين له. وبذلك، يصبح العمل «مكسب إنساني، والعامل يعمل لتحقيق ذاته وبلوغ الاستقرار النفسي والاجتماعي»⁽²⁾.

في لبنان، وقبل حصول الأزمة الاقتصادية في العام 2019، غالباً ما كان «اللاجئون والعمال المهاجرون غير المسجلين عرضة لعمل لساعات أطول. كما عرضة لأن يناطوا بعمل إضافي بدون الحصول على أي تعويض، فضلاً عن عدم حصولهم على أي تغطية صحية أو إجازة مرضية... وفي ظل ضيق سوق العمل هذا، لا يستطيع حتى العمال اللبنانيين الاعتراض على انتهاك حقوقهم، ما لم يكن هناك عمل بديل في الأفق»⁽³⁾.

إذاً، للعمل قيمة معنوية، تفوق قيمته المادية كونه يعطي قيمة سامية لحياة الانسان. وتبعاً لذلك، تصبح خسارة العمل مرادفاً لفقدان المكانة الاجتماعية، احترام الآخرين، ما يُشعر الفرد أنه مهمش اجتماعياً، فينتج عن ذلك مشاعر إحباط واكتئاب، قد توصله للكاروشي.

بالإضافة للعوامل المشتركة بين المجتمع الياباني والمجتمع اللبناني التي قد تشجع حصول الكاروشي، هناك بعض العوامل الخاصة بالمجتمع اللبناني والناجمة عن الأزمة الاقتصادية، وهي:

(1) جوني فخري: 6أنهوا حياتهم بأسبوعين.. الانتحار ينتشر في لبنان، موقع العربية الالكترونية، شوهده بتاريخ 2023 / 11 / 4، على الرابط: <https://www.alarabiya.net/arab-and-world/2023/03/14/>

(2) مسعودة حمايدي؛ سميرة خيذر: القيمة الاجتماعية للعمل، مجلة سوسولوجيا، حزيران 2017، المجلد 1، العدد 2، ص 108 – 116، شوهده بتاريخ 2023 / 11 / 4، على الرابط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/432/1/2/69613>.

(3) لا اسم: تقرير تقييم ظروف العمل غير المنظم والأوضاع الهشة للفئات المهمشة في لبنان، مرجع سابق، ص 69.



1. إنتشار العمالة غير المنظمة في لبنان

تستقطب العمالة غير المنظمة عدد كبير من اللبنانيين، حيث «تعمل نسبة (64.3) في المائة من العمال اللبنانيين من الأسر المهمشة في وظائف غير منظمة. وكانت العمالة غير المنظمة أعلى بقليل بين الرجال (78.5) في المائة منه بين النساء (74.2) في المائة. سجلت أعلى مستويات العمالة غير المنظمة في صفوف العمال الشباب (15 سنة من العمر)، مسجلة نسبة (91.9) في المائة من إجمالي عمالة الشباب... تمثل العمالة غير المنظمة أكثر من نصف إجمالي العمالة في جميع المهن تقريباً»⁽¹⁾.

2. التدابير المجحفة بحق العمال

تتخذ بعض المؤسسات تدابير مجحفة بحق العمال بسبب الأزمة الاقتصادية منذ العام 2019، بفعل الانكماش في الاقتصاد اللبناني هناك العديد من المؤسسات التي قامت بتسريح العمال وتوظيف أفراد الأسرة بدون أجر لتخفيض تكاليف التشغيل. وهناك مؤسسات أخرى لم تسرح العمال، لكنها اتخذت تدابير إضافية مثل «إلغاء الحق في الحصول على بدل النقل، وعلى بدل إجازة عطلة، وإجازة أمومة مدفوعة الأجر. كما وشملت تدابير أخرى، كمطالبة الموظفين المنظمين المسجلين في الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي، بالمساهمة بتسديد حصة أكبر من اشتراكات الضمان التي تدفعها الشركات (36 في المائة في القطاع الخاص)، مقابل الاستمرار بالتغطية، أو إعطاء الموظف راتباً مقطوعاً، أو الطلب إليهم أن يهتموا بأنفسهم بشؤون تأمينهم الخاص والاستفادة من التقديرات ذات العلاقة بموجب القانون، مما يجعلهم عرضة لعدم التغطية»⁽²⁾.

3. العمل خارج الاختصاص المهني

يعمل العديد من العمال في مهنة ليست من اختصاصهم، بفعل الأزمة الاقتصادية، تم تسريح العديد من العمال في لبنان، ما اضطرهم للقبول بالمهنة المتوفرة لهم حتى ولو كانت ليست من اختصاصهم، وهذا من شأنه أن يسبب لهم الإحباط، ويضغط

(1) المرجع نفسه، ص 9 - 10.

(2) المرجع نفسه، ص 68.

عليهم نفسياً، فيؤثر سلباً على صحتهم العقلية، ما يشجع على حصول الكاروشي.

تاسعاً: علامات تحذيرية ومؤشرات للانتحار

هناك عدة مؤشرات، على أرباب العمل، الانتباه لها لأنها تنذر بحصول حالة انتحار بسبب الإرهاق من العمل، نذكر منها:

- سماع أحد العمال يتحدث عن أفكار سوداوية ورغبة في إنهاء الحياة وأنه لا داعي للإستمرار بها كاستخدام عبارات مثل: «ليتنى لم أولد، اتمنى لو كنت ميتاً، الموت راحة من شقاء الحياة»...إلخ.
- إفصاح العامل عن شعور بالوحدة يتتابه بشكل مستمر، وفقدان الأمل بالحياة عموماً.
- الإستقالة في الحديث عن المشكلات وسيطرة النظرة التشاؤمية في الحياة.
- «الانسحاب من مواقف الاتصال الاجتماعي والرغبة بالعزلة»⁽¹⁾، التي تدفعه للإبتعاد عن زملاء.
- قلة التركيز وانخفاض مستوى أدائه في العمل، كذلك، الصعوبة في إنهاء المهام المطلوبة منه.
- تغيرات سلبية في السلوك، حيث يصبح العامل أكثر تشتتاً وارتباكاً في العمل، وأكثر عنفاً وعدوانية مع زملائه دون مبررات منطقية، كما قد يصبح أكثر اندفاعاً وتهوراً.
- الحديث عن إبرام وصيته أو استخدامه لعبارات تعني أن الذي يضع حداً لحياته هو إنسان في قمة الجراءة.
- الإدمان على الكحول أو الحشيش.
- تغير الحالة المزاجية للعامل ومعاناته من الاكتئاب والسوداوية.

(1) لا اسم: الانتحار والأفكار الانتحارية - الأعراض والأسباب، موقع Mayo Clinic الإلكتروني، شوهد بتاريخ 2023 / 11 / 5، على الرابط:

<https://www.mayoclinic.org/ar/diseases-conditions/suicide/symptoms-causes/syc-20378048?sf194808699>.



- تسلط بعض زملاء العمل عليه أو تعرضه الدائم للتنمر، ما يشجعه على الانتحار.
- فقدان الأمل بالحياة واليأس وفقدان الثقة بتحسين الأمور في المستقبل.
- تجدر الإشارة، إلى أنه يجب إيلاء اهتمام خاص للأشخاص الذين يفقدون وظائفهم، فهم أيضاً عرضة لظاهرة الكاروشي.

عاشراً: الإجراءات التي يجب اتخاذها لمواجهة الكاروشي

- ما يمكن فعله عند الشعور بالقلق على أحد الزملاء:
- عبّر عن تعاطفك معه واهتمامك به، وشجع زميلك على التحدث عن مشكلته واصغ إليه دون إصدار أحكام.
- إسأل عمّا إذا كان هناك شخص معين يرغب باستدعائه للتداول في المشكلة.
- شجع زميلك على التماس الخدمات الصحية أو الاستشارية داخل المؤسسة أو خارجها (ولا سيما خدمات الصحة النفسية)، واعرض عليه استدعاؤهم إليه، أو رافقه لزيارتهم إن رغب هو بذلك.
- إذا كان الزميل قد حاول إيذاء نفسه عمداً، أو أبدى استعداداه لفعل ذلك، لا تتركه بمفرده وأبعد عنه وسائل الإيذاء الممكنة، واطلب الدعم فوراً من العاملين في المعنيين في المنظمة، واتصل بقسم الصحة النفسية في داخل المؤسسة أو خارجها.

أما في حال كنت رب عمل أو مدير، عليك القيام بالإجراءات التالية:

- عقد «جلسات توعية للموظفين بشأن الصحة النفسية والوقاية من الانتحار. تأكد من أن جميع الموظفين على علم بالموارد المتاحة للدعم، داخل المؤسسة وفي المجتمع المحلي على حد سواء.
- عزز بيئة عمل يشعر الزملاء فيها بالارتياح عند الحديث عن المشكلات التي تؤثر على قدرتهم على أداء وظائفهم بفعالية ويدعم فيها بعضهم البعض خلال الفترات العصيبة.
- إعمل على الإلمام بالتشريعات ذات الصلة.

- حدد الضغوط المرتبطة بالعمل التي قد تؤثر سلباً على الصحة النفسية من أجل القضاء عليها.
- ضع ونفذ خطة لتوضيح كيفية التعامل بعناية مع مسألة انتحار أحد الموظفين أو محاولته الانتحار والتواصل بشأن ذلك على نحو يحد من تزايد الاضطرابات. وينبغي أن تتضمن التدابير المتخذة توفير عاملين صحيين مدربين وخدمات الدعم اللازمة للموظفين»⁽¹⁾.
- وأخيراً، لحماية الصحة النفسية للعمال، توصي منظمة الصحة العالمية بما يلي:
- «تدريب المديرين بشأن الصحة النفسية، وهو ما يساعد المديرين على التعرف على علامات الاضطراب العاطفي لدى الموظفين العاملين تحت إشرافهم والاستجابة لها؛ ويني مهارات التعامل مع الآخرين مثل التواصل المفتوح والإنصات؛ ويحسن فهم تأثير ضغوط العمل على الصحة النفسية وكيفية إدارتها.
- تدريب العاملين في مجال الثقيف والتوعية بالصحة النفسية، لتحسين المعارف المتعلقة بالصحة النفسية والحد من الوصم المرتبط باعتلالات الصحة النفسية في العمل.
- تنفيذ تدخلات لفائدة الأفراد من أجل بناء المهارات اللازمة لإدارة الإجهاد والحد من أعراض الصحة النفسية، بما في ذلك التدخلات النفسية والاجتماعية وفرص النشاط البدني الترفيه»⁽²⁾.

خاتمة

يتضح مما تقدم، أن الكاروشي ظاهرة بدأت بفعل انفجار الفقاعة الاقتصادية اليابانية التي ولدت أزمة في اليابان، نتج عنها صعوبة حصول الشباب على عمل.

World Health Organization, **preventing suicide: A global imperative**, Viewed on (1) 6/11/2023, on: <https://www.who.int/publications/i/item/9789241564779>.

(2) لا اسم: الصحة النفسية في العمل، موقع منظمة الصحة العالمية الإلكتروني، شوهد بتاريخ 6 / 11 / 2023، على الرابط: <https://www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-at-work>.



فضلاً عن ثقافة المجتمع الياباني الاستهلاكي التي جعلت أولوية المنظمات كسب المنافسة الشرسة في الأسواق العالمية والمحلية، وبالتالي، العمل على تلبية رغبات المستهلكين، حتى ولو كان ذلك على حساب الصحة النفسية للموظفين والعمال.

في الواقع، تتنوع الأسباب المؤدية لظاهرة الكاروشي، منها اجتماعية ثقافية، ومنها شخصية تتمثل بالهشاشة النفسية للفرد نتيجة تعرضه للضغط النفسي الشديد. لكن المراجعة التاريخية، أظهرت هيمنة الأسباب الثقافية في اليابان حيث التقدير الاجتماعي للمتفانين في العمل، وكذلك، الأسباب الاجتماعية حيث يتعرض العامل للضغط الاجتماعي بغية مجاراة الجماعة بثقافتها، ما يجعل العمال يقبلون بهذه الثقافة المرهقة، فضلاً عن الخوف من البطالة والتهميش الاجتماعي.

في لبنان، إن الأزمة الاقتصادية التي يعاني منها لبنان منذ العام (2019)، ووتيرة الحياة المتسارعة، وزيادة المتطلبات التي على الناس تأمينها لعائلاتهم، لضمان الحد الأدنى من العيش بكرامة، فرض عليهم العمل لساعاتٍ طويلة، حتى ولو دون أجر (كما في اليابان)، خوفاً، ليس فقط، من التهميش الاجتماعي، بل من فقدان العمل، في ظل انتشار البطالة وندرة فرص العمل بسبب سوء الأوضاع الاقتصادية المترافقة مع غياب أنظمة الحماية الاجتماعية، وتراجع قيمة العملة الوطنية، والرواتب.

مما تقدم، يتضح أن معظم العوامل المسببة للكاروشي في اليابان موجودة في لبنان، وهناك عوامل إضافية تتعلق بخصوصية المجتمع اللبناني كانتشار العمالة غير المنظمة، واتخاذ تدابير مجحفة بحق العمال في ظل تقاعس الجهات المسؤولة في الدولة وعدم عقاب هذا النوع من أرباب العمل. أضف إلى ذلك، العمل بمهنة ليست من اختصاص الفرد، الأمر الذي يجعلنا ندق ناقوس الخطر حماية للعمال بمختلف الفئات العمرية، لا سيما في ظل غياب الحلول الاقتصادية الناجعة بسبب الخلافات المستمرة بين المسؤولين في البلد. فهل سيتعظ المسؤولون في لبنان قبل فوات الأوان؟ وهل سيتخذون إجراءات فعالة لإنقاذ ما تبقى من الشباب اللبناني من داء الكاروشي الفتاك؟

قائمة المصادر والمراجع

الوثائق

1. إدارة الإحصاء المركزي، منظمة العمل الدولية، لبنان ومنظمة العمل الدولية يصدران بيانات محدثة حول سوق العمل الوطني (ilo.org).
2. قانون العمل اللبناني، Laborlaw leb-46-a قانون العمل اللبناني PDF (slideshare.net).

المصادر والمراجع

1. المجذوب، فاروق: طرائق ومنهجية البحث في علم النفس، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2003.
2. المزيد، عثمان علي: الإدارة اليابانية بمنظور مختلف: مقدمة للمفاهيم الأساسية، تقرير خاص، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، سبتمبر 2018.
3. اليونيسف ومنظمة العمل الدولية، على لبنان أن يعطي الأولوية للاستثمار في أرضية الحماية الاجتماعية (unicef.org).

الدوريات

1. زريق، خليل علي: التقارب بين المعرفة والتكنولوجيا في العلوم الاجتماعية عبر النظرية المجذرة، مجلة صدى العلوم، آب 2023، العدد 1.

مواقع الكترونية

1. أوخسباين، غابي: إنسان اليوم أصبح يفتقر للراحة الكافية، موقع Swissinfo الإلكتروني، على الرابط: <https://www.swissinfo.ch/ara/society>.
2. بارتون، إريك: اليابان: حوافز مالية لمن يغادر العمل مبكراً، موقع بي بي سي العربية الإلكتروني، على الرابط: <https://www.bbc.com/arabic/vert-cap-39646537>.



3. حمايدي، مسعودة؛ خيدر، سميرة: القيمة الاجتماعية للعمل، مجلة سوسولوجيا، حزيران 2017، المجلد 1، العدد 2، على الرابط:
<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/432/1/2/69613>.
4. حمود، زينب: الأجور في لبنان: الانهيار حقق المساواة، موقع جريدة الأنباء الإلكترونية، على الرابط: <https://anbaaonline.com/news/216505>.
5. دارة، كوثر: كلفة التهميش المناطقي: التفاوتات المناطقية تشعل غوار هشاشة لبنان، موقع كارنيغي الإلكتروني، على الرابط: <https://carnegie-mec.org/2020/11/02/ar-pub-83094>.
6. رحاب، فوزي: الكاروشي ... نمط حياة يصيب مدمني الإفراط في العمل ولا يصيب الشعوب العربية، موقع ahlmasnews الإلكتروني، على الرابط:
<https://ahlmasnews.com/446054>.
7. روتشيلي، كوب: اليابان ترفع شعار لا للعمل حتى الموت، موقع بي بي سي العربية الإلكتروني، على الرابط: <https://www.bbc.com/arabic/vert-cap-41181940>.
8. ريان، المصطفى: الثقافة المغايرة في الفضاء العمومي، موقع هسبرس الإلكتروني، على الرابط: <https://www.hespress.com/>.
9. زاريا، غورفت: هل يؤدي الإفراط في العمل إلى الموت المفاجيء؟ موقع بي بي سي العربية الإلكتروني، على الرابط:
<https://www.bbc.com/arabic/business/2016/09/160921-vert-cap-can-you-work-yourself-to-death>.
10. الزير، أنجيلا: الأزمات الكبرى التي تعصف بلبنان وما خلفته من تداعيات على الشركات والعمال، موقع worldbank.org الإلكتروني، على الرابط:
<https://blogs.worldbank.org/ar/arabvoices/what-mega-crises-have-done-lebanese-firms-and-workers>
11. شبارو، أسرار: جوع «مؤلم ومحرج»... الفقر الغذائي يهدد أطفال لبنان، موقع



- قناة الحرة الالكترونية، على الرابط: <https://www.alhurra.com/lebanon>.
12. صالح، عامر: كاروشي ... الموت تحت ضغط العمل في اليابان، موقع Ultrasudan الالكتروني، على الرابط: <https://ultrasudan.ultrasawt.com>.
13. عطية، إيمان: «كاروشي»... الموت من كثرة العمل في اليابان، موقع القبس الالكتروني، على الرابط: <https://alqabas.com/article/5741633>.
14. عيسى، آدم: بين الهيكوميوري والكاروشي... لماذا ينتحر الشباب في اليابان، موقع القبس الالكتروني، على الرابط: <https://www.aljazeera.net/midan/reality/economy/2021/6/13/70>.
15. فخري، جوني: 6أنهوا حياتهم بأسبوعين.. الانتحار ينتشر في لبنان، موقع العربية الالكتروني، على الرابط: alarabiya.net.
16. فوزي، رحاب: الكاروشي ... نمط حياة يصيب مدمني الإفراط في العمل ولا يصيب الشعوب العربية، موقع ahlmasrnews الالكتروني، على الرابط: <https://ahlmasrnews.com>.
17. لا اسم: بلجيكا تحظر تواصل جهة العمل في الخدمة المدنية العمومية مع موظفيها خارج ساعات الدوام الرسمية، موقع وكالة الأنباء الأوروبية، يورونيوز الالكتروني، على الرابط: <https://arabic.euronews.com/my-europe/2022/02/01/the-right-to-disconnect-becomes-the-reality-for-thousands-of-civil-servants-in-belgium#>
18. لا اسم: زيادة صادمة لمعدل الانتحار في اليابان، موقع قناة التركية بالعربية (RT) الالكتروني، نشرة أخبار 22 / 1 / 2021، على الرابط: <https://arabic.rt.com/world/1195058>.
19. لا اسم: العلماء يكشفون تبعات قلة النوم والإجهاد في العمل، موقع قناة التركية (RT) باللغة العربية الالكتروني، على الرابط: <https://arabic.rt.com/health/1016287->



20. لا اسم: في يوم النوم العالمي.. دعوات للسماح للموظفين بالنوم في أماكن العمل، موقع قناة التركية (RT) باللغة العربية الالكترونية، على الرابط: <https://arabic.rt.com/society/1007092->
21. لا اسم: رئيس الاتحاد العمالي: وضع عمال لبنان خلال العام 2022 كارثي – موقع وكالة الأنباء سبوتنيك بالعربية الالكترونية، على الرابط: 27.12.2022 (sputnikarabic.ae).
22. لا اسم: أسباب كثرة حالات الانتحار لدى اليابانيين، موقع وكالة الأنباء سبوتنيك بالعربية الالكترونية، على الرابط: <https://arabic.sputniknews.com..>
23. لا اسم: الجنون.. إلى متى هذا المصطلح الاجتماعي، موقع الطبي الالكتروني، على الرابط: (altibbi.com).
24. لا اسم: إحدروا العمل لساعاتٍ طويلة... فهذا يقتل، موقع قناة فرنسا 24 الالكترونية، على الرابط: <https://www.france24.com/ar/>.
25. لا اسم: دراسة الشباب بمنطقة الشرق الوسط وشمال إفريقيا 2021، موقع مؤسسة فريدريش إيبيرت الالكترونية، على الرابط: <https://mena.fes.de/ar/topics/youth-study>
26. لا اسم: الانتحار والأفكار الانتحارية – الأعراض والأسباب، موقع Mayo Clinic الالكتروني.
27. لا اسم: هذا هو الطريق نحو العدالة الاجتماعية: منظمة العمل الدولية تطلق حملة عالمية للحد من انعدام المساواة والعدالة الاجتماعية، موقع منظمة العمل الدولية الالكتروني. (ilo.org).
28. لا اسم: تقرير تقييم ظروف العمل غير المنظم والأوضاع الهشة للفئات المهمشة في لبنان: مسح للبنانيين واللاجئين الفلسطينيين والسوريين، حزيران 2020، موقع منظمة العمل الدولية الالكتروني، على الرابط:



<https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---arabstates/---ro-beirut/documents/publication/wcms-822009.pdf>.

29. لا اسم: الوقاية من الانتحار في العمل، موقع منظمة الصحة العالمية الإلكتروني، على الرابط:

Chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.who.int%2Fmental-health%2Fsuicide-prevention%2Fsuicide-prevention-at-work-ar.pdf&clen=325790&chunk=true.

30. لا اسم: الصحة النفسية في العمل، موقع منظمة الصحة العالمية الإلكتروني، (who.int).

31. لا اسم: كل ما تريد معرفته عن قواعد ونظام العمل في اليابان، موقع اليابان بالعربي الإلكتروني، على الرابط: <https://www.nippon.com/ar/japan-topics/c11204/>.

32. محمد، أحمد: «كاروشي» كابوس اليابان المزمن ... عندما يموت الآلاف من كثرة العمل، موقع هذا اليوم الإلكتروني، على الرابط: <https://hathalyoum.net/articles/744481->

33. المضحكي، فهد: الثقافة الاستهلاكية في المجتمع الرقمي، جريدة الأيام، العدد 12607، 14 أكتوبر 2023، على الرابط:

<https://www.alayam.com/Article/courts-article/421416/Index.html>.

34. مفرّج، إلزا: الأزمة الاقتصادية اللبنانية وانعكاساتها على الشباب، موقع مدونة مؤسسة فريدرش إيبيرت الإلكتروني، على الرابط:

<https://mena.fes.de/ar/singleview-news-top-news-ar>.

35. ناصر، زاهية: بالأرقام: البطالة تسحق اللبنانيين ورفع الدعم سيضاعف المأساة، موقع المدن الإلكتروني، على الرابط: <https://www.almodon.com/economy>.



المراجع باللغة الأجنبية

1. National Center for Biotechnology Information: **The Global Problem of Insufficient Sleep and Its Serious Public Health Implications - PMC (nih.gov)**, Journal Healthcare, 2019, vol.7, n:1, <https://doi.org/10.3390/healthcare7010001>.
2. World Bank, **Lebanon Economic Monitor: Lebanon Sinking (to the top 3)**, spring 2021, Editions World Bank Group, Middle East and north Africa Region. On:
<https://www.worldbank.org/en/country/lebanon/publication/lebanon-economic-monitor-spring-2021-lebanon-sinking-to-the-top-3>.
3. World Health Organization, **preventing suicide: A global imperative**, <https://www.who.int/publications/i/item/9789241564779>.

دور البرامج الحوارية في تشكيل اتجاهات الجمهور بالقضايا الاجتماعية

د. فاطمة سلامة (*)

ملخص

باتت البرامج الحوارية التلفزيونية أقوى أدوات تشكيل اتجاهات الجمهور، لما تمتلكه من مؤثرات ومقومات كفيلة بالتسلل إلى عقول الرأي العام، لتشكيل تفكيره وتعديل سلوكياته والعمل على إقناعه بآراء ومفاهيم وقضايا بعينها، وفقاً لأجندة مرسومة ومعدّة سلفاً، ما يُمكنها من لعب دور كبير في المجتمع، وعلى كافة الصعد، نظراً لتنوع وظائفها بدءاً من كشف الحقائق ونشر المعلومات وتزويد الجمهور بالأخبار، وليس انتهاء بنشر القيم والثقافة وزرعها في نفوس المتلقين، وتكوين صورة ذهنية حول عدد كبير من القضايا، لا سيما الاجتماعية منها، والتي تمسّ جوهر يوميات الجمهور، وباتت تحتلّ مكانة لا بأس بها من فترات البث التلفزيونية، إذ تتناول مختلف القضايا التي تلامس مشاكل الرأي العام وقضاياها وتؤثّر فيه، لا بل تترك تداعيات واسعة عليه.

الكلمات المفتاحية:

الدور - البرنامج الحواري - الاتجاه - الجمهور - القضايا الاجتماعية

(*) دكتوراه في الإعلام، صحافية في موقع العهد الإخباري.



Abstract

Television talk shows have become the most powerful tools for shaping the public's attitudes because of the influences and components they possess. These influences and components are capable of infiltrating the minds of public opinion, shaping the way it thinks, modifying its behavior and working to convince it of specific opinions, concepts and issues according to a pre-drawn and prepared agenda, which enables it to play a major role in society at all levels due to the diversity of its functions including: revealing facts, disseminating information and providing the public with news, as well as spreading values and culture, embedding them in the souls of the recipients and forming a mental image for the public about a large number of issues, especially social ones, that touch the essence of the public's daily lives. Talk shows now occupy a significant place in television broadcast periods, as it deals with various issues that touch problems and issues related to public opinion, influence it and even leaves broad repercussions on it.

Keywords: Role - Talk show - Attitude - Audience - Social issues

المقدمة

تتنوّع الوظائف والأدوار التي تؤديها وسائل الإعلام في المجتمع، والتي تعدّ من المؤسسات الفاعلة بسبب قوّة انتشارها وقدرتها على التأثير في الجماهير المختلفة. وقد كان للتطوّر التكنولوجي أثر كبير في زيادة فعالية هذه الأداة وقدرتها، وتوسيع مروحة وظائفها التي لم تعد تقتصر على نشر المعرفة والعلم والتوجيه والتثقيف والترفيه وأداء دور الرقيب، بل باتت تؤدي دورًا أوسع في مجال صياغة وتشكيل اتجاهات الرأي العام وفقًا لأجندات مرسومة سلفًا، ما مكّنها من أن تصبح سلطة قائمة بذاتها وقادرة على قلب وجهة أي مسار بفعل عنصر القوّة الذي تملكه.

ويقف التلفزيون على رأس الوسائل الإعلامية القادرة والمؤثرة نظرًا للخصائص والمميزات التي جعلته يتسلّل إلى كل منزل بغض النظر عن خصائص قاطنيه الاجتماعية والثقافية، كما جعلته يخاطب مختلف الفئات بأساليب جذابة ومقرونة بالصوت والصورة، ما مكّنه من إحداث تأثيرات واسعة ومختلفة وصلت إلى حدّ تكوين القيم والاتجاهات والسلوكيات أيضًا وتعديلها وتغييرها، وفقًا لأجندة إعلامية محدّدة سلفًا

تعكس سياسة التلفزيون واتجاهاته في مقارنة القضايا المختلفة التي تتنوع، وتأتي من ضمنها المواضيع السياسية والاقتصادية والرياضية والفنية والاجتماعية.

وفيما تدرج القضايا الاجتماعية على قائمة البرامج التلفزيونية، نظرًا لأهمية هذا النوع في مقارنة المشكلات والظواهر والمسائل ذات الطابع الاجتماعي القريب جدًا من حياة الجمهور ويوميته، وتؤثر الطريقة التي تقارب فيها الوسيلة التلفزيونية القضية في رسم التصورات لدى الجمهور حول طبيعة هذه القضية وأبعادها، ما يساهم في تشكيل آرائه المختلفة حيالها، وبالتالي تكوين اتجاهات وسلوكيات محدّدة بناء على ما تلقاه الفرد عبر التلفزيون، سواء أكانت المعالجة مبنية على أهداف تربوية تسعى لتوجيه الفرد وتعديل قيمه واتجاهاته وسلوكياته نحو الأفضل، أم على أهداف مؤسسية تبغي حصد أعلى نسب مشاهدة بناء على مضمون قائم على الإثارة والتشويق.

وفي حين يقدم التلفزيون دورًا كبيرًا في الإضاءة على القضايا الاجتماعية، بخاصة تلك التي تسبب شرخًا واسعًا في المجتمع، تبرز أهمية البرامج الحوارية التلفزيونية التي باتت بمثابة العمود الفقري للقنوات التلفزيونية، بعد أن حجزت مكانة مهمة لها في جدول البرامج، وباتت جزءًا لا يتجزأ من يوميات المشاهدين نظرًا للدور الواسع الذي تؤديه في تسليط الضوء على القضايا التي تستحوذ على اهتمام الجمهور وتثير فضوله، فتعتمد إلى معالجة الموضوعات والقضايا الجماهيرية المثارة، حيث تتناول القضايا ذات الطابع الاجتماعي وتتوسع في حقيقتها وتكشف جوانبها المخفية.

إشكالية البحث

تؤدي وسائل الإعلام دورًا أساسيًا داخل المجتمعات في إلقاء الضوء على القضايا المجتمعية المختلفة. ويُعدّ التلفزيون من المصادر الرئيسية والأساسية للحصول على المعلومات حول هذه القضايا. وهنا تظهر تأثيرات وسائل الإعلام في بناء تصورات الجمهور ما يبرز أهمية الدور الذي تقدّمه هذه الوسائل في تشكيل وعي الرأي العام بالقضايا التي تهّمه وتمسّ يومياته.

ونظرًا لتزايد وأهمية الدور الذي تؤديه وسائل الإعلام، وبخاصة المرئية منها،



في التعبير عن قضايا المشاهدين، ساهمت تلك الوسائل في تشكيل ثقافة الجمهور لما تعكسه من قضايا الحياة اليومية للمجتمع. وكانت البرامج الحوارية على رأس الأشكال التلفزيونية الفاعلة في هذا الإطار، نظرًا لصلتها الوثيقة بالأحداث الجارية التي تمس حياة الأفراد، وتكون موضع خلاف وجدل في كثير من أمورهم الحياتية.

وقد أصبحت البرامج الحوارية التلفزيونية جزءاً أساسياً من الروتين اليومي للكثير من المشاهدين، كأحد فنون الإعلام التي تستخدم لإعلامهم وإعلانهم بكل ما هو جديد عن القضايا المجتمعية من خلال ما تقدمه من حوارات وتقارير تتعلق بالأحداث اليومية، كما أنّ البرامج الحوارية أصبحت تواجه منافسة حقيقية نتيجة تعددها على القنوات المختلفة وذلك سعيًا لجذب أكبر نسبة من المشاهدين؛ فهذه البرامج ظهرت كنوع من المحاكاة مع الإعلام الغربي، التي كان من نتائجها برامج الرأي، وهي برامج حوارية لها أشكال مختلفة تستضيف أصحاب قضية وخبراء محلّين وجمهورًا في بعض الأحيان، وتعتمد على طرح القضايا الأكثر إثارة في المجتمع، ما مكّنها من جذب قطاع كبير من الجمهور إليها لمتابعة هذه القضايا.

وفيما تشهد القنوات التلفزيونية المتعددة «طفرة» في البرامج الحوارية، لم يكن لبنان بعيداً عن هذا الأمر، إذ تفرّد قنواته التلفزيونية مساحة واسعة للبرامج الحوارية منها الاجتماعية التي تنطرق إلى قضايا مجتمعية على تماس مباشر مع حياة الجمهور ويوميّاته. إلا أنه ورغم هذه الطفرة يُلاحظ أنّ المشكلات الاجتماعية تزداد في المجتمع اللبناني، ما يُحتّم معرفة مدى مشاهدة المبحوثين للبرامج الحوارية التي تتناول القضايا الاجتماعية، ويطرح السؤال الآتي: كيف تؤثر وسائل الإعلام اللبنانية على إدراك الجمهور للقضايا الاجتماعية وتسهم في تشكيل اتجاهاته وزيادة التوعية والإرشاد حولها؟.

أهداف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

– التعرف إلى مدى مشاهدة الجمهور اللبناني للبرامج الحوارية الاجتماعية.

- التعرّف إلى دوافع مشاهدة الجمهور اللبناني للبرامج الحوارية التي تتناول القضايا الاجتماعية.
- الوقوف على مدى قدرة البرامج الحوارية في تشكيل اتجاهات الجمهور بالقضايا الاجتماعية.

المنهج المستخدم

يعدّ هذا البحث من البحوث الوصفية حيث يسعى إلى معرفة العلاقة بين البرامج الحوارية في القنوات اللبنانية ومستوى إدراك الجمهور للقضايا الاجتماعية، وقد اعتمد البحث على منهج المسح بالعينّة بشقّه الميداني، وطبقت صحيفة الاستقصاء على عينّة قوامها (400) مفردة من الجمهور اللبناني، تم توزيعها بطريقة عمدية بين الذكور والإناث والقرية والمدينة بالتساوي، حيث توزّعت (100) مفردة من الذكور في المدينة، و (100) مفردة في القرية، مقابل (100) مفردة من الإناث في المدينة، و (100) مفردة في القرية، وتم اختيار المفردات منهم بطريقة العينّة المتاحة.

الدراسات السابقة

استند البحث إلى مجموعة من الدراسات السابقة التي تطرّقت إلى البرامج الحوارية والقضايا الاجتماعية، وقرأ في أهدافها ونتائجها. وفي ما يلي عرض لأهم هذه الدراسات:

- دراسة نورة نايلي، (2021)، بعنوان: «دور البرنامج الحوارى التلفزيوني في تشكيل الوعي الاجتماعي للجمهور»

هدفت الدراسة إلى البحث عن الدور الذي تقوم به البرامج الحوارية على بعض القنوات الفضائية الجزائرية العمومية والخاصة في تشكيل الوعي الاجتماعي للجمهور، واعتمدت الدراسة على المنهج المسحي لجمع البيانات والمعطيات، حيث تم تطبيق البحث على عينّة عشوائية من جمهور ولاية باتنة قوامها (500) مبحوث من كلا الجنسين.

وتوصّلت الدراسة إلى أنّ أفراد العينّة يشاهدون القنوات الجزائرية دائماً بنسبة



(53 ٪)، وأنّ (21 ٪) النسبة الأعلى منهم يشاهدون هذه البرامج بدافع الوقوف على المشاكل الاجتماعية.

– دراسة نفيسة نايلي، وسلمى مساعدة، (2020)، بعنوان: «القضايا الاجتماعية في الجزائر بين الصحافة الإلكترونية وصحافة المواطن»

هدفت الدراسة إلى الكشف عن خصوصية طرح وسائل الإعلام الإلكتروني للقضايا الاجتماعية المتصلة بالشأن العام في الجزائر، من خلال دراسة تحليلية مقارنة بين الصحافة الإلكترونية كإعلام رسمي وصحافة المواطن كإعلام بديل، وذلك باتخاذ قضية إضراب الأطباء المقيمين بالجزائر أنموذجاً عن القضايا الاجتماعية المطروحة، وبالاتماد على أداة تحليل المحتوى كأداة لجمع البيانات.

وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج كان أبرزها ما يلي: أثبتت صحافة المواطن مقدرتها على طرح القضايا الاجتماعية والتعبير عن الآراء والتوجهات من خلال ما تكفله وسائلها من ميزات، أهمها الانفلات من الرقابة الإعلامية الرسمية، فكانت أداة طيعة في يد المستخدمين الذين وظّفوها للتعريف بقضيتهم والمطالبة بحقوقهم وكسب تأييد الرأي العام، ما يحيل إلى الاعتراف بقدرة الفضاءات الافتراضية على التعبئة وحشد الرأي العام الإلكتروني، وهو ما تعكسه نسب التعليقات، الإعجاب والمشاركة، الأمر الذي يبقى محدوداً ومحتشماً في الصحف الإلكترونية التي تحاول مجاراة صحافة المواطن «شبكات التواصل الاجتماعي» من خلال خلق مساحة تحتضن الخطاب الهجين للصحفي والجمهور في آن واحد.

– دراسة نجاة باسي (2015)، بعنوان: «المعالجة الإعلامية لقضايا الأسرة في الإذاعة الجزائرية – دراسة تحليلية لبرنامج البيت والأسرة في إذاعة الوادي المحلية».

هدفت الدراسة إلى معرفة دور الإذاعة المحلية في معالجة القضايا الاجتماعية، والوقوف على الدور الذي تؤديه الإذاعة في معالجة القضايا الأسرية، ومدى تماشيها مع متطلبات المواطن اليومية، ومدى مساهمتها في تنشيط المستمعين ومشاركتهم في طرح الفرضيات وكيفية الوصول إلى حلّها ومناقشتها.

واعتمدت الدراسة على أداة تحليل المضمون لبرنامج «البيت والأسرة» في إذاعة «الوادي» المحليّة، حيث اختارت الباحثة (45) حصّة خلال خمسة مواسم للبرنامج عبر استخدام العيّنة المتاحة.

وقد خلصت الدراسة إلى اهتمام البرنامج بالأمر الشرعي، وتركيز القيمين عليه على الإجابة عن أسئلة المستمعين، فضلاً عن ازدياد تفاعل المستمعين مع المواد التي يبيّنها.

1. قراءة في المفاهيم والمصطلحات

تضمّن البحث جملة من المفاهيم والمصطلحات التي لا بدّ من تعريفها بشكل دقيق وشرح معناها، ما يساعد على فهم الفكرة الرئيسية قيد الدراسة وتحديدّها.

1.1. الدور (Role)

يتضمّن مفهوم الدور الممارسة الفعلية، أي ترجمة التصرّو إلى سلوكيات وقرارات عملية، وهنا تُثار قضية الاتساق بين الدور كتصرّو أو توجّه عام، وبين ممارسة هذا الدور، ولا يُعدّ الدور تصوّراً فقط بل اقتناع وقدرات وإمكانات أيضاً لممارسته بفعالية واقتدار (نايلي، 2021، ص 592).

2.1. البرنامج الحواري (Talk show)

يعرّف معجم «لاروس» البرنامج الحواري بأنه: «برنامج تلفزيوني عبارة عن حوار بين إعلامي وضيف أو أكثر حول مواضيع محدّدة» (نادر، مخايل، 2015، ص 7).

3.1. الاتّجاه (Attitude)

الاتّجاه هو اتخاذ موقف معيّن والتجاوب مع حدث أو سلعة أو مجموعة أحداث ومنتجات، شرط أن يتكرّر هذا الموقف في فترات زمنية، وألا يبقى مجرد رأي في قضية معيّنة، كما يعتبر الاتّجاه من العوامل التي تؤخذ بعين الاعتبار في عملية اتخاذ القرارات (موسى، 2019، ص 18). ويُصنّف الاتّجاه على أنه «استعداد أو تهيؤ عقلي يتكون عند الشخص نتيجة العوامل المؤثرة في خبراته، يجعله يقف موقفاً معيناً نحو بعض الأفكار أو الأشخاص أو الأشياء التي تختلف فيها وجهات النظر بحسب قيمتها



الخلقية أو الاجتماعية» (الموسوي، 2019، ص 130).

4.1. القضايا الاجتماعية (Social issues)

القضايا الاجتماعية هي مجموعة القضايا التي تهتم المجتمع والظواهر السائدة فيه وهي كثيرة، وتشمل الصراع، المعاناة والمشاكل الاجتماعية، بخاصة المعقدة، والتي تؤثر على المجتمع ككل، وغالبًا ما تنطوي على مسائل عدم المساواة والعدالة وحقوق الإنسان، الفساد المالي والإداري، قضايا الفقر والبطالة، نقص الوصول إلى الضروريات الأساسية مثل الغذاء والسكن والرعاية الصحية، وغير ذلك من القضايا التي تمس حياة الأفراد، ويختلف تصوّرها بناء على العوامل الثقافية والجغرافية والمجتمعية.

5.1. الجمهور (The audience)

يُقصد بالجمهور جماعة من الناس تتميز عن غيرها بصفات خاصة، كما يرتبط أفرادها بروابط معينة، وكلما ازدادت هذه الروابط قوة كانت الجماعة أكثر تجانسًا. ويعرّف الجمهور بأنه «عدد كبير من الأفراد يشتركون في مصلحة عامة أو اهتمام واحد يعرفون به ونظرًا لوجود هذه المصلحة المشتركة التي تجمع أعضاء الجمهور، فإنهم يشعرون بدرجة معينة من الوحدة التي تتفاوت من جمهور لآخر، مع الإشارة إلى أن الجمهور يمكن أن يتكوّن من شخصين أو أكثر لهم بعض الصفات المشتركة» (الموسوي، 2016، ص 30).

2. دور البرامج الحوارية التلفزيونية في تشكيل اتجاهات الجمهور

تعدّ وسائل الإعلام من المؤسسات الفاعلة في المجتمع، وتندرج في سياق العوامل المساهمة في تشكيل الاتجاهات للأسرة والدين والعادات والتقاليد وغيرها، ويُعتبر التلفزيون إحدى أهم هذه الوسائل التي تمتلك تأثيرًا، ويصفه البعض بالأقوى نظرًا للخصائص والميزات التي يمتلكها، والتي تمكّنه من الوصول إلى شرائح كبيرة في المجتمع، كما تمكّنه من التأثير في اتجاهات الأفراد وتشكيلها نظرًا للمؤثرات الموجودة لديه، والتي قد لا تتوافر في وسيلة إعلامية أخرى.

وتُسهّم الاتجاهات التي يُكوّنُها الأفراد في أذهانهم، من خلال ما يتلقّونه من رسائل تلفزيونية في تكوين الوعي لديهم ما يمكنهم من اتخاذ القرارات والمواقف حيال العديد من القضايا، كما تساعد في ترتيب أولوياتهم واهتماماتهم بناءً على ما يتلقونه من معارف وخبرات ومعلومات عبر الأشكال التلفزيونية المتنوعة، والتي تقع البرامج الحوارية على رأسها، من حيث القدرة على التأثير نظراً لانتشارها الواسع وجمهورها الكبير، فهذا النوع من البرامج يعرض المعلومات والقضايا بشكل موسّع، ويعدّ بمثابة الوسيط بين الجمهور والقضايا المتنوعة، ويتيح عرض وجهات النظر المختلفة حول قضية محدّدة لمناقشتها بشكل مفصّل وشرحها للرأي العام من خلال اختصاصيين ليكون الجمهور - الذي يبحث عن المعلومات والتفسيرات المتعلقة بقضية ما - على بينة من تفاصيلها.

1.2. مفهوم ومكونات الاتجاهات

تعدّدت المقاربات التي تناولت الاتجاه كمفهوم مركزي في علم النفس الاجتماعي، رغم أنه يعتبر من المفاهيم الحديثة نسبياً في الدراسات النفسية الاجتماعية، بل وفي مختلف فروع المعرفة، إذ يُعتبر عالم الاجتماع والمفكر الإنكليزي هربرت سبنسر من أوائل علماء النفس الذين استخدموا مصطلح الاتجاهات (Attitudes) في العام 1862، عندما ذكر في كتابه «المبادئ الأولى» أنّ «الوصول إلى الأحكام الصحيحة في المسائل المثيرة للجدل يعتمد إلى حد كبير على الاتجاه الذهني للفرد الذي يصغي إلى هذا الجدل أو يشارك فيه» (معوض، 2019، ص 73)، لتعدّد فيما بعد التعريفات بشأن الاتجاه، ويُنظر إليه على أنّه يتكوّن من مجموعة عوامل تتداخل في بعضها بعضاً لتنتج اتجاهاً معيناً.

1.1.2. مفهوم الاتجاهات

يحتلّ موضوع الاتجاهات أهمية خاصة في الكثير من المجالات، على اعتبار أنه أهمّ دوافع السلوك والمحدّد الأساسي لها. وقد تعدّدت تعريفات الاتجاه، حيث لا يوجد تعريف موحد لهذا المصطلح الذي يُعدّ من أهمّ المفاهيم في علم النفس الاجتماعي، نظراً لارتباطه بجوانب مختلفة من حياة الفرد والمجتمع، خصوصاً أنّ سلوكيات الفرد



المختلفة هي عبارة عن كم كبير من الاتجاهات يكتسبها من خلال تفاعله مع المجتمع بشتى مؤسساته. لذلك، نجد من يسعى جاهداً للكشف عن اتجاهاتنا ويبدل الجهود للتأثير في آرائنا وقناعاتنا وأفكارنا، لجعلنا نمتلك اتجاهاً مختلفاً عن ذلك الذي نؤمن به. ومن جملة التعريفات التي قاربت مفهوم الاتجاه وحظيت بشبه إجماع لدى غالبية المختصين، بروز تعريف لعالم النفس الأميركي جوردون ألبورت (ALLPORT)، أشار فيه إلى أن الاتجاه هو «حالة من الاستعداد أو التأهب العصبي والنفسي، تنتظم من خلال خبرة الشخص، وتكون ذات تأثير توجيهي أو دينامي على استجابة الفرد لجميع الموضوعات والمواقف التي تستثير هذه الاستجابة» (يونس، 2008، ص 87). كما يُعرّف عالم الاجتماع الأميركي إيموري بوغاردس (BOGARDUS)، الاتجاه بأنه «الميل الذي ينمو بسلوك قريب أو بعيد عن بعض الظروف البيئية، ويضيف إلى تلك الظروف معايير موجبة وسالبة تبعاً لانجذاب الفرد لها أو نفوره منها» (عابد، 2013، ص 62)

2.1.2. مكونات الاتجاهات

يتفق معظم الباحثين على أنّ «الاتجاهات هي نتاج مجموعة عوامل تتداخل فيما بينها لتنتج اتجاهاً معيناً». وفي هذا السياق، تصنّف دراسات علم النفس الاجتماعي الاتجاهات بأنها بناء تنظيمي يتكوّن من ثلاثة عناصر أساسية. وقد حاول شريغلي (shrigley)، الوصول إلى إطار شامل يحدّد فيه مفهوم الاتجاه مستفيداً من تاريخ مفهوم الاتجاه في علم النفس الاجتماعي ونظريات التعلّم، وخلص من ذلك إلى تحديد عناصر عقدية تحدّد مفهوم الاتجاه، وهي أنّ «الاتجاهات متعلّمة ويتضمن ذلك الجانب المعرفي، تُبنى بالسلوك، تتأثر بسلوك الآخرين، كما أنها استعدادات للاستجابة، وأيضاً تقييمية أي تشمل الجانب الانفعالي». وبناء عليه، صنّف شريغلي المكوّنات إلى ثلاثة: المكون العاطفي الانفعالي، المكون العقلي المعرفي، والمكون السلوكي (بني عطا، 2008، ص 90).

وتباين هذه المكوّنات الثلاثة، من حيث درجة قوّتها وشدة شيوعها واستقلاليتها، فقد يكون لدى الفرد معلومات وحقائق كافية عن مسألة ما (المكون المعرفي)، لكنه

لا يشعر برغبة أو ميل عاطفي تجاهها (المكون الانفعالي)، تؤدي به إلى اتخاذ أي عمل حيالها (المكون السلوكي). وفي الوجه المعاكس، ربما يكون لدى الفرد تفانٍ عاطفي تجاه موضوع ما (المكون الانفعالي)، على الرغم من أنه لا يملك معلومات كافية عن هذا الموضوع (المكون المعرفي) (صديق، 2012، ص 306).

3. عوامل تكوين الاتجاهات

تدخل في عملية تكوين الاتجاهات عوامل عدة، منها ما يتعلق بالتنشئة الأسرية، ومنها ما يتعلق بالإطار الثقافي السائد في أي مجتمع، بالإضافة إلى العوامل السياسية التي تترك آثارها على إنتاج وتكوين الاتجاهات. ولا تغيب وسائل الإعلام عن هذا الدور، إذ تترك آثارًا فعالة في هذا المجال. ومن أبرز العوامل المكونة للاتجاهات:

1.3. الإطار الثقافي

من المعروف أنّ الإنسان يعيش في إطار ثقافي، يتألف من العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات، تتفاعل جميعها مع بعضها البعض، تفاعلًا ديناميكيًا لتؤثر في الفرد وتساعد في تكوين اتجاهاته، من خلال علاقاته الاجتماعية وبيئته التي يعيش فيها، بمعنى أن الإطار الثقافي يتأثر بكل هذه الأشياء في المجتمع، كما أن هذا التراث الثقافي يساهم في تحديد طبيعة هذه الاتجاهات (إبراهيم، 2017، ص 59).

وبناء على ذلك، تؤثر طبيعة المجتمع ومكوناته من أعراف وتقاليد وخبرات وقيم سواء كانت من النوع الجامد أو المرن في تكوين أو عرقلة إنضاج الرأي العام، حيث تتناسب المواقف وردود الأفعال تجاه القضايا المعروضة أمام الرأي العام، تناسبًا طرديًا مع قرب القضية أو بعدها عن القيم والعادات والتقاليد السائدة في المجتمع، بخاصة عند الشعوب والأمم ذات التاريخ العريق التي يزيد عندها احترام العادات والتقاليد، ولا تقبل الأفكار الجديدة التي ترتبط بالجوانب القيمية التي تعرضها وسائل الإعلام عامة (الجبور، 2010، ص 26).

2.3. مؤسسات التنشئة الاجتماعية

تعتبر الاتجاهات النفسية أهم نواتج عملية التنشئة الاجتماعية، وهي في الوقت



نفسه أهم دوافع السلوك التي تؤدي دورًا أساسيًا في ضبطه وتوجيهه (النيل، 2002، ص 29).

وتُعدّ مؤسسات التنشئة الاجتماعية، كالأُسرة والمدرسة، من العوامل المساعدة أو المكّملة للإطار الثقافي في توجيه الرأي العام وتكوينه، أو بتعبير أدق، في تحديد الإطار العام لقبول أو رفض قضايا أو مواقف أو آراء معينة، حيث يتم داخل الأسرة أو المدرسة تلقين الفرد المعتقدات والآراء والاتجاهات التي تعمل على تحديد العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة، وعلاقة الفرد بمحيطة الاجتماعي، وهذا له تأثير مباشر في تكوين شخصيته (زواوي، 2013، ص 61).

وتدور الاتجاهات النفسية في بادئ نشأتها حول أمور مادية، كحبّ أفراد الأسرة أو حبّ نوع معيّن من الطعام أو حبّ لون من الألوان، فتتّصف موضوعات هذه الاتجاهات في بادئ الأمر بأنها محدّدة أو ضيقة، ثم تتّسع دائرتها بعد ذلك لتشمل الموضوعات المجرّدة أو الأمور المعنوية، نتيجة تكامل مجموعة من الخبرات الجزئية التي تدور حول موضوع معيّن في وحدة كلية ينتج عنها نوع من التعميم (الكريطي، 2018، ص 69).

3.3. الدين

يعتبر الدين من المسلّمات التي لا تقبل الجدل بالرغم من أنه لا يدخل في مجال الرأي العام، بخاصة في المجتمعات الأكثر تمسكًا بتعاليمه، كما هو الحال في المجتمعات الإسلامية، فهو أحد مظاهر الحياة العامة والمسيطر على شؤونها، وذو تأثير معنوي وروحي وثقافي وله قداسة لدى الإرادة الإنسانية الدنيوية (عبد الرحمان، نصير، 2010، ص 15).

3.4. العوامل السياسية

يؤثر المناخ السياسي وطبيعته في تشكيل اتجاه الرأي العام للدول، فيما تزداد فعالية العامل السياسي في الدول الديمقراطية أكثر منها في الدول الأخرى التي تتسم بنظام قبلي، أو دكتاتوري؛ ففي هذه البيئات تنشأ المنظّمات والأحزاب وجماعات الضغط وحكومات الظل، ما يسهم في ارتفاع وتيرة التنافس الحزبي عن طريق حملات

انتخابية تسعى إلى كسب الناخبين، بمعنى أنّ طبيعة النظام تعزّز قيمة الجمهور لدى الشخصيات السياسية التي تدير النظام، وتمنح الدول التي تتمتع بنظام ديمقراطي مواطنيها حق المشاركة في صنع القرار السياسي عبر استفتاءهم على القوانين قبل إصدارها من السلطات الحكومية لمعرفة وجهة نظره في هذا الشأن، ومن ثم تضع الجمهور أمام مسؤولياته في دعم التشريعات التي تصدرها عبر إشراكه في صياغتها، لا سيما في القرارات المهمة التي تتصل بمصير الشعب، مثل الحروب والأزمات السياسية الكبيرة التي تتطلب دعماً شعبياً، وتلجأ بعض الدول أحياناً إلى طرح القضايا المختلف عليها في وسائل الإعلام المتعددة وتخضعها للنقاش والحوار، فضلاً عن استخدام المنشورات والتغريدات عبر شبكات التواصل الاجتماعي لأجل معرفة اتجاهات الرأي العام إزاء القضايا المعروضة التي تهم الجمهور والمتصلة بآرائه (الدعوي، 2017، ص 119).

5.3. وسائل الإعلام

لا تقلّ وسائل الإعلام أهمية عن العوامل التي ذكرناها آنفاً لجهة قدرتها على تشكيل الاتجاهات، حيث تؤدي هذه الوسائل المختلفة، كالسينما والإذاعة والتلفزيون والمسارح والصحف والمجلات، ومواقع التواصل الاجتماعي، دوراً مهماً في تكوين الاتجاهات لدى الفرد. فعلى أساس المعنى الذي يستقرّ في أذهاننا عن الموضوعات نبدأ بتكوين الاتجاهات تبعاً لما قدّم في وسائل الإعلام (الكريطي، 2018، ص 67).

ويتكوّن الاتجاه لدى الجمهور بحسب ما يستقرّ لديه من معانٍ عن الموضوع، فإذا قدّمت في وسائل الإعلام معانٍ تحفّز على التعليم، وتقول إن العلم مفيد ومهم ويخدم البشرية ويشكل سبيلاً للتقدم، فسيكوّن الجمهور اتجاهًا إيجابيًا نحو العلم، أما إذا قدّم معنى مغايراً، يقول إن العلم أفسد الفطرة، وإنه السبب وراء تعقّد الحياة، وأنه وراء تطوّر أدوات القتل والدمار في الحروب، فيتّجه الجمهور نحو تكوين اتجاه سلبي إزاءه (الكريطي، 2018، ص 67).

6.3. عوامل ذاتية

فضلاً عن العوامل التي ذكرناها، هناك عوامل يشترط توافرها في الفرد نفسه حتى



يتكوّن لديه الاتجاه، وهي: حدة الخبرة، تكرار الخبرة تكامل الخبرة، انتقال الخبرة (الحجازي، 2017، ص ص - 281 282).

4. وظائف الاتجاهات

تؤدي الاتجاهات دورًا مهمًا في الكثير من المجالات، وتؤدي وظائف عدة في حياة الأفراد والمجتمعات، إذ تحدّد استجابات الفرد للأشخاص والأشياء والموضوعات، وتساعد في تفسير الكثير من القضايا والظواهر، وإعطائها المعنى الحقيقي لها، كما تساعد الاتجاهات الفرد في تحقيق الأهداف المختلفة وتقدّم له مجموعة من الوظائف لتشبع حاجاته المعرفية وتساعد على التأقلم، وهي:

1.4. الوظيفة المعرفية

وتمثّل هذه الوظيفة أهمية كبيرة بالنسبة للفرد، حيث تساهم في تنظيم إدراكه لما يدور حوله، وترتّب وتخزّن المعارف التي يتلقاها من المحيط الذي يعيش فيه، وعندما يرغب الفرد في الاستجابة لأي حدث فإنّه يحتاج إلى أن يستدعي المعارف المتعلقة بهذا الحدث (المثير)، حتى يستطيع أن يكون حكمًا سليمًا، وتساعد الاتجاهات الفرد في البحث عن هذه المعلومات من داخله أو من المصادر الخارجية الأخرى (الحاج، 2008، ص 98).

2.4. وظيفة إشباع الحاجات

تساهم الاتجاهات مع العوامل الأخرى في إشباع بعض الحاجات النفسية والاجتماعية للفرد، مثل القبول والتقدير وإثبات الذات والمكانة، ويتقبّل الفرد القيم والمعايير التي تحكم الجماعة المحيطة به، حتى يمكنه إشباع رغباته في الارتباط بها (الحاج، 2008، ص 98).

3.4. وظيفة التأقلم

تساعد الاتجاهات في التكيف الاجتماعي والتأقلم مع الجماعة التي ينتمي إليها الفرد بالفعل، أو تلك التي يسعى للانتماء إليها، إذ تتكوّن لديه اتجاهات إيجابية نحو الموضوعات التي تشبه احتياجاته وحاجاته، واتجاهات سلبية نحو الموضوعات التي

تحبطه أو تعاقبه. والجدير ذكره أن الاتجاهات التلاؤمية قد تكون وسيلة للوصول إلى هدف مرغوب فيه، كما تؤدي إلى الإثابة لأنها تعطي إثابات جماعية كرضا الآخرين مثلاً (الزعبي، 2017، ص 192).

4.4. وظيفة التعبير عن القيم

تتأثر عملية تكوين الاتجاهات بالقيم والمثل التي يؤمن بها الفرد تجاه مختلف الأشياء، فهناك ارتباط بين الاتجاه والقيم، حيث إن الفرد يميل إلى الاحتفاظ بالاتجاهات التي تتفق مع قيمه ومثله، وبالتالي فإن الاتجاهات تعكس المثل والقيم التي يرضى بها ويدافع عنها (العامري، 2011، ص 154).

5.4. وظيفة الدفاع عن الذات

من النادر أن يتصرّف الفرد بطريقة تعمل على إيذاء الذات، فالفرد الذي يتكوّن لديه اتجاه سلبي نحو التدخين يقوم ببناء نظام من القيم للدفاع عن النفس أو الذات، بحيث يتجنّب أو يقاوم كل ما يهدّد أو يزعزع صورته عن نفسه، فنجد أنه يتجنّب أو يقاوم الإعلانات والإغراءات التي قد تلجأ إليها الشركات التي تتعامل مع هذه السلعة، كما أنه لا يعتقد في صحة أثر هذه الادعاءات التي يردّها البعض من أن التدخين يساعد في التفكير العميق أو يحسن من جودته (العامري، 2011، ص 155).

5. وسائل الإعلام وتكوين الاتجاهات

كما ذكرنا سابقاً، تُعد وسائل الإعلام من أبرز العوامل المكوّنة للاتجاهات، فإذا أردنا أن نتحدّث عن الأدوار الواسعة التي تؤديها في المجتمع، فإننا بلا شك نحتاج للكثير من الوقت، بخاصة في عصرنا الحالي، حيث باتت وسائل الإعلام تشكّل مرجعية للكثير من الجهات، وتقدّم دوراً كبيراً في حياة الفرد والمجتمع، فتعمل على مدّه بالأخبار والمعلومات من جهة، وتسهم في نشر الثقافة والقيم الاجتماعية من جهة أخرى (رافعي، نسيب، 2016، ص ص 46-48)، ما يؤدي إلى خلق أكبر درجة ممكنة من المعرفة والوعي والإدراك، ما يسهم في تنوير الرأي العام وتكوين الرأي الصائب لدى الجمهور حول الوقائع والمشكلات المثارة والمطروحة (حسين، 1996، ص 22).



ولا شك أن أكثر ميزة تطبع وسائل الإعلام، هي قدرتها على تشكيل اتجاهات الجمهور، حيث تُعدّ من أقوى أدوات تكوين اتجاهات الجمهور في الزمن المعاصر بتعدّد وسائلها من تلفزيون وصحافة وإذاعة وانترنت، فضلاً عن وجوها المتنوعة من أفلام، مجلات، ملصقات، دراسات، مسرح، فن، خطب عامة، وجلسات استماع. وقد باتت هذه الوسائل مصدرًا للمعلومات والتعليم وتشكّل أحد الخيارات اليومية في حياة الناس التي من شأنها أن تشكل التفكير، وتصور الأشياء، حتى باتت قوّة وأداة سياسية، تشغلها القوى الكبرى الدولية لتحقيق أهدافها السياسية والاقتصادية وغيرها (Hadeshian, 2006, p.2).

وفي الوقت الذي أصبح فيه الإعلام بحق قوة هائلة مع تحوّلِهِ إلى سلطة رقابة عامة، لا سيّما مع بروز ثورة الاتصالات وانتقال المعلومات، تُطرح مهمّة وسائل الإعلام في تشكيل الرأي العام وتكوين اتجاهاته كعنوان عريض في الكثير من الدراسات، خصوصاً بعد أن أصبحت للإعلام أهمية سياسية في تشكيل الرأي العام وتدعيم خطط التنمية والتنشيط الاقتصادي والثقافي من خلال تنوير الناس وإطلاعهم على آفاق جديدة من المعرفة والثقافة، فضلاً عن تأثيره في أشكال أنماط الحياة الاجتماعية السائدة (أبو السعيد، 2018، ص 15)، نظراً للمكانة المرموقة التي يمتلكها وقدرته على التأثير والإقناع، وتشكيل الأفكار وصياغة الرأي العام، حيث أصبح عنصراً من عناصر التنمية وعاملاً متزايد الأهمية في التطوير السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي (عبد الحميد، 2018، ص 7).

وتستمدّ وسائل الإعلام، ومنها القنوات التلفزيونية الفضائية، من خلال برامجها قدرتها على التأثير في تشكيل اتجاهات الرأي العام بناء على ما تحمله من عروض ومنتجات سياسية وثقافية ودينية واجتماعية، حيث إن لبرامج التلفزيون دوراً كبيراً في التكوين الثقافي للفرد والمجتمع، سواء كانت برامج للأطفال أو العائلة أو برامج سياسية، ثقافية، دينية، اجتماعية، أو ترفيهية، حيث بيّنت التجربة أن لهذه البرامج القدرة على أن تترك أثرها الثقافي في الفرد والمجتمع بطرق غير مباشرة بأكثر ممّا تفعله الدراسات والندوات (راضي، خليل، 2012، ص ص 512-514).

وتعمل وسائل الإعلام خلال تقديمها للعروض والمنتجات، على تأدية وظائف في

المجتمع، يصحّ معها القول إنها أكثر من أن تُعدّ وتحصى، إذ تشمل الأخبار والتثقيف والترفيه فضلاً عن التعليم. وتكمن قوة هذه الوسائل في سيطرتها على مصادر المعلومات التي يعتمد عليها الأفراد لبلوغ أهدافهم. وقد ضاعفت الثورة التكنولوجية من الدور والوظيفة التي تؤديها وسائل الإعلام على المستويات كافة، كما توسّع الدور الذي يؤديه الإعلام في تشكيل الرأي العام تجاه القضايا والموضوعات المختلفة، وخاصة مع تنامي القدرات والإمكانات التكنولوجية التي تمكّن الإعلام من نقل الأحداث وتطوّراتها في اللحظة نفسها (الشمري، 2016، ص 123).

وفي هذا الصدد، يؤكد علماء الاجتماع والنفس أنّ الإعلام بوسائله المتعددة هو أكثر وسائل التأثير في عقول وأفكار الناس، وبذلك فإنه الوسيلة الأولى التي تشكل اتجاهات الناس نحو المواضيع والمواقف الحياتية اليومية التي تعيشها وتواجهها المجتمعات العالمية. كما أصبح الإعلام يُستخدم في التنظيم والبناء الاجتماعي المتكامل في شتى مجالات الحياة المعاصرة سواء في الجوانب الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو الأمنية وعلى المستويات كافة المتصلة به (عبد الظاهر، 2013، ص 4).

وخلال سعيها لتكوين اتجاهات الجمهور، تستخدم وسائل الإعلام أجندة محدّدة، تسعى من خلالها إلى تركيز انتباه الجمهور على بعض الشخصيات والقضايا، ما يدفع الكثير من الناس إلى تكوين آراء حولهم، إذ يمكن لوسائل الإعلام أيضاً تعزيز المواقف الكامنة و«تفعيلها»، ما يدفع الناس إلى التحرك (Davison, N.D).

وقد توصّلت دراسات عدة إلى أنّ المعلومات والآراء التي يحصل عليها الفرد من وسائل الإعلام تساعده في تكوين تصوّر للعالم الذي يحيا فيه، حيث يرى شرام أنّ حوالي (70 %) من الصور التي يتبناها الإنسان لعالمه، مستمدة من وسائل الإعلام الجماهيرية، إذ تؤثر تلك المعلومات التي تتناقلها هذه الوسائل، وخاصة التي تتصف بالاستمرارية، في تكوين معارف الجمهور وانطباعاته وتؤدي في النهاية، ربما بعد مناقشتها مع الآخرين، إلى تشكيل الصور العقلية التي تؤثر في تصرفات الانسان (قادوس، 2014، ص 11).



وقد أشارت الدراسات التي ركّزت على تأثيرات وسائل الإعلام في اتجاهات الجمهور، إلى أنّ ثمة دوافع وأسباباً تحفّز الجمهور للتعرّض لمضمون وسائل الإعلام، لعلّ أهمّها دافع مراقبة البيئة والرغبة في معرفة ما يحدث في العالم، ودافع الحاجة للتوجيه والإلمام بالشؤون العامة والقضايا المثارة، ما يدفعهم إلى الاعتماد بشكل متزايد على وسائل الإعلام للحصول على تلك المعلومات عن الموضوعات والقضايا المثارة (قادوس، 2014، ص 11).

1.5. التلفزيون وتكوين الاتجاهات

وبما أنّ وسائل الإعلام تؤدي دوراً كبيراً في تكوين الاتجاهات، فقد كان التلفزيون من أبرز الوسائل الفاعلة في هذا الإطار نظراً للخصائص التي يميّز بها، والتي تجعله الأكثر قدرة على التأثير، إذ يُقدّم محتوى مدعّمًا بالصوت والصورة، وهو الوسيلة الأكثر انتشاراً، حيث غدا ركناً حيويّاً في كلّ منزل. وعليه، فإن الدور الذي يقوم به التلفزيون في حياتنا كبير لأنه مقرون بالصورة والصوت، علماً أنّ ما يحصل عليه الإنسان من معرفة يأتي بنسبة (98 %) عن طريق السمع والبصر، فكيف الحال إذا اجتمعت هاتان الحاستان في جهاز واحد نراه كل يوم، مأسورين خاضعين لما يقوله ويقدمه لنا؟ (الأمير، 2013، ص ص 19-20).

ولم يسبق لأي وسيلة جماهيرية أن أثبتت قدرة فائقة على جذب الانتباه وإثارة الاهتمام كما الحال مع التلفزيون الذي يمتلك قدرات في تدعيم الاتجاهات وتوعية الرأي العام وتوجيهه في مجالات التنمية الاجتماعية والاقتصادية، بحيث يتحمل مسؤولية كبيرة في هذا الصدد نظراً لوضعه المتميّز بين وسائل الإعلام، وإسهامه في تعديل المعرفة والاتجاهات عند قطاعات كبيرة من أفراد المجتمع (العايب، بو طبال، 2014، ص 1).

وقد أكّدت دراسة قامت بها جمعية العلوم السياسية الأميركية أنّ التلفزيون حلّ في المرتبة الثانية بعد البيت الأبيض من حيث السلطة والنفوذ، بينما جاءت الصحف في المركز الثاني عشر، والإذاعة بالمركز السابع عشر (-Edwards,wood,1999, p.p 327 Edwards, 344). فإذا كان قراء الصحف يعدّون بالملايين في العالم، فإن مشاهدي التلفزيون

يعدون بمئات الملايين، وعلى هذا يبقى التلفزيون من أكثر الوسائل الإعلامية متابعة من طرف الأفراد (السنجري، 2019، ص 38).

ولا شك أن امتلاك التلفزيون لهذه القدرة الفائقة على التأثير الواسع وإثارة اهتمام الجمهور المشاهد وجذبه لم يأت من فراغ، بل نظرًا لما يتميز به من خصائص تجعله أفضل من غيره من الوسائل (قندوزي، 2017، ص 51)، فهو من أكثر المؤسسات الإعلامية شمولية من حيث الوظائف وأقدرها على التمويه والمغالطة، وقلب الحقائق وإخفائها، وأكثر وسائل الإعلام تأثيرًا في الأفراد، فضلًا عن أنه سهل الاستعمال (مالك، 2012، ص 215).

وقد أتاح هذا الأمر للتلفزيون فرصًا واسعة لإحداث تأثيراته المختلفة على مستوى تكوين القيم والمعايير السلوكية وتغييرها من خلال تدعيم بعضها وتأكيدا وإهماله لبعضها الآخر، ومن خلال تزويدنا بالقيم والمعايير الجديدة التي تزرع البذرة للتغيير التدريجي للقيم والتغيير في النظرة إلى بعضها (الأمير، 2013، ص ص 19-20).

وليست خصوصية التلفزيون أنه مؤثر بفضل تقنية الصوت والصورة، بل يؤثر كحامل لثقافة الصورة، فهو العمود الفقري للثقافة الجماهيرية، إذ هناك نقاط مشتركة لدى الجمهور المتنوع والمتعدد الأهواء، حيث يصبح الهاجس هو التنفيس عن كل ما يثير ويدعش بصرف النظر عن الفائدة. وفي عمليات التأثير والتماهي فإن المشاهد مهما كان، فهو على ثلاثة أنواع «المتقبل، المفاوض، والمعاكس». ويشكل التلفزيون جزءًا كبيرًا من عملية الرفض والقبول والتعايش فهو ذو علاقة بمعتقداتنا وتاريخنا وتجاربنا (القادري، 2008).

وخلال القيام بمهمة تشكيل الاتجاهات، وعملاً بمبدأ فكرتي القابلية والتعود، أوجدت الثقافة التلفزيونية سلوكًا مشتركًا عند المجموعات المتشابهة بحجة أن الجمهور «عاوز كده» حيث أصبح خيال المتلقي فارغًا. وهذا التعود كما يراه «بورديو»، يتميز بكونه دائمًا وقابلًا للانتقال وشاملاً، حيث يترك آثارًا حاسمة على المدى البعيد على البيئة الذهنية والتصورات والأحاسيس، ولهذا أصبح التلفزيون - الذي يسعى



لأن يكون أداة تسجيل الأحداث – أداة لخلق الواقع والحكم للانخراط والدخول في الحياة والوجود (النيرب، 2020، ص 20).

ولا يغفل القِيمون على التلفزيون – خلال بناء الثقافة التلفزيونية لتشكيل اتجاهات الجماهير وفقاً لها – عن تشكيل صورة ذهنية معيّنة لدى الجماهير، مرسومة تبعاً للاستراتيجية التلفزيونية المعدة سلفاً. وفي هذا الإطار، يُعدّ التلفزيون أقوى الوسائل في تشكيل الصورة الذهنية عن المشكلات والقضايا والأفراد والجماعات والشعوب، إذ إنه، ومع تكرار ما يعرضه التلفزيون من أخبار حولها تتكوّن الصورة الذهنية، ومع استمرار العرض، تحدث عملية تحرك للصورة الذهنية المتكوّنة لدى الأفراد من المضامين الإعلامية المختلفة. وهذا التحرك له اتجاهان: تدعيم الصورة الذهنية القائمة بالفعل من قبل، أو تغيير الصورة الذهنية القائمة من قبل، سواء أكان هذا التغيير جزئياً أو كلياً (عابد، ابو السعيد، 2018، ص ص 89-90).

2.5. التلفزيون مؤسسة اجتماعية وتربوية

التأثير الذي يحدثه التلفزيون في تشكيل اتجاهات الجماهير، يجعله بلا شك من ضمن مؤسسات التنشئة التربوية التي تشمل الأسرة ومؤسسات التعليم ودور العبادة والجيرة ومؤسسات المجتمع المدني. فكما يسهم في حرف النشء والشباب عن القضايا الهادفة، يستطيع من خلال برامج هادفة أن يقدم دوراً إيجابياً عبر تسليط الضوء على أولويات القضايا التي تشغل الأفراد في مجال الحوار البناء والبعد عن الحوار التصادمي، والتدريب على قبول الآخر ونشر ثقافة السلام والتسامح والمشاركة وتنمية الشعور بالمواطنة (السيد حسنين، 2015، ص 112).

ولا يمكن حصر الحديث عن التلفزيون وأثره في عملية التنشئة الاجتماعية بدراسات علمية محدودة الأثر، فالاهتمام به لا زال يشغل العلماء من مختلف التخصصات العلمية، حيث يؤدي دوراً كبيراً في تنمية ثقافة الجمهور، فإذا كانت الأسرة تنقل إلى الشباب عامة المعارف والمهارات والاتجاهات والقيم التي تسود المجتمع، بعد أن ترجمها إلى أساليب عملية التنشئة الاجتماعية، فإن التلفزيون يعتبر امتداداً لدور الأسرة في عملية التنشئة الاجتماعية وأداة للتأثير في الشباب

وشخصيتهم وسلوكهم الاجتماعي حتى أصبح ذا أهمية بالغة الأثر (شهاب، 2019، ص 14).

ويمتلك التلفزيون إمكانات قوية للتأثير في طريقة تفكير الجمهور، بخاصة لدى مقاربة المشكلات الاجتماعية، فالجمهور يعتمد بشكل كبير على التلفزيون للحصول على المعلومات حول العديد من القضايا، حيث أثارت أهمية هذه الشاشة ودورها، الجدل بين العلماء الذين اعتبروا أن التلفزيون مهم للغاية، ويعمل على تحديد قضايا جدول الأعمال وترتيب الأولويات المهمة. (3-4 P, Gruenewald, 2006, chermak) ولم يسبق أن ارتبط التلفزيون بالحياة الاجتماعية والتربوية كما هو عليه الآن، بحيث من الممكن أن نطلق عليه مصطلح المهيمن، ويرجع الأثر البارز الذي تلمسه حياتنا لهذا العامل إلى كون القنوات الفضائية كثيرة الإنتاج سريعة الحركة واسعة الانتشار قوية التأثير في التنشئة الاجتماعية (البلوي، 2004، ص 139).

3.5. التلفزيون والقيم الأسرية

يقودنا الحديث عن دور التلفزيون في التنشئة الاجتماعية إلى الحديث عن دور التلفزيون في خلق أو تدعيم أو تغيير القيم، فالتنوع في القنوات التلفزيونية ووزارة البرامج والأفلام والمسلسلات العربية والأجنبية ليلاً ونهاراً، يمارس تأثيراته في قيم المشاهدين، وبأشكال وأحجام تأثيرية مختلفة بحسب طبيعة ومضمون البرنامج التلفزيوني وما يقدمه، وبحسب وضعية ونفسية المشاهد، وبحسب فئة العمرية وذوقه وثقافته، إذ يتركز تأثير القنوات التلفزيونية بالدرجة الأساس في الثقافة بمعناها العام والتي تتمثل بأنماط القيم والاتجاهات والتفكير (الظاهر، المعماري، 2013، ص 109).

ويؤدي التلفزيون وظيفة مهمة في تشكيل شخصية الفرد وهوية المجتمع، حيث أصبح يتحكم في كل الفئات العمرية من الطفولة إلى الشيخوخة رجالاً ونساء، ويقدم برامجه لكل طبقات المجتمع ويمارس دوراً خطيراً ومهماً في بناء المجتمعات. وعليه فإن للتلفزيون إيجابيات وسلبيات تؤثر في فئات معينة أكثر مرونة في التفكير وقابلة للتأثر وبالتالي لتغيير القيم (بو كبشة، 2016، ص 8).



4.5. العوامل المساعدة للتلفزيون في تكوين الاتجاهات

تُجمع مختلف الدراسات على الدور البارز والفعال الذي يؤديه التلفزيون لناحية التأثير في الرأي العام وتشكيل اتجاهاته، إلا أن قوة هذا التأثير وفعاليتها تتوقف على مجموعة من العوامل تتفاوت تبعاً لها نسبة التشكيل وقوتها؛ فعلى سبيل المثال، إن تأثير الرسالة التلفزيونية في فرد مثقف ومتعلم تختلف عن فرد أمّي وجاهل، فالأمر يتوقف على مستوى المعارف والخبرات التي يمتلكها الأفراد، والتي تتوقف عليها قوة الرسالة الإعلامية ومدى تأثيرها. كما تؤثر طبيعة المجتمعات وأوضاعها السياسية والاقتصادية والتربوية في فعالية تلك الرسالة من عدمها. وتعدّ خصائص الجمهور وطبيعة المجتمعات من جملة العوامل المساعدة في تأثير التلفزيون في معرفة الجمهور وتكوين اتجاهاته.

1.4.5. خصائص الجمهور

تؤدي الكثير من العوامل والخصائص الخاصة بالأفراد والجمهور دوراً في مساهمة التلفزيون بتشكيل آراء الرأي العام واتجاهاته، فالأفراد يميلون إلى ما يتوافق مع أفكارهم ومعارفهم ويعزفون إلى حدّ ما عن التعرّض لما لا يتوافق مع اتجاهاتهم (الهروتي، 2017، ص 14).

ويخاطب التلفزيون أعداداً ضخمة ومتباينة من الجماهير غير المتجانسة من حيث الثقافة والمستوى التعليمي، والأعمار والديانة، والمكانة الاجتماعية والاقتصادية والجنس والإقامة، فضلاً عن الخصائص النفسية والاجتماعية المتصلة بشخصية جمهور المشاهدين والتي تؤدي دوراً مهماً في تقبلهم أو رفضهم للمضامين التلفزيونية. لهذا تعتبر دراسة الجمهور من الدراسات الضرورية واللازمة لنجاح عملية الاتصال الإقناعي عبر التلفزيون، حيث توفر هذه الدراسات إمكانية الاستفادة منها في التعرف على الخصائص الأساس التي تميّز بها جمهور المشاهدين، حتى يتمكّن القائم بالاتصال من تقديم المضامين التي تلبي رغبات وحاجات واهتمامات الجمهور (الغانمي، 2018، ص 102).

ويؤدي التلفزيون دوراً مهماً في تشكيل آراء واتجاهات الجماهير، ويحدث هذا

التأثير من خلال استغلال الإدراك المحدود من قبل أفراد الجمهور بالقضايا والعمل على تشكيل صورة ذهنية تخدم القائمين بعملية الاتصال ونشر الاتجاهات التي توافق رغبات الإعلاميين محلياً ودولياً، إذ يعرض على شاشته العالم والأحداث وشتى مظاهر الحياة، وهذه الطبيعة تهيئ له الفرصة لمخاطبة شتى فئات الناس على اختلاف طبائعهم واتجاهاتهم، وذلك عن طريق لغة مشتركة تستفيد من الصورة والحركة في الاتصال اللغوي والإعلامي، ذلك أن التلفزيون لم يعتمد على الرواية فحسب كما تعتمد الإذاعة المسموعة والأفلام الناطقة، إنما يعتمد أيضاً على أناس يخاطبون الجمهور مباشرة (جالو، 2016، ص 27).

2.4.5. طبيعة المجتمعات

تعتبر طبيعة المجتمعات عاملاً مهماً من العوامل المساعدة في تأثير التلفزيون في معرفة الجمهور وتكوين اتجاهاته، انطلاقاً من الدور الذي يؤديه النظام الاجتماعي في حياة الأفراد، وفي عمل النظام الإعلامي لأي بلد. وفي العام 1976، قدّم ملفن ديفلير وساندرارو كيتش، النموذج الأول لاعتماد الجمهور على وسائل الإعلام، من منطلق نظرية الاعتماد على وسائل الإعلام، استناداً إلى ثلاثة مكونات (الجمهور، وسائل الإعلام، المجتمع)، فيما فسّرت علاقات الاعتماد بأنها تقوم على طبيعة أهداف ومصادر كلّ مكّون من هذه المكونات بما يحقق الأهداف الفردية والمجتمعية على السواء (الدجيلي، مهدي، 2018، ص 68).

ويفسّر هذا النموذج أهمية الأخذ في الحسبان أنّ العلاقة بين وسائل الإعلام والجمهور والنظام الاجتماعي تختلف من مجتمع لآخر، إذ تسيطر بعض المجتمعات على نظامها الإعلامي، بينما تمتلك نظم إعلامية في مجتمعات أخرى السلطة والقدرة على التأثير في المجتمع، وأن تأثير وسائل الإعلام في الجمهور تختلف أيضاً، لذا نجد في بعض الأحيان كيف تتبّع وسائل الإعلام الجمهور وتعكس آراءه، وفي أحيان أخرى تؤدي وسائل الإعلام دوراً قيادياً وأكثر سيطرة. وبعد الدراسة في هذا النموذج قدّم ديفلير وكيتش، في العام 1982، نموذجاً متكاملًا بين تأثيرات وسائل الإعلام والجمهور والنظام الاجتماعي، فضلاً عن قائمة معقدة من العوامل والمتغيرات التي

تؤدي إلى التأثيرات المتوقعة للوسائل الإعلامية (الدجيلي، مهدي، 2018، ص 68). ولا شك أن قوة تأثير الرسالة الإعلامية في المجتمعات المتقدمة تختلف عنها في المجتمعات النامية، وفي هذا الإطار، تكشف دراسة نظرية التبعية عن الدور الذي تؤديه وسائل الإعلام، وعلى رأسها التلفزيون في الدول النامية، في تشكيل اتجاهات الرأي العام بصورة خادعة ومضللة ومستهدفة في الأساس اختفاء الشرعية على السياسات الاستبدادية لنظم الحكم السائدة بحكم تبعيتها لهذه النظم، واعتمادها بشكل كبير على تكنولوجيا الاتصال والمعلومات التي تتحكم فيها الشركات متعددة الجنسيات التي تسيطر على القوى المحلية ذات النفوذ السياسي والاقتصادي، والتي تشكل مراكز قوى خفية تؤدي دوراً خفياً ومؤثراً في صناعة القرار (السنوسي، 2008، ص 38).

ونجد أن وسائل الإعلام في المجتمعات النامية تخضع خضوعاً تاماً لسلطة الدولة ومن ثم يتم تسخيرها في تشكيل ونشر الاتجاهات والقيم الملائمة مع التوجه السياسي للسلطة ما ينعكس على دور الوسيلة الإعلامية في تشكيل اتجاهات الجمهور ومعارفه (نش، بوهالي، 2018، ص 88).

5.5. البرامج الحوارية وتكوين الاتجاهات

يؤدي التلفزيون، كما ذكرنا سابقاً، دوراً مهماً في تكوين الاتجاهات، وتسهم البرامج التلفزيونية في التأثير في الجمهور ومعارفه واتجاهاته وسلوكياته، وتصنف البرامج التلفزيونية إلى تصنيفات عدة، فهناك من قسمها إلى أنواع حسب الهدف من البرنامج، كأن نقول برامج اجتماعية وسياسية وتربوية وصحية..والخ، وهناك من قسمها إلى أنواع حسب الشكل الفني للبرنامج، كأن نقول برامج حوارية وبرامج مقابلات وبرامج الحديث وغيرها من الأنواع (التميمي، 2018، ص 51).

1.5.5. البرامج الحوارية وأهميتها

تعتبر البرامج الحوارية من أكثر البرامج التلفزيونية انتشاراً. ويتميز هذا النوع من البرامج بالعفوية والتلقائية والارتجال بأسلوب التقديم، وهي البرامج التي يستضاف فيها شخص متخصص أو مجموعة أشخاص، يتحدثون إلى المشاهدين مباشرة في موضوع معين، سواء كان سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً، مع الإشارة إلى أن

نجاح البرنامج يتوقف على حنكة المقدّم وحسن العرض للمشاهدين ونوعية اللغة المستخدمة والتي من المفترض أن تخاطب الجمهور مباشرة (وليد، 2018، ص 265). وقد عُرفت البرامج الحوارية بأنها تلك النوعية من البرامج التي تناقش قضايا مختلفة، وتستند إلى حقائق علمية وإلى النظرية والتطبيق، فهي تعتمد على استضافة المتخصص الذي يدلي برأيه في موضوع الخبر أو القضية (لطفی، 2017، ص 13). ويقسم هذا النوع من البرامج إلى ثلاثة أقسام (الدجيلي، مهدي، 2018، ص ص 32-33):

- حوار الرأي: يعتمد على استطلاع رأي شخصية معينة في موضوع ما.
- حوار المعلومات: يهدف للحصول على معلومات أو بيانات تخدم هدفًا معينًا.
- حوار الشخصية: يستهدف هذا القلب تسليط الضوء على شخصية ما، وتقديم الجوانب المختلفة منها للمشاهد. ويعتمد نجاحه على اختيار الشخصية المناسبة ومدى كفاءة مدير الحوار، وطريقة وضع الأسئلة، بحيث تكون مباشرة وبسيطة وفي الوقت نفسه قوية وواضحة.

وتؤدي البرامج الحوارية دورًا كبيرًا في تكوين وتشكيل الاتجاهات إذ يتوسّع الدور الذي يحدثه التلفزيون في التأثير في الرأي العام من خلال البرامج الحوارية، فهذا النوع من البرامج يتيح تبادل وجهات النظر والتعرف أكثر على مضامين أي موضوع أو قضية أو مشكلة تثير تساؤلات لدى الرأي العام وتحتاج إلى شرح من خلال طرح القضية في البرنامج وتقديمها من قبل شخصيات متخصصة بالموضوع، ومن مستويات عدّة، سواء كانت شخصيات برلمانية أو حكومية أو مؤسسات مجتمع مدني (حسن، ذويب، 2011، ص 406).

وتعدّ البرامج الحوارية من أكثر برامج وسائل الإعلام المعاصرة انتشارًا ونجاحًا في توصيل الرسالة الإعلامية، كما تؤدي دورًا أساسيًا في تشكيل اتجاهات الرأي العام لما تفرضه طبيعة التلفزيون في إيصال الرسالة بين المرسل والمستقبل، إذ تتحقق المشاركة الجماهيرية في البرامج في تقديم آرائهم ومقترحاتهم وأفكارهم (حسن، خليل، 2012 ص 511)، فيما تشكّل البرامج الحوارية مصدر منافسة بين



المحطات لاستقطاب أكبر عدد ممكن من المشاهدين (نادر، مخايل، 2016، ص ص 8-9).

وتشغل برامج الحوار بمختلف أنواعها حيزاً واسعاً من ساعات البث اليومية للعديد من القنوات، نتيجة الانفتاح الإعلامي الكبير الذي شهده العالم في عصر الأقمار الصناعية منذ العقد الأخير من القرن الماضي، فضلاً عن استمرار حالة التنافس بينها لإثبات وجودها وتقديم البرامج النوعية، بخاصة ما يتعلق منها ببرامج الحوار التي تلقى إقبالا جماهيرياً واسعاً في مختلف أنحاء العالم. ويتوقف نجاح هذه البرامج على عناصر عدة، أهمها الإعداد الجيد للأسئلة، وقدرة المقدّم على الحوار والتفاعل مع الضيف، ومحاولة توفير الظروف اللازمة لإبقاء حالة التفاعل بين الضيف والمحاوّر قبل وأثناء إجراء المقابلة (حسن، خليل، 2012، ص 511).

وتأتي أهمية البرامج الحوارية نظراً لارتفاع مستويات التعرض والمشاهدة لها حيث تحتل دور الوسيط بين الجمهور وكثير من الأحداث، فهو يبحث عن الشرح والتفسير الذي تقدمه له تلك البرامج في ظلّ ما تعرضه من وجهات نظر مختلفة، وأحاديث مسجلة، وتقارير ميدانية، مع ما ينتجه بعضها من وسائل تفاعلية بينها وبين الجمهور. ومن ثم فقد أصبح لها تأثير واضح في اتجاه الرأي العام نحو أداء الأطراف المختلفة من خلال ما تعرضه من قضايا خاصة في ظل الأحداث القائمة، وتطوّر القضايا المجتمعية المتصلة بالأسرة (محمد، 2018، ص 7).

2.5.5. البرامج الحوارية الاجتماعية

وفيما تعدّد أنواع البرامج الحوارية من حيث الهدف الذي تحقّقه والقضايا التي تتناولها، تبرز البرامج الاجتماعية كأحد أوجه البرامج التلفزيونية وأحد أنواع البرامج الحوارية. وقد لاقى هذا النوع من البرامج رواجاً واسعاً خلال السنوات الأخيرة؛ فالبرامج الحوارية الاجتماعية، أحد الأشكال البرمجية التي لها تأثير كبير في الجمهور، من خلال ما تقدّمه من مضامين إعلامية، حيث تعتبر أداة فاعلة في تشكيل الرأي تجاه مختلف القضايا والأحداث، وذلك من خلال إثارة اهتمام الجمهور بمختلف القضايا الاجتماعية (رزيق، 2016، ص 49).

وتعتبر طبيعة هذه البرامج بمثابة مرآة تعكس مشكلات المجتمع وقضاياها، فتكشف السليبيات داخل المجتمع، وأحياناً تساعد في حلّها، فتمتجو هذه البرامج ومذيعوها، لديهم القدرة على طرح مختلف القضايا التي تمسّ المجتمع، كما أنّ الجمهور لديه القدرة على اختيار ما يريد مشاهدته. ولا تكتفي البرامج الاجتماعية بذلك، لكنها تجعل الجمهور يدرك أبعاد وجوانب هذه القضايا والأحداث من خلال تحليلها وتفسيرها بطرح مختلف الآراء، وبالتالي تتشكّل لديهم الاتجاهات حول هذه القضايا (رزيق، 2016، ص 49).

ويُعد هذا النوع من البرامج الأكثر تعداداً، إذ يشمل إضافة إلى برامج الأسرة، والبرامج التي تعالج المشاكل الاجتماعية، البرامج الفتوية الموجهة للشباب أو الأطفال أو المرأة وغيرها من البرامج المتعلقة بالأسرة، حيث يعتمد مضمون البرامج الاجتماعية على الموضوع والفئة الموجه لها؛ فالبرامج الموجهة للأطفال ستختلف في مضمونها وفقراتها عن تلك المعدّة للشباب من حيث المفردات المستخدمة في الصياغة وعبارات المخاطبة ونوعية المادة التي يضمنها البرنامج. لكن هذه البرامج بمجملها تتّصف بقربها من الجمهور المستهدف وتتناول المواضيع القريبة من الناس بما يتعلّق بأمورهم الحياتية اليومية ومشاكلهم وطموحاتهم وأدائهم واجتهاداتهم، حيث تقوم في الغالب على مبدأ المشاركة الجماهيرية من خلال المقابلات الميدانية التي يقوم بها مقدّم البرنامج، ومن خلال الاتصالات الهاتفية أو الأعمار الصناعية أو الاتصالات من خلال الرسائل التي تصل إلى برنامج ما (بعزيز، 2012، ص 197).

3.5.5. جمهور البرامج الحوارية الاجتماعية وتنمية الوعي الاجتماعي

كما أسلفنا سابقاً، تُسهم البرامج الحوارية في تزويد الجمهور بالمعلومات والأخبار حول العديد من القضايا، ما يوفر له الكثير من البيانات التي تُسهم تدريجياً في تشكيل وعي عام نحو القضايا والمشكلات الاجتماعية، وعلى اعتبار أن البرامج الحوارية موجهة أساساً إلى الجمهور المتابع، فإنّ هذا الأخير يمتلك حقوقاً يستوجب على القائمين على هذه النوعية من البرامج مراعاتها (نايلي، 2021، ص 602).



1.3.5.5. حقوق الجمهور

وفي الوقت الذي تحمل فيه المضامين الإعلامية التي تعرض على شاشات التلفزة، معانٍ متعددة، يعمل أفراد الجمهور المكوّنين بصورة مختلفة مع معانٍ مختلفة، من خلال قدراتهم ومهاراتهم الثقافية المكتسبة سابقاً، ولهذا يتوجب معرفة حقوق الجمهور على البرامج الحوارية، وعلى رأسها حق المعرفة، بمعنى حقّه أن تصل إليه معلومة صادقة غير مغلوطة وموضوعية وغير متحيزة، لتتّهيأ له معرفة سليمة وليتسنى له الحكم على الأمور بطريقة صحيحة. بعد ذلك، يأتي حق المشاركة، إذ للجمهور الحق في أن يشارك برأيه بالقضايا التي تخصّه، فمن حقوق الإنسان الأساسية التي لا يجوز سلبها حرية إبداء الرأي، ومن حق الإنسان أن يقول ما يعتقد ويعلن رأيه فيما يراه حول العديد من القضايا. وعلى القيّمين على البرامج الحوارية واجب حسن العرض، والرد على مشاركات المتابعين ومراعاة مشاعرهم فلا يُعرض عليهم ما يخدش الحياء.

2.3.5.5. تشكيل الوعي الاجتماعي

ولا شك أن البرامج الحوارية الاجتماعية، وخلال أدائها لمهمة تشكيل الاتجاهات، تؤدي مهمة موازية في الوقت نفسه تتعلق في زيادة وعي الجماهير بالعديد من القضايا الاجتماعية، وهي مهمة تتناغم مع الحقوق الأساسية للجمهور وتشكّل المعرفة الصادقة القاعدة الأساسية لها. وقد أثبتت الدراسات أن التلفزيون يؤدي دوراً مميزاً في تشكيل الوعي لدى الجمهور، سواء في مجال تزويده بالمعلومات الكاملة أو في مجال تشكيل الاتجاهات والمواقف تجاه الأدوار التي تقوم بها وسائل الإعلام (العاني، 2013، ص 49).

وأشار العديد من الباحثين، إلى أنّ التلفزيون يعمل على بث الوعي والقيم المجتمعية وتأسيس المعايير الاجتماعية للسلوك، وترسيخها في العقل العام، أو الوعي الجماعي، وتوجيه الخبرة وتشكيل مقاييس الأفراد للواقع، أكثر من تشكيلها بواسطة الخبرات المباشرة (حسن، 2018، ص 94).

وقد تمكنت هذه البرامج الحوارية من أداء دور واسع في تشكيل الوعي انطلاقاً من قدرة التلفزيون على التأثير في ثقافتنا وسلوكياتنا وعقولنا، حيث تمكّن من تغيير

طرق التفكير وبناء الأفكار والعادات لمختلف الأفراد. ولا نبالغ إذا قلنا إنّ القيمين على التلفزيون باتوا بطريقة ما قضية الحقيقة، يقرّرون كل شيء: الموضة، الاستهلاك، أنماط الحياة. كما يقرّرون ما هو صحيح وما هو خطأ، ويستفيدون من أحداث معيّنة لتمرير أفكارهم على قاعدة الأكثر أهمية (Steffen, 2018).

ولعلّ ما يميّز المجتمعات عن بعضها البعض، هو مدى الوعي الاجتماعي لأفرادها حيال العديد من القضايا، وهو اتجاه إيجابي يتشكّل من أفكار تحدّد مفهوم الفرد عن قضايا مجتمعه، وتدفعه إلى القيام بواجبه تجاه المجتمع، وعلى هذا فإنّ غياب الوعي سيجرّد الفرد من إدراك قضايا مجتمعه، وسيبعده عن المشاركة الفعّالة في بناء وتنمية المجتمع. ويرز عالم الاجتماع ميلر خطورة وسائل الإعلام الجماهيرية وكيفية تأثيرها في صياغة وتشكيل أفكار الأفراد والتأثير في آرائهم وتكوين وعيهم، حيث قال: «إن جانباً فقط ممّا نعرفه من حقائق اجتماعية عن العالم توصّلنا إليه بأنفسنا، والجانب الأكبر عن طريق وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية»، وهكذا نجد أنّ للإعلام وسائل تأثير واضحة على تشكيل الوعي الاجتماعي، حيث يعمل النظام الإعلامي للمجتمع خلال ما يتبناه من اتجاهات فكرية وإيديولوجية وطبقية على صياغة وعي الأفراد. وفي هذا السياق، توفر البرامج الحوارية كمّاً معلوماتياً ومعرفياً مهماً يستفيد منه المشاهد لمعرفة ما يحري حوله، والتعرّف على وجهات النظر حول الأحداث والوقائع، وكل ما يهمّ هذا الفرد داخل مجتمعه، وإدراك اختلاف رؤى الاختصاصيين والباحثين والمسؤولين والسياسيين، ما يسمح له بتوسيع مداركه المعرفية التي تمكنه لاحقاً من تكوين وجهة نظر حول القضية الاجتماعية المطروحة للنقاش (نايلي، 2021، ص 603-604-605).

وتنعكس قوة البرامج الحوارية التلفزيونية في بث الوعي، من خلال قدرتها على تغيير طرق تفكير المجتمع، بشكل يمكننا معه القول «صياغة طريقة التفكير»، فهي قوة تمتلك الأدوات والآليات التي تتيح الفرصة لفرض جدول الأعمال للقضايا المختلفة، وتعدّ مساهماً رئيساً في تحديد أنماط التفكير وتحديد الأفكار والعادات والأعراف إلى حدّ كبير (Gallot, 2015).



ولا يغفل قائلون على تنفيذ الأجندة البرمجية التلفزيونية لتشكيل وعي الرأي العام أن يمارسوا دورًا وصفه البعض بـ «التلاعب بالعقول»، عبر تشكيل وعي مُزيّف إذا صحّ التعبير، واستخدام استراتيجية «الإلهاء بالتفاهة»، وإغراق الناس بوابل متواصل من الأخبار والقضايا التفاهة والمعارك الوهمية، في مقابل شحّ المعلومات وندرتها، وهي استراتيجية ضرورية للقيّمين على هذه الوسائل لمنع العامة من الوصول إلى المعرفة الأساسية. كما يعتمد هؤلاء إلى إغراق الجمهور في الجهل والغباء والخرافة لنشر عشوائية التفكير والحكم على الأمور (ثابت، 2015، ص ص 57-59).

وفي غمرة سيطرة الماكينة الإعلامية على العقل، يعجز الانسان عن إدراك ما يحدث له من تأثير خفيّ في وعيه، ويعجز أيضًا عن تمييز الوسائل الخفية التي تستخدم لتحقيق هذه الغاية. والسبب بكل وضوح هو انصرافنا طوعًا أو كرهًا لسياسة صرف الانتباه التي تمارس ضدنا، حسب رؤية وسائل الإعلام لما ينبغي لنا معرفته أو عدم معرفته (النيرب، 2020، ص ص 7-9).

ورغم أنّ البرامج الحوارية التلفزيونية تؤثر في تشكيل الوعي وزيادة المعرفة، إلّا أنها في المقابل تنفّذ استراتيجية خداع منظّم، وتظاهر أنها تنقل لنا ما يدور من أحداث ساخنة وقضايا بطرق محايدة، لكنّها تعمل كأداة للسيطرة، فتقرّر الأذواق والقيم وتقدم معايير تتوافق مع توجهاتها ومعاييرها والتي تتطلبها مقتضيات السوق (النيرب، 2020، ص 17).

6. النتائج الميدانية

تم تطبيق صحيفة الاستقصاء على عيّنة عشوائية من الجمهور اللبناني، وذلك لجمع المعلومات والبيانات من المبحوثين حول مدى متابعتهم للبرامج الحوارية التلفزيونية التي تتناول القضايا الاجتماعية، واستطلاع مدى تأثيرها على الإدراك الشخصي للجمهور لهذه القضايا.

وفي ما يلي جداول تتعلّق بخصائص العينة:

الجدول الرقم (1)
توزيع العينة وفقاً للفئة العمرية

الفئة العمرية	مكان الإقامة	مدينة			قرية			مجموع الجنس		المجموع الكلي
		المجموع	أنثى	ذكر	المجموع	أنثى	ذكر	أنثى	ذكر	
28-18	ك	24	37	61	25	67	92	49	104	153
	%	6	9.25	15.3	6.25	16.75	23	12.3	26	38.3
39-29	ك	40	33	73	45	25	70	85	58	143
	%	10	8.25	18.3	11.25	6.25	17.5	21.3	14.5	35.8
50-40	ك	30	23	53	23	5	28	53	28	81
	%	7.5	5.75	13.3	5.75	1.25	7	13.3	7	20.3
61-51	ك	5	7	12	6	2	8	11	9	20
	%	1.25	1.75	3	1.5	0.5	2	2.75	2.25	5
62 فأكثر	ك	1	0	1	1	1	2	2	1	3
	%	0.25	0	0.25	0.25	0.25	0.5	0.5	0.25	0.75
المجموع	ك	100	100	200	100	100	200	200	200	400
	%	25	25	50	25	25	50	50	50	100

يشير الجدول الرقم (1)، إلى أن عينة الدراسة جاءت مناصفة بين الذكور والإناث، وبين القرية والمدينة بنسبة (50٪) لكل منهم. وتشير البيانات إلى أن النسبة الأكبر من المبحوثين تقع في الفئة العمرية (28-18) بنحو (38٪) تقريباً، تليها الفئة العمرية (39-29) بنحو (36٪) تقريباً.



الجدول الرقم (2)

توزيع العينة وفقاً للحالة الاجتماعية

المجموع الكلي	مجموع الجنس		قرية			مدينة			مكان الإقامة	
	أنثى	ذكر	المجموع	أنثى	ذكر	المجموع	أنثى	ذكر	الحالة الاجتماعية	
149	83	66	80	51	29	69	32	37	ك	عازب
37.25	20.75	16.50	20	12.75	7.25	17.25	8	9.25	%	
229	102	127	108	42	66	121	60	61	ك	متزوج
57.25	25.50	31.75	27	10.50	16.50	30.25	15	15.25	%	
8	7	1	5	4	1	3	3	0	ك	أرمل
2	1.75	0.25	1.25	1	0.25	0.75	0.75	0	%	
14	8	6	7	3	4	7	5	2	ك	مطلق
3.50	2	1.50	1.75	0.75	1	1.75	1.25	0.50	%	
400	200	200	200	100	100	200	100	100	ك	المجموع
10	50	50	50	25	25	50	25	25	%	

يوضح الجدول الرقم (2)، توزيع عينة الدراسة وفقاً للحالة الاجتماعية، وقد حلت فئة «المتزوجين» في المرتبة الأولى بنحو (57 %) تقريباً، تليها نسبة «العازبين» بنحو (37 %) تقريباً، ثم «المطلّقين» بنسبة (4 %) تقريباً، وأخيراً فئة «الأرمل» بنحو (2 %) تقريباً.

الجدول الرقم (3) توزيع العينة وفقاً للمستوى التعليمي

المجموع الكلي	مجموع الجنس		قرية			مدينة			مكان الإقامة	المستوى التعليمي
	أنثى	ذكر	المجموع	أنثى	ذكر	المجموع	أنثى	ذكر		
7	4	3	4	2	2	3	2	1	ك	ابتدائي
1.75	1	0.75	1	0.50	0.50	0.75	0.50	0.25	%	
47	19	28	30	12	18	17	7	10	ك	متوسط
11.75	4.75	7	7.50	3	4.50	4.25	1.75	2.50	%	
56	20	36	32	12	20	24	8	16	ك	ثانوي
14	5	9	8	3	5	6	2	4	%	
172	97	75	80	45	35	92	52	40	ك	جامعي
43	24.25	18.75	20	11.25	8.75	23	13	10	%	
90	45	45	39	21	18	51	24	27	ك	دراسات عليا
22.50	11.25	11.25	9.75	5.25	4.50	12.75	6	6.75	%	
28	15	13	15	8	7	13	7	6	ك	مهني
7.00	3.75	3.25	3.75	2.00	1.75	3.25	1.75	1.50	%	
400	200	200	200	100	100	200	100	100	ك	المجموع
100	50	50	50	25	25	50	25	25	%	

تبين نتائج الجدول الرقم (3)، توزيع أفراد العينة حسب المستوى التعليمي. وتشير البيانات إلى أن النسبة الأكبر كانت للجامعيين بنسبة (43 %) تقريباً، تليها فئة الدراسات العليا بنحو (23 %) تقريباً. أما فئة «الثانوي» فسجلت نحو (14 %) تقريباً، تليها فئة «المتوسط» بنحو (12 %) تقريباً، والمهني بنحو (7 %) تقريباً، وأخيراً «الابتدائي» بنحو (2 %) تقريباً.



نتائج الدراسة

بيّنت الدراسة أنّ (62٪) تقريباً من المبحوثين لا يشاهدون البرامج الحوارية بصورة دائمة، وأنهم يشاهدونها في بعض الأحيان. أما من يشاهدونها بصفة دائمة فقد بلغت نسبتهم (14٪) تقريباً فقط من العيّنة، لتبلغ إجمالي نسبة المتابعين لهذا النوع من البرامج بين «أحياناً ودائماً» (76٪) تقريباً من مجموع عيّنة الدراسة، في حين أنّ (24٪) تقريباً يشاهدونها «نادراً»، وهذه النسبة تقارب ربع العيّنة رغم أهمية هذه النوعية من البرامج، ما يدلّ ربّما على أن نسبة من الجمهور بدأت تنصرف عن مشاهدة التلفزيون وسط وجود بدائل أخرى كوسائل التواصل الاجتماعي وغيرها.

والملاحظ أنّ نسبة من يتابعون هذه النوعية من البرامج «دائماً» لم تكن كبيرة إذ سجّلت كما ذكرنا (14٪) فقط، وهي نسبة مستغربة نظراً لطبيعة هذه النوعية من البرامج وأهميّتها ودورها في حياة الجمهور لا سيّما أنها تتناول القضايا الاجتماعية التي تلامس مشاكلهم.

لقد أظهرت الدراسة أنّ (73٪) تقريباً من أفراد العيّنة يشاهدون البرامج الحوارية التي تتناول القضايا الاجتماعية مع «الأسرة والأقارب»، وهي نسبة عالية وطبيعية ربما تعود للوقت المسائي الذي تُعرض فيه هذه البرامج، والذي غالباً ما تجتمع فيه الأسرة وتتمّ فيه الزيارات بين المقرّبين، خاصة أن هذه الفترة تعد فترة استراحة بعد فترة العمل النهاري. أما نسبة الذين يشاهدون البرامج «بمفردهم» فقد بلغت (23٪) تقريباً، وعلى الأرجح تُفضّل هذه الفئة مشاهدة هذه النوعية من البرامج بشكل هادئ وبتركيز تام. وفي المرتبة الأخيرة، جاءت نسبة الذين يشاهدون البرامج مع «الأصدقاء والجيران» بنسبة ضئيلة بلغت (4٪) تقريباً.

وبالتدقيق في النتائج يتبيّن أنّ النسب جاءت متقاربة إلى حدّ ما، بين القرية والمدينة، باستثناء متغيّر «وحيداً» إذ سجّل تفاوتاً بسيطاً بين المدينة بنسبة (14٪) تقريباً، والقرية بنسبة (9٪) تقريباً. كما سجّل تفاوت بين نسبة الإناث اللواتي يتابعن البرامج «مع الأسرة والأقارب» في المدينة بنحو (17٪) تقريباً، والقرية بنسبة (21٪) تقريباً. وأيضاً، سجّل تفاوت بين الإناث اللواتي يتابعن البرامج بشكل منفرد في

المدينة بنسبة (7٪) تقريباً، والقرية بنحو (4٪) تقريباً، أي ضعف العدد، وربما يعود السبب في ذلك إلى كون الأنثى في القرية قلماً تتوفر لها الفرصة لمشاهدة البرامج منفردة عكس المدينة حيث يقل مفهوم الروابط الاجتماعية والزيارات نظراً لتباعد المنازل عن بعضها بعضاً خلافاً للقرية.

أوضحت الدراسة أنّ الدافع الأساس لمشاهدة عيّنة الدراسة للبرامج الحوارية التي تناول القضايا الاجتماعية كان «لمواكبة ما يحدث في المجتمع»، حيث نال هذا السبب المرتبة الأولى بنسبة (39٪) تقريباً من إجمالي المستطلعين. وهذه النسبة طبيعية ربّما تتبع من حبّ الأفراد لمعرفة ما يحصل في مجتمعهم من قضايا تمسّ يوميات الأسرة وتعرض مشاكل واقعية. أما مشاهدة البرامج لـ «نوعية القضايا التي تتناولها» فقد احتلت المرتبة الثانية بنحو (25٪) تقريباً من إجمالي العيّنة، إذ غالباً ما يبدي الجمهور اهتماماً بمشاهدة هذا النوع من البرامج جرّاء الترويج الذي تقدّمه القناة عن قضايا البرنامج قبل أيام من عرضها، ما يجعل الأفراد يرددون الحلقة لمشاهدة تفاصيل القضية وتداعياتها. وفي هذا الإطار، يعمل القيّمون على البرنامج على عرض ترويجي قائم على الإثارة والتشويق من خلال المشاهد التي تُبث والكلام الذي يرافقها ما يولّد الفضول لدى المتلقي في المشاهدة.

أما في المرتبة الثالثة، فجاء دافع «ملء الفراغ» بنحو (17٪) تقريباً حيث يعاني بعض الأفراد من وجود فراغ في حياتهم اليومية وعلى مستويات عدة، فيلجأون إلى ملء الوقت بمشاهدة ما يرد إليهم من مضامين إعلامية من ضمنها هذه البرامج. وقد حلّ دافع «اكتساب التوعية» في المرتبة الرابعة بنسبة (16٪) تقريباً، وهي نسبة ضئيلة تُبيّن قلة اهتمام الجمهور باكتساب التوعية بقدر اهتمامه بمشاهدة نوعية القضايا وتفاصيلها.

لقد بيّنت الدراسة أنّ (48٪) تقريباً من أفراد العيّنة -أي حوالي النصف- يعتبرون أنّ محتوى البرامج الحوارية لا يؤثر على إدراكهم الشخصي للقضايا الاجتماعية بصفة دائمة، وأنه يؤثر فيهم في بعض الأحيان، في حين رأى (37٪) تقريباً، أنه يؤثر في إدراكهم بشكل دائم، فيما سجّل تفاوت ملحوظ بين الذكور والإناث، إذ أجاب



(14٪) تقريباً من الذكور بـ «نعم»، فيما أجاب (23٪) تقريباً من الإناث بـ «نعم». أما في ما يتعلق بالإجابة بـ «أحياناً» فقد جاءت النسب متشابهة إلى حدٍّ ما، عكس الإجابة بـ «لا» التي اختلفت بين الجنسين أيضاً وسجّلت (11٪) تقريباً للذكور، و (5٪) تقريباً للإناث. وعليه، فإنَّ نسبة من يتأثر إدراكهم بمحتوى البرامج تحمل دلالات مهمة تشير إلى أنَّ محتوى هذه البرامج يؤثر على معارف الجمهور وإدراكه للقضايا الاجتماعية.

كذلك بيّنت الدراسة أنَّ (52٪) تقريباً من أفراد العيّنة «راضون إلى حدٍّ ما» عن معالجة البرامج الحوارية للقضايا الاجتماعية، في حين عبّر (10٪) تقريباً فقط عن رضاهم التام، و (38٪) تقريباً عبّروا عن عدم رضاهم عن طريقة المعالجة، نظراً لعدم مساهمتها ربما بالشكل المطلوب في وظيفة «التوعية والإرشاد»، ويمكن إرجاع السبب إلى أن هذه البرامج قد لا تعالج القضايا بالطريقة المتوقعة من الجمهور.

المصادر والمراجع

أ. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. ابراهيم، علي (2017). التكامل بين الاعلام التقليدي والجديد. الأردن: دار المعتر للنشر والتوزيع.
2. إسماعيل، قباري (1984). علم الاجتماع الجماهيري وبناء الاتصال، دراسة في الإعلام واتجاهات الرأي العام. مصر: منشأة المعارف.
3. الأمير، وعد (2013). دور التلفزيون في قيم الأسرة، الأردن: دار غيداء للنشر والتوزيع.
4. باسي، نجاه (2015). المعالجة الإعلامية لقضايا الأسرة في الإذاعة الجزائرية – دراسة تحليلية لبرنامج البيت والأسرة في إذاعة الوادي المحلية ، الجزائر: جامعة الوادي.
5. بخوش، أسماء (2015). المعالجة الإعلامية لقضايا الجريمة في الصحافة الجزائرية. رسالة ماجستير، الجزائر: جامعة بسكرة.
6. البشر، محمود (2019). نظريات التأثير الاعلامي. السعودية: شركة العبيكان للنشر.
7. بعزیز، إبراهيم (2012). تكنولوجيا الاتصال الحديثة وتأثيراتها الاجتماعية والثقافية. الجزائر: دار الكتاب الحديث.
8. التميمي، محمد (2018). المنظور الاستراتيجي للإعلام الدعوي. الأردن: دار أمجد للنشر والتوزيع.
9. ثابت، ياسر (2015). المتلاعبون بالعقول..سقطات الإعلام في مصر. مصر: دار الكتب للنشر والتوزيع.
10. جالو، جيرنو (2016). دور التلفزيون في نشر التعاليم الاسلامية، الأردن: دار



- الجنان للنشر والتوزيع.
11. جمعية، بو كبشة (2016). تأثير التلفزيون على انحراف الشباب. الجزائر: جامعة حسيبة بن بو علي الشلف.
 12. الحاج، يوسف (2008). إدارة السلوك الانساني والتنظيمي. عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع.
 13. حسين، سمير محمد (1996). الإعلام والاتصال بال جماهير والرأي العام. القاهرة: عالم الكتب.
 14. الدعيمي، غالب (2017). الإعلام الجديد. الأردن: دار أمجد للنشر والتوزيع.
 15. رافعي، أمينة، نسيب، رانية (2016). دور وسائل الإعلام في الحد من ظاهرة العنف الأسري على الطفل. رسالة ماجستير، الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي.
 16. رزيق، سامية (2016). البرامج الاجتماعية في الفضائيات الجزائرية الخاصة. رسالة ماجستير، الجزائر: جامعة العربي التبسي - تبسة.
 17. الزعبي، أحمد (2017). أسس علم النفس الاجتماعي، علم النفس بين التراث والمعاصرة. لبنان: دار الكتب العلمية.
 18. السنوسي، مختار (2008). الاعلام الدولي: الأسس والمفاهيم. الأردن: دار زهران للنشر.
 19. السيد حسنين، إبراهيم (2017)، أخلاقيات الاعلام وقوانينه. مصر: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع.
 20. الشمري، محمد (2016). المدخل إلى دراسة العلاقات العامة والإعلام. مصر: العربي للنشر والتوزيع.
 21. شهاب، سوزان (2019). أثر المسلسلات التريكية في القيم لدى الشباب: طلاب معهد العلوم الاجتماعية - الفرع الأول نموذجًا. رسالة ماجستير، لبنان: معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية.

22. الظاهر، عبد الله، المعماري، علي (2013). أثر القنوات الفضائية في القيم الاجتماعية والسياسية: قناة الشرقية عين العالم في العراق نموذجا: دراسة في النقد والتحليل. العراق.
23. عابد، زهير، أبو السعيد، أحمد (2018). الاعلام والبيئة بين النظرية والتطبيق. الأردن: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع.
24. العامري، محمد (2011). أثر الإعلان التلفزيوني على الطفل. مصر: دار الكتب المصرية.
25. عبد الحميد، صلاح. (2018). الاعلام السياسي. مصر: أطلس للنشر والتوزيع الإعلامي.
26. عبد الظاهر، وجدي (2013). دور وسائل الإعلام الحديثة في التوعية ومواجهة الأزمات الأمنية. مصر: جامعة أم القرى، كلية العلوم الاجتماعية.
27. عزي، عبد الرحمان، بو علي، نصير (2010). حوارات أكاديمية حول النظرية الحتمية القيمة في الاعلام. الجزائر: دار الورسم.
28. الغانمي، مثنى (2018). التلفزيون والحرب: دراسة في اتجاهات الأخبار وتأثيراتها وانعكاساتها. الأردن: دار أمجد للنشر والتوزيع.
29. القادري، نهاوند (2008). قراءة في ثقافة الفضائيات العربية الوقوف على تخوم التفكك. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
30. قادوس، أشرف (2014). التلفزيون السياسي: المعالجة التلفزيونية للقضايا السياسية. مصر: العربي للنشر والتوزيع.
31. قندوزي، حنان (2017). دور البرامج التلفزيونية الاجتماعية في توجيه سلوك الشباب الجزائري. رسالة ماجستير، الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي.
32. الكريطي، حيدر (2018). وسائل الإعلام وبناء المجتمع الديمقراطي: دراسة في دور التلفزيون. عمان: دار أمجد للنشر والتوزيع.



33. الكناني، الدجيلي، أحمد، مهدي (2018). التلفزيون وتعزيز الوعي الصحي. عمان: دار أمجد للنشر والتوزيع.
34. لطفي، محمود (2017). برامج التوك شو وإعلام الأزمات. مصر: العربي للنشر والتوزيع.
35. محمد، سارة (2018). مؤسسة الرئاسة والبرامج الحوارية المعالجة الإعلامية وعلاقتها باتجاهات الجمهور. مصر: دار العربي للنشر والتوزيع.
36. معوض، موسى (2019). الزواج المبكر دراسة تحليلية في اتجاهات فتيات الريف نحو الزواج المبكر. عمان: مركز الكتاب الأكاديمي.
37. الموسوي، محمد (2016). إدارة العلاقات العامة في قطاع المنشآت السياحية، الأردن.
38. نادر، جوسلين، مخايل، طوني (2016). صور العنف في التغطيات الاخبارية للإعلام اللبناني. لبنان: مهارات.
39. نايلي، نورة (2021). دور البرنامج الحواري التلفزيوني في تشكيل الوعي الاجتماعي للجمهور-دراسة ميدانية، جامعة الجزائر، الجزائر.
40. النبال، مایسة (2002). التنشئة الاجتماعية: مبحث في علم النفس الاجتماعي. مصر: دار المعرفة الجامعية.
41. النيرب، باسل (2020). جمهورية التلفزيون وجهة نظر نقدية. السعودية: العبيكان للنشر والتوزيع.
42. الهروتي، سليمان (2017). التعرّض لوسائل الإعلام الرياضي ودوره في العوامل النفسية والأداء الرياضي. عمان: دار الأكاديميون للنشر والتوزيع.

ب. الدوريات

1. بني عطا، زايد (2008). بناء مقياس الاتجاهات نحو تنظيم النسل باستخدام النموذج الكشفي التدريجي العام. الأردن: المجلة الأردنية في العلوم التربوية، العدد 2، حزيران 2008، جامعة اليرموك.

2. حسن، راضي، خليل، إيثار (2012). البرامج الحوارية ودورها في تشكيل اتجاهات الرأي العام من وجهة نظر طلبة الإعلام. العراق: الجامعة العراقية، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد 73.
3. حسن، راضي، ذويب، عثمان (2011). اتجاهات البرامج الحوارية في القنوات الفضائية العراقية (السومرية والبغدادية أنموذجاً)، مجلة كلية التربية واسط. العراق: الجامعة العراقية.
4. حسيني، وليد (2018). البرامج الحوارية في القنوات الفضائية الجزائرية. الجزائر: مجلة الدراسات الإعلامية- المركز الديمقراطي العربي، العدد الثالث.
5. السنجري، بشرى (2019). دور التلفزيون في إثارة العنف في منافسات كرة القدم لدى الشباب العراقي. دراسة تطبيقية على طلبة كلية التربية البدنية والعلوم الرياضية جامعة بغداد، ألمانيا: مجلة الدراسات الإعلامية - المركز الديمقراطي العربي- برلين- العدد الثامن.
6. شعباني، مالك (2012). دور التلفزيون في التنشئة الاجتماعية. الجزائر: مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر- بسكرة.
7. العايب، سليم، بو طبال، حكيم (2014). التلفزيون والمسألة الاجتماعية. المجلة العربية للعلوم الاجتماعية، مصر: المؤسسة العربية للاستشارات العلمية وتنمية الموارد البشرية.
8. العبيدي، حام (2015). دور البرامج الحوارية التلفزيونية في تشكيل الوعي السياسي لدى طلبة جامعة ديالى. العراق: جامعة بغداد، مجلة الباحث الإعلامي، العدد 27.
9. متعب، عبيد (2017). اتجاهات الجمهور نحو تغطية القنوات الفضائية للأحداث الجارية. العراق: مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية.
10. نايلي، نفيسة، مساعدة، سلمى (2020). القضايا الاجتماعية في الجزائر بين الصحافة الإلكترونية وصحافة المواطن. الجزائر: مجلة الإعلام والمجتمع.



ج. المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

1. Chagnon, Nicholas, (2016). Violence against women in the news: progress without justice.honolulu:university of Hawaii at manoa.
- Chermak, Steven, Grunewald, Jeffrey (2006). The media s coverage of domestic terrorism, Justice Quarterly: volume 23. Retrieve(25- 4- 2019). from: <https://urlshortner.org/YKSCa>
2. Davison, Phillips, (N.D). Public opinion, retrieved (19- 10- 2020). from: <https://urlshortner.org/ja32k>
3. Edwards, George, Wood, Dan (1999). Who Influences Whom? The President, Congress, and the Media, the American Political Science Review
4. Gallot, Leonard (2015). L'influence des médias sur la société, Retrieved (3- 5- 2019). From: <https://urlshortner.org/npJPT>
5. Hadesian, Seta (2006). Public Opinion - The role of Media, CCR international refugee rights conference, 17- 19 june 2006. Canada: TORONTO.
6. Steffen (2018). L'influence des médias dans notre société. retrieved (7- 10- 2019). from: <https://urlshortner.org/Nzeg5>
7. Vol. 93, No. 2, USA, American Political Science Association.

أثر التراث النحوي العربي في رؤى الوعر اللسانية

خضر ناصر نجيب^(*)

أ.د. بشير فرج^(**)

أ.م.د. خليل عجينة^(***)

ملخص البحث

رأى مازن الوعر أنَّ ثمة صلةً قُربى معرفيةً بين التراث العربيِّ واللّسانيّات، فهما يتكاملان في حقل التّكوين الحضاريّ، ولا يتعارضان، ولا سيّما أنّه رصد في مقاربات النّحاة العرب القدّامى عمقاً فكريّاً، يلتقي مع تشومسكيّ في نظريّته التّوليديّة التّحويليّة، ومع فيلمور وولتر كوك في المبادئ النّظريّة لمنهجهما الدّلاليّ. لذلك اجتهد في قراءة النّظريّة اللّسانية العربيّة القديمة بعدسة اللّسانيّات الحديثة، تمهيداً لصياغة نظريّة عربيّة لسانية حديثة، تُثري الدّرس اللّسانيّ العالميّ، وتفتح الباب أمام الثّقافة العربيّة لاستثمار اللّسانيّات في خدمة اللّغة العربيّة.

كلمات مفتاحيّة

مازن الوعر، تشومسكي، التراث العربيّ، اللّسانيّات، النّحاة العرب، بنية، منهج لسانيّ، التّراكيب العربيّة، الحاجة اللّغويّة العربيّة، البنيويّة، النّظريّة التّوليديّة التّحويليّة، نموذج لسانية، التّحليل الدّلاليّ.

(*) طالب دكتوراه في جامعة بيروت العربيّة، اختصاص لسانيّات.

(**) مشرف رئيس، أستاذ مادة النقد والبلاغة العربيّة في جامعة بيروت العربيّة، 009613618539.

bashir.faraj@bau.edu.lb E-mail:.

(***) مشرف مشارك، أستاذ مادة النحو وعلوم اللّغة في جامعة بيروت العربيّة، 009613718861.

khalilajine@gmail.com E-mail:.



ملخص البحث باللغة الفرنسية

Mazen Alwaer trouve qu'il existe un lien de parenté cognitif entre le patrimoine arabe et la linguistique. ils ne se contredisent pas mais Ils se complètent dans le secteur de l'édification d'une civilisation, notamment qu'il a observé chez les grammairiens arabes anciens une profondeur intellectuelle qui rencontre CHOMSKY sur sa théorie générative et transformationnelle, et rencontre Fillmore et Walter Kok sur les principes théoriques de leur méthodologie sémantique . C'est ainsi qu'il a sérieusement étudié la théorie linguistique arabe ancienne par la linguistique moderne, préparant la formulation d'une théorie arabe linguistique moderne, qui enrichit à son tour la linguistique internationale et ouvre la voie à la culture arabe pour mettre la linguistique au service de la langue arabe.

المقدمة

تتفق اللغات وتتشابه في أمورٍ، وتختلف في أمورٍ أخرى. وبما أن الظاهرة اللغوية لم تأت من عدم، وإنما جاءت لتعبر عن الإنسان الذي يقف وراء المعرفة البشرية التي لا يمكن أن تخرج من طور الكمون إلى طور الظهور، إلا من خلال اللغة. فإذا كان ذلك كذلك، فإن «النظرية اللسانية ستكون قد حققت هدفها الأخير: الإنسانية والعالمية». (الوعر، 1987، ص. 250).

ولم يجد اللساني مازن الوعر أية فائدة تُرتجى من الصراع بين تيارَي الأصالة والمعاصرة، ولم يتبن رأي من قال بقداسة اللغة العربية وتساميتها على اللسانيات، ولا رأي من سَخف المخزون اللغوي في التراث العربي، وأسقط اللسانيات على العربية إسقاطاً أعمى، وإنما رأى أن النظرية اللغوية القديمة والنظرية اللسانية الحديثة تتكاملان، ولا تتعارضان، فلكلٍّ منهما منطلقها وغايتها. يقول الوعر: «إن هناك نقاط ضعف وقوة في تلك النظريتين القديمة والحديثة، وهذا أيضاً يجعلنا نؤكد على أن كلَّ نظرية تكمل الأخرى وتسدُّ ثغراتها». (الوعر، 1988، ص. 41). فالأولى تساعد على شرح اللغة، والثانية تركز على توصيفها وصفاً دقيقاً. فالتحاة العرب حللوا التركيب العربي من وجهة نظرٍ علائقية، أمّا اللسانيون فقد تناولوا اللغة من حيث وظيفة العناصر اللغوية فيها.

ولفت الوعر إلى أن المفهوم الحاسم في النظرية العربية اللسانية هو مفهوم العامل والمعمول، وأن الجملة العربية تقوم على مفهوم الإسناد، وما يتضمّنه من عمليّتي التقديم والتأخير. وهذا ما تلتقي به النظرة التراثية مع النظرية التوليدية التحويلية. يقول الوعر: «فطبقاً لاعتقاد ديك (1978)، وتشومسكي (1977)، فإن أهم ركن لغوي في التركيب الأساسي هو ذلك الركن المقدّم على غيره من بقية الأركان. هذا المفهوم كان قد استخدمه القدامى من علماء اللغة العربية لشرح عملية التقديم والتأخير في التراكيب العربية». (الوعر، 1987، ص. 225).

إشكالية البحث

كيف رأى مازن الوعر طبيعة العلاقة بين التراث العربي والنظريات اللسانية الغربية؟ ولماذا رفض إقامة مفاضلة بينهما؟ وما المعطيات التي انطلق منها ليقول إن بإمكان التراث العربي أن يسهم في بناء نظرية عربية لسانية حديثة؟ وكيف تستطيع هذه النظرية - بنظر الوعر - إثراء الدرس اللساني العالمي؟ وهل اعتزاز الوعر بالتراث العربي قيده أو حفّزه نحو الانفتاح على النظريات اللسانية الحديثة؟ وما كانت غاية الوعر من دمج النظرية اللغوية العربية القديمة، بالنظرية الدلالية لولتر كوك، وبالنظرية التوليدية التحويلية لتشومسكي؟

المنهج المتبع

يدرس البحث أثر التراث العربي في نتاج الوعر اللساني دراسة نقدية، لذلك اعتمد المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي الذي يتيح رصد كثير من المواضع التي اعتزّ فيها الوعر بما قدّمه النحاة العرب القدامى من إشارات لسانية، وضوابط لغوية تحكم بنية التراكيب العربية.

ولعلّ القارئ الكريم يرغب في التعرّف إلى ذلك العالم اللساني الفذّ، قبل أن يطّلع على بعض مقارباته اللسانية. فمن هو مازن الوعر الذي يحلو لي أن أطلق عليه لقب «تشومسكي العرب»؟



1. نبذة عن مازن الوعر

إنّ المعلومات عن طفولة الوعر شحيحةٌ، غير أنّ ما يعيننا في هذا المقام أن نعرف أنّه:

- من مواليد حمص - سوريا.
- أستاذ علم اللّسانيّات الحديث في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة دمشق.
- عضو في اتّحاد الكتّاب العرب - دمشق.

1.1. الدّرجات العلميّة

بدأ الوعر دراسته الجامعيّة في سوريا، ثمّ أكمل تحصيله العلميّ العالي في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، على النّحو الآتي:

- دكتوراه دولة في علم اللّسانيّات الحديث بدرجة شرف من جامعة جورج تاون في الولايات المتحدة الأمريكيّة (صيف 1983، ونُشرت في 22 أيلول 1986).
- ماجستير في علم اللّسانيّات الحديث بدرجة امتياز من جامعة جورج تاون في الولايات المتحدة الأمريكيّة.
- دبلوم الدّراسات المعمّقة من معهد ماستشوستس للتكنولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكيّة.
- دبلوم الدّراسات العليا القسم الأدبيّ من جامعة دمشق.
- الإجازة في اللّغة العربيّة وآدابها بدرجة جيّد جداً من جامعة دمشق.

2.1. من مؤلفاته في اللّسانيّات

ترك الوعر رصيذاً كبيراً من المقالات اللّسانيّة بالإنكليزيّة، وهي منشورة في مجلّات علميّة عربيّة وأجنبيّة، وله مشاركاتٌ كثيرةٌ في المؤتمرات اللّسانيّة. أمّا أبرز كتبه، فهي:

- نحو نظريّة لسانية عربيّة حديثةٍ لتحليل التّراكيب الأساسيّة في اللّغة العربيّة 1987.

- قضايا أساسيّة في علم اللّسانيّات الحديث (مدخل) 1988.
- دراساتٌ لسانيةٌ تطبيقيّة 1989. (الوعر، 1987، ص. 8).

2. أثر التراث النحوي العربي في رؤى الوعر اللسانية

لم يعترف معظم علماء الغرب بالفضل للتراث العربي؛ لأنه برأيهم صنعة التراث الإغريقي ومرآة عنه. لكن الوعر أكد، في غير موضع، أن التراث العربي ثمرة الأيديولوجية الإسلامية العربية الراقية فكرياً، وذات الرؤية المستقبلية النافذة، وأن ثمة صلة قربة معرفية بين التراث العربي واللسانيات؛ لأن هذه الأخيرة، كما جميع الظواهر الإنسانية أو الفيزيائية «لم تنشأ من فراغ لتخدم في فراغ»، (الوعر، 1988، ص. 30)، بل كل منها حلقة في سلسلة متصلة الحلقات، يأخذ اللاحق فيها من السابق. يقول الوعر: «كانت استفادة اللسانيات من التراث اللغوي العربي أكثر من غيره، على الرغم من أن الباحثين اللسانيين الغربيين لا يعترفون بهذه الحقيقة، وذلك لأن حجّتهم هي أن التراث اللغوي العربي إنما هو انعكاس وحفظ للتراث اللغوي الإغريقي، إلا في بعض فرضياته الدلالية الجديدة». (الوعر، 1988، ص. 31).

1.2. بطلان المفاضلة بين التراث العربي واللسانيات

وعليه، فالتراث اللغوي العربي واللسانيات الحديثة لا يتفقان في المناهج والغايات والأدوات، وإنما صلة القربى بينهما تكمن في أن التراث «ليس ملكاً للعرب وحدهم، ولكنه ملك حضارة الإنسان المعاصر». (الوعر، 1989، ص. 18). لذلك دعا الوعر إلى الإسهام في الحضارة الحديثة من خلال إيجاد منهج لساني جديد يستمد نسغته من منطلقات العرب القدماء الفلسفية التي مكنتهم من رفع مداميك الحضارة العربية الإسلامية، ومن المنطلقات الفلسفية الغربية التي نتجت عنها الحضارة الحديثة. يقول الوعر في سياق تأكيده على العلاقة القائمة بين التراث اللغوي العربي القديم واللسانيات الحديثة: «ولكي أثبت هذه الحقيقة، فقد طرحتُ منهجاً لسانياً جديداً لفهم بنية اللغة العربية. هذا المنهج اللساني الحديث يستند في مقوماته إلى المنطلق الفلسفي اللغوي الذي وضعه العرب القدماء، ثم إلى المنطلق الفلسفي اللساني الذي هو نتاج الحضارة الحديثة». (الوعر، 1989، ص. 10).

ولم يكن الوعر شديد الاعتزاز بالتراث العربي القديم فحسب، وإنما كان مؤمناً بالفكر العربي الحديث المنبثق عنه. يقول في ذلك: «فنحن العرب، يجب أن نترجم



ترجمة علمية أمينة كل ما هو موجود في هذا العلم، وبعدها يمكننا أن نضع نظرية لسانية عربية، تنبع من فكرنا العربي الضارب جذوره في حركة التاريخ، ثم من فكرنا العربي المعاصر الذي هو امتداد لكونه هذا التاريخ». (الوعر، 1989، ص. 40).

وفي موضع آخر، وتحت عنوان: إمكانية إيجاد نظرية لسانية عربية حديثة، يبدو لنا جلياً حرص الوجدان على المواءمة بين التراث العربي وتقنيات اللسانيات الحاسوبية الحديثة، فيقول: «إنّ النظرية اللسانية الغربية يمكنها أن تستفيد كثيراً من المواد اللغوية العربية المقدّمة في هذه الدراسة، ومن المفاهيم اللسانية التي وضعها العرب القدامى. وفي الوقت نفسه، فإنّه سيكون من المفيد جداً، بل من الضروري جداً أن يفتح اللغويون العرب المحدثون أعينهم على التطوّرات الحديثة المدهشة والعلاقة في تكنولوجيا اللسانيات الغربية». (الوعر، 1989، ص. 69).

وقد يقول قائل: أليس لدينا تراثنا اللغوي العربي المجيد؟ أنحن بحاجة إلى هذا العلم الوافد لخدمة اللغة؟ أتتهمون علماءنا الأقدمين بالقصور والعجز؟ ألم يتركوا لنا مئات آلاف الكتب في شتى العلوم؟ ألم يشبعوا العربية درساً وفحصاً وتمحيصاً؟ إنّ في جعبة الوجدان أجوبة منطقية هادئة، إذ رأى أنّه لا يجوز أن نُسقط على التاريخ الحضاري معايير ليست لزمه، أو أن نحاكمه انطلاقاً من مقاربات إنسان القرن الحادي والعشرين وحاجاته. يقول الوجدان: «إنّه من الخطأ العلمي الفادح أن نحمل التاريخ الحضاري وزراً فوق وزره. دع التاريخ يفرز حقائقه من الواقع والزمن الذي كان يعايشه، دون أن نُسقط عليه حقائق معاصرة لرغبة قومية، أو نزعة دينية، أو تحمس عاطفي». (الوعر، 1989، ص. 33).

من هنا، فقد كان الوجدان في نتاجه اللساني -الذي تسنّى لي الاطلاع عليه- يمنع الانتقاص من قدر الدراسات اللغوية العربية القديمة، ويرفض فكرة أنّ اللسانيات الحديثة تفضلها قيمة ورؤية، ويرى أنّ لكل من المدارس اللسانية في العالم، وسائل وأدوات منهجية بحثية، لا شك في أنّها تتغير بحسب البيئة والظروف والزمن وأنماط العيش والتفكير. يقول الوجدان: «إنّ اختلاف الاستخدامات لنتائج العلم تتبع اختلافات الإيديولوجيات في العالم. أمّا قضية استخدام الوسائل والأساليب والتقنيات العلمية

للتوصل إلى هدفٍ أو غايةٍ علميةٍ معيّنة، فإنّها مسألةٌ مشتركةٌ بين جميع الحضارات الحديثة». (الوعر، 1989، ص. 39).

ويعلن الوعر إيمانه بأنّ الحضارة الإنسانية سلسلةٌ متّصلة الحلقات: «ويبقى صحيحاً أنّ الأعمال اللغوية واللسانية قديمةٌ كانت أم حديثة، إنّما تكمل بعضها بعضاً في حقل التكوين الحضاريّ الفاعل والمنفعل في حركة التاريخ الجدلية». (الوعر، 1988، ص. 355).

وهنا أتساءل: أمّن المنطق أن نعيب على فلكيٍّ من العصور الغابرة يرصد ظاهرةً فلكيةً بالعين المجردة، عدم اعتماده منظراً إلكترونياً حديثاً؟. يقول الوعر: «في التراث اللغويّ القديم (عربياً كان أم غير عربيٍّ)، لم تكن هناك وسائلٌ علميةٌ سريعةٌ لفحص اللغات البشرية كلّها، وتحليلها، ومعرفة سرّ حركيّتها وعملها من أجل أن نستفيد منها تقنياً أو تكنولوجياً». (الوعر، 1989، ص. 33).

وعليه، فمن أراد عقد مفاضلةٍ بين المناهج عبر العصور، فإنّه في هذه الحالة يجافي الصواب؛ لأنّ لكلّ زمنٍ حكمه. ومعلومٌ أنّ الأحكام والوسائل والمناهج تتغيّر بتغيّر الأزمان. ناهيك بأنّ الباحث اللغويّ يجب أن يلبي حاجة لغته، وحاجات الناس في عصره، وإلاّ فإنّ جهوده تضيع سدىً، ويحكم على بحوثه أن تدور في حلقةٍ مفرغة. وعليه، فلا يجوز أن نكتب في اللسانيّات عبثاً، أو ترفاً، على مذهب من قال: إنّ الفنّ للفنّ، وليس له أيّ وظيفة اجتماعية. وقد علّق الوعر على ذلك بقوله: «إذا أردنا أن نعمل في الحقل العربيّ اللسانيّ الحديث والمعاصر، فإنّه لا بدّ لنا من أن نبدأ بنظريةٍ لسانيةٍ عربيةٍ حديثة، تنبع من الحاجة اللغوية العربية المعاصرة التي تواجهها لغتنا العربية، تلك الحاجة اللغوية المعاصرة التي تختلف عن الحاجة اللغوية القديمة». (الوعر، 1988، ص. 427).

وعليه، فقد آمن الوعر بأنّ الحاجات اللغوية تختلف من زمنٍ إلى زمنٍ، وتتغيّر بحسب اختلاف المُنتقلات والأهداف والغايات والمناهج والأدوات البحثية المستخدمة.

ووافق الوعر ابن قتيبة الذي رأى أنّ الحديث الآن سيصير قديماً؛ لأنّ الزّمن لا يتوقّف،



والسيرورة الحضارية تهضم كل جديد، فإما يصمد إلى أن يؤدي رسالته، وإما يصير هباء. قال الوجود: «وقد اعتبر ابن قتيبة الصراع بين القديم والحديث صراعاً آتياً مؤقتاً، وذلك لأن الحديث في الحاضر، لا بد أن يصبح قديماً في حركة التاريخ الجدلية». (الوجود، 1989، ص. 277). ومن ذلك أن البنيوية (Structuralism) ظلت لعقود طويلة، المثال الكامل في التحليل اللساني، ثم غدت من الماضي بعد أن أطاح بها تشومسكي في نظريته التوليدية التحويلية. وقد علّق الوجود على ذلك بقوله إن النظرية البنيوية «التي اعتبرت لمدة نصف قرنٍ ونيفٍ على أنها نظريةً كاملةً يمكن أن تطبق على أية بنية لغوية في العالم، إنما أصبحت مجرد معيارٍ لساني قديم». (الوجود، 1989، ص. 278).

وبناءً على ما تقدّم، فقد بدا الوجود مدافعاً عن التراث العربي ومؤمناً به، إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يكون مُنصفاً. فقد رأى أن الدراسات القديمة دراسات شخصية، معيارها السببية، وهدفها إنساني.

وبالمقابل، فإن اللسانيات الحديثة دراسات علمية، معيارها الماهية، بمعنى «أنها تسجل الحقائق الملحوظة للغة فقط، دون محاولة شرحها. وإذا كان هناك شرحٌ لساني، فإنه عبارة عن الشرح الذي يتناول العلاقة بين الحقائق الملحوظة للغة، وبين النظرية اللسانية العامة والتجريبية». (الوجود، 1989، ص. 34). ومعيار الماهية هذا هو ثمرة «الحضارة الحديثة، وبالتحديد لعلومها الدقيقة الصارمة، كالرياضيات والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والهندسة الإلكترونية، وما أشبه ذلك». (الوجود، 1989، ص. 37). وقریباً من ذلك، يوصف الوجود اللسانيات الحديثة بأنها: «استمرارٌ للخط الحضاري الحديث، ذي الطابع العلمي التكنولوجي»، (الوجود، 1989، ص. 34)، وذي الأهداف العلمية النفعيّة. ويتجلى ذلك في أن اللسانيات الأمريكية الاجتماعية تبحث عن القواسم الاجتماعية اللغوية التي تجعل من اثنين وخمسين شعباً في اثنتين وخمسين ولاية، شعباً واحداً. واللسانيات التطبيقية تعمل على تطوير تقنيات تعليم اللغات. أما اللسانيات الحاسوبية فقد دخلت عالم الذكاء الاصطناعي، وسعت إلى تطوير البرامج اللغوية الحاسوبية، ليعود ذلك بالنفع على اللغة والحاسوب معاً، وليسهم في أنسنة الآلة.

أما الأيديولوجية العربية الإسلامية القديمة، فقد سعت - بنظر الوعر - إلى تفسير مشكلة الإنسان في هذه المعمورة. من هنا، فقد رأى العلماء العرب الأقدمون أن عليهم لزماً معرفة هذه اللغة، وإدراك أسرارها وأبعادها؛ لأنها مرآة تفكير الإنسان المعبر عن شخصيته، والمفسر لسلوكاته وهواجسه وطموحاته، يقول الوعر: «فالنظرة الفلسفية الإسلامية أرادت أن تفسر لنا مشكلة الإنسان على الأرض؛ ولأن اللغة مكوّن جوهريّ من مكوّنات الإنسان، فإنها أرادت معرفة هذه اللغة، وسبرها، وتفسيرها، وربطها بالنظرة الفلسفية الكونية». (الوعر، 1989، ص. 21).

2.2. التماثل بين النحاة العرب واللّسانيين الغربيين

لم يكن الوعر أول، ولا آخر من تنبّه إلى أن النحاة العرب القدامى قد عالجوا كثيراً من الظواهر اللغوية التي شغلت النظريات اللسانية الحديثة. وقد درج الباحثون العرب على لفت النظر إلى ذلك في مؤلفاتهم. وأكتفي بهذا الشاهد من كتاب (الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي)، إذ قال صاحبه: «وكما ميّز ابن جنّي في شأن اللفظ واختلاف المعنى بين المشترك والجناس التام، فإننا نجد نظيراً لذلك في الوصف اللساني للظاهرة في بعض الجهود الغربية الحديثة». (التهالي، 2013، ص. 362). ثم يذكر الكاتب في سياق تفصيل ذلك معجم G. Mounin، وكتاب (دور الكلمة في اللغة) لستيفن أولمان وغيرهما.

ومن أمارات تأثر النتاج اللساني لدى الوعر بالتراث العربي، رصده المقاربات اللغوية المنشورة في نتاج النحاة الأقدمين، وانطلاقه منها، ومن النظرية التوليدية التحويلية، لبناء نظرية عربية لسانية حديثة. وما شجعه على ذلك التشابه الذي لاحظته بين أفكار النحاة العرب القدامى وأفكار تشومسكي؛ ولأن هذه النظرية، برأيه، تصلح لتوصيف معظم تراكم اللغة العربية. يقول الوعر: «فهناك حقائق ومفاهيم لغوية في كتاب سيويه، تشبه حقائق ومفاهيم لسانية عند نوم تشومسكي، ولا سيما في حقل علم النحو، أو التراكيب (Syntax)». (الوعر، 1989، ص. 37).

وقد شكّل هذا التشابه بين أفكار سيويه وأفكار تشومسكي، حافزاً لدى الوعر للتأكيد على أن تلاقي البحوث اللغوية العربية والغربية يرفد الحضارة الإنسانية



بمقومات البقاء، علماً أنَّ الرّجلين يختلفان في المنطلق الفلسفيّ والهدف البراغماتيّ لنظريّة كلّ منهما: فمنطلق سيبويه دينيٌّ إنسانيٌّ، وهدفه المحافظة على العربيّة التي نزل بها القرآن الكريم، «وخدمة الأجانب الذين يريدون تعلّم العربيّة، ثمّ خدمة اللّغة العربيّة نفسها، والحفاظ عليها من خلال تسجيل أصواتها وقواعدها وأنظمتها، في زمن تمازج الثقافة واللّغة العربيّة بغيرها من الثقافات واللّغات الأجنبيّة، ثمّ تمازج الدّم العربيّ بدماء الشّعوب التي كانت تدين للعرب». (الوعر، 1989، ص. 38). ولمّا كان ذلك كذلك، فلا عجب إذا سمعنا أبا عمر الجرمي يقول: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي النّاس في الفقه من كتاب سيبويه»، (سيبويه، 1988، ج 1، ص. 22)، ومردّد ذلك إلى أنّ الكتاب لديه لم يكن مؤلفاً نحوياً فحسب، وإنّما هو مدرسة للنّظر والتّفكير، واستنباط الأحكام، وحسن التّعليل والتّوصيف.

أمّا تشومسكي فمنطلقه «رياضيٌّ، فيزيائيٌّ، بيولوجيٌّ، هندسيٌّ، إلكترونيٌّ، وغاية النّظريّة اللسانية عنده معرفة ما يجري في الدّماغ البشريّ من ميكانيكيّة وآليّة تساعده في معرفة المعرفة اللّغويّة (Linguistic Knowledge) المتجلّية من خلال هذه المكنة البيولوجيّة العاملة في الدّماغ البشريّ، ألا وهي اللّغة»، (الوعر، 1989، ص. 38)، ثمّ استثمار هذه المعرفة اللّغويّة للإسهام في تطوير سائر الحقول الحضاريّة.

وقد رأى الوعر أنّ إعادة قراءة النّظريّة اللسانية العربيّة القديمة، يمهد لصياغة النّظريّة العربيّة اللسانية، استناداً إلى مبدأ التّفاعل الجدليّ التكامليّ بين التراث اللّغويّ العربيّ، والنّظريّات اللسانية العربيّة الحديثة، مؤكّداً على أنّهما سيُفيدان بعضهما، وسيُثيران البحوث اللسانية العالميّة المتطرّقة. وقد أثنى - في هذا السياق - على تجربة اللسانيّين المغاربة الذين تجاوزوا أشدّ الأزمات تعقيداً في الثقافة العربيّة، وهي أزمة الأصالة والمعاصرة، ووضعوا الدّرس العربيّ اللسانيّ في حلبة اللسانيّات العالميّة. ورأى أنّهم قدّموا «لفكر اللسانيّ الحديث نمذجةً لسانيةً عربيّةً، كان قد ابتكرها العرب القدماء، وطوّرها العرب المحدثون. وبذلك تتحقّق أوّل لبنة عربيّة من لبنات الفكر اللسانيّ العربيّ الحديث الذي يمكنه أن يكون رائداً، كبقية النّمذجات اللسانية، أو على الأقلّ واحداً منها». (الوعر، 1988، ص. 523).

ويتجلى أيضًا تأثر الوعر بالتراث العربي، عبر إيمانه بأن ما أتى به النحاة والبلاغيون يصلح أن يكون ملهمًا للسانيين العرب والغربيين على حدّ سواء. ولن يكون ذلك بقراءة مضمون التراث فحسب، وإنما بإعادة صياغة المبادئ الصوتية والنحوية والدلالية التي وضعها العرب القدامى «صياغةً علميةً، تجريبيةً، مضبوطةً، ثم موضوعيةً». (الوعر، 1988، ص. 532).

وقد أكد الوعر في مواضع كثيرة من مؤلفاته على أهمية التراث العربي في دعم التكوين اللساني العالمي، وتولدت لديه قناعة مفادها «أنّ البحوث اللغوية القديمة، والبحوث اللسانية الحديثة تشكّل وحدةً علميةً ديناميّةً فاعلةً ومنفعلةً في البحث اللساني المعاصر». (الوعر، 1988، ص. 515).

وانطلاقًا مما تقدّم، أعتقد أنّ إعادة صياغة المبادئ التي تضبط التراكيب العربية، سيفيد العربية واللسانيات معًا، وسيمنح أية نظرية لسانية -تبصر النور في قابل الأيام- سمة الشمولية، لتمكّنها من استيعاب مزيدٍ من اللغات العالمية. ولا ننسى أنّ فهم نظامنا اللغوي العربي، سيكون مُعينًا لنا على فهم لغتنا العربية، ومنها نفهم الإنسان العربي والمجتمع العربي اللذين أنتجا هذه اللغة.

وعليه، فقد أخذ الوعر على عاتقه الكشف عمّا يكتنزه هذا التراث من مفاهيم فلسفية متماسكة وواضحة، وقد حشد في كتاباته اللسانية كثيرًا من الضوابط والاستنتاجات والتطبيقات التي لا يجوز لأيّ نظرية لسانية أن تتجاهلها. وفي هذا السياق، يؤيد الوعر ما ذهب إليه عبد السلام المسدي في أنّه لو تسنّى للباحثين الغربيين الاطلاع على التنظير اللغوي للنحاة العرب القدامى، لبلغت اللسانيات أشواطًا كثيرةً عمّا هي عليه الآن. يقول الوعر: «لو أنّ الغرب قد التفت إلى التأريخ اللغوي اللساني في الحضارة العربية الإسلامية، كما يبدو للباحث الدكتور عبد السلام المسدي، وكما يبدو لي أيضًا، لكان علم اللسانيات الحديث في مرحلة متطورة سابقة للزمن الذي هو فيه». (الوعر، 1988، ص. 21)، من هنا، فقد وجد نفسه أمام مسؤولية تقديم نتاج لسانيّ ينقل من خلاله إلى الغرب الرّؤى العربية اللسانية.

إنّ التراث العربي، بنظر الوعر، «هو هذا الرّكام المعرفي المتناثر في تاريخ الحضارة



العربية» (الوعر، 1989، ص. 21) من نحوٍ وتجويدٍ وبلاغةٍ وفلسفةٍ وتفسيرٍ ودواوين وموسوعاتٍ ومعاجمٍ وتاريخٍ، إنَّه «تفسير الكون والحياة ككل». (الوعر، 1989، ص. 21). وليس أدلَّ على ذلك من كون العرب قد بحثوا في الأصوات (الخليل وابن جنِّي الخوارزمي)، وفي التراكيب (سيبويه والفرّاء وابن يعيش)، وفي الدلالات (الجرجاني والسكاكي والقزويني)، وفي نشأة اللغة (ابن جنِّي وابن فارس)، وفي ارتباطها بالمجتمع وبفيزيولوجية الإنسان وببيولوجيته (الجاحظ).

ويرى الوعر أنَّ النّحة والبلاغيين العرب قد درسوا اللغة العربية دراسةً علميّةً منهجيّةً، وأنَّ الكثير من النظريّات الصّوتيّة المُكتشفة حديثاً تشبه إلى حدٍّ ما، النظريّات التي قدّمها العرب القدامى. ويذكر في هذا السياق، عدداً من اللّسانيين الغربيين الذين عالَجوا الصّوتيّات معالجةً قريبةً جدّاً من معالجة العرب القدامى، ومن هؤلاء:

1. Daniel Jones (1964). Outlines of English phonetics.
2. Gimson (1965). An Introduction to the pronunciation of English.
3. Henry Sweet (1933). Language.
4. Bloom field (1933). Language.
5. Robins (1960). General Linguistics: An Introductory Survey.

إنَّ هذه البحوث تشبه ما أتى به الخليل بن أحمد في كتاب الحروف والأدوات، وما أتى به سيبويه في الكتاب، وابن جنِّي في كتابيه الخصائص وسرّ صناعة الإعراب، وأبو محمّد مكِّي بن أبي طالب القيسيّ في كتاب الرّعاية. يقول الوعر: «فهذه الكتب التي هي غيْضٌ من فيضٍ، قد عالجت الصّوتيّات معالجةً تشابهت إلى حدٍّ ما مع معالجة العرب القدماء لها. وما كتاب الرّعاية لمكِّي، إلّا واحداً من هذه الكتب التي ألّفها السّلف». (الوعر، 1988، ص. 643).

وقد خصّص الوعر للتعريف بكتاب الرّعاية فصلاً من سبع وثلاثين صفحةً، علّق فيها على أبواب الكتاب وفصوله، والمسائل التي عالَجها، وبين رأيه في إيجابياته وبعض الثّغرات فيه، ليصل إلى إعلان موقفٍ صريحٍ من أنَّ الغرب قد استفاد من الجهود التي بذلها العرب في حقل الصّوتيّات، مقارناً بين ابن جنِّي وجاكسون: «إنَّ الكثير من هذه

البحوث قد وصل واستفاد الغرب منها كثيراً في دراساته التي ارتبطت بالتكنولوجيا الحديثة. ولا أدل على ذلك من نظرية القيم الدلالية (Distinctive Features Theory) التي تنسب إلى العالم اللغوي الأمريكي والروسي الأصل رومان جاكسون، فقد تحدّث عن هذه النظرية العالم اللغوي العربي ابن جنّي في كتبه اللغوية». (الوعر، 1988، ص. 625).

ويبدو لي - من خلال هذا الربط بين الرجلين - تأثر الوعر بالتراث العربي وإيمانه به. وقد بدا الموقف أكثر وضوحاً، ولا سيّما في اعتراضه على الباحثين الغربيين المتعصّبين الذين يُنكرون أيّ فضل للعرب والمسلمين في مجال الدراسات الصوتية. ثمّ يعقّب على ذلك، بأنّ ثمة من قال الحقيقة كما هي بكلّ تجرّد واعتدال، «أمثال اللسانيّ روبنز» (Robins في كتابه Ashort History of Linguistics). (الوعر، 1988، ص. 644).

ومن أمارات تأثر الوعر بالتراث العربي، أنّه في كلّ مرّة ينظر فيها إلى التراث بعين، يُلقي بعينه الأخرى على ما يمثله في التّاج اللّسانيّ الغربيّ، لكانّه يعتمد المنهج المقارن، وهو في الحقيقة لا يسعى إلى المقارنة، وإنّما إلى التّكامل والتّلاقي بين الثقافتين. ومن ذلك، قوله إنّ سيويو (793م) شرّح العلاقات بين المكوّنات التركيبيّة، ولكنّه لم يصفها «وصفاً مفصّلاً. لقد ترك هذا العمل للنحويّين الذين أتوا من بعده، والذين شرحوا أعماله النّحويّة بعمق». (الوعر، 1987، ص. 39). ويقصد بذلك الجرجاني (1078م) وابن يعيش (1250م)، وبين الأخير وسيويو أكثر من أربعمئة وخمسين سنة.

ولا تتعارض الأفكار التي عالجه سيويو مع مقاربات تشومسكي، بدءاً من كتابه (البنية المنطقيّة للنظرية اللّسانية 1955)، مروراً بالتّعديلات التي أجراها عليها، وليس آخرها البرنامج الأدنويّ 2005. ولعلّنا نلمس عناية تشومسكي بوصف العلاقات بين المكوّنات التركيبيّة - بعد أكثر من خمسين عاماً من الدّرس اللّسانيّ المعمّق - في قوله: «إنّ هناك مشكلتين تبرزان عندما ننظر إلى أصول الملكة اللّغويّة، وإلى دورها في الانبثاق المفاجئ للقدرات الفكرية الإنسانيّة: أوّلاً، الدّلالة الجوهرية



للعناصر الدّنيا الحاملة للمعنى، بما في ذلك أبسطها؛ وثانيًا، المبادئ التي تسمح بالتأليف اللامتناهي للرّموز المنظّمة سُلّمياً، الذي يقدّم الوسيلة لاستعمال اللّغة في مظاهرها المختلفة. وعليه، يجب على النّظرية الجوهرية للّغة - النّحو الكلّي (ن. ك) - أن توفر، أولاً، جرّداً مُبَنّياً للوحدات المعجمية الممكنة المرتبطة، أو ربّما المماثلة للتصوّرات التي تعدّ عناصر للقوى المعرفية». (تشومسكي، 2013، ص. 98). ويبدو تشومسكي حريصاً على مواصلة البحث في هذا الموضوع، فيُحيل القارئ إلى كتاب للسّاني (بورر 2004)، قائلاً: «هناك عملٌ هامٌّ عن المفاهيم العلاقية المرتبطة بالبنيات التركيبية». (تشومسكي، 2013، ص. 99)، واصفاً إيّاه بأنّه عرضٌ عميقٌ وتحليلٌ أصيلٌ.

ومن مظاهر تأثر الوعر بالتراث العربي أيضاً، إعجابه بما أتى به ابن يعيش الذي رأى أنّ كلّ مسندٍ (فعل) يجب أن يكون ملازماً للمسند إليه (فاعل)، وأنّ هذا الفاعل قد يكون ظاهراً فيأتي إلى يسار الفعل، وقد يكون مستتراً أو متصلاً... «وأنّ العلاقة التي تربط بين الفعل والفاعل تدعى الإسناد. وأنّ الفضلة ليست شيئاً يمكن الاستغناء عنه، وإنّما سُميت كذلك لأنّها ليست جزءاً من طرفي الإسناد: المسند (م) والمسند إليه (م إ)». (الوعر، 1987، ص. 39).

وفي أطروحته في الدكتوراه، يذكر الوعر ضوابط ابن يعيش لبنية التركيب الاسميّ، وهي:

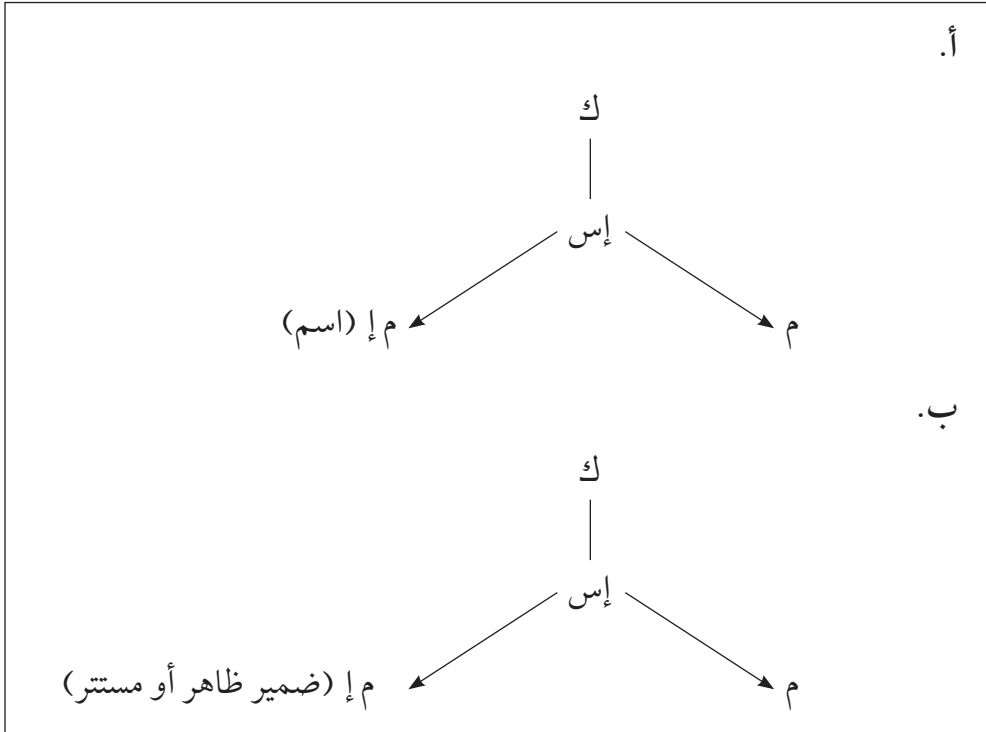
1. يجب أن يلحق المسند إليه جملةً فعليةً أو جملةً اسميةً.
2. يجب أن يكون مع الخبر ضميرٌ ظاهرٌ أو ضميرٌ مستتر.
3. يجب أن يطابق هذا الضميرُ العائدُ المسندُ إليه في الأفراد والتّشنية والجمع، وفي التذكير والتّأنيث». (الوعر، 1987، ص. 42).

ثمّ في كتاب آخر، يستوحي الوعر من ابن يعيش أفكاراً لصقل ما يسمّيها: فرضيتنا اللسانية الحديثة، ويُثني مجدداً عليه، ويرى أنّ في مقارباته عمقاً فكرياً دلاليّاً، وأنّ بعض رؤاه تلتقي تماماً مع ثلاثة لسانيّين: مع تشومسكي في اجتهاداته النّحوية، ومع فيلمور وولتر كوك في المبادئ النّظرية لمنهجهما الدلاليّ. يقول الوعر: «إنّ

الاجتهادات النحويّة التي أتى بها ابن يعيش مثلاً، تعدّ عملاً جدّياً يدلّ على عمق الفكر النحويّ عنده، واقتربه تماماً من الأعمال التي يقوم بها عالمٌ لسانيّ معاصرٌ كنوم تشومسكي». (الوعر، 1988، ص. 348). ويتابع في السياق عينه، فيقول: «إنّ هذا البعد الفكريّ الدلاليّ العميق عند ابن يعيش يشبه البعد الفكريّ الدلاليّ في نظريّة دلاليّة حديثة جداً في اللسانيّات الأمريكيّة، تلك النظريّة التي وضعها تشارلز فيلمور (C. fillmore) وعدّلها آخرون أحدثهم ولتر كوك (w. Cook)». (الوعر، 1988، ص. 350).

وعليه، وبناءً على ما سبق، فقد رأى الوعر أنّ النحاة العرب القدامى قد «حلّوا التّركيب العربيّ من وجهة نظرٍ علائقيّةٍ ورياضيّةٍ فاعلةٍ ومنفعلةٍ في الوقت نفسه». (الوعر، 1989، ص. 43). وإذا أردنا تتبّع ذلك في كتاب سيبويه مثلاً، لوجدنا عشرات الأبواب التي جاءت فيها الضوابط مرتكزةً إلى فكرة العامل والمعمول، وارتباطها بالمسند إليه والمسند. ومن ذلك، على سبيل التمثيل، لا الحصر، يقول سيبويه معلّقاً على جملة (هذا الرّجل منطلقاً): «جعلت الرّجل مبنياً على هذا، وجعلت الخبر حالاً له قد صار فيها، فصار كقولك: هذا عبد الله منطلقاً. وإنّما يريد في هذا الموضع أن يُذكر المخاطب برجل قد عرفه قبل ذلك، وهو في الرّفْع لا يريد أن يُذكره بأحدٍ، وإنّما أشار فقال: هذا منطلقٌ، فكأنّ ما ينتصب من أخبار المعرفة ينتصب على أنّه حالٌ ومفعولٌ فيها؛ لأنّ المبتدأ يعمل فيما بعده، كعمل الفعل فيما يكون بعده». (سيبويه، 1988، ج 2، ص. 61).

وقد ميّز النحاة العرب القدامى بين الكلام (ك) والجملة (ج). والفرق بينهما أنّ (ك)، في عُرْفهم، جملةٌ مفيدةٌ تامّة المعنى، أمّا (ج) فترمز إلى الشّكل الإسناديّ، سواءً أكان مفيداً أم لا، لذلك ركّزت معظم دراساتهم النحويّة على «الشّكليّة والهيكلية التي تشكّل اللّغات البشريّة، دون الالتفات إلى الجوهر الدلاليّ الذي يعمل فيها». (الوعر، 1988، ص. 500). ولعلّ هذا الأمر يظهر جليّاً في المشجّرين الآتين:



أما الدراسات اللسانية الحديثة فلم تركز على الشكلية، وإنما اعتنت بالبنية الدلالية؛ لأن الغاية التي تصبو إليها هي «معرفة ماذا يدور في الدماغ البشري، بغض النظر عن الأشكال النحوية». (الوعر، 1988، ص. 500). وخير دليل على ذلك، الجمل الاستفهامية التي يخرج فيها الاستفهام عن معنى السؤال إلى معانٍ أخرى كالتعظيم، أو التخويف، أو الدهشة، أو الاستغراب، أو التحسّر، أو الطلب، أو الإنكار... ويذكر الوعر مثلاً على ذلك: «فعندما ترى أمّ طفلها قد سكب الماء على الأرض، وتقول له: ماذا تفعل؟، فإنها لا تستفهم أبداً، بالرغم من أنها تستخدم صيغة الاستفهام نحويّاً». (الوعر، 1988، ص. 500).

ومن المعلوم لدى أهل الاختصاص، أنّ هذه الأدوار الدلالية والوظيفية لم يناقشها النحاة العرب، وإنما ناقشها البلاغيون، كالجرجاني والسكاكي اللذين تناولا ظاهرة التقديم والتأخير، أو الرتبة. وقد رأى صاحب (دلائل الإعجاز) أنّ باب التقديم والتأخير «بابٌ كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتّر

لك عن بديعة، ويُفضي بك إلى لطيفة؛ ولا تزال ترى شعراً يروُفك مسمعه، ويلطفُ لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطفَ عندك، أن قدّم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكانٍ إلى مكان». (الجرجاني، 2002، ص. 148).

وقد ميّز الجرجاني بين نوعين من التقديم: التقديم على نيّة التأخير، وتقديم لا على نيّة التأخير. واستشهد على الحالة الأولى بالأمثلة الآتية: ضرب زيدٌ عمرًا، ضرب عمرًا زيدًا، زيدٌ منطلقٌ، منطلقٌ زيدٌ. وعلى الحالة الثانية بالشواهد الآتية: ضرب عمرو زيدًا، زيدٌ ضربه عمرو، زيدٌ المنطلقُ، المنطلقُ زيدٌ. وقد اعترض على من يُهمل هذا الباب بقوله: «لا جرم أن ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها، وصدّ أوجههم عن الجهة التي هي فيها، والشقّ الذي يحويها. والمداخل التي تدخل منها الآفة على الناس في شأن العلم، ويبلغ الشيطان مراده منهم، في الصّد عن طلبه وإحراز فضيلته، كثيرة». وهذه من أعجبها». (الجرجاني، 2002، ص. 150).

وقد قرّر الجرجاني وابن جنّي أن التحوّلات اللغويّة تُنتج تراكيب دلاليّة عامّة وتراكيب دلاليّة خاصّة. يقول الوعر: «لقد ذهب الجرجاني أبعد من ذلك لتأسيس نظام دلاليّ فلسفيّ يمكن من خلاله أن يشرح لنا طبيعة الأركان اللغويّة المقدّمة في التراكيب». (الوعر، 1987، ص. 46).

أمّا ابن جنّي فقد عقد فصلًا في التقديم والتأخير، بدأه بقوله: «وذلك على ضربين: أحدهما ما يقبله القياس، والآخر ما يسهله الاضطراب». (ابن جنّي، 2001، مج 2، ص. 158) ورأى أن «التركيب الفعليّ، والتركيب الاسميّ متماثلين دلاليًا، على الرغم من اختلافهما نحويًا، ذلك لأنّ الـ (م) مقدّم على الـ (م) للاهتمام والعناية». (الوعر، 1987، ص. 46). وعقد صاحب الخصائص فصلًا آخر وسمه بعنوان: باب في التفسير على المعنى دون اللفظ، قال فيه: «اعلم أن هذا موضعٌ قد أتعّب كثيرًا من الناس واستهواهم، ودعاهم من سوء الرأْي وفساد الاعتقاد إلى ما مذلّوا به وتنايعوا فيه؛ حتّى إنّ أكثر ما ترى من هذه الآراء المختلفة، والأقوال المستشعنة، إنّما دعا إليها القائِلين بها تعلقهم بظواهر هذه الأماكن، دون أن يبحثوا عن سرّ معانيها، ومعاد أغراضها». (ابن جنّي، 2001، مج 2، ص. 463).



وعليه، فقد ميّز النحاة العرب القدامى بين نوعين من التراكيب: الدلالي العام والدلالي الخاص. يقول الوعر: «يُدعى النوع الأول التركيب الدلالي العام: هناك تراكيب نحويّة مختلفة، تمثّل تركيباً دلاليّاً عامّاً واحداً (ابن جنّي)، ويُدعى النوع الثاني التركيب الدلالي الخاص المحدّد: هناك تراكيب دلاليّة مختلفة، تولّد وظائف دلاليّة محدّدة (الجرجاني)». (الوعر، 1987، ص. 47).

إنّ توقّف الوعر عند تلك الظاهرة، قد ساعده على أن يربط بين ما قرّره النحاة العرب، وما توصّل إليه اللسانيّون الغربيّون، ولا سيّما تشومسكي، في معالجته الوظيفة الدلاليّة للأركان اللّغويّة، وتحليله الآثار الدّهنيّة اللّغويّة التي قد تنتج عن ظاهرة التّقديم والتّأخير، فأتى بنظريّة لسانيّة أطلق عليها اسم: نظريّة الأثر (Trace) أو نظريّة الأثر اللّغويّ، وذلك في كتابه: Essays on form and Interpretation (1977). يقول الوعر: «فعالم اللّسانيّات سيمون ديك (1978) في نظريّته المعروفة باللّسانيّات الوظيفيّة، ثمّ عالم اللّسانيّات الأمريكيّ تشومسكي في نظريّته المعروفة بالتّوليديّة والتّحويليّة، إنّما يُشبهان في مفهومهما للتّقديم والتّأخير، العالم اللّغويّ العربيّ عبد القاهر الجرجانيّ؛ لأنّ أهمّ عنصراً يُعنى ويهتمّ به هو العنصر المقدّم على بقيّة العناصر الأخرى في التركيب اللّغويّ». (الوعر، 1989، ص. 68).

إنّ هذه النظريّة أتت بعد جهودٍ قام بها تشومسكي طوال خمس عشرة سنة، إذ توصّل إلى أنّ العامل الفعّال في تفسير المعاني اللّغويّة ليس البنية العميقة، ولا البنية السّطحيّة أبداً، وإنّما البنية الضّحلة (S-Structure). ورأى الوعر أنّ تشومسكي قد تغلّب على المشكلات الدلاليّة عبر ربط «التّمثيل الدلاليّ بالبنية العميقة والبنية السّطحيّة على السّواء، وذلك من خلال تقديمه لنوعين اثنين من القواعد التّفسيريّة والدلاليّة:

1. قاعدة تفسيريّة دلاليّة أولى للبنية العميقة.

2. قاعدة تفسيريّة دلاليّة ثانية للبنية السّطحيّة». (الوعر، 1987، ص. 64).

واستناداً إلى ما أتى به البلاغيّون العرب قديماً، وما جاء به تشومسكي حديثاً، فقد توصّل الوعر إلى قناعة مفادها أنّ التّحليل الدلاليّ لبنية الجملة العربيّة الذي قام به النحاة العرب القدامى - وليس التّحليل الأسلوبيّ الزّخرفيّ للجملة - جزءٌ أساسيٌّ من

الدَّلَالِيَّاتِ الحديثة التي اشتغل عليها اللسانيّون الغربيّون في العصر الحديث. وفي هذا السّياق، رأى الوعر أنّ «الدّراسة الدّلاليّة للجُملة العربيّة تدخل في صميم الدّلاليّات (علم المعاني) الحديثة التي هي جزءٌ لا يتجزّأ من علم اللّسانيّات الحديث». (الوعر، 1988، ص. 520).

إضافةً إلى ما تقدّم، فمن أمارات تأثر الوعر بالتّراث العربيّ، عقده المقارنات بين الجاحظ وعلماء اللّسانيّات البيولوجيّة، ولا سيّما معالجتهم الأمراض الكلاميّة، فيرى أنّ أبا عثمان قد سبق تشومسكي في معالجته الحُبسة الكلاميّة واللّكنة واللّثغة وغيرها. يقول الوعر: «لقد تحدّث أبو عثمان الجاحظ عن الأمراض اللّغويّة في كتاباته المختلفة، وقد شرحها وفصّل فيها متحدّثاً عن اللّثغة والتأتأة والتّممة والفأفة والحُبسة والعقلة واللّكنة والحكّة...». (الوعر، 1988، ص. 325). ونجد ذلك في مواضع كثيرة لدى الجاحظ، ومنها قوله تحت عنوان أمراض الكلام: «وليس اللّجلاج، والتّمّتام، والألثغ، والفأفاء، وذو الحُبسة، والحكّة، والرّثّة، وذو اللّفف، والعجلة في سبيل الحصر في خطبته، والعِيّ في مناضلة خصومة، كما أنّ سبيل المفحم عند الشعراء، والبكيء عند الخطباء، خلاف سبيل المسهب الثّرثار، والخطل المكثّار». (الجاحظ، 2001، ص. 15).

ويختتم الوعر كتابه (قضايا أساسيّة في علم اللّسانيّات الحديث)، بفصلٍ من مئة وأربعين صفحةً، عنوانه (بعض البحوث اللّغويّة العربيّة القديمة، ومكانتها في علم اللّسانيّات الحديث)، يسبر فيه معالِجة الجاحظ للأمراض اللّغويّة، ثمّ يصل إلى خلاصة مفادها أنّ الجاحظ يلمس ظاهرةً لسانيّةً مهمّةً جدّاً في حقل اللّسانيّات البيولوجيّة، وكذلك في حقل اللّسانيّات الاجتماعيّة، إذ عالج قضية نشأة اللّغة وكلام الطبقات الاجتماعيّة كأهل السّند والزّنج والأنباط والجواري، وكذلك عالج ظاهرة التّلثم اللّغويّ عند البلغاء والخطباء والشّعراء والرّؤساء، فضلاً عن العامّة. يقول الوعر: «لقد اقترب أبو عثمان الجاحظ في بحثه في الأمراض اللّغويّة وطبيعتها من البحوث اللّسانيّة المعاصرة القائمة على المعايير اللّسانيّة البيولوجيّة، ولا سيّما المعايير اللّسانيّة النّفسيّة، أو ما يعبر عنه بالمصطلح اللّسانيّ باللّسانيّات البيولوجيّة (Biological Linguistics)». (الوعر، 1988، ص. 550).



ومن مظاهر تأثر الوعر بالتراث العربي أيضاً، ربطه بين هذا التراث واللسانيات، فقد عقد مقارنة بين أبي العلاء المعري وتشومسكي اللذين أعطيا اللغة بُعداً توليدياً، ورأيا أن المتكلم ينطلق من قوانين محدّدة لتوليد أبنية لغوية لا متناهية، ودعوا إلى القيام بدراسات لغوية مبنية على معايير علمية صارمة، بعيداً عن الانفعالات وأهواء النفس. يقول الوعر: «وهكذا، فقد أعطى أبو العلاء هذه الوحدات الخيالية قوةً توليديةً قادرةً على الخلق الشعري اللامتناهي، وكأنّ أبا العلاء في هذا يشبه عالم اللسانيات الأمريكي نوم تشومسكي الذي أعطى اللغة بُعداً توليدياً لا نهاية له». (الوعر، 1988، ص. 579).

ثمّ بيّن مرةً أخرى أن المعري في رسالة الغفران إذ يصوّر الصراع الدائر بين اللغويين في زمانه، فكأنّه يوصّف بدقّة الصراع الدائر بين مدرستين لسانيتين في العصر الحديث: المدرسة البنيوية، وعرباها بلومفيلد الذي اعتمد الأسلوب الوصفي، والمدرسة التوليدية التحويلية، وعرباها تشومسكي الذي تبنى الأسلوب التعليلي والشرحي. وقد جمع الوعر بين الجاحظ والأصمعي وبلومفيلد وتشومسكي في توصيف فريد، فقال: «لقد حاول أبو العلاء من خلال هذا الحوار أن يصوّر الصراع الذي دار بين علماء اللغة في زمانه. إنّه الصراع بين الأسلوب التعليلي والشرحي الذي تأخذ به المدرسة الأمريكية (Mentalism)، والتي يقف على رأسها عالم اللسانيات الأمريكي تشومسكي، والذي أراده أبو عثمان المازني في الدراسات اللغوية، وبين الأسلوب الوصفي الذي كانت قد أخذت به المدرسة البنيوية الأمريكية (Structuralism)، والذي كان وقف على رأسها عالم اللسانيات الأمريكي بلومفيلد، والذي ألح عليه الأصمعي في الدراسات اللغوية». (الوعر، 1988، ص. 603).

وفي تنبّعي أثر التراث العربي على النتاج اللساني للوعر، وجدته يُشني على المناهج العربية القديمة التي انطلقت من أيديولوجية ثقافية وعلمية منفتحة على جميع الشعوب والأمم، غير أنّها تُخضع كل جديد وافد لمعيار العلمية والنقد الموضوعية، لذلك لم تجد حرجاً في السماح للزنادقة بمناقشة قضايا حساسة جداً كوجود الله سبحانه، لأنّها مُحصّنة تحصيناً إيمانياً يزود عنه العلم والمنطق والحجّة والبرهان وإعمال العقل.

يقول الوعر: «فلا غرابة - انطلاقاً من هذه الأيديولوجية - أن نجد في عصرهم فلاسفةً، كالسُنديّ، والمجوسيّ، والزّنديق، والزّرادشتي، واليهوديّ، والرّوميّ، والنّصرانيّ، والمسلم يجتمعون كلّهم في حلقةٍ واحدةٍ لمناقشة الذات الإلهية، وجودها التاريخيّ واللاتاريخيّ». (الوعر، 1988، ص. 351).

وبالمقابل، يُبدي الوعر أسفه على المناهج العربيّة الحديثة التي لا تستند إلى آية إيديولوجيّة، إذ اكتفى كثيرٌ من العرب المحدثين بأن يكونوا مقلّدين ومُتّبِعِينَ، وبتنا نضيع بين الثقافات الطّائرة، فلا نحن استفدنا من المعرفة الوافدة، ولا نحن استطعنا الحفاظ على الأصالة، فضاعت هويّتنا الثقافيّة، وضاعت معها مفاتيح الإبداع والتّقدّم. يقول الوعر: «أمّا المناهج العربيّة الحديثة فإنّها تفتقر إلى تلك الأيديولوجيّة التي توافرت للقدماء. فليس هناك أيديولوجيّة ثقافيّة عربيّة متماسكة تستطيع أن تضع كلّ العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة بإطار أيديولوجيّ عربيّ أصيل». (الوعر، 1988، ص. 351).

ولكن، وعلى الرّغم من الحجم الهائل الذي وصلنا - والذي لم يصلنا - من التّراث العربيّ، وعلى الرّغم من حاجة اللّسانيّات الحديثة إلى التّراث العربيّ؛ لأنّه يشكّل جزءاً من النّتاج الحضاريّ العالميّ، فإنّ النّظرية اللّغويّة القديمة، برأي الوعر، لم تبلغ حدّ النّظرية بالمفهوم الحديث، وإنّما هي مجموعة ضوابط وقوانين منشورة هنا وهناك، وقد استمدّها أصحابها من علوم إنسانيّة كالدين والفلسفة والتّاريخ والنّقد، فشكّلت ركائماً معرفيّاً زاخراً. وهي على أهمّيّتها، لم تُصنّع صياغةً متماسكةً، ولم يكن يعني النّحاة العرب أن يربطوا علوم اللّغة بعلوم الرّياضيّات والفيزياء والبيولوجيا، إلّا في بعض البحوث التي رأيناها لدى الجاحظ، وسبق الحديث عنها. أمّا النّظريّات اللّسانيّة الحديثة فقد استفادت من تلك العلوم كلّها، يُضاف إليها علوم الحاسوب التي ظهرت حديثاً. يقول الوعر: «النّظرية اللّسانيّة الحديثة هي نظريّة ذات مبادئ وقوانين علميّة متماسكة ومنطقيّة. هذه المبادئ والقوانين العلميّة استمدّت معاييرها ومقاييسها من العلوم الطّبيعيّة الدّقيقة (كالرياضيّات والفيزياء والبيولوجيا وهندسة الحاسبات الإلكترونيّة). أمّا النّظرية اللّغويّة القديمة فهي عبارة عن ركام من المعلومات المجمّعة والمهمّة جدّاً في حقل المعرفة اللّغويّة، ولكنّها لم تبلغ حدّ النّظرية (بالمفهوم الرّياضيّ



والفيزيائي لتعريف النظرية الحديثة). (الوعر، 1989، ص. 271).

وليس في هذا انتقاص من قيمة الجهود العلمية للعلماء القدامى؛ لأنه ليس من العدل أن نقارن بين نظريتين لسانيتين مختلفتين بناءً وصياغةً وأهدافاً. وقد أشرتُ في بداية هذه الدراسة إلى أن موضوع النظرية اللغوية القديمة وغايتها يختلفان - من حيث المنطلق الفلسفي، وظروف ولادتها، وما رافق ذلك من تحولاتٍ سياسية وثقافية واجتماعية - عن موضوع النظرية اللسانية الحديثة وغايتها. يقول الوعر في هذا السياق: «إن لكل ثقافة من الثقافات ناموسها المتطور طبقاً لزمانه ومكانه. وهذا يعني أن ماهية النظرية اللغوية القديمة وموضوعها وغايتها، إنما تختلف كلها من حيث المنطلق الفلسفي عن ماهية النظرية اللسانية الحديثة وموضوعها وغايتها». (الوعر، 1989، ص. 271).

3. نماذج لسانية عربية توائم بين التراث واللسانيات

إن تأثر الوعر بالتراث اللغوي العربي بدا جلياً من خلال إعجابه بالنماذج اللسانية المعاصرة التي تستمد مكوّناتها النظرية من التراث، ومن التقنيات الحديثة، كالنموذج اللساني العربي الواقعي الذي قدّمه الوعر نفسه، ونموذجي عبد الرحمن الحاج صالح، وعبد القادر الفاسي الفهري. يقول الوعر: «والحقيقة، هناك نماذج عربية لسانية معاصرة حاولت أن تستمد مكوّناتها من النظرية اللسانية الغربية. من هذه النماذج مثلاً، النموذج اللساني العربي الواقعي والحديث، والذي وضعه صاحب هذه السطور ﴿١﴾ أي الوعر نفسه ﴿٢﴾». (الوعر، 1989، ص. 268).

وانطلاقاً من هذه النماذج التي توائم بين التراث واللسانيات الحديثة، يمكن تحليل جملة (الباحث ناقش المسألة) على النحو الآتي:

1. إ س (إسناد) = م إ - م

2. م إ 1 (مسند إليه) = اسم 1

3. م 1 (مسند) = إ س

4. إ س = م - م إ - ف



5. م 2 = فعل

6. م إ 2 = ضمير

7. ف (فضلة) = اسم 2

8. اسم = تع - إ

9. تع (تعريف) = الـ

10. إ (اسم) = باحث، مسألة

11. فعل = ناقش

12. ضمير = (هو)

وفي سياق مناقشة أثر التراث النحوي العربي في رؤى الوعر اللسانية، فإنّ ثمة سؤالاً أكثر إلحاحاً، ألا وهو: لماذا لا يمكننا إسقاط اللسانيات على التراث؟

ذكرتُ سابقاً أنّ العلماء العرب القدامى قد انطلقوا من معيار «الكيفية» (Why)؛ لأنّ هدفهم إنسانيّ، أمّا اللسانيّون الغربيّون فكان هدفهم علميّاً، لذلك اشتغلوا على معيار الماهيّة (What) الذي هو ثمرة استثمار العلوم البحتة كالرياضيّات والهندسة والفيزياء وغيرها. ومع ذلك، فقد شكّلت قضية الصراع بين التراث والحداثة حيزاً كبيراً من النقاش اللغويّ بين الباحثين العرب الذين انقسموا إلى فريقين:

- فريق أنصار الأصالة الذين رأوا كلّ جديدٍ، كاللسانيّات مثلاً، مؤامرةً على العربيّة، ودسيّةً أجنبيّةً للقضاء على ثقافتنا وهويّتنا. والحلّ الوحيد لديهم هو أن تكون اللسانيّات خاضعةً للتّراث.

- فريق أنصار التّجديد الذين اتّهموا التّراثيّين بالرّجعيّة والتّخلف، ودعوا إلى تطبيق اللسانيّات على العربيّة، أي أن تكون العربيّة خاضعةً للنّظريّات اللسانية الغربيّة. يقول الوعر عن هذا الفريق، (من دون أن يُسمّي أعلامه): «حجّتهم هي أنّ هذا العلم يجب أن يؤخذ ككلٍّ، وينبغي أن نترجم مبادئه وأسسّه، ونطبّقها على اللّغة العربيّة كلغةٍ من اللّغات العالميّة، مثلها مثل أيّة لغةٍ خاضعةٍ لهذا العلم». (الوعر، 1988، ص. 353).

وفي هذا الإطار، ينتقد الوعر بعض اللسانيّين اللّبنانيّين الذين أرادوا اللسانيّات



مطيّة للتسويق للعامة اللبانية، تمهيداً للمناداة بفصل لبنان عن العالم العربي . ومع أنّ الوعر قد شنّ هجوماً عنيفاً على هؤلاء، إلّا أنّه لم يُسمّ أيّاً منهم، وإنّما لجأ إلى التعميم والتلميح. يقول الوعر: «إنّه باستخدامنا لعلم اللسانيّات استخداماً معوجاً، ثمّ باستئارنا بالديمقراطية المزيفة، يمكننا أن ندعو إلى دراسة اللغات المحليّة الأخرى ذات الثقافات الإقليميّة المتعدّدة التي رافقت العربيّة على مدى تاريخها الطويل. فكثيراً ما سمعنا بأنّ بلدًا كلبنان ينبغي ألاّ نفرض عليه لغتنا العربيّة، وذلك لأنّ العربيّة تحمل عادات العرب وتقاليدهم وثقافتهم وحضارتهم». (الوعر، 1988، ص. 375).

وفي سياق تبيان أثر التراث في تفكير الوعر اللسانيّ، فقد كان له موقفٌ حاسمٌ، رأى فيه أنّ الأزمة ليست صراعاً بين الأعمال اللغويّة الترائيّة والغربيّة، وإنّما هي صراعٌ بين «الباحثين أنفسهم كامتدادٍ للأزمة النفسيّة التي يعاني منها إنساننا العربيّ»، (الوعر، 1988، ص. 352)، مؤيِّداً بذلك موقف أستاذه في جامعة دمشق حسام الخطيب الذي دعا إلى الإيمان بالوجود الحضاريّ والامتداد الثقافيّ؛ لأنّه لا ينفع تراث مع انقطاع عن التفاعل مع كلّ جديد، ولا ينفع الانقطاع عن القيم، لأنّه يؤدّي إلى انقطاع عن الجذور، وبالتالي الضياع، ثمّ الموت.

ومن أبرز البصمات التي تركها التراث على نتاج الوعر اللسانيّ، اعتقاده أنّ بين التراث واللسانيّات علاقةً جدليّة تفاعليّة، فالأعمال اللغويّة القديمة والحديثة تتكامل في ما بينها، لترفد الثقافتين اللسانيّتين العربيّة والغربيّة في آنٍ معاً. يقول الوعر: «ويبقى صحيحاً أنّ الأعمال اللغويّة واللسانية قديمة كانت أم حديثة، إنّما تكمل بعضها بعضاً في حقل التكوين الحضاريّ الفاعل والمنفعل في حركة التاريخ الجدليّة». (الوعر، 1988، ص. 355).

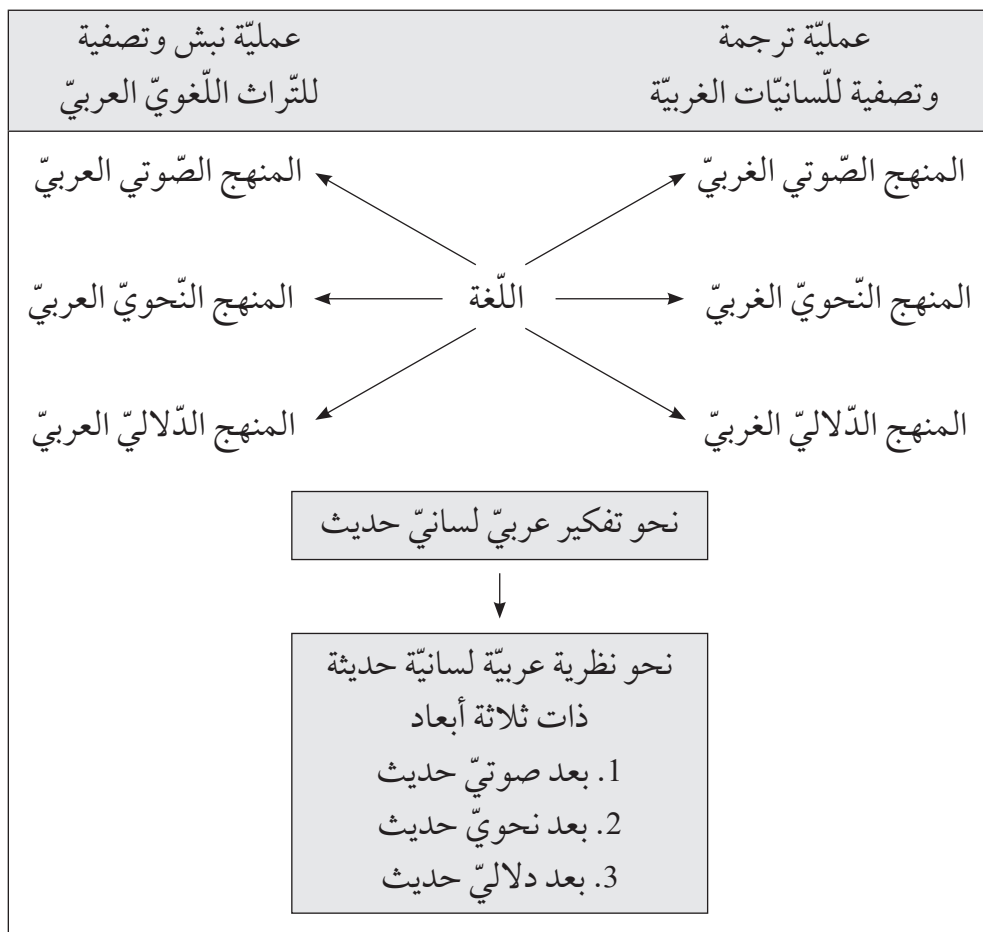
من هنا رأى الوعر أنّ حلّ هذه الأزمة مرتبطٌ بفهمنا للمنهج الفكريّ والفلسفيّ اللغويّ الذي أخذ به العرب القدامى في دراساتهم اللغويّة. فإذا تمّ لنا ذلك، يمكننا ساعتيّ أن نفتح نوافذ ثقافتنا العربيّة المعاصرة على المناهج اللسانية الغربيّة.

وعليه، فإنّ للتراث النحويّ العربيّ، أثراً كبيراً في تفكير الوعر اللسانيّ، فقد

رأى الصلة قائمة ليس بين التراث العربي واللسانيات فحسب، وإنما بين اللسانيات والتراث اللغوي العالمي. وليس ذلك كذلك لأن التراث يحمل طابعاً قداًسيّاً - كما يحلو الاعتقاد للبعض - وإنما لأن سمتي الشمولية والغنى لا تتحصّلان للسانيات، إلّا بمقدار ما تدرسه من لغات. إضافةً إلى ذلك، فإن القانون العلمي للظواهر الحضارية يقضي بأنّ اللاحق يتمم ما بدأ به السابق، ويسعى إلى أن يزيد عليه ويطوّره. يقول الوعر: «فعملية التأثير والتأثر موجودة ليست بين اللسانيات وبين الدراسات التي سبقتها، وإنما بين الظواهر الحضارية كلّها. ولكن السرّ في تقدّم الظواهر الحضارية بعضها على بعض، إنّما يكمن في حقيقة مؤدّاها أنّ الشيء اللاحق يجب أن يكشف جديداً لم يكن في الشيء السابق». (الوعر، 1989، ص. 31).

ولعلّ أكثر ما يفيدنا في تلمّس أثر التراث النحوي العربي في رؤى الوعر اللسانية، محاولته الجمع والربط والتوفيق بين النظرية اللغوية العربية القديمة والنظرية التحويلية التوليدية لتشومسكي، والنظرية الدلالية لكوك، للخروج بنظرية لسانية عربية حديثة. وقد صرح بذلك في مواضع شتى من مؤلّفاته، ومن ذلك ذكره في مقدّمة كتابه (نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكم الأساسية في اللغة العربية)، أنّ أطروحته في الدكتوراه، تستمدّ إطارها النظري من المصادر الثلاثة المذكورة آنفاً. يقول الوعر: «يستمدّ هذا العمل إطاره النظري من ثلاثة مصادر: المصدر الأول نظرية القواعد التوليدية والتحويلية التي وضعها عالم اللسانيات الأمريكي نوم تشومسكي، والمصدر الثاني النظرية الدلالية التي وضعها عالم اللسانيات الأمريكي ولتر كوك، والمصدر الثالث النظرية العربية اللغوية التي وضعها العرب القدامى في القرن الثامن الميلادي». (الوعر، 1987، ص. 14).

وقد كان لافتاً في هذا السياق، اقتراح الوعر بأن ينطلق مشروع ولادة نظرية عربية لسانية من توليفة تصالحيّة تكاملية بين التراث العربي واللسانيات الحديثة، على النحو الآتي: (الوعر، 1988، ص. 352):



المسألة، إذاً، تتطلّب فهمًا لجوهر المقاربات التّراثيّة، وتوصيفًا لها، ثمّ تحصيلًا ذاتيًا، لنصبح مؤهلين لاستيعاب اللّسانيّات الغربيّة، ولنسهم في تطوير المبادئ العامّة للنّظرية اللّسانية العالميّة التي لن تكتسب الشّرعية، والعلميّة، والموضوعيّة، من دون الاستناد إلى التّراث العربيّ، كما يقول الوعر. (الوعر، 1988، ص. 36).

الخاتمة

رأى الوعر أنّ النّظرية اللّغويّة المبنوثة في طيّات التّراث العربيّ، لا يمكن تصنيفها في خانة التّنظير اللّسانيّ، وفي الوقت عينه، فإنّها لا تعارض النّظريّات اللّسانية الغربيّة الحديثة، فكلّ منهما منطلقاته الفلسفيّة، وأهدافه، وغاياته؛ لأنّه يستجيب لمتطلّبات

عصره، ويسهم في رَفْد الدَّرْس اللُّغَوِيِّ بِمَقَوِّمَات التَّطَوُّر. من هنا، فقد رَفَض الوعر إنطاق نصوص التَّراث بما لم تُقْلَهُ، كما أنَّه وجد أنَّ من الجحود الحُكْم على التَّراث العربيِّ بِمعايير لسانِيَّةٍ حديثة.

وقد رَصَد الوعر ما جادت به قرائح النِّحاة العرب في القرن الثَّامن المِيلاديِّ، من مبادئ لغويَّةٍ لسانِيَّةٍ، وأبعادٍ دلاليَّةٍ، أسهمت في استنباط الضُّوابط الَّتِي تحكم التَّراكيب الأساسيَّة في اللُّغة العربيَّة، وساعدت على اكتشاف البنى السَّطحيَّة، والعميقة، والضَّحلة الَّتِي ترشح عن هذه التَّراكيب، انطلاقاً من أنَّ التَّركيب النُّحويَّ العربيَّ قد يختلف عن التَّركيب الدَّلاليِّ.

وانطلاقاً من أنَّ كثيراً من الأفكار اللِّسانيَّة الغربيَّة المعاصرة، تتماثل وأفكار النِّحاة والبلاغيِّين العرب القدامى، فقد عمل الوعر على توصيف التَّراكيب العربيَّة من خلال ابتكار منهج لسانِيٍّ نظريٍّ حديثٍ وواقعيٍّ، وذلك عبر «دمج النَّمُودَج الدَّلاليِّ التَّصنيفيِّ - كنموذجٍ دلاليٍّ وصفيٍّ - في النَّمُودَج النُّحويِّ التَّوليديِّ والتَّحويليِّ، والذي يمكن أن يُعَدَّل حسب النُّظريَّة اللِّسانيَّة العربيَّة، فإنَّنا سنتوصَّل إلى نموذجٍ لسانِيٍّ حديثٍ وواقعيٍّ لتحليل التَّراكيب في اللُّغة العربيَّة تحليلاً علمياً دقيقاً». (الوعر، 1989، ص. 51).

وقد بدا لي أنَّ هذه الرؤية الثَّابتة ستجعل نتاج الوعر اللِّسانيِّ مُلهِماً لكثيرٍ من الباحثين والطلَّاب الجامعيِّين العرب الَّذين سيُقبلون على الدَّرْس اللِّسانيِّ، برؤية واعية تحفظ للتَّراث موقعه، وتستفيد من مناهجه، وفي الوقت نفسه، تسعى إلى مواكبة تطوُّر الدَّرْس اللِّسانيِّ المتسارع. وقد دفعني ذلك إلى الاعتقاد بأنَّ الوعر أسهم بشكلٍ كبيرٍ في التَّسويق للسانِيَّات في مجتمع البحث العربيِّ، فكانت أطروحته في الدِّكتوراه (نحو نظريَّة لسانِيَّةٍ عربيَّةٍ حديثةٍ لتحليل التَّراكيب الأساسيَّة في اللُّغة العربيَّة)، وكتابه (قضايا أساسيَّة في علم اللِّسانيَّات الحديث)، و (دراساتٌ لسانِيَّةٌ تطبيقيَّة)، وكذلك سائر المقالات الَّتِي كتبها بالعربيَّة وبالإنكليزيَّة، تصبُّ كلّها في خانة توصيف الضُّوابط الَّتِي تحكم التَّراكيب العربيَّة، تمهيداً لبناء نظريَّةٍ عربيَّةٍ لسانِيَّةٍ، تكون مفتاح انطلاق ورشةٍ عربيَّةٍ لسانِيَّةٍ كبرى، تجمع بين رؤية النِّحاة العرب الأقدمين، ورؤية اللِّسانيِّين الغربيِّين، لتفتح باباً للُّغة العربيَّة على اللِّسانيَّات، وبخاصَّة اللِّسانيَّات الحاسوبيَّة



والبيولوجية، ونافذة للسانيات على العربية، وعلى التراث العربي اللغوي.

غير أنه يؤسفني أن طلاب الوجدان لم يكونوا أوفياء لإرثه اللساني، بدليل أنهم لم يعملوا على نشر مؤلفاته، فهي مفقودة من مواقع الإنترنت والمكتبات الإلكترونية، وشبه مفقودة من المكتبات العربية، ولا سيما في مكتبات سوريا مسقط رأسه. وقد نقل الوجدان إلى الثقافة العربية مسائل لسانية، استلهمها من النظريات اللسانية الغربية، ولا سيما النظرية التوليدية التحويلية، كالبنية الضحلة التي تختلف عن البنية السطحية، وعن البنية العميقة المقدرة، والتي تستطيع أن تساعد على تفسير الجملة تفسيراً دلاليًا لأنها تحوي عناصر مفرغة غير مدركة في البنية العميقة، غير أن هذه المسائل لم تُطرح في التداول لدى كثير من الباحثين اللسانيين العرب، فلم ترد في الكتب والأبحاث التي تسنى لي الاطلاع عليها. علاوة على ذلك، فقد قمتُ بتجربة عملية، إذ عرضتُ هذا المصطلح على محرِّك البحث (غوغل) من باب التجربة والاختبار، فلم يوصلني إلى أية نتيجة مطابقة، ولا إلى أية مادة مشابهة، ما يدفعني إلى القول إن إرث الوجدان مرَّت عليه جحافل مغول الإهمال فأحرقته، أو ألقى في دجلة النسيان فلم يصل إلى حقول الإخصاب المعرفي.

وفي الختام، الامتنان والتقدير للسانيين العرب، ولرواد الثقافة العربية الذين يقفون وجهًا لوجه أمام الأسئلة التي لا تفضح، ولا تعري، وإنما تصبو إلى الحقيقة:

هل استكانت اللسانيات في العالم على ثبات في الأسس العلمية، أو أنها ما زالت في طور التخمر والنضج؟ وإذا كان الغرب قد درس المعنى وانتقل إلى دراسة معنى المعنى، وبعض جامعاتنا في العالم العربي ما زالت تفرض على طلابها كراسات عمرها ستون سنة، فأية لسانيات ندرس؟ وما معيار الجودة البحثية في الرسائل والأطاريح اللسانية في الجامعات العربية؟ وهل انسجم الدرس اللساني العربي مع النظريات اللسانية الغربية، أو أن ما شهدناه كان طفرة بحثية وانبهاراً؟ وبمعنى آخر: هل مجموع النتاج العربي اللساني أسهم بشكل ما، في بلورة نظرية لسانية عربية؟ وإذا كان ذلك كذلك، ما دور اللسانيين العرب في التسويق للسانيات في مجتمع البحث العربي؟

المصادر والمراجع

1. تشومسكي، نعوم. (2013). اللسانيات التوليدية (من التفسير إلى ما وراء التفسير). تر محمد الرحالي، بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.
2. التّهالي، البشير. (2013). الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي. بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.
3. الجرجاني، عبد القاهر. (2002). دلائل الإعجاز في علم المعاني. ت ياسين الأيوبي. بيروت، لبنان: المكتبة العصرية.
4. ابن جني، أبو الفتح عثمان. (2001). الخصائص. ت عبد الحميد هنداوي. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
5. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (2001). البيان والتبيين. ت درويش الجويدي. بيروت، لبنان: المكتبة العصرية.
6. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. (1988). كتاب سيبويه. ت عبد السلام هارون. بيروت، لبنان: دار التاريخ.
7. الوعر، مازن. (1987). نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية: المنهج. دمشق، سوريا: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
8. الوعر، مازن. (1988). قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة: مدخل. دمشق، سوريا: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
9. الوعر، مازن. (1989). دراسات لسانية تطبيقية. دمشق، سوريا: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
10. الوعر، مازن. (1999). جملة الشرط عند النحاة والأصوليين العرب في ضوء نظرية النحو العالمي لتشومسكي. بيروت، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.



جباع قرية محورية في منطقة «إقليم التفاح»

محمود محمد حمية(*)

أ.د. خالد الكردي(**)

أ.د. محمد علي القوزي(***)

ملخص البحث

لا تتوقف دراسة تاريخ بلدة معينة على حدودها المكانيّة ووصف حالتها الاجتماعيّة بين الماضي والحاضر، للبلدة حدود تفصلها عن البلدات الأخرى والقرى والمدن، حدودها تراها العين بالنظر المجرد، أمّا تاريخها فيراه البصر بالاستقراء والتحليل، والرجوع إلى الماضي، وربط أحداث الحاضر، بشيء ممّا يتجلّى لنا في ذكريات البلدة الماضية الممتدة في أعماق التاريخ الإنساني والحضاري.

شهدت جباع العديد من المؤسسات الحكومية والخاصة التي جعلت منها نقطة محورية لبلدات إقليم التفاح وجوارها، من تقديم الخدمات الشخصية والأمنية والصحية والتعليمية، كما شهدت تأسيس العديد من الجمعيات والأندية الرياضية والثقافية.

(*) طالب دكتوراه في التاريخ الوسيط في جامعة بيروت العربية.

(**) مشرف رئيس، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة بيروت العربية، 009613461514.

Khaled964@hotmail.com E-mail:.

(***) مشرف مشارك، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة بيروت العربية، ورئيس قسم التاريخ فيها.

009613737537.

الكلمات المفتاحية:

جباع، تاريخ، أطر زمانية، أطر مكانية، حياة اجتماعية.

Résumé de la recherche

L'étude de l'histoire d'une ville particulière ne dépend pas de ses frontières spatiales et de la description de sa situation sociale entre le passé et le présent : la ville a des frontières qui la séparent des autres villes, villages et villes. par l'œil avec une vue abstraite, tandis que son histoire est vue par la vue à travers l'extrapolation et l'analyse, en revenant au passé et en reliant les événements du présent à quelque chose qui nous est révélé. et l'histoire culturelle.

Jbaa a été témoin de nombreuses institutions gouvernementales et privées qui en ont fait un point focal pour les villes d'Iqlim al-Tuffah et ses environs, fournissant des services personnels, de sécurité, de santé et d'éducation. Elle a également été témoin de la création de nombreuses associations et clubs sportifs et culturels.

Mots-clés : Jbaa, histoire, cadres temporels, cadres spatiaux, vie sociale.

أهمية البحث

بعد النظر بتاريخ جباع وموقعها وامتدادها، لا بدّ من النظر في المكوّن السكاني وامتدادها، بما يمثل الثالوث التركيبي للمجتمع الجبعي، ومن خلفه قرى إقليم التفاح. ومن منطلقات المحورية المركزية لبلدة جباع، بما حملت من تاريخ علمي، وما تتمتع به من موقع جغرافي يعطيها مكسباً سياحياً، تذهب الأهمية باتجاه الخدمات الأساسية التي توفرها جباع باحتضانها المؤسسات الحكومية والخاصة، للقرى المجاورة، سواء الواقعة ضمن الإطار الإداري لاتحاد بلديات إقليم التفاح، أو القرى الأخرى التي تشابك معها في التاريخ والبيئة والطائفة والسياسة.

لذلك يلقي البحث الضوء على موقع جباع وتأثيره على الإنماء السياحي، إضافة لاحتوائها مختلف المؤسسات الخدمية الأخرى التي تشكل ركناً أساسياً لأهالي المنطقة، من خلال بعض المؤسسات الرسمية والخاصة والحزبية التي تضيئي طابعاً خدمياً محورياً لقرى منطقة إقليم التفاح.



إشكالية البحث

إنّ الحديث عن جباع، القرية الهادئة على تلال منطقة إقليم التفاح، المعروفة بجمال طبيعتها، وإطلالتها الجامعة ما بين المشهد الطبيعي من الأشجار والغابات، إضافة إلى مشهد البحر المترامي على مسافة غير بعيدة، وبالترابط مع الفقر الاقتصادي وعدم إيلاء الدولة الاهتمام اللازم بها والكافي لأبناء المنطقة، وعلى الرغم من قلة الموارد، يمكن أن نطرح إشكالية على الشكل التالي:

كيف يمكن لبلدة جباع المحدودة بالمساحة الجغرافية، أن تكون مركزاً إدارياً وصحياً لإقليم التفاح المتعدد القرى؟

وكذلك ينبثق سؤال فرعي عن الإشكالية: هل تستطيع جباع أن تلبي حاجيات القرى المحيطة، نظراً إلى الامتداد الشعبي والتلاصق الحدودي، من خلال المؤسسات الخدمية؟

المنهج

تعتمد الدراسة المنهج الوصفي بشكل رئيس، لتقديم الصورة كما هي عن بلدة جباع، وقراءة التكوين الديموغرافي، يضاف إليه كل من المنهج التحليلي، نظراً لما له من ارتباط وثيق بالمنهج الوصفي في الدراسات العلمية الأكاديمية، لدراسة ما يمكن أن يأتي من تحليل في الارتباط القائم ما بين الجغرافية والتاريخ والعلاقة مع التركيبة السكانية، إضافة إلى المنهج التاريخي الاستردادي في تأطير الحدود الزمانية التاريخية للبلدة موضوع البحث، وشيء من أحداثها.

مقدمة

جباع بلدة لبنانية جنوبية، تتبع محافظة النبطية، وواحدة من قرى القضاء، يتفاوت ارتفاعها بحسب أطرافها، تكثر فيها الينابيع، التي تضاهي عدد أيام السنة، ما وفر لها مساحات واسعة للرّي، وإنشاء المؤسسات حول هذه الينابيع، فازدهرت اقتصادياً وسياحياً.

عُرِفَ جبّاعُ زمنِ الشهيد الثاني زين الدين بمدْرِستِها العلميّة، كما إنْها تألّقت مع العلّامة الشيخ عبد الله نعمة، فخرّجت العديد من العلماء، الذين بلغوا درجة الاجتهاد في الفقه والأصول، وأنتجوا العشرات من المؤلّفات العلميّة، فأغنّوا بذلك مكتبة العالم الإسلامي.

ولطِيب مناخها، ووفرة مياهاها، وإرثها الحضاري والثقافي، كانت ملاذاً للشعراء والأدباء وأرباب الفكر، فعقدوا جلسات الأدب والشعر في ربوعها، وأحيوا لياليها حتى السحر.

وأيضاً أمّها المصطفون طلباً للدّعة والراحة، وللتنسّك والعبادة، وزيارة المقامات الدينيّة المنتشرة في أنحائها كافّة.

أولاً: في معنى اسم «جبّاع»

تعدّد المعاني في شرح اسم «جبّاع»، وقد وردت في العديد من المعاجم وكتب اللغة العربية بأسماء مختلفة غير إنّها جاءت متقاربة في المضمون، فقد جاء في «لسان العرب: أن «جُبّع وجبّاع: سهم صغير يلعب به الصبيان، يجعلون على رأسه ثمرة لثلا يعقر»⁽¹⁾.

وورد في مكان آخر، أن «الجبّاع: القصير والقصيرة، ويقال رجل جبّاع، وامرأة جبّاع. والجبّاع، أيضاً، سهم قصير يرمي به الصبيان»⁽²⁾.

وتردّد اسم (جُبّع) بصيغ مختلفة «جُبّع وجُبّع وجبعو وجبعون. وفي سفر يشوع ورد جبعون ومسرحها وجبع ومسرحها... أمّا في سفر القضاة فورد اسم (جبعة) خمس عشرة مرّة في صفحتين متتاليتين»⁽³⁾. وتُعرف أيضاً بـ «جبّتا» (gebta) من ذات الجذر يفيد العلو والارتفاع»⁽⁴⁾.

(1) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، 1985، ص 37.

(2) بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، لا ط، 1977، مادة «جبع»، ص 61.

(3) الكتاب المقدّس، لا ط، مطبعة الأميركان، بيروت، 1896، ص 256.

(4) أنيس فريحة: معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية، مكتبة لبنان، بيروت، لا ط. 1996، ص 46.



كما يشير مصطفى مراد الدبّاغ، إلى عدد لا يُستهان به من أسماء قرى وبلدات، حملت اسم (جبعة)، مفتوحة الجيم، و (جبعة) بضم الجيم، و (جبعون)، ومنها ما هو حديث الإنشاء، ولقد اعتاد السامّيون لدى إقامتهم أيّ قرية تقع في السهل المرتفع، أن يطلقوا عليها اسم (جبج)، وفي فلسطين المحتلة نذكر منها: جَبج: أنشأها اليهود، المحتلّون لفلسطين، سنة 1949م، جبج قضاء جنين؛ جبج في بيت جالا؛ جبعة تأسست عام 1903م؛ جبعة في مدينة الخليل؛ جبعة منخاس، من أعمال نابلس؛ جبعة هاشلوشا: تأسست عام 1915؛ جبعت هن: تأسست عام 1933م؛ جبعون: في قبائل الحوريون، وقرية (الجيب). وقد ورد اسم جباع أيضاً في التوراة⁽¹⁾.

«إنَّ جُبج بنيامين، كانت واقعة على التخم الشمالي لسبط بنيامين، وهي من فلسطين ومنها جبج الشوف، وتلفظ جباع الشوف»⁽²⁾.

لا يقتصر اسم «جباع» على البلدات اللبنانية، فهناك في اليمن «قريتان تحمل اسم (جبج). وفي لبنان يوجد ثلاث بلدات تحمل اسم (جباع)، وهي (جباع الحلاوة)، و (جباع الشوف)، و (جباع) قرب بشري»⁽³⁾.

ويشير علي مروة في كتابه «تاريخ جباع» في سبب تسميتها بجباع الحلاوة أنّها «أول بلدة في لبنان صُنعت فيها (الحلاوة بطحينة)، وفي بادئ الأمر قيل إنّ الحلاوة كانت تُصنع بالدبس، لندرة وجود السكر في تلك الأيام»⁽⁴⁾. وهذا ما يميّزها عن باقي القرى التي تحمل اسم جباع. كما جاء في سبب تسميتها جباع الحلاوة «لحلاوة منظرها، وطيب هوائها، وعذوبة مائها»⁽⁵⁾.

أمّا «جُبج» بالجيم المضمومة، والباء الموحّدة المفتوحة، والعين المهملة، فيقال (جباع) بالمد وتُعرف (بجبج الحلاوة)، تمييزاً لها عن «جبج الشوف» في جبل لبنان،

(1) التوراة، سفر يشوع 17:21 وقضاة 10:20.

(2) سليمان ظاهر: معجم قرى جبل عامل، مؤسسة الصادق، بيروت، لا. ط، ج1، ص 169.

(3) ديب فرج الله صالح: اليمن هي الأصل، دار الكتاب الحديث، بيروت، لا ط، 1988، مج 1، ص 26.

(4) علي مروة: تاريخ جباع، دار الأندلس، بيروت، لا ط، 1967، ص 26 - 27.

(5) سليمان ظاهر: معجم قرى جبل عامل، مرجع سابق، مج 1، ص «د».

و«جبع بنيامين» في فلسطين. وقيل إنّ (جبع) اسم عبراني معناه التلّ، التابعة لإقليم الشومر في جهة صيدا^(١).

ثانياً: جباع: الجغرافية والتاريخ والسكان

لجباع امتداد تاريخي وجغرافي ساهم في صقل أبنائها، فتاريخها يشهد على عمرها منذ أن استوطن الفينيقيون وغيرهم هذه المنطقة، كما شهد التاريخ نفسه ريادتها العلمية الحديثة، وكان لامتدادها الجغرافي رونق وجمال إضافيين على ما هي عليه، كل ذلك جعل أبنائها يتأقلمون ويتعايشون مع التاريخ والطبيعة.

أ. جغرافية جباع

تقع جباع جنوب لبنان، شرق صيدا، بالقرب من جزّين، في وسط إقليم التفاح، عندما كانت حدود الإقليم تتمدد لتصل في الشمال إلى خط نهر الأولي، مروراً ببلدات: روم، بكاسين، جزّين.

تبلغ مساحتها العقارية مع عين بوسوار نحو (12) كلم²، كما يبلغ عدد أبنائها حوالي عشرة آلاف نسمة⁽²⁾، يتوزعون على أحياء عدّة، منها: قبيّ، الرويس، الساحة الغربية، الوطى، الزغرين، التعميرة. وتميّزت بطبيعتها الخلّابة، وإطلالتها الرائعة على الساحل من جهة، وعلى العديد من القرى من جهة ثانية.

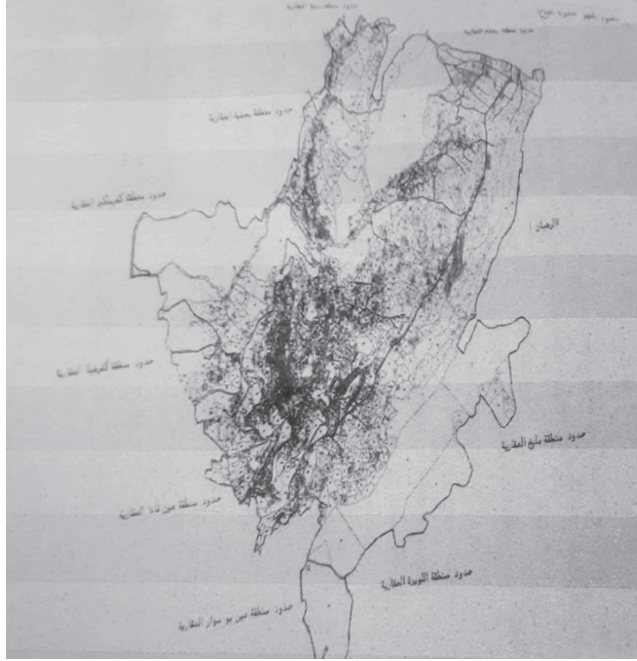
تقع على تلة مرتفعة ومتّسعة، تحيط بها من جميع الجهات المنخفضات والوديان، وبعد سلخ جزّين عن منطقة جبل عامل، في القرن الثامن عشر، أصبحت حدود جباع شمالاً بلدة كفرا وواديها، وجنوباً بلدتي عين قانا، وعين بوسوار، وشرقاً رقبة تصلها بجبل صافي، وغرباً كفر فيلا ومنخفض متّسع.

(1) محسن الأمين: خطط جبل عامل، حقّقه وأخرجه حسن الأمين، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ط 1، 1423 هـ/ 2002 م، ص 222.

(2) انظر: موقع اتحاد بلديات إقليم التفاح الإلكتروني، شوهد بتاريخ 15/10/2023، على الرابط: <http://uomit.org>.

الخريطة الرقم (1)

حدود بلدة جباة⁽¹⁾



تبعد جباة عن مدينة صيدا (24) كلم، وعن مدينة النبطية (16) كلم، وعن جزين (10) كلم، وعن بيروت (68) كلم⁽²⁾. يختلف ارتفاعها عن سطح البحر باختلاف أطرافها، فيبلغ أدنى ارتفاع عن سطح البحر (420) متراً، عند جسر «السكسكة»⁽³⁾، أسفل جبل «باسيل»⁽⁴⁾، بينما يبلغ ارتفاع ساحة البلدة (772) متراً، ويصل الارتفاع إلى (1373) متراً، في أعلى نقطة في «جبل صافي»، أحد قمم سلسلة جبال لبنان الغربية. وهكذا يكون الفارق بين أسفل نقطه وأعلىها يبلغ (953 م)، وذلك ضمن منطقة عقارية واحدة، وهذا ما يفسر شدة انحدار أراضي جباة.

(1) مديرية الشؤون الجغرافية في الجيش اللبناني: خريطة حدود جباة.

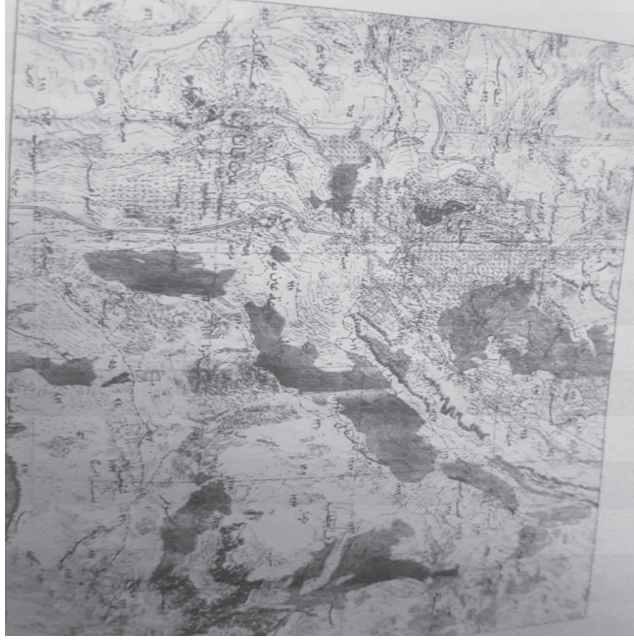
(2) علي فاعور: جنوب لبنان، دار الباحث، بيروت، لا ط. 1985، ص 61.

(3) جسر السكسكة: الجسر الذي فوق النهر على حدود بلدتي كفريل - كفرملكي، من قرى إقليم التفاح.

(4) جبل باسيل: يقع تحت قرية بصليا لجهة الجنوب - الغربي وهي من قرى جزين.

الخريطة الرقم (2)

المناطق العقارية في جبّاع وارتفاعها عن سطح البحر⁽¹⁾



تمتاز جبّاع بمناخ معتدل، وتُشكّل واحدة من الملامح الرئيسة في شخصيّة لبنان الجغرافيّة. وترتفع شمس جبّاع الساطعة صيفاً، وتُغطّي قممها الثلوج شتاءً، فيما تكسو الأحراج سفوحها، إلى جانب ينابيعها الفوّارة المعدنيّة، وأشجارها المثمرة، وفاكهتها المتنوّعة؛ وكلّ ذلك يعطيها جمالاً طبيعيّاً يجذب السيّاح إليها. كما إنّها تتمتع بميّزات مناخيّة مختلفة، من فصل إلى آخر.

إنّ العدد الكبير من الينابيع، التي تجاوز (372) نبعا، يُشكّل فرادةً لا مثيل لها في مختلف بلدان لبنان، ويُمكن تصنيف الينابيع إلى ملك عامّ للبلديّة، وشبه عامّ، وهي التي تنبع من عقارات ملكيّات خاصّة.

ويشير فيليب حتّي في كتابه «تاريخ العرب»، إلى أنّ البقايا الأثريّة التي يعود عهدها

(1) مديرية الشؤون الجغرافية في الجيش اللبناني: خريطة المناطق العقارية في جبّاع.



إلى زمن الامبراطورية الرومانية، منتشرة في جميع أنحاء الجبل⁽¹⁾. وقد عُثر على بعض آثار تلك الحقبة في بلدة جباع، كالصلبان، وجرن القداسة، ولوحة فسيفسائية. وتتداخل القرى المحيطة ببلدة جباع عقارياً، فنرى أنّ قرية بصليا تعود ملكيتها إلى آل نور الدين، من بلدة جباع، كما أشار إلى ذلك عبد الله عبد الهادي نور الدين⁽²⁾.

ب. عراقة جباع التاريخية

سكن الحوريّون جبل عامل⁽³⁾، في منطقة تسود فيها أسماء كبار آلهة الكنعانيين، على التلال والجبال والمستقرّات القديمة، ويبدو أنّ المنطقة كانت على علاقة وطيدة بمصر، منذ بدء التاريخ، وهذه العلاقة تظهر في توافق أسماء معروفة جيّداً في مصر، مع أسماء قرى ومزارات محترمة في المنطقة، ويذكر منها «بعلي صافون» فهو معروف جيّداً في المنطقة باسم «النبي صافي»، و«جبل صافي»⁽⁴⁾. وكذلك سكن الأيطوريّون المنطقة، وما زالت بقاياهم في بلدة حيطورة⁽⁵⁾⁽⁶⁾.

والأيطوريّون طائفة من العدنانيين، جبل من العرب، يرقى نسبهم إلى إسماعيل بن إبراهيم الخليل عليه السلام، الذي يُذكر في سفر التكوين (25، 15)، من بين أبنائه المدعو أيطور. وقد اتخذوا الحصون المنيعة في لبنان، كما كانوا يهجمون، من وراء أسوارهم، على النواحي المجاورة مندفعين كالسيل العارم، لا يقدر أحد على كسر شوكتهم⁽⁷⁾، وقد شمل نفوذهم «الأقسام الجنوبية من بلاد الشام، وسهل البقاع، والمنطقة الممتدة بين طرابلس، وصيدا، بما فيها الهضاب المشرفة على الشواطئ»⁽⁸⁾.

(1) فيليب حتّي: تاريخ العرب، دار غندور، بيروت، لا ط، 1974، ص 233.

(2) مهندس مساحة، مقابلة شخصية أجريت معه في جباع، بتاريخ 2019 / 7 / 1.

(3) الحوريّون: من أسلاف الفرعون «أمنحوتب الثاني».

(4) انظر: محسن الأمين: خطط جبل عامل، مرجع سابق، ص 226.

(5) حيطورة قرية تقع شمال جباع، من أعمال جزّين، على بعد ساعة منها. انظر: المرجع نفسه، ص 237.

(6) مصطفى حسين كركي: جباع قصبة إقليم التفاح، دار الخلود، بيروت، 2015، ج 1، ص 126.

(7) علي الزين: العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية، دار الكتاب اللبنانية، بيروت، 1977، ص 49.

(8) هنري لامنس: تسريح الأبصار فيما يحتوي لبنان من آثار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1930، ص 39.

وأورد بطرس ضو أن «أشير»⁽¹⁾ لم يطرّدوا أهل عكا، وصيدون، والزيب، وحلتا وأفيق، فأقام الأشوريّون بين الكنعانيين»⁽²⁾. فهذا يعني أنّ جباع، كانت ضمن مملكة آشير في الجليل الأعلى، متاخمة من جهة الجنوب لمملكة بنيامين أخو آشير، وهناك عدد من المؤرّخين أمثال اليعقوبي وبطرس ضو وشاكر الخوري، يؤكّدون تنقّل السيّد المسيح عليه السلام في ربوع لبنان، وأنه زار جبل طورا، وهو قمة من قمم جبل جباع.

الخريطة الرقم (3)

رحلة السيد المسيح إلى فينيقية، كما رسمها الأب دوران
خط سير الرحلة مشار بسهم عليها



(1) آشير أحد أبناء النبي يعقوب عليه السلام.

(2) بطرس ضو: تاريخ الموارنة، دار النهار، لا ط، ج 6، 1977، ص 79.



وفي حديثنا عن منطقة إقليم التفاح، لا بد من الإشارة إلى أن معظم قراها تضم آثاراً قديمة العهد، ومنها بلدة جباة، وأيضاً في عين بوسوار هناك «مكان يدعى (شير الحمام)، تصغيره العربي (شوير، بمعنى الصخر) وهو من المعالم المهمة، إذ إنه كهف صعب المرتقى، والمعتقد أن بداخله بقايا وأدوات تعود للإنسان القديم»⁽¹⁾.

وبالنظر إلى عين بوسوار، فهي اليوم قرية ملاصقة لبلدة جباة، ولكنها قديماً كانت مزرعة تابعة لها، يملكها آل كركي، وكانت تعرف باسم مزرعة (كرم القطن)⁽²⁾.

وإن ما يعطي بلدة جباة العمق التاريخي، ومن خلفها منطقة إقليم التفاح بأكملها، هو هذا الامتداد الذي كان ولا يزال كنزاً معنوياً لعراقة أهلها، مع ما يحمل من أصول اجتماعية وتقاليد ومفاهيم تربوية، تجعل منها محطّ نظر لما يمكن أن تتكامل فيه مع بقية القرى والبلدات، ويجعل منها نقطة ارتكاز المنطقة.

ج. التشكيل السكاني (الديموغرافيا)

مما لا شك فيه، أن وفرة المياه في الأطراف الغربية من بلاد الشام، كانت منذ أقدم العصور، عاملاً أساسياً في اجتذاب السكان إليها، من قبل الشعوب السامية في البادية وفي الجزيرة العربية.

توطّنت جباة شعوب قديمة كالكنعانيين والفينيقيين والرومان، ثم استوطنتها عائلات وأسر ذات أصول عربية المنشأ في مجملها، يعود أساسها إلى قبيلة عاملة، التي وفدت إلى المنطقة واستقرت فيها، ثم أعطتها في ما بعد، اسمها الذي أصبح جبل عاملة أو جبل عامل. وبعد سيطرة الرومان على بلاد الشرق، بحلول القرن الميلادي الرابع أو الخامس، كان العنصر العربي قد طغى على أجزاء كبيرة من البلاد الشامية، ومنها أجزاء من المنطقة اللبنانية⁽³⁾.

ويضيف الصليبي أنه «قد تحوّلت الدولة الرومانية إلى المسيحية، في القرن الميلادي

(1) صافي حجاب: عين قانا قرية وتاريخ، دار الخلود، بيروت، لا ط. 2000، ص 38.

(2) مصطفى حسين كركي: جباة قصبة إقليم التفاح، مرجع سابق، ج 3، ص 898.

(3) كمال الصليبي: منطلق تاريخ لبنان، نوفل، بيروت، ط 3، 2012، ص 31.

الرابع ... بما فيها بلاد الشام»⁽¹⁾، وإنّ جباع شهدت هذا التحوّل، وكانت حاضرة مسيحيّة، نظراً إلى ما تركته من عمران، ولوحات، وأديرة، وأجران، مازال بعض آثارها باقياً إلى اليوم.

وبلغ عدد سكان جباع، في إحصاء العام 1932، ألفين وخمسمائة نسمة حسبما ورد في سجلات وزارة الداخلية اللبنانيّة، ومن المفارقة أن جباع كانت تحتضن كلاً من الطائفتين المسيحيّة (روم كاثوليك)، والإسلاميّة (شيعة). ولكنّ الحرب الأهليّة اللبنانيّة دفعت بالمسيحيين منهم لترك بلدتهم ومغادرتها بشكل نهائيّ، فما عاد يتواجد منهم اليوم أحد على الإطلاق، وهذا غير مألوف في القرى الجنوبيّة، لأن الكثير منها ما زال يحتضن الطوائف المتعددة، وأبرز مثال على ذلك، بلدة جرجوع المجاورة، التي تضم خليطاً من المسلمين والمسيحيين. كذلك هناك قرى مسيحية بأكملها في الجوار، منها المجيدل، القرية، عين الدلب، وغيرها، الذين ما زال أهلها يقطنون فيها.

وفي جانب آخر، برز عدد من الأسر الإقطاعيّة التي حكمت جبل عامل على عهد العثمانيين، كآل منكر، وآل علي الصغير، وآل صعب. وتتمثّل الطبقات الاجتماعيّة بالمشايخ وعامّة الناس، ولا يزال آل الحرّ في جباع يُعرفون بالمشايخ، وكذلك آل مروة، منهم الشيخ علي مروة الذي تسلّم رئاسة بلدية جباع، لأكثر من عقدين من الزمن.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كلاً منالسادة عبد الحسين شرف الدين، ومحمد باقر الصدر، وموسى الصدر، يعود نسبهم إلى بلدة جباع، وجدهم السيّد تاج الدين المعروف بأبي الحسن الموسوي، استوطن جباع بعد معارك كسروان سنة 1305م⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 34.

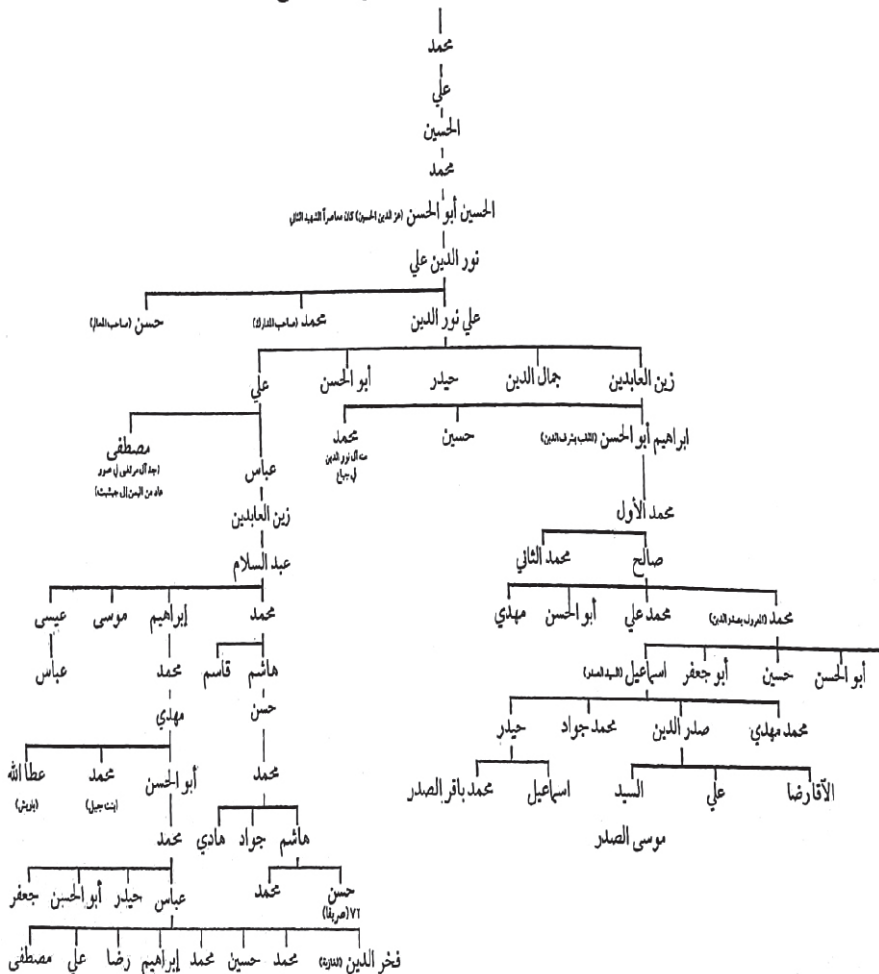
(2) مصطفى حسين كركي: جباع قصبة إقليم التفاح، مرجع سابق، ج 3، ص 1057.

الجدول الرقم (1)

شجرة عائلة السيّد تاج الدين المعروف بأبي الحسن الموسوي

السيد تاج الدين (المعروف بأبي الحسن الموسوي) استوطن جنابع بعد معارك كسروان في سنة ١٣١٥.

شجرة عائلة آل شرف الدين عن بغية الراغبين وبتحقيق صافي نجيب (تاريخ عين قانا).



وفيما يلي جدول بعائلات بلدتي جباع وعين بوسوار:

الجدول الرقم (2)

أسماء عائلات بلدتي جباع وعين بوسوار

الرقم	اسم العائلة	الرقم	اسم العائلة	الرقم	اسم العائلة	الرقم	اسم العائلة
1	أبو حيدر	16	رعد	31	فياض	46	حنيو
2	بركة	17	رمضان	32	الكركي	47	حمود
3	بلان	18	الرز	33	كمون	48	خشفة
4	تقي الدين	19	زين	34	محمودي	49	خفاجة
5	الجواد	20	زريق	35	المحمد	50	دهيني
6	زين الدين	21	السنتقي	36	محمود	51	عطوي
7	مطر	22	شحادة	37	معلم	52	عبدالله - أمين
8	الجزيني	23	شهاب	38	ماضي	53	عيسى
9	جمعة	24	شعبان	39	مروة	54	غملوش
10	الحر	25	شميساني	40	محي الدين	55	فواز
11	حرب	26	صالح	41	مكي	56	نور الدين
12	حسين	27	صفاوي	42	ناصر	57	وهبي
13	الحداد	28	طالب	43	نجيب الدين	58	دويك
14	حرشي	29	طفيلي	44	نحاس		
15	حديب	30	عبدون	45	نعمة		

ووفدت إلى جباع عناصر سكاينة، تحمل التوجه الديني والطائفي نفسه، بعدما فوّت من أماكن مختلفة، إثر صراعات عسكرية ومعارك دامية، كمعارك كسروان، التي حصلت سنة 1305م، فكانت جباع ملاذاً وملجأً لها، ومن أبرز تلك العائلات عائلة السيد تاج الدين.



لقد بلغ عدد سكّان جباع، في القرن التاسع عشر، حوالي اثني عشر ألف نسمة، بينما تضاعف حتى قبيل العام 1914م، ليصبح بحدود الخمسة آلاف نسمة⁽¹⁾، ولعلّ السبب في هذا التفاوت بين الرقمين، سببه المجاعة والحرب العالميّة الأولى والهجرة وفرار الشباب من الخدمة العسكريّة مع الأتراك.

والجدير ذكره أن أول إحصاء جرى في جبل عامل، سنة 1932، ذكر أن عددهم يبلغ (152727) نسمة، بينهم (92681) من الطائفة الشيعية الاثني عشرية، وذلك دون المهاجرين⁽²⁾.

ثالثاً: الحركة العلميّة الدينية في بلدة جباع

إنّ ازدياد النشاط الديني الفقهي، كانا عاملين مهمّين في إقامة المدارس العلميّة والحوزات الفقهيّة، في جزّين ومشغرة وجباع وغيرها. وقد تمتّع الجبّاعيون بمزايا سامية، لأنّهم عاشوا مع العلماء وعاشوهم بفكرهم الديني، في مجتمع منفتح على الآخرين، أي مع مختلف الشرائع الاجتماعيّة.

وتُعتبر جُبع من الحواضر العلميّة العريقة، التي خرج منها العديد من العلماء الأجلاء والفقهاء الكبار على مستوى الطائفة الشيعية، على امتداد العالم الإسلامي، أبرزهم الشيخ علي بن زين الدين الجبّعي المعروف بالشهيد الثاني، وكانت بلد العلم والفضل، بعد جزّين، ومشغرة⁽³⁾. وبما أنتج أبنائها من مؤلفات، وما تركوا من آثار علميّة قيّمة⁽⁴⁾. وقد ذكر السيد محسن الأمين أنه قد «خرج منها جملة من العلماء يعسر إحصاؤهم»⁽⁵⁾.

واستمرّت النهضة العلميّة فيها، حتّى أواخر القرن السابع عشر الميلادي، حيث

(1) علي مروة: تاريخ جباع، مرجع سابق، ص 26 - 27.

(2) محمد تقي الفقيه: جبل عامل في التاريخ، دار الأضواء، بيروت، لاط. 1986، ص 79.

(3) معين حاموش: إقليم التفاح ١٥١٦م-١٩٨٥م، التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي، رسالة أعدت لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، الجامعة اللبنانية ص 159.

(4) محمد كاظم مكي: الحركة الفكرية في جبل عامل، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1402 هـ/ 1982 م، ص 33.

(5) انظر: محسن الأمين: خطط جبل عامل، مرجع سابق، ص 222.

توقّفت وأعقبها فتور علمي، استمرّ حتّى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، عندما الشيخ عبد الله نعمة الكبير، بإعادة إحياء النشاط العلمي.

ثم ابتدأت المرحلة الثانية مع نشاط الشيخ عبد الله نعمة، في العام 1844م، عندما أسّس مدرسة جديدة في جبّاع، وجمع التبرعات لها، وكان من أبرز الواهبين أحد الوجهاء، الحاج سليمان الزين، الذي أنفق في سبيلها أموالاً كثيرة⁽¹⁾.

والمعروف عن نشاط تلك المدرسة أنها خرّجت العديد من العلماء الأعلام، في طليعتهم الشيخ محمد علي عز الدين، الشيخ علي السبيتي، الشيخ موسى شرارة، السيّد حسن يوسف مكّي، الشيخ عبد الكريم الزين، الشيخ مهدي شمس الدين، وآخرين غيرهم⁽²⁾.

رابعاً: محورية الخدمات في جبّاع لأبناء منطقة التفاح والجوار

أعطى تاريخ جبّاع حضوراً معنوياً لها، تمّت ترجمته على أرض الواقع من خلال ارتقائها إلى النقطة المحورية للمنطقة، بعد أن انتشرت فيها المؤسسات الخدمية والرسمية والسياحية والأمنية، فبعد أن كانت مركزاً علمياً في العقود السابقة، ابتدأ مع الشهيد الثاني واستمرّ مع الشيخ عبد الله نعمة الكبير أواخر القرن التاسع عشر، أصبحت جبّاع بلدة مركزية محورية لقرى إقليم التفاح وبعض القرى خارج نطاق هذا الإقليم.

وبعد أن اعتمدت جبّاع مركزاً خدمياً حكومياً ورسمياً للمنطقة، ساهمت بعض الأحزاب في ريادتها من خلال إنشاء بعض المراكز الجامعة، إضافة إلى بعض الجمعيات الخيرية المستقلة.

أ. مؤسسات الدولة الإدارية والأمنية

شهدت بلدة جبّاع متغيّرات مهمّة على صعيد حضور الدولة بمؤسساتها الإدارية والأمنية، فبعد أن كان أبناء جبّاع وقرى الإقليم يتكلفون المشقّة إلى مدينة النبطية لإنجاز

(1) علي مروّة: تاريخ جبّاع، مرجع سابق، ص 31 - 32.

(2) المرجع نفسه، ص 376 - 377.



معاملاتهم الرسمية (إخراج قيد، جواز سفر، معاملات الزواج والطلاق، ... إلخ)، أصبح الأمر مقتصرًا على الدوائر الرسمية المعنية في بلدة جباة، عندما استحدثت مراكز فرعية لمؤسسات الدولة الخدمية والأمنية، كاتحاد بلديات اتحاد إقليم التفاح الذي يُعنى بالشأن البلدي، دائرة نفوس جباة، المحكمة الشرعية الجعفرية، الأمن العام، فصيلة درك جباة، لذلك يمكننا القول أن وجود هذه المؤسسات الحكومية وفّر جهوداً وهدراً للوقت وأعباءً مالية، إضافة إلى سرعة أداء المعاملات وحسن تنظيم الإدارات الرسمية، والاستقرار النفسي والعملية لأبناء المنطقة.

1. اتحاد بلديات إقليم التفاح

حدّد قانون البلديات الصادر عن وزارة الداخلية والبلديات، بموجب المرسوم الاشتراعي الرقم 118 تاريخ 30/6/1977 وتعديلاته، في ما يتعلق باتحاد البلديات، أنه يتألف «من عدد من البلديات، ويتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي، ويمارس الصلاحيات المنصوص عليها في هذا القانون»⁽¹⁾.

وقد ورد في المادة (126) منه، تحديد مهام مجلس الاتحاد، حيث يتداول ويقرر في مواضيع عديدة ومتفرقة، منها⁽²⁾:

- المشاريع العامة ذات المنافع المشتركة التي تستفيد منها جميع البلديات الأعضاء أو بعضها أو التي تشمل نطاق أكثر من إتحاد واحد سواء كانت هذه المشاريع قائمة أو مرتقبة، كالطرق والمجارير والنفائات والمسالك والإطفاء وتنظيم المواصلات والتعاونيات والأسواق الشعبية وخلافها.
- التخطيطات والاستملاكات ودفاتر الشروط وكل ما يلزم لتنفيذ المشاريع.
- التنسيق بين البلديات الأعضاء وبت الخلافات الناشئة بينها.
- إقرار الخطة الإنمائية ضمن نطاق الإتحاد وصلاحياته.

وقد قضى المرسوم الرقم (7187) تاريخ 18/01/2002، بإنشاء «اتحاد بلديات

(1) انظر: قانون البلديات الصادر عن وزارة الداخلية والبلديات بموجب المرسوم الاشتراعي الرقم (118) تاريخ 30/6/1977 وتعديلاته، الفصل السابع، القسم الأول، المادة (114).

(2) قانون البلديات، الفصل السابع، القسم الثالث، المادة (126).

إقليم التفاح» في قضاء النبطية⁽¹⁾، ويشمل نطاق عمله (11) قرية هي: جباع، جرجوع، عربصايم، عين قانا، عين بوسوار، حومين الفوقا، حومين التحتا، كفر فيلا، رومين، عزّة وصربا.

وتمّ اختيار ساحة جباع في وسط البلدة لمبنى مركز الاتحاد، الأمر الذي جعل القاصدين يؤمّون البلدة من أجل متابعة معاملات بلدياتهم وعقد الاجتماعات الدورية، وتوزيع المهام على أعضاء ممثلي البلديات.

كذلك أقام الاتحاد عدة مشاريع إنمائية واجتماعية وتربوية وصحية، منها مشروع «كبارنا» وما تخلّله من نشاطات تكريمة للنساء كبيرات السن⁽²⁾، مشروع معالجة النفايات الصلبة، فوج الإطفاء، ومشاريع تشمل التنمية الغذائية والزراعية، إضافة إلى العديد من المشاريع الأخرى⁽³⁾، التي لا تقتصر على جباع، إنما توسعت نشاطاته لتشمل مختلف قرى الإقليم.

2. بلدية جباع - عين بوسوار

ورد في تعريف البلديات في القانون الصادر عن وزارة الداخلية، بأنها «إدارة محلية، تقوم، ضمن نطاقها، بممارسة الصلاحيات التي يخولها إياها القانون»⁽⁴⁾، لذلك فهي تتمتع «بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي والإداري في نطاق هذا القانون»⁽⁵⁾.

وقد تأسست بلدية جباع بموجب القرار الرقم (486 ق- 12084)، تاريخ 12/3/1922، وشغل الشيخ رضا الحر منصب الرئاسة حينها بالتعيين من قبل سلطات الانتداب الفرنسي.

وقد صدر القرار الرقم (244)، تاريخ 8/3/2004، قضى بضم «قرية عين بوسوار

(1) انظر: الجريدة الرسمية، العدد (4)، تاريخ 24/1/2002، ص 205 - 206.

(2) انظر: موقع اتحاد بلديات إقليم التفاح الإلكتروني، شوه بتاريخ 12/11/2023، على الرابط: <http://uomit.org>.

(3) مقابلة خاصة مع بلال شحادة، رئيس اتحاد بلديات إقليم التفاح، أجريت معه في جباع، بتاريخ 3/7/2019.

(4) قانون البلديات، الباب الأول، المادة (1).

(5) المصدر نفسه.



قضاء النبطية إلى النطاق الإداري لبلدية جباة»⁽¹⁾، ويعدّل الاسم ليصبح «بلدية جباة وعين بوسوار» بدلاً من «بلدية جباة».

وتجدر الإشارة إلى أن عهد الشيخ علي مروة، الذي شغل منصب رئاسة البلدية منذ عام 1963 حتى العام 1980، كان عهداً إنمائياً بامتياز واستطاع أن ينقل بلدة جباة من قرية عادية إلى قرية نموذجية ومحورية في إقليم التفاح، وبفضل همّته وعمله المتواصل بالحفاظ على البيئة، أصبح لبلدة جباة حرج من الصنوبر الذي زاد من جمالية البلدة، وأكسبها طابعاً سياحياً وصحياً (لأمراض الرئة)، وأصبحت من البلدات المقصودة للترفيه، الأمر الذي ترتب عليه زيادة في إيرادات أهلها من خلال العمل الخدماتي للزوار.

وساهمت البلدية بالعديد من المشاريع الإنمائية كتحسين شبكة المياه والكهرباء وشق الطرق، وفي المجال البيئي والتعليم والطبابة والعمران والتراث، ... إلخ.

ومن اهتمامات بلدية جباة في الشأن الصحي، ترميمها للحمام التركي الذي يعرف باسم «الأمام»، وقد تكون الكلمة مشتقة من الاسم «الأميم»، وهو الموقد الذي توضع عليه الحلة. وقد بني في منتصف القرن التاسع عشر أيام العثمانيين.

وللحمام دور صحي وإرث حضاري في آن، نظراً لما يؤمّنه من نظافة وراحة جسدية من خلال تدليك العضلات وتليين الأعصاب والتشنجات الناتجة من ضغط العمل اليومي، ولتاريخه الوجودي.

كذلك دعمت البلدية القطاع الصحي في البلدة، وساعدت الأهالي بتأمين بعض المساعدات الصحية (بدل معاينة، استشفاء، دواء)، كما إنها حافظت على بيئة نظيفة ورفع النفايات.

3. قلم نفوس جباة

يعتبر قلم نفوس جباة من المؤسسات المهمة التي أقامتها الدولة اللبنانية في إقليم التفاح، لما لها من تأثير إيجابي على أهالي المنطقة لإنجاز معاملاتهم، بما يوفرّ عليهم

(1) انظر: الجريدة الرسمية، العدد (16)، تاريخ 18/3/2004، ص 1747.

عناء الذهاب إلى النبطية وتوفير التكاليف المالية وهدر الوقت ومشقة التنقل. أنشئ قلم نفوس جباع بموجب المرسوم الرقم (2783)، تاريخ 10/4/2000، وتشمل صلاحياته قرى إقليم التفاح⁽¹⁾. ويقع مركزه في الساحة العامة وسط البلدة، ويقوم بإنجاز المعاملات الرسمية، كإصدار الهوية لأبناء المنطقة، وإخراج القيد (فردى-عائلي)، وتسجيل الولادات والوفيات والتصديق على الصور وأذونات وغيرها من المعاملات الرسمية.

وينجز قلم النفوس ما بين (120 إلى 150) معاملة يومياً، يقتصر منها على 15٪ لأبناء جباع، فيما تتوزع بقية المعاملات لأبناء قرى الإقليم.

4. المحكمة الجعفرية

تأسست محكمة جباع الجعفرية سنة 1993، ليتمكن أبناء المنطقة من إنجاز معاملاتهم المتعلقة بالشؤون القضائية الشرعية، أبرزها الزواج والطلاق والإرث والوصاية على الأولاد، وغيرها من الدعاوى التي أصحابها للاحتكام إلى القانون الشرعي.

تقع المحكمة الشرعية في الساحة العامة، ويشمل نطاق عملها قرى إقليم التفاح، واللافت في شمول صلاحية عمل المحكمة أنها توسّعت عن حدود إقليم الإدارية لتشمل بعض القرى المجاورة، والقرى الشيعية من قضاء جزين (مثل مليخ وعمرتى والريحان وسجد وكفرحونة وروم)، وهذا ما يعطي دفعاً إضافياً لمحورية بلدة جباع، وعلاقتها بالقرى الأخرى.

وتنجز المحكمة الشرعي في جباع ما يفوق خمس معاملات يومياً، وتعمل وفق نظام التوقيت الإداري لمؤسسات الدولة، وتأتي نسبة معاملات أهل جباع (1 ٪)، بينما الباقي يعود لمختلف أبناء المنطقة.

5. فصيلة درك جباع

تتبع فصيلة جباع لسرية درك النبطية، ويقع مركزها في الحدود الغربية الفاصلة

(1) انظر: الجريدة الرسمية، العدد (16)، تاريخ 13/4/2000، ص 1371.



بين بلدتي كفر فيلا وجباة، وهو مبنى حديث مؤلف من طابقين، يضمّ نظارة لتوقيف المشتبه بهم. ويشمل نطاق عمله قرى إقليم التفاح الإدارية، وبدأ عمله في جباة سنة 2005 م.

تعمل فصيلة الدرك بدوام عمل يومي، ويتراوح ما بين (20 إلى 30) يوماً في الشهر، بما يشير إلى عدم الاستراحة أو التمتع بالعطلة الأسبوعية، وهذا ديدن عمل مختلف وحدات قوى الأمن الداخلي الميدانية، وتتلقى الفصيلة مراجعات وشكاوى وإزالة مخالفات وملاحقة قضائية، والعديد من المسائل المتفرقة المنضوية ضمن مهامها، واللافت بالذكر أن المراجعات والمهام التي ينفذها عناصر الفصيلة يعود منها فقط (2) ٪ لبلدة جباة، فيما الباقي يتوزع على مختلف بلدات الإقليم.

6. مركز الأمن العام

يتبع لدائرة لبنان الجنوبي في الأمن العام، ويشمل النطاق الإداري لبلدات إقليم التفاح حصراً⁽¹⁾، ويقع قرب بلدية جباة - عين بوسوار، ويقوم بإصدار جوازات السفر للبنانيين والأوراق القانونية للسوريين أيضاً، وبدأ عمله في جباة سنة 2012.

ينجز مركز الأمن العام ما بين (30 إلى 50) معاملة يومياً، وتبلغ نسبة معاملات أهالي جباة (15) ٪ فيما باقي المعاملات تعود لمختلف قرى الإقليم.

7. مؤسسات حكومية خدمية أخرى

إضافة إلى ما تقدّم من المؤسسات الحكومية الخدمية في جباة، يوجد العديد من تلك المؤسسات أيضاً، ويشمل نطاق عملها قرى إقليم التفاح، وهي:

- مركز الهاتف، يتبع اليوم لشركة «أجيرو»، موقعه في منطقة المرجة، ويستقبل معاملات أهالي الإقليم.

- الكاتب بالعدل، وقد انتقل من البلدة حديثاً، وبات اليوم تفتقر لوجود هذه الخدمة.

(1) انظر: موقع المديرية العامة للأمن العام اللبناني الإلكتروني، شوهد بتاريخ 15 / 11 / 2023، على الرابط:

<https://www.general-security.gov.lb/ar/posts/271>.

- مكتب البريد، كان موجوداً سابقاً، لكنه ألغي بعد تطوّر حركة الاتصالات، وانتفاء الحاجة إلى البريد.
- مكتب الإرشاد الزراعي.
- الدفاع المدني، يتبع وزارة الداخلية، مهمته إطفاء الحرائق في أحراج جباع، والقرى المحيطة من قرى إقليم التفاح، ولا أرقام محددة لأن ذلك يتبع الحرائق وعددها، فيما كانت آخر مهمة له - قبل الدراسة - في بلدة صربا. وقد أنشئ مطلع العام 2000.

ب. مؤسسات الرعاية الصحية

على الرغم من عدم إيلاء المنطقة بالاهتمام الصحي اللازم ببناء مستشفى يليق بها، ما يدفع المواطن في إقليم التفاح والقرى المجاور لتلقي العلاج في مستشفيات صيدا أو النبطية ومنها من يزور بيروت، فقد حصل المواطن من أبناء الإقليم على الرعاية الصحية بحدها الأدنى، بعد أن كانت هذه الرعاية مقتصرة على المضمون من مؤسسة الضمان الاجتماعي أو على الميسورين مالياً، والانتقال خارج المنطقة، وكان لافتتاح مراكز الرعاية الصحية في البلدة (مستوصف الإنعاش الاجتماعي، الهيئة الصحية الإسلامية)، أن بلغ عدد متلقي الرعاية الصحية فيها نحو (90 ٪)، بعد أن كان ما يقارب (20 ٪) يقصدون النبطية، ومن الجدير ذكره أن أبناء بعض قرى المنطقة، الواقعة خارج اتحاد قرى إقليم التفاح إدارياً (كبلدة كفر ملكي، وبعض القرى الأخرى قضاء جزين)، باتوا يقصدون مراكز جباع الصحية لتلقي العلاج والمداواة.

ومن المعروف أنه في تسعينيات القرن الماضي، تم بناء مستشفى من طابقين في جباع، بهيئة سعودية، وتباينت الآراء وكثرت الاقتراحات والمداخلات بشأن اختيار المكان، وبعد توزيع الهبة السعودية في لبنان على سبع مراكز صحية بدل أربعة حسب ما كان مقرر، أدّت إلى اختصار البناء على طابق واحد بدل طابقين.

يكتنف المستشفى الذي أصبح مستوصف جباع حالياً، والذي أقيم في منطقة «الحرف»، باحة كبيرة مصوّنة، تستعمل كموقف للسيارات، ومداخل المستشفى تفتح أبوابها إلى جهة الشمال، ضمن أعمدة وقناطر. أمّا الباحة الداخلية فهي باحة مسيّجة،



مستطيلة الشكل إذ يبلغ طولها إثني عشر متراً وعرضها سبعة أمتار. ويضم الطابق الأول ست عشرة غرفة، تستعمل كعيادات لمختلف الاختصاصات الطبية وهي: صحة عامة، وأطفال، وأسنان، ومختبر، وأشعة، وصيدلية، وغيره. وأوكلت بلدية جباة إدارته إلى جهاز يتكون من «الهيئة الصحية الإسلامية» بالتعاون مع وزارة الصحة في الدولة اللبنانية. كما يوجد في جباة مستوصف لـ (جمعية البر والإحسان الإسلامية لأبناء جباة)، شبه مجاني، وإسعاف صحي يزور جباة مداورة، تابع لجمعية (نور)، من خلال الحزب القومي السوري الاجتماعي، ويقدم الخدمات الطبية مجاناً للأهالي. كذلك يستقبل مركز الهيئة الصحية الإسلامية في جباة ما بين (80 إلى 100) مراجعة صحية يومية، تشكل مراجعات أهالي جباة (50٪) منها، والباقي من مختلف القرى الأخرى. وكذلك حال مستوصف الانعاش الاجتماعي الذي يستقبل من (30 حتى 40) مراجعة صحية يومية، يعود نصفها لأهالي جباة، بينما النصف الآخر لأهالي القرى الأخرى.

ج. المؤسسات التعليمية الرسمية

إن وجود المؤسسات التربوية (متوسطة، ثانوية، مهنية)، في بلدة جباة رفع نسبة المتعلمين إلى نحو (60٪)، بعد أن كانت الأمية هي المتفشية، لأن التعليم كان مقتصرًا على الطبقات الميسورة فقط، وهذا الأمر يظهر جلياً من حيث عدد الطلاب المرتفع سنوياً. إضافة إلى دورات محو الأمية التي تقيمها جمعية البر والإحسان والأحزاب الوطنية والإسلامية (حركة أمل، حزب الله، ...) في البلدة، فأصبح المجتمع الجبعي مجتمعاً متعلماً بأغلبيته، في حين أن الأميين هم من كبار السن الذين بلغوا الثمانين من العمر.

1. المدرسة الرسمية الأولى

شهدت جباة التعليم الرسمي فعلياً، منذ العام 1889م، عندما افتتحت الدولة العثمانية أول مدرسة ابتدائية للذكور، وأخرى للإناث، في بقايا قلعة الأمراء المناكرة،

في وسط البلدة، وقد بلغ عدد طلابها ثلاثين تلميذاً⁽¹⁾، وقد أطلق عليها فيما بعد «السراي»⁽²⁾.

وبنى آل عسيران مدرسة للبنات، قبل الحرب العالمية الأولى، ما لبثت أن أقفلت بعد الحرب سنة 1919م.

وفي بداية عهد الانتداب الفرنسي، في العام 1920م، أعيد افتتاح المدرسة الابتدائية للذكور، دون غيرها، وضمت في العام الدراسي 1924م - 1925م، عشرين تلميذاً، واقتصرت التعليم فيها على صفين: الأول، والثاني. ثم ازداد عدد الطلاب، فوصل في العام الدراسي 1935م - 1936م، إلى (100) طالب، توزعوا على ثلاثة صفوف ابتدائية. وفي العام الدراسي 1950م - 1951م، اكتملت المرحلة الابتدائية، وأنشئت سنة خامسة (سرتفيكا)، ضمت أربعة طلاب فقط. وفي العام الدراسي 1952م - 1956م، أصبح عددهم اثنا عشر طالباً، ترشحوا جميعهم لشهادة السرتفيكا⁽³⁾.

إن وجود مرحلة السرتفيكا داخل بلدة جباع، فتح باب التعليم أمام الفقراء من البلدة ومحيطها، أولئك الذين لا يستطيعون دفع نفقات تعليم أبنائهم خارج البلدة، الأمر الذي ساعد على رفع مستوى المتعلمين في البلدة.

ثم جاء العام 1956م، وحمل زلزالاً ضرب بلدة جباع، وهدم الكثير من المنازل، وفي العام 1958م أنشئت «مدرسة جباع الرسمية المتوسطة»، نتيجة مطالبة الأهالي المستمرة، وبإلحاح من وزارة التربية الوطنية، شيدت إدارة الصندوق المستقل للأبنية المدرسية المدرسة الرسمية في جباع على أنقاض السراي القديمة، التي كانت من بقايا العهد التركي. وقيل إنها بُنيت من قبل الحكّام «المنكرين»، فبُنيت من طابق واحد، على أحدث طراز، ثم شُيد طابق ثانٍ، في العام 1966م، وبذلك استغنت البلدية عن الكثير من المبالغ، التي كانت تنفقها سنوياً، لاستئجار البيوت للمدرسة. وبنفس الوقت وفّرت على جيوب الأهالي المبالغ الطائلة، التي كانوا

(1) مصطفى حسين كركي: جباع قصبة إقليم التفاح، مرجع سابق، ج 2، ص 541.

(2) علي حسين مزرعاني: قضاء النبطية في قرن 1900م - 2000م، لا د، بيروت، لا ط، ص 45.

(3) مصطفى حسين كركي: جباع قصبة إقليم التفاح، مرجع سابق، ج 2، ص 541.



يدفعونها كنفقات لتعليم أبنائهم خارج البلدة.

ولقد تخرّج من هذه المدرسة، منذ العام 1952، حتّى نهاية العام 1966م، (314) طالباً وطالبة، نجحوا جميعاً بالشهادة الابتدائية «السرتفيكا». وفي العام 1961م، أصبحت المدرسة تكميلية، ففاز من طلابها، في فحوص الشهادة التكميلية «البروفيه»، (94) طالباً وطالبة⁽¹⁾، ومنهم من أكمل تحصيله الثانوي والجامعي، فنالوا الشهادات العليا في الطبّ والهندسة والفلسفة والأدب.

ويشير مصطفى كركي، مدير مدرسة جباع الرسمية من العام 1970، حتى العام 1992م، إلى أنّ مدرسة جباع الرسمية بُنيت مكان قلعة جباع 1958م، التي بناها المنكريون الذين حكموا جباع كقطاعيين، في عهد الدولة العثمانية. وتقع على التلّة المرتفعة التي تقام عليها منازل جباع حالياً، وهي تعلو عن سطح البحر (833) متراً، وكانت تشغل الحيز الجنوبي من التلّة، واندثرت تلك القلعة تماماً. ولم يبق منها سوى بعض الحيطان التي دعّمتها البلدية وتعلو ستّة أمتار من جهتي الجنوب والغرب.

وفي الحرب الأهلية اللبنانية، سنة 1975م، كانت مدرسة جباع الرسمية مقصداً للطلّاب من بلدات الجوار، أبرزها عين بوسوار، عين قانا، جرجوع، اللوزة، حومين الفوقا، جرنايا، كفر فيلا، كفر ملكي، حيطورة، سنّيا، وغيرها من القرى، ما أدّى إلى قصور واضح في الاستيعاب لهذا العدد الكبير من الطّلاب الوافدين، ما فرض اللجوء إلى استئجار غرف متناثرة. وقد وصل عدد طلابها في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة إلى (500) طالب⁽²⁾.

1. ثانوية جباع

بعد اكتمال حلقات التدريس في مدرسة جباع (الابتدائية والمتوسطة)، كان لا بدّ من استبعادها بحلقة التعليم الثانوي لذلك أُقِرَّ في آخر اجتماع للجنة المدرسة المهمة بإستكمال البناء قراراً بإنشاء ثانوية في جباع.

(1) للمزيد انظر: علي مروة: تاريخ جباع، مرجع سابق، ص 468 – 473.

(2) مصطفى حسين كركي: جباع قصبة إقليم التفاح، مرجع سابق، ج 2، ص 542 – 543.

فقد قام مدير المدرسة مصطفى حسين كركي بعرض القرار على رئيس البلدية الشيخ علي مروّة، فأعدّ كتاباً لوزارة التربية يطلب فيه إنشاء ثانوية في جبّاع، وفي اليوم التالي، التقى مدير المدرسة ورئيس البلدية برئيس الوحدة التربوية في الجنوب الدكتور محمد كاظم مكّي، الذي إستجاب للطلب وأعطى قراراً بفتح فرع لثانوية الصّباح في جبّاع، وشهد العهد الذهبي للتدريس ما بين الاعوام 1976 - 1982⁽¹⁾.

وعليه تمّ إستئجار مبنى الشيخ عبد الله الحر في «الزغرين»، بمبلغ عشرة آلاف ليرة لبنانية، ودفع ثلاثة آلاف ليرة لبنانية لتأمين حمّامات إضافية تُلحق بالمبنى، وهو الرصيد المتبقي من صندوق إستكمال مبنى المدرسة الرسمية الابتدائية والمتوسطة. وفي العام 1980م، اشترت «جمعية البر والإحسان الإسلامية لأبناء جبّاع» عقاراً في منطقة «المرجة»، وبنت عليه ثانوية جبّاع الرسمية، بعد أن استحصلت على مرسوم إنشائها، بمساعدة السيد حسن حسين رعد الذي كانت تربطه علاقة بوزير التربية رينه معوّض. وكانت الجمعية قد أنشأت سابقاً طابقاً ثانياً، فوق مبناها وخصصته للثانوية.

2. مهنية جبّاع

قدّمت بلدية جبّاع قطعة أرض في منطقة «المرجة - رأس العين»، بمساحة تزيد على عشرة آلاف متر مربع، لصالح المهنية في جبّاع، بطلب من السيد وفيق حديب. فما كان من الدولة اللبنانية إلا أن شيّدت المبنى، وفي سنة 1999، بدأت الدراسة في المهنية بإدارة الأستاذ أحمد مكّي من بلدة رومين المجاورة. وتضمنت المهنية فروعاً لاختصاصات عدّة: كهرباء عامة، فنون فندقية، اختصاصي تجميل، محاسبة ومعلوماتية، الرسم المعماري، وقد خرّجت العديد من الطلاب من جبّاع والقرى المجاورة.

أخذت بلدية جبّاع على عاتقها، همّ التعليم، لما في ذلك من فائدة على صعيد التنمية البشرية والتقدم العلمي والرقى الحضاري، فكانت السبّاقة، بشخص رئيسها الشيخ علي مروّة، ومجالسها البلدية إلى توفير كل طاقاتها، في سبيل النهوض العلمي في البلدة.

(1) حسين علي مزرعاني: قضاء النبطية في قرن 1900م - 2000م، مرجع سابق، ص 12.



د. المؤسسات السياحية

صُنِّفَت جباع بلدة سياحية، بناءً على المرسوم الرقم (10057)، تاريخ 17/4/2003 م، الصادر عن وزارة السياحة، لما تحتوي على آثار، وتمتّع بجمال طبيعي، يؤهلها لكي تكون في عداد البلدات السياحية.

وقد عرفت جباع السياحة الدينية، فكانت زيارة مقام النبي صافي أمراً سهلاً المنال، ويمكن المكوث فيه لأكثر من يوم، وهو أمر مألوف لدى الجميع، بقصد التبرّك من جهة، والسياحة من جهة أخرى. كما يُعرف بين أهالي بلدة جباع أن «العالمين (طومسون، وفانديك)، المعروفين، قد اصطافا مع عائلتيهما في جباع»⁽¹⁾.

وبعد الحرب العالمية الأولى، أخذت جباع تنشط في المجال السياحي، ورفع غبار البؤس والفقر والنكبات التي قاستها، فشهدت إقامة حفلات المرح والترفيه⁽²⁾، لا سيّما في فصل الصيف الذي يشهد حضوراً سكانياً أكثر منه في فصل الشتاء، بسبب المناخ المعتدل.

وقد نشط القطاع السياحي في لبنان عموماً منذ المرحلة الأولى من الانتداب، وما برح يُعدّ من القطاعات الأكثر تطوراً في لبنان المستقل؛ وارتفع عدد المصطافين من (4500) إلى (8000) عامي 1923 و1924، إلى (12 ألف) في العام 1927م⁽³⁾.

وبعد أن نشطت المؤسسات السياحية في جباع، وافتتاح العديد من المطاعم، أصبح المواطن الجبعي يسوّق إنتاجه الزراعي في البلدة بنسبة (60 ٪)، بعد أن كان مضطراً لنقله إلى مدينة صيدا أو النبطية. وانعكس عليه بحبوبة مادية يستعين بها على تعليم أبنائه وتيسير أمورهِ الحياتية. إضافة لذلك، فإن افتتاح المؤسسات السياحية في جباع زاد من فرص العمل، إذ استقطبت الكثير من أبناء المنطقة.

ما زال فندق تاج الجنوب قائماً يستقطب أكثر من (10 ٪) من المصطافين القادمين إلى جباع، من قرى قضائي صيدا والنبطية وبعض المغتربين، الذين يشغلون حوالي

(1) إدوارد، روبنسون: يوميات في لبنان، منشورات وزارة التربية الوطنية، بيروت، لا ط. لا ت. ج 1، ص 138.

(2) علي مروة: تاريخ جباع، مرجع سابق، ص 438.

(3) Bulletin annuel de banque de la Syria et du liban(1939), P. 34.

(15 - 20 %) من القدرة الاستيعابية للفندق. وتجدر الإشارة إلى تكاثر الشقق السكنية المفروشة، والشاليهات التي تستقطب العدد الأكبر من المصطافين.

أمّا على صعيد الخدمات، فشهد قطاع الخدمات نمواً في المؤسسات الخدمائية المختلفة، مأكلاً ومشرباً ومسكناً، واستقطبت الأيدي العاملة من أبناء البلدة ومن خارجها، فكثر الفنادق منها: فندق الحاج سليم صالح غملوش، فندق رأس العين، فندق تاج الجنوب. وهناك شقق مفروشة جاهزة.

أما المطاعم والمقاهي فهي كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال: مقهى ومطعم نبع القبي، مطعم ومقهى القلعة، مطعم ومنتزه فوار جباع، مطعم النبع عين بوسوار، مقهى الجوزة، مقهى الكلاسة، مطعم نعمة، مقهى المرجة، مطعم طالب، مطعم حرش الصنوبر، مطعم ماضي، مطعم معلّم، مطعم الفلافل، مقهى الساحة العامة، مقهى عطوي، استراحة علي. وتستفيد بلدية جباع من الضريبة.

ومن النشاطات التي ساعدت على ازدهار السياحة، أن أقامت بلدية جباع العديد من الأنشطة، والمهرجانات، لتنشيط السياحة في البلدة، وكان من المشهور أن «منتزه القبي ملتقى العلماء والشعراء والأدباء، من جبل عامل، يتواعدون على اللقاء... ويعقدون جلساتهم عند الأصيل، على نغمت خريير المياه، حيث يحلو لهم نظم الأشعار، ويستجمّون مع هذا الجو الشعري الخلّاب، للترفيه عن النفس، واسترجاع ذكرياتهم»⁽¹⁾. وتُقام في المقاهي حلقات الزجل، ومهرجانات الصيف الصاخبة، التي تبقى حتى السحر.

ولا شكّ أنّ الكثير من الشخصيات العلمية والسياسية والأدبية، كانت ترتاد جباع، للإقامة فيها، إمّا بقصد السياحة، وإمّا بقصد الاصطياف خلال أشهر الصيف، للاستمتاع وتمضية الوقت في هذه الربوع الغناء. نذكر منهم: الرئيس عادل عسيران، وما زال لآل عسيران منزل في البلدة، الرئيس رياض الصلح، الرئيس تقي الدين الصلح، الرئيس كميل شمعون، الدكتور محمد البهشتي، الإمام السيد موسى الصدر، الإمام السيد محمد باقر الصدر الذي كان ينزل في أحد بيوت الشيخ حسن شوكت الحرّ، وقد خصّه

(1) علي مروّة: تاريخ جباع، مرجع سابق، ص 439.



بكتاب شكر وتقدير، كما خصّ الشيخ محي الدين المحمد بكتاب مماثل⁽¹⁾.

كذلك اصطف في بلدة جباة الإمام الخميني الذي زارها في أواخر العقد السادس من القرن الماضي. وكان ضيفاً على رئيس البلدية آنذاك الشيخ علي مروة، والسيد مقتدى الصدر، والمطران الأب سليم غزال، والشاعر سعيد عقل، بالإضافة إلى العديد من الفرق الكشفية، والشبابية، التي كانت تُقيم مخيماتها في جباة⁽²⁾.

كما شكّلت المؤسسات السياحية والفنادق في جباة، مقصداً لأبناء المدن، بخاصة مدينتي بيروت وصيدا، وما زالت إلى اليوم. فالقاضي الشيخ أحمد الزين يصطاف في جباة، وكذلك أيضاً أخذ آل حمّود - من صيدا - منزلاً لهم فيها، وكان مقصد العائلة الدائم حتّى يومنا هذا. وهناك الكثيرون من مختلف العائلات من خارج منطقة إقليم التفاح، لا سيّما الميسورين منهم يرغبون بإيجاد مسكن صيفي سياحي لهم في البلدة.

هـ. الجمعيات الخيرية

إنّ عمل المجتمع المدني والتكافل الاجتماعي، ضرورة لكفالة الفقراء والمعوزين، ودعمهم وتعاضدهم، وغياب الدولة لا يُسقط واجب المجتمع من القيام بما يلزم؛ لذا كانت فكرة قيام المؤسسات والجمعيات، كوسيلة لسدّ الثغرات الحياتية للأهالي قدر الإمكان.

وشهدت جباة بعض الجمعيات الخيرية التي عملت على نمو البلدة وتطويرها والاهتمام بالأفراد والبيئة، وكان أبرزها وأكبرها جمعية البرّ والإحسان الإسلامية لأبناء جباة، التي شيدت بالتعاون مع البلدية الثانوية الرسمية، والمركز الصحي التابع للجمعية، وذلك في بناء يتألف من طابقين: خُصّص الطابق الأول للمركز الصحي، وطابق ثانٍ يضم ثلاثة أقسام للعمل الاجتماعي التنموي، هي:

- قسم تعليم الفتيات فن الخياطة والتطريز وأشغال الإبرة.
- قسم التدبير المنزلي لتعليم الفتيات فن الطهي وتدبير المنزل، وصنع الحلويات

(1) انظر: مصطفى حسين كركي: جباة قصبة إقليم التفاح، مرجع سابق، ج 2، ص 468.

(2) المرجع نفسه، ج 3، ص 1051 - 1061.

وتوضيب السفرة، وكيفية إستقبال الزوار، ودراسة المواد الغذائية وأنواعها والوحدات الحرارية الموجودة في كل نوع من أنواع الطعام، ومعرفة المواد الغذائية التي يحتاجها جسم الإنسان، والتدريب على كل ما له علاقة بالأمور البيتية.

وبفضل هذا القسم أعدّ جيل من الفتيات أمهات المستقبل، أصبحن ملّمات في جميع الأمور التي يحتاجها في حياتهنّ البيتية.

– قسم رعاية الأمومة والطفولة، يرفع هذا القسم الأطفال المحتاجين إلى الرعاية الأسرية، على أن تتراوح أعمارهم ما بين الثالثة والخامسة وتشرف عليهم معلّمة مختصة بتربية الأطفال، تساعدوا معلّمة أخرى، ويقدم المركز لهؤلاء الأطفال الغذاء والعصرونية والحلويات والعصير أثناء فترات النهار ويتبع هذا القسم حديقة للأطفال تحتوي على جميع أنواع اللعب والتسلية.

ونشط المركز بدعوة الأمهات لتقديم المحاضرات حول كيفية الاعتناء بتربية الأطفال ورعايتهم صحياً وإجتماعياً وتربوياً. وفي أغلب الأحيان تناقش كلّ أم مشاكلها التربوية التي تعترضها في تربية طفلها، لا سيّما المسائل النفسية وطرق معالجتها.

وفي 29 أيلول 1965، احتفل المركز بتخرّج أوّل دفعة من الفتيات اللواتي أنهين دروسهن في قسم الخياطة، وجرى توزيع الشهادات عليهنّ بحضور مدير عام مصلحة الإنعاش الاجتماعي، ورئيس مصلحة الخدمات الاجتماعية، ورئيس دائرة الجنوب للإنعاش الاجتماعي، ورئيس البلدية الشيخ علي مروّة وعموم الأعيان والوجهاء من جباع ومنطقتها.

وقد عملت هذه الجمعية جاهدة، على رفع مستوى الفرد الجبّعي، في كافة الحقول والمجالات. ولم يتوقف نشاط هذه الجمعية عند هذا الحد؛ بل تعدّاه إلى مدّ يد المساعدة للمعوزين والفقراء المحتاجين والمرضى، على الرغم من أنّ ميزانيتها لا تكفي لمثل هذه الأعباء.

واستناداً إلى المرسوم الرقم (9601)، تاريخ 15/1/1928، وبموجب علم وخبر رقم (983)، تاريخ 16/4/1928، أسّس الجمعية كل من السادة: أحمد يوسف



حديب، حسين شمساني، قاسم غملوش، محمد يوسف كركي وعبد الله صالح. أمّا رئيس الجمعية اليوم، فهو المحامي محمد عيسى، الذي يقوم بأعباء الإدارة وتنمية أطر الجمعية.

ومن الجمعيات والأندية الموجودة في جباع:

- الجمعية التعاونية للتنمية الزراعية والثروة الحيوانية في جباع، أعمالها متواضعة، نظراً لعدم اهتمام المؤسسات المعنية بأعمالها ودعمها.
- الجمعية التعاونية الزراعية العامة في جباع، أيضاً نشاطها غير فعّال بسبب عدم إيلائها الاهتمام اللازم.
- جمعية كشافة الرسالة الإسلامية.
- جمعية كشافة الإمام المهدي.

و. النوادي الرياضية والثقافية

يوجد في بلدة جباع العديد من النوادي الثقافية والرياضية والكشفية، التي بدأت نشاطها في سبعينيات وثمانينات القرن الماضي.

وبسبب تعدد النوادي الرياضية والثقافية في جباع، نهضت الرياضة في جباع، وفاق عدد ممارسيها ومشجعيها (20٪) من عديد سكانها الإجمالي.

1. نادي الوفاء الثقافي

تأسس نادي الوفاء في خمسينيات القرن الماضي، فشمّل اهتمامه المسائل الثقافية، واستمرّ عمله فترة من الزمن حتى غلبت عليه السياسة، فلم يعمر طويلاً. وقد قام بمشاركة بلدية جباع ودعمها بنشاطات عدّة.

حفلت نشاطات النادي بحلقات المفكرين والسياسيين أمثال: جوزيف مغيزل وحسان الزيات ومحسن إبراهيم وغيرهم، وأصدر مجلة تسمى «مجلة الحائط». ويذكر من إدارييه: الأستاذ علي عباس زين، والأستاذ محمد راشد عبد الغني الحر، والأستاذ مرتضى عبد المنعم الحرّ.

غير أنه من المؤسف أن نشهد تراجعاً في النشاط الرياضي، فإننا نجد أن تلك

الأندية باتت بحكم المعدومة، وخارجة عن الفعل والتفاعل، ليحلّ مكانها فريق كرة قدم حديث النشأة وغير مرّخص.

2. نادي المريج الرياضي الثقافي

تأسّس نادي المريج الرياضي الثقافي رسمياً في مستهلّ العام 1966، وكان قد مارس نشاطه الفعلي في صيف عام 1965م، وأحرز عدّة انتصارات في لعبة كرة الطائرة على فرق مختلفة من الجنوب ونال عدّة كؤوس فضية في المباريات.

كما كانت للنادي نشاطات ثقافية مختلفة، كإقامة ندوات فكرية وثقافية، ومكتبة علمية للمطالعة. ونال دعماً كافياً من البلدية.

3. ندوة رياض الصلح الثقافية

أقيمت في جبّاع في خمسينيات القرن الماضي، مؤسسة اجتماعية ثقافية سُمّيت بـ «ندوة رياض الصلح الثقافية»، استُمد الاسم من العلاقة المتينة القائمة ما بين جبّاع والرئيس رياض الصلح. إهتمت هذه المؤسسة بالناحية الثقافية حيث ضمّت مكتبة كبيرة الى جانب تعزيزها بالمجلات والجرائد، وقد غلب على أعضائها الطابع العائلي لآل الحر، وعليه لم تصمد الندوة إلاّ لعقود قليلة من الزمن.

الخاتمة

إنّ الموقع الجغرافي لبلدة جبّاع، وطيب مناخها، وجمال طبيعتها، ووفرة مياهاها، إضافة إلى إرثها العلمي، جعل من جبّاع قسبة إقليم التفاح. فيصطاف فيها الميسورون من مختلف المناطق اللبنانية، ويقصدها الكتّاب والشعراء. وبعد بزوغ فجر مدارسها الدينيّة، زمن الشهيد الثاني، والعلامة عبد الله نعمة، أصبحت ملجأ للعلماء وأهل الفكر والأدب.

لقد عاش أهل جبّاع الطمأنينة، فتجاور المسلمون والمسيحيّون، بسلام وسكينة، إلاّ أنّ الأحداث الأمنية التي عصفت بلبنان، وبخاصّة الحرب الأهليّة اللبنانيّة سنة 1975، حرمتها من هذا التلاقي والعيش المشترك، الذي كانت جلساته لا تخلو من خوري، أو شيخ، وكانا محترمين في بيّتهما، وكانا الحكم والراعي، والأب والمرشد،



لكل الذين يلجأون إليهما في شؤونهم الحياتية والاجتماعية المختلفة. ولطالما كانت تُسمع أجراس الكنيسة، تُرافق أذان المسجد، كدليل على الوحدة والحرية، في الفكر والمعتقد.

عرفت جباع آراء وأيديولوجيات سياسية متنوّعة. وحضنت أحزاباً لبنانية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، كلّ ذلك في قالب من التنوع الذي يُضفي الغنى على المشهد السياسي، والاجتماعي للبلدة. الأمر الذي أدى إلى نشوء إدارة محلية، ترعى شؤونها، وتعمل على نموّها اقتصادياً، واجتماعياً، وصحياً، وثقافياً، لمواكبة النهضة العمرانية والبشرية في البلدة.

وعلى الرغم من قلّة الموارد المتاحة لبلدة جباع، وحجمها الصغير جغرافياً، إلّا أنّ امتدادها التاريخي، وصفحاتها الناصعة البياض في الزّمان البعيد والقريب، حضارياً وعلمياً، إضافة إلى حالة التعايش السلمي بين مكوّنات الأديان المختلفة، كلّ ذلك فرض نفسه كأمر واقع يشهد لجباع بأنّها تستحقّ أن تكون مركزاً رئيساً لإقليم التفّاح المتعدّد القرى.

وكذلك، فإنّ المؤسسات الرسمية والحكومية والحزبية، وما كان من جمعيات أهلية، أعطت جباع مركز المدّ الحيوي من خلال التقديمات والمساهمات، إضافة إلى ما تخزنه من تاريخ حضاري وسياحي وعلمي، ما زالت تلبس ثوب ريادته.

لقد أعطت بعض المؤسسات، كدائرة النفوس والمحكمة الشرعية والمؤسسات الأمنية، إضافة إلى المركز الصحي التابع للهيئة الصحية الإسلامية، وغيرها من المؤسسات التعليمية، الرسمية والخاصة، أهمية حيوية تحتاجها كافة قرى إقليم التفّاح، ما يعيد بريق جباع إلى ما كانت عليه.

كما تعطي المؤسسات السياحية فسحة أمل للترفيه والنمو الاقتصادي، لأنّ التفاعل الاقتصادي ما بين قرى الإقليم قائم بحكم الأمر الواقع لتلاصق القرى والبلدات، وانعكاس المردود المالي لقرية على الأخرى، نتيجة التداخل والعمليات الشرائية المتبادلة.

لكن ربّما لا تستطيع جباع أن تُلبّي حاجيات القرى المحيطة بها بالكامل، نظراً

إلى أنّ الدولة لا توليها اهتماماً كافياً، ما فرض حالة من الفقر وضيق العيش في جباع نفسها، لكن التعاون ما بين جباع والقرى المحيطة بها، والأيدي البيضاء التي تسهم في بناء المستوصفات والجمعيات ودعم المدارس، يخفف الكثير من وطأة الحياة الاجتماعية الحالية، وتدفع بالأمور نحو الأفضل بقدر المستطاع.



مكتبة البحث

أ. الوثائق

1. قانون البلديات الصادر عن وزارة الداخلية والبلديات بموجب المرسوم الاشتراعي الرقم (118) تاريخ 30 / 6 / 1977 وتعديلاته.
2. الجريدة الرسمية:
 - العدد (342)، تاريخ 12 / 3 / 1922.
 - العدد (4)، تاريخ 24 / 1 / 2002.
 - العدد (16)، تاريخ 18 / 3 / 2004.
3. القرار الرقم (486 ق- 12084)، تاريخ 12 / 3 / 1922.
4. القرار الرقم (244)، تاريخ 8 / 3 / 2004.
5. المرسوم الرقم (9601)، تاريخ 15 / 1 / 1928.
6. المرسوم الرقم (2783)، تاريخ 10 / 4 / 2000.
7. المرسوم الرقم (7187) تاريخ 18 / 01 / 2002.
8. المرسوم الرقم (10057)، تاريخ 2003 / 4 / 17.
9. مديرية الشؤون الجغرافية في الجيش اللبناني:
 - خريطة حدود جباة.
 - خريطة المناطق العقارية في جباة.

ب. المصادر والمراجع

1. الكتاب المقدس.
2. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1985.
3. إدوارد، روبنسون: يوميات في لبنان، منشورات وزارة التربية الوطنية، بيروت، لا ط. لا ت.



4. الأمين، محسن: خطط جبل عامل، حقه وأخرجه حسن الأمين، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط 1، 1423 هـ / 2002 م.
5. البستاني، بطرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، لا ط، 1977.
6. حبيب، صافي: عين قانا قرية وتاريخ، دار الخلود، بيروت، لا ط. 2000.
7. حتي، فيليب: تاريخ العرب، دار غندور، بيروت، لا ط، 1974.
8. الزين، علي: العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية، دار الكتاب اللبنانية، بيروت، 1977.
9. صالح، ديب فرج الله: اليمن هي الأصل، دار الكتاب الحديث، بيروت، لا ط، 1988.
10. الصليبي، كمال: منطلق تاريخ لبنان، نوفل، بيروت، ط 3، 2012.
11. ضو، بطرس: تاريخ الموارد، دار النهار، 1977.
12. ظاهر، سليمان: معجم قرى جبل عامل، مؤسسة الصادق، بيروت، لا ط،
13. فاعور، علي: جنوب لبنان، دار الباحث، بيروت، لا ط. 1985.
14. فريحة، أنيس: معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية، مكتبة لبنان، بيروت، لا ط. 1996.
15. الفقيه، محمد تقي: جبل عامل في التاريخ، دار الأضواء، بيروت، لا ط. 1986.
16. كركي، مصطفى حسين: جباع قصبة إقليم التفاح، دار الخلود، بيروت، 2015.
17. لامنس، هنري: تسريح الأبصار فيما يحتوي لبنان من آثار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1930.
18. مروءة، علي: تاريخ جباع، دار الأندلس، بيروت، لا ط، 1967.
19. مزرعاني، علي حسين: قضاء النبطية في قرن 1900م - 2000م، لا د.، بيروت لا ط.
20. مكي، محمد كاظم: الحركة الفكرية في جبل عامل، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1402 هـ / 1982 م.



ج. المراجع باللغة الأجنبية

1. Bulletin annuel de banque de la Syria et du liban(1939).

د. مواقع إلكترونية

1. موقع اتحاد بلديات إقليم التفاح الإلكتروني، شوهده بتاريخ 2023 /10 /15،
على الرابط: <http://uomit.org>.

2. موقع المديرية العامة للأمن العام اللبناني الإلكتروني، شوهده بتاريخ
2023 /11 /15، على الرابط: [https://www.general-security.gov.lb/ar/](https://www.general-security.gov.lb/ar/.).
posts/271

هـ. دراسات جامعية

1. حاموش، معين: إقليم التفاح ١٥١٦م-١٩٨٥م، التاريخ السياسي والاقتصادي
والاجتماعي، رسالة أعدت لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا في التاريخ،
الجامعة اللبنانية.

و. مقابلات خاصة

1. شحادة، بلال: رئيس اتحاد بلديات إقليم التفاح، أجريت معه في جباع، بتاريخ
2019 /7 /3.

2. نور الدين، عبد الله عبد الهادي: مهندس مساحة، مقابلة شخصية أجريت معه
في جباع، بتاريخ 2019 /7 /1.

الأبعاد الأيديولوجية في الثقافة مع الشعر العربي عند أدونيس

د. مايا صفا^(*)

ملخص البحث

يُعدّ أدونيس (علي أحمد سعيد) من أكثر الشعراء النقاد البارزين والمثيرين للجدل على الساحة العربية. هدّف إلى إعادة النظر في الموروث الشعري، التاريخي، الفكري، والثقافي العربي، وخرج برؤية تأويلية هادمة لكلّ موروث سلطوي ومرتبطة بأصل مولّد لها.

تتبع هذا البحث خطاب أدونيس في ثقافته مع الشعر العربي والنواة الفكرية المركزية التي انطلق منها والمرتبطة بأصل عقدي يمتدّ إلى فهم الطائفة العلوية للكثير من القضايا الفكرية والمعرفية التي تبناها أدونيس. أوضح هذا الأمر الأبعاد الأيديولوجية المضمرة في خطاب أدونيس الشعري والتي أضاعت على الجهاز المفاهيمي له وطبعت البنية اللغوية والفكرية في مشروعه الثقافي العام.

توصّل هذا البحث إلى أنّ أدونيس ثقاف مع كلّ فكر عربي يتماهى مع الهدم والانقلاب على أيديولوجيا السلطة المهيمنة. وقد طرح رؤية أيديولوجية التزم بها في خطابه الشعري وتموضع كحامل للرسالة العلوية وصاحب الأفكار والمعتقدات الخاصة الناتجة عن الفهم العلوي وتأويلاته، مؤكّداً تحرّره من الفكر السلطوي المهيمن ومتعمّداً هدم كلّ أصل مرتبط به.

(*) دكتورة جامعية، باحثة ومتخصصة في اللغة العربية وآدابها.



الكلمات المفتاحية:

الأبعاد الأيديولوجية - الارتباط العقدي - التأويل - الأصل المولّد.

Research Summary

Adonis (Ali Ahmed Said) is one of the most prominent and controversial poets on the Arab scene. He aimed to reconsider the Arab poetic, historical, intellectual, and cultural heritage, and came up with his own demolishing and interpretive vision for each authoritarian heritage and its nativity.

This research followed the discourse of Adonis's acculturation with Arabic poetry and the cultured nucleus from which he initiated his discourse, which is primarily linked to a doctrinal origin that extends to the understanding of the Alawite sect of many ideological and cognitive issues adopted by him. This illustrated the ideological dimensions concealed within Adonis's poetic discourse, which illuminated his conceptual suit and marked the linguistic and intellectual structure of his comprehensive cultural project.

This research reached a verdict that Adonis acculturated with every Arab thought that identifies with the demolition and coup against the ideology of the predominant authority. He put forward an ideological vision that he adhered to in his poetry and positioned himself as the bearer of the Alawite message and the definite ideas and beliefs resulting from the Alawite understanding and interpretations, asserting his liberty from the predominant authoritarian thought and deliberately destroying every root associated with it.

Keywords: ideological dimensions - doctrinal association - interpretation - origin generated

المقدمة

إنّ الخوض في غمار العملية الإبداعية يطرح إشكالية العلاقة بين الأدب والأيديولوجيا. فالإبداع الفني يُمكن أن يُعدّ حقلاً من حقول الممارسة الأيديولوجية، من حيث أنّ النشاط الإبداعي للمجتمع وثيق الصلة بحركاته وديناميته. يقود هذا الكلام إلى استقراء الإبداعات الفنية لرؤية كيف طرح المبدع ما وعاه في حياته من آمال، وأحلام، ومعاناة، أيديولوجيًا. فلا يُمكن لأيّ نصّ أدبي أن يخلو من بُعد

أيديولوجي يُجسّد فكر الأديب، ولا يُمكن القول «بنهاية الأيديولوجيا، إلّا إذا كان من الممكن تصوّر نهاية الإنسان معها، وكلّ ممارساته الاجتماعية في اللّغة والخطاب، لذلك فإنّ أيّ تصوّر للأدب، مهما بالغ في الابتعاد عن الأيديولوجيا، أو أعلن إنكاره لها ومناهضته لمفاهيمها، ينطوي سواء أراد أم لم يُرد، على بُعد أيديولوجي واضح» (حافظ، 2001، ص. 79).

يُسهم البحث في الأبعاد الأيديولوجيّة لأي خطاب في تتبّع الخلفيّات الفكرية والثقافيّة المضمرّة والمتحكّمة في فكر صاحب هذا الخطاب. وتمثّل المثاقفة مع الشعر العربي عمليّة نقد وتحليل للنصوص الشعريّة الكلاسيكيّة والمعاصرة بهدف فهمها واستيعابها بعمق.

إنّ مفهوم الأيديولوجيا هو من أعقد إشكاليّات الفكر الإنساني نظراً لما يحمله من حمولات محايدة أحياناً وسلبية أحياناً أخرى. تُعرّف الأيديولوجيا بأنّها «نظام من الأفكار والمفاهيم الاجتماعيّة... أي مجموعة التصرّوات التي تُعبّر عن مواقف محدّدة تجاه علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالعالم الطبيعي، وعلاقته بالعالم الاجتماعي» (الماضي، 1993، ص. 123).

إنّ مفهوم الأيديولوجيا هو «مفهوم اجتماعي تاريخي يمثّل «تراكم معانٍ» مثله في هذا مثل مفاهيم محوريّة أخرى كالدولة، أو الحرية، أو الإنسان» (العروي، 2012، ص. 5). لذلك عُدّت الأيديولوجيا ظاهرة اجتماعيّة متعدّدة الأبعاد والجزور، فهي على صلة بمصالح المجتمع. إنّها تتفاعل مع التوجّهات الدّينية التي تهّم المجتمع وتتفاعل مع أعماق النفس البشريّة في وعيها ولاوعيها. إنّ كلمة أيديولوجيا «عند مبدع الكلمة «ديتسوت دي تراسي» تعني علم الأفكار، في أعمّ معنى لهذه الكلمة، أي علم حالات الوعي. هذا الخلق الجديد للكلمة، كان يهدف إحلاله محل «سيكولوجي» التي كانت معيبة لأنّها تستدعي النفس» (إبراهيم، 2017، ص. 360). لذلك فالأيديولوجيا لم تُعدّ تعني علم الأفكار فحسب بل النظام الفكري والعاطفي الشامل للفرد حول العالم، والمجتمع، والإنسان. وبات «الخطاب الأيديولوجي لا يكفي بحدس الإيمان، ولا يرتاح إلى مجرّد تكرار صحّة الاعتقاد الذي يصدر



عنه، بل يستنفر كل القوى النفسية، الفكرية وغير الفكرية، ويطلب تأييدها ونصرتها، وانضواءها تحت رايته» (نصار، 1994، ص. 39).

من ناحية أخرى، فالشعر خاصّة الحديث منه هو فكر، ورؤيا، وتصوّر للعالم. وكلّ عمل شعري يحمل نزعة أيديولوجية تنقل الصراع من داخل التجربة الإنسانية. يرتبط الشعر بالأيديولوجيا من حيث أنّه مرآة لأفكار وعقائد مبنوثة لغويّاً في قوالب جماليّة. الشعر هو هويّة الشاعر وما يحمله من أفكار وضعها في مركّبات فنيّة داخل نصّه فالأدب عماده اللّغة ووقوده الأيديولوجيا. الشعر «بذاته أيديولوجيا، بامتياز. الأيديولوجيا تُشتقّ من الشعر. الشعر قبل كلّ نظريّة» (إسبر، 2010، ص. 28).

ترتبط الأيديولوجيا بالثقافة بشكل وثيق عبر تأثيرها على القيم والمعتقدات والأفكار التي يتشاقف معها الشاعر ثم يُعبّر عنها في أعماله الشعرية ويُعيد توليدها بطرائق ورؤى جديدة. فالأيديولوجيا تشكّل إطاراً فكريّاً للشاعر يتأثّر به في توجيه أفكاره ورؤاه. ويُمكن للثقافة مع الشعر أن تكون وسيلة يستخدمها الشاعر لنقد وتحليل أبعاد أيديولوجية يرفضها كما يُمكن أن تكون وسيلة لبثّ رسائل شعرية مؤثرة على الجمهور.

قال أدونيس في أطروحته «الثابت والمتحوّل» عن الأيديولوجيا وضرورة إلغائها: «كلّ كلام أيديولوجي بمعنى ما، لكنّ هناك فرقاً بين أن تكون الأيديولوجية نقطة وصول مسبقة، بحيث أنّنا منذ أن ننطلق نعرف النقطة التي نصل إليها، وبين أن تكون فكراً علمياً يبحث دائماً عن الحقيقة بلا مسبقات أو قنانيات. فمعنى الأيديولوجية الذي أقصده هو المعنى الأوّل، حيث لا فكر ولا تحليل بل نوع من المعادلات الحتمية النتائج والمعروفة، مسبّقا، وحيث يأخذ التحليل السياسي طابعاً دعويّاً مباشراً، أو يأخذ طابعاً إنتاجيّاً معرفيّاً. ومع الأسف، هذا المعنى للأيديولوجية هو السائد حالياً، وأنا ضدّ هذا النوع من المعرفة الأيديولوجية» (أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج3، 2016، ص. 146).

الإشكالية

دخل النقد الأدبي مع أدونيس إلى أفق ثقافي مختلف، عبر منظور معرفي جديد مغاير لكل ما هو تقليدي. واختلف النقّاد في تحديد هويّته العقديّة، السياسيّة، الاجتماعيّة، الشعريّة، والأيديولوجيّة ورفض الكثير منهم وصفه بالأيديولوجي بالمحمول السلبي فكان حالة نافرة في المجتمع العربي. ينتمي أدونيس إلى الطائفة العلويّة في سوريا، وانتماؤه هذا كان أصلاً مولّداً للكثير من القضايا الفكرية والمعرفيّة التي كان لها وقعها الخاصّ على مجمل خطابه النقدي، والفكري، والشعري، لذلك توجّب دراسته من طريق هذا الأصل، فهو لم يبحث عن الحقيقة بلا مسبقات أو قنانيات. وبما أنّ الإشكاليّة لا تتحدّد بما يتمّ التصريح به فقط بل هي تظلّ مفتوحة للتفكير بها وعرضها للمساءلة، وجبّ تحليل خطاب أدونيس الشعري لإزالة الالتباس وفهم الحقل المعرفي الذي يتحرّك فيه بمضامينه الأيديولوجيّة دون الانزلاق إلى اتّخاذ موقف أيديولوجي فيتّضح الالتباس.

إنّ البحث في أواصر التوليد المعرفي يُجلي الرؤية المعرفيّة والأدوات المنهجية المولّدة، ويكشف عن المنبع الذي تصدر عنه هذه المعارف كالعقيدة، والإلهام، والتخييل وغيرها من الموجّهات القبليّة ومصادر الفهم كالنصوص الدينيّة، والفلسفيّة، ومصادر المعرفة المتنوّعة وكيف تمّت عمليّة تأويلها وعلى ماذا استندت. إنّ الارتباط بأصل مولّد معيّن والانطلاق منه في عمليّة استقرائيّة معرفيّة هو الأداة المنهجية في أي عمليّة تأويل لتوليد رؤية معيّنة وإنتاج فكر يُولّد ويوجّه إلى مرامي معيّنة. لذلك يُعدّ الأصل المولّد البداية الأساسيّة لسائر المعارف.

من هنا كشف ارتباط أدونيس بأصل معيّن ألا وهو الانتماء إلى الطائفة العلويّة وفلسفتها عن روابط متينة مهّدت لظهور مواقف مُعادية للأيديولوجيا الكلاسيكيّة التي عاصرها، لذلك وجبّ فهم هذه المواقف ودراسة إمكانيّة انصوائها على رؤية وأبعاد أيديولوجيّة معاكسة تسعى لبناء مشروع فكري جديد في ظلّ التشتت الفكري الذي يعيشه العالم العربي.

سعى أدونيس إلى اختراق الارتباطات الفكرية وتغييرها داخلنا، فأثار بذلك تفاعلاً



نقلنا من الثابت المحدّد سلفاً إلى المتغيّر المتحوّل فطرحنا الإشكالية الآتية : من أين انطلق أدونيس في رؤيته؟ وهل استطاع أن يحقق رؤية أيديولوجية في ثقافته مع الشعر العربي؟ وهل استطاع الالتزام بخطابه الأيديولوجي في دواوينه؟

المنهج

استدعت هذه الدراسة الاستعانة بالمنهج الموضوعاتي الذي يميّز بأنه ينظّم الثابت والمتغيّر في العمل الأدبي في عملية تكرارية ليكشف عن قرابات دلالية خفية وذلك عبر ملاحظة الكلمات المفاتيح للتعرف عن مركز الموضوعاتي.

1 - استقراء الخطاب الإبداعي في الشعر العربي

لم يقف أدونيس من النص الشعري القديم، موقفاً حيادياً، إنّما استهّل دراسته للشعر العربي بتحديد هدفها ويتمثّل هذا الهدف بإعادة النظر في الموروث الشعري، فهماً دراسةً وتقييماً. قارن بين القصيدة الحديثة والقديمة وقربنا من تحديد مفهومه للنص الشعري. اعتمد شاعرنا في مقاربته للنتاج الثقافي العربي على قطبي الثابت والمتحوّل. فقدّم فهماً جريئاً وصريحاً في آن واحد أفصح بواسطته عن آرائه ورغبته في إزالة الغبار عن التراث، وذلك عبر طرح العديد من الأسئلة والإشكاليات. «الغبارُ التراثيُّ في العظم ألبأ؟ هل يلجئُ الغبار؟» (أدونيس، أ. ش. ك، ج2، ص. 442).

1.1 - غربة نقدية لمنهجية الرؤية الشعرية الموروثة

رفض أدونيس أن تكون علاقته بالتراث «الشعر العربي تحديداً» علاقة وصاية أبوية، وأنّ عليه الالتزام به دون الخروج عن القواعد المطروحة. أخرجت قراءته الأولية للتراث العربي عملاً موسوعياً في ثلاثة أجزاء تحت عنوان «ديوان الشعر العربي»، انتقى فيه أدونيس من الشعر ما يليق بالثقافة العربية من وجهة نظره.

أمّا نقدياً فقد طرح ابتداءً أول كتاب له في هذا المجال وهو «مقدمة في الشعر العربي»، وغايته إعادة النظر في الموروث الشعري، والتوكيد على تغيير المفهوم في الشعر العربي، وإعلان الدعوة إلى الكتابة التي تنصهر فيها الأنواع الأدبية. رسم

أدونيس خريطة جديدة للشعر العربي، ونعت المرحلة الأولى للشعر، أي المرحلة الجاهليّة، بمرحلة «القبول».

كان الشعر العربي القديم واحدًا من أبرز المجالات الفكرية والحضارية المحاطة بهالة من القداسة. وكانت «كلّ رغبة في تجديد القديم منه تصطدم بسدود منيعة من المحافظة على كلّ ما هو تقليدي» (حمود، 1996، ص. 13). ولكنه شهد «تحوّلات ومحاولات تغييرية في العصر العباسي وخاصة في بنية القصيدة» (دهنون، 2009، ص. 342). كانت غاية الشعر عند العرب فنيّة خالصة، ومقياسه هو جودة القول.

يقدم لنا التحليل الدقيق للسياسة الشعرية القديمة، أنّ الشعر يشكّل صورة لهيكل المجتمعات البشرية، «كان الشاعر العربي القديم يعيش في عالم واضح ومنظم... وكان هذا العالم يقوم على حقائق مطلقة نهائية وعلى إيمان راسخ بها. كانت بنيته الشعرية عقلية - ذهنية، أكثر منها نفسية - انفعالية... لهذا كان الشاعر يصدر إجمالاً عن أفكار ومعانٍ جاهزة» (أدونيس، زمن الشعر، 2005، ص. 14). أدّى هذا التقليد والاجترار للمعاني والأوصاف والتشابه أن أصبحت القوالب الشعرية محدّدة يتناولها الخلف عن السلف فتشابهت الأغراض والموضوعات طوال قرون عديدة وطغت الشكليّة التقريرية والخطابية على الشعر. الشعر، «كان يهبط إلهاً على العربي قبل الإسلام. وبقدر ما كان هذا العربي نقيّاً من المعارف العقلية المكتسبة، كان قابلاً لتلقّي الإلهام، لخلوّ نفسه وعقله من المعارف التي تمنع الإلهام أو تناقضه... إذا كان للفطرة هذا الشأن... فإن شعرهم هو شعر الفطرة» (م.ن، ص. 47). ظلّ الشعر العربي يدور في هذا الفراغ حتى أواخر القرن التاسع عشر، حيث ظهرت محاولات تجديدية خفيرة لم تصل يوماً إلى نفس الأصول بل بقيت أقرب ما يكون إلى التجديد من الداخل. فبحسب أدونيس، إنّ شعر ما قبل الإسلام والشعر اللاحق يتتمان إلى أصل مشترك واحد: شعرية اللغة العربية. وليست المسألة إذاً مسألة تسلسل، أو مسألة أصل تنبثق عنه فروع، وإنّما المسألة إبداع بأشكال وطرق ومنظورات مختلفة، تقتضيها طبيعة التغير في العصر، وفي الحياة والثقافة (م.ن، ص. 52-53).

لم يلهم الإسلام الشعراء العرب الذين اعتنقوه في بدايته شعراً ذا قيمة فقد بقي



الشاعر العربي، من ناحية التعبير الفني أسيرًا لحساسيته البدوية وعقليته الجاهلية. كانت الخطابة هي الدالة على الفكر العربي، وظلت الشفوية البدوية غالبية على التدوين المدني، فكانت البداوة تُمارس بأشكالها المختلفة على رغم الدخول في الإسلام. كان الإسلام رؤيا جديدة للكون، قدّم للعربي نظامًا حيائيًا جديدًا يفصله عن الحياة الجاهلية. لكن الإسلام كان انقطاعًا عن الجاهلية نظرًا ومضمونًا، واستمرارًا على صعيد الشكل أو التعبير. الشعر الذي كُتب في تلك المرحلة ساعد في نقل الشعر العربي من مدار العصبية القبلية إلى المدارات السياسية كما وساعد على تلقيح الغنائية الجاهلية ببعد فكري كان نواة لما نسميه اليوم بالشعر الأيديولوجي (أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج2، 2016، ص. 110).

لم يغيّر الإسلام الموقف الجاهلي من الشعر لا من حيث الوظيفة ولا التقويم. إن المهتمين يعرفون أنّ الشعر العربي الذي سُمّي «إسلاميًا» في العهد الإسلامي الأوّل، كان رديئًا وضعيفًا جدًّا من الناحية الفنية الجمالية، وأنّه لم يترك أي أثر طيّب في الشعر العربي. لا من حيث الصناعة، ولا من حيث الذائقة، وأنّه اضمحل وانطفأ من تلقاء نفسه» (أدونيس، المحيط الأسود، 2014، ص. 73). وهذا الشعر بالنسبة لأدونيس هو «مجرد إناء قبيح يُملأ بأفكار قرآنية جميلة، يُمكن أن تؤخذ مباشرة من النصّ القرآني» (م.ن، ص. 73)، فلم يكن من معنى لهذا الشعر أو فائدة تُرجى حيث إنّ مادّة هذا الشعر الوحيدة هي الإسلام المنحصر بالشرع والفقه وهذا طابع أيديولوجي حسب أدونيس، فعندما نقول «شعر إسلامي» نغزله عن غيره، غير الديني، وبهذا الغزل نجرده من معنى الآخريّة – الإنسانية» (م.ن، ص. 79). وهكذا يكون الشاعر المسلم قد «أفصح عن أيديولوجيته الإسلامية بالشكل الجاهلي. فقد حارب الجاهلية بأسلوب التعبير الذي ابتكرته الجاهلية نفسها» (أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج4، 2016، ص. 212).

إنّ الموقف الأدبي لطالما كان منبثقًا عن الموقف الديني كما أسّسه المنحى الاتباعي حسب أدونيس. فالدين وحي خالد، في حين الفكر أو الفلسفة اصطناع إنساني. وإخضاع الوحي للفلسفة هو إقرار باستواء ما كتبه الله وما يكتبه الإنسان. وهذا ما دفع الإنسان العربي إلى التمسك بماضيه الثقافي – الديني (أدونيس، الثابت

والمُتحوّل، ج1، ص. 104). عدّ أدونيس أنّ المستوى الأدنى للتّباع هو أن يأخذ الشاعر فكرة قديمة ويعيد نظمها، ليصبح بذلك ناسخاً أو ناقلاً. فثبات المعنى لا يكون في المقول وحده بل أيضاً في طرائق القول، «يتغيّر الخارج وما حوله، وهو لا يتغيّر. على العكس يزداد في ثباته يقظة وتحركاً. وما شاع منه لإيضاح العالم وأشياءه، يزداد إيغالاً في الإشعاع. وما خُيّل لبعضنا أنّه زعزع المعنى، هو الذي تززع. وما حسبه بعضنا أنّه المحرّر، يبدو أنّه هو القيّد» (أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، 2014، ص. 51).

إنّ أسس التحوّل الشعري أو نظرية الإبداع تعود في جذورها إلى التساؤل، ويأتي بعده التأويل. إذاً فالمرحلة الثانية في تاريخ الشعر العربي هي مرحلة التساؤل، «من القبول إلى التساؤل: هو ذا الخطّ الذي ترسمه الحساسية الشعريّة العربيّة بين امرئ القيس وأبي العلاء المعريّ» (أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، 1979، ص. 37).

تولّدت الحداثة عند العرب إذاً بفعل التصادم بين اتجاهين فكريين في مناخ من تغيّر الحياة. ونشأ المُحدث الشعري العربي كخروج على محاكاة النموذج القديم، أي نموذج النظم كما تمثّله القصيدة الجاهليّة، الذي سُمّي، في المصطلح النقدي بـ «عمود الشعر». وقد تضمّن هذا الخروج تمرّداً على معيارية ترسّخت قيمياً وفنياً، واتخذت طابعاً اجتماعياً ثقافياً، ذا بعد سلطوي (أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، 2014، ص. 274). هذا المُحدث فرضته المرحلة الراهنة فأراد أن يبتكر طريقته الخاصّة ليعبر عن هذه المرحلة الجديدة باستخدام لغة جديدة. ناقض المحدث تقاليد السلطة الموروثة وناقض التقاليد الأدبيّة لأنّ النظام يؤيّدّها، فوجد نفسه في موقع التجديد.

أمّا المرحلة الثالثة في تاريخ الشعر العربي فهي مرحلة الصنعة وقد سحبتها أدونيس تسع قرون (1000-1900) سادت فيها نزعتان: الأولى جماليّة فنيّة، والثانية استهلاكيّة نفعية هاجسها الأداء الممتقن لا التفكير الممتقن. أعاد أدونيس في هذه المراحل المقولات الغربيّة منذ أرسطو وأفلاطون إلى ماركس، ونيتشة، وسارتر، وبول ريكور، وت.س. إليوت، ورامبو، وبودلير، مؤكّداً أنّ معرفة هؤلاء مكنته من قراءة أبي نواس وأبي تمام وغيرهما من الشعراء، وأنّ المناهج الغربيّة هي الأداة التي دخل



بها أدونيس إلى دواخل الشعر العربي وتمكّن من قراءته. تجاوز أدونيس في قراءته الشعر العربي النّقد القديم الذي ينفي ذات الشّاعر ويؤكد ظاهره، وقد تحدّث عن هذا النّقد غير الموضوعي في كتابه «الثّابت والمتحوّل». وأورد نماذج من الشّعراء العرب مثل أمّرى القيس، عمر بن أبي ربيعة، ذي الرّمّة، جميل بثينة، أبي تمام، أبي نّوّاس، كما وذكر شعراء من العصر الحديث أمثال جبران خليل جبران، السيّاب، الرصافي، ومطران، ورفض الدعوة إلى الأصالة والأيديولوجيا العربيّة السائدة. حاكي أدونيس في ذلك الماركسيّة ورأى أنّ الشعر العربي الأصيل هو الذي يعبر عن إرادة تغيير النظام القديم للحياة العربيّة. فالرفض عند أدونيس يقترب بمقولات الماركسيين، ولعلّ ذلك ما تجسّده بعض كتاباته الشّعريّة فقد «كان أدونيس في مجموعاته الشّعريّة، حتى المسرح والمرايا يرفض العالم السابق، من منظور ظاهري فوق، في حين أنّه في «وقت بين الرماد والورد» أصبح يرفض العالم السابق من منظور تحتي» (باروت، 1981، ص. 84).

2.1 - أخرج الحداثة لاصطفاء الخطاب السديد

أعاد أدونيس قراءة التّاريخ الأدبي على ضوء مفهوم الحداثة مسجلاً نقطة ابتداء في الموقف الذي يتمثّل الماضي ويفسّره بمقتضى الحاضر. فأوغل في تراثه باحثاً عمّا يتشاقف معه. ولابدّ من القول إنّ التراث هو مخزون الأمّة، والحامل المادّي للثقافة من مختلف مجالاتها بما في ذلك الشعر. والتراث رمز للهويّة، وهو تبعاً لأدونيس حيّ كثيف ومتنوّع إلا أنّه في أذهاننا كلّ موحد. فالشعر الجاهلي مثلاً ليس من مصدر واحد إنّما من مصادر كثيرة، لذلك يجب ألاّ أن نحكم عليه بالمطلق ولا بدّ من العودة إليه حتى يستأنس به الشّاعر المعاصر ويستضيء به لأنّه مركز إمداد الطّاقة. يصرّ أدونيس على أنّ القصيدة الجديدة، يجب أن تمثّل شكلاً من أشكال الوجود، فيقول بضرورة تحوّل القصيدة العربيّة إلى «قصيدة كليّة» تتجاوز اللحظة الانفعاليّة، لتغدو «لحظة كونيّة»، تختزل كل الأجناس الأدبيّة، وتجتمع عندها رؤى الفلسفة والعلم والدين (أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، 1979، ص. 117). وأوّل ما يعلنه أدونيس هو رفضه لكلّ ماضي القصيدة العربيّة التي لا تحقّق الخلق، شأنه في ذلك شأن «هيدغر / Heidegger

Martin الذي يذهب إلى أنّ «الرفض والهدم هو لحظة بناء جديدة» (سعيد، 1979، ص. 124). لا تقف أفكار أدونيس النقدية والتنظيرية عند حدود الكشف عن الظواهر الأدبية، وإنما تنطوي على هموم عميقة لها صلة بتجارب الشاعر الشخصية وتوجهاته. فهو يسوق أفكاره سوقاً تساؤلياً مبقياً لها الفضاء مفتوحاً أمام القارئ، متماهياً مع الفلسفة، متمثلاً أفكاره النقدية شعراً ليوّجه القارئ إلى التساؤل حول هذه النصوص والماهية التي تحملها. من هنا كانت الدراسات النقدية التي نشرها حول الشعر من مثل «الديوان» و«سياسة الشعر»، و«زمن الشعر» هي نوع من الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالشعر الحديث ومستقبله وهويته، مع هيمنة الأدوات الغربية التي استعملها للقفز خارج المفاهيم السائدة للقراءة العربية.

تُعدّ المرجعية التراثية من أهمّ المرجعيات التي اعتمدها أدونيس لتأسيس حدثاته. فقد حرّكت هذه المرجعية حمولات الذاكرة النصية لنصوص الشاعر وانفتحت لها دلائلاً. استدعى أدونيس الشخصيات التراثية من الشعر العربي وتناقّف معها في أعماله الإبداعية، فالشاعر لا يستطيع أن يرفض التراث «لأنّه مملوء بترائه، كما هو مملوء بدمه، وكل ما يستطيع أن يفعله هو أن يرفض أشكالاً معيّنة، وقيماً معيّنة، من التراث، وهذا الرفض من شروط التقدّم ليس في الثقافة فحسب، وإنما في السياسة والاجتماع والأخلاق أيضاً» (إسبر، 2010، ص ص: 14-15). وحين ينتقل أدونيس إلى الشعر والشعراء يكون معيار الحكم على إبداعهم هو «تحللهم من القيم الدينية والخروج على المجتمع... وهو في هذا لا يختلف -جوهرياً- عن الأيديولوجية التي حكمت على هؤلاء الشعراء بالطرد أو القتل أو الحبس بناء على سلوكهم أو على مضمون شعرهم» (أبو زيد، 2001، ص. 240).

لا بُدّ من القول: إنّ اتصال أدونيس بالتراث العربي كان انتقائياً، فبعد أن قرأ هذا التراث أشاد بما يلائم شخصيته ويتفق مع رؤاه ومع الأصل المولّد الذي انطلق منه. ولما كان أدونيس كوناً خاصاً وعالمًا غريبًا، غلبت على نتاجه خصائص الرمزيتين والسرياليتين، وتبنّى قيمًا غريبة وتمرّدة على كلّ قائم وسائد. التمس الماضي الثقافي عند امرئ القيس، الشّريف الرضي، المتنبي، أبي تمام، أبي نواس، المعري، وغيرهم



من العقول التي رفضت وتمردت على الأليف والموروث والعادي والتقليدي. فالمثاقفة تجعل من الفعل الحضاري أكثر حضوراً لدى الذات والآخر، فالذات لا يُمكن أن تكون معزولة عن الآخر في سيرورته الحضارية، لأنّ التفاعل مع الآخر شكل من أشكال التجدد والتغيير والاستمرار. فمع من ثقاف أدونيس؟ ولماذا؟

2 - تعقيل المعالجة الشعرية

ثقاف أدونيس مع شعراء عرب رأى فيهم حركة متواصلة من التغيير والتنوع بعيداً عن المؤسسة السياسية – الدينية، وعن بؤر البلاطات. فهؤلاء في اتفاقهم على اكتناه أنفسهم والعالم، خلقوا معانٍ جديدة، – وأدونيس واحد منهم – أمكتهم من رؤية العالم بشكل أفضل وأكثر جلاء بالنسبة إليهم لمجابهة الظلام في حركة تغييرية متواصلة وشاقّة بعيداً عن الاتباعية التي توجه الذائقة العربية.

1.2 – المثاقفة بالمحاكمة

إذا استعرضنا كتب أدونيس النقدية نرى أنّه يهاجم في التراث ما يراه نمطيّاً. أمّا الشعراء الذين خرجوا عن النمطية فكريّاً وأيديولوجيّاً وجماليّاً فهم مستثنون من الهجوم. فهذا هو قد ذكر في كتاب الشعرية العربية أبياتاً لأبي نواس قائلاً أنّها أفضل ما يعبر عن أفق الشعرية العربية الجديدة:

«غَيْرَ أَنِّي قَائِلٌ مَا أَتَانِي
مِنْ ظُنُونِي مُكَذَّبٌ لِلْعِيَانِ
أَخِذْ نَفْسِي بِتَأْلِيفِ شَيْءٍ
وَاحِدٍ فِي اللَّفْظِ شَتَّى الْمَعَانِي
قَائِمٌ فِي الْوَهْمِ حَتَّى إِذَا مَا
رُمْتُهُ رُمْتُ مَعَمِّي الْمَكَانِ

.....

فَكَأَنِّي تَابِعُ حُسْنَ شَيْءٍ

مِنْ أَمَامِي لَيْسَ بِالْمُسْتَبَانَ» (أدونيس، الشَّعْرِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ، 1989، ص. 55).

يَتَّضِحُ مِنْ ذِكْرِ أَدُونِيسَ لِهَذِهِ الْأَسْطَرِ، أَنَّ مَدَارَ الشَّعْرِيَّةِ عِنْدَهُ هُوَ بِتَحَوُّلٍ مَفْهُومِ الشَّعْرِ لِيَصْبِحَ مَعْبَرًا عَنْ رُؤْيَا، وَكَشْفٍ، وَحَرِيَّةٍ فِي الْخِيَالِ، لِتَقْدَمَ الْقَصِيدَةُ أَسْئَلَةً وَمَعَانٍ جَدِيدَةً، وَنَصْبَحَ أَمَامَ شَعْرِيَّةٍ رُؤْيَوِيَّةٍ جَدِيدَةٍ تَهْدِمُ النَّمْطِيَّةَ. «إِنَّ أَبَا نَوَّاسٍ أَطْلَقَ صَرَخَتَهُ الْمَدْوِيَّةَ «دِينِي لِنَفْسِي» تَارِكًا الْأَنْصِياعَ لِاخْتِيَارِ الْآخَرِينَ مَتَمَرِّدًا عَلَيْهِمْ فَاتَّفَقَ مَعَ شُعْرَاءِ الرَّمْزِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ بِضُرُورَةِ فَصْلِ الْفَنِّ عَنِ الدِّينِ وَالْأَخْلَاقِ. فَمَثَلَ بِذَلِكَ شَاعِرَ الْحَدَاثَةِ الَّذِي يُوَاجِهُ الْكُونِ وَالْوُجُودَ بِدِينِهِ هُوَ، وَلَيْسَ بِدِينِ مَجْتَمَعِهِ. فَأَخْلَاقُ أَبِي نَوَّاسٍ هِيَ أَخْلَاقُ الْفِعْلِ الْحَرِّ وَالنَّظَرِ الْحَرِّ، إِنَّهُ مَوْلَعٌ بِأَزْهَارِ الشَّرِّ، هُوَ بَوْدَلِيرُ الْعَرَبِ» (أَدُونِيسَ، مَقْدَمَةٌ لِلشَّعْرِ الْعَرَبِيِّ، 1979، ص. 47).

إِنَّ مَشْكَالَةَ الشَّعْرِ الْعَرَبِيِّ حَسَبَ أَدُونِيسَ هِيَ مَشْكَالَةُ قِرَاءَةٍ، فَقَدْ قَرَأَ الْعَرَبُ شِعْرَ أَبِي نَوَّاسٍ بِوَصْفِهِ شَاعِرَ خَمْرَةٍ وَمَجُونٍ حَصْرًا، فَحَاكَمُوهُ أَخْلَاقِيًّا. وَ«تَجْهَلُ هَذِهِ الْقِرَاءَةُ أَنَّ أَبَا نَوَّاسٍ، فِيمَا يَتَرَجَّمُ كَيْنُونَةُ الْخَمْرَةِ، يَتَرَجَّمُ حَيَاتِهِ وَحَاضِرَهُ وَوُجُودَهُ، يَقُولُ عِلَاقَتَهُ بِجَمَالِيَّةِ الْبَدَاوَةِ، مُؤَسَّسًا لْجَمَالِيَّةِ الْمَدِينَةِ «الْحَضَارَةِ»، وَيَقُولُ عِلَاقَتَهُ بِالْقِيمِ الْمَدِينِيَّةِ وَالتَّقْلِيدِيَّةِ وَالدِّينِيَّةِ، مُؤَسَّسًا لِلْقِيمِ الْمَدِينِيَّةِ - الْمَدِينَةِ... وَيَقُولُ عِلَاقَتَهُ بِالشَّعْرِ، مُؤَسَّسًا لِشَعْرِيَّةٍ جَدِيدَةٍ» (أَدُونِيسَ، رَأْسُ اللَّغَةِ جِسْمُ الصَّحْرَاءِ، 2008، ص. 42). يَقُولُ أَدُونِيسَ: «حِينَ نَدْرُسُ شِعْرَ أَبِي نَوَّاسٍ يَبْدُو أَنَّهُ يَكْشِفُ، بِشَكْلِ عَامٍ، عَنْ قَضَايَا أَرْبَعٍ مُتَلَازِمَةٍ وَمُتَرَابِطَةٍ: عَنْ مَحْسُوسٍ جَدِيدٍ، أَيْ نَمْطٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ، وَعَنْ حَدَثٍ جَدِيدٍ، أَيْ نَمْطٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الْوَقَائِعِ، وَعَنْ تَجَرِبَةٍ جَدِيدَةٍ، أَيْ نَمْطٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الْحَيَاةِ، وَعَنْ لُغَةٍ شَعْرِيَّةٍ جَدِيدَةٍ، أَيْ نَمْطٍ مُعَيَّنٍ مِنَ التَّعْبِيرِ» (أَدُونِيسَ، الثَّابِتُ وَالْمُتَحَوِّلُ، ج 2، ص. 117). فَقَدْ نَقَلَ أَبُو نَوَّاسٍ «التَّصَوُّرَاتِ الدِّينِيَّةِ الْأَسَاسِيَّةَ مِنْ سِيَاقِهَا الدِّينِيِّ الْمَقْدَّسِ وَمِنْ سِيَاقِ التَّصَوُّرِ الدِّينِيِّ لِلْكَوْنِ. إِلَى سِيَاقٍ آخَرَ هُوَ سِيَاقُ التَّصَوُّرِ الْخَمْرِيِّ لِلْكَوْنِ» (أَبُو دَيْبٍ، 1995، ص. 208) هَذَا التَّصَوُّرُ الْبَدِيلُ لِلْكَوْنِ الدِّينِيِّ طَوَّرَ بَدِيلًا لِلْكَوْنِ الثَّقَافِيِّ. وَقَدْ تَثَاقَفَ أَدُونِيسَ مَعَ فِكْرِ أَبِي نَوَّاسٍ فِي دِيْوَانِ «الْمُطَابَقَاتِ وَالْأَوَائِلِ» فَقَالَ فِي قَصِيدَةِ حَمَلَتْ عُنْوَانًا «أَبُو نَوَّاسٍ»:



«لغة - فتنة / كلمات - دم»

والسماء مفترق

وأنا عابر

بالسماء يلتطم» (أدونيس، أ. ش. ك، ج 3، ص. 390).

إنّ الحساسية الشعرية التي واجه بها أبو نّواس الحساسية الشعرية السائدة جعلت من لغته لغة فتنة لأنّها لغة الانقلاب على التقليدي والنمطي. والكلمات كُتبت من دم بسبب الاضطهاد السياسي للسلطات التي تتحدّث باسم السماء. وأبو نّواس لم يُرد أن يرث اللغة التقليدية المرتبطة حسب أدونيس بالسلطة، بل أبدع لغته الخاصة. يقول أدونيس: «إنّ أبا نّواس لا يرث، بل يؤسس، ولا يكمل، بل يبدأ. إنّه لا يعود إلى الأصل، وإنّما يجد هذا الأصل في حياته ذاتها وبدءاً من تجربته. فهو ينغرس في اللغة وأصواتها، لا في الناطقين وأصواتهم. لذلك لا يكرّر الخطوات التي مشيها هؤلاء، وإنّما يفتح طريقه هو ويخطو خطواته هو، إنّه يعيد، بدءاً من تجربته، تشكيل صورة العالم» (أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج2، 2016، ص. 118). وهذا ما يتناسب تماماً مع فكر وتوجّهات أدونيس. فأدونيس يرى أنّ شعر أبي نّواس لا يهدف إلى تغيير الحياة وحسب، وإنّما يهدف إلى تغيير الإنسان. وهذا التغيير لا يكون إلا بعد معاناة ذاتية وشعور بالتآلف مع الكون. «هكذا يخلق الشاعر عالماً سحرياً يسيطر فيه على الأشياء والأخلاق والعادات، خارج كلّ قمع أو كبت، سواء كان اجتماعياً أو دينياً» (م.ن، ص. 121). وأدونيس الذي يعاني من القمع الذي يُمارس على الفكر العربي منذ القدم رثى أبا نّواس المضطهد من هذا الفكر بقصيدة عنوانها «مرثية أبي نّواس» قائلاً:

«تائه والنهار حولك دهرٌ من الدّمّن

شاعرٌ كيف يشربُ

على وجهك الزّمنُ

عارفٌ أنني وراءك في موكب الحجرِ

خلف تاريخنا المواتِ

أنا والشعر والمطرُ

خَلْنَا لِلْعَذَابِ الْجَمِيلِ وَلِلرَّيْحِ وَالشَّرِّ
نَقْتُلُ الْبَعْثَ وَالرَّجَاءَ
وَنَغْنِي وَنَسْتَجِيرُ وَنَحْيَا مَعَ الْحَجَرِ
نَحْنُ وَالشَّعْرُ وَالْمَطَرُ،

خَلْنَا يَا أَبَا نَوَاسٍ» (أدونيس، أ. م. د، ص. 189).

وفي هذا إعلان صريح وواضح من أدونيس - المُتثاقف فكرياً مع أبي نَوَاس - على ضرورة متابعة مسيرة الرِّفْض والهدم لموات التاريخ المقروء بطرائق كلاسيكية والدَّخُول في حالة التيه الكوني. فهو يؤيِّده في خروجه على الأنساق الشعريَّة القديمة، لأنَّ أبا نَوَاس عرف كيف يحوِّل مجرى سيولة الزَّمن نحو قنوات التطوُّر المستقبلي. لذلك يُعلن أدونيس أنَّه وراءه في زمن الحجر الذي يهدم قوانين السَّطوة السائدة ما يتَّفَق مع تصوُّر الحداثيين لحركة الزمن العمودي.

أكَّد أدونيس أنَّ الشعر بذاته لا يُفسَّر تأصَّل الاتِّباعية في الحياة العربيَّة، فلا بُدَّ من البحث إذاً عن أسباب هذا التأصَّل في غير الشعر. وهذا يؤدِّي إلى ضرورة البحث عن هذه الأسباب في الرؤية الدينيَّة الإسلاميَّة. وقد ثُبَّت لديه أنَّه لا يُمكن فهم الرؤية الشعريَّة العربيَّة في معزل عن الرؤية الدينيَّة. هذه الرؤية الدينيَّة كشفت عن بنية الذهن العربي وعن أيديولوجيَّة الفئة التي غلبت وسيطرت، أمَّا الفئة المغلوبة فلها رؤية خاصَّة مغايرة.

إنَّ أبا نَوَاس بانتهاكه للمحرَّم خرج على الله نفسه. « فكلَّ خروج على شريعة الله، خروج على الله. هذا الخروج يجعل الإنسان مساوياً لله، وشبيهاً به، فلا يعود يخضع للشريعة لأنَّه يصبح هو الشريعة، فتتعدَّم الممنوعات، وتسود الحرية والمشية. فالإنسان حين يخرق المحرم يتساوى بالله، لأنَّه يقيم بينه وبين ما يخرقه علاقة التبعية، حين يُصبح المخروق تابعاً، والخارق متبوعاً... ومن هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه، مبدأ العالم القديم. بتعبير آخر، لا يُمكن الارتفاع إلى مستوى الله إلا بأن نهدم صورة العالم الراهن، وقتل الله نفسه، مُبدأ هذه الصورة، هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر» (أدونيس، الثابت والمتحوِّل، ج2، 2016، ص ص: 122-123).



ينظر العلويون بعين الريبة إلى الديانات التوحيدية لارتباطها الدائم وعلى مدى التاريخ بالسلطة. فالعنف الديني والديني السياسي بالنسبة إليهم بدأ مع عقيدة التوحيد التي ترفض تعددية العقائد. كان ذلك حال الإسلام الذي انتهى مرتبطاً بالسلطة وممارساً للعنف على غير المسلمين وعلى المذاهب الإسلامية المنشقة عن مذهب السلطة فيما بعد. فاختلط الديني بالسياسي إلى يومنا هذا. لكأن الديانات التوحيدية هي أحزاب سياسية أكثر منها عقائد إيمانية. لذلك لا تعترف الطائفة العلوية بهذا التراث أو التاريخ وتعدّه مزوراً من قبل السلطة ولأصحابها اجتهاداتهم الخاصة في قراءة هذا التاريخ (خياط، 2010، ص ص: 24-27). إن الدين بالنسبة إليهم ليس أيديولوجيا جامدة ثابتة، بل هو حركة فاعلة في الزمان والمكان. وهم لا يعطون للشرعية الإسلامية أية مساحة في تعاليمهم المعمول بها، بل يجدونها تحمل الكثير من التطرف والعنصرية ويؤولونها بصورة مختلفة عما لدى الشيعة الإثني عشرية والسنة. يتوقّد الفكر الأدونيسي من هذا الينبوع الديني التأسيسي. فينقّض إشكالية الإنسان والألوهية داخل التجربة العربية النمطية. ويرفض الألوهية الطاغية كما كرّستها السلطة الدينية – السياسية منذ بداية الدعوة الإسلامية.

من هنا تتأقّف أدونيس مع فكر أبي نواس وهذه هي أيديولوجيا أدونيس: «ورأيت الله كالشّحاذ في أرض عليّ» (أدونيس، أ. ش. ك، ج2، ص. 446). وهكذا يخرج كلّ من أدونيس وأبي نواس من مترّبات العلاقة مع الله إلى إطار العلاقة مع الحقيقة المقدّسة المرئية لوجود الحق تعالى، وإلى حالة الخيال والجنون والته الكوني حيث الأعيان الثابتة كامنة في العالم الإلهي. «إنّ شعر أبي نواس هو بمثابة الخيال الذي لم يتحقّق بعد، فهو الرغبة التي تجعل المنظومات الأيديولوجية عارية من سلاحها، ومن فعاليتها» (أدونيس، زمن الشعر، 2005، ص. 109).

حين يقرأ أدونيس أبا نواس لا يتذكّر ولا يستعيد، بل يحلم وهذا بالنسبة إليه جوهر الشعر أو سياسة الشعر. فتتجلّى أماننا أيديولوجيا أدونيس. إنّ النمط الأدونيسي في القراءة الحداثيّة للتراث، إنّما هو تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، لإعادة تنظيم صورة التاريخ والتراث في الوعي العربي، بما يتلاءم مع الفكر الأدونيسي، فالارتباط بالشعر

القديم يكون بالارتباط بالروح القديمة التي حرّكته وليس بطرائق التعبير. والارتباط بهذه الروح القديمة يكون عبر الارتباط بالمعنى. وعندما يُسأل أدونيس عن «البيئة العلوية» كجزء أساسي من سيرته وما تركت على شخصيته من بصمات اجتماعية وفكرية يقول: «إن الصورة السائدة عن الفئة التي نسميها علويين، هي صورة مُشوّهة، وصورة سياسية مفروضة عليهم فرضاً، إنّما ما كان يهمني هو العمق الفكري الذي قاموا عليه، والعمق الفكري المرتبط بالعمق الروحيّ هو نظرُهم إلى الوجود، ونظرُهم إلى الوجود قامت على مفهوم مُستقى من الفلسفة اليونانية، ثم أعطوها بُعداً إسلامياً: إنّها العلاقة بين المعنى والصورة. هذا الوجود له معنى، لكنّ هذا المعنى يتجلّى في صور متنوعة، وهم في هذا أميل لأرسطو أكثر من ميلهم لأفلاطون. إذاً الله هو المعنى، والوجود بتجلياته المختلفة هو الذي يمثل الصورة أو الصور» (أبي صعب، 2019، ص. 41). من هنا كان لا بدّ من التشديد على فكرة رفض النمطي المرتبط بالسلطة فإلى أين عاد أدونيس؟

لقد وضع أدونيس «في جبة واحدة شعراء يقوم موقفهم على الرفض «امرؤ القيس - أبو نّواس» مع شعراء يقوم موقفهم على الالتزام «شعراء الخوارج والشيعة» مع شعراء يصعب تصنيفهم من حيث الموقف «عمر بن أبي ربيعة - جميل بثينة - أبو تمام»، ومع ذلك كله فهذا الخلط المنهجي لا يتناقض مع تصوّر الشاعر للإبداع بأنّه الخروج على العادة ورفض الموروث والتحلل من أي معطى ثابت» (أبو زيد، 2001، ص. 244).

عدّ أدونيس أبا تمام وأبا نّواس وفرقة المعتزلة وغيرهم ممن حاك على منوالهم من صنّاع الحداثة، لأنّهم نقلوا الأفكار كما فهموها أي أنّهم استنبطوا وأولّوا وغيرّوا عن السائد. إنّ النزعة الباطنية المؤدّية إلى الاستسرار طقوساً وحياة إنسانية، تُشكّل سمة أساسية للغنوص العلوي. فالشريعة إذا تجرّدت من الحقيقة ومن الباطن، تصبح عبودية كدّارة، ولا يتبقّى منها سوى جدول للمعتقدات والتعاليم بدلاً من أن تظلّ مفتوحة لنشأة المعاني الجديدة الطارئة. وهي تفرض العودة إلى ما وراء التاريخ لاستخلاص التاريخ القدساني. وهذا يتطلب عند العلويين العودة إلى مجمل المنابع الباطنية للأديان، والمعتقدات، والفلسفات القديمة، لتكون نقطة الانطلاق في التأمل



الوجودي في هذا الكون. من هنا كان التأويل سمة أساسية في فكر أدونيس و «استناداً إلى التجربة التاريخية، أن يجدد الشاعر، هو أن يأتي بجديد، أي بما لم يكن معروفاً قبله، في القديم. ومعنى ذلك شعرياً، أن يُقدّم علاقات جديدة بين الكلمات والأشياء، وبين الكلمة والكلمة وبين الإنسان والعالم. وهذا ما فعله كبار شعرائنا في اللغة العربية. ما فعله أبو نؤاس، وأبو تمام، والمتنبي، والمعري، تمثيلاً لا حصراً» (أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، 2014، ص. 39).

«قلت في نفسي :

كما استأذن المُعلِّمَ أرسطوطاليسَ تلميذه الاسكندر
المقدوني للبقاء فيها حتّى يَشفى، سأتعلم كيف أدخل إليها،
من بعض أبنائها الذين ارتفعوا بها ورفعوها من عكر الواقع
إلى صفاء الرّمز: (المتنبي، الفارابي، أبو فراس الحمداني، البحتري، الصنوبري،
المعري، السهروردي)» (أدونيس، أ. ش. ك، ج7، ص. 30).

يؤسس الوعي عند أدونيس لقراءة شعرية جديدة يريد من خلالها التأسيس لعالم آخر «يتجرأ فيه الكاتب والقارئ معاً على الخروج من تاريخ المعنى الموروث المستقر... بحثاً عن معنى آخر، أو معانٍ أخرى» (أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، 2018، ص. 76). وفي هذه القراءة يصبح شعراء العالم الذين نذروا حياتهم لتيه الحياة ولتيه الشعر منظومة واحدة فيصبح طرفة بن العبد أخوا لأمري القيس وعروة بن الورد في معارك الفتك بالموت والحياة. وأبو نؤاس أخوا لبودلير، «والحلاج والنفري وابن عربي عائلة واحدة بين أفرادها سعدي والرومي والجامي إضافة إلى بوهمه، والأسيزي، وريكه وأمثالهم في الشعر، أولئك الذين حاولوا أن يرتقوا بالطبيعة إلى مستوى الألوهة» (م. ن، ص. 77). فنصبح أمام قيثاره إبداعية كونية يرتل ويغني فيها كل الشعراء الذين نهجوا منهج أدونيس في التفكير، ويصبح أدونيس في طروحاته وأيديولوجياته جزءاً لا يتجزأ من هذه المنظومة. يبدو انحياز أدونيس لهؤلاء الشعراء واضحاً، فالانقطاع عن القديم النمطي، بالنسبة إليه، في المجتمع العربي، بدأ أيضاً مع أبي تمام الذي أحدث شعره انقلاباً في نظام التعبير ونظام الفهم.

كان أدونيس قد عثر على ميزة التفرد الأسلوبي والفكري الفني عند أبي تمام الذي لم يكرّر أقوال سابقه، إنّما زاد وأضاف على ما سبقه دون أن يسيء إليه. لذلك وجده الأقرب إلى المفهوم الرمزي للشعر حيث اتّسمت معانيه بالرمز والغموض، ما يتناسب مع توجهات المذهب العلوي الذي يعتمد على التأويل ويحيط نفسه بالغموض. «وأما الغموض عند أبي تمام فصادر عن صفاء ذهنه وشفافيّته وعن بعده التأويلي، لا عن تشوشه الروحي أو ضعف تعبيره. وهو غموض غير معتم بل شفاف يفصح عمّا خلفه» (أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، 1979، ص. 45). ويعتبر أدونيس أنّ لغة أبي تمام هي لغة أولية بسبب إلحاحه الدائم أن تكون قصيدته عذريّة أو لا تكون. فالغربة عنده أنّ شعره جديد لم يألفه الناس آنذاك لأنّه أسّس للغة جديدة، «ولئن حافظ أبو تمام على الشكل الخارجي لبنية القصيدة التقليديّة، فلقد غيّر نواته الأساسيّة: الكلمة، وغير علاقات الكلمة، الصوتيّة والدلاليّة. ولهذا لم يعد الشكل عائقاً دون بروز هذه العلاقات، بل أصبح على العكس، عنصراً ضدّيّاً، يزيد في بروزها، فلقد فجّره من داخل، بتركيبه اللغوي الجديد» (أدونيس، الثابت والمتحوّل، ج2، 2016، ص. 128). أمّا الجديد الذي أتى به أدونيس فهو التأويل المتعدّد على كافّة الأصعدة وفي هذا إتمام لخطوات بدأها أبو تمام...

«كان أبو تمام

مشتعلاً كالجمز

خلف شتاء الليل والأحلام

يكتب أغنيّة

بالقصب المكسور

بنجمة الميلاد

عن رحلة الصيّف الشتائيّة

سوداء سحريّة،

تحيةً الآتي إلى بغداد» (أدونيس، أ. ش. ك، ج2، ص ص: 61-62).



يرى أدونيس أن أبا تمام قد انتقل من الوصف إلى المجاز. لقد كتب أغنيته بالقصب المكسور، متبعاً نجمة الميلاد بغموض وغرابة، في رحلة صيف شتائية، فتحوّل من الحقيقة الواقعية إلى التخيل المجازي. تتنامى في قصائد أبي تمام سلسلة من الثنائيات الضدية أهمّها «الزمن الماضي/ الزمن الحاضر، الانقطاع/ الاستمرارية، الأرض/ السماء، إلخ. وتخترق هذه الثنائيات جميعاً، ثنائيات ضدية في رؤيا أبي تمام المتميزة والتي تسبر غور الإنسان «الحاكم والمحكوم» من خلال منظور أكثر شمولية وعمقاً وديمومة هو الطبيعة – الأرض/ الربيع» (أبو ديب، 1995، ص. 232).

هذا التمرّد الذي يحبه أدونيس ويدعو إليه دائماً ويتشاقف معه يُظهر لنا ما يطمح له أدونيس وينادي به كمنهج في التفكير والبناء الاجتماعي مهما تردّد إنكاره للأيديولوجيا المذهبية. « فطموحات أدونيس بعضها ديني غيبي، صوفي بالأخص، وبعضها برجوازي أوروبي، وبعضها نخوي، وبعضها طوباوي» (سليمان، 1983، ص. 39). يعتبر أدونيس أن أبا تمام شكّل «بداية جديدة في الشعر العربي... إنّه الشاعر الذي خلق لنفسه سلاسل فنية، وعاش يرقص ضمنها» (أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، 1979، ص. 46). وبين قطبي التغيّر/ الثبات، والتحوّل/ الديمومة تتحرّك القصائد التّمامية في حركة هادفة غنيّة بالدلالة.

يقول أدونيس في قصيدة عنوانها «أبو تمام» في ديوان «المطابقات والأوائل»:

«يحدث أن يأتي ليلاً وأن

يقرأ للضوء كتاب الظلام

يحدث أن يُصغي شعري، وأن

يقول للشمس: هنا عهدنا

صرنا دماً فرداً، وصار المدى

في وجهنا، مستقبلاً للكلام» (أدونيس، أ. ش. ك، ج3، ص. 387).

يشير أدونيس في هذه الأسطر إلى الثنائيات الضدية التي طالما اشتهر بها أبو تمام في قصائده وهي التي تُخضع العالم لعملية التحوّل برقة وتموّج وليونة. فيأتي الليل ليقرأ

للضوء كتاب الظلام في ثنائية ضدية: الليل / النهار، «الضوء يقرأ كتاب الظلام». هذا التحول في الحركة هو الذي يقود الذات الإنسانية نحو استشراف المستقبل وفي ذلك تأكيد على أهمية «الذات» التي يجب أن تحل محل النزعة الجماعية، فتطلع الشاعر إلى الكونية يأخذه نحو المدى الذي لا تحده حدود فيرتاد المجهول في شعره بعد أن بدأ ارتياده شعراء التراث. وأدونيس في إشارته للفردية وفي فتحها المدى يجعل أبا تمام صرحاً يحمل هذه المفاهيم. «كان العالم يموت في دلالات العرف والعادة والتقليد، فانبعث بشعر أبي تمام في دلالات جديدة» (أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، 2016، ص. 129). وهكذا يكون أدونيس قد ثقاف مع أبي تمام في إدراك كَوْن التحول والتغير واتخاذ الأشياء أبعاداً مختلفة. فقد كانت رؤيا أبي تمام للوجود «بديعاً وحادثة جديدة على الشعرية العربية، حادثة أثارت في هذه الشعرية نزعتها المحافظة وحيدة البعد وواجهتها بشعرية حديثة معقدة المنظور مركبة، شعرية تحاول اكتناه بيئة الوجود المتشابكة على صعيد الفكر بالضبط، كما تحاول اكتناه بنية اللغة المتشابكة المعقدة على صعيد الخلق الشعري، مدركة التواشج العميق بين البنيتين وبين الوجود واللغة في الآن نفسه» (أبو ديب، 1995، ص ص: 256-257).

ثقاف أدونيس مع جبران خليل جبران ، وقدم دراسة عنه في كتابه «الثابت والمتحول» فقال: «إن جبران يسخر من القيم الدينية، الاجتماعية، والفلسفية، لكنه لا يسخر لأنه يكفر بالقيم، بل لأنه على العكس، يؤمن بالقيم، فهو ينفي قيمة معينة من أجل أن يثبت قيمة أخرى. بل إنه لا ينفي إلا من أجل أن يثبت» (أدونيس، الثابت والمتحول، ج4، 2016، ص. 158).

ويعد جبران، من وجهة نظر أدونيس، على رأس الشعراء الحداثيين الذين ناقشوا مشكلة وشروط الإبداع الشعري لأنه ربط الشعر بالحرية والتمرد. وقد تعرض في «الثابت والمتحول» للحديث عن كتاب «النبى»، مشيراً إلى أن جبران طرح نفسه نبياً للحياة الإنسانية بوجهيها الطبيعي والغبي، لكن دون أن يكون مُبلغاً لرسالة إلهية. وفي ذلك يكون جبران قد أفرغ النبوة من دلالتها الإلهية وقدم مفهوماً جديداً لها. «وجبران كذلك منخرط في التاريخ من أجل تغيير الواقع والحياة والإنسان، فهو لا يقول،



وحسب، بل يعمل كذلك لتحقيق مهمّات تاريخيّة كبرى» (م.ن، ص. 148) لذلك فهو كاتب رؤيوي.

2.2 – إدغام المثاقفة بالأصل المولّد

ومن «النبى» لجبران خليل جبران، أدغم أدونيس مثاقفته مع «أحمد بن الحسين بن عبد الصمد الكنديّ الجعفي» الملقّب «بأبي الطيّب المتنبيّ» وتعمّد المؤالفة بين الماضي والحاضر. إنّ ديوان «الكتاب أمس المكان الآن» هو عمل موسوعي لأدونيس يقع في ثلاثة أجزاء. وقد اشتمل على أنواع كتابيّة مختلفة من شعر، وسرد تاريخي، ومذكرات، وسيرة، وغيرها من النصوص. وضع أدونيس هذه النصوص منطلقاً من ذاكرة المتنبيّ ومن منظوره وبتأويله الخاص.

تثاقف أدونيس مع المتنبيّ الذي يُعدّ أحد أكبر ألغاز التّاريخ الأدبي العربي. فالمتنبيّ الذي عاش في عصر ممّتلّى بالحركات السريّة الاسماعيليّة والقرمطيّة له علاقة معيّنة بالبيت العلوي في الكوفة لم تُفكّك ألغازها بالنسبة للكثير حتى يومنا هذا. إنّ حالة الجّمع بين الشعر والسياسة والحالة الانقلابيّة أفادت ظاهرة التمرّد والخروج الدائم على السّلطة، وهي حالة يشتغل فيها اللاشعور الجمعي الذي اعتُبر المتنبيّ نموذجاً الأساسيّ (هاينريش، 1999، ص. 28). شدّ المتنبيّ أدونيس، لأنّه لا يُمكن مقارنته بشاعر غربي، مثلما فعل بأبي نواس الشبيه ببودلير، وأبي تَمّام وملازميه والمقاربة التي عملها بين السورياتية والصوفيّة... فهو شاعر استثنائي، يفلت من المقارنة (بنيس، 1997، ص. 271). يُمثّل المتنبيّ عند أدونيس شخصيّة توحد بين الشّعر وعقيدة مرتبطة بالأصل المولّد:

«هَمْسُ الرَّأوِيهِ

لِلرَّوَاةِ، لَأَقْلَامِهِ:

هُوَ ذَا الْمَتْنَبِيِّ -

وِطْنٌ آخَرٌ يَتَحَوَّلُ

يَخْرُجُ مِنْ أَرْضِهِ،

وَمِنْ نَفْسِهِ.
وَكَاثِي أَرَى حَوْلَهُ،
حَيْثَمَا سَارَ، نَخْلًا
يَتَقَوَّسُ، يَصْنَعُ
مِنْ جَذْعِهِ

غَارَ وَحْيٍ وَشَعْرٍ. (أدونيس، الكتاب I، ص. 51).

فمن هو المتنبي؟ ولماذا أُعطي هذا الاسم؟ إن المتنبي الذي وُلِدَ في الكوفة، يُعرف طَرَفًا من أَنَّهُ علوي النسب، ولكنه مُرغم على كتمان هذا النسب. فارق الكوفة إلى الشام وأظهر علويته لكن العلويين قبضوا عليه وحبسوه فيئس من أمر علويته وتحول إلى ثائرٍ لعربيته على حكم الأعاجم الذين يُسيطرون على دولة الخلافة كلها (شاكر، 1987، ص. 50). أما إجابة عن السؤال الثاني، تُشير كلمة المتنبي إلى شخص يتصرف كأنه نبيّ دون أن يعني ذلك الزيف أو الفساد بالضرورة. لكن المصادر لا تُخبرنا الكثير عن تعاليم ومزاعم المتنبي النبوية. وربما كان يتأمل أن يُعدَّ إمام الإسماعيلية السابع «محمد بن إسماعيل»، الذي كان متوقعًا أن يعود بصفة الناطق السابع والأخير و«النبى الذي يأتي بالشرعية». وقد اتُّهم المتنبي بالدعوة إلى القرامطة لكن لم يتوفّر دليل واضح وصريح يؤكّد ذلك (هاينريش، 1999، ص. 34).

نصّ علينا القرآن أحداث وأخبار أسلافنا من الأمم والأنبياء وما حلّ عليهم من خير أو شرّ. أمّا ديوان أدونيس «الكتاب أمس المكان الآن» فيروي لنا أخبار وأحداث الجاهلية وشعرائها لينتقل بعد ذلك إلى أحداث الدولة الإسلامية وما جرى على أهلها من خير وشرّ برؤية أدونيسية. استطاع أدونيس بمثاقفته للمتنبي أن يجمع المتخيل الشعري بالتاريخ، ويُنتج كتابة شعرية تهتم بكتابة المسكوت عنه وتنش فيه في محاولة لكتابة تاريخ جديد. عاد أدونيس إلى ذلك العالم مغموسًا في ذاكرة المتنبي، متثاقفًا مع فكره، مُتماهيًا معه. عاد ليخبرنا عن أحداث السقيفة:

«مغموسًا في ذاكرة المتنبي:



شُغِلُوا بالنبيِّ، بموتِ النبيِّ،
ولم يُشغَلُوا بالخلافه
شهوةُ المُلكِ تستأصلُ الناسَ،
تذروهمُ كالعُصافه» (أدونيس، الكتاب I، ص. 12).

يرى أدونيس أن أوّل مظاهر الاجتماع السياسيّ المتشكّل في الإسلام كان بين بيعة السقيفة كمؤامرة وبين منظومة الخلافة الدّينية والسياسيّة. لقد رسّخ هذا الاجتماع المُسلّمات الفكرية للوعي السياسي العربي. هذه المُسلّمات يرى فيها آخرون «أحد نماذج التأويل السياسي الغالي، الذي وضع «ميتافيزيقية الأزل» في حدود سقيفة بني ساعدة» (الجنابي، 1995، ص. 17). حقّق أدونيس رؤيا نقديةً حدائثيّة تقتضي أن هذه البيعة تُعدّ المثال البدئي للتواشج الدّيني بالإنساني السياسي وتبعاته من قمع إرادة الإنسان واستعباده باسم الله. فالإمام علي هو من شُغل بالنبي عند موته أمّا الأصحاب فقد عقدوا اجتماع السقيفة ليختاروا الخليفة بعد النبي، وفي ذلك خروجٌ على وصيّته لينشأ الصراع بين مذهبيين، وكلّ ذلك عبّر عنه أدونيس مغموساً في ذاكرة المتنبّي ليقيم من جهة التواصل مع التراث، ومن جهة أخرى يعلن انفصاله عنه. انطلق أدونيس في إعادة تشكيل الواقع التاريخي المعقول أو المنسيّ على ذاكرة المتنبّي وليس على الوثيقة الرسميّة عبر الكتابة الشعريّة التي تزحزح سبل التقييم للأشياء.

«غنّ، صلّ، ابتهج للسقيفة:

لا تزال إلى الآن ممدودةً

كي، يَجِيء الخليفة.» (أدونيس، الكتاب II، ص. 446).

أمّا طبيعة الصراع فتستمدّ مفاهيمها من عناصر ثلاثة: الأوّل هو الطرف الأقوى «الدّين الجديد» الذي استمدّ فاعليّته من العنصر الثاني المتمثّل في النظام المعرفي السائد، والثالث هو الشعر الذي يتأرجح بين الثبات والتمردّ لخلق كون جديد. «المتنبّي/ النبي وعلي/ الأصل المولّد- شعر متمردّ على الأصول- مقابل أعضاء اجتماع السقيفة/ المُلك والسلطة والدّين الجديد- شعر ثابت».

ولأنّ أدونيس يعود دائماً ودائماً إلى الأصل المولّد عاد في شعره وفي مثاقفته مع المتنبي إلى الحديث عن انقسامات الكوفة. فالكوفة عند أدونيس هي مُسلّمة الوعي الديني التاريخي. تاريخها القدسي يُجسّد الأحداث الروحية في التاريخ الديني.

إنّ تاريخ الكوفة الوجودي الذي يُمسك به أدونيس، يتماهى مع نظرة «التشيع» للتاريخ بشكل عام، ولتاريخ الكوفة بشكل خاص. هذا التاريخ لا يمكن تفسيره بالظروف الخارجية. هو لا يتطوّر ولا يمكن أيضاً تأطيره مادياً واستنسائياً. إنّه تاريخ أرادته أئمتهم عليهم السلام، تاريخاً روحياً يتمّ في نفوس مؤاليهم، تاريخاً صنعته شهادات مؤاليهم (كوربان، 2000، ص. 295). فعن الإمام علي عليه السلام: «الكوفة جمجمة الإسلام، وكنز الإيمان، وسيف الله ورمحه يضعه حيث يشاء، وأيم الله لينتصرن الله بأهلها في مشارق الأرض ومغاربها كما انتصر بالحجارة» (الطريحي، 2009، ص. 56-57). وعن سلمان «الكوفة مهاجر آل محمّد» (م.ن، ص. 81).

الكوفة من وجهة النظر الشيعية، حاضرة في التراتب المكاني وظاهرة في التعاقب الزمني القيمي، مفاتيحها الرمزية تمثل علّة غائية للوجود الكوني. مسجد الكوفة ظاهره تعظيماً وطاعة للإمام علي، ويخفي باطنه تأويلاً لعبودية باطنية للإمام، يمتدّ مطافها مع أدوار الأئمة حتى تكتمل شروط إعادة صلة البشر مع الألوهة. قال الإمام الصادق عليه السلام: «مكة حرم الله والمدينة حرم محمد صلى الله عليه وآله والكوفة حرم علي بن أبي طالب عليه السلام. إنّ علياً عليه السلام حرم من حرم الكوفة، ما حرم إبراهيم عليه السلام من مكة وما حرم محمد صلى الله عليه وآله من المدينة» (البروجدي، 1979، ص. 282).

«آه، يا كوفة الوحي، يا كوفة الحائرين»

آه، لو تعلمين» (أدونيس، الكتاب I، ص. 76).

لقد صاغ أدونيس محاكاته لتاريخ الكوفة في إسقاطات أيديولوجية ثلاثة: الأوّل إسقاط العلّة الغائية، أي الامتداد الوجودي العولمي للكوفة منذ نزول آدم وسيرورة مرور الأنبياء في مسجدها. والثاني إسقاط المكان والمعنى وفيه يظهر رمزيّتها المتعالية على الأفهوم الحضاري العربي - الإسلامي المتجسّم بيت المقدس والمسجد الأقصى. فقد قال مثاقفاً مع المتنبي في ديوان «الكتاب أمس المكان الآن»:



«سأل الراوي:

ما رأيي الفقه بقول عليّ

لغريب ضيف كان يسير لبيت المقدس - (هذا إن صحَّ النقل):

«لماذا السَّير لبيت المقدس؟ بع راحلتك

وأقم في الكوفة - في مسجدها

الركعة فيه خمس في غيره.

فيه صلى إبراهيم، وصلى كل نبي، كل وصي.

وعصا موسى فيه، واليقطين، وفيه.

وفار التنور، وفيه

مات يغوث ومات يعوق وفيه

صلى نوح -

فلماذا السَّير لبيت المقدس؟»

وثنى الراوي:

قالوا: غمس الله حروفه

في دمع الكوفة». (أدونيس، الكتاب II، ص. 209).

أمّا الإسقاط الثالث فهو تبني الحركة الثورية للقرامطة التي طبقت التأويل الباطني

ونقلت الحجر الأسود إلى مسجد الكوفة الذي يمثل باطن الكعبة:

«قل - لماذا تخاف من القرمطي؟

أهو السيف؟ لكن سيف الخليفة أمضى،

أهو البطش؟ لكن بطش الخليفة أدهى.

أم تخاف من الموت؟ أنظر

ها هو الموت حولك - في الماء، في

الخبز، - خير وأولى

أَنْ تَخَافَ مِنَ الْفَقْرِ، وَافْرَحْ
لِأَبَائِلِ حَمْدَانَ قِرْمُطَ فِي

عَصِفَهَا الْبَهِيِّ» (أدونيس، الكتاب I، ص. 69).

حدّد أدونيس في صورتين متناقضتين الأساليب والوسائل المعتمدة من قبل الخليفة والتمرد القرمطي ليقول إنّ استفطاع ممارسات القرامطة ليس غريباً عما عرفه التاريخ السلطوي الإسلامي. وهنا يظهر عمق الاختلاف الأيديولوجي داخل النظام المعرفي للعالم المتحلل للتشيع. ففي موضوع الإمامة «تتصل نظرية القرامطة في الإمامة بالنظرية الاسماعيلية» (فرحات، 2011، ص. 194). ويمثل الاندفاع التطاقي لأدونيس مع الحركة الثورية القرمطية ذروة الحكم التقييمي على سياسة السلطة العربية الإسلامية، وهذا يؤكد الاختلاف المتبادل بين أفهومة الديني – السياسي والأفهوم الذي يعمل به الشيعة الإثني عشرية، وهو رفض استثمار أي فعل سياسي واجتماعي يعتمد تصوّراً أحادياً معيناً للدين. لقد أعادت الحركة القرمطية صياغة المعتقدات الدينية وقواعد العبادات وكيفيتها بما يتفق ورؤيتها الثورية الاجتماعية. وفي ذلك أرست معادلة النهضة والقوة وكشفت أيضاً عن وعي نهضوي يمثل ذروة التطابق مع تصوّرات الموروث الديني الأدونيسي لنظام المعنى حيث الاندماج الكلي بين الخلافة والإمامة في المركز الأرضي للأصل المولّد. إنّها الكوفة – الكعبة الحقيقية التي تؤمّن دوام الاتصال بالمعنى. هذه أيديولوجيا الوعي النهضوي التي يريدّها أدونيس بعيداً عن هوية رمادية تظللّه، وهدماً لخرافات مسار تاريخي يُقْتَصَرُ فيه الاختلاف على امتيازات أرضية لنظام الإمامة والخلافة. في هذا المنظور، عمد أدونيس إلى إدماج أيديولوجيا التمرد القرمطي المتشابكة مع أيديولوجيته ضمن خطابه.

ويُكمل أدونيس مثاقفته مع المتنبي في موضوع الكوفة:

«هَلْ أَلْقَى فِي الْكُوفَةِ رَأْسًا

لَا يَتَمَدَّدُ فِيهِ قَبْرٌ؟

هَلْ أَلْقَى قَبْرًا لَا يَتَرَبَّعُ فِيهِ نَبِيٌّ؟

أَلْكَوْفَةُ شَطْرَنْجُ كَوْنِي» (م.ن، ص. 70).



«كان الناسُ فرادى وجماعاتٍ

يأتون الكوفةَ حجاجاً في

سردابٍ تحت الأرض ويروى:

أبناءً عليّ في الكوفة ماتوا أو

قُتلوا وعليّ في الكوفة ماتَ

ويُروى: الكوفةُ رمزٌ للموتِ

لفتكُ

لا يُفصحُ عنه

قولُ، لا يحصره وصفُ» (أدونيس، الكتاب I، ص. 20).

هكذا حدّد أدونيس تيارين سياسيين على طول خطّ الخلاف: تيار سياسي سلطوي لنظام سلفي، وتيار سياسي فكري تجسّده حركات رافضة وساخطة على الوضع القائم. ليمرّكز في مثاقفته مع المتنبي مع التيار المتمرد الرافض. وليعود كلّ مرّة معه ويذكر عليّاً:

– «قولوا لعلّي أن يسقينا ماءً» (أدونيس، الكتاب I، ص. 29).

لم يتثاقف أدونيس مع المتنبي بالإبداع الجمالي بقدر ما تثاقف معه دلالياً وفكرياً وسياسياً. فقد اهتمّ بفعل الخلق الذي قاده لتناول الثقافة باعتبارها عنصراً من عناصر الكتابة الجديدة. فالثقافة هي الماضي، لكن ليس كما عرفناه وإنما هي اكتشاف جديد، هي التمرد على الثقافة القديمة وطرح التساؤل عن إشكاليات المجهول. إنها الخوض في الأحشاء لإنتاج نسيج شبكي معرفي جديد مسكون بالكون.

تثاقف أدونيس مع المتنبي في هذا الديوان، لأنّه العلامة التي تجمع التناقضات، والشاعر الاستثنائي الذي أراد دائماً استشراف المجهول. تماهى أدونيس معه في سعيه الحثيث نحو المجهول فجمعهما البعد الغيبي وإثارة التساؤل وحبهما لعلّي. التقى أدونيس مع المتنبي في الغضب من الواقع ومحاولة تجاوزه والتقى معه في تجاوز التفاصيل والتعبّد بمفهومات الانتماء. فعندما نقرأ سيرة المتنبي في «الكتاب» نستشعر

أننا نقرأ سيرة أدونيس الذي تغرّب عن وطنه ولم يعد إليه. لم يتشاقف أدونيس مع إبداع المتنبي الجمالي بقدر مثاقفته مع خطابه ومدلولاته بعناية مركّزة ما يشكّل بُعداً أيديولوجياً واضحاً. فهناك قصديّة أدونيسيّة تجعل حضور المتنبي أنموذجاً للرّفص والتمرّد والتوجّه نحو خلق فضاء آخر مغاير للمألوف. اتّخذ أدونيس من المتنبي صوتاً يعلّق من خلاله على سيرورة الوجود لهذه الأمّة.

عاد أدونيس في «الكتاب» بالزّمن إلى ما قبل نشوء الدولة الإسلامية فاحتفى بالشّعر الجاهلي وبتجارب الشّعراء المتمرّدين والرافضين والصّعاليك مسلّطاً الضوء على كلّ منهم مشرعناً فكرة التمرّد والرفض والانقلاب. دافع شاعرنا عن فئات المنبوذين والمقصّيين في التّاريخ العربي الإسلامي من أمثال الزنج، القرامطة، الملاحدة، والمتصوّفة، ولم يكن دفاعه عنهم إلاّ لأنّه يلتقي فكريّاً معهم فالسير في ركب السّلطة التي تنبذ الأقليّات يُنتج إبداعاً زائفاً. المعارضة جنون، والجنون غاية النجاح ومنتهى البراعة.

«صوّر في ذاكرتي لقرامطةٍ

كانوا يأتون ويفترشون القفر

ويقولون : أقمنا عهداً

ألاّ يبقَى أثرٌ للفقر» (م.ن، ص. 19).

لقد وردت صورة القرمطي في الذاكرة الجماعيّة بصورة سيئة، لكنّ أدونيس أخرجها من عالمها المادي إلى التّخيل. فصورة القرمطي التي اتّخذها الشاعر رمزاً حوّل من المرذول إلى المقيم تشكّلت وفق فكر الشاعر المحتفي بها، فأدونيس «يعدّ من المروّجين للفكر الباطني للقرامطة» (قاسم، 2000، ص. 219). وهكذا تظهر قدرة أدونيس على تناول الظروف التّاريخيّة بانتقاء وذكاء ليكون المُخرج لمشاهد الأحداث التّاريخية المُرادّة فيعيد تصحيحها في ذاكرة المتلقّي.

«أغمض عينيك ، لتعرف كيف

تُشاهد وجه الواقع في أحلامٍ

ماتت» (أدونيس، الكتاب I، ص. 29).



تثاقف أدونيس في ديوان «أمس الكتاب الآن» مع الكثير من شعراء الرّفض ومنهم: تميم بن مقبل، لبيد، الشنفرى، عروة، طرفة، امرؤ القيس، أبي محجن الثقفي، تأبط شراً، عمرو بن براقة الهمداني، سحيم عبد بني الحسحاس، ذو الرمة، وغيرهم.

طالت قائمة الأسلاف عند أدونيس، وتحول كل اسم إلى رمز نصي استحضره الشاعر من ذاكرته التاريخية ليحتفي به. لقد أفرد لكل من هؤلاء الشعراء قصيدة باسمه متثاقفاً فيها مع فكره ومتبنياً لفكرة التمرد والرفض. كما أنه استحضر إنتاجية الإبداع الفكري لأسماء المغمورين فمجد طاقاتهم الإبداعية.

يتجلى مشروع التأويل الأدونيسي في تجربة «الكتاب»، وتتكشف أبعاد العلامات اللغوية بوصفها نسيجاً يتشكل من خلالها كتاب العالم. إن «العالم مخطوطة لعالم آخر لا تنفذ إليها قراءة كونية ولا يفك رموزها إلا الوجود» (دريدا، 2000، ص. 117). لم يرد أدونيس باقتراحه لفكرة «الكتاب» أن «يحلّ بها فكرة البديل الشعري لما هو ديني مقدس، أو لما هو تاريخي، أو طبيعي، إنها بالنسبة إليه جذر التأويل الشعري لعالم طالما قرأناه بصورة دوغمائية، ولطالما قدم إلينا في شكله المعطى الظاهر» (بومسهولي، 1998، ص. 66).

دخل أدونيس إلى «الذاكرة التاريخية ليقدم مختلف صورته الدموية، وتوقف هذه الصور البشعة عندما يضيء الذاكرة بمختلف الإبداعات الشعرية على ألسنة الشعراء. وفي «الكتاب» يحاول أن يضيء القتل شعرياً، فيفصح صورته بالتخييل الشعري» (يحياوي، 2015، ص. 129)، محققاً ذلك في تبنيه لذات المتنبي عبر الزمن. هذا الزمن المرادف للحركة له علاقة بالثقافة وتبلورها عبر مفاهيم التطور والتغير، وهو يعدّ محايثاً للثقافة لأنه يكون جوهرها الداخلي وينظم عملها البراني فنسميه «الثقاف». زمن الثقاف وهو زمن أيوني حيوي مستدام وهو الذي يخلد في الثقافة. وزمن الثقافة أو الكرونوسي القائم على التطور والتقدم والفاصل بين المراحل التاريخية. وما دامت الإشارة عند أدونيس ميتافيزيقية أولاً، وهي حلول المتعالي في المحايث، يكون البدء أو الإمداد الأصلي مصاحباً للكينونة في مراحل تمظهرها في الزمن وملازماً للعنصر الخلاق للإنسان في مراحل التشكيل التاريخي الثقافي.

تماهى أدونيس مع لغة النبي والمنتبّي لأنّها رمزٌ للغة السالبة «لغة للهجوم أو الفتوح». إنّها لغة الرّمز المزدوج، فهي من ناحية رمز للأزلي واللامتناهي، ومن ناحية ثانية هي لغة تتخذ من المستقبل موضوعاً لها. وعندما تتخذ النبوءة من المستقبل موضوعاً لها عبر السلب والمفارقات تلتقي بالصوفيّة وتصبح الحقيقة الباطنة علّتها الغائيّة. وعندما تتوحّد المحايثة بالتعالّي يظهر المطلق بواسطة الشائيات الضديّة، وكلّ تجربة لحضوره تخلق انشطاراً وجدانياً بين الوجود والعدم.

الخاتمة

تصدّرت الذات المزاحة عن المركز إلى تفكيك معنى المركز الثابت، وفتح فضاء الدلالة على خطاب نقیض لأیدیولوجیّات السّلطة. فوضعها موضع المساءلة التي تساعد على التحرّر منها. إنّها المثاقفة الأدونیسية التي تحمل هواجس الانعتاق ممّا سبق إليه الغير، يحدوها نزوعٌ ذو أبعاد حضاريّة للخروج من الأقفاص إلى الآفاق. وهي تحمل في مطاويها جذوراً أیدیولوجیّة مرتبطة بأصل انتمائه إلى الطائفة العلویّة وتجبرّ خطابه إلى غير موقعه الظاهر. ومن أجل استبانة هذه الجذور المتشعبة المتشعبة بالأصل التراثي والمتحوّلة الممتدّة في الأفق بحثاً عن التقاء إنساني، أراد أدونيس أن يقرأ بروح جديدة غير نمطيّة فنّادی «بقراءة التعدد لإثبات قراءة تقرأ الماضي في ضوء الحاضر وبآليات جديدة» (تاويريريت، 2009، ص. 18). وهو في هذه القراءة يلغي فجوة الانقطاع عن الماضي ويعيد الوصل زمانياً بين الحاضر والماضي، «هكذا تتأسس شعرية القراءة عند أدونيس، قراءة الثابت في ماضيه الشفوي بروح المتحوّل في حاضره النقدي لتؤسّس لنص شعري جديد» (م.ن، ص. 18).

والواقع أنّ خطاب أدونيس النقيض ينطلق من الوعي الضدي المعاصر الذي يسعى إلى نقض كلّ أشكال الهيمنة والتسلّط والقمع. إنّ مفهوم التعددية الثقافية يحمل في مضمونه بعدين: أولهما أنّ الانفتاح الثقافي يكشف عن ممارسة فكرية بطرائق تتسم بالجدّة في التواصل مع الآخر فيتحرر الفكر من المسابقات ليواكب المستجدّ من الأفكار. والبعد الثاني هو أنّ الانفتاح على الآخر يعمل على إعادة صوغ علاقة الإنسان بذاته والتراث الذي يشكّل هويّته، «لا يكون الشاعر العربي الحديث نفسه حقاً إلا إذا



اختلف عن أسلافه. فكل إبداع اختلاف. وأن يتأصل الشاعر في لغته الموروثة هو أن يكون، بمعنى ما، غريباً فيها» (أدونيس، زمن الشعر، 2005، ص. 58).

لم يعلن أدونيس أيديولوجيته صراحة كما أعلنها غيره من المفكرين والشعراء. لأنّه كان يعتقد أنها ويريدها «حقيقة أزليّة»، بعيدة القرار، شاسعة كالمدى اللامتناهي للمعراج العلوي الذي يحسّه في ذاته المعنويّة الخفيّة. اعتمد في ممارسته المعرفيّة المصادر المعرفيّة المرتبطة بالفهم العلوي وتأويلاته فتحرّر من الفكر السلطوي المهيمن وهدم كلّ أصل مرتبط به. ثقاف مع كلّ فكر يتماهى مع الهدم والانقلاب على الكلاسيكي طارحاً رؤية أيديولوجيّة التزم بها في خطابه الشعري وثقافته مع الشعر العربي. إنّ أفكاره هي تأويلات خاصّة لقراءاته الشخصيّة أخفاها بتمسّكه بالشعراء العرب المغردين خارج السرب وثقافته معهم. لقد فتح باب التأويل التاريخي أمام التعدّدية الفكرية وأعاد إنتاجه شعراً وهو بهذا أضعاف الحقيقة في مشروع منذور للاختلاف والتعدّد. فنحن بذلك نصبح أمام عالم من التأويلات المتناسلة يُغيّب فيها النصّ ونصبح أمام استراتيجيات مكوّنة من: المعنى المفتوح والدلالات اللانهائية فيطرح كلّ ناقد أو مفكّر أيديولوجيته تبعاً لخلفيته الثقافية، والدينية، والمذهبية فيفقد النصّ ألقه وتطوف الأيديولوجيا عائمة على سطحه.

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم، خضر. مفهوم الإيديولوجيا (مطالعة في تاريخ المصطلح ومعانيه ومجالات استعماله). مجلة الاستغراب، العدد 6، 356-368. (2017).
2. أبو ديب، كمال. جدلية الخفاء والتجلي دراسات بنيوية في الشعر. (ط.4). بيروت: دار العلم للملايين. (1995).
3. أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. (ط.6). بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي. (2001).
4. أدونيس. الأعمال الشعرية الكاملة. ج2 (ط.1). بيروت: دار الساقى. (2014).
5. أدونيس. الأعمال الشعرية الكاملة. ج3 (ط.1). بيروت: دار الساقى. (2014).
6. أدونيس. الأعمال الشعرية الكاملة. ج7 (ط.1). بيروت: دار الساقى. (2014).
7. أدونيس. أغاني مهيار الدمشقي. (ط.3). بيروت: دار العودة. (1971).
8. أدونيس. الثابت والمتحوّل. ج2 (ط.1). القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة. (2016).
9. أدونيس. الثابت والمتحوّل. ج3 (ط.1). القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة. (2016).
10. أدونيس. الثابت والمتحوّل. ج4 (ط.1). القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة. (2016).
11. أدونيس. رأس اللغة جسم الصحراء. (ط.1). بيروت: دار الساقى. (2008).
12. أدونيس. زمن الشعر. (ط.6). بيروت: دار الساقى. (2005).
13. أدونيس. فاتحة لنهايات القرن. (ط.3). بيروت: دار الساقى. (2014).
14. أدونيس. الكتاب أمس المكان الآن I. (ط.1). بيروت: دار الساقى. (1998).
15. أدونيس. الكتاب أمس المكان الآن II. (ط.1). بيروت: دار الساقى. (1998).



16. أدونيس. الكتاب الخطاب الحجاب. (ط.2). بيروت، لبنان : دار الآداب. (2014).
17. أدونيس. المحيط الأسود. (ط.2). بيروت : دار الساقي. (2014).
18. أدونيس. موسيقى الحوت الأزرق. (ط.ج). دمشق، سوريا : دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر. (2018).
19. أدونيس. مقدّمة للشعر العربي. (ط.3). بيروت : دار العودة. (1979).
20. إسبر، أسامة. الحوارات الكاملة (1960-1980). ج 1 (ط.2). سوريا: بدايات للنشر والتوزيع. (2010).
21. باروت، محمد. الشعر يكتب اسمه (دراسة في القصيدة الشريّة في سوريا). (ط.1). دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب. (1981).
22. بنيس، محمد. أدونيس ومغامرة الكتاب. مجلّة فصول (الأفق الأدونيّ)، مج 16، العدد (2)، ص ص 257-274. (1997).
23. البروجدي، حسين. جامع أحاديث الشيعة. ج 12. (ط.1). قم : المطبعة العلميّة. (1979).
24. بومسهولي، عبد العزيز. الشعر والتأويل قراءة في شعر أدونيس. (ط.1). بيروت: دار أفريقيا الشرق. (1998).
25. تاويريت، بشير. آليات الشعرية الحدائية عند أدونيس دراسة في المنطلقات والأصول والمفاهيم. (ط.1). القاهرة : عالم الكتب. (2009).
26. الجنابي، ميثم. الإمام علي بن أبي طالب القوة والمثال. (د. ط.). سوريا: دار المدى للثقافة والنشر. (1995).
27. حافظ، صبري. الأدب والنقد والالتزام والأيدولوجيا. مجلّة نزوى، (25)، 76-82. (2001).
28. خياط، أسد. العلوية الأناضولية. (ط.1). القاهرة، مصر : شمس للنشر والتوزيع. (2010).

29. حمود، محمد العبد. الحداثة في الشعر العربي المعاصر بيانها ومظاهرها. (ط.1). بيروت : الشركة العالمية للكتاب. (1996).
30. دريدا، جاك. الكتابة والاختلاف. (ط.2). (ت: كاظم جهاد). المغرب: دار توبقال. (2000).
31. دهنون، آمال. تحولات القصيدة العربية. مجلة المخبّر، العدد (5)، ص ص 341-351. (2009).
32. سعيد، خالدة. حركة الابداع. (د.ط). بيروت : دار العودة. (1979).
33. سليمان، نبيل. مساهمة في نقد النقد الأدبي. (د.ط). بيروت : دار الطليعة. (1983).
34. شاكر، محمود محمد. المتنبي «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا». (د.ط). جدة، السعودية: دار المدني. (1987).
35. الطريحي، محمد. الكوفة « فضل الكوفة وفضل أهلها ومساجدها ». (ط.3). العراق : ديوان الوقف الشيعي: أمانة مسجد الكوفة والمزارات الملحقة به. (2009).
36. العروي، عبد الله . مفهوم الأيديولوجيا. (ط8). الدار البيضاء: المغرب: المركز الثقافي العربي. (2012).
37. فرحات، أميرة. القرامطة آراء المؤرخين والباحثين المتضاربة في شأن القرامطة/ عرض ومقارنة. (ط.1). بيروت : دار المحجة البيضاء. (2011).
38. فياض، نبيل. يوم انحدر الجمل من... السقيفة. (ط.1). لبنان: الدار الفاطمية للطباعة والنشر والتوزيع. (1993).
39. قاسم، عدنان. الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس. (ط.1). مصر : الدار العربية للنشر والتوزيع. (2000).
40. كوربان، هنري. عن الإسلام في إيران/ مشاهد رُوحية وفلسفية. (ط.1). (ترجمة نواف الموسوي). بيروت : دار النهار. (2000).



41. الماضي، شكري. في نظرية الأدب. (ط.1). بيروت : دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع. (1993).
 42. نصّار، ناصيف. الأيديولوجية على المحكّ. (ط.1). بيروت : دار الطليعة. (1994).
 43. هاينريش، ولفهارد. لغز المتنبي الكبير. ترجمة حسام الدين محمد. مجلة نزوى، (18). (1-4-1999).
 44. يحيى، راوية. من القصيدة إلى الكتابة تحولات النصّ الشعريّ في «الكتاب» لأدونيس. (ط.1). القاهرة : رؤية للنشر والتوزيع. (2015).
- الاختصارات:
- أ.ش.ك : الأعمال الشعرية الكاملة
- أ.م.د : أغاني مهيار الدمشقي



الأوضاع الاقتصادية في متصرفية جبل لبنان بين عامي 1860-1915

زينب فايز الجوهري^(*)

أ.د. أحمد عبده العجمي^(**)

أ.د. محمد علي القوزي^(***)

الملخص

تعتبر متصرفية جبل لبنان منطقة ذات اقتصاد زراعي بحث كونها تبعد عن شاطئ البحر، وتكاد تنعدم فيها الصناعة، وكونها ذات أرض زراعية خصبة منذ قديم الزمان، ونتيجة هذه الطبيعة نشأت العديد من الزراعات ذات طابع اقتصادي تجاري في آن معاً، إلا أن الأوضاع الاقتصادية برمتها، كانت عرضة للتأرجح نتيجة ظروف طبيعية وسياسية، فلم تكن تجثم على أرض صلبة، ما جعلها أسيرة هذه الظروف.

الكلمات المفتاحية:

متصرفية جبل لبنان، التحرير، دودة القز، المقاطعية، الفلاحين، زراعة، الدولة العثمانية.

(*) طالبة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة بيروت العربية.

(**) المشرف الرئيس، أستاذ مادة التاريخ الحديث والمعاصر في الجامعة اللبنانية.

(***) مشرف مشارك، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة بيروت العربية، ورئيس قسم التاريخ فيها..



Abstract

Mount Lebanon Mutasarrifate is considered an area with a purely agricultural economy, as it is far from the seashore, and has been a fertile agricultural area since ancient times. As a result of this nature, many crops with both economic and commercial characteristics emerged, but the overall economic situation was subject to fluctuations due to natural and political factors. It was not based on solid ground, which made it captive to these circumstances.

Keywords. Outreach Mount Lebanon, Silk, Silkworm, Provincial, Peasant, Farming, Ottoman Empire.

مقدمة

نشأت متصرفية جبل لبنان في أواخر عهد القائمقاميتين اللتين قامتتا في المنطقة نفسها، وانهارتا نتيجة الحرب الأهلية التي نشبت في العام 1860م، وبطبيعة الحال كونها منطقة اقتصادية ذات خلفية زراعية، فنشأ نظام المقاطعية الذي قسّم المجتمع إلى طبقتين «فلاحين ومقاطعية»، وكان نظام المربعة هو النظام السائد في الزراعة في المتصرفية، وقد نشطت زراعة التوت لأنها تساهم بإنتاج الحرير من خلال دودة القز، وكذلك زراعة التبغ التي تعدّ من الزراعات الرائدة في جبل لبنان، أما عن الصناعات فجلّها تعتمد على الإنتاج الزراعي، فيما كانت التجارة تعتمد على ما تنتجه الصناعة من منتجات زراعية مصنّعة.

لذلك يُعدّ جبل لبنان استثناءً فريداً في شكل الملكية الذي كان سائداً فيه، حيث كانت معظم الأراضي تقريباً تعتبر ملكاً خاصاً، ولأصحابها حق الاستغلال والتصرف، وقد تميزت هذه الملكية في الجبل بوضوح كلي عن سائر المناطق اللبنانية، بخاصة بعد ثورة الفلاحين، بحيث تبلور النظام الاقتصادي باعتماده على الأراضي الزراعية والمزروعات والصناعة والتجارة.

إشكالية البحث

في ظلّ انعدام الصناعة، ما خلا القائمة على الصناعات الغذائية المتأتية من الزراعة



أو الحرير، وأيضاً في ظل غياب التجارة الواسعة واقتصادها على بعض المنتجات المحلية أو المستوردة، نجد أن الأوضاع الاقتصادية لم تتقدّم مواكبة مع حال المدن العالمية، غير إنها كانت بأفضل حال عمّا كانت عليه مختلف المناطق الأخرى، وهذا ما أعطى الجبل شهرته الواسعة، وبات محطّ أنظار الخارج لما يتميّز بصناعة الحرير، الذي يعتبر من المنتجات المرتفعة سعراً.

وفي ضوء المبتنيات الاقتصادية المحلية، نجد أن ركيزتها قامت على الثروة الزراعية بشقيها، النباتي والحيواني، لذلك تنصدر الإشكالية المركزية للبحث، من خلال طرح السؤال: ما هي مركّزات الوضع الاقتصادي في متصرفية جبل لبنان؟

ويتفرّع عن الإشكالية الرئيسية سؤالان يتمحوران في نفس السياق:

- كيف ساهمت الثروة الزراعية في تنمية اقتصاد جبل لبنان؟
- هل يمكن أن تدخل الصناعة الغذائية وتجارها في ردف الاقتصاد المحلي بازدهار مالي؟

الفرضيات

لا يخفى على الناظر في السوق التجارية لجبل لبنان أنها تركز على الثروة الزراعية، ومنها تنبثق حركة الصناعة والتجارة، وهذا ما يصبغ النمو الاقتصادي بصبغة بدائية محدودة الإنتاج، إذا ما قيس مع التجارات العالمية الأخرى، أو المدن الكبرى، لذلك تبطل الفرضيات لتقدم صورة عن المستوى الفعلي للزراعة والصناعة والتجارة، وتبيّن حقيقة النمو المحلي، غير إن التشكيل العام لتلك الحركة الاقتصادية بمجملها ما زالت تشكّل اقتصاداً وفردياً مما توفره البيئة الزراعية.

لم يكن بمقدور سكان الجبل تطوير النمو الاقتصادي لعدة أسباب أبرزها الضرائب والجباية المفروضة، حالة الضعف المالي، وعدم وجود رعاة دوليين يساهمون في تطوير الزراعة والصناعة والتجارة، ما يجعل الاقتصاد برمته مرهوناً بمستوى تغيّرات الحركة الزراعية.

المنهج المتّبع

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في عرض المعلومات التاريخية، ثم عمدت إلى تحليلها، وذلك انطلاقاً من المنهج التاريخي، بالعودة إلى الاسترداد والقراءة الاقتصادية المحلية، لكون الدراسة تاريخية وتعود إلى حقبة خلت من تاريخ جبل لبنان أثناء الحكم العثماني للمنطقة.

1. نظام الأراضي الزراعية

كانت الزراعة في جبل لبنان محدودة الإنتاج، بحيث لم تكن الأرض تحتل العباء المزيج للمالك من جهة، وللأرض المربع أو المحاصص أو المغارس من جهة ثانية، أي إن الأراضي الزراعية اقتضت على تلك التي استصلحها الفلاحون والمقاطعيون بطرق بدائية، بعد أن كانت أرضاً جدياً غير منتجة، إلا أن الفلاح اللبناني طوّعها وجعلها صالحة للزراعة، وغالباً ما كانت على شكل مصاطب أو ما يُعرف بالجلول (مفردها جَلّ).

مرّ نظام الزراعة وملكية الأرض، الذي كان أساس نشوء نوع من التملك للأراضي الذي ساد في فترة القرن التاسع عشر الميلادي، بمراحل من التطور التاريخي أثناء العهد العثماني، حيث تميّز نظام الزراعة العثماني بحقيقة ثابتة، هي أن ملكية الأرض تعود للدولة، فالدولة هي المالكة كلياً لأراضي الميري، وحق السيادة هذا يعود للسلطان عبر تفويض إلهي يُعرف بـ «بيت المال» (كوثراني، 1976م، ص 23).

وقد تطوّر النظام الاقتصادي للدولة العثمانية أثناء سيطرتها على جبل لبنان، فتغيّرت قواعد النظام المالي القديم لها، بحيث بدأ يتحوّل إلى نظام جباية الضرائب. وأضحت سلطة الجباية هذه، تنتشر على منطقة معيّنة يطلق عليها اسم «مقاطعة»، ما أدّى إلى تشكيل طبقة جديدة من الإشراف على الوضع الاقتصادي، فمع نشوء هذه الطبقة، انفتح طريق جديد نحو الملكية العقارية الخاصة في النظام الزراعي العثماني (سيميليانسكايا، 1972، ص 33).

وأضحت الأراضي في جبل لبنان، في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، تتبع

ملكية الدولة العثمانية شكلياً، يتولى عدد من الأفراد أو العائلات الولاية عليها وجباية الضرائب فعلياً، فازدادت طموحات الباشا والأمير والشيخ نحو الاستقلال بمقاطعاتهم، وقويت هيمنتهم المباشرة على الفلاحين، واستأثروا بالأراضي القليلة التي استصلحها هؤلاء بصورة فردية، فشكّلت نوعاً من الملكية مع الزمن، والاعتراف بخصائص الملكية الفردية من حيث البيع والشراء والتوريث.

ويبدو أنه في سياق العملية التاريخية، قامت عائلات ذات عصبية قوية في جبل لبنان، تتمتع بمنصب جباية الضرائب للدولة من المقاطعات، وعلى هذا الأساس تكون تلك الأراضي بمعظمها مُلكاً لهذه العائلات المقاطعية، ويحملون ألقاب شرف.

إن الملكية الفردية في جبل لبنان متجذرة في الأرض وذلك بحكم النظام الاقطاعي، بحيث توسّعت الأراضي الزراعية بصورة فردية، فكل عائلة تلجأ تبعاً لحاجتها إلى استصلاح حقل على حساب الجبل أو الغابة، في الوقت التي تواجدت أراضي المشاع والغابات والمراعي ذات النفع العام للقرية فيتم استصلاحها، وتوزيعها بين المقاطعيين.

إن العلاقة التي ربطت الفلاح بالمشايخ والأمرأ هي علاقة الانفصام شبه المطلق بين الاستثمار والملكية، وذلك يعني أن من يزرع لا يملك، ومن يملك لا يزرع، وظهر بعد ذلك ما يُعرف بـ «المرابعة»، وهي عقد شراكة بين طرفين: الأول هو صاحب الأرض، فيما الثاني هو الفلاح الشريك الذي يبيع قوة عمله طوال العام، وغالباً ما كانت تكتب صيغته على ورقة ثبوتية تُعرف بـ «حجة»، حيث تضمن تبعية الفلاح المطلقة للشيخ صاحب الأرض. ويدفع الفلاح، عند بدء الشراكة، مبلغاً من المال، يُقدّر بربع قيمة محصول العام، ويعتبر هذا المبلغ ضماناً لحسن عناية الفلاح بالأرض والأشجار وما عليها من انشاءات (كوثراني، 1976م، ص 27).

كما ترتبت كذلك على الفلاح شروط والتزامات أخرى، فهو مسؤول عن دفع الضريبة عن أرض المقاطعي، ويتحمّل الضرائب الأخرى التي يفرضها الوالي أو الأمير الكبير على المقاطعات المختلفة، ومنه تُقتطع أيضاً نسبة (5 %) من قيمة

محصولات الضرائب لمصلحة المقاطعجي المسؤول عن جمعها، وذلك بصفة أجرة جهود استيفاء الجباية، وحتى أجرة عمل الناطور في القرية كان يدفعها الفلاحون أنفسهم، وكذلك يقدم الفلاح للشيخ الهدايا المختلفة في الأعياد والمناسبات.

إن شيوع طريقة الاستثمار هذه، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت تعبيراً عن تشبث المقاطعجيين بتملكهم الأرض التي اقتطعت لعائلاتهم سابقاً، ورداً على طريقة استثمار أخرى هي «المغارسة»، التي أدت في بعض الأماكن، إلى إكساب الفلاحين حصصاً من أرض المقاطعجي، وذلك بعد غرسها بالأشجار والعناية بها حتى مرحلة معينة، لذلك تضمنت عقود المربعة بنداً صريحاً يمنع مطالبة الفلاح-الشريك بأي مكسب آخر، حتى وإن ساهم الأخير في غرس قطعة من الأرض واستصلحها أو عمل على تطوير إنتاجيتها.

لقد كانت علاقات المربعة تتوافق إذن مع الموقع السياسي والإداري الذي احتلّه المقاطعجيون في سُلّم السلطة السياسية، ومع الاتجاه القائم لديهم، والذي ينزع نحو تأكيد الهيمنة على الأرض والفلاحين. لكن هذه العلاقات نفسها التي كانت تذهب من جانب المشايخ نحو إتباع شكل من أشكال التبعية (سيميليانسكيا، 1972م، ص 40).

وكانت في الوقت عينه تصطدم من جانب آخر بعوائق مانعة، فمن جهة كان تدخل الإدارة المركزية العثمانية يؤدي إلى تقليص أظافر المقاطعجيين والحدّ من بعض صلاحياتهم، ومن جهة أخرى كان تغلغل الرأسمال الأوروبي يعطي نتائجه على صعيد القوى المنتجة، وفق تنوّع واختلاف تمركزه في المناطق، ومدى استقطابه للطوائف الدينية المختلفة (كوثراني، 1976م، ص 28 - 29).

كانت الزراعة في هذا العهد من تاريخ المتصرفية، ما بين العامين 1907م - 1915م، قد شهدت تدنياً في الإنتاج الزراعي، لأن الفلاح كان قليل الخبرة بطرق التسميد الحديثة، إضافة إلى الأمراض التي كانت تفتك بالمزروعات من حين لآخر (حمادة، 1980م، ص 113).

وفي المرحلة الأخيرة من عهد المتصرفية في جبل لبنان، شهد الإنتاج الزراعي

للمحاصيل الغذائية تدنياً كبيراً، ولم يتعدّ ثلث حاجة سكانه خلال عام. وبعد إلغاء نظام المقاطعية، نجد أنها استمرت فعلياً عبر بقاء وجهها الاجتماعي والاقتصادي، فقد مارسها عناصر الطبقة الجديدة، عندما اشترت معظم أراضي المشايخ واستثمرتها، وبحث عن جاهها السياسي عبر القيم الاجتماعية القديمة، فكانت عناصرها تدفع معظم الأحيان ثمن المنصب في مجلس الإدارة وتشتري لقباً عثمانياً مرموقاً مثل باشا أو افندي أو غير ذلك.

وفي تلك الأثناء، خرجت طبقة الإكليروس الماروني، من أحداث عامي 1858 - 1860م، منتصرة نتيجة الانتفاضة الفلاحية التي كسرت هيبة خصومها من المشايخ، وقد أكسبت الحرب الأهلية الكنيسة المارونية وزناً اجتماعياً وسياسياً وتنظيماً شديداً الفعالية نتيجة دورها القيادي فيها، وكذلك من خلال الأثر الاقتصادي الذي تمتعت به جرّاء انتشار الأديرة المنتشرة بكثافة في مختلف أنحاء جبل لبنان، فامتلكت الأديرة ثلث الأراضي الزراعية، وشكلت طرفاً مهماً في إنتاج شرانق الحرير.

لم يكن الإكليروس يطمح في استلام السلطة مباشرة، لكنه عمل على الاستفادة من واقع الثنائية لصالحه، وبصورة يشلّ فيها صلاحيات المتصرف بشأن كل ما يمكن أن ينتقص من امتيازاته وهيمنته السياسية الضريبية، وقد تسلّح هؤلاء بأوقاف الأديرة ضد المتصرف كورقة ضغط اقتصادية، فشكّل تدخل الكنيسة المارونية في شؤون تعيين الموظفين، وانتخاب أعضاء مجلس الإدارة، وسيلة من وسائل التأثير على المتصرف (طربين، 1968م، ص 183).

وقد هيمن الإكليروس الماروني هيمنة كاملة على إدارة جبل لبنان، وهذا ما جعل أحد المراقبين الأوروبيين يصف البطريرك، في العام 1880م، بأنه الزعيم السياسي والديني لأمة ثيوقراطية (أي نظام حكم على أساس ديني بحث)، فالطائفة المارونية كانت قد شكلت الأكثرية الساحقة في المتصرفية، وتسلمت معظم الوظائف الأساسية في الإدارة تحت إشراف البطريرك.

كذلك أدّت أحداث الفتنه وصولاً إلى تأسيس المتصرفية إلى هجرة كثيفة للطائفة الدرزية نحو حوران، رافقتها عمليات بيع الأراضي في جبل لبنان للمورانة بشكل



خاص. فمن بين (1220) معاملة بيع مسجلة في قضاء الشوف بين عامي 1861م و1863م، نجد أن ثلاثة أرباع البائعين كانوا من الدروز، وثلثي المشتريين من الموارنة (طربين، 1968م، ص 73 - 74).

ونتيجة حالة الهجرة، وبيع الأراضي وشرائها، أصبح المسيحيون، على رأسهم الموارنة، المالكين الأساسيين للأراضي الزراعية في جبل لبنان، في أواخر القرن التاسع عشر من القرن الماضي، وكذلك أدى توسع الاستثمارات الفرنسية في مجال زراعة التوت إلى الارتقاء الاجتماعي لأبناء الطائفة المارونية، فبطبيعة الحال ازدهرت تربية شرانق الحرير في جبل لبنان، ما انعكس تقوية الطائفة المارونية اقتصادياً.

كانت منطقة جبل لبنان عبارة عن أراضي وعرة تكسو قممها العالية الثلوج معظم أيام السنة، وعلى الرغم من ذلك، فإن الزراعة كانت تشكّل المورد الرئيس لأبنائها، إذ كان يعمل في الزراعة أكثر من نصف السكان، وكان الإنتاج الزراعي يشكّل النسبة الكبرى في صادرات جبل لبنان (السباعي، 1967م، ص 4). وكانت السمة البارزة للاقتصاد اللبناني، أنه اقتصاد زراعي في الدرجة الأولى (حتّي، 1959م، ص 572)، وكانت الأراضي غنية بالمزروعات (دبس، 2019م، ص 321).

2. الثروة الزراعية والحيوانية

في خضم الحديث عن الأوضاع الزراعية في متصرفية جبل لبنان لابد من الخوض في جناحي الجانب الزراعي وهما النباتي والحيواني، بحيث يأتي الحديث بداية عن الزراعات الشجرية المثمرة والمنتجات المتأتية عنها، ثم يتوالى الحديث عن تربية الحيوانات التي ازدهرت في متصرفية جبل لبنان، وساهمت بشكّل فعال في الجانب الاقتصادي.

1.2. المزروعات في جبل لبنان

من المعروف أن مناطق متصرفية جبل لبنان هي زراعية بامتياز، فقد ظهرت العديد من الزراعات فيها، كالأشجار المثمرة على اختلاف أنواعها، والتي أحدثت فرقاً في الجانب الاقتصادي في جبل لبنان وأبرزها زراعة التوت والتبغ.

1.1.2. زراعة التوت

تُعد زراعة أشجار التوت من أكثر الزراعات رواجاً في تلك الحقبة، وذلك بسبب انتشار تربية دودة القز في مختلف المناطق اللبنانية، وللاستفادة منه بمجالي ثمره التوت وتغذية دودة القز التي تدخل بشكل رئيس في إنتاج الحرير، لهذا كان الأهالي يعتنون بزراعة أشجار التوت في كل مكان يمكنهم ذلك، ما دفعه إلى قلع الضخور واستصلاح الأراضي لها.

وانتشرت زراعة التوت في السهول الساحلية الممتدة بين بيروت وصيدا، وبين بيروت وطرابلس، وفي المنطقة الجبلية التي ترتفع عن سطح البحر ما بين (250 و 800) متر. وهي تشمل القسم المنخفض من جبال لبنان الغربية والشرقية، والسهول الممتدة بينهما، والمنطقة المرتفعة التي يتراوح ارتفاعها بين (1500 إلى 1800) متر عن سطح البحر، وتقدر أشجار التوت المزروعة في لبنان سنة 1900م، بنحو (28) مليون شجرة، منتشرة على مساحة (14) ألف هكتار (شهاب، 1968م، ص 25).

لكن ما لبثت زراعة التوت أن بدأت تتراجع منذ العام 1903م، وبخاصة على السواحل، لتحل محلها أشجار الحمضيات التي أمنت للفلاحين والملاكين ربحاً أكبر. إلا أن للتوت موسمان في العام الواحد، يصلح أولهما لتربية دود القز، أما الثاني فيستخدم علفاً للمواشي؛ فيما كان أفضل أنواع التوت ما يُزرع على السفوح والجبال، أو في أراضٍ بعليّة، وتعيش أشجار التوت من ثمانين إلى مئة عام. ومن أفضل التوت لتربية دود القز، ما زُرِع في مناطق تستمر الحرارة فيها فوق (12) درجة مئوية مدة ثلاثة أشهر بعد المباشرة بقطف الورق.

إن لدود القز دور بارز في تزايد هذه الزراعة في لبنان في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد بلغ انتاج شرائق الحرير في لبنان، سنة 1855م، نحو (1200000) أقة (شهاب، 1968م، ص 41)، أي ما يوازي نحو (1500000) كلغ.

ويمكن إيراد مقدراه السنوي في لبنان من العام 1860م حتى العام 1907م، على الشكل التالي:

الجدول السنوي لإنتاج الحرير من دودة القز

العام	كيلوغرام
1861 – 1870 م	1661200
1871 – 1880 م	1988000
1881 – 1890 م	3409000
1891 – 1900 م	4865000
1901 م	4650000
1902 م	5670000
1903 م	5380000
1904 م	4965000
1905 م	5330000
1906 م	5081000
1907 م	5840000

(المصدر: إسماعيل، 1970م، ص 488 – 490).

كانت حصة جبل لبنان من هذا الإنتاج تصل إلى ثلاثة أرباع هذه الكمية، وتقدر قيمتها المالية بـ (60) مليون قرش .

من الملاحظ من هذه الأرقام، أن حاصلات الشرائق كانت بازدياد دائم، أما بذور القز فكانت تُستورد من القفقاس أو بلاد فارس أو الهند أو إيطاليا، في العام 1857م، ولكن مردود هذه البذور لم يكن في المستوى المطلوب. وقد اكتسح البذر الياباني السوق اللبناني، رغماً عن بعض الصعوبات التي رافقت تربيته في بادئ الأمر، لكن الفلاح اللبناني نجح في تحسين أصنافه، فجنى ثمار هذا التحسين بعد أعوام من زراعته، وكانت أوقية هذا البذر تنتج ما بين (25 إلى 30) كلف من الشرائق الحريرية من

جنس جيد، رغم أنه لا يُعادل بجودته إنتاج البذر المصري (شهاب، 1968م، ص 45).
والجدير ذكره، أن البذر المصري يعطي إنتاجاً أفضل، لكنه في العام 1865م، فشل
فشلاً تاماً وتوقفت تربيته (معطي، 1992م، ص 137 138).

2.1.2. الحبوب

تأتي زراعة الحبوب، من القمح والشعير والذرة والقطاني والشوفان والسمسم
والعدس والفول والتمرس والحمص والفاصوليا، في الدرجة الثانية من الأهمية بعد
زراعة التوت.

3.1.2. الزيتون

يعتبر الزيتون من الزراعة المهمة، ويدخل في أساس التمويني البيتي، وقد انتشرت
زراعته في معظم أنحاء جبل لبنان اعتباراً من ساحل البحر حتى ارتفاع (800 م)،
وتغطي أشجاره مساحة واسعة من الأراضي تصل حتى (12700) هكتاراً، ويكثر
تواجده في سهل الشويفات وقضائي الشوف والكورة. ويقدر إنتاجه السنوي بنحو
(7015225) كلف، ينتج عن ربع هذه الكمية زيت، أي ما يعادل (438433) كلف.
لقد بلغت الإحصاءات لمحصول الزيتون في تلك المرحلة ومردودها للبنان،
حوالي (50) مليون قرش عثماني (إسماعيل، 1970م، ص 459).

4.1.2. الأشجار المثمرة

إضافة إلى أشجار التوت والزيتون، شهد الأراض المزروعة أنواعاً أخرى من
الأشجار المثمرة، كالتيّن والليمون والموز والتفاح والإجاص والمشمش والخوخ
والدراق والكرز والسفرجل والقشطة واللوز والجوز والزعرور والإكي دنيا والقراصيا
والجرائك والعنّاب الذي اتّسعت زراعته في معظم مناطق جبل لبنان، ولكنها تركزت
بشكل ظاهر في الأراضي الواقعة بين زحلة وبحمّدون، وفي الأراضي الواقعة شمالي
غربي قضاء الشوف، وفي قضاء جزين والأجزاء الساحلية من قضاء الكورة (معطي،
1992م، ص 134). إضافة إلى تلك المزروعات، كانت زراعة الخرنوب تتركز في
المناطق التي تُعرف اليوم باسم إقليم الخروب الذي يتبع من الناحية الإدارية قضاء
الشوف، وهو يعطي دبساً جيد الطعم، ويدخل في صناعة الحلوى، أما خشبه فيستخدم

في صناعة الأثاث وقشره يُستعمل للدباغة، كما يقدم علفاً للحيوانات (معطي، 1992م، ص 134).

وكان معظم محصول العنب في لبنان يُصدّر سنوياً إلى الخارج، ويستخدم الباقي في صناعة الخمر.

5.1.2. البقول والخضار

وفي مجال الزراعة المحلية أيضاً، عرفت الأراضي الزراعية في المناطق اللبنانية المختلفة، أصنافاً عديدة من المزروعات كالبندورة والبادنجان والملفوف والقرنبيط والبصل والشمندر والثوم والخيار والقثاء والكوسى والقرع واليقطين والبطيخ والباية والفجل والجزر واللفت والخس والسلق. إلا أن انتاجها لم يكن على قدر اكتفاء حاجة الأهالي (معطي، 1992م، ص 135).

أما البطاطا، فقد أقبل أهالي لبنان، في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، على زراعتها حتى بلغت الأراضي المزروعة منها مساحة تتراوح بين (200 – 500) هكتاراً، ويتراوح محصولها السنوي بين (600000 – 1000000) كلغ.

6.1.2. التبغ والتبناك

كانت زراعة التبغ كثيرة الانتشار في جبل لبنان، حتى أن انتاجه جاء بعد التحرير مباشرة من حيث الأهمية، وقدّر بعضهم انتاج لبنان من التبغ، في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، بنحو (300000) أقة، أي ما يوازي (375000) كلغ (معطي، 1992م، ص 139).

لقد تراجعت زراعة التبغ اللبناني عاماً بعد عام حتى كادت أن تنقرض نهائياً، وذلك بسبب مزاحمة التبغ الإسلامبولي للتبغ اللبناني في أسواق مصر، فضلاً عما اعتراه من الكساد في أسواق جبل لبنان بالذات، حيث أخذ المدمنون على التدخين، يستخدمون الدخان المستورد من الريجي. إلا أن سكان جبل لبنان تنبهوا أخيراً إلى أهمية التبغ من الناحية الاقتصادية فاستحصلوا على بذور من التبغ الأجنبي الإسلامبولي، وبدأوا بزراعة بكثرة في المناطق اللبنانية (حمادة، 1980م، ص 82).

أما التبناك فقد ظهرت زراعته في جنوبي لبنان منذ أوائل القرن العشرين الميلادي، غير

أن انتاجه كان محدوداً جداً، وقررت حكومة جبل لبنان، في العام 1903م، تلزيم محصول التنباك لدائرة الريجي بمقابل (1800) ليرة عثمانية (السباعي، 1967م، ص 43 - 44).

7.1.2. الأحراج

تنقسم الأحراج في لبنان إلى صنفين: طبيعية وزراعية. فالأحراج الطبيعية كان أكثرها ملكاً لحكومة المتصرفية، وقسم بسيط منها بملكية خاصة، ومن أهم الأحراج الحكومية: حرج في ناحية الهرمل قُدرت مساحته بنحو (45000) هكتاراً. نبتت فيه أشجار السنديان والمّلول في أجزائه الواطئة، وأشجار السرو واللّزاب والعرعر، وقليل من الأرز في أقسامه العالية. (السباعي، 1967م، ص 45).

2.2. الثروة الحيوانية في جبل لبنان

كما أشرت سابقاً بأن الزراعة كانت العمود الفقري للاقتصاد في متصرفية جبل لبنان، فإلى جانب المزروعات كانت تربية الحيوانات المختلفة، التي كانت رديفةً للجانب النباتي من الزراعة، بل لا يمكن وجود زراعة نباتية دون وجود حيوانات أليفة ترافقها، لأنهما توأمان لا ينفصلان. وقد شهدت مناطق جبل لبنان تنوعاً حيوياً.

1.2.2. تربية النحل

=اشتهر جبل لبنان بتربية النحل، حيث اشتهر عسل فاريا ومزرعة كفرذيان وبلّونة وساحل علما في كسروان، ثم عسل الناقورة وتنورين في قضاء البترون، وعسل بسكتنا في قضاء المتن، وعسل الهري في قضاء الكورة، وقدر معدل محصول النحل بسبعة آلاف أفة سنوياً أي ما يعادل (9000) كلغ (معطي، 1992م، ص 140).

2.2.2. البقر

كذلك انتشرت تربية البقر في معظم المناطق اللبنانية، وكانت هذه الحيوانات معدة إما للحراثة أو للاستفادة من حليبها، وقد قُدر عدد الأبقار في لبنان بنحو (390000) رأساً، منها (12500) رأس للشغل (إسماعيل، 1970م، ص 431).

3.2.2. الغنم

إن تربية الغنم في لبنان كانت محدودة جداً، فكان كل بيت يكتفي بتربية خروف لمؤونة



الشتاء، ونادراً ما تجد قطعاً من الغنم يسرح في الحقول، وكان الغنم يُربى للاستفادة من لحمه أو حليبه أو صوفه أو جلده، وقد قُدرت أعداد الأغنام الموجودة في ذلك الحين بنحو (25000) رأس، كانت تُعطي حوالي (30000) كلغ من الصوف سنوياً. وكان لبنان يستورد من أوروبا، لا سيّما من فرنسا، حوالي (900000) كلغ من لحوم الغنم.

4.2.2. الماعز

تُعد الماعز أكثر الحيوانات رواجاً في جبل لبنان، كانت أعدادها تُقدر بنحو (113500) رأس، كانت تعطي محصولاً من الشعر بمعدل بقارب (200000) كلغ، وكانت تُستخدم في صناعة الخيم والأعدال (الأسود، 1925م، ص 21).

5.2.2. دواب النقل

هي الخيل والحمير والبغال، وكانت أجناسها الموجودة في الجبل قوية وجيدة، وجملة دوابهم في الجبل كانت معدة لحمل الأثقال، وكانوا يحصلون عليها من الداخل، إلا أنها قليلة. وقُدّر عدد الخيل بنحو (6400) رأس، والحمير بنحو (7000) رأس، فيما قُدّر عدد البغال بنحو (2000) رأس، والجمال بـ (550) رأس (كوثراني، 1980م، ص 117).

3. الصناعة

أما عن الصناعة في متصرفية جبل لبنان، فقد كانت على نطاق ضيق من ناحية، وتعتمد على المواد الأولية الزراعية من جهة ثانية، وتستخدم الأساليب القديمة في العمل، وكان معظم العمال من النساء اللواتي يعملن في حلّ شرائق الحرير وحياسة خيوطها، ويتقاضين أجوراً زهيدة، ويعملن في ظروف صعبة، ويستمرّ عملهن ساعات متتالية وطويلة، تصل إلى أكثر من ثلاث عشرة ساعة في اليوم (شهاب، 1968م، ص 50).

إن الصناعة اللبنانية بمجملها عبارة عن صناعات بيتية أو حرفية، يتركز العمل بها في المنازل أو في معامل بسيطة أولية، فيما كانت الآلات الحديثة المستخدمة قليلة جداً، أو تكاد تكون معدومة، وما وجد منها كان بسيطاً للغاية، ولهذا كانت الأنوال الوطنية التي تسيّرها اليد شائعة الإستعمال في حياكة الحرير، وقد تعرضت المنتجات

الصناعية الوطنية إلى منافسة البضاعة الأجنبية التي امتازت بجودتها ورخص أسعارها (حمادة، 1936م، ص 124).

4. التجارة

بطبيعة الحال ونتيجة نشاط القطاع الزراعي في متصرفية جبل لبنان وأثره بشكل مباشر على الوضع الاقتصادي ظهرت التجارة وبرزت على مستويين اثنين في المتصرفية، وهما التجارة الداخلية بين القرى والمناطق المختلفة في المتصرفية والتجارة الخارجية التي كانت قائمة على تبادل السلع بين المتصرفية والمناطق الأخرى.

1.4. التجارة الداخلية

أدى الاستقرار السياسي والعسكري في جبل لبنان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إلى إحداث حركة تبادل تجاري واسعة النطاق بين المدن والقرى اللبنانية. فكان الفلاحون يحملون فائض محاصيلهم الزراعية كالحبوب والفواكه والألبان إلى المدن القريبة لبيعها وشراء ما يحتاجون إليه من أثاث وثياب وغير ذلك (معطي، 1992م، ص 154).

شكلت حركة التجارة الداخلية مورداً مهماً لجبل لبنان، وبات من المناطق التجارية الأولى التي فاقت على مختلف المناطق الأخرى، لا سيما الطرفية منها، وهذا ما أعطاها استقراراً ذاتياً، وأضاف قوة إلى الكنيسة المارونية، حتى بات جبل لبنان يمثل قوة في التجارة الداخلية.

2.4. التجارة الخارجية

تعد متصرفية جبل لبنان إحدى أكثر المناطق في الدولة العثمانية إرتباطاً بالسوق العالمية، وخصوصاً بأسواق أوروبا الغربية والعالم الجديد، وقد ساعدها على ذلك موقعها الجغرافي المميز على شاطئ البحر المتوسط، ونشاط أبنائها الذين كان لهم خبرة في ركوب البحر منذ زمن بعيد.

إن ميناء بيروت الذي تحيط به أراضي المتصرفية من ثلاث جهات، من الشمال



والشرق والجنوب، زاد في أهمية النشاط التجاري الخارجي، وعزز الارتباط مع الدول الخارجية في نهاية المرحلة لا سيّما بعد أن نما مركزه التجاري، وكذلك بعد أن أصبحت مدينة بيروت العاصمة الاقتصادية لبلاد الشام منذ بداية القرن العشرين، وتحولت إلى سوق لمنتجات جبل لبنان، ومركز لكل فعالياته الاقتصادية. فبات مرفأ بيروت الشريان الحيوي لتصدير خيوط وشرانق الحرير المُنتجة في جبل لبنان، وكذلك الحبوب والمواد الغذائية والسلع الحرفية الآتية من دمشق ومناطق سوريا الداخلية (زين، 1986م، ص 196).

خاتمة

لقد يتبين أن الجانب الاقتصادي في متصرفية جبل لبنان كان اقتصاداً زراعياً بامتياز، وشكّلت الزراعة النواة الأساس لاقتصاد مزدهر، على الرغم من بدائية الوسائل والأساليب والمعدات المتوفرة، نتيجة محدودية الإمكانيات من جهة، وعدم وصول التطور الصناعي إلى المتصرفية، إلا أنها توسّعت وانتشرت داخلياً وخارجياً.

وتجدر الإشارة إلى أن الزراعة فرضت وجود صناعات جديدة متعلقة بها ومتعددة، منها تصنيع المنتج الزراعي الذي تصدره الحرير الطبيعي الناتج عن تربية دود القز وزراعة التوت، فنجم عنها دورة اقتصادية متشابكة فيها الزراعة والصناعة والتجارة، والوصول في نهاية المطاف إلى اقتصاد مزدهر نوعاً ما قياساً على ما كانت عليه مختلف المناطق الأخرى، ما أعطى جبل لبنان حالة من الوفرة المالية ونمواً متناسقاً وهو انتاج الحرير الطبيعي.

يظهر لنا ممّا تقدم وخلال حكم ستة متصرفين أن جبل لبنان شهد وضعاً اقتصادياً مغايراً في مرحلة المتصرفية عن المرحلة السابقة لها، من نواحي التنظيم الاقتصادي، سواء من العمران أو الزراعة أو التجارة وغيرها، على الرغم من الفساد الذي انتشر خلال حكم بعض المتصرفين وبعض الاضطرابات الداخلية في جبل لبنان، ولكنه شكل عاملاً مهماً لنواة دولة حديثة، فعرف جبل لبنان في ظل حكم المتصرفية نمواً وازدهاراً.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأسود، إبراهيم بك (1925)، تنوير الازدهان في تاريخ لبنان، دن، بيروت.
2. حقّي، إسماعيل (1970)، لبنان مباحث علمية واجتماعية، تحقيق فؤاد افرام البستاني، بيروت.
3. حمادة، سعيد (1936)، النظام النقدي والصيرفي في سوريا، ترجمة ستيل دموس، (د.م)، بيروت.
4. حمادة، سعيد (1980)، النظام الاقتصادي في سوريا ولبنان، مطبعة الهدى، القاهرة.
5. دبس، لينا فريد (2019)، الحراك الإداري والاقتصادي في متصرفية جبل لبنان، مجلة الحداثة، بيروت، العدد 199-200، ربيع 2019.
6. زين الدين، نور الدين (1986)، نشوء القومية العربية، الطبعة الرابعة، مطبعة دار النهار، بيروت.
7. السباعي، بدر الدين (1967)، أضواء على الرأس المال الأجنبي في سورية، مطبعة دار الجماهير، دمشق.
8. سيميليانسكايا، أ. (1972)، الحركات الفلاحية في النصف الأول من القرن التاسع عشر في لبنان، ترجمة عدنان جاموس، دار الفارابي، بيروت.
9. شهاب، المير موريس (1968)، دور لبنان في تاريخ الحرير، دن، بيروت.
10. طربين، أحمد (1968)، لبنان منذ عهد المتصرفية إلى بداية الانتداب، مطبعة نهضة مصر، القاهرة.
11. كوثراني وجيه (1976)، الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860 - 1920، معهد الإنماء العربي، بيروت.
12. كوثراني، وجيه (1980)، بلاد الشام في مطلع القرن العشرين، مطبعة المركز العربي للأبحاث، بيروت.
13. معطي، علي (1992)، تاريخ لبنان السياسي والاجتماعي دراسة في العلاقات العربية التركية (1908-1918)، الطبعة الأولى، مطبعة عز الدين، بيروت.



دور الإعلام في لبنان في مكافحة ظاهرة الابتزاز الإلكتروني

د. فاطمة سلامة(*)

ملخص

تحوّلت الثورة المعلوماتية والتكنولوجية التي شهدتها العالم بخاصة في العقود الأخيرة، إلى سيف ذو حدين، فمن جهة تركت آثاراً إيجابية واسعة على المجتمعات، بعد أن حوّلت العالم إلى قرية كونية، وساعدت الأفراد على تسهيل حياتهم اليومية، وكان لها البصمة المؤثرة في المجال العلمي والثقافي، لكنّها من جهة أخرى أحدثت تداعيات سلبية جرّاء الاستخدام الخاطئ للتكنولوجيا، ما أوجد أضراراً متنوّعة وجرائم عملت في بعض الأحيان، على تدمير أسر بأكملها، وتبرز في هذا المجال جريمة الابتزاز الإلكتروني التي كثر الحديث عنها في السنوات الأخيرة، بعد أن باتت مشكلة خطيرة تقع في شركها العديد من المجتمعات، وسط غياب الوعي المطلوب لمكافحة هذه الظاهرة ومواجهتها بأقلّ حدّ ممكن من الأضرار، ووسط شبه غياب للدور الذي من المفترض أن تلعبه بعض المؤسسات في المجتمع، على رأسها المؤسسات الإعلامية.

الكلمات المفتاحية:

الابتزاز، الابتزاز الإلكتروني، الإعلام، الوعي، التهديد، التشهير

(*) دكتوراه في الإعلام، صحافية في موقع العهد الإخباري.

Abstract

The information and technological revolution that the world has witnessed, especially in recent years, has turned into a double-edged sword. On the one hand, it has left broad positive effects on societies after it turned the world into a global village, facilitated people's daily lives and significantly impacted the scientific and cultural fields. On the other hand, due to the misuse of technology, it produced negative repercussions causing various damages and prompting crimes that at times destroyed entire families. The crime of electronic extortion stands out in this area; it has been extensively discussed in recent times after becoming a serious problem that faced many societies amid the lack of awareness required to combat this phenomenon and confront it with the least amount of damage possible, amid the almost absent role that some institutions are supposed to play in society, notably media institutions

Keywords: extortion, Electronic extortion, media, Awareness.

المقدمة

يعيش العالم اليوم ثورة معلوماتية واسعة أثرت بشكل مباشر في حياة الإنسان من حيث الشكل والمضمون وأدت إلى خلق بيئة اجتماعية غير مألوفة يُطلق عليها البيئة الرقمية أو الإلكترونية. وقد دخلت تلك البيئة مختلف تفاصيل الحياة، بخاصة وسائل التواصل الاجتماعي التي اختصرت المسافات، وجعلت العالم قرية صغيرة، وسهّلت التواصل والتعارف وإقامة العلاقات الشخصية وتبادل الصور والمعلومات.

ولا يخفى أن البيئة الرقمية أو الإلكترونية باتت في عصرنا الحالي سيفاً ذو حدين، من جهة اختصرت المسافات ووفّرت الوقت والجهد وساهمت في جعل الحياة أكثر سهولة، ومن جهة أخرى، أوجدت سلبيات ومخاطر بعد أن أسّـء استخدامها من قبل كثيرين، ما انعكس مخالفات وتعدّ على خصوصيات الآخرين وحرّيتهم، فأدّى التطور التقني والتكنولوجي الذي شهده المجتمع البشري حديثاً، إلى ظهور العديد من الصور والسلوكيات في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصال، ومن بين إفرازاتها ظهور نوع جديد من المعاملات، يسمّى المعاملات الإلكترونية أو المعلوماتية، التي أثرت إيجاباً في حياة الناس على مختلف الأصعدة والمجالات، وفي الوقت نفسه



تسببت في تهديد أمن واستقرار المجتمع على الصعيد الداخلي والدولي، والإضرار كذلك بمصالح الأشخاص (المبارك، 2020، ص 1)، وقد أنتجت أفعالاً جرمية منها ما بات يُعرف بـ «الابتزاز الإلكتروني».

ومع انتشار الهواتف المحمولة الذكية وازدياد الاعتماد على مواقع التواصل الاجتماعي وتطبيقات الدردشة والألعاب الإلكترونية، وانتعاش برامج التجسس والتطبيقات الخبيثة، تزايدت جرائم الابتزاز الإلكتروني عبر العالم وتسارع نموها ما مكّن المجرمون من اقتحام الخصوصية، ووضع اليد على المعطيات الشخصية التي يتم استعمالها للابتزاز. وبهذا المعنى، أصبحت الأجهزة والتقنيات تؤثر تأثيراً مباشراً وملموساً على الحقوق والحريات الخاصة التي تتصل بالفرد وعلى رأسها حرمة الحياة الشخصية.

إشكالية البحث

على الرغم من توسّع دائرة الابتزاز الإلكتروني بشكل مضطرد، لا سيّما في السنوات الأخيرة، يلاحظ أنّ ثمة نقص واضح في ثقافة الأفراد والجماعات حول هذه المشكلة أو الفخ الخطير، كما أنّ ثمة قلة وعي لدى أطراف العملية سواء المبتزون الجناة أو المعرّضين للابتزاز الذين لديهم نقص بالتشريعات والقوانين، أو الذين يدفعهم خوفهم وقلقهم من تشويه السمعة إلى حلّ القضية دون اللجوء إلى القضاء، كما أنّ ثمة نقص واضح في ثقافة الأفراد وكيفية تعاملهم مع أي موقف ابتزاز، أو تحسين أنفسهم من الوقوع في فخّ الابتزاز الإلكتروني.

وفي الوقت الذي يسير فيه عدّاد ضحايا هذه الجريمة الإلكترونية سنوياً نحو الارتفاع، أفادت بعض التقارير أن عدد الضحايا في العالم يبلغ (556) مليوناً سنوياً، وأكثر من مليون ضحية يومياً، لافتة إلى أنّ مواقع التواصل الاجتماعي هي الأكثر في حالات الابتزاز الإلكتروني ويتم اختراق أكثر من (600) ألف حساب على «فيسبوك» يومياً. أما في لبنان، فتفيد الأرقام الصادرة عن قوى الأمن الداخلي إلى ازدياد الشكاوى

الواردة عبر مكتب مكافحة جرائم المعلوماتية سنوياً⁽¹⁾.

وفيما تتعدّد الجهات والمؤسسات في المجتمع، التي من المفترض أن تلعب دوراً كبيراً في التوعية من هذه المشكلة الخطيرة، والتي قد تؤدي إلى تدمير البناء الأسري وهدم أي قاعدة أسرية، ما لم يتم التعامل معها بحكمة ومسؤولية، يُلاحظ أنّ ثمة تقصيراً واضحاً عند العديد من المؤسسات في لبنان سيّما وسائل الإعلام، التي من المفترض أن تقدّم برامج وتقارير تُحذّر وتنبّه الأفراد من الوقوع ضحية هذه المشكلة، وتقدّم دليلاً شاملاً للتعامل المسؤول في حال تعرّض أي فرد من المجتمع فريسة لمجرمي الابتزاز. فهل تقوم وسائل الإعلام اللبنانية بدورها المطلوب في التوعية من هذه الجريمة؟ أم تكتفي بعرض بعض أخبارها؟.

أهداف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تسليط الضوء على مشكلة اجتماعية خطيرة تمسّ المجتمع اللبناني، خصوصاً بعد يوسّع رقعة انتشارها في الآونة الأخيرة.
- التعرف إلى مفهوم الابتزاز الإلكتروني وأبعاده، من حيث المسببات والأنواع.
- التعرف إلى المواد القانونية التي تقارب هذه القضية في لبنان.
- استطلاع دور وسائل الإعلام في زيادة الوعي ومكافحة جريمة الابتزاز الإلكتروني.

المنهج المستخدم

يُعَدّ هذا البحث من البحوث الوصفية، حيث يسعى لتفسير جريمة الابتزاز الإلكتروني وأسبابها وأهم الآثار النفسية والاجتماعية الناجمة عنها، فضلاً عن استعراض النصوص القانونية المنظّمة لحالات ارتكابها في لبنان، كما يسعى لدراسة مستوى معرفة الجمهور بهذه الجريمة والتشريعات المنظّمة لها، حيث استخدم منهج

(1) تأسّس مكتب مكافحة جرائم المعلوماتية في قوى الأمن الداخلي في لبنان في شهر آذار 2006.



المسح بالعينة بشقّه الميداني، وطبّقت صحيفة الاستقصاء بطريقة عشوائية على عينة قوامها (300) مفردة، تم توزيعها على القرية والمدينة بطريقة عمدية بين الذكور والإناث بالتساوي، وذلك لاستطلاع آرائهم حول دور وسائل الإعلام في مكافحة هذه الجريمة وقياس مدى وعيهم بالجريمة المذكورة والقوانين المنظمة لها في لبنان.

الدراسات السابقة

نظر البحث في عدة دراسات تناولت القضية، وقرأ في أهدافها ومكوناتها، وهي على الشكل التالي:

– دراسة شريفة السويدي، وزيزيت نوفل (2023)، بعنوان: «أسباب الابتزاز الإلكتروني والآثار الاجتماعية والنفسية المرتبطة به».

هدفت الدراسة إلى الكشف عن أسباب تعرّض الضحايا للابتزاز الإلكتروني وأهم الآثار الاجتماعية والنفسية التي قد يعانون منها، ولتحقيق أهداف الدراسة تمّ استخدام المنهج الكيفي، حيث تكوّنت عينة الدراسة من (11) مبحوث، يعملون في القيادة العامة لشرطة الشارقة، ومركز الدعم الاجتماعي في إمارة الشارقة (يتعاملون مع ضحايا الابتزاز الإلكتروني بشكل مباشر)، وتمّ اختيارهم قصدياً، واستخدمت المقابلة المعمّقة كأداة للدراسة.

وقد أظهرت نتائج الدراسة أن من أهم أسباب تعرض الفرد للابتزاز الإلكتروني هو الثقة المفرطة في الأشخاص الغرباء، وعدم الوعي، وضعف الوازع الديني، وغياب الرقابة الأسرية، والتفكّك الأسري، ورغبة الضحية في ترك الطرف الآخر (المبتز) وقطع العلاقة معه، كما توصلت الدراسة إلى أن أكثر أشكال الابتزاز الإلكتروني انتشاراً في إمارة الشارقة هو الابتزاز المادي والجنسي، وأنّ أبرز الآثار الاجتماعية التي قد يعاني منها الضحية هي: الميل إلى الانعزال.

– دراسة أحمد مرزوك (2020)، بعنوان: «الأبعاد الاجتماعية لجرائم الابتزاز الإلكتروني».

هدفت هذه الدراسة للتعرفّ على الجرائم الإلكترونية عموماً، وجريمة الابتزاز

الإلكتروني بالتحديد، وعلى دوافع وأركان وأنواع ووسائل جريمة الابتزاز الإلكتروني. كذلك التعرّف على الفئات الأكثر تضرراً في المجتمع، والأبعاد الاجتماعية لظاهرة الابتزاز الإلكتروني. وقد اختيرت عيّنة عشوائية من مختلف جرائم المجتمع قوامها (300) فرد، واستعمل فيها التصنيف الوظيفي أو المهني كما استعمل مجموعة من الوسائل الإحصائية لتحقيق أهداف البحث.

وقد عزت الدراسة أسباب الابتزاز إلى ضعف العقوبات والتشريعات القانونية الرادعة واتساع استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، وكذلك الحصول على مكاسب مادية جرّاء انتشار البطالة وعدم توافر فرص العمل وضعف الوازع الديني، كما وضعت بعض الأسباب في خانة التسلية والترفيه.

– دراسة عبيد الخالدي (2020) بعنوان: «دور الوعي الاجتماعي في مواجهة الابتزاز الإلكتروني للمرأة»

هدفت الدراسة إلى التعرف على الابتزاز الإلكتروني وآثاره، ودور الوعي الاجتماعي في مواجهة هذا الابتزاز الذي تتعرّض له المرأة في المجتمع العراقي، وفقاً للمتغيرات المجتمعية المعاصرة، وقد توصّلت الدراسة إلى أن الابتزاز هو صورة من صور الجريمة الإلكترونية، إذ تتم باستعمال شبكات المعلومات أو الأجهزة الحديثة التقليدية، وللابتزاز طرق مختلفة في ارتباطها كما أن لها وسائل خاصة تختلف عن الابتزاز التقليدي، فضلاً عن أن الابتزاز الإلكتروني جريمة قد تتسبّب في حدوث جرائم أخرى كالقتل والعنف والسرقة، وهي عابرة للحدود، والنساء هنّ أكثر فئات المجتمع المعرضة للابتزاز.

– دراسة فيصل بن عبد الله الرويس (2020)، بعنوان: «الوعي الاجتماعي بظاهرة الابتزاز الإلكتروني لدى الأسرة في المجتمع السعودي: دراسة ميدانية للعوامل والآثار».

هدفت الدراسة إلى الوقوف على درجة الوعي بالآثار الاجتماعية لظاهرة الابتزاز الإلكتروني لدى الأسرة في المجتمع السعودي، من خلال قياس مدى إدراك أرباب الأسر لمفهوم الابتزاز الإلكتروني، وتصوّراتهم حول العوامل المؤدية إلى انتشاره،



والتداعيات الاجتماعية المترتبة على ذلك، بالإضافة إلى قياس التباينات في وعي أرباب الأسر وفقاً لبعض المتغيرات الديمغرافية.

وقد اعتمدت الدراسة على المنهج العلمي بأسلوبه الوصفي، في إطار طريقة المسح الاجتماعي بالعيّنة، مستخدماً أداة الاستبيان - على هيئة مقياس ثراستون - ثلاثي التدرّج؛ لقياس درجة الوعي الأسري بالظاهرة، وقد تمّ تقنين المقياس بالتحقق من درجة صدقه وثباته. وتمّ تحديد مجتمع البحث في أولياء أمور الأسر السعودية في الرياض، وتمّ اختيار عيّنة عمدية منهم بالطريقة المتاحة (الصدفة)، وقد بلغ حجمها (3311) من أولياء أمور الطلاب في مراحل التعليم الابتدائي، المتوسط، والثانوي بمنطقة الرياض.

- دراسة أمينة بنت حجاب (2016)، بعنوان «تصوّر مقترح لتنمية الوعي الوقائي لدى الفتيات من جرائم الابتزاز».

هدفت هذه الدراسة إلى الخروج بتصوّر مقترح لتنمية الوعي الوقائي لدى الفتيات لوقايتهن من جرائم الابتزاز، وقد توصّلت إلى وجود ضعف في بعض جوانب الوعي بجرائم الابتزاز وأشكاله، كما كشفت النتائج عن وجود حاجة لتنمية الوعي القائم بجرائم ابتزاز الفتيات، وركّزت الدراسة على الجانب التوعوي والاجتماعي لهذه الجريمة، وقاربت الجانب التشريعي والحماية التشريعية لضحايا الابتزاز الإلكتروني.

- دراسة نوف علي المطيري (2016)، بعنوان: «دور شبكات التواصل الاجتماعي في الابتزاز المؤدي إلى الجريمة»

هدفت هذه الدراسة إلى التعرّف على دور شبكات وسائل التواصل الاجتماعي في الابتزاز المؤدي إلى الجرائم غير الأخلاقية، واعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي.

وتوصلت إلى أن أكثر أدوار شبكات التواصل الاجتماعي في ارتكاب جرائم الابتزاز هو حصول المبتز على صور شخصية أو فيديو شخصي أو بيانات شخصية للفتاة.

1. قراءة في المفاهيم والمصطلحات

ينطوي البحث على مفاهيم ومصطلحات يشكّل تعريفها وشرح معناها الأساس لتحديد الفكرة الرئيسية للبحث:

1.1. مفهوم الإعلام (Media)

الإعلام لغة هو الإخبار بالشيء، وهو أيضاً التبليغ والإبلاغ، أما اصطلاحاً فيختلف من باحث إلى آخر لتعدد وظائفه واختلافها، فهو وسيلة نقل عن طريق الكلام والتفكير والكتابة والسمع والبصر، لآراء ومعلومات أو إرسال خبرات، وبدون عملية الإعلام أو الاتصال تنفصل العلاقات وتعيش المجتمعات كأجزاء منفصلة، وفي تعريفه للإعلام يشير الدكتور سمير حسين إلى أنّه «يتمثل في كافة أوجه النشاطات الاتصالية التي تهتم بتزويد الجمهور بكافة الحقائق والأخبار والمعلومات التي تتميز بالدقة، وذلك عن قضايا وموضوعات ومشكلات بطريقة موضوعية وبدون تزييف للحقائق والوقائع، ما يؤدي إلى تنمية المعرفة والوعي والإدراك لدى المتلقي للمادة الإعلامية وتكوين الرأي العام الصائب لدى الجمهور في المثار من قضايا وموضوعات ومشكلات، ما يسهم في تكوين الرأي العام» (شكركر، 2019، 16-14).

2.1. مفهوم الابتزاز الإلكتروني (Electronic extortion)

الابتزاز لغة «هو الحصول على المال أو المنافع من شخص تحت التهديد بفضح بعض أسرارهِ أو غير ذلك»، أما اصطلاحاً فيعرّف بأنه محاولة الحصول على مكاسب مادية أو معنوية عن طريق الإكراه من شخص أو أشخاص أو حتى مؤسسات، ويكون ذلك الإكراه بالتهديد بفضح سرٍّ من أسرار المبتزّ (عبد الكريم، 2022، ص 6). والابتزاز بمفهومه العام هو «الحصول على مكاسب مادية أو معنوية، من خلال استغلال ضعف إنسان آخر سواء كان ضعفه بشكل دائم أم مؤقت ومحاولة الإيقاع به من خلال إلحاق الأذى النفسي أو الجسدي به، وهو تهديد شخص بكشف معلومات معينة عنه عادة ما يحرص هذا الشخص على إخفائها» (الرواشدة، مصطفى، 2020، ص 22).

ويدخل الابتزاز في سياق الجرائم الإلكترونية وكنوع من أنواعها، وقد عرّفت منظمة «التعاون الاقتصادي والتنمية» الجرائم الإلكترونية بأنّها «كل فعل أو امتناع



من شأنه الاعتداء على الأموال المادية أو المعنوية، ويكون ناتجاً بطريقة مباشرة عن تدخل التقنية المعلوماتية، إنها سلوك غير مشروع وغير أخلاقي يرتبط باستخدام التقنيات الحديثة مثل الهاتف الذكي، الحاسوب والإنترنت. أما المقصود بـ«الابتزاز الإلكتروني» فهو الحصول على وثائق وصور ومعلومات عن الضحية من خلال الوسائل الإلكترونية والاحتفاظ بها والتهديد بالتشهير بمعلومات ووثائق خاصة عنها عن طريق استخدام الوسائل الإلكترونية لتحقيق أهداف يسعى إلى تحقيقها المبتز (عبد الكريم، 2022، ص8)، لتتحول الضحية إلى رهينة من خلال استخدام تكتيك التخويف والتهديد بمشاركة المعلومات للجمهور، ما لم يتم الخضوع وتحقيق الطلبات المادية أو المعنوية.

وتُعرّف جريمة الابتزاز الإلكتروني بأنها «صورة من صور الجريمة المعلوماتية التي بانت ملامحها واضحة في ظل انتشار مواقع التواصل الاجتماعي ودخول التقنية مناحي الحياة كافة، ومع التطور المستمر للشبكة العالمية وتوفر السرية التامة باتت الشبكة جهازاً مثالياً لارتكاب الكثير من الجرائم بعيداً عن أنظار الجهات الأمنية» (حميد، 2021، ص 587).

وتحدث جريمة الابتزاز هذه من خلال اختراق جهاز الضحية سواء جهازه المحمول أم حاسوبه الشخصي، وسرقة بياناته الشخصية وصوره الخاصة، وغالباً ما تكون مواقع التواصل الاجتماعي هي الوسيلة لهذا الاختراق؛ إذ يصل الشخص المبتز إلى الصور والبيانات الشخصية لإلحاق الأذى والضرر بشخص أو بمجموعة أشخاص (النجاح، 2023).

2. الابتزاز الإلكتروني: الأسباب والأدوات والأنواع

يمكن تعريف ضحايا الابتزاز الإلكتروني بوصفهم الأشخاص الذين قد تعرّضوا لعملية استغلال أو تهديد بالإفصاح عن معلومات أو الكشف عن أفعال متعلقة بهم، سواء كان ذلك باتّباع أساليب الضغط النفسي أو استخدام القوة أو الإكراه أو التلاعب بالثقة أو المشاعر، ويمكن القول أن أي مستخدم لشبكة الإنترنت والتقنيات العصرية، كبيراً كان أم صغيراً، هو عرضة للابتزاز الإلكتروني الذي تتنوع ضحاياه بين

النساء والفتيات، الرجال من مختلف الأعمار، الأفراد في مواقع حساسة، الأطفال والمراهقون، والشركات والمؤسسات (بصمة أمان، 2023).

1.2. أسباب الابتزاز الإلكتروني

لا شك أنّ لوقوع الضحايا في شرك الابتزاز الإلكتروني أسباب متنوعة، وفي هذا الإطار، ذكر أحد المتخصصين في دراسته أن (88٪) من الأسباب تعود إلى الضحية نفسها التي تقدّم الفرص على طبق من ذهب للمبتزّ، ففي ظلّ التطوّر الكبير في المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات وانتشارها على نطاق واسع بين جميع فئات المجتمع تلاشت الخصوصية، وأصبحت البيانات الشخصية مكشوفة ويمكن الوصول إليها، وهذا ما ساهم بشكل كبير في انتشار هذه الظاهرة، يُضاف إلى التسهيل عند استخدام التكنولوجيا، وعدم الاهتمام بتأمين أنفسنا والثوق بأيّ كان (البياتي، 2021، ص 473). وعليه فإنّ الأسباب تتوزّع ما بين أسباب تتعلق بالمبتزّ وأخرى بتصرّفات الجاني فضلاً عن أسباب تعود لمشغلي وسائل التواصل الاجتماعي، ويمكن اختصارها بما يلي (ساير وان، 2021):

- ضعف الوازع الديني والانهيار الأخلاقي.
- أصدقاء السوء فهم من الأسباب الأساسية التي قد تؤدي إلى نشوء هذه الظاهرة، فالأصدقاء عادةً ما يسحبون أصدقائهم إلى فعل أشياء بدون النظر إلى خطورتها والنتائج المترتبة عليها.
- الاختلاط، الذي عادةً ما ينتج عنه نشوء علاقات غير شرعية، ما يتسبّب في وقوع الأفراد مع أشخاص سلبيين يتسبّبون في الجريمة.
- الاستعمال الخاطئ لوسائل التواصل الاجتماعي وقنوات الدردشة غير الآمنة.
- إرسال الصور الخاصة ومقاطع الفيديو التي تخصّ الأفراد، والتي قد تقع في أيدي أشخاص مبتزّين يقومون باستغلالها من أجل مكاسب مادية أو أيّ مآرب أخرى.
- ضعف شخصية المعجني عليه، الذي قد يستجيب على الفور للجاني عند ممارسة الضغط عليه.



- عدم وجود جهة رقابية تحاسب هؤلاء الأشخاص مرتكبي الجرائم الإلكترونية.
- رغبة الجاني بالحصول على منفعة مادية أو معنوية من الضحية.
- الانتشار الواسع لوسائل التواصل الاجتماعي وتطبيقات الدردشة الفورية والاتصالات، واعتبارها شيئاً أساسياً في حياة الأسر، وعدم الاستفادة منها بالشكل الأمثل.
- الإغراء الذي تقدّمه وسائل التواصل الاجتماعي للحصول على المعلومات الشخصية والخاصة للمستخدمين.

2.2. أدوات ووسائل الابتزاز الإلكتروني

ثمة وسائل متنوعة يلجأ من خلالها المجرم لابتزاز الضحية، وتتمثل بمختلف الوسائل التكنولوجية على رأسها وسائل التواصل الاجتماعي من فيسبوك، انستغرام، تويتر، واتس آب، سكايب، التيك توك، السناب شات، إضافة إلى البريد الإلكتروني وأي وسيلة أو برنامج آخر يحصل من خلاله المبتز على البيانات السرية للضحية (صالح، 2022، ص 9).

وتتخذ عملية الابتزاز الإلكتروني أساليب مختلفة مثل إرسال رسائل نصية مؤذية للآخرين أو نشر الشائعات باستخدام الهواتف، أو السخريّة من الآخرين على مواقع «الويب» ومنصات التواصل الاجتماعي أو نشر صور أو توزيعها على الإنترنت أو تسجيل مقاطع فيديو مُخلّة بالآداب العامة، كما أنّ ثمة طرقاً عدّة تتم من خلالها العملية: (النجاح، 2023):

- اختراق الحسابات الشخصية على مواقع التواصل الاجتماعي، إذ قد يصل الشخص المبتز إلى الحسابات الشخصية للضحية من خلال إرسال روابط احتيالية على بريده الإلكتروني، أو رسائل على حسابه على مواقع التواصل الاجتماعي تطلب منه إدخال بياناته الشخصية، ليتمكّن بعدها من تهكير حسابه، والاطّلاع على كل محادثاته والصور والمعلومات الخاصة به.
- من خلال قرصنة الهواتف وسرقة الصور لدى محلات إصلاح الهواتف والأجهزة الإلكترونية قبل القيام بـ«الفورمات»، أو من خلال استعادة محتويات

الهاتف الجوال، وذلك بعد بيعه من قبل صاحبه.

- سرقة الأجهزة الإلكترونية التي تحتوي على معلومات شخصية.
- الإيقاع بالضحية من قبل أفراد أو عصابات منظمة من خلال توريطهم بإرسال صور أو مقاطع فيديو خاصة أو شخصية تستخدم لاحقًا للابتزاز المالي أو الجنسي.
- استعطاف الضحية لإرسال الأموال بذريعة المرض أو الفقر أو حالات طوارئ.
- إرسال الصور إلى شخص غير موثوق، وهذا يحدث غالبًا بهدف التعارف الإلكتروني، على مواقع التواصل الاجتماعي.
- لا يشترط أن يكون المبتزّ يجيد الاختراق، فقد يجد هذه الملفات على هاتف مفقود أو وحدة تخزين أو ما شابه ذلك، أو قد تقوم الضحية نفسها بإرسال الصور والفيديوهات لشخص غير موثوق، ويقوم باستغلالها وابتزازها اذ يعتمد المبتزّ لإقامة علاقة صداقة مع الشخص المستهدف، ويتم الانتقال إلى مرحلة التواصل عن طريق برامج المحادثات المرئية، ليقوم بعد ذلك المبتز باستدراج الضحية وتسجيل المحادثة التي تحتوي على محتوى مسيء وفاضح للضحية ثم يقوم أخيرًا بتهديده وابتزازه بطلب تحويل مبالغ مالية أو تسريب معلومات سرية، وقد تصل درجة الابتزاز في بعض الحالات إلى إسناد أوامر مخلة بالشرف والأعراف والتقاليد مستغلًا بذلك استسلام الضحية وجهلها بالأساليب المتبعة للتعامل مع مثل هذه الحالات (محمد، 2023).

3.2. أنواع الابتزاز الإلكتروني

يسعى الجاني لتحقيق العديد من المكاسب من الضحية ما يُفرز أنواعًا متعدّدة من الابتزاز الإلكتروني:

1.3.2. الابتزاز المادي

يخترق المبتزّ أو عصابة المبتزّين الهاتف أو الجهاز الإلكتروني الخاص بالضحية، ويعملون على الاحتفاظ بكافة الصور والمعلومات والمحادثات الموجودة، بعدها



يقوم الجناة بإرسالها إلى الضحية للتهديد بنشرها وإرسالها إلى الأقارب والجمهور في حال لم تنصع للطلبات، فتلجأ لتتلخص في هذا النوع من الابتزاز بدفع مبالغ مالية مقابل عدم نشر الصور أو المحادثات الصوتية أو الرسائل الكتابية على الشبكة العنكبوتية التي من شأنها أن تدين الضحية، وفي أغلب هذه المحاولات يطلب المبتز من الضحية تحويل مبلغ من المال لحساب بنكي أو وضع المبلغ في مكان محدد من دون أن يتقابل الطرفان خوفاً من أن تنصب الضحية كميناً له عبر إبلاغ الشرطة. ويطال هذا النوع مختلف الفئات ومنها الشركات، فعلى سبيل المثال، في العام 2015، تمّت سرقة بيانات (40) شركة أميركية وتهديدها بنشر هذه البيانات ما لم تدفع ملايين الدولارات (البياتي، 2021، 475).

2.3.2. الابتزاز الجنسي

إذا كانت الضحية تفكر مرتين قبل إبلاغ الشرطة خوفاً من افتضاح أمرها عبر ما حصل عليه المبتز من صور أو معلومات، فإن ضحية الابتزاز الجنسي تفكر عشرات المرات قبل أن تبلغ الشرطة، فهذا النوع يقتصر عادة على الجوانب الجنسية، ويستخدم المبتز صوراً أو مقاطع فيديو ذات طابع خادش للحياء يعود للضحية، وقد تكون حقيقية أو مفبركة. ويستمر المبتز في الضغط على الضحية عبر تهديدها بنشر الصور أو ينشرها فعلاً على الإنترنت ومنصات التواصل الاجتماعي للحصول على منافع منها (خيري، 2022).

3.3.2. الابتزاز المنفعي

أما الابتزاز المنفعي، فيؤمن أصحابه بالتخصص إذ يقتصر المبتزون في اختيار ضحاياهم على متخذي القرار والإعلاميين والشخصيات ذات المكانة الاجتماعية المميّزة، ويكون هدف المبتز إنجاز بعض الأعمال أو الحصول على مميّزات عبر الضغط على هذه الشخصيات الرفيعة والمعروفة بصور تشي بهفوات لا أخلاقية، أو ما من شأنه أن يلحق الضرر بسمعة الشخصية العامة، وهذا ما يجعل الأخيرة تُدعن للمبتز خوفاً على عملها وسمعتها وأسررتها (خيري، 2022).

4.3.2. الابتزاز العاطفي

يُقصد به موقف أو كلام يأخذه ممارس الابتزاز ليسبب لدى الطرف الآخر الإحساس بالخجل أو بالخطأ أو ليحمّله مسؤولية لا يتحملها، ويُستعمل هذا النوع العاطفي لتحقيق سيطرة عاطفية ونفسية على الآخر، ولجعل الآخر يشعر بأنه مدين أو مذنب في حق الشخص الذي يبتزّه وهو أسلوب دنيء في التعامل مع الآخرين، ويتألف من خلال ست مراحل، الطلب، المقاومة، الضغط، التهديد، الإذعان والتكرار (الغديان، 2018).

3. آثار الابتزاز الإلكتروني

يُعَدُّ الابتزاز الإلكتروني جريمة يُعاقب عليها القانون، وهي جريمة مؤلمة لما تُلحقه من أضرار بالضحية وبسمعتها وبعائلتها، وتترك آثاراً نفسية سلبية، تجعلها تعيش قلقاً وتوتراً شديدين، وتكره الاختلاط بالبشر وتفقد ثقتها بالآخرين، وقد يصل بها الأمر حدّ التفكير بالانتحار خوفاً من أيّة فضيحة اجتماعية أو عائلية؛ حيث تؤكد إحدى الدراسات أن هناك علاقة قوية بين التعرض للابتزاز الإلكتروني والميل للتفكير بالانتحار (الراجحي، 2022).

وفي المقابل، ينظر بعض الخبراء في علم النفس إلى المبتزّ الإلكتروني كشخص يعاني اضطراباً سلوكياً وعدم استقرار عائلي أو نفسي، إلا أنه وأياً تكن العوامل، ثمة أضرار يحدثها فعله على الضحية وتنقسم إلى ثلاثة أنواع:

1.3. الأضرار النفسية

تتمثل الآثار النفسية في حالة الاضطراب النفسي والقلق والخوف والاكتئاب الذي يتولد وينتج عنه شخصية عدوانية أو مضادة للمجتمع، كما قد يصل الأمر إلى حدّ اقدام الضحية على الانتحار، وأشارت إحدى الدراسات إلى أن الابتزاز الجنسي يترك عدة آثار نفسية تلازم الضحية طوال حياته، وقد تتطور لتصبح استمرارية حياته أمراً مستحيلاً ما يفقده الثقة بالآخرين وبالذات، ويجعل من الضحية شخصية مضطربة غريبة وغير سوّية، وربما تصاب بالأمراض النفسية المستعصية كالإكتئاب والانهيار



العصبي والقلق المزمن، كما يؤثر الابتزاز الجنسي على المجني عليه بشكل خاص وأسرته بشكل عام، إذ إنهم يصابون بالأمراض والاضطرابات النفسية، وينعكس ذلك على علاقة الأفراد مع بعضهم البعض، وتتكوّن لديهم ردة فعل نتيجة الرغبة في الانتقام، ويحقّق لها تطوراً في الأمراض النفسية، ويدفعهم إلى الرغبة في الانتحار والتخلّص من الحياة، كما أن الكثير من المخاطر والآثار الضارة على الطفل، منها فقدان براءته وكرامته وإحساسه بالإنسانية وإصابته بالإحباط والاكتئاب والتأثير على مستواه العلمي. (السويدي، نوفل، 2023، ص 617).

2.3. الأضرار الاجتماعية

تسهم جريمة الابتزاز الإلكتروني في ازدياد البطالة والعزلة الاجتماعية والعدوانية، وتدمير المكانة الاجتماعية للفرد الضحية إذا نفّذ المبتزّ تهديده، كما تعمل على هدم الكثير من الأسر جراء التفكك الأسري وزيادة حالات الطلاق، حيث أصبح إحجام الشباب والفتيات عن الزواج وتأخرهم أمراً سببه فقدان الثقة، بسبب ما يطفو على سطح المجتمع من أسرار مفضوحة جراء هذه الجريمة، كما يعتبر الابتزاز الإلكتروني من الجرائم الخطيرة التي تهدّد أمن المجتمع، ومن هذه الآثار تعرّض الفتيات لضغوط نفسية واجتماعية خطيرة، يمكن استغلالها لتحقيق أهداف تمسّ أمن المجتمع، وذلك باستخدام المجني عليها كأداة للجريمة بتحريضها لارتكاب جريمة لصالح المبتزّ كالسرقة أو إجبارها على أمور سيئة لا تحمد عقباها، تلقي بظلالها الخطيرة على أمن الأسرة والمجتمع (السويدي، نوفل، 2023، ص 618).

3.3. الأضرار الأمنية القانونية

قد يؤثر الابتزاز الإلكتروني على أمن البلد الذي ينتشر فيه، وعلى مستوى الأخلاق السائدة، فالضحية التي يطلب منها المبتزّ مبلغاً كبيراً من المال وهي لا تملكه قد تنحدر نحو أفعال لا أخلاقية كالسرقة أو النزول تحت رغبته وتقديم تنازلات خارج دائرة الدين والأخلاق مقابل الصمت بشأن صورها وبياناتها، كما قد توافق الضحية على بيع ضميرها أو القيام بعمل غير قانوني للمجرم حفاظاً على مكانتها الاجتماعية ما يزيد الحالات غير الأخلاقية في المجتمع (مركز الأبحاث القانوني، 2023).

4. واقع جريمة الابتزاز الإلكتروني في العالم

أفادت بعض التقارير أن عدد ضحايا الابتزاز الإلكتروني في العالم يبلغ (556) مليوناً سنوياً وأكثر من مليون يومياً ، لافتة إلى أن مواقع التواصل الاجتماعي هي الأكثر في حالات الابتزاز الإلكتروني ويتم اختراق أكثر من (600) ألف حساب على «فيسبوك» يومياً.

وتشير تقارير الأمم المتحدة إلى أن (7) من بين كل (10) مراهقين تعرضوا لحوادث تنمر أو ابتزاز في مرحلة ما من حياتهم، ويُقدّم (1) من كل (3) أشخاص من ضحايا التنمر الإلكتروني على إيذاء أنفسهم، بينما يُقدّم (1) من كل (10) من بين هؤلاء على الانتحار بالفعل (الخالدي، 2019).

بريطانيا على سبيل المثال، وفي العام 2007، شهدت جريمة الكترونية كل (10) ثوانٍ، أي ما يقارب (8) آلاف جريمة باليوم منها جرائم ابتزاز إلكترونية، وقد حذّر مركز استغلال الأطفال والحماية عبر الإنترنت من أن المئات من الأطفال البريطانيين يتعرّضون للابتزاز الإلكتروني، ويقوم المعتدون بتسليط الضوء على الضحايا في أعمال لا أخلاقية أو مشاركة الصور، ثم يهدّدون بإرسال الصور إلى العائلة والأصدقاء، وعلى مدى عامين، تمّ ابتزاز (424) طفلاً بهذه الطريقة (بي بي سي، 2013).

وتقول الإحصائيات العالمية أن الأطفال هم من أكثر ضحايا الجريمة الإلكترونية على الإنترنت، إذ إن (80 ٪) من الأطفال الذين يستخدمون البريد الإلكتروني يستقبلون رسائل بريد إلكترونية دعائية كل يوم وبخاصة خلال فترات العطلة حيث يقضي الأطفال الكثير من الوقت في تصفّح الإنترنت، وبعض تلك الرسائل تتضمن محتوى لا ينبغي عليهم أن يطلعوا عليه في أي حال من الأحوال، أما بالوطن العربي، فترتفع معدلات هذه الجريمة في دول الخليج بشكل خاص، فيتم تسجيل (30) ألف جريمة ابتزاز إلكتروني بدول الخليج سنوياً، (80 ٪) من ضحاياها نساء، وأغلبهنّ يتم استهدافهنّ بمحتوى جنسي، بينما لا يمكن تقديم إحصاء دقيق عن المعدلات الحقيقية للجرائم، لتفضيل الغالبية من الضحايا الصمت تجنّباً للفضيحة (الخالدي، 2019).

وفي فرنسا، حذرت السلطات الأمنية والمنظمات، في العام 2013، من تزايد



جرائم الابتزاز الجنسي، حيث تم سنة 2011، الإبلاغ عن قرابة (600) حالة، في حين تمّ تسجيل حوالى ألف حالة سنة 2012، وقد أقدم في تلك السنة طالبان على الانتحار لوضع حدّ للجحيم الذي يعيشانه منذ تعرّضهما للابتزاز الإلكتروني. أما في الولايات المتحدة الأميركية فقد أجرى معهد «بروكينغز انستيتيوت»، في العام 2016، دراسة قُدمت على إنها الأولى التي تتناول هذا التهديد المتعاظم عبر مواقع التواصل الحديثة، وانتقد المعهد المعالجة القضائية لمثل هذه الجرائم، وبيّنت الدراسة أن متهمًا بالتعرض لنحو (22) فتى صدر في حقه حكمًا بالسجن عامًا واحدًا، في حين صدر على متهم آخر بالتعرض لشخص واحد، حكم بالسجن (12) عامًا (الوصيف، 2023).

5. جريمة الابتزاز الإلكتروني في لبنان

لم تسلم مختلف الدول حول العالم من جريمة الابتزاز الإلكتروني التي سُمّيت بجريمة العصر نظرًا لاعتماد الشعوب المكثّف على التكنولوجيات الرقمية والوسائل الإلكترونية والاتصالية الحديثة، التي تطوّرت بشكل مضطرد خلال العقود الماضية، ما شكّل بيئة حاضنة لتكاثر هذا النوع من الجرائم، وسط الاستخدام الواسع لوسائل التواصل الاجتماعي خبز الرأي العام اليومي. وعليه، لم يكن لبنان بعيدًا عن هذا الواقع الذي تنتشر فيه الجرائم الإلكترونية، فيما يكثر الاعتماد على وسائل التواصل الاجتماعي، وسط غياب الوعي الشعبي بعقوبة هذه الجرائم في القانون اللبناني.

1.5. واقع الجريمة بالأرقام في لبنان

وتشير إحصائيات قوى الأمن الداخلي في لبنان إلى ازدياد الشكاوى الواردة عبر مكتب مكافحة جرائم المعلوماتية سنويًا، وبحسب المديرية العامة لقوى الأمن الداخلي، في العام 2017، قد بلغ عدد الشكاوى (238) شكوى مع (35) موقوفًا، وفي العام 2018، سجلت (509) شكوى مع (141) موقوفًا، وفي العام 2019، ارتفع العدد إلى (645) شكوى مع (118) موقوفًا، وفي العام 2020، بلغ (769) شكوى مع توقيف (84) مبتزًا، فيما أشارت الإحصاءات إلى ورود (804) شكوى في العام 2021، مع توقيف (49) مبتزًا (قوى الأمن الداخلي، 2022)، مع الإشارة إلى أنّ الشكاوى الواردة إلى المديرية العامة لقوى الأمن الداخلي – شعبة العلاقات العامة

كانت أكثر من الشكاوى الواردة إلى مكتب مكافحة جرائم المعلوماتية، نظرًا لتلقي الشكاوى عبر وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة وعبر خدمة «بلغ» على موقعها الإلكتروني، ما يعني أنّ الأرقام الحقيقية أعلى بكثير من الواردة أعلاه.

وقد سجّلت شكاوى الابتزاز الجنسي وحدها، الواردة إلى شعبة العلاقات العامة، (815) شكوى، في العام 2020، ما يعني أنّ عدد الشكاوى تخطّى الرقم الذي سجّله إحصائيات مكتب مكافحة جرائم المعلوماتية، فيما أظهرت الإحصائيات ارتفاعاً كبيراً وخطيراً في شكاوى هذا النوع من الابتزاز خلال عامي 2019-2020، وذلك بزيادة نسبتها (307.50 %) (قوى الأمن الداخلي، 2022).

وأمام ازدياد الحالات، أدرجت المديرية العامة لقوى الأمن الداخلي بياناً عبر موقعها الإلكتروني قالت فيه «كثرت في الآونة الأخيرة الشكاوى المقدمة من قبل المواطنين حول تعرضهم للابتزاز من قبل قراصنة الإنترنت الذين يقومون بإضافتهم كأصدقاء على أحد مواقع التواصل الاجتماعي (فيس بوك أو تويتر... الخ) أو عبر تطبيقات الهواتف (واتساب، فايبر... الخ) متحلين صفة نساء ثم يعملون على تصويرهم في أوضاع محرجة ويعمدون لاحقاً إلى ابتزازهم بمبالغ مالية بعد تهديدهم بنشر الصور أو الفيديوهات على الإنترنت في حال تمنعهم عن تحويل مبلغ من المال لهم. لذلك يرجى من المواطنين الكرام أخذ العلم والتنبه من الوقوع ضحايا وهكذا أعمال وعدم التواصل مع أشخاص مجهولين عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وفي حال تعرضهم للابتزاز الاتصال بالمديرية العامة لقوى الأمن الداخلي - مكتب مكافحة جرائم المعلوماتية وحماية الملكية الفكرية على الرقم «01293293» أو التقدم بشكوى عبر خدمة «بلغ» المتاحة على الموقع الإلكتروني».

ولا شك أنّ حقيقة شكاوى الابتزاز وأعدادها تتخطى بكثير ما ورد إلى المديرية العامة لقوى الأمن الداخلي نظرًا إلى أنّ الكثير من الشكاوى تبقى قيد الكتمان بسبب خوف الضحية وقلقها من تداعيات الاعتراف والشكوى.

2.5. القانون اللبناني وعقوبة الابتزاز الإلكتروني

أوجد ظهور الابتزاز الإلكتروني كنوع جديد من الجرائم في السنوات الأخيرة،



الحاجة لتعريف هذا النوع من الجريمة وسنّ القوانين والتشريعات اللازمة لمكافحتها، نظرًا لما تسببه من خسائر مادية ومعنوية كبيرة، وتختلف عقوبة الابتزاز الإلكتروني من دولة لأخرى حسب نص القانون فيها، ولكن عمومًا تكون العقوبة بالحبس حسب حجم الضرر الذي ألحقه المبتز بالضحية.

في لبنان، لم يعالج بشكل قانوني منظم موضوع الخصوصية وحمايتها في وجه التطور التكنولوجي الحاصل في أجهزة الاتصال الحديثة، لذا يحتاج المشرع اللبناني إلى مواكبة التطورات الحاصلة في تقنيات المعلومات والاتصالات وأن يضع نصوصًا تفصيلية واضحة لحماية خصوصية الأفراد، وليكون على الأقل بالمستوى الذي وصلت إليه بلدان أخرى، وحتى تاريخه يكون القانون المطبق في هذا المجال هو قانون العقوبات النافذ بشقيه العام والخاص، وكذلك ما ورد من نصوص وقوانين خاصة بشأن جرائم ذات صلة بالموضوع. وفي هذا السياق، لم يلحظ القانون اللبناني النمط الجديد من الجرائم المتعلقة بخرق الخصوصية المعلوماتية، إن عبر ارتكاب الجرائم التقليدية باستخدام الأنظمة المعلوماتية، أو عبر النماذج الجديدة من الجرائم المرتكبة عبر هذه الأنظمة، غير إنه بالاطلاع على قانون العقوبات اللبناني، المرسوم الاشتراعي الرقم (340)، الصادر في العام 1943، وقانون حماية الملكية الأدبية والفنية الرقم (75)، الصادر سنة 1999، نجد أن هناك عدة نصوص قانونية تشكل أساسًا قانونيًا يمكن الاستناد إليه لحماية الحق في الخصوصية المعلوماتية (فقيه، 2018)، ومن هذه النصوص المادة (650) من العقوبات التي تتناول التهديد والابتزاز، كالتهديد بفضح معلومات تم الحصول عليها من الإنترنت، وابتزاز الشخص المهدد، حيث يعتبر قانون العقوبات اللبناني أن الابتزاز جريمة بموجب هذه المادة التي تعاقب كل من هدّد شخصًا بفضح أمره أو إفشاء سرّه أو الإخبار عنه، وكان من شأنه أن ينال من قدر هذا الشخص أو شرفه، أو من قدر أحد أقاربه، لكي يحمله على جلب منفعة غير مشروعة له أو لغيره، بعقوبة حبس من شهر إلى سنتين، وغرامة حتى (600) ألف ليرة لبنانية (مجلة الجيش، 2004). وعمليًا، يدخل ضمن تطبيق هذه المادة الابتزاز بالكمبيوتر أو باستعمال معلومات تم الحصول عليها بواسطة الكمبيوتر والأنظمة المعلوماتية. كما أن المادة (655) من العقوبات تتحدّث عن الاحتيال، وهي تنطبق علميًا على حوادث

الالكترونية كإيهام الشخص بأنه ربح سيارة أو مبلغاً كبيراً من المال مقابل كشفه عن معلومات خاصة به كرقم البطاقة الائتمانية، كما أن المواد (383 – 389) تتعلق بالقدح والذم، وهذا الأمر ينطبق على القدح والذم الحاصلين عبر الوسائل الإلكترونية، وكذلك المادة (635)، المتعلقة بالسرقة وينطبق في إطارها سرقة المواقع الإلكترونية والسطو على الأرقام السرية للبطاقات الائتمانية، وكذلك المواد (281 – 282 – 283) عقوبات، المتعلقة بالتجسس، تطبق من خلالها حالات التجسس والمراقبة عبر الإنترنت ووسائل الاتصال. أما المادة (469) وما يليها، فتُعنى بانتحال الشخصية بهدف الاحتيال أو الإساءة إلى السمعة، والمادة (651) تُعنى باستخدام أشياء الآخرين بدون حق، كاختحام المواقع الإلكترونية على الشبكة أو البريد الإلكتروني (فقيه، 2018).

3.5. دور الإعلام اللبناني في مكافحة الجريمة

في الوقت الذي يبدو فيه القانون اللبناني غير حازم بما فيه الكفاية للتعامل مع هذه الجريمة، ما يحتم سنّ تشريعات تتلاءم والخطر الداهم، يبقى على كل فرد التصرف على قاعدة «الوقاية خير من قنطار علاج» لحماية نفسه وتحصينها من الوقوع في الفخّ والدخول بمشكلات بغنى عنها، وعليه ثمة خطوات على الصعيد المجتمعي وأخرى على الصعيد الشخصي لتجنب إعطاء ورقة الابتزاز لأي شخص، منها على سبيل المثال استخدام كلمة مرور (Password) طويلة ومعقدة، وتنزيل التطبيقات من متاجر التطبيقات الموثوقة، فضلاً عن تحميل برامج موثوقة لمكافحة الفيروسات والبرامج الضارة على الأجهزة الإلكترونية، وتجنب الضغط على الروابط والإعلانات الواردة من مصادر مشبوهة، لأنّ ذلك قد يُعرّض الجهاز والحسابات للاختراق. وعلى المستخدم التأكد من تسجيل الخروج من مختلف الحسابات لا سيما مواقع التواصل الاجتماعي، عند الانتهاء من استخدامها، وتجنب التعليق أو الإعجاب أو الترويج للمنشورات التي تُسيء للآخرين وتؤذي مشاعرهم، إضافة إلى تجنب طلب أو قبول صداقات من أشخاص مجهولين وعدم الردّ أو التجاوب على أي محادثة ترد من مصدر غير موثوق، ناهيك عن رفض طلبات إقامة محادثات الفيديو مع أي شخص،



ما لم تكن تربطه به صلة وثيقة، ووضع أرقام سرّية على الملفات المهمة حيث لا يلجها سوى من يعرف الرقم السري فقط، مع ضرورة الانتباه وعدم الاحتفاظ بأي حسابات بنكية أو صور شخصية أو صور عائلية أو معلومات ذات خصوصية على أي حساب سواء على الكمبيوتر الشخصي أو اللوحي أو الهاتف المحمول (قوى الأمن الداخلي، 2023).

أما على الصعيد المجتمعي فلا بدّ من جملة تدابير على رأسها تفعيل القوانين والتشريعات الخاصة بالجرائم الإلكترونية، وإعطاء الأجهزة الأمنية كافة الصلاحيات، فضلاً عن رفع درجة الوعي الاجتماعي حول الابتزاز وإقامة ندوات وورش عمل داخل المدارس، من قبل الجمعيات والمؤسسات والجهات المختصة، بخاصة لجيل الأطفال والمراهقين، وتبسيط الضوء من قبل وسائل الإعلام المختلفة في المجتمع، على قضية الابتزاز الإلكتروني ومدّ جسور الثقة بين المواطن والأجهزة الرسمية.

ولا شك أنّ الحديث عن دور وسائل الإعلام في مكافحة هذه الظاهرة ينطلق من أهمية الدور الذي تلعبه هذه الوسائل في زيادة وعي الأفراد والمجتمعات حيال هذه الظاهرة الخطيرة، ذلك أنّ الإعلام في الكثير من الأحيان يكون المسؤول الأول عن زيادة وعي المجتمع أو نقصانه، حيث يؤدي دورًا كبيرًا في تغيير السلوك الإنساني بالتوجيه والتوعية والتنمية وتنوير عقول الأفراد، وذلك بشتى الطرق والوسائل في مختلف مواضيع ومجالات الحياة نظرًا لإمكانه في الوصول إلى أكبر عدد ممكن من الأفراد ومخاطبة كل الشرائح وفئات المجتمع دون استثناء، فالإعلام يعمل على تكوين القنوات الفكرية والمواقف السلوكية وكذلك ازدياد الوعي وتنميته لدى الأفراد وتعزيزها أثناء ممارسة حياتهم اليومية، أو تعديل وتغيير سلوكيات المجتمعات والارتقاء بما يتناسب مع رفع المستوى الجماهيري فكريًا وممارسة، لتحوّل وسائل الإعلام إلى أدوات توعوية، ومن أهم السمات البارزة والمهمّة في عصرنا الحالي، العلاقة الوثيقة بين التوعية والإعلام، فالتوعية بحاجة إلى إعلام يتبنّاها وينشرها في أوساط المجتمع لتحقيق التنمية الشاملة خصوصًا حيال الأزمات والمشاكل والجرائم التي زاد انتشارها في المجتمعات، حيث يتدخل

الإعلام بمختلف وسائله ودعائمه كمشخص لمعالجة هذه المشكلات والظواهر بالمادة الإعلامية التي تبثها وسائل الإعلام من برامج وحصص وحملات إعلامية، بهدف توعية الجماهير بمدى خطورة هذه المشكلات والظواهر، وما تلحقه من أضرار سلبية على حياة الأفراد وحياة غيرهم، ليحقق الإعلام أهداف دوره التوعوي (شكر، ص 7-8-9).

بهذا المعنى، يأتي الدور المهم لوسائل الإعلام في مكافحة ظاهرة الابتزاز الإلكتروني كأحد المشكلات في المجتمع اللبناني، حيث من المفترض أن تؤدي دورها الفعّال في تعريف الجمهور بهذه الظاهرة الخطيرة، وأنواعها وأسبابها، وكيفية الوقاية منها لتحسين الفرد والمجتمع، ما يسهم في تكوين رأي عام واع يواجه الظاهرة بمسؤولية بعيداً عن الخوف والقلق والتوتر الذي قد يحمل نتائج سلبية تدميرية. كما يُنَاط بوسائل الإعلام أن تكون صلة الوصل بين القضاء والجمهور، بحيث تتابع قضايا الابتزاز، وتأخذ شهادات الضحايا تمهيداً لينال الجُناة العقوبة اللازمة، وبإمكان وسائل الإعلام أيضاً أن تلعب الدور الفعّال في الضغط على المسؤولين لتعديل التشريعات القانونية وجعلها متناسبة أكثر مع التداعيات الواسعة لهذه الجريمة، التي قد تؤدي إلى تدمير الأسرة بأكملها.

6. النتائج الميدانية

الدور التوعوي أعلاه والمنوط بوسائل الإعلام اللبنانية أن تؤديه، لم يتم القيام به كما يجب، وفق ما أثبتت نتائج استمارة الاستقصاء التي أجريت في هذا البحث والتي توصلت إلى ما يلي:

- بيّنت النتائج أنّ النسبة الأكبر من المبحوثين والمتمثلة بـ (65 ٪)، أجابوا بـ «أحياناً»، لدى سؤالهم عما إذا كانوا يعتقدون أنّ قضية الابتزاز الإلكتروني تحظى باهتمام من قبل وسائل الإعلام اللبنانية. في حين أجاب (27.5 ٪) بـ «لا»، وهي نسبة لا بأس بها، تعبّر عن عدم رضى المبحوثين عن الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام في هذا السياق. أما نسبة من يعتقدون أنّ هذه الظاهرة تحظى باهتمام وسائل الإعلام فكانت (7.5 ٪)، وهي نسبة ضئيلة جداً مقارنة



بالدور الذي من المفترض أن تلعبه وسائل الإعلام إزاء هكذا قضية مجتمعية مهمة.

– أظهرت النتائج أنّ (40٪) من المبحوثين، أجابوا بـ «لا»، ردًا على سؤالهم عما إذا كانوا يعتقدون أنّ وسائل الإعلام اللبنانية تلعب دورها المطلوب للتوعية من جريمة الابتزاز الإلكتروني، في حين أجاب (48٪)، بـ «أحيانًا»، لتصبح النسبة الأكبر من العينة أي (88٪)، غير راضية تمامًا عن الدور التوعوي لوسائل الإعلام في هذا السياق، وهي نسبة تسلّط الضوء على التقصير الذي تبديه هذه الوسائل المنوط بها القيام بدور توعوي وإرشادي يُعرّف الجمهور على هذه الجريمة ويحدّد من الوقوع في فخها، مقدّمًا أساليب الوقاية ومعرّفًا بالقوانين المنظمة لها في لبنان. والملاحظ في نتائج البحث أنّ نسبة من أجابوا بـ «نعم» كانت متدنية وبلغت (12٪)، ما يُحتّم على وسائل الإعلام مراجعة أجندتها وإشباع رغبة الجمهور بتقديم المعلومات المطلوبة والتغطية الموضوعية والشاملة لهذه الجريمة التي تهدّد أسر بأكملها.

– أوضحت النتائج أنّ النسبة الأكبر من المبحوثين والمتمثلة بـ (76.1٪)، أجابوا بـ «لا» لدى استجوابهم حول ما إذا كان لديهم معرفة بالقوانين التي تحكم جريمة الابتزاز الإلكتروني في لبنان، في حين أجاب (23.9٪) فقط بـ «نعم»، وهي نسبة تُبيّن غياب الوعي الاجتماعي بعقوبة هذه الجريمة في القوانين والتشريعات اللبنانية، وهنا يبرز الدور المهمّ لوسائل الإعلام بضرورة تعريف الجمهور على المظلة القانونية التي تحميهم من الابتزاز، وتُعاقب الجناة ما يُشجّعهم على المواجهة عبر القضاء في حال تعرضوا لهذه الجريمة وعدم الخضوع للخوف والقلق الذي عادة ما يغلب على الضحية.

– لفتت النتائج إلى الدور الكبير الذي لعبته وسائل التواصل الاجتماعي في تعريف الجمهور على قضية الابتزاز الإلكتروني، حيث أشارت نسبة (42.5٪) من العينة، إلى أنها سمعت بقضية الابتزاز الإلكتروني أول مرة من خلال هذه الوسائل، وهي نسبة لا بأس بها وتتقارب إلى حدّ ما مع نسبة الـ (45٪)،

الذين سمعوا بها عبر وسائل الإعلام، في حين سمع (5 ٪)، بهذه القضية من خلال الأسرة. و (7.5 ٪)، عبر الأصدقاء والجيران. ويُشار هنا إلى أنّ سماع الجمهور عن هذه الجريمة عبر وسائل الإعلام لا يعني بالضرورة قيام الأخيرة بدورها المطلوب في التوعية، فقد يكون اقتصر الأمر في الكثير من الأحيان على استعراض قصص وجرائم الابتزاز ليس أكثر.

- أكدت النتائج أنّ النسبة الأكبر من المبحوثين والمتمثلة بـ (69.5 ٪) رأت أنّ الابتزاز الإلكتروني هو «الحصول على المال والمنافع من شخص تحت التهديد بفضح أسرار»، في حين أجاب (55 ٪)، بأنه «استخفاف وتهاون الضحية بإرسال صور أو فيديوهات ووثائق عبر المواقع الإلكترونية ما يُشكّل مادة للمبتز»، كما رأى (52.5 ٪) من المبحوثين - الذين كان بإمكانهم اختيار أكثر من إجابة في هذا السؤال - أنّ «أسلوب التشهير على نطاق واسع أحد أهم وسائل الابتزاز للضغط على الضحية»، فيما رأى (29 ٪)، أنّه «تهديد أمني»، و (13 ٪) اعتبر أنّه «سلوك فردي أكثر من كونه مشكلة». ويتبيّن من هذه النتائج أنّ نسبة لا بأس بها تملك وعياً لجهة التعريف بماهية الابتزاز، وربّما يعود السبب في ذلك نسبة إلى الجرائم التي سمعوا بها خصوصاً عبر وسائل التواصل الاجتماعي في الآونة الأخيرة.

- بيّنت النتائج أنّ النسبة الأكبر من العيّنة والمتمثلة بـ (56.5 ٪)، صنّفوا الفئة العمرية من (10 إلى 20) سنة، أنها الفئة الأكثر تعرضاً للابتزاز، تليها الفئة العمرية من (20 إلى 30) بنسبة (41.5 ٪)، وأخيراً من (30 إلى 40) سنة، بنسبة ضئيلة جداً بلغت (2 ٪). كما لفتت الدراسة إلى أنّ (96.5 ٪) من المستجوبين، رأوا أنّ الإناث هم أكثر تعرضاً لجرائم الابتزاز الإلكتروني، في حين وضع (3.5 ٪)، فقط الذكور في خانة الأكثر تعرضاً.

- لفتت النتائج إلى أنّ النسبة الأكبر من العيّنة والمتمثلة بـ (76.4 ٪) اعتبرت أنّ غياب الوعي على رأس الأسباب التي أدّت إلى تفاقم جريمة الابتزاز الإلكتروني، وهي نسبة تتواءم مع إجابات المبحوثين ونسبة الـ (88 ٪)، التي



عبّرت عن عدم رضاها التام عن الدور التوعوي لوسائل الإعلام، ما يُحتمّ تعزيز الوعي لدى الجمهور في ما يخص هذه الظاهرة. وقد حلّ في المرتبة الثانية بنسبة (45.7٪)، ضعف الرادع القانوني، الأمر الذي يُحتمّ على وسائل الإعلام الإضاءة على الجانب التشريعي وتعريف الناس به من جهة، وتسليط الضوء على ضرورة تعزيز المظلة القانونية لتلائم التطور التكنولوجي عبر الضغط على المسؤولين وأصحاب القرار السياسي والتشريعي. وفي المرتبة الثالثة حلّت وسائل التواصل الاجتماعي بنسبة (31.2٪) كأحد الأسباب التي ساهمت بتفاقم جريمة الابتزاز الإلكتروني وهي نسبة لا بأس بها، وقد تكون أكثر من ذلك واقعاً، حيث وفّرت هذه الوسائل البيئة المناسبة وأدوات الابتزاز للجنة، ما جعل الابتزاز أكثر سهولة من حيث قدرة الجاني على الوصول إلى أكبر شريحة ممكنة من الرأي العام والتشهير بالضحية على مستوى واسع. وفي المرتبة الرابعة حلّ هدف الربح المادي بنسبة (32.2٪)، فيما رأت نسبة قليلة جداً لا تتعدّى الـ (0.5٪)، أنه مرض نفسي.

المصادر والمراجع

أ. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. بنت حجاب، أمينة (2016). تصور مقترح لتنمية الوعي الوقائي لدى الفتيات من جرائم الابتزاز، رسالة دكتوراه في العلوم الأمنية، الرياض.
2. الخالدي، عبير (2019). تداعيات الابتزاز الإلكتروني على الشباب والأحداث الصغار وسبل المواجهة والعلاج، العراق: مركز النهرين للدراسات الاستراتيجية، قسم الدراسات الاجتماعية.
3. الرواشدة، مصطفى، (2020). جريمة الابتزاز الإلكتروني في القانون الأردني، عمان: مركز الكتاب الأكاديمي للنشر والتوزيع.
4. الرويس، فيصل (2020). الوعي الاجتماعي بظاهرة الابتزاز الإلكتروني لدى الأسرة في المجتمع السعودي: دراسة ميدانية للعوامل والآثار، السعودية.
5. شكر، عبد السلام، (2019). الإعلام التوعوي المفاهيم والمجالات، عمان: مركز الكتاب الأكاديمي للنشر والتوزيع.
6. صالح، إسماعيل (2022). الابتزاز الإلكتروني، العراق: جامعة ديالى.
7. عبد الكريم، بان حكمت (2022). الإطار القانوني لجريمة الابتزاز الإلكتروني، كلية القانون، العراق: الجامعة المستنصرية.
8. المبارك، عباسي (2020). الجرائم الإلكترونية وسبل مواجهتها على المستوى الوطني والدولي، الجزائر: جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي.

ب. المقالات في المواقع الإلكترونية

1. ابتزاز مئات الأطفال في بريطانيا عبر الإنترنت (2013). تاريخ استرجاع الموضوع (2023-10-16). عنوان الموقع: <https://cutt.us/gzyPK>.
2. خيري، أمين (2022). الابتزاز الإلكتروني يعاني نقص الثقافة والتركيز على الجنس، تاريخ استرجاع الموضوع 2023-11-25. عنوان الموقع: <https://cutt.us/g1Zhz>.
3. صبري، صالح، (2022). الابتزاز الإلكتروني؛ أبرز 8 أسباب للابتزاز مع



الحلول والوقاية، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-12-8). عنوان الموقع: <https://cutt.us/5tMcI>

4. محمد، ريهام (2023). الابتزاز الإلكتروني؛ أبرز 8 أسباب للابتزاز مع الحلول والوقاية، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-11-26). عنوان الموقع: <https://cutt.us/sxaM2>

5. مرزوك، أحمد (2020). «الأبعاد الاجتماعية لجرائم الابتزاز الإلكتروني»، العراق: كلية الآداب بجامعة القادسية.

6. المطيري، نوف علي. (2016). دور شبكات التواصل الاجتماعي في الابتزاز المؤدي إلى الجريمة غير أخلاقية، رسالة ماجستير في علم الاجتماع تخصص التأهيل والرعاية الاجتماعية. الرياض: جامعة نايف العربية.

7. الوصيف، آية (2023)، إحصائيات لجرائم الابتزاز الإلكتروني في الدول العربية ومكافحتها، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-11-15). عنوان الموقع: <https://cutt.us/s6sJw>

ج. المواقع الإلكترونية

1. بصمة أمان للأمن السيبراني (2023). ضحايا الابتزاز الإلكتروني وكيف يتم التعامل معهم، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-12-1). عنوان الموقع: <https://cutt.us/iTlWn>

2. الجيش اللبناني (2004). جرائم الكمبيوتر، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-11-15). لبنان: مجلة الجيش، العدد 232، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-11-15). عنوان الموقع: <https://cutt.us/wA3sS>

3. ساير وان (2021). أضرار الابتزاز الإلكتروني، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-12-3). عنوان الموقع: <https://cutt.us/6JJnV>

4. قوى الأمن الداخلي (2023). سبل الوقاية من مخاطر الإنترنت، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-12-4). عنوان الموقع: <https://cutt.us/tDtIJ>

5. مركز الأبحاث القانوني (2023). جريمة الابتزاز الإلكتروني وأركانها وكيفية

- إثباتها وأهم 7 أسباب لابتزاز الفتيات، تاريخ استرجاع الموضوع (10-13-2023). عنوان الموقع: <https://www.legal-research.online>.
6. مركز الأبحاث والدراسات في المعلوماتية القانونية (2018). حماية الحق في الخصوصية المعلوماتية، دراسة تحليلية لواقع الحماية وتحديات العصر، لبنان: الجامعة اللبنانية.
7. النجاح (2023). ما هو الابتزاز الإلكتروني، وكيف أتصرف عند حدوثه؟، تاريخ استرجاع الموضوع 2023-11-28. عنوان الموقع الإلكتروني: <https://cutt.us/FUUpo>.

د. الدوريات

1. بن عبد الرزاق، الغديان (2018). صور جرائم الابتزاز الإلكتروني ودوافعها والآثار النفسية المرتبطة عليها من وجهة نظر المعلمين ورجال الهيئة والمستشارين النفسيين، السعودية: كلية الملك فهد الأمنية، مجلة البحوث الأمنية.
2. البياتي، رنا (2021)، الابتزاز الإلكتروني، العراق: جامعة واسط، كلية الآداب، مجلة لارك للفلسفة والإنسانيات والعلوم الاجتماعية، المجلد (1)، العدد 44.
3. حميد، حسين (2021). جريمة الابتزاز الإلكتروني، العراق: جامعة ذي قار، كلية القانون، مجلة القانون للدراسات والبحوث القانونية، العدد 22.
4. الخالدي، عبير (2020). دور الوعي الاجتماعي في مواجهة الابتزاز الإلكتروني للمرأة، العراق: جامعة واسط، «مجلة كلية التربية».
5. الراجحي، عبد الله (2022). الابتزاز الإلكتروني ظاهرة مدمرة يجب مواجهتها.. والحوار المفتوح مع الأبناء هو الحل، صحيفة «سبق» الإلكترونية، تاريخ استرجاع الموضوع (2023-12-4). عنوان الموقع: <https://cutt.us/xYtPU>.
6. السويدي، شريفة، نوفل، زيزيت (2023). أسباب الابتزاز الإلكتروني والآثار الاجتماعية والنفسية المرتبطة به، الإمارات: جامعة الشارقة، مجلة الآداب العدد 146.



- Botero to Montesquieu,» in: *Journal of Early Modern History*, 9, 1/2 (2005), pp. 109–180.
29. Said, Edward W. *Orientalism* (London: Routledge, 1980).
 30. Said, Edward W. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981).
 31. Schaar, Stuart, «Orientalism, at the Service of Imperialism,» *Race & Class*, Vol. 21, No. 1, 1979.
 32. Shams al-Din al-Amili, Shaykh Muhammad Mahdi. *The Revolution of Imam al-Husayn (a). Its Impact on the Consciousness of Muslim Society*. Trans. From the Arabic *Thawrat al-Husayn fi l-wujdan al-sha'bi* by Ian Keith Anderson Howard (Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland: Al-Islam.org, 1985; <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/15980>).
 33. Searight, Sarah. *The British in the Middle East* (London: East-West Publication, 1979).
 34. Thompson, John B. *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication* (Stanford: Stanford UP, 1991).
 35. Vatikiotis, Panayiotis Jerasimof. Ed. *Revolution in the Middle East, and other Case Studies* (London: George Allen & Unwin, 1972), 7-17.
 36. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (first published in 1904/5; London: Penguin 2002).
 37. Webster, Richard. *A Brief History of Blasphemy: Liberalism, Censorship, and 'The Satanic Verses'* (London: The Orwell Press, 1990).
 38. Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and its Fall* (Calcutta: The University Of Calcutta, 1927).
 39. Wittfogel, Karl August. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale UP, 1957).

14. Gurr, Ted Robert. *Why Men Rebel* (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1970).
15. Hafez, Mohammad M. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World* (Boulder and London: Rienner, 2003).
16. Herman, Edward S. and Chomsky, Noam. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (New York: Pantheon Books, 1988).
17. Hussain, Asaf. *Western Conflict with Islam. Survey of the Anti-Islamic Tradition*. (Leicester: Volcano Press, 1990).
18. Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (first published in 1836; Cambridge: Cambridge UP, 2013).
19. Lewis, Bernard, «Islamic Concepts of Revolution,» *Revolution in the Middle East, and other Case Studies*, ed. Panayiotis Jerasimof Vatikiotis (London: George Allen & Unwin, 1972), 30-40.
20. Luther, Martin. *Luther's Works*, Vol. 46, ed. by Helmut T. Lehmann (Philadelphia: Fortress Press, 1967).
21. Machiavelli, Niccolò. *Il Principe* (first 1513, ed. by Giorgio Inglese, Turin, 2006).
22. Madelung, Wilferd. *The Succession to Muḥammad: A study of the early Caliphate* (Cambridge: Cambridge UP, 1997).
23. Marx, Karl, «The British Rule in India», first in 1853: *Karl Marx and Friedrich Engels. Collected Works*, New York, NY 1975–2004, vol. 12, pp. 125–133.
24. Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven and London: Yale UP, 1985).
25. Montesquieu, Charles de Secondat. *De l'Esprit des Lois* (first published in 1748; Paris: Garnier Frères 1973).
26. Munson, Henry. *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven & London: Yale UP, 1988).
27. Nasir, Sari, J. *The Arabs and the English* (London: Longman, 1979).
28. Rubiés, Joan-Pau, «Oriental Despotism and European Orientalism:



Works Cited

1. Banman, Zygmunt. *Thinking Sociologically*. (Oxford: Blackwell, 1991).
2. Bergman, Hermas J. «The Diplomatic Missionary: John Van ESS in Iraq,» *Muslims World*, Vol. 72, No. 3-4 (October 1982), 180-196.
3. Buheiry, Marwan R., «Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900,» *Arab Studies Quarterly*, Vol 4, No. 1-2 (Spring 1982), 1-16.
4. Burckhardt, John Lewis. *Notes on the Bedouins and Wahabys. Collected During His Travels in the East* (first published in 1830, Cambridge: Cambridge UP, 2010).
5. Cassandra, «The Impending Crisis in Egypt,» *The Middle East Journal*, vol. 49, no. (1995), pp. 9-27.
6. Chomsky, Noam. *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* (London: Pluto, 1988).
7. Curtis, Michael. *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India* (London: Cambridge UP, 2009).
8. Davis, Eric, «Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt» in Said Amir Arjomad, ed. *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Albany: State University of New York Press, 1984).
9. Dekmejian, Richard Hrair, «The Islamic Revival in the Middle East and North Africa,» *The World of Islam*, Vol. 78, No. 456 (APRIL, 1980), 169-174, 179.
10. Djait, Hichem. *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Los Angeles: University of California Press, 1985.
11. Enayat, Hamid, «The Resurgence of Islam: The Background,» *History Today*, Vol. 30, 2 (February 1980).
12. Faksh, Mahmud A. *The Future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria and Saudi Arabia* (Westport: Praeger, 1997).
13. Fowler, Roger. *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press* (London and New York: Routledge, 1991).

contemporary resistive practice) that it shares with any revolt anywhere, i.e. social and political factors. Such project would certainly have to critically inquire the Euro- and US-centrism of Social Movement Theory and ask for the plausibility and limits of its explanations when applied to the Shi'a. Yet a comparative study of Shi'i revolt based on both, sound insider-knowledge and international research, will also have to place its specific subject matter within the broader history of shared humanity.

In lieu of a conclusion, allow us this partial resume: Any critical undertaking aiming at complementing, if not countering, the dominant representation of Shi'a Islam must be aware of the continuing effects of the Orientalist discourse, both within and without academia. In our view, turning the question of resistance into an object of investigation from a decisively Shi'i subject position necessitates the obviously: a critical scholarly stance that is aware of both, the stereotyping pattern of Orientalist misrepresentations and the risk of essentializing what is distinctive and maybe unique about the Shi'i notion and practice of revolt. A comparative study of collective resistance that places the example of Imam al-Husayn at its center faces the epistemological and theological challenge of exploring the particularism and uniqueness of Shi'i revolt without at the same time denying those aspects of Shi'i resistance (regarding its sacred history and its contemporary resistive practice) that it shares with any revolt anywhere, i.e. social and political factors. Such project would certainly have to critically inquire the Euro- and US-centrism of Social Movement Theory and ask for the plausibility and limits of its explanations when applied to the Shi'a. Yet, a comparative study of Shi'i revolt based on both, sound insider-knowledge and international research, will also have to place its specific subject matter within the broader history of shared humanity.



the British correspondent Ian Mather wrote in the first year of the revolution that Imam al-Husayn's martyrdom «[...] has an honored—some would say obsessive—place in the Shia Muslims collective psyche, and most Iranians spend Thursday and Friday contemplating it» («Iran's 36 million martyrs,» *The Observer*, 2/12/1979).

Western media representations of the Islamic revolution do not ask for the importance of Imam al-Husayn's example for the revolt against oppression in the course of the Islamic revolution. Not willing to accept the revolution as an expression of resistance, mainstream media explains the Iranians' struggle against local tyranny and imperial hegemony with the contradictory qualities of what is presented as a transhistorical Shi'i psychopathology—a collective psyche irrationally caught between unconditional obedience under religious authority, fanatic anti-modernism, fundamentalist hatred of the West, intrinsic patriarchy, and violent martyrdom.

Conclusion: The challenge of an antithetical representation of resistance in Shi'a Islam

We have tried to demonstrate that the Western discourse on Islamic notions of resistance or on Islamic despotism for that matter is not a passive recitation of facts and globally accepted views. Any critical undertaking aiming at complementing, if not countering, the dominant representation of Shi'a Islam must be aware of the continuing effects of the Orientalist discourse, both within and without academia. At the same time such project can hardly escape from a serious comparative opposition to the criticized Orientalist discourse. Turning the question of resistance into an object of investigation from a decisively Shi'i subject position necessitates the obviously: a critical scholarly stance that is aware of both, the stereotyping pattern of Orientalist misrepresentations and the risk of essentializing what is distinctive and maybe unique about the Shi'i notion and practice of revolt. A comparative study of collective resistance that places the example of Imam al-Husayn at its center faces the epistemological and theological challenge of exploring the particularism and uniqueness of Shi'i revolt without at the same time denying those aspects of Shi'i resistance (regarding its sacred history and its

media showed a decisive unwillingness to acknowledge any rational reason for the popular mass movement. Instead of portraying the many details underlying and triggering the revolution, Khomeini was accused of nothing less than calling for «a holy war on the world» (Ibid. 107). This coverage was rich of assumptions, suggestions, and long-established stereotypes strongly entrenched in the Orientalist archive (Said 1980; Webster, 1990). If Shi'ism has been directly addressed during the first decade of the Islamic revolution of Iran, it basically appeared as a religious sect of fundamentalist fanaticism, extremism terrorism, and patriarchal oppression. Overusing the visual trope of the veil, of the hijab or the «chador,» Islamic Shiism was notoriously related to male dominance without consideration or explanation of religious and pious perspectives. Evoking a backwardness that is incompatible with the Western notions of (gender) freedom, *The Daily Telegraph*—a daily newspaper considered among Britain's quality press—argued that since the implementation of Islamic Shia law «under the Ayatollah's rule, women's role has been relegated to a subsidiary one in that they have barred from many jobs. Their main contribution has been to provide children for the revolution» (*Daily Telegraph*, 31/11/1989, p.10).

Particularly at the early stages of the Iranian revolution, Western media focused on the ways religious Shia leaders took over political power («Mosques tighten its grip on Iran,» *The Guardian*, 14/8/1981) or the revolutionary legitimization and use of force against the opponents of the revolution within and without Iran («Khomeini defends the sword,» *Daily Telegraph*, 10/9/1981). Special attention was given to Islamic codes of punishments applied on individuals who had violated the Islamic rules («Revenge is swift on the rapists of Iran,» *Daily Telegraph*, 7/3/1979 and «Thief's hand cut off in Iran,» *Daily Telegraph*, 28/4/1981). While Shi'ism was regularly represented by practices like praying, the veiling, or the collective commemoration of Imam Husain's murder in the streets of Tehran, notions and religious rites of martyrdom received particular symbolic attention. They were seen as expressions of the deeply irrational collective psyche of Shi'ites. Exaggerating the ritual role of martyrdom in Shi'ites' spiritual identity and thereby implicitly negating the importance of Imam al-Husayn as a role model for worldly resistance,



dividing the world into pro- and anti-American (or pro- and anti-Communist), an unwillingness to report political processes, an imposition of patterns and values that are ethnocentric or irrelevant or both, pure misinformation, repetition, an avoidance of detail, an absence of genuine perspective ... The result is that we have redivided the world into Orient and Occident — the old Orientalist thesis pretty much unchanged — the better to blind ourselves not only to the world but to ourselves and to what our relationship to the so-called Third World has really been.» (Said 1981: 40)

The Islamic revolution has gradually introduced a new political and cultural discourses regarding the national interests of Western nations within the Middle East, i.e., the safe supply of oil, the geostrategic stability of the region, and the conditions of unrestricted international trade, and the protection of Israel. Media representation resonated these themes by turning it into a conflict between «Us» (and our legitimate interests) and «Them» (and their «medieval», and «authoritarian» order). Such representation not only assumes a shared and coherent interests of Westerners but also takes for given a consensus on Islam and Muslims as a coherent entity that stands for everything the West does not like about the Middle East's new socio-political pattern (Said 1981: xv). Although the effects of the Islamic revolution were decisively contemporary, mainstream coverage of Iran during and after the overthrow of the Pahlavi regime basically cemented a malevolent, ahistorical image of Muslims and Islamic culture. Eliminating both history and the specific configurations which led to the Islamic revolution, Western media thus constructed an almost «'ageless Persia' underlying the 'Persian psyche'» (Ibid. xxvii). It was primarily on this basis and not in reference to the specific traditions of Shi'ism or particular Shi'i modes of resistance that the revolution was explained to the Western audience.

However, sometimes and in particular after the takeover of the US embassy in Tehran, news media complained about what was variously described as the Shi'i «Ideology of Martyrdom» (Ibid. 77) or «Iran's Martyr Complex» (Ibid. 78). Linking the Islamic revolution to an assumed psychic contradiction between Shi'ites' intrinsic approval of authority (ergo despotism) and repressed violent anger (ergo irrationality), Western mass

1988; Chomsky 1989). In addition, the process of mediatization is embedded in the transmission of symbolic forms which resonate the dominant cultural discourse of identity and alterity within Western societies (Thompson 1991). In the case of Islam and the Islamic revolution, this discourse is decisively characterized by two main references: the first is the religious identity of Christianity, which historically has shaped the values of the West as well as its attitudes towards non-believers and non-Christians. The second reference is secularism, which after the withdrawal of Christianity from the political life dominated the Western self-identity. As a consequence, secular concepts of democracy, liberalism, freedom of expression, or tolerance formed the basis of Western political and cultural identity. Concepts outside these frames of reference tend to be seen as ideologically opposed and get represented in terms of negative values as not acceptable.

The images of Islam at work in Western media explain cultural difference as a threat. In this Islamophobic media discourse, the notion Islamic fundamentalism functions as the key ideological construct. Muslims appear as decisively irrational extremists. Such anti-Islamic ideology was formed in historical and recent clashes with the Islamic world. It evokes a coherent Western identity against the image of a quasi-eternal enemy holding different values and living a different way of life. Thus, media news participates in the making an «in-group» and an «out-group,» as mutually complementing oppositions. The in-group can be a nation, a society, a political party, a government or a pressure group which strengthens its coherence by emotional attachment, trust, security and cooperation. It perceives the out-group as a group which believes in values opposite to its own values and often disapproves of it. Thereby members of the in-group have a vague and fragmentary vision of what is happening in the out-group and they poorly comprehend its conduct. They regularly expect the out-group to act against their interests and seek to do them harm (Bauman 1990:40-50). The very pattern was at work in the Western media coverage of the Islamic revolution in Iran, whereby the West and pro-Western actors represent the in-group and Iranian Muslims the out-group:

«Representations of Islam have regularly testified to a penchant for



the Western media representations of the Islamic revolution are prefigured by a complex relationship between media and society, on the one hand, and media and state, on the other. It is against this background that news gets selected and materials presented. It is on this basis that images and language are chosen to convey in what light the Islamic revolution is supposed to be seen. The factors determining the ways in which the Iranian revolution was constructed in the press are mainly confined to three important areas: the source-journalist interaction; dominant western cultural values; and the journalists' professional and personal ideologies. These factors regulate the equally subtle and complex relationship between press, state, and society. While the state is usually represented by official representatives propagating its interests, the relation between news media and society is characterized by much more complex cultural symbols. However, in media practice, the political and socio-cultural spheres constantly interweave.

On a technical level, the interaction between a journalist and a source contributes to the news construction. Formal and informal, these interaction with sources provide journalists with so-called facts or opinions and influence a particular agenda setting and, in the long term, public opinion. Hence, sources can directly inspire media topics, promote or restrain the content, and influence journalistic contextualization. The interactions and relationships between journalists and their sources are reflected in the roles sources get to play in the news-making process. In the coverage of the Islamic revolution, journalists have shown great inclination towards particular sources so that their interaction almost formed a relation of symbiotic dependence. Three major sources were most notable in the coverage of Iran during and after the revolution: Western official sources, Western and Iranian experts, and the Iranian opposition. These selected sources were the primary definers of the ways Iran was represented to the Western public. Those considered illegitimate sources (i.e. Iranian official sources) were regularly excluded. With a view to the complex connection of ideological and communicative power with economic, political and social power, Edward S. Herman and Noam Chomsky have explained the political economy underlying the manufacturing consensual media output within a propaganda model (Herman and Chomsky

and Shi'ism for the militant purpose of reinterpreting Shi'ism into a «kind of Islamic liberation theology» (57).

Media coverage of (Shi'i) Islam and the Islamic revolution

If scholarly works on Islam and Islamic despotism rarely differentiate between Sunnites and Shi'ites, this is certainly the case for Western mass media representations. There seems to be a consensus at work in mainstream media coverage of Muslim societies which is not in need of such differentiation. This might be partly due to the simple fact that the average Western reader of newspapers or watcher of TV news doesn't know of this schism in Islam. However, the Orientalist pattern of a transhistorical Muslimness at work in media representation does neither allow for complicating the essentialist notion of the Islam as a monolithic entity, synonymous with terrorism and religious hysteria. In addition, it seems to be important to see mass media within the context of their dependence on specific sources of information, principally academic and government institutions, for the knowledge they disseminate. In fact, Western media opinions quite often derive from those academic and government 'experts' to whom the media provides a forum. Hence, one cannot be surprised that centuries-old images of Islam as «a murderous and tyrannical religion, the quintessence of all cruelty» (Webster 1990: 139) which have operated to foster Western colonialism, are repeated in contemporary Western media news to justify hegemonic foreign policies. While the dissemination of historically prefigured images of the Islamic world does not result from one monolithic concept, wholly determining views of Muslim cultures and societies, an ideological consensus is formed that «sets limits and maintains pressures» (Said 1981: 49) on the individuals and groups who produce and circulate 'knowledge' about that very part the world within in mainstream Western mass media. In other words: the media discourse on Islam is anything but ideological disinterested.

This became particularly obvious after the outcome of the Islamic revolution in Iran and the fall of the Persian Shah in 1979. Without underestimating the relative autonomy of journalists whose professional ethos would allow them to reject total submission to dominant cultural codes and ideologies,



To this day his revolt is discredited as an emotional upheaval that was lacking practical political consideration. In this view the very notion of Shi'i rebellion is interpreted a traditional call for revenge that appeared only after the murder of Imam al-Husayn when many called for rising to avenge him, than the rationally grounded civil expression of resistance against injustice and oppression.

A more elaborated discussion of Imam Husayn as a role model for Shi'i concepts of resistance and revolution against tyranny can be found in Henry Munson's *Islam and Revolution in the Middle East* (Munson 1988). The American anthropologist and scholar of Middle Eastern Studies is considered an expert in the study of so-called Islamic fundamentalism and militancy. His 1988 study openly admits to be a work of advisory with a view to American foreign policy. Although he comparatively considers various Middle Eastern Islamic movements of the 1970s and 1980s, Munson primary aim is to explain what are the lessons to be learned from the Islamic revolution (136-37). He wants to explain why an Islamic revolution did occur in Iran while Islamist revolutionary movements elsewhere failed (vii). To answer this very question, he spends significant space on tracing how the figure of Imam al-Husayn was reinterpreted by the «fundamentalist Islamic ideologists» of the revolution as a «righteous revolutionary» (23). According to his argument, the original meaning of Imam al-Husayn's martyrdom in Shi'i sacred history and popular Shi'ism as reenacted every year on Ashura was a mythic model of a powerful spiritual patron «capable of forgiving sins and granting admission to heaven by virtue of his role of intercessor before God» (24). Following Munson, it was only during the 1960s and 1970s that Ayatollah Khomeini and others turned the «Lord of the Martyrs» into «a revolutionary leading the oppressed against their oppressors» (Ibid.). Affirming the general Orientalist pattern of Islamic despotism and Muslims' passive obedience, he argues that before this strategic reinterpretation «the mere existence of the story of Husayn's martyrdom has never, in and of itself, induced Shi'is revolt against oppressive government» (25). Reading Iran's revolution as a fundamentalist movement, Munson devaluates the active emulation of Imam al-Husayn's revolt by Islamic leaders and activists as a deviation from the sacred history of Islam

religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Wellhausen 1901) and *The Arab Kingdom and its Fall* (Wellhausen 1929) are such works. Here, Imam al-Husayn's revolt is basically represented as the ill-prepared attempt to power by a naïve person who demanded more than he actually did (71). According to the German Orientalist «Husain let himself be lured out of his retreat in Mecca [...] besieged by the Kufaites begging him to come to them and accept their homage» (146) and fell in the battle of Karbala in an «attempt at revolution flickered miserably out» (147).

The 1979 revolution in Iran has undoubtedly led to a resurgence of scholarly and popular interest in Shi'ia Islam. While Shi'i history has long received less than its fair share of attention and effort from Western scholars, the events of 1979 clearly triggered some more severe studies in this important field. These studies pay particular attention to the first inter-Muslim war whose outcome marked the lasting schism between Sunnites and Shi'ites. Rarely they explore in-depth what can be considered the earliest Islamic revolution in history. Publications like Moojan Momen's *Introduction to Shi'i Islam* (Momen 1985) presents new scholarship on Shi'i history alongside the traditional Arab historiography, which still has great influence on Shi'ites' self-understanding. Momen pays particular attention to the question of the succession to the prophet Muhammad (not only on the question of who was the successor but also on the nature of the role of this successor) and other factors separating Shi'ites from the Sunni majority. The most comprehensive and probably most balanced Western study on the early caliphate is Wilferd Madelung's *The Succession to Muḥammad* (Madelung 1997). Acknowledging the fundamental importance of this conflict for the schism between Sunna and Shī'a, Madelung stresses Ali's early claim to legitimate succession, which gained support from the Shi'a, and Imam al-Husayn's revolt as one directly deriving from his father's claim (Madelung 1997: 11-22).

However, the heroic narrative Imam al-Husayn as recorded by Shi'i writers gets regularly questioned by Western scholars of Islam. The dominant image of Imam al-Husayn as a reckless man acting without rationally thinking about the consequences of his action rather than a self-conscious rebel motivated by his pious convictions and collective goals, has received little critical revision.



history, Panayiotis Jerasimof Vatikiotis (Vatikiotis 1972) explains Islamic despotism as the result of the assumed absence of the universal humanism of Christianity. For him the Christian notion of the rights of man on the basis of faith in equality before God did never «penetrate the new Islamic ethic (9). In his view, even the challenge and defeat of the Umayyads did not mark a change in Muslims despotic conception of authority or the sources of law and power. Hence, uprisings by Muslims therefore refer to «attitudes rather than political action» (11). Lacking the religious-cultural base of the idea of a just order which is radically different from the prevailing one, they can impossibly reflect any serious revolutionary commitment on the part of Muslims.

If Muslim resistance is at all acknowledged, it is usually explained as an aggressive and often decisively irrational reaction to economic deprivation or psychological alienation triggered by the frustration of severe impoverishment and failed modernization (Davis 1984; Cassandra 1995; Faksh 1997). Mohammad M. Hafez's important critique of this prevalent frustration-aggression approach of relative deprivation (Hafez 2003) suggests a more differentiated political interpretive model to understand contemporary Muslim rebellions. Yet, his argument that «Muslims rebel because of an ill-fated combination of institutional exclusion, on the one hand, and on the other, reactive and indiscriminate repression that threatens the organizational resources and personal lives of Islamist» (Hafez 2003: 21-22) only explains the interruption of radical Muslim movements onto Middle Eastern politics since the early 1980s. Hafez, too, does not for the specific historical legacies or unique religious traditions of rebellion in the Muslim world. Neither does he consider the particular Shi'i concepts of resisting injustice and oppression.

Imam al-Husayn's rebellion in scholarly Orientalism

Orientalist rarely differentiate between Sunnites and Shi'ites when making their readers believe that the self-proclaimed Judeo-Christian right to resist bad governments is alien to Muslims. In fact, the rebellion of Imam al-Husayn is hardly mentioned at all. If Shi'i notions of resistance and the rebellion of Imam al-Husayn are mentioned by Islamologists, this happens mainly in passing in studies on early Islamic history. Julius Wellhausen's *Die*

comparative sociology of religion by Max Weber and his idea of a necessarily European predominance in the history of world civilization (Weber 1904/5). For the popularization of the concept of Oriental despotism, the most influential 20th century scholar was certainly the German sociologist and US-emigré Karl August Wittfogel (1896–1988). Although criticized by some as empirically unsound, ecologically determinist and ideologically functionalist, his monumental 1957 study *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (Wittfogel 1957) engendered a transdisciplinary debate on despotic authority as the inevitable political order in so-called Oriental lands.

Hence, one cannot be surprised that scholars of Islam, too, have adopted the general interpretive pattern of Oriental despotism to their respective field of studies. Probably the most influential proponent of the concept of Islamic despotism among so-called Middle Eastern experts was Bernard Lewis. The long-lasting impact of his very generalizing statement that «[t]he Western doctrine of the right to resist bad government is alien to Islamic thought» (Lewis 1972:33) cannot be overestimated. Lewis argues that even the most popular term used by Arabs for revolution in the 20th century, *thaura*, was a gradually diminishing meaning as it tends to be applied to all types of political upheaval and disorder. He basically applies 19th century philological techniques to explain contemporary Muslim societies in the Middle East as categorically fatalistic and politically passive. Drawing on the classical Arabic etymology of the modern concept of revolution (*thaura*) and its verbal root (*thara*: to be stirred) he directly relates the Islamic understanding of resistive uprising to a ‘grumpy camel reluctantly standing-up’ (38). The blatantly racist strategy of selective semantic connotation is further supported by the argument that the prophetic imperative to resist impious governments was reduced by several «fatal flaws» (33). According to this argument the lack of legislation and institutions that allow for popular action against the ruler and the inordinate obligation of Muslims to avoid disorder (*fitna*) make revolt virtually impossible. Following Lewis’s narrative, resistance, rebellion and revolt became therefore synonymous with sedition and dissidence against the established Islamic order—and therefore apostasy. Whereas this argument pretends to be solidly grounded in the knowledge of Arabic and Islamic



consequence, Muslims appear in dominant Western representations as lacking the capacity to deviate from the imperative to obey a patriarch, a religious scholar or political authority.

The Western notion of Oriental Despotism can be traced back to Aristotelian political philosophy. Over the centuries, it has assumed multiple variations depending on the specific contexts, individual attitudes, and concrete interests determining the works of philosophers, political theorists, travelers, diplomats, missionaries or administrators. The classical scheme of the arbitrary power of Oriental sovereigns and its implications for the ideology of imperial domination has influenced Western attitudes towards non-European cultures and Muslim societies particular considerable. In Aristotle's thought the concept proofed an effective tool of recognizing Greek identity superior over other «barbarous» nations and enemies. It particularly affirmed the assumption that Persians were subordinate slaves by nature because they accept—

voluntarily or passively—despotic power. It was first the Italian philosopher Machiavelli who after the emergence of the Ottoman Empire at the end of the 13th century adjusted the concept of Oriental despotism to the European Christian fear of Islamic expansion (Machiavelli 1513).

During the age of Enlightenment, the notion of Oriental despotism functioned as a particularly important idea, especially for the writings of Montesquieu. Using works of travel literature as essential sources, the French philosopher identified Islam with the quasi-natural milieu of despotism. In his view, Muslims live under the conditions of despotism because of the strong interference of religious matters into the political affairs (Montesquieu 1748). In early modern European thought, the discourse of despotism is almost intrinsically linked to Orientalist representations of Islam (Rubiés 2005). Hence, one cannot be surprised that political thinkers of the 19th and 20th century, too, drew heavily on the Orientalist concept to develop their Eurocentric models of modernization and Western exceptionality (Curtis 2008). This is true for the writings of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Karl Marx on what they have variously described as Asia's civilizational immobility or its particular mode of production (Marx 1853) as it is for the

which distort local contexts and intentionally fail to perceive the point of view of their subject matter. As a consequence, specific religious, cultural, political or economic factors of local conflicts get regularly covered within the modernized framework of Orientalism:

«Modern day Orientalists who write about Islam have shed the overt hostility of the 19th century missionary scholars who viewed Islam as a heathen religion, unworthy of respect. Tolerance and inter-cultural understanding have been actively performed in Islamic studies in keeping with the accommodation and evidence of conflict that characterized US actions in its first ventures in the Middle East, but beneath the facade of understanding, most Orientalists basically view Islam as an underdeveloped religion, just as the Middle East is an underdeveloped area» (Barbec et al. 1975: 19).

Orientalist pattern of misrepresentations thus persist and function under new labels. The same continuing effects seem to characterize the particular Orientalist discourse revolving around the concept of Islamic despotism.

Islam as the paradigmatic location of Oriental despotism

Today, most scholars of social movements would agree that resistance and rebellion against injustice and repression form a constant and indeed transcultural pattern in the history of human and social behavior (Gurr 1970). Yet, when it comes to the question of revolt by Muslims in scholarly debates by Western area specialist, Islamic studies scholars, or journalists, we regularly find a significant restriction to this universal understanding of resistive movements. The scholarly reluctance to include Muslims in the transhistorical pattern of resistance is grounded in the assumed distinctiveness of Islam and the Muslims' lack of civic identity. The dominant insistence on what is regularly presented as the unique incapacity of Muslims to intentionally, rationally, and efficiently resist bad government has a long tradition in Western thought. It is firmly anchored in the history of Orientalist discourse and in particular in conceptions of Oriental despotism. Accordingly, despotism has afflicted Muslims from early theology to modernity. Islam is seen inherently totalitarian or fatalistic. Its rulers, the state or its surrogates are explained to reign supreme with no space for dissent or dissidence. As a



service and stationed in Tehran. His *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, published in 1824, was considered by the author himself to be the «ripened product of his Persian experiences and reflections» (Searight 1979: 258). The central character of this fictional work is a barber's son who is notoriously cheating his clients. Dressed in the narrative conventions of mockery, the novel strips Iran of its serious glamour to show what is presented as its deeply rooted roguish character. Iranians were, thus, grouped in the negative ranks in which the colonial-racist hierarchies already had placed Arabs and Turks. When *Hajji Baba* first appeared, the Iranian Ambassador to London, Mirza Abdul Hassan, wrote to Morier that «Persian people are very bad people, perhaps but very good to you, sir. What for you abuse them for?» (Searight 1979: 259). Nevertheless, the literary character of Hajji Babas presented in the series was considered by many British readers «typical not merely of the life and surroundings, but of the character and instincts and manner of thought of his countryman» (Searight 1979: 258).

Travelogues and other popular Orientalist representations such as paintings show two dominant pattern that allow to derive the West's right to rule over Orientals from the stereotypic perception of Orientals as a people intrinsically incapable of ruling themselves:

«The first was the insistent claim that the East was a place of lascivious sensuality, and the second that it was a realm characterised by inherent violence [...] if it could be suggested that the Eastern people were slothful, preoccupied with sex, violent incapable of self-government, then the imperialist would feel himself justified in stepping in and ruling» (Kabbani 1986: 6)

While colonial Orientalism began to slide from its pedestal in the course of political decolonization, Orientalist representations did by no means diminish after the formal independence of formerly colonized countries. When after World War II, American imperialism emerged as the new force in the Middle East, writings by Orientalists continued to influence a new breed of specialists in Islamic studies. Adjusted to newly developed programs like Area Studies their works maintained significant influence on a new generation of regional specialists. As we will discuss with a focus on the question of revolt and resistance in Islam, these studies still projected Western-centered approaches

popular Oriental travelogues. Whatever were the individual reasons, these writings regularly reinforced stereotypes and hostility to both Islam and Muslims (Said 1978; Kabbani 1986).

Already in the seventeenth century English travelers had begun to journey into the Middle East. «One such early traveller (William Lithgow) considered the Muslims ‘infidels’ and he divided them into the two categories, the tolerable Turks and Moors and the intolerable Arabs. The latter were considered thieves, the Moors cruel and the Turks «ill-best of all the three...yet all sworn enemies of Christ» (Sari 1979: 28). Among the most influential Orient travelers of the early nineteenth century was the Swiss explorer John Lewis Burckhardt (1784–1817) who travelled under the name of Sheikh Ibrahim Ibn Abdullah. Known in the West for his rediscovery of the ancient Jordanian city of Petra, he was commissioned by the African Association to discover the source of the river Niger. In preparation for this early 19th century journey, for which he needed to pass as Muslim, Burckhardt spent two years studying Arabic in Aleppo, before travelling widely in Arabia and Egypt. His widely circulated *Notes on Bedouins and Wahabys* (Burckhardt 1830), first published in 1830, reinforced already established negative images of Arab Muslims. Although, he considered Turks to be more «cruel,» his sweeping generalizations about his Arab hosts were not flattering either. Burckhardt argued that «Arabs may be styled a nation of robbers whose principal occupation is plunder, the constant subject of their thoughts» (Sari 1979: 59-60). Similarly, Edward William Lane’s (1801-76) *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Lane 1936) mainly written during his stay in in Egypt between 1833 and 1835, advanced to almost a compulsory reading for Westerners travelling to and studying the Middle East. While many travelers showed particular interest in Turks and Arabs, they did not ignore the Muslims of Persia. In the course of the 19th century and particular during the Anglo-Russian colonial rivalry, the British had gained enormous influence over the ruling elite of Iran. First portraits of the country had already been published by Robert Porter in his 1820 travelogue (Porter 1820).

Much greater impact on the British imagination of the Orient and Islam had James Morier’s *Hajji Baba* series. The novelist Morier had been in diplomatic



In the course of the 19th century older approaches to the study of the so-called Orient and Islam had partly given way to a new discipline with more rigorously formulated methods. Claiming to keep with the development of scientific standards of its time, this process of refined institutionalization formed a general consensus of how to study Muslim cultures and societies. Orientalist views have since then become «an integral part of Western culture» (Schaar 1979: 68). The works of men such as Silvestre de Sacy, Ernest Renan, Edward William Lane «made Orientalism effective and congruent with the interests and political concerns of imperialist rulers» (Ibid. 69). As Said has put it, modern Orientalism's function was «to understand in some cases to control, manipulate, even incorporate, what is a manifestly different world» (Said 1980: 12).

While some scholars of Orientalism supported the colonial project by justifying military conquests, others were directly involved by providing colonial administrations with interpretations which disputed native Muslim's own perceptions of Islam. Colonial administrators in turn used Orientalist expertise for the «pacification of the colonized territories as a means to achieve their colonial objective» (Benaboud 1982: 7). Introducing the secular notion of a strict separation of politics from religion they legitimized those newly installed monarchies who openly collaborated with the occupiers. At the same time, secular doctrines derived from Western political models of subordinating the institution of church to monarchs and parliaments, found new advocates among Arab, Turkish and Iranian intellectuals as well as their Westernized political leaders.

Travelers, too, participated in the making and consolidation of Orientalist stereotypes. From the eighteenth century, an increasing number of Europeans were journeying to the far corners of Muslim lands. They reported what they observed as affirmations of their expectations and ignored what did not fit into their preconceived pictures of Muslimness (Rodinson 1974). The reasons for such voyages to the so-called Orient were manifold: while some wanted to escape their own culture or seek the pleasure of exotic discoveries and spiritual regeneration as travelling gentlemen and gentlewomen of leisure, others aimed at making a career for themselves as writers of increasingly

international relations» (Buheiry 1982: 7). He argued that if colonial powers would accepted Islam in principle, Muslim subjects to Western colonial powers would perceive their present rulers «as an anomaly» (Ibid. 7). Similarly, the Pan-Islamist movement was seen as a threat to Western colonial projects. Hurgonge believed that although the Islamic Caliphate was «over-religious», religious power was still in the hands of the Ulema (Muslim clergies). The key problem therefore remained: how could Islam be contained? One strategy «to weaken Islam» and «to render it forever incapable of great awakenings» (Buheiry 1982: 5) was presented to the French Government by Baron Carra de Vaux (1867– 1953), a specialist of Ibn Sina's work and a member of the French Catholic Institute:

«We should endeavour to split the Muslim world, to break its moral unity, using to this effect the ethnic and political divisions... let us therefore accentuate these differences, in order to increase on the one hand national sentiment and to decrease on the other that of religious community among the various Muslim races ... in one word, let us segment Islam» (Ibid.).

This strategy of «divide and rule» was used by almost all Western powers throughout modern colonial history and seems to be at work in Western foreign policy to this very day (Enayat 1980; Dekmejian 1980). While the division of the Ottoman Empire and other Muslim lands into nation-states politically divided the Muslim world, the general danger posed by Islam as a uniting and possibly resistive force transcending national boundaries, however, continued to plague implementation and consolidation of colonial dominance. It was this concern that necessitated reinterpretations Islam as a religion and the political order guided by the principles of Islam. The Algerian Mohammad Ben Rahal, of Oran Province, summarized this strategic devaluation of Islam as follows:

«[H]ostility is the dominant note in Europe's sentiment towards Islam [...] if the Muslim defends his home, religion or nation, he is not seen as a patriot but as a savage; if he displays courage or heroism, he is called a fanatic; if in defeat he shows resignation he is called a fatalist [... Islam is] ostracized, systematically denigrated, and ridiculed without ever being known» (Ben Rahal quoted in Buheiry 1982: 14).



European colonialism. In fact, the spatial emphasis of his critical undertaking concerns both, the imagined geography of Orientalist representations and their real geopolitical implementation. For him, the decisive zero point of modern Orientalism is therefore marked in by Napoleon's occupation of Egypt in 1798. He interprets the French military expedition as Europe's first encounter with an Arab-Islamic society, in which Orientalist knowledge is directly used for colonial purposes. The Proto-Orientalists of the Napoleonic Expedition used the image of a classical Orient to judge modern Egypt, its socio-political order and culture as degenerated and backward. By doing so, the occupation could be justified in retrospect, as an act of civilizational development aid. The colonial project claims to restore a culturally stagnant space to its former greatness. Thus, the terms Orient and Oriental were given a special administrative and executive connotation for the first time. They become established as legal categories that explain why what happened—the violent subjugation of the region by a Western power—had to happen.

The self-understanding of Orientalism is based on this dubious causal nexus. With the systematic collection of manuscripts and other information on the history and culture of the Middle East, a process of institutionalization began, in the course of which Oriental Studies not only established itself as an academic field in its own right. At the same time, it institutionalized a European system of stereotypical statements about the Orientals. This Orientalist archive is part of a mixed economy of military-diplomatic practices, religious-educational discourses, scientific authority, media representation, and artistic-literary productions. Orientalist representations—understood in this way—indeed have participated in both, the scholarly subjection and colonial subjugation of people from different parts of the globe. With a view to the Middle East, Western powers had identified one particular threat and that was Islam. Throughout the colonial era, one finds a considerable debate, as to how Islam should be contained—accordingly the dominant the colonial project could never be successfully implemented without the containment of Islam. When the Dutch Orientalist Snouck Hurgronge realized the danger posed by the Caliphate of the Ottoman Empire, he warned the colonial powers of the danger of «Muslims' political and religious beliefs in the arena of

claims. Hence, Islam advanced to a quasi-natural enemy. The consequence of this historical and theological constellation cannot be underrated. It set Europe and the West against Islam for a long period (Djait 1985; Hussain 1990). Early European critics approached Islam from a highly competitive religious standpoint. Thinkers like John of Damascus (675-749), Peter the Venerable (1094-1156) and Martin Luther (1483-1546) openly discredited Islam. They argued that the Koran was not revealed by God to its prophet Mohammad, but created by men and that it was a Satanic production aimed at discrediting the Bible and Christianity. Luther proclaimed that what the Turks were learning from the Koran was about Satan and not God. For him it was Satan directing them to destroy «the faith of Christians» (Luther 1967: 181). The call for crusades by Pope Urban II in 1093 echoed across Europe. Kings, Knights, soldiers as well as ordinary Christian women and children were recruited to fight Muslims in the Middle East. This call resulted in the first crusade campaign of 1096. The campaign was followed by many later calls, of the last was by Pope Innocent IV who commissioned the French King Louis IX to lead a campaign in 1245. With the fall of Acre in 1291, as the last crusader stronghold, Muslims finally regained control of the region before they faced another threat from the Mongols. The wars between Muslims and Christians, known as the Crusades, had a long-lasting effect on both sides of the conflictual divide. These military conflicts not only reinforced hatred and distrust among Muslims and Christians within the Middle East, but in addition brought the conflict to the Europeans' homes. Negative and fearsome images of Islam and Muslims dominated both, the institutionalized religious discourse of the church and popular discourse in the West.

What matters in the context of our discussion is that both, classic and modern Orientalism, must be understood as more than just isolated philological practices of subjugation, producing an awareness of the Oriental as a coherent cultural figure of the Other, far away from the material world. Instead, the inner appropriation processes of Western Oriental studies responded to external power relations and thus enforced a directly regimenting practice. Edward Said has powerfully illustrated this very historical interaction between the performative power effects of Orientalist knowledge and the history of



Orientalism and its patterns of representation

One cannot sufficiently understand the essentializing perception of Muslims as intrinsically obedient subjects, incapable of resisting against unjust rule, without a sustained exploration of the dense correlation between overseas practices of colonial domination and metropolitan forms of cultural representation. Edward Said's seminal 1978 study *Orientalism* (Said 1978) has by now been widely acknowledged as a foundational work for such colonial discourse analysis. Using Michel Foucault's micropolitical analysis of Western disciplinary regimes and Antonio Gramsci's concept of hegemony as a model, Said has developed a macro-archaeology of the Western knowledge of the so-called Orient. By tracing the theme of Eurocentrism and racism and its relation to colonialism, he demonstrates that the discursive construction of the Oriental as a coherent figure of the cultural Other is deeply embedded in the comprehensive power/knowledge complex of colonialism. Hence, we can grasp European representations of the non-European as hegemonial effects caused by colonial relations of power. At the same time, Said's study reminds us that within the dominant Western identity discourse, the Orientalized functions as the negative matrix par excellence. In this mode of identification, the pair of opposites Orient/Occident forms a cross-cultural equivalent to the inner-European dichotomy of irrationality/reason.

Said's critique of Orientalism was directed primarily at the phase in which the study of Arabic increasingly advances to an academic field in its own rank and the strong position of linguistics enabled a special combination of imagination and empirical observation. However, early Orientalist studies were first and foremost placed at the service of Christian *philologia sacra* and politics. Christianity had been well established in the Middle East for more than 600 years, when a new religion, Islam, revealed to a prophet named Mohammed (PBUH) emerged and quickly spread beyond the borders of Arabia. Christianity for the first time felt threatened within the very geographical spaces from which it had emerged. Christian belief was no longer the principal religion in the Middle East, and instead established its institutional center in Europe. For Christians, to acknowledge Islam would have meant to undermine their own position of exceptional religious truth

in revolutions, is the only revolution whose memory is still as alive and fresh to Muslims in the present time as it was to Muslims in the past» (Shams al-Din 1985 n.p.). While Muslims certainly differ about the degree of Imam al-Husayn's sanctity and the implications of his struggle for the important theological and political question of legitimate leadership in Islam, they basically agree that his determination to revolt against oppression represents a revolution which the principles and laws of Islam demanded to be undertaken for the purpose of saving an integrated umma from unjust rule.

When it comes to question of resistance in Islam one cannot but get the impression that Muslim self-perceptions and dominant Western representations are almost oxymoronic. Starting from this general observation, our paper seeks to critically trace the representation of Imam al-Husayn in both, scholarly and popular Western discourse. Drawing on the larger Orientalist discourse, it sets particular focus on the question of how (if at all) his struggle against tyranny is placed within the narrative of Islamic despotism and political quietism.

The first part of our paper uses selected scholarly works to revisit seminal conceptions Oriental and Islamic despotism as to then look at Orientalist interpretations of the battle of Karbala. It demonstrates that while most Western scholars of Islam described Imam al-Husayn's revolt only in passing to disqualify it as a premature and ill-prepared campaign by a reckless and violent rebel trying to secure despotic leadership for himself, Orientalists rarely acknowledged his struggle as one against the oppressive and anti-Islamic character of Umayyad rule. The second part of our paper explores the Western Media coverage of the Iranian Revolution of 1979. It illustrates how the traditional view of Shia Islam as a religion of political quietism was given a new interpretation—one that now stresses Shiites' tendency to fanatic irrationality, fetishistic martyrdom, and fundamentalist violence rather than acknowledging the revolution's original emancipatory impetus directed against local tyranny and global exploitation or its specific forms political activism inspired by the ideals of Imam al-Husayn.

The short concluding section points out some of the desiderata, challenges and possible predicaments regarding the comparative study of resistance in Shi'a communities.



conceptions of Oriental and Islamic despotism as to then look at Orientalist interpretations of the battle of Karbala. It demonstrates that while most Western scholars of Islam described Imam al-Husayn's revolt only in passing to disqualify it as a premature and ill-prepared campaign by a reckless and violent rebel trying to secure despotic leadership for himself, Orientalists rarely acknowledged his struggle as one against the oppressive and anti-Islamic character of Umayyad rule.

The second part explores the Western Media coverage of the Iranian Revolution of 1979. It illustrates how the traditional view of Shia Islam as a religion of political quietism was given a new interpretation—one that now stresses Shiites' presumed tendency to fanatic irrationality, fetishistic martyrdom, and fundamentalist violence rather than acknowledging the revolution's original emancipatory impetus directed against local tyranny and global exploitation or its specific forms of political activism inspired by the ideals of Imam al-Husayn.

.....

The concept of Oriental despotism has shaped the Eurocentric representation of Islam and Muslim societies for many centuries. According to the still prevalent Orientalist argument, the Western doctrine of the right to resist bad government is alien to Islamic thought. Thus, defeatism and quietism have been explained as transhistorical political attitudes of intrinsically obedient Muslims.

Commemorated by many Muslims and Shi'ites in particular, as a historical role model of emancipatory dissidence, the figure of Abū 'Abd Allāh al-Husayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib does not easily fit into such narrative. Playing a significant role in Shi'i popular consciousness, political symbolism and politics of resistance, Imam al-Husayn and the memory of Karbala rather seem to counter the essentializing synonymization of Islam and unconditional obedience. In fact, one can consider Imam al-Husayn's revolt against the oppressive rule of the Umayyad regime as the prototypical revolutionary resistance movement with a long-lasting impact: «The revolution of al-Husayn, among all the revolutions in the history of Islam which, itself, abound

No Place for Revolt? Imam al-Husayn and the Orientalist Discourse of Islamic Despotism

Prof. Dr. Mohammad Mohsen^(*)

Prof. Dr. Markus Schmitz^(*)

Abstract

The concept of Oriental despotism has shaped the Eurocentric representation of Islam and Muslim societies for many centuries. According to the still prevalent Orientalist argument, the Western doctrine of the right to resist bad government is alien to Islamic thought. Thus, defeatism and quietism have been explained as transhistorical political attitudes of intrinsically obedient Muslims.

Commemorated by many Muslims and Shi'ites in particular, as a historical role model of emancipatory dissidence, Imam al-Husayn does not easily fit into such narrative. Playing a significant role in Shi'i popular consciousness, political symbolism and politics of resistance, Imam al-Husayn and the memory of Karbala rather seem to counter the essentializing synonymization of Islam and unconditional obedience. In fact, one can consider Imam al-Husayn's revolt against the oppressive rule of the Umayyad regime as the prototypical revolutionary resistance movement with a long-lasting impact.

The first part of the paper uses selected scholarly works to revisit seminal

(*) Dean at the Doctoral School of Literature, Humanities and Social Sciences at Lebanese University.

(**) Visiting-Professor at the Doctoral School of Literature, Humanities and Social Sciences at Lebanese University.

دار بيروت الدولية



للطباعة والنشر والتوزيع

بإدارة الدكتور حسن محمد إبراهيم

بيروت - لبنان

009613973983

موقع المجلة الإلكتروني: www.sadaloulum.com

البريد الإلكتروني: sadaloulum@gmail.com

الرقم التسلسلي المعياري الدولي لتعريف الدوريات الإلكترونية: ISSN 2959-9431