متون

مجلة دورية أكاديمية محكمة تصدر عن
كلية العوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة -

المجلد الثامن/العدد الرابع
جانفي 2017

عنوان المجلة: ص ب 138 حي النصر 20000، حي النصر، سعيدة (الجزائر)
الهاتف: 048477688. الإيداع القانوني: 5014/ 2008

ISSN: 1112 - 8518

متون

مجلة دورية أكاديمية محكمة
تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر: سعيدة الجزائر

المجلد: الثامن – العدد: الرابع – جانفي:2017

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

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

رئيس التحرير
د محمد حفيان

الهيئة العلمية

ا.د. بوعرفه عبد القادر وهران	اد. فيدوح عبد القادر. قطر
ا.د. حسن حماد جمهورية مصر	د. محمد عبد الحميد المالكي [ليبيا]
ا.د. زكي الميلاد [السعودية]	د. ساميه صادق سليمان [مصر]
ا.د عامر عبد زيد الوائلي [العراق]	ا.د. بودوايه مبخوت [تلمسان]
د.غيضان السيد علي [مصر]	د. محمد الناصري [المملكة المغربية]
د. وائل أحمد خليل الكردي [السودان]	د. سهيل فرح نعيم [لبنان - روسيا]

لجنة القراءة والتحرير

ا. د.محمد حفيان	ا.د عبد الله موسى
د.شريفي علي	د. رشيد بومعالي
د.شباب عبد الكريم	د.بن مصطفى إدريس
د.قدوري عبد الكريم	د.آيت أحمد نور الدين

الافتتاحية

تتقدم أسرة مجلة " متون " العلمية للقراء في الفضاء العربي والاسلامي والعالمي بهذا العدد المزدوج الذي يضم دراسات ومقالات متنوعة المجال البحثي، والتي سيجد فيها القارئ مشارب فكرية متعدِّدة حاولت فيها الهيئة العلمية للمجلة فتح آفاق البحث في الكلية التي يكون المجتمع بمحدِّداته الراهنة والتاريخية محور وأسّ الحقل البحثي. فكانت المقاربات المتضمنة في المجلة تتغيا تقديم رؤية متكاملة للمجتمع المدني في الجزائر، فكانت الغاية من المقاربات الفلسفية التأسيس لرؤية كونية توحيدية عند المواطن، أما التاريخية والقانونية والسوسيولوجية، فالقصد منها تعميق الروابط الثقافية والهوياتية عند الجزائري.

نائب رئيس التحرير
شريف الدين بن دوبه

فهرس المحتويات

	الافتتاحية	التحرير	
1)	الليبرالية في الفكر العربي المعاصر	د. محمد بن علي / المركز الجامعي غليزان	07
2)	مفهوم التنمية في فكر عبد الله شريط	د. مبارك فضيلة جامعة تيارت	24
3)	نحو بناء سلطة مدنية ومجتمع مفتوح ناصيف نصار انموذجا	بامو احمد/اد بوساحة عمر جامعة الجزائر	40
4)	من مسالة التحر الى اخلقة الاعتراف بالآخر	عيدوني نعيمة/د.بلعز كريمة جامعة سعيدة	59
5)	مستقبل الفلسفة البرغسونية من العقل الى الروح	خالدي فتيحة/د.انور حماده جامعة وهران	68
6)	قراءة في نقد الايديولوجيا العربية عند عبد الله العروي	بوزبوجة أحمد /جامعة الجزائر	82
7)	الجسد وجدلية الجمال والقبح ميشال فوكو انموذجا	اومعوش مقدودة/د.جميلة حنيفي الجزائر	98
8)	الواحد بين افلاطون وافلوطين	بلخير ياكرم/د.بوسيف ليلى	111
9)	الدين كمدخل لنزعة الأنسنة عند ليفيناس	بغياني فايزة/اد مهيبل عمر	128
10)	جون بول سارتر والتأسيس الفينومينولوجي للأنطولوجيا	حلوز جيلالي تلمسان	145
11)	قراءة في كتاب: الحرية والثقافة جون ديوي	معروفي العيد جامعة الجزائر	161
12)	تقنية الطب والأزمة الأخلاقية	عمران صوريه جامعة وهران 2	170
13)	العقلانية واللاعقلانية التصوف أنموذجا	جلجال عبد القادر/	182
14)	الكينونة -لاكينونة	بسري سليمة/ د. نعيمة حاج عبد الرحمن	195
15)	خطاب النسوية العربية المعاصرة فاطمة المرنيسي انموذجا	حبوشي بنت الشريف/د. بلحمام نجاة جامعة وهران	214
16)	الدين الأخلاقي - كانط أنموذجا	بليل سمير / د. نعيمة حاج عبد الرحمن	227
17)	الحوار في القران الكريم	صايمي فطمة الزهرة/ د. بلحمام نجاة	244
18)	التربية من المثال إلى الواقع جون ديوي انموذجا	خالدي الوليد المدرسة العليا الجزائر	256
19)	الخطاب الإسلامي المعاصر.أهميته وتحدياته	يعقوب عزوز/اد ميلود شكار	272
20)	صِراعاتٌ و غريزيّاتٌ في أونطولوجيا التعدد لدى نيتشه	بوجاوي ناصر الدين	291
21)	الانسان السعيد والخير الأخلاقي من خلال الرؤية الاصلاحية عند برتراند راسل	سفيان بقاش/د.جميلة حنيفي جامعة الجزائر	308
22)	جوانب من النشاط الزراعي بالمغرب الأقصى على عهد بني مرين	بن مصطفى ادريس جامعة سعيدة	323

23)	الأوضاع السياسية في الجزائر في العهد العثماني (1519-1830)	بابـــه عائشـــة/ ا.د. حساني مختار جامعة الجزائر	335
24)	الجيش الانكشاري في ايالة الجزائر بين ثنائية المصادر المحلية و الأجنبية	د.بوشيبه ذهيبة جامعة سعيدة	360
25)	دور علماء الجزائر اجتماعيا سياسيا خلال العهد العثماني (1518-1830م)	مخفي مختار/اد بلبراوات بن عتو جامعة لجيلالي ليابس س.بلعباس	371
26)	الحروب الاستعلامية بين الجزائر و فرنسا 1962 – 1954	حليمي مصطفى/اد محمد مجاود جامعة لجيلالي ليابس س.بلعباس	393
27)	أثر إستخدام طريقة تعدد الحواس في علاج صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ السنة الرابعة إبتدائي	دومي محمد/اد شوشان محمد جامعة سعيدة	412
28)	فاعلية الإصغاء النفسي في الوسط لمدرسي	علاوي محمد جامعة سعيدة	427
29)	التمرد المدرسي لدى التلاميذ ذوي صعوبات التعلم دراسة ميدانية على عينة من تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط بمدينة سعيدة	مصطفاي بوعناني جامعة سعيدة	441
30)	التعليم عن بعد تجارب مؤسسات جزائرية أنموذجا	بغداد بن ديده جامعة مستغانم	456
31)	محددات الفقر في الجزائر	عمارة ميلود/د. طواهري ميلود جامعة تلمسان	471
32)	البنى الاجتماعية و ظاهرة السلطة داخل المجتمع المحلي في الجزائر	بلحميتي مهدي /اد زمور زين الدين جامعة وهران	488
33)	صورة المدينة الجزائرية في ظل السياسات السكنية "مدينة مستغانم نموذجا"	داني هشام جامعة مستغانم	511
34)	الترجمة المصرفية الإسلامية و التفاعل الثقافي	زينب بن علي/بن محمد ايمان جامعة الجزائر	523
35)	الهوية الرقمية واقع تكنولوجيّ وشكل جديد لحضور الفرد المُعاصر	نابتي علي جامعة سعيدة	532
36)	وسائل الإعلام والاتصال و تغذية العنف والعنف المضاد عند/ضد لطفل	شهرة درسوني / جامعة الجزائر	557
37)	وسائل الإعلام والنظام السياسي في الجزائر التعددية الحزبية	يعقيل كمال /بن لزعر سيد أحمد جامعة وهران	568
38)	تمظهرات الإساءة لشخص نبي الإسلام في فضاء الآخر الفضاء العمومي الإعلامي أنموذجا	يحياوي سيد احمد/ مالفي عبد القادر مستغانم	577
39)	التنمية الإعلامية في العالم الثالث في منظور "ولبور شرام": مقاربة وظيفية نقدية	د. مرزوقي بدر الدين جامعة وهران	590
40)	الدولة والعولمة نهاية سيادة الدولة الوطنية	العاقب سفيان	604
41)	التهديدات السياسية و العسكرية للأزمة الليبية و تداعياتها على الأمن القومي الجزائري	د.تراكة جمال/ لعموري نسيمة جامعة خميس مليانه	615
42)	من أجل تنظير لصدام التخوم؟ محاولة لفهم كيف تفكر العلبة الحمراء بعالم الجنوب.	بوزبرة محمد/د.فله بن جيلالي جامعة خميس مليانه	628

43)	خصوصيات الشركة ذات المسؤولية المحدودة في إطار القانون الجديد 20/15	د.طيطوس فتحي جامعة سعيدة	648
44)	القابلية للتحكيم في منازعات الصفقات العمومية	رمضاني مصطفى جامعة سيدي بلعباس	659
45)	إجراءات البحث الفني و التقني للشرطة العلمية بمسرح الجريمة	مباركي جمال الدين لزرق جامعة سيدي بلعباس	671
46)	المصلحة الاجتماعية في شركات المساهمة بين الثبات وعدم الاستقرار	قبلي كمال/عمري رشيد جامعة معسكر	692
47)	SITUATION DU TOURISME DANS LES HAUTES PLAINES OCCIDENTALES, ATOUTS ET CAS DE SAIDA ALGERIE CONTRAINTES	/ Mimouni Oumria Mr Lasgaa Moussa Hadjadj Nadjet	715

الليبرالية في الفكر العربي المعاصر

The concept of liberalism in the contemporary Arab thought

د/ محمد بن علي

المركز الجامعي-احمد زبانة- غليزان

mohamedbenali912@gmail.com:

مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر .. جامعة وهران2

ملخص:

يبقى استقبال المفاهيم الغربية في الثقافة العربية يثير الكثير من الالتباس، فمنذ عصر النهضة العربية بقي المفكر العربي يقوم بعديد المحاولات لتبيئة المفاهيم الغربية التي اطلع عليها نتيجة لاحتكاكه بالأخر، بدأ بمفهوم النهضة والمفاهيم المجاورة له وصولا إلى مفهوم الليبرالية، فهل وفّق المفكر العربي في استيعاب ملابسات هذا المفهوم ووضعه موضع الممارسة العملية؟

الكلمات المفتاحية: الليبرالية، الحرية، الفكر العربي، النهضة، الحداثة

Summary :

The reception of Western concepts in Arab culture remains a source of confusion. Since the Arab Renaissance period, the Arab thinker has made many attempts to environment the Western concepts that he was exposed to as a result of his friction with the other. He started with the concept of renaissance and neighboring concepts, including the concept of liberalism, to what extent did the Arab thinker succeed in Understand the circumstances of this concept and put it into practice ?

Keywords: liberalism; freedom; Arab thought; renaissance; modernity

أهمية البحث :

قضية الحرية في الفكرالعربي الحديث والمعاصر، تستحق الدراسة والتوقف أمامها، بتفحص وعناية- على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت الفكر العربي الحديث والمعاصر- لأنها مؤشر هام على تطور الفكر العربي، وواقعيته من جهة، وعلى قدرته على التجدد الذاتي، ومواجهة التحديات من جهة ثانية. كما أنها مؤشر على أن تقدم المجتمع، مرتبط بقضية الحرية برباط وثيق، وحقيقة الأمر، أن هذا المفهوم، لم يكن قاصراً على مجال دون آخر، ولكنه شمل جميع المجالات، التي تتصل بقضية الحرية، سواء كانت خاصة بالفرد أو المجتمع، ومن الملاحظ أن تناول قضية الحرية، تم من خلال مجموعة الأعلام، في فكرنا العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، ساهموا في تطور مدلول الحرية وتثبيت معناها.

أهداف البحث:

يهدف البحث الى إعادة فتح نقاش علمي هادئ حول ملابسات فشل تبيئة مفهوم الحرية- سواء اعتبرناها إشكالية او مشكلة- في حاضرنا ان على المستوى الفردي او الجماعي(المجتمعي)، فعلي المستوى الفردي مازال يفهم من مفردة الحرية استباحة كل القيود والأنظمة دون مراعاة لعلاقة الحرية بمدلولات الحق والواجب والالتزام والمسؤولية. وعلى المستوى الاجتماعي نلمس ذلك الصراع الفكري الذي خلقه عدم فهم قيم الحرية، فوجدنا أنفسنا أمام صراع مؤدلج، بين قيم ترى في الحرية جانبها (الاباحي)، وقيم اخرى ترى في الحرية جانبها الاستباحي(استباحة كل شيئ). وعلى المستوى السياسي انحصر مدلول الحرية في قيم باهتة تتعالق مع مفاهيم المواطنة وحقوق الإنسان واحترام التنوع...الخ دون ان يكون لهذا التعالق مخرجات تدفع بالمجتمعات العربية الى السير قدما في تحقيق دولة الحريات والحق والقانون.

فرضية البحث:

تبنى فرضية البحث على رؤية مفادها ان الفكر(المفكر) العربي الحديث والمعاصر، تعرف على مفهوم الحرية في إطار رؤية مأزومة داخليا وخارجيا، ولم يتعرف على مفهوم الليبرالية إلا من خلال كتابات نخبوية، حاولت تبيئة هذا المفهوم واعطائه قوة وقابلية، بربطه بمدلول الحرية رغم اختلاف ظروف بروز المفهوم عند الأخر.

الدراسات السابقة:

يجد المتتبع لمختلف الكتابات التي تناولت مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي عموما، والفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، أنها وعلى الرغم من ثرائها وتنوعها، إلا إنها بقيت تراوح نقطة الانطلاق الأولى، فإذا كانت مشكلة الرعيل الأول من المفكرين في الحضارة الإسلامية، قد تمثلت في دراسة مشكلة الحرية في مقابل مصطلح المشيئة، وجرت البحوث على منوال المقابلة بين الجبر والاختيار.(دون اغفال الدور الذي لعبته السلطة السياسية آنذاك في توجيه النقاش او الصراع الفكري بين الخصوم)، فإننا نجد طرح الفكر العربي الحديث للمشكلة، يحاول ان يجد مبررات

وجودها خارج اللحظة (والآن)، بمعنى ان البحث ذهب الى حشد براهين وجودها، إما في التراث أو في المتن الأخر الوافد، دون أن يلقى المفهوم معالجة مرتبطة بواقع الحال، الذي يئن تحت ظروف القهر والاستغلال، وهتك عرى الكرامة الإنسانية. وهنا نحيل القارئ إلى مجموعة من الدراسات التي يمكن الرجوع إليها، لتتبع ما ذكرنا أنفا: عمارة محمد: مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة- أحمد لطفي السيد: مشكلة الحريات في العالم العربي(1959)-توفيق الطويل مفهوم الحرية(1994)- زكريا ابراهيم: مشكلة الحرية(1963)- زكي نجيب محمود: عن الحرية أتحدث(1986)- عزت قرني: من خلال كتابين(طبيعة الحرية2002- تأسيس الحرية2001)- روزنتال: مفهوم الحرية في الاسلام(2007)- حصاد الفكر العربي في قضية الحرية(تأليف جماعي1980)- عبد الله العروي: مفهوم الحرية(1984)- نصّار نصيف: باب الحرية- هذا بالإضافة الى ما نشر حول الموضوع في مختلف المجلات العلمية المحكمة ولا سيما مجلة عالم الفكر. ومجلة المستقبل العربي،التي يمكن مراجعة أعدادها المتوفرة على النت.

- منهج البحث:

تقيدا بطبيعة الموضوع سوف نعمد لتوظيف المهج التاريخي، لتتبع حركية مفهوم الليبرالية وظروف نشأته. والمنهج التحليلي النقدي لرصد حركية استقبال المفهوم، وظروف تبيئته في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

- المطلب الأول: الليبرالية... خلفية تاريخية للمفهوم:

من الصعب الوصول إلى تعريف دقيق و متفق عليه لليبرالية، بل إن بلورة تعريف واضح ودقيق لمفهوم الليبرالية أمرا صعبا وربما عديم الجدوى، وفي حال تحديد مفهوم الليبرالية نجد أن هذا التحديد لا ينطبق على عدد من الفلاسفة والمفكرين([1]). إن صعوبة تحديد مفهوم الليبرالية يرجع إلى كونه مجموعة "أفكار مجسدة في الواقع وموصولة بالتاريخ، بما فيه من تدافع وصراع واختلاف وتوافق، وهذا ما يجعل المفهوم يأخذ معاني متعددة، حسب القراءة المقدمة له، الأمر الذي يصبح معه الحديث عن مفهوم الليبرالية بإطلاقية سقوط في السطحية والتعميم، فالقول الغالب هو أننا نقصد بالليبرالية: تلك الأفكار والمبادئ التي ظهرت مصاحبة لظهور الرأسمالية في الغرب، وخاصة في القرن السابع عشر على يد توماس هوبز و جون لوك، وكانت موضوعة في صورة فلسفية لأن أصحابها حرصوا على تأسيسها على مبادئ كلية، ونظرة شاملة للإنسان"([2])، لكن هذا القصد سرعان ما يتزعزع عندما نصطدم بالفكرة القائلة بأن:"الليبرالية لم تكن وليد التأمل الفكري في طبيعة الإنسان والمجتمع.. ولم تكن سعيا من بعض المفكرين نحو وضع مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع، تضمن الحرية للجميع، فلم

[1]) وليد بن صالح الرميزان، الليبرالية في السعودية و الخليج، روافد للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، ط1،2009، ص 14

[2]) أشرف منصور، الليبرالية ،الجديدة، جذورها الفكرية و أبعادها الاقتصادية،الهيئة المصرية العامة للكتاب،(ب ط)،2008،ص 23

تكن النيات الطيبة والأهداف الإنسانية النبيلة وراء ظهور الليبرالية...لقد كانت الليبرالية تعبيرا عن الطبقة البورجوازية، وعن نظرتها للإنسان والمجتمع"([1])

لقد اتخذ مصطلح الليبرالية–كواحد من المصطلحات المفتاحية في المفردات السياسية للمجتمع الحديث–موقعه في الساحة الفكرية، بداية من السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، لدى الكتاب الإسبان، لوصف زعمائهم السياسيين، الذين كانوا يدافعون عن الملكية الدستورية والحكومة البرلمانية، وسرعان ما انتقل إلى بريطانيا حيث انتقد الثوريون- أسلاف الحزب المحافظ- خصومهم بأنهم ليبراليون، لدفاعهم عن مبادئ سياسية أوربية، وليست إنجليزية، ولم يحتل المفهوم الريادة إلاّ في أربعينيات القرن التاسع عشر، وصار يدل على نظرة متماسكة إجمالا للإنسان و المجتمع، تتسم برغبة في تحرير جميع الأفراد من القيود الاعتباطية والغير ضرورية.

إذا نظرا لهذه التمايزات من الصعب أن نجيب عن سؤال ما الليبرالية؟ إجابة قطعية بل كل ما في وسعنا هو محاولة تتبع الدلالة المعجمية للمفهوم، مقرونة بالشروط الواقعية لنشأته، ومن هذه الدلالات نجد أن: "الليبرالية اتجاه عقلي يسعى في ضوء افتراضاته، لأن يحلل العلاقات الثقافية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع الإنساني، وتؤكد على تعبير الإنسان عن ذاته"([2])، ولهذا فهي ترمي إلى ترسيخ مجموعة من المفاهيم والسياسات، التي تهدف إلى منح المزيد من الحرية للفرد، وهي تؤكد سواء في مجال الفكر أو التطبيق، على فكرتين رئيسيتين:

الأولى العمل ضد السلطات التحكمية، وإحلال أشكال أخرى من التطبيقات الاجتماعية، محل هذه السلطات. والثانية: حرية التعبير عن الرأي وعن الشخصية الفردية"([3]).

مع هذه الرؤية، أصبحت الحرية الفردية تمثل مركز الريادة، في مقابل تقلص وظيفة الدولة،التي لم تعد سوى جهاز لحماية حريات المواطنين. تقول الموسوعة الأمريكية الأكاديمية مدعمة هذا الرأي "إن النظام الليبرالي الجديد (الذي ارتسم في فكر عصر التنوير)، بدأ يضع الإنسان بدل الإله في وسط الأشياء، فالناس بعقولهم المفكرة يمكنهم أن يفهموا كل شيء، ويمكنهم أن يطوروا أنفسهم ومجتمعاتهم عبر فعل نظامي وعقلاني"([4])، فالفرد حسب الليبرالية،له السيادة على هذا الكون، بما يعني ضرورة التحرر من التسلط أيّا كان نوعه، سواء تسلط الدولة أو الجماعة، أو الأفكار المسبقة أو الموروثة. وأيضا جعل الأولوية للمصالح الفردية وتغليبها على المصالح الاجتماعية. ف"الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان. وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر، وشرح أوجهه والتعليق عليه"([5]).

---

[1]) المرجع مفسه، ص23،24

[2]) فاروق أبو زيد،الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية،عالم الكتب،(ب ط و ت)،ص 07

[3]) المرجع والصفحة نفسها.

[4]) الخراشي سليمان بن صالح،حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، (ب ،ط،ت)،ص 12،13

[5]) عبد الله العروي،مفهوم الحرية،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط4،2008،ص49

بينما يذهب ناصيف نصّار إلى التمييز بين بعدين لمفهوم الحرية في الحقل الدلالي لليبرالية "فإذا كانت الليبرالية كإيديولوجيات للبرجوازية، قد تمحورت حول شعار الحرية وسعت إلى تجسيد هذا الشعار في الممارسات، والمؤسسات الاقتصادية و السياسية والثقافية و التربوية والإعلامية، من وجهة نظر أفراد الطبقة البرجوازية بإطلاق، وسعت من جهتها إلى تجاوز الأطر الإيديولوجية إلى الكشف عن مضامين مبدأ الحرية ومستلزماته في الوجود البشري" ([1]). أما إذا تناولنا المفهوم من زاوية الحقول التي يعرّف من داخلها، نجد أن: الليبرالية في الحقل السياسي، ينظر إليها على أنها "مذهب سياسي يرى أنّ من المستحسن أن تزداد إلى أبعد الحدود استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية، بالنسبة إلى السلطة الإجرائية التنفيذية، وأن يعطى للمواطنين أكبر قدر من الضمانات، في مواجهة تعسف الحكم. أما في حقل الممارسة الدينية فإننا نجد الليبرالية تعبر عن "مذهب سياسي، فلسفي يرى أن الإجماع الديني ليس شرطا لازما، لتنظيم اجتماعي جيد، ويطالب ب"حرية الفكر" لكل المواطنين. أما في الميدان الاقتصادي، فالليبرالية "مذهب يرى أن الدولة لا ينبغي لها أن تتولى وظائف صناعية، ولا وظائف تجارية، وأنه لا يحق لها التدخل في العلاقات الاقتصادية، التي تقوم بين الأفراد والطبقات أو الأمم". وهكذا وخوفا من انفلات الأمور، نظرا لدعوة البعض حصر تدخل الدولة في الشرطة والعدل والدفاع العسكري، يتمنى البعض " أن توضع الليبرالية في مقابل النظرية الإنفلاتية، وهذا تغير لمفهوم الحرية (الانفلات) عندئذ يمكن أن تكون الأولى (الليبرالية)، معتبرة بوصفها النظرية الأخلاقية والسياسية، التي تتوق إلى حرية الفرد أيما توق، وتحدّ في الوقت نفسه من المطالبة أومن الحصول على هذه الحريات، عندما تغدو إباحيات مضرة بالآخر، في المقابل يمكن للنظرية الإنفلاتية أن تكون صورة للفردية التي لا تعترف بأي حد مألوف وقانوني للحرية الفردية، فهي وحدها الحَكَم على حقوق الفرد وفقا لقوته"([2])، هذا الانفلات تحدث عنه هيمون عندما قال: إن الليبرالية مرت بمراحل:

أ) مرحلة التكوين، حيث كانت وجها من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد، ومفهوم الذات.

ب) مرحلة الاكتمال، حيث كانت الأساس الذي شيّد عليه علمان عصريان هما: علم الاقتصاد، وعلم السياسية النظرية .

ج) مرحلة الاستقلال، حيث نزعت الليبرالية من أصولها كل فكرة تنتمي إلى الاتجاه الديمقراطي، بعد أن أظهرت تجربة الثورة الفرنسية أن بعض أصول الليبرالية قد تنقلب عند التطبيق إلى عناصر معادية لها، وعليه عند حديثنا عن الليبرالية، يجب أن نحدد المقصود بالفكر الليبرالي: ف"ليبرالية بعض فلاسفة عصر النهضة، لم تكن سوى وجه من أوجه الإنسية للأوروبية، أمّا ليبرالية القرن 19

[1]) ناصيف نصّار،باب الحرية،دار الطليعة،بيروت،ط1،2003،ص46

[2])لالاند،الموسوعة الفلسفية،ج2،خليل أحمد خليل،منشورات عويدات،بيروت،باريس،ط2،2001،ص 725،726

فكانت موجهة لنقد الدولة العصرية المهيمنة على الأفراد و الجماعات، أما ليبرالية نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن، فكانت تعتبر أن الدولة شرّ كله، لأنها تضيّق على المبادلات الفردية"([1]).

ما نخلص إليه أولا: هو أن الليبرالية مذهب فكري و سياسي ينادي بالحرية المطلقة في الميدان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، والتركيز على مبدأ الاستقلالية للأفراد والمجتمعات والدول ومعناه التحرر التام من كل أنواع الإكراه الخارجي والداخلي، سواء كان دولة أم جماعة أو أفرد، ويتم التصرف وفق ما يمليه قانون النفس ورغباتها. ولكل فرد الحق والحرية في اختيار أسلوب الحياة الذي يناسبه، والعمل على تكريس الحريات ضمن عقد اجتماعي[2] تتفق عليه الأغلبية بكل صورها المادية والمعنوية، بين الدولة والمجتمع.

ثانيا: هو أن الليبرالية ظهرت كممارسة قبل أن تتشكل بوصفها لفظا اصطلاحا: بمعنى أنها من حيث وجودها بوصفها لفظا لم تظهر إلاّ لاحقا لوجودها بوصفها واقعا، إذ أنها بوصفها وجود معرفي ومجتمعي، أخذت في التبلور داخل سياق التاريخ الأوروبي، على الأقل قبل3قرون من ظهورها لفظا، والدليل على ذلك، أن كلمة ليبرالية ستظهر في اللسان الإنجليزي سنة 1819 ([3]).

هناك ارتباط شديد بين الليبرالية وفكرة الحرية والديمقراطية، بل إن اسمها مشتق في الواقع عن معنى الحرية، ومع ذلك فإن الليبرالية بمفهومها الذي استقر، تستند إلى مفهوم خاص للحرية، اتضحت معالمه بوجه خاص ابتدءا من القرن السابع عشر، فإذا كان الحديث عن الحرية والديمقراطية قديما، يجد جذوره في الفكر اليوناني، والممارسات الديمقراطية في المدن اليونانية، ثم في عديد من المدن التجارية في إيطاليا، في العصور الوسطى وعصر النهضة. فإن هذه الممارسات لا تمثل الفكر الليبرالي كما استقر معناه ومفهومه من خلال المساهمات الفكرية لآباء الفكر الليبرالي، وخاصة جون لوك، فالفكر الليبرالي ليس فقط دعوة إلى الحرية، ولكنه بالدرجة الأولى دعوة إلى الفردية واحترام مجال خاص يتمتع الفرد فيه باستقلاله وحريته،دون تدخل وإزعاج، وإذا نظرنا إلى مفهوم الحرية كما ساد في الفكر السياسي والممارسات العملية،نجد أنه تراوح بين مفهومين أساسين،الأول هو الحق في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية،والثاني هو الاعتراف بمجال خاص للأفراد لا يجوز التعدي عليه أو التدخل فيه([4])،وهذه هي التفرقة بين المعنى القديم والحديث للحرية، وقد أوضح بنجامين كونستانت في كتابه"الحريات القديمة والحديثة(1819)، هذه التفرقة بشكل واضح، فالحرية بالمعنى الحديث هي الاعتراف للفرد بمجال خاص، يتمتع فيه بالاستقلال ولا يخضع فيه لغير القانون، في حين أن الحرية بالمعنى القديم السائد في المدن اليونانية، ثم في المدن الإيطالية تشير إلى الحق في

[1]) عبد الله العروي،مفهوم الحرية،مرجع سابق،ص50 ،بتصرف بسيط

[2]) حول الموضوع راجع فكرة العقد الاجتماعي عند : فلاسفة العقد الاجتماعي

[3]) الطيب بوعزة،نقد الليبرالية،لم تذكر دار النشر،الرياض،السعودية،ط1،2009، ص 21

[4]) حازم الببلاوي،عن الديمقراطية الليبرالية ،دار الشروق،القاهرة،ط1،1993،ص 10،11

المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية([1])، ووفقا لهذا المفهوم القديم فإن الفرد وهو يتمتع بالمشاركة في المسائل العامة، يكاد يعرف أي استقلال في أموره الخاصة، وعلى العكس فإن الفرد وفقا للمفهوم الحديث للحريات يتمتع بالاستقلال في حياته الخاصة، وعلى العكس لا يكاد يتمتع بأي سيادة في المسائل العامة .من الناحية التاريخية يمكن أن نميز بين ثلاثة مراحل مر بها المذهب الليبرالي:

-المرحلة الأولى: مرحلة كان يغلب عليها طابع الحرية الاقتصادية التي لا يقف أمامها أي عائق، وعكست نفسها في ذلك الشعار الشهير، "دعه يعمل دعه يمر"، وفي عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ([2]). ورغم أن الليبرالية في بداية ظهورها كانت منظومة كاملة من الحقوق الفردية، إلاّ أن الطبقة البورجوازية الصاعدة آنذاك، تمسكت بالجانب الاقتصادي لليبرالية فقط الذي كان يعطيها المبرر، بأن ما تحققه من أرباح وثروات وسيطرة، هو نتيجة لمجهودها الفردي وحسن تدبير قيامها بالمخاطرة، ولهذا وقفت هذه الطبقة في البداية ضد أي حق للآخرين، يمس أو يحد من حريتها في تعظيم أرباحها وثروتها واحتكارها للسلطة. ولهذا شهدت تلك المرحلة، وبالذات في بدايتها أبشع صنوف الاستغلال للعمال والنساء والأطفال (طول ساعات العمل وضآلة الأجور، وافتقاد الشروط الصحية والوقائية)، كما شهدت تلك المرحلة التوسع الاستعماري واستغلال شعوب المستعمرات، من قبل الدول الرأسمالية الليبرالية.

- أما **المرحلة الثانية**: فتبدأ بالازمة التي تعرض لها النظام الرأسمالي في مختلف أنحاء المعمورة، والتي انجر عنها تحطم يقينيات الفكر الكلاسيكي والنيوكلاسيكي،الذي كان ينكر إمكانية حدوث الأزمات في النظام الرأسمالي، و يدّعي عدم وجود تعارض بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، وقد مهد الكساد الكبير السبيل لتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي. كما أن كارثة الكساد الكبير، كانت الأرضية التي أنجبت "النظرية العامة ل كنز"عام 1936، وهي النظرية التي سيكون لها تأثير كبير على أوضاع الطبقة الوسطى في العالم. فقد أثبت كينز، أن الرأسمالية قد فقدت قدرتها التلقائية على التوازن، وأصبح بها ميل كامن يعرّضها لأزمات الدورية، بسبب الاحتمالات القوية، لعدم تناسب قوى الطلب الكلي مع قوى العرض الكلي. ولأنّ الرأسمالية عاجزة عن أن تولد من ذاتها وبطريقة تلقائية سبيل تجنب هذه الأزمات، فقد دعى إلى ضرورة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، باعتبارها المعامل الموازن أو التعويضي لتقلبات هذا النشاط، واقترح جملة من السياسات النقدية المالية والاجتماعية، التي من شأنها الحيلولة دون حدوث الكساد أو التضخم. وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أصبحت الوصفة الكينزية هي الأساس، الذي بنيت عليه السياسات الاقتصادية،في دول الغرب الرأسمالي([3]).

---

[1])المرجع نفسه، ص11

[2]) رمزي زكي،(الليبرالية الجديدة تقول وداعا للطبقة الوسطى)،مجلة عالم الفكر،ع2،مج25،أكتوبر1996،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،الكويت،ص32-69

[3]) رمزي زكي، المقال نفسه.

- المرحلة الثالثة لليبرالية: تبدأ هذه الفترة بمجموعة من الأزمات المستعصية، التي عانت منها الدول الرأسمالية الصناعية- ولا تزال- ففي بداية السبعينات، شهدت هذه الدول زيادة واضحة في معدلات البطالة، ومعدلات التضخيم في آن واحد(وهي الظاهرة التي عرفت تحت مصطلح الركود التضخمي، وتدهور معدلات النمو الاقتصادي وتراجع معدلات النمو الإنتاجية وزيادة عجز الموازنة العامة، و ارتفاع حجم الدين العام الداخلي وزيادة أسعار الطاقة...الخ.

المطلب الثاني: المفكر العربي و المفاهيم الليبرالية

الليبرالية في الفكر العربي الحديث:

في إطار انفتاح الأنا على الاخر تجب الاشارة الى الدور الذي لعبه الرحّالة العرب في بداية القرن19 من خلال الرحلات العلمية الى الغرب[1](بداية بايطاليا ،ثم فرنسا..) في تعريف المجتمع العربي بالحضارة الغربية، التي كانت تعيش قمّة مجدها، في مقابل الشرق المتخلف، فجاءت محاولات رجال هذه الرحالات لتكشف للأنا، أسباب قوة الاخر وتفوقه، وكانت النتيجة التي اتفق حولها جميع من كتبوا في هذا الإطار ان سر تقدم الغرب(فرنسنا على وجه التحديد)، يكمن في نظام حكمه الذي شجع الإنسان وأعطاه مكانته. من هنا ظهرت محاولة رفاعة الطهطاوي، لتبيئة مكتسبات الحضارة الغربية عموما، والفرنسية على وجه الخصوص، فمن وجهة نظر الطهطاوي، ينبغي على المسلمين، إذا ما أردوا الخروج من حالة التخلف ومسايرة التقدم، أن يسايروا الفرنسيين في أسلوب حياتهم الاجتماعية والثقافية....الخ. ويمكن أن نبرز إعجاب الطهطاوي بالحضارة الأوربية الحديثة، من خلال كتابه "تخليص الإبريز"[2]، حيث يظهر صراع الشرق والغرب جليا، من خلال هذا الكتاب، الذي لم يكن الغرض من ورائه وصف الغرب، بقدر ما كان يهدف إلى نقد العالم العربي، من خلال الغرب، فبالرغم من أن كتاب تخليص الإبريز، هو وصف للغرب في صورة باريس([3])، إلاّ أن الواقع المعاش كان دائما حاضرا، من خلال المقارنات التي كان يعقدها الطهطاوي، بين باريس ومصر، داعيا بني جلدته إلى مواكبة الغرب، والاطلاع على منشآته .

لقد آمن الطهطاوي بالعديد من مفاهيم الليبرالية الفرنسية، كالحرية والمساواة والتسامح، حيث شكلت الحرية هاجساً كبيراً عنده، مما جعله يخصص لها جانباً كبيراً في فكره ومؤلفاته، غير أنه ربط موضوع الحرية بمسألة الحقوق المدنية، واعتبر أن ذلك ليس من سمات الفكر الغربي فحسب، بل هو سمة من سمات الفكر الإسلامي، لأن المسلمين قد مارسوا الحرية وتفاعلوا معها، وأن الإسلام قد شرّعها ، ولكن بمفهوم أعم وأشمل من مفهومها عند الغربيين، وهو مفهوم" **العدل**"، وبناء على ذلك، يمكن إعادة صياغتها، وبعثها من جديد في إطار التجربة الغربية، وذلك باعتبارها وسيلة من وسائل

---

[1]) انظر تفصيل الموضوع في: سابا يارد ، نازك، الرّحالون العرب وحضارة الغرب، في النهضة العربية الحديثة.

[2]) وبشكل اكثر تنظيم وعمق في كتابه: **المرشد الامين للبنات والبنين** الذي يعد بمثابة مرجع هام في قضايا التربية والمواطنة وحقوق المرأة

[3]) عمارة محمد،الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي،ج3،المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع،(ب. ط)،1973،ص39

التقدم والرقي. وكان الطهطاوي يرى أن أهم ما يميز الممارسة السياسية الغربية في عهده، عن الممارسة السياسية العربية الإسلامية، هو أن الأولى قائمة على مبدأي الحرية والعدالة، والثانية ينعدم فيها هذان المبدآن، فكانت الدول الأولى متحضرة ومتمدنة، لأنها تستند إلى مبدأ وشرط التحضر، بينما الثانية متخلفة ومتأخرة، لأن شروط التحضر والتمدن تنعدم فيها.

لكن الطهطاوي ورغم إيمانه بمفاهيم التنوير وقيم الليبرالية، إلاّ أنه بقي مشدود إلى مرجعيته الأزهرية، حيث كان يقيم التعامل مع الحضارة الغربية، في إطار نظرة معيارية دينية، تتعامل مع الغرب من منظور الكفر والإيمان. وعلى نفس المنوال سعى خير الدين التونسي إلى تبيان الدليل، على نجاعة مواكبة الحضارة الأوربية، والاقتباس منها، من أجل إحداث الوثبة، على مستوى العقل والممارسة، حيث تظهر هذه النزعة، من خلال عرضه للغرض من وراء تأليف كتابه " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك "، الذي جاء فيه: "ما دعانا لجمع هذا التأليف...أمران آيلان إلى مقصد واحد، أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم، من رجال السياسة والعلم، بالتماس ما يمكن من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها"، هدف أدرك خير الدين التونسي أنه يستحيل تحقيقه، مالم تتوفر له الأرضية المناسبة، المتمثلة في"حسن الإمارة المتولدة من الأمن، المتولد من الأمل، المتولد من إتقان العمل، المشاهد في الممالك الأورباوية بالعيان"([1]).

أما الأمر الثاني الذي قصد من ورائه تأليف كتابه هذا فهو :"تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين، عن تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم، من أنّ جميع ما عليه غير المسلم، من السيّر والتراتيب ينبغي أن يهجر([2]). ولذلك دعا إلى اقتباس الأفكار السياسية والاقتصادية، كون مثل هذه الاقتباسات، تتوافق مع روح الشريعة، داعيا إلى تقليد الغرب فيما ينفع ولا يتعارض مع الشرع، وترك مالا ينفع، مستشهدا على ذلك بقوله; الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه ... أن صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد، لا تضر على أنآ إذا تأملنا في حالة هؤلاء المنكرين، لما يحسن من أعمال الإفرنج، نجدهم يمتنعون عن مجاراتهم، فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها، ولا يمتنعون منها فيما يضرهم، وذلك أنّا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن، ونحوها من الضروريات([3])، فالشريعة لا تنافى تأسيس التنظيمات السياسية، المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران...فالأمر إذا كان صادرا عن غيرنا، وكان موافق للأدلة، لاسيما إذا كنّا عليه، وأخذ منّا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله([4]).

---

[1]) التونسي خير الدين،أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ،مطبعة الدولة، تونس،ط،1 (بدون تاريخ)،ص5

[2]) المصدر والصفحة نفسها.

[3]) المصدر نفسه،ص7.

[4]) شرابي هشام، المثقفون العرب والغرب،دار النهار،بيروت، ط2،(ب، تاريخ)،ص57

إن أكثر ما استحدثه الأوربيون-حسب خير الدين التونسي- هو امتداد لما كانت عليه شعوبنا، ولو أننا تابعنا مسيرتنا الحضارية، لوصلنا إلى ما وصلوا إليه، بل إنه يرى أن العالم وحدة متماسكة، وأن أي إنجاز إنساني وحضاري، هو في مصلحة الجنس البشري، جميعه وحق له، ولا عبرة في اختلاف الأديان فإن كل متمسك بديانته، وإن كان يرى غيره ضالا في ديانته،فذلك لا يمنعه من الإقتداء به، فيما يستحسن في نفسه، من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية، كما تفعله الأمة الإفرنجية، فإنهم مازالوا يقتدون بغيرهم، في كل ما يرونه حسنا من أعماله، حتى بلغو في استقامة نظام دنياهم، ما هو مشاهد([1]). وهو ينكر على الذين يعارضون الإقتداء بالتجربة الأوربية، بحجة مخالفتها للشريعة في حين أن الإفادة من علم الغرب ومعرفته وتقدمه العمراني، والحذو حذوه ضمن تجربة خاصة، هو الذي يحفظ استقلالنا، وهل يظن هؤلاء المنكرون إن ذلك ممكن دون تقدم في المعارف وأسباب العمران مشاهدة عند غيرنا([32]). وفي تناوله لمصطلح الحرية يسير على الرأى الذي صادفناه عند الطهطاوي ،فرأى أن الحرية ملازمة للعدل، وأنها على هذا الأساس،أصل من أصول الشريعة، ومن هنا فإنه يدخل مباشرة في الحديث عنها، معرفا بها، معددا أقسامها، فالحرية عنده تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

- الحرية الشخصية: هي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته، ولا في سائل حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المقررة، وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية.

- الحرية السياسية: وتعنى مشاركة المواطنين في سياسة الدولة، وإبداء الرأي فيما هو أصلح لها، على نحو ما أشير إليه، بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب،"من رأي منكم في اعوجاجا فليقومه"، يعني انحرافا في سياسته للأمة وسيرته معها، ولكن لما كانت الديمقراطية المباشرة، كممارسة للحرية السياسية، بالمعنى الذي أشار إليه الخليفة العربي، غير ممكنة في هذه الأيام، فقد استبدلت الديمقراطية المباشرة بديمقراطية تمثيلية تجسدها المجالس النيابية المنتخبة، فالفرق بين الحرية السياسية عند العرب، والحرية السياسية كما عرفتها أوروبا في القرن التاسع عشر، هو فرق يعود إلى اختلاف الأزمنة، وإلى الحاجة إلى تقنيين هذه الحرية وتنظيمها، منعا للهرج، وضمانا للضبط، ذلك أنه لما كان إعطاء الحرية بهذا المعنى (الديمقراطية المباشرة التي عبر عنها عمر بن الخطاب) لسائر الأهالي، مظنة لتشتيت الآراء، وحصول الهرج، عدل عنه، إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة، تسمي عند الأوروبيين بمجلس نواب الأمة، وتسمى عندنا بأهل الحل والعقد.

[1]) المرجع و الصفحة نفسها.

[2])

3

لقد شكل الخطاب الليبرالي العربي-الإسلامي[1]، عند الرعيل الأول من المفكرين دعوة صريحة لإتباع خطوات النهضة الأوروبية، للخروج من مأزق التخلف. ورأى أن العالم العربي يجب أن ينشئ هيئات سياسية وإدارية واجتماعية على الطريقة الأوروبية.

الليبرالية في الفكر العربي المعاصر:

نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين وبعد 11 سبتمبر 2001 على وجه الخصوص، الذي يعتبر فاصلا تاريخيا عربيا كما هو من الفواصل التاريخية الأمريكية أيضا، ظهر جيل جديد من الليبراليين الجدد " وهؤلاء نادوا بعصر تنوير جديد وهو مقدمة لفلسفة المستقبل، وتبنوا أفكار تنويريّ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكذلك أفكار الليبيراليين الذين جاءوا في النصف الثاني من القرن العشرين، وأضافوا إليها جملة من المبادئ التي بينت مواقفهم من الدين والتراث والعقل من جهة، ورؤيتهم للعلاقة مع الأخر (ثقافيا وسياسيا) من جهة أخرى .والتي تعتبر بمثابة مسودة **لبيان** الجيل الجديد من الليبراليين العر ([2]):

- موقفهم من الدين:

1- المطالبة بإصرار بالإصلاح التعليمي الديني الظلامي، في ظل سيادة الإرهاب الديني، بعد أن تم خطف الإسلام وتزويره وأدلجته أدلجة دموية مسلحة.

2- الدعوة إلى محاربة الإرهاب الديني والقومي السياسي والدموي المسلح بكافة أشكاله.

3- تأكيد إخضاع المقدس والتراث والتشريع والقيم الأخلاقية للنقد العميق، وتطبيق النقد العلمي العقلاني.

4- اعتبار الموقف العدائي مع الآخرين موقفا جاء بناءا على ظروف سياسية واجتماعية معينة قبل أربعة عشر قرنا، ولم تعد هذه الظروف قائمة الآن، وإنما تغيرت تغيرا كليا، ولذا يجب عدم الإستعانة مطلقا بالمواقف الدينية، التي جاءت في الكتاب المقدس تجاه الآخرين قبل خمسة عشر قرنا لمهاجمة الآخرين الآن وسفك دمائهم، فالمصالح متغيرة، والمواقف متغيرة والتغير هو سنة الحياة([3])

5- اعتبار الأحكام الشرعية أحكاما وضعت لزمانها ومكانها، وليست أحكاما عابرة للتاريخ كما يدعي بعض رجال الدين، ومثالها الأكبر حجاب المرأة وميراث المرأة، وشهادة المرأة، وتولي المرأة المناصب السياسية والقضائية العليا....الخ

---

[1]) يلاحظ القارئ أننا اقتصرنا على ذكر الطهطاوي وخير الدين التونسي ضمن هذا المدخل رغم أننا نجد الكثير من المفكرين العرب ممن كانت كتاباتهم تنحوا منحى يدعو إلى قيم الحرية واقتباس النموذج النهضوي الغربي على شاكلة: فرانسيس مراش- لطفي السيد- سلامة موسى وآخرون.

[2]) شاكر النابلسي، الليبيراليون الجدد، منشورات الجمل، كولون، ألمانيا، ط1، 2005، ص 20، 21. ورد الموضوع كذلك في: موقع الحوار المتمدن، ع873، 2004 تحت عنوان: من هم الليبراليون العرب الجدد، وما هو خطابهم؟

[3]) المرجع نفسه، ص 21.

6- إن الفكر الديني وهو الفكر الذي جاء به علماء الدين وفقهاؤه ورجاله، وليس الدين الرسولي نفسه، يقف حجر عثرة أمام الفكر الحر وتطوره، كما يقف حجر عثرة أمام ميلاد الفكر العلمي([1])، ونقطة البداية الحقيقية والجذرية هي البدء بالتغيير الشامل، وعدم" قبول التفسير المنغلق والمتعصب للنصوص المقدسة ([2])، والنظر إلى المقدس كدستور ثابت لتنظيم العلاقات المقدسة الثابتة دون سواه، أي علاقة الإنسان بالله، أما علاقة الإنسان بأخيه الإنسان سواء كانت علاقات قانونية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، فهي علاقات أرضية وليست مقدسة، وتتغير بتغيير العصور والأحوال، والمفاهيم، ويحددها ويحكمها دساتير أرضية، وضعية قابلة هي الأخرى للتغيير بمعدل يتواكب مع سرعة تغير ما تحكمه من علاقات، ويقوم العلم بدور محوري في صياغتها([3]). ويبقى الشق الديني الخالص في تقييم الآخر في حدود العلاقة بين الإنسان والله[4]، ليس لإنسان التدخل فيها أو الحكم على طبيعتها، وألا يكون كمن يغتصب ماالله. هذا الفهم للنصوص المقدسة، ومجالات تطبيقها لا يقلل من شأن المقدس، أو يقلص دوره في الحياة، بل بالعكس فيه تكريم للمقدس وتنزيهه عن الاستخدام الانتهازي للدين. ([5])

- موقفهم من الماضي(التراث):

- لا ولاء مطلقا للماضي المحكوم بماضيه فقط، ولا انغلاق عليه وفهم الحاضر يدفعنا إلى إعادة النظر في قيم الماضي، وضرورة خلق المستقبل الذي هو لب الحداثة،لا يمكن إنتاج الحاضر بتاريخ الماضي، وإنما بتاريخ الحاضر والمستقبل كذلك وشرط تخطي الماضي قائم في الحاضر.

- إن ضعفنا، وهزالنا وقلة معرفتنا، وعجزنا العلمي والعقلاني هو الذي يؤدي بنا إلى الاتجاه إما إلى الماضي للاستعانة به لبناء الحاضر، وهي أسوء الخيارات، حيث لا يملك الماضي إلا بماضيه فقط، الذي انتهت صلاحيته في وقت مضى على العرب أن يتخلوا عن المثل الأعلى الموهوم، الذي يتقمصوه تخيلا ومكابرة، واستعلاء والإقرار بأن التاريخ محكوم بالقوانين وليس بهوى الشعوب، ولا بخيالها ولا بتعلقها بماضيها ([6]).

- المراجعة النقدية للماضي لاكتشاف ما قد يمت من عناصر الخلل في الحاضر إلى ميراث الماضي، ومحاولة استخلاص الدروس، حرصا على أن يعيد التاريخ نفسه لأن التكرار في مسيرة الإنسانية لا يمكن إلا أن يكون وبالا وتقهقرا حضاريا، مهما بدا الأمر عكس ذلك ([7]).

---

[1]) شاكر النابلسي، مرجع سابق، ص 22.

[2]) كمال غبريال، الليبيرالية الجديدة وفضاء يتشكل: مقاربة لمانيفستو الليبيراليين الجدد، ضمن شاكر النابلسي، مرجع سابق ص 64.

[3]) لمرجع نفسه، ص 65.

[4]) هنا تظهر بوضوح تأثيرات أفكار الإصلاح الديني وأفكار جون لوك خاصة في نصه رسالة في التسامح

[5]) المرجع والصفحة نفسها.

[6]) شاكر النابلسي، من هم اليبيراليون الجدد، وماهو خطابهم، ضمن شاكر النابلسي، اليبيراليون الجدد، مرجع سابق، ص 22، 23

[7]) كمال غبريال، مرجع سابق، ص 68.

- الإيمان بأن اغتراب العقل لا يحقق غير سيادة الهمجية والغوغائية والمجتمع الدموي، والمطلوب هو طرح أسئلة على كافة المستويات لتجاوز رتابة الماضي، تجاوز يمر بالنسبة إليهم عبر:

- بتبني قيم الحداثة تبنيا كاملا، باعتبارها هي التي تقود إلى الحرية .

- تحرير النفس العربية من أوهامها، والسحر والتعاويذ والشعوذة، التي تحيط بها. ([1])

- تحرير النفس العربية من ماضيها، ومن حكم الأسلاف، الذين مازالوا يحكموننا من قبورهم.

- الإيمان بنسبية المعرفة والحقيقة.

- خلق شخصية عربية جديدة، رافضة لقيم العنف والذل واللاعقلانية والدروشة والقبلية، مؤمنة بالقيم العقلانية.

- العودة إلى الذات ونقدها، والعودة إلى الوعي بالذات لا كأفراد ولكن كأمة. ([2])

والخلاصة انه بمراجعة موقفنا من المقدس، وموقفنا من الماضي، نكون قد مهدنا الأرضية لإقامة البناء الحضاري الليبرالي، الذي تتصدى له مسودة مانيفستو الليبراليين الجدد.

- الموقف من العقل والثقافة العقلانية:

أما المحطة الثالثة، فهي الخطوة الأولى في مرحلة البناء، وتتعلق بدور العقل في التحديث، فبدون اكتساب الثقة بالذات لدى الطفل والشاب والكهل، لن نتقدم خطوة واحدة على طريق العقلانية والتحديث، التي تسود العالم المتحضر، وتتيح توظيف العقل بدرجة من الكفاءة والفاعلية، تكفل إقامة حضارة حديثة ([3]).

- ميكانزمات التطبيق العملي للمشروع:

- تغيير نظام التعليم، والتغيير الشامل في وسائل الإعلام، نظما وكوادر، وإذا ما تتم التحول المطلوب، فإن الطريق سيصبح مفتوحا على مصراعيه لتفعيل العقل في حياتنا، عندها سنطرح أسئلة على كافة المستويات لم يسبق طرحها في الماضي، وسنتمكن من تحرير النفس العربية والشرقية من أوهامها. ([4])

- عدم الحرج من الإستعانة بالقوى الخارجية تطبيق الديمقراطية العربية.

- لا حرج من أن يأتي الإصلاح من الخارج.

- الإيمان بأن لا حل للصراع العربي مع الآخرين سواء في فلسطين أو خارجها، إلا بالحوار والمفاوضات والحل السلمي. ([5])**

---

[1]) شاكر النابلسي، المرجع نفسه، ص 23.

[2]) المرجع نفسه، ص 24.

[3]) كمال غبريال، مرجع سابق، ص 71.

[4]) المرجع نفسه، ص 74

[5]) شاكر النابلسي، مرجع سابق، ص 24.** والمقصود هنا حل القضية الفلسطينية

- الإيمان بالتطبيع السياسي والثقافي، والإعتراف بالواقعية السياسية، وأن التطبيع والتلاقح بين الشعوب والثقافات، هو الطريق إلى السلام الدائم في الشرق الأوسط.

- الوقوف إلى جانب العولمة وتأييدها، باعتبارها أحد الطرق الموصلة إلى الحداثة الإقتصادية العربية التي يمكن أن تقود إلى الحداثة السياسية والثقافية.

- المطالبة بمساواة المرأة مع الرجل مساواة تامة، في الحقوق والواجبات والعمل والتعليم والإرث والشهادة والتوظيف، وتبني مجلة الأحوال الشخصية التونسية، التي صدرت 1957 والتي تعتبر النموذج العربي الأمثل لتحرير المرأة العربية، دون الحاجة إلى تبني قيم الغرب في تحرير المرأة، ومساواتها بالرجل.

هذه هي النقاط الرئيسية أو معالم على طريق التغيير، وفق رؤية الليبراليين العرب في نسختهم المعاصرة. تغير تحتمه حسب رأيهم الحقائق الموضوعية على الأرض ماديا وفكريا، والتي تقول ان العالم العربي أمام خيارين لا ثالث لهما :

- إما الإضمحلال جوعا ومرضا وتخلفا، وإما التغيير الشامل الجذري، والذي أصبحت تطالبنا به –تفرضة- القوى العظمى، التي لم تعد راضية على طريقة عيشنا (على جميع الأصعدة) كوناها" تأذت وستتأذى بمنتجات ثقافتنا المتخلفة أربعة عشر قرنا على الأقل، ذلك الإصرار الذي يتبدّى بنوعيات متدرجة، بداية من المساعدة المادية والعلمية وهو ما يحدث مع الشعوب والحكومات الراغبة حقا في الإصلاح".([1]).

- نقد رؤية الليبراليين العرب:

الناظر في واقع الفكر الليبرالي الذي تبنى الحداثة بجميع أشكالها، يجده حقق انتشارا واسعا في العالم كله خلال العقود الماضية. أما في عالمنا العربي ونتيجة للإمتداد الفكري والسياسي مع الغرب فقد تبنى الكثير من القيم الليبرالية الرأسمالية والسياسة و الديمقراطية على غرار بقي شعوب العالم المتقدم، رغم أننا نلمس ترددا وعدم وجود قناعة تامة بهذا الإنتماء الفكري لليبرالية عند كثير من أبناء تلك الشعوب، بعكس القليل من النخب المثقفة فيها. وهذا التردد راجع أساسا إلى الحمولة الاديولوجية التي ينظر بها إلى "كلمة ليبرالية" في المخيال العربي، والتي لا تخرج عن كونها صنعة أمريكية بامتياز، لا يعمها في الأخير سوى التمكين لعولمة أفكارها.

حيث قامت(أمريكا) من أجل ذلك بمحاولات عديدة لمسخ الهوية الدينية والقومية، وإرغام تلك المجتمعات على تبني ثقافة الحداثة على النمط الغربي، وتسيسها بالفكر الديمقراطي، مما أنتج مع

[1])كمال غبريال، مرجع سابق، ص 74.

تراكمات الزمن وتسلط المستعمر، ردات فعل وأشكالا متطرفة من الأصولية القومية إلى الليبرالية المتطرفة إلى العنف الإسلامي، مما كلف الأمة المزيد من المعانات والويلات الطويلة والمؤلمة والتي مازلنا نعاني من إفرازاتها السلبية إلى وقتنا الحالي. ومع أن استيعاب نخبنا المثقفة للفكر الحداثي كان بطيئا ومتأخر، فإنها لم تكد تضع أقدامها على درجته الاولى، أضحى العالم الغربي ينقد فكره الليبرالي، ويودّع حداثته التقليدية، وينسلخ منها إلى ما أصطلح عليه فلسفيا بـ " ما بعد الحداثة ".

فالأصوات بدأت تعلو بشكل كبير في نقد الحداثة الغربية، وتهميش ذلك الإله المزعوم (الحداثة) الذي قدّس في الكثير من مجتمعات العالم، بعد أن اشتغلت عليه الة النقد من كبار فلاسفة الغرب، أمثال: الفيلسوف الفرنسي (ليوتار) في كتابه الشهير (الظرف ما بعد الحداثي) حيث قدم نقدا عنيفا لمشروع الحداثة الغربي، والفيلسوف الألماني (هابرماس) الذي ذهب إلى أبعد من ذلك وزعم أن الحداثة نفسها لم يكتمل مشروعها، وعزّز هذا النقد للحداثة الغربية وأجنحتها السياسية والعسكرية ما كتبه (جاك دريدا) و (ميشل فوكو) وغيرهما في بيان مهازل الديمقراطية وتناقضاتها الكثيرة. ([1])

إن النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر هي محصلة للإصلاح الديني، والكشوف الجغرافية، والثورة الكوبرنيكية في مجال الطبيعة وتحولات الفكر الفلسفي والسياسي من مكيافلي إلى ديكارت ثم هويز، ثم النزعة الإنسانية بالمتمثلة في إحياء الآداب اليونانية، والنمو المجتمعي والإقتصادي للتجارة والمدن، فمن خلال كل ما سبق تشكل حدث النهضة كقطيعة مفصولة عن العصر الوسيط وموصولة بكل ما كان بإمكانه أن يدعم إمكانية الإبتكار والإبداع، وقد نتج عن هذا الفعل التاريخي النهضوي كما هو معروف نتائج معرفية وتاريخية وسياسية شملت أغلب مظاهر الحياة في أوروبا، في حين أن الحديث عن " النهضة العربية، يتعلق بمشروع بدايات تحول إقتران لميزات خارجية، تمثلت في بروز ظاهرة الهيمنة الإستعمارية، وهي الظاهرة التي ساهمت بصورة رئيسية في تحريك آليات الفعل التاريخي في محيط المجتمعات العربية في الإقتصاد والسياسة والمجتمع والفكر وربما مازالت توجه بصورة خفية آليات ما يجري في مجتمعاتنا([2])

نقول هذا رغم أننا نصادف بعض الكتّاب العرب ممن رفضوا ان تكون الليبرالية العربية مجرد نسخة عن نظيرتها الغربية، وحجتهم في ذلك أن "الحرية ناتجة قبل كل شيئ عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس، أن يكون التعبير عنها قد استفاد من تجارب أجنبية مماثلة وأن يكون الكتّاب العرب قد تهافتوا على المنظومة الليبرالية لأنهم رأوا فيها عبارة وافية عما يحسون به، فهذا لا يعني أن الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي، والدليل على ذلك هو أن الكتّاب العرب

[1]) بشير موسى نافع، أزمة الخطاب الليبرالي الغربي الجديد، ضمن: شاكر النابلسي، مرجع سابق، ص 155.

[2]) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992.

لم ينقلوا بأمانة الليبرالية الأوروبية المعاصرة لهم... إنهم كانوا في حاجة إلى ليبرالية متفائلة حازمة واثقة بذاتها فأولو ليبرالية عصرهم المتشائمة الباهتة حسب رغباتهم ([1])

ومما لا يمكن تجاهله من الناحية، هو أن العرب تعرّفوا على منظومة مكتملة في المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الفكر الليبرالي، تعرفوا على ليبرالية تحمل في طياتها آثار المراحل السابقة مرحلة عهد التكوين ومفهوم الذات. مرحلة القرن الثامن عشر ومفهوم الفرد العاقل المالك. مرحلة عهد الردة على الثورة الفرنسية ومفهوم المغامرة الفردية. مرحلة نقد الديمقراطية الإجتماعية ومفهوم المغامرة والإعتراض، بعبارة أخرى، إن العرب تعرفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة وروح الثورة الفرنسية، وروح الردة على الثورة، وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والإشتراكية، إنهم واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة، وكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد. ([2])

واستغلوا الحرية كشعار، لأنها كانت مطلبا جماعيا يستلزمه طموح العرب إلى العدل والتقدم والرفاهية، ودامت هذه الوضعية مدة طويلة، بحيث يمكن القول إن العهد الذي كانت فيه الحرية مطلبا حيويا للمجتمع، دام من أواسط القرن الماضي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، كانت في هذه المدة المنظومة الليبرالية هي الأكثر ملاءمة للوضعية العربية، وفي بعض الأحيان كانت الأكثر انتشارا في السوق الفكرية العالمية، ولكنها لم تكن أبدا وحدها ولم تلبث أن واجهت منظومات منافسة قوية، فكثيرا ما استغلّ الكتاب والمفكرون العرب هذه المنظومات الأخيرة لنشر دعوة الحرية.([3])

ولم يستطيعوا أن يميزوا بين المراحل التي ذكرناها في بداية هذا المقال، وأن يفرقوا بين الجذور الثابتة والأصول القارة، وبين الصورة الظرفية التي تلبست بها الليبرالية فحصا نقديا بالمعنى الفلسفي، واتخذوها في صورتها الظرفية كشعار. صحيح أن الشعار كان موافقا لحاجات المجتمع العربي، وإنه لهذا السبب لعب دورا ثوريا مهما جدا، إلا أن عدم استعاب الليبرالية في مسارها التاريخي أثر تأثيرا سلبيا في الفكر العربي في العهد اللاحق.

ومن هنا نشأت خصوصية علاقة المفكرين العرب بالليبرالية، فمن جهة استعملوها كشعار ولم يتجاوز إلى التمثل الفلسفي، ومن جهة ثانية تأثروا بها طويلا إلى حد أنهم أوّلوا مذاهب أخرى تأويلا لبيراليا ([4])

خاتمة:

ما نخلص إليه هو أن الفكر العربي الإسلامي تأثر بما أفرزته النهضة الأوروبية، من نتائج و مكاسب معرفية و علمية و اقتصادية و سياسية. أخذت تشق طريقها و تحتل مكانتها في حياة الإنسان و تدفعها دفعا إلى مزيد التقدم نحو أشكال أرقى من الحياة. الإنسان فيها هو المنطلق و الغاية، الأمر

[1]) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان: ط4، 2008، ص 70

[2]) المرجع نفسه، ص 53.

[3]) عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 70.

[4]) المرجع والصفحة نفسها.

الذي جعل الإنسان ينعتق من الأساطير و الخرافات، و يتحرر من الأطر المغلقة، التي فرضتها عليها الثقافة الدينية التقليدية للمسيحية،

لكننا عندما نقول تأثر يجب ان نبقى على مسافة من هذه الكلمة(تأثر)، وهذا لكي نستطيع ان نجيب على النتائج التي انجرت على هذا التأثر سلبا و إيجابا. فمن الناحية العملية يبقى سوال الرعيل الاول دون اجابة(تقدم الغرب وتخلف المسلمين). وتبقى محاولات الجيل الجديد تراوح مكانها تعيش شبه عزلة فكرية نتيجة لطبيعة المجتمعات العربية الإسلامية من جهة، وفلسفة الحكم في الدولة العربية الما- بعد كلونيالية من جهة ثانية. و هكذا بقيت النخبة المثقفة في العالم العربي(بمختلف أطيافها) تستمد وجودها من تشرذمها و انقسامها و تفتتها ومن صراعاتها البينية، و هي تخوض فيما بينها حروبا كلامية و معاركة فكرية لانهائية،

ونتيجة لذلك فإنها تعاني اغترابا حقيقيا، سواء في علاقتها بالقاعدة الجماهرية، التي تنتمي إليها أو في علاقتها بالواقع الذي تظل عاجزة عن التأثير فيه أو تغيره أو حتى التواصل معه. إن النخبة المثقفة في العالم العربي تعاني حالة بؤس فكري. لأنها فقدت دورها الطليعي والتنويري([1])، و تحولت إما إلى معارضة هزيلة و هشة للأنظمة السياسية القائمة، أو صارت جزء لا يتجزأ من تلك الأنظمة، وفي معظم الحالات صارت النخبة المثقفة معزولة تماما عن أي قاعدة شعبية أو جماهرية، و لذلك تظل مشاريعها الفكرية مجرد مقولات جوفاء، و شعارات برّاقة تخفي ورائها عالما كاملا من البؤس و التخلف و المعانات، فخلف هذا العالم الثقافي المزدان بكافة ألوان المذاهب الفكرية ([2])...يقبع عالم آخر يمتلئ بكافة مظاهر الفقر و الحرمان، عالم تستشري فيه مشاعر الإحباط و السخط و العجز و الإحساس بالقهر و اليأس. إنه عالم الجماهير الصامتة الساخطة التي أعياها البحث عن حلول لأزماتها الإقتصادية و الاجتماعية و السياسية.

[1]) وحتى نكون منصفين فإن لا يمكن الحديث عن تراجع دور المثقف، دون الرجوع للأسباب الحقيقية التي أدت به إلى الاستقالة من الشأن العام والتأثير فيه

[2]) حسن عماد، (أزمة التقدم في العالم العربي) ضمن التنوير و التسامح و تجديد الفكر العربي سبق ذكر ص119، 139

مفهوم التنمية في فكر عبد الله شريط

The Concept of Development in Abdullah Chrait's Thought

أ.مبارك فضيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

– جامعة ابن خلدون تيارت - الجزائر

الملخص:

يعالج المفكر الجزائري عبد الله شريط مشكلات الحضارة والتنمية كالتعريب والتاريخ والهوية والثقافة، وإن الإشكالية المحورية تكمن في صراع المفاهيم، فالمعركة الحقة هي معركة أفكار بين الأنا والآخر (الوطنية) و(الاستدمار) وعلى الأمة العربية أن تنهض بلغتها العربية وتطورها وذلك بالاستعانة بمناهج حديثة وتبتعد عن كل مشروع تغريبي من شأنه أن يدمر البنية الداخلية للمجتمع فتطمس الهوية ونكون في خطر الذوبان في الآخر الاستدماري، لقد اثار عبدالله شريط مشروع حضاري له أبعاده الاجتماعية والتربوية والاقتصادية والسياسية، إنها اللحظة المصيرية التي تؤصل للمستقبل بتوظيف الأفكار والمفاهيم وكسب معركة الانتماء الثقافي وحل الازمة الثقافية داخل المجتمع هو حسن استعمال السلاح المضاد وكيفية إتقان قواعد الفوز بالمعركة المبنية على الأفكار وحذر من خطورة الوضع عندما نعت الشعوب العربية بالاستهلاك لأن لغتها ضعيفة ولا تصلح لأن تواكب التطور، فهي مشاكل حضارية تتعلق بالوجود فإما أن نكون أو لا نكون ضمن صيرورة التاريخ، إن هذا المشروع الحضاري الذي يمثل تكملة لمشروع المفكر الجزائري مالك بني، وتطبيق التعريب هو فرصة للمثقفين لتحقيق أحلامهم وطموحاتهم في بناء مستقبل ومجتمع سليم فينتقلوا بذلك من مرحلة المبدأ إلى مرحلة التطبيق.

الكلمات المفتاحية: التطور، الثقافة، الحضارة، التاريخ، الوعي، الأزمة، التعريب، التغريب، الهوية، الاستعمار، الوطنية، الإيديولوجيا، التبعية، الابداع، الأنا، الآخر، المجتمع، اللغة.

تقديم:

إشكالية الحضارة والتنمية في الجزائر إشكالية محورية يجدر بنا أن نخصّص لها حيزا كبيرا من الدراسة والبحث المعمق، حتى يتم كشف كنهها وحقيقتها والتّعرف على أسسها ومبادئها ومدى تأثيراتها على كافة المجالات. لقد أصبحنا نسجّل عزوفا تاما من طرف الباحثين في واقعنا الحالي على اقتحام هذه المواضيع، فعبد الله شريط كرّس حياته لبناء فكر جزائري مستقل يتميز بالمغايرة والتعدّد والوحدة في نفس الوقت وله مرجعيته الخاصة وأهدافه المحدّدة.

إنّ ميلاد لحظة الوعي في فكره بدأت منذ اهتمامه بأهمية الإنتاج الفلسفي الذي يتطلّب تطوير نسق اللّغة والاهتمام بمشكلة الثقافة والتاريخ ، فالوعي بخطورة الأزمة هو في حد ذاته وعي بمستقبل الفلسفة ذاتها وينبغي أن يتمركز السؤال الجوهري حول سؤال المستقبل وحظوظه في الفكر الجزائري وكيف نتخطى هذه الأزمة وما هو السبيل الذي نشجع به الطلبة للاهتمام بفكره، فثمة عزوف تام من قبل الطلبة في حيّز الدراسات الفكرية الجزائرية. إنّ هذا المفكّر يستحق الدراسات التحليلية النقدية والموضوعية وكشف البعد الثوري والمعرفي لديه فروح المواطنة الأصيلة دفعته لإثارة عدة قضايا حساسة مثل الهويّة الوطنية ومشكلة الثقافة التي تشمل الكتب والإذاعة وتنازع الأفكار والتربية وغيرها.إنّ أصالة فكره تكمن في تأسيس الحجر الأساس بين الثورة الجزائرية...أي معركة السلاح تحوّلت معه إلى معركة المفاهيم وهذه الأخيرة أشدّ خطرا، فمعركة المفاهيم تحمل رسالة حضارية وأبعاد فكرية بالدرجة الأولى للفكر الجزائري و تتمثل في تطهير المجتمع الجزائري على كافة الأصعدة من مخلفات الاستدمار فالسلاح حلّ محله الفكر الحيوي المبني على استراتيجية الواقع الاجتماعي للفكر الجزائر. إنّ عبد الله شريط رائد من رواد الفكر الحديث والمعاصر ومعلم بارز في الجامعة الجزائرية، عمل على ربط الفكر بالواقع والسلاح بالقلم ومؤسس للفكر الحداثي المؤسس على ماض عريق وحاضر ومستقبل يليق بهذا الماضي، فأصالة الثورة التحريرية المجيدة النموذجية تستحق تتويج مستقبلي قائم على الكفاح والنضال بالقلم بغية دخول الفكر الجزائري لسجل فلسفة التاريخ بأسس منهجية وعلمية، من هنا وجب أن نتساءل هل ثمّة أبعاد حضارية لدى عبد الله شريط ؟ وفيما تجلت رؤيته المستقبلية؟ وما هي إستراتيجيته في تحويل معركة السلاح إلى معركة المفاهيم؟

1/مفهوم الحضارة عند عبد الله شريط:

إنّ المرجعية الفكرية الخلدونية لعبد الله شريط جعلته يؤصل لإشكاليات فلسفية محضة منها مشكل الحضارة والثقافة في الفكر العربي وبالأخص الجزائري وربط أفكاره بالمنهج الخلدوني، فقد أكّد على الترابط العضوي بين التعليم والثقافة والحضارة وحتى الكتابة والتدوين أهم عنصر في تفعيل

التعليم وتطويره: «ومن أهم العوامل الحضارية التي تؤثر في العقل، صناعة الخط. والخط أو الكتابة هي أبلغ وسائل التنمية العقلية وكلّما كانت هذه المهنة رديئة كلما تأثرت الثقافة بهذه الرداءة.»[1]

يحلينا هذا النص أوّل ما يحلينا إلى مفهوم العلامة أو المعنى الذي يرتبط بتشويه الفكرة والمعنى والتباس الفكرة وبالتالي يحدث تحريف في مسالة الفهم والذي بدوره ينعكس على المنظومة الثقافية والفكرية والعلمية والفنية: «...يكون رقيّ الكتابة صورة في الحضارة برمّتها ورداءتها صورة للانحطاط الحضاري»[2]

إنّ البناء الفكري الذي أصّل له عبد الله شريط يشترط جودة الكتابة، التي هي المقوّم الأساسي في النهوض الحضاري والذي يرجع فيه أسباب التخلف والانحطاط الحضاري في الفكر العربي إلى ضعف التعليم وضعف مناهجه ومقرراته، ويمثل التعليم أخطر مشكلة يواجهها الفرد في رقيه وهذا حتما سينعكس على تركيبة المجتمع من حيث ثقافته أو عدمها، لهذا أكّد المفكر الجزائري على مفهوم التعليم وإعطائه أهمية كبيرة ويحصر أسباب الضعف في :« مقدمة أسباب ضعف هذه المناهج كثرة التأليف في فن واحد ومطالبة الطالب باستحضارها كلّها ثم اختصارها في كلمات مركزة يطالب بحفظها دون فهم. وهذه المناهج المضعضعة تشمل كل العلوم الشرعية والقانونية، والعلوم اللغوية وما يتصل بها من أدب وفنون»[3]

تلعب المناهج التعليمية دورا كبيرا في بناء المجتمع فحسن اختيار المناهج ونجاعتها ينهض به ويساهم في رقيه، فالحضارة الغربية تطورت بفضل اختبار واختيار منهاج تعليمها ولسنا في هذه الورقة نعيد ما قاله ابن خلدون أو عبد الله شريط وإنّما ينبغي علينا أن نطرح مسألة ضعف التعليم عندنا. لقد تنبه إليها المفكر الجزائري ونحن نطمح في هذا المقام إلى التأكيد على ما تطرق إليه ، وأن نعطي أهمية كبيرة لمؤلفاته قراءة وتحليلا وكذا استخلاص النتائج منها وكيفية تبليغها للأجيال اللاحقة، إنّنا نحتاج إلى أخذ العبرة من الدرس الفلسفي الذي قدّمه لنا المفكر الجزائري.

2/في مشكلة الثقافة في فكر عبد الله شريط:

لقد أثار عبد الله شريط مشكلة من صميم الفلسفة ذاتها تتمثل في مشكلة الثقافة سواء كانت محلية أو خارجية، والمطالبة بتحسينها وتنميتها والعمل على جودتها، أمّا الثقافة المستوردة من الغرب فهي أخطر علينا من المحلّية لأنّها ترتبط بمفهوم الغريزة ما دمنا شعوبا استهلاكية لا منتجة :« إنّ كلّ الإنتاج الفكري والفني الذي تذيعه أمريكا ودول الغرب التجارية في شعوبنا الهزيلة المريضة لا توقظ

[1] عبد الله شريط: نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والثقافة المؤسسة الوطنية لكتاب 3 شارع زيغود يوسف الجزائر (د. ط) (د. س)، ص 107

[2] المصدر نفسه ص 107

[3] المصدر نفسه ص 117

فينا إلاّ غريزة التّمتع والشهوات الجامحة بمغرياتها التي لا حصر لأنواعها ونحن لا نملك أيّ حصانة حضارية أو دينية أو خلقية ...لكي نستمتع بتلك المغريات التي لا تقاوم»[1].

لقد طرح المفكر الجزائري إشكالية الثقافة الوافدة علينا، فهي سبب تعاستنا لأنّها تدمر أكبر شيء فينا وهو الجانب الأخلاقي، وإذا انهارت القيم تدمر المجتمع، إنّها ثقافة تدميرية أكثر منها ثقافة بنائية ،كما عالج مسألة الثقافة بالثورة على المفاهيم الغربية والاهتمام بالمفاهيم المحلية الخاصة ببيئتنا السوسيولوجية والنفسية وتركيبتها، لقد كان السبّاق لإثارة مسألة المفاهيم في الفكر الجزائري قبل الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، ويقصد هنا التأصيل للمفهوم، ومعناه التأصيل لثقافة أصيلة وإبداعية وهو ما تفتقر إليه كل المجتمعات العربية :« مازلنا جيّاع ثقافة أو أثرياء حرب في الميدان الثقافي. لم تتلق ثقافتنا جيلا عن جيل يتقدم بالتدريج بل فتحنا أعيننا في مجتمع إقطاعي من الناحية الفكرية وطبقة أجنبية فيه مثقّفة وطبقة وطنية جاهلة...لم يلحقها أمامه»[2]

تتصل الثقافة بالفكر والحضارة، فهي تشمل كل المناهج التربوية وتتعداها إلى مفهوم المجتمع وهذا ما تفتقر إليه، فكل مانعاني منه مشكلة الثقافة بالدرجة الأولى، ويعني عبد الله شريط بالثقافة: «المدارس والكتب والصحف والمحاضرات، والعادات والتقاليد ومفاهيمها للسياسة والاقتصاد والأخلاق ومشاكل التربية وتناقضات الأجيال وتنازع الأفكار...أعنى أن حرماننا من نور الثقافة من الداخل والخارج هو الذي جعلنا في هذا الواقع الغريب.»[3]

المشكلة مشكلة ثقافة كونها المحرك الأساسي لتطور المجتمعات، وهشاشة الثقافة ينعكس على رداءة البرامج التربوية وتدهور المدارس فتكون النتيجة الحتمية كتب فارغة وهزيلة تكرّس لسياسة الكمّ لا الكيف، وأخطر قنبلة ذرية سريعة التأثير على الأجيال هي ضرب التربية والتعليم، مما يعني تحطيم الثقافة، فالفكر الجزائري وعى تمام الوعي بمعضلته الحضارية، إذ شخّص الداء وهو انطفاء نور الثقافة، أمّا العلاج فهي مجرد حلول ترقيعية، ويمثل أكبر التحدّيات التي ينبغي أن نواجهها مستقبلا، فنور الثقافة يشع في أوساط فكرنا عندما نهتم بإنتاجنا الثقافي والبحث عن طريقة مثلى في تلقينه للأجيال الصاعدة، فالمطّلع على واقعنا يجدنا نتخبط في مأساة فكرية حضارية سببها انعدام ثقافة الثقافة لأنّ الثقافة الإبداعية، غابت وحلّت محلها الثقافة السلطوية، أمّا البلسم الشافي لذلك هو الفلسفة :« الفلسفة مطلب اجتماعي لابدّ منه لكن وفق ما نبحث عنه نحن، وليس وفق ما حدث في تاريخها» [4]

وحتّى تتحقق لنا النهضة الفكرية التي نرجوها علينا البحث عن مفاتيح مناسبة على الصعيد الثقافي والتربوي والسياسي، وذلك لايكون إلاّ بالإبداع، فإذا واجهتنا أزمة ثقافية فستكون متبوعة

[1] عبد الله شريط: معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981، ص 175

[2] المرجع نفسه، ص 254،255

[3] عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص ص 277،278

[4] مونيس بخضرة: تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 25

بأزمة إبداعية، إنّ مظاهر التخلف ينبغي مواجهتها بمعركة المفاهيم ومعركة التجديد والتخلص من مخلفات الاستدمار، لقد آن الأوان لصحوة ثقافية عقلية متجذرة ، مولودة من رحم الفكر العربي الإسلامي، تترجم المعاناة الحقيقية للفكر الجزائري من ويلات الاستدمار، وصناعة هذه الحصانة الفكرية هي قضية الجميع فردا ومجتمعا كل في مكانه المناسب، إنّ مسالة النهوض بالثقافة هي في حد ذاتها مشروع نهضوي كبير يحتاج لتجسيده على أرض الواقع، يمثل عبد الله شريط أنموذجا في طرح قضايا فكرية جادة كمشكلة الثقافة التي هي إشكالية محورية تمسّ المجتمعات العربية، وقد امتلك وعيا كافيا لتشخيص أزمتنا وقدّم حلولا تتمثل في النهوض بالثقافة المحلية والاهتمام الكبير بها ثم الاطلاع على الثقافة الخارجية التي تبقى ثقافة استعلائية تنظر للآخر نظرة تهميشية اقصائية، غير أنّ الفلسفة العربية بحكم بيئتها لابدّ أن تكون جزءا لا يتجزأ من ثقافتنا وتاريخنا:« إنّ كلّ فلسفة مهما علا كعبها، تظل تعبيرا عن بنيتها وروحها، ومن هنا فإنّ الفلسفة العربية تبقى قطعة من تاريخنا الحضاري العربي الإسلامي وحاضر المشكلات الفلسفية التي تواجه الثقافة الإسلامية بعامة ...تكن حلها الجديدة ومضمونها عربية بالاسم والواقع.»[1]

إنّ ازدهار الثقافة معيار لتقدّم الأمم والحضارات، فهي تعكس السلوكات الحضارية الراقية ومن ثمّ تطور المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، ممّا يعكس لنا طبيعة العلاقة بين الثقافة والتاريخ التي تتجسّد في الواقع: «فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها، بما تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة وتقاليد متكاملة وأذواق متناسبة وعواطف متشابهة»[2]

إنّ مشكلة الثقافة تتحدد عبر التاريخ من خلال الأدوار التي تلعبها فهي تحمل الرؤية الحضارية والنظرة النقدية للكون والإنسان، أي أنّها المرآة العاكسة للفكر النخبوي والعامي والحد الفاصل بينهما في تحديد الدور الوظيفي لكل منهما.

3/ مشكلة التعريب والتعليم:

بعد انتزاع السيادة الوطنية بالقوة من الاستدمار الغاشم عانت الجزائر من مشكلة عويصة، فوجدت نفسها أمام تيارين تغريبي وتعريبي، وهي من المسائل التي طرحها عبد الله شريط وأثارت فكره، فصنفها ضمن أولى القضايا التي ينبغي أن يطرحها خصوصا بعد رحيل المستدمر الفرنسي: « فإذا كان يعيب على المفرنسين والفرانكفونيين تجاهلهم للغة الوطنية والحط من قيمتها بدعاوى مختلفة فإنّه في المقابل يوجه سهام النقد اللاذع إلى فريق آخر ينعته بدعاة الجهل والظلام وأعداء الحداثة، وهو فريق

[1] بكري محمد خليل: الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة 3 حلقة نقاشية العراق بغداد (دط) تموز 1997 ص 31 32

[2] مالك بن نبي: مشكلة الحضارة شروط النهضة تر عمر كامل مسقاوي عبد الصبور شاهين دار الوعي الجزائر ط1 2012 ص 92

المعربين الذين يقتصرون فقط على اللغة العربية ويهدفون من وراء التعريب ...فهذه الدعوات والنصائح التي وجهها للمعلمين تنمّ عن فكر حداثي متفتح.»[1]

نفهم من هذا أنّ عبد الله شريط لم يمل إلى هذين الاتجاهين بل كان هاجسه هو تطوير اللغة العربية لدى المتعلم، وهو مطلب أساسي، حيث يمثل التعريب والتغريب في حد ذاتهما عوائق تقف في وجه التطور ولذلك: «إنّ الحديث عن التعريب في الجزائر بعد الاستقلال هو حديث يتضمن إشكالية ثقافية ذات جذور تاريخية تتعلق بالتكوين السوسيولساني والثقافي للمجتمع الجزائري وبالواقع الموضوعي الذي عاناه جراء الاستعمار ولغته الدخيلة.»[2]

إنّ المسألة لا تكمن في تيّار تغريبي أو تعريبي وإنّما علينا تجاوز هذا الأمر إلى ما وراء الطرح المعرفي والثقافي الذي يطرح موضوع التعريب والتعليم في الجزائر، لأنّ القضية تنعكس على التاريخ والهوية وغيرها ،ويسعى عبد الله شريط إلى حسم الأشكال وذلك بالنظر إليهما على أنّهما مجرد فتنة فكرية بين النخب تؤدي إلى صراع ايديولوجي خطير، لذلك ينبغي أن نبني فردا فعّالا منتجا لأفكاره وقناعاته بعيدا عن هذا الصراع الايديولوجي : « فالتصور المستقبلي المرغوب لا يتمّ إلاّ من خلال خلق مثقف جزائري مستقل وفعّال ينتج الأفكار ويوظفها في ميدانه العملي، والسؤال هو كيف يتأتى ذلك؟»[3]

مربط الفرس هنا، فالخطوة الأولى هي تكوين مثقّف جاد ومحايد عن طريق مخططات تعليمية متنوعة والجمع بين التيارين التغريبي والتعريبي، ومواكبة عصر العولمة والتمسك بالهوية الوطنية والدين الإسلامي: « فالمسلون يمكنهم إذا أرادوا بعث العزائم وعملوا بما حرضهم عليه كتابهم أن يبلغوا مبالغ الاوربيين والأمريكيين واليابانيين من العلم والارتقاء، وأن يبقوا على إسلامهم كما بقى أولئك على أديانهم ...ولنعلم أنّنا بالغوا كل أمنية بالعمل والدأب والإقدام و تحقيق شروط الإيمان.» [4]

تبقى دائما إشكالية كيفية تحقيق إنتاج المثقف الحقيقي؟ وكيف نحسم مشكلة التعريب؟ هل رقي الفكر الجزائري يكمن في التعريب وحده والإبقاء عليه أو التمسك بالتيار التغريبي؟ وبالتالي فقدان الهوية وسيطرة مخلفات الاستدمار وبالتالي التبعية الكاملة، أم إحداث توزان بينهما بما يخدم المجتمع ويشجع البحث ومواصلة الإنتاج وترسيخ القيم الأخلاقية وقيم المواطنة والتسامح وقبول الآخر، نعتقد أنّه تم تجاوز هذه الإشكالية خصوصا بعد تطور التكنولوجيا وغزارة العلم وبالتالي فالمثقف عليه أن يتعلم جميع اللغات حتى يتمكن من التفكير في الإنتاج الأصيل، ويتجاوز ثنائية التغريب والتعريب، بل علينا أن نثير إشكاليات أخرى مثل الإبداع الفلسفي في الجزائر ومسألة الحداثة وما بعد الحداثة حتّى يكون مواكبا لمجريات الثقافة والتطور العلمي والفلسفي:« لتساير ثقافتنا العربية الحداثة وتدخل في

[1] بن دحمان حاج: الحداثة في فكر عبد الله شريط مجلة آفاق للعلوم جامعة الجلفة ع 4 2016 ص 56

[2] احمد ناشف: تعريب التعليم في الجزائر بين الطرح المعرفي والطرح الأيديولوجي مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الجزائر (د.ط) 2011 ص 82

[3] المرجع نفسه ص 157

[4] شكيب ارسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم دار طيبة للطباعة الجيزة القاهرة ط1 2015 ص 111

حوار الندّ للندّ لا يكفي أن يستوعب مقولات الغرب الحداثية، وإنّما يجب إخضاع هذه المقولات لحل قضايا الواقع المحلي، وهو واقع مخالف للواقع الذي أنتج هذه المقولات.»[1]

يعني ذلك أن مبدأ المسايرة للأفكار الغربية يشترط أن تكون المقولات خادمة لقضايا الواقع المحلي، كوننا أمام ثقافتين مختلفتين ولكل منهما خصوصيتها الايديولوجية والثقافية والدينية،.غير أنّ:« واقع التعليم حاليا مخالف لهذا كلّ المخالفة لما ذكرنا لأنّه يلقن جميع المواد في جو عقائدي ووفقا لفلسفات وعلى أساس مفاهيم مخالفة للإسلام ...ومن هنا نشأت العقد الفكرية والتناقضات في عقلية الجيل المسلم التي توجد عنده الاستعداد للانحراف أو الخروج عن الإسلام فيما بعد إذا صادفته ظروف فكرية أو نفسية تنمي هذه التناقضات وهو ما يحدث كثيرا»[2]

4/ الفكر الجزائري بين الإبداع والإتباع:

إنّ تتبع إنتاج الفكر الجزائري في ميدان الفكر الفلسفي نلمسه بوضوح في مؤلفات كثيرة أمثال عبد الله شريط، وأبو القاسم سعد الله، والبشير الابراهيمي الذي له ثروة معرفية كبيرة جمعت بين البيان والعرفان: «استعانته بكل المناهج كالتاريخية التحليلية والفلسفية والنقدية والرياضية البرهانية وهي تترجم كلّها مدى أهمية الموسوعية المعرفية التي تطبع ثقافة الإمام البشير وخصوصا مدى تفتحه على ثقافة عصره، وهوالذي ورث تكوينا على يد حكماء تقلدين.»[3]

إنّ الباحث الجزائري أولى اهتماما كبيرا بالقضايا التي عاشها، كالثورة الجزائرية التي كتب حولها عدّة مؤلفات، فراح أبو المؤرخين أبو قاسم سعد الله يبين عظمة الثورة الجزائرية بأسلوب نقدي عقلي يستدعي دائما حضور الفلسفة. إنّ المتأمل في تاريخ الجزائر الثقافي يجد مفكرين بلغوا درجة رفيعة في مجالهم ومثال ذلك فلسفة الثورة الجزائرية من خلال أعمال بخاري حمانة:« وبالفعل كانت فلسفة الثورة الجزائرية خير مغيّر لواقع مجتمع بأكمله، حاول أن يؤسس لفلسفته من خلال جملة من العناصر النظرية والإجرائية امتزج فيها السياسي والاجتماعي والثقافي وكلّه تحت بوتقة فلسفة الثورة الجزائرية أو ثورة الفلسفة الجزائرية.»[4]

إنّ الكلام عن الثورة الجزائرية يقودنا إلى التساؤل عن محركها الفكري ألا وهو الجانب الفكري النقدي لسياسة الاستدمار، والنتيجة المنطقية لذلك أنّ ما أخذ بالقوة لا يسترد إلاّ بالقوة. لأنّ نواياه كشفها الشعب الجزائري وتمثلت في قمع التعليم، وبالتالي فإن أول سبب يرجع لتأخر الفكر الجزائري هو محاربة التعليم باللغة العربية: «إنّ العربي من جنس بشري منحط لا يقبل الثقافة أو التعليم وأنّ

---

[1] توفيق بن عامر: التراث العربي والحوار الثقافي أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث حوار الثقافات مطبعة فن الطباعة تونس من 23 إلى 25 نوفمبر 2007 ص 144س

[2] محمد المبارك:الفكرالإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية دار الفكر بيروت ط2 1970 ص 158

[3] احمد طالب الإبراهيمي: أثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ج3 عيون البصائر دار الغرب الإسلامي ط1 1997 ص 16

[4] العربي ميلود: إمكانية الحديث عن فكر فلسفي جزائري محض مجلة دراسات إنسانية مجلة سنوية أكاديمية محكمة تصدر عن جامعة مستغانم الجزائر 2015ص 07

فتح مدراس للأهالي بالجزائر يعرض هذه البلاد لخطر حقيقي في الميدان المالي وفي ميدان توطين الفرنسيين بالجزائر وبناء على ذلك نطالب البرلمان الفرنسي بأن يعدل عن قراره بفتح مدراس للأهالي.»[1]

إذا رجعنا إلى البنية التكوينية للفكر الجزائري نجده مرّ بأزمة فكرية وحضارية كبيرة، تمثلت في تقويض فكره بما يتناسب وإيديولوجية المستعمر بتعليمه تعليما موجّها من عند المستعمر وبالتالي ليس فيه نوع من الإبداع فالمرحلة الاستعمارية هي مرحلة ضبابية، أمّا مرحلة ما بعد الاستقلال عرفت نوعا من النهوض، ولكنها تبقى ناقصة مقارنة بالفلسفة الغربية وتحتاج إلى المزيد من الجهود.

إنّ الكلام عن أزمة الإبداع الفلسفي في الجزائر يعني أنّ ثمّة حقيقة واحدة هي سبب هذه الأزمة ولماذا لم يتخط الفكر الجزائري هذه المحنة الفكرية؟ وفي المقابل لا ننكر وجود همّ حضاري وقلق معرفي متواصل لدى المفكرين. إنّ مسالة الإبداع هي مسألة فرضت نفسها على المفكرين مثل عبد الله شريط الذي كرّس حياته لبناء فكر جزائري له مرجعيته الخاصة، ووعيه بأهمية الإنتاج الفلسفي الذي يتطلب تطوير اللغة والاهتمام بالثقافة والتاريخ، فالوعي بخطورة الأزمة هو في حد ذاته وعي بمستقبل الفلسفة ذاتها، وينبغي أن يتمركز السؤال حول الإبداع الفلسفي وكيف نتخطى هذه الأزمة :« إنّ فهم إشكالية إصلاح واقع الفلسفة، ينبع من إصلاح فهمنا لإشكالية التحول الاجتماعي وإبعاده الفكري وحتى الكلام عن الكفايات يقحمنا أساسا في العلاقة بين المعرفة والواقع الاجتماعي.»[2]

حاول عبد الله شريط المواءمة بين الواقع الاجتماعي والمعرفي بلغة التحرر انطلاقا من أوضاع الثقافة الجزائرية الراهنة تطمح لنتائج ملموسة في مؤلفاته وفي مشروعه الفكري النهضوي، فالإشكالية هي إشكالية فتح الحوار الفكري المبني على تفعيل الذات وتطويرها انطلاقا من مفهوم العمل الثقافي التاريخي والتربوي، إنّ النضال من أجل هذا المشروع الفكري الجامع بين الثورة والنهضة في توليفة عقلية نقدية علمية ثائرة على بقايا الاستعمار.

لقد أصّل عبد الله شريط لفكر حداثي قائم على استحداث أفكار جديدة تخدم المجتمع الجزائري وذهنيته، لقد آن الأوان أن ننفض الغبار على فكره وإحاطته بمزيد من الدراسة، والشروع في إعادة قراءة رسالته الحضارية حتّى نخرج ممّا نعاني منه. إنّ تخطي أزمة الإبداع يكون ببعث أفكاره من جديد، وإعادة بناء العقل الجزائري والتنسيق بينه وبين المشاريع الفكرية والنهضوية الأخرى حتى يتحقق ذلك. وهذا بحكم المغايرة المعرفية التي تميز الفكر الجزائري داخل بوتقة واحدة هي الفكر الجزائري وحده.

[1] عبد الله شريط محمد الميلي: الجزائر في مرآة التاريخ طبع ونشر مكتبة البعث قسنطينة ط1 ماي 1965 ص 219

[2] عبد اللطيف الخمسي: الفلسفة ونقد مفهوم التواصل من التأسيس المعرفي إلى البناء القيمي دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1 2015 ص 139

5/عالمية فكر عبد الله شريط:

إنّ عالمية فكر هذا المفكر تظهر في استقلاله الفلسفي، وفي إبعاده الحضارية وطرحه للعديد من القضايا الفكرية والثقافية والكلام هنا ليس قول فارغ وإنّما هي حقيقة تتعلق بالتاريخ ومصير الأمم ومستقبلها ولعلّ عبد الله شريط في هذا طرح يشترك مع الفكر العربي المعاصر في سؤال مصيري ومستقبلي يطرح مسألة النهضة بأشكالها المختلفة، لقد قدّم لنا المفكر الجزائري عبد الله شريط منظومة إصلاحية لها أسسها التاريخية ،وأبعادها الحضارية والمعرفية وليدة مجتمع أصيل، لقد عمل على إحياء النزعة الفكرية للمثقفين وقدّم مشروعا حضاريا راقيا، فيه الحلول النهضوية بعيدا عن أدلجة الأشياء، غير أنّ هذه اللحظة الراهنة :« يحقّ لنا في أي مرحلة من مراحل التاريخ الاستعانة بالتاريخ من أجل الفهم وأن بعضا منهم اعتقد أنّه يمارس الأدوار نفسها التي كان يمارسها رواد النهضة الأوروبية»[1]

إنّ السؤال المركزي الحضاري يحضر في خطاب فلسفي يؤصل لمشروعية الحضارة والفكر، وهذا ما فعله عبد الله شريط عندما تناول مسائل هامة وخطيرة في الخطاب الفكري الجزائري كونها ترتبط بالدرجة الأولى بمسألة الهوية الوطنية، فهي تاريخ وفكر في نفس الوقت والتأسيس للحظة التأسيسية لميلاد فكر جزائري حرّ له توجهاته الفكرية وماضي حاضر في كل المشاريع المستقبلية ، وهكذا فإنّ عمله فلسفي له رؤية مستقبلية تطمح لتأسيس أفكار فلسفية تحترم فيها الثوابت والمقومات الأساسية لبناء مجتمع سليم، يربط حاضره بماضيه وفق تراكم ثقافي ، يسعى دوما إلى تقويض المخلفات الاستدمارية وتستمد مشروعيتها من الثورة التحررية وهذا ما وضح عندما ردّ كل شيء إلى مشكلة فكر و أفكار، أي المعركة بالدرجة الأولى هي معركة مفاهيم وأفكار لا معركة سلاح وقمع ،وهذا أيضا ما أشار إليه المفكر الجزائري البخاري حمانة عندما ردّ أصول الثورة الجزائرية إلى فكرة :«لكل ذلك كانت الثورة، صداما وصراعا بين العقول والأفكار والإرادات قبل أن تكون قتالا بين الأسلحة والجيوش.»[2]

نودّ في هذه المحاولة أن نؤكّد على أنّ ثمة ثوابت بين الفكر الجزائري فيما يتعلق بمسالة كونية وعالمية الثورة التي كانت مصدرا للحرية والابداع الفكري المنتج لعدة نصوص تعالج قضايا مختلفة ومتعددة بتعدد المواقف والمذاهب، هذا التنوع رسم لحظة التأسيس لميلاد فكر حضاري عالمي، جعل من التاريخ مرجعية له، مفتوح على التأويل، له القابلية للتجاوز

و التعديل، بمعنى يقبل النقد والانفتاح على الآخر والتعدّد. إنّ هذا المكسب هو مدعاة للانخراط في أعمق صوره وأشكاله وهذا يدلّ على انفتاحه على المستجدات وهنا يظهر الطابع الكوني المبني على التواصل دون إقصاء الآخر. إنّ تشكّل هذا الهاجس الفعلي في مرحلة مبكّرة من تاريخ الجزائر الحديث

[1] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث مجلة جامعة دمشق المجلد 26 ع 1 + 2 2010 ص 496

[2] الخاري حمانة: فلسفة الثورة الجزائرية منشورات مخبر الابعاد القيمية الجزائر دار الغرب للنشر والتوزيع وهران ط1 2001 ص 14

لا يخرج عن التطور النوعي للمجتمع الجزائري وكذا يبحث عن مكانة للانتماء داخل حضارة عربية إسلامية انطلاقا من الاهتمام بالذات داخل أفق تفكيرنا بالآخر.

إنّ المفكر الجزائري عبد الله شريط يركّز على سؤال المستقبل وفلسفة الراهن بطرح سؤال مفصلي مفاده هل الفكر الجزائري قابل للتطور انطلاقا من الذات؟ مجسدا ذلك في منظومة أخلاقية وتربوية وسياسية تتشرب من التاريخ ومن الثورة المجيدة معالمها الكبرى وذلك يكون بالعمل وترسيخ القيم وممارسة النقد والانفتاح الايجابي.

وعليه إنّ المفكر الجزائري عبد الله شريط الملقب بأبو الهويات ورجل الوطنيات كان على دراية بمسائل الاصالة والهوية والحضارة دون أن يغفل على صيرورات التطور والوعي بما هو كائن.إنّها مسألة الانتماء التاريخي والمستقبل الراهن للجزائر: «إنّنا مطالبون بالمساهمة في العالمية والكونية، ومدعوون على غرار مافعله أجدادنا إلى الإدلاء بدلونا في بناء الفكر البشري، وأنّ السبيل إلى ذلك هو الأخذ والعطاء ودفع اللغة العربية إلى اقتحام أبواب الفكر المعاصر.»[1]

إنّ هذا الطرح يقودنا إلى إلى حقيقة مفادها أنّ عبد الله شريط هو رائد من رواد الحداثة، وتطرقه للمسائل التقليدية لا يعطينا الحق لوضع فلسفته ضمن خانة الفلسفة التقليدية الاختزالية الدوغمائية بل على العكس تماما إنّه خطاب تنويري المفهوم الكانطي بعيدا عن الانغلاق والتبرير، ومن مهام الفلسفة هو الدفاع عن الماضي برؤية مستقبلية تشخص الداء وتقدم الدواء، والتمسك بمقولات الحداثة والكونية واتقان فن التواصل وربط جسور الإبعاد الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل، إنها فلسفة الإنسان الحاضر التي تطرح السؤال الحضاري والثقافي والتمسك والتجذّر في بنية الذات حتى تتقن لعبة المستقبل وتحدياته، إنّها سؤال المستقبل وفلسفة الوقت الراهن في ظل فهم الذات في إطار الحريات: «على أن نفهم الذات في هذا السياق بمعنى الذات الفردية لا الذات العامة ، ومادامت الحرية هي التي تؤسس العقل فقد صار الانسان يحلق بجناحين ، بالحرية والعقل ، أي بالحرية العاقلة والعقل الحر مما مكّنه من القدرة على التحليق بعيدا في عوالم الإبداع والخلق في كل المجالات العقليين النظري والعملي »[2]

ومما سبق يمكننا القول بأنّ فلسفة عبد الله شريط تمثل أنموذجا للفكر الجزائري خاصة والفكر العربي المعاصر عامة، والتي اشتغلت بسؤال المستقبل والراهن بحكم أنّه عاش هموم الجزائري في ظل الاستدمار الفرنسي لقد أدرك الخطر الذي يحدق بمستقبل الإنسان والحضارة، وحذّر من سوء استغلال اللغة وتوظيفها وتطويرها ، وحذّر أيضا من خطورة انحلال الهوية، وإعادة طرح هذه القضايا الحضارية والتنموية يمثل سؤالا مفصليا وضروريا في وقتنا الراهن، ويحتاج إلى مزيد من التفكير

[1] احمد الطريق: الفكر المغربي وفلسفة ميشيل فوكو كتابات فلسفية مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة جامعة محمد الخامس اكدال منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط ع 2 2015 ص 90

[2] محمد المصباحي: سؤال الذات الفلسفة واسئلة الراهن اش عمر بوساحة اعمال ملتقى جامعة الجزائر 2 مخبر الدراسات الفلسفية والاكسيولوجية (د.ط) 2013 ص 66

والبحث الجديّين بغية مستقبل الأمم، وهذا يتشرط الاستثمار في الذات فهي التي تلعب الدور الفعّال في تحقيق الرقي ومن هنا وجب علينا أن :«نناضل باستماتة وصدق حتى لا نتحول إلى أمّة لا أفق لها، لأنّه من لا أفق له لا مستقبل له.»[1]

فلا يمكن تصوّر إنسان من دون هوية وتاريخ ومستقبل، فهو كائن ذو أبعاد يربط بين الماضي والحاضر ويستشرف المستقبل بالبحث عن سبل فلسفة المستقبل وكيفية تحققه وما هي الكيفية في ذلك مع تطور التكنولوجيا وعولمة العالم.

6/بين الثقافة والتربية:

إنّ بناء مجتمع سليم من منظور الفكر الجزائري يتطلب سعة الثقافة وتجليات ملامح الحضارة على المجتمع، وفهم هذا يكون بفهم علاقة الثقافة بالتربية والتعليم ومهام كل واحدة منهما لأنها الخطوة الاساسية في بنائه: «بل هي دستور تتطلبه الحياة العامة بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي.»[2]

يجب أن نفهم الثقافة بمفهومها الصحيح والنظر إليها كقيمة أخلاقية تتحقق ثمارها في التربية: «فالثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته ويحمل أفكار النخبة كما يحمل أفكار العامة، وكلّ من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة والاتجاهات الموحدة والأذواق المتناسبة.»[3]

وإذا أردنا أن نعبر عن هذا المفهوم بدلالات أكثر تجسيدا وتوطينا، ويعطيها دورا في المجتمع لذلك علينا أن نعي أهمية الوضع خصوصا وأنّ الأمر يتعلق بالإنسان كذات فردية مستقلة وجماعية تساهم في بناء وتكوين رؤية للكون والإنسان ولا مجال لثقافة مستنسخة ومنتحلة، فالثقافة قبل كلّ شيء هي إبداع وإنتاج عن طريق الفكر واللغة والفن والموسيقى وغيرها، فيكون هناك تنوع ثقافي حضاري ذو أبعاد تربوية وأخلاقية متجسّدة في الواقع حتى تعكس جوهر الإنسان وحقيقته، وتفادي ما يعرف بالأزمة الثقافية، هذا المفهوم وظّفه الفكر الجزائري تكملة للمشروع الحضاري والثقافي لمالك بن نبي، ويقترح علاجا لمشكلة الحضارة وأزمة الثقافة إذ :« تتمادى هذه الازمة الثقافية عندما يعجز الفرد عن بثّ روح الفعالية في ذاته، وينقطع عن بيئته الاجتماعية عندما تبطل هذه الفعالية، وتتبعثر الوظائف الاجتماعية، وقتها يمكن الحديث عن ثغرة يتسلل إليها الاستعمار بالمعنى الذي عالجه مالك بن نبي بوصفه ظاهرة مرضية من الحضارة المعاصرة ونتاج النوم الذي يغط فيه المجتمع.»[4]

---

[1] محمد المصباحي: الفلسفة بين الافق والدرب المسدود، الفلسفة وسؤال المستقبل اعمال مؤتمر اصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ط1 2014 48

[2] مالك بن نبي: شروط النهضة مشكلة الحضارة تر كامل مسقاوي عبد الصبور شاهين مصدر سابق ص ص 92 93

[3] المصدرنفسه: ص 93

[4] محمد شوقي الزين الثقاف في الازمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب منشورات الاختلاف الجزائر ط1 2014 689

إنّ عملية تخدير المجتمعات يكون عن طريق سموم الأفكار المتحجرة، أفكار مشلولة تساهم في انهيار المجتمع وهذا ما وضّحه مالك بن نبي في كتبه سلسلة الحضارة، واصطلح على تسميتها بالجراثيم الموروثة: «إذا كانت الأفكار القاتلة تخصّ الاستعمار فإن الأفكار الميّتة تخصّ القابلية للاستعمار ...إنّ الأفكار القاتلة هي العائق والأفكار الميتة هي المعوّق لأن العائق هو العقبة الخارجية أمام التطوّر التاريخي للإنسان فيما المعوق هو الحائل الداخلي أمام التطور الطبيعي والروحي لهذا الانسان»[1]

يطرح المفكر الجزائري مالك بن نبي فكره الحضاري من خلال التخدير من ثقافة الاستعمار ورموزها التي تدلّ على الهيمنة والسيطرة غير أنّ المفكر الجزائري محمد شوقي الزين يشير إلى تجاوز الأزمة الثقافية بقبول الأفكار الوافدة ولا يوجد مانع من ذلك ويبرر قوله :« تنتمي إلى ما يسمى بالصراع من أجل الحياة ،لكن كل المؤشرات تدلّ على ذلك بحكم أنّ الحفاظ على مقوّمات الذات من وراء استعمال رموز أخرى يمرّ دائما عبر حيلة دفاعية من أجل غاية الحفاظ على الوجود، و...لهذا السبب أقول بأن تبني ثقافة أخرى لا ينجرّ عنه محو الثقاف الموجه للذات.»[2]

وفي هذا السياق ينبغي أن نؤكّد على علاقة الذات بالآخر فالذات لا تنصهر فتذوب في الآخر على الآخر أن لا يطمس الذات وعليه تتحدد العلاقة بين الذات والغير هي علاقة ثقافية ذات تعاليم تربوية داخل سياق اجتماعي ولقد حدّد مالك بن نبي: «المركب الاجتماعي للثقافة التي ينحصر برنامجها التربوي وهو يتألف من عناصر أربعة يتخذ منها الشعب دستورا لحياته المثقفة:

1/ عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية

2/ عنصر الجمال لتكوين الذوق العام

3/ منطق عملي لتحديد اشكال النشاط العام

4/ الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع، أو(الصناعة) حسب تعبير ابن خلدون»[3]

تتداخل الثقافة مع التربية لحل أزمة الثقافة داخل المجتمع، فيتكون الذوق العام لدى المثقفين بغية تقديم البلسم الشافي للمشاكل المطروحة، فعلاج أمراض الحضارة كالتغريب والأفكار القاتلة والمسمومة وغيرها.

7/معركتنا بين مشكلة الأفكار ومشكلة التعريب:

تعتبر مشكلة الثقافة من أهم المشاكل المطروحة في الأمم العربية والجزائر خصوصا في يومنا المعاصر، فالأمر مرتبط ومتعلق بهويتنا التي أصبحت بين خطر مشكل التغريب ومشكل الفكر، وهنا يمثل هذا الانقسام والتشتت أكبر فخ وأكثر خطورة من الاستعمار ذاته لأنّ هذين الموضوعيين سمومهما تكمن في القضاء على الهوية والتكريس لسياسة الطمس والذوبان والتمزق الثقافي للشعوب

[1] محمد شوقي الزين: الثقاف في الازمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب مصدر سابق ص 689

[2] المصدر نفسه ص ص 696 697

[3] مالك بن نبي شروط النهضة مشكلات الحضارة تر عمر كامل مسقاوي عبد الصبور شاهين مصدرسابق ص 93

العربية إنّنا نقصد مسألة الانتماء لثقافة عربية إسلامية، وهوية تعكس أنيتنا، وثقافة غربية هذا من جهة ومن جهة أخرى تؤثر الفكرة كسلاح قاتل وفتّاك من قبل المستعمر على المنحى الايديولوجي لانتمائنا يحدث عندئذ تخبط في مشاكل التغريب فئة متمسكة به أي باللغة الفرنسية وفئة أخرى في مهب الريح والمعركة لا تدري ماذا تتبنى، أما الفكر فهو ذو تأثير وسحر عميق مفعوله يهزّ الكيان ويهدد بالانشطار الثقافي والهوياتي فنصبح نعاني من مسألة الانتماء وهذا التحليل كلّه تفطن له المفكّر الجزائري عبد الله شريط قائلا :« نعتقد أنّ تشخيص المرض أهم من البحث عن الدواء بالنسبة إلينا لأنّ خطر أمراضنا في مرحلتنا الراهنة هو أنّنا نعيشها ولكنّنا لا نشعر بها.»[1]

هذا الطرح يحلينا إلى الوعي بخطورة الوضع وطرح مسألة المبدأ التي تقودنا إلى مرحلة التطبيق، وفي اعتقاده أنّ مرحلة المبدأ أهمّ من التطبيق كونها مرحلة تتأتى بشكل آلي تحت إشراف الرقابة أو المؤسسة، اذ يرى أنّ التعريب ضروري ولا يهم ماهي الوسيلة في ذلك فيكفي أنّها طرحت: «نحن مطالبون فقط بأن نهيج العواطف «التعريبية» في الشعب، ونهاجم المتآمرين على التعريب من أولئك المتفرنسين الذين مازالوا يحتلون كل المراكز الادارية ...والمرحلة التي نحن على أبوابها هي ...ومدى نضجنا في التصور لطبيعة المعركة وأهميتها»[2]. إنّ النضج الحقيقي هو تطبيق مناهج حديثة خصوصا في التربية والتاريخ وتطوير اللغة العربية: «اعتقادي أنّ من أهمّ هذه الوسائل أو أهمّها على الإطلاق، هو مراجعة موقفنا من القواعد التي نعلم بها العربية اليوم وأنّها لم تعد قواعد صالحة لأطفالنا وشبابنا»[3]

آن الأوان لكي يتم إصلاح اللغة حتى يتسنى لنا الانتقال إلى مرحلة التطبيق والتنفيذ، واللّحاق بالتطوير الحضاري وتحقيق التنمية الشاملة لا يكون إلاّ بها ، وينبغي بالدرجة الأولى التخلّص من القواعد الميّتة التي تحكم علينا التجديد في قواعدها ومناهجها والاعتماد على الأساليب الحديثة كاللسانيات وتحليل الخطاب فاللغة المبنية على قواعد ميتة هي لغة لا تصلح للتطوير بل هي عائق له خصوصا، وأن أهلها شعوب مستهلكة لا منتجة حتى وإن كانت لها القابلية للتطور والرقي:« إنّ الامتحان الحاسم للمثقفين بالعربية هو أن ينهضوا بها لا أن يدافعوا عنها، ان يبدعوا فيها الجديد لا أن يأكلوا ثمارها فقط»[4]

إنّ السلاح المضاد هو الفوز بالمعركة التي تتحقق بتطوير اللغة العربية والبحث والإنتاج في مجال تحقيق الاكتفاء (الاقتصاد) ، وكذا الاهتمام بمشكلة الثقافة والفكر في حد ذاته والعلاقة بينهما إنّه الاهتمام بذلك النشاط الحيوي التطوري في الانسان إنّه العقل ومثلما استثمر فيه الغرب سنطوره نحن ونردّ عليهم: «يجب أن يعرف الغرب أن العرب سيبعثون حضارتهم من جديد وأنهم لن يموتوا كما

[1] عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية الشركة الوطنية للنشروالتوزيع الجزائر ط2 ص 06

[2] المصدر نفسه: ص 09

[3] عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية مصدر سابق ص 09

[4] عبد الله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 19

مات اليونان، وإذا كان هذا التحديد هو ما يخشاه الغرب منا فإنّنا سنصل إليه عن طريق الكوارث نفسها التي ينظمها ضدنا الغرب»[1]

نفهم من ذلك أنّ المفكر الجزائري عبد الله شريط طرح مسألة التعريب في الجزائر طرحت في وقت الاستدمار، ولا زال مطروحا في وقتنا الحالي، وعلّة ذلك ترجع إلى الاستدمار الفرنسي فهو أخطر أنواع الاستدمار وعلى كل المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إنّه تعريب مخطط له على شاكلة فرنسية، وهذا ينطبق على البرامج والمنظومات التربوية فهي مترجمة وذات مضامين غربية ويمكننا القول أنّه من الضروري النهوض بلغتنا والاعتزاز بالتاريخ وعلى كل مواطن أصيل أن ينظر إلى التنمية كأداة للتطور، ويسخرها لخدمة الوطن فهذه المشاكل كالتعريب والثقافة والهوية والتنمية والتاريخ هي مشاكل حضارية، فهي قضايا تتعلق بالوجود الحقيقي للإنسان وعليه أن يتحمل مسؤوليته ويراهن على مستقبله انطلاقا من تعزيز شعوره بهويته لأنّه وفي الأخير المعركة هي معركة مفاهيم بين الأنا والآخر بين الاستدمار والوطنية.

خاتمة:

إنّ الفكر الجزائري يبقى مشروعا قائما له أسسه الفكرية والحضارية والثقافية، ويبقى يناضل من أجل اكتماله وبلوغه أهدافه، فالفكر الجزائري له مستقبله الفلسفي. وما أنجبته الجزائر من مفكرين أمثال مالك بن نبي والأمير عبد القادر وعبد الله شريط الذي رسم صورة للفكر الجزائري نابعة من أصالته، تمثلت في معركة المفاهيم والتأصيل لدور الفكر في اكتمال مشروعه بعيدا عن النظرة الدونية للاستعمار الفرنسي، إنّ هذا المفكر عندما أسس مشروعه، ربط جسور الثورة الجزائرية بمؤهلاتها الفكرية، لأنّ اكتمال هذا المشروع لا يتحقق إلا بالربط بين الفكر والثورة، فالثورة نجحت وتجسدت ثمارها. والفكر ولد في لحظة تأسيسية تاريخية تحتاج إلى الصمود الفكري وتظافر كل الجهود، فهذا المشروع لا يكتمل إلاّ بالنقد الهادف ويعني بذلك النقد الفلسفي، فالفكر الجزائري توفّر فيه شرط الحرية وبقي الإبداع الفكري قائما، وعندما يكون المسرح الاجتماعي مهيأ يكون مجال التفلسف حاضرا.

وتبقى اللحظة الحاسمة للإبداع في الفكر العربي عموما لحظة منتظرة، فهي رهينة الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية، ونقصد هنا دور المثقف النقدي لا المثقف السلطوي، ولا ننسى الدور الحاسم للغة فهي في حالة اغتراب تحتاج لتطوير مستمر ومسألة تجديدها يكون من خلال إعادة بعث تراكيبها النحوية والتخلي عن المفردات الركيكة، التي تعيق اللغة. وكخلاصة نقول إنّ عبد الله شريط صاحب مشروع فكري حداثي،استطاع من خلاله أن يعبد الطريق لثورة معرفية وفكرية قائمة

[1] المصدر نفسه: ص 178

على الثقافة واللغة والحضارة ومن ثمة الإبداع، فمشروعه بدأ معه لكنّه بقي حيّا ويمثل أكبر رهان في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، ما دام يمتلك مقومات وجوده ونعني بذلك الواقع الاجتماعي، فأفكاره تطرح في إشكالية التوطين ونقصد به التأصيل والهم الحضاري من جهة، ومن جهة أخرى هي أكبر تحدي ومعركة ينبغي النضال من أجلها حتى تتحقق على أرض الواقع.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد الطربيق فكر المغربي وفلسفة ميشيل فوكو كتابات فلسفية مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة جامعة محمد الخامس اكد المنشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ع 2 2015

احمد طالب الإبراهيمي: أثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ج3 عيون البصائر دار الغرب الإسلامي ط1

احمد ناشف: تعريب التعليم في الجزائر بين الطرح المعرفي والطرح الأيديولوجي مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الجزائر (د.ط) 2011

البخاري حمانة: فلسفة الثورة الجزائرية منشورات مخبر الابعاد القيمية الجزائر دار الغرب للنشر والتوزيع وهران ط1 2001

بكري محمد خليل: الفلسفة وإشكاليات النهضة العربية بيت الحكمة سلسلة المائدة الحرة 3 حلقة نقاشية العراق بغداد (د.ط) تموز 1997

بن دحمان حاج: الحداثة في فكر عبد الله شريط مجلة آفاق للعلوم جامعة الجلفة ع 4 2016

توفيق بن عامر: التراث العربي والحوار الثقافي أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث حوار الثقافات مطبعة فن الطباعة تونس من 23 إلى 25 نوفمبر 2007

شكيب ارسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم دار طيبة للطباعة الجيزة القاهرة ط1 2015

عبد اللطيف الخمسي: الفلسفة ونقد مفهوم التواصل من التأسيس المعرفي إلى البناء القيمي دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط1 2015

عبد الله شريط ومحمد الميلي: الجزائر في مرآة التاريخ طبع ونشر مكتبة البعث قسنطينة ط1 ماي 1965

عبد الله شريط: معركة المفاهيم الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ط1 1981

عبدالله شريط: من واقع الثقافة الجزائرية الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائرط2

عبد الله شريط: نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والثقافة المؤسسة الوطنية لكتاب 3 شارع زيغود يوسف الجزائر (د.ط) (د.س)

العربي ميلود: إمكانية الحديث عن فكر فلسفي جزائري محض مجلة دراسات إنسانية مجلة سنوية أكاديمية محكمة تصدر عن جامعة مستغانم الجزائر 2015

مالك بن نبي: مشكلة الحضارة شروطالنهضة تر عمر كامل مسقاوي عبد الصبور شاهين دار الوعي الجزائر ط1 2012

محمد المبارك:الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية دار الفكر بيروت ط2 1970

محمدالمصباحي: سؤال الذات الفلسفة واسئلة الراهن اش عمر بوساحة اعمال ملتقى جامعة الجزائر 2 مخبر الدراسات الفلسفية والاكسيولوجية (د.ط) 2013

محمد شوقي الزين: الثقاف في الأزمنة العجاف فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب منشورات الاختلاف الجزائر ط1 2014.

مونيس بخضرة: تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع منشورات الاختلاف الجزائر ط1 2009

صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث مجلة جامعة دمشق المجلد 26 ع 1 + 2 2010

نحو بناء سلطة مدنية و مجتمع مفتوح
ناصيف نصار أنموذجا

بامو أحمد: طالب دكتوراه / أبو القاسم سعد الله /الجزائر2
اشراف: اد. عمر بوساحة / أبو القاسم سعد الله /الجزائر2
مخبر الجماليات والفنون والفلسفة المعاصرة

الملخص:

لاشك أن الاختلافات والتنوعات البشرية واقع وجودي، وهو مظهر من مظاهر التكامل الإنساني في هذا الفضاء الكوني الذي يسع الجميع، بأطيافه وتنوعاته الفكرية والمذهبية وحتى الطائفية، من أجل التعايش السلمي الذي يشعر فيه الإنسان بحريته وكرامته وإنسانيته في أي انتماء يحدد هويته الحضارية والفكرية سواء كان ذلك في دولة أو إقليم أو قارة أو طائفة معينة أو تحت أي انتماء حزب سياسي أو ديني، فان الإنسان حر في مبدأه وانتماءه مادام يحترم الأخر الذي يختلف معه ، فالصراع البشري الذي تعاني منه البشرية اليوم هو نتيجة خرق لهذا القانون الطبيعي والتحامل عليه من اجل توجيه الإنسان بالقوة نحو اتجاه واحد يخدم مصالح معينة وخفية وهو ما فتح الباب أمام الطائفية المقيتة التي تقصي الأخر وتجعل منه خصم، إن هذه الإيديولوجية ولدت العديد من المشاكل في الدول وصلت إلى حد الحروب والقتال من اجل السيطرة والنفوذ ومصادرة الحريات والاختلافات في الآراء يأتي هذا الجهد الفكري الذي قدمه المفكر **ناصيف نصار** كدراسة نقدية لتحليل الظاهرة الإيديولوجية والطائفية التي عصفت بلبنان والعديد من الدول العربية التي تعاني الصراعات الطائفية والمذهبية أخرت قيام سلطة مدنية تسع الجميع، نحاول من خلاله استقراء المشكلة الطائفية في أصولها ومراجعها وتأثيراتها والحلول الممكنة لتجنبها والتعايش معها، بغية الوصول إلى دولة مدنية يتعايش فيها الجميع بكل حرية .

الكلمات المفتاحية: الطائفية ،الايديولوجية ، الحرية ، السلطة ،الإنسان،

مقدمة:

يعتبر الاختلاف سنة كونية وبشرية ،يترجمها التمايز بين الألوان والأشكال والألسُن في المجتمعات المفتوحة ،ولعل غاية كل فرد في مجتمع كهذا هو العيش في أمان ودون إلحاق الضرر بالأخريين مهما كان شكلهم ،هذا المبدأ يقرره قبول الأخر مع إشاعة الحريات العامة في المجتمع بغية النهوض والتقدم ،أن أية وسيلة لإقصاء الأخر أو سلبه لحقوقه أو فرض لثقافة وفكر محدد يخلق حالة من التشرذم والتخلف في هذه الأمة وينأ بها عن المضي قدما ، فتعدد المرجعيات التاريخية خلق نوع التعصب والانغلاق والتخلف والاحتقان بين أطياف المجتمع ،كما أن الحديث من منطلق القبيلة أو القومية أو الطائفية هو نوع من الإيديولوجية المقيتة التي تفقد المجتمع قيم العطاء والإبداع والنهوض الحضاري

ومن هذا المنطلق يقوم ناصيف نصار بنقد الإيديولوجية الطائفية في العالم العربي الذي شهد عدة تمزقات حالة دون تقدمه ويركز في هذه الدراسة على المجتمع اللبناني الذي عصفت به ظاهرة الإثنيات العرقية والمذهبية ،وكيف حاول ناصيف نصار نقد ها من خلال معايشته للواقع الذي هو جزء منه ودورها في تخلف المجتمع ومناقشته الأسباب الخروج من دائرتها الضيقة وافق التطلع نحو مجتمع جديد يضمن سبل العيش المشترك وفق مبادئ الديمقراطية والتسامح

سنحاول من خلال هذه البحث عرض الإشكالية الطائفية بكل أنواعها في المجتمعات العربية مع التركيز على الظاهرة اللبنانية وكيف تجاوزت إلى حدد كبير هذه المشكلة من خلال رؤية المفكر اللبناني ناصيف نصار: فما الطائفية ؟ وما هي مظاهرها وتأثيراتها في المجتمع العربي واللبناني ؟ وما هي طرق معالجتها والتخفيف من حدة المد الطائفي؟

في مستهل كل بحث يتوجب على الباحث أن يبرز المكانة اللغوية التي من خلالها يحدث علاقة بين القارئ وما يقوم بتحليله بداية بإبراز المعاني والدلالات التي تحملها كلمة طائفية،وما المقصود بالمجتمع الطائفي ، أو ما هي الايحائات التي يمكن أن تدخل في تكوين هذا المصطلح أو ما يمكن أن يتحمله المصطلح فوق طاقته في بعض الأحيان عند خروجه من حقل الدلالة إلى حقل التداول فكلمة طائفية :(تستمد أصلها من كلمة طائفة، وهي جماعة مغلقة اجتماعية أساسها الوراثة والولاء وبأنها تقوم على أساس ديني)[1]، غير أن مفهوم الطائفية يتعدى البعد الديني إلى البعد الاجتماعي الأخلاقي ويبرز كثير في مواجهته مع السلطة والمجتمع من خلال افتعاله للازمات ،وهذا ما أشار إليه الأستاذ كاظم شبيب :(تعبر الطائفية عن قوة التغلب والتصارع داخل المجتمع ولكنها في المستوى الفكري (الإيديولوجي) والخطاب السياسي تسعى دائما إلى إخفاء نفسها كقوة انقسام واحتراب)[2] ،وانطلاقا من

[1] إبراهيم مدكور ،المعجم الفلسفي ،الهيئة العامة للمطابع الأميرية ،القاهرة ،ط1،سنة، 1983،ص111

[2] كاظم شبيب ،المسألة الطائفية وتعدد الهويات في الدولة الواحدة،،دار التنوير ،بيروت ،ط1، سنة2011،ص

هدا البعد اللغوي للطائفية يمكننا أن نطرح تسال وهو :ما مدى واقعية وتأثير الطائفية داخل المجتمعات ؟وما علاقتها بالسلطة ؟.

إن المتصفح لتاريخ المجتمعات البشرية من الناحية الانثربولوجية والسوسيولوجية يكشف أن التركيبة البشرية في طبيعتها وتركيبتها تبنى على الاختلاف وليس على السكون والرتابة ،فهذه الخاصية هي معطى طبيعي رغم وجود مجتمعات قليلة مغلقة ومع ذلك فهي مختلفة فيما بينها لان مسالة الطائفية لا تتعلق بجنس معين أو لون معين فقط بل هي تركيبة ذهنية وفكرية يكتسبها الإنسان أو يعتنقها سواء كان ذلك في بعده الديني، أو بعده الإيديولوجي ،فمن الناحية الدينية تبرز التقسيمات الطائفية الكبرى في العالم وهي ثلاثة طوائف دينية :(يهودية ،مسيحية ،وإسلامية) وهناك طوائف أخرى من ديانات إنسانية مثل البوذية والزرادشتية ،وداخل هذه الديانات الكبرى نجد عدد لا حصر له من الطوائف نشأة بفعل التشققات والمصالح و الروي حول المسائل التي تسير حالة المجتمع ،أما من الجانب الإيديولوجي السياسي فقد كان له حضور قوي ولازال خاصة قبل انهيار المعسكر الشيوعي، فالماركسية كانت بمثابة العقيدة لكثير من الدول التي تبنت النظام الاشتراكي قبل صعود اللبرالية وسيطرتها على النظام العالمي ،فقد شهد العالم عدة تقسيمات على حساب الأنظمة السياسية والاقتصادية بل هناك عدة تقسيمات في الدولة الواحدة تتمظهر في الأحزاب السياسية ودفاعها المستميت وقناعتها " والدفاع عن الإيديولوجي السياسية و لا يزال ذلك حاضر في معظم دول العالم خاصة الديمقراطية منها ، "فالإيديولوجية محتفظة بأشكال كثيرة من الوجود والحضور والتأثير ،في مختلف أقطار العالم وفي شبكة العلاقات الدولية وحيثما ينتهي شكل يتكون شكل جديد وعندما تتفكك منظومة تتركب منظومة جديدة محلها ومن الطبيعي أن يستتبع ذلك تغيرات في أطراف الصراع ومستوياته واتجاهاته "[1]وتعرف مسالة الطائفية تقسيمات على مستوى الجهات في العالم (الشرق والغرب) وفيه تتجلى الصورة الحديثة المعاصرة لحالة المجتمعات الحضارية فالمسالة تتعدى بالبعد الديني والبعد الاقتصاد في كثير من الأحيان وتظهر في شكل كتل وأحلاف ومنظمات دولية (الاتحاد الأوربي منظمة التجارة الدولية الحلف الأطلسي وغيرها)فهي حالة من التميز والطائفية في صورة معاصرة وما يفسر الأمر هو اقتصارها على دول دون أخرى ووقوفها ضد دول مخالفة لها أو تقف ضد مصالحها.

ظل الحديث عن مسألة الطائفية من المواضيع المسكوت عنها إلى أمد قريب، من ناحية الدراسة في العالم، وخاصة في البلدان العربية ،وقد جاء تحريك المسالة وبروزها على مسرح الأحداث في الوقت الراهن سوء في الساحة الإعلامية أو الفكرية بالتزامن مع الكثير من القضايا الاجتماعية كا(حقوق الإنسان المساواة ،الإرهاب والأقليات ،وحوار الحضارات)فالمسالة الطائفية اعتبرت هي محرك الأحداث بالنسبة لهذه المواضيع الراهنة، سواء داخل الدول أو خارجها ،وعرفت الأقليات العرقية المطالبة

[1] نصار ناصيف الايديولوجيا على المحك ،دار الطليعة بيروت ،الطبعة الأولى سنة 1993ص05

بحقوقها في أي مجتمع والمساواة مع أفراده في الحقوق والواجبات كما دعت الطوائف الدينية الكبرى باعتبارها توجه المسالة إلى حوار بين هذه المعتقدات على أساس قبول الأخر و إمكانية العيش معه ،و احترام خصوصية كل عقيدة ،بل دعة إلى احترام خصوصية الأفراد في اعتناق دياناتهم ومعتقداتهم بكل حرية ،ودون إكراه أو ضغط

آليات المد الطائفي :

تتعدد الوسائل كثير في انتشار المد الطائفي بشكل مباشر أو غير مباشر أو هي نتيجة لأحداث ومناخ يسهل انتشار ظاهرة الطائفية ،وهي :الدين ،الحروب الهجرة ،الأنظمة نحاول الوقوف على هذه الوسائل بشئ من النقد والتحليل

الدين: يعتبر في صورته الأولى حصن منيع لكل معتنقيه والمنتسبين إليه في مرحلة التأسيس ولكن بموت الرسول أو المؤسس الأول تظهر مباشرة عملية التفرقة لعدم الإجماع على الشخص الذي ينوب عنه ،من هنا تنشأ الفرق الدينية بالعودة إلى النص الأصلي الذي يتركه الرسول والتأويلات والتفسيرات التي يخضع لها النص ،تتشكل بموجبها طوائف متعددة مختلفة وهذا ما حدث في الأديان التوحيدية الثلاثة فقد انقسمت اليهودية (الليعاقبة، الملكانين)إلى والمسيحية إلى (الكاثوليكية والبروتيستانية والأرثوذكسية) والإسلام إلى (سنة وشيعة ،خوارج) وغيرها فالباعث الحقيقي للطائفية في شكلها الإيديولوجي هو الدين

الحروب :في غالب الأحيان يعد الحروب بين طائفتين مختلفتين أو دولتين متصارعتين ،وليس الحروب في حد ذاتها عامل من عوامل الطائفية بل مخلفات الحروب والتمزق والنزوح و التهجير الذي يحدث بفعل العنف ،وهنا تظهر قضية اللاجئين في العديد من البلدان ،ومع مرور الزمن تتشكل طوائف جديد داخل مجتمعات وتطالب بحقوقها إلى أن تصل إلى المشاركة السياسية وتشكل أيديولوجيا دينية مخالفة للدولة وهذا ما يحدث في عالم اليوم من نزوح وهجرة من الشرق نحو أوروبا

المذاهب : يعتبر التمذهب ظاهرة إنسانية منذ القدم ،وهو نشوء اتجاهات فكرية عالمية سواء كانت دينية أو سياسية اجتماعية يعتنقها الأفراد أو الجماعات ،وقد تتبنها دول بأكملها ويعد التمذهب تيار سلس ومسالم في تنامي ظاهرة الطائفية وامتدادها على مر التاريخ وهو يمس الجانب الديني والاقتصادي والسياسي ،ورغم مساهمته الكبيرة في انتشار الطائفية إلا أن التمذهب اقل حدت من الدين والحروب في انتشار الظاهرة .

مظاهر الطائفية في العالم العربي:

يمتاز المجتمع العربي كغيره من المجتمعات الأخرى في ظاهرة التعدد و الإثنيات نتيجة المرحلة القبلية التي مر بها في الماضي والتي ترك أثار في المجتمع لا تزال حاضرت في العرف المجتمعي العربي على الرغم من المسافة الكبيرة بين هذا العصر وذلك العصر ولعلل البعد الديني الذي يظل حاضر في ذهنية التفكير العربي جعل من كل طائفة الاحتفاظ بعقيدتها وخصوصيتها والدفاع عنها ،ويعتبر التقسيم في المجتمعات العربية ظاهرة دينية بامتياز ،فعلى الرغم من البعد اللغوي المتمثل في اللسان العربي إلا أننا نجد التمايز الحاصل في المجتمع بين (عرب يهود ،عرب مسيحيين ،وعرب مسلمين) خاصة في المجتمعات الشرقية .

وتعرف التقسيمات الطائفية تداخلن كبير من الناحية السياسية والاجتماعية إلا أن ذلك لم يمنع من وجود صراع كبير داخل المجتمعات العربية نتجت النعرات الطائفية والقبلية تارة باسم الدين وتارة باسم القومية وأخرا باسم العرقية (عجم وعرب) ،وقد عانت الشعوب العربية من ويلات الحروب الخارجية التي وجدت في التقسيمات الطائفية سبب الاختراق هذه المجتمعات والسيطرة عليها من اجل تعزيز مصالحها ، وضمان بقاءها على أراضيها ،وقد عقدت عدة معاهدات واتفاقيات من اجل التخفيف من حدت الصراع الطائفي والتخفيف من وطئته بغية النهوض بهذه المجتمعات : فما هي جذور المسالة الطائفية؟ وما مدى واقعية الطائفية في المجتمعات العربية ؟و ما هي الطرق والوسائل للتخفيف من حدتها؟

جذور المسالة الطائفية العربية :

يعتبر الشرق مهد الديانات التوحيدية التي شكلت تناغم في المجتمع العربي يبن الكثير من الطوائف ويعتبر الإسلام الديانة الكبرى إلى جانب الديانات السماوية الأخرى والحاضرة في هذه البيئة فكريا واجتماعيا وتنظيرا ،وقد عرف الإسلام ظاهرة الطائفية كغيره من الديانات الأخرى خاصة الطائفتين الكبيرتين (سنة ،شيعة) والتي تفرعت عنهما عدة مذاهب وفرق تباينت حول نظرتها للأحكام النصية ومدى مقاربتها للواقع المعاش حيث

تتعدد مظاهر الطائفية داخل المجتمع العربي بصور عدة و أشكال متباينة ،وتحكمها آليات الصراع الغير متوازن بين التنوع الطائفي داخل المجتمع الواحد ،وهنا تبرز مسالة الأقليات ومحاولة الحفاظ على هويتها دون الانصهار في الطوائف الكبيرة المسيطرة ،معلنة بذلك تمردها أو عصيانها فكل طائفة تدعي لنفسها السبق على الأرض ولها الحق في الدفاع عن كيانها ومن هنا تطرح قضية الهوية التي تشكل المظهر العام للدولة أو المجتمع فكل طائفة تحاول أن تقدم صورة على أنها صاحبة الهوية

في الدولة ،وفي خضم هذا الصراع تقف السلطة على مسافة متساوية بين جميع الأطياف المشكلة للمجتمع بغية إقامة العدل والمساواة ،وهنا تبرز حنكة السلطة ومدى قدرتها على تحقيق العدالة الاجتماعية دون الانحياز لجمعة أو طائفة دون أخرى " وهنا نجد أساس المشكلة الطائفية ليست الدين أو التدين ،وإنما هي بالعكس من ذلك تماما إخضاع الدين لمصالح السياسة الدنيا وسياسة حب البقاء والمصلحة الذاتية والتطور على حساب الجماعات الأخرى "[1] فالخلط الذي يقع على مستوى دمج الدين بالسياسة هو الذي يفتح الباب أمام الايديولوجيا الطائفية ،فالسلطة دائما تلعب على هذه الأوتار التي تحرك طائفة ضد أو خر من اجل مصالح معينة

نقد المسالة الطائفية اللبنانية عند ناصيف نصار :

من أجل أدراك الظاهرة الإيديولوجية في المجتمعات العربية، يتطلب منا الأمر العودة إلى منابعها وأصولها وقد قدمت ناصيف نصار جملة من المعطيات يجب الإحاطة بها للوقوف على الظاهرة الإيديولوجية بعمق وهي ملخصات واستنتاجات أوردها في كتابه نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي وهو مصدر أساسي يعالج في ناصيف نصار أسباب الظاهرة الطائفية وبعدها الأيديولوجي وعوائقها مع تقديم البدائل للخروج من سياجها وافقها المظلم، وقد اعتمد في تحليله على العناصر التالية التي نقوم بدراستها وتحليلها وهي : الطائفية، الطبقات الاجتماعية وتركيبتها، مجال التربية وعلاقته بالمعرفة، التداخل بين السياسة والدين، بالإضافة إلى سيطرة اللوبي الاقتصادي في المجتمع.

يعتبر ناصيف نصار الإنسان ذا أبعاد اجتماعية متعددة ومشترك ضمن انتماءاته الاجتماعية التي تحددها أيديولوجيته الطائفية، ولتحديد البعد الطائفي الذي يمثل مركز الظاهرة الإيديولوجية وتشعباتها يفضل نصار الإحاطة بالمسألة من جوانبها الأربعة محاول تفكيك متلازماتها ليتجلى لنا مكنون الإيديولوجية الطائفية كمضمون عام داخل المجتمع والدولة، في البداية يعرف نصار الطائفة من خلال الاصطلاح التالي الذي تكون له تبعات ما بعد حيث يقول" فالطائفة جماعة منظمة من الناس يمارسون معتقدا دينيا بوسائل وطرق وفنون معينة إنها إذن تجمع ديني في الأصل والممارسة والغاية "[2] وهكذا يتحدد البعد الطائفي عند ناصيف نصار، والذي يرمز في الأساس إلى قيامه على المرتكز الديني والعقائدي فالطائفة إذن لها مدلول أو بعد ديني تمارس من خلاله أهدافها وغايتها في مقابل الطوائف الدينية الأخرى الجانب الثاني وهو الطبقة باعتبارها شكل أخر يتحدد ضمن إطارها مستويات العيش الاجتماعي الذي يظهر الفوارق والاختلافات بين التوازن المعيشي في المجتمع يحدده نصار بقوله "أما الطبقة فأنها على نقيض الطائفة جماعة من الناس يشتركون في وضعية معيشية اقتصادية

[1] برهان غليون :المسالة الطائفية ومشكلة الأقليات ، دار الطليعة بيروت ط 1 سنة 1979ص 20

[2] - ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي الحمراء بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية ، ط6 سنة 2016 ص 140

واجتماعية اشتراكا قائما على إدراك لوحدة المصالح والقيم فيما بينهم وعلى دفاع متكامل عنها بشتى الوسائل المناسبة إنها إذن تجمع اقتصادي اجتماعي في الأصل والممارسة والغاية" [1] هذا التميز بين الطائفة والطبقة يمثل الانتقال من الشكل الروحي والمعنوي للإيديولوجية إلى الشكل المادي وهنا ترسم الفوارق وفق أسس مادية اقتصادية تمثل الفوارق بين الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع واحد بحيث تظهر مستوياته المعيشية فوارق تتسع وتضيق وفقا لتأثير العامل الاقتصادي وهو الشكل الذي طرحه ماركس لمعالجة الإيديولوجية الألمانية من خلال تحرير الطبقة البروليتارية من هيمنة الطبق البرجوازية، أما الشكل الثالث فيتمثل في الحزب هو تلك الرمزية التي تنقلنا من الإيديولوجية الاجتماعية إلى الإيديولوجية السياسية يضم قواعد شعبية من مختلف الطوائف ومع ذلك فهو يمثل أيديولوجية معينة إما محافظة أو ليبرالية اشتراكية داخل منظومة سياسية متعددة الاتجاهات والتيارات يقوم على أسس وأهداف ومرجعيات معينة بحيث يعرفه ناصيف نصار بأنه شكل من أشكال التمثل الأيديولوجي بقوله " أما الحزب فيمكن تعريفه بأنه جماعة منظمة من الناس يسعون إلى تحقيق أهداف سياسية اجتماعية معينة انه إذن تجمع سياسي في طبيعته ووظيفته وإذا ما كان له بعدا اقتصادي اجتماعي فذلك ناتج من مضمون الفكرة السياسية والعمل السياسي"[2] من هنا يتجلى لنا بوضوح تعدد خصائص الإيديولوجية الطائفية من خلال ممارسات عدة في قوالب تبدو أحياننا بسيطة ومرنة ولكنها تساهم في تعميق الإيديولوجية الطائفية على المدى البعيد، ويعد رابع هذه الخصائص العمل النقابي أو النقابة في الظاهر يحمل بعدا إنسانيا نبيل تكون الغاية منه تحسين ظروف العامل والعمل معا ورغم ذلك فهو لا يخرج عن كونه نوع من التمثل السياسي في شكله العملي يتجانس مع الإيديولوجية الحاكمة، إما من خلال الدعم أو من خلال الرفض عن طريق ممارسة الإضرابات أو التهديدات لقضاء مصالحه يقول ناصيف نصار " إنها جماعة منظمة من العمال بالمعنى الواسع لكلمة عامل غايتها الدفاع عن مصلحة العمال والسعي إلى تحسين أوضاعهم، فهي تجمع مهني اقتصادي اجتماعي وبسبب هذا الوجه تكتسب النقابة طابعا سياسيا يقوى أو يضعف بحسب الأنظمة السياسية والاقتصادية"[3] تظهر هذه الأبعاد التنظيمية والاجتماعية مساهمتها الكبيرة في تكريس الظاهرة الإيديولوجية بأساليب وأشكال مختلفة فهي تجعل الفرد دائما ذا بعد طائفي معين أو عقيدة اجتماعية يسعى إلى التعبير عن طريقه إلى انتماء معين يكون الدفاع عنه بشراسة من هذه الأبعاد يحاول نصار دراسة الظاهرة الطائفية وبعدها الإيديولوجي أخذا من المجتمع اللبناني عينة بارزة يمكن تعميمها على المجتمعات العربية الأخرى مركز لهذه الدراسة.

[1] المصدر نفسه، 140

[2] ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، مصدر سابق ص141

[3] المصدر نفسه ص 141

دراسة نقدية للظاهرة الإيديولوجية الطائفية:

يمثل فيها المجتمع اللبناني عينة بارزة بالنسبة لي ناصيف نصار في التنوع الطائفي كظاهرة اجتماعية يحاول نقدها ودراستها من الداخل فما هي خصوصية الطائفية اللبناني؟.

يستهل ناصيف نصار دراسته وتحليله بشئ من التأصيل دائما ليضع القارئ ضمن الأثر العامة لفهم المسألة الطائفية يقول ناصيف نصار " أن الطائفية ليست ظاهرة سطحية أو جزئية، بل هي ظاهرة اجتماعية كلية تؤلف نظاما كاملا له أساساته وأركانه ودعائمه في جميع قطاعات المجتمع اللبناني"[1] يضعنا هذا النص أمام ظاهرة اجتماعية واقعية وأصيلة تسري في المجتمع اللبناني منذ النشأة والقدم، نتيجة المراحل التاريخية التي مر بها لبنان الحضارات المتعاقبة عليه بالإضافة إلى الديانات والأطياف البشرية المتنوعة التي تشكل كتلته الاجتماعية ومنه يحاول نصار منذ البداية أن يميز العلاقة بين الطائفية التي يقررها الاعتناق الديني والطائفية التي يشكلها البعد السياسي مع إبراز التداخل بينهما متدل على ذلك بقول أنيس صابغ " فالطوائف تعبر عن كيفية انعكاس العامل الديني في حياة المجتمع التي تسرب إليها وانتشر فيها ولذلك نجدها مرتبطة أشد الارتباط بالأوضاع السياسية لتلك المجتمعات وهذا يصح بنوع خاص على الإسلام لأنه ربط التنظيم الزمني للمجتمع بالتعليم الديني فجاءت الانقسامات فيه دينية سياسية في الوقت نفسه"[2] أن واقع التداخل بين الديني والسياسي هو أصل التركيبة الطائفية الإيديولوجية أو الخطاب المؤدلج فهو يدمج بين مستويين مختلفين من الخطاب في حقل واحد، فإذا اتجه الخطاب ناحية السياسة استعمل السيطرة والهيمنة، وإذا اتخذ من الدين جانبا استعمل الاستعطاف والاستمالة إنها الإيديولوجية عندما تقوم بالتركيب بين النقيضين (الدين والسياسة) ورغم ذلك استطاع الخطاب الإيديولوجي التحكم في عدة عوامل خارجية وداخلية في المجتمعات وصناعتها على مر التاريخ يشير نصار إلى ذلك فيقول "وهكذا ندرك أن الطائفية كانت وسيلة ونتيجة في الوقت نفسه، كانت وسيلة استعملها الإقطاعيون والعثمانيون والغربيون لإثارة الفتنة وتعميق التقسيم بين اللبنانيين وتأمين مصالحهم المختلفة، وكانت نتيجة لان تحولها من النطاق الضيق لكل طائفة إلى نطاق الإدارة الموحدة للبلاد عامة لم يكن حتميا ولا ممكنا إلى حد ما لولا اتفاق الدول المستعمرة والفئات المستغلة داخل البلد "[3] هنا نقف على البعد التاريخي لأي بلد في تطور الطائفية من الخارج عن طريق دعم العناصر الداخلية من طرف الدول التي استعمرتها وخلفت فيها بقايا تحافظ على مصالحها وهو ما تجسد داخل الإدارة العامة لأي بلد كان محتل من طرف بلد أخر، فهي في صراع دائما بين تيارين أو أيديولوجيتين، وهو الأمر الذي حصل في

[1] ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد مصدر سابق ص 108

[2] المصدر نفسه ص 109

[3] ناصيف نصار نحو مجتمع جديد مصدر سابق ص 111

لبنان وفي غيره من البلدان العربية التي استعمرت إن هذا النوع من الإيديولوجية سبب الكثير من المشاكل الاجتماعية والسياسية والعوائق إمام تقدم هذه المجتمعات ولعل الأمر بدا أكثر وضوحا في المجتمع اللبناني الذي أخذت فيها الطائفية أبعاد معاصرة في الإدارة والحكومة وتسير أمور البلد هذا الأمر الذي كان في البداية يشير الاستقرار والمساواة بين الطوائف لكن أضراره كانت وخيمة على العملية الإبداعية الفردية وخلق نوع من النمطية المقيتة داخل الدولة على حد تعبير نصار لان الأمور باتت محسومة في كثير من المناصب والأجهزة داخل الدولة إرضاء للمبدأ الطائفي فقط ، من هنا تبدأ محاولة ناصيف نصار في تقويض أركان هذا العرف الطائفي والسياسي القديم يقول ناصيف نصار" بما أن الأسباب تاريخية ينبغي ألا نعتبر الطائفية السياسية قدرا لا سبيل لتجنبه أو أمرا ملازما لروح الدين، كل ما هو تاريخي بأسبابه وأشكاله خاضع لناموس التغير والزوال، فالطائفية السياسية تولدت من تطور الطوائف وانتقالها من حالة الانعزال الجغرافي السياسي إلى حالة الانتشار والتشابك والمشاركة إي أنها جاءت مرافقة ونتيجة لظروف وعوامل تاريخية معينة وبالتالي فإنها تخضع في النهاية لمعير تلك الظروف والعوامل"[1] إن العوامل المتحكمة في الطائفية السياسية حسب نصار ليست ملازمة لها أو قدرا لا محيد عنه فالمبدأ الذي كرس الإيديولوجية الطائفية في الماض هو مبد سياسة التفرقة المتعمدة من طرف المستعمر وتحالفه مع قوة في الداخل حفاظ على مناصبها ومكاسبها، إننا اليوم أمام وضع تاريخي أخر يحتم علينا تجاوز هذه الأوضاع من اجل البناء مجتمع موحد ومتماسك يشعر فيه الفرد كمواطن تام بغض النظر عن انتماءه وشكله وتوجهه فالوعي بخطورة المد الطائفي والياته الخارجية سبيل إلى ضمان سبل العيش المشترك بعيدا عن التنافر وهو ما يتطلب منا العمل المشترك سويا من اجل إصلاح العمل السياسي يقول ناصيف نصار " كل شيء في المجتمعات العربية يبدأ بالسياسة وينتهي بها تلك حقيقة عامة تنطبق بنوع خاص على المجتمعات العربية بسبب حساسية الإنسان العربي حيال مشكلة السلطة وبسبب الاندماج التاريخي بين الشؤون الدينية والشؤون الزمنية"[2] هذا الاقتران والتداخل بين السياسية والدين في المسالة الطائفية والإيديولوجية لم يستطع احد من المفكرين العرب تجاوزه باعتباره عامل تاريخي ملازما لمفهوم السلطة عند العرب ودور الكبير في صناعة الخطاب الإيديولوجي وبلورته بحسب الظروف والأماكن إلى حد يكون الكلام عن القطيعة بينهما يكون ضرب من الخيال لعديد المحاولات المتكررة عن طرق الاتجاه العلماني بغية فصل السلطات واستقلاليتها عن بعضها البعض وبالمقابل نجد هناك نخب على النقيض ترسي دعائم الطائفية على أساس المساواة وهو نوع من التراضي بين فئات المجتمع كماه حاصل في لبنان إلا أن ناصيف نصار من اشد المنتقدين لهذه السياسية فهي تلغي مبدأ الديمقراطية الحقيقي عن الدولة لان

[1] المصدر نفسه ص 112

[2] ناصيف نصار مصدر سابق ص113

التشريع الديمقراطي لا يخدم فئة على حساب أخرى بل الجميع سواسية أمامه وهنا يطرح سؤال نصار مهم :هل يمكن أن يبقى الطائفية السياسية الإطار الأيديولوجي للدولة اللبنانية؟.

يفضل ناصيف نصار أن يكون الجواب على هذا السؤال علميا وفلسفيا بعيدا عن النظرة اللاهوتية أو الدينية فالتغيرات الحاصلة في المجتمع اللبناني وبين طوائفه باتت تتطلب تجديدا في التنظيم السياسي من الداخل بطرق سلمية وحضارية لان الشعب يتوقوا إلى خيار الثورة على هذا النظام وهو الأمر الذي يحدث اليوم في لبنان وقد أشار إليه نصار منذ أمد بعيد لان مضمون العمل السياسي الطائفي قد افرغ من محتواه فلا يستطيع أن يخدم مصلحة لبنان في الوقت الراهن، إن دعوة ناصيف نصار إلى إعادة المنظومة السياسية هي في الحقيقة دعوة لتبني الخيار العلماني الذي يرى فيه نصار مصلحة البلد وإخراجه من دوامة الطائفية إلى الأسس العلمية العلمانية العادلة يرى ناصيف نصار إن هذه الدعوة قد تفتح علينا باب العداء والفهم الخاطئ من طرف النخب المحافظة للدين فيسارع إلى توضيح المقصود بالدولة العلمانية المقصودة " هذا التميز أساسا حتى ندرك وضعية الدولة اللبنانية ،فالدولة الدينية هي التي تقيم أنظمتها وقوانينها على أساس الشرع الديني والدولة الملحدة هي التي تحارب الدين وتقيم أنظمتها وقوانينها على أساس المذهب الإلحادي، أما الدولة العلمانية فهي تقف موقفا محايدا اتجاه الدين،بمعنى أنها لا تحاربه ولا تتبناه كدولة، بل تترك للمواطنين حرية المعتقد الديني وتكفل لهم حق القيام بما يقتضيه من واجبات في حدود المصلحة العامة"[1] يسعى نصار جاهدا من خلال هذا التوضيح أن يزيل الغموض على المبدأ العلماني كخيار يضع المسافة متساوية بين فئات وطوائف المجتمع دون إقصاء أو تميز لان المشاكل الحاصلة في لبنان اليوم نتيجة غموض للنظام السياسي فلبنان لاهي دولة دينية بالمعنى المتعصب ولم تستطع إقصاء بعض الممارسات الدينية المتجذرة في النظام فالمظهر العام للدولة والإدارة لا يعطي المعنى الحقيقي للدولة العلمانية التي تذاب فيها جميع أشكال المد الطائفي وهنا نطرح سؤال أخر.ما هي المساعي والحلول التي يرصدها نصار للوصول إلى هذا المبتغى؟.

إن المظهر العام الذي تشترك فيه جميع الأنظمة العربية هو عدم القابلية للتغير، فلا شئ في لبنان ينبئ أن النظام القائم له نية التغير عن هويته أو مراجعتها على الأقل، فالاوطر التربوية والاقتصادية والاجتماعية قائمة، الأمر الذي يتطلب جهود على مستوى الأفراد والجماعات وقبولها لمبدأ التطور والتعاقب كسنة جارية في الأجيال، إن المقترحات التي يضعها نصار للحد من خطورة الطائفية هي أولا: التخلص من الولاء الطائفي إلى الولاء الوطني الذي يخدم لبنان عامة تكون فيه الإدارة والسياسة اللبنانية حقا متساوي لكل اللبنانيين مع محاولة لتفكيك اللوبيات الاقتصادية الداعمة والمتحكمة في نظام الطائفة والقبيلة المهيمن عن طريق اقتصاد حر يخدم الصالح العام وليس طائفة بعينها ثانيا:إخضاع الجانب التربوي إلى نظام موحد من طرف الدولة الوطنية يتساوى أمامه

[1] ناصيف نصار مصدر سابق نحو مجتمع جديد، ص 132

جميع أبناء لبنان في التعليم وهو مسعى نبيل وشاق يقول ناصيف نصار" فالتربية التي هي مفتاح النمو يجب أن تكون خاضعة لسياسة عامة يكون فيها لوزارة التربية النصيب الأكبر، وكذلك بالنسبة إلى الاقتصاد وتوجيهه وذلك لا يمكن إذا بقيت سياسة التوظيف على ما هي عليه فالحاجة إلى توسيع القطاع العام وتنشيطه تقترن مع الحاجة إلى تركيزه على قواعد علمية متينة توفر للدولة القدرة على التغلب على فسيفساء النشاط التعليمي وفوضى النشاط الاقتصادي "[1] إنما يراه نصار من تنوع وتناغم حاصل في المنظومة التربوية اللبنانية لا يعكس ابد المساعي نحو الخروج من الأزمة الطائفية، بل على العكس يحافظ على مبادئها قائمة إذا لم نقل هو احد أسباب تعميقها مادمت الكتل الطائفية محافظة على خصوصية أبناءها في التربية والتعليم فليس هناك ما يزل المبدأ الطائفي الذي نسعى إلى التخلص منه كإيديولوجية عائقة للمجتمعات عن التآخي والتلاقي والتوحد لخدمة المصلحة العامة وهو ما يدعوا إليه نصار عن طريق الحد من فسيفساء النشاط التعليمي في لبنان وفوضى النشاط الاقتصادي. ثالثا: تحرير قانون الأحوال الشخصية :هذا الأمر يتطلب حسب نصار إصلاح نظام العدالة الذي يكون فيه افرد المجتمع اللبناني سواسية في عملية الترابط الاجتماعي عن طريق القوانين المدنية كالزواج والعقود والصفقات وغيرها والخروج به من الخصوصية الدينية الطائفية عن طريق دستورا موحد يقول نصار " تحرير الأحوال الشخصية من الأنظمة الطائفية، أو على الأقل إيجاد شرعة للزواج المدني إلى جانب التشريعات الطائفية هذه الوسيلة أصبحت ضرورية جدا في الظروف الحاضرة، ولاشك في أنها أفضل الطرق لتوحيد الشعب اللبناني توحيدا حقيقيا ونتائجها لا تخفى على أحد، إنها ترفع عن الضمائر ضرورة الاحتيال وتزيل أسباب المتاجرة بالدين وتفتح الباب واسعا لتمازج الأفراد من مختلف الطوائف فتنهدم الأسوار التي تعزل اللبناني عن أخيه اللبناني وينشأ جيل لا يعرف مسوغا للتعصب الديني "[2] يضع نصار هذه الحلول إيمان منه بعدالة الدولة العلمانية التي يحاول أرسى مبادئها الفكرية والفلسفية كخيار ينطرح أمام المجتمع اللبناني يكون قادر على ضمان حقوق الجميع أمام عدالة القانون المدني العام للخروج من الصراعات والجروح التاريخية المعقدة التي خلفتها الإيديولوجية الطائفية المتشكلة من رواسب التشريع القرو وسطي فنظام الطائفة لا ينظر إلى نفسه كعائق اجتماعي أبدا مادام ينظر إلى ذاته من داخل أسوار مدينته، فالراهن يحتم علينا مراجعة ونقد الطائفية من الخارج لتتضح الرؤية كليا هذا هو المسعى الذي يطمح إليه نصار عن طريق خلخلت المنظومة الاجتماعية من الداخل بطرق سلسة مع تجنب للصراع والاحتدام.

من ابرز القراءة النقدية في تاريخ الفكر الإنساني تعتبر الدراسة الفلسفية بمثابة الحفر في جذور القضايا ،الاجتماعية ولعل اهتمام الفلاسفة بظاهرة الطائفية أتى من عمق المسالة وتحذرها في المجتمعات الإنسانية ،والكيانات السياسية والأطياف الاجتماعية ويعتبر نصار من بين الفلاسفة الذين

[1] ناصيف نصار نحو مجتمع جديد مصدر سابق 133،134

[2] المصدر نفسه ص 134

قاموا بدراسة ونقد بنية الخطاب الإيديولوجي وتركيبته ،ومدى تأثيراته على الحياة الفكرية والحياة الاجتماعية ولعل وجوده ضمن المجتمع اللبناني جعل من الأحداث الطائفية تنعكس على دراسته الفكرية والفلسفية ،بحيث ينطلق من مقولة له يبن مدى عمق المسالة في المجتمع اللبناني " لا يوجد على سطح الأرض مجتمع يتمتع فيه الصراع العقائدي بمثل المكانة التي يتمتع بها في المجتمع اللبناني ،فالصراع العقائدي يشق المجتمع اللبناني شقا عموديا وشقا أفقيا ويطرح قضية وجود المجتمع اللبناني أي هويته ومصيره على نمط من الحدة والعمق والتعقيد لا مثيل له في اي مجتمع معاصر فيه الصراعات العقائدية بصورة حرة وعلنية[1] رغم أن هذا الحكم يبدو مبالغا فيه من الوهلة الأولى لما تعرفه الظاهرة من حضورها في العديد من المجتمعات الإنسانية ،مما يجعلنا نتساءل عن خصوصية التركيبة الاجتماعية والتركيبة الطائفية التي تحكم المجتمع اللبناني وكيف تتمظهر المسالة الطائفية عبر تاريخ تكوين المجتمع اللبناني ، وما هي الآلية التي تضمن استقرار المجتمع اللبناني في ظل التعدد الطائفي .

البُنّية الطائفية في لبنان :

ليس من الممكن الرجوع إلى تكوين البنية الاجتماعية في جذورها العميقة ، ففي النهاية يصل الأمر إلى أصل واحد ،و إنما دراستنا هنا تقتصر على البعد التاريخي و علاقته بالمتغيرات التي تحكم الظاهرة ،والأساس الأول هو من دون شك أساس ديني رغم أن المجتمع اللبناني عرف الكثير من القبائل العربية المسيحية التي امتزجت بالعرب المسلمين مع فترة الفتوحات الإسلامية ،وعرفت بنية المجتمع اللبناني منذ النشأة تعدد الطوائف المسيحية (المارونية ،الأرثوذكسية)إلى جانب الطوائف الإسلامية (سنة ،شيعة زيدون ،علويين وغيرهم) بالإضافة إلى بعض القبائل اليهودية ،و إذا أردنا الغوص كثير في المسألة الطائفية في المجتمع العربي والمجتمع اللبناني على وجه الخصوص ،فان اقرب مرحلة إلى معرفة ذلك هي حقبة الدولة العثمانية وكيف ساهمت في تنامي الظاهرة ،من خلال تعامل السلطة العثمانية مع الأطياف والأجناس التي كانت تحت لواء الإمبراطورية العثمانية حسب ما أشار إليه كاظم شبيب "أن الفلسفة التي كانت تطبقها الدولة العثمانية لقرون عدة على لبنان وباقي الدول العربية هي فلسفة نظام الملل ،أي أعطاء الدور الديني والاجتماعي لأصحاب المذاهب والطوائف في الرقعة المكانية التي تقطن فيها هذه الطائفة أو تلك ،أما الدور السياسي والعسكري فهما مسؤولية ممثلي القيادة السياسية العثمانية "[2] إن احتكار السلطة العثمانية في العرق التركي هو في حد ذاته نوع من التميز العرقي حتى وان كان يضمن للطوائف الأخرى ممارسة حياتهم بشكل عادي لان السلطة

[1] نصار ناصيف ، الفلسفة في معركة الايديولوجيا ،دار الطليعة لبنان ،ط2،سنة،1997

[2] يوسف بن يزة ،الدولة والطائفة في عصر العولمة، أطروحة دكتورة جامعة باتنة الجزائرسنة2013ص165

السياسية من الأولى وجباتها إقامة العدل وتوزيع الثروات بشكل عادي وتوزيع المناصب السيادية بشكل عادل ،فأي حرمان سيتولد عنه لاشك عنف واحتقان فبالقدر الذي يلعب فيه الجيش قوة الدولة وهبتها ،إلا أن التماسك الاجتماعي هو القوة الروحية داخل أي دولة خاصة إذا دخلت في مناوشات مع دول أخرى سيكون التماسك بمثابة الحصن المنيع لهذه الدولة ،وهذا ما حدث عند تفكيك الدولة العثمانية ،فقد كانت العديد من الطوائف مهمشة ومقصية وبالتالي سهل اختراقها من طرف القوة الخارجية ،وعرف الشرق تمزقا كبيرة بعد انهيار الدولة العثمانية ،و إذا كان الحديث على المجتمع اللبناني وتركيبته الاجتماعية بعد هذه الفترة "صحيح أن لبنان يقر علنا بالنظام الطائفي إي بالطائفة السياسية ويوزع السلطة بين المجموعات على نحو يأخذ في الاعتبار الواقع الديموغرافي(توزيع السكان) وادوار النخب الاقتصادية والثقافية فهو بذلك ينظم الصراع الطائفي على السلطة ويعيد إنتاج تسويات سياسية بعد كل صراع عنيف "

ويعتبر نصار أن الطائفية عبر التاريخ محكومة وفق أيديولوجيا معينة ،تساهم بشكل كبير في نشاطها وتفسر الكثير من الأشياء المتوارية خلف الخطاب الطائفي ،خاصة عندما يأخذ الخطاب الأبعاد الدينية للتميز بين الطوائف الأخرى "فالطائفية إيديولوجية والدين يتحول إلى إيديولوجيا بقدر ما يتجسد في أنظمة طائفية في المجتمعات المتعددة الأديان ،أو بقدر ما يكون له انغماس مباشر في معالجة مشكلات الحياة الاجتماعية في المجتمعات التي تقع ثقافتها تحت السيطرة المباشرة للنظرة الدينية إلى الحياة والعالم "[1]لعل الحديث عن المشكلة الطائفية عند نصار يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الدين في انعكاسه اللاشعوري في مخيلة العقل الجماعي الذي يقدم تفسيراته للواقع انطلاقا من الرؤية الدينية ،وهو بالضرورة حديث عن الايديولوجيا التي تبدو واضحة من خلال شروح وتفاسير الظاهرة الدينية أو النص الديني ومدى واقعيته أو مقاربته للواقع المعاش ،وقد لا يكون الدين في حد ذاته مصدر للطائفية آو الطائفة ولكن معتنقيه آو المتعصبين له بزعم الحقيقة المطلقة هو ما يشعر هذه الطائفة بالتميز عن باقي الطوائف الأخرى ،هذا الفكر هو الذي تبني عليه هذه الطائفة تعاملاتها وأحكامها بغض النظر عن صحتها أو خطئاها وقد تخالف النص من اجل ضمان مصالحها في مواجهة الطوائف الأخرى ،فالنصوص الدينية غالبا ما تحمل قيم الشمولية والتسامح والعيش المشترك ،فمن أين استمدت هذه الطوائف العنف والعداء إذا لم يكن بدافع المصلحة فقط "نرى أن الدين إنساني شامل في توجهه الأساسي مع المطلق الكلي وتصورا معين عن وضع الإنسان في العالم وعن دعوته ومصيره وواجبه العملي الحقيقة في اعتبار الإيمان الديني آتية من خارج العالم الإنساني،بينما هي في اعتبار الأيمان الإيديولوجي نتيجة من نتائج الفاعلية الإنسانية ولهذا كله لا يجوز الخلط بين مفهوم الدين ومفهوم الإيديولوجية "[2] يلمح نصار من خلال نصه هذا إلى أن الدين في

[1] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الايديولوجيا ،مصدر سابق ص 71

[2] نا صيف نصار:الفلسفة في معركة الإيديولوجية ، دار الطليعة بيروت مصدر سابق ص 72

حقيقته لا يمكن أن يحمل صفة الكراهية والمعاداة بين أفراد العالم مهم بلغة اختلافاتهم ،باعتباره خطاب إنساني صادر من قوة غيبة مفارقة ومطلقة ،لان هذه القوة لا يمكن أن تميز بين أبناء الإنسانية ،وهذا ما يتناقض و الأيديولوجيات الدينية التي أعطت تصورات ضيقة للتأويل النصوص تخدم مصالحها الضيقة وعن طريقها نشأة طوائف متناحرة فيما بينها تدعي كل طائفة أنها على حق وغيرها على خطأ ،فالمسائل التي نحاول تطبيقها على الواقع انطلاقا من النص هي في مجملها أحكام استنباطية بطرق مختلفة ،تحتاج إلى دراسة منطقية وعقلية نقدية للكشف عن مدى صحتها وحقيقتها ،ولكن وفق آليات تحكمها عدة عوامل منها المتغيرات الواقعية والعلاقات الاجتماعية ،وينطلق نصار في معالجته للمسالة الطائفية من واقعه العربي المأسوي وبالتحديد المجتمع اللبناني محاول أن يقدم هذه الدراسة في شكل خطاب نقدي تحليلي يقول في هذا الصدد

"المجتمع اللبناني مجبول بالصراعات العقائدية أي الصراعات الدينية والسبب ليس وجود الصراعات الدينية بالفعل في بنية هذا المجتمع وحسب بل وجود إيديولوجيا منحدرة من الدين دون أن تدرك نفسها كإيديولوجية"[1] يشهد المجتمع اللبناني تناغم لا مثيل له في منظومة الدول المعاصرة ،سواء في الشرق أو الغرب ،فالديانات التوحيدية الموجودة في لبنان بكل تفرعاتها وأطيافها وفرقها متعايشة داخل المجتمع اللبناني ،وقد أخذت السلطة السياسية هذا الأمر بعين الاعتبار ،منذ قيام الدولة اللبنانية أو انتهاء الانتداب الفرنسي ،وتجسد الأمر في صيغته القانونية في أعلى وثيقة وهي الدستور اللبناني الذي يعترف ب18 طائفة داخل المجتمع اللبناني ممثلة في المجالس النيابية والدوائر الانتخابية وتمارس كامل حقوقها السياسية والاجتماعية دون إقصاء أو تهميش

أهم الطوائف اللبنانية الكبرى :

جدول يوضح أهم الطوائف اللبنانية مع النسبة التي تمثلها كل طائفة [2]

الطوائف اللبنانية	العدد	النسبة المؤية
شيعة	1200000	32
سنة	7500000	20
علويين	50000	1،4
موارنة كاثوليك	850000	23
ملكيين كاثوليك	400000	11
كاثوليك سوريين	25000	0،7

[1] المصدر نفسه 73،

[2] يوسف بن يزة :الدولة والطائفة في عصر العولمة ،مصدر سابق ص 166

أرمن كاثوليك	20000	0،5
روم كاثوليك	20000	0،5
كلدانيين كاثوليك	12000	0،3
أرمن ارثوذوكس	120000	3،2
ارثوذوكس	2000	0،1
روم ارثوذوكس	1000	0،1
دوروز	210000	5،7
بهائيين	4000	0،1

في قراءة أولية لهذه التقسيمات الطائفية توحي أن المسألة الطائفية في لبنان قديمة قدم التاريخ في لبنان وأنها ظاهرة تاريخية سارت مع التاريخ جنب إلى جنب ،ومهم حاول الإنسان اللبناني الفكاك من دائرتها وقع في دائرة اشمل منها وهذا ما أشار إليه سليمان تقي الدين "الطائفية ظاهرة تاريخية اجتماعية[1] ولها نتائج سياسية كون الطائفة ظاهرة تاريخية يعني أنها نشأت في زمان وفي ظروف وشروط معينة من الوعي والنشاط الإنسانيين ،وأنها سارت في التاريخ وليس ضده " ،إن مشروع الدول الحديثة اليوم مع تبني نظام الديمقراطية استطاع إلى حد كبير أن يطرح المسألة طرح متكافئ ومتساوي بين فئات المجتمع وطوائفه و إذا كان لبنان قد تجاوز المسالة بنسب متفاوت مقارنة بينها وبين الدول الأخرى المجاورة كسوريا و العراق ،فالمسألة الطائفية تعرف تنامي صامت ولكن السياسة أو التسييس للمواقف الاجتماعية والدينية على أساس طائفي هو ما ينعكس بصورة سيئة على الطوائف والأقليات داخل المجتمع.

نحو مجتمع جديد :

يعد النقد الطائفي في أقلام المفكرين وتحليلاتهم يشوبه الكثير من الحذر والتوجس فالذات الدارسة للظاهرة هي الأخر واقعة تحت تأثير طائفة أخرى ،بوعي أو بغير وعي ،أو تحت تأثير لها فلا تكاد تعثر على دراسة متفحصة كما يشير نصار نظرنا لتشعيبات وهويلة الخطاب الإيديولوجي ،لأنه ليس من

[1] عبد الإله بلقزيز الطائفية والتسامح ،بيت النهضة بيروت ط 1 سنة 2013ص59

السهل الحديث من فراغ أو دون خلفية فكرية أو قاعدة مرجعية ،ورغم ذلك بدا موضوع الطائفية يعرف نوع من الحراك والنقاشات عند الكثير من المفكرين "لكن ليس من المستحيل تذليل تلك العقبات أو على الأقل التقليل من تأثيرها،فضعف التبلور النظري لا يعني عدم وجود نوع من التمسك الداخلي في الاتجاه العقائدي "[1]،فالصور التي تتركها الظاهرة الطائفية على الفرد والمجتمع وعلى مستوى التفكير والقاعدة المعرفية بليغة ،معنى ذلك أن الخطاب الطائفي ينتج إنسان متعصب لطائفة معينة يصعب التحرر منها كما يجد صعوبة في الإقناع الذي يراه نوع من التنازل الذي يشكل خطر على كيانه ،وعلى مستوى المجتمع فتأثير الظاهرة في المجتمع تبدأ مع الانغلاق الشديد الذي يسود هذا المجتمع وانزوائه تحت تأثير الأيديولوجي الذي يشكل تميزه عن بقية المجتمعات الأخرى ،ويكون الاقتراب من الجماعات أو المجتمعات الأخرى بحذر شديد وتخوف ،وتكون المصادمات عنيفة تصل إلى حد الاحتراب والاقتتال بين الطوائف الأخرى ،أما تأثير الطائفية على مستوى البنى الفكري والتراكم المعرفي فهو الذي نحاول إبرازه عند نصار فهو بمثابة النواة الأولى خلف تصلب الأفراد وانغلاق الجماعات والحفاظ عل كياناتها،ومن هنا وجب علينا إعادة طرح سؤال التراث وفق متطلبات الحاضر ،وان كان التركيز في هذه الدراسة عند نصار على المجتمع اللبناني خاصة ،إلا أن القراءة المتفحصة لما يحاول التنظير إليه شاملة تتعدى نطاق المجتمع اللبناني " تكون الدراسة التفصيلية لمجمل الاتجاهات المشتركة في الصراع العقائدي في المجتمع اللبناني شرطا لابد منه عندما تعتزم كتابة بحث مطول يعالج بإسهاب جميع القضايا الداخلية والخارجية المتعلقة بتلك الاتجاهات "[2]

فالمقترح الأساسي الذي يقدمه نصار إلى الخروج من هيمنة التفكير الطائفي هو العزيمة الأولية ،مع الإقرار بان هناك اختلاف طبيعي في جميع التجمعات البشرية وهو سنة كونية تحتاج إلى عقد واضح وصريح بين هذه الطوائف ،بغية العيش المشترك تراعي خصوصية كل طائفة معينة في ذاتها ،وفي تداخلها مع الطوائف الإنسانية الأخرى تضمن لها الحرية والعيش والكرامة ،إن هذا البعد التنظيري يحتاج إلى عقول واعية تشخص الظاهرة ،وتضع لها حلول حقيقة ومنطقية تراعي الحاضر والمصير المشترك "انه من الضروري التميز بين تاريخ العقيدة الشامل والطور الحاضر من تاريخها ،فقد يكون الوعي العقائدي في الطور الحاضر من تاريخ عقيدة معينة مختلف في الغنى والحيوية والأمانة والتركيز على الأولويات عن الحالة التي كان عليها في طور سابق"[3] علينا أن نقرا بان الحاضر الراهن بعيد كل البعد في متغيراته بالنسبة إلى الماضي الذي تشكلت فيه القراءة التراثية للنصوص ،وباعتبارنا شعوب مسكونة في التاريخ و الماض على حد تعبير العروي فأننا نستأنس بكل ما هو ماض ونتمسك به في تعصب قل نظيره عند شعوب العالم ،وننسى أن ما وصل إليه تفكير العلماء والمفكرين في الماض هو

[1] ناصيف نصار،الفلسفة في معركة الايديولوجيا ،دار الطليعة بيروت ط2،سنة1980ص113 ،

[2] ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الإيديولوجية مصدر سابق ،ص 114

[3] المصدر نفسه ،ص114

ناتج بيئة معينة وظروف تاريخية معينة أملته الظروف الاجتماعية والبيئية لذلك العصر ،واستمرار هذه الأزمات في المجتمع العربي ليس دليل على خطا التراث أو المرجعية حسب برهان غليون و إنما إلى عدم وجود بدائل حقيقة تستطيع إزالة الوهم عن عقول العامة وتحرك قرائح الخاصة وتكون قادرة على إدراك الواقع ومسايراته ،إننا نستورد كل الأشياء من الغير ونطق فيه ثقة عمياء إلا ما هو عقلي وفكري و أصيل يكون قادر على تجاوز وضعيتنا الراهنة ،والصراع الطائفي حسب نصار داخل المجتمع اللبناني والعربي عموما ينبغي استنطاقه من خلال عاملين أساسين وهما ما يشر إليهما بقوله " في المرحلة الأولى ينصب الصراع على السؤال والمدارات الرئيسية التي يدور حولها الصراع ،وفي المرحلة الثانية ينصب الاهتمام على العلاقات بين القطاع العقائدي وسائر قطاعات البنية المجتمعية"[1]

هذان المنطلقان أساسيان في الكشف عن البعد الطائفي ،ودراستهما دراسة دقيقة تساهم في إعطاء حلول وتخفف من حدت المد الطائفي ،وقد لخص نصار ذا العوامل الأساسية في المرحلة الأولى في ستة خطوت وهي (قضية الهوية الجماعية العليا،قضية التاريخ والتراث ،التكامل والوحدة ، الديمقراطية والعلمانية ،النظرة الفلسفية إلى الإنسان والكون) فالقراءة الأولى لهذه العناصر توحي أن المشكلة الطائفية تمتاز بالتشيع والانتشار من مستويات ودوائر عدة ،فالطائفية تتعدى نطاق الأمة الواحدة والدولة الواحدة وقلما نعثر على دولة منسجمة تحت كتلة واحدة بل ويستحيل ذلك في الوقت الراهن ،والطائفية كلما اقتربت من الناحية الفكرية والعلمية في تحليلها ومعالجتها ونقاشاتها البناءة والموضوعية كانت اقرب إلى تجاوزها وقبول الأطراف المختلفة ،وكلما اقتربت الطائفية كخطاب إيديولوجية من السياسة لبست ثوب المصلحة والاستغلال فتحركها المصالح الضيقة سواء داخل المجتمع الواحد أو مجتمعات مختلفة ،فالعناصر التي أشار ألها نصار تعبر عن تمظهرات الوعي الطائفي في تصدره للمشهد الاجتماعي والسياسي ،فقضية الهوية نجدها حاضرت بقوة عند كل طائفة تريد أن ترسم في المخيال الجماعي عند أصحابها بأنها النواة الأولى في تشكل المجتمع الذي تنتمي إليه ،يبدو ذلك واضحا عند الطائفة المارونية في لبنان في بعدها التنظيري والتاريخي محاولة بذلك أن تطبع المجتمع اللبناني وفق إيديولوجيتها ،وقد بدا ذلك واضح أيضا مع الفتوحات الإسلامية التي حاولت أن تطبع المجتمع اللبناني بالطابع الإسلامي والظهور بمظهره وسط ضعف الديانات الأخرى ،وفي العصر الحديث ،ومع صعود التيارات القومية تصدر المشهد اللبناني تيار العروبة الذي يواصل صراعه مع المد الشيعي في جنوب لبنان بعد قيام دولة إسرائيل واحتلها للأجزاء من لبنان كان لهذا الوجود دور كبير في زعزعت الوضع في المنطقة خاصة دول الجوار مما نعكس ذلك على الحروب الطائفية والأهلية داخل لبنان ،إن هذه العوامل المشتركة يصعب دراستها وتحليلها داخل بنية المجتمع اللبناني دون الميل إلى إيديولوجية معينة ،ولهذا تقتضي من الباحث أن يتجه نحو القراءة الفلسفية بكل عق وتفحص بغية تفكيك الخطاب الطائفي والعرقي وهذا ما أشار إليه نصار بقوله " أما الفصل الأخير من عملية تحليل

[1] ناصيف نصار الفلسفة في معركة الايديولوجيا ،دار الطليعة بيروت لبنان ص144

المشكلات الرئيسية في الصراع العقائدي في لبنان أوفي أي مجتمع معاصر أخر فانه يتناول الأساس الفلسفي في العقائد المتصارعة ليست العقائد الإيديولوجية فلسفات بالمعنى الحصري ولكنها بنسبة ما على منطلقات فلسفية والعقائد الدينية تنطوي كما هو معروف على تصور معين لوجود الإنسان ومصيره الأخير[1] فنصار يحاول الخروج من القراءة الإيديولوجية للمشهد الطائفي إلى القراءة الفلسفية ،وهذا ما يشير إليه بالبعد الفلسفي الإنساني من خلال دراسة الظاهرة وفق آليات العقل الفلسفي ،ليرتقي بها من المصلحة الذاتية إلى المصلحة الكونية والإنسانية ومن منعطفات الانغلاق إلى فسحة الانفتاح فإذا كان الإنسان اجتماعيا بطبعه ألا يحق لهذا المجتمع أن يكون فيه أفراد متساوين في الكرامة الإنسانية ،من اجل تحقيق التفاعل مع الآخرين ويسقط أنيته عندما يقتضي الأمر ذلك ،فالمنبع الذي تستقى منه إي طائفة معينة كيانها هل يحقق لها مصالحها ومساعدتها في العيش مع الآخرين ؟ أم أن الطائفة هي التي تخدم هذا المرجع وتقدسه في ذاته أكثر مما تمارسه في الواقع ،فالقراءة الفلسفية للظاهرة تكشف عن المبادئ والأسس التي يرتكز عليها الخطاب الطائفي ،وكيف نقرا حضور الإنسان داخل الخطاب العقائدي وعلاقته بالنظرة الإنسانية ومدى مطابقته مع أفكار الأخر الذي يشترك معنا في العيش ،وما مدى احترامنا للقيم العليا التي تحفظ كرامة الإنسان وحياته وتنئ به عن عبادة الأشخاص وسجن الذات وراء اعمدة القمع النفسي ،وهل جاءت الشريعة لخدمة الإنسان وتحريره أما لفرض الرهبنة والمثالية ،ويصل نصار إلى مفارقة ايجابية حول المسالة العقائدية وعلقتها بالطائفية بحيث يعرض متطلبات الخطاب الطائفي في مستويين ،فأي عقيدة تحمل البعد الخطابي والبعد الإيماني :فما المقصود بذلك عند نصار؟

سنحاول تحليل ذلك من خلال ما أشار إليه في مقولته الآتية فالجماعة المخاطبة هي الجماعة التي يتوجه إليها الكلام العقائدي والتي يعنى بمصلحتها ومصيرها والجماعة المؤمنة هي الجماعة التي تعتنق العقيدة وتستعملها في سلوكها وتحملها إلى الجماعة المخاطبة والى سائر الجماعات "[2] ،من هنا تبدو المسالة عميقة في الخطاب العقائدي في بعده الإيماني وعلاقته بالفئة المخاطبة ،فإذا كان الخطاب العقائدي يحمل ثنائية (المخاطب والمؤمن) حسب نصار فذلك يعني أن الاعتقاد هو وجه للحرية من منظور عميق بمعنى أن الخطاب العقائدي جاء لخدمة الإنسانية في أصله ،فالمخاطب والمؤمن في مرتبة واحدة عند مرحلة التلقي لهذا الخطاب ،أما عندما ينزل إلى الممارسة، فالمؤمن هو الملزم بالعقيدة وليس المخاطب بها فالممارسة تقتضي الإيمان أما المخاطبون بهذه العقيدة فهو المتجمع العام الذي تعيش داخله تلك الطائفة ،إذن المخاطب لا يمكن أن يتقيد بالأمر على وجه الإلزام ما لم يعلن بصراحة وحرية اعتناقه لعقيدة ما أو طائفة ما ،وتتداخل الظاهرة الطائفية في المجتمع اللبناني بين الديني والأيديولوجي والقومي والسياسي فنجد على حد تعبير نصار خطابات الطوائف متداخلة

[1] المصدر نفسه ص 121

[2] نفس المصدر ص 122

ومتصارعة بينهما ،فالمارونية تخاطب المجتمع اللبناني وتلزم الموارنة بالحفاظ على كيانها ،كما هو الحال عند أنصار القومية.

نتائج التجربة الطائفية في لبنان :

على الرغم من التاريخ الدامي الذي مر به لبنان من فترة تاريخية إلى أخر ،إلا أن المجتمع اللبناني استطاع إلى حد كبير أن يتعامل مع الظاهرة الطائفية بعقلانية وموضوعية كبيرة فالسلطة لم تجد بدا من احترام الخصوصية الطائفية في ظل الدولة الحديثة،فقد أخذت بعين الاعتبار جميع الأطياف في المشاركة السياسة بداية من الإقرار الدستوري بذلك إلى تجسيده في ارض الواقع فالتقسيمات السياسية تعكس الطوائف الدينية الكبرى في لبنان وقد حرص الدستور على اعتماد الطائفية في توزيع المقاعد في مجالس النواب والشيوخ بل نصت المادة 96على أن للطوائف في مجلس الشيوخ عددا من المقاعد موزعة فيما بينها بالنسب الآتية (5للموارنة ،3للسنة ،3للشيعة، 2للروم الأرثوذكس 1للروم الكاثوليك ،1للدروز ،1للقليات الأخرى)[1] إن المساعي السياسية في المجتمع اللبناني متواصل من اجل نبذ الفرقة الطائفية والقضاء على أشكالها وصورها وهي تسير عبر مراحل تدريجية فالمشكل يجتاح إلى عامل الزمن عبر محاولة التوفيق بين الآراء عن طريق تقريب الآراء والوجهات ،وهذا يكون عبر التعليم الجيد والمعاصر الذي ينتج جيل له رؤية مشتركة ومتقاربة بالإضافة الى عقد نوادي وملتقيات حول الحوار من اجل نبذ العنف على كافة المستويات ،وتبني نظام سياسي عادل يحترم كل خصوصية هي جزء من مجتمعه بداية بإلغاء ذلك من الوثائق الرسمية التي تخص كل فئة بلقب معين والاتفاق على هوية واحد تكون وطنية بين أبناء الدولة الواحدة ،احترام الكفاءات والنخب في ذاتها دون تعينها على أساس الطوائف أو المناصفة التي قد تفتح أبواب الرداءة في الكثير من مناصب الدولة ،ولعل من ابرز الوسائل إصلاحها في تخفيف المد الطائفي وهو إصلاح الإعلام فهو بمثابة الصوت الذي يعبر عن انتماء معين وسياسة معينة ،وقد يسوق أفكار وعقائد للفرقة والتشدد وانتقاد المخالفين في الدين والرؤية بطريقة غير عادلة وغير محترمة ،خاصة إذا كان الأمر داخل دولة واحدة تختلف فيها أطياف كثيرة ،إن المسألة الطائفية في بعدها التنظيري تشتمل على الكثير من الأفكار الايجابية وأخرى سلبية وليست هناك دراسة تزعم أنها كفيلة بالحلول النهائية ،كما أن أية رؤية للظاهرة الطائفية هي بمثابة المدخل للمسألة الطائفية فالقضية تعرف تجدد في كل عصر وتحمل خصوصية مظاهر ذلك العصر فالمسالة إنسانية في بعدها الكوني واجتماعية في معظم دول العالم دراستها تستدعي الكثير من الموضوعية والعقلانية.

[1] كاظم شبيب المسألة الطائفية وتعدد الهويات ،دار التنوير بيروت ،ط1 سنة2011 ص 236

من مسألة التحرر إلى أخلقة الاعتراف بالأخر
أكسل هونيث أنموذجا

عيدوني نعيمة: طالبة دكتوراه / جامعة سعيدة
اشراف: د. بلعز كريمه / جامعة سعيدة
مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية- جامعة سعيدة

الملخص:

يعد مفهوم التحرر محورا أساسيا في الفلسفة الهيغلية، بحيث استهدف هذا المفهوم تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفكري للفلسفة الحديثة الألمانية؛ إذ أضحى يعبر عن مختلف أشكال النضال والصراع المتصلة بقيم: العدل، الحرية، المساواة، وأصبح مبتغى مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية. هذا ما أثار أكسل هونيث لتناوله في أطروحة التأهيل بالأستاذية سنة 1990. والموضوع الذي أثير لديه، هو إعادة بناء الأخلاق -في العلاقات بين البشر-. أي "الاعتراف الإتيقي المتبادل من أجل العيش المشترك، فبدلا من الفكرة التي كانت سائدة "الصراع من أجل البقاء" عمل على ترسيخ فكرة "الصراع من أجل الاعتراف"، وتتبلور فكرة العيش المشترك عند أكسل هونيث انطلاقا من أخلقة الاعتراف بالأخر .كرهان فلسفي مستقبلي. عمل فيه هذا الأخير على تحيين الفكر الهيغلي المؤسس على فكرة التحرر. تروم هذه الدراسة إلى طرح إشكالية محورية : كيف استطاع أكسل هونيث توظيف مسألة التحرر الهيغلي في تحديد مفهوم الاعتراف؟ وهل استطاع تحيين وإعادة تأسيس هذا المفهوم وفق متطلبات ومقتضيات الراهن؟ على الساحة العالمية: اجتماعيا، سياسيا وأخلاقيا.

الكلمات المفتاحية:

التحرر، الاعتراف المتبادل، الغير، الذات، الحب، التضامن، الحق، العدالة الاجتماعية، الازدراء، الديمقراطية، التسامح، التفاهم، التعاون، المواطنة

مدخل:

الحرية إشكالية فلسفية، ترقى إلى سجل الحقوق الكونية بامتياز.فهي القاسم المشترك بين الناس تحافظ على كرامة الفرد خاصة والإنسان عامة، إذ كتب هيغل عنها يقول: " تعبر الحياة الأخلاقية عن فكرة الحرية، وقد أصبحت من ناحية خيرا حرا – وهو الخير المزود في وعيه لذاته بالمعرفة والإرادة -"[1]. ويعني هيغل بقوله: "الحياة الأخلاقية هي الواقع الحي للحرية: أن أساس الحرية هو وجود عالم أخلاقي اجتماعي، فهو مبرر وجودها وعلتها. فالنظام الأخلاقي يعتمد في وجوده على المواطنين الذين يشكلون الدولة، هذه الأخيرة – الدولة – وجدت بإرادتهم ولهذا فهم يدعمونها بذاتيتهم.

الحرية:

الحرية عنده ليست مجردة، بل هي نشاط يبلغ فيه الفرد مستوى أعلى من الوجود البشري ومن هنا يتحرر الفرد على مرحلتين:

أولاً: يتحرر من الدوافع الطبيعية ومن العوامل النفسية (تحكم الفرد في طبيعته الداخلية من خلال مراقبة شهواته ورغباته).

ثانياً: تحرره من ذاتيته (يصبح أكثر موضوعية بواسطة عقله ومعرفته).

فجسدت مسألة التحرر في الفلسفة الهيغلية من خلال كتابه: " **فينومينولوجيا الروح**" .

الذي كتبه في مرحلة الشباب أو مرحلة **ينا** "Iéna" كما عبر عنها **لوكاتش**، والتي تتسم بطابعها الفكري التأملي المنفتح على القضايا السياسية والمعيارية فكتب يقول: "الطرفان يعترفان بنفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافاً متبادلاً"[2]. بين هيغل تقابل الذوات المستقلة عن بعضها البعض، فتنشأ رغبة اتجاه الأخر المساوي لي: " الأنا = الغير". ولكن في هذه العلاقة كل واحد يرغب في إثبات حريته، ويرغب في اعتراف الأخر به. مما يولد صراع إلى حد الموت من اجل كسب الاعتراف، والشعور المتبادل بالاختلاف فينشأ عنه: "صراع من اجل الاعتراف". بين الأنا والأخر.

ويثبت ذلك **ألكسندر كوجيف** من خلال تعقيبه قائلا: "إن الكاتب الأول الذي افتتح الحديث عن مسألة الاعتراف هو **هيغل**"[3]. فالرغبة هي الدافع الأساسي للاعتراف بالأخر، وهذا يؤدي إلى إقرار حالة السلم بين الأطراف المتنازعة والمتصارعة التي أضحت أطراف اعتراف متبادل مما نتج عنه دمج الأفراد والثقافات.

وكانت بهذا فكرة **هيغل** مناقضة للفكر الفلسفي التقليدي الذي مثله كل من **توماس هوبز ونيكولا مكيافيلي** اللذان أقرا فكرة: "الصراع من اجل البقاء". والتي ولدت الحقد، التنافر والصراع بسبب تناقض الرغبات والإرادات المتناقضة، وهذا ما ميز الحالة الطبيعية -"**state of nature**" – وعبر

[1] - ميشيل متياس – هيغل و الديمقراطية تر: إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة و النشر و التوزيع دار الفارابي بيروت لبنان ط1 ، 2010 ص 161.

[2] - فريديريك هيغل فينومينولوجيا الروح تر: ناجي العونلي المنظمة العربية للترجمة لبنان 2007 ص 206.

[3] - في محاظرات ما قبل الحرب العالمية الثانية نوه في مقدمته لقراءة هيغل المنشورة 1947 في فرنسا.

عنها **توماس هوبز** بالمنافسة وحب الغلبة إذ يكون فيها الإنسان ذئب لأخيه الإنسان إذ يقول **هوبز**: "بأنها فقيرة وشاقة متوحشة ومحدودة"[1].

فنجد الفكر الهيغلي بهذا أرضية خصبة لدعم عدة مشاريع فلسفية من اجل تأسيس نظريات اجتماعية وسياسية جديدة تتماشى وراهنيه التطورات والتطلعات الإنسانية ومن أهم هذه المشاريع التي نهلت من هذا التراث الفلسفي نجد المشروع الذي أسسه **أكسل هونيث** في الفكر الاجتماعي والسياسي " فلسفة الاعتراف". والتى سنتناولها في هذه المقالة برؤية تحليلية لتوضيح الخلفية الفلسفية ذات الطابع الاجتماعي والسياسي، وتحديد جوهره وكنهه، و كينونة **برديغم الاعتراف** كبراديغم معرفي تناوله **أكسل هونيث** من خلال تحيين فلسفة هيغل الشاب . **فكيف إستطاع أكسل هونيث استثمار الفكر الهيغلي وتحيينه وفق متطلبات الراهن؟**

عودة أكسل هونيث للفكر الهيغلي كانت رهانا أساسيا لديه، خصوصا وأن **جون راولز، يورغن هابرماس ولوك فيري** .....دعوا للعودة الى كانط[2].

فعودة أكسل هونيث لهيغل لم تكن من اجل التعنت أو رفض الفكر الكانطي بل كانت عملا بالتقليد المعمول به في مدرسة فرانكفورت النقدية. فبنى هونيت مشروعه الفلسفي الاجتماعي السياسي على دعامتين وهما :

أولاً: تشخيص الحالات الباثولوجية –الأمراض الاجتماعية – التي يعاني منها الفرد خاصة والمجتمع عامة التي تحول دون تحقيق الكرامة الإنسانية كالازدراء، التشيؤ الاستلاب والاغتراب **ثانيا:** تحديد معايير وأشكال الاعتراف المتبادل، وتحقيق السلام والعدالة الاجتماعية.

ومن اجل بلورة هاتين الدعامتين أسس كتابه العمدة:" الصراع من اجل الاعتراف ". – La Lutte pour la reconnaissance– الذي حدد فيه أشكال الاعتراف التذاوتي والذي قال عنه ايمانويل رونو" إن هذا الكتاب لا يتناقض مع الفكر الهيغلي – هيغل الشاب – ومتطلبات النظرية المعيارية"[3]. بهذا الكتاب فتح هونيث نقاشات واسعة حول واقع الفرد المعاصر وما يعانيه من أعراض باثولوجية في مجتمع يدعي الديمقراطية، فدعى إلى الاعتراف. في قوله:" فنظرية الاعتراف متباينة بما فيه الكفاية لأنها تحدد الصلة الرابطة بين الأسباب الاجتماعية للظلم، و الأهداف المعيارية للحركات التحررية"[4]. كان هدف هذا الكتاب بالدرجة الأولى هو تبيين مسار النيوليبرالية التي كانت تسعى إلى تحقيق الذاتي بالنسبة للجميع من خلال خلق اعتراف متزايد متعلق بالهوية . ويقضي على كل أشكال الاغتراب والتشيؤ والتسليع .

---

[1] - Thomas Hobbes "le leviathan, traduit par F.Tribaux, Paris siroy 1971 p 127" .

[2] - AXEL Honneth, les pathlogies de liberté, réactualisation de la philosophie du droit de HEGEL, Traduit par: Franck fischbach (paris edition de découverte, 2008) أنظر لكتاب

[3] - في حوار له مع مجلة دراسات ريكورية العدد 1 سنة 2011.

[4] - AXEL Honneth, la lutte pour la reconnaissance traduit de l'allemand, par pièrre rusch, paris.cerf.2000 P241

كما أن غرضه من ذلك هو التطبيق العملي للحرية بين الذوات وتجسيد العيش المشترك بين الأفراد ضمن إطار أخلاقي متبادلإذ يقول: " لقد اقترحنا مشروع شكلي للأخلاقية، من حيث وضعيات التذاوت لضمان السلامة الشخصية التي يمكن تجسيدها كافتراضات، بحيث يستطيع الفرد تجسيد ذاته"[1].

-كيف عالج هونيث وضع الفرد المعاصر؟ وكيف كانت ممارسته الفعلية لموضوع الاعتراف ؟.

أصبحت مسألة العيش المشترك محل اهتمام الفكر الفلسفي المعاصر سوءا على الصعيد السياسي، الأخلاقي أو الاجتماعي، خصوصا وأن الفرد المعاصر وجد نفسه أمام تحديات التعددية، الأقليات العرقية والدينية والثقافية، و الجريمة الدولية المنظمة، وحقوق الفرد المهضومة في شتى المجالات. فكان هذا دافعا لأكسل من أجل الالتفات لهذه الأعراض الباثولوجية التي من خلالها طرح **براديغم** الاعتراف كحل لمعانات الفرد المعاصر. مستنداً كما سبق وأن أشرت إلى فلسفة **هيغل** الشاب والى بعض المكتسبات في العلوم الاجتماعية والنفسية وتطوير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، فبادر إلى تجاوز مسألة الفعل التواصلي لأستاذه **هابرماس** والذي اقتصر على الجانب اللغوي فقط. فألف حولها كتاب "**الوعي الأخلاقي و الفعل التواصلي**". علماً أن مفهوم التواصل بوصفه نظرية عملية، تحقق مع السسيولوجي الأمريكي **جيورج هربرت ميد**، في نظريته المرتبطة بالفعل الرمزي فمن خلالها دافع عن فكرة أن التواصل هو المبدأ المؤسس للمجتمع"[2].

هابرماس أعاد تحيين الفكر الكانطي كما سبق وأن أشرت فكان هذا إبراز لرهنية الفكر النقدي التنويري ما جعل المشروع الهبرماسي يتمثل في إعادة قراءة تاريخ الفلسفة الغربية، معتبرا أن مشروع الحداثة هو مشروع غير مكتمل. ما جعل هونيث ينتقد أستاذه هابرماس ويتبنى فكرة " **الصراع من اجل الاعتراف** ".

التي تعني عنده كشف الأمراض الاجتماعية و المفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي، لأن أستاذه اختزل العلاقات الاجتماعية في اللغة، كونها الإطار الذي يحدث به التواصل والتفاعل الاجتماعي.

منه عاد هونيث الى تحيين الفكر الفرانكفورتي على المستويين :

أولاً: إعادة تقويم للمفاهيم الفلسفية المتداولة لدى النظرية النقدية الفرانكوفورتية، وكشف أسباب عجزها عن إحداث التغير الاجتماعي الكفيل بنقل "المجتمعات المستلبة والمشيئة إلى مجتمعات متحررة وخالية من كل أشكال السيطرة والهيمنة"[3].

---

[1] - FRESER Nancy and Axel Honneth redistribution or recognition? Translated by HOEL GOLB, James Ingram and Christiane Wilk, LONDON, NEW YORK, Verso 2004 p113

[2] - الدكتور عبد السلام الأشهب: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابر ماس دار ورد الأردنية للنشر و التوزيع الطبعة 1 ، 2013 ص 11.

[3] - كمال بومنير آكسل هونيث فيلسوف الإعتراف منتدى المعارف بيروت لبنان ط1 2015 ص 18.

ثانيا: إعادة بناء نظرية جديدة تتماشى و التحولات التاريخية للمجتمعات المعاصرة، سواءاً من "الناحية السياسية، الاجتماعية والأخلاقية في ظل العولمة الكونية"[1].

ولهذا اتجه هونيث في مشروعه الى ملامسة مشاكل الفرد داخل المجتمع كالاحتقار، الظلم، التشيؤ و الاغتراب، وهذا ما سماه (هوركهايمر و أدورنو وماركيز) بالأمراض الاجتماعية Les pathologies sociales - يرجع هؤلاء سبب هذه الامراض ولهذا اتجه هونيث في مشروعه الى ملامسة مشاكل الفرد داخل المجتمع كالاحتقار، الظلم، التشيؤ و الاغتراب، وهذا ما سماه (هوركهايمر و أدورنو وماركيز) بالأمراض الاجتماعية - Les pathologies sociales - يرجع هؤلاء سبب هذه الأمراض إلى هيمنة العقلانية الأذاتية التي كانت سببا حقيقيا في عدم التطور الاجتماعي. وهي أمراض تحول دون قيام مجتمع ناجح.

وجه **هونيث** نقدا لهبرماس في كتابه: مجتمع الازدراء نحو نظرية نقدية جديدة: حيث اعتقد أن النظرية التواصلية بنيت على مقاربة أحادية للواقع المعاش وهي اللغة، صحيح أنها تلعب دور في الحياة الاجتماعية ولكن لا يمكن اختزال العلاقات الاجتماعية فيها"[2]. **إذن ماهو الاعتراف في نظر أكسل هونيث ؟**

طرح أكسل هونيث "مفهوم الاعتراف في صورة فلسفية اجتماعية"[3]، تتميز بالاهتمام والتطبيق وممارسة الفعلية داخل المجتمع من أجل تحقيق التحرر و الانعتاق نحو مستقبل أفضل، فهي فلسفة تنشد التغير. وتؤمن بالممارسة وتتطلع إلى مستقبل متوجها في فلسفته إلى عدة مناهل منها علم النفس، علم الاجتماع والثقافة .

ففلسفة الاعتراف بديل فلسفي أنجز من خلال مناقشة أعمال ثلاثة من كبار فلاسفة فرانكفورت وهم: هوركهايمر، أدورنو وهابرماس، حيث عقب هونيث أن رواد مدرسة فرانكفورت بجيله الأول اهتمت بالجانب الاقتصادي، أما الجيل الثاني بزعامة هابرماس على النطاق اللغوي أما هو فركز على الجانب النفسي، الاجتماعي المعياري و الأخلاقي، ولهذا لابد أن ينتقل الفكر الفلسفي من نموذج الإنتاج إلى نموذج التواصل إلى نموذج الاعتراف، **فما هي أسسه الفلسفية**؟.غير هونيث مسار الاعتراف من صراع طبقي مثله هيغل في:"جدلية العبد والسيد" إلى جانب اجتماعي معياري وأخلاقي، لأنه يتطلع إلى مستقبل ذو طبيعة معيارية أخلاقية لتحقيق الهوية الفردية والجماعية. ذلك من أجل توفير علاقات اجتماعية جيدة وخلق علاقات إيجابية بين الأنا و الأخر. وتشكيل اعتراف متبادل بين الذوات و التي اصطلح عليها ب " التشكيل البنذاتي للذاتية "intersubjective de la subjectivité"، فهو يرى أن الاعتراف ليس معطى أولي جاهز ولكنه حصيلة صراع قائم بين الذوات فهو إذن مطلب

[1] - المرجع نفسه ص 18.

[2] - AXEL HONNETH La societé du mépris vers une nouvelle théorie critique, traduit par: Olivier Voirol, pièrre rusches et Alexandre duperyrix Paris de la découverte P161.

[3] - زواوي بغورة: الإعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل تقديم فهمي جدعان دار الطليعة بيروت لبنان ص 42.

إنساني بامتياز. لأن كل ذات تتطلع للآخرين من أجل تلبية استقلاليتها الذاتية حتى تستطيع بناء هويتها. ولهذا حدد هونيث ثلاث أشكال معيارية لتحقيق الاعتراف:

الحب (L'amour) **الحق** (Le droit)، **التضامن** (La solidarité).

ويعود هذا التصنيف إلى "هربرت ميد" (فهو يرى الإعتراف من جانب مادي عكس هيغل الذي يراه من ناحية مثالية)[1]، الذي أنجز جملة من الأبحاث التجريبية الامبريقية حول تشكيل الهويات الفردية على أساس الإعتراف البينذاتي، وهذا ما سماه هونيث "بالمنطق النزاعي"[2].

و إذا أردنا التعمق في هذه الأشكال نجد:

المجال الأول: الحب: هو الذي يتحصل عليه الفرد داخل العائلة ويكسبه الثقة بالنفس خاصة الطفل من خلال علاقته بأمه وهي الصورة الأولية للتفاعل وهذا ما يؤكده **دونالد ونوكوث** وفقدانه عن طريق التعنيف الجسدي والإهانة اللفظية والإغتصاب يؤدي إلى فقدان هذه الثقة، فهونيث يعرف الحب في كتابه الصراع من أجل الإعتراف "مجموعة العلاقات الأولية الإيروسية والأسرة، وعلاقة الصداقة و العلاقات الأسرية بحيث ينتج عنها روابط عاطفية قوية بين مجموعة من الأفراد"[3]. فالحب علاقة تفاعلية مبنية على الاعتراف المتبادل كعلقة أولية بين الطفل وأمه فينشئ عن ذلك تداخل بين الثقة بالنفس و العلاقات العاطفية داخل الأسرة ’فيتمكن الفرد من كسب تقدير واحترام الذات

المجال الثاني: الحق: يتحصل فيه الفرد على الاحترام وهو ناجم عن العلاقات القانونية وحاصل تفعيل الحقوق السياسية و المدنية (يكون من خلال ما ينجزه الأفراد من أعمال قيمية في نظر الآخرين) إذ هو اعتراف قانوني -- La reconnaissance juridique وضياعه يؤدي إلى التهميش والظلم وضياع الحقوق.

المجال الثالث : التضامن: يولد تقييم الذات وينجم عن العلاقات الاجتماعية والتعايش مع الغير وتفاعل البنذاتي من خلال تفعيل القيم الأخلاقية والمعيارية القيمية وضياعه يؤدي إلى التشيؤ، الانعزال، التمييز العنصري وانفصال الفرد عن الجماعة. فتفاعل هذه الأشكال الثلاثة ينجم عنه الكرامة الإنسانية. كأرضية لتحقيق التقدير الذاتي داخل البنية الاجتماعية متخلقة وناجحة، التي تتحلى بروح المسؤولية الأخلاقية إتجاه الفرد والجماعة. وتجسيد هذه الأشكال الثلاثة هو تجسيد **إتيقي** لفلسفة الاعتراف وبهذا يكون هونيث نقل مفهوم الاعتراف من التنظير إلى الممارسة الفعلية داخل المجتمعات الغربية المعاصرة. ما جعل المجتمع الألماني يعيد النظر في عدة مسائل كانت تشكل عائقا أمام التعايش الاجتماعي كمسالة التميز العنصري و اللاجئين، فقد عمل هونيث على فهم التجارب المعاشة انطلاقا من علاقة الفرد بالجماعة فكان فكره قفزة نوعية، إذ هيغل بنى الاعتراف

[1] AXEL HONNETH: La lutte pour reconnaissance, Op. Cit P114-

[2] - زواوي بغورة: الإعتراف من أجل مفهوم العدالة ص 172.

[3] AXEL HONNETH: La lutte pour reconnaissance, Op. Cit P117

على الرغبة أما هونيث فبناه على "شعور الفرد بالاحتقار من قبل الغير"[1]. وبهذا يركز هونيث على الاحتقار و الازدراء كمرض اجتماعي يؤدي إلى الموت النفسي السيكولوجي وهو الناتج عن التهميش، الاغتراب، التشيؤ، الاهانة و الذل الاجتماعي، فسوء المعاملة تجعل الفرد يحرم من التقدير الذاتي ويفقد ثقته بنفسه وبالآخرين وتضيع حقوقه المشروعة وفي مقدمتها حقه في الاعتراف به داخل المجتمع "يدفعهم إلى الشعور بأن وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام، بل بعدم تساويهم مع الغير، بحيث يحرمون من المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية مع الآخرين بصورة إيجابية"[2].

من خلال مفهوم الاعتراف عند هونبث يتبين لنا انه يجب فهم الواقع المعاش وتشخيص أمراضه الاجتماعية لأنها أمراض تسلبنا الثقة بأنفسنا واحترام الذات وتقديرها. فنصبح من خلالها في حالة اغتراب دواتنا عن أنفسنا وهذا ما يحاول هونيث إبرازه لتأسيس فلسفة الاعتراف في ظل تطور المجتمعات النيوليبرالية .

فحدد وجود الفرد من خلال الاعتراف به داخل المنظومة الاجتماعية فالفرد غير معترف به هو اللامرئي و المعترف به هو المرئي، وبهذا تكون فلسفة هونيث عملت على تعزيز قيم الحرية، العدل كعلامة على التقدم الأخلاقي و الاستقلال الذاتي والتحرر.

اكسل هونيث بطرحه هذا مثل محطة جديدة لمدرسة فرانكفورت خاصة و الفكر الغربي المعاصر عامة ,خصوصا وانه كان ناقدا للجيل الأول الذي جعل لا يرتقي إلى المستوى المطلوب " قد بقو ملتزمين بالمبدأ الوظيفي الماركسي الذي ظللهم كافتراض حلقة من الهيمنة الرأسمالية و الإرادة الثقافية التي كانت منغلقة على نفسها " ونجد أيضا حضور فكر نتشه في خطابات الجيل الأول من نقد التاريخ /المجتمع إلى نقد الحضارة /الثقافة ومن نقد الفرد/ الدولة إلى نقد الإنسان/العقل.

أما الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت مع هابرماس فانه يثمن القفزة النوعية التي وجدت لدى(البرشت فليمر ,كارل أوتو أبل ,يورغن هابرماس) رغم الاختلاف الفكري بين هؤلاء المفكرين والتي سبق الإشارة إليها ودعا إلى ضرورة تحيين المفاهيم خصوصا مفهوم الاعتراف من اجل مواكبة التحولات التاريخية والأحداث الفكرية والسياسية الغربية خاصة والعالم الكوني عامة في ظل العولمة .

وكان لمفهوم التحرر حظا وافرا من الاهتمام ففي فكر هابرماس نجده توصل إلى انه لا يمكن بلورة عقلانية تحررية إلا من خلال الكشف عن الحقل الاجتماعي في الفعل التواصلي باعتباره متضمن للقدرة على التفاهم التذاوتي "فالتواصلية الهابرماسية لم تكن مجرد حدث عابر في تاريخ النظرية النقدية الفرانكفورتية بقدر ما مثلت منعطفا جديدا في المسار الفلسفي لهذه النظرية "[3] .

---

[1] - FRANCOIS DUBET. Injustice et reconnaissance in Alain Caille (dir) la quête de reconnaissance nouveaux phénomènes social total (Paris) la découverte, 2007 p 16

[2] - كمال بومنير اكسيل هونيث فيلسوف الإعتراف منتدى المعارف الجزائر الطبعة الأولى 2015 ص 70.

[3] - كمال بومنير القراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرونكفورت مؤسسة كنوز الحكمة الطبعة الأولى 2012 ص 49.

ولكن ما لاحظه اكسل هونيث على الفلسفة الهابرماسية أنها استندت على البعد الغوي أكثر من استنادها على البعد الأخلاقي والاجتماعي، مما جعل هونيث يعيد النظر في هذه المسألة

إذ أرجعها للطابع الأخلاقي و الاجتماعي وشخص أمراض اجتماعية كالاحتقار و الاهانة والظلم .

فذهب هونيث إلى حد القول أن هابرماس لم يأخذ بالتجربة الأخلاقية للفاعلين الاجتماعيين واختزلها في التواصل اللغوي متاثرا ب(أوستين وسيرل وفتن غشتين) ما جعل هونيث ينظر إلى الأمر بعين النقد سواء من" حيث الجانب المنهجي أو من حيث الجانب الواقعي او الفعلي للمنعطف اللغوي "

كما لا يفوتنا أن ننوه بتجربة الاحتقار التي ركز عليها هونيث في طرحه والتي مثلها في ثلاث أشكال وهي :

أولا: تعرض الفرد إلى الازدراء الفسيولوجي و النفسي وهذا متعلق بالعنف الجسدي الذي يحرمه من التصرف في جسده ما يجعله يشعر بالإهانة والظلم والاستغلال من قبل الغير , مما يفقده الثقة بالنفس

ثانيا: الازدراء القانوني المترتب عن انتهاك الحقوق القانونية المشروعة , فان لم يتحصل على حقوقه القانونية فهذا دلالة على عدم اعتراف المجتمع به .

ثالثا:يكون من خلال الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد وصورهم الاجتماعية والأخلاقية السلبية وهذا المستوى يغلب عليه الطابع القيمي والمعياري .

على رغم من رجوع اكسل هونيث لتراث الهيغلي إلا أن ما يعطي مشروعه الرهنية هو انه لم يقف عند الحد الذي توقف عنده هيغل ,فقد أعطى للاعتراف دلالة انثروبولوجية محضة ولا يرجع إلى الصراع الطبقي من اجل الاعتراف الذي يرتبط بالذل و المهانة وإنما أراد تجاوز هذه العقبات السوسيولوجية من اجل توفير المناخ الملائم للتعايش مع الغير والتطلع إلى ما هو ضروري للهوية الفردية والجماعية , فأعطى للاعتراف نفسا جديدا لإقامة العلاقات الايجابية مع الذات أولا ومع الأخر ثانيا.

قائمة المصادر و المراجع باللغة الفرنسية :

Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance traduit de l'allemand, par Pierre rusch ,paris.cerf.2000.

-AXEL Honneth, les pathlogies de liberté, réactualisation de

la philosophie du droit de HEGEL, Traduit par: Franck fischbach (paris edition de découverte, 2008

-AXEL HONNETH La societé du mépris vers une nouvelle théorie critique, traduit par: Olivier Voirol, 4 -

HEGEL, Traduit par: Franck fischbach (paris edition de découverte, 2008)

FRANCOIS DUBET. Injustice et reconnaissance in Alain Caille (dir) la quête de reconnaissance - [1]

nouveaux phénomènes social total (Paris) la découverte, 2007

-- FRESER Nancy and Axel Honneth redistribution or recognition? Translated - (Paris) la découverte, 2007

by HOEL GOLB, James Ingram and Christiane Wilk, LONDON, NEW YORK, Verso 2004

-Thomas Hobbes "le leviathan, traduit par F.Tribaux, Paris siroy 1971 -

قائمة المراجع بالعربية

عبد السلام الأشهب: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس داروردالأردنية للنشر والتوزيع الطبعة الأولى، 2013.

فريديريك هيغل فينومينولوجيا الروح تر: ناجي العونلي المنظمة العربية للترجمة لبنان 2007

كمال بومنير آكسل هونيث فيلسوف الإعتراف. منتدى المعارف بيروت لبنان ط 1 2010. –

كمال بومنير القراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرنكفورت مؤسسة كنوز الحكمة الطبعة الأولى 2012.

ميشيل متياس – هيغل و الديمقراطية تر: إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة و النشر و التوزيع دار الفارابي بيروت لبنان ط1 ، 2010.

زواوي بغورة: الإعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل تقديم فهمي جدعان دار الطليعة بيروت لبنان.

مستقبل الفلسفة البرغسونية
من العقل إلى الروح

خالدي فتيحة طالبة دكتوراه/ جامعة محمد ابن أحمد، وهران 2
إشراف:اد. أنور حمادة، /جامعة محمد ابن أحمد، وهران 2

ملخص :

يرى الفيلسوف الفرنسي المغمور بين المادية والروحانية أن الوعي البشري يكمن في دمج العقل مع الواقع لصناعة حياة واعية تقوم على التطور الخلاق الذي يعبر عن ديمومة الفكر البشري المتولد دوما ، وهو ما عبرت عنه مؤلفاته التي تتسم بالروحانية حيث يميز بين الدين الاجتماعي والدين الميتافيزيقا على أنه يرى أن الدين الحيوي هو المتعلق بالممارسة الاجتماعية ، ولقد أسهم الفيلسوف "جيل ديلوز" في رسم معالم فلسفة برغسون من خلال مؤلفه " البرغسونية " .

ويرى برغسون أن الطاقة الروحانية مهمة للحياة الفكرية ولابد من البعد عن الميتافيزيقا بشكل كبير لإعطاء العقل فسحة للحرية الفكرية في الواقع الحياتي لدى البشر ، بحيث لابد لنا من التحكم في الزمان من خلال جعله ديمومة لفكرنا الذي نوظفه في الحياة وهو ما يعطينا طاقة روحانية كبيرة نستمد منها القوة الواعية .

الكلمات المفتاحية:

برغسون، التطور الخلاق، الدين، القيم

بدأت الدراسات الأكاديمية على نقد المشاريع الفكرية للفلاسفة و استشراف أطروحاتهم، لكن ما هو غير متداول البتة هو التطرق للحضور الذي يسجله مفكر ما في فكر الآخرين من الفلاسفة و المفكرين؛ و لا نقصد بهذا الحضور نقدهم له لأن هذه الجزئية قد تطرقنا إليها في المبحث السابق، بل المقصود بالحضور هنا هو تأثير المشروع الفكري لهنري برغسون في أفكار من جاؤوا بعده من المفكرين؛ عندئذ يجب الحديث عن الأفكار التي تتخذ من الفكر البرغسوني مرجعية أو قاعدة تنطلق منها، هذا ما يجعلنا نستحضر كلا من " **جيل دولوز**" الذي تأثر كثيرا بأفكار برغسون ناهيك عن عديد من المفكرين العرب الذين وجدوا في أفكار هذا الفيلسوف حقلا معرفيا خصبا يستحق العناية ليس عن طريق تحليله أو نقده بل عن طريق الاعتماد عليه في صياغة أفكار جديدة يكون هو من مهد لها.

على هذا الأساس كان لابد من إثارة هذه النقطة ذات الأهمية البالغة لأنها ستمكننا من تتبع الفكر البرغسوني بعد وفاة برغسون، بل إنها ستمكننا من قراءة هذا الفكر من جديد

وبكيفية أخرى مختلفة نعتمد فيها على وجهة نظر الآخر و هو ينطلق من مخلفات برغسون الفكرية سواء أكان ذلك بشكل قصدي متعمد و مدرك أم بشكل غير مقصود يثبت قوة الفكر البرغسوني في تأثيره على من جاء بعده من المفكرين.

الإشكالية المهمة التي نحاول علاجها تكمن في مفهوم الوعي في فلسفة برغسون المتعلق بربط الحياة بين جانبها الفكري (العقل) وبين جانبها الواقعي المرتبط بالمادة والروح وذلك من خلال طرح جملة من التساؤلات التالية : هل يمكن القول أن فلسفة برغسون كونية من خلال تأثر جيل دولوز به وغيره من الفلاسفة اللاحقين ؟ كيف استفادت الفكر العربي المعاصر من روحانية برغسون بما يخدم البحث في الذات والأنا العربية ؟ ما هو مفهوم الوعي عند برغسون وما علاقته بالتطور والحدس والزمن والواقع الذي نعيشه ؟

قبل ذلك لابد من الإشارة لمفهوم العقل في المعجم العربي : لسان العرب لإبن منظور حيث أن العقل هو التمييز الذي يتميز الإنسان من سائر الحيوان ويقال لفلان قلب عقول ، ولسان سؤول ن وقلب عقول فهم ، وعقل الشيء عقلا فهمه ، ويقال أعقلت فلانا أي ألفيته عاقلا وعقلته أي صيرته عاقلا ، وتعقل : تكلف العقل كما يقال تحلم وتكيس ، [1].

بالنسبة للروح فتعني في اللغة نجدها معناها في معجم المعاني روح (فعل) روح إلى /روح ب/روح على / روح عن يروح ترويحا فهو مروح والمفعول مروح للمتعدي ، روح القوم أي ذهب إليهم وروح الدهن وغيره جعل فيه طيبا طابت به ريحه [2]

[1] لسان العرب لإبن منظور ، الجزء 11 ،د-ط ، د- س ص 459

[2] معجم المعاني الجامع – معجم عربي عربي

01 – جيل دولوز والبرغسونية

بعد البحث و التقصي عن برغسون في فكر من جاء بعده من الفلاسفة عثرنا على مؤلف غاية في الأهمية و هو ذلك الموسوم ب: " البرغسونية " و الذي يعبر عن وجهة نظر الفيلسوف الفرنسي " جيل دولوز "، و هو عبارة عن مجموع مقالات لهذا الأخير تتمحور أساسا حول الفلسفة التي قدما برغسون؛ و تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المؤلف تم تعريبه من طرف أسامة الحاج دون أي تدخل من هذا الأخير في معناه، فهو إذا يقدم تصور دولوز في حوالي 132 صفحة حول الفكر الي عرضه لنا هنري برغسون.

إن محتوى هذا المؤلف لا يخرج عن المشروع الفكري لبرغسون، و بالأخص المفاهيم الثلاثة التي تعتبر مفاهيم مفتاحية لا يمكن لأي كان أن يستوعب المشروع الفكري لبرغسون دون الإحاطة بها و إدراكها الإدراك الذي كان هنري برغسون نفسه يقصده؛ و يمكن لنا تلخيص مضمون هذا المؤلف في النص الآتي الوارد في نهايته و الذي يمثل بالنسبة إلينا عصارته، و هو الآتي: " كنا نسأل في البداية: ما هي العلاقة بين المفاهيم الثلاثة الأساسية، مفاهيم الزمان، و الذاكرة، و الاندفاع الحيوي؟ أي تقدم تسجله في فلسفة برغسون؟ **يبدو لنا أن الزمان يحدد بصورة جوهرية تعددية إمكانية (ما يختلف من حيث الطبيعة). تظهر الذاكرة عندئذ كالتواجد المشترك لكل درجات الاختلاف في هذه التعددية، في إمكانية الفعل هذه، و يدل الاندفاع الحيوي أخيرا على تفعيل هذا الإمكاني وفقا لخطوط تمايز تتناسب مع الدرجات، وصولا إلى ذلك الخط الدقيق للإنسان الذي يعي فيه الاندفاع الحيوي ذاته".**[1] هذا النص يثبت أن جيل دولوز يلخص العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة في نقطة تقاطع واحدة هي الإنسان، من حيث هو الكائن الوحيد القادر على إدراك الاندفاع الحيوي بطريقة حدسية شعورية، وما نلاحظه هو عدم تعقيب دولوز على وجهة النظر البرغسونية بل إن جيل دولوز يظهر تبنيا لأفكارها بشكل يثبت حضور هنري برغسون في أفكار جيل دولوز؛ بل إن هذا الأخير يعتبر هنري برغسون من بين الفلاسفة المؤثرين في الإنتاج الفلسفي اللاحق، أما المقصود بذلك فهو أن الفلاسفة نوعان، الأول ينتهي بسرعة لأنه لا يؤثر في من يأتون بعده، أما الثاني فهو الذي يستمر بعد وفاته عن طريق التسرب في أفكار اللاحقين من الفلاسفة واللذين أشرنا إليهم بالآخر نظرا لقوة أفكاره و شموليتها بالشكل الذي يجعلها حاضرة في كل موضوع فلسفي تقريبا.على إعتبار أن ' برغسون يروج للفلسفة الروحانية عن طريق الحدس كمنهج في المعرفة ، على الرغم من ماديته في الفكر ، حيث أن الزمان والذاكرة والإندفاع يشكلان منعطف كبير ومهم في فلسفة برغسون الروحانية ،فالحدس حسبه هو ليس عاطفة ولا إلهاما أو إنجذاب مشوشا بل منهج معد وحتى أحد مناهج الفلسفة الأكثر إعدادا له قواعده الصارمة التي تشكل ما يسميه ' برغسون الزمان في الفلسفة ، صحيح أن " برغسون يلح على التالي ، أن الحدس كما يفهمه منهجيا يفترض الزمان ، ولقد كانت هذه الاعتبارات حول الزمان

[1]- جيل دولوز، البرغسونية، تع أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، ط 1، 1997م.ص 12

تبدو لنا حاسمة ودرجة بعد درجة رفعت لنا الحدس إلى مقام منهج فلسفي ، [1] ويردف برغسون قائلا : أن الحدس كلمة ترددنا أمامها طويلا وقد كتب إلى "هوفدينغ " ، أن نظرية الحدس التي نشدد عليها أكثر بكثير مما على نظرية الزمان لم تظهر لي إلا بعد هذه الأخيرة بزمن طويل ، بمعنى أن الحدس هي نتيجة حتمية لدرايته للزمان والذاكرة البشرية للتدليل على بناء فلسفته الروحانية التي تمد العقل بالطاقة ، وذلك لفهم حقيقة الحياة ، حيث أن برغسون يقول : أن المنطق يتدفق من خلال الأشياء الخاملة التي تعتبر جماد لا روح فيه ، لكن هناك شعور إلى جانب عدم الارتياح على هذه الأرض الجديدة ، فنكون حسب ' برغسون ' محرجين جدا ، لذلك نتشبث باكتشاف بيولوجي بفضل المنطق النقي الذي يعبر عن روح الحياة من خلال الجمع بين العقل وبين الروح [2]، ولأجل ذلك لابد من الفلسفة التطورية والتي هي تمتد دون تردد إلى أشياء العمليات التفسيرية التي نجحت في المواد الخام ،كان لديها بداية لإظهار لنا في الذكاء تأثيرا محليا للتطور ، يصفه " برغسون" بالتوهج الذي ربما هو عرضي يضيء مجيء وذهاب الكائنات الحية في الممر الضيق المفتوح لعملهم .

هذه هي ميزة أفكار برغسون حسب جيل دولوز فهي حاضرة كمنهج من خلال الحدس الذي قال عنه جيل دولوز: " إن الحدس هو منهج البرغسونية، بل هو منهج معد و حتى احد المناهج الأكثر إعدادا، له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون "الزمان" في الفلسفة."[3]إن هذا النص ليوحي بوجهة نظر بالغة الأهمية صاحبها هو جيل دولوز و موضوعها هو الفكر البرغسوني و دون تأويل أو شيء من تحميل النص معان بعيدة يمكن لنا إدراك مضمون وجهة النظر هاته و مفاده أن المنهج الذي وضعه برغسون لم يكن مجرد طريقة بالمعنى الضيق لمفهوم الطريقة - كيفية -، بل هو منهج لا يقل قيمة عن المنهج التجريبي الذي وضعه فرنسيس بيكون و طوره تلامذته و أتباعه من أمثال هيوم و لوك؛ أو منهجا لشك الديكارتي أو حتى المنهج الفينومينولوجي الذي صاغه هوسرل، إن المنهج الحدسي هو منهج معد أي تم الوقوف فيه على كل الحيثيات حتى الجزئية منها، لأن لفظ الإعداد يعني في اللغة الاهتمام البالغ و الإتقان في الإنشاء.

ثم ينتقل جيل دولوز بعد ذلك إلى مفهوم الزمان كمعطى مباشر ليس بالمعنى المتداول وهو تراكم الحوادث (ماضي، حاضر و مستقبل) بل الزمن الذي فهمه جيل دولوز عن برغسون هو اللحظات المتعاقبة و المتبدلة أي التي تعني الصيرورة أو الديمومة؛ عندئذ تبرز ضرورة الفصل بين الزمان و المكان في الفلسفة البرغسونية حسب جيل دولوز، و في هذا المقام كان لابد من ايجاد نص

[1] المرجع السابق ، ص05

[2] Henri bergson , le evolution créatirice, originalement publié en 1907 , paris les presses universitaires de France , 86e edition 372 ,1959 ,page 05

[3]- جيل ديلوز ، البرغسونية ، مرجع سابق، صفحة 06.

يمنح قراءتنا هاته المشروعية وهو الآتي:" يقدم لنا الزمان الخالص تعاقبا داخليا صرفا، من دون خارجية. و يقدم الحيز خارجية من دون تعاقب"[1].

أخيرا يهتم جيل دولوز في فلسفة برغسون بالذاكرة كوجود مشترك بالقوة، إذ يبرز دور هذه الملكة حسب برغسون في تكديس الماضي بعد حفظه في الحاضر؛ فالذاكرة هي التي تجعل الحدس قادرا على الوصول إلى كل المواضيع التي حتى و كانت قد مضت فالذاكرة تجد لها مكانا في الحاضر باعتبار الماضي عصيا على الحدس، كما تقدم الذاكرة للزمان صيغة لا نجدها إلا في فلسفة برغسون فالحاضر هو عبارة عن زمان متكدس أو إن صح القول هو الزمن الآني المشبع بالماضي المحفوظ في الذاكرة، لذلك يقول جيل دولوز عن برغسون في هذه الجزئية ما يلي:" إن الزمان في الجوهر هو ذاكرة.... و الحال أن هذا التماثل بين الذاكرة و الزمان بالذات، إنما يقدمه برغسون دائما بطريقتين: حفظ الماضي في الحاضر و مراكمته فيه أو إما الحاضر ينطوي على الحاضر الذي ما ينفك يكبر."[2]

نستنتج أن جيل دولوز يقدم برغسون كأحد أهرامات الفكر الأوربي بل الإنساني المعاصر بشكل عام، فهو إن صح القول فيلسوف ناحت لم يكتفي بفلسفة وصفية أو تحليلية لما هو كائن بل قدم فلسفة أبدعت مفاهيم وأفكار تميزها حتى وصلت رؤيا متميزة للوجود و الإنسان.

هذا بالنسبة لجيل دولوز و مؤلفه "البرغسونية" أما من العرب فلا أحد يشتغل على الفكر البرغسوني دون أن ينتبه لمؤلف حسن حنفي الموسوم بـ: "برغسون فيلسوف الحياة" الذي يعترف فيه حسن حنفي باعتباره أهم نماذج الفكر العربي المعاصر بأثر برغسون البالغ في فكره و شخصيته و دليل عن هذا الأثر خير من قوله: " أثيرت برغسونيتي الدفينة من خلال جان جيتون تلميذ برغسون المباشر....."[3]، هذا النص كما سلف الذكر يثبت تأثر حسن حنفي بأفكار هنري برغسون بل أكثر من ذلك لأن النص يوحي أن البرغسونية شبيهة بالفطرة لا تحتاج إلا لمن يوقظها فينا.

02 – حسن حنفي قارئا لبرغسون

فهو عموما يمثل تقديما لهذا المفكر عن طريق جمع أفكاره كلها في مدونة واحدة تمكن الطلاب من التطرق للمشروع الفكري لهنري برغسون دون معاناة البحث في مؤلفاته لأن ما قدمه حسن حنفي يمثل عملا أكاديميا صرفا لم يتم فيه المساس بما كان يريد برغسون أن يقدمه للعقل من انتاج فلسفي متعدد المشارب، و ما يهمنا نحن في هذا المؤلف هو الموضوع الديني عند برغسون من وجهة نظر حسن حنفي و الذي خص له فصلا كاملا هو الفصل الثالث من الباب الثاني (من الصفحة

[1]- المرجع السابق، صفحة 35.

[2]- المرجع نفسه، صفحة 53.

[3]- حسن حنفي، برغسون فيلسوف الحياة، مكتبة المصري للمطبوعات، القاهرة، دون طبعة، 2008، صفحة 04.

256 إلى الصفحة333) و فيه يفرق حسن حنفي بين تطورية داروين و سبنسر من جهة و بين تطوري برغسون، فلأن الأولى كانت مستهجنة في الفكر العربي الحديث و المعاصر كان لابد تمييز الثانية عنها و النص الآتي يثمن ذلك: " و الكتاب موجه للخطأ الشائع في نظرية التطور الآلي عند داروين و لامارك و سبنسر وهو تصور التطور في خط متصل لا انقطاع فيه....."[1]، ففي هذا النص نكتشف أن حسن حنفي إنما يباشر التمييز بين التطور الداروينى المستهجن و التطور الخلاق البرغسوني دفاعا عن برغسون من جهة و تبريرا فيما بعد لخيار حسن حنفي المتمثل في ضرورة الاستلهام من الفلسفة التي قدمها برغسون باعتبارها فلسفة تعبر عن نضوج العقل.

كما يتميز طرح حسن حنفي للمشروع الذي قدمه هنري برغسون بالطابع التحليلي المحض إذ يقوم حسن حنفي باستعراض أفكار برغسون و شرحها بطريقة مستفيضة تبسطها للقارئ حتى يتسنى له فهم محتواها الفلسفي بكل أبعاده، فمن خلال عشرة فصول كاملة مقسمة على بابين يقوم حسن حنفي بعرض شارح لأطروحة برغسون كما يلي:

الإطار النظري لفلسفة برغسون:

في هذا الفصل يستعرض حسن حنفي فلسفة هنري برغسون كمعطى فكري صرف لا يؤخذ فيه الواقع بعين الاعتبار، بمعنى أن الغرض من هذا الباب كان حتما شرح الفكرة البرغسونية من حيث بنائها الفكري و المنطقي لا غير و قد كان ذلك في خمسة فصول على النحو الآتي:

الموضوع: في هذا الفصل يحدد حسن حنفي موضوع فلسفة برغسون، إذ يعتبر الطاقة الروحية هي خاصرة الفلسفة البرغسونية؛ معنى ذلك أن هنري برغسون حسب حسن حنفي يميز في الإنسان البعد الروحي كطاقة تستحق أن ينبري لأجلها القلم الفلسفي و النص الآتي يثمن ذلك: " و يظهر الموضوع في الطاقة الروحية مع عنوان فرعي (محاولات و محاضرات) و يشمل سبعة موضوعات؛ الوعي و الحياة، النفس و البدن، أشباح الأحياء و البحث النفسي، الحلم، تذكر الحاضر و التعرف الخاطئ، الجهد العقلي، المخ و الفكر وهم فلسفي،....."[2].

هذا النص يثبت أن برغسون يميز في الإنسان بعده الروحي كطاقة فاعلة تخترق الحيز بل تقفز فوقه فلا يبقى إلا الزمن القدر على استيعابها.

المنهج: لا يختلف حسن حنفي عن كل الفلاسفة اللذين تحدثوا عن برغسون، فمنهج هذا الأخير هو المنهج الحدسي لكن ما يميز قراءة حنفي عن جل القراءات التي صادفناها هو أن المنهج الحدسي بالنسبة لحسن حنفي هو أنه يعبر عن الشخص أي الذات لا الموضوع فالحدس العقلي إنما هو في

[1]- المرجع السابق، صفحة 256.

[2]- المرجع السابق، صفحة 15.

الواقع نظرة كل واحد منا للأشياء كما تبدو له؛ لكن ذلك لا يعنى أن الإنسان مقياس كل شيء بقدر ما يعني وجهة النظر الحرة العاقلة للموضوع سواء أكان هذا الأخير العالم الخارجي أو الذات كموضوع داخلي؛ و هنا يستوقفنا النص الآتي: "

و الحدس مرتبط بالشخص، و الشخص تعاطف عقلي أو روحي، و هو مع الذات قبل أن يكون مع الموضوع....."[1].

كل ما سبق لا يخرج عن العادة لكن عندما يتحدث حسن حنفي عن فينومينولوجية الحدس عن طريق إبراز العلاقة بين برغسون و إدموند هوسرل، عندئذ يبدو برغسون في كتابات حسن حنفي مختلفا، فالحدس كمنهج هو شكل من أشكال قلب النظرة من الخارج إلى الداخل أي من الواقع إلى الشعور الملاحق لتغيرات العالم الخارجي[2]؛بمعنى أن المنهج الحدسي إنما هو في الحقيقة علاقة بين الإنسان و الوجود.

الصورة الفنية: يحدد برغسون تجربته الذوقية أو الفنية في الفلسفة حسب حسن حنفي من خلال الأدب و الفلسفة، فالعلاقة بين الأدب كأداة و الفلسفة كغاية يؤدي إلى صورة فنية رفيعة؛ لأن الأدب أصبح أداة في يد الفلاسفة بالشكل الجلي مع الوجوديين لكن برغسون كان سباقا لذلك.

البيئة الفلسفية: يتحدث حسن حنفي في هذا الفصل عن العلاقة المتينة بين برغسون و رافيسون و كيف ساهمت في ميلاد الفكر الروحي، ولا يهمل حسن حنفي في المقابل الدور الذي لعبته المادية الأنجلوسكسونية و أتباعها من الفرنسيين و غيرهم أمثال كلود برنارد و ريبو وحتى البراغماتيين في تطوير الفكر الروحي البرغسوني، هذه البيئة الثقافية هي التي ساهمت في نحت فلسفة برغسون بل و شخصيته أيضا.

مسار الحضارة الأوربية: هذا الفصل هو من الأبرز في نظرنا على الإطلاق لأن حسن حنفي يبرز فيه كيف تعامل برغسون مع مجمل الأفكار الأوربية كالعقلانية و التجريبية و النقدية و حتى العبقرية الأمريكية التي يؤكد انبهاره بها، لكن الملفت للانتباه هو أن حسن حنفي يتهم برغسون بأنه صاحب نزعة تمجد الاستعمار خاصة الفرنسي و تجاهله للحضارة الإسلامية و الدور الذي لعبته في بنا الحضارة البشرية فكتاب منبعا الأخلاق و الدين هو المؤلف الوحيد الذي عرج فيه على حضارتنا من خلال الفصل الثالث[3].

نستنتج أن الدكتور حسن حنفي في الباب الأول من مؤلفه "برغسون فيلسوف الحياة" قد وفق في إبراز الجانب النظري من الفلسفة البرغسونية، كما نلاحظ أن اعترافه بالشغف الذي يكنه لفلسفة برغسون لم يمنعه من إقرار الفكر الاستعماري لهذا الفيلسوف؛ الأمر الذي يثبت أن حسن

[1]- المرجع نفسه، صفحة 43.

[2]- المرجع السابق، صفحة 43.

[3]- المرجع السابق، صفحة 189.

حنفي تعامل مع برغسون بموضوعية كبيرة تجعل منه أبرز المفكرين الشراح للمشروع الفكري البرغسوني.

هذا بالنسبة للباب الأول أما الباب الثاني فقد خصصه حسن حنفي للجانب التطبيقي من فلسفة هنري برغسون، و رغم ما تبدو عليه هذه الخطوة من المغامرة إلا أن حسن حنفي حاول و من خلال خمسة فصول أخرى إبراز الجانب العملي في هذه الفلسفة ففي هذا الباب يوضح لنا حسن حنفي كيف يقوم برغسون بتطبيق منهجه الحدسي ستة مرات على النحو الآتي:

المعطيات البديهية للوجدان: التطبيق الأول تجسد في كتابه رسالة في المعطيات البديهية للوجدان و فيه يميز بين المكان و الزمن، فالحدس يظهر كمنهج لا بديل له عندما يمكننا من ملاحقة الزمن و في ذلك تطبيق يثمن اختيار برغسون لهذا المنهج دون غيره.

المادة و الذاكرة: التطبيق الثاني للمنهج الحدسي تجسد هذه المرة من خلال التمييز بين البدن و النفس الجسم و الروح لأن برغسون يدرك العلاقة الوطيدة بينهما لكنه يركز على الفرق الذي يمكن من المفاضلة بينهما لصالح الروح على حساب الجسد.

التطور الخالق: يطبق هذه المرة برغسون منهجه على الموضوع الديني و تفنيد الأطروحة الداروينية التي روج لها كل من لامارك و سبنسر ليثبت أن التطور لا يتخذ خطا مستمرا بل منكسرا في عدة اتجاهات [1]، بمعنى أن التطور الذي تحدث عنه الماديون غير مقبول من ناحية الشكل أو الكيفية التي يتم بها في نظر برغسون.

منبعا الأخلاق و الدين: هذا العمل هو خاتمة الإنتاج الفكري لبرغسون لأنه لم يكتب بعده و لمدة تسع سنوات لذلك يعتبر منبعا الأخلاق و الدين عصارة الفكر البرغسوني فرغم تفاؤله حسب حسن حنفي بالدافع الحيوي إلا أنه كان متشائما إزاء التقدم التقني الحاصل لأنه يعبر عن الآلية و المادة بعيدا عن الروح.

أخيرا الديمومة و التزامن و الضحك: يحدد برغسون في هذا التطبيق خصمه و هو أينشتين عالم الفيزياء و صاحب أطروحة النسبية و يفند تصوراته الأمر الذي يثبت حسب حسن حنفي نقدية برغسون لكل من يسبح ضد تيار الدافع الحيوي و الروح المتعال على المادة، أما الخلاف فقد تمحور أساسا حول تصور كل منهما للزمن فالزمن في نظر اينشتين يرتبط بالمكان أي أن هذا الأخير هو مقياس الأول الأمر الذي يرفضه برغسون [2].

خلاصة القول أن حسن حنفي هو أبرز المفكرين العرب ممن تطرقوا لفلسفة برغسون بالتحليل خاصة و الشرح الأكاديمي الذي يبسطها لطلاب الفلسفة عموما و مريدي هذا الفيلسوف خاصة، و الحقيقة أننا لمسنا الغاية التي كان ينشدها حسن حنفي بدليل أننا بقراءة مؤلفه "برغسون فيلسوف

[1]- المرجع السابق، صفحة 265.

[2]- المرجع نفسه، صفحة 344.

الحياة" لم نجد و لا عقبة في فهم الفلسفة الروحية أو الحدسية لا على المستوى النظري و لا على المستوى التطبيقي الذي يلقي بنا مباشرة في صلب الإنتاج الفكري الذي قدمه برغسون.

هذا الفيلسوف الذي حظي ابان حياته بشهرة منقطعة النظير لم تتوافر لأي فيلسوف من قبل حتى صارت فلسفته فكرا واسع الانتشار في فرنسا يوثر في دوائر مختلفة : فلسفية ودينية وأدبية حدث له العكس تماما بعد وفاته إذ حدث انصراف تام او شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم خصوصا وقد اكتسحتها الوجودية تماما إضافة إلى البرغماتية؛هذا و يجب أن نشير إلى أن من أسباب هذه الشهرة الهائلة لبرغسون ومؤلفاته أثناء تلك الفترة أسلوبه الرائع في الفرنسية مما جعله يعد من كبار كتاب هذه اللغة ومن اجل هذا الأسلوب خصوصا منح جائزة نوبل في الآداب فأسلوبه يتسم بالطلاوة والموسيقى وبتوافر الصور الشعرية والتشبيهات الموفقة مما يجعل لقراءة كتبه متعة تعادل الأعمال الأدبية العظمى ، هذا مع الدقة في التعبير الفلسفي وجمال أسلوبه هذا كان من أهداف خصومه في هجومهم عليه : اذ اتهموه بعدم التحديد، وضباب العبارة وعدم وضوح الفكرة لكن برغسون دافع عن أسلوبه هذا باضطراره الى التعبير عن أمور جديدة كل الجدة لم تألف معانيها اللغة الموروثة، بالصور والتشبيهات وبإعطاء الألفاظ الموروثة معاني جديدة غير مألوفة في اللغة الفلسفية والعلمية والتقليدية ويرجع هذا الى طبيعة مذهبه القائم على التغير الدائم والحركة المستمرة وعدم ثبات أي شيء ونفوذ الفكر في كل موجود بحيث يصعب بل يستحيل إدخاله في الإطارات الثابتة للغة التي من طبيعتها الثبات والسكون .

يلاحظ كذلك أنه لم يلجأ أبدا إلى اختراع كلمات جديدة للتعبير عن أفكاره الجديدة هذه لكنه كان يرى أن الفلسفة في أعلى تحليلاتها وتركيباتها ملزمة بأن تتكلم اللغة التي يتكلم بها الناس وإلى جانب جمال أسلوبه في الكتابة كان محاضرا جذابا من الطراز الأول ولهذا كان يؤم محاضراته في (الكوليج دي فرانس)حشد هائل من الناس لم يشهد هذا المعهد مثيلا له عند أي أستاذ، حشد سحرته الكلمة أكثر مما جذبته الأفكار بل ربما كان السواد الأعظم من هذا الحشد لا يفهم شيئا في الفلسفة.

03 - الوعي بالحياة عند هنري برغسون

من خلال مؤلفه التطور الخلاق لابد من الإشارة لفلسفة " برغسون الكونية التي تقوم على الفكر الخلاق من خلال مفهوم الديمومة ، ويرى برغسون أن التفكير المبكر السابق لأوانه الذي يقوم به العقل على ذاته ،يبعدنا عن التقدم في حين نجد أن التقدم الخالص البسيط يقربنا من المعرفة ويرينا فوق ذلك أن كل العقبات ما هي إلا مفاعيل شرسة بمعنى مفتعلة فقط ، ويقدم مثالا على ذلك من خلال قوله أن عالم الميتافيزيقا لا يتخلى عن الفلسفة وينحاز إلى الانتقاء أي لا يتخلى عن الغاية

من أجل الوسيلة ، وعن الفريسة من أجل ظلها في أغلب الأحيان ، [1] وذلك يكون بأن يصل أمام مسألة المنشأ والطبيعة ومصير الإنسان فهو يتقلص عنها لكي لا ينتقل إلى مسائل يعتبرها أعلى منها فينطلق حسب "برغسون " نحو حل مسألة مصير الإنسان فهو يبحث في الوجود عامة ، ويبحث في الممكن وفي الواقع في الزمن وفي الفضاء في الروحانية وفي المادية ، ثم ينزل درجة درجة ، ليصل إلى الشعور أو الوعي وإلى الحياة سعيا وراء إدراك الجوهر ، ولكنه لا يرى إلا أن تأملاته هي تجريد خالص وأنها تتناول الأشياء ، من خلال هذا الكلام يمكن القول أن "برغسون " يتطلع إلى الوصول لحقيقة الحياة وهي الطاقة الروحية للبشر باعتبارها ديمومة ملحة للوجود فيما ما هو ممكن أي ما يمكن التدليل عليه علميا ، وهو ما عبر عنه " برغسون " بقوله أن الحل يكمن في الملاحظات المتعلقة بمفهوم مزدوج للواقع ، الواقع العقلي والواقع مادي في الحياة ككل .[2]

ولنفهم الواقع لابد للوعي أن يكون مرتبط بالدماغ (العقل) وبالتالي حسب "برغسون" يجب غزو الوعي إلى الكائنات الحية ذات الدماغ ورفضه لغيرها ولكنك تدرك في الحال خطأ هذه الرهنة إذ بالتدليل بنفس الكيفية يمكن القول أيضا أن الهضم مرتبط عندنا بالمعدة ، وإذن فالكائنات الحية ذات المعدة تهضم والأخريات لا تهضم عندها ترتكب خطأ خطير جدا إذ لا يتوجب أن تكون لها شكل مميز فقط كلما تعقد الجسم الحي واكتمل ينقسم وتنخفض الأعضاء المتنوعة بوظائف متنوعة أما القدرة على الضهم فتتموضع في المعدة [3] ، ويفسر برغسون النمو والتطور بالقول: أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعة واحدة عن (نزوة حية) من وجدان شبيه بوجداننا وأعلى منه فهو في النبات سبات وجمود وفي الحيوان غريزة وفي الإنسان عقل وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فقط أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوي أو توقفه فما هي إلا شيء نفسي تجمد وتمدد[4]؛ ويعطي برغسون تشبيها هو الآتي عن نشوء المادة : "أن الماء عندما يخرج من النافورة يرتفع خطا كثيفا، ثم يهبط على شكل مروحة فتنفصل نقط الماء المتراصة فتتباعد وتتساقط في مساحة أوسع كذلك المادة فهي شيء نفسي متراخ صار متجانسا وهي إمكانية محضة وحدا أدنى من الوجود والفعل".

السؤال المطروح لدى "برغسون" لنخرج من هذه النقطة هو ما هو الوعي؟ يرى "برغسون" أن الوعي هو يعني قبل كل شيئ الذاكرة ، قد تفتقر الذاكرة إلى الاتساع ، وقد لا تشمل إلا قسما من الماضي وقد لا تحفظ إلا ما حصل من قريب ، لكن الذاكرة يقول "برغسون" " أن الذاكرة تكون موجودة وأن لا يكون الوعي موجودا فيها ، فالوعي الذي لا يحفظ شيئا من ماضيه والذي ينسى ذاته

[1] هنري برغسون ، الطاقة الروحية ،ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط1 1991 ، ص 6

[2] Henri bergson (1859- 1941) durée et simuil tanéité à propos de la théorie de entein , 1922, page 30

[3] هنري برغسون ، الطاقة الروحية ، مصدر سابق ، ص 10

[4] - حسن حنفي ، برغسون فيلسوف الحياة ، مرجع سابق ، صفحة 146.

باستمرار يتلف ثم يولد في كل لحظة ، وإلا كيف يمكن تعريف اللاوعي بغير هذا ؟"[1] هذا يعني أن الذاكرة حسبه تحمل في طياتها وعينا بالحياة من خلال الزمان والتاريخ تناقص وتتزايد حسب قدراتنا على استيعابها بالعقل الواعي ، وبالتالي فالأمر يتعلق بالتراكمية في الحياة التي محلها الذاكرة ، ومن هنا يمكن القول أن العناصر الثلاث المتعلقة بالذاكرة والزمن والحدس هي مشكلات الفلسفة البرغسونية الروحي المتعلقة بالوعي بالنسبة لفهم واقع الحياة المتعلقة بالديمومة ، أي الاستمرارية ، فكل وعي حسب برغسون هو هو استباق للمستقبل يقول برغسون أنظر لتوجه فكرك في أية لحظة : نجد أنه يهتم بما هو قائم ، إنما من أجل ما سوف يكون إن الانتباه هو انتظار ولا يوجد وعي بدون انتباه للحياة بمعنى أن الحياة تقوم على أحداث لابد لنا من النظر أليها وتسجيلها بشكل دقيق يدعو للتدبر والتفكر العقلاني بما يخدم وعينا الفردي المتعلق بالذاكرة ، فالإنسان ليس حزمة من الأفعال اللاإرادية وأنه أسير نفسه الغريزية العدوانية الأنانية مدى حياته.

وهذا الرأي السلبي يأخذ به الكثير من الناس وكذلك علماء الاجتماع والوراثة والنفس والأنثربولوجيا، وحتى السياسيين وهو ما ذهب لتفنيده الفيلسوف البريطاني " جون لويس من خلال مؤلفه " الإنسان ذلك الكائن الفريد" ، حيث يرى أن الإنسان كائن منفردا جدا مقارنة بباقي الكائنات الحية من حيث العقل والإبولوجيا والسلوك ، وكل هذه المحددات تعبر عن مدى وعيه بذاته وبما حوله ، فنظرية البقاء للأقوى التي تعبر عن أن الحياة صراع فقط والتي عملت الداروينية الاجتماعية على ترسيخها[2] لا تعبر عن حقيقة الإنسان الواعية التي عمل "برغسون على ترسيخها لذلك نجد له أثر عميق لدى الفلاسفة اللاحقين وحتى العرب منهم ، فسيكون من الضروري استخدام الحياة بكل ما تحتويه من ظواهر نفسية حسب "برغسون" وذلك لجعل الفهم النقي ممكنا .

لكن خط التطور الذي يؤدي إلى الإنسان ليس هو الخط الوحيد إضافة لتطورات ومسارات أخرى متباعدة من أشكال أخرى من الوعي الذي لم يمكن البعض من تحرير أنفسهم من القيود الخارجية ، كما فعلت المخابرات الإنسانية على حد تعبير "برغسون"، لكنها لا تعبر عنها بأقل من ذلك ، لذلك الحركة التطورية مهمة لتقريبهم من بعضهم البعض مما يجمعهم ومن ثم نحصل على الذكاء ثم نحصل على وعي كامل، فالطبيعة هي مرآة عاكسة لنا حيث نجد أن الضحك كفعل إنساني هو جزء بوعينا الإنساني على اعتبار أن الحيوان لا يعي ذاته الحيوان لا يعي ذاته الحيوانية ، فنحن نضحك إلا من مشهد إنساني وما يوحي به فقط، وإلا كنا بلهاء ومجانين ، فنحن نضحك من كلب قصى جزء من شعره ومن حديقة أزهارها ذات الوان مصنوعة ومن غابة فرشت أشجارها بإعلانات إنتخابية .....الخ يقول "برغسون مردفا في الكلام ' لو بحثتم عن السبب في ذلك لوجدتم أنه انصرف

[1] هنري برغسون ، الطاقة الروحية ، مصدر سابق ، ص 08

[2] جون لويس ، الإنسان ذلك الكائن المنفرد ، ترجمة صالح جواد الطاظم ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مصر ، بالتعاون مع دار الثقافة ، بغداد ، العراق ، ص 05

ذهنكم إلى نوع من التقنع على أن المضحك هنا ضعيف جدا لأنه كثير البعد عن منبعه ' لذلك فلنرجع صورة التنكر الفريدة هذه إلى الصورة الأصلية وهي كما تفكرون صورة تلبس إل الحياة فالطبيعة الملبسة تلبس أليا باعث صريح عن الضحك ، طبعا كل ذلك يقع ضمن القالب الإجتماعي الذي نعتبره كائنا حيا حسب "برغسون "[1] ، فهناك علاقة قوية بين الفكر وبين الواقع لدرجة ربما تجبرنا على قبول ممارسات لا تمت للفطرة بشيئ كما حدث في المجتمع الفرنسي الذي تحول نحو الإنحلال عقب الحرب العالمية الأولى بسبب تداعيات الحرب السياسية والإقتصادية على البلد ، حيث ظهرت أصوات دعت للتخلي عن القيم واشباع النزعات الفردانية في الحياة مما سهل قبولها في الواقع بسبب الوضع المزري للناس فكان تمريرها لدى العامة سهلا وممكنا ذلك أن الوعي كان مغمورا بنتائج الحرب التي عطلت حياة الناس [2] مما جعل قبولهم لتلك الإملاءات الظرفية سلسا طمعا في تغيير ظروف الحياة الصعبة فكان وعيهم مرتبط بالجانب المادي وابتعد عن الجانب الروحي الذي جعلهم ينغمسون في المادة .

الخاتمة

كإجابة عن التساؤلات السابقة يمكن القول أن هنري برغسون من أكبر الفلاسفة في تاريخ الفلسفة ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق في النصف الاول من القرن الماضي كان نفوذه واسعا وعميقا فقد أذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير تاركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات ولقد حاول أن ينفذ القيم التي اطاحها المذهب المادي , ويؤكد إيمانا لا يتزعزع بالروح الإنسان المعاصر في حاجة ماسة إليه اليوم أكبر من أي وقت مضى، كما ان هنري برغسون أثر كثيرا في فكر فلاسفة عرب معاصرين مثل حسن خنفي من خلال توظيفه لمسألة الوعي في إرساء الذات العربية في مشروعه نحو الإستغراب وفهم الأنا العربي والهوية ، والوعي عند برغسون هو فهم تجليات الحياة من خلال توظيف الذاكرة وما تحمله من خلجات تعبر عن تطور الفكر البشري من خلال وعينا بالواقع والطبيعة من حولنا .

نستنتج أن فلسفة الحياة عند" برغسون "فيها التطبيق الأكثر منطقية فقد تساءل عن معنى الحياة فقال:"بالنسبة إلى الوجود الواعي : أن يوجد هو أن يتغير , وأن يتغير هو أن ينضج، وأن ينضج هو أن يخلق نفسه باستمرار (التطور الخالق) . إن الكون يعاني المدة والمدة معناها الاختراع وخلق الأشكال والصنع المستمر لما هو جديد على وجه الاطلاق والمدة تقدم مستمر من الماضي الذي يعرض المستقبل وينتفخ وهو يتقدم"[3] .

[1] هنري برغسون ، الضحك ، ترجم سامي الدروبي ، عبد الله عبد الدايم، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، د.ط ، د.س ، ص 40

[2] حبيب الشاروبي ، بين برغسون وسارتر – أزمة الحرية ، دار المعارف ، د- ط، 1962 ، ص 18

[3]- جيل دولوز، البرغسونية، مرجع سابق ،صفحة 143.

يتحدث برغسون عن خصائص الحياة النفسية وكيف تتحقق في الحياة النامية فالكائن الحي ليس مجرد مركب من عناصر سابقة؛ الحياة شيء غير العناصر وشيء أكثر من العناصر إن الكائن الحي (يدوم) ديمومة حقة إذ أنه يولد وينمو ويهرم ويموت وهذه ظواهر خاصة به لا تبدو بأي حال في المادة البحتة وليست الأنواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفيزيائية والكيميائية بطريقة الصدفة العمياء .

إن الموضوع الذي حاولنا قدر الإمكان أن ننجح في إثارته على المستوى الأكاديمي أولا كمجال بحث يعتبر إلى حد ما مغمورا في الدراسات العربية المعاصرة و على المستوى الفلسفي ثانيا كحقل يستوجب التحليل تم السكوت عنه و وضعه على الهامش؛ هو موضوع يحتاج إلى ما هو أعمق و أكثر جرأة من دراستنا المتواضعة هذه، لا لشيء سوى لأن الدين يعتبر بحق البداية و النهاية و نقطة تقاطع كل أبعاد الإنسان.

لقد اكتشفنا أن الدين و التدين هو أول ممارسة جسدت وعي الإنسان و هو الذاكرة الأقدم على الإطلاق لما تحمله من تاريخ يمكن من فهم العديد من الظواهر الإنسانية التي ستبقى مبهمة خارج الإطار الديني. كما أن الدين يفسر المجتمع كظاهرة و يحدد علاقاته وبنيته بل حتى جغرافيته في بعض الأحيان و مبادلاته الاقتصادية.

إن الدين بحق هو الموضوع الذي من المستحيل أن تحيط أي دراسة بكل تشعباته، إنه يعبر عن الفرد مثلما يعبر عن الجماعة و قد رأينا كيف ارتبط حتى بالإبداع و المخيال الفردي هو من غرس الطمأنينة في نفس الإنسان عندما كان يشعر بالوحدة و الوحشـــة و اللا أمن هو فعلا الطاقة التي تسير بها مركبة التاريخ و بذلك ثبت لدينا أننا لم نخطئ في اختياره مجال بحث فلسفي. أما **هنري برغسون** فرغم ما وجه له من انتقادات و رغم ما حاولنا نحن أن نصوغه من تعقيبات إلا أنه يبقى أحد أفضل من اهتموا بالدين كموضوع فكري، فهذا المفكر يبقى مشروعا في حاجة إلى دراسات أخرى لأن ما حاولنا تقديمه هو مجرد محاولة جد متواضعة لا تخلو من نقائص عديدة لا زلنا ندرك بعضا منها إلى حين صياغة هذه الأسطر الأخيرة .

الوعي بالحياة هو تجلي للتلاقي بين الروح والمادة في فكر الإنسان من خلال ربطه واقع الحياة بما تحمله الذكريات من لحظات مهمة له .

قائمة المصادر والمراجع

- **المصادر باللغة العربية**

01 – برغسون هنري، الطاقة الروحية ، ترجمة علي مقلد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1 1991

02 - برغسون هنري ، الضحك ، ترجمة سامي الدروبي ، عبد الله عبد الدايم ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، برعاية السيدة سوزان مبارك ، د-ط ، د-س .

- **المصادر باللغة الاجنبية**

03-bergson henri , durée et simuil tanéité à propos de la théoriede entein 1922

04 - bergson henri ,le evolution créatinice originalement publié en 19077,paris les presses universétaires de france86² edition 372 1995

المراجع

05 - دولوز جيل ، البرغسونية ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1997 .

06 - حنفي حسن ، برغسون فيلسوف الحياة ، مكتبة المصري للمطبوعات ، القاهرة ، ط1 2008 .

07- لويس جون ن الإنسان ذلك الكائن المنفرد، ترجمة صالح جواد الكاظم ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، بالتعاون مع دار النشر الثقافيبة ، بغداد ، العراق ، د- ط، ، 1986 .

08 – الشاروبي حبيب ، بين برغسون وسارتر –أزمة الحرية ،دار المعارف ملتزم للطبع والنشر ، القاهرة ، د- ط، 1962 ، ص 08 .

العاجم والموسوعات

09 ابن منظور لسان العرب ، المجلد 11

قراءة في نقد الإيديولوجيا العربية لعبد الله العروي

بوزبوجة أحمد.[1]

ملخص:

شكّل الجدال الإيديولوجي السمّة الأساسية التي طغت على مسارات الفكر، ضمن حلقة الإنتاج الفلسفي العربي الحديث والمعاصر، نظرا للوضع القائم على واقع تأخّر وتخلّف الذّات، في مقابل هيمنة وتقدّم ما يقابلها من خارجها [الآخر الغربي]، الأمر الذّي أفرز شعورا إشكاليا محرجا، دفع النخب إلى محاولة الإجابة عن أسئلة الرّاهن والمستقبل، من خلال المعطيات المتراكمة ضمن إطار الثقافة العربية المتشبّعة بخطاب الهوية والخصوصية من جهة، وبتبني المناهج والنظم الفكرية الغربية وترحيلها من جهة ثانية، ممّا أنتج واقعا فكريا أتّسم بالتعدّد الأيديولوجي على حدّ تصوّر عبد الله العروي، الذّي برز كناقد ومؤرخ ضمن حركة ما بعد النكسة، من خلال مؤلف الأيديولوجيا العربية المعاصرة، الذي سعى إلى تفكيك بنية الخطاب السائد في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، وفحص خلفياته وامتداداته وكشف ملابساته.

الكلمات المفتاحية: الأيديولوجيا، الليبرالية، الماركسية، موضوعية التاريخ، التاريخانية

[1] باحث، مخبر الجماليات والفلسفة المعاصرة، جامعة الجزائر 2

مدخل:

ليس ثمة شكّ؛ في كون الحركة النهضوية التي عرفها العرب مطلع القرن العشرين تعد استجابة طبيعية للتحديات التي أفرزها العصر، بما حمله من مستجدات تختلف عما عرفوه وألفوه بالتفوق والتجاوز. لاسيما مظاهر التغير الواقعي للإنسان على صعيد البعد الاجتماعي والاقتصادي، الأمر الذي عجّل بمحاولة استيعاب تلك التحولات الموضوعية والواقعية، من خلال مراجعات نقدية لواقع باتت مبررات تجاوزه ضرورية. وفي هذا السياق كان من الصعب على الوعي العربي أن يؤسس محولاته الفكرية الأولى بعيدا عن تأثير الذّات والتاريخ الذّاتي، وبموضوعية متحرّرة عن نتائج العلاقة الجدلية مع الغير، وبالأحداث البارزة التي أثّرت في الحياة العربية وفي الوجدان والذاكرة، الأمر الذي نتج عنه وعي غير متجانس من حيث المبدأ ومن حيث المنهج المتبع في البحث والتأمل. فكانت الثقافة على مستوى جلّ الأقطار العربية، تترنح داخل أطر أيديولوجيا مهيمنة، وأما النخبة التي كان لابد لها أن تعمل على تغذية الوعي العربي وتوجيهه فاقتصرت على بعض محاولات أساتذة الجامعات، في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس، والذين اختلفوا حول تشخيص الوضع الحضاري للعرب، بحكم اختلاف معتقداتهم و معدّاتهم الفكرية، وولائهم لانتماءاتهم وتقديسهم لأصولهم، فكانت المنطلقات في الغالب ذاتية أكثر منها موضوعية. لكن كل تلك المحاولات لتغذية الوعي العربي كان همها الوحيد الإجابة على سؤال إشكالي، يتمحور حول مسألة التخلّف و سبل التقدم الحضاري، الأمر الذي حمل عبد الله العروي في حدود الثلث الأخير من القرن العشرين، بأن يدلوا هو الآخر بما في جعبته من تصورات، فافترض أنّ ثمة أيديولوجية مهيمنة على الفكر العربي، تقف حائلا أمام تحديث العقل العربي، من خلال افتقارها لأدوات البحث المنهجي والموضوعية، ممثلة في نماذج فكرية إصلاحية حاولت فحص المسألة لكنها أخفقت. **فما هي دوافعه وما مدى موضوعية هذه الفرضية؟**

مفهوم الإيديولوجيا في سياق النص

مثل جميع المفاهيم ذات الاستعمال المكثف في الأعمال الفكرية عبر مراحل التاريخ، يتلون مفهوم الإيديولوجيا هو الآخر من ميدان معرفي إلى آخر ومن نسق فكري إلى نسق مغاير. بالنسبة للعروي ثمة ظروف معينة دفعته إلى تخصيص مؤلف سماه: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ومن خلال العنوان ربما أمكننا التخمين، أن العرب في الفترة المعاصرة قد تميزوا بأسلوب معين في التفكير، أو أن محاولاتهم التأملية لم تفضي إلى نتيجة ذات قيمة علمية، وأنهم فشلوا في إيجاد الحلول المناسبة لمشكلاتهم. فماذا يعني العروي بالإيديولوجيا؟

منذ البداية وفي محاولة منه لإزالة اللبس حول استعماله لمفهوم إيديولوجيا، يشير العروي إلى أنه يسمي " أيديولوجيا (أدلوجة) أشياء ثلاثة: أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا

محرفا بتأثير لا واع من المفاهيم الملتبسة. ثانيا نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله. ثالثا **نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها** لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة أدق أنها **تلعب دور الأنموذج الذهني** الذي يسهل عملية التجسيد هذه." [1] وهذا المعنى الأخير هو الذي **يستعمله بغزارة في مشروعه النقدي** هذا. ونظرا لأهمية القبض على ظروف تطور المفهوم يعود ليفرد له مؤلفا كاملا (مفهوم الإيديولوجيا، 1980).

حول: الإيديولوجة – عربية

إذا كانت الإيديولوجية في أعمّ ما تعنيه، على حسب لوي ألتوسير: هي" نسق (له منطقه ودقته الخاصتين) من التمثلات (من صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال) يتمتع، داخل مجتمع ما، بوجود ودور تاريخيين."[2] فهل يمكن القول بنسق وتمثلات عربية؟ بمعنى هل لفظة إيديولوجية عربية تعبر عن وضعية واقعية؟

ضمن جدل الفكر العربي المعاصر، يعترض محمد عزيز الحبابي على وصل الإيديولوجا بالعرق العربي، ويرى أن العبارة لا تؤدي معناها، " فلو قيل: ((الفكرولوجية المسيحية)) أو ((الإسلامية)) لما كان مجال للتساؤل لأن الأديان الإبراهيمية لا تنحصر في جنس من الأجناس البشرية."[3] فعبارة (إيديولوجية عربية) قاصرة ولا تؤدي معناها ولا تعكس محتوى الشعور بالأبعاد العقائدية والثقافية والوجدانية الذي يتأسس عليه مفهوم الأمة، فيمكن الحديث عن وطن عربي ولسان عربي وشعب عربي، " أما ((فكرولوجيا عربية)) فتعبير غريب عن العرب كشعوب وأوطان، وشيء غامض على الفهم العربي وغير العربي.[4] ذلك لأنه يصبح معنى إيديولوجية إنجليزية أو فرنسية أو إسبانية غامضا، وغير مطابق ليما يراد له. في حين يذهب أمين محمود العالم في اتجاه مخالف لهذا الرأي، حين يرى أنه " لكل بلد عربي خصوصياته ومميزاته، كما بين مختلف البلاد العربية خصوصيات ومميزات مشتركة وشاملة. وأن الدراسة الصحيحة للإيديولوجية العربية هي تلك التي تحسن إدراك العام والخاص وتحسن تحديد العلاقة بينهما والتي لا تلغي العام باسم الخاص، ولا تلغي الخاص باسم العام، هناك إيديولوجية عربية واحدة مشتركة على المستوى العربي القومي العام، وهناك إيديولوجيات عربية متنوعة على مستوى كل بلد عربي، وهناك أيديولوجيات عربية متنوعة ومشتركة كذلك على المستوى القومي العام. وبين هذه التيارات الأيديولوجية صراعات وتفاعلات في مختلف المجالات السياسية

[1] عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص29.

[2] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، **الإيديولوجيا**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص8.

[3] محمد عزيز الحبابي، **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، دار المعارف، القاهرة، د ط، د س، ص30.

[4] المرجع نفسه، ص30.

والاقتصادية والاجتماعية. ولا سبيل إلى تفهم الإيديولوجية العربية تفهما صحيحا إلا في دراستها في هذا السياق الجدلي الحي.[1]

نستخلص من هذا أنّ تناول مفهوم الأيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر قد شهد هو الآخر شدّا وجذبا، وخاصة عند ربطه بالقومية أو الهوية العربية، غير أنّ عبد الله العروي يستخدمه في إطار الإجابة على سؤال التخلّف؛ تخلّف العرب عامة من المحيط إلى الخليج، وبما أنّ الإجابات المتعدّدة التي برزت في فكر النهضة جاءت متناقضة، فلم يجد العروي لتفسير هذا التخبط إلاّ بردّه إلى الاختلاف في المنطلقات والخلفيات الفكرية المؤطرة لمساعي التفلسف حو ممكنات التقدم.

نشأة الإيديولوجية العربية المعاصرة:

ثمة إشكالية جماعية ألتفَّت حولها مختلف تيارات الفكر العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، وإلى غاية اليوم يحصرها عبدالله العروي في أربعة مسائل: مسألة الذّات التي تدور حول تحديد الهوية، والتي تضع العربي في مأزق ثنائية الأنا (العرب) و الآخر (الغرب)، وكذا مسألة التاريخ المحفور في الذاكرة بين انتصارات باهرة وانكسارات مشينة، ومسألة المنهج الذي من خلاله يمكن للعرب استيعاب منطق التطور وكونية العقل البشري، وكذلك مسألة التعبير التي تمكننا من التواصل و المشاركة في المنجز الكوني.[2] كل هذه العوامل مجتمعة باتت تشكل موضوعا لتأملات النخب المثقفة والمصلحين من العرب، لكن كيف تشكّلت عن هذا الوضع الإيديولوجيا العربية المعاصرة؟

يرد العروي أسباب ظهور الإيديولوجيا العربية إلى لحظات يمر بها وعي العرب في محولاتهم إدراك هويتهم وهوية الغرب، وإذا كانت هوية العرب لا تتحدد إلا بمعرفة الآخر، فليس ثمة معنى للآخر عند العرب سوى الغرب نفسه، هكذا يربط العروي بين تأثير الغرب الأوروبي ونشأة الإيديولوجيا العربية، وكأن الإسلام لم يكن إيديولوجيا؟ و الفرق الإسلامية لم تكن تشكل أنساق متباينة من التمثلات؟ حيث يصنف هذه الإيديولوجيا منذ القرن التاسع عشر إلى ثلاث اتجاهات رئيسية: الاتجاه الديني متمثلا في الشيخ محمد عبده، والاتجاه الليبرالي متمثلا في رجل السياسة لطفي السيد ثم الاتجاه التقني الذي يمثله سلامة موسى، وهو " لا ينكر الجذور الاجتماعية التي انبثقت عنها هذه الاتجاهات، ولكنه يهوّن منها، ولا يرى فيها إلا جذورا سطحية غير مباشرة. أما الجذور الحقيقية لهذه الاتجاهات الأيديولوجية فهي التكوينات الاجتماعية الأوروبية "أن فكرنا – كما يقول – يستند بادئ بدء إلى بنية اجتماعية تستثيره من بعيد" و" أن حكم على محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى يجب أن يكون حكما على مرحلة من مراحل الغرب ذاته، وعلى هذا فهو يكاد يرى أن الأيديولوجيا العربية مستقلة

[1] محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف**: في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1988، ص81.

[2] بتصرف، عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص24.

عن حركة المجتمع الذي تتحدث عنه؛ أي المجتمع العربي، وأن دراستها إنما تكون في ضوء البنية الاجتماعية الغربية."[1] فالايديولوجية هي منظومة من الأفكار تؤثر في الثقافة وتوجهها، ومنها ما هو داخلي ذاتي ومنها ما هو خارجي، ومنهج العروي يركز على التأثير الخارجي ويقلل من تأثير العامل الداخلي، وهذا خطأ يقع فيه على حد تعبير محمود أمين العالم، وينبع " من نظريته الفينومونولوجية الميكانيكية لمفهوم التأثير الثقافي والاجتماعي. فالحق أن التأثير الثقافي والاجتماعي هو محصلة معقدة لميكانزمات أو آليات خارجية وداخلية. ولكن العامل الحاسم إنما هو العامل الداخلي للتكوينات الاجتماعية.[2]

إذ لا يمكن إغفال التأثير الكبير للحضارة الغربية بما تحمله من مناهج فكرية على الإيديولوجيا العربية، لكن ليس بهذا الشكل الميكانيكي، الذي يقتصر على العامل الخارجي و يتنكر لمختلف أشكال التعبير السائدة في المجتمع العربي، فهناك " بغير شك في الأيديولوجيات العربية تيارات ومواقف، بل أشكال تعبير هي ثمرة تأثيرات أوروبية مباشرة، ولكن حتى هذه، ما كان يمكن أن يتحقق لها نجاحها وازدهارها الاجتماعي ما لم يتوفر في المجتمعات العربية نفسها ما يتيح لها ذلك النجاح والازدهار. ولهذا يمكن أن تدرس باعتبارها مجرد ثمرة تأثير خارجي أوروبي لو حرصنا على أن تكون دراستنا لها دراسة موضوعية".[3]

دوافع نقد الإيديولوجيا العربية المعاصرة:

يقول العروي أن ترجمتي لمؤلف ((شفاء السائل)) المنسوب لابن خلدون، جعلني ألاحظ أنه ينطلق من نفس نقطة انطلاق المقدمة، وهي محاولة ابن خلدون التمييز بين ما هو معقول في الطبيعة والمجتمع، فيمكن التأثير فيه بعد معرفة نواميسه المطردة، وما هو غير معقول وغير جار على نسق واحد، فيترك للقدرة الإلهية لأنه لا يعرف إلا عن طريق الكشف غير المنتظر. وعندما قارنت بين كلام الشفاء وكلام المقدمة، اتضح لي أن التمييز بين مجال النواميس الثابتة ومجال القدرة الإلهية هو الذي يسوق حتما إلى طرح السؤال: ما هو الممكن وما هو المستحيل في السياسة؟[4] ففي تقدير العروي كان السؤال جريئا وأكثر علمانية، ويرجعه إلى تجربة ابن خلدون الشخصية المليئة بالإخفاقات المتتالية، رغم مؤهلاته الذّاتية والتي لم تكن لتكفي إذا هي عارضت نواميس الكون في الطبيعة والمجتمع أو تطاولت عليها.

فالإخفاق العربي يرجعه العروي إلى الأسباب الذّاتية، ذلك لأن الإخفاق في السياسة يأتي قبل كل شيء من الذّاتية، وتفهم أسباب الإخفاق يدفع في بعض الظروف إلى اكتشاف موضوعية

[1] محمود أمين العالم، المرجع السابق، ص83.

[2] المرجع نفسه، ص83.

[3] المرجع السابق، ص84.

[4] عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2006، ص54.

السياسة ثم إلى موضوعية المجتمع وأخيرا إلى موضوعية التاريخ.[1] هذا الفهم جعله يكتشف أسباب إخفاق المهدي بن بركة في المغرب رغم مؤهلاته هو أيضا، لأنه كان يستعمل نظريات وموضوعات ماركسية لتبرير قراراته ومواقفه السياسية، إذن مشكلة التخلف والإخفاق العربي تنبع من إخفاق النخب التي لم تعي الفرق بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، كان لجوء بن بركة إلى الماركسية من نوع خاص- يتوصل هو إلى النتيجة عن طريق تحليل مسلسل ومنطقي، لكن في العرض يقدم النتيجة جاهزة كأنها من بديهيات العلم العصري الذي يجب أن تقبل بدون مناقشة.[2] والمشكلة في هذا النموذج الذي يتخذه العروي كمثال تتمثل في نقص التكوين الإيديولوجي ليس فقط لبن بركة ولكن لأغلب الزعماء التقدميين في الوطن العربي.

كما يرفض العروي استخدام المناهج الغربية مفصولة عن إيديولوجيتها، فزعماء اليسار أيام عبد الناصر كانوا يجهلون الخطوط العريضة للفكر الماركسي بل حتى مقومات الفكر الغربي المعاصر ويعتمدون في تشخيصهم لمشكلات مصر والعالم العربي على معلومات هزيلة جدا عن تاريخ الاقتصاد، عن نظريات علم الاجتماع، عن الحركات الاجتماعية، بل حتى عن الجوانب الأساسية من التاريخ الإسلامي.[3] ونفس الشيء بالنسبة لبن بلة في الجزائر، تنطبق عليه نفس الاستنتاجات ففي الوقت الذي كان متاحا له أن يستغل المعرفة التي عرضت عليه في ميدان التسيير الذّاتي والسياسة والاقتصاد، فضّل ما يجعله يستميل الرأي العام في الدّاخل والخارج. فالظاهرة التي تجمع بين هذه النماذج تتمثل في العجز عن فهم المناهج ونظم التحديث المعاصرة، والوقوع في تهويمات أيديولوجيا مشوهة لا تمتّ للأيديولوجيات الأصلية بصلة.

ضرورة ارتفاع الوعي إلى مستوى الواقع:

لا تقدّم بدون وعي، ولا وعي دون استيعاب المنطق الذي تنتظم به الأشياء، فثمة أنظمة سياسية واجتماعية تتجادل فيما بينها في سبيل مغزى عام لمسار التاريخ، فبعد التجربة الماركسية لمشروع الدولة القومية العربية، تفرض الليبرالية منطقها ونظامها، بل يستجيب الإنسان الواقعي إلى رغباته وطموحاته بتبنيه لنظام يتأسس على الملكية الخاصة وعلى المبادرة الحرّة، وعلى تعميم منطق التنافس في كل الميادين الاجتماعية. وقد أكدّ العروي، من قبل أن تنهار الماركسية في بلاد أوروبا الشرقية: " أن هذه المبادئ مهما يكن حكمها من الناحية الفلسفية والأخلاقية، مرتبطة ارتباطا عضويا بعملية التحديث، تقدمت هذه العملية أم تأخرت. بل قلت إنها، وإن تأخرت، تبقى دائما على رأس جدول الأعمال. قلت إن مجرد اعتبار التاريخ يؤدي إلى استخلاص أن التحديث الاجتماعي والفكري لا يتحقق إلا بتضمينها، إي إدراك مغزاها العميق، لأنها لا تعدو أن تكون أصل وخلاصة الحداثة."[4] لقد

[1] المرجع نفسه، ص54.

[2] المرجع نفسه، ص55.

[3] المرجع السابق، ص56.

[4] عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص17.

أثارت هذه الفكرة التي طرحها العروي حفيظة قطاع واسع من النقّاد من الماركسيين والقوميين العرب، واعتبروها انقلابا عرويا على ماركسيته، فكيف له أن يدعوا إلى ضرورة استيعاب منطق الليبرالية بعد مقولته بثبوت الماركسية؟ المسألة بالنسبة له لا تتعلق بتراجع عن دعوته الأولى، بقدر ما تتعلق بفهم الأحداث والوقائع واستنطاقها، فهم بأن المسألة الثانية متضمنة في الأولى، وأن مسار التاريخ الكوني يقتضي المرور عبر مرحلة إلى أخرى، بينما يكتفي خصومه بتأمل النصوص وتأويلها ومعارضة بعضها ببعض.

يتكلم العروي على استيعاب المرحلة الليبرالية " وعل إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية (وهذا بالضبط هو مضمون الماركسية الموضوعية أو التاريخانية).[1] يستعير العروي هذه النتيجة من الواقع، فالمسألة عنده تتعلق بفهم الواقع والوعي به، فقد حصل في روسيا هذا الاستدراك للمرحلة الليبرالية تحت غطاء الماركسية، وأصبحت روسيا جاهزة لمنافسة الدول المتقدمة بمنطق المنافسة والمبادرة الحرة. بينما يتأخر في وضعنا العربي مجرد الانتباه إلى تسلسل الحدث التاريخي، ويرى العروي أن: " أبرز علامات تأخرنا هو تخلف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع. لأن في ذلك فهما لذوات الأفراد، وإجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقا لمرامي الأمة، في ذلك أيضا انبعاث الإنسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائيا عن إنسان العهد الوسيط".[2] فالوعي لكي يرتفع إلى مستوى الواقع عليه أن يتخلى عن كل الأفكار التي تتعارض مع تفويت المؤسسات العمومية إلى القطاع الخاص، وتشجيع المبادرات الخاصة ومنطق التنافس الحرّ في مجال الاقتصاد، على الوعي أن يقطع كل صلة مع الأفكار الطوباوية التي تعتقد بإمكانية تحقق نظام سياسي لا يتأسس على العقل، فالماركسية تمثل حلقة بين الأفكار والأنظمة الكلاسيكية والنظام الليبرالي، وفي ذات الوقت تقع الماركسية بوصفها ثورة على ما سبقها كمرحلة تاريخية تتوسط مرحلة الأنظمة الإقطاعية والنظام الليبرالي الحرّ. وإذن فاستيعاب هذه المعادلة من شأنه أن يعجّل بتدارك العرب لتأخرهم التاريخي، إنه منطق التطور والتقدم المتضمن في حركة سير التاريخ.

في المنطلقات المنهجية للعروي:

إذا كان التفلسف ببساطة هو تأملا عقليا في الواقع المعيش، فنفسه هذا الواقع ما دفع عبد الله العروي إلى تشريح وتحليل وضعية بلده (المغرب)، فالإنسان مرتبط ببيئة معينة ومتّصل بأبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وحتى العرفية. وعن دوافعه لفكّ طلاسم الأيديولوجية العربية المعاصرة، يقول أن ما جعله ينجز هذا العمل يعود إلى ما لاحظه " من تعثّر واضح، على المستويين السياسي والثقافي، في مسيرة المغرب بعد عشر سنوات من استقلاله."[3] فبدل أن

[1] المرجع نفسه، ص17.

[2] المرجع السابق، ص 21.

[3] المرجع السابق، ص23.

يواصل المغاربة حياتهم وفق الأساليب السياسية والاقتصادية والثقافية التي كانت متاحة لحظة الاستقلال، والتي تتمثل في ليبرالية الإدارة الفرنسية، كخلاصة تاريخية لما سبقها من أنظمة، يختارون العودة إلى الخلف وإعادة تجريب ما تمت تجربته؟ والنتيجة بقاء الوضع على حاله، تعثّر وتجمّد. ما دفع العروي إلى التأمل ومحاولة تحليل الظاهرة والوقوف على أسبابها المختلفة، فبأي منهج تحقق له ذلك؟ ولماذا نقد ودراسة الوضع الثقافي العربي؟

مسألة الواقع في المغرب لا تختلف في ظاهرها عنها في بلد كتونس أو الجزائر فيما بعد، كل هذه البلدان المغاربية تعثّرت بعد استقلالها، وحادت عن طريق الحداثة بتراجعها عن الليبرالية التي كانت نظاما سائدا بالفعل خلال الحقبة الاستعمارية، وتأقلم معه سكان المدن من العرب، وثمة احتمالات عديدة لهذا التراجع، من أهمها الوضع الثقافي العام لهذه الشعوب، فقد لا يكفي تكتّل الأنتليجينسيا من أجل الدفاع عن الليبرالية، ضد قائد أو زعيم منتصر همه الوحيد حشد الرأي العام واستمالته إليه، وما معنى هذا إذا انتهينا إلى أن السواد الأعظم من الشعب في هذه البلدان هم من سكان الأرياف والقرى النائية، الذّين كان لديهم الاستعداد لمعاداة كل ما له علاقة بالمستعمر سياسيا واقتصاديا وثقافيا. تصبح الظاهرة متعددة الأبعاد وعلى قدر كبير من التعقيد، ولفهمها يفترض العروي، " أن نقوم بوصف وتحليل الأوضاع السياسية والاجتماعية. لكن لا شيء يمنع، نظريا على الأقل، من أن نمهّد لذلك التحليل بدراسة الوضع الثقافي."[1] وهذا المنهج هو الذي يختاره في نهاية المطاف.

ودراسة الوضع الثقافي السائد في المجتمع يمرّ عبر الألفاظ وجهاز المفاهيم الذي يتحدّد من خلاله الخطاب، فدراسة القول قبل الفعل من شأنه أن يحدّد بداية للموضوع، فلا " فكر إلا بألفاظ ومفاهيم وعبارات وأمثلة. في هذه الحال ألا يجب أن نبدأ، قبل أن نحكم على إنجازات القادة المغاربة في الحقلين السياسي والثقافي، بدراسة جهازهم الذهني؟ "[2]

يختار العروي لهذا الغرض شخصية مغربية بارزة، الزعيم علال الفاسي التوّاق إلى معرفة دقيقة وعميقة للفكر الغربي، فيتناول بالتحليل والنقد مسيرته وأطروحته الإصلاحية، حيث كان هاجسه الأول، " فكّ الارتباط بين بعض المفاهيم، وهو ارتباط يعتبره بعض الغربيون بديهيا. إيجابية الغرب، حبّه للعمل، تشبثه بالحرية، لا شيء من ذلك نابع حتميا عن الدّين المسيحي الذي يبدو في التاريخ، بالعكس، ملازما باستمرار للاضطهاد والاستغلال."[3] يتمكن علال الفاسي أن يميز بين مسيحية أصيلة وغير محرّفة، وأخرى تتميز بالانحطاط والعبودية والسلبية والوصاية، ثمة مسيحية متوافقة مع الإسلام وأخرى لا تمت إليه بصلة، يقول: "((إن الأفكار التحررية الكونية الشاملة التي ندين بها اليوم تجد جذورها في ثورة الإسلام الأولى، وإن كان الانحراف قد أبعدنا عنها والخرافة غطّت عليها)). فكل

[1] المرجع نفسه، ص23.

[2] المرجع السابق، ص23.

[3] المرجع نفسه، ص65.

نمو، كل تطور، كل عمل ونشاط يكون، ولا يمكن أن يكون إلا، موافقا للإسلام الصحيح: ((إن الإسلام لن يعوقنا أبدا من التقدم)).''[1] يتوصل إذن بعد مقارنة، إلى التمييز بين إسلام حقيقي وآخر ظاهري، الأول ثابت ومتعال والثاني يتجسد في سلوك الناس. وهنا تكمن المفارقة التي تكشف عن مأزق الازدواجية في أطروحة علال الفاسي، فهو " يدرك مجتمعه الإسلامي من منظور ديني وينقد الغرب من منظور ليبرالي. ينكر في حق الإسلام حتمية تاريخية يؤكدها بصرامة في حق الغرب النصراني. يقرّر بالنسبة للإسلام استمرارية بديهية ينفيها عن المسيحية (...) ينتقد بدون هوادة الغير ويتساهل مع نفسه وثقافته، تماما كما كان يفعل إرنست رينان وغولدزيهر كلما تحدثا عن الإسلام.''[2] فهذه الازدواجية هي السمة التي باتت تطبع كل العلاقات والارتباطات المباشرة أو غير المباشرة بين فئات عربية وأخرى غربية.

ولهذا علاقة وطيدة بالوضع الثقافي السائد في مجتمعاتنا، فعلال الفاسي لا يمثل أدلوجة طبقة اجتماعية معينة في تقدير العروي، بقدر ما يشخّص مرحلة من مراحل مسيرتنا الثقافية وفصلا من فصول تمايزنا الاجتماعي. وهذا ما جعله يخفق في ترجمة أفكاره وأرائه إلى واقع سياسي رغم قدرته الفائقة على تعبئة الجماهير، كما أن سيطرته الروحية المطلقة على الحزب لم تمنع بعض العناصر الليبرالية من التسلل إلى المراكز القيادية، مستغلة انشغاله بالدّعاية والتنظير لتتموقع وتعتلي لاحقا دواليب تسيير البلاد، وتدفع بالزعيم المصلح إلى مجرد معارض مكمّم.

إن الإصلاحات والانجازات التي خطط لها وأنجزها هذا الوعي الليبرالي في مجالات تنظيم الإدارة والتسيير والحريات والتعليم لم ترق إلى تطلعات المجتمع ولم تحقق التقدم المنشود، ذلك لأن هذا الوعي يقول العروي: " هو أكثر حالات الوعي هلهلة وهزالا منجذب باستمرار إلى الظواهر (...) وهذا ما يتجلى بكيفية أوضح في تصرف الأفراد وذوقهم. يرصد علال الفاسي بنباهة هذا التطور فيتكلم عن المسخ وعن ((الأرواح المسكونة التي لا تجعل منا غربيين بل تجعل منا كائنا مستغربا ليس هو ذاته ولا هو الآخر)). وهكذا تكون الهوية قد تفسخت ولم تدرك إلا من خلال الحنين.''[3] يتميز التيار الليبرالي في كل البلدان العربية ليس فقط بالازدواجية بل بالتناقض مع الذّات ومع الدّين ومع التاريخ، حيث تعالت الأصوات الليبرالية تشجع إنكار الرئيس بورقيبة في تونس إي انتماء للشرق العربي، كما دعا لطفي السيد في مصر إلى أمة مصرية ومصطفى الأشرف بالجزائر لاحقا، إلى أمة جزائرية مفصولتين عن عروبتهما. فما يميز أصحاب هذا التيار هو جهلهم لمعنى الشرق والثقافة العربية مما يجعل من موقفهم إيديولوجيا.

[1] المرجع نفسه، ص66.

[2] المرجع نفسه، ص66

[3] المرجع نفسه، ص68.

يبني العروي فرضيته منذ البداية على منهج المقارنة بين مسألة في حالة بعينها، وحالة شائعة وعامة في الواقع العربي، يرفض الفصل الذي تقيمه النزعة الليبرالية الضيقة بين المشرق والمغرب، فعلال الفاسي امتداد لمحمد عبده بشكل ما، ولو أن الليبراليين في المغرب باهتين مقارنة بأقرانهم المشارقة. فلا إنتاج فكري لهم سوى خطب فجّة ومقابلات إعلامية موجهة للاستهلاك الخارجي، فمن حيث الفعل توصف مرحلتهم فالفارغة: "وهذا الفراغ الليبرالي هو الذي عجّل بظهور النزعة الداعية إلى التقنية."[1] إلى إيديولوجيا مغايرة ومختلفة عن سابقاتها، تدعوا إلى الملكية الجماعي لوسائل الإنتاج وتنفي فكرة الخصوصية، كل المسائل يمكن حلها بالتقنية، " التأميم، الإصلاح الزراعي، التصنيع، هذه وسائل تقنية مجردة من كل مدلول اجتماعي. كذلك التعبئة الجماهيرية، التوعية الثقافة، الحزب الواحد، الزعيم المطاع، هذه وسائل تقنية هي الأخرى ناتجة حتما عن الأولى، فلا معنى لوضعها محل نقاش بعد أن نكون قد قرّرنا أننا نعيش في هذه الدنيا ولا نستبق الآخرة."[2] هذا وضع عاشه المغرب والجزائر ومصر وكل البلاد العربية، لم يكن يتعلق بفكر شخص أو أشخاص معينين، بل باتجاه عام ساد وسيطر على المجتمع وأثّر في الثقافة، وما زالت تأثيراته مستمرة إلى غاية اليوم؟ وبهذا الشكل فإن حالات الوعي الثلاث: الشيخ، الزعيم السياسي، الداعية إلى التقنية، تهيمن على وعي المغاربة مثلما تهيمن على وعي المشارقة. وهذا ما دفع بالعروي إلى ولوج بوابة النقد الإيديولوجي العربي من بوابة حالة المغرب، رغم أنه لم يجد شخصيات ليبرالية و تقنية يقابل بها لطفي السيد وسلامة موسى، واكتفى بعلال الفاسي في مقابل محمد عبده، كما أنّ شخصياته الممثلة للإيديولوجية العربية المعاصرة لها إنتاجها الفكري الغزير الذي يحمل دلالة توجهاتها ومناهلها، بينما في حالة المغرب يربط العروي بين الواقع وهذه الأفكار المشرقية، تمهيدا لربط هذه الإيديولوجية بأخرى غربية فاعلة ومسيطرة.

وعن مبرراته يقول العروي: " من الواضح أنني لم أستطع الوقوف عند حدود الوطن المغربي. لم تلبث الدراسة أن شملت مجموع الشعوب الناطقة بالعربية. يلجأ المغاربة إلى إشكالية سبق أن لجأ إليها مفكرون من بلدان عربية أخرى. فلا يمكن الحكم على البعض دون الحكم على الجميع.[3] وهذه الإشكالية الجماعية، تتلخص في مسائل أربعة،" مسألة الذّات بمقولات الهوية والأصالة والتّراث، ومسألة التاريخ بانجازاته وإخفاقاته، ومسألة المنهج الممكن لإدراك الواقع، وأخيرا مسألة التعبير التي تتيح للعرب الاندماج بسلاسة في الجماعة البشرية. " هذه هي المسائل التي تشغل بال العرب منذ ما يناهز مائة سنة."[4]

[1] المرجع السابق، ص69.
[2] المرجع نفسه، ص70.
[3] المرجع نفسه، ص23.
[4] المرجع نفسه، ص24.

يرفض العروي الطريقتين (المنهجيتين) المستخدمتين في دراسة المجتمع العربي –على حدّ تعبيره- " كانت الطريقتان غير ملائمتين في رأيي"[1] يقصد المنهج التجريبي والمنهج الظواهري، فالأول يغوص بشكل مجحف في الثقافة محاولا وصف تفاصيلها بدقة ويهمل أبعادها التاريخية، ويؤمن بقدرة التجربة الحسية على إدراك معنى ومغزى الثقافة، وأما المنهج الثاني في تقديره فإنه يعتمد على وصف الثقافة كظاهرة معزولة عن أصلها ومنشأها، " ما يتولد عن الطريقة الأولى شهادة ذاتية، وعن الثانية تحليل خارجي جامد. كلا المنهجين ينفي التاريخ أو يراه من منظور واحد، فيعجز عن رصد الواقع- إما بدافع من الأنانية وأما بدافع من الاستعلاء."[2] كما يرفض المنهج السوسيولوجي أيضا الذي يتناول الثقافة تناولا مجردا كما لو كانت وليدة الطبيعة، بمفهوم العقل الموضوعي أي الفكرة المجسدة في مادة، ومفهوم البنية الذهنية التي من شأنها أن تشكل نسقا اقتصاديا أو اجتماعيا. فكلا المفهومين يرى العروي: " غير صالح لرصد ما يجري في المجتمع العربي الذي يجتاز مرحلة غليان عنيف."[3] ذلك لأننا نحن العرب اليوم نعيش اجتماعيا وثقافيا واقعا غير واقعنا؛ فنحن تحت التأثير المباشر للخارج، نفكر بمفاهيمه ونستخدم مناهجه و نعبّر بأساليبه ونستقي الأمثلة من واقعه. وهذا ما يشير إليه محمد عزيز الحبابي أيضا بالقول: " أصبح اللسان العربي، من كثرة ما أصابه من إبهام لسان استلاب لا يجلّى بدقة كثيرا من المضامين التي يرمي إلى التعبير عنها. فجلّ المفاهيم لا تعانق واقع العرب حالياً وكثير منها مستعارة من مجتمعات غربية."[4] ويردف العروي بناء على هذه الملاحظة المهمة بالقول: " إذا لم نبدأ بتحليل دقيق وصارم لكل الأدوات الذهنية التي نستعملها، كيف يمكن أن نستوثق، عندما نتكلم، أننا بالفعل نفصح عما في ضمائرنا؟ قد تبدو لنا شهاداتنا أمينة و تبدو مع ذلك مبهمة، فتحتاج إلى من يحللها من الخارج ويستخرج مغزاها الخفي. من هنا يأتي طابع السذاجة. إننا نقدم شهادات نقول إنها تعكس الواقع في حين أنها رموز لا يقدر على فكّها إلاّ غيرنا."[5] فالمنهج الذي سيتبناه العروي في هذا العمل، يتأسس على رصد الأعمال الفكرية للمصلحين العرب ضمن أنساق، ثم العمل على تحليلها وتأويلها، واستخراج الفكرة الأساسية المهيمنة على كل نسق و التي يعتبرها (أدلوجة) ومن ثمَّ يخضها للنقد ويختبر مدى تطابقها مع الواقع الفعلي للعرب وللمجتمع البشري.

اعتراضات نقدية

محمد عزيز الحبابي مفكر عربي مغربي معاصر للعروي، وهو من المصنفين ضمن خندق المدافعين عن التراث والمتمسكين بالأصالة، بينما ينعته دعاة القطيعة مع التراث بالرجعي، ذلك لأنه مارس النقد بشكل جريء وأزعج المصنفين في الخانة التي تقابل تصنيفه هو؛ المفكرين العرب المتغربين

[1] المرجع السابق، ص27.
[2] المرجع نفسه، ص25.
[3] المرجع نفسه، ص27.
[4] محمد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص8.
[5] المرجع نفسه، ص26.

على حدّ تعبيره، أو الموالين والمدافعين عن الرؤية الغربية لما يجب أن يكون عليه العرب. فهو يمقت الانفلات الذّاتي وتقمص دور الوصي على كل الأمة، وعنده كل فعل إنساني يصبح موضوعا للتأمل الفلسفي، "وكل فعل يطالب الفلسفة بأن تنير الأهداف والطرق، وتبتعد به عن الفكر الأسطوري، وتزيل الحجب عن رؤية الواقع كما هو. فكثيرا ما تصاب القدرة على الانتباه بانفلات، ومن وظائف الفيلسوف/ الكاتب/ المثقف أن يعلمنا الوسائل لإثارة الانتباه والتمسّك به. فليس دور النخبة هو الوصاية على الشعب باعتباره قاصراً بل توعيته مجتمعيا وسياسيا؛ إذ السياسة هي التاريخ يصنع حاليا في مجتمع."[1] ففي حالة ناقد الأدلوجة العربية يرى محمد عزيز الحبابي، أن النزعة الليبرالية لعبد الله العروي هي ما يؤطر توجهاته الفكرية، في إشارة ربما إلى تكوينه الفرنسي، وتعبيره في نقد الإيديولوجية العربية المعاصرة باللغة الفرنسية، مما اضطر إلى ترجمته إلى اللغة العربية ترجمة مشوهة على حسب الاحتجاج الذي يفتتح به العروي إحدى ترجمات الكتاب في الطبعات اللاحقة. فهو من بين أولائك المفكرين العرب الذين يدعون إلى القطيعة مع التراث، ويتحدثون عن الواقع العربي بمنطق الغرب ولغته، يقول الحبابي " إن مجتمعنا يوجه من الخارج، ثقافيا واقتصاديا طبقا لبرامج غربية أغلبها ليبرالي فيعطي طبيعيا أطرا ليبرالية، لا همّ لها إلا نقل النموذج الغربي، فلا غرابة أن نجد كثيرا من فكرلوجي* العالم العربي يتحدثون بذهنية الغرب ولغاته، وببراعته في العرض والتعبير، مع حرص على النقل طبق الأصل. إنه وضع يترتب على استلاب ثقافي وسياسي يجعل من الأفراد خصوما (صريحين أو ضمنيين) لواقع شعوبهم ولأصالتها وتراثها. يرمي هذا الاستلاب الفكرلوجي النخبوي، بلا وعي وعن غير قصد إلى استلاب مجموع العرب عوضا عن تحريرهم الذي كان هو المقصد الأول. ويعتبر أولئك الفكرلوجيون ((رجعيا)) كل من يحاول تجديدا مع الحفاظ على الأصالة، ورجعيا، كذلك، من يماري في نموذجية الغرب. فمتى سيعمل الفكرولوجيون العرب المتغربون على نقل مراكز القرار من واقع الغرب إلى واقع بلدانهم، خصوصا وقد استقلّت كلها؟"[2] لكن هل هذا النقل المأمول ممكنا؟ لا يمكن في تقديرنا لعقل يشتغل لعقود وفق قواعد منهجية أصبحت ثابتة، ومن خلال تراكمات معرفية وأيديولوجيا أن يتخلى عن مبادئ أساسية تكوينية، فلأغلب هؤلاء المفكرين نفس العقلية المعرفية التي كانت للمستشرقين. فهم يضعون فرضيات ويخططون وفق نسق من تمثلاتهم الذّاتية، ففي نهاية المطاف ثمة إيديولوجية تفصح عن نفسها بين ثنايا مختلف النصوص.

[1] المرجع السابق، ص 20.

* لا يستعمل محمد عزيز الحبابي مصطلح إيديولوجيا ويفضل أن ينحت مصطلح فكرولوجيا كمرادف له، ولا يبدو أن هدفه تعريب العبارة لأن المصطلح مؤلف من (إديو) و(لوجيا)، وتعريب الجزء دون الكل، إخلال بالمبدأ.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

وعن مسألة التقليد، تبقى مهمة وضرورية ولكن ليس التقليد بمنهج تتبع النعل للنعل؟ والمسألة على قدر فائق من التعقيد، فليست "الصعوبة في التقليد بحدّ ذاته ولكنها في محاولة تقليد نماذج متحركة داخل منظومات ترمي باستمرار إلى التجاوز الذّاتي تبعا لعقلانية تتطور مع الظروف المجتمعية – التاريخية. فعندما يقلد العرب الليبرالية يقلدون، عمليا ما فات. فهم دائما متأخرون عن فترة التطور، بلا موعد مع التاريخ وهو يغامر في لحظات التجاوز. أفلا يكون من اللائق والأفيد أن نترك للغرب فكرولوجيته ونأخذ عنه مناهجه؟ فنتعلم عن الغرب كيف يراجع دائما مواقفه من تحول الظروف وكيف يقوم في كل فترة من الفترات الحاسمة بنقد العقل وتصحيح علاقته بالواقع، منذ (بيكن) و (ديكارت) و (كانط) إلى مفكّري أواخر القرن العشرين. فحبّذا لو تركزت دعوة المصلحين من رجال الفكر عندنا على نقد متكرر منهجي للعقل العربي الإسلامي."[1] **ثم هل هناك إمكانية حقيقية للتقليد؟ لتقليد ماذا؟ وكيف؟**

المسألة ليست بالسهولة التي تتبادر إلى الأذهان، فالليبرالية مثلا منهج والماركسية منهج، وكلا المنهجين ينبعان من إيديولوجيتين مختلفتين، فهل يمكن نقل منهج ما ونقله مع إيديولوجيته من بيئته الثقافية الطبيعية، إلى بيئة ثقافية مغايرة؟ مع العروي نعم يمكن بل ضروري أن يضل المنهج لصيقا بأيديولوجيته، بينما الحبابي يعترض على هذا الموقف بالقول: "لا يجيز بعض الكتاب العرب المطالبة بأخذ مناهج الغرب دون فكرلوجياته، لأن بين الأول والثاني ارتباطا. حقا هناك ارتباط بين الفكرولوجيات والمناهج، إلا أنه نوع من الأعراض التي تتغيّر بتغير ما تنسب إليه. فلا يوجد منهج مطلق مرتب لكل الفكرولوجيات، مثل الترتيب الذي بين النفس والجسد. فما نودّه هو أن نتعلم عن الغرب، لا آراءه عن تاريخه وعن حاضره، ولا مشاريعه، ولكن كيف يتأمل في ماضيه وحاضره، وكيف ينتقدهما ليفهمهما، ويوظفهما، وكيف يخطط للمستقبل. ألا يختلف الأفراد وتختلف الأمم، وتبقى الطرق التي يعبرونها هي نفس الطرق؟"[2]

ثمّ يتساءل محمد عزيز الحبابي: " هل العرب (المسيحيون والمسلمون والملاحدة واللامبالون) ينتمون جميعا إلى نفس الفكرلوجيا؟[3] ربما كان يدرك العروي مدى التنوع الذي كانت تتسم به الساحة الثقافية العربية، فالعرب ليس المغرب ومصر فقط، بل لبنان وتونس والجزائر أيضا. لكن انتقائه ثلاثة نماذج متناقضة فيما بينها، الشيخ ورجل السياسة وداعية التقنية، من شأنه أن يشكّك في التزاماته الموضوعية، كما يبدو لمحمد. ع. الحبابي الذي لا يقتنع باختيار العروي لثلاثة اتجاهات متضاربة عند كل العرب والمسلمين، فهو " قد تناسى أصحاب البيري، ومن يلبسون الطربوش والعمامة معا وعاري الرأس."[4] تناسى أطياف اجتماعية متنوعة ففي الجزائر مثلا كان عرب المدن مندمجين في الحداثة

[1] المرجع نفسه، ص25.
[2] المرجع السابق، ص26.
[3] المرجع نفسه، ص29.
[4] المرجع نفسه، ص29.

الغربية، وكان هناك مثقفين يدعون إلى الاندماج الكامل في المجتمع الفرنسي ويؤمنون بالديمقراطية وحقوق الإنسان، ثم هل كان المثقفين الذين اختارهم العروي يمثلون المجتمع العربي؟ يتساءل الحبابي أيضا: " ومن هم العرب الذين تهمهم تلك الفكرولوجيا؟ هل البدو أم الحضر؟ النساء الأميات اللائي يعشن في الخيام، أم الرجال الذين تقتلهم هموم أكواخ الصفيح؟ إجابة العروي على ذلك هي ما اختار له عن قصد، المثقفين وحدهم ليوجه لهم ((إيديولوجيته)). هذا اختيار نخبوي يعاكس ويناقض ما يقتضيه الالتزام." [1] لكن اختيارات العروي لا تتعلق بالإيديولوجيات التي تهم العرب، بل تتعلق بالتيارات البارزة التي حاولت استقراء الواقع والتأثير فيه، وأثّرت بشكل ما في المجتمع، وأصبح لها أتباعها ومريديها. والمسألة عند العروي تتعلق بالتميز ضمن الإيديولوجيا العربية المعاصرة، وهذا لا يعني أن اختياراته تمثيلية لكل العرب، ولا يعني أنها نتيجة لانتقاء عشوائي كما يفصح هو، حيث " يمثل الشيخ والزّعيم السياسي وداعية التقنية لحظات ثلاث يمرّ بها تباعا وعي العرب وهو يحاول، منذ نهاية القرن الماضي، إدراك هويته وهوية الغرب."[2]

المشكلة إذن تتمحور حول الوعي؛ وعي العرب لأنفسهم وللغرب، لكن كيف يتم هذا الوعي؟ ما هي وسائله ومناهجه؟ ثمة مشكلة تتمخض عن الترابط بين الأدلوجتين، العربية والغربية فيما يشير العروي، فكل إيديولوجيا عربية تشكل إسقاطا ما لإيديولوجيا غربية معينة، بحيث تصبح الإيديولوجيا العربية إعادة وتكرار لأخرى غربية، تتعلق بظروفها الخاصة، " فنستطيع أن نقول إن محمد عبده يمثل مارتن لوثر، لطفي السيد مونتسكيو، سلامة موسى هربرت سبنسر."[3] فوراء كل مصلح عربي هناك دائما مصلح من الغرب، يلقنه الأسئلة وفي ذات الوقت الإجابة عليها؟ وهذه مفارقة. فالشيخ وعلى إثر تدخله وتحليله للواقع العربي إنما يفصح عن تأثير مارتن لوثر فيه، فالتّدخل مستوحى من الغرب دائما، ويتكرّر مع الزعيم السياسي وداعية التقنية. فالإيديولوجية العربية بهذا الشكل متمثلة في هذه النماذج المتصلة بنماذج غربية، تصبح كلام له دلالته وفائدته، " منظم متماسك، هدفه إرشاد المصلحين إلى مسالك العمل والانجاز." وبالتالي تستعيد الإيديولوجية " منطق تطور الغرب، أو تطور التاريخ الحديث، ومنه فهي متعالية."[4] وربما أمكن القول أن الأشياء ستبدو لهؤلاء المصلحين تبعا لدعواهم، وليس كما تبدوا في الواقع. وبالتالي فالايدولوجيا في هذه الحالة ستكون ضد الواقع الموضوعي.

خاتمة:

يبدو أن العروي ينظِّر لقناعة موضوعية، إذ يطمح لأن يصبح العقل العربي نقديا بالفعل، ويكتسب النظرة الإنسانية الكونية، وهكذا فقط يمكنه أن يواكب الحضارة ويستدرك الزمن الضائع،

[1] المرجع نفسه، ص29.

[2] عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص48.

[3] المرجع نفسه، ص61.

[4] المرجع نفسه، ص252.

ويتم ما لم ينجز. لكن ثمة عوائق عديدة تحول دون هذا الحلم؛ هذا الظن؟ فالواقع العربي متغير باستمرار بل أنه متباين، وحتى الظروف التي تؤثر فيه غالبا ما تكون مفاجئة، فالعروي رغم أنه لم يهمل في معرض تحليله جدلية الصراع المتجدد باستمرار بين العرب والغرب، ولم ينفي التدخل الغربي لتكريس حالة التخلف العربي والإبقاء عليها كتعبير عن هوس تفوق العقل الغربي المتمركز حول الذات، كيف يمكنه أن يحصّن الذّات العربية ضد هذه القوة القاهرة؟ وكيف يمكن للتطعيم والتجاور أن ينجحا في ظل مقولات حوار الحضارات ونهاية التاريخ، مع ما تتضمناه من فوبيا الآخر العربي لدى الأنا الغربية؟

ويمكن القول أن تقليد الغرب ليس ضرورة فقط، بل أنه مسألة طبيعية، ففي البدء تعلم الإنسان كيف يحفظ بقاءه من درس الطبيعة، تعلم طقوس الدّفن وهو يقلد الغراب، واستمر على ذلك طوال تاريخه، تقتبس الشعوب من بعضها البعض وتقلد السلوك المستحسن، نموذج الحياة في الغرب مثال تحبذه الإنسانية وتسعى إلى تقليده، ينجح في اليابان ولا ينجح في الصين وروسيا بسبب سقف الحريات وحقوق الإنسان...إلخ، كل عملية يمكن أن تشكل إيديولوجيا مستقلة بذاتها، وكل نتيجة لتلاقح ما، قد تنتج عنه إيديولوجيا مغايرة ولها ما يميزها عن الروافد، لا ينجح النموذج الغربي عند العرب؛ أي عرب نقصد؟ المعنى ملتبس ذلك لأن القصد ينبغي أن يقال الدول العربية. ثم ما معنى القول أن النموذج الغربي ناجح في دولة عربية؟ أليس هو نفسه القول: هل ثمة حداثة بالفعل في الإمارات العربية المتحدة أم لا؟ ونفس الأمر يسري على دولة قطر مثلا؟ ونحن نقصد حسن إدارة حياة الانسان وتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة، لأكبر عدد ممكن من النّاس، فخلاصة القول: أن الاندماج في الجماعة البشرية مسألة طبيعية تتم آليا بفعل التأثير المتبادل بين الشعوب، ولو أنها ستخضع دائما لمؤثرات منها ما هو ذاتي وآخر موضوعي، ومنها ما هو متداخل، بحيث تظل الإيديولوجية التي تتولد من الإيديولوجيا ذاتها، العامل الرئيس الذي يحول دون أي استنساخ طبق الأصل، إنها نوع من السّحر الذي اكتشفه العروي ولم يؤمن به؟

المراجع:

1- عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.

2- عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2006.

3- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، **الإيديولوجيا**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2006.

4- محمد عزيز الحبابي، **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، دار المعارف، القاهرة، د ط، د س.

5- محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف**: في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط2، 1988.

الجسد وجدلية الجمال والقبح
ميشال فوكو أنموذجا

أومعوش مقدودة : طالبة دكتوراه / جامعة أبو القاسم سعد الله/ الجزائر2
إشراف: د. جميلة حنيفي، الجزائر. جامعة أبو القاسم سعد الله/ الجزائر2،
مخبر: الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية

ملخص:

يحتل الجسد مكانة رئيسية في فكر الفيلسوف الفرنسي **ميشال فوكو Michel Foucault** ويرى أن الجسد ومنذ قرون طويلة، عايش صراع بين الواقع واليوتوبيا فاختلفت الحضارات المتعاقبة عبر التاريخ، في طريقة تصور الجسد الجميل والمثالي، فتارة تلبسه أقنعة من ذهب (الحضارة البابلية)، وأحيانا أخرى ترسم له لوحات وتشيد له تماثيل (الحضارة اليونانية)، أما في عصرنا الحالي، فلقد ظهرت أشكال متطورة من اليوتوبيا، متمثلة في الدّعاية التي تسعى لإظهار النموذج الجمالي المثالي للجسد. والذّي يستعمل مختلف أدوات التجميل. بما في ذلك الجراحة التجميلية، إن اقتضى الأمر ذلك. لكن رغم اختلاف اليوتوبيات في طريقة تصور الجسد، إلاّ أنّ هدفها واحد، وهو بلوغ الكمال الذّي من شَأْنِه أن يُشْعِرَ الذّات بالاغتراب داخل جسدها. فتحاول يائسة تقليد وبلوغ اليوتوبيا، وأحيانا تثور الذّات ضدّها وتتقبل جسدها، والذي يحتل - عند فوكو- نفس موقع الشمس التي تستمد منها كل الكواكب الضوء.

الكلمات المفتاحية: الجسد، اليوتوبيا، المكان، أماكن أخرى، الجسد اليوتوبي.

1. مقدمة:

من الطبيعي أن تتميز الفلسفة المعاصرة بكثافة وتشعب مساءلاتها، وتعدد فتوحاتها المعرفية والنقدية، نظرا للتحولات التي طرأت على مستوى الفهم والتأويل، والتي شكّلت منعطفات فكرية حاسمة، ولاسيما عند تناول المنسي والمغفل والمقفل، والخوض في المواضيع المهملة ضمن النصوص التاريخية، وإبداع المناهج الجديدة من بنيوية وتفكيكية؛ كيف لا تتميز هذه الفترة وقد سطع فيها الفيلسوف المجدّد **ميشال فوكو**، **Michel Foucault** (1926-1984)، الذي يصعب تصنيفه، ذلك لأنه الفيلسوف الذي يرفض أن يُصَنَّف أو يُحْشَرَ ضمن أي اتجاه معين. ومع ذلك يكتشف الباحث في مؤلفاته أنه فيلسوف ثوري بامتياز، من خلال طبيعة المواضيع التي فكّر فيها، مثل الجنون والجسد ونقد النص التاريخي.. وكذا في التنويع المنهجي من خلال اعتماده الجنيالوجيا والأركيولوجيا، ومن أهم أطروحاته أنّه نبّه إلى خطأ ارتكبه معظم الفلاسفة وهو عدم الاهتمام بالتاريخ، فلا يمكن تفحص الأفكار دون العودة إلى الأرشيف. فلكي نعرف حقيقة الجنون لا بد من العودة إلى أرشيف التعامل مع المجنون عبر التاريخ، واستنطاق المستشفيات ودور الحجز. وهذا ما نجده في مؤلفه **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** 1961، ولمعرفة حقيقة العلوم لا بدّ من العودة إلى تاريخ ظهورها وتطورها **حفريات المعرفة1969**، ولدراسة الجسد والجنس لا بد من العودة كذلك إلى التاريخ؛ **تاريخ الجنسانية** بأجزائه الأربعة. إن التفكير مع **فوكو** ممتع ولكنه شاق، كون اهتمامه بالتاريخ لا يعنى أنه يرتّب الأحداث، بل كثيرا ما يقفز من واقعة أو حقبة تاريخية إلى حقبة أخرى متباعدة ومختلفة، غير أنّ اختلاف منهجه والمواضيع التي تطرّق إليها، تجعلنا نستمر في الرحلة الفكرية. تطلق كثير من الدراسات على **فوكو** أنه فيلسوف السلطة، إذ انه غيّر تماما من المفهوم التقليدي المتعارف عليه، ورفض النظريات الحديثة حول التعاقد بين الأفراد والسلطة، كما غيّر أيضا في الأماكن التي يجب دراسة السلطة فيها، ذلك لأنها ليست أفقية وموجودة فقط في كرسي الرئاسة أو قاعات البرلمان والمجالس الحكومية، بل السلطة عمودية موجودة ومنتشرة في كل الأماكن، في المستشفيات والمدارس والثكنات، فهي مجهريه وأخطبوطية، وفي خضّم هذا لا يمكن إنكار أن السلطة أخذت حصة الأسد ضمن فكر **فوكو**، لكن المتأمل معه يجد أنها تتقاطع وتتنازع مع الجسد ما يجعلنا نتيقن أننا نتعامل مع فيلسوف الجسد بامتياز، ومؤسس سوسيولوجيا الجسد، كون كل خطابات المعرفة وخطابات السلطة، تتجه نحو الجسد محاولة تشكيله وتصنيعه بالصورة التي تراها مثالية وخادمة لمصالحها، لهذا لا بد من الاستعانة **بفوكو** للعودة الى أرشيف الجسد. وهذا ما يستدعي طرح الإشكال التالي: **ما علاقة الجسد باليوتوبيا في فلسفة فوكو؟ وما حقيقة اهتمام كل الحضارات بالجسد المثالي؟**

وتحت هذا الإشكال، عالجنا مجموعة من المشكلات الجزئية جاءت كالتالي: ما هي الإضافة التي قدمها **فوكو** حول اليوتوبيا؟ وهل جدّد وكشف عن نوع جديد من اليوتوبيا؟ كيف استثمر

الخطاب عبر العصور في الجسد؟ أي الأماكن يسكنها هذا الأخير؟ ماذا يقصد فوكو بالمكان واللامكان وأماكن أخرى؟

ننطلق من فرضية كون الجسد مركزي ويحتل المكان الأوسع في الخريطة الفكرية لفوكو، بل و لطالما كان مركز التفكير على مر العصور ولهذا صيغت له عدة يطوبيات كما أن الجسد لطالما عايش نوع من الاغتراب بين المكان الفعلي واللامكان، ما جعل فوكو يكشف عن واقع جديد للجسد داخل كل الحضارات، ويظهر الاختلاف بين الجسد واليوتوبيا. كما نعتقد أن فوكو أضاف تصور جديد لليوتوبيا مختلفة عن تصور الفلاسفة قبله، بل كشف عن أماكن أخرى خصبة لم يُفَكَّرُ فيها من قبل.

يهدف البحث إلى محاولة اكتشاف حقيقة الجسد، ومكانته في الحضارات والفكر عموما وفيما إذا كان خاضع للأفكار التي تنتج من اجله، ومدى فاعليته في التاريخ. وقد اعتمدنا في بحثنا على المنهج التحليلي، بكونه يناسب عملية تتبع أفكار **فوكو** ضمن نصوصه ومؤلفاته.

2. الفلسفة واليوتوبيا:

ارتبطت الكثير من الأعمال الفلسفية، بمصطلح اليوتوبيا أو حملت اسم اليوتوبيات، وهي مختلف التصورات التي تتعالى عن العالم الواقعي، وتتصور عالم مثالي يختلف عن العالم الحقيقي، المليء بالسلبيات والشوائب وخير مثال على ذلك جمهورية أفلاطون Platon مدينة الله للقدّيس أوغسطينSaint-Augustin و المدينة الفاضلة للفارابي. وكلها مشاريع فكرية تتأمل نحو عالم أخر أفضل للإنسان، أي تتأمل نحو أماكن غير موجودة في الواقع أماكن تتحقق فيها المشاريع الفلسفية، والتي تعتقد بإمكان وجود أنظمة سياسية عادلة بشكل مطلق، تتجسد فيها القيم الأخلاقية العالية، هذه اليوتوبيا التي تتصور أماكن غير موجودة في أي مكان. أماكن لا تحتمل أي مساحة لظلم والتعسف، فكر **فوكو** متجدد ومختلف يجعلنا نتصور أماكن، غير التي تصورها هؤلاء الفلاسفة، فيفتح بذلك مجالا جديدا للبحث، إذ يربط مصطلح اليوتوبيا بالجسد على الرغم من كونه مادّي وملموس ويشغل حيزا من المكان الفيزيائي، ويجب التنبيه إلى أن الجسد يُطلق فقط على"جسم الإنسان ولا يُقَالُ لغيره من الأجسام المغذية"،[1] ويتميز هذا الجسد بتمثله المادي، بالتالي فهو قابل للإدراك الحسي، كما تدل حروفه بالغة الفرنسية، بكونه جزء مادي قابل للمس أي شيء ملموس .Corp هو " كل غرض مادي يكونه الإدراك أي كل مجموعة كيفيات تمثلها مستقرة ومستقلة عنا وواقعة في المكان".[2]

إذن الجسد هو ذلك الجانب المادي، الذي يشغل مكان ما، بينما اليوتوبيا لا مكان لها إذ لا تسكن مكان حقيقي؛ بمعنى مكان تتموقع فيه، لذلك تتخيل أماكن أخرى مخالفة للمكان الثابت.

[1] - إبن منظور، **لسان العرب**، ج4، دار صادر، بيروت، ط3، 2008، ص92.

[2] - أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، المجلد الأول ، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص231.

فتحيك حكايات تسكن فقط اللامكان، ولا وجود لها في المكان الحقيقي المحدد. فتسرد حكايات كما " أنها تطلق الأساطير"،[1] كما تستعين اليوتوبيا بمجموعة من الأدوات مثل الكلمات، النحو، البلاغة، لتتمكن من صياغة وتأليف نصوص حول اللآ مكان، هنا يظهر انتماء فوكو للبنيوية، رغم رفضه أن يصنف ضمن أي خانة فكرية كونه يعود إلى النصوص التاريخية، ويعود كذلك إلى المؤلفات الأدبية والفلسفية، ويستحضر الأساطير" فإن اليوتوبيا والأماكن الأخرى تعين أساسا طرائق متمايزة في الارتباط بتجربة اللغة، سواء كانت هذه على شكل نظام الخطاب أو اعتراض عليه على شكل المكان الأخر الأدبي"[2] فكيف لليوتوبيا التى لا ترتبط لا بزمان ولا بالمكان أن ترتبط بما هو ملموس؟ أي الجسد الذي يشغل دائما مكان ما و"الإهتمام بالجسد هو اهتمام بالمكان وبالزمان".[3]

يظهر الاختلاف التام بين مجال اليوتوبيا التي تبحث فيما يجب أن يكون، وتتأمل في المثل، في الكمال، في الأجمل. بينما الاهتمام بمجال الجسد هو بحث في العلاقات كما هي في المكان والزمان أي دراسته ضمن الفضاء الاجتماعي، السياسي والاقتصادي، هذه الأماكن الواقعية، هي التي تجعلنا نقف أمام اليوطوبيا الحقيقية، ففي مؤلف فوكو المعنون hétérotopie ,le corps utopique يجمع بين هذين المصطلحين المتناقضين، ويجعل الجسد هو أرشيف كل اليوتوبيات، إذ تتقاطع فيه كل النظريات السياسية والأخلاقية والاقتصادية.حيث كشف فوكو أن الجسد يمثل عددا فارقا في المعادلة السياسية والاقتصادية، وذلك يتجلى عن طريق دراسة المؤسسات النظامية، دراسة مجهريه، تكشف عن مدى محاولتها تهذيب قوى الجسد والسيطرة عليها.

1.2 صراع الجسد واليوتوبيا عبر الحضارات

تنكشف العلاقة بين اليوتوبيا والجسد من خلال اهتمام كل الحضارات بالجمال، قوته وقدسيته، وهذا ما يفسر اختلاف معايير الجمال والقبح من مجتمع إلى أخر، فلقد اجتهدت كل اليوتوبيات باختلاف المجتمعات والثقافات عبر التاريخ، في وضع صورة وتحديد مثال للجسد " الرشيق الجميل الهيئة دائما".[4] إذ حملت كل هذه التماثيل والأساطير، خطابا مشفرا لما يجب أن يكون عليه الجسد، فمن الناحية الجمالية كانت تتصور جسد خال تماما من العيوب والشوائب، بل وتجتمع فيه كل المحاسن، أما من الناحية الأخلاقية كانت تتأمل في جسد نقي طاهر وقريب من الصفات الإلهية أي خال من الذنوب والخطايا والآثام التي هي من صفات الشيطان، والتي تدنّس طهارته. لكن هذا الخطاب لم يكن عفويا، بل كان له هدف وهو جعل الأجساد طيّعة، محترمة للقوانين وخاضعة للعرف الأخلاقي، أما من الناحية الاقتصادية كان الهدف هو استثمار قوى الجسد وجعلها منتجة عاملة. فما يميز الجسد اليوطوبي هو النشاط والعمل دون تذمر ولا تعب، هذا ما يفسّر لنا أن اليوتوبيا لم توضع

[1] - ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص10.

[2] - ميشال فوكو،**الجسد الطوباوي: أماكن أخرى**، تر: محمد العرابي، مدونة جورج باتاي، ص12

[3]- Michel Foucault ,**les mots et les choses.** Paris, Gallimard, 1966,p289.

[4]- Michel Foucault, **le corps utopique ,les hétérotopie**, éd Ligne ,paris,2009,p10

إلاّ لغرض التحكم في الجسد الذي هو في ذات الوقت منشأها، أي الجسد هو مصدر وهدف كل اليوتوبيات عبر التاريخ. ونظرا لهذه المفارقة بين الجسد كما هو موجود في الواقع، وهذا الجسد الذي يتصوره الخطاب، تنشأ علاقة صراع، أحيانا يخضع لها الجسد خضوعا تاما، محاولا أن يكون بغير شكله الواقعي، وأحيانا أخرى يثور الجسد وينفعل ضد هذا النوع من الخطاب ويحاول أن يفرض وجوده كما هو فعليا، كونه مكان ثابت لا يمكننا الهروب منه، أو التحرك من غيره وهنا يفرض وجوده" جسدي عكس اليوتوبيات، أنه المكان الذي أسكن فيه، أنه المحل المطلق، إنه المكان الذي أتحد معه".[1]

إن عملية البحث عن هذا الجسد المثالي، غير الموجود في أي مكان هي عملية فاشلة لذلك نحن مجبرون على تقبل جسدنا الفعلي والملموس، الذي نسكنه ونتحد معه، رغم ما فيه من عيوب وشوائب ونقائص، التي نلاحظها فيه، أو رغم هذه المقارنة بين هذا الجسد الذي نملكه ويملكنا، وبين هذا الجسد الذي لا جسد له، والذي تصوره لنا اليوتوبيا "فحين أنظر إلى جسدي في المرآة أراه قبيحا مشوها غير جميل مع ذلك أنا مجبر على الظهور به، أمام أعين الآخرين رغم ما فيه من قبح وبشاعة".[2]

ومن أقدم الصراعات التي دارت حول موضوع الجسد، الجدال والنزاع بين الجميل والقبيح، وهو صراع راهن كذلك أي لم ولن ينتهي. فرفض وعدم قبول الصورة التي عليها جسدنا، الحالي نظرا لما نلاحظه من نقائص وعيوب فيه، فننزع إلى رفض هذا المكان البشع، لتخيل ورسم مختلف الصور والأعمال الفنية، الفائقة الجمال، وحبك حكايات وأساطير عن أجساد خارقة وفائقة الجمال والروعة. فكل حضارة لها نصيبها من التصور الجمالي للجسد، مثلا في الحضارة البابلية أبدع البابليين في طرق العناية بالجسد وصحته. وصناعة أجسام المحبّين وإعدادهم لينافسوا الآلهة، فلا يمكن بلوغ الخلود والمجد بأجساد هزيلة ومريضة، بل من خلال صناعة الأجسام القوية، الصلبة والجميلة، يتحقق لنا "بلوغ مجد الآلهة"[3] على ماثلة الحضارة البابلية اهتم اليونان بالرياضة وبالألعاب الأولمبية، لغرض البحث عن هذا الجسد الصلب القوي، الذي يستطيع تحمل ما تتحمله الآلهة، فينال الخلود المستحق كونه شأنه شأن الآلهة مقدس وكامل. أما الحضارة الفرعونية، فقد أبدع الفراعنة في مجال الكيمياء لغاية التحنيط والحفاظ على هذا الجسد المقدس، الذي لا يجب أن يفنى أو يفسد ويزول. ذلك لأنه من المستحيل أن تخلد الروح إن لم يكن لها منزل تسكنه، إذ يتمثل هذا المسكن في المومياء. فخلود الروح عند الفراعنة، مرهون بخلود الجسد، هذا ما يفسّر إبداعات التحنيط في هذه الفترة، والاهتمام الشديد بطريقة دفن أجساد الملوك والأمراء مع مجوهراتهم وأدواتهم، داخل قبور مشيدة بطريقة فائقة الدقة تليق بهذه الأجساد، وهذا يرجع لإيمانهم المطلق أن هؤلاء الملوك والأمراء خالدين، وأنهم سيعودون للحياة من جديد. لهذا لم يعبثوا أبدا في اختيار الأماكن التي تحصّن المومياء، فتعمدوا

[1]- Ibid. p 09

[2]- Ibid. p11

[9]- حسن محمد سليمان، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات علاء، دمشق، ط1، 2008، ص 113.

اختيار" المكان أللآمن، والدقة في تكفينها ودفنها، ولعل مومياء الملكة نفرتيتي Néfertiti ليزال خير رمز".[1] ومثال تاريخي. حاضر يظهر هذا الاهتمام الكبير بالجسد ذو الجمال الأزلي، الذي يحتضن الروح، وأي تشوّه للجسد هو تشوه للروح، وفنائها يعني فناء تشرد الرّوح وضياعها " فحين يتلاشى الجسد... فإن الرّوح تبقى هائمة وتصبح في حيرة ومعاناة ".[2]

إنّ مسألة اهتمام الحضارات السابقة بالجسد لم تقتصر على الفراعنة فقط، وليسوا وحدهم من انشغلوا بمسألة خلود الجسد؛ إذ اهتمّ البابليون واليونانيون الذّين اشتهروا بصناعة الكثير من التماثيل، التي تشهد على هذا الاهتمام والتي تمثل موروث فني جمالي عالمي، مثلا تلك التماثيل الموجودة في اليونان والتي تجمع بين جسم حيوان كجسم الأسد مثلا ورأس الإنسان. وهذا المزج له دلالة وهو الجمع بين القوة التي ينفرد بها الأسد وهي قوة خارقة، وبين الحكمة والمنطق التي ينفرد بها الكائن العاقل. وهذا المزج يعود كذلك إلى خصوصية الحضارة الإغريقية السابقة التي ابتدعت الفلسفة والمنطق، كما أنها لم تهمل الاهتمام بالجسد، إلى درجة أن اشتهر اليونان بالرياضة التي تهدف إلى بناء الأجسام الأنيقة والجميلة والقوية، وقد ابتكروا أنواع متعددة من الرياضة مثل المصارعة الحرة وسباق الماراتون، وهم أول من نظم الألعاب الاولمبية.

ومن هذا يتضح لدينا أن كل اليوتوبيات تستلهم وجودها من الجسد وتغذي مخيلتها انطلاقا منه. فالمومياء" على كل حال ما هي؟ أنها يوطوبيا الجسد المنفي والمتغير في هيئته هناك أيضا الأقنعة الذهنية، الميسانية mycénienne التي توضع على جسد الملوك... وحاليا في أيامنا هناك هذه المكعبات البسيطة من الرخام وهذه الأجسام المنحوتة من الحجارة... يصبح جسدي فجأة صلبا كشيء من الأشياء وخالدا كإله".[3]

2.2 اليوتوبيا في العصر الحديث:

تطور التصور اليوتوبي للجسد، واختلف في العصر الحديث، إذ تخلص من التفكير الأسطوري وتقديس الآلهة، وتجاوز حلم الخلود، ولكن احتفظ بتخيل وتصور جسد لا جسد له. كما احتفظ بنزوع إلى صورة الجمال المثالي الذي لا يشيب، ولا يشوه بالتجاعيد التي ترسمها السنوات التي تمر على الإنسان، فلم يفقد العصر الحديث أمل الصراع مع عجلة الزمن، وتقليل أو محو كل ما يظهر التقدم في العمر. لكن هذا الجسد الذي نأمل بلوغه غير متجسد، أي لا وجود له في العالم القابل للإدراك" اليوتوبيا المكان الذي يقع خارج الأمكنة المكان الذي نحظى فيه بجسد بدون جسد".[4]

[1] - مهرين مهوداد، **فلسفة الشرق**، تر: محمد علاوي، القاهرة، ط1، 2003، ص36.

[2] - المرجع نفسه، ص36

[3] - ميشال فوكو، **الجسد الطوباوي**، مرجع سابق، ص 24

[4] - المصدر نفسه، ص 21

ركز الخطاب الحداثي، على جعل الجسد، مجال خصب للاستثمار، وذلك عن طريق تنمية قدرات معينة رسم صور مثالية، يتميز بها الجسد الطيع. الذي لا يكل ولا يمل عن العمل والإنتاج، لا يزال الجسد يعايش الصراع مع اليوتوبيا الحالية، ولعل هذا الصراح يتضح من خلال محاولة الجسد رفض هذه الساعات الطويلة من العمل. والجهد الشاق، وإهدار القوة في ذات الوقت، وكثيرا ما يستسلم ليوتوبيا الجمال التي تشهّر لها الإعلانات، لكي يخفي علامات التعب والوهن الذي تخلّفه هذه العجلة المتسرعة نحو الربح. فيجد نفسه يكثر من التوجه لاقتناء مختلف المساحيق والمنتجات الجمالية، وأحيانا يستسلم لرغبة التجميل ونحت وصناعة القوام. وهذه الرغبة ليست طبيعية في الإنسان، بل هو نوع جديد من الخطاب، ونمط متطور من اليوتوبيا، التى تضع نفسها كمصدر لتقييم ما هو جميل وما هو بشع، والذي يجب ترميمه وتجميله. وهذا يشكل رغبة لاشعورية لدى الإنسان بصفة عامة والنساء بصفة أخص، فالفضائيات والعوالم الافتراضية تتفنّن لتقدم لنا صورا لأجساد فائقة في الجمال، وأجساد أخرى غاية في القبح والبشاعة، وفق غاية موضوع الدعاية، أو ضمن أهداف سياسية وإيديولوجية معينة، بل أكثر من ذلك حتى سوق العمل بات خاضعا لمعيار الجميل والقبيح، فمعظم الشركات، والقنوات التلفزيونية والفنادق والمطارات وغيرها، أصبحت تضع شروطا جمالية ضمن أهم اعتبارات التوظيف، مثل القامة والأناقة وحسن المظهر واللباس. هذا ما يفسّر الانتعاش والاهتمام بطب التجميل، نظرا لتزايد الإقبال عليه من قبل المشاهير وغيرهم، ويمكن ربط كل ذلك، بنوع من شغف الجسد إلى بلوغ الكمال، والسعي إلى القبول الاجتماعي، بعد تحقيق الصورة القريبة أو الشبيهة للجسد اليوتوبي، فننال المدح ووصف جسدنا جسد " وسيم، نقي شفاف ودائم النشاط".[1] فكل ما يستخدم الإنسان من أشياء تجميلية، يريد من خلالها الهروب من المكان الحقيقي الذي يسكنه، إلى أماكن أخرى موجودة فقط في تصوره عن المثل." فالقناع والوشم و مسحوق التجميل، يضعون الجسد في فضاء أخر إنهم يجعلونه يدخل في مكان ليس هو المكان المعروف في العالم إنهم يجعلون من هذا الجسد قطعة من فضاء خيالي سيدخل في تواصل مع الألوهية... فالقناع والوشم ومساحيق التجميل عمليات يتم من خلالها خلع الجسد من فضائه الخاص وقذفه في فضاءات أخرى ".[2]

ذلك لأن ثمة اختلاف بين الجسد واليوتوبيا، والصراع مستمر بينهما، رغم أن أصل ومنشأ اليوتوبيا باختلافها هو الجسد." من المهم معرفة كيف يمكن لليوتوبيا أن تولد من الجسد حتى نتمكن من معارضة أو محو ذاتيته الثقيلة وكذلك الكيفية التي تمكن الجسد نفسه من أن يشكل بؤرة طوباوية ".[3]

---

[1]- Michel Foucault, **le corps utopique ,les hétérotopie**, p17

[2] - ميشال فوكو، **الجسد الطوباوي**، مرجع سابق، ص27

[3] - المصدر نفسه، ص17.

إن هذا المؤلف **الجسد اليوتوبي آماكن أخرى**، هو في الواقع عبارة عن محاضرة أولى معنونة بـ: الجسد اليوتوبي، وهي توضّح علاقة الجسد باليوتوبيا في عصرنا وفي مختلف الحضارات، والتي يمكن أن نستنتج كما أسلفنا؛ نوع من حالة الصراع المستديم بينهما فالجسد بالنسبة لفوكو ليس دائم الخضوع لليوتوبيا، وليس له أي فعل داخل تاريخه الخاص بل أحيانا يكون مناضلا، كونه يمتلك طاقة ثورية تظهر من خلال تصالح الذّات مع ذاتها وتقبلها لجسدها الفعلي، والمختلف تماما عن الجسد الذي تتصوره اليوتوبيا. وهذه الإرادة نلاحظها في عالمنا الواقعي، إذ هناك أفراد متصالحين مع أنفسهم، يظهرون بشكلهم ويفرضون أسلوبهم المختلف عن النمط والصور الجمالية التي تروج لها اليوتوبيا، وهنا يظهر أن الذّات يمكن أن تضع على عاتقها فرصة بأن تجعل لذاتها تموضع ومكان خاص في مجتمع تغلب فيه أفكار طوباوية " فمشكلتي هي أن أضع ذاتي faire moi-même "[1]. على الذّات أن تناضل من أجل أن تفرض مكانها، وعليها أن تناشد الآخرين على تقبّل ذواتهم وعدم الخضوع للخطاب المثالي وما يحمله من تصور عن الجسد الجميل. يجب على الجسد الذي تذوّق مختلف أشكال الإكراه، ومورست عليه مختلف أنواع الضغوط والإحراج من اليوتوبيات، التي تفرض عليه لبس الأقنعة وتجميل ما ترفضه وما تقرّر أنه بشع وغير جميل؛ أن يثور ضدّها ولا يستسلم لخطاباتها المزيفة.

3.2 المكان؛ اللامكان وأماكن أخرى:

أما المحاضرة الإذاعية الثانية، فإنها تضعنا أمام ثلاث مصطلحات لا بد من فك شفرتها، وهي المكان، اللامكان، وأماكن أخرى les hétérotopie. فنجن أمام مسألة لغوية من جهة، ومشكلة فلسفية من جهة أخرى، فهي كلمات تتشابه من حيث تتابع الحروف، لكن تختلف من حيث المعنى، كما انه لابد من الكشف عن علاقة المكان اللاّمكان وأماكن أخرى باليوتوبيا.

يحتل الجسد موقع رئيسي، ومهم من خريطة **فوكو** الفكرية، وتظهر هذه الأهمية في جعل الجسد هو المكان الفعلي والمحوري، وكل الأماكن الأخرى الممكنة وغير الممكنة تنبثق منه، بمعنى لا وجود لليوتوبيا لولا وجود الجسد، فهي تستمد منه تصوراتها، التي يمكن أن تتحقق والتي قد لا تتحقق أبدا." جسدي هذا – المكان Topie المشتقة من الكلمة اللاتينية tepos أي المكان عديم الرحمة، فسيطالعني كل صباح، بنفس الحضور،بنفس الجرح وسترتسم تحت عيوني الصورة الحتمية التي تفرضها المرآة وجه شاحب، كتفان مقوستان رؤية ضبابية ولا شعرة واحدة في الرأس، حقا ليس جميلا ،فداخل هذه القوقعة القبيحة من رأسي داخل هذا القفص الذي لا يروق لي، يتوجب علي أن

[1]- Michel Foucault, **entretien avec Duccio Tombatoi** ,Contubution ,n°4,1980,paris .p28

اظهر نفسي و أن أتنزه وعبر هذه الشبكة علي أن أتكلم وأن انظر، واعرض نفسي لنظر، جسدي المكان الميئوس منه الذي حكم علي أن أعيش فيه".[1] و مهما يكن عليه الجسد، من انعدام الجمال، عيوب أو تشوهات إلا أننا لا يمكن أن نتحرك بدونه فهو المكان الوحيد الذي نسكنه فعليا، رغم ما عليه من سلبيات، فنحن لا نستطيع الكلام وممارسة الأشغال اليومية أو السفر ورؤية آماكن أخرى دونه. فنحن نتحد معه ونحقق وجودنا من خلاله.

يحتل الجسد في فكر **فوكو**، نفس موقع الشمس ضمن المجموعة الشمسية" الجسد كمدينة الشمس لا موضع له، لكن منه تشع كل الأماكن الحقيقية منها والخيالية كذلك"[2]. فمن داخل هذا الجسد غير الجميل والمليء بالعيوب والتشوهات، والذي تكسوه علامات التعب والإرهاق، يبدأ العقل في استعمال عدة أدوات كالنحو، البلاغة، الأدب ويبدع ويتخيل صور لمدن غير موجودة في أي مكان، لا خريطة لها ولا حدود جغرافية ولا سبيل أو طريق لسفر إليها ، أماكن رائعة لكن موجودة فقط في الشعر و في مخيلة الأدباء و تصورات الفلاسفة ، وهذا ما يسمى باليوتوبيا. والتي ترجع إلى أصل ومصدر واحد هو الجسد.

تمكنا من فك شفرة مصطلح المكان، وهو الجسد الواقعي الملموس، الذي يشغل فعلا حيزا من المحيط الفيزيائي، واللامكان، هي تلك اليوتوبيات التي تستمد وجودها من المكان وتبني تصورات عن أماكن لا وجود لها في الخرائط ولا مساحة لها على الأرض فهي موجودة فقط في اللامكان أي في الصور التي يرسمها الذهن. ولكن يبقى لدينا مصطلح آماكن أخرى ، فماذا يميزها عن اللامكان؟

الأماكن الأخرى مختلفة عن اللآمكان، فرغم أنها لا تتموقع، ولا تشغل حيز مكاني محدد وثابت، إلا أنها تتميز بكونها تترك اثر وجودها، وهنا **فوكو** يقدم لنا أمثلة، كالقطار الذي يسمح لنا بالسفر والتنقل من كان لأخر، من مدينة إلى أخرى ونغير فكرة بأخرى وحلم بحلم أخر. فهذه الأماكن الأخرى تترك فينا انطباعات، بل وتنحت داخلنا أفكار تجارب وهذا ما يميزها، وهي الآثار التي تتركها فينا، ولقد اعتمد **فوكو** سابقا في مؤلفه، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** 1961، على لوحة سفينة الحمقى لجيروم بوش Jérôme Bosch والسفينة كذلك ترمز لهذه الأماكن الأخرى التي تسمح لنا بالعبور." هذه السفن من الألحان الشائعة، حيث يبحر الطاقم المكون من أبطال ينتمون إلى المخيال ومن نماذج أخلاقية وأنواع اجتماعية في رحلة طويلة رمزية ".[3]

نستنتج أن الأماكن الأخرى، هي التي تسمح لنا بالتنقل وتفتح أمامنا مجال السفر والسير نحو أماكن جديدة، تغير نمط عيشنا، وتنمي قدراتنا الفكرية، كونها تترك في أنفسنا نتائج لتجارب، فهذه الأماكن الأخرى تعتبر مراكز حياة فعلية، لكن دون أن يكون لها مكان ثابت، إنها نوع جديد وشكل

[1] - ميشال فوكو، **المرجع السابق**، ص23.

[2] - Michel Foucault, **le corps utopique ,les hétérotopie** 25

[3] - مشال فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص27.

مختلف من اليوتوبيا، ويكمن اختلافها في كونها تلعب دور حقيقي وتحدث تغييرات في الحياة الحقيقية، كالقطار الذي يحمل مجموعة من المسافرين المختلفين من حيث التفكير والأخلاق والتوجه، ما يجعل هذا المكان حافل بالتأثير الاجتماعي، وهذا القطار، سيتوقف في عدة محطات دون أن يستقر في أي منها. ونفس الشيء بالنسبة لسفينة تبحر وتعبر عدة مدن، مختلفة التاريخ والثقافات "فالسفينة هي قطعة من الفضاء العائم باعتبارها مكان من دون مكان يستمد حياته من ذاته ومنغلقا على ذاته، حر بمعنى ما ولكنه منذور حتما للانهاية البحر".[1]

إذن الأماكن الأخرى تختلف عن المكان لكونها غير ثابتة، لا تتموضع وليست مجبرة على التحجر في مكان ثابت، لهذا فهي تسكن كل الأمكنة، دون أن تبقى في أي مكان، كونها بحد ذاتها أمكنة متحركة أو كما يسميها **فوكو** آماكن أخرى، وهذه الأخيرة تختلف عن اليوتوبيا التي تستعين بالصخب اللغوي، والخطاب الجمالي والأدبي، الذي يستبشر أماكن تتحقق فيها المثل الأخلاقية والجمالية، وتطبق فيها مبادئ العدل والمساواة .

إنّ الأماكن الأخرى تلعب دورا مهما، وتحدث فارقا في معادلة الحياة الواقعية فهي تتميز عن اليوتوبيا "وإن كان هذا التميز يكتنفه نوع من الالتباس وتحيل اليوتوبيات بالفعل على أماكن دون مكان تقوم بمضاعفة الفضاء الحقيقي للمجتمع في التخيل، يقصد تحويله إلى فضاء نموذجي وأسطوري. إن الفضاء الاجتماعي الطوباوي تم ربطه على هذا النحو بالفضاء الاجتماعي علاقة تماثل مباشر أو مقلوب".[2]

إضافة إلى هذه الأمثلة الواقعية المتمثلة في السفينة أو القطار، التي توضح معاني هذه الأماكن غير المستقرة، يقدم لنا **فوكو**، مثال عن تجربة حياتية وجدانية وهي تجربة حب أفضل موقع، وأحسن علاقة تسمح للإنسان ولجسده أن يتخذ هذا المكان الأخر، كمسكن وينفلت من التشتت والضياع" ففي غمرة الحب الجسد يكون ها هنا والأخر المحسوس أي الحبيب، بكل جسده هو الذي يظهر جسدي أمام ذاته الحب الذي، بمعنى ما، يذوتن الجسد بنزع طوباوية".[3]

اعتبر **فوكو**، أن علاقة الحب هي نوع من الأماكن الأخرى التي تحدث تغيرا وجوديا على الجسد، والتي تؤثر إيجابيا إذ تخفف من حدة التوتر والصراع بين اللامكان أي اليوتوبيا والجسد. لكن يبقى الملاذ الأخير ليتخلص الجسد من الشعور بالاغتراب، هو التصالح مع الذّات وقبول الجسد كما هو، أي تقبل كل النقائص والعيوب. لأن جسدي هو المكان الوحيد الذي" يبطل التوتر بين ألهنا وألهناك، إذ يجعل الحقيقي والخيالي يتجاوران ولكن أيضا الأنا والأخر... وفي المقابل أن مجموع هذا التفكير يجد انسجامه العميق في فكرة أنه لا وجود لفضاء معين بدون هذه الفضاءات الأخرى".[4]

---

[1] -- ميشال فوكو، **الجسد الطوباوي، أماكن أخرى**، ص16.

[2] - المرجع نفسه، ص 13

[3] - المرجع نفسه، ص21.

[4] - المرجع نفسه، ص 22.

3. خاتمة:

في الأخير يظهر لنا أن التفكير مع فيلسوف الأركيولوجيا فوكو، نوع من السفر لقارة جديدة لم تطأها أقدام، إذ فعلا جدد من حيث المواضيع التي بحث فيها، فبين أن اليوتوبيا لا تعني دائما البحث في السياسية والأخلاق، بل هي كثيرا ما تكون بحثا عن جسد أخر، وقد كشف عن واقع راهن يعايشه الإنسان المعاصر، إذ يسير بخطى عمياء، نحو الجمال، أو نحو تقليد ولباس، قناع يصور لنا أنه قناع جميل، فنعيش توتر داخلي حاد، يبعدنا عن قبول المكان الحقيقي الذي نسكنه، هذا المكان الرئيسي والفعال، والذي يعتبره **فوكو** أصل كل الخطابات. لا بد من العودة إلى الجسد وقبوله كما هو لغرض استثمار قواه، الفاعلة والتي تغير وتطور نمط الحياة، لا يمكن أن ينتهي شعور الاغتراب دون تقبل الذّات لجسدها غير الكامل، والذي عايش الصراع في كل الحاضرات.

أدخلنا **فوكو** أيضا إلى لعبة لغوية ممتعة، أتاحت لنا الكشف عن العلاقة بين المكان واللامكان، وأن كل الإبداعات الفنية من شعر وأدب ورسم وموسيقى، تستمد وجودها من الجسد وتتجه نحوه في الوقت ذاته، فالفن شأنه شأن اليوتوبيا يتصور أشياء كاملة لا وجود لها في الواقع.

من طبيعة الإنسان أن يتأمل ويتصور عالم مختلف عن عالمنا؛ المليء بالظّلم والصراعات، والمهدد بالأوبئة والكوارث، لكن تبقى هذه التصورات لا مكان لها على الأرض فنعيش الاغتراب بين ما هو كائن في الواقع وما نسعى إلى أن يكون. ولا يحقق الإنسان كينونته إلا داخل هذه الفضاءات الثلاث التي حددها **فوكو**، فجسدي فضاء مفروض لا يمكن التواجد خارجه، واللامكان هو نزوع فكري موجود في الإنسان منذ القدم، ويطور نفسه حسب تغيرات العصر، أما الأماكن الأخرى فهي تؤثر وتترك بصمتها وآثارها على وجودنا، بمختلف التجارب الاجتماعية التي تقدمها لنا.

قائمة المراجع:

-المصادر باللغة العربية :

1- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، 1990.

2- ميشال فوكو، الجسد الطوباوي: أماكن أخرى، تر: محمد العرابي، مدونة جورج باتاي، د ط، د س.

3- مشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، د ط، دس.

2-المصادر باللغة الفرنسية :

- Michel Foucault ,les mots et les choses. Paris, Gallimard ,1966.1

.2- Michel Foucault, le corps utopique ,les hétérotopie, éd Ligne ,paris,2009

3- Michel Foucault, entretien avec Duccio Tomba toi, Conurbation, n°4, 1980, paris

3- المراجع باللغة العربية

1- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2001.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار صادر، بيروت ، ط2008،3.

3- حسن محمد سليمان، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات علاء، دمشق، د ط، 2008.

4- مهرين مهرداد، فلسفة الشرق، تر: محمد علاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 2003.

الواحد بين أفلاطون وأفلوطين

يلخيري أكرم:طالب دكتوراه
إشراف أ. د. بوسيف ليلى
جامعة وهران02 . الجزائر.

ملخص:

يعد مفهوم الواحد أو الله من المفاهيم التي ثارت حولها إشكاليات كثيرة منذ فجر التاريخ الإنساني، فاختلفت وجهات النظر في المفهوم بين الرجال الدين أو ممثلي المعتقدات القديمة والفلاسفة، فاتجه الفريق الأول إلى فهم الواحد على أساس أسطوري قائم على تقديس عدد لا نهائي من الآلهة، بينما اتجه الفلاسفة إلى فهم الواحد على أساس فلسفي قائم على تفسير مثالي عقلي، لذلك يهدف هذا المقال إلى محاولة استنتاج أهم الفوارق والاختلافات في تفسير مفهوم الواحد بين اثنين من أعظم فلاسفة زمانهم أفلاطون في العصر الهليني وأفلوطين في العصر الهلينستي.

الكلمات المفتاحية: الواحد، المتعدد، النفس، أفلاطون، أفلوطين

مقدمة:

تعد إشكالية صدور الكثرة من الوحدة من أهم الإشكاليات التي حضت باهتمام واسع ولفتت نظر أهم أقطاب الفلسفة اليونانية في إطار محاولة فهمهم للوجود ومصدره فمنذ أن أعلن سقراط ضرورة اهتما الإنسان بذاته وتوجه البحث إلى الإنسان بقوله أعرف نفسك بنفسك وإنزاله للفلسفة من السماء إلى الأرض على حد تعبير شيشرون تغير مسار الفلسفة الذي كان قبله قائم على التفسيرات الأسطورية البعيدة كل البعد عن العقلانية المنطقية، فإن كل الفلسفات اللاحقة عليه تقريبا ذهبت إلى البحث في حقيقة الإنسان وعلاقته بموجده فتراوحت أبحاث الفلاسفة بين الثيولوجية تارة والواقعية تارة أخرى وتبعا لذلك اختلفت تفسيراتهم للواحد والمتعدد فجات على فترات مثالية بعيدة عن الواقع وفي فترات أخرى واقعية ميكانيكية تستمد تفسيراتها من الواقع وفي ثالثة دينية صوفية تعتمد على الإشراق الروحي.

لقد كانت محاولة الربط بين الإله الكبير المتعالي الواحد، والموجودات الأرضية الكونية المادية المتعددة مبحثا ضروري عند كل فيلسوف أرد تفسير علاقة الإنسان بالواحد وعلاقة الواحد بالإنسان، فحاول أرسطو تفسير هذه العلاقة بإعطاء الواحد صفة المحرك الذي لا يتحرك والذي يكون مصدر كل المتكثرات في الوجود، وأن العالم يتجه إلى الواحد بحركة عشقيه قائمة على الشوق الذي مصدره العقل الذي بثه المحرك الأول في موجوداته، لكن تفسير أرسطو هذا لم يشبع ظمأ الرواقية في فهم علاقة الواحد بالمتعدد فذهبت إلى القول بالإتحاد التام بين العلة الأولى والموجودات وانتهت إلى القول بوحدة الوجود وأن العلة الأولى والموجودات شيء واحد ولا فرق بينهما، لكن هذه التفسيرات لن تحضا باهتمامنا هنا.

لذلك سوف نركز في هذا المبحث على قطبين أساسين في الفلسفة اليونانية الأول يعد من أهم الأقطاب الثلاثة في المرحلة الهيلينية ومبدع نظرية المثل ونقصد بذلك أفلاطون، أما القطب الثاني فيعد أخر فلاسفة اليونان شهرتا وأهم أعلم المرحلة الهلينستية ونقصد بذلك أفلوطين لذلك نطرح التساؤل كيف فسر كل من أفلاطون، وأفلوطين الواحد من خلال تحديد الفرق بين تصور كل منهم لمفهوم الواحد؟

فمن خلال تحليلنا لنظرة كل من أفلاطون وأفلوطين لمسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد ندرك أن هناك اختلافات كثيرة سواء على مستوى المنطلقات والمرجعيات الفكرية التي تتقوم عليها فلسفة كل منها، أو على مستوى الإبداعات الفلسفية التي جاد بها كل منهما، فأفلاطون كنموذج أساسي في الفلسفة اليونانية بتحديد في العصر الهليني ينطلق من توجه وثني قائم على الأسطورة تفرضه البيئة التي عاش فيها، وفلسفة نظرية تعتمد على العقل والتجرد المطلق تجلى ذلك في نظرية المثل وأفلوطين كنموذج في الفلسفة اليونانية هو الأخر في عصرها الهلينستي ينطلق من توجه صوفي مزج فيه بين الوثنية والروح المسيحية في إطار البيئة التي عاش فيها متخبطا بين المسيحية في بدايات حياته ثم يرتد

إلى الوثنية، وفلسفة نظرية تعتمد على الإشراق والجذب الإلهي تجلت في نظرية الحلول والإتحاد بالواحد.

غير أن هذا الاختلاف لا يعني عدم وجود أي علاقات تشابه وتقارب بين الفيلسوفين إذ أن هناك تواصل كبير بينهما جعل الكثير من الباحثين يرد أفلوطين إلى أفلاطون انطلاق من وجود نقاط تشابه كثيرة بين الفلسفتين عموما وبين تفسيرهما لعلاقة الواحد بالمتعدد من جهة وطرحهما لحقيقة مفهوم الواحد من جهة أخرى، حيث لحظنا تقارب كبير بين التفسيرين رغم الفوارق ونقاط الاختلاف الموجودة بينهم التي تفرضها معطيات العصر الذي عاش فيه كل منهما وخصوصيات تفكير كل منهما والتي تفرض ضرورة وجود تمايز بينهما.

إن منهجية المقارنة التي تعتمد على إبراز أوجه الاختلاف والتشابه تفرض وجود مواطن تداخل لذلك كان لبد من الوقوف على التداخل القائم بين الفيلسوفين والذي أشرار إليه الكثير من الباحثين بالقول أن أفلوطين هو روح وحياة جديدة لأفلاطون رغم التباعد ألزماني الكبير بينها، وهذا يكشف عن وجود مضامين فلسفية يتقاطع فيها مذهب كلا منهما.

أوجه التشابه:

مثلت الأفلاطونية المحدثة المرحلة الأخيرة في تطور الفلسفة اليونانية والتركيب العقلي الأخير للتيارات الكبرى ولا شك في أن أفلوطين وغيره من الأفلوطينين قد استطاعوا أن ينسقوا في فلسفتهم بين التراث الأفلاطوني تنسيقا تاما بعد قرون من الشكوكية والتردد الذين تميزت بهما مدرسة الأكاديمية التي انبثقت عن أفلاطون وحاولوا الدفاع عن فلسفة أفلاطون وتنسيقها لذلك نجد تشابها كبير بين فلسفة أفلوطين وفلسفة أفلاطون.

ومن أول التشابهات العامة بين أفلاطون وأفلوطين هو اهتمامهما بالفلسفة والتفكير العقلي المجرد رغم أن البيئة التي عاشا فيها كانت تغلب التفكير الأسطوري والميثولوجي على أي نوع من التفكر الإنساني، لكن رغم اهتمام الرجوليين بالجانب الفلسفي إلا أن الميثولوجيا كانت دائما حاضرة في ثنايا فكرهما وتدخل في نظرياتهم كون الفلسفة كانت ممزوجة بكل أنواع التفكير.

إن الحقبة التي عاش فيها أفلوطين كانت شبيهة بالحقبة التي عاش فيها أفلاطون حيث كان القرن الثالث للميلاد عصرا تمزقه الأزمات الداخلية، بعد أن قلب الاضطراب الأخلاقي والاجتماعي والفكري قيم العالم القديم رأسا على عقب نتيجة الصراع بين الدينيين واللادينيين بعد تنامي قوى الدين الذي أصبح أساس الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية.

كان كلا منهما شارحا ومبسطا لآراء من قبله فكان أفلاطون شارحا كاتبا لأراء سقراط وكان أفلوطين شارحا مبسطا لأراء أفلاطون.

كما أن أهم موضوع شغل أفلاطون وأفلوطين هو وجود العالم فحاولا فهم الكيفية التي جاء منها العالم والكون بكل موجوداته انطلاقا من تأمل المخلوقات وتفسير سبب وجودها وغايتها، فتأثر كلا

منهما بموضع كان يثار حتى مع الفلاسفة الطبيعيين الذين كانوا يقدمون تفسيرات مادية أسطورية عن أصل الوجود، لتنتقل هذه الفكرة إلى كل من أفلاطون وأفلوطين فيقدمان تفسيرات أكثر عقلانية وتجريد.

اعتمد كلا من أفلاطون وأفلوطين على منهج واحد تقريبا، منهج قائم على التأمل العقلي في الموجودات، وتأمل النفس الإنسانية لذاتها لتدرك غايتها في الوجود ثم تأمل مبدعها، لذلك كان التأمل هو سبيلهما.

أما من حيث الغاية فقد سعا كل منهم في موضوع الإلهيات إلى معرفة مبدع الوجود وتفسير كيفية صدور الموجودات عنه، ثم غاية الموجودات من مبدعها فانتهى كل منهم إلى أن الموجودات تسعى إلى الاتصال بهذا المبدع وبكماله لكي تتخلص من شرور المادة.

لقد كان التشابه كبيرا بين أفلاطون وأفلوطين خاصة من حيث الموضوع والمنهج والغاية هذا ما يجعلنا نقول أن علم كل منهم كان مبنيين على أسس واحدة وإن اختلفوا في بعض الجزئيات إلا أنهم انتهوا إلى نتائج متشابهة في موضوع الإلهيات.

هذا من ناحية الطابع العام لي فلسفتهما أما من حي الطابع الخاص أن صح التعبير أو من ناحية الجزئيات المتشابهة، فقد طرح كل من الفيلسوفين مسألة الواحد والمتعدد في إطار النزعة الدينية المرتبطة بالفلسفة، فكلاهما اعتمد على التأمل الفلسفي القائم على ما يسمى عند المسلمين بالزهد والتصوف في كشف حقيقة الواحد والاتصال به من خلال المزج بين التجربة الدينية والنظر الفلسفي، فأسس كل منهم لنظريات فلسفية مهمة يفهم من خلالهما الوجود ومصدره، ويظهر ذلك جليا في سيعي الموجودات إلى الوصل للخير الأقصى عند أفلاطون، ونظرية حلول المتعدد في الواحد عند أفلوطين.

ومن أجل إيضاح التشابه بينهما في نظرية الوصول من المتعدد إلى الواحد فقد فرق كلا من أفلاطون وأفلوطين بين عالمين العالم المعقول والعالم المحسوس، فنجد أن أفلاطون قال "بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس وجعل حد وسطا بين العالمين هو عالم النفس"[1] وبنفس الطريقة فرق أفلوطين بين عالم المعقول والعالم المحسوس جاعلا النفس واسطة بين العالمين، كما أن كلاهما عد عالم المادة هو عالم النقص ومصدر الشر في العالم ودعا إلى عدم الانسياق إلى شهوات النفس وملذات الحياة، واتخاذ الزهد سبيل وطريق للوصول إلى الخير ولإتحاد مع الواحد.

وكما وضع أفلاطون أركان الوجود وحددها في أربعة رتب أولها "مثال الخير والجمال أو الصانع الأول والذي رأى أنه ليس بماهية بل شيء أسمى من الماهية ولا يمكن وصفه وأن أكبر وصف يمكننا أن نطلقه عليه هو مثال الخير الأقصى، ويليه في المرتبة النموذج الحي بالذات وهو العقل الذي يدرك ويحوي جميع المثل"[2]، ويليه في المرتبة الثالثة النفس العالمية التي يعتبرها واسطة بين المرتبة الثانية

[1] عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، شركة الطباعة والنشر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ط4، السنة 1970، ص 133.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، السنة 1936، ص 325-326.

والمرتبة الرابعة وهي المادة التي يجعلها أفلاطون في أخر ترتيب الموجودات لنقصها وابتعادها عن الخير الأقصى.

كذلك نجد أن أفلوطين قد ذهب إلى وضع نفس أركان الوجود استمدها من أفلاطون ورتبها في أربعة أقانيم أو جواهر حيث يكون في أعلى هرم الموجودات الواحد الأول الذي يمثل أكمل الموجودات الذي حل محل مثال الخير عند أفلاطون، ثم يليه في مرتبة أدنى منه العقل الكلي وهو يحوي في ذاته المثل ألتي قال بها أفلاطون وهو مقابل للعقل الذي قال بيه أفلاطون، ثم يليه في مرتبة أدنى منه النفس الكلية والتي تحوي في ذاتها الصور، ثم يليها في مرتبة أدنى منهم جميع المادة التي تحصل على صورتها من النفس وتشكل هي الأخرى أخر الموجودات وأكثرها نقصا تمام كما قال أفلاطون.

لقد بنا كل من أفلاطون وأفلوطين نظريتهم في الوجود على أساس متشابه في ترتيب الموجودات الإلهية واضعين في قمة الهرم الواحد أو الصانع الذي تصدر عنه الموجودات وفق نظام تراتبي يبدأ من أعلى إلى أسفل من الواحد الصانع إلى المادة التي اتفقا أنها تمثل أخر الموجودات الدنيا في العالم المحسوس وأنها مصدر النقص لبعدها عن الواحد الأول كما اتفقا في أن النفس تحل في المادة لكي تنظمها وترتفع بذاتها عن عالم الحس من خلال منهج التأمل الذي يمكنها من الوصول إلى مبدعها الأول، وأهم اتفاق يمكن الإشارة إله هنا هو أن مثال الخير والواحد الأول هو مصدر كل الموجودات وإليه ترجع.

فكلا منهما بنا نظرته لدرجات الوجود ومعرفته لعناصره من الواحد الصانع إلى أدنا الموجودات في إطار فلسفة مثالية جمعت بين عناصر ثقافية متنوعة منها ما هو أصل في ثقافة اليونان ومنها ما هو وافد على هذه الثقافة كالثقافات الشرقية الفارسية والهندية التي تأثر بها الرجلان، والتي مثلت ظروف العصر المتشبع بالصراع القائم بين الفلسفة والعقائد التي كانت سائدة في عصر كلا منهما والتي مكنتهما من شق طريقهما في ظل هذا الصراع للوصول إلى نظريات وجودية جديدة مخالف لمكان متعارف عن طريق فلسفة روحية قائمة على تصورات ميتافيزيقية أصبحت هي الأساس في فهم وتفسير حقيقة الواحد والصانع وصفاته، كما أصبحت أساس في فهم وتفسر مراتب الموجودات ومكانتها مقارنة بمكان الواحد الصانع.

من خلال نظرية الوجود هذه نجد أن كلا من أفلاطون وأفلوطين يجزمان قطعا بأن مصدر الكثرة والتعدد في هذا العالم إنما يعود إلى الواحد الصانع، وأن ذلك ليس نقص في ذاته بل هو غاية كماله، لذلك فقد عمل كلا منها على تبرأت الواحد الصانع من كل أشكال التعدد والكثرة ونفوا عنه كل الصفات الإنسانية في العالم المحسوس واحتفظوا له بصفات خاصة بيه هي الخير الأقصى والصانع عند أفلاطون والواحد الأول عند أفلوطين (واحد وخير) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتجزءا أو يحملا في ذاتهما ثنائية مهما كان نوعها وإلا دخلت الكثرة عليه وفقد صفة الوحدة والتميز وأصبح كغيره

من الموجودات المتكثرة وافتقد هو الأخر إلى موجدا أعلى منه يكون سبب في وجوده ويحمل صفات الوحدة في ذاته.

إن هذا التفسير عمل على فهم حقيقة الوجود من خلال فهم الواحد الصانع وعلاقته بالمتعدد على أسس من التصورات الذهنية القائمة على الخيل والتحرر من الواقع المحسوس، وفق منهج تأملي نظري وتجربة وجدانية تكون "بالانجذاب والشوق نحو الواحد لغاية الذوبان فيه بواسطة التحرر التدريجي من الجزئيات المحسوسة والتخلص من الكثرة والوصول إلى الوحدة المطلقة الذي يكون عند أفلاطون بالتشبه بالخير وعشقه وبالوجد ونشوة عند أفلوطين."[1]

كان هدف كلا منهما هو الوصول إلى الواحد الصانع والذوبان فيه، فكان فهمهما وتفسيرهما للوجد قائم على الوصول إلى الواحدة المطلقة والتجرد من كل ما ينتمي للعالم المحسوس الذي يمثل عالم الكثرة والتنوع الحائلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول أو الواحد الصانع.

لتحديد العلاقة بين الواحد والمتعدد اعتمد كلا منهما على فكرة الوسائط التي تظهر في استخدامهما العقل الكلي والنفس الكلية كوسائط بين الواحد وما يترتب عنه من موجودات فكانت فكرة الوسائط هذه أساس لحل مسألة صدور الكثرة عن الوحدة.

وفي نظرية النفس التي "استقاها أفلوطين من مصادر عدة وعلى رأسها أفلاطون، هذه النظرية التي تألف في نظامه الكوني نقطة الالتقاء بين عالمين العالم العقلي والعالم السفلي...فهي ليست اتساقا كما قال الفيثاغوريون ولا كمالا كما قال أرسطو بل وحدة في كثرة كما قال أفلاطون في طيماوس"[2]

فرغم أن النفس وحدة كلية إلا أنها تحوي في ذاتها على الثنائية لأن طبعتها تتحرك إلى أعلى وإلى أسفل فتتصل بالعالم الأعلى من جهة والعالم السفلي من جهة أخرى كما تحافظ النفس على وحدتها المطلقة حين تنبث في الأجسام المتعددة على شكل نفس فردية، وتنبث في الكون بأسره على شكل نفس كلية، وتعددها راجعا إلى اتصالها بالأجسام فإذا انفصلت عنها عادت إلى وحدتها المطلق في العالم العقلي، كما أن النفس هي وسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس، وأن العوالم تتدرج من أعلى إلى أسفل، ابتداء من الأفلاك السماوية ثم الإنسان والحيوان والنبات

كل هذه الأفكار عن النفس تجد ما يطابقها أو ما يشابهها في فلسفة كل من أفلاطون وأفلوطين مم يعني أن أفلوطين كان متأثرا جدا بفلسفة أفلاطون ما جعله يقول بنفس أفكار أستاذه في ما يتعلق بالنفس وجوهرها.

أما عن هبوط النفس في الجسد فإننا نجد أفلوطين يستشهد أيضا "بقول أفلاطون في محاورة الفيدروس وأن النفس هبطت لدى سقوط أجنحتها نتيجة قدرا محتوم ويرى مع ذلك استنادا إلى

---

[1] حمادي هواري، إشكالية الواحد والمتعدد بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي أفلوطين وابن عربي نموذجين، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف بومدين بوزيد جامعة وهران، قسم الفلسفة 2007/2006 ، ص 132.

[2] عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 192.

محاورة طيماوس أن لهذا الهبوط سببا معقولا، وهو أن الخالق الكريم أراد من وراء خلق النفس أن تكتسب جميع الموجودات خاصية العقل كما قصده الأصلي أن تتصف بالعقل وذلك لم يكن ممكنا إلا من خلال النفس فكان خلق النفس والحالة هذه شرطا من شروط اكتمال العالم."[1] فكان تصور أفلوطين لنظرية هبوط النفس إلى العالم المحسوس مشابها لتصور أفلاطون، وأن النفس نزلت من عالم المعقول وحلت في الجسد وهي تسعى للإتحاد مع الواحد الصانع.

كما أن كلاهما قال بالجدل الصاعد والنازل للنفس وأن النفس تنزل من عليائها في المرتبة الثالثة إلى الجسد في العالم المحسوس الذي يأتي في المرتبة الرابعة لتحل فيه وتنظمه لأن طبيعتها تفرض عليها ذلك، وأن النفس تسعى جاهدة في الجدل الصاعد لأن ترتبط بمصدرها الأول الذي هو الواحد الصانع لأنها تشتاق إلى كماله عن طريق تدرجها في الصعود من أدنى المراتب إلى قمتها مستعينة في ذلك بالتأمل العقلي، كما أن كلاهما رأى أن النفس تحقق ذاتها وكمالها حين تتصل بالواحد الصانع وأنها بهذا الارتباط تعود إلى طبيعتها الأولى التي كانت عليها قبل حلولها في البدن، على هذا النحو فأن كل شيء ينطلق من الواحد الصانع ويعود إليه.

كما نجد أن كلاهما قال بفكرة التناسخ وخلود النفس، ذلك أن النفس الفاضلة تحقق ارتباطها بالواحد الصانع لأنها كانت تعيش حياة متوازنة تقبل على الخيرات وتنفر من الملذات والشرور لذلك تكون أجدر بالإتحاد مع صانعها، أما النفس الشريرة والتي كانت في حياتها الدنيا تعيش على الشهوات والملذات وتنفر من الخير فإنها لا تستطيع أن تتحد بالواحد بل تحل عن طريق التناسخ في موجودات أدنى من الموجود الذي كانت فيه وتظل على هذه الحال فتدرج في كل مرة إلى موجود أدنى من الذي كانت فيه ويكون ذلك بمثابة عقاب لها على ما فعلته في حياتها الإنسانية.

قال كلهما بوحدة الوجود ولو أنها لم تكن واضحة المعالم عند أفلوطين ذلك أنه اعتمد على وحدة كلية بين عناصر الوجود قائمة على التدرج الكوني من أعلى إلى أسفل وبذلك يكون كل جزء ينطوي على مجموعة من الخصائص التي استمدها من الواحد الصانع، فتكون سمة ودليلا عليه، وفي ذلك نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود التي تقول أن الله منبثا في كل الأشياء ومختلط بها وغير متميز عنها.

لقد كان حل إشكالية نشأة الكثرة عن الواحد دون المساس بوحدة الواحد وإضفاء صفة التعدد عليه من أهم الإشكاليات التي أثارت اهتمام الفيلسوفين وشغلت فكرهما، فكلهما يشترك في أن المبدأ الأول واحد وأن ما يصدر عنه أيضا واحد لكنه منطلقا للتعدد الذي ينتج الأشياء وهو العقل الكلي عند كلاهما.

[1] عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 193.

كل نقاط التشابه هذه تأكد مقولة بعض المفكرين أن أفلوطين بمثابة الجسد الذي عاشت فيه روح أفلاطون، لأنه تبنى فلسفة أفلاطون وأعاد بعث فلسفته المثالية وفق ما سمي بالأفلاطونية المحدثة فكان حاملا لإرثه وفق مستجدات عصره.

أوجه الاختلاف:

أن نقاط التشابه بين الفلسفتين لا تنفي وجود خصوصية في مسيرة كل واحد منهما وذلك يرجع إلى بيئة كلا منهما والحقل المعرفي الذي نشأ فيه كل فيلسوف فأفلاطون كان في مرحلة بداية نشؤ قوة اليونان في كل المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية ما كون لديه توجه روحي قائم على الوثنية وقداسة العقل، أما أفلوطين فكان في نهاية مرحلة القوة وضعف التوهج الفكر اليوناني وسيطرة النزعة الدينية والأخلاقية على عصره ما جعله يكون مذهبا يتأقلم مع متطلبات عصره، فترتب عن ذلك جملة من الاختلافات في طرحهما لمسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد.

أول الاختلافات بين الرجلين نبدأها من سيرتهما الذاتية فأفلوطين ولدى في أثينا ونهل من علومها أم أفلوطين فتختلف الروايات فيما إذا كان يونانينا عاش في الإسكندرية أو سكندريا ربا في أثينا، غير أن أغلب الراويات تأكد أنه ولد في الإسكندرية ثم شاع فكره في روما وأثينا وهذا ما يبرر وجود اختلافات كثيرة نظرا لاختلاف البيئة التي ربا فيها كل منهما.

تعلم أفلاطون ودرس علي يد أساتذة يونانيين كان أهمهم سقراط الذي أثر كثير في فكره إلى درجة أن بعض المؤرخين نفي وجود شخصية سقراط ورأى أنها من خيال أفلاطون وأنه يتكلم بلسان سقراط خوف من السلطة الحاكمة، فكان كاتبا وشارحا لأفكار أستاذه، عكس أفلوطين الذي تعلم على يد أساتذة أسكندريين وتأثر بأفكار الرواقين والفيثاغوريين وجمع بين أرائهم وبين أراء أرسطو كما تأثر بآراء أفلاطون فكان شارح ومبسطا لأفكاره لدرجة أنه قال في التاسوعات أن ما نقوله من فلسفة هو موجود في كتب الأقدمين وأنهم قد سبقونا إليه وما نحن إلى مبسطين لفكرهم، لكن شرحه لأفكار سابقه كان وفق وجهة نظره هو وهذا أدى إلى وجود نقاط اختلاف بينهما فنجده تأثر بفكر أفلاطون وصاغ نظريات على منواله لكن أضافا عليها لمسته بطريقة جعلته يكون مختلف عن ما سبقه إليه أفلاطون، إذ نجد بعض الفلاسفة يقول أن أفلوطين كان أكثر وضوحا من أفلاطون وتلميذه أرسطو في وصف العلاقة بين الجسد والروح أو النفس.

كما أن أثر الديانات الشرقية والفكر الشرقي الذي تميزت به المرحلة الهلينستية والتي اهتمت بالجانب الديني والأخلاقي في حياة الإنسان واضحا في فلسفة أفلوطين عكس أفلاطون الذي كان في المرحلة الهلينية التي تميزت بطغيان التفكير الفلسفي والتأمل العقل والاهتمام بالعالم العقلي والميتافيزيقي على الجانب الأخلاقي للإنسان.

أسس أفلاطون مدرسة الأكاديمية والتي اهتمت بتعليم الفلسفة والرياضيات والعلوم المجردة بينما أسس أفلوطين الأفلاطونية المحدثة التي سعت إلى بعث تعاليم أفلاطون بروح جديدة واهتمت بتعليم الإرث الأفلاطوني.

كان اهتمام أفلاطون منصبا على العلوم التجريدية كونها هي الوحيدة الموصلة إلى الحقيقة وأن المعرفة الحسية تخدعنا لذلك لبد من الاعتماد على المعرفة العقلية، لكن أفلوطين "وشيعته أنكروا قيم المعرفة العقلية، ورأوا أن القيمة كل القيمة في المعرفة الصوفية والكشف والذوق والإشراق، بحيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع ولن تكون المعرفة تحصيلا وكسب بل تكون اتحاد بالمعروف وتحقق بهويته"[1] فإذا كان أفلاطون فيلسوف عقلي مثالي فإن أفلوطين من فرط مثاليته أصبح صوفيا، والو أن أفلاطون كان يدعو إلى الزهد والتقشف في الحياة الدنيا إلا أنه لم يتعمق في ذلك إلى درجة أنه حرم أكل الحوم مثلما فعل أفلوطين مفصح في ذلك عن اتجاهه الديني الممزوج بالاتجاه الصوفي، فتبدأ المعرفة عنده من الذات وتنتهي إلى الله دون المرور بالعالم المحسوس بحيث تكون المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء بنسبة لهم فلإحساس درجة دني من درجات المعرفة لا يصح الاعتماد عليه وحده.

كما يختلف الأساس الفلسفي عند أفلوطين عن الأساس الفلسفي الذي قامت عليه الفلسفة اليونانية من قبل إلى أفلاطون وأرسطو، "حيث حاولت الفلسفة اليونانية تفسير الوجود، أي بيان كيفية وجود الموجودات فذهب بارمنيدس إلى أن الوجود موجود أي أنه حقيقة أولية لا تحتاج إلى إثبات، وذهب أفلاطون إلى أن الوجود نوعان معقول ومحسوس، وأن الوجود المعقول ونعني به المثل هو أصل الوجود المحسوس، لكن الموجودات التي نشاهدها في هذا العالم ليست إلا ضلال وأوهام، أما الحقيقة فهي أمثال هذه الموجودات، لذلك كانت فلسفة أفلاطون مثالية"[2] أما أفلوطين وإن قال بوجود عالمين أحدهما معقول والثاني محسوس لكنه لم يقل بالمثل كما قال أفلاطون بل رأى أن كل الموجودات إنما مصدرها الواحد وإليه تعود وبذالك كانت فلسفة أفلوطين هي فلسفة واحد.

ونجد أيضا أن أفلوطين يختلف مع أفلاطون في ما يتصل بالعالم المعقول على وجه الخصوص" فالعالم المعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور، وهذه الصور لا تشتق من مبدأ أعلى منها... فالواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور حتى لا يمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال... أما أفلوطين فقد علا بفكرة الأول أو المبدأ علوا كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها."[3] أن فكرة الخير الأسمى عند أفلاطون أو مثال المثل يشترك في مثاليته مع صورا أخرى هي أيضا مثالية لدرجة أننا نعجز عن التفريق بينها في

[1] محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط3، السنة 1988 ص 229.

[2] أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص 106.

[3] المرجع النفسه، ص 197.

الكمال والمصدر حيث أن أفلاطون لم يستطع تحديد مثال الخير بصورة دقيقة عكس أفلوطين الذي جعل الواحد الأول مرتفع عن كل شي ولا يتصل بأي شيء سواء في العالم المعقول أو العالم المحسوس.

كما أن أفلوطين أراد أن ينزه الواحد الأول من كل صفات التعدد والكثرة فلجأ إلى وصفه بصفات السلب التي تنفي عن الواحد كل الصفات الإنسانية لأنها عاجزة عن تقديم وصف يليق بكماله إلى درجة أنه وصل إلى إعدام الواحد من كل صفة نعرفها في العالم المحسوس واحتفظ له بصفة الواحد العددي التي رأى فيها الصفة الوحيدة التي تميزه عن باقي الموجودات من جهة وتميزه عن كل تعدد وكثرة كون الواحد لا يقبل القسمة والتكثر إلى موجودات أخرى قد تشاركه كماله أو تبعث في ذاته الكثرة بينما أراد أفلاطون أن يصف أن يقدم وصف لمثال المثل فقال بعدت أوصاف منها الخير الأسمى والصانع الأول و الله ومثال المثل وغيرها، كما أنه لم يكن شديد الحرص في تنزيه مثال المثل عن الاشتراك مع غيره كي لا يقع في التعدد بل نجده يطلق صفات على الخير الأسمى وفي نفس الوقت يطلقها على موجودات أخرى وأن كل ما هو موجود في العالم الحسي إلا أشباه للمثل التي تسكن العالم العقلي، فكان واحد أفلاطون يحمل في ذاته صفات التعدد والكثرة ويمكننا أن نختصر كل ذلك فنقول أن واحد أفلاطون يتقوم بصفات الإيجاب عكس واحد أفلوطين الذي لا يكون له وجود إلى بسلب كل الصفات عنه.

فإذا كان أفلاطون يقول بأن الصور أو المعقولات هي أفكار في عقل الله، وهذا يجسم الله ويجعله مثل الإنسان فإن أفلوطين يقول أن كل الصور والمعقولات هي الله وأن الموجودات تترتب بحيث يكون الأول في القمة ويليه العقل الأول ثم بقية المعقولات.

يختلف أفلوطين عن أفلاطون وكل الفلاسفة الذين سبقوه في كونه أول من قال بثالوث متدرج في القيمة يبدأ من الواحد كأول الأقانيم ثم يليه الأقنوم الثاني في القيمة وهو العقل الأول ثم يليه الأقنوم الثالث وهو النفس الكلية، على هذا الأساس نجد اختلاف بين فلسفتهما.

إذا كان أفلاطون قد تصور أن العالم الطبيعي قد حدث حينما قرر الإله الصانع أن يتدخل في الهيولي ويحول ما كان بها من فوضى إلى نظام، يفرض النظام على الفوضى التي لم تكن لها غاية محددة، فكان الصانع عنده لا يخلق المادة التي منها صنع الشيء بل أن الله أخذ كتلت العالم التي كانت فوضى وبث فيه النظام، حيث أن العالم مكونا من مادة هلامية رخوة غير مرئية قديمة في وجودها وليست حادثة، ولأن الإله صالح وأراد أن يكون كل شيء شبيه به، فعمد إلى المادة ليصلح ما بها من خلل وفوضى، ثم يقوم الصانع عند أفلاطون بطبع الصور المثالية على المادة الهلامية فتنتظم المادة وفق ذلك النموذج فكان العالم دائريا لأن الدائرة أكمل الأشكال.

كان هذا تصور أفلاطون عن كيفية وجود العالم، والذي نجد فيه أن أفلاطون يشبه الواحد بالصانع أو بالإنسان الذي يجد المادة الخام في الطبيعة فينظمها في أشكال وأجسام وبهذا يكون أفلاطون قد أنقص من قيمة الواحد وجعله مشابه للإنسان من جهة ومشابه لمجوداته من جهة

أخرى، كما أن قوله بأن المادة كانت موجودة منذ الأزل وأنها قديمة يجعلها مشابهتا للإله الواحد وتشاركه في وجوده فيصبح بذلك الإله متعدد ومتكثرا بل يفقد صفة الوحدة والتميز ويجعله مفتقرا إلى إله أخر واحد في ذاته وأسبق من كل الموجودات في وجوده ويكون سبب في وجود الصانع عند أفلاطون، وبهذا يكون أفلاطون قد أشرك إلهه إله آخر يكون هو موجد كل الموجودات من العدم.

أما تصور أفلوطين عن وجود العالم والموجودات فكان أكثر عقلانية وأكثر تنزيها للواحد فكا تصوره يختلف كل الاختلاف عن تصور أفلاطون حيث يعد أول من قال بنظرية الفيض من الواحد، وتقوم هذه النظرية على أن الواحد الأول عندما تأمل ذاته أدرك كماله الذي فاض به على مخلوقاته فيضا اضطراريا لا رغبة فيه ولا إرادة ولا اختيار، وأن أول الموجودات التي فاضت عن كمال الواحد هو العقل الكلي، ثم وبتأمل العقل الكلي للواحد الذي صدر منه يصدر عنه الأقنوم الثالث وهو النفس الكلية والتي بدورها تتأمل الموجود الذي قبلها فيصدر عنه العالم المحسوس والنفوس الجزية وهكذا تكون المادة أخر وأدنى الموجود في الوجود والترتيب، كما يكون العالم المحسوس هو عالم الكثرة والتعدد في مقابل الواحد.

لقد عمد أفلوطين في نظرية الصدور هذه أو الفيض إلى تنزيه الواحد من كل تعدد وكثرة وحافظ له وحدته وأسبقيته عن كل الموجودات، كما أراد أن يثبت كمال الواحد الأول وعلو مرتبته وشأنه عن كل الموجودات ومن أجل ذلك وضع أفلوطين وسائط بين عالم التعدد والكثرة أي العالم المحسوس، وبين الواحد الأول تمثلت هذه الوسائط في العقل الكلي والنفس الكلية، حيث كان غرضه من هذه الوسائط هو إبعاد صفة التعدد والكثرة عن الواحد وصبها في العالم المحسوس وفي المقابل المحافظة على وحدة الواحد.

إن نظرية الوجود ومصدره تمثل علامة اختلاف كبيرة بين أفلاطون وأفلوطين فكلا منهما قدم تصورا مخالف تماما عن تصور الأخر، كما أن تصورهما للواحد كان مختلف والو أنهما عملا على وصفه بكل صفات الكمال إلا أن علقته بباقي الموجود كان فيه اختلاف كبير.

لقد اعتمد أفلاطون على التأمل والتجريد العقلي الذي انتهى به إلى المثل، أما أفلوطين فقام مذهبه على التأمل العقلي الذي انتهى به إلى التصوف مستعملا الوسائط العقلية المجردة التي استقاها من أفلاطون، كما أن تصور أفلوطين للواحد يكون بتأمل عقلي يفصله ويميزه عن كل الموجودات التي تصدر عنه كنتيجة لكماله في شكل فيض مصحوب بتأمل مستمر من الواحد لنفسه ثم التدرج من ما هو أدنى لما هو أعلى بينما عند أفلاطون لا يميز بين الواحد والمتعدد فجميع الصور مستقاة من الخير عكس أفلوطين الذي ينفي أن يتصور الواحد بأي صفة من صفات الموجودات.

أما عن كيف يعرف الإنسان النفس الكلية والعلم المعقول فننا نجد أن كلاهما يعتمد في ذلك على الجدل حيث كان الجدل منهج أفلاطون الذي ينتقل به صعودا من النفس إلى المثل، ثم تنزل النفس بواسطة الجدل النازل من المثل إلى النفس، لكن جدل أفلوطين يختلف عن جدل أفلاطون "من حيث

اعتماده اعتمادا مطلقا على التأمل الباطني واستخلاص الحقائق من النفس ذاتها على حين أن جدل أفلاطون كان يبدأ من المحسوسات ومن المباحث الرياضية والنظر إلى الأشكال الرياضية ليصعد منها إلى المثل، ثم إلى الصور المجردة، ثم يهبط منها بعد ذلك إلى العالم الواقع هائما في عالم المعقول بعد أن يكون الفيلسوف قد عرف المثل ليصلح من حال المدينة."[1]

إذا كان جدل الصاعد عند أفلاطون يوصل النفس إلى عالم المثل عن طريق أدراك النفس للمعارف العقلية، فإن الجدل الصاعد عند أفلوطين يوصل النفس إلى الواحد عن طريق تدرجها في مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى معتمدة في ذلك على التطهير والزهد عن ملذات الحياة، وإذا كان الجدل النازل عند أفلاطون هو هبوط النفس في الجسد نتيجة لقيامها بجرم فعوقبت بأن حبست في الجسم، فإن الجدل النازل عند أفلوطين هو نزول النفس من الواحد الأول إلى النفس الكلية عبر الوسائط لي تحل في الجسد بعدما تدرك ذاتها وتدرك الواحد تحل في الجسم لتنظم ما بيه من فوضى وحلولها هذا ليس بإرادة اختيار بل بفعل الاضطرار والطبيعة.

أما فيما يتعلق بالصور فنجد أفلوطين يقول عن الصور أنها أعداد عكس أفلاطون الذي يقول أن الصور لها وجودا حقيقي، ثم يختلف معه بعد ذلك فيما يتصل بعدد الصور فمن ناحية عدد الصور يقول أفلوطين أن الصور محدودة لكل عصر بحسب الأفراد والصور لا توجد للأنواع، بل توجد للأفراد، وحينئذ يقال أن الصور عند أفلوطين لا متناهية."[2]

لكن الصور عند أفلوطين محدودة فكل عصرا على حدة، وكما أن أفلاطون يقول بأن لكل شيء صورة في عالم المثل حتى الأشياء القذرة والدنيئة لها صور في عالم المثل أما أفلوطين فينكر ذلك ويجعل الصور التي للموجودات المحسوسة في المرتبة العليا كما أن هذه الصور هي الوجود، لأن الوجود والفكر شيء واحد عند أفلوطين.

"من هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور التي نجدها عند أفلاطون بل نجد تشابها أو اتفاقا بين الصور وبين المحسوسات والاختلاف إنما هو في الرتبة."[3]

لقد أولى أفلاطون اهتمام كبير بمبحث الصور كونها امتداد لعالم المثل، لكن أفلوطين لم يولي الصور أهمية كبيرة بل أولى للنفس الكلية أهمية أكبر كونها مصدر النفوس الجزئية التي تطبع الهيولي بصورها.

أما من ناحية أعم فإن أفلاطون "لم يكن هاربا من عالم الواقع، هائم في عالم المعقولات، كلا كان هاربا مؤقت ليعود مرة أخرى إلى الواقع يصلح من أمره، ويحقق فيه الخير والعدل، أما أفلوطين فإن الظروف السياسية والاجتماعية التي سادت العالم في زمانه مع بداية انهيار الإمبراطورية الرومانية

[1] أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دط، السنة 1965، ص 105.

[2] عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 137.

[3] عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، المرجع السابق، ص 137.

وانتشار الفساد مع كثرة الحروب التي خربت البلاد جعلته يهرب من ذلك العالم الذي فقد الناس الأمل في إصلاحه إلى عالم آخر، إما بالانطواء داخل النفس وإما بالرجاء في حياة أخرى أسعد من الحياة الدنيا."[1]

لذلك نجد أفلوطين يقول بوجود طريقين فإما أن يحصر الإنسان نفسه في داخل نفسه وينطوي عليها ويزهد عن كل مباهج الحياة الدنيا وأن يكون همه هو السعادة في الحياة الآخرة، أو يطلق العنان لنفسه في ممارسة الشهوات والملذات ويحقق سعادته الدنيوية التي في أصلها شقاء ما بعده شقاء لا يدركه الإنسان إلا في الحياة الآخرة، كما كان أفلوطين معاصرا للمسيحية، فتأثر بها وبتعاليمها كما تأثر مذهبه بآراء الفلاسفة المسيحيين الذين ظهروا في الإسكندرية، لكنه لم يتبع الدين المسيحي وفضل أن يكون مثل خلفائه اليونانيين ومثل أستاذه أفلاطون وثنيا .

أما في النفس وخلودها فقد تكلم أفلوطين عن خلود النفس وقدم أدلة جديدة خلاف أدلة أفلاطون التي ذكرها في فيدون، فقال في التاسوعات أن النفس ليست بجرم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائمة، وأن النفس النقية الطاهرة التي لم تدنس بأوساخ البدن هي التي إذا فارقت تعود إلى الجوهر النفسي الأعلى، أما التي تتصل بالبدن وتخضع للشهوات فإذا فارقت لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد."[2]

تتوسط النفس بين العالم المعقول والعالم المحسوس فإذا هي اهتمت بالنظر العقلي اتصلت بالعالم العقل، وإذا انغمست في الشهوات هبطت إلى العالم المحسوس، وبدل الحياة العقلية الصرفة التي ناد بها أفلاطون قال أفلوطين بممارسة العبادات والطقوس وطهارة النفس بالزهد والامتناع عن الشهوات.

كما نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحدا وهو النفس بل قال به مزدوجا ونجده في مواضع كثيرة يتحدث عن نفوس في صيغة الجمع ويقول بوجود عدد كبير جدا من النفوس الجزئية.

أما أفلاطون فرأى أن النفس سجينة في البدن وأن عليها التطهير من نقص المادة من أجل أن تحقق الاتصال مع الخير الأسمى وتعود إلى عالمها لكن النفوس التي تنغمس في لمادة تحل في أجسام أخر، كما قسم أفلاطون النفس إلى قوى شهوانية وغضبية وقوة عاقلة تعلوهما.

رغم تأثر أفلوطين بفلسفة أفلاطون واستقائه لكثير من الأفكار الأفلاطونية ما جعل هناك تشابه وتطابق بين فلسفة الرجلين إلا أن ذلك لم يمنع من وجود نقاط اختلاف كثيرة بكثرة التشابهات بينهم، وذلك إن دل على شيء فإنما يدل على إبداع أفلوطين وحسن فهمه واستخدامه لفلسفة أفلاطون ما جعله يضفي عليها طابعه الصوفي القائم على الإشراق الإلهي

[1] أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص 105.

[2] أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص 110.

مواطن التداخل:

إن عقد مقارنة بين أفلاطون وأفلوطين يفضي بنا إلى ضرورة تحديد مواطن التداخل والتي نعني بها نقاط التقاطع بين الرجلين فمن خلال دراستنا للمعالم الكبرى لتصورات كل من أفلاطون وأفلوطين لمسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد يمكن أن نستخلص الكثير من المضامين الفلسفية الأفلاطونية في مختلف الأفكار التي وردت عند أفلوطين ونذكر منها مصطلح الفيض الذي استخدمه أفلوطين ليبرر كيفية نشوء المتعدد عن الواحد والذي شبهه بشعاع الشمس الذي يفيض على الموجودات بنوره فيكون بإشراقه هذا قد فاض بكماله بطريقة تقوم على التدرج في الترابط بين عناصر الكون من الأعلى إلى الأدنى، أما عند أفلاطون فإننا نجده قد عبر عن مصطلح الفيض بمصطلح أخر أقرب إليه هو الصدور أو الصنع ويستعين هو أيضا بنفس المثال الذي استعان به أفلوطين ليبين كيفية صدور الموجودات عن مثال الخير، حيث شبه أفلاطون الخير بالشمس التي هي إله موجود في السماء يشع بخيره على الموجودات فيكون الخير هو الأب والإله الأول، وبما أن الموجودات لابد لها من موجد منها يتوقف على غيره، وغيره يتوقف على موجود أخر بضرورة، وهذا ما قاله أفلوطين في التدرج التراتبي من أعلى إلى أسفل.

كما إن مفهوم الخير الأعلى عند أفلاطون مرادفا لمفهوم الإله وأن كل الصفات التي يطلقها أفلاطون على الخير الأعلى أو الله لا تحدث كثرة في ذاته لأنه وحدة في كثرة هذا الخير الأعلى يقابل الواحد الأول لدى أفلوطين الذي ينفي عنه كل الصفات ويصفه بالصفات السلبية من أجل أن ينفي عنه الكثرة ويحفظ له الوحدة، لكن الكثرة والثنائية تظهر بمجر فيض الواحد لأول الموجودات وهو العقل الأول ثم تتعدد الكثرة في الموجودات التي تأتي بعده خاصة في العالم المحسوس، وفي المقابل نجد عند أفلاطون أن المثل واحدة وأن صورها في العالم المحسوس هي التي تتعدد وتتكثر فكان الواحد والخير عند كلا منها يرمز إلى الوحدة والثبات وأكمل الصفات.

لقد استخدم كلا منهما اسم واحد بمسميين مختلفين "فالخير الذي يتكلم عنه أفلاطون والواحد الذي يتكلم عنه أفلوطين والجوهر الذي تكلم عنه الأشاعرة، والحق أو الله كما يفهمه المعلمون كلها مستعملة عندهم بمعنى واحد"[1] هذا ما يبين الصلة الوثيقة بين مفهوم الخير الأعلى عند أفلاطون وبين مفهوم الواحد الأول عند أفلوطين وبتالي فأن فهم فلسفة أفلاطون باعتباره أسبق زمنيا شرط أساسي لفهم مختلف المعالم المحدد لفلسفة أفلوطين وفهم الواحد الأفلوطيني باعتبار أن فلسفته امتداد وتوسيع وإعادة فهم وتفسير لفلسفة أفلاطون.

رأى أفلاطون أن مصدر الشر في العالم ما هو إلا نقص في الوجود وأنه نقص في الخير لم يرده الله، بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم فالشر الذي يصيب الإنسان هو نقص في الخير، لكن الإنسان يجهل أنه خير أقل يتعلق بكماله، وفي المقابل يذهب أفلوطين إلى نفس المعنى فيرى أن وجود

[1] مصطفى بن سليمان زادة الحنفي، شرح فصوص الحكم، دار الكتب العالمية، ط2، السنة 2003 ص 6.

الشر في العالم ليس أمرا سلبيا بل هو نافع وضروري من أجل إدراك عالم الخير الذي يمثله الواحد فالعالم الحسي ليس وجودا تلقائيا وعشوائيا يحمل الشر في ذاته بل هو نظام وانسجام وهو خير في جوهره بناء على مصدره الأساسي الذي هو الخير، لذلك فلولا وجود النقص في العالم لما تمكنا من إدراك الكامل في العالم العقلي، لذلك لابد من وجود الشر من أجل معرفة الخير وإدراكه.

كما كانت مسألة وجود الشر في العالم من أهم المسائل التي طرحها معارضو أفلاطون وأفلوطين في انتقادهم لقول الرجلين بفيض الخير الموجود في العالم من الخير الأول أو الواحد الأول فكان من الضروري معرفة مصدر الشر في العالم، لذلك كان تفسيرهما لمسألة الشر تقريبا تفسيرا متطابق، لأنه من المعلوم لدينا أن أفلوطين كان شديد التأثر بأفلاطون لذلك لم يبتعد عنه كثيرا في تفسيره لوجود الشر.

لقد قال أفلاطون بالجدل كمنهج للوصول بالنفس إلى معرفة الحقيقة المطلقة فحدد نوعين من الجدل، الأول هو الجدل الصاعد ويبين من خلالها تدرج النفس في طريقها إلى الخير الأول وانتقالها من المعرفة الحسية التي تعبر عن المعرفة الناقصة التي يجب أن تتجاوزها النفس إلى المعرفة العقلية التي تعد أفضل المعارف وأقدرها على إدراك الخير الذي يتجلى لها في عالم المثل، ثم الجدل النازل وهو هبوط النفس من عالم المثل ومن الخير الأول إلى العالم المادي المحسوس فتحل في الجسد الذي يعتبر سجنا لها بعد جرم قد اقترفته في عالم المثل وهي في حياتها في هذا العالم تتذكر ما كانت عليه وما كانت تعيشه في عالم المثل.

وفي نفس التوجه يذهب أفلوطين إلى القول بالجدل ويقرر هو الأخر طريقين للنفس صاعد ونازل، فيقول أن النفس بتأملها للنفس الكلية التي صدرت منها تصعد من عالم المادة وتتحرر، ثم تدرك النفس أن النفس الكلية تفتقر إلى موجود أخر أسمى منها هو من أوجدها فتتدرج صعودا نحو العقل الأول ثم تدرك النفس بتأملها أن العقل الكلي يفتقر إلى موجود أخر أسمى منه هو من أوجده فتدرج النفس نحو الواحد الأول حتى تتحد معه عن طريق الجذبة الروحية أو الإشراق فيتجلى لها الواحد الأول ويصبح هو هي فتحقق النفس غايتها المنشودة في الحياة، لكن هذا الإتحاد بالواحد لا يكون إلا عندما تتجرد النفس من شرور وملذات العالم المحسوس، وهذه الحالة من الإتحاد لا تحصل لكل الناس بل هي للخاصة منهم، أم عن طريق النزول فهو لا يختلف كثير عن الجل النزل عند أفلاطون حيث يرى أفلوطين أن نفس تنزل من الواحد الأول في أول موجوداته وهو العقل الأول الذي يكون متضمنا كل صور الموجودات، ثم تنزل إلى النفس الكلية التي تحوي في ذاتها الثنائية فتلاحظ النفس الفوضى التي تكون في المادة فتمدها بصور وتعمل على تنظيمها وترتيبها بحيث لا يكون في ذلك إرادة ولا اختير بل بشكل اضطراري صادر عن طبيعة النفس، ولكي تعود النفس إلى طبيعتها وإلى كمالها الأول عليها بتطهير الذي هو التطهر من شرور المادة ونقائصها عن طريق الجدل الصاعد وهكذا تكون دورة النفس بين العالم الحسي والعالم العقلي.

إن الفهم الجيد للجدل الصاعد والنازل عند أفلاطون يجعل من السهل جدا فهم الجدل الصاعد والنازل عند أفلوطين كونها قبس من جدل أفلاطون ومحاكاة لطريقته ولو أن بينهما بعض الاختلافات الجزئية إلى أن الفكرة العامة واحدة والغرض من وضعهما لهذين الطريقين واحد.

اهتم كلا منهما بمصدر الوجود فاجتهد كل منهما في وصفه حيث انتقى له أفلاطون أكمل الصفات وأعلها شرفا فكان الخير الأول ومثال المثل والله، ثم اجتهد أفلوطين في وصف مصدر الوجود فأطلق عليه كل الصفات الكاملة لكن بطريقة السلب فلا كمال دنيوي يشبهه ولا خير أول يفصح عنه بل هو واحد في كل الصفات التي لا يعلمها ولا يمكن للإنسان أن يدركها وانتهى كلا منهما إلى مفهوم واحد عن مصدر الوجود ولو اختلفت التسمية فكان الخير الأول عند أفلاطون والواحد الأول عند أفلوطين.

اتفق كلا مهما على أن المادة هي أخر الموجودات الصادرة عن الواحد ولا يمكن أن يتساوى أخر الموجودات مع أولها في الكمال بل يجب أن ينتهي إلى شيء هو أدنى من المعقولية فيكون خالي من كل صورة لذلك تنتهي المادة إلى الهيولي الغير متعينة ولا تحمل أي صفة لكنها قابلة لأن تتخذ شكلا وصورة عكس الخير والواحد الأول الذي لا يقبل أي صورة كما اعتبر كلا منهما أن المادة هي مصدر النقص والشرور وأن النفس تحل في المادة فتنظمها ولكن النفس يمكن أن تتأثر بنقص المادة وتنساق وراء شهوتها، كما اعتبر كلا منهما أن الواحد أو الخير الأول قد صنع النفس من جوهر بسيط غير مركب ويضيف أفلاطون أنه صنعها من الجوهر الطبيعي البسيط والمنقسم ومزج بين الاثنين فكانت النفس الكلية التي تصدر عنها النفوس الجزئية المتكثرة.

تأثر كلا منهما بالفلسفات الشرقية واليونانية المتقدمة عليهما حيث تأثر أفلاطون بسقراط وتأثر أفلوطين بأفلاطون، الذي يعتبر ذو ثقافة موسوعية في كل المجالات كما تظهر آراؤه الدينية في نزعته الصوفية عندما أثبت أن النفس تهبط من الجسد وأنه سجنها وأنه تعود إلى كمالها عن طريق الجدل الصاعد، كما جعل الإنسان مركبا من عنصرين مختلفين أحدهما يسعى إلى المعرفة والثاني يحول دون المعرفة لأنه مركز الشهوات والأوهام والمخاوف فإذا أرادت النفس أن تصل إلى المعرفة عليها أن تمزق حجب الجسد وتتخلص من عبوديته، وفي ذات السياق ذهب أفلوطين بنزعته الدينية القائمة على التصوف والتي تبرز معالمه في قوله بالإتحاد مع الواحد الأول وإشراق الواحد على الموجودات بكماله، والتي هي معاني صوفية في أصلها اشتهرت بعده عند فلاسفة المسلمين، كما يجع لهذه الطريقة أحكام وصفات فهي لا تحدث للعمة من الناس بل لمن توفرت فيهم الشروط ويقو تلميذه فرفوريوس أن أفلوطين قد حدثت له هذه الجذبة الروحية أربعة مرات في حياته.

لقد كان التصوف نقطة تقاطع بين أفلاطون وأفلوطين من جهة كما كان نقطة تقاطع بين الفلسفة والدين من جهة أخر كون المرحلة التي عاش فيها كل منهم شكلت مرحلة صراع بين الدين والفلسفة وارتياب رجال الدين من الفلسفة، لذلك سعى كل منهم إلى الربط والتوفيق بين الدين والفلسفة فظهر ذالك في تصوفها.

خاتمة:

في الختام نستنتج من خلال هذه المقارنة بين أفلاطون وأفلوطين في مسألة الواحد وصدور المتعدد عنه أن هناك تواصل وامتداد بين الفلسفتين وإن اختلافا في بعض الجزئيات التي تفرضها مرحلة كل واحد منهم فالأول ينتمي إلى العصر الهليني والثاني ينتمي إلى العصر الهلينستي، كما اعتمدا في طرحهما لمسألة الواحد على التصوف الفلسفي كما اعتمدا على وحدة الوجود، حيث انتهى كلا منهما إلى أن الحقيقة لا تكون إلا في الواحدة وأنا الكثرة ليست إلا وهم زائف يمكن اكتشافه وتجاوزه بتجربة روحية باطنية تحددت ملامحها في تصوف فلسفي كشف عن قيمة الإنسان ومعرفته وتمييزه بين الواحد والمتعدد.

الدين كمدخل لنزعة الأنسنة
عند إيمانويل لفيناس.

بغياني فايزة: طالبة دكتوراه*

إشراف: ا.د.عمر مهيبل

مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر

ملخص:

لقد كان الدين مدخلا لإتيقا المسؤولية والإرتهان للآخر عند ايمانويل لفيناس، ليؤسس من خلاله لأنسنة جديدة تختلف في سماتها ومنطلقاتها عن أنسنة الأنوار والتي ارتبطت بمركزية الذات الغربية أي الإنسان الأوروبي وما نجم عن هذا التمركز من أحداث عنف وحرب أدت إلى ظهور خطابات النهايات كنهاية التاريخ وموت الإنسان بعدما أعلن نيتشه موت الاله، من هنا انبعثت فلسفة لفيناس التي كان يأمل من خلالها الى بلورة انسنة ذات أنفاس عبرانية تستلهم أهم مفاهيمها المركزية من الإرث اليهودي الديني والذي وجد فيه الترياق والعلاج لأزمات العصر، وهو دين لا تتحدد ملامحه الا ضمن العلاقة الإتيقية وجها لوجه مع الآخر الشريك في الإنسانية.

الكلمات المفتاحية:

الدين، الأنسنة، الإتيقا، الذات، الآخر.

*فلسفة غربية معاصرة، جامعة الجزائر02

1-مقدمة:

في ظل التحولات التي شهدها العالم المعاصر في الفترة الأخيرة من تطورات علمية تكنولوجية وأحداث عنف كادت أن تقضي على الوجود الإنسي نهائيا من سطح الكرة الأرضية لتحل النزعة الآلية بدلا من النزعة الإنسانية، ونزعة الإلحاد بدلا من الإيمان بسبب الجفاف المفزع داخل المنظومة القيمية للإنسان ما أفقده انسانيته ، يسطع ويبرق سؤال الدين من جديد مثل فتح لجرح كاد أن يندمل وإكتشاف أثر منسي، ربما لكثرة المستنجدين به لما له من قدرة كبيرة على احياء الجانب القيمي المعبر على انسانية الإنسان واضفاء المعنى عل كل الوجود.

صحيح ان الحضارة الغربية المادية استطاعت ان تخطف من الدين قداسته وبريقه لتمنحها للإنسان الغربي المتمركز بقوة وسط الوجود، لكنها لم تستطع اقتلاعه نهائيا من الوجدان لدفعه نحو التقهقر ومن ثم التلاشي، فسرعان ما انكب الفلاسفة الى اعادة وضعه تحت دائرة البحث الفلسفي من جديد لعلهم يجدون فيه الترياق لعصرنا عصر الفراغ على حد تعبير جيل ليبوفتسكي وتلاشي انسنة الإنسان، وفي هذا السياق تندرج اتيقا ايمانويل لفيناس التي تتخذ من الدين أرضية خصبة لتأسيس أنسنة جديدة تختلف في سماتها الأساسية عن انسنة الأنوار الخاصة بالذات المتمركزة حول ذاتها وعليه نطرح الإستشكال التالية: عن أي دين سيحدثنا لفيناس؟ وكيف تشكلت رؤيته النقدية الدينية لمركزية الذات الغربية؟ كيف تلتقي الذات الآخر إتيقيا ومن ثم دينيا؟ وكيف يصبح اللقاء الإتيقي بين الذات والآخر عنوانا للإنسانية ومدخلا للسلام العالمي؟ وكيف سيؤصل لفيناس للمنعرج الحاسم للأنسنة لينقلها من الذات ال الآخر؟ وهل يمكن للإنسانية ان تتعلفى دينيا؟

2-أزمة التمركز حول الذات الغربية:

لقد كانت الفلسفة الغربية المعاصرة منذ بداياتها اليونانية الأولى حسب ايمانويل لفيناس فلسفة ذات بامتياز، فقديما عمل الفلاسفة على البحث فيها بحيث جعل السفسطائيين الإنسان مقياسا للأشياء جميعها وان أعلوا من قيمة الحواس، ثم سقراط الذي قال""اعرف نفسك بنفسك" أين وجه دعوة للإنسان للعودة الى ذاته والغوص في البركة العميقة من نفسه ليكتشفها من جديد، ليعرف أنه كائن عاقل واستثنائي فهو صاحب الأصل الإلهي الخالد لذلك يحق له ان يفتخر بذاته

كمركز لكل الوجود، ومن هنا جعلت الفلسفة الغربية من الذات موضوعا لها على مر العصور إلى غاية الفترة المعاصرة.

و هكذا فإن هذا المفهوم و نقصد مفهوم الإنسان كذات، ظل محاطًا بهالة من القدسية و السمو جعلاه بمنأى عن كل انتقاد[1] وارتياب، وقد بلغت حدة التمركز الغربي حول الذات ذروتها في العصر الحديث مع ديكارت بتخريجه لإشكالية الكوجيطو "الأنا افكر" المستعمر للطبيعة فالذات هنا هي سيدة العالم وبطله البرومثيوسي، فهي الأنا أفكر والوعي والفكر والعقل بل الأنا المتطابقة مع ذاتها والمتماهية معها لأنها غير قادرة في الدخول في مشهد لقاء مع الآخرفاللقاء قد يهز مركزيتها ونرجسيتها.

يقول إيمانويل لفيناس في هذا الصدد وذلك في نص "أثر الآخر La trace de L'autre " :"الأنا هي المماثلةL'identification بامتياز، وهي أصل ظاهرة الهوية نفسها، فهوية الأنا هي ليست مجرد استمرار لهوية ثابتة، أنا أكون- نفسي ليس من خلال علامة صفة أثبت بها نفسي أولا لكي أعرف ذاتي، ولأنه أنا كليا نفسي-أنا إنية-فإنني أستطيع أن أحدد كل موضوع، كل علامة وصفة وكينونة.

هذه المماثلة ليست مجرد بساطة"تكرار" للذات: ال" أ هو أ" المرتبطة بالأنا، هي تكون"أ القلقة من أجل أ" أو " أ الملتذة بواسطة أ" دوما ال"أ المنشدة إلى أ".ان خارج الأنا ترجوا الأنا داخل الحاجة: ذلك أن خارج الأنا يكون من أجلي أنا، فتكرارية الإنية هي إذن أنانية"[2].

لقد اتخذت الفلسفة الغربية لنفسها أنموذجا وهو التمركز حول الذات لكن هذه الأولية للمطابق كانت بدايتها الأولى منذ القدم مع درس سقراط فأنا لا أتلقى أي شيء من الآخرين الا ما هو داخل ذاتي، منبع كل ما هو خالد فأنا أمتلك كل ما يأتي من الخارج"[3]، وهذا ما أستمر بصورة أعمق مع ديكارت وفلسفات الذات المعاصرة ونقصد الفينومينولوجياPhénoménologie مع هوسرل والشخصانية Personnalisme مع ايمانويل مونييه والفلسفة الوجودية Existentialisme مع مارتن هيدغر، هذا الأخير الذي جعل الوجود الأصيل للذات كدازاين لا يتحقق الا من خلال تحملها القلق من الموت لأن الموت هو موتي انا الخاص وفيه تتحقق أقصى درجات الذاتية.

كما اننا نجد أيضا هوسرل قبله اختار الطريق الذي سيسكله؛ وهو انه سوف يسير على خطى فيلسوف الذاتية والعقلانية الأعظم ديكارت، فالفينومينولوجيا الترنسندنتالية هي ضرب من العودة

[1]- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007،، ص ص 21-22.

[2] -Emmanuel Levinas , En découvrant L éxistence avec Husserl et Heidegger, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, librairie philosophique J . Vrin, 2010, 4eme édition., p.187 .

[3] -Emmanuel Levinas, Totalité et infini(Essai sur L'extériorité), Original édition: Martinus Nijhoff, 1 erédition , 1971, p.p.33_34.

إلى الذات والتأمل الذاتي؛ الذي يشترط الانعزال التام والانطواء للإعلاء من قيمة الحياة الروحية للإنسان، لذلك كان فعل التفلسف الحق يشترط حسبه انطلاق الفيلسوف متأملا :"في البداية، كل واحد يريد أن يصبح فيلسوفا، يجب أن يرجع ولو"مرة واحدة إلى حياته" إلى ذاته، ومن داخلها يحاول إسقاط كل العلوم والمعارف التي سلم بها الى ذلك الى الحين، ليحاول اعادة بنائها من جديد"[1] لأن التأمل يشترط الانعزال وهو تعلمه ديكارت من مدرسة اليسوعيين .

وللخروج من هذا المأزق حسب لفيناس أي هذه الفلسفة التي يمكن وصفها كفلسفة إنعزال لانها تجهز على كل غيرية، يقترح علينا العودة الى الجذر الأونطولوجي للعزلة وذلك لتوضيح الطريقة التي من خلالها يمكن تجاوزها[2].

فقد تساءل لفيناس في عنصر عزلة الإنوجادLa solitude de L'exister من كتابه المهم الزمان والآخر Le temps et L'autre، "على ماذا تتأسس حدة العزلة؟ من المألوف القول اننا لا نوجد لوحدنا أبدا، فنحن محاطون بكائنات وأشياء، نقيم معها علاقات . عبر الرؤية واللمس والود والعمل المشترك، نحن مع الآخرين كل هذه العلاقات متعدية : فأنا ألمس الموضوع، وأرى الآخر، لكنني لست الآخر، فأنا وحدي، اذا فالكينونة بداخلي(أي، واقعة أنا موجود)، إنوجادي هو الذي يؤسس العنصر اللازم على الإطلاق، الانوجاد عنصر لا قصدية فيه، ومن دون رابطة _يمكن الموجودات أن تتبادل كل شيء ماعدا الإنوجاد ، الكينونة هي الانعزال من خلال الانوجاد، فأنا موناد بما أنا موجود_وعبر الانوجاد...أكون من دون أبواب ونوافذ"[3]، اذا كل شيء في داخلي بما في ذلك الكينونة، والتي هي غير قابلة للايصال، فهي أكثر ما هو خاص بي وأشد ما هو حميمي مرتبط بذاتي المنعزلة، لذلك كانت علاقتي مع الإنوجاد هي علاقة داخلية بإمتياز ذلك أن العزلة مرادفة لفعل الانوجاد[4] والمواظبة على استمرارية الكينونة.

لذلك فاذا كان تاريخ الفلسفة الغربية عند هيدغر تاريخ نسيان سؤال الكينونة، وعند بول ريكور فيما بعد تاريخ نسيان اشكالية الرمز ذات الأصول الدينية وضياع الانسان ككائن ينتمي الى المقدس، والتاريخ عند جون لوك ماريون هو تاريخ نسيان سؤال الحب في حين أن الفلسفة هي وليدة الحب حيث عرفها القدماء بمحبة الحكمة، فالتاريخ عند ايمانويل لفيناس هو تاريخ نسيان سؤال الآخر أو تاريخ نسيان اضطهاد اليهود كما سيصرح بذلك في كتابه فيما بعد الإتيقا واللانهائي Ethique et infini

[1]-Edmond Husserl, Méditations cartésiennes (Introduction A la phénoménologie), traduit: Gabrielle Peiffer,Emmanuel Levinas , libraire philosophique J. Vrin, 1996, Paris, p.2.

[2]- Emmanuel Levinas, le temps et L'autre, Fata Morgana, 1979 p.p28-30.

[3] -Ibid, p.34.

[4]-Ibid, p.34.

إذ يقول في نص الكلية واللانهائي:"الفلسفة الغربية غالبا ما كانت أونطولوجيا: اختزال الآخر من طرف المطابق وذلك داخل وحدة كلية وهو ما سيضمن تفوق الكينونة.

وذلك في اطار السعي الدؤوب للكائن من اجل المعرفة و الفهم والكفاح أو الحرب La lutte فحتى وان اتى كانط من قبل بمشروع السلام الدائم، فهو لم يكن سلاما مع الآخر ولكن قمعا له ومحاولة لتملكه possession، كان قمعا ونفيا واقصاء لكل آخرية فالأنطولوجيا والتي تحوي ضمنا بقايا الفلسفة السقراطية، كفلسفة أولى كانت فلسفة للقوةpuissance وأيضا للعنف والكفاح والأنانية الموروثة من شخصية سقراط والفلسفة اليونانية[1].

ويستمر لفيناس باستخدام مفاهيم مثل الامبريالية والقوة والعنف والقدرة لوصف الأنطولوجيا كفلسفة أولى والتي هي في نظره مرادفة لفلسفة اللاعدالة L'injustice فقد ضحت بإنسانية الإنسان الآخر لصالح الكلية والشمولية وضحت بالميتافيزيقا لصالح الأونطولوجيا وضحت بالآخر لصالح الذات، الآخر الذي حرمته أن يكون شريكا للذات في مشروع انسان، لذلك كانت أنموذجا لفلسفة الاستبداد والامبريالية بحيث وجدت امتدادها الطبيعي في احكام قبضة التقنية على العالم، الأمر الذي يتوافق مع المبدأ البيولوجي الذي صاغه داورين الصراع من أجل البقاء ومن هنا سوف يصف لفيناس الأنطولوجيا الغربية بالأنطولوجيا الطبيعية الغير شخصية، والتي تصطدم مع الفطرة السليمة للإنسان التي لا تتقوم الا من خلال الرغبة في الآخر وليس التحسس منه[2].

فقد كانت الأنطولوجيا كفاحا مستمرا من أجل المحافظة على استمرارية البقاء ومركزية الذات، فدخول الآخر الى المشهد قد يولد لدي رعبا وخوفا منه ألم يكتب سارتر:" وانطلاقا من تلك الزاوية المظلمة حيث يمكن أن يختبئ إنسان حاضر، واذا ارتعشت لسماعي أي صوت، وإذا كل طقطقة تعلن لي عن نظرة ما، فذلك أصلا لأني في حالة أحس فيها أنني منظورا إليه"[3]، فنظرة الآخر تجعلني مجمدا في العالم، معرضا للخطر والتهديد، لتنتابني رعشة رعب وخوف من الآخر لذلك لما يصف لفيناس فكر الكينونة بالرعب وأيضا السكون.

مثل ذلك السكون الذي يحياه شخص جالس على كرسي في حديقة عامة، أرضها مليئة بالأعشاب والأزهار الجميلة والسماء زرقاء صافية، واذا بشخص آخر يمر، يهز ويسرق سكونه لما يرعبه،

[1] -Emmanuel Levinas, Totalité et Infini,op.cit , p.36-37.

[2] -Ibid, p.p.37-38.

[3] - جان بول سارتر، الكينونة والعدم(بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية)، ترجمة نقولا متيني، مراجعة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009، ص376.

وذلك عندما زلزل داخله وكبل حريته بنظرته، لذلك ما ان يلمحه يدركه أولا كموضوع، ورجل في نفس الوقت، فهو موضوع الى جانب الكراسي، يمارس نوعا من الضغط عليه وعلى الأرض المعشبة من خلال نظرته [1]ف:"ان ظهور عنصر يفكك وحده عالمي المحيط بي، وسط المواضيع المشكلة لهذا العالم، هو ما أدعوه ظهور انسان في عالمي، فالآخر هو أولا هذا الهروب المستمر للأشياء نحو حد أدركه كموضوع موجود على مسافة معينة مني" [2]"و يظيف قائلا:"من تلك الزاوية المظلمة حيث يمكن أن يختبئ انسان حاضر، وإذا ارتعشت لسماعي أي صوت، وإذا كل طقطقة تعلن لي نظرة ما، فذلك لأنني أصلا في حالة احس أنني منظورا اليه"[3].

ومن هنا سوف تفرض ضرورة الهروب من فلسفة الكينونة ومركزية الذات نفسها وذلك عندما رأى لفيناس بأن الأنطولوجيا الهيدغرية قد وجدت تجسيدها العملي مع نازية هتلر وهو ما يوضحه بقوله:" وفي الأخير نتجه الى تأمل الهيتلرية[4] من خلال الهروب L'évasion من تعب الكينونة" fatigue de être" الذي منه تأتي الحاجة الى الهروب besoin L'évasion "[5]، من هذا الفزع والرعب والملل الذي جسده فكر الكينونة لذلك يجب احداث قطيعة مع هذا النوع من الفكر، وهذا ما يصطلح عليه لفيناس اسم التجرد من الكينونةdes-itér-essement [6].

لفيناس والإرث الديني اليهودي:

لفيناس هذه المرة سوف يجد الترياق والعلاج لهذه الأزمة في العودة الى الدين، فهو بالنسبة له ذلك المكبوت الذي بدأ يطفوا على سطح فلسفته، لأن فكره تجذر على ارضية تيولوجية وذلك ما ظهر أثناء إجابته عن سؤال طرحه عليه محاوره فيليب نيمو والمتمثل في:كيف إستطعت التوفيق بين

[1]-مرجع نفسه، 349.

[2]-مرجع نفسه، ص350.

[3]-مرجع نفسه، ص376.

[4]-تجدر الاشارة هنا الى ان لفيناس يجعل من الهتلرية مرادفة لفلسفة الكينونة ككفاح وحرب من اجل الاستمرار في الوجود، والتي كانت في جوهرها حربا وعنفا ضد الآخر.

[5]- Emmanuel Levinas, Quelque réflections sur la philosophie de L Hitlérisme , suivi d un essai de Miguel Abensour, Editions Payot & Rivages, Paris, 1997 , p.p.111-112.

[6] -وهذا ما أشار له مصطفى كمال فرحات الباحث التونسي تلميذ ايمانويل لفيناس، في مقال له بعنوان صروف الكينونة بين لفيناص وهيدغر حرب الاطيقا ضد الأنطولوجيا، وردت ضمن:حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، مج1، ديسمبر 2006، منشورات دار المعلمين ودار سحر للنشر ص 36.

نمطين من الفكر؛ التوراتي والفلسفي؟[1] وقد أجابه لفيناس ب:"أنا لم أتحدث عن "التوفيق" أو"الإنسجام" بين التقليدين، لكن ان وجد وفاق، ذلك ربما يرجع الى ان كل فكر فلسفي يستند الى تجارب ما قبل-فلسفية pré-philosophique وقراءة التوراة تنتمي بالنسبة لي، الى هذه التجارب المؤسسة ، فهي بالتأكيد لعبت دورا أساسيا-وفي جانب كبير منها دون أدنى شك-في طريقتي الفلسفية في التفكير"[2] وهذا ما سوف يبرر فيما بعد عنونته لمؤلفاته الأساسية، **بأربع قراءات تلمودية Quatre lectures Telmdique** الذي نشر سنة1964م و **قراءات تلمودية جديدة Nouvelles lectures Telmudiques** و **كتاب الحرية الصعبة Difficile liberté** في سنة1963م، وهي عناوين توضح لنات الصلة الحميمية بين لفيناس وروحانية التلمود والتي وجد فيها عزاءا للرد على تمادي حضارة الغرب المادية في الوجود.

كما ان لفيناس كان يعيش مشتتا بين بيئات مختلفة، ما بين مجتمع اوتشوني وبولوني وروسي وليتواني، حيث كانت ليتوانيا مركزا للأبحاث والدراسات التلمودية، فهو ينتمي الى اليهودية النامية قرب غاوون فيلنا Gaon de Vilna التابعة للياهو بن شلومو زلمان [*] Sh.Zalman، المؤول الذي حاول تجاوز اليهودية الربانية من خلال اعتماده على التأويل في التعامل مع النص المقدس، فمدخل التوراة في نظره هو التأويل أو الفيلولوجيا، للبحث عن المعنى الخفي الذي يختبئ خلف الظاهر، بحيث كان هذا الأخير ملما بالعلوم، فقد اطلع على الرياضيات وعلم الفلك وعلم التشريح، و كذا الفلسفة اليونانية العريقة، فكان من الطبيعي أن ينموا لديه حس نقدي في التعامل مع النصوص الدينية، فالرهان من تأويل التلمود هو اعادة قراءة النص بالاستناد الى العقل لا على أي سلطة أخرى.[3]

---

[1] - Emmanuel Levinas, Ethique et infini(dialogue avec Philippe Nemo),Libraire Arthème et Rdio –France,1982, p.13.

[2] -Ibid, .p.14-15.

[*] الياهو بن شلومو زلمان وهو فقيه فلنا ولد سنة1797م وتوفي سنة 1720م ، ويدعى ايضا ب"فقيه فيلنا"هو من اهم علماء ومفسرين التلمود، ولد في ليتوانيا واطلع على مختلف العلوم منذ صغره، كما انه انتقل في الفترة الممتدة من 1740الى 1745 بين العديد من التجمعات اليهودية من بولندا الى المانيا واستقر بفلينا اين انشأ مدرسة تلمودية "عليا ياشيفا"، وقد رفض منصب الحاخام وعاش في عزلة تامة،ويعتبر من اشهر علماء التلمود عند اليهود، وقد ازدادت سلطته عندما قاد معارضي فكرة الحسيدية في ليتوانيا ونجح في الحد من انتشارها، وعرف بزعيم المعارضين، وشهرته ترجع الى تجديد الدراسات التلمودية من الداخل، من خلال سعيه لبلوغ معنى عقلي مباشر للنص، وقد ترك عددا هائلا من المخطوطات والتعليقات على العهد القديم والمشناه والتلمودين البابلي والأورشليمي، وعلق على ادب المدراش وكتب القبالاة. عمر أمين، التلمود (المرجعية اليهودية للتشريعات الدينية والإجتماعية)، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، ص ص 47-48

[3] -Marie_Anne Lescourret, Homo philosophicos, Levinas de L'être à L'autre, sous la coordination de Joelle Hansel, press Universitaires de France, Paris,1er édition, 2006 ,p.23.

كذلك كان للمؤول اليهودي حاييم دوفولوزين C.D.Volzen والذي كان قارئا ممتازا للقبالة kabbalahتأثير كبير في فكره ، فقد أكد دوفولوزين مسؤولية الإنسان نحو الإنسان الآخر المكتوبة في التوراة والتي تعتبر جوهر الحكمة اليهودية، والإنسان يجب ان لا يتصنع البلادة واللامبالاة تجاه ما يحدث في العالم بحيث يجب أن يتحمل مسؤوليته في الوجود ليوسع من دائرة معارفه، ففولوزين يعبر عن الجانب العاطفي في اليهودية الأصولية وهو ما سيترك تأثيرا كبيرا على لفيناس، عندما بث فيه الروح النقدية في تعامله مع النصوص المقدسة أو الدنيوية، وستظهر في سعي لفيناس الى خلع الأساطير للبحث عن الطيبة الأصلية الموجودة في الانسان خلف هذا الرعب الموجود في العالم[1].

لو تسألنا هنا كيف نكتشف هذه الطيبة الأصيلة؟ لأجابنا لفيناس بأنه يمكن العثور عليها من خلال فعل الصنع Laeuvre والذي هو مفهوم استعاره من وجودية غابرييل مارسيل المسيحية وفلسفة مارتن بابر الحوارية اليهودية، وهو كل ما يحيلني الى عالم غريب لا يمكن أن تستحيل آخريته الى فكرتي فلفيناس لا يريد أن يثبت بأن الكينونة متماهية أو متماثلة مع ذاتها[2].

ففعل الصنع هو حركة هروب وخروج المطابق نحو الآخر كما أنه فعل ليس له ثمن وتكلفة واستحقاقات وهو أيضا ليس عدمية خالصة، لان الانسان العدمي هو الذي يطالب باستحقاق ذلك أن فعل الصنع هو علاقة مع الآخر الذي ندركه ولا نستطيع الإمساك به أي دون أن يبدوا كمقبوض عليه، انه بمثابة مواجهة بين البداية والنهاية، كما انه لا يتحقق الا من خلال الترقب والصبر وعندما يبلغ أقصى درجاته يصبح يأخذ معنى ان يتوقف الإنسان على أن يكون معاصرا لمآله [3]، لأنه يفتتح مستقبلا من نوع خاص.

فالمستقبل الذي يفتتحه فعل الصنع يتحدد بلا مبالاة ازاء موتي أنا الخاص لأنه الكينونة –من-أجل- ما-بعد -موتي L être-pour-l au delà-de-ma-mort، فالصبر لا يكون بالنسبة للإنسان أن يخدع جوده بإنعطائه لزمن خلود شخصي، للعبور لزمن بلا أنا وذلك لن يتم الا من خلال اعادة تحديد العالم كعالم بلا أنا كزمان وراء أفق زماني أنا وهو ما يصطلح عليه لفيناس اسم أخروية

[1]-Marie_Anne Lescourret, Homo philosophicos, Levinas de L'être à L'autre,o.p.cit p.p.23.24.

[2] -Emmanuel Levinas, En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, op.,cit, p.266.

[3] -Ibid, p.267

Escgatologie دون أمل في الذات، لأصبح من أجل زمن يكون بدوني أنا، انه زمن بعد زمني للمرور الى ماوراء الكينونة ، وذلك لكي أكون من أجل ما بعد موتي فيصبح المستقبل قاعدة للحاضر[1].

للعبور الى زمن آخر يختلف عن زمن الأنا أو بعبارة أدق يختلف عن زمن الكينونة، وما يجعل فعل العبور ممكننا ومتحققا يمكن أن نطرح عليه اسم الخلود أو الأبديةéternité فأن أكون- من أجل- الموت لعلني أكون- من أجل ما هو- بعدي، عبور لما هو بعدي لا يمكن ان يتحقق الا من خلال التضحية، فالعمل المناسب للمطابق هو أن يتحرك في حركة دون عودة تجاه الآخر بالاستناد الى الإتيقا نفسها[2]

كتجربة يتعذر رفضها ومرتبطة بصورة وثيقة، بعلاقة وجه لوجه Le Face à face للبشر في المجتمع، وبهذه الطريق يمكن ان تكون العلاقات أخلاقية وليست أونطولوجية لتنزاح الأونطولوجيا عن مركزها باعتبارها فلسفة أولى وتأخذ الإتيقا محلها[3]، فذا كان مارتن هيدغر يمنح امتيازا وأولوية لأونطولوجيا الدزاين، فان لفيناس يمنح امتيازا لايتيقا الغيرية التي يمكن ان تضفي على الوجود معنى [4] وذلك أثناء انفتاح الذات في مشهد اللقاء على الآخر.

ففلسفة لفيناس هي فلسفة لقاء Rencontre فحسبه لا توجد انا لوحدها بل توجد الأنا مع الأنت ووجود الأنا يفترض وجود الأنت، ليصبح العالم مجالا للقاء الآخر المختلف عن الأنا، فلفيناس يتفق مع مارتن بابر الذي دشن الملامح لفلسفة اللقاء والحوار حول وجود نوعين من التفلسف، وهما تفلسف كلياني يرتكز على الفهم والسيطرة والتملك وآخر منفتح على الآخر المختلف، وهو لقاء أكثر منه تفكيرا يعلي من قيمة العلاقة بين الأنا والأنت[5].

لذلك نجد لفيناس قد أعلن حربا شعواء على فكر الكينونة، وذلك للتأسيس للقاء الاتيقي، الذي يبدأ بحركة دون عودة لمركز تتحدد كانفصال لذلك لن نجد لفيناس قد ألف كتابا كاملا تحت عنوان إنسانية الإنسان الآخر **L humanisme de l'autre home** انه الانسان الآخر الذي له اقتدار ازاحة الذات عن مركزها ليهز سجن نرجسيتها.

---

[1]- Ibid, p.p.267-268.

[2]- Ibid, p268.

[3] -Emmanuel Levinas, Ethique et infini, op.cit, p.71.

[4] -Jean-Luc Marion, , Figures de la phénoménologie(Husserl, Heideggar, Levinas, Henry, Derrida), Libraire philosophique J. Vrin, Paris, 2012,p .76.

[5] -رشيد بوطيب، نقد الحريَّة، (مدخل الى امانويل ليفيناس)، تقديم أكسل هونيث، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر العاصمة، 2019 ، ص26.

لذلك عالم الاجتماع الفرنسي الان تورين A.Tourin وأثناء تقديمه دراسة تحليلية نقدية لاتيقا لفيناس في كتابه نقد الحداثة، نجده يصف لفيناس بفيلسوف التحرر أكثر من أن يكون فيلسوف العلاقة، فالانسان عند لفيناس لكي يتجنب العلاقات الملوثة بالسلطة، ولكي يحمي غيرية الآخر الأصيلة اخذ لفيناس عن هوسرل مبدأ ان الوعي هو دائما وعي بشيء ما، ليحوله الى وعي بأحد ما، وهو ما يحرر الآخر من النزعة الفردانية وأيضا الجماعية، ليضع الاتيقا والتعامل مع الآخر في اصل الفلسفة[1]، ليتحرر الآخر من سجن الكلية والشمولية وتتحرر الذات معه من سجن عزلتها .

كما ان الرهان اللفيناسي تمحور خول تحويل مبادئه الاتيقية الى قواعد مؤسساتية، لذلك كانت له جرأة مواجهة سلطة الكوجيطو المستعمر للطبيعة والذي يفرض نموذجا موحدا للهوية فيؤكد على **الإختلاف**، فهو يقف ضد كل تنميط واختزال المجتمع لحشد، اذ يجب الترحيب واحترام الآخر الغريب، فالمثير للحزن والأسف هو أن الشمولية تسللت الى العقول والضمائر فصمت الآذان عن الأخوة ونداء الشريك في الانسانية[2]، لكن مع لفيناس سنسمع صوت وكلمة الآخر المنسي والمهمش بل المضطهد، فقد استطاع ان يحدث في تاريخ الفلسفة الغربية منعرجا حاسما(مركزية الآخر) يضاهي المنعرج الذي أحدثه ديكارت(مركزية الذات) وبقلبه، ذلك ان العلاقة مع الآخر هي علاقة مع من يتعذر ابتلاعه واختزاله.

وهذه العلاقة يغذيها التوق L'aspiration والانتظارL'attente توق ورغبة غير قابلة للإشباع[3]، فالرغبة عند لفيناس تقترب في تعريفها من تلك الرغبة التي تحدث عنها بول فاليري P.Valéry في "ترانيم الأعمدة Cantique des Colonnes"، الرغبة الخالية من النقصان أو الخطأ، وهو يشير دون شك الى تحليلات افلاطون للذة الخالصةplaisirs purs من كل منفعة، فالرغبة هنا رغبة في الآخر الذي لا يكون عدوا مثلما اعتقد هوبز وأيضا هيغل، وليس مجرد مضاف الى الذات كما كان سائدا في المأدبة عند افلاطون[4]، بل أخا وقريبا وشريكا في الانسانية.

والانطلاق نحوه يكون في حركة تخرج الأنا من تماهيها مع ذاتها باتجاه الغير، فهي حركة وحفر مستمر وجوع لا يغذيه الا الوصل والاتصال، جوع لا يمتلئ ابدا في هذا الحفر المستمر والمتجدد ينشد دائما ما وراء افق العالم، فالرغبة لها طبيعة ميتافيزيقية، تنشد آخرا مختلف على الأنا باطلاق، الذي

[1] -الان تورين، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص229.

[2] -مرجع نفسه، ص229.

[3] -Emmanuel Levinas, Le temps et Lautre, o p .,cit, p.p.10-14.

[4] - Emmanuel Levinas, Humanisme de L'autre homme, Fata morgana, 1972 , p .p.63-64.

هو الغائب المفقود الذي نتوق للقائه، لذلك كانت الرغبة حفر لانهائي ما يجعلها اكثر كثافة واستمرارية،[1] فهي بمثابة حنين لما يتعذر الامساك به، كحنين وتوق المتصوف الزاهد الذي لا يشبع ولا يضمحل، للقاء محبوبه أي الهه، وهنا يمكن ان نتخذ مفهوم الشوق لابن عربي والذي خصه بتأملات كثيرة في كتابه ترجمان الشوق كمرادف لمفهوم الرغبة اللفيناسي.

3-نزعة الأنسنة كإرتهان للآخر:

انه لقاء يتم انطلاقا من الوجه الإنساني الذي يؤسس للعلاقة الإتيقية مع الآخر، لذلك جعله لفيناس المفهوم المحوري والذي تردفه المفاهيم الأخرى في اتيقا الغيرية عنده، فمن خلاله التقي واواجه واستقبل الآخر أي انفتح عليه وهو ما يؤكده بقوله:" تجلي manifestation الوجه هو الخطاب الأول، ذلك أن الكلام هو قبل كل شيء طريقة في القدوم ما وراء المظهر، ما وراء الشكل انفتاح داخل الانفتاح".[2] ، فمن خلال الوجه يلتقي الآخر وجها لوجه مع الذات لتتمكن من التحرر من نرجسيتها فهو اساس كل تواشج حميمي بين الذات والآخر.

كما انه هو ما يتعذر عن الاختزال والتوجه نحوه يستلزم الاتيقا في المقام الأول والأخير، لذلك وحسب لفيناس ليس بالامكان ان نتحدث عن فينومينولوجيا للوجه، على أساس ان الفينومينولوجيا تقوم على وصف الظاهرة، في حين ان الوجه هنا هو ما يتعذر عن الوصف، فجلد الوجه هو الأكثر عريا la plus nue بل عريا محتشماnudité décente و الأكثر نقاءا la plus dénuée وفقرا فهو يحمل فقرا اساسياpeuverté essentielle كما انه أكثر عرضة للتهديد والخطر وذلك في عريه دون دفاع، وكأنه يدعونا لممارس العنف وفي الآن يمنعنا من القتل[3]، انه الضعف والهشاشة والفقر لأنه وجه الأرملة veuve واليتيم l'orphelin والغريبl'étranger الذي تواجهه الأنا كآخر منفصلا عنها، حيث تجمعهما علاقة قرب وليس تماثل وانصهار في المجتمع الذي يشكل المشترك بينهما[4].

[1] - Rodolphe Clain , François-David Sebbah, le vocabulaire de Lévinas, Ellipses Edition Markering S.A ,2002 , p.11.

[2] - Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,op.cit, p.271.

[3] -Emmanuel Levinas, Ethique et infini, op.,cit, p.p.79-80.

[4] -Emmanuel Levinas, De L'existence à L'existant, op.,cit, p.138.

زيارة الوجه تكون في عرائه الذي هو تجرد من الصورة الخاصة، عراء في ذاته فعراء الوجه هو تعريه من كل زخرف ثقافي وغفران ايضا، فالوجه يخترق العالم اي عالمنا الخاص انطلاقا من مجال غريب، ودلالته تظهر في تجرده من سياق ثقافي، لأن الآخر باطلاق يأتي لزيارة الآخر انطلاقا من الوجه[1]

وفي هذا الصدد يقول لفيناس:"الوجه يكون دلالة، دلالة دون سياق. اذ اريد ان اقول من خلال ذلك بأن الآخر في استقامة وجهه، ليس شخصا في سياق. أحيانا يكون هذا الشخص: استاذا في السوربون، نائبا للرئيس في مجلس الدولة، ابن شخص ما، كل ما يوجد في جواز السفر، كيفية اللباس والظهور، كل دلالة في دلالة في المعنى العادي للعبارة في علاقة مع السياق: معنى اي شيء يرتبط بعلاقة مع شيء آخر.هنا، على العكس من ذلك، الوجه له معنى مستقل" .[2]

اذ له معنى خلف الصفات الفيزيولوجية للوجه بمثابة كلام وراء الشكل يأتي في صورة اثر Trace في صورة نداء يمنعني ان أضل أصما ازاءه او امتنع على ان اكون مسؤولا عن بؤسه، فللوجه امر بل وصية، تضع الوعي موضع سؤال من طرف الوجه[3]، يأمرني في تعاليه، انه الماضي السحيق، الأنارخيا او الما قبل اصلي انه الأمر الذي يأتي انطلاقا من وجه الآخر، يستفز وعيي وماهيتي وحضوري وحريتي، ففي اول اقترابه يضع ذاتي موضع سؤال بل اتهام، كسيد او قاضي يحاكمني[4]

ففي وجه اليتيم والأرملة والغريب إفصاح عن لغز، انه نداء تحريم فعل القتل أي العنف المتمثل في الكلمة الأولى" لا تقتل أبدا tu ne commettras pas demeurte"[5]، فالوجه في النهاية هو وجه سيد العدالة.

فحظور الله في الوجه كفيل بأن يحدث هزة هائلة داخل الأنا ليسائل الوعي والذي هو في الآن مساءلة للحرية المتوحشة بل الساذجة لاستقبال الآخر باطلاق الذي يتجلى في الوجه الذي يناديني ويأمرني في عريه، والذي يلزم الأنا على تقديم اجابة عليه حيث تأخذ شكل تضامن ومسؤولية دون حدود infiniment responsabilité نحو الآخر لتتولى مهمة افراغ الأنا من امبرياليته[6]،

[1] -Emmanuel Levinas, Humanisme de l'autre homme, op.,cit,p.68.

[2] -Emmanuel Levinas, Ethique et infini, op.cit, p.p.80-81 .

[3] -Emmanuel Levinas, humanisme de lautre homme , op.cit, p.p.68-68.

[4] -Emmanuel Levinas, Autremrnt Qu Etre ou Au-Dela Lessence, Autrement Qui Etre ou Au_Dela de L'essence, original édition : Martinus Nijhoff,1978 ,p.27.

[5] -Emmanuel Levinas, Totalité et infini,op.cit., 1971, p.217.

[6] -Emmanuel Levinas, Humanisme de L'autre homme, op.,cit.,p.69-70.

للذهاب الى الماوراء وراء العالم وراء كل انكشاف، مثل الواحد LUn في فرضية بارمانيدس الأولى، الواحد المتعالي على كل معرفة رمزية او دلالية فلا هو متشابه ولا هو غير متشابه، كما انه ليس هو مطابق ولا هو غير مطابق، مثلما وصف افلاطون الواحد بإبعاده عن كل تجل لأن عراء الوجه يحدث قطيعة مع الزمن لا تندمل، بحيث يزعج نظام المحايثة، فهو يتجه صوب الكائنات لكن لا يتماهى معها وغرائبيته تكمن في المكان الذي يأتي ويتوارى منه [1]، انه اله يتجاوز اقتدارات العقل.

فمع لفيناس يجب ان نتحدث عن اله وراء البداهة العقلانية الهوية الخاصة بالوعي، حيث يتعالى الاله انه اله ابراهيم Abraham واسحاقIsaac ويعقوبJacob ، انه ليس اله الفلسفة اذ لا ينص عليه خطاب العقلانية والانطولوجيا الكتاب المقدس الانجيل لطالما حدثنا عن اله في وعينا وشعورنا[2]، يكفي ان نعود حسب اغسطين والاكويني الى دواخلنا، الى مملكة الذات لكتشف الاله والحقيقة الكامنة داخل كل واحد منا، ان لفيناس يريد ان ياخذنا بعيدا عن ارض اللوغوس الأرض اليونانية التي تجهز على كل غيرية، الي ارض ابراهيم واسحاق ويعقوب منبع النور والكلام الإلهي.

وهو ما ورد في المزامير Psaumes(17-96) عن الاله يهوه الذي انعطف ونزل:"اعذرني يهوه، للطفك وكرمك؛ في رحمتك العظيمة، تنعطف –انت بإتجاهي أنا"[3]، يهوه ليس اله المثل المعلق في السماء.

فيهوه قد حطم السماوات ونزل لأنه ارحم الراحمين، والذي رأى معاناة شعبه شعب اسرائيل peuple d'Israël ليأتي مثل ضل عابر ليخدم البشر حيث ارتبط اسمه بعهد جديد للاله النازل والتضحية ، نزل نحو الإنسان ليخدم البشر فهو من يسأل ان نحب العدو الى حد الصديق، ويربط حبه على قدم المساواة للجار الذي يقود الى حب الله، فهو المنبع اليهودي-المسيحي لثقافة الغربية كما يقول لفيناس، الذي يقوم على تأكيد الرابط الحيوي بين مسؤولية الذات والآخر.[4]

لا يمكن ان نفهم الغير عند لفيناس الى بالاستناد الى ترسانته المفاهيمية وهي الأثر والله والحب والمسؤولية الى حد الارتهان، فمن خلال الارتهان والتضحية بالحياة من اجل الفناء في سبيل الآخر، يتحقق الحب في اجمل صوره، فالحب عند لفيناس حب دون شبق وشهوة فهو ليس مثل الحب

[1] - Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p.p.275-276 .

[2] - Emmanuel Levinas,D Dieu qui vient a l'idée, Libraire philosophie, J .Vrin, second Edition, 1986 p.p.96-97.

[3] - Jean-Marc Narbone, De L'au-Delà de L'être" A L"Autrement ou Etre" :le tournant Lévinissein, 2006,1n°25,p.74.

[4] -Ibid, p.p.74-75.

الايروسي الذي يجعل الذات والآخر يعيشان انانية مشتركة حيث يهدف كل واحد منهما الى امتلاك الآخر، بل هو حب مقدس انه محبة يقوم على التضحية والفناء في سبيل المعشوق.

فهو حب يختلف عن حب الفلسفة اليونانية"محبة الحكمة" تتأسس أولا على المعرفة، بل حب ينشد ماوراء المعرفة والحكمة اليونانية، عندما يأمل ان تصبح الفلسفة "حكمة حب" او حب الحب، حكمة لا تتحدد الا كعلامة مرتسمة على وجه الإنسان الآخر تشع نورا وتألقا، تدعوا لحب الغريب في غرائبيته، انه نداء القداسة والأخوة المجانية، والشريك في الانسانية ينشد مجتمعا عادلا يتحقق فيه السلام والعدل[1]، بشكل مجازي ينزل الاله في الوجه ليلزم الأنا بحب الغريب الذي لا أرض ولا وطن له، فوجه الغير يتعين فيه الاله، لذلك يلزم على الذات الانسانية ان تحب الذات الالهية، حبا جوانيا روحيا.

[1] - Emmanuel Levinas, Totalité et infini, op.cit.,p.p .4-5.

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث نستخلص جملة من النتائج يمكن رصدها في النقاط التالية:

-اذن لقد كان الدين اليهودي هو الأرضية الخصبة التي تأسست عليها كل فلسفة لفيناس ونزعة الأنسنة عنده، والتي لا تتحدد ملامحها الا ضمن افق العلاقة الإتيقية مع الآخر وجه لوجه للتأسيس لنوع من التتذاوت الكريم الذي يقوم على الحب والتواصل والإحترام والطيبة.

-العلاقة مع الآخر المختلف عن الذات تحكمها الرغبة التي لا تشبع ولا ترتوي ولا تنطفئ، تختلف الرغبة هنا عن الحاجة التي يشترك فيها الانسان مع الحيوان كالحاجة الى الغذاء لحفظ البقاء والاستمرار وهي على ما يبدوا ميزة فلسفة الكينونة، لذلك كانت الرغبة هي المفهموم الذي يليق بالانسان كإنسان، والذي يعول عليه لفيناس للتأسيس للعلاقة الإتيقية بين الذات والآخر.

-ان التعبير الذي ينير الوجه كسيد يأمرني في فقره وجوعه وعريه لا يمكنني ان اضل اصما تجاه ندائه، لانه لا أحد غيري يمكنه ان يجيب على ندائه وسؤاله والذي يجبر الأنا على تقديم تأويل اتيقي له، فكل ملامحه تنطق بالأمر الإلهي"لا تقتل أبدا" والذي يحرم فعل العنف والقتل .

-الإنسان الآخر هو طريق الأنا نحو الآخر بإطلاق أي الله الذي يسبق الذات والتجربة والعالم، حيث عظمته لا تظهر الا في الوجه الذي يتجلى فيه القبلي والتعالي، اذ يؤثر علي بسوط عنيف وممتلئ ليفرض نفسه كآمر وسيد وامبراطور في لقاء وجه لوجه، يستحوذ علي ويستجوبني فهو السيد الآمر في صراحة ووحشية وتضرع وحميمية.

- الأمر الالهي الآتي من الوجه المحرم للقتل والعنف يطالب الذات بحسن استقبال الآخر ليكون اللقاء الإتيقي دون عنف، بحيث يسائل حريتي من خلال تحميلي مسؤولية غير مشروطة نحو الآخر لتحقيق العدل ومن ثم تأسيس للسلم انطلاقا من خطاب الوجه فالحرب تفترض السلم.

- ان القضية الأساسية والتي يدافع عنها لفيناس تتمثل في كيفية اظهار أن الزمن ليس مجرد أفق أنطولوجي لكينونة الكائن بل كنمط لمرور لما وراء الكينونة، من خلال تحليل العلاقة مع الآخر التي تأخذ اشكال اجتماعية متعددة ضمن علاقات ايروسية érotisme وابوة Paternité ومسؤولية responsabilité لأن كل آخر هو طريقي نحو التعالي الغير قابل للمماثلة.

- ان العلاقة مع الآخر بإطلاق كفيلة بأن تخفف من حدة العنف الذي ملأ العالم، من خلال امتثال الذات للالزام الآتي من الوجه، في شكل مقاومة ومعارضة سلمية للعنف الناجم عن التمركز حول الذات، وهي مقاومة ذات بعد اتيقي تنشد المرور الى ما وراء العنف والذات نحوpaix السلم .

قائمة المصادر والمراجع:

1-قائمة المصادر:

أ-باللسان الفرنسي:

-Emmanuel Levinas,D Dieu qui vient a l'idée, Libraire philosophie, J .Vrin, second Edition .

-Emmanuel Levinas, Autremrnt Qu Etre ou Au-Dela Lessence, Autrement Qui Etre ou Au_Dela de L'essence, original édition : Martinus Nijhoff,1978

Emmanuel Levinas, Humanisme de L'autre homme, Fata morgana,1972.-

- Emmanuel Levinas, Ethique et infini(dialogue avec Philippe Nemo),Libraire Arthème et Rdio –France,1982.

-Emmanuel Levinas, Quelque réflections sur la philosophie de L Hitlérisme , suivi d un essai de Miguel Abensour, Editions Payot & Rivages, Paris, 1997.

.Emmanuel Levinas, le temps et L'autre, Fata Morgana, 1979 -

-Emmanuel Levinas , En découvrant L éxistence avec Husserl et Heidegger, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, 2010, 4eme édition., p.187 . .librairie philosophique J

-Emmanuel Levinas, Totalité et infini(Essai sur L'extériorité), Original édition: Martinus Nijhoff, 1 eredition , 1971

2-قائمة المراجع:

أ-باللسان الفرنسي:

Edmond Husserl, Méditations cartésiennes (Introduction A la phénoménologie), - .traduit: Gabrielle Peiffer,Emmanuel Levinas , libraire philosophique J. Vrin, 1996, Paris

- Jean-Luc Marion, , Figures de la phénoménologie(Husserl, Heideggar, Levinas, Henry, Derrida), Libraire philosophique J. Vrin, Paris, 2012.

le tournant : "Autrement ou Etre" A L"- Jean-Marc Narbone, De L'au-Delà de L'être 25.ْLévinissein, 2006,1n

- Marie_Anne Lescourret, Homo philosophicos, Levinas de L'être à L'autre, sous la coordination de Joelle Hansel, press Universitaires de France, Paris,1er édition, 2006.

ب-باللسان العربي:

- جان بول سارتر، الكينونة والعدم(بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية)، ترجمة نقولا متيني، مراجعة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009.

- رشيد بوطيب، نقد الحريَّة، (مدخل الى امانويل ليفيناس)، تقديم أكسل هونيث، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر العاصمة، 2019 .

- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007.

3-قائمة المعاجم والموسوعات:

أ-باللسان الفرنسي:

-Rodolphe Clain , François-David Sebbah, le vocabulaire de Lévinas, Ellipses Edition Markering S.A ,2002.

جون بول سارتر
و التأسيس الفينومينولوجي للأنطولوجيا

حلوز جيلالي
مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها
جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان.الجزائر

الملخص:

جل الكتابات و خاصة منها العربية تنظر إلى سارتر الأديب سارتر الملتزم بقضايا السلم و الحرية في العالم ،سارتر الروائي الذي ملأ أركان الأرض بكتاباته الروائية و المسرحية، إلا أن سارتر فيلسوف انفصالي و كاتب و مثقف ساهم في كل الميادين المطروقة في عصره، وعلى اثر ذلك غيب سارتر و تم تجاهله في كثير من المحطات كونه فيلسوفا من جهة و الأكثر من ذلك كونه فينومينولوجيا بامتياز من جهة ثانية فأين تكمن فينومينولوجيته ؟ وهل يعد نسخة هوسرلية أخرى ؟ وإن كان غير ذلك فما مدى وجاهة وأصالة الفينومينولوجيا السارترية؟ وما موقع الفينومينولوجيا السارترية بين الهيدغيرية من جهة و الهوسرلية من جهة ثانية؟

مدخل:

لقد طبع التلقي العربي لأعمال سارتر [1] بصبغة إيديولوجية حالت دون الوقوف على الأبعاد الفلسفية لأعماله وذلك لاعتبارات ظرفية فرضتها تداعيات العصر أنذاك ، و على إثر ذلك غيب سارتر وتم تجاهله في كثير من المحطات كونه فيلسوفا من جهة و الأكثر من ذلك كونه فينومينولوجيا بامتياز من جهة أخرى .

إن التسليم بفينومينولوجية سارتر هو ما دعانا لاستدعائه قارئا ومحاورا لرموز الفينومينولوجيا في ألمانيا حتى نتمكن من دحض تلك اللغة الايديولوجية التي اصطبغت بها أعماله في المحيط العربي و إعادة قراءة سارتر من جديد.

لقد كان تلقي سارتر للفينومينولوجيا متاخرا مقارنة بليفيناس و مرلوبونتي ، فإذا كان ليفيناس هو السباق لإدخال الفينومينولوجيا إلى فرنسا فإن سارتر بشهادة مرلوبونتي كان له واسع الفضل في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل و هيدغر في فرنسا ، فعلى إثر ذلك اللقاء الذي جمع سارتر بريمون آرون (1905 – 1983) عالم الاجتماع الفرنسي [2] ، حيث أشار إليه هذا الأخير بالفينومينولوجيا ونصحه بها كحل يرأب هذا الصراع الذي بداخله على اعتبار أنها أي الفينومينولوجيا تؤكد على سيادة

---

[1]/ بالعودة إلى طفولة سارتر نجده عاش حياتا قاسية ولدت لديه روح التمرد على واقعه ، ففي سن 19يقع بين يدي سارتر كتاب " محاولة في معطيات الوعي المباشر" (Essai sur les données immédiates de la consciences) لبرغسون وذلك سنة 1924هذا الالتقاء جعل سارتر ينجذب و لأول مرة نحو الفلسفة و دفع به لأن يختار الفلسفة كتخصص له عندما التحق بمدرسة المعلمين العليا ENS لأنه وجد في هذا الكتاب ما كان يعبر عن أحاسيسه واحتياجاته حيث قال في هذا الشأن :" وجدت في هذا المجلد وصفا لما كنت اعتقده حياتي النفسية"[1] و سر اهتمامه هذا بالوعي هو أنه كان في هذه المرحلة من حياته يبحث عن وصف للحالات الداخلية للإنسان، فوجد لدي برغسون تأملات حول الوعي و الديمومة و حول حالات الوعي ، غير أن ذلك لا يمثل إلا جزءا مما كان يتطلع إليه هو ذاته حيث قال في موضع أخر " كنت أريد تفسير واقعي المعيش و حياتي الداخلية (أنظر :– d'out). entretien avec j.p.Sartre S.de beauvoir septembre)1974 .in la gévémonie du a dieux .Ed Gallimard 1981. P 227.

(اهتمام سارتر بالوعي و بالواقعية و المشكلات الفلسفية جعله يمتعض مما كان يسطر على الدرس الفلسفي انذاك في الجامعة الفرنسية ، إذ كان ليون برنشفيك (1868 – 1944) يهيمن على الدرس الفلسفي في الجامعة الفرنسية إلى جانب كل من لالاند ومرسون الذين يمثلون النزعة المثالية و الواقعية و اللاتي وقعتا في وهم " تتحول فيه المعرفة تبعا له إلى عملية التهام " أو كما أطلق عليها سارتر " فلسفة التغذية "أنظر:

(J.P.Sartre Situations philosophiques .Ed .tel Gallimard .paris p 38.)

[2]/تعود هذه الرواية إلى سيمون دي بوفوار صديقة سارتر حيث قالت" أمضينا الأمسية مع في ملهى (بك دي غاز)GAZ de BECطلبنا كؤوسا من كوكتال المشمش و عندئذ قال آرون مشيرا إلى الكأس (إفهم هذا أيها الصديق، إنك إن كنت فينومينولوجيا فإنه باستطاعتك الحديث عن هذا الكوكتال وتجعل منه فلسفة) إنه ماكان يبحث عنه سارتر أن يصف الأشياء كما يراها و يجعل من ذلك فلسفة " راجع :

De Beauvoir .Simon, la force de l'âge, Edition Gallimard, paris1960 .156.

الوعي والحضور في العالم [1] و عليه نصحه بقراءة بعض المراجع حول الفينومينولوجيا و خاصة كتاب ليفيناس " نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل "(la théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl) و هو الكتاب الذي استقى منه أول معلوماته عن الفينومينولوجيا .

بالعودة إلى الوراء قليلا كان سارتر يفكر للخروج من دوامة التفكير السائد آنذاك و الذي كان يراه عقيما حال دونما التفكير في الواقع السياسي و في التحولات الاجتماعية لهذا المجتمع، وما كان يؤرق سارتر وجعله يرفض هذا الواقع هو الفصل بين الواقع المعاش والفلسفة التي كان يدرسها، هذا الواقع الثقافي الذي كان يرزح تحت هيمنة الديكارتية و الكانطية الجديدة إذ ظلت الفلسفة في الجامعة الفرنسية على حال لم تتغير من 1890إلى غاية 1930"ديكارتية وكانطية جديدة في استمرار عنيد "[2]وقد عبر عن ذلك العقم الذي أصاب الدرس الفلسفي في الجامعة الفرنسية قائلا :" كان أساتذتنا يجهلون التاريخ"[3]

يجد سارتر قط ملاذا غير الفينومينولوجيا الهوسرلية كما صورها له آرون و على الحال التي فهمها من خلال اطلاعه على كتاب ليفيناس ، هذه الفلسفة التي خلقت لديه نوعا من الثقة فيما كان يعتقد في أن الفينومينولوجيا قادرة على التعامل مع قضايا الواقع ، وهي نقطة تحول في مسار التفكير السارتري ، أين أصبح ينظر إلى الواقع و الحياة النفسية بواقعية ، إلا أنه كان يعيش التردد باحثا دائما عن فلسفة تتيح إمكانية الخروج الذي أراده ، وقد عبر عن ذلك بقوله:" لم تجد هذه الواقعية حينئذ تعبيرا صالحا ، لأنه لكي تكون حقيقية كان ينبغي أن يكون لديها في الوقت نفسه فكرة عن العالم ، و أن الأشياء التي كنت أدركها كانت حقيقية، كان ينبغي أن يكون لديها في الوقت نفسه فكرة عن العالم و فكرة عن الوعي وكانت هذه تحديدا مشكلتي" [4].

وقد مثل ذلك الطابع العام للإقبال الفرنسي على الفينومينولوجيا الألمانية و الأمر يعود في ذلك خاصة إلى أنها كانت تمثل استجابة لحاجة التفكير إلى واقعية أكثر وهو ما يوحي بتشكل مشروعية فلسفية جديدة اتخذت من هوسرل وهيدغر نموذجا لها .

فهذه الحقبة من حياة سارتر تعبر عن استعداده لتلقي الفينومينولوجيا كما تعكس من جهة أخرى تلك الموجة الفكرية التي أحدثتها الفينومينولوجيا خارج ألمانيا وبالتحديد في فرنسا ، إذ كان هوسرل قد قدم إل فرنسا في 1929 ليعطي سلسلة من المحاضرات حول الفينومينولوجيا هذا إلى

[1] /De Beauvoir .Simon, la force de l'âge, Edition Gallimard, paris.1960. p 38.

[2] /Audray.C , Sartre et la réalité humaine ,seghers, collection, philosophes de tous les temps ,1966,p07.

[3] /Sartre, Jean-Paul, <<Merleau-Ponty vivant>> in les temps modernes ,numéro spécial, № 184-185, 1961, p305.

[4] / Sartre, Jean-Paul, une vie pour la philosophie (entritien) in-mag-litt –n384 –février2000 p47 .

جانب دروس و أعمال (جون إيرينغ Jean Hering)[1] و (الكسندر كويريKoyré , A)[2] و(ألكسندر كوجيف A, Kojéve)و(جورج غيرفيتش George Gurvitch)و (إيريك فايل Eric Weil)، فكان لزاما على سارتر المضي إلى ذلك بعد أن أقنعه آرون بأن الفينومينولوجيا تجاوز للواقعية و المثالية و أوصاه بقراءة كتاب ليفيناس و الذي يعد من بين المؤلفات الأولى التي أقحمت فينومينولوجيا هوسرل إلى فرنسا ، وعلى إثر ذلك تحصل سارتر على منحة من المعهد الفرنسي ببرلين سنة 1933-1934 حيث قال سارتر:" لقد أتيت إلى الفينومينولوجيا من خلال ليفيناس وذهبت إلى برلين حيث أمضيت قرابة سنة" [3] وخلال إقامته في برلين عزم على تخصيص السداسي الأول لدراسة هوسرل و السداسي الثاني لدراسة هيدغر ، إلا أن ذلك لم يتحقق لأنه وقع في أسر هوسرل واستشعر عمق نصوصه وجدتها حتى قال :" لقد أخذني هوسرل، و أصبحت أرى كل شيء من خلال أفاق فلسفته"[4] فقد أمضى أربع سنوات عكف خلالهاعلى تدارس بعض مؤلفات هوسرل مثل " بحوث منطقية" و " دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان" و" فكرة فينومينولوجيا محصة ولفلسفة فينومينولوجية"[5]، فجدة نصوص هوسرل وعمقها وصعوبتها أخذت من سارتر جزيل الوقت حتى يتعرف أكثر إلى الفينومينولوجيا وقد صرح بذلك قائلا :" لا يوجد ما هو أكثر غموضا من كل ما كتب هوسرل"[6] .

إذن كان هوسرل أهم إكتشاف لسارتر وهو ما أحدث لديه انعطافا كليا ظهرت بوادره في قلب أبحاثه التي ترجمت هذا الاكتشاف وذلك عن طريق إنتاج فلسفي شديد الحماسة لهذا المنهج الماهوي الجديد وهو ما يظهر جليا في كتابه الأول حول الخيال l'imagination أين نجده يشد و يثمن كتاب أفكار Ideen لهوسرل بوصفه حدث فلسفي قبل سنة 1914 قائلا:" إن أكبر حدث فلسفي في فترة ماقبل الحرب ظهور الجزء الأول من الكتاب السنوي للفلسفة و البحث الفينومينولوجي محتويا على الكتاب الأساسي لهوسرل(أفكار لتأسيس فينومينولوجية ولفلسفة فينومينولوجية"[7]وقد خصص في هذا الكتاب فصلا كاملا لهوسرل وذلك سنة 1936 و في سنة 1938 كتب "تعالي الأنا موجود" (la transcendence de l'ego) و في 1939 " تخطيط لنظرية في الانفعالات " و في سنة 1940 كتب " الخيال" علم النفس الفينومينولوجي للخيال (l'imaginair . psychologie phinomenologique de

[1] / إيرينغ هو أول من قدم الفينومينولوجيا وعمل على التعريف بها في فرنسا وكان أول من تأثر به بشكل مباشر ليفيناس حين قدم إلى جامعة ستراسبورغ 1923 ، راجع (Hering –Jean , phénoménologie et philosophie Religieuse, imprimerie, strasbourg 1925)

[2] / قام كويري بتأسيس مجلة (مباحث فلسفية recherches philosophiques)وهو أحد تلامذة هوسرل المباشرين .

[3] /Sartre, Jean-Paul, Situations philosophiques .Ed .tel Gallimard .paris, p144.

[4] / Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, Gallimard, 1983, p225.

[5] /Jaoua, Mohamed, phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre, l'harmattan, 2011, p54.

[6] / Sartre, Jean-Paul, Situations IX, Gallimard ,1972,p70

[7] /Beaufret, Jean, problèmes et controverses: de l'existentialisme a Heidegger, introduction aux philosophies de l'existence et autres textes, Vrin, 1986, p34.

(l'Etre et le Néant. Essai "الوجود و العدم" كتب 1943 سنة في الأخير و l'imagination) d'ontologie phénoménologique)[1].

من هنا بدأت علاقة سارتر بالفينومينولوجيا ، وقد ظهرت مؤثرات وانعكاسات هذه المرحلة وقرر فيها أن يتخذ منهج الفينومينولوجيا وسيلة لفلسفته و أصبح تلميذا مخلصا لهوسرل في هذه المرحلة الأولى من حياته الفكرية حيث اقتبس فيها المنهج الفينومينولوجي و طبقه دون تعديلات جوهرية و ذلك في دراسة الظواهر النفسية من هذا المنظور الفلسفي الجديد[2]،إلا أنا وفاء سارتر لهوسرل لم يمنعه من أن يضمر له جانب الخصومة و النقد في نفس الكتاب الذي أشاد فيه بفينومينولوجيا هوسرل حيث كتب :" لقد كتبت كتابا كاملا تحت إلهامه(هوسرل):الخيالي وضده لكن كما يكتب تلميذ ضد أستاذه"[3].

فمعاودة الوصف الفينومينولوجي في العناوين أو العناوين الفرعية توحي بوضوح القصد بالولاء لهوسرل،ووضح الحجة لخصوبة هذا المنهج و تطبيقها في أعماله الجديدة "[4]، لقد أشاد سارتر بشدة لهذا الفتح الفينومينولوجي الجديد في نضاله ضد الإمبريقية المصرة ، وعلى هذا يجب الإقرار أن سارتر من الأوائل في فرنسا الذين واجهوا الفلسفة، هذا الولاء الكلي للفينومينولوجيا الهوسرلية لم يدم طويلا حتى اتخذ سارتر موقفا نقديا من فلسفة هوسرل و حدد لنفسه معالم فلسفية جديدة خاصة به، صورها في "الوجود و العدم" خالف فيه جوانب عديدةمن فلسفة هوسرل ، حاول خلالها التأسيس لأنطولوجيا فينومينولوجية على نفس المنوال الذي اتخذه كل من ليفيناس و مرلوبونتي في توجههما نحو الأنطولوجيا الهيدغيرية على اعتبار أن الفلسفة الفرنسية أو بالأحرى الفينومينولوجيا الفرنسية توجهت لاكتشاف الفينومينولوجيا الهوسرلية لتتفاجئ بانطولوجيا هيدغر التي تناولها كل على مقاسه و حسب منظوره الخاص ، فبعد أن توجه ليفيناس نحو الايتيقا و مرلوبونتي نحو الفن اتخذ سارتر مسارا آخر ، وعبر عن ذلك في أول كتابة فلسفية له سنة 1936في " تعالي الأنا موجود" [5]، آخذ سارتر هوسرل على انغماسه في المثالية الكانطية و انغلاقه على التحليلات العقلية الداخلية لفعل الإدراك وإهمال الرجوع إلى العالم الخارجي الذي وضعه بين قوسين حيث كتب سنة 1939 " فكرة أساسية لفينومينولوجيا هوسرل: القصدية"[6]، كان هذا المقال إعلان الانضواء تحتهوسرل لكن ذلك الانضواء كان نقديا لأن هوسرل رغم أنه اكتشف القصدية وامكاناتها الخلاقة إلا أنه انزلق نحو المثالية

[1] / Patrick Vauday, (Sartre- l'envers de la phénoménologie), CAIRN –PUF .Rue Descartes – 2005/1 –№ 47 page 8.

[2]/ محمد سماح رافع .الفينومينولوجيا عند هوسرل .المرجع السابق ص 258.

[3] /Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, op, cit, p226.

[4] / Patrick Vauday (Sartre-l 'envers de la phénoménologie).ibid. p 8 .

[5]/ نشر هذا المقال في مجلة " المباحث الفلسفية les recherches philosophiques «سنة 1936.

[6]/ نشر هذا المقال في المجلة الفرنسية الجديدة la nouvelle revue française في جانفي سنة 1939 ثم أعيد نشره في مواقف 1 situations1 سنة 1947.

وبقي أسيرا داخل الوعي ودراسة البنى الجوهرية له وهوما لم يقبل به سارتر وكان حافزا له وكاسرا لذلك الانبهار بهوسرل حيث قال لاحقا :" لقد جعلت بيني وبين هوسرل هوة اتسعت شيئا فشيئا، لأن فلسفته كانت مسيرة نحو المثالية وهو ما لم يعد بإمكاني تقبله"[1].

لقد رفض سارتر الحل الذي قدمه هوسرل للأنانة solipsisme ونقده بشدة في (الوجود و العدم) واعتبره حل كانطي محض ، لأنه إذا كان الوعي هو ظاهرة خالصة كما يقول هوسرل فهو ليس جوهرا قائما بذاته لأنه لا وجود للوعي حسب سارتر إلا من حيث ظهوره لنفسه، فهل يعي الوعي ذاته إذن؟ لذلك يعتقد الكثيرون أن سارتر استعمل المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي كسلم للصعود عليه ثم رفضه نظرا لمواقفه المثالية بالنسبة للوعي أو للعالم الخارجي أو للأخر، فالخطأ الرئيسي في أنطولوجيا المذهب العقلي الديكارتي كما يقول سارتر يتمثل في أن هذا المذهب لم ينتبه إلى أن تعريف المطلق بواسطة أولية الوجود على الماهية يعني أن المطلق في هذه الحالة لا يمكن اعتباره جوهرا"[2].

لهذا الاعتبار لا يمكننا فهم استخدام سارتر للمنهج الفينومينولوجي إلا بالرجوع إلى أعمدة الفينومينولوجية هوسرل و هيدغر ، إذ نجد سارتر في حد ذاته خصص فصلا كاملا في " الوجود و العدم " لهوسرل و هذا لا يعني البتة الولاء المطلق ، بل كان الهدف من وراء ذلك إثبات تميزه في استخدام هذا الكشف الجديد (المنهج الفينومينولوجي)فقد كان حضور هوسرل و هيدغر في (الوجود و العدم) حضورا نقديا ، إذ نجد سارتر في الكتابات السابقة عن (الوجود و العدم)في (تعالي الأنا موجود) و (الخيالي) و (القصدية)و (نظرية في الانفعالات) يبحث عن طريقة للخروج عن الفينومينولوجيا الهوسرلية و توجيهها نحو دراسة الوجود الإنساني على اعتبار أن فينومينولوجيا هوسرل " غير صالحة لدراسة الوجود في ذاته لأنها منهج دارس للوعي، و يستخدم طريقة الانعكاس على الوعي، و فيما ينعكس الباحث الفينومينولوجي على وعيه فلن يتمكن أبدا من معرفة حقيقة الوجود خارج هذا الوعي "[3].

فهوسرل لم يتناول الوجود قط إلا من خلال الصورة المنطقية المحضة (الأنطولوجية الصورية)و هي العلامة التي خرج منها هيدغر كما أشار إلى ذلك مرلوبونتي في فينومينولوجيا الإدراك و هي الإشارة التي أعطت نفسا جديدا لكل من سارتر و مرلوبونتي و باتشوكا لاتخاذ مسارات جديدة داخل الفينومينولوجيا ذاتها نقدا وتحسينا و تطويرا

[1] / Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, op, cit, p226.

[2] / Sartre, Jean-Paul, l'être et le néant, op, cit, p23.

[3]/ أشرف حسن منصور – فينومينولوجيا سارتر و مسلماتها الهجيلية – أوراق فلسفية – العدد 14 – 2005 – القاهرة – مصر – ص 240.

لذلك ففلسفة سارتر " ليست نظرية في الذات، و إنما فلسفة نقدية لذلك يجب أن نسجل أن سارتر من الأوائل الذين وجهوا الفلسفة في فرنسا "[1]

لايخفى على أحد أن سارتر يعد حلقة وصل بين كل من هوسرل ومرلوبونتي ثم بين ليفيناس و ميشال هنري ، لذلك وجب الاعتراف به و بمساهماته داخل العرض الفلسفي الفينومينولوجي، فقد رافع سارتر طويلا للبقاء هوسرليا بعد الدخول بطريقة مطلقة في فلسفة تخلى فيها عن تصوره الخاص، كما أنه سلم بمعنى الإنوجاد"[2].

لقد آثر سارتر نفسه بهوسرليته وولائه لفينومينولوجيا هوسرل وذلك نتيجة الانبهار الشديد بهذا الكشف الجديد و حيرته أمام صعوبة وغموض وجدة نصوصه حيث قال:" لقد كنت هوسرليا و ينبغي أن أظل على ذلك طويلا" [3]، لعل الأمر يبدوا واضحا عندما تتصفح مصطلحات و عبارات و مواقف الفينومينولوجيا في أعمال سارتر بداية من القصدية intentionnalité و التعالي transcendance و القلق angoisse و الهم souci و الوقائعيةfacticité و التناهيfinitude أو عبارة هوسرل الشهيرة " كل وعي هو وعي بشيئ ما" أو عبارة هيدغر " الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا باعتبارها فينومينولوجيا" [4]،كل هذه الدلائل توحي بتأثر سارتر الشديد بفينومينولوجيا كل من هوسرل و أنطولوجيا هيدغر ،إلا أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، فحقيقة الاعتراف بسارتر الفينومينولوجي لا تتوقف عند حدود تقليده الأعراف الفينومينولوجية أو انبهاره بها كطريقة و كفتح جديد يسمح له بتناول مختلف القضايا التي كان من المستعصي اقتحامها قبل ذلك، أو كونه أشاد بهوسرل و هيدغر و انشد لأعمالهما، فحقيقة فينومينولوجية سارتر تعدت ذلك ، فبعد أن كان فهمه الأولي للفينومينولوجيا خلط بين ما هو فلسفي و ما هو سيكولوجي ،وذلك يفسر حالته النفسية التي كان يبحث لها عن تفسير لذلك الهم و القلق الذي كان يعيشه حيث يقول :" كنت أريد تفسير واقعي المعيش و حياتي الداخلية" [5]والمغزى من ذلك كله أنه في هذه المرحلة كان يريد استنفاذ الداخل الإنساني عن طريق الأدوات الجديدة التي استوحاها من الفينومينولوجيا و قد بدا ذلك جليا في أعماله الأولى انطلاقا من رسالته للحصول على دبلوم الدراسات العليا 1927 مرورا بتعالي الأنا موجود و الخيال و الانفعالات و المتخيل ، فقد مثلت هذه الأعمال أبحاثا في علم النفس أكثر منها في الفلسفة، ففي تعالي الأنا موجود عرج على التعريف بالفينومينولوجيا التي كان قد تلقى مبادئها الأولى في برلين و حاول إلى حد ما تطبيق أدواتها و تجريبها و

[1] / Patrick Vauday (Sartre-l 'envers de la phénoménologie).ibid. p 8 .

[2] /François ,Noudelman, sartre et la phénoménologie au buvard, CAIRN, info, PUF, 2002/1, № 35 pp 15.28.

[3] / Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, op, cit, p225.

[4] / Philippe Cabestan et Arnaud tomes – Sartre – Ed.Ellipses .copp.phillo-philosophes . paris .2002. p 12.

[5] / J.P.Sartre .une vie pour la philosophie (entretien) in-mag-litt –n384 –février2000 p 40.

محاولة إدماجها في الدرس الفلسفي الفرنسي الذي كان يسيطر عليه برنشفيك ولالاند و فلسفتهما التي وسمها بالغذائية، رغبة منه دحض كل من المثالية و الواقعية من داخل الحقل الفلسفي الفرنسي .

لنعد مجددا إلى فكرة الاستقبال الفلسفي الفرنسي للفينومينولوجيا إذ يعد سارتر نقطة بداية في ذلك، انطلاقا من مؤلفه السالف الذكر " تعالي الأنا موجود" كما أنه افتك السبق في ذلك في مدى مساهمته في توجيه الفينومينولوجيا و ذيع صيتها في فرنسا، و رغم ذلك فقد تعرض في المؤلف نفسه بالنقد لهوسرل واتهمه بأنه خلق داخل الوعي أنا أخرى و أفرغ الوعي من محتواه خدمة للتعالي " مما يوحي بأن الأنا هو جزء من موضوعات العالم الخارجة عن الوعي "[1].

فقد عرف سارتر القصدية على أنها " تحديد لوجود الوعي وليست مجرد تحديد سيكولوجي ، إنها هذا التوجه القصدي نحو العالم الذي هو وجه أساسي للتعالي"[2]، و الغرض من ذلك كله رغبة سارتر في عدم الوقوف عند ما توقف عنده هوسرل وهو المرور بالفينومينولوجيا نحو الأنطولوجيا لتخريج فينومينولوجيا خاصة به، وقد عبر عن ذلك "موييه MOUILLIE " في قوله:" في الفترة الممتدة بين 1933-1943 وضع سارتر الفينومينولوجيا على خطى الأنطولوجية من أجل اعطاء دلالة حقيقية للقصدية"[3].

ففي كتابه الخيال (l'imagination) و في خضم تأثره بفينومينولوجيا هوسرل يرتكز على مقولته الشهيرة " كل وعي هو وعي بشيء ما "حين دراسته للوعي بطريق الإدراك أين جعل الصورة باعتبارها نمط من أنماط الوعي، محل دراسة محاولة منه إدخال الوصف الفينومينولوجي على بنية الصورة و قد كان له السبق في ذلك،فقد رفض سارتر نظريتين : الأولى ما يمكن تسميتها بالنظرية المثالية للأنا التي تفرضها كوظيفة للمعرفة ، و الثانية ما يمكن تسميتها بالنظرية التجريبية للأنا التي ترى فيها عنصرا ماديا سواء كان حسيا أم خلقيا، ووضع أسس نظرية ثالثة في الأنا موجود في العالم و مع الأخرين [4].

بمعنى أن ما وعدت به الهوسرلية من خلال شعار (العودة إلى الأشياء نفسها) لم تحقق ما كان يظنه سارتر من أنه يمكن ممارسة الفلسفة انطلاقا من كأس الكوكتيل إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يظل وفيا للإرث الهوسرلي الفينومينولوجي لكنه حاول تطوير المذهب في الاتجاه الذي شعر أنه سيحقق ما كان يصبو إليه، ففي كتابه " نظرية الانفعالات" فقد كان تطبيقا لفينومينولوجيا هوسرل في مجال علم النفس و خصوصا " الانفعال"و الانفعال كما يقدمه سارتر ينبغي أن يكون حالة داخلية

[1] / Philippe Cabestan et Arnaud tomes – Sartre, op, cit, p40.

[2] /Zarader, Jean-Pierre, le vocabulaire des philosophes, tome4, la philosophie contemporaine (20eme siècle) éd ellipses, paris 2002, p423.

[3] /Mouillie, Jean-Marc, sartre et la phénoménologie, ENS éd 2000, p13.

[4] / جون بول سارتر ، تعالي الأنا موجود . المصدر السابق ص 46.

للوعي أو حتى عرضا جسميا جاعلا منه علاقة موضوعية بالعالم، و السلوك الانفعالي يعتبر سلوكا خياليا ينكر الواقع و يتصور أنه قادر على التأثير في العالم [1]، ففي هذا الكتاب رفض سارتر النظريات العقلية التقليدية ثم النظريات التجريبية التي تمثلها نظريات التحليل النفسي كي يقيم نظرية ثالثة في الانفعال بوصفه موقفا كما سبق و أن رفض المذاهب الميتافيزيقية الكبرى و الاتجاه الحسي و النفسي التجريبي حتى يصف الصورة كتكوين للقصد المتبادل، وهو في هذا كله يقوم بما يقوم به هوسرل في أعماله عن تاريخ الفلسفة الأولى و عن محنة العلوم الأوربية عندما يصف تطور الفلسفة الحديثة ابتداءا من ديكارت، حيث كشف كل منهما عن النتائج الوخيمة التي بدأت بعد عصر النهضة و التي ظهرت عيوبها في العصر الحالي و هما الصورية و المادية، كما حاولا تفادي الظاهرتين في الوعي الأوربي بكشف بعد ثالث و هو الوعي المكون للعالم حيث تمحى فيه الثنائية بين الذات و الموضوع و يصبح كلاهما تكوينا للقصد المتبادل وهو بناء الوعي [2].

لقد استفاد سارتر من أعمال هوسرل في محاولة إقامة علم نفسي فينومينولوجي، فقد اقتبس المنهج الفينومينولوجي و طبقه دون تعديلات جوهرية في دراسة الظواهر النفسية و بعد ذلك بدأت المرحلة الثانية و التي كانت تبدوا أكثر نضجا و تطورا ، أين اتخذ موقفه النقدي من فلسفة هوسرل و حدد لذلك معالم لفلسفة جديدة قدمها في مؤلفه الشهير " الوجود و العدم" حاول فيه أن يؤسس لانطولوجيا فينومينولوجية على خلاف هوسرل الذي نعته بأنه انغمس في المثالية الكانطية بانغلاقه على التحليلات العقلية الداخلية لفعل الإدراك مهملا بذلك فكرة الرجوع إلى العالم الخارجي الذي أخضعه للرد، وكانت تلك التطورات التي أحدثها سارتر أكثر وضوحا في دراسته الفلسفية الأخيرة في " نقد العقل الجدلي "[3]

فتطبيقات سارتر في علم النفس الفينومينولوجي لم تكن إلا معبرا لتطبيقه في الوجود الإنساني كما ظهر ذلك في (الوجود و العدم)فقد أسس سارتر لعلم جديد هو علم الوجود الفينومينولوجي و هو المسعى الذي لطالما عمل من أجله و شكل لديه الهم و الطموح الأكبر منذ بداياته القبل فينومينولوجية، لقد وجد إذن في الفينومينولوجيا ضالته، فكان المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي منطلقه و مخلصه " فهو يبدأ من هوسرل و لكنه ينتهي إلى ما لم ينته إليه هوسرل نفسه" [4].

آخذ سارتر هوسرل على أن تحليلاته للظواهر تحليلات وظيفية على اعتبار أنه أراد أن يتفادى ديكارت في تحليلاته للجوهر، فكانت تحليلاته مجرد وصف للمظهر على حد تعبير سارتر حيث تمحورت

---

[1]/ دور الأمطولوجيا في فينومينولوجيا سارتر - الفينومينولوجية الخالصة و الجماليات الفينومينولوجية ، مجلة أوراق فلسفية – اصدرات ملتقى العرب – العدد 54. 2016 .ص49.

[2]/ جون بول سارتر، تعالي الأنا موجود . المصدر نفسه ص 46.

[3]/ محمد سماح رافع – الفينومينولوجياعند هوسرل – المرجع السابق ص 259.

[4]/ تعالي الأنا موجود . المصدر السابق ص 21.

تحليلاته حول الأنا الديكارتي و كأنه بذلك يسم الفينومينولوجيا الهوسرلية بأنها ديكارتية جديدة كما إتهمه بالوقوع في المثالية الكانطية على اعتبار أنه "لم يبق وفيا للمبادئ الفينومينولوجية الأولى التي سطرها خاصة فيما يتعلق بالإدراك المباشر الذي نحصل بواسطته على الموضوع دون أن نمر بتمثل ما، أو بدلالات يعبر الفكر عنها " [1].

لقد أسس سارتر لعلم جديد علم الوجود الفينومينولوجي انطلاقا من نقده لهوسرل و إصداره مختلف الأحكام التي تخص الوجود عينه، فبدأ بشرح الرد الفينومينولوجي و مشاكل التكوين Constitution سعيا لإثبات الموضوعات و الأنا الموجود الذي في العالم و مع الأخرين [2]، فإذا كان كانط قد قال بنسبية الظاهرة في خضم حديثه عن المظهر على أنها ما يظهر للإنسان، و أن هوسرل و هيدغر قالا بإطلاقيتهما على أنها تكشف عن ماهيتها، فإن سارتر لم يجعل من هذا التحليل إلا طريقا يجمع بين النسبي و المطلق؛ أي بين الوجود و الظاهرة أو نقطة بداية لفهم ظاهرة الوجود نفسها، هذه البداية التي عبر عنها في كتابه (الوجود و العدم) على أن " وجود الظاهرة هو ظاهرة الوجود" [3]، فالظاهرة تستند إلى الوجود؛ أي أن ظاهرة الوجود تستند لوجود الظاهرة إذ يقول في نفس المقام :" إن الظهور لا يستند إلى أي وجود مختلف عنه" [4] ، فالظاهر على حد تعبيره لا يخفي الماهية بل يكشف عنها، إنه هو الماهية، فماهية الموجود ليست قوة مغروزة في جوف ذلك الموجود [5]، يتساءل سارتر انطلاقا من فرضية أن هوسرل قد قضى على كل الثنائيات، القوة و العقل، الباطن و الظاهر وذلك برد الوجود إلى تجلياته ألا يمكن أن نعتبر أننا فتحنا المجال لثنائية جديدة هي ثنائية المتناهي و اللامتناهي ؟ على أن هوسرل قد وقع في فخ الكانطية التي كانت تحاول العثور على العالم عن طريق جمع شروط لإمكانية المعرفة، أو في مطب الاسبينوزية عندما حاول اسبينوزا العثور على الجوهر عن طريق جمع عدد لانهائي لشتى أوجهه،إذ يقول سارتر :" الموجود لا يمكن رده إلى سلسلة متناهية من التجليات "[6]، أو كما يقول هيدغر " الموجود هو وجود الإنسان في العالم" [7]،فإذا كانت الظاهرة تحيل عند كانط إلى الشيء في ذاته فإن الظهور لا يحيل إلى شيء، ومن هذا المنطلق ينظر سارتر إلى هوسرل أنه وقع ضحية المثالية الكانطية، فقد بين هوسرل كيف أن الرد Réduction هو تجاوز الظاهرة العينية إلى ماهيتها و أن الدازاين الهيدغري يمكنه تجاوز الظاهرة إلى وجودها، فإنه مع سارتر لا يمكن اعتبار تجاوز الموجود إلى ظاهرة الوجود هو تجاوز له إلى وجوده لأن الوجود كما يقول :" ليس صفة

[1]/ الوجود و العدم .المصدر السابق ص 115.

[2]/ تعالي الأنا موجود . المصدر السابق ص 22.

[3]/ الوجود و العدم . المصدر السابق ص 14 -15.

[4]/ المصدر نفسه ص 18.

[5]/ المصدر نفسه ص 15.

[6]/ الوجود والعدم ،المصدر السابق ص 15

[7]/ تعالي الأنا موجود .المصدر السابق ص 22.

للموضوع المحسوس، ولا معنى للموضوع، و الموضوع لا يحيل إلى الوجود كما يحيل إلى معنى، فمن المستحيل مثلا: بأن نحد الوجود بأنه حضور، مادام الغياب يكشف هو الأخر عن الوجود، لأن عدم الوجود هناك هو أيضا وجود، و الموضوع لا يمتلك الوجود، ووجوده ليس مشاركة في الوجود إنه موجود" [1].

ويضيف في المقام نفسه " الموضوع لا يحجب الوجود،لكنه لا يكشف عنه،إنه لا يحجبه لأنه من العبث أن نبعد بعض صفات الموجود من أجل وجدان الوجود خلفه، ولا يكشف عنه، لأنه من العبث أن نتوجه إلى الموضوع بغية إدراك وجوده"[2]. وهو ما جعله يآخذ هوسرل على اعتبار أنه وحد بين الوجود Esse و الوجود المدرك Percipi ليأسس للوعي على أنه قصدية، ومنه لا يخرج الموضوع عن إطار الذات، فقد جعل من موضوع الوعي لا واقعيا و يكون وجوده وجودا مدركا، فقد رفض سارتر فكرة التوحيد بين الوجود و الوجود المدرك، و صرح أن الوجود لا يأتي من الوجود المدرك على اعتبار أن الوعي يتخطاه نحو الموضوع، وهو بهذا يرد الاعتبار للوجود الخارجي وجود الموضوعات و يرفض الرد الهوسرلي و يعتبره مجرد " قلق يفرض نفسه علينا ولا يمكننا تفاديه، فهو حادثة تعرض لنا في حياتنا اليومية، نشعر بها و كأن الذات تفزع نفسها من نفسها"[3].

فبعد أن تعرض سارتر بنقده للرد ونتائجه توجه إلى التقوم التي فضحت المثالية الهوسرلية على حد تعبير سارتر حيث حولها هذا الأخير إلى فلسفة في العدم، فإذا كان الحدس بالنسبة إلى هوسرل هو حضور الموضوع للوعي يقول سارتر يجب قلب هذا التعريف حيث يصبح حضور الوعي للموضوع بدل حضور الموضوع للوعي على اعتبار اعادة الاعتبار للعالم الخارجي في اعطاء الاولوية للعالم الخارجي في التفاتة لسارتر لرفض فكرة ثنائية الداخل و الخارج في اطار فكرة دحض تلك الثنائيات، و ينتهي سارتر للإقرار أن الأنا أفكر قار داخل الإنسان فارغ من محتواه ، وهو بذلك يقضي على الداخل من أجل الخارج و على الذات من أجل الموضوع و على الأنا من أجل العالم و يصبح الأنا هو " الأنا موجود مع الأخرين و في العالم و تصبح الأنا وجودا محضا بلا عقل"[4]

رغم أن هوسرل استلهم سارتر كثيرا إلا أن الفينومينولوجيا الترسندنتالية لمرحلة برلين عرفت تحولا وانقلابا في سنوات 1939 – 1940 عندما قام سارتر بالانصراف عن هوسرل و الالتفات نحو هيدغر، هذا الأخير الذي حول الأنظار في فرنسا وجهته، هيدغر الذي كان أول ما تعرف عليه سارتر عن طريق (الكونت كوكي le comt kuki)المحاور الياباني تلميذ هيدغر في ماربورغ الذي قدم إلى

[1]/ الوجود و العدم . المصدر السابق ص 19.

[2]/ المصدر نفسه ص 19.

[3]/ جون بول سارتر، تعالي الأنا موجود المصدر السابق ص 24.

[4]/ المصدر نفسه ص 38.

باريس سنة 1926[1] إلا أن سارتر لم يتعرف حقيقة على هيدغر إلا مع مطلع الأربعينيات بعد الاحباط الذي أصابه جراء نقائص فينومينولوجيا هوسرل، حيث شرع في قراءته الجادة لأعمال هيدغر وقد صرح بذلك في قوله:" لم أتمكن من العودة إلى هيدغر إلا بعد أن استنفذت هوسرل"[2]

لكن المريب في الأمر هو حضور هيدغر في النصوص المبكرة لسارتر في مرحلة برلين خاصة كتابه " الغثيان" رغم أنه كان يجهل هيدغر تماما في تلك المرحلة، فإن كان سارتر قد تأخر في قراءة هيدغر بعد أن استغرقه هوسرل ، فإنه من المؤكد أن قراءته لهيدغر لسنة 1939 قد تيسرت بفضل ترجمات عديدة لنصوص هيدغر نشرتها دار غاليمار Gallimard قبل ذلك سنة 1938 تمكن سارتر من المرور خلالها إلى تحليلات ثلاث مهمة لهيدغر ساهمت في تطوير تفكيره، هذه التحليلات تتعلق بحرية الموجد بوصفها أساسا لكل الأسس و التي تضمنها نص " في ماهية الأساس " إلى جانب التحليلات التي تناولت القلق بوصفه كشفا انطولوجيا أساسيا و الذي تضمنه نص " الوجود و الزمان" و " ماهي الميتافيزيقا؟" و ثالث هذه التحليلات ذاك الذي يتعلق بالميتافيزيقا التي حدثت داخل الموجد وهو موضوع كتاب " كانط و مشكل الميتافيزيقا"[3]

لقد كان كتاب الغثيان مشاركة لهيدغر في نظرته التشاؤمية للوجود الإنساني، إذ كان كلاهما مهتما بعمق بمسألة الأنطولوجيا بمعنى الكينونة لكنهما رفضا الفئات الكلاسكية للكينونة ، لكن هل نجح سارتر حقا في الانفتاح على الاشكالية الهيدغيرية و بالتالي التحرر من الإطار الفلسفي الديكارتي الذي تشكل فيه؟

نحن نعلم أن الفلسفة الحديثة منذ ديكارت تفسر الوجود الإنساني كوعي أو كذات ، لقد اتخذ سارتر لنفسه المسار عينه بينما انفصل هيدغر عنها بشكل حاسم، فما هي بالتالي الحصة الأساسية لهذا التلقي الأول لفكر هيدغر؟

إنها بحق مواجهة تحليلية هيدغر للدازاين مع فلسفة الوعي السارترية، فسارتر طور بالفعل في " الكينونة و العدم" 1943 فلسفة للوعي على الرغم من أنه لم يكن يعلم أن هيدغر قد اعطى لنفسه مهمة التخلي عن مفهوم الوعي لصالح فكرة الوجود، ف" الكينونة و العدم" ليست أقل تأثرا بهيدغر حتى تصل حد مناقشة " الكينونة و الزمان " ، فالبنية الداخلية للوعي كما يسميها سارتر (الوجود-لذاته) في مقابل (الوجود-في-ذاته) التي تحدد الأشياء ، لها ما يقابلها حسب ما يسميه هيدغر " الدازاين" الذي أراد به تحديد ما يشكل خصوصية الإنسان، فالمسألة هنا مجرد تغيير في المصطلحات و لكن فقط من أجل إعادة التفكير في الكائن الإنساني لتجنب اللجوء إلى التسميات القديمة .

[1] /De towarniki, Fréderic, quand Sartre découvrait Heidegger, Magazine littéraire, № 320, Avril 1994, p45.

[2] / Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, op, cit, p405.

[3] /Flagoliet, Alain, la première philosophie de Sartre, édition honoré champion, paris, 2008, p227.

إن ما يهم هو تميز مشكلته الأنطولوجية البحتة عن أي إشارة إلى تلك المجالات المحددة للبحث و التي هي " علم النفس ، علم الإنسان، علم الأحياء" ، يبدو أن سارتر له مثيل لذلك في بحث وجودي مماثل في (الكينونة و العدم) كما يتضح من العنوان الفرعي للكتاب ، ومع ذلك يبدو أن هدفه الحقيقي هو توضيح كيان الإنسان، في حين أنه من الواضح بالنسبة لهيدغر أن توضيح الكائن الإنساني يتم فقط من أجل التنوير من كونها على هذا النحو ، ذلك أن استجواب حول الكائن يعتمد على تحليلية الدازاين تدعى " الأنطولوجيا الأساسية "

فالاختلاف مع الموجودات الأخرى من خلال حقيقة أنه يمكن أن يفهم الوجود يصرح هيدغر :" فإن فهم الوجود هو بحد ذاته عامل محدد لكونك دازاين"[1]

لذلك فإن الدازاين له علاقة بهذا الكائن وهذه العلاقة الداخلية لكيانه هي التي يطلق عليها هيدغر اسم (وجود) (Existenz) هذا المصطلح الذي هو في مقابل الجوهر يسمى كيان الشيء و حقيقة وجوده أو واقعيته، فإن ما يميز الدازاين أنه ليس هناك شيء لكنه يتعلق بكيانه ، لكن القدرة على الارتباط بكيانه حسب سارتر لا يمكن أن يكون إلا بوعي الوعي لذاته، ولتوضيح و توصيف ذلك يستعير أحد تعاريف هيدغر للدازاين و يعبر عنه قائلا :" الوعي هو الكائن يكون من أجله في كونه مسألة وجوده، لأن ذلك يعني ضمنيا وجود كائن آخر غيره"[2]

فالجزء الأول من هذا التعريف إشارة و صدى لتأكيد هيدغر أن الدازاين " يذهب في كونه من هذا الكائن" و في الجزء الثاني منه إشارة للبنية القصدية للوعي التي أخذها سارتر عن هوسرل، مما يعني وجود علاقة بين الوعي وعالم خارج الوعي ، لذلك فإن وجود الأشياء في حد ذاتها لديه كيفية مختلفة تماما عن الوعي فالوعي موجود فقط فيما يتعلق بشيء خارج عنه، ولا يمكن أن يوجد بمحض الصدفة مع نفسه، وليس ماهو وماهو ليس كذلك، هذه اللا-مصادفة مع الذات من طرف الوعي يجعل من الممكن أن نفهم كيف يمكن أن يكون في نفس الوقت وعي كائن ووعي ذاتي .

بالنسبة إلى سارتر فإن مفهوم الذات هو رمز هذه الكيفية في كونها لا- مصادفة مع هذا الوجود الذاتي الذي هو الوعي (حضور الوجود في الذات يعني ضمنيا أن تكون في علاقة مع الذات)[3]

أن يفصل الوعي عن نفسه ليس شيئا، كما أن (وجود الوعي كوعي هو الوجود على مسافة من الذات كحضور في الذات وهذه المصادفة الصفرية التي يحملها الكائن في كيانه هي العدم)[4]، هذا هو العدم الذي هو أساس كل وعي، إذن لا يوجد أي تفسير أخر للوعي أكثر من ذلك، فالوجود-لذاته

[1] /Heidegger, M, Etre et Temps, op, cit p 13.

[2] / Sartre, Jean-Paul, l'être et le néant, op, cit, p23.

[3] / Sartre, Jean-Paul, l'être et le néant, op, cit, p113.

[4] / Sartre, Jean-Paul, l'être et le néant, op, cit, p23.

ينكر وجوده الحقيقي عن طريق الانفصال عن ذاته من خلال العدم و بدون سلطة العدمية لا يكون إلا وجودا في ذاته، فالوجود- لذاته هو أيضا الأساس الحقيقي لذلك و المكون لها.

أما الوجود-في-ذاته لا يؤسس، إذا أسس هو ذاته فإنه يعدل إلى ما هو وجود- لذاته، فهو أساس ذاته لأنه لم يعد وجودا-في-ذاته ، فالوعي هو أساس تكوينه هو لكن يبقى مشروطا بوعي ليس مجرد نقي و بسيط إلى مالا نهاية، هذه الحالة المشروطة هي واقعانية الأمر ذاته، و عليه يمكن أن نفهم بالنسبة إلى سارتر سبب تقويض الوعي كمفهوم لا يمكن تجاوزه، وفي هذا كله يتراءى لنا التأثير البالغ لهوسرل و هيدغر على سارتر ، هذا التأثير المزدوج كان له اليد في تشكيل فلسفة خاصة، أو بالأحرى فينومينولوجية سارترية محضة أو فينومينولوجية أنطولوجية ، فقد توجه سارتر فعلا لاكتشاف هوسرل و الفينومينولوجيا ليصطدم بعم كفاية الفينومينولوجيا الهوسرلية ليجد هيدغر يفتح له أفاق التحول بالفينومينولوجيا وجهة أخرى وجهة الأنطولوجيا، وهو ما يعكس وجاهة التفكير السارتري وأصالته وتفرد فينومينولوجياه ومساهمته في ذيع صيت الفينومينولوجيا في فرنسا و إعادة توجيهها إلى مسارات أخرى.

المراجع باللغة العربية:

1. جون بول سارتر – تعالي الأنا موجود ، ترجمة حسن حنفي ، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع ، بيروت الطبعة الأولى 2005.
2. دور الأنطولوجيا في فينومينولوجيا سارتر - الفينومينولوجية الخالصة و الجماليات الفينومينولوجية ، مجلة أوراق فلسفية –اصدرات ملتقى العرب – العدد 54. 2016 .
3. ج.ب.سارتر – الوجود و العدم (بحث في الأنطولوجية الظاهراتية) ترجمة: عبد الرحمن بدوي – منشورات دار الآداب .بيروت .الطبعة الأولى .1966.
4. سماح رافع محمد " الفينومينولوجيا عند هوسرل(دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)" دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد – الطبعة الأولى سنة 1991م.
5. أشرف حسن منصور – فينومينولوجيا سارتر و مسلماتها الهجيلية – أوراق فلسفية – العدد 14 – 2005 – القاهرة – مصر.

مراجع باللغة الأجنبية:

1. De Beauvoir .Simon, la force de l'âge, Edition Gallimard, paris.1960.
2. Audray.C , Sartre et la réalité humaine ,seghers, collection, philosophes de tous les temps ,1966.
3. Sartre, Jean-Paul, <<Merleau-Ponty vivant>> in les temps modernes ,numéro spécial, № 184-185, 1961.
4. Sartre, Jean-Paul, une vie pour la philosophie (entritien) in-mag-litt –n384 – février2000 .
5. Sartre, Jean-Paul, Situations philosophiques .Ed .tel Gallimard .paris.
6. Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, Gallimard, 1983.
7. Jaoua, Mohamed, phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre, l'harmattan, 2011.
8. Sartre, Jean-Paul, Situations IX, Gallimard ,1972.
9. Beaufret, Jean, problèmes et controverses: de l'existentialisme a Heidegger, introduction aux philosophies de l'existence et autres textes, Vrin, 1986.
10. Patrick Vauday, (Sartre- l'envers de la phénoménologie), CAIRN –PUF .Rue Descartes – 2005/1 –№ 47 .

11. François ,Noudelman, sartre et la phénoménologie au buvard, CAIRN, info, PUF, 2002/1, № 35 .
12. Philippe Cabestan et Arnaud tomes – Sartre – Ed.Ellipses .copp.phillo-philosophes . paris .2002.
13. J.P.Sartre .une vie pour la philosophie (entretien) in-mag-litt –n384 – février2000 .
14. Zarader, Jean-Pierre, le vocabulaire des philosophes, tome4, la philosophie contemporaine (20eme siècle) éd ellipses, paris 2002.
15. Mouillie, Jean-Marc, sartre et la phénoménologie, ENS éd 2000.
16. De towarniki, Fréderic, quand Sartre découvrait Heidegger, Magazine littéraire, № 320, Avril 1994.
17. Flagoliet, Alain, la première philosophie de Sartre, édition honoré champion, paris, 2008.
18. M.Heidegger Etre et Temps , trd par francois vezin , nrf ,Gallimard ..
19. Sartre, Jean-Paul, l'être et le néant, .

كتاب: الحُرية والثقافة للفيلسوف جون ديوي
ترجمة: أمين مرسي قنديل

قراءة :معروفي العيد*

ملخص:

يجمعنا في هاته الدراسة المقروئية، كتاب هام جدا للفيلسوف ديوي، المعنون بالحرية والثقافة ، اذ نشره ديوي باللغة الانجليزية سنة 1939، وترجمه أمين مرسي قنديل إلى العربية بمطبوعة مصر الجديدة سنة 1955. إذ يستهل مترجم هذا الكتاب صفائحه ،بديباجة يعرض فيها المشروع العام لفلسفة جون ديوي ، وما يميّزه عن غيره من البرغماتيين الأوائل أمثال { تشارلس سندرس بيرس (1839-1914) ، جورج هربدت ميد (1863، 1931) ، وليم جيمس (1832،1910) }.

وأما **الإشكالية العامة للكتاب فهي كالأتي:** كيف تساهم الديمقراطية السياسية في تحقيق الغايات الكامنة في ميدان العلاقات البشرية المتفاوتة وهل تقدر على تنمية حريتهم الشخصية ؟

الكلمات المفتاحية:

الحرية والثقافة، الفلسفة البراغماتية والذرائعية، الأداتية. الديمقراطية السياسية

* باحث في الفلسفة الغربية المعاصرة جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله

مدخل:

يَجمعنا في هاته الدراسة المقروئية، كتاب هام جداً للفيلسوف ديوي[1] ، المعنون بالحرية والثقافة ، اذ نشره ديوي باللغة الانجليزية سنة 1939، وترجمه أمين مرسي قنديل إلى العربية بمطبوعة مصر الجديدة سنة 1955. إذ يستهل مترجم هذا الكتاب صفائحه ،بديباجة يعرض فيها المشروع العام لفلسفة جون ديوي ، وما يميّزه عن غيره من البرغماتين الأوائل أمثال { تشارلس سندرس بيرس (1839-1914) ، جورج هربدت ميد (1863، 1931) ، وليم جيمس (1832،1910) }.

ففلسفة ديوي بحسب لُغة المترجم تقترن بالفلسفة الوسيلية ، لأن الفكر ليس إلا أداة أو آلة لحلّ المشكلات الفلسفية التي تواجه البشر في محيطهم الاجتماعي. فالبشر غايتهم ليس في كسب المعارف العلمية ، بل العمل على تفعيلها لتحقيق الرقي الإنساني.

لأنه لا توجد حياة واحدة مستقرة ، بل كل ما يوجد هو توتر دائم طارئ ومفاجئ في فضاءنا البيئي ، وقد عبر دكتور **عمر مهيبل** عن هاته العلاقة المُضطربة بقوله : " تظّل علاقة صراع دائم ، سببّها يعود إلى المحيط ذاته كونه مسرح للمخاطر و المفاجآت ".

وحُجة ديوي في هذا أن حتى العقل الإنساني، في مسيرته التاريخية لم يعرف الثبّات، بل لم يسلم هو الآخر من بعض الأزمات و التراكمات التي أعاقت نشاطه التقدمي .

ومن هنا فان وظيفة الإنسان تكمن في استخدام العقل كأداة لتحقيق أغراضه و حاجيته داخل المحيط ، والجنوح إلى عوالم التقدم و تحقيق حريته وكسر كل أشكال الجمود والركود.

الإشكالية العامة للكتاب

كيف تساهم الديمقراطية السياسية في تحقيق الغايات الكامنة في ميدان العلاقات البشرية المتفاوتة وهل تقدر على تنمية حريتهم الشخصية ؟. وللإحاطة بجلّ أفكاره ومحاولة منه الإجابة عن هذا التساؤل عمّد ديوي إلى تقسيم مضمون الكتاب إلى خمس فصول هي :

[1] - **جون ديوي** ، **john dewey** فيلسوف امريكي ، ولد في شمال شرق أمريكا في برتنغتون ولاية فرمونت سنة 1859، توفي بنيويورك سنة 1952، ترك لنا عدد ضخم من المؤلفات أهمها:

- الديمقراطية و التربية صدر سنة 1916.
- إعادة البناء في الفلسفة صدر سنة 1920.
- نظرية البحث صدر سنة 1938
- التجربة والتربية صدر في نفس العام.
- الحرية و الثقافة صدر سنة 1939، انظر في معجم جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت لبنان ،ط3 تموز 2006، ص ص 311، 312.

1-مشكلة الحرية

2- الثقافة والطبيعة البشرية.

3- اقتصاديات لنضام الاستبدادي الجماعي و الديمقراطية.

4- الديمقراطية والطبيعة البشرية.

5- العلم والثقافة الحرة

1- مشكلة الحرية :

يُقدم ديوي جملة من التساؤلات حول مصدر الحرية ، إن كانت غاية للبشر آم وسيلة ، أم أنها تتعدى هذا القدر ، نحو سلطة خارجة عن الذات البشرية ، أو ما يعرف بسلطة الساسة ؟.

إذ يرى ديوي أن الأمريكيين قد توهموا منذ فترة الاستقلال ، على أن الحرية هي صفة مجبول عليها البشر ، وهي من إفرازات العقد التاريخي السياسي الأول ، الذي انعقد بين الإنسان ومفهوم الدولة . ، لكن بعد الانزياح أللذي مس الجانب القمعي الاستبدادي داخل أمريكا ذاتها ، أولوا هاته الأخيرة إلى إمكانية إسقاط أشكال القمع ، كفيلٌ بأن يحفظ الحرية وينميها [1].

لكن ديوي لا يتفق اطلاقا مع هذا الراي ، ودليله في هذا مايلي :

1- لكون ان المؤسسات الحرة لم تكون في حقيقة الامر الى اسما ، لم تتجلى اصلا في الواقع الجتماعي.

2- التطرف القهري القومي المفاجئ لبعص الدول ، ارتبط بمفهوم الخذول و الاستسلام ، فاشترط البشر بانه من يخلف الحكم الجديد يعمل عل توفير الحرية والقومية للشعوب المظطهدة .

3- حتى الشعب الأمريكي قد عرف حينا من القهر، وامن شعبها أن الحرية مصدره العامل السياسي البحثي.[2] وان كان حقًا أن أي إزاحة لأي قوى تهيمن على الأفراد كفيل بتحقيق ديمقراطية جديدة . فكيف نفسر وجود عددًا هائلا من الديمقراطيات مستعارة فقط ، وليست واقعية ؟ وكيف نعلل أيضا تراجع بعض الحريات في بلدان عاشت الديمقراطية بشكل جدير ؟ ومن هنا فهل الحرية هي حقًا صفة أصيلة في الكائن البشري؟. إذ دائمًا ما تختزل الطبيعة البشرية من قبل المدارس الاجتماعية المختلفة على أن أساسها الحقيقي مرتبط دوما بمبدأ السيكولوجي ، بمدى تحقيقها اللذة والألم ، إذ حتى على مستوى الصعيد الاقتصادي فان :<< محبة القوة هي الفكرة النظرية السيكولوجية المرشحة لتكون الفكرة المسيطرة على توجيه النشاط الإنساني، و ليس السبب الذي دعّ إلى ترشحها ببعيد هنا >>. [3]

---

[1] - جون ديوي ، الحرية والثقافة ، ترجمة امين مرسي قنديل ، مطبعة التحرير مصر الجديدة 1955، ، ص19.

[2] - المصدر نفسه ،ص 20.

[3] -المصدر نفسه ، ص 22

وحتى مقولة الصراع لأجل البقاء بحسب داروين وأخلاق السادة والقوة عند نيتشه ، هي بطريقة أو بأخرى تمجد القوة السياسية على حساب البشر.

إذ و مقولة أن الطبيعة البشرية فردية ،و أن الطبيعة البشرية مثلها مثل بقية أشكال الحياة ، تنحوا دوما نحو التغير والانزياح بحسب حاجة الفرد وطموحه ، وبحسب هذا المنظور فما يميزها أنها خاصية فردية محضة .

لكن مشكلة الحرية الفردية ، لا يمكن التحقق من سلامتها إلا داخل الفضاء العمومي ذاته باعتباره مصدر التفاعل بين الفرد والعوامل الخاصة به كالسياسة الصناعة التجارة ...الخ.

أي كل ماله قيمة وقدر هام بالنسبة إليه ، و محاولة إزاحة أي عنصر من هاته العناصر ، كفيل بان يسبب خلط في السلوك الإنساني ، و لدليل أيضا بأن الأفراد في علاقاتهم مع البيئة ينشدوا كلاّ الطرق قصد تأقلم و التضامن معها لا غير.

ومن هنا يتساءل ديوي: **ما هي طبيعة هذا الرابط؟ الذي يقرن الجنس البشري بالثقافة؟**

2- الثقافة والطبيعة البشرية :

يقول ديوي : << أن الكلام على أساس العلاقة التي بين الثقافة و الطبيعة بعضها ببعض، يجنبنا الالتجاء إلى تلك التجريد ات الغامضة والعموميات الشاملة البراقة. >>.[1] إذ اتخاذ أي قرار لحلّ هاته الأزمة ، يتطلب منآ عدم النظر إلى الفوارق الفردية باعتبارها ، غاية الثقافة على بلوغها وإنشادها لكل فرد ، لكن غاية الأسمى للثقافة هي تجهيز كل وسائلها لوضع إستراتيجية كفيلة بتحقيق التفاعل والانسجام داخل الإطار الاجتماعي في وحدة كلية ، وليس في وحدتها القومية و الفردية.

- ولأن الفرد باعتباره كيان عقلاني وروحاني كفيل بأن يتفاعل هو الآخر مع تغيرات المحيط .

السؤال الذي يطرح ذاته هنا لماذا؟

- **لأنه** << شيء يضع وينجز ، إن الفر دانية تعني الابتكار و القدرة على الاختراع وسعة الحيلة وتنوعها ، و اضطلاع المرء بتبعة اختياره لمعتقداته وسلوكه وتصرفاته ، وليس هبة تمنح ولكنها أعمال تنجز >>[2]

- و تفاعل الإنسان مع المحيط الخارجي ، عامل أساسي ، لأنه من خلاله يستطلع رصد أسباب التوتر ولكون جلّ المعتقدات و الأصنام السائدة التي ارتبطت بذاكرتنا الأزلية ، هي بحسب – ديوي- المصدر الأول في النكسات الطارئة في واقعنا.

[1] - المصدر نفسه ، 45.

[2] - جون ديوي ، تجديد في الفلسفة ، ترجمة امين مرسي قنديل ، زكي نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، د.ت ص 314.

بيد أن الدولة الاستبدادية ؛ هي وليدة إفرازات خارجة عنا ، وبالرغم من أن الكلّ يعترف بربريتها و همجيتها المختلفة ، إلا انه لا يمكن لآي كان التشكيك في العوامل الايجابية التي لحقت بها كالتقنية و العلم الذي بات المسئول الأول عن حرية الفرد و عن حاجته.

ثمّ انه لابّد من أن نوسع أنظارنا لهاته العوامل الداخلة داخل ثقافتنا باعتبارها مبدأ شامل، همها الوحيد هو المحافظة على نظام الديمقراطي لا غير.

و غالبا ما تجنح هاته الأخيرة إلى الطابع الاستبدادي ، لكن الغاية تقاس بنتائجها ، وليس بوسائلها، وحتى أن العادات والمعتقدات لا تخدم في نهاية المطاف كل المصالح الخاصة بالأفراد ، لكونها نابعة و متحجرة من رغبات مختلفة ، مرتبطة بأفراد مّا ، وخاصة إذا ما علمنا أن هنالك فوارق فردية مختلفة لدى الأفراد.

لذا مهام الفلسفة بحسب ديوي :<< يقوم بتحليل الظروف و الأحوال بطريقة الملاحظة المعقولة النفاذة، إلى جوهر الأمور ، وصممها ، و التي يجب أن تقوم بها على نطاق واسع ، حتى نستكشف تفاعلات نوعية خاصة حادثة فعلا ، ونتعلم كيف نفكر بطريق التفاعلات هذه، بدلا من نفكر بطريق القوى . و أمر يحفزنا إلى البحث عن الأحوال التي خولت العوامل المتفاعلة تلك التي تتمتع بها. >>.[1]

3- الفصل الثالث : اقتصاديات النظام الاستبدادي الجماعي و الديمقراطي

يستهل ديوي هذا الفصل ، بأن كل فشل طارئ ، هو وليد سوء التسيير، وانعكاس لسوء توجيه الخطط و الأهداف. وبعد هذا تترجم سلوك الأفراد إلى الحسرة و الانفعال، ومحاولة مراجعة الذات .

إذ في نظره حتى نظام الأمريكي الاستبدادي مرّ بمثل هذا القدر ، عندما اخذ مبادئه في البدء من المرحلة المثالية الرومانسية ، فكان ردّة فعل الأمريكان فيما بعد محاولة إعادة النظر في كل وضع سياسي.

بيد انه بعد ظهور التقنية ، وظف النقد من ناحيتين **هما** :

1- **إما النظر في الإنسان عائق ابستمي** لتطور العلمي ، كونه قيدّ وكبل منذ فترة بمجموعة المقومات التي أعاقته من التحري عن الحقيقة.

2- **واما النظر في البيئة كحاجز للتطور الإنساني .**

وَوِفْقاً لهاته المُعادلة الثنائية، ينحو تفكيرنا إلى إقصاء عامل ، والنظر إلى عامل الأخر بأنه أساس التفاعل الاجتماعي. بالقياس إلى الجانب الاقتصادي ، نجد هاته القضية حاضرة جدا عند ماركس أللذي ركزّ على أهمية الأحوال الاقتصادية في تشكيل الأشكال الاقتصادية والسياسية معا.

غير أن هاته المعادلة بحسب ديوي ، سابقة عن ماركس، كونها كانت موجودة في فلسفة أرسطو بخاصة منها في فلسفته السياسية ، وكمان كتاب الانجليز اللذين سهم في تأسيس الجمهورية الأمريكية ،

[1] - جون ديوي ، الحرية والثقافة ، ترجمة امين مرسي قنديل، المصدر السابق ، ص 56.

انطلقوا من نفس النتيجة " الحفاظ على الملكية الحكومية متوقف على كيانها، لا على صيانة النظام فقط. ".

غير أن ماركس ذهب إلى ما وراء هاته العلاقة (أي الملكية) و نظّر إلى قوىّ الإنتاج على أنها جوهر العلاقة الاقتصادية، فميز بين الوفرة الإنتاجية ، والتخطيط العقلي ،وعدّ الجانب الثاني سلبي كونه مؤسس على الطغيان والهمجية. ولكون انه يستمد صلاحية من الجهاز السلطوي pouvoirs . فلّابد لنا من إزاحته ،وان نصوب جلّ اهتماماتنا إلى أهمية الطرف الأول، كونه مصدر تفاعل العلاقات الاقتصادية، ومصدر العمل التحرري، لأنه يدفع بالصراع الطبقي من المجال الاستبدادي إلى المجال التحرري .

لكن – ديوي – يعقب على هذا التصور ، بل يرفضه أساسا و لدليل واحد .

وهو : كيف يمكن لقوى الاقتصاد أن تنمو وتتطور بلاّ توجيه العقل ؟و أليس القواعد العلمية هي من صنع العقل أيضا ؟ .

يقول في هذا :<< وحتى إن نحن سلمّنا، بالمبدأ السابق شرط ضروري من شروط التحقيق ، فالفكرة الثانية ، فكرة ميتافيزيقية وخارجة عن متناول العلم وبحوثه[1]>> . إذ كيف نفسر تطور العلمي الطبيعي الذي أراد أن يعطي لنفسه استقلالية في مرحلة انبثاقه بتجاوز كل القيم الميثولوجية ؟ بمقارنة مع العلم الطبيعي الجديد الذي عجز في تأسيس نظرياته بعيدا عن الميثولوجية؟

فبحسب –ديوي- أن مقتضيات العادة هي من تسوغ الفكرة وتطوره ، صحيح أن العلم في مسيرة تطوره، قد أقصى دور الميتافيزيقا ، بيد أن مرحلة تطوره لم تنشا صدفة واحدة . و حتى العلماء يدركون جدا هاته المهمة ، ولكون التغير الطبيعي سابق عن التفاعل الإنساني .

الأمر الذي يدفعنا إلى القول بان مهمة العلم تبدأ عند حدوث ضغط مفاجئ،يدفع العالم إلى تحري أن أسباب حدوثها ، لرصد قوانينها و الحكم عليها. ومن هنا فان أي قانون متعلق بشروط معينة لا يتحقق بمعزل عن شروط أخرى .

ويصدق هذا المبدأ بحسب ديوي على جميع العلوم الحديثة فمثلا << مبدأ دوام الطاقة باعتباره مبدأ عام ، وواسعا وشامل كل الشمول ، إذ بعبارة فلسفة العلم ... يصبح هذا المبدأ يقيم قوة كهربائية ، وميكانيكية ، وحرارية معا ، ... لكن لاّ يعجز على تحديد و وصف الأشياء في ذاتها ، بل يوجد وراءها كلها>>.[2]

إذ هي من حيث الخاصية العلمية ، صادقة ، قادرة على تحويل شكل من أشكال الطاقة إلى شكل أخر ، لكن التحول ذاته مرهون بشروط أخرى .

[1] - **جون ديوي ، الحرية والثقافة** ، ترجمة امين مرسي قنديل ،المصدر السابق ، ص 86 .

[2] - **جون ديوي ، الحرية والثقافة** ، ترجمة امين مرسي قنديل ،المصدر السابق 87.

وبِحسب هذا القانون يكون الصراع الطبقي عند ماركس هو أساس الانزياح و التغير الاجتماعي ، والحثّ عليه بأكثر طاقة ووسائل مختلفة ، وفي شتى لحالات الطارئة ، التي تحرك ردود الطبقة الكادحة ، ووفقا لهذا الإطار فان ماهية النظرية المادية بحسب ماركس لا تقف عند حدود الظاهرة ، بل العمل على إزاحة كل الأوضاع المسببة في أزمة البنية التحتية ، لتصير هي الأخرى الأساس الثاني للبنية الفوقية.

إلا أن ديوي يرى بان السمة الغالبة على البشر ، هي نزوح نحو **صراع المصالح** ، ومن ثمة فاتحاد المصالح كفيل لإزاحة هو الأخر الطبقة الكادحة. ومن جهة أخرى ، فان المجتمع الفارغ من تصادم المصالح هو مجتمع بلا مبدأ ، سائر نحو الجحود و التخلف.

ومن هنا فقد تبنى ماركس ، طرف الصراع ، فحين أهمل عوامل الطبيعة المؤثرة ، وكذالك القول بأنها تتجه نحو العلمية ، فحين أن غايتها هي المصلحة الفردية فقط ، وهذا التناقض افرز عند اليساريين الماركسيين ، نقد و تشكيك مذهب ماركس برمته.

و في ختام هذا الفصل يعقب ديوي ، عن دعاوي البشر في الاستهتار من الديمقراطية السياسية ، كونها فارغة من المحتوى ألعلمي ، بيد أنها هي حصيلة تحالف بين المنهج العلمي الديمقراطي ، وتحقيق ضمانته ، وبمان العلم لا يفكر في التناقضات ، بل يعمل على تحقيق النتائج . فان الديمقراطية السياسية ، بحسب ديوي، تعترف بأنها لم تجيب عن كل الإشكاليات المطروحة في الواقع ، غير انه ما يحسب لها أنها سائرة في البحث لحلها ، وهذا سر من أسرار نجاحها.

4- الفصل الرابع : الديمقراطية والطبيعة البشرية

يُحاول ديوي في هذا الفصل ، التميز بين المراحل التي ارتبطت بمفهوم الحرية من عصر إلى عصر.

ففي المرحلة الأولى ، كان ينظر إلى الحرية على أنها صفة طبيعية في البشر ،كونهم مجبولون بها، فارتبطت بالخاصية الكونية ،واعتبروا العقل هو مصدر للتحرر.

وعدت هاته المرحلة عند ديوي ، بأنها ناقصة لأنها أهملت المحفز الخارجي ، أي دور البيئة ، كما أهملت الجانب السيكولوجي ، الذي يميز الإنسان عن غيره.

المرحلة الثانية ، عرفت بالطابع الاستبدادي ، و التمرد على المرحلة الأولى ، لان سبب الصراع فيها ، هو حب التملك و الفردانية ، فباتت تركز على الجانب العقلي ، وطمست أشكال الرأسمالية.

المرحلة الثالثة ، وهو ما نشاهده في مسرح هذا العالم ألراهني ، الذي يستند إلى الجانب الأخلاقي ، الوسيط بين الديمقراطية ، والرغبة الطبيعية ، والتي اختزلت في المصالح الشيئية - المادية-[1].

[1] - جون ديوي ، الحرية والثقافة ، ترجمة امين مرسي قنديل ،المصدر السابق ، ص 115.

و هاته المرحلة بحسب ديوي ، تمثلها الديمقراطية السياسية الأمريكية ،بنظامها الأخلاقي العادل، المغير للمقومات القديمة ، من خلال فسح المجال لجوانب ثقافية علمية ، عدّت هي الأخيرة مقوما لجوانب الحياة قوامها الخلق والإنتاج وتحقيق الرغبات وفرص العيش لكل الأفراد.

الأمر الذي يدفعنا بحسب ديوي اعتبارها طريقة من طرق الحياة ، كونها لم تعد تختزل في توجيه طموحانا فقط، بل ظلت حريصة على توجيه سلوكنا وشخصيتنا ككل.

5-الفصل الخامس : العلم والثقافة الحرة

يرى ديوي ، انه تقدير الناس اليوم للعلم ، رهن بتلك النجاحات الهائلة التي صّار الفرد ذاته يحققها بواسطته، فأصبح قدر على خلق جو لسعادته بلاّ كد و ملل ، على خلاف الاعتقاد السابق الذي عجز في الترفيه عن ذوات البشر.

ويقتبس ديوي هنا نص لراسل الذي عقب عن مزايا العلم المعاصر فقال:<< لم يعد الناس يعتقدون ألان، أن "**يوشع**" قد أوقف الشمس ، لان فلك كوبرنيك مفيد في الملاحظة ، ولم يعدوا يأخذون بفيزيقا أرسطو طاليس لان نظرية جاليليو في الأجسام الساقطة مكنت لهم أن يحسبوا ممر قذيفية المدافع و يقدروا مرماها ، وأهمل الناس نظرية الطوفان ، لان علم الطبقات الأرض علم نافع في شؤون التعدين وما إلى ذلك >>.[1]

و يتسال ديوي : عن إمكانية تحول الموقف العلمي إلى مقوم ثقافي ، بحيث يقدر هذا الأخير على معالجة كل القضايا البشرية ؟

إذ الجواب عن هذا السؤال ليس بالسهل الممتنع ، بيد أن ديوي ، يرجع هاته العلاقة (الطبيعة البشرية بالعلم المعاصر)، إلى ما يسميه بالصناعة ثقافية .

الجانب الأول منه مرتبط بجل المآرب التي صّار العلم يقدمها للأفراد،مماّ دفعهم بالتنازل عن عقائدهم القومية و الفردية ، فجل التحسينات التي ارتبطت بالعلم و التكنولوجيا و الصناعة و التعدين أصبحت جزء من الثقافة ، وحتى الميكانيكا و الفيزياء أصبحت تحل محل المعتقدات السابقة ، كونها اليوم قادرة على سد حجات البشرية، من خلال حاجيات العرض و الطلب .

فصدق الفيلسوف كانت عندما قال في كتابه ما الأنوار: " بالعلم يصير الإنسان سيدا على الطبيعة. "

فالثقافة تقدم للعلم السند في التغير وخلق مبادئ جديدة ، حتى وان كانت على حساب هدم المقومات السابقة ذاتها ، لكن إذا عجز العلم عن حلّ أي مشكلة من المشاكل التي تعترض حرية الفرد، جاز لنا أن نلقبها بأنها ثقافة تهدم أكثر مما تؤسس بحسب ديوي .

[1] - المصدر نفسه، ص ص 165، 166.

خلاصة

من خلال قراءتنا لهذا الكتاب أوقفتنا جملة من المزايا أهمها :

1- أن الديمقراطية السياسية بحسب ديوي ، هي أفضل وسيلة وجدت لحد الآن ، نظرا إلى همّها الواحد و الوحيد ، هو السهر على تحقيق مصالح الفرد والجماعة ، وتحسينها .

2- الفرد عند ديوي ، جزء فاعل في هاته العملية ، كونه بنية عقلية و روحية ، يساهم في تغير المحيط الاجتماعي بتوجيه أفكاره نحو الأفضل ، لحل التوتر الدائم ، و التخلص من جميع الأحكام المسبقة ، والعمل على تكثيف جهوده المستمرة ، فهو لا ينظر إلى الواقع بأنه منتظم ، بلا لعكس تماما الواقع يظّل بالنسبة إليه مسرحا للمخاطر و المفاجآت، مما يدفعه إلى الخلق والانجاز و ابتكار أفضل الوسائل لضامن بقائه وتحقيق تواصله البيئي في شتى أبعاده {السياسية ، الاقتصادية ، الاجتماعية ، الثقافية ...الخ}.

3- الحرية بالنسبة إلى ديوي مطلب أساسي للفرد ، وجوهر الديمقراطية ، بل هي نمط من أنماط الحياة الاجتماعية ومصدر النماء والتطور الكائن الإنساني .

4- إذ تِبعاً لهذا القدر ، فان الديمقراطية تدعونا للمساهمة والمشاركة داخل الفضاء الاجتماعي ، فهي ضد الإقصاء والتعصب ، لسبب بسيط أنها عدت اليوم حملت لأوجه الثقافة كلها ، ومن هنا فهي تؤثر في الأفراد،و تتأثر بمواقفهم وتوجهاتهم ، وغايتها الأسمى هي الاجتهاد على صياغة هاته المواقف.

الهوامش

1- جون ديوي ، الحرية والثقافة ، ترجمة أمين مرسي قنديل ، مطبعة التحرير مصر الجديدة 1955.

2- **جون ديوي** ، تجديد في الفلسفة ، ترجمة أمين مرسي قنديل ، زكي نجيب محمود ، مكتبة الانجلو المصرية (دون تاريخ) ، ص314.

3-معجم جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت لبنان ،ط3 تموز 2006.

تقنية الطب والأزمة الأخلاقية

عمران صورية
باحثة في الفلسفة
جامعة محمد بن احمد وهران 2

الملخص:

إن الالتزام بأخلاقيات المهنة له الأثر الكبير في كفاءة الأجهزة الخاصة والعامة وحسن سيرها ومدى فعاليتها في تأدية رسالتها على أكمل وجه، وكذلك تحقيق الأهداف والغايات التي تسعى إليها، مما يعود بالفائدة على البشرية جمعاء.. والغاية الرئيسة من العلوم الارتقاء بالإنسان والسير به نحو عالم الكمال. والطب كعلم يسعى المشتغلين به الى رعاية الجسد الانساني، والحفاظ عليه.

وبما أن العلم يهتم بكل ما يمكن ملاحظته وتقديره بحيث يمكن مقتدر الاهتداء إلى علامات المرض ومعالجتها ولكن الطب العلمي له حدود وخصوصا بالنسبة إلى الإنسان بصفته بشر له حقوق ومسؤوليات، و هو يفترض تطبيق القواعد العلمية والتكنولوجية للمرض والعائلات والمجموعات، إذ هم أساسا غير مطلعين على وظائف الأبدان ونظرا لهذه المعطيات والتطبيقات وجد الأطباء انفسهم في مطبات اخلاقية.. وفي هذه الدراسة نروم الاشارة الى اهم الازمات الاخلاقية التي عايشها الطب على قاعدة التقدم التقني.

الكلمات المفتاحية:

التقنية، الطب، الازمة الاخلاقية، الواقع، التجاوز

مدخل :

لا تستقيم الحياة الإنسانية ويكمل سيرها بانتظام إلا بضوابط سلوكية تنظم علاقات الناس فيما بينها، ومن بين تلك الضوابط (الأخلاق) التي حثت الشريعة الإسلامية الإنسان المسلم بالتحلي بها بأحسنها، فقد امتدح الله عز وجل عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم بصفة الأخلاق الحميدة، لقوله تعالى:" وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ [1] "، كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، ومن هنا تعتبر أخلاقيات الوظيفة من أعظم الأمور التي يجب مراعاتها وذلك لأنها تمس حياة الإنسان الاجتماعية والأخلاقية، حيث أن القرآن الكريم فيه نحوا من مائة وخمس آية تتحدث في العمل والاهتمام بأخلاق المهنة ينطلق من مفهوم قوله تبارك وتعالى:" وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** [2] " ، إن الالتزام بأخلاقيات المهنة له الأثر الكبير في كفاءة الأجهزة الخاصة والعامة وحسن سيرها ومدى فعاليتها في تأدية رسالتها على أكمل وجه، وكذلك تحقيق الأهداف والغايات التي تسعى إليها، مما يعود بالفائدة على البشرية جمعاء.

فالطب علم وفن في آن واحد، فالعلم يهتم بكل ما يمكن ملاحظته وتقديره بحيث يمكن مقتدر الاهتداء إلى علامات المرض ومعالجته ولكن الطب العلمي له حدود وخصوصا بالنسبة إلى الإنسان بصفته بشر له حقوق ومسؤوليات، وفن الطب يفترض تطبيق القواعد العلمية والتكنولوجية للمرض والعائلات والمجموعات، إذ هم أساسا غير مطلعين على وظائف الأبدان ونظرا لهذه المعطيات يمكننا الاهتداء لهذه الفوارق والشعور أن الفن والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية كل منها لها دور أساسي إلى جانب الأخلاقيات، كما أن الأخلاقيات تثرى بما تدره عليها بقية المواد من معلومات فإن عرض مسرحية يصور مشكلا طبيا مثلا بحث عن التفكير في الأخلاقيات أكثر من وصف بسيط لحالة مريض. [3]

هذا يعني أن لصفة الطبيب معنى خاص في كل زمان وفي كل مكان، فالطبيب هو الشخص الذي نتصل به لمساعدتنا في أهم احتياجاتنا لمعالجة أوجاعنا وآلامنا، حتى نسترجع صحتنا من أجل ذلك يسمح للطبيب بالوصول إلى مختلف أعضاء بدننا فيه العورة، وذلك اعتقادا منا أن الطبيب يقوم بذلك لفائدة المريض ومصلحته.

والملاحظ أن وضع الطبيب حسب مختلف البلدان وربما حتى مختلف المدن في البلد الواحد ويبدو عامة أن هذا المفهوم يميل إلى التدهور إذ يرى عدد من الأطباء أن الاحترام المحيط بهم تدهور مقارنة بما كان عليه سابقا، وفي بعض البلدان تم سحب مراقبة سياسة المعالجة الطبية من يد

[1] سورة القلم، الآية:4

[2] سورة النحل، الآية:89

[3] medicale .john williams .belgique , p 6.www.association

الأطباء لفائدة إداريين، أو متصرفين مما أحدث عراقيل في نظر الأطباء حيث صاروا عبارة عن عراقيل أمام تطوير السياسة الصحية أكثر من كونهم شركاء، وحتى فيما يخص المرضى أنفسهم فقد يمتثلون دون قيد أو شر لأوامر الطبيب، فأصبحوا يطلبون توضيحات من الطبيب عما إذا كانت تعليماته لا تتماشى مع غيرها لدى أطباء آخرين عن المرض نفسه أو ماذا اطلعوا عليه من قضايا في الانترنت، بالإضافة إلى بعض الأعمال الطبية التي كان الطبيب يمارسها وحده أصبحت اليوم في متناول التقنيين من الممرضين وأعوان الصحة، ولكن رغم هذه التغيرات فإن مهنة الطب ما تزال المهنة التي يقدرها المرضى وهم في حاجة إليها، فهي ما تجذب إليها عدد كبيرا من طلبة بارعين مجتهدين ومخلصين، وللاستجابة إلى ما ينتظره منهم المرضى والطلبة يتعين على الأطباء معرفة القيم الخاصة بعلم الطب وإبرازها، إذ هي الأساس للأخلاقيات الطبية إضافة إلى احترام حقوق الإنسان[1].

إن التطور الهائل الذي لازم البشرية في كافة المجالات التقنية، ظهر بوضوح في ميادين علوم الحياة (البيولوجيا)، وهذا التطور وصل إلى التحكم في الجسم والجهاز العصبي والعملية الإنجابية والوراثة البشرية، وهذا ما جعل البشرية تواجه إشكالات غير مسبوقة وقضايا جديدة الطرح .

فهل يمكن إجراء تجارب على أشخاص دون علمهم؟ وما حدود التصرف في الجنين؟ وهل يجوز الكشف عن جينات المحددة لصفات الجنين قبل ميلاده ؟ وماذا عن انتقاء الأجنة ؟ وهل يصح لنا انتقاء أجنة خالية من العيوب الوراثية؟ وما نتائج الاستغلال الاقتصادي والعنصري للجينوم البشري؟

كلها إشكالات قيمية تواجه الإنسان، وفي نطاق الدراسات المعاصرة نجد ارتباط كبير بين البيوإتيقا والفلسفة ومن هذه المباحث الفكرية الواسعة سنبحث عن إجابات لها .

فظهرت الأخلاقيات التطبيقية لتقترح مقاربة فلسفية متجددة لتمفصل النظرية الأخلاقية مع الممارسة والتطبيق، ساعية لتنظيم مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا والبيولوجيا وعلى حل المشكلات الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين لمعالجة قضايا الطب والبيولوجيا التي تحصل في مراكزها فأخلاقيات العلم هي الضوابط والمعايير والمبادئ العلمية والأخلاقية التي توجه سلوك الإنسان نحو العلم وتطبيقاته المختلفة (الطبية، البيولوجية، البيئية ...وغيرها) وطرق البحث فيه، بما يفيد مجتمعه والإنسانية بشكل عام.

"ففي مجال الرعاية الصحية، وجدت ممارسات لعدة سنوات، من خلال ما نسميه بتطورات الطب الحيوي، لمعرفة أخلاقيات الطب الحيوي، فالتعبير هنا يسترجع كلمة أخلاق، ليَحُد المجال في تخصص الطب الحيوي (بيوطبي) مثل ما تدل عليه كلمة أخلاقيات علم الأحياء (البيوإتيقا)" [2].

---

[1] John williams , cit, p 9.

[2] Guy Durand : « la bioéthique », éditions fides, (bibliothèques national du Québec, Canada, 1997, p19. « dans le champ des soins, une dernière expression existe depuis quelques années qui fait pendant a ce qu'on appelle les progrès d'ordre biomédicale, a savoir l'éthique biomédicale, l'expression reprend le mot éthique, je n'y reviens pas, en en limitant le champ a un secteur précis (biomédicale) comme le fait le mot bioéthique.

فموضوع البيواتيقا كمحاولة في تقريب التفاوت بين تقدم المعارف العلمية في الطب والبيولوجيا والجمود الأخلاقي لملاحظة هذا التقدم ينقسم بين التحديد الواسع للعلم (فان بوتر رينسلاير) كقضايا تنظيم النسل، تحقيق السلم، محاربة الفقر، الحفاظ على البيئة، حماية الحياة الحيوانية، الدفاع عن سعادة الأفراد والتحديد الدقيق للعلم (أندريه هيلجرز) كتحديد العلم في القضايا التي يثيرها تقد العلوم البيولوجية وتطبيقاتها الطبية. [1]

لقد ارتكزت العودة إلى الأخلاق في المجال الطبي/ البيولوجي على مبادئ حقوق الإنسان، بالإضافة إلى ارتباطها بالأخلاقيات التطبيقية وآداب مهنة الطب، ولذلك تطرح الحركة البيوتيقية معضلة كبيرة يمكن تشخيصها بالتساؤلات التالية: هل البيواتيقا –في حقيقتها- عودة إلى الأخلاق أم عودة إلى القانون ؟ ويبين الوقوف على نشأة وتطور وحركية البيواتيقا أن الأمر يتعلق بتداخل بين الأخلاق والقانون أو بالانتقال من الأخلاق إلى القانون أو بتحويل تدريجي للمعايير الأخلاقية إلى قواعد قانونية، لضبط الممارسات الطبية المعاصرة.

فتقع أخلاقيات الطب أو الطبيب وعلم الأحياء (البيواتيكا) la bioéthique أو كما يطلق عليها البعض الأخلاقيات الحيوية، في ملتقى فروع العلم كالعلوم والفلسفة والقانون والطب و الأخلاق والدين، كما تهتم أخلاقيات الطب وعلم الأحياء والممارسات التطبيقية الناجمة عن الثورة البيولوجية في هذين المجالين، وهذا ما يسمح لنا بالحديث عن أخلاقيات وفقه القضايا الطبية المعاصرة والتي : " تعني العلم بالحكم الشرعي للأمور الخاصة بالإنسان من حيث العلاج بجميع أنواعه من الأدوية والعمليات الجراحية، والعلاج الجيني، ونحوها من حيث التصرف في أعضائه، ومن حيث الممارسة الطبية من قبل الأطباء" . [2]

فهذا التخصص الجديد في الفلسفة ما يعرف بالأخلاقيات التطبيقية والمهنية وارتباطها بالقضايا الطبية المعاصرة والعلاقة بينهما هو في الحقيقة حديث عن الفلسفة الطبية la philosophie medicale .

فقد ظهر لأول مرة مصطلح " فلسفة طبية" عام 1799 لدى " ثوري" thoret مدير مدرسة الصحة والمتخصص في علم الوقاية، الذي طالب باستحداث كرسي لمادة " الفلسفة الطبية" حيث اعتبرها علما أساسيا مهمته تحسين وترقية مناهج تعليم صناعة وفن الطب. [3]

لكن المؤسس والمجدد الفعلي لهذا المصطلح كما يتفق على أغلب مؤرخي الطب هو "فرانسوا بروسيه" والذي يمكن حصر أطروحته في فكرتين أساسيتين: الأولى تقضي بنفي وجود مرض من دون

[1] أحمد عبد الحليم عطية: " مقدمة في الأخلاق النظرية والتطبيقية"، مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، القاهرة، ص 132.

[2] علي محي الدين القرة الداغي، علي يوسف المحمدي : " فقه القضايا الطبية المعاصرة"، ص 197.

[3] J.f braustein , l'école francaise de philosophie de la médecine » , revue des sciences philosophiques et théologique, 1990, p35.

ضرر حقيقي للعضو المصاب، والثانية أن المرض يأتي من خارج العضوية وهو اضطراب في القوانين الموجودة، وقد أدت أفكار "بروسيه" هذه إلى نتائج عكسية خلاف المنتظر منها، حيث وظف المبدأ الأول من أجل نقد الفلسفة والميتافيزيقا، على اعتبار أن حصر المرض في إصابة محلية للعضوية blessures par les autorites locales يقضي على فكرة إصابة المرض لكيان الإنسان ككل، ثم استعمل مبدأ بروسيه الشهير في ظهور توجهات تنادي بزوال الطب وتعويضه بالبيولوجيا لأنها علم أدق .[1]

وقد طرح هذا مشكلة في غاية الأهمية تتمثل في علاقة الطب بالبيولوجيا، إذا كان الطب كعلم وممارسة يتضمن قدرا لا يستهان به من المعرف، فهل يكفي ذلك الحديث عن ابستمولوجيا أو فلسفة طبية، خاصة مع ظهور المباحث أو العلوم الطبية biomédicale وهي علوم طبية ذات علاقة مباشرة بالأبحاث البيولوجية مثل علم البكتيريا وعلم الغدد...الخ، فأنت رغم ذلك أمام خيارين متناقضين إما أن تكون العلوم البيوطبية ذات طبيعة بيولوجية، وإما أنها ليست كذلك[2] وهنا يكون موضوع الطب هو المرض، لأنه فيه جانب ذاتي متعلق بالتجربة الذاتية الفردية للمريض.

وذلك أن المرض هو : " السقم وهو نقيض الصحة، أو خروج الجسم عن حالة الاعتدال التي تعني قيام أعضاء البدن بوظائفها المعتادة، مما يعوق الإنسان عن ممارسة أنشطته الجسدية والعقلية والنفسية بصورة طبيعية ".[3]

وبهذه العلائقية نجد أن الطب والممارسة الطبية أهل لاستقلالية تجعل من الضروري قيام فلسفة طبية، وإذا كانت الفلسفة تهتم بالطب، فهل يمكن للطب أن يؤثر في الفلسفة المعاصرة التي تريد أن تفهم الإنسان ككل، وبالتالي فهي أنثروبولوجيا إنسانية، ومن المستحيل أن لا تكون قد استفادت من أقدم علم يمس الإنسان في الصميم وهو الطب، فهذا هو الخطاب الفلسفي المعاصر. فنشأة الفلسفة الطبية والبيولوجية تفسر الحاجة إلى الفلسفة في علوم الحياة وتقدم البحوث على الكائن الحي تقدما مذهلا جعل الحاجة إلى الفيلسوف عاجلة لرسم الحدود بين الإنسان والأشياء، بين الجنين والخلية العادية .

ورغم أن الطب التجريبي أو العلمي تخلى عن الطموح الذي هيمن على فكر أطباء القرن الثامن عشر في القدرة على تأسيس الطب نسقي مجرد، لصالح طب متحرر تماما من النسقية، فإن كلود برنار برغم ذلك لم يتخلى عن الفكرة الروح في نسق "بروسيه" broussais، والتي أطلق عليها فيما بعد مبدأ بروسيه من طرف "أوغست كونت" August compte.[4]

---

[1] Iden, p 36.

[2] Lecourt (sous direction) : « dictionnaire de la pense médicale « , op, cit , p 431 .

[3] أحمد محمد كنعان: " الموسوعة الطبية الفقهية" ، ص 845.

[4] Lecourt (sous la direction) , dictionnaire de la pense médicale, op, cit, p112.

قد اهتمت غالبية الدول في العالم بدراسة هذه المشاكل المرتبطة بمنجزات التقدم العلمي، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأوربا، كما أنشأت هذه الدول لجانا وطنية للأخلاقيات الطبية والحيوية، فتطور مفهوم الأخلاق من أخلاقيات الطب إلى البيواتيقا.

وسعى الفلاسفة التحليلين إلى حصر الأخلاق في مجال ضيق أطلقوا عليه اسم ما بعد الأخلاق Meta-éthique كما جاء في موسوعة لالاند الفلسفية أن ميتا أخلاقي:" هي ما يتعلق بالمبادئ الأولى وبالأسس الأخلاقية في مقابل دراسة القواعد الأخلاقية كما هي مطبقة في عمل يعد شرعيا أو جديرا بمدح وثناء. [1]

وكما سبق القول أن التطور العلمي والتكنولوجي هو الذي ثور تساؤلات فلسفية حول القيمة الأخلاقية للتقنيات والممارسات الطبية المعاصرة، وأطلق على المهتمين بهذا المجال اسم " الفلاسفة الأخلاقيين" les philosophes moralistes وهم زعماء هذا الفكر الأخلاقي الجديد أو بعبارة أخرى الأخلاق العملية والتطبيقية.

أما عن موضوعات البيواتيقا حسب تقسيم " جي ديوران " إلى ثلاثة أقسام، فالأول منها يبحث في موضوعات عن الإجهاض، التجارة في البشر، التشخيص المبكر، القتل الرحيم للحمائل، الإخصاب الصناعي، البنوك المنوية، أطفال الأنابيب، الأمهات البديلات، الاستنساخ، السجلات الوراثية، تعقيم المعاقين، زراعة الأعضاء، أبحاث الجينوم، في حين خصص القسم الثاني للبحث عن منع الحمل ووسائله، وفي الأبحاث حول الأسلحة البيولوجية والكيميائية، التعذيب، الأحكام بالإعدام، وكآخر قسم يمكننا القول أنه يأخذ الطابع الأخلاقي أكثر منه العلمي خاصة في تصور الصحة والمرض، علاقة الأخلاقيات بالقانون وحقوق الإنسان، علاقة الأخلاقيات بالتكنولوجيا. [2]

ومن كل هذه القضايا يمكننا القول أن الجذور التي ساهمت في نشأة البيواتيقا كمبحث جديد الطرح فلسفة التنوير وحقوق الإنسان والفلسفات المختلفة، والعلاقة الموجودة بين هذا الأخير وأخلاقيات الطب التي تنامت في العقود الأخيرة خاصة أمام التطور الهائل في تقنية المعلومات الذي أوجد الصحة الإلكترونية إلى زيادة استقلالية المريض عن الطبيب واتساع شقة العلاقة الإنسانية بينهما، وإلى محاذير قانونية واجتماعية في الممارسة الطبية، والتقدم المذهل في تقنيات تشخيص وعلاج الأمراض وإجراء البحوث الطبية والحيوية حولها، تعقدت الإجراءات وتداخلت، ومع هذا التداخل والتعقيد باتت الأخلاقيات معرضة للانهيار ما لم تؤطر وتؤصل ويعمق حضورها في المجتمع الطبي.

زرع الأعضاء :

بعدما أصبحت عمليات نقل وزرع الأعضاء من العمليات الروتينية في مجال الممارسات الطبية المعاصرة (كما أسلفنا بالذكر) في مقابل مشاريع الجينوم البشري وأطفال الأنابيب، كما يزداد عدد

[1] أندريه لالاند : " الموسوعة الفلسفية "، ج2، ص 789.

[2] أحمد عبد الحليم عطية : " مقدمو في الأخلاق النظرية والتطبيقية"، ص 138.

عمليات زرع الأعضاء المتعددة في وقت واحد مثل القلب والرئتين، الكلى والبنكرياس، ليكون التطور علمي والأزمة أخلاقية خاصة مع المسائل الموسومة بقطع الغيار البشرية.

فتثار العديد من المخاوف الأخلاقية عند الحديث عن الإجراءات التنظيمية لعمليات زرع الأعضاء على الرغم من جانبها الإيجابي، فتشير منظمة الصحة العالمية إلى أن عمليات زرع الأعضاء قد يؤدي إلى انتهاك حقوق الإنسان أو استغلال الفقراء، وحدوث تداعيات صحية غير محسوبة العواقب فضلا عن عدم تكافؤ فرص الحصول على خدمات زراعة الأعضاء، مما قد يسبب أضرارا في نهاية الأمر، هذا ويسجل لعمليات زرع الأعضاء نتائج تعكس تطور هذه الأخيرة بفضل التكنولوجيا الطبية المعاصرة بنجاح.[1]

الاستنساخ :

إن اتجاه العلماء نحو استنساخ الإنسان كما نراه في أفلام الخيال العلمي شيء مخيف ومثير للقلق، إن غاية جوردن وسعيه في هذا الاتجاه يقومان على عدة حجج إنسانية، منها مثلا أنه بهذه الطريقة يمكن تعويض الأهل ب "نسخة" من ابنهم الذي فقدوه في حادث تراجيدي، كما يضيف أن الخوف والمشكلات الأخلاقية من استنساخ البشر ستزول أول ما تنطبق وتسري فائدته الطبية على البشر.[2]

فالغاية من الاستنساخ في النبات والحيوان هي تحسين النوعية للحيوان والنبات، وزيادة الإنتاجية فيهما، وإيجاد علاج طبيعي لأكثر من الأمراض الإنسانية، خاصة المستعصية منها، بدلا من العقاقير الكيميائية، التي لها مردود مؤذ على صحة الإنسان، إلا أن استنساخ الإنسان على فرض أنه سيحدث فهو لم يحدث.

ذلك، أن الاستنساخ يؤدي إلى إهدار كرامة الإنسان التي يحرص عليها، فدور كل من الرجل والمرأة في عملية إنجاب طبيعي ايجابي فعال كما هو معروف، والجنين يرث صفاتها معا، وكل منهما يشعر بأنهم يقوم برسالة في هذه الحياة، إذ يشارك في إثراء الحياة عن طريق الإنجاب.[3]

فهذا إضاعة للإنسان فلا أب ولا أم، أي ضياع للإنسان، في حين أن الإسلام قد أوجب حفظ الإنساب وصيانتها، فعن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"من انتسب إلى غير أبيه أو تولى غير مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" أي إهدار قيمة الحياة .

فهذه الاكتشافات العلمية تمس أول ما تمس الحياة بأسرها، والإنسان دائما في صراع من أجل الحياة، فهو بذلك في صراع مع ما هو علمي جديد متطور، وفي هذا الصدد نقف عند مفهوم الحياة كختام لأخلاقيات الاستنساخ.

---

[1] عادل عوض : " الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب"، ص 40.

[2] محمد حسونة : " استنساخ البشر في 2060"، مجلة العربي العلمي، وزارة الإعلام بدولة الكويت، العدد 15، مارس، 2013، ص 03.

[3] عادل عوض : " الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب"، مرجع سابق، ص 152.

لا يزال سؤال " ما الحياة؟ " خصبا لكل محاولة فلسفية أو علمية : فإن البيولوجيين والفلاسفة عندما يتكلمون عن الحياة، فإنما هم في العادة لا يعنون بذلك ظاهرة المعيشة التي هي نقيض الموت، وإنما هم على الأرجح يعنون خاصية الحياة التي هي نقيض انعدام الحياة في أي جماد". [1]

فأخلاقيات الاستنساخ متضاربة بين مؤيد ومعارض، فرجال الدين بنصوصهم ورجال القانون بقوانينهم والفلاسفة بمواقفهم.

وفي هذا الحصر بين مؤيد ومعارض هناك موقفين : الأول : التأييد والرفض من منطلق الايجابيات والسلبيات، والثاني : التأييد والرفض من منظور أخلاقي . [2]

فموضوع الاستنساخ موضوع شائك وواسع من تقنيات وأخلاقيات : "فهو يتضمن عدة ملفات بيولوجية علمية، فكرية فلسفية، أخلاقية دينية، نفسية اجتماعية، سياسية اقتصادية، حقوقية قانونية، ويحتاج كل منها لدراسة مستقلة". [3]

فالاستنساخ يكون إيجابي في إطار ما هو علاج، أي الاستنساخ العلاجي، ويكون سلبي لما هو معارض للشريعة الإسلامية.

كما تتطلب تطبيقات الطب الحيوي إجراء التجارب على الإنسان بالذات، وهذا الأمر يشكل خطرا على الإنسانية بأكملها، ومن هنا ضرورة وضع إطار أخلاقي اتيقي قانوني يمثل هذه التجارب، فقد حققت الثورة البيولوجية والممارسات الطبية المعاصرة منجزات كبيرة في مجال المورثات والجينوم البشري، إذ تمكن الباحثون من وضع الخارطة الكاملة للجينوم البشري في أبريل 2003، واستطاع الباحثون إلى فك رموز أكثر من 99% من المادة الوراثية للإنسان، الأمر الذي ساعدهم على التعرف على المورثات المسؤولة غن بعض الأمراض الخطيرة، ونتج عن ذلك ظهور العلاج الجيني الذي يقوم على تصحيح المورثات المصابة بعيب وراثي، ويخشى البعض من استخدام تقنيات الثورة البيولوجية في مجال الطب الحيوي، لغايات غير علاجية من شأنها المساس بكرامة الإنسان ووجوده ولاسيما أن بعض الباحثين والأطباء صرح عن رغبته في استنساخ البشر، مما أثار الرعب ليس بين عامة الناس فقط، وإنما بين الباحثين والعلماء أيضا.

الجينوم البشري:

من بين الأهداف والمتعلقة بالايجابيات من خلال التعرف على المائة ألف مورث (جين) في DNA الإنسان، وتحديد تسلل الثلاثة بلايين صيغة كيميائية للكروموسومات، وتخزين هذه المعلومات في قاعدة البيانات، لغرض تطويرها وذلك من خلال تحليل هذه المعلومات، فمتابعة الإصدارات الأخلاقية والتنظيمية للمشروع.

[1] كريم محمد بن يمينة :" بيوطيقا الحياة (بين اعتقاد السيميوطيقا ويقين الابستمولوجيا)، ، ص 02.

[2] عادل عوض : " الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب "، مرجع سابق، ص 110.

[3] عمر بوفتاس: "البيواتيقا(الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا)"، ص 313.

وكان من الطبيعي أن يكون هناك مقاومة لبعض أهداف مشروع الجينوم البشري بسبب ما ظهر له من مساوئ، الأمر الذي جعل البعض يتوجس ويحذر منه، ومن المحاذير المترتبة على مشروع الجينوم البشري ما يلي [1]:

-تهديد كرامة الإنسان وحقوقه، وهتك معالم الشخصية من خلال تحويل الإنسان إلى مجرد آلة يمكن تعديلها واستنساخها، مع تسويغ للإجهاض وجعله حلا أمثلا للعلاج .

-تفويت حق العمل والكسب وحق الانخراط في أنظمة التأمينات والمعاشة بحجة إصابتهم بأمراض معينة.

-تفويت حق التنويع والاختلاف، والعمل على جعل الأجنة والناس يتماثلون ويتطابقون.

-تعميق ظاهرة الاحتكار المادي والاستغلال الاقتصادي من قبل بعض المؤسسات وحرمان الدول الأخرى منها، وذلك بسبب توظيف تقنيات الجينوم البشري لكسب الأموال الطائلة، إذ لا يجوز بيع أو هبة الجينوم البشري لجنس أو لشعب أو لفرد لأي غرض.

-تعميق ظاهرة العنصرية والتفرقة بين البشر من خلال الميزات العنصرية، والتفرقة ضد المرأة والأقليات.

-تهديد الصحة الإنسانية بأمراض جديدة ومستعصية كحصول طفرات وراثية غير مرغوبة تهدد أشكال الحياة المختلفة على سطح الأرض.

-إشاعة الأسرار الشخصية للأفراد من خلال بصماتهم الوراثية مما قد يكون له ردود فعل اجتماعية سيئة.

-إن اطلاع الشخص على حالته الصحية المستقبلية من خلال البصمة الوراثية قد يولد لديه مشاعر سلبية تنغص عليه حياته، وقد تدفعه لتصرفات خطيرة على نفسه أو على المجتمع.

ومع تسارع الأبحاث في مجال الجينات البشرية والمادة الوراثية صدر عن المؤتمر العام لليونيسكو إقرار البيان العالمي للجينوم البشري وحقوق الإنسان عام 1997، وأقره أيضا المؤتمر العام للأمم المتحدة عام 1998، وأدخلته بعض الدول في أنظمتها وتشريعاتها، ثم توالت المؤتمرات بشأن ذلك حتى أقرت اللجنة الدولية للأخلاقيات الحيوية المسودة نهائيا للإعلان العالمي للبيانات الوراثية في اجتماعها العاشر عام 2003، والذي أقر من قبل المؤتمر العام لليونيسكو، وحظي الإعلان بتأييد اللجنة العربية لأخلاقيات العلوم والتكنولوجيا، وقد تضمن الإعلان عدة نقاط مهمة منها:

-عرض جميع البيانات الوراثية وإجراءات التعامل.

-ضمان عدم التمييز بناءا على المعلومات الوراثية .

-ضمان سرية البيانات ودقتها وموثوقيتها.

[1] عمر بوفتاس : " البيواتيقا" ، ص (302-305) بتصرف.

-تداول البيانات والتعامل الدولي [1].

أما عن العلاج الجيني فلا جدال فيه، فهو يحقق نتائج أكثر ايجابية من أي نمط آخر من العلاج فهو يحقق مصلحة حقيقية للإنسان، لذا فهو عمل أخلاقي. [2]

ومن هنا فقد قدمت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بعض الحلول للمشكلات الطبية المعاصرة، من منظور ديني خلال الندوات العلمية التي نشطتها مقدمة التوصيات التالية:

-تهيئة خدمات الإرشاد الجيني للأسر والمقبلين على الزواج على نطاق واسع مع نشر الوعي وتثقيف الجمهور بشتى الوسائل.

-لا يكون الإرشاد الجيني إجباريا، ولا ينبغي أن تفضي نتائجه إلى إجراء إجباري.

-ينبغي إحاطة نتائج الإرشاد الجيني بالسرية التامة,

-ينبغي توسيع مساحة المعرفة بالإرشاد الجيني في المعاهد الطبية والصحية والمدارس في وسائل الإعلام والمساجد.

-لما كانت الإحصاءات تدل على أن زواج الأقارب، مصحوب بمعدل أعلى من العيوب الخلقية، فيجب تثقيف الجمهور في ذلك، ولاسيما الأسر التي تشكو تاريخيا لمرض وراثي.

-السعي إلى التوعية بالأمراض الوراثية والعمل على تقليل انتشارها.

-تشجيع إجراء اختبار وراثي قبل الزواج.

-توفير الطبيب المختص في تقديم الإرشاد الجيني وتعميم نطاق الخدمات الصحية المقدمة للمرأة الحامل في مجال الوراثة التشخيصية والعلاجية، بهدف تحسين الصحة الإنجابية [3].

فهذه التوصيات تهدف إلى نشر الوعي بما يحمله لنا العصر الجينومي وضرورة العمل به كاختبار أو كعلاج لهدف تحسين الصحة ومن هذه النتيجة اعتبر العلاج الجيني أخلاقي، فيما يعد تخليط الجينات ممارسة طبية لا أخلاقية.

القتل الرحيم:

تطرح مشكلة الانتحار التحدي المتمثل في الحاجة إلى التفكير حول حدود الحرية الإنسانية (حرية الإنسان في نفسه) منذ العصور القديمة، وصولا إلى يومنا هذا مع الممارسات التجريبية الجريئة على جوهر الإنسان من تصرف في الخلايا والأجنة إلى الموت بصريح العبارة والتخلص من عبء المريض بتجربة تدعى بممارسة طبية علاجية.

---

[1] السويلم محمد عبد العزيز: " الأخلاقيات في إجراء البحوث حول الحياة والإنسان، المجلة العربية للعلوم، العدد 39، 2002، ص (61-70) بتصرف .

[2] عادل عوض : " الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب"، ص 223.

[3] عادل عوض: " الأصول الفلسفية لأخلاقيات الطب " ، ص 224 وما بعدها.

وتحتاج هذه الممارسة كسابقيها إلى ضبط أخلاقي يراعي درجة التصرف في إنسانية (الكرامة الإنسانية) وحيوية (البقاء على الحياة) الإنسان، حيث يتمثل الاتجاه الأخلاقي لمسألة نهاية الحياة في اتجاهين :

الأول : يرى ضرورة استنفاذ كل الوسائل المتاحة والممكنة لمقاومة المرض وتأخير الموت، وهو ما يسمى بمدرسة "الإصرار العلاجي" أو "العناد العلاجي" .« acharnement thérapeutique »

أما الثاني : يعد قتل المريض في بعض الأحيان شفقة به وحفظا لكرامته، وبالتالي يطالب هذا الاتجاه بتحوير التشريعات الوطنية لحماية الإطارات الطبية والممرضين من التتابعات الجنائية عند قيامهم بقتل المرضى أو مساعدتهم على الانتحار [1].

ويمكن قراءة إشكالية جديدة من هذان الاتجاهان، تحاكي وضع الطبيب في تعامله مع الموت بين تأجيل (العناد والعلاج) أو التعجيل (موت العطف، أو الشفقة) وهذا ما يؤول إلى أزمة الإنسان المعاصر بين حدود الممارسة الطبية، وقيد الحياة والموت.

ومن الطرح الأخلاقي ما يربطنا بالطرح الفلسفي والقانوني، ففي محطة فلسفية لنا عند كتاب نيكولا بعنوان : " كرامة الشخص البشري" يقول: " يتعين مفهوم الكرامة على مستوى مختلف تماما، وهذا لا يعني أكثر –ولا أقل- جوهر الإنسان، وحقوق الإنسان حول ما أثارته هذه الأساليب من خلاف، حول المخاطر الناتجة عنها، وحتى فلسفيا هي خطيرة إذا ما بحثنا في أن الحرية " أعظم" جوهر للإنسان عن الكرامة -أو العكس- لأن هذا من شأنه القيام بالجوهر، ومثلها نيكولا هنا بالعجينة المورقة (لما ترتد الأولى على الثانية والعكس في التأسيس) وأكثر من ذلك من الناحية " الفلسفية" للتفكير في التنظيم المفاهيمي" [2]. وإذا ما كان الموضوع علمي والطرح فلسفي، فالقيمة والغاية أخلاقية بالضرورة، وهذا ما سنحاول توضيحه في المخطط الذي يجعل من الإنسان مركز التجارب (التدخل العلمي) بعيدا عن جوهره (الكرامة الإنسانية) وعن غايته (قيمة الحرية) .

لقد توحدت الفلسفة واليوم مع البيولوجيا لغرض الانفتاح التقني الذي أصبح سائدا اليوم، من خلال انبعاث جديد لما يسمى الكرامة الإنسانية في الحقل البيوإتيقي، (...) ففي الحقيقة أن البيولوجيا كانت قبل القرن التاسع عشر في أوجها، ولا يمكننا أن نضع حدا للأشياء والكلمات في التفكير الكلاسيكي كما يقول ميشال فوكو"[3] هذا ما يدل على التدخل القوي للتجارب البيوطبية على

[1] محمد مفتاح : " الاستنساخ- فتل الشفقة- كراء الأرحام"، مركز النشر الجامعي، 2013، ص 119.

[2] Nicolas Molfessis : « la dignité de la personne humaine », collection études juridiques, N°7, economica, Paris, 1999, p28. « le concept de dignité se situe sur un tout autre plan, il ne désigne pas plus –ni moins- l'essence de l'homme que les droits de l'homme ne la désignent, mais il la signifie autrement, il est périlleux, philosophiquement périlleux, de rechercher si la liberté est « plus » de l'essence de l'homme que la dignité –ou inversement- car cela reviendrait a faire de cette essence une sorte de ... pate feuilletée ! il est bien plus « philosophique » de raisonner en terme d'organisation conceptuelle.

[3] Arnould : « biologie et humanité de l'homme (la biologie est-elle un humanisme), Diderot, 1er édition, presse universitaires de forum, France, paris, 1999, p(22,23).

الكائن البشري، والتي لم تلقى قوى مماثلة للحد من انتشارها وسيرها حتى المستشفيات التي تكون قبلة للعلاج والشفاء.

وإذا ما طبع الموضوع في نسخة قانونية فالأمر أكثر قوة، ونستند هنا إلى ما جاء به جلبرت لاروشال حول " كرامة الموت: تحد نحو الحقوق" la dignité du mourir : un défi pour le droit، ويقول: " إن مسار الوجود تابع لمداولات مستمرة مع الذات من أجل معرفة القيمة، ولا شيء يلزم من حيث المبدأ أن يؤدي به إلى الهلاك*. فكرامة الحياة تتطلب الترحيب بالقدر كيف ما يكون، وتركها مكرها عن طريق الزهد تحت إملاء مدى ملائمة المصدر النفعي (الواقعي)"[1].

لهذا تؤكد الدكتورة ناهدة البقصمي في كتابها "الهندسة الوراثية والأخلاق" على أن: "الإنسان من حقه أن يحيا، والحياة يجب ألا تهدر بدون سبب جوهري"[2] فلا نستطيع أن نحرم من الحياة بدافع غياب الصحة، أو أننا نقتل إنسان دون مبرر قوي، لأن الحياة ثمينة ولها قدسية، وهي الخاصة الأساسية للإنسان على الكل احترامها بما في ذلك الطبيب.

فمن الجانب الأخلاقي لا يجب علينا أن نعجل النهاية عمدا، ولا أن نؤجلها بأي ثمن، فيوجد الوسط العادل، إذن: فيما أصبح يعرف " بالمرافقة " ويعتبر هذا الحل الثالث بدوره ممارسة طبية علاجية، ومن أهدافها الأساسية ألا يبقى المحتضر وحيدا في اللحظات الأخيرة من حياته، بل يقتضي الأمر أن نبقى إلى جانبه ونرافقه ونواسيه، إلى أن يصل إلى الضفة الأخرى لنهر الحياة دون تعجيل، ولا تأجيل لرحلته[3]. وهذا ما يجعل فئة من الأطباء يهتمون بالتخفيف من آلام المريض، باستخدامهم لتقنية العلاج بالمسكنات، والتقرب منه بالتقدير والاحترام وإبراز الاهتمام به، في وقت يكون فيه هذا المريض قد فقد آماله في الشفاء.

---

* الشخص الهالك، أي الشخص المتوفى .

[1] Thomas De Koninck et Gilbert Larochelle : « la dignité humaine (philosophie, droit, politique, économie, médecine) »,1er édition, presses universitaires, France, Paris, 2005, p52. « le parcours de l'existence est donc subordonné a une constante délibération avec soi-même pour en connaitre la valeur, rien n'oblige, en principe, a la mener a son terme : la dignité de la vie consiste plutôt a accueillir le destin tel qu'il se présente, quitte a le hâter par abnégation sous la divtée de la « convenance » référence pragmatique.

[2] ناهدة البقصمي: "الهندسة الوراثية والأخلاق"، ص 106.

[3] عمر بوفتاس: " البيوإتيقا(الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا)"، ص 171.

العقلانية واللاعقلانية
التصوف أنموذجا

جلجال عبد القادر
طالب دكتوراه .جامعة عبد الحميد ابن باديس . مستغانم
إشراف: اد. راجعي مصطفى
جامعة عبد الحميد ابن باديس . مستغانم

الملخص:

سنتناول في هذه الدراسة تحليل قضية خلافية لم تحسم فيها الدراسات التأويلية التي تناولت التصوف، بل ظلت إحدى القضايا المثيرة للخلاف بين هذه الدراسات. نعني بهذه القضية التصوف في علاقته بالعقل والعقلانية. فكثيرا ما يوصف التصوف بالظاهرة اللاعقلانية. لكن قراءات أخرى لا تتوانى في الاعتراف له بامتلاك عناصر عقلانية ولنظام عام يضفي عليه النسقية والاتساق. لذلك سنجتهد، في هذا المبحث، في تعقب مواطن حضور اللاعقلاني في الخطاب و الممارسة الصوفيين، ثم نحاول التعرف على العناصر العقلانية التي يمكن للتصوف أن يتضمنها، وعلى أي عقلانية يمكن أن تنتظمه.

الكلمات المفتاحية:

التصوف، العقلانية، اللامعقول، التجربة الذاتية.

مقدمة:

لقد وفر التصوف، بشقيه الخطابي و السلوكي، النظري والعملي، مادة غنية جدا بالرموز و الصور - هي نفسها نتاج فعل تأويلي حر لا محدود مارسه المتصوفة على النص القرآني - سمحت ببروز ممارسات تأويلية متعددة كثيرا ما بلغ الاختلاف فيما بينها درجة التناقض، سواء في مستوى الرؤى التي شكلتها عن التصوف أو في المناهج التي استخدمتها في قراءته أو في النتائج و الأحكام التي استنتجتها بشأنه.

سنتناول في هذه الدراسة تحليل قضية خلافية لم تحسم فيها الدراسات التأويلية التي تناولت التصوف، بل ظلت إحدى القضايا المثيرة للخلاف بين هذه الدراسات. نعني بهذه القضية التصوف في علاقته بالعقل والعقلانية. فكثيرا ما يوصف التصوف بالظاهرة اللاعقلانية. لكن قراءات أخرى لا تتوانى في الاعتراف له بامتلاك عناصر عقلانية ولنظام عام يضفي عليه النسقية والاتساق. لذلك سنجتهد، في هذا المبحث، في تعقب مواطن حضور اللاعقلاني في الخطاب و الممارسة الصوفيين، ثم نحاول التعرف على العناصر العقلانية التي يمكن للتصوف أن يتضمنها، وعلى أي عقلانية يمكن أن تنتظمه.

تتبدى الطبيعة اللاعقلانية للتصوف، أول ما تتبدى، في تلك الانفعالات الخاصة المصاحبة للحظة الكشف عند المتصوف الواصل، والانفعالات مراوغة، مبهمة وأقل تحديدا و ضبطا من تصورات الفكر، " ومن هنا كانت الكلمات التي تتلاءم مع الانفعالات زهيدة جدا...فعندما تهتز أعماق الشخصية البشرية، فإننا نخلد إلى الصمت...و التجارب الصوفية تعمق الغبطة والفرحة، وأحيانا، الوجد و الغيبة...و عمق هذه المشاعر يفسر لنا الصعوبات التي يلقاها المتصوف مع الكلمات."[1].

إن هذه الصعوبات التي يعانيها المتصوف مع الكلمات هي، في نهاية التحليل صعوبات مع المنطق، فاللغة هي الوجه الآخر، المادي للمنطق، وكلماتها وألفاظها هي مقولاته و تعبيرات عن علاقاته. إن التجربة الصوفية، في عمقها، تجربة ذوقية، أي تدخل في دائرة اللاعقلاني. إن التصوف، كأي تمظهر من تمظهرات اللاعقلاني " يتقبله فهمنا بصعوبة و كأنه شيء يقع خارجه."[2].إنه " مفتقر للعقل أو الذي لا يتدخل فيه العقل أو الغريب عن العقل أو المضاد له...إنه حقيقة إيمانية verite de la foi."[3].

ليس غريبا، إذن، أن يعادي المتصوفة كل تفكير منهجي علمي يقوم على الاستدلال و المنطق، و أن يتنادوا " كأول خطوة في التصوف، إلى كسر الدواة و تمزيق الكتب "[4] كدلالة على قطع الصلة بكل ما يتعلق بالعقل و يعبر عنه. فالمعرفة الحقة أي معرفة الله معرفة عرفانية، لا تحصل من خلال الكتب. " و يحكى في بعض القصص كيف أن أحد الصوفية ألقى كتبه بعد أن بلغ مراده، أو ضن أنه قد بلغه،

---

[1] ولتر ستيس، المرجع السابق، ص: 341 – 342.

[2] Russe Jaqueline, "dictionnaire de la philosophie" Bordes،paris،1991،p 151

[2] Ibid p 151

[3] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 24.

لأن الكتاب دليل على الطريق، لكنه إذا بلغ المرء غايته فمن القبيح أن يبحث في الدليل."[1].و قد عرف عن عمر السهروردي، أحد كبار مشايخ التصوف، تأثره، في شبابه بعلم الكلام، إلى أن جاءه يوما " أحد الأولياء داخلا في التصوف، فوضع الولي يده على صدره فأنساه كل ما درسه و ملأ صدره بالعلم اللدني. و قد جرت على يدي عبد القادر الجيلاني تلك الكرامة عندما محا نصا من أحد الكتب وجده خطيرا على تلامذته. و هناك صوفيون آخرون رؤوا في منامهم أن يلقوا بكل كتبهم الثمينة في البحر."[2].

في سياق معاداة الصوفية للعقل والمنطق، يمكن فهم ظاهرة المجاذيب أو الدراويش الذين غص بهم عالم التصوف. والدرويش أو المجذوب " هو من فقد عقله من هول واقعة صوفية أو حضرة إلهية، ولذلك ربما يظهر في شكل حرمه الشرع كخروجه عاريا على سبيل المثال."[3]. ومعروف عن هؤلاء المجاذيب أنهم، في عمومهم، كانوا أميين يمتهنون السياحة و التسول.

إن إلغاء العقل، في التصوف، لا يتعلق بلحظة الإشراق و الكشف التي يبلغها الولي

الواصل فحسب، بل إنه سلوك بيداغوجي وممارسة ممنهجة يدأب عليها المريد منذ ساعة التحاقه بشيخ صوفي وانتسابه إلى طريقته، يوم اتخذ التصوف شكل طرق صوفية. إذ يشترط فيه الاعتقاد الصادق و الخالص بأن شيخه الولي يختزن السر الإلهي ويمتلك الحقيقة اللدنية، و ما عليه سوى الخضوع الطوعي و التام له. و ليتحقق ذلك " ينبغي على المريد التنازل عن الإرادة، لأن كل إرادة فردية يتعين عليها الانمحاء في إرادة الشيخ"[4].

تعزز هذا الإلغاء للإرادة جملة من السلوكات تفرض على المريد يسميها المتصوفة آدابا، فعلى التابعين و المريدين أن يلتزموا، في حضرة الشيخ، وضعية تعبر عن إجلال و احترام كاملين له و " يبدوا الخشوع التام، و تستعمل الأوضاع الجسدية أولا، الإطراق التام، وحين يتحلقون حوله يجب أن يقرفصوا، و يمنع عليهم التربع، فهذا الامتياز للسيد وحده. ولا يقبل المزاح...وتشتغل رموز التمييز والمفاضلة وعلامات القبول والهيمنة والسيطرة، ترسم العزل وتعبر عنه في الأكل مثلا ، فالتابعون لا يمكن أن يشاركوا الشيخ في أكله. إنه " طابو " المؤاكلة، والعزل في المطية، إذ لا يمكن امتطاء مطيته أو امتطاؤها رفقته، والعزل في فضاء النوم."[5]. بل إن بعض الطرق الصوفية على غرار الطريقة النقشبندية، من شدة تعظيمها للشيخ تشترط تركيز المريد في شيخه واعتبار هذا التركيز " من ضرورات الذكر الناجح "[6].

---

[4] المرجع نفسه، ص: 24.

[5] المرجع نفسه، ص: 24.

[6] المرجع نفسه، ص: 26.

[4] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص: 128.

[2] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 127.

[3] المرجع نفسه، ص: 268.

يقوم التصوف، أيضا، على الاعتقاد بأن الشيخ، من جهته، وبما يملكه من كمال وعلم لدني، " يدخل إلى قلب مريده ليراقبه كل لحظة، ويحرسه. وبمعرفته أشياء، قد يكون أصل وجودها في علم الله الأزلي، فإنه قادر على إحداث قدرات معينة في هذا العالم. والاعتقاد في قدرات هذا الشيخ أو القائد الصوفي، تلك التي هي، في أغلبها ، أقرب إلى السحر، اعتقاد ما زال قويا إلى الآن."[1].

إن الإمعان في قتل الإرادة، على هذا النحو هو، في نهاية التحليل، إمعان في قتل العقل. فالإرادة هي الوجه العملي للعقل، تتحرك وفق ما تقتضيه عملياته من نقد وتحليل و محاججة و حكم...إلخ. فإذا اغتيلت الإرادة يفقد العقل أي ضرورة أو معنى.

لقد اجتهد المتصوفة في وضع تبريرات نظرية لهذا السلب العملي للإرادة الذي يخضع له السالكون، طويلا، من قبل مشايخهم الأولياء، إلى أن يتوج " سفرهم " الصوفي بانمحاق مطلق للعقل والإرادة، لحظة اتحادهم بالذات الإلهية. هذا السلب الكامل للإرادة والعقل يفهم في سياق تصورهم لعمل الإنسان وعلاقته بالمشيئة والقدرة الإلهيتين. إنه تصور يقوم على فكرة الجبر المطلق.

فمتصوف مثل فمحمد بن عبد الجبار النفري نجده " يميل إلى الاتجاه القائل بالجبر ذلك أنه يرى أن الفعل ينسب مجازا إلى الإنسان، وحقيقة، إلى الله تعالى، وأن الإنسان لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله ، وهذا يعني فناء السالك عن إرادته، وبقاءها بإرادة الله."[2]. و في إطار هذه الجبرية الإلهية المطلقة، يحذر النفري " السالك أن يعتمد على ما تقدم من صالحات، فهي لا تفضل السفن الغريقة التي لن تصل به إلى شاطئ الأمان. وعلى السالك - إن طلب الله - أن يتوكل عليه وحده، فإن لم يتوكل عليه توكلا خالصا وترك نفسه - ولو قليلا - في الأغيار، فهو ما يزال متعلقا بالأسباب"[3].

إن الأعمال الصالحة إذا كانت لا تضمن السعادة الإلهية المنشودة، فإن الأعمال السيئة لا تدل هي الأخرى أيضا، على أن مقترفها قد ضيع هذه السعادة، " فالعارف المتمكن- وإن اتخذ أعمال العبادة في سلوكه وسيلة للتقرب بها إلى الله - إلا أنه لا يعتمد عليها، فإذا قصر في عمل منها أو وقعت منه زلة لم ينقص رجاؤه في الله، وشهد تقصيره وزلته بمحض عدل الله، لأنه تعالى خالق أفعاله جميعا، بما فيها من خير وشر، ولذلك نراه يستوي خوفه ورجاؤه وقبضه وبسطه، لشهوده الله في جميع حركاته وسكناته ولإيمانه التام بأن لا إرادة له على وجه التحقيق."[4].

إلى مثل هذه الفكرة، أي فكرة العزوف عن العمل والإعراض عنه، وعدم الركون إليه و الاعتداد به من أجل الوصول إلى الله، ذهب بن عربي، فالعبد ينبغي له " أن يعتقد أن أعماله لم توصله إلى نيل

---

[4] المرجع نفسه، ص: 268.

[2] جمال أحمد سعيد المرزوقي، " فلسفة التصوف،محمد بن عبد الجبار النفري "، دار التنوير للطباعة والنشر التوزيع، بيروت، لبنان، بدون طبعة،2007، ص: 83 – 84.

[2] المرجع نفسه، ص: 74.

[4] جمال أحمد سعيد المرزوقي، المرجع السابق، ص: 79.

المقامات، وإنما أوصله إلى ذلك رحمة الله الذي أعطاه التوفيق للعمل، والقدرة عليه، والثواب، فحصول السعادة. أي أن دخول دار الكرامة ابتداء، إنما هو برحمة الله تعالى."[1].

إن أغلب مقامات الصوفية تتمحور حول اعتقادهم الجازم في مشيئة إلهية مطلقة يصدر عنها كل شيء وتتلاشى معها الإرادة و العقل بشكل كامل، نظير مقامات الصبر والرضا والتوكل و الشكر، فقد عرف ذو النون مقام التوكل " بأنه الثقة الكاملة، و حسب هذا التعريف، يتطلب مقام التوكل التوحيد الصادق"[2]. وشهادة " لا إله إلا الله " عنوان هذا التوحيد الصادق عند المتصوفة لا تعني سوى أن " قدرة الله شاملة كل شيء، فلابد للإنسان من أن يثق في هذه القدرة ثقة تامة...فالرزق مكتوب منذ الأزل، لماذا، إذن، يهتم الإنسان به؟ أليس اسم الله الرزاق؟ و الله كتب الرزق لكل حي منذ ولادته، بل من لحظة تكوينه في الرحم، حيث غذاه، أولا، بالدم... فمن غير المفيد (إذن) إتعاب النفس في تملك شيء أو رفض شيء."[3]. إن الإيمان العميق بشهادة " لا إله إلا الله " تغني الإنسان عن عمل أي شيء أو إعمال عقله في أي شيء، لأن مشيئة الله تمسك بكل موجودات العالم بما فيها الإنسان، فمأواه وطعامه وصحته ومرضه مرهون بهذه المشيئة الإلهية المطلقة.

إن التصوف بهذا المعنى يحقق الراحة لعقولنا المتعبة بسبب التفكير المستمر في مسألة الرزق. "إننا لا ننفك ننظر إلى نتائج تدبيرنا للرزق وما يكون عليه مستقبلنا في الحياة بشكل يعذب بالنا وينغص حياتنا، فماذا لو عملنا دون نظر منا إلى نتائج المستقبل التي هي في أمر خالقنا و مدبرنا؟ و ماذا لو طرحنا من أذهاننا وهم قدرتنا على تغيير مجرى الحوادث وفق إرادتنا؟ و ماذا لو تقبلنا قضاء الله بالرضا، فلم نسخط و لم ننظر إلى الحياة بمنظار أسود؟"[4].

في مقام الشكر، أيضا، تتردد أصداء فكرة تكريس استلاب إرادة الإنسان وعقله فقد قسم المتصوفة هذا المقام " إلى عدة مراحل هي: شكر على العطاء، وشكر على المنع وشكر على القدرة على الشكر، لأنه لو استحق الإنسان العادي المدح على إبدائه الشكر عند تلقي منحة، فلا بد أن يكون الصوفي شاكرا إذا لم يتحقق رجاؤه أو تحطم أمله"[5]. ويعد الصبر أيضا من المقامات الدالة عل المشيئة الإلهية المطلقة، لكن الصبر يشير إلى رحمة الله التي لا يشك المتصوف، للحظة، أنها ستشمل المخلص في استسلامه الكامل لمشيئة إلهية تطال كل شيء.

إن هذه الرؤية السلبية التي يتبناها التصوف في الأخلاق (قتل الإرادة) وفي المعرفة (تعطيل العقل و استبداله بالعرفان) تنسجم مع رؤيتها الوجودية، خاصة، رؤية أولئك المتصوفة الذين يقولون بوحدة الوجود، التي ترى أن الله و العالم شيء واحد، وأن أشياء العالم هي تمظهرات للذات الإلهية، " فإذا

---

[2] المرجع نفسه، ص: 52 – 53.

[3] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 135.

[4] المرجع نفسه، ص: 135.

[4] جمال أحمد سعيد المرزوقي، المرجع السابق، ص: 121.

[2] المرجع نفسه، ص: 143.

نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث هي صفاتها قلت هي الخلق."[1]. إن هذه الرؤية التي توحد بين الله والعالم تجعل من فكرة تغيير العالم ،ب"ا لسعي " فيه، مجرد أوهام. والمعرفة في هذه الرؤية لا تقوم على العقل الذي - حتى وإن سلمنا بقدرته على معرفة ظواهر الأشياء أو الأشياء "من حيث صفاتها"، على حد تعبير المتصوفة - يعجز عن معرفة الحقيقة، لأنها تتجاوزه. إنها معرفة الذات الإلهية بالاتحاد معها أو الحلول فيها، في لحظة إشراق عرفاني، تكتمل فيها الوحدة بين الله والعالم والإنسان.

لا شك أن التجربة الصوفية، كما أسلفنا، تجربة ذوقية تغلفها بطانة من الانفعالات الحادة التي تستبعد العقل، لكن مما لا شك فيه، أيضا، أن هذه التجربة تتضمن جملة من الإدراكات شكلت مادة الخطاب الصوفي. بل إن كبرى التجارب الصوفية، في كل الحضارات الإنسانية، كانت هادئة و متزنة انفعاليا، مما سمح لأصحابها بإنتاج خطاب يتيح التعرف على تجاربهم الصوفية .

لكن هذا الخطاب الصوفي المعبر عن التجارب الصوفية الهادئة و المتزنة يكشف أكثر ما يكشف، على المستوى المنطقي، عن انطوائه على مفارقات صادمة للعقل تشي بمدى " استخفاف التصوف بقوانين المنطق التي يقبلها الناس بصفة عامة "[2]. ففي تجارب المتصوفة أصحاب وحدة الوجود " تبدو، في إدراك الصوفي، أشياء الكون، على كثرتها وقد صارت وحدة أو واحدا، " فلو رمزنا إلى هذه الأشياء ب: ا، ب، ج لوجدنا أنها كلها واحدة، لأن " ا " متحدة مع " ب " رغم أنها تظل، مع ذلك، شيئا مختلفا. و قل مثل ذلك في بقية الأشياء. فكثرة الأشياء كلها التي يشتمل عليها الكون متحدة بعضها مع بعض. وهي، بذلك، لا تشكل سوى واحد أو وحدة خالصة "[3]، رغم تمايزها. وعندما تصبح الأشياء هي الواحد لا بد أن تتحول بالضرورة، إلى جميع الأشياء هي الله.

إن هذه الفكرة نفسها " هي الفكرة الأساسية في مذهب بن سبعين، فالوجود واحد و هو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى، فوجودها عين وجود الواحد، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه. و الوجود، بذلك، قضية واحدة ثابتة. و يمعن بن سبعين في هذا الاتجاه، حتى لينكر، في كثير من الأحيان، الوجود المقيد، ولا يقر بوجود غير وجود الله، فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلق، فلا اثنينية مطلقا، فهو لا يميز بين الله و مخلوقاته بوجه من الوجوه، بل الحقيقة الوجودية عنده واحدة بإطلاق ولا تعدد فيها بين الحق و الخلق أو الرب و العبد، لا بالاعتبارات و لا بالنسب و الإضافات."[4].

---

[3] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 103.

[2] ولتر ستيس، المرجع السابق، ص: 93

[2] المرجع نفسه، ص: 90

[3] جمال أحمد سعيد المرزوقي، المرجع السابق، ص: 103 - 104

إن وجه المفارقة في هذه " التجربة التي تقول أن جميع الأشياء تظهر أو تملك حياة واحدة، على حين أنها، في الوقت ذاته، لا تكف على أن تكون أفرادا "[1]، هي أن العقل لا يقبل، وفقا لمبدأ الهوية، أن يكون الشيء واحدا و متكثرا في نفس الوقت، وأن يجتمع التعدد و الوحدة و يتساكنا.

هذه المفارقة ذاتها تزداد حدة، و تتخذ صورة أخرى، كلما كانت التجارب الصوفية أكثر عمقا، و نعني بها تجارب المتصوفة الحلوليين نظير الحلاج في التصوف الإسلامي. إن المتصوف في هذه التجارب الصوفية الحلولية العميقة " يتخلص من الأنا التجريبية، أي يتخلص من جميع الإحساسات و الصور الحسية و جميع الأفكار المجردة وعمليات الاستدلال والإرادة والمحتويات الذهنية الجزئية الأخرى...و عندئذ تنبثق، إلى النور الأنا الخالصة التي كانت مختبئة عادة."[2]. إن هذه التجربة خالية من أي محتوى بحيث تصير معها " أنا " المتصوف خواء أو عدما، فلا وجود لموجودات داخلها أو خارجها.

لكن هذه "الأنا" الخالصة الخاوية من أي مضمون تصبح، في الآن نفسه، هي "الواحد" أو "اللامتناهي". "ففي هذا النوع من التصوف تحل محل مفارقة الكثير -الواحد مفارقة الخلاء- الملاء، حيث تزول الأنا التجريبية الشعورية للمتصوف (الجانب السلبي للمفارقة) لتصير أو تحل في الأنا الكلي أو الله (الجانب الإيجابي للمفارقة). إن " هذا الخواء و هذا العدم هو ذاته اللامتناهي، إنه الوعي الخالص، وهو الواحد عند أفلوطين و هو الوحدة الإلهية عند إيكهارت و روز بروك، و هو الذات الكلية وهو إيجابي وسلبي في آن معا، و هو النور والظلمة"[3]، وهو " الحق " عند متصوفة الإسلام.

تتولد عن مفارقة الخلاء – الملاء مفارقات أخرى، على غرار مفارقة الفناء – الحياة، حيث يكف الصوفي على أن يكون موجودا وأن يكون موجودا في الوقت نفسه " ففي فناء " أناه " الحياة الحقيقية لها مع المطلق أو الواحد أوالله."[4]. وكثيرا ما ينعت المتصوفة " الواحد " أو " الكلي" أو " الحق " أو " الله " بنعوت تعبر عن مفارقات، " كأن يوصف بأنه شخص غير مشخص، له صفات وليس له صفات، دينامي فعال وساكن غير فعال في آن واحد."[5].

إن هذه المفارقات ليست سوى تناقضات منطقية صارخة لا يمكن أن يقبل بها أقل الناس عقلا، فهي تخرق المبدأ الذي لا يمكن للعقل أن يقوم بدون، و نعني به مبدأ الهوية. ومع ذلك فإن هذه المفارقات هي ما يمثل، حقا، صلب التصوف و أساسه.

سنتتبع في هذا الجزء من المبحث حضور " العقلاني " في الجانب العملي من التصوف، أولا، كما فعلنا في رصدنا لمواطن " اللاعقلاني " فيه. إن ما يلفت انتباهنا، في هذا الجانب، هو شكله الذي آل إليه. فبعد أن بدأ نزوعا نحو الزهد و الانسحاب من الحياة الاجتماعية، اختاره نفر قليل من

---

[1] ولترستيس، المرجع السابق، ص: 97.

[2] المرجع نفسه، ص: 203.

[3] المرجع نفسه، ص: 203.

[4] المرجع نفسه ، ص: 143.

[1] ولترستيس، المرجع السابق ص: 310.

المسلمين، صار التصوف، مع الوقت، تيارا جارفا ضم إليه جموعا كبيرة من عامة المسلمين الذين ضاقوا ذرعا بمناكفات الفقهاء و سجالات المتكلمين النظرية، خصوصا وأن الإمبراطورية الإسلامية أصبحت تغص بغالبية مسلمة لا تملك القدرات المعرفية التي تمكنها من مواكبة تلك المناكفات والسجالات أقلها الإلمام الكافي باللغة العربية.

في هذا الجو الشعبي الرافض تحويل الإسلام إلى فقه و كلام و فلسفة، شرع المتصوفة يستقطبون إليهم مجموعات من المسلمين بدأت صغيرة و ازدادت اتساعا مع مرور الوقت. و قد تم سن مبادئ التربية الصوفية خلال القرن الحادي عشر للميلاد " وفي وقت قصير من نوعه، في بداية القرن الثاني عشر، نشأت الجماعات الصوفية فضمت إليها مريدين من طبقات مختلفة. إنه من الصعب توضيح كيف سارت عملية البلورة تلك بالتفصيل، إلا أنها لم تكن إلا تلبية لحاجة داخلية في الجماعة لم تستطع أن تسدها فلسفة الكلام التي مارسها المتكلمون من أهل السنة "[1]. فالمسلمون، في عمومهم كانوا تواقين لإقامة علاقة ذاتية بالله ورسوله تتيح لهم إمكانية التقرب منهما أكثر. ومن ذلك النشاط الاجتماعي للجماعات الصوفية واسعة الانتشار يبدو أن نظرة جديدة قد تطورت حولت الصوفية من كونها دين الخاصة إلى حركة جماهيرية طالت جميع الطبقات الشعبية."[2].

لأجل التحكم في جموع المريدين و تسيير الشؤون الاجتماعية والاقتصادية للجماعات الصوفية وتنظيم علاقاتها بمحيطها الخارجي، كان لزاما على المتصوفة الأولياء، المؤسسين لهذه الجماعات التوسل بترتيبات عقلانية تؤطر المناحي الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية داخل الجماعة و تنظمها، فمنذ بدأت الجماعات الصوفية في النشوء صار بيت الولي غير قادر على استيعاب النشاط الصوفي المتزايد بتزايد المريدين والتلامذة، لقد أمسى من الضروري استحداث مؤسسات ينتظم داخلها هذا النشاط الصوفي. وقد عرفت تلك المراكز أو المؤسسات في الشرق الإسلامي بـ" الخانقاهات". و "قد كانت "خانقاه الصوفية" ... تمثل مراكز حضارية و دينية..أما كلمة " زاوية " فكانت تطلق على الوحدة الصغيرة، كمقر منعزل يسكنه أحد المشايخ. و قد أطلق الأتراك على تجمع الصوفية tekke (تكية كما أصبحت متداولة في اللغة العربية). أما كلمة رباط – و هي، في الحقيقة، مرتبطة بحصون العسكر المدافعين عن الإسلام – فقد كانت، كذلك صالحة أن تطلق على مركز الجماعة. وغالبا ما كان يرقد مؤسس المكان في قبره في نفس المكان."[3].

لقد أصبحت كل طريقة صوفية، في خانقاهها أو تكيتها، مضطرة إلى تبني تنظيم عقلاني ممنهج يشرف عليه فريق عمل يكون الشيخ على رأسه، يدير مداخيل الطريقة التي تأتي من اشتراكات أشياعها ومحبيها، والتي كانت تأتي، أيضا، من الأوقاف التي تحوزها. إضافة إلى ما كانت تجنيه من هبات،

---

[1] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 262.

[2] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 262.

[3] المرجع نفسه، ص: 263.

خصوصا و أن الملوك كانوا "يغدقون على سكان الخانقاه التي كانت تابعة لهم جرايات يومية من اللحم والخبز وأحيانا الحلوى والصابون، وملابس جديدة أيام العيدين، وشيء من النقود. وكان للخانقاهات ميزات ضريبية. وكان لها أمير مجلس يرعاها، وهو عضو مرموق في الحكومة."[1].

لقد خضعت الوظائف التي يتولى منتسبو الطريقة تأديتها، أيضا، إلى ذات التنظيم العقلاني، إذ توزعت بينهم بالنظر إلى تفاضلهم في المراحل والمقامات التي بلغوها في تصوفهم. " لقد كان التسلسل الطبقي، في مثل تلك الوظائف، يراعى مراعاة دقيقة، إلا أنها كانت طبقية الفضائل لا طبقية السلطة. و كان بإمكان المريد الصادق أن ينال درجة الخليفة، فكان له إما أن يبقى في الصومعة، ليتولى القيادة بعد موت زعيمها، أو كان يرسل إلى بلد بعيد ليقوم هناك بالوعظ و يوسع دائرة الطريقة"[2]، و هو مزود بـ "سك الخلافة" أي تلك الوثيقة التي تمنح " الشرعية " في الدعوة لطريقته في منطقة معينة تحتاج إلى نفوذها الروحي.*3

إن البحث عن عناصر عقلانية في الخطاب الصوفي، بعيدا عن جانبه العملي وعن أشكاله التنظيمية الخارجية يدفعنا، حتما، إلى عدم الوقوف عند التصوف الأول الذي ارتبط بالعمل و التدين العملي. لقد اكتفى متصوفة هذا النوع من التصوف، في وصف " أحوالهم" على خطاب لا يخرج عن كونه تعبيرات مشوشة وغامضة عن تلك الإدراكات التي احتفظ بها المتصوف من لحظة الإشراق، تتخذ، في أحيان كثيرة، صورة شذرات ومجزوءات شعرية. إن أهم ما تفتقر إليه هذه الإدراكات هو خطاب عقلاني يجمعها في رؤية عامة عن الله والعالم والإنسان في بناء نظري يجيب عن تساؤلات الصوفي الاونطولوجية و المعرفية و القيمية.

إن التجارب الصوفية الناضجة هي التي تتوفر، في خطاباتها، على هذا العنصر العقلاني ممثلا في تلك الرؤية النظرية النسقية الشاملة، من قبيل ما نجده عند السهروردي (المقتول سنة 1191م) أو بن عربي (المتوفى سنة1240) وغيرهما من المتصوفة المتأخرين الذين نقلوا التصوف من شكله العملي إلى شكله النظري النسقي ووضعوا " صياغة جديدة للتصوف الكلاسيكي الذي كان يركز على العمل و استبدلوه، ... ب " العرفان " مقدما في نظام محكم."[4]. و لكي نفهم هذا الفرق بين نوعي التصوف العملي والتأملي نورد هذه المقارنة بين الحلاج و بن عربي، فإذا كان " تحقيق منهج الوحي الإسلامي في تفويض المحب أمره إلى الله تفويضا يليق بالإسلام الحق قد أدركه الحلاج محققا إياه حال حياته وحال

---

[1] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 264

[2] المرجع نفسه، ص: 266

* بمناسبة " سك الخلافة " نشير إلى أن بعض الطرق الصوفية المتأخرة عمدت، في سياق خلق نظام عقلاني يحكمها، إلى وضع شهادات تسجيل لمريديها مدموغة من قبل الشيخ كما هو الحال بالنسبة للطريقة العلاوية في الجزائر مطلع القرن العشرين، انظر:

Khaled ben tounes «soufisme l 'heritage commun », zaki bouzid, edition 2009, p 151.

[4] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 307 – 308.

استشهاده، فإن بن عربي قد استبدله بإحداث منهج في فلسفةالكون لم يعد مرتبطا بالتدين العملي بل بالتدين التأملي."[1].

لكن قد يقال أن هذه العقلانية المكتشفة في التصوف التأملي المتأخر هي عقلانية شكلية، تقف عند حدود صورة الخطاب الصوفي وتسكت عن تناقضاته و مفارقاته الكثيرة التي لا تستقيم مع مبادئ العقل و قواعد المنطق. ينبغي، من أجل تجاوز هذه المسألة، أن نكف عن جعل العقل والمنطق (و نعني بالعقل ذاك الذي تصورته الميتافيزيقا الغربية حتى مشارف القرن التاسع عشر – أي العقل بوصفه ملكة التفكير وفق مبادئ كلية مع بعض التحويرات التي لحقته على يد كانت، والتي لم تطل "جوهره" أي طبيعته "الكونية" "الثابتة" و "حقائقه" "الصادقة" و "الضرورية". ونعني بهذا المنطق المنطق الأرسطي المتعلق بهذا العقل.) معيارا مطلقا للحكم على الموضوعات بقبولها أو رفضها وأن نعترف أن للمنطق حدودا لا يجاوزها*، وأنه ليست كل الموضوعات تقع تحت طائلته وفي دائرة اختصاصه والتصوف واحد من هذه الموضوعات.

إن الذي يجعل مفارقات التصوف مقبولة هو أنه، بالرغم من أن قوانين المنطق هي التي تؤطر وعينا الاعتيادي وتجاربنا اليومية، فإنه لا يجب اسقاطها على التجربة الصوفية. والذي يبرر استحالة تطبيق قوانين المنطق عليها هو أن هذه التجربة تقوم على الوحدة التي لا نجد فيها كثرة و بالتالي لا وجود فيها لتمايز أو اختلاف. " ولا يوجد منطق ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة، إذ ما هي قوانين المنطق؟ إنها...القواعد الضرورية للتفكير في – أو التعامل – مع كثرة من العناصر...و الواقع أن قوانين المنطق هي، ببساطة، تعريف لكلمة "كثرة"، فكل كثرة تتألف من عناصر متمايزة متحدة ذاتيا. لكن لا توجد مثل هذه العناصر المنفصلة في الواحد لنبقيها متمايزة. و من ثم فإن المنطق لا يعني شيئا بالنسبة لها."[2].

لا وجود، إذن، و بهذا المعنى، لتصادم بين التصوف و المنطق. فإذا كان المنطق ينصب على ما هو قابل للتحليل و التركيب و الفصل و الجمع، فإن أساس التصوف و القاسم المشترك بين كل تجاربه في الحضارات الإنسانية جميعها، هو هذه الوحدة التي تحصل لحظة الكشف يتماهى فيها الإنسان مع الله و مع العالم في حالة من "الملاء" أو "الخواء" لا وجود فيها لموضوعات تتمايز و تختلف.

---

[2] المرجع نفسه، ص308.

* هذا الاعتراف بمحدودية المنطق الأرسطي يبرره ما لحق المنطق من مراجعة نقدية عميقة طالت حتى أساساته ،أي مبادئ العقل التي تمثل صلب المنطق، منذ لحظة ديكارت ومرورا بهيغل فالمناطقة الجدد، و من النتائج الثورية التي أفضت إليها هذه المراجعة ظهور نظريات منطقية لا أرسطية لا تقوم على مبدأ الهوية و تقر بوجود الاحتمال و بوجود مسافة بين الصدق و الكذب، و هذه النسبية التي أصبحت تميز المنطق أصبحت تمثل سمة العقلانية المعاصرة سواء في الرياضيات أو العلوم أو الفلسفة،

[2] ولتر ستيس، المرجع نفسه، ص: 329.

في سياق تلمسنا لمواطن حضور العقلانية في التصوف، لن نقف عند حدود " فض الصراع " بين التصوف و المنطق، بل سنحاول " فض صراع " آخر بين التصوف ومجال آخر، عادة ما استبعد القول بوجود عقلانية في التصوف قياسا عليه ومقارنة به. هذا المجال هو الفلسفة.

إن الفلسفة، منذ بزوغها الأول في أرض اليونان، اجتهدت في أن تقدم نفسها في صورة خطاب عقلاني يصطنع لغة مفهومية مجردة ويتسلح بأساليب في البرهنة والمحاججة يفضي الالتزام بها إلى " حقائق " تتمتع بالموضوعية والضرورة، فتفرض نفسها فرضا على العقل، هذا القاسم المشترك بين البشر جميعا. إن الفلسفة هي مهبط العقلانية، حيث يكتشف العقل نفسه. وإذا كانت الفلسفة، كما وصفناها، النموذج العالي "للعقلانية"، فإنها ستجد نفسها على النقيض، تماما، من التصوف، وسترفض، بكل حزم أن يكون هذا الأخير من مشمولاتها. وذلك أن التصوف تجربة ذاتية عرفانية مضامينها ما فوق عقلية تدخل في دائرة الذوق لا العقل.

إن هذا الطرح الذي يستبعد التصوف من مجال الفلسفة، و بالتالي، من "العقلانية " طرح يتعامل بانتقائية مع تاريخ الفلسفة. أو لم يعرف هذا التاريخ فلاسفة إشراقيين؟ إن أفلوطين مثال جيد على وجود مثل هذه الفلسفة الغنوصية العرفانية. إنها في نهاية التحليل، فلسفة، فحتى و إن كان صحيحا أن الخطاب الفلسفي يعرض أطروحاته في صور لغوية مفهومية مجردة و وفق صيغ برهانية صارمة، فإنها، مع ذلك، تظل أطروحات وليست حقائق من ذلك النوع الذي تتضمن قضاياه محتويات تجريبية، يمكن إنشاء معرفة بشأنها يمكن التحقق منها، كما هو حال الحقائق العلمية. وإذا كان الأمر كذلك، فبأي حق نقبل أطروحات الفلاسفة ونرفض رؤى المتصوفة؟

لكن يمكن تجاوز هذا الطرح الذي يقدم التصوف و الفلسفة على طرفي نقيض من خلال تعرية مسلماته العميقة و نقدها*. يقوم هذا الطرح على مسلمة أن الفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا واحدة، وهذه " الفلسفة " الواحدة " هي نفسها الميتافيزيقا الغربية بكل قيمها ومعاييرها للحقيقة. وبهذا المعنى، فإن كل تجربة فكرية أخرى نشأت في سياق تاريخي آخر، غير سياق التاريخ الفكري الغربي، وتبنت قيما و معايير للحقيقة مختلفة عن تلك التي صاغتها *الميتافيزيقا* الغربية، هي ليست فلسفة. لقد أفضى الكشف عن وهم المركزية الذاتية في الميتافيزيقا الغربية إلى تأكيد فكرة أن الفلسفة، في حقيقتها، فلسفات، وأن تاريخ الفلسفة هو، في حقيقته، تواريخ لفلسفات كثيرة.

بهذا المعنى ندرك دعوة بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية المعاصرين* إلى فهم جديد لهذه الفلسفة و مكوناتها. ففي نظر بعض هؤلاء المؤرخين أن أعظم ما يميز هذه الفلسفة عن الفلسفة

* هذا المشروع النقدي افتتحته الفلسفة الغربية نفسها، ويمكن اعتبار الفلسفة النيتشوية لحظة تدشينية في هذا المشروع، و نيتشه يكاد يحضر، كأب روحي، في كل المشاريع النقدية الكبرى في الفلسفة المعاصرة سواء لدى ماركس أو فرويد أو فوكو أو الفلاسفة التأويليين.

* سنعتمد في هذا القسم من التحليل على أطروحة هنري كوربان عن تاريخ الفلسفة الإسلامية و خصوصية هذه الفلسفة.

الغربية هو ارتباطها الكامل بنص مقدس، إلهي، تأسيسي " منزل من السماء، يختزن الحقيقة الإلهية، قد أوحي به إلى نبي و شعب تعلمه من هذا النبي."[1] .

وستنصب جهود المفكرين المسلمين و فلاسفتهم على اكتشاف السر الإلهي أو الحكمة الإلهية من هذا النص، خصوصا وأن " النبوة مقفلة، فلن يكون ثمة نبي بعد خاتم النبيين "[2] يملك الحقيقة الإلهية و يلقنها للآخرين.

إن عملية اكتشاف الحقيقة الإلهية من النص القرآني تمر عبر ممارسة تأويلية للنص المقدس لم تتوقف طيلة تاريخ الفلسفة الإسلامية. و استندت هذه الممارسة التأويلية للنص على فكرة أن ظاهر هذا النص و منطوقه لا يفصحان عن تلك الحكمة الإلهية بل يحجبانها و يخفيانها. و قد صيغت هذه الفكرة في ثنائيات من قبيل " النص " و" الحقيقة " أو " الظاهر" و " الباطن" أو " التنزيل " و "التأويل ". و النص أو الظاهر أو التنزيل، في نظر الفلسفة الإسلامية كما قرأها هؤلاء المؤرخين، هو " الدين الوضعي أو الكلام الذي أملاه الملاك على النبي. إنه إنزال هذا الوحي من الملأ الأعلى، أما التأويل، فهو، على العكس، عودة و رجوع إلى الأصل، و بالتالي، فإن المعنى الحقيقي الأصلي للكتاب هو إعادة الشيء إلى أصله. و الذي يمارس التأويل هو شخص يحيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي و يعيدها إلى حقيقتها."[3] .

إن الفلسفة التي تستحق أن توصف بالإسلامية، بالنظر إلى هذه القراءة لتاريخ الفلسفة الإسلامية، هي ذلك التيار الفكري الروحاني العرفاني المتنوع الذي أنتجته تلك الممارسة التأويلية التي انصبت على النص المقدس. و كنتيجة لهذه القراءة، يتحول فلاسفة المسلمين الذين استعادوا، في فلسفاتهم، التراث الفلسفي اليوناني العقلاني، كما هو الحال عند الكندي أو الفرابي أو بن رشد، إلى مجرد استثناءات طارئة لا تكاد تذكر مقارنة بذلك التيار الفكري الغنوصي الجارف الذي طبع الفلسفة الإسلامية بطابعه.

مادامت الفلسفة الإسلامية، إذن، ذات طبيعة روحانية تقوم على تأويل النص القرآني، فإن التصوف لا يصبح خارجا عنها أو دخيلا عليها، بل يصبح أصيلا فيها ومكونا من مكوناتها، " فنحن لا نستطيع أن نتعرض لما كان من أمر الحكمة في الإسلام دون أن نبحث في التصوف، أعني الصوفية في مظاهرها المختلفة، سواء من حيث التجربة الروحية أو من حيث حكمتها النظرية...فجهد السهروردي و مدرسة الإشراقيين التي تلته إنما كان لربط البحث الفلسفي بالإنجاز الروحاني الشخصي."[4] .

---

[1] هنري كوربان، المرجع السابق، ص: 38.

[2] المرجع نفسه، ص: 43.

[3] المرجع نفسه، ص: 58.

[4] هنري كوربان، المرجع السابق، ص: 32.

إن التحول الذي طال ماهية الفلسفة، كما تشكلت في تاريخها الإسلامي، رفع التناقض بينها وبين التصوف، ومنحه الحق في أن يصوغ تصوره للحقيقة دون الخشية من ملاحقته بتهمة أن رؤاه تخرج عن سياقات العقلانية.

الكينونة لا- كينونة

Being is no Thing

بسرني سليمة: طالبة دكتوراه/ جامعة الجزائر :02
إشراف:نعيمه حاج عبد الرحمن/ جامعة الجزائر :02

Summary

On the light of the great question of being, Martin Heidegger wanted to focus on the connexion between being, thought and poesis. Especially between ordinary language and authentic speech
Poetry is the right saying to explain the problematic of being. what is the role of poem and what is the link between the thought of the Ereignis and the foundation of being as a saying of poet? These questions will guide us to understand the traditional philosophy and obligate us to back to the Greek thought of Parmenides and Heraclites. The dialogues between Heidegger and the first resources of philosophy clarify the forgetfulness of being Heidegger think that remembering this question can bring us to understand the meaning of the truth of being
The poetic language is in the care of being that's why it is its house

مقدمة

مارتن هيدغر Martin Heidegger 1889-1975 هو ذلك الطائر الذي خرج عن السرب. فكل طائر يحلّق يحمل فوق أجنحته سرّ إمكانية طيرانه عاليا. وسر عدم قدرته على التحليق. تماما كطائر لالباتروس (L' albatros) الذي كتب فيه بودلار(Baudelaire) شعرا. وكل سائر فوق أرض ثابتة مستقرة يريد أن يدرك خطواته الأولى. لأن كل بداية هي بداية تخفي سرا. سر أرعبنا طويلا. سر أقلقنا لأنّه يأبى الإفصاح عن نفسه. وكلّ منسحب متخفّي يجذب الاهتمام. وكلّما طال اختفاؤه، زاد سر اهتمامنا وانجذابنا إليه. هناك علاقة خفيّة تجمعنا بالظاهر وغير الظاهر. هو خيط رفيع تنسجه أحيانا خيوط من نور وأحيانا أخرى يعتّم عليه ظلام الليل الحالك. يفصلنا عن التحجب تارة فيحجبه عنا ويجمعنا بتجليه تارة أخرى فيكشفه لنا. إنّها لعبة التجلي والاختباء. ولكنّ هذا الذي يحسبه هيدغر مسؤولا عن الانسحاب لا يكشف لنا إلاّ ما يريد له هو أن ينكشف. فهل يمكن أن نكون بعد كل ما اختبرنا ورأينا من أشياء وكأننا لم نر شيئا ؟ ممكن. هل يمكن أن يكون كل ما في العالم مجرد طيف أو سطح لنظير يأبى أن ينكشف؟ ممكن.هل يمكن أن يكون بتكشّفه، على حسب قول صاحب لغة التخفّي والغموض " هيدغر" إلغاء لخصوصية، لا يحقّ لها أن تظهر؟ ممكن. ولكن، ما هو هذا السرّ الخطير والمرعب الذّي لا ينبغي له أن ينكشف؟ و كلّما أصرّ على بقائه بعيدا متخفّيا زاد إصرار الكائن- هنا[1] على كشفه والاقتراب منه أكثر فأكثر. رغم أنه يدرك أنّه خط أحمر ولا يملك سبيلا للوصول إليه. و رغم معرفته هذه إلاّ أنّه يجد نفسه مقحما بلا إرادة في دائرة من التساؤلات التي لا حلّ لها. إنّه ذلك الملقى في الوجود. هل يمكن أن يكون هذا الإصرار على الاقتراب أكثر فأكثر دليل على أن هذا الكائن-هنا يحمل في أعماقه بعضا من غموضه؟ أو بعضا منه؟ ولأجل هذا يصّر على المكوث في جواره، ليحفظ أسراره. يحرسها ويحميها؟ ممكن. هل يمكن لهذا السرّ مهما كان اسمه والذي لا نعرف كيف نسمّي به شخصه، أن يكون إلها؟ ممكن.

هل غيابه الطويل يستحق منّا الانتظار؟ فانتظار العدم قهر واستسلام. ولكن إذا كان العدم (وجود بالقوة وهو نمط من أنماط الوجود) لا يساوي لاشيء، ففي انتظاره متعة. وهل يعقل أن يكون للإنسان إلاها ولا يهلكه؟ هو الذي يرفض الموت ويمجّد الحياة؟ ممكن. هل يمكن للإنسان أن يحيا ليموت؟ ممكن. هل الإنسان في جوهره كالموت كالولادة كالزمن. لا يتكرر مّرتين؟ ممكن. هل يمكن لأحدهما أن

[1] الكائن-هنا ترجمة للكلمة الألمانية دازين (Dasein) ويقصد بها هيدغر الإنسان (الكينونة-هنا) هذا الفظ لا يعني فقط حضورا عاديا بسيطا ولكن أيضا حدث الغياب والحضور والنسيان، هذا الحدث لا يأتي فقط ب"هنا" كأي شيء أرضي ولكن الكائن-هنا لأنّه كائن مؤقت في الزمان أي أنّه متناهي. سماه هيدغر فيما بعد ب La clairière ضوء الكينونة لأنه بعد المشي طويلا في الغابة كثيفة الأشجار التي يخيم عليها الظلام تبدأ ألوان الأشجار تتفتح شيئا فشيئا لتترك مجالا لدخول ضوء أو الإنارة وهذا قبل أن يخيم عليها الظلام من جديد. Lichtung كذلك عن موت شيلير 1927 قال هيدغر:

"لم يلبث طريق الفلسفة حتى انطفأ في العتمة من جديد " مأخوذة من كتاب غادمير **طرق هيدغر** ص.34 الفلسفة ليست عملا انسانيا بل هي درس تاريخ الحقيقة (حقيقة الكينونة) مأخوذة من كتاب **مشاكل الفينومينولوجيا الأساسية** لمارتن هيدغر ص 142

يكون من دون الآخر، هل يمكن لأحدهما أن يتخلى عن الآخر ليحقّق ذاته بعيدا، دون أدنى شرط أو قيد؟ ممكن. هل يمكن أن يكون قدر الإنسان أن يحيا حياة غير مكتملة؟ ممكن. ولكن إذا كانت حياته غير مكتملة، فهي منقوصة والفقد عجز. فلا نصف الطريق يوصل إلى أي مكان ولا نصف الفكرة ينتج معنى.

كيف ينبغي لنا أن نفكّر؟ وكم من الأيّام والسنين ، إن لم نقل كم قرنا من الزمان يكفي لنفكّر ولنمعن النظر، فنحض بإجابة تزيح عنا غيمة هذا الغموض الذي يسكننا ونسكنه. و لكنّنا نجهل حقيقته. فهل يمكن أن نسكن بيتا لا نعرف أركانه وزواياه؟ ممكن.

إن تصفّحنا أوراق الكتب، أنقرأ السطور والكلمات، أنصدّق السواد المكتوب على بياض ناصع، أم نقرأ ما تخفيه العتمة؟ هل يمكن أن تكون الكلمة الشعرية، هي لحظة الولادة؟ لحظة يتردّد فيها الشاعر بين الكلام والصمت، لأنه يدرك كلّ الإدراك أنّ أخطر لحظة هي لحظة الإفصاح والقول؟ ممكن. هل الشاعر هو الإنسان الوحيد الذي يعيش مغامرة ممتلئة، لأنه يقول ما لا نجرأ نحن على قوله؟ ممكن. ولكّن للصمت أيضا هيبته. فإذا لم يكن هناك مبرّر لتفسير صمت الأموات، فنحن دائما في حاجة لتفسير صمت الأحياء، فالصمت أيضا يحمل بين ثناياه معنى. وأيّ معنى؟ ولكن هل يمكن كسر القواعد والمبادئ، واستبدالها بما يقابلها؟ ممكن.

لقد قال *جبران خليل جبران*، أن الحزن والفرح وجهان لعملة واحدة. كيف لا والقيثارة التي تسكن إليها نفسك، هي نفسها قطعة الخشب التي حفرها سكّين.فهل التقابل مرض خطير أم فضيلة كبرى؟ هل فيه رفض ونفور أو عشق وإنجذاب؟ هل يقف التقابل وقفة العاجز كامرأة تقف بين رجل تحبّه ورجل يحبّها؟ أم أنّه محرّك يحرّكنا ولا نسأل كيف ولماذا، لأنّنا لم نسأل كيف يمكن للضعف والألم أن يمنحانا القوة؟

إنّها "وردة" *أونجليس سيليسيوس*

الوردة موجودة، لأنّها موجودة. دون أن نسأل لماذا؟

هي تزهر لأنّها تزهر، لا تقلق بشأن ذاتها

ولا ترغب في أن يراها أحد[1]

هل يمكن أن يستيقظ الإنسان كل صباح كسجين هارب، يردّد في أعماقه مهرولا، أين أنا؟ كيف وصلت إلى هنا؟ وهل يمكن أن يعيدني قدري إلى جدران سجني، فتخرج أمامه كل عذابات الدنيا وأشباحها. وعوض أن يفرح بنور الصباح، أن يستيقظ ويرى صورته المبتسمة على زجاج نافذته، وهو يتمتّع بضوء الشمس، بزقزقة العصافير، بصفاء السماء وزرقتها من فوقه، عوض أن يجلس مستأنسا

[1]Martin Heidegger, *Le principe de la raison,* Galimmard, 1962, p. 104,

Angelus Silesius, « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit, elle ne soucie d'elle-même, elle ne désire d'être vue »

بأحبّائه من حوله، في أول ساعة من ساعات الضياء والبهاء، يتقاسمون قطع الخبز المحمّصة وفناجين الشاي الأخضر. إذ يتحوّل فجأة صباحه إلى ليل موحش، وحلمه إلى كابوس مرعب. وكأنه حلم مستحيل. يستحيل أن يكون واقعا. فيرفع ناظريه إلى سماء الليل، وفجأة يذهله جماله. فرغم ظلامه الشديد، تملأه و تنيره نجوم ومجرّات، ترقص على أنغامه وتتأرجح في أرجاءه يمينا وشمالا. فيتخيّله للحظة كفستان أسود. فستان سهرة أنيق. وما أجملها من امرأة ، من المؤكد أنها امرأة فاتنة، تلك التي ترتدي فستانا أسودا، تزيّنه تفاصيلها الخجولة تحت السواد. فتبرز جمالها متعمّدة، تلك الأحجار الكريمة اللامعة النيّرة، فيكاد يخطف لمعانها الأبصار.

هل ألجأ إلى البحر، لأسأله عن أغواره رغم شفافيته الطاغية؟ هل يمكن أن تكون حياتنا كسطح هذا البحر؟ وهل نحن أيضا جزء منه؟ أم أن هذا السطح هو نحن؟ سطح يشبه بيتا يملأه الغبار، وسكنته الحشرات في غياب أهله ؟ فمتى يلتفت العمق لينظر إلى السطح؟ أم أنه على السطح أن ينزل إلى العمق؟ هل أنتظره، أم ينبغي عليّ أن أبحث عنه لأجده؟ أم أنني أبحث عنه لأنه موجود؟ فنحن لا نجرأ على التساؤل ولا نهمس حتّى مجرّد الهمس لنقول: كيف أوجدنا ما لا يوجد؟ ولكننا نشعر به. إنّه رنين ملتصق بآذاننا ولا يتوقف عن مناداتنا.

هل يمكن أن يكون كل فهمنا للتاريخ خاطئ؟ ممكن

هل يمكن لصورة الماضي البعيد، أن تبقى أسيرة أطر الأبيض والأسود؟ ممكن

هل يمكن أن يفقدها قدرها في الأمس واليوم وغدا ألوانها؟ ممكن.

فلطالما تحدثنا عن تجمّع الإنسان بالإنسان، ولكنّنا لم نتحدّث يوما حول ماذا يجتمعون؟ فيحيا ويموت الإنسان غريبا.

هل يمكن أن يستأنف الإنسان ما فاته قبل ميلاده؟ وهل يمكن أن نولد لنموت؟ وأن نموت دون أن ننتهي؟ هل يمكن أن نرفض الموت ونمقته لنمجّد الحياة؟ ممكن

هل نهرب منه ونتنكّر له لنحيا ؟ ممكن

هل يمكن أن نصل إلى معرفة مختلفة، لم يسبق لغيرنا ممّن سبقونا الوصول إليها؟ ممكن

كل هذه الإمكانات في تقابلاتها وتناقضاتها وانسجامها ، كلّها ممكنة. كلّها قيد القبول والامكان والتحقيق. فهل نسكن دائرة الانفتاح والتحوّل ؟ فلا ينفتح العالم إلا لمن ينفتح له وإن كان هذا هو مأوانا فكيف لنا أن نمسك بهما (الانفتاح والتحول) ونحن ندرك أنّ كلاهما يخاصم الثبات؟ فالأوّل، أفق لطبيعة تأبى حرّيتها الجدران والقضبان. والآخر طفل يلهو بلعبة، يطرحها جانبا كلمّا سئمها ليطلب غيرها. إذ يقول في هذا المعنى هيروقليدس:

" الزمان طفل يلهو"[1]

[1] Martin Heidegger, *Héraclite,* Galimmard, P. 110

فمنذ أن وطأت أقدام الإنسان المتفرّد هذه الأرض، وهو لا ينفكّ يطرح الأسئلة ذاتها. لم يمل ولم ييأس يوما من طرحها. وقد أنهكه الطريق الطويل والشاقّ بدون جدوى. لماذا وجدت وكيف؟ ما هي حقيقتي وما حقيقة ما يجري من حولي؟ كيف وانطلاقا من ماذا تتحدّد ماهيتي؟ ولكّن قبل أن يطرح الإنسان هذه الأسئلة، كان عليه أن يسأل نفسه إن كانت هذه المعرفة يمكنها أن تجد سبيلا للوصول إليه. إذ ينبغي قبل طرح الأسئلة أن نعرف حدودنا وحدودها و نحدّد أهدافنا، هل المعرفة في حدّ ذاتها هي غايتنا؟ أم وسيلة لغايات أخرى؟ أم هي رغبة في المآنسة بالحديث وفنون الكلام هروبا من الوحدة والوحشة؟ هل الحقيقة منفصلة عنّي أم هي جزء منّي؟ هل تسكنني أم أسكنها ؟

لو كانت هناك إمكانية لجمع محاولات المفكرين منذ البدايات الأولى مرورا بكل المراحل التي عرفها(اختبرها) هذا الكائن عبر التاريخ انطلاقا من الإنسان البدائي الذي لم يكن يعرف عن التقنية شيئا ولم تكن الرفاهية التي وصل إليها الإنسان المعاصر اليوم تعنيه على الإطلاق. فإننا سنحصل على رصيد هائل من الإجابات المختلفة التي لم و لن تروي ظمأ الإنسان المتعطّش إلى المعرفة. ومازال الإنسان يواصل بحثه الطويل والمستمر ومازال السؤال يعيد نفسه من جديد. فكل عقدة يعجز الإنسان عن حلّها و يظن أنها الحدود التي يجب أن يتوقف عندها ولا يمكن تجاوزها، يليه في زمن لاحق مفكّر آخر ينجح في حلّها. و لكنه هو الآخرسيصادف في طريقه عقدا أخرى وهكذا. وهذا دليل على أنّ المعرفة لم تكتمل ولن يكتمل الإنسان إلا باكتمالها. فكلاهما محكوم بقانون التطوّر والتغيّر.

فأيّ مرتبة نصنّف فيها المعرفة اليوم؟ وماذا عن الإنسان، ما هي حقيقته؟ هل تجاوز مرحلة الطفولة أم أنه أصبح هرما وبدأ بالانحدار. هل تعّرف على إنسانيته؟ هل تجاوز بربرية الأمس و شيئيته اليوم؟ وماذا عن الغد؟ إنّ السؤال هو السؤال نفسه. سؤال أصيل استطاع أن يحافظ على ثباته رغم التقلبات والتناقضات التي تملأ العالم، ممّا يجعلنا نتساءل إن كان هذا الثبات (ثبات السؤال) يقابله ثبات في مكان ما. مكان يجد الإنسان نفسه عاجزا على الوصول إليه؟

هل ينبغي أن نتقبل عجزنا ونكّف عن طرح السؤال نفسه؟ أم نمضي قدما تحملنا روح المجازفة والمغامرة، من موجة إلى أخرى، متأملين غير آبهين بالعواقب؟

لقد بدأ تاريخ الفكر يكتب أسطره الأولى برسومات على الصخور والجبال، وكأنّ الإنسان مجبول على ترك بصماته وآثاره، أثناء وجوده في التاريخ (إنه تراث البشر)، فهو يعلم مسبقا بأنه كائن تاريخي غير أزلي محتوم بالفناء. ربّما هي رغبة في الخلود أو هوس السرمدية أو أنّه خوف من المجهول أو حبّ في مجاورة المألوف وما نعرف أو ربما هي ذاكرة الغد التي يحفظها بداخله.

هي رغبة طبعنا(جبلنا) عليها أم أنّها ألفة و تذاوت الأشياء فيما بينها؟ أم أنّه حب للذات قبل كل شيء؟ لماذا نفكّر في الأشياء ولماذا نفكّر في الآخر ولماذا نفكر في العالم؟

إن انفتاح الكائن-هنا، على العالم المقذوف فيه قذفا دون رغبة أو اختيار أو إرادة يعبّر عن إمكانية الفهم و قدرته على التساؤل. هذا الكائن، هو كائن مندهش من غرابة الكون. تجاوزت دهشته كل

الحدود. فذهب يبحث في العلاقات التي تربط الحاضر بالغائب، علاقة المرئي باللا مرئي، علاقة الظلام بالنور، فهل هناك إمكانية لوجود رابط بين الشيء ومقابله؟

لقد تجاوز الإنسان النور ليدخل عالم الظلام. ليس رغبة منه في محو السواد وإزالة كل غموض يخفيه. هذا الجزء المظلم من العالم، غموض يشبه ستار ليل ألقى سدوله فكلما اقتربنا منه، ازدادت الهوّة اتساعا وزاد السواد شدّة فنبتعد عنه أكثر فأكثر. أفق مفتوح على الظلام هو سواد مخيف ولكنّه سواد جميل كثوب سهرة ترتديه إمرأة فاتنة. لونه الأسود يزيد من بريق أحجاره الكريمة التي تزيّنه. جمال مضاعف ولكنه جمال مخيف لأننا نجهل ما يخفيه. فهل نهّم باكتشاف أسرا ره؟ أم نكتفي بالنظر؟ فلربّما من الحكمة أن لا نبحث ولا نسأل عن المتخفّي وراء هذا السواد الأعظم لأنه يريد أن يحتفظ بهذا السرّ لنفسه؟ ربّما يحجبه عنّا لأنّه يعلم أن شعاع النّور المنبثق عن السواد يذهب الأبصار ثمّ كيف أوجدنا ما لا يوجد وهممنا للبحث عنه؟ فكل معرفة لا بد لها أن تمّر على عملية الإدراك بنوعيه الحسي والعقلي. مع العلم أننا نعلم قبليا أن الأشياء التي ندركها محكومة بشرطي الزمان والمكان إذ لا يعقل أن يوجد شيء لا يشغل حيزا في المكان والزمان. ولكن إذا كانا هذان الشرطان هما اللذان يحكمان عالم الحس الظاهر، فما هي الشروط التي تحكم عالم الحس المتخفّي؟

إن هذا العالم المنسحب المتحجّب عن النظر، يقول *هيدغر*، هو "**عالم الكينونة**" ويتهّم الفلاسفة والمفكّرين بنسيانها. ولكن هل هو نسيان أم تناسي؟ أم هو اعتراف بعجزهم على التقاطها والتقبض عليها؟

يقول *برمينيدس*: "ما هو كائن هو كائن ولا يمكنه ألّا يكون، وما هو غير كائن هو غير كائن ولا يمكنه أن يكون". هو قول يدّل على ثبات الأشياء. ويؤكّد أيضا معلّمنا الأوّل *أرسطو* أن الشيء هو ذاته، ولا يمكن أن يكون نقيضه، هو بحث عن الثبات في قلب الفوضى. وهي إمكانية غير متوفرة. فعالم الأشياء لا يعرف الاستقرار. هو عالم متقلب متغيّر باستمرار (*هيرقليدس*). لا حظ *هيدغر* أن الأشياء تولد من عدم لتؤول فيما بعد إليه فكينونة الكائنات هي لا- كائن، واللا – كائن، يساوي العدم و *العدم* هو سر وجود الكائنات جميعا. إن العدم والوجود تشترك فيها كل الكائنات، إلا أنّ العدم هو الشرط الأساسي في تكوينها لأنّه ثابت على عكس الوجود الذي يحكمه قانون التطور و التغيّرفكلّ الكائنات الموجودة زائلة إلا الإنسان. فهو كائن محدّد بالموت. إنّه الخاصية الوجودية المكوّنة له. هناك فرق آخر يميز الإنسان عن باقي الكائنات وهو أنه الوحيد القادر على التساؤل، الحامل للقول والحافظ له. إنه الكائن الذي يعي زمانيته وحياته المؤقتة. كيف نعرف؟ وما هي الأشياء التي نملك إمكانية معرفتها؟ وما شروطها؟

إن الأشياء الثابتة يسهل معرفتها، بينما المتغيّر يشكّل عائقا في عمليّة المعرفة. ولهذا يقول *أفلاطون* أن الصور العقلية أكثر ثباتا. فماذا إذن عن ذلك المتخفّي المنسحب الذي لا يشغل حيّزا، لا في المكان ولا

في الزمان، هل معرفته ممكنة؟ هل صحيح أنه لا وجود لإمكانية واحدة على الأقل تسمح لنا بمعرفته؟ أم نتريّث قليلا ونبحث عن طريق مختلف، طريق آخر يوصلنا إليه؟ ربما علينا أن نبدأ بالعلاقة فالكينونة هي علاقة تربط الموجودات باللا وجود لأن كينونة الكائنات هي لا- كائن واللاكائن= العدم. الكينونة هي علاقة النور بالظلام علاقة الحضور بالغياب.

ولكن هل يمكن أن يجتمع الشيء بمقابله؟ إن كان الأمر كذلك بالنسبة إلى هيدغر، فذلك يدعونا إلى إعادة النظر في المنطق الأرسطي. فالمبدأ الوحيد في الفلسفة، المبدأ الذي لا يقبل الشك المبدأ الذي لا يختلف فيه اثنان هو" مبدأ عدم التناقض". هذا يدعونا إلى إعادة النظر في هذه النقطة بالذات نقطة التقابل ولكن علينا أن ننتبه بأنّ التضاد يختلف عن التناقض فهل المتقابلات هي متناقضات هل هي ثنائيات أو وحدة متكاملة؟ نقطة مهمة نفصل فيها بعد قليل.

هيدغر وفن التمييز بين العلوم

لقد ميّز هيدغر في مشروعه التحقّقي بين العلوم ووضع لكل منها حدودها وشروطها وموضوعها. هيدغر يتقن فن التمييز، وهو فن نادر، يعدّ من أهم فلاسفة العصر 20 لأنّه فهم ما تعنيه الفلسفة وما هي التيولوجيا وما هو العلم وخصوصا ما هو التفكير. وإن تحدّثنا بلغة المنطق فإننا نقول: إن الانشغال بالبحث عن هذا الجانب المظلم من الوجود هو عبث و مغامرة لا نتوقع نتائجها. ولكّن من كان يقول في عصر الأنوار أن البّحث في الجانب المضيء من الوجود أنّ" *العقل*" وهو الملكة التّي يفترض أن تجنّبنا الوقوع في أوهام ومغالطات الحس قد تضيّع طريقها (مساقها)، فنضيع بضياعها ونتّجه اتّجاها مناقضا للحقيقة؟ فلطالما تتبّعنا خطواتها مطمئنين دون أدنى شك في قدراتها فسارت بنا على حافة الطريق سيرا غير قويم . إنّ حقيقة الكينونة قد قمعتها الذاتية المتمثّلة في الجماهير. فاستمرت العلاقة في الاختباء والتواري ولكّن حين نتذكر ضرورة التفكير في حقيقة الكينونة ستصبح جديرة بالتفكير. أراد هيدغر تحطيم المنطق العقلي الكلاسيكي ليأخذ بعين الاعتبار في بناءه الجديد منطقا مختلفا إذ لا وجود لبناء دون هدم. أعاد هيدغر الاعتبار للحالات العاطفية والتي يسمّيها . « Les dispositifs affectives » هذه الأعضاء تختلف عن الأعضاء المسئولة عن الحس. هذا التصور لمفكّر الغابة السوداء يعدّ ثورة في تاريخ الأفكار الفلسفية. فالتفكير لا يقتصر على العقل وحده بل على وحدة الدازين ككل. إن مركزية "العقل" في التفكير هي التي جعلت الكينونة أمرا منسيا. هذا يعني أن العقل ليس الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة. هو أيضا قد ينتج الأوهام واللا حقيقة. وهنا نتساءل: إذا كان العقل يدرس المادة الموجودة تحت النظر بالخبرة وبمنطق العقل(هو منهج العلوم الوضعية) فبأي منطق يمكننا أن نلج عالم اللا- كائن (أي عالم الكينونة)؟

نفتح باب العدم وندخله بمنطق القلق، باعتباره الحالة الشعورية الوحيدة التي يمكنها أن تدخل دائرة العدم

إنّه منطق الكلمة الشعرية. إنه منطق الكشف، منطق القول الشعري. كيف ذلك؟ أيعقل أن يكون الشعر القائم على اللا واقع، أي على الخيال الواسع، وعلى الإبداع، طريقا نحو الحقيقة؟ والعقل الذي يبحث في الوقائع الحسية و يطابقها مع صورها المجردة، قد ينحرف عنها؟ أيعقل أن تكشف لنا الأسطورة الشعرية (الشعر الأسطوري) حقيقة الكينونة؟

يعدّ التراث الفكري القبسقراطي، ثروة فكرية حافلة بالأساطير والقصائد الشعرية. الشيء الذي جعل هيدغر يرى بضرورة العودة إلى فكر الأوائل. والوقوف عند أصول معاني الأقوال والكلمات الإغريقية.

Κρυπτεσθαι φιλει في الشذرة B123 ، "الطبيعة وفقا لهرقليدس (طبيعة الأمور) يعجبها التخفي"[1] يتحدث هنا هيروقليدس عن الطبيعة ك طابع وحقيقة، خفية تكمن في الكون وتنتظر من يكشفها ويرفع الحجاب عنها. Φυσις هنا تعني جوهر الأشياء وطبائعها كما هو في الشذرة B1 وليست بمعنى الواقع الخارجي. التخفي أو الاحتجاب عن النظر باليونانية κρυπτεσθαι، ولكن كيف يمكن رفع الحجاب عن الطبيعة(الحقيقة) المعجبة بالتخفي؟

رفع الحجاب عن الطبيعة المحتجبة يكون بالسماع والقول أي باللوغوس

ولكن باللوغوس الأبفونتيكوس أو السيمونتيكوس؟

باللوغوس وحده، يمكننا كشف حجاب الحقيقة وادراكها. ولكن القول أنواع. فالتخفي راجع لغياب الأداة اللازمة لرفع الحجاب أي غياب الحكيم. وغياب الحكيم راجع لغياب الشاعر وهذا الأخير غائب لأنه لا يجد لنفسه مكانا بيننا. فعالم بلا شعر، كجسد بلا نبض بلا قلب بلا حياة. فإذا ذهب الشعر ذهب معه كل شيء ونضرب مثالا عن النقوش الموجودة على أبنية المساجد العائدة إلى القرن 16 بعد سقوط الأندلس في تلمسان. هذه النقوش عجزنا اليوم في القرن 21 عن القيام بنقوش تشبهها، وحتى نمط العمارة فقدناه لأننا فقدنا الشعر في العالم.

فقدان الشعر هو نتيجة لفقدان الفكر وهذا يؤدي إلى فقدان القول فيصبح القول مبتذلا. يصبح القول ثرثرة لا أكثر

فكرنا اليوم هو فكر براغماتي أي أداتي والقول في أيامنا هذه هو قول لا أصيل (ثرثرة) قول مزيف يقدمه من يزعم امتلاك المعرفة واللوغوس. ولكن ماذا نعني بكلمة لوغوس λογος ؟

تعريف كلمة λογος اللوغوس

[1] د. هدى الخولي، *هروقليدس*، ص .289.

Kritistaye filèy

إنّها شذرات قليلة بقيت لتضيء لنا الطريق. ما يدفعنا للتساؤل، ما الذي يجب التفكير فيه تحت هذا الإسم " لوغوس" في الشذرة B50 لهرقليدس؟

يقول هيروقليدس في هذه الشذرة:

Ουχ εμου αλλα του λογου αχοθσαντας
Ομολογειν σοφον εστιν " Εν παντα[1]

وهذه أحد الترجمات: إن لم أكن أنا لكن المعنى الذي سمعته، إنّه من الحكمة أن نقول في نفس المعنى " الكل واحد" Tout est Un

الجملة تتحدث عن السماع "αχουειν" كفعل إرادي وعن شيء قد تمّ سماعه. تتحدث الشذرة عن ομολογειν وهو فعل السماع. هو قول الشيء نفسه عن λογος فالقول هو الشيء الذي قيل عن الأنا La chose dite d' εγω عن المفكر نفسه، مع العلم بأنه يتحدث λογων. هروقليدس يقصد هنا بأنّ السماع والقول شيئ واحدا. فالوقت الذي يصدر فيه القول هو نفسه الوقت الذي يتم فيه سماع هذا القول. هو "الكل" "Εν παντα" هذا هو ما يعنيه اللوغوس وهذا يعني أنّ فهمنا العادي أي فهمنا المتعلّق باليومي، نحن الذين جئنا متأخرين كما يقول هيروقليدس وزملاؤه في الدرب الذين كانوا قد ذهبوا بدون شك إلى ما هو أبعد من الممكن. فالعالم بأسره واقع في الإدّعاء[2] « Le monde entier est dans la prétention » وربما في انتظار أن نجيب بطريقة أفضل على فكره، علينا أن نوافقه مع الاحتفاظ ببعض الغموض. هذا السرّ ليس فقط موجودا أمامنا. كان كذلك بالنسبة للسابقين وهو سر غير موجود بالنسبة لنا ولهم فقط . ولكنّه سرّ باق في الشيء المفكّر فيه نفسه. نقترب منه ولكّن نتراجع في كل مرة أمامه.

هذا الغموض حتى نتمكن من رؤيته يجب قبل كل شيء أن يكون واضحا. ما الذي يقصد به "لوغوس" وما يعنيه "لغيين" Λογος و λεγειν ؟

منذ القدم، بالنسبة لهيدغر قد تمّ تأويل كلمة λογος بطرق مختلفة ك : ratio، كقانون عام verdum عن ما هو منطقي، ضرورة التفكير، المعنى. العقل بلا توقف يترك صدى النداء "نداء العقل" كنداء للمعيار، أو للقانون أو للقاعدة التي تحدّد ما يجب فعله وما لا يجب فعله ولكّن ماذا يمكن للعقل فعله عندما يلتقي باللاعقل واللا معقول؟ إنّ التجاهل يجعلنا لا نفكر وننسى أن نفكر في تردّد كينونة العقل وأن نلتزم في طريق مجيئه وتوجّهه نحونا. ماذا ننتظر من المنطق λογιχη επιστημη لكل نوع إذا كنا دائما نحذف الحذر من λογος ونتبع كينونته الأولى؟

ما هو اللوغوس أو ما يعنيه λογος، نجده في كلمة λεγειν. ولكن ما تعنيه هذه الكلمة؟

إنّ أي شخص يعرف القليل من الإغريقية يعلم أنّ λεγειν تعني "يقول" و " ما قيل"

[1] - Martin Heidegger, *Essais et conférences,* trad : André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Gallimard, p. 250

[2] - Ibid., p. 250

Λογος تعني في الوقت نفسه λεγειν و λεγομενον يقول وما قيل إذ لا يمكن أن نقول إلا إذا سمعنا أولا

كيف تنكرنا منذ البداية، بداية اللغة اليونانية إلى λεγειν الذي يعني فعلا، السماع والقول. وبهذا لا يتكلم بطريقة جيدة إلّا من كان منصتا جيّدا. هيدغر يعلمنا الإنصات قبل القول.

الكينونة والشعر

كيف كان الشعر مع سقراط قبل 2500 عاما خداعا، ليتحوّل اليوم مع هيدغر إلى النقيض إلى مؤسس للكينونة؟ ولكن الشعر كان كذلك مع الشعراء القبسقراطيين. ولهذا كانت العودة إليهم نقطة محورية في مسألة الكينونة. وإن كان سقراط قد وجد ضرورة للشعر إلاّ أنّه يقّر أيضا بضرورة فرض قواعد وقوالب للشعراء حتّى ينظّموا على أساسها أشعارهم. يقول بأنّه لا بدّ من فحص الأساطير وبعناية كبيرة. لأنّه إن كان الغرض من ورائها تربويا فإنّها ستترك بصمة قويّة، لا يمكن للزمن محوها [1] وهنا علينا أن نتوقف عند قوة القول الشعري في الميدان التربوي.

ما الشعر؟ وما هي اللغة؟

1- الشعر

الفن هو لمسة الكينونة في العمل الفني

الشعر poésie هو تسمية الأشياء، وليس محاكاة لها على قول *أفلاطون*. حتّى أنّه قام ب طرد الشعراء من جمهوريته (الكتاب العاشر) لأنّ التقليد في نظره بعيد عن الحقّ.[2]

الفعل "يسمّي" جذره في اللغة اليونانية gno γνο وتعني "معرفة" ولكّن اللغة العادية أيضا تسمّي الأشياء بأسمائها. إنّ الشاعر يسمّي الأشياء بما هي عليه وليست هذه التسمية مجرد وضع إسم لشيء معروف من قبل جيّدا. بل حين ينطق الشاعر بالكلام الجوهري حينئذ فحسب يسمّى الوجود بهذه التسمية على ما هو عليه ويقرعلى هذا النحو بوصفه موجودا.

التّسمية هي مناداة هي استحضار الغائب البعيد. و لهذا فإنّ الآلهة بحاجة إلى كلام الشّاعر لتظهر. الشّاعر يتقن فنّ استحضار الحاضر الغائب، إنّه الوحيد القادر على الإفصاح عن الأشياء التّي لا يمكن تسميتها باللّغة العادية المسجونة في قوالب الحسّ المشترك.

---

[1] - Platon, *la république,* livre 10, (B-376d-383c), p. 126 -133

« Parmi les arts des muses, il faut examiner avec grand soin les fables »

[2] - Ibid., 598a-d- p. 485.

الشّعر باللّغة اليونانية ποεσις و تعني نشاط أو فعل. أي "عمل إبداعي".

Dichtung باللغة الألمانية ليس مجرد مقطوعات من أبيات شعرية فحسب. هذا القول يعني النشاط الذّي ينتج كشفا انطولوجيا. ترجمت هذه الكلمة إلى poématic من طرف المترجم الفرنسي Henry Corbin وهي كلمة مشتقّة من الكلمة اليونانية poiema

Ποιημα[1] وهو إبداع أدبي ميزته الأساسية الأبيات الشعرية. ولكّن قد نجد أيضا عملا شعريا en prose الكلمة اليونانية poiema تستعمل هنا بمعنى "باشر" لأنّ شاعر الأمر تعني بدأه أو باشره في الشعر.[2]

ولكّن إذا كانت ماهية الشعر هي تسمية الأشياء، كيف نسمّي اللاشيء؟ أنسمّيه عدما أو إلها هل العدم تسمية أو إشارة؟ فلطالما كانت الإشارات لغة إلهية منذ عصور خلت. وربمّا اللّغة الشعرية هي لغة رمزية ثرية بالإشارات.

2- اللّغة

3-

"اللغة هي مأوى الكينونة"[3] اللّغة هي التي تحدّد الكينونة هي ماهيتها. اللغة تفكر في الكينونة Le langage pense اللّغة سابقة للفكر انطولوجيا فليس الفكر من أنتج اللّغة بل العكس

ولكّن ما هي أخطر لحظة زمنية؟ هل هي اللحظة التي تكشف فيها الكينونة عن نفسها فتكون بذلك أخطر لحظة هي لحظة الإفصاح و القول؟ أم هي اللحظة الزمنية التي تتوارى فيها وتصمت عن الكلام؟ فتكون بذلك أخطر لحظة زمنية في التاريخ هي لحظة الصمت والسكون. فيصبح صمتها شبيها بصمت الأموات.

لحظة الإفصاح والقول (التكشّف) هي الكينونة في حالة انبثاق

لحظة الصمت هي لحظة اللا كائن، هي العدم هي الفراغ

الإثنان تربطهما علاقة حميمة إذ لا يصمت إلا المتكلّم. والمتكلّم لا يكشف دائماعن كل مكنوناته فالصمت انسحاب وتواري وإختباء.

كل لحظة منهما أخطر من الأخرى والاثنان يمثلان لحظة زمنية واحدة ففي نفس اللحظة الزمنية التّي تكشف فيها الكينونة وتفصح عن حقيقتها، تصمت وتتوارى بعيدا عن النظر. هي رئاية غير مكتملة، ككأس نبيذ لا هو مملوء ولا هو فارغ. و هكذا يكون الإفصاح أخطر لحظة زمنية في التاريخ، لأنّ لحظة الصمت، لحظة السكون، هي لحظة اللا تاريخ.

---

[1] - Dictionnaire, *Le rober scott,* Henry George, English lexicon, 1889.

[2] مارتن هيدغر، *ما الفلسفة*،ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، دار الثقافة للنشر والطباعة القاهرة، 1974، ص 139.

[3] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* Traduit par Roger Munier, Aubier Montaigne, p. 163 « Le langage est la maison de l'Etre et l'abri de l'essence de l'homme »

ففي القول يوجد انطواء، يمنعنا من رؤية واضحة مكتملة، القول غير قادر على أن يجمع في قبضة واحدة كلّ زوايا وأطراف الحديث، ليعطينا في الأخير رؤية واحدة موحّدة. فإذا تحدّثنا عن كينونة الكائن، فإنّنا نقصد بذلك الكائن في كلّيته ولا نقصد الجزء المضيء منه فحسب فالجانب المعتّم المظلم أيضا يحتاج إلى نظر و لكّن نظر من نوع آخر. نظر ثاقب يملك القدرة على اختراق الحواجز ليصل إلى سرّ الكينونة في جانبها المنسحب المتخفّي. ولكّن ما هو هذا النظر الذّي يمكنه اختراق ستار الليل الحالك المظلم ليدخل دائرة الكينونة؟ ما هو هذا النظر الذّي يملك الجرأة فيطرق باب المجهول، فيفتح له المجهول أبوابه؟

النظر يونانيا

النظر عند اليونان هو التلقّي والشّاعر يملك القدرة على تلقّي التجلّي أي التكشّف والحضور فالمعرفة الشعرية هي معرفة بالكينونة وأسرارها، هي استسلام لتجلّيها لا تحكّما بها. فقيمة الشعر تكمن في قدرته على الإفصاح عن حقيقة الكينونة.

ماهية الشعر هي تسمية الأشياء

هل العدم تسمية أم إشارة؟ إذا كان إشارة، فإنّ الإشارة هي لغة الآلهة.

ماهية الكينونة هي اللغة واللغة تنتج ما تقول "ولكن كيف للكينونة أن تتكلّم؟

اللغة (تفكر) هي فكر

الكينونة (تفكر) هي أيضا فكر

والإنسان (يملك القول) أي يملك لغة، هل هذا يعني أنّ الإنسان لا يفكر؟ هو لا ينتج فكرا بل يستقبل فكرا؟

الإنسان هو الوعاء الذّي تخزّن فيه الكينونة فكرها ليخرج إلى النّور فيما بعد عن طريق "القول" ولكن ليس أيّ قول إنّه "القول الشعري".

الإنسان هو الخط الفاصل بين الكينونة واللغة. فإن كان منصتا جيّدا فإنه سيستقبل إشارات الكينونة ليصوغها فيما بعد في قالب شعري جميل. فاللغة العادية لا تفكر ولا يمكنها تسمية الكينونة.اللغة العادية مسؤولة عن نسيان الكينونة.

لقد همش الفن وتم تجاهله فلم يعد له مكان في المجتمع. هذا النسيان الإرادي أو اللاإرادي للفن، نتج عنه نسيان الكينونة. ولكّن لماذا الفن بالتحديد؟ لأن الفن لا حدود له الفنّ متحرر من قواعد المجتمع البشري مثله مثل إمرأة مغامرة لا تعترف بالحواجز. إمرأة كالطبيعة، تأبى الجدران والقضبان، إمرأة تريد الانفتاح و ترفض الأبواب المغلقة .فإن وجد هذا الفن المتحرر فهو قادر على اجتياز "نسيان

الكينونة". أما اللغة العادية و الفكر الشائع، لا يستطيعان الخروج عن الحدود التي سطّرت من قبل المناطقة والنحويين.هو قالب مغلق لا يسمح لغيرهم بالدخول إليه.

الشعر وحده، له القدرة والجرأة على الوقوف أمام باب الكينونة منتظرا بلا كلل أو ملل، ففي انتظارها متعة. حيث يقف الشاعر منتصبا أمام ما سيأتي على عتبة الباطن لا الظاهر على عتبة المجهول المنتظر. كعطشان يحتاج إلى أن يروي ظمأه ليجد نفسه غريقا في غياهب الجبّ. فما سيأتي يدخل باب الممكن « le possible » والممكن هو نمط من أنماط الكينونة وإن كان يمثّل نقطة زمنية في اللاّ زمن. Le futur n'est pas encore là mais il est.

مثال على ذلك: الموت هو الإمكانية القصوى للا إمكانية الدازين، فكل إنسان محكوم بتجربة الموت ولكنّه لا يعرف متى وأين يعيشها.Cette possibilité n'est pas encore là, mais elle est, elle existe.

اللغة تفكر والقول يقول: le langage pense et la parole parle

الإنسان هو الذّي يقول، ولكّن ليس هو من يفكّر. اللغة هي التي تفكّر من خلاله واللغة لم ينتجها الإنسان. اللغة ليست أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات. اللغة هي التي صنعت الإنسان. وما يقوله ليس سوى تكرارا لصدى القول فينا. القول هو إنصات لصوت كينونة الكائن-هنا. Le pense en moi de schilling، نفس الفكرة نجدها عند ابن رشد، هذا الغريب الذي يفكر بداخلنا. وتطوّرت الفكرة لتعطينا صيغة جديدة مع هيدغر وهي الحيرة الغريبة « l'inquiétude étrangeté »

الكلمة الشعرية هي أساس الكينونة، لأنّ للقول الشعري، قدرة على النّفاذ إلى سرّ الكينونة وغموضها فالشّاعر بقوله يلخّص لنا الكينونة في بضع كلمات. هو المختار، الموحى إليه من طرف آلهات الشعر les muses هو ضيف مقيم في جوارها وقريب منها. والآلهة هنا لا تحمل المعنى الذي تعوّدنا عليه وإنّما هي الحضور الدائم للاختباء. فالشاعر يميل و يرغب دائما في الاقتراب من الجانب المظلم للكينونة. لا يهمّه قراءة السواد المكتوب على صفحاتها بقدر ما يهمّه ذلك البياض المشعّ المنير بين السطور.

الفكر والشعر واللغة

كلها معنية بفعل الكينونة. الكينونة هو الإسم الأفلاطوني والأرسطي. وهي مرادفة للفظ اليوناني ουσια أما باللغة الألمانية فالكلمة الحيادية Anwesen تبقى كلمة معتمة مظلمة. معناها مبهم و غير واضح. ولكن إذا أضفنا في آخر الكلمة :« Heit » تصبح « Anwesenheit » وهو لفظ مؤنث ويعني النور الخالص الخاص ب : ال « Anwesen »[1]. إذا كنا قد نسينا الكينونة فأين وكيف كنّا من دونها؟ نحن الذين لا نكون إلا بها؟ هل كنّا أمواتا أحياء؟ وهل نتذكّرها اليوم؟ أم مازلنا نحوم كالبوم بين ضرائح النسيان؟

[1] Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger,* Editions : Minuit, 1985, p. 90

إنّ فعل الكينونة « Être » الذي قال عنه Valery أنّه فعل "تافه"، هراء ليس إلاّ، يعدّ فعل الأفعال جميعا بالنسبة للإغريق. إنّه تسمية الأساس « Nomination de l'essentiel » في كتاب *نيتشه* « Le gai savoir » يتساءل عن موضوع l'originalité ويجيب نفسه قائلا:

" إنّه رؤية شيء لم يحمل إسما بعد....مع أنّ الجميع يملكونه تحت أعينهم...فالأصول في أغلب الأحيان كانت هي التي تمنح أو تعطي الأسماء"[1] فبالنسبة للأوائل الغموض يسكن في الشيء المفكر فيه .هذا الغموض الذي كلّما اقتربنا منه، نبدأ في الوقت نفسه بالتراجع. ولكي نرى الغموض عليه أن يكون أولّا نورا éclairci وهذا ما يعنيه λογος وهو نفسه ما تعنيه كلمةλεγειν هذا يعني أنّ القول يحمل صفة الإظهار والكشف.

في المناخ الفكري اليوناني والنيتشوي، يجد هيدغر صدى لفكره. ولكن في ماذا أعاد هيدغر طرح سؤال الميتافيزيقا؟ وكيف جعل من علاقة الكينونة بالزمان سؤالا مركزيا؟ وهل نتفكر في الكينونة في أفق الزمان أو العكس؟

الوضع الأساسي الذي أعاد فيه هيدغر طرح سؤال الكينونة هوالشعر؟ وإنه بقولنا "وضع" فإننا نعود إلى أطروحة *كانط* سنة 1763 حيث قال أنّ الكينونة لا تريد أن تقول شيئا آخر سوى ما يقوله مفهوم "الوضع" أو " الوضعية" Position هذه هي أطروحة كانط حول الكينونة.

هرقليدس.

منذ بداية دروسه وحتى وفاته لم يتوقف هيدغر عن قراءة وإعادة قراءة هيرقليدس.لم يتوقف عن تأويله وإعادة تأويله مرة أخرى. عن ترجمته وإعادة الترجمة مرّات عديدة و تأمّل أقواله المفكرة. في سنة 1953 كتب إلى حنّة أرنت: في هذه اللحظة عدت إلى هرقليدس. الحوار معه ومع برمنيدس، لا يتركان لي مجالا للراحة. ما هي الحدود وما هي الطرق التي يتساءل فيها كل منهما. وبالرغم من التأويلات الكثيرة إلّا أنّ مجال التأويل مازال مفتوحا.[2]

Λογος في فكرة الكينونة (sein) هو حضور(حضور الكائن الظاهر كلوغوس ο΄λογος ك"وضع القبض" la pose recueillante ولكن سرعة الكينونة هذه بقيت منسية وهذا النسيان من جهته جعلها مرئية حتى أنّ مفهوم كلمة λογος تحوّل هو الآخر. لهذا فإنّه منذ البداية ولوقت طويل لم نستطع أن نشك في كلمة " لوغوس" فكينونة الكائن نفسه كان يمكن لها أن تكون "الإتيان به إلى القول"[3] والإتيان به إلى القول تعني : شرح شيء ما بالفمّ أو الكتابة. الإتيان بالكينونة (sein) إلى وضع

[1] - Ibid., p. 89

[2] Le dictionnaire de M. Heidegger, *Héraclite.*

[3] Martin Heidegger, *Essais et conférences*, p. 276.

الحماية في كينونة القول wesen . فعندما أصبح λογος هو الكلمة العمدة في فكر هيرقليدس فذلك لأنّه كان الإسم المعطى لكينونة الكائن.

λεγειν تعني أيضا " Ο λογος το λεγειν = la pose recueillante ولكن لدى الإغريق كلمة عرض، قدّم، حكى، قال

ماذا تعني اللغة؟

اللغة تعني جمع ما هو حاضر وتركه يتمدد أو ينتشرهنا أمامنا في حضوره في الواقع. كان اليونانون يسكنون في كينونة اللغة هذه ولكنهم لم يفكروا فيها على هذا النحوإطلاقا. وحتى هرقليدس لم يفكر فيها على هذا النحو.[1] ماذا كان سيحدث لو فكروا فيها على هذا النحو؟ أعني كينونة اللغة ك λογος أو ك "موضع القبض"؟ كانوا قد فكروا في كينونة اللغة انطلاقا من كينونة الكينونةwesen des sein . إنّ اللوغوس هو الذي يعيّن كينونة الكائن. ويقول هيدغر أنه لم يجد أي أثر في أي مكان يمكن من خلاله افتراض أنّ اليونان كانوا قد فكّروا في كينونة اللغة انطلاقا من كينونة الكينونة. يقول ما علمناه هو العكس. لقد فكروا فيها انطلاقا من "المهمة الصوتية" أي ك φωνη كصوت son de voix. ما يقابل اللغة باليونانية هي كلمة: γλλοσσα

اللغة = φωνη′ σημαντικη وهي مهمة صوتية تعني شيئا ما. لقد استقبلت اللغة منذ البداية هذه الميزة الأساسية التي أطلقنا عليها كلمة " العبارة". هذا التمثيل بدون شك صحيح exacte ولكنه خارج اللغة. فاللغة ك "عبارة" تبقى محدّدة. هي هكذا في أيامنا هذه أو في عصرنا هذا.

عندما فكّر هرقليدس في λογος ككلمة موجهة حتى نفكر فيه كينونة الكائن كانت الإنارة أو الضوء الذي نتقبض به على الغموض ينطفأ فجأة وبهذا لا أحد يستطيع التقبض على شعاعه ولا حتى على ذلك القريب ينيره فلا نراه إلاّ إذا دخلنا في إعصار الكينونة. ولكن اليوم الكل يشير إليه. نحن نبحث فقط عن ابعاد الإعصار بكل الوسائل الممكنة ووضعه جانبا. حتى انّنا ننظّم طلقا ناريا un tir ضدّه وذلك كي لا يزعج هدوءنا. إلاّ انّ هذه الأخيرة ليست سوى لا مبالاة وخمولا. إنّها لا مبالاة القلق l'apathie de l'angoisse أمام الفكر. إنّ القول الخاص بالفكر فقير الصورة(l'image par apport à l' être est pauvre en image et sans attraits) وبدون عوامل جذب أو إغراء فإن كنا ننجذب للحضور فلا أحد يعلم بعد إغراء الظلام أكثر من هيدغر. هذا القول لا يعرف قائله. إنّه يستقرّ فيما يقودنا إلى ما قيل إنّ الفكر قد يحوّل العالم ويجعله ينزل منزلة العمق الأكثر سوادا(ظلاما) أين يصمت الغموض(السر) ويمتنع عن الكلام. (السر) ظلامه الذي لا ظلام بعده هو هذا العمق والقمة الأكثر علوّا هي هذه البداهة والوضوح الذي يعدنا به هذا السر الغامض. السر الغامض اقترح منذ زمن بعيد في كلمة "الكينونة" ولهذا ظلّ مؤقّتا. إذ لا يجب أن نركض خلفه مغمضي الأعين (أو بعينين

[1] Ibid., p. 277

مغمضتين). علينا أن نأخذ بعين الاعتبار وقبل كل شيء أنّ أصل كلمة "كينونة" يعني "حضور" والحضور يحدث ويدوم في اللاتحجب.[1]

Λογοςنجده في الفعل λεγειν ويعني قال أو تحدّث، ولكن الفعل قال أكثر دقّة من الفعل تحدّث. الفعل λεγειν يعني وضع الشيء في حالة استرخاء(في موضع النائم) ولكن كيف تحوّل المعنى من الفعل "قال" إلى " وضع الشيء في حالة راحة" أي وضعه في موضع الحماية؟ فعندما يقطف الفلاح المحصول فنتيجة الاقتطاف في نهاية المطاف هي الحفاظ عليه أو وضعه في مكان آمن. إذن نتيجة الاقتطاف = الحماية.

هذه الحالة هي المسيطرة هنا وفيها يسكن همّ إقامة الحماية أو الرعاية "حماية الكينونة في القول".

كذلك أفلاطون قبله الذي اعتبر أنّ الكائن في كينونته "فكرة" eidos ومن بين الأقوال الفريدة والمميزة في الميتافيزيقا قول أرسطو: " الكائن في كينونته يقال بطرق متعددة" وهكذا يطرح هيدغر السؤال حول هذا الذي يوحّد التعددية. ولا يمّل أبدا من العودة إلى الغموض الأرسطي المتعلّق بالكينونة. هل هي واحدة من بين المقولات الأرسطية الأربعة؟ أرسطو يقول ولا أي واحدة منها، لأنها جميعا تنظر في اتجاه الواحد To εον.

برمنيدس Moira VIII-34-41

الحوار مع برمنيدس، لا نهاية له. وهذا ليس عيبا على العكس تماما. إنّه إشارة على لا محدوديته وربّما يكون فيه امكانية تحوّل في قدر Μοιρα الإنسانية. هذا ما قاله هيدغر.

علاقة الفكر بالكينونة

لقد حركت علاقة الفكر بالكينونة كيان الفكر الغربي وفي هذه العلاقة أعطى برمنيدس إسما لحكمته sentence.« Car la même chose sont pensée et être

To γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι

الفكر والكينونة هما شيء واحد. فما دمنا قد فكّرنا فيها فهي كينونة. إذ لا يفكّر المرء في اللاكينونة . برمنيدس يشرح نفس الحكمة في مكان آخرفي الشذرة VIII 34-41 حيث يقول: بدون الكائن الذي يسكنه الفكر كقول لا وجود لفكر. من المؤكد أنّه لا وجود لشيء أو لا يمكن أن يوجد شيء خارج الكائن. لأن Moira فرضت عليه أن يكون الكل ولا متحرك (ساكن). سوف لن يكون إلا إسما لكل ما وضعه له البشر، مقتنعين أنّه الحق: "ما هو آت" هو نفسه "ما مضى"، "كينونة" هي نفسها "لاكينونة"، تغيير المكان" هو نفسه " العبور من لون يلمع إلى لون آخر. (ترجمتي الخاصة)[2]

[1] Ibid., p. 278.

[2] Ibid., p. 279

Ταυτον δ'εστι νοειν τε και ουνεχεν εστι νοημα ου γαρ ανευ του εοντος, εν ω πεφα τισμενον εστιν, ευρησεις το νοειν :ου δεν γαρ η εστιν η εστα, αλλο παρεξ του ε οντος, επει το γε Μοιρ' επεδη σεν ου λον ακινητον τ εμμεωαι: τω παυτ' ονομ εστα,οσσα βροτοι κατεθευτο πεποτθοτες ειναι αληθη γιγνεσφαι τε και ολλυσφαι,ειναι τε και ουχι, και τοπον αλλασσειν δια τε χροα φανον αμειβειν.

ما هو الشيء الذي يمكن أن تبينه هذه الأبيات الشعرية الثمانية في علاقة الفكر بالكينونة؟

فعلى ما يبدو قد زادت في غموضها. مع العلم أنّ من يسلك طريقا مظلما سيشعر بالحيرة و الارتباك لذا علينا أن نثقف أنفسنا أولا وقبل كل شيء فيما يخصّ هذه العلاقة. ونتتبّع في هذه الطرق الأساسية مختلف التأويلات المعطاة إلى يومنا هذا. فكلّها تدور وتتحرّك في واحدة من وجهات النظر الثلاثة التي سنذكرها باختصار:

1- الفكر = الكينونة (أطروحة الحداثة)

علاقة الفكر بالكينونة من أكبر المشاكل في الفلسفة الحديثة. فلكي نكتشف الفكر، من وجهة نظر يظهر فيها هو أيضا كشيء موجود هنا، بجانب أشياء كثيرة. بطريقة تكون موجودة. بهذا المعنى (نفس وحدة الكائن تسمى " الكينونة") فالفكر كشيء موجود يتوافق فيها مع طبيعة كل شيء موجود: هو يظهر ككائن مساوي أو مطابق للكينونة.

2- في الشذرة III يقول برمنيدس أنّ الفكر هو جزء من الكينونة ولكن كيف نميز هذا الانتماء؟ لقد جاءت الإجابة في كلماته الأولى: το γαρ αυτο A savoir le même ولكن إذا قلنا أنّ الاثنين شيئا واحدا، هذا يمنع وجود امكانية انتماء. لأنّ الانتماء يكون بين شيئين مختلفين.

يساعدنا برمنيدس في الشذرة VIII في كيفية وجوب التفكيرفي الكينونة التي ينتمي إليها الفكرνοειν في مكان ειναι. يقول برمنيدس هنا εον أي الكائن من خلال معناه المزدوج وهنا إشارة إلى المطوية Le pli. ولكّن الفكر يسمّى الآن νοημα[1] (le fond du cœur) أي ما ننتبه إليه من خلال ما يظهر وكأنّ هذا الظاهر، ليس سوى أثرا لحقيقة منسحبة ومنسية. لا يبين قول برمنيدس هنا، إلا نقطة واحدة وهي: إذا كان الفكر موجودا أو حاضرا (est présent) فهذا ليس بسبب لا εοντα الكائن في ذاته ولا

1- Tra : W. Kranz « Penser et pensée qu'Est est sont une même chose ; car sans l'étant ou elle réside comme chose énoncée, tu ne saurais trouver la pensée. Certes il n'y a rien ou il n'y aura rien hors de l'étant. Puisque la Moira lui a imposé d'être un tout et immobile. Ne sera donc qu'un nom, tout ce que les mortels sont ainsi fixé, convaincus que c'était vrai : « devenir » aussi bien que « périr », « être » aussi bien que « ne pas être », « changer le lieu » aussi bien que « passer d'une couleur brillante à une autre »

[1] Νοειν=le percevoir

بالخضوع لإرادة الكينونة εἶναι . بمعنى الكينونة في ذاتها. مقاربة الفكر في طريقها نحو المطوية « le pli de l'être et de l'étant » فحسب الشذرة VI، الاقتراب من المطوية أين يجتمع الكائن بالكينونة، هو الانتباه له. هو ما قد جمعه مسبقا، ليسعى باتجاه الكينونة. وذلك عن طريق عمل λεγειν وهو أن يترك الكائن حاضرا وممدّدا أمامنا. ولكن عن طريق ماذا وكيف؟[1]

يجيبنا هيدغر: بالإريغنيس[2]. فما الذي تعنيه هذه الكلمة؟

الإريغنيس كلمة ألمانية تمّت ترجمتها من طرف المفكر "فتحي المسكيني" إلى *الملكوت*لأنّ هيدغر لا يفكر في الكينونة عن طريق الكائن. فالكينونة ليست لا الحضور الدائم ولا هوية شيء ما. إنّها "العطاء" Is gibt الكينونة ك" إريغنيس" هي فعل حركة الحضور والانسحاب. أي أنّ اللحظة التي يحضر فيها الكائن هي نفسها التي ينسحب فيها الحضور[3]. نزع الحجاب عن الحقيقة هو فعل أو حركة تكشف لنا هذا الجانب المتخفّي والمنسحب من الكائن لحظة تكشفه. وهو فعل الإريغنيس *Ereignis*. وبهذا يكون هذا الجزء المنسحب المتخفي وراء تجلّي الكائنات هو الجزء الأجدر بالبحث والتفكير فيه وليس الكائن فليس هناك شيء أهم بالنسبة للإرغنيس من الانسحاب فهذا الأخير ينتمي إلى ما هو خالص

إنّ استقراء التاريخ أثبت زلزلة التوازن واختلاله جراء إقامة بنيان على عمود واحد. وكيف يستقيم بنيان إن لم يكن مقاما على أركان وقاعدة صلبة. إنّه عمود النموذج الحداثي القائم بدوره على عمود العقلانية (النفعية أو البراغماتية) فلا منهج لها سوى منهج العقل فالعقل وحده سيّد الكون. هذا شعار الحداثة. إلّا أنّ النموذج العقلي لا يستطيع اختراق جوهر الحقيقة في أقصى مداها. فالرؤية تتضّح في مداها البعيد، إذا يشترك فيها العقل والحالات العاطفية. كما أنّ الفنّ يحفظ حقيقة تاريخ شعب من الشعوب، وكلّما كان الفنّ منتعشا، كلّما حافظ الشّعب على حقيقته ولم يخرج عنها. كما يحفظ الفنّ بدوره التناغم والانسجام. ويحفظ الكائن-هنا في إقامته على الأرض، ويحفظ الأرض أيضا. فكم هي كثيرة مجموعة هذه العلاقات التي يمكن للفنّ الحفاظ عليها، فقط إن أقمنا له مكانا بيننا.

وربمّا هذا يدعونا لإعادة النظر في البرنامج التربوي التعليمي في بلادنا لننمّي الذوق الحقيقي والجميل في النفوس، الحسن والجيد. ونقوّي رؤيتنا، لتكون رؤية أبعد من رؤية الموجود كحضور. فنخترق دائرة العدم بكل أبعادها. فالعدم لا يساوي لا شيء فقد يكون اختباءا وعلينا كشفه. وقد يكون تظاهرا وقد يكون خداعا وقد يكون انسحابا. وأكرّرها مرّة أخرى العمل الفنّي يحفظ حقيقة تاريخ شعب و حرمان شعب من الفنّ، هو شعب يعيش قطيعة مع الأصل شعب أصيب بمرض النسيان، فالنسيان مؤلم. إن نسيان الإنسان للكينونة فيه معاناة وفوضى. والتذكر مربوط بالعودة إلى الأصل. فالمعرفة على قول

[1] Ibid., p. 279

[2] Le dictionnaire de M. Heidegger, p. 402 « Ereignis est depuis 1936 le mot qui mène ma pensée »

[3] - Le dictionnaire de Martin Heidegger sous la direction de Philippe Arjakovsky- François Fédieer, Hadrien France, Lanord, Cerf, 2013, p. 406-407

أفلاطون تذكر ولهذا يطلب منا هيدغر ضرورة العودة إلى الأوائل لنتذكر معهم أصل الكينونة فبتذكرها فقط نحدث الانسجام والتوازن Ληθη =ερις , L'oubli = La discorde, souffrance et peine

ولهذا يقول *هولدرلين*: يترك بصعوبة كبيرة المكان من كان يعيش بالقرب من الأصل [1]

[1] Martin Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, p. 91

خطاب النسويّة العربيّة المعاصرة
فاطمة المرنيسي أنموذجًا

Contemporary Arab Feminist Speech: Fatima Mernissi as a model

بنت الشريف حبوشي: طالبة دكتوراه، جامعة وهران 2
تحت إشراف د بلحمام نجاة ، جامعة وهران2

ملخص:

إن إقبالنا على تناول الخطاب النسوي العربي لفاطمة المرنيسي إنما يستهدف البحث في إشكالات جديدة تشغل الفيلسوف و عالم الدين و عالم الاجتماع على حد سواء و تتصل خاصة بمسألة النوع الاجتماعي- ثنائية الرجل والمرأة - المستندة على تقسيم اجتماعي/ثقافي للجنس، و لذلك انتهنا إلى أهمية اعتماد المرنيسي على البعد البراديغمي في مشروعها، والذي من خلاله حاولت قراءة سؤال النوع الاجتماعي، انطلاقا من الثقافة الإسلامية، باعتبارها تراثا فكريا وتاريخيا، تناولته بالدراسة والتحليل كمدخل أساسي للكشف عن طبيعة ديناميكية العلاقة بين الجنسين في المجتمع الإسلامي المعاصر، إلى جانب البعد ألمفاهيمي والمتمثل في ربطها ما بين "الحجاب" و"الهندسة الاجتماعية" --، بما يستلزمه هذا الربط من تحكيم منطق الحساب والإستراتيجية والتنظيم.

الكلمات المفتاحية: النسوية ; الجنسانية; التراث; الحجاب; النوع

مقدمة:

يميز الدكتور محمد عمارة بين اتجاهين يتناولان قضايا المرأة في راهننا ، وهما الاتجاه الديني و الاتجاه العلماني، وكلاهما غالى في تناوله للقضيّة ، فغلوّ الأول ناجم عن التقليد الأعمى للتراث ، و أمّا غلوّ الثاني فناجم عن استلاب من النموذج الغربي اللاديني، و يرى أن الاتجاهان وجهان لعملة واحدة[1]، أمّا خطاب المرنيسي* فمختلف عن خطاب معاصريها من مثل نوال السعدواي*، حيث أنتجت خطابا مغايرا في الطرح و المنهج و الأداة .

تنطلق المرنيسي من داخل التراث نفسه ، فترى أن الإسلام كرم المرأة و رفعها ، و المشكلة حسبها تكمن في التأويل المغلوط للنص الديني ، هذا التأويل الذي استغلّته السياسية ، إن قضايا المرأة في خطاب المرنيسي ليست فقط قضية جنس مؤنث ومذكر، كما إنها ليست قضية تخلف اجتماعي أو انحطاط فكري ، وليست بالقطع مجرد قضية دينية، وكلها زوايا مشروعة في تحليل تلك القضايا بل هي بالإضافة إلى ذلك كله وعلاوة عليه، قضية أزمة السلطة السياسية في علاقاتها بالناس منذ فجر التاريخ العربي[2].

فهذا ما جعلها تنكب على التراث و تقوم بالحفر فيه و حسبها " لفهم تاريخ النساء في الإسلام، على الأخص في الإسلام،... لقد آن الأوان للبدء في عمل تاريخ للمسلمين بالذهاب إلى ما وراء إسلام الإمام/الخليفة/رئيس الجمهورية، تاريخ القصر و علمائه و يتجاوز إسلام الأسياد، و بالدخول_ من اجل هذا العمل _إلى مناطق موحلة و قاتمة من الهامشية و الاستثنائية، أي تاريخ الثورات الدينامكية، تاريخ النظام المتعارض، تاريخ الرفض و المقاومة تلك هي القراءة التاريخية الوحيدة الجديرة بأن تعطي المسلم من جديد عظمت الإنسانية، بإظهارها لنا ، ليس كمطيع ألي و إنما ككائن مسؤول ، قادر على الرفض الطاعة عندما يؤمر بأن يشوه نفسه، و أن يتخل عن أمليته في التفكير بحياته"[3] ،أرادت أن تقوم بنقلة نوعية في قضية تحرير المرأة حيث قرعت التابوهات ،المحرمات الثالوث المقدس (الدين، السياسة،الجنس و المرأة)

1محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة، دار الشروق، القاهرة ، ط1،2002،ص،10،11.

*فاطمة المرنيسي : من مواليد 1940 بفاس المغرب ، كاتبة و عالمة اجتماع مغربية ، تهتم كتاباتها بالمرأة و تحليل تطور الفكر الإسلامي و بالموازاة مع ذلك تقود كفاحا في إطار المجتمع المدني من اجل المساواة و حقوق النساء ، تابعت دراساتها بالرباط ثم بفرنسا ، فالولايات المتحدة الأمريكية و تعمل كأستاذة بجامعة محمد الخامس بالرباط و هي عضو في المجلس الاستشاري لجامعة الأمم المتحدة ، تكتب بالإنجليزية و الفرنسية و قد ترجمت كل مؤلفاتها إلى اللغة العربية، توفيت في نوفمبر 2015.

* نوال السعداوي مواليد 1930 مصرية ، طبيبة و ناقدة و كاتبة وروائية مصرية ، يطلق عليها سيمون دو بوفوار العرب ، مدافعة عن حقوق الإنسان و حقوق المرأة بشكل خاص، مؤلفة أكثر من أربعين كتابا في مجالي الأدبي و العلمي ، تؤمن بتحرير العقل ، المرأة ، الإنسان.

2 نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004، ص، 245.

3 فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1994، ص، 143.

و الإشكالية التي سنتناولها تكمن في الأسس الفكرية التي يقوم عليها خطاب المرنيسي النسوي* ، فنطرح مجموعة من التساؤلات : إذا كان الإسلام الروحي كما جاء في القرآن الكريم وعلى لسان رسول صلى الله عليه و سلم قد ساوى بين المؤمنين والمؤمنات فكيف تمكن الإسلام السياسي التاريخي من تجاوز هذا العمل بالمكبوت التاريخي؟ ما سبب العداء بين السلطة و المرأة ؟ و السياسة و النسوية ؟ لماذا أقصيت المرأة سياسيا؟ و لماذا التاريخ السياسي لم يسجل أي مساهمة نسوية ؟

" تعاملت المرنيسي مع النص التراثي كشبكة علاقات معرفية و سلطوية، و هذا بإخضاعها للنص التراثي لعملية تشريحية دقيقة و عميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، أي مادة للقراءة ، فهي تشخص معنى النص من ذاته أي من العلاقة بين أجزائه ، فهي تمتزج المعالجة البنيوية و التحليل التاريخي للنص التراثي ، دون أن تغفل عما يسميه الجابري بالطرح الإيديولوجي"[1]، ألفت المرنيسي العديد من الكتب باللغة الفرنسية، ترجمت إلى أكثر من لغة من بينها اللغة العربية من أهمها: ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، الحريم السياسي، هل أنتم محصنين ضد الحريم، الجنس و الايدولوجيا و الإسلام، الإسلام و الديمقراطية، شهرزاد ترحل إلى الغرب، أحلام المساء الحريم، نساء على أجنحة الحلم. سوف نتناول خطاب المرنيسي النسوي من خلال توقفنا عند نقاط أساسية:

الحجاب

السياسة

العرض:

1/- المرأة : حجاب العقل / حجاب الجسد :

لقد بدأ الخطاب النسوي المطالبة بحقوق المرأة السياسية والاجتماعية من الهيمنة الأبوية و العنف ضد النساء ، كما راح يستكنه مواضيع أهمها : القوامة ، والميراث ، والتعدد و غيرها من المواضي غير أنّه من المهمّ أن نشير هنا إلى أنّ الحجاب حظي باهتمام بالغ في حقل الدراسات النسوية ، فقد شكّل همّا معرفيا نسويا ، من لدن هدى شعراوي * التي كانت أول مصرية تنزع

* تعرف النسوية feminism في معجم ويبتسر على أنها النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وتسعى كحركة سياسية إلى تحقيق حقوق المرأة واهتماماتها وإلى إزالة التميز الجنسي الذي تعاني منه المرأة.أما في قاموس كامبردج للفلسفة النسوية هي تلك الفلسفة الرافضة لربط الخبرة الإنسانية بخبرة الرجل، دون خبرة المرأة. أما سارة جامبل فقد أوردت تعريفا أكثر شمولية، النسوية مصطلح يشير إلى كل من يعتقد أن المرأة تأخذ مكانة أدنى من الرجل في المجتمعات التي تضع الرجال والنساء في تصانيف اقتصادية أو ثقافية مختلفة، وتصر النسوية على أن هذا الظلم ليس ثابتا أو محتوما، وأن المرأة تستطيع أن تغير النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من طريق العمل الجماعي.

[1] الربيعو تركي، الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، مجلة نزوى،العدد:11، جوان،1997،عمان، ص،48،47.

* هدى الشعراي ولدت في مدينة المنيا في صعيد مصر في 23 يونيو1879 ، وتوفيت في 12 ديسمبر 1947 م. تنتمي هدى شعراوي إلى الجيل الأول من الناشطات النسويات المصريات

الحجاب، و تقود مظاهرات نسائية دعما لثورة سعد زغلول ، وأنشأت الاتحاد النسائي في مصر 1933، كما شاركت في 14 مؤتمر نسائيا دوليا في أنحاء العالم العربي، و أسست مجلتين واحدة بالعربية و أخرى بالفرنسية [1]،إلى جانب ذلك أقامت في 1944 مؤتمرا نسائيا عربيا في مصر كان من أهمّ مخرجاته : تقيد الطلاق و تعدد الزوجات ، و الحد من سلطة الولي، المساواة التامة بين الرجل والمرأة ، المطالبة بحذف نون النسوة، المطالبة بالجمع بين الجنسين في التعليم الابتدائي [2].

و تعتبر نظيرة زين الدين* أول امرأة تلجأ إلى أدوات المنظومة الفقهية لدعم موقفها من الحجاب ففي كتابها المعنون بالسفور و الحجاب : محاضرات و نظرات مرماها تحرير المرأة و التجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي صدرت نظيرة الأدلة الدينية التي ساقتها لدحض فرضية الحجاب بقولها:"إن أصول الدين في الإسلام أربعة: الكتاب ، و السنة، و الإجماع، ثم القياس على رأي السنيين، و العقل على مذهب الشيعة . أقول هذا لأن خطابي موجه للمسلمين عامة، لا لفئة منهم خاصة. فلنبتدئ بالبحث في آيات الكتاب"[3]، و بهذا تكون أول من يحسب لها الاجتهاد، حيث كشف الفكر النسوي عن معضلة السلطة الأبوية و التمييز المبني على فكرة النوع الاجتماعي و إبعاد النساء من غالبية مناحي الحياة العامة عبر المجتمعات و الثقافات الإنسانية المختلفة ، حيث كان من الطبيعي أن يتقاطع البحث النسوي مع الدراسات الدينية لينتج عن ذلك مجال جديد من المعرفة و الأبحاث التي تخصصت في تمحيص الأديان، و أفكارها و خطاباتها من زاوية موضع المرأة في المجتمع ، بصيغة أخرى مقاربة الدين بشكل واعي للهوية الاجتماعية و النوعية (الجندرية) للنساء كنساء[4]

لقد تناولت المرنيسي موضوع الحجاب في القسم الثاني من كتاب الحريم السياسي (النبي والنساء)تحت عنوان: مدينة في ثورة السنوات المصيرية الثلاثة.

توقفت عند الآية المتعلقة بنزول الحجاب في سورة الأحزاب (الآية 53)، التي في نظرها هي التي يعتبرها مؤسسي العلم الديني كأساس الحجاب ، مؤكدة على اعتمادها على المصادر الإسلامية الأصلية كتفسير الطبري وابن هشام صاحب السيرة، و طبقات ابن سعد ، و ابن الحجر العسقلاني ، و صحيح البخاري وغيرها.

تبحث أولا في سبب نزول الآية معتمدة في ذلك على الطبري : فآية الحجاب نزلت في غرفة الزوجين من أجل حماية حياتهما الخاصة ، و إبعاد الشخص الثالث عن النظر و هو انس بن مالك ، و هذا

[1] إيفان الدّراجي ، خمس و سبعون امرأة ألهمت و غيرت التاريخ،دار أكد ،ط1، ،2012،ص،157-160.

[2] بشر بن فهد البشر، أساليب العلمانيين في تغريب المرأة المسلمة، دار المسلم، الرياض، ط1، 1994، ص، 22.

* نظيرة زين الدين ولدت في لبنان 1905 كان والدها متخصصا في أصول الفقه الإسلامي.

[3] ملاك ابراهيم الجهني، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر ، مركز انماء للبحوث و الدراسات ، بيروت ، ط1، 2015ص، 192، 193.

[4] رندة أبو بكر، أميمة أبو بكر، النسوية و الدراسات الدينية، مؤسسة المرأة و الذاكرة، مصر ، ط1، 2012،ص، 10.

حسب روايته قال : لما تزوج النبي عليه الصلاة و السلام زينب بنت جحش ، دعا القوم فطعموا ثم جلسوا يتحدثون ، فأخذ كأنه يتهيأ للقيام فلم يقوموا ، فلما رأى ذلك قام ، وقام من القوم من قام و قعد ثلاثة ثم انطلقوا، فجئت فأخبرت النبي صلى الله عليه و سلم أنهم انطلقوا ، فجاء حتى دخل و ذهبت ادخل فألقى الحجاب بيني و بينه و انزل الله الآية [1] ، فالحجاب هنا نزل بين رجلين و ليس بين رجل و امرأة، أي نزلت في غرفة الزوجين من أجل حياتهما الخاصة و إبعاد الشخص الثالث.

و ترى أن الطبري كأنه بحث في أسباب النزول الآية ، و لكنه لم يبحث في أسباب غيظ النبي صلى الله عليه و سلم ، و المعروف عنه بهدوء أعصابه و رباطة جأشه و صبره اللامحدود ، هذا الغيظ الذي تراه أدى إلى إسراع الوحي، و هذا ما جعلها تتساءل فيما إذا كان هناك سياق أخر.

هل نحن ملزمون في استقصائنا لهذه الآية بالتركيز على حادثة عرس زينب، و من ثمّة ألا يخول لنا الإسلام البحث عن سياقات أخرى للنزول، كالسياق التاريخي مثلا؟

تاريخية الحجاب:

الحجاب كتيمة اجتماعيّة : ترى المرنيسي أن النبي صلى الله عليه و سلم كان اقرب إلى مناصرة الحركة النسوية ، فهو مخلص لقضايا المرأة ، بالمقابل ترى عمر الصحابي و الخليفة الثاني ذكوريا معاديا للنساء .

توقفت عند السورة 33 الآية 59 الخاصة بنزول الحجاب على المدينة و بحثت في سبب النزول، و انتهت إلى سببين :

أوّلا: أن نساء النبي صلى الله عليه و سلم كنّ يتعرضْن للمضايقات من قبل السفهاء في المدينة ، و ذلك لما كان يخرجن بالليل لقضاء حاجتهن .

و حين جرى البحث و الاستعلام عن الاعتداءات كان الجواب من قبل السفهاء على أنهم لم يفرقوا بين الأمة و الحرة، و تؤكد أنها نزلت الآية لحماية نساء النبي عليه الصلاة و السلام ، و لتفرق بين الحرة و الأمة، لكي لا يُعرفن ، و تضيف : لم يكن عنصرا ثيابيا جديدا و إنما طريقة جديدة للباس القديم و تبحث عن مدلول الجلباب باعتمادها على لسان العرب لابن منظور لتقرّ أن مفردة جلباب مفهوم غامض ،

تؤكد المرنيسي على انه كان هناك بغاء في المدينة و ذلك لقوله تعالى: " وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ۚ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (33) سورة النور ،

" فالحجاب في نظرها هو انتصار للمنافقين الذين لم يتصوروا المرأة إلا موضوعا للعنف و الشهوة، في منطق الحجاب حل قانون الاغتصاب القبلي في محل عقل المؤمن، الحل المتمثل لعمر بالحجاب

[1] فاطمة المرنيسي،الحريم السياسي النبي و النساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد ، دمشق، 1993 ، ص، 108.

الستار الذي يخفي النساء بدلا من تغيير العقول، سيستمر بعد الإسلام كحضارة و انعكاس على الفرد". حسبها حيث وجب إيجاد وسيلة للفصل بين الإماء، الوحيدات اللواتي كن في وضعية يمارسن فيها البغاء، و بين النساء الحرائر.

فاذا كان الحجاب - حسب المرنيسي - جوابا على اعتداء جنسي على التعرض فإنه في الوقت نفسه مرآته ، بمعنى انه يركز و يعكس هذا الاعتداء بالاعتراف أن الجسد النسوي هو عورة.[1]

" في عمق أبحاثها رأت المرنيسي أن الحجاب هو أحد المفاهيم الأساسية للحضارة الإسلامية ، و هو يعادل مفهوم الخطيئة في الحضارة المسيحية ، أو مفهوم التّعميد في الحضارة الأمريكية الرأسمالية ، و أشارت إلى أن اختزال مفهوم الحجاب - كما يحدث اليوم – على أنه قطعة قماش تعزل المرأة عن الرجل ، يعد افتقارا في مفهوم هذا المصطلح، خاصة إذا ما اعتمدنا قراءة الآية كاملة و تفسير الطبري لها".

ثانيا: ترى المرنيسي أنّ عمر - رضي الله عنه- هو الناطق الرسمي للمقاومة الذكورية ضد مشروع المساواة النبوي ، فكان نساء الأنصار يشكلن تهديدا للأبويّة التي يعتقدها عمر ، وقد عبّر عمر عن هذا يقوله: كنا يا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذ قوم تغلبهم نساؤهم ، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار ، فصحت على امرأتي فراجعتني فأنكرت أن تراجعني فقالت و لم تنكر أن أراجعك فوا الله أن أزواج النبي صلى الله عليه و سلم يراجعنه و أن إحداهن لتهجره حتى الليل فأفزعني فقلت خابت من فعل منهن بعظيم"[2]

و تضيف أن عمر أراد - بمحبة شديدة - أن يؤسس للحجاب بالنسبة للنساء، و قد ردّد على النبي صلى الله عليه و سلم: يا رسول الله إنك تستقبل في منزلك، البرّ والفاجر ، فلماذا لا تأمر بالحجاب لأمهات المؤمنين؟[3]، و هذا ما تؤكد عليه أيضا رجاء بن سلامة [*] حول تشبث عمر رضي الله عنه بالحجاب وفق ما ذكر ابن كثير في مستهل تفسيره لأية الحجاب، بقوله: " هذه آية الحجاب ، و فيها أحكام و آداب شرعية، و هي مما وافق تنزيلها قول عمر ، كما ثبت في الصحيحين عنه أنه قال : وافقت ربي في ثلاث فقلت : يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى؟ ، فأنزل الله: " وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (125) سورة البقرة .و قلت : يا رسول الله إن نساءك ليدخل عليهن البر و الفاجر، فلو حجبتهن، فأنزل الله أية الحجاب.، و قلت لأزواج النبي صلى الله عليه و سلم :

[1] فاطمة المرنيسي، المصدر السابق، ص، 220.

[2] فاطمة المرنيسي ، المصدر نفسه ، ص، 173.

[3] فاطمة المرنيسي، المصدر السابق ،ص، 221.

[*] رجاء بن سلامة باحثة وكاتبة تونسية، ولدت في 2 أوت1968 باحثة وكاتبة تونسية، ولدت في 2 أوت1968

لما تمادين في الغيرة عليه : عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا (5) سورة التحريم ، فنزلت كذلك"[1].

الحجاب كتمثّل سياسي :

إن قضايا المرأة في خطاب المرنيسي ليست فقط قضية جنس مؤنث ومذكر، كما إنها ليست قضية تخلف اجتماعي أو انحطاط فكري وليست بالقطع مجرد قضية دينية، وكلها زوايا مشروعة في تحليل تلك القضايا بل هي بالإضافة إلى ذلك كلّه ، قضية أزمة السلطة السياسية في علاقاتها بالناس منذ فجر التاريخ العربي[2].

نزلت أية الحجاب في السنة الخامسة هجرية التي تسمّيها المرنيسي بسنة الشّؤم ، فهذه السّنة لم تكن كغيرها من حيث إنّها مثّلت فاجعة متعدّدة المناحي ، فقد بدأ تحليلها لظاهرة الحجاب من المنظور السياسي ابتداء من:

أوّلا : الرجوع إلى زمن الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة ، و كيف أنّ أهل المدينة استقبلوه بالرغم من معاداته لقريش و أسياد مكة.

ثانيا : تتطرق إلى غزوة بدر و الانتصار الذي حققه النبي عليه الصلاة و السلام مع جيش المسلمين ضد الكفار.

ثالثا وقوفها عند غزوة أحد التي حصلت بعد غزوة بدر بعام واحد، و الأثر الذي تركته جراء انهزام المسمين و حصل هذا في السنة الثالثة هجرية و بحثت في أسباب الفشل أيضا.

" لم يكن يوجد في المدينة بيت واحد يخلو من الحداد، و عندما عاد الرسول عليه الصلاة و السلام إلى المدينة، سمع النواح إلى باب الجامع، و طلب معرفة السبب، فقيل له: إنهن نساء الأنصار يندبن قتلى أحد..."[3]

و في هذه الفترة – بزعمها - لم يستطع الرسول صلى الله عليه و سلم أن يحقق مشروع المساواة بين الجنسين ، لأنه رفض انتقاص الجنس ، و رفض إخفاءه، لقد أخفق مشروعه لأنه رفض أن يفصل حياته الخاصة عن حياته العامة، لم يدرك الجنس و السياسة إلا مرتبطين ، كان يمضي للصلاة و هو خارج من منزل عائشة ، و استمر رغم نصائح عمر بالذهاب إلى الحرب مصحوبا بواحدة من نسائه، اللواتي اعتدن التدخل في الشؤون العامة ، يستعلمن و يستخبرن بحرية عما يجري حولهم ، لم تكن نسائه على ساح المعركة مجرد متفرجات و لكنهن يشاطرنه في اهتماماته الإستراتيجية و كان يستمع لنصائحهن ، فمثلا حادثة حلق الشعر أثناء معاهدة الحديبية مع المكيين التي كانت ترافقه

[1] المصدر نفسه، ص، 332.

[2] نصر حامد ابو زيد، المرجع السابق، ص، 245.

[3] فاطمة المرنيسي، المصدر السابق ، ص، 133.

فيها أم سلمة، و يصف الطبري مشهدا أخر يظهر فيه عمر غاضبا من عائشة تتجول في الجبهة على جوانب الخنادق[1]

من السنة الثالثة هجرية إلى السنة الخامسة لم يحقق المسلمون أي انتصار على المكيين، و هناك حدث أخر في نفس السنة و هو تحالف أحزاب قريش مع قبائل العرب و اليهود و حاصروا المدينة لغزو المسلمين ، و عرفت هذه بغزوة الأحزاب و تسمى كذلك الخندق ، لان النبي عليه الصلاة و السلام أمر بحفر خندق حول المدينة.

فأية الحجاب تشكل جزءا من سورة الأحزاب التي تعني تحالف القبائل و تصف حصار المدينة . وأن هذه الأوضاع أثرت في نفوس الناس و في أخلاقهم أيضا ، و ظل الحال على ما هو عليه حتى فتح مكة في السنة الثامنة هجرية و هذا ما يؤكده القسم الأخير من الآية 35، و تضيف إن الطبري تناول هذا بشكل منفصل على الرغم من أنه يفسر القران جملة بجملة ، فحسب ما جاء في التفسير أن الرسول عليه الصلاة و السلام كان قد هدد من قبل أشخاص كانت عندهم الرغبة بالزواج من نسائه بعده ، تتساءل المرنيسي أيعقل ذالك؟ و هذا إن دل فيدل على عمق الأزمة حتى يتجرأ و يحصل هذا العدوان اللفظي على النبي عليه الصلاة و السلام .

تستخلص أن سورة الأحزاب تناولت غزوة الخندق و كذلك زوجات الرسول عليه الصلاة السلام هن أمهات المؤمنين و جعل حرمتهن على المسلمين كحرمة أمهاتهم، و تنظيم علاقة المسلمين ببيت الرسول عليه الصلاة و السلام باحترام خصوصياته و تلخص أن الآية خاصة بنساء النبي و ذلك لإقصائهم من الحيز العام إلى الحيز الخاص.

تتساءل المرنيسي في خلاصة هذا الكتاب عن النساء المسلمات اللواتي قاومن الحجاب ، فتتحدث عن سكينة إحدى حفيدات الرسول صلى الله عنه و سلم من ابنته فاطمة ، التي شهدت مقتل والدها بكربلاء و هذا ما يفسر - في نظرها - جزئيا تمردها على الإسلام السياسي، و التي أبت أن تخرج إلّا سافرة ، و ظهر مصطلح جديد و هو البرزة ، التي تعني امرأة بارزة المحاسن.

تمثّلات الحجاب في اللّغة :

باعتمادها على منهج السيوطي و هو مطابقة ظروف الوحي للتحليل اللغوي ، وقفت عند المدلول الخاص بالحجاب ، " أنّه مفهوم ثلاثيّ الأبعاد :

الأول : رؤوي: الحجب عن النظر. فجذر الفعل ، حجب يعني أخفى، خبأ.

الثاني : فراغي فصل، عين حدا، وامام عتبة.

الثالث : أخلاقي يعود لميدان المحرم ....."[2]، إن الحيز البيئي أو المستور بحجاب هو حيز محرم.

[1] ملاك ابراهيم الجهني، المرجع السابق، ص، 360.

[2] فاطمة المرنيسي ، المصدر السابق، ص، 115.

توقفت عند لسان العرب لابن منظور : "فكلمة حجب تعني أخفى بستر ، و الستر يعني حرفيا ستار ، إن العملية تقسيم الحيز الفضاء إلى اثنين و تخفى قسما عن النظر "[1] ، و يضيف أن بعض مرادفات فعل حجب ، تكونت انطلاقا من كلمات ستر و حجاب، فستر و حجب تعني كلاهما أخفى، و تقدم أمثلة لإثراء الموضوع : حجاب الكعبة، حاجب الأمير.

لتعرّج على كلمة حجاب عند المتصوّفة ذات الدّلالة سلبية ، فالمحجوب في الصوفية ذلك الذي حجب عن الحقّ بالشهوة الحسية أو العقلية، فلا يتسرّب النور الإلهي إلى قلبه، آي آنّه المغطى بحجاب أو ستار و ليس إلها، فالمحجوب هو الذي أعيق في حقيقته الأولى، فالحجب عكس الكشف عند المتصوّفة ، فالبحث الدائم عند الحلاج هو الذي يسمح بتجاوز الحجاب الذي يحجب وعينا .

و تضيف إن الحجاب يمكن أن يعبر عن بعد مكاني ، يميز عتبة بين منطقتين متمايزتين ، و أنّه يجب أن يحجب، ما هو إلا قوة أو سلطة: كما في حالة حاجب الأمير ، فهذا الحاجب وجب احترامه، لكن على العكس الحاجب الصوفي يمنع المعرفة بالله ، فهذه الحالة تبيّن أنّ الفرد المنتقص هو المحجوب، و الذي يفصلك عن الله يجب تدميره[2].

و تقدم المرنيسي الأساس النظري لهذه المقاربة، اذ ترى أن النساء في التصور الإسلامي كائنات جنسية تنطوي على تهديد دائم، و قد قامت الهندسة الاجتماعية في الإسلام على أساس تقسيم المكان فللنّساء المنزل ، و للرّجال المجال العام [3]

2 المرأة وسؤال السياسة:

تقول المرنيسي : "بما أنني امرأة مسلمة فلا شيء يمنعني من القيام ببحث مزدوج تاريخي و منهجي حول الحديث ومن رواه ، و لا سيما حول الظروف التي استعمل فيها لأول مرة ، فمن روى هذا الحديث؟ واين؟ومتى ولمن ولماذا؟ "[4]، فتتوقف في بحثها هذا عند الحديث الذي رواه الصحابي أبو بكرة عن الرسول صلى الله عليه و سلم قال : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » الذي يعد من الأحاديث الصحيحة للبخاري من أصل 7275 حديث صحيح و معتمد في مقابل 4000 حديث مكرر و 59725 حديث كاذب و هذا بعد اقل من 200سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم أي في زمن البخاري[5].

تتساءل المرنيسي في أي مناسبة تذكر الصحابي الحديث؟ ما الحاجة إلى روايته؟ و هل ذاكرته قويه لكي يتذكره بعد ربع قرن من وفاه النبي صلى الله عليه و سلم؟ وتتساءل كذلك عن الوضع الاجتماعي للراوي، والوضع السياسي و الاقتصادي للمجتمع ؟

[1] المصدر نفسه، ص، 116.

[2] المصدر نفسه ،ص، 117.

[3] ملاك ابراهيم الجهني، المرجع السابق، ص، 392.

[4] فاطمة المرنيسي،المصدر السابق، ص،67 .

[5] المصدر نفسه، ص، 58

روى أبي بكرة الحديث في الوقت الذي استرد فيه علي البصرة بعد أن غلب عائشة في معركة الجمل*، أي في الوقت الذي أعدمت فيه سياسيا، حيث صرع 13000من رجالها في المعركة، فكان على أبي بكرة العبد من الطائف الذي اشترى حريته بمجرد انضمامه في جيش الرسول صلى الله عليه و سلم أن يتذكر الحديث الذي تلفظ به الرسول صلى الله عليه و سلم قبل ربع قرن وذلك عندما سمع أن الفرس سمو امرأة لتحكمهم، هذا لكي يبرئ نفسه أمام علي وخصوصا انه كان قد أعلن عدم مشاركته في المعركة من قبل.

و من خلال بحثها في كتاب السير لابن الأثير و استنادا على قول مالك:"يوجد أشخاص استبعدتهم كرواة للحديث، ليس لأنهم كذبوا بصفتهم رجال علم في رواياتهم لأحاديث كاذبة لم يقلها النبي ، و إنما ببساطة لأنني رأيتهم يكذبون في علاقتهم التي كانوا يتعاملون بها مع الناس" [1] ترفض المرنيسي أبا بكرة كمصدر للحديث باعتباره قد جلد من طرف الخليفة الثاني عمر بسبب قذفه للمغيرة بن شعبة بالزنا، لاعتباره مصدر غير موثوق فيه ، و أيضا بالرجوع إلى مثنى السند فقد رأينا ملكة سبأ لتي قادت شعبها إلى الإسلام و هو الفلاح قوله تعالى عن المؤمنون: (البقرة الآية: 5)، و بذلك أفلح قومها بولايتها بهم و لم يخيبوا، أما فرعون فهو رجل و لم يفلح قومه بتوليه زمام أمورهم ، فالذكورة و الأنوثة إذا ليست بضمان لنجتح الحاكم و فشله، و بذلك يخالف القرآن مثنى الحديث حسب نيفين رضا.

نظرا لأهمية هذا الحديث باعتباره الحجة الحاسمة للذين يريدون إبعاد النساء عن السياسة، حيث يستحيل عمليا التعرض لمسألة الحقوق السياسية للمرأة دون الرجوع إليه، في علاقة المقدس بالسياسة " فالنص المقدس لم يجر تداوله فحسب، بل إن تداوله هو خاصية بنيوية لممارسة السلطة في المجتمعات الإسلامية ... دفعت المغامرات السياسية و المصالح الاقتصادية إلى تصنيع أحاديث كاذبة...الأمر الذي يسمح على الفور بإضفاء الشرعية "[2]

تقف عند أحاديث أخرى معادية للنساء كان قد رواها الصحابي أبي هريرة لترفضه كراوي ، لتخلص في نهاية بحثها أن هذا العداء لا يمكن رده للنبي العاشق المحب و المعادي للارستقراطية و العنف الداعي للمساواة، فهذا يتنافى مع مبدأ المساواة التي نادى بها النص القرآني بين الجنسين.

" تشير المرنيسي إلى وجود مسافة بين الإسلام الروحي و الديني في صورة نصوصه النقية التي جعلت المرأة مساوية للرجل و بين التطبيق السياسي الذي ارتبط بالدولة الإسلامية في عصور ازدهارها سلبا و إيجابا ، ابتداء من العصر الذهبي للفتوحات و حتى عصر الدويلات الضعيفة المستلبة

* سميت معركة الجمل نسبتا للجمل الذي كانت تمتطيه السيدة عائشة رضي الله عنها

[1] فاطمة المرنيسي، المصدر السابق ، ص،77.

[2] المصدر نفسه،ص،19.

سياسيا"[1]، تفرق بين الإسلام الروحي كنص و بين التطبيق السياسي في قولها: "تحاشيا لكل سوء فهم وكل تشويش، فأنه من الطبيعي، في كل مرة أتكلم فيها عن الإسلام دون أي وصف في هذا الكتاب، فإني أقصد فيه الإسلام السياسي، الإسلام كممارسة للسلطة وأعمال الرجال المدفوعين بمصالحهم والمشبعين بالأهواء، وهو ما يختلف عن الإسلام – الرسالة، الرسالة الإلهية، الإسلام المثالي المدون في القرآن الكريم. وعندما أتكلم عن هذا الأخير فأنني أعبر عنه بالإسلام كرسالة، أو الإسلام الروحي"[2]،

المرنيسي على وعي تام بأن الجنس في حالة تبعية تاريخية للجنسانية كما يقول المفكر تركي الربيعو، فتقترب من فوكو باعتبار أن الجنسانية هي الصياغة العلموية للجنس وما يكتنفها من جاهزيات المعرفة والسلطة ، فتتجه مباشرة إلى حقل السلطة / المعرفة، "السلطة في اللغة العربية و السلطة كما أشار إليها في القران هي أن الخلافة لا تكون إلا للذكر، أي ليس هناك نسوية لا بالنسبة للإمامة و لا بالنسبة للخلافة[3]، في كتابها ما وراء الحجاب تقر أن احد السمات المميزة للجنسانية في الإسلام هي فكرة الحيز المكاني ، بحيث يعكس تقسيما معينا عالم الرجال الأمة الذي يرادف الدين و السلطة، عالم النساء الذي يمثل مجال الحياة الجنسية و الأسرة، و بتعبير أخر هناك الذين يمتلكون النفوذ و السلطة في جانب ، و الذين جردوا منهما في الجانب الأخر[4]، بذلك أضحت المرأة مجرد آلة للجنس باعتبار أن سكان العلم المنزلي يتحددون بواسطة أعضاءهم ، وتصبح المرأة بذلك حبيسة الحريم ، التي تعني الحرام و الحرم في آن ، أو المكان المقدس الذي يخضع الدخول إليه إلى قوانين محددة و صارمة ، و يشمل في آن المكان و النساء و يملكهن رجل واحد هو الحامي و السيد[5] .

الخاتمة :

حاولت المرنيسي أن تقدّم وجهة نظرها عن الحجاب انطلاقا من تأويلها للنص الديني ، وفي ذات الوقت أشارت إلى أن تمثلات الحجاب عبر العصور خضعت لتعسّف كبير في التأويل ، كان مصدره السلطة الاجتماعية متمثّلة في الأبوية ، أو في السلطة السياسيّة التي ما فتئت تستغلّ الدين وتجريه في مجراها ، وظلّت – المرنيسي – تعتبر الحجاب ظاهرة أملتها سياقات معيّنة ، لا يمكن أن ترقى إلى قضية الحلال والحرام والجنّة والنار كما روّجت له بعض الدوائر.

---

[1] آمال موهوب ، صوت المرأة في زمن الصمت ، فاطمة المرنيسي نموذجا ، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية ،المغرب، العدد:10،2013، ص،51.

[2] فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات، ص، 18.

[3] فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1994 ص، 16.

[4] فاطمة المرنيسي، ماوراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005،ص،150.

[5] فاطمة المرنيسي ،هل أنتم محصنون ضد الحريم؟، ترجمة نهلة بيضون،المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004، ص،9.

ثم لا يفوت المرنيسي أن تشير إلى أن ظاهرة الحجاب ، كحادثة ثقافية دينية بالدرجة الأولى قد كانت محلّ تجاذب بين تيارين مثلا طرفي نقيض : التزمّت الديني ممثّلا في الفقه ذو المرجعيّة التراثيّة ، أو الرأي العلماني المنفكّ عن كلّ التقاليد ، والذي يقفز على كل الحواجز باختلاف مرجعياتها .

قدّمت المرنيسي طرحا عميقا في رصدها للدور السياسي الذي حاولت المرأة اكتسابه ، فلقد ظلّت الممارسة السياسية للمرأة محكومة بنصوص دينية مشبوهة – من وجهة نظر المرنيسي - من هنا راحت تنقّب في أسانيد الأخبار ، وأحوال الروّاة ، واهتدت إلى إن الكثير مما نعتبره من المسلمات ما هو في الحقيقة إلى صناعة أبوية هدفها البقاء على نظام الحريم الأول .

لا يمكن ان تنكر جهود المرنيسي في استفزاز النقد الفلسفي المؤطر للظاهرة النسوية ، غير أن أطارحيها لم تخل من تطرّف ، لعلّ أهمها أنّها خاضت في الرّواة والأسانيد وفق منهج تفكيكي ، ما يجعل مخرجات مشروعها محلّ مساءلة فلسفيّة .

من جهة أخرى ظلّت المرنيسي تشير إلى التأويل المغلوط للنّص الديني ، في حن لم تقدّم لمشروعها سوى ربط الظاهرة النسويّة بالسياسي ، وهذا يجعل مشروعها غير مكتمل إلى حدّ ما .

تبقى فاطمة المرنيسي إجدى رائدات الحركة النسوية ، والمدافعات عن حقوق المرأة بما قدّمته من أطاريح فلسفيّة حاولت فيها أن تواكب صوت العقل ، وأن تحافظ على قدسيّة النص الديني باعتباره نصّا معصوما .

قائمة المصادر و الراجع:

القران الكريم

الحديث النبوي الشريف

المصادر:

فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، 1994 .
فاطمة المرنيسي، ماوراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء أزويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005.
فاطمة المرنيسي ،هل أنتم محصنون ضد الحريم؟، ترجمة نهلة بيضون،المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004،

فاطمة المرنيسي ،هل أنتم محصنون ضد الحريم؟، ترجمة نهلة بيضون،المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004.

المراجع:

آمال موهوب ، صوت المرأة في زمن الصمت ، فاطمة المرنيسي نموذجا ، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية ،المغرب، العدد:10: 2013.
إيفان الدّراجي ، خمس و سبعون امرأة ألهمت و غيرت التاريخ،دار أكد ،ط1، ،2012،ص،157-160.
بشر بن فهد البشر، أساليب العلمانيين في تغريب المرأة المسلمة، دار المسلم، الرياض، ط1، 1994.

[1] ملاك ابراهيم الجهني، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر ، مركز انماء للبحوث و الدراسات ، بيروت ، ط1، 2015.
[1] رندة أبو بكر، أميمة أبو بكر، النسوية و الدراسات الدينية، مؤسسة المرأة و الذاكرة، مصر ، ط1، 2012.

الدوريات:

آمال موهوب، صوت المرأة في زمن الصمت، فاطمة المرنيسي نموذجا، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية ،المغرب، العدد:10، 2013.

[1] الربيعو تركي، الخطاب النسوي المعاصر قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، مجلة نزوى،العدد:11، جوان،عمان، 1997.

الدين الأخلاقي
كانط مثالا

بليل سمير : طالب دكتوراه
إشراف: اد نعيمة حاج عبد الرحمن
جامعة الجزائر 2

الملخص :

ارتبط مفهوم الأخلاق برجل يسمى إيمانوئيل كانط . حيث أننا لا نعالج هذا الموضوع الفلسفي دون العودة إلى فلسفته الأخلاقية التي تعد مرجعية لسؤال الراهنية على ضوء التحولات و التغيرات التي تميز عالمنا المعاصر و تأثير العولمة و التقنية على الاتيقا . ما أدى إلى طرح الكثير من الأسئلة و الإشكاليات على ضرورة إيجاد حلول و أرضية قوية تضمن استمرار واقعية الأخلاق . و هنا يظهر دور كانط التاريخي و الفلسفي التجاوزي للزمن بمشروعه التأسيسي للأخلاق الكونية . الأخلاق التي تراهن تساوي توزيع العقل البشري و وصوله لنفس القناعات و التي تتجلى في الواقع من خلال الإرادة الخيرة .

و تعتبر فلسفة الدين عند كانط من أهم محاور التنوير، و ذلك لأن الدين كان لايزال عنصرا مؤثرا في الساحة الألمانية، إن لم نقل أهم المواضيع التي دار حولها النقاش الفلسفي والفكري. لقد حاول كانط من خلال كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" أن يعبر عن موقف العقل تجاه الدين، أي كيف يستطيع العقل الوصول إلى الحقيقة الدينية داخل حدوده التي لا تتجاوز ظواهر الحس .

الكلمات المفتاحية : فلسفة الدين – الأخلاق – نقد العقل .

تقديم:

يدعم عبد الرحمان بدوي رأي كارل بارت[1] في كتابه **اللاهوت البروتستنتي في القرن التاسع عشر** الذي يرى أن عنوان كتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل** لا يعني أن لا وجود للدين إلا في حدود العقل فقط، بل على العكس من ذلك،حيث يؤكد العنوان على أنه حتى داخل حدود العقل يجب أن يوجد الدين،ويميز كارل بارت بين "العقل فقط" و"العقل المحض" فالأول يمثل العقل الغيبي القائم على الوحي،وأما الثاني فيمثل ملكة معرفة الصور(idées)،حيث يركز كانط في كتابه على فلسفة الدين وليس على الدين في ذاته. أما الدكتور فتحي المسكيني في تقديمه لترجمة لكتاب كانط **الدين في حدود مجرد العقل**[2] فيرى أن تجريد الدين يعني تعريته من العقائد النظامية الشكلية و الكشف عن نواة الإيمان الحرّ الغير مرئية، و هذا يعني فهم الدين داخل حدود العقل المحض دون فرض رقابة خارجة عن طبيعته. خلاصة القول هي حق العقل في استيعاب الدين داخل مساحته المعقولة. لكن ما هي المبادئ التي حددها كانط حين يتعارض العقل مع النص الديني؟

الإيمان العقلي و الإيمان التاريخي

يميز كانط بين نوعين من الإيمان، إيمان تاريخي و إيمان عقلي . يقوم الأول على الوحي المستمد من أحداث تاريخية وينتقل عن طريق التقليد والتعليم، و يؤمن بالمعجزات التي هي حوادث خارقة للطبيعة حصلت مع الأنبياء والرسل والقديسين حيث يعجز العقل عن تفسيرها، وتنقسم المعجزات إلى معجزات إيمانية لتدعيم الإيمان بالرسل،وهي بالنسبة لكانط مناقضة للعقل و الأخلاق، ومعجزات الشعبية وتنقسم بدورها إلى معجزات ملائكية ومعجزات شيطانية،أما الإيمان العقلي فهو إيمان مؤسس على الأخلاق النابعة من العقل العملي المحض،وهو إيمان مجرد من كل صيغة تاريخية أو مذهبية. "الإيمان الديني المحض هو ذاك الذي يستطيع وحده أن يبني كنيسة كلية، و ذلك من أجل أنه مجرد إيمان عقلي،يمكن تبليغه إلى أي مكان بغرض الإقناع؛ في حين أن إيمانا تاريخيا مؤسسا على الوقائع فحسب، لا يمكن أن يمد تأثيره أبعد ممّا يمكن للأخبار المتعلقة بالقدرة على الحكم على مصداقيته، أن تبلغ إليه تحت ظروف الزمان والمكان"[3].

ويقصد كانط هنا الإيمان الأخلاقي المشترك بين جميع الكائنات العاقلة حيث يسهل على كل من يمتلك عقل الاقتناع بها أما الإيمان التاريخي فهو قائم على وقائع و أحداث مقيدة بشروط الزمان والمكان، و على الرغم من أن البشر يولون تقديرا كبيرا للإيمان، لكنهم مع ذلك لا يقتنعون بسهولة أن الإجتهاد beflissenheit الدؤوب في سيرة خلقية حسنة ربما يكون هو كل مطلوب الله من البشر وهم

---

[1]• **كارل بارت** Karl Barth (1886-1968) عالم لاهوت كالفيني سويسري يعده الكثير من العلماء من أهم مفكري القرن العشرين، وقد وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه أهم عالم لاهوت ظهر منذ توماس الأكويني. وقد تخطى تأثير بارت الساحة الأكاديمية إلى الثقافة العامة، ليصل به إلى الظهور على غلاف مجلة *التايم* (Time) في 20 أبريل 1962.

[2]- إمانويل كانط ،**الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة:فتحي المسكيني، ط1،جداول للنشر والتوزيع،بيروت ،2012، ص. 41.

[3]-إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**،ص.175.

يصرّون على اعتبار عبادتهم خدمة der dienst يؤدونها لربهم، حتى ولو كان ذلك خال من القيمة الخلقية الباطنية للأفعال، ويغفلون عن أنهم لو قاموا بواجباتهم تجاه البشر(تجاه النفس وتجاه الغير) يكونون قد حققوا الغاية الأسمى التي خلق الله من أجلها العالم، و يتساءل كانط كيف يريد الله أن يطاع؟

ويجيب كانط أن الإرادة الإلهية تكون عبارة إمّا عن قوانين نظامية statutisch• أو من قوانين خلقية محضة، وانطلاقا من القوانين الأخيرة يمكن لكل إنسان من ذات نفسه باستخدام عقله التعرف على إرادة الله ؛ من حيث أن مفهوم الألوهية يصدر عن إدراك هذه القوانين، و من حاجة العقل للقبول بوجود قوة macht تتضمن المفعول التام لهذه القوانين، و انطلاقا من القوانين الخلقية المحضة لإرادة إلهية متعينة لا يمكننا التفكير إلا في إله واحد، وبالتالي في دين واحد،حيث يكون خلقيا محضا، في حين أن قبول قوانين نظامية للإله،فهذا يخرج عن صلاحية حدود العقل المجرد. و لن تكون معرفته إلا عن طريق الوحي الذي لا يتسنى لجميع البشر باعتباره حدثا عارضا. "بل لن تكون ممكنة إلاّ عبر الوحي، وهذا،سواء أكان منزلا سرّا على كلّ واحد على حدة أوعلى نحوي عمومي، من أجل نشره في السنة أو الكتاب بين الناس، ليس من شأنه أن يكون إلا إيمانا تاريخيا، وليس إيمانا عقليا"[1]. إن مثل هذا الإيمان بالنسبة لكانط لا يمكن أن نؤسس عليه الأخلاق، لأنه مقيد بشروط الزمان والمكان وخاضع لوقائع تاريخية ،تجعله غير صالح ليلبس صفة كونية عالمية مشتركة بين كل الكائنات العاقلة، ولذلك فالإيمان الحق الوحيد هو الإيمان العقلي المؤسس على العقل المجرد، والذي مبادئه متفق عليها لأنها مبادئ الفطرة، والذي يؤمن بإله واحد مستقلا عن كل وحي أو برهان. والسبب في تسمية كانط الإيمان القائم على الوحي بالإيمان التاريخي يرجع إلى اعتماده في بقائه على التقليد والتعليم. "التقليد والنقل هما المنهج المشروع لعلم اللاهوت التاريخي فيها حياة ذلك الإيمان لأن هدف التقليد والنقل هو استمرار معجزة الوحي، ودوامها بوصفها وصايا مقدسة يتعلمها البشر لتصير تعليما ثابتا لكل الأجيال على التوالي في كل إيمان"[2] ولذلك يرى كانط انطلاقا من أن الواجب الأخلاقي هو الجوهر الحقيقي للدين أن الله هو المشرع الأسمى للقانون الخلقي، الذي يتأتى من مصدرين:

-المصدر الأول يتمثل في القانون الخلقي الكامن في باطن كل إنسان عاقل، ويدفعه بحرية للتسليم بالإرادة الإلهية، وهذا ما يسميه كانط الدين الأخلاقي المؤسس على العقل المجرد.

-المصدر الثاني وهي الأوامر الإلهية المتضمنة في الوحي المنزل، وتتميز هذه الأوامر الأخلاقية بالإلزام الخارجي، وعدم اتفاقها مع مبادئ العقل العملي، وذلك لاستنادها إلى وقائع تاريخية كالوحي والمعجزات، ولذلك فهذا الإيمان مقيد ويفتقر إلى الحرية.

• - أوامر إلهية سلوكية يشترك فيها كل الناس و هي ذات طبيعة إلزامية.

[1] - إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص. 177.

[2] -حسن فريال خليفة، الدين و السلام عند كانط، ص.45.

لكن ما بين الإيمان العقلي و الإيمان التاريخي، ما هو الإيمان القابل لأن يكتسي طابعا كونيا شموليا؟ و كيف ذلك؟

انتصار الإيمان العقلي على الإيمان التاريخي

ينتقل كانط إلى نقد عقائد الإيمان التاريخي،مؤكدا عدم إمكانية تأسيس دين أخلاقي عليها، لأنها عقائد مجاوزة للعقل مفارقة له وهي محاولة لسد ذلك العجز في إدراك النومين، يسمي كانط هذا النوع من التفكيربالدوغماطيقية التي تزعم أن تصور الشئ وحقيقته شئ واحد، وهذا ما يولد التعصب والخرافة والوهم. لذلك يؤكد كانط على ضرورة عدم تأسيس الدين الحقيقي على هذه العقائد، بل يجب أن يقوم على استعداد القلب لتحقيق الواجبات الإنسانية تجاه البشر بصفتها أوامر إلهية. وعليه، يعارض كانط عقيدة الكفارة حيث كيف لإنسان أن يعرف أن ذنوبه كلّها قد غفرت له دون أن يقدم على أي مجهود في تكفيرها أو دون أن يبذل أي آلام تعينه على ذلك.

في مقابل ذلك، يثير كانط مسألة الإيمان الأخلاقي الذي يعتمد على السيرة الحسنة ككلّ لا يمكن تجزئته كمقياس للخير الخلقي، حيث لا يمكن تحديد وتعيين السلوك الخير في لحظات ثابتة، وأن يذنب الإنسان حياته بأكملها ثم يرجو في لحظة من اللحظات أن تغفر ذنوبه كلها و أن يكون مرضيا عنه من الله عن طريق كفارة يقدمها. "أنا أقبل بادئ ذي بدء بالقضية التالية بوصفها مبدأ أساسيا لا يحتاج إلى أيّ دليل: كلّ ما يظّنّ إنسان أنّه مازال بإمكانه أن يفعله، خارج السيرة الحسنة، من أجل أن يصبح مرضيا عنه عند الله، هو مجرد وهم ديني وخدمة باطلة لله"[1]. فليس على الإنسان أن يبحث عن شئ خارج السيرة الحسنة، بحيث لا يحتاج إلى معرفة الأسرار المقدسة، أو إدراك العلاقة في ذاتها بينه وبين الله بل كل ماعليه فعله هو تحسين نواياه الباطنية، وانعكاسها في أخلاقه العملية، أما حين يتعبد الله من خلال التضحيات باللسان، وبالخيرات الطبيعية، ومن دون أي نية خلقية فهذه العبادة تكون أقرب مايكون إلى النمط الميكانيكي. "إنّه لوهم خرافي، أن يريد المرء، عبر أفعال يستطيع أي إنسان أن يقوم بها، من دون أن يحتاج في ذلك أن يكون إنسانا خيرا، أن يصبح مرضيا عنه عند الله (على سبيل المثال عبر شهادة الإعتراف بالعقائد الإيمانية المنّظمة في شكل أحكام، وعبر ملاحظة القيود الكنسية وملازمة العفّة والطهارة)،إلخ"[2]. ويعني ذلك أن يمارس المتعبد هذه العقائد الإيمانية ويعاملها و كأنها الغاية في ذاتها، مع أنها مجرد وسيلة لتجديد العلاقة بالله، وهذا يؤدي إلى إهمال النية الخلقية.

ويرى كانط أنه ليس على الإنسان إلا السعي بجد من أجل تحسين هيئته الأخلاقية حتى يكون أهلا لعون الله، وألا ينتظر أي شئ فوقي غريب عنه لكي يحسن من نفسه، ولكن كانط لا ينفي إمكانية أن يوجد الأمران الجهد الخلقي والمعونة الإلهية ، ولا يمكنه أيضا إثبات ذلك.

---

[1]- إمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل**،ص270.

[2]- إمانويل كانط، نفس المصدر،ص273.

لكن هل يمكن الإعتماد على الإيمان العقلي في قيادة البشر نحو سلام نهائي في ظل التعصب الديني الذي ولده اختلاف الملل في الإيمان التاريخي؟

إن الغاية من تأسيس الدين الأخلاقي هي إحلال السلام غير المشروط بين البشر، ليس ذلك السلام الزائف المتعلق بالمصالح السياسية، أو سلام المنتصر على المغلوب القائم على الذل والخنوع، والتاريخ يشهد على المجازر التي خلفتها الحروب الدينية في أوروبا ومازلت تخلفها اليوم في الدول الإسلامية، نتيجة التعصب الطائفي والتأويل الحرفي للنصوص الدينية.لهذا، يرى كانط أنه لا يجوز أن نسمي المسيحية والإسلام واليهودية بتسمية الدين بل هي عقائد مؤسسة على الإيمان التاريخي، فيما يقبع الدين الحقيقي في باطن القلب كمبدأ أخلاقي خالص خارج حدود الزمان والمكان متجليا في مبادئ العقل البشري الخالص.

ولهذا فهو إيمان أخلاقي حرّ لا يحتاج إلى قسر أو إكراه لأنه ينبع من ذات كل إنسان كواجب أخلاقي أسمى وكغاية في ذاته،فيما تقوم عقائد الإيمان التاريخي على الدوجماطيقية واحتكار الحقيقة المطلقة مايقود إلى التعصب الأعمى، الذي لا يرى الحقيقة إلا داخل دائرة معرفته وماعدا ذلك فهو ظلال وزندقة، ويجب إخضاع كل من يختلف عن هذه العقيدة قيد أنملة عن طرق حملات الغزو والحروب الدينية، وهذا النوع من الوثوقية يتقوى عندما تكتسي الآراء البشرية ومحاولتهم فهم الدين و تأويل الكتب المقدسة طابعا معصوما يضاهي أو يتجاوز أحيانا حتى العصمة الأصلية للدين الموحى به، مع أنه لا تعدو أن تكون هذه التأويلات والتفسيرات مجرد محاولات بشرية ناقصة، تحتمل الصواب والخطأ، وهي نسبية مقيدة بظروف الزمان والمكان، وفي حال تغير هذه الشروط تصبح عاجزة عن مسايرة هذه التحولات الجديدة التي تحتاج إلى تأويلات جديدة، وفي حال إصرار رجال الدين المتعصبين على معتقداتهم القديمة المقدسة وفرضها على الجيل الجديد تقع المعضلة التي تعاني منها كل الشعوب المتدينة، وتستحيل البشرية إلى الصراع الدموي والتعصب و ظهور محاكم التفتيش.

لهذا يرى كانط أنه لا يوجد إلا دين واحد، وذلك مع اختلاف المعتقدات، ومن الأنسب أن ننسب الإنسان إلى معتقده كأن نقول: مسيحي أو مسلم أو كاثوليكي أو لوثري، بدلا من أن نقول: هو على الدين الفلاني، لأن مفهوم الدين أوسع من المعتقد المؤسس على الإيمان الكنسي المستند إلى الشعائر، على عكس الدين الخلقي القائم على النوايا الباطنية. "نحن نخلع على أغلب الناس شرفا كبيرا بأن نقول عنهم، هم يعتنقون هذا الدين أو ذاك، وذلك أنهم لا يعرفون أي دين ولا تهفوا أنفسهم لأيّ دين؛ إن الإيمان الكنسي النظامي هو كل مايفهمونه تحت هذه اللفظة. كذلك فإن كل النزعات الدينية المزعومة، التي زعزعت العالم أغلب الأحيان وخصبته بالدماء، لم تكن أبدا شيئا آخر غير شغب وعراك حول إيمان الكنائس، والمظلوم المغلوب على أمره لا يشكو على الحقيقة من أنه قد منع من التمسك

بدينه،(فذلك مالا تقدر عليه أيّة قوة خارجية)، بل إنه لم يسمح له أن يتبع إيمان كنيسته على نحو عمومي."[1]

وعندما تحتكر الكنيسة الصيغة الكونية للدين، على الرغم من تأسيسه على الوحي الذي يعد شيئا تاريخيا، فكل من لا يعترف بإيمانها الكنسي الخاص، يسمى كافرا، أما الذي يزيغ عنها قليلا فيما ليس بالجوهري، فيسمى ضالا، وأما من يعترف بهذه الكنيسة بذاتها ولا يؤمن بجوهرها الإيماني فيسمى زنديقا."إنّ الأغشية التي تحتها أول الأمر يشكل الجنين إنسانا،ينبغي أن تنزع، حتى يمكنه أن يبرز على النور، إن الشريط الهادي للتقاليد المقدسة، بملحقاتها ولوائحه والقيود الرهبانية ،الذي قدم خدمات جيدة في زمانه، قد صار شيئا فشيئا بلا جدوى، بل في نهاية الأمر قيدا، متى بلغ المرء عمر الشباب"[2].

هكذ فإن الإيمان التاريخي غير قادر على استيعاب الدين الأخلاقي، و بالتالي فعليه أن يفسح الطريق أمام الإيمان العقلي. لكن ما هي المبادئ العقلية التي يقوم عليها هذا الإيمان؟ و كيف لهذا الإيمان أن يكون في متناول كل البشر؟ و ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في الإنسان كي يتواصل مع ذا القانون الأخلاقي؟

القانون الأخلاقي كتمثل حر للإرادة و تأسيس المجتمع الأخلاقي

لأن القانون الأخلاقي نابع من عالم المعقولات المفارقة لعالم الحس، والتي لا يمكن إدراكها في ذاتها باستخدام ملكة الفهم، فهو يتميز بالقبلية، ما يجعله خارج حدود الزمان والمكان، وبالتالي لا يخضع لشروط الحس، ويعلو على الرغبات والأهواء الدنيا ،لذلك فهو يتميز باللامشروطية في تحديد السلوكات الأخلاقية التي لا تخرج عن نطاق الإرادة الحرة للإنسان، و يتنزه هذا القانون الأخلاقي عن الإكراه والقسر،على عكس القانون المدني المفروض عن طريق وضع العقوبات المادية ما يجعله قابلا للخرق والتجاوز في حال غياب من يسهر على تطبيقه. "إنه يمكن لجماعة سياسية أن تتمنى أن توجد فيها أيضا سيطرة على النفوس والأفئدة طبقا لقوانين الفضيلة، إذ، حيثما تعجز وسائل إكراهها عن نيل مرادها، من أجل أن القاضي البشري لا يستطيع أن ينفذ ببصره إلى باطن البشر الآخرين،فإن النوايا الفضيلة سوف تحقق المطلوب"[3].

يمقت كانط يمقت المشرع الذي يكره الأفراد على الدخول ضمن جماعة أخلاقية بالقوة،ولهذا فيجب تأسيس جماعة أخلاقية، وفيها يخضع كل الأفراد لتشريع عمومي، وأن ينظر للقوانين باعتبارها وصايا من مشرع عام ، و في هكذا جماعة أخلاقية لايمكن أن يكون الشعب هو ذاته مشرعا، وإنما يقوم التشريع على الحقيقة بالكلية، والتي هي شئ باطني، ولا يمكن أن تنبع من قوانين بشرية عمومية، و هذا يفرض وجود طرف آخر، وهو الله الذي له القدرة الكاملة على النفوذ إلى باطن ونوايا القلوب.

---

[1]- إمانويل كانط ،**الدين في حدود مجرد العقل**،ص 183.

[2]- إمانويل كانط، نفس المصدر،ص 198.

[3]-إمانويل كانط، مصدر سابق،ص 166.

وبما أن الإنسان يعتبر جزءا من العالم وليس علة له، عجز عن تكييف الطبيعة مع المبادئ العملية أو القانون الأخلاقي، وهذا ما يقوده إلى التسليم بوجود الله كعلة للطبيعة لكنه مختلف عنها. "فوجود الله هو الأساس لتوافق الطبيعة ليس مع أفعال في شكلها وصورتها ولكن مع الأخلاقية أو القانون الأخلاقي بوصفه دافعا للأفعال الأخلاقية. وبالتالي يكون الخير الأقصى ممكنا في العالم بناء على افتراض العلة الأسمى للطبيعة أو افتراض وجود الله بوصفه مصادرة لإمكانية الخير الأقصى، وفي الوقت عينه مصادرة لواقع الخير الأقصى أي مصادرة على وجود الله"[1] هكذا فإن كانط يعتقد أن تأسيس فكرة الخير الأقصى تشترط كائنا أسمى يكون علة وسببا في كل شئ، وضامنا للأفعال الأخلاقية القائمة على العقل العملي المجرد المؤسس على الخير في ذاته،وهكذا يصل الإنسان إلى الدين عن طريق العقل العملي، بوصفه غاية نهائية و واجبات أخلاقية حرة بعيدة عن الإلزام والإكراه، حبا في الدين لا خوفا من العقاب وصولا إلى حب الله باعتباره الموجود الأسمى الذي يستحق العبادة، وتكون الغاية النهائية لخلق العالم ليست سعادة البشر، بل الخير الأقصى، وبذلك يكون الواجب الأخلاقي ليس بغية أن يكون البشر سعداء، بل أن يكونوا أهلا لهذه السعادة.

يذهب كانط إلى أن الدين الخلقي هو دين الفطرة و دين العقل النقي، والذي يقودنا إلى افتراض الكمال الأخلاقي الذي لا يمكن أن يقوم دون افتراض وجود كائن أسمى قادر على إدراك النوايا الباطنية الخلقية، بحيث يفقد هذا الإستعداد قيمته في حال عدم وجود مراقب، وهذا الاعتبار يفقد قوته إذا لم يجد موجودا يلتفت إليه، وبدون الإعتقاد بهذا الموجود لا يصل الإنسان إلى الوعي بالقيمة الأخلاقية الأسمى، لأن الله فقط هو الذي ينظر الى استعدادنا الخلقي وهو الحافز والباعث الذي يعزز و يقوي هذه الإستعدادات، فبدون فكرة وجود الله يكون الإلزام الأخلاقي مجرد صورية وشكلية متقهقرة، في مقابل افتراض وجود الله يجعل التفكير ممكنا في قوة ملزمة للقوانين الأخلاقية ."وفضلا عن ذلك إذا كان هناك بشر يفعلون خيرا مع أنهم لا يؤمنون بالله، فإن فعلهم هذا ليس عن مبدأ بل عن دواعي حسية. فأولئك البشر لا يفعلون عن مبادئ ولكن من أجل الخير الذي هو محسوس."[2] وتتراوح عبادة المؤمن لله بين الحب والخشية، الحب بصفته إرادة خيرة، والخشية منه انطلاقا من أنه قاض عادل، ولأن عدالته مطلقة لا تخطئ، وخشية الله ليست نفس الأمر بالنسبة للخوف منه، فخشية الله هي الحائل بيننا وبين الخوف، لأن الخوف من الله ناتج عن تجاوز الحدود والمحرمات مايولد الشعور بالذنب، ويمكن أن تكون عبادة الله إما بنوة أو عبودية، تكون بنوة عندما نطيع أوامره ونواهيه من إرادتنا الحرة القائمة على فعل الشئ دون إكراه آو إلزام خارجي، بل بدافع الحب الخالص اللامشروط لله، وتكون عبودية عندما نطيع الله من أجل الإلزام الأخلاقي القانوني، وتكون إرادتنا الحرة مكرهة على ذلك، مع ميل للتعدّي على القانون الإلهي نخفيه في باطننا مايولد الخوف.

[1]-حسن فريال خليفة، **الدين والسلام عند كانط**، ص 79.

[2]- حسن فريال خليفة، مرجع سابق،ص 83.

يرى كانط أنه في الحالة المدنية القانونية(السياسية)، تندرج علاقة البشر فيما بينهم تحت الطاعة القسرية الجماعية للقوانين، أما في المدنية الأخلاقية فهي طاعة خالية من الإكراه؛ أي في ظل قوانين الفضيلة المجردة. "يمكن للمرء أن يسمي رابطة مابين البشر تحت قوانين الفضيلة بمجردهاطبقا لما تأمر به هذه الفكرة، مجتمعا أخلاقيا، (في مقابل المجتمع المدني)، أو جماعة أخلاقية"[1]. وهذا يعني تأسيس دولة أخلاقية مناظرة للدولة السياسية، على أن الأولى قائمة على القوانين الخلقية للعقل الإنساني المحض، لكن تتضاءل الفكرة الكلية لجماعة أخلاقية، تحت وطأة الأيادي البشرية عندما تتحول إلى مؤسسة حسية.

إن تأسيس شعب الله الخلقي، هي فكرة تخرج عن نطاق البشر، ويختص بها الله في ذاته، ولكن هذا لا يعني أن يتخذ البشر موقفا سلبيا وفرديا تجاه هذا الأمر، كأن يبحث كل فرد عن شأنه الخلقي الخاص، بل على كل إنسان أن يأخذ على عاتقه هذا الشأن وكأنه المسؤول الوحيد عنه، وتعتبر الجماعة الأخلاقية الخاضعة لتشريع خلقي إلهي كنيسة، ولكنها غير قابلة للتجربة، فهي تسمى الكنيسة غير المرئية، وهي فكرة مجردة، تعبر عن اتحاد كل ذوي الخلق القويم تحت الحكم الإلهي والمباشر، ولكن الخلقي للعالم، وعلى هذا تكون الكنيسة الحقّة(المرئية) هي التي تعرض الملكوت(الخلقي) لله على الأرض، بقدر مايمكن له أن يحدث بواسطة البشر. فما هي الأمارات (العلامات) الدالة على الكنيسة الحقة ؟

1-الكلّية: ويعني وحدتها العددية، فعلى الرغم من انقسامها إلى آراء متعارضة، ينبغي أن يجمع بينها مقصد جوهري يوحدها.

2-طبيعة: أي كيفية هذه الكنيسة، من حيث الطهارةdie lauterkeit ، وهي أن تخلو من أي دافع آخر ماعدا الدوافع الخلقية،المنزهة من أباطيل الخرافة و وهم الشطح الصوفي.

3-العلاقة تحت مبدأ الحرية، وتكون إما في العلاقة الباطنية بين أعضائها، وإما العلاقة الخارجية للكنيسة مع السلطة السياسية.

4-الجهة: وهي المبادئ اليقينية الثابتة التي ينبغي أن تقوم عليها الكنيسة، باستثناء الترتيبات العارضة، التي تتحول مع تغير الزمان والظروف، وينبغي أن تقوم المبادئ بشكل قبلي في ذاتها، تحت قوانين أصلية أخذت طابع الأوامر بصفة عمومية، مرة واحدة بلا رجعة.

لكن كيف حدد كانط طبيعة العلاقة بين الدولة و الكنيسة؟ هل يجوز للدولة أن تتدخل في الشؤون الخاصة بالدين؟

طبيعة العلاقة بين الكنيسة و الدولة

يرى كانط أنه يجب أن تكون السلطة الأولى للدولة على حساب المؤسسات أو الهيئات الأخرى، بما فيها المؤسسة الدينية، و بهذا يكون كانط من الدعاة الأوائل والمنظرين للدولة العلمانية التي يفصل فيها

[1]- إمانويل كانط ،**الدين في حدود مجرد العقل**،ص 161.

الدين عن شؤون الدولة المدنية. "و الدولة عند كانطهي اتحاد مجموع من الناس تحت قوانين"[1]،ومهمة الدولة توفير السّلم للمواطنين، مايخول لها أن تحدد سلوك موظفيها المهمين وتحد من حريتهم،و خاصة الوعاظ ورجال القانون، وهذا ما يدخل في الاستعمال الخاص للعقل، إذ لا يحق لرجال الدين والوعاظ في الكنيسة أن ينشروا أفكارا مضادة للدولة و النظام العام، في حين أن من واجبات الدولة حماية الطوائف الدينية من التعرض لهجمات من الطوائف المخالفة، وبذلك تضمن الحد الأدنى من الحرية الدينية. وللدولة أيضا الحق المطلق في التصرف في أراضي الوقف، حيث لا يحق للكنيسة أن تمتلك صلاحية الوقف المؤبد، ولكن بشرط التعويض، ويحض كانط على وجوب عدم تدخل الدولة في الشؤون الداخلية للكنيسة والرعايا،و ذلك فيما يخص حرية المعتقد من جهة أن الكنيسة تساعد الدولة في الحفاظ على الإلتزام الأخلاقي من خلال السعي إلى الوصول إلى الحالة الأخلاقية المشتركة، والتي تنعكس بالفائدة على السلوك العام للدولة. "ولكن ويل للمشرع الذي يريد أن يحقق بواسطة الإكراه دستورا موجها نحو الغايات الأخلاقية"[2] ويلخص بدوي موقف كانط في النقاط التالية:

1- لا يجوز للدولة الإنحياز لطائفة دينية على حساب أخرى.

2- المؤسسة الدينية لها الحرية في الشؤون الداخلية، أما فيما يخص الشؤون الخارجية فهي تحت مراقبة الدولة.

3- لا يحق للمؤسسة الدينية استغلال الحرية الممنوحة لها من طرف الدولة، لتوجه رجالها للتدخل في الأمور غير الدينية للشعب.

4- لا يجوز للدولة استخدام الدين لتحقيق مصالح سياسية.[3]

إذن رأينا كيف أسس كانط الدين وفق مبادئ العقل العملي، وأكد أن الإيمان التاريخي هو إيمان قاصر عن تمثيل و مسايرة الدين العقلي المحض، وعاجز عن تحقيق الغاية الكونية التي ينشدها الجنس البشري، و القادرة على تحقيق السلام والانسجام في العالم. هكذا بيَّن كانط حدود العقل مع حفظ الإحترام اللازم الذي يكنه للدين دون أن يقع في نزعة الشك العبثية، وفي نفس الوقت نجح في الإبتعاد عن الدوغمائية المتصلبة. لكن كيف السبيل لإيصال هذا الدين الأخلاقي إلى أكبر عدد من البشر الذين لم يتحرروا بعد من نير العبودية للعادات والتقاليد الغابرة لعصر الظلمات؟ تتمثل الإجابة في فلسفة التربية الكانطية التي لا تقل أهمية عن الدين في مشروع التنوير. فما هو جوهر التربية عند كانط؟ و ما لدّور الذي تلعبه في مشروع الأنوار الكانطي؟ و كيف كانت أحوال التربية في ألمانيا القرن الثامن عشر؟

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كانط**، ص 96.

[2]- إمانويل كانط ، مصدر سابق، ص164.

[3]- عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كانط**، ص 97.

فلسفة التربية عند كانط

تعتبر فلسفة التربية عند كانط جوهر التنوير الذي يركز على الحرية في إستعمال العقل، وبما أن الطفل هو كائن حديث النشأة ولم تؤثر فيه الأفكار والمعتقدات السابقة بعد، فإن كانط يولي أهمية كبيرة لكيفية تنشئته وتربيته لأنه سيحمل لواء وقبس الأنوار، ولهذا فقد أخرج كانط كتاب بعنوان **تأملات في التربية** نشرها تلميذه رينك سنة 1803 بعنوان **uberpadagogik** أي في البيداغوجيا ويلخص فيه كل أفكاره حول المراحل التربوية التي يجب أن يمر بها الطفل منذ ولادته. لم يكن كانط ينوي تأليف كتاب في التربية و لكن اضطر لذلك لأنّه عيّن في جامعة كينجزبرغ Koenigsbourg لمدّة أربعة سنوات لتدريس التربية ما جعله يسجل بعض التأملات في كراسة، و وُكّل تلميذه د، فريدريش تيودور رنك• D , Friedrich Thedor Rink من طرف منفذ الوصية الأستاذ جرنشن MeisterGenichen بنشر ما كتبه كانط في موضوع التربية، و التي استعان بها هذا الأخير على إلقاء محاضراته، و يرجح تاريخ كتابة هذا المؤلف في شتاء 1778-1786.

لم يكن كانط يهدف إلى تأسيس نظام قبلي للتربية بقدر ما كان يسعى إلى تحقيق التوافق بين وقائع التجربة و أحكام العقل القبلية، حيث يتجلى هنا تأثير فلسفته النقدية على فلسفته التربوية، إذ تقوم هذه الأخيرة على فكرة ترك الحرية للطفل في تبني المبادئ التي تتماشى مع الخير الأسمى، و الذي يقبع في باطن كل إنسان دون أن نفرضه عليه. و يرتبط مفهوم التنوير ارتباطا جوهريا بالتربية، ليس على مستوى الفرد فقط بل على مستوى المجتمع و العصر أيضا، و كذلك فيما يتعلق بالسياسة و العلاقة بين الحكام و الرعية. فما هي أهم المفاهيم التي تضمنها كتاب كانط **تأملات في التربية**؟ و ماهي الأفكار التي دافع عنها؟

التربية و غايتها عند كانط

يقول كانط:"الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته، ونقصد فعلا بالتربية الرعاية (التغذية،التعهد) والإنضباط والتعليم المقترن بالتكوين(bildung). ومن هذه الزوايا الثلاث،يكون الإنسان رضيعا،وتلميذا،وطالبا"[1] ولأن الإنسان يتميز عن الحيوان بالعقل،فعليه و لأن بالانضباط لكي يحقق إنسانيته ولأنه يولد قاصرا عن ذلك، فعلى الآخرين القيام على شأنه، والهدف من الانضباط هو عدم انحراف الإنسان عن غايته القصوى بتأثير من الجانب الحيواني الغريزي، والذي يعرضه للخطر وبهذا يكون الانضباط فعلا سالبا، في حين أن التعليم يعتبر فعلا إيجابيا. يرى كانط أن حالة التوحش

• - **فريدريك تيودور رينك**، (ولدفي 8 أبريل 1770 فيHinterpommern،Schlawe؛ و توفي في 27 أبريل 1821 فيغدانسك) كان عالما في اللاهوت البروتستانتي، و كان أستاذا محاضرا في الجامعة منذ 1791 في جامعة ألبرتوس في كنيغسبرغ (بروسيا). عمل Rinck من 1801 بوصفه راعي كبير في كنيسة الثالوث الأقدس في دانزيغ.

[1]-إمانويلكانط، **تأملات في التربية**، ترجمة : محمود بن جماعة، ط1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005،ص11.

هي حالة خالية من القوانين، بينما الانضباط يشعر الإنسان بالواجب، بشرط أن يكون ذلك في سن مبكرة، لأن للإنسان ميل شديد للحرية، وفي حال تعود على نمط معين من السلوك فيصعب بعد ذلك تدارك الأمر. "ولو تركنا الإنسان في حداثة سنه لا يتصرف إلا وفق مشيئته ودون شئ يمنعه، لاحتفظ طوال حياته كلها بنوع من الوحشية"[1] كما ينبغي ألا يتعرض لحنان أمومي مفرط،وذلك لأنه سيصطدم بواقع الحياة القاسي.

يذهب كانط إلى أن غياب الانضباط أسوء بكثير من نقص الثقافة، من حيث أن هذه الأخيرة يمكن تداركها بالتعليم أما الأول ففي حال لم يلقن في سن مبكرة فيصعب تداركه. "وبوسع التربية أن تصبح دائما أفضل باطّراد، كما بوسع كلّ جيل أن يخطو بدوره خطوة أكثر نحو اكتمال الإنسانية، إذ يمكن في صلب التربية السرّ الكبير لكمال الطبيعة البشرية"[2]. ويؤكد كانط أن التربية الراهنة لا يكمن أن تحقق للإنسان الغاية من وجوده، من حيث أن الناس يختلفون في طرق عيشهم ومبادئ تفكيرهم التي تفتقر إلى التوافق والتوحد، ولأن هذه المبادئ أصبحت بالنسبة إليهم طبيعة ثانية، فينبغي تأسيس نظام جديد للتربية يراعي المبادئ الطبيعية المشتركة والقائمة على العقل، وتنمية الاستعدادات الطبيعية للإنسان وتمكين الطفل من تشكيل تصور لغايته. "إن التربية فنّ يجب أن تستكمل ممارسته من قبل الكثير من الأجيال فكل جيل، إذ يستفيد من معارف الأجيال السابقة،هو دائما أكثر قدرة على إرساء تربة تنمي كل الاستعدادات الطبيعية لدى الإنسان تنمية هادفة ومتوازنة"[3].

هكذا فإن الغاية من التربية هي تحقيق الإنسانية الكامنة في الاستعدادات الفطرية للطبيعة البشرية، عن طريق الرؤية الواضحة لغاية نهائية تلوح في أفق من يسلك مسار العقل. لكن هل من السهل تحقيق هذه الغاية النهائية في الجو الظلامي الذي يقبع تحته أغلبية الرعية؟

صعوبة التربية و آلياتها

على الرغم من الطابع المثالي لمشروع نظرية التربية، يرى كانط أن هذا لا يمنع أن يفهم كأنه نوع من "الخيال المطلق" و ذلك لصعوبة تحققه في التجربة، إذ ليس كل شئ بالقياس إلى عدم تعينه في التجربة وهما. و يُرجع كانط صعوبة التربية إلى عملية تتابع الأجيال، حيث يتم ذلك بوتيرة بطيئة من خلال خطوات تدريجية، حالها حال التنوير." لذا فالتربية أهم وأصعب مشكلة تطرح على الإنسان، وبالفعل فالأنوار(einsicht) تتوقف على التربية، كما أن التربية تتوقف بدورها على الأنوار".[4]ولذلك فإن فن التربية لا يجب أن ينطلق من العدم أو أن ينشأ بطريقة آلية، بل ينبغي أن يمتلك الرؤية والنظر والتفكير، وابتداع أساليب تتسم بالمرونة في التعامل مع الطفل ومراعاة الجوانب التطبيقية والنظرية والقدرات العقلية، بغية الوصول إلى نظام منسجم ومتوازن يوفق بين التجربة والعقل، يقول

[1]-نفس المصدر،ص13.

[2]- نفس المصدر، ص 14.

[3]- إمانويل كانط، مصدر سابق،ص17.

[4]-نفس المصدر، نفس الصفحة.

كانط:"ولكن اذا أريد لهؤلاء الأطفال أن يصبحوا أفضل، يجب أن تصبح البيداغوجيا دراسة (أو بحثا)...فيجب في فن التربية تحويل الآلية إلى علم، و إلا لن تكون التّربية جهدا متماسكا"[1] ولذلك يجب ألا تكون التربية تكيفا مع الحالة الراهنة مع ماتنطوي عليه من فساد، بل ينبغي أن تتجاوز ذلك إلى تصور حالة أفضل.

وهكذا فإن فن التربية كما يسميه كانط يجب ألا يكون آليا مستخلصا من التجربة العينية أي تعلم ما هو مفيد و ما هو ضار، بل عليه أن يتحول إلى علم أو ما يسمى بالبيداغوجيا القائمة على تصورات العقل و تنمية الإستعدادات الطبيعية للطفل، و القدرة على التفكير النظري. "و سير التربية إما أن يكون آلياً (ميكانيكياً) أي بدون خطة موضوعة، أو وفقا لخطة عقلية مرسومة و الحالة الأولى تؤدي إلى الكثير من الأخطاء و المناقض، و الثانية هي وحدها الكفيلة بتحقيق تربية سليمة."[2]

يطرح كانط إشكالية مهمة و جوهرية ألا و هي : هل يجب أن تبدأ التربية من الرعية تجاه الحكام أم يجب أ يلتزم بها الحكام أولا؟

يرى كانط أنه من الأفضل أن يتربى الحكام من طرف الرعية و من قبل الخواص، من حيث أنه يجب افتراض وجود تربية فضلى للأمراء قبل أن ينفذوا قراراتهم على الشعب، من جهة أنهم يمثلون القدوة المتبعة التي يتفاعل معها الرعية أكثر من أي فئة أخرى في المجتمع." إلا أن عددا من أولي الأمر لا يرون في شعبهم، إن صح القول، إلا جزءا من المملكة الحيوانية و يقتصرون على العناية بتناسله، و يرغبون على أكثر تقدير في أن يمتلك مهارة معينة، و لكن فقط لكي يستطيعوا على نحو أفضل بكثير أن يستعملوا رعاياهم أداة (لتحقيق) أهدافهم"[3]. و بذلك على الذين يسمون الخواص و هم أصحاب الأكاديميات و المدارس، أن لا يحصروا النمو الإنساني في المهارة فحسب، بل أن يراعوا مع ذلك التحسن الخلقي، و السعي إلى الوصول بالجيل الجديد إلى أحسن من الحالة الراهنة.

ومن كل ما سبق، نستخلص شروط كانط الأساسية للتربية :

-الانضباط: ويتمثل في حفظ الإنسانية من النزعة الحيوانية.

2-الثقافة: وتحتوي التعليم ومواد التدريس وتحسين المهارة، والتي تفتح المجال لتحقيق الغايات اللامحدودة.

3-الحضارة: وهي صفة اجتماعية وهي نوع من السلوك الراقي وتتأتى كنتيجة لممارسة الفنون والآداب والتي تتجلى في صورة مهذبة.

4-التنشئة الخلقية: وهي احساس (gesinnung) باطني يختار أحسن الغايات، وتتسم هذه الغايات بالشمولية والقابلية للشعور من طرف كل إنسان.

---

[1]-نفس المصدر،ص19.

[2]- عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كانط**، ص 123.

[3]- إمانويل كانط، مصدر سابق،ص 20 .

في نظر كانط لا تكتمل التربية بعد الترويض، بل هنا فقط تبدأ أهم مرحلة و هي تعليم الأطفال كيفية التفكير، كأن نعلم الأطفال أن يمقتوا الرذيلة في ذاتها، وليس فقط لأن الله حرمّها،وإلا فسيظنون أن الشر لولم يحرمه الله فيجوز فعله، إذ يقول:"إننا نعيش عصرا يتميز بالانضباط والثقافة والحضارة، ولكننا لا نعيش إلى لآن عصرا يتسم بالتنشئة الأخلاقية، ويمكن القول في حالة الإنسان الراهنة إن سعادة الدول تزداد في نفس الوقت الذي يزداد في بؤس البشر."[1] وينبه كانط إلى مراعاة التجربة في التربية وعدم الإنصياع التام وراء تنظيرات العقل.

هكذا و قد تعرفنا على آراء كانط في التربية و غايتها بصفة عامة، فما هي نظريته الخاصة بالتربية أو ما يسميه بالبيداغوجيا؟

البيداغوجيا وأنواعها

البيداغوجيا أو علم التربية، وهي نوعان جسمية وعملية. النوع الأول يعتمد على الترويض الآلي مثل : الحيوان، أما النوع الثاني و هو السليم و هو التنوير، حيث يقوم على تعليم الطفل كيفية التفكير بحرية دون وصاية على فكره، و هذا ما ينمي لديه الإستعدادات الطبيعية و تقدير الذات و إدراك فرديته و إنسانيته. " و الإنسان إما ان يرّوض و يوجه توجيها آلياً. و إما أن يُنّور تنويراً حقيقياً. و الترويض للكلاب و الخيول. و يمكن أيضا أن يكون لبني الإنسان ... لكن التربية لا تتم بالترويض : إذا المهم قبل كل شئ هو أن يتعلم الأطفال كيف يفكرون"[2]

وسنحاول أن نركز فقط على الجانب العقلي من التربية لتوافقه مع موضوع مذكرتنا.

أ- التربية العقلية

يميز كانط بين ثقافة الذهن المادية و بين الثقافة الأخلاقية فالأولى تختص بالطبيعة، بحيث يمكن أن يجمع المرء بين ثقافة و ذهنية حاذقة و أخلاق سيئة، بينما تركز الثقافة الثانية، أي الأخلاقية على التنشئة الحسنة القائمة على الحرية، و يصف كانط تربية النفس بأنها تربية فيزيائية و له مبرراته في ذلك، من حيث أن تربية النفس تقوم على تنمية الإستعدادات الطبيعية و الميولات و ضبط الإرادة، و تبدأ التربية الأخلاقية عند الحدود الفيزيائية للتربية النفسية، ذلك لأن التربية الأخلاقية نابعة من الحرية، و هذه الأخيرة فضاؤها الأخلاق. " لهذا يمكن المرء أن يكون رفيع في مستوى التربية فيزيائيا و عقليا، لكن تعوزه الأخلاق. فما دامت الثقافة العقلية لا تتعلق بالأخلاق، فإنها تظل في حيّز الطبيعة، أي فيزيائية. كذلك يمكن نعت الثقافة العقلية بأنها فيزيائية، لأنها تقوم في معظمها على الإنضباط، شأنها شأن التربية البدنية، و هذا هو ما يُشاهد في التربية المدرسية"[3]

[1]- إمانويل كانط،مصدر سابق،ص23.

[2]- إمانويل كانط، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 123.

[3]- عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 135.

لكن يجب عدم تعويد الأطفال على أخذ الأمور باستسهال و اعتبار كل شئ قابل للعب واللهو، وهذا مايسبب أضرارا خطيرة عندما يكبرون ويجعل منهم أفراد غير مسؤولين تجاه قضايا الحياة، و هنا يؤكد كانط على ضرورة العمل بالنسبة للطفل، ومع ذلك فلا بد للسماح له في للترويح عن نفسه أحيانا أخرى."فمن العجيب حقا أن نرى كيف يقدر أناس متعقلون على البقاء جالسين،وعلى اللعب بالورق طوال ساعات. و من ثمّ ندرك أنّ البشر لا يتوقفون بمنتهى السهولة عن أن يكونوا أطفالا."[1] كما ينوه كانط إلى أهمية حفظ الذات، حتى و إن تكبد ذلك شيئا من الإكراه، وينفي أن الله قد وفر كل شئ للإنسان يغنيه عن العمل، و يشير كانط إلى خطأ تصورنا لحالة آدم و حواء في الجنة، ذلك بأنهما جلسا فقط مع بعضهما دون فعل شئ آخر، فلو كانت الحال كذلك لأصابهما الضجر و الملل، و هذا يبين أن طبيعة الإنسان تقوم على العمل و الشقاء، و يضطر في معظم الأحيان لممارسة نوع من القهر الجسدي و النفسي لكي يحفظ بقاءه.

و ينتقل كانط من التربية العملية إلى ما يسميه تربية ملكات النفس. فماهي هذه الملكات و ما هو المنهج الذي يستخدمه كانط في تربيتها؟

ب- تربية ملكات النفس

و يتبنى كانط المنهج السقراطي في إستخدام الملكات العليا التي تشملُ : الذهن، و ملكة الحكم، و العقل (Vernunft) ، و هي الطريقة التي تستدرج الطفل إلى توالد الأفكار دون الحاجة إلى تلقينه إياها خارجياً، لأنها ذات طبيعة قبلية في العقل المحض، و فيما يخص ملكات العقل فيجب عدم تغليب ملكة على أخرى، و ليس للقوى الدنيا أي قيمة في حد ذاتها، فمثلا : إنسان ذو ذاكرة قوية و لكن تعوزه ملكة الحكم، فهو ليس سوى معجم حي، والهزل لا يعبر سوى عن حماقات إن لم يحتكم إلى ملكة الحكم، يقول كانط : "فالفاهمة هي معرفة الكلي، وملكة الحكم هي تطبيق الكلي على الجزئي، و العقل هو القوة التي تسمح بإدراك علاقة الكلي بالجزئي"[2].

لكن من بين أنواع التربية التي ذكرناها تأتي التربية الأخلاقية في قمة الإهتمامات في النظرية الكانطية؟ فما هي مبادئ التربية الأخلاقية؟

ج- التربية الأخلاقية

و يعتبر كانط التربية الأخلاقية أهم نوع من بين كل الأنواع السابقة الذكر، و تكون الغاية النهائية منها هي الكمال الأخلاقي، و مثل ما هو معروف بالنسبة لفلسفة كانط الأخلاقية، من حيث أنها تنص على أن يفعل الإنسان الواجب لذاته مجرداً من كل منفعة أو مصلحة أو ميول و رغبات حسية، و إنطلاقاً من هذا المبدأ يؤسس كانط التربية الأخلاقية على قواعد أخلاقية (Maximen) و ليس على الإنضباط (Disziplin) حيث يعمل هذا الأخير على منع النقائص، فيما تتجه التربية الأخلاقية إلى

[1]-إمانويل كانط، **تأملات في التربية**، ص47.

[2]- إمانويل كانط،مصدر سابق ،ص49.

تنمية كيفية التفكير، و تعليم الطفل التصرف وفق قواعد أخلاقية في ذاتها، لا انطلاقا من دوافع (Triebfedern). " إنّه لا يبقى من الإنضباط غير عادة تنمحي على مرّ السنين. و يجب على الطفل أن يتعلم القيام بالفعل وفقا لقواعد أخلاقية يدرك بنفسه أنها عادلة و من البيّن بغير عناء أن هذا الأمر من العسير الحصول عليه عند الطفل، و تبعاً لذلك فإن التربية الأخلاقية تفترض كثيراً من التنّور من جانب الآباء و المعلمين"[1]. و هذا ما يسميه كانط بالثقافة، فمالذي يعنيه كانط بذلك؟

يقصد كانط بالثقافة، الثقافة العامة لقوى الذهن : و هي تسعى لتحقيق المهارة و الإتقان، و تكوين القوى العقلية وتنقسم إلى نوعين:

-مادية : و تركز على التمرين و الإنضباط، و يكون فيها الطفل مستقبلا سلبيا، دون دراية بالمبادئ، و لا يضطر هنا للتفكير مادام هناك من ينوب عنه.

-أخلاقية : و لا تقوم على الإنضباط، و إنما تسعى إلى معرفة الطفل بالمبادئ الخاصة به إنطلاقا من تفكيره الخاص، و أن يفعل الخير ليس لأنه كذلك، و إنما لأنه حسن في ذاته.

يقول كانط : " أما التربية الأخلاقية،فلابد من أن تقوم على مبادئ، لا على الإنضباط، فهذا الأخير يمنع العيوب،والأخرى تنمي طريقة التفكير،فينبغي الحرص على أن يعتاد الطفل التصرف وفق مبادئ.لا بحسب دوافع(triebfedern) "[2].

لكن هناك نوع أخر من التربية و هو الجانب العملي من التربية الأخلاقية، فما هي قواعده؟

د- التربية العملية

و تشمل التربية العملية ثلاثة أمور: 1- المهارة؛2- الفطنة؛3- الأخلاقية.

فالأمر الأول أي المهارة : و يشترط كانط أن تكون راسخة و ليست مؤقتة، و أن تصبح جزءا عميقا في طريقة التفكير. " فذلك هو الجوهريّ في خلق الإنسان. و المهارة ضرورية للقريحة (أو : الموهبة)"[3].

أما الأمر الثاني الذي يخص الفطنة (Weltkugheit)، فهي تتلخص في فن تطبيق المهارة على الإنسان، أي التعامل مع الناس لتحقيق الغايات الخاصة، و لذلك يجب تعليم الطفل القدرة على التستر و إخفاء مشاعره الحقيقية، و الموازنة بين التوقد و التراخي. و يرى عبد الرحمان بدوي أن هذا الموقف يبدو غريبا بالنسبة إلى مذهب كانط الأخلاقي. " لكن لا ننسى ها هنا أن كانط في تأملاته هذه البيداغوجية اضطر إلى الترخّص في أمور لا تقرّه عليها إلزامات مذهبه الأخلاقي."[4]

أما الأخلاقية فتسعى إلا تحسين الخلق، و ذلك من خلال تعليم الطفل تنمية الوجدانات، أي تحويل الميول الحسية إلى وجدانات، حتى يمكنه التحكم فيها عن طريق النظر إليها بنظرة عقلية ما

[1]- إمانويل كانط، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 144.

[2]-إمانويل كانط، **تأملات في التربية**،ص58.

[3]- إمانويل كانط، نقلا عن بدوي، نفس المرجع، ص 149.

[4]- عبد الرحمان بدوي، نفس المرجع، ص 150.

يساعده على السيطرة على أهوائه المفرطة بشجاعة، و هكذا يتولد لديه نوع من التعالي و الإحتقار لهذه الرغبات الحسية، و ينبع هذا الحس المتعالي من إدراكه الباطني لقيمته الإنسانية.

و من واجبات الإنسان تجاه ذاته أن يحافظ على الإحساس الداخلي بالكرامة الإنسانية. "إننا نتخلى عن كرامة الإنسانية،حين ندمن الخمرمثلا، ونرتكب آثاما مخالفة للطبيعة،و نمارس شتى أنواع المجون إلخ، أي سائر الأمور التي تنزّل الإنسان دون الحيوان بكثير."[1] ويعتبر كانط الواجب تجاه الذات أهم بكثير و أسبق من الواجب تجاه الآخرين، لأن هذه الأخيرة تستند إلى معاملات خارجية سطحية في حين أن الأولى هي المبادئ الأساسية للأخلاق و التي يعيها الإنسان في باطنه دون أي قيد أو قسر إجتماعي يجعله ينافق ويتملق، وهذه المبادئ هي التي تساعد الطفل عندما يكبر في السن و يميل إلى الجنس على كبح رغباته ومراقبتها.

وعليه، يجب تغليب فكرة الواجب لدى الطفل، بدلاً من استثارة عواطفه، ولهذا فعلى الآباء و المعلمين إظهار الواجب كتصور عقلي، لا كمجرد استرحام. " ذلك أن الإسترحام بدلاً من غرس فكرة الواجب كثيرا ما يؤدي إلى العكس : فكثير من الناس صارت قلوبهم قاسية، بعد أن أصيبوا بخيبة أمل في الذين عطفوا عليهم عطفاً انفعالياً و من باب الرحمة لا من باب الواجب."[2] وهكذافإن التربية العملية يجب أن تقوم على فكرة الواجب، و ألا تتحول إلى مجرد سلوك انفعالي. لكن ما موقف كانط التربوي من الدّين؟ هل يمكن تعليم الطفل في وقت مبكر المعاني الدينية؟

هـ- التربية الدينية

قبل أن نعرض إجابة كانط عن هذا السؤال، حريٌّ بنا أن نعرج على موقف روسو لأنّه أسبق في الزمن و له علاقة وطيدة بموقف كانط، و يرى روسو أن الطفل ليس جاهزاً لفهم أو إدراك معنى اللاهوت و اللانهائي. " و أنت حين تقول للطفل إن الألوهية ليست أمراً من الأمور التي يمكن أن تقع تحت الحواس : فإما أن عقله المضطرب لا يفهم شيئاً، أو يفهم أن الألوهية ليست شيئاً."[3].

يذهب كانط إلى نفس ما قال به روسو، من حيث أن الأطفال لا يفهمون معنى الألوهية و لا يدركون ما هذا الواجب، و لأن كل الأطفال يُلقنون فكرة الله منذ نعومة أظافرهم فيستحيل أن توجد في الواقع حالة تخلو من فكرة الله. و لهذا يرى كانط أنّه لا يجب أن نوصل إليهم هذه الأفكار بالطريقة الآلية، المعتمدة على الذاكرة، و لكن ينبغي أن نتبع معهم طريقة التدرج بوصف الطبيعة و ما فيها من جمال و إنسجام، و أنها تحتاج إلى صانع مبدع و هكذا نمهد لهم فكرة الله حتى يدركونها بصفة أعمق. " و خير وسيلة لتوضيح مفهوم الله عند الطفل أن نقارنه بالأب الذي يحرسنا جميعا و يرعانا، و بهذا نبث فكرة و حدة الناس جميعا."[4]

---

[1]- إمانويل كانط، **تأملات في التربية**، ص69.

[2]- إمانويل كانط، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 154.

[3]- جون جاك روسو، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، نفس المرجع، ص 156.

[4]- إمانويل كانط، نقلا عن عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 157.

هكذا تصبح فلسفة التربية من أهم وسائل نشر الأنوار عند كانط، و ذلك من خلال نقل الفكر التنويري من جيل إلى جيل، و منح فرصة للمعرفة و التعلم لكل من يقدر على استعمال عقله بحرية، و هذا سيعمل على تبديد عبودية العصور المظلمة، و بطريقة تدريجية ستصل الأنوار إلى مراحل متقدمة في سيرها الحثيث صوب تحقيق مبادئها، و جعل الإنسان جدير بهذه الحياة.

الخلاصة

أكد كانط على أهمية العقل البشري وتحرره من كل سلطة خارجية قائلا:"العقل الإنساني لا يعترف بقاض آخر غير العقل نفسه" لكن مايميز التنوير الكانطي هو عدم مبالغته في قدرات العقل الإنساني، فقد كان أول من وضع الحدود المبينة لمجال الفهم البشري، حاصرا إياها في إدراك ظواهر الأشياء، دون أن يغلق الباب على الإيمان الذي أسسه على الأخلاق التي عن طريقها نصل إلى فكرة الموجود الأسمى، وهكذ فإن كانط تجاوز المذهب التوكيدي أو الدوغمائي، والمذهب الشكي من جهة أخرى، فإن أثبت شيئا أثبته في حدود التجربة الممكنة وداخل حدود العقل، فلا شئ قابل للإستثناء إلا ما ينص عليه العقل العملي، واضطر إلى التسليم به، ويتعلق الأمر بخلود النفس و الحرية و وجود الله.

و يتجلى تأثير كانط القوي على الفكر الحديث، حيث أن آراؤه في التنوير باتت سؤالا راهنيا، في خضم سيطرة التقنية على وعي البشر و تغييب الإنسان عن ساحة الإهتمامات، نتيجة لتعالي الفلسفات المادية و الوضعية، حيث يعتبر التنوير الكانطي دعوة لإعادة القيمة الحقيقية للإنسان، و تنمية الحس الأخلاقي الذي أصبح يفتقر إليه معظم البشر في عالمنا المعاصر، و تعد الفلسفة الأخلاقية التي أسسها نموذجا كونيا للأخلاق الإنسانية، و التي يجب أن تتبناها البشرية كخلاص نهائي من الخلافات الدينية و الإثنية التي تمزّق العالم اليوم.

الحوار في القرآن الكريم

فاطمة زهرة صايمي[1]:طالبة دكتوراه/جامعة وهران2
تحت إشراف:د بلحمام نجاة/جامعة وهران 2

الملخّص:

ورد ذكر الحوار كأسلوب محادثة وتواصل في القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة، وقد برزت الحاجة إلى الحوار بلا شك كون الدّعوة الإسلاميّة ودعوة الأنبياء عموما، قائمة على الحوار بين الأنبياء و أقوامهم. ولقد ورد الحوار في أكثر من مناسبة في القرآن الكريم ومن ذلك محاورة إبراهيم علي السّلام للنّمرود حينما أقام عليه الحجّة، ومحاورة إبراهيم عليه السّلام كذلك لربّه حينما طلب أن يريه كيف يحيي الموتى وبيّن سبب ذلك السّؤال، كما كان الحوار بين اللّه تعالى وملائكته، حينما أراد اللّه أن يخلق بشرا من طين، وكذلك جاء الحوار بين الرّجل الّذي أنعم اللّه عليه بالجنّتين وصاحبه الّذي ذكّره باللّه تعالى ووجوب طاعته وشكره على نعمه حتّى تدوم.

الكلمات المفتاحيّة:

الحوار، الجدل، التبليغ، الحكمة، الحج

[1] _ باحثة في مخبر الأبعاد القيميّة للتّحوّلات الفكريّة والسّياسيّة بالجزائر كلية العلوم الاجتماعية ،جامعة وهران2،

مقدّمة:

إنّ التّدبّر في كتاب اللّه تعالى يكشف لكلّ ذي لبّ أنّ الحوار هو الحقيقة الظّاهرة في آيات اللّه تعالى، وهذا الحوار يتكشّف في الخطاب الإلهي مع جميع الكائنات، ومن ذلك نرى أنّ الحوار في القرآن هو ما تقتضيه حقيقة الخلق و الهداية خاصّة مع الإنسان ،الذي هو خليفة اللّه في الأرض، كما قال تعالى :{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}[1]..ولهذا فإنّ مقتضى كونه خليفة أن يكون أهلا لهذا الخطاب، وموضوعا للحوار ويمكّنه من القيّام بشؤون الخلافة وتحقيق الولاية بحيث لا يكون للشّيطان سلطان عليه، كما قال اللّه تعالى:{ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ }[2]

وهكذا فإنّ الحوار في القرآن، يدلّل على أنّ الإنسان في هذا الحوار هو الذي خلق ليكون عبدا للّه بما خصّه به من عقل و إرادة وحرّيّة، إلى غير ذلك ممّا انطوت عليه آيات القرآن من خصائص ومميّزات كاشفة عن ماهيّة الإنسان ودوره في عالم الوجود كما قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ}[3]،وغيرها من الآيات الكاشفة عن حالات الإنسان و تحوّلاته النّفسيّة والعقليّة والوجوديّة، ويكفي أن نشير هنا إلى ما تدلّ عليه آية:{وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا }[4]،إذ هي تستبطن ما يكتنف حالات الإنسان من تحوّل وتبدّل في نفسه وواقعه.

وفي القرآن الكريم كثير من الصّور والنّماذج الحواريّة البليغة والمؤثّرة، والتي جاءت مكثّفة وواسعة في العديد من سوره وآياته، الطّويلة والقصيرة، المكّيّة والمدنيّة، بحيث يمكن القول إنّ القرآن الكريم هو أوّل كتاب حوار في الإسلام، و من ثمّ فهو أهمّ مرجع على الإطلاق في مسألة الحوار بين النّاس، وفي تأصيل فكرة الحوار وتقعيدها في الإسلام و الفكر الإسلامي.

ومن هنا تأتي أهمّيّة وقيمة البحث عن مسألة الحوار في القرآن والكشف عن صور هذا الحوا ونماذجه، ومبادئه. وما يؤكّد أهمّيّة الاهتمام بهذه المسألة، تلك المفارقة اللاّفتة في عدم التّناسب الشّديد بين ما يتجلّى في القرآن الكريم من عناية فائقة بمسألة الحوار ،وبين انخفاض مستويات الحوار بين المسلمين وتقلّصها، المفارقة الّتي تكشف عن خلل فكري وثقافي أصاب العقل الإسلامي، فأحدث مثل هذه المفارقة التي هي بحاجة إلى معالجة فكريّة وثقافيّة.

وهذه الدّراسة هي محاولة للتّأمّل في مسالة الحوار في القرآن الكريم، وتحدّدت في المحاور التّاليّة:

---

[1]-الآية 30،سورة البقرة،القرآن الكريم.

[2]-الآيات 99-100،سورة النّحل،القرآن الكريم.

[3]-الآية 70،سورة الإسراء،القرآن الكريم.

[4]-الآية 54،سورة الكهف،القرآن الكريم.

أوّلا: من الجدل إلى الحوار:

قبل الالتفات غلى فكرة الحوار في القرآن الكريم والعناية بها كانت فكرة الجدل هي الّتي تستحوذ على الاهتمام في الكتابات الإسلامية، ويكفي دلالة على ذلك النّظر في الكتابات التي حاولت البحث عن الكلمات والألفاظ في إطار ما يسمّى بحقل المصطلحات القرآنيّة، حيث نجد اعتماد كلمة الجدل بوصفها من الكلمات الشّائعة في القرآن ،في حين لا نجد اعتماد كلمة الحوار في هذه الكتابات. حيث أنّ كلمة حوار لم تأت في سياق تلفت الانتباه،وجاءت في ثلاث آيات فقط ،بخلاف كلمة الجدل التي جاءت في سياقات تلفت الانتباه ووردت في تسع وعشرين آية ،وفي ست عشرة سورة مكّيّة ومدنيّة،وفي سبع عشرة صيغة اشتقاقيّة.

وكلمة الحوار لم ترد بهذه الصّيغة الاسميّة في القرآن ووردت بصيغة أخرى في سورتين هما الكهف والمجادلة، وهذه الآيات هي: قال تعالى:{ وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا }[1] قال تعالى:{ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا }[2] -قال تعالى:{ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ}[3]

والّذي قلب الاهتمام فيما بعد من فكرة الجدل إلى فكرة الحوار في الكتابات الإسلامية،عوامل ومعطيات كانت محفّزة ودافعة إلى ذلك، وفي هذا الصّدد يمكن الإشارة إلى ثلاثة عوامل مؤثّرة ومترابطة فيما بينها،هي: **أوّلا:**تفضيل كلمة حوار على كلمة جدل ،وذلك لما بين هاتين الكلمتين من مفارقات تباعد وتباين بينهما لغويا ومعنويا،ففي الوقت الذي تأتي كلمة الحوار متجرّدة عن أيّة إضافة سلبيّة من جهة المعنى أو الإيحاء،فإنّ كلمة الجدل تأتي محمّلة بإضافة سلبيّة من جهة المعنى أو الإيحاء.

يعرّف الجرجاني الشّريف الجدل والجدال في كتابه التّعريفات يقدّم ثلاثة تعريفات تتضمّن ذمّا وقدحا،فعن الجدل يقول :{هو القياس المؤلّف من المشهورات والمسلّمات، والغرض منه إلزام الخصم،وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدّمات البرهان}. وفي التّعريف الثّاني هو:{دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة.}

ويعرّف الجدال بقوله:{عبارة عن مراء يتعلّق بإظهار المذاهب وتقريرها}[4]

---

[1]-الآية 34 سورة الكهف،القرآن الكريم.

[2]-الآية 37،سورة الكهف،القرآن الكريم.

[3]-الآية1،سورة المجادلة،القرآن الكريم

[4] _ الجرجاني:معجم التعريفات ت:جماعة من العلماء بإشراف النّاشر،دار الكتب العلميّة،بيروت لبنان،ط 1 ،1403هـ-1983م،عد الأجزاء 1،بباب الجيم،ص 74،74-

ومن دلالة ذلك معرفة أنّ المعنى المذموم هو المعنى الغالب على استعمال القرآن لكلمة الجدل واشتقاقاتها الأخرى، وكأنّ الأصل في استعمالها هو الذّم ،و المحمود منها جاء في آيات قليلة غلب على قسم منها قيد :كما في قوله:{ وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ }[1]

وأشار إلى هذا التّفضيل السّيّد فضل اللّه في كتابه الحوار في القرآن حين أجرى مقارنة بين الكلمتين : فكلمة الجدل أخذت مدلولا جديدا يوحي بالطّريقة التي يتبعها المتناظران أو المتجادلان ليغرقا حديثهما أو مناظرتهما بالكلام العقيم،الذي قد يقترب إلى التّرف الذهني ..بما يثيره من قضايا جانبيّة أو مناقشات لفظيّة،تخضع الفكرة إلى متاهات لا يعرف الإنسان كيف تنتهي،وأين تستقر؟.

ولعلّ السّبب في ذلك هو أن الجدل تحوّل إلى صناعة يقصدها الكثيرون لذاتها،من أجل التّدرّب على الأخذ والرّد والهجوم والدّفاع في مجالات الصّراع الفكري...ليعطّل قوّة خصمه،لا ليوصله إلى الحقيقة أو ليصل معه إلى قناعة.

إنّ كلمة الحوار أوسع مدلولا من كلمة الجدل باعتبار تضمّن الكلمة الثّانيّة معنى الصّراع،بينما نجد الكلمة الأولى تتسع له ولغيره}،ممّا يراد منه إيضاح الفكرة بطريقة السّؤال والجواب،..الأمر الّذي يجعله مفيدا لحديثنا بشكل أقوى و أشمل.[2]

ثانيا:إنّ مساحة الحوار المتجلّي في القرآن هي أوسع من مساحة الجدل الأمر الذي جعل البعض يصف القرآن بأنّه كتاب حوار لا حدود لأبعاده وآفاقه،ويكفي النّظر لحوارات الأنبياء و الرّسل مع أقوامهم ومجتمعاتهم،لمعرفة مدى المساحة الكبيرة التي يتجلّى فيها الحوار في القرآن.

ثالثا:تأثير العامل الموضوعي مع ما شهدته فكرة الحوار من انبعاث واسع ،حيث أخذت حيّزا كبيرا من الاهتمام العالمي العابر بين الثقافات والدّيّانات و المجتمعات وذلك في ظلّ تجدّد الاهتمام بفكرة حوار الحضارات التي تلقّفها العالم بسرعة لتخطّي الصّدمة المدويّة التي أحدثتها مقولة صدام الحضارات،ومن ثمّ لتهدئة الغليان الّذي وضع العالم على حافّة الصّدام مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وتواصل الاهتمام العالمي بفكرة الحوار في ظلّ تجدّد الاهتمام بفكرة حوار الأديان التي شهدت نشاطا واسعا ومتصاعدا مع بداية القرن الحادي و العشرين.

هذا الانبعاث والامتداد الواسع لفكرة الحوار على الصّعيد العالمي ،إلى جانب تجدّد الاهتمام بها فيما عرف بالحوارات الوطنيّة على الصّعيد العربي ، أسهم في تأكيد الاهتمام بفكرة الحوار في المجال الإسلامي ،و الالتفات لهذه الفكرة في القرآن الكريم. ولعلّ هذه من العوامل المؤثّرة في تحوّل الاهتمام من فكرة الجدل إلى فكرة الحوار في الكتابات الإسلامية المعاصرة.

ثانياّ:الحوار في القرآن صور و نماذج:

-حوار الله سبحانه مع الملائكة:01

[1] الآية1،سورة المجادلة،القرآن الكريم.

[2] -العلاّمة المرجع السّيّد محمّد حسن فضل الله: الحوار في القرآن، دار الملاك للطباعة والنّشر،لبنان،ط1417،5هـ-1996م ،ص.52

يكفي لعظمة الحوار في القرآن ،معرفة ما كشفه لنل هذا الكتاب المجيد من أنّ الحوار بدأ قبل الإنسان خلقا ووجودا، وبدأ عنه وحوله وبسببه في حوار جرى بين الله تعالى و ملائكته المقرّبين،نقبه لنا القرآن الكريم في قوله تعالى:{ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ }.[1]

من هذا الحوار يمكن أن نستخلص ما يلي:

إنّ أقدم حوار على الإطلاق له علاقة بعالم الإنسان حسب ما كشفه لنا القرآن الكريم، هو هذا الحوار الذي جرى بين الله تعالى و ملائكته في عالم كان فيه الملائكة ولم يكن فيه الإنسان ،وكان الإنسان محور هذا الحوار.

ونفهم من ذلك أنّ أوّل حوار ظهر إلى الوجود ،وأرشدنا إليه القرآن الكريم هو الحوار الذي أشارت إليه الآيات المذكورة، ومن ثمّ فهو أوّل حوار ينبغي العودة والرّجوع إليه. كما برهنت هذه الآيات على صحّة وصدقيّة المقولة التي تستعمل كثيرا في الكتابات الإسلاميّة ،وهي مقولة:{في البدء كان الحوار}والحاجة لهذه البرهنة لما لهذه المقولة من أهمّيّة وقيمة في حقلها الدّلالي، فهي من أكثر المقولات دلالة على قيمة وأهمّيّة الحوار والحاجة إليه .

كما كشفت هذه الآيات عن أنّ العلم هو المقوّم الحقيقي للحوار، والمحرّك له والباعث عليه، فحين قال الملائكة: {أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء } خاطبهم سبحانه:{إنّي أعلم ما لا تعلمون}.

وحين علّم الله آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضهم على الملائكة قائلا لهم أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين،خاطبه الملائكة {قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ }[2]

فبالعلم خاطب الله الملائكة ،وبالعلم رفع الله منزلة آدم وشرّفه وكرّمه، وبالعلم صدق الملائكة وقالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا.

وهذا يعني أنّ الحوار ينبغي أن يتّخذ من العلم وجهة ومنطلقا وسبيلا ،لأنّ الحوار يقوم بالعلم ولا يقوم بالجهل ،والعلم هو منطلق الحوار،ولن يكون الجهل منطلقا للحوار أبدا، وذلك لأنّ العلم يجعل من الحوار حاجة وقيمة،ويعطي الحوار محتوى ومضمونا ،بمعنى أنّ الحوار ينبغي أن يبدأ من العلم وينتهي إلى العلم ،وهذا هو الحوار الإيجابي الفعّال ،حوار العقلاء و الحكماء.[3]

-حوار اللّه سبحانه مع إبليس:02

[1]- الآيات 30-32،سورة البقرة ،القرآن الكريم.

[2]-الآية 32،سورة البقرة،القرآن الكريم.

[3]زكي الميلاد:الحوار في القرآن –نماذج ومبادئ-،مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني،الرّياض،ط 1 ،1430هـ-2010م،ص24،23.

من حوار اللّه سبحانه مع الملائكة عن الإنسان قبل خلقه ووجوده، انتقل الحوار إلى إبليس الشّيطان الرّجيم عن الإنسان أيضا، لكن بعد خلقه ووجوده ،فالإنسان هو محور الحوار في هذين الموقفين الحواريّين.

وقد نقل لنا القرآن الكريم هذا الحوار في أربع سور مكّيّة هي: الأعراف، الحجر ،الإسراء و سورة ص .

لقد تحدّث القرآن عن إبليس كقوّة ماديّة مخلوقة من النّار، وصوّره لنا ككائن متمرّد، في داخله زهو العظمة بالعنصر الّذي خلق منه، بإزاء الإنسان الّذي ينتمي إلى عنصر التّراب .فإنّ النّار تفني التّراب وتحرقه، وهذا ما دفعه إلى التّمرّد على الله في موضوع الجو التّكريمي الّذي أحاط به اللّه خلق آدم،ودوره في الأرض عندما أمر الملائكة بالسّجود له، وتتتالى الصور القرآنيّة في أسلوب الحوار، لتجسّد لنا العقدة المرضيّة الّتي عاشها هذا الكائن ضد الإنسان، فقد أراد من الله أن يمنحه الخلود في الدّنيا،ليتفرّغ للإنسان، ليهبط به عن الدّرجة العليا الّتي وضعه الله فيها،وليثير في داخله الصّراع بين الخير والشّر، ويحبّب له الشّر في أسلوب شيطاني دقيق خادع .ليلبي في داخله العقيدة الحاقدة الّتي تريد أن تحطّم في الإنسان روحه وموقعه من اللّه.

ويصوّر لنا القرآن الكريم من خلال الحوار أن اللّه أعطاه هذا الطّلب لحكمة يعلمها ولكنّه شرح له ولنا أنّ سلطته لا تتعدّى دور الوسوسة الّتي تزيّن للإنسان المعصيّة.[1]

ونموذجا لهذا الحوار،قال تعالى:{ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ }[2]

من هذا الحوار يمكن أن نستخلص ما يلي:

لقد ضرب اللّه لنا مثلا بليغا للغاية،وفوق ما يتخيّل الإنسان حين تحاور مع إبليس الّذي عصى أمره،وخرج من طاعته،واستكبر وتعالى،في دلالة صريحة على آن العصيان لا يمنع من الحوار ،واستنطاق وجهة النّظر المغايرة ،والبوح بها،ليس هذا فحسب وإنّما العصيان لا يمنع من الحوار حتّى لو كان الطّرف الآخر هو إبليس الشّيطان الرّجيم الّذي عليه لعنة الله تعالى إلى يوم الدّين.

تؤصّل هذه الآيات لمبدأ في غاية الأهمّيّة ،مبدأ أنّ الحوار هو الأصل في التّعامل والسّلوك ،ومعنى ذلك أنّه لابدّ من الرّجوع إلى مبدأ الحوار إذا اقتضى الأمر حتّى مع أولئك الّذين ينتهجون سبل الشّيطان

[1]- العلاّمة المرجع السّيّد محمّد حسن فضل الله:الحوار في القرآن،دار الملاك للطباعة والنّشر،لبنان ط1417،،5هـ-1996م ،ص400.

[2]-الآيات 11-18،سورة الأعراف،القرآن الكريم.

ليكون الحوار حجّة عليهم فاللّه سبحانه تحاور مع إبليس واتّخذ من الحوار مبدأ قبل ان يطرده من رحمته و يلعنه غلى يوم الدّين.

وهذا يعني أنّ الحوار هو الأصل ،ومن ثمّ لا بدّ من اعتماده و الرّجوع إليه حتّى في مثل هذه الحالات.

يستفاد من هذه الآيات التّأكيد على مبدأ قياس الأولويّة في الحوار،فإذا كان الحوار ممكنا مع إبليس ،فإنّه ومن باب أولى أن يكون ممكنا ومتحقّقا بين المسلم و أخيه المسلم ،وبين الإنسان ونظيره الإنسان،لأنّه لا يعقل أن يتحاور اللّه تعالى مع إبليس ،ولا يتحاور الإنسان مع الإنسان ناو ينقطع الحوار بين الإنسان و الإنسان، سواء كان أخا له في الدّين أم نظيرا له في الخلق.

كما كشفت هذه الآيات عن منبع الخطيئة التي قادت إبليس إلى أن يخالف أمر اللّه تعالى،ويخرج من طاعته،وعبادته، حين امتنع عن السّجود لآدم وشرح لنا القرآن الكريم في آيات عديدة أنّ منبع هذه الخطيئة هو التّكبر ، وهذا يعني أن التّكبّر كان أوّل سبب في حصول أوّل خطيئة حين أبى إبليس واستكبر.[1]

-حوار اللّه سبحانه مع آدم:03

لقد نقل لنا القرآن هذا الحوار الثّالث بين اللّه تعالى وآدم في سورتين مكّيّتين هما: الأعراف، وطه.

ونموذجا لهذا الحوار قال تعالى في سورة الأعراف:{ وَيَا آَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآَتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآَتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ }.[2]

من هذا الحوار يمكن أن نستخلص ما يلي:

إن هذا الحوار كان أوّل حوار من اللّه سبحانه مع الإنسان، ومنه انتقل حواره سبحانه وتجدّد مع بعض أنبيائه و رسله الكرام كما شرح لنا ذلك القرآن في كثير من آياته وسوره.

إنّ اللّه اتخذ من الحوار سبيلا في تذكير آدم وزوجته وتنبيههما، و إخراجهما من غفلتهما ،وتبصيرهما بخطيئتهما ،وبهذا يكون الحوار وسيلة للتّربيّة والتّهذيب والتّعليم.

شرحت لنا هذه الآيات البدايات الأولى أو الطّور الأوّل لحياة الإنسان بعد خلق آدم وحوّاء ،وكشفت لنا عن أول خطيئة صدرت من هذا المخلوق ،وذلك حينما اقترب آدم وحوّاء من تلك الشّجرة المحرّمة عليهما،وقادتهما إلى الهبوط من الجنّة التي كانا فيها إلى الأرض الّتي بقيا عليها.

[1]- زكي الميلاد:الحوار في القرآن –نماذج ومبادئ-،مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني،الرّياض،ط 1 ،1430هـ-2010م،ص25،26.

[2]-الآيات 19-24،سورة الأعراف،القرآن الكريم.

وبصّرتنا هذه الآيات إلى الدّافع إلى هذه الخطيئة،وهو الطّمع في الحصول على منزلة الملائكة والخلود الّتي وسوس بها الشّيطان لآدم وحوّاء فدلاّهما بغرور حتّى ذاقا من تلكما الشّجرة، فبدت لهما سوءاتهما.[1]

والحوار في هذه الآيات ارتبط بهذه الحادثة وجاء منبّها ومذكّرا و مبصّرا ،وهذا من وظائف الحوار بصورة عامّة،ومن وظائفه التّربويّة بصورة خاصّة.

-حوار الأنبيّاء مع أقوامهم:

حوارات الأنبيّاء والرّسل مع أقوامهم ومجتمعاتهم،من أكثر الحوارات الّتي أفاض القران الكريم في شرحها و الحديث عنها ،وأخذت مساحة كبيرة في سوره وآياته،وأبرزت بصورة واضحة الطّابع الحواري للقرآن الكريم. سوف لن نتمكّن من الإشارة إلى جميع هذه الحوارات، لكنّنا سنشير الى ثلاثة نماذج رئيسيّة منها:

أوّلا:حوار نبيّ اللّه نوح مع قومه:

يعدّ هذا الحوار أول حوار ذكره لنا القران بين نبي و قومه،و جاء معبّرا عن طور جديد ،حيث انتقل فيه خطاب القرآن إلى فكرة القوم و الجماعة ،و استعمل تسميّة القوم . وقد شرح لنا القرآن الكريم حوار النّبي نوح مع قومه في ست سور مكّيّة هي :الأعراف،يونس،وهود ،المؤمنون،الشّعراء،وسورة نوح.

و من نماذج هذا الحوار قوله تعالى في سورة الأعراف:{ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ }.[2]

إنّ الفصل الأوّل من فصول القصّة،الحوار يجسّد لنا بوضوح الفرق بين أسلوب الرّسل في الدّعوة،وبين أسلوب الكفّار في الرّد،ويثير أمامنا ما يجب أن يتحلّى به الدّعاة في كل زمان ومكان، من روح هادئة واثقة تقابل التّحدّي بعيدا عن الحقد، بل تردّه بالحجّة القويّة في إطار من المحبّة والحنان،لتترك للآخرين مجال التّراجع من خلال المحبّة،إذا لم يتراجعوا من خلال الفكر، لأنّ المحبّة قد تجلب القلب إلى الحقيقة،في الوقت الّذي قد يبتعد فيه الفكر عن مواجهة الحق بوضوح.

وتقف بنا سورة نوح أمام الحالة النّفسيّة الّتي كان يعيشها نوح النّبي بعد أن استنفد كل وسائل الحوار،ووصل إلى حالة اليأس،فوقف بين يدي اللّه وقفة النّبي المسؤول الّذي يقدّم لربّه حساب المسؤوليّة في تقرير حي متحرّك. وذلك وارد في سورة نوح مثلما تقدّم.

---

[1]-المصدر السّابق: زكي الميلاد:الحوار في القرآن –نماذج ومبادئ-،ص28،29.

[2]-الآيات59-64،سورة الأعراف،القرآن الكريم.

إنّ نوح النّبي كان لا يترك فرصة إلاّ وينتهزها لتذكير قومه باللّه،ولا يدع أسلوبا إلاّ ويلجأ إليه لتعريفهم به،حتى أنّه كان يقدّم لهم في كل مرّة الفرصة للرّجوع بالتّوبة الّتي يبد أفيها الإنسان من جديد ،تاركا وراءه كل ظلمات ماضيه.إنّ اليأس لم يدخل قلب نوح ،بل كان الوحي الإلهي قد أنهى مهمّته الرّساليّة،عندما أوحى إليه أنّه لن يؤمن من قومك إلاّ من قد آمن ،بعد أن ذكر نوح لربّه فشل كل التّجارب الّتي قام بها في هدايتهم،وطلب من اللّه النّصر عليهم.فكان الدّعاء عليهم باعتبار أنّهم يشكّلون القوّة الضّاغطة لمجتمع الكفر الّذي لا يلد إلاّ مجتمعا مثله بما يملك ه من القوى المادّيّة.[1]

ثانيا:حوار نبيّ اللّه إبراهيم مع قومه:

نبيّ اللّه إبراهيم عليه السّلام ،اتّخذه اللّه خليلا في إشارة إلى سمو منزلته ومكانته ورفعته ،وكان امّة في قومه:{إنّ إبراهيم كان امّة قانتا للّه حنيفا}.

وهو من أولي العزم ،وأبو الأنبياء حيث جعلت في ذرّيّته النّبوّة ،وترجع إليه الدّيانات السّماويّة الثّلاث الكبرى الموسويّة،و العيسويّة و الإسلام الّتي تعرف بالدّيانات الإبراهيميّة.

وقد شرح لنا القرآن هذا الحوار في ثماني سور،سبع منها مكّيّة وواحدة مدنيّة،هي سورة البقرة،وشهد هذا الحوار تنوّعا في أبعاده وجهاته ،وتحدّد في ثلاث جهات مع قومه،مع أبيه آزر ،ومع الملك الظّالم في عصره نمرود ،ومع قومه الّذين كانوا يعبدون الأصنام.

تقدّم الحديث حول إبراهيم في قصّة الحوار ،في مواقف ثلاثة:حواره مع نفسه في رحلته الفكريّة إلى اللّه،وحواره مع ربّه في الانفتاح على الطّرق الّتي تجعل الإيمان نابعا من الحسّ ،فقد طلب من ربّه أن يريه إحياء الموتى على الطّبيعة كي يطمئنّ قلبه.لهذا فعلينا أن لا نستنكر على الآخرين هذا الطّلب{أي تقديم الأفكار الواضحة القريبة من حياتهم} ،تماما كما لم ينكر اللّه على نبيّه طلب رؤية المعجزة من أجل الحصول على الطّمأنينة القلبيّة بعد حصول الإيمان الفكري .و نجد أيضا حواره مع قومه،عندما قام بتكسير الأصنام،ليجعل ذلك فاتحة حوار معهم،يواجههم فيه بالحجّة القاطعة الّتي تظهر لهم خطأ عقيدتهم وسلوكهم في الحياة.[2]

ومن نماذج هذا الحوار قوله تعالى في سورة الشّعراء:{ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

[1]-- العلاّمة المرجع السّيّد محمّد حسن فضل الله:الحوار في القرآن،دار الملاك للطباعة والنّشر،لبنان ط1417،5هـ-1996م، ،ص ص 238، 239،240، 241.

[2]- المصدر نفسه: ص258،257.

وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ }.[1]

ثالثا:حوار نبيّ اللّه موسى مع قومه:

حوار النّبي موسى مع قومه في القرآن ،هو الحوار الأكثر تكرارا من جهة،والأكثر تفصيلا من جهة أخرى،فيه إشارة إلى عناية القرآن بهذا النّموذج من الحوار،ولفت الانتباه إليه لمزيد من الاتّعاظ والتّنوّر بحكمته.

وجاء هذا الحوار في إحدى عشرة سورة نتسع منها مكّيّة واثنتين منها مدنيّة هما البقرة و المائدة.

ومن نماذج هذا الحوار قوله تعالى في سورة يونس:{ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ }.[2]

هذه ثلاثة نماذج لحوارات الأنبيّاء مع أقوامهم،وإلى جانبها هناك حوار نبيّ اللّه هود مع قومه،وحوار صالح مع قومه ثمود،وحوار شعيب مع قومه أهل مدين،إلى حوار عيسى مع قومه بني إسرائيل.

من هذه الحوارات يمكن أن نستخلص ما يلي:

-إن هذه الحوارات الكثيرة والمتنوّعة والممتدّة في العديد من السّور القرآنيّة،هي من أبرز ما يلفت النّظر غلى الطّبيعة الحواريّة في القرآن الكريم ،وغلى ما يؤكّد هذه الطّبيعة ويبرهن عليها.

وهذا يعني أن فكرة الحوار هي فكرة أصليّة وراسخة في القرآن،وليست مجرّد فكرة عابرة وطارئة،الأمر الّذي يقتضي تأكيد العناية و الاهتمام بفكرة الحوار في هذا الكتاب المجيد ،و الاستناد عليه في تأصيل فكرة الحوار في الإسلام .

-كشفت هذه الحوارات وبرهنت على أنّ الحوار كان نهج الأنبياء مع أقوامهم في مختلف أزمنتهم و أمكنتهم،من نبيّ اللّه نوح إلى خاتم النبيّين محمّد عليه وعليهم جميعا أفضل الصّلاة و السّلام،ومع مختلف أقوامهم ،بغضّ النّظر عن طبيعة هذه الأقوام ونوعيّة قضاياها ومشكلاتها،ولم ينقل لنا القرآن الكريم سيرة نبيّ أو رسول لم يسلك نهج الحوار مع قومه.

[1] الآيات: 69-89،سورة الشعراء،القرآن الكريم.

[2] - الآيات 75-86،سورة يونس،القرآن الكريم.

-بيّنت هذه الحوارات أنّ الأنبيّاء التزموا نهج الحوار في التّعامل مع مختلف الشّرائح والفئات في أقوامهم،فالحوار كان نهجا لهم في التّعامل مع عموم النّاس وهذا أمر واضح و ثابت،وكان الحوار نهجا لهم أيضا في التّعامل مع طبقة الأعيان وهم الّذين وصفهم القرآن بالملأ،وأشار إليهم حين اعترضوا على نبيّ اللّه نوح في قوله تعالى:{ فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا ... اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ }.[1]

كما كان الحوار نهجا للأنبياء في التّعامل مع الحكّام الظّالمين ،كحوار نبيّ اللّه إبراهيم مع نمرود ،وحوار موسى مع فرعون.[2]

-أوضحت هذه الحوارات أنّ الأنبياء سلكوا نهج الحوار في التّبليغ والإنذار والدّعوة إلى اللّه الواحد ،ولم يسلكوا نهج العنف،وعرفوا بالحوار،وتسلّحوا بقوّة المنطق والبيان،ولم يتسلّحوا بمنطق العنف والبطش،وعرّضوا للأذى ،وتحمّلوا المتاعب ،ولم يقابلوا الأذى بأذى مثله،ولم تدفعهم المتاعب إلى تغيير نهجهم الحواري،فكانوا مثالا للأخلاق و الآداب ،وهذا يعني أنّ الحوار هو الأصل و الأساس في الدّعوة إلى اللّه ،والعمل في سبيله وليس العنف.

خـــاتمة:

اهتمّ القرآن الكريم بالحوار اهتماما كبيرا ،وذلك لأنّ الطّبيعة الإنسانيّة ميّالة بطبعها وفطرتها إلى الحوار أو الجدال كما يطلق عليه القرآن الكريم في وصفه للإنسان :{ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلا }.الكهف:54 ،ولأجل تحقيق الحوار مقاصده ،ومنعا له من أن يتحوّل إلى خصومة،نؤكّد أنّ للحوار أصولا متّبعة ينبغي مراعاتها ،لانّ الحوار غذاء عقول يقبل النّاس عليه ،لذا يغرم بعض المحاورين بشدّ انتباه من حوله ،وذلك بإثارة فضولهم،كان يستهلّ حديثه بقصّة غريبة او مثل قديم أو سرد مقولة لأحد العظماء فذلك مما يعجب النّاس ويجعلهم ينصتون أكثر لتوقّعهم المزيد عنده،ويحسن بعضهم أن يبدأ حواره باستفهامات متتاليّة يستطيع أن يجعل منها عناصر لحديثه،وطريقة لاستدراج صاحبه للتّفكير معه ،ولذلك فإنّ المحاور الذّكي هو الّذي يختبر اهتمام صاحبه بحديثه قبل التّوغّل في حوار معه ويحاول استثارة اهتمامه بموضوع الحوار.

و لعلّ الرّجوع إلى القرآن الكريم بمعنى قراءته و التّمعّن في آياته بحيث أنّه خير قدوة لنتعلّم منها الأدب الرّفيع في الحوار،ويخاطب ربّ العالمين الإنسان ويحثّه على التّأمّل واستخدام عقله ،ليقتنع اقتناعا يقينيّا لا محلّ فيه للظّن ،حيث يقول اللّه تعالى:

[1] _ الاية 27،سورة هود،القرآن الكريم

[2] - زكي الميلاد:الحوار في القرآن –نماذج ومبادئ-،مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني،الرّياض،ط 1 ،1430هـ-2010م،ص35،34.

{ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٖ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٖ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلٗا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمْۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٖ شَيْـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٖ بَهِيجٖ }.الحج:5 وفي الآية جمال في الحوار حينما يخاطب اللّه تعالى المنكرين ،وهذا مع أنّه خالق للكون وما فيه،فما بالك بالإنسان الّذي يحاور أخاه الإنسان النّد له.

وبعد فإنّ الدّعوة أو الحوار تكون بالحكمة والموعظة الحسنة بدون اتّهامات أو تهديد او تكفير ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ }.النّحل125 .إنّ القرآن يستعرض الرّأي الآخر رغم انّه ضلال وخطأ،فتجد في القرآن كلام الملحدين الّذين ينكرون وجود اللّه قوله تعالى:{ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّون }الجاثيّة24.

وكلام اليهود { وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ }المائدة 64.وكلام النّصارى{ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ }المائدة 73.وكلام المنافقين{ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ ... اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ }يس 47.يستحضر القرآن الكريم الرّأي المقابل رغم فساده دون أن يبتزّر كلامه ويشوّهه ويقطعه ،فالقرآن يستحضر الآخر استحضارا كاملا ،يعطيه الفرصة الكاملة لكي يتمّ جملة مفيدة ،ونصّا كاملا،ليتمّ فكرة واضحة بكلّ قوّتها .

قائمة المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم.

-- علي بن محمّد الجرجاني: معجم التّعريفات، جماعة من العلماء باشراف النّاشر،دار الكتب العلميّة،بيروت لبنان،ط 1 ،1403هـ-1983م،عد الأجزاء 1،بباب الجيم.

- زكي الميلاد:الحوار في القرآن –نماذج ومبادئ-،مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني،الرّياض،ط 1 ،1430هـ-2010م.

-العلاّمة المرجع السّيّد محمّد حسن فضل الله:الحوار في القرآن،دار الملاك للطباعة والنّشر،لبنان،ط5،1417هـ-1996م.

التربية من المثال إلى الواقع
جون ديوي انموذجا

من اعداد: خالدي الوليد
باحث في الفلسفة
khaldielwalid@gmail.com

الملخص:

تقصد هذه الدراسة من خلال دلالة العنوان إلى الكشف عن الإنتقال النوعي الذي حققه الفكر التربوي المعاصر من خلال ثورة الفلسفة البراغماتية مع أحد أشهر فلاسفتها و هو المربي جون ديوي، الذي تصور تربية أكثر ارتباطا بالواقع بالأخص في مسألة صياغة المثل التربوية بحيث اشترط فيها أن تكون من صميم واقع الطفل ومن وحي خبراته، متماشية و قدراته، سواء في الأسرة أو في المدرسة أو أي فضاء تعليمي آخر، وبهذا المعنى هو يرسي لتربية ديمقراطية متحررة من أي إلزام و في ذلك تجاوز للتصورات التربوية المثالية الكلاسيكية لعدم جدواها.

الكلمات المفتاحية:

التربية، البراغماتية، جون ديوي، الخبرة، المدرسة، الديمقراطية

مقدمة:

جوهر كل نهضة و ارتقاء حضاري شهدته البشرية عبر العصور و في مختلف الأمصار، و في شتى الحضارات سواء التي قامت او انقضت أو التي لازالت فاعلة في التاريخ، كان بفضل الإنسان الذي أعد لتلك الإستحقاقات و الرهانات و وعيه التام بدوره و وجهته، و كل ارتكاس و تخلف عن الركب سببه سوء صقله و بنائه إما عن جهل أو إهمال، أو تعمد ذلك من طرف إيديولوجيا متسلطة متحكمة في زمام التربية، و نظرا لما تكتسيه هذه الأخيرة من أهمية بالغة و دور حاسم في بناء إنسان الحضارة، كرأسمال رمزي و عنصر أساسي في معادلة التطوير و عامل مهم في الإرتقاء الذي تتطلع إليه الأمم و المجتمعات، نالت حظا وافرا من الدراسة و الإهتمام من طرف الفلاسفة على وجه الخصوص، حتى قال كانط في ذلك: "و ثمة اكتشافان إنسانيان يحق لنا أن نعتبرهما أصعب الإكتشافات، و هما فن سياسة البشر و فن تربيتهم"[1].و المتأمل لتاريخ الفلسفة سيلتمس أهمية المسألة التربوية في أغلب منجزات الفلاسفة و نصوصهم منذ اللحظة الإغريقية إلى غاية الفلسفة المعاصرة بمختلف اتجاهاتها بالأخص في الفلسفة البراغماتية مع الفيلسوف المربي جون ديوي الذي أثرى بعمق حقل التربية بتصوراته التي اتسمت بالجدة في الطرح مقارنة بما جاء به السلف ونخص بالذكر الفلاسفة المثاليين أمثال أفلاطون، إذ يكفي أن جل كتاباته تركزت حول قضايا التربية و التعليم و اتسمت بالطابع العام لخلفيته الفلسفية ، الأمر الذي يبعثنا على محاولة الكشف عن فلسفته التربوية فما هي مضامينها ؟ و إذا كانت الفلسفة البراغماتية فلسفة تقوم على الخبرة و الممارسة كيف كان أثرها على التربية؟

البراغماتية:

من بين الفلسفات الرائدة في الفلسفة المعاصرة، والتي قد تستوقف المتتبع لتاريخ الفلسفة، هي الفلسفة البراغماتية التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع كل من تشارلز بيرس ووليام جيمس وجون ديوي. ومصطلح البراغماتية نحته بيرس واستمده من ثقافة الإغريق، بالضبط من لغة براغماتوس Pragmatos ومعناه باليونانية الفعل أو العمل.[2] وهذا ليس بالغريب مادامت الفلسفة عمومًا ليست سوى انعكاس لخصائص وميزات المجتمع الذي انجبست منه، والبراغماتية على وجه الخصوص هي تصوير للحياة العلمية للمجتمع الأمريكي، كمجتمع تسوده حركة إنتاجية مادية صناعيًا واقتصاديًا... وتعرف هذه الفلسفة بتسميات عديدة أشهرها: الفلسفة الأداتية، الفلسفة العملية..

[1] إيمانويل كانط، تأملات في التربية، دار محمد علي للنشر،تونس،ط1، 2005، ص18.

[2] - شبل بدران وفاروق محفوظ، أسس التربية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1993، ص 227.

تبعًا لهذا التعريف المقتضب يمكن القول أنّ البراغماتية وجدت الأرض المناسبة التي تنمو فيها، وتنتشر من خلالها أفكارها التي تعلي من مقام العلم والعمل، ولكن إذا كانت عقيدة البراغماتية تقوم على هذه المسلمات، كيف كانت نظرتها إلى الفلسفات المجردة؟ وبتعبير آخر ما موقفها من الفلسفات المثالية و اليوتوبية؟

لمعرفة موقفها من الفلسفات المجردة وأحلام الفلاسفة المتجسدة في مدنهم الفاضلة وغيرها من الفلسفات المثالية، يجب أن نستعرض نظريتها في المعرفة وأهم الأسس التي تقوم عليها فما مضامينها؟

البراغماتية ونظرية المعرفة:

يعد مبحث المعرفة من المباحث الكبرى التي تشتغل عليها الفلسفة، فلا يعقل أن يخوض فيلسوف في حقل الدراسات الفلسفية دون أن يدلي بدلوه في نظرية المعرفة التي تمثل منطلقًا وركيزة لفلسفته ككل. فمن العبث المنهجي بناء نسق أو تأسيس منهج فلسفي من غير تحديد الأسس والمبادئ المعرفية التي يتكئ عليها، والتغافل عنها سيعجل في تقويض هذا النسق أو المنهج، وعبر تاريخ الفلسفة الطويل تعددت نظريات المعرفة واختلفت باختلاف الخلفيات الفكرية والفلسفية ومن بين هذه المذاهب والاتجاهات نجد المذهب البراغماتي الذي تبنى نظرية متميزة في المعرفة وتميزها يكمن في كون. بدل أن يكون العمل نتاجًا للمعرفة صار مقدمة لها.[1]

مفهوم البراغماتية للمعرفة:

قام مفهوم المعرفة في الفلسفة البراغماتية على القطيعة والثورة على الأفكار الصورية والمذاهب المغلقة والحلول المتعالية مجسدة في أحلام الفلاسفة، وحملت على الفلسفة العقلانية أو المثالية التي تستغرق الإنسان في التأمل والتجريد وحلولها غير مجدية لأنّها لا تتصل بهموم الإنسان وانشغالاته الحياتية. إذن فاستنكار البراغماتية للفلسفات الكلاسيكية نابع من عجزها عن مسايرة تقلبات الحياة وعدم الاستجابة لحاجات الإنسان العملية، تبعًا لهذا التصوّر ما القيمة التي تعتمد عليها البراغماتية لتحديد مدى صدق الفكرة أو خطئها؟ يجيب وليام جيمس عن هذا السؤال في كتابه "البراغماتية" حيث يوضح فيه معانيها وأسسها في قوله: "الأفكار الصحيحة هي تلك التي يتسنى لنا أن نتمثلها وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها ونعززها ونوثقها ونؤيدها ونحققها بأن نقيم عليها الدليل. والأفكار الباطلة هي تلك التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها"[2]

فمعيار الصدق الأوّل في الفلسفة البراغماتية هو أن أي فكرة أو مبدأ أو شعار وكل ما انخرط في عالم الأفكار ولم تكن له قابلية التحقق والتجسيد يعتبر باطلاً، لا معنى له كالكلام الفارغ الذي لا يساهم في التغيير والبناء، ومن هذا المنطلق فقد أراد البراغماتيون إنزال الفلسفة من برجها العاجي

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1947، ص 139.

[2]- وليام جيمس، البراجماتية، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008، ص 237.

ومن سماء الميتافيزيقا إلى الأرض أي أنّها عملية لا يمكن حصرها في التفكير في المسائل المجردة كما كان سائدا.

إن السلوكات التي يسلكها الإنسان حياته يهدف من ورائها إلى تحقيق المنفعة إلى أقصى حد ممكن، فسلوكاتنا لا تنفصل عن هذه عن هذه الغاية، وحسب البراغماتيين لا يكفي تحقق الفكرة على أرض الواقع بقدر ما يجب أن تدعم بصفة النفع لصاحبها يلخص جيمس ذلك في قوله عن الفكرة "إنّها مفيدة لأنّها صحيحة أو إنّها صحيحة لأنّها مفيدة"[1]توحي هذه المقولة من منظور براغماتي طبعا بأنّ صفتا الصدق والمنفعة صفتان متلازمتان أو أنّ العلاقة بينهما هي علاقة شرط بمشروط.

الفكر في الفلسفة البراغماتية ذو وظيفة عملية فعالة غايته تحقيق التطور والتقدم من خلال التفاعل مع الأحداث وعدم الاكتفاء بالاستقبال والتلقي السلبي. فالاستمساك بالحقائق الكلية في ذاتها والنماذج والمثل العليا التي يستحيل إنزالها إلى الواقع والمدن الفاضلة التي شغلت مخيال الفلاسفة والأدباء لا تعبر عن حقيقة التفكير الإنساني لأنّها تخلو من الفائدة والقيمة ولا تؤدي وظيفة عملية[2]

إذن الفكرة تعتبر صادقة متى استطاعت أن ترسم مخططًا لعمل ناجح يتماشى ورغبات الإنسان وأمانيه، ما يساعده على تغيير أوضاعه ويبعث فيه الشعور بالارتياح والرضى والسرور، بالتالي الفكرة الحقة عند البراغماتيين هي التي تحمل مشروع تحققها فلا يمكن الفصل بين الفكر والعمل.[3]

إذا كان المحك التجريبي معيارًا رئيسيًا تحتكم إليه البراغماتية لتحديد صدق الأفكار فكيف كان موقفها من المسألة الدينية والمعتقدات الإيمانية؟

حسم البراغماتية موقفها من الفلسفات المجردة والمثالية واليوتوبيات، قد يجعل البعض يظن أنها تُقْصي الدين أيضًا، وهذا الزعم يطبعها بطابع الإلحاد، لكن كان لوليام جيمس تصورا آخر، حيث رأى أن فكرة وجود الله كقوّة مفارقة ذات معنى ويترتب عنها فائدة ذلك لأن "هذا الاعتقاد عند الناس له آثاره الكثيرة في وجهة نظرهم إلى الحياة. فهو قد يسبب لهم التفاؤل والأمل وغير ذلك ممّا يؤثر تأثيرًا مباشرًا في طريقة العيش التي يحبونها"[4] وإذا لم تخدم هذه الفكرة صاحبها ولم ينل منها شيئًا لا ترقى لأن تكون حقيقة، ولا تتعدى حدود الوهم، وعلى العكس تمامًا حتى وإن كانت الفكرة مجردة واستطاعت إرضاءه تكون صحيحة فالعبرة بالنتائج الناجحة.

نستنتج من هذه الأفكار المقتضبة أن البراغماتية حملت تصورًا جديدًا للمعرفة مخالفًا لما كان سائدًا قبل ظهورها، فلم تعد مطابقة للعقل كما حصل مع العقلانيين أو مطابقة للواقع كما اعتقد التجريبيون، بل المعرفة عندهم عملية ذات علاقة كبيرة بالتجربة الإنسانية، فقيمتها في نتائجها لا في ذاتها، وذلك لأنّ الأزمات التي يعيشها الإنسان لا يمكن مواجهتها وتجاوزها بالانهماك في التأمل المجرد

[1]- المرجع نفسه، ص 241.

[2]- تركي رابح، النظريات التربوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1982، ص 150.

[3]- زكي نجيب، نظرية المعرفة، مطابع وزارة الإرشاد القومي، 1956، ص 33.

[4]- المرجع نفسه، ص 36.

الذي لن يغير شيئا، من الواقع المتغير، فصدق الفكرة في الفلسفة البراغماتية مقترن بمدى مسايرتها وخدمتها للواقع الذي لا يثبت على حال واحدة، بمعنى آخر الأفكار التي كانت مجدية في فترة ما وذات فائدة عملية تجريبية، إن لم تتوافق مع تجاربنا الجديدة تفقد مصداقيتها فالصدق الوحيد هو الواقع المتجدد.

ومن المبادئ الأساسية التي تقوم عليها نظرية المعرفة في الفلسفة البراغماتية نسبية الحقيقة فمن "المستحيل على الإنسان أن يصل إلى حقيقة ثابتة لا تتغير في حدود العالم الذي نعيش فيه هذا بالإضافة إلى عدم وجود دليل على وجود مثل هذه الحقائق الثابتة، بل أنّ التاريخ ملئ بالأمثلة على الكثير منها والتي كان يعتقد أنّها ثابتة ثم تغيرت"[1] هذا التصور معروف في الفلسفة اليونانية من خلال النزعة السوفسطائية التي اتخذت من الخبرة الحسية سبيلاً للمعرفة، واعتبرت الفرد مقياس الأشياء جميعًا.[2]

نظرية المعرفة في الفلسفة البراغماتية بمثابة العماد الذي تقوم عليه نظريتها في التربية، وبعد إبراز الأسس الابستمولوجية والمنطقية سنحاول معرفة نظرتهم إلى المسألة التربوية، وها هنا نطرح السؤال التالي: كيف أصبحت المضامين التربوية مع الفلسفة البراغماتية؟

البراغماتية والتربية:

حضرت المسألة التربوية في المتن الفلسفي البراغماتي حضورًا كثيفًا ومتميزًا عن غيرها من الفلسفات التي سبقتها ويبرر البعض ذلك بعلاقتها المباشرة ودورها في حل مشكلات المجتمع الأمريكي والنهوض به، فالتربية أساس كل نظام اجتماعي وقيمي وأيضا جاءت كرد فعل تجاه عدم فاعلية الطرق التربوية التقليدية في بناء الإنسان القادر على مواكبة التغيرات والتطورات التي يعرفها العالم فقد كان محور اهتمام التربية التقليدية حشو ذهن الطفل بأكبر قدر من المعارف دون مراعاة طفولته ومحدودية قدراته، لكن الوضع تغير مع الثورة التي قام بها روسو حينما جعل من الطفل مركز العملية التربوية وتطورت هذه الفكرة أكثر مع المربي البراغماتي "جون ديوي"[*] وتغير مفهومه للتربية أيضا حيث يظهر ذلك في قوله: "التربية طريقة الحياة وليست الإعداد للحياة المستقلة"[3] فالفعل التربوي يجب ألا يكون مفارقًا لواقع الطفل وما يعيشه، وألا يكون نسخًا للماضي لأنّ الواقع في تغير دائم والزمن في سيرورة لا

---

[1]- موريس شربل، التيارات الفكرية للتربية العصرية حتى مطلع القرن الحادي والعشرين، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 155.

[2]- محمد جديدي، فلسفة الخبرة، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ص 23.

[*]- 1859-1952 فيلسوف أمريكي، من رواد الفلسفة البراغماتية، كان له تأثير كبير في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم الجمال، وعلوم التربية، مؤسس مدرسة (شيكاغو الذرائعية) وتعرف البراغماتية عنده الأداتية، فالفكر ما هو إلا أداة الخدمة الحياة، منهجه تجريبي، من مؤلفاته الأساسية نجد، المدرسة والمجتمع سنة 1899، الخبرة والطبيعة سنة 1852، الفن كخبرة سنة 1930، المنطق نظرية البحث سنة 1938، روزنتال يودين وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة والنشر، بيروت، د ط، د ، ص 215.

[3]- جون ديوي، التربية في العصر الحديث، الجزء الأول، ترجمة عبد العزيز عبد المجيد، ومحمد حسن الخزوني، مكتبة النهضة العربية المصرية، 1949، ص 12.

تعرف تقاطعًا، بل يجب أن يكون مسايرًا لهذه الحركية، وهذا ما التمسه جون ديوي في المجتمع الأمريكي حيث قال عنه: "إنه بظهور الديمقراطية والظروف الصناعية الحديثة، لا يمكن أن نتنبأ بما ستكون عليه المدينة بعد عشرين سنة وعلى هذا فمن المستحيل إعداد الطفل لحياة وظروف وأحوال ليست معروفة على وجه التحقيق"[1] تصور ديوي هذا للتربية يعبر عن روح نظرية المعرفة البراغماتية، فالتربية التي نادى بها ذات طابع علمي، تستجيب لمطالب اجتماعية معينة، وأي محاولة تربوية تتعدى حدود الواقع نحو المستقبل هي رجم بالغيب ومخاطرة بحياة الطفل من خلال تلقيتنه لمبادئ ومعارف قد يكون في غنى عنها أولا تتناسب مع التحديات المستقبلية وها هنا يحكم على التربية بالفشل.

فالتربية عند ديوي هي مشاركة الفرد بصورة قصدية أو غير قصدية في الوعي والنشاط الاجتماعي للجنس البشري منذ الولادة، حيث يتم بواسطتها إعداد الطفل رويدًا رويدًا وعقليًا وخلقيًا، إلى أن يصير قادرًا على المشاركة في الإرث الحضاري الذي أوجدته الإنسانية وتمتلكه[2] وهذا الأسلوب يعزز زمن العلاقة بين الفرد ومجتمعه ويساعده على مواجهة المشكلات التي تعترضه داخل محيطه بتفعيل قدراته فيما يخدمه ويخدم البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها.

التربية عند ديوي ليست بسيطة، مادام الأمر يتعلق بالإنسان وطبيعته المعقدة ذلك أنّها تقوم على "العلم بنفسه الطفل من جهة ومطالب المجتمع من جهة أخرى".[3] أي أن المربي بحاجة إلى سند معرفي يزوده بالقدر الكافي من المعارف عن ذات المتعلم من الجانب السيكولوجي كالتعرف على رغباته واهتماماته وشخصيته وهذا يدخل ضمن دائرة علم النفس، وسند آخر يتعلق بالمجتمع ومطالبه وقيمه وعاداته وقوانينه وهو علم الاجتماع، وهذين العلمين الهامين يشكلان معًا إن صح القول الإطار الذي تنتظم فيه العملية التربوية، وعليه لتستقيم هذه العملية يجب تضافر جهود علم النفس، وعلم الاجتماع معًا، وبهذه الاعتبارات يكون ديوي قد نظر إلى التربية نظرة حصيفة جديدة تختلف اختلافًا جذريًا عما كان سائدًا في التربية التقليدية إذ يعتبر من "مؤسسي المدرسة المتمركزة حول الطفل في التربية، بحيث يصبح الطفل مركز العملية التربوية والطفل غاية في حدّ ذاته، وهو وحدة متكاملة لا فضل بين جوانبها الجسمية والعقلية والروحية"[4] والدليل على ذلك أنه لم يحدد غايات وأهداف التربية مثلما فعل سلفه فلاسفة التربية، أنّ التفكير في المستقبل والمثل العليا هو إهمال للحاضر وتنبؤ بالغيب كما سبق وأشرنا التنبؤ بمستقبل الإنسان الحر المتمتع بالإرادة وبظروفه وبما سيكون عليه أمر مستحيل، وهذا ما تنبه له ديوي لذا ذهب إلى أنّ "التربية ليس لها أي هدف خارج عن عملية التربية نفسها –فالهدف الأعلى للتربية عنده-هو تحقيق استمرارية التربية، أو بعبارة أوضح أنّ هدف التربية هو

[1]- المصدر نفسه، ص 13.

[2]- سعد مرسي أحمد، تطور الفكر التربوي، عالم الكتب، القاهرة، ط12، 2005، ص 498.

[3]- تركي رابح، النظريات التربوية، مرجع سبق ذكره، ص 151.

[4]- محمد حسن العمايرة، أصول التربية التاريخية والاجتماعية والنفسية والفلسفية، دار المسيرة للنشر و الطباعة، عمان، ط1، 1999، ص 261.

أن تساعد الفرد على أن يستمر في تربيته وبالتالي في نموه وتعلمه وتكيفه مع بيئته وحياته"[1] وهنا أصبح الطفل عنصرًا فاعلاً يشارك في رسم أهدافه وغاياته النابعة من وحي خبراته وتجاربه فلا يوجد هدف محدد بعينه بل هناك أهداف متغيرة ونسبية بتغير الخبرات، أمّا الأهداف التي يجبر على اتباعها قد تكبت وتعيق قدراته ومهاراته وروح الإبداع لديه، فالتربية عند ديوي عملية وتجسيد، ما جعل الخبرة تحتل مكانة هامة في فلسفته التربوية، بحجة أن الطفل لن يعي حقيقة الظواهر التي تحدث في الخارج إذ قدمت صورة أفكار مجردة وقوالب جاهزة بطريقة تلقينية بالأخص في مرحلة الطفولة لاعتماد على حواسه كثيرًا، لأنّها تبقى غامضة ومبهمة. فالإنسان ميال إلى إدراك الأشياء الملموسة ومن هنا التعلم الأنسب هو التعلم بالممارسة "فالطفل حين يلمس النّار بأصبعه يتألم ويدرك أنّ النّار محرقة، يتعلّم من ذلك أن يتجنبها حتّى لا تحرقه، فالقول بأنّ النّار محرقة جزء من الخبرة ليس منفصلاً عنها. والخبرة تقوم على فعل وانفعال وتأثيرها وتأثر، ومهم لما يقع حول المرء، الاستفادة من ذلك كله في المستقبل. أي البصر بالعواقب، فالخبرة إذن عملية حية نامية، متطورة، تنمو مع نمو الفرد وإطراد تعلمه من الخبرة"[2]

مفهوم الخبرة وقيمتها التربوية كما صاغها ديوي في خطته التربوية توحي بأصالته وتميزه عن الخطاب التّربوي الكلاسيكي الذي جعل من الطفل/المتعلم ذاتًا سلبية تكتفي بالتلقي والتخزين دون أن تتفاعل، مثلها كمثل آلة التصوير التي تقتصر وظيفتها على التسجيل. والخبرة قد عرفها ديوي في كتابه الديمقراطية والتربية شارحًا لطبيعتها في قوله: "أمّا الخبرة من حيث هي محاولة، فإنها تنطوي على تغير، ولكن هذا التغير يكون تحوّلا عديم المعنى مالم يرتبط ارتباطًا شعوريا بسيل النتائج التي تصدر عنه. فعندما يستمر العمل حتى نعاني نتائجه، أي عندما ينعكس التغيّر الذي يحدثه العمل علينا فيحدث فينا تغييرًا، فإن مجرد سير العمل يكون مفعما بالمعنى، فنتعلم"[3] يحيلنا هذا التعريف إلى أهمية الخبرة كأساس للتربية الصحيحة والناجحة إذ لا يمكن تصور التربية من دونها، فمعيار نجاحها - أي التربية- يتحدد بمدى حصول النشاط أي التفاعل بين الطفل وما يحدث في بيئته التي تتسم بسمة التغير، وعن طريق هذا التفاعل الذّاتي يكتسب معارفه وأفكاره، ومادام العالم في تطور مستمر فإنّ الفرد بحاجة إلى تفاعل ونشاط دائم بالموازاة معه، ما يعني أن التربية بهذه الطريقة عملية مستمرة ومتراكمة.

على خلاف العقائد الفلسفية اليونانية التي كانت تؤمن بوجود حقائق مفارقة متعالية عن ذواتنا، وإعلائها للتأمل والنّظر على حساب العمل وكل ما يتعلق بالخبرة الإنسانية، وبمقتضى هذه المفاضلة آمن الفلاسفة اليونان وقتذاك بأن النّاس مراتب ودرجات يعلوهم الفلاسفة أصحاب التعقل وأدناهم

[1]- عمر محمد التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، دار الثقافة، بيروت، 1971،ص 351.

[2]- شبل بدران وفاروق محفوظ، أسس التربية، مرجع سبق ذكره، ص 238.

[3]- جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ترجمة منى عقراوي وزكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954، ص 145

العامّة، إلاّ أن ديوي شجب بحدّة ما جاء به هؤلاء لأنّه يتعارض مع المبدأ الجوهري للديمقراطية[1] أي أن الحقائق ليست حكرًا على فئة معينة. فمن حق الجميع الكشف عنها وتحصيلها فهي في متناول كل فرد والخبرة وسيلة في ذلك البناء منظومة المعارف التي تفيده ليتكيف مع المستقبل بكل سهولة "فالتربية الصحيحة إنّما تتحقق عن طريق الخبرة الصالحة وشعاره في ذلك أن التربية للخبرة وعن طريق الخبرة وفي ذلك سبيل الخبرة وقد استمد هذا الشعار من شعار الديمقراطية الذي يقول "الحكومة للشعب وفي سبيل الشعب"[2]. فالديمقراطية تتيح للكل فرصة التعلم وكل حسب كفاءاته وطاقاته وبعيدًا عن كل إلزام وضغط.

وما يتبدى لنا في هذا المقام أن مفهوم الديمقراطية الذي يتبناه ديوي لا ينحصر في مجال السياسة فقط، لأنه يتضمن دلالات أخرى تتعلق بالمجال الاجتماعي والأخلاقي[3] الخبرة تنشط فاعلية حواس المتعلم وتطور قدراته العقلية بالأخص الذكاء لتعوده اعتماده على ذاته، مقارنة بغيره الذي ألف الحلول المجردة والجاهزة. مما سينعكس عليه ويضر به فتخمد جذوته ويتبلد ويعتاد الكسل والجمود واتكاله على غيره وهذا من سلبيات التعلم وبالتلقين. والأجدى أن يستفيد المتعلم من نشاطه الجسماني ومن جميع حواسه في عملية التعلم واكتساب الخبرة، وبمعنى آخر لا يمكن اختزاله في البعد العقلي فقط، فهو جسم وعقل، وهذا الأخير وظيفته التفكير، والتفكير السليم والسديد يقوم على المحاولة والخطأ بدل الحفظ[4].

كما رأينا مع ديوي تعد الخبرة عاملا محورًا وشرطًا لنجاح أي عملية تربوية وتعليمية إذ تجعل المتعلم وجهًا لوجه مع ما يواجه ليستخلص منه ما يساعده على التكيف لاحقا لكن هل كل خبرة يكتسبها مفيدة بالضرورة؟

فلسفة الخبرة عند ديوي:

رغم ما تعرضنا إليه من سمات إيجابية للخبرة في العملية التربوية، إلا أن لها وجهًا سلبيًا وذلك لما تقف كعائق يمنع نمو الخبرة مستقبلاً، فتصبح كالعادة السلبية التي تستبد بصاحبها وتأسره الأمر الذي يقلل من فاعليته ويحد من نشاطه، وقد يؤثر سلبًا على الخبرات الأخرى ويفككها ويترتب عن هذا التفكك عدم اتزان الشخصية وفقدان القدرة على التركيز والعجز عن التحكم في الخبرات المستقبلية ويتعذر عليه ضبط النفس وهي أهم فضيلة لدى الإنسان[5] وعليه يمكن القول أن الخبرات تكون إيجابية متى سايرت نمو الإنسان عبر مراحل حياته وتسلسلت ومكنته من التفاعل مع محيطه بشكل إيجابي نافع. فإذا ما توفرت هذه الشروط أمكن للمتعلم أن يتعلم ويستلهم الدروس بحرية وإرادة

[1]- أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعارف، القاهرة؟، ط3، ص 37.

[2]- محمد حسن العمايرة، أصول التربية التاريخية والاجتماعية والنفسية والفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 261.

[3]-محمدي جديدي، فلسفة الخبرة، مرجع سبق ذكره، ص 255.

[4]- أحمد فؤاد الأهواني، ديوي، مرجع سبق ذكره، ص 57.

[5]- المرجع نفسه، ص 52-53.

مستقلة عن الضغوطات الخارجية وقد سبق وبينا أن الأهداف والمثل المفروضة من الخارج تُضَيقُ الخناق على المتعلم ولا تراعي ظروفه والبيئة التي يتواجد بها وقد لا تتناسب مع حاضره تمامًا ومع قيم الديمقراطية ومبادئها التي تقدس الحرية وتحارب كل أشكال القهر ويعلن ديوي عن ذلك في قوله: "ذلك أن الهدف المسلط ثابت جامد لا يستحق الذكاء في وضع من الأوضاع، وما هو إلا شيء خارجي يملي القيام بالأعمال معينة، وبدل أن يتصل مباشرة بالأعمال الحاضرة، نجده بعيدًا منقطعًا عن الوسائل التي تعين على بلوغه، وبدل أن يوحي بعمل أكثر حرية واتزانًا إذا هو حد يضيق نطاق العمل"[1]

أمّا سبب مناداة ديوي بالديمقراطية وربطها بالتربية وإعلائه من شأنها هو إيمانه بأن الحوار القائم على المحاجة والعقلانية السبيل الأمثل لإنتاج خبرات راقية.[2]

فلسفة الخبرة لديوي مستوحاة من روح الديمقراطية وقيمها للنهوض بالمجتمع الأمريكي وبعث تلك القيم فيه، فالتواشج والتعالق بين الديمقراطية والتربية طريق لبناء مجتمع الديمقراطي من خلال الاستثمار في دو المؤسسات التربوية والتعليمية وعلى وجه الخصوص المدرسة، فما الدّور المنوط بها؟

المدرسة والتربية:

مع ديوي تغير مفهوم المدرسة من الناحية الوظيفية وشمل هذا التغيير موقعها في فلسفته التربوية، إذ كانت مركز اهتمام التربية التقليدية وكل ما ارتبط بالمناهج والمضامين المعرفية أيضًا، إلا أن ديوي قد أحدث رجةً لما انتشل المتعلم من الهامش وأعاده إلى المركز، فصارت العملية التربوية تدور حوله، وسخّر المدرسة لتكوينه تكوينا يتماشى والحياة الاجتماعية أي تكون المدرسة امتدادًا للمجتمع يقول ديوي في ذاك: "إنّني اعتقد أن المدرسة معهد اجتماعي أولاً وقبل كل شيء، ولما كانت التربية عملية اجتماعية فالمدرسة تمثل الحياة الاجتماعية التي تتركز فيها جميع العوامل والجهود وتتعاون على تربية الطفل وتمكينه من الاشتراك فيما ورثه من الجنس البشري، وعلى جعله قادرًا على استخدام قواه ومواهبه لخدمة المجتمع"[3] وفق تعريف الرجل الذي يكشف عن ماهية المدرسة وحقيقة دورها يمكن القول أن المدرسة صورة مصغرة عن المجتمع وتعد ثاني محطة يمر بها بعد المنزل والأسرة، حيث يندمج في الحياة الاجتماعية شيئًا فشيئًا لأنه لا يمكن أن تقحمه فيها مباشرة لشدّة تعقيدها. وهذا التدرج حسب ديوي هو المطلوب اجتماعيًا فالمنزل أول مؤسسة اجتماعية نشأ فيها الطفل وينهل منها مبادئه وقيمه الأخلاقية وعلى المدرسة أن تستمر في إتمام ما شرعت فيه الأسرة وتمكن له من خلال تأهيل الطفل ليكون قادرًا على تقدير المعاني والقيم الخلقية التي تتوافق مع ما نشأ عليه في المنزل[4]. وعلى هذا الأساس الأسرة والمدرسة حلقتان متصلتان هدفهما مشترك، بحيث يكون دور الأسرة تأسيسيًا والمدرسة تكمل ما شرعت فيه الأسرة بحيث تساعد الفرد على الاندماج الناجح في الحياة

[1]- جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سبق ذكره، ص 115.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، ديوي، مرجع سبق ذكره، ص 54.

[3]- جون ديوي، التربية في العصر الحديث الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص 20.

[4]- المصدر نفسه، ص 21.

الاجتماعية، وهذه الوتيرة المنتظمة للعملية التربوية تخدم الطفل وتسايره وتخدم جميع الأفراد أي المجتمع بأسره وإن وقع العكس ولم يكن عمل المدرسة شاملاً للجميع دون استثناء فسيحكم عليها بالفشل، ويؤكد ديوي ذلك قائلاً: "وأي نموذج آخر لمدارسنا غير هذا يكون ناقصًا وغير مقبول ولو أنه طبق لحطم ديمقراطيتنا فكل ما أنجزه المجتمع لنفسه قد وضع –برعاية المدرسة- رصيدًا لأعضائه في المستقبل ... ولا يمكن للمجتمع أن يكون صادقًا مع نفسه بأية صورة من الصور إذا كان صادقًا في تيسيره النمو التّام لجميع الأفراد الذين يؤلفون ذلك المجتمع"[1] وفحوى هذا القول أن مقياس نجاح المدرسة في الارتقاء بالمجتمع متعلق بشمولية خدماتها واهتمامها بالأفراد دون تفرقة دينية أو تمييز عرقي أو جنسي كما هو رائج في أمريكا حاليًا التي تزخرُ بالتنوع الثقافي والتعددية الدينية ومرد ذلك إلى أسباب تاريخية والتوافد الكبير إليها الذي شهدته بعد اكتشافها، ولا زالت تشهده من مختلف البلدان والأجناس، ولتحقيق التقارب في الرؤى والتصورات، لإحقاق وحدة المجتمع وتماسكه، لا بديل عن المدرسة كبوتقة تحتضن هذا الاختلاف لتوحد نظرتهم إلى العالم ويؤكد ديوي ذلك في النص التالي: "وبهذه الطريقة وحدها يمكن مقاومة تلك القوى المشتتة الناشئة عن تجمع هيئات مختلفة في نطاق كيان سياسي واحد، فتمازج النشئ في المدرسة على اختلاف عناصرهم وأديانهم وعوائدهم، يخلق لهم بيئة جديد أوسع من بيئاتهم الأولى، إذ أن المادّة الدراسية الواحدة تعودهم وحدة النظر إلى أفق أوسع ممّا يظفر به أبناء أية جماعة منعزلة"[2] وعليه المدرسة في تصور ديوي تعمل على انخراط الفرد في روح الجماعة كنوع من التفاعل الخلاق، والمتناسق ممّا يبعث فيهم القدرة الكافية لتجاوز العقبات.

وفق نظرية المعرفة في الفلسفة البراغماتية والتي تؤمن بمسلمة النسبية والتغير، فإن المدرسة تقوم على هذه المسلمة أيضًا فكيف ذلك؟

حسب ديوي المدرسة أداة من أدوات المجتمع وجدت من أجل إعداد الأفراد وتبسيط الحياة لديهم، ومادام المجتمع في تغير مستمر والتحولات تتوالى عليه اقتصاديًا وثقافيا وسياسيًا وغيرها، فإن المدرسة بدوها يجب أن تأخذ هذه التغيرات بعين الاعتبار في بناء مناهجها ومضامينها المعرفية بصورة تبقى على ذلك الاتصال والترابط بين المدرسة والواقع الاجتماعي لكي تؤدي ما عليها في أكمل وجه "لأن التغييرات التي تحدث في طريقة التربية ومناهجها هي من نتائج الحالة الاجتماعية المتغيرة، وهي –لذلك- جهد يسد حاجات المجتمع الجديد الآخذ بالتكون، ولهذا فهي متشابهة في نمطها للتغيرات التي تحدث في الصناعة والتجارة"[3] فما صلح لفترة ما قد لا يصلح للفترات اللاّحقة ولا يتناسب مع التغيرات التي فرضتها الظروف الجديدة، وبهذا مقياس نجاح المدرسة مرتبطة بمدى قدرتها على التجديد وتجاوز الأفكار البالية والتركة الاجتماعية التي تجاوزها الزمن، وبالتالي للمدرس وظائف عديدة تتعدى وظيفة

[1] - جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة أحمد حسن الرحيم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1978، ص 31.

[2] - جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سبق ذكره، ص 23.

[3] - جون ديوي، المدرسة والمجتمع،، مصدر سبق ذكره، ص 32.

تفكيك أبعاد الحياة الاجتماعية، السياسية والاقتصادية والدينية، والثقافية حتى تكون واضحة بالنسبة للطفل، إلى وظائف أخرى ويوضح ديوي ذلك في قوله "...واختيار البيئة التي لا يتوخى تبسيطها فحسب، بل باستئصال كل ما هو مستنكر فيها. فكل مجتمع تثقله ترهات الماضي ومتحجراته الصريحة، وواجب المدرسة أن تجتث هذه الأشياء من البيئة التي تخلقها، وبهذا تعمل جهدها على معاكسة أثرها في البيئة الاجتماعية الاعتيادية"[1] إذن المدرسة ليست ملزمة بنقل الإرث الاجتماعي من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق، كما هو كإرث مقدس، فدورها انتقائي، أي تنتقي وتنقل له ما هو مهم مفيد له ويخدم تطور المجتمع ويساهم في استمراره، وهذا يرتكز على معايير قيمية ورؤية أخلاقية لتصفية هذا الموروث وتطهيره من كل ما يفتقد للقيمة كالعادات والتقاليد والأفكار الميتة، فالتربية الأخلاقية تعد مهمة أساسية تتولاها المدرسة لغرس المبادئ والقيم الأخلاقية في النّاشئة فكيف ذلك؟

بداية العلاقة بين التربية والأخلاق علاقة لا تنفصم، فالأخلاقي محايث للتربوي ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، لذا فقد طالب ديوي "بتهذيب الأخلاق عن طريق التربية لأنّ عملية التربية والعملية الأخلاقية شيء واحد"[2] هدفها تطوير المجتمع والعمل على تحسين وضعه، فالمسألة معه لم تكن على شاكلة تصورات الفلاسفة لها في المذاهب الفلسفية السابقة عنه على نحو أفلاطون حينما اعتبر الأخلاق متعالية عما هو كائن، إلى ما ينبغي أن يكون في صورة مثل عليا، أو كما تناولها فلاسفة آخرون وفق تصوراتهم للطبيعة البشرية، فقد رأينا كيف أن الكنيسة اعتبرت الإنسان وارثًا للخطية وتبعًا لذلك كانت أساليبهم التربوية قاسية ترويضية لتهذيب النفس وتزكيتها لتسمو إلى ما هو أخلاقي، أمّا روسو فآمن بخيرية الطبيعة البشرية واعتبر النشر في أصله اجتماعي، وترتب عن هذا التصور تربية طبيعية أنتجت "فردًا مستقلاً بنفسه منعزلاً عن غيره"[3] بينما ديوي فقد أعلن أنّ الأخلاق إنسانية نابعة من عمق الطبيعة البشرية مرتبطة بالسلوك. رافضًا أن تكون المعايير والقيم الأخلاقية متعالية وسياسية إلى ما ينبغي أن يكون كما كان سائدًا في الديانة المسيحية والتصورات المثالية القديمة للنظرية الأخلاقية.[4] وهذا الرفض في الحقيقة هو منعطف وتأسيس فلسفي جديد للقيم الأخلاقية، لم يخرج عن دائرة فلسفة الخبرة لديه، التي تعد بمثابة حجر الزاوية في فلسفته ويمكن التماس ذلك في قول ديوي: "ولكن الأخلاق في الحقيقة هي أكثر المواد جميعًا، إنسانية. وهي أقربها جميعًا إلى الطبيعة البشرية، وتتصف بالحسية التي لا يمكن محوها، وهي ليست لاهوتية، ولا ميتافيزيقية، ولا رياضية"[5] فمثلما لعبت الخبرة دورًا مهمًا في تربية الطفل وتكوين أفكاره وإنماء معارفه، كان لها دور رئيس في التربية الأخلاقية. فالأخلاق لا تنفصل عن السلوك والممارسة إذ الفرد يكتسب قيمه الأخلاقية ويستلهم

[1] - جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سبق ذكره، ص 22.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، ديوي، مرجع سبق ذكره، ص 128.

[3] - جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجيحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط، 1963، ص 309.

[4] - عمر محمد، التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، مرجع سبق ذكره، ض 345.

[5] - جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، مصدر سبق ذكره، ص 319.

مبادئه من خلال الخبرة والتجربة وتفاعله الاجتماعي، وتتحدد أخلاقيات أعماله وسلوكاته متى أسهمت في النمو الكامل للفرد والارتقاء بالمجتمع وخدمة الصالح العام[1] وعليه إذا كانت الأخلاق اجتماعية يقتضي ذلك أن الارتقاء بالأخلاق وتطويرها مشروط بصلاح المجتمع وبنجاعة إعداد الأفراد وتربيتهم، فالانحطاط الأخلاقي يفسره ديوي بقوله: "إذا كانت موازين الأخلاق منحطة فذلك ناشئ من نقص التربية التي يتلقاها الفرد في تفاعله مع بيئته الاجتماعية"[2] ونفهم من هذا القول أن ديوي ينفي طابع الذاتية على الأخلاق، أي أن الفرد لا دخل له في نشأة القيم الأخلاقية، ما يجعلها تكتسي طابع الموضوعية، بالتالي إمكانية تبنيها كما يتبنى العلم موضوعاته أو بعبارة أخرى يمكن دراستها دراسة علمية والوصول إلى قوانين أخلاقية أي قابلة للتغير والتطور كما هو الحال في العلوم الإمبريقية ويؤكد ديوي ذلك في نصه التالي "الأفكار الأخلاقية إذن أفكار أو فروض توجه السلوك وتقوده، وتتوقف قيمتها على ما يترتب عليها من نتائج، حيث تعتبر وتؤيد أو تعدل عن طريق هذه النتائج الحاصلة في العمل بها كأية أدوات فكرية"[3] هذا التصور يوحي بالتأثر الكبير لديوي بالعلوم التجريبية والأثر العميق لمنهجها في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويظهر تأثر ديوي بجلاء من خلال منظومة المصطلحات التي اعتمدها في تبسيط أفكاره وبالأخص فلسفة التربية، نأخذ على سبيل المثال مصطلح "النمو" الذي استعاره من البيولوجيا ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال قوله: "لقد أكدت مرارًا على أن مفتاح أي نظرية فلسفية عن الخبرة تنبثق من الدرجة الأولى في عمليات وظائف الحياة ومن حيث أن هذه الحياة تنكشف لنا من خلال البيولوجيا"[4] فالمتأمل لوظائف الأعضاء في جسم الكائن الحي يلاحظ أن استمرارها في الحياة وتطورها قائم على الترابط والتكامل الوظيفي فيما بينها لتحقيق النمو كغاية، ونفس العملية يسقطها ديوي على الأخلاق، كنتائج تفاعل اجتماعي واتصال دائم بين أفراد المجتمع الواحد فإذا "حللنا الصفة الأخلاقية والصفة الاجتماعية للسلوك وجدناهما في النهاية شيئًا واحدًا"[5] وعليه الفضائل والقيم الأخلاقية اجتماعية لأنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالبيئة الاجتماعية التي توفر لها شروط النمو وظروف التطور[6] في الأفراد وبالتالي في المجتمع بأسره في سبيل تحسين أوضاعه، وهنا تلعب المدرسة دورًا مركزيًا في تحقيق هذه الغاية وتهيئة الفضاء الملائم لذلك، وأيضًا لغرس الفضائل الأخلاقية والمبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية -باعتبارها مبادئ أخلاقية – في الناشئة كقيم العدل والحرية والتعاون، فالمسؤولية الملقاة على عاتقها أخلاقية بالدرجة الأولى وهذه المسؤولية تفرض عليها أن تكون كما سبق وأشار ديوي على اتصال بالمجتمع لا منعزلة عنه يقول في هذا الصدد "وهذا

[1] - عمر محمد التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، مرجع سبق ذكره، ص 346.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، ديوي، مرجع سبق ذكره، ص 136.

[3] - سمير بلكفيف وآخرون، الفلسفة الأخلاقية، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص261.

[4] - المرجع نفسه، ص 251.

[5] - جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سبق ذكره، ص 369.

[6] - سمير بلكفيف وآخرون، الفلسفة الأخلاقية، مرجع سبق ذكره، ص 253.

الانعزال هو الذي يجعل المعرفة المقتبسة في المدرسة غير قابلة للتطبيق في الحياة ومن ثم غير مثمرة في الأخلاق"[1] فما قيمة سلوك أو معرفة مكتسبة في المدرسة لا تنفع المحيط الاجتماعي؟ وإذا لم تنفع معناه غياب التفاعل والخبرة التي يستقي منها الأفراد معاييرهم المنطقية والقيمية المتجددة بحسب الظروف التي تنشأ في كنفها ممّا يعيق قدرتهم على التكيف والنّمو، ولتحقق هذه الغايات الأخيرة يقول ديوي: "وحسب كل تربية أن تنمي القدرة على الاشتراك الفعال في الحياة الاجتماعية لتكون تربية أخلاقية، فإنها تكون خلقا لا يقتصر على القيام بأي عمل معين يتطلبه المجتمع، بل يهتم بالتكيف المستمر الذي لابدّ منه للنمو، فالعناية بالتعلم من كل ما يمس ظروف الاتصال في الحياة هي في جوهرها العناية بالأخلاق"[2] إذا كان الإنسان يستمد معارفه وأخلاقه من صميم الخبرة فماذا عن القيم الجمالية؟

التربية والتجربة الجمالية:

قبل التطرق لمفهوم الخبرة الجمالية وأبعادها التربوية لابدّ من الإشارة ولو بصورة مقتضبة لموقف ديوي من بعض التصورات الفلسفية لمسألة الجمال، إذ وكما رأينا سلفًا هو ينتقد الفلسفات الكلاسيكية، ويمارس القطيعة معها على المستوى المعرفي والأخلاقي وامتد ذلك إلى المستوى الجمالي والفني أيضًا. فانتقد الكثير من النظريات والاتجاهات التي جعلت الفن متعاليًا وساميًا عن الواقع، ومنفصلاً عن الخبرة الإنسانية أو متصلاً بالتصورات الروحية[3] إذ "جميع النظريات عن الفن والجمال التي تحاول فصل موضوعات الفن عن الخبرة الإنسانية ستفشل حتمًا في الوصول إلى تفسير صحيح عن سر الإعجاب بالجميل"[4] على نحو تصور الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) الذي عزل الفن عن الخبرة العلمية، واعتبر أن الفن الحقيقي هو الذي لا يهدف إلى غاية محددة.

فالحكم الذّوقي عند كانط حكم تأملي صرف، وبالتالي هذا الحكم لا يكترث بوجود موضوع، وبالتالي فإنه فصل التجربة الجمالية عن كل مضمون أو معنى، وجعل منها قلعة خالية لا يسكنها غير شعور مجرد ومنعزل والذوق هو ملكة نحكم بها على موضوع عن طريق الشعور بالارتياح، دون أن يكون للمصلحة أي دخل في هذا الحكم وبالتالي عزل النشاط الفني عن النشاط العلمي[5] بينما التجربة الجمالية الحقة عند ديوي هي التي تتصل بالواقع المعيش ومسيرة الحياة.

---

[1]- جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سبق ذكره، ص 370.

[2]- جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سبق ذكره، ص 372.

[3]- كريمة محمد بشيوة، أعلام الفن في الفكر الغربي المعاصر، المجلة الجامعية، العدد الخامس عشر، المجلد الثالث، 2013، ص 2013، ص 91.

[4]- جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مصدر سبق ذكره، ص 23.

[5]- حسين علي، فلسفة الفن (رؤية جديدة)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص 187.

إذن فلسفة الخبرة عند ديوي ارتبطت بحقول المعرفة الإنسانية من تربية وأخلاق وسياسة وحتى المسألة الفنية الجمالية لم تحد عن ذلك وهذا ما يظهر من خلال مفهومه للخبرة الجمالية في قوله: "ولما كانت الخبرة هي بمثابة تحقيق يضطلع له الكائن الحي في صراعه مع عالم الأشياء ومحاولته الظفر ببعض المكاسب، فإنها تمثل الفن نفسه في بذوره الأولى، وحتى لو نظرنا إلى أشكالها البدائية فسنجد أنها تنطوي على تباشير ذلك الإدراك الحسي السّار الذي نطلق عليه اسم "الخبرة الجمالية"[1] نستشف من هذا المفهوم أن الخبرة الجمالية هي خبرة تفاعل بين الفرد وبيئته، كضرب من ضروب المقاومة والتحدي من أجل سدّ الحاجات البيولوجية وغيرها من المنافع، الأمر الذي سينتهي إلى تحقيق متعة ولذة جمالية، تمثل الإرهاصات الأولى للفن.

محاولة التحدي والتفاعل هذه سيتمخض عنها توظيف الفرد لمختلف قدراته وكفاءاته الحسية والعقلية والنفسية أو ما تعرف بالطاقة البشرية التي "تجمع، وتنطلق، وتحبس، وتحبط، وتنتصر، وفي ظلال هذه العمليات جميعًا نشاهد ضربات إيقاعية من الحاجة والإشباع[2]وفي خضم هذا التفاعل المتبادل بين الإنسان وبيئته أين يمكن الإحساس بالفن والجمال؟

يرى ديوي أن الإحساس بالفن والجمال والفهم الحقيقي له قائم على جملة من المعاني يجب توفرها في الخبرة بحيث يجب أن تنطوي هذه الأخيرة على "ضرب من الإيقاع، وتفضي إلى خفض للتوتر نتيجة للإشباع، إن لم نقل بأنها قد تؤدي في خاتمة المطاف إلى إمدادنا بضرب من الرضا أو اللّذة أو الإمتاع – فلكل تجربة إذن صيغة استطيقية أو نسيج جمالي-بشرط أن تجئ متناسقة، متسقة، مشبعة، باعثة على الرضا"[3] تبعًا لهذه المعطيات يرفض ديوي أن تكون الخبرة الجمالية خبرة خاصة بفئة معينة من رجال الفن والذّوق، أو محتكرة من طرف الذين لديهم ميل إلى الفنون الجميلة كالشعر والموسيقى والرقص، بل هي عامة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بسلوكاتنا وأعمالنا وأقوالنا، بل هي تتويج لكل معرفة إنسانية متصلة بسائر خبرات الحياة لذا يعترض ديوي أن تستمد الخبرة من " المتاحف والمعارض والمكتبات، وإنّما توجد الخبرة الجمالية في سياق الحياة اليومية العملية، فكل خبرة عادية سواء كانت ذهنية أو مجرد أداء عمل يدوي ناجح، لها طابع جمالي"[4] وفي نفس السياق وكما وضحنا سلفًا يؤكد ديوي نبذة للنظريات التي جعلت الفن بمنأى عن الحياة العملية وحصرته في عوالم مثالية أو روحانية يقول: "لابدّ أن تكون هناك أسباب تاريخية، قد عملت على ظهور هذا التصور الانعزالي للفن وحسبنا أن نلقي نظرة على متاحفنا ومعارضنا الراهنة التي اعتقدنا أن ننقل إليها ونختزن فيها شتى الآثار الفنية، لكي نقف على تلك العلل التي عملت على عزل الفن، بدلا من اعتباره ظاهرة مصاحبة للمعبد

[1]- جون ديوي، الفن خبرة، ترجمة زكريا إبراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط، 2011، ص 36.

[2]-المصدر نفسيه، ص 30.

[3]-زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، الناشر مكتبة مصر، د ط، د س، ص 167.

[4]- أميرة حلمي مطر، مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2013، ص 77.

والمحكمة، والسّاحة الشعبية، وسائر أشكال الحياة المشتركة"[1] من هنا أمكن القول أن الخبرة الجمالية كباقي الخبرات الأخرى، تنتج نتيجة تفاعل الإنسان وبيئته، في ضرب من المقاومة تؤدي إلى إصدار جملة من السلوكات يهدف من ورائها إلى التكيف، وينتظر ما يتحقق عنها من نتائج نفوذ عليه في نهاية الأمر بالمنفعة، ومنه يبتعد الفن تمامًا عن الغاية الروحية، أو الفن المطلوب لذاته أي ذلك الفن الذي لا يتصل بنشاط الفرد اليومي، لكن إذا كان للخبرة الجمالية قيمة عملية وأبعاد تحققها فما هي أبعادها التربوية؟

بداية تفاعل الإنسان مع بيئته يفرض عليه اعتماد كل قدراته الذاتية بانسجام سواء كانت حسية أو عقلية أو نفسية لحظة تعاطيه مع موضوعات العالم الخارجي بحثا عن الرضا اللّذة الجمالية، وبهذا حسب الأستاذ زكريا لها قيمة عملية لا تجحد، لأن لها على النفس أثرًا تربويا عظيمًا الشأن ..."[2] ويمكن أن نحدده في:

دور الخبرة الجمالية في إنماء الإدراك الحسي:

يرى ديوي أن أي خبرة يمكن أن تحمل بعدًا جماليًا إذا ما كانت منسجمة ومتناسقة ومتوازنة وغيرها من الصفات التي اشترطها أثناء عملية التفاعل، وما نلحظه أن أول ما ينفعل في الإنسان مع ما يحدث في الخارج هي الحواس التي تنفتح بها على العالم وما يجري في فلكه، إذ اتصالها الواعي والمستمر به يجعلها أكثر فاعلية ونشاطًا ويطور أدائها ووظيفتها الإدراكية يقول ديوي: "ولما كانت الخبرة هي بمثابة تحقيق يضطلع به الكائن الحي في صراعه مع عالم الأشياء ومحاولته الظّفر ببعض المكاسب، فإنها تمثل الفن نفسه في بذوره الأولى. وحتّى لو نظرنا إلى أشكالها البدائية فسنجد أنها تنطوي على تباشير ذلك الإدراك الحسي الذي نطلق عليه اسم الخبرة الجمالية"[3] لكن هل سيكون للإدراك الحسي معنى ودلالة من دون عقل؟

دور الخبرة الجمالية في إنماء الإدراك العقلي:

في الفلسفات ما قتل البراغماتية سادت فكرة الثنائية على نحو المفاهيم التالية مادّة/صورة، مثالي/واقعي، عقلي/حسي، جسم/روح... وغير ذلك من الثنائيات وهذا التقسيم حسب ديوي ليس له ما يبرره، لأن اللّذة الجمالية والشعور بالرضى والسرور ليس وليد نشاط حسي صرف بل هو حصيلة تفاعل قدرات الفرد بأكملها فلا يمكن أن نتصور إحساسات من دون عقل ينظمها ويرتب أجزاءها وفق علاقة سببية منطقية ويمنحها دلالة ومعنى، ويطبعها بطابع جمالي في صورتها النهائية فكلما يقول ديوي: "إنّ الإدراك الحسي المتسامي إلى درجة النشوة، أو إن شئت فقل التقدير الجمالي، لهو في طبيعته كأي تلذذ آخر تتذوق بمقتضاه أي موضوع عادي من موضوعات الحياة الاستهلاكية، فهو ثمرة لضرب

[1] - جون ديوي، الفن خبرة، مصدر سبق ذكره، ص 17.

[2] - زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مرجع سبق ذكره، ص 169.

[3] - جون ديوي، الفن خبرة، مصدر سبق ذكره، ص 36.

من المهارة أو الذكاء في طريقة تعاملنا مع الأشياء تلقائيًا، فنجعلها أشد وأبقى وأطول"[1] كما تجدر الإشارة إلى أن تجاربنا العادية قد تفتقد بعدها الجمالي، إذ تخللتها فواصل وثغرات، بحيث يتعذر اتصالها بشكل مستمر في إطار يجعلها منظمة بحيث تربط الخبرات السابقة بما يترتب عليها من خبرات أخرى[2]. وهنا يتضح دور العقل كعنصر مهم في بناء الخبرة الجمالية التي لا تعرف بمنطق الصدفة والعشوائية، وعليه الخبرة الجمالية بجميع عناصرها تساهم بشكل كبير في إنماء الإدراك العقلي، "لأن جوانب الخبرة كلها متضمنة في خبرات الحياة اليومية"[3].

الخبرة الجمالية واتزان الشخصية:

من زاوية سيكولوجية تمنح الخبرة الجمالية للفرد راحة نفسية واتزان في الشخصية وذلك بتنظيم الانفعالات المتصارعة وتنسيقها، الأمر الذي يبعث إلى الشعور باللّذة وحصول التوازن ممّا يؤدي إلى إحداث تلك النشوة الجمالية، وهذا التفسير قد توصل إليه أرسطو قديمًا في الفلسفة اليونانية عندما قال بالتطهير CATHARSISS واعتبره هدف فن التراجيديا[4] أي أن الخبرة الجمالية تطهّر النفس من كدرها وتروح عنها بشغل أوقات فراغها وتسمو بها أخلاقيًا، بل ويمكن استغلالها "كوسيلة علاجية من الناحية النفسية – فالطفل يستطيع أن يعبر في الفن عن مشاعره وإحساساته التي لا يستطيع التعبير عنها كما يحب بطرق أخرى. وبذلك يقل التوتر وتخف روح الغذاء ويقل الإحباط"[5]

خلاصة:

نستخلص من هذه الدراسة أنّ الفلسفة البراغماتية بوجه عام و تصور ديوي بوجه خاص يعطي للخبرة دورا مركزيا في الشأن التربوي معرفيا و أخلاقيا و جماليا، فنجاح العملية التربوية مرهون بمدى انخراط الطفل المتدرج في الحياة الإجتماعية عبر الأسرة و المدرسة مع مراعاة التغيرات و التطوارت التي يعرفها الواقع، بالتالي التخلص من المثل العليا الثابتة و الجاهزة التي قد لا تساير رغبات الطفل و لا تناسب ميولاته، ولا تتصل بما يعيشه و يعانيه، لذا من باب الإرتقاء بمنظومتنا التربوية و التعليمية و الإنفتاح على ثقافة و تجارب الآخر يتوجب الإلتفات إلى الفلسفة البراغماتية من خلال طرح ديوي التربوي و غيره من البراغماتيين لاستلهام ما يخدم بناء إنسان بناء سويا يمكنه من المساهمة خدمة واقعه و مجتمعه.

[1]- زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مرجع سبق ذكره، ص 168.

[2]- أميرة حلمي مطر، مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، مرجع سبق ذكره، ص 77.

[3]- صابر جيدوري، الخبرة الجمالية وأبعادها التربوية في فلسفة جون ديوي، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد 3، 2010، ص121.

[4]- أميرة حلمي مطر، مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، مرجع سبق ذكره، ص 76.

[5]-محمد لبيب النجيحي، مقدمة في فلسفة التربية،دار النهضة،بيروت،1999، ص274.

الخطاب الإسلامي المعاصر.
أهميته وتحدياته

يعقوب عزوز/طالب دكتوراه

تحت إشراف: أ د ميلود شكار

جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر2

ملخص:

إن واقع الانحطاط الحضاري الذي يعيشه العالم الإسلامي بمختلف أقطاره، وكذلك صور حملات الغزو الخارجي، والخطابات العدائية المخاصمة للإسلام التي تسعى إلى التوغّل في عمق المجتمع الإسلامي بمختلف منظوماته وهياكله، استدعت كلّها يقظة الخطاب الإسلامي، من حيث هو خطاب تجديدي يعمل على بعث نور الإسلام، والتعريف بمقاصده وإحياء قيمه الإنسانية والحضارية العالمية.

هذا الخطاب الإسلامي الذي يعبّر عن الوعي بحقيقة أزمة العالم الإسلامي وحاجياته الرّاهنة، يخاطب المسلم بهدف إعادته إلى مستوى الفعالية والمساهمة الجادة في البناء الحضاري الجديد، كما يخاطب غير المسلم بهدف إبراز الصورة الصحيحة عن رسالة الإسلام العالمية؛ غير أن هذا الخطاب الإسلامي المعاصر ورغم أهميته، يواجه تحديات داخلية وخارجية، أعاقت فرص وسلاسة تجسيده، وفي مضمون هذا الإطار يندرج مقالنا هذا الذي يهدف إلى التعريف بأهمية وتحديات الخطاب الإسلامي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الإسلام؛ الخطاب الإسلامي؛ الأهمية؛ البناء الحضاري؛ التحديات.

.

المقدمة:

لا تزال رهانات النهضة بمختلف تحدياتها وأسئلتها تواجه الأمة الإسلامية قاطبة، وتشكل عبئا مرهقا تعذّرت على الباحثين في شؤونها بلوغ أجوبة الخلاص حولها، وبقيت قضايا النهضة وما يرتبط بها من جدالات خطابية قائمة ومستمرة الطرح، وبخاصة مع بروز مصطلحات ومفاهيم نهضوية متضاربة وشائكة ماثلة للعلن، أسهم ظهورها في زيادة عمق أزمة النهضة في العالم الإسلامي، وكانت مصدر قلق نخب الفكر الإسلامي منذ انبثاق أزمة النهضة العربية مع مطلع القرن التاسع عشر.

وفي خضم هذه الظروف برزت خطابات فكرية متعددة سعت إلى تغيير واقع الأمة الإسلامية والنهوض به، خطابات في عمومها وجدت نفسها تتجادل حول المناهج والمشاريع التي بإمكانها تحقيق اليقظة وتجاوز مظاهر الانحطاط التي لحقت بالقطاعات الاجتماعية في الأوطان الإسلامية، وتسببت في التخلف مقارنة بما بلغته الحضارة الغربية، ولعل من أبرز هذه الخطابات التي ألقت بظلالها وراوحت مكانها في سلسلة الخطابات النهضوية الإسلامية، يبرز الخطاب الإسلامي، الذي استدعته ظروف ومتطلبات العصر المتغيرة، والحاجة إلى تجديد الفكر الإسلامي، وإحياء منظومته التشريعية؛ هذا الخطاب الديني انقسم في عمومه إلى خطابين عامين، أحدهما يدعو إلى العودة إلى تراث الأمة الأصيل ونهج منهج السلف رافضا الاحتكاك بقيم الحضارة المعاصرة، وأما الخطاب الثاني فقد اتخذ من الوسطية بين قيم التراث الأصيل وقيم المعاصرة منهجا له.

وبعيدا عن جدلية أيّ الخطابين بإمكانه استيعاب مشكلات الأمة واسترجاع عزتها المفقودة، فإن الثابت أن الخطاب الإسلامي الراهن ورغم أهميته في التعريف برسالة الإسلام، يواجه مشكلات وتحدّيات، كثيرا ما شكلت حاجزا منيعا أمام مسيرته في إرساء وتأصيل بناء حضاري يساهم في إثبات وجوده، وصناعة ذاته، هذه التحدّيات بتفرعاتها ودرجة تأثيرها، تتراوح بين ما هو داخلي مرتبط بطبيعة القيم الحياتية السائدة في المجتمع، أو بطبيعة الخطاب الفكري الذي يسعى ليفرض نفسه ويثبت جدارته وأحقيته بالتجسيد، ومنها ما هو خارجي يرتبط بحركية العراك مع الفكر الغربي وأهدافه التي تتجه نحو السيطرة ومحاربة منظومة قيم وخصوصيات الهوية المحلية، واعتماد مختلف الوسائل والآليات لتحقيقها، وفي الوقت نفسه خلق حالة الاضطراب وعدم التوازن في استيعاب حقيقة ما يسري في مجرى الحضارة، ومن خلالها تعطيل مسارات الحلول والعلاج، وبخاصة لما يتعلق الأمر بمنتج التراث الحضاري.

وحول مضمون هذا الخطاب الإسلامي المعاصر يندرج مقالنا هذا، الذي نهدف من خلاله إلى استقراء أهم معالمه، والتعريف بأهميته وقيمته في ظل ما يواجهه العالم الإسلامي من تحديات ورهانات حضارية، تستدعي إثبات الذات والتعريف بقيم عقيدته ونشرها على أوسع نطاق ممكن، وكذلك الإطلاع على جملة تلك التحديات التي يواجهها في مسعاه نحو تجديد القيم الإسلامية، وتحقيق استمراريتها، وتجسيد معالم رسالة الإسلام، وفي هذا الإطار نتساءل: ما المقصود بالخطاب الإسلامي؟ وما أهميته في ظل ما يعيشه العالم الإسلامي المعاصر من مستجدات وحركية حضارية متسارعة؟ وما أهم التحديات التي تواجهه، وتعيق مسار تجسيده وتفعيل مقاصده؟

أوّلا: ماهية الخطاب الإسلامي

مبدئيا تجدر الإشارة إلى أن الخطاب الإسلامي يتضمّن مستويين، فيما يوضّحه المفكر الإسلامي المعاصر عبد الوهّاب المسيري: مستوى الخطاب الإسلامي القديم، ومستوى الخطاب الإسلامي المعاصر، أما الأوّل فهو ذلك الذي ظهر مع دخول الاستعمار إلى العالم الإسلامي، وهيمن عليه حتى منتصف ستينيات القرن العشرين، انشغل بتقديم رؤية إسلامية لظاهرتي التّحديث والاستعمار، فكانت هناك رؤية معادية رافضة لحداثة الغرب، بينما رؤية أخرى راح أقطابها يبحثون في كيفية التصالح مع الحداثة الغربية والمزاوجة بين الإسلام والحداثة؛ وأما الخطاب الإسلامي المعاصر - الذي سيكون موضوع دراستنا - فهو ذلك الخطاب الذي بدأت معالمه تتبلور أكثر في منتصف ستينيات القرن العشرين، ويختلف عن الخطاب الأوّل في الموقف من الحداثة الغربية، فقد تبنى خطابا نقديا تجاه الحداثة الغربية، رافضا امبرياليتها، مدركا أزمتها، واعيا بمزاياها ونظرياتها في العلوم والفنون المعمارية، وهو بهذا يدعو إلى الانفتاح الاستكشافي التفاعلي والنقدي على الحداثة الغربية، والتمييز بين حلوها ومرّها (المسيري، 2006، ص59-62).

ويبدو للوهلة الأولى أن مصطلح الخطاب الإسلامي وثيق الصّلة بالدّين الإسلامي، وما جاء به من قيم وتوجيهات وتشريعات مقدّسة تضمّنها القرآن الكريم والسنّة النّبوية الشّريفة، وتنبغي الإشارة هنا إلى ذلك الفارق في المعنى بين مصطلح "الخطاب الإسلامي"، ومصطلح "خطاب الإسلام"، فأمّا هذا الأخير فمدلوله النصّ الّديني الذي تضمّنه القرآن الكريم، وكذلك ما بيّنته السنّة النّبوية، فكلاهما خطاب موجّه للبشرية بقصد الهداية والإرشاد بما يضمن صلاح الدّين والدّنيا، وله صلاحية البقاء والاستمرارية الدائمة، طالما أنّ مصدره الوحي الربّاني الخالد والمنزه والمقدّس.

وأما الخطاب الإسلامي، فإنّه يرمز إلى الخطاب البشريّ، وإنتاج المسلمين تحديدا، في إطار ما جاء به الوحي وشرّعه، من خلال الاجتهاد في فهم نصوص الكتاب والسنة، بهدف استثمارها في تشريع وفقه شؤون الحياة، ليكون بذلك خطابا فقهيا للواقع ومستجدّاته، قابلا للمراجعة المستمرّة الراشدة، كلّما استجدّت الوقائع واستدعت الظّروف تعديل وإعادة تقويم آليات ومناهج الخطاب السائدة، وتصحيح أخطائها، واستيعاب ما طرأ فيها من أحداث، وأخذ العبرة منها في التأسيس للخطاب الجديد، وكل هذا

بقصد أن يبقى للإسلام حضوره الحيوي والفعلي، ويستمرّ عطاؤه في حياة النّاس، ولا يصاب بالجمود والتّراجع، فيجد أعداء الإسلام حينها الموضع المناسب لغرس سيوفهم المسمومة، وتلفيق التّهم للإسلام بالتخلّف والعجز عن مواكبة متغيرات حضارة العصر.

ومن تعريفات الخطاب الإسلامي ما أورده الشيخ يوسف القرضاوي بقوله «البيان الذي يوجّه باسم الإسلام إلى النّاس مسلمين أو غير مسلمين، لدعوتهم إلى الإسلام، أو تعليمه لهم، وتربيتهم عليه: عقيدة أو شريعة، عبادة أو معاملة، فكرا أو سلوكا، أو لشرح موقف الإسلام من قضايا الحياة والإنسان والعالم فردية أو اجتماعية، روحية أو مادية، نظرية أو علمية» (القرضاوي، 2004، ص15).

ومن معاني الخطاب الإسلامي كذلك أنّه: «الخطاب الذي يستند لمرجعية إسلامية من أصول دين الإسلام، القرآن والسنّة، وأيّ من سائر الفروع الإسلامية الأخرى، سواء أكان منتج الخطاب جماعة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أو غير رسمية، أو أفرد متفرّقون جمعهم الاستناد للدّين وأصوله، كمرجعيّة لرؤاهم وأطروحاتهم، لإدارة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثّقافية التي يحيونها، أو للتعاطي مع دوائر الهويّات القطرية أو الأممية أو دوائر الحركة الوظيفية التي يرتبطون بها ويتعاطون معها» (وسام، 2005).

وهو كذلك يعني «الرؤية الإسلامية الشاملة، انطلاقا من الكتاب والسنّة، لكافة مناحي الحياة، الثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والإعلامية، خاصة وأنّ الإسلام قد اشتمل على حاجيات البشر المادية والرّوحية كلّها.. وبفضل هذه المواصفات عن الخطاب المسيحي واليهودي والعلماني والشيوعيّ..» (نخبة من الباحثين، 2006، ص490).

والخطاب الإسلامي بهذا يصبح أداة تواصلية سواء بين المسلم والمسلم، أو بين المسلم وغير المسلم، يؤدّي وظيفة توجيه الإنسان، ونشر الوعي، وتكوين بنيته الذهنية، والتعريف بحقيقة الإسلام بما يتيح نشره وإقناع الغير به، إنّه خطاب شامل يتوجّه نحو الفرد والمجتمع بكل تمثّلاته ومؤسساته، ويتناول القضايا الدّينية والأخلاقية، وشؤون الحياة الاجتماعية بتعدّد تنظيماتها، السياسية والاقتصادية، المحلية منها والعالمية، بهدف علاجها في إطار تعاليم شريعة الإسلام.

والخطاب الإسلامي كذلك كما يبدو، يرتكز على الأصول الشرعية في النظر الاستدلالي واستنباط الأحكام الفقهية التي يستدعيها الواقع المتجدّد، ويتضمّن مختلف أدوات وآليات تطوير العمل التواصلي، بمختلف صوره ومستوياته، وهو في منهجه هذا يراعي النظم المعرفية والاجتماعية السائدة، وكذلك العلوم الضرورية التي يمكن الاستفادة منها، والتي في مقدّمتها ما يتعلّق بفن الخطاب والتواصل، وما يحتويه من أسلوبية المعنى والدّلالة.

ثانيا: أهمية الخطاب الإسلامي المعاصر

ليس الخطاب الإسلامي مجرّد خطاب عفوي، أوردّة فعل وقتية عابرة، بقدر ما هو استجابة لظروف حياة واقعية، وتعبير عن حاجة الإنسان المسلم إلى تجديد ذاته وفكره وعقيدته الإيمانية، بما

يضمن له كينونته المستقلة، ويحفظ هويته في ظل الصّراع الحضاري الرّاهن، وجدلية الصّراع بين القيم المحليةّ والعالمية، وهنا تبرز الحاجة إلى هذا الخطاب وأهميته، والتي يمكن إجمالها في النقاط التالية:

أ- الخطاب الإسلامي المعاصر أداة معبرة عن التصوّر الإسلامي: فهو يعالج شؤون وقضايا الحياة الإنسانية، وكذلك آيات وظواهر الكون المعجزة، وهو بهذا يمثل مصدرا مُشكِّلا لعقل الإنسان المسلم، وما يحمله من أفكار، تترجم وعيه تجاه ذاته أو غيره (نخبة من الباحثين، 2006، ص171).

ب- الخطاب الإسلامي المعاصر آلية تواصلية تعريفية: فبفضل هذا الخطاب الموجّه نحو الطرف الآخر- سواء المسلم منه أو غير المسلم- يمكن التعريف الأفضل بحقيقة الإسلام وما يحمله من قيم إنسانية عالمية، والمساهمة في تثبيته في النفوس وإيصاله إلى الغير بطرق تسهّل فقهه والإقبال عليه، وفي الوقت نفسه تصحيح المفاهيم المغلوطة عنه، خصوصا وأن الغرب غير المسلم كثيرا ما ينظر إلى الإسلام من خلال بعض سلوكيات المسلمين، ويلفقون له تهما تشويهية مثل: الإرهاب والعنف والجمود وانتهاك الحقوق وغياب العدل فيه، وهنا تكون الحاجة الماسّة لخطاب إسلامي يتحلّى بالحكمة في ردّه وتعامله مع هذه المواقف والخطابات. وبفضله كذلك يطّلع الآخر غير المسلم على حقيقة الإسلام، والثقافة الإسلامية، وبقدر ما يكون هذا الخطاب أكثر وعيا بالواقع، وناجحا في فقهه به وعلاج مشكلاته، كلّما زاد تأثيره في النفوس، وتقوّت مبرّرات مشروعيته، واتسعت آفاقه.

ج- الخطاب الإسلامي المعاصر واقعي وسطي: ففي ظل الحملات المناهضة للإسلام، والخطابات الفكرية المتطرّفة التي كثيرا ما شوّهت صورة الإسلام، نجد أنفسنا بحاجة ماسّة، إلى خطاب إسلامي واقعي جديد معاصر، منفتح على الآخر، وسطي في طروحاته وحواراته والحلول التي يقترحها، ويهدف إلى رفع الحرج والأغلال والمفاسد عن البشرية جمعاء، والمسلمين تحديدا.

والخطاب الإسلامي المعاصر بفضل واقعيته ووسطيته التي هي من أهم ما تضمنته شريعة الإسلام من خصائص ومعالم، تزداد أهميّته في كونه حريصا على محاربة صور الفرقة بين المسلمين والسّعي إلى لمّ الشمل والتأليف بين القلوب، وهو بقدر ما يهدف إلى تعزيز قيم الهوية، فإنّه كذلك يدعو إلى تعزيز ثقافة الحوار مع الآخر وترسيخ أدبيات الاختلاف في الرأي، ونبذ صور العنف، ليكتسب بذلك صفة الخطاب الإنساني الرّصين الذي يمكن أن تحتمي بداخله وتتعايش كل الطوائف والمذاهب، وهو ما يجعله كذلك خطابا يساير ويتوافق مع مشاريع ثقافة العصر، مثل حوار الحضارات، وحوار الأديان والثقافات، وهو ما يمنحه المكانة للتعريف بجوهر الإسلام ونشر قيمه، وتأكيد أسبقية في خطابه الوسطي الدّاعي إلى التعايش والتّسامح.

والخطاب الإسلامي بوسطيته هذه، يحرص على تجسيد صور التفاعل المتوازن بين الثنائيات المتجادلة، بهدف التأسيس لحضارة جديدة تتوازن فيها القيم والمفاهيم المتعارضة والمتصارعة التي برزت في الفكر الإسلامي الرّاهن، وانقسمت وتجادلت بشأنها الخطابات والمذاهب الفكرية والعقائدية،

توازن يبقيها على طابع هويتها الإسلامية، ويدمجها في الآن نفسه في قيم الحضارة المعاصرة، بهدف تكوين إنسان مسلم في هويته، عالمي في تفكيره وقيمه، والتجديد بهذا يبدو نابذا لفكر التعصّب بكلّ صوره، ويدعو إلى حوار التقارب والالتقاء، داعيا في ذلك من جهة إلى التمسك الصادق بالنص الدّيني وانتهاج منهج السلف الصالح في فهم الدّين، ومن جهة أخرى يدعو إلى الأخذ بوسائل تقدّم الحضارة الغربية بما يعود بالفائدة على المسلمين والإسلام.

د- الخطاب الإسلامي المعاصر فيه استشراف للمستقبل: فرغم أنه خطاب شديد الإلحاح على ضرورة التمسّك بالتّراث الحضاري وقيم الإسلام المنصوص عليها في الكتاب والسنّة، إلا أنّه في الوقت نفسه يدعو المسلم إلى عدم التقوقع على هذا الماضي والانكفاء على تراثه الحضاري، ويدعوه في الوقت نفسه إلى التطلّع نحو المستقبل واستشراف آفاقه؛ إنّه يهدف إلى تكوين إنسان مسلم يهتمّ بالمستقبل في ظلّ تسارع أنماط الحياة وما تشهده من ثورات علمية وفكرية وإلكترونية، وكذلك الثورة المعلوماتية، وكلّها فرضت نفسها على مستوى حياة النّاس، وهو ما يستدعي أن يكون المسلم طرفا فعّالا فيها ويتطلّع إلى مجاراتها، ففي ذلك تجسيد لمنطق الإسلام الذي يدعو إلى الاهتمام بالمستقبل القريب والبعيد، محليا وعالميا، وتهيئة النّفوس لأخذ العبر من الماضي، وإعادة ترتيب البيوت والاتجاه نحو بناء الغد الأفضل (القرضاوي، 2004، ص134).

وما يزيد من أهمية الحاجة إلى هذا الخطاب الإسلامي المستشرف للمستقبل، هو تجاوزه للخطابات الفكرية الإسلامية السابقة التي استدعتها ظروف وسياقات تاريخية محدّدة آنذاك، والابتعاد عن اجترارها، مع الاستفادة من جوانب القوّة فيها؛ فإذا كان هذا الخطاب الإسلامي في الماضي القريب ومع بروز أزمة النهضة العربية والإسلامية، خطاب مجابهة وتصدّ للتيارات الفكرية الأخرى مثل القومية والماركسية والليبرالية وغيرها.. فإن واقع اليوم وآفاق المستقبل لم تعد تستدعي مثل هذه المجابهة التي يبدو أنها لم تعد تجدي نفعا، بل إنّ الخطاب الإسلامي المعاصر لا يجد أيّ مبرّر للمواجهة مع الحركات القوميّة ذات التوجّه العلماني، فهو يقبل التنوّع الحضاري داخل إطار الوحدة الإسلامية العالمية، ويدرك أهمية التحالف معها لمواجهة الامبريالية العالمية، والنظام العالمي الجديد (المسيري، 1998، ص64).

وإذا كان هذا الخطاب الإسلامي في الماضي منشغلا بالتأسيس لمنظومة حياة إسلامية خالصة في الأسرة والاقتصاد والسياسية والثقافة.. فإنّ الأمر حاضرا لم يعد حاله نفسه كما في الماضي، فقد ارتقى المجتمع الإسلامي في تطلّعاته، وأصبح يهتم بمستقبل أفضل يتفاعل فيه الأصيل المشرق من التّراث بالمعاصر المنير من قيم الحداثة، وهنا تتجلّى مكانة وقيمة الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي يبصّر المسلم بحقيقة وجوده، وكيفية بناء مستقبله بناء متوازنا.

هـ- الخطاب الإسلامي المعاصر ينادي بالاجتهاد في فهم الشريعة: فعصرنا الحاضر بمختلف ميادينه وتمظهرات شؤون الحياة فيه، والتي بدورها تخضع لسنّة التّغيّر والتبدّل، أصبح أكثر حاجة إلى اجتهاد

فقهي جديد لاستنباط أحكام تشريعية جديدة تسايره، وهنا تبرز الحاجة الملحّة إلى هذا الخطاب الإسلامي، من حيث هو خطاب داع إلى الاجتهاد، ويتبناه كمنهج في بناء المشروع الحضاري الجديد، الذي بفضله تتحقّق الصّلاحية الدّائمة للشّريعة، وتكون لها مشروعية الدّعوة إلى إحيائها وتطبيقها، باعتبارها وصفة علاجية لكلّ للمشكلات المستجدّة، وفي الوقت ذاته يصبح هذا الخطاب الإسلامي بمثابة ردّ على أولئك الذين يسدّون باب الاجتهاد، ويطوّعون الفقه لخدمة الأمراء، رغم أنّه كان دائم الحضور، ومشرقٌ نوره عبر مختلف العصور، وعمل به أئمّة مذاهب الإسلام، وحضارات بلاده أثناء الفتوحات الإسلامية (القرضاوي، 2004، ص148).

و- الخطاب الإسلامي تقييمي تجديدي: فهو يعمل على تنقية المنظومة الحضارية من الموروث السلبي المُعطِّل عن التحرر والتطلّع نحو آفاق حضارية مستقبلية؛ إنه بمثابة تلك الحركة الفكرية الحضارية الإصلاحية، المؤسسة على المراجعة النقدية التقييمية لكل مظاهر الحياة الحضارية، من سلوكية وأخلاقية وتربوية ومعرفية، وغيرها من صور الثقافة الاجتماعية، والهادفة إلى التّطوير المستمر للوعي الاجتماعي بما يضمن انفتاحا متوازنا على ثقافات الحضارات الإنسانية، وترقية أدائه الحضاري حتى يكون أكثر انسجاما مع تحديات الحضارة العالمية، والمستجدات والنوازل التي أصبحت تتوالى على واقع الحضارة الإسلامية وتستدعي حلولا علاجية اجتهادية، وتجديد مناهج وآليات الفهم والعلاج بما يضمن اندماجا سليما في حضارة.

لقد أصبح الخطاب الإسلامي مطلبا حضاريا ملحّا، في مسائل تجديد الفقه الإسلامي، فهذا الأخير وحتى يتمكن من التصدي لمستجدات العصور وتسارع أحداثها وتغيرها، لا بدّ له من إعادة النظر في وسائل وآليات التحصيل المعرفي، وبناء الأحكام التشريعية الجديدة، التي بإمكانها مسايرة ظروف وحاجيات الأمة في العصر الحالي، والتي ليست نفسها ما كانت عليه في السابق؛ والثابت هنا، أن تطوّر وسائل البحث والمعرفة سيفضي إلى نتائج أفضل وأكثر دقة، وبإمكانها تذليل العوائق، ورفع المشقّة عن الأمّة، وبفضل هذه الوسائل وآليات البحث تسهل عملية الاستفادة في وضع الأحكام المناسبة للقضايا المطروحة التي تحتاج إلى ضبط ودقّة، دون عناء البحث وتضييع أكبر للوقت (حسنة، 1998، ص37) ، ومثل هذه القضايا تشكّل جوهر الخطاب الإسلامي المعاصر الذي يسعى إلى الإحاطة بانشغالات وهموم الإنسان المسلم، والاجتهاد في إيجاد سبل العلاج الممكنة، لتمكينه من الاندماج في حياة المعاصرة على أسس هويته العقائدية.

ثالثا: تحديات الخطاب الإسلامي المعاصر:

رغم أهمية الخطاب الإسلامي المعاصر القاصد إلى الإحاطة بشؤون الأمة، ونوازل العصر، إلا أنّه واجه ولا يزال يواجه جملة من التحديات، في سعيه إلى إيصال أفكاره إلى الغير، والمساهمة في التعريف بحقيقة رسالة الإسلام ونشرها على أوسع نطاق ممكن، ويمكن إجمالا قراءة أهم هذه التحديات بردها إلى مستويين هما:

أولا: التحديات الداخلية

1- الأمية والتخلّف:

إن نجاح خطابات التغيير يحتاج إلى انتشار الوعي الفكري والحضاري لدى الشعوب، وكذلك توفر حركية علمية بإمكانها الدّفع بعجلة التنمية والتطلع نحو مستقبل زاهر، وهذا ما يوفر سلاسة في ولوج هذه الخطابات إلى داخل كل الشرائح الاجتماعية، ومثل هذه الحقائق تضمنتها رسالة الإسلام، التي دعت إلى الاستنارة بنور العلم، ومحاربة صور الجهل والأمية، لقد كان الخطاب القرآني داعيا إلى التزوّد بالمعرفة في عديد نصوصه، بل إن أوّل الآيات التي نزلت أمرت بالقراءة ودعت إلى معرفة آيات الله في خلقه ﴿اقرأ بسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق، الآية 1- 3). ورفع الله تعالى من مكانة ورفعة العلم والعلماء ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (الزمر، الآية9)، وكذلك جاء في السنة النبوية دعوات إلى العلم والرفع من قيمته فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم ﴿من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهّل الله له طريقا إلى الجنّة﴾ (الترمذي، 2015، ص519)، وفي المأثور التاريخي أنه عليه الصلاة والسلام بعد نهاية معركة بدر، دعا الأسرى من قريش في مقابل إطلاق سراحهم، إلى أن يعلم المتعلم منهم القراءة والكتابة لبعض من كان أميا من المسلمين..

إن مثل هذه النصوص الدينية والوقائع التاريخية في حضارة الإسلام تبرز مكانة العلم والتعلم في صناعة الحضارة، وهو ما أدركته حضارة الغرب التي تمكنت من تجاوز ظلامية مرحلة سلطة الكنيسة، ودعت إلى حضارة العقل والعلم ومحاربة الفكر الكهنوتي الذي تسبب في تفشي التخلف، وانتشار الأمية، وبفضل هذا الخطاب الفكري الجديد ارتقت حضارة الغرب وتطورت، وتمكنت من صناعة منظومة قيم إنسانية جديدة أعادت للمواطن فيها كرامته.

لقد جعل الإسلام العلم فريضة لها مقامها، فهو الطريق للبناء الحضاري وإعمار الكون، ولم يكن أبدا يعارضه، أو يقف في طريق التقدم العلمي طالما أن في العلم مصلحة للإنسان، خصوصا إذا أحيط بسياج القيم الأخلاقية التي تبعد عنه صور الاستغلال والخراب، وأسهم في المقابل في الارتقاء بالإنسان نحو الإيمان بقدرة الخالق، ليكون بهذا دعما للحقائق الدّينية وليس الأمر كما يدعي البعض الذي يريد أن يفصل بين الدين والعلم، بحجة أن العلم هو ثمرة النظر العقلي الذي يتعارض مع الدّليل الدّيني، وحقائقه التي يطمئن لها القلب (عبده، 1988، ص185).

إلا أن الواقع الراهن للأوطان الإسلامية، تشير الكثير من الإحصائيات فيه إلى نسب عالية من الأمية، التي عادة ما يكون سببها مخلّفات مرحلة الاستعمار، وانتشار الفقر، وفشل المنظومة التعليمية، هذه الأمية بمختلف صورها، تعيق بالتأكيد فرص نجاح خطابات التجديد وأشكال الإصلاح الذي تسعى إليه خطابات الفكر الإسلامي. ويبدو أن الاستعمار الغربي مدرك تمام الإدراك هذه الحقيقة، فلا يكاد يستقر في وطن إلا ويبادر بتخريب المنظومة الفكرية والعلمية السائدة، ويحارب

الثقافة المحلية، ويعمل عل نشر الجهل والأمية، أو يعمل على زرع ثقافته وتنشئة أجيال تابعة منقادة لها، وهو ما يراهن عليه المستعمر لتكون صمّام أمان لاستمرارية تواجده، والتصدي لخطابات التغيير والتجديد الحضاري الداعية إلى صناعة الشخصية الذاتية المستقلة.

ولما كانت الحضارة تقوم على العلم، فلا غرابة أن نجد التخلف قد ضرب بجذوره وتأصل في مختلف الميادين والقطاعات الحضارية في بلاد المسلمين، فالتخلف العلمي وانتشار الأمية انعكس سلبا على مستوى النماء والرقي الحضاري، وتوقفت عجلة التغيير نحو الأفضل، ولعل ما تعيشه هذه البلدان من صور صراع المصالح الضيّقة فيما بينها، في مقابل اتجاه العالم الغربي نحو بناء تكتلات قوية لحماية ذاتها والصمود في وجه العدوّ، لدليل على حالة التخلف الفكري والحضاري الذي تعيشه وتتخبط فيه، وعجزت عن تجسيد مشاريع العلاج الناجحة التي بإمكانها تحقيق الوحدة والاستقواء بها، وأصبحت مجرّد بلدان مستهلكة لمنتوج الحضارة الغربية ماديا كان أو ثقافيا وفكريا، فالأمة التي لا تنتج ليس أمامها إلا الاستهلاك والتبعية.

ورغم أن معظم البلدان الإسلامية تمتلك ثروات طبيعية هائلة، وكذلك تمتلك ثروة بشرية قادرة على تحقيق الريادة والتفوّق، إلا أن غياب منظومة تخطيطية فعالة، وإرادة تغييرية صادقة، جعلها مجرّد ثروة مكدّسة، لم تستغل في إحداث الوثبة الحضارية، وتحويلها إلى قطب حضاري مصدّر للثروة، ومنتج لثقافة حضارية تنافس حضارات الغير المتقدمة، وبقيت تعاني من صور التخلّف والتبعية، التي أنهكت وأفشلت كل مشاريع النهضة الإسلامية، لأن مشاريع النهضة والتجديد الحضاري تتطلب لنجاحها تحرّر واستقلالية الذات الحضارية، وبناء ذاتها بعيدا عن إملاءات الغير وتوجيهاته، وهو ما عجز عن تحقيقه العالم الإسلامي الذي يظل معتمدا في توفير أغلب حاجياته، وتسيير شؤونه، بل وحتى ضمان استقراره، على العالم الغربي الذي يمارس عليه ضغوطات رهيبة تمس حتى بقيم هويته، ويبقيه رهين قراراته ومواقفه، خصوصا وأنه يملك قوة التحكم في مراكز وآليات تسيير المنظومة الاقتصادية التي تعتبر القلب النابض للدول، والمساعد على استقرارها(حجاب، 2004، ص112).

هذا التخلّف الذي استفحل في العالم الإسلامي، يحاول المتربصون به ربطه بالإسلام نفسه، زارعين بذلك فكرة عجز الإسلام بمختلف قيمه وما احتواه من أطر وقواعد تنظيمية، عن مواكبة رهانات حضارة العصر، وتلفيق تهمة تخلف الإسلام وتاريخانية تشريعاته، التي تقيد حريات التفكير والإبداع، وتحبس التفكير في غياهب الماضي الذي لم تعد أمجاده تنفع لحضارة العصر الجديد، فخصوم الإسلام لا يتوقفون عن محاربة الإسلام الذي بزعمهم هو من أسهم في تخلف المسلمين ومنعهم من التحرر من الماضي الحضاري الذي كان في مرحلة ما رمزا للمجد الحضاري، غير أن إشعاعه وعطاءه الحضاري توقف ولم يعد قادرا على مواكبة تحوّلات ورهانات العصر، وكل هذا يشكّل تحديا صعبا أمام الخطاب الفكري الإسلامي، يتطلب مواجهة هذه التلفيقات الخاطئة، والنجاح في إبراز الصورة الحقيقية

للإسلام، والعمل على تجديد المفاهيم القيمية للإسلام والتعريف بها للغير، وتصحيح تلك الصورة النمطية التي ارتسمت في أذهان الغرب خصوصا.

2- **الخلافات الفقهية:**

الملاحظ في البلدان الإسلامية أنها لا تكاد تستقر في منظومتها الفقهية على مرجعية دينية أو مذهب فقهي واحد، ورغم أن الاختلافات الفقهية تعكس الحالة الصحية للاجتهاد الفقهي، الذي تحتاج إليه الأمة الإسلامية لتجديد فكرها ومواكبة رهانات العصر، إلا أن هذه الاختلافات كثيرا ما زاغت عن السكة التي ينبغي أن تسلكها، والمحطة التي يجب أن تصل إليها، وهي محطة توحيد الأمة والإحاطة بعناصر التشتت واحتوائها في صورة تشريعات فقهية تقرب الرؤى الفقهية وتنبذ صور الفرقة، فأصبحت تخوض في مسائل استشكالية جزئية، تولّدت عنها جدالات وصراعات فكرية عقيمة، استنزفت جهود حركات الإصلاح وخطابات التجديد، التي بدل أن تتوجه نحو مسارات البناء وإرساء أسس النهضة، وكذلك فهم البناء الحضاري للغرب بهدف استثمار مواطن القوة فيها، انشغلت بدل هذا بالبحث والتنازع في تلك الجزئيات الفقهية التي لا تجدي نفعا ملموسا تنتفع به الأمة قاطبة، بل إن بعض هذه الحركات الفكرية لفّها لغة التعصّب في خطاباتها، وراحت تتشدق بالتراث الفقهي رافضة صور الاجتهاد الداعية إلى تشريعات جديدة تلائم نوازل العصر، منادية في الوقت نفسه بالتشبث بتراث الماضي وتكييف الحاضر معه، هذا التعصب أنتج في المقابل خطابا مضادا يدعوا إلى تجاوز الموروث والانغماس في الحداثة والمعاصرة.

إن مثل هذه الخلافات الفكرية والفقهية تعدّى وقعها إلى مجموع الأمة الإسلامية، التي اتسعت فيها صور الفرقة، وتراشق التهم، بل وحتى بلوغها حد الطعن في عقيدة الشخص من جهة، وفي الجهة المقابلة إلصاق تهم التخلف بالآخر، وقد توسعت هذه الاختلافات لتغزو قطاعات واسعة من المجتمع، وتصبح ثقافة التعايش والتسامح تكاد تختفي بعد أن كانت من أصول الحياة فيها.

هذا الاختلاف المذهبي ليست المشكلة فيه تكمن في تعدّد المذاهب، التي كان الهدف من بروزها إنما هو السّعي إلى تقريب الرؤى حول المسائل التي وقع الاختلاف في فهمها من القرآن والسنة النبوية الشريفة، وتبصير عامة الناس بها مراعية ظروف وأحوال الناس؛ وإنما المشكلة تكمن في أتباع تلك المذاهب، التي تحولت بسبب أفكارهم وغلوّ نهجهم وخطابهم الدّعوي إلى منبع للفرقة والخلاف داخل الأمة، وحينها تشتت الصّفوف، وتلاشت أواصر اللّحمة والتآزر بين أتباع المذاهب، وكلها صور كان أعداء الإسلام يتمنّون حدوثها حتّى يسهل اختراقه ودسّ السّموم بين معتنقيه، لأنه مدرك تمام الإدراك أن قوة المسلمين في وحدتهم وتآزرهم ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكمالآية4﴾ (الأنفال، الآية6).

ومثل هذه الخلافات المذهبية لم تكن حاضرة في حضارة الإسلام في مراحل نقائه الأولى، فقد كانت حضارة تحتضن كل الأديان دون أن تضيق بها ذرعا، فلم يكن يفصل أو يفضّل بين رسالات الأنبياء، ﴿قولوا آمنّا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط

وما أوتي موسى وعيسى وما أتي النبيّون من ربّهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ (البقرة، الآية136) وكذلك لم تشهد تعصبا مذهبيا لرأي أو مذهب على حساب آخر، لأن التسامح كان عنوان رسالة الإسلام، ولم يكن يكره الناس على الاعتقاد، داعيا في الوقت نفسه إلى احترام عقائد الغير وأماكن عبادته، وأن يستغلّ هذا الاختلاف في التعاون على فعل الخير ونبذ أشكال الفرقة الهدآمة (السباعي، 1999، ص129-130).

3- مسألة الأقليات:

كانت من أولى اهتمامات الإسلام ومع بدايات نزول الوحي، أن عمل على الانتقال بالإنسانية من مستوى حياة الكراهية والعصبية القبلية، إلى مستوى حياة التسامح وعدالة المساواة في الخضوع للتشريعات الربانية، وحينها لم تعد هناك مكانة للتفاضل بين الأعراق والقبائل، فكلها من طينة واحدة هي الأصل البشري، وليس الاختلاف في الأجناس والبلدان إلاّ سنة ربانية قصدها التعاون والتعارف، وليس التباهي والتفاخر بالتميز الانتمائي(السباعي، د ت، ص95-96).

لقد أصبحت مسألة الأقليات في العالم الإسلامي عموما، مشكلة مؤرقة، خصوصا مع غياب سبل العلاج الناجعة أو تغييبها واستهوان الأمر، في مقابل استغلال القوى الاستعمارية للأمر، للتأثير والتدخل في الشؤون الداخلية له، إذ أصبحت تعتمد على فكرة الأقليات لتحقيق مخططاتها، وكثيرا ما تختفي وراء ورقة الأقليات وما يرتبط بها من حقوق لفرض مشاريعها، وتجسيد أطماعها واستراتيجياتها.

ولأن هذه القوى الاستعمارية دائمة التربص بالأوطان، فقد لجأت إلى أسلوب يبدو أكثر ذكاء وفعالية وإنتاجا، يتمثل في إذكاء نار الفتن بين الطوائف والأقليات، كسلاح مزلزل ومروّع للأوطان خصوصا الإسلامية، التي انهار بعضها وانقسم وضعف الآخر بسبب مشكلة الأقليات.

ولعل بتأملنا لواقع الدول الإسلامية، نجدها تتضمن أقليات مختلفة منها النائمة ومنها النشطة، منها ما هو متجذّر في صلبها، ومنها ما هو حديث النشأة، كان للمستعمر الغربي يد في تشكّلها لتحقيق أهداف مستقبلية تبقي حضوره فيها.

وقد سعت العديد من الجمعيات الغربية وعلى رأسها خصوصا اليهودية وكذلك الجمعيات الإستشراقية، إلى إنشاء القوميات وإذكاء روح الشعوبية داخل العالم الإسلامي بهدف تفكيك وحدته، وزرع الفرقة بين المسلمين وحتى سلخهم عن عقيدتهم، وتصبح بلدانهم مفككة ضعيفة، فأنشئوا الفرعونية بمصر، والبربرية بالمغرب، والآشورية في العراق، والفينيقية في لبنان، وراحت من خلال نشاطاتها المختلفة تمارس حقدها الدفين بأساليب مختلفة تبرز مزايا الأجناس بعضها عن بعض، وتستشهد بهتانا وتزويرا للحقيقة بآيات القرآن الكريم والسنة النبوية، وكذلك بشعر العرب الذي فيه مدح وتمجيد للانتماء(سرى، 2006، ص100)، فقد قامت مجلة المشرق مثلا بحملة إعلامية لتشويه الحركات الإسلامية، ودعت من خلال صفحاتها إلى إحياء القوميات في العالم الإسلامي، ورسم صورة مشوّهة عن الإسلام ونشر الأفكار الفاسدة لزرعها في أذهان الشباب المسلم(سرى، 2006، ص88). كما

عمدت الحملات الاستشراقية في مختلف الأقطار الإسلامية إلى إيقاظ النعرات القبلية والقومية التي كانت قبل الإسلام، وإثارة الخلافات بين شعوبها، والاجتهاد في منع انعقاد الاجتماعات بينها بهدف لم الشمل، ووحدة الكلمة، وإرساء صفوف الدعوة إلى الخير (السباعي، د ت، ص31).

ونحن نلاحظ كيف «أن قوى الهيمنة الغربية تريد أن تجعل من هذه الأقليات أوراق ضغط، وثغرات اختراق وتدخل لإعاقة تقدم الأمة ... وذلك من خلال المخططات الاستعمارية المعلنة لتفتيت الأمة وتحويل كياناتها القطرية إلى كيانات ورقية وفسيفسائية، بواسطة الأقليات الدينية والمذهبية والقومية»(عمارة، 2003، ص32) وقد أدركت الحركات الاستعمارية، والصهيونية، أثر الأقليات في تحقيق الاستراتيجيات المختلفة منذ بدايات القرن الماضي.

4 تعدّد خطابات الفكر الإسلامي:

في سعيه إلى تجاوز مظاهر التراجع الحضاري، وكذلك مجابهة مختلف التحديات، برزت في ساحة الفكر الإسلامي خطابات فكرية ودينية متعدّدة، ومتباينة في طروحاتها ومناهجها، يمكن اعتبارها تحديا إشكاليا آخر أثقل كاهل الخطاب الإسلامي، وأسهم في استمرار حالة الشرخ بين تياراته، وصعوبة تحقيق الإجماع أو الرؤية المتقاربة التي بإمكانها توحيد الأمة، ويمكن حوصلة هذه الخطابات إجمالا في خطابات ثلاثة هي:

1.4 خطاب الفكر التغريبي:

وهو ذلك الخطاب الذي حاول أن يضفي على الأمة العربية والإسلامية نوعا من التفتح على حضارة الغرب الحديثة، والدّعوة إلى إصلاح الفكر الإسلامي وفق نموذج الإصلاح والتحديث الغربي في مجالات التربية والتعليم ومختلف المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدّينية، وقد تبلورت بواكير هذا التيار الفكري باحتكاك المجتمع العربي بالحضارة الغربية، خصوصا مع الحملة الفرنسية على مصر، وهي الحملة التي أنهت حالة العزلة بين العرب والغرب، وأحدثت تفاعلا بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، وأطلعت العرب على معالم النهضة الأوروبية (الزيدي، 2000، ص92)، فقد تولد شعور الانبهار والإعجاب في نفوس الكثير من رجال الفكر العربي والإسلامي، إلى درجة ظهور طبقة من نخبة أهل الفكر بمختلف ميادينه، تبنت خطاب الدّعوة إلى سلك مسلك تلك الحضارة الوافدة، والاندماج فيها، اقتناعا بأن في ذلك المخرج الوحيد لتحقيق النهضة الحضارية (المحافظة، 1983، ص62).

إنّ الحضارة الغربية بما تحمله من قيم، هي بالنسبة لهذه النخب الفكرية مرجعية ومنطلق النهضة الفكرية، وليس لتجديد الفكر أمل في النجاح إن هو جانب هذه الحضارة التي تمثل مرجعية للخطاب الفكري البناء، والمخرج الآمن للأمة العربية والإسلامية الباحثة عن مكانة إلى جانب الأمم الأخرى المتقدمة، وليس يرى هذا التيار الفكري المقلّد للغرب باختلاف مستويات هذا التقليد، حرجا في الدعوة إلى جعل الغرب نموذجا ومرجعية لتجديد الفكر العربي والإسلامي، لأن المسألة هي مسألة كيفية

النهوض وتجاوز مرحلة التخلف والانحطاط، ولما كانت حضارة الغرب كفيلة بأن تمدّنا بما نحتاج إليه في رسم معالم نهضتنا، وتغيير الواقع نحو الأفضل، خصوصا وأنها حضارة مؤسسة على العقل والعلم، فلا مناص إذن من الاقتباس منها ولا جدوى من معاداتها لأن قيمها مغرية ومثمرة وتساعد فعلا على تحقيق الوثبة الحضارية المأمولة.

2.4 خطاب الفكر السلفي:

وهو خطاب انشغل كذلك بمسألة النهضة والبحث عن سبل إعادة مجد حضارة الإسلام، كان شديد الدعوة إلى التمسك بقيم التراث الإسلامي، ناقم على قيم الغرب الوافدة، ويرفض كل الخطابات الفكرية التي تحاول إخراجه عنه، ويشهرون سيف العداء لها ومقاومة كل المحاولات التي لا تسير في اتجاهه (العلواني، 1994، ص62).

ويمكن القول أن هذا التيار الفكري وبالنظر إلى خطابه الداعي إلى مقاومة قيم حضارة الغرب الوافدة، وكذلك التصدي للخطابات الداعية إلى التفتّح على هذه الحضارة، كان شديد الانفعال بالظروف السائدة، وكانت لغة المقاومة تزداد حدّة وعدائية كلما تعالت الخطابات الداعية إلى تقليد النموذج الغربي، وتبني مشروع علمانية الدولة، حتى أنه كان ينظر إلى حضارة الغرب تلك على أنها حضارة جاهلية مشابهة لتلك الجاهلية التي عاصرها الإسلام، فكانت دعوته إلى التمسك بماضي الأمة، بما فيه تراثها النصي وانجازات السلف، بل إن نخبة من السلفيين المتأخرين أمثال: محمد رشيد رضا(1935/1865)، والمودودي(1979/1903)، وحسن البنا(1949/1906)، وسيد قطب(1966/1906) رفضوا فكرة التوفيق بين قيم ومنجزات حضارة الغرب، وما يزخر به تراث الإسلام من نجاحات، فحضارة الغرب المعاصرة بعلومها وتقنيتها هي حضارة جاهلية جديدة (عبد اللطيف، 1992، ص34).

وعن هذه الحضارة الجاهلية يتحدث المفكر الإسلامي سيد قطب في عديد مؤلفاته، فيصفها بصورة قاتمة وممقوتة، في كل ما احتوته من أفكار وعقائد وثقافات، فهي تشجع وتعمل بكل الطرق على تحريف المسار الصحيح للنهج الإسلامي السوي ومقاصد رسالة الإسلام، وزرع قيم متنافية معها، فليس في تلك الحضارة إذن ما يستحق الالتقاء به والاقتباس منه، وإذا حصل أمر هذا الالتقاء حصلت معه صور الانحراف عن الطريق الصواب والمنهج القويم (قطب، 1979، ص17-18). وقد ذهب إلى أبعد من هذا فوصف الحكم السائد حاليا في العالم بأنه حكم بشر طواغيت، يناقض الحكم الإلهي ويعاديه، ولن يستقيم شأن المسلمين إلاّ بمناقضة قيم الجاهلية وإعادة حكم الله إلى الأرض، وهي المهمة التي ينبغي أن تقوم بها فئة مؤمنة تخلص العمل لله وتعتزل قيم الجاهلية مستبدلة إيّاها بقيم الشريعة الربانية وحدها (الحديدي، 1979، ص17-19).

وبالنظر إلى الخطر المحدق الذي أصبح يتربّص بالأمة الإسلامية اليوم وهو غزو الحضارة الغربية، الغريبة ثقافتها وقيمها عن هويتنا وخصوصيتنا، فقد أضحى من الضرورة الملحة على المسلمين وهم يتطلعون إلى النهضة والتقدم، وبدل ركوب أمواج حضارة الغرب، أن يعملوا على العودة إلى تراثنا

الأصيل والاقتداء بما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، في أقواله وأفعاله والسير على خطى صحابته رضوان الله عليهم، مقلدين إياهم كذلك (الناصر، 2001، ص197).

3.4 خطاب الوسطية الإسلامية: إن الصراع الفكري بين الخطابين السابقين أسهم في بروز خطاب فكري ثالث اتخذ من محاولة التوفيق بين قيم التراث وقيم حضارة الغرب، نموذجا لنهضة عربية إسلامية متميزة، إنه تيار فكري مرتبط بتلك الحركة الإصلاحية التي دشنها جمال الدين الأفغاني ثم محمد عبده؛ حركة حاولت أن توجد نموذجا ثقافيا وسياسيا مستقلا قادرا على الجمع بين أصول وأساسيات الدين الإسلامي، وفي الوقت نفسه القدرة على مواكبة تطورات ومنجزات حضارة الغرب، حركة تسعى إلى التوفيق بين التراث والحداثة (علي، 1996، ص26).

هذا التيار التوفيقي الممثل للوسطية الإسلامية زرع بذوره الأولى رجل الإصلاح الديني والفكري جمال الدين الأفغاني، حينما أدرك أن ضعف الدول الإسلامية مرده الجهل والفساد الذين تفشيا في ميادين حياتها، كما أن الإسلام عنده لا يعني عبادة الله وفقط، بل هو كذلك عمل على بناء حضارة مدنية مزدهرة.

وقد كان من تلامذة الأفغاني الذين حملوا لواء تيار الوسطية الإسلامية، الشيخ محمد عبده الذي كرس جهده لتقريب الدين من الجيل الجديد والدعوة إلى الموافقة بين الإسلام وما حملته الحياة المعاصرة، بل لقد حرص على تقديم تفسير للفقه الإسلامي وأحكام الشريعة يستجيب لمطالب الحياة المعاصرة، وانشغالات الجيل الجديد من هذه الأمة (الندوي، 1968، ص123)، باعتماد خطاب التجديد المؤسس على الاجتهاد والعقلانية، والذي بفضله يمكن العودة إلى جوهر الذات، واستلهام قسماته المشرقة وإزالة الشبهات عن أصول ومقاصد الدين، وتفعيل كل ذلك مع حضارة العصر، حتى يحصل الاتساق والامتداد السليم بين حاضر الأمة وقسمات تراثها الأصيلة.

ثانيا: التحديات الخارجية:

1- **الاستشراق:** يعرف الاستشراق بأنه عملية ينتهجها الباحث غير العربي ويتجه بها نحو دراسة العالم العربي والإسلامي، في أحواله وآدابه وعلومه وتاريخه وثقافته عموما، بهدف معرفة وكشف حقائقها،(المحجوبي، 2010، ص16)، وتعد الكثير من الدراسات الاستشراقية، واقعة تحت تأثير مراكز دراسات غربية معادية للإسلام، وموظفة لتحقيق أهداف محددة سلفا تخدم توجهاتهم وأغراضهم الإيديولوجية (المحجوبي، 2010، ص96).

والسؤال المطروح هنا: ما الذي يدفع بالغرب إلى الاهتمام بالعالم الإسلامي، وبذل جهود حثيثة في دراسة جوانب حضارته وعقيدته، بدل استثمارها في التنمية العملية الداخلية والسير بحضارته نحو الأفضل محليا وإقليميا؟(زقزوق، 1989، ص84).

كثيرا ما كان الدافع هو تشويه صورة الإسلام، أمام الغرب حتى ينفروا شعوبهم من اعتناقه، وفي الوقت نفسه حماية النصارى من خطر الإسلام كما يزعمون، متبعين في ذلك أسلوب حجب حقيقة

رسالة الإسلام، في مقابل تزويدهم بمعلومات مشوّهة تتضمن نقائص الإسلام، وتبرز ما فيه من مزايا على أنها مستوحاة من النصرانية واليهودية(زقزوق، 1989، ص86)، وكذلك تشكيك معتنقيه في قيم الإسلام ورسالته، وكل هذا لإلهاء علماء الإسلام بالدفاع عن عقيدتهم وعدم الخوض في الرد على غيرهم من العقائد المنحرفة ونقد كتبهم؛ فلما انتاب الغرب شعور بالخوف من سرعة انتشار الإسلام بسبب قيمه الإنسانية، عمل على دراسة الإسلام والمجتمع الإسلامي لمعرفة وفهم طبيعة تركيبته، حتى يتسنى له زعزعة استقراره وزرع البلبلة في عقيدته(سرى، 2006، ص88)، فهو يسعى من خلال معرفة التناقضات القومية والطائفية الحاصلة في العالم الإسلامي إلى التحكّم في مسار شعوبه، وتوجيه أحداثه، برسم المعالم ووضع الخطط المتحكمة في حركيته، حتى يسهل عليه بسط القبضة عليه، والإمساك بمفاتيح الأسرار التي يمكن اعتمادها في تفجير الأوضاع بداخل بلدانه متى استدعت الحاجة ذلك(النبهان، 2012، ص14). وقد كانت من أذرع العمل الاستشراقي في تشويه صورة الإسلام، إنشاء العديد من المجلات والصحف التي تعنى بشؤون العالم الإسلامي والتي يناهز عددها 300 مجلة موجهة ضدّ الإسلام، ومن أخطرها نذكر: مجلة الشرق الأوسط، ومجلة العالم الإسلامي، ومجلة شؤون الشرق الأوسط، ومجلة تاريخ الأديان، ومجلة الدراسات الإسلامية، ومجلة الإسلام، ومجلة المشرق(سرى، 2006، ص81، 82). كما يعتبر إنشاء موسوعة دائرة المعارف الإسلامية التي تصدر بعدة لغات، والتي يشرف على تسييرها وتحرير مضامينها كبار المستشرقين وأشدهم عداء للإسلام، من أخطر المؤلفات المعرفية التي تتناول الشؤون الإسلامية، لما فيها من أباطيل وتشويه للحقائق المتعلّقة بالإسلام، ورغم ذلك تعتبر من أهم المرجعيات المعرفية للعديد من المثقفين في المجتمع الإسلامي(السباعي، د ت، ص36). وبالإضافة إلى جملة المجلات وتأليف الكتب وإلقاء المحاضرات التبشيرية في مختلف الجامعات والجمعيات العالمية، اعتمد النشاط التبشيري على خطط الإرساليات التبشيرية إلى العالم الإسلامي في صورة نشاطات وأعمال إنسانية، مثل بناء المستشفيات، والمدارس التعليمية، وإنشاء الملاجئ ومراكز حماية الأيتام، وجمعيات تبادل الضيافة(السباعي، د ت، ص34). وكلها تهدف إلى التبشير بالقيم الإنسانية المسيحية، وإظهار سماحتها في مقابل رسم صورة قاتمة عن الإسلام بإبرازه على أنّه عاجز وغير مكترث بقيم المعاملات الإنسانية، وأنّه دين انتشر بفضل لغة العنف وإرغام الناس على إعتناقه.

كما تهدف حملات الاستشراق إلى زرع الشكوك عند المسلمين في كل ما يمس عقيدتهم ومصادر شريعتهم النصيّة والاجتهادية، وكذلك زرع الشكوك في تراثهم الحضاري، من خلال الترويج لفكرة الأصل الروماني لحضارة الإسلام التي لم تكن بزعمهم إلاّ مجرّد ناقلة لفلسفة الرومان، ولم يكن لديهم إبداع فكري أو تميز حضاري، والغاية من هذا إضعاف روح الانتماء لحضارة الإسلام وثقة المسلمين بتراثهم، حتى يسهل على الاستعمار نشر ثقافته، وإرساء دعائم وجوده واستمرار نفوذه(السباعي، د ت، ص30-31).

2- **الغزو الثقافي:** هو واحد من أهم المخاطر التي تواجه الأمة الإسلامية، كونه يتوجه مباشرة نحو زعزعة هوية الأمة وسلخها عن مقوّماتها التراثية التي تؤسس لتميزها الحضاري، فالغرب الحداثي ومن خلال مختلف مؤسساته ومنظماته الدّولية تسعى لنشر ثقافة بديلة في المجتمعات الإسلامية تجذب إليها خصوصا فئة الشباب، وتعمل على تحريف قيمه الدينية والثقافية والتشكيك فيها وفي مدى فاعليتها في ظل ثقافة المعاصرة العالمية، هذا الغزو الثقافي الذي ينتهجه الاستعمار الغربي ليس إلا آلية للهجوم على العالم الإسلامي، فالغرب الاستعماري ليس يطمع فقط في مغانم خيرات الدول الإسلامية، وإنما كذلك يحمل خططا لمحو شخصيتها وتغيير ملامح عقيدتها وتركيبتها الاجتماعية ومنظومتها التربوية والتعليمية، وكذلك شؤون تنظيمها السياسي والاقتصادي، فهو شديد الكره للإسلام، وخصوصا أمة اللغة العربية، الحاملة لرسالة الإسلام، ومستودع كتاب الله وسنة نبيّه، بل لقد افلح في تكوين أجيال تروّج لثقافة الحداثة الغربية على أنها النموذج الأفضل للبناء والرقي الحضاري، وينادون بضرورة تجاوز ماضيهم الحضاري، باعتباره مجرّد مخلّفات لم تعد تجدي نفعا في عصرنا الحاضر الذي وضع الغرب معالمه وصوره (الغزالي، د ت، ص32).

ومن تجليات هذا الغزو وسموم مخاطره، أنه يهدف إلى طمس اللغة العربية والتشكيك في مدى فعاليتها وقدرتها على مجاراة لغة التطوّر العلمي والإنتاج الأدبي، ونبقى بذلك عالة على مصطلحات لغتهم التي تشعرنا بفضل علومهم وآدابهم والدّعوة إلى الاهتمام بها والأخذ منها، وفي المقابل تعمل على إبراز فقر آدابنا والتشكيك فيها(السباعي، د ت، ص29)، والغاية المقصودة من وراء هذا إنما هي إضعاف فهم الدّين ومقاصد خطابه التي تستوعب كل ما يحتاج الإنسان فهمه وبلوغه، فالغرب مدرك تمام الإدراك أن فهم الدين الإسلامي لا يتحقق إلا باللغة العربية المتقنة، وعليه فإن طمسها وزرع الشكوك حولها هو بوابة لهدم الدّين نفسه (حجاب، 2004، ص108- 110). وكل هذا في الوقت الذي نجد الأمم الراقية التي أدركت قيمة اللغة في البناء الحضاري، تعمل بكل جدّ وتوفّر آليات تمكين لغاتها من الصّمود والانتشار عالميا باعتبارها وعاء حضاريا يترجم ثقافتها.

هذا الغزو الذي أصبحت مطارقه تنهال بعنف على مقدساتنا، لا يمكن مجابهته ومقاومته بتقصير الجلابيب وإطالة اللحى، فهذا نهج فكري مثير للسخرية، وإنما نخاصمه بمقاومة الأسباب التي أسهمت في تعبيد الطريق له، مثل ظاهرة الاستبداد وما نتج عنها من إهمال لمطالب الشعب، وأولئك الذين جعلوا الدّين مجرّد مراسيم نصية جامدة تعبد كما هي، من غير تدبر واجتهاد، وكذلك أولئك الذين يخالفون فطرة الإنسان السليمة، والمروجون للمرويات التافهة خدمة لمصالح ضيقة (الغزالي، د ت، ص65).

الخاتمة

لقد قصد الإسلام إلى تكوين وبناء أمة متميّزة، قادرة على قيادة البشرية، وتخليصها من براثن الجهل ومناهج القيادة الضالة، وتصوّراتها للوجود وقضايا الخلق، فدعاه إلى السير وفق المنهج الرباني

والسهر على تجسيده، لأنه الكفيل بالنجاح في إنشاء هذه الأمة، وتكوين الإنسان الصالح، الذي يملك فعالية القيادة والتغيير نحو الأفضل، ومن هذا المنطلق فقد كانت للخطاب الإسلامي عموما والمعاصر منه تخصيصا، خصائصه ومعالمه التي تميزه، وهي الخصائص التي جاءت بها رسالة الإسلام.

- يشهد الخطاب الإسلامي المعاصر تحديات شائكة، تعيقه عن تحقيق الأهداف التي يسعى إليها، هذه التحديات منها ما يرتبط بواقع المجتمع الإسلامي داخليا، ومنها ما يرتبط بواقع الصراع الديني العالمي الذي يهدف في أساسه إلى طمس الهوية الإسلامية، لما فيها من معاني القيم الإنسانية السامية، وقدرتها على استقطاب شرائح واسعة من البشرية إن هي وجدت من يساعد في تفعيل رسالة الإسلام ونشرها، ويبدو أن الغرب المعادي للإسلام قد تفطّن إلى هذه المسألة، وأصبح يشنّ حربا استباقية بصور مختلفة هدفها تلهية وتوجيه خطابات الفكر الإسلامية نحو مسائل تشغلها عن التمكن من تفعيل قيم رسالة الإسلام.

- تعدّد خطابات الفكر الإسلامي الساعية إلى النهوض بالأمة الإسلامية وتجديد قيمها الحضارية ورغم أنه يبدو حالة صحية جيّدة يعيشها الفكر الإسلامي، إلا أنّ هذا التعدّد من جانب آخر قد فتح بابا لتوسيع دائرة الصراعات الفكرية، التي غذّت منافذ الفشل في توحيد الرّؤية المستقبلية، خصوصا وأن حملات الغرب تراهن على مثل صور هذا الشرخ الفكري لتوسعة نفوذها وزرع سموم حضارتها.

- في الأخير يمكن القول أنّ السعي إلى توحيد المرجعية الدّينية في العالم الإسلامي - وبخاصة السنيّ منه - وتبني خطاب ديني متوازن تتفاعل فيه قيم تراثنا الإسلامي، مع مستجدّات ورهانات الحاضر من شأنه مواجهة العديد من التحديات، والنجاح في إرساء دعائم مجتمع حضاري له مميّزاته الحضارية، وعناصر إثبات الهوية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: باللغة العربية

1- القرآن الكريم.

2- الترمذي محمد بن عيسى، (2015)، سنن الترمذي، ط2، تح، رائد بن صبري ابن أبي علفه، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض.

3 – الجابري محمد عابد، (1994)، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

4- حجاب محمد منير، (2004)، تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة.

5- الحديدي هشام، (2000)، الإرهاب بذوره وبثوره زمانه ومكانه وشخوصه، ط1، الدار المصرية اللبنانية، بيروت.

6- حسنة عمر عبيد، (1998)، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، ط1، المكتب الإسلامي للطباعة، بيروت.

7- الراوي فؤاد محسن، (2009)، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، ط1، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان.

8- زقزوق محمد حمدي، (1989)، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ط2، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

9- الزيدي مفيد، (2000)، التيارات الفكرية في الخليج العربي 1930- 1971، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

10- السباعي مصطفى،(د ت)، الاستشراق والمستشرقون (ما لهم وما عليهم)، د ط، دار الورّاق للنشر والتوزيع، د م ن.

11- السّباعي مصطفى، 1999، من روائع حضارتنا، ط1، دار الورّاق للنشر والتوزيع، بيروت.

12- سرى طارق، 2006، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق في التراث الإسلامي، ط1، مكتبة النافذة، مصر.

13- شبار سعيد، (2016) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.

14- عبد اللطيف كمال، (1992)، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت.

15- عبده محمد، (1988)، الإسلام والنّصرانية مع العلم والمدنية، ط3، دار الحداثة.

16- العالم محمود أمين، (1998)، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط2، دار المستقبل العربي، القاهرة.

17- العلواني طه جابر، (1994)، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض.

18- علي، حيدر إبراهيم، (1996)، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

19- عمارة محمد، (2003)، الإسلام والأقليات، الماضي... الحاضر... المستقبل، ط1، دار الشروق الدولية، القاهرة.

20- عمارة محمد، (2009)، معالم المنهج الإسلامي، ط2، دار الشروق، القاهرة.

21- الغزالي محمد، (د ت)، الغزو الثقافي يمتدّ في فراغنا، د ط، دار الشروق، القاهرة وبيروت.

22- غليون برهان، (1990)، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط3، مكتبة مذيولي، القاهرة.

23- الفرفور محمد عبد اللطيف صالح، (2002)، خصائص الفكر الإسلامي، ط1، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

24- القرضاوي يوسف، (1983)، الخصائص العامة للإسلام، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.

25- القرضاوي يوسف، (2008)، مدخل لمعرفة الإسلام مقوماته خصائصه أهدافه مصادره، ط4، مكتبة وهبة للنشر والتوزيع، القاهرة.

26- قطب سيد، (د ت)، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته، د ط، دار الشروق، القاهرة وبيروت.

27 - قطب سيد، (1979)، معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، بيروت والقاهرة.

28 - المحافظة علي، (1983)، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، د ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.

29- المحجوبي خالد إبراهيم، (2010)، الاستشراق والإسلام (مطارحات نقدية للطروح الاستشراقية)، د ط، أكاديمية الفكر الجماهيري، ليبيا.

30- المسير م، (2002)، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، د ط، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

31- المسيري عبد الوهاب، (1998)، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، د ط، مجلة المسلم المعاصر، عدد 86، لبنان.

32- الناصر محمد حامد، (2001)، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، ط1، مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع، الرياض.

33- النهان، محمد فاروق، (2012)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، د ط، منشورات المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم واثقافة، المملكة المغربية.

34- نخبة من الباحثين والكتاب، (2006)، الخطاب الإسلامي المعاصر«دعوة للتقويم وإعادة النظر»، ط1، مركز البحوث والدّراسات، الدّوحة.

35- الندوي أبو الحسن، (1968)، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، ط2، دار الندوة للتوزيع، بيروت.

ثانيا: باللغة الفرنسية

1- Renan, Ernest ,calmant Levy l'avenir de la science, p50 ,51. éditeur, paris,

ثالثا: مواقع الأنترنيت

1- وسام فؤاد، (2005)، الخطاب الإسلامي.. الماهية ودلالات التّجديد، https:// wessamfauad.blogspot.com

صِراعاتٌ و غريزيّاتٌ في أونطولوجيا التعدد لدى نيتشه

Conflits et Instincts dans l'ontologie pluraliste chez Nietzsche

بوجاوي ناصر الدين*: طالب دكتوراه

إشراف: ا.د.حياة بن بوزيد،*

المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر

الملخص

تتناول هذه المقالةُ بعامةٍ المبدأَ التكوينيَّ الذي يفسّرُ كافةَ مراتبِ الوجودِ لدى نيتشه بوصفهِ "إرادةَ القوةِ" ويعالجُ بخاصةٍ خاصِيَتيْن أونطولجيتينِ لا تفهم "إرادة القوة" بمنأىً عنهما ولا يفهم كذلك الوجودُ في غنى عنهما وما هاتان الخاصيتيان غيرَ الكثرةِ و الصراعِ. وأعربنا، على ضوء هذا البَسْطِ لمفهوم"إرادة القوة" وخاصيتيها، عن المعقّبات النظريةِ والعمليةِ التي تنجرُ من ذالكم المفهومِ وخاصيتيهِ، من فوضويةِ البنيةِ العلائقيةِ للقوى وتفاضليةِ القوىَ وظرفيةِ الوحدة والانسجام ومنطقِ التدافعِ ومسارِ التصارع في سبيل القوة الذي يحكم الوجود في كافة مستوياتهِ الوجودية. وتوسلنا في تبيان هذا جميعه المنهج الفينومينولوجي للوقوف على ماهية إرادة القوة كما تتجلى في نصوص نيتشه والمنهجَ البنيويّ بتتبع جميع المفاهيم في نصوصهِ مفسّراً بعضها ببعضٍ على ضوء رؤية شاملة ومقاصدية.

الكلمات المفتاحية : إرادة القوة، التعدّد، الصراع، الجُثمان، السيطرة.

Résumé :

Cet article porte généralement sur le principe formatif et génétique surnommé par Nietzsche de « volonté de puissance », qui explique l'ensemble des degrés catégoriels de l'être et traite particulièrement deux caractéristiques ontologiques que la « volonté de puissance » et l'être ne s'expliquent pas indépendamment d'eux, qui ne sont que pluralité et lutte. Nous avons exprimés, à partir de cette exposition du concept de « volonté du puissance » et ses caractéristiques , les implications théoriques et pratiques qui en dérivent , comme l'anarchie de la structure relationnelle des puissances , la différenciation des puissances, l'éphémerité de l'unité et de l'harmonie , la logique conflictuelle et du processus d'affrontement pour la puissance qui régit l'être dans tous ses niveaux existentiels . Nous avons employé, à travers la démonstration de tout cela, l'approche phénoménologique pour déterminer la nature de la volonté du puissance, comme elle se manifeste dans les textes du Nietzsche et l'approche structurelle en suivant tous les concepts dans ses textes qui s'expliquent mutuellement à partir d'une vision globale et intentionnelle.

Mot clés : Volonté de puissance, pluralité, conflit, corps, domination.

* boudjaouinacereddinephilo@gmail.com

* Hayet47@live.fr

1- مقدمة

لا مندوحة لنا إذا ما أردنا أن نفهم العالم بعامةٍ و الإنسانَ بخاصةٍ من أن نشرعَ بادئَ بدءٍ في تِبيانِ الخاصياتِ التكوينيةِ التي يتألفان منها، و تطويع ذالكمُ الفهمِ للعالم الذاتيّ و العالم الموضوعي في سبيل المزيد من الرقيِّ و التقدمِ في كافة أصعدة الحضارة، و لهذه الغاية الجليلة انبرى الفلاسفة والعلماء لكيّ يقدموا لنا مقارباتٍ متنوعة علّها تصيبُ كبدَ الوقائعَ وجوهر الظواهر تمهيداً لتغيير العالمِ لكي يكونَ على الصورة التي يريدها الإنسانُ، لأنَ الحضارة لا تبنىَ إلا بالإرادة ومنشأ التغيير في العالم يرتدُ في النهايةِ إلى مفهومي الفهم (النظرِ) والإرادة (العمل). ولا غروَ أن يكونَ تفسير نيتشه الفلسفي للعالم الإنساني والعالم الموضوعيّ من بين أكثر التفسيرات طرافة وأصالةً من جهة ، و أكثرها جرأةً و خطورة من جهة ثانيةٍ لانبناءِ فلسفته الحيوية والحضارية على مفهوم "إرادة القوة". ذلك أن نيتشه أول من فهمَ العالم بمختلف مستوياتِه على أنهُ إرادةٌ قوةٍ و ما هذا السعيّ الدائم للإرادات إلى المزيدِ من القوة و النفوذ والسيطرةِ سواءً على صعيدِ الكينونة أو على صعيد المُلكِ إلا تجلياً لهذا المبدأ الأونطولوجيّ. و ليس بغريب أن يفضيَ القول بإرادة القوة لدى نيتشه إلى إسنادِ جملةٍ من الخاصياتِ الأونطولوجية إلى العالم ولا تنفكُ بمقتضى ذلك "إرادة القوة" عن تلكم الخاصياتِ المفسّرةِ لها و المعبّرةِ عنها، و ليست بعض تلكمُ الخاصياتِ إلا خاصيتي الكثرة و الصراع. و ليس الإنسانُ و العالمُ على ضوء ذلك إلا تعدديات من الاندفاعاتِ الغريزيةِ حيثُ الصراع بمثابة الطابع العلائقيّ الذي يحكم العلاقات بين القوىَ المشكّلة للإنسانِ و العالم. و لقد انتهجَ طرحُ نيتشه الفلسفيّ منهجَ الردّ الحيويّ الذي بموجبه تمكّن من الانطلاق من واقعة الجسم الإنسانيّ بما هو غرائز متدافعة لكي ينتهي بتعميم ذلك على العالم العضويّ و غير العضويّ ليخلص إلى نتيجة مفادها: إنَ كل كائنٍ في العالم عبارة عن غرائز حيوية متكثّرة تسعىَ بناءً على مبدأها التكوينيّ إلى القوة. و بناءً على هذه المقدماتِ التوضيحيةِ ، نأتي إلى عرض الإشكالاتِ التي تعترضنا؛ فما المقصودُ، على ضوء التفسير الحيويّ، بإرادة القوةِ لدى نيتشه بادئ الأمر؟ أيُمكنُ اعتبار التنازع والصراع خاصيةً للوجودِ وطابعاً علائقياً للقوى؟ هل من الصواب أن نعتبرَ الكثرة خاصية أونطولوجية بمقتضاها تكون الوحدات المستقرة في العالم ظرفية و نتيجةً لصراع الكثرات ؟ ما السبيلُ و المنطلقُ الأمثلُ للوقوف على حقيقة الكثرة والصراع في وقائع العالم ؟. بناء على هذه الإشكالات، سنفحص فرضية نيتشه التي تذهب إلى أنَ إرادة قوة لا تكوّن المبدأ النشوئيّ للعالم في مختلف أصعدته فحسب و إنما هي تحرّكه في مسارٍ تجاوزيّ صوبَ المزيد من الاقتدار من وَجهِ و تتجلى فيها من وجه آخر. و سنتحققُ أيضاً من الفرضية التي ترىَ أن التدافع والصراعَ سنةٌ من سنن العالمِ/ الحياة/ الوجودِ لا نملكَ لها تبديلاً ولا تحويلاً.

2- الكينونة والقوة في فلسفة نيتشه

1.2- إرادة القوة أو في الغريزة التكوينيّة للوجود

من الأهمية بمكان أن نبدأ مقالنا هذا بتبيان أنَ فلسفةَ نيتشه قائمةٌ على فهم خاصٍ للوجودِ بمختلف مستوياتهِ ، محاولاً فهم مختلف أصعدة العالم بدءً بالعالم غير العضويّ و مروراً بالعالمِ العضويِ و انتهاءً بالإنسان ومختلف صنائعهِ الروحية و الماديةِ على ضوء مبدأ عامٍ يسمحُ بتفسير ظواهرَ الوجودِ تفسيراً مواتياً كتمهيدٍ لتغييرهِ وفقَ إرادة الإنسانِ المتناغمةِ مع **المنطق الحيويّ** الذي يحكم العالم، و ليس هذا المبدأ إلا "إرادة القوة" التي هي بمثابة القوة الدافعة و المحركة الوحيدة التي تنعدمُ خارجها على السواءِ أية قوة فيزيائية أو ديناميكية أو نفسية[1]. ولا مندوحة لمن أرادَ تحقيقَ مسألة الإرادة لدى نيتشه من أن يفهم "إرادة القوة" على أنها الوحدةُ الأوليةُ[2] للانفعالِ الأصليّ[3] بما هو الماهية السديميّة السحيقة والمتحوّلة، و الطبيعة الأصلانيّة المائعة و المستعصيّة لإرادة القوة[4] و بما هو الكِيانُ الأصليّ الذي تعثرُ الرغائبُ فيهِ على وحدةٍ لهاَ؛ طبقاً لهذا جميعه من الضروريّ أنَ نفهم هذه الوحدة نفسها بوصفها الغريزةَ الأقوى التي قادت و وجهت كل التطور العضوي[5].

إنَ العالم، بموجب ذلكَ، عبارة عن قوى متحركة و بتعبير دقيق عبارة عن إرادات قوة ، و يؤكد ذلك قول نيتشه: " إنَ العالم منظوراً إليه من الباطن، العالم المعرّف و المحدّد من خلال طابعه المعقول، سيكون بهذه الطريقة إرادة قوة ولا شيء آخر"[6] و في هذا دليل أن لا شيءَ في الوجودِ يعزبُ عن الحلول البنيويّ لإرادة القوة و لا يوجد شيء بمنأىَ عن المبدأ التكوينيّ الذي يؤلفه، ذلك أنَ العالم

---

[1] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes tome XIV, Fragments posthumes, Début 1888 – début janvier 1889, Paris, Gallimard, NRF – Traduction Jean Claude Hémery, 1977 ,14 [121].

[2] Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de Poche, 1991, aphorisme 302 - Voir. Fragments Posthumes XIV 14 [121].

[3] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XIV, 14, (121).

"إنّ إرادة القوة هي الشكل البدائيّ للانفعال، و ما الانفعالات كلها إلا تطورات منها "

[4]Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes tome XI, Fragments posthumes, Automne 1884-Automne 1885, Paris, Gallimard, NRF – Traduction Michel Haar et Marc B. de Launay, 1982, XI, 40[53].

[5] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes tome XII, Fragments posthumes, Automne 1885 –Automne 1887, Paris, Gallimard, NRF – Traduction Julien Hervier, 1978, 1 [30]: « A Point de Départ psychologique ...-les désirs se spécialisent de plus en plus: leur unité, c'est la volonté de puissance (pour emprunter l'expression au plus fort de tous les instincts, celui qui a dirigé jusqu'ici toute évolution organique).»

[6] Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et le mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir, Traduction par Henri Albert. aphorisme 36.in Nietzsche, (F.), OEUVRES I, Paris, Robert Laffont, 1993.

L'univers vu du dedans, l'univers défini et déterminé par son « caractère intelligible », ne serait pas autre chose que la « volonté de puissance »

Voire une autre traduction :

Friedrich Nietzsche: Par-delà Bien et Mal, coll. "folio/essais", Paris, Gallimard, 1971.(1993). Trad. de l'allemand par Cornélius Heim. Édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari : « Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et résigné par son " caractère intelligible " serait ainsi " volonté de puissance " et rien d'autre. —»

في ماهيته الباطنية إرادة قوةٍ و هذا ما يشيرُ إليه نيتشه قائلاً:" إنّ هذا العالم هو عالمُ إرادة القوة و لا شيء غيره ! و أنتمُ أنفسكم أيضاً إرادة القوة هذهِ و لا شيء غيرها "[1] .

تعقيباً على ما أوردناه أعلاه، يقدم نيتشه في المجلّد الرابع عشرة من الأعمال الكاملة "إرادة القوة" من وجهة نظرٍ سيكولوجيّة على أنها وحدةٌ أصليةٌ و أوليةٌ للمتعددِ الذي لن يكونَ سوى تطورٍ وتحوّلٍ لهاَ[2]، و ما يزيد هذا المنظور وضوحاً ورود شذرة ضمن المجلّد الثاني عشرة من الأعمال الكاملة حيثُ يقَدِّمُ أيضاً إرادة القوة- بما هي المنطلقُ السيكولوجيّ - بمثابةِ وحدةٍ جامعةٍ للرغائبَ التي تؤولُ في المنتهى رغم تعدّدها إلى هذه الطاقة الغريزية الأصلية[أي إرادة القوة] التي بفضلها تَحَقّق التطور العضويّ[3] . ومما تناصرت عليهِ بعضُ الأدلةِ أنَ مفهومَ "إرادة القوة" مصطلحٌ استعمله نيتشه ليلمّ بهِ في صياغةٍ تركيبية جملة التحديداتِ المُعيّنةِ للكينونة كما يفهمها من قبيلِ الصيرورة و لعبة الواحد و الكثير و المنظورية وعلى نحو مخصوصٍ الصراع و بالتالي فهو يجمعُ كل خاصياتِ "الكينونة" و سُمُوتِها تحت مقولةٍ واحدةٍ يسميها إرادة القوة [4].

2.2- التفسير الحيويّ و التفاضليّ للعالم أو في أكذوبة التوازن والمساواة في الوجودِ

لا غروَ من أن يفضيَ المبدأ الغريزي لإرادة القوة بنيتشه إلى توجيه انتقادات لاذعة إلى التصور الميكانيكي للقوة، و تدور هذه الانتقادات حول ثلاثة مسائل: ضد التطابق المنطقي، ضد المساواة الرياضية، ضد التوازن الفيزيائي، أي ضد الأضرب الثلاثة لِ- لا متمايز[5]. و لهذا السبب اتخذ نيتشه موقفاً نقدياً حيال العلم الذي لا يراعي ما للقوةِ من صلةٍ يمتنعُ تقطيعها ومن لُحمةٍ يتعذرُ تفتيتهاَ، فيخطأُ، عاقبةً على تجاهلهِ هذا، كبدَ الواقعِ إذ يقوم بترييضِ الطبيعة برُمتها ناصباً بين القوىَ المفصولةِ و المعزولةِ علاقات عليّة بينها[6].

و هذا الفصل في قلب الظواهر للعلائق والتواشج التي تربطها بوثاقٍ متين هو الذي حدا بنيتشه إلى نقد التصور العلمي لمفهوم القوة الذي يَنْصُبُ بين القوى المفصولة والمعزولة علاقات علية ذات طابع

---

[1] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes : XI, 38]12]

[2]Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes tome XIV, Fragments posthumes, Début 1888 – début janvier 1889, Paris, Gallimard, NRF – Traduction Jean Claude Hémery, 1977 : XIV, 14 [121]: « La volonté de puissance - d'un point de vue psychologique.Conception unitaire de la psychologie. Nous sommes habitués à admettre que le développement d'une monstrueuse abondance de formes est conciliable avec une origine qui serait une unité première. Que la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, que tous les autres affects n'en sont que des développements.»

[3] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XII 1 [30]:« A. Point de. Départ psychologique :-notre pensée et nos appréciations de valeur sont seulement une expression des désirs qui règnent derrière eux. -Les désirs se spécialisent de plus en plus: leur unité, c'est la volonté de puissance (pour emprunter l'expression au plus fort de tous les instincts, celui qui a dirigé jusqu'ici toute évolution organique.).»

[4]Jean Granier : le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Edition Seuil 1966 .P366.

[5] Gille Deleuze: Nietzsche et la philosophie, Edition PUF ,1962, p51.

[6] Pierre Montebello: Nietzsche la volonté de puissance, PUF 2001, p.46

رياضيّ متجاهلاً الطابع العلائقي للقوة الممتنعِ عن التقطيع[1]. و بموجب ذلك يهاجم نيتشه التفسير العلّي الذي فهم الظواهرَ على ضوء مفهوم التعاقب ويستعيضُ عنه بتفسير حيويّ يذهب إلى العلاقة بين الأحداث هي رابطة صراعٍ بين قوى متفاوتة وغير متناظرة منذّ البدايةِ، و تزدهرُ إذّاك تلكمُ القوىَ في غضونِ التقاتل الذي يجري بينها تحت صورة تفاضلية على غير ذي مساواةٍ [2]، أضف إلى هذا أنَ مسارَ المعاركِ و مُنتهَاهَا لن يكون سوى ترتيبٍ سلّميٍ جديد و بناءٍ هرميّ مُحْدّثٍ وحصولٍ على مقاديرٍ إضافيةٍ من القوةِ تبعاً لمقدار كل قوةٍ[3].

تقوّضُ هذه الرؤية الحيوية للعالم دعائمَ جوهراويّة الميتافيزيقا من خلال تلاقٍ للقوى المتصارعة لأجل الهيمنة التي ترتكزُ عليها، و بداعي أنَّ كلَ قوةٍ، بما هي بؤرة طاقةٍ ، في رِحاب العالم هي خِلفانٌ و تفاضلٌ بين القوى وصلةٌ على الأقل بين فَرقين[4]. وبموجب ذلك نلفي نيتشه يفهمُ "إرادة القوة" بوصفها مبدأً التفريق والامتياز الأرسطقراطي[5]الذي بمقتضاهُ تغدو كل الكائنات المِجهرية والأكبرية مبعثرةً مُفرقةً إلى زمرٍ وطُرزٍ متفاوتةً من حيثُ الكينونةِ و الملكِ. قياساً على المنحى التفاضليّ الذي يحكم العالم، يتوجب على الأنفسِ ذاتها أن تشرئبَ إلى التباينُ و التغايرُ فيما بينها ، و بناءً على ذلك فالواقعُ عينهُ بما ينطوي عليهِ من تنافرٍ و تضادٍ، من صراعٍ و تناقضٍ، هو ما يكونُ لحسنِ الحظ مرغوباً[6] طالماَ أن العالم التدافعيّ هو الذي يسمحُ بالتفاضل و الارتقاء.

لا مريةَ، بالنسبة لنيتشه، أن ينصرفَ العالم في سيرورته بمعزلٍ عن "مبدأً"و"قانونٍ"و"نظامٍ" يَحكمُ مقادير القوة المكوّنة له بل إنّ هذه المقادير وفق ماهيتها تمارسُ قوتها على مقاديرٍ أخرى[7] من غيرِ ناموسٍ يملي عليها منوالاً قاراً في الفعل. وهذا التضاد الكونيّ هو في الوقت نفسهِ مُحرّكٌ للصيرورة واللاتوازن الذي بدونِه لن تحدث أية سيرورة أنطو- جينية antogénétique[8] ، لأنَ العالمِ في ماهيته الحقة ليس جهازاً منظماً وفق قوانين ثابتة بل هو فوضى و شواش[9]، إنْ هو إلا صلةٌ بين قويتن أو أكثر[10] بحيث يكونُ كل ما يحدثُ بين القوى هو درجاتُ التفوقِ و المقاومةِ وذلك بمعزلٍ عن أيةِ قوانين، بما

---

[1] Pierre Montebello: Nietzsche la volonté de puissance, p.46

[2] Friedrich Nietzsche : Volonté de puissance.Trad. De l'allemand par Geneviève Bianquis.Paris : Gallimard. 1995, Tome II, Trad. Geneviève Bianquis, II 91 .

[3] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XIV, 14 [95].

[4] Pierre Montebello: Nietzsche la volonté de puissance, p.43

[5] Idem, 44.

[6] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes tome XIII, Fragments posthumes, Automne 1887-Mars 1888, Paris, Gallimard, NRF – Traduction Pierre Klossowski, 1976 ,11[156].

[7] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XIV, 14 [81].

[8] Pierre Montebello: Nietzsche la volonté de puissance, p48.

[9] Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, Trad Henri.Albert, aphorisme 316: « Le monde n'est nullement un organisme, mais c'est le chaos.»

[10] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XI 2 [139] .

أنّ كل منه القوىَ تستخرجُ نتائجها ومفعولاتها في كل لحظةٍ[1] حيثُ التنازعُ هو الذي يجعل التجدّدِ الكونيّ ممكناً.

3- الوجودُ بوصفهِ تعدّداً و صِراعاً

1.3- الوجودُ و الصراعُ أو في التنازع الذي يحكم الإنسان و العالم

يفضي قولُ نيتشه بأنَ كينونةَ العالم، بما هو عالمُ علائقٍ، تختلف في كل نقطة من نقاطهِ تبعاً لمقدار القوة [2] إلى نتيجةٍ في غايةِ الأهميةِ؛ مفادها أنَ أيَ سعيٍ نظريّ إلى فهمِ ماهية العالم، على ضوء الفصلِ التجريدي، ينتهي إلى خطأ جسيمٍ في استيعابِ الطابعِ الحيويّ الذي ينمازُ بهِ ، ويفضي أيضاً إلى صُمٍ عن جَلَبَات التدافع في تضاعيفهِ و عُمٍي عن مشاهدة التصارع في مجرياتهِ؛ وفي هذا غفلةٌ عن الطابع التفاعليّ الذي يُقوّمُ العالمِ و يحذرنا نيتشه من هذا الصنيع قائلاً:" إنّنا نتجاهل عبرَ التجريد كونَ كل ذرةٍ في العالم تمارسُ، بوصفها مقداراً معيناً من إرادة القوة، فعلها وتأثيرها على العالم بأسرهِ حينماَ نغض الطرفِ عن إشعاعِ إرادة القوة."[3]

بناءً على ما أوردناهُ أعلاهُ، يتبين لنا أنَّ التدافعَ الثاويَ في قلبِ التعالقاتِ و التفاعلاتِ بين القوى المؤلفة للعالم أمرٌ لا مناصَ منه، و العالمَ إذّاكَ يفتقرُ بشكل ماهويّ إلى أيِ مركز قارّ، علاوة على اعتمال مراكز قوةٍ في تضاعيفِ العالم لا حصرَ لها تطمحُ كلها إلى الاستحواذ و السيادة والمزيد من القوة[4]، ما يجعل السِلمَ و عدم الاكتراث في سياق هذا العالمِ أمراً متعذراً، بل ما لا ننفكُ نلفيهِ في كافة أصعدة الحياةِ ليس إلا الاصطكاكَ و الحربَ و التعرّفَ على القوى المتناظرة[5]. و لهذه العلة بالذاتِ، فكل القوى في العالم تنتزعُ في كل آن أقصى حوصلتها وآخر تحققها[6]؛ و العالم طبقاً لهذا النزوعِ الجبّليّ، يقول نيتشه: " محبوكٌ من رأسهِ إلى أخمص قدميهِ [كلياً] بشبكاتٍ متحركةٍ من القوى، بانفجارات وانحلالات اقتدارٍ[قُوى]."[7]

و من الجدير بالذكر، أنَ منطقَ التقاتلِ والتصاولِ بين القوى المؤلفة للوجودِ، حسبَ ما ذهبَ إليهِ نيتشه في موضعٍ من المجلد الرابعة عشر، هو بمثابةِ العلة الصانعة للتحولاتِ، يوضحُ نيتشه ذلك:" لم

---

[1] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XIV, 14 [79].

[2] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XIV, 14 [93].

[3] Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, Trad Henri.Albert, aphorisme 297. In Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche publiées sous la direction de Henri Albert Société du Mercure de France, Paris

[4] Idem, aphorisme 296.

[5] Idem, aphorisme 337:« Entre ces centres de puissance il y a frottement, guerre, reconnaissance des forces réciproques.

[6] Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et le mal, aphorisme 22.in Friedrich Nietzsche: Œuvres complètes (24 titres annotés et illustrés), Arvensa Editions , 15 juil. 2014.

[7] Pierre Montebello: Nietzsche la volonté de puissance, p 49: « il est tramé de fond en comble par des réseaux mouvants de forces, des déflagrations ou des dégradations de puissances.»

يكن لنعرفَ أن نستنبطَ تحولاً ما لو لم يكنُ هناكَ تطاول قوةٍ على قوة أخرى".[1] ونتيجة لذلك فالإبداعُ و الابتكارُ في معهودِ نيتشه لا يتحقّق إلا في سياق مبارزةٍ مع قوةٍ أخرى.[2]

لا مَراغَ لفهمِ "إرادة القوة"، وتبعاً لذلك ماهية العالمِ، من غير أن ننفذَ بادئ الأمرِ إلى الخاصيات الأونطولوجية التي تطبعُ إرادة القوة، و نتيجة لذلك، تطبعُ العالم نفسهِ، ذلك أنَ نيتشه نفسه يحدّد القوة والضعفِ في البشر وفي جميعِ ظواهر العالم العضوية وغير العضوية بناءً على مدىَ استبطانِ الكائناتِ لهذه الخاصيات من عدمه، و يدل هذا أنَ القويّ هو من يتصرف على هديِ هذه الخاصياتِ الأنطولوجية للعالمِ و الضعيفُ هو من يسلكُ خِلافًا لها؛ بعبارة موجزة، القويّ هو من يعيشُ في وفاقٍ مع شمائل الحياةِ الصاعدةِ و الضعيف هو من يعيشُ في تنافرٍ معها. بيدَ أن هاته الشمائل، من وجهٍ، تعملُ على تبيانِ غنىً الحياةِ ورحابتها وتعملُ، من وجهٍ آخر، على خلخلة صروح ميتافيزيقا الجوهر وميتافيزيقا الذاتية.

2.3- الكثرة و تجلياتها الوجودية أو في الصراع التعددي للقوى ابتغاءَ السيطرة

من الظاهر أن العالم الذي يتحدث عنه نيتشه مسكونٌ بالكثراتِ وهذا المنظور، من غير رجمٍ بالضنونِ، يتعارضُ معَ الفلسفات الواحدية التي تنكر الكثرةَ، و لا مندوحة عقبَ ذلكَ أن يذهبَ نيتشه إلى أنَ جسدَ العالم مؤلفٌ من تعدديات حيويةٍ و الدليل على ذلك هو أننا نلفيهِ في مواضعَ كثيرةٍ من أعماله يتحدث عن كثرةِ أرواحٍ pluralité d'esprits[3] وعن كثرةِ غرائزٍ pluralité de pulsions[4] و عن كثرة قِوى pluralité de forces[5] وعن كثرةِ أنفسٍ pluralité d'ame[6] وعن كثرةٍ من"إرادة القوة" pluralité de «volonté de puissance »[7].

و اضطلاعُ نيتشه بالكثرة حدا بهِ إلى القول أن "إرادة القوة" تتأتىَ بصيغة الجموع ما يعني أن العالمَ عبارة عن مشهدِ كثرةٍ مُتحاربة و نشيطةٍ في عمق الكينونة." [8] و لهذا السبب يمكن لنا اعتبار فلسفة "إرادة القوة" على أنها أنطولوجيا التعدد[9] و بموجب ذلك، لن يكونَ المتعددُ بتاتاً كِياناً ماهوياً يقبعُ في

---

[1] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XIV, 14 [81]: « Nous ne savons déduire une transformation s'il n'y a pas empiétement d'une puissance sur une autre puissance.»

[2] Pierre Montebello: Nietzsche la volonté de puissance, p 46.

[3] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes 1982-1883, 4 [207].

[4] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes 1982-1883 , Fragments Posthumes: 1884, 27]59].

[5] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes 1982-1883 , Fragments Posthumes: 1885, 34]123].

[6] Friedrich Nietzsche: Par-delà le bien et le mal, Trad Patrick Wotling, aphorisme 19, in Friedrich Nietzsche: œuvres ; Flammarion.2017.

[7] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes 1982-1883 , Fragments Posthumes:1885-1886, 1[58].

[8] Safranski Rüdiger: Nietzsche Biographie d'une pensée, traduit par Nicole Casanova, Solin, Actes Sud, 2000., p.269: « il n'y a pas de volonté de puissance au singulier, mais seulement au pluriel. Cela va aussi contre l'obsession métaphysique de l'Un. La philosophie de la volonté de puissance est la vision d'une pluralité agonale, dynamique, au fond de l'être.».

[9] Jean Granier: Le Problème de la vérité dans la philosophie de Friedrich Nietzsche, p 358.

تجاويفهِ الواحدِ بل القول السديد هو الذهاب إلى أنَ التعددَ تحولٌ و تجلٍ للواحد لا غير[1]؛ وبعبارة جان غرانييه ، تعبّر إرادةُ القوة على لعبِ الواحد و الكثير[2]. يوافقَ نيتشه في مسألة علاقة الكثرة بالواحدِ هيراقليطس و يخالف جوهر أطروحة برمينيدس، إذ يقول في هذا المقامِ:" إنَّ الكثرةَ التي هي عندَ برمنيدس وَهمُ حواسٍ هي بالنسبة لهيراقليطس لِباسٌ*للأوحد*و الصورةُ الظاهريّة للأوْحَد، و ليس البتة وهمٌ؛ إنّ الأوَحدَ لا يمكنُ أن يظهرَ بطريقةٍ غيرَهاَ."[3] وهذا العالم الذي يتكوّن من التعدديات القِوائيةِ عبارة عن ساحةِ وغىً دائمٍ، تتباطشُ فيهِ مختلف مراكز القوة و تتنازعُ، حيثُ القُوى الفاعلة مدفوعةٌ إلى تجاوزِ العراقيل في سبيلِ الانفرادِ بالسلطانِ والاستئثارِ بالأيْدِ[4]. وفي تضاعيفِ هذا التدافع يفضي الكفاح وهِمةُ المنافسة إلى تقوية الحياةِ وانعدامهما يقودُ على الضدِ إلى الهزالِ والضعفِ[5].

و لهذه الدواعيَ ألفى فيلسوفُ النازيةِ " باوملر" في الصراعَ و الحربَ، الذي تحدثَ عنهما نيتشه، على نظريةٍ في العدالةِ تجعل الأسيادَ أسياداً بفضل شجاعتِهم و العبيدَ عبيداً بسبب جبنِهم؛ إنّها تلكمُ العدالةُ التي لا تعترفُ إلا بغريزة القوة حيث الحياةُ بريئةٌ، تلكمُ البراءةُ التي تكمنُ في سلطة القويّ على الضعيفِ، طالما أنَّ الأقوياءَ وحدهم جديرون بإقامةِ العدالة، أيْ بإبداعِ السُلّمِ القيّمي الذي يسمحُ بتثمينِ الأشياءِ جميعًا.[6]

و على أساسِ هذه النظرة النيتشويةِ، يصبحُ المجتمعُ نفسُهُ وسيلةً في يدِ الاقوياء تُسْتَخْدَمُ لتنشيط الحياةِ والدفعِ بها قُدماً في مِرقاةِ القوةِ؛ يقول نيتشه في هذا الشأنِ:" إنّ التقويمَ الذي يسمحُ اليوم بمحاكمةِ مختلِفِ أشكالِ المجتمعِ يتماهىَ تماماً معَ التقويمِ الذي يمنحُ للسِلْمِ قيمةً أعلى من قيمةِ الحرب: لكنَ مثلَ هذا الحُكم مناقضٌ للحياة، بل هو نتاجُ الانحطاطِ في الحياةِ ... إنّ الحياةَ نتيجةُ الحربِ، بل إنَّ المجتمعَ نفسَهُ وسيلةٌ للحربِ"[7]، وليس بِدْعاً طبقاً لهذه النظرةِ المبجلة للحربِ ، أنْ يواصلَ نيتشه هذا المنطق العدوانيّ فيجعلَ من الدولة نفسها وسيلةً، بدل أن يتخذها غايةً، في يد

[1] Gille deleuze: Nietzsche et la philosophie, pp 27-28.

[2] Jean Granier: Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, p360 .

[3] Friedrich Nietzsche : La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, trad Geneviève Bianquis, paris, Gallimard ,1938, p 56). suite de la note 1 p 55): « La pluralité qui est , selon Parménide , une illusion des sens , est pour Héraclite le vêtement , la forme phénoménale de l'unique , nullement une illusion ; l'unique ne peut se manifester autrement.».

[4] Jean Granier: Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, p.361

[5] Georges Goedert: Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion, Edition Beauchesne 1977, p 48.

[6] Stepan Odoueu: Par les sentiers de Zarathoustra: Influence de la pensée de Nietzsche sur la philosophie bourgeoise allemande ; Edition du progrès Moscou, 1980. P 256.

[7] Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, Trad Henri Albert, aphorisme 215 : « L'évaluation qui sert à juger aujourd'hui les différentes formes de la société s'identifie absolument à celle qui prête à la paix une valeur supérieure à la guerre: mais un pareil jugement est anti biologique, il est même un produit de la décadence dans la vie... La vie est une conséquence de la guerre, la sociétéelle-même est un moyen pour la guerre... .»

العباقرة والأقوياء المستبدين تبيحُ لهم الحروبَ، والكفاح ابتغاءَ القوة العليا. ولا غروَ تبعًا لذلك أن يُبوئَ الحربَ فوقَ منزلةِ الدولِ، ويصبحُ، على إثرِ ذلكَ، المحاربُ، من حيثُ الشأوُ، فوقَ الموظفِ[1].

وهذه الخطورة في ربطِ نيتشه الحربَ بالرقيّ لاحظها الكثير من الباحثين ومنهم أوتو فلاكه Otto Flake حيث أعربَ بكل شجاعة نقدية في دراسته المُعنونة: "نيتشه: عرضٌ استذكاريّ لفلسفته" قائلاً:" لم يكن لديهِ أبداً رؤىً مسالمة، و إنّما كان مفتوناً بأكثر الكلمات شيطانية: الحرب."[2]

و مما يصيبُ شواكلَ السدادِ القولُ أنَ الناموسَ الباطنيّ للكثرةِ، في نظر نيتشه، هو التدافعُ الحيويُّ و هذا يعني أن الكونَ في فلسفته مُفتتٌ إلى جُموعٍ دقيقةٍ من الوقائعِ التي تخاطرُ على نحوٍ متزامنٍ بنفسِها ابتغاءَ الفوزِ بمزيدٍ من القوة[3]، إذ لا يمكنُ أن نُصَوّرَ أيّ جِسمٍ اجتماعي في علائقه معَ نفسهِ و في صلاتهِ مع الجُسوم الاجتماعية الأخرى في ملكوتِ الحياةِ ومَنْطِقهاَ دونَ قيمومتهِ الوظيفية التي تكمنُ طبقاً للجِبلةِ التي جُبلَ عليهاَ في مزاولةِ أفاعيلِ الاستيلاءِ و السلبِ والقمعِ والاستغلالِ، ذلك أنّ النماءَ و التوسّعَ و الهيمنةً تعتبرُ من خواصِ من يحياَ وهم جميعا عَيْنُ إرادة القوةِ التي لا يمكن أن ترتدّ عن طبائعها هاتهِ.[4]

و لقد أسفرتِ شذراتِ نيتشه، و هو ما أومأتِ إليه مقدماته الفلسفية كذلك، عن الطابع الأنانيّ للقوىَ و لزم عن هذا أن تكونَ الأنانيةُ من بواعث الصراعِ و دوافع النزاعِ وهو ما أشار نيتشه إليه حينما ذهبَ إلى أنَّ الصراعَ بين القوى الجامحة يتقوىَ ويشتدَ على أساسِ الأنانية التي تهيمنُ على العالم العضويّ برمتهِ، ذلك أنّ المخلوقَ العضويَ ليس بِمقدورهِ أن يرى الأشياء حسب نيتشه إلا بموجب زاوية نظرتهِ الأنانية كيما يستطيعَ المحافظة على بقائه[5].

4- في العَطْفِ الأونطولوجيّ بين الحياةِ والجثمان

4-1 الكثرة في الجثمانِ الإنسانيّ و الجثمان الكونيّ أو في التأويلِ الحيويّ للحياةِ

ترامى بناَ ما ورد أعلاه، في سياق الرؤية الحيوية لنيتشه، إلى تساءلٍ لا مزحزحَ عنه إذا ما أردنا سبرَ فلسفة التعدد الذي أتىَ بها، و تخيّرنا هذه الصيغة في طرحه: ما السبيل الهادي إلى فهمِ الكثرة بما هي كذلك؟. أيكونُ هذا الطريق كثرة الأفكار؟ كلاّ، فمهما تعددت الأفكار، فهي بالمقارنة بوقائعِ الجسَدِ فقيرةٌ، ذلكَ أنَّ ما يتميّز به هذا العقل الكبير أو الوعي الكبير الموسوم بالجسدِ هو كونُهُ وعيٌ من طبقة أرقى و كونهُ جماعةٌ ذاتُ سيادة[6] وكثرةٌ عجيبة ومعقّدة"[1] مقارنةً بعالمِ الوعي المثالي. هذا ما تدل عليهِ

[1] Stépan Odouev : Par les sentiers de Zarathoustra: influence de la pensée de Nietzsche sur la philosophie bourgeoise allemande, p 258.

[2] Stépan Odoeuv: Par les sentiers de Zarathoustra, p304.

[3] Idem, p.363

[4] Friedrich Nietzsche: Par-delà le bien et le mal, Trad Patrick Woltling, in Friedrich Nietzsche : œuvres ; Flammarion, aphorisme259.

[5] Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance,Trad Bianquis, Tom1, aphorisme 132.

[6] Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, Trad Geneviève Bianquis, tom 1, aphorisme 226.

هذه الشذرة:" إنَّ الأفكارَ والأحاسيسَ أشياءٌ في منتهى الرهافةِ والندرة بالمقارنة معَ الوقائعِ المتعذّر إحصائها التي تملأ أدنىَ اللحظات"[2] بماهي وقائع الغرائز اللاواعية المؤلفة للجثمانِ العضويّ، وما نطقت بهِ شواهدُ ظواهر الحياةِ، في نظرِ نيتشهِ، يخوّل لنا القول أنَ العقلَ نفسَهُ الذي ينتج الأفكارَ هو بدوره نتيجةٌ للكثراتِ الأهوائية التي تكوّنه، يقول نيتشه في هذا الصدد:" إنَّ العقلَ ليسَ إلا أداةً في يدّ الانفعالات المتعددةِ على نحوٍ لا يضطلعُ فيها إلا بدورِ الناصحِ الوصيّ لا أكثر."[3]

ليس بغريبٍ لفيلسوف مناصرٍ للحياة ضد الميتافيزيقا، أن يقدم الجسدَ على أنهُ المنهجُ الأنسبُ للكشفِ عن الكثرات المتقاتلةِ التي تقبع في الإنسان والوجود، و لقد اعتبر نيتشه الجسد الإنسانيّ أولَ شيءٍ مُعطى لنا و بإمكاننا تبعاً لمعرفتنا بهِ أن نفهمَ الكونَ عينَهُ، أيْ أنه انطلاقاً من إرادة القوة بما هي غرائز تشرئبُ إلى القوة في الجثمان الإنسانيّ ، أمكنَ لنا أن نفهمَ العالم طالما أنه قُدَّ على غرارِ أجسادنا، ما يجعل منه مسرحاً للقوى المتنازعةِ في سبيل الاقتواء. لأنَ الجسدَ كما أسلفنا القول يسمحُ لنا بالتعرّف على التعدديات والسيرورات التي تكوّنَ كيان الإنسانِ من جهة و كيانَ العالم من جهة ثانية، لكن الجسدَ هنا يفهم على أنهُ المقام العضويّ التي تتجلى فيه الحياة أيما تجلٍ طالما أنّ حركة تفكير نيتشه الحيويّ ترفضُ أن تنطلق من أي شيء غير الحياةِla vie للنفاذِ إلى الكونِ في جملتهِ l'être dans sa totalité.[4]

و منطلقُ نيتشه هو الحياةُ الثاويةُ في تضاعيفِ جسدنا الخاص بوصفهِ محلاً لكل أنواع الغرائز والأهواء، نظراً لأنّه العالمَ الوحيد المعطى لنا، والشاهدُ النصيّ على هذا هو قولُ نيتشه:" إنّنا لا نستطيعُ أن ننزلَ أو أن نصعدَ إلى أي واقعٍ آخر بالتحديدِ غير واقع دوافعنا* الغريزية*[5][ترجمة هنري ألبير : غرائزنا nos instincts][6]. و على أساسِ هذه الغرائزَ المعطاةِ لنا في الجسدِ الخاص، و قياساً عليها، نجعل للعالم غير العضوي، بما هو العالمُ الميكانيكي، واقعيةً تكونُ من نظامِ أهوائِنا وانفعالاتنا و على هذا المنوالِ فقط نقيسُ الكونَ بمقياسِ غرائزنا حيثُ يغدو العالمُ الميكانيكيُ الصورةَ الأكثر

---

[1] Eric Blondel: Nietzsche, le corps et la culture, PUF, Paris, 1986, p 288.

[2] Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, Trad Bianquis, tom 1 , aphorisme 261:« Les sentiments et les pensées sont des choses extrêmement menues et rares en comparaison des faits innombrable qui remplissent les moindres instants. »

[3] Idem, aphorisme 270.

[4] J.C.Lannoy: Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée, Édition Desclée de Brouwer-paris 1952, P11.

[5] إنّ ترجمة هذه اللفظة بلفظة الاندفاع الغريزي أصحّ لا لشيء إلا لكون فولتينغ نفسه، من جهةٍ، يقارب إلى حد الترادف في قاموسه عن نيتشه بينها و الغريزة و من جهة أخرى لأنه مراعاة لتأدية ما تنطوي عليه اللفظة من معاني فالجمع بين معاني الغريزة و الاندفاع أفضل من طرح أحدهما .

Céline Denat et Patrick Wotling: dictionnaire de Nietzsche, Edition Ellipses ,2013, pp 175-174-204-205.

[6] Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et le mal, Trad Henri Albert, aphorisme 6: « Que nous ne puissions descendre ou monter vers aucune autre « réalité » que celle, précisément, de nos pulsion.»

بُدائيةً لعالم الأهواء و يصبح ضرباً من ضروب الحياة الغريزية في بدايتها القديمةِ[1] وهو الشكل الذي عنهُ ينشأ فيما بعد ما يتفرع و يتطور في السيرورة العضويّة، بيدَ أنَ هذا الشكل الأولي للأهواء لا يُعطى لنا إلا بإجراءٍ معرفيّ على شاكلةِ القياسِ الذي يسمح بتوسيعِ الغرائز والأهواء المكوّنةِ لكياننا، بما هي إرادة القوة، إلى مجموعِ ما هو كائن و بالتالي تطبيعِ الكونِ بأجمعهِ بطابعِ خواص الحياةِ العضويةِ التي تمتازُ بها من إحساسٍ وتفكيرٍ و إرادة[2] غريزيين، أيْ أنَ الأنطولوجيا النيتشوية تفهم بمقتضى ذلك على أساسِ البيولوجيا. وبناءً على هذا المدّ لإرادة القوة من خلال توسيع خاصيات الحياة العضويّة إلى العالم الماديّ نفسِهِ نتمكنُ عقبَ ذلك من ردّ كل حياتنا الغريزية بأسرها إلى ديناميكية الإرادة كما يفهمها نيتشه، و ينجر عن ذلكَ إلحاق العالم المادي إلى حيوية الريدة[3] طالماَ أنّهُ يجري افتراض أنهُ من نظام غرائزنا نفسهِ ولا يوجد فرق بينه كشكل انفعالي أوليّ و بينها سوى فرق القدم والأسبقية الأونطولوجية وليس البتة فرقاً نوعياً[4]. و على إثرِ هذه الطريقة التصوريّة لدى فيلسوف القوةِ تغدو حياتُنا الغريزية قاطبةً تطوراً وتفرّعاً عن شكلٍ أساسيّ فريدٍ و أوحدٍ للإرادة[5] بما هي إرادة القوة و من ثُمُ يُعْمَدُ بعدئذٍ إلى إرجاع كافة الوظائف العضوية، بما في ذلك العالم اللاعضوي الذي تم قياسه و التعامل معهُ على أساس العضويّ، إليها أيضاً.

بموجب هذا كلهِ، ليسَ الجسدُ وحدةً عُليا بقدر ما هو كثراتٌ، فهو على حدّ تعبير نيتشه:" صرحٌ جماعيٌ لأنفسٍ عدة "[6] أو"بنيةٌ اجتماعيةٌ تتكوّنُ من عدة أنفس"[7] كما في ترجمة باتريك فوتلينغ، و ما ذلك في تقديرنا إلا لكون الجسد عبارة عن:كثرةِ أرواح pluralité d'esprits[8] وكثرةِ غرائز de pluralité pulsions[9] و كثرة قوى pluralité de forces[10] و كثرة أنفسٍ pluralité d'ame[11] و كثرةٍ من"إرادة القوة" pluralité de «volonté de puissance »[12]، و هذا ما حدا بدديه فرانك إلى القول بأنّ" الجسدَ عبارة

[1] Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et le mal, Trad Henri Albert, aphorisme 36.

[2] Pierre Montebello: Nietzsche la volonté de puissance, p 13.

[3] Jean Granier: Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, p 451.

[4] Wolfgang Muller-Luter: Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance, Edition Allia 1992., p 83.

[5] Friedrich Nietzsche: Par delà le bien et le mal, Trad Henri Albert, aphorisme 36.

[6] Friedrich Nietzsche: Par-delà le bien et le mal, Trad Geneviève bianquis, Paris, Aubier, 1951, aphorisme 19 : « Le corps est l'édifice collectif de plusieurs âmes.»

[7] Friedrich Nietzsche: Par-delà le bien et le mal, Trad Patrick Wotling, aphorisme19: « Une structure sociale composée de nombreuses âmes.»

[8] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes 1982-1883 , Fragments Posthumes ,4 [207].

[9] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes , Fragments Posthumes:1884, 27]59].

[10] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes ,Fragments Posthumes: 1885, 34]123].

[11] Friedrich Nietzsche: Par-delà le bien et le mal, Trad Patrick Wotling, aphorisme19 .

[12] Friedrich Nietzsche: Œuvres philosophiques complètes ,Fragments Posthumes: 1885-1886, 1[58].

عن كثرةٍ من الأعضاءِ أو هو "وحدةٌ ذاتُ تعددٍ في الإرادات"[1] وفي معنىً آخر إنهُ تنظيمٌ للإراداتِ[2]. ولا مماحكةَ أنَّ هذه التعددية في الجُثمان تفترضُ أن يكون الجسدُ هو السبيلُ الأمثلُ لفهم الحياةِ حيثُ نلفي فيها تقسيماً للمهام[3] بين مختلفَ مراكز القوة على الاقتدار، علاوةً على انطباعهِ بالتراتبِ الذي يخلق و ينمو داخله[4].

لا غروَ، على خطىَ هذا التبيانِ لمختلِفِ طُرُزِ الكثرات إذن، من أن يكونَ الجسدُ بمثابةِ مَنزلةٍ وُسطى بين الكثرةِ المطلقةِ لعَمَاهِ العالم والتبسيط المطلق للعقلِ، ذلك أنَ الجسدَ الإنسانيَ من حيثُ هو لعبُ الانفعالات يتنزّلُ، في مقام أولويّة الكثرة وصدارتها، المنزلةَ الأولى؛ لكنهُ بإزاءِ عماهِ العالمِ المُطلق فهو يتبوأ مرتبةً ثانوية[5]. هذه الأهميةُ القصوى للجسد هي التي دفعت الفيلسوف النازي" باوملر" إلى أن يذهبَ إلى أنّ معنىَ الجسّد، بالنسبة لواقعية نيتشه، يكمنُ في معرفة الأشياء كما هي "في ذاتها" بواسطتهِ بوصفهِ آلةً حسيةً، بل إنَ الجسد نفسهِ، حسب تأويلهِ لنيتشه، عبارة عن شيء" في ذاتهِ" بخلافِ المقولات العقلية التي هي من اختلاقِ المخيّلة.[6]

في إطار مركزيةِ الجسدِ بما هو غرائز وانفعالات، يقول نيتشه لتبيان أنَ ما يصنعُ التاريخ ليسَ العقل وإنما الجسد:" هكذا يجتازُ الجسدُ التاريخَ، فيتحوّلُ و يكافح. وما الروح بالنسبة للجسد؟ إنهُ بطلُ صراعاتٍ الجسدِ و انتصاراتِه ورفيقهُ وصَداهُ."[7] إنَ فاعليةَ الجسد، بما هي غرائز اندفاعية لا تنفكُ تبدعُ الحياة وفق ناموس الإرادة الفاعلة والحرة ، هي التي أفضت بنيتشه إلى أن يقولَ في إحدى شذراته في مصنفه "هكذا تحدث زرادشت":" أصيخوا السمعَ بالأحرى يا إخوتي إلى صوت الجسد المُعافى: إنّه أوفىَ و أنقىَ صوت [إنه في غايةٌ في الأمانة و النقاوة]. إنَّ كلامَ الجسد السليم أوفى وأنقى، إنهُ الجسد الكامل و الحازمُ *[8]: إنهُ يتكلمُ عن معنى الأرض ._"[9]

---

[1] Franck Didier, Nietzsche et l'ombre de Dieu, PUF, Paris, 1998, p 78: « Unité d'une pluralité de membres » - :« Unité d'une pluralité de volontés. » Voir aussi les pp 79, 185 et pp 399 - 401 par exemple .

[2] Franck Didier: Nietzsche et l'ombre de Dieu, p 78.

[3] Idem, p 235

[4] B Stiegler: Nietzsche et la biologie, p56: «Mais ce qui fait le propre du corps vivant, ce qui le différencie radicalement des centres de force physico-chimiques, c'est que chez lui, la hiérarchie se crée et s'accroît à l'intérieur de lui-même.»

[5] Eric Blondel: Nietzsche, le corps et la culture. PUF, Paris, 1986, p 284.

[6] Stépan Odouev : Par les sentiers de Zarathoustra: influence de la pensée de Nietzsche sur la philosophie bourgeoise, p 255.

[7] Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra Trad par Henri Albert, in Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, vol 9 , Société du Mercure de France, 1903 [sixième édition], De la vertu qui rapetisse: « Ainsi le corps traverse l'histoire, il devient et lutte. Et l'esprit – qu'est-il pour le corps ? Il est le héraut des luttes et des victoires du corps, son compagnon et son écho. »

[8]. [الذي هو في محتدهِ عنيدٌ أو ربما تترجم على هذا النحو: الصريحُ أو الشريف أو المخلص].

[9] Friedrich Nietzsche: Ainsi parlais Zarathoustra, Trad Henri Albert, Des hallucinés de l'arrière-monde: « Écoutez plutôt, mes frères, la voix du corps guéri: c'est une voix plus loyale et plus pure. Le corps sain parle avec plus de loyauté et plus de pureté, le corps complet, carré de la tête à la base: il parle du sens de la terre. »

توردُ نصوص نيتشه الصريحة عن الجسد عدةَ وظائفَ فلسفية من بينها استعماله كمقولةٍ ضدَ اختزالِ الكثرةِ التي جرى تكريسها من طرف الأخلاق الميتافيزيقية التي نظَّرَت لهيمنةِ الوعي[1] ، هذا يدل على أنَ الكثرة الجثمانية هي بمثابةِ الحَيّز الحضوري الفسيح الذي لا ينضب مَعينهُ والذي يحضرُ فيهِ الواقع الكونيّ برُمتهِ[2] وهذاَ بفضلِ ما يتمتعُ به الجسدُ من حواسٍ تفتحُ على حراكِ العالمِ المتعددِ الأشكال[3]؛ و هذا أمر لا يعقلُ إلا أن يكونَ حجةً على أهميةِ الحواسِ بالنسبة لنيتشه الذي ذهبَ إلى أنَّ الإيمانَ بالحواسِ يُعتبرُ المعطى الأساسي الذي لا عنه بدٌ [4] طالما أنّها تفتحنا على كثرةِ العالمِ و صيرورتهِ الحيويةِ خِلافَ العقلِ الذي يعملُ على تزييفها وتبسيطها.

على ضوء هذا المنظور الذي أوضحناه سالفاً، يصبحُ الإنسانُ مثلما العالم العضوي وغير العضويّ مُشَكّلاً من هذه الكثرات الغريزية، يبينُ نيتشه ذلك قائلاً:"إهتداءً بالجسدِ، يمكنُ الإقرار بأنَّ في الإنسانِ كثرةً من الكائنات الحيويّة، والتي من جهةٍ تتقاتلُ فيما بينها، ومن جهةٍ أخرى يكونَ فيها آمر ومأمور، يجعلون دون درايةٍ من إثبات كينونتهم الفردية إثباتاً أيضاً للمَجموعِ ... إنَّ الكليةَ التي تُكوّنُ الإنسان تمتلكُ جميعَ خواصِ الجهاز العضوي و التي تظلُ لنا في جزءِ منها غير واعيةٍ و تغدو لنا واعيةً في جزءٍ منها تحتَ شكلِ غرائز" .[5]

2.4- مفهوما الأنا والوحدة على ضوءِ أونطولوجيا التعدّد

من الخليقِ بالذكرِ أيضاً، أنَ الأنا، في نظر نيتشه، ليس بالمرة جوهراً راسخاً كما نظرت له الفلسفات المثالية، وإنما هو تعدديةٌ من القوى المشخّصة حيث تتولَّى بعضُ القوى السَوْسَ دُوَلاً وحيثُ تتبدلُ الهيمناتُ سِجالاً داخل مركبات القوى على نحوٍ يفضي إلى تصييرِ الذاتِ كِياناً غير مستقر[6] و إثرَ ذلك

في ترجماتٍ أخرى :

« Plus loyalement , plus purement discourt le corps en bonne santé , parfait et bien carré, et son discours concerne le sens de la terre » traduction de maurice de candillac , Édition Gallimard,1971.

« il tient un langage plus honnête et plus pur , le corps sain, accomplit, bâti à l'équerre , et il parle su sens de la terre » traduction de Geneviève Bianquis 1969 Edition Aubier .

[1] Gianni Vattimo: Introduction à Nietzsche, De Boeck Supérieur, 1991, p 96 .

[2] H. Lefebvre, Hegel, Marx, Nietzsche, Édition Casterman, 1975., p. 209.

[3] Guibal Francis: F Nietzsche ou le désir du oui créateur. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 82, N°53,1984.P70 .

[4] Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, Trad Bianquis, tome I, p 280.

[5] Fragments Posthumes: 1884, 27[27]:« En nous guidant sur le corps nous pouvons reconnaître en l'homme une multiplicité d'êtres animés, qui, d'une part, se combattent mutuellement, d'autre part, ordonnés et subordonnés comme ils sont entre eux, font sans le vouloir de l'affirmation de leur être individuel une affirmation aussi de l'ensemble...La totalité qui constitue l'homme a toutes les propriétés de l'organique, qui pour une part nous demeurent inconscients et pour une part deviennent conscients sous forme d'instincts. »

[6] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: A , 6 [70] .

تغدو الذاتُ من غيرِ وحدةٍ متعاليةٍ تقبعُ وراءَ تعدديةِ الأهواءِ المُكَوِّنة لنسيجِ الإنسانِ[1]، ذلكَ أنّ كل اندفاع غريزي في باطنهِ هو بلا ريبٍ إرادةُ القوةِ أي أنّ كلَ اندفاعٍ هو نزوعٌ إلى السيطرةِ و ميلٌ إلى فرض منظوره على أنهُ معيارٌ لباقي الاندفاعات[2]، و يفرزُ هذا جميعهِ ملياً الاستبدالاتِ والانزياحات لكوكباتِ القوى[3].

على ضوء أسبقيةِ الكثرةِ على الوحدة، بما أنَ الوحداتِ نفسها عبارةٌ عن نتائجَ لصراعاتِ الغرائزَ، ذهبَ فولفغونغ موللر لوتر إلى أنَّ الوحدةَ عندَ نيتشه ينبغي أن تدركَ على أنها تنسيقٌ و لعبٌ متبادلٌ بين القوى[4]، بينما يذهب باتريك فولتينغ إلى أنّ الكثرةَ لا توجدُ إلا تحت شكلٍ مُتكثّر وعلائقيّ يعودُ إلى كثرة القوى و من إرادات القوى ومن الغرائز المنظمة بأسرها إلى أجلٍ مسمىً أو المدرجةُ في صفدِ بنيةٍ تراتبية معينة ذات ميقاتٍ ظرفيّ[5] ؛ وعلى هذا الأساسِ يُحْجَرُ مماهاةُ "إرادة القوة" مع مبدأ في راحةٍ سرمديةٍ متطابقٍ مع نفسِهِ ولا يجوزُ أيضاً مماهاتها مع مبدأ يُحْدِثُ الوقائعَ الفرديةِ على سبيلِ الإنتاجِ[6]الميكانيكيّ؛ مُسوّغُ ذلك هو أنّ الواحدَ بالمفهومِ النيتشوي لا يني ولا يبرحُ عن الإحالةِ إلى الكثرة التي تتنزّلُ المثابةَ الأولى في تفكيرِ الفيلسوفِ؛ أي أنهُ حريٌ بالمرء القولَ بأنهُ لا وجودَ إلا لإراداتِ قِوى في حالةِ تنافسٍ ومنافحةٍ و مُضَاربةٍ سرمديةٍ. و هذا يشيرُ حقاً إلى أنّ إرادة القوة ليس لها أي واقعٍ معزولٍ ومستقلٍ عن اللعب الواقعي والعمليّ والمُضَاعفِ للسيروراتِ الخاصةِ التي يتأوَّلُ بعضها بعضاً.[7] و بناءً على هذا التعالق الصراعيّ فلا وجودَ لإرادة القوة بميزة أونطولوجيّة بمعزلٍ عن العالم الحي و المتطور الذي تَحَلُّ فيهِ[8].

الخاتمة:

انتهينا على ضوء هذا البَسْطِ التوضيحيّ لبعض مفاهيم نيتشه الكبرى إلى أنَ الوجودَ ليس وحدة سكونيةً تتعالى عن الصيرورة والكثرةِ و الصراعِ بل هو مؤلفٌ من تعدديات غرائزيةٍ، من وجهٍ، تشغّل كافةَ المراتبِ الوجوديةِ، علاوة على أنهُ سيرورة تتحرّكُ وَفقَ منطقيّ حيويّ يجعل من القوى المتعددة ، من وجهٍ آخر، تتعالق وَفق تدافعٍ و تصارعٍ أبديّ. وهذه الخاصيات التي تؤلف ماهية العالم ما هي إلا صفات أونطولوجية لإرادة القوة والتي هي المبدأ التكوينيّ الذيّ يقبعُ في قلبِ الظاهراتِ و يجعلها في نزوعٍ دائمٍ إلى التدافع ابتغاءَ القوة. و لكيّ تقتدر العاقلة على فهم الطابعِ التكوينيّ للوجودِ ما علينا إلا أن ترتدَ إلى واقعة أصيلة و فريدة، فيها من الغنىَ ما يكفيّ لكي نقفَ بفضلها على الطابعِ الغريزيّ

[1] Idem, 73.

[2] Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes: XII ,7]60].

[3] Wolfgang Müller-Lauter: Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance, p72.

[4] Wolfgang Müller-Lauter: Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance, pp 47-56-66-67.

[5] Idem, p 15.

[6] Idem, pp 17-55.

[7] Idem, p 18.

[8] Pierre Boudot: Nietzsche en miettes, PUF, 1973, p 101..

للإرادة الذي يحرّكُ العالمَ من الباطن، و ما هذه الواقعةِ في تقدير نيتشه إلا الجثمان الإنسانيّ. و لا يعزبُ عنا أن نيتشه ارتكازاً على الطبائعَ الجسميةِ قامَ بمدّها إلى سائر الموجودات التي يتألف منها الجثمان الكونيّ. وبدلَ الانكماش رعباً من حقيقة العالم، على الإنسانِ أن يجابهها ويوظّف الإرادة الفردية والجماعية بما هي غرائز اندفاعية في سبيل تشكيل العالم الفردي و الجماعيّ وَفق إرادةٍ لا تنفكُ تشرئب إلى المضي قدماً في مرقاة القوة.

المصادر و المراجع

أ) المصادر

Nietzsche, (F.), OEUVRES I, Paris, Robert Laffont, 1993, contenant:

La naissance de la tragédie

Considérations inactuelles: I David Strauss

II De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie

III Schopenhauer éducateur

IV Richard Wagner à Bayreuth

Humain, trop humain

Le voyageur et son ombre

Aurore

Nietzsche, (F.), OEUVRES II, Paris, Robert Laffont, 1993, contenant:

Le Gai Savoir

Ainsi parlait Zarathoustra

Par-delà le bien et le mal

La Généalogie de la morale

Le Cas Wagner

Le crépuscule des idoles

L'Antéchrist

Ecce Homo

Nietzsche contre Wagner

Dithyrambes de Dionysos.

Nietzsche, (F.), Ecrits posthumes, Paris, Gallimard, 1975.

Friedrich Nietzsche:œuvres ; Flammarion, 2017:

Table des matières

Préface par Patrick Wotling.

Gai savoir traduction par Patrick Wotling.

Ainsi parlait Zarathoustra traduction par Geneviève Bianquis .

Par-dela bien et mal traduction par Patrick Wotling .

Généalogie de la morale traduction par Eric Blondel , Old Hansen –love , Théo Leydenbach .

Le cas de Wagner traduction par Henri Albert .

Le crépuscule des idoles traduction par Henri Albert.

L'antéchrist traduction par Eric Blondel.

Ecce homo traduction par Eric Blondel.

Nietzsche contre Wagner traduction par Eric Blondel.

Friedrich Nietzsche: Œuvres complètes (24 titres annotés et illustrés), Arvensa Editions , 15 juil. 2014 – 8802 pages.

Œuvres philosophiques complètes, Gallimard. Les volumes ci-dessous sont ceux cités par défaut dans le texte (l'abréviation utilisée lors des citations est placée à gauche, de façon à former une table des abréviations) .

Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche publiées sous la direction de Henri Albert Société du Mercure de France, Paris.

(VP) Nietzsche, La volonté de puissance, Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de Poche, 1991 (1903).

Friedrich Nietzsche : Volonté de puissance. Trad. De l'allemand par Geneviève Bianquis, texte établi Friedrich Nietzsche : La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, trad Geneviève Bianquis, paris, Gallimard ,1938ar Friedrich Würzbach. Paris : Gallimard, quatre tomes, deux volumes. 1995.

ب) الدراسات المتخصصة

Jean Granier : le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Edition Seuil 1966.

Gille Deleuze: Nietzsche et la philosophie, Edition PUF 1962.

Pierre Montebello: Nietzsche la volonté de puissance, PUF 2001

Safranski Rüdiger: Nietzsche Biographie d'une pensée, traduit par Nicole Casanova, Solin, Actes Sud, 2000.

Georges Goedert: Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion, Edition Beauchesne 1977.

Stepan Odoueu: Par les sentiers de Zarathoustra: Influence de la pensée de Nietzsche sur la philosophie bourgeoise allemande ; Edition du progrès Moscou, 1980.

Céline Denat et Patrick Wotling: dictionnaire de Nietzsche, Ed Ellipses 2013.

Wolfgang Muller-Luter: Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance, Edition Allia 1992.

Franck Didier, Nietzsche et l'ombre de Dieu, PUF, Paris, 1998.

Gianni Vattimo: Introduction à Nietzsche, De Boeck Supérieur, 1991.

H. Lefebvre, Hegel, Marx, Nietzsche, Édition Casterman, 1975.

Pierre Boudot: Nietzsche en miettes, PUF, 1973.

J.C.Lannoy: Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée, Édition Desclée de Brouwer-paris 1952

ج) المقالات

Guibal Francis: F Nietzsche ou le désir du oui créateur. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 82, N°53,1984.P70 .

الإنسان السعيد والخير الأخلاقي من خلال الرؤية الإصلاحية لدى برتراند راسل

سفيان بقاش: طالب دكتوراه
إشراف الدكتورة: حميلة حنيفي
جامعة الجزائر2.
مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية

ملخص

لقد وضع برتراند راسل نظاما أخلاقيا وسعى إلى تطبيق مبادئه خاصة في ميدان السياسة، أملا في تحقيق إصلاح سياسي وأملا في سعادة كونية يتحقق معها الخير الأسمى، ولما كانت انفعالات الإنسان تتحكم في مصيره فإنّ للعقل القدرة في اختيار الوسائل الصحيحة لتحقيق غاياتنا، إنّ العقل يلعب دور المنظم في السلوك، أما الانفعالات فتنطوي على رغبات دافعة للسلوك.

إن بداية السلوك الإنساني هي رغباته وانفعالاته التي تلعب محركا لآدائه في الحياة، غير أنّ رغبات الإنسان ما يميزها في أوقات كثيرة هو التناقض والتضارب الذي يؤثر على توازن كيانه المعنوي، ولذلك كان على العقل أن يتدخل لتنظيم تلك الرغبات والتوفيق فيما بينها وموازنتها اعتمادا على مبادئ أخلاقية نظرية، وعلى أساس ذلك التوازن تتوقف سعادة الإنسان ويقترب من ما يمكن أن نطلق عليه بمصطلح "الخير".

الكلمات المفتاحية:

الإنسان، السعادة، الأخلاق، السياسة، الرغبة، الخير.

مقدمة:

إنه لمن المريب أن نعتبر فعلا الأخلاق معرفة، وهذا هو السبب الذي جعل من "**راسل**" يشعر بالحرج حينما أراد أن يضمّ ماكتبه حول الأخلاق في كتاب سماه "**المعرفة الإنسانية**"، إنّها ليست معرفة لأن "**راسل**" لا يؤمن بموضوعية الأحكام الخلقية [1]، إنّ السلوك الإنساني باعتباره سلوك يتسم بالحركية، ومن منطلق أنّ الإنسان ينظر إلى نتائج السلوك فهو يحكم عليه أنه أخلاقي أو لا أخلاقي، وأكثر من ذلك فإنه ينظر إلى الانطباع المعنوي الذي قد يحدثه ذلك السلوك ما إن كان سببا لجلب السعادة أو التعاسة.

إذا كانت طبيعة الحياة عبر ماهو معيش فيها تطلعنا على أناس ذو أخلاق دون سعادة، وآخرين ذو سعادة دون أخلاق، ألا يدعونا ذلك للعودة إلى طرح سؤال العلاقة بين الأخلاق والسعادة طرحا معاصرا يتماشى مع ما هو راهني، خاصة وأنّ الدرس الفلسفي منذ عصوره القديمة ظل يرى في الأخلاق أحد أسباب السعادة؛ وأن أحكم الناس أخلاقيا هو أسعدهم، فيا ترى: هل الإنسان المتشبع بمبادئ أخلاقية هو الإنسان السعيد؟ وهل يعني كونك إنسانا سعيدا أنك بالضرورة لا تتوجه في سلوكاتك إلاّ استناد على مبادئ أخلاقية ؟ وهل كل سعادة هي خير أخلاقي؟

الأخلاق والسعادة

إنّ سعادتنا أو تعاستنا تعود إلى معتقداتنا، فما نعتقده إمّا يؤدي بنا إلى ما يسعدنا أو إلى ما يؤدي بنا إلى الشقاء، فكما أنّ للإنسان عوامل ذاتية يكون فيها هو المسؤول عن سعادته فإنّ هناك عوامل أخرى خارجة عن ذاتيته، وهناك عوامل أخرى غير المعتقد لها دور في السعادة أو التعاسة، فللتعاسة أسباب مثل: الإعياء، الحسد، الملل، .....الخ، وكذلك للسعادة أسباب أخرى مثل: اللذة، الحب، الأسرة، العمل،.....الخ[2].

لا يمكن أن نحكم على السعادة بأنها شعور حمّال بالفضيلة الأخلاقية دوما، إنّ الأخلاق شيء والسعادة شيء آخر، طريق الأخلاق هو طلب الخير، أما السعادة فقد يكون طريقها قائم على الشر، فمن الضروري أن يكون صاحب منصب ما سياسيا أو أي منصب في المجتمع شخصا فاضلا يقوم في مهمته بنفع الآخرين، ومن التناقض أيضا أن نجد رجلا سياسيا في حكمه يريد سعادة شعبه، وفي نفس الوقت فإنّ كرسي حكمه قد قام على أنقاض الدماء وجثث الأبرياء، إنّ السعادة حتى تكون فعلا بما تحمله هذه الكلمة من معنى يجب أن تكون عامة تشمل الجميع أو الغالبية من الناس، وأن يكون مسارها مسارا أخلاقيا بحيث لا تتورط في ماهو لا إنساني فتكون "سعادة لا إنسانية".

من الجائر أن نرجّح كفة السعادة على كفّة الأخلاق، لكن الإنسان يريد أن يكون سعيدا، ألا يكفي ذلك؟ لكن لو نظرنا إلى سعادة دون أخلاق، فإن الخطر على حياة المجتمعات سيحدق بها أكثر

[1] برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ص3.

[2] برتراند راسل، انتصار السعادة، ترجمة محمد قدري عمارة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ط2، ص ص 5، 6، 263.

فأكثر، لأن السعادة اللاّ أخلاقية هي سعادة لا عقلانية، وعبثية قاتلة لكل مجتمع، وفي ذات الوقت فإن راسل لا يدعو إلى بناء الأخلاق على حساب العقل وعلى حساب التخلي عن مصلحة الإنسان في الدنيا، ولذلك لم يكن راضيا عن النمط الاسبرطي في التربية الذي لم يحمل إلا تطرفا قد شكّل عائقا بين الإنسان وبين سعادته[1].

إن الفضيلة تميّز بين الخير والشر، والسلوك الصادر من الإنسان سيحمل أحد هذين الصفتين، وبحكم تناقضهما فإنهما لن يحملا نفس الدلالة، إنّ المجتمع السعيد من شروط قيامه هو تأسيسه على أرضية الفضائل التي منها سينبعث شعوره بالانتماء و نشاطه للعمل، والتفكير في ما يجعل من واقعه أفضل، إنه مجتمع يفكر في سعادة أبنائه، إنه مجتمع يرى في الفضيلة التي يطمح إليها هي سعادة أفراده، ولذلك تراه حريصا على توفير كلّ ما يحتاجه أفراد المجتمع ماديا أو معنويا، إنه يرى في الإنسان كيانا ورغبة ومن الواجب الحفاظ على سلامته وكرامته[2].

إنّ الفضيلة الأخلاقية لا تحمي صالح الفرد فقط بل إنها وجدت لمصلحة الجمع من الناس، وإن هي وجدت من أجل مجموع الناس، فالقصد من ذلك هو إحداث أثر نفعي أخلاقي على واقعهم وفكرهم، وعموم السعادة وانتشارها مقرون بانتشار الفضائل في فضاء المجتمع الذي هو حقل الاشتغال للفكر الأخلاقي والفلسفي، ولكن ما يتحسّر عليه الفلاسفة متأسفين وهم ينظّرون أخلاقيا وسياسيا أنهم يرون عقبات تتطفل على تلك الفضائل محاولة إلتهام أثرها الحسن لتتلبس بها، وهذا كثيرا ما يحدث من قبل رجال السياسة وهم يبرّرون لحروبهم أو لظلمهم واستبدادهم، وأملهم فقط هو خداع عقول العامة من الناس، وليس صيانة حدود الأخلاق في السياسة، إنهم فوق كونهم يجنون على الأخلاق بفضاعتهم، يجنون أيضا على سعادة الناس التي يجتهدون دوما لبلوغها، وربما تراهم يقومون بافتكاكها منهم افتكاكا إرضاء لجشعهم وغرورهم.

إنّ السعادة خير في نظر حكماء الفلسفة القديمة لذلك ظلوا يعتبرنها خيرا أسمى، فالخير هو ما يحقق السعادة، ولذلك فإن النظريات الفلسفية عند حكماء المشرقيين أو اليونان كلها كانت تهتم بالبحث عن طرق لجلب السعادة، وليس من الغريب أن نجد في فلسفات الأخلاق المعاصرة مفهوم السعادة كمفهوم محوري طالما أن مسألة العلاقة بين الأخلاق والسعادة هي بالأساس مسألة ضاربة بجذورها في التاريخ منذ القديم، إن الشعور بالسعادة يحدد كيفية النظر إلى الوجود، ويحدد نمط ارتباط الإنسان بالعالم، وحتى لا نقول بأن مفهوم السعادة يحدد ما ينبغي أن يكون عليه الوجود؛ فإنّ الإيمان بمعنى هذا المفهوم كخير يحدد ماهية وجودنا وماهيتنا بالنسبة إلى هذا العالم وماهيته بالنسبة لنا أيضا[3].

---

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966، د.ط، ص 08.

[2] كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ط1، ص ص 57-58.

[3] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، 2001، ط1، ص 57.

بغض النظر عن أنواع السعادة المتاحة أمام الإنسان، إنها على كل حال مطلب رئيسي لكل مجتمع ولكل الناس الذين يعيشون تحت سقف ذلك المجتمع، لا سيما وأن السعادة معيار من معايير تطور المجتمع، وذلك حسب وجهة نظر الفلسفة الكلاسيكية، ولا شك في أنها لا تزال كذلك حتى مع فلسفات الراهن، ولأن الإنسان لم يستطع أن يظل سعيدا عبر سيرورة تاريخه بشكل مطلق فإن السعادة ستظل دائما هدفا فلسفيا وتحديا كان الإنسان ولا زال يراهن عليه.

واقع السعادة نتاج السلوك الحسن "الأخلاقي"

إن الواحد منا لا يمكنه أن يستغني عن عناصر بسيطة ليكون سعيدا، مثل الصحة، الغذاء، الحب.....، ووجود اختلالات نفسية لدى الانسان يولد منه شخصا تعيسا، ولذلك فإن إصلاح وضع الإنسان لنقله من الشقاء إلى السعادة مرتبط في كثير من نواحيه بضرورة خضوعه لعلاج نفسي، ويمكن أن لا يتم ذلك بعودة المرء إلى الطبيب بل من خلال المريض بإشفاء نفسه، لكن ذلك مشروط بوعيه أنه يعتمد طريقة سليمة ممنهجة ليكون سعيدا، فعلى سبيل المثال يمكن للمرء أن يجد سعادته إذا ما كانت الظروف المحيطة به على خير ما يرام، وهذا في حال ما إن وجد في باطن نفسه حزنا ما يجعل منه شقيا، والتحول إلى السعادة في هذه الحالة يكون بتوجه الذات نحو الخارج، وهذا التوجه مصحوب باهتمام الفرد وعواطفه مكيفا نفسه مع العالم المحيط.[1]

إن سلوك الإنسان يصنع السعادة، وفي السلوك نحن نتوجه لأنفسنا وإلى محيطنا، وما يجعل الإنسان سعيدا ليس مجرد التوجه فقط، بل هو ذلك التوجه المرفوق بالاهتمام الذي يعكس اندفاع الانسان نحو أمر ما، وفي النهاية يتولد في النفس انفعال هو ما نسميه بالسعادة.

من المؤكّد أنّ الإنسان لا يجد سعادته وهو في السجن، وهذا ما يصدق على الكثير من العواطف السلبية التي تسجننا معطية لنا طاقة سلبية مثل: الحسد، الخوف، الأسى.....، إن أسوأ تلك العواطف التي تُفقد الإنسان سعادته هي تلك التي تلفه غرورا، فلا يشعر بأي تنوّع ولا يحب من يختلف معه بل إنه يكون عدوا له ويلجأ إلى محاربته، ونتيجة لعشقه لذاته فإنه مايهمه فقط على الدوام هو أن يتم النظر إليه على أنّه شخص فاضل، والدين بالنسبة إلى راسل هو أحد تلك العوامل التي تعمل على ترسيخ هذا الأمر لأنها تشجع المرء في أن يغرق داخل حبّ ذاته وعواطفها[2].

في جوهر الدين بالنسبة إلى راسل نوازع سوء استغلالها في السلوك يدمر من عقلانية الذات، ومن أسلوب حياتها مع الآخرين، لأنها ستنمطها على رؤية منظورية واحدة تلغي بقية المنظوريات، فالعقل الذي لا يرى سوى نفسه ولا يسمع لما هو خارج عن أفقه منظوره خطير وأناني، وقد يتعدى سلوكه إلى التهميش والإقصاء وربما إلى التعامل مع ما يناقضه بما يتنافى مع كل القيم، وهذا هو سبب

[1] برتراند راسل، انتصار السعادة، المصدر السابق، ص 264.

[2] المصدر نفسه، ص ص 265-266.

الخصومات السياسية والدينية التي كثيرا ما انجر عنها حروب طاحنة والتاريخ لا يزال شاهدا عن كثير منها.

بالنسبة إلى "راسل" فإن الإنسان السعيد يُعرّفه بقوله: "**الإنسان السعيد هو الإنسان الذي يحيا بموضوعية، الذي له عواطف حرة واهتمامات واسعة والذي يقوم بتزمين سعادته من خلال هذه الاهتمامات والعواطف، ومن خلال أنها بالتالي ستجعله موضوعا للاهتمامات والعواطف من قبل الآخرين، ومن المسببات القوية للسعادة أن تكون مستقبلا للحب، ولكن الشخص الذي يطلب الحب ليس هو الشخص الذي يمنح الحب، وإجماليا فإن الشخص الذي يستقبل الحب هو الذي يعطي الحب**"[1].

للقول السابق دلالة، وهذا حسب قراءتنا لمقولة "برتراند راسل"، ودلالته أن للسعادة مبادئ وهي: الحرية، الموضوعية، الاهتمام والحب، ومعنى هذه المبادئ تطبيقي وممارسة، وممارستها يعكسها السلوك، فالإنسان السعيد حرّ في عواطفه، وهو لا يكون حرّا إلاّ إذا كان كيانه غير خاضع لقهر أو قيد داخلي كان أو خارجي، ولذلك فإنك ترى الشعوب المقهورة تاريخيا هي شعوب ليست سعيدة، والشعوب الثائرة ضد النظم الاجتماعية الفاسدة هي نظم تطلب الحرية، وطلب الحرية بمعنى آخر هو طلب "الحياة السعيدة"، إنها تشعر في باطنها أن تلك النظم تمارس سياسة لا أخلاقية قيّدت حرّيتها، وهنا تظهر ضرورة ربط السياسة بالأخلاق، إن هذا الربط شرط ليكون الإنسان سعيدا في نطاق أي نظام اجتماعي.

إن صفة الموضوعية تقتضي من الإنسان العقلانية في التفكير فلا يكون عبدا لانفعالاته وعواطفه بشكل مطلق، فكما أن الذات تجذبها طاقة العاطفة والانفعال فإنّ العقل يمثل طاقة تجذبه من ناحية أخرى أيضا، إنّ الموضوعية في البحث عن السعادة، تعني عدم تجاوز المرء حدود ما هو متاح من السعادة، أي التفكير بعقلانية، فلا يفكر في سعادته مثلا باحثا عنها في عالم الخيالات والخوارق كتلك التي يتخيلها الأطفال بحكم طفولتهم التي لم تنضج فيها عقولهم.

وأن يُطلب من الإنسان أن يكون موضوعيا وعقلانيا في التفكير فيما يسعده لا يعني تهميش انفعالاته، إنّ هذا لا يمكن بل إنه مستحيل لأن انفعالاتنا جزء من شخصيتنا في نهاية الأمر، لكن المطلوب من المرء هو أن تكون انفعالاته متوافقة مع ما هو معقول، وحتى ينجح الإنسان في الوصول إلى الهدف الذي يجعل منه سعيدا، يجب أن يحمل داخل انفعالاته شيئا من الحب والاهتمام، ومن الأفضل أن يحرص على هذه المسألة فتوسيع دائرة الاهتمام والمحبة بقدر الإمكان يوسّع من نطاق السعادة ويزيد من حجمها، وهذه المحبة لا يجب أن تكون أحادية الحركة من جانب واحد أثناء المعاملة السلوكية، بل يجب أن تكون متعددة الاتجاهات أي أن حركتها من الذات إلى الآخر ومن الأخر إلى الذات ومن الذات إلى الآخر، فالحياة كما قيل أخذ وعطاء، وهذا ما يقال

[1] المصدر نفسه، ص 266.

أيضا على المحبة، إنّ المحبة نأخذها ونعطيها، والذي لا يعطيها إنه لا يعطي لغيره حقه من السعادة، وفقدان السعادة في محيطنا عند غيرنا يؤدي إلى فقدان سعادتنا أيضا، إن فاقد الشيء لا يعطيه، ومن فقد المحبة لا يعطيها.

السعادة بين الأخلاق والعلم والنظم الاجتماعية

لو بحثنا عن أعداء السعادة للإنسان فإن الجواب الأكيد سيكون بقولنا أنّ التعاسة هي ما يجعل من المرء فاقدا لسعادته، إنّ ما ينغّص على المرء سعادته ليجعل منها محاطة بالتعاسة يعود بدرجة كبيرة إلى النظم الاجتماعية وإنه في نفس الوقت يعود إلى المرء الواحد منا في حد ذاته، فكما أن النظام الاجتماعي مسؤول عن حياة الفرد الذي ينتمي إليه فإن الفرد أيضا هو الآخر مسؤول عن خياراته التي ستجعل منه إما شقيا أو سعيدا، ولمحاربة التعاسة ومسبباتها يجب محاربة ملامح البؤس في النظم الاجتماعية وفي أنفسنا أيضا، والبؤس الذي نقصده هو الفساد بأنواعه سواء كان سياسيا أو اقتصاديا أو أخلاقيا، وكل مظاهر الاستغلال وما ينتهك بحرمة الإنسان كإنسان، إنّ الإنسان في مجتمعه يريد حياة حضارية خاليا من الحروب، يدرك تماما أنّ الحرب ليست مخرجا لحل الأزمات، والنظام الاجتماعي الذي يؤمن بالحروب كحلول إنه في حقيقته نظام بائس ومريض يجب الاستنفار بسرعة لمعاجته[1].

من بين وظائف الفلسفة تقديم نموذج للإنسان السعيد، إن الفلسفة الأخلاقية والسياسية من أولوياتها هذا الهدف، فالخير الأسمى وجوده وبلوغه يعني بلوغ السعادة في الأخلاق، وقيام نظام اجتماعي صالح يعني مجتمع سعيد في الميدان السياسي، والرجال القائمون على هذا الميدان الأخير سيكونون منجذبين نحو قطبي السّلم أو الحرب، إما أن يعملوا على إرضاء تعجرفهم وكبريائهم حتى ولو كان ذلك على حساب أرواح الآلاف من الناس أو يضعون مواطنيهم فوق كل اعتبار إيمانا منهم أنّ أقدس وجود هو وجود الإنسان لأن منطقه يفكر في أن الرهان الوحيد هو الإنسان لا شيء آخر غيره، وإنه لمن الضروري اليوم بشكل أكيد وملح أن نراهن على هذا الوجود أكثر من أي وقت آخر في ظل وضع جميعنا يرى فيه نيران شر الحروب تتهاطل بغزارة دون رحمة في الكثير من أماكن هذا العالم، وإنه فعلا لأمر سيّء أن نرى العلم شريكا أوّلا في صناعة الموت صناعةً وحشية.

من الأمور السيئة التي يعاني منها العالم اليوم مع كل أسف هو تحول العلم إلى آلة قمع تهدد الناس في كل لحظة بالموت، إنها لخيبة أمل كبيرة أن تشعر بأن ما كنت تعتقد أنه في زمن من الأزمان بأنه تنوير ووسيلة تنقلك من الشقاء إلى الرخاء هو اليوم ينقلك نقلة عكسية من الرخاء إلى الشقاء، وما كانت هذه النقلة العكسية لتحدث لولا أن سمح العلم للسياسيين بالتدخل ليكونوا مشرفين على تقدمه ويكون أحدا أدوات قمعهم، إنهم لا يمجدون العلم من أجل تطوير الإبداع بل إن تمجيدهم له سببه هو أن العلم يمنحهم مقدارا كبيرا من القوة بإمكانهم من خلالها إفناء العالم في

[1] Bertrand Russel, Authority and individual, Rotledge and Taylor & Francis e-Library, 2005, London & Newyork, p19.

لحظات معدودة، فتراهم يلهثون وراء الحروب أكثر من جنوحهم إلى السلام، إنه لشيء مقرف أن ترى العلم يفقد شرفه في كثير من المواقف بسبب رجال لا يعرفون معنى الشرف أمام كرامة الإنسان.[1]

إنّ التاريخ اليوم يشهد على دمار ساهمت فيه الحروب الأوربية التي برهنت على إفلاس العلم و ابتعاده عن كل أخلاق وإنسانية، فراغ العلم من الأخلاق نتيجته الشقاء والبؤس، وتحوله من الشرف إلى الإجرام فأما آن الأوان أن نحاكم العلم الذي سمح لنفسه أن يكون آداة موت، وأما آن الأوان لنحاكم هؤلاء الذين سمحوا لأنفسهم باستغلاله لإبادة حياة الآخرين وقمع سعادتهم البريئة، لا غرابة إذن أن نجد الفلاسفة الوجوديين يطرحون قلقهم على مصير البشرية بعد أن فتح العلم أبواب كثيرة لمختلف أبشع أنواع الموت، فإذا كان العلم هو من فتح هذه الأبواب هل هو نفسه من يستطيع إغلاقها؟ وإذا كان يستطيع، فكيف ذلك وهو اليوم يعمل تحت إمرة المجانين ممارسا حجرا على العقلاء الذين يرفضون العلم المسلح الذي لا ينتج سوى ما يمكن أن يكون مميتا؟

فعلا إنّ الفلسفة إزدادت مهمتها صعوبة أمام هذه الإشكالية التي رأيناها عبر الواقع والتي تركت أثرا في التاريخ العالمي للإنسان، إنّ برتراند راسل يهتم بما يجلب السعادة في فلسفته الإجتماعية التي هي عبارة عن نظريات أخلاقية وسياسية، إنه لا يفكر في نظام اجتماعي صالح لقومية معينة بل إنه يفكر في نظام اجتماعي يستقطب السعادة والأخلاق لكل العالم، ومن أجل الوصول إلى طبيعة النظام الاجتماعي الأصلح فإننا نرى برتراند راسل قد درس الكثير منها، وعلى وجه الخصوص الماركسية التي سادت مدة لا بأس بها في العالم.

لا يمكن أن تكون الماركسية نظاما اجتماعيا معوّل عليه في بناء مجتمع صالح سياسيا لأنها لا تخدم الفرد، إنها تزيد من تصعيد الصراع والتفكك داخل المجتمع، إنها نزعة تدفع نحو الاضطراب، ومن الناحية القيمية لا يمكن قبولها لأنها حتى ولو كانت تنتصر للعمال الكادحين فهي لا تنتصر للمجتهدين الذي يحبون المنافسة التي تمثل دورا مهما لتحقيق تطور اجتماعي.[2]

كما أن النظام الاجتماعي مسؤول عنا فإننا مسؤولين عن أنفسنا، أي أن ما يجعل منا سعدا قد يكون باعثه من الخارج (النظام الاجتماعي) وقد يكون باعثه من الداخل (الذات)، أي أنه كما أننا قد تؤثر علينا الظروف المحيطة بنا فإننا في المقابل نؤثر على أنفسنا إيجابا أو سلبا، وسنكون أكثر سعادة وسيكون الأثر علينا أفضل إذا ما اقترن مع حسن فهم أنفسنا لذواتنا ولدوافعها، إننا عالم عميق كثير الغموض وقد يصعب على الواحد منّا أن يفهم ذاته، فلا نفهم أسباب اندفاعنا نحو الشيء أو تركه، كما لا نفهم لماذا نحب؟ وتحت أي أثر نحن نمارس كرها لشيء ما، ثم هل المحنة فعلا تفقد المرء سعادته؟ إنّ راسل بالنسبة إليه سعادته تكمن في حرية ممارسة نشاطه الفكري وهو يتذكر بعض ذكرياته في السجن فيقول أن سعادته لم يفقدها لأنه لم يفقد سببها، فالسجن لم يعطل

---

[1] Ibid,p17.

[2] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، د.س.ن، ط2، ص 60.

نشاطه الذهني، ولم تخمد هذه القريحة بسبب إيمان كان يغمره،إنه إيمان بأنه يقوم بوظيفة إنسانية يدافع فيها عن قيم نبيلة يرى أننا في أمس الحاجة إليها اليوم، وبتلك القيم تظل كرامة الإنسان في الوجود.[1]

إننا نتاج إنفعالاتنا ونتاج أنفسنا، أي بعبارة أخرى إننا نصنع أنفسنا ونصنع سعادتنا، نحن منبع السعادة لذواتنا بأخلاقنا وبسياستنا وبإيمان أننا نقوم في حياتنا بمهام نبيلة نشعر من خلالها بقيمتنا الوجودية وبأهميتنا وسط مجتمعنا، وذلك ما يكسب النفس عزة وأنّ لها مكانة بين الجميع.

إنّ الإنسان المعاصر لا يريد من الفلسفة إلا مفاتيح تقوده نحو السعادة؛ و تقنيات عملية في سلوكاته الأخلاقية و التدبير السياسي الذي يضمن له حياة مستقرة، ولذلك فإن أعظم الأهداف في فلسفة راسل هو كيف يمكن لنا أن نضع مخططا عالميا به تتمثل في الواقع حكومة عالمية تدافع عن السلام.

لقد وجد راسل في الماركسية وفي الكاثوليكية دوغمائية من شأنها أن تحرم الإنسان من طريق السعادة، إنها باختصار حتى ولو كانت تعبر عن فلسفة فإنها أيديولوجيات تقوم على قمع ما يعارضها من أفكار، حيث أن الفكر الذي تحمله تلك النزعات لا يتطلع إلا لنفسه، ويرى من غيره عدوا يجب قمع صوته، وهذا ما يمارسه بالضبط الفكر الديني الكنسي ، إن راسل يُفضِّل أن يعيش حياة مليئة بالشّك على تلك الحياة القائمة على الوثوقية المريحة، لأنها لا تجعل من المرء سوى رجلا أعمى فاقدا لكثير من الخيارات التي تبدو أفضل من ذلك الخيار الذي وجد فيه راحته التي تمثل حكما على نفسه بالموت_فماذا يبقى للإنسان إذا مات فيه عقله وتفكيره وروحه النقدية، إن الفلسفة تعاني من هذا الوضع ومبررها هو أنها وجدت في ذلك منفعة ترضي النفس، وهذا ما تراه النزعة البراغماتية التي تشترط من العلم والعمل أن يكونا نافعين وهي مقبولة حتى لو كان مجالها الدين وترضي راحة الإنسان، إنها لا ترى في الحياة سوى المنفعة[2] .

إنّ ذلك الموت الذي أشار إليه راسل في الفقرة السابقة ليس إلا موت القيم، وإنه أبشع من موت الجسد، وإذا ماتت القيم مات في الإنسان كل شيء، وبحكم أن الأخلاق أهم ما يميز تلك القيم فموتها بالتأكيد موت الإنسان، وبموت الإنسان تموت الحياة، والشاهد على ذلك واضح حينما تَجرَّد العلم من الأخلاق عندما وضع نفسه في خدمة عبث السياسة.

الأخلاق في السياسة من اجل الإصلاح

إن السياسة قيادة جماعية، وهذه القيادة ينبغي أن تكون بطريقة فنية، لأن السياسة فن في إدراة شؤون البلاد، إن النظم السياسية الصالحة لأي وطن لا بد أن تقوم على مبدأ المصلحة للناس،

[1] برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، ترجمة محمد عبد الله الشفقي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، د.س.ن، ص ص 38-39.

[2] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص86.

أي بما يحقق أكبر نصيب من الخير العام، وحتى تكون حياة الناس أقرب إلى الخير والسعادة بعيدا عن الأسى، فإن ما يجمع الأخلاق والسياسة هو وحدة الرؤية التي تعبر عن الغاية التي لا هدف من ورائها سوى أن تجعل لحياة الناس هدفا ومعنى مع ربط كل ممارسة أخلاقية أو سياسية بالمبادئ الإنسانية الراقية[1].

إن ضرورة ربط الأخلاق بالسياسة تلح علينا يوما بعد يوم، إن الإنسان المعاصر اليوم يريد أن يتجاوز واقع قهر الحجة والرأي لصالح جور السلطان، الجميع اليوم يريدون أفعالا لا أقوالا، فعلا فعّالا بنّاءا، لا عنفا ولا غطرسة ولا استبداد، إنّ العقل السياسي الذي نبحث عنه هو عقل لا تنفصل فيه الممارسات السياسية عن متطلبات الأخلاق، لأن العقل السياسي الذي نريده من مبادئه الديمقراطية وسيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، وبهذا الشكل يتم بناء العلاقة السليمة بين السياسة والأخلاق[2].

من الطبيعي أن يمثّل عالم السياسة عالم أمل الإنسان في حياة مستقرة، ومن الطبيعي أن يأمل أيضا من الأخلاق نهجا نحو حياة فاضلة تضمن أقصى خير ممكن، إنّ السياسة والأخلاق مجالان فلسفيان قيميان، مدارهما ما ينبغي أن يكون عليه الحال الإنساني، إنّ النظام السياسي الذي ينبغي أن يكون في معتقد ذوي الفطرة السليمة هو ذلك النظام الرشيد الذي يضع الرجال المناسبين في أماكنهم المناسبة في الدولة، وهو النظام الذي يحسن توزيع الحقوق والواجبات بين الناس، أما الأخلاق فالسلوك الأخلاقي المتوجب حصوله بين الناس هو ما يحمل خيرا للفرد والجماعة وما يقلل من حدة التناقضات المتصارعة.

على الرغم من أن الأحكام الخلقية ليست بأحكام موضوعية إلاّ أنّ "**راسل**"في كتابه "**المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**"، حاول عرض نظام أخلاقي وتطبيقه في السياسة وذلك بتسليط الضوء على مشاكل سياسية راهنة للعالم المعاصر، لقد تناول "**راسل**" الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة في هذا الكتاب، وهو لا يؤسس فيه لنظرية سياسية لأنه تحدث عن النظم السياسية في كتب أخرى ، بل إنّه يعالج مشكلات سياسية يرى أنّها تحمل طابعا عمليا عاجلا وهي مشكلات راهنية ترتبط بالأخلاق بشدة إذ أنه كتاب يتناول في طياته الإنفعالات البشرية وأثرها في صناعة القرارات المصيرية للإنسانية، وهنا يوجّه "**راسل**" إلى نقّاده نقدا مفاده أنّه علينا أن نتفادى المبالغة في الحكم على أنّ العقل هو الذي يلعب الدور الحاسم دائما في القرارات الأخلاقية والسياسية.[3] إنّ الإرادة الإنسانية ليست إرادة عاقلة محضة بل إنها إرادة إنفعالية أيضا وهذه الإرادة هي انعكاس للمزيج الذي يجمعه الكيان الإنساني في باطن ذاته، وعمله في الميدان الأخلاقي والسياسي ماهو إلاّ انعكاس لهذه

[1] آمال علاوشيش، جدلية العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند برتراند راسل، موسوعة الفلسفة الأخلاقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ط1، ص ص 359-360.

[2] المرجع نفسه، ص 360.

[3] برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص ص3-4.

الإرادة العاقلة والإنفعالية في الوقت نفسه، وهي مسؤولة عن نتائج ومآلات ما يقرر بناءا على العقل والإنفعال، وسعادته في النهاية هي حصيلة كل منهما.

لقد عاش **برتراند راسل** أحداثا عالمية هامة مثل الحرب الأوربية الأولى وحتى الثانية، وعايش معاناة الإنسان فيها كونه أحد شهود هذين الحربين في الفترة المعاصرة، لقد درس "**راسل**" السياسة الدولية، والإنسان بالنسبة إليه مثل بقية الكائنات ينمو ويتطور، ولا نقصد بذلك نموه البيولوجي بل حتى نموه السلوكي أو الأخلاقي وكل ما يتعلق بأنشطته وممارساته في حياته، إنّ شأن النمو شأن فردي أي شخصي، ولذلك ليس من الحكمة أن تتدخل الدولة في فرض أساليب معينة لنمو أفرادها بالقهر والإلزام أو أن تجبرهم على السير وفق نمط واحد تفرضه، وإنّ مثل هذا الموقف ليس بغريب على "**برتراند راسل**" وهو الفيلسوف الذي اشتهر بدفاعه عن الحرية ضد الظلم ولطغيان وضد النظم الاجتماعية والسياسية السالبة[1].

بين كل مواقفه التي ظلّت طيلة حياته تتراوح بين الثبات والتغير، فإن موقف راسل ودفاعه عن الحرية لم يتغيّر، إذ لا قيمة للسعادة دون حرية، ولا جدوى من سياسة لا تحمي حرية مواطنيها، ولا فضيلة في الأخلاق إذا كانت قائمة على قمعها أيضا، إنها المجال الحيوي لممارسة القيم و تفعيل الحياة التي بالحرية يكون انتعاشها الحركي نحو النمو والتطور، ولذلك فإن النظم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية الفاسدة هي التي ترى في الحرية انحلالا وترى في طلب التحرر تمردا على القيم، لتشن على كل دعوة حرة نحو الحرية حروبا هدفها إعادتها إلى قيود الذل و الاستغباء، إنها نظم مريضة لا تعرف قيمة "الحق" سياسيا ولا "الخير" أخلاقيا.

إلى جانب الوعي فإن الدوافع السياسية تتأسس كثيرا في جوانبها على الدافع الغريزي، وهي دوافع إمّا أنها استملاكية أو إبداعية، أي أن دوافعنا تتجه إلى الأشياء التي نمتلكها ونحتفظ بها حتى ولو كانت بالمشاركة مع الغير، أو نحو الأشياء التي نرى فيها قيمة، فالدوافع الاستملاكية منها تكون الحياة حياة دنيا وهي تتجسد لدى مؤسسات مثل: الدولة، مؤسساتها السياسية، الحرب،الملكية الخاصة.....، أما الإبداعية فتكون معها الحياة حياة فاضلة، إن الدّافع الإبداعي هو ما يؤسس لحياة فضلى ومن المفترض أن تمثلها دوافع تتعلق بالتربية، الدين والزواج، وعلى الرّغم من أنّ هذه العناصر الأخيرة حسب النظرية السياسية الأخلاقية لبرتراند راسل تشكل عناصر ضرورية تقوم عليها الحياة الإبداعية الفضلى إلاّ أن تجسيد ذلك ملحوظ بشكل رديء حسب رؤية "راسل"، إن ضرورة الدوافع الإبداعية سياسيا تكمن في أنها أساس الإصلاح السياسي والاقتصادي ولذلك فالإستراتيجة السياسية الحكيمة للتعامل معها هي أن نسمح لها بالتحرر فتطلق بعنانها في المجتمع.[2] إن الإبداع هو الأثر العملي

[1] برتراند راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ط1، ص ص 5-6.

[2] المصدر نفسه، ص 10.

للحرية داخل المجتمع، والخطاب الإبداعي أو الصناعة الإبداعية عموما ليست إلا خطاب غريزي يعكس أمل الإنسان في الواقع، وإرادته التي غرضها هو تكييف الواقع مع حاجيات الإنسان الغريزية، العقلية، النفسية، .....، وإنّ أقصى طموحات راسل الإصلاحية لا تتعدى فقط حدود الحكومة الوطنية الإقليمية للدولة بل إلى جميع أقطار العالم وهذا ما يعكس نزعة برتراند راسل الإنسانية.

إنّ الغرض من النّشاط الاجتماعي داخل الفضاء العمومي للمجتمع هو توفير الأمن والاستقرار، وإنّ هذا الأمر لا يتم إلا بسيطرة الحكومة، والأفضل من كل هذا أن تشرف الحكومة العالمية على تحقيق هذا، أما إذا تحدثنا عن مسألة التقدم الاجتماعي فإن ذلك مرتبط بالمبادرة الشخصية التي تمامها يكون بالتنسيق مع النظام الاجتماعي، أي أن سيرورة النظام السياسي يجب أن تراعي التزاما أخلاقيا بأن تترك الحكومة العالمية حكوماتها القومية تتمتع باستقلال تام في تسيير شؤونها ما لم تحدث ممارساتها اضطرابات في العالم، وفي المقابل على تلك الحكومات القومية أن تمنح لسلطاتها المحلية مجالا من الحرية، بمعنى أن النظام السياسي الأخلاقي يحمي كل الحريات كالمنافسة الحرة في مجال الصحافة والكتابة، والدعاية السياسية، والحرص على صيانة هذه الحقوق واجب من واجبات الحكومة، ولا نعني هنا المنافسة الحربية أو الاقتصادية أو المنافسة التي تستعمل القوانين الجنائية، بل إن راسل يعني بالمنافسة الحرة تلك المنافسة الثقافية والفكرية.[1]

إنّ هذا أمر ضروري محليا وعالميا، فالإنسان السعيد يحي تحت سقف سياسي ملتزم أخلاقيا باحترام الحريات بعدم احتكار السلطة السياسية، فمادام الفرد كمواطن داخل إقليمه يمثل جزء من النظام السياسي التابع إليه، فلا بد أن يتمتع بحيّز يتبع تلك السلطة لكن في مجال نشاطه طبعا بحيث لا يعتدي على حريات الغير كأن ينصّب نفسه وصيا على صوته السياسي وإرادته، إن الإرادة السياسية ليست إرادة الحاكم بل إنها إرادة المجموع الذي اختار ذلك الحاكم، وإذا ما استبد الحاكم بالحكم و الانفراد بشكل مطلق في اتخاذ قراراته فإنه بذلك يعلن بشكل مباشر عصيانه الأخلاقي للعقد السياسي الذي تم بينه وبين المواطنين، وبانهيار الأخلاق في السياسة تنهار السعادة في واقع الإنسان ويموت هذا الأخير معنويا بموتها .

من أهم المواقف الأخلاقية والسياسية التي يدافع عنها راسل هو الحرية وحق التشكيك السياسي، وإنّ دفاعه الأخلاقي / السياسي، يعود إلى دافع ابستيمولوجي لأن المعرفة الإنسانية بالأساس معرفة احتمالية تقريبية تقبل الخطأ والصواب في نفس الوقت، لا وجود لحقيقة مطلقة أو لشيء ثابت سواء في المعرفة أو في السياسة أو الأخلاق، لو كانت الحقيقة مطلقة لما كان هناك داع إلى وضع قوانين متغيرة تجبر الناس على الالتزام بها، ولو كانت كاملة لكان مجرد معقوليتها كفيل بإقناع مدى تمام صحتها، لا بد أن نختلف، بل إن التفاف الجميع حول موقف واحد نتيجة حرمانهم من الحرية أمر له

[1] برتراند راسل، السلطة والفرد، ترجمة شاهر الحمود، دار الطليعة بيروت، 1961، ط1، ص ص 130-131.

أضرار كبيرة[1]، أي أنّ مسألة الدفاع عن الحرية كشرط لحياة سعيدة وأخلاقية تمتد جذورها حتى في نظرية برتراند راسل المعرفية، فالمعرفة قائمة على التواضع وهي نسبية؛ فهي محاولة بين عدة محاولات أخرى ممكنة، والعقل حر في اختيار ما أمكنه من سبل لتحصيل المعرفة لكن شرط عدم تناقضها مع ذاتها بحيث تكون محل قبول نظري ومحل قبول عملي، ومن باب الالتزام الأخلاقي أن يعترف الإنسان بنسبية ما يصل إليه ويتواضع أمام المعرفة، وإلا كان وثوقيا دوغمائيا، حجر على عقله قبل أن يحجر على عقول الآخرين نتيجة تجبره وعجرفته التي تقتل أخلاقه وروحه سواء كانت العلمية أو الفلسفية، ولكن إذا كان الإنسان مطالب دوما بأن يكون متصفا بالأخلاق وإذا كانت الأخلاق بابا من أبواب السعادة للإنسان بحكم أنها طريق مؤدي نحو الخير، وبما أن أخلاقنا كسلوك مدفوعة برغبة وانفعال، فأي أثر تحدثه هذه الرغبة؟ وأي طبيعة تحملها في ذاتها؟

الرغبة والانفعال في السلوك الأخلاقي

لا يمكن فصل التنظير الأخلاقي عن التنظير السياسي في فلسفة "برتراند راسل"، وهو في هذه الفلسفة يعلي من شأن التلقائية في ذات الفرد، لأنها ببساطة مقياس للسعادة، إنّ الحياة الاجتماعية للإنسان لا تخلو من دوافع ومن أهداف والدافع من أجل الهدف؛ إنّ هذا هو منطق الحياة الإجتماعية الطبيعي، إن الأهداف في حياة الإنسان ليست هي ذاتها الوسال فهناك فرق بينهما، وهذا التمايز ضروري عند "راسل"، فاستنادا إليه يتحدد وضع العقل السلوكي (الأخلاقي)، وإن العقل حر في السلوك فيختار وسائله، ولجوءه لهذه الوسائل يقوده نحو أهدافه، ومع هذا فإن العقل لا يختار أهدافه لأن مهمة الاختيار هذه تعود على الإنفعالات، لا يكفي للإنسان أن يحدد أهدافه بل إنه مطالب بعقله أن يحدد العلاقات المنطقية القائمة بينها، إنه مطالب بتأويل السلوك حتى يعرف أن نمطه مناسب للوصول إلى ذلك الهدف أم لا، أما تحديد طبيعة الهدف فهو لا يحدده العقل بل يحدده الشعور والانفعال، وبعبارة أخرى إنّ ما يصور لنا الهدف ويخلقه هو شعورنا وانفعالنا والعقل هو الذي يعطينا الاختيارات ويملي علينا السلوكات حتى نصل إليها[2].

إنّ المبدأ الأخلاقي الأسمى لسعادة مجتمع هو العمل بما يضمن التنسيق بين رغبات أفراد المجتمع مهما كانت طبيعة ذلك المجتمع ومهما كان صغيرا أو كبيرا، ، فالخير بالنسبة إليه كما هو حال الفرد يتحقق بالتنسيق بين رغبات أفراده المتضاربة، والبعد بقدر الإمكان عما يسبب تنافرا بين تلك الرغبات، إنّ هذا المبدأ لا ينطبق على الفرد فقط، وإنما ينطبق على الأسرة وعلى المجتمع وعلى الدولة وعلى العالم كله، وبما أنّ هذا المبدأ يحتل أهمية كبيرة فهناك وسيلتان من خلالهما يمكننا تطبيقه، الوسيلة الأولى هي من مهمة السياسة والاقتصاد وترتكز على إنشاء نظم اجتماعية هدفها تحقيق

[1] رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، ص 237.

[2] عبد المجيد عبد التواب شيحة وشيخة عبد الله المسند، برتراند راسل فيلسوفا ومصلحا ومربيا، حوليات كلية التربية، جامعة قطر، العدد 12، 1995، قطر، ص ص 222-223.

التوازن بين رغبات الأفراد وتضييق أسباب التنافر التي قد تحول بينها، أما الوسيلة الثانية فهي مهمة تربوية أي تربية الأفراد على حسن التوجه برغباتهم بحيث يعملون على تفادي تضارب رغباتهم مع رغبات الآخرين قدر الإمكان[1].

لقد ذكرنا سابقا أن "العقل" ليس هو الفاعل الوحيد دائما في توجيه السلوك الأخلاقي، وعليه إنه من الواجب علينا ونحن نتحدث عن الأخلاق ودور العقل في توجيه السلوك الأخلاقي أن نحدد المعنى الدقيق لمانسميه بـ "العقل".

إن العقل لا يعني إملاء الوسائل والغايات، لأنّ كلمة العقل بمعناها الدقيق تشير إلى عملية البحث عن الطرق الصحيحة للوصول إلى غاية ما، ومن أقوال "**دافيد هيوم**" المشهورة:"**إن العقل هو عبد الإنفعالات، ويجب أن يكون كذلك**"وإنّ هذا الموقف الفلسفي لتجريبية هيوم يحمل جانبا كبيرا من الصواب، لأن للإنسان جانب من العاطفة أو الرغبة يؤثر في حياته وفي قرارته وسلوكاته، إنّ الانفعال هو الذي يقود سلوكنا، وبالتالي فهي السبب الذي نرد إليه السلوك الأخلاقي وما العقل إلاّ منظّم فقط[2].

إنّ نفور الناس من العقلانية في التفكير وبالتالي كراهية "العقل" هو عدم رغبتهم لقبول حقيقة أنّ هناك رغبات متعارضة في أنفسهم لأنهم يريدون تحقيقها على الرغم من تعارضها واستحالة الجمع بينها، فعلى سبيل المثال كيف يمكن لشخص أن يحافظ على ميزانية راتبه وهو ينفق أكثر من دخله، إنهما رغبتان متعارضتان ، نود الجمع بينهما لكن العقل يذكّرنا دوما باستحالة ذلك ولذلك ربما نمقت الأصدقاء الذي يذكروننا بهذه الحقيقة، إنّ الإنسان في هذه الحالة تجده يرتاح إلى اللاعقلية التي من أسباب ركون الناس إليها محبين للذة شعورها على الرغم من أنه أسوأ الأسباب هو ايهام الناس بطريقة لا عقلية أنهم بمساعدتنا يخدمون مصالحهم بيد أن الدافع نحو بث هذا الوهم فيهم هو في حقيقة الأمر هدفه خدمة مصالحنا أكثر من مصالحهم، أو دون أن نفكر في خدمة مصالحهم فعلا، وهذا هو الحال الذي نجده في مجال السياسة[3*].

إنّ الرغبة والميل دافعان للإنسان نحو التطور والنمو، وإنّ قمع هذه الرغبات وكبت الميول يؤدي إلى موت الروح وجمود العقل، ولذلك لا يمكن أن نهمل عنصر "الرغبة" في الحياة العقلية بل الإنسانية عموما وخاصة الحياة السياسية، فالنظام السياسي الأمثل لحكم الشعوب وتسيير شؤونها

---

[1] زكي نجيب محمود، برتراند راسل، المرجع السابق، ص ص 123-124.

[2] برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص4.

[3] المصدر نفسه، ص5.

[*] مثالا على ذلك في السياسة حينما يقبل رجل السياسة على نوع من أنواع الانتخابات مرشحا نفسه، تراه في خطابه السياسي يطرح الكثير من أشكال الوهم في الكلام ماولا إقناع الناس أنه قادم لخدمة مصالحهم حتى يجبرهم على الاندفاع نحوه وجعله يفوز في الانتخابات، لكن واقع الأمر لم يكن هدفه خدمة صالح الناس بل خدمة مصلحته أكثر.

يراعي "رغبة "الفرد وإلا كان عرضة للفشل.[1] إننا نصف أمرا ما بأنّ فيه خيرا أخلاقيا إذا توافق مع رغبتنا ونحكم عليه عكس ذلك إذا تعارض معها، وهذا الكلام ليس غريبا وإنّ جميعنا يدرك هذا الأمر ونراه كثيرا في حياتنا العملية، هكذا هي الطبيعة الإنسانية تقبل الخير وتصفه وصفا أخلاقيا، وما هو خارج عن الطبيعة شذوذ وانحراف، أو لا أخلاق، وهذا إذا ما كان يتنافى مع النزعة الإنسانية التي تتمحور حول الإنسان كأولوية في كل ميدان وفي كل موضوع قبل كل شيء.

خاتمة:

لا جدال في أن الأخلاق هي منطق كل سلوك فيه خير، لكن ما يختلف فيه "برتراند راسل" عن بقية الفلاسفة هو أن منطق الفعل الأخلاقي ليس عقليا بحتا وإنما يمتزج مع رغبة الإنفعال والعاطفة لدى الإنسان، ولذلك فهي تخرج عن الأطر العلمية، وإذا كانت الأخلاق تمثل موضوعا فلسفيا خصبا في فلسفة الإصلاح الإجتماعي عند "راسل" فما سبب ذلك إلاّ لأنها تعبر عن طموح إنساني نجني منه ثمار السعادة التي تخلق من الإنسان إنسانا سعيدا، وعلى الرغم من أننا قد نجد الكثير من الناس يحملون مقدارا كبيرا من السعادة إلاّ أن ليس كل من يحمل سعادة يحمل الخير، والواقع يؤكد ذلك إذ قد نجد إنسانا يجد سعادته في التنفيس عن نوازع الشر و تحقيق أنانيته بإلحاق الضرر بالغير، وهنا تتنافى السعادة مع الأخلاق، ولذلك فإنه في هذه الحالة قد يكون تناقضا بين منطق أخلاق السعادة ومنطق تمثل السعادة في الواقع حسب المثال السابق، لكن معنى السعادة حسب مفهوم برتراند راسل يتجه نحو التخصيص بربطها مباشرة بالأخلاق والاهتمام والموضوعية.

إذا كانت الأخلاق تقتضي من الإنسان أن يحرص على إسعاد غيره، فإنّ هذا يعني أن مبدأ السعادة عند راسل بالأساس لا يمكن فصله عن الأساس الأخلاقي إذ أنّ أسعدُ الناسِ هو من أسعدَ الناسَ، وأسعدُ النظم الاجتماعية وأكثرها أخلاقية هي تلك التي تُسعِد مواطنيها ورعاياها، وحينها تتسع دائرة السعادة باتساع دائرة الأخلاق مما يعني أنّ نجاح المشروع الأخلاقي لا يقتصر على شمول دائرة الفرد فقط بل بشمول دائرة المجتمعات و كل الإنسانية في العالم.

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:

أ- **باللسان الإنجليزي:**

- Bertrand Russel, Authority and individual, Rotledge and Taylor & Francis e-Library, 2005, London & Newyork.

ب- **باللسان العربي:**

- برتراند راسل، انتصار السعادة، ترجمة محمد قدري عمارة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ط2.

[1] برتراند راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، المصدر السابق، ص7.

- برتراند راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ط1.
- برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة.
- برتراند راسل، محاورات برتراند راسل، ترجمة محمد عبد الله الشفقي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، د.س.ن.
- برتراند راسل، السلطة والفرد، ترجمة شاهر الحمود، دار الطليعة بيروت، 1961، ط1.

قائمة المراجع:

- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، 2001، ط1.
- زكي نجيب محمود، برتراند راسل، دار المعارف، القاهرة، د.س.ن، ط2.
- كامل محمد محمد عويضة، برتراند راسل فيلسوف الأخلاق والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ط1.
- رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966، د.ط.

قائمة المعاجم والموسوعات:

- آمال علاوشيش، جدلية العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند برتراند راسل، موسوعة الفلسفة الأخلاقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ط1.

قائمة المجلات العلمية والحوليات:

- عبد المجيد عبد التواب شيحة وشيخة عبد الله المسند، برتراند راسل فيلسوفا ومصلحا ومربيا، حوليات كلية التربية، جامعة قطر، العدد 12، 1995، قطر.

جوانب من النشاط الزراعي بالمغرب الأقصى على عهد بني مرين

د. بن مصطفى دريس
أستاذ محاضر، جامعة سعيدة،
driss.benmostefa@yahoo.com

ملخص:

يتناول البحث بالدراسة جانبا مهما من النشاط البشري ببلاد المغرب الاقصى في العصر الوسيط، أو خلال عهد بني مرين، والذي يعد من الركائز الاساسية التي يبنى عليها اقتصاد الدول قديما وحديثا، إنه القطاع الزراعي، لقد تعرضنا فيه لأهم الامكانيات والعوامل الطبيعية من موقع جغرافي ومناخ وتضاريس بما فيها الأراضي الزراعية والشبكة الهيدروغرافية من أودية وأنهار وبحيرات والتي اشتهر بها هذا القطر دون سائر بلاد المغرب وحتى يومنا هذا، ثم عرضنا أهم المحاصيل الزراعية النباتية والحيوانية التي يجود بها، ثم اهم المشاكل التي اعترضت هذا القطاع، وأنهيناه بخاتمة تضمنت بعض النتائج المستخلصة من البحث.

الكلمات المفتاحية: الزراعي؛ المغرب الأقصى؛ المريني؛ النشاط.

مقدمة:

تعتبر الزراعة من أهم الانشطة التي مارسها الانسان منذ القدم، وشكلت عاملا مهما من عوامل استقراره بعد أن عاش متنقلا مزاولا حرفة الصيد و الالتقاط فيما عرف بالشيوعية البدائية، ومازالت تشكل أهم مصدر من مصادر غذاء الإنسان، وهي اليوم تشكل أهم الركائز والأعمدة التي يبنى عليها اقتصاد الكثير من الدول، فبها يستكمل استقلالها أيضا إن هي استطاعت أن تحقق اكتفاءها وأمنها الغذائي، كما لعبت دورا استراتيجيا في مصير بعض الدول، وتبين ذلك من خلال عمليات الحصار التي تعرضت لها بعض الدول عبر التاريخ، فكان صمودها بقدر ما تمتلكه من مخزون غذاء، و منها من خرجت من ذلك بتجارب وقناعات بينت قيمتها و ضرورة الاهتمام بها، ومن بين الدول التي طبقت سياسة الحصار دولة بني مرين على جارتها الزيانية لمدة ثمان سنوات حتى قضى من أهلها خلق كثير بعد أن استنفذوا ما لديهم من غذاء، وبالمقابل فقد امتلك المغرب الأقصى الامكانيات الاساسية المتنوعة لقيام زراعة حقيقية.

فإلى أي مدى استطاع أهل المنطقة استغلال تلك الامكانيات؟ وما مظاهر وانعكاسات ذلك على اقتصاد البلد ونشاط سكانه ؟.

1-عوامل وإمكانات الزراعة بالمغرب الاقصى :

أ-الطبيعية: تميزت بلاد المغرب الأقصى منذ العصر الوسيط بالتنوع الطبيعي والجغرافي، الأمر الذي ساعد على تنشيط الزراعة من جهة وتنوع محاصيلها من جهة أخرى، فهي تتكون مرفولوجيا من جملة من المظاهر التضاريسية، أهمها السهول المنخفضة التي تقع على امتداد ساحل البحر الأبيض المتوسط(بحر الزقاق) والمحيط الأطلسي (بحر الظلمات) والتي امتازت في مجملها بالخصب الشديد، إذ أشار المراكشي في كتابه المعجب إلى ذلك بقوله ((وهي أخصب رقعة على الأرض فيما علمت، وأكثرها أنهارا مطردة وأشجارا ملتفة وزرعا وأعنابا))[1].

ومن المناطق التي اشتهرت بخصبها منطقة فاس، اذ يصفها لنا الحميري فيقول: ((ومدينة فاس كثيرة الخصب والرجاء، وكثيرة البساتين والمزدرعات والفواكه وجميع الثمار، ولها أنضار واسعة متصلة العمائر، وعدوة القرويين من هذه المدينة أكثر بساتين وأشجارا ومياها وعيونا))[2] .

[1]. المراكشي (أبي محمد عبد الواحد بن علي)،المعجب في تلخيص أخبار المغرب،ط1 ، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، 1426هـ/2006م،ص444،انظر أيضا لسان الدين بن الخطيب،خطرة الطيف (رحلات في المغرب والأندلس)1374-1362، تقديم وتحقيق أحمد مختار العبادي ط1، ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،2003م. ص100 وما يليها.

[2]. الحميري (عبد المنعم السبتي)، الروض المعطار في أخبار الأقطار، تحقيق الدكتور إحسان عباس،ط2، ،مكتبة لبنان،بيروت1994م،ص435

وهناك الكثير من المناطق التي اشتهرت بخصبها الكبير أيضا، مثل مكناسة الزيتون، وتطوان التي تقع في سهل فسيح وجميل تكتنفه الحدائق بكل أنواع الغروس، ومنطقة الريف التي امتازت بخصبها وصلاحيتها لزراعة الزيتون والحدائق والفواكه الطيبة وغيرها.

كما ندرك ذلك من خلال إفادات الرحالة الذين أشادوا بتلك الأراضي[1]، كما هو الحال بريف مدينوتيت الفسيح الذي تجود فيه زراعة القمح، وأراضي منطقة القصر الكبير التي كانت تنتج حسب الوزان ثلاثين ضعف ما يزرع بها، وكذا ناحية الهبط [2] العجيبة بسبب خصوبتها ووفرة إنتاجها، والتي كانت في الماضي حسب الوزان أكثر نبلا وشهرة[(3)]، اضافة الى اقليم تامسنا -من مملكة فاس- الذي هو كله أرض خصبة كانت في القديم زهرة بلاد البربر كلها حسب مارمول، وهي ملائمة للحبوب وتربية المواشي[4]، ناهيك عن أنفا أو أنفاي[5] التي يحيط بها البحر من جهة والسهول الخصبة الكبرى حيث ترعى القطعان العديدة ، وبسيط مدينة الرباط الذي تشقه جداول المياه العذبة وتسقي جميع بساتينها ولها نظر كبير كثير الزرع والفواكه وجميع الخيرات [6] .

أمّا المظهر الثاني فهو الجبال التي تنقسم إلى سلسلتين رئيسيتين: الأولى ساحلية بجوار ساحل بحر الزقاق[(7)] وتعرف باسم الريف، وهي تشكل قوسا ينفتح على هذا البحر والتي يعتقد أنها جزء من جبال سيبرا نيفادا الاسبانية قبل أن يفصل بينهما مضيق جبل طارق أو ما يعرف بأعمدة هرقل أو المجاز المعروف بالزقاق حيث سعة البحر هناك اثنا عشر ميلا [8]، وأخرى داخلية وتعرف بجبال الاطلس او الاطلس الداخلي والتي تنقسم بدورها الى ثلاثة أقسام: الأطلس الصغير والمتوسط والكبير ،[(9)] وتشتمل على فصلين، ستة أشهر للشتاء من أكتوبر إلى أبريل، وستة أشهر للصيف من أبريل إلى شتنبر ،غير أنك تجد الثلج دائما طوال السنة في أعلى قمم الجبال[(9)].

---

[1]. لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، صص100-101.

[2]. هي المنطقة التي تبتدئ جنوبا عند نهر ورغه لتنتهي شمالا على المحيط وتتاخم غربا مستنقعات أزغار وشرقا الجبال المشرفة على أعمدة هرقل ويبلغ عرضها نحو ثمانين ميلا وطولها نحو مائة ميل،الوزان (الحسن بن محمد)، وصف إفريقيا،ج2، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، ص306.

[3]. الوزان، المصدر السابق،ج2، ص306-305.

[4]. مارمول كربخال، إفريقيا،ج2، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي وآخرون ،دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع ،الرباط المغرب1408-1409هـ/1988-1989م،ج2،ص ص126-127.

[5]. هي الدار البيضاء حاليا ةقد ذكرها الوزان في كتابه أما الكلمة حاليا فتطلق على مقاطعة غرب المدينة والتي تشمل أقدم حي بها.

[6]. مارمول كربخال،المصدر السابق،ج2،ص ص126

[7]. هو الداخل من البحر المحيط الذي عليه سبتة الذي يضيق من المشرق إلى المغرب حتى يكون عرضه ثلاثة أميال وهو بساحل الأندلس الغربي بمكان يقال له الخضراء ما بين طنجة من أرض المغرب وبين الأندلس، ثم يتسع الزقاق كلما امتد حتى يصير إلى مالا ذرع له ولا نهاية، وهو مخرج بحر الروم المتصاعد إلى الشام، انظر الحميري، المصدر السابق، ص294.

[8].الحميدي (ابي عبد الله)،جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد،دار الغرب الإسلامي تونس ،2008،ص39.

[9]. الوزان ،المصدر السابق،ج2، ص81.

ومن تلك الجبال، جبل سمد الذي يحتوي على ينابيع كثيرة، ويظل به الثلج طيلة أيام السنة، وكذا جبل سكسيوة العالي شديد البرودة الذي لا يختفي الثلج عنه أبدا، وجبل هنتاتة العالي جدا الذي لم ير الوزان له مثيلا في علوّه، فعندما رآه لأول مرة خاله سحابة وهو جبل طوبقال- أي الأقرع بالبربرية -ويبلغ ارتفاعه 4165 م، وتظل ذروته مستورة بالثلج على الدوام[1]، ومن ثم فان بلاد المغرب الأقصى تحتوي على الكثير من الكتل الجبلية المرتفعة التي مثلت خزانا لا ينضب ويغذي أنهارا دائمة الجريان[2]، وجعلت منه بلدا غنيا بالمياه والمجاري .

ومن تلك الأنهار نجد نهر أم الربيع، وهو نهر كبير جدا، ينبع من الأطلس بين جبال عالية في حدود تادلا وفاس، ويجري عبر سهول أدخسان (سهل خنيفرة حاليا)، ويجتاز سهولا بين ناحية دكالة وناحية تامسنا إلى أن يصب في المحيط قرب سور مدينة أزمور، ولا يمكن قطعه خوضا في الشتاء والربيع[(3)].

أما نهر أبي رقراق فينبع من أحد الجبال المتفرعة عن الأطلس ليصب في المحيط الأطلسي، ويعتبر مصبه ميناء لمدينتي الرباط وسلا والذي كان يعسر على السفن دخوله إلا بوجود دليل محنك، وهذا ما حفظ لهما حريتهما من التحرشات المسيحية حسب الوزان[4].

وبإقليم فاس يجري نهر سبو الذي يمتاز بمجراه الطويل ومياهه الغزيرة، وعندما يصب في البحر يكون مصبه في غاية العرض والعمق بحيث يمكن للسفن العظيمة أن تدخله كما فعل البرتغاليون والإسبانيون ذلك مرارا[5]، ويصفه الحميري بأنه نهر عظيم من اعظم أنهار بلاد المغرب، منبعه من جبل بني وارتين ورأس العين في شعراء[6].

وعلى بعد أو مسافة ستة أميال من مراكش[(7)] يمر نهر التانسيفت، وهو نهر كبير غزير المياه يخترق إقليم دكالة ليصب في المحيط قرب آسفي بعد أن ترفده العديد من الأودية الصغيرة [8]، ويقول عنه الحميري بأنه يقع على ثلاثة أميال من مراكش، وهو ليس بالنهر الكبير لكنه دائم الجريان، وإذا كان زمن الشتاء يفيض بسيل كبير لا يبقي ولا يذر[9]، وهناك نهر آخر ينبع من جبال الأطلس، إنه نهر سوس الذي يفيض كثيرا في فصل الشتاء أيضا حتى أنه يحمل كمية كبيرة من التربة الصالحة للفلاحة[(10)]، ويقطع

---

[1]. نفسه، ج2، ص141 وما يليها.

[2]. انظر، لسان لدين بن الخطيب، المصدر السابق ، ص101 ومايليها.

[3]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص247.

[4]. نفسه، ج2، ص247-248.

[5]. نفسه، ج2، ص249.

[6].الحميري عبد المنعم،المصدر السابق،ص435.

[7]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص138.

[8]. مارمول كربخال،المصدر السابق، ج2، ص33.

[9]. الحميري، المصدر السابق، ص127.

[10]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص254.

على الناس المرور الى ضفته الأخرى، ويسقي أكثر البلاد خصبا وسكانا في تلك المناطق، ويتخذ منه السكان جداول يسقون بها حقول قصب السكر[1].

أما نهر بهت و بهيت فينبعان من الأطلس الكبير -بمملكة فاس- ويسيلان نحو الشمال لينتشرا في أحد سهول إقليم أزغار ويتحولان إلى مستنقعات وبحيرات يصطاد فيها عدد لا يحصى من السمك كالبيوض والانقليس والشابل المدهشة[2].

وفي مرتبة أقل من حيث قوة الصبيب والأهمية نجد نهر لكوس الذي ينبع من جبال غمارة ويجري نحو الغرب عبر سهول الهبط وأزغار، ثم يتابع سيره إلى أن يصب في المحيط قرب مدينة العرائش[(3)]، اضافة الى نهر زيز الذي ينبع هو الآخر من الأطلس ويدخل في بلاد مدينة سجلماسة مارا بين أراضيها الزراعية [4].

وهناك جملة من الأودية الأخرى التي تقل أهمية عن التي ذكرنا، تطرق لها الوزان وكربخال كوادي العبيد ووادي تيساوين ووادي أملالو التي تنبع أيضا من جبال الأطلس الكبير[5].

إن مناخ المغرب الأقصى كان ملائما جدا لفلاحة الأرض واستنباتها، بما تشهده المنطقة من تساقط كما أسلفنا الذكر، ومجموع الرياح التي كانت تساعد في تلقيح واكتمال نمو المحاصيل، ففي شهر مارس كانت تهب رياح قوية من الغرب والشمال فتخصب الأرض وتزهر الأشجار، وفي شهر أبريل تكاد جميع الفواكه تبتدئ في أخذ شكلها[6]، فهي تمتاز بتنوع مناخي يجمع بين السّاحلي الذي يشتهر بوفرة التساقط، والقاري أو الجبلي الذي من سماته التفاوت الكبير في درجات الحرارة بين الليل والنهار وبين الشتاء والصيف، وخاصة على الارتفاعات التي تتجاوز ارتفاع الالف متر، ومن مناطقه فاس مكناس وبني ملال، اضافة الى المناخ الصحراوي الذي يسود المناطق الجنوبية، أما المناخ بشكل عام فامتاز بالتذبذب الكبير، فقد عرفت المنطقة سنوات تهاطلت فيها الامطار بشكل طوفاني حتى أفسدت الزرع والمساكن، وفي سنوات أخرى عرفت الجفاف والقحط الكبير حتى أدت الى حدوث مجاعات خطيرة كما سنرى لاحقا .

---

[1]. مارمول، المصدر السابق، ج2،ص33.

[2]. نفسه،ج2،ص35، انظر أيضا الوزان، المصدر السابق، ج2، ص248.

[3]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص249.

[4]. نفسه، ج2، ص254.

[5]. مارمول، المصدر السابق، ج2،ص34.

[6]. الوزان،المصدر السابق،ج2، ص78.

ب- البشـــرية

كان سكان المغرب الاقصى من أكثر الناس تعلقا بالأرض، إذ وعلى أيام الوزان كان هناك بعض الفلاحين الذين بلغوا الثمانين أو جاوزوها لا يزالون يحرثون الأرض وينقشون الكرم ويقومون بسائر الأعمال التي يحتاجون إليها بخفة عجيبة وخاصة إذا تعلق الأمر بالجبليين[1].

وتواجد حينها عدد من الفلاحين العرب وغيرهم في غاية الأمية، لكنهم رغم ذلك يحسنون الكلام بإسهاب في الفلك، ويستنتجون منه استنتاجات متناهية في الدقة، وهي عندهم ضرورية أتت من اللاتينية وترجمت منها إلى العربية، ويوجد كتاب ضخم في ثلاثة أجزاء يسمى "كنز الفلاحة" ترجم من اللاتينية إلى العربية في قرطبة أيام المنصور ملك الأندلس ويتعرض هذا الكتاب لجميع المسائل الضرورية للفلاحة كالفصول وطرق الزرع والغرس وتلقيح الأشجار وتغيير كل ثمر أو حب أو خضرة بواسطة الفلاحة.....))[2]

لكن بالمقابل نجد بعض سكان المغرب جاهلين بقواعد الزراعة كسكان حاحا التي هي إحدى أقاليم مملكة مراكش رغم صلاحية جزء هام من أراضيها لزراعة الفاكهة وتربية المواشي ((ماعز حمير وغنم))[3].

اهتم المرينيون بالزراعة والفلاحة وتوسيع المساحة الزراعية، خاصة على عهد السلطان أبي عنان فارس، فوزعوا الأراضي على الفلاحين وبنوا النواعير[4]، ومنها الناعورة الكبرى على وادي فاس التي باشرت عملها في صفر 686/ مارس 1287[5]، كما أمر بإنشاء السواقي بغرض تنظيم ري الأراضي الزراعية ومد الفلاحين بالمياه الكافية لري أراضيهم ومن ثم رفع غلتها، وكانت على هذا الأساس مصادر السقاية في بلاد المغرب هي الأمطار والعيون والآبار والأنهار والصهاريج[6].

وحتى خلال القرن 8هـ/ 14م اهتمّ أهل فاس ونواحيها بتنظيم الري في وادي فاس -وادي الزيتون- حيث أقيمت عليه سدود لتنظيم مياه الري والتحكم فيها، كما قاموا بين الحين والآخر بتطهير مجرى النهر من الرواسب المتراكمة فيه، وكانت تتفرع من هذا الوادي قنوات تروي البساتين الواقعة

---

[1]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص82.

[2]. نفسه، ج2، ص80.

[3]. نفسه، ج2، صص95-96.

[4]. الناعورة والناعور، آلة لرفع الماء من الأنهار تتكون من دولاب كبير وقواديس مركبة على دائرة وجمعها نواعير، انظر لسان الدين بن الخطيب، خطرة الطيف، هامش482، ص108.

[5]. السلاوي(أبو العباس أحمد بن خالد الناصري)، الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى، ط1، ج3، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب1997 م، ص89.

[6]. كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية مصر1996م، ص57.

على ضفتي النهر[1]، هذا إضافة إلى اهتمامهم ببناء الخزانات والصهاريج كتلك التي تواجدت بمنطقة أزجن[2].

كما انتهج بعض ملوك الدولة المرينية سياسة ضريبية معتدلة تجاه الفلاحين، على غرار السلطان أبي الحسن الذي قام بإصلاح جبائي وألغى جميع الضرائب غير الشرعية عن الفلاحين وعين لجبايتها موظفين موثوق بهم[3] ووزع أراضي زراعية مقدار حرث زوجين لكل فرد مع اعفاء الأرض الممنوحة من اللوازم الجبائية[4].

ولا يجب أن نغفل عامل الأمن والاستقرار الذي شهدته الدولة المرينية في بعض مراحلها وخاصة على عهد أبي عنان فارس المريني[5] الأمر الذي ساعد بشكل كبير في ازدهارها وانتعاشها خاصة زراعة الفواكه.

2-الانتاج الزراعي:

قبل أن نخوض في هذه الجزئية نود اعطاء نظرة ولو وجيزة عن أنواع الأراضي التي يمكن أن نصنفها انطلاقا من درجة خصوبتها وموقعها وطريقة استغلالها الى : أراضي الدولة، والتي كانت تلقى اهتماما مباشرا من سلاطين المملكة، فوفروا لها كل مستلزمات العناية من مياه سقي وغيرها، ومن أمثلة ذلك نجد بستان المصارة، وهو بستان جليل ضم صنوف الأشجار والغراس على اختلافها ، وبه قصر جليل جميل بمحاذاة وادي فاس، والتي استحدثت سنة 1286/685، وبستان ابن خيدن الذي يشقه النهر ذاته، وبستان البحيرة وغيرها[6].

كما نجد أراضي الوقف التي انتشرت في أرجاء البلاد، وكباقي البلاد الاسلامية يمكن أن نقسمها الى قسمين: خاصة وعامة، وقد تربعت على مساحات شاسعة، وهي متفاوتة من حيث المساحة من منطقة لأخرى ومن ملكية لأخرى، وهي تمثل جزءا مما يعرف أيضا بالأحباس أو الحبوس، ونعني بها الاملاك الموقوفة لوجه الله، أي أن مردودها يذهب لصالح المدارس القرآنية أو المساجد والزوايا والتكايا فيما بعد.

---

[1]. انظر الونشريسي(أحمد بن علي)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، ج5، تحقيق مجموعة من الأساتذة،دار الغرب الإسلامي،بيروت،لبنان،1981م، صص20-21-27-28.

[2]. أزجن مدينة بالمغرب تبعد عن فاس بنحو سبعين ميلا وقد بناها قديما الرومان على جبل يبعد عن وادي ورغه بنحو عشرة أميال، انظر الوزان، المصدر السابق،ج2، ص306.

[3].عبد القادر بوتشيش، تطور الفلاحة في مكناس من عصر المرابطين الى أواخر العصر المريني، مجلة المناهل، عدد 38، دار المناهل للطباعة والنشر،الرباط 1989،ص219.

[4]. محمد المنوني، ورقات من حضارة المرينيين، ط3،مطبعة النجاح الجديدة، الرباط 2000،ص148.

[5]. امتدت فترة حكم أبي عنان المريني 729-759هـ/1328م /1358م ، وهي فترة الاستقرار والازدهار واكتمال نضج دولة بني مرين وبلوغها القمة التي تم فيها انجاز أهم الآثار والمشاريع الكبرى.

[6]. ابن فضل الله العمري، مسالك الابصار في ممالك الامصار، ج3، دار الكتب العلمية،لبنان2010، ص91.

أما أراضي الملكية الخاصة فهي التي تحصل عليها أصحابها عن طريق الارث أو الشراء والبيع، أو نتيجة لعملية اقطاع من طرف الدولة.

عموما يمكن حصر المحصول الزراعي بالمغرب الاقصى فيما يلي:

أ-الانتاج النباتي: كانت بلاد المغرب الأقصى على قدر خصبها كثيرة الفواكه والمزارع والمسارح[1] فقد اشتهرت مدينة فاس بإنتاج أنواع كثيرة من الهلالج المسمى بغرب الأندلس بالعبقر ويسمونه البرقوق، ولا يكاد يوجد مثله في غيرها من البلاد كثرة وطيبا وغضارة[2] أما الكروم فتواجدت في مناطق عديدة من المغرب، فمنها ما كان معروشا بالمنازل ومنها ما كان بالحقول يستفيد منه أهل تلك المناطق بعد بيعه إما طازجا أو بعد تجفيفه على شكل زبيب، ومن تلك المناطق جبل بني زرويل وجبل بني جبارة الشديد الارتفاع[3].

أما كروم العنب الأسود فتواجدت ببني بوشيبت وجبل بني منصور وجبل ايشتوم وجبل بني وليد، ومنه ما كان يصنع منه زبيب جميل غليظ شديد الحلاوة وكذلك الدبس، وكميات هامة منه كانت تصرف لصناعة الخمور[4]، وبالمقابل فقد اشتهر قصر كتامة بإنتاج التفاح الذي ترتاح الى شميمه الأرواح[5]، أما الزيتون فتواجد أيضا بالمناطق الجبلية إلى جانب الكروم كجبل بني زرويل وجبل بني وليد وجبل ايشتوم وبن يونيش[6] إضافة إلى مكناس التي اشتهرت بتسمية مكناسة الزيتون لكثرته بها، وكذلك بمنطقة صفرو التي لم تكن بها سوى غابات الزيتون[7].

بالنسبة للمحاصيل الصناعية فتواجد القطن وبكثرة بمنطقة الهبط وبسلا التي كانت معدنا له الى جانب الكتان[8]، وقصب السكر الذي كان ينبت بكثرة بتييوت، غير أنه سكر أسود لجهل سكان المنطقة بطريقة طبخه وتصفيته[9]، وبالعكس من ذلك تماما فان بلاد السوس الأقصى كانت تنتج قصبه بشكل كبير، وكان يحمل منها إلى جميع البلاد، وقد قال فيه الإدريسي: ((وقصب السكر الذي ليس على قرار الأرض مثله طولا وعرضا وحلاوة وكثرة ماء، ويعمل ببلاد السوس من السكر المنسوب إليها ما يعم أكثر الأرض))[10]، وفي الحقيقة أن أشد ما اشتهرت به بلاد المغرب الأقصى في

---

[1]. لسان الدين ابن الخطيب، خطرة الطيف، ص100

[2]. المكناسي،(أبي عبد الله محمد)، روض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، الرباط -المغرب 1371هـ-1952م، ص3.

[3]. الوزان ،المصدر السابق،ج2، ص131-132.

[4]. نفسه، ج2، ص 130-131-133 .

[5]. لسان الدين ابن الخطيب، المصدر السابق، ص100.

[6]. الوزان، المصدر السابق،ج2، ص133-134-135.

[7]. نفسه،ج2،ص362.

[8]. لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ص101.

[9]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص115.

[10]. الإدريسي(أبي عبد الله محمد)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المجلد الأول، مجموعة من المحققين، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد- مصر- دت، ص228.

العصور الوسطى هو السكر، الذي امتاز بنصاعته ونكهته الطيبة وشهرته في البلاطات الأوروبية دون سواه من أنواع السكر في شتى أنحاء العالم[1].

أما الحبوب فقد تواجدت بمناطق عديدة من المغرب منها تيوت (مدينة في سوس) وهي تنتج كمية عظيمة من القمح والشعير[2] بالبصرة المغربية[3] التي تواجدت بها سهول خصبة فكانت حقولها تجود بكميات هامة من القمح[4]، وكذا بأصيلا[5] التي تنتج الكثير منها، كما تواجد بالمزة -الحسيمة حاليا- التي تحتوي على ساحل كبير عرضه نحو عشرة أميال وطوله ثمانية وعشرون ميلا، يحصد أهله كميات كبيرة منه -القمح- يبلغ نصيب أمير بادس منها زهاء خمسة آلاف مكيال[6].

ب-الإنتاج الحيواني: انتشرت حرفة الرعي في جل مناطق بلاد المغرب الأقصى، ويعود السبب في ذلك إلى عاملين هامين وهما: وفرة المراعي الطبيعية وخاصة بالمناطق الجبلية، وكذلك محدودية الأنشطة الاقتصادية آنذاك.

ومن المناطق التي انتشرت فيها هذه الحرفة جبل مطغرة ، وأصيلا وقصر كتامة التي كانت عنصر بُرّ وحليب ومرعى سائمة ومسرح بهيمة في الجميم[7]، فكان أهل تلك المناطق يملكون الكثير من الماشية وخاصة الماعز[8]، وكذا جبل بني ورطناج -تسول-الذي يبعد عن تازة أيضا بحوالي ثلاثين ميلا والذي احتوى جميع أنواع البهائم[9]، وجبل سليلكو بنفس الإقليم الذي كان يشتهر بوفرة الغنم والماعز، وجبل بني يازغة الذي امتازت ماشيته بصوفها شديد النعومة والتي كانت تصنع منه نساء المنطقة أقمشة كأنها من حرير، واشتهرت منطقة جبل بني مراسن وجبل زيز من إقليم تازا بتربية الخيل والحمير التي يتوالد عنها كثير من البغال، وأهلها رحّل لا يعرفون الاستقرار فرضت عليهم ظروف الحياة الإقامة داخل أكواخ من قصب[10].

---

[1]. عبد الهادي التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب-من أقدم العصور إلى اليوم-، المجلد2، دط،1408 هـ/1988م، ص11.

[2]. الوزان، المصدر السابق،ج2،ص 115.

[3]. مدينة أسسها محمد بن إدريس باني مدينة فاس تبعد عن مدينة فاس 80 ميلا و20ميلا جنوبي القصر وسميت بهذا الاسم تذكيرا ببصرة العراق التي قتل فيها علي رابع الخلفاء الراشدين وجد إدريس الأعلى وما تزال أطلالها باقية، انظر الوزان، المصدر السابق، ج2، ص310.

[4]. الوزان، المصدر السابق،ج2،ص310.-312، 130ص320.

[5]. أصيلا، بلد بالقرب من طنجة، ويقال فيه أزيلة بالزاي، وهي مدينة كبيرة عامرة آهلة كثيرة الخير والخصب، ولها مرسى مقصود، وهي أول مدن العدوة من جانب الغرب ويحيط بها البحر من غربها وجوفها، ويقال بأن تفسيرها -أصيلا- هو جيدة، انظر الحميري، المصدر السابق، ص42. انظر أيضا لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، هامش 462، ص100.

[6]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص328.

[7]. لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق ، ص100

[8]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص365.

[9]. نفسه، ج2، ص357-358.

[10]. نفسه،ج2، ص360-361-368-369.

ومنطقة جبل فازار المشهورة التي تسكنها أمم كثيرة من البربر، يكسبون البقر والغنم والخيل وخيل هذا الجبل من اعتق الخيول لصبرها وخدمنها وهي مدورة القدود حسنة الخلق والأخلاق، كما تحتوي المنطقة أنواع النباتات من العقاقير التي تصرف في العلاجات الرفيعة وفيه خشب الأرز العتيق الغالي[1].

وفي قرية -انكال- بالقرب من وادي أم الربيع التي تتميز بحسن موضعها وكثرة زروعها فكانت بذلك موطنا للمواشي والإبل والبقر والغنم، وبفحصها الطويل انحشرت طيور النعام التي لا تعد ولا تحصى وأصبحت صيدا لأهل المنطقة الذين يطاردونها بالخيل، أما بيضها فيحمل الى كثير من البلاد[2].

كما انتشرت بجبال إقليم حاحا من الأطلس تربية الحيوانات بشتى أنواعها مثل جبل اداو عاقل المتاخم للمحيط والفاصل بين حاحا وإقليم السوس، وبجبل دمنسرة بالأطلس بنواحي مراكش، وجبل كبدانة[3].

واشتهرت الكثير من المناطق بإنتاج عسل النحل وخاصة في أحواز المدن والمناطق الجبلية، لكن أهم منطقة اشتهرت به هي مليلية الى جانب الشمع حتى أنهاأخذت اسمها منه، لكن انتاجهما تراجع على عهد كربخال،اضافة الى مناطق جبل كبدانة التي اشتهرت بوفرته[4].

أما حرفة الصيد البحري فقد انتشرت في عدة مناطق من بلاد المغرب الأقصى، خاصة إذا ما علمنا أن هذا البلد يطل على مسطحين مائيين (المتوسط والأطلسي) إضافة إلى كثرة أنهاره وغزارة مياهها، ناهيك عن البحيرات المتواجدة في أنحاء عديدة منها فاحتوت تلك المناطق حوتا كثيرا[5]، فاق حاجات السكان فعم حتى المداشر النائية والخيم[6]، وكان يزاول بها نوعان من الصيد، نهري يتم في المياه العذبة، وبحري على طول السواحل المتوسطية والأطلسية، ومن تلك المناطق التي اشتهرت بذلك نجد ترغة التي كان سكانها يصطادون السمك ويبيعونه مملحا للتجار القادمين من نواحي المغرب، ومدينة أزمور[7] التي لم يكن ينقطع عنها التجار الأجانب بشكل عام[8]، ويأتيها التجار البرتغاليون مرة في السنة ليشتروا كمية عظيمة من سمك الشابل أو ما كان يسمى- الحوت الطيب، ومن سلا كان ينقل هذا النوع من السمك الذي يكون في اختلاط الماء المالح بالحلو، ويحمل منه هناك إلى الأقطار[9].

---

[1]. مارمول كربخال، المصدر السابق،ج2، ص435

[2]. الحميري عبد المنعم،المصدر السابق، ص35.

[3]. يمتد من عساسة إلى نهر ملوية شرقا ومن المتوسط إلى صحراء كرط جنوبا.

[4]. مارمول كربحال، المصدر السابق،ج2، ص258.-265.

[5]. لسان الدين بن الخطيب، المصدر السابق، ص100.

[6]. نفسه، ص102

[7]. من مدن دكالة على مصب نهر أم الربيع في البحر المحيط.

[8]. الوزان، المصدر السابق، ج2، ص157

[9]. نفسه، ج2، ص326.

إضافة الى وادي سبو الذي يتصيد فيه الشابل الكثير ويدخل في ذلك الوادي الحوت الكثير[1] ، أما أسماك السردين فكانت تصطاد خاصة من منطقة بادس لأنها كانت تمثل مصدر قوت لأهلها، ولأن أرضهم قليلة القمح والمردود الفلاحي بشكل عام[2].

3-مشاكل الزراعة بالمغرب الاقصى:

إن توافر الشروط الجيدة للزراعة بالمغرب طبيعيا وبشريا لم يحل دون وجود بعض الآفات على غرار باقي الامصار وشكلت جزءا أو مظهرا من مظاهر المناخ بها، والتي كانت تضر بهذا القطاع، كتلك الرياح التي كانت تهب من الشرق والجنوب الشرقي والجنوب فكانت بالغة الضرر بالمحاصيل لا سيما في شهر ماي وجوان، لأنها تفسد جميع الغلات وتمنع الفواكه من النمو والنضج، إضافة إلى الضباب الذي كان يضر بالحبوب كثيرا لا سيما إذا وقع في وقت الإزهار لأنه يستمر أحيانا النهار كله[3].

وفي سنة687 هـ/1284م، توالى هبوب ريح شرقية واستمر معها القحط الشديد إلى آخر عام 690هـ/1287م، ولم ينزل مطر إلى شهر أبريل من هذه السنة، فحرث الناس عند ذلك وحصدوا ما حرثوه من زرع عن أربعين يوما[4]، أو تلك الرياح الشديدة التي هبت في سادس عشر من ذي القعدة من سنة 722هـ/1322م ((على مدينة مكناسة وفاس والرباط وتازة وأحوازها، واستمر هبوبها يومين بليلتيهما هدمت خلالهما الديار وقلعت الأشجار ومنعت الأسفار وأقعرت من زيتون مكناسة وزيتون المقرمدة شيئا كثيرا))، وفي نفس السنة أي 722هـ/ 1322م حدثت المجاعة بسبب ما كان من القحط، لدرجة استسقى الناس فيها، وارتفعت الأسعار وبدأت المجاعة، واستمرت لسنوات بلغت ذروتها في 724هـ/1324م التي بلغ فيها الغلاء أقصى درجاته والمجاعة أشدها بالمغرب الأقصى عامة[5].

لم يكن الجفاف هو المشكل الوحيد المعيق للزراعة في بلاد المغرب الأقصى بل شكلت الأمطار أيضا عائقا من معوقات نموها، كما حدث في سنة 723هـ/1323م إذ تساقطت أمطار غزيرة وثلوج كثيرة، تعطل معها نمو المحاصيل وتقطعت السبل بالفلاحين فلم يستطيعوا الذهاب إلى بساتينهم((عدم فيها البياض[6] والحطب، فبيع البياض بمدينة فاس بدرهمين للرطل))[7].

وهناك بعض الكوارث الطبيعية التي أتت على الحرث والنسل معا ومنها البَرَد الكبير العظيم الجرم الذي أصاب مدينة فاس في الثالث عشر من رمضان من نفس السنة وكان مصحوبا بوابل

---

[1]. مارمول كربخال، المصدر السابق،ج2،ص435

[2]. الوزان،المصدر السابق، ج2، ص326.

[3]. نفسه،ج2، ص81.

[4]. ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، صور للطباعة والوراقة ،الرباط1972، ص408.

[5]. نفسه، ص412-413.

[6]. الفحم، وذلك من باب تسمية الشيء بضده، ولا يزال هذا الإطلاق شائعا لدى العامة وخاصة في الأرياف.

[7]. ابن أبي زرع ،المصدر السابق،ص412.

من المطر، فأحدث سيولا جارفة حملت الناس والدواب والمواشي والبقر والغنم والخيل والإبل والدواوير وبشر كثير، وأتلف جميع ما بالمنطقة -زالغ[1]- من الكروم والزيتون والشجر[2].

كما أتى سيل جارف على مدينة فاس لم تعهده من قبل، وكان ذلك ليلا فهدم السور وحمل الشباك وخرب الجنات واقتلع الأشجار العظيمة وهدم القناطر والديار وخرّب جزاء بن برقوق ودور الرصيف وبعض دور برزخ[3] وسوق الصباغين وسوق الرصيف وهدم القنطرة الكبيرة التي عليها سوق باب السلسلة وهدم سور الرميلة وهلك فيه ما لا يقل عن سبعمائة وثلاثين نفسا ومن الديار ألف دار ومائة دار ومن المساجد خمسة ومن الأرحاء ثمانية بيوت ومن الأفران اثنين ومن الحوانيت أربعة وستون حانوتا، وعلى غرار ما كان يحدث بالمغرب الأدنى والأوسط فقد تعرضت بلاد المغرب الأقصى لهجمات وزحف الجراد ففي سنة 679هـ/1276م أكل جميع زروع المغرب فلم يترك بها مخضرا، فحدثت المجاعة ووصل القمح في تلك السنة عشرة دراهم للصاع[4].

خاتمة:

من خلال مراحل البحث نكتشف أن المغرب الأقصى امتلك مقومات الزراعة القوية، كما أكد ذلك الكثير من المؤرخين والجغرافيين، فالموقع الجغرافي وشساعة الاراضي الزراعية واهتمام السلاطين بهذا القطاع إضافة الى طبيعة سكانه المتعلقين بالأرض التي مثلت لهم مصدر رزق ودخل جعل منه قطاعا ناجحا وحيويا في نفس الوقت، ومن مظاهر ذلك تنوع المحاصيل ووفرتها لدرجة أن بعضها كان يصدر إلى دول الضفة الشمالية للمتوسط، أو جنوبا نحو الصحراء، وأثّر ذلك كثيرا في سياسته ودبلوماسيته وخاصة منتوج السكر الذي جعلته جودته مطلوبا من قبل الكثير من دول وخاصة تلك القريبة من المغرب في الضفة الاوروبية ، ولهذا يرى البعض بأن هذه المادة أثرت كثيرا في سياسة وعلاقات المغرب الأقصى الخارجية فعرفت دبلوماسيته بدبلوماسية السكر، وكان لها أثرا كبيرا في التعريف بهذا البلد وتردد إسمه في الكثير من البلدان حسب الهادي التازي، لكنها في نفس الوقت أي الزراعة لم تخل من مشاكل وخاصة الطبيعية كالجفاف والفياضانات والجراد وغيرها والتي كانت ترهق الفلاح وساكنة المنطقة في نفس الوقت.

[1]. الجبل المطل على فاس من الجهة الشمالية.

[2]. ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص413 .

[3]. الإسم القديم لحومة سيدي العواد بمدينة فاس المغربية.

[4]. ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص405.

الأوضاع السياسية في الجزائر في العهد العثماني (1519-1830)

بابـــه عائشـــة: طالبة دكتوراه / جامعة الجزائر2

إشراف: ا.د. حساني مختار / جامعة الجزائر2

الملخص:

مما لا شك فيه ان الدولة العثمانية وخلال هذه الحقبة مرت بالعديد من المحطات بدءا من تلك الفترة التي تمثل عهد السلطان سليم الأول والتي تحولت من دولة صغيرة إلى دولة تتميز بقوتها وسيطرتها بفضل النجاحات التي حققتها من أوروبا إلى المحيط الهندي مرورا بفترة عثمان بك وأبنائه وأحفاده وقبلهم أبوه ارطغرل وما ساعدهم على هذا التقدم أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مسلمون قبل أي شيء, فكان ولاؤهم يتجه بالترتيب إلى: الدين الاسلامي ، السلطان ، الدولة، وفيما يخص الحكم العثماني بالجزائر فبدأت ملامحه تظهر من سنة 1492 بعد سقوط غرناطة آخر معقل للإسلام في اسبانيا ضد الوجود الإسلامي في إسبانيا ، والذي لحقه حالة من التدهور والانهيار والضعف في أوضاع الغرب الإسلامي فقد انتهت دولة الإسلام في الأندلس وتوال بعدها سقوط أقطار شمال إفريقيا في أيدي الغزاة . وفي البحر المتوسط ازدادت عمليات القرصنة الأوروبية وضرب المسلمين في عرض البحر وهو ما تسبب في صدام المسيحيين الغزاة بالعثمانيين الشيء الذي أدى إلى حالة من الاضطراب السياسي، والفوضى العارمة مع بداية القرن ال 16 والتي كانت تعم المجتمع الجزائري في ذلك الوقت، وهو ما أدى إلى ضم دولة الجزائر إلى الممتلكات الخاصة بالسلطان العثماني جاء نتيجة لحرب طويلة خاضها الفلاحون الجزائريون من خلال دعم العثمانيين ضد الاستعباد الإقطاعي، والسيطرة الأجنبية.

الكلمات المفتاحية:

الوضع السياسي، السلطان، الدولة العثمانية، الجزائر.

مقدمة:

في مطلع القرن الرابع عشر نبتت ورسخت جذور الدولة العثمانية كانت هذه عبارة عن إمارة صغيرة داخل حدود العالم الإسلامي تعتمد كل الاعتماد على الفكرة الأساسية التي مبدأها الغزو ضد الكفار المسيحيين.

فقد أخذت هذه الدولة الصغيرة في التوسع بشكل تدريجي التي بدت غير مهمة في ذلك الوقت، وذلك لمدى صغرها في هذه الفترة من التاريخ, فقد قامت بعملية التوسع من خلال إخضاع وضم الأراضي التابعة لبيزنطة في البلقان، والأناضول، وقد أصبحت منذ عام 1517 أقوى دولة في العالم الإسلامي آنذاك حيث قامت بضم المنطقة العربية إليها.

وخلال فترة (1520 – 1566م) تلك الفترة التي تمثل عهد السلطان سليم الأول تحولت الدولة العثمانية من دولة صغيرة إلى دولة تتميز بقوتها وسيطرتها، وذلك بفضل النجاحات المتتابعة في الآفاق الواسعة التي تمتد من أوروبا الوسطى إلى المحيط الهندي.[1]

عثمان بك:

في عام 656 هـ / 1258م ولد لأرطغرل ابنه عثمان الذي تنتسب إليه الدولة العثمانية وتعتبر هذه السنة هي السنة التي قام فيها المغول بقيادة الزعيم هولاكو بغزو العاصمة بغداد عاصمة الخلافة العثمانية، وكانت هذه الأحداث عظيمة والمصائب جسيمة، حيث يقول ابن كثير " ومالوا على البلد فقتلوا جميع من قدروا عليه من الرجال والنساء والولدان والمشايخ والكهول والشبان ودخل كثير من الناس في الآبار، وأماكن الحشوش، وقني الوسخ، وكمنوا كذلك أياماً لا يظهرون وكان الجماعة من الناس يجتمعون إلى الحانات، ويغلقون عليهم الأبواب فتفتحها التتار إما بالكسر وإما بالنار ثم يدخلون عليهم فيهربون منهم إلى أعالي الأمكنة فيقتلونهم بالأسطح , حتى تجري الميازيب من الدماء في الأزقة"[2].

لقد كانت هناك مهزلة كبرى، فقد كانت الأمة ضعيفة بسبب معاصيها وذنوبها لذلك سلط عليهم المغول، فقاموا بسفك الدماء، وهتك الأعراض، وقتل الأنفس، وتخريب البيوت وسرقة الأموال، وفي تلك الظروف العظيمة والوهن الذي ساد مفاصل الأمة, ولد عثمان مؤسس الدولة العثمانية[3]، ففي بداية القرن الرابع عشر هزت الأزمات الداخلية الكثيرة الإمبراطوريات الكبرى التي كانت تمتد من نهر جيحون (أوكسوس) إلى الدانوب كدولة الإيلخانيين في إيران، والقبيلة الذهبية في أوروبا الشرقية والإمبراطورية البيزنطية في البلقان وغرب الأناضول.

---

(1) خليل اينالجيك، الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد .م. الأرناؤوط، دار المدار الإسلامي, ط 1، 2002م، ص 9

(2) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي معوض، وآخرون، دار الكتب العلمية(203/13)

(3) علي محمد محمد الصلابي، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، ، شركة الأمل للتجهيزات الفنية، ط1، 2001م، ص 45

وفي نهاية القرن نفسه يتمكن أحفاد عثمان, وهو المعروف بمؤسس السلالة العثمانية من تأسيس إمبراطورية تمتد من الدانوب إلى الفرات، ويعود الفضل في هذا الأمر إلى السلطان بايزيد المعروف بلقب " يلدريم "، أي الصاعقة.

فقد قام يلدريم بتشتيت الجيش الصليبي في معركة نيقوبوليس خلال عام 1396م, حيث كان يضم الجيش الصليبي مجموعة من الفرسان الذين تفخر بهم أوروبا في ذلك الوقت، وقام بتحدي سلطنة المماليك التي كانت أقوى دولة إسلامية في هذا العصر، وقام بانتزاع بعض المدن منها التي كانت تقع على الفرات، كما قام بتحدي الحاكم تيمور العظيم " حاكم آسيا الوسطى وإيران"، حيث أنه كان الحاكم الجديد لها.[1]

وقد قدمت الدولة العثمانية العديد من أمرائها شهداء في حروبهم مع البيزنط ومن بين هؤلاء الشهداء كوندز ألب بك أخو عثمان بك الذي استشهد في عام 1306 م.

حيث بلغت الإمارة التي تركها عثمان غازي في عام 1324م , 16000 كم2 فقط , فإذا ما وضعنا في الاعتبار أن أبا عثمان بك قد ترك له 4800كم2 من الأراضي فإن 16000كم2 التي تركها عثمان بك تعادل تقريباً 3/5 أضعاف مساحة الإمارة التي تركها أبوه .

لقد كان عثمان بك استراتيجياً، فلقد قام بتوجيه فتوحاته إلى البيزنط باعتبار أن كل فتح يناله منهم سيزيد من قوته, كما أنه في نفس الوقت تحاشى بكل جهده التصادم مع جيرانه أمراء الأناضول الذين يحيطون به، كإمارة جيرمان أوغلو القوية.

ولقد كانت فتوحات عثمان بك كانت ذات أهداف، ومغزى شمالاً وصل إلى الضفة الشرقية من نهر سقاريا، واقترب كثيراً إلى مدخل النهر والبحر الأسود، وفي الغرب نفذ إلى البحر حيث قام بالاستيلاء على الضفاف الجنوبية لبحيرة إيزنك من البيزنط وكذلك أخذ الضفاف الشرقية لبحيرة أولوباد، ورصيف مودانيا الذين يقعان بينهما في منطقة متوسطة.

فمن فتوحات عثمان بك :

-اسكي شهر 1288.

-بيله جك 1299أو 1304 .

-ومودانيه في 1321 .[2]

نسبة العثمانيون :

إن العثمانيون ينتسبون إلى عشيرة " قايي "، فقد كانت تلك العشيرة من عشائر أتراك "الأوغوز" الذين قاموا بالهجرة من آسيا الوسطى إلى الأناضول .

(1)خليل اينالجيك،المرجع السابق ، ص 13

[2]يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية ، ترجمة : عدنان محمود سلمان، مج1، مؤسسة فيصل للتمويل, تركيا, ط1, 1988م, ص 92-93.

ويعتبر عثمان الغازي هو أحد الأبناء الثلاثة لأرطغرل غازي حيث كان يلقب بفخر الدين, حيث تذكر الروايات أن والده أرطغرل الغازي أخطر بالأعمال الكبيرة والعظيمة التي سيحققها ابنه قبل موته, فبسبب خبرته في الإدارة واستعداده العالي الذى قد منحه الله إياه أن قام جميع الأمراء بالاعتراف به رئيساً على العشيرة بعد وفاة والده أرطغرل.

فبالرغم من أن عثمان كان أصغر أولاده الثلاثة, إلا أن كل الأمراء قد اعترفوا به رئيساً على العشيرة, وبهذا الأمر فقد اتفقت الآراء أن عثمان الغازي أصبح أميراً على العشيرة.[1]

وتميزت حياة الأمير عثمان مؤسس الدولة العثمانية بالجهاد في سبيل الله، والدعوة إليه في كل الأمور, فقد كان علماء الدين يحيطون بالأمير ويقومون بالإشراف عليه وعلى التنفيذ، والتخطيط الشرعي في الإمارة.

حيث قام عثمان بكتابة وصية له وحفظها التاريخ لنا وهى وصية لابنه أورخان, فقد كان عثمان على فراش الموت وكانت تلك الوصية فيها دلالة منهجية شرعية سارت عليها الدولة العثمانية فيما بعد موته، وكان مما ذكر في وصيته لابنه أن قال " يابنى : إياك أن تشتغل بشيء لم يأمر الله رب العالمين وإذا واجهتك في الحكم معضلة فأتخذ من مشورة علماء الدين موئلاً، يا بني : أحط من أطاعك بالإعزاز وأنعم على الجنود ولا يغرنك الشيطان بجندك وبمالك وإياك أن تبتعد عن أهل الشريعة [2]، "اعلم يا بني , أن نشر الإسلام , وهداية الناس إليه , وحماية أعراض المسلمين وأموالهم أمانة في عنقك سيسألك الله عز وجل عنها".[3]

الملامح الأولى لإمارة عثمان :

لقد اشتركت إمارة آل عثمان مع الإمارات التركمانية الأخرى في عملية نشأتها الأولى, حيث أخذت هذه الإمارات تتميز بالتدريج، وتبرز بين بقية الإمارات الحدودية غربي الأناضول في الفترة ما بين 1280-1310م , ومن ثم يكون المجتمع القبلي العثماني قد مر في تطوره بمرحلتين هما:

المرحلة الأولى :

تتمثل المرحلة الأولى في دعوة الغزاة " آلب " للغزو والجهاد في الأراضي البيزنطية، حيث وجدت هذه الدعوة استجابات عديدة من القبائل التي كانت في المناطق الحدودية، حيث لعب الأمير والقائد الغازي دوراً كبيراً في عملية تشكيل مجموعة خاصة مع رفاقه الغزاة اكتسبت بالتدريج وضعاً خاصاً

---

[1] عثمان نورى طوباش ، العثمانيون رجالهم العظام ومؤسساتهم الشامخة، ، ترجمة : محمد حرب، دار الأرقم للنشر، ط1، 2016م، ص 25 - 26

[2] علي محمد محمد الصلابى ، المرجع السابق ، ص49، عصمت عبد المجيد بكر، المدخل لدراسة النظام القانوني في العهدين العثماني والجمهوري التركي، دار الكتب العلمية، ص10، سيد باغجوان ، شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية ، دار الكتب العلمية، ص26.

[3] علي محمد محمد الصلابى ، المرجع السابق ، ص50، إيناس حسني الهجي ، تاريخ الدولة العثمانية، ، مركز الكتاب الأكاديمي، ص55 ، مؤميد أحمد غازي تاريخ الدولة التركية، المكتبة الجندرية، ص22، علي محمد محمد الصلابى ، كفاح الشعب الجزائري، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017م، ص138.

داخل العشيرة حيث انفصلت هذه الفئة عن بقية أفراد القبيلة الذين قاموا على شئون الزراعة وتربية الحيوانات في ذلك المجتمع القبلي.

المرحلة الثانية :

ارتبطت تلك المرحلة بعملية توحيد فرق الغزاة تحت قيادة واحدة قد فرضت نفسها من خلال ما قامت بتحقيقه من إنجازات وفتوحات، وانتصارات, حيث وصلت هذه المجتمعات التركمانية في هذه الفترة لمستويات كبيرة من مستوى الإمارات التي تقوم برعاية الأمور السياسية بين قادة الغزاة .[1]

وتختلف المصادر التاريخية العثمانية في عملية تحديد دور الشخصيات العثمانية التاريخية, فبينما تنسب بعض التواريخ إلى أرطغرل قيامه ببعض الغزوات وتحقيق الانتصارات العسكرية, يرى آخرون أن هذا الجيل لم يكن ناشطاً لا سياسياً، ولا عسكرياً, فعلى الأقل بعد قدومهم إلى بيثينيا يروى " أبز " أنه في عهد أرطغرل، وبعد انتقال القبيلة إلى بيثينيا لم يكن هناك أي قتال، أو حروب عسكرية, فلقد كانوا ينتقلون بين مراعى الصيف والشتاء فقط .

فمن الواضح أن سعى العثمانيين من أجل التنافس السياسي لم يبدأ إلا مع عثمان, فالظروف التي دفعت القبيلة من أجل المشاركة الفعالة في الأمور السياسية للتخوم, وبالتالي إلى السجلات التاريخية, قامت حوالي سنة 1290 كما اقترح توغان, فالأكيد إذاً أن القبيلة قد تمتعت بارتقاء عظيم في مستوى نجاحاتها العسكرية السياسية تحت قيادة عثمان.

لذلك كان اسم عثمان وليس أي اسم آخر من أسلافه هو المعرف للإمارة, فلا نعرف بأي اسم عرفت قبيلته قبل قدومه, ولكن العثمانيين "اتباع عثمان"، فإن القبيلة والإمارة نعتتا بهذا الاسم لمدة طويلة .[2]

قيام الدولة واتساعها :

لقد أتيحت لأرطغرل فترة سلام طويل استطاع خلالها أن يقوم بعملية تدعيم وتوطيد حكم العشيرة على الأراضي التي وكل إليها أن يحكمها، ثم استغل عثمان هذه الفترة من أجل أن يقوم بالاستعداد لفترة الفتوح التي توجت أواخر حياته, ولا تتوفر لنا قرائن معاصرة من شأنها أن تعيننا على الحكم الشامل على عثمان، فهو لم يكن ابن أمير ولم يعتد على أنه حاكم لدولة صغيرة جداً, ويبدو أن إنجازاته قد اقتصرت على عملية إرساء قواعد الأسرة وبدء التوجه نحو عملية توسيع رقعة الدولة في البداية على حساب البيزنطيين مع تفادى الاصطدام بالدول التركمانية العظيمة التي كانت تجاوره حتى أتى الوقت الذي يشتد فيه ساعد الدولة بحيث يمكنه خلالها أن يواجههم بقوة جيشه وعتاده.

فقد بدأت الفتوحات الفعلية له في أوائل القرن الرابع عشر حين أدى الانهيار النهائي لدولة السلاجقة إلى استلائه على قلعتي إسكي شهر وقرجة حصار, فمن الواضح أن عثمان كان شخصية

---

[1] سيد محمد السيد محمود تاريخ الدولة العثمانية النشأة والازدهار, مكتبة الآداب، ط 1، 2007م، ص 83 – 84

[2] جمال كفادار، تكوين الدولة العثمانية , دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، مج 11، ع 41 – 42، 1999م، ص 60

جذابة تقوم بإغراء الآخرين بخدمته، كما أنه تحلى بالمثابرة وضبط النفس والهيبة، ورغم حماسته الدينية فقد اتصف بالتسامح.

فلقد عين عثمان الموظفين اللازمين من أجل إقامة شعائر الإسلام ومن أجل تطبيق الشريعة فقد وطد سلطته على أساس العدالة, فما لبث أن قام بتوسيع رقعة دولته التي وصلت إلى "بني شهر"، وبذلك أصبح على مرمى البصر من بروسية ونيقية حيث يعتبرا من أهم المدن اليونانية في غربي الأناضول, فما لبثت بني شهر أن أصبحت عاصمة لملكه وبذلك فقد توفرت له قاعدة قوية للانطلاق صوب بروسة القسطنطينية.[1]

فلقد كان العثمانيون ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مسلمون قبل أي شيء, فكان ولاؤهم يتجه بالترتيب:

أولاً : الدين الإسلامي.

ثانياً : السلطان.

ثالثاً : الدولة.

لقد كانت روح الجهاد الغالبة على العثمانيين هي روح الجهاد الديني الذي كان يغلب على إسلام العثمانيين , فلقد زادوا صلابة وقوة عندما استقروا في الأناضول على حدود أو على مقربة من الكيانات المسيحية التي كانت متناثرة في هذا الإقليم في ذلك الوقت .

فالإسلام عند العثمانيين دين محاربين فلقد كان شعارهم الصيحة من أجل الحرب وحمل السلاح, وازدادت هذه الروح ناراً عندما واجه العثمانيون التكتلات الصليبية المتعاقبة الواسعة النطاق التي كانت تضم العديد من الدول الأوروبية.[2]

لقد أظهر الأمير عثمان قدرة فائقة في وضع النظم الإدارية لإمارته بحيث قطع العثمانيون على عهده شوطاً بعيداً على طريق التحول من نظام القبيلة المتجولة إلى نظام الإدارة المستقرة؛ مما ساعدها على توطيد تطورها، ومركزها تطوراً سريعاً إلى دولة كبرى، وإعدادها للدور الضخم الذي قامت به بعد ذلك.

ونشأة الإمارة العثمانية في الشمال الغربي للأناضول على حافتي العالم المسيحي،والعالم الإسلامي، وقد فرضت عليها سياسة حربية معينة , ذلك ان هذه الإمارة كانت على الحدود والثابت في تاريخ الأناضول أن الإمارات التي نشأت على الحدود كانت أوفر نصيباً من عوامل التطور والنمو من إمارات الداخل .[3]

---

[1] أحمد عبد الرحيم مصطفى، أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، ط2، 1986م،ص 36 - 37

[2] ، عبد العزيز محمد الشناوى ، الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى عليها ، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة جامعة القاهرة، د. ط، 1980م، ص 10

[3] إسماعيل أحمد ياغي، الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث, مكتبة العبيكان، ط1، 1996م, ص 12 -13

وعلى أثر ازدياد قوة العثمانيين وبدء فترة الحروب الكبرى لجأوا إلى وسيلة جديدة تعمل على زيادة أعدادهم، وتوفير فئة خاصة شديدة الولاء للدولة، وهذه الوسيلة تسمى " الدوشرمة " والدوشرمة تعنى جمع عدد من أطفال دار الكفر وإعدادهم من أجل المهام الإدارية والقتالية بعد تحويلهم إلى الإسلام, ويعتبر هؤلاء الأطفال دعامة استندت عليها القوة العثمانية, فسلطة العثمانيون لم تستند إلى أي أساس شعبي، أو تفوق عرقي، بل كانت نوعاً من الحكم المستبد الذي تباشره أسرة واحدة تقوم بالاستناد على قوة عسكرية من المدنيين قوامها رجال الخدمة السلطانية الذين كانوا يتميزون بالإخلاص للسلطان, وقد ملأ أطفال الدوشرمة بعد تعليمهم، وتدريبهم صفوف فرقة الانكشارية وقوة الخيالة النظاميين، ومن خلال اتساع الدولة كان الأتراك يشكلون الفئة المهيمنة على حين أن أطفال الدوشرمة كانوا يشكلون قمة جهاز الحكم ويقومون بالسيطرة على الأتراك ذاتهم .[1]

لقد كان العثمانيون أكثر الإمارات الحدودية تواضعاً حتى أنه لا يمكن أن يطلق عليهم اسم مدينة ويرجع سبب ظهورهم إلى سببين رئيسيين:

السبب الأول :

هو سبب جغرافي سياسي يدخل في إطار ضربات الحظ الاستثنائية التي لا يمكن أن تتكرر، فقد أتاحت الظروف لأرطغرل بك وطناً في جنوب شرقي بحر مرمرة وكأنه على مدخل البيزنط، وبهذا الأمر فقد كان أرطغرل أقرب أمير من حدود بيزنط ولم يكن سواه من الأمراء الحدوديين في مثل هذا الوضع الخطير, فقد جعل هذا الأمر أنه على العثمانيين أن يتخذوا الحذر الدائم، والمستمر، وأن تكون دولتهم على أهبة الاستعداد من أجل القتال والجهاد والغزو في كل لحظة، وهو موقف يبرره أن اكتساح الروم لمثل هذه الإمارة بوضعها الجغرافي كان من الناحية الجغرافية يسهل اكتساح غيرها من الإمارات .

السبب الثاني:

وهذا السبب يمثل الخصائص النفسية والجسمية لأرطغرل بك، ونسله الذي جاء من أخلاط إلى دومانيج, فلا يمكن وجود داهية لدى الإمارات التركمانية في الأناضول الغربية إدارياً وعسكرياً عدا آيدن أوغلو أو مور بك أما الآخرون فلا يزيد على كونهم مجموعة من القادة يقومون بواجبهم على الوجه الأكمل .

وعلى خلاف هذا الأمر فقد كان الوضع بالنسبة للعثمانيين, فلقد أنجبت مجموعة من الدهاة المتعاقبين وكل حاكم من الحكام قد اعتلى العرش قد تفوق على من كان قبله بإمكاناته وخصائصه كما أنهم تميزوا بالقدرة على التخطيط والحركات العسكرية المحسوبة .[2]

---

[1] أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص 41

[2] يلماز أوزتونا، المرجع السابق ، ص 90

وعندما أعلن السلطان عثمان استقلال الدولة العثمانية الإسلامية في عام 699هـ أتاه من كل حدب وصوب علماء وأعيان وأمراء السلاجقة التي قد انهارت بدافع الجهاد تحت لوائه من أجل أن تصبح الدولة العثمانية المتنفس الوحيد للحماس الديني الإسلامي، فجاء كل راغب في الجهاد في سبيل الله من أجل نشر تعاليم الدين ونشر الدين الإسلامي في البقاع المتعددة، فلقد جذبت هذه الإمارة العديد من الأشخاص الذين تحمسوا لنصرة دين الله تعالى ضد المسيحية, وهذا إنما يؤكد على أن الدولة العثمانية كانت إسلامية المنطق والهدف، فكان الغزو والجهاد عاملين مهمين في عملية تأسيس وتطوير الدولة العثمانية القوية.

فالمجتمع في إمارات الحدود قد صاغه إطار فكرى خاص قد أشبعه بفكرة الجهاد المستمر، والفتح الدائم في سبيل إعلاء كلمة الله، حتى تشمل العالم بأسره, فلقد كان التركمان الرحل القادمون إلى الأناضول عبارة عن القلب النابض في المقاطعات الحدودية العثمانية, هؤلاء قد جاهدوا بلهفة في سبيل النصر، أو الشهادة، وقد تربوا تربية إسلامية مليئة بالقيم الروحية المبينة على حب العمل وحب الجهاد من أجل نشر الإسلام في البلاد المسيحية وصد الغارات الصليبية المعادية للإسلام والأمة الإسلامية , ويتجلى هذا الاتجاه في سياسة العثمانيين وتشجيعهم للجهاد من أجل نشر دين الله تعالى [1].

تأسيس الحكم العثماني بالجزائر:

يعتبر سقوط غرناطة سنة 1492م إذاناً بنهاية الوجود الإسلامي في إسبانيا بعدما أسس فيها المسلمون أعظم حضارة على مر التاريخ, وبعد سلسلة من حروب الاسترداد التي قادتها الممالك المسيحية الإسبانية ضد الوجود الإسلامي في إسبانيا وحتى في سواحل شمال إفريقيا، والذي لحقه حالة من التدهور والانهيار والضعف في أوضاع الغرب الإسلامي فقد انتهت دولة الإسلام في الأندلس وتوال بعدها سقوط أقطار شمال إفريقيا في أيدي الغزاة .

وفى البحر المتوسط ازدادت عمليات القرصنة الأوروبية وضرب المسلمين في عرض البحر وهو ما تسبب في صدام المسيحيين الغزاة بالعثمانيين، حيث ارتبط هذا الوضع بظهور الأتراك العثمانيين في البحر المتوسط، وتقدمهم نحو سواحل إسبانيا الشرقية، وكذلك سواحل شمال إفريقيا, فقد كان العثمانيون يمثلون الإسلام وعرفت الحروب التي قامت بينهم بالجهاد البحري ومن هنا بدأت أولى ملامح العلاقات العثمانية بالدولة بالجزائر،لقد كانت السفن العثمانية تنخر عباب البحر الأبيض المتوسط بقيادة بحارة عثمانيين سوف يلعبون دوراً مهماً في المستقبل خصوصاً في ربط شمال إفريقيا بالدولة العثمانية .[2]

---

[1] خلف بن دبلان بن خضر الوذينانى ،الدولة العثمانية والغزو الفكري حتى عام 1909م، جامعة أم القرى، ط2، 2003م، ص 31 – 32، يلمازأوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة عدنان محمود سلمان، مؤسسة فيصل للتمويل، تركيا، 1988م(88/1).

[2] سفيان صغيري ، العلاقات الجزائرية العثمانية خلال عهد الدايات في الجزائر (1671 – 1830), رسالة ماجستير, كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر – باتنة، الجزائر، 2012م، ص 12 - 13

لقد عرفت الجزائر مع بداية القرن ال 16 حالة من الاضطراب السياسي، والفوضى العارمة التي كانت تعم المجتمع الجزائري في ذلك الوقت ويدل على هذه الفوضى ما عبرت عنه الشواهد الآتية:

-انتشرت الفوضى في كل مكان, حيث كان سكان الولايات قسنطينة وسكان مدينة الجزائر، وأهل الغرب الوهراني لم يبقوا معترفين بسلطة عليهم.

-في أواخر القرن ال 15 كانت وهران تبدو وهي في ظل حكم السلطة الاسمية لبنى زيان في صورة جمهورية تجارية حقيقية مستقلة.

- أما مدينة بجاية فقد كانت في نفس ذلك العصر تكتسب ثروة طائلة وبصفة مستقلة من التجارة الواسعة التي كانت تتعاطاها مع البلاد الإيطالية ومن القرصنة.

- كانت مملكة تلمسان تشمل بصفة غير محددة الغرب الجزائري الحالي وكان رجال الدولة في أواخر القرن الخامس عشر قد تحرروا من السلطة المركزية فكان أدعياء الملك لا يجدون صعوبة في عملية جمع الأنصار من أجل محاربة السلطان القائم، وكان الأبناء يثورون، ويقومون بخلع آبائهم كما أن الأبناء في ذلك الوقت كانوا يحاربون بعضهم بعضاً من أجل اقتسام ملك أبيهم.

ففي ظل هذه الأمور فقد تدهور الاقتصاد، وعمت الفتن، والفوضى في أوساط المجتمع الجزائري, فدخل الناس في حالة من الهرج والمرج .[1]

إن التدخل العثماني لم يكن في المغرب العربي أمر متوقع ولم يكن يدور هذا الأمر في أرجاء الدولة العثمانية, بالإضافة إلى أن التدخل لم يكن نتيجة وتصميم عثمانيين, بل لقد حكمت الظروف التي كانت تسود تلك الفترة في المغرب العربي بعد غزوات الإسبان المتكررة على السواحل وظهور عروج من أجل الدفاع عنها, وإنقاذ المسلمين من سيطرتهم حتى وفاته .

فقد تسلم أخوه خير الدين السلطة من بعده وطلب من السلطان العثماني سليم الأول أن ينطوي تحت سيطرة حكمه نتيجة المبادرة التي اشترك فيها أهل الجزائر, فالمبادرة لم تكن سوى رد فعل على التدخل الإسباني، وبعد أن استقرت الأمور، توحدت الجزائر، وأصبحت دولة تحكم كأي دولة كبرى.[2]

إن عملية ضم دولة الجزائر إلى الممتلكات الخاصة بالسلطان العثماني جاء نتيجة حرب طويلة خاضها الفلاحون الجزائريون من خلال دعم العثمانيين ضد الاستعباد الإقطاعي، والسيطرة الأجنبية, حيث لعب العثمانيون في المغرب للمرة الأولى دوراً عسكرياً وسياسياً كبيراً وملحوظاً في عام 1486 عندما وصل أسطول كمال رئيس بأمر من بايزيد من أجل مساعدة المسلمين الإسبان، ومنذ ذلك الوقت ظلت السفن العثمانية ترسو في مياه غرب البحر الأبيض المتوسط تقوم بعملية القرصنة

---

[1] محمد السعيد قاصري، مقاربة تاريخية بين نظام الحكم العثماني في الجزائر وبين نظام الحكم في دولة الأمير عبد القادر, المجلة التاريخية الجزائرية، ع3، 2017م، ص 89

[2] مؤيد محمود حمد المشهداني ، أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني 1518 – 1830، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، مج5 ع 16، 2013م، ص 413

ضد السفن التجارية الأوروبية، أو تنقل الأسلحة إلى الموريسكيين وأحياناً تدافع عن الموانئ الأفريقية الشمالية ضد هجمات الغزاة الأوروبيين.

فلقد كان بعض البحارة العثمانيون يعملون في خدمة الباب العالي مباشرة فيما كان البعض الآخر يعمل في خدمة سلطان تونس الحفصي، وغيره من الحكام المحليين, ففي أكثر الأوقات كان الرياس (القباطنة) العثمانيون يتصرفون بمبادرة ذاتية تماماً وكثيراً ما كانوا يعملون كقراصنة باسم السلطان الحفصي، أو السلطان العثماني .[1]

إنه من الصعب التأكد من تاريخ محدد لدولة الجزائر التابعة في عملية التحول إلى ولاية عثمانية عادية, حيث يمكن القول بأن هناك عدد كبير من المؤرخين لا سيما مؤرخي المدرسة الفرنسية, لا يلاحظون هذا الفارق ويكتفون بالتركيز على مجرد حقيقة الفتح العثماني للجزائر في سنة 1519.

أما المؤرخون الأتراك المعاصرون فيعتبرون المسألة عبارة عن نتيجة لتلك الزيارة التي قام بها خير الدين بربروس إلى اسطنبول ، حيث يذكر أن هذه الزيارة لقبت ب " الزيارة التاريخية"، ويذكرون أن زيارة خير الدين بربروس كانت الهدف منها: الإعلان عن قرار الجزائر الطوعي بالانضمام إلى السلطنة العثمانية, فمهما كانت صحة هذا الأمر فإن هذا الحدث كان له تأثير كبير وبالغ الأهمية على مصير البلاد، حيث أصبحت الجزائر تابعة رسمياً إلى السلطنة العثمانية .[2]

لقد كان الجزائريون طيلة فترة الجمهورية الجزائرية العثمانية يتبارون أتراكاً وعرباً في أعمال الخير المختلفة والمتنوعة, فكانت أعمال الخير تشمل الأوقاف الطائلة على المدارس والمساجد، والمنشآت العامة، وكانت دور العلم عامرة وحلقات الدروس خاصة بالطلاب في كل مساجد المدن الكبرى.[3]

لقد أعطى الحكم العثماني للجزائر اسمها الحديث الذي بدأت تعرف به منذ ذلك الوقت, بعدما كان مقتصراً فقط على المدينة التي أصبحت مركزاً للحكومة العثمانية، وقام العثمانيون بإدخال مفهوم الحدود السياسية إلى المغرب العربي الحديث بعد عملية القضاء على الفوضى الداخلية التي كانت منتشرة في أغلب أنحاء الجزائر. وتوحيد القوة من أجل مواجهة الخطر الأوروبي المحيط بهم.

لقد أعلنت تبعية الجزائر رسمياً للدولة العثمانية من خلال عملية منح خير الدين لقب بيكلربيك، أو بايلر باي بمعنى أمير الأمراء ونائب السلطان والعامل باسم الباديشاه، وبهذا الأمر تكونت ولاية الجزائر ودعي للسلطان العثماني على المنابر، وضربت العملة باسمه، وقامت إدارة الجزائر بالخضوع لإدارة خاصة ضمن منظومة أوجاقات الغرب.[4]

لقد كانت القرصنة تشكل أساس الأوجاق الغربي، وكانت غزواتهم تعتبر من أنواع الجهاد البحري ومن خلال اتحاد رياس البربر مع الرياس الأتراك غدت البحرية العثمانية قوة ضاربة, ففي

---

[1] نيقولاى ايفانوف ، الفتح العثماني للأقطار العربية 1516 – 1574 ، ترجمة : يوسف عطا الله، دار الفارابى، ط1، 1988م، ص 95

[2] نفسه ، ص 109

[3] أحمد توفيق المدني ، هذه هي الجزائر, مكتبة النهضة المصرية، د. ط، 1984م، ص 73 - 76

[4] مؤيد محمود حمد المشهدانى,المرجع السابق، ص416 - 417

بادئ الأمر قام الرياس بتوجيه اهتمامهم بالدرجة الأولى من أجل عملية إنقاذ المسلمين من ظلم الإسبان والقضاء على التجارة الإسبانية في البحر وضرب سواحلها وإلحاق الضرر بها .

وبهذه المهمة الجهادية لم يعد بإمكان أي إنسان مقارنة نفسه بواحد من الرياس الجزائريين بسبب أنهم كللوا أعمالهم بالنصر، والنجاح وأثبتوا وجودهم حتى النهاية, وأوقفوا خلال المعارك في الصف الأول كما حدث في ضم تونس، وحرب مالطة و لبيناتو،فكسبوا بشجاعتهم العالية ومواقفهم الإنسانية النبيلة ثقة الجميع وعمت الشهرة كافة الأرجاء .

لقد أعطى الجزائريون أهمية كبيرة لسفنهم وعملوا باستمرار على تطويرها، وتنظيمها واعتمدوا عليها في معظم حروبهم, فالأضرار التي ألحقه الرياس بأعداء تركيا يستحيل تقديرها، وحساب النتائج التي ترتبت عنها.

إن ما قام به الرياس الجزائريون في سبيل الإسلام مشابه لما فعله فرسان سان إتيان من أجل المسيحية، فقاموا بمهاجمة سفنهم التجارية،وأحرقوا مدنهم الساحلية، وأسروا سكانها، وخربوا ما استطاعوا، لكنهم عاملوا النساء والأطفال معاملة طيبة .[1]

ومن الجدير بالذكر فإن البلاد الجزائرية كلها على البحر الأبيض المتوسط ولها ساحل صخري في الغالب يمتد نحو 1200 كيلو متر, فيما بين تونس ومراكش ويكاد هذا الساحل يسير على خط مستقيم ليس به كثير من الخلجان، فطبيعة الأرض الجزائرية مرتفعة، حيث تتميز بأن فيها سهولاً ضيقة شاسعة الغنى بديعة الحسن تنحصر بين الجبال وساحل البحر ووراء هذه السهول الساحلية تمتد مجموعة من جبال الأطلس من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، فإذا ما انحدرت من هذه الجبال المتواصلة رأيت نفسك في إقليم "النجود" الذي يتميز بأنه مترامي الأطراف والذي يبلغ ارتفاعه نحو 800 متر.

أما ناحية الجنوب فهناك سلسلة من جبال الأطلس الصحراوي التي تخترق القطر بأسره من شرقه إلى غربه، كأنها عبارة عن سد منيع قد تم إحكام صنعه من الله عز وجل ليحول دون عملية تسرب رمال الصحراء إلى إقليمي: النجود، والأطلس التلي.[2]

الإدارة العثمانية في الجزائر:

لقد تميز الأتراك العثمانيين في الجزائر بهيمنة عظيمة، ومطلقة شملت الجيش والاقتصاد مع تهميش كبير ناحية السكان، وإبعاد السكان نهائياً عن أمور النيابة وإخضاعهم للضرائب والغرامات المالية، فظل النظام الجزائري قابعاً تحت سلطتهم منعزلاً عن كل ما يحيط بهم من تمثيل للحكومة

---

[1] عزيز سامح التر ، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية, ترجمة : محمود على عامر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1989م،ص 148 – 150.

[2] أحمد توفيق المدني، المرجع السابق ، ص 11 -12

لدى القوى الأوروبية، ومنع ذوى الصلة بهم كالكراغلة، أو العنصر التركي العثماني قبل أن يبعدوا في عهد الدايات وذلك لأسباب سياسية الأمر الذي أدى إلى تهميش الجزائريين .

فلقد أخذ الأتراك استقلالهم الذاتي، وأن السلطة كانت تعبر عن مصالحهم وما علاقتهم بالدولة العثمانية سوى علاقة تبادل منافع وتضامن في مواجهة العدو المشترك على الرغم من ان الدول الأوروبية كانت تتعامل مع الجزائر على أساس أنه عبارة عن ولاية عثمانية كانت تقوم بإرسال سفرائها إلى عاصمة الدولة العثمانية وتقوم بإرسال القناصل إلى الجزائر.

فعلى الرغم من أن الدولة العثمانية كانت تعتبر سكان الجزائر رعاياها، إلا أن السلطة الحقيقية في الجزائر كانت بيد أتراكها، وأن هذه السلطة كان لها القدرة على إبرام معاهدات مع بلدان أخرى دون الرجوع إلى السلطان, فإن ما حصل في تونس من تونسة النظام بالقضاء على الإنكشارية لم يحصل في الجزائر رغم محاولة علي خوجة .[1]

لقد ربط العثمانيون حياتهم بالحضارة الشرقية الأناضولية، وقاموا بنقل معالمها إلى دولة الجزائر التي تمثلت في النظم العسكرية والإدارية، ومعاملاتهم الاجتماعية والاقتصادية وقاموا بالاندماج بالعناصر الأندلسية والكرغلية، والفئات الجزائرية بمختلف مستوياتهم الثقافية والاجتماعية، والمالية بالرغم من الاختلاف في المذهب الديني، والاختلاف اللغوي، والاختلاف في العادات.

ولم يكن المسيحيون الذين دخلوا الإسلام بمعزل عن المجتمع بل قاموا بالاختلاط بأهل المدن في حياتهم اليومية، والحرفية، والإدارية، وحتى اليهود قاموا بجلب صنائعهم ومعاملاتهم التجارية في المجتمع الحضري, الذي أصبح مزيجاً من التراث الحضاري والخلقي، والديني.

إن فاعلية النظام الاجتماعي للجزائر العثمانية قد استند على القوانين الإسلامية التي جسدتها، وقامت بتنظيمها هيئات قضائية حنفية ومالكية وتنظيمات من الأوجاق الإدارية التي كانت موجهة من أجل تحقيق المنافع العامة وذلك بالمؤسسات الوقفية .

إلى جانب ذلك لقد كانت الهياكل العدلية تقوم بتنظيم الشرائح الاجتماعية عبر القضاة الحنفية والمالكية، وبعض الموظفين والانكشارية الذين كانت لهم صلاحيات في عملية تنفيذ القوانين، وتحقيقها بين أفراد المجتمع المدني، والحرفي من أجل توفير الأمن وإقرار الأحكام التي تتعلق بالقصاص، والعقاب والفصل في أمور المنازعات والمحافظة على المعاملات الإسلامية والعادات والأعراف الجزائرية وبالتالي حافظت على الاستقرار الاستهلاكي، والصحي للمجتمع .[2]

---

[1] فاطمة دخية، الحركة الأدبية في الجزائر خلال العهد العثماني ، رسالة دكتوراه, كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2015م،ص 12.

[2] حسان كشرود, رواتب الجند وعامة الموظفين وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية بالجزائر العثمانية من 1659م إلى 1830م , تخصص التاريخ الاجتماعي, كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية, جامعة منتوري – قسنطينة، الجزائر، 2008م, ص 19 – 20

لقد حاول العثمانيون استرداد الجزائر بالقوة في أوائل 1835م عندما جاء كتاب من القائم بالأعمال العثماني في باريس إلى نورى أفندي، وفيه يقوم بذكر أن هناك كلمات قد قيلت وتنادي بكون الجزائر تابعة لفرنسا في البرلمان الفرنسي، ويرجو السفير أن يكتب متن مذكرة من أجل أن يقدمها لوزير الخارجية الفرنسي.

أحضر نورى أفندي مذكرة تبين حق العثمانيين في الجزائر وقام بإرسالها إلى باريس حيث قدمها روح الدين إلى وزير الخارجية عام 1835م بعد ان قام بترجمتها إلى الفرنسية , إلا أن رئيس المترجمين في الوزارة المذكورة قام بإعادتها بعد ثلاث أو أربع ساعات لروح الدين أفندي مخبراً إياه أن الوزير لن يستطيع أن يقبل مذكرة كهذه المذكرة.

لقد كان رفض فرنسا المذكرة العثمانية قد دفع نورى أفندي من أجل التقابل مع سفير روسيا من جديد، وعندما اطلع هذا الأخير على متن المذكرة أبان أن أحسن تصرف هو عملية إرسال صورة عن المذكرة إلى اللورد بلمرستون وطبقاً لهذه النصيحة تقابل السفير نورى أفندي مع وزير خارجية انجلترا في جويلية 1835 شارحاً له رفض الوزير الفرنسي للمذكرة التي قدمها القائم بالأعمال العثماني في باريس، إلا أن اللورد رد عليه بأنه يكون من الأفضل أن لا يبحث مطلقاً في الوقت الحاضر شيئاً بهذا الشأن .

فلقد فهم أن استرداد الجزائر من فرنسا بالمباحثات السياسية فقط غير ممكن, فأيقن بذلك أن عليه أن يسلك طرقاً أخرى من أجل استردادها .[1]

العلاقات بين العثمانيين والجزائريين :

يعتبر الحكم العسكري العثماني في ظل فترته في الجزائر هو السائد، وهو الذي كان يميز الحكم في ذلك الوقت في جميع أنحاء الدولة العثمانية آنذاك.[2]

مراحل الحكم العثماني في الجزائر.

مر الحكم العثماني في الجزائر بالعديد من المراحل، ومن ذلك:

فترة البايلربايات (1519 – 1587):

يبدأ عصر البايلربايات ببداية تاريخ إلحاق الجزائر بالدولة العثمانية في سنة 1519م وتعيين خير الدين بايلرباي عليها من قبل السلطان العثماني من خلال تزويده بقوة عسكرية وأسلحة وذخائر, فقد جاء هذا التعيين من أجل أن يدعم سلطة خير الدين في البلاد, فقام باتخاذ مركزه في مدينة الجزائر.

---

[1] آرجمنت كوران ، السياسة العثمانية تجاه الاحتلال الفرنسي للجزائر ، ترجمة : عبد الجليل التميمي, منشورات الجامعة التونسية، د. ط، 1970م، ص 87 - 88

[2] أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، دار البصائر للنشر و التوزيع ، ج1 ، ط 1 : ص 141 - 142

وتم تعيين أحمد بن القاضي الغيريني سلطان جبل كوكو على بعد 18 كم من أربعاء "نايث ايراثن" حاكماً على بلاد القبائل والناحية الشرقية فلم يرتح الحفصيون والمرينيون من أجل هذا الأمر، وأخذ كل واحد يدبر المؤامرات ضد خير الدين ونظامه، فالإسبان من جانبهم قد نظموا ضده حملة عسكرية قادها "قودومونكاد" ونزلت بوادي الحراش في شهر أوت 1519م، ولكنها قد أصيبت بهزيمة شديدة، وفقد الإسبان أسلحتهم وعتادهم وكان من ضمن أسباب هزيمتهم تأخير عملية الإمدادات من الزيانيين المتحالفين معهم من تلمسان.

وظن الإسبان أن عملية رحيل خير الدين سيعمل على تسهيل احتلال الجزائر، وطرد حلفائه منها فقاموا بالتركيز على موانئ تونس، واحتلوا الكثير منها وشارك في النزاع ضدهم خير الدين نفسه، ثم رأوا أن يضربوا الجزائر نفسها، فقاموا بإعداد حملة كبيرة قد استغرق إعدادها عدة أشهر، وقادها ملكهم شارلكان نفسه, فقد نزل بجهة حسين الداي في عاصمة الجزائر يوم 23- 10 – 1541 وكان مصيرها الفشل مثل باقي الحملات السابقة .[1]

وفى عام 1521م تمكن خير الدين من السيطرة على القل، ثم عنابة وقسنطينة في سنة 1522م، وقام بوضع حاميات من الانكشارية قدرت بنحو 200 جندياً من الجنود في المدينة الأولى، و600 جندياً في المدينتين التاليتين يرأسهم ضباط يسمون العسكر, لقد كان قائد الحامية القسنطينية يسمى يوسف حيث أعطى الحرية في عملية اتخاذ السياسة التي يراها مناسبة مع السكان، وحثه خير الدين على عملية تحسين علاقاته بالسكان خاصة وأن قسنطينة يصعب تموينها من البحر، ويتحتم تموينها عبر الأسواق المحلية؛ لذا فقد ربط القائد يوسف علاقة جيدة مع الشيخ الفكون (الجد) الذي مكنه من الاتصال بأولاد يعقوب الذواودة الذين يتحكمون بمناطق واسعة بقسنطينة وتعهدوا بتزويد الأتراك بالمؤن مقابل عملية الحصول على البارود بصفة كافية.

بعد عملية انسحاب خير الدين من تونس عقب استنجاد الحسن الحفصي بشارل لكان عام 1535م, عرجت قواته إلى قسنطينة، ولكن تم منعها من عملية الدخول، فقام القائد يوسف، والشيخ الفكون بالتدخل، وقاموا بإقناع الجيش بمحاولة التمركز خارج المدينة والحصول على ما يكفى من المؤن لهم , وعندما عين حسن أغا ساردوا قبطاناً على البحرية العثمانية خلفه حسن قورصو بايلر باي على الجزائر وقد وضع عدة حاميات تركية في أماكن مهمة بقسنطينة ما بين 1540 و 1541 وفى زمورة, برج بوعريج, ومسيلة, بويرة .

[1] يحي بو عزيز ، الموجز في تاريخ الجزائر ، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، د . ت،17/2 – 18

ولقد لعب الصراع بين القبائل دوراً مهماً في عدم استقرار الترك بالمنطقة وتوصلت الأطراف المتنافسة إلى حل بان يستقر الحنانشة شرق البلاد والذواودة غربها, وتم تعيين بوعكاز بن عاشور على الذواودة شرق قسنطينة وعبد العزيز من قلعة بنى عباس على مجانة عام 1542م .[1]

فترة الباشوات (1587 - 1659):

لقد تم تغيير نظام البايلرباى بنظام الباشوات بعدما ارتأت الدولة أن تقوم بإدخال مجموعة من التعديلات على الحكم الجزائري, حيث وجدت أن ولاة الجزائر أصبحوا يحكمون القطر حكماً مطلقاً، ويقومون بالتصرف في شؤونه بكل حرية رغم اعترافهم بسيادة الباب العالي عليهم، حتى طمع بعض الولاة في عمل مملكة تضم المغرب الإسلامي, فقد حاولوا وضع حد أمام سلطة جيش الانكشارية المجندين من بلدان الأناضول من خلال الاعتماد على الفرق المجندة من القبائل الجزائرية من العرب وغيرهم ولكن طموحاتهم لم يطمأن لها الحكام العثمانيون في اسطنبول, فقاموا بتغيير النظام من خلال أسلوب جديد في الحكم وهو نظام الباشوات الجديد, فقد اقتضى ذلك حذف البايلر باى الذي كان يحمله حاكم الجزائر وصار يلقب بالباشا.

إن الدافع الكبير الذي أدى إلى عملية استحداث نظام الباشوات هو الرغبة الشديدة في عملية إحكام سيطرة العثمانيون على البلاد ومنع حدوث التمرد ضدها، لكن الأمور قد سلكت مسلكاً مغايراً تماماً، فلقد بدأ ديوان الأوجاق يزداد نفوذه وتزداد سيطرته خلال هذا العهد، وتدرج من أجل التخلص من سيطرة العثمانيين وتلاقت جهوده مع جهود الباشوات من أجل تجسيم هذا الاتجاه وإبرازه.

فلقد شجع الباشا خضر طائفة الرياس من أجل الغزو البحري، وسعى من أجل وضع حد للامتيازات التي كانت تخص التجار الفرنسيين في ساحل عنابة والقالة, وقام بالأمر بهدم المركز التجاري لديهم وأسر الأشخاص المشتبه في أمرهم.

لم يستطع خلفه أن يعالج الموقف كما تريد الدولة العثمانية؛ لأن الديوان قد عارض أوامر وتعاليم السلطان التي حملها إليه مبعوثه الخاص الآغا مصطفى القابجي , القاضية بإعداد المركز الفرنسي، وإطلاق سراح الأسرى الفرنسيين.[2]

عندما تم الفتح المبارك وسافر الباشا سنان قام الانكشارية بعده فضبطوا ملك تونس وقاموا بتمهيد قواعده، وقاموا أيضاً بتدعيمها، فتمكن بذلك بتمكين قدمهم ورسوخها واستمرت البلاد بأيديهم خلفاً بعد سلف،وقاموا بإصلاح ما فسد من أسوارها وقلعتها, وقاموا بجعل دار الإمارة بها وهى المعبر عنها بدار الباشا.

---

[1] حسين بوخلوة عبد الكريم الفكون القسنطيني حياته وآثاره ،رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة السانية – وهران، الجزائر، 2009م،ص 4

[2] يحي بو عزيز،المرجع السابق، ص 35

وجعلوا أيضاً دار الديوان من أجل أن يرسم بها عند التشاور في أمور البلاد،وسنوا لهم مجموعة من القوانين التي يتميزون بها وأجروا في أمرهم الأحكام على قانون الجزائر, فجعلوا المتصرف في البلاد دولاتليا، والمتصرف فى أمور المرتبات ودفعها والنظر في أمور العامة من الساحات والإقطاعات، وما ينضاف إلى ذلك هو الباشا الوارد من الأعتاب العثمانية، فكلما ذهب باشا خلفه باشا ولا يكون إلا بتولية الأعتاب العثمانية، وجعلوا نظر العساكر لآغتهم وجعلوا ولاة لجمع الجبايات.

وقاموا بتدوين الدواوين وخرج الولاة لجباية الأموال على مقتضى تلك الدواوين، وجعلوا تفرقة المال الذي تجبيه البايات على العساكر في دار الباشا على مقتضى مراتب العساكر, فانتشرت الأعلام والأحكام في أقاليم إفريقيا، وخطب الخطباء باسم السلاطين العثمانية، وضربت السكة باسمهم وتوجهت الآمال نحوهم وانضافت إفريقية إلى السلطنة العثمانية.[1]

لقد اتسمت مرحلة الباشوات بانتشار الفوضى، والاضرابات السياسية لتحديد فترة الحكم فيها إلى ثلاث سنوات, فلقد انكب الولاة المعينين من طرف الأستانة على جمع الأموال؛ إما إثراء لأنفسهم، أو من أجل تعويض ما صرفوه من أموال من أجل شراء هذا المنصب إلى حد قد جعل زمام السلطة ينفلت من أيديهم لصالح الانكشارية التي أخذت تقحم نفسها في الشؤون السياسية العليا في البلاد وهي عبارة عن أمور لم تكن من اختصاصهم مما أدى إلى تذمر الأهالي من هذا التسيب الإداري.

أدى هذا الأمر إلى انتفاضة تلمسان 1627م التي تلتها انتفاضة الكراغلة الأولى عام 1629م – 1630م، والثانية عام 1633م؛ ليشهد الجنوب الجزائري تمرداً شعبياً هو الآخر دام قرابة عشر سنوات في الانتفاضة التي عرفت بـ"ابن الصخرى"، ويضاف إلى تمرد أولاد عبد المؤمن بقسنطينة وأولاد مقران بمجانة عام 1643م.[2]

فترة الأغوات (1659 – 1671):

لقد دخلت الجزائر مرحلة جديدة هي مرحلة تسمى بالأغوات, فبعد أن اعتلى البوكباشي خليل رأس السلطة في الجزائر بعد تمرد الانكشارية على الحكم في الجزائر بشكل كامل في مواجهة الباب العالي, حيث إنه بعد سيطرة الانكشارية على الحكم في الجزائر حدثت مجموعة من التطورات الخطيرة أثرت على السلطة العثمانية, فقد شملت هذه التطورات على مدة حكم الأغا التي لم تتجاوز السنتين على أن ينظر الديوان في أموره بعد ذلك, بالإضافة إلى حصر نفوذه وتحديد مسؤولياته ومهامه.

لقد كان لقب الأغا يعتبر لقباً تشريفياً للحاكم، وعملية تفخيم لسلطته، بل هو لقب فخري يفتخر به, بينما كان الديوان هو الحاكم الأساسي والحقيقي؛ لذلك كثرت عمليات الاغتيالات نتيجة

---

[1] محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، دار الغرب الاسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1988 م، عدد الأجزاء: 2،2/ 85 - 86

[2] كوثر العايب، العلاقات الجزائرية التونسية خلال عهد الدايات، رسالة ماجستير, كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الوادي, 2014م، ص 9 – 10.

للتآمرات والمكائد التي كانت تدبر نحو الحكام، لقد أثر هذا الأمر بشكل كبير على استقرار أوضاع الحكم في الجزائر، وأدى ذلك إلى ضعف القوة العسكرية؛ نتيجة لتعرضها للعديد من الضربات الأوروبية الصعبة والثورات الداخلية.

كل هذه الأمور أدت إلى إدخال البلاد في حالة عارمة من الفوضى، فلم يستقر أغا واحد في الحكم أكثر من سنة, بل اشتد أكثر من ذلك، حيث أدت حالة التمرد من الانكشارية والأهالي إلى تغيير أكثر من خمسة أغوات خلال سنة 1671م, وهو ما أدى إلى عودة رياس البحر إلى الواجهة وإمساكهم بزمام داخل الإيالة؛ خوفاً من ضياع امتيازاتهم، وثرواتهم في البلاد، فقاموا بإلغاء نظام الأغوات، وتعيين واحداً منهم كحاكم وأعطي لقب الداي، حيث كان أول داي يحكم من رياس البحر هو الحاج محمد التريكي .[1]

لقد أدت مجموعة من العوامل إلى خلق أزمة مالية شديدة, حيث لم تكن موارد الخزينة في ذلك الوقت كافية لسداد رواتب الجنود الانكشارية, فلقد بذل إبراهيم باشا جهداً جباراً في عملية جمع الأموال من خلال طرق غير شرعية من خلال ابتزاز أغنياء الدولة، وفرض العقوبات والغرامات الإضافية على التجار والحرفيين وكل من يمكنهم الدفع, غير أنه لم يفلح في مسعاه، لقد اشتد غضب الانكشارية على إبراهيم الذي عجز عن دفع مستحقاتهم، فلم يمهلوه، بل قاموا برميه في السجن في 1659م, خاصة أن ذلك قد صادف قدوم على باشا الذي عين حديثاً من طرف الباب العالي.

فلقد حمل الوالي الجديد معه فرماناً يأمر الجزائريين بتجهيز، وإرسال عمارة بحرية إلى المشرق, مع عملية تعويض مالي مقابل مشاركتهم في عمليات حرب كريت, لكن الوالي قد وجد نفسه حرج جداً, إذا كان الانكشاريون في حالة أقرب من الهيجان ينتظرون بفارغ الصبر دفع رواتبهم المتأخرة في حين كانت الخزينة فارغة، ولما لم يجد بداً, عزم على اقتطاع قسم من المال المرسل لطائفة الرياس, وعلى أثر هذا الأمر، ثارت طائفة على علي باشا وتأزم الوضع.[2]

ويعتبر نظام الأغوات عملية من أجل إيجاد نوع من الديمقراطية داخل الطبقة العسكرية التركية الحاكمة, إذ أن مدة الآغا لا تتجاوز الشهرين ويخلفه في مهامه أكثر العسكريين أقدميه، بالإضافة إلى كون هذا النظام غير واقعي ولا علمي، وأنه يحمل في نفسه بذور الزوال، إلا أنه يتميز بظاهرتين:

الأولى : أنه كان عبارة عن محاولة بارزة من أجل الانفصال عن السلطة العثمانية، والاستقلال بدولة الجزائر.

---

[1] سفيان صغيري, العلاقات الجزائرية العثمانية خلال عهد الدايات في الجزائر (1671 – 1830 م), رسالة ماجستير, كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة, الجزائر، 2012م، ص 34 - 35

[2] أمين محرز، الجزائر في عهد الأغوات, البصائر الجديدة للنشر والتوزيع، د. ط، د. ت, ص 77 – 78

الثانية : أنه كان عبارة عن انتقام من طائفة الرياس التي كانت كلمتها هي العليا في عهد معظم الباشوات.

لقد ظهرت بوادر ضعف هذا النظام منذ السنة الأولى من عملية استقراره، فعندما انتهت المدة المقررة لولاية خليل آغا الذي كان أول آغا رفض التخلي عن مهامه، فثارت في وجهه كل طائفة الرياس وفرقة اليولداش وأعدمته وعينت مكانه رمضان آغا الذي اغتيل بدوره في شهر اوت من سنة 1661م وقد تولى رمضان آغا بناء المسجد الجديد الشهير بالجزائر وهكذا فقد تبين من أول عهد الأغوات استحالة تحقيق هذا النظام القائم على المساواة المطلقة بين القادة العسكريين.[1]

حكم الدايات (1671 – 1830) :

لقد كان الدايات في بداية عهدهم ينتخبون من طائفة الرياس التي قامت باسترجاع نفوذها بعد إلغاء نظام الأغوات, فرغم هذا الانقلاب الذي حدث في نظام الحكم, فإن السلطان العثماني قد استمر في تعيين الباشاوات، إلا أن وجودهم في الجزائر كان شرفياً فقط؛ إذ جردوا من كل السلطات.

فكان هذا الوضع في صالح الانكشاريين الذين تمكنوا من استرجاع نفوذهم ومكانتهم, فمنذ عام 1689م أصبح الدايات ينتخبون من الانكشاريين لمدى الحياة.

لقد كان منصب الداي يتولاه في غالب الأمر أحد الشخصيات البارزة في الدولة، وهى الخزناجى والآغا وخوجة الخيل،إلا أن هذه القاعدة لم تكن ثابتة, فقد كان بإمكان أي فرد أن يصل إلى منصب الداي.[2]

ويعتبر علي آغا (1665 – 1671م) هو آخر آغا عثماني حكم الجزائر, تم اغتياله سنة 1671م إذاناً بذلك نهاية نظام الأغوات الذى امتد فترته من 1587م حتى سنة 1671م, وتنصيب حكم جديد وهو نظام الدايات حيث قام رياس البحر بعد قيامهم بالثورة على الانكشارية بتعيين أحدهم وهو الحاج محمد دايا على الجزائر وبهذا الأمر فقد دخلت الجزائر مرحلة جديدة من نظام حكم العثمانيين وهو نظام الدايات بدءاً من سنة 1671م وصولاً لسنة 1830م.

لقد اخذ الحاكم العثماني في الجزائر بداية من سنة 1671م يلقب بلقب الداي وهو لقب شرفي فخرى، وتدل هذه الكلمة على القايد أو القائد باللغة التركية وتعنى (ألب) أي الخال، وأول من لقب به هو محمد بكطاش، كما أن لقب الداي كان يطلق على أمراء ولاية تونس، حيث إن سنان باشا كان قد نظم الانكشارية في تونس، وجعل كلاً منهم أميراً، سمى بالداى وهو لقب يشعره بالعظمة.

---

[1] مبارك بن محمد الهلالى الميلى، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ، مكتبة النهضة الجزائرية، د.ط، د.ت،3/ 172

[2] ، أرزق شويتام ، نهاية الحكم العثمانى فى الجزائر وعوامل انهياره (1800 – 1830م) ، رسالة ماجستير، جامعة الاسكندرية، كلية الآداب، الإسكندرية، 1988م، ص 19

وقد باشر الدايات مهامهم في الجزائر في السلطة منذ سنة 1671م , وأطلق على الداي حسين رايس التريكي لقب دولتى أو (دولتلى)، وسمى خلفه بابا حسن بالدولتى ولقد جمع الداي حسين " ميزوموترو " فى بادئ الأمر بين لقبي الباشا والداي.

يتم تعيين منصب الداى في الجزائر عن طريق إجراء انتخابات في حالة ما إذا توفى الداي على سريره، أو تم قتله وهو ما قد تكرر كثيراً، وقد أجريت هذه العملية في العديد من المرات وسط منافسة شديدة, فقد كان الدايات في بادئ الأمر من رجال رياس البحر ولكنهم فقدوا مكانتهم بعد استرجاع طائفة الانكشارية لمكانتهم ونفوذهم فى السلطة فأصبح الداي يتم انتخابه من رجال الانكشارية حيث يمارس من خلالها سلطته بشكل شبه مطلق ويخضع لسلطة الانكشارية رغم كل الصلاحيات والمزايا التي يتمتع بها .[1]

وفي عهد الداى حسن أصبحت التجارة في أيدى اليهود وفى خدمة مصالحهم بالدرجة الأولى, ويرجع ذلك إلى أنهم عرفوا كيف يستفيدوا من الظروف الدولية ويحولونها إلى أداة يقومون باستغلالها من أجل تحقيق مكاسبهم, مركزين بذلك على تقديم معلومات إلى الدايات حول التحركات الأجنبية وتقديم الرشوة إلى الموظفين ومساعدة بعضهم على الوصول إلى مناصب عليا وغيرها من الأساليب التي تعود اليهود على استعمالها.[2]

لقد كان الداي يتمتع بسلطات محدودة، وصلاحيات تم تحديدها من قبل هيئة الأوجاق، وكانوا يمثلون ضباط الميليشيا التركية الذين كانوا متواجدين في مجلس الدولة، وكان في عهدته السهر على عملية تطبيق القوانين المدنية والعسكرية والإشراف على حصون المدينة، وتنظيم الجيوش، ومراسلة القبائل المختلفة؛ قصد تهدئتهم والمحافظة على أمنهم، وحماية القبائل من الظلم، والبحث عن السبل التي تكفل تحقيق ازدهارها فيظل السلام بعيداً عن مخاطر الحرب.

ومن صلاحيات الداى أيضاً تعيين الوزراء وغيرهم من أعضاء حاشيته، والإشراف على الشؤون المالية،وتنظيم إدارتها على أحسن ما يرام.

وكان القادة العسكريين لهم سلطة كبيرة في الديوان، فهم الذين يكونون الديوان، وكان عددهم في الهيئة ستون، يجتمعون كل يوم في الصباح في محل مخصص من أجل الاطلاع على الأعمال الإدارية ومراقبة الحكومة بمقتضى السلطات المخولة لهم بصفتهم هيئة عليا تتكون من قادة الأوجاق، فلا يحصل الداي على مرتبة، إلا منهم وبحضورهم، وهم الذين يقومون بالانتخابات وتعيين العاهل المبعوث من الباب العالي الذي يحمل قرار من جرى تعيينه.[3]

نهاية الحكم العثماني بالجزائر:

---

[1] سفيان صغيرى، المرجع السابق،ص 39 - 40

[2] بن صحراوي كمال ، الدور الدبلوماسي لليهود الجزائر في أواخر عهد الدايات ،رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز الجامعي، مصطفى اسطمبولي – معسكر، الجزائر، 2008م،ص 133

[3] النظام السياسي الجزائري في العهد العثماني، أحمد السليماني، ص 19 - 20

***الثورات الريفية :**

لقد عرفت الجزائر في القرن التاسع عشر العديد من الثورات, فكان من أهمها الثورة الدرقاوية التي قادها كل من ابن الشريف، وابن الأحرش في شرق وغرب البلاد.

***ثورة ابن الأحرش :**

يعرف لدى العامة بابن الأحرش، أو بالبودالي وأصله من عرب المغرب الأقصى, فقد قيل إن ابن الأحرش قد جمع جيشاً من المغاربة والجزائريين، وانضم إلى الجنود المصريين من أجل محاربة الفرنسيين، وأظهر أثناء المعارك شجاعة كبيرة مما جعله يكتسب شهرة وصيتاً, فبعد أن مكث ابن الأحرش بعض الوقت في تونس انتقل إلى مدينة عنابة على ظهر إحدى السفن الإنجليزية، واستقر به المطاف في مدينة جيجل, وهناك بدأ ابن الأحرش دعوته ويقوم بالإعداد لإعلان الحرب على السلطة الحاكمة في الشرق الجزائري، فقد تمكن من جمع عدد كبير من الأنصار, وكان أول نشاط قام به هو تسليح السفن، وأمر بحارتها بالإغارة على السفن الفرنسية التي كانت تصطاد المرجان في السواحل الجزائرية الشرقية، واستولوا على إحدى السفن الفرنسية، وأسر أربعة وخمسين منهم, وبعد هذه الغزوة الناجحة قرر ابن الأحرش أن يعلن الحرب على السلطة الحاكمة.[1]

لقد عرفت مدينة وهران في العهد العثماني العديد من الاضطرابات العسكرية والسياسية والتي كان أطراف النزاع فيها بايات وهران المتعاقبين؛ دفاعاً على السلطة العثمانية, أما الطرف الآخر فهم أصحاب السلطة الدينية، أو الطرق الصوفية والمرابطون المتواجدون في بايلك الغرب.

وتعد ثورة درقاوة من أخطر الثورات والاضطرابات، وقادها عبد القادر بن الشريف, فلقد كان المرابطون والطرق الصوفية هم السلطة الروحية للجزائريين وهذا لما يقدمونه من خدمات تعليمية واجتماعية, وقد جعل هذا الأمر علاقتهم بالسكان علاقة روحية متينة عكس علاقة السكان بالسلطة العثمانية، وينتسب ثوار درقاوة إلى الطريقة الصوفية التي ترجع أصولها إلى الطريقة الشاذلية, حيث ظهرت هذه الثورة في عهد الباي مصطفى المنزالي الذى انهزم في معركة، حين التقى جيش الباى بجيش ابن الشريف الدرقاوى، فانهزم الباي وتراجع الى مدينة وهران، ثم قام الثوار الدرقاويون بإحكام سيطرتهم على معظم مدن بايلك الغرب، واستولوا على معسكر العاصمة للبايلك بالإضافة إلى مدن مليانة ومازونة، والقلعة، وتلمسان، وتم القضاء على الحاميات التركية الموجودة في تلك المدن.[2]

لقد بدأ ابن الشريف يعد عدته، وعتاده، وجنوده من أجل أن يشن الحرب على سلطة البايلك في الغرب الجزائري، ويرجع ذلك إلى أنه عندما كان بالغرب الأقصى عند شيخه محمد العربي

---

[1] أرزقي شويتام، المرجع السابق، ص 89 - 93

[2] عبد القادر بلغيث، الحياة السياسية والاجتماعية بمدينة وهران خلال العهد العثماني ، رسالة ماجستير، كلية العلوم والحضارة الاسلامية، الجزائر، 2014م، ص 58 – 60.

الدرقاوي قال له " ياسيدى أن بوطننا قوماً يقال لهم الترك لا شيء لهم من دعائم الإسلام، ويظلمون الناس، ولا يميزون بين العلماء والأولياء وغيرهم, نسأل منك أن يكون هلاكهم على يدي؛ ليستريح منهم العباد وتطهر منهم البلاد، فقال له عليك بجهادهم وقتالهم وأن الله ينصرك عليهم[1].

فإن الأسباب التي دفعت ابن الشريف إلى القيام بالثورة هي شبيهة بتلك الأسباب التي أدت إلى نشوب ثورة ابن الأحرش في الشرق الجزائري، كما اتبع ابن الشريف نفس الطريقة التي اتبعها ابن الأحرش في عملية جمع الانصار ونشر الدعوة، وقد كان لثورة ابن الشريف عدة نتائج من أهمها: توقف النشاط الزراعي طول فترة الحرب, مما أدى إلى قلة الحبوب، فارتفعت أسعارها، كما خلفت الحروب خسائر بشرية ومادية .[2]

ثورة التجانيين :

إن العداء الذى وقع بين الطريقة التجانية، والسلطة العثمانية بدأ منذ الإعلان عن تأسيسها في عام 1782م، والذى ترجمته المضايقات المتكررة على عين ماضي التي كانت عبارة عن المركز الرئيسي للطريقة, فإن أول حملة ضد الطريقة كانت قائدها الباى "محمد الكبير" باي الغرب الجزائرى عام1784م، وكان هدفها تشديد الحصار على عين ماضي، والحد من نشاط التجاني، وفى العام الموالي قد جهز صالح باي قسنطينة حملة أخرى على عين ماضي، وبعد سنتين قام عثمان باي ابن الباي محمد الكبير بشن حملة أخرى على عين ماضي، فكانت تلك المضايقات الكثيرة وراء هجرة الشيخ أحمد التجاني إلى فاس عام 1798م , حتى يحافظ على طريقته من الزوال, فلقد كان حريصاً على تقوية طريقته بوطنه من خلال توصية الشيخ صاحبه الحاج على التماسينى بإعادة ابنيه إلى عين ماضي.

وزاد من حدة التوتر والعداء بين التجانيين والعثمانيين أنه عندما ذهب محمد الكبير إلى الحج، سمع الداي حسين بمغادرته فأمر الباي قسنطينة بإلقاء القبض عليه فور رجوعه من الحج؛ لكنه لم يتمكن من ذلك.

لقد كانت هذه الثورات أحد أهم الأسباب الأساسية لضعف الدولة، والإسراع في عملية إنهاء الحكم العثماني في الجزائر، فلقد كان لهذه الانتفاضات الانعكاس السلبي على ركود الحياة الثقافية والاقتصادية، فقد عمل العثمانيون على تفريق العلماء والطلبة وتعطيل نشاطهم الديني , فقد كان سوء تعامل الحكام مع هؤلاء وخصوصاً المتصوفة هو الطابع الغالب على تلك المرحلة .[3]

وقد هدفت هذه الثورات إلى وضع حد لاستنزاف خيرات الريف، وتسخير سكانه لفائدة الامتيازات الأجنبية والاحتكارات التي كانت في أيدي اليهود التي كانت تهدف إلى تصدير أكبر كمية من

---

[1] أرزقي شويتام، المرجع السابق ،ص 100.

[2] نفسه ، ص 100 - 107

[3] سعاد عقاد، الفلاحون الجزائريون والسلطة العثمانية في الجزائر (1519 – 1830 م) ،رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، ص 138 - 141

المواد الأولية، والحبوب التي يقوم بإنتاجها الريف بأسعار زهيدة في فترة كانت فيها المجاعة والأمراض تعصف بالسكان، وذلك بأمر من الداي مصطفى باشا الذي مكن التجار اليهود، ومنهم (بكرى بوشناق) من تصدير كل احتياطي الحبوب في الشرق الجزائري إثر موت الداي محمد عثمان باشا، وقتل صالح باي 1792م، وتولى حكام متعاملين مع التجار الأوروبيين واليهود على حساب المصالح الحيوية للإيالة الجزائرية.[1]

لقد عرفت السلطة العثمانية ضعفاً كبيراً في أواخر عهد الدايات بسبب حالة عدم الاستقرار التي نتجت عن كثرة الاغتيالات، وكثرة المؤامرات, فلقد شملت تلك المؤامرات السلطة، وأجهزة الحكم والموظفين الساميين، والمساعدين لهم أيضاً وشهدت الأقاليم الإدارية الأخرى نفس الظروف من الفوضى، وعدم الاستقرار بحيث تعرض العديد من البايات إلى القتل، والثورات من طرف السكان بسبب سوء التسيير وتفاقمت الأوضاع من السوء إلى الأسوأ وهو ما أدى إلى اندلاع العديد من الثورات ضد الحكام الأتراك عبر مختلف أرجاء الجزائر.

فلقد اتسمت سياستهم بالتعسف وإرهاق الناس بالضرائب الذي أدى إلى ظهور الحركات التمردية الكثيرة التي تزعمها شيوخ القبائل، ورجال الطرق الصوفية التي ازداد نفوذها وخطورتها؛ خصوصاً وأن حكام الأتراك لم يجدوا بدأ من نقض عهده معهم بسبب الأوضاع الاقتصادية الصعبة، فهمشوهم وحاولوا استغلالهم مثل باقي الرعية.

كذلك كان للتدخل الأجنبي من طرف فرنسا وبريطانيا في عملية تغذية التمرد الأثر البالغ في حدوث ثورات ضد الحكم العثماني في الجزائر, فقد عملت فرنسا على دعم، وتشجيع القبائل الناقمة على السلطة العثمانية الحاكمة في الجزائر انطلاقاً من الشرق الجزائري وذلك من خلال مدها بالأسلحة والذخيرة، وعملية التحريض على الثورة والتمرد فكان دور قنصليتها التي كانت متواجدة في الجزائر الدور الكبير في هذا الأمر، كما أنه لا يمكن تجاهل الدور الذي قامت به تونس في الشرق والمغرب في الغرب في عملية تدعيم الثورات و التمردات ضد الحكام العثمانيين في الجزائر, رغم محاولة الدولة العثمانية التوسط من أجل فض النزاع لأكثر من مرة.[2]

لقد عرفت الجزائر العثمانية في أواخر حكم الدايات أوضاعاً مترديةسردتها الكتابات التاريخية سببها الرئيسي النظام السياسي الفاسد،فقد ساد الاستبداد المطلق في الريف والمدن، وأثر هذا الأمر على مستقبل البلاد في كافة نواحي الحياة.[3]

تكاثر الأزمات :

---

[1] سعاد عقاد، المرجع السابق ،ص 142

[2] سفيان صغيري، العلاقات الجزائرية العثمانية خلال عهد الدايات في الجزائر (1671 – 1830م), رسالة ماجستير, كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر, 2012م، ص 145 – 148.

[3] بلبراوات بن عتو, المدينة والريف بالجزائر في أواخر العهد العثماني رسالة دكتوراه, كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2008م, ص 1 – 2.

شهدت الجزائر في أواخر العهد العثماني العديد من الاصطدامات بين حكام بايلك قسنطينة وبين الانكشارية راح على إثرها معظم البايات الذين حكموا بعد مقتل صالح باي،فمن بين 19 بايا حكموا في الفترة ما بين 1792 و 1826م قتل 13 بايا وعزل الباقي, كما شهدت المنطقة ثورة محلية كبرى كادت أن تنهى الحكم العثماني بالبلاد قبل الاحتلال الفرنسي، وهى ثورة ابن الأحرش عام 1804 م والتي تسببت في فوضى عارمة بالبايلك بعد قتل الباي عثمان كما أنها تسببت في المجاعة الكبرى التى ضربت البايلك في تلك السنة حتى صار السكان يقتاتون الدم والميتة وغير ذلك مما لا يباح اقتياته .

كما أن قسنطينة قد تعرضت في هذه الفترة إلى حصار شديد قد دام شهراً كاملاً من طرف باي تونس حمودة باشا وكان سنة 1807م الأمر الذي زاد من تأزم الأوضاع العسكرية والاقتصادية ببايلك .

فقد استمر تدهور الأوضاع في قسنطينة وأريافها حتى سنة 1808م.[1]

ويرجع تدهور الأوضاع في الجزائر في بداية القرن التاسع عشر إلى سوء تصرفات الداي مع قناصل الدولة الأوروبية في الجزائر، وتلهفه على المال، ومعاناة خزينة الدولة من أمور زيادة الأسعار في الغلاء وغلاء المواد المجهزة المستوردة، وبخس أثمان المواد الأولية التي يتم تصديرها, بالإضافة إلى صعوبة تنمية الموارد الداخلية للبلاد وتعدد الانتفاضات الشعبية والاغتيالات, فلهذه الأسباب تمكن الجيش الفرنسي من محاصرة الجزائر واحتلال سيدي فرج يوم 14 جوان والاستيلاء على العاصمة يوم 5 جويلية 1830م .

ونتيجة لاضمحلال المدخول المالي للدولة؛ أبدى الداي وحكومته اهتماماً شديداً بالشؤون الداخلية للبلاد، وصمم على تعويض المداخيل من الغنائم والهدايا بمداخيل محلية يتحمل أعباءها سكان الجزائر وكان من تلك المداخيل:

-الإيجار الذي يدفعه الفلاحون مقابل استثمارهم للأراضي التي تملكها الدولة .

-الزكاة التي كانت تفرض على الحبوب والماشية والأموال.

-اللازمة: وهى ضريبة استثنائية تدفع كمساهمة من المواطنين في نفقات الجيش والدفاع عن الوطن .

-العشور وهى الضرائب على المحصول.

فلقد كانت النتيجة الحتمية لزيادة الضرائب هي تزايد السخط الشعبي على حكم الداي، وتهرب السكان من عمليات دفع الضرائب جملة واحدة , وقيام الثورات الشعبية في العديد من النواحي بالبلاد وهذا ما يفسر الانهيار السريع للنظام التركي بالجزائر.[2]

-لقد شهدت العلاقات الجزائرية الفرنسية خلال الفترة العثمانية استقراراً نسبياً، وكانت فرنسا هي أول دولة حصلت على امتيازات تجارية لها بالسواحل الجزائرية خلال مطلع القرن السادس عشر,

---

[1] جميلة معاشي, الانكشارية والمجتمع ببايلك قسنطينة في نهاية العهد العثماني رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، 2008م، ص231 – 232.

[2] عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962 م ، دار الغرب الإسلامي, ط1، 1997م، ص 79 - 80

وبذلك أصبحت هذه تلك الامتيازات هي الإطار العام للعلاقات بين البلدين كما أنها كانت السبب الأساسي فيما بعد إلى حدوث الكارثة المؤلمة في الجزائر، وكان هناك العديد من الأسباب التي كانت سببا في تفكير فرنسا في احتلال الجزائر، ومن ذلك:

1-اهتمام فرنسا بالجزائر ورغبتها في الحصول على الامتيازات السواحل الجزائرية مثل عنابة وسكيكدة.

2-موقع المغرب العربي الهام على وجه العموم والجزائر بوجه الخصوص مما جعلها محطة أنظار الدول الاستعمارية خصوصاً بعد ضعف الدولة العثمانية .

3-تطلع فرنسا إلى ضرب الأسطول الجزائري، والحد من سيطرته البحرية, لاسيما أن مؤتمر فينا في عام 1815م كان قد قرر وضع حد للقرصنة الجزائرية بالبحر الأبيض المتوسط.

ومن خلال ما سبق شنت فرنسا حملتها العسكرية على الجزائر، والتي توجت بفرض حصار عسكري على مدينة الجزائر استمر لمدة 3 سنوات من يونيو 1827 إلى يونيو 1830 م , وفي مقابل هذا قام الداي حسين بتدمير المكاتب الفرنسية الموجودة في عنابة والقالة، وفي شهر 1829م فكرت حكومة بولينياك على ضرورة تنفيذ مشروعها من أجل غزو الجزائر، لكن تلك الخطة فشلت بسبب أنها اكتشفت من قبل سلطان المغرب الأقصى، وانجلترا وهكذا نجد أن حكومة بولينياك قد قررت في شهر 1830م إرسال حملة عسكرية إلى الجزائر.

وبررت الإدارة الفرنسية إرسال الحملة بأن الداي حسين قد أهان شرف فرنسا، وكذلك من أجل وقف القرصنة الجزائرية وتخليص أوروبا من القلق والاضطراب في البحر الأبيض المتوسط , فعلى العموم كل هذه المبررات كانت تهدف على ضرورة إقناع الرأي العام الأوروبي والفرنسي بضرورة احتلال الجزائر.[1]

وعلى الرغم من تلك الأسباب السابقة، إلا أن السبب الرئيسي للقضاء على الحكم العثماني في الجزائر، والاحتلال الفرنسي لها يرجع إلى أسباب سياسية وأخرى دينية، وذلك كما يلي:

الأسباب السياسية :

وتتمثل الأسباب السياسية في اعتبار حكومة الرياس في الجزائر تابعة للإمبراطورية العثمانية التي بدأت تنهار، والدول الأوروبية تتهيأ من أجل الاستيلاء على الأراضي التابعة لها خصوصاً أن الفرنسيين كانوا يعتقدون أنهم سيحصلون على غنيمة تقدر ب 150 مليون فرنك كانت موجودة بخزينة الداي، كما أن شارل العاشر ملك فرنسا كان يرغب في خلق تعاون بين روسيا حتى يتغلب على الهيمنة البريطانية في البحر المتوسط والتمركز في ميناء الجزائر الذي كان يعتبر في نظر الملك الفرنسي تابعاً للإمبراطورية العثمانية المنهارة، وكان للمعارضة التي سيطرت على مجلس النواب في انتخابات نوفمبر

[1] أكرم بوجمعة، أوضاع الجزائر مع مطلع القرن العشرين، مجلة كلية التربية للعلوم التربوية والإسلامية، جامعة بابل، ع 28، 2016م، ص 162 - 163

1827م قد خلقت مصاعب داخلية للملك الفرنسي الذي كان يعتقد أن الحل الوحيد من أجل إسكات المعارضة هو عملية إحراز انتصار باهر على داي الجزائر.

الأسباب الدينية :

من الأسباب الرئيسية لاحتلال فرنسا للجزائر الصراع الذي كان قائماً بين الدول المسيحية الأوروبية والدول العثمانية الإسلامية فقد انعكس على الجزائر؛ لأن الأسطول الجزائري القوى يعتبر في نظر الدول المسيحية الأوروبية عبارة عن امتداد للأسطول العثماني الذي كان يهيمن على منطقة المشرق العربي، فالتعاون الوثيق بين الدولة العثمانية الإسلامية والدولة الجزائرية المؤيدة لها في عملية الدفاع عن حوزة الإسلام قد دفع بالدول المسيحية في أوروبا أن تتعاون فيما بينها من أجل ضرب المسلمين في استانبول والجزائر.[1]

وخلاف لما سبق كان لمحمد علي دور كبير في القضاء على الدولة العثمانية في الجزائر، حيث إن محمد علي باشا يعتبر من صنائع مكائد الغرب وعميلاً مدسوساً من عملائهم بدأ من وصوله إلى سدة الحكم نتيجة تخطيط صليبي على الأخص تخطيط فرنسي أو كان من نتائج ذكاء محمد علي ومكره وثقافته أو الأمرين معاً .

ولقد احتوت الدول الغربية محمد علي، وأخذت تقوده في ركابها خصوصاً وأن فيه من الصفات والخلال التي ينشدها المستعمرون كجنون العظمة، وغلظة القلب وفظاظة الطبع ورقة الديانة وعدمها، وقد كان محمد علي يكره مسلمي مصر ويحتقرهم، وكان متواطئاً مع الفرنسيين عند احتلالهم للجزائر حتى أنه هم بعد أن جاءته الأوامر أن يقوم بنفسه باحتلال الجزائر خدمة للفرنسيين وعملاً لحسابهم الخاص، إلا أن الفكرة قوبلت بالرفض، حيث إنها ستعمل على تهييج المسلمين وتثيرهم، فقاموا بإلغائها واكتفى محمد علي بتزويد الفرنسيين في الجزائر بالغلال.[2]

[1] عمار بوحوش، المرجع السابق ، ص 83 - 86

[2] علي محمد محمد الصلابي ، المرجع السابق، ص 501

الجيش الانكشاري في ايالة الجزائر
بين ثنائية المصادر المحلية و الأجنبية

د. بوشيبة ذهيبة
كلية العلوم الاجتماعية والانسانية
جامعة د .الطاهر مولاي . سعيدة

ملخص

تعرضت المصادر المحلية و الكتابات الاجنبية لدراسة الجيش الانكشاري من حيث التكوين و أماكن التجنيد، التركيبة الإثنية للجيش والثكنات العسكرية في مدينة الجزائر وباقي مناطق ايالة الجزائر، والاسلحة المستعملة والرتب العسكرية ونظام الترقية ومهمة كل فئة، ثم احصائيات عدد الجيش الانكشاري حسب المصادر المحلية والاجنبية.

الكلمات المفتاحية:

الجيش الانكشاري، ايالة الجزائر، المصادر ، الوثائق.

مقدمة

كان الجيش الانكشاري[1] أداة أساسية صنعت مجد سلاطين آل عثمان، وساهمت في تماسك الإمبراطورية العثمانية وتوسعها، فقوته تعكس بوضوح قوة الإمبراطورية. منذ 1519 م أصبحت الجزائر أيالة عثمانية، و نجم عن هذا الارتباط تحولات عميقة شملت

شتى المجالات، حيث أصبحت تتوافد على الجزائر دفعات من الجيش الانكشاري التي أرسلها السلطان سليم الأول، والتي كانت النواة الأولى للجيش الانكشاري بالجزائر.

تكوين الجيش الانكشاري:

تكون هذا الجيش من أسرى الحرب المسيحيين، الذين يتراوح أعمارهم ما بين 10 إلى 20 سنة.[2] وكان يطلق عليهم اسم "عجمي أوغلان"، أي الصبية الأجانب.[3]

كان التجنيد يقتصر على فئة المراهقين، ثم ظهر نظام الدفشرمة أو ضريبة الغلمان، حيث كان يتم جمع أبناء المسيحيين كل خمس أو سبع سنوات، من المناطق المسيحية الخاصة بالإمبراطورية العثمانية، خاصة من اليونان، مقدونيا، ألبانيا، صربيا، بلغاريا، البوسنة و الهرسك و أرمينيا[4].وجزيرتي رودس[5] وكريت[6].

بعد استقدامهم يتم تلقينهم تعاليم الدين الإسلامي واللغة العثمانية وتحضيرهم بدنيًا للوظيفة المستقبلية الموكلة إليهم، وهو ليس بالأمر الهين، فالعملية تطلبت وقتًا طويلا لمحو كل الصلات

[1]- "إنكشارية" هي جمع لكلمة "إنكشاري"، وهي عبارة تركية تتكون من كلمتين: "يني" وتعني الجديد و"جيرى" ومعناها النظام، أي النظام الجند الجديد الذي أحدثه السلطان أورخان،ثاني سلاطين آل عثمان1326-1362 م.ينظر: مصلح الدين لاري أفندي، بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان ، ترجمه من التركية إلى العربية حسين خوجة الحنفي، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم 227 ، تم تأليفه سنة 1138 هـ . نقلا عن جميلة معاشي، الإنكشارية والمجتمع ببايلك قسنطينة في نهاية العهد العثماني، رسالة دكتوراه، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية: 1428- 1429 هـ/ 2007- 2008.

[2]Weissmann, N. Les Janissaires, étude de l'organisation militaire des ottomans, Thèse pour le doctorat d'université présentée a la faculté des lettres de Paris, Paris, 1983, p 13.

[3] - Weissman, op.cit, p.21

[4]- ibid, P.36.p.12.

5- تعتبر جزيرة رودس من أهم المناطق التي مولت إيالة الجزائر بالمتطوعين وتعود الإشارة الأولى لها في العقود الشرعية إلى سنة 1046 هـ 1632 م، حيث حضر عقد تحبيس "القبطان محمد باي بن عبد الله" ثمانية شهود ينتمون كلهم إلى جزيرة [5] رودس وهم على التوالي: "مصطفى أغا بن محمد التركي عرف رودسلي"، و"محمد بلكباشي بن أحمد"، و"واليبلكباشي بن ناصف"، و"شعبان بلكباشي بن محمد"، و"رجب بلكباشي بن أحمد"، و"مصلى بلكباشي بن حسن"، و"مصطفى بلكباشي بن عبد الله"، و"أيوب كلهم"...:أنظر: س، م، ش، ع: 9 -الإنكشاري بن جعفر من النسب ا .

[6] -Shuval, T. La ville d'Alger vers la fin du XVIIe siècle population et cadre urbain, Paris, CNRS, 1998, p 68.

التي تربطهم بأوطانهم وذويهم، وحتى بدينهم المسيحي ، بحيث أصبحوا لا يعرفون أبا إلا السلطان، ولا حرفة إلا الجهاد، وبعد هذا التكوين يتم تحويل المتفوقين منهم إلى خدمة السلطان ووزرائه[1]

سمح للعناصر المسلمة أيضا بالدخول في هذ النظام شريطة تمتعهم باللياقة البدنية وبذلك حل نظام التجنيد عن طريق التطوع بدل نظام الدفشرمة[2] . الدي ألغي في عهد السلطان سليم الأول (1512 – 1520م)[3]. و مع مطلع القرن السابع عشر اضطرت الدولة العثمانية إلى التخلي عن نظام "الدفشرمة" بسبب المصاعب المالية التي عرفتها الإمبراطورية.[4]

عملية التجنيد:

يرجع تأسيس الجيش الإنكشاري بالجزائر إلى عام 1520م، حينما أرسل السلطان سليم الأول إلى خير الدين ألفين من الجنود الإنكشارية، و أتبعهم بعد ذلك بأربعة آلاف من المتطوعين من الرعية مع إعطائهم الامتيازات، و الحقوق المادية و الأدبية التي تتمتع بها الرعية والجيش الإنكشاري في اسطامبول.[5]

كانت عملية استقدام المجندين إلى الجزائر تتم تحت إشراف وكلاء التجنيد المتواجدين في القسطنطينية[6]، وبصفة خاصة في مدينة أزمير التي كان لها موكل بمينائها بالأناضول[7] التي وجد بها مركز يسمى "خانًا وكان يضم طابقين، وبه غرف ومسجد حيث ورد في إحدى الوثائق ما نصه: " ومن

---

[1] التمقروطي، النفحة المسكية في السفارة التركية، تقديم وتعليق سليمان الصيد المحامي، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1993 م، ص 71.

[2] Deny J, Chansons des Janissaires Turcs d'Alger fin du XVIIIe siecle, Alger, Office des Publications Universitaires, 2005, pp 59 – 60.

-- تولى السلطان " أورخان الأول" الحكم سنة 1271م بعد وفاة والده "عثمان خان الأول"، وأول عمل قام به هو نقل مقر الحكومة إلى مدينة بورصة لحسن موقعها، ثم اهتم بالفتوحات فأرسل جيوشه إلى آسيا الصغرى وفتحوا أهم مدنها أزنيك، أزمير، وفي سنة 736هـ 1336م ضم السلطان إلى ممالكه إمارة » قرة سي « الواقعة غرب الأناضول، ثم إهتمبن بالأمور الداخلية فسن التنظيمات اللازمة لإحلال الأمن بالداخل، واهتم بالعمران والثقافة فأنشأ عدة مدارس منها المدرس العالية في مدينة بورصة كما يرجع له أفضل في إنشاء العديد من الجوامع،... أنظر،

-فريد بك، المحامي. تاريخ الدولة العلية العثمانية، بيروت، دار النفائس، 1983،ص ص .124 -122

[4] - Mantran, (Robert et autres), histoire de l'Empire ottoman, librairie Fayard, Paris 1989, PP.191-192.

-

[5] -20-18 حنيفي ، هلايلي: بنية الجيش الجزائري خلال العهد العثماني ، الجزائر: عين مليلة ، دار الهدى ، ط1، 2007م، ص

[6] -- وليم، شالر. مذكرات قنصل أمريكا في الجزائر ،(1824 – 1816) تعريب وتعليق إسماعيل العربي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982،ص .52

[7] -DEVOULX (Albert), "Recherche sur la coopération de la Régence d'Alger à la guerre de l'indépendance Grecque",in R.A 1856-57, p209.

30 VENTURE(De Paradis), Tunis et Alger au XVIIIe siècle, Sindbad, Paris, 1983, p160.

شأن كيفية الخان الجديد ... فمجموع بيوت الخان علوي وسفلي ومخازن جلهم في اعتمار داي لار الأوجاق والضباط وبداخل المساكن أرزاقهم مع مساكنهم من غير أجرة وبداخله الجامع الشريف الذي يصلى فيه الصلوات الخمس"[1].

اعتبر الجيش الركيزة الأساسية التي بنى عليها نظام الحكم العثماني في الجزائر شأنها في ذلك شأن الايالات العثمانية الأخرى، حتى أن مصطلح "أوجاق"[2] الذي أطلق على الفرق العسكرية في الجيش العثماني، كان يستعمل للدلالة على ذاتها[3]

تشير بعض للوثائق العثمانية عن الأماكن التي خضعت للتجنيد[4] وهي عبارة عن أوامر سلطانية مثل وثيقة: بموجبها تكفل الحاج سعيد باش داي الجزائر عام 1231 هـ/1815م، بتجنيد المتطوعين لصالح الجزائر من مناطق: قبرص، ورودوس، صاروجان.[5]

كان لأيالة الجزائر وكلاء في القسطنطينية، وأزمير، يسهرون على تجنيد الانكشاريين وإرسالهم إلى عاصمة الايالة على متن سفن مستأجرة،[6] على هذا المنوال مثلا تم تجنيد حوالي ثمانية آلاف وخمس مائة وثلاثة وثلاثون جنديا جديدا بين سنوات(1215 هـ- 1245 هـ/ 1800 م- 1829 م).[7]

اختلفت أجناسهم فكان منهم التركي والأرنؤوطي (الألباني) والفارسي واليوناني والعربي وغيرهم من الأجناس التي تتكون منها الدولة العثمانية، وقد جاء بعض المتطوعين من [8] مصر عن طريق وكيل الجزائر في الإسكندرية.

عند وصولهم إلى الجزائر، كان المقطعجي[1] يتولى مهمة ضبط اسم الجندي،[2] واسم أبيه، وموطنه الأصلي والحرفة التي كان يمارسها ورقم الأوجاق المنتسب إليه،[3] والثكنة التي كان يقيم

---

[1] المجموعة ،3190الملف الأول، الوثيقة رقم ،66في قسم المخطوطات، المكتبة الوطنية الحامة، الجزائر.

)- أي وحدة عسكرية من - (Orta "الأوجاق" في الجزائر ثلاثة معان. فكان يستعمل من جهة بمعنى (أورته كان لمصطلح وحدات الجيش الانكشاري الموجودة بالجزائر و البالغ عددها 420. كما كان يستعمل من جهة ثانية بمعنى "الجيش النظامي". راجع:

Deny,(J), « Les registres de solde des janissaires », in R.A, (N°61), 1920, P.36.

الأوجاق: ويعني لغويا " الموقد "، وهو محور تجمع الأسرة ومصدر دفئها، كما يعني المنزل أو الأسرة، ويطلق على الوحدات العسكرية، الكبيرة والصغيرة، وفي كثير من الأحيان يطلق على الإيالة العثمانية، ومعنى ذلك أن الإنكشارية أسرة موحدة يجمعها "كانون واحد".

[3] - Deny,(J) , Op.cit , P36

خلص المؤرخ الفرنسي كولومب بأن عمليات التجنيد تكلف خزينة الحكومة الجزائرية الكثير من الأموال، فلم يكن مفروضا إطعام و كساء و[4]- تغطية المجندين الجدد فحسب، و لكن أيضا تقديم الهدايا لكل حسب درجته سواء في محيط السلطات المركزية العليا أو بين موظفي الإدارة المحلية بالإضافة إلى الوسطاء الآخرين ينظر:

Marcel, colombe, « Contribution à l'étude du recrutement de l'oudjaq, d'Alger - dans les derniers années de l'histoire de la régence d'Alger », in, R.A (N°87), 1943, PP. 174-178 .

[5] - خط همايون، عدد 168، تاريخ 1231 هـ

[6] وليام شالر، المصدر السابق، ص. 52 -

[7] 7- -André Raymand, Grands villes arabes à l'époque Ottomane, Collections éditées par Pierre Bernard, 1985, p.70.

[8] - رسالة رقم 115 ، مجموعة 3190 ، المكتبة الوطنية الجزائر.

فيها و الأودباشي الذي كان يعمل تحت إمرته، بالإضافة إلى تعيين رتبته و وحدته و أجرته،[4] و رقم حجرته،[5] ويبصم على الوجه الخلفي من ذراعه الأيسر. ثم يوزعون على الأوجاقات وبعد تسجيلهم في دفتر الجند، يتم تعليمهم قواعد النظام.[6] و بمجرد وصول "اليولداش" الجديد إلى الثكنة، يتقاضى أجرته حين دخول موعدها المحدد، أو ينتظر مرور شهرين قمريين كاملين.[7]

كانت عملية التجنيد، في بداية الحكم العثماني للجزائر، تتم تحت إشراف ونفقة السلطان العثماني إذ أجبرت حكومة الجزائر، بعد استقلالها عن الباب العالي، سنة 1671 م، على تحمل جميع نفقات التجنيد.[8] كان جنود الانكشارية يوزعون على مختلف الثكنات، أو ما يسمى بدار الإنكشاري ، "Kisla".[9] دار العسكر أو قشلا. ،المسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام بغرض الدخول في " les renégas" ويعد العلوج نظام الإنكشارية والفوز بامتيازاته، من بين العناصر التي انضمت إلى إنكشارية الجزائر، وأصبحوا، حسب تعريف هايدو، "أتراكا بالوظيفة،[10] إلى جانب مساهمة الكراغلة في تسجيل وتجنيد أبناءهم كمتطوعين في النظم العسكرية، بغية تمكينهم من تقاضي أجور مستديمة و حصولهم على ترقيات عسكرية وحتى إدارية.

ذكر هايدو في تاريخ الجزائر خلال القرن السابع عشر أن مدينة الجزائر كانت تحتوي على خمس ثكنات كبيرة تضم الواحدة منها ما بين أربعمائة و خمسمائة رجل موزعين على عدد من

---

[1] المقطعجي: وهو الذي يشرف على سجل محاسبة الدولة و سجل القوانيين العسكرية الذي يحتوي على الاسماء و الألقاب و الدرجات المختلفة بالنسبة لكل فرد. و يوجد تحت تصرف هذل الكاتب ثلاثة أشخاص مكلفين بالسجلات. يسهر أحدهم على المحاسبات الخاصة بالعسكريين و على كل مايتعلق بهم. انظر: حمدان خوجة، ص 129 - .

[2] - الدفاتر الخاصة بالجند مقسمة إلى أربعة أجزاء، الجزء الأول تحت عنوان "عسكر متفرقات"، والجزء الثاني بالخط (العريض"جاوشان"، والثالث يحمل عنوان "جماعات متقاعدان والأغوات والجزء الرابع والأخير"تعداد الجند" ويسمى دفتر الرواتب و باللغة العثمانية Defteri, Mevadjibat, Yenitcheriyan Dergdhi Ali ويسمى كذلك علوف دفتري لمزيد ينظر: J.Deny, Op-cit, PP.

[3] - Boyer, P. « La vie quotidienne à Alger à la veille de l'intervention Française », Paris, Hachette, 1966, p 127.

[4] - M.Renaudot, tableau du royaume d'Alger et de ses environs, état de commerce, de ses forces de terre et de mer, 2ème édition, librairie universelle, Paris, 1830, P.110.

[5] - وليم، سبنسر: الجزائر في عهد رياس البحر، تعريب وتقديم: عبد القادر زبادية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980م، ص.56

[6] - أحمد الشريف، الزهار، مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار، (تحقيق: أحمد توفيق المدني)، ط2، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980م. ص 121

[7] -De Paradie, Tunis et Alger... , op.cit, p.160

[8] - وليم سبنسر، الجزائر في عهد رياس البحر، تعريب وتعليق د. عبد القادر زبادية، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1980 ص 36

[9] -- س، م، ش، ع: . 2/28

[10] --HAEDO (Fray Diego de), "Topographie et Histoire générale d'Alger", in R.A 1870, p 503.

الأوضات (غرف). حيث أن الغرفة الواحدة ضمت من اثني عشر إلى خمسة عشرة جنديًا[1] وفي القرن الثامن عشر وصل عددهم إلى ثلاثة أشخاص في الغرفة الواحدة،[2] ينامون فيها على السرائر والبعض الآخر على جلد الخروف، وتحمل كل غرفة رقما يميزها عن غيرها، وهي مزودة بمصابيح وقدور نحاسية.[3]

و الغالب على الثكنات بالجزائر النمط الهندسي المعماري ذي الطابع العثماني، المكون من طابقين أرضي و علوي، و تتوسط الثكنة العديد من الأسبلة المائية يستعملها الجنود للنظافة و الوضوء[4]. وقد تم تصميمها بنفس الشكل وأبوابها شبيهة بأبواب القصبة،[5] و قد ذكر كاثكارت أن كل ثكنة بمدينة الجزائر كانت تحتوي على مسجد و إمام للصلاة.[6] فكان مسجد "سيدي رمضان"، مثلا، تابعا لدار الإنكشارية وقد أوقفت عليه وقفية لصيانته،[7] و امتهن المسيحيون داخل الثكنات مهمة الغسيل و التنظيف و الكنس، و لاحظ فانتوردي بارادي، أن حياة العبيد داخل الثكنات كانت في حالة حسنة[8] وقد أوقفت على مختلف الثكنات وقفيات خيرية خاصة أنها، حسب حمدان خوجة، كانت قد تحولت في نهاية العهد العثماني إلى شبه دور للعجزة، حيث ضمت العديد من الجند المتقاعدين وأرامل الجند وأيتامهم.[9]

كان الجنود المقيمين في الثكنات تفرض عليهم قوانين صارمة مثل التحاق الجندي بالثكنة قبل الغروب، بسبب الاضطرابات التي كانت تحدث غالبا في الليل، و هذا حسب ما ذكره كاثكارت.[10] و الجدير بالذكر أن معظم المؤامرات و الدسائس ضد الحكام و ثورات الجند كانت تحاك داخل الثكنات، و تعتبر ثكنة باب عزون التي كان أغلب جنودها من فئة العزاب الأكثر اضطرابا و إثارة للقلاقل و الفوضى[11]

---

[1] - Mascarenhas, D, Jesclaves à Alger, récit de captivité (1621 – 1626), traduit du Portugais, annoté et présenté par Paul Teyssier, Paris Chandeigne, . , 1993 p 6.

[2] - Peyssonnel, J, A. Voyage dans les régences de Tunis et d'Alger, Paris, Ed Découverte, 1987, p 252.

[3] - حمدان، بن عثمان خوجة. المصدر السابق، ص 121.

[4] - DeTassy, op.cit,26

[5] -- Rozet, M. Voyage dans la régence d'Alger, ou description du pays occupé par l'armée française en Afrique, T 3, Paris, 1833, p 41.

25- كاثكارت، مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب (ترجم و تعليق: إسماعيل العربي) ، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1982، ص 100.

[7] - DEVOULX (A), "Les Edifices Religieux de l'Ancien Alger", in R.A, 1870, p 170.

[8] - Paradis, op.cit, P.185.

[9] 79 .حمدان، بن عثمان خوجة ، المرآة، ص 155

[10] - كاثكارت، المصدر السابق، ص100.

[11] -. Boyer, « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger, 16e-19 siècle», in R.O.M.M, N°1, 1966 , P.134

ترجع قوة الإنكشارية بالجزائر إلى معرفة استعمالهم البنادق و المدافع. و كانت الإيالة توفر للجندي مجموعة من الأسلحة يقتطع ثمنها من أجرته. و يتمثل هذا السلاح في بندقية، سيف، مسدسين، نصف رطل من الرصاص يذيبه و يقولبه ليضع منه الكرات و قليل من البارود.[1] كانت هذه الفصائل تحتوي على تسعة عشر رجلا، الذين يحصلون على أربعة أرطال من البارود ب 15 درهما للرطل الواحد، و4 أرطال من الرصاص ب5 درهم للرطل، و التي تشكل ما مجموعه 80 درهما (20 سنتيما) للرجل، يتم خصم هذا المبلغ من رواتب الجنود وتدفع إلى الخزينة.[2] يتميز الإنكشاري عند حمله لهذه الأسلحة بوضع خاص، جعل القنصل الأمريكي شالر عام 1824 يشبهه بالصبي في ورق اللعب حيث يقول: "يحمل الإنكشاري مسدسا أو مسدسين كبيرين في حزامه، و يقطانا و خنجرا على صدره، و بندقية طويلة على كتفه، و جميع هذه الأسلحة مزينة و مزخرفة".[3] وفي سنة 1249هـ/ 1830م.

وجدت بمدينة الجزائر سبع ثكنات مخصصة لإيواء الجيش وهي على النحو التالي: دار الإنكشارية المقريين وبنيت من طرف "العلج علي" الملقب بالفرطاس مابين 976. 979هـ/1572-1569م.[4] وهو ما أوردته الوثائق الشرعية إذ نقرأ في إحدى العقود ما نصه: "تحبيس أحمد يلداش قارا بن درغوث التركي جميع العلوي والمخزن أسفله.... على الجامع الذي أحدث بناؤه المعظم الأرفع عبدي باشا الكاين قرب جامع القشاش ومسامية بانحراف إلى دار الإنكشارية المعروفة بدار المقريين[5] والحقيقة أن أصل الكلمة هي المقريين جمع مقرئ أي مرتلين القرآن خلال شهر رمضان.[6] بعد اختلاف المؤرخين حول التسمية.

دار الإنكشارية باب عزون: و يعود تاريخ بناء الثكنة إلى عهد البيلرباي حسن باشا (سنة 955 هـ/1548م)[7]. وتسمى أيضا بالثكنة الكبيرة

دار الإنكشارية الخراطين، دار الإنكشارية القديمة، دار الإنكشارية الجديدة، دار الإنكشارية أوسطه موسى، دار الإنكشارية الدروج.

الترقية في الجيش الانكشاري:

[1] حمدان، خوجة، المصدر السابق، ص120 -

[2] Tachrifat, Op-cit , p

[3] شالر، المصدر السابق، ص54 -

[4] - Devoulx, A. « Les casernes des Janissaires à Alger », Revue Africaine, N°3, 1858–1859, p139.

[5] - س، م، ش، ع: 129(36)

[6] - Deny, J. « Les registres... », Op.cit, p 218.

[7] - Devoulx, A. El-Djezair histoire d'une cité d'icousium à Alger, Ed, Critique, Présenté par Badredin Bel Kadi et Mustapha Ben Hamouche, 2003, p 262.

كانت الترقية تتم بالتدرج وبتعيين أقدم الجنود في رتبة وكيل حرج، وكانت مهمته هي مراعاة مصالح الوحدة من توفير المواد الغذائية وغيرها لجنودها كان الانتقال في سلم مراتب الإنكشارية يخضع لنظام صارم[1]، مبني على الأقدمية[2]. إضافة إلى حسن سيرة الجندي وإظهاره للياقة والطاع وكان ارتقاؤهم إلى أعلى الرتب يعتبر مضمونا وهذا ما منحهم شجاعة إضافية لكونه ينتقلون درجة درجة ومن وظيفة إلى أخرى وصولا إلى رتبة الأغا دون أدنى شرط أو اعتبار بمستطاعه تغيير النظام المعمول به[3]. وفيما يلي الترتيب التصاعدي لرتب الإنكشارية.

1. اليلداش"Yoldach" وهي الرتبة الأولى مهمتهم تقديم الطعام والشراب للضباط[4] رئيس فرقة متكونة من عشرين جنديا إلى خمسة وعشرون.[5]

يبدو من خلال ورد ما في العقود الشرعية أن الارتقاء من رتبة إلى أخرى كان يستغرق في بعض الأحيان فترة زمنية معتبرة، حيث يطلعنا عقد بيع يعود تاريخه إلى 1143 هـ/ 1731م أن حمزة بن علي التركي منخرط في الجيش برتبة يلداش وبقي على الرتبة نفسها إلى غاية 1157 هـ/ 1745م أي بفارق أربع عشر سنة.[6]

2. وكيل الحرج: "Wekil khardj"وتوكل إليهم مهمة توفير المؤونة وكافة المستلزمات الضرورية للجنود عند تواجدهم في الخيام أو في الثكنات ويتميزون بارتداء قلنسوة بيضاء ذات شكل هرمي[7] وكانت مهمته هي مراعاة مصالح الوحدة من توفير المواد الغذائية وغيرها لجنودها[8] و المكلف بالأسلحة الداخلة و الخارجة و صناعتها، و المتصرف في شؤون الدولة العسكرية برا وبحرا. وهو أيضا مقتصد الحامية، الفرقة، أو الكتيبة.[9]

3. الأودباش "Odabachi" أي قائد السرية[10] أو قائد فرقة محدودة تتألف أحيانا من 10 جنود إلى 15 جنديًا ، وفي بعض المصادر وأوضباشي.[1] وهو زعيم الفرقة الذي يقود إلى الخيمة والسفرا.[2]

- حسن، أميلي النظام العسكري في الولايات المغاربية العثمانية من خلال المؤرخين الفرنسين نيكولا دي نيكولاي ،« والراهب بياردان . العثمانيون في المغارب من خلال الأرشيفات المحلية والمتوسطية، منشورات كلية الآداب والعلوم . الإنسانية، الرباط، ص 184 [1]

- وليم، سبنسر، المصدرالسابق، ص 56. [2]

[3] - Dan, P. Histoire de barbarie et de ses corsaires, T2, Paris, Ed Rocodet, 1637, p 98.

Dan, P. Op. cit, p 97.-[4]

- محمد بن ميمون، الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تحقيق وتقديم محمد بن عبد الكريم، الجزائر، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، ط 1981 ،2 م، ص 38. [5]

- س، م، ش، ع 35 (7) [6]

[7] -Laugier , de Tassy. Histoire du royaume d'Alger,Paris,Ed loysel 1992, p 138.

[8] - Thomas Show (Docteur), Voyage Dans La Regena d'Alger, 2ème Edition, Bouslma,Tunis 1980, p-p.158- 162.

أنظر: التحفة المرضية، ص 38. [9]

[10] - محمد بن ميمون، الجزائري، التحفة المرضية ، ص 38.

4. البلكباش "Boulkbachi"

يقود الحامية، يساعده أوضاباشي و باش يولداش. وهؤلاء الثلاثة يمثلون الديوان ، ويعتبرون قادة عسكريين و إداريين في نفس الوقت وعليهم أن يتفاهموا مع رؤساء المقاطعة لحماية مصالح المحلة و القيام بمهام الشرطة و بتنفيذ القوانيين و بالمحافظة على الفلاحة و التجارة.[3] ويتمتعون بعدة امتيازات منها عضويتهم في الديوان[4]، كما أسندت إليهم مهامًا اجتماعية واقتصادية منها: نظارة الأوقاف وأمانة بعض المهن والحرف[5].

5. ضابط الديوان[6]

وتتمثل مهامه في مرافقة الباشا إلى المسجد " ayabachi الأياباش

لأداء صلاة الجمعة[7] ، إضافة إلى مراقبة السفن التجارية.

:" هو القائد العام للجيش وهي الرتبة الشرفية[8] وهو لقب تشريف "Aghaالأغا

يأتي بعد لقب – البولاكباشي.[9] هي درجة سامية إذا هو الذي يقود وحدات الفرسان

التي تتكون في معظمها من العرب او القبائل. و يتحتم على الآغا أن يتكلم العربية ليتمكن من إعطاء الأوامر.[10] اسندت إليه عدة اختصاصات منها الاحتفاظ بمفاتيح أبواب المدينة كل مساء إضافة إلى إصدار الأوامر لكافة الفرق العسكرية[11]، كما يتولى مهمة دفع أجور الجنود.[12]

:" بعد انقضاء مدة شهرين يحال الأغا إلى التقاعد " Mansoul Agha منزول أغا ويلقب باسم منزول أغا[13] يتم استدعاؤهم من طرف الديوان لاستشارتهم والأخذ بآرائهم اعتبارا لتجاربهم السابقة[14]، إضافة إلى احتفاظهم برواتبهم كاملة إلى غاية وفاتهم.[15]

---

[1]-. س، م، ش، ع .18/ 1 (20).

[2] دفتر التشريفات،32.

[3] حمدان خوجة، ص 131.

[4] - محمد بن ميمون الجزائري، المصدر السابق ، ص 38.

[5]-عبد الله بن محمد الشويهد، قانون أسواق مدينة الجزائر (1107- 1117هـ/ 1695- 1705م)، تحقيق وتعليق ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، 2006. ص 57 .

[6] - Haedo D, Topographie ..., Op. cit, p 16.

[7] -- Laugie, de Tassy. Op. cit, p 138.

[8] - جون، وولف. المصدر السابق ، ص 104.

[9] - أنظر: التحفة المرضية، ص 38.

[10] - حمدان خوجة، ص 128.

[11] - Pananti, Relation d'un séjour à Alger, Paris, p 463.

[12] - محمد بن ميمون الجزائري، المصدر السابق ، ص 35

[13] - Shaw, T. Op. cit, p 91.

[14]- Dan, P. Op. cit, p 98.

[15] -- Pananti, Op cit, p 463.

حياتهم و مصيرهم:

من المعروف أن الانكشارية جيش لا يتزوج، أو على الأقل لا يجمع بين الزواج و الخدمة في الجيش، و كان هذا في بداية ظهور النظام الانكشاري. و كان الجندي يعيش على نفقات الدولة، و تدفع له زيادة عن الأجرة[1] كل المواد الضرورية للتغذية من الحبوب و الزيوت و اللحوم، إلا أن النظام الانكشاري يقضي صراحة بأن الجندي الذي يتزوج يفقد الكثير من الامتيازات[2] وقد نتج عن زواج الجيش الإنكشاري بالنساء المحليات شريحة عرفت بفئة الكراغلة ويعود ظهورها كفئة متميزة إلى سنة 1596.[3]

إن عدد الجنود الاتراك بالايالة ما فتئ يتناقص مع مرور الزمن بسبب تدهور أسطول القرصنة ، و إمتناع كثير من أتراك الأناضول عن التطوع في أوجاق الايالة، مع كثرة الأمراض و الثورات و العصيان و سعى بعض الدايات إلى التخلص من مضايقة الانكشارية كالداي علي خوجة (1817-1818)، الذي حاول القضاء على عصيانهم باعلان الحرب عليهم، و تجنيد فرق زواوة و الكراغلة للاستعاضة عنهم و لتحطيم شوكتهم سنة 1817. [4] فبعد أن كان عددهم ستة 1765 حسب معلومات القنصل النمساوي بالجزائر ستاندراي STANDARDI سبعة آلاف رجل ، أصبحت فرق الوجاق في في الفترة الممتدة بين سنتي 1810-1825 لاتتجاوز3661 رجلا، موزعين على 819 سفرة ، منهم 96 جنديا فقط ملحقين بحصون القصبة و قصر الداي.

ومما يؤكد لنا تلك المعلومات التي اوردها القنصل الامريكي شالير ، و التي مفادها أن القوة التركية تناقصت في الجزائر إلى اقل من أربعة آلاف جندي في حدود سنة 1822.[5] وحسب الدراسة الإحصائية التي قام بها مارسيل كولومب في سجلات و دفاتر الجند الانكشارية توصل إلى أن عدد

- أشار صالح العنتري ا إلى أجر الإنكشاري، فيقول: " أن الرجل العسكري في ذلك الزمان له راتب سنوي يأخذه من دار باشا الجزائر كل سنة أعني من خزينتها قدره مائة ريال جزائري سكة ذلك الوقت" ينظر صالح العنتري ، مجاعات قسنطينة، تحقيق وتقديم رابح بونار، ش.و.ن.ت. الجزائر، 1974 ،ص 36.[1]

ويتقاضى الإنكشاري على أعماله العسكرية، حسب دفتر التشريفات، 2 زياني مقابل 1 زياني يقدم لرجل زواوة . 1

DEVOULX (A), Tachrifat , p 31

وتصل بعد خمسة عشر سنة إلى ثمانين صايمة، ويعتبر حد أقصى لا يمكن لأحد أن يتجاوزه مهما بلغت درجته .ينظر:

merouche, Editions Degrammant. H.D, Histoire d'Alger sous la domination turque (1515-1830), Présentation de lemnouar Bouchène, 2002, p.47.

[2]- وولف، جون (ب)، الجزائر وأوروبا 1500-1830م، (ترجمة وتعليق: أبو القاسم سعد الله)، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م، ص 162

[3] - - Boyer, P. « Le problème kouloughli dans la régence d'Alger » Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N° spécial, 1970, p 80.

[4] ينظر : GRAMMONT,H.d Alger,P 382.

[5]- ينظر: شالر، ص 39.

المجندين ما بين سنة 1801 م إلى 1809 م بلغوا 2264 مجندا ثم ارتفع العدد سنة 1820 م إلى 4115 مجندا، لكنه تراجع إلى 2154 مجندا ما بين سنة 1821 م إلى سنة 1830 م.[1]

وكان التجنيد في البداية يتم بين الشجعان والمستقيمين أخلاقيا، ثم أصبح يجمع من بين المشردين والمجرمين الفارين من العدالة، وهو ما اتفق حوله معظم المؤرخين للعهد العثماني بالجزائر ومنهم حمدان بن عثمان خوجة، الذي أعاد سبب انحطاط حكومة الجزائر إلى هذه النوعية من المجندين، قائلا:" كان من أسباب انحطاطها إرسال مندوبين إلى إزمير يجمعون الأجناد، وبدلا من أن يتبع هؤلاء الطريقة القديمة التي لم تكن تسمح بأن يجند من الميليشيا إلا الرجال النزهاء الذين لهم جاه ومكانة فإنهم كانوا يفتحون أبواب الميليشيا لأي كان حتى لأناس كانوا أدينوا وكان يوجد بين المجندين يهود ويونانيين ختنوا أنفسهم."[2] وهو ما عبر عنه محمد الصالح العنتري بقوله: "أنه من حين مات الباشا الذي اسمه بابا محمد ومات صالح باي تبدلت أحكام الترك وانقلبت حقائقهم وصار صغيرهم لا يوقر كبيرهم وبدا النقص في ملكهم".[3]

كانت الخدمة العسكرية للمجند تدوم 10 سنوات ثم يختار البقاء بالجزائر أو العودة إلى موطنه الأصلي بنفس الطريقة التي أتى بها أي عن طريق وكيل الجزائر بموطنه، والذي يتكفل بإعادته مع إعطائه شهادة من الدولة الجزائرية بأنه سرح من الخدمة، وتكتفي الدولة بمنحه بعض الهدايا أما الذي يبقى بالجزائر فإنه يحتفظ براتبه[4] حتى وفاته، وحرية اختيار مكان إقامته، ولم يكن للتقاعد، حسب القانون العسكري"عهد الأمان" الصادر بالجزائر، سنة، 1162هـ/ 1749 م، سن محددة، بل قد يكون في سن الأربعين أو الخمسين أو الستين.[5]

---

[1] - أما عن عدد أفراد الجيش الانكشاري فقد أحصى الأسير الاسبانيفي "Haedo" في أواخر القرن السادس عشر ميلادي ما بين 3500 إلى 4000 جندي. ينظر:Haedo, D. Topographie, p 78 ، بينما اكتفى التمقروطي بإيراد عبارة "كثيرة الجند" ينظر: التمقروطي، ص 91. وفي الفترة الممتدة من 1031- 1036 هـ/ 16 2 1- 16261م قدر"Mascarnhas" عددهم بخمسة آلاف أوستة آلاف جندي متواجدين على الحدود، والمناطق الداخلية للبلاد . أما في مدينة الجزائر فوجد 1000 أو 1500 جنديا.ينظر

Mascarenhas, Jesclaves à Alger,.p103.

أما الطبيب الرحالة "شاو"Shaw" " فقدرعددهم ما بين 15000 إلى 16000تركي. ينظر: Shaw, T. Voyage, p 182.وفي سنة 1136 هـ/1724 م أحصى القنصل الفرنسي "Laugier de tassy" حوالي 12000 جندي من مشاة و فرسان. ينظر:Laugier, de Tessy, p 57 - .

[2] - حمدان خوجة، ص149.

- صالح العنتري ، فريدة منيسة في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستلائهم على أوطانها، تحقيق يحي بوعزيز، طبعة قاند، قسنطينة، 1846 م، ص 39.

[3] رسالة رقم 188 ، مجموعة 3190 ، المكتبة الوطنية، الجزائر.

[4] DEVOULX (A), "AHAD AMAN, ou Règlement politique et militaire, Texte turc", traduit en arabe par Mohammed ben Mustafa, et reproduit en français, par M. Devoulx fis, in R.A, 1859-60, p 212.

دور علماء الجزائر اجتماعيا سياسيا خلال العهد العثماني (1518-1830م)

مخفي مختار*
إشراف: بن عتو بلبروات
جامعة الجيلالي اليابس س.بعلباس

ملخص

اضطلع علماء الجزائر في العهد العثماني بأدوار مهمة في الحياة السياسية والعلمية والدينية وشؤون الحياة العامة؛ من خلال المكانة التي تمتعوا بها عند الحكام والمحكومين، وتبوئهم مراتب ومنازل في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، ودورهم في دعم أركان الدولة ومساندة النظام، كما تميزت أيضا بالنفور من خلال استبعاد وتجاهل بعضهم، إن التاريخ السياسي للجزائر خلال العصور الحديثة تجاذبته قوتان متنفستان فمن جهة رجال السياسة والذين استمدوا قوتهم من السلاح، ومن جهة ثانية جمهرة العلماء (علماء، مرابطون، شيوخ زوايا) استمدوا مكانتهم من الشرعية الدينية. شارك علماء الجزائر خلال العهد العثماني الذين كانوا رجال دين وشرعية من خلال المراكز الدينية (المساجد والزوايا) والعلمية (المدارس) والاجتماعية (الحرف والمهن)، واضطلعوا بالأدوار الجهادية والأدوار التشريعية والقضائية كونهم حماة الدين ومصابيح الهدى، مما جعل بعض الكتاب والمؤرخين يصنفونهم في القسم الثاني من نظم الدولة بعد رجال الحكم والسياسة، دور وأثر العلماء في الأحداث الهامة خاصة ما يتعلق بتحرير البلاد واسترجاع وهران من الإسبان، واعتماد الحكام عليهم بدعم حكمهم، ودورهم أيضا في نهاية الحكم العثماني في الجزائر.

كلمات مفتاحية

(العثمانيون، السلطة، المرابطون، الأولياء، رجال الصوفية، التدريس، السلطة، الأسبان، الرباط، الثورة الدرقاوية).

* طالب دكتوراه ، جامعة الجيلالي اليابس س.بعلباس

مقدمة

إن الأحداث والتطورات المتلاحقة والمختلفة التي عرفتها الجزائر خلال العهد العثماني، جعلت العلماء يأخذون مكانة في المجتمع، من خلال اهتمامهم بالحياة السياسية والقضائية، والثقافية والاجتماعية، فكانوا على اتصال مباشر مع الناس رغم مكانتهم العلمية والدينية، من خلال المجالس القضائية وحلقات الدرس وخطب الجمعة والزوايا، في المساجد والأسواق والمقاهي[1]، ليبينوا لأفراد المجتمع موقف الدين من هذه الأحداث والتحولات والظواهر، والتي ستساهم في بروز إنتاج فكري وثقافي غزير تتعدد مظاهره وتتنوع مواضيعه، وستضطر العلماء إلى إبداء مواقف من خلال فتاويهم المختلفة سواء كانوا أحنافا أم مالكيين أو إباضيين .

اهتم العلماء بالأحداث التاريخية وتسلسلها التي عرفتها البلاد منها الثقافية والدينية والسياسية من خلال التأريخ للبشوات والبايات وسير العلماء، بل امتد هذا الاهتمام إلى ما كان يجري في الساحة العالمية من تغيرات سياسية وفكرية اقتصادية وعسكرية . ومثل العلماء ورجال الزوايا والطرق الرأي العام الجزائري باعتبارهم المرشد الديني والموجه التربوي والجهادي، لذا حظيت هذه النخبة بالتقدير والاحترام في المدن والتقديس والطاعة العمياء في الريف بسبب نفوذها الروحي والديني. وكان العلماء يؤدون رسالة هامة في المجتمع الجزائري من تعليم الناس دينهم بأحكامه وشريعته الصحيحة، وإصلاح ذات البين، وتحقيق العدل والمساواة، وإعادة الحق إلى أصحابه من خلال القضاء.

أولا: الاهتمامات العلمية والثقافية

أ- الاهتمام بالتدريس

كان التدريس أقل المناصب تنافسا بين العلماء، باعتبارها من الوظائف العامة لهم، وكان تعيين العلماء والمدرسين في الوظائف التعليمية لا يخضع لإرادة الحكام، وقد ارتبطت بوظائف أخرى كالمفتي والخطيب، كان المفتي يتولى الإمامة والخطابة والتدريس[2]، في حين لا يمكن للمدرس أن يكون مفتيا ولا خطيبا، تقتصر مهمته على التدريس فقط[3]، ويمكن أن نصف النوعين من المدرسين معلمو المدن و معلمو الأرياف و الفرق بينهم في التصنيف والدرجة؛ فمن يدرس الشباب هو أستاذ وشيخ ومن يدرس الفتيان هو معلم أو مدرس ومن يدرس الأطفال فهو مؤدب، وهو الذي يتم اختياره من قبل سكان الحي بالمدن، في حين يقوم سكان الريف والدوار باختيار مؤدب الصغار. أما في مسالة تعيين المدرس فيتم تعيينه من قبل الباشا أو خليفته، أما في البايليكات فيتم تعيينه من قبل الباي أو حاكم الدار[4]، أما في

[1] أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)**، ط2، مؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، الجزء الأول، ص326، 327.

[2] المرجع نفسه، ص385.

[3] المرجع نفسه، ص403.

[4] المرجع نفسه، ص326،325

الريف فيختار من قبل شيخ القبيلة، كما وجد من عرف بالمعلمين الزائرين وهم الذين لا يتقاضون أجرا، وهذا ما كان يفعله "الورتلاني" حينما يزور بجاية كل عام خلال شهر رمضان بقوله: «ناويا الرباط، وتعليمي للطلبة راجيا أن يكون لي حظ وافر منهم ونصيب كامل من عندهم...»[1]، وهناك كثيرا من علماء الجزائر خلال العهد العثماني اشتهروا بالتدريس، وفضلوه على باقي الوظائف، فقد عرف "أبو الرأس الناصري" بطريقة تدريسه وفصاحة لسانه وإلمامه الواسع بالمواضع التي يعالجها[2]، مكرسا حياته في التأليف و التدريس لمدة تزيد عن ست وثلاثين سنة بلا انقطاع، مع تولي مناصب ومهام أخرى منها الفتوى والقضاء والخطابة[3]، وهذا "سعيد المقري" كرس حياته في التدريس وخرج مجموعة من تلاميذ مثل ابن أخيه "أحمد المقري"، و"سعيد قدورة"، واشتهرت أسرة "سعيد قدورة" وأبناؤه بالتدريس، خاصة محمد الذي عرف بفصاحة لسانه وكثرة علومه[4]، ويعتبر "عمر بن محمد الكماد القسنطني" المعروف "بالوزان"، و"أحمد بن عمار" من الذين كرسوا حياتهم للتدريس ورفض تولي منصب القضاء والتقرب من الحكام[5]. ورغم ضعف الحركة الثقافية وتراجع دور العلم والعلماء، إلا أن حركة التأليف تميزت بكثرتها وديمومتها، بحيث لا نكاد نجد عالما إلا وله مؤلفات كثيرة في شتى العلوم.

ب- الاهتمام بالتأليف

ورغم ما قيل عن المجال الثقافي عن الجزائر العثمانية، إلا أن حركة التأليف كانت كثيرة ونشيطة، بحيث لا نكاد نجد عالما إلا وله مصنفات عديدة وفي جميع المجالات، ولم تمنع مهام الوظائف الدينية والثقافية التي تولاها العلماء، من وجود حركة التأليف والنسخ كوسيلة لانتشار الكتب سواء من خلال جهود العلماء أنفسهم أو بتشجيع من بعض الحكام العثمانيين في بعض الفترات، مثل الباي "صالح" والباي "محمد بن عثمان الكبير" الذي شجع الطلبة والكتبة على نسخ الكتب، واختصار ما طال منها، وكان يكافئهم بسخاء[6]. ويذكر الشيخ "المهدي البوعبدلي"، أن الباي قد عين لها مدرسين أكفاء، وعلماء أجلاء، كالشيخ "الطاهر بن حواء" والشيخ "محمد المصطفى بن زرفة"، والشيخ "أبو رأس الناصري"

---

[1] حسين بن احمد الورتلاني، **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار" الرحلة الورتلانية"**، تصحيح ونشر: محمد بن شنب، مطبعة بيير فونتانا، الشرقي الجزائر، 1958م، ص18.

[2] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق ص363-386.

[3] أبو رأس الناصري محمد، **عجائب الأسفار ولطائف الأخبار**، تقديم وتحقيق: محمد غالم، مركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، 2005، ص21-22 .

[4] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص367-377 و 385.

[5] عبد الكريم الفكون، **منشور الهداية في حال من ادعى العلم والولاية** ، تقديم وتحقيق وتعليق: أبو القاسم أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1987 ص44.

[6] ابن سحنون الراشيدي، **الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني**، تحقيق وتقديم: البوعبدلي المهدي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البحث، قسنطينة، 1973م، ص 141. - ابن هطال أحمد التلمساني، **رحلة الباي محمد الكبير إلى الجنوب الصحراوي**، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، ط1، عالم الكتب، القاهرة1969، ص 26.

الذي تولى التدريس بالمدرسة سنتين[1]، تركوا لنا ثروة أدبية ودينية وتاريخية، وقد اشتهر العديد من العلماء بالتأليف، منهم "أبو رأس الناصري"، الذي قال عنه "أبو القاسم سعد الله" : «أكثر أبو رأس من التأليف كثرة لا يضاهيه فيها من الجزائريين أحد حسب علمنا باستثناء أحمد البوني الذي تجاوزت تاليفه المائة»[2].

ومنهم "أحمد المقري" الذي غلب عنده التأليف على التدريس، وهناك من ترك القليل من المؤلفات منهم "محمد التواتي" و"عمر الوزان" و"سعيد قدورة" الذي كانت كتبه عبارة عن دفاتر الصغيرة وعبارة عن شروح وحواشي، و"علي الأنصاري" الذي كانت تأليفه عبارة عن منظومات وشروح. ويتضح من ذلك تنوع مؤلفات علماء الجزائر خلال العهد العثماني الذين كتبوا في كل علوم عصرهم، كعلوم القرآن والتفسير والقراءات والحديث والفقه والتوحيد والتصوف والنحو واللغة والبلاغة والعروض والمنطق والأصول والتراجم والأنساب والتاريخ والشعر، مع احتوائها على العديد من الطرائف، والنوادر والأخبار والحكايات، والاستطرادات المتنوعة.

ولم تكن الأحداث التي عرفتها إيالة الجزائر غائبة عن مؤلفات العلماء، سواء بإيعاز ذاتي في إطار تخليد و تمجيد البطولات، أو بإيعاز من الحكام، كما حدث في فتح وهران الثاني 1206هـ / 1791م الذي كان حدثا هاما، كلف الباي "محمد الكبير"، كاتبه الخاص "ابن زرفة الدحاوي" بتسجيل وقائع الفتح، والتي لخصها في مؤلفه "الرحلة القمرية في السيرة المحمدية". واشتهر "أبو رأس الناصري" بتأليف العديد من المؤلفات معتمدا على التنقل والرواية، ويعتبر كتاب "عجائب الأسفار ولطائف الأخبار" وهو شرح و ترجمة القصيدة طويلة (1181 بيتا) عنوانها "نفيسة الجمان في فتح ثغر وهران على يد المنصور بالله سيدي محمد بن عثمان" والتي وضعها وهو عائد من الحج وبلغته الأخبار وهو بجربة التونسية، واحتوى على جزأين. يعتبر (أي عجائب الأسفار) مصدرا أساسيا فيما تعلق بتأسيس المدن وأنساب القبائل ومراحل فتح وهران وبإنجازات "محمد الكبير".[3]

كما تحركت عواطف علماء آخرين، فكتبوا يؤرخون للحدث، ومنهم الفقيه "أحمد بن محمد بن علي ابن سحنون" صاحب "الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني"، وهو عبارة عن أرجوزة في فتح وهران الثاني، يدور محورها حول الإشادة بفاتحها "محمد الكبيرة" لكنها احتوت على أحداث تاريخية من مصادر مختلفة، سجل روايات معاصريه مما جعله مؤرخا وكاتبا ناقلا، للأحداث ملتزما الصدق والحقيقة. فالكتاب يعتبر مصدرا حول حياة "محمد الكبير" وإنجازاته وحياة الحكام الذين سبقوه، مع تركيزه على جهودهم. في استرجاع وهران. ومن المصادر الأساسية عن الحياة الثقافية والاجتماعية لبايلك الغرب، مع ذكر تاريخ وهران ومدينة الجزائر.[4]

---

[1] المهدي بوعبدلي، "المراكز الثقافية وخزائن الكتب بالجزائر عبرالتاريخ"، **مجلة الأصالة**، عدد 11، الجزائر سنة 1972، ص 94.

[2] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص394.

[3] ناصر الدين سعيدوني، **من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي**، دار الطبع الغرب الإسلامي، بيروت، 2001، ص 462-464.

[4] المرجع نفسه، ص 439-442.للمزيد من الاطلاع انظر: ابن سحنون الرشيدي، المصدر السابق.

عرف "محمد بن هطال" بمصنفه رحلة الباي محمد الكبير إلى الجنوب الصحراوي الذي خلد وقائع رحلة الباي على الجنوب الغربي وإخضاعها والحد من نفوذ الطريقة التيجانية، وإن كان تسجيل الكثير من الأحداث خلال الحملة أكسبها طابع الرحلة من خلال وصف سير المحلة باليوم والساعة، وتقييد الأماكن والآبار والعيون، وما تحصل عليه الباي من غنائم وجباية الضرائب، دون أن يهمل علاقة الرعية بسلطة البايلك، بل قدم انتقادا لسياسة الحكام والجنود ضد السكان في جمع الضرائب[1]. بعد انعزال "ابن ميمون" من المناصب الدينية بسبب الحاسدين من علماء المعاصرين له لجأ إلى التأليف، واشتهر بمؤلفه الذي عنونه "التحفة المرضية في الدولة البكداشية"، الذي ألفه في سيرة الداي "محمد بكداش" تقديرا ومحبة له ورغبة في التقرب إليه، مشيدا بخصال ومحاسن بكداش، وإرجاع نسبه إلى النسب الشريف وغير ذلك من عبارات التعليم والثناء المبالغ فيهما، إضافة إلى احتواء تحفة "ابن ميمون" على مجموعة من المقامات ذات عناوين مستقلة، والتي تحتوي معلومات تاريخية ذات أهمية عن أوضاع إيالة الجزائر مع مطلع القرن الثامن عشر أبرزها فتح وهران الأول.

هناك بعض تأليف التي ساعدت على رسم الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية التي عرفتها الجزائر خلال الحكم العثماني، وهناك مؤلفات عبارة عن تراجم الشخصيات سياسية وعلمائية مثل مؤلف "البستان" "لابن مريم"، و"منشور الهداية" لـ"ابن الفكون". فكتاب "منشور الهداية" للفكون يضم معلومات هامة تتصل بالحياة الثقافية والاجتماعية والحياة السياسية خلال القرنيين العاشر والحادي عشر الهجري الموافق السادس والسابع عشر الميلادي، إذ نستطيع أن نقف على ما كتبه في هديته عن الواقع الثقافي والحياة الدينية، من أخبار الكتاتيب والزوايا ونشاط العلماء ومراسلاتهم، وطرق التدريس، والخناق الذي فرضته السلطة على العلماء كما ضمّنه مجموعة من التراجم بلغت خمسة وسبعين شخصية قسنطينية من العلماء، إلا أن الهدف من كتابه كان هدفا إصلاحي.[2]

ويعتبر "الحسين بن محمد الورتلاني" نموذجا لهؤلاء العلماء، يذكر في رحلته التي انتهى من إملائها 1162هـ تحت عنوان "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار"، تعتبر الرحلة من المصادر الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها في التعرف على أوضاع البلدان منه الجزائر في القرن الثاني عشر الهجري الموافق للقرن الثامن عشرالميلادي، سجل الوضع الاقتصادي والاجتماعي ونقل صورة صادقة عن الوضع الثقافي، خاصة ترجمة للعديد من الأولياء والصالحين والأشراف فيذكرهم بالوقار والعلم والصلاح ويذكر كراماتهم[3]، وإن كان قد سبقه "الصباغ" و"ابن مريم" و"البطيوي".[4]

---

[1] ابن هطال التلمساني، المصدر السابق. بن عتو بلبروات، **الباي محمد الكبير ومشروعه الحضاري(1779-1797)**، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2002.

[2] العياشي محمد بن عبد الله، **الرحلة العياشية (1661-1663م)**، ط1، تحقيق وتقديم: سعيد الفضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2006، ج 1، ص12،14. - ناصر الدين سعيدوني، المرجع السابق، ص 354،355.

[3] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص484، 485.

[4] المرجع نفسه، ص472،473.

وفي الصدد نفسه يأتي "أبي سالم عبد الله بن محمد العياشي"، الذي ترك العديد من التصانيف منها في التصوف بعنوان "تنبيه ذوي الهمم العالية على الزهد في الدنيا والآخرة"، و"تحفة الأخلاء بأسانيد الأجلاء"، وهو عبارة عن فهرسة لشيوخه، وهي تشبه كتاب "فتح الإله منته" "لأبي رأس الناصري"، غير أن رحلته المعلونة "بماء الموائد" أو "الرحلة العياشية" من أبرز مصنفاته، والتي وصف فيها طريق الحج المغربي المعروف بطريق الصحراء الشمالية، عرضا الأوضاع الاقتصادية (الزراعة والصناعة) والاجتماعية (دراسة للمجتمعات من العادات، والتقاليد، والعمران، والأوضاع الصحية للمناطق التي مر بها، إضافة إلى المعلومات عن الأحداث الجغرافية والتاريخية والأماكن والمعارك، والأبرز من ذلك تعتبر تعبيرا صادقا عن الأوضاع الثقافية للعصر، بالحديث عن العلماء والفقهاء والأولياء والدراويش والزوايا والطرق الصوفية، والمكتابات القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي والإجازات.[1]

وفي إطار أدب الرحلة والتاريخ دائما، يأتي مصنف "لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال" والمعروف لـ"عبد الرزاق ابن حمادوش الجزائري"، والتي جاءت في شكل مذكرة شخصية لما عايشه و شاهده من أحداث لفترة أربع سنوات من حياته (1156-1161هـ/1743-1748م)، احتوت أخبار عن الجزائر والمغرب دون المشرق عكس الرحالات الأخرى، تزخر على معلومات تاريخية واجتماعية وثقافية، تميل إلى دقة الوصف والصدق والموضوعية، يذكر الأماكن، والمعاملات عقودها وأحكامها، الأسعار والنقود، المواسم والأعياد، علاقة العلماء ببعضهم البعض ومجالسهم، الإجازات والشهادات، كما ترك "ابن حمادوش" مصنفا في علم النبات والتداوي بالأعشاب المعروف "بكشف الرموز في بيان الأعشاب"، وينسب إليه رسالة صغيرة في وظائف واضطرابات الجهاز التناسلي تحت عنوان "تعديل المزاج بسبب قوانين العلاج"[2].

وكذلك مؤلف "أنيس الغريب والمسافر في الطرائف والنوادر لـ"مسلم بن عبد القادر"، حول الأحداث التي عرفها بايلك الغرب وأبرز باياته بداية من "محمد الكبير" نهاية "بحسن بن موسى"، مع إبداء رأيه في تصرفاته اتجاه العلماء والرعية؛ وله عدة تصنيف منها شرح في المفردات اللغوية "نظم الجواهر في سلاك أهل البصائر" والذي شرحه "أبو رأس الناصري" بطلب من صاحبه، فوضع اله عنوان مختصر بعنوان "أسماع الأصم وشفا السقم في الأمثال والحكم"[3]، أما العطار، فقد أبدى منذ صغره ولوعا بالتاريخ والأخبار، فقد ترك عدة مؤلفات أبرزها "تاريخ قسنطينة" وإن كان المؤلف عرف بعناوين عديدة منها كتاب "الأخبار المبيتة لاستيلاء الترك على قسنطينة" أو "الأخبار في تاريخ قسنطينة وفريدة منسية في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلاءهم على أوطانها"، ومهما يكن يعتبر الكتاب

[1] ناصر الدين سعيدوني، المرجع السابق، ص 376-379.

[2] المرجع نفسه، ص432، 443.

[3] المرجع نفسه، ص470، 471.

من أوائل الكتب التي عالجت تاريخ قسنطينة بتفصيل وذكر أحداث لم يذكرها غيره، من تاريخ أخر بايات قسنطينة، أما مؤلفه "سنين القحط والمسبغة"، تعرض فيه الأوضاع الاقتصادية وسنين القحط والغلاء.

وهناك مؤلفات تحدثت عن ثورات الشعبية مثل مؤلف: "درأ الشقاوة عن السادات درقاوة" للمشرفي، "درأ الشقاوة في حروب درقاوة" لأبي رأس، ومجاعات قسنطينة، و"تاريخ قسنطينة" للعنتري. وعرف "إسماعيل بن عودة بن الحاج المزاري البحثاوي"، بكتابه "طلوع سعد السعود" الذي وضعه من تاريخ وهران، وبایاتها، ومخزنها، وعلماءها وأولياءها، واستيلاء الأسبان عليها ومحولة الأتراك استرجاعها، وتطرق إلى ثورة الدرقاوية والتيجانية، وسياسة البايات ضد العلماء والسكان في أواخر الحكم العثماني.

انتقاد الأوضاع الثقافية والدينية:

ظهر علماء نجباء رفضوا الوضع القائم وحاولوا تحطيم أغلال الجمود والتقليد، فهذا "يحي الشاوي" كان كثير الانتقاد لأهل عصره من العلماء بسبب جمودهم وتقاليدهم ورفضهم لكل جديد أما الشيخ "محمد البوزيدي" حين انتصب للتدريس بجامع القصبة في قسنطينة في علم التوحيد، قال:« إن المقلد غير مؤمن وأن العامة مختلف في إيمانها»[1]. إذ كان الكثير من العلماء مجدوا الأولياء وذكروا كراماتهم وكتبوا أقوالهم وأفعالهم من خلال مؤلفاتهم مثل "ابن مريم" في بستانيته، و"الأغا المزاري" في "طلع سعد السعود"، في المقابل انتقد آخرون تماما، منهم الشيخ "عبد الكريم الفكون" الذي اتخذ من مؤلفه "منشور الهداية "سيفا مشهرا على أهل من ادعى الولاية والعلم من أهل الزندقة والبدع الدجالين بوجه خاص، وجاء انقلابا على الأوضاع السائدة التي أصبح فيها الجهلة والمشعوذين أدعياء للعلم، والعلماء أصبحوا في الدرجات الدنيا، وبذلك يقول: «كل ذلك والقلب مني يتقطع عميرة على حزب الله العلماء أن ينتسب جماعة الجهلة المعاندين الضالين المضللين لهم، أن يذكروا في معرضهم، وغيرة على جانب السادة الأولياء الصوفية أن تكون أراذل العامة، وأنذال الحمقى المغرورين أن يتسموا بأسمائهم»[2]

لقد كان بعض أدعياء العلم والولاية من الدجالين الكذابين والمبتدعة الضالين المضلين يعملون ليل نهار للاستيلاء على أرزاق الناس بمختلف الحيل، ويذكر "الفكون" في هذا الصدد أحد هؤلاء "قاسم بن أم هاني" قال: « أن هذا الرجل كان في ابتداء أمره ذا سمت حسن بأن جانب جبايا زواياهم يؤدون لهم الأعشار والزكوات، فكان ذلك الرجل مباعدا لأمورهم مشغولا عنهم بجعله لنفسه خلوة في

[1] المرجع نفسه، ص 458

[2] الفكون، المصدر السابق، ص32.

أماكن يعدها ويواظب على الصلوات وعلى الصوم، تناول طعام الشعير ولبس الغرارة والمرقعة حتى أمال القلوب إليه وأصغي الأذان نحوه، وسبب ذلك أن رعاياهم امتدت إليها أيدي اللصوص فلم يبق لها بينهم حرم وصاروا يأخذونهم حيث ما وجدوهم إلا أن يجعلوا غرامة عليهم للصوص وذلك بعد موت جده، وشق العصا بجبال قرب نقاوس، وخرجت إليه عساكر قواد قسنطينة، وافتضح أمره وهرب إلى بعض نواحيها، سقطوا في أعين الخاص والعام، وصارت الأعين ترقيهم بما فعل والده».[1]

لكننا نجده أيضا لم يخرج عن روح العصر الصوفي الذي طغي على ثقافة المجتمع بعلمائها، فقد خصص فصلا من الكتاب لمن عرفه من العلماء والصالحين الذين تأثر بهم، ومن ذكر أحوالهم وصفاتهم ومناقبهم وفي مقدمتهم "عمر الوزان" (ت790هـ) الذي وصفه بعدة أوصاف منها قوله: "شيخ الزمان" ومنها "العالم العارف بالله الرباني" ومنها "وله في طريق القوم اليد الطولى" ومنها "ويقال إنه دعوة الشيخ الصالح القطب الغوث أبي العباس أحمد زروق" ومنها "ثم يذكر عددا من كراهتهم"[2]، وللإشارة فهو لا ينكر أحوالهم وصفاتهم بل يشيد بها؛ الأمر الذي جعله يتناقض مع أطروحاته وأفكاره، وهناك فصل خصصه لمن صب عليهم غضبه فنعتهم بكل أوصاف الجهل والهرطقة، وجعلهم من المغضوب عليهم[3]، وطائفة حظيت باحترام وتقدير، جعل منهم من رضي الله عنهم[4]، فهو ينكر عن الأولى من الأوصاف والمناقب بينما لا يجد حرج في نعتها ووصفها بالثانية، يقول في هذا الصدد مثلما يذكر كرامات الأولياء مما يجب الإيمان بها ورؤية الملائكة جائز[5]، ولكنه بالمقابل يعيب على الشيخ "محمد ساسي البوني" أنه صار في «بلد بونة» «رئيس الباطن والظاهر» ووصفه «وينكر عليه أنه ادعي مقام الأكابر من الأولياء» ثم يذكر أنه كان شاعرا، قد ملأ شعره بعبارات «الحان والدنان» و«يزعم أنه شرب من كأس الصفوة» وأنه «جلس على بساط القرب» وأنه «عرج به إلى السماء وكشف له عن أحوال الملكوت»[6]، وكل هذه وغيرها مما يتهم به "الفكون"، الشيخ "البوني"، ويعتبر ذلك من البدع.

ورغم محاولته اتخاذ العقل والحزم في التعامل مع الأمور الغيب، وإنكار ومحاربة من أدعي الكرامات والخوارق والشطحات الصوفية، فإنه لا ينكرها على من يأتي بها أو يرويها عن نفسه وغيره، إذ «كان بالمثابة المثلى عن طريق أتباع السنة والمعرفة بالله والحق أبلج والباطل لجلج»[7] ، إلا أنه يبدو أنه أخفق في كل ما له علاقة بالتصوف والولاية والكرامة، لكنه أنكر كل من مدعي لها أو ليس أهلا لها. إن الصوفية الذين قصدهم "الفكون"، هم المتسوقين الحقيقيين حيث خدهم بفصل في تأليفه "منشور

[1] المصدر نفسه، ص 118.
[2] المصدر نفسه، ص 35-37.
[3] المصدر نفسه، ص 117.
[4] المصدر نفسه، 35.
[5] المصدر نفسه، 146.
[6] المصدر نفسه، 164-165.
[7] المصدر نفسه، ص 147.

الهداية" وليس المتصوفين الدجالين الخارجين عن ملة الدين وثوابت المجتمع حيث سماهم بأدعياء الولاية.

الاهتمام بالسياسة

عرفت فترة الحكم العثماني بالجزائر أحداثا تاريخية كثيرة منها أحداث داخلية، وإقليمية، ودولية، لم يكن العلماء والمرابطون بعيدين عنها بحكم معاصرتهم ومعايشتهم لها، فخصصوا لها حيزا من كتابتهم ومؤلفاتهم، مما يدل على اهتمامهم بأوضاع البلاد والعالم، وأوضاع المسلمين خاصة، وأوضاع غير المسلمين عامة. لقد اهتم علماء الجزائر خلال العهد العثماني بالأحداث والتطورات الداخلية والخارجية، اهتم "ابن سحنون" بأخبار الثورة الفرنسية، وكتب "أبو رأس الناصري" في أثر الحملة الفرنسية على مصر، وعن الحركة الوهابية، وكتب "ابن العنابي" من إصلاح الجند ودعا إلى أخذ بالنظم الغربية.

رغم الشروط التي وضعها حكام الجزائر خلال العهد العثماني للعلماء والمرابطين في القضايا السياسية، وهي عدم تدخلهم في شؤون السياسة والحكم، وحصر دورهم السياسي في تأييد السلطة[1]، مع فسح المجال الثقافي لهم في تولي المؤسسات الدينية والثقافية[2]، منذ البداية رسم باشاوات الجزائر خلال العهد العثماني علاقتهم بالعلماء ووضعوا الخطوط الحمراء على أنه رجل الحرب والسياسة، وأن العلماء هم رجال العلم والقلم لا يجوز لهم التدخل في أمور الحرب والسياسة وإن تجاوزوا ذلك لاحقتهم لعنته وسخطه.[3]

كان للعلماء دور سلبي في الحياة السياسية وشؤون الحكم، إذ لم يكن لهم دور في انتخاب أو اختيار أو تنصيب حاكم الجزائر وباقي مجلس أعضاء حكومة الداي، واقتصر دورهم في حضور اجتماعات الديوان بمناسبة مراسيم تعيين الحاكم الجديد، إذ كان للأوجاق الدور الفعال في اختياره وتنصيبه وتحديد مصيره، من خلال العزل أو الاغتيال، في حين كان العلماء والمرابطين ينتظرون انقشاع الضباب والرؤيا بعد ثورة الأوجاق على الباشا بقبول الأمر الواقع بتقديم التبريكات والبيعة والولاء، تجنبا لغضب الباشا أو الداي.[4]

---

[1] كورين شوفالية، **الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر (1510-1541)**، ترجمة: جمال حمادنة، د.م.ج، الجزائر، 2007، ص86.

[2] Pierre Boyer, "Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régenced' Alger 16éme-19éme siècle" in **FO.M.M**, n°1, 1966, P.28.

[3] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع السابق، ص416، 417.

[4] أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص 495.

أ-مبعوثين ومفاوضين ووسطاء:

لم يقتصر دور العلماء والمرابطين على الوساطة في الأمور الداخلية، بل تجاوزت مهامهم الحدود الخارجية، كمبعوثين وسفراء وسياسيين في وقت السلم والحرب[1]، خاصة بين تونس والمغرب الأقصى حيث الصراعات دائمة بينهما، فكان العلماء دور كبير في عملية الصلح بين الطرفين.

كان أول السفراء "محمد بن علي الخروبي الطرابلسي" إلى المغرب الأقصى، ومن أشهر السفارات التي قام بها العلماء، كسفراء ومبحوثين للسلطة، العلامة محمد بن محمود العنابي [2]، الذي كان عالما وفقيها ودبلوماسيا ناجحا[3]، حين فوض من قبل الداي "عمر باشا" (1231-1233هـ/1815-1817م) سفيرا في المغرب الأقصى على إثر حملة (EX MAOTH) إكس موث (1232هـ/1816م) طالبا العون العسكري من السلطان المغربي "مولاي سليمان" لتجديد جيشه وأسطوله، وقد أورد الزهار في مذكرته: «أن الباشا كتب إلى السلطان كتابا بعثه مع السيد الحاج محمد بن العنابي قاضي سادة الحنفية رسولا»[4]، وقد نجح في ذلك سفارته؛ ولنفس السبب أرسله الداي في سفارة إلى اسطنبول (1233هـ/ 1817 م)[5].

من أشهر العلماء الذين تولوا السفارة إلى جانب ابن العنابي"، "ابن هطال التلمساني" الذي تولى مناصب سياسية كثيرة في بايلك الغرب أيام الباي "محمد الكبير" حيث كان مستشاره وكاتبه الخاص، ومبعوثا له، وسفيرا له في المهمات الصعبة، عندما بحثه الباي رفقة "ابن سحنون" خلال استعداد لفتح وهران[6]، محملا بالهدايا للسلطان المغربي من أجل السماح له بشراء الأسلحة من بريطانيا، وتوجها إلى مضيق جبل طارق حيث وجدا مائتي قنطارمن البارود اشتراها الباي[7]، وفي هذا الإطار يقول "ابن سحنون الراشيدي": «ثم وجه لملك المغرب هدية من قاضي محلته، وكاتبه وهو الأديب الماهر سيدنا "أحمد بن هطال»[8].

كما كان هذا الصلح يتم بمباركة المرابطين، ففي (1104هـ/1692م) عهد الداي "شعبان" أرسل جيشا لمواجهة جيش السلطان المغربي "مولاي اسماعيل" عندما وصل مدينة فاس، مما دفع السلطان

---

[1] Kamel Fillali. **"Sainteté maraboutique et mysticisme, contribution à l'étude du movement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane in Insanyyat n°3, 1997, p127.**

[2] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1، المرجع السابق، ص 404.

[3] أبو القاسم سعد الله، "المفتي الجزائري المصري العنابي وكتابه سعي المحمود في نظام الجنود"، **مجلة الأصالة**، العدد 21، 1979، ص 23.

[4] الشريف الزهار الحاج أحمد، مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار - نقيب أشراف، تحقيق وتقديم: أحمد توفيق المدني، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص127 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع السابق، ص 405.

[5] Tachrifat, Recueil de notes historique sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger, publié par Devoulx. A, imprimerie du gouvernement, Alger, 1852, P.78. أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 405.

[6] أبو القاسم سعد الله، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، الجزء الأول، ص 358.

[7] المرجع نفسه، ج3، ص 198.

[8] ابن سحنون الراشيدي، المصدر السابق، ص 374. - ابن هطال التلمساني، المصدر السابق، ص 15، 16.

المغربي لطلب الأمان والعفو، وأرسل ابنه "عبد الملك لإبرام الصلح الذي استقبل في الجزائر من قبل المرابطين قبل أن يتوجه إلى الديوان ولما تم الصلح باركه المرابطون[1]. أما مع تونس فكان الصلح يتم بواسطة العلماء في كثير من الأحوال، فلما أراد الداي "علي باشا" (1224-1232هـ/1809-1816م) عقد الصلح مع تونس أرسل وفدا من بينهم الشيخ "علي بن النقير" الذين وفقوا في مهمتم[2]، ولعب مرابطوا "بني ناصر" دورا في استقرار العلاقات بين قسنطينة وتونس[3].

ب- الدعوة إلى إصلاح الجيش

كما عالج ابن العنابي قضية جوهرية وهي تعلم العلوم من الكفرة وما موقف شريعة الإسلامية من ذلك، وأن القضية أخذت جدالا بين علماء العالم الإسلامي عامة والجزائر خاصة، ما حكم تعلم المسلم علوها من غير المسلمين ؟ من خلال كتابه "السعي المحمود"، تطرق "ابن العنابي" إلى هذه المسألة، مستدلا بوقائع من التاريخ الإسلامي ومن السيرة النبوية المطهرة خوصا، ففي غزوة بدر، أسر رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين فردا من قريش، فيدأ بأخذ الفدية منهم على قدر أموالهم، واشترط رسول الله صلى الله عليه وسلم- على من لا يملك أموالا لفديته، بأن يقوم بتعليم عشرة غلمان، إلقاء حريته، بحكم أن أهل مكة يتقنون الكتابة عكس أهل المدينة، كما روى "زيد بن ثابت"، أن رسول الله، طلب منه تعلم اللغة السريانية القراءة الرسائل الواردة منهم، فتعلمها في سبعة عشر يوما[4].

وانطلاقا من هذه الوقائع التاريخية رأى "ابن العنابي" ضرورة تعلم الفرد المسلم لما يجهله ولو من أفراد أو جماعات يناقضونه عقيدة وفكرا، فيقول في ذلك: «فإنه إذا جاز تعلم الكتابة عنهم التي يتوسل بمعرفتها إلى كتابة كلام الله تعالى، وتلاوته وحفظه فالأولى غيرها كالأمور الحربية التي نحن في بيان الاحتياج، الجواز تعلمها منهم، مع قيام الضرورة إلى ذلك، ودلت الأخبار الباقية على جواز تعلم ما اختص به الكفرة من معارفهم، إذا توقف عليها أمر ديني...، وعن هذا ومثله عمل جمع من مشايخنا الحساب والطب في جملة العلوم المفروضة على سبيل الكفاية، مع أنهما من علوم كفار الفلاسفة»[5].

لم يكتف العالم "ابن العنابي" بإظهار أخطار المشروع الأوروبي الاستعماري، بل بين الطرق المواجهة هذا المشروع، حيث دعما إلى التقرب من الأوروبيين دون استثناء ونادى بتقليد الأوروبيين في مبتكراتهم وصنائعهم وأسلحتهم وفنونهم العسكرية، «علم الخطب في تعريف نظامهم فدعت ضرورة الحال على

---

[1] Kamel Fillali, Op.cit, P.127.

[2] الزهار، المصدر السابق، ص138.

[3] Leila Babes, Saints-Tribus et pouvoir politique dans le **constantinois sous la domination turque, université d'Oran, S.D, P.18.**

[4] **محمد بن محمود ابن العنابي، السعي المحمود في نظام الجنود**، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، موك الجزائر، 1983، ص 195.

[5] المصدر نفسه، ص 196، 197.

استعلام ذلك من قبلهم، والتدرب على ما ألقوا من صنائعهم وحيلهم ...»[1]، بل دعا إلى فكرة التجديد رافضا الانغلاق مؤكدا ذلك بقوله: «إذا ابتدعوا من أدوات الحرب وصنائعه أمرا له موقع لا نؤمن من استطالتهم به علينا، لزمنا بذل الوسع في تعلمه وإعداده لهم والاجتهاد في مجاوزتهم فيه»[2]. ويظهر أن "ابن العنابي" كان يحمل هموم الأمة الإسلامية ومتخوفا على مصيرها في ظل المشروع الاستعماري الأوروبي التوسعي، ورغم موقفه العدائي منهم في قوله: «خيب الله آمالهم؟ وأكذب ظنونهم؛ وأبطل أعمالهم!، وهذا الحرص وضع له تأليف سماه "السعي المحمود في نظام الجنود»[3]، ومنطلقا ومؤتمرا بأمر الله تعالى على إعداد الحد لمواجهة أعداء الإسلام في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[4].

إضافة إلى ظهور "محمد ابن العنابي" عالم متفتح يريد الإصلاح لأمته من بعث روح النهضة في المجتمع الذي بدأ الانحطاط ينخر من جسمه لا بد عليه من تجديد نفسه ومسح غبار التخلف والأخذ بالنهضة من خلال التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وإن كان سابقه في هذا سيبل المفتي المالكي "أحمد بن عصار"، فقد نادي بحرية الرأي، وتوظيف الإنسان لقدراته العقلية، وعدم الاكتراث من مخالفة السلف من الأوائل، من خلال الابتعاد عن التقليد بل انتهاج منطق التجديد[5].

ج- الموقف من الثورة الدرقاوية

لقد أحدثت الثورة الدرقاوية اختلافا في المواقف ووجهات النظر بين العلماء والمرابطين، على غرار سياسة الاستطفافات، بين مؤيد للثورة يحسبون ضد السلطة، وجانب رافض وناقم على الثورة يقف في صف السلطة، ومنهم موقف الشيخ "أبي رأس" من الثورة الدرقاوة (1217هـ/1802م)، الذي كان موالياً للأتراك العثمانيين ومعادياًَ ناقماً على ثورة الدرقاوية التي اعتبرها فئة باغية ظالمة أفسدت في الأرض ولم تراع حرمة ولا مقدسات، وخصها بمؤلف " درأ الشقاوة في حروب درقاوة" وعلى أنها ساهمت في حركة الجمود الفكري والركود الثقافي، قال عنها في سيرته فتح الإله ومنته: «وقد خبطتنا فتنة لم نكن فيها أتقياء بررة، ولا أقوياء فجرة، مع ما داهمنا من الطاعون، الذي تهرب منه الواعون، فاتصلت علينا أواصر النكبات، والبليات، من الخوف والورع، الذي في الفؤاد مودع»[6]

رغم أنه كان من ضحاياها إذ أتهم من قبل خصومه بالوقوف إلى جانبها مما أضطره إلى الهروب؛ يشاطره في ذلك كل من "الزياني محمد ابن يوسف" ، و"مسلم بن عبد القادر"، و"محمد الصالح

[1] المصدر نفسه، ص 64.

[2] المصدر نفسه، ص 203.

[3] المصدر نفسه، ص 49.

[4] القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 60، برواية حفص.

[5] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع السابق، ص460

[6] أبو راس الناصري، المصدر السابق، ص24.

العنتري"، و"ابن فكون" الذي وقف مع السلطة العثمانية ضد ثورة ابن الأحرش، وقفت جماعة من العلماء إلى جانب الثورة الدرقاوية وأيدها منهم "العربي المشرفي" الذي اعتبرها ثورة ضد الظلم والسياسة التي مارسها العثمانيين ضد العلماء والسكان، ويظهر ذلك في ما ورد في كتابه "الذخيرة" حين قال: «وفي حدود العشرين من قرننا هذا، ثار عليهم درقاوة أهل النظافة والنقاوة» كما خصها بتأليف مهم سماه: "درأ الشقاوة عن السادات درقاوة"[1]، والمؤلفين المذكورين بين صدي تباين في مواقف بين العلماء من السلطة والثورة، إضافة إلى "الزيوشي" و"ابن بركات".

ثالثا: الاهتمام بالجهاد العسكري

كان العلماء في مقدمة من وقف في مواجهة خطر الاحتلال الاسباني وعلى الخصوص المرابطين، خاصة بعد الْتِفَاف الأهالي حولهم باعتبارهم السلطة القوية والقادرة على حمايتهم والدفاع عنهم، أمام فشل السلطة السياسية آنذاك. فالزوايا والطرق الصوفية كانت قادرة على إثارة الحماس وتجنيد الأتباع وتنظيم المقاومة، باسم الجهاد في سبيل الله ضد التواجد الاسباني.[2] كان العلماء والمرابطون "الحزب الديني المنادي بالجهاد باستمرار[3]، فالحملات المسيحية المتكررة على السواحل الجزائرية، جعلت العلماء وعلى الدوام يقومون بدور رئيسي في مواجهة الاحتلال الصليبي ورد العدوان الخارجي من خلال تجنيد السكان المحليين وحثهم على حمل السلاح، أو من خلال أعمال التعبئة التي تتطلبها الحروب والمواجهات العسكرية عبر الفتاوى التي تدعو إلى جهاد الكفار الصليبيين وتحرير الأرض المغتصبة. ولم تقتصر دعوة العلماء على الجهاد والحث عليه بفتاواهم وبقصائدهم، بل هنالك علماء شاركوا بأنفسهم أو من خلال أتباعهم أو مريديهم في الدفاع عن البلاد[4]، وعلى أن يكونوا في الصفوف الأمامية أفردا أو جماعات، مع تذكير الحكام وتشجيعهم على الجهاد، وهذا من خلال شعر "الاستصراخ".

وهذا ما ساعد على ظهور العلماء المجاهدين، فلم تقتصر أعمالهم على العبادة والزهد فقط، ولكنها تعدت ذلك إلى الجهاد في سبيل الله، ومنهم من اختار الرباط للظفر بالشهادة، باعتبارها الطريق الأسرع والمضمون إلى الجنة، فقد ورد عن المدني أن أبا "عبد الله محمد الموفق التلمساني" كان أكثر الناس حرصاً على الظفر بالشهادة[5]، ونجد هذه الازدواجية متمثلة في وجود مصلى بجانب الرباط تقابله حجرات صغيرة بغير نوافذ يرابط فيها الجنود الصوفية.[6]

---

[1] العربي المشرفي، الذخيرة، مخطوط بمكتبة بلدية معسكر، ص17.

[2] ناصر الدين سعيدوني والمهدي بوعبدلي، المرجع السابق، ص 38- .Boyer, Contribution religieuse, Op.cit, Pp.36, 37

[3] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص20.

[4] بسام العسلي، الجزائر والحملات الصليبية 1547-1791، ط3، دار النفائس، بيروت، 1986، ص9.

[5] أحمد توفيق المدني، حرب ثالثة مائة سنة بين الجزائر (1492-1792) ، ط3، م.و.ك، الجزائر، 1984، ص 458.

[6] عبد المنعم الحفني، المرجع السابق، ص 760.

علماء الجزائر خلال العهد العثماني في إقامة الرباطات والمشاركة فيها، واستدلوا على ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية: قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]، وقال مصطفى صلى الله عليه وسلم: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه»[2] . وقال أيضا: «كل ميّت يختم على عمله إلا المرابط، فإنه ينمو عمله إلى يوم القيامة، ويؤمن من فتان القبر»[3]. الأمر الذي ساعد على ظهور الرباطات والتي يعرفها "الدكتور بلبروات" على: «أن الرباط عبارة عن بيوتات الاعتكاف والعبادة، وتعليم الشريعة والشيوخ والطلبة يتعلمون فيه... وإذا كان الرباط على الثغور، فإن أهم أهداف الطلبة المرابطين والتسلح الروحي لمجاهدة العدو، والرباط لا يخضع لأي طريقة بعينها إلا أنه متفتح في كثير من الأحوال على التعاليم الصوفية »[4]، وقد اشتهرت إيالة الجزائر بالرباطات وأشهرها رباط وهران بالخصوص من اجل تضييق الخناق على العدو الأسباني. شارك في هذا الرباط عدة علماء منهم "طاهر بن حواء"، و"محمد المصطفى بن زرقة"، و"محمد بن علي بن الشارف المازوني" ووالده، حيث كانوا يدرسون ويحاربون[5]، في حين كان الطلبة جنودا وعلماء في آن واحد[6].

يبين الصوفي "عبد بن المبارك " الفرق بين الصوفي العابد والصوفي المرابط:

يَا عَابِدَ الحَرَمَين لَوْ أَبصَرْتَنَا لَعَلِمتَ أَنَكَ فِي العِبَادَةِ تَلعَبُ
أَو كَان يَتْعَبُ خَيْلَهُ فِي بَاطَلٍ فَخُيُولُنَا يَوْمَ الصَبِيحَةِ تَتْعَبُ
لاَ يَسْتَوِي غُبَارَ خَيْلِ اللَهِ فِي أَنْفِ امْرِئٍ وَدُخَانَ نَارٍ تَلْهَبُ
هَذَا كِتَابُ اللَهِ يَنْطِقُ بَيْنَنَا لِيْسَ الشَهِيدُ بِمَيتٍ لاَ يَكْذَبُ

الرِبَاطُ لِلتَعَبُّدِ وَالجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَهِ[7]

وفي رباط وهران تجلت روح المقاومة والفداء في صفوف الطلبة والعلماء من مختلف مدارس المنطقة وزواياها المنتشرة نواحي غريس "[8]. وكان من أكبر العلماء المحرضين على الجهاد الشاعر "ابن

[1] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 200، برواية حفص.

[2] اختصار صحيح البخاري، نسخ وضبط وتعليق أحمد فارس السلوم تقديم عبد الوهاب ابن عبد العزيز الزيد، دار التوحيد ودار أهل السنة، الرياض، 1429هـ، ج٢، ص1.

[3] سليمان الأزدي أبي داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، الجزء الثالث، ص9.

[4] بن عتو بلبروات، المرجع السابق، ص328، 329.

[5] ابن سحنون الرشيدي، المصدر السابق، ص 233 - أبو القاسم سعد الله : المرجع السابق، ص 272.

[6] أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص 272.

[7] المرجع نفسه، ص 272.

[8] عمدة بن داهة، "النزعة الجهادية لطلبة العلم وحملة القرآن الكريم في منطقة معسكر خلال العهد العثماني"، **مجلة المواقف**، العدد (2)، جامعة معسكر، 2007، ص 87.

عبد الله محمد" الملقب "ابن أقوجيل" الذي خاطب "الداي أحمد باشا"(1695-1698م) وحثّه على استئناف الجهاد والقتال جاء فيها:

وَلْتَفَتِ نَحْوَى الجِهَاد بِقُوَةٍ والكُفرَ اقْطَعِ أَصلَهُ بذكور
جَهِزِ جُيُوشاَ كَالأُسُودِ وَسَرِحنَ تِلْكَ الجَوَارِي فِي عُبَابِ بُحُورِ
أَضرِم عَلَى الكُفَارِ نَارَ الحَربِ لاِ تَقْلَعِ وتُمْهِلْهُم بِفُتُورِ
وَبِقُرْبِنَا وَهْرَانَ ضَرْسٌ مُؤْلِمٌ سَهْلُ اقْتِلاَعِ فِي اعْتِنَاءٍ يَسِيرِ
كَمْ قَد أَذَت مِنْ مُسْلِمِينَ وَمَا سَبَت مِنْهُم بِقَهْرٍ أَسَرَةٌ وَأَسِيرُ
فَأَنْهَض بِعَزْمِكَ نَحْوَهَا مُسْتَنْصِراً بِاللَهِ فِي جِدٍ وَفِي تَشْمِيرِ
بِعَسَاكِرٍ مِثلَ السُيُولِ تَزَاحَمَت لِلسَبْقِ تَحْدتَ لِوَائِكَ المَنْصُورِ
بَادِرِ بِنَا نَغْزُو العَدُوَ وسَارِعْنَ فِي حَسْمِ شَوْكَتِهِم وَفِي التَدْبِيرِ
وَأَمُر جُيُوشِكَ بِالْتِهَابِ لِلْعَدَا وَالحَزمِ حَرضِ عَزمَهُم بِنَفِيرِ
اقْصِدِ بِلاَدَ الكُفرِ شَتِت شَمْلِهَا خَرِبِ بِهَا مَا كَانَ مِن مَعمُورِ
اقْتُلْهُم قِتَالاً ذَرِيعاً وَاتْرُك أَشْلاَءَهُم مَرْعَى لِطَعَمِ نُسُورِ[1]

فهذا محمد أقوجيل يحرض العثمانيين على إنقاذ وهران:

فَمَا لِبَنِي عُثْمَانَ فِي سُنَةِ اِلوَنَا وَوَهْرَانَ تَزهُو نَحْوَهُ بِالمَرَاغِم
وَيَا مَعْشَرَ الأَتْرَاكِ مَا بَالِ سَعْيَكُم أَشْرَطَهَا هَذِهِ العَلاَئِمُ[2]

وهذا الشاعر أبو العباس أحمد أبي عبد الله يستصرخ الإنقاذ وهران:

يَا مَعْشَرَ الأَتْرَاكِ أَيَا كُلِ عَالِمٍ وَكُلَ ولِي حَافِظِ الأَوَامِرِ[3]

وهذا "ابن سحنون" له أبيات في هذا الأمر:

فَكَيفَ بِأَرْضِ الشِرْكِ وَهِيَ مَنَازِلُ بَدَا حُسْنُهَا عَنْ سَاكِنِيهاَ وَشُومَهَا
فَلاَ تَرهَبُوا مَنْ مَانِعَاتِ حُصُونِهَا فَفِي عَزْمِهَا مَا تقَاوِمُ رُومَهَا[4]

وكذلك العلامة سيدي "محمد عبد المؤمن" يستصرخ الداي "حسن الشريف باشا" على تحرير وهران" الأول:

نَادَتْكَ وَهْرَانَ فَلَبِ نِدَاهَا أَنْزِلْ بِهَا لاَ تَقْصِدَنَ سَوَاهَا
وَأَحْلُلْ بِهَاتِيكَ الأَبَاطِيحَ وَالرُبَى وَاستصرخ بِدَفِينِهَا الأَوَاهَا

[1] ابن ميمون الجزائري، **التحفة المرضية والدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية**، تقديم وتحقيق: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 205 - جمال قتان، **نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر (1500 - 1830م)**، مؤسسة الوطنية للطبع،الجزائر، 1987، ص 108. توفيق المدني، المرجع السابق، ص438.

[2] القصيدة كاملة، توفيق المدني، المرجع نفسه، ص 438.

[3] عبد القادر المشرفي، المصدر السابق، ص34. - القصيدة كاملة، توفيق المدني، المرجع السابق، ص 442.

[4] الرشيدي ابن سحنون، المصدر السابق، ص 162.

وَاستدع طَائِفَةَ العَسَاكِرْ نَحْوَهَا يَغْزُونَهَا وَلْيَنْزِلُوا بِفِنَاهَا
مُسْتَصْحِبِينَ لِوَاءَكَ المَنْصورْ إذ يَلْقَاهُمْ الفَتْحَ المُبِينُ وَجَاهَا
صَرَخَتْ بِدَعْوَتِكَ العَلِيَةُ فاسْتَجَبْ لِنِدَائِهَا وَلْتَكْمِلْنَ مُنَاهَا
حَاشَاكَ أَنْ تَفْنَى حَشَاشَتَهَا وَقَدْ قَصُرَتْ عَلَيْكَ رَجَاهَا وَنِدَاءَهَا
قَدْ طَالَمَا عَبَثَتْ بِهَا أَيْدِي العِدَا حَتَى استباحوا أَرْضَهَا وَحَمَاهَا
وَتَصَرَفُوا فِي المُسْلِمِينَ فَأَصْبَحَتِ أُعْجُوبَةً لِمَن اغْتَدَى يَرعَاهَا
أَضْحَى الصَلِيبُ مُؤَيَدَا، وَالدِينُ قَدْ دُرِسَت مَعَالِمَه فَلَسْتَ تَرَاهَا
جَعَلُوا بِهَا النَاقُوس فِي أَوْقَاتِهِم بَدَلَ الأَذَانِ وَغَيَرُوا مَعْنَاهَا
كَمْ مَن أَسِيرٍ حَوْلَهَا لاَ يُفْتَدَى كَمْ مِنْ فَقِيرٍ حَلَّ فِي مَثْوَاهَا
وَادْعُ الغُزَاةَ لِفَتْحِهَا مُسْتَنْجِدًا وَانْهَضْ إِلَيْهَا وَانْزِلَنَ مَرْسَاهَا[1]

ولم تقتصر العملية على التحريض على الجهاد ورفع الهمم، بل امتدت إلى مشاركة العلماء في العملية الجهادية، تصدر العلماء جيش الطلبة، وكانوا يتقدمون الصفوف ويوجهون المعارك، شارك العلامة المالكي "عبد القادر بن عبد الله المشرفي" في الهجوم على وهران سنة (1120هـ/1708م)[2].فأستشهد منهم الكثير يتقدمهم القاضي "الطاهر بن حواء" في أول ليلة من جمادي الأولى (1206هـ/1791م) «... فقدت بفقده محاسن الأخلاق، وعدم معه الحياء من أمثاله على الإطلاق، وذهب الوفاء والإنصاف، ولم يبق أحد مثله مصاف، وبكنه العيون الجامدة، والقرائح الخامدة رحمه الله واسكنه فسيح جنانه»[3]. كما شرك "أحمد بن سحنون الراشدي"، إلى جانب الباي "مصطفي بن يوسف بوشلاغم" في الهجوم على وهران أثناء عملية تحريرها الأولى عام (1120هـ/1708م)، وسجل كل خطوات الفتح بأحداثها ووقائعها ودونها في كتابه "الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني"،[4] ومما قاله في الجهاد، سنورد أبيات شعرية له:

أَلاَ تَذْكُرُوا أَمْرَ الجِهَادِ فَإِنَهُ بِهِ مَلَةُ المُخْتَارِ صَحَ سَقِيمُهَا
مَتَى تَرَكَهُ المُسْلِمُونَ تَهَاوُنَا بِهِ كَثُرَتْ أَحْزَانُهَا وَهُمُومُهَا
وَمَنْ مَاتَ فِي تِلْكَ المَوَاطِنِ مِنكُم فَجَنَةُ عَدْنٍ دَارُهُ أَوْ نَعِيمُهَا
بِهَذَا أَمِينَ اللَهَ نَبَه عَزْمَهُ لِوَهْرَانَ كَيْ تَنكَى عَلَيْهَا كُلُومًا[5]

[1] ابن ميمون الجزائري، المصدر السابق، ص 301- توفيق المدني، المرجع السابق، ص439، 440.

[2] يحي بوعزيز، المرجع السابق، ص 231.

[3] ابن ميمون الجزائري، المصدر السابق، ص7، وص23.

[4] يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ط1، دارالغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ج 2، ص 248.

[5] الرشيدي ابن سحنون، المصدر السابق، 162، 163.

إن وقوف الشيخ والولي الصالح سيدي "لخضر الأكحل بن خلوف" صداح النبي إلى جانب العثمانيين في مقاومة الأسبان خلال حملتهم الثالثة الكبيرة على مستغانم حين حاول الكونت دالگادوت" (Conte Malcadiote) مغتنما فرصة الاضطرابات التي عرفتها الجزائر، وانهزام حسن باشا في المغرب الأقصى في رجب (965هـ/ أفريل 1557م)[1]، فشن حملة كبيرة على مستغانم وفوقف الشيخ الولي إلى جانب الباشا "حسن باشا" وخاصة في معركة مزغران في المواقف الأمامية للمعركة والتي قال فيها:

يَا سَيلِنِي عَنْ طَرْدِ الرُومِ * قَصَةْ مَزَغْرَانْ مَعْلُومَة
طَلْ عَلَى الكُفَار يَوْمِ السَبْتِ * خَرْجُوا لَك مَن بَابِ مَزَغْرَانْ
إِلَى غَربِ الصُور كَانُوا زَفْت * والاَذُوذُ طْلاَوَه بِالقُطْرَان
احْلَف لَهُم سُلْطَانُنَا وَثْبَت * اخْذَا العَاهَدْ شْرُوط بَالأَمَان
ذِي الأَتْرَاك مْجَنْدَة لِلرُوم * فَزْعَت الكُفَار مَلْمُومَة
حْنَا قَالُوا قْمَاح جِينَا اليوم * وَاتْهَدَت خَرْفَان مَحْطُومة
يَا سَيلِنِي عَنْ طَرْدِ الرُومِ* قَصَةْ مَزَغْرَانْ مَعْلُومَة

بينما القصيدة تعبير عن إشادة واعتراف ضمني بالعثمانيين ودورهم الجهادي في تحرير الأرض من الإسبان لذا اعتبر محركة مزغران ثأرا للأندلس[2]. ولدورهم طلائعي في مواجهة الإسبان خلال أشرك الباي محمد الكبير العلماء في حربه ضد الإسبان وجعلهم في طليعة قواته، وتشجعيهم على الرباط وعلى الثغور في الرباطات حول وهران يجهدون ويدرسون، لزيادة الخناق والحصار على العدو[3]، إلى جانب السيف والقلم في مواجهة العدو الخارجي، كان للعلماء جبهة ثالثة وهي مواجهة القبائل المتعاملة مع النصارى المسيحيين في وصفهم بالزنادقة، وضرورة التّبرء منهم ومن أعمالهم مستندين في فتواهم إلى قوله تعالى:﴿ يأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4]، وقوله تعالى:﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[5]

[1] عمار بلخروف، العلاقات السياسية بين الجزائر والمغرب في القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي، دار الأمل، الجزائر، 2001، ج1، ص103.

[2] الرشيدي ابن سحنون، المصدر السابق، ص23-27. - أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص197.

[3] أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص203.

[4] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 51، رواية حفص.

[5] القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية 22، رواية حفص.

تبلورت فكرة المقاومة التي قادها العلماء ورجال الصوفية في الجزائر من خلال "اللعن والدعوة بالشر" على كل المتعاونين مع الصليبيين الأسبان، كقبائل بني عامر سواء تعلق الأمر بجلب الأخبار لهم، أو مدهم بما يحتاجونه من تبن، وحشيش، ولبن وخيل، مثلما فعل الشيخ العالم الصوفي "سيدي أحمد الحلفاوي" والعالم "عبد القادر المشرفي" ضد أعراب قبائل قيزة، الونازرة وأولاد علي، من خلال فتواه «أخزاهم الله ولعنهم وأخلى الأرض منهم وصيرهم حطبا لجهنم »[1]. وإلى جانب الدعوة بالشر واللعن للمتعاونين مع الصليبيين، لجأ العلماء إلى النصح والمعايرة والحط من قيمة المتعاملين مع الإسبان في سبيل النهي عن هذه الأعمال الآثمة، وكذلك فعل العلامة أبي عثمان سيدي "سعيد قدورة" من خلال قصيدته الموجهة لقبيلة بني عامر

فَمَن مُبَلِغ عَنِي قَبَائِلَ عَامِرٍ ولاَ سَيَمَا مَن قَد ثَوى تَحتَ كَافِرٍ
أُنَاشِدُكُم بِاللَهِ مَا عَذَرَ كُلُكُم لَدَى اللَهِ فِي وَهْرَان أَمْرُ الخَنَازِيرِ
أَذَلَكُم اللَهُ كَيْفَرَضَيتُم بِسَبيِ العَذَارى مِن بَنَاتِ الأَكَابِر
فَصِرْتُم مِن جُورِ البُغَاةِ كَأَنَكُم يَهُودُ الجَزَائِرِ تَعْطُونَهَا فِي الأَصَاغِرِ[2]

ولم تقتصر مهمة العلماء إلى التصدي للهجمات الصليبية، بل كان لهم دور في الوعظ ونشر الإسلام بين المسيحيين الأسرى الذين تمكنت البحرية الجزائرية من أسرهم خلال الجهاد البحري حيث كان يتم توزيعهم على العائلات الإسلامية انتظارا لفديتهم، وكان الكثير من هؤلاء الأسرى يعتنق الإسلام بفضل دور العلماء ورجال الصوفية، إما بتحريرهم، أواقتناعهم بمبادئ الإسلام وحسن معاملة المسلمين لهم[3]، وقد عرفوا بالمرتدين في الدول الأوروبية، مع العلم أن الكثير من حكام الجزائر خلال العهد العثماني كانوا من الأعلاج الذين أسلموا مثل: ميزوموتو، ومراد رايس.

أما في بايليك الغرب الذي كان معقل المرابطة ضد الإسبان قبل تحرير وهران، فكانت القبائل والعائلات المرابطية في مقدمة الرباطات تحمل لواء الجهاد والتحرير، مثل عائلة "أو العربي" التي رعت لواء الجهاد والنصر[4]، من خلال تجنيدها للسكان للجهاد وتحويل زواياها إلى مراكز للمجاهدين والإطعام والتدريب، وبعد نهاية تحرير ثاني لوهران وعودتهم إلى نشاطهم التعليمي والإصلاحي لم تنقطع صلتهم بالسكان بل تعزز نشاطهم بسبب تحولهم إلى قوة فكرية ومالية وعسكرية. يبدو أن الجهاد والمرابطة لم يكن يمثل فقط مشروعا دينيا، ومشروعا تحريريا بل أيضاً كان يحمل قيما إنسانية من خلال حسن التعامل مع الأسرى المسيحيين وترغيبهم في اعتناق الإسلام مع العمل على تحرير الأسرى المسلمين من قيود العبودية والرق.

[1] عبد القادر المشرفي، المصدر السابق، ص36.

[2] ابن سحنون الرشيد، المصدر السابق، ص 241.

[3] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 454.

[4] Kamel Fillali, Op.Cit, P.133.

خاتمة:

يمكن أن نخرج الآن بمجموعة من الاستنتاجات:

إن ظهور العلماء في الجزائر خلال الحكم العثماني كطبقة مميزة لدي الحاكم والمحكوم، لم يكن حالة استثنائية لما تمتع به العلماء من حظوة ومكانة في العالم الإسلامي في ظل الفراغ الثقافي للسلطة المركزية. وقد ساهمت الأوضاع السياسية منذ القرن التاسع الهجري الموافق للقرن الخامس عشر ميلادي في ظهور حركة التصوف والمتصوفين وانتشار الزوايا والطرق الصوفية التي توسعت بشكل مفاجئ خلال القرن العاشر الهجري وقادت المقاومة ضد الغزو الإيبري من خلال الزوايا بالريف وتحولت إلى رباطات يشرف عليها المرابطون الذين كانوا في الصفوف الأمامية للمقاومة، يُلهبُون حماس الناس والطلبة إلى الجهاد في سبيل الله بل ويتحالفون مع العثمانيين من أجل ذلك.

واضطلعت جمهرة العلماء بمهام وأعمال مهما اختلف فيها المؤرخون والباحثون، إلا أنها كانت موجودة من إنجازاتها الثقافية والأدبية والجهادية. ومن الصعب أن يتم تحديد عدد العلماء في نيابة الجزائر، وتحديد نوع ثقافتهم، وذكر وظائفهم لأن العلماء لا وطن لهم من حيث المبدأ والعالم الإسلامي رقعة واحدة، مما عرف حركة وهجرة واسعة للعلماء من وإلى الجزائر.

إن تكوين العلماء الثقافي دينيا صوفيا، يعتمد على ما تركه السابقون من متون و علوم تقلية، عمل بها حتى العلماء العاملين والفقهاء، حيث عطلوا العقل وقلدوا الأولين، وهو تكوين و ثقافة عرفت بالانحطاط الثقافي والجمود الفكري الذي ميز العالم الإسلامي وليس الجزائر وحدها، إضافة إلى مساهمة الحكام العثمانيين في هذا الوضع إذ كانوا بعيدين كل البعد عن الثقافة، حيث ساعدت سياستهم على هذا الانحطاط، بسبب غياب مشروع ثقافي حقيقي لهم. ومع ذلك كله برزت نخبة من العلماء التي تجاوزت مكانتها ساحة المحلية، بل امتدت إلى العالم الإسلامي من خلال إسهاماتها الدينية والأدبية والثقافية والتاريخية، رغم ظروف العصر معتمدة على مجهودها الفردي وتكريس حياتها للعلم والاجتهاد.

لقد اتخذ الجهاد في الجزائر خلال العهد العثماني مشروع دينيا مقدسا، بتزعم العلماء له من خلال دعوتهم وقيادتهم له، مما جعله يحتل أولوية واهتمام المجتمع بكل شرائحه، حاكما ومحكوما، الأمر الذي ساعد على استعادة وتحرير كل الأراضي المحتلة والمغتصبة.

عرفت إيالة الجزائر فترة هدوء واستقرار في مراحلها الأولى بفضل اعتمادها على العلماء والمرابطين في توطيد العلاقة مع السكان، إلا أن هذا التحالف سرعان ما طرأ عليه تغيرات حالت دون استمرار هذه العلاقة بين الحكام والعلماء، مع اتساع الهوة بين الجانبين.

البيبلوغرافيا:

أ-المصادر:

القرآن الكريم

ابن العنابي محمد بن محمود ، السعي المحمود في نظام الجنود، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، موك الجزائر، 1983.

ابن سحنون الراشيدي، **الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني**، تحقيق وتقديم: البوعبدلي المهدي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البحث، قسنطينة، 1973م.

ابن ميمون الجزائري، التحفة المرضية والدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تقديم وتحقيق: محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

ابن هطال أحمد التلمساني، **رحلة الباي محمد الكبير إلى الجنوب الصحراوي**، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، ط1، عالم الكتب، القاهرة1969، ص 26.

أبو رأس الناصري محمد، **عجائب الأسفار ولطائف الأخبار**، تقديم وتحقيق: محمد غالم، مركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، 2005.

أبي داود سليمان الأزدي ، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، الجزء الثالث.

اختصار صحيح البخاري، نسخ وضبط وتعليق أحمد فارس السلوم تقديم عبد الوهاب ابن عبد العزيز الزيد، دار التوحيد ودار أهل السنة، الرياض، 1429هـ، ج٢.

حسين بن احمد ا، **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار" الرحلة الورتلانية"**، تصحيح ونشر: محمد بن شنب، مطبعة بيير فونتانا، الشرقي الجزائر، 1958م.

الشريف الزهار الحاج أحمد، مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار - نقيب أشراف، تحقيق وتقديم: أحمد توفيق المدني، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.

شوفالية كورين ، **الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر (1510-1541)**، ترجمة: جمال حمادنة، د.م.ج، الجزائر، 2007.

العياشي محمد بن عبد الله، **الرحلة العياشية (1661-1663م)**، ط1، تحقيق وتقديم: سعيد الفضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2006، ج 1.

الفكون عبد الكريم ، **منشور الهداية في حال من ادعى العلم والولاية** ، تقديم وتحقيق وتعليق: أبو القاسم أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1987 .

الورتلاني حسين بن احمد ، **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار" الرحلة الورتلانية"**، تصحيح ونشر: محمد بن شنب، مطبعة بيير فونتانا، الشرقي الجزائر، 1958م،

المشرفي العربي ، الذخيرة، مخطوط بمكتبة بلدية معسكر.

Tachrifat Devoulx, Recueil de notes historique sur l'administration de l'ancienne régence .d'Alger, publié par. A, imprimerie du gouvernement, Alger, 1852

ب-المراجع:

بلخروف عمار ، العلاقات السياسية بين الجزائر والمغرب في القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي، دار الأمل، الجزائر، 2001، ج1.

بوعزيز يحي ، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ط1، دارالغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ج 2.

سعد الله أبو القاسم ، "المفتي الجزائري المصري العنابي وكتابه سعي المحمود في نظام الجنود"، **مجلة الأصالة**، العدد 21، 1979.

سعد الله أبو القاسم ، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، الجزء الأول.

سعد الله أبو القاسم ، **تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)**، ط2، مؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، الجزء الأول.

سعيدوني ناصر الدين ، **من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي**، دار الطبع الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.

العسلي بسام ، الجزائر والحملات الصليبية 1547-1791، ط3، دار النفائس، بيروت، 1986.

قنان جمال ، نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر (1500 - 1830م)، مؤسسة الوطنية للطبع،الجزائر، 1987.

المدني أحمد توفيق ، حرب ثالثة مائة سنة بين الجزائر (1492-1792)، ط3، م.و.ك، الجزائر، 1984.

ج-الدوريات:

بن داهة عمدة ، "النزعة الجهادية لطلبة العلم وحملة القرآن الكريم في منطقة معسكر خلال العهد العثماني"، مجلة المواقف، العدد (2)، جامعة معسكر، 2007.

بوعبدلي المهدي ، "المراكز الثقافية وخزائن الكتب بالجزائر عبرالتاريخ"، **مجلة الأصالة**، عدد 11، الجزائر سنة 1972.

Boyer Pierre, "Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régenced' .Alger 16éme-19éme siècle" in **FO.M.M**, n°1, 1966

Kamel Fillali, **"Sainteté maraboutique et mysticisme, contribution à l'étude du movement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane in Insanyyat n°3, 1997, p127.**

د-الرسائل الجامعية:

بلبروات بن عتو، **الباي محمد الكبير ومشروعه الحضاري(1779-1797)**، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2002.

Babes Leila, Saints-Tribus et pouvoir politique dans le **constantinois sous la domination turque, université d'Oran, S.D, P.18.**

الحروب الاستعلامية بين الجزائر و فرنسا
1962 – 1954

حليمي مصطفى: طالب دكتوراه/ كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية
إشراف: أ.د مجاود محمد/ كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية
جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس

ملخص الدراسة:

يعتبر الاستعلام أحد أهم الأجهزة الأمنية في الفترة المعاصرة، و قد برز بشكل جلي خلال حروب التحرير التي قامت بها الشعوب الأفروأسيوية منتصف القرن العشرين، و في هذا الشأن تعتبر حرب التحرير الجزائرية مثالا واضحا للحرب الاستعلامية التي دارت بين جبهة التحرير الوطني والاستعمار الفرنسي.

لقد وظفت الإدارة الاستعمارية كل إمكانياتها الاستعلامية للقضاء على الثورة التحريرية، حيث عملت على تنظيم هيئاتها الاستعلامية و استحداث مصالح جديدة و مكاتب تابعة لجهاز المخابرات الفرنسي في كل القوى الأمنية، و هو الأمر الذي مكنها من تحقيق اختراقات قوية لجيش وجبهة التحرير الوطني و الشعب الجزائري كافة. أما على الضفة الأخرى من الحرب فقد تمكن كل من عبد الحفيظ بوصوف، هواري بومدين، سي الغوثي و أبو الفتح من إنشاء مدرسة للاتصالات كانت الممهد لشبكة استعلامات قوية استطاعت من خلالها الولاية التاريخية الخامسة أن تمد القادة السياسيين و العسكريين بكل ما يحتاجونه من معلومات من خلال شبكات التنصت التابعة لمديرية التوثيق و البحث (DDR) ومديرية اليقظة ومكافحة التجسس (DVCR) اللتان حققتا اختراقا قويا للإدارة الاستعمارية و الجيش الفرنسي، و قد مثلت هذه الحرب الاستعلامية واجهة الصراع بين الجزائر و فرنسا، خاصة بعد انحسار العمليات القتالية بعد 1958.

الكلمات المفتاحية:

الاستعلام – المخابرات – الثورة التحريرية – الجزائر – فرنسا - الحرب

مقدمة

يتفق الخبراء العسكريون على أن أي خطة ناجحة يجب أن يكون لها هدف استراتيجي واضح ومجموعة تكتيكات تساعد على الوصول إلى هذا الهدف بأسهل طريقة وأقل مؤونة وأسرع وقت، ومن أهم التكتيكات التي تساعد على حسم المعارك والانتصار في الحرب هو العمل الاستخباري المتقن الذي يوفر المعلومات اللازمة لبناء أي خطة ناجحة أو صد أي هجوم معادي. إن استقاء المعلومات، الموضوع الرئيسي لمصالح الاستعلام، و في حقيقة الأمر فإن المعلومة ليست هي المبتغى الأسمى لمصالح الاستعلام؛ بل هي وسيلة أولية مبدئية تمكن بعد تحليلها من الوصول إلى ما تريده تلك المصالح. و لعلها في هذا تتشارك – مصالح الاستعلام – مع علم التاريخ، إذ لا تكون للوقائع دلالة كافية في حد ذاتها، إذا لم يتم ربط بعضها بالبعض الآخر، ولم يتم ترتيبها ترتيبا هرميا ولم يتم تلخيصها أي استغلالها بالتحليل للخروج بفكرة جديدة و فهم أمثل. و بذلك يصبح الاستعلام و التاريخ أكثر فهما للوقائع. ويشترك الاستعلام والتاريخ من جهة أخرى في كونهما علمان استقرائيان ينطلقان من معرفة الحوادث الخاصة للوصول إلى استنتاجات عامة قد لا تكون – في العادة - موضع ترحيب.

يعتبر الاستعلام – في شكله المبسط – من أقدم ما عرف الانسان و قد تطور ليستعمل في الحروب، فاستخدمته الحضارات القديمة لمعرفة ميدان الاقتتال وجمع المعطيات التكتيكية حول العدو. ثم تطور عبر مختلف الحقب ليصبح خلال الفترة المعاصرة عصب الحروب و قوامها. حيث أكدت الحربين العالميتين الأولى و الثانية، و كذا حروب التحرير التي قادتها الشعوب الأفرو أسيوية، أن معرفة جيوش العدو من حيث تنظيمها، قدراتها القتالية، وهياكلها القاعدية، أمر حيوي. والاستعلام حول هذه المعطيات يمثل عاملا مضاعفا للقوة أو لتعويضا لاختلال التوازن. و قد يعوض في كثير من الأحيان القوة النارية والقدرة على التجنيد مع معرفة أو توقع فعل أو رد فعل الخصم. و لا شك أن نموذج الثورة التحريرية الجزائرية يعتبر مثاليا لحرب الاستعلامات التي قادتها الشعوب الأفرو أسيوية بغية تحريرها. لقد كانت حرب الجزائر من أعنف ثورات القرن العشرين جرت بين ثالث قوة استخباراتية و بين شعب أعزل يقوده خيرة من الثوريين الذين أسسوا لأنفسهم شبكة استعلام ضخمة جابهت الإمكانيات الضخمة للاستعمار الفرنسي.

انطلاق ثورة التحرير:

عرفت الساحة السياسية الجزائرية بعد أحداث الثامن ماي 1945 تحولات عميقة جدا، وبعد إصدار العفو الشامل و إعادة تأسيس الحركة الوطنية من جديد، برز التيار الاستقلالي باسم جديد و هيكلة جديدة انبثق عنها المنظمة الخاصة التي كلفت بالإعداد للثورة التحريرية، هذه الأخيرة التي

لم تدم أكثر من ثلاث سنوات[1] كان لها الفضل في "إنتاج الرجال" الذي بفضلهم ستعلن ثورة الفاتح من نوفمبر 1954.

بث التيار الاستقلالي بصفة عامة و المنظمة الخاصة بصفة خاصة، روح الاستقلال في أوساط الجزائريين، فتجاوز الشعور بالانتماء الوطني الانقسامات القبلية والجهوية. وفي أول نوفمبر 1954 قامت الجزائر ترد على التحدي الذي فرضه عليها التاريخ. إن انفجار العنف؛ خلافا لما يمكن اعتقاده، بأنه مدعاة للدم و الموت. فإنه تمظهر سامي للحياة وفي الوقت نفسه احتفال بها.[2]

خضعت المناطق العسكرية لقيادة مجموعة الستة المنبثقة عن مجموعة 22 " الذين فجروا الثورة، مدعومين برفاقهم السابقين في المنظمة الخاصة. كاستراتيجية مبدئية و تكتيك قتالي أولي فضل القادة العسكريون في البداية استقلالية المناطق العسكرية، طبقا لمبادئ الحروب الشعبية. و من محاسن هذه الاستراتيجية أنها تلغى وجود القائد الواحد و تتيح استقلالية أكبر للقيادات العسكرية للعمل وفق الظروف و الإمكانيات. و قد تدعم هذا المشروع في وقت لاحق بشبكة استعلامية كان غرضها الأساسي الحصول على أي معلومة أمنية[3] تسهم في حسم الثورة التحريرية لصالح جبهة التحرير.

[1] رغم اختراق الأحزاب السياسية الجزائرية من مديرية مراقبة الإقليم (DST)، إلا أنه لم يتم الكشف عن المنظمة الخاصة إلا صدفة. بعد توقيف أحد أعضائها، و هو المدعو بلحاج عبد القادر في عام 1950، و حينها تمكنت مصالح الاستعلام الفرنسية من التفكيك الجزئي للمنظمة.

[2] ينظر: محمد خلفاوي، الاستعلام رهان حرب صامتة، ط2، دار سارة للنشر، الجزائر، 2016 ، ص 98 عن:

m.v.creveld, la transformation de la geurre, éd. du Rocher, 1998, p188

[3] يؤكد الخبير الأمني روبرت غرين على أهمية "معرفة العدو" لأن إعلان الحرب من غير تبصر يؤدي إلى الاستنزاف و الدمار الذاتي حتى في حالة الانتصار. فمع تطور المعرفة اكتشف القادة العسكريون أنهم كلما فكروا وخططوا بشكل جيد كلما تعاظمت فرص نجاحهم و وجود استراتيجيات جديدة يتيح هزم جيوش أكبر بكثير من جيوشهم. ينظر: روبرت غرين، 33 استراتيجية للحرب، تر سامر أبو هواش، دار العبيكان (السعودية) و دار كلمة (الإمارات) ، ط1، 2009، ص 19

أجندة جهاز المخابرات و المصالح الاستعلامية الفرنسية و تعاملها الأولي مع الثورة:

إن الفاتح من نوفمبر 1954 ليس هو التاريخ الأول الذي عبر فيه الجزائريون عن رفضهم للوجود الاستعماري؛ بل سبقته العديد من الانتفاضات و الحروب[4]، غير أن الجديد في ثورة نوفمبر في وقتها و ظروفها هو أن تلك العمليات القتالية – على بساطتها في البداية – لم تكن مرغوبة لدى سلطات الإدارة الاستعمارية صاحبة ثالث قوة استخباراتية في العالم بعد الاتحاد السوفياتي و الولايات المتحدة الأمريكية. كان صدمة و سوء تقدير و استعلام. جبرا للضرر ستطلق مصالح الاستعلام لدى كل القوات الأمنية الفرنسية حملة تضليلية مبدئية لتقويض أركان جبهة و جيش التحرير الوطني، و في هذا الشأن تكثفت عمليات الاختراق والتضليل التي قامت بها مصالح الاستعلامات لكل القوى الأمنية الفرنسية[5] و بالأخص تلك التي قام بها جهاز الـ (DST) والمسؤول الأسبق ل (DGER) جاك سوستيل، بالبحث واغتيال قيادات جيش وحزب جبهة التحرير (FLN/ALN).حيث قامت هذه الأجهزة الأمنية بتركيز كل جهودها على منطقة الأوراس التي شهدت أكبر "العمليات التخريبية".[6]

كان جاك سوستيل الحاكم العام للجزائر واثقا إلى درجة كبيرة من أنه سيسيطر على الوضع، و أن ذلك يحتاج إلى الوقت فقط، و في هذه الصدد خطط لعملية كبرى تهدف إلى اختراق جيش التحرير لإحباط الحركة المسلحة، حيث تم توظيف جزائريين في بلاد القبائل ليتم تنظيمهم في مجموعات تتراوح ما بين 5 إلى 20 عنصرا على شاكلة مجموعات جيش التحرير قبل أن يخترقوا صفوفها. لقد كلف المدعو "ت.أ" هذا الأخير عميل سابق في المخابرات الفرنسية لتنفيذ المهمة في فيفري 1955. و أول اتصال له كان مع صديقه أحمد الزايد، الذي اتصل بمسؤول محلي للثورة " عزرون محمد " والذي كشف بدوره عن المشروع للعقيد كريم بلقاسم قائد الولاية الثالثة. و بعد مشاورات مع الضباط يقرر كريم قلب العملية لصالح الثورة.[7]

---

[4] لم تجر حروب بالمفهوم العصري للحرب، لكن جرت حرب ضمنية لم تتوقف أبدا. و الحرب الضمنية لا تفترض التقاء الطرفين بجيشين، بل قد تفرضها مبدأ الاعتداء و حق الدفاع عن النفس. للاستزادة في هذه المسألة ينظر: فهد خليل زايد، الحروب و التسويات، بين الماضي و الحاضر: دراسة تحليلية، دار يافا لعلمية للنشر و التوزيع ، 2011، ص 7

[5] في هذا الشأن سيباشر جهاز المخابرات الفرنسي أكبر عملياته بعد الحرب العالمية الثانية. حيث سيقوم على مدى سنوات الثورة بالعمل على صياغة "جدول التأويل" الذي يقدم التوصيات المناسبة للإدارة الاستعمارية للتعامل الأمثل مع حرب الجزائر. و قد تضمن هذا المشروع كل الاحتمالات الواردة بما فيها جدول الحرب التخريبية لتحقيق السلم التقليدي – النظرية الصفرية أو ما اصطلح عليه (الحرب مهما كلفت) و انتهى البرنامج إلى تقديم مقترح لتطوير التصورات التكتيكية للمصالح الأمنية الفرنسية و كذا جدول الانسحاب و الانفصال (تعالج موقف فرنسا في حالة استقلال الجزائر و طريقة تعاملها مع الجزائر المستقلة). بعض هذه الجداول يعالجها بكفاءة الباحث الألماني هارتموت إلزنهانس في كتابه فشل الاستعمار الفرنسي في الجزائر، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2015 ص ص 149 - 171

[6] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص ص 99 - 101

[7] لتفصيل أكبر في عملية العصفور الأزرق ينظر: محمد الصالح الصديق، عملية العصفور الأزرق، دار دحلب، د.س ، ص ص 61 - 75

تم تسليم قوائم المتطوعين لسوستيل وعميله، وفي الواقع كانت تلك القوائم لمجاهدين اختارتهم القيادة العسكرية للولاية، ممن سيتولون تحت هذا الغطاء، تصفية المتعاونين مع المحتل بلا قلق، وتزويد جيش التحرير بالسلاح المتحصل عليه من الجيش الفرنسي الواثق من دعم القوة الموازية. تواصلت عملية التطهير والقضاء على الخونة إلى حين نفذ أعضاء المنظمة إعدام أحد الخونة وأخبروا، كعادتهم، الضابط الفرنسي ليضيف إلى قائمة "الفلاقة" المغتالين تصفية المجاهد المزعوم ولما ذهب إلى عين المكان للتأكد من الخبر، تبين أنها جثة أخلص معاونيه.[8]

نشأة شبكات الاتصال التابعة للولاية التاريخية الخامسة:

في غرب البلاد؛ حيث العمليات العسكرية أقل[9] سيتم تأسيس نواة جهاز المخابرات الجزائرية، وسيكون حاسما في مسألة الاستعمار الفرنسي للجزائر، و سيصل إلى درجة كبيرة جدا من الاختراق من أقرب ثكنة عسكرية فرنسية إلى ديوان الرئيس ديغول، حيث سيعكف عبد الحفيظ بوصوف على تأسيس مصلحة حيوية للاتصالات، سيكون " علي ثليجي " مهندس هذه المصلحة الحيوية والحساسة ، مدعوم بالمدعو سي موسى أبو الفتح و " الغوطي " قبل أن يباشر تكوين المشفرين ومشغلي الراديو. و قد عرف استحداث مصالح الاتصالات تطورات عدة منذ بداية سنة 1956 و تولدت عنها مصالح ملحقة متخصصة مثل مصلحة فك الرموز ومصلحة الترقيم. وفي نهاية 1956 قام سنوسي سدار المسمى موسى بتأسيس مركز تنصت إذاعي كهربائي صار عمليا في الفاتح جانفي 1957[10]، و في شهر أفريل 1957 تم استقبال دورة تكوينية جديدة مشكلة من 32 شابا في مركز

---

[8] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص ص 99 - 100

[9] إن ملاحظة بسيطة لجغرافيا العمليات القتالية خلال ثورة التحرير ستقودنا من دون شك إلى استنتاج الدور الفعال و الكبير جدا لكل من منطقة الأوراس و القبائل و مناطق أخرى لا تقل أهمية. بينما نجد الولاية الخامسة أقل عدوانية تجاه الوجود الاستعماري حتى أن مصطلح " المنطقة الهادئة" تكرر كثيرا في التقارير الفرنسية. لكن في واقع الأمر أن القيادة العسكرية للولاية الخامسة هي التي أصبحت توجه القيادات العسكرية لبقية الولايات و توجه القيادات السياسية للحكومة المؤقتة (على عكس)، و سيطرت على الوضع و الدولة في نهاية المطاف.

أعتقد أنه من الواجب أن نوضح: العمليات القتالية التي باشر بها القادة العسكريون الخمسة اعمدت على تكتيك حرب العصابات التي ترتكز بالدرجة الأولى على طبوغرافيا الميدان. و هذا النوع من الحرب يفترض وجود: محارب + أسلحة + خلفية قتالية للانسحاب السريع (غابات أو جبال وعرة) و حرب العصابات بدون توفر هذه المعطيات يعتبر إقبالا مباشرا على الانتحار أمام ثالث قوة عسكرية في العالم و هذه الشروط لم تتوفر في الولاية التاريخية الخامسة و بالتالي فالعمليات القتالية قليلة. لكن سيتم تعويضها بسلاح آخر. هذا الهدوء الذي اتسمت به الولاية الخامسة و باعتماد المغرب كخلفية كان فرصة لتأسيس جهاز استعلام قوي. بعد سنة 1958 و بتكاثف مجموعة من الظروف ستنحسر العمليات الحربية و ستبرز إلى الوجود أسلحة جديدة و ميادين قتالية جديدة على رأسها "الاستعلام" هذا الجهاز الجزائري الجديد سيتمكن من وضع هيكلة للجيش الاستعماري الضخم المعسكر بالجزائر بجميع القطاعات و كل فيالقه فوجا فوجا و بأسماء الضباط و أسماء ضباط الصف (و معلومات شخصية خصوصية عن بعض الضباط عند الاقتضاء) و مواقع الفرق العسكرية و تحركاتها و خططها و طبيعة و نوعية تسليحها. كل هذه المعطيات التي تركزت في قاعدة ديدوش مراد (مديرية التوثيق و البحث (DDR) ومديرية اليقظة ومكافحة التجسس (D VCR)) جعلت كل قيادات الولايات التاريخية تسير بتوجيه قيادة الولاية الخامسة التي أصبحت تتربع على عرش قيادة الأركان خلال الثورة ثم الدولة بعد 1965. و هذه – باعتقادنا- سيرورة منطقية جدا. لأن من يمتلك المعلومة هو الذي سيسيطر على الميدان.

[10] محمد دباح، كنا نلقب بشبكات الراديو المتمردة، دار هومه للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2014، ص ص 75 - 78

التدريب التقني للاتصالات، واستقبل مركز التنصت الإذاعي الكهربائي جنودا متخصصين كانوا يستخدمون أجهزة استقبال من همارلوند س.ب 600 و من كولنس المصنوع في و م أ. و أخذ من القواعد الأمريكية المقيمة بالمغرب[11]. لم يكن هذا الاسهام الأمريكي – غير الرسمي – الوحيد للثورة التحريرية، لقد كانت الناحية الخامسة تملك الرجل الذي استطاع أن يخترق ما عجز عنه بوصوف شخصيا، كان مسعود زقار الرجل رقم واحد في معادلة العملاء. شاب صغير، طموح، ذكي جدا، وقابل للتطوير، بعد لقاءات بسيطة و قليلة مع بوصوف و هواري بومدين تم تعيين مسعود زقار على رأس المصلحة الخاصة للاستكشاف. و سيصبح إسمه رشيد كازا. في ظرف وجيز سيتمكن رشيد كازا رئيس المصلحة الخاصة للاستكشاف من تجهيز الولاية الخامسة بما تحتاجه من أجهزة الراديو للاستقبال و الارسال، و يتمكن بعد ذلك من تصميم و إنشاء وحدتين لصناعة أسلحة البازوكا و بعض المعدات الأمريكية التي لم تكن فرنسا تمتلكها[12]

الهيكلة الاستعلامية الجديدة للمصالح الأمنية الفرنسية:

إن انتشار "التمرد"، - ينبه الجنرال " هـ .جاكين"[13] – لا يعود فقط لرداءة الوسائل المدنية والعسكرية التي تم اعتمادها بهدف الحد منه، بل قلة الاستعلام هو من جعل جهود فرقة لم تكن تخطئ أهدافها عديمة الفعالية. مع أن كل مصالح الاستعلام الفرنسية كانت آنذاك مزروعة في الجزائر، بدء من مصالح الربط (الاتصالات) بشمال إفريقية (SNLA)[14] و كذا مصالح (PRG). و مكتب (SDECE) بالجزائر العاصمة و يضاف إلى كل هذه المصالح مديرية مراقبة الإقليم (DST) التي تتبع وزارة الداخلية، تخضع لرقابتها المقاطعات الجزائرية الثلاث[15]. كما أنشأت الناحية العسكرية العاشرة للجيش الفرنسي في الجزائر عددا من المكاتب والملاحق المتخصصة في العمل النفسي والدعائي وصل عددها إلى اثنتا عشرة مكتب. وفي شهر يناير 1957 تحول اسم هذه المصلحة إلى اسم المكتب الخامس، وهو تابع مباشرة لأوامر القائد الأعلى للجيش الفرنسي في الجزائر ويشارك الوزير المقيم في تسييره واتخاذ القرارات، من خلال لجنة مشتركة. أما عن صلاحياته فهي الإشراف على ما يتعلق بالتهدئة والقضايا الجزائرية، وأنشئت له مصالح عدة منها؛ مصلحة الصحافة والإعلام والتي أسندت مهمتها لديوان قيادة الأركان، ومصلحة الإرشاد للمكتب الأول، ومصلحة الاستعلامات النفسية للمكتب الثاني، أما مصلحة المعنويات والمعلومات والتوثيق فقد

---

[11] نجادي محمد، شهادة ضابط من المصالح السرية للثورة الجزائرية، ترجمة محمد المعراجي، دار هومه للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2014، ص 197

[12] لا يسعنا المقام لذكر إنجازات مسعود زقار و علاقاته الخاصة التي بفضلها زود الولاية التاريخية الخامسة بكل ما تحتاجه. نحيل المهتمين إلى: الطيب بلولة ، محاكمة زقار، تر محمد بنبورة، برتي للنشر، ص ص 12 – 15

[13] مسؤول المكتب الثاني لهيئة الأركان الفرنسية بالجزائر العاصمة

[14] هي مصالح ملحقة بديوان الحاكم العام في الجزائر العاصمة مسيّرة من قبل العقيد اشكولن، توفر للحاكم العام معلومات مركّزة حول السياسة المنتهجة تجاه المسلمين وحالة الرأي العام.

[15] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص ص 101 – 103

امتدت للمكتب الثالث، أما المكتب الرابع فقد أدار المصلحة الاجتماعية، أما مصلحة مهام الحرب النفسية، فقد اشرف عليها مكتب الدراسات والارتباط التابع لقيادة الأركان، واختيرت مدينة الجزائر لتكون مقرا لهذا المكتب مع إنشاء عدد من المكاتب موزعة حسب التقسيم العسكري السائد " القطاع الناحية المنطقة ". وعلى المستوى المركزي، كان المكتب الخامس يتشكل من 34 ضابطا و 32 ضابط صف و 138 من العسكريين و 12 من النساء العسكريات التابعات للجيش البري.[16]

تأسيس مدرسة الاتصال و الشروع في أولى عمليات التنصت و التشفير:

أمام هذه الترسانة من الهيئات الأمنية و الاستعلامية كان عبد الحفيظ بوصوف، حذرا و متخوفا من إمكانية قيام الجيش الفرنسي بعملية كبرى تعصف بجهوده، و في محاولة منه تجنب أي مفاجأة قد تكون مدمّرة لوحداته المقاتلة على وجه الخصوص أصر على التسريع في تخريج مختصين في الاتصالات ليمارسوا مهام الجوسسة[17] و يتمكنون من اختراق إشارات المورس الفرنسية[18] بمختلف السرعات. إذ "من غير المقبول أن يتحرك الجيش الفرنسي فوق ميداني دون علمي"[19]. و عليه تأسست[20] أول "مدرسة لمصالح الاتصالات" في مدينة وجدة في مسكن المسمى عبد القادر حمود، ثم انتقلت أخيرا قريبا من الناظور بالريف المغربي[21] و كانت هذه المدرسة نواة لأكبر

---

[16] الغالي غربي، فرنسا و الثورة الجزائرية 1954 – 1958: دراسة في السياسات و الممارسات، غرناطة للنشر و التوزيع، الجزائر 2009، ص 160

[17] يشير الكاتب محرز عفرون في حديثه عن مغزى الكلمات و وزنها في مهمة التجسس أن المقياس الأساسي في المهمات التجسسية هو التمكن من معرفة القدرات العسكرية للعدو و معلومات عن جغرافيته و تضاريسه و مناخه وموارده و أن يملك ضابط الاستخبارات و التجسس المعارف العسكرية الكافية في ميدان التجسس بصفة خاصة لان تلك المعارف تعطي الأولوية لتكوين ملمح الكفاءة في هندسة القتال. ينظر: عفرون محرز، آل روتشلد و آل بكري و تاليران. الملفات السياسية السرية في تاريخ الشعوب، ترجمة مسعود حاج مسعود، دار هومه للنشر للطباعة و النشر و لتوزيع، الجزائر 2013، ص ص 161 – 163

[18] تنص المادة 24 من اتفاقية لاهاي الصادرة في 18 أكتوبر 1907 المتعلقة باحترام قوانين وأعراف الحرب على أنه: "يعتبر اللجوء إلى خدع الحرب والوسائل اللازمة لجمع المعلومات عن العدو وعن الميدان أعمالا مشروعة. و بهذا فإن عمليات التجسس و الاختراق عمل مشروع.

[19] كتب بوليبوس (مؤرخ يوناني عاش بين 201 – 120 ق م) : بأن القائد يجب أن يؤمن إيمانا راسخا بوجوب معرفة كل ما يتعلق بنزعات و شخصية خصمه . لذلك : كان لزاما على القائد أن يكون على علم سابق بنوايا العدو و تحركاته المنتظرة ، حتى يستطيع اتخاذ الإجراءات السريعة لمنعه من التدخل و إفساد خطته. و بذلك يمنع العدو من التدخل في تحركاته . و هذا لا يتأتى إلا بوجود جهاز مخابرات من الدرجة الأولى بتسيير من ضابط يتمتع بأكبر قدر من الذكاء . وليس من الضروري أن يكون ضابطا متخصصا في القتال. ينظر: ألفيد مارشال فيكونت مونتجمري، الحرب عبر التاريخ، تع: فتحي عبد الله النمر، ج1، مكتبة الأنجلو مصرية، ص 19 ينظر كذلك في مسألة تقدير قدرات العدو و الاستطلاع: مارتن فان كليقلد، عناصر القوة القتالية، تر يزيد صايغ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، بيروت، 1988، ص 43

[20] محمد دباح ، المصدر السابق ، ص ص 63 - 64

[21] محمد زروال، الاتصالات العامة في الثورة الجزائرية 1954 – 1962، دار هومه للطباعة و النشر ، الجزائر، 2015، ص 117

شبكة تنصت و استخبارات[22] في المغرب العربي، و استطاعت تخريج عدة دفعات[23]. صار مركز التنصت الراديو كهربائي عمليا في الولاية الخامسة، وكان إنجازا خارقا لا يقدر بثمن في تلك الحقبة من الحرب، و بداية من 1957 توسع التنصت ليشمل شبكات الجيش و المقرات الولائية و الحكومة العامة، و أحيانا بعض المحطات المتواجدة بالأراضي الفرنسية[24] و أصبحت وسائل الاتصال هذه الداعم الأكبر للجنود في الميدان، حيث تزود جيش التحرير بما يكفي من ضباط الاتصال و هو ما ساهم في رفع معنويات الجيش و أصبحت الروح القتالية و القدرة القتالية تظهر بشكل أوضح لدى الجنود. كان لضباط الاتصال معرفة دقيقة بالتضاريس، يمكنهم توجيه الجيش و إعطاء التعليمات المناسبة.[25] و في ميدان التشفير أصبحت الولاية التاريخية الخامسة رائدة في هذا المجال بعد خطف جبهة التحرير الوطني لعقيد فرنسي في قلب وجدة، و مكنت العملية من قطع أشواط كبيرة في ميدان التشفير و التنصت[26]

رغم فعالية شبكة الاتصالات، إلا أن مصلحة الاتصالات أصرت على اقتناء جهاز إرسال واستقبال عالي الجودة (ANGRC9) من أجل عصرنة شبكة جيش التحرير الوطني ، لكن هذا الجهاز الجوهرة، كان حكرا على أعضاء حلف الأطلسي، سيتولى مهمة الحصول على الجهاز المهم وتجاوز العقبات الضابط (الهادئ) " شنقريحة " الذي تمكن بفضل أحد معارفه في ألمانيا وسلطة المال من افتكاك الصفقة من الضابط الأمريكي المسؤول على هذه الأجهزة، وشحن، متجاوزا كل الأخطار، 50 جهاز باتجاه طنجة عبر برشلونة شهر ماي 1957 قبل تحويلها إلى وجهتها النهائية.[27]

مركز التنسيق ما بين الجيوش[28]:

---

[22] يتميز النشاط الاستخباراتي بالعمل السري في حقل أو ميدان معين للاطلاع على أسراره و نقل المعلومات المكتشفة بوسائل مختلفة إلى من يهمه الامر و قد يكون ذلك الحقل متعلق بالتجارة أو العلوم أو الصناعة أو الفنون أو الشؤون الدينية و العسكرية و السياسية ينظر: شوقي عبد الكريم، الاستخبارات الجزائرية في العصر الحديث 1492 – 1830، ط1، دار هومه للنشر للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2017، ص 26

عن مفرج أسعد و آخرون، موسوعة عالم المخابرات، أصل الجاسوسية و تطورها، ج01، دار نوبيلي للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، 2005، ص 09

[23] ينظر: محمد دباح ، كنا نلقب بشبكات... المصدر السابق، ص 68 – 69

أو ينظر: عبد الكريم حساني، المصدر السابق، ص 90 و ما بعدها

[24] Abdelkader Bouzid, l'arme des transmissions: Témoignage, éd:lazhari labter, Alger, 2013, p: 34 - 36

[25] Mohamed Harbi, les Archives de la Révolution Algérien, Ed: dahlab, 2010, p 237

[26] عبد الكريم حساني، الحرب الخفية، الشبكات الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية ، 2012، ص 51 و ما بعدها

[27] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص 103

[28] يرأسه العقيد Simoneau الذي انتدب من مصلحة التوثيق الخارجي والجوسسة المضادة (SDECE) . وقد أنشئ هذا المركز من طرف الجنرال Raoul salan تحت إشراف الجنرال Paul Ely قائد الأركان العامة للجيش الفرنسي الذي دشنه في 27 أوت 1956 وهو هيئة فوق كل الهيئات الرسمية، إذ لم يكن في مقدور أية سلطة سياسية كانت أم عسكرية التدخل في صلاحياته ومهامه. ينظر: الغالي الغربي، المرجع السابق، ص ص 300 – 301

إلى غاية سبتمبر وأكتوبر من سنة 1956 كان الجيش الفرنسي يرسل رسائله عبر موجات قصيرة بلغة واضحة وإبراق لفظي يشير في مدلوله إلى محتوى الرسائل. أما حين يتعلق الأمر بتقرير سري فإنه كان يحتاط عملا بالتدابير الأمنية فيستعمل إشارات المورس التي يضبطها على سرعة 1200 و أكثر من ذلك[29] و خلال هذه السنة سيعيد جيش الاحتلال، تنظيم وتدعيم شبكات الاستعلام، على خلفية توجيهات القيادة وتحليل الوضع الذي صار يفلت من بين أيديهم يوما بعد آخر. ومن أجل ضمان بعض التحالفات وتركيز الجهود العسكرية على الجزائر ، تخلت فرنسا عن بعض الأعباء الاستعمارية، حيث التحقت كل فرقها المتواجدة في تونس والمغرب بالجزائر. و دعي الجنرال " سالان " وهو من قدماء محاربي الهند الصينية لتعزيز القوات كقائد أعلى فبذل جهدا معتبرا في تنظيم مركز التنسيق ما بين الجيوش[30](CCI) الذي جمع كل المصالح العسكرية الخاصة، فضلا عن نشاطه الموازي مع بقية مصالح الشرطة والدرك. وسيكون أيضا هو من ينشئ المنظمة العسكرية الخاصة (OAS). فيما بعد أصبحت شبكة الاستعلام الفرنسي مهيكلة بشكل أقوى من أي فترة أخرى في مركز التنسيق ما بين الجيوش (CCI)، حيث تم تنصيب مصلحة للجوسسة المضادة بتوزيع مفارز عملياتية للحماية على التراب الجزائري (DOP) مهمتها إحباط عمل المنظمات السرية المناوئة ومصلحة الاستعلام العملياتي (SRO)[31] والمفارز العملياتية للحماية (DOP). وتدعم الاستطلاع الجوي بإنشاء، ثلاث مجموعات جوية تكتيكية[32] (GATAC)، بكل من قسنطينة ووهران والجزائر، ومركزين للقيادة الجوية المديرة (PCAD) في بشار والأغواط.[33] بهذه التغييرات الكبرى تمضي فرنسا قدما نحو تغيير كبير في عقيدتها العسكرية[34] لتصبح أكثر استجابة للاستراتيجيا العليا[35] التي تحددها باريس دوريا.

لم تكتف أجهزة المخابرات الفرنسية بمحاولة اختراق جيش و جبهة التحرير الوطني، بل عكفت على تنظيم أجهزتها بشكل دوري حيث كانت مصالح الجهاز العملياتي للحماية (DOP) تحت إشراف العقيد Godard 113، و الجهاز الحضري للحماية D . P . U تحت إشراف العقيد Trinquier

---

[29] Abdelkader Bouzid, op cit, p 34

[30] تجدون في الملحق الوارد في آخر المقال هيكلا يضم كل المصالح التابعة لمركز التنسيق ما بين الجيوش، حتى تلك التي كانت تعتبر سرية لدى الرأي العام و الصحافة.

[31] نصبت هذه المصلحة سنة 1956 و لم يتم الإعلان عن عنها أو التصريح بها.

[32] كلف هذا الجهاز بتحديد وتأكيد المعلومة والقيام ببحوث ممنهجة في المناطق التي يحتمل فيها تواجد وحدات جيش التحرير وكذا محاور العبور.

[33] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص ص 104 - 105

[34] العقيدة العسكرية: هي تراث امي تراكم عبر الزمن يستند إلى فن الحرب و الاستراتيجية العسكرية، لها تعريف موحد لكن تختلف في تنوع النظم السياسية و طبيعة الأطماع و التهديد و الأعداء الحقيقيين و المحتملين ، و كذا أساليب التطبيق في الميدان. ينظر: طارق محمود شكري، العقيدة العسكرية و تطوراتها، الذاكرة للنشر و التوزيع، ط1، 2016، ص 10

[35] الاستراتيجيا العليا: هي تنسيق و إدارة جميع مصادر الدولة أو مجموعة دول لتحقيق الغرض السياسي من الحرب حتى يتحقق السلام و الأمن الدائم لها. ينظر: ألفيد مارشال فيكونت مونتجمري، المرجع السابق، ص 14

ا ، من أهم المصالح الذي أعتمد عليها مركز التنسيق في تأدية عمله والمتمثل في تفكيك شبكات جبهة التحرير الوطني بكل الوسائل المتوفرة والمتاحة. وصل عدد هذه المصالح الى 24 مصلحة رئيسية، مدعمة ب 38 ملحقة منتشرة في كامل ربوع الجزائر، الكل يدار بمديرية مركزية موجودة بمدينة الجزائر و 6 مديريات جهوية على مستوى كل ولاية تاريخية. ويعمل بها حوالي 2500 شخص أغلبهم ضباط وصف ضباط منتدبون من مصلحة التوثيق الخارجي والجوسسة المضادة ومصلحة الأمن والاستعلامات التابعة للدفاع الوطني والقوات المسلحة. يدير كل مصلحة ضابط برتبة نقيب وضابطين مساعدين له، ومن أربعة أو خمسة ضابط صف، يساعدهم خمسة عشر الى عشرين فردا من جنود الاحتياط، وعدد من المترجمين من أصول أوربية أو الجزائريين.[36] بالتوازي مع سياسة الاستئصال التي كانت مصالح الاستعلامات تمارسها كان ديغول يبعث بالرسائل المناسبة للشعب الجزائري ليؤكد لهم أن جميع من يوجد فوق التراب الجزائري هو فرنسي يتمتع بنفس الحقوق و الواجبات التي يتمتع بها بقية الفرنسيين، كما دعاهم إلى الاستفتاء على الدستور القادم، و هو ما يرغب من خلاله في نيل الشرعية في طرحه أمام العالم[37]. و في هذا المسعى أمر ديغول قائده العسكري في الجزائر سالان بعدم ممارسة التزوير " الكلي" لاستفتاء الدستور مشيرا إلى أهمية وجود فئة ترفض مشروع الدستور و هذا ما يطبع الأمر بالشرعية[38]

نماذج موجزة من عمليات الاختراق الفرنسي:

في أكتوبر 1956 ، باشر " موريس لاصاب "، محافظ شرطة سابق تحت حكم فيشي، قبل ترقيته عميد أول divisionnaire في الجزائر ، اتصالات مع السجين عبد القادر بلحاج المدعو كوبيس الذي وشي خلال توقيفه العام 1950 بمسؤول المنظمة الخاصة. كان هدف الشرطي الفرنسي مثلما يحكي " روجيه فاليغو " و " باسكال كروب "، " إقناع كوبيس " بتنظيم معقل مضاد بمنطقة " دوبيري " (عين الدفلى) تحت أعين مديرية مراقبة الإقليم ظاهريا ستكون ما تسمى " القوة ك " (Force K) ضد فرنسا رسميا، لكنها في الخفاء ستكون قوة مدعومة فرنسيا تحارب جبهة التحرير، تولى قيادة القوة ك ، التي تضم مجرمين ومنحرفين ينتحلون صفة مقاتلين في (الأفلان) إطاران من المصالح الخاصة الفرنسية، النقيبين " كونيل " و " هانتيك ". كان مصير " كوبيس " التصفية بعدما لفظه الشعب ، وعزله في المعقل من قبل رجاله، وبعض من هؤلاء التحق بصفوف جيش التحرير مع عتادهم وعدتهم. لم تكن حالة " كوبيس " فريدة ، فـ " بلونيس خدم الاستعمار بطريقته، لكنه وبسبب بعض نزعاته الاستقلالية يتعرض للتصفية عام 1958 من قبل من كانوا يتلاعبون به ومنحوه رتبة جنرال. تم حل كتيبته وتوزيع رجالاتها على وحدات القوات الخاصة في الجيش الفرنسي. أما قضية " لا بلويت " (Bleuite) فتعد واحدة من عمليات التضليل القاتلة لمصالح

[36] الغالي الغربي، المرجع السابق، ص ص 300 – 301

[37] Matthew Connelly, L'arme secrète Du FLN: Comment de Gaulle a perdu la geurre d'Algérie, Ed: 2011, p 228

[38] IBID, p 258

الاستعلام الفرنسية، بدأت مع وصول فتاة تدعى " روزا " إلى الجزائر، تلتحق فيما بعد بصفوف جيش التحرير بالولاية الثالثة، سلوكها المريب يثير شكوك النقيب " احسن محيوز " الذي قام باعتقالها قبل أن تعترف خلال استجوابها أنها كلفت من طرف النقيب " ليجي " بالاتصال ببعض ضباط جيش التحرير، و قد أعطي إنذار لكل المناطق والنواحي التابعة للولاية الثالثة لتوقيف كل العناصر التي جاءت من الجزائر ابتداء من شهر جانفي 1958 وتحويلهم إلى أكفادو لغرض التحقيق، إنها مؤامرة " الزرقية". و قد استطاعت هذه العملية التي أديرت باحترافية زرع البلبلة وسط صفوف المقاتلين مدة من الزمن[39].

تأسيس الحكومة المؤقتة و إعادة هيكلة مصالح الاستعلام:

بعد تأسيس الحكومة المؤقتة سنة 1958 ستصبح جبهة التحرير أكثر قوة لأنها ستتجنب صفة " المتمردين " التي لطالما وصفها به بعض الدول الداعمة للطرح الفرنسي، و سيكون لها الحق في الدفاع عن نفسها بفضل سفاراتها المستحدثة في الدول و خاصة لدى الأمم المتحدة للدفاع عن حقها المشروع، بالإضافة إلى مشروعية تلقي المساعدات من طرف الدول الشقيقة و الصديقة للشعب الجزائري و كذا التمكن من عقد المعاهدات و الاتفاقيات لدولية[40] كانت هذه الشرعية معاكسة تماما للمساعي الفرنسية القائلة بأن الجزائر شأن فرنسي خالص و ما يحدث فيها مسألة داخلية[41] رفع الاستعلام والاتصالات إلى مصاف وزارة. وسيكون النشاط الاستعلامي ملزما على التسلل إلى السلطة الفرنسية حتى يسمح للحكومة الجزائرية بقيادة هجوم عام على دبلوماسية هذه القوة الاستعمارية، تضمنت وزارة الاتصالات العامة والمواصلات (MLGC) التي كان يقودها العقيد عبد الحفيظ بوصوف ، المدعو سي مبروك[42]، أساسا ، مركز الاتصالات العامة والاستعلام (LGR) المتكون من:

- فرع العمل والدعاية (SAP) مهمته اعتراض النشاط الدعائي للعدو الصادر من المكتب الخامس

الفرع العسكري العام (SMG) المكلف بمتابعة النشاطات العسكرية للعدو واستراتيجية احتلال الأراضي.

- فرع الإعلام والنشاطات السياسية (SIAP) المكلف بتحليل تطور الوضع السياسي عند العدو من خلال التوثيق المفتوح والتقارير التي تصل من مصادر أخرى.

---

[39] ينظر: محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص ص 106 - 108

حاولنا الاختصار قدر المستطاع في عمليات الاختراق هذه لأنها تكلف وقتا أطول لشرحها و سنخصص لهذه الاختراقات الكبرى بحوثا مستقلة في وقت لاحق إن شاء الله.

[40] Mohamed Harbi, p 212

[41] Matthew Connelly, op cit , p 258

[42] Mohamed Debbah, L'O.A.S et l'indépendance de L'Algérie: Bulletin de Renseignements et de Documentation, Ed: houma, Alger, 2015, p 225

- فرع الاستعلام المضاد (SCR) المكلف بتحديد ورصد أسماء المتعاونين مع العدو من السكان الأصليين وكشف شبكات المصالح الخاصة الفرنسية.

كما أنشأ جيش التحرير الوطني لاحتياجاته العامة مدرستين لتكوين الإطارات : الأولى في وجدة بالمغرب ، ومن بين من تخرج منها العقيد " قاصدي مرباح " الذي سيصبح بعد الاستقلال مدير الأمن العسكري (DSM) ، أمّا الثانية فبمدينة الكاف بتونس.[43]

اختراق مصلحة التوثيق الخارجي والجوسسة المضادة (الفرنسي) للحكومة المؤقتة الجزائرية:

شهد البث الإذاعي الجزائري، الذي كان عمليا منذ 1956 في الولاية الخامسة، تنظيما محكما سنة 1958 تحت رعاية الـ (MLGC) . واعتبر المكتب الفرنسي الثاني أن هذه " الإذاعة تحوز على تنظيم تقني عالي الجودة. من الطرف الفرنسي راحت كل المصالح الخاصة تتجند لكسر زخم الثورة، ويقول " جاك فريمو " : « نحصي أربعة أنواع من ضباط الاستعلام ضابط الاستعلام في المكتب الثاني ، ضابط الاستعلام بمصلحة العمل (service action) ، ضابط العمل البسيكولوجي التابع للمكتب الخامس وضباط الفروع الإدارية المختصة (SAS) ، يضاف إلى هؤلاء فرق مصالح الدرك وال (DST) والشرطة القضائية وال « RG79 . كل هؤلاء عكفوا على اختراق مصالح استعلام الحكومة المؤقتة و قد تسنى لهم ذلك في تونس حينما جند جهاز المخابرات الفرنسي (مصلحة التوثيق الخارجي والجوسسة المضادة - SDECE) عميلا[44] بتونس، و هو إطار سامي بوزارة التسليح ، حيث قدم معلومات عملياتية حول بواخر نقل الأسلحة الموجهة لوحدات جيش التحرير، و هو ما أدى إلى تعرض عدة بواخر للمراقبة البحرية (SURMAR). تمكن هذا العميل من الإفلات من مصالح الاستعلام الجزائرية والالتحاق بالقاعدة العسكرية الفرنسية بمدينة بنزرت. وفي تونس دوما ، فخخت (مصلحة التوثيق الخارجي والجوسسة المضادة - SDECE) ، الخطوط الهاتفية للرئاسة، وهي مستعملة آنذاك للاتصال مع الحكومة المؤقتة (G . P . R . A) ، وهذا بهدف التنصت. اكتشفت إطارات المصالح الاستعلامية للحكومة المؤقتة الاختراق الذي قامت به الشبكة الفرنسية المسماة " ماجنتا " (Magenta) ، فأخبر هؤلاء الشرطة التونسية التي قامت بتفكيكها.[45]

اختراق المخابرات الفرنسية للتنظيم السياسي و الإداري لجبهة التحرير:

على الصعيد العملياتي و في الميدان كانت المفرزة الحضرية للحماية (DPU) التي أنشأها Robert Lacoste ، ووضعت تحت إمرة خبير الحرب الثورية العقيد Roger Trirquier . و هي المكلفة

---

[43] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص ص 110 - 111

[44] تختلف أصناف العملاء تبعا لمهامهم (عميل مؤثر ، عميل نائم ، عميل مزدوج ، عميل محرّض...) ويتم التربص بهم على كل المستويات وينتدبون وفقا لإمكانياتهم وقدرتهم في الوصول إلى المعلومة، بالتأثير طبعا، وعلى استعداداتهم النفسية بالدرجة الأولى، أو على نقاط ضعفهم، وذلك من خلال : - المال : وهو بمثابة الطعم الأكثر شيوعا - الإيديولوجية : عامل توظيف عن قناعة - الإجبار: الإقناع والإكراه عن طريق الابتزاز والمساومة - الأنا : استغلال العواطف الشخصية و النساء (الجنس– الحب) للاستزادة ينظر: محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص 29

[45] نفسه، ص ص 114 - 115

بجمع المعلومات التي تخص التنظيم السياسي والإداري لجبهة التحرير الوطني قد تمكنت من اختراق التنظيم السياسي والإداري لجبهة التحرير الوطني الذي كان يشرف على العمل الفدائي داخل مدينة الجزائر وضواحيها، إذ تمكن عناصر هذا الجهاز من إلقاء القبض على نصف سكان القصبة، وكانت عمليات المداهمات لبيوت المشبوه فيهم، تتم في غالب الأحيان ليلا، وذلك للحيلولة دون وصول خبر اعتقالهم لزملائهم الآخرين، مما يوفر لهم الوقت الكافي لفرارهم. كما نجح هذا الجهاز في تشكيل خلايا من العملاء داخل التجمعات السكانية عرفوا باسم Bleu Chauffe مهمتهم مراقبة السكان وجمع المعلومات وكشف المشتبهين الذين يتعاملون مع الثورة، زيادة على زرع الريبة والشك بين الأوساط الشعبية. وقد قدر الجنرال Salan عدد هؤلاء بحوالي 7500 عميلا استطاعت المخابرات الفرنسية ومصالحها الأمنية، بواسطة هذه الإستراتيجية من استغلال المعلومات التي كان يجمعها هؤلاء، لتنفيذ عملية اختراق واسعة النطاق للتنظيم السياسي والإداري لجبهة التحرير الوطني وتمكن من الوصول إلى رؤساء الخلايا والأفواج وتصفيتهم وتدمير مخابئهم والاستيلاء على أسلحتهم. هذه الإستراتيجية مكنت هذه المصلحة من تحقيق نجاح كبير، خاصة بعد أن أفلح النقيب Leger فيما سمي في حينه la Récupération أو الاسترجاع، أي استمالة العديد من العناصر التي كانت محسوبة على جبهة التحرير الوطني وخلاياها إلى صف الإدارة الاستعمارية[46]، و في إطار سباق الحرب المضادة دوما، استطاع نظام الرقابة والتتبع، الذي ابتدعه العقيد Trinquier ، استطاع إحصاء السكان ومراقبة تحركاتهم وتقسيم الأحياء السكنية الى مجموعات أو أقسام محددة ومعرفة بواسطة حروف وشارات على جدران وأبواب المنازل، مع تعيين رئيس لكل مجموعة، وهو المسؤول أمام المصالح السابقة الذكر، بتقديم تقارير يومية عن الأشخاص الذين يزرون الحي أو يقيمون لدى العائلات القاطنة بالحي، وقد اقترح Trinquier تعميم نظام الرقابة هذا على بقية مناطق الجزائر ، بعد أن أثبت نجاعته في مدينة الجزائر وضواحيها حسب ادعاءاته[47]. ترافقت هذه النجاحات الاستعلامية الفرنسية مع نجاحات قوات الكموندوس المحمولة جوا و التي تدعمت أكثر خاصة لما استخدمت طائرات " تي6 " و " تي 28 "[48]

تأسيس مديرية التوثيق و البحث (DDR) ومديرية اليقظة ومكافحة التجسس (D VCR):

قبالة هذا الوضع الصعب الذي يخضع له جيش التحرير الوطني ، ومن أجل تنسيق أفضل وفصل محكم، قرّرت الـ CNRA الجمع بين وزارتي التسليح والتموين (MARG) و MLGC في إطار

[46] الغالي الغربي، المرجع السابق، ص ص 96 - 97

[47] نفسه، ص 371

[48] كان الجزائريون يسمون الطائرة " تي6 " المزودة بأدوات فوتوغرافية بـ الطائرة الصفراء وكانت تكلف بمهمات استطلاعية إلى غاية 1959 قبل أن يتم استبدالها ب " تي 28 " او " الفنك" . رؤية هذه الطائرة في السماء كان إعلانا للحريق والدم في المداشر والقرى

وزارة جديدة في وزارة التسليح والاتصالات العامة (MALG) التي أوكلت مهمة تسييرها للعقيد عبد الحفيظ بوصوف. تمت هيكلة الـ (المالغ) في ست مديريات.

- مديرية التوثيق والبحث (DDR) .
- مديرية اليقظة والاستعلام المضاد (DVCR) .
- مديرية الربط (DL) .
- مديرية اللوجستيك شرق (DLE) .
- مديرية اللوجستيك غرب (DIO) .
- مديرية الإشارة الوطنية (DTN) .

أصبحت الأقسام :

- SMG -> تصبح مصلحة الشؤون العسكرية(DAM)
- SIAP -> تصبح مصلحة الشؤون السياسية (DAP)

تم تعزيز المصلحتين بمصلحة ثالثة للشؤون التقنية (DAT) ، وتم توزيعها عبر التراب الوطني وفي بعض الدول العربية (المغرب وتونس وليبيا ومصر) وحتى في فرنسا رغم تجند مصالح استعلامها بحثا عن عناصر جبهة التحرير الوطني . أوكلت مهمة التنسيق بين هذه المصالح لـ DCCO غرب البلاد و DCCE في الشرق (مديرية المراقبة والتنسيق بين مصالح استعلام المالغ). ستتولى هذه المصالح استغلال كل المعلومات التي تصلها من مراكز التنصت وتقارير الولايات والوحدات الحدودية والصحافة المكتوبة ومصادر أخرى مستترة.[49] و على المستوى التنظيمي أيضا أشرف بوصوف على تخريج نواة مصلحتين أطلق عليهما مصلحة التوثيق و تهتم بالاستعلامات و الثانية مصلحة اليقظة و تهتم بمكافحة التجسس و أصبحت تعرفان[50] لاحقا بمديرية التوثيق و البحث (DDR) ومديرية اليقظة ومكافحة التجسس (D VCR)[51] و هو ما تم إنجازه فعلا في قاعدة ديدوش مراد[52] التي ضمت كل مصالح الشفرة D.D.R و D.V.C.R[53] المكلفتان باستقبال المعلومات

---

[49] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص ص 17 – 18 ينظر كذلك إلى: محمد دباح ، المصدر السابق، ص 118

[50] المعلومات حول هذين الخليتين شحيح جدا . الكثير من المجاهدين الذي كانوا قريبين من الخليتين أكدوا استحالة الوصول إليهما بسبب الفصل الصارم بين المصالح فلا أحد يعرف الآخر بينما بوصوف يعرف الجميع و عون مجهول الهوية ينسق بين المصالح و يربط الاتصال بينهم.

[51] Abdelkader Bouzid, op cit , p p 81 – 82

[52] قاعدة ديدوش مراد: كانت هذه القاعدة موجودة في الصحراء على بعد كيلومترات من طرابلس ليبيا ، و كانت هذه القاعدة هي دماغ المالغ ، كل المعلومات كانت تأتي إلى هذه القاعدة في شكل تقارير ورسائل، ينظر: نجادي محمد، المصدر السابق، ص ص 200 - 202

[53] مديرية اليقظة ضد الجوسسة (DVCR) تأسست في منتصف 1959 . اول مسؤول عنها هو عبد الرحمان بروان المدعو صفر مهمتها الأساسية هو الحفاظ على أمن الثورة داخل الجزائر و خارجها. وجهت جهودها إلى اكتشاف نقاط الضعف في الثورة و تدعيمها و بذلت جهودا كبرى مضادة لشبكات المكتب الثاني التابع للجيش الفرنسي و اليد الحمراء و أبلت بلاء حسنا في مراقبة قيادات الدولة الفرنسية ينظر محمد زروال، المصدر لسابق، ص 153

لاستغلالها، و قد استطاعوا بالفعل تنظيم تنصت عالي المستوى على كل الشبكات المدنية والعسكرية الفرنسية G.M.P.R بالإضافة إلى العمالات و الثكنات والدرك و النواحي العسكرية.[54] في تقارير متكاملة و عالية الدقة[55]

أوكلت لقاعدة ديدوش مراد مهمة ضمان متابعة وتحليل الوضع ، بالأخص في الجزائر وفرنسا وفي الدول العربية . تدعم الاستعلام الجزائري بفضل شبكات الأنصار وبعض المثقفين الملتزمين و كذا المنظمة الخاصة لفدرالية جبهة التحرير بفرنسا التي نشطت في الاستعلام السياسي والعسكري و القضائي[56]. مع مرور الوقت، تمكن المركز من نسج شبكاته حتى داخل مكتب رئيس الجمهورية الفرنسية الجنرال ديغول، ونجح أيضا في الحصول على خرائط هيئة الأركان (بمقياس كبير 1/50.000) بفضل عناصره المتسللة داخل وزارة الدفاع الفرنسية، مما جعل عمل متعاملي الراديو أكثر فعالية. وسمح بفك رموز رسائل الإدارة الاستعمارية ولو بشكل جزئي، وأحيانا تحديد أهداف العمليات المخطط لها من قبل الجيش الاستعماري قبل وقوعها.

قاعدة ديدوش مراد تلعب دورا حاسما في المفاوضات:

نجحت المصالح الخاصة الجزائرية خلال فترة الحرب في التسلل إلى الإدارات المركزية والبعثة العامة للحكومة وحتى الناحية العسكرية العاشرة بالجزائر العاصمة، سمح ذلك للحكومة المؤقتة بالتصدي للنشاط الدبلوماسي الفرنسي بسهولة، و صارت اللجنة التي نصبها الرئيس الفرنسي ديغول على مستوى ديوانه بلا أسرار بالنسبة للمخابرات الجزائرية. كان العميل الموظف من قبل الأخيرة وهو عضو في اللجنة المذكورة، يسلم للضابط الذي يتعامل معه تقريرا حول أعمال كل دورة، وبهذا الشكل تسلم عبد الحفيظ بوصوف الملف الخاص باستراتيجية المفاوضات الفرنسية، قبل أن يحوله إلى وزير الشؤون الخارجية بالحكومة المؤقتة سعد دحلب، عضو وفد جبهة التحرير في المفاوضات مع الحكومة الفرنسية. كانت خطابات الرئيس الفرنسي تصل الحكومة الجزائرية المؤقتة قبل بثها.[57]

---

[54] نجادي محمد، المصدر السابق، ص 198

ينظر كذلك: محمد لمقامي، رجال الخفاء: مذكرات ضابط في وزارة التسليح و الاتصالات العامة، المؤسسة الوطنية للنشر و الاشهار ، ص 198

[55] كانت هذه التقارير من إعداد إطارات إدارة التوثيق و إدارة اليقظة الأكفاء ذوو المستوى التعليمي العالي و الذين استفاد بعظهم من تكوين خاص من طرف لجنة أمن الدولة السوفياتي (جهاز المخابرات السوفياتي K.G.B) في عملية نوعية جدا سميت "بالبساط الأحمر" وعرفت نجاحا كبيرا على الرغم من أن السوفيات اشترطوا على الجزائريين عدم كتابة أي شيء خلال الدورة التكوينية. ينظر: نجادي محمد، المصدر السابق، ص ص 204 - 205

[56] دحو جربال، المنظمة الخاصة لفدرالية جبهة التحرير الوطني، منشورات الشهاب، 2013، ص 90 و ما بعدها

[57] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص ص 119 - 120

في غضون و أثناء المفاوضات الفرنسية الجزائرية نبع تكريس القمع والترهيب كنمط للتفاوض[58] من سياسة إجرامية تنم في أحسن الحالات عن قصر نظر. لم تتمكن قوى الأمن و الاستعلام وحدها من معالجة كل أوجه المشكل. لقد كانت مخابرات الإدارة الاستعمارية تعتقد أن السيطرة العسكرية[59] في الحرب تعني التوجه نحو السلم "على المقاس" ، لقد أخطأت مصالح الإستعلام الفرنسية النظر، عندما سقطت في دوامة العنف في محاولة لدرء المخرج الحتمي. لا شك أن حلقة الاستخبارات تكسرت أو كانت معطلة. لقد عانت مختلف استراتيجيات الدولة الفرنسية من غياب الأخلاق بل الثقة، وربما كانت في حاجة لأخلاقيات مهنة هؤلاء لاستباق ردود الفعل قصد الحفاظ على المكاسب. كانت النشاطات الإجرامية للمنظمة العسكرية السرية (OAS) و (ORAF) مخالفة لخطاب و دعوات الاندماج . باءت كل تلك النشاطات بالفشل وقادت إلى تقسيم المجتمع الفرنسي حول حرب الجزائر بل إلى سقوط حكومات وجمهورية.[60]

ختاما:

1) إن فرنسا الاستعمارية استطاعت استعمار جغرافيا الجزائر في وقت وجيز جدا، لكنها أبدا لم تستطع استعمار الشعب الجزائري.

2) أكذوبة المخابرات الفرنسية التي كان الجيش الفرنسي يروج لها و القائلة بأن المخابرات تعلم كل موجود و غير موجود مجرد أسطورة، اتضح أنها كذبة في أول منعرج ثوري سنة 1954.

3) لا أحد من المخابرات الفرنسية تنبأ بوجود ثورة. أشارت التقارير إلى تحركات غير عادية، و إمكانية حصول أعمال تخريبية، أما الثورة فلم يتوقعها أحد.

4) اعتمدت الثورة التحريرية على استراتيجية جيدة و تكتيك قتالي رفيع المستوى بالنظر إلى الإمكانيات و الظروف. لكنها أبدا لم تعر اهتماما كافيا بالاستعلام (في بدايتها).

5) كانت الثورة التحريرية محظوظة بوجود أمثال سي بوصوف، هواري بومدين، سي الغوثي، سي سدار، رشيد كازا... الذين امتلكوا الحس الاستعلامي و وظفوا كل إمكانياتهم لإنشاء جهاز استعلام قوي.

---

[58] يتشبع جهاز المخابرات الفرنسي بأولئك الخبراء في مجال التفاوض لحسم الصراعات. و قد كان من المنطقي أن تترافق دعوة ديغول بحق تقرير المصير بمجموعة من وسائل الضغط لخلق تسوية مقبولة مع الطرف الجزائري. للاطلاع أكثر حول استراتيجيات التفاوض ينظر إلى فصل "فاوض أثناء التقدم" من كتاب: روبرت غرين، المرجع السابق، ص ص 417 – 433

[59] في فصل " ليس بالعدد و العتاد تكسب معركة" يؤكد بيل فاوست عدم حتمية الانتصار في حالة تحقيق التفوق العددي و التفوق في العتاد. كانت هذه هي نظرة فرنسا للأمر. إذ رأى الفرنسيون أنهم مع القوة الجوية و الأسلحة الحديثة و قدامى المحاربين من ذوي الخبرة و الفيلق الأجنبي الفرنسي لن يواجهوا أية مشاكل جراء قمع أي تمرد سيئ التسليح و يفتقر إلى المزايا العسكرية، لكنهم واجهوا الفشل. للاطلاع أكثر حول مسألة أهمية العتاد والعدة ينظر: بيل فاوست، كيف تخسر معركة، أخطاء الجنرالات عبر التاريخ ، تر: هشام عبد الحميد، ط1، دار الكتاب العربي ، 2017 ، ص ص 51 – 58

[60] محمد خلفاوي، المرجع السابق، ص 121

6) استفادت الولاية التاريخية الخامسة من طوبوغرافيتها السيئة غير الملائمة للعمليات القتالية المعاصرة، و انعكس الهدوء الموجود بها على حسن و سهولة تأسيس شبكات التجسس.

7) فشل جهاز الاستعلام في مختلف القوى الأمنية الفرنسية في القضاء على الثورية التحريرية في مهدها أو حتى منتصفها حينما كانت الاستعلامات الجزائرية غير فعالة.

8) استطاع بوصوف أن ينشئ مدرسة خاصة بالاتصالات و تخرج منها العديد من الدفعات التي تمكنت من التنصت على كل الغرب الجزائري و حتى الشرق المغربي.

9) برز جهاز الاستعلام بشكل أقوى بعد سنة 1958، حينما انحسرت العمليات القتالية العسكرية و بدأت أجهزة الاستعلام تلعب الدور الأكبر و الموجه للحرب.

10) بتأسيس قاعدة ديدوش مراد (مديرية التوثيق و البحث (DDR) ومديرية اليقظة ومكافحة التجسس (DVCR)) أصبحت كل التحركات العسكرية الفرنسية تحت المجهر، و الأكثر من ذلك ديوان رئاسة الجمهورية الفرنسية مخترق و يضم أوفى العملاء.

11) اضطرت القوى الأمنية الفرنسية و على رأسها الجيش الفرنسي جهاز المخابرات إلى إعادة تعديل و ضبط عقيدته العسكرية و استراتيجيته العليا لتتلاءم مع الظروف الحالية (لتلك الفترة).

12) شهدت القوى الأمنية الفرنسية (مخابرات - جيش – درك – شرطة) أكبر هيكلة في تاريخها باستحداث مصالح جديدة و هيئات و فرق ومفارز ومجموعات قتالية خلال ثورة التحرير الجزائرية.

13) أصبحت كل القوى الأمنية الفرنسية تنسق تنسيقا كليا مع جهاز المخابرات، و تخصص مكاتب خاصة للتنسيق معه.

14) نجح جهاز المخابرات الفرنسي في اختراق جبهة و جيش التحرير الوطني في العديد من المرات، و قد دفع الكثير من الأبرياء ثمن جهادهم و تواصلهم مع جيش و جبهة التحرير.

15) أصبحت فرنسا بعد 1960 في حاجة ماسة للتخلص من المأزق الجزائري. و لكنها حاولت الخروج بوجه مشرف و بأكبر قدر ممكن من المزايا.

16) ركزت الإدارة الاستعمارية – في قنواتها الإعلامية و الدبلوماسية – على الظهور بمظهر القوي و الفائز في "حرب التحرير" في محاولة منها لتصوير الاستقلال الجزائري على أنه ممنوح من طرف ديغول.

17) من الأسباب الوجيهة لحسم جهاز الاستعلام الجزائري الثورة التحريرية لصالحه هو أن جهاز المخابرات الفرنسي أساء تقدير قوة و قدرات "الفلاقة" و "الفلاحين"

قائمة المصادر و المراجع:

1) ألفيد مارشال فيكونت مونتجمري، الحرب عبر التاريخ، تع: فتحي عبد الله النمر، ج1، مكتبة الأنجلو مصرية.

2) بيل فاوست، كيف تخسر معركة، أخطاء الجنرالات عبر التاريخ ، تر: هشام عبد الحميد، ط1، دار الكتاب العربي ، 2017 .

3) دحو جربال، المنظمة الخاصة لفدرالية جبهة التحرير الوطني، منشورات الشهاب، 2013.

4) روبرت غرين، 33 استراتيجية للحرب، تر سامر أبو هواش، دار العبيكان (السعودية) و دار كلمة (الإمارات) ، ط1، 2009.

5) شوقي عبد الكريم، الاستخبارات الجزائرية في العصر الحديث 1492 – 1830، ط1، دار هومه للنشر للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2017.

6) طارق محمود شكري، العقيدة العسكرية وتطوراتها، الذاكرة للنشر والتوزيع، ط1، 2016.

7) الطيب بلولة ، محاكمة زقار، تر محمد بنبورة، برتي للنشر.

8) عبد الكريم حساني، الحرب الخفية، الشبكات الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية ، 2012.

9) عفرون محرز، آل روتشلد و آل بكري و تاليران. الملفات السياسية السرية في تاريخ الشعوب، ترجمة مسعود حاج مسعود، دار هومه للنشر للطباعة و النشر و لتوزيع، الجزائر 2013.

10) الغالي غربي، فرنسا و الثورة الجزائرية 1954 – 1958: دراسة في السياسات و الممارسات، غرناطة للنشر و التوزيع، الجزائر 2009.

11) فهد خليل زايد، الحروب و التسويات، بين الماضي و الحاضر : دراسة تحليلية، دار يافا لعلمية للنشر و التوزيع ، 2011.

12) مارتن فان كليقلد، عناصر القوة القتالية، تر يزيد صايغ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، بيروت، 1988.

13) محمد الصالح الصديق، عملية العصفور الأزرق، دار دحلب، د.س .

14) محمد خلفاوي، الاستعلام رهان حرب صامتة، ط2، دار سارة للنشر ، الجزائر ، 2016 .

15) محمد دباح ، كنا نلقب بشبكات الراديو المتمردة، دار هومه للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2014.

16) محمد دباح ، كنا نلقب بشبكات الراديو المتمردة، دار هومه للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2014.

17) محمد زروال، الاتصالات العامة في الثورة الجزائرية 1954 – 1962، دار هومه للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2015.

18) محمد لمقامي، رجال الخفاء: مذكرات ضابط في وزارة التسليح و الاتصالات العامة، المؤسسة الوطنية للنشر و الاشهار.

19) مفرج أسعد و آخرون، موسوعة عالم المخابرات، أصل الجاسوسية و تطورها، ج01، دار نوبيلي للنشر و التوزيع، بيروت لبنان، 2005.

20) نجادي محمد، شهادة ضابط من المصالح السرية للثورة الجزائرية، ترجمة محمد المعراجي، دار هومه للطباعة و النشر و التوزيع، الجزائر، 2014.

21) هارتموت إلزنهانس، فشل الاستعمار الفرنسي في الجزائر، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2015 .

1) **Abdelkader Bouzid, l'arme des transmissions: Témoignage, éd:lazhari labter, Alger, 2013**
2) **Mohamed Harbi, les Archives de la Révolution Algerien, Ed: dahlab, 2010**
3) **Matthew Connelly, L'arme secrète Du FLN: Comment de Gaulle a perdu la guerre d'Algérie, Ed: 2011**
4) **Mohamed Debbah, L'O.A.S et l'indépendance de L'Algérie: Bulletin de Renseignements et de Documentation, Ed: houma, Alger, 2015**

أثر إستخدام طريقة تعدد الحواس في علاج صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ السنة الرابعة إبتدائي.

دومي أحمد طالب دكتوراه
جامعة د.مولاي الطاهر ولاية سعيدة الجزائر، doumidoct@yahoo.com
تحت إشراف أ.د شوشان محمد الطاهر أستاذ محاضر
الجامعة الإفريقية أدرار. African University of Adrar

ملخص الدراسة:

يتناول البحث دراسة حول معرفة أثر إستخدام طريقة تعدد الحواس في علاج صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ السنة الرابعة إبتدائي بمدارس ولاية سعيدة. تكونت عينة الدراسة من ستين(60) تلميذا وتلميذة، بحيث أختيرت العينة بطريقة عشوائية، تم توزيعهم إلى مجموعتين ضابطة و تجريبية عدد أفراد المجموعة الأولى ثلاثين(30) تلميذا و تلميذة التي دُرست بالطريقة العادية، بينما عدد أفراد المجموعة الثانية ثلاثين(30) تلميذا و تلميذة التي تم تدريسها بإستخدام طريقة تعدد الحواس(VAKT).

تمثلت أدوات الدراسة في إختبار تشخيص صعوبات تعلم القراءة، إختبار الذكاء المصور لأحمد زكي صالح، إختبار تحصيلي في القراءة. بعد الدراسة الميدانية توصلنا إلى أن لإستخدام طريقة تعدد الحواس أثر في علاج صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ السنة(04) الرابعة إبتدائي.

الكلمات المفتاحية: الأثر. التلاميذ ذوي صعوبات القراءة.، طريقة تعدد الحواس.، صعوبات تعلم القراءة.

Abstract :

This study aims understand the effect of the multi-sensory method in the treatment of dyslexic students of the fourth year primary in the schools Saida wilaya.

The study sample consisted of sixty (60) male and female students, so it divided into normal group and experimental group , the number of the first group is thirty (30) male and female students studied with the normal method, but the second group consisted of thirty (30) male and female students studied with the multi-sensory method.

The study tools were diagnostic test of learning difficulties to read, intelligence test of Ahmed Zaki Saleh, and test read learning.

After the study, we concluded that the use of the multi-sensory method has an effect on the treatment of reading difficulties of the fourth year (04) primary students.

Keywords: dyslexia - dyslexic student -effect-multisensory method.

- مقدمة

تعتبر مشكلة صعوبات القراءة مشكلة أكاديمية خطيرة على جميع الجوانب المختلفة، خاصة في الوسط المدرسي الذي يكتسب فيه الطفل جملة من المعارف، والمفاهيم المختلفة، ففي حالة وجودها يؤدي إلى ضعف، وتدني مستوى تحصيله الدراسي في المواد الأخرى سواء الأدبية أو العلمية ، وبذلك يصنف من فئة الأطفال ذوي صعوبات التعلم. بينت العديد من الدراسات سواء العربية أو الغربية أن صعوبات القراءة من أكثر المشكلات إنتشارا لدى هذه الفئة، ففي البلدان العربية، بينت دراسة أردنية أجريت سنة 1987 على بعض مدارس المرحلة الإبتدائية أن نسبة 20.6% من تلاميذ العينة يعانون من صعوبات في تعلم اللغة العربية.**(شرفوح،البشير،2006 ،ص 27)**، ودراسة أخرى أُجريت في جمهورية مصر العربية سنة 1996 على عينة من 290 تلميذ في الصف الرابع الإبتدائي أن نسبة 9.8% يعانون من أخطاء في القراءة.

أما في البلدان الغربية، فإن ما نسبته بين 1- 15% من أطفال المدارس الأمريكية يعانون من صعوبات في القراءة، وفي الأرجنتين تقدر نسبة الأطفال ذوي الذكاء المتوسط، والذين يظهرون صعوبات في القراءة ما بين 10 إلى 25% من مجتمع المدارس الكلي، وفي بلجيكا تقدر نسبة الأطفال ذوي الصعوبات القرائية بـ 48%، و تفيد التقارير في كندا بأن مليون طفل يحتاجون إلى تقديم المساعدة عن طريق التعليم الخاص، و في بريطانيا تقدر نسبة الذين يعانون من صعوبة القراءة بحوالي 15% من الطلاب، منهم 04% حالتهم شديدة.**(السعيدي، 2009،ص 35)**.

من خلال النسب الإحصائية الميدانية ندرج صعوبات تعلم القراءة من بين المشكلات الكبرى التي تعاني منها المدارس الإبتدائية التي يتكون فيها الطفل، كما أنها تعتبر من بين الأسباب التي تؤثر على المواد التعليمة الأخرى لكن ما هو العلاج الذي يساعدنا على إيجاد طرق و أساليب تخفف من حدتها، لهذا قمنا بإختيار هذا الموضوع تحت عنوان " أثر طريقة تعدد الحواس في علاج صعوبات القراءة لدى تلاميذ السنة الرابعة (04) إبتدائي."

1. إشكالية الدراسة

إقتصرت الطرق التقليدية على إستخدام حاستي السمع، والبصر في عملية التعلم لدى الطفل التي تؤدي إلى تدني مستواه الدراسي، لذا بذلت جهودا عديدة بغية إيجاد طرق، وإستراتيجيات أخرى لا تعتمد على بعض الحواس دون الأخرى، من بينها طريقة تعدد الحواس التي لها دور في عملية التواصل مع المحيط الذي يعيش فيه الطفل، وتكسبه مهارات تساعده في التغلب على صعوبات القراءة، بحيث بينت الدراسات العديدة، دورها في عملية التعلم نذكر من بينها ما يلي:

دراسة ديكهوك تحت عنوان "التدريب على الوعي الصوتي من خلال مقارنة البناء السمعي وطريقة الحواس المتعددة (VAKT)" هدفت هذه الدراسة إلى معرفة أثر تدريب الوعي الصوتي عند التلاميذ

الذين يعانون من الديسلكسا من خلال نموذجين هما نموذج المزج الصوتي، و نموذج تعدد الحواس طبقت على عينة من 60 طفلا مقسمة إلى ثلاث(03) مجموعات متساوية.

وفي دراسة أخرى عربية لـ السعيدي تناولت طريقة تعدد الحواس في تعليم القراءة للطلبة المعسرين قرائيا.

من خلال ما سبق نطرح التساؤل الرئيسي التالي:

- ما أثر إستخدام طريقة تعدد الحواس في علاج صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ السنة(04) الرابعة إبتدائي؟ وتفرع عنه السؤالان الثانويان هما:

- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صعوبات تعلم القراءة بين تلاميذ السنة(04) الرابعة إبتدائي تبعا للجنس (ذكر-أنثى) ؟

- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات أفراد المجموعة التجريبية في الإختبار القبلي والبعدي في تعلم القراءة بعد إستخدام طريقة تعدد الحواس؟

2. فرضيات الدراسة:

من خلال أسئلة الإشكالية السالفة الذكر توصلنا الى الفرضية الرئيسية التالية:

- لإستخدام طريقة تعدد الحواس أثر في علاج صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ السنة(04) الرابعة إبتدائي.

والتي تفرعت عنها الفرضيتان الثانويتان هما:

- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صعوبات تعلم القراءة بين تلاميذ السنة(04) الرابعة إبتدائي تبعا للجنس (ذكر-أنثى).

- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات أفراد المجموعة التجريبية في الإختبار القبلي والبعدي في تعلم القراءة بعد إستخدام طريقة تعدد الحواس.

3. أهداف الدراسة

تنطوي هذه الدراسة على أهداف نظرية وتطبيقية تتمثل فيما يلي:

- التعرف على مصطلح تعدد الحواس(البصر، السمع، اللمس، والحركة) ودورها في تنمية مهارات القراءة لدى التلميذ.

- تدريب التلميذ على توظيف حواسه جملة واحدة أثناء عملية التدريس.

- تدريب المعلمين والمشرفين على قواعد استخدام الحواس(البصر، السمع، اللمس، والحركة) من أجل رفع مستوى تعلم القراءة لدى التلاميذ.

4. أهمية الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى جملة من الأهداف نذكر منها ما يلي:

- تشخيص صعوبات تعلم القراءة في السنة الرابعة إبتدائي.

- تساعد هذه الدراسة على إدراج طريقة تعدد الحواس في تدريس البرامج التربوية مستقبلا.
- محاولة الكشف عن العلاقة الموجودة بين طريقة تعدد الحواس، وعلاج صعوبات القراءة لدى التلميذ.
- تفيد هذه الدراسة على حث سلك المعلمين في دور وأهمية توظيف طريقة تعدد الحواس في التقليل من صعوبات تعلم القراءة لدى التلميذ.

5. حدود الدراسة

1.5. الحدود الزمنية : أجريت هذه الدراسة في الفصلين الأول، والثاني من السنة الدراسية 2015م-2016م.

2.5. الحدود المكانية : أجريت هذه الدراسة في مدرستين إبتدائيتين الأولى بشارف موسى، والثانية قايد عبد الباقي ببلدية مولاي العربي التابعة للمقاطعة الأولى **عين الحجر** بولاية سعيدة.

3.5. الحدود البشرية: تتمثل في عينة مختارة من تلاميذ السنة الرابعة إبتدائي ذوي صعوبات تعلم القراءة.

4.5. الحدود الأكاديمية:إقتصرت المواضيع التي تم قياسها في هذه الدراسة على قراءة الأحرف، الكلمات، والجمل لمادة القراءة للسنة الرابعة إبتدائي.

6. التعريفات الإجرائية لمتغيرات الدراسة

1.6. الأثر: هو جملة التغيرات التي تحدث لدى التلميذ خلال تعلم مهارات القراءة، ومعرفة المستوى الكمي القرائي الذي وصل إليه بعد إستخدام طريقة تعدد الحواس.

2.6. طريقة تعدد الحواس: طريقة تعدد الحواس(VAKT) هي مجموعة من الحواس المتمثلة في حاسة البصر(Visuel)،حاسة السمع (Auditif)، حاسة الإحساس بالحركة(Kinesthésique)، وحاسة اللمس (Tactile) تُستخدم من طرف أفراد عينة الدراسة لتعلم القراءة .

3.6. صعوبات تعلم القراءة: صعوبات تعلم القراءة هي الدرجة الخام التي يتحصل عليها التلميذ في الإختبار التشخيصي لصعوبات القراءة، وتحسب نسبتها حسب مدى التقدير الخاص بمقياس صعوبات القراءة الذي يقسم إلى ثلاثة أصناف:

- **صعوبات خفيفة**: يتراوح مدى تقديرها بين 22 درجة و 40 درجة.
- **صعوبات متوسطة**: يتراوح مدى تقديرها بين 41 درجة إلى 60 درجة.
- **صعوبات شديدة**: يتراوح مدى تقديرها من 61 درجة فأكثر.

4.6. التلاميذ ذوي صعوبات القراءة: هم مجموعة التلاميذ السنة الرابعة إبتدائي، ذوي مستوى ذكاء متوسط أو فوق المتوسط في إختبار الذكاء المصور لأحمد زكي ، والذين يظهرون انخفاض في التحصيل حسب مقياس تشخيص صعوبات القراءة، وتتراوح أعمارهم بين تسع(09) سنوات، وإحدى عشر(11) سنة.

7. الجانب النظري

1.7. تعريف الأثر: يعرف الأثر إصطلاحا بأنه: " قدرة العامل موضوع الدراسة على تحقيق نتيجة إيجابية،لكن إذا اختفت هذه النتيجة، ولم تتحقق، فإن العامل قد كون من الأسباب المباشرة لحدوث تداعيات سلبية "**(مجدي، بن عزيز،2009،ص 03).**

2.7. تعريف طريقة تعدد الحواس: يقصد بها توظيف استخدام الحواس مجتمعة من قبل الطلبة لتحسين القدرة على التعلم الجيد، وتعتمد على إستخدام عدة حواس للتعلم، و تسمى (VAKT) وتعني الحواس المختلفة (V) الرؤية Visual، (A) السمع Auditory، (K) الإحساس بالحركة Kinesthetic، T يشير إلى اللمس Tactile و يقوم المعلم بالتركيز على حواس الطالب جميعها في تدريبه على المهارات، كذلك تعد معرفة المعلم لهذه الطريقة من المبادئ الهامة في نجاح العملية التعليمية، ففي الوقت الذي تناسب طريقة تعليم معينة بعض الطلبة نجد أنها لا تناسب غيرهم. إذ أن إتاحة الفرصة للطلبة في أن يتعلموا بالأسلوب الذي يفضلونه له أثر إيجابي في توليد الحوافز لديهم، والرفع من درجة دافعية التعلم لديهم. **(سلمان،الجهني،2007،ص 47).**

تتمثل الطرق المستعملة في طريقة تعدد الحواس فيما يلي:

1.2.7. طريقة فيرنالد:

لا تختلف طريقة فيرنالد إختلافا جوهريا عن طريقة (VAKT) حيث تقوم طريقة فيرنالد على إستخدام المدخل المتعدد للحواس أيضا في عملية القراءة.

وتختلف هذه الطريقة عن طريقة (VAKT) في نقطتين هما:

تعتمد هذه الطريقة على عامل الخبرة اللغوية للطفل في إختياره للكلمات.

إختيار الطفل للكلمات مما يجعله أكثر إيجابية و إقبالا على القراءة.**(الزيات، 2002 ،ص492)**

2.2.7. طريقة أورتون– جلينجهام:

تمثل طريقة " أورتون-جلينجهام " تطوير لنظرية "أورتون" لصعوبات القراءة، Orton theory of reading disability (Orton,1976) وتركز هذه الطريقة على تعدد الحواس(Multisensory)، والتنظيم أو التصنيف Systematic، والتراكيب اللغوية Structural language المتعلقة بالقراءة، والتشفير، أو الترميز وتعليم التهجي. **(الزيات، 2002 ،ص493)**

3.7. صعوبات تعلم القراءة:

1.3.7. تعريف الصحة العالمية:

هي صعوبة دائمة في تعلم القراءة وإكتساب آلياتها عند اطفال اذكياء ملتحقين عادة بالدراسة ولا يعانون من أي مشكلة جسدية أو نفسية موجودة مسبقا.(**ديمون،2006، ص 15**)

2.3.7. تعريف سليمان عبد الواحد

هي إضطرابات عصبية أساسها وراثي في الغالب قد تؤثر على إكتساب اللغة و معالجتها، و لانها تتنوع في درجة حدتها فإنها تظهر من خلال صعوبات الإدراك و التعبير اللغوي بما فيها المعالجة الصوتية والقراءة

و الكتابة و التهجي و الخط و الرياضيات ولا ترجع إلى نقص الدافعية و الضعف الحسي والفرص البيئية والتربوية الغير مناسبة أو ظروف محددة أخرى، و لكنها قد تحدث مقترنة بأي من هذه الظروف.**(سليمان، عبد الواحد،2006،ص309)**

3.3.7. تعريف فريرسون بأنها "عجز جزئي في القدرة على القراءة أو فهم ما يقوم بقراءته الفرد قراءة صامتة، أو جهرية، وتعد الصعوبات القرائية من أكثر الحالات إنتشارا بين تلاميذ ذوي صعوبات التعلم"**(جدوع، 2007، ص 125).**

4.3.7. أسباب صعوبات تعلم القراءة:

1.4.3.7. الأسباب الجسمية:

العجز البصري: تكمن في سلسلة من إضطرابات الجهاز البصري كخلل في عضلات حركة العين، أو قصر النظر، مما يعيق نقل المعلومات، ومعالجتها لدى المتعلم.

العجز السمعي: ينجم عن الضعف السمعي عدم تمييز أصوات الحروف، والكلمات، فيجد المتعلم صعوبات في عملية الإتصال لإكتساب، وتعلم اللغة.

2.4.3.7. الأسباب النفسية:

إضطراب العمليات السيكولوجية: يتمثل هذا الإضطراب في قصور عملية الإحساس، ضعف الإدراك، وتشتت الإنتباه، مما يؤدي بالتلميذ الى عدم ميله لتعلم القراءة، ومتابعة المعلم أثناء إلقاء الدرس، بل الإهتمام بأشياء جانبية وبالتالي يجد صعوبة في تعلم القراءة.

إنخفاض القدرة الذهنية: ثبت أن الضعف الذكائي يسبب صعوبات في إكتساب رموز اللغة، وتمييز الكلمات وإدراك معانيها و نطق حروفها.

3.4.3.7. الأسباب الإنفعالية:

تؤثر الإضطرابات الإنفعالية كالشعور بالخوف،والقلق على نفسية التلميذ، وحياته الإجتماعية والعاطفية، فينجم عنها سوء التعامل مع الآخرين، و الإندماج مع البيئة المدرسية، وإكتساب سلوكات غير طبيعية في الصف.

4.4.3.7. الأسباب البيئية:

تلعب البيئة التي يعيش فيها الطفل دورا هاما على نفسية الطفل، ودافعيته إلى التعلم ، وتحصيله الأكاديمي، فتتولد لديه رغبة على تعلم قواعد القراءة، ومتابعة المعلم أثناء إلقاء الدرس اليومي.

5.3.7. مظاهر صعوبات تعلم القراءة

1.5.3.7. حذف بعض الكلمات في الجملة المقروءة،أو جزء من الكلمة المقروءة.

2.5.3.7. إضافة بعض الكلمات إلى الجملة المقروءة،أو إضافة بعض المقاطع أو الأحرف إلى الكلمة المقروءة.

3.5.3.7. إبدال بعض الكلمات إلى الجملة المقروءة بكلمات أخرى قد تحمل معنى الكلمة المبدلة.

4.5.3.7. إعادة قراءة بعض الكلمات أكثر من مرة عند قراءة الجملة.

5.5.3.7. قلب و تبديل الأحرف، وقراءة الكلمة بطريقة عكسية.

6.5.3.7. صعوبة التمييز بين الأحرف المتشابهة كتابة و المختلفة لفظا عند القراءة مثل (ج-ح-خ)، وكذلك صعوبة التمييز بين الأحرف المتشابهة لفظا، والمختلفة كتابة عند القراءة مثل (ض- ظ).

7.5.3.7. صعوبة في تتبع مكان الوصول في القراءة وبالتالي صعوبة في الإنتقال إلى السطر الذي يليه أثناء القراءة.

8.5.3.7. السرعة الكبيرة أو البطء المبلغ فيه في القراءة.**(القمش، عبد الجوالدة .2012. ص 103)**

6.3.7. التلاميذ ذوي صعوبات القراءة: هي مجموعة التلاميذ التي تجد صعوبة في مهارة التعرف على الحروف، والكلمات المكتوبة، وفهمها، في سنوات المرحلة الإبتدائية، فيشير تعريف Borel Maisonny:"صعوبات القراءة هي صعوبة خاصة في التعرف، وفهم، وإعادة إنتاج الرموز المكتوبة، مما يؤدي إلى مشاكل شديدة في تعلم القراءة بين 5-8 سنوات، وصعوبات في الهجاء، وفهم النصوص، وتلقي الإكتسابات المدرسية اللاحقة ."**(Boudjellel.2011.P 52)**

8. الدراسات السابقة:

بعد إطلاعنا في تراث وأرشيف الدراسات السابقة سواء العربية أو الأجنبية لم نجد(حسب إطلاع الباحث) إلا عددا قليلا منها، لهذا سنعرض بعض الدراسات حول دور وأثر إستخدام طريقة تعدد الحواس في جوانب شتى من بينها تنمية مهارات القراءة، و التقليل من صعوبتها التي تعترض أداء الأطفال ذوي صعوبات التعلم أثناء عملية تعلم المواد الدراسية ونذكر من بينها ما يلي:

1.8. دراسة البواليز(2006) تحت عنوان " أثر إستخدام إستراتيجية الحواس المتعددة في تحسين الذاكرة لدى الأطفال ذوي صعوبات التعلم."، هدفت هذه الدراسة إلى معرفة أثر إستخدام إستراتيجية الحواس المتعددة في تحسين الذاكرة لدى الأطفال ذوي صعوبات التعلم على عينة حجمها 32 طالبا وطالبة، منهم 15 طالب، و 17 طالبة تم توزيعها بطريقة عشوائية إلى مجموعتين تجريبية و ضابطة بواقع 16 طالب وطلبة لكل مجموعة.

أشارت نتائجها إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط أداء طلبة عينة الدراسة في المجموعة التجريبية على الإختبار القبلي، والبعدي تعزى لإستراتيجية الحواس المتعددة، بالإضافة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط أداء أفراد عينة الدراسة في المجموعة التجريبية على الإختبار البعدي تعزى للجنس.

2.8. دراسة السعيدي(2007) تحت عنوان " بناء برنامج تدريبي و قياس أثره في تنمية مهارات القراءة للطلبة ذوي صعوبات القراءة(الديسليكسيا) في المرحلة الإبتدائية بدولة الكويت" هدفت الى بناء برنامج تدريبي مستند على طريقة تعدد الحواس لتنمية القراءة لدى التلاميذ ذوي صعوبات

القراءة(الديسليكسيا) في المرحلة الإبتدائية بدولة الكويت، بحيث إشتملت عينة الدراسة على 29 طالبا وطالبة من صفوف الرابع والخامس، قسمت إلى مجموعتين (تجريبية و ضابطة)، المجموعة التجريبية الأولى (10) طلاب، المجموعة التجريبية الثانية (9) طالبات، والمجموعة الضابطة الأولى (5) طلاب، والمجموعة الضابطة الثانية (5) طالبات، تم تطبيق الإختبار التحصيلي القبلي لتحديد المهارات القبلية للمجموعتين، ثم تم تطبيق البرنامج التدريبي الذي أعده الباحث على المجموعة التجريبية (طلاب وطالبات)، و بعد تحليل النتائج بإستخدام تحليل التباين المشترك(Ancova)، أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المجموعتين التجريبية والضابطة لصالح المجموعة التجريبية، كما أشارت النتائج الى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين تلاميذ المجموعة التجريبية بإختلاف الجنس، وإختلاف المستوى الدراسي.

3.8. دراسة ديكهوك تحت عنوان " التدريب على الوعي الصوتي من خلال مقارنة البناء السمعي وطريقة الحواس المتعددة (VAKT)". هدفت الدراسة إلى معرفة أثر تدريب الوعي الصوتي عند التلاميذ الذين يعانون من الديسليكسيا(صعوبات القراءة) من خلال نموذجين هما نموذج المزج الصوتي، ونموذج تعدد الحواس.

تكونت عينة الدراسة من (60) طفلا مقسمين إلى ثلاث مجموعات متساوية تمت مزاوجتهم حسب الجنس، العمر، مستوى القراءة، ومعدل الذكاء، أشارت نتائج الدراسة إلى أنه بعد فصل دراسي تحسن الأداء لدى جميع أفراد الدراسة الذين تم تدريبهم وفق نموذج تعدد الحواس (VAKT)، كما ظهر بأن هناك تفاعلا بين الطريقتين، وأن التلاميذ ذوي العسر القرائي أظهروا تحسنا أفضل من المجموعتين الضابطتين، وأن طريقة تعدد الحواس ربما تكون ذات تأثير أفضل لكل أفراد الدراسة.

4.8. دراسة سلمان الجهني(2007) تحت عنوان " أثر إستراتيجية الحواس المتعددة في معالجة العسر القرائي لدى طلبة صعوبات التعلم" هدفت الى التعرف أثر إستراتيجية الحواس المتعددة في معالجة العسر القرائي لدى طلبة صعوبات التعلم، بحيث إستخدم المنهج الشبه التجريبي و تم تطبيق الدراسة على مجموعتين تجريبية وضابطة تكونت كل واحدة من خمسة (05)طلاب من المستوى الثاني من غرفة مصادر التعلم في مدرسة طارق بن زياد من منطقة ينبع البحر التعليمية.

أظهرت نتائج الدراسة وجود فرق دال إحصائيا عند مستوى (α =0.05) بين متوسطي درجات الطلبة في المجموعتين التجريبية، والضابطة على مقياس تشخيص مهارات القراءة الأساسية البعدي تعزى إلى إستراتيجية التدريس(الحواس المتعددة) وذلك على المجالات الفرعية للمقياس وعلى الدرجة الكلية ولصالح أفراد العينة التجريبية.

9. التعليق على الدراسات السابقة

بعد إستعراض مجموعة من الدراسات، تبين أنه توجد علاقة بين طريقة تعدد الحواس وتنمية مهارة القراءة، والتقليل من صعوبة تعلمها لدى التلاميذ ذوي صعوبات القراءة وهذا ما أظهرته نتائج

الدراسات على وجود فروق دالة إحصائيا بين أفراد المجموعة الضابطة، والمجموعة التجريبية ،فإن عدم إستخدام الحواس جملة واحدة يعيق التلميذ على تعلم القراءة ويضعف تحصيله الدراسي في المواد الأخرى.

إستفادت هذه الدراسة من الدراسات الأخرى في ضبط إشكاليتها، وصياغة الفرضية العامة والفرضيات الثانوية، وإستخدام المنهج المناسب الذي يساعدنا على الحصول على النتائج النهائية لهذه الدراسة.

10. الجانب التطبيقي

1.10. منهج الدراسة

إستخدمت الدراسة الحالية المنهج التجريبي الذي يسمح لنا ببناء تصميم تجريبي قائم على مجموعتين الأولى ضابطة تم تدريسها بالطريقة العادية المتبعة في أوساط المدارس الإبتدائية، أما الثانية تجريبية دُرست بإستخدام طريقة تعدد الحواس بغية معرفة أثرها في علاج صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ السنة الرابعة إبتدائي.

2.10. مجتمع الدراسة.

تمثل مجتمع الدراسة الحالية في تلاميذ السنة الرابعة (04)إبتدائي ، واللذين يجدون صعوبات في تعلم القراءة التابعين لمدرستين إبتدائيتين الأولى بشارف موسى، والثانية قايد عبد الباقي ببلدية مولاي العربي التابعة لمقاطعة عين الحجر بولاية سعيدة التي تقع في الغرب الجزائري.

3.10. عينة الدراسة الأساسية.

تكونت عينة الدراسة قبل عملية الفرز من مائة(130) تلميذ و تلميذة من أقسام السنة الرابعة (04) إبتدائي يعانون من صعوبات تعلم القراءة, و بعد عملية الفرز، والتشخيص تكونت عينة الدراسة من ستين(60) تلميذ و تلميذة، بحيث وزعت إلى مجموعتين متكافئتين، الأولى تمثل المجموعة الضابطة عدد أفرادها ثلاثين(30) تلميذ و تلميذة، بينما الثانية تمثل المجموعة التجريبية وعدد أفرادها ثلاثين(30) تلميذ و تلميذة كما هو مبين في الجدول -1-.

الجدول – 1 - : يبين توزيع أفراد عينة الدراسة

قبل الفرز	أعداد أفراد		بعد الفرز	الجنس / المجموعة	ذكر	أنثى	المجموع
	الذكور	70		المجموعة التجريبية	16	14	30
	الإناث	60		المجموعة الضابطة	15	15	30

	المجموع	130		المجموع	31	29	60

4.10. تجانس عينة الدراسة

قبل البدء في إجراء التجربة، تم التأكد من تكافؤ أفراد عينتي المجموعتين التجريبية، والضابطة في التحصيل القبلي لتعلم القراءة، من خلال المقارنة بين متوسط درجات أفراد المجموعة التجريبية، والضابطة بإستخدام إختبار (ت) كما هو مبين في الجدول -2-.

جدول - 2 - : دلالة الفروق بين متوسط درجات أفراد المجموعة التجريبية،والضابطة في الإختبار القبلي لصعوبات تعلم القراءة

	المجموعة	العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة(ت) المحسوبة	مستوى الدلالة	دلالة الفروق
الإختبار القبلي	التجريبية	30	3.18	1.15	0.41	0.51	غير دالة إحصائيا
	الضابطة	30	3.09	1.29			

بينت نتائج الإختبار عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المجموعتين الضابطة، والتجريبية في الإختبار القبلي لصعوبات تعلم القراءة، بحيث بلغت قيمة مستوى الدلالة (0.51) هي أكبر من (0.05)، هذا يدل على تكافؤ مجموعتي الدراسة من حيث تعلم القراءة قبل البدء في إجراء التجربة.

5.10. أدوات الدراسة.

1.5.10.إختبار الذكاء المصور لأحمد زكي(1978).

تتمثل أهمية تطبيق إختبار الذكاء المصور لأحمد زكي في تحديد فئة التلاميذ ذوي صعوبات التعلم التي تتميز بذكاء متوسط أو فوق المتوسط، وإستبعاد التلاميذ الذين يعانون من بطء التعلم، وكذلك التأخر الدراسي، و للتأكد من ثبات وصدق الإختبار تَم إعادة تطبيقه على عينة مكونة من 30 تلميذ وتلميذة بفارق زمني قدر بأسبوعين ، بحيث بلغت قيمة معامل الثبات (ر=0.89)، و قيمة معامل الصدق (ر=0.90)، هذا يبين بأن الإختبار يتمتع بدرجة عالية من الصدق والثبات.

2.5.10.مقياس التقدير التشخيصي لصعوبات تعلم القراءة.

يعتبر مقياس تشخيص صعوبات تعلم القراءة للدكتور مصطفى فتحي الزيات من بين المقاييس التي طُبقت بالبيئة العربية، بحيث تأكد من ثباته و صدقه في العديد من الدراسات العربية من بينها دراسة جزائرية للباحثة **(كورات،2017 ،ص ص150-151)** تحت عنوان " توظيف الوسائط التفاعلية في علاج صعوبات تعلم القراءة على عينة من تلاميذ السنة الخامسة إبتدائي" .

3.5.10.إختبار تحصيلي في مادة القراءة (إعداد الباحث).

تم تصميم إختبار تحصيلي في مادة القراءة حسب الدروس المقررة في الكتاب والمنهاج الدراسي الخاص بالقراءة للسنة الرابعة إبتدائي، والتعاون مع مفتشي، ومعلمي الطور الإبتدائي بغية تحكيمه وتنقيحه لبناء إختبار نهائي لتطبيقه على عينة البحث.

6.10. المعالجة الإحصائية

إستخدم الباحث برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الإجتماعية (Spss) بغية تسهيل مختلف الحسابات الإحصائية المختلفة التي ترتبط بالبحث و المتمثلة في التكرارات، النسب المئوية، المتوسطات الحسابية، الإنحرافات المعيارية، وحساب معاملات الثبات.

7.10. عرض و مناقشة نتائج الدراسة

1.7.10.عرض و مناقشة النتائج المتعلقة بالفرضية الأولى: لإستخدام طريقة تعدد الحواس أثر في علاج صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ السنة(04) الرابعة إبتدائي.

جدول - 3 - : يبين أثر طريقة تعدد الحواس في علاج صعوبات تعلم القراءة.

المجموعة	العدد	المتوسط الحسابي	الإنحراف المعياري	قيمة (ت)	مستوى الدلالة
التجريبية	30	14.13	3.29	3.02	0.05
الضابطة	30	11.01	3.02		

نلاحظ من خلال الجدول-3- أن المتوسط الحسابي لتلاميذ المجموعة التجريبية التي دُرست بإستخدام طريقة تعدد الحواس يساوي (14.13)، وانحراف معياري مقداره (3.29)، بينما المتوسط الحسابي لتلاميذ المجموعة الضابطة يساوي (11.01)، و انحراف معياري مقداره (3.02)، و أن قيمة "ت" تقدر بـ: (3.22) وهي قيمة دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة (0.05)، هذا يدل على وجود أثر لإستخدام طريقة تعدد الحواس في التحصيل القرائي لأفراد عينة الدراسة، و هذه الفروق لصالح تلاميذ المجموعة التجريبية التي إستخدمت هذه الطريقة في تعلمها للقراءة.

2.7.10.عرض، ومناقشة النتائج المتعلقة بالفرضية الثانية: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صعوبات تعلم القراءة بين تلاميذ السنة(04) الرابعة إبتدائي تبعا للجنس (ذكر-أنثى).

جدول - 4 - : يبين دلالة الفروق بين متوسطات التلاميذ حسب الجنس.

الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الإنحراف المعياري	قيمة (ت)	مستوى الدلالة
ذكر	30	32.22	5.02	3.22	0.05
أنثى	30	30.20	3.3		

نلاحظ من خلال النتائج الموضحة في الجدول -4- أن قيمة "ت" تقدر بـ: (3.22) وهي قيمة دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة (0.05)، وبالتالي يمكن لنا القول انه توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صعوبات تعلم القراءة لدى التلاميذ تبعا للجنس، بحيث يتضح من خلال إرتفاع قيمتي المتوسط الحسابي والإنحراف المعياري للجدول - 4- أن الفرق واضح لصالح الذكور.

3.7.10.عرض و مناقشة النتائج المتعلقة بالفرضية الثانية: توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات أفراد المجموعة التجريبية في الإختبار القبلي والبعدي في تعلم القراءة بعد إستخدام طريقة تعدد الحواس.

لإختبار هذه الفرضية تم إستخدام إختبار (ت) لعينتين مرتبطتين لمعرفة فروق القياس القبلي والبعدي للمجموعة التجريبية في عملية تعلم القراءة.

جدول – 6 – : يبين دلالة الفروق بين القياس القبلي و البعدي للمجموعة التجريبية

الإختبار	التعداد	المتوسط الحسابي	الإنحراف المعياري	قيمة (ت) المحسوبة	درجة الحرية	قيمة Sig	مستوى الدلالة
القبلي البعدي	**30**	**6.43**	**1.322**	**3.505**	**59**	**0.01**	**دالة عند 0.05**

نلاحظ من خلال الجدول -6- أن قيمة (ت) المحسوبة هي (3.505) عند درجة حرية 59 ومستوى الدلالة (0.05) ومنه نستنتج أن الفروق بين متوسطات المجموعة التجريبية كانت دالة إحصائيا لصالح متوسط درجاتهم في الإختبار البعدي ومنه نقبل الفرضية البديلة التي تنص على أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات أفراد المجموعة التجريبية في الإختبار القبلي والبعدي في تعلم القراءة بعد إستخدام طريقة تعدد الحواس.

8.10. توصيات الدراسة.

من خلال نتائج الدراسة المتوصل إليها و الدراسات السابقة تعتبر إستراتيجية تعدد الحواس (VAKT) من أنجع طرق تدريس التلاميذ ذوي صعوبات التعلم والتلاميذ العاديين في مجال التعلم، بحيث

تساعد التلميذ على الاستخدام الكلي لجميع حواسه مما يدفعه إلى تعلم الحروف و الكلمات بسهولة خلال السنوات الإبتدائية، و منه نقترح التوصيات التالية:

- ضرورة إستخدام إستراتيجية تعدد الحواس (VAKT) في تدريس تلاميذ المرحلة الإبتدائية، بحيث تساعد على التعلم السريع و التقليل من الوقوع في أخطاء.
- تدريب المدرسين على هذه الإستراتيجية لإستغلالها في عملية التعلم لتعميمها في المراكز، والمدارس التعليمية.
- تدريب التلاميذ على الاستغلال الصحيح لهذه الإستراتيجية و تفسير نجاعتها في عملية التعلم خاصة لدى التلاميذ ذوي صعوبات التعلم.
- إجراء المزيد من الدراسات تبحث في أثر استخدام طريقة تعدد الحواس واستخدامها لجميع أصناف التلاميذ دون الاقتصار على فئة ذوي صعوبات التعلم.
- وضع خطة محكمة لاستخدام طريقة تعدد الحواس بالشكل الصحيح دون الوقوع في أخطاء تؤثر على منهجيتها في التعليم والتدريس في الطور الإبتدائي.

خاتمة

تعد القراءة نشاط عقلي ترتكز عليه الأنشطة اليومية التي يقوم بها الفرد خاصة في الوسط المدرسي بغية تعلم المواد الدراسية التي تدفعه الى إكتساب معارف، ومعلومات متنوعة، لكن من خلال نتائج الأبحاث، والدراسات العالمية للباحثين وُجد أنه تعترضه صعوبات مختلفة درجة التأثير أثناء عملية القراءة، فتؤثر على مستقبله الدراسي من جهة، و على تكوين شخصيته من جهة أخرى، لهذا دفعنا إلى إيجاد طرق وإستراتيجيات تسهل عليه إتقان قواعد تعلم القراءة و علاج صعوباتها من بينها الطريقة التي تطرقنا لها في دراستنا، والمتمثلة في إستخدام طريقة تعدد الحواس(VAKT) في المرحلة الإبتدائية بحيث تحفز العديد من الحواس على العمل المتزامن، و تسهل عملية تعلم القراءة بشكل أفضل، وتعمل على علاج، والتقليل من صعوبات تعلمها خاصة لدى تلاميذ الطور الإبتدائي اللذين هم في مرحلة التكوين والنمو اللغوي ، وإكتساب مفاهيم جديدة في الوسط المدرسي.

قائمة المراجع

1. إبراهيم، مجدي بن عزيز،(2009)، معجم مصطلحات و مفاهيم التعليم والتعلم، القاهرة: عالم الكتب.
2. أني، ديمون.(2006). إيجابات على أسئلتكم، الديسليكسيا-إضطرابات اللغة عند الأطفال- .(ترجمة إيناس صادق، و لميس الراعي).القاهرة:المجلس الأعلى للثقافة.
3. جدوع، عصام.(2007).صعوبات التعلم.(ط1). عمان:دار اليازوري للنشر.
4. السعيدى، أحمد (2007). بناء برنامج تدريبي و قياس أثره في تنمية مهارات القراءة للطلبة ذوي صعوبات التعلم (الديسليكسيا) في المرحلة الإبتدائية بدولة الكويت. أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة عمان العربية ، عمان، الأردن.
5. السعيدي، أحمد (2009)، مدخل إلى ديسليكسيا، عمان: دار اليازوري العلمية للنشر و التوزيع.
6. سلمان بن عايد الجهني.(نيسان 2007). أثر إستراتيجية الحواس المتعددة في معالجة العسر القرائي لدى طلبة صعوبات التعلم.المجلة الدولية التربوية المتخصصة.م(06).ع(04).
7. سليمان عبد الواحد، يوسف إبراهيم.(2006).الديسليكسيا رؤية نفسية علمية.(ط1).القاهرة:دار الفكر العربي.
8. سليمان، نايف؛ الحموز، محمد؛الشناوي،محمد؛البكري،أمل.(2003).أساليب تعليم القراءة والكتابة. عمان: دار الصفا للنشر والتوزيع.
9. شرفوح، البشير.(2006).إنعكاس عسر القراءة على السلوك العدواني لدى المعسرين. أطروحة دكتوراة دولة،جامعة الجزائر.
10. صلاح عميرة، علي(2005). صعوبات تعلم القراءة و الكتابة و العلاج، الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع.
11. عيسى، يسري أحمد.(2014). صعوبات التعلم النمائية بين النظرية و التطبيق.(ط2) الرياض: دار الزهراء.
12. فتحي مصطفى الزيات.(1998). صعوبات التعلم(الأسس النظرية و التشخيصية والعلاجية). مصر:كلية التربية، جامعة المنصورة.
13. قطامي، محمد.(2000).صعوبات التعلم الخاصة- الديسليكسيا- عمان: الندوة الإقليمية الأولى في صعوبات التعلم.
14. كورات كريمة.(2017). توظيف الوسائط التفاعلية في علاج صعوبات تعلم القراءة- الفيديو نموذجا- دراسة ميدانية لعينة من تلاميذ السنة الخامسة إبتدائي. أطروحة دكتوراه، جامعة د مولاي الطاهر سعيدة.

15. كيرك، وكالفانت (1988). صعوبات التعلم الأكاديمية و النمائية.(ترجمة: السرطاوي، عبد العزيز والسرطاوي، زيدان).الرياض: مكتبة الصفحات الذهبية.

16. ناهض صبحي سعيد فورة.(2003). فعالية برنامج مقترح لعلاج بعض صعوبات تعلم القراءة لدى تلاميذ المرحلة الإبتدائية بغزة رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة الأقصى، غزة.

17. الوقفي، راضي.(2009). صعوبات التعلم النظري و التطبيقي عمان: دار الميسرة للنشر والتوزيع.

18. القمش،مصطفى النوري، فؤاد عبد الجوالدة.(2012).صعوبات التعلم رؤية تطبيقية.(ط1). الأردن.عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

19. فتحي مصطفى، الزيات.(2002).المتفوقون عقليا ذوو صعوبات التعلم، قضايا التعريف والتشخيص، والعلاج.(ط1). دار النشر الجامعات.

1. Boudjellel, Kenza.(2011-2020). **La Réalité de la difficulté du dépistage des enfants dyslexiques,** Doctorat Science en psychologie clinique. Université Mentouri constantine. Faculté des sciences sociales et humaines.

فاعلية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي

علاوي محمد
باحث في الدراسات النفسية جامعة سعيدة
psymohammed@yahoo.fr

ملخص:
استهدفت هذه الدراسة التعرف على فاعلية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي، من خلال معرفة مدى تأهيل المختص النفساني للقيام بهذه العملية ، و الكشف عن مدى توفر الشروط من عدمها المتعلقة بالوسائل التي تضمن تطبيق هذه العملية ، وما مدى ملائمة الفضاء المهني لتحقيق أهداف الإصغاء النفسي إلى جانب محاولة تبيان ما مدى تجاوب وتعاطي الفضاء المدرسي مع مهمات المختص النفسي.

تألفت عينة الدراسة من ثلاثين مختصا نفسانيا ، تابعين لوحدات الفحص والمتابعة في الوسط المدرسي لولاية سعيدة اختيروا بطريقة قصديه ، على هذا الأساس تم تصميم استمارة بغرض الإجابة على بنودها الأربع بصفة فردية من طرف أفراد العينة ، بينت نتائج الدراسة ضعف مستوى التأهيل الأكاديمي للمختص النفساني مما ينتج عنه صعوبات في ما يخص ضمان نجاح عملية الإصغاء النفسي. تضمنت التوصيات في مجملها ضرورة تكوين المختص النفساني وتأهيله للقيام بدور المرافقة النفسية والتربوية ، لما تقتضيه متطلبات الوسط المدرسي.

الكلمات المفتاحية: الإصغاء النفسي ؛ الوسط المدرسي

المقدمة والإطار النظري:

تمثل المشاكل السلوكية والانفعالية إلى جانب الصعوبات التعليمية على المستوى الأكاديمي ، حجر عثرة نحو تحقيق التحصيل الدراسي المتوقع من التلميذ في أحد المواد أو المقررات الدراسية ، إذ تصبح مؤشر تهديد وفشل لمساره الدراسي. يخلق هذا الوضع اضطرابات تمس عملية الاستثمار الايجابي على المستوى العلائقي داخل الوسط المدرسي.

ينتج عن هذه الوضعية ردود أفعال سلبية غير متفهمة ولاواعية من طرف المعلمين والأولياء المتجسدة في العقاب المتعدد الأشكال والتذمر ، اتجاه السلوكيات المضطربة والنتائج الدراسية المتحصل عليها.

على هذا الأساس يعتبر توفير الخدمة النفسية داخل الفضاء المدرسي ضرورة ملحة ، أمام تزايد أعداد التلاميذ ذوي المشاكل السلوكية والانفعالية والصعوبات التعليمية , وعليه فالأخصائي النفساني يمكنه بناءا على تأهيله النظري والميداني أن يوفر إصغاءاً نفسيا للتلميذ بالدرجة الأولى والمعلم وأولياء الأمر نتيجة قلقهم.

لقد أثبتت التوصيات المنبثقة عن الأعمال الدراسية الخاصة بظاهرة العنف في الوسط المدرسي والمتابعة الميدانية اليومية لحالات التوتر النفسي لتلاميذ الثانويات ، الحاجة الماسة إلى دعم التكفل بالقضايا التربوية والنفسية والاجتماعية للتلاميذ من خلال اعتماد آليات تقوم أساسا على تجديد أساليب تنظيم الحياة المدرسية

من جهة أخرى أصبحت الصروح التربوية فضاءا لممارسة مختلف أشكال العنف فمن العنف اللفظي إلى العنف الجسدي ولم يعد العنف بين التلاميذ فقط ، بل حتى بينهم وبين المعلمين الأمر الذي يدعو إلى دق ناقوس الخطر وتحليل تلك الظواهر الدخيلة على المدرسة الجزائرية ، التي تحولت إلى مكان غير آمن ولحق الأمر إلى حد ارتكاب جرائم قتل عبر المدارس مما يدعو إلى تشكيل لجان إصغاء مكلفة بالمتابعة النفسية للتلاميذ قصد الحد من تلك المشاهد وتلميع صورة المدرسة الجزائرية التي اسودّت في السنوات الأخيرة / من جهة أخرى تشهد الفضاءات المدرسي تزايد في أعداد التلاميذ ذوي الصعوبات التعليمية أمام حيرة الأولياء وعجز المعلمين عن التعامل التربوي الأكاديمي لتجاوز مثل هذه الصعوبات(نفس المرجع السابق)

استنادا لهذه الرؤية تعتبر وظيفية الإصغاء النفسي تصور منهجي دو نسق ، يمثل أساسا معرفيا يستند عليه الأخصائي النفساني للوصول إلى تحقيق أهداف مسطرة مسبقا ، تصب في إطار الوصول إلى مقاربة تشخيصية تمكننا من تحديد خصوصية التوجيه السيكولوجي المناسب ضمن الفضاء المدرسي ، مما يسمح بتوفير الدعم النفسي للتلميذ.

كون الإصغاء النفسي فعل ووسيلة لتدليل العقبات التي تعترض عمل النفساني ضمن الفضاء المدرسي

حيث "يعتبر الإصغاء الفعال من الفنون اللغوية ومن أبرزها في التوجيه وأداة المربي في تنمية الاتجاهات الإيجابية لدى الطلاب. كما يعني الاستماع ومرافقة المصغَى إليه في التعبير عن مشاعره وانفعالاته ، والبحث عن فهم الواقع الانفعالي لشخص دخل في حوار مع المربي أو المرشد أو المساعد. ويقوم الإصغاء الفعال على تبني اتجاهات ومواقف واستعمال تقنيات معينة في محاولة فهم الآخر فيما يعيشه داخليا قصد تأطيره ليعي بنفسه ، وبما هو في حاجة إليه ، وبانتظاراته، وبإمكانياته. وعلى المربي مسايرة وتتبع المتعلم، لا قيادته، مساعدته على تحمل مسؤولية نفسه وتقبل ذاته. لهذا يعد الإصغاء والحوار الثنائي وجها لوجه أبرز نقطة انطلاق في كل مساعدة تربوية، وتتيح علاقة قوامها الثقة والاطمئنان مع المتعلم.

إن العلاقة التي يكونها المعالج مع العميل ليست علاقة عقلية، فالمعالج لا يستطيع أن يساعد العميل بمعلوماته كما أن شرح شخصية العميل للمعالج نفسه ووصف التصرفات التي ينبغي عليه القيام بها لا يدوم أثرها طويلا، وأن المعالج في هذه العلاقة العلاجية يكون لديه أو ينبغي أن يكون لديه هذه الخصائص في أفضل درجة لها ولهذا نوضحها على اعتبار أنها غاية منشودة تمثل المستوى الأمثل المطلوب في العلاقة العلاجية

(منسي، 2004: 198)

تتضمن هذه الخصائص ما يلي:

التقبل: يجب أن يكون المعالج متقبلا للعميل كشخص حيث أن العميل يأتي إلى العلاج ومعه صراعاته وتناقضاته وحسناته ومساوئه، والتقبل من جانب المعالج يزيد عن التقبل الايجابي ، أنه احترام واعتبار إيجابي للعميل كشخص له أهمية وقيمة.

التطابق: أي أن يتصف المعالج بأن يكون كلا متحدا متكاملا ومتسقا ، فلا يوجد تناقض بين ما يكونه المعالج وبين ما يقوله ويكون واقعيا وصادقا.

التفهم:يعني أن المعالج يمارس تفهما دقيقا ومشاركا لعالم العميل كما يرى الداخل ، ومثل هذا التفهم يساعد العميل على أن يستكشف وبحرية وعمق ومن ثم ينمي تفهما أفضل عن ذاته.
توصيل هذه الخصائص للعميل: لن يفيد المعالج شيئا أن يكون متقبلا ومتطابقا ومتفهما إذا لم يكن العميل مدركا ومعايش للمعالج على أنه يتسم بهذه الخصائص التقبل والتطابق والتفهم للعميل بواسطة المعالج وعندما تتوافر هذه الخصائص لدى هذا الأخير فأنه سيعبر عنها بطريقة وتلقائية وبأساليب متنوعة سواء كانت هذه الأساليب لفظية أو غير لفظية على أن يكون ذلك بطريقة صادقة وتلقائية وخالية من أي تصنع.

العلاقة الناتجة:إذا اتصف المعالج بهذه الخصائص ولو إلى الحد الأدنى فيها وإذا تم توصيل هذه الصفات والاتجاهات للعميل فأنه عند ذلك تنمو علاقة يخبرها العميل ويعايشها كعلاقة آمنة وخالية من التهديد وأنها علاقة مساعدة وليست مساندة، ويدرك العميل المعالج، أنه شخص يمكن الاعتماد

عليه والوثوق به أن لديه اتساقا. مثل هذه العلاقة التي يمكن أن يحدث وجودها التغير المطلوب.(نفس المرجع السابق)

من خلال المعطيات السالفة الذكر ، تتبين الحاجة الملحة لتفعيل آليات الممارسة النفسية في الوسط المدرسي من خلال توفير الشروط الملائمة ، التي تضمن نجاح محاورها والذي يعد الإصغاء النفسي إحدى ركائزها ، كون تحقيق غايات العملية التعليمية التعلمية يقتضي تكفل نفس-تربوي متعدد الأبعاد ومتكامل.

مشكلة الدراسة:

بناءا على كل ما تقدم ذكره تمحور موضوع الدراسة حول فاعلية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي ، من خلال معرفة ما مدى تجاوب وتعاطي الفضاء المدرسي مع مهمات المختص النفسي والكشف عن المستوى المعرفي والتأهيل المهني للمختص النفساني الممارس في الوسط المدرسي للقيام بهذه العملية ، وما مدى ملائمة الفضاء المهني لتحقيق أهداف الإصغاء النفسي.

استنادا لكل هذه الأسباب سنحاول الإجابة على الإشكالية التالية:

ما مدى فاعلية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة من خلال طبيعة موضوع البحث الذي يعد ضرورة ملحة تستوجب الدراسة، من منطلق الحاجة الملحة التي تقتضيها متطلبات العملية التعليمية التعلمية في الوسط المدرسي والمتمثلة في عملية الإصغاء النفسي للتلاميذ بصفة عامة وذوي المشكلات النفسية والانفعالية والصعوبات التعليمية المتعددة الأوجه

من جهة أخرى تعد عملية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي موضوع جدير بالدراسة كونه يهم كل العناصر الفاعلة في الوسط المدرسي خصوصا مع تزايد أعداد التلاميذ ذوي المشكلات السلوكية والانفعالية والصعوبات التعليمية داخل الفضاءات المدرسية والتي أصبحت مصدر قلق للأولياء والمؤسسات التعليمية. هذا الوضع جعل من تواجد المختص النفساني الممارس داخل الوسط المدرسي ضرورة ملحة تستوجبها تحديات الواقع البيداغوجي والنفسي للتلميذ

أهداف الدراسة:

الكشف عن ما مدى فاعلية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي.

إبراز أهمية عملية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي ، وتبيان دورها الفعال في الحد من الانعكاسات السلبية للاضطرابات السلوكية والنفسية والصعوبات التعليمية على المسار الدراسي للتلميذ

محاولة القيام بدراسة تقييمية لمدى فاعلية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي تسمح بالكشف عن العقبات التي تعترض تحقيق هذه العملية في الوسط المدرسي.

مصطلحات الدراسة:

الإصغاء النفسي:

هو إعادة صياغة أحاسيس ، محدثك بواسطة الكلمات ، و هو أيضا فهم و تفسير البعد الوجداني الذي لا يظهره محدثك لفظيا (بوخميس، 2013)

كما يتأسس الإصغاء النفسي على ثلاث دعائم هي:

- القدرة على الإصغاء (Savoir Ecouter) .
- القدرة على طرح الأسئلة الجيدة لكشف أحاسيس العميل .
- القدرة على إعادة الصياغة .(نفس المرجع السابق)

هذا إلى جانب قدرة المختص النفساني على القراءة السيكولوجية للمعلومات التي تم الحصول وإيجاد الاستراتيجيات العلاجية المناسبة

تعريف الإصغاء النفسي إجرائيا:

يعد من بين التقنيات التي يمارسها الأخصائي النفسي الذي يمارس مهامه بالمؤسسات التعليمية لصالح التلميذ عبر إقليم ولاية سعيدة ، بغية الكشف عن الاضطرابات السلوكية والانفعالية للتلميذ عبر الاتصال المباشر اللفظي والغير لفظي.

ويمكن معرفة مدى فاعلية الإصغاء النفسي من عدمه من خلال الدرجات المتحصل عليها بناءا على نتائج تطبيق أداة الدراسة.

الوسط المدرسي:

يعتبر الوسط المدرسي اطارا تنظيميا يسعى الى الاجابة عن متطلبات التلميذ البيداغوجية بالدرجة الاولى ، بالاضافة الى عملية الاستثمار العلائقي والنفسي تجاه عناصر هدا الوسط ، التي تتيح عملية التلقين القيمي والاخلاقي للطفل ، الذي يصب في اتجاه تحقيق الذات .

تعريف الوسط المدرسي اجرائيا:

يعرف الوسط المدرسي اجرائيا حسب متطلبات الدراسة على انه كل مؤسسات الطور التعليمي الابتدائي ، التابعين لإقليم ولاية سعيدة ، والتي تحوي ضمن إطارها المهني مختص نفساني يقوم بعملية المعاينة والفحص النفسي.

الدراسات السابقة:

الدراسات المحلية:

دراسة دبراسو سنة 2010 تمحور موضوعها حول أهم الصعوبات التي تواجه الأخصائي النفساني أثناء الممارسة الميدانية والتي أكدت من خلال استنتاجاتها أن أهم الصعوبات التي تواجه الأخصائي النفساني أثناء الممارسة الميدانية، هي النظرة السلبية للمجتمع تجاه مهنة الأخصائي النفساني وهذا بنسبة 55 ٪ تقريبا.

ورقة بحثية كبداية لمساهمة نظرية قدمها بوفولة بوخميس سنة 2013 ، بين فيها المبادئ الأساسية للإصغاء النشيط ، كونه يكتسي أهمية كبيرة حيث يسمح بخلق ثقة لدى الأخر بفعل تسهيل الاتصال.

على أساس هذا يحس العميل أنه مفهوم ومعترف به، كما يساعد هذا الأخير على التحكم في الوضعية التي يكون فيها. من جهة أخرى بينت هذه المساهمة النظرية الشروط اللازمة لنجاح الإصغاء النشيط المتمثلة في القدرة على السكوت وضبط الانفعالات والبقاء في وضع حيادي من طرف المختص ، إلى جانب الابتعاد على الأفكار المسبقة وعن أي محاولة لتفسير المعطيات المستقاة من عملية الإصغاء ، مع اتخاذ وضعية جلوس تتسم بالحضور وطرح أسئلة مفتوحة ، من جهة أخري يجب حث العميل على تحديد أفكاره عندما تكون غامضة أو عامة.

من جهة أخرى تؤكد **دراسة محمدي فوزية سنة 2013** بأن صعوبات الممارسة النفسية ، مردها لقلة الوعي الاجتماعي بأهمية عمل الأخصائي النفساني ، وهذا من خلال دراستها التي تمحورت حول معوقات الممارسة النفسية التي تواجه الأخصائيين النفسانيين

كما ركزت **دراسة كركوش فتيحة سنة 2014** المعنونة ب الممارسة العيادية بين الراهن والمأمول على معرفة نوعية الصعوبات التي تعترض عمل الممارس السيكولوجي ، حيث ترى ان عملية توظيف الأخصائي النفساني تتم في ظل غياب توفير الوسائل الضرورية التي تتيح له القيام بمهامه ، كما ترى الباحثة أن هناك اهتمام بالكم على حساب النوعية على مستوى الممارسة العيادية ، كما أن التوقيت الإداري المعمول به خلال الفترة الصباحية والمسائية (8 ساعات يوميا) لا تتيح إمكانية احتكاك الأخصائي النفسي مع أهل الاختصاص لتطوير خبرته والقيام بالعمل البحثي لتطوير المهارات القاعدية في العمل وتحسين المردودية ، إضافة إلى هدا في الغالب تلاحظ الباحثة من خلال نتائج الدراسة أن الإطار المكاني غير ملائم مما يصعب من مهمة مزاولة الممارسة النفسية إلى جانب غياب وسائل التشخيص.

هناك كذلك **دراسة لوشاحي فريدة سنة 2015** حول موضوع تكوين الممارس السيكولوجي الجزائري والاستعداد الشخصي ، التي خلصت إلى جملة من الاستنتاجات بينت فيها أن التكوين في بلادنا أكاديمي محض وليس مهني ، بسبب قلة التربصات الميدانية أثناء المسار الدراسي ،كما لاحظت الباحثة أن الجانب النظري للمختص النفساني مفيد وثري لكنه لا يتماشى والمتغيرات.

الدراسات الأجنبية:

دراسة ابتسام محمود سنة 2002 بالسودان ، تمحور موضوعها حول الاحتياجات التدريبية المتعلقة بالتشخيص للاخصائيين النفسانيين ، بينت نتائج الدراسة وجود 23 بالمئة من الاخصائيين النفسانيين لديهم حاجة لمعرفة أنواع المقابلة ، وتفتقر نسبة 31 بالمئة منهم لمعرفة طرقها ، و31 بالمئة منهم لايدرك أهميتها و57 بالمئة من الاخصائيين لديهم الرغبة في معرفة منهجية البحث .

دراسة اريك فروم (ترجمة محمود منقد الهاشمي) سنة 2004 وهي عبارة عن دراسة نظرية ترى أن عملية الإصغاء النفسي تهدف إلى فهم الإنسان بناءا على نظرية الأنظمة الحية بمعنى التفكير على أساس السياق والعلاقات والنماذج والسيرورات بمعنى أن الأنظمة الحية عبارة عن شبكات حيث ان ماهية الحياة لا تكمن في الجزئيات بل في النماذج والسيرورات التي ترتبط بها هذه الجزئيات

دراسة نوركروس وزملائه (Norcrose .et.al 2005) : تمحور موضوعها حول معرفة النشاطات الإكلينيكية الأكثر ممارسة التي يقوم بها المختص النفساني الإكلينيكي ، حيث بينت نتائج الدراسة إلى أن اهتمامات المختص النفساني الإكلينيكي تنصب حول طرق العلاج والذي يشغل معظم الوقت بنسبة 80 بالمائة على حساب التشخيص ونشاطات أخرى ، مما يحدث خلل بعملية الممارسة النفسية.

التعقيب على الدراسات السابقة :

خلصت معظم الدراسات المحلية الى وجود نظرة سلبية من طرف الافراد ، تجاه مهنة الاخصائي النفسي. مما ينعكس على فاعلية الفحص النفسي بما فيها عملية الاصغاء التي تعتبر عنصر أساسي في عملية التكفل النفسي. مرد هذا الى عدم تجدر الثقافة النفسية لدى الافراد في مجتمعنا ، من جهة ثانية اشارت دراسات اخرى الى ضعف التاهيل الاكاديمي فيما يخص عملية الاصغاء النفسي، الى جانب انعدام التكوين المستمر اثناء سنوات الخدمة والذي يسمح بمواكبة المستجدات في مجال الممارسة النفسية .

كما بينت دراسات اخرى خصوصية الاصغاء النفسي كونه يسمح للعميل من ناحية الاجراء الاحساس بذاته وعلى انه مرغوب من الاخر مما يساعده على عملية الاستثمار العلائقي . أما من ناحية الابعاد المعرفية لعملية الاصغاء ، يرى اريك فروم ان الاعتماد على نظرية الانظمة الحية في تحليل المعطيات المستقاة من عملية الاصغاء يسمح بفهم عميق للافراد

تعتبر معظم الدراسات التي أمكننا الاطلاع عليها دراسات وصفية استكشافية لم تستطيع اقتراح آليات إجرائية تساعد على تفعيل عملية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي من خلال التوصيات.

اجراءات الدراسة :

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي الاستكشافي من منطلق خصوصية وحجم العينة وسهولة الاتصال بجميع أفراد العينة.

مجتمع الدراسة والعينة :

الحدود البشرية:

تتضمن الحدود البشرية ، عينة من المختصين النفسانيين، العاملين ببعض المؤسسات التعليمية ، والذين يقومون بعملية التكفل النفسي، حيث ضمت عينة الدراسة 30 مختص نفساني، امضوا مدة عمل تفوق السنتين تؤهلهم لتكوين رؤية حول واقع التكفل النفسي في الوسط المدرسي.

الحدود الزمنية:

تم إجراء الدراسة الميدانية خلال شهري (أكتوبر، نوفمبر) للسنة الدراسية 2016 - 2017، من الفصل الدراسي الأول الذي يشهد نشاط دراسي متميز مقارنة بالفصل الثاني والثالث نظرا لطول فترته مما يسمح بالقيام بالمعاينة الطبية والنفسية للتلميذ.

الحدود المكانية:

تم الالتقاء بحالات الدراسة بمركز التوجيه المدرسي المتواجد بمدينة سعيدة،الذي توكل له مهمة الإشراف على عملية التوجيه المدرسي لكل المؤسسات التعليمية المتواجدة بإقليم ولاية سعيدة ، وهو يعتبر نقطة التقاء أسبوعي (الثلاثاء مساءا) من أجل التقييم والتنسيق لكل المختصين النفسانيين العاملين بالمؤسسات التعليمية للإشارة فان كل فرد من أفراد العينة توكل له عملية التكفل النفسي لعدد من المؤسسات التعليمية ،حيث بلغ عدد المؤسسات التعليمية التي مستها الدراسة (45) مؤسسة تعليمية منها سبع (07) متوسطات و (38) مدرسة ابتدائية.

أدوات الدراسة:

من اجل تبيان مدى فاعلية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي،عبر عدد من المؤسسات المتواجدة بإقليم ولاية سعيدة ، قمنا بتصميم استمارة الهدف منها التعرف على مستوى تأهيل المختص النفساني الممارس للقيام بعملية الإصغاء النفسي ، وما مدى تجاوب عناصر الوسط المدرسي تجاه الممارسة النفسية من حيث توفر الشروط الموضوعية التي تسمح بتحقيق أهداف التكفل النفسي.

تضمنت الاستمارة أربعة(4) أبعاد:

البعد الأول: يتعلق بالكشف عن ما مدى تأهيل المختص النفساني، للقيام بعملية الإصغاء النفسي

البعد الثاني: يتعلق بمعرفة مدى توفر الشروط الملائمة للقيام بعملية الإصغاء النفسي من طرف المختص النفساني في الوسط المدرسي.

البعد الثالث: يتعلق بمعرفة مدى ملائمة الفضاء المهني لتحقيق أهداف الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي.

البعد الرابع: يتعلق بمعرفة مدى تجاوب وتعاطي الفضاء المدرسي مع مهمات المختص النفسي.

جدول رقم (1)يبين أنواع الأبعاد وأرقام الفقرات الخاصة بالاستمارة

نوع البعد	أرقام الفقرات الخاصة بالأبعاد
مدى تأهيل المختص النفساني، للقيام بعملية الإصغاء النفسي	121-17-13-9-5 -
الشروط الملائمة للقيام بعملية الإصغاء النفسي	2 24- 22-18-14-10-6-

مدى ملائمة الفضاء المهني لتحقيق أهداف الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي	319-15-11-7-
مدى تجاوب وتعاطي الفضاء المدرسي مع مهمات المختص النفسي	4 26-25-23- 20-16-12-8-

للإجابة على فقرات الاستمارة من طرف أفراد العينة، قمنا بتخصيص اختيارين هما (نعم)، (لا)حيث إذا أجاب الفرد (لا) حصل على نقطتين (2) وإذا أجاب ب (نعم) حصل على نقطة (1)

الخصائص السيكو مترية لأداة الدراسة:

صدق الاستمارة

تمت دراسة صدق الاستمارة بطريقة صدق المحكمين للوصول إلى صدق المضمون (المحتوى).

على هذا الأساس قام بتحكيم أبعاد الاستمارة تسعة (11) أستاذ من قسم علم النفس، وعلوم التربية بجامعة الدكتور مولاي الطاهر بسعيدة. للإشارة فإن المستوى العلمي للأساتذة المحكمين يتضمن رتبة أستاذ (أ) وأستاذ (ب)، أستاذ في التعليم العالي.

تمحور التحكيم حول مدى ملائمة كل فقرة للإجابة عن موضوع البعد(المحور)، وقد احتوى هذا الاستبيان على أربعة (04) أبعاد السالفة الذكر.

تم حساب صدق المحتوى وفق المعادلة الإحصائية التي اقترحها لوشي Louchi وهي كالتالي: $\frac{\text{وع} - \frac{\text{ع}}{2}}{\frac{\text{ع}}{2}}$

حيث أن:

ع$_{\text{و}}$: عدد المحكمين الذين اعتبروا أن البعد يقيس السلوك المراد قياسه.

ع : عدد المحكمين الإجماليين.

بعد حساب المعادلة الخاصة بكل بعد على حدى ، تم جمع القيم المحصل عليها وتقسيمها على عدد الأبعاد ، حيث تمخض الناتج المتحصل عليه على قيمة تمثل صدق المحتوى الإجمالي للاستبيان.

كل هذا تم وفق الخطوات التالية:

أولا: عدد المحكمين الذين اعتبروا أن البعد الأول ملائم لقياس ما وضع لقياسه يساوي سبعة(9) محكمين.

ثانيا: عدد المحكمين الذين اعتبروا أن البعد الثاني ملائم لقياس ما وضع لقياسه يساوي ثمانية (10) محكمين.

ثالثا: عدد المحكمين الذين اعتبروا أن البعد الثالث ملائم لقياس ما وضع لقياسه يساوي ستة (8) محكمين.

رابعا: عدد المحكمين الذين اعتبروا أن البعد الرابع ملائما لقياس ما وضع لقياسه يساوي (9)

حساب معادلة كل بند وفقا للمعادلة السابقة الذكر حيث كانت النتائج كالتالي:

1- قيمة البعد الأول تساوي (0.6)

2- قيمة البعد الثاني تساوي (0.8)

3- قيمة البعد الثالث تساوي (0.4)

4- قيمة البعد الرابع تساوي (0.6)

تم حساب صدق المحتوى الإجمالي للاستبيان وهدا بجمع كل القيم المحصل عليها في الأبعاد ،وهي حسب الترتيب كما يلي (0.6-0.4-0.8-0.6) تم نقسم المجموع الذي قيمته (2.4)على عدد الأبعاد حيث كانت النتيجة (0.6) وهي مؤشر على أن الاستبيان يقيس ما وضع له وهذا لان القيمة المعيارية تتراوح ما بين -1 و 1 $(-1 < \alpha < +1)$

حساب معامل الثبات للاستمارة:

للتأكد من ثبات أداة الدراسة اتبعنا طريقة الاختبار وإعادة الاختبار (test-retest)، وهذا عن طريق تطبيق الاستمارة وإعادة تطبيقها ، بفترة زمنية قدرت بأسبوعين ، على مجموعة من خارج عينة الدراسة تألف عددها من (30) أخصائي نفسي من الوسط المدرسي .

تم قمنا بحساب معامل ارتباط بيرسون ، حيث تراوحت نتائج الإجابتين في المرة الأولى والثانية بين (0.71- 0.81)

تمثلت الخطوة الثانية في حساب معامل الثبات بطريقة الاتساق الداخلي بناءا على معادلة كرونباج الفا حيث تراوحت النتائج بين (0.70-0.77)

تؤشر هذه النتائج إلى صلاحية أداة الدراسة.

الجدول رقم (2)

يبين معامل ثبات الإعادة للبنود ومعامل الاتساق الداخلي كرونباخ ألفا والدرجة الكلية

البعد	ثبات الإعادة	الاتساق الداخلي
مدى تأهيل المختص النفساني، للقيام بعملية الإصغاء النفسي	0.81	0.77
الشروط الملائمة للقيام بعملية الإصغاء النفسي	0.73	0.74
مدى ملائمة الفضاء المهني لتحقيق أهداف الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي	0.71	0.70
مدى تجاوب وتعاطي الفضاء المدرسي مع مهمات المختص النفسي	0.75	0.76

نتائج الدراسة ومناقشتها:

الجدول رقم (3)

يبين دلالة الفروق بين المتوسطات المتعلقة بأبعاد الاستمارة من خلال نتائج استجابات أفراد العينة

الدلالة الإحصائية / الأبعاد	المتوسط الحسابي		الانحراف المعياري		قيمة (ت)	
	لا	نعم	لا	نعم	لا	تعم
مدى تأهيل المختص النفساني، للقيام بعملية الإصغاء النفسي	9	2 .6	3 .40	2 .28	2 0.26	10.05
الشروط الملائمة للقيام بعملية الإصغاء النفسي	8	2	2 .33	1 .41	2 1.19	12.70
مدى ملائمة الفضاء المهني لتحقيق أهداف الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي	7.50	2 .93	2 .85	1 .75	2 0.13	9.70
مدى تجاوب وتعاطي الفضاء المدرسي مع مهمات المختص النفسي	11.61	6 .44	1 .97	2 .36	2 2.72	8.65

البعد الأول: مدى تأهيل المختص النفساني، للقيام بعملية الإصغاء النفسي:

افرز تحليل نتائج تطبيق الاستمارة في ما يخص البعد الأول ، المتعلق بمدى تأهيل المختص النفساني، للقيام بعملية الإصغاء النفسي ، على متوسط حسابي في الاتجاه السلبي (عن طريق الإجابة بـ لا) قدر ب (9) ، يعد هذا قيمة أعلى مقارنة بقيمة المتوسط للاستجابات في الاتجاه الإيجابي (عن طريق الإجابة بنعم) قدر ب(2.6) ، تعتبر هذه القيم دالة إحصائيا على ضعف تأهيل المختص النفساني، للقيام بعملية الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي لعدة أسباب متعلقة بضعف التكوين الأكاديمي في هذا المجال ، خصوصا ما تعلق بالجانب الإجرائي لتقنية الإصغاء النفسي ، التي تحتاج إلى ممارسة وتدريب مركز طبقا لخصوصيتها ، كما تكشف هذه النتائج على انعدام التكوين المستمر أثناء سنوات الخدمة الفعلية حيث أشارت نتائج دراسة لوشاحي فريدة سنة 2015 إلى أن التكوين النظري للمختص النفساني لا يتماشى والمستجدات التي يشهدها واقع الخدمة النفسية.

من جهة أخرى تشير دراسة كل من محجر ياسين وبن سكيريفة مريم سنة 2012 إلى أن مسالة التكفل النفسي تقتضى إتاحة الفرصة للممارس للقيام بتركيز تام في عمله من خلال عدم تكليفه بأعمال خارج نطاق عمله وتوفير الوسائل التشخيصية اللازمة.

البعد الثاني: الشروط الملائمة للقيام بعملية الإصغاء النفسي:

أفرزت نتائج تطبيق الاستمارة فيما يخص البعد الثاني المتعلق بمدى توفر الشروط الملائمة للقيام بعملية الإصغاء النفسي على متوسط حسابي في الاتجاه السلبي (عن طريق الإجابة بـ لا) قدر ب (8)، يعد هذا قيمة أعلى مقارنة بقيمة المتوسط للاستجابات في الاتجاه الإيجابي (عن طريق الإجابة بنعم) قدر ب(02).

تعتبر هذه القيم دالة إحصائيا على غياب الشروط الملائمة للقيام بعملية الإصغاء النفسي ، من خلال نقص الوسائل المادية إذ لم نقل انعدامها، وعدم وجود فضاءات مناسبة للقيام بعملية الإصغاء النفسي ، إلى جانب ضعف الاهتمام من طرف عناصر الوسط المدرسي بالمعطيات المستقاة من عملية الإصغاء النفسي والتي تكشف عن الاضطرابات السلوكية والانفعالية .

كشف التفاوت الكبير بين قيم المتوسطات الحسابية مقارنة بالتقييم السلبي والايجابي على جهل الوسط المدرسي لعملية الإصغاء النفسي ، من جهة أخرى يتبين من خلال نتائج الدراسات المحلية والعربية أهمية العلاقة العضوية مابين فاعلية الممارسة النفسية ودرجة الوعي داخل الأوساط الاجتماعية والمؤسساتية ، مما ينعكس إيجابا على الجانب التحسيسي المتعلق بأهمية الوسائل المادية والإجرائية المتعلقة بهذا المجال،هذا ما تبرزه عدة دراسات عربية وأجنبية أبرزها دراسة ماثيو سنة 1993 ودراسة دبراسو فطيمة سنة 2010،إلى جانب دراسة كركوش فتيحة سنة 2013.

البعد الثالث: مدى ملائمة الفضاء المهني لتحقيق أهداف الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي:

أفرزت نتائج تطبيق الاستمارة فيما يخص البعد الثالث المتعلق بمدى ملائمة الفضاء المهني لتحقيق أهداف الإصغاء النفسي في الوسط المدرسي على متوسط حسابي في الاتجاه السلبي (عن طريق الإجابة بـ لا) قدر ب (7.50)، يعد هذا قيمة أعلى مقارنة بقيمة المتوسط للاستجابات في الاتجاه الإيجابي (عن طريق الإجابة بنعم) قدر ب (2.93).

تعتبر هذه القيم دالة إحصائيا على عدم وجود فضاءات مهنية ملائمة تساعد على القيام بعملية الإصغاء النفسي من حيث تخصيص مكان للفحص النفسي وعزله عن الضوضاء حيث يكون متوفر على كل الأدوات التي تلزم للقيام بعملية الإصغاء النفسي على أحسن وجه .هذا الوضع يدل على أن الخدمة النفسية داخل الوسط المدرسي لازالت لم تلقى الاهتمام الكافي من طرف عناصر الوسط المدرسي ، بسبب ضعف الوعي المؤسساتي على المستوى التربوي تجاه الممارسة النفسية كخدمة إنسانية معاصرة.

تتفق هذه النتائج مع عدد من الدراسات من بينها دراسة فاطيمة دبراسوا ودراسة محمدي هوارية ،إلى جانب دراسة العلي سنة 1423م ، التي أشارت إلى ضعف الوعي الاجتماعي والوعي بالدور المهني للخدمة النفسية ضمن الفضاءات الصحية والتربوية التي لم تتحدد معالمها بصفة واضحة.

البعد الرابع: مدى تجاوب وتعاطي الفضاء المدرسي مع مهمات المختص النفسي

أفرزت نتائج تطبيق الاستمارة فيما يخص البعد الرابع المتعلق بمدى تجاوب وتعاطي الفضاء المدرسي مع مهمات المختص النفساني، على متوسط حسابي في الاتجاه السلبي (عن طريق الإجابة بـ لا) قدر ب (11.61)

ويعد هذا قيمة أعلى مقارنة بقيمة المتوسط للاستجابات في الاتجاه الإيجابي (عن طريق الإجابة بنعم) المقدر ب(6.44).مما يدل على هشاشة الوعي تجاه متطلبات الخدمة النفسية من طرف المحيط المدرسي بالخصوص المعلمين والجهاز الإداري. هذا الوعي الذي لم يرقى بعد إلى مستوى تحديات الممارسة النفسية ، يظهر هذا بالخصوص في عدم الالتزام الواقعي من حيث (رصد أغلفة مالية لشراء مستلزمات عملية التكفل النفسي، توفير رزنامة زمنية مناسبة وإدراج تقييم واقع الخدمة النفسية ضمن جدول أعمال الاجتماعات الفصلية للمؤسسات التعليمية)

الاستنتاج العام للدراسة :

أشارت عدة دراسات محلية من خلال نتائجها إلى أن التكوين النظري للمختص النفساني لا يتماشى والمستجدات التي يشهدها واقع الخدمة النفسية.كما أن مسالة التكفل النفسي والذي يعتبر الإصغاء النفسي إحدى عناصرها تقتضى إتاحة الفرصة للممارس للقيام بتركيز تام في عمله ، من خلال عدم تكليفه بأعمال خارج نطاق عمله وتوفير الوسائل التشخيصية اللازمة.

من جهة أخرى توصلت نتائج الدراسة الحالية إلى وجود ضعف التحكم في الجانب الإجرائي لعملية الإصغاء النفسي من طرف الأخصائي النفسي الممارس في الوسط المدرسي بسبب خصوصية التكوين الأكاديمي وانعدام التكوين المستمر أثناء سنوات الخدمة الفعلية إلى جانب عدم وجود فضاءات مهنية ملائمة تساعد على القيام بعملية الإصغاء النفسي داخل المؤسسات التعليمية ، من حيث تخصيص مكان للفحص النفسي وعزله عن الضوضاء حيث يكون متوفر على كل الأدوات التي تلزم للقيام بعملية الإصغاء النفسي على أحسن وجه .هذا الوضع مرده إلى هشاشة الوعي تجاه متطلبات الخدمة النفسية من طرف المحيط المدرسي بالخصوص المعلمين والجهاز الإداري. ،و انعدام الثقة من طرف الوسط الاجتماعي تجاه فاعلية وظائف المختص النفساني ، الذي في الغالب لا يقوم بإبراز مكانته ودوره كمساهم في ترقية الصحة النفسية في الوسط المدرسي ، بسبب ضعف تأهيله العلمي والمهني في هذا المجال.

قائمة المراجع والمصادر العربية:

1- محمود ابتسام.(2002). *الاحتياجات التدريبية للأخصائيين النفسيين العاملين في أقسام الأمراض النفسية والعصبية. دراسات نفسية*،1، السودان، ، ص 103 -120

2- حسن منسي ، إيمان منسي (2004) التوجيه والإرشاد النفسي ونظرياته ، ط1 ، دار الكندي

3- فطيمة دبراسو.(2010). *أهم الصعوبات التي تواجه الأخصائي النفساني أثناء الممارسة الميدانية*، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد11، جامعة لمين دباغين. سطيف.

4- محجر ياسين، بن سكيريفة مريم(مارس ، 2012) *واقع عمل الأخصائي النفسي في المؤسسات الاستشفائية*، مداخلة بالملتقى الوطني حول إشكالية العلوم الاجتماعية واقع وأفاق، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.

5- بوفولة بوخميس (05 مارس، 2013) . إصغاء والإصغاء النشيط.تم الاسترداد من علم النفس المدرسي وتطبيقاته بتاريخ 11 جوان 2018/ http://psy-scol-batna.blogspot.com/

6- فوزية محمدي. (مارس ، 2013) .*معوقات جودة الممارسة النفسية التي تواجه الأخصائيين النفسانيين*. مداخلة بالملتقى الوطني، جامعة حمة لخضر، الوادي، شهر مارس.

7- كركوش فتيحة.(2014). *الممارسة العيادية بين الواقع والمأمول*، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد 09، جامعة البليدة ..

8- لوشاحي فريدة، *تكوين الممارس السيكولوجي الجزائري والاستعداد الشخصي*، مداخلة بالملتقى الوطني حول واقع وأفاق الممارسة النفسية، 2015.

قائمة المراجع والمصادر الأجنبية:

[1] Norcross ،- J. C.Kaipiak, C.P, Santoro,S.M, Clinicalpsychologistes , in : The 2000s a national study, 2005

[2] - Matthew, J. A survey of mental health professional of the qualification of clinical psychologists, psychotherapy in priratepractice,12(4) 1993,p 17-31

التمرد المدرسي لدى التلاميذ ذوي صعوبات التعلم
دراسة ميدانية على عينة من تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط بمدينة سعيدة

د.مصطفاي بوعناني
باحث في علوم التربية
كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية،
جامعة الدكتور مولاي الطاهر-سعيدة –الجزائر

ملخص الدراسة: هدفت الدراسة إلى التعرف على علاقة التمرد المدرسي بصعوبات التعلم لدى تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط بمدينة سعيدة، ولتحقيق هدف الدراسة استخدم الباحث المنهج الوصفي، تكونت عينة الدراسة بعد الفرز والتشخيص من (40) تلميذا وتلميذة يتوزعون على أربع مستويات دراسية، تم اختيارهم بطريقة قصدية، ولتحقيق أهداف الدراسة استخدم الباحث الأدوات الآتية:(مقياس تشخيص صعوبات التعلم لفتحي الزيات، مقياس تقدير المشكلات السلوكية لذوي صعوبات التعلم ،مقياس التمرد الأكاديمي)،حيث أسفرت الدراسة على ان سلوك التمرد المدرسي ينتشر بين تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط ذوي صعوبات التعلم بدرجة عالية، كما اظهر الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية في أشكال التمرد المدرسي لدى تلاميذ ذوي صعوبات التعلم في المرحلة المتوسطة تعزى لمتغير الجنس لصالح الذكور. اضافة الى وجود علاقة ارتباطية موجبة بين التمرد المدرسي وصعوبات التعلم لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة.

الكلمات المفتاحية:
التمرد المدرسي، صعوبات التعلم، مرحلة التعليم المتوسط، التلاميذ ذوي صعوبات التعلم.

مقدمة:

تعتبر مشكلة التمرد من المشكلات النفسية، والسلوكية والتي تلاحظ بشكل واضح في مرحلة المراهقة، ويعود ذلك لما تتصف به هذه المرحلة من تغيرات فسيولوجية ونفسية، وانفعالية تؤثر في سلوك المراهق،حيث يشير البشير (2012،ص13) أن فترة المراهقة هي أكثر الفترات تمردا.حيث ان ظاهرة التمرّد في أوساط المراهقين مسألة خطيرة على الفرد والأسرة والمجتمع. وتبدأ ظاهرة التمرد السلبي في أحضان الأسرة، وذلك برفض أوامر الوالدين، أو تقاليد الأسرة السليمة، وعدم التقيّد بها عن تحّد وإصرار.ثم التمرد على الحياة المدرسية، بما فيها من قوانين الحضور، وإعداد الواجبات المدرسية، واطاعة القوانين المرعيّة في قاعة الدرس، وحرم المدرسة، والعلاقة مع الطلبة والأساتذة. ويأتي معها في هذه المرحلة التمرّد على القانون والمجتمع والسلطة بشقّيه السلبي والايجابي.

من المظاهر المبكرة لتمرد الطالب لجوء بعضهم إلى التخريب وإتلاف مرافق المؤسسات التعليمية كونه إنذارا مبكرا في أن شعور الطالب بالتقييد وعدم الاستقلال وإبداء الرأي نتيجة لسلوك الوالدين المتحفظ مما يؤدي إلى نتائج تدميرية تبدأ بسلوك عدواني محدود النطاق والأثر والمكان ومن العوامل التي تؤدي إلى التمرد النفسي الظروف الأسرية والبيئية المحيطة الاجتماعية والطبيعية كذلك وكيفية التعامل من الآخرين والتأثير المتبادل والأثر الناتج, مثالً الاعتقادات التي يشكلها الإنسان عن نفس وعن المحيط, في هذه الحالة أن كانت سلبية فال يفرق الناتج عن قيم وأفكار وسلوكيات الفرد وتهديده وتقييده (العبيدي،2001،ص32)إضافة إلى صعوبات التعلم و التي تعتبر من المشكلات التربوية الخاصة لأنها ذات أبعاد تربوية ونفسية واجتماعية نظرا لتزايد أعداد التلاميذ الذين يعانون من صعوبات التعلم من مادة أو معظم المواد الدراسية لعجزهم الدراسي، وتكرار رسوبهم في الصف الدراسي(اولفت،2007،ص1)،وغالبا ما تصاحب هذه الصعوبات مشكلات سلوكية والتي تتعلق بتشتت الانتباه، النشاط الزائد، العزو، قلة النشاط، نقص الشعور بالأمن الاعتمادية، الانسحابية، نقص الدافعية، العدوانية، القلق، ضعف الثقة بالذات، نقص القدرة على التعبير عن المشاعر، صعوبات المهارات الاجتماعية، الاكتئاب(يحي،2006،ص286-291) إضافة إلى سلوك التمرد في المدرسة

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

للمدرسة دور كبير في خلق حالة التمرد والعصيان عند المراهقين فأسلوب التعامل الذي يقوم به بعض المدرسون في المدارس يتم بها تجاوز طموحات الطلاب وشخصياتهم وعدم احترام رأيهم وكبت ميولهم وعدم السماع لمشكلاتهم وطريقة التعامل القاسية في المدرسة تشعر الطالب بأنها تعد على شخصيته وطموحه الدراسي وكذلك القوانين التي تشكل حالة من الرعب في قاعة المدرسة أو حرم المدرسة وقوانين الحضور وتنفيذ الواجبات المدرسية والتأنيب وفرض العقوبات كلها تؤدي بالطالب إلى إعلان حالة التمرد والعصيان في جو من التحدي (محمد،2015 ،ص51)، حيث أن ذوي المشكلات السلوكية من أصحاب صعوبات التعلم الأكاديمية والتقدير المتدني للذات ينشغلون بسلوكات دفاعية

لمنع الآخرين من معرفة مدى القصور أو عدم الأمان الذي يشعرون به وتشتمل هذه الآليات التي هي في صورتها مشكلات سلوكية في سلوك التمرد (مريم،2003،ص13).

إن التمرد قد يكون موجها نحو المسؤولين في المدرسة بسبب القيود التي تفرضها، و التي تحول بين الطلبة و بين طلعهم إلى التحرر و قد كون ثورة على مدرسيهم على شكل اندفاع بالكلام ليعرضوا أرائهم (طبيل،2008،ص285) و قد يكون التأخر عن حضور الدروس لبعض الطلبة و الإهمال في انجاز الواجبات الدراسية نوعا من التعبير عن التمرد و نظرا لتنامي حجم الظاهرة فقد بحثت بعض الدراسات في الموضوع كدراسة المطارنة(2000) اللامي(2001) ، العباجي و المعاضيدي(2007)، السباب (2011)، فايز (2012)،ياس و التميمي(2013)، الشاعر (2014)، و التي أشارت إلى أن مشكلة التمرد من المشكلات النفسية و السلوكية التي تلاحظ بشكل واضح في مرحلة المراهقة فبعض الدراسات حاولت قياس مستوى التمرد و منها من بحث عن الدافع وراء هذا التمرد و ربطه بمتغيرات مختلفة و منهم من بحث عن الأسباب و العوامل المؤدية لهذا السلوك و لكنهم اتفقوا على المرحلة العمرية التي يظهر فيها هذا النوع من السلوك،لذا فان الكشف عن طبيعة العلاقة بين صعوبات التعلم و التمرد الدراسي لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة ذوي صعوبات التعلم من شانه أن يساعد في التعرف على مدى انتشاره وشدته وتقديم التوصيات المناسبة بشأنه .لذا تبرز مشكلة البحث بالإجابة على التساؤلات الآتية:

- ما مستوى التمرد المدرسي لدى التلاميذ ذوي صعوبات التعلم؟

-هل توجد علاقة دالة إحصائيا بين التمرد المدرسي و صعوبات التعلم لدى تلاميذ ؟

-هل يختلف مستوى التمرد المدرسي لدى تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط ذوي صعوبات التعلم باختلاف الجنس و المستوى؟

أهداف الدراسة :

تهدف الدراسة الحالية إلى دراسة التمرد وعلاقته بصعوبات التعلم لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة بمدينة سعيدة، لذلك فإنها تسعى إلى تحقيق الأهداف التالية:

- التعرف إلى مدى شيوع ظاهرة التمرد لدى التلاميذ ذوي صعوبات التعلم
- التعرف إلى طبيعة العلاقة بين التمرد الدراسي وصعوبات التعلم
- معرفة الفروق في متوسطات درجات أفراد العينة على مقياس التمرد في ضوء بعض المتغيرات (الجنس– المستوى الدراسي)

-أهمية الدراسة :

- تكمن أهمية هذه الدراسة في أنه تعطي أرقاما إحصائية عن ظاهرة التمرد المدرسي عند ذوي صعوبات التعلم كما تبين إشكاله الأكثر شيوعا عند هذه الفئة ،بالإضافة إلى أنها تولي اهتماما لظاهرة تربوية خطيرة ،مما لها من نتائج سلبية على كل عناصر العملية التربوية

- يتسم موضوع الدراسة بالحداثة في الدراسات العربية عامة و المحلية خاصة في حدود ما اطلع عليه الباحثان ،كما أنه يصف العلاقة بين متغيرين .
- التحسيس بخطورة التمرد المدرسي و انتشاره بين أوساط التلاميذ .

-مصطلحات الدراسة:

التمرد المدرسي: عرفته أبو هدروس (2010،ص86)" بأنه مجموعة من السلوكيات المعبرة عن رفض المراهق لمحاولات تقييد حريته الفكرية والسلوكية التي تقع ضمن ثلاثة أبعاد هي: حرية الاختيار للسلوك، وتقبل النصائح، وردود الأفعال النفسية التكيفية".

كما عرفته أيضاً اللامي(2013،ص13): "بأنه الرفض الذي يظهره الفرد لكل ما هو قائم من فكر ومبادئ وعادات وتقاليد، ومقاومة السلطة برموزها المختلفة (الوالدية، التعليمية، أو سلطة المجتمع)، والميل إلى انتقادها وتحديها".

يعرف إجرائيا بأنه الدرجة الكلية التي يحصل عليها أفراد العينة على مقياس التمرد النفسي الذي أعده الباحث

صعوبات التعلم:"أولئك التلميذ الذين يعانون من قصور في واحدة أو اكثر من العمليات النفسية الاساسية التي تدخل في فهم أو استخدام اللغة المنطوقة أو المكتوبة والحساب ويظهر هذا القصور في نقص القدرة على الاستماع او الكلام أوالقراءة أو الهجاء أو اداء العمليات الحسابية يقد يرتجع هذا القصور إلى إعاقة في الادراك أو إلى إصابة في المخ أو إلى (الخلل الوظيفي المخي البسيط) أو إلى عسر القراءة أو إلى حبس الكلام"(محمد كامل،2003،ص6)

و تعرف إجرائيا بأنهم التلاميذ الذين يسجلون ذكاءا متوسطا أو فوق المتوسط في اختبار قياس الذكاء ويسجلون أيضا تدني في التحصيل في واحدة أو أكثر في المجال الأكاديمي،والذين لا تقل أعمارهم عن 13 سنة و لا تزيد عن 16 سنة يزاولون دراستهم في المتوسطات .

مرحلة التعليم المتوسط:مرحلة من مراحل التعليم،مدتها أربع (4) سنوات تتوج بشهادة التعليم المتوسط (BEM).

الإطار النظري و الدراسات السابقة :

تعد مظاهر التمرد التي تنشأ في أوساط الشباب، والمراهقين من أعقد المشكلات للأسر والمجتمعات، فمظاهر التمرد في أحضان الأسرة تبدأ برفض أوامر الوالدين، أو تقاليد الأسرة السليمة، وعدم التقيد بها عن تحد واصرار، ثم التمرد على الحياة الدراسية في مدارسهم أولاً ثم الجامعة بما فيها من قوانين الحضور، واعداد الواجبات المدرسية، و عدم إطاعة القوانين في قاعة الدرس، والعلاقة العدوانية مع الطلبة، ويتشكل ذلك بالتمرد على القانون والمجتمع والسلطة.

(الحلو،2002،ص3)،حيث يشير طبيل (2008،ص282) أن المتمردين هم الأفراد الذين يعارضون، أو لا يطيعون الأشخاص ذوي السلطة أو المسيطرين، ويرفضون الانسجام مع عادات وتقاليد

المجموعة،ويظهرون تمردهم بتحد علني واستياء غاضب، بعض منهم يتمردون فقط على الطلبات غير المقبولة، ولكنهم عدا ذلك متعاونون، أما البعض الآخر فإنهم يتمردون باستمرار على جميع القوانين واللوائح ونماذج السلوك المعتادة.

المنظور النفسي للتمرد

يشير فرويد (Frued) أن الابن الذي يعجز عن تكوين علاقة لها معنى مع والديه نموذجا له فيما بعد لكل العلاقات بينه وبين الآخرين ، فانه يظل ثابتا في مرحلة بحثه عن اللذة أو إشباع رغباته الجنسية من غير اكتراث بالنتائج المترتبة عليها ومن غير ان تكون له القدرة على التأجيل والذي يتحول مستقبلا إلى الثورة والتمرد عمى معايير المجتمع ورموز السلطة في فترة الشباب ،حاملا معه حسب رأي فرويد تجديدا لعقدة اوديب التي ترمز إلى التنافس المرير البدائي بين الابن والأب على الأم(موضوع حبهما) ،وهذا هو الجذر الأساس لعدم الرضا والتمرد لدى الأبناء (ولندزي، 1979،ص 78)

ويرى اريكسون (Erikson) ان للسياق الاجتماعي الذي ينشا فيه الابن تاثير واضحا في تكوين شخصيته، ولهذا نراه يؤكد دور كل من التنشئة والمشكلات الاجتماعية التي يواجهها خلال عملية نموه والتي قد تنعكس إيجابا او سلبا في تكوين شخصيته، وان أفضل الأفراد تكيفا يعانون من بعض مشاعر الاضطراب في الهوية ولاسيما الذكور وكثيرا ما يعبر عن مظاهر الاضطراب هذه على شكل عصيان وتمرد وخجل وشك ذاتي ، فالأفراد الذين ينتمون الى جماعة الرفاق وعندما يرفض الأبناء آباءهم كنماذج فأنهم يبحثون عن أصدقاء كمصدر بديل يحاولون التوحد معهم في المظهر(الملبس،التسريحة) وبالتالي يولد ذلك الشعور بالأمن والاستقرار والرفض والتمرد على الآباء والانعزال عنهم (Mhci,1997,p325)

و يوضح بريم أن رد الفعل النفسي هو قوة دافعية يعتقد أنها تنشأ عندما تقلل أو تقلص الحريات الشخصية للفرد أو تتعرض للتهديد أو الاستبعاد فتسعى دافعية الفرد إلى استعادة أو استرجاع أنماط السلوك المتعرض للتهديد أو الاستبعاد و قد تنشأ هذه الدافعية في أنماط السلوك التصحيحي أو التعويضي و المعروف بآثار رد الفعل(المعاضيدي،2007 ،ص23)

اسباب التمرد:

حسب شلايل (2010) تعود أسباب التمرد إلى العوامل الآتية:

- الحرمان الأسري المتمثل بفقدان أحد الوالدين أو كليهما.

- أساليب المعاملة الوالدية و التنشئة الاجتماعية التي تؤكد على إنماء الذاتية الفردية كونها نوعا من الرجولة المطلوبة على حساب القيم الوطنية و الأخلاقية.

أساليب التنشئة الاجتماعية التي أصبحت أقل فاعلية في عهد التغيير الاجتماعي السريع مما ادى إلى تزايد الفجوات في المعايير الأساسية بين الشباب و الكبار.

- تحقيق ما يعرف باسم الفطام النفسي و الرغبة في التحرر من قيود و سلطة الوالدين و ذلك ليعبر عن شعوره بالقوة و السيطرة.

- تحقيق الاستقلال العاطفي الذي هو غاية التطور النفسي و سمة النضج و اكتمال النمو.

- طريق لإثبات شخصياتهم لاسيما إذا كان قد تقدم في درجات التعليم و المركز الاجتماعي بينما أسرهم كان نصيبها من الدراسة محدودا و مراكزها الاجتماعية أقل من طموحهم.

-القيود التي تفرضها الجامعة و التي تحول بين المراهق الشاب ، و بين تطلعه إلى التحرر و قد تكون ثورة الشباب على أساتذتهم على شكل اندفاع في الكلام لمعارضة أرائهم.

-غياب التوجيه السليم و القدوة الصحيحة، و معاملة المراهق على أنه طفل، و كثرة القيود الاجتماعية، و الانبهار بالنمط الغربي، و الإهمال و القهر و التجاهل و الحرمان، و الإعلام الذي تعج برامجه بمثيرات تدعو الفرد للتمرد.

- ضعف المستوى الاقتصادي و الاجتماعي، و قلة إشباع الحاجات و الميول.

الدراسات السابقة:

دراسة المطارنة (2000): التي هدفت إلى التعرف على العلاقة بين الضغوط النفسية و التمرد لدى المراهقين، على عينة مكونة من (861) طالبا و طالبة من طلبة الصفين التاسع و العاشر في محافظة الكرك. أظهرت نتائج الدراسة وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين الضغوط النفسية و التمرد لدى أفراد العينة، و لم تشر النتائج إلى وجود فروق بين الذكور و الإناث في مستوى التمرد. (القرعان و العتيلي، 2016،ص2107)

دراسة اللامي(2001):هدفت الدراسة إلى بناء مقياس للتمرد النفسي لدى الشباب ، وقياس التمرد النفسي لدى الشباب ، ومعرفة الفرق في درجة التمرد النفسي لدى الشباب تبعًا لمتغير الجنس ، ومعرفة الفروق في درجة التمرد النفسي تبعًا لأساليب المعاملة الوالدية كما أظهرت الدراسة فروق ذات دلالة معنوية في درجة التمرد النفسي تبعًا لأساليب المعاملة الوالدية حيث يزداد التمرد بزيادة درجة العداء.

دراسة العباجي و المعاضيدي(2007):هدفت هذه الدراسة إلى معرفة مستوى التمرد لدى طلبة المرحلة الإعدادية و التعرف على مستوى التمرد النفسي لدى الذكور و الإناث و كذلك إلى معرفة التمرد النفسي لدى طلبة الفرع العلمي و المقارنة بينهم و بين الفرع الأدبي ، تكونت عينة البحث من356 لكلا الجنسين من طلبة الإعدادية و أظهرت نتائج البحث، أن التمرد النفسي موجود لدى الذكور و الإناث بدرجات مختلفة لصالح الذكور و أكثر من الإناث ، كما بينت النتائج أن التمرد لدى طلبة الفرع الأدبي أكبر من طلبة الفرع العلمي

دراسة السباب (2011):هدفت الدراسة الى الكشف عن مستوى التمرد النفسي لدى طلبة معهد اعداد المعلمين، والى معرفة الفروق ذات الدلالة في مستوى التمرد النفسي بين طلبة صفوف معهد اعداد المعلمين،تكونت عينة الدراسة من 90 طالبا من معهد إعداد المعلمين بتكريت، و توصلت الدراسة الى ان مستوى التمرد النفسي لدى الذكور أعلى من الإناث توصلت الى انه توجد فروق ذات

دلالة احصائية بين طلاب الصف الاول و الثاني و الثالث لصالح طلاب الصف الاول، كما توصلت انه لا توجد فروق ذات دلالة بين طلاب الصف الرابع و الخامس.

دراسة فايز (2012):هدفت الدراسة إلى معرفة العلاقة بين التمرد وأساليب المعاملة الوالدية تكونت العينة من (617) طالبًا، و(338) طالبة، (279) طالب توصلت الدراسة إلى وجود علاقة ارتباط موجب دالة إحصائيا بين أسلوب النبذ والإهمال، وبين التمرد بأبعاده ودرجته الكية لدى أفراد العينة.وجود علاقة ارتباط موجب دالة إحصائيا بين أسلوب ِ القسوة واثارة الألم النفسي، وبين التمرد بأبعاده ودرجته الكلية لدى أفراد العينة .5 .وجود علاقة ارتباطا سالباِ دالة إحصائيا بين أسلوب الإرشاد والتوجيه، وبين التمرد بأبعاده ودرجته الكلية لدى أفراد العينة.عدم وجود تأثير دالِ إحصائيا للتفاعل بين الجنس (ذكور- إناث) وأساليب المعاملة الوالدية (النبذ والإهمال، والقسوة واثارة الألم النفسي، والإرشاد والتوجيه كما يدركها الأبناء (صورة الأم) (منخفض– مرتفع) على مقياس التمرد لدى أفراد العينة

دراسة "ياس و التميمي" (2013): والتي استهدفت قياس التمرد النفسي لدى طلبة الجامعة و التعرف على دلالة الفروق في درجات التمرد النفسي لدى أفراد العينة على وفق متغيري الجنس و متغير التخصص؛ بلغت عينة الدراسة من 400 طالب و طالبة، و قام الباحث ببناء مقياس التمرد النفسي الذي تكون من 23 فقرة، و توصلت نتائج الدراسة أن طلبة الجامعة لديهم تمرد نفسي. و أنه لا توجد فروق دالة إحصائيا في التمرد لدى طلبة الجامعة تعزى لمتغير الجنس، و توجد فروق دالة إحصائيا في مستوى التمرد النفسي تبعا لمتغير التخصص لصالح التخصص الإنساني و ليس العلمي.

دراسة الشاعر (2014):هدفت الدراسة إلى التعرف على إمكانية التنبؤ بالتمرد النفسي لدى المراهقين في ضوء إشباع الوالدين للحاجات النفسية ، كما هدفت إلى التعرف على الفروق بين متوسط إشباع الأب للحاجات النفسية، وبين متوسط إشباع الأم للحاجات النفسية لدى المراهقين في محافظة خان يونس من وجهة نظر المراهقين، تكونت عينة الدراسة من 263 مراهقاً، ومرهقة من طلاب الصف العاشر بمحافظة خان يونس ،وقد توصلت إلى انه توجد علاقة بين متوسط التمرد النفسي، ومتوسط إشباع الحاجات النفسية لدى المراهقين في محافظة خان يونس. وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المراهقين بمحافظة خان يونس على مقياس التمرد النفسي، وعلى مقياس إشباع الأم للحاجات النفسية تعزى للمتغيرات الجنس، عدد أفراد الأسرة، مستوى تعليم الأم، عمل الأم،إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المراهقين بمحافظة خان يونس على مقياس إشباع الأب للحاجات النفسية، ومتوسط إشباع الوالدين معاً للحاجات النفسية لصالح الذكور، كما توصلت إلى وجود فروق في متوسط درجات المراهقين بمحافظة خان يونس على مقياس إشباع الأب للحاجات النفسية تعزى لعمل الأب، حيث كانت الفروق لصالح الأب الذي يعمل، كما توصلت إلى وجود فروق ذات

دلالة إحصائية بين متوسط درجات المراهقين بمحافظة خان يونس على مقياس إشباع الأب للحاجات النفسية، ومتوسط إشباع الوالدين معاً للحاجات النفسية لصالح الذكور

إجراءات الدراسة:

الإجراءات المنهجية :

تهدف الدراسة إلى التعرف على العلاقة بين التمرد المدرسي و صعوبات التعلم من جهة و من جهة أخرى التعرف على أشكال التمرد المدرسي الأكثر شيوعا و هل هناك فروق دالة إحصائيا بين هذه الأشكال تعزى إلى متغير الجنس.

- **منهج الدراسة :** اعتمد الباحث المنهج الوصفي لتقصي الظاهرة و التعرف على العلاقة القائمة بين متغيرين هما التمرد المدرسي و صعوبات التعلم.

- **مجتمع الدراسة :**

يتمثل مجتمع الدراسة في التلاميذ ذوي صعوبات التعلم الذين تم تشخيصهم باستخدام محكات تشخيص التلاميذ ذوي صعوبات التعلم، و المتمدرسون في مرحلة التعليم المتوسط

- **عينة الدراسة:**

تكونت عينة الدراسة قبل عمليتي الفرز و التشخيص من 80 تلميذا و تلميذة،يتوزعون على المستويات الأربعة في المرحلة المتوسطة، و الذين تم تشخيصهم من طرف المدرسين على أنهم من ذوي صعوبات التعلم بناءا على المقياس التقديري التشخيصي لصعوبات التعلم (فتحي الزيات) ،وبعد القيام بعملية الفرز و التشخيص لأفراد العينة تكونت العينة النهائية من 40 تلميذ و تلميذة . توزعت حسب الجدول رقم (1)

جدول رقم (1) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغير الجنس و المستوى

	ذكور	%	إناث	%	المجموع
السنة 1 متوسط	4	%40	6	%60	10
السنة 2 متوسط	2	%20	8	%80	10
السنة 3 متوسط	3	%30	7	%70	10
السنة 4 متوسط	5	%50	5	%50	10
المجموع	**14**	**%35**	**26**	**%65**	**40**

نستنتج من خلال الجدول السابق أن أغلب عينة الدراسة من الإناث إذ بلغت النسبة 65%،أما الذكور فبلغت النسبة 35%

-**أدوات الدراسة:**استخدم الباحثان في الدراسة الأدوات التالية:

– **مقياس تشخيص صعوبات التعلم لفتحي الزيات:** صمم المقياس لتشخيص صعوبات التعلم من طرف وطبق في البيئة الجزائرية من طرف العديد من الباحثين حيث بلغ معامل الثبات

للمقياس بـ0.91 ومعامل الصدق 0.95 و لم يجد الباحثان مانعا من إعادة حساب قيمة الثبات و الصدق للمقياس، و كانت قيمة معامل الثبات عن طريق التجزئة النصفية 0.89 و معامل الصدق 0.94

-استبيان التمرد المدرسي: قام الباحثان بتصميم استبيان بعد الاطلا الواسع على المقاييس والاستبيانات المتعلقة في مجال التمرد المدرسي، وتحديد أهم جوانبه، وأبعاده فقد صمم الباحث استبيان بالرجوع إلى عدد من الدراسات السابقة منها دراسة اللامي (2001)، السباب (2011)،العباجي و المعاضيدي (2007)،فايز (2012)،عبيس(2017)،الشاعر (2014)، صحراوي (2018)،صمم الاستبيان لوصف سلوك التمرد المدرسي لتلاميذ المرحلة المتوسطة ذوي صعوبات التعلم في نسختها الأولية مكونة (20) فقرة وفق سلم ليكارت الخماسي (نادرا،أحيانا،غالبا،دائما،أبدا)، تم التأكد من الخصائص السيكومترية لأداة بحساب الثبات بطريقة إعادة التطبيق، و ذلك على عينة مكونة من (10) تلاميذ ،ثم أعيد هذا التطبيق بعد أسبوعين من تاريخ التطبيق الأول ،حيث بلغت قيمة معامل الارتباط بين التطبيق الأول و الثاني و بلغت قيمة معامل الارتباط بيرسون (Pearson) **0.81** وهي قيمة مرتفعة تؤكد على ثبات الاستبيان .أما الصدق فتم حسابه من خلال استخراج دلالات الصدق الذاتي للاستبيان بحساب الجذر التربيعي (√) لمعامل الثبات و الذي بلغت قيمته **0.90**، وهذه قيمة تؤكد تمتع الاستبيان بدرجة عالية من الصدق، مما يسمح بتطبيقه.

تصحيح الاستبيان:تم تصحيح الاستبيان ضمن قيم المتوسطات المبينة في الجدول رقم (2)

جدول رقم (2) يبين القيم الخاصة بتصحيح الاستبيان

الفئة	الاستجابة
من 0- 0.49	أبدا
1.49-0.5	نادرا
2.49 - 1.5	أحيانا
3.49- 2.5	غالبا
4.00-3.5	دائما

-الأدوات الإحصائية: تم استخدام برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية(Spss) كما تم استخدام الأساليب الإحصائية التالية(التكرارات والنسب المئوية،والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية،حساب الثبات باستخدام معادلتي الفا كرونبارخ(Cronbach's Alpha) وسبيرمانبراون (Spearman-Brown).و بيرسون (Pearson)،اختبار(ت) للمجموعات المستقلة المجموعات المترابطة لحساب دلالة الفروق.

عرض النتائج:

عرض نتائج الفرضية الأولى:ينتشر التمرد المدرسي لدى تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط ذوي صعوبات التعلم بدرجة عالية.

لاختبار صحة الفرضية، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة على بنود فقرات الاستبيان ،كما هو مبين في الجدول رقم (3)

جدول رقم (3) يبين ترتيب سلوك التمرد لدى ذوي صعوبات التعلم

الفقرات	التكرار	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الترتيب
1	أمتنع عن القيام بواجباتي المدرسية	1.93	1.49	1
20	أقف ضد كل من يعاكس قراراتي مهما كانت مكانته و اعتبر هذا حق وواجب	1.93	1.49	2
2	أرى أن ظروف التمدرس لا تساعد على المواظبة.	1.88	1.45	3
21	الفوضى و عدم تطبيق القانون الداخلي يؤدي إلى التمرد المدرسي.	1.88	1.45	4
4	أقوم بالتمرد ضد أي قانون ليس بصالحي.	1.42	1.41	5
22	عدم استخدام الوسائل التعليمية المشوقة في التدريس يخلق نوع من التمرد لدى التلميذ	1.42	1.41	6
4	عدم قدرة بعض الأساتذة على فهم مشاكل التلاميذ التعليمية والتعامل معها بطريقة صحيحة.	0.95	1.18	7
23	أعتقد أن طريقة تعامل الأستاذ السيئة مشجعة لتمرد.	0.95	1.18	8
5	لا تهمني نصائح الأولياء والأساتذة في اتخاذ قراراتي داخل المدرسة	0.91	1.21	9
30	عدم وجود محفزات و لا نوادي علمية و لا ثقافية و لا ترفيهية تحبطني	0.89	1.04	10
6	أعتبر نصيحة الأستاذ أو أي عضو بالثانوية تدخلا في خصوصياتي	0.86	1.01	11
7	استعمال القسوة على التلاميذ من قبل بعض الأساتذة مما يسبب النفور من الدراسة	0.81	1.03	12
16	عدم فهم الآباء للأبناء يساهم في تمردهم أعتقد أن المنهاج الذي يعتمد على التلقين و التكرار	0.81	1.23	13
25	أشعر بالملل خلال اليوم الدراسي بسبب عدد الحصص الكبير و الحجم الساعي	0.71	1.03	14
12	أرى أن المنهاج لا يلبي احتياجاتي و لا يراعي ميولاتي الشخصية	0.65	0.93	15
24	طريقة بعض الأساتذة في حل مشاكل التلاميذ تكون غير مقبولة كالتلفظ عليهم بألفاظ بذيئة.	0.55	1.01	16
8	اعتقد أن عدم مراعاة الفروق الفردية بين تلاميذ من قبل بعض الأساتذة يولد التمرد لدى بعض التلاميذ	0.55	0.01	17

9	أعتقد أن بعض الأساليب الضاغطة للأسرة في التعامل مع الأبناء يخلق التمرد لديهم	0.54	0.98	18
10	اعتقد أن المسيرين في المؤسسة غير قادرين على أداء مهامهم كما ينبغي.	0.53	0.91	19
26	أرى أن المؤسسة لا تطبق قوانين و لوائح السلوك و المواظبة بشكل فعال.	0.53	0.91	20
13	اعتقد أن المنهاج كثيف بالمواد الدراسية مما يؤدي إلى صعوبة استيعابها من طرف التلميذ وبالتالي يؤدي إلى التمرد	0.46	0.01	21
17	لاأثق بالمسؤولين على تسيير شؤوننا في الثانوية.	0.45	1.01	22
18	تعتبر أساليب التربية الخاطئة عامل مساهم في عدم الانضباط و التحكم في سلوكيات الأبناء.	0.45	0.92	23
28	هناك بعض الأساتذة يعجزون عن إدارة الفصل بشكل سليم.	0.42	0.95	24
14	أغضب إن أجبرت على الاعتذار من شخص أساء لي	0.41	0.88	25
15	اعتقد ان الكثير من الأساتذة فقدوا هيبتهم داخل المدرسة	0.41	0.99	26
29	اعتقد أن التفكك الأسري و عدم الرعاية الكافية سببا في تمرد الأبناء	0.38	0.98	27
11	أنا عنيد في أرائي و قراراتي	0.22	0.36	28
27	أرى أن طريقة التدريس المعتمدة تحتاج إلى إعادة النظر	0.22	0.63	29
19	عندما ترفض أسرتي تلبية طلبي فإني أقوم بعمل أي شيء للحصول عليه.	0.16	0.64	30

يلاحظ من خلال الجدول رقم (3) أن مظاهر التمرد المدرسي السائدة لدى التلاميذ ذوي صعوبات التعلم كانت أبرزها:(الامتناع عن القيام بالواجبات المدرسية، الوقوف ضد كل من يعاكس قرارات التلميذ مهما كانت مكانته ، ظروف التمدرس لا تساعد على المواظبة، عدم استخدام الوسائل التعليمية المشوقة في التدريس يخلق نوع من التمرد لدى التلميذ، عدم قدرة بعض الأساتذة على فهم مشاكل التلاميذ التعليمية والتعامل معها بطريقة صحيحة،أعتقد أن طريقة تعامل الأستاذ السيئة مشجعة لتمرد، عدم وجود محفزات و لا نوادي علمية و لا ثقافية و لا ترفيهية تحبطني، أعتبر نصيحة الأستاذ أو أي عضو بالثانوية تدخلا في خصوصياتي)،حيث رتبت ترتيبا تنازليا حسب درجة انتشارها في أوساط التلاميذ ذوي صعوبات التعلم، حيث تراوح المتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة بين (1.93) و (0.89) و بانحراف معياري تراوح بين (1.49) و (1.04) أما مظاهر التمرد الاخرى و المتمثلة في:(أعتبر نصيحة الأستاذ أو أي عضو بالثانوية تدخلا في خصوصياتي، استعمال القسوة على التلاميذ من قبل بعض الأساتذة مما يسبب النفور من الدراسة، عدم فهم الآباء للأبناء يساهم في تمردهم أعتقد أن المنهاج الذي يعتمد على التلقين و التكرار، أشعر بالملل خلال اليوم الدراسي بسبب عدد الحصص الكبير و الحجم الساعي،اعتقد ان الكثير من الأساتذة فقدوا هيبتهم داخل المدرسة، اعتقد أن التفكك الأسري و

عدم الرعاية الكافية سببا في تمرد الأبناء، أرى أن طريقة التدريس المعتمدة تحتاج إلى إعادة النظر، عندما ترفض أسرتي تلبية طلبي فإني أقوم بعمل أي شيء للحصول عليه) تراوحت متوسطاتها الحسابية بين (0.86) و(0.53) و بانحراف معياري قدر بين (1.01) و (0.91)،يعزو الباحث تلك النتيجة إلى أن أن النظام المدرسي أيضا يخضع إلى قوانين ونظم اجتماعية، تتقيد بشروط وثقافة المجتمع بشكل عام التي تفرض من قبل الإدارة المدرسية تشكل عائقاً من وجهة نظر المراهق، لأنه يجد فيها قيوداً لنفسه وتصرفاته التي تظهر في هذه المرحلة التي تتميز برغبة الطفل المراهق وحرية التصرف، وحرية التعبير دون قيود وضبط للانفعالات؛ فتجد أن مثل هذه الرغبات بالنسبة للمراهق تمثل له تحدياً كبيرًا يعمل بكل جهده إلى اختراق القوانين، والنظم من أجل التصرف بحرية والتعبير بحرية دون فرض قيود من قبل الإدارة المدرسية من قبل المعلمين وأن هذه السياسية من وجهة نظره هي قيود، خاصة هذه المرحلة وما يصاحبها من تغيرات كبيرة على مستوى النمو العقلي والجسمي، والانفعالي، وتكون مرحلة النمو فيها مطردة وسريعة وتجد تغيرات كبيرة في أفكار، و مزاج هؤلاء الطلاب المراهقين والتي يعكسوها بالطرق المختلفة نتيجة الطاقة الكامنة الكبيرة التي تكون بداخل المراهق في هذه المرحلة

عرض نتائج الفرضية الثانية:توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى التمرد المدرسي لدى تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط ذوي صعوبات التعلم تعزى لمتغير الجنس .

لاختبار هذه الفرضية قام الباحثان بحساب المتوسطات الحسابية و الانحرافات المعيارية للعينة ككل ،وكما استخدم اختبار (t) لعينتين مستقلتين غير متساويتين للتحقق من وجود فروق في متوسط سلوك التمرد بين الذكور والإناث عند فئة ذوي صعوبات التعلم والنتائج مبينة في الجدول رقم (4).

جدول رقم (4) نتائج اختبار t للتعرف على دلالة الفروق بين الجنسين في سلوك التمرد

الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة (t) المحسوبة	مستوى الدلالة	دلالة الفروق
ذكور	14	2,35	0,169	4,237	0,010	دالة احصائيا
إناث	26	1,28	0,054			

يتضح من الجدول رقم (4) أن المتوسط الحسابي للذكور بلغ (2,35) و الانحراف المعياري (0,169)،في حين بلغ المتوسط الحسابي لدى الإناث (1,28) والانحراف المعياري (0,054) و على ما يبدو فان المتوسطات الحسابية لدى عينة الذكور اكبر منها لدى الإناث ،وبالنظر لقيمة (t) المحسوبة التي تقدر بـ(4,237) بمستوى دلالة (0,010)،وهي قيمة اصغر من مستوى الدلالة (0.05) مما يشير وجود فروق ظاهرة بين الجنسين من حيث انتشار سلوك التنمرالتمرد،و بالتالي نقبل بالفرضية التي تنص على وجود فروق بين الذكور والإناث في سلوك التمرد لصالح الذكور ،وهذا يعود إلى التنشئة الاجتماعية و بنية الجسم المرفولوجية مما يجعل الفتى يتظاهر بالقوة والرغبة في فرض ذاته أمام الجنس الآخر والغرور وعدم تحمل المسؤولية وضعف الوازع الديني وضعف ثقة الطالب بنفسه والرغبة

الزائدة في جذب الانتباه . وأسباب أسرية ضعف الرقابة الأسرية وإهمال الوالدين للمراهق وتفكك الأسرة، وكذلك اتفقت نتائج الدراسة الحالية مع دراسة المطارنة (2000) التي كانت نتائجها تؤكد أن التمرد النفسي لدى الذكور أعلى من الإناث . والتي أقرت حصول التمرد ا لنفسي لدى الذكور أعلى من الإناث ، وهذا يعود إلى اختلاف واضح في التنشئة الاجتماعية والحرية التي من خلالها يمارسون نشاطاتهم المسؤولة وغير المسؤولة مما يرجح كفة التمرد لدى الذكور أعلى مما نجده في الإناث.

عرض نتائج الفرضية الثانية: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى التمرد المدرسي لدى تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط ذوي صعوبات التعلم تعزى لمتغير المستوى الدراسي .

للإجابة على الفرضية تم استخدام اختبار تحليل التباين الأحادي One Woy Anova للتعرف على دلالة الفروق بين الجنسين في سلوك التمرد كما هو مبين في الجدول رقم (5)

جدول رقم (5) يوضح نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي لمتعرف على الفروق في سلوك التمرد تعزى للمستوى الدراسي

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة f	مستوى الدلالة
بين المجموعات	10.617	2	5.459	0.376	0.859
داخل المجموعات	7200.419	377	17.087		
المجموع الكلي	7210.966	378			

يتبين من خلال الجدول أن قيمة (f) اكبر من مستوى الدلالة 0,05 و بالتالي لا توجد فروق إحصائية في سلوك التمرد لدى التلاميذ ذوي صعوبات التعلم تعزى لمتغير المستوى الدراسي ويعزو الباحث النتيجة الحالية إلى أن الطلبة بمختلف المستويات الدراسية يمارسون سلوك التمرد داخل المؤسسة التربوية

عرض نتائج الفرضية الثالثة: توجد علاقة دالة إحصائيا بين التمرد المدرسي و صعوبات التعلم لدى تلاميذ مرحلة التعليم المتوسط ذوي صعوبات التعلم

لاختبار صحة الفرضية، تم حساب معامل الارتباط لبيرسون (Pearson)، و الذي أسفر على النتائج المبينة في الجدول رقم (6).

جدول رقم (6) يبين قيم معامل بيرسون (Pearson) بين سلوك التمرد و صعوبات التعلم

	معامل ارتباط (Pearson)
سلوك التمرد	0.70**
صعوبات التعلم	

يتضح من خلال الجدول رقم (6) ان قيمة معامل الارتباط بيرسون (Pearson) قدت بـ (0.70**) و هي قيمة دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة (0.05) وهذا ما يشير إلى وجود علاقة ارتباطية موجبة بين سلوك التمرد و صعوبات التعلم، ويعزو الباحث هذه النتيجة الى ان الصعوبات التعليمية لدى التلاميذ تجعلهم أقل توافقا من الناحية الدراسّية مع زملائهم العادين لانهم لا يستطيعون مجاراتهم مما يخلق لدّيهم تأخر دراسي ،مما يجعلهم فرّيسة سهلة للكثّير من المشكلات النفسّية و السلوكّية تتجلى في سلوك التمرد الدراسي و ما يصحب ذلك من مظاهر سلوكية.و تتفق مع دراسة مكنمارا (2008) التي أسفرت نتائجها أن نسبة ارتفاع التمرد الدراسي عن المراهقين العادين، و ارتفاع ضحايا التمرد الدراسي من ذوي صعوبات التعلم(نقص الانتباه و فرط الحركة).

التوصيات :

- التكتيف من الدراسات في هدا المجال للوقاية من سلوك التمرد نظرا لأثاره الوخيمة على الفرد والمجتمع
- القيام بحملات تحسيسية للتخفيف من السلوك العداوني .
- تكتيف العمل الإرشادي و التوجيهي لفئة ذوي صعوبات التعلم.
- تفعيل دور الأسرة و المدرسة و كل المؤسسات الاجتماعية للتخفيف من حدة السلوك العدواني الذي ينتشر بشكل بصفة عامة سواء في المدرسة أو الشارع.

قائمة المراجع:

-السباب، أزهار محمد عبد المجيد(2011)، قياس التمرد النفسي عند طلبة معهد إعداد المعلمين تكريت، مجلة التربية المجلد1 ، العدد 31 ص53،العراق.

-الشاعر ، محمد ماجد (2013)، التنبؤ بالتمرد النفسي في ضوء إشباع الوالدين للحاجات النفسية لدى عينة من المرهقين بمحافظة خان يونس، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الاقصى،غزة، فلسطين.

-القرعان، جهاد سليمان و العتيلي، خولة شفيق.(2016). فاعلية برنامج إرشادي جمعي يستند إلى العلاج المعرفي السلوكي في خفض سلوك العناد لدى طالبات مرحلة المراهقة المبكرة.دراسات العلوم التربوية جامعة الأردن ،المجلد 43 ملحق 5,

-اللامي، ابتسام لعيبي(2001) أساليب المعاملة الوالدية وعلاقتها بالتمرد النفسي لدى الشباب، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية :العراق.

-بشير، فايز خضر(2012) التمرد وعلاقته بأساليب المعاملة الوالدية لدى طلبة جامعة الأزهر بغزة، رسالة ماجستير ، كلية التربية، جامعة الأزهر، فلسطين.

-خولة أحمد يحي (2006)، "البرامج التربوية للأفراد ذوي الحاجات الخاصة"، دار المسيرة، عمان، ط1، ص ص: 286-291

- علي حسين الحلو (2002)، الانحرافات السلوكية للشباب و سبل مواجهتها ، علم النفس في مواجهة تحديات الحاضر و المستقبل العربي ، وقائع مؤتمر العلمي العربي الأول ، وزارة التعليم العالي و البحث العلمي ، جامعة بغداد ، العراق.

-علي حسين محمد طبيل (2008) بناء و تطبيق مقياس التمرد الأكاديمي لطلاب كلية التربية الرياضية في جامعة الموصل ، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية الطبعة 1 ،العدد8

-محمد، هاجر عادل عبد الرزاق (2015) الحاجات النفسية، سمات الشخصية و علاقتهما بالتمرد النفسي لدى الشباب الجامعي في ضوء بعض المتغيرات المجتمعية، رسالة ماجستير غير منشورة في الصحة النفسية، جامعة النصورة.

-مريم سليم (2003) تقديرات الذات والثقة بالنفس، دار النهضة العربية بيروت، ط 1.

-ندى فتاح زيدان العباجي و ميساء يحي قاسم المعاضيدي(2007) قياس التمرد النفسي لدى طلبة المرحلة الإعدادية ، مجلة التربية و العلم ، العدد3

-ياس، علي محسن والتميمي، محمود كاظم (2013) التمرد النفسي لدى طلبة الجامعة. مجلة البحوث التربوية و النفسية العدد .(39)كلية التربية / الجامعة المستنصرية

التعليم عن بعد
تجارب مؤسسات جزائرية أنموذجا

بن ديدة بغداد[1]

ملخص الدراسة:

يعد التعليم عن بعد استكمال المعرفة ما بعد المدرسة الكلاسيكية؛ لعدم القدرة على التواصل مع الأساتذة، فيلجأ الفرد إلى الوسائل المتاحة كالمراسلة، وهذا في أولى أشكاله التي عرفها المجتمع المعاصر كضرورة، وبعد تطور الوسائل وكذا التبني الرسمي لها من قبل الدولة، وأصبحت جزء لا يتجزأ في العملية التعليمية، ليجد الفرد فرصا كثيرة لكي يطور ويكون نفسه ويعمل في ذات الوقت، ففي الجزائر يوجد الديوان الوطني للتعليم والتكوين عن بعد " onfed"، والذي يعتبر كمؤسسة رسمية، موجهة للأفراد الذين انقطعوا عن التمدرس لأي سبب كان، توفر لهم بغض النظر عن السن أن ينتسبوا من جديد في التعليم، وهذا عن بعد توفر لهم كتبا وأقراصا مضغوطة، وكذا التواصل مع أساتذة عبر الموقع الالكتروني، والذي يوفر دروسا تدعيمية وكذا تمارين موجهة تشبه ما يسمى بالحوليات، وهذا للرفع من جودة التعليم لدى هذا الفرد، والذي تمتلكه الرغبة والطموح من أجل الرفع من مستواه، وهو تفكير استراتيجي تسعى إليه الدولة الجزائرية للاستفادة من كفاءاتها للرفع من مستوى التنمية الشاملة، فكلما أنفقت الحكومات على التعليم انعكس إيجابا على المردودية في الإنتاج بشكل عام، وتطور التعليم عن بعد ليأخذ أشكالا أخرى كبرامج تليفزيونية تبناها التلفزيون الوطني يتمثل في دروس تدعيمية موجة لأصحاب الامتحانات الرسمية في التعليم المتوسط والنهائي بكامل شعبه.

الكلمات المفتاحية: التعليم، التعليم عن بعد، التعليم الالكتروني.

[1] باحث في علم الاجتماع الاتصال، جامعة مستغانم

1- تحديد المفاهيم:

مفهوم التعليم: جملة من العمليات والإجراءات المنظمة والمخطط لها من أجل التغيير في سلوك المتعلمين ومعارفهم، وهذا بإكسابهم معارف ومهارات جديدة (حليمة الزاحي، 2012، ص29).

التعليم عن بعد: هو عندما يكون هنالك مسافة مادية بين المعلم والمتعلم، وتستخدم تكنولوجيا من أجل ملئ فجوة بين كل الطرفين بما يحاكي الاتصال الذي يحدث وجها لوجه، وتستطيع هذه النوعيات من البرامج أن تقدم فرصة للكبار في طريق التعليم، كما يمكن أن تصل هذه البرامج لهؤلاء الذين حرموا من هذه الفرصة التعليمية؛ بسبب ضيق الوقت أو بعد المسافة أو الإعاقة البدنية، كما تساهم هذه البرامج في تحديث قواعد للعمال في أماكن عملهم (بادي سوهام، 2005، ص55).

وعرفه keegan: هو عبارة عن طريقة من طرق التدريس التي يكون فيها السلوك التعليمي منفصلا عن السلوك التعليمي، ويتضمن تلك الوسائل التي فيها الاتصال بين المعلم والمتعلم عبر أجهزة وأدوات الطباعة والأجهزة الميكانيكية والالكترونية وغيرها من الأجهزة (أوطيب عقيلة، 2007، ص73).

مفهوم التعليم الالكتروني: هو طريقة ابتكارية لإيصال بيئات التعلم الميسرة، والتي تتصف بالتصميم الجيد والتفاعلية والتمركز حول المتعلم لأي فرد وفي أي مكان أو زمان، عن طريق الانتفاع من الخصائص والمصادر المتوفرة في العديد من التقنيات الرقمية سويا مع الانماط الأخرى من المواد التعليمية المناسبة لبيئات التعلم المفتوح(حليمة الزاحي، 2012، ص58).

2- أسباب إعتماد التعليم عن بعد:

تقوم اقتصاديات الحكومات على الاستثمار في التعليم، وكذا مواكبة التحديثات الخاصة بالبرامج الحديثة التي تعني بالحالات العديدة التي لا تستطيع متابعة

العملية التعليمية لسبب من الأسباب، والتي سوف يحاول الباحث بسطها في ما يلي:

التعليم مدى الحياة: إذ يمنح التعليم عن بعد المرونة الضرورية للبالغين الناضجين لمتابعة دراستهم وتدريبهم رغم مسؤولياتهم الوظيفية في العمل أو مسؤولياتهم الأسرية ويتسع الاعتراف بدور وأهمية التعليم عن بعد لزيادة قدراتهم الإنتاجية.

الاستمرارية في التعليم تعني العطاء والنضج والتكوين الذاتي للرفع من قدرات الفرد في أي فترة من فترات حياته تمكنه من التغيير الى الأحسن.

العدالة الاجتماعية: ثمة عدد كبير من البالغين في جميع أنحاء العالم ممن صنعتهم ظروفهم الشخصية أو الاجتماعية من متابعة التحصيل العلمي من خلال الانخراط في نضم التعليم التقليدية، لذلك يقدم نظام التعليم عن بعد فرصة ثانية لأي انسان مر بمثل هذه الظروف من خلال إلغاء الحدود التي كانت تقيد نفاذه للتعليم من جديد.

تطور الوسيلة التكنولوجية منح للمتعلم عن بعد فرصة لتجاوز العقبات التي كانت تحد من تطلعات الشخصية بغض الطرف عن أي ظرف.

الكلفة المنخفضة: في هذه الحالة يستطيع التعليم عن بعد أن يقدم حلا معقولا لهذه المشكلة؛ فهو يمنح فرص التعليم والتعلم الى أعداد كبيرة من الطلبة بكلفة منخفضة أقل من أنضمة التعليم التقليدية.

وهذا الاقتصاد الجديد في التربويات لصالح الحكومات من جهة فهي تتخلى عن الكثير من المقار والتجهيزات التعليمة وتسخرها كتكنولوجيات لصالح هذه الفئة من جهة أخرى وبأسعار منخفضة ومعقولة.

الجغرافيا والمناطق النائية: في هذه الحالة يستطيع التعليم عن بعد أن يقدم فرصة بديلة للتعليم التقليدي على جميع المستويات في مختلف المجالات وبكلفة اقتصادية مقبولة.

يسر وسهولة وصول المادة التعليمة بتطور وسائل الاتصال؛ من مراسلة الى إذاعة الى تلفزيون الى انترنت، ساهمت في طي العراقيل التي كانت تحد من تمكين الفرد ان يتعلم ويطور من ذاته حتى يستفيد ويفيد من حوله.

الانفجار التكنولوجي: استفاد التعليم عن بعد في إيصال العملية التعلمية الى المزيد من البشر الذين كانوا لا يستطيعون استكمال فرصتهم في التعليم الا مع التطور التكنولوجي الهائل خلال العشرية الأخيرة، وظهور الأنترنت بشكل واسع الانتشار (أوطيب عقيلة، 2007، ص79).

كلما تطورت التكنولوجيا استفادت منها العملية التعلمية عن بعد، واستقطبت الكثيرين ممن انخرطوا في الرفع من قدراتهم المعرفية لكي يساهموا هم أيضا في تطوير الحياة اليومية للأفراد.

3- تطور التعليم عن بعد:

إن التقدم الاقتصادي للبلدان في العالم يعتمد على قوة المعرفة ومدى الاستثمار فيها، وتتعدد البرامج التعليمية التي بإمكانها الرفع من القدرات الفردية والمساهمة في الإنتاج.

أ-عولمة التعليم: لقد دخلنا عصرا جديدا ألا وهو عصر المجتمع الإعلامي أو مجتمع المعلومات مع ما جاء به هذا العصر الجديد من تقنيات جديدة أعادت بشكل جذري صياغة العلاقات البشرية وطرق الاتصال والتفاعل بين الأفراد والمجموعات وفتح أمامها سبل غير مطروقة، لم يعد الانفتاح والمرونة والاعتماد على التكنولوجيا هي السمات الوحيدة لتعليم اليوم لاسيما التعليم الافتراضي، بل يتصف أيضا بأنه أصبح تعليما عالميا شاملا، وقد لا تكون عولمة التعليم ملحوظة جدا وملموسة بقوة في البلدان النامية، الا أن معظم بلدان العالم بدأت تنضوي تحت هذا التعليم الموحد.

ويبدو أن تكنولوجيا المختلفة ساهمت في توحيد المعرفة العلمية، وكذا بمختلف أنواعها والحاجة إليها من خلال اقتصاد مستثمر معولم هو الآخر له نفس النمط

من الأخذ بالوسائل المادية والبشرية، والتي ترفع من قدرات الفرد في الإنتاج، وتخطيا للحواجز والحدود؛ فالأنترنت صار العمود الفقري الذي يجسد التطور الهائل الذي عرفه التعليم عن بعد، والذي يستطيع أن يجمع الأستاذ بطلبته من خلال التقنيات الحديثة؛ كالبث المباشر فهم يستطيعون الاستفادة من المحاضرات التي يسجلها مع الطلبة النظاميين، وهذا عن طريق اليوتيوب والفيديو المعروض.

ب- **تسليع التعليم:** أصبح التعليم سلعة بحد ذاتها ترجع للعرض والطلب، ومن الممكن أن تستفيد من التقدم الهائل في المجال العلمي كلما دفعت أكثر، وهذا ما نجده أيضا في التعليم عن بعد، فهو يوظف الآلاف عبر البلد الواحد، والتي تعمل على توفير خدمة التعليم عن بعد مقابل عائد مادي يرجع لطبيعة الطلب للسلعة المعرفية وقيمتها في السوق.

من الإشكاليات الأخرى التي تواجه التعليم عبر الانترنت هو زيادة تحويله الى سلعة تجارية، حيث يؤدي استخدامه للتكنولوجيات الحديثة والطلب المتزايد والتحرر الاقتصادي الى احداث تغيير عميق في طبيعة التعليم، ويقول الآخرون أن ذلك يجعل التعليم متاحا لأعداد كبيرة من المتعلمين (أوطيب عقيلة، 2007، ص164).

4- تجربة الجزائر في التعليم الالكتروني عن بعد:

بالنسبة لتجربة الجزائر في استخدام تكنولوجيا التعليم الالكتروني عن بعد لا زالت في بدايتها وتراوح مكانها، قد يرجع ذلك لغياب الوعي بفعالية هذا النوع من التعليم، ومدى مساهمته في رفع مستوى العلمي والتأهيلي للفرد، رغم أن التجربة الجزائرية بدأت مبكرة بمحاولة تجربة مؤسسة "EEPAD"، وتجربة مركز المركز الوطني للتعليم المهني عن بعد "CNEPD" أول تجربة في ميدان التعليم الافتراضي، والتي لا زالت قائمة تتولى الاشراف عليها جامعة التكوين المتواصل التي أنشئت موقعا افتراضيا تبث من خلاله دروسا مكملة لطلبتها في بعض التخصصات (نصر الدين غراف، ص10.)

شرع الديوان الوطني للتعليم عن بعد بداية من تسجيلات سبتمبر 2013-2014، في تكوين المتعلمين عن طريق الألواح الالكترونية؛ كتجربة هي الأولى من نوعها شملت الأقسام النهائية، وكذا ربطها بالأنترنت، وللمتعلم لدى تسجيله له الحرية في اختيار نمط التعلم الذي يرغب فيه على اعتبار أن هناك ثلاثة أنماط، ويتعلق الأمر بالكتاب المدرسي والاقراص المضغوطة والارضية التعليمية عن طريق الانترنت أو ما يمكنه الجمع بينهما، فالديوان يشترط على المتعلم اقتناء لوحة الكترونية أو ما يعرف ب tabllet »، وبعدها يقوم بالتقرب من المصالح التقنية على مستوى أحد المراكز القريبة من مقر سكناه لكي يتم تزويده بما يعرف بالموارد البيداغوجية التفاعلية، وهي تضم مجموعة من الدروس والفروض والاختبارات، والمتعلم يحصل على الموارد البيداغوجية من كتب وأقراص مضغوطة بالمجان، وهو مطالب بدفع حقوق التسجيل في بداية الموسم الدراسي؛ والتي تتراوح ما بين 1500 و2400دج، وعدد الأساتذة التابعين للديوان التعليم عن بعد 127 أستاذ من بينهم 90 أستاذ بالطور الثانوي و37 أستاذ بالطور المتوسط (جريدة الشروق، موقع إلكتروني).

5- التعريف بالديوان الوطني للتعليم والتكوين عن بعد"CNEPD":

هي مؤسسة ذات طابع إداري تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي.

مهامه:

الحد من ظاهرة التسرب المدرسي، بتنظيم حصص دعم واستدراك لفائدة التلاميذ الذين هم في حاجة الى دعم تربوي خاص.

تطبيق كل الطرق والوسائل المناسبة للتعليم والتكوين عن بعد، خاصة استعمال تكنولوجيات الاعلام والاتصال.

إقامة علاقات تبادل وتعاون مع الهيئات والمؤسسات الأجنبية ذات الصلة بنشاط التعليم عن بعد.

المساهمة في كل عمل يهدف الى ترقية اللغة العربية لفائدة الجالية الجزائرية المقيمة بالخارج.

ضمان تكوين تكميلي أو خاص يدخل في إطار تجديد المعارف أو الترقية الاجتماعية والمهنية (موقع الرسمي للديوان الوطني للتعليم عن بعد)

وقد أعلنت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي عن انطلاق نمط تعليم عن بعد، بداية من مستوى الماستر، والتي ستعمم فيما بعد على جميع المستويات مستقبلا، وقد تم توقيع اتفاقية شراكة وتعاون في مجال السمعي البصري بين وكالة الانباء الجزائرية وجامعة التكوين المتواصل ، مهمتها التحضير للدروس والمحاضرات التي يستفيد منها الطلبة الجامعيون وتساعد الجامعة في التغلب على العدد الهائل من الطلبة، وهي استراتيجية تشجع الجامعات الجزائرية على المساهمة في التنمية تماشيا والتطور التكنولوجي الحاصل، كما ستتيح للوكالة استعمال الاستيديوهات السمعية البصرية لجامعة التكوين المتواصل، والكائن مقرها داخل حرم الجامعة لإنتاج وبث محتويات سمعية بصرية (جريدة السلام، موقع إلكتروني).

6- أثر التكنولوجية المعلوماتية في التعليم عن بعد في الجزائر:

صحيح أن التعليم عن بعد في الجزائر قد صبغ بطابع الرسمي، وهذا لتبنيه من طرف الدولة؛ لاعتبارات عديدة، وهذا لكون أن الراغب في التعليم قد فاتته فرصة التعليم الكلاسيكية مثلا، لذا فعودة الفرصة لديه عن طريق التعليم عن بعد سوف لن تحرمه من عمله أو أو من مكانه الجغرافي المنعزل المتواجد به، ومما يعزز منه مجانيته ووفرة وسائل الاتصال الحديثة، وإن النظام التعليمي العالمي العابر للحدود يمثل دفعا للفرد في تحقيق ذاته، وإعادة التكوين والرفع من القدرات الذاتية حتى يكون أكثرا انتاجا ونفعا لنفسه وللآخرين، أهم عامل محفز للتعليم عن بعد التطور الهائل في تكنولوجيا المعلومات، وبالأخص الأنترنت، ففي فترة ما بين 2000-2009 في الجزائر حوالي 4.100 مليون بنسبة 8.1٪، وقد بلغ عدد مستخدمي الفيسبوك في الجزائر وفي نفس الفترة 504

مليون مستخدم، والجدير بالذكر أنه مع تصاعد التطور التقني تتغير أشكال التعليم بوجه عام وتطور، وطبقا لذلك فقد مهدت الوسيلة من كل فترة من الفترات، أن تطور من التعليم عن بعد وتدفع به الى الأمام، وبل تزيد من المنتسبين أيضا لهذا الشكل التعليمي، فتطور شبكات البريد أنتج التعليم بالمراسلة عبر المواد المكتوبة والمطبوعة، وقد أدى البث الإذاعي الى استخدام الراديو بالدروس المسموعة، وبتقدم الصناعات الكهربائية والالكترونية ازداد دور الصوتيات بشكل عام في التعليم، من خلال أجهزة التسجيل ثم ظهور التلفزيون وتلاه الفيديو، وزادت أهمية اشكال البث التعليمي المسموعة والمرئية، كما أن شيوع استعمال الأقمار الصناعية وبانتشار الحواسيب الشخصية وشبكات الحواسيب، خاصة تلك القائمة على التفاعل أصبحت من أهم وسائل التعليم عن بعد وأكثرها فعالية (د/عواج سامية، بتري سامية، 2016، ص119)

الفيسبوك: يؤكد ضرورة استغلال الفيسبوك في الدورة التعليمية عن بعد على النحو التالي:

إنشاء الأستاذ أو الطالب مجموعة أو صفحة لمادة أو لموضوع تعليمي، ودعوة الطلاب للمشاركة فيه.

نشر الصور ومقاطع الفيديو التعليمية المناسبة للمادة وتبادلها مع الطلبة للمشاركة فيها.

مراجعة الكتب والأبحاث بشكل متعاون.

استطلاع الرأي على الفيسبوك، والتي يستخدمها الأستاذ كأداة تعليمية فعالة لزيادة التواصل بين الطلبة.

تعليم اللغات الأجنبية بحيث يتيح الفيسبوك الحوار مع مختلف الأشخاص في العالم.

تصميم وعرض تطبيقات جديدة تخدم العملية التعلمية والاستفادة منها.

خلق تعلم تشاركي عبر الفيسبوك، من خلال مطالبة بنشر مواضيع الحوار والنقاش.

ولها عوائق نذكر منها:

التأخر في ظهور الردود في بعض الأحيان، وكذا انقطاع الشبكة في أحيان أخرى.

الحرية المطلقة، والتي تؤدي الى الازعاج من رسائل لأشخاص مجهولين.

تلقي الفيسروسات والأكواد الخبيثة، والتي تؤدي الى غلق الحساب أو سرقة المعلومات ...الخ.

دور اليوتيوب في التعليم عن بعد: لقد أصبح اليوتيوب بمميزاته الجمة منفذا إعلاميا للكثير من الطلبة والأساتذة، باعتباره الوسيلة الإعلامية التي تتيح لأي كان الظهور، وتنمح الفرصة الوصول الى الملايين، من خلال خدماتها التعليمية ومحتوياتها التي يضيفها أو يستفيد منها المتعلمون عبر العالم، ومن هذا الباب نذكر بعض الاستخدامات لليوتيب في التعليم عن بعد وهي:

إمكانية تضمين فيديو يوتيوب في العروض التقديمية الخاصة ببرنامج العرض باوربينت « PowerPoint ».

ممكن تضمين الفيديو في كافة مواقع التواصل الاجتماعي التي تتبع تقنية الويب مثل الفيسبوك، المنتديات التعليمية أنظمة إدارة التعلم LMS، للاستفادة منها تعليميا من خلال رابطEMED ، الذي يوجد في كل مقطع فيديو.

تخصيص قنوات CHAMMELS وفق السمات الخاصة، وحسب الحاجة.

يسمح اليوتيوب في نقل المحاضرات والمؤتمرات.

كل متعلم ينشئ له قناة يعرض فيها ما أنتجه أو أعجبه من المقاطع المتصلة بالمادة ((د/عواج سامية، بتري سامية، 2016، ص127).

7- **التعليم المتلفز والتعليم عن بعد:** يمتلك "مركز موارد الإعلام الآلي" لجامعة العلوم والتكنولوجيا هواري بومدين منصة للتعليم موودل (Moodle) وغرفة مؤتمرات بالفيديو.

منصة التعليم عن بعد موودل: موودل (بيئة التعليم الديناميكي الموجه-بأجسام موحدة) هو منصة للتعلم عبر الانترنت. منصة التعليم عن بعد لجامعة هواري بومدين للعلوم والتكنولوجيا (جـهـب.ع.ت – ت.ع.ب) يوفر للأساتذة فرصا لتوسيع التعليم الحالي من خلال توفير للطلاب الموارد التعليمية عبر الإنترنت، وكذا أدوات اتصال وتقييم. استخدام منصة (جـهـب.ع.ت – ت.ع.ب)، يتطلب التوقيع على ميثاق و طلب إنشاء حساب (ت.ع.ب).

عقد المؤتمرات بالفيديو:

الموقع: في الطابق الأول لمركز موارد الإعلام الآلي.

الورقة التقنية:

عدد الأماكن التفاعلية: 30

عقد المؤتمرات بنظام الفيديو:Tandberg 880 MXP

الوصول عبر بروتوكول الانترنت (IP): 193.194.89.20

مجالات التطبيق:

المؤتمرات، الاتصالات ولحلقات الدراسية

التعليم عن بعد

اجتماعات العمل

معدات المؤتمرات عن طريق الفيديو، والتي تشغل الغرفة بصفة دائمة، تمكّن من: نشر عروض الكمبيوتر (على سبيل المثال عروض باور بوينت)

نشر العروض الممثلة على الوثائق (باستخدام كاميرا الوثيقة)

توصيل موقع عن بعد مع موقع ج.هـب.ع.ت (نقطة بنقطة) peer to peer (p2p)

كيفية الاستخدام:

الاتصال بمركز موارد الإعلام الآلي (م.م.إ) عبر البريد الإلكتروني التالي: campusvirtuel@usthb.dz،لحجز الغرفة. يقوم تقني المركز بإجراء اختبار

اتصال مع الموقع عن بعد، على الأقل يومان (02) قبل تاريخ عقد المؤتمر بالفيديو.

في حالة الاتصال ببلد أو مجموعة بلدان أجنبية، يجب إتقان لغة ذلك البلد لإجراء الاتصال.

يجب على القائمين على الموقع عن بعد ملأ نموذج حجز لنظم عقد المؤتمرات بالفيديو (موقع جامعة الهواري بومدين للعلوم والتكنولوجيا).

8- استخدام التعليم عن بعد عند المرأة:

تمكين المرأة الكبيرة والشابة من اختيار ما يناسبها من المقررات والتسجيل دون الذهاب الى الكلية إذا توافرت وسائط التعليم عن بعد.

تمكين الكثير من الأمهات وربات البيوت من التزود بالمعلومات الأسرية والاجتماعية والطبية المفيدة لهن.

تمكين المتعلمة من التخاطب مع معلمتها عن بعد ومناقشتها في الأمور التعليمية بواسطة وسائل الاتصالات الحديثة وأجهزتها (د/خليل إبراهيم سعدات، 2003، ص209).

أ-**التكوين عن بعد:** يعمل المركز الوطني للتكوين المهني عن بعد التابع لوزارة التكوين المهني، على تمكين المرأة الماكثة بالبيت وحتى العاملة؛ من متابعة تكوين في الخياطة، وتحصل على شهادة وهي في بيتها؛ حيث تصل الدروس عبر البريد على شكل سلاسل أو كتيبات تحتوي على دروس مفصلة ودقيقة، بدءا من مصدر الأنسجة وأنواع الأقمشة وكذا أنواع الخياط المستعمل، مرورا بآلة الخياطة والتعرف على مكوناتها، وكيفية ضبطها وصيانتها واستخدامها والتعرف على كل متعلقات الخياطة، وصولا إلى التفصيل والخياطة من أبسطها الى أعقدها (منتديات حواء، موقع إلكتروني).

ب- **مزايا التعليم عن بعد:** إن أبرز الفرص والمزايا التي يمكن أن يتيحها التعلم عن بعد للمرأة الآتي:

- التعليم عن بعد يمكن المرأة الماكثة بالبيت من تجاوز العقبات التي قد تعرقل مهامها في مكانها الذي تتواجد فيه، إذ تضطر للمزيد من التعلم لكي تستطيع تربية أبنائها ومتابعتهم دراسيا وتربويا وصحيا، وكذا أن التعليم عن بعد يعتبر فرصة لها لتجاوز عقبات فقهية دينية تمنعها من مخالطة الرجال، إذ تتيح لها الكثير من القنوات التي تراعي قضايا المرأة كالطبخ والرياضة والترفيه والتكوين مثل الخياطة وبرامج تشبع رغباتهااللغوية والدينية وحتى الاتجاهات العقدية، وحتى أن المأمول أن يتفيد العالم العربي والإسلامي وحتى في الجزائر من طاقاتها وهي في بيتها؛ ألا وهو عن طريق العمل عن بعد، وهذا باستخدام الانترنت لذا وجب التفكير في مناهج دراسية تغطي هذه الجزئية، فمن جهة لا تمنع المرأة من التعليم والعمل عن بعد، ومن جهة أخرى تساهم بطاقاتها في الاقتصاد والتنمية، دون أن تهم أهم أدوارها، وهذا يذكرنا بالعودة الى الأنشطة الأسرية في العائلة قبل ظهور الصناعة، ولعل التقنية نفسها من سوف تعود بالاقتصاد الاسري القائم على خط انتاج افراد العائلة، والذي يتم عبر تقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة دون اللجوء الى الصراع الذي احدثته البنية الصناعية الحديثة بعد الثورة الصناعية مباشرة.

- "إن التكنولوجيا وما تحمله من وعود طموحة للتنمية البشرية يمكن أن يستفاد منها في تطوير وتحسين وضع المرأة في العالم بشكل عام وفي الوطن العربي بشكل خاص، فالتكنولوجيا إذا ما أحسن تطبيقها يمكن أن تكون البساط السحري الذي يمكن أن ينقل المرأة من حال الى حال؛ بفضل ما يمكن أن تقدمه من فرص تعليمية للنهوض بمستواها الاقتصادي والاجتماعي، فالتكنولوجيا يمكن أن توفر الكثير من الفرص للمرأة، ولكنها في نفس الوقت تجلب معها الكثير من التحديات التي يجب أن يعمل على تذليلها للوصول الى الأهداف التنموية المرغوبة (د/سعاد عبد العزيز الفريح، 2005، ص7).

9- المركز الجهوي بسعيدة للتعليم عن بعد:

يضم الولايات التالية سعيدة ومعسكر والنعامة والبيض، يوجد 21 مركز جهوي عبر الوطن،

تضم ثلاثة مصالح: 1- المصلحة البيداغوجية، 2- المصلحة الإدارية،3- المصلحة التقنية، وهنالك الطورين المتوسط والثانوي، والأساتذة الذين يتوفر عليهم المركز (علوم طبيعية- فيزياء-اللغوة العربية-انجليزية)، تم ادراج التعليم بوسيلة الالواح الالكترونية للعام الدراسي 2016-2017 ويتم تثبيت البرنامج من طرف الديوان الذي يسمح باستخدام غرفة المحادثة ومع دردشة مع أساتذة المواد بمواعيد محددة مسبقة، او بترك أسئلة في الاميل والاجابة عليها من طرف الأساتذة، ولتغطية النقص في التأطير من طرف الأساتذة بالمركز يتم اللجوء الى التعاقد مع أساتذة من الطورين المتوسط والثانوي لتغطية العجز، والكتب التي توزع على التلاميذ المسجلين تخضع للمنهاج الذي سطرته وزارة التربية والتعليم الوطنية، وكما يسمح للنظاميين التسجيل بالمركز وخاصة الأقسام النهائية، وهذا للاستفادة من الكتب ودروس الدعم، والدخول الى نظام الالكتروني عبر الالواح الالكترونية،، وفي غرف المحادثة تتضمن أيضا على قناة سمعية بصرية تضم محاضرات من انتاج الديوان الوطني للتعليم عن بعد، ويطلب من التلاميذ المسجلين في نظام التعليم عن بعد تسليم الفروض، ويجرون ثلاثة امتحانات في السنة، وعلى اثر ذلك يتم تسليمهم شهادة اثبات المستوى، والانترنت منحت أرضية للتعليم عن بعد منذ استخدامها في (2009-2010)

تطور التسجيلات المركز الجهوي للتعليم و التكوين عن بعد سعيدة

السنوات	الذكور	الاناث	المجموع
2011 - 2010	11360	4890	**16250**
2012 - 2011	13535	6034	**19569**
2013 - 2012	16235	6932	**23167**
2014 - 2013	19766	8071	**27837**

27189	8037	19152	**2015 - 2014**

وقد بلغ عدد المسجلين للسنة الدراسية 2016-2017 30803 بما فيها المؤسسات العقابية لمصلحة السجون ب 2773 مسجل، والتي تضم 11 مركزا عقابي تابعين للمركز:

- **ولاية سعيدة**: إعادة التربية بسعيدة، إعادة التربية والتأهيل بعين الحجر
- **ولاية معسكر**: مؤسسة إعادة التربية والتأهيل عين فارس، مؤسسة إعادة التربية معسكر، مؤسسة الوقاية سيق، مؤسسة الوقاية غريس، مؤسسة الوقاية تغنيف، مؤسسة الوقاية المحمدية
- **ولاية النعامة**: مؤسسة إعادة التربية عين الصفراء
- **ولاية البيض**: مؤسسة إعادة الربية والتأهيل لبيض سيد الشيخ، إعادة التربية البيض

يعد التعليم عن بعد المستقبل للاقتصاد التعليمي القادم في الالفية الحالية، والتي عملت وساهمت على تحفيز ملكات الفرد الذي يريد أن يطور من أدائه المستمر، ويفرض وجوده في أي مكان يتواجد فيه، مستخدما في ذلك الوسائل التكنولوجية والتي تخطت الحدود والجغرافيا، وحتى تغيير حياته المهنية التي يتواجد فيها ولا ترضي طموحه الذاتي.

المراجع:

1. أو طيب عقيلة: التكنولوجيات الجديدة للاعلام والاتصال في التعليم، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر قسم علوم الاعلام والاتصال، جامعة الجزائر، 2007.

2. بادي سوهام: سياسات واستراتيجيات توظيف تكنولوجيا المعلومات في التعليم، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة منتوري، قسم علم المكتبات، 2005.

3. حليمة الزاحي: التعليم الالكتروني بالجامعة الجزائرية مقومات التجسيد وعوائق التطبيق، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم علم المكتبات، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر، 2012.

4. خليل إبراهيم سعدات: إمكانية استخدام التعليم عن بعد في برنامج كلية الدراسات التطبيقية وخدمة المجتمع بجامعة بجامعة الملك فيصل بالاحساء، مجلة جامعة دمشق، م12 ع5200، سوريا،2003.

5. سعاد عبد العزيز الفريج: التعلم عن بعد في تنمية المرأة العربية، ورقة بحثية مقدمة لمنتدى المرأة العربية والعلوم التكنولوجيا، يناير 2005.

6. عواج سامية، بتري سامية: دور مواقع التواصل الاجتماعي في دعم التعليم عن بعد لدى الطلبة الجامعي، أعمال مؤتمر الدولي 11 22-24 أفريل 2016، طرابلي لبنان.

7. نصر الدين غراف: التعليم الالكتروني ومستقبل الإصلاحات بالجامعات الجزائرية، مجلة RIST، العدد 2، سنة النشر غير مذكورة.

مواقع إلكترونية:

1. موقع جامعة الهواري بومدين للعلوم:
والتكنولوجيا:http://www.usthb.dz/ar/spip.php?article241
2. جريدة الشروق:
3. http://www.echoroukonline.com/ara/articles/174199.html?print&out put_type=txt
4. موقع الرسمي للديوان الوطني للتعليم عن بعد:
http://www.onefd.edu.dz/cneg/centre_onefd.htm
5. جريدة السلام:
http://www.essalamonline.com/ara/permalink/54627.html
6. منتديات حواء: /http://www.dzhawaa.com/vb/dzhawaa70621

محددات الفقر في الجزائر

Determinants of poverty in Algeria

عمارة ميلود /طالب دكتوراه

إشراف:د. طواهري ميلود

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

– جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان - الجزائر

الملخص:

الفقر هي الحالة التي يعاني فيها الأفراد من أجل الحصول على حاجاتهم الأساسية، مثل الغذاء، الماء، الملبس، المأوى، التعليم، الصحة، إذن الفقر هو أن لا يكون للفرد المال ولا القدرة للحصول عليه، أو عدم امتلاكه للمواد الضرورية لتأسيس الحياة، والفقر واحد من أكبر المشكلات التي تواجهها المجتمعات النامية على غرار الجزائر والتي تشهد تزايد عدد الفقراء والفئات الهشة والمحرومة.

و بالرغم من سعي كل الحكومات المتعاقبة إلى علاجها أو التخفيف منها، وذلك باتخاذ جملة من التدابير الهادفة إلى تحسين مستوى معيشة السكان ألا أنها بقيت تراوح مكا نها مع انخفاض ضعيف مقارنة بمستوى المجهودات ’وهذا رغم بعض التحسن في بعض المؤشرات الاجتماعية و الاقتصادية والمتمثلة في المستوى التعليمي،الصحة ،مكان الإقامة وكذا الفئة العمرية. ولعل سبب هذا الإخفاق يعود إلى عدم التركيز وبشكل جدي على هذه المتغيرات التي تؤثر في معدلات الفقر وبالتالي المستوى المعيشي ومن هنا وجب القيام بدراسة إحصائية لمعرفة مدى الارتباط بين هذه المؤشرات والمستوى المعيشي باستعمال نماذج إحصائية (AFC) و(مربع كاي) اعتمادا على بيانات (MISC4) *Multiple Indicator* (MICS) *Cluster Survey* هذا التحقيق الذي تم انجازه في الجزائر بين سنتي2013/2012 من قبل وزارة الصحة والسكان وإصلاح المستشفيات بدعم مادي وتقني لصندوق الأمم المتحدة للطفولة(unicef) وتم نشره سنة 2015 وعلى ضوء هذه النتائج ا يمكن وضع استشراف وتصور مستقبلي بانتهاج سياسات اقتصادية واستراتيجيات اجتماعية وتضامنية مناسبة قادرة على تحقيق هدف التقليل من حدة الفقر.

الكلمات المفتاحية: الفقر، المستوى المعيشي، الصحة، التعليم، مكان الإقامة، الفئة العمرية، الرفاه الاجتماعي، النوع الاجتماعي

تمهيد:

خلال النصف الثاني من القرن العشرين زاد انتشار ظاهرة الفقر في الكثير من دول العالم ما جعلها تحظى باهتمام الباحثين و الهيئات العمومية و المنظمات الدولية، حيث تشير تقارير البنك الدولي إلى تناقص معدل الفقر المدقع في العالم بشكل كبير في العقدين الماضيين من 43% من مجموع سكان الأرض عام 1981 إلى 36% في 1990، ثم إلى 29% في 1999، ثم إلى 15% في 2011[1].

وقد خرج من الفقر المدقع منذ عام 1990 أكثر من مليار شخص في مختلف أرجاء العالم، وانتقل عدد الذين يعيشون فقرا مدقعا من 1.926 مليارا في 1990 إلى 1.751 مليار نسمة في 1999، ثم إلى 836 مليون نسمة في 2015، بحسب التقرير ألأممي لأهداف الألفية.

وانخفضت نسبة الفقر المدقع في منطقة أفريقيا جنوب الصحراء من 57% في 1990 إلى 41% في 2015، وانخفضت النسبة في جنوبي آسيا من 53% إلى 14% بين عامي 1990 و2015، وفي منطقة أميركا الجنوبية والكاريبي من 13% إلى 4%، وفي غربي آسيا من 5% إلى 3%، وفي شمال أفريقيا من 5% إلى 1%.[2]

لقد تعدى مفهوم الفقر في أدبيات الأمم المتحدة من كونها ظاهرة اجتماعية في المجتمع الواحد الى ظاهرة عالمية بتصنيف البلدان إلى غنية و فقيرة و بتحديد مقاييس و مؤشرات للفقر في مستوى البلدان و كذلك الأفراد مع مراعاة النسبية ' فالفقير في الصومال لا يقاس بالمقاييس نفسها التي يقاس بها الفقير في أمريكا الشمالية. و لقد تعددت المقاربات و السياسات الحكومية للدول من أجل تحقيق التنمية و من ثم القضاء على الفقر'مسخرة في ذلك موارد طبيعية و مالية هائلة'.[3]

ففي الدول الإفريقية تتجلى مظاهر الفقر في سوء التغذية و تدني المستوى التعليمي و ضعف الدخل الفردي ما جعل الفجوة تتسع بينها و بين الدول المتطورة و الجزائر هي من بين الدول التي تفطنت لهذا المشكل ، بعدما عرف الفقر انتشارا رهيبا في السنوات الأخيرة و راح يهدد حتى أولئك الذين ينتمون إلى الطبقة الوسيطة، مما يدل على أن الجزائر غير بعيدة عن حركة الإفقار التي تزحف على دول العالم الثالث.[4]

مصطلح الفقر ظهر في الجزائر بصفة رسمية لأول مرة في التقرير السنوي حول التنمية البشرية الذي أعده المجلس الوطني الاقتصادي و الاجتماعي CNES سنة 1999 ،و منذ هذا التاريخ أصبحت

[1] تقارير البنك الدولي من موقع البنك الولي
[2] تقارير التنمية البشرية2015
[3] الأكادمية للدراسات الإجتماعية و الانسانية أ/ قسم العلوم الاقتصادية و القانونية العدد، 12-جوان 2014،ص16-25

[4] https://mecas.univ-tlemcen.dz › uploads › Archiveshttps://mecas.univ-tlemcen.dz/assets/uploads/Archives/mecas%20n01/330.pdf

كلمة الفقر تتداول في الخطابات السياسية في الجزائر ، مثيرة بذلك كل الوسائل السمعية و البصرية المحلية و الدولية و الباحثين و رجال السياسة و آخذي القرار.[1]

و في هذا الصدد أقيمت و لأول مرة ندوة وطنية أولى لمكافحة الفقر و الإقصاء في الجزائر في أكتوبر سنة 2000التي أشارت و بكل وضوح إلى الأهمية المعطاة للتقليل من الفقر.

فقبل التسعينات اعتمدت الدولة في مكافحة الفقر على السياسة الشاملة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية بالتركيز على دعم السلع الغذائية الضرورية، ومنذ سنة 1991 تخلت الدولة عن تلك السياسة وعوضتها بمساعدة مباشرة للفئات المحرومة، كما أن الاهتمام المتزايد الذي توليه الحكومة لمكافحة الفقر أدى إلى إسناد وزارة التضامن الوطني مهمة جديدة تتعلق بمكافحة الفقر والإقصاء الاجتماعي . وتتمحور إستراتيجية مكافحة الفقر في : نشاطات التضامن الوطني، والشبكة الاجتماعية، وبرامج المساعدة على التشغيل ..

من هنا تتبلور الإشكالية البحثية التي يقوم على أساسها هذا البحث ، المستعملة و تحديدها و تتحدد هذه الإشكالية في ماهية الفقر وما هي المحددات التي تفسر لنا الظاهرة والتي من خلالها يمكن تحليل وقراءة مؤشرات ومعدلات الفقر وبالتالي تحديد و قياس مستويات الفقر في واقع المجتمع الجزائري وللإجابة على هذه التساؤلات وجب علينا كباحثين في العلوم الاجتماعية أن نعطي تعريفا للفقر من منظور علم الاجتماع وكذا منظور التنمية البشرية:

-الفقر من ناحية علم الاجتماع:

هو مستوى معيشي منخفض من الاحتياجات الصحية، المعنوية المتصلة بالاحترام الذاتي للفرد، أو مجموعة من الأفراد ."[2] ووفق هذا المفهوم لا يعالج الفقر بنقل ملكية بعض السلع فقط، وإنما أيضا من خلال التضامن الشخصي، والقصد، والشعور الودي[3].

-مفهوم الفقر من منظور التنمية البشريةHuman development concept :

عرف تقرير التنمية البشرية عام 1990 التنمية البشرية بأنها عملية توسيع الخيارات أمام الناس، وأهم هذه الخيارات هي العيش حياة طويلة، في صحة جيدة، والتمتع بمستوى معيشي لائق، إضافة إلى خيارات أخرى تشمل الحرية السياسية، وحقوق الإنسان الأخرى،...إلخ، وإذا كانت التنمية البشرية هي أمر يتعلق بتوسيع نطاق الخيارات، فإن الفقر يعني انعدام الفرص والخيارات ذات الأهمية الأساسية

[1] مقال عن مدكرة هواري بلحسن جامعة وهران،مكافحة الفقر في الجزائر

[2] Milton Friedman (1972) , social security: universal or selective, American Enterprise Institute of public research, Washington , P300.

[3] علي عزت بيجو فيتش، الإسلام في الشرق والغرب،(مؤسسة الصادق لطباعة والنشر، طهران، ط، 1994)، ص 296

للتنمية البشرية، وهي العيش في صحة وإبداع، والتمتع بمستوى معيشي لائق، وبالحرية والكرامة واحترام الذات وكذلك احترام الآخرين[1]

ومن خلال التعريفات والمفاهيم السابقة تتجلى المحددات التالية:

1-المستوى التعليمي:

يعتبر العنصر البشري من العناصر الأساسية التي تعتمد عليها العمليات التنموية في كافة المجتمعات، حيث لا يمكن تحقيق أي عمل تنموي بدون توفر الموارد البشرية، ومن هنا تبرز أهمية تعبئة هذه الموارد ولأيتم هذا إلا عن طريق التعليم .وذلك على اعتبار أن الموارد البشرية تشكل عنصراً مهماً في مختلف ميادين الحياة. لذلك يتطلب الأمر الاهتمام بالتعليم لأنه يعمل على بناء وتنمية القوة البشرية المنتجة .وبناءاً على ذلك يعد التعليم عاملاً رئيساً في التنمية البشرية المستدامة وهو عنصر من عناصر الرفاه الاقتصادي وبالتالي الإقلال من الفقر ووسيلة للارتقاء بالمجتمع إلى مستويات متقدمة في جوانب الحياة المختلفة. ويعد تعليم الإناث من العوامل المؤثرة في التنمية ، وذلك أن التعليم لا يعني فقط تزويد الشخص بمهارات القراءة والكتابة بل يتعدى ذلك إلى إنماء الإنسان من كل الجوانب ، أي بعبارة أخرى أن تعلم الفرد يعني تطور مواهبه وإذكاء مؤهلاته الإبداعية ، وبذلك يكون الإنسان غاية في ذاته فيصبح الوسيلة الأشد فعالية لتوليد القوى الإنتاجية للمجتمع ولحياة الإنسان ، فهذا الإنسان المنشود لذاته والمتفتح تفتحا كاملاً هو وحده الذي يستطيع أن يشارك بصورة فعالة في صنع التنمية ، ولهذا كلما استمر الأبناء في التعليم وواصلوا تعليمهم بمستوى عال كان لذلك أثره في تنمية المجتمع المحلي. في حين تؤكد الاتجاهات المعاصرة الرامية إلى تنمية المجتمع أهمية تعليم المرأة وإعدادها في كافة الميادين حيث لا يمكنها أداء أدوارها إلا إذا كانت متعلمة بل لا تستطيع أن تمارس دورها في التنشئة السليمة للأبناء امن خلا ل الوعي ، ·

[1] اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، الفقر وطرق قياسه في منطقة الإسكوا : محاولة لبناء بيانات لمؤشرات الفقر، الأمم المتحدة، نيويورك، 2003 ، ص 11.

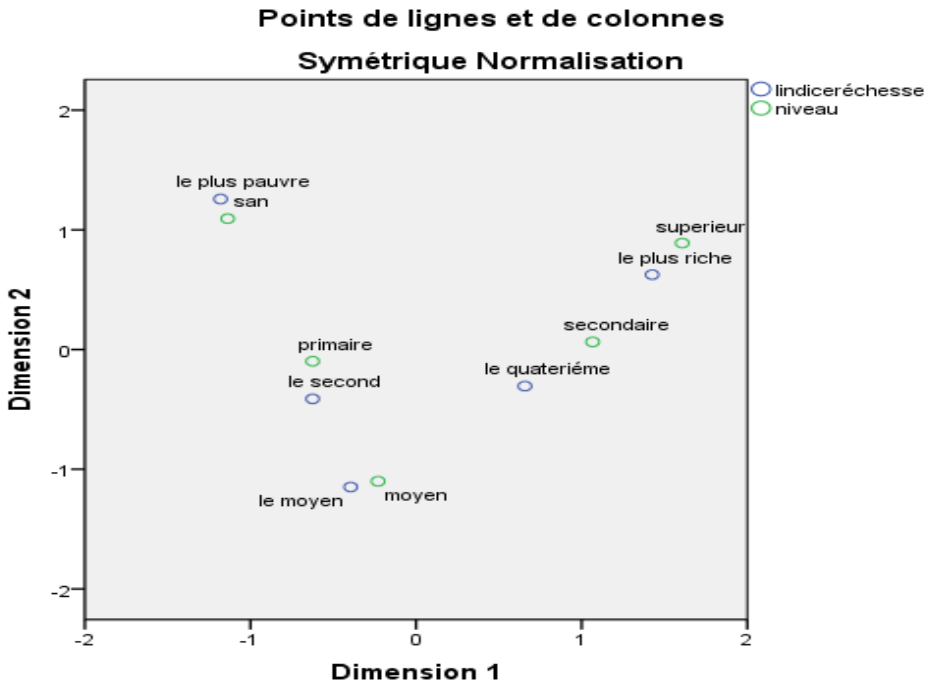
الجدول1 :علاقة المستوى المعيشي بالمستوى التعليمي

Dimension		Valeur singulière	Inertie	Khi-deux	Sig.
dimension0	1	,887	,787		
	2	,703	,495		
	3	,517	,267		
	4	,456	,207		
	Total		1,757	186811,651	,000[a]

المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

من الجدول يتبين أن مستوى الدلالة اقل من 0.05 وهذا مايدل على عدم استقلالية المتغيرات اي وجود ارتباط بين المستوى المعيشي و المستوى التعليمي

الشكل 1: تشتت النقط (المستوى المعيشي ، المستوى التعليمي)



المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

ما نستقرئه من الشكل البياني بأن لتعليم دور كبير في طبيعة المستوى المعيشي حيث أن الطبقات التي تعاني من الفقر المدقع هي بدون مستوى تعليمي ،فحين أن الطبقات ميسورة الحال (متوسطة والثانوية) هي ذوات التعليم المتوسط والثانوي، أما الطبقات الغنية (ذات المستوى المعيشي المرتفع)، فهي من أصحاب التعليم العالي تعاني المجتمعات الفقيرة من ارتفاع نسبة الأمية عند البالغين وانخفاض

معدل الالتحاق بالتعليم الابتدائي، فأغلبية الفقراء لم ينهوا سوى التعليم الابتدائي أو لم يحصلوا على

أي قسط من التعليم.

2-الصحة:

إن السمة الرئيسية للحالة الصحية للأسرة الفقيرة هو التدهور المستمر مقارنة

مع غيرها من الفئات، ويرجع السبب في ذلك إلى عدم قدرة الفقراء على التمتع بالرعايا الصحية نظرا لارتفاع تكاليفها،ونسبة إصابة الأسر الفقيرة بالأمراض المزمنة والمتكررة مرتفعة.

تعتبر الصحة احد الإبعاد السياسية للتنمية فان التطور الصحي هو نتيجة لتحسن في الميدان التعليمي و الاقتصادي، فقد كانت تعتبر الصحة بأنها خلو الجسم من الأمراض ومهمة العلوم الطبية محصورة في علاج المرض فقط وبالتالي إهمال للجوانب الأخرى التي ساهمت في ظهور المرض، فهي" حالة التوازن النسبي لوظائف الجسم وهي علم وفن الوقاية من المرض وأن الارتقاء بالصحة يكون من خلال مجموعة من المجهودات المنظمة من قبل المجتمع و تشمل العديد من المجالات والميادين[1] ويعرفها بركين(Perkins) "حالة التوازن بين وظائف الجسم وأن هذا التوازن ينتج من تكييف الجسم مع العوامل الضارة التي يتعرض لها بصفة مستمرة وهي عملية ايجابية مستمرة تقوم بها قوى الجسم المختلفة للمحافظة البيئة الداخلية للجسم بحالة الاتزان أي حالة الصحة[2] وبالنسبة للمنظمة العالمية الصحة فتعرفها "الصحة لا تعني المرض والوهن فحسب بل هي حالة كاملة من السلامة البدنية والذهنية و الاجتماعية، وكمفهوم إجرائي "الصحة :هي السلامة البدنية والعقلية والاجتماعية ، ذلك التكامل الذي يحقق التوازن مع الوسط الذي يعيش فيه الفرد.

[1](س عثمان الصديقي، 1999، ص25)

[2] (ع حمدي الصفدي،2001، ص13)

الجدول2:علاقة بين الفقر والصحة (مربع كاي)

Dimension		Valeur singulière	Inertie	hi-deux	Sig.
dimension0	1	,056	,003		
	Total		,003	33,868	,000[a]

a. 4 degrés de liberté

المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

الجدول يوضح وجود ارتباط بيت المتغيرين الفقر والصحة عند درجة الحرية 4لان مستوى الدلالة أقل من 0.05

3-مكان الإقامة:

يمكننا أن نشير في هذه الدراسة إلى أنه في ظل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العميقة التي تعرض لها المجتمع الجزائري منذ الاستقلال إلى يومنا هذا أصبحنا لا نستطيع التحدث على نمط عام للأسرة الجزائرية، وذلك لاختلاف المستويات الاقتصادية والثقافية، ومناطق الإقامة لكل أسرة ، حيث توجد الأسرة الريفية و الأسرة الحضرية، ومع ذلك تختلف أنماط الأسرة الريفية وفقا لقربها أو بعدها عن المناطق الحضرية التي نجد بها أسرا تتناسب مع البيئة الاجتماعية السائدة، والمستوى الحضري الذي بلغته، كما تختلف أنماط الأسرة الحضرية، وتنقسم إلى فئات عديدة تبعا لعوامل عديدة مثل المهنة، ومستوى الدخل، ودرجة الثقافة والوعي، ودرجة التدين...وتبعا لذلك يمكننا أن نتساءل :في ظل هذا الاختلاف الذي يلعب فيه الوسط البيئي دور في مدى التغير الاجتماعي ما تأثيره على المستوى المعيشي؟الفقر من الظواهر التي تزداد في المجتمعات الريفيّة أكثر من المدن؛ وذلك لأن الأرياف غالبًا ما تكون بعيدة عن مواطن تمركز الأموال، وغياب للطبقة العليا من

المجتمع،ومن مظاهر الفقر في هذه المجتمعات: انتشار الأميّة ونقص التعليم في هذه المجتمعات، فأبناء المجتمع يذهبون إلى مدارس تقلّ كفاءتها عن مَثيلاتها في المدن، كما أنّ الطلاب قد يتركون المدارس؛ لمساعدة الأهل في تأمين احتياجاتهم. وفي هذا المقال عن الفقر تتبين نقص الخدمات الصحيّة في الأرياف، فالقرى تنقص فيها الخدمات الصحيّة عن مثيلاتها في المدن وتنتشر الأمراض فيها؛ لبُعدها عن المدن الكبيرة، وأحيانًا تكون الأمراض فتاكة تحصد أرواح الكثيرين، كما تبرز ظاهرة الانتحار بين الأفراد، وكثرة النزاعات بين المواطنين لأتفه الأسباب، كما يؤدي إلى انتشار ظاهرة التسول والسرقة. ومن المسائل التي تحدّ من هذه المشكلة هي التّكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، واستلهام القيم الروحيّة والدينيّة، وتقديم الأغنياء ما يترتّبُ عليهم عن طريق الزكاة والهِبات، كذلك زيادة اهتمام الحكومات بالأرياف وعمل المشاريع، وتوظيف الشباب العاطلين عن العمل، وإقامة المشاريع التي تهدف إلى زيادة دخل الأسرة، ومشاركة أفراد الأسرة في هذه المشاريع، وتقديم القروض الميسِّرة لإتمام هذه المشاريع

الجدول 3:علاقة المستوى المعيشي بمكان الإقامة

Récapitulatif

Dimension		Valeur singulière	Inertie	Khi-deux	Sig.
	1	,915	,837		,000[a]
ime					
nsio	T		,837	89002	
n0	otal			,763	

المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

من الجدول يتبين أن مستوى الدلالة اقل من 0.05 وهذا مايدل على عدم استقلالية المتغيرات اي وجود ارتباط بين المستوى المعيشي و مكان الاقامة.

الجدول4:علاقة مستوى الرفاه بمكان الاإقامة

Profils lignes

Lindicerichesse	résidence	Margeactive

	le plus pauvre	,000	1,000	1,000
	le second	,000	1,000	1,000
	le moyen	,000	1,000	1,000
	le quateriéme	,753	,247	1,000
	le plus riche	1,000	,000	1,000
	Masse	,360	,640	

المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

الجدول يبن أن مؤشرات المستوى المعيشي (الفقر المدقع ، والثانوي ، والمتوسط) هم من سكان المناطق الريفية وان مؤشر الغنى و مؤشر المستوى الرابع اقل غنى هم من سكان المناطق الحضرية

4-الفئة العمرية:

يرتبط المستوى المعيشي لأي فئة عمرية مع طبيعة نشاطها ومدى استفادتها من المعاشات والمنح وهو ما يترتب عنه ظهور فئة هشة من الأطفال والشباب وإن كان فقر الأطفال مرتبط ارتباطا وثيقا بالفقر الأسري إلا أن ظهور بعض مظاهر الانحلال الاجتماعي والتفكك الأسري ساهم بقسط كبير في غياب رفاه الطفل بحرمانه من أهم الاحتياجات ضعف البنية التحتية من مأوى ومياه وصرف صحي وضعف الخدمات الأساسية كالمدارس والرعاية الصحية.

الفقر هو الحاجز الأول الذي يقف أمام طموح الشباب، فيقتل إبداعهم، ويقلل من عزيمتهم، ليصبح جلَ همّهم القدرة على التأقلم والتعايش مع الواقع الصعب، وإذا ما سيطرت على أفكارهم فكرة الخروج من إطار الفقر بأي وسيلة، فعندها يطرق الضلال باب هذه الفكرة، فينتشر الانحراف بين الشباب، ويسود الفساد والجهل في المجتمع، فالفقر آفة تلقي بسمومها أينما حلت، وتخرّب البيوت وتفكّك الأسر، وتعصف بالأطفال مسببةً لهم ضعفًا صحيًّا ناتجًا عن سوء التغذية

Dime	Valeur	Ine	Khi-	Sig.

ns.ion	singulière	rtie	deux	
ime nsio n0 1	,861	,742		
2	,677	,458		
3	,410	,168		
4	,059	,003		
T otal		1,372	145854,386	,000[a]

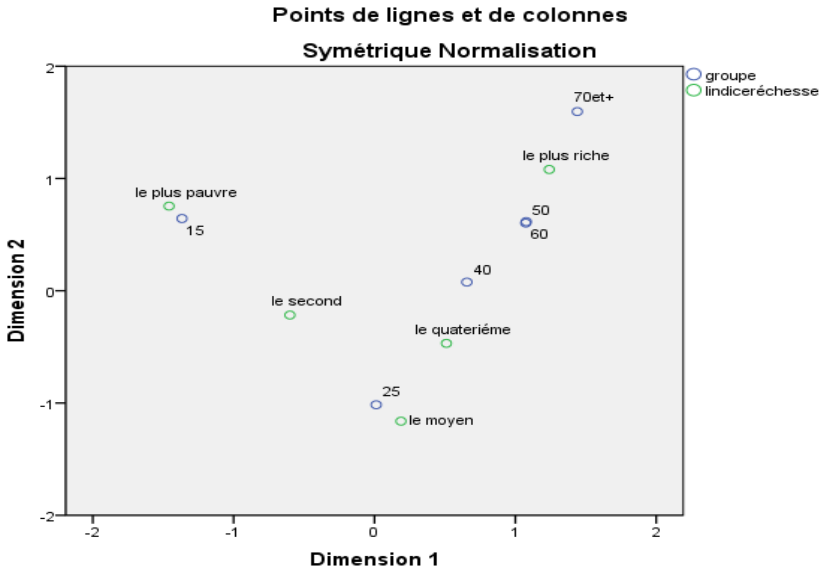
a. 20 degrés de liberté

الجدول 5: علاقة المستوى المعيشي المستوى العمري.

المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

من الجدول يتبين أن مستوى الدلالة اقل من 0.05 وهذا مايدل على عدم استقلالية المتغيرات اي وجود ارتباط بين المستوى المعيشي و المستوى العمري عند درجة الحرية 20.

الشكل2 : تشتت النقط (المستوى المعيشي ، المستوى العمري)



المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

من خلال الشكل البياني يتضح أن للفئة العمرية دور كبير في المستوى المعيشي، حيث أن أعلب الفئات ذات المستوى المعيشي المرتفع هي من الفئات ذات الأعمار الأكبر من 50سنة في حين أن الطبقات الفقيرة أ وذات المستوى المعيشي المنخفض هي من الفئات العمرية أقل من15 سنة.

الجدول 6: توزيع الفئات العمرية حسب مؤشر الرفاه الاجتماعي

Profils colonnes

lindicerécheses	groupe						
	15-24	25-39	40-49	50-59	60-69	70et+	Masse
le plus pauvre	,672	,043	,000	,000	,000	,000	,193
le second	,328	,236	,155	,000	,000	,000	,196
le moyen	,000	,477	,003	,266	,000	,000	,201
le quateriéme	,000	,244	,529	,049	,429	,000	,202
le plus riche	,000	,000	,312	,685	,571	1,000	,208
Marge active	1,000	1,000	1,000	1,000	1,000	1,000	

المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

5-النوع الاجتماعي(الجندر أوالجنس):

إن المفهوم في الأدبيات السوسيولوجية هو تجريد نظري لوقائع تجريبية يتّصف بصفة الملائمة والفعالية التحليلية والتأويلية ، ومفهوم النوع الاجتماعي . كغيره من المفاهيم . يستند إلى مرجعية نظرية معينة، فمن الصعوبة أن نحلّل أو نؤوّل ونستعير مفهوما من المفاهيم خارج ذاكرته النظرية والتاريخية. فالمفاهيم بدون ذاكرة هو التباس نظري.

إن الحالة الجنسية ليست فقط غريزة بيولوجية مشبعة أو غير مشبعة إنما هي تشييد اجتماعي يمارس في حق السلطة" كما أكّد ذلك[1]، مما يدفعنا لإماطة اللثام عن دور ما هو اجتماعي في تفسير العلاقة بين النوع والفقر، مما يجعل للموضوع جاذبية معرفية.

تظهر اغلب الإحصائيات أن النساء أكثر فقرا من الرجال وتعد علاقات القوة غير المتساوية والقدرة على صنع القرار بين الجنسين من الأسباب الهيكلية لعدم الاستقرار الاجتماعي الذي يولد الفقر وبالتالي فإن الحد من عدم المساواة وتكافؤ الفرص يسلهم في التخفيف من حدة الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية المستدامة وهناك العديد من القضايا المتعلقة بالمرأة التي تمثل مواجهتها تحديا أساسيا أمام مواجهة الفقر متعدد الأبعاد في الجزائر في الجزائر وهنا وجب أن نشير إلى أن عندما تستقل المرأة اقتصاديا من الرّجل، فإن هامش الفقر يختفي بشكل نسبي.

[1] ANTHONY GIDDNESفي كتابه الموسوم علم الاجتماع ص 30

الجدول7 :علاقة المستوى المعيشي بالنوع الاجتماعي(الجنس)

Récapitulatif					
Dimension		Valeur singulière	Inertie	Khi-deux	Sig.
imension0	1	,896	,802		
	Total		,802	85297,348	,000[a]
a. 4 degrés de liberté					

المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

الجدول يدل على عدم استقلالية المتغيرات أي وجود ارتباط بين المستوى المعيشي و الجنس لأن مستوى الدلالة أقل من 0.005عند درجة الحرية 4.

الجدول8 : مؤشر الرفاه الاجتماعي حسب النوع الاجتماعي الجنس

Profils lignes				
L'indicerichesse		sexe		
		masculin	féminin	Marge active
i	le plus pauvre	1,000	,000	1,000
n	le second	1,000	,000	1,000
e	le moyen	,574	,426	1,000
n	le quateriéme	,000	1,000	1,000
s	le plus riche	,002	,998	1,000
i	Masse	,505	,495	
o n 0				

المصدر:نتائج الباحث (AFC) اعتمادا على بيانات(MISC4)

الجدول يوضح أن أغلب المستويات المعيشية الحسنة والجديدة هم ممن يكون الاناث هم رب الاسرة و أن المستويات المعيشية المنخفضة و المتوسطة هم ممن يكون المعيل أو مسؤول الاسرة ذكور

خاتمة:

يتأثر المستوى المعيشي بعدة عوامل اجتماعية و اقتصادية فالمستوى التعليمي يشكل علاقة طردية مع المستوى المعيشي حيث كلما ارتفع الأول يرتفع الثاني ،هذا الارتفاع الذي مس الجنسين على حد سواء أما مكان الإقامة لم يعد كما كان في السابق أين كانت هناك فوارق كبيرة بين الريف و الحضر حيث أصبح المستوى المعيشي متدنيا في المناطق الحضرية و الريفية على حد سواء نظرا لتشابه الظروف الاقتصادية و القيم الاجتماعية ،ونتيجة لهذا أصبح الإنسان غير قادر على تحقيق الحد الأدنى من متطلباته واحتياجاته الأساسية اليومية، مثل الطعام والمسكن والملبس والرعايا الصحية وفرص التعليم، ولا يتمتع بالعدالة الاجتماعية وحق المشاركة وحرية الرأي، وتدني المستوى المعيشي وانخفاض،تتعدد أسباب الفقر في المجتمع الجزائري ومنها ظاهرة البطالة وعدم توفر فرص عمل ، حيث يوجد العديد من أرباب الأسر الذين لا يستطيعون سدّ احتياجات ومتطلبات أسرهم، بسبب عدم الحصول على فرصة عمل توفر لهم المال اللازم لتأمين لقمة العيش، مما يدفعهم نحو التسول وطلب مساعدة الأغنياء، ومن أسباب الفقر أيضاً التعليم المتدني وانتشار الجهل وعدم الحصول على الشهادة العلمية التي تخوله للعمل بوظيفة مستقرة وثابتة،لذا وجب التشجيع على الاهتمام بالدراسة والتحصيل العلمي للشهادات التي تؤهل الفرد للعمل، وتسهل عليه فرص الحصول على وظيفة محترمة تحفزه على العطاء والإنتاج، وتفتح أمامه الطريق لتحقيق المكانة الاجتماعية التي تحفظ له كرامته ومكانته بين أفراد المجتمع، وفتح المجال أمام المرأة لتساهم في التقليل من مشكلة الفقر ومساعدة الرجل جنباً إلى جنب لتوفير مستلزمات الحياة.

المصادر والمراجع:

1-الأكادمية للدراسات الإجتماعية و الانسانية أ/ قسم العلوم الاقتصادية و القانونية العدد، 12-جوان 2014،ص16-25

2- الدليل الاقتصادي والاجتماعي للجزائر .الجزائر، 1987 ،ANEP ،

3-(MICS4) *Multiple Indicator Cluster Survey*-وزارة الصحة و السكان

4-الديوان الوطني للإحصائيات

5-مقال عن مدكرة هواري بلحسن جامعة وهران،مكافحة الفقر في الجزائر

6-Milton Friedman (1972) , social security: universal or selective, American Enterprise Institute of public research, Washington , P300.

7-علي عزت بيجو فيتش، الإسلام في الشرق والغرب،(مؤسسة الصادق لطباعة والنشر، طهران، ط، 1994)، ص 296

8-اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، الفقر وطرق قياسه في منطقة الإسكوا : محاولة لبناء بيانات لمؤشرات الفقر، الأمم .المتحدة، نيويورك، 2003 ، ص 11

9-https://mecas.univ-tlemcen.dz › uploads › Archiveshttps://mecas.univ-tlemcen.dz/assets/uploads/Archives/mecas%20n01/330.pdf

10-(س عثمان الصديقي، 1999، ص25)

11-(ع حمدي الصفدي،2001، ص13)

12- تقارير البنك الدولي من موقع البنك الدولي

13-تقارير التنمية البشرية2015

14- ANTHONY GIDDNES في كتابه الموسوم علم الاجتماع ص 30

البنى الاجتماعية و ظاهرة السلطة
داخل المجتمع المحلي في الجزائر

بلحميتي مهدي: طالب دكتوراه
إشراف: أ.د. زمور زين الدين
جامعة محمد بن أحمد وهران02 - الجزائر-

الملخص:

لقد كان للسيرورة الزمنية و الصدمات المختلفة التي عاشتها المجتمعات المغاربية عامة و المجتمع الجزائري خاصة ، و تاثير مختلف الأنساق و النظم و البنى على مستوياتها المحلية تأثير بارز في إفراز مجال محلي ظاهره حداثي، لكن بعمق لازالت تتخلله العديد من المؤثرات التي لا تمد للحداثة بصلة، و يمكن تصنيفها على أنها لا عقلانية حسب عالم الاجتماع ماكس فيبر، فالظاهرة السياسية و الفعل الاجتماعي و الهيمنة و خاصة ظاهرة السلطة ، داخل هذا المحيط معقد فسيفسائي فهمه و تفسيره في غاية الصعوبة، فهو بين ماض قائم على التحالفات القبليّة و القرابة والعروشية والعرف و الصلح و الزاوية و كبير الدوار ...الخ، وحاضر قائم على المؤسساتية و التخصص والقانون و الضبط و العنف الشرعي، و من هنا نحاول من خلال موضوعنا هذا البحث عن مكانة السلطة في الفضاءات المحلية الجزائرية و تأثير البنى الاجتماعية فيها و في عملية بنائها .

الكلمات المفتاحية: البنى الاجتماعية ، السلطة ، المحلي ، القرابة ، الزبونية ، المجال السياسي.

مقدمة:

إن ظاهرة السلطة والقهر والتحكم لم تغب عن الفعل الإنساني خلال كل الفترات التاريخية التي مر بها، وهذا ما أكد عليه بن خلدون من خلال نظريته نظرية الوازع حيث رأى وجوب وازع يردع الخلائق عن الظلم مع عدم الاهتمام بالصيغة التي يتم من خلالها الضبط والتحكم داخل المجتمع سواء كانت دينية تتجسد في دعوة ما أو دنيوية تعبر عن ايدولوجية علمية أو فلسفية .

وان كانت الدولة شكل من أشكال السلطة هذا باعتبار كونها الحاكم الوحيد لأجهزة العنف الشرعي والقهر الإيديولوجي والممثل الوحيد لجميع المؤسسات والسلطات وباعتبار شرط الرضا والقبول المبدأ الضامن لاستقرارها المنعقد بينها وبين الطرف الأخر المتمثل في الشعب، إلى جانب تطورها التاريخي الذي يخول لها السيادة والطاعة بداعي الأقدمية والتضحية

فقد سعت في الجزائر بعد المعطى الكلونيالي و امام الباترمونالية الى مأسسة هياكلها من خلال ما سمي في الادبيات بمرتكزات الدولة الوطنية من خلال اشكال حداثية كالمؤسسات و بناء مؤسسة الجيش و احزاب و منظومات ادارية ..الخ ذات صبغة حداثية.

ورغم هذه المعطيات السوسيولوجية الحديثة التي تحلت بها الدولة الجزائرية، لايزال هذا المجتمع محافظا على العديد من المميزات الانتروبولوجية القائمة على القرابة والانتماء العائلي والجهوية والعرقية، بل تعدت اطارها الاجتماعي إلى الإطار الرسمي القائم على سلطة القانون وفقط لتستغله وفق تصوراتها العروشية والشعورية الضيقة في كثير من الاحيان ، لتقف بهذا الشكل كعائق أمام المسار الديمقراطي وتكبح في عديد من الاحيان عملية بناء الدولة و تجسيد فعالية المواطنة في مجتمع من شأنه انه قائم على الحرية والتعددية والمساواة والعدالة الاجتماعية ، مما يؤكد الحضور الفعلي للبنى الاجتماعية و خاصة التقليدية منها في الكثير من الاشكال الحداثية ضمن مجالات السلطة في مجتمعاتنا المحلية .

1 - سوسيولوجيا البناء الاجتماعي المفهوم الوظيفة و الخصائص :

1 -مفهوم البناء الاجتماعي :

إن التعريف المبدئي للبناء أو البنية Structure ينطلق من اعتباره مجموعة العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة، يقدم جان بياجيه تعريفا شاملا لها على أنها [نسق من التحولات له قوانينه الخاصة باعتباره نسقا ومن شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراءا بفضل الدور الذي تقوم به تلك التحولات دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق، ولا بد لكل بنية أن تتسم بخصائص هذه الكلية والتحولات والتنظيم الذاتي][1] .

[1] -حسين عبد الحميد رشوان، البناء الاجتماعي (الأنساق والجماعات)، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2007 ، ص 03 .

و يرى بوتمور فيه كلا مركبا يشمل النظم الأساسية السائدة في المجتمع والجماعات المختلفة التي يتألف منها ذلك أن للمجتمع متطلبات وظيفية سواءا ما كان يتعلق منها بالإتصال أو الإقتصاد أو التنشئة الإجتماعية أو السلطة، والأقرب أكثر ما بلوره **إيمليو و ليمز** حول البناء الإجتماعي على أنه يتضمن السيطرة والتبعية والطبقة والتدرج والسلطة والدولة حيث يرى فيه أنه عبارة عن مجموعة من المراكز التي تربط بين الأفراد والجماعات في مجتمع معين ،والعلاقات التي تتضمن الواجبات والحقوق المقررة اجتماعيا ، اي ان هذا البناء يحدد على أنه النموذج المستقر للتنظيم الداخلي لجماعة ما ، يتضمن مجموع العلاقات الموجودة بين افراد الجماعة ، بعضهم مع بعض من جهة ، و العلاقات الموجودة بين الجماعة و جماعة اخرى من جهة ثانية [1].

2. **التطور التاريخي لمفهوم البناء الاجتماعي والوظيفة:**

إن المتمعن في قراءات مفهوم [البناء الإجتماعي] يدرك اهمية هذا المفهوم في الحقل السوسيولوجي فقد اثبتت الداسات انه يتمتد إلى كتابات و اسهامات المفكرين الأوائل للفكر الاجتماعي فمنهم **دي مونتسكيو** 1682- 1755 التي كان يعتقد أن المظاهر الاجتماعية تكون وحدة متماسكة منسجمة رغم الإختلاف والتفاوت وهذا ما أكد عليه في كتابه روح القوانين ، الذي رأى أن فهم قوانين أي مجتمع سواء كانت محلية أو دولية لا يكون إلا في ضوء علاقاته بالنظم السياسية والإقتصادية والعادات والتقاليد وحجم السكان وأمزجة الناس وعلاقاتها بالتركيب الاجتماعي الكلي، وقد عالج **أوغست كونت** 1798 – 1857 فكرة البناء الاجتماعي وذلك عن طريق الستاتيكا والديناميكا الاجتماعية الذي حلل من خلالها الأجزاء المختلفة التي تكون النسق الاجتماعي والسمات والخصائص الضرورية التي يمثلها البناء الاجتماعي.

أما **سبنسر** 1820 – 1903 فتناول هذا المفهوم عن طريق مماثلة المجتمع بالكائن العضوي فإلى جانب التكوين فهو يقوم ايضا بوظائف تتم عن طريق التساند الوظيفي والإعتماد المتبادل بين نظم المجتمع لإيجاد حالة من الإتزان داخل المجتمع، إلا أن سبنسر لم يحدد تعريف لكلمة البناء، أما **إميل دور كايم** 1858 – 1917 عالج البناء على أنه مجموعة من الأفراد يعيشون في إطار من النظم القانونية والسياسية والإقتصادية المستمرة والمستقرة لفترة طويلة من الزمن، كما انه راى أن الحياة الاجتماعية هي بمثابة الوظيفة للكائن العضوي التي تقوم بإشباع جميع احتياجاته .

في حين كان دوركايم يرى أنه كلما كبر وتعقد المجتمع ظهر مبدأ تقسيم العمل الذي يقوم بالحفاظ على نفسه وتحقيق التكامل ما بين وظائفه وهذا ليس محققا في المجتمعات التقليدية، أما تصور الأنتربولوجي البريطاني إيفانز بريتشارد فينظر إلى البناء الاجتماعي على أنه الجماعات الاجتماعية الدائمة مثل القبائل والعشائر والزمر الاجتماعية التي تحتفظ ببقائها واستمرارها وهويتها كجماعة بالرغم من التغيرات في العضوية، فالجماعة من حيث هي مجموعة من العلاقات قائمة بالرغم من

[1] - عيسى الشماس ،مدخل الى علم الانسان (الانثربولوجيا) . دمشق : منشورات اتحاد الكتاب العرب ، 2004 ، ص 134 .

تغير أعضائها، أما الجماعة الصغيرة فهو يخرجها من هذا البناء لأنها تزول بسرعة، كما أن تصور بريتشارد للجماعة على أنها وحدة متميزة عن باقي الجماعات الأخرى والأشخاص فيها مقيدون بالتزامات اتجاهها وبهذا الشكل يعتبر القبيلة والبدنة وطبقة العمر جماعات .

في حين كان يرى مالينوفيسكي أن البناء الاجتماعي واحد لكل المجتمعات وإنما الإختلاف يكمن في تلبية حاجياته والطرق الوظيفية المختلفة في تحقيق تلك الغايات، وهو يضرب مثلا في الزواج فالزواج الغاية منه الإنجاب والحفاظ على النسل إلا أن طرق وعادات وتقاليد الزواج تختلف من مجتمع إلى آخر[1] ، أم فيما يخص الوظيفة فقد عرفها ميرتون على أنها النتائج التي يمكن ملاحظتها والتي تعمل على تأقلم أو تعديل النظام كما أن تلك الأنشطة قد تكون نافعة لبعض الأنظمة أو مضرة بالأخرى، ويقوم الإتجاه الوظيفي على ركيزتين أساسيتين:

1- أنه لا يمكن عزل وظائف الفرد عن باقي المجتمع أو العكس وفهم أي ظاهرة اجتماعية لا يمكن إلا من خلال وظائفها.

2- الوظيفة ضمان لاستمرار وبقاء المجتمع [2].

3 . البناء الاجتماعي والوظيفة:

هذا الطرح هو مرآة عاكسة للطرح البيولوجي الذي لا يفرق بين الأعضاء البيولوجية للجسم ووظائفها، فالإتجاه البنائي الوظيفي ينطلق من مسلمة مؤداها تكامل أجزاء النسق والإعتماد المتبادل بين عناصر المجتمع، فهذا الأخير ومكوناته هو بمثابة الكائن العضوي وجميع نشاطاته واتجهاته ومواقفه تتشكل في نظم اجتماعية [الأسر، الهيئات الإقتصادية والسياسية، ....]، وقد وضع هذا الإتجاه بعض المقاييس للكشف عن مختلف النظم التي يتألف منها النسق الاجتماعي وهي [حاجات النسق، سلوك النسق، الأجزاء التي تقوم بينها علاقة الإنتماء المتبادل]، وفهم ما تحتويه النظم من علاقات ترابط وتفاعل وتساند ووظائف وأدوار من شأنها الحفاظ على تماسك وتوازن والتكامل داخل النسق الكلي ألا وهو المجتمع الذي هو موضوعها الرئيسي للدراسة، ويهتم هذا الإتجاه بالآتي:

- تراتب الأجزاء وعلاقاتها فيما بينها التي تتم بطريقة نظامية ضمن الحدود التي رسمها النظام.

- لكل نسق إحتياجات أساسية لا بد من الوفاء بها وإلا فإن النسق سوف يفنى أو يتغير تغيرا جوهريا وكل مجتمع يحتاج لأساليب لتنظيم السلوك – قانون – وإشباع الحاجيات من شأنه إحداث التوازن وإن لم يكن فهو سائر إلى حالة من اللاتوازن.

- كما أنها وضعت مقاييس من شأنها التعرف على العلاقة النظام بالفرد والمجتمع والنظم الاجتماعية الأخرى.

والثابت أن الوظيفة تتغير إلا أن البناء لا يتغير والثابت أيضا أن دوام النظم الاجتماعية الكبرى في كل الثقافات وفي كل الأزمنة باق، والبناء والوظيفة تتغير[1].

[1] محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع. مصر: دار المعارف الجامعية، سنة2005، ، ص 43 .
[2] نفس المرجع، ص45 .

4 - **التغير البنائي:**

إن هذا المفهوم هو حالة صحية في تاريخ البشرية إلا أنه يمتاز بالتثاقل الكبير خاصة في تلك المجتمعات التقليدية والتي من ضمنها المجتمع الجزائري وإن كان في واقع الأمر هو فيما يسمى بالمرحلة الإنتقالية، والتغير البنائي في إطاره النظري والمفاهيمي هو ظهور تنظيمات وأدوار اجتماعية جديدة تختلف اختلافا نوعيا عن تلك الأدوار والتنظيمات القائمة في المجتمع ويصاحب حدوث هذا النوع من التغير حدوث تحول كبير في الظواهر والنظم والعلاقات الاجتماعية، وقد عرفه موريس جينزبرج على أنه يحدث في بناء المجتمع أو في حجمه وتركيب أجزائه ويشكل تنظيمه الاجتماعي وعندما يحدث هذا التغير في المجتمع يبدأ أفراده في ممارسة أدوار اجتماعية مختلفة عن تلك التي كانوا يقومون بها خلال الفترة السابقة للتغيير[2].

5- **خصائص البناء الاجتماعي:** يمكن حصرها في أربع نقاط رئيسية وهي:

1. **.البناء الاجتماعي يتكون من أنماط العلاقات:** هي تفاعل فردين أو أكثر حول التوافق أو التعارض حول مصلحة ما، وعليه لا يمكن ملاحظة البناء الاجتماعي إلا في صورة علاقات اجتماعية محسوسة أو متكررة بين أفراد أو جماعات مجتمع معين.
2. **البناء الاجتماعي كل أو نسيج متشابك الأجزاء:** قد صنفت الأنماط إلى ثلاث أقسام هي:

أ- التجمعات أو الجماعات التي تكون المجتمع.

ب- النظم التي تسير هذه التكتلات داخل المجتمع.

ج- المراكز الاجتماعية سواء للأفراد أو الجماعات وما يقومون به من أدوار وعليه فالمجتمع يتكون من كل هذه الأجزاء التي تتبلور فيما بينها ليست منعزلة أو مستقلة بذاتها او كيانها عن الأخر[3] .

3. **البناء الاجتماعي مستقر ومستمر ليس ثابتا:** وهو يسعى إلى ذلك من خلال تعميم التماسك ما بين أطرافه فالجماعات الكبيرة مستمرة عبر الزمن بفضل حفاظها على كيانها وهيكلها وأجيالها وعلاقاتها فهي وحدات أساسية في البناء الاجتماعي على غرار الزمر الاجتماعية المؤقتة التي تزول بسرعة فهي خارجة عن البناء الاجتماعي[4]، والاستقرار لا يقصد به الستاتيكا والجمود المطلق وإنما هو تغير ديناميكي بفعل الحركة الاجتماعية داخله بفعل نشاط الأعضاء فيه كتجدد الخلايا داخل الجسم، كما أن التغيير داخل المجتمع يمتاز بوتيرة سريعة في المجتمعات الصناعية ونسبية في الدول النامية وضعف في المجتمعات التقليدية والبدائية، وتغير البناء الاجتماعي يكون نتاج ضغوط خارجية أبرزها الحروب وهذا ما فعلته بعض الدول الاستعمارية في مستعمراتها.

---

[1] نفس المرجع، ص31.

[2] - أنظر : سعيد فالح الغامدي ،البناء القبلي والتحضر(في المملكة العربية السعودية).الاسكندرية: المكتب الجامعي،ص114.

[3] - حسن عبد الحميد رشوان، المرجع السابق، ص 21 .

[4] - نفس المرجع، ص 22

4. العلاقات الدائرة ما بين الأفراد تشكل أساس ونظم بمعنى أنها تؤدي وظيفة معينة كما هو شأن القرابة والعلاقات السياسية والاقتصادية.[3]

2 - مقاربات نظرية حول التغير في بنى المجتمع المغاربي :

إن عدم الفصل بين المستوى المعرفي والايديولوجي وتاثيرات اسقاطات النزعة المركزية من جهة واشكالية او قدرة التمكن من تعميم نتائج كل من **حانتو ولوترنو** حول الدراسة التي اجروها على المجتمع القبايلي في الجزائر على كل المجتمعات الاخرى البربرية والغير بربرية من جهة اخرى، توافقا مع ما جاء به **دوركايم** في طرحه ان التضامن الآلي سائر الى الزوال كونه يتلاشى تدريجيا ليحل محله التضامن العضوي كحتمية تاريخية وهذا ما أكده في مؤلفه تقسيم العمل الاجتماعي، اما الطرح الآخر فهو يؤكد ثبات الوحدات الاجتماعية المنغلقة وهذا ما أكده الأنتروبولوجيين الوظيفيون و وجوب إعادة النظر في بعض المفاهيم كالجد الاسطوري فقد فقد هذا الأخير دعائمه في الواقع الحديث وتحول الى رمز لمركزية الوحدة الاجتماعية ،حيث لعبت المكونات الجغرافية والاجتماعية والسياسية دورا أساسيا في هيكلة القبيلة في شكلها الحديث نسبيا وادى الإختلاط والولاء والإلتجاء والتزاوج الى ضعف العصبية الدموية ووحدة النسب والاصل كما لعب مفهوم الإنتماء القبلي دورا مهما من حين لآخر علاوة على ذلك ما قدمه **فيبر** في مفهوم الدولة الباتريمونيالية الذي يتضمن مرتكزات الارث الابوي والملكية العسكرية وتمركز الحكم وتبعية الاطراف مدى اسقاطه على على الحركة التاريخية للتجمعات ذات الارث القبلي في منطقة المغرب العربي وعلاقتها بالدولة المركزية[1].

كل هذه المقاربات في دائرة توصيف حال التغير داخل هذا المجتمع والتشكيك فيه الى حد ما وهذا بدوره يطرح سؤال جوهري هو كالاتي :

1 - هل التحديث في البناء الاجتماعي المغاربي تواصل ام قطيعة ؟

تشكل الاحداث اليومية في الارياف تساؤلات عميقة حول مصير الاحكام النظرية المتعلقة بالتفاعل الاجتماعي وحضور الدولة وكذا حول تبلور ادوار الفاعلين في المجتمع المدني ومدى تفكك البنى التقليدية وانتشار نظام التحديث وتبدل هوية الانماط الانتاجية الجديدة على الرغم من طول فترة إعلان بعض هذه البلدان عن تبنيها التحديث مازالت مجتمعاتها او اجزاء منها تتعرض الى بعض النزاعات والتوترات بين القبائل وتعرض اجهزة الضبط الاجتماعي والامني فيها الى تحديات خطرة سرعان ما تحاول الالتفاف حولها من خلال تكتيكات التأجيل والارجاء او التهميش اما تعبيرا على عدم القدرة على حسمها او الغاءا لاسباب وجودها او تواطؤا معاها كما انها حاولت الخروج من هذه القبضة من خلال الظهور في المدن التي هاجر اليها الريفيون او حتى محليا في بعض فلول البناء الاجتماعي ،كما سعت الى تحقيق ذاتها خارج الفضاءات الرمزية والتنظيمية في مجالات وجودها التقليدي من خلال التستر داخل المجالات المدنية ساعية الى التحكم في ادارة الصراعات المحلية وقد اتخذت من النشاطات السياسية حيزا للتعبير عن ذاتها.

[1] - محمد نجيب بوطالب ، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،2006 ، ص21.

ان المجتمع العربي يعيش حالة من التناقض والازدواجية فالاجراءات التي احدثها الاستعمار ثم الدولة الوطنية في المغرب العربي ليست بعيدة على ذلك في تفكيك البنية القبلية وحلحلة البناء الاجتماعي التقليدي ليندمج المجتمع القبلي في المجتمع الوطني عن طريق التحديث في الاجهزة والاطر بالعمل على تفكيك البناء القبلي وعلى الرغم من هذه الاجراءات وغلبة الوعي السياسي الجديد القائم على بناء الدولة الامة وانتشار قيم المواطنة وعموم العلاقات المدنية الا انه لم يتم القضاء على البنية القبلية وتذويبها في كل المستويات والدليل على ذلك :

- ابداء القبيلة نوعا من مقاومة الدولة وبالتالي مقاومة مفهوم المواطنة وقد تتحول الى نوع من التعايش كما ان كل بنية تنفي مشروعية الاخرى .

- التهميش الاجتماعي والجهوي يكرس الانطواء في العلاقات مابين المجموعات والجهات وعليه اضعاف الاندماج الوطني .

- مقاومة السياسي بالاجتماعي فالسكوت على التمظهرات القبلية وفي بعض الاحيان اذكائها يشكل شكلا من اشكال مقاومة التطرف الديني الذي يهدد الدولة .

- تعييد الجماعات القبلية اعادة انتاج العلاقات الحميمية خاصة حين ضعف فرص الحوار وفقدان العدالة في المجتمع طلبا للامان.

وعليه تقوم فرضية القطيعة والتواصل المركبة على ان التغيرات التي حدثت اضعفت البنى الاجتماعية وفتت البنى التقليدية باحلال بنى وعلاقات جديدة الا ان هذه البنى لازالت موجودة وباشكال متخفية

كما أن تلك الظواهر القرابية والجهوية وغيرها تعبر عن ردة فعل اجتماعية على تحطيم البنية القبلية وهيكلها ،وعليه فالتحديث فكك القبيلة ولم يقض عليها كما انتج ازدواجية الانتماء لدى الفاعلين فالاندماج الوطني لم يبلغ الاندماج داخل الدوائر المحلية[1].

2 - **الدولة الوطنية الحضور و التمثلات :**

قد ارتبط ظهور الدولة بالاستعمار كما هو الحال في الانظمة السياسية في البلدان المغاربية وقد كان لنشوء الدولة في هذا الجو العدائي دور اساسي في تاجيل مشروع **مجتمع الدولة** الذي طمحت الدولة الوطنية الى تكوينه فمن جهة ظل هذا المجتمع يعيش على وسائله التقليدية القائمة على تنمية المواشي والزراعة والفلاحة كما ظل مستمسكا بنظام القبيلة والولاء لها من جهة ثانية[2] ، وعلى طول تاسيس الدولة وعلى الرغم من الخطوات الكبيرة التي خطتها الدولة الوطنية الاولى في تكوين الدولة ومحاربة الولاء للقبيلة وعلى طول هذه الفترة كان تاسيس مجتمع الدولة عبارة عن استنزاع للبنية الاجتماعية القبيلة في المدن والقرى الناشئة ولئن وجدت عملية الاستيطان هذه قبولا اكبر وقد كان لاستقرار هذه المجموعات القبلية في المراكز الحضرية اثره البالغ في تعقد البنية الاجتماعية لمجتمع القبيلة الذي

[1] نفس المرجع، ص21، ص 24 .
[2] نفس المرجع ، ص 25.

قامت عليه فالدولة وقد تجلى هذا التعقيد في ارتفاع كثافة السكن في مساحة المدينة والقرية التي ادت الى الى دفع التوجه الجمعي الى الدولة كمؤسسة اجتماعية بديلة لمؤسسة القبيلة بعد ان عجزت هذه الاخيرة على احتواء افرادها ، فاصبحت الدول الموزع المباشر للاسعاف وقطع الارض للاستقرار وبدأ الناس هكذا كانهم تجاوزا النظام التقليدي ومع الزمن بدأت سلطة الدولة تتدعم ونظام القبيلة يتراجع بفعل التلاكم الاجتماعي في المدينة بفعل تغيير نظام الانتاج واحلال اقتصاد السوق ، وهكذا عرف نوع من الولاء للدولة وهكذا حملت الدولة الوطنية مجتمع القبيلة على الاستقرار والتحضر من جهة وعلى محاربة سلطة القبيلة ومحاولة استبدالها تدريجيا بالولاء للدولة وتدعيم مفهومها وبهذا الشكل وجهة ضربات متتالية للقبيلة حيث الغي نظام نظام شيوخ القبائل لكون الدولة هي المسؤولة عن المواطن مباشرة من دون وساطة [1]

3. البنى الاجتماعية و الفضاء السياسي المحلي :

1 - طبيعة البناء السياسي والمجتمعي في بنية المجتمع الجزائري :

اذا نظرنا الى واقع طبيعة البنى في الجزائر سنلاحظ انها ليست تقليدية كما انها بالقطع ليست حداثية بالمعنى التام لهذه الكلمة وانها ربما هو ينتمي الى ذلك النموذج الذي يمكن وصفه بانه يمثل المجتمعات الانتقالية Transitional Société وهي مجتمعات تسود فيها درجة من الا تكامل والذي اثبت ذلك من خلال بعض المؤشرات ، وهي كالاتي :

أ -. مؤشر التجانس والتكامل السياسي والاجتماعي :

حيث نجد وجود تكوينات اجتماعية متجاوزة تفتقد الى التجانس الاجتماعي ،ان المطلوب بناء منظومة سياسية تستند الى وحدة اجتماعية موضوعية تعكس بدورها حالة من الاعتماد المتبادل اجتماعيا واقتصاديا وتوفر الشروط الموضوعية للتنمية السياسية وهذا بدوره يرتبط بالتجانس الثقافي وبمجموعة من الشروط الذاتية في مقدمتها وجود قيادات طليعية ذات مثل سياسية تتجاوز **الانتماءات المحلية**، واذا كانت هناك صعوبات عديدة مرتبطة بغياب الدولة فانه يمكن لمؤسسات المجتمع المدني ان تكون بديلا فعالا وخاصة فيما يتعلق بتنظيم المشاركة الشعبية ومراقبة برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولكن تبقى مسألة عدم فعالية المجتمع المدني من الصعوبات التي تميزها ايضا[2].

ب - التعقيد المؤسساتي ﴿ المؤسساتية ﴾ :

[1] - محمد الأمين ولد مولاي ابراهيم، المجتمع الموريتاني من القبيلة الى الدولة، مجلة المستقبل العربي،العدد 243، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1999، ص44.

[2] - هشام عبد الكريم ، السياسة و مسألة التنمية في الجزائر، \www. univ-chlef.dz\topic\doc\mdm ، 2009/1/03/27 ، 20:30 .

تعاني الجزائر بوجه عام من غياب المؤسسات السياسية المؤهلة لاستيعاب القوى الاجتماعي الحديثة وتلبية متطلبتها فالسمة التقليدية تظهر على مستوى المؤسسات مثلما تجلى على المستوى الاقتصادي والاجتماعي ،وهذا ما دفع النظام الى تبني النماذج المؤسساتية الغربية وكان من نتيجة ذلك تاسيس نماذج بعيدة عن اي بنية اجتماعية وثقافية مكافئة مما ادى الى تشويه المؤسسة الغربية التي لم يتم تكييفها مع البنى الآنية لتلك المجتمعات مما تسبب في فقدانها لمدلولها السياسي وعدم تحقيقها الحد الادنى من الفعالية ولعل غياب مثل هذه المؤسسات القادرة على اداء وظائفها السياسية طبقا لقواعد متوقعة في الدول الحديثة ،يجعل المجتمع غير قادر على تنظيم نفسه، اذا دون مؤسسات سياسية قوية يفتقد المجتمع الوسائل الملائمة لتحديد مصالحه المشتركة وتحقيقها كما يفقد القدرة على خلق مصالح عامة لأبنائه وهذا ما يجعل من التنمية السياسية أمرا في غاية الصعوبة لهذا جاء تأكيد **هانتجتون** Huntington على ضرورة ايجاد مؤسسات سياسية تعمل على ارساء الاستقرار والنظام العام وبناء المؤسسات السياسية الكفيلة بتحقيق الاستقرار وبناءا على هذا عرف هانتجتون التنمية السياسية ﴿على انها تعني تطور الانظمة القادرة على التعامل مع ضغوط التعبئة الاجتماعية والمشاركة السياسية﴾[1]كونها في مضمونها مجموعة من المؤسسات العامة التي تشكل البنية التحتية الضرورية للدولة.

تفترض التنمية السياسية بالنسبة للجزائر اضفاء الطابع المؤسساتي على السلطة وتأسيس السلطة Institutionnalisation de pouvoir اي ان يصبح لها شخصية اعتبارية وحركة ذاتية تنظمها القواعد والقوانين والضوابط التي يحددها المجتمع بغض النظر عن الاشخاص الذين يمرون بها او يمارسون مهامها ومستوى تأسيس السلطة ليس واحدا بل يتحدد بقابلية التكيف والتعقيد والاستقلالية والتماسك في منظماته وإجراءاته.

2. **كلاسيكية البنى الاجتماعية الجزائرية** :

ان اي محاولة تأصيلة او حديثة لفهم نسق و سيرورة التغير ضمن اي مجتمع او اقامة الفوارق ستحيلنا الى ضرورة فهم واقعه و انتمائه من خلال مجموع الوظائف الاساسية التي يقوم عليها و بها من خلال ابعاده الاقتصادية و الانتاجية و الثقافية و غيرها و من هنا يرى ليندر « أن وظائف المجتمع الأساسية الخاصة بالإنتاج، والتوزيع، والأمن، والإنجاب تختلف اختلافاً جذرياً عما هي عليه في المجتمعات الصناعية وما قبل الصناعية. هذا ويُلاحظ أيضاً تغيير جذري في المؤسسات وتحول عميق لأدوار الأفراد»[2]فيها ، و من خلال هذا الاسقاط نرى أن المجتمع الجزائري اثبت نوعا من العجز في الانتقال من وضعية تقليدية متميزة بسيطرة بنى اجتماعية قائمة على روابط الانتماء لمجموعات

[1] هشام عبد الكريم ، نفس المرجع.

[2] - Linder, Wolf “Political Challenges of Decentralisation.” Berne: Institute of Political Science.2002.

تضامنية عتيقة في أغلب الاحيان في مواجهة بناءات ذات نط حديث . و يمكن ان نلاحظ في الجدول التالي اهم نقاط الاختلاف بين الوظائف المجتمعات ذات البعد التقليدي و البعد الحديث.

وظيفة المجتمع	المؤسسات الرئيسية المسؤولة عن:	
	مجتمع تقليدي، وما قبل الصناعي	*مجتمع حديث، صناعي*
الإنتاج	وحدة أسرية ذات اقتصاد حدّي	منشأة خاصة في سوق اقتصاد الدولة للسلع العامة
التوزيع	توزيع أوّلي: أدوار الأسرة الممتدة – التركيبة النسَبية (القرابة) والقبائل التوزيع الثانوي:تجارة محدودة	التوزيع الأوّلي: السوق التوزيع الثانوي: الوضع الاجتماعي
الأمن الجماعي، القانون والنظام	أسرة ممتدة أو أنظمة القرابة والقبائل: القانون التقليدي والسلطات	دولة محتكرة: قانون نظامي، الجيش العسكري، الشرطة.
الإنجاب (التعليم والصحة)	الأسرة والقبيلة	الأسرة، التعليم والصحة كسلع عامة تقدمها الدولة

الجدول رقم (1)- وظائف المجتمع الأساسية في المجتمع التقليدي والحديث [1]

و بالتالي يمكن الحديث عن المجتمع الجزائري في بناءاته ذات الابعاد التقليدانية المحدودة في الزمان والمكان و التي تحدد هويتها عوامل مثل القرابة والدين واللغة و في عزلة عن التفاعل مع المحيط ومواجهة التحديات والضغوط التي يفرضها وسط ثقافي متنوع ومتجدد في تكوينه وتعابيره ودلالاته القيمية ومرجعياته ، ذلك ان المجتمع العصري يقوم على التنوع والتعدد المستند الى خصائص مكتسبة بالأساس اقتصادية وسياسية ،مهنية ، مهاراتية و تعليمية مرتبطة بدور الافراد والمجموعات ومكانتهم في البنية الاقتصادية وموقعهم في الفضاءات السياسية والاجتماعية والثقافية ما يميزه ايضا هو الاعتراف الصريح وليس الضمني لذلك الثراء والتنوع في قيمه ومعاييره وفي الوقت ذاته إخضاعها لقواعد الضبط كي تحظى بالاتفاق النسبي من اجل تنظيم المنافسة السليمة بين الشرائح والقوى الاجتماعية بعد ان يكون دورها ومكانتها قد تحددا في اطار النسق العام الذي يعين كذلك أساليب الحراك الاجتماعي وطرق التداول على السلطة ودوران النخب وأسس توزيع القوى في المجتمع[2]، الى جانب هذا ومع ظهور التعددية الحزبية التي افرزت طبقة اجتماعية جديدة امتازت بحيازتها للسلطة والثروة واصبحت بعيدة جدا عن تلك الطبقة المتوسطة والعاملة التي كانت تمتاز بطابعها العمومي والشامل للمجتمع .

3 - الحضور القبلي في البناء السوسيوسياسي في الجزائر:

[1]- جورج لوتز ، وولف ليندر ، البنى التقليدية في الحكم المحلي للتنمية المحلية ،معهد العلوم السياسية جامعة بيرن سويسرا ، ماي 2004 ، ص 08 .

[2] - عنصر العياشي ، سوسيولوجيا الديمقراطية والتمرد في الجزائر. القاهرة :دار الامين، الطبعة الاولى، سنة1999، ص44.

لقد استرسلت الروح القبلية وطبعت تاريخنا ومدنيتنا ومعاشنا واجتماعنا ومازالت الأحياء التي تنشأ في المدن والقرى إلى اليوم تتراص وتتكتل وفق انتماءات قبلية الأمر الذي جعل العقل الجزائري يتطور على مسلمة الدولة القبلية إذ قر لديه من خلال مرور التجارب والأخبار أن لا دولة تقوم ولا اجتماع سياسي يتحقق إلا إذا تداعت له العشائر الأولى فالأولى ورفعت له شارة وراية وهو ما يحدد المآل مسبقا إذ التنازع والجدل الخلافي يقتضي أن تقوم عصبية مناهضة تغالب أخرى وتنتزع منها السلطان، و مما لا شك فيه أن الانتساب البربري أو اليعربي انتساب يحيل في الحالتين إلى البداوة وقد أقر ابن خلدون ذلك في أنهم أبعد الناس عن السياسة، فالسلف لم ينشأوا فقط بداة ولكن ثقافة البادية والعقلية الرعوية والزراعية إعتبارا إلى ما يميز قطاعات سكانية شملها توطن الريف والاشتغال بالفلاحة قد لازمتهم عهودا طويلة قبل أن يدركوا مستوى من التمدن والإستقرار[1].

فلا ننكر تاريخيا وجود المعطى القبلي في الجزائر، فحتى الاستعمار الفرنسي يؤكد على وجود حوالي 677 قبيلة قام بإحصائها، حطمت فيما بعد من طرف الاستعمار نفسه من خلال موجة من الممارسات أهمها على الإطلاق قرارات sénatus consulte حوالي 1863 الذي سعى الى تفكيك البنى الاجتماعية القبلية التقليدية و لياتي بعده قانون الحالة المدنية او التلقيب سنة 1882 الذي سيعزز من هاته اضافة الى قانون فارني Warnier سنة 1892 و الذي جاء مكملا للمساعي الاولى من خلال عملية تفكيك الملكية الجماعية للقبيلة و الذهاب الى التسجيل العقاري و الملكية الفردية ، و رغم غياب الفضاء المكاني مع الزمن الذي تميزت به القبيلة تقليديا ستعيد التأقلم و التمركز في مدن الجديدة بتكتلات قرابية و عائلية مع بقاء البعد القبلي حاضرا في ممارساتها .

ومما لا يستدعي مجالا للشك استمرار الواقعة العصبية في تاريخنا الراهن من خلال العمل الحزبي والسياسي الذي دشنت به مرحلة الديمقراطية إذ دلت تجربة الأحزاب عندنا على أن السياسة لا زالت تكتب بالشفرة القبلية والتعصبية، فلقد كان تداعي الأحزاب يتم على إيقاع قبلي جهوي وكان الوازع التجمعي الذي وسم تلك التكتلات وازعا دمويا عاطفيا وكانت رؤيتها عابرة وزادها من البرامج هو حديث القبيلة والدشرة ولا شيء بعده، لقد أعاق بروز الدولة الدولة القبلية ميلاد الدولة الوطن وانبخس جراءه خط الوطن من المدنية وفي الحقيقة أن هذه الصورة هي تواصل لعهود سابقة قديمة فقد كان العهد الوسيط عهد الدموية السياسية والتنازع العصبي الديني أو العرقي لكن ملابسات هذا العهد السياسة كانت في الأوطان التي ينحصر عنها السلطان المركزي وتولى أمرها المتغلبة المنشقون عن المركزيات أكثر شغبا وأشنع أوضاعا بسبب التطاولات التي باتت العصبيات تمارسها ضد بعضها البعض الأمر الذي مكن للصراعات الدموية أن تسود.

و من هنا ينطلق الباحث يزيد بن هونات موضحا بخصوص حضور العد القبلي في العملية السياسية قائلا : «لا يمكننا بالطبع فهم النظام السياسي الجزائري اليوم بالعودة إلى أنماط التنظيم

[1] - سليمان عشراتي، الشخصية الجزائرية [الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية]. الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية، سنة 2007، ص 192.

القبلي، ويجب في الوقت نفسه التسليم بأن القبيلة لا تزال مرسومة في الأفق السياسي، فكرًا أو واقعًا، وهمًا أو حقيقة، وسواء كانت محل نقد أو محل إطراء .هذا الأفق لا يفسر وحده هيكلة الواقع السياسي الجزائري، لكنه يؤثر بطريقة ما في توجيه هذا الواقع . وخلاصة القول هي أن على الرغم من أن القبيلة في الجزائر ضعيفة الوزن السياسي، فإنها تشكل أفقًا وشكلً مثاليًا(سلبًا أو إيجابًا)داخل المنظومة السياسية يوجه الفعل السياسي على الصعيدين الوطني والمحلي، ويبرره لاحقًا في كثير من الأحيان»[1] .

و ان تحدث هذا الباحث هنا باقتضاب عن الحضور القبلي في العملية السياسية الا اننا كباحثين منتمين لمجتمعات محلية نعيش هذا الشكل و بحضور فاعل في العمليات السياسية مثل اختيار القوائم الانتخابية و عمليات التنمية على مستويات محلية و في الحضور للحملات الانتخابية و الفعل و رجوع الى خطاب القبيلة ، و لعل ابرز مثال نذكره اجابة السياسي الجزائري بلعيد عبد السلام عندما انشق عن حزب جبهة التحرير الوطني بعد الصراع معهم و محاولته الترشح في قريته الام بنواحي سطيف ردا على سؤال احد الصحفي جريدة ليكسبراس *L'Express* قائلا «من ليس له قبيلة يستند إليها فليذهب إلى الجحيم » لقد اشار لهذه الحادثة الباحث يزيد بن هونات نفسه متحدثا عن انتخابات تشريعية لديسمبر 1991 بالتالي فالحضور القبلي في المجال المغاربي على العموم حاضر دوما و لو بدرجات متفاوتة من منطقة الى اخرى و هذا ما يشير اليه الباحث ريتشارد تابراز حين يوضح انه من بين اهم خصائص القبلية المغاربية هو مرونتها و قدرتها على التخفي و التأقلم مع الظروف و المتغيرات.

4 - البنى الاجتماعية و فضاءات السلطة في المجتمع المحلي:

1 - السلطة في الفضاء المحلي و ثنائية التجسيد :

يقصد بمفهوم السلطة وجود تلك العلاقة بين آمر و مأمور ، الا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن تفرض ارادة طرف على طرف آخر على الدوام باشكال قسرية ، لقد بينت الدراسات الانثربولوجية وجود شكل الظاهرة السلطوية في كل المجتمعات حتى البدائية منها و حتى تلك التي لم تعرف مأسسة للبعد السياسي و حضورا له تتسم بهذا الشكل من العلاقات، و بالتالي فان العملية السياسية و رغم اهميتها في النسق المجتمعي فإنها ليست حتمية التجسد .

و منه يمكن القول أن الحفاظ على بنية المجتمع الكلية يتأتى من خلال الوظيفة الاندماجية للسياسي حيث تظهر المجتمعات منظمة سياسيا من خلال الدولة الحديثة ومن خلال الأجهزة الإدارية المختصة، أما في المجتمعات المنظمة على أساس جزئي فان السياسي هو اقل حضورا فالنظام الاجتماعي المحلي هو مضمون عن طريق **التوازن الجزئي** الذي هو **نتاج علاقات التضاد** هذا ما أكد عليه كلود لوفيس ستروس[2] .

[1]- يزيد بن هونات ، القبيلة كأفق سياسي في الجزائر ، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية و الانسانية ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بقطر ، العدد 15 ، شتاء 2016 ص 42 .

[2] محمد عبدو محجوب، محمد احمد غنيم، فاتن محمد شريف، دراسات في المجتمع البدوي، دار المعرفة الجامعية، سنة1997 ،ص38-39.

يقول بالانديه ان كل « مجتمع انساني عرف ، حتى البدائي منه ، السلطة - مهما تكن الاشكال التي تتحكم باستعمالها ، من المناسب درس هذه السلطة بقدر ان تعلن عنها النتائج و ذلك بقبل تفحص مظاهرها و صفاتها ، و هي دائما في خدمة بنية اجتماعية و لا تستطيع أن تستمر بتدخل العرف القانونية فقط و بنوع من الامتثالية الآلية للقواعد»[1] ، بالتالي فان الحديث عن اي سلطة محلية كفضاء مجتمعي منظم وفق منظور جزئي يتناول صراعاً مستمراً وديناميكية معقدة، وفي الوقت نفسه هو حديث عن استراتيجيات متجددة لفك الصراعات، وعن وسائلها بحضور الرسمي شكلا و بحضور الاعراف و التقليد و التنظيم الغير رسمي عمقا .

و منه يمكن القول ان وظيفة السلطة الاساسية في اي مجتمع كان كلي او محلي تكمن في «الدفاع عن المجتمع ضد ضعفه الخاص ، وحفضه كالدولة اذا جاز التعبير ، و اذا لزم الامر ترتيب التعديلات التي لا تتناقض مع مبادئه الاساسية، أخيرا و عندما تتجاوز العلاقات الاجتماعية صلات القرابة ، يقوم بين الافراد و الجماعات تنافس ظاهر تقريبا ، بحيث يسعى كل واحد الى توجيه قرارات الجماعة في اتجاه مصالحه الخاصة ، و في النهاية تظهر السلطة (السياسية) كنتاج للمنافسة و كوسيلة لاحتوائها »[2].

يرى دوركايم Durkheim : " أن السلطة هي النظام الاجتماعي الوحيد الذي استطاع أن يجتاز عاصفة التاريخ الحديث "[3] وهو يقصد هنا السلطة السياسية Le Pouvoir Politique بالذات وليس السلطة على إطلاقها ، بالتالي يرى ايدموند ليش من خلال دراسته للمجتمع الكشاني في أراضي برمانيا أن المسار السياسي لا يمكن أن يدرس ويفكر بمعزل عن الأحداث الاجتماعية الأخرى بل من خلال المقاربة الديناميكية الاجتماعية اي حضور الفعل السياسي في الفضاء الاجتماعي كميزة محركة و مؤثرة في باقي الانساق ، اي ان ظاهرة السلطة السياسية هي التعبير الوحيد عن هذا السياسي ، و منه يقول بالونديه أن «السلطة السياسية ملازمة لكل مجتمع وهي تحث على احترام القواعد التي يقوم عليها هذا المجتمع وتحميه من عيوبه الخاصة وتحد بداخله من اثار المنافسة بين الافراد والمجموعات فالسلطة ناجمة عن مكافحة كل قصور او ضرر يعرض المجتمع للفوضى »[4].

رغم أن السلطة على حد قول Jouvenel برتنارد دو جوفينيل: " ظاهرة أقدم في أصلها من تلك الظاهرة التي تسمى دولة، فضلا عن أن السيطرة الطبيعية لبعض الأشخاص على الآخرين هي المبدأ الأساسي في جميع، التنظيمات الانسانية ، الا ان السلطة السياسية قديمة قدم الحكومة ذاتها ،[فهي

[1] - جورج بالانديه ، الانثربولوجيا السياسية . « تر : علي المصري» ، لبنان : مجد - المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط 2 ، 2007 ، ص 54 .

[2] جورج بالانديه ، نفس المرجع ، ص 54 .

[3] - جون ويليام لابيار ، سلطة السياسية،ترجمة إلياس حنا إلياس،بيروت،لبنان،منشورات عويدات، 1977، ص 123 .

[4] Balandier (G) anthropologie politique edit ed :PUF، Paris 1972، P43.

في كل الأحوال أعلى من يراقب النظام الاجتماعي ككل، ويضبطه بل قد تتجاوز أحيانا مهمة مراقبة هذا النظام وضبط إلى العمل على التأثير فيه وتغييره][1]

بالتالي فان الاهتمام بظاهرة السلطة المحلية (خاصة السياسة) نابع من أهمية السيطرة على حركيتها لضمان توازن الصراعات الاجتماعية الداخلية. فالصراع رغم خطورته، عنصر مهم وصحي في تحقيق التغييرات الاجتماعية اللازمة و احداث التوازن الوظيفي ،بل هو شرط أساسي من أجل أن تلعب عوامل أخرى دورها الفعال في الانتقال الاجتماعي والتحول. وهو في الوقت نفسه جزء من التغيير الاجتماعي، باعتباره هو بذاته تغييرا لواقع اجتماعي سابق .

2 المجلس الشعبي المحلي كسلطة سياسية :

سعت الجزائر منذ حصولها على سيادتها إلى بناء هياكل على أسس تكفل تحقيق الأهداف المنشودة بفعالية، فاتخذت من اللامركزية أساسا لتطويرها و تنظيمها كما سعت إلى تقرب الإدارة من المواطن و تمكن الجماهير من الصلاحيات و المهام حسب تقسيم منطقي للمسؤولية وذلك من خلال اجهزتها التنفيذية.

و تعد المجالس الشعبية (ولائية و خاصة البلدية) _ باعتبارها هيئات مداولة في كل القضايا التي تخص الجماعة المحلية على كافة الأصعدة – الهيئة السياسية في الولاية التي تتجلى فيها الديمقراطية الإدارية و السياسية، و هذا بالنظر إلى تشكيله كذا طريقة عمله، و من ثمة فهو الجهاز اللامركزي الحقيقي على المستوى المحلي من جهة، و من جهة أخرى يعتبر الأسلوب الامثل للقيادة الجماعية و يعتبر أقدر الأجهزة للتعبير على مطالب السكان لأنه ينتظم من بينهم، و يعتبر بالضرورة أهم الوحدات الإدارية اللامركزية و التي تقع على عاتقها إنجاز البرامج التنموية المحلية و إشباع الحاجات المادية الملحة للمواطنين و ذلك عبر تشكيلة من الأعضاء تختلف من جماعة إقليمية إلى أخرى باختلاف عدد السكان، و يتم اختيار هذه التشكيلة بعد إجراء انتخابات محلية تشارك فيها مختلف الأحزاب السياسية عن طريق قوائم تضم أسماء المرشحين، و يترأس المجلس رئيسا يتم اختياره في إطار المجلس حيث يجري ذلك الاقتراع السري و بالأغلبية المطلقة، و في حالة عدم حصول أي مرشح على الأغلبية المطلقة في الدور الأول من الاقتراع تجرى دورة ثانية أين يتم الانتخاب عن طريق الأغلبية النسبية، أما إذا كان هناك تساوي في الأصوات يتم انتخاب أكبر المرشحين سنا.

و يتجسد عمل المجالس في إطار المداولات التي يصادق عليها بأغلبية الأعضاء المكونة له، و في حالة تساوي الأعضاء يرجح صوت الرئيس .

يسعى نظام الإدارة المحلية إلى تقوية البناء السياسي و الاقتصادي للدولة، و يتم ذلك عن طريق توزيع الاختصاصات .بين افراد المجالس المنتخبة التي تكون كامتدادت لفاعلين سياسيين/حزبيين، و

[1] - جون ويليام لابيار ، نفس مرجع ، ص 123 .

تهدف الى العمل على تنمية مناطقها بدرجة اولى و تمثيل الدولة من خلال توزيع الريع بطرق عقلانية و وفق برامج معينة و كذلك تمثيل نوع من التداول على السلطة و ترسيخ مبدأ الديمقراطية.

3 - المشاركة السياسية في إطار المجتمع المحلي:

تعتبر المشاركة السياسية من أهم القضايا التي يركز عليها علم الاجتماع السياسي فهي عملية اجتماعية سياسية باعتبارها تلك «العملية التي يلعب من خلالها الفرد دورا في الحياة السياسية لمجتمعه،و تكون لديه الفرصة للمشاركة في وضع و صياغة الأهداف العامة لذلك المجتمع و كذلك إيجاد أفضل الوسائل لتحقيق و انجاز هذه الأهداف»[1].

فالمشاركة السياسية باعتبارها أحد تجليات المواطنة و المشاركة السياسية ، تبرز في المجتمعات المحلية من خلال ما تشمله من النشاطات السياسية المباشرة (الأولية) و النشاطات الغير مباشرة (الثانوية)، و من أمثلة المشاركة في النشاطات السياسية المباشرة نجد عدة تمثلات منها (تقلد المناصب السياسية، عضوية الأحزاب السياسية،الترشح للانتخابات، التصويت و الاقتراع، مناقشة الأمور العامة، الاشتراك في الندوات و المحاضرات،التجمعات السياسية ...الخ).

أما فيما يخص النشاطات الغير مباشرة فهي نوعا ما تتمثل في (المعرفة بالمشاكل العامة و بعض الأشكال في الجماعات الأولية..الخ).

و هنا تظهر خاصية الحقوق و الواجبات و من خلال الكثير من الاحتكاك بطبيعة النظم في مجتمعاتنا المحلة نتمكن من القول ان بعض القناعات التمثلية لدى أفراد المجتمع المدني حاضرة بضرورة الالتزام بمبدأ الحقوق و الواجبات كأحد مبادئ المواطنة و ذلك بالقيام بالواجبات كدفع الضرائب و ضرورة احترام القانون إضافة إلى احترام هيبة الدولة و مكانتها والحفاظ على ممتلكاتها والحفاظ على النظام العام ايضا مقابل الحصول على عدد من الحقوق كالمساواة أمام القانون و الحق في التعبير و العيش و العمل و السكن و التمدرس و غيرها من الحقوق.

إضافة إلى الحقوق السياسية و بالتالي المشاركة سياسيا و التي تعتبر من أبرز سمات ممارسة الأفراد لحقوق مواطنتهم السياسية، و الملاحظ أن تقلد منصب سياسي أو إداري يقع على رأس أوجه المشاركة السياسية بمعنى أنه يمثل أقصى درجات المشاركة السياسية داخل مجتمعنا المحلي و يأخذ مستوى المشاركة السياسية في الهبوط و التناقص إلى أن يصل إلى أسفل القاعدة متمثلا عملية التصويت، باعتبارها أدنى مستوى و شكل من أشكال التعبير عن المشاركة السياسية بالتالي تشكل عملية الانتخاب كمحدد اساسي حضورا لهاته الفواعل و تبرز بالتالي فيه عملية التنخيب الحزبي التي تقوم في عديد الاحيان بل في اغلبها داخل المجتمعات المحلية على البعد القرابي و قبلي في كثير من الاحيان بارزا فيها على الاعتماد على العصبية باعتبارها عنصرا محركا في مجتمعاتنا المغاربية كما ذكرنا

[1]- عبد الهادي الجوهري، علم الاجتماع السياسي-مجاله و تطوره.القاهرة: دار المعارف الجامعية ، 1975، ص 290.

سابقا و ببروز معطيات اخرى كالزبونية مثلا في تحديد و تشكيل ارضية العاملات بين افراد هذه المجتمعات المحلية.

4 - الزبونية كمحدد لعلاقات السوسيوسياسية في الفضاء المحلي :

ينطلق واتربوري في احدى مقارباته حول ظاهرة الزعامات الروحية و الزوايا في الفضاءات المحلية خاصة في البوادي المغربية من كون تلك العلاقة التي كانت تتسم في العديد من الاحيان بنفور بين المخزن و شيوخ الزوايا و القبائل و اعيانها كانت تنطلق كثيرا في محاولات السلطة المخزنية في العديد من الاحيان تقويض سلطات هؤلاء من اجل ضمان استمرار علاقة المخزن بالرعية و حفظا لولائهم و هكذا كانت الكثير من التشابهات في الجزائر من خلال صراعات شيوخ القبائل و شيوخ الزوايا ضد سلطة الاتراك و لعل صراع الدرقاوية مع الاتراك و اغتيالهم للشيخ بلقندوز و انتفاضات الدرقاوة بعدها في الغرب الجزائري مثال حي.

لقد عرفت البوادي الكثير من الانتفاضات القبلية ضد المخزن تارة من قبل شيوخها و الاعيان و مرات تحت سلطة شيوخ الزوايا و الصلحاء من طرف مواليهم ، و ان سعى المخزن في كثير من حالات الفوضى لاستعمال العنف في كثير من الفرص لطفاء الثورات ، فقد سعى السلطان في المغرب او البايات و دايات في بقية الامصار التي كانت تحت حكم العثمانيين بعدها الى النزوح من اجل فرض السلم مع اجزال الهبات من العطايا و اقطاع الاراضي على الاعيان للرضوخ خاصة لدى قبائل الباورد او القبائل المتمردة بكثرة ، في حين طبعت قبائل المخزن بالانتماء للسلطة المخزنية بما كانت تقدمه لها من امتيازات و اعفاءا على الخراج و الضرائب .

تناولنا هاته الافكار البسيطة لنحدد مفهوم الهبة كميزة حسب منظور موس لما اعتمد عليه النظام التقليدي في ابعاده المحلية ، لكن لنتجاوزه في بعد اخر نحدد من خلاله منطلق العلاقة الزبونية القائمة على الوهب التي كانت محددة للبنى الاجتماعية في الشمال المغاربي بما كان متواجدا بين البوادي و دار السلطان .

ان الهبة اذن كميزة محددة لنسق علائقي تبادلي بين طرفين مانح / طالب فانها بالتالي وجه بارز لمفهوم التبادل المنفعي او وجه للزبونية التي لها دور فعال بنينة الفضاء السلطوي للفرد و صاحب الرساميل وعملية تبادلها افقيا او تصريفها عموديا ، و في هذا ينطلق عبد الله حمودي من فكرة مفادها ان الوهب، التقرب و الخدمة كاسقاط من منظومة الشيخ و المريد تعد من انجع الوسائل التي تفيد في انتاج السلطة و الانتفاع من خيراتها الرمزية و المادية ، كونها تحدد مواقع السيادة و التبعية و تضمن استمرارية نظام التراتبية الاجتماعية و السلطوية [1]

و من هنا يجمع بورديو على ان « التوزيع المتفاوت لأدوات انتاج العالم الاجتماعي و المعبر عنه بوضوح هو ما يجعل ممكنا وصف الحياة السياسية بمنطلق العرض و الطلب ، الحقل السياسي هو

[1] - عبد الرحيم العطري ، سوسيولوجيا الاعيان آليات انتاج الوجاهة السياسية . الرباط /القاهرة : سلسلة ابحاث و دراسات 02 ، ط 03 ، 2013 ، ص 110.

المكان حيث تتوالد ، ضمن التنافس بين الفاعلين الذين يجدون انفسهم متورطين في، منتجات سياسية ، مشاكل ، برامج تحليلات تعليقات ، مفاهيم ، احداث»[1] ، و من منطلق فهم قانون العرض و الطلب يذهب (Karl Landé) كارل لاندي على ان العلاقات الزبونية باعتبارها احد أوجه العلاقات الاجتماعية فإنها كغيرها تفترض وجود طرفين على الأقل: الزبون و الباطرون/الوجيه بالإضافة إلى وجود وسيط يعمل على تأمين التواصل بينهما كل ذلك، يجعل العلاقات الزبونية تتميز بخصائص عدة، منها:

-أنها علاقة ديناميكية

علاقة لامتكافئة -

-علاقة ثنائية، شخصية(وجهاً لوجه)

-ذات طابع تبادلي

-علاقة طوعية [2]

و على ضوء مقولتي بورديو و كارل لاندي نرى ان المجال المحلي المغاربي و الجزائري كجزء منه يعيش معنى هذا الشكل من العلاقات التي تميز مختلف فاعليه هي علاقات تبادل منفعي بين المالكين للرساميل المختلفة و الغير مالكين المحتاجين و بالتالي تتحدد من خلالها مفهوم الولاء و الانتماء مقابل الاستفادة من معطى المادي للمالك او صاحب الجاه او النخبوي و من مكانته الاجتماعية و سياسية و الاقتصادية و شبكة علاقاته المختلفة.

ان السلطة انما هي محصورة في فضاءات معينة ، قائمة على نسق التبادلات قائمة على الرضا كما اشرنا من خلال منظور العرض و الطلب كما يرى بالونديه ، و امتداد لهذا يرى بورديو على ان الفعل او العملية السياسية التي يقيمها « المشتغلون بالسياسة من السياسويين و البرلمانيين ، تتم دوما في اطار الزبونية و تتحدد تقريبا بالعلاقة التي يقيمونها مع منافسيهم ، و هم بذلك يخدمون مصالح زبائنهم في الاطار نفسه الذين يخدمون في انفسهم»[3] .و بالتالي فان كانت العلاقات القرابية كاحد اوجه العملية التنخيبية او وجائهية و صناعة الوجاهة و الجاه و ايصال العرش او العايلة لسدة الحكم فان العلاقة الزبونية تعد ايضا احد اوجه المسارات الاساسية التي تطبع المجال الاجتماعي اولا و السياسي ثانيا كونها ركنا في بنينة اسس سلطوية و هذا ما نراه كثيرا و خاصة في مجتمعاتنا المحلية في فترات العمليات الانتخابية حين تبرز الزبونية كمؤشر واضح في عملية الانتماء و اعلان الولاء و انتظار المقابل لاحقا حين تحقيق المرجو .

5- <u>الفضاء السياسي المحلي التشبيك بين الرسمي و الغير الرسمي</u>

[1] - بيار بورديو ، التمثيل السياسي تر: رشيد فقير . مجلة الفكر العربي ، السنة 11 العدد 59 ، بيروت ، كانون الثاني / ايار ، 1990 ، ص 171.

[2] - شفيق عبد الغني ،النخب المحلية والعلاقات الزبونية :دراسة في بعض آليات إعادة إنتاج النفوذ بالمجال القروي المغربي المجلة العربية لعلم الاجتماع اضافات ، العدد 35 ، صيف 2016 ، ص 142، 143.

[3] - Pierre Bourdieu, La représentation politique : Elément pour une théorie du champ politique, Seuil , Paris , 1994 , p 41.

يرى جورج بالونديه أن الانثروبولوجية السياسية بشكل عام والانثروبولوجية السياسية المغاربية بشكل خاص،قد ركزت و منذ بروزها على معطى أساسي ألا و هو :عملية بحث متواصلة و بدون كلل على كل ماهو تقليدي و عتيق، و محاولة نفض الغبار عليه و إعادته إلى واجهات الأحداث البحثية الأكاديمية المعرفية و السياسية الإستراتيجية الدولية، فعلى مستوى المورفولوجية الاجتماعية من خلال البناءات التقليدية(العرق، الاثنية، القبيلة، عشيرة...الخ)، وعلى المستوى السياسي من خلال عدم قابلية بعض المجتمعات الجنوبية لمفهوم و منطق الدولة (مجتمعات لا-دولة) .

و في ضوء هذا النهج و باسقاط ما تنولناه على مجتمعاتنا المحلية في الجزائر يمكننا من القول أن الانتساب العائلي لدى الفاعلين الاجتماعيين و قوة حضور القرابة الدموية تشكل محورا اساسيا في المنحى المعيشي للفرد ،فضلا عن ضعف أطر المجتمع المدني التي تترك فراغا لتبلور أسس الانتماء التقليدي و عدم زوالها أبرز الميزات الموجودة فيه، وكما ذكرنا سابقا فان المشاركة السياسية تنتعش أيام الانتخابات و تزيد الحركية في هذه الفترات، و بالتالي عند ترشيح الأشخاص داخل قوائم حزبية يقوم أعضاء العرش والأقارب و العائلة بدعم المرشح المنتمي و الأقرب لهم و يعملون على مساعدته في المجال الرسمي من خلال عمل المكاتب و الحملات الانتخابية الرسمية.

أما من خلال المجال الغير الرسمي الذي تظهر فيه النزعة القرابية و العائلية فتتم الحملات بالاستعانة بأعيان و كبار دوار و أصحاب المال داخل الدواوير من أجل تقديم العون للمترشح ففي المجتمعات التقليدية معظم أفعالهم الاجتماعية و السياسية تحكمها محددات قرابية و عروشية، بحيث أنهم لا يستطيعون الخروج عنها، ذلك أن هذا يغضب نوعا ما الأولياء، و هذا الأمر حسبهم الذي يعتبر غير محبذ و خصوصا إذا تكلمنا في مجتمع محافظ من الصعب الخروج فيه عن طاعة رب العائلة و هنا نستحضر منظور و حضور السلطة البطرياركية.

و من الملاحظ في هذا النوع من المجتمعات أن الحملات الانتخابية تتم على مستوى مركز البلدية داخل المقاهي ، اضافة الى النوادي الرياضية و داخل المكاتب و أقسام الأحزاب السياسية، أما فيما يخص المجالس الشعبية البلدية فانه تعتمد اضافة الى تسييرها الرسمي للمجتمع المحلي على مجموعات غير رسمية فيمكن ملاحظة الطرق التي ترتكز على جماعات كبار الدوار أو الشيخ الذين يفصلون في النزاعات بين الأفراد خاصة الصراع بين دواوير أمور النسب ، الطلاق ، الزواج و مشكلات الأراضي و الميراث رفقة الإمام في العديد من الأحيان، و يعتبر كبير الدوار مالك السلطة فيه و يختار كبير الدوار أو شيخ الدوار أو شيخ العائلة أو المسؤول عن العرش على عدة أسس و معايير فيمكن أن يختار على أساس شخصيته ووزنه ففي الدوار و انتسابه لعائلة مرموقة او شريفة الأصل او مرات على نسبة الولاء او الثراء ، كما تلعب طريقة معاملته مع بقية أفراد عرشه أو قرابته دورا فاعلا أيضا و يمكن أن يختار أيضا على أساس وظيفته أو مركزه الإداري داخل المجتمع المحلي، و بالتالي نلاحظ أن تعيين المترشحين داخل المجتمع المحلي في حملاتهم الانتخابية يتم بولاءاتهم العروشية و القرابية من الأجل

الفوز في الانتخابات، شريطة أن يساعد المترشح و يفي بوعوده لقرابته أو حلفائه الذين ساعدوه على الفوز بالانتخابات.

تعتبر النخب المحلية و الاعيان كظاهرة مؤثرة و حاضرة في البنى الاجتماعية المحلية الحديث منها و التقليدي عنصرا رئيسيا في بناء مجال سلطوي و ان كان في ابعاد عديدة يعبر عن شكل حداثي سيبقى البعد التقليدي حاضرا فيه لفاعلين يلبسون ثوب الامتداد التقليدي العائلي او الديني او الوجائهي ، او فاعلين ينتمون للنخب مؤثرة ذات امتداد حديث كنخب السياسية و الادارية و الحزبية ، لنرى فئات اخرى تجمع البعدين الاثنين معا التقليدي و الحداثي خصوصا للفاعلين في مجالات السلطة المحلية ، في هذا يقول الباحث خالد بن فافة . «فإن كان السياسي يوجد في الأماكن الرسمية وبطريقة قانونية وشرعية، فإنه يوجد كذلك في الأماكن غير الرسمية، وإن كانت هناك جوانب غير رسمية في المجال الذي هو أصلا رسمي، وهذا يصح في مختلف جوانب التنافس السياسي حول السلطة المحلية.

في الجانب الرسمي، هناك المجلس الشعبي البلدي ورئيسه، هناك كذلك حركية غير رسمية في الديناميكية السوسيو- سياسية المحلية، تتمثل في الجماعات التقليدية وأئمة المساجد، والتي تعتبر مالكة للسلطة التقليدية. إن كلا المجالين الرسمي وغير الرسمي يعملان في وقت واحد لتأسيس النظام الاجتماعي، وبذلك نلاحظ أن السلطة السوسيو- سياسية ليست ممتلكة من شخص واحد ولا من مجال واحد، بل مشتتة بين المجالين الرسمي (الحديث) غير الرسمي (التقليدي) »[1].

خاتمة :

إن معظم المقاربات والقراءات التي تمت على المجتمع والدولة الجزائرية لا نستطيع من خلالها أن نجزم بان هذا الاخير كمجتمع ودولة استطاع تجاوز تلك البنى الكلاسيكية القائمة على القرابة الدموية والوهمية التي لا تزال تغذي المشهد الاجتماعي والسياسي من خلال قيمها ومعاييرها وما افرزته تلك المؤسسات العمومية من محسوبيات وعوائق كرست الروح القبلية في هذا المجتمع ضاربة في عمق بنينة السلطة على مستوياته ، كما لا يمنع بأن نقول أن الجزائر مجتمعا ودولة احدثت قفزة نوعية على مستوى الهياكل والبنى الفوقية والتحتية والممارسات السياسية متجلية في المواطنة والروح الوطنية وهذا إن كان فبفعل التراكمية التاريخية وما افرزته الحقبة الاستيطانية الفرنسية من تفكيك لبنى عتيقة تتعارض والمشروع الحداثي جملة وتفصيلا وهذا ما أرادته أيضا الدولة الوطنية حيث سعت من خلال مشروعها التنموي السياسي الى توطين القبيلة من خلال توظيف البدو وتنمية المجتمع المحلي من خلال مشاريع اقتصادية وثقافية واجتماعية تسعى الى تأسيس وغرس وتنمية الروح الوطنية داخلها .

الا ان الروح القبلية أبت إلا أن تعارض الروح الوطنية وهذا من خلال بسط روحها في هياكل ومؤسسات الدولة من خلال عقول ونخب لا زال تكوينها النفسي والعقلي المتجذر متشبثا بالقبيلة كما

[1] - خالد بن فافة ،مقاربة سوسيولوجية لحركية السلطة السياسية المحلية، مجلة آفاق للعلوم ، تصدر عن جامعة زيان عاشور الجلفة ، الجزائر ، العدد الرابع ، 2016 ،ص 282 .

أن الدولة أيضا لم تبقى عاجزة وواقفة امام هذا الحدث بل سعت الى مكافحته من خلال صرامة القانون وعلو المصلحة الوطنية على المصالح الضيقة الفئوية .

هكذا هو الصراع مابين هذين الكيانين يتجلى في كل الميادين وشتى المجالات، فهو يضعف في اطار ما ويقوى ويعيد تجديد ذاته في نفس ذلك الاطار او في اطر اخرى وهكذا تبقى جدلية البنى التقليدية مقابل البنى الحداثية مستمرة داخل المجتمع الجزائري الذي نراه في معيشنا اليومي و نستحضره من خلال مختلف اشكال الممارسة الاجتماعية و السياسية كالعمليات الانتخابية التي تبرز فيها تلك النعرات التقليدية و يجيش فيها الانتماء القبلي و حضور السلطة الابوية الى غير ذلك .

. قائمة المراجع:

الكتب :

- حسين عبد الحميد رشوان، البناء الاجتماعي ﴿الأنساق والجماعات﴾، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2007
- جورج بالانديه ، الانثربولوجيا السياسية . « تر : علي المصري» ، لبنان : مجد - المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط 2 ، 2007.
- جون ويليام لابيار ، السلطة السياسية.«تر: إلياس حنا إلياس».بيروت،لبنان:منشورات عويدات، 1977.
- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع. مصر: دار المعارف الجامعية، سنة2005
- محمد نجيب بوطالب ، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى،2006
- محمد عبدو محجوب، محمد احمد غنيم، فاتن محمد شريف، دراسات في المجتمع البدوي. دار المعرفة الجامعية، سنة1997
- عبد الرحيم العطري ، سوسيولوجيا الاعيان آليات انتاج الوجاهة السياسية . الرباط /القاهرة : سلسلة ابحاث و دراسات 02 ، ط 03 ، 2013.
- عبد الهادي الجوهري، علم الاجتماع السياسي-مجاله و تطوره.القاهرة: دار المعارف الجامعية ، 1975.
- سعيد فالح الغامدي ،البناء القبلي والتحضر﴿في المملكة العربية السعودية﴾.الاسكندرية: المكتب الجامعي. ب س .
- سليمان عشراتي، الشخصية الجزائرية [الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية]. الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية، سنة 2007 .
- عنصر العياشي ، سوسيولوجيا الديمقراطية والتمرد في الجزائر. القاهرة :دار الامين، الطبعة الاولى، سنة1999.
- عيسى الشماس ،مدخل الى علم الانسان (الانثربولوجيا) . دمشق : منشورات اتحاد الكتاب العرب ، 2004.

المجلات :

- بيار بورديو ، التمثيل السياسي تر: رشيد فقير. مجلة الفكر العربي ، السنة 11 العدد 59 ، بيروت ، كانون الثاني / ايار ، 1990

- جورج لوتز ، وولف ليندر ، البنى التقليدية في الحكم المحلي للتنمية المحلية ،معهد العلوم السياسية ، جامعة بيرن سويسرا ، ماي 2004
- خالد بن فافة ،مقاربة سوسيولوجية لحركية السلطة السياسية المحلية، مجلة آفاق للعلوم ، تصدر عن جامعة زيان عاشور الجلفة ، الجزائر ، العدد الرابع ، 2016
- شفيق عبد الغني ،النخب المحلية والعلاقات الزبونية :دراسة في بعض آليات إعادة إنتاج النفوذ بالمجال القروي المغربي ،المجلة العربية لعلم الاجتماع اضافات ، العدد 35 ، صيف 2016 ، ص 142، 143.
- محمد الأمين ولد مولاي ابراهيم، المجتمع الموريتاني من القبيلة الى الدولة، مجلة المستقبل العربي،العدد 243، لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1999.
- يزيد بن هونات ، القبيلة كأفق سياسي في الجزائر ، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية و الانسانية ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بقطر ، العدد 15 ، شتاء 2016

مراجع لغة اجنبية :

- Balandier (G), anthropologie politique , edit ed :PUF، Paris 1972.
- Pierre Bourdieu, La représentation politique : Elément pour une théorie du champ politique, Seuil , Paris , 1994
- -Linder, Wolf ,"Political Challenges of Decentralisation." Berne: Institute of Political Science.2002.

الوابغرافيا :

- هشام عبد الكريم ، السياسة و مسألة التنمية في الجزائر،-www. univ-chlef.dz\topic\doc\mdm\ ، 2009/1/03/27 ، 20:30

صورة المدينة الجزائرية في ظل السياسات السكنية "مدينة مستغانم نموذجا"

أ - داني هشام

البريد الالكتروني: danihichem27008@gmail.com

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

الملخص:

المدينة تشبه إلى حد كبير الكائنات الحية، فهي تولد و تنمو وتتطور، تمرض و تموت ، و لعل أهم سبب يقف وراء ازدهار المدن أو مرضها و تخلفها، هو العلاقة القائمة بين سكان المدينة والمعمار، فإذا أظهرت المدينة توافقا و انسجاما بين المعمار و الفئات الاجتماعية الساكنة بها، فإن ذلك يؤدي إلى تطوير المعمار من جهة و إثراء عناصر الهوية الثقافية و الاجتماعية للسكان من جهة أخرى، أو أنها تظهر تنافرا يعكس عدم قدرة المعمار على تلبية تطلعات المجتمع، فنلاحظ كمحصلة لذلك انتشار ممارسات مختلفة تعبر عن حالات عدم الاستقرار، تسببت في تدهور الحضائر السكنية ، مثلما تسببت الحضائر السكنية في تلاشي العلاقات الاجتماعية لكونها لم تتمكن من اختزال الموروث الثقافي لهذه الفئات الاجتماعية . و منه جاءت دراستنا هاته لنحاول من خلالها معرفة الصورة التي يحملها سكان مدينة مستغانم الساحلية عن مدينتهم ، و مدى رضاهم عن المخططات و البرامج المنجزة لتطوير و تنمية المدينة ، ومدى استيعاب الفضاءات العمرانية لثقافة السكان و توافقه معها أو العكس ، معتمدين في دراستنا على الاقتراب الكيفي من خلال إجراء مجموعة من المقابلات النصف موجهة مع سكان مدينة مستغانم "20 حالة"

الكلمات المفتاحية:

-المدينة - السكن - السياسة السكنية - التخطيط الحضري، -المجال العام .

مقدمة:

المدينة هي أعظم حدث حضري واعقد نمط عمراني شيده عقل الإنسان، فهي احد أهم الفضاءات التي تحقق الاجتماع الإنساني ذلك أن الإنسان هو كائن اجتماعي بطبعه. والمدينة هي أيضا فضاء يضم مجموعات بشرية مختلفة ومتعددة وهذا ما يجعلها مميزة عن الريف فهي "فضاء التعدد والاختلاف "(DRIS N,2005 :88). ذلك لإشباع هامش الحرية الذي يتمتع به الأفراد والجماعات بداخلها"(ERNY P,1999).

وقد صنف ل. بزيه وظائف الإنسان داخل المدينة إلى أربعة وظائف وهي: سكن، عمل، تنقل، تثاقف ويعتبر السكن احد أهم مظاهر التواجد داخل الفضاء المدني، إذ يعتبر المسكن احد أهم الحاجات التي يسعى الإنسان لتحقيقها منذ أقدم العصور.و لا يمكن اعتبار السكن فضاء مادي صرف، بل هو تجسيد لمجموعة من التصورات" تنتج عن ثقافة سكنية تختزن بداخلها العلاقة بالقيم ، الدين ،التقاليد، الشرف، الحرمة، الذوق...الخ. والمجتمع الجزائري شانه شان باقي المجتمعات عرف العديد من المراحل المختلفة والمتباينة في سيرورته التاريخية ولعل ابرز ما يميزه هو تلك الفترات من الاستعمار الطويلة التي تلتها فترة ما بعد الاستقلال بمختلف مراحلها. وابرز تغير عرفه المجتمع الجزائري هو تحول من مجتمع ريفي إلى مجتمع مديني أي أن أغلب أفراده يسكنون في المدن.الأمر الذي ساهم في ظهور العديد من الصيغ والأنماط العمرانية وأدى إلى تنوع في مجال السياسات السكنية حيث أن التوجه أصبح نحو تحقيق اكبر قدر من السكن لامتصاص الطلب الحاد ما جعل الجزائر تصبح على شاكلة ورشة مفتوحة أمام المشاريع السكنية والأرقام توضح ذلك "مشروع مليون وحدة سكنية، مشروع مليوني وحدة سكنية" هذا التوجه السياسي والاقتصادي المتبنى في الجزائر تلبية لطلب في اقصر وقت والذي "أهمل الرؤية الفلسفية والسوسيولوجية لإشكالية المدينة الجزائرية"(باشا محمد،2012 :4) كان حسب تعبير فليب فينو في كتابه المدينة أو الفوضى" نتيجة لالتقاء فكر سطحي ساذج مع آلة قادرة على البناء بشكل سريع وضخم" سهلة مهمة تحقيقها السلطة. وإن أهم ما يميز مدننا اليوم في مجال السياسة السكنية هو الاستقرار على نمط بناء واحد معمم يختلف إلا في صيغة من حيث مواد البناء والمساحة المخصصة ونوع الشريحة المستهدفة فقط، و يتميز ببناء مجموعة من العمارات بما يعرف بتجمعات السكنية يكون فيها السكان ملاك بالاشتراك في العديد من فضاءاتها" كالممرات وسلالم والمصاعد، والأقبية ومساحات اللعب وحظيرة السيارات...الخ". مدينة مستغانم واحدة من المدن الجزائرية التي عرفت تطبيق هاته السياسات السكنية ، و منه و بناء على ما سبق جاءت دراستنا لنحاول من خلالها التطرق إلى الكيفية التي ينظر بها سكان مدينة مستغانم إلى صورة مدينتهم في ظل السياسات و البرامج السكنية؟

و للإجابة على هذه الفرضية أدرجنا الفرضيات الآتية:

-سكان مدينة مستغانم لا يملكون صورة واضحة و فكرة جلية لتطور المجالي لمدينتهم.

-عدم التوافق بين المعمار المنتج من جهة وما يحمله الساكن من ثقافة هو ما ساهم في تفاقم المشاكل الاجتماعية داخل المدينة و تدهورها البيئي و العمراني.

و نهدف من خلال الدراسة الى الكشف عن ازمة مدننا اليوم و كذا الكشف عن الواقع الفعلي للأحياء السكنية ، و ابراز الصورة المتخيلة التي يحملها السكان عن مدينتهم.

و بما أن طبيعة أي بحث تتحكم في اختيار نوع الأدوات المنهجية المستعملة، و كون أن موضوع بحثنا يتطرق إلى صورة مدينة مستغانم في ظل البرامج و السياسات السكنية فقد لجأنا إلى" الاقتراب الكيفي"(QUIVY R.CAMPENHOUDT LC,1995) معتمدين على المقابلة النصف موجهة لجمع معطيات تتعلق بالسكان أنفسهم و الصورة التي يحملونا عن مدينتهم و درجة الرضا عن ذلك،"لأن الإبتعاد عن التوجيه في المقابلة يسمح بتعابير تلقائية لما يحس به،ما يعتقده و ما يتصوره المبحوثين"(HADJIJ E,2006 :25) و أجريت المقابلات مع عينة عشوائية مكونة من 20 مبحوث يشترط فيهم السكن بأحد التجمعات العمرانية السكنية ذات الطابع الاجتماعي داخل المدينة و تقنية الملاحظة المباشرة التي "تتم عن طريق الإتصال المباشر بالظاهرة،والتعايش معها ومراقبة سلوكها"(مهدي زوليف,1998: 71) .

مستغانم :ثنائية التاريخ و السكان

مستغانم مدينة جزائرية تطل على البحر الأبيض المتوسط،هي عاصمة الولاية و نواتها الأولى، كما أنها المدينة الوحيدة التي يقطعها خط غرينش. تتربع على " مساحة 2269كلم²" (PDAU,2004) يبلغ عدد سكانها حوالي 158446 نسمة حسب آخر تعداد سكاني. بالنسبة للولاية فإنه يحدها شمالا البحر الأبيض المتوسط، أما غربا ولاية وهران، وشرقا تحدها ولاية الشلف في حين تحدها جنوبا كل من ولايتي غليزان و معسكر.



خريطة : توضح موقع ولاية مستغانم في الجزائر

أما الحدود الإدارية لبلدية مستغانم فهي: البحر الأبيض المتوسط شمالا. ومن الشمال الشرقي كل من بلدية بن عبد المالك رمضان،عين بودينار.أما الجنوب الشرقي نجد بلدية عين بودينار ، بلدية خير الدين ، بلدية صيادة.أما جنوبا فكل من بلدية مزغران ، حاسي ماماش.



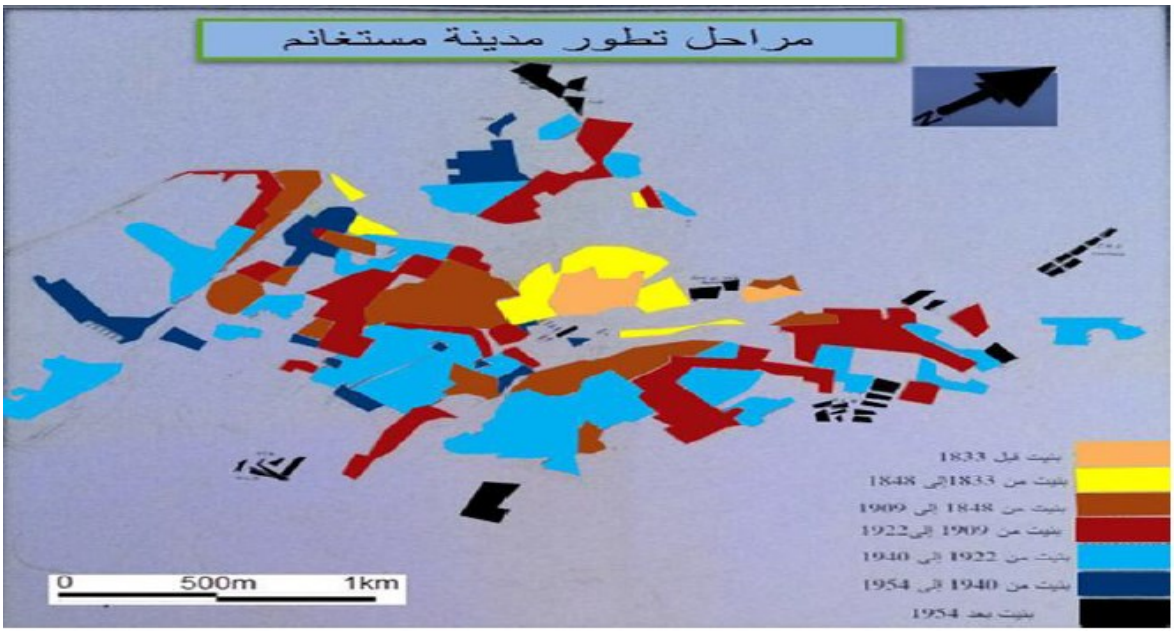
خريطة :موقع بلدية مستغانم

و بالنسبة لموقع المدينة نجد أن كل المستجوبين يملكون تصور دقيق و واضح حول موقع مدينتهم و حدودها الإدارية.و هو موقع جد هام و تكمن أهمية تحديد الموقع في كونه"يعتبر من أهم الضوابط المؤثرة في دراسة المراكز العمرانية"(الهادي لعروق , 1984: 25).

تاريخيا لم يتوصل الباحثون لتحديد دقيق لتاريخ نشأة مدينة مستغانم و هذا راجع إلى نقص الوثائق التاريخية، حيث اختلفت الروايات عنها، إلا أن بعض المؤرخين أكدوا على أنها مدينة قديمة جدا، يعود تاريخها إلى العهد الفينيقي أين كانت عبارة عن مرسى هام لسفنهم، و أطلقوا عليها اسم "موريستاغا"،ثم دخلها الرومان في فترة مابين (260م-268م)وذلك بعد الزلزال العنيف الذي ضرب شمال افريقيا في عهد الامبراطور "كلود غالبان"،فقاموا بتجديدها و تحصينها و أطلقوا عليها اسم "كارطينا". وقد أصبحت في الفترة (1061-1106م) تحت حكم المرابطين بعد أن فتحها الرستميون حيث إتخذوها كمرسى لسفنهم التجارية، لكن لم تحظى بالأهمية إلا في عهد المرابطين بقيادة "يوسف ابن تاشفين"حيث بنوا بها مركز حربي يدعى "برج المجال"في سنة 1072م على كتلة شمال المدينة الحالية،و هو يعتبر النواة الحقيقية لبداية ظهور مدينة مستغانم ككيان عمراني لتصبح قاعدة إسلامية تحت اسم"مشتى غانم"و قد نمت و ازدهرت في ظل حكم "بنو زيان" ثم "بنو مرين" كما شيد بها السلطان ابو الحسن علي ابن أبي السعد سنة (742-1342) المسجد الكبير بحي "التبانة" الذي لعب دورا كبيرا في نشر الدين الاسلامي بالمدينة و ضواحيها، و في سنة 1505م قد بدأت عملية

الاستطان من طرف الاسبان في المغرب و شرقه و في عام 1511م (25ماي) إستسلمت ووقعت مستغانم معاهدة الاستسلام للعدو فجعلوا منها نقطة مراقبة لحماية انفسهم بمدينة وهران إلى ان طردوا من طرف سكانها بمساعدة العثمانيين بقيادة خير الدين بربروس سنة 1858م بعد معركة ضاربة كان قائدها الشاعر الكبير سيد لخضر بن خلوف فبدأ لها تاريخ جديد و عرفت نموا سكنيا و عمرانيا جديدا، خاصة لقربها من عاصمة البايلك الغربي آنذاك "مدينة مازونة" حيث شيدوا بها مباني عديدة كقصر الباي بوشغم في المطمر، و كذا هجرة أهل الاندلس إليها و استقرارهم بها وبنائهم للمنطقة الاسلامية "تيجديدت" في الضفة اليمنى لواد عين الصفراء.

في جويلية سنة 1833م احتلت المدينة من طرف الاستعمار الفرنسي عى يد الجينرال "دي ميشال" بعد مقاومة عنيفة كن على رأسها الأمير عبد القادر شخصيا و حولت فرنسا برج الترك الحصين إلى ثكنة عسكرية ، فظهرت المدينة الأروبية الجديدة التي غيرت من النسيج الحضري للمدينة من الطابع الإسلامي إلى الأوروبي المسيطر، و بعد الاستقلال 1962م عرفت المدينة نموا سكانيا و عمرانيا ملحوظ حيث ملئ بها الفراغ و التحمت الأحياء القديمة بالجديدة، لكن كل ذلك لم يمنعها بالاحتفاظ بمعالمها التاريخية كالمسجد الكبير الذي يعود تاريخه الى القرن 14 عشر. وحي تجديدت الذي توجد به أضرحة أقيمت للاولياء الصالحين و كذا أسوار العهد التركي و الزوايا الدينية التي يرجع تاريخها إلى القرن الثامن عشر(أرشيف ولاية مستغانم) . و أبان اغلب المبحوثين عن عدم معرفة أو عن معرفة سطحية حول تاريخ المدينة و أصل تسميتها هذه المعرفة البسيطة تم اكتسابها إما من خلال وسائل الاعلام كما صرح المبحوث رقم 6: " انا مرة كنت نسمع فالراديو و قالوا معنى إسم مستغانم جاء من كلمة مشتى الغنم و معناه بكري (قديما) سكان المنطقة كانوا معروفين برعيهم للغنم" في حين يقول المبحوث رقم 2: " أصل التسمية هي مسك الغنائم و تعني أن المدينة كانت مشهورة بجمالها و خيراتها الطبيعية" و هذا الجهل بأصل التسمية يمكن ارجاعه الى التضارب الكبير في أصل تسمية أغلب المدن الجزائرية و أصل الكلمات إن كانت فينيقية أو أمازيغية أو عربية.



خريطة : مراحل تطور مدينة مستغانم

و بالنسبة للتطور السكاني للمدينة فيمكن القول أن الأصول الأولى لسكان مدينة مستغانم حسب الدراسات التاريخية و الذاكرة الشعبية المتوارثة تعود إلى المهاجرين الأندلسيين الذين جاؤوا من الأندلس،و لكن لقلت المصادر المتعلقة بتعدادهم قبل 1833م ، سنعالج تطور سكان المدينة بداية من فترة الاستعمار الفرنسي حيث أنه عند بداية الاحتلال الفرنسي لمدينة مستغانم سنة 1833م قدر عدد السكان بحوالي 7000 نسمة ليتضاعف في مدة 63سنة ليصل عام 1896م إلى 13500 نسمة 45% منهم أوربيين. و الملاحظ هو الزيادة المحدودة لعدد السكان الأصليين للمدينة، ليرتفع عدد السكان إلى 41000نسمة عام 1940م منهم 19000 اجنبي، و ذلك بسبب الهجرة التي عرفتها المدينة نحوها من طرف سكان المناطق المحيطية من أجل العمل بها. و قد رافق هذه الزيادة ظهور الأحياء القصديرية بالمدينة ،و قد سجل عدد سكان المنطقة بصفة رسمية عند أول إحصاء سكاني تقوم به الإدارة الاستعمارية للجزائر سنة 1954م حيث قدر عددهم بـ 60186 نسمة منهم 40000 جزائري ، أي ثلثي سكان المدينة، و ذلك بسبب الزيادة الطبيعية و الهجرة. بعد الاستقلال سنة 1962 نظم أول تعداد سكاني في عهد الجزائر المستقلة سنة 1966م ، حيث بلغ عدد السكان 63744 نسمة منهم 1852 اجنبي، ثم ارتفع سنة 1977الى حوالى 101894 نسمة بمعدل نمو سنوي بلغ 3.4% و هو مرتفع بسبب زيادة وتيرة النزوح الريفي الى المدينة خاصة من منطقة غليزان التي كانت تابعة إداريا لولاية مستغانم آنذاك، للعمل خاصة بالوحدات الصناعية التي تركزت بالمدينة و الميناء، و مشاريع البناء(ZHUN)، و أيضا الوظائف الادارية و يضاف إليها الزيادة الطبيعية للسكان. و تعد هذه المرحلة أهم مرحلة للنمو السكاني بالمدينة التي أدت إلى تشبع الحظيرة السكنية و بداية ظهور أزمة السكن.بلغ عدد سكان في الإحصاء السكاني لسنة 1987م حوالي 116571 نسمة بزيادة تقدر بـ 16ألف نسمة بمعدل نمو سنوي قدر بـ 2.6% بين (1977-1987) و الملاحظ هو انخفاض وتيرة النمو

السكاني و ذلك لعدة عوامل من بينها بروز القطب الصناعي الجديد في مدينة أرزيو، الذ أصب عامل جذب لسكان المناطق المحيطة بها و هو لا يبعد عن مدينة مستغانم إلا بـ50كلم مما أدى الى انخفاض في معد الهجرة نحو مستغانم، و ارتقاء بعض المراكز العمرانية بعد التقسيم الاداري لسنة1985. وقدر عدد سكان مدينة مستغانم بحوالي 128663في تعداد 1998 بمعدل نمو سنوي لا يتعدى 1% بين 1998/1987م. وهذا المعدل أقل بكثير من معدل النمو الخاص بالولاية و المقدر بـ02.02% حيث بلغ عدد سكان التجمع الحضري بالمركز البلدية 124673 نسمة بكثافة تقدر بـ 96.8 نسمة في الهكتار ، يمثلون 20947 أسرة موزعة على مساحة حضرية تقد بـ1287.63 هكتار. ليحافظ النمو السكاني للمدينة على نفس الوتيرة بين الفترة الممتدة بين 1998 و الى غاية 2008 اين قدر عدد سكان المدينة بـ145696نسمة في سنة 2015م بحوالي 158446نسمة و ذلك حسب المخطط التوجيهي للتهيئة العمرانية لسنة 2015م، و يتوقع أن يفوق عدد السكان في سنة 2020م، 200 ألف نسمة ،وهذه الزيادة حتما سيرافقها زيادة في المتطلبات من سكن ومرافق و هياكل الضرورية. ويتوزع سكان مدينة مستغانم حاليا كالتالي: 156750نسمة بمركز المدينة و 1696نسمة بمناطق المبعثرة و الجدول التالي يبين توزيع الأسر ببلدية مستغانم.

	الأسر	عدد الذكور	عدد الإناث	المجموع	النسبة%
مركز المدينة ACL	34263	76933	79817	156750	98.93
المناطق المبعثرة ZE	270	804	892	1696	01.07
المجموع	34533	77737	80709	158446	100

المصدر: المخطط التوجيهي للتهيئة العمرانية لسنة2015

و من خلال الجدول يتضح أن الغالبية الساحقة لسكان بلدية مستغانم هم سكان حضريون في حين ما نسبته 1% فقط يعيشون بمناطق مبعثرة بالقرب من مصب واد الشلف.

*** التوسع العمراني لمدينة مستغانم و تشكل صورتها:**

إن الأصالة التاريخية لمدينة مستغانم جعلها تعرف العديد من الأنماط العمرانية بداية بـ**المدينة العربية الإسلامية أو مرحلة ما قبل 1833**:إذ ترجع أهمية مستغانم إلى الفترة العثمانية ، و كانت توصف على أنها مدينة صغيرة تحتوي على أسواق، حمامات، وحدائق... ، و قد أثرت طوبوغرافية المنطقة على التنظيم المجالي لها حيث أسست ثلاثة وحدات على حافتي واد عين الصفراء:

*-الدرب: هو إحدى الوحدات تتضمن أهم البنايات الدينية و الإدارية القديمة لخدمات و مصالح البايلك، المسجد الكبير(1341-1342) تحت الحكم المريني، برج محال،قصر الباي محمد الكبير و زاويتين.

*-المطمر:هو حي يقع على الجانب الآخر للواد على أراضي المدينة بحصن الشرق.

*-تجديديت: هو حي يقع في شمال المطمر على نفس الضفة من الواد ، تأخذ نفس الشكل للواد و للأراضي ذات الانحدارات.تعتبر هذه المدينة كوحدة مستقلة في المجال الوظيفي، مدعمة بواسطة مناطق روحية مثل المقامات و المساجد الصغيرة،مجمل هاته الوحدات متجانسة لتشكل المدينة العربية الإسلامية. و تمكن معظم المستجوبين من تسمية الأحياء القديمة التي تعود الى الفترة العثمانية و هذا لسهولة تمييز نمطها العمراني و تدهوره ما سهل عملية التعرف عليه من قبل المستجوبين. و بعد الاستعمار الفرنسي ظهرت **المدينة الكولنيالية:** لتعرف المدينة دخول نمط البناء الغربي و يمكن تقسيم عمليات التوسع العمراني إلى ثلاث مراحل.المرحلة الأولى 1833-1848: هذه المرحلة عرفت نمو عمراني بطيء للمدينة، و ذلك لاهتمام السلطات الاستعمارية بالجانب العسكري لتثبيت السلطة بالمنطقة حيث استعملت المطمر كحامية عسكرية، و قد تأسيس مستشفى في شمال المطمر و منطقة المحطة الجديدة جنوب شرق الواد. و عرفت سنة 1847 تهيئة عمودية لرصيف الوادي على محور شمال-جنوب مع بداية إنشاء الميناء الجديد للمدينة سنة 1848م. و في المرحلة الثانية ما بين 1849-1909: برز البناء الأوروبي الحديث حيث تم تشييد حيlamarine في الشمال الغربي، pépiniére في الجنوب الغربي ، Beymouth في الجنوب، Saintjules شرق Beymouth. و عرف الميناء تهيئة حقيقية (400 متر) و إنشاء خط السكة الحديدية سنة 1900 مرتبط مع غليزان و تيارت. لتشهد المدينة في المرحلة الثالثة 1910-1962: تطور متسارع و توسع الأحياء المشيدة خاصة تجديت الذي عرف توسعا جد قوي نتيجة لتطور الديمغرافي. و عرفت ظهور أحياء عصرية Monplaisir في الشرق و صلامندر و ظهور أحياء فوضوية كحي Raisinville حول الكروم و حي العرصة ،مع إكمال أول حوض للميناء (1838-1941)، انشاء مستودعات في حي Lamarine ، بناء ثاني حوض للميناء مابين (1953-1959)، وقد بدأ توسع المدينة بطريقة نصف دائرية حول الميناء يجمع بين الطابع التقليدي و الحديث. و معظم المستجوبين يعرفون الاحياء التي أنشئت خلال الفترة الاستعمارية لما يتميز به هذا النمط المعماري و تركزه بوسط المدينة و الأحياء المجاورة له.حيث "تحولت المدينة الاستعماريةبحلول القرن العشرين إلى حقل تجارب للنظريات المعمارية المجددة و أدوات و مناهج التهيئة العمرانية المبتكرة"(JEAN-PIERRE G,1988 :45) و بعد أن نالت الجزائر استقلالها ظهرت **مدينة ما بعد الاستقلال:** ويمكن تقسيم مراحل هذا التوسع العمراني إلى ثلاثة فترات. الفترة الأولى ممتدة من**"1977-1998":** تميزة هذه المرحلة بظهور مجمعتين حضريتين جديدتين هما: المنطقة الحضرية السكنية الجديدة ZHUNI شرق حي تيجديت، تتربع على مساحة 60 مكتار تضم 800 مسكن و بعض المرافق الضرورية كالمدارس ، المحلات التجارية و هي تدخل في نطاق التوسعات نحو الجهة الشمالية الشرقية للمدينة وفق مخطط التعمير الموجه (PUD) لسنة 1974م. والمنطقة الحضرية الجديدة ZHUN تقع في جنوب المدينة على حساب الأراضي الزراعية

الخصبة، و تنتهي حدودها حتى الطريق الوطني رقم 23 قرب المركز الجامعي و المركب الرياضي و تتربع على مساحة 80 هكتار، تضم 1966 مسكن و أهم أحيائها 5 جويلية يضم 900 مسكن به عمارات تضم خمسة طوابق. يضاف الى هذه المشاريع مشاريع البناء الذاتي خاصة في الجهة الجنوبية الشرقية من المدينة كبناء أحياء جديدة كحي الحرية ،جزء من حي الليمون(سيتروني)، و توسع حي جبلي محمد و العقيد لطفي (Raisin ville) و هذا على حساب الأراضي الزراعية بقطع أشجار الكروم و الحمضيات و حتى الغابات المحيطة، مما سبب إعتداء صارخ على البيئة الطبيعية المكملة للبيئة الحضرية.

الفترة الثانية **"1998-2008"**: تميزت بتوسع أقل أهمية من المرحلة السابقة بظهور مجمعة حضريةZHUN في الجهة الجنوبية الغربية للمدينة بجانب الطريق الوطني رقم (11) و تضم أكثر من 3330 مسكن. إضافة إلى برنامج انجاز 14 ألف سكن داخل النسيج العمراني للمدينة. أغلبها ارتكز بالأحياء المحيطية كحي خروبة و صلامندر و المنطقة الحضرية السكنية الجديدةZHUN.

أما الفترة الثالثة من 2008 إلى غاية وقتنا الحالي: عرفت فيها المدينة نهضة عمرانية سريعة نظرا للظروف الاقتصادية المريحة التي عرفتها البلاد. و تنوع البرامج و الصيغ السكنية المقررة و قد واجهة هاته العمليات التوسعية مشكل نقص في الوعاء العقاري، ما جعل النسيج العمراني للمدينة يتجه لتوسع على حساب أراضي تابعة للبلديات المجاورة كبلدية مزغران و صيادة و خير الدين و بن عبد المالك رمضان. و هو ما ساهم في رفع الضغط عن الاحتياط العقاري للمدينة. وقد تضمن البرنامج الخماسي 2010-2014 والبرامج التكميلية للولاية 58863 وحدة سكنية،بلغ عدد السكنات المنتهية 42532 وحدة سكنية ،أما السكنات في طور الانجاز14020وحدة سكنية،في حين أن عدد السكنات الغير منطلقة فقدر ب1027وحدة سكنية، ونجد أن الحصة الأكبر من هذا البرنامج قد خصصت للسكن الحضري ببرنامج إجمالي قدر ب30609 وحدة سكنية مقابل 28254وحدة سكنية خصصت لبرنامج السكن الريفي،كما أن بلدية مستغانم قد استفادة من حصة 227 وحدة سكنية فيما يتعلق بالسكنات العمومية الايجارية من مجمل حصة الولاية و المقدرة ب2007 وحدة موزعة على 16 بلدية ،و 772 وحدة سكنية فيما يتعلق بسكنات الترقوي الحر من مجمل حصة الولاية المقدرة ب807وحدة سكنية،أي بنسبة 95.66% من حصة الولاية.و قد استفاد وسط المدينة من عملية ترميم البنايات القديمة و ذلك في إطار إعادة تأهيل و رد الاعتبار للنسيج العمراني القديم حيث تم تسطير عملية شاملة و ممنهجة تتدخل ضمن عدة مراحل، شملت في المرحلة الأولى 19 عمارة وسط المدينة،04 منتهية بها الأشغال فيما يخص الواجهات و 15 في طور الانجاز، وهذه العملية متابعة من طرف مكتب دراسات و مؤسسة إنجاز متخصصتان في ميدان إعادة التأهيل. و تتوزع أنماط السكن بمدينة مستغانم حسب ما هو موضح في الجدول التالي:

النمط	جماء	فردي	تقليد	قصد	آخ	غير	المجمو

	ي		ي	يري	ر	مصرحة	ع
عدد المساكن	11835	10949	2314	509	97	22	25726
النسبة %	46	42.6	9	2	0.3	0.1	100

المصدر:المخطط التوجيهي للتهيئة و التعمير لمدينة مستغانم 2015م.

و من خلال الجدول يتضح أن النمط العمراني السائد في البناء هو النمط الجماعي بنسبة 46% و هذه النسبة مرشحة للارتفاع بسبب تشجيع الدولة و اعتمادها على هذا النمط من البنايات في سياساتها السكنية.و نلحظ من خلال إجابات المبحوثين عن إدراك لكيفية توسع المدينة و اعتبار أن المدينة تتوسع بشكل عشوائي دون تخطيط كما يشير المبحوث رقم 19:" المدينة تتوسع لوحدها وينما يصيبوا بلاصة (أينما وجدوا مكان ملائم) يبنوا المدينة تمشي في كامل الاتجاهات. و يرى المبحوث رقم 10:" لا اعتقد أن هناك رؤية مستقبلية وتخطيط قال جاء مشروع اختاروا بلاصتو و بنوه" و هو ما يبرز العشوائية في التسيير و التخبط الكبير لمؤسسات الدولة خلال تطبيق السياسات السكنية. في حين يرى المبحوث رقم 3 عكس ذلك و هو يثمن فكرة إنشاء الحي الإداري بمنطقة صلامندر و الذي يظم أغلب المقرات و المديريات الإدارية إذ يصرح:"أنا معجب بفكرة تجميع الإدارات في مكان واحد هكذا سهلة الدولة (السلطة) الكثير من الأمور على المواطن البسيط.

بالرغم من كل هذه الأرقام الهامة إلى أن السياسة التوسعية للمدينة تواجهها مجموعة من العوائق و العراقيل طبيعية و تقنية، و هذا ما يدفع بالسلطات المحلية إلى التفكير في إيجاد أساليب و طرق تمكنها من حل هذا المشكل بأقل التكاليف الممكنة. و أهم العراقيل الطبيعية: تتمثل في الأراضي الفلاحية ذات المردودية الزراعية في الجهة الجنوبية للمدينة، و المنحدارات التي تميز هضبة مستغانم في الجهة الجنوبية الغربية بميل يتعدى 15%، إضافة إلى المساحة الغابية الموجودة في الجهة الشرقية للمدينة، و وادي عين الصفراء الذي يشكل عائق لاستغلال المساحات العقارية داخل النسيج الحضري.

أما العراقيل التقنية: هي من صنع الإنسان و تمثل بدورها مصاعب إضافية تحد من اتساع المدينة بسبب النفايات التي تفرزها و المخاطر التي تشكلها مثل الخطوط الكهربائية ذات الضغط العالي و المتوسط. و تأخر تسليم العديد من المشاريع المبرمجة كسكنات المتأخرة في تسليم،مشروع المستشفى الجامعي المعطل منذ 10 سنوات و مشروع التراموای الذي عرف إتمامه تأخرا كبيرا. و إلى جانب هذه العراقيل هناك مشكل عويص تواجهه عملية التوسع،و يتمثل في الأراضي الخاصة مما

يستوجب على السلطات أحيانا شراء الأراضي من ملاكها.و بالرغم من هذا إلا أن المدينة ليست مجرد رقعة جغرافية مجردة أو مجموعة من البنايات الجامدة .المدينة حياة و هي تعيش داخل وجدان السكان كما هم يعيشون داخلها و هو ما يبرز من خلال إجابات المبحوثين إذ نجد أن سكان مستغانم متعلقين و يحبون مدينتهم الحالية كثيرا و هم شديدي الارتباط بها و لا يتمنون مغادرتها خصوصا فئة الكهول بالرغم من المشاكل التي تعاني منها المدينة في شتى المجالات حسب المستجوبين. لكن هذا لم يمنع معظم المستجوبين في التعبير عن عدم رضاهم على البرامج التنموية التي تشهدها المدينة إذ يرون أن السلطات لم تستغل مميزات المدينة خصوصا طابعها السياحي بطريقة الأمثل ما نتج عنه العديد من المشاكل خصوصا خلا فصل الصيف أين تعرف المدينة استقطابا سياحيا من جميع ربوع الوطن و حتى من البلدان الأجنبية. من مشاكل في الطاقة و النظافة و الازدحام و نقص في الخدمات.لذلك "نظرتنا إلى العمارة يجب أن تبدأ من الخلف، من التاريخ و التقاليد حتى نسير بها إلى الأمام"(محمود الذوادي, 1997: 3) كما لاحظنا تذمرا كبيرا من قبل المستجوبين نتيجة البطء في انجاز المشاريع التنموية خصوصا مشاريع السكن و حتى من الناحية الهندسية فالعمارات التي تسمح للجميع بولوجها و الوصول الى باب المسكن جعل الكثير من السكان يرغب و يسعى للرحيل عنها ، و هو الأمر الذي "لا يسمح بتكوين علاقات الجيرة و إثراء العلاقات الاجتماعية داخل الأوعية الحضرية "(باشا احمد, 2011 : 162) و هو ما يساهم في العزلة الاجتماعية و عدم التواصل و الانكفاء على الذات "بسبب غياب التاريخ و الانتماء الجماعي" (HADJIJ D ,2001 :397) ، بمعنى أن عدم الاستقرار يساهم في تلاشي العلاقات الاجتماعية.و بتالي فقدان الشعور بالانتماء إلى المكان و منه عدم الشعور بالمسؤولية اتجاه ذلك الفضاء.و هو ما استنتجناه من خلال إجابات المبحوثين .

خاتمة:

في الأخير يمكن القول" العمارة وثيقة تاريخية تطلعنا على أحوال المجتمعات من قبلنا كما أنها ظاهرة الاجتماعية تستجيب لمختلف الحاجات الاجتماعية الروحية والثقافية لأي مجتمع" حسب تعبير الدكتور باشا حاج محمد كما يضيف بأنها تجسيد لتفاعل الفكر والمادة والمعمار إذ لم يستطع الاستجابة لتطلعات المجتمع فانه يحدث نوعا من التنافر مع ساكنيه لتكون محصلة ذلك انتشار مجموعة من الممارسات التي تعبر عن عدم الاستقرار وتلاشي في العلاقات الاجتماعية عموما خصوصا علاقات الجيرة. أن الواقع الذي لا يخفى داخل التجمعات السكنية أصبح يستدعي دق ناقوس الخطر إذ لا تكون هناك فائدة من سن قوانين وتركها دون تطبيق .

فمجموع الممارسات التي لاحظنها ولمسناها من خلال إجابات المبحوثين والتي لا تعبر عن حالة التحضر التي يجب أن تنتجه المدينة ،فالفضاء عندما يظل فيزيقيا ولا يتحول اجتماعي معناه انه لا ينتج لدى القاطنين إحساسا بالانتماء لأنه عقيم بطبيعته الهندسية وهو فضاء قاهر وضاغط وبعيد عن تطلعات المواطنين على حد تعبير الدكتور **حجيج جنيد** . ما يؤدي إلى نكران هذا الفضاء وهو ما

يسمح للآخر بالتحرك والتعدي عليه فالفضاءات المشتركة والتي تسمح بدخول الجميع إلى الأحياء والعمارات هي فضاءات حرة على حد تعبير" **فليب فينيو**" خصوصا مع الجهل الكبير لمفهوم التحضر و غياب الشعور بالإنتماء إلى المدينة و بتالي عدم وجود شعور بالمسؤولية اتجاها و خصوصا اتجاه الفضاءات العامة وداخلها الأمر الذي جعل أجزائها العامة عرضتا للتدهور والتشويه. و بالتالي يمكن القول أن سكان مدينة مستغانم غير راضين على الصورة الحالية لمدينتهم و هم لا يملكون صورة واضحة عن تاريخها و تطورها كما أنهم غير راضون عن النمط العمراني المطبق من خلال السياسات السكنية و هو ما يتطلب إعادة النظر في السياسة السكنية المنتهجة فلا يمكن اختزال وظائف الأحياء السكنية في أنها مجرد مراقد للنوم بل هي فضاءات للعيش والقيام العلاقات الاجتماعية كعلاقات الجيرة ومكان لإنتاج التحضر.

الترجمة المصرفية الإسلامية و التفاعل الثقافي

زينب بن علي: طالبة دكتوراه
إشراف:د. إيمان بن محمد
معهد الترجمة، جامعة الجزائر2

ملخص:

تؤدي الترجمة دورا أساسيا في الحفاظ على الحوار بين اللغات وتساهم في تنمية ثقافات الأمم وحضاراتها. وعليه، فالحديث عن الترجمة الاقتصادية الإسلامية هو حديث عن الثقافة، كونها جزءا لا يتجزأ من اللغة ومن العملية التواصلية التي تقوم عليها الترجمة.

سنحاول من خلال هذه الدراسة، التي تروم إبراز أهمية الترجمة في توسيع دائرة الاقتصاد الإسلامي لاسيما عند الغرب، الإجابة عن إشكالية مدى تأثير الترجمة المصرفية الإسلامية في التفاعل الثقافي، لاسيما أن نقل أصالة الفكر الاقتصادي الإسلامي إلى الغرب فيه محافظة على أصالة التراث الإسلامي وعلى الهوية الإسلامية للاقتصاد الإسلامي، وبالتالي خلق تواصل حضاري وعلمي وثقافي.

وستكون الإجابة عن إشكالية البحث من خلال إبراز علاقة الترجمة بالثقافة وتعريف الترجمة المصرفية الاسلامية ودورها في التفاعل الثقافي.

الكلمات المفتاحية : المصرف الإسلامي – الترجمة – التفاعل الثقافي

تمهيد :

يتطلب العمل المصرفي الإسلامي دراية بكل ما يتعلق بفقه المعاملات المالية الإسلامية التي تستمدّ مصادرها من أصول الإسلام ومبادئه الاقتصادية، والاقتصاد الإسلامي مثلما عرفه محمد شوقي الفنجري هو: **"مجموعة الأصول والمبادئ الاقتصادية التي جاء بها الإسلام في نصوص القرآن والسنة والأساليب أو الخطط العلمية والحلول الاقتصادية التي تتبناها السلطة الحاكمة"**(1971، ص 57-58).

إن انتشار المصرفية الإسلامية في الآونة الأخيرة واهتمام العديد من البنوك التقليدية بالعمل المصرفي الإسلامي عبر مختلف أنحاء العالم، من خلال فتح نوافذ إسلامية لتسويق منتوجات مصرفية تتماشى والمبادئ الإسلامية، بالإضافة إلى عناية المراكز المتخصصة والجامعات بتعليم المالية الإسلامية سواء في البلدان العربية أم الغربية، مع كل ما يتطلبه هذا الاختصاص من مراجع ومؤلفات تتناول مواضيعه في مختلف اللغات حتى يتسنى لغير الناطقين باللغة العربية أن يندمجوا بسهولة في فهم مقتضياته.

كل هذه عوامل دفعتنا إلى تسليط الضوء على هذا المجال الذي هو في أوج توسعه وعلى مدى تلبية الترجمة الطلب على توفير المادة الشرعية والاقتصادية والمالية والإسلامية، وبالتالي اختراق الغير وتفعيل الحوار العلمي والثقافي وتوسيع دائرة الاقتصاد الإسلامي بين مختلف الشعوب. .

وعليه، نطرح الإشكالية التالية: كيف تؤثر الترجمة المصرفية الإسلامية في التفاعل الثقافي بين العالم الإسلامي والعالم الغربي؟ من خلال المحاور التالية:

- الترجمة في بعدها الثقافي
- ماهية الترجمة المصرفية الاسلامية
- مدى أهمية الترجمة المصرفية الإسلامية في التفاعل الثقافي

1. الترجمة: البعد الثقافي

عرف الفيلسوف الاجتماعي الجزائري مالك بن نبي، في كتابه مشكلة الثقافة، الثقافة بـ"**مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقةَ التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه** " (تر. عبد الصبور شاهين :2000، ص.74)

فهو يرى أن الثقافة لا تضمّ في مفهومها الأفكار فحسب، وإنما تضم أسلوب الحياة في مجتمع معيّن، وتخص السلوك الاجتماعي ذاته، وأن ثقافة أي مجتمع من المجتمعات هي انعكاس الواقع الموضوعي لذلك المجتمع بكل ما فيه من ماديات ومعنويات.

أما بالنسبة إلى ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnett Taylor، فالثقافة هي "**ذلك الكل المركب والمعقد الشامل للمفاهيم والمعلومات والمعتقدات والفنون والأخلاق والتقاليد والأعراف وجميع**

القدرات الأخرى التي يستطيع اللإنسان اكتسابها بصفته عضوا في المجتمع" (البغدادي أحمد 1996، ص.12).

بمعنى المحيط الذي يولد فيه الفرد فيغذي إلهامه من خلال السلوكات الاجتماعية التي تطبع على حياته من أفكار وعادات وتقاليد وقيم ومعتقدات التي تؤثر بصفة غير مباشرة على سلوكه فينمي بفضلها طباعه وشخصيته.

وتعدّ الترجمة من أهم الظواهر الثقافية، فهي الجسر الذي يتم من خلاله التواصل و التبادل الحضاري والتلاقح والتفاعل اللغوي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، والبوابة التي تسمح للذات أن تعبر للأخر أو أن يقتحم الأخر الذّات.

فالترجمة، كما يقول علي القاسمي، تعمل على تسليط الضوء على الآخر فتساعدنا على التعرف عليه، كما تسمح لنا بإدراك ذاِتنا عن طريق إدراك الأخر لنا. (2019: ص.175)

ولا تقتصر فائدتها على إثراء الثقافة المتلقية فحسب، وإنما تعطي للنص المترجَم وجها جديدا وتمنحه حياة جديدة في محيط ثقافي جديد.

ومن مسلمات التفاعل الثقافي هو تقبل الغير واحترام أفكاره مما يساعدنا على قبوله واحترام الاختلافات.

ولنجاح الترجمة في التفاعل الثقافي، ينبغي توفر ثلاثة شروط : (المصدر السابق: ص.180 - 183) :

- **تخطيط الترجمة :**

يعتبر التخطيط الخطوة الأولى التي ينبغي أن يلتزم بها المترجم، فهو مطالب من التأكد من الحاجة إلى الترجمة وتعيين وتحديد أولياته والهدف المرجو من الترجمة، وتوفير الوسائل البشرية والمادية لتحقيق أهدافه، وبالطبع تقييم نتائجه.

- **نوعية الترجمة :**

يجد المترجم نفسه في وضع ذي شقين : إرضاء صاحب النص المصدر، أو تحقيق رغبة قارئ النص المستقبِل. وفي هذه الحالة، عليه أن يقنع القارئ بنجاعة ترجمته بفضل تمكّنه من فهم أفكار النص الأصل دون الإخلال بمعانيها وإعادة إنتاجها وإيصالها إلى المتلقي ليدمج هذا الأخير تلك المفاهيم بمنظومته المفهوميّة.

- **كمّية الترجمة :**

إن شحّ المادة العلمية المترجمة لن يزيد حركة الإبداع إلا عرقلة وفقرا، مما يشكّل ثغرة كبيرة بين متطلبات المجال العلمي و التطور العلمي.

ومن هنا يمكن القول بأن الترجمة تعتبر عملية حوار بين المؤلف صاحب النص الأصل وبين المترجم الذي يعيد إنتاجه رغم الفرق المكاني والزماني بينهما، والترجمة تشكل في الوقت نفسه حوارا بين لغتين وبالتالي بين ثقافتين.

وفي هذا الصدد، يشير بيتر نيومارك Peter Newmark إلى أن المرجعية الثقافية هي أساس الوصول إلى المعنى، و من الصعوبات التي تواجه المترجم هي المقاربة بين ثقافة اللغتين. (سعيدة كحيل : 2008، ص. 58)

ويوضح نيومارك أن عملية الترجمة مبنية على ثلاث ثنائيات وهي:

-الثقافتان الأصل والأجنبية

-اللغة المصدر واللغة الهدف

-الكاتب والمترجم وظلال القراءة.

لقد أدرك المترجمون أن صعوبة الترجمة لا تكمن في مفرداتها اللسانية فحسب وإنما في عناصرها الثقافية، وقد تحدثت لوديرر في هذا الصدد قائلة :

« Parmi les difficultés de la traduction les plus souvent mentionnées, on trouve les problèmes dits culturels. Les objets ou les notions appartenant exclusivement à une culture donnée ne possèdent pas de correspondances lexicales dans la civilisation d'accueil et si on arrive à les exprimer néanmoins, on ne peut compter sur le lecteur de la traduction pour connaître avec précision la nature de ces objets et de ces notions; les habitudes vestimentaires ou alimentaires, les coutumes religieuses et traditionnelles mentionnées par l'original ne sont pas évidentes pour le lecteur de la traduction. Il ne s'agit pas seulement de savoir quel mot placer dans la langue d'arrivée en correspondance à celui de la langue de départ, mais aussi et surtout de savoir comment faire passer au maximum le monde implicite que recouvre le langage de l'autre ». (Lederer, 1994 : 122)

بمعنى أن من بين صعوبات الترجمة التي تُطرح غالبا هي تلك المتعلقة بالمشاكل الثقافية. فهناك عناصر ومفاهيم تنتمي حصريا لثقافة معينة ولا يمكن إيجاد مقابلات نحوية لها في ثقافة الغير. وحتى وإن استطعنا التعبير عنها فإنه من غير المؤكد أن يفهمها قارئ الترجمة فهما دقيقا: فالعادات المتعلقة باللباس أو الأكل أو المعتقدات الدينية والتقاليد المذكورة في النص الأصل قد لا تكون واضحة لقارئ الترجمة. وبالتالي فإن عملية الترجمة لا تتمثل في معرفة كيفية استبدال مصطلح في لغة الأصل بمصطلح أخر في اللغة المستقبلة فحسب، وإنما ينبغي بل يُستلزم أيضا على المترجم إيصال ذلك العالم المضمر الذي يختفي وراء لغة الآخر. –ترجمتنا -

2. الترجمة المصرفية الإسلامية : ضرورة وآفاق

اهتمت في الآونة الأخيرة العديد من البنوك التقليدية بالعمل في المجال المصرفي الإسلامي سواء في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية، وقد أدّى ذلك إلى انعقاد العديد من المؤتمرات والندوات في هذا المجال وصدور العديد من المراجع والمؤلفات العلمية، من بينها تنظيم يحدد أشكال العمليات المصرفية التي تصنّف في فئة "الصيرفة الإسلامية" أصدره مؤخرا بنك الجزائر (2018، رقم 02).

وللترجمة دور فعّال في تطوير لغة البحث العلمي، فهي تُسهم في تقارب وجهات النظر وإحداث مراجعات فكرية وعلمية، ومن ثمّ إعطاء للغرب صورة صحيحة عن الاقتصاد الإسلامي.

1.2 تعريف المصرف الإسلامي :

البنوك بصفة عامة - حسب القانون رقم 90-10 - هي **"أشخاص معنوية مهمتها العادية والرئيسية إجراء الأعمال المصرفية، تَلَقّي الأموال من الجمهور وعمليات القرض ووضع وسائل الدفع تحت تصرف الزبائن وإدارة هذه الوسائل"** (1990: ص. 532-533)

وللإشارة هنا، فإن كلمة بنك اصطلاح أوروبي أعجمي وليس عربيا، اشتقت من الكلمة لإيطالية banco ومن الكلمة لفرنسية banque .

والمصارف الإسلامية هي مؤسسات إسلامية مصرفية تزاول أعمالها وفق أحكام الشريعة الإسلامية. وقد عرفها **محسن أحمد الخضيري** بأنها : **"مؤسسة مالية تعمل على جذب الموارد النقدية من أفراد المجتمع وتوظيفها توظيفا فعالا يكفل تعظيمها ونموها في إطار القواعد المستقرة للشريعة الإسلامية وبما يخدم شعوب الأمة ويعمل على تنمية اقتصادها" (1995، ص17).** وتسمية المصرف تسمية حديثة النشأة.

والمصرفية الإسلامية ليست وليدة اليوم بل سبقتها تجارب خاصة، بدءا من بنك البركة سنة 1991 وبنك السلام سنة 2008، بالإضافة إلى بعض البنوك الخاصة التي خاضت تجربة التمويل الإسلامي.

2.2 مميزات المصارف الإسلامية:

تتميز المصارف الإسلامية عن غيرها من البنوك التقليدية في عدة نقاط، من أهمها:

- حظر تقاضي فائدة على القروض (المعروف باسم "الربا")
- تقاسم الأرباح والخسائر.
- حظر الاستثمار في الجهالة في المبادلات المالية
- حظر الاستثمار في الشركات التي تقدّم سلعا أو خدمات تُعتبر "حرام"، مثل الاستثمارات المنطوية على الكحول والقمار ولحم الخنزير وما إلى ذلك.
- وجود هيئات رقابة شرعية فيها، تشرف على أنشطتها ومنتجاتها، وتقوم بتطبيق الضوابط الشرعية

3.2. دور القطاع المصرفي في التنمية الاقتصادية :

يؤدي القطاع المصرفي دورا كبيرا ومهما في تنمية الاقتصاد من خلال:

- جذب جزء كبير من الأموال المكتنزة والمجمدة خارج القطاع المصرفي لكي تدخل الدورة الاقتصادية وتساهم في العملية التنموية، بمعنى أن البنك يعمل على جلب الأموال من الجمهور حتى يتم توظيفها توظيفا فعالا بهدف التنمية الاقتصادية.
- المساهمة في زيادة الناتج المحلي الإجمالي من خلال المشاريع التي يمولّها البنك.
- المساهمة في إدخال وتوطين التقنيات المصرفية الحديثة، من خلال وضع وسائل الدفع الحديثة تحت تصرف الزبائن وإدارة هذه الوسائل.
- المساهمة في تنمية الموارد البشرية وتدريبها وتأهيلها لتكون مؤهلة لتطوير القطاع المصرفي.
- تأمين القروض اللازمة سواء كانت قصيرة الأجل أو طويلة الأجل للعمل في القطاع الصناعي والتجاري والخدمي بحيث تساهم في إقامة وتوطين مشاريع استثمارية جديدة.(راتب الشلاح، د.ت.)

4.2. الترجمة المصرفية الإسلامية:

من المؤكد أن العديد من البلدان سواء الإسلامية أو غير الإسلامية، غير الناطقة باللغة العربية، والتي تحاول إقامة نظامها الاقتصادي بما يتماشى والمبادئ الإسلامية، لاسيمامن خلال فتح نوافذ إسلامية لتسويق منتوجات مصرفية تتماشى والمبادئ الإسلامية أو تحويل مصارفها إلى مصارف إسلامية، بالإضافة إلى عناية المراكز المتخصصة والجامعات بتعليم المالية الإسلامية، تجد نفسها أمام عائق ألا وهو فهم المتطلبات الشرعية في المجال الاقتصادي الإسلامي بما فيها الأعمال المصرفية.

هذه الصعوبة مردّها اللغة العربية، والفهم الخاطئ والتطبيق غير الصحيح في مجال المعاملات المالية قد يسيء بالنظام الاقتصادي الإسلامي.

ولهذا، فإنه لمن الضروري الاهتمام بالمجال الاقتصادي الإسلامي وإعطائه العناية الكافية لتعزيزه ونقله على الوجه الأصح إلى الغرب، لاسيما مع الانتشار المتزايد للمصارف الإسلامية واهتمام بعض البنوك التقليدية بهذا المجال.

هنا تبرز الحاجة إلى الترجمة، كونها وسيلة الاتصال والنقل الثقافي والحضاري بين الأمم، فهي وسيلة تسمح بنقل المعارف من خلال توفير المادة الشرعية للاقتصاد الإسلامي لتلك المؤسسات المالية، وبالتالي إعطاء صورة صحيحة عن النظام المصرفي الإسلامي.

والمترجم ملزم على أن يكون أمينا في نقل مضامين ومعاني نصوص هذا النظام، وأن يكون دقيقا في اختيار وضبط مصطلحاته وواضحا في تعبيره، حتى يتمكن من تحقيق أهدافه من وراء حركة الترجمة، لاسيما تلاقح الآراء في هذا المجال و خلق التبادل المعرفي والثقافي.

3. مدى أهمية الترجمة المصرفية الإسلامية في التفاعل الثقافي :

إنّ كثرة الطلب على الاقتصاد الإسلامي في تزايد مستمر، خاصة مع انتشار البنوك الإسلامية الذي عرف توسعا كبيرا عبر العالم، إذ لم يعد محصورا فقط في البلدان العربية و إنما يشمل إيران وباكستان وماليزيا واندونيسا والدول غير الإسلامية التي تبنت النظام المالي الإسلامي مثل بريطانيا وسنغافورة وهون كونغ واليابان و الصين وغيرها من الدول، مما جعل تواجد المصارف الإسلامية في غير الدول العربية يتزايد وينمو خاصة مع تبني أكبر البنوك التقليدية النظام المصرفي الإسلامي مثل (سيتي بنك Citi Bank) (هش إس بي سي HSBC)) وزيادة الطلب على المعرفة الإقتصادية الإسلامية يعني زيادة الطلب على الترجمة التي أصبحت أمام تحد كبير في مواجهة الساحة العلمية والعملية. ضف إلى هذا، اهتمام المراكز العلمية المتخصصة والجامعات كماليزيا والبحرين وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وسنغافورة بتعليم المالية الإسلامية.

إن النمو والحركة في إنشاء هذه المراكز العلمية والتربوية بحاجة إلى تطوير وتوسيع بحثها العلمي في هذا المجال ومواكبته لمتطلبات الاقتصاد العالمي المعاصر اليوم، ولن يتأتى هذا إلا بفضل الترجمة وحركتها في تلبية الطلب الموجودة عليها وذلك بتوفير المادة الشرعية والاقتصادية والمالية والإسلامية بين أيديهم.

هنا يبرز دور الترجمة في توسيع دائرة الاقتصاد الإسلامي، فالترجمة تعمل على توفير المادة العلمية لاسيما للمصارف الغربية لاستيعاب نظرية الاقتصاد الإسلامي على الوجه الأصح وممارسة نشاطها وفق مبادئ الشريعة الإسلامية الأصح وتفادي إصدار منتوجات بنكية خاطئة باسم الإسلام.

ومن هنا تبرز أهمية توحيد لغة الخطاب وضمان الاستقرار للنظرية الاقتصادية الإسلامية، من خلال تدريب متخصصين في حركة الترجمة لضمان تصدير نظرية الاقتصاد الإسلامي في صورة صحيحة، وإدماج هذه المادة في معاهد الترجمة وإعطائها الأهمية اللازمة، والتنسيق مع المجامع اللغوية والعلمية على مستوى العالم.

والترجمة الاقتصادية الإسلامية تستلزم المعرفة اللازمة بالمعاملات المالية التي تتماشى والشريعة الإسلامية، إضافة إلى معارف لغوية وثقافية، واللغة جزء لا يتجزأ من الثقافة. ومن الظواهر اللغوية التي قد تعيق المترجم خلال عمله الترجمي هو عدم انتمائه بالنشأة ولا بالدراسة لثقافة اللغة التي يترجم منها وإليها.

إن نقل أصالة الفكر الاقتصادي الإسلامي إلى الغرب فيه محافظة على أصالة التراث الإسلامي وعلى الهوية الإسلامية للاقتصاد الإسلامي، وبالتالي خلق تواصل حضاري وحوار علمي وفكري. ولن يتم تفعيل الحوار العلمي والفكري في الاقتصاد الإسلامي إلا بترجمة الأعمال العلمية بغية تبادل الآراء والأفكار والمشاريع العلمية النظرية والتطبيقية.

ومما لا شك فيه هو أنه كلما تعددت لغة الاقتصاد الإسلامي كلما ازدادت قوة وصلابة لاختراق الغير والتأثير فيه، وتوسعت معارفه ومبادئه. ولا سبيل لاستهداف شريحة واسعة في العالم إلا بالترجمة التي تصل إلى كل قارئ أينما كان وحيثما وجد.(حسن حساسنة : 2008، ص. 09).

ويمكننا أن نشير هنا كمثال عن أهمية الترجمة في تطوير البحث العلمي وتعزيز التفاعل الثقافي، من خلال نقل أصالة الفكر الاقتصادي الإسلامي إلى الغرب، لاسيما بتوفير المادة العلمية للمصارف وللمراكز العلمية التي تهتم بهذا المجال:

ذكر حسن لحساسنة في المصدر السابق أن هناك بعض المراجع التي لها علاقة بالنظام الاقتصادي الإسلامي ترجمت اغلبها الى اللغة الإنجليزية لكنها تبقى قليلة ولا تسد حاجة البحث العلمي، من بينها كتاب وهبة الزحلي الذي ترجم منه الجزء الخاص بالمعاملات المالية والذي لقي رواجا كبيرا في ماليزيا إذ أصبح مرجعا يرجع إليه. (الصدر السابق، ص, 19).

وعلى غرار لحساسنة، يمكنني أن أذكر كتاب المعايير الشرعية، الذي يعنى بأهم الضوابط الشرعية لعمل المصارف الإسلامية في وقتنا الحاضر، حيث أن هذه المعايير معتمدة في 90% من المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية عل مستوى العالم.

وقد شملت المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية كثيرا من أنواع معاملات البنوك الإسلامية.

ترجم كتاب المعايير الشرعية لأول مرة إلى اللغة الفرنسية سنة 2013، بيد أن العديد من المؤسسات المالية وكذا المراكز التعليمية والجامعات كانت في أمس الحاجة إلى محتواه. اليس هذا حكرا على ان يكون هذا الكتاب بين أيدي الناطقين باللغة العربية فقط.

ولهذا، فإنه لمن الضروري ان يترجم هذا المرجع إلى مختلف ألسنة العالم لضمان سلامة الفهم الصحيح والتطبيق الحسن، وأن يكون هناك عمل تنسيقي بين مختلف المجامع اللغوية لتوحيد المصطلحات المصرفية الإسلامية، للحفاظ على صورة الاقتصاد الإسلامي وبالتالي تحقيق الأهداف الحقيقية من وراء حركة الترجمة ألا وهو التفاعل الثقافي بين مختلف الشعوب.

خاتمة:

من خلال ما تقدم، نستخلص أن النمو السريع الذي تعيشه المصارف الإسلامية في العالم ينبغي أن يواكبه نمو مواز في توفير المادة العلمية والموارد البشرية المناسبة والمتمكنة من فقه النظام المالي والاقتصادي في الإسلام على مستوى العالم.

والترجمة هي أهم وسيلة لنقل المنتوج العلمي في المصرفية الإسلامية إلى جميع أنحاء العالم ولا سيما إلى الدول غير الناطقة باللغة العربية سواء كانت إسلامية أم لا، قصد تحقيق التواصل وكشف الإنجازات العلمية في هذا المجال.

وعليه، فإن الترجمة تعمل على خلق تقارب بين الأفكار وتحقيق التثاقف وتعزيز البحث العلمي في المجال المصرفي الإسلامي، من خلال الجمع بين جانب الوسائل المالية والمنتجات المصرفية في الغرب وجانب المادة العلمية في الاقتصاد الإسلامي.

إن التفاعل الثقافي ضرورة حضارية يتم من خلاله دمج الثقافات، وتكتسب الأمم من خلاله القيم والأبعاد الإيجابية فتختار الأمم ما تريده وتحتاجه من الثقافة. وما التفاعل الثقافي سوى علامة من علامات قوة الأمم، وقدرتها على المشاركة في الإنتاج والتفاعل مع الثقافات الأخرى.

المراجع :

1- الفنجري، محمد شوقي ، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، دار النهضة العربية، 1971.

2- بن نبي، مالك، مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، تر. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط04، 1984 (إعادة 2000م).

3- البغدادي، أحمد، في مفهوم الثقافة والثقافة الكويتية، مجلة عالم الفكر، العدد 04، الجلد 24، المجلس الوطني للثقافة و الآداب، الكويت 1996.

4- القاسمي، علي، علم المصطلح، أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبو لبنان ناشرون، صائغ، لبنان، 2019 .

5- سعيدة كحيل : 2008، نظريات الترجمة، بحث في الماهية والممارسة، 2008.

6- انظر:

Lederer, Marianne, la traduction aujourd'hui, le modèle interprétatif, paris, Hachette, 1994.

7- تنظيم بنك الجزائر الصادر في 04 نوفمبر 2018، رقم 02، يتعلق بقواعد ممارسة العمليات المصرفية المتعلقة بالصيرفة التشاركية أو الإسلامية، من طرف المصارف والمؤسسات المالية،

8- الجريدة الرسمية الصادرة في 14 أفريل 1990، العدد 16، المواد 110- 113 من قانون رقم 10-90، يتعلق بالنقد والقرض

9- الخضيري، محسن أحمد ، البنوك الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع ، القاهرة، ،ط2، 1995.

10- الشلاح، راتب، المصارف الخاصة الواقع والآفاق، جمعية العلوم الاقتصادية السورية.

11- حساسنة ، حسن، دور الترجمة في تطوير البحث العلمي في الاقتصاد الإسلامي ومساهمتها في تقارب وجهات النظر وتحديد وتصحيح مسارمستقبل دراسات الاقتصاد الإسلامي لعالمية، الجامعة العالمية للمالية الإسلامية ،البنك المركزي الماليزي، ماليزيا 2008.

الهوية الرقمية:

واقع تكنولوجيّ وشكل جديد لحضور الفرد المُعاصر

د. علي نابتي،
أستاذ محاضر "أ".
جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة.

ملخص:

أدت الاختراعات المُتسارعة والمذهلة في مجال تكنولوجيات الاعلام والاتصال وكذا تعميم استخدام الأنترنت في أوساط ساكنة كوكب الأرض إلى تطوير وضعية ووظيفة هوية الأفراد ضمن الاتصال حيث أفضى هذا إلى بروز شكل جديد لحضور الفرد المُعاصر. فما وراء هذا الحضور الجديد، تستمر مظاهر الهوية الرقمية في الكشف عن تفاعلات الفرد المعاصر الذي أوجد في البيئة الرقمية وسائل البناء الذاتي لشخصيته على نحو غير مسبوق ضمن فضاءات للتعبير الفردي والجماعي.

في ضوء ثلاثة مقترحات نظرية، أصبحت الهوية الرقمية مؤشرا محوريًا ضمن ابتكار منظورات العلامة التجارية؛ لقد أسفر تحليل البيانات النوعية والكمية التي تم جمعها من الشباب البالغ عن ثلاثة مساهمات نظرية تُؤشر إلى طرق بناء هوية الفرد المُعاصر وإلى ثلاث مدخلات فنية في وضع وتسيير استراتيجيات جديدة مُتعلقة بالاتصال على الأنترنت.

الكلمات المفتاحية: الهوية، الهوية الرقمية، بناء الهوية، الأنترنت، علامة تجارية، اتصال، ابتكار.

Summary :

The advent of digital social networks (DSN) have led to the emergence of a digital presence for internet users: digital identity (DI). Consisting of a superposition of identities born from personal, declarative and behavioral data, this new form of identity is characterized by various highly patterns of self-expression on the DSN and in particular on *Facebook*. Simultaneously, the emancipation of the individual from traditional social frameworks leads that individual to construct and re-shape his or her identity which is now seen as a process of identity construction (IC) based on a search for benchmarks and relationships.

Digital identity could very well open the path to new ways of brand presence being taken into account. In the light of three theoretical proposals, DI is considered as being central to brand innovation perspectives; qualitative and quantitative analysis of data collected from young adults resulted in three theoretical contributions related to the IC modes of the contemporary individual and to three managerial input on the development of new strategies for communication on the Internet.

Keywords : identity, digital identity, identity construction, Internet, brand, communication, brand strategy, innovation

مُقدَمة:

إلى غاية منتصف تسعينيات القرن الماضي، كانت الهوية الرقمية مُتعلقة بمسألة « المُعَرِّفات الرقمية » حيث أولت في البداية عناية بتأمين المُعطيات خاصة ما تعلق بالمؤسسات والادارات. في حين لم تحض هذه المسائل بأيّ صدى مجتمعيّ. ومع نهاية سنوات 1990م وبداية سنوات 2000م بدأت تبرز إشكالية « الحياة الخاصّة » وبالموازاة بدأ فاعلو الويب - Web الكبار (مثل: France Télécom, Cisco, Sun, eBay) يفكرون في معايير عالميّة تُمكنهم من تسيير المُعطيات الشخصية وإجراءات توثيق الهوية. ومع بداية سنة 2003م، تم إطلاق الشبكات الاجتماعية الكبرى على غرار MySpace, Friendster , LinkedIn. وفي الوقت نفسه، أصبح مُحرك البحث Google تكنولوجيا الاتصال والاعلام التي لا يمكن لمُستخدمي الانترنت الاستغناء عنها في علاقتهم مع موجبات العصر، فهو اليوم بمثابة مرآة عاكسة لهوية الجمهور الكبير الذي تجاوزت صفحاته المُفهرسة الثلاثة ملايير صفحة نهاية سنة 2002م. منذ سنة 2005م، ظهرت أولى الآثار المجتمعيّة لإشكالية الهوية الرقمية، بعد عاميّن من إطلاق الشبكات الاجتماعية، في الوقت الذي تكثفت فيه الاستخدامات وطغى عليها التمويه والابتذال.

أدت الاختراعات المُتسارعة والمذهلة في مجال تكنولوجيات الاعلام والاتصال وكذا تعميم استخدام الأنترنت في أوساط ساكنة كوكب الأرض إلى تطوير وضعية ووظيفة هوية الأفراد ضمن الاتصال حيث أفضى هذا إلى بروز شكل جديد لحضور الفرد المُعاصر. فما وراء هذا الحضور الجديد، تستمر مظاهر الهوية الرقمية في الكشف عن تفاعلات الفرد المعاصر الذي أوجد في البيئة الرقمية وسائل البناء الذاتي لشخصيته على نحو غير مسبوق ضمن فضاءات للتعبير الفردي والجماعي. هكذا برزت مسائل جوهرية مُتعلقة بالعلاقات بين الأفراد أدت إلى الخلط بين التفاعل والاتصال. إنّ الحد الأقصى لأي اتصال هو فهم الآخر، فيما تبقى تسهيلات الاتصال غير كافية لتحسين مضمون التبادل. فإذا انطلقنا من فرضية مفادها أن الاتصال هو رهان المجتمع الفرداني للجمهرة، هناك تمت تناظر بين ثالوث المجتمع الفرداني « فرد، جمهرة واتصال » وثالوث الحداثة « تكنولوجيا، اقتصاد ومجتمع ». من هذا المنظور، يُبْلَغُ أعلى ظهور للهوية الرقمية حاليا ببناء علاقة جديدة مع الآخر، مقاربة جديدة للغيرية. هكذا في سياق تسريع الاتصالات التي تُتيح ولوجا يسيرا وعاجلا للآخر، فالغيرية مُعرضة لأن

تتحوّل إلى إشكالية جراء جوارها : المحروم من إقليم شخصي وحميم، حيث العجلة والشفافية من شأنها أن تؤدي إلى مجتمع بلا مسافات رمزية[1].

والحال هذه، فإنّ الاسراع في المبادلات التي يتم إخضاعها للمادية بفعل تقليص الزمن بين تلقي رسالة وإجابتها كلّ ذلك لا يُعزز حينئذ نوعية وكثافة الاتصال. في الواقع، فإنّ المبادلات تستند على اندماج ثقافات وقيّم مُشتركة، قد تُفضي تفاعلاتها إلى اعتراف تعاضدي للهويات وتقبُل للغيريات.

والملاحظ، أنّ العلاقات الاجتماعية التي يُقيمها الفرد على الأنترنت تتغيّر فعلا عن تلك التي إعتاد عليها في الحياة الواقعية. لقد أنتجت أدوات التنقل، التفاعل اللاسلكي في العالم الافتراضي المُتنامي من خلال عديد الفضاءات، حضورا جديدا على النت. إذ امتدت حقول الحياة اليومية وأصبح الواقعي والافتراضي يُشكّل كلاهما فضاءا واحدا. بات الأفراد يبنون في الوقت الحاضر هويتهم تماماً كما يكشفون عن هوية الآخرين[2]. في هذا السياق، تُمثل الأنترنت شبكة حيوية لأفراد مُتفاعلين في ما بينهم من خلال هوياتهم الرقمية.

1- تعريف الهوية الرقميّة ؟

أثّر سياق التطوّر التكنولوجي الموسوم بظهور، ثم تعميم استخدامات الأنترنت، على العلاقة بالذات وبالآخرين وكذا الاتصال بين الأفراد. منذ ذلك الحين، تطلب هذا العصر الجديد إعادة التفكير في مكانة الهوية في الاتصال. يتشكّل مضمون الهوية الرقميّة من الآثار الرقميّة التي تُحيل على فرد أو مجموعة : آثار « توصيفات » تتعلق بما أقوله عن نفسي (من أنا ؟)؛ آثار « تصفح » تُعْلِم على المواقع بأني أستخدم وأعلق أو أشتري (كيف أتصرف)؛ أخيرا آثار قابلة للتسجيل وتصريحية، ما أنشره على مدونتي على سبيل المثال يعكس أفكاري وآرائي بصيغة مباشرة (ما أفكر فيه).

بأسلوب تفصيلي، يمكن تعريف الهوية الرقميّة بوصفها مجموعة آثار (كتابات، مضامين سمعيّة أو فيديوهات، رسائل على المنتديات، مُعرّفات روابط، الخ.) ما نتركه خلفنا، بوعيّ أو عن غير وعيّ، على مدار إبحارنا على النت وانعكاس جملة الآثار، كما تبدو « مُعادة المزج » من لدن مُحركات البحث.

[1]. Voir : Wolton D., Penser la communication, Champs essais Flammarion, Paris, 1997.
[2]. Voir : Warburton S., Identity matters, King's College London, 2010.

أحيانا يبرز مُكَمِلٌ يقع عبئا على الهوية الرقميّة، وهو السمعة الرقميّة أو ما يتعلق بما يُقال عن المُستخدِم. يمكن لهذه السمعة أن تؤسس « علامته » (نتحدث إذن عن التوسيم الشخصي- personal branding). هي بالضرورة ذاتية ومُتغيّرة. تتكئ على الصورة المُدركة ولكن أيضا على الثقة أو المصداقية الممنوحة، يمكن أن تتعرض إلى التفكيك بأكثر سرعة من بناءها وإرساءها.

أدى تعدد الخدمات على النت إلى تنامي مذهل للمُعرِّفات المحدِّدة لهويتنا، بمعنى أن يشترك أزواج في اسم مُستعمِل وكلمة سر، وتسمح بالولوج لتلك الخدمات. ليس نادرا أنّ يمتلك نفس الشخص العديد من عشرات المُعرِّفات والكثير من كلمات السر المُختلفة. إلى درجة أننا شاهدنا بروز برمجيات خاصة فقط بتسيير هذه المُعرِّفات المُتعدِدة. والحال هذه، فإنّ المزيد والمزيد من الخدمات دفع بفاعلي الويب إلى تبسيط خطوات ربط مُستخدميهم بالانخراط في نظام مُعَرِّف موحَدَ سموه OpenID : زوج واحد مُعَرِّف / كلمة سر تسمح كذلك بالولوج لهذا البريد الالكتروني، ولإدارة مدونته أو أيضا إلى حسابه على الفيسبوك أو التويتر. من جهتها تعمل محركات البحث الكبرى (Firefox, Google Chrome, Internet Explorer) إلى اعتماد تسيير مباشر و« أصيل » لمُعَرِّفات الربط انطلاقا من جهة الوصل- interface. ومن فرط انشغالهم بحماية الحياة الخاصة لمستعمليهم، اقترحوا أيضا بدائل تصفح مجهولة، بمعنى دون تخزين معطيات الربط الاعتيادية.

2- هويّة حقيقية وهويّة افتراضية:

تحتفظ التحليلات السوسيولوجية التقليدية للهويّة بملائمتها لمعالجة الهويّة الرقميّة بتمييز هويتيّن اجتماعيتين : الهوية الحقيقية لفرد « الفئة » « والسّمات التي نستطيع إثبات اتصافه بها » - والهويّة الافتراضية - صفة « تتعاظم قوتها أكثر » تُنسب إلى الفرد بعد دوام، كمثل وصمة[1]. الهويّة المدنية هي الأكثر قربا من الهويّة الحقيقية : توثق بطاقة الهوية معلومات كالجنس، تاريخ الميلاد، وإذاً عناصر الحالة التي يتم تعيينها دائماً. إلى جانب هذه السمات الأكثر وضوحا، تضيف قاعدة لقاءات على النت مثل Meetic المهنة، الحالة الزواجية. ومن المفارقة أنّ هذه الهوية التصريحية[2] تعمل

[1]. Goffman E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 12.

[2]. Georges F., Représentation de soi et identité numérique. Une approche sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0. Réseaux, La Découverte, Paris, 2009, pp.165-193.

كستار[1] للتواجد في الافتراضي لتحقيق اللقاء في الواقع. ومع ذلك، لا تقلل التقنية الرقمية من التجانس، بسبب عملية اختيار تتم على ثلاث خطوات خاصة بالانتقال من الهوية الافتراضية إلى الهوية الحقيقية : تقويم بيانات المُستعملين والتبادل الكتابي واللقاء وجها لوجه[2].

لأنّ التصفح بين عالَمَيْن خارج الوصل بالنت والوصل بها يكشف الحرية الفردية للتصريح أو عدم الكشف عن سماته. يتصرف أو يحسب بالنسبة لـ فني جورج - Fanny Georges؛ يُظهر/ يُخفي/يرى بالنسبة لـ دومينيك كاردون - Dominique Cardon. كلّ واحد يحجز عناوين بريد إلكتروني « سلة مُهملات » كمِقْبَس لمنع الاختراق غير المرغوب فيه ولا يتصرف « كغيّ ثقافي »[3] ضمن الحقل الرقميّ.

فقدان صديق من المحتمل أن ينشئ جسرًا فريدًا بين اثنين من مستخدمي الإنترنت حيث يُعدّ أكثر حدة من المستخدِم القابل للتبديل. أظهر تحقيق أجري في عام 2015م أنّ الشبكات الاجتماعية الرقمية تتألف في المقام الأول من أفراد سبق لهم معرفة بعضهم بعضا والتقوا في الحياة الحقيقية[4]. يمكن أن تكون الهوية الافتراضية موضوع صور رمزية، « مرايا وأقنعة »[5] يسمح بها التفاعل. تسمح بإعادة تدوين السيرة الذاتية وباغتصاب هوية أو استخدام خدع[6]. تُشجع الأسماء المُستعارة على التمويه والتخفي بتغيير، مثلا الجنس الاسم أو السن عند ولوج ألعاب الدور التي يشترك فيها لاعبون بكثافة[7]، مثل اللعبة الشهيرة World of Warcraft.

هذا هو الحضور الفردي على الأنترنت الذي يُسمى الهوية الرقمية بوصفها ذات افتراضية تُمثل بذلك جملة البيانات الدالة على مرجعية مُستَخدِم الأنترنت بوصفه فردا[8]. يُعزز بروز الهوية الرقمية بدليل العلامات الهوياتية المُمكن استعمالها وعرضها على الشبكة الاجتماعية الرقمية. جميع واجهات الويب 2.0 لها نفس نقطة البداية حيث تتكوّن من مدخل فردي يقوم بتسجيل المواصفات القارة للأفراد والعلامات الهوياتية المُتعددة والمُتناثرة مثل الأذواق، الأصدقاء ومراكز الاهتمام والأنشطة[9]. وبالتالي تُصبح قائمة العلامات الهوياتية غزيرة وتُعزز حكاية الذات المؤلَفة من بيانات واقعية (سن،

1. Cardon D., Le design de la visibilité, essai de cartographie du web 2.0, Réseaux, 2008, Vol.6, n° 152, p. 93-137.
2. Bergström M., "(Se) correspondre en ligne. L'homogamie à l'épreuve des sites de rencontres", Sociétés contemporaines, 2016, n°104, p.13-40.
3. Garfinkel H., Recherches en ethnométhodologie, PUF, Paris, 2007 (1967), p. 137.
4. Ehrenberg A., L'individu incertain, Hachette, Pluriel, Paris, 1995, p. 127.
5. Voir : Elias N., La société des individus, Fayard, Paris, 1991.
6. Baudrillard J., Simulacres et Simulation, Galilée, Paris, 1981.
7. Wenceslas L., "Imaginaire masculin et identité sexuelle. Le jeu de rôles et ses pratiquants", Sociétés contemporaines,2004, n°55, p.43-67.
8. Warburton S., op.Cit, p. 53.
9. Cardon D., op.Cit, p. 122.

جنس، مكان الميلاد) وبيانات أكثر توزيعا تتطلب تطويرا على الدوام على غرار الآراء والتوجهات السياسية الدينية، مجموعات الانتماءات لمجتمع أو لشبكة أصدقاء[1]. تقع هذه الهوية الافتراضية، التي تُمثل جزءا من هوية الفرد، في قلب العلاقات على الشبكة الاجتماعية الرقمية على غرار الفايسبوك بوصفه وسيطا بين الهويات الافتراضية التي تبدو في جانب منها كمرآة للهوية.

والحال، تُصبح تظاهرات الذات التي يرغب فيها الأفراد سهلة بالشبكات الاجتماعية الرقمية التي تسمح بظهور مُعزِّز « لشكل حميم لتمثل الذات، مُتحرر من إكراهات الحضور الثنائي »[2]. في الواقع، فإنّ فقدان الجسم وغياب الحدود الزمنية التي تُميّز البيئة الرقمية، تُنشئ تجارب مُتنوعة وأصيلة وجريئة لوضع الذات قيد البروز[3]. ضمن هذا المسعى تولد هويات متعددة مرئية في الفضاء الرقمي، ضمن الشبكات الاجتماعية المنتديات، المدونات وألعاب افتراضية أخرى مثل لعبة الحياة الثانية - Second Life المبنية على عالم افتراضي يعيش فيه أفراد حقيقيون اتخذوا لهم هويات افتراضية بعيدة في غالب الأحيان عن الهوية الحقيقية[4]. بمثل هذا التيه، يكون الفرد بذلك مُتحررا من قلقه المُرتبط بالاستدعاءات الهوياتية وبالإمكانات اللانهائية التي يحصل عليها. فهذا النوع من العرض في الشبكة الاجتماعية يتصل بظاهرة بناء الهويات السردية بمعنى مدلولات قيمة تُعزز الصورة الايجابية للذات[5].

يُفسر الاستثمار الشخصي المُتضمن لبناء هذه الشخصيات السردية كيف أنّ غالبية الهويات تبني ذاتها إمّا حول كون رمزي واحد خاص بجمهور مُحدّد، إمّا حول عناصر هوياتية منتشرة وتجتمع ضمن نفس المظهر العام موجه لأنواع عديدة لجمهور أشد تغايرا[6].

3- رقمي مُزدوج وشكل جديد لحضور الفرد:

يجري الكشف عن الهوية الرقمية لفرد ما ببحث بسيط على الأنترنت يعتمد على كتابة الاسم في جوجل مما يجعل من المُمكن التحقق من ما تقوله الأنترنت عن الذات أو عن أقاربنا. يتعلق الأمر باتجاه سائد سيؤدي إلى ظهور « مجتمع الشكوى »[7]. أصبح اليوم تشكيل الجماعات مثلما وصفناها

[1]. Granjon F, Denouël J., Exposition de soi et reconnaissance de singularités subjective sur les sites de réseaux sociaux, *Sociologie*, 2010, Vol.1, n°1, p.25-43.

[2]. Thompson J.B., La nouvelle visibilité, Réseaux, 2005, Vol.3, n°129-130, p.59-87.
[3]. Granjon F, Denouël J., op.Cit, p. 41.
[4]. Choi H., Le nomadisme maffesolien et la culture numérique, Sociétés, 2010, Vol.4, n°110, p.139-148.
[5]. Voir : Ricoeur P., Soi-même comme un autre, Seuil, Paris, 1990.
[6]. Granjon F, Denouël J., op.Cit, p. 25.
[7]. Lovink G., The Society of the Query and the Googlization of Our Lives. A Tribute to Joseph Weizenbaum, Eurozine, 2008.

آنفا مُتعددا بفعل زخم تكنولوجيات web 2.0 التي توفر للمُستعمِلين إمكانات لامتناهية من المبادلات، وتمثلات الذات والانتاج الذاتي وتُيَّسر العرض اليومي في الزمن الحقيقي لطرائف وانفعالات. لقد أصبح صنع المرء لذاته بنفسه حلما للفرد التواق للحداثة[1] الذي يلعب أدوارا، يقود تمثلات ذاته أو يتصفح بوجه عاري.

منحت تطويرات استخدامات الأنترنت للهوية الرقمية مواصفات مغايِرة مُكوّنة من بيانات مُعطاة من لدن الفرد نفسه، وآثار رقمية مكوّنة من كلّ نوع من المضامين التي أودعها الفرد والآخرون بخصوص موضوعه (مقالات، تعليقات، فيديوهات، الخ.)[2]. ترتبط هذه الآثار الرقمية في الواقع بالبيانات الشخصية للتصفح (أماكن الزيارة، أنشطة وسلوكيات على غرار البحث عن هكذا مواضيع أو مشتريات، الوقت المُستغرق للزيارة على المواقع، رغبة المُتصفح في أن يتم رصد مكان تواجده)، بالآراء المُرسلة للمنتديات والمدونات بتقويمات المنتجات على مواقع تسويق، بمنشورات مضامين من كل نوع (نصوص، صوّر على الفيسبوك، فيديو على يوتوب، تويت على تويتر، الخ.) وآثار مرتبطة بمنتجات رقمية أعدّها مستخدِمو الأنترنت بأنفسهم يستهدفون بها التمثل وأن يراهم الآخرون (مواقع ويب ومدونات، فيديوهات شخصية).

ضمن هذا الأفق، لا ينبغي الجزم بأنّ الهوية الرقمية هي ملكية حصرية للفرد؛ فما دامت مكوّنة من بيانات وآثار شخصية وكذا التعاليق الصادرة عن الآخرين، فهي في الوقت نفسه واحدة وجماعية[3]. ويبدو أنّ هذه الواجهة الجديدة للهوية تأتي مُكوّنة من تعددية لهويات رقمية تتراكب، تمزج الشخصي (بيانات شخصية واقعية)، التصريحي (ما يقوله الفرد وينشر ما يخصه) وسلوكي (ما يقوم به على الأنترنت، ما يُفكر فيه الآخرون عنه). يُنظر إلى الفرد الآن بوصفه « تشكيلة آثار » وله رقمي مُزدوج[4].

تتراكب هذه الآثار وتمتزج لتُشكّل في آخرها حضورا رقميا مُتفردا مثل بصمة فريدة تكشف عن مراكز الاهتمام والأذواق والطموحات. توجد هذه الآثار على عدد كبير من الوسائط المتنوعة، تتعدّد بتعدّد أمكنة التعبير، تجعل من الهوية الرقمية مجموعة هويات منشورة على الشبكة العالمية. مع ذلك، على الرغم من انتشار هذه الآثار يبدو مُمكنا انطلاقا منها، بناء منحنى يربطها بفرد مُعين. بهكذا

[1]. Barus-Michel J., L'hypermodernité dépassement ou perversion de la modernité ? In L'individu hypermoderne, Erès, Paris, 2004, p.239-248.
[2]. Voir : Filliettaz F., Un enjeu pour l'enseignement. Comprendre l'identité numérique, janvier, Département de l'Instruction Publique, Genève, 2011.
[3]. Ibid, p. 33.
[4]. Arnaud M., Merzeau L., Traçabilité et réseaux, Hermès, 2009, Vol.53, n°5, p. 11.

نوع من المنحنى يتجسد الرقمي المزدوج[1]. في هذا النطاق، تبدو الهوية الرقمية شكلا خاصا للهوية وشكلا مُتعددا ومُتغيرا، يتم برضى المُتصفحين الذين يُشكلون آثارا، سواء أكانت « مظهرية » (« ما أقوله عن نفسي » مُعادل « من أكون ») « تصفحية » (المواقع المُزارة وما قمت به، تعليقي وتعبيري)[2].

أخيرا، تشارك الهوية الرقمية من خلال الآثار التي يتركها كلّ فرد على الشبكة الاجتماعية الرقمية في الاستراتيجية العلائقية لمُستخدِم الأنترنت حيث يكون هذا النوع من البيانات مُتوافقا مع استراتيجية تشبيك وتثمين الذات حيال الآخرين[3]. في هذا الصدد، تُشكّل الهوية الرقمية عنصرا مُحركا للعلاقات التي يستهلها الأفراد. في المساق، سيكون العالم الافتراضي والشبكة الاجتماعية الرقمية بمثابة خشبة مسرح، يُقدم عليها الأفراد واجهاتهم من خلال صفحة بياناتهم وتربط المبادلات بين الأفراد وفق قواعد تكون ملزمة للفرد ليبني « انطباعا عن الواقع » لدى الآخر[4].

ولهذا يحتفظ ويتبنى الفرد صفحة بياناته بنشر علامات تُعطي الحياة والبروز لوجوده ولروابطه مع الغير. عندئذ، يمكن نقل عملية تمثل الذات التي وصفناه آنفا إلى السياق الرقميّ. يعطينا تحليل السمات على شبكة الفايسبوك في الواقع تحصيلا لنفس طقوس تمثل الذات بما أنّ حالة كلّ سمة هي وظيفة تُتيح لكلّ واحد ليصف ويروي في الزمن الحقيقي مثلما يكون الجدار الالكتروني مكانا للتعبير، يفسح المجال لكلّ واحد ليُعبر ويتعرّف عليه الجميع.

في هذا الصدد، نؤشر على مدى الزيف الناتج عن الشروخ القائمة بين الهويات الحقيقية والافتراضية « مسافة الأدوار »[5] هذه ليست لا بالجديدة، ولهي خاصة بالرقميّ فقط. بالنسبة لـ غوفمان، الشديد التأثر بالمجازات المسرحية، فإنّ لعب العديد من المشاهد هو الذي يبني الهوية بالتفاعلات. لا ينتج تفرد الموضوع من بنية مُترابطة راسخة في الشخصية لكنه يتحقق بإعادة البنيات السردية عقب عمليات اعتراف. من المؤكد، أنّ الأنترنت تسمح بمسرحة تضمن نجاح الفنانين. هذا ما يغتنمه كذلك المراهقون، بإشرافهم بأنفسهم أكثر بكثير من البالغين على إعدادات أرصدتهم وبياناتهم على الشبكات الاجتماعية : تُبث مشاهد حياتهم الخاصة بشكل متزامن وعلى الأنترنت.

---

[1]. Perriault J., Traces numériques personnelles, incertitude et lien social, Hermès, 2009, n°53, p.13.
[2]. Filliettaz F., op.Cit, p. 30.
[3]. Cardon D., L'identité comme stratégie relationnelle, Hermès, 2009, n°53, p.61-66.
[4]. Coutant A., Stenger T., Processus identitaire et ordre de l'interaction sur les réseaux socionumériques, Les Enjeux de l'Information et de la Communication, Article inédit. Mis en ligne le 13 août 2010.
[5]. Goffman E., "La « distance au rôle » en salle d'opération", Actes de la recherche en sciences sociales, 2002, n°143, p.80-87.

هكذا، « تُشكّل الروابط القويّة التي تُنسج ويُحافظ عليها بين الشباب على مواقع الشبكات الاجتماعية مصادر لإدارة رأسمالهم الاجتماعيّ، تسعى لإنتاج رأسمال رمزي »[1]. تبقى أطروحة زيمل - Simmel مُجدية، بعد مرور قرن، لصلاحيتها في وضع هوية في الشبكات الاجتماعية الرقمية مُعرّفة « بوصفها نقطة تقاطع بين مختلف الدوائر التي ينتمي إليها الفرد.

يستطيع البشر في المجتمع الحديث أن يتمايزوا بدقة أكثر فأكثر: حيث يصبح أقل وأقل احتمالا أنّ فرديّن يوجدان عند تقاطع الدوائر الاجتماعية ذاتها »[2]. يُعيد التمشهد الالكتروني للذات إلقاء الضوء على الحدود بين « الهوية للذات » و« الهوية للغير » : هما غير مُستقرتيّن، مؤقتتيّن وبالإمكان مُعاودة التفاوض بشأنهما باستمرار مثلما يسهل أيضا اختراقهما لأنّ الكذب في إعطاء السن الحقيقية، مثلا، يكون واردا بغية الاغراء (ولكن أن يتظاهر خمسيني بأنه مراهق فهذا يُنذر بوصمه من ذوي الميل الجنسي إلى الأطفال !).

4- أماكن "الذات" و"الأنا" في الهوية الرقمية:

حسب جورج هربرت ميد- George Herbert Mead، يُساهم الرقمي بقوة في تجديد الذات التي تُشكّل الهوية التي وضع بشأنها في سنة 1934م الصيغة التالية: الذات = نفسي + أنا، أشار إلى " النفس " المُستبطِنة للأدوار الاجتماعية المُتصلة بالنظام الذي يتصرف الفرد بمقتضاه، وإلى " الأنا " الأكثر إبداعا والأقل اعتبارا لنتائج التفاعل. « نقول عن فرد بأنه مُحافظ : أفكاره مثل أفكار جيرانه. في هذه الظروف، هو بالكاد أكثر من « ذات » تكون تكيفاته ضعيفة وتُنْتَج بدون شعور. وخلافا لهذه « الذات »، يوجد الكائن الذي لديه شخصية مُحدّدة يتفاعل مع الموقف المُنظم بفارق دالّ. داخل هكذا بشر، فـ «الأنا » يُهيّمن على التجربة. هما مرحلتان تبرزان باستمرار بوصفهما الأكثر أهمية للذت »[3].

بعيدا عن إثارة إشكالية الهوية يمكن استخدام الرقميّ كمُضخم للذات - الذي سيكون في الأساس ثمرة نظرة الآخرين - كمجموع للذات يمزج عناصر مُسندة ويختار من النظام، ومن الجهة الأكثر فردية للهويّة المُحدّدة بـ الأنا، يقتصر « على فعل الفرد حيال الوضعية الاجتماعية المرتبطة بسيرته الخاصة »[4].

[1]. Balleys C. et Col S., "La mise en scène de la vie privée en ligne par les adolescents", RESET [En ligne], 4. 2015.
[2]. Voir : Simmel G., Sociologie. Études sur les formes de la socialisation. PUF, Paris, (1908/1999).
[3]. Voir : Mead G.H., L'esprit, le soi et la société, PUF, Paris, 1963 (1ère édition 1934).
[4]. Ibid, p. 170.

في الواقع، تنقل الأنترنت مسألة الهوية الافتراضية نحو إشكالية عرض الذات على النت[1]، مُصطلح مُفضل عن مُصطلحات أخرى لها صبغة أكثر مادية مثل ذات الأنترنت - le cyberself، الذات الرقمية أو الالكترونية. يُميّز الأنا الجزء الأكثر تفاعلا للفرد. فهو الذي يُنشأ صفحات شخصية أو مدونة أو إمضاء عرائض على النت، على موقع Change.org أو يُرسل صوّرا أيضا على Flickr مثلا، باستعمال نظام الفهرسة الشخصية- folksonomie[2] لإبداء رأيه على صفحة أو أكثر على الويب[3].

ينشر تأليفاته الموسيقية على Myspace ويُشرك الآخرين فيديوهاته الشخصية على YouTube. يمزج الهواة ألعاب الفيديو منتجاتهم السمعية البصرية بنفس طريقة الفهرسة الذاتية والاحترافية[4]. وعلى نفس المنوال، تستقبل الفضاءات الرقمية للعمل المصادر البيداغوجية. يستطيع المعلم أن يُدوّن دروسه على الأنترنت. بهذا، فهو « يجني » مثل النحلة بعد ذلك «يسطو »[5] وفي الأخير « يُرمّق - bricole »[6]، ثم يتحوّل كأيّ مُستخدِم للأنترنت باحث مُتدرِب[7].

هكذا، يُبرز اسقاط أفكار كلا من ايرفن قوفمان - Erving Goffman، وجورج هربرت ميد - George Herbert Mead كيف أنّ الرقميّ يجري دورا موكدا على الهوية، ولكن لا يؤدي في الواقع سوى تضخيم تعدديتها. تستلهم هذه الهوية الفعالة من الأنا التي تحدث عنها ميد - Mead لأنّها مكوّنة من أذواق ومصالح لتُعرِّف بذاتها لدى أكبر عدد من المُستخدِمين بمحتويات مرئية، تحقيقا لأعظم قدر من التواصل. تضم هذه الهوية الجديدة نظام بيانات شخصية، مُتمركزة في مُجملها على الاعجاب بالنفس بما يكفي لالتزامات في الشبكات التي «تُؤدي إلى مرور آثار، سمات بيانات، تكون جد جزئية سريعة الزوال، وكثيرة المشاركة »[8]. إنها تتجنب هذا المأزق كونه جامداً للغاية (عندما تؤصل) أو، خلافا لذلك، غير مُستقرة بشكل مُفرط.

نُميّز هذه « اللحظات » الثلاث للهوية: « تعيين (من لدن الغير)، عرض تقديمي (للغير) إدراك ذاتي (للذات في الذات)، نحن قادرون على فهم دقة التقلبات الهوياتية التي يمكن للموضوع من خلالها

---

1. Denouël J., "Identité", Communications, n°88, Cultures du numérique, p.75-82.
2. Granjon F, Denouël J., op.Cit, p. 32.
3. Voir : Crepel M., Tagging et folksonomies : pragmatique de l'orientation sur le Web, thèse de doctorat, Sociologie, Université de Rennes 2, Rennes, 2011.
4. Auray N., Fanny G., "Les productions audiovisuelles des joueurs de jeux vidéo: entre formation professionnelle et apprentissages esthétiques autodidactes", Réseaux, 2012, n°175, p.145-173.
5. Voir : Certeau M. de, L'invention du quotidien, 1 Arts de faire, Éditions Christian Bourgeois, Paris, 1980.
6. Voir : Lévi-Strauss C., La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962.
7. Plantard P., "TICE et nouvelles formations professionnelles à l'université : approches anthropologiques", Cahier de recherche Marsouin, 2007, n°6.
8. Boullier D., Sociologie du numérique, Armand Colin, Paris, 2016, p. 279.

أن يتلاعب بالعرض التقديمي للذات عند تعينها للغير، لكن بوسعه أن يرى أيضا إدراكه الذاتي مُتأثرا بهذا التعيين، الذي قد يدفعه إلى تعديل عرضه التقديمي بما فيه الكفاية »[1].

إجمالا، تتعلق الهوية الرقمية بجملة ما أقوله بأني أنا (اسم، لقب) ما أفكر فيه (مدونتي، بياناتي، تعاليقي على المنتديات) وكيف أتصرف، تبعا لآثار تصفحي الرقميّ.

5- فضاءات رقمية جديدة وروابط اجتماعية جديدة على الشبكة العنكبوتية:

أ./ أشكال تجميع جديدة مبنية على روابط غير مسبوقة:

تمت استعارة مفهوم " قبيلة ما بعد الحداثة " من أعمال مفصولي - Maffesoli (1988) بغرض توظيفه في علم التسويق للاستجابة للتطوّرات الثقافية[2]. تُعدّ رغبة « التواجد معًا »، بوصفها شكلا جديدا، واحدة من المواصفات الرئيسة لجماعات ما بعد الحداثة من خلال الاستهلاك لأنّ الفرد أصبح ينظر اليوم إلى المنتجات كجزء من نفسه. وبالتالي، باتت تلك المنتجات المستهلكة تُعَرِّف به بشكل جزئي، أما السياق الذي يتطوّر ضمنه فيتظافر في بناءه هو والمنتجات[3]. والحال، فإنّ مجاز القبائل يحيل على الجماعات الصغيرة القائمة على رغبة « التواجد معًا » وعلى غريزة « انفعالية » : فالفرد الذي كان يؤدي في السابق وظيفة في المجتمع قد تحوّل حينئذ إلى شخص يتم تعريفه بواسطة دور[4]. تعيش هذه الجماعات حياة قصيرة، والانتماء إلى القبيلة ليس حصريا حيث يستطيع كلّ فرد أن يكون له انتماءات عديدة ويتوقف التغيير عادة على الحالة المزاجية أو الرغبة. ضمن هذا المنظور أضحت الثقافة المُعاصرة تُفهم بوصفها حقبة تتضمن ثقافة جماهيرية مُجزئة إلى فسيفساء جماعات اجتماعية مُغايّرة[5].

سبق وأن طوّرت أبحاث قديمة كالتي قام بها زيمل نظريات حول بروز أشكال ثقافية وجماعات عاطفية. ضمن هذا الصدد، تتصف الثقافة المُعاصرة بتجمعات وانتشارات ظرفية، تُعطي بذلك حالة انبعاث لأشكال عتيقة للحياة الاجتماعية[6]. في السياق يمكن القول بأنّ القبائل المعاصرة لم تعُد تُبنى حول معالم تقليدية ضمن الحداثة على غرار الطبقات الاجتماعية ولكن حول عواطف وانفعالات

[1]. Heinich N., Ce que n'est pas l'identité, Gallimard, coll. Le Débat, Paris, 2018, p. 68.
[2]. Cova B., Roncaglio M., Repérer et soutenir des tribus de consommateurs ?, Décisions Marketing, 1999, n°16, Janvier-Avril, p.7-15.
[3]. Voir : Firat A.F., Dholakia N., Consuming people, from political economy to theaters of consumption, Sage, Londres, 1998.
[4]. Maffesoli M., Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes, La Table Ronde, Paris, 1988, p.19.
[5]. Ibid, p. 35.
[6]. Maffesoli M., Le temps revient, Formes élémentaires de la postmodernité, Des paroles et des hommes, Paris, 2010, p. 123.

مُشتركة، أساليب حياة وممارسات استهلاك[1]. هكذا، فإنّ البيئة ضمن الشبكة العنكبوتية تُشجع على تشكيل جماعات ذات اهتمامات واتجاهات مُختلفة تكون غالبا امتدادا للتقسيمات الجغرافية والديمغرافية العصرية والتقليدية على حدّ سواء. في السياق تتمظهر المجتمعات والجماعات التي تتشكّل على الشبكة العنكبوتية بوصفها فضاءات تعبير للأفراد ولاهتماماتهم المُتنوعة.

ولعلّه الأمر الذي أدى في أوربا منذ سنة 1996م إلى إنشاء مؤسسات عملت على تنظيم جماعات تستجيب في الآن للاحتياجات الاجتماعية والتجارية[2]. كان يُنتظر من هذه الجماعات الناشطة على الشبكة الافتراضية أن تكون قادرة على تعزيز وفاء المستهلكين وكذلك بعث استثمارات مهمة من جديد.

تم التمييز بين أربعة أنواع من المجموعات المختلفة: التحويل، المصلحة، البهرجة والعلاقة[3]. بالنسبة للأعضاء، تكمن القيمة المُضافة بالمشاركة ضمن جماعة في السرعة واليُسر لولوج مُنوَع أفراد ومصادر. هكذا، يكمن أحد رهانات جماعات الشبكة الافتراضية في طريقة التقسيم التي تضعها المؤسسة على الأمد البعيد على غرار جماعات well.com و gardenweb.com المُنشأة منذ 1996م.

والملاحظ، أنّ غالبية العلاقات الافتراضية التي تتعايش جنبا إلى جنب في الشبكة العنكبوتية هي بلا مرجع تستند لهكذا تقليد بما أن الوسائط لا تخضع سلفا لأطر، وتدعم المبادرة الفردية والمعرفة. توسم هذه الاجتماعيات الجديدة بدلالات مجتمع دائم الحضور أو مُهيّمنة على المادية والفورية[4]. إنّ ملاحظة هذه التجمعات على غرار قبيلة ما بعد الحداثة أو أيضا الشبكات الاجتماعية الرقمية وهي تُنتج اجتماعيات جديدة. فمن بين مواصفاتها، تَمَكّن الفورة العلائقية وتنوّع الروابط التي تُتيح كذلك التملص من الحتميات الهوياتية ومن العدد المحدود من الروابط المُمكنة في الحياة الواقعية[5].

في السياق، كل أرضية 2.0 تبني هندسيات علائقية ذات خصائص مُحدّدة تعتمد على أصل وعدد الاتصالات، وشدة المبادلات والمواصفات السوسيو-ديموغرافية للروابط التي تُعززها[6]. تؤدي هذه المبادلات الخاصة بالبيئة الرقمية إلى بروز تحوّل في طبيعة الروابط وبيانات الأشخاص المُرتبطين. تُنسج روابط الويب 2.0 انطلاقا من قواعد سلوكيات لا علاقة لها بتلك الموجودة في الحياة الحقيقية بما أنها مبنية على إنتاج المحتوى (نصوص، فيديوهات) بين مُستخدمي الأنترنت إلى غاية تفعيل علاقة

[1]. Cova B., Retour sur quatre concepts fondamentaux du marketing contemporain : anti-manuel de marketing, Les cahiers de la recherche, ESCP-EAP, Paris, 2003, n°03, p.155.
[2]. Armstrong A., Hagel J., The Real Value of On-Line Communities, Harvard Business Review, 1996, May-June, p.134-141.
[3]. Ibid, p. 135.
[4].Wolton D., op.Cit, p. 142.
[5]. Cardon D., op.Cit, p. 100.
[6]. Ibid, p. 125.

الأفراد، الأذواق والأشخاص الافتراضيون والمحتويات الابداعية. لا يعني بروز هذه الروابط الضعيفة تمييع العلاقات الاجتماعية[1] في « مجتمع سائل »[2].

وهذا البحث عن الروابط الضعيفة مُماثل إلى حدّ ما لتغيير دال في الطريقة التي تطوّر بها المجتمعات الفردانية أشكالا غير مسبوقة في الفضول والانتهازية. ضمن هذا السياق الجديد، تصبح أسباب الرغبة في الارتباط نتيجة التعبيرية الشخصية[3].

وفي هذا الصّدد، تشهد وسائط التواصل الاجتماعي الجديدة المُتمثّلة، على بروز اسمنت جديد بين الأعضاء[4]؛ ترتكز هذه الوصلة الجديدة على مشاركة الأفراد في امتداد الذات، بما يدل على أنّ المحادثة الرقمية بالروابط الضعيفة تميل إلى توسيع الفضاء العلائقي للأفراد. تقودهم هذه التوسعة في العلاقات إلى التملص في جانب من الاستدعاءات الهوياتية وهيمنة الروابط القوية[5]. إنّ تعدد المبادلات بين الأفراد التي لم تكن موجهة للقاء تُتيح هكذا انفتاحا اجتماعيا وثقافيا لكلّ واحد.

نتيجة لذلك، وبمجرد الدخول في محادثة مع الآخرين، يقود هذا إلى تعميم أشكال الاجتماعية والحوار الديمقراطي إلى مجموع الساكنة، لقد كانت هذه الممارسة في الماضي حكرا على النخب[6]. ضمن هذا المنظور، فإنّ التعايش الاجتماعي الرقمي الجديد يجد تفاعله من خلال الروابط الضعيفة، تعايش اجتماعي جواري بطريقة مُسليّة، تعيد انتاج الفضاء الاجتماعي خارج الربط بالشبكة العنكبوتية. يُشكّل الفضاء الرقمي كذلك رابطا جديدا لإنشاء علاقات غير مسبوقة؛ حيث تبدو نوعية الروابط الاجتماعية تابعة بشكل كبير للرابط الذي جمع الأصدقاء، وبتجانسهم الاجتماعي ومحتوى العلاقة. ويتبع ذلك أنّ الروابط الاجتماعية عبر الأنترنت تبدو أكثر ضعفا، أقل اِلتزاما وأقل شخصية مقارنة بالروابط خارج مجال الربط الرقمي وأنّ مدة العلاقة تُشكّل مفتاح قوة العلاقة[7].

ضمن هذا الأفق، تُشكِّل المدونة - blog مثال أداة النشر التي تُتيح للمُستخدِمين أشكالا للعرض وتفعيل سرد هويتهم الشخصية. أضحت المدونة « أداة اتصال تُتيح طرائق متنوعة وأصلية لتفعيل

---

1. Ibid, p. 105.
2. Voir : Bauman Z., Liquid modernity, Polity Press, Cambridge, 2000.
3. Aguiton C., Cardon D., The Strength of Weak Cooperation: an Attempt to Understand the Meaning of Web2.0, Communications & Stratégies, 2007, n°65, p.51-65.
4. Cardon D., Réseaux sociaux de l'Internet, Communications, 2011, Vol.1, p.141-148.
5. Ibid, p. 141.
6. Martin K, Todorov I., How Digital Platforms Be Harnessed in 2010, And How Will They Change the Way People Interact With Brands?, Journal of Interactive Advertising, 2010 Vol.10, n°2, Spring, p.61-66.
7. Mesch G., Talmud I., The Quality of Online and Offline Relationships: the Role of Multiplexity and Duration of Social Relationships, The Information Society, 2006, Vol.22, n°3, p.137-148.

التواصل »[1]. في المساق، تقترح المدونة سبل اتصال مختلفة مثل تلك الموجودة على المنتديات أو الدردشات. توجد هذه الممكنات الجديدة بفعل الرابط الوثيق الذي تُوفره المدونة بين انتاج هوياتي وتنظيم لشبكة العلاقات.

ب./ هوية رقمية : مُنتِجة لرأس مال اجتماعي:

أدى رهان العلاقات ضمن البناء الهوياتي إلى اعتبار هذه الأخيرة كموضوع مستقل بذاته[2]. هكذا بأخذ في الحسبان الضبطيات البنائية لهذه العلاقات، لطريقة بروزها لتحوّلاتها وتأثيراتها على السلوكيات، فقد طوّر علم اجتماع الشبكات (Simmel, 1908/1999) موضوعات علائقية أكثر تنوعا من الاجتماعية، الصداقة ورأس المال الاجتماعي، السلطة والممارسات الجنسية. هذا يعني أنّ هذه الموضوعات، باعتبارها أدوات تحليل الشبكات الاجتماعية تسعى إلى تقييم الروابط القائمة بين الأفراد وليس مواصفات الأفراد بأنفسهم. في هذا الصدد بالنسبة لـ زيمل فإنّ المسؤول عن اِنشاء التجمعات هي الأشكال الاجتماعية والبنيات التي تبرز من التفاعلات بين الأفراد (مثل الحب، الكذب، المال) وليس السمات الفردية.

ضمن هذا الأفق، فإنّ الهوية الرقمية، بالآثار التي تُشكِّلها بفعل التعاليق، الآراء والتفاعلات مع الآخرين تُمثل أداة تحليل وتقييم للموضوعات العلائقية ولاسيما رأس المال الاجتماعي. حينئذ سيصبح تقييم رأس المال الاجتماعي مصدر تفكير ابتكاري حول الأشكال الجديدة لتجزئة الهوية الاجتماعية في أبعادها المختلفة. ضمن هذا السياق، يجمع رأس المال الاجتماعي العلاقات وشبكات المساعدة الذاتية التي يمكن تعبئتها لأغراض مُجدية اجتماعيا. حيث يبدو رأس المال الاجتماعي بوصفه ملكية لفرد ولجماعة ويُمثل موارد تتدفق من المساهمة في شبكات علاقات تبدو ذات صبغة مؤسسية نوعا ما[3].

وعلى ضوء ذلك، يتطابق رأس المال الاجتماعي مع العلاقات بين الأفراد، مع الشبكات الاجتماعية ومع معايير المعاملة بالمثل والثقة التي يُبرزها[4]. ضمن الأشكال المتعددة للروابط الاجتماعية، رسمية، غير رسمية، مهنية، عائلية، جمعوية، الخ. المُنتجة لرأس المال الاجتماعي، تتمايز الروابط المُسماة "مُغلقة" والروابط المُسماة "مفتوحة" (التي توحد أشخاصا سواسية). يبدو أنّ الروابط بين الأشخاص تتطوّر ضمن دوائر مختلفة أكثر جدوى من الروابط القوية التي تجمع ذوي القربى. هكذا،

[1]. Cardon D, Delaunay-Téterel H., La production de soi comme technique relationnelle. Un essai de typologie des blogs par leurs publics, Réseaux, 2006, n°138, p.15-71.
[2]. Voir : Mercklé P., Sociologie des réseaux sociaux, La Découverte, coll. Repères, Paris, 2004.
[3]. Méda D., Le capital social : un point de vue critique, L'Économie politique, 2002, Vol.2, no 14, p.36-47.
[4]. Voir : Putnam R.D., Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, imon&Schuster, 2000.

تُعتبر الروابط القوية مفيدة للتزوّد والمواساة بينما قد تُصبح الروابط الضعيفة حافزا مفيدا للمضي قدما وللتطوّر.

فإذاً، يكمن رأس المال الاجتماعي في العلاقات ذات معايير ومعتقدات مُشتركة، فهو يُسهّل التعاون ضمن الجماعات أو في ما بينها[1].

تبيّن أنّ رأس المال الاجتماعي يتزود من مصادر أبرزها: العائلة والمدرسة، المجتمع المحلي، مكان العبادة، المؤسسة، المجتمع المدني، القطاع العام[2]. من حيث قياس رأس المال، يبدو أنّ كثافة المشاركة في المجتمع، الالتزام العام التطوّع والاجتماعية غير الرسمية، جميعها تُشكّل مقاييس ملائمة.

ث./ السمعة على الأنترنت : رهان للفرد المُعاصر:

تشهد هوية الفرد في اليومي عملية دائمة من التجديد. في الكون الرقميّ، تتضمن هذه العملية مختلف مراحل تطوّر الهوية الرقمية انطلاقا من الميلاد إلى الموت[3]. في السياق يُبيّن وسم الشخصية هذه العلامة في الفضاء الرقمي بما أنها تدل على الفرد الذي يبني صورة ويُدير سمعته على الأنترنت لذاته. بيد أنّ، الفرد يحي أكثر فأكثر تحت عدة هويّات وتمثلات يتم، بواسطة الويب، تعقبها وإرجاعها عند الطلب. ضمن هذا السياق، تنشأ ممارسات البناء والاحتفاظ بالهوية من جهة وحماية الهوية من جهة أخرى[4] تجعل من السمعة شرطا لحياة الهوية الرقمية وصورة اجتماعية متأصلة في حياة المجتمع.

تتوافق السمعة مع إضافة عدة صور مُترسبة بناءا على أحداث وملاحظات الآخرين انطلاقا من تشكُّلها من تعاليق وأخبار وأحاكم معبَر عنها من لدن أطراف تُحيط بالفرد[5]. تُعرّف على أنّها تصوّر، رأي وتقييم نقوم به حيال فرد أو علامة[6]. هكذا، تُشكِّل السمعة جانبا من هويتنا يُنظر إليه كبِناء مُتظافر بما أنّ « الفرد عليه الاعتماد على الآخرين ليستكمل صورة عنه لا يحق له أن يلوّن سوى جانبا منها فقط »[7].

---

[1]. Méda D., op.cit., p. 36.
[2]. Ibid, p. 44.
[3]. Ben Amor S., L'identité numérique, de la construction au suicide en 52 minutes, Les cahiers du numérique, 2011, Vol.7, n°2.
[4]. Ibid, p. 52.
[5]. Voir : Fillias E., Villeneuve A., Influence et réputation à l'heure d'Internet, Éditions Ellipses, Paris, 2011.
[6]. Filliettaz F., op.cit., p. 112.
[7]. Goffman E., Les rites d'interaction, Éditions de minuit, Paris, 1974, p. 75.

في المساق، السمعة ذاتية ومُتقلبة وتتشكّل حول مفاهيم مثل الثقة والمصداقية[1]. في هذا الصدد، تُصبح السمات المُقدَّمة على الشبكات الاجتماعية الرقمية أدوات للتعبير عن الذات، بمعنى وسائل بناء الهوية على غرار تقديم « واجهته »[2]: على حسب السياقات، صورة معينة فقط للفرد تُقدّم عن طريق الكلمات والمواقف المُختارَة. من ما سبق يبدو أن الشبكات الاجتماعية الرقمية تُمثل لجيل الشباب أماكن عرض السمات والصور، يجعلون من الفضاءات الجديدة مساند ووسائط لبناء الذات مع الآخرين.

أحيانا تكون السمعة نتيجة استراتيجيات بناء هوياتي غير مسبوق على غرار السمات الرقمية المُنجزة على أساس وضعية مُزدَوجة تسجل الفرد كذلك ضمن إطاريّن للمشاركة (الأول ودي والثاني مهني مثلا) وصيغتيّن لإنتاج محدّد. يستهدف مغزى المجموع المُترابط المُنبثق عن تمثل الذات بغرض كسب سمعة في الوقت نفسه مهنية، بارعة وودية. حيث يكون اتقان الانطباعات وتقييم الذات مُلازما لاشتغال هذه الاستراتيجيات المُتعلقة ببناء يُراعى فيه، بوجه خاص، اتقان التعبير الذي يرتكز أيضا على التعاليق المُرسلة من لدن الآخرين على النت[3].

تُشكّل التعاليق طقوسا ايجابية بين الأشخاص[4] المشاركين في علامات الاعتراف العمومي ذات الصلة بالوضعيات التي يستمسك بها الأفراد المعنيون بالعرض، وهذا بالارتكاز بصفة منتظمة على التقييمات الايجابية. في الواقع، الاعتراف بالهوية مثلما بناها الفرد على النت تتوافق مع طلب أوسع من الاعتراف بالفرد الذي يؤدي إلى تعزيز تقدير الذات العامة[5]. هكذا، يتضح كيف أنّ تقييم الذات على الشبكات الاجتماعية الرقمية يعتمد على إتقان سرد قصص الذات، وعلى أطر المشاركة وكذا جميع المشاركين المنخرطين في التفاعل[6]. كذلك يمكن أن تكون العلاقات بالذات نتيجة تجارب سلبية مرتبطة بخصاص أو نكران الاعتراف بين الأفراد. ضمن هذا المنظور، يكون التجاهل مخاطرة ملازمة لكلّ طلب اعتراف ويستطيع أن يُؤدي إلى تضييع الثقة والتقدير الاجتماعي للذات[7].

---

1. Filliettaz F., op.Cit, p. 115.
2. (73) Goffman E., , 1974, op.cit., p. 85.
3. Granjon F., De quelques pathologies sociales de l'individualité numérique, Exposition de soi et auto réification sur les sites de réseaux sociaux, La Découverte, Réseaux, 2011, Vol.3, p.75-103.
4. Goffman E., , 1974, op.cit., p. 85.
5. Julien P., Génétique de l'identité numérique Sources et enjeux des processus associés à l'identité numérique, Les cahiers du numérique, 2011, Vol.7, p.15-29.
6. Langlois S., Nouvelles orientations en sociologie de la consommation, L'Année sociologique 1, 2002, Vol. 52, p. 83-103.
7. Ibid, p. 62.

هكذا، قد يؤدي عرض الذات على الشبكات الاجتماعية الرقمية إلى اعتراف أو تجاهل الذات يفضي بالتالي إلى تقويض تقدير الذات[1]. والحال هذه، تجد بعض مخرجات الذات على الأنترنت تبريرها بالبحث عن موافقات للظهور تفضي إلى تعزيز تقدير الذات. تساهم صيانة السمعة على النت في تعزيز الهوية الفردية[2]. مع ذلك، وعلى الرّغم من وجود إمكانية وصول وبروز تفاعلات ضمن سياقات اجتماعية وزمانية مختلفة[3]، فإنّ الفضاء الرقمي يُحْدِث اضطرابا للعادات من حيث إدارة هوية تخضع بشكل عام لهوية معيّنة حسب السياق. وحيث تُنشأ مضاعفة الوسائط الرقمية والتجزئة المُتتالية لصوّر كلّ فرد اكراهات جديدة من حيث تدبير الهوية الرقمية، بمعنى « السمعة الالكترونية - e-réputation ».

وللحفاظ على صورة ثابتة لنفسه، يضطر الفرد إلى تنفيذ استراتيجية رقمية يستهدف بها تدبير حضوره وعلاقاته ضمن جميع الوسائط والفضاءات الرقمية. تُشكِّل هذه الاستراتيجية مجمل العلاقة العمومية على الأنترنت وتُعدِّل بروز الهوية والمكانة على الأنترنت. يرتكز تدبير الهوية الرقمية على وضع نظام مراقبة إعلامية عن الذات ويستهدف أيضا الحذر من الغير. ضمن هذا الاجراء، يتوقف الحفاظ على سمعة الفرد على إدارة الهوية الرقمية بالسهر على حضوره الرقمي واحترام الآخرين[4]. تجعل البيئة الرقمية من سمعة الفرد رهانا لبنائه الهوياتي ولسمعته الالكترونية موضوعا مركزيّا ضمن التفكير حول الهوية الرقمية.

6- تُتيح الأنترنت حرية الاتصال بدون حدود وشفافية في خدمة الديمقراطية:

في الحاضر، كل واحد يستطيع أن يكتب بحرية رسالة على بريده الالكتروني أو قائمة توزيع، شريطة أن لا تمس حرية التعبير والرأي بشرف أو اعتبار شخص بالتشهير به، فهذا مبدأ عام من الحقوق ذات القيمة الدستورية مُعترف به في التصريح العالمي لحقوق الانسان، تتضمن حرية التعبير حريات الرأي وتلقي أو ارسال الأخبار أو الأفكار، دون تدخل السلطات العمومية ودون اعتبار الحدود. هذه الحرية الأساسية أضحت ملازمة للصحافة، لاسيما الالكترونية.

يحدّ حرية الاتصال التي تسمح بها الأنترنت مبدئا آخر، احترام الحياة الخاصة، التي تحمي حرمة كلّ شخص. رغم ذلك، كشفت العديد من الأحداث المُتنوعة الشائعة جدا انحرافات لحرية تعبير بما في ذلك تكنولوجيات الاعلام والاتصال التي يبدو أنها أبعدت أي قيود. لكن، إذا كانت هذه

[1]. Arnaud M., Merzeau L., op.cit., p. 11.
[2]. Ibid, p. 22.
[3]. Ibid, p. 36.
[4]. Voir : Stiegler B., Prendre soin, Tome 1 : De la jeunesse et des générations, Flammarion, Paris, 2008.

السهولة في الاتصال يمكن أن تمس باحترام الحياة الخاصة وتنجر عنها نتائج شخصية وخيمة، فإنها في الوقت نفسه تُتيح قدرا أكبر من الشفافية في خدمة الديمقراطية.

أ./ تقنياً، تُتيح الأنترنت حرية اتصال غير محدودة تقريبا:

الأنترنت هي شبكة معلوماتية للاتصال المُتبادل بين أجهزة تستعمل مجموعة معيارية من بروتوكولات نقل البيانات. أولا وقبل كلّ شيء، يمنح الارتباط بهذه الشبكة العنكبوتية العالمية للمُستخدِمين شعورا بحرية بلا قيود، في حين أنّ التصفح ما هو إلا واحدا من التطبيقات الرئيسة الثلاثة للأنترنت، إلى جانب خدمات البريد الإلكتروني والرسائل الفورية. هو وسيلة غير مسبوقة للولوج للمعلومة، للمعرفة والثقافة بحكم أنهما بتعريفهما مُتحررتيّن.

هكذا، بالرغم من بعض العيوب، أصبحت الموسوعة التعاونية المجانية ويكيبيديا من وجهة النظر هذه شيئا فشيئا مصدرا لا غنى عنه، فضلا عن ذلك، أنّ الحصول على معلومات موثوق بها من الإنترنت من دون أخبار زائفة وإشاعات، يُشَكل تحدياً في بعض الأحيان.

من الواضح، أنّ بعض العبارات في حرية الاتصال لا تستحق إدانة جنائية : الدعوة إلى كراهية عرقية أو دينية، تمجيد الاجرام، الاعتراض على الجرائم ضد الانسانية. يوجد مثل هذا ضمن مواقع التحميل غير القانونية لوسائط سمعية بصرية أو موسيقية - مثل Megaupload الذي حجبته مؤسسة العدل الأمريكية في جانفي 2012 – تسطو بشكل مفضوح على حقوق المؤلف.

ب./ تدعم الأنترنت شفافية في الاعلام تخدم الديمقراطية

يُسهل الويب الاتصالات ويُتيح للمُستهلك تعزيز حرية الاختيار بفضل شفافية جيّدة للإعلام، عن طريق مقارنة الأسعار والآراء حول نوعية المنتجات، مثلا، بشرط عدم تدخل التجار أو المنتجين في هذا الاعلام. علاوة على هذا، أدت حرية الاتصال التي يتمتع بها مستخدِمو الأنترنت دورا هاما في التعبئة التي أفضت إلى سقوط أنظمة مُتسلطة كانت تمارس رقابة خانقة على الصحافة وتقمع أو تمنع أي شكل من المعارضة. نذكر حالة ما اصطلح عليه بالربيع العربي منذ سنة 2011م. ومقاومة الشعب الفلسطيني في قطاع غزة ضد الاحتلال اليهودي الصهيوني منذ اندلاع الانتفاضة سنة 1987م.

في تونس، في مصر وبعد ذلك في ليبيا، كانت الأنترنت مُحركا لا يُضاهى ولم يسبق لها مثيل في حرية التعبير، بتكريسها « للفعل الاتصالي » الذي نظّر له يورغن هابرماس منذ 1981م[1]. وحتى لو لم

[1]. Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel (1981). Tome I, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Jean-Marc Ferry (Trad.) ; Tome II, Critique de la raison fonctionnaliste, Jean-Louis Schegel (Trad.), Paris, Fayard, 1987.

يكن من الواجب المبالغة في تقدير تأثير الأنترنت، فلا ينبغي أن نغفل عن مساهمتها في تضخيم الاحتجاجات الفردية والتعبئة الجماعية المؤدية إلى مجابهة الاستبداد وإدانة عسكريين أصبحوا رؤساء دولة.

ولمواجهة هذه الاحتجاجات عبر الأنترنت، والتي تطوّرت خاصة بواسطة شبكات التواصل الاجتماعي مثل الفايسبوك أو تويتر، تم حجب مواقع ومدونات، على غرار « صوت ثورتي التونسية » لمُديرته لينا بن مهني. في جانفي 2011م، بعدما أقدم محمّد البوعزيزي على حرق نفسه بسيدي بوزيد، ما أدى إلى اندلاع ثورة الياسمين، قامت مصالح الأمن التونسية بمنع ما يزيد عن مئات الصفحات وفرض الرقابة الصارمة على اثنى عشر موردا للولوج للأنترنت.

كما قامت ذات المصالح الاستخباراتية بمنع الولوج لعُلب بريدية خاصة أو لمواقع جماعات اشتراك للصوّر والفيديوهات على اليوتوب بمساعدة جدار النار- pare-feu الذي يقوم بتصفية أسماء ميدان وبعض الكلمات المفتاحية لمعارضين على عالم المدونات.

بمصر، في ذروة التحدي قطعت السلطات كلّ ولوج للأنترنت من 29 جانفي إلى 2 فيفري 2011م ومثله في ليبيا من ليلة 18 إلى 19 فيفري 2011م وفي الليلة الموالية مُجدّدا. جاء أول دعم عالمي من لدن جماعات أنونيموس -Anonymous بفضل أنظمة معلوماتية – logiciels بالكيت- kit تُتيح التملص من رقابة شرطة الأنترنت لتونس وبذلك تمكّن المعارضون التونسيون من الاحتفاظ بإخفاء هوياتهم على النت. هؤلاء الهاكرز - hackers يجمعون أساسا صوّرا وفيديوهات بهدف إعادة توزيعها على أوسع نطاق : لقد وجدت مبادرتهم الاحتجاجية الفاضحة ترحيبا من منظمة مراسلون بلا حدود- Reporters Sans Frontières.

بصورة أعم، تُتيح شبكة الأنترنت رؤية وشفافية مفيدتيّن كأن تكون الأداة التي تكشف عن الثروات المخفية للتهرب من الضرائب. هكذا، في سنة 2013م، ملفات اعلام آلي جمعت 2,5 مليون من الوثائق البنكية، مُنبثقة عن شركتيّن من سنغافورة والجزر العذراء المُتخصصة في التوطينات - domiciliations بوصفها جيوبا ضريبية، تم الحصول عليها ونقلها بالأنترنت من لدن اتحاد عالمي لصحفيين يحققون لفائدة ما يربو عن ثلاثين وسيلة إعلامية. بفرنسا، بفضل Offshore Leaks، تمكنت جريدة لوموند- Le Monde في أبريل 2013م من كشف تركيبات ضريبية لأسماء كبيرة ينتمي أصحابها لأوساط الأعمال. وبنفس القدر، ساهم هاشتاغ- le hashtag « MeeToo »، بفضل ذيوعه الافتراضي، في كشف واستنكار فضائح التحرش والانتهاكات الجنسية. قبل أن تكون الأنترنت تجديدا

تقنيا مُعتبرا فهي تجديد اجتماعي في خدمة الديمقراطية أكثر من تهديدها[1]. بتعميق الديمقراطية التشاركية والتداولية، فهي تستكمل بالتالي الديمقراطية التمثيلية أكثر بكثير من المنافسة.

7- حرية التعبير على الأنترنت يمكن أن تمس بالحياة الخاصة وتتسبب في خسائر خطيرة:

تؤشر الوقائع إلى أنّ شبكة الإنترنت قد ضاعفت من مخاطر الابتزاز المرتبط بالإفصاح العلني للرسائل ذات المضمون الواضح الخصوصية مثل الصور. هكذا، وقعت العديد من حالات طلاق أو خصومات عائلية في مجتمع محافظ مثل المجتمع الجزائري، بمجرد إقدام بعض المتهورين والمتهورات على نشر صوّر عرس على الفايسبوك أو على يوتوب. والحال هذه، ما فتئ بعض الضحايا أو أهلهم ينبهون الرأي العام على ذات الوسائط الاجتماعية وفي الصحافة المكتوبة إلى الخطورة الناجمة عن مثل هكذا أفعال.

أ./ الإفراط في التواصل - connectivité يُعرِّض الهوية للخطر

في عالم ما قبل الأمس، الذي لم يكن موصولا في أكثريته، كانت هويتنا محميّة على ما يبدو. في عالم الأمس، الموصول في أكثريته، كانت هويتنا في بعض الأحيان مُعرضة للمخاطر. أمّا عالم اليوم هو عالم شديد التجاور، جراء الربط الدائم، وبسبب المعلوماتية الواسعة الانتشار. في هذا العالم، إن لم نحذر فإنّ هويتنا ستكون في خطر. فهي على الدوام قابلة لتُمثل خطرا لاجتماعياتنا في العالم المادي والعالم الرقميّ على حدّ سواء. من وجهة المُستخدمين، يُقدِّم هرم الحاجات، مثلما عرّفه عالم النفس أبرهام ماسلو – Abraham Maslow عرضا عن مسار بناء نموذجي للهوية. يُمكن إسقاطها على الرقميّ. البداية بالحاجة إلى « الأمن »، ويُقابله اختيار المُعرِّف- identifiant . ويليه الحاجة إلى الحب والانتماء والتي يُمكن أن تنطبق على أيّ موقع ذي طبيعة مجتمعية (من ضمنها مواقع اللقاء مثل موقع Meetic.com)؛ ثم تأتي الحاجة إلى تقدير الآخرين وعليه تنتشر استراتيجيات بناء وتسيير « سمعة » رقميّة؛ وتأتي في الأخير الحاجة إلى تقدير الذات، بمعنى البُعد النرجسي الذي يقود ويحسم كلّ حضور أو استراتيجية هوية على الأنترنت. عندئذ فقط يمكن أن تتجسد الحاجة التي تغلق هرم ماسلو،

[1]. Flichy P., L'individualisme connecté entre la technique numérique et la société, Réseaux, 2004, Vol.2, n°124, p.17-51.

والمُتعلقة بالاكتمال الشخصي الذي يمكن أن نعرفه هنا بوصفه بالموائمة بين السمعة المُتصوّرة (لفرد أو مؤسسة) والهوية المأمولة.

من وجهة الفاعلين في سوق الهويّة الرقميّة، محركات وشبكات اجتماعية، يتعلق الأمر قبل كل شيء بمجابهة نموذج اقتصادي، لخدمة مجانية ممولة بالإعلان. يستدعي عمله حيازة منحنى، يخضع دون توقف إلى التحيين، وكذا لمجموع المحتويات التي تلج الأنترنت، لكن أيضا – وهو أداة الشبكات الاجتماعية – منحنى علاقاتنا الاجتماعية ومصالحنا، تُمكن التوليفة بين الاثنين من تغذية اشتغال إدارتهما للإعلانات وإعادة بيع معطيات قيّمة جدّا للمُعلنين حول عيّنات ضخمة، تكون دوما مُجزئة وتمثيلية على نحو مُتزايد.

ج./ المخاطر التي يتعرض لها الأفراد : تتعدد وتتنوع نذكر منها..

. وسم واستهداف سلوكي يُمكّن كلاهما، اليوم بالمساعدة النشطة لأدوات رصد معلومات عن المكان - géolocalisation، من تفعيل تشغيل صناعات التوصية وتسويق إعلاني « مُشخص » وسياقي على نحو مُتزايد؛

. مخاطر الرقابة والتصنيف التحليلي تسمح بالربط المُتبادل للملفات الحكومية أو التجارية؛

. مخاطر مرتبطة بالتعبير عن الذات، التي يمكن أن تُجرى إمّا بشفافية كُلِيّة (الوصف أو التسجيل باسمه الحقيقي)، إمّا الكشف عنها جزئيا (الصوّر الرمزية، اسم مستعار)، إمّا التخفي تماما (الاخفاء أو الانتحال أو اختطاف الهوية).

من بين المسائل التي تطرحها الهوية الرقمية على الأنترنت هي التعرف على استراتيجيات الهوية التي ستتنافس ضمن النطاق الذي ينطلق من التكتم الكليّ إلى الكشف الأكثر شفافية. حول هذا الموضوع، صرّح كلاي شركي - Clay Shirky، الصحفي الأمريكي المُختص في تكنولوجيات الاعلام والاتصال الجديدة، في سنة 2010م بالقول : « وبعد عشرين عاماً من الآن سوف تكون هناك جزر لمستخدمين هوياتهم معروفة هؤلاء سيجنون أرباحا كثيرة، مكانة وسمعة بانخراطهم ضمن هذا النظام البيئي، غير أنّ هذه الجزر ستظل غارقة في محيط عدم الكشف عن الهوية ». أمّا بالنسبة للمؤسسات فإنّ المخاطر المُحدقة بسمعتها فهي تشمل رهانات أخرى، مالية بالأساس.

أ./ قائمة المراجع باللغتيّن الانجليزية والفرنسية :

1 - Armstrong A., Hagel J., The Real Value of On-Line Communities, Harvard Business Review, 1996, May-June.

2 - Arnaud M., Merzeau L., Traçabilité et réseaux, Hermès, 2009, Vol.53, n°5.

3 - Auray N., Fanny G., "Les productions audiovisuelles des joueurs de jeux vidéo: entre formation professionnelle et apprentissages esthétiques autodidactes", Réseaux, 2012, n°175.

4 - Aguiton C., Cardon D., The Strength of Weak Cooperation: an Attempt to Understand the Meaning of Web2.0, Communications & Stratégies, 2007, n°65.

5 - Baudrillard J., Simulacres et Simulation, Galilée, Paris, 1981.

6 - Bauman Z., Liquid modernity, Polity Press, Cambridge, 2000.

7 - Barus-Michel J., L'hypermodernité dépassement ou perversion de la modernité ? In L'individu hypermoderne, Erès, Paris, 2004.

8 - Ben Amor S., L'identité numérique, de la construction au suicide en 52 minutes, Les cahiers du numérique, 2011, Vol.7, n°2.

9 - Boullier D., Sociologie du numérique, Armand Colin, Paris, 2016.

10 - Cardon D., Le design de la visibilité, essai de cartographie du web 2.0, Réseaux, 2008, Vol.6, n° 152.

11 - Cardon D., L'identité comme stratégie relationnelle, Hermès, 2009, n°53.

12- Cardon D., Réseaux sociaux de l'Internet, Communications, 2011, Vol.1.

13- Certeau M. de, L'invention du quotidien, 1 Arts de faire, Éditions Christian Bourgeois, Paris, 1980.

14- Cardon D, Delaunay-Téterel H., La production de soi comme technique relationnelle. Un essai de typologie des blogs par leurs publics, Réseaux, 2006.

15 - Choi H., Le nomadisme maffesolien et la culture numérique, Sociétés, 2010, Vol.4, n°110.

16- Cova B., Roncaglio M., Repérer et soutenir des tribus de consommateurs ?, Décisions Marketing, 1999, n°16, Janvier-Avril.

17- Cova B., Retour sur quatre concepts fondamentaux du marketing contemporain : anti-manuel de marketing, Les cahiers de la recherche, ESCP-EAP, Paris, 2003, n°03.

18- Crepel M., Tagging et folksonomies : pragmatique de l'orientation sur le Web, thèse de doctorat, Sociologie, Université de Rennes 2, Rennes, 2011.

19- Denouël J., "Identité", Communications, n°88, Cultures du numérique, 2011.

20- Ehrenberg A., L'individu incertain, Hachette, Pluriel, Paris, 1995.

21- Elias N., La société des individus, Fayard, Paris, 1991.

22- Flichy P., L'individualisme connecté entre la technique numérique et la société, Réseaux, 2004, Vol.2, n°124.

23- Fillias E., Villeneuve A., Influence et réputation à l'heure d'Internet, Éditions Ellipses, Paris, 2011.

24- Filliettaz F., Un enjeu pour l'enseignement. Comprendre l'identité numérique, janvier, Département de l'Instruction Publique, Genève, 2011.

25- Firat A.F., Dholakia N., Consuming people, from political economy to theaters of consumption, Sage, Londres, 1998.

26- Garfinkel H., Recherches en ethnométhodologie, PUF, Paris, 2007 (1967).

27- Georges F., Représentation de soi et identité numérique. Une approche sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0. Réseaux, La Découverte, Paris, 2009.

28- Goffman E., Les rites d'interaction, Éditions de minuit, Paris, 1974.

29- Goffman E., Stigmate. Les usages sociaux des handicaps, Éditions de Minuit, Paris, 1975

30- Goffman E., "La « distance au rôle » en salle d'opération", Actes de la recherche en sciences sociales, 2002, n°143.

31- Granjon F, Denouël J., Exposition de soi et reconnaissance de singularités subjective sur les sites de réseaux sociaux, Sociologie, 2010, Vol.1, n°1.

32- Granjon F., De quelques pathologies sociales de l'individualité numérique, Exposition de soi et autoréification sur les sites de réseaux sociaux, La Découverte, Réseaux, 2011, Vol.3.

33- Heinich N., Ce que n'est pas l'identité, Gallimard, coll. Le Débat, Paris, 2018.

34- Julien P., Génétique de l'identité numérique Sources et enjeux des processus associés à l'identité numérique, Les cahiers du numérique, 2011, Vol.7.

35- Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel (1981). Tome I, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Jean-Marc Ferry (Trad.) ; Tome II, Critique de la raison fonctionnaliste, Jean-Louis Schegel (Trad.), Paris, Fayard, 1987.

36- Langlois S., Nouvelles orientations en sociologie de la consommation, L'Année sociologique 1, 2002, Vol. 52.

37- Lévi-Strauss C., La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962.

38- Lovink G., The Society of the Query and the Googlization of Our Lives. A Tribute to Joseph Weizenbaum, Eurozine, 2008.

39- Maffesoli M., Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes, La Table Ronde, Paris, 1988.

40- Maffesoli M., Le temps revient, Formes élémentaires de la postmodernité, Des paroles et des hommes, Paris, 2010.

41- Martin K, Todorov I., How Digital Platforms Be Harnessed in 2010, And How Will They Change the Way People Interact With Brands?, Journal of Interactive Advertising, 2010 Vol.10, n°2, Spring.

42- Mead G.H., L'esprit, le soi et la société, PUF, Paris, 1963 (1ère édition 1934).

43- Méda D., Le capital social : un point de vue critique, L'Économie politique, 2002, Vol.2, no 14

44- Mercklé P., Sociologie des réseaux sociaux, La Découverte, coll. Repères, Paris, 2004.

45- Mesch G., Talmud I., The Quality of Online and Offline Relationships: the Role of Multiplexity and Duration of Social Relationships, The Information Society, 2006, Vol.22, n°3.

46- Plantard P., "TICE et nouvelles formations professionnelles à l'université : approches anthropologiques", Cahier de recherche Marsouin, 2007, n°6.

47- Perriault J., Traces numériques personnelles, incertitude et lien social, Hermès, 2009, n°53.

48- Putnam R.D., Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, imon&Schuster, 2000.

49- Ricoeur P., Soi-même comme un autre, Seuil, Paris, 1990.

50- Simmel G., Sociologie. Études sur les formes de la socialisation. PUF, Paris, (1908/1999).

51- Stiegler B., Prendre soin, Tome 1 : De la jeunesse et des générations, Flammarion, Paris, 2008.

52- Thompson J.B., La nouvelle visibilité, Réseaux, 2005, Vol.3, n°129-130.

53-Warburton S., Identity matters, King's College London, 2010.

54-Wenceslas L., "Imaginaire masculin et identité sexuelle. Le jeu de rôles et ses pratiquants", Sociétés contemporaines,2004.

55- Wolton D., Penser la communication, Champs essais Flammarion, Paris, 1997.

ب./ المصادر الرقمية :

56- Balleys C. et Col S., "La mise en scène de la vie privée en ligne par les adolescents", RESET [En ligne], 4. 2015.

57- Coutant A., Stenger T., Processus identitaire et ordre de l'interaction sur les réseaux socionumériques, Les Enjeux de l'Information et de la Communication, Article inédit. Mis en ligne le 13 août 2010.

وسائل الإعلام والاتصال
و تغذية العنف والعنف المضاد عند/ضد الطفل.

شهرة درسوني
باحثة/ جامعة الجزائر

الملخص بالعربية:

تسعى هذه الورقة البحثية للولوج إلى مشكلة جديرة بالبحث والدراسة والتي تعدّ مخلّفة من المخلّفات الخطيرة لظاهرة العولمة والمتمثّلة في أزمة التقنية وبالتحديد سلبيات وسائل الإعلام و الإتصال على حياة الإنسان، وبالخصوص العنصر الإنساني في بدايات تكوّنه النفسي والتربوي والثقافي والإجتماعي، أي الفرد الناشئ " الطفل "، ولعلّ أخطر تأثير سلبي لها عليه يتجلّى في تغذيته وشحنه بالعنف كمرحلة أولى، وتحويله إلى طفل عنيف فتكون تغذية مضاعفة كمرحلة ثانية، لتنتهي المرحلة الأخيرة بممارسة العنف المضاد إتّجاهه.

الكلمات المفتاحية:

وسائل الإعلام والإتصال، العنف، العنف المضاد، الطفل.

Abstract:

This research paper seeks to access a problem worthy of research and study , which is one of the serious violations of the phenomenon of globalization, she is represented in the technical crisis and in particular the negative aspects of media and communication on human life,In particular, the human element in the beginnings his psychological, educational, cultural and social training Perhaps the most serious negative impact on him will make him violent in the first stage, and the last step ends with the practice of counter-violence against him.

keywords :

Media and communication, violence, counter-violence, children.

مقدمـة:

إذا كان كل عصر تقاس درجة تطوّره بمجموعة الإختراعات والإنجازات التي حققّت فيه، فإنّ هذا القياس لن يكتمل إلاّ إذا تطرّق بالبحث والدراسة لمختلف الجوانب المسكوت عنها لهذه الإختراعات والإنجازات، بعبارة أوضح، التطرّق لكل الآثار والجوانب السلبية المترتبة عنها، هنا فقط يضحى القياس منطقيا وناجعا، وعصرنا اليوم هو عصر التقنية والعقل الأداتي بإمتياز، فكل العلوم تستند إلى التقنية في التنظير والتطبيق، وكل المجالات والميادين الحياتية تترأسّها التقنية فكرا وسلوكا، يعني أنّ التقنية إكتسحت حياتنا المعاصرة بقوة لدرجة أنّ تخلّينا عنها أصبح مستحيلا، ودليل ذلك أنّها لا تفارقنا إلّا في ساعات النوم لا غير.

والملاحظ أنّ التركيز على إيجابيات التقنية وعلى وجه التحديد "وسائل الإعلام والاتصال" أماط اللثام عن خطرها وإن لم يكن على المستوى القريب المدى فالبعيد المدى، كيف ذلك ؟ من خلال تأثيراتها السلبية على حياة الإنسان وبالتحديد على حياة الجيل الناشئ " الطفل"، ولعلّ أخطر تأثير سلبي لها يتجلّى في تغذية وشحن الطفل بالعنف من جهة، وتحويله من الأمور والظواهر البديهية والعادية له وللكبار من جهة ثانية، فتكون تغذية مضاعفة، وما يؤكّد هذا هو أنّنا " نلاحظ في الطبعة الأخيرة لموسوعة العلوم الإجتماعية كيف أنّ مصطلح العنف، لا يحظى بأيّ مقال خاص به، ونرى هنا إلى أيّ درجة يعتبر العنف والتعسّف المرتبط به أمرين عاديين، بحيث أنّهما لا يلقيان أيّ عناية خاصة. فالمرء عادة، لا يطرح أسئلة حول أمور تبدو بديهية للجميع، ولا ينصرف إلى تحليل مثل هذه الأمور." **(حنّة أرندت، 1992، ص 10)**

إنّه الأمر الذي جعلني أتناول بالدراسة والمناقشة موضوع دور وسائل الإعلام والإتصال في تغذية العنف والعنف المضاد عند الطفل، من خلال التركيز على تشخيص الوضع وأسبابه وتأثيراته لأهمية ذلك، على حدّ تعبير الفيلسوف الجزائري عبد الله شريّط الذي يقول:" نعتقد أنّ تشخيص المرض أهم من البحث عن الدواء بالنسبة إلينا، لأنّ خطر أمراضنا في مرحلتنا الراهنة هو أنّنا نعيشها ولكنّنا لا نشعر بها " **(عبد الله شريّط، 1981، ص 6)**، هذا بعد طرحي للتساؤلات التالية: **كيف تغذّي وسائل الإعلام والإتصال العنف عند الطفل ؟ وكيف تحولّه إلى طفل عنيف ؟ كيف يولّد العنف العنف المضاد ؟ ثم ما المقصود بالعنف المضاد ؟ وكيف يؤثّر على الطفل ؟**

I. دور وسائل الإعلام والإتصال في تغذية العنف عند الطفل.

1. تعريف العنف:

بالرغم من أنّ مصطلح "العنف" لا يعدّ من ضمن المصطلحات الصعبة التعريف، إلاّ أنّه - كما سبق وذكرت – لم يحظ بعناية كبيرة كغيره من المصطلحات والتي تندرج في الحقل الدلالي ذاته، من مثيل " السلطة "، " القوة "، " القدرة "، " التسلّط "، ما جعله يبدو من المصطلحات البديهية والمتداولة بشكل عادي، وبالتالي عدم التطرّق له كمفهوم يتضمّن إشكالية جد هامة ولها تأثير خطير

على حياة الإنسان عموما وحياة الطفل الناشئ على وجه الخصوص، والذي يولد صفحة بيضاء على حدّ تعبير المفكّر جون لوك، ولهذا السبب سأشرع بالوقوف على تعريفه أوّلا، ومن ثمّ على كيفية تغذية الطفل به وخاصة من طرف وسائل الإعلام والاتصال.

- **التعريف اللغوي:**

العنف: أو" la violence " كلمة تنحدر من الكلمة اللاتنية " violenta " والذي تعرّفه طبعة (2001) من قاموس (le petit la rousse - p.1068) بأنّه:" السمات الوحشية، إضافة إلى القوة، كما تعني الإغتصاب واللاّعقل والتدّخل في حريات الآخرين." **(مزوز بركو، 2010، ص 4)**

وفي اللغة العربية تعني كلمة عنف: " الخرق بالأمر وقلّة الرفق به ومنه التعنوف، ويعني: " التعبير واللّوم والتوبيخ والتفريغ، وهو يعني أيضا اللّوم والتوبيخ ويتضمّن أيضا أنواع كثيرة من الأذى والإغتصاب للمرأة والشدّة والقسوة." **(ابن منظور، 1994، ص 207)**

- **التعريف الإصطلاحي:**

العنف إصطلاحا يعني: " إظهار غير مراقب للقوة ردّا على إستخدام معتمد للقوة. " **(مزوز بركو، 2010، ص 5)**

ويعرّفه جون ميلير (Jhon Millir) بتعريف أكثر وضوحا فيقول: " إذا ما أردنا تحديد العنف في كلمة واحدة، أعتقد أنّه يتعيّن تحديدها في ما يلي : إغتصاب الآخر، إغتصاب شخصيته وهويّته، ولتحقيق ذلك ليس من الضروري إستخدام سلاح ناري، وتوجيه اللطمات. فالكلام وحده يمكن أن يهين الآخر ويعمل بالتالي على إغتصاب شخصيته. أعتقد أنّ هذا العنف يتناقض مع التوجيه الروحي. إنّه تناقض جوهري بالنّسبة للتطلّعات الأكثر عمقا التي يصبو إليها الإنسان." **(عزيز لزرق ومحمد الهلالي، 2009، ص 34)**

إذن يمثّل العنف إغتصابا و إنتهاكا لحياة الفرد، في حياته بمستوييها الجسدي والنفسي، وتجاوزا لحريته الإنسانية والمدنية، ما يجعل منه فعلا لاإنسانيا وسيّما إذا كان ممارسا ضد أضعف فئة في المجتمع وهي فئة " الطفولة (childhood) ".

هذه الأخيرة التي " تضم الطفولة المبكّرة من الولادة إلى سن 3 سنوات، ثم مرحلة ما قبل المدرسة (3 - 6 سنوات) وبعدها مرحلة المدرسة أو الطفولة المتأخّرة (من 6 - 12 سنة) ولكل من هذه المراحل خصائصها المميّزة." **(لطفي الشرنيبي، د.س، ص 26)**

فكيف يمارس العنف ضدّ الطفل ؟ قبلا يجب أن نجيب عن السؤالين التاليين: ما علاقة وسائل الإعلام بالعنف ومن ثمّ بتغذيته للطفل ؟ وكيف تحوّل الطفل البريء المسالم إلى طفل عنيف ؟

2. **وسائل الإعلام والاتصال وبثها للعنف الرمزي.**

إذا قلت أنّ عصرنا اليوم هو عصر التقنية والصورة والسرعة، حضرت كلها مباشرة في وسائل الإعلام والإتصال بحكم أنّها الخيط الواصل بيننا وبين حياة سهلة ومريحة، ولأنّ هذه الوسائل تمثّل

أداة نشر الأخبار والحقائق والآراء والأفكار بين الناس، لإيجاد درجة عالية من الإدراك والوعي لدى جمهور المتلّقين للمادة الإعلامية.

وهذه المادة الإعلامية تتضمّن رسالة إعلامية تنشرها وسائل إعلامية إمّا مطبوعة وإمّا بصرية وإمّا سمعية وإمّا سمعية بصرية، كالصحافة (الصحف والمجلّات) والإذاعة والتليفزيون ووسائل النشر الإلكترونية المتنوّعة ومنها الإنترنيت والحواسيب والهواتف الذكية، ويشترط في كل وسيلة منها أن تناسب المصدر والمتلّقي والمضمون الإتصالي، ولهذا تضطلع بست وظائف تتمثّل في الآتي :

1) "وظيفة إجتماعية تهتم بالمجتمع وما يحيط به من ظواهر وأحداث.
2) وظيفة تربوية تتضمّن تعلّم مهارات جديدة.
3) وظيفة ترويحية تساعد الفرد على الإستمتاع بوقته.
4) وظيفة تسويقية.
5) وظيفة تتعلّق بالخدمات العامة.
6) وظيفة إقناعية تهدف إلى تغيير الإتّجاهات والسلوك أو تأكيد الإتّجاهات وتعزيزها." **(أحمد الشويخات، د.س، د. ص)**

غير أنّ هذه الوظائف تمثّل الجانب الإيجابي فقط ، في حين أنّ الجانب السلبي والمسكوت عنه يواري العديد من الوظائف و على رأسها الوظيفة الإيديولوجية الهادفة إلى السيطرة والهيمنة والتحكّم - بالرغم من أنّ الغاية الحقيقية من وراء هدف السيطرة والتحكّم تظّل خفية- وهذا من خلال شيء واحد وهو " العنف " الذي لا تعرضه بشكل مباشر بل بشكل مغلّف ومرمّز، وهو ما إرتأيت أن أشير إليه في هذا الصدد وأصفه بـ " العنف الرمزي". فما المقصود بالعنف الرمزي ؟

يعّرفه بيير بورديو (Pierre Bourdieu) بالقول:" العنف الرمزي عنف هادئ غير محسوس، غير مرئي حتى بالنّسبة للضحايا أنفسهم. إنّه عنف يمارس أساسا بطرق رمزية خالصة في التواصل والمعرفة أو أكثر تحديدا بالجهل و الإعتراف، أو بالعاطفة حدّا أدنى." **(بيير بورديو، 2009، ص – ص 8 – 9)**

وما إستنادي إلى هذا التعريف للعنف الرمزي، إلاّ لأنّه يعبّر فعلا عن العنف الذي تبثّه وسائل الإعلام والإتصال بأسلوب ذكي وهادئ فيوقع المشاهدين في شراكه من دون وعي منهم، والأكثر من ذلك أنّها تجمّله في صور راقية وتحيطه بقيم عالية، فتجعل المتلقي أسيرا له ومتابعا وفيّا وشغوفا به، سيّما إذا كان طفلا صغيرا في طور النمّو والتعليم يتقبّل كل ما يلّقن له.

وعليه " فلا أحد ينكر على وسائل الإعلام دورها الفاعل والفعّال في المجتمع وخاصة منها التلفزة، وما تنقله يوميا من برامج وأخبار، بحيث يكون للعنف فيها مجالا أوسع، سيّما تلك المشاهد التي تمجّد العنف وتعطيه قيمة عليا وتجعل منه غاية منشودة." **(أسامة ظافر كبارة، 2003، ص 27)**

ويؤكّد فكرة هيمنة العنف في مختلف وسائل الإعلام والإتصال وعلى رأسها التلفزيون كارل بوبر (Karl Poper) الذي يقول: " التليفزيون ينتج العنف ويقدّمه في المنازل بطريقة أخرى لم تكن تعرفه."

(كارل بوبر، 2005، ص 84) وإلى جانب كارل بوبر نجد أيضا جون كوندرى (Jhon Kondera) يثبت بأنّ البرامج المخصّصة للأطفال من أفلام ورسوم متحرّكة وغيرها مشحونة بعنف كبير، مخالف لما تدّعيه في الظاهر تماما، وهو ما ذكره في نصه الآتي:" إنّ محتوى البرامج التليفزيونية يتضمّن عنفا شديدا مقارنة بالحياة اليومية التي تدّعي هذه البرامج أنّها تعكسها. فتحتوي الرسوم المتحرّكة التي يشاهدها ملايين الأطفال على مشاهد تعتبر الأكثر عنفا في التليفزيون." **(جون كوندرى، 2005، ص 120)**

بمعنى يقدّمه بطريقة مشوّقة وجذّابة تغطي على بشاعته وخطورته التي تعصف بالبذرة الأولى والمكوّنة للمجتمع، والمتمثّلة في الطفل، من خلال بثّه في كل البرامج المقدّمة فيه فهو " يعرض مواقف عنف وإجرام في أفلامه الروائية والتسجيلية، وفي رسومه المتحرّكة وأخباره إلى أن قال عنه أحد المعارضين المتشدّدين له " إذا كان السجن بالنسبة إلى المراهقين هو الكلية التي يتعلّمون فيها الجريمة، فإنّ التلفاز هو المدرسة المتوسّطة للإنحراف." **(هادي نعمان الهيتي، 1988، ص 129)**

إضافة إلى الإنترنيت والمواقع الإلكترونية ومواقع التواصل الإجتماعي سواء المخصّصة للكبار، أو تلك المخصّصة للأطفال والمشحونة بعالم كامل من العنف والجريمة، والرسوم المتحرّكة وألعاب الفيديو التي تحمّل حتى في الحواسيب والهواتف الذكية كلها قائمة على أساس القوة والعنف والقتل والتدمير، فكيف لا تغذّي الطفل البريء وتحوّله إلى طفل عدواني عنيف ؟

3. وسائل الإعلام والاتصال وصناعة الطفل العنيف.

إنّ الدور الخطير والذي أضحى واضحا على الأقل في السنوات الأخيرة من عصرنا، والذي تلعبه وسائل الإعلام والإتصال في تغذية الطفل بكل أنواع العنف، وبثّه في كل برامج الأطفال المقدّمة له من رسوم متحرّكة وألعاب فيديو وغيرها من البرامج، أكدّته الدراسات والأبحاث التي خصّصت تحديدا للبحث في تأثيرات وسائل الإعلام والإتصال على سلوك وشخصية الطفل، من قبل المتخصّصين في علم النفس وعلم الإجتماع والمرتبط بالطفل، وكيف تصنع بهذه التأثيرات طفلا عنيفا.

حيث " يؤكّد بعض الباحثين والعلماء (المشتغلين في حقل الدراسات الإجتماعية بما يتعلّق بالعدوان، والجنوح عند الأطفال وممّا يؤدّي إلى سلوك عنيف) أنّ لوسائل الإعلام (بخاصة البصرية منها مثل التليفزيون والكمبيوتر) لها تأثير على مفاهيم ومعارف الطفل وبالتالي سلوكه وإتّجاهاته المستقبلية." **(أميمة منير عبد الحميد جادو، 2005، ص 120)**

وقد قصدت القول " صناعة الطفل العنيف " إنطلاقا من القياس، قياسنا لماذا ؟ قياسنا لـ " صناعة الثقافة الجماهيرية " (وهو من أبرز المصطلحات والمواضيع المعاصرة والمتناولة بالبحث والدراسة من قبل مدرسة فرانكفورت الألمانية) التي تعمل عليها وتروّج لها وسائل الإعلام والإتصال الحديثة، بحكم أنّ هذه الأخيرة من منطلق كونها تقنية وأداة مبرمجة تسعى بفعل مصنّعيها إلى برمجة وصناعة كل ما تقدّمه من مادة، وكل ما يستقبل هذه المادة الإعلامية من بشر وفي مقدّمتهم الطفل،

لقابلية الطفل لفعل الصناعة في إطار نموّه، وذلك لإعتمادها على مجموعة من الإستراتيجيات كشفتها بعض الدراسات والأبحاث المؤسّسة، والتي تحوّل الطفل البريء المسالم تدريجيا إلى طفل عدواني عنيف، و سأحاول إدراجها في النقاط التالية :

_ التركيز على عالم الخيال عند الطفل وشغفه بالتقليد والتقمّص، من خلال تجميل وتنميق المشاهد والسلوكات العنيفة والإجرامية بأساليب مشوّقة ومبهرة تأسر خيال الطفل وعاطفته البريئة، وما يؤكّد هذا الدراسات التي بحثت في العلاقة المباشرة بين الأفلام والبرامج وبين الإنحراف والجريمة، حيث توصّلت إلى " أنّ الأطفال يحاولون التشبّه بالشخصيات التي تقوم بأعمال إجرامية أو عنيفة، وأنّ عالم النعيم الخيالي الذي ترسمه الأفلام لحياة المجرمين الخاصة تدفع الأطفال إلى ممارسة الإجرام، والأساليب التي يتّبعونها في تنفيذ العمليات الإجرامية تشكّل مفاتيح للأطفال لأن يكتسبوا طرقا في التنفيذ، لا يمكن أن تخطر في أذهانهم لو لم تتهيّأ لهم الفرصة لمشاهدتها." **(هادي نعمان الهيتي، 1988، ص 130).**

هذا ولا تتم ممارسة الطفل لهذه السلوكات العنيفة والتي يتقمّصها ويحاكي بها شخصيات الأفلام التي يشاهدها، إلا بعد أن يكرّر مشاهدتها للعديد من المرات ، وهذا " إعتقاد يسود عددا غير قليل من علماء النفس وأطباء الأمراض العقلية، حيث يفيد بأنّ تكرار مشاهدة الطفل للمعارك العنيفة التي تستخدم فيها الأيدي والأسلحة النارية أو السكاكين لا يمكن أن تكون عديمة الأثر، بل العكس من ذلك تنمّي في الطفل بعض المشاعر العدوانية، وقد تعلّمه ممارسة بعض أنماط السلوك العدواني فعليا"، **(أميمة منير عبد الحميد جادو، 2005، ص 120)** وتكرار المشاهد لا ينّم إلا عن الإدمان الذي يصاب به الطفل من الوقت الطويل الذي يقضيه في المشاهدة.

_الإشتغال على عامل الوقت عند الطفل وسحبه تدريجيا إلى عالم الإدمان، من خلال الإطالة من عمر البرامج والأفلام سواء الكرتونية أو غيرها، وهو ما يؤكّده بوبر الذي يقول: " في أيّامنا قد غيّر العنف مكانه وإستولى على شاشات التليفزيون، حيث يفكّر الأطفال في العنف يوما بعد يوم خلال عدة ساعات." **(كارل بوبر:2005، ص 84)**

وهذا الوقت الذي يحصر بين القصير والطويل عند الطفل المشاهد لهذه البرامج والأفلام المشحونة بالعنف، هو الفاصل بين الطفل العنيف في سلوكاته وبين غير العنيف حيث " تفيد حصيلة بعض الإختبارات النفسية التي تجري على الأطفال لإختبار شخصياتهم أنّ الطفل الذي يقضي وقتا طويلا في مشاهدة برامج العنف التليفزيوني يكشف بالإختبار ميولا عدوانية بنسبة أكبر من سواه ممّن لا يشاهدون مثل هذه المشاهد." **(أميمة منير عبد الحميد جادو، 2005، ص 120)**

وتختلف شدّة ودرجة ممارسة الطفل للسلوكات العنيفة بإختلاف البرامج التي يشاهدها من وسيلة إعلام وإتصال إلى أخرى، حيث أكّدت دراسة في هذا الصدد بـ " أنّ العنف في الألعاب التفاعلية (ألعاب الكمبيوتر) أكثر ضررا من العنف الذي يعرضه التليفزيون، فقد وجد العلماء أنّ السلوك

العدواني والأفكار العدائية الطبع وسرعة الإنفعال تتزايد بشدّة لدى البنين والبنات في أعقاب لعبهم ألعاب عنيفة، وأنّ مشاهدة ألعاب الفيديو الشريرة لفترة طويلة من الوقت يدمّر الإنجازات العلمية التي يحقّقها الأطفال." **(أميمة منير عبد الحميد جادو، 2005، ص 132)**

_ إستغلال فترة النّمو والتطوّر عند الطفل وبالتالي قابليته للتعلّم السريع، وعليه فبدلا من المساهمة إلى جانب الأسرة والمدرسة بلعب دور فعّال ومفيد في تربيته وتعليمه، خاصة بعد ذكري أنّه من أهم وظائف وسائل الإعلام والإتصال الوظيفة التربوية الهادفة إلى إكساب مهارات جديدة للمشاهد، تقوم بمنحه التعليم الخاطئ والمضّر بشخصيته حاضرا ومستقبلا.

حيث " تشير الأبحاث بأنّ الطفل لا يتعلّم فقط سلوكا جديدا من وسائل الإعلام، ولكن السلوك العدواني له قابلية وإحتمال كبير لكي يكتسب ويجري تعلّمه من قبل هذه الوسائل، وهذا كما يظهر، صحيح لأنّ تصوير وإبراز العدوان، يحقّق كثيرا من الأجواء التي تدعّم التعلّم المرضي Incedental Learning." **(أسامة ظافر كبارة، 2003، ص – ص 268 – 269)**

هذا التعليم المرضي والخاطئ الذي تتعمّد وسائل الإعلام والإتصال تغذية الطفل به، كيف تمارسه عليه ؟ من خلال تقديمه له للأفكار الخاطئة من قبيل أنّ القوة هي كل شيء في حياة الإنسان وبواسطتها يحقّق كل أهدافه وطموحاته، وأنّ خير الإنسان ذاك القوي الذي يملك السلطة، وأنّه لا وجود إلّا لعالم تسوده القوة والأقوياء ولا مكان فيه للضعف والضعفاء، وفي حقيقة الأمر لمّا كان العنف لديهم يمرّر بأساليب رمزية فإستعمالهم لمصطلح " القوة " أو " السلطة " ما هو إلاّ تغطية للمصطلح الحقيقي والمتمثّل في " العنف ".

ومن هذا المنطلق " فإنّ الأطفال يستنتجوا على طريقتهم أنّ " الأكثر قوة هو الذي يملك الحق"، وبالمقابل فلديهم صعوبة في فهم ما هو دقيق من الرسائل، وأنّ بعض الأفعال تبرّر بشكل أكبر عن أفعال أخرى. وعلى العكس فهم يفهمون بدون صعوبة أنّ المرء يحصل عمّا يريده عندما يملك السلطة. وهذه الرسالة مازالت تطبع بشدة الرسوم المتحرّكة " من أفعال ومغامرات " حلّت محلّ المشاهدة المباشرة التي كانت قد صوّرت لعصر معيّن لبرامج الأطفال." **جون كوندرى، 2005، ص 99**

وإضافة إلى هذا الإستقبال من طرف الأطفال لهذه الرسالة الإعلامية وفهمها لهم بهذه الطريقة، فإنّ تطبيقها وممارستها على أرض الواقع من قبلهم سريع جدا، من منطلق أنهم في مرحلة النمو والقابلية السريعة للتعلّم، يقول جون كوندرى: " ينفعل الأطفال بما يشاهدونه عندما يتصرّفون - هم أنفسهم – بطريقة أكثر وحشية، وينتهون إلى الوصول لإفتقاد الحساسية أمام ما يتعلّق بالعنف، متبنّين في ذلك المعتقدات والقيم التي يقدّمها لهم التليفزيون، ويعتقدون في ما يعلم لهم، على سبيل المثال من أنّنا نعيش في عالم " حقير وخطر" حيث يعتبر العنف فيه هو العملة الرائجة والشيء الجدير بالإعجاب." **(جون كوندرى، 2005، ص 120)**

II. **<u>ممارسة العنف المضاد ضد الطفل.</u>**

1. **ما المقصود بالعنف المضاد ؟**

إنّه وباللغة الفيزيائية لكل فعل ردة فعل، وبالتالي فالفعل العنيف لا يقابل إلا بفعل أعنف منه، بمعنى أنّ العنف لا يولّد إلاّ العنف أو كما إرتأيت أن نسمّيه " العنف المضاد " فماذا نقصد بالعنف المضاد ؟ وما علاقته بالطفل ؟ ولماذا يمارس ضده ؟ وكيف يؤثر عليه ؟

إنّنا نقصد بالعنف المضاد في هذا الصدد والموضع " العقاب " كشكل آخر من أشكال العنف، لأنّ الحديث عن ظاهرة العنف يستوجب بالضرورة الوقوف على ظاهرة العقاب، بإعتبار هذا الأخير شكل ثاني من أشكال العنف بل وأشدّ وأخطر وخاصة عندما يكون موجّها ضدّ الطفل.

إذ يعرّف العقاب بأنّه : " الإرشاد، الإنذار، التهديد، الإحتجاج، الإرهاق، القصاص بالتعنيف. كما يعني أيضا الجزاء المعنوي والمادي الذي يناله أو يستحقه الفرد في مقابل القيام بفعل ما." **(أسامة ظافر كبارة، 2003، ص 40)**

وتعريض الطفل إلى العقاب وممارسة العنف ضدّه بمختلف أشكاله المعنوية والمادية، يؤثّر على سلوكاته وشخصيته، لأنّ هناك فرقا بين عقاب موّجه ومقنّن غرضه التربية الصحيحة، وبين عقاب مشدّد لاعقلاني ولا غاية إيجابية من ورائه سوى الهدم والعقاب لمجرّد العقاب، وحتى العقاب وإن كان موجّها لا يكون إلاّ بعد خطوة النصح والتعليم بإعتبارها أساس التربية السليمة.

2. **علاقة عنف وسائل الإعلام والاتصال بالعنف المضاد ضد الطفل.**

ما علاقة العنف والعنف المضاد الذي تمارسه وسائل الإعلام ضد الطفل ؟ أجل هناك علاقة وعلاقة وطيدة جدا، إذ أنّ وسائل الإعلام والإتصال لا تقوم بدور واحد وهو تغذية الطفل وشحنه بالعنف وتحويله إلى طفل عدواني وعنيف وفقط، بل تقوم بدور مزدوج فبالإضافة إلى الأوّل تعمل على جعل الطفل عرضة للعنف المضاد بمعنى أوضح عرضة إلى التعنيف والعقاب، كيف ذلك ؟

إنّه في الوقت الذي كان الطفل يشحن بالسلوك العدواني والعنيف من قبل وسائل الإعلام والإتصال، كانت الأسرة وبالتحديد الآباء لا يعيرون الأمر إهتماما ظنّا منهم بأنّه لا يؤثّر على أطفالهم، إلاّ أنّ الإعتقاد بالقول بأنّ " العنف على شاشة التليفزيون سيجعل من الأطفال الأسوياء أحداثا جانحين فكرة يتردّد الإدراك السليم أمامها. والواقع أنّ اليقين الحدسي لدى الآباء بأنّ مشاهدة برامج العنف في التليفزيون لن تحوّل أطفالهم إلى مغتصبين وقتلة، هو ما يسمح لهم بالتساهل إزاء إنغماس أطفالهم في برامجهم الأثيرة العنيفة بإستمرار، على الرغم من النصائح الحادة التي يسديها علماء النفس والمربّون." **(ماري وين، 1999، ص – ص 112 – 113)**

وعدم إهتمام الآباء بأطفالهم وإنقاذهم من الوقوع فريسة للعنف المقدّم لهم من طرف وسائل الإعلام والإتصال، يساهم هو الآخر بتحريض منها في ممارسة العنف ضدّ أطفالهم، بحيث أنّه لما يصبح الطفل عنيفا وكل سلوكاته عدوانية سواء مع إخوته بالبيت أو مع زملائه بالمدرسة أو مع أصدقائه في أماكن اللّعب، يتعرّض إلى العقاب من قبل والديه وتختلف درجات العقاب والتعنيف بإختلاف

السلوكات العنيفة التي قام بها، وبحسب الذهنية الفكرية والنفسية لوالديه ولمحيطه الذي يعيش فيه، وهنا تكون أساليب العنف الممارسة ضدّه متنّوعة معنوية كالسّب والشتم والتهكّم والسخرية والإستفزاز...، ومادية كالضرب وحتى التشويه والحبس بالغرفة أو بمكان مخيف كالقبو مثلا،...هذا بالإضافة إلى ممارسة العنف المضاد ضدّه من قبل المجتمع والقانون خاصة إذا قام بجنحة إستحق عليها بحسب القانون الدخول إلى مؤسسات إعادة التربية.

أليس هذا تأكيدا على أنّ العنف لا يولّد إلاّ العنف ؟ كما تقول حنّة أرندت: " ربما كان العنف والعنف-المضاد متلازمين، لكنّهما إحتياجان متلازمان كذلك. وكل محاولة لمحو هذا العامل اللاإنساني، تكون نتيجته بالضرورة أنّني حين أحطّم لدى الخصم لاإنسانية شبه الإنسان فيه، سأكون في الوقت نفسه قد حطّمت إنسانية الإنسان فيه، وماهيت لاإنسانيته في ذاتي. فأن أقتله، أن أعذّبه، أن أستعبده. معناه أنّ هدفي إنّما هو إلغاء حريته." **(حنّة أرندت، 1992، ص 93)**

والمقصود من هذا النص يتجلّى في أنّ تغذية الطفل بالعنف إنمّا هو إغتصاب لمساحات البراءة والسلم فيه، وإنتهاك لإنسانيته، وسلب لحريته وحقّه في إختيار حياته الخاصة وتربية سليمة تمكّنه من أن يكون فاعلا في المستقبل، وبعد التمكّن من تحويله إلى طفل عدواني وعنيف ذو سلوكات عنيفة، والقيام بمحاولة أخرى لردعه عن هذه السلوكات بالعقاب وبالتعنيف المضاد ما هي إلاّ تأكيد على تجريده من كل حريته وإنسانيته المتبقية بالكامل.

3. <u>تأثيرات ممارسة العنف المضاد ضد الطفل.</u>

إنّ لظاهرة العنف والعقاب آثار وخيمة وخطيرة على شخصية الطفل، وعلى حياته الحاضرة والمستقبلية، ومن بين أبرز هذه التأثيرات التي يسبّبها العنف والعقاب نذكر:

1) عرقلة البناء النفسي للطفل فيجعل منه طفلا خجولا متشكّكا، لا يثق في نفسه ذا ميول كبير إلى الإنطواء وبالتالي عدم تقبّل الآخر.

2) العقاب سواء كان جسديا أو نفسيا غالبا ما يكون مصحوبا بتمظهرات نفسجسدية أو نفسو-وجدانية شبه ثابتة، من مثل معاودة التبوّل الليلي والآلام البطنية، وإضطرابات النوم وتأخّر النمّو وإضطرابات السلوك.

3) تأخّر في الطول والوزن وفي حالة الإصابة بعاهة حصول تهديد نمو جسدي، وعدم تطوّر اللّغة وتهديد النّمو النفسي.

4) الطفل الذي ينال العقاب في طفولته يلجأ إلى التخريب وحب الإنتقام والتمرّد على مختلف أنواع السلطات وفي مقدمتها سلطة الوالدين. **(أسامة ظافر كبارة، 2003، ص 46-47-48)**

5) كشف دراسة حديثة عن أنّ العنف الجسدي الذي قد يتعرّض له بعض الأطفال يعرّضهم للوقوع فريسة لمرض الإكتئاب في مرحلة الشباب، ممّا يشكّل نقطة تحوّل هامّة في تتبّع أسباب الإصابة بالإكتئاب التي تعود إلى الطفولة، وتشير الإحصائيات إلى أنّ الأطفال الذين يتعرّضون للعنف الجسدي

تتضاعف لديهم بنسبة (تسعة وخمسين بالمائة) إحتمالات الإصابة بنوبات إكتئاب، وذلك بالمقارنة بالأطفال الذين لا يتعرّضون لمثل هذا العنف في مرحلة الطفولة.**(طارق علي أبو السعود، د.س،د.ص**

خاتمـة:

أخلص في ختام هذه الورقة البحثية إلى أنّ طفلنا المعاصر ضحية لظاهرة العنف التي ساهمت ولا تزال تساهم فيها إضافة إلى التربية الخاطئة للآباء وتصرّفاتهم اللاعقلانية واللامدروسة، وسائل الإعلام والإتصال بمختلف أنواعها، وبقدر ما هو ضحية بقدر ما سيكون الجاني في المجتمع إذا إستمر وضع العصر الراهن على ما هو عليه، وسيتحوّل الطفل الذي يمثّل البذرة الأولى التي يتكوّن منها المجتمع من عنصر فعّال لبنائه تحت التربية والتعليم السليم إلى عنصر مدمّر له من خلال برمجته على العنف وممارسته ضدّه في الوقت ذاته.

أمّا إذا تساءل القارئ عن السبب الكامن من وراء عدم طرحنا للحلول المقترحة والكفيلة للحدّ من هذه الظاهرة، وإنقاذ الطفل من هذه الجرائم اللاإنسانية المرتكبة ضد حقّه الإنساني في الحياة، فسأجيب بالقول: إنّ الحلول الحقيقية والناجعة والمثمرة بالفعل تشرع من الوعي الكامل والمتنوّر بحقيقة المشكلة والإعتراف بخطورتها وأهمية البحث في أسبابها ومسبّباتها أوّلا، وأمّا السعي والركض خلف الحلول السريعة والإرتجالية غير المدروسة لمشكلة لا تزال تقدّم بطرح متشكّك فيه، من خلال وجود إتجاهين أحدهما مؤيّد له والآخر معارض له، فهذا دليل كاف على عدم تبنّي ظاهرة " الطفولة المعنّفة " كقضية غاية في الأهمية وتستلزم الإيمان بوجودها، وعليه فإنّ هذا السبب مقنع على الأقل في نظري لعدم التسرّع والبحث عن الحلول الجاهزة.

وعليه فما نحتاجه للنظر في هذه الظاهرة الخطيرة " الطفولة المعنّفة " والتي تزداد وتيرة تسارعها كل يوم وكل ساعة، هو الإعتراف بوجوده وبإسهامنا في ظهورها وتطوّرها، ومن ثمّ طرح تساؤلات من قبيل: هل العنف ظاهرة طبيعية وسلوك فطري وغريزي في الإنسان ؟ وإن كان سلوكا فطريا كامنا على الأقل فما الدّاعي لإستفزازه وإيقاظه عند الطفل ؟ ثم بأيّ حق نمارس العنف ضد طفل لا يملك القدرة على التحمّل لا نفسيا ولا جسديا ؟ ما الفائدة من ممارسة العنف ضد الطفل ؟ ما الغاية الخفية من وراء شحن وتغذية وسائل الإعلام والاتصال الطفل بالعنف في مرحلة براءة وسلم يحياها في حياته ؟ إلى متى سيظلّ الطفل العنيف والمعنّف في الوقت ذاته ظاهرة مطروحة للمناقشة من دون وعي سوى وعي البحث النهم عن الحلول بعد تقديم الإحصاءات السنوية حول عدد الأطفال المعنّفين ؟

قائمة المراجع:

1) أسامة ظافر كبارة : **برامج التليفزيون والتنشئة التربوية والاجتماعية للأطفال**، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2003.

2) أميمة عبد منير عبد الحميد جادو: **العنف المدرسي بين الأسرة والمدرسة والإعلام**، دار السحاب، مصر، ط1، 2005.

3) بيير بورديو: **الهيمنة الذكورية**، ترجمة: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009.

4) هادي نعمان الهيتي: **ثقافة الأطفال**، عالم المعرفة، بيروت، د.ط، 1988.

5) حنّة أرندت: **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، لبنان، ط1، 1992.

6) طارق علي أبو السعود: **وسائل مواجهة العنف ضد الطفل**، المركز الإعلامي الأمني، د.د، د.ب، د.ط، د.س.

7) ماري وين: **الأطفال والإدمان التليفزيوني**، ترجمة: عبد الفتّاح الصبحي، عالم المعرفة، د.ط، 1999.

8) مجموعة مؤلفين: التليفزيون: **خطر على الديمقراطية (مقالات مختارة)**، ترجمة: مجدي عبد الحافظ، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005.

9) مزوز بركو: **العنف عند الأطفال وأشكال العقاب الممارس على الطفل العنيف**، المكتبة العصرية، القاهرة، ط1، 2010.

10) عبد الله شريّط: **من واقع الثقافة الجزائرية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.

11) عزيز لزرق ومحمد الهلالي: **العنف**، دار توبقال، المغرب، ط1، 2009.

قائمة المعاجم والموسوعات:

1) أحمد الشويخات: **الموسوعة العربية العالمية**، www.intaaj.net

2) لطفي الشرنيبي: **معجم مصطلحات الطب النفسي**، مركز تعريب العلوم الصحية ومؤسسة الكويت للتقدم العلمي، د.ب، د.ط، د.س.

وسائل الإعلام والنظام السياسي في الجزائر التعددية الحزبية

كمال يعقيل*: طالب دكتوراه، جامعة وهران
إشراف: بن لزعر سيد أحمد، جامعة وهران

الملخص:

يعتبر العديد من الباحثين، أنّ العلاقة بين الاتصال والسياسة علاقة جوهرية يصعب تصور أحدهما دون الآخر أو القيام بوظائف بمعزل عنه بالرغم من طبيعة أي نظام سياسي أو اتصالي قائم في أي دولة من العالم. حيث تعوّل الحكومات على اختلاف أنظمتها السياسية على وسائل الاتصال في تحقيق أهدافها وفي مقدّمتها الأهداف السياسية، فالاتصال السياسي عنصر مهم في أداء السلطة والقائمين عليها، فمن يمتلك سلطة الاستحواذ يستطيع كسب الدعم والتأييد لسياسته وقراراته.

الكلمات المفتاحية:

القائم بالاتصال، الاتصال السياسي، النظام السياسي.

* عضو في مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية، جامعة سعيدة

تمهيد:

لقد ارتبط منذ القدم مفهوم الإعلام كأداة ووسيلة لتوجيه الرّعية داخل المجتمعات، بمفهوم السياسة وممارساتها والأطر التي تحدّدها الحكومات والدول بل وحتّى الإمبراطوريات والمماليك قبل ذلك مثلما كان سائدا خلال القرنين 15 و16 ميلاديين في أوربا. غير أنّ فلسفة الإعلام وحسب بعض المنظرين قد ذهبت إلى أبعد من هذه العلاقة المتنافرة تارة والمتطابقة تارة أخرى، مشيرة إلى من يخضع للآخر ومن يخدم الآخر للوصول إلى إدراك مصالح العامة وما يهمّها داخل مجتمعاتها. هذه الجدلية باتت جليّة مع ظهور الأحزاب والتكتلات السياسية في المجتمعات الحديثة، والتي قابلها في الطرف الآخر تطورا رهيبا في وسائل الإعلام ومدارسه ومؤسساته، وتعدّ الجزائر كدولة حديثة من بين الدول التي مرّت بعدّة تجارب وخبرات ومراحل حسّاسة تارة في محاولة رسم العلاقة بين النظام السياسي القائم والممارسة الإعلاميّة. وعليه فإنّ محور بحثنا يدور حول: طبيعة العلاقة بين الإعلام وممارساته وبين النظام السياسي التي يرسم التوجه العام للدولة الجزائرية؟. وهو ما سنحاول استعراضه

النظام السياسي في الجزائر وخصائصه:

إنّ تداخل مكونات النظام السياسي في الجزائر، وعدم القدرة على تطبيق المعايير العالمية لفهم طبيعة النظام السياسي بسبب التحولات الديمقراطية التي مرت بها الدولة الجزائرية وتوالي الدساتير عبر عدّة مراحل من التاريخ السياسي المعاصر للجزائر. أدّى إلى ظهور فجوة بين ما هو ظاهر وسائد داخل المجتمع وما جاءت به هذه الدساتير[1]. حيث لازال اللّبس قائما لدى العديد من الأطراف بشان طبيعة النظام السياسي القائم في ظلّ التداخل الواضح بين النظام الديمقراطي في شكله البرلماني وبين السيطرة المطلقة للكتلة الحزبية وكذا دور المؤسسة العسكرية المحوري وحضورها في تاريخ الجزائر.

ويفسّر البعض هذا الأمر، بالانطلاقة التي شهدها النظام الجزائري منذ بداياته، ان اسباب كثيرة تفسر هذا الوضع الدستوري والتنظيمي المتناقض ،فقد شهد النظام الجزائري منذ بداياته الأولى، فكانت التغييرات التي تطرأ على النظام بشكل مستمر منذ 1962 إلى غاية الآن، دون استثناء أحداث أكتوبر 1988 والعشرية السوداء التي عاشتها الجزائر والتي كانت لها انعكاساتها على النظام السياسي القائم. فإن الكثير من المراقبين، يؤكدون أن الخلل يكمن أساسا في الفرد، وليس في الإطار القانوني والمؤسساتي للدولة الجزائرية وبالرغم من أن فقهاء القانون الدستوري يصنفون النظام الجزائري في

[1] http://www.hmsalgeria.net/portal/articles/livres/siraj_11/4550.html

خانة الأنظمة شبه الرئاسية، إلا أن بعض الفاعلين السياسيين، تبنّوا فكرة أن النظام الجزائري غامض ولا يحدد بدقة طبيعة العلاقات الموجودة بين مؤسساته، ولا يضع خطوط أمام سلطاته[1].

فالنظام السياسي الجزائري ظاهريا هو نظام برلماني رئاسي، فيه خصائص النظامين بحيث أنّ منصب رئيس الدولة هو أقوى المناصب، ويعين الوزير الاول والوزراء والبرلماني على أساس التعاون بين السلطتين والمسؤولية السياسية، لكن واقعيا نجد أن الهيئة التنفيذية سلطة مقتحمة ومتدخلة، تمسك بزمام كل الأمور.

إن التطور الدستوري، على ضوء الحقائق الدستورية، قد سار قدما بالسلطة التنفيذية على حساب البرلمان، إذ خولها سلطة المراجعة الدستورية، وهذا ما يقوي السلطة التنفيذية، وإقحامها في توجيه الغرفتين (المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة)، غير مكرس دستوريا. فإستقلاله نظريا فقط، إذ تقوم الحكومة بسن النظام الداخلي للبرلمان، وأبرز دليل على ذلك (محتوى الجريدة الرسمية لمداولات المجلس الشعبي الوطني)، إذ أنه من المستحيل قيام أية من الغرفتين بوضع ما لها من قانون داخلي بمفردها.

من جانب آخر، فلا يمكن التنبؤ بطبيعة النظام السياسي المراد تطبيقه في الجزائر، ذلك لجملة التعديلات الدستورية والقوانين التي تعطي صلاحيات أكثر للرئيس، مع إضفاء بعض التعديلات على مسألة الرقابة على الحكومة، التي تكون فردية على وزير معيّن، وبذلك فالنظام المرتقب، يحمل في طياته شكلان: الشكل الليّن للنظام الرئاسي، إذ يعتبر هذا النظام هو الأصلح للأنظمة التي تعيش في حالة انتقال ديمقراطي، لأنها تتميّز بصلابة مؤسساتها المتعددة، ولها كفاءة برلمانية، أي تتمتع بشروط الإستقرار[2]. وهذا ما يجعل المختصين يقرّون بأن النظام السياسي الجزائري في ظل دستور الأزمة والدستور المساعد على خروج الأول من الأزمة، هو نظام غامض يحمل في طياته بذور النظام الرئاسي المتشدّد. وحالة الغموض هذه هي السبب الرئيس في بروز صراعات داخل نظام الحكم على مشارف كل انتخابات رئاسية. وهو ما يتطلب من منظومة الرشد رؤية عميقة لطبيعة الحركة في اتجاه التغيير

[1] فاروق أبو سراج الذهب ، من الموقع الإلكتروني: http://www.hmsalgeria.net/portal/articles/livres/siraj_11/4550.html

[2] -http://www.hmsalgeria.net/portal/articles/livres/siraj_11/4550.html

والإصلاح وإعادة الاعتبار للحياة السياسية السليمة والرؤية الاقتصادية الواضحة ،وكذا طبيعة العلاقة معه ومع مختلف مكوناته[1].

2/ المسؤولية السياسية لوسائل الإعلام في ظل التعدّدية الحزبية.

لقد وصف هذا العصر الذي نعيشه بعصر المعلومات والزخم الإعلامي الرهيب الذي ساد المعمورة على حدّ وصف الباحثين في مجال الإعلام، إذ تلعب وسائل الإعلام دورا حيويا في المجال السياسي داخل المجتمعات المعاصرة، فهي أداة فاعلة وهامة لا تقوم بنقل الرسائل والمعلومات من المنظمات والمؤسسات السياسية إلى الجمهور فقط، بل تحول هذه المعلومات من خلال صناعة الأخبار وترتيبها لتحقيق الغايات والأهداف المرجوّة. وعليه فإنّ طبيعة العلاقة بين وسائل الإعلام والعملية السياسية تبقى علاقة جدلية قوامها المصلحة والإيديولوجيات على حدّ دراسة المهتمين[2].

ومن الملاحظ، أنّ وسائل الإعلام تعمل على نقل وتحليل النشاط السياسي وفي نفس الوقت تعد جزءا من العملية السياسية، فهي من المصادر المتاحة أمام السياسيين وقادة الرأي للحصول على المعلومات والبيانات، وتلقي ردود أفعال الجمهور نحو سياستهم وقراراتهم ومواقفهم، مما يساعد تكوين وتشكيل مواقف الجمهور ومحاولة التأثير فيه بشكل يتماشى مع يخدم المصلحة والأهداف إزاء الأحداث والسياسات التي تقع داخل الواقع المحيط به.

و قد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة في مجال الاتصال السياسي وعلم السياسة أن الوسائل الإعلام قوة مستقلة في المجتمع، وانها تقوم بأدوار أساسية على الصعيد السياسي من خلال ما تقدمه من مواد اتصالية، كما تلعب دورا مهما ومتزايدا بشكل غير مسبوق وملفت للإنتباه إن "صحّ القول" في الحياة السياسية سواءا على المستوى الداخلي أو الخارجي، ليس فقط لأن محترفي السياسة يهتمون عند تحضير استراتيجياتهم بالاتصال وبما تبثه ونشره هذه الوسائل، ولكن أفراد المجتمع أيضا وبنفس الاهتمام يكتسبون أهم معلوماتهم الأساسية بفضل المضامين التي تعرضها[3].

كما تؤثر وسائل الإعلام على باقي الوسائل والقنوات الأخرى ولها دور فعال في تنشيط العملية السياسية، حيث تأخذ المناقشات والمواقف الخاصة بالمسائل السياسية مؤشراتها من عرض وسائل

[1] - بتصرف: فاروق أبو سراج الذهب، مفردات منظومة الرشد 2، طبيعة النظام السياسي الجزائري..الإستثناء، نشر في 2014/10/25.

[2] - عبد الله سي موسى، البيئة السياسية والإعلام في الجزائر، ص5.

[3] - المرجع نفسه

الإعلام لهذه الرسائل، فهي إلى جانب تأثيراها على الأراء السياسية للفرد تؤثر على الطريقة التي تدار بها السياسة وعلى تنظيم نشاطاتها الرئيسية[1]. كما تمثل الوسائل الإعلامية دورا حضاريا ناقدا، ذلك حسب ما يراه البعض من خلال التفاعل الايجابي مع الحراك الاجتماعي والحركة الثقافية. ومن هذا المنطلق، فإنه لوسائل الإعلام مسؤوليات يمكن أن نلخّصها فيما يلي:

- إمداد الأفراد الجماعات بالمعلومات والحقائق التي تقنعهم بالحاجة إلى التنمية والكيفية التي تحدث بها التنمية والوسائل المتاحة لحدوثها وما سوف ويترتب عليها من نتائج وآثار في المجتمع، بالإضافة إلى تعميق الإقناع بضرورة التغيير وقبول حدوثه، ومساعدة الأفراد والجماعات على اتخاذ القرارات السليمة إزاء القضايا الآنية والمهمة داخل المجتمع.
- أنّ وسائل الإعلام، لا تقوم بمجرد نقل الواقع أو جزءا منه. بل انتقاء المحتويات، وحتى يتحقق لهذه الوسائل أداء دورها بفاعلية وكفاءة لابد من وجود سياسية اتصالية بإشراك عناصر من المجتمع تجعل العمل في هذا المجال بعيدا عن الارتجال.

3/ المعالجة الإعلامية للقضايا السياسية في الجزائر.

من الملاحظ، أنّ تاريخ الجزائر حافل بالقضايا السياسية والأحداث التي لازالت تشكل اهتمام وانشغال الرأي العام والطبقة السياسية على اختلاف إيديولوجياتها، غير أنّ هذه الأحداث والمحطّات السياسية قد حظيت في كثير من المواقف والمحطات بالغموض والتضليل بل والنقص في توفير المعلومات أو حتّى التغاضي عن التطرق إليها وتجنّب تناولها عبر وسائل الإعلام. وما يهمّنا في هذا المطلب بصفة أكبر، هو موقع القنوات الفضائية الخاصة من الأحداث السياسية الراهنة والقضايا الكبرى التي طغت على الساحة الإجتماعيّة. بالرغم من تنوّع المشهد الإعلامي واكتساح الفضائيات الإخبارية الخاصة قطاع الإعلام.

ومن هذا المنطلق، وجب علينا الإشارة، أنّ محاولة فهم طبيعة النظام الإعلامي السائد في المجتمعات الديمقراطية، مرتبط في الأساس بمحتوى ومضمون الرسالة الإعلامية وما تختاره من مواد لتقديمها للجمهور، فالأسلوب الإعلامي وطريقته في التطرّق إلى الأحداث السياسية مرهون بإهتمامات المجتمع وميولاته. لكن في غالب الأحيان فإنّ ما نراه عبر القنوات الفضائية الخاصة بشأن هذه المواضيع، لا يعكس حقيقة الإنفتاح الإعلامي وتنوّعه، ممّا يطرح جملة من التساؤلات بشأن علاقة

[1]- محمد بن سعود البشر، نظريات التأثير الإعلامي، العبيكان للنشر، الرياض، 2014، ط1 ، ص30

الإعلام بالسلطة السياسية في الجزائر، إذ تخلّت وسائل الإعلام عن التزامها بالمسؤولية في تقديم الحقائق ومراعاتها للأمانة المهنيّة وأخلاقيات المهنة.

وتجدر الإشارة في هذا المقام، إلى بعض المواضيع السياسية التي تتحاشى القنوات الفضائية في مجملها التطرّق إليها، فحتّى وإن تم ذلك، فإنّ الملاحظ هو انتهاج أسلوب التضليل وعدم تقديم معلومات كافية تشفي غليل المتتبعين، حيث أدّى هذا الوضع إلى فقدان الثقة بين الإعلام وجمهوره بل وغياب الاهتمام بالمحتوى الإخباري الذي تقدّمه هذه القنوات للجمهور.

ويمكن إرجاع هذا الأمر إلى جملة من الأسباب نوجزها فيما يلي:

- **ضغوطات السلطة الحاكمة** : أن السلطة الحاكمة في الجزائر تسمح للإعلام بانتقادها، لكنها تسمح بذلك بدرجة محدودة جدا، بالرغم من عدم وجود قانوني صريح يمنع الإعلام من نقد النظام الحاكم أو الرئيس، فالنظام أو السلطة قد يتغاضى أحيانا عن الانتقادات القويّة إلا في بعض الحالات الإستثنائية عندما تكون الوسيلة الإعلامية مدعومة ماليا وسياسيا، أو لتحقيق أهداف خفيّة كمحاولة الظهور بمظهر ديمقراطي أمام بعض الضغوطات الأجنبية أو الهيئات الحقوقيّة الدوليّة. أمّا السائد فإنّ السلطة الحاكمة تمنح مجالا ضيقا لانتقادات الإعلام، تنتهي حدوده عندما يبدأ الإعلام بتهديد مصالح من هم في السلطة.

- **امتلاك رجال الأعمال لبعض القنوات الفضائية:** خاصة منهم المقرّبون من محيط الرئيس" بوتفليقة " أو الموالين له من رجال المال والأعمال، وفي هذا الصدد وعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد نشرت صحيفة "لوموند"[1] الفرنسية تقريراً سلّط الضوء على العلاقة بين الإعلام الجزائري، وتحديداً القنوات الخاصة، والنظام الحاكم. وخلصت إلى أن غيابها عن الحراك الشعبي في البلاد مردّه إلى علاقات المالكين المقربين من نظام "عبد العزيز بوتفليقة".وبرز بين الأسماء التي ذكرتها "لوموند" رجل الأعمال "علي حداد"، الذي جمع مليارات من مشاريع الأشغال العامة التي تمنحها الحكومة والاستثمارات في وسائل الإعلام (دزاير تي في ودزاير نيوز). كما موّل حملات "بوتفليقة" الانتخابية، وترأس "منتدى رؤساء المؤسسات"، وهي جمعية أعمال كبرى يؤيد قادتها الرئيس منذ فترة طويلة.

[1] -https://www.alaraby.co.uk/medianews/2019/3/25/لوموند-رجال-بوتفليقة-يديرون-القنوات-الجزائرية-الخاصة موقع تم تصفحة بتاريخ: 2019/04/15.

وأضاف ذات التقرير، أنّ القناتان الفضائيتان "دزاير تي في" و"دزاير نيوز" أُسستا لدعم حملة الرئيس "عبد العزيز بوتفليقة" عام 2014، وتؤيدان بقاءه في سدة الحكم حالياً. ونقلت "لوموند" أيضا عن مدير الموقع الإخباري الناطق بالفرنسية "Médias DZ"، أن مدير قناة "النهار"، دعم معارضة "بوتفليقة" في انتخابات عام 2004، قبل أن يصبح مؤيداً قوياً له بعد إعادة انتخابه[1].

طبعاً "دزاير تي في" و"دزاير نيوز" و"النهار" ليست وحدها. ففي عام 2015، اشترى رجل الأعمال المعروف محي الدين طحكوت، قناة "نوميديا نيوز"، وهو من المقربين من رئيس الوزراء السابق في الجزائر، أحمد أويحي.

وشهد العام نفسه سقوط "القناة الجزائرية وان" في يد أيوب ولد زميرلي، وهو من أثرياء أقطاب العقارات والصناعات الزراعية الذين يتمتعون بمزايا المقربين من النظام.

الأجواء هذه في القنوات الجزائرية الخاصة دفعت منظمة "مراسلون بلا حدود"، نهاية عام 2016، إلى إصدار تقرير تخوفت فيه من "الأوليغارشية الإعلامية التي تخدم المصالح الاقتصادية والسياسية الغامضة".

في المقابل، حاول الرئيس التنفيذي لشركة "سيفيتال" الصناعية، "يسعد ربراب"، شراء مجموعة "الخبر" الإعلامية وقناة "كيه بي سي" KBC، عام 2016، فواجه معارضة قضائية بموجب قوانين مكافحة الاحتكار. لكن وفقاً لـ "مراسلون بلا حدود"، فإن السلطات الجزائرية تعتمد "معايير مزدوجة" في هذا الإطار. وأشارت "لوموند" إلى أن رجال الأعمال يضمنون الأمان لأنفسهم، عبر تعزيز الروابط التي تجمعهم بالسلطة الحاكمة. وقالت الباحثة فاطمة العيساوي إنه "يتوجب على وسائل الإعلام الحصول على ترخيص يمكن سحبه إذا لم تحترم مواصفات وزارة الاتصالات". وتحظر هذه التوجيهات "أي خطاب مسيء أو تشهيري ضد رئيس البلاد".

من خلال مثل هذه التقارير، يمكن القول أنّ الانحياز الإعلامي بات من بين أبرز السمات الطاغية على أبرز الفضائيات الخاصة، وهو ما يؤثرا حتما على تناولها للقضايا السياسية الطاغية على الساحة الوطنيّة. ونقلت "لوموند" عن أحد الصحافيين أنّ "بعض القنوات تُظهر بعض مظاهر المعارضة عبر

[1] - الموقع الإلكتروني نفسه.

انتقاد صغار اللاعبين في السلطة، لكنها لا تستهدف كبارها إطلاقا، وهذا التحيز "أكثر وضوحاً في بعض الأحيان من الإعلام الحكومي[1]".

-**مشكل الإشهار والأزمة المادية** : مباشرة بعد ظهور الإنفتاح في قطاع السمعي البصري منذ 2012، دخلت القنوات الفضائية في أزمة الإشهار التي لازالت قائمة، بل وأنّ عددا كبيرا من القنوات قد أفلست لغياب سياسة واضحة في توزيع الإشهار وتنظيمه، إذ بات الدخل المالي والحصول على مرجعات الإشهار وفوائده الماليّة، من أبرز أوراق الضغط التي تمارسها السلطة لتحقيق أهدافها مقابل إغفال القنوات الفضائية للمواضيع الساخنة التي تثير قلل السلطة.

من جهة أخرى، فإنّ أغلب القنوات تجد صعوبة في تسديد تكاليف البث عبر الساتل، والتي تقدّرها بعض الجهات بمئات الملايين من السنتيمات بشكل منتظم، وعليه تجب بعض القنوات نفسها أمام خيارين، إما انقطاع البث أو الدخول في تحالف مع السلطة السياسية لضمان بقائها وتأجيل مطالبتة الجهات المختصة بتسديد مستحقات البث عبر الساتل.

-**صعوبة الوصول إلى مصادر المعلومات:** وجود هذه الصعوبة يمكن أن تكون له عدة أسباب تخص طبيعة العمل الصحفي بصفة عامة، كضيق وقت النشر الذي يحتم على الصحافي الوصول إلى مصدر الخبر في زمن قياسي، وبالتالي فالصعوبة ستوجد إذا كان هناك ما يعيق هذا الصحافي في الوصول إلى مصدر الخبر كبعد المسافة، غياب أو قلة وسائل النقل المساعدة أو وسائل الاتصال اللازمة. إذ غالبا ما يتحمل الصحفي أعباء التنقل. بالإضافة إلى عدم سماح المسؤولين الحكوميين لهم بالوصول إلى مصادر المعلومات ،سواء كانت في حال كان هؤلاء هذه المصادر أشخاصا أو وثائق إضافة إلى عدم تزويدهم بالمعلومات وممارسة التعتيم بشأنها.

هذه الأسباب، وإن تفاوتت حدّتها ونسبتها من قناة لأخرى، غير أنّها ساهمت إلى حدّ بعيد في الظهور الباهت أثناء تغطية أو معالجة القضايا السياسية والالتزام بقواعد الإعلام السياسي الحرّ والديمقراطي. علما أنّ بعض العقبات تتمثل في شخصية المؤسسة الإعلامية في حدّ ذاتها، خاصة إذا علمنا أنّ أغلب هذه القنوات تفتقر إطاراتها للخبرة والتكوين التلفزيوني المحترف، إذ ظهرت أغلب هذه القنوات كامتداد للعناوين الصحفيّة التي تمتلكها في الصحافة المكتوبة.

[1] - تقرير لجريدة "لوموند" الفرنسية، موقع إلكتروني تم الإشارة إليه سابقا.

قائمة المصادر والمراجع:

1/ حمادة بسيوني، دور وسائل الإتصال المصرية في صناعة القرارات، اطروحة دكتوراه كلية الإعلام، القاهرة، 1991.

سعد أل سعود، أل سعود سعد بن سعود بن محمد، الإتصال والإعلام السياسي، جامعة الإمام محمد بن سعود، دار الكتاب الحديث، ط1، الرياض، 2010.

3/ محمد بن سعود البشر،، نظريات التأثير الإعلامي، العبيكان للنشر، الرياض، 2014، ط1.

4/ عبد الله سي موسى، البيئة السياسية والإعلام في الجزائر، ص5.

المواقع الإلكترونية:

1/ http://www.hmsalgeria.net/portal/articles/livres/siraj_11/4550.html

2/ http://www.hmsalgeria.net/portal/articles/livres/siraj_11/4550.html

- بتصرف: فاروق أبو سراج الذهب، مفردات منظومة الرشد 2، طبيعة النظام السياسي الجزائري..الإستثناء، نشر في 2014/10/25.

تمظهرات الإساءة لشخص نبي الإسلام في فضاء الآخر الفضاء العمومي الإعلامي أنموذجا

يحياوي سيد أحمد.
د.مالفي عبد القادر
جامعة عبد الحميد ابن باديس –مستغانم-

ملخص:

لقد عمد الغرب إلى تكريس قلمه الفكري في الأدب والفلسفة والفن، بما يخدم غاية الإلغاء: إلغاء الذات المسلمة، إلغاءُ جرى التعبير عنه في مضامين الصناعات الثقافية الغربية بما فيها مضامين وسائل الإعلام، هذه الأخيرة التي وجهّت رسائلا شديدة الإساءة إلى رسول الله، فأثارت غضب الرأي العام المسلم في جميع أنحاء العالم، وهيمنت تلك الرسائل على خطابات الايدولوجيا ومحدِّدات العلاقة بين الشرق والغرب بما لم تحققه وسائل أخرى، وهنا تتوضح سلطة الإعلام وكيف يتم توظيفه كمحرّك دعائي لنشر ضبابيةٍ تُعتِّم الصورة الحقيقية لرسول الله محمّد صلوات الله وسلامه عليه.

الكلمات المفتاحية:

الإعلام – الرأي العام- الغرب - الشرق– الإسلام – الفضاء العمومي الإعلامي – الدعاية – حرية التعبير-.

مقدمة:

إن محور الجدلية الأنثروبولوجية الراهنة التي تمثل جوهر الخطاب الثقافي في ثنائية "الحوار/الصراع" ينبثق أساسا من معطيات الجدل الاتصالي عموما، والممتد إلى بداية الحياة البشرية، حينما فرضت الخاصية الاجتماعية على الإنسان الانخراط في جماعة ما بحكم مجموعة من السمات البيولوجية والإثنية، بالإضافة إلى ما تشكَّل عبر مفهوم "المجتمع المحلي" من عادات وتقاليد وتراث وطقوس تُكوِّن ما يعرف بالثقافة المحلية المرهونة بسياق التاريخ المشترك والذاكرة الجمعية، والتي تحدّد في النهاية نقاط التَّماس والتباعد بين ثقافة وأخرى، محددة بذلك اللبنات الأولى لمسار العلاقة بينها، وهي إمّا علاقة تجاذب أو تنافر.

وقد جرى التعبير عن حدود الانتماء لثقافة ما بأساليب عديدة، فكان الحوار مع ثقافة الآخر سبيلا للتواصل وإياه ولتعريفه بالمحليّ وإبراز ملامح التكامل معه، وتعبيرا حضاريا عن احترام الاختلافات الأخرى التي تؤسس زخما ثقافيا من شأنه خدمة الإنسانية لا تحطيمها، إلا أنّنا نجد اتجاها تعبيريا آخر، والذي تجلى عبر مظاهر الصراع العميق بين ثقافة غالبة وثقافة مغلوبة، وهي تناقضات حدّدتها القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية التي تتمتع بها الثقافة الغالبة، في سعيها نحو دحض الآخر وعدم الاعتراف بوجوده إلا في ظلّ هويتها الغريبة عنه.

وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى أن الاختلاف الدّيني لهُوَ أصل الصراع الحضاري، بحكم أن النسق العقائدي نسقٌ محدِّد للهوية، ولارتباطه أيضا بلغة الفرد وحتى ثقافته الشعبية وموروثه التاريخي والحضاري، ومن ذلك كان التخوّف من عقيدة الآخر تخوفا مبرَّرا، إذ أنّ سلطة عقيدة يمكن أن تؤدي إلى سلطة ثقافة على حساب أخرى.

ولعل التاريخ الإنساني خير شاهد على أن عقيدة الإسلام كانت ولا تزال أكثر العقائد حضورا وقوَّةً، قوةٌ تستمدها من صدق الدعوة المحمدية، ولتمَكُّن الإسلام -على غرار غيره من الديانات المتصلة به- من الاستلال إلى قلوب وعقول العام والخاص في الجزيرة العربية وفي بلدان العالم أيضا، شمالا وجنوبا، شرقا وغربا، في الزمن الماضي والحاضر، ما شكّل تهديدا حقيقيا للدول الأخرى التي لا تَدين به، لتجد نفسها بذلك خائرةً لا أمام عقيدة فقط، وإنّما أمام عقيدة ولغة وثقافة وذاكرة وتاريخ وحتى نمط حياة راقٍ يُحفِّز أيَّ نفسٍ بشرية على اعتناق الإسلام دونما خوف أو تردد.

وإذ ذاك تفطن الغرب إلى أنّ سلطة الإسلام تعني سلطة سياسية جبارة، لتبرز إذ ذاك المعالم الحقيقية للحروب الصليبية والاهتمامات الأكاديمية بحضارة العرب وحضارة المسلمين، والتوافد الغربي على المنطقة العربية لنهل العلوم والمعارف التي كانت أهم عوامل التطور الأوروبي، «ويدرك العالم كله اليوم، ويعي بوضوح شديد، ذلك الدور الفعال الذي لعبته شعوب الشرق الأدنى وثقافاتها وتجاربها الروحية في نشوء الحضارة الأوروبية وتطورها، فلقد كان الشرق الأدنى بالنسبة لأوروبا نوعا

من المنبع أو المصدر، الذي استمدت منه عناصر ثقافية لم تكن في متناول يديها قبل احتكاكها بهذه المنطقة الحيوية.»[1]

وتكاثفت أشكال الاحتكاك بين الشرق والغرب، لتزيد معه حدة الاحتدام والصراع الأحادي الجهة - الموجه من الغرب إلى الشرق وليس العكس- والتي لم تكن إلا تعبيرا عن "خوف الآخر الغربي من قوة الإسلام" فلجأ الغربيون إلى استراتيجيات عملية تمكنهم من تفكيك بنية العالم الإسلامي، بدء بالحروب وأشكال الاستعمار العسكرية، وصولا إلى محاولة بث ثقافتهم في عمق الثقافة العربية بشعارات واهية، أساسها تأصيل الثقافة العالمية الجديدة عبر وسائل تقنية صنعت الفرق في سبل الهيمنة، وقدمت توجها سلطويا جديدا: من قوة السلاح إلى قوة الصورة والكلمة.

ويأتي الإعلام –وخاصة السمعي البصري- على قمة الاستراتيجيات المستخدمة في الحرب الحضارية الصامتة بين الغرب والشرق، ذلك أن الصوت والصورة يشكلان معا خطة حيوية من خطط التوجيه والهيمنة.

ويكشف الواقع كيف أصبح الإعلام وسيلة تبررها غاية "الكوكبة" ومساعي الإدماج العالمي لجميع الثقافات في ثقافة واحدة تكرس مبدأ العلمانية، وإعطاء الأولوية للاستهلاك المادي، وفتح السوق العالمية بجميع منتجاتها المادية والفكرية، وإلغاء الديانات بحجة عدم قدرتها على مواكبة تطورات العصر، ولمّا كان الإسلام القوة التي تتعارض مع أهداف الغرب، عمل هذا الأخير على تشويه سمعته وربطه بالخرافة والوهم والعنف والإرهاب، واجتهد في الإساءة إلى مقدساته، ويأتي على رأس هذه المقدسات: رسول الله صلى الله عليه وسلم، بغية تشويه صورة الإسلام بدءًا بتشويه صورة نبي الإسلام، فشرع الغرب في تكثيف حملة الدعاية الإعلامية المشوّهة لشخص الرسول، وزيادة شحن العداء بينه وبين الشرق، ومادتُه في ذلك الوعي الزائف والعقل المهمين.

وفي ذات السياق، فقد عمد الغرب إلى تكريس قلمه الفكري في الأدب والفلسفة والفن، بما يخدم غاية الإلغاء: إلغاء الذات المسلمة، إلغاءُ جرى التعبير عنه في مضامين الصناعات الثقافية الغربية بما فيها مضامين وسائل الإعلام، هذه الأخيرة التي وجهّت رسائلا شديدة الإساءة إلى رسول الله، فأثارت غضب الرأي العام المسلم في جميع أنحاء العالم، وهيمنت تلك الرسائل على خطابات الايدولوجيا ومحدِّدات العلاقة بين الشرق والغرب بما لم تحققه وسائل أخرى، وهنا تتوضح سلطة الإعلام وكيف يتم توظيفه كمحرّك دعائي لنشر ضبابيةٍ تُعتِّم الصورة الحقيقية لرسول الله محمّد صلوات الله عليه.

من هذا المنطلق تأتي دراستنا لتتناول بالتفسير والتحليل حقيقة النفي الغربي لشخص رسول الله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، مبرزة مظاهر الإساءة لشخصه عبر التاريخ في نماذج كثيرة من مضامين الوسائل الإعلامية الغربية، كما وتبحث الدراسة في الأسباب الكامنة وراء هذه الإساءة، واستقصاء علاقتها بالحدث الذي غير مجرى التاريخ: 11 سبتمبر 2001م، من أجل فهم الايديولوجيا

[1] أليسكي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، عالم المعرفة، الكويت، ب ط، 1996، ص29.

التي يدعو إليها الغرب في مضامين فضاءه الإعلامي العام، هذا الأخير الذي لا يأخذ بعين الاعتبار فضاء الحرية والحقّ المخوّلين للأنا العربي المسلم.

وعليه جاء عنوان دراستنا كالتالي: "تمظهرات الإساءة لشخص نبي الإسلام في فضاء الآخر: الفضاء العمومي الإعلامي أنموذجا".

1-1-نصوص الإساءة من بدء الدعوة إلى القرون الوسطى:

عُرف رسول الله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في زمانه بالعفة، وطهارة النفس، وسمو الأخلاق، والصّدق والنزاهة، فكانا أنموذجا متفردا للإنسان المثالي في أتمّ أوجه الكمال، كان «بشرا لا كالبشر، نفسه مفطورة على الحب والخير والنقاء، وفي سيرته صلى الله عليه وسلم وحياته الحافلة ما يدل على طراز نادر من الرجال، ومعدن نفيس، يستحيل أن تجتمع كل هذه المناقب إلا في نبي.»[1]

وقد حاز في مكّة "موطنه الأول" على سمعة طيبة بين أهله وعشيرته، فكان شخصا مهابا مسموع الكلمة، إلى أن جاءه الوحي الإلهي والتكليف الرباني بالدعوة إلى عبادة الله وحده، أي أنها دعوة للتوحيد على نهج سيدنا إبراهيم الحنيف، ودعوة كذلك إلى اعتناق "الإسلام"، فتضاربت آراء المكيين حول ما يدعو إليه بين مؤيد ومعارض.

وفي تلك الفترة وجد أهل قريش أنفسهم حائرين ومشوشين بشأن هذه الدعوة الجديدة التي لم يتمكنوا من استيعابها، خاصة وأنها تفنِّد جميع معتقداتهم الدينية وعلى رأسها: عبادة الأصنام، وبالرغم من أن المنادي بالإسلام هو "محمّد" ذلك الرجل الخلوق الطاهر الذي عرفوه وألفوه، واعترفوا بصدقة اللامتناهي في أكثر من مناسبة وحادثة، إلا أن الكثير منهم اختلف بشأن دعوته، فمنهم من آمن دونما نقاش، ومنهم من استفهم وجادل إلى أن لان، ومنهم من رفض الإسلام وحارب نبيه وأساء إليه باللفظ والفعل، بما في ذلك بعضٌ من أهله وعشيرته، وممّا يسجل التاريخ في هذا السياق، الإساءة التي تعرض لها من طرف عمّه أبي لهب وزوجته (وصفها القرآن بحمّالة الحطب) وعمّه أبي جهل، وكذا سبِّه وشتمه وقذفه بالحجارة، ومقاطعته والعذول عن مخاطبته، وكذا تآمر أعيان مكة في ذلك الوقت على قتله، «كما وتعددت صور الإساءة المعنوية للرسول صلى الله عليه وسلم، فاتهمه قومه بالسحر، وأخرى بالجنون، وثالثة بالكهانة.»[2]

استمرت هذه الوضعية طويلا إلى أن أذن الله لرسوله بالهجرة إلى المدينة أين حظي باستقبال وحفاوة كبيرين من قبل أهلها، فقدّموا له المأوى والسند، وأيّدوه في دعوته، كما كانت علاقته باليهود "قبائل بني قريظة وبني قينقاع وبنو النضير" علاقة مسالمة سيما بعد توقيع ميثاق المدينة وإيّاهم، إلاّ

---

[1] الحافظ أبي محمد عبد الله بن محمد ين جعفر بن حيان الأصبهاني، **أخلاق النبي وآدابه**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1986، ص07.

[2] [2] صالح بن جمعان صالح الغامدي، **إسهام وسائل الإعلام المرئي في مواجهة الإساءة لشخص الرسول صلى الله عليه وسلم: من منظور تربوي إسلامي**، مذكرة ماجستير في التربية الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، 2010، ص 100.

*معارضيه: (كمقتل الشاعر اليهودي كعب بن الأشرف على يد مسلم بسبب هجائه لرسول الله في الشعر)

أنهم تخوفوا من قدرته على التأثير في قلوب الناس وبالتالي إمكانية فرض سلطته عليهم، فأخذوا يروّجون عنه أفكارا لا تمت للحقيقة بصلة، مِن أنه لا يفقه في النبوة شيئا وما معرفته المحدودة ببعض من أسسها إلا نتيجةَ احتكاكه بأحبار اليهود ليستفيد منهم في التعرف على سِيَر الأنبياء الذين سبقوه، ومِن أنه داعٍ إلى الفتنة والتحريض على قتل معارضيه* إذ كانوا يفسرون أي موقف لهم معه تفسيرا خاطئا، ويصوبونه وفقا لمساعيهم ومخططاتهم، كما واعتبروه رجلا كاذبا يلفق حقيقة وحيه من التوراة طمعا في تقلد مناصب الحكم.

ومن قصص عداوتهم للرسول، ما فعلته العجوز أمّ قرفة حين حرّضت أبنائها الثلاثة عشر على قتله، وكذا تعرّضه للسحر، وغير ذلك من القصص المريبة التي طالت شخصه طيلة فترة مكوثه في المدينة، واستمر العداء اليهودي للإسلام والمسلمين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته أيضا، وإلى يومنا هذا، «وعلى مستوى المعتقد الديني فإنّ (العهد القديم) لا يخلو من روح الصراع (...) ولقد لعب اليهود دورا كبيرا مريبا في التاريخ القديم والحديث والمعاصر.»[1]

أما عن النكران المسيحي لرسول الله، فيمكن أن نعود إلى فترة القرون الوسطى، وإلى حكم الأمويين في البلاد الإسلامية، حيث توسعت رقعة الإسلام ووصلت بلاد الشام، وقد برزت هنا شخصية مسيحية يوحنا الدمشقي Jean Damascène هذا الأخير الذي ألّف كتابا بعنوان De Haeresbius الهرطقة أين «ناقش الإسلام كبدعة، مشددا على أن المسلمين يتفقون مع المسيحيين في الإيمان بالإله الواحد، ولكنهم لا يعترفون بالعقائد الأساسية للمسيحية (وفي مقدمتها الطبيعة الإلهية للمسيح وصلبه) الأمر الذي يقلل -في نظره- من شأن حتى الأطروحات الصحيحة "غير الكثيرة"* التي تضمها تعاليم دينهم (تعاليم الإسلام).»[2]

فحقيقة الرفض المسيحي للإسلام، تتمثل في إعتقاد المسيحيين الراسخ بعدم وجود رسول بعد سيدنا عيسى عليه السلام، وأنّ "التجسد الإلهي في شخص المسيح" هو الذروة في حياة النبوّة والتي تحققت مع سيدنا عيسى، ولكن ظهور سيدنا محمد بعد ستة قرون من ذلك التجسد مسّ بشكل مباشر الكثير من معتقداتهم، وبالتالي رفضوه واعتبروا دعوته اتجاها وثنيا جديدا أو أنه نوع من الهرطقة، «وفي المسيحية الشرق أوسطية كانت قد انتشرت قصة خرافية مؤداها أنّ محمدا كان في البداية تلميذا للراهب النسطوري سرجيوس بحيرا، زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية عن التوراة.»[3]

ومن مسيحي الشام إلى البيزنطيين إلى الأوروبيين، امتدت رقعة الطعن في شخص رسول الله، ومقارنة بالمعارضة في بلاد الشام، فإن نظيرتها البيزنطية والأوروبية كانت أكثر وطأة من حيث أسلوب

---

[1] عبد العزيز بن عثمان التويجري، **العالم الإسلامي في عصر العولمة**، دار الشروق، القاهرة، ب ط، 2004، ص114.

*"غير الكثيرة": على حد قوله.

[2] أليسكي جورافسكي، مرجع سبق ذكره، ص61.

[3] المرجع نفسه، ص61.

التهجم على الإسلام، «فالصيغة البيزنطية (وكان ثيوفانس الواعظي (الواعظ) واحدا من أوائل أعلامها) فكانت في معظمها مؤدلجة، ناهيك عن أن المعطيات التي تقدمها عن عقيدة المسلمين -إذا قدمت- تأتي مشوهة لهذه العقيدة بصورة حادة، والحقيقة أن أوروبا تعرفت على المؤلفات الدينية والكلامية المعادية للإسلام في نموذجها البيزنطي بالدرجة الأولى.»[1]

ومما يذكر عن نموذج الإساءة الأوروبي إلى لإسلام أن: «راهب دومينيكاني (معاصر لدانتي) يزور بغداد، ويخرج على الأوروبيين بالحكاية الخرافية التالية: بما أنه لم تكن للشيطان قدرات ذاتية كافية لوقف انتشار المسيحية في الشرق، اخترع "كتابا" يمثل حلقة سط بين العهدين القديم والجديد، واستخدم لأجل هذه الغاية الشريرة "وسيطا" من طبيعة الشيطان ذاته، أما "الكتاب" فهو القرآن، بينما "الوسيط" هو محمد، الذي يجسد دور المسيح الدجال.»[2]

وفي رواية أوروبية أخرى تمّ وصف رسول الله على أنه كان «كاردنالا للكنيسة الرومانية الكاثوليكية وكانوا يطلقون عليه اسم "هاهومت" أو "مومت" أو "موميتو" الذي بعد أن قام بمحاولة فاشلة للجلوس على كرسي البابوية، هرب إلى شبه الجزيرة العربية، وبسبب تلك العقدة (عقدة الإحباط والفشل) ومن أجل الثأر والانتقام أسس ديانته الجديدة.»[3]

وصوّر سيدنا محمد في الفكر الأوروبي من زاويتين متناقضتين، الأولى على أنه ذو قوة شيطانية تقوم على السحر والشعوذة، والثانية على أنه لا يملك أي قدرة خارقة أو كرامة جلية، إذ لم يُقدِّم خوارقا تدل على اصطفائه من الله كنبي البشرية جمعاء، «وتنمو دائرة التخيل الأوروبي في هذا المجال، وصولا إلى القول بأن الإسلام أخذ فكرة الثالوث المقدس المسيحية (الأقانيم الثلاثة) ولكن ضمن توجه وثني لا توحيدي، ويزعم مروجوا هذه القصة بأن المسلمين يعبدون ثلاث كائنات جنية خفية أو ثلاثة أصنام كبرى، هي: ماهومت (محمد) وأبوللو ووتروفونيوس.»[4]

كما أن الأسماء التي اختلقوها عن النبي شكلت استهزاء حقيقيا من شخصه، «وفي اللغة الانجليزية اشتقوا في القرون الوسطى كلمة Mammet من Maumet، المأخوذة بدورها من Mohamet والتي أصبحت في بداية الأمر تدل على معنى "الصنم" ثم تطورت دلالتها إلى معنى "دمية"، "صنيعة" أو "لعبة عرائس'»'[5] ويذكر هنا –على سبيل المثال- ما جاء في وراية شكسبير "روميو وجولييت" في الفصل الثالث، المشهد الخامس:

«And then to have a Wretched puling fool,

A whining mammet, in her fortunes tender,

[1] المرجع نفسه، ص63.

[2] أليسكي جورافسكي، مرجع سبق ذكره، ص64.

[3] المكان نفسه.

[4] المرجع نفسه، ص ص65-66.

[5] أليسكي جورافسكي، مرجع سبق ذكره، ص67.

To answer: «I'll not wed, I cannot love.

ومعناها التقريبي:

وما بالك إذا كانت لديك حمقاء تعسة كالطفلة،

مثل دمية باكية، وهي في ظروف سعيدة،

وتجيبك: لن أتزوج، أنا لا أستطيع أن أحب.»[1]

1-2-نصوص الإساءة في العصر الحديث والمعاصر:

في العصر الحديث، وتحديدا ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، ظهرت فئة من الباحثين المهتمين بدراسة الشرق، وكان منطلقهم نحو ذلك التعريب، وشيئا فشيئا تكاثفت الدراسات الغربية عن الثقافة الإسلامية ، «ونشير في هذا السياق إلى المبادرات الأكثر أهمية والأعمال الأشهر في تلك المرحلة التاريخية، التي هيأت في كثير من جوانبها التربة المناسبة للتقدم المطرد لعلم الاستشراف الأوروبي.»[2]

وهذا يعني أن دراسات الاستشراف لم تأت من عدم وإنما سبقتها مجموعة من الأبحاث والإسقاطات النظرية للغة العربية وثقافة الإسلام، ونورد أهمها مختصرة فيما يلي:

«-في أواسط القرن السادس عشر قام العالم الفرنسي غليوم بوستل Postel بتدريس اللغات الشرقية (بما في ذلك العربية).

-في الربع الأول من القرن السابع عشر طبع المارونيان سيونيتا وخسرونيتا في روما مؤلف الشريف الإدريسي الجغرافي "نزهة العشاق في اختراق الآفاق".

-في ذات الفترة أطلع ادوارد بوكوك العلماء الأوروبيين على تاريخ الإسلام في قرونه الأولى، من خلال ترجمته ل "تاريخ مختصر الدول" لأبي الفرج غريغوريوس (ابن العبري).

-في عام 1697 وبعد موت بارتيليمي دي-إربيلو، طُبِع مؤلفه الشهير "المكتبة الشرقية" الذي كان أول موسوعة جدية عن الإسلام.

-بين 1691-1698 نشر لودوفيكو ماراتشي أول طبعة علمية للقرآن، مترجمة إلى اللاتينية، ومرفقة بالتفنيدات الموجهة ضد الإسلام.

-في 1717 نُشِر كتاب أ.ريلان "عن الديانة المحمدية" ولعب هذا العمل دورا مهما في تغيير الكثير من تصورات الأوروبيين في تلك الفترة حول الإسلام، وقد كان للكتاب تأثير في نشر كتاب آخر بعنوان: حياة محمد من طرف الكونت دي بولينفيلي.»[3]

[1] المكان نفسه.

[2] أليسكي جورافسكي، مرجع سبق ذكره، ص81.

[3] أليسكي جورافسكي، مرجع سبق ذكره، ص ص82-83.

ويمكن القول أن آراء الأوروبيين تجاه الإسلام خلال هذه القرون قد تميزت بنوع من الوسطية، حيث تضاربت الآراء ما بين مؤيد ومعارض، وهناك من أوجه الإساءة الأوروبية الكثير من الروايات التي لا نستطيع سردها جميعا لكثرتها وتشعبها.

ويتم الانتقال الآن إلى العهد الجوهري في حياة الفلسفة، إنه عهد "فلسفة الأنوار" حيث اتسع مدى تدراس الإسلام من طرف مفكري القرن الثامن عشر، «ولقد تبلورت فكرة الصراع في الفكر الأوروربي بصورة واضحة في عصر التنوير الذي كان من أقوى مظاهره احتدام الصراع بين طبقة العلماء والمفكرين والفلاسفة والكتاب والأدباء وبين الكنيسة.»[1]

وكنموذج نجد الكاتب الفرنسي فولتير Voltaire مهتما بدراسة شخصية نبي الإسلام، وظهر هذا في مسرحيته التراجيدية "ماهومِت" وقد كتبها بناء على ما وجده في مؤلفات راجت في عصره مثل: «حياة محمد للكونت دي بولينفيليو، سيرة محمد لجان غرينيه، وكذلك الترجمة الإنجليزية للقرآن التي قام بها جورج سيل»[2] مع اهمال شبه تام للوقائع التاريخية وحقيقة السيرة النبوية، «لقد رأى فولتير في شخص النبي محمد نموذج التعصب الديني، والطغيان الثيوقراطي، الذي يستغل مشاعر الناس البسطاء ومعتقداتهم الساذجة لأجل بلوغ غاياته الشريرة، وبهذا الصدد كتب فولتير إلى بعض أصدقائه قائلا: إنني أصور محمدا متعصبا، عنيفا، محتالا... وعارا على الجنس البشري، الذي من تاجر أصبح نبيا، مشرعا وملكا... محمد إنه يجسد خطر التعصب.»[3]

ولقد كان "الإسلام" أنذاك مرتكزا بحثيا مهما اتسمت به الكتابات الغربية التي تتناول الحديث عن سِير الشرق عموما، والنبي محمد خصوصا، وبناء عليه يمكن القول أنه في أروبا (القرن الثامن عشر) أُلبِس الإسلام حلة أخرى، مشحونة بمضمون ايديولوجي جديد، حيث أنه يستخدم الآن ليس فقط من قبل فرق وجماعات مسيحية مختلفة ومتعارضة في المنافسات والمناظرات اللاهوتية والمذهبية فيما بينها، وإنما من طرف أنصار نظرية التقدم في مجادلاتهم ضد القوى المحافظة والتقليدية.»[4]

وبدء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أخذت تلك الدراسات بعدا فلسفيا، تبحث في سبل الحوار الإسلامي المسيحي ومن أبرز أصحابها: «الفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيوف والمستشرق الفرنسي وعالم الإسلاميات والتصوف لويس ماسينيون واللذان يشكلان برأينا الإرهاصات الأولية، الممهدة فلسفيا ولاهوتيا للحوار الإسلامي المسيحي.»[5]

ومن هذا المنطلق، بدأت أولى الأسس النظرية التي تناقش جدلية العلاقة شرق/ غرب، فلم تعد الدراسات والأبحاث تتحدث في أغلبها وبشكل صريح عن الإسلام/ المسيحية/ اليهودية، وإنما تم تغليف

---

[1] عبد العزيز بن عثمان التويجري، مرجع سبق ذكره، ص114.

[2] أليسكي جورافسكي، المرجع نفسه، ص86.

[3] أليسكي جورافسكي، مرجع سبق ذكره، ص86.

[4] المرجع نفسه، ص87.

[5] المرجع نفسه، ص95.

البعد الديني بطابع آخر، تحكمه طبيعة الاختلاف الإثني بين ثقافة الشرق الإسلامي وثقافة الغرب اللاإسلامي، وأخذت التوجهات البحثية الغربية تؤسس لمبادئ المقاربة الفلسفية الجديدة: صراع/ حوار الحضارات.

وقد أكد عديد المفكرين والفلاسفة الغربيين أن الصراع الحضاري هو الأصل القاعدة الأساسية التي تفسر طبيعة العلاقات ما بين المتباينين ثقافيا، والتي أخذت مع الوقت بعدا سياسيا وايديولوجيا محوريا، خاصة مع بروز قوى عالمية ساعية إلى فرض ثقافتها على الكلّ الآخر، «وربما جاز لنا أن نقيس شيوع مصطلح (صراع الحضارات) بما كان يروج خلال فترة الحرب الباردة من مصطلحات ذات حمولة ايديولوجية ومضامين سياسية هي البضاعة الفكرية التي كانت تطرح للتسويق على الصعيد الدولي، في تلك الحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية والتي استمرت إلى سقوط حائط برلين، ثم انهيار الاتحاد السوفياتي وما استتبع ذلك الانهيار من انحلال الكتلة الشرقية الأوروبية بالكامل.»[1]

وموضوع "الشرق" لم يكن في واقع الأمر إلا تعبيرا عن موضوع "الإسلام" الذي كان ولا يزال محط اهتمام وترصد من الغرب، وقد زادت حدة الخطاب الصراعي ضد الإسلام في فترة الأحادية القطبية للولايات المتحدة الأمريكية التي أرادت جمع ثقافات العالم تحت لواءها، بما فيها الثقافة الإسلامية التي تعتبر أكبر مهدد لأمريكا، نظرا لعلم هذه الأخيرة بقوة الإسلام كدين، فأخذت تتولى مهمة التسويق الخاطئ عنه حتى تحدّ من اعتناقه، كما وعملت على بث ثقافة الكوكبة في بلدانه، وعلى تشويه صورته وصورة النبيّ محمد في أعين الغربيين وحتى الأجيال المسلمة.

ومما يذكر في الزمن الراهن من مظاهر الإساءة إلى رسول الله، بعض النصوص الفكرية والأدبية التي أساءت إليه أشد إساءة، ونذكر منها:

-رواية آيات شيطانية Les Versets sataniques للروائي البريطاني من أصل هندي سلمان رشدي، والصادرة بتاريخ 26 سبتمبر 1988م، والتي أساءت في أحد فصولها إلى رسول الله، ومباشرة بعد نشرها منعت الهند راشدي من دخول البلاد، ووقعت مظاهرات في عديد البلدان الإسلامية وحتى الأجنبية التي يقطنها مسلمون ومن ذلك نذكر: بنغلاديش والسودان وجنوب أفريقيا وكينيا وجمهورية تنزانيا المتحدة وإندونيسيا ولندن وطهران وإسطنبول والخرطوم ونيويورك ، حصلت خلال عمليات الاحتجاج حادثتين وهي حادثة حرق أعداد كبيرة من الكتاب في برادفورد بالمملكة المتحدة: 14 يناير 1989م، والحادثة الثانية هي صدور فتوى من الخميني في 14 فبراير 1989م بتحليل دم سلمان رشدي، وهاتان الحادثتان لقيتا تغطية واسعة من قبل وسائل الإعلام الغربية حيث أُتُّهِم فيها المسلمون بالبربرية وعدم السماح بحرية التعبير.

ويوجد أيضا كتيب كاريكاتيري محمد صدق أو لا Mohammed believe it or else سنة 2001م كمحاولة للحد من تغلغل الإسلام في أواسط السود القاطنين بالولايات المتحدة الأمريكية، والذي

[1] عبد العزيز بن عثمان التويجري، مرجع سبق ذكره، ص111.

نشرته شركة كيرسنت مون ببليشنغ CRESCENT MOON PUBLISHING، لحساب رسام كاريكاتوري (Robert A. Morey من مواليد 1964، وهو قس ومدافع مسيحي) استعمل اسماً مستعاراً وهو عبد الله عزيز، ويطرح الكتيب نصوص الحديث والسنة النبوية بصورة مهينة مرفقة برسومات التي تهزأ من الرسول.[1]

كما ظهر أيضا كتاب آخر أساء إلى نبي الإسلام وهو بعنوان: نبي الخراب Prophet Of Doom: Islam's Terrorist Dogma In Muhammad's Own Words للكاتب الأمريكي كريك ونن Craig Winn تم إصداره سنة 2004م، والذي وصف الرسول صلوات الله عليه بقاطع طريق استعمل حسب زعمه الخداع والبطش للوصول إلى السلطة المطلقة، ولقد رد على هذا الكتاب الباحث والكاتب المصري محمد مسعد ياقوت (من مواليد 1981) في كتابه "نبي الرحمة" الذي أبرز الصفات الحميدة والجليلة التي تميز شخص نبي الإسلام، والتي تجعله سيد البشر.

1-3-نصوص الإساءة في وسائل الاتصال الجماهيري:

كما سبق وأن أشرنا إليه فيعد تاريخ 11 سبتمبر 2001م تاريخا فاصلا في حياة البشرية، لِما لعبه من دور في إحداث تغييرات جذرية فاصلة في مصير الشعوب والدول، وتطور علاقة دول الشمال بدول الجنوب، ودول الغرب بدول الشرق، لتزداد كذلك مظاهر الإساءة إلى شخصه والتي أخذت تأخذا بعدا إثنيا وحضاريا أكثر قوة وإيديولوجية من ذي قبل، إذ أصبحت الإساءة إلى رسول الله تتوجه بالأساس إلى المسلمين، أي أن رحى الصراع الغربي تجاه الشرق لم يعد مقتصرا على نكران الإسلام ونبيه فقط، وإنما وصل إلى حدّ نسب صفة الإرهاب بهذا الدين، ليظهر المفهوم الجديد: رُهاب الإسلام أو الإسلاموفوبيا «فقد أطلق الغربيون على الإسلام: إسلاموفوبيا، وهو مصطلح حديث ويعني العداء لكل ما هو إسلامي أو ما يمت بصلة قريبة أو بعيدة للإسلام، فأصبح مرادف الإسلام في قاموس العقل الغربي: الإرهاب.»[2]

وإن ظاهرة الخوف من الإسلام ليست في الحقيقة بالأمر الجديد، وإنما طرحُها من طرف الآخر الغربي كقناعة مسلّم بها وبشكل كثيف ومخطط له، هو ما استجد على تلك الظاهرة التي تعددت أوجه التعبير عنها «وفي وقتنا الحاضر تنبثق العداوة للدين الإسلامي ولنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من أربع فئات رئيسية في العالم، إنهم رموز عدد من الكنائس الأوروبية والأمريكية الكبرى والقادة السياسيون في الكثير من الدول، دول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية والعديد من وسائل الإعلام الغربية.»[3]

[1] أنظر إلى: http://islamcomicbook.com/

[2] صالح بن جمعان صالح الغامدي، مرجع سبق ذكره، ص120.

[3] المرجع نفسه، ص125.

إن الإساءة في الزمن المعاصر أخذت طابعا ايديولوجيا تضليليا، «وأصبح الإسلام والمسلمون يواجهون سلسلة منظمة من الحملات ضدهم ديانة ووجودا، بدء من قانون "الحجاب" الفرنسي، وإهانة المصحف في غوانتنمو وتصريحات نخب سياسية وثقافية ضد الإسلام ومنشورات مسيئة، وصولا إلى الرسوم الكاريكاتورية التي تكرر نشرها في 22 دولة أوروبية.»[1]

وفيما يلي، عرض لأهم مظاهر الإساءة المعاصرة، في نصوص الإعلام بما يتوافق وعينة الدراسة:

-الرسوم الدانماركية: في 2005م قامت صحيفة دانماركية مشهورة بإقامة مسابقة لرسم كاريكاتوريعن النبي محمد صلى الله عليه وسلم :

«1-في 30 سبتمبر 2005م، نشرت صحيفة يولاندز بوستن Jyllands-Posten المحافظة الأوسع انتشارا في الدانمارك تحت عنوان: وجوه محمد، إثنا عشر رسما كاريكاتوريا للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، وطالب ممثلوا المسلمين في الدانمارك بسحب هذه الرسوم والاعتذار رسميا عن نشرها.

2-وفي 12 أكتوبر2005م، رئيس تحرير الصحيفة الدانماركية يعلن تلقيه تهديدات بالقتل، والصحيفة توظف حراسا لحماية صحفيها وهيئة تحريرها في كوبنهاغن.»[2]

قامت العديد من الدول الإسلامية باستنكار الرسومات، ومن ذلك قيام المملكة العربية السعودية بسحب سفيرها في الدانمارك للتشاور، وقامت ليبيا بإغلاق سفارتها في الدانمارك وصدرت إدانات من جهات مختلفة منها: حزب الله اللبناني، وهيئة علماء المسلمين في العراق، وبرلمان دولة الكويت، وبرلمان مصر، وبدأت في كثير من بلدان العالم الإسلامي الدعوة لمقاطعة المنتجات الدانماركية، كما أُحرِقت السفارة الدانماركية والنرويجية بسوريا والسفارة الدانماركية بلبنان، وسُحِب أيضا السفير الليبي من الدولة المسيئة إلى الرسو، كما اقتحم المتظاهرون الأندونيسيون مبنى السفارة الدانماركية وأحدثوا أضرار جسيمة بها، وطردت إيران البعثة السياسية الدانماركية والصحفيين الدانماركيين من أراضيها، أما عن رد الفعل الدانماركي فيظهر اتجاهين، أولهما «أن الديمقراطية وحرية التعبير هو الشعار الذي رفعته دولة كالدانمارك لتبرر التطاول على الإسلام وتكرار الإهانات لأشرف خلق الله محمد عليه الصلاة والسلام.»[3]

وبرز الاتجاه الثاني كتعبير عن وعي بفعل الإساءة، «حين نشرت صحيفة دانماركية مقالا ينتقد فيه اثنان وعشرون من الدبلوماسيين الدانماركيين، جميعهم من السفراء السابقين الذين عملوا في دول

---

[1] المرجع نفسه، ص13.

[2] سمير بودينار، **الرسوم الدانماركية... أزمات القيم والهوية وآفاق الفعل الشعي (تقرير تركيبي): دراسة في تأصيل المفهومات والمناهج**، مجلة البيان، دراسة منشورة على الرابط الإلكتروني: http://www.albayan.co.uk/Files/articleimages/takrir/4-2-5.pdf (تاريخ الزيارة: 10 جوان 2014، على الساعة: 19:20).

[3] صالح بن جمعان صالح الغامدي، مرجع سبق ذكره، ص101.

إسلامية وقالوا: إن الحريات الدينية وحرية التعبير هما من الحريات التي يضمنها الدستور، لكن استخدام حرياتنا لإهانة أقلية دينية عمدا، ليس من السمات الدانماريكية».[1]

وتوالت مظاهر الإساءة في عدد من الصحف منها مجلة مغازينت المسيحية النرويجية سنة 2006م، والصحف الفرنسية: فرانس سوار France soir ولوموند Le monde وليبراسيون Libération سنة 2006م، وعدد آخر كبير منها في عديد دول العالم الغربي.

-**فيلم الخضوع:** وهو فيلم هولندي قصير أنتج سنة 2004م، كاتبة السيناريو هي الصومالية أيان حرسي علي، من إخراج الهولندي ثيو فان غوج، تناول الفيلم موضوع المرأة من منظور إسلامي (منظور خاطئ منافي لحقيقة الإسلام).

وإن كلمة Submission تطرح في الثقافة الغربية على أنها كلمة توازي كلمة: إسلام، ولو أن اللفظ الأجنبي يعبر عن التسليم.

قُدمت في الفيلم أربعة نساء يمثلن الوضع الاعتيادي للمرأة المسلمة، وقامت كل واحدة منهن بمخاطبة الخالق أثناء الصلاة، كانت النساء يلبسن ثوبا أسودا شفافا جدًا من الأمام يظهر أجسادهن وعليها آيات قرآنية، مع خلفية ضخمة كتب عليها: قرآن كريم، ونماذج النسوة هي:

الأولى: التي تتسآل عن الذنب الذي اقترفته حين أقامت علاقة جنسية مع شاب أحبته، وهي تستنكر معارضة الله لحبها وللأمر بعقابها عقوبة الزاني، هذه العقوبة التي تلقتها حقا.

الثانية: التي زُوّجت بدون رضاها لرجل مسلم (تم إظهاره على أنه بشع المنظر ذو رائحة عفنة لا تزول حتى لو استحم) واضطرت لطاعته امتثالا لآيات لقرآن، بينما كان زوجها يتفنن بضربها ضربا مبرحا معللا ذلك بأن الشريعة تقتضي منه وضع لكماته على وجهها إذا أظهرت عدم الاحترام، وكيف أن أوامر الله تقيد حريتها وتمنعها من أن تدين بغير الإسلام.

الثالثة: هي الفتاة الصغيرة الساذجة التي لا تغادر البيت وتحلم يوما أن تشعر بنسيم الهواء يداعب شعرها، تتحدث هذه الفتاة مع الله أثناء صلاتها باستهزاء عن البيئة المحافظة والرجال الذين أمر الله أن يكونوا قوّامين على النساء، وتظهر معنى القوامى المتجسدة في عمها حكيم (أخ والدها) الذي يدخل عليها غرفتها ويأمرها بلمس جسده، عند محاولتها لصده في إحدى المرات يثور ويمزق خمارها وملابسها الداخلية ويغتصبها بوحشية، في حين يستنكر الأب اعتراف ابنته بوحشية العم، معتبرا ذلك قذفا وإهانة لأخيه.

الرابعة: تستهزئ من الله وتقول له: أين أنت؟ وكيف أنها تناديه وتناشده وهو لا يرد عليها.

تمّ عرض الفيلم في 29 أوت 2004م على شبكة تلفزيونية ليبرالية في هولندا، فأثار ردود فعل ساخطة من طرف المسلمين دفاعا عن نبي الإسلام، وانتهت ردود الفعل تلك بمقتل المخرج من طرف شاب مغربي مقيم بهولندا.

[1] صالح بن جمعان صالح الغامدي، مرجع سبق ذكره، ص101.

-**فيلم براءة المسلمين** (L'innocence des Musulmans) فيلم أمريكي معادي للإسلام، أنتج سنة 2012م، لا تُعرف هوية منتج الفيلم ولا مخرجه، إلا أنّ أصابع الاتهام تتجه نحو: نقولا باسيلي نقولا، وهو أمريكي من أصل مصري، وقبطي مدان سابقا بتهم احتيال.

يصور الفيلم نبي الله محمد صلى الله عليه وسلم بأبخس الأوصاف التي لا يمكن للباحث صراحة الخوض فيها بالتفصيل، وقد أدان الرأي العام المسلم هذا الفيلم، وتجلى ذلك عبر الاحتجاجات التي قام بها المسلمون أمام السفارات الأمريكية في العديد من الدول الإسلامية، وانتهى الأمر بمقتل أربعة دبلوماسيين أمريكيين (منهم السفير الأمريكي كريستوفر ستيفنز) في سفارة أمريكا بليبيا.

قائمة المراجع:

- أليسكي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، عالم المعرفة، الكويت، ب ط، 1996.

- الحافظ أبي محمد عبد الله بن محمد ين جعفر بن حيان الأصبهاني، **أخلاق النبي وآدابه**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1986.

- صالح بن جمعان صالح الغامدي، **إسهام وسائل الإعلام المرئي في مواجهة الإساءة لشخص الرسول صلى الله عليه وسلم: من منظور تربوي إسلامي**، مذكرة ماجستير في التربية الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، 2010.

- عبد العزيز بن عثمان التويجري، **العالم الإسلامي في عصر العولمة**، دار الشروق، القاهرة، ب ط، 2004.

- أنظر إلى: http://islamcomicbook.com/

- سمير بودينار، **الرسوم الدانماركية... أزمات القيم والهوية وآفاق الفعل الشعبي (تقرير تركيبي): دراسة في تأصيل المفهومات والمناهج**، مجلة البيان، دراسة منشورة على الرابط الإلكتروني: http://www.albayan.co.uk/Files/articleimages/takrir/4-2-5.pdf (تاريخ الزيارة: 10 جوان 2014، على الساعة: 19:20).

التنمية الإعلامية في العالم الثالث
في منظور "ولبور شرام": مقاربة وظيفية نقدية

د. مرزوقي بدرالدين
كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإسلامية
merzouguibadr.31000@gmail.com

ملخص:

لقد جاءت دراسة "ولبور شرام"، خبير اليونسكو، (الموصى به من قبل الإدارة الأمريكية) عام 1964 بعنوان" وسائل الإعلام الجماهيرية والتنمية الوطنية" وغيرها من المقاربات السوسيواتصالية ليس كمجرد حصيلة لما سبق وإنما كمقاربة تحليلية نقدية تؤسس لرؤية منهجية متميزة في مجال التنمية الإعلامية في بلدان اصطلح على تسميتها في الأدبيات الغربية ب"العالم الثالث" . لكن رغم ذلك تعرض خبير التنمية الإعلامية ولبور شرام هو بدوره لانتقادات علمية ومنهجية انطلاقا من نقد الاقتصاد السياسي للرأسمالية الليبيرالية كأيديولوجية اعتمدها هذا الخبير الأمريكي من جهة ، ونقد في الوقت ذاته، الطابع الأسطوري المراد إشاعته من قبل تلاميذ "مارشال ماك لوهان" حول فعالية التكنولوجيا الحديثة للاتصال.

الكلمات المفتاحية:
التنمية، التنمية الإعلامية، الثقافة التقليدية، الإطار الدلالي، الإيديولوجيا الرأسمالية.

تمهيد:

لقد بدأ الاهتمام بدور وسائل الاتصال في التنمية أو ما يسمى بالتنمية الإعلامية من قبل الدول العربية و الإسلامية في بلدان" العالم الثالث" عام **1958** حيث كان هذا المشروع الإعلامي يتحرك بطلب الأمم المتحدة ومن خلال إشراف منظمة اليونسكو(L'UNESCO). كان يهدف البرنامج العلمي و التقني للمنظمة إلى تقوية وتعزيز مكانة الصحافة والإذاعة والراديو والفيلم الوثائقي والتلفزيون و السينما في إطار مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية عبر مسح شامل لنظم الإعلام والاتصال لمختلف بلدان العالم الثالث.

بعد سلسلة من الاجتماعات الرسمية وغير الرسمية جمعت خبراء غربيين بممثلين من آسيا وأمريكا اللاتينية وإفريقيا، اتفق المشاركون على ضرورة إجراء تقييم شامل للوضعية الإعلامية في بلدان العالم الثالث مدتها أربع سنوات (1960-1964) . كشفت هذه العملية الإجرائية عن نقص فادح متفاوت كما وكيفا سواء على مستوى التجهيز أو أداء المؤسسات أو على مستوى حقوق الأفراد والجماعات الاجتماعية في الإعلام داخل هذه البلدان. وفي نهاية عام **1962**، استنادا إلى التقرير المسحي المذكور وبإيعاز من دوائر أمريكية متنفذة ، وقع اختيار اليونسكو على الخبير الأمريكي الشهير ولبو شرام (W.CSCHRAMM) (1907 - 1987) بأن يقوم بتطوير برنامج شامل من أجل تنمية وسائل الاتصال الجماهيرية في هذه البلدان، فهو جدير بالاطلاع بهذه المهمة الصعبة باعتباره تقلد مناصب جامعية وحكومية في العديد من الحكومات داخل وخارج الولايات المتحدة الأمريكية منها مديرا لمعهد بحوث الإعلام بجامعة ستانفور(STANFORD UNIVERSITY) العريقة ومستشار إعلامي دولي لعدة حكومات عالمية على سبيل المثال لا الحصر[1]. أنجز ولبور شرام دراسته الاستقصائية خلال أربع سنوات (1962-1966) ونشرتها منظمة اليونسكو في كتاب بعنوان" الإعلام والتنمية الوطنية" ترجم إلى عدة لغات في الوقت الذي أثار جدلا واسعا في العلوم الإنسانية والاجتماعية لازلنا نلمس آثاره لحد الساعة. إذن ما هي معالم هذه النظرية النموذجية في حقل التنمية الإعلامية، وماهي بعض أبرز حدودها الابستيمولوجية؟.

1- يعتبر ولبور شرام من رواد دراسات الاتصال التنموي، نال ماستر حول الحضارة الأمريكية في جامعة هارفارد، عمل لصالح وكالة Associated press العالمية ثم حصل على دكتوراه في الانجليزية من جامعة إيوا (Iowa) فأسس ما سماه بورشة الكتابة الإبداعية. التحق خلال الحرب العالمية الثانية بمكتب الاستعلامات (Office information) من أجل دراسة طبيعة الدعاية أين استخدم المناهج السلوكية. أسس معهد من أجل دراسة الاتصال بجامعة إلنوا في L'urbana champagne وبرنامج الاتصالات بجامعة ستانفورد. كان مديرا سابقا للمعهد الشرق-غرب للاتصال والوسط شرق-غرب بهونولولو Honolulu التابعة لولاية هاواي Hawai. اشتهر بكتابه Mass média and national development (1964) بالإضافة إلى دراساته الميدانية المنشورة من طرف اليونسكو. كما اشتهر بدراسته للعلاقة ما بين نشر تكنولوجيا الاتصال والتنمية الاجتماعية الاقتصادية في بلدان العالم الثالث. للمزيد من التفاصيل راجع:

-Wilbur Schramm : L'information et le développement national : le rôle de l'information dans les pays en voie de développement.

أهداف التنمية الإعلامية في منظور شرام:

يرتكز ولبور شرام في تحليله المنهجي للعلاقة الجدلية بين وظائف الإعلام في علاقاتها بالتنمية الوطنية على مفهوم التنمية (التنمية الاقتصادية)، فهو يتفق مع أصحاب المذهب الليبرالي إلى أن التنمية الاقتصادية هي زيادة سريعة في القوة الإنتاجية الاقتصادية للمجتمع، وأن أكبر عامل في هذه الزيادة هو التصنيع الذي يتطور اعتمادا على الادخار والاستثمار باعتبار أن هذين العنصرين هما المحرك الأساسي في عملية التنمية، بما يحققانه من نمو اقتصادي في المكان و الزمان من منطلق أن النمو الاقتصادي مرهون بثلاثة عناصر حيوية هي: الاستثمار، الإنتاجية و ازدياد السكان، فالنمو يتحقق إذا كانت الإنتاجية تغطي حاجيات الزائد من السكان.

إذن وفي إطار هذا التصور الإيديولوجي الرأسمالي، فإن التنمية الاقتصادية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال عملية التصنيع، أي استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة كالآلات المختلف، وبناء المصانع، واستحداث تقنيات التسيير، وشق الطرقات، وبناء السدود، وربط القرى والمدن بشبكة مواصلات حديثة...ألخ . لا ريب أن استعمال هذه الوسائل التكنولوجية العصرية يتطلب ذهنية عصرية تواكب التطورات التكنولوجية الحديثة. لكن عملية التأثير بهدف التغيير البنائي و الوظيفي على مستوى عالم الأفكار و السلوكيات عملية بطيئة ومعقدة في المكان و الزمان .

لاشك أن هذا البطء هو بمثابة ظاهرة سوسيولوجية شائعة في العديد من المجالات الحيوية كالتصنيع والزراعة والنقل والتعليم...ألخ . يرى الخبير شرام أن ظاهرة البطء هذه، هي في الواقع نتيجة استراتيجيات المقاومة التي يبديها الأفراد أو الجماعات الاجتماعية من خلال عالم أفكارهم وعالم أشخاصهم (المكانة والدور العرفية)، و حتى عالم أشيائهم المحيطة بهم والمألوفة لديهم. ومن ثم فالجديد في نظرهم يظل دائما محل مقاومة و رفض بما يشكله من خطر مادي ومعنوي على أصحاب الثقافة الأصليين (المحليين). يذهب شرام إلى أن مثل هذه الذهنية لا تساعد التنمية بل تعرقلها فالواجب يقتضي العمل الدؤوب من أجل إزالتها (تغير تدريجي) في المكان و الزمان عن طريق برنامج إرساء منظومة نشر المعلومات وتوزيعها العادل على الجميع حتى يتسنى لكل فرد من الأفراد من إدراكه بنفسه ضرورة وجدوى معالم هذا التغيير الاجتماعي حيث يؤكد شرام أن وسائل الإعلام و الاتصال بمقدورها الاضطلاع بهذه المهمة الثقافية و الحضارية وهي تتمثل فيما يلي:

1- ضرورة خلق بنك معلومات أو شبكة معلومات تكون متاحة للجميع تعمل على تلبية حاجاتهم المعرفية كي تنسجم آرائهم ومواقفهم حول المسائل الأساسية المرتبطة بالمعتقدات والعادات والأعراف التكنولوجية الجديدة تدريجيا.

2- توفير مناخ جديد للحوار بين أفراد المجتمع على اختلاف تراتبهم الاجتماعي، خاصة بين القيادات أو الزعامات التقليدية أو الكارزماتية ومختلف الفئات الاجتماعية.

3- تشجيع المواقف والأنماط الاجتماعية والعادات المنتجة.

4- إقناعهم بضرورة التغيير الاجتماعية من خلال التنمية الاقتصادية الشاملة التدريجية.

وظائف الإعلام التنموي

سيصبح الإعلام الموجّه - في ظل هذا الإطار التنموي - عاملا مساعدا في دفع عجلة التنمية الاقتصادية باعتباره الوسيلة الوحيدة الأكثر نجاعة - في منظور شرام - لنشر المعلومات بين أفراد المجتمع وإقناعهم بضرورة التغيير. لا شك أن هذا التكامل بين النظام الحاكم وأجهزة الإعلام الرسمية التابعة ، أو بتعبير شرام، بين السلطة والإعلام سيصبح من الوظائف الأساسية التي تضطلع بها وسائل الإعلام و الاتصال العصرية .

إن مهمة وسائل الاتصال الجماهيري ووسائل التعليم الحديثة تهدف أساسا إلى خلق ديناميكية جديدة وهذه الأخيرة من شأنها أن تسرع وتيسر من إيقاع التغيير الاجتماعي البطيء والطويل الأمد. إنها عملية لازمة للتنمية الاقتصادية، خاصة على مستوى تعبئة الموارد البشرية كما وكيفا . في الواقع إن الخبير شرام بهذه الرؤية الميتودولوجية المتميزة، يتمرد على الطريقة التقليدية في تصنيف وظائف الإعلام، خصوصا عندما يلح على أن وظائف الإعلام في علاقتها بالتنمية الوطنية تتمثل في ثلاثة أساسية، كلها ترمي إلى التعجيل بالتنمية حيث يمكن تلخصها في النقاط التالية:

أولا: **وظيفة استكشافية** : سيكتشف سكان البلاد المتخلفة أو السائرة في طريق النمو أنماطا وعادات جديدة وسلوكيا ت اقتصادية للمرة الأولى في حياتهم، فلا ريب أن مثل هذا التفاعل الإعلامي السوسيولوجي من شأنه أن يمنحهم أفرادا كانوا أو جماعات، فرصة اكتشاف طرقا تنموية جديدة، تدفعهم دفعا إلى تغيير سلوكياتهم وتصرفاتهم النمطية (التقليدية)، أو على الأقل ، تدفعهم إلى الاحتكاك (الفضول المعرفي) بالطرق الجديدة في حقل التنمية الريفية أو الحضرية.

ثانيا: **وظيفة سياسية** : سيلعب الإعلام في هذا الإطار التنموي دور الوسيط المبلّغ، أي ،يُبلّغ الناس رغبة السلطة في التغيير وفي التنمية، ويشرح هذه الرغبة حتى يتحقق الاقتناع بجدوى مشروع التغيير، ولكي تتحقق استجابة أفراد المجتمع المحلي يجب أن تبحث السلطة عن آليات تحقيق هذا الاقتناع، أي البحث عن أفضل استراتيجية إعلامية في المكان والزمان.

في الواقع، على" الدولة النامية " أن تسعى لنشر برنامج سياستها التنموي على نطاق واسع كونها تريد خلق مناخ إيجابي للمساهمة الفردية والجماعية بغية تحفيزهم على اتخاذ قرارات فردية أو جماعية، تعكس حرية مسؤولة في ظل شراكة حقيقية، و لاشك أن مثل هذه العملية السياسية تنطوي على تحديات ذات طابع سيكولوجي و سوسيولوجي في المكان والزمان.

ثالثا: **وظيفة تربوية** : وهي وظيفة مكملة للوظيفة الأولى (**وظيفة الاكتشاف**)، فالإعلام يضع تحت تصرف الجمهور (الجماهير) مجموعة نماذج من التنمية الاقتصادية بهدف الاقتداء بها، أي تبنيها عن قناعة. بهذا السلوك الاستراتيجي، تتهيأ الأذهان لتقبل عملية التغيير التدريجي حيث سيخلق بالضرورة تعطشا وإقبالا (فضول معرفي) على التعلم والتثقيف من قبل الأفراد والجماعات، أي السكان المحليين،

وهذا من شأنه أن يساهم بفاعلية في تقليص دائرة الخوف و الجهل والأمية إلى حد القضاء عليهما تماما على المدى القريب أو المتوسط. بالإضافة إلى هذه الوظائف الثلاثة الرئيسية ورفعا لأي التباس، يؤكد شرام أن الإعلام بمقدرته أن يضطلع بمهام أخرى تساهم بدورها في تحقيق مشروع التنمية وهي مهام عديدة ومتنوعة يذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- توسيع الآفاق التعليمية التعلمية .
- تركيز الانتباه على الأهداف المكتسبة.
- تربية الذوق السليم وتنميته.
- فتح الحوار الإيجابي وتعزيزه.

يعتبر شرام أن كلا من الوظيفة الاستكشافية و السياسية و التربوية هي المدخل الرئيسي والحيوي للتعجيل بالتنمية، وتيسير برنامجها التنموي (البيداغوجي) على المدى القريب أو المتوسط كونها الأرضية الصالحة لتنمية حقيقية أصيلة و مبدعة. كما يواصل الخبير شرام من خلال تحليلاته السوسيولوجية الإعلامية، التأكيد على فكرة مفادها أن الإعلام يؤثر بصفة مباشرة، أي بدون واسطة في وظيفة الاستكشاف لأن دافع الفضول وحب الاستطلاع فطري في الإنسان. كما يؤثر بصفة غير مباشرة في الوظيفة السياسية لأن الاتفاق الجماعي يتوقف على اتخاذ قرارات جريئة، وهذه مسألة حيوية تتطلب اتصالا شخصيا(اتصالا مباشرا) من أجل تحقيق التوافق الجماعي . أما في الوظيفة التربوية، فإن الإعلام قد يؤثر بصفة مباشرة في الحالات التي يفترض أنها بسيطة بالمقارنة مع غيرها . كما ويحتاج الإعلام إلى واسطة قد تكون معلم أو مرشد أو خبير وهذا في الحالات التي يشخصها مثل هؤلاء على أنها معقدة.

المبحث الثالث: أهمية الاتصال الأفقي ومجال الخبرة المشتركة

في هذا السياق المنهجي اجتهد شرام في الإجابة على ضرورة التمييز بين الدعاية والإعلام في حقل التنمية الإعلامية، سنقتبس جزءا منه وبقليل من التصرف نظرا لأهميته القصوى حيث يتساءل قائلا :" كيف نبرر أخلاقيا استخدام وسائل الإعلام الحديثة لأداء المهمات التي كنا منذ حين نتحدث عنها، أعني لتشجيع المواقف الملائمة للإنتاج رغم احتمال تمسك الناس بالمواقف المعاكسة للإنتاج، وتشجيع الأنواع المختلفة من الزراعة بالرغم من أن المزارعين لا يثقون بالتجديد، تشجيع عادات الصحة الفضلى في وجه الاعتقاد بالقضاء والقدر والعزوف عن قتل الكائنات الحية ، وتشجيع الناس على العمل الشاق والادخار بينما لا يبدو أنهم يرغبون في ذلك.؟ الجواب على ذلك، يكمن في أن التطور كان ولا زال حتمية اجتماعية لا مفر منها. لقد اختارت الأقطار النامية سبيل التطور لتدليل الصعاب ومواجهة التحديات كما وكيفا". ثم يستطرد موضحا بقوله: "إن السيطرة على الناس تختلف اختلافا جوهريا المعلومات والمناقشة والإقناع والجدل من أجل الوصول إلى إجماع في أي مجتمع حر ! "[1]

1 شرام، ولبور، أجهزة الإعلام والتنمية القومية: دور وسائل الإعلام في التنمية، تعريب محمد فتحي، القاهرة،1970،ص31.

في هذا السياق الثقافي والإيديولوجي ينبه شرام إلى حقيقة جوهرية مفادها أن "انتشار المعلومات بالقدر المناسب لا يكفي أن يتم باتجاه واحد من القمة إلى القاعدة ولكن يجب أن تتاح لهؤلاء الناس في الأسفل الوسائل التي يستطيعون بها مناقشة إخوانهم وسكان القرى الأخرى مختلف السياسات والأساليب التي سيتبنونها. وفي هذا الإطار يجب أن تهيء لهم الوسائل التي يعبرون بها عن حاجاتهم ورغباتهم و ينقلونها إلى قمة السلم لكي تسهم في القرارات التي تتخذ على المستوى الأعلى. وهكذا ندع إلى تهيئة الفرص لهؤلاء في الإسهام بنشاط في اتخاذ القرارات فيمكن أن يستخدم نظام الإعلام المجدي ليس للسيطرة على الناس وإنما لاطلاع سكان الأقطار النامية على قرارات التنمية وتزويدهم بمختلف الأساليب للمشاركة الفعالة للتعجيل بالتحولات التي تمت الموافقة عليها ولتسهيل إتمامها. ونعتقد أن اتخاذ القرارات إنما يعود إلى سكان الأقطار النامية حتى في أمور الصحة والرفاهة والمعرفة والتغذية... ونعتقد أنه من دون إعلام ملائم لن يقدر لأي قرارا كهذا في أن يكون قرارا قوميا إطلاقا، ولن يكون قرارا مبنيا على الإرادة الشعبية أو الرهان السليم"[1].

في الواقع، يتحفظ الخبير شرام حول مسألة الفعالية المطلقة لوسائل الاتصال الجماهيرية في عملية التنمية الوطنية، مؤكدا أن هناك حدودا (فعالية نسبية وظرفية) لمدى فعاليتها في المكان و الزمان. وفي هذا المعنى يقول مستطردا: " .. ولكن لا يقصد به تثبيت المهمة بل الغرض منه التمييز بين ما تستطيع وسائل الاتصال أن تؤدي وما تستطيع أن تعيين على أدائه"[2]. مهما يكن من أمر، فإن شرام توصل إلى نتيجة حاسمة ألا وهي **مدى أهمية التجارب أو الخبرات المشتركة بين الأفراد والجماعات**، أي بين المرسل والمستقبل بلغة الإعلام والاتصال، فالتفاهم والتوافق يتحققان بين المرسل والمستقبل - في منظور شرام- إذا تقاسما نفس الخبرات والتجارب حيث كلما كان المرسل والمستقبل متفاهمان في **الإطار الدلالي (Le cadre du référence)** كاللغة (اشتراكهما في لغة واحدة) على سبيل المثال لا الحصر، كان ذلك أقرب ما يكون إلى **الفهم (فهم المعنى)** والعكس صحيح.

إذا فرضنا أن هناك مرسل وثلاثة مستقبلين (أ)، (ب) و(ج)، يقع المتلقي الأول (أ) داخل الإطار الدلالي للمرسل، والثاني يكاد يكون داخل الإطار الدلالي (داخل نسبيا) في حين يقع المستقبل الثالث (ج) خارج الإطار الدلالي تماما. كما هو مبين في الشكل. سنكتشف أن المستقبل **(أ)** الموجود داخل الإطار الدلالي للمرسل يفهم كل شيء من المرسل (التشابه في الخبرة أو الفهم (المعنى كبير) بينما المستقبل (ب) الذي يقع نسبيا داخل الإطار الدلالي للمرسل يفهم أشياء ولكنه لا يفهم أشياء أخرى. وأما المتلقي **(ج)** فلا يفقه شيئا مما يقوله المرسل (استحالة فهم المعنى) كونه يقع خارج الإطار الدلالي بشكل كامل.

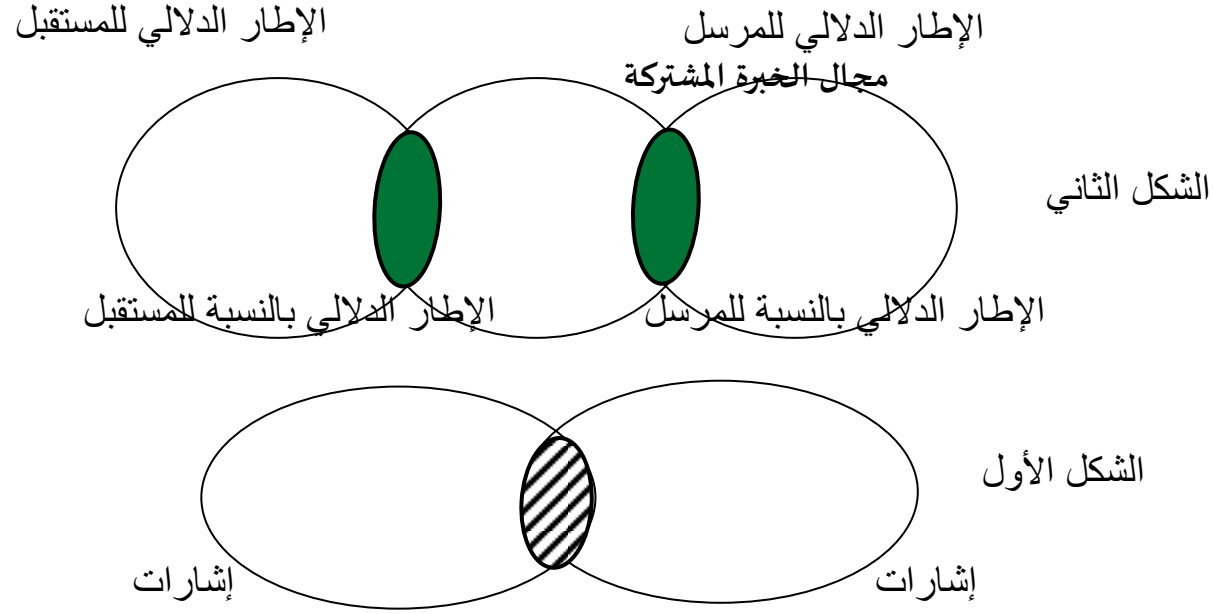
---

1 شرام، ولبور، المصدر نفسه، نفس الصفحة. قارن ذلك مع مثلا:

بكار، عبد الكريم، مدخل إلى التنمية المتكاملة: رؤية إسلامية، سلسلة المسلمون بين التحدي والمواجهة (4)، دار القلم، الطبعة الأولى، دمشق، 1999، ص ص375.

2 شرام، ولبور، المصدر نفسه، ص ص61-66.

إذن يتضح لنا من خلال نموذج ولبور شرام للاتصال مدى أهمية مفهوم "الخبرة المشتركة" والتي تتجلى معالمها السيكولوجية والسوسيولوجية من خلال ما سماه شرام بـ الاتصال الدلالي (frame of reference) لكل من القائم بالاتصال (المرسل) والمستقبل (المتلقي)، والأرضية المشتركة بينهما، ففي هذا السياق الإعلامي الاتصالي، يحاول شرام أن يدلل على أنه كلما اتسعت هذه الأرضية المشتركة كلما زاد نجاح الاتصال (الفاعلية الاتصالية) . ومن أجل تقليص دائرة الخبرة المتباعدة في عملية الاتصال الاجتماعي، يقترح شرام ضرورة الاستعانة بمترجم يشارك بجزء من رصيده الاجتماعي المكتسب (خبراته) مع خبرات المرسل. كما ويشترك أيضا بجزء من الرأسمال الثقافي المكتسب (خبراته الثقافية)، بهذه الكيفية التفاعلية المعقدة، يكون قد ساهم كلا من المرسل و المستقبل بفاعلية ولو نسبية في تدليل أو في التخلص من الكثير من العوائق المادية والأدبية في العملية الاتصالية كما وكيفا كما هو موضح في نموذجه:

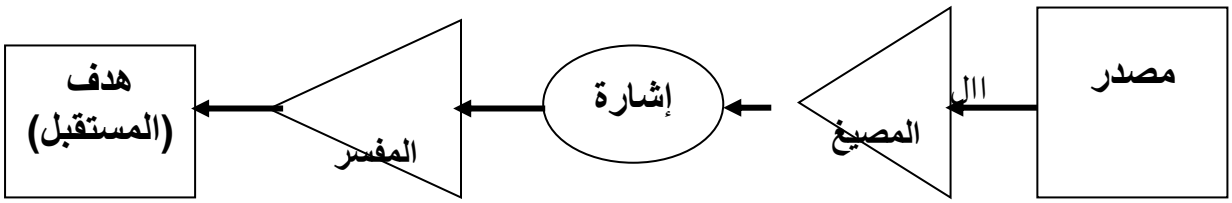


الشكل الثاني

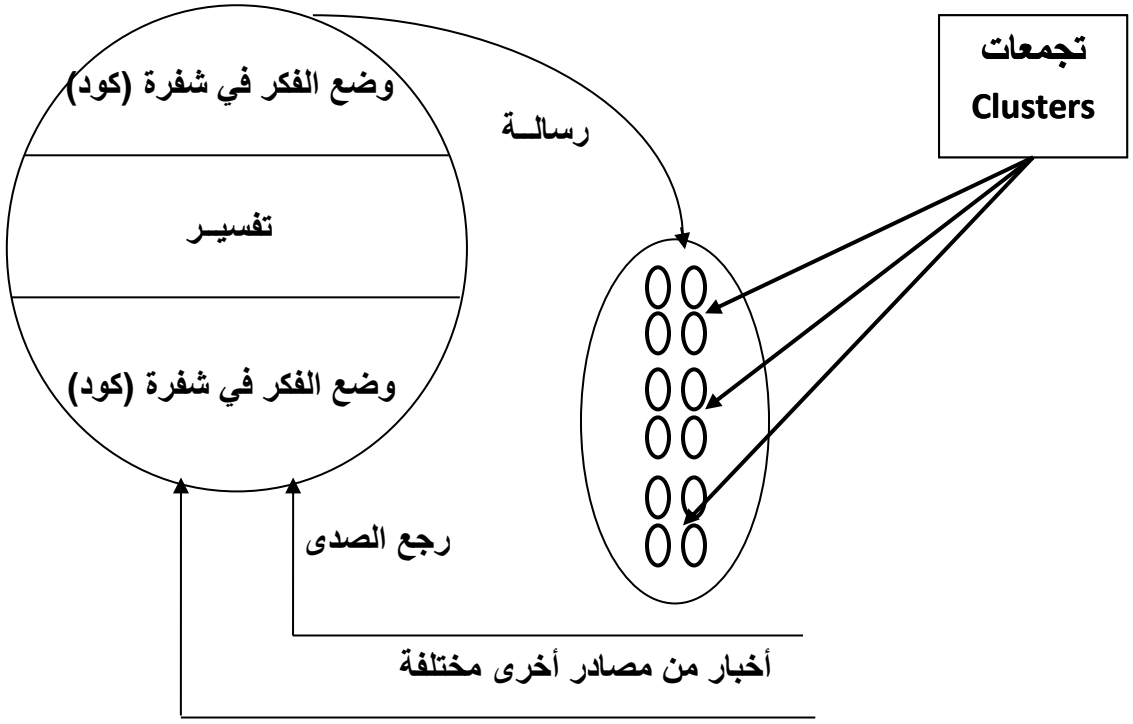
الشكل الأول

مترجم الخبرة المتباعدة في نموذج ولبور شرام

إن الاتصال الجماهيري في منظور شرام عملية **دائرية معقدة**، تتكون من **مصدر، أداة لوضع الفكر في كود(شيفرة)** ، **إشارة، أداة لفك الكود وهدف**.



إن كل فرد يصيغ أفكاره وآرائه **كود (Un code)** ويفسر ما يتلقاه من رسائل ويستجيب وقياسا مع الفارق، كل مؤسسة إعلامية أو اتصالية تعبر عن آرائها للآخرين أو لنفسها ثم تفسر وتترجم وتستقبل في الوقت ذاته آراء وأفكار الآخرين سواء أكانوا قراء الصحفية أو من مستمعي الراديو أو من مشاهدي التلفزيون، ويبقى رجع الصدى أولى استجابة في الاتصال الجماهيري ضعيف، أي أقل بالمقارنة مع رجع الصدى في الإجمال المباشر (التشخيص)، وهذا الشكل يبين عملية الاتصال من خلال وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري.



في الواقع، إن هذا النموذج الدائري للاتصال سواء في بعده الشخصي (الفردي) أو الجماهيري حسب شرام- يدفع الباحثين إلى إعادة النظر في بعض فرضياتهم أو طروحاتهم بصفة جذرية. إن نظرية

شرام من خلال نموذجه الاتصالي الدائري، تصحح في الواقع ذلك الاعتقاد الكلاسيكي الذي يذهب أصحابه إلى أن الاتصال يتدفق باتجاه واحد (اتجاه خطي) من مرسل إلى مستقبل فقط. ولا ريب أن لنتائج أبحاث لازارسفيلد القيمة رغم بعض الانتقادات الموجهة إليها، الفضل في الوصول إلى مفهوم التجمعات (Clusters) الموجود في نموذج شرام. هذه الأخيرة (مفهوم التجمعات)، تفيد أن وسائل الاتصال الجماهيري نادرا ما تؤثر بصفة مباشرة على الجمهور بل التأثير الغير مباشر هو القاعدة. وبالمناسبة، يؤكد شرام على فكرة حيوية مفادها أنه لن يكون تأثير وسائل الاتصال سهلا وأكبر إلا إذا تم تغذية المجموعات الصغيرة بالأفكار والمعلومات من خلال بعض الأفراد أو بالتعبير اللازراسفيلدي (نسبة إلى العلامة بول فليكس لازاسفلد) قادة الرأي الذين يلعبون دور الوسيط الإعلامي إن آجلا أم عاجلا[1].

لاشك أن الإشكالات الابستيمولوجية الثقافية و الحضارية المطروحة على مستوى وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري أو داخل الجماهير في الغرب، تختلف كما وكيفا عن تلك المطروحة في البلدان المسماة بالمتخلفة أو النامية أو العالم الثالث. لقد شرعت منظمة اليونسكو منذ الخمسينيات من القرن المنصرم بتنظيم سلسلة من الدراسات، عالجت بطرق كمية وأخرى كيفية مدى مساهمة "وسائل الإعلام في عملية التنمية الوطنية" منها: "الإذاعة في التعليم الأساسي بالمناطق المتخلفة" عام1950 ،" التلفزيون: مسح عالم عام1953، "وسائل الإعلام التنموي في آسيا"1960عام، "وسائل الإعلام الجماهيرية في البلدان النامية"عام1961، "تطور وسائل الإعلام في إفريقيا" عام1962. كما ساهمت في مثل هذا السياق دراسات أنكلوسكسونية رائدة أنجزها خبراء في التنمية السياسية والاجتماعية نذكر من أبرزها-على سبيل المثال لا الحصر- دراسة دانيال لرنر (D.LERNER) عام1958

1 للاستزادة حول نظرية ولبور شرام في الاتصال راجع على سبيل المثال لا الحصر:

-SCHRAMM Wilbur, Communications in modern society , urbana, University of Illinois press, 1948.

SCHRAMM W., Mass media and national development: the role of information in developing countries, Stanford U.P., 1964.

SCHRAMM W., Men, messages and media: look at human communication, Houper,Roth, New York, 1973.

-LAZAR Judith, Sociologie de la communication de masse, éds. Armand Colin, Paris, 1991.

-BALLE F., PADIOLEAU J., G., Sociologie de l'information : textes fondamentaux, librairie Larousse, Paris, 1973.

-MC QUAIL D., and WINDAHL S., Communication models for the study of mass communications, Longman ed. , New York, 1981.

- MC QUAIL D., Mass communication theory: an introduction, Newbury park, sage, 1987.

-La revue Hermes, n°04, 1989.

-إحدادن، زهير، مدخل لعلوم الإعلام والاتصال، ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، ص ص 83 - 87.

-www.UNESCO/archives.org.(Wilbur Schramm). .10.00 الساعة 2016/05/10، يوم الاثنين

بعنوان" زوال المجتمع التقليدي"، ودراسة غابريال ألموند (G.ALMOND) عام1960 بعنوان" سياسات المناطق المتخلفة"، ودراسة إفريت روجرز(E.ROGERS) عام 1962 بعنوان" بث التجديدات".

خاتمة

هكذا يمكن تلخيص بعض أبرز الانتقادات الموجهة له ولغيره من الباحثين "الإداريين" ولو بصفة مختصرة في النقاط التالية:

1- **الاندماج العالمي والتبادل غير المتكافئ**: حيث أن وحدة تحليل الرأسمالية الليبيرالية الحديثة و المعاصرة ليست الشركة أو المؤسسة الوطنية، بل النظام - العالم (The world system) أين تشغل فيه معظم الأمم غير الغربية وضعية اندماج في سوق رأسمالية حرة غير متكافئة، تديرها القوى الكبرى في العالم حيث يتحدد مفهوم "اقتصاد- عالم" في الواقع على مستويات ثلاثة: فضاء جغرافي، ووجود قطب" مركز العالم"، والمناطق التي تتوسط هذا المحور المركزي والهوامش الواسعة التي تكون تابعة وخاضعة لحاجيات المركز من خلال تقسيم العمل. ويسمى هذا المخطط من العلاقات في منظورات مدرسة التبعية ب :" التبادل غير المتكافئ(L'échange inégal). إن الرأسمالية هي "خلق عدم تكافئ العالم".. إن خريطة "الشبكات التجارية"، بما فيها شبكات الاتصال، تشكل جزءا أساسيا وبارزا في صياغة مركزية العالم، بتراتبيته وبأنماط إنتاجه المختلفة.. هذا ما يفسر سر ارتباط التحليل الوظيفي بمذهب كتابة الدولة الأمريكية الخاص بالتدفق الحر للمعلومات (Free flow of information) المستلهم من المبدأ الراسخ الخاص بالتبادل الحر للسلع، الذي يشبه، بوضوح، حرية التعبير التجاري الذي يمارسها كل من الخواص والسوق بحرية التعبير بشكلها المختصر.

2- **ترسيخ قيم الامتثالية و تشجيع القيم الرأسمالية الاستهلاكية** : حيث تفرز الثقافة الرأسمالية عبر التنمية الإعلامية في بلدان الجنوب متلقين(مستقبلين)، سواء أكانوا أنظمة أو شعوبا، يتمثلون في غالبيتهم وبدرجات متفاوتة الخطورة قيما غربية على المدى المتوسط أو البعيد، وفقا للتوقعات السائدة كما وكيفا في مجال الثقافة والاتصال تحت مسمى "الأمبريالية الثقافية" باعتبارها مفهوما يفيد مجمل السيرورات التي يدخل بموجبها المجتمع إلى النظام العالمي المعاصر، و الطريقة التي دفعت بها الشريحة الحاكمة لتغيير مؤسساتها الاجتماعية، بالافتتان، والضغط، و القوة أو الرشوة، لتلائم قيم و بنى مركز النظام المهيمن أو لترقيته. وتحتل وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري أو داخل الجماهير- حسب التسميات- مبدأ الأفضلية في سياق هذه الجدلية الرأسمالية الوظيفية باعتبارها وسيلة تكنولوجية و في الوقت ذاته، أداة ذات فعالية في منظور الخبير الأمريكي شرام، بإمكانها تغيير الكثير العادات والتقاليد والأعراف التي لا تنسجم مع عملية التطور الرأسمالي في "المجتمعات التقليدية"[1] .

1 Pour plus de détails sur le sujet, voir parexemple :

- MATTELART Armand, La communication – monde :histoire des idées et des stratégies,Eds.La Découverte/poche , Paris, 1999,pp176-226.

- BRETON Phillipe et PROULX Serge, L'éxplosion de la communication, Casbah Editins, Alger,2000, pp203-213.

قائمة المصادر و المراجع المعتمدة:

- شرام، ولبور، أجهزة الإعلام والتنمية القومية: دور وسائل الإعلام في التنمية، تعريب محمد فتحي، القاهرة،1970.

- بكار، عبد الكريم، مدخل إلى التنمية المتكاملة: رؤية إسلامية، سلسلة المسلمون بين التحدي والمواجهة (4)، دار القلم، الطبعة الأولى، دمشق، 1999.

إحدادن، زهير، مدخل لعلوم الإعلام والاتصال، ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991.

- محمد جابر سامية وأحمد عثمان نعمات، الاتصال و الإعلام: تكنولوجيا المعلومات، دار المعرفة الجامعية،الأسكندرية،2003، ص 171.

- أمين جلال، خرافة التقدم و التأخر: العرب و االحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد و العشرين، دارالشروق، الطبعة الأولى، بيروت2005، ص ص25-69.

- عزي عبد الرحمان و بومعيزة السعيد، الإعلام و المجتمع: رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية و الإسلامية، دار الورسم للنشر والتوزيع،الجزائر،2010،ص ص225-261 و ص ص4

-SAINT MARC Philippe L'économie barbare,Eds.Frison-Roche,Paris,1994,pp 75-89 et pp277-315.

-COHEN Gérard Simon, De la guerre industrielle,DUNOD,Paris,1991,pp19-39 et pp191-212.

-ROCHE Jean-Jacques, Théories des relations internatinales,Eds.Montchrestien,E.j.A.,5ème édit.Paris,2004,pp111-137.

- كيبيدي بول، الإعداد للقرن الواحد و العشرين: التحولات الإقليمية، الجزء الأول، تعريب د. نظير جاهل، دار الأزمنة الحديثة،الطبعة الأولى، بيروت، 1998 ،ص ص83-114.

- كيبيدي بول، الإعداد للقرن الواحد و العشرين: التحولات الإقليمية، الجزء الثاني، تعريب د. نظير جاهل، دار الأزمنة الحديثة،الطبعة الأولى، بيروت، 1998 ،ص ص11- 70 .

- Collectif, Le monde en devenir : Réfléxions sur le nouvel ordre économique international,UNESCO,Paris,1976,,pp109-120.

- BRETON Phillipe et PROULX Serge, L'éxplosion de la communication, Casbah Editins, Alger,2000, pp203-226.

للاستزادة حول هذا الموضوع، راجع على سبيل المثال:

- شريعتي علي، تاريخ الحضارة(جزءان)، ترجمة حسين نصيري، مراجعة حسين علي شعيب،دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص ص245-267.

- نيد ليبو رتشارد، لماذا تتحارب الأمم ؟ (دوافع الحرب في الماضي و المستقبل)، ترجمة: د. إيهاب عبد الرحيم علي،(الطبعة الأصلية 2010كمبريدج)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،2013، ص ص33-74.

- آل أحمد جلال، المستنيرون: خدمات و خيانات، ترجمة حيدر نجف و مراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت،2000، ص ص25-56.

- بلوم وليام، الدولة المارقة: دليل إلى الدولة العظمى الوحيدة في العالم، ترجمة كمال السيد، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،2002(الطبعة الأصلية عام 2002)،ص ص29-58 و ص ص 81-87 .

- رزيق المخادمي عبد القادر، الحرب الناعمة، هل تكون بديلا لحروب المستقبل؟، ديوان المطبوعات ديوان ، الجزائر،2015،ص ص13-55.

- محمد جابر سامية وأحمد عثمان نعمات، - محمد جابر سامية وأحمد عثمان نعمات، الاتصال و الإعلام: تكنولوجيا المعلومات، دار المعرفة الجامعية،الأسكندرية،2003.

- أمين جلال، خرافة التقدم و التأخر: العرب و الحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد والعشرين، دارالشروق، الطبعة الأولى، بيروت2005.

- عزي عبد الرحمان و بومعيزة السعيد، الإعلام و المجتمع: رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية و الإسلامية، دار الورسم للنشر والتوزيع،الجزائر،2010.

- كيبيدي بول، الإعداد للقرن الواحد و العشرين: التحولات الإقليمية، الجزء الأول، تعريب د. نظير جاهل، دار الأزمنة الحديثة،الطبعة الأولى، بيروت، 1998.

- كيبيدي بول، الإعداد للقرن الواحد و العشرين: التحولات الإقليمية، الجزء الثاني، تعريب د. نظير جاهل، دار الأزمنة الحديثة،الطبعة الأولى، بيروت، 1998.

.- شريعتي علي، تاريخ الحضارة(جزءان)، ترجمة حسين نصيري، مراجعة حسين علي شعيب،دار الأمير، الطبعة الأولى، بيروت، 2006 .

- نيد ليبو رتشارد، لماذا تتحارب الأمم ؟ (دوافع الحرب في الماضي و المستقبل)، ترجمة: د. إيهاب عبد الرحيم علي،(الطبعة الأصلية 2010كمبريدج)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،2013.

- آل أحمد جلال، المستنيرون: خدمات و خيانات، ترجمة حيدر نجف و مراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت،2000.

- بلوم وليام، الدولة المارقة: دليل إلى الدولة العظمى الوحيدة في العالم، ترجمة كمال السيد، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،2002(الطبعة الأصلية عام 2002) .

- رزيق المخادمي عبد القادر، الحرب الناعمة، هل تكون بديلا لحروب المستقبل؟، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2015.

- Wilbur Schramm : L'information et le développement national : le rôle de l'information dans les pays en voie de développement.

-SCHRAMM Wilbur, Communications in modern society , urbana, University of Illinois press, 1948.

SCHRAMM W., Mass media and national development: the role of information in developing countries, Stanford U.P., 1964.

SCHRAMM W., Men, messages and media: look at human communication, Houper,Roth, New York, 1973.

-LAZAR Judith, Sociologie de la communication de masse, éds. Armand Colin, Paris, 1991.

-BALLE F., PADIOLEAU J., G., Sociologie de l'information : textes fondamentaux, librairie Larousse, Paris, 1973.

-MC QUAIL D., and WINDAHL S., Communication models for the study of mass communications, Longman ed. , New York, 1981.

- MC QUAIL D., Mass communication theory: an introduction, Newbury park, sage, 1987.

-La revue Hermes, n°04,Paris, 1989.

- MATTELART Armand, La communication – monde :histoire des idées et des stratégies,Eds.La Découverte/poche , Paris, 1999.

- BRETON Phillipe et PROULX Serge, L'éxplosion de la communication, Casbah Editins, Alger,2000.

-SAINT MARC Philippe L'économie barbare,Eds.Frison-Roche,Paris,1994.

-COHEN Gérard Simon, De la guerre industrielle,DUNOD,Paris,1991.

_ROCHEJeanJacques,Théoriesdesrelationsinternatinales,Eds.Montchrestien,E.j.A.,5ème édit.Paris,2004.

- Collectif, Le monde en devenir : Réfléxions sur le nouvel ordre économique international,UNESCO,Paris,1976.

-www.UNESCO/archives.org.(Wilbur Schramm).

الدولة والعولمة نهاية سيادة الدولة الوطنية

العاقب سفيان

قسم الفلسفة

جامعة أحمد بن محمد 02 - وهران

الملخص:

لا شك أن العولمة تأثر على الدولة وسيادتها، سواء على الصعيد الداخلي أو الدولي، هذا ما يدفعنا إلى القول بأن المفهوم الكلاسيكي للسيادة والذي كانت الدولة تمارسه على إقليمها وعلى مواطنها، لم يعد ممكنا في ظل تنامي العولمة إذ أصبحت الدول المعاصرة عاجزة إن لم نقل مستسلمة نسبيا في السيطرة على مجموعة من الظواهر التي يسعى الآخرين فرضها على شعوب الأطراف في صورة الشركات متعددة الجنسية، والأقمار الاصطناعية، والأسواق المالية العالمية وتشكلات البنية الكونية، والبورصات العالمية، وإلا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تخضع فيها من قبل أيه فلسفة سياسية كانت.

الكلمات المفتاحية:

الدولة،العولمة، السيادة،الدولة الوطنية.

مقدمة:

لقد انتشر مصطلح "العولمة "، "Mondialisation" منذ أوائل التسعينات في كتابات سياسية واقتصادية عديدة بعيدة من الإنتاج الفكري العلمي أو الأكاديمي في البداية، وذلك قبل أن يكتسب المصطلح دلالات إستراتيجية وثقافية وفكرية مهمة، من خلال تصورات واقعية عديدة في العالم، واقترن ذلك بتفكك النظام الشيوعي وانهيار الإتحاد السوفياتي، وأوروبا الشرقية، وبروز الفكرة الأساسية، التي أدعها الباحث الأمريكي الذي يعد من أصول يابانية "فرانسيس فوكوياما" عن الانتصار الحاسم، والنهائي في رأيه لنظام السوق والمشروع الحر الرأس مالي الاقتصادي وقرينه السياسي أي النظام الليبرالي.

غير أن مصطلح "العولمة" سرعان ما انتقل من كلام السياسة والإعلاميين في الغرب والولايات المتحدة الأمريكية خصوصا إلى كتابات أكثر قيمة أنتجها مفكرون اقتصاديون واستراتجيون وغيرهم تناولوا فيها التعريف بهذه الظاهرة الحديثة هن جميع جوانبها وخاصة تأثيرها في العلاقات الدولية وفي بعض المبادئ الدولية الراسخة وخاصة مبدأ "السيادة" لذلك سنتطرق في هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث أهمها آليات العولمة وأثرها على السيادة، والنظام الدولي الجديد ومبدأ السيادة والدولة الوطنية الحديثة وفلسفة السيادة.

العولمة وأثرها على السيادة:

لا شك أن العولمة تأثر على الدولة وسيادتها، سواء على الصعيد الداخلي أو الدولي، هذا ما يدفعنا إلى القول بأن المفهوم الكلاسيكي للسيادة والذي كانت الدولة تمارسه على إقليمها وعلى مواطنها، لم يعد ممكنا في ظل تنامي العولمة إذ أصبحت الدول المعاصرة عاجزة إن لم نقل مستسلمة نسبيا في السيطرة على مجموعة من الظواهر التي يسعى الآخرين فرضيا على شعوب الأطراف في صورة الشركات متعددة الجنسية، والأقمار الاصطناعية، والأسواق المالية العالمية وتشكلات البنية الكونية، والبورصات العالمية، وإلا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تخضع فيها من قبل أيه فلسفة سياسية كانت.

فالسيادة في ظل تنامي أفاق العولمة، فقدت معانيها وبخاصة في ظل انتشار ما يعرف بالشركات متعددة الجنسيات، وسيطرة الهيئات المالية العالمية المتمثلة أساسا بالصندوق النقد الدولي والبنك العالمي ومنظمة التجارة العالمية التي أصبحت تفرض قيود إلزامية على سيادة الدول.

ولذلك سنتطرق في هذا المبحث بالدراسية والتحليل إلى مطالب الآتية: الشركات المتعددة الجنسية، والصندوق النقد الدولي والبنك العالمي، ومنظمة التجارة العالمية.

كآليات اعتمدنا العولمة للبحث سيطرتها على العالم واحتوائه من حيث تحديد المفهوم والخصائص والأهداف الخفية والمعلنة، إضافة إلى ذلك إيضاح مدى تأثيرها على السيادة الوطنية الحديثة (القومية).

الشركات المتعددة الجنسية وسيادة الدول:

تعد الشركات متعددة الجنسية بمثابة المحور الاقتصادي الأساسي في ظل العولمة، فهي بمثابة الأداة التي تمول الإنتاج وتعو لمه، وتمثل السمات الأساسية للنظام الاقتصادي العالمي، وقد أصبحت الشركات الكبرى، شركات متعددة الجنسية لما صارت إدارتها في التخطيط والتنظيم والسيطرة والتسويق، وتجاوز الحدود الوطنية لتصبح ذات وجود عالمي، حيث بدأ تأثير هذه الشركات العالمية على الدول، مم أدى إلى تقييد سيادتها وتراجع دورها على الصعيد الدولي وازداد هذا التأثير بمرور الزمن وأصبح من الصعب بإمكان أي دولة أن تتجاهل هذه الشركات دون أن تأثر اقتصادياتها.

وبناءا على ما تقدم يمكنا كطلبة باحثين في فضاء الفكر السياسي المعاصر أن نخصص هذا المبحث لتعليق عن نقطتين أساسيتين، تتمثل الأولى في التعريف بالشركات متعددة الجنسيات وتطورها وأهم أهدافها والنقطة الثانية سنعرض من خلالها مدى تأثير هذه الشركات على سيادة الدولة.

الشركات متعددة الجنسية المفهوم والخصائص.

تباينت التعريفات الخاصة بالشركات متعددة الجنسيات، كما تباينت تسمياتها، من مثل الشركات العابرة للحدود، الشركات العالمية، والشركات العملاقة، والشركات الكوكبية، ويدل على الاختلاف في التعريفات والمصطلحات على عدم وجود اتفاق واحد حول طبيعة هذه الكيانات الاقتصادية والقانونية التي تعبر عن أهم الظواهر الاقتصادية الراهنة، ولذلك سنطرق فيما يلي إلى أهم التعريفات التي وردت بشأن هذه الشركات.

فنجد مثلا المفكر " بهرمانة " " BAHRMAN " يعرف الشركة متعددة الجنسية بأنها: « تلك المشروعات التي تسيطر على وحدات في أكثر من دولة واحدة، في إطار إستراتيجية إنتاجية موحدة ».

بينما يحرفها المفكر " ماتيوز " بأنها: «المؤسسات التي تسيطر على عدد معين من الوحدات الإنتاجية، في عدد معين من الدول، والتي تحقق نسبة هامة من إنتاجها خارج الدولة الأم، وكل هذا في إطار إستراتيجية إنتاجية موحدة».[1]

[1] د. غضبان مبروك، "*المجتمع الدولي، الأصول، التطور والأشخاص*"، القسم الثاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص. 588.

ويرى المفكر " DETLEVE F. VAGTS " أن هذه الشركات هي عبارة عن «تجمع لشركات من جنسيات مختلفة، ترتبط بعضها البعض بروابط الملكية المشتركة، وتخضع لإستراتيجية إدارة مشتركة».[1]

إضافة إلى كل ذلك يمكن القول أيضا أن الشركات متعددة الجنسيات أو ما يعرف بالشركات العابرة للحدود أو لقارات هي: «نوع من شركات الاستثمارات الأجنبية المباشرة ذات الرأس المال الضخم والتي يمتد نشاطها الإنتاجي أو المالي أو التسويقي عبر الحدود، في إطار إستراتيجية عامة للشركة الأم، حيث يكون لهذه الأخيرة حق ممارسة الإدارة لكل الفروع في الدول المضيفة لتحقيق أهداف الشركة الإدارية والإنتاجية بهدف تحقيق أقصى ربح ممكن».[2]

وفيما يتعلق بالبينة الأولى لهذه الشركات فهي تعود إلى القرنين 17 و 18 الميلادي، بعدما توسعت الشركات التجارية ذات الطابع الاستعماري برعاية وتشجيع من الدول التي تتبعها هذه الشركات، وكان نشاط هذه الأخيرة مقتصر على عمليات تجارة الجملة على نطاق واسع، إلا أن تفجر الثورة الصناعية ورسوخها كان له الأثر الأكبر في تحولات عميقة في نشاط وهياكل الشركات متعددة الجنسية التي أخذت في التطور رويدا رويدا حتى استقر شكلها الحديث في منتصف القرن التاسع عشر، استمر نموها، وتنوعت نشاطاتها بعد الحرب العالمية الأولى، بحيث غزت نشاطات لم تكن مطروحة لها من قبل، وتوسعت حتى وصلت إلى قدرات وطاقات فاقت معها العديد من الدول، والحكومات أصبحت محدودة على أرضيتها، في حين أن هذه الشركات ليست لسيادتها الإنتاجية والتوزيعية أية أراضي، فهي تجول وتصول وتحوم فوق العالم باستخدام سرعة وسهولة الاتصالات والمعلوماتية.

وتتركز هذه الشركات خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وأوروبا الغربية واليابان، وتسيطر على ثلثي التجارة الدولية في السلع والخدمات في العالم، مما جعل منها الفاعل الأساسي في التجارة الدولية، والفاعل الرئيسي للحركة، وأصبح لها اليد العليا في إدارة وتوجيه الاقتصاد العالمي، وصارت لا تعبأ بالدول ولا بقوانينها ولا بصوابها.[3]

وتتميز هذه الشركات متعددة الجنسية بجملة من الخصائص يمكن أن نوردها في ما يلي:

- ✓ تعبئة الكفاءات: إذ تتميز هذه الشركات بعدم تقيدها بتفضيل مواطن دولة معينة عند

[1] د جوتيار محمد رشيق صديق، *"المسؤولية الدولية عن انتهاكات الشركات متعددة الجنسية لحقوق الإنسان"*، دار المطبوعات الجامعية، جورج عوض، الإسكندرية، 2009، ص. 22.

[2] د. السيد عبد المنعم المراكبي، *"التجارة الدولية وسيادة الدولة، دراسة لأهم التغيرات التي تحقق سيادة الدولة في ظل تنامي التجارة الدولية"*، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005، ص.ص. 266 – 272

[3] د. السيد عبد المنعم المراكبي ، مرجع سابق، ص.ص. 271 – 274.

اختبار العاملين بها حتى أعلى المستويات فالمعيار الذي تأخذه به هو معيار الكفاءة.

- ✓ التخطيط الاستراتيجي والإدارة الإستراتيجية: ويعتبر أداة لإدارة الشركات وهو المنهج الملائم الذي يؤد تحقيق ما تهدف إليه الشركة والتعرف على ما ترغب أن تكون عليه في المستقبل. وتسعى من خلال هذا التخطيط إلى اقتناص الفرص وتكبير الفوائد، وتحقيق معدلات مرتفعة في المبيعات والأرباح ومعدل العائد على رأس المال.[1]
- ✓ تعبئة المدخرات العالمية: إن كل شركة من هذه الشركات تنظر إلى العالم كسوق واحدة، ومن ثمة تسعى إلى تعبئة المدخرات من تلك السوق في مجموعها.
- ✓ ارتفاع درجة تنوع النشاط: تشير الكثير من الدراسات، أن هذه الشركات متعددة الجنسية تتميز بالتنوع الكبير في أنشطتها، فسياستها تقوم على منتجات متنوعة ومتعددة، ويرجع هذا التنوع إلى رغبة الإدارة العليا في تقليل احتمالات الخسارة، فإذا خسرت في نشاط يمكن أن تربح من أنشطة أخرى، فقد بينت بعض الدراسات أجرتها "جامعة هارفد" الأمريكية، أن الشركات متعددة الجنسية المتواجدة في الولايات المتحدة الأمريكية تنتج في المتوسط اثنان وعشرون سلعة من أنواع مختلفة، فمثلا شركة " جنرال سوتورز " لا تكتفي بإنتاج قطرات السكة الحديدية فحسب بل تتعداه إلى إنتاج الثلاجات، السيارات المختلفة الأنواع والأغراض.[2]

فبعد الحديث عن الشركات متعددة الجنسية التي تعتبر من آليات وسيات العولمة، سنطرق إلى الحديث عن آثار هذه الشركات على سيادة الدول.

آثار الشركات متعددة الجنسية على السيادة:

ما يمكن قوله أن الشركات متعددة الجنسية لقد تحولت في ظل العولمة إلى دول حقيقية تقوم بتفكيك الدول، وإعادة بنائها من جديد، وجعلتها تتنازل تحت ضربات الرأسمالية الاحتكارية عن حقوقها وحدودها الجغرافيا وواجباتها تجاه مجموعاتها، حتى تقيم دولة عالمية، قادتها رؤوس الاحتكارات العالمية الجشعة من صقور اليهود وغيرهم من الأمريكيين، كي تمتص دماء المستضعفين من شعوب الأطراف، فتقضى على شعورهم الوطني الذي هو شعور بدائي عند الاقتصادي المعولم الشهير "ليند بيرج" الذي اختار عبارة "نهاية الدولة القومية" كعنوان لمؤلفه الذي ألفه عام 1995 م.[3]

إن الشركات متعددة الجنسية، قد قفزت فوق الحدود التي تفصل ما بين الدول والأقطار، كما تمكنت من إزالة كل الحواجز الجمركية وتغلبت على كل القيود تحول دون تدفق المعلومات

[1] http://ar.wikipedia.org

[2] د. غضبان مبروك، مرجع سابق، ص. 596.

[3] د. أحمد عبد الغفور، العولمة، المفهوم.

فسلبت بذلك الكثير من سلطات الدول التي كانت تمارسها ضمن حدودها السياسية، و التي تعد من أهم مقومات سيادتها الوطنية، فأصبحت هذه الدول اليوم عاجزة غير قادرة في بسط سلطتها وقراراتها غلى أراضيها.[1]

من وسائل هذه الشركات في تأثيرها على سيادة الدول، قيامها بإغلاق فروعها أو نقلها إلى خارج الدولة، سواء بطلب من الدولة الأم أو إذا حاولت الدولة التدخل في شؤون الشركة وإجبارها غلى إتباع سياسات اقتصادية تؤثر على أرباحها، و الاتفاق مع شركات أخرى على مراقبة سياسات هذه الدولة تجاه الاستثمار الأجنبي المباشر، و إذا ارتأت الشركة أن الدولة لا تتماشى واستثماراتها نزحت بقية الشركات المستثمرة الأخرى، مم يتولد عن ذلك انخفاض في أسعار العملات وأسعار الأسهم والسندات لهذه الدولة الراعية لهذه الشركات عبر أراضيها. كما حدث ذلك في المكسيك عام 1994 م، ودول جنوب شرق آسيا عام 1990 م.

لأن الليبرالية الجديدة تعمد في إبعاد الدولة عن الشعب، وتشجع الفساد، و تحويلها إلى أداة استغلال وقهر في خدمة مصالح السوق.

وفي ذلك نجد أن الشركات متعددة الجنسية، تعمل على إضعاف سيادة الدول وتهديد إي تقدم نحو الديمقراطية في الدول النامية، بحيث تلجأ هذه الدول إلى سياسة لإلى الإفراط في الخصخصة لتجنب هذه الشركات للاستثمار فيها، مم ينعكس بالسلب على انهيار الخدمات العم وإضعاف قطاعات التعليم والصحة العامة، وبالتالي الو جبها تحت نيران الوصاية الاقتصادية الخاصة.

وازداد نفوز هذه الشركات بعدما أصبحت تخلق النقود، وبذلك استطاعت أن تنزع بعض حقوق السيادة التي تعد من رموز السيادة الوطنية، بحيث خلقت هذه الشركات نقودا مقبولة التداول في معظم الدول، وهي بطاقات الإئتمان التي لا تخضع لرقابة البنوك المركزية، ولذا فقدت الدولة القومية كثيرا من أهميتها و تقلصت سيادتها أمام هذه الشركات العالمية خاصة في الدول النامية التي تفتقد لتقنية والمعلوماتية من أجل السيطرة على شبكات تداول المعلومات، ولذلك فقدت هذه الدول القوة في الوقوف أمام تدخل هذه الشركات في شؤون سيادتها. ومع طهور العملات الأجنبية كأدوات للتداول ومخزن للقيم وحيازتها للقبول العام، أكثر مما تحوز العملات الوطنية، مما أدى إلى اهتزاز سيادة الدولة في العالم الثالث، لأنه توجد علاقة مباشرة بين السيادة و القوى المهيمنة على الساحة الاقتصادية وعلى عملة الدولة، فإذا كانت القوى وطنية قويت السيادة وان كانت غير ذلك ضعفت السيادة.[2]

وان تراجع دور الدول أمام هذه الشركات متعددة الجنسية لم يقتصر على الدول أمام الدول النامية فحسب بل طال هذا التراجع أيضا الدول الصناعية المتقدمة، حتى وإن كان مختلفا من الكم و

[1] د. بوبوش محمد، "*أثر التحولات الراهنة على مفهوم السيادة الوطنية*"، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2008/ ص. 4

[2] د. السيد عبد المنعم الممراكبي، مرجع سابق، ص. ص. 274 – 275.

الكيف، وقد شمل هذا التراجع بعض المجالات كتخفيض نسبة الإنفاق في مجال الضمان الاجتماعي والتخلي على العدد من الخدمات وتسريح العمال، وسيطرة نقود هذه الشركات على توجهات الدولة السياسية، حيث أصبح قادة الدول والحكومات يحملون عقودا تجارية لصالح هذه الشركات، ويقومون بوسطات لإبرام الصفقات التجارية لها، مع العلم أن مراكز القيادة في هذه الشركات أصبحت أهمية كبرى في نظر الكثير من مناصب الدولة العليا.[1]

منظمة التجارة العالمية وسيادة الدولة:

ولتعزيز نجاح العولمة الاقتصادية، تم إنشاء "منظمة التجارة العالمية" المعروفة باسم "w.t." عام 1995 م، بمثابة قيادة اقتصادية للعالم على الصعيد التجاري، وقد تميزت هذه المنظمة بصلاحيات واسعة في مجال المراقبة والانضباط النشاط التجاري، وقد أقر ميثاقها إبراء تخفيضات ضريبة وتحرير المعاملات في مجال الخدمات المصرفية والسياحية[2] وبتلك أصبح لهذه المنظمة سلطات ونفوذ كبير، استطاعت أن يتخطى حدود الدول ليؤثر على سيادتها الاقتصادية والذي ينجز عنها المساس بالسيادة الوطنية لدى الدولة من الناحية السياسية.

ونظرا لخطورة دور المنظمة التجارة العالمية في إضفاء قيودها على السيادة الوطنية، فإننا سنسعى بالدراسة في هذا العنصر إلى نقطتين أساسيتين تتمثل الأولى في التعريف بالمنظمة مع تبيان أهم وظائفها ومهامها والنقطة الثانية نتطرق إلى تأثيراتها على مبدأ السيادة.

تأثير منظمة التجارة العالمية على السيادة الوطنية:

ما يمكن الإشارة إليه أن القيود التي فرضت على السيادة الوطنية بسبب التطورات في بنية النظام الرأسمالي لم تقف عند الأمر الإستراتيجية بل تعدت إلى الأمور الاقتصادية أيضا، وبالتالي أصبح "الإصلاح الاقتصادي" و"التكيف الهيكلي" شرط ضروريا للقبول في المنظومة الاقتصادية العالمية، كما أن سيادة الدول على قراراتها الاقتصادية أخذت في التقلص مع بروز المنظمة العلمية للتجارة التي قضت بإزالة التامة عوائق أمام تدفق حركة التجارة الدولية والتي تسير في اتجاه يعزز تقدم المتقدمين و يكرس تخلف المتخلفين.[3]

حيث سمح تحرير التجارة الدولية للمستثمرين التأثير غرادتت وجماعات في سيادة الدول، فقد نجح أحد المستثمرين "جورج سورس" بمضاربته ضد الجنيه الأسترليني عام 992 م من تحقيق

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] د. منذر محمد،"*مبادئ في العلاقات الدولية، من النظريات إلى العولمة*"، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط: 1، 2002، ص. 299.

[3] http://webcours.blogspot.com

أرباح بلغت 3 مليون دولار في الأسبوع، ولم يستطيع البنك المركزي البرلماني من سعر الجنيه الاسترليني، الأمر الذي يعد مساسا بسيادة دولة كبرى، كما أدت مضاربة أزمة عصفت بعملات واقتصاد هذه الدول.[1]

كما أن الدول الكبرى هي الأخرى لم تنجو من التأثير على سيادتها نتيجة تحرير التجارة، ولكن بأقل ضرر مقارنة بالدول النامية، إذ اقتصر تأثير الدول الكبرى على البرامج الاجتماعية والدعم المقدم للصحة والبطالة والتعليم، حين تم التقليل منها وذلك من أجل دعم قدراتها التنافسية مع الدول الكبرى الأخرى، وبالرغم من ذلك لقد استطاعت هذه الدول الكبرى المتقدمة من بني أرباح كبيرة من عملية التجار، العالمية، قدرها أصحاب الاختصاص بحوالي 300 مليون دولار سنويا.

وفي المقابل نجد الدول النامية هي الأكثر تضررا بهذه التحرير، إذ تأثرت سيادة الدول بشكل عميق، حتى صار التدخل في شؤونها الداخلية، الاقتصادية والسياسية والتشريعية، وهذا مما أدي على تصدع سيادة الدول الضعيفة من جراء ما يتعرض عليها من التزام بالأنظمة السياسية والاقتصادية، بحيث أصبحت لسيادة الدول النامية حدود لا تمكن أن تتجاوزها ومنها المحافظة على فوانين السوق العالمية وحرية التجارة وسياسات البورصات والإعفاءات الضريبية على الاستثمارات المباشرة، حيث أصبحت معظم دول العالم في حالة استسلام تام للمنظمة العالمية للتجارة. وبالتالي صارت طلبات المستثمرين تعلو كل الطلبات.

إضافة إلى كل هذا نجد أن الدولة قد تخلت عن العديد من سلطاتها، فمع كون سلطة فرض الضرائب تعتبر من السائل المعترف بها لكل دولة على إقليمها ومواطنيها وفقا لمعاير الإقليمية والوطنية، إلا أن تطور التجارة العالمية وقدوم اتفاقية منظمة التجارة الدولية أدى إلى منع الازدواج ألضريبي وتخفيض الضريبة بهدف الوصول إلى توحيد التشريعات الضريبية في الدول الأعضاء من المنظمة تدعيما لحرية التجارة و إزالة كل العوائق من أمامها مم أدي إلى الحد من سيادة الدول التي كانت مطلقة في غرض الضرائب.[2]

صندوق النقد والبنك الدوليين وسيادة الدولة:

سنتطرق في هذا المطلب بالدراسة والتحليل إلى المؤسسات المالية الصادرة عند اتفاقية "بر يتن وودز" المنعقدة عام 1944، والممثلة بالأساس في الصندوق النقد الدولي والبنك العالمي باعتبارهما المنظمتين البارزتين على مسرح الحياة الاقتصادية الدولية وذلك من أجل توضيح مدى تأثير سيادة الدولة بهذه المنظمات العالمية ومدى تأثير هذه الأخيرة على سيادة الدول النامية.

[1] د. أحمد يوسف أحمد، "*السيادة الوطنية في ظل المتغيرات العالمية، قيود متزايدة وتحديات شاقة*"، جامعة الدول العربية، (مجلة).

[2] د. السيد عبد المنعم المراكبي، مرجع سابق، ص.ص. 240، 256

البنك العالمي وأهدافه:

لقد أنشئ البنك العالمي بمقتض مؤتمر "برتين وودز" وباشر أعماله عام 1945، فهو الابن الشقيق للصندوق النقد الدولي ويكمل أهدافه والغرض من إنشاء البنك العالمي هو تنظم تدفق رؤوس الأموال إلى البلدان التي درستها الحرب والعمل على تقديم المساعدات في إنشاء التعمير وتسهل الاستثمار الأغراض إنتاجية، وهو يشبه الصندوق النقد الدولي من حيث أعضائه المؤسسين وكذا من حيث نظام التصويت والإدارة، وقد ساهمت كل دولة بحصة مساوية تقريبا بحصتها في الصندوق، باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية التي تزيد حصتها قليلا في البنك على حصتها في الصندوق.

ويقوم البنك بممارسة ثلاثة أنواع من الأعمال وهي الإقراض المباشرة، وعملية الإقراض غير المباشرة، وعملية الضمان، وتعتبر الآليات والأجهزة في الصندوق والبنك متشابهة[1] ومقرها "واشنطن" ومن جملة الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها نذكر منها:

- ✓ تشجيع الاستثمار الأجنبي.
- ✓ تشجيع المشاريع التنموية كالمرافق الإنتاجية والموارد الاقتصادية في الدول الأقل نموا.
- ✓ العمل على نمو التجارة الدولية، نموا متوازنا طويل المدى.
- ✓ المحافظة على توازن حسابات المدفوعات الدولية.
- ✓ المساهمة في تعمير دول الأعضاء والعمل على تقدمها إقتصاديا.

تأثير الصندوق الدولي والبنك العالمي على سيادة الدولة:

بعد ما كان هدف الصندوق النقد الدولي هو ضمان استقرار النظام النقد العالمي وكذا معالجة الإختلالات المؤقتة في موازين المدفوعات أصبحت مصغرة لخدمة مصالح الدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية حيث تقف مانعا أمام سياسة الاجلاءات عن الولايات المتحدة الأمريكية التي لا تتوافق مع إدارتها ونفس الشيء حدث مع الدول الرأسمالية الكبرى، وبالرغم عجز هذا الصندوق فإنه لم يترك للدول الكبرى حرية ما تقرره من سياسات وتوجهات، كون أن الدول الرأسمالية الكبرى تتحكم في المنظمات الاقتصادية الدولية، التي تساهم بالقسط الأكبر في كل من البنك العالمي والصندوق النقد الدولي. فهي تسيطر على المنظمات الاقتصادية الدولية، وتستخدمها لتحقيق أهدافها الاقتصادية ووالترويج للسياسات التي تقدمها الدول المنتجة للنفط للبنك العالمي والصندوق النقد الدولي، غير أن الدول الكبرى لم تسمح بزيادة هذه الدول وبالتالي تقلص نفوذها في إدارة الصندوق.

[1] د. السيد عبد المنعم المراكبي، مرجع سابق، ص.ص. 200، 201.

ويتضح من خلال ازدواجية التعامل التي ينتهجها الصندوق النقد الدولي في سياسة تعاملاته مع الدول المتقدمة، نجده يطعن في سيادة باقي الدول الأطراف بحيث يعمل على فرض سياسات اقتصادية تحد من سيادتها، وذاك منذ خلال تدخله في عمليات الخصخصة وإعادة هيكلة الاقتصاديات والحد من تدخل الدولة في العديد من الشؤون الاقتصادية، وإلا تعرضت إلى الاتمسار والخراب الاقتصادي نتيجة منع القروض عنها أو سحب الاستثمارات الأجنبية المباشرة عنها.[1]

إضافة إلى ذلك تخفيض سعر العملة الوطنية والمصاريف المتعلقة بالإنفاق العمومي، مم يولد ارتفاع في زيادة معاناة الأفراد، كما أرهقت المديونية المدارة من قبل الصندوق النقد الدولي الأول الدائنة، وتنج عنها تهمش الإدارة الوطنية، مما طال دون اتحاد القرارات السديدة وتصدع مصدقية الإرادة الوطنية وفسح المجال لتقدم الشرعية الخارجية المستمدة من المؤسسات المالية الدولة حساب الشرعية الداخلية.[2]

وعليه يمكن القول أن الدول النامية قد أرغمت على تقبل الشروط الظالمة والتعسفية التي فرضها كل من الصندوق النقد الدولي والبنك العالمي، حتى تحصل على إعادة جدولة ديونها، والحصول على قروض جديدة كما سعت للاقتصاديين أجانب بحث ميزانياتها وقبلت توجهاتهم، وقامت بتنفيذ برامج التكييف الهيكلي التي تطلبها المؤسسات الدولية بهدف إدراج اقتصادياتها من الاقتصاد الدولي، هذا النوع من البرامج الذي يفرضها الصندوق النقد الدولي تؤثر وتنال من سيادة الدول النامية وتضع اقتصادياتها تحت السيطرة المباشرة للصندوق النقد والبنك العالمي، اللذان يقومان بتوجيهها وفقا أعمدة مسطرة سياسيا واقتصاديا للدول الكبرى. وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا النوع من العمل يشكل استلابا اقتصادي وسياسي، وقد نهته بعض الباحثين بالاستعمار السوقي، إذ بفضله استطاعت الدول الكبرى من إخضاع الحكومات والشعوب لترى السوق التي يسيرها الدائنون الدوليون و الشركات المتعددة الجنسية.

فآليات الدولة بما فيها الصندوق النقد الدولي والبنك العالمي إلى جانب مؤسسة التجارة الدولية أضحوا بمثابة أدوات للتحكم الدولي، فعن طريق سياسات الافتراضية متعددة الأطراف والتي يقوم بها البنك الدولي ومجموعة البنوك التنمية الإقليمية لأمريكا اللاتينية وإفريقيا وآسيا، وعن طريق صندوق النقد الدولي، حدثت إعادة هيكلة لاقتصاديات الدول النامية والدول الاشتراكية السابقة، حتى يتم إدراجها في الاقتصاد العالمي لتسهل إدارتها لصالح المراكز الرأسمالية، وسعى كل من الصندوق النقد والبنك العالمي للترويج للتحرير المالي. بحيث يتم السعي لفرضه على الدول وفقا تعلمات الكبير اليه الجديدة وتتضمنه من إلغاء القيود التي والضوابط التي المفروضة على حركة رؤوس الأموال عبر الحدود الوطنية وإعطاء الحرية المطلقة للسوق في عمليات حماية وتوزيع

[1] د. السيد عبد المنعم المراكبي، مرجع سابق، ص.ص. 331، 332.

[2] د. مقدادي محمد، "*العولمة رقاب كثيرة* "، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 2000م، ص. 88.

وتخصيص الموارد المالية وتحديد أسعار العمليات المالية وفقا حدود قانون العرض والطلب، ومن إنهاء الرقابة المالية الحكومية وبيع البنوك والشركات العامة فيها يعرف باسم الخصخصة.[1]

والملاحظ أن البنك العلمي قد أدرج على حد اعتبار المسائل السياسية خارجية عن نطاق عملياته وذلك مراعاة شبه لأحكام صريحة واردة غير المادتين 03، 05 منذ اتفاقية تأسيسه إلى "بريتن ورتز" تحرم عليه أخذ هذه الاعتبارات في الحسبان عند اتخاذ قراراته، غير أن ما هو في الواقع هو عكس ما ورد في النصوص، حيث توحل البنك في الشؤون السياسية وبل في سيادة الدول الأعضاء دون أخذ الاعتبارات الاقتصادية وحدها في الحسبان، فتحججا الأحداث الداخلية و الخارجية في بلد ما قد يكون لها آثار اقتصادية مباشرة لذلك يجب أخذها بعين الاعتبار عند اتخاذ قراراته، إذا لصعب حل الفصل ما بين الشأن السياسي و الشأن الاقتصادي، بل التدخل هذا قد يتعدى إلى مسائل أخرى ليس لهما علاقة بالقرض المطلوب، فالولايات المتحدة الأمريكية قد سنت تشريعا يلزم المدير الدتنفيذي الممثل لها في البنك بمعارضة تقديم أي قرض قد يقدم في أي شكل آخر من أشكال المساعدة المالية أو العينية إلى أي دولة تنهك بشكل صارخ حقوق الإنسان، أو توفر ملجأ للإرهاب الدولي، وفق ما تراه الولايات المتحدة الأمريكية به، ولكن يعد ذلك تدخلا سافرا بتشريع محلي في سيادة الدول الأخرى، وأداة تزيد من هيمنتها على الدول النامية وتعزز من الأدوات انتهاك سيادتها و التدخل في شؤونها، إلا أن الولايات المتحدة لا تكترث بذلك ولا ترى إلا مصالحها فقط.

ويمكن الإشارة في هذه النقطة أن الصندوق والبنك العالميين قاما بتعديل لوائحهما تدريجيا بطلب من الدول العظمى حتى يتمكنا من التأثير على سيادة الدول الأعضاء عن طريق التدخل في تفاصيل الحياة الداخلية لهذه الدول، عند طلب الدول لقروض من البنك أو من خلال إشراف الصندوق على برامج التكيف الهيكلي للدول المتعثر اقتصاديا.[2]

[1] د. السيد عبد المنعم المراكبي، مرجع سابق، ص.ص. 132 – 134.

[2] المرجع نفسه، ص.ص. 132 – 134.

التهديدات السياسية و العسكرية للأزمة الليبية و تداعياتها على الأمن القومي الجزائري

د.تراكة جمال: أستاذ محاضر*جامعة خميس مليانة
عموري نسيمة: طالبة دكتوراه

ملخص:

يهدف هذا المقال الى دراسة تداعيات الأزمة الليبية، في شقها السياسي و العسكري على الأمن القومي الجزائري، خاصة مع تصاعد وتيرة التهديدات التي يفرزها النزاع القائم في ظل غياب السلطة المركزية، و انهيار منظومة الدفاع الأمني، و سيطرة ميليشيات دينية و مليشيات مافيوية، و أخرى مناطقية و محلية تتحالف مع التنظيمات الارهابية المتشددة و عصابات الجريمة المنظمة، بالإضافة الى الشروخات و التفككات العميقة داخل المجتمع، إضافة الى التنافس ما بين القوى الدولية، و أخرى اقليمية لإدارة الملف الليبي حسب ما يخدم مصالحها و نتيجة لذلك أصبح أمن الحدود الجزائرية مع ليبيا يواجه بعض المخاطر، هذا ما يجعل صانع القرار الجزائري في مواجهة تحديات جديدة على المستوى السياسي، الاقتصادي، و حتى الاجتماعي و الثقافي و البيئيحتى و إن كان الوضع الحالي مستقرا مقارنة بالدول الأخرى في المنطقة، لذا فالجزائر بما تمتلكه من ثقل في المنطقة، و أمام سعيها لأن تكون قطبا افريقيا متوازنا فمن مسؤولية صانع القرار و ضع مقاربة شاملة دبلوماسيا، استخباراتيا و حتى عسكريا لاستتباب الأمن على جوارها فالمنطقة كتلة جغرافية واحدة .

الكلمات المفتاحية

كلمة؛ الأمن القومي؛ التهديد الأمني؛

مقدمة:

شهدت نهاية سنة 2010 تحولات عميقة، عرفت على أنها حراك سياسي من أجل التغيير الديمقراطي، و لم تكن ليبيا بمنأى عن هذه الاحداث، لكن السلوك النزاعي العنيف و تحول مسار الحراك نحو فوضى الاقتتال الأهلي يجعل اغلب الدارسين، يجمع على أن ليبيا تعيش أزمة و بيئة أمنية مضطربة و معقدة نظرا لغياب الأمن محليا و انهيار الدولة، و هنا نلتمس مقدار التحديات التي تفرضها الأزمة الراهنة كونها مؤهلة الى التصدير نحو جوارها الاقليمي، و حتى محيطها الدولي و هنا يصبح الأمن القومي الجزائري معرضا للتهديد بموجب الحدود البرية المشتركة ببين الجزائر و ليبيا، بالإضافة إلى الاضطراب الذي تعيشه منطقة شمال مالي الذي لا يمكن فصله عن المشهد الليبي، وفي هذا السياق فأمن الجزائر لم يعد مرتبطا فقط بضبط قطاعاتها الداخلية، و تأمين الحدود فطبيعة التحولات التي أفرزتها التهديدات الجديدة في منطقة الساحل و الصحراء، في ظل توسع مفهوم الأمن أدى الى اتساع نطاقه و ضرورة الدمج بين الأمن الداخلي، و الأمن الخارجي نتيجة لخطورة الوضع الليبي و تزايد عدد الاطراف المتصارعة، و تزايد دور الفواعل الخارجية، و بروز ظواهر هجينة على هيئة جماعات ارهابية متطرفة، مما يضع الأمن القومي الجزائري بمواجهة التداعيات التي انتجتها الأزمة الليبية، لاسيما و أن للجزائر دور مهم في تحقيق السلم في القارة الافريقية، و بهذا فالملف الليبي يشكل تحديا للجزائر سواء على المستوى الاقليمي، و الدولي.

و في هذه المداخلة سأحاول الإجابة عن الإشكالية التالية:

إلى أي مدى يمكن أن تؤثر التهديدات السياسية والعسكرية التي أنتجتها الأزمة الليبية على الأمن القومي الجزائري؟

و تتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات الفرعية:

ما هي طبيعة التهديدات السياسية والعسكرية التي أفرزتها الأزمة الليبية؟

ما هي أسباب تفاقم التهديدات السياسية، والعسكرية التي أنتجتها الأزمة الليبية؟

ما هي تداعيات التهديدات السياسية، والعسكرية للأزمة الليبية على مستقبل الأمن القومي الجزائري؟

و للإجابة عن الإشكالية حددنا فرضية مفادها:

كلما زادت حدة التهديدات السياسية والعسكرية للأزمة الليبية، مع ارتفاع درجة تعقيد البيئة الأمنية، كلما انعكس ذلك سلبا على الأمن القومي الجزائري.

الكلمات المفتاح:

الأمن الوطني la sécurité nationale : الأمن الوطني هو ذلك الذي يتعلق بقدرة الدولة على حماية أراضيها وشعبها ومصالحها وعقائدها وثقافتها واقتصادها من أي عدوان خارجي بالإضافة إلى قدرتها على التصدي لكل المشاكل الداخلية والعمل على حلها واتباع سياسة متوازنة تمنع الاستقطاب وتزيد من

وحدة الكلمة وتجذير الولاء والانتماء للوطن والقيادة، وعليه فإن الكثير من التعاريف التي وضعت لمفهوم الأمن الوطني أغلبها جاءت مقترنتا بالدفاع على المصالح الإستراتجية للدولة ، و منها ما خص بتوفير الاستقرار الداخلي ، **فاوالتار ليبمان Walter lippman** مثلا يعرفه على أنه" يهدف أساسا إلى إبعاد الخطر و الاستعداد للتضحية بالقيم الأساسية إذا ما أرادت الدولة أن تتجنب الحرب ، و إذا ما فرضت عليها لابد أن تكون قادرة على الانتصار في الحرب" ، وهذا يعني حسبه أن على الدولة أن تتخذ جميع الاحتياطات اللازمة لحماية أمنها سواء تعلق ذلك بالمحافظة على الهدوء و الاستقرار داخل حدود سيادتها دون اللجوء إلى الحرب ، و ذلك يكون عن طريق السياسات الداخلية و الخارجية كالعلاقات الدبلوماسية الناجحة، أما حسب **ولفرز** فإن الأمن الوطني يعني غياب التهديدات ضد القيم المركزية، وغياب الخوف من أن تكون تلك القيم محل هجوم ، وهناك بصفة عامة تصورين لمفهوم الأمن الأول تقليدي واقعي يتخذ من الدولة المرجعية الأساسية للأمن، والثاني نقدي ذي نظرة موسعة للأمن ويقول بوجود وحدات مرجعية للأمن غير الدولة.

فالأمن الوطني اذا هو تأمين الدولة من داخلها وحمايتها من التهديد الخارجي بما يكفل لشعبها حياة مستقرة توفر لها أسباب النهوض والنمو والتعبير عن هويتها بين الأمم وممارسة حريتها في أستغلال طاقتها البشرية وثرواتها الطبيعية للوصول إلى تحقيق أهدافها في التقدم و الإزدهار والسلام.

التهديد الأمني :

هو إرادة إلحاق الضرر بفاعل، فرد، أو دولة فالتهديد الأمني يكون مباشر باستخدام القوة العسكرية، أو التهديد بها

هناك ثلاثة أنواع من التهديدات:

1. التهديدات الفعلية: تعني وقوع التهديد فعلا بتعرض الدولة للخطر، و استخدام قوة عسكرية أو التهديد باستخدام القوة العسكرية.
2. التهديدات المحتملة: تعني وجود الأسباب الحقيقية لتعرض الدولة للتهديدات دون الوصول الى مرحلة استخدام القوة العسكرية.
3. التهديدات المتصورة: هي التهديدات التي لا يوجد لها أي مظهر، كالجريمة المنظمة التي أصبحت تهديدا على أمن الدولة من خلال تجارة الأسلحة، و الهجرة الغير شرعية التي تعتبر مصدر تهديد لإفرازها مشكل اللاجئتين.[1]

1- التهديدات العسكرية (الصلبة) للأزمة الليبية على الأمن القومي الجزائري:

انفجار الأزمة الليبية لم يكن فقط نتيجة للاختلالات المجتمعية، و الاقتصادية بل شكل العامل الأمني الذي ارتبط بشكل وثيق بهشاشة الجيش الليبي، و اعتماد النظام السابق على الكتائب و الميليشيات

[1] يوسف الصواني، التحديات الأمنية للربيع العربي من إصلاح المؤسسات الى مقاربة جديدة للأمن. ليبيا: (دسن)، ص 50_51.

القبلية،[1] و في هذا السياق أشارت الخبيرة العسكرية في كلية حلف الشمال الاطلسي للدفاع، "فلورونس غاوب" ، أن "القذافي" لم يهتم على الإطلاق ببناء جيش قوي، لأنه كان سيشكل تهديدا له، لذلك أسس نظاما يهدف إلى إبقاء حجم الجيش صغيرا و ركز اهتمامه على بناء وحدات قتالية خاصة بقيادة اولاده و المولين له[2]، بالإضافة إلى المرتزقة الأفارقة و هنا يتضح أن الجيش الليبي غير منظم مما أدى الى انحلاله و تفكيكه، و هو ما كرس العنف في البلاد لعدم وجود سلطة ضبط تمتص و توجه الغضب الشعبي.

فبعد انهيار النظام السابق، تشهد الساحة الليبية تجاذبات خطيرة بسبب غياب سلطة إكراه مادي تضبط العنف داخل المجتمع، و هو ما كرس لمظاهر أمنية جديدة عمقت حالة الاأمن و صبغ الأزمة بطابع أمني معقد بعد تحول الحراك إلى نزاع مسلح وصل فيه عدد الضحايا الى حوالي 30.000 قتيل مع تزايد مظاهر الانفلات الأمني و تسليح المعارضة، و اصدار القرار الأممي 1973 القاضي بفرض منطقة حظر جوي لحماية المدنيين الذي زاد من درجة التعقيد و التشابك، و هنا أكد الخبير الأمريكي المختص في الإرهاب "دافيد غارتنشتيان روس" في مداخلته أمام غرفة النواب بالكونغرس أن: تدخل الناتو كان خطأ استراتيجي للولايات المتحدة الامريكية و حلفاءها رغم تحذيرات الجزائر، و أكد أن مخلفات تدخل الناتو امتدت إلى الدول المجاورة كتونس، الجزائر بل حتى مالي كما خلص السيد "غارتنشتيان روس" إلى أن تدخل الناتو في ليبيا عزز تواجد الجماعات الجهادية، و وضع الولايات المتحدة في موقف استراتيجي صعب.[3]

لقد كان لدول الجوار الليبي نصيبا من تداعياتها، فقد افرزت هذه الازمة جملة من التهديدات على الأمن الجزائري لأن الدولتان تتشاركان شريطا حدوديا يقدر ب 982 كلم، فمسألة الأمن القومي الجزائري، يتعدى مجال أمن الدولة فحسب، فالأمن الوطني و على الرغم من احتفاظه بالإقليم الوطني كمجال له_الإقليم السيادي للدولة_ بل اصبح يتحدد بمحددات أخرى غير طبيعية،[4] و في هذا السياق أشار "والتر ليبمان" بقوله: «الأمن الوطني هو قدرة الدولة على متابعة سير مصالحها بنجاح، وفق لما تراه موافقا لمصلحتها في أي مكان في العالم".

---

[1] عمر فرحاتي، و يسرى اوشريف، **تداعيات الازمة الليبية على الأمن القومي في الجزائر**. الجزائر: الدار الجزائرية للنشر و التوزيع، ص 110.

[2] ياسر ابو معيلق، **القذافي لا يثق في الجيش و يعتمد على المرتزقة و قوات اولاده**، نقلا عن:http://p.dw.com/p/10Pkd تاريخ التصفح : 27/11/2016. التوقيت: 22:30.

[3] عمر فرحاتي، مرجع سبق ذكره، ص 185.

[4] Paul Robinson, Dictionary of International Security,(United State of America : policy press), 2008, p 189.



الشكل(1): خريطة توضح الشريط الحدودي بين الجزائر و ليبيا.[1]

و من خلال هذا المحور سنحاول إبراز أهم التهديدات العسكرية التي خلفتها الازمة الليبية، أي الانعكاسات على الأمن الجزائري، في إطار العلاقة التأثيرية بين الازمة الليبية و الأمن القومي الجزائري، نظر لما استقبلته الجزائر من تهديدات صلبة، صدرتها لها حدودها الشرقية، في ظل الانفلات الأمني، و غياب السلطة المركزية، و انهيار منظومة الأمن و الدفاع، مع التجاذبات الاقليمية و الدولية لإدارة الملف الليبي حسب مصلحة و أجندة كل طرف هذه الظروف سمحت بانتشار و سيطرة المليشيات المسلحة و الجماعات الارهابية و انتشار رهيب للأسلحة.

و عليه سندرج أهم التهديدات العسكرية للأزمة الليبية على الأمن القومي الجزائري:

- **تأثير الأزمة الليبية على أمن الحدود الجزائرية:**

نلاحظ من خلال الخريطة شساعة حدود الجزائر، حيث تتقاسم ليبيا الجزائر 982 كلم من الحدود المكشوفة و بفعل الانفلات الأمني، فهي مرشحة للتهديد، مع ارتفاع الانفاق العسكري حيث تم رفع ميزانية وزارة الدفاع و اجهزة الأمن الى 15 مليار دولار في قانون المالية التكميلي، اي بزيادة 6 مليار دولار، لترتفع في سنة 2015 بما يعادل 11.6 % ، و هذا يفسر ان استمرار تصاعد الأزمة الليبية و عدم

[1] http://libyaalhura.blogspot.com/p/blog-page_23.html.

احتوائها سيبقى يستنزف اكثر الميزانية المخصصة للدفاع مما يؤثر على القطاعات الاخرى خاصة امام تراجع اسعار النفط،

تعتبر مسالة تامين الحدود الجزائرية معضلة امنية، فرضتها الاضطرابات المتنامية في الجوار الجغرافي المغاربي الساحلي، و هي متعددة و ذات مسارات غامضة ، وبسبب غياب الطرف الاخر في المعادلة الامنية الجزائرية_ الليبية ، و لتوسع الرقعة على سبيل تبيان حجم التحديات الامنية التي تواجه الجزائر في ظل استمرار تصاعد الازمة الليبية، و عليه فالسياسة الجزائرية تعتبر معالجة الاختلالات الوظيفية الامنية في الدول المجاورة اولوية قصوى، هذا ما يبرر الانتشار الواسع لعناصر الجيش الجزائري على طول الحدود، المتاخمة لليبيا حيث نشر الجيش حوالي 20 الف جندي على طول الحدود الشرقية مع ليبيا[1]، كما تذكر دراسة ل"بيار رازوكس" بعنوان " تأملات في الازمة الليبية" الصادرة عن معهد البحوث الاستراتيجية للمدرسة العسكرية ان اكثر من 5000 من من حماة الحدود التابعة للدرك الوطني الجزائري متواجدة على الحدود الجزائرية الليبية، و يقومون ليل نهار بتمشيط مدعومين بالقوات الجوية، و بعد الهجوم على المجمع الغازي في "تيقنتورين" في جانفي 2013 ، اسفر عن مقتل جزائري و 37 جزائري تم الاعلان على ان منفذي الهجوم تسللو من ليبيا و عليه قررت الحكومة الجزائرية في ماي 2013 غلق الحدود البرية مع ليبيا بشكل كامل، و تواصلت التهديدات الامنية الصادرة للجزائر عبر ليبيا، التي غذت بؤر التهريب بالسلاح و هو ما يفسر الاحصائيات الواردة عن مفرزات الجيش الوطني الشعبي، في مناطق معينة من البلاد فقد اكتشفت في منطقة "كوينين" في الوادي (06) منظومات صواريخ "ستينغر" مضادة للطيران، و قاذفات صواريخ ، رشاشات....الخ، فقد تم جلب هذه الاسلحة من ليبيا لاستهداف المنشآت الحيوية و يعتبر تطور نوعي و خطير في النشاط الارهابي في الجزائر.

- **تنامي التهديد الذي يمثله النشاط الارهابي:**

أفرزت الأزمة الليبية ضعفا للدولة وهشاشتها أمنيا، لغياب المؤسسات الأمنية، وتوافرا للسلاح، وتدخلا دوليا، مما يشكل مفردات خصبة لتنامي قوة التنظيمات الارهابية الذي تتواجد حينما تصبح الدولة فاشلة، كما حدث في العراق واليمن. كما أنه حاليا تسعى هذه التنظيمات الارهابية لإيجاد بيئة تكفل له "هدف البقاء". ولعل الخارطة التالية توضح الانتشار الفعلي لتنظيم الدولة الذي سيطر على جل سواحل ليبيا المطلة على الأبيض المتوسط مما يجعله لا يهدد دول الجوار فقط بل حتى الدول المجاورة للمتوسط ونقصد بذلك الدول الأوروبية التي تعرضت للعديد من التفجيرات والتهديدات نذكر من بينها أزمة باريس ، تفجيرات بروكسل ، حادثة نيس .. وكلها تبناها تنظيم داعش : الشكل(2): خريطة توضح توسع تنظيم داعش في ليبيا

[1] توفيق الهامل، الجزائر و تعقيدات تجديد بنية السلطة و تحديات البيئة الامنية، مركز الجزيرة للدراسات نقلا عن:
http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2015/05/201553110544958793 9.html،تاريخ التصفح: 29_11_2016.التوقيت: 15:
15



و قد توفرت عدة مؤشرات أن الجزائر مستهدفة من طرف تنظيم الدولة الاسلامية، لأن الجزائر تعتبر أول ساحة تفتحها الجماعات السلفية العائدة من أفغانستان في التسعينيات، مع وجود روابط بين تنظيم الدولة الاسلامية و بعض الحركات الارهابية في الجزائر، التي بايعت التنظيم مثل كتيبة اللثمين، المرابطون، حركة التوحيد، و الجهاد و انصار الشريعة، في ليبيا و تونس و جند الخلافة بالإضافة حركات جهادية في مالي كحركة انصار الدين، و بوكو حرام، ضف الى ذلك عودة الجزائريين الذين قاتلو في سوريا و العراق حيث يتراوح عددهم ما بين 1500 إلى 2000 مقاتل يتوقع إعادة انتشارهم في ليبيا و مالي.[1]

- **خطر توريط الجزائر بتدخل عسكري في ليبيا:**

أمام في التطورات الغير المسبوقة التي تشهدها الساحة الاقليمية، و الدولية فالجيش الوطني الشعبي و القيادة السياسية للجزائر بمواجهة تحديات كبيرة، مع تزايد نفوذ الجماعات الارهابية و تحالفها مع الجريمة المنظمة و تمسك الجيش الوطني الشعبي بعقيدته التي تصر على عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، بالرغم من إصرار بعض الاطراف الدولية على توريط الجزائر، إلا أن وزير الخارجية "رمضان لعمامرة"، في تصريح له عقب انتهاء الدورة السادسة من أعمال "اللجنة الاستراتيجية

[1] لونيسي علي، **اليات مكافحة الارهاب الدولي بين فاعلية القانون الدولي و واقع الممارسات الدولية الانفرادية**، رسالة لنيل شهادة دكتوراه في القانون(جامعة مولود معمري، كلية الحقوق و العلوم السياسية : قسم الحقوق)، 2012، ص16.

الجزائرية_ المالية" نفى أن يكون للجزائر نية في التدخل، و أعلن أن الجزائر تدعم حوارا وطنيا شاملا في ليبيا و ليس حل عسكري.[1]

- **تهريب الأسلحة و التجارة بها:**

في ظل تفجر الحرب الأهلية في ليبيا، و التي ستكون لها تداعيات خطيرة على الأمن القومي الجزائري، و تصبح الحدود أرضية خصبة لتنقل السلاح و تصدير العنف و الدمار، لم تتمكن ليبيا من التوصل الى اجماع سياسي، حول حكومة جديدة و ايجاد تسوية حول نزع سلاح ما يقرب من 1700 مجموعة مسلحة، وبقيت التعقيدات الامنية التي فرضها السلاح الخارج من مستودعات النظام الليبي السابق مستمرة، و هنا افادت لجنة من الخبراء شكلها مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بأن قدرة ليبيا الفعلية على منع عمليات النقل الغير مشروعة تكاد تكون معدومة .

و في عام 2013 نجحت صحيفة "SUNDAY TIMES " في تسريب تقرير عن الاستخبارات البريطانية، يؤكد ان بوكو حرام استطاعت تامين طريقها لتهريب السلاح من ليبيا الى نيجيريا عبر التشاد.

كما مكن السلاح الليبي تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الاسلامي (APMI) و حركات التمرد الطرقية ، كحركة تحرير و استقلال اقليم الازواد (MNLA) من السيطرة على شمال مالي و ادخال المنطقة في حرب اهلية، اعقبها التدخل الفرنسي.

و تتعاظم مصائب السلاح الليبي الذي يقف وراء حادثة عين امناس، حيث قامت مجموعة منشقة عن تنظيم القاعدة في بلاد المغرب، وهي المرابطون التي اسسها مختار بلمختار المعروف باسم السيد "مالبورو"، بسبب جمع امواله من تهريب السجائر، شكل تنظيمه كتيبة "الملثمين"، التي شنت في مطلع 2013 هجوما كبيرا و احتجزت رهائن في منشاة " عين امناس" النفطية بالجزائر، و اسفرت عن مقتل 39 رهينة من جنسيات مختلفة، بالرغم من قدرة الجيش الجزائري على استعادة المنشاة.[2]

و تواصلت التهديدات الامنية الصادرة للجزائر عبر ليبيا، التي غذت بؤر التهريب بالسلاح و هو ما يفسر الاحصائيات الواردة عن مفرزات الجيش الوطني الشعبي، في مناطق معينة من البلاد فقد اكتشفت في منطقة "كوينين" في الوادي (06) منظومات صواريخ "ستينغر" مضادة للطيران، و قاذفات صواريخ ، رشاشات....الخ، فقد تم جلب هذه الاسلحة من ليبيا لاستهداف المنشآت الحيوية و يعتبر تطور نوعي و خطير في النشاط الارهابي في الجزائر.[3]

2- التهديدات السياسية للأزمة الليبية على الأمن القومي الجزائري:

[1] عمر فرحاتي ، مرجع سبق ذكره، ص 216.

[2] عبيد امجين، انتشار السلاح الليبي و التعقيدات الامنية في افريقيا،قطر: مركز الجزيرة للدراسات الاستراتيجية، اكتوبر2014، ص 4،5،6

[3] عمر فرحاتي، مرجع سبق ذكره، ص 209.

سنحاول في هذا المحور تسليط الضوء على الانعكاسات السياسية للأزمة الليبية على الأمن القومي الجزائري بمعنى الربط بين التهديدات المصدرة من ليبيا، و ما يقابلها من انعكاسات على الواقع السياسي، الاقتصادي، و الاجتماعي في الجزائر.

حسب أغلب الملاحظين للواقع الجزائري، أن النظام السياسي الجزائري واجه موجات الحراك العربي المتصاعد منذ 2011 بإجراءات إصلاحية مست قطاعات مختلفة تداركا لحدوث انفجار فجائي، كما هو الحال في الجارتين تونس و ليبيا التي تعيشان حالة الفوضى و اللاأمن، دون إغفال الضغط المتزايد لأزمة مالي جنوبا و بالرغم من ذلك استطاعت الجزائر تجاوز سيناريو الحراك بسبب ارتفاع اسعار النفط و انتعاش الخزينة العمومية، دون أن ننسى الدور المحوري و المركزي للمؤسسة العسكرية فهي صمام الأمان في الجزائر، و لاننسى أن الجزائر عاشت عشرية سوداء.[1]

و عليه فهناك العديد من التهديدات السياسية أفرزتها الأزمة الليبية على الأمن القومي الجزائري، و هي عبارة عن اضطرابات تهدد كيان الدولة و المجتمع:

1. مخاطر الهجرة الغير شرعية و مشكل اللاجئون و النازحون من ليبيا:

منذ بدأت الأزمة الليبية و اللاجئون يتوافدون من ليبيا الى دول الجوار، هربا من تدهور الأوضاع الامنية، و هنا تأتي قضية اللاجئين الليبيين في الجزائر، الذين يتزايد عددهم بالرغم من غلق الحدود البرية فقد أحصى الهلال الاحمر الجزائري وجود أكثر من 50 ألف لاجئ، و ذكر مصدر اخر من وزارة الداخلية أن عددهم بالضبط 29030 لاجئ، اغلبهم دخل عبر المعابر الحدودية و يستقرون بالمدن الجنوبية الشرقية كاليزي، ورقلة، وادسوف و قد عملت السلطات الجزائرية على خلق جو حياة لائق بحيث تم انشاء مراكز إيواء للعائلات الليبية، و يتم دعمها بشكل منتظم، كما قدمت الحكومة مساعدات للمدن الليبية في "غات"، "غدامس"،"اوباري".

و حسب تقرير للمفوضية السامية، لشؤون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة ان الجزائر مرشحة الى التحول الى الوجهة الاولى للنازحين و الفارين مع احتمالات تنامي هذا التدفق الى 3.5 مليون ناهيك عن المهاجرين الغي شرعيين، و لا يخفى اثر هذه القضية على الجانب الاقتصادي و الاستقرار الاجتماعي، خاصة و ان الجزائر لا تستقبل فقط لاجئين من ليبيا فحسب، بل كل الفارين من النزاعات في الساحل ، فلا شك ستتأثر الجزائر سياسيا و اقتصاديا و اجتماعيا.

2. أزمة العلاقات البينية بين الجزائر و ليبيا:

تشهد العلاقات البينية بين ليبيا و دول الجوار، توترات متتالية نتيجة للتداعيات الامنية التي ألقت بثقلها على معظم دول الجوار الليبي، لذا كان الموقف الجزائري واضحا منذ البداية برفضها تدخل الناتو، و توجسها من المجلس الانتقالي الذي يضم اسلاميين ليبيين قاتلوا مع الجماعات المسلحة في الجزائر، مع تخوف الجزائر من انتقال السلاح الليبي و عودة الارهاب الى اراضيها.

[1] عمر فرحاتي، مرجع سبق ذكره ، ص 218.

3. زعزعة الاستقرار في شمال مالي:

في ظل تأثير الأزمة الليبية ازدادت مخاوف الجزائر من تحريك ملف الطوارق لاستغلال الوضع و خلق جماعات مسلحة و معارضة من طوارق الجزائر مع ما يحمله من تأثير سلبي أمنيا و سياسيا و هو ما تداركته الحكومة الجزائرية و ذلك برعايتها لملف المصالحة المالية و العمل على إبقاء حركة الازواد المالية بعيدة عن تأثير الجماعات المتطرفة في شمال مالي و غرب افريقيا التابعة للقاعدة.[1]

3- تداعيات و انعكاسات التهديدات السياسية و العسكرية، للأزمة الليبية على الأمن القومي الجزائري:

على المستوى السياسي: تهديد استقرار الجزائر ، هذا ما يعكس اضفاء الطابع الامني (SECURITIZATION) بعد الاستدلال بوجود تهديدات و يتم اللجوء الى شرعنة اللجوء لترتيبات استثنائية في حالة تواصلت التهديدات الامنية الصادرة للجزائر عبر الحدود الليبية، التي غذت بؤر التهريب بالسلاح و هو ما يفسر الاحصائيات الواردة عن مفرزات الجيش الوطني الشعبي، في مناطق معينة من البلاد فقد اكتشفت في منطقة "كوينين" في الوادي (06) منظومات صواريخ "ستينغر" مضادة للطيران، و قاذفات صواريخ ، رشاشات....الخ، فقد تم جلب هذه الاسلحة من ليبيا و مالي، لاستهداف المنشآت الحيوية و يعتبر تطور نوعي و خطير في النشاط الارهابي في الجزائرهذا ما ادى الى ارتفاع الموازنة العسكرية، حيث تم رفع ميزانية وزارة الدفاع و اجهزة الامن الى 15 مليار دولار في قانون المالية التكميلي، اي بزيادة 6 مليار دولار، لترتفع في سنة 2015 بما يعادل 11.6 % ، و هذا يفسر ان استمرار تصاعد الازمة في منطقة الساحل خاصة بعد سقوط النظام في ليبيا،و عدم احتوائها سيبقى يستنزف اكثر الميزانية المخصصة للدفاع مما يؤثر على القطاعات الاخرى خاصة امام تراجع اسعار النفط، و من ناحية اخرى تاتي قضية اللاجئين الافارقة و اليبيين في الجزائر الذي يقدر عددهم ب 50 الف لاجئ، حيث تم انشاء مراكز في "اليزي" و "وادي سوف" و" تمنراست"، هو ما يتكفل به الهلال الاحمر الجزائري، و حسب تقرير للمفوضية السامية، لشؤون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة ان الجزائر مرشحة الى التحول الى الوجهة الاولى للنازحين و الفارين مع احتمالات تنامي هذا التدفق الى 3.5 مليون ناهيك عن المهاجرين الغي شرعيين، و لا يخفى اثر هذه القضية على الجانب الاقتصادي و الاستقرار الاجتماعي، خاصة و ان الجزائر تستقبل كل الفارين من النزاعات في الساحل ، فلا شك ستتأثر الجزائر سياسيا و اقتصاديا و اجتماعيا.[2]

[1] عمر عبد الله كامل، الامن العربي : **في ندوة الامن العربي : التحديات الراهنة و التطلعات المستقبلية**، (مركز الدراسات العربي، الاوربي)،ط9،1-11_01_1996، ص8.

([2]) عمر فرحاتي، و اخرون، مرجع سبق ذكره،ص220_224.

على المستوى الاقتصادي: تعرف منطقة الساحل الافريقي مظاهر "الفوضى الناشئة" نتيجة لعجز السلطة المركزية عن تحقيق الامن و زيادة الانكشاف عبر الحدود مما يؤدي الى عدم التوازن في التنمية و تعطيل عجلة النمو و ارتفاع نسبة التضخم و الركود، مع ندرة المواد ،الاساسية و تراجع الاستثمارات الاجنبية، و مصادر النفط اصبحت الان تحت سيطرة الجماعات الارهابية في ليبيا التي تتاجر بها بطريقة غير شرعية و هو ما يعمق الازمة النفطية و يؤدي الى ضرورة تحديد اللاعبين في اسواق النفط و التي تستخدم النفط كورقة ضاغطة للمساومة بدخولهم كمنتجين غير شرعيين.[1]

على المستوى الثقافي: تنامي الشعور بعدم الامان و الذي بدوره يؤدي الى تزايد الطلب على السلاح و انتشار ثقافة العنف و عدم التسامح و رفض الاخر، و الاستهتار بالذات البشرية حيث شهدت المطقة مؤخرا احداث مأساوية جسدها الفكر الميليشي من تمثيل بالموتى و التجنيد القسري للمهاجرين الافارقة و استغلالهم في السخرة و البغاء القسري و فضائع ذات طابع شيطاني.

على المستوى البيئي: فتراكم الاسلحة و مخلفات القنابل و الالغام و العبوات الناسفة، يسبب التلوث الحربي الذي يستهدف البيئة الطبيعية ، كما يسبب مشاكل صحية و اعراض السمية بالمعادن الثقيلة كالرصاص في الاتربة الذي تحمله المنتجات الزراعية و تمتصه امعاء الانسان و ينتج عنه عدم القدرة على التركيز و التشوش ، كما سيؤدي مستقبلا الى مواليد تعاني التخلف العقلي و تشوهات.

خاتمة:

بعد عرضنا لهذه المداخلة، وصلنا إلى أن الأزمة الليبية تمثل تحدي حقيقي للدولة الجزائرية في مواجهة حالة الفراغ الأمني و السياسي في ليبيا، و هنا أصبحت الجزائر بمواجهة حدود هشة بسبب غياب لمؤسسات قوية و مستقرة في ليبيا و انتشار فوضى السلاح و سيطرة الميليشيات المتطرفة و تمدد تنظيمات ارهابية وصل خطرها الى الحدود الجنوبية الجزائرية أين تمركزت للبحث عن منفذ للتزود بالأسلحة، و تأمين طرق مرور المخدرات و السلع المهربة و حتى الاتجار بالبشر، هذا ما يعزز نفوذ هذه الجماعات الارهابية، و عليه فالأزمة الليبية هي تجسيد لمركب من التهديدات الأمنية، العسكرية و حتى السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية، القت بثقلها على الجزائر و على صانع القرار الجزائري مسؤولية دبلوماسية و استخباراتية و عسكرية لوضع مقاربة شاملة لاستتباب الأمن في جوارها الاقليمي في ظل التحديات الداخلية، لذا فالأمن القومي الجزائري مرتبط بشكل وثيق بمدى القدرة على تصدير السلم و الاستقرار نحو ليبيا.

[1]) عمر فرحاتي، مرجع سبق ذكره، ص201،203 .

التوصيات:

إن إثارة التهديدات السياسية و العسكرية للأزمة الليبية و تداعياتها على الأمن القومي الجزائري موضوع مهم ، لذا حددنا مجموعة من التوصيات تعزز لإيجاد حل سياسي للأزمة الليبية بشكل يساهم في بناء السلم الأهلي و بناء الدولة في ليبيا:

-المصالحة الوطنية الشاملة بين كل أطراف النزاع.

-التأكيد على المسار الديمقراطي و السعي الى تعددية سياسية في مناخ سياسي سليم يتجاوز النعرات القبلية و الجهوية.

-جمع السلاح من كافة الميليشيات و توحيد هذه المركبات العسكرية في جيش نظامي واحد .

-الدعم الخارجي و الاقليمي للمصالحة الوطنية.

-الحرص على عدم تدخل القوى الخارجية ذات المصالح في سياسات النظام الليبي.

-ضرورة إعادة اصلاح و بناء المؤسسات الديمقراطية للدولة الليبية و العمل على نشر ثقافة الدولة و الوحدة الوطنية و الاستقرار الامني و المجتمعي.

- بناء منظومة قيمية تعمل على صهر القبيلة و إدماجها في نسيج المجتمع الشامل.

-التوافق حول مفهوم الدولة المدنية و الوصول الى أرضية مشتركة.

-تعزيز المبادرة الجزائرية لحل الأزمة من خلال المقاربة القائمة على رفض التدخلات الأجنبية و انتهاج الحوار السياسي، بدلا من لغة السلاح و عدم اقصاء أي طرف ما عدا التنظيمات ذات النهج الارهابي المتطرف.

قائمة المراجع:

1- الكتب:

2- يوسف الصواني، التحديات الأمنية للربيع العربي من إصلاح المؤسسات الى مقاربة جديدة للأمن. ليبيا: (دسن).

3- عمر فرحاتي، و يسرى اوشريف، تداعيات الازمة الليبية على الأمن في الجزائر. الجزائر: الدار الجزائرية للنشر و التوزيع، 2016.

4- عبيد امجين، " انتشار السلاح الليبي و التعقيدات الامنية في افريقيا"، قطر: مركز الجزيرة للدراسات الاستراتيجية، اكتوبر2014.

5- عمر عبد الله كامل، الامن العربي : في ندوة الامن العربي : التحديات الراهنة و التطلعات المستقبلية،) مركز الدراسات العربي، الاوربي(،ط1،9-11_01_1996.

6- Paul Robinson, Dictionary of International Security,(United State of America : policy press), 2008, p 189.

2 -الرسائل والأطروحات الجامعية:

1- لونيسي علي، **اليات مكافحة الارهاب الدولي بين فاعلية القانون الدولي و واقع الممارسات الدولية الانفرادية**، رسالة لنيل شهادة دكتوراه في القانون(جامعة مولود معمري، كلية الحقوق و العلوم السياسية : قسم الحقوق)، 2012، ص16.

3-المواقع الالكترونية:

1. ياسر ابو معيلق، **القذافي لا يثق في الجيش و يعتمد على المرتزقة و قوات اولاده**، نقلا عن:http://p.dw.com/p/10Pkd تاريخ التصفح : 27/11/2016. التوقيت: 22:30.

2. توفيق الهامل، الجزائر و تعقيدات تجديد بنية السلطة و تحديات البيئة الامنية، مركز الجزيرة للدراسات نقلا عن:
http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2015/05/201553110544958793 9.html،تاريخ التصفح: 29_11_2016.التوقيت: 15: 15.

من أجل تنظير لصدام التخوم؟
محاولة لفهم كيف تفكر العلبة الحمراء بعالم الجنوب.

بوزبرة محمد:طالب دكتوراه*
تحت إشراف: د.فلة بن جيلالي
جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة، الجزائر.

ملخص :

تتوسل هاته المحاولة ان تسد الهزال المنهجي بتقديم تأويل معقول لطبيعة العلاقة التي تربط الجزائر بالصين. إمكانية فهم هاته العلاقة تستدعي مسالة المنهج والتنظير الذي يعبر عن كتلة استحالة، لتثار أسئلة إعادة مفهمة الظاهرة السياسية داخل عالم الجنوب. بحق المفكر المحلي لازال يتعامل بسذاجة بالغة عندما يتعلق الامر بمنطق ممارسة التصنيف التقليدي لمواقع الأصدقاء والاعداء. بدل ذلك، سنأخذ مهمة التفكير بجدية خارج هاته الخطاطة لنقترح اذن كشف استراتجيات الهمينة التي تتم داخل عالم الجنوب من خلال التفكيك الكوني للخصوصيات المستدمجة من اجل اثراء المفردات السياسية للكوني. كمحصلة، التواجد الاستبدادي للسوق لا يعبر بالضرورة على سيطرة نيوليبرالية خالصة، بل يتعلق الأمر كذلك بتأسيس عالم الجنوب كفضاء الاستغلال، من خلال دراسة الجزائر كتجسيد لهذا الفضاء، والصين كفاعل سياسي عالمي جديد، في انها معجزة اقتصادية وفجوة داخل الخطاب السياسي لنهاية التاريخ. هكذا فالصدام لا يحيل الى الحضارات بل الى الة تجميع رأسمالية واقعة داخل عالم الجنوب، الذي بدوره يمثل بناءا لمجال تقوية كمسوغات للصراع ضمن واقع عالمي متعدد الأقطاب.

الكلمات المفتاحية: الهيرمينوطيقا ، سياسات الدولة، الجزائر-الصين، الواقع الاجتماعي

* قسم العلوم السياسية و العلاقات الدولية، عضو في مخبر الامن القومي الجزائري: تحديات ورهانات

مقدمة:

هل مازال الباحث السياسي المحلي معلقا بنسق الدلالات التي حاكها القاموس السياسي الغريب عنه، في تثبيت تلك البداهة أن الهيمنة الامبريالية مرتبطة بالقوى الكولونيالية التقليدية فقط؟ اذا كان الامر مسلما به مطلقا، فعليه ان يتجهز للصدمة الصينية بأنها لم تعد ماويا ولا الراتوب السياسي الجزائري نوفمبريا. يجب ان نتجاوز تلك البلاغة المحلية التي تتوهم ان هناك افتكاكا من الكولونيالي التقليدي نحو رحابة المؤلوف الحامل لسمات الخصومة للمركز الغربي. اود القول أن حتى القوى المتجهزة للبروز داخل التكشيلات التقلدية المقسمة لثنائية المركز-التخوم، بأنها ستقلب تلك العلاقة، لا أتفرض ان التغيير يجب ان يقرن بتحول جذري في النظام الدولي، وهذا توظيف متفائل نوعا ما للماركسية، لان الراسمالية ليست نظاما اقتصاديا ثابتا بل هو نسق سيميائي مكثف للمعاني، يفكك الرموز ويعيد تشفيرها، هكذا الراسمالية-الأمبريالية يجب ان يحاول فهمها على انها ليست جزءا من الصرامة الأيديولوجية فلا يجب ان تكون فاشيا او ديموقراطيا لتجد منفذا الى السوق، لتجد نفسها الليبرالية المحافظو نفسها في مأزق عدم التوافق بين السوق والدمقرطة. بل هي ممارسة لراتوب السياسي كيفما كان نظامه السياسي بتكيف داخل العلاقات الاقتصادية الراسمالية، من اجل الاستحواذ على الموارد المادية لدعم سيطرته على المجتمع بالموازاة مع احتكاره للعنف الرمزي، وهنا قد يكون Bourdieu مقلوبا حتى مع نضاله ضد تسلطية السوق.

لا محاجة في ان الرفاهية الجديدة للفرد ولدت الطفرة في فهمنا للسياسي، لان الاشياء تغيرت من الحرية السياسية للمدينة ونشاط الفرد داخل الأغورا، الى الحرية الاقتصادية المفعلة للاختيارات بين سلع متعددة لمراكز التسوق. لا يوجد قوة سياسية عالمية تتبنى التدخل اللين كما هو الحال بالنسبة للصين، عبر تحاشي الدخول في الصراعات العالمية أو دعمها، لكن لا أعتقد ان الأمر بهاته البساطة، لأن البروباغندا العالمية التي تقودها الصين حسنت صورتها داخل المجتمع العالمي. صحيح ان المحايدة أكسبت الصين تموقعا هام داخل التنافس العالمي، لكن لا يجب ان تكون الفعالية السياسية داخل النظام الدولي متصلة بمفهوم الصراع من اجل السيطرة على القوة المادية فقط بل يجب ان تتوازى كذلك عن طريق العنف الرمزي بتسيد السرديات العالمية، الأمر الذي يكسبها تضامنا من قبل القوى التخومية الممانعة للمركز الغربي. لكن اتباعا لماركس في خصومته لهيغل فيما يتعلق بالعود التاريخي، في قوله ان الاحداث التاريخية تتابع اوليا كتراجيديا وبعديا كملهاة، هكذا نتسائل الا يستنجد الريجم السياسي الجزائري بالصيني كما استنجدالأهالي تاريخيا بالعثمانيين؟ هل هل هيمنة اقل رحمة؟ يجب ان نحدد منذ البداية ان علاقة رابح-رابح لا تتعلق ابدا بالمجتمع، لان العلاقة الربحية تلك تتم بين النخب السياسية التي لا يعي تفاصيلها الفرد، ليس لجهله بمفردات السياسي، لكن لأنه أقصي من عملية فهم السياسي، هكذا فدولة لا تعبر عن المجتمع لكن عن النخبة أو الزمرة الحاكمة لنكون أكثر دقة. قبل ان نشكل أي مستوى

للفهم يجب ان نركز على كيفية المعالجة، لان الموضوع المطروح يتطلب منا ان نعيد تشكيل أبجديات التأويل التي على اثرها نكون إمكانية للفهم. نعني كيف لنا ان نفهم طبيعة هاته العلاقة ان كانت القاعدة المعرفية محددة بتطويقية النزعة الوطنية، أي اننا نتبنى تحديدات العقل الجمعي المحدد من قبل الفاعلين والموجهين لشكل المعرفة السياسية، لان ضمن هاته الطبيعة الكاوسية لعلاقات الدولية تتموقع الدولة كأداة فعالية و كديناميكية محركة لشكل الذي تكونه السياسة الدولية، فالمنظمات -الشركات – الاتحادات – التحالفات ليس لها تكوين مفارق عن الدولة بل ان الدولة هي من كانت وراء تشكيلها فليست سوى أداة نفعية للهيمنة، و مع ذلك انها كذلك أداة لتكوين العقل الجمعي الذي ننتمي له كباحثين لذلك يجب ان نتمتع بالحس التاريخي كما يدعونا اليه نيتشه[1]، لكن قبل التحدث عن النسق الكاوسي و مفهومه الذي سياتي لاحقا فانه من الأهم الانتقال الى الأدوات المنهجية الموظفة للفهم، لقد وصفنا مشروعنا على انه الهيرمينوطيقا الراديكالية التي تحاول ان تجد تاويلا خارج التناقضات التي تقودنا اليها الثنائيات المتحيزة، فلا تتطلب منا ان ندافع عن الانتماء كميتدولوجيا تقومن، ولا الارتداد داخل النسق الغيري كاغتراب محلي بل التوسل للوصول الى الصرامة العالمية للمفهوم. يمككنا كذلك ان نصفها كما يذكر Geertz انها لتوصيف الكث *thick description* التي تجمع بين أربعة توجهات فلسفية سأحاول تخليصها بايجاز:1- **الجينيالوجيات** باعتبارها البحث عن الأصول ليس و كان هاته الأصول هي الجوهر و الاستمرارية بل هي التقطعات و البدايات الناتجة عن لعبة القوى بين تلك المتسيدة و الارتكاسية.

2- **التفكيكية** و هي رصد سلطة النص التي تحاول فرض نسق التناقضات بين ثنائيات يحاول النص ان يدخلها في مسار المعقولية كمثلا الخير-الشر، رجولة –انوثة.

3- **الفينومينولوجية الديالكتيكية**: و هي ان توجهات الكبرى النظرية هي تناج التجربة المباشرة مع الواقع المعيش ، فالفرد هو نتاج الواقع الاجتماعي ، التجربة تحدد و تكون تصوراتنا للعالم و طريقة تفاعلنا مع الاخر[i].

4- **المادية التاريخية**: انها ليس فقط متعلقة Marx بل تحديدا أفكارWalter Benjamin ، التي قدمت في تفصيل واف عبر Agamben، في ان تصورنا للتاريخ لا يرتبط بغاية إعادة تصور الماضي و البقاء ضمن نستلجيته الاستمرارية كما هو الحال بالنسبة للتاريخاوية او النزعة التقدمية، بل التفكير بالحاضر على انه زمان التوقف ، ان هناك فجوة عميق بين تصورنا للزمان و انخراطنا في الامتداد التاريخي على انه الزمان الممكن و الممتنع، فالعود للماضي هو ليس شرط من شروط تحقق الحاضر بل هو الشكل اللممكن للوثب على التجذر الذي يوحلي لنا على انه شكل من اشكال الاعتياد و الطبعنة، ان الانية *Now-time Jetztzeit* ضامن لما يسميه Agamben تحقق الحظة نحو

[1] نور الدين الشابي، فوكو قارئا لينتشه: حول التأويل و الجينيالوجيا و المعرفة، بيروت: منشورات ضفاف، ص 79.

مجال افسح و اكثر حرية (و هنا اقصد سلطة او التوتاليتاريات المنهجية المروضة داخل النسق الكوني او المحلي الاكاديمي).

ما حاولنا ان ندعوه او زرعه كما يصف بول ريكور داخل السياسات المقارنة، لمحاولة تشكيل فرع داخلي بفعل الضرورة ليكون النظريات السياسية المقارنة، من اجل الخروج الى مساحة ارحب مما تفرضه الموجة الجديدة التثبيطية للدراسات الكمية عبر مجال التحليل السياسي المقارن.

على كل حال، ما مفهمناه هو التماسة، ترجوا ان تعيد فهم الفهم، أي انها لا تسعى فقط لان تأخذ أي نظرية على انها ما قبلية بل انها تدخل في صراعات نفية و تشكيكة تعيد فتح التساؤلات و اثارة النقاش حول جدارة الاستناد الى الاقتراب عينه. نتوجه هنا الى التفرد عينه الى ما يهتم بالتاريخ الفعلي[2] (بخلاف تاريخ الخطاب او ما تمثل على انه حدث فعلي) المفكك للتاريخيات الحضورية المغيبة لأي محتوى وهمي مغاير لما تبرزه هي، هي التمكن النقدي الموجه لنقد السلطة القائمة ليس للكفاح من اجل الظهور [3] و انما لتبني اسلوب مغاير من التسيير لكن يجب ان يقف عند أي محاولة لما هو معرف كمعقلن –بما في ذلك تحديد ما العقلنة أولا-، لأنني أعتقد أن التمكين التضامني بين المجتمع و السلطة لبناء عالم المعيش، لا يجب ان يختصر على شرعنة السلطة الحالية لأنني أعتقد ان الجمالات المحافظة لما يبرزه Jürgen Habermas من خلال تنظيره للفعل التواصلي في تفريقه بين الاحتجاج المحدود او السياسة القديمة المتلازمة و ضروريات الحياة Bread-and-Butter والمقاومة او السياسة الجديدة التي تبتغي التعاون مع شكل السلطة السائد لإيجاد سبل مغايرة لعقلنة العالم المعيش[4] . أريد ان اقترح علم كلام سياسي قادرا على ان يمد الافراد بتفكيرهم الخاص من خلال إعادة التفكير بدور المعتزلة والفعل الأعتزالي داخل النشاط السياسي. يفترض الفعل السياسي المعتزلي ان كيفيات البحث عن المصدر الذي حول نظام الأشياء لما هي عليه وفق راتوب قيمي معين محدد لقوامة احتواء السلطة للمعرفة يجب ان يتزحزح من خلال الوثب على استدماج اليومي للقواعد، الاحكام، العادات والتقاليد، التي ينتجها الراتوب

---

[2] يرى Yaacov Vertzberger ان التاريخ " لا يحوي حقيقة متوارثة بحيث تكون بحاجة الى ان تظهر للباحثين ، لأنها تحوي اوجها متعددة عندما نوليها عناية من خلال التطبيق العلمي للمنهج"، لذلك اقترابنا المقترح يحاول ان يعيد اكتشاف أوجه الحقيقة التي ترسبت عبر التمرحلات التاريخية و تفكيكها لتكون مستوى فهم لمصادر (أصول) الظاهرة الراهنة ، فالتاريخ لا يمكن ان يتلاعب به كما يقترح بتجريب الواقع، لأنه لا يعكس وجهة نظر مهيمنة بل هي وجهات نظر يمكننا ان نقرن بينها و نفككها للاستمكان من الفهم للمزيد راجع:

Yaacov Y. I. Vertzberger, "Foreign Policy Decisionmakers as Practical-Intuitive Historians: Applied History and Its Shortcomings," International Studies Quarterly, Vol. 30, No. 2 (Jun, 1986), pp223-247

[3] بيير بورديو، بعبارة أخرى: محاولة باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، تر: أحمد حسان، ط1، القاهرة: ميرت للنشر و المعلومات،2001، ص 31.

[4] William Outhwaite, Habermas: A Critical Introduction, Cambridge: Polity Press, 2009, pp 104-105.

السياسي المحلي عبر الأجهزة الاديلوجية والظبطية، وإعادة انتاجها لاشعوريا من قبل الاكادميين داخل التوظيفات السياسية في تأويلهم المحدود بنظرة الراتوب السياسي والاتيقية الرمزية المبنية عبره. اذن اعتزال المهيمن والمهيمن عليه، سيظهر لنا كيف ان الخطاب المهيمن يكون كذلك مرفقا بمقاومة ضدية لذلك الخطاب المهمين، هذا التوتر البيني يفهم كذلك على انه المنزلة بين المنزلتين أو كما يصف Anthony Giddens في كتابه Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics بتجاوز اليسار واليمين واحتواء ما يلقبه بالسياسات الراديكالية، من اجل المساهمة بتفكير بالمتفرد كتعددي للكوني.

قد وظفنا هذا المنهج لفهم هاته الاهتمامات المتزايدة بالفضاء الجزائري، لأن التأويل لا يجب ان يقتصر على النص، بل كذلك كأثنوغرافيا سياسية. يقوم هذا الافتراض بتجاوز المفهوم الماركسي للبنية الفوقية و التحتية للازمة السلطوية البرجوازية بربطها بالهيمنة الرأسمالية، فان كانت على حد وصفه ذات بنية اقتصادية[5] و هذا مرتبط بلحظته الانية التي كان ينتقد بها نظام الملكية، فنقد الرأسمالية و تمظهرات المجتمع الشيوعي، ولد اسئلة الاسبقية –و هنا نحن نتبنى أطروحة التوسير حول الجهاز الأيديولوجي[6]- للعودة الى تحديد ماهية راس المال او احتمالية تحول راس المال من الحقل القاعدي الى حقول فعالية مغايرة و هذا ما يرجعنا الى الاستعمارية الداخلنية للعالم المعاش، مثلا تحول راس المال الثقافي الى راس مال سياسي/اقتصادي مثلما يحدث مع البرجوازيات الصغيرة. اذن التأويل هو أداة تفكيكية تتمحور في ان العقلانية في شكلها المختصر ترمز الى فك البناءات السياسية للواقع الاجتماعي طبيعة الفاعلين، انتماءاتهم المؤسساتية، تموضعها، تكوينها، تراتبها، والتحديات التي تواجه كينونتها، الذي سيؤدي بها لاعتماد نمط معين من التكيف. تعيد هاته التكتيكات المنهجية طرح أسئلة التركيب أي تركيب الظواهر، لأننا نفترض انها تناج تفاعل تاريخي تراكمي انتج معنى لكن فهم المعنى يخضع لفهم سيرورة الإنتاج او إعادة انتاج الإنتاج بالحفاظ على النمط السائد، بإعادة التأويل من خلال العودة لمصدر هاته القيم المنتجة و التي تشكل نظام أشياء العالم، كما يصف ذلك فوكو النظرة الفوقية للظاهرة، انها تفيد التملص من أي انتماء للباحث الى مجاله الاثني و كذلك بعدم الانحياز بالتزام بما يصفه بقول الحقيقة او إرادة الحقيقة و التي هي المتضادة لإرادة الاقتدار التي تفيد السيطرة و التملك و إعادة ربط المعرفة لتكون

[5] كارل ماركس، راس المال: نقد الاقتصاد السياسي – عملية انتاج راس المال، ج1، تر: فالح عبد الجبار، ط1، بيروت: دار الفارابي، 2013، ص 23.

[6] Louis Althusser, On the Reproduction of Capitalism : Ideology and Ideological State Apparatuses, Trans: G.M. Goshgarian, London: Verso, 2014, p 141.:

أداة لتراكم القوة و احتكارها، و نعني هنا أساسا العنف الرمزي. ما طبيعة العلاقة هاته التي تربط الجزائر بالصين، ماذا تريد الصين فعلا او كيف تفكر العلبة الحمراء Red box [7] ؟ .

المفك الثاني: إعادة التفكير برأسمالية الدولة الصاعدة في التخوم: البراكسيس السياسي أو كيف تفكر العلبة الحمراء.

ان تعريف البراكسيس السياسي هو الممارسة التفاعلية بين الاجهزة المنشئة لمضامين المجال العام (النظام السياسي/الحكومة/البرلمان) حيث تصبح الأسباب الفعلية المنشاة للتطور السياسي/الاجتماعي ظاهرة ومتمايزة والحقول العامة الأخرى، هنا نربط البراكسيس برابط واحد في اطاره السياسي فعملية الممارسة هاته تراكم مجموعة من الأفعال المكتسبة عن طريق تقويم الأفعال الاتية اليه وفق ايقاع تاريخي نوعي و الذي يمثل البناء السياسي للعالم الاجتماعي بما في ذلك الذاكرة الجمعية في محتواها السياسي، حيث استعمار الحزب الحقول المكونة للدولة -حزب-الامة-، من خلال اجهزته الإيدلوجية ذات القاعدة الجماهرية العريضة المؤيدة له و المؤطرة عن طريق التعليم الإيديولوجي الموجه ضد تلك العقائد الغيرية الزائفة و المهددة، ويمكننا ان نلحظ كيف ان البراكسيس السياسي للحزب الشيوعي الصيني خلق رابطة قوية بين الحزب و الجماهير عبر توسيع قاعدته الجماهيرية المساندة:

الشكل (2): توسيع القاعدة الشعبية للحزب.



المصدر: راجع المرجع ادناه [8].

[7] Donovan C. Chau, Exploiting Africa: the influence of Maoist China in Algeria, Ghana, and Tanzania, Maryland: Naval Institute Press, 2014, p 04.

[8] Cheng Li, Chinese Politics in the Xi Jinping Era: Reassessing Collective Leadership, Brookings Institution Press, Washington:, 2016, 43.

لقد شكل المكون الايكولوجي العائق الأكبر تاريخيا لعملية التوسع الصينية، في عدم جدوى التحكم المركزي في الأقاليم، وحتى مع اتباع سياسة التقسيم الإقليمي فان الأقاليم كانت تستقل و تثور في حالة حراك دوري على المركز، فغياب جيش نظامي فعلي ذو ولاء تراتبي داخليا، متعثر في تطوره بالانقلابات العسكرية على الأمير او بروز امراء حرب /اقطاعيين كان العامل الدينامي الأبرز في تغير الاسر وبروز الاقطاعات العسكرية (اسرة شين مثلا)، ومع تراجع الصين إقليميا نتيجة التقدم الغربي الكولونيالي، المأثر على الثقافة الصينية أساسا (هذا ما ضهر في ثورة البوكسرز المضادة للثقافة الغربية) والصعود الدكتاتوري الياباني فقدت الصين موقعها الثقافي في هذا التغير الخارجي لميزان القوى العالمي. مما دفع بعد مرحلة هامة من الاحتقان الى بروز قوتين هامتين الشيوعيون والوطنين الكومانتانغ، اتجاهان يتصارعان فكريا بين اتجاه يحمل أفكار ماركسية-لينينية واتجاه يحمل أفكارا تحديثية غربية و منشطة للتقليد الوطني. الطفرة المسجلة هنا الاتحاد بين الاتجاهين في حربهما ضد القوة اليابانية التوسيعية، تغيرت التوزيعات بعد زوال التهديد الخارجي الفارض للتضامن حيث قامت الحرب الاهلية 1941-1943 و انتهت بانتصار الشيوعيين بانقلاب 1949. تميزت هاته الحرب الاهلية بطابع مهم وهو ان الشيوعيين و بخلاف الوطنيين احدثوا تضامنا هاما بين الحزب الممثل بكوادر قيادية في الجيش الذي يمثل واجهة الجيش العسكرية والشعب الممثل بالقوى الريفية والفلاحين الداعمة بنشاطها الإنتاجي. فالقوى الشعبية شكلت قاعدة مهمة للحفاظ على القوات الشيوعية وجهوزيتها في صراعها مع القوى الوطنية التي كانت تقصي القوى الشعبية وتبحث عن النخب المثقفة في مشاركتها الحرب الأهلية. بعد حرب أهلية كانت مهمة وهي محاولة الحفاظ على وحدة الحزب والجيش والشعب، أولا عبر علاقة الحزب والجيش من خلال رقابة الحزب وردع أي محاولة انفصالية او انقلابية عن طريق العزل خاصة مع اشراك قوى الكومانتانغ في الجيش، كذلك في تماهي الحزب و الجيش في ان الكوادر او القادة الضباط هم كذلك أعضاء بالحزب، كتكتيك انشاء لجان حزبية داخل الجيش وتفعيل نمط الديمقراطية العسكرية او التلقين العسكري للإيدلوجية الاشتراكية الوطنية[9] عن طريق لجان الجنود المنتخبة في اشراك الجنود في اتخاد القرارات واختيار الضباط تساهم في التخطيط والتقييم، واما بالنسبة للشعب فهي مربوطة بين الجيش والشعب وذلك تقليديا عبر المرحلة الهامة في الحرب الاهلية وكذلك عن طريق بعض الشعارات الهامة مثلا ادعموا الجيش واحموا الشعب، شعارات الثورة الثقافية تعلموا من الجيش[10]. النشاط الإنتاجي فعمد الحزب الى الارتكاز على ثلاثة مسلمات أساسية الاستثمار والتضيق والتحول[11] للحد من ان يتمكن المنظمون او المستثمرون من

[9] Francis.Y.K. Soo, Mao Tse-Tung's Theory of Dialectic, D. Reidel Publishing Company, Boston, 1981, 32.

[10] Mao Tse-tung, On Guerrilla Warfare, Trans: Samuel B. Griffith, Dover Publication, New York, 1961, 28.

[11] جون غيتنغز، "دور الجيش في التطور الاجتماعي والسياسي في الصين" ، في الجيش والحركة الوطنية: مصر-فيتنام-بكستان-اليابان-الصين-الكونغو، أنور عبد المالك محررا، الهئية المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، 211-239.

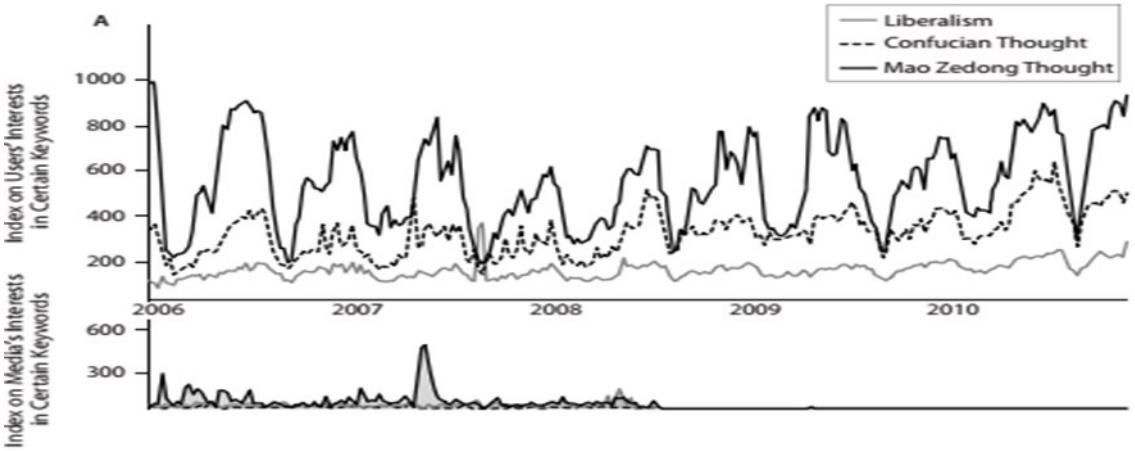
التموقع داخل المجتمع و خلق المكانة التي تجعلهم يتقاسمون القوة مع كوادر الحزب او داخل الجيش كأمراء حرب، الا ان ذلك في تقدم المراحل التاريخية وتغير الاحداث لم يعد ممكنا فتكتيك البديل هو خلق مستويات مهمة من الرفاه الاجتماعي من شانها تخفيف الحركية الاجتماعية وتعزيز موقع النخبة التي اكتسبت قوة مركزية هامة عن طريق سياسية التأميمات والتحول الى برجوازية وطنية عن طريق استراتيجية رأسمالية الدولة، بتشكيل مجموعة التنظيمات الكوربوراتية التابعة للجهاز الدولتي تشكل الجسم الاقتصادي والمنظمة للصيرورته كالتعاونيات الريفية Collective rural وصلتها بالمؤسسة المقاطعة المدينية Township،التي بدورها تتشكل منظمة للاقتصاد بنمطه الإنتاجي الريفي والمؤسساتي الصناعي من قبل السلطات المحلية، مع اشراك هام للمنظمين الصغار مع الحد من تقدمهم المركزي في المجتمع تحت مقولة استيعاب الواسع والسماح للضيق بالمرور. في مستوى اخر، يقود الجهاز الإداري الرقابة العليا للأملاك الدولة في نطاق نمط الإنتاج الحضري[12]. التناقض الذي شدنا للتركيز على الطبيعة التي تفصل بين التصورات الداخل للريجيم السياسي، التغير العقيدي الخارجي في الحقل الاقتصادي و السياسي الذي يتعلق بمدركات الفاعل الصيني في العلاقات الدولية، لهذا سنصطدم بعدم الثبات الذي يميز سياسة الدولة مع محيطها الخارجي، فالامر لا يتعلق بتغير النخب و انما بترسبات الماضي، اثرت الاحداث الخارجية كالحرب الكورية والتباعد السوفياتي-الصيني في خلق عقيدة وطنية على نمط الاشتراكيات الوطنية الاسيوية والأوروبية كالنازية والفاشية، حاول فيها الريجيم السياسي التهجين، بين الأفكار الماوية الشيوعية والأفكار الكونفشيوسية[13] – مع وجود هام للفكر الليبرالي لكن مضيق عليه- (كما يظهر في المنحنى)،التي عززت موقع النخبة في المجتمع والتراتبات البطريركية عن طريق الثقافة التقليدية. هاته العودة الهامة للتقليد ارتكزت على المقولة الكونفشيوسية المستحدثة الاتية "ان مهمة السياسية للحاكم هي خلق مجال عام يجعل المواطنين يتمتعون بعيش رغيد"، هذا من شانه ان يعزز تمركز النخبة، كذلك عن طريق خلق بروباغندا ايديلوجية- إعلامية خالقة للوحدة التي تخدم مركز السلطة في يد النخبوية:

الشكل(3): الانتقائيات الايدلوجية الرسمية.

[12] Barry Naughton, The Chinese economy: Transition and growth , The Mit Press, London, 2007, 231-399.

[13] برز ذلك من خلال أطروحة Jiang Qing زوجة Mao Zedong في صياغتها مصطلح السبيل للسلطة البشرية و ذلك بالعودة و تنشيط التقليد الكونفوشيوسي المرتكز على تعزيز دور النخبوية المحوري في حماية الجمهرة داخل نظام ابوي مغلق من بين المقولات الكونفوشيوسية على سبيل المثال (الافراد موجودون للطاعة و ليس للفهم) للمزيد راجع:

Wang Shaoguang,"Is the way of the Humane authority a Good Thing? and Assessment of Confucian Constitutionalism", Comment in: A Confucian Constitutional Order : How China's Ancient Past Can Shape It's Political future, Jiang Qing, Trans : Edmund Ryden, Princeton university press , New Jersey , 2013 ,156-157.



المصدر: المرجع من كتاب Jiang Qing.

كم ان فترة تولي Xi Jinping قيادة الحزب، هي كما لو انها عودة للقائد الروحي للحزب Mao Tse-Tung، لقد كانت محاولته لمركزة المزيد من السلطة عن طريق استغلال المؤسسة السياسية للحزب و كذلك ثقافة الحزب التي تمنح الولاء للقائد، و من خلال مجموعة من التكتيكات كتعيين اقلية نيابية قيادية داخل الحزب منوطة بالفهم العميق للهيكلة ، بإعادة هيكلة الجيش و بالأمن السبرنائي، و اللجنة الوطنية للأمن التي طوقت استخدامات القوة في شخصه. لا يمكننا ان نتجاهل ان الريجيم السياسي الصيني أو "النموذج الصيني" الذي كسر القاعدة بتوازي اقتصاد السوق او الرأسمالية مع الديموقراطية ، لأنه تجربة فريدة للتسيير السياسي كما يمكن مفهمتها انها التنمية السلطوية ، رأسمالية لاديمقراطية، عموما ترتكز الصين على مستوين مختزلين في تعاملها داخل الكاوس العام و هما الاعتماد على الذات و عدم الثقة في الاخر، فمن غير المقبول التسليم بارتباط صيني – روسي استراتيجي محض لتمايز المدركات و سأورد مثال خط الغاز الذي اريد له ان يبرم بين كوريا الجنوبية و روسيا، ذلك الموقع المتميز لروسيا يجعلها في وضعية مثالية لانتهاج سياسة طاقوية مستقلة:

الشكل(4): خطوط الغاز المقترحة من الجانبين الكوري و الصيني.

<Figure 3> Russo-Sino-Korean pipeline proposed by China[14]



المصدر: المرجع المدون ادناه[14].

لأننا و كما افترضنا ان الذاكرة الجمعية السياسية تحوي سلوكات الاتحاد السوفياتي في تقاربه مع الولايات المتحدة مثلا معاهدة الحد من التسلح في 1962 و كيف ان الوعي الإدراكي السياسي افرز اعتبارات مهمة مفادها ان الاتحاد السوفياتي تحول ضدها من خلال نزعته الشيوعية التحريفية بالتحالف مع الإمبريالية، ومن ثم فعامل الفوبيا وحساسية العلاقة تفرض على الصين كسب المزيد من القوة -المختلفة الاشكال- وبانها لاشك قوة دفاعية للتحديات التي تواجهها ان تحولت الى دولة توسعية وحتى مع تطوير جهازها البحري الجوي العسكري فان له دلالة واحدة و هي الدفاعية، الصين ستصعد سلميا بنمط تخليق الأسواق الاقتصادي.

ويرتبط التحدي الاقتصادي الصيني بثلاثة اهداف أساسية كما يحددها سمير امين: بناء نظام صناعي مستقل ومنافس./ البحث عن إضفاء علاقة بين النظام التصنيعي ونمط الإنتاج الريفي./التحكم في مستوى الانخراط الصيني للنظام الدولي المستحوذ عليه من قبل القوى الامبريالية[15] . مع التركيز على بناء جيش نظامي قوي قادر على الدفاع و فرض مستوى متقدم من الهيبة الإقليمية و الحفاظ على توازن القوى داخل تخليق لنظام متعدد الأقطاب مع تعزيز الحكم المركزي عن طريق تحديد الخط الجماهيري الذي تجاوز فيه الريجيم نطاق الديمقراطية الاجتماعية التي استند اليها ماوتسي كآلية للتطور الاجتماعي . و كما ذكرنا فان النظام الاقتصادي الصيني قائم على التحكم الدولتي مع منح هامش الحرية للمستثمرين الصغار او الخارجيين بتقليص حصصهم او حيز النفوذ و تعمل النخبة الصينية بنظام المساهمة Shareholding structures عن طريق الحصص والجهاز الدولتي يستحوذ على اجمالي الحصص – ليست ثابتة نظرا لدخول الصين المنظمة العالمية للتجارة لكن بقيت الاستراتيجية نفسها - ليكون الجهاز التنفيذي، المنتفع الأكبر من العوائد.

فالصين الصاعدة هي من بين الاقتصاديات الأكثر توسعا ونموا داخل النسق السديمي بمحاولاتها لخلق سوق موازية كمستهلك مزاحم للطاقة ومنافس انتاجي لمحور الولايات المتحدة خاصة وان الرابطة تعززت مع دول صاعدة وناقمة على التشكيل المقرر من قبل الولايات المتحدة الأمريكية للفضاء العام كالهند و روسيا و تعزز ذلك بتقارب بريكس و بدرجة اكثر انغلاقا كوريا

[14] أعتقد انه من أسباب التقارب الكوري-الكوري الحالي، لان خط الغاز وفق لأطروحة الكورية كما هو مبين يمر عبر جمهورية كورية الديموقراطية الشعبية نحو الجمهورية الكورية، على ان تستفيد من ضريبة العبور عبر اقليمها:

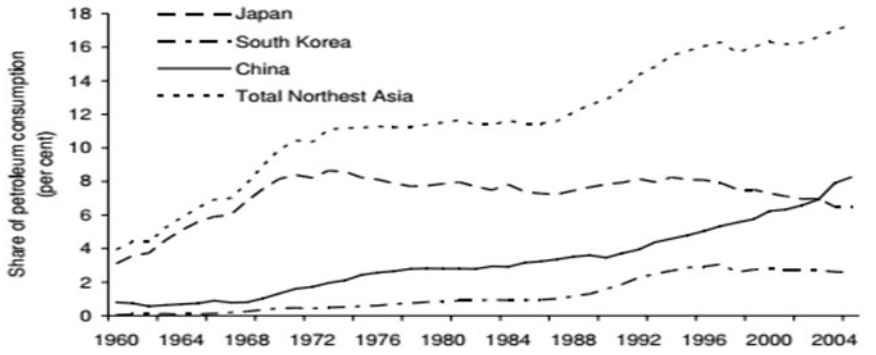
Chang-ho Kim and Kihyun Lee et al, Geopolitics of the Russo-Korean Gas Pipeline Project and Energy Cooperation in Northeast Asia, Korea Institute for National Unification, Seoul , 1997, 26-27.

[15] Samir Amin ,"A china è capitalista ou socialista ?", Argumentum , v.6 , n. 1 , Vitoria Espirito Santo, (jan/jun 2014), 294-295

الشمالية درجة نموها الذي يظهر في تدعيمها لبرنامجها التسليحي، الا ان بعض التحديات تواجه هذا الاقتصاد الصيني التوسعي الباحث عن الأسواق. كما ذكرنا فهي مستورد أساسي للنفط بعد الولايات المتحدة الامريكية بمعدل 7 بالمائة من الإنتاج العالمي وبعض الموارد الاساسية الاخرى كالصلب بنسبة 27 بالمائة والفحم ب 31 بالمائة والاسمنت ب 40 بالمائة و فق احصائيات سنة 2003، يربط هنا بين الإنتاج المحلي الإجمالي GDP و تسارع معدل الاستيراد المورديد، ذلك منطقي لان العملية الإنتاجية المتسارعة تفترض وجود موارد داعمة لشبكة التوسع الاقتصادي. قد تمكنت الصين -يمكننا القول عن طريق التبعية – من تحقيق التناغم بين GDP ومن الإنتاج بصفة عامة والاستهلاك المورديد للطاقة، كما يظهر في شكل تعاظم الحاجة الى الطاقة:

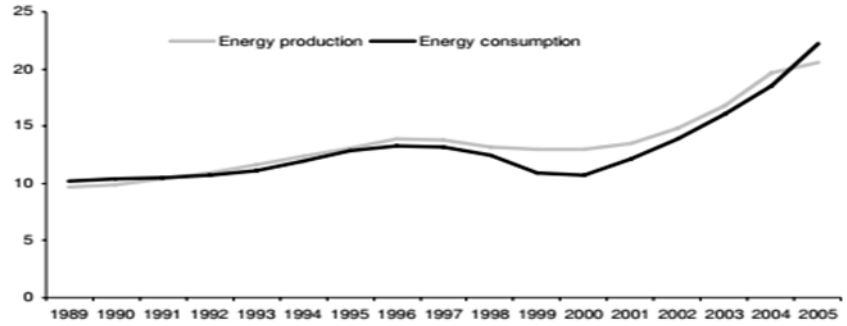
الشكل (6): حاجة الصين للطاقة.

Figure 14.6 **Shares of petroleum consumption in the world: Japan, Korea, China and total Northeast Asia, 1960–2005** (per cent)



Source: Calculated using the data from US Department of Energy.

Figure 14.11 **Energy production and consumption in China, 1989–2005** (100 million metric tonnes oil equivalent)



Source: China Industrial Maps (2005) and authors' own calculation using the data from BP energy statistics for 2005.

المصدر: راجع المرجع ادناه[16].

لقد ذكر Graham Allison في كتابه Destined for War: Can America and China Escape Thucydides's Trap?عن طريق استحضار نموذج المأزق الثيوسيديسي ان علاقة الأمريكية – الصينية غير مستقرة و مضطربة للتنافس الشديد بين القوتين (التنافس الذي كان في المجال الاغريقي ين أثينا و اسبرتا) ، هل هناك إمكانية للعود؟ أي عودة التاريخ كما يفترض.[17] كما ذكرت سابقا ان طبيعة السديم المعقدة هي ما تجعل استشراف مستقبل العلاقة، الذي يبدوا في مجمله ضبابيا، فالمدركات الأميركية تستوجب وفق منطق البنيوية الهجومية ان عليها ردع أي تقدم من قبل قوة تسعى لتسيد مساحتها الايكولوجية (اقليمها) و من قبل الجانب الصيني فان الولايات المتحدة الامريكية تمثل العقيدة الليبرالية المنافية لمقوماتها الشيوعية. من خلال المدركات الصينية فإنها تفترض وجود منافسة في دعم الحركات الصاعدة والمؤمنة بضرورة تطبيق الدمقرطة (تايوان)[18].

وكذلك التفاوض حول التغير البيئي الذي يشكل كبحا او كما يتصوره الصينيون انه كابح للتنمية الاقتصادية ومطوق للتوسع و التطور الاقتصادي الصيني فإقرار الصين بما يصدر عن قرارات القمم البيئية المتتالية سيدفعها لتراجع عن مشروعها التصنيعي التوسعي، فالنشاط التعويضي للموارد الذي تتبعه الصين للتقليل من الاستيراد النفطي بالتقليل من معامل الكلفة باستخدام الفحم و هذا له انعكاسات بيئية تتجاوز الاستخدامات الموردية الغازية و النفطية.

الشكل(9): الصين و استخدامات الموارد الطاقوية.

[16] Rose Garnaut and Ligang Song , The turning point in china's economic development , ANU E Asia pacific press: Canberra, 2006, 286,289.

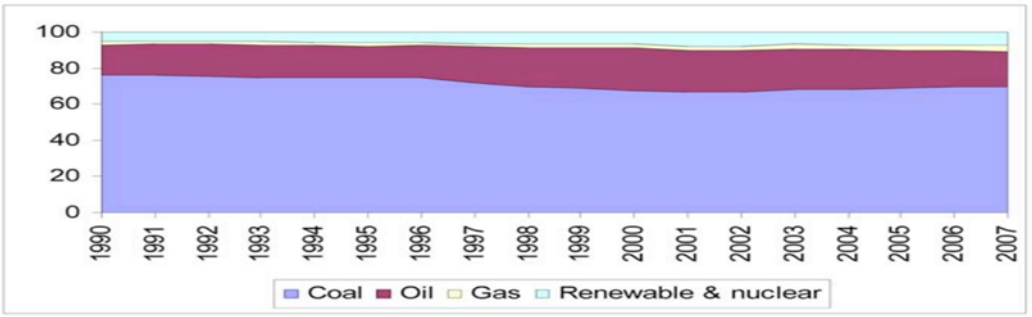
[17] للمزيد راجع:

Graham Allison, Destined for War: Can America and China Escape Thucydides's Trap?, Houghton Mifflin Harcourt, New York,2017.

[18] طفل الصين العاق كما يلقبها بعض المتابعين، هناك سعي مستمر للصين لمحاصرة تايوان مثلا مساهمتها في الحوار الكوري-الكوري الحالي ، لدفع تايوان للتراجع عن خيار الانقسام وتبني سياسة لم الشمل reunification مع الصين، لكن الامر يتعلق بتجمع الوطنين تاريخيا في تايوان بعد 1949، للمزيد راجع:

Yang Yao , "China model and its future", in China : The next 20 Years of Reform and Development, Ross Garnaut et al, ANU E Press, Canberra, 2010, 39-40.

Figure 18.3 China's energy mix, 1990–2007 (per cent)



Source: National Bureau of Statistics (NBS) 2008, *China Statistical Yearbook 2008*, China Statistics Press, Beijing, <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2008/indexeh.htm>

المصدر: المرجع مدون ادناه[19].

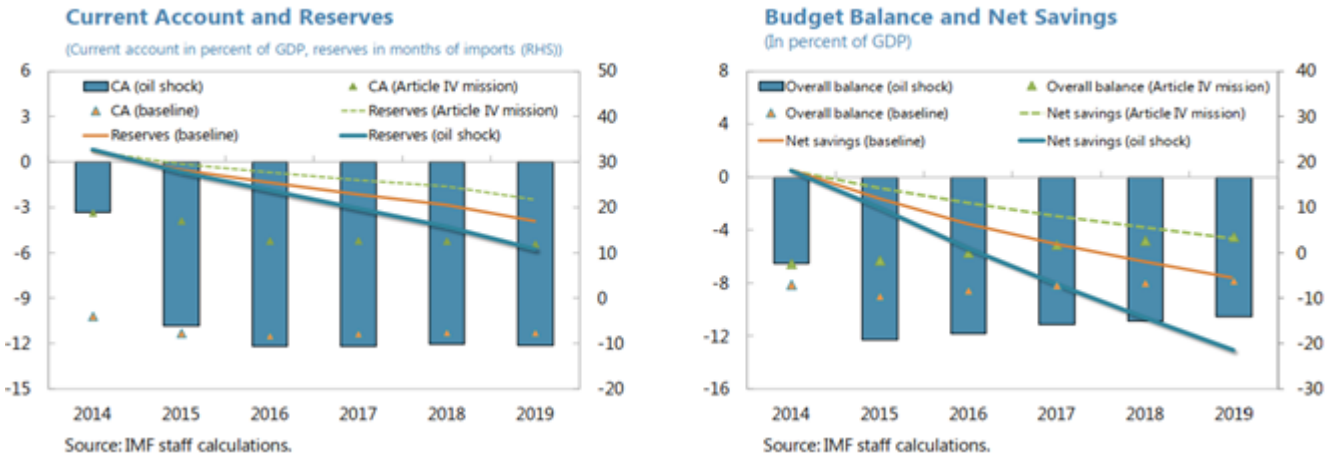
المفك الثالث: ازمة المجال العام و تكيف الريجيم السياسي: النخب السياسية في الجزائر الى اين؟

المجال العام هي الحدود الفعلية لسلطة الدولة، أي المساحة/الميدان الذي يتحرك فيه النظام السياسي، بالعودة لهذا المفك الأخير، الذي سنتكأ فيه على إشكالية ذات أهمية، هل الجزائر حقا في موقف الشريك الاقتصادي لأي قوى اقتصادية مستثمرة وافدة؟ ام تشكل كما افترضنا فقط سوق تابعة تفرغ القوى الإنتاجية الاقتصادية فيها منتجاتها؟. ما يثبت مقولة الإنتاج المتخيل، هو تلك الحالة التي يجد فيها المتعامل الاقتصادي يعيد انتاج سلعة لا يملك رؤوس أموالها، بحيث ان المركز، او قل الرأسمالي الذي هو محتكر السلعة لديه القدرة على التحكم في شكل و جودة تلك الطبيعة الصنمية للسلعة. هاته الحالة تديم نمط التبعية، حيث تدخل السوق المحلية، في إنتاجية وصائية من قبل المركز بوهمية الإنتاج الوطني التابع للسوق الخارجية (مثلا فرنسا –تركيب السيارات-الجزائر-مازق نمط الإنتاج المتخيل)، انه ليس نمط استيرادي بل نمط من التصنيع المحلي تتحكم فيها الخصيصة الخارجية (مثلا مصانع التركيب). هناك دورة وهمية للأموال، هاته الاستراتيجية موازية للضريبة على الافراد، بحيث نجني عائدات الريع، تلك الأموال تمنح في صيغة أجور، هاته الأجور بالضرورة تعاد وعن طريق الإشهار والتلاعب بذهنيات الافراد للتوجه الاجتماعي للاستهلاك لتلك المنتجات ذات الطبيعة المتخيلة (سلعة بلادي)، ستعاد هاته الأموال لجيوب البرجوازية الوطنية المتمكنة من الإنتاج الوطني بتقاسم مع الشريك الأجنبي المتخفي خلف تلك الصورة الاستعراضية للإنتاج الوطني، هذا أدى الى بروز برجوازية وطنية متجاورة مع خط اشتراكي حذر (وطنويين: ممثلي بملاك أراضي كبار، مسيرين لمؤسسات استهلاكية، واشتراكيين: خاصة الجيش). ان الافتراض الذي يقع أولا هو ان العملية الاقتصادية مرتبطة تماما بالريع النفطي

[19] Stephen Howes," Can china rescue the global climate change negotiations ?", In China's new place in a world in Crisis, Rosse Garnaut and Ligang song and Wing Thye woo et al , ANU E press, Canberra :, 2009 , 411-421.

فأي معدلات نمو اقتصادية ترتبط أساسا بطلب على المورد النفطي، هبوط او ارتفاع السعر المووردي له علاقة مباشرة على علاقة المجتمع بالنخب، كما هو ملاحظ ان هناك توازي بين الصدمة النفطية و GDB ناتج المحلي الاجمالي :

الشكل (10): علاقات الصدمة النفطية و GDB ناتج المحلي الإجمالي:

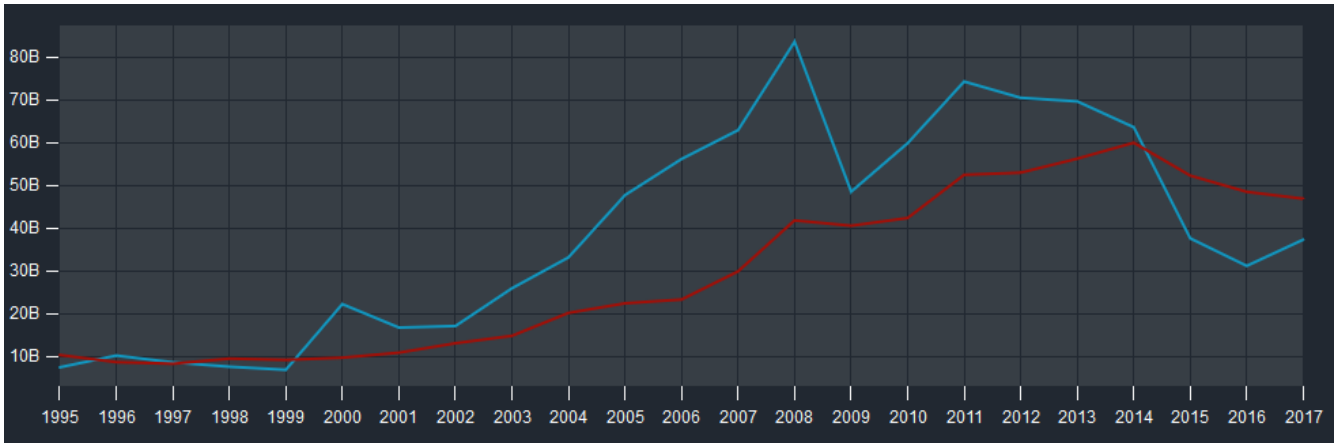


المصدر: راجع المرجع ادناه[20].

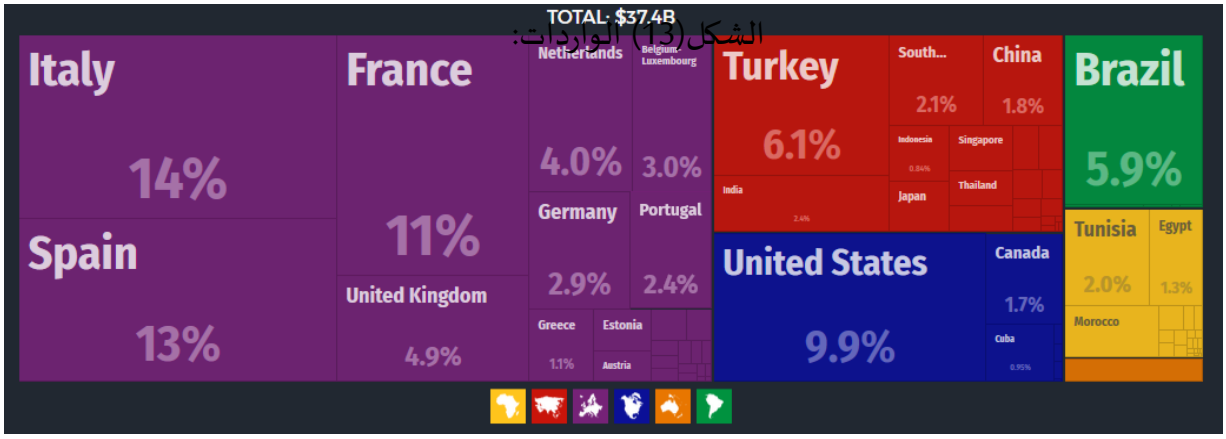
و يمكننا ان نفسر طبيعة التبادلات الاقتصادية الجزائرية كما هو معلوم انها تقتصر على المشتقات النفطية و تضائل التصدير النفطي تأثرا بالسعر العالمي، الذي يأثر بدوره بصورة واضحة على نشاط الاستيراد، ولا يجب ان نغفل عن ان الجزائر ليست ضمن الدول المنتمية لمنظمة التجارة العالمية، في ان المجال الاستيرادي يولي أهمية كبرى الى المواد الغذائية و المتطلبات العسكرية ، كذلك يمكننا ان نرى التميز بين الصين و الجزائر كمنافس مبادلاتي خارجي مع الدول الأخرى في الفضاء الجزائري السوقي:

[20] International Monetary Fund, Algeria : 2014 Article IV Consultation-Press Release; Staff Report; and Statement by the Executive Director for Algeria, IMF Country Report No. 14/341, November 13, 2014, 10.

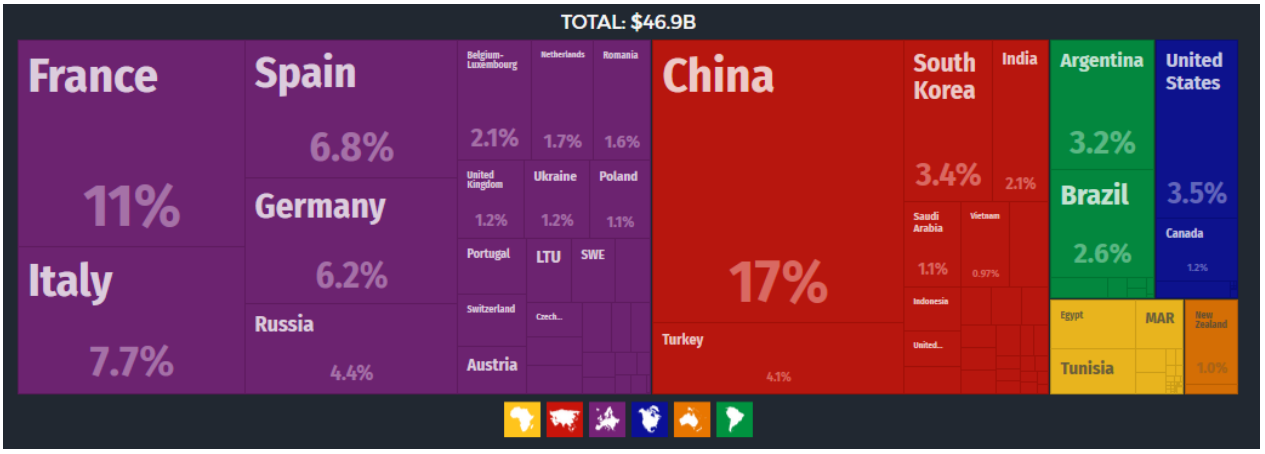
الشكل (11): النشاطين التصديري و الاستيرادي (يمثل المنحى الأزرق الصادرات و المنحى الأحمر الواردات):



الشكل(12) الصادرات:



الشكل(13) الواردات:



المصدر: كل الاشكال المذكورة سابقا 11،10. 12 تعود الى موقع The Observatory of Economic Complexity.[21]

من الجلي ان النخبوية الجزائرية تأثرت بأفكار Mao Tse-Tung خصوصا باعتباره الأشد تأثيرا او الرجل الثالث بعد Vladimir Lenin و Karl Marx[22]. التطور السياسي أو البراكسيس السياسي يمكن ان يلاحظ انه بنفس الاستراتيجية في السياسة النخبوية البانية للدولة الوطنية، قد كان هذا التأثير معمما على باقي الاشتراكيات العربية، كتبني نمط بيروقراطي للإدارة و الدين الوطني الجامع بين اشكال الدهرنة والتدين[23]، و ذلك يرجع للدعم الصيني الذي تلقته اشكال التحرر الوطني العربية والافريقية اثناء الفترة الكولونيالية. كذلك المابعد كولونيالية عن طريق سياسات الدعم الصيني لتلك الدول الوطنية، من بينها الجزائر المرغوب فيها من قبل الصين[24]. تتحول تلك الخلفية التاريخية لتكون دعامة أساسية للعلاقة، فالجزائر كثاني شريك في علاقتها الاقتصادية الدولية أثبت اخلاصا لتلك الخلفية التاريخية، الا ان هناك تنافسا بين الجانبين الفرنسي–الصيني داخل الفضاء الجزائري الاقتصادي[25]، أي بين النستلجية الفرنسية للعودة [26]اكثر لتبعية الجزائر لها ومحاولة الصين لافتكاك الجزائر باحتكار السوق الجزائري لها. تبعية لشريك محدد تحددها علاقة كذلك بين الزمر، عموما التركيب النخبوي الجزائري على طول الفترة الممتدة من الثورة التحررية حتى اللحظة مكون من علاقات توافق[27] بين الجيش والحزب، فخصيصة الاستقرار

---

[21] للمزيد راجع:

The Observatory of Economic Complexity: https://oec.world/en/profile/country/dza/.

[22] Franz Schurmann, Ideology and Organization in Communist China, University of California Press, Los Angeles, 1968, 512.

[23] Mayfair Mei-hui Yang, Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation, University Of California Press, Los Angeles, 2008, 209.

[24] Zhangxi Cheng, Ian Taylor, China's Aid to Africa: Does Friendship Really Matter?, Routledge, London, 2017,25.

[25] ان هناك تناميا في معدلات التبادل بين الجزائر وفرنسا وفق الاطروحة FRANCEAFRIQUE، نافستها أطروحة CHINAAFRIQUE، كما هو ملاحظ ان نسبة التبادلات الصينية-الجزائرية مثلا بلغ 2.19 بليون دولار سنة 2008، و نافست الفرنسية ب 250 مليون دولار، كما ان هناك تواجدا هاما للعمالة الأجنبية الصينية بالجزائر، بالإضافة على اعمال البناء الجارية كمطار الجزائر الجديد، لكن نشاط الاستيراد تراجع بتراجع أسعار النفط للمزيد راجع:

Oxford Business Group ,The Report: Algeria 2010, 33,

Ibid, The Report: Algeria 2011, 43.

Ibid, The Report: Algeria 2015, 25.

[26] ديمومة النظرة الكولونيالية الفرنسية هي ما تجعل وجود الاقتصاد الفرنسي غير واضحة، فهي دوما توحي "wish we were here" بإعادة محاصرة الاقتاد الوطني الجزائري داخل تبعيتها:

Edward Welch and Joseph McGonagle, Contesting Views: The Visual Economy of France and Algeria, Liverpool University Press, Liverpool, 2013, 13.

[27] Miriam R. Lowi , Oil wealth and the poverty of politics : Algeria compared, Cambridge university press, Cambridge, 2009, 180-184.

السياسي تعد مهمة لدى النخبوية (المجتمع النخبوي) داخليا كخلق العلاقات الزبونية (الباتريمونيالية) والولاء للحاكم ونمط تفضيل الأقارب أو الشركاء. خارجيا باستمالة الطبقات العمالية و المنظمات الاجتماعية (المجتمع المدني)، المنظمات الطلابية، وخلق قاعدة شعبية مساندة ومساعدة لتمرير المشاريع النخبوية ، لكن درجة التراجع النفطي لها علاقة مطردة مع التراجع و الاختلال السياسي.

لا محاجة في ان ازمة الثمانينات انعكست على كينونة الدولة المشكلة عبر البروليتارية (او شبه البروليتارية) واشراك حذر للتشكيلات البروليتارية (خاصة الانتماءات الشيوعية داخل المدن) واقصائها في الان نفسه، بعد التأميم والتحول الى رأسمالية الدولة. هذا لان الريع لم يعد كافيا كوظيفة أساسية للتأثير على عمل التشكيلات الاجتماعية الوارثة لنسق الاجتماعي-الثقافي/السياسي تعددي طول الفترة الكولونيالية، الذي اضمر بعد الاستقلال. عاد للاصطدام الشديد بالريجيم، موظفا خلفيات ثقافية تاريخية في الصراع على السلطة، جاعلا المجتمع تلك الساحة لتبرير المشاريع النخبوية اللاتوافقية. ان هذا العوز الريعي أدى الى تحول النخبوية الى تفعيل نمط الهبة السياسية. ان ذلك السلوك الذي حول المطلب الاجتماعي الى مطلب سياسي نتيجة الفقر السياسي والعجز التحديثي، هذا السلوك الترقيعي أدى الى صعود قوة منافسة ونخبة اكثر تنظيما من الحزب التقليدي، منذ الثمانينات حتى الالفية مهد لظهور البرجوازية الوطنية وسيطرتها على الريع التي اغتنمت حالة اللاستقرار في احتكار المال، الان حالة الاستثناء تلك ركزت الملكيات في يد قلة، التي توسعت خاصة في زراعة لان الهجرة الداخلية من الأرياف الى المدينة غيرت من طبيعة الملاك. على كل، بتراجع الترسيمة الوسطى تمكنت البرجوازية الوطنية ذات المكانة الاستحواذية عن طريق الريع المتعاظم، بالتحكم في الموارد لإعادة هيكلة السلطة في فترة ما بعد الازمة الجزائرية 1990-2001، وترسيم حدود المجال العام وتشكيلاته الاجتماعية بين نخبوية تحتكر السلطة و تؤدي جميع الوظائف السياسية وجماهير واسعة تمد الأولى بأسباب الحياة المادية[28] وتبرير تمركزها السلطوي. هو لا شك مبين في درجة خلق الولاء عن طريق نظام المنح والهبات الاميرية[29]، فالترسيمة الوسطى ذات الشرعية المضادة التعددية أدى الى كبح حيوتها عن طريق تحطيمها الهبوي والسيطرة على صناعة قرارها عن طريق الكوربوراتيات المتحالفة مع السلطة النخبوية (المنظمات العمالية / الطلابية / الأحزاب السوسيو مهنية)، ان حالة السلام المؤقتة في الترسيمة الوسطى تدوم من خلال إحلال و تمخلب المنظام الكوربوراتي داخلها و يكفي استمالتها للمحافظة على نمط الولاء الا ان أوقات العوز الريعي نسفت الاجماع النخبوي من الداخل وهذا يظهر جليا بين البرجوازية التكنو-بيروقراطية والبرجوازية الكمبرادورية والبرجوازية البريتورية. هذا العوز الريعي

[28] ثامر كامل محمد الخزرجي، النظم السياسية والسياسات العامة: دراسة معاصرة في استراتيجية إدارة السلطة، ط1، دار المجدلاوي للنشر و التوزيع، عمان، 2004، 48.

[29] كارل ماركس و أنجلز، مختارات كارل ماركس وأنجلز، ج1 ، دار التقدم، موسكو ، 1975، 53.

قسم النخبوية المتوافقة الى زمر هاته الزمر تبحث عن شركاء اقتصاديين لإثبات مكانتها السياسية داخل الصراع الزمري داخل النخبوية السلطوية، اننا بهذا الاطراد نريد فقط الاشارة الى ان المجتمع مقصي من أي عملية مساهامتية في الإنتاج الاقتصادي و ان النخبوية لم تعد تتمتع بحظوة من التضامن الداخلي و هذا يمثل التناقض التراجيدي الأساسي مع الفاعل الصيني الذي و عن طريق نظامه البيروقراطي السلطوي يكبح و يتحكم في التوزيع الثروتي و يعاقب بشدة أي عملية إنتاجية موازية تعمد الى خلق المكانة الاجتماعية و تقسيم الولاء إضافة الى التناقض الأساسي، هو كشرط تأسيسي لتبعية السوق الجزائري وعدم وجود انتاج اقتصادي منافس بل بالعكس هو ذو قابلية تفريغية، فالعلاقة بين الجزائر والصين مرتبطة بعاملين، العامل الأول هو التكتيك الزمري داخل الريجيم النخبوي، التي تستثمر في التحديدات التفاضلية للشريك، فبجلبها السلع الصينية داخل المجال العام الجزائري ستحقق مستويات فائدة مهمة. بدافع العامل الثاني المربوط بتقسيم العمل الدولي تستفيد الزمرة من العلاقات المربوطة بالصين عن طريق البناء و العمرنة (لا يمكن للفرنسين ان يجلبوا عمالا للعمل في المجال البنائي مثلا) وكذلك للانسحاب الفرنسي Technip مثلا وتعويضه بالفاعل الصيني China national petroleum.

و يمكننا ان نفسر هاته النتائج انها انعكاس لعملية المركزة السلطوية وكذلك ضبابية مشاركة الفواعل الجديدة التي بدأت في الظهور داخل الحقل السياسي و منه الى السلطوي/ كذلك نمط تفضيل الشريك (كالصين او فرنسا مثلا)، كذلك يظهر جليا انه ليس هناك من سياسة اقتصادية ذات بعد واحد، فمثلا منتدى رؤساء المؤسسات عندما يصرح بانه عقد اتفاقية مع شريك معين سيتحول الى مؤسسة ضاغطة وفق الخط البرجوازي الوطني، متمركز استراتيجيا خاصة اذا احتكر الموارد الحساسة التي يحتاجها الافراد في حياتهم اليومية. مما يؤدي بنا الى التساؤل حتى بعد اعتماد المتصرفين، هل فعلا داع وجود مثل هاته المؤسسة يحدد فقط داخل اطار اقتصادي او يتعداه للسياسي؟، حيث يتحول راس المال الاقتصادي الى راس مال سياسي بفعل استحواذات الاسياد الجدد والتحول مجددا الى رأسمالية الدولة؟.

الخاتمة:

ان الاداتين هنا البارزتين في هاته العلاقة هو ان التناغمات البينذاتية تجعل من ان الشراكة الاقتصادية لا يمكن ان تفهم على الصعيد الاقتصادي بل تتعداه الى الحقل السياسي – ان لم نقل الحقل السلطوي- وتطغى هاته الخصيصة السياسية على العلاقة ين الفاعلين، فالتكوين السياسي المابعد كولونيالي لا يجعل الجزائر ترتابط كشريك محوري حتى و ان كان النشاط التحرري و الأممية في فترة معينة انتقالا هاما في بناء الدولة الوطنية و اما في الجانب الاقتصادي فتولدت بجوازية شرهية متصلة بطرف الصيني المتغلغل في كافة المجالات بتفويض من برجوازية السوق الوطنية، ولا يمكنه ان يكون منافس بل هو المعوض لانسحاب الفرنسي لبحثه عن مجالات أخرى لتنويع مصادر دخله ومن اجل الضغط على النخبوية الجزائرية للاستفادة أكثر من الامتيازات الاقتصادية.

لاشك ان النشاط الاقتصادي يبدوا قاتما لعدم وجود إرادة واحدة متماثلة، مخطط لها فعلا او على الأقل ذات المستويات التقويمية، ان التناقضات التراجيدية بين الفاعلين تتمخض عنها إجابة مركزية هي ان الاقتصاد الوطني مستقيل للغاية إزاء التقدم الاقتصادي الصيني، فلا وجود لعلاقة رابح-رابح في اللعبة بل هناك رجحان في نهاية وحتى الاحتمال التعادلي هو يتضمن خسارة احد الأطراف المنضوية داخل اللعبة الاقتصادية هاته، ليس صحيحا أيضا، ان نطاق الاستفادة داخل هاته العلاقة يتضمن عوائد متساوية يجري تقاسمها و توزيعها داخل الدولة، فالأزمة هي ان الزمرة تتمكن من التمركز اكثر عن طريق الموارد الخارجية و هذا من أسباب التراجع السياسي في الجزائر فالشرعية الفعلية او التمركز النخبوي يجري اكتسابه من الخارج.

كما اشرنا ان الواقع المأزوم يفيد انه لابد لنا من التركيز على البناء الداخلي بدل الانجراف الشديد نحو اقتصاد السوق أي فتح الباب بحذر شديد امام المنتجات والسلع او الاستثمارات الخارجية بصفة عامة، لكن ذلك يعني الانتقال الى التقليد الذي تتميز به المنتجات الاستهلاكية الحالية المتواجدة في السوق. فبدون اقتصاد وطني قطري قوي يشرك الجامعة كأساس قاعدي (بدلا من استمالة البرجوازي)، سيجعل من الدولة تتراجع امام القدرة المتعاظمة للمنافسين داخل السديم العام و تتحول الى سوق تابعة يجري فيها تفريغ منتجات الخارجية، تتحول الجزائر بذلك الى مستهلك حتمي للسلع، خاصة و ان الصين تقتحم بصفة لا متناهية حدودا متميزة داخل المجال الاستهلاكي الجزائري مما يجعلنا نحيل هذا الانتهاك الى المسائلة الفعلية. اريد ان اركز هنا على اثبات توجه الجزائر للاهتمام اكثر بفضائها العام في إفريقيا وخاصة منطقة الساحل وكذلك الاتحاد المغاربي كمجال حيوي ولو اننا لا نعقد امالا واسعة حول هاته النقطة بالذات (اتحاد المغرب العربي). ان نغتنم أسلوب الإنتاج المتخيل (تركيب السيارات مثلا) في تحقيق الوفرة بتصدير تلك

المنتجات الى هاته الدول، لكن يجب ان نلزم الأطراف الفاعلة بهذا البند، الاستثمار مقابل التصدير.

خصوصيات الشركة ذات المسؤولية المحدودة في إطار القانون الجديد 20/15

د.طيطوس فتحي

كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة سعيدة الجزائر

fethitaitous@yahoo.fr

الملخص:

لقد دأب المشرع الجزائري على إنشاء شركات من شانها النهوض بالاقتصاد الوطني، فراح يولي اهتماما للشركات ذات المسؤولية المحدودة عن طريق إجازة تقديم حصص بالعمل في هذا النوع من الشركات بعدما كان محظورا قبل تعديل 20/15، كما أكد على ضرورة تثمين الحصة بالعمل وإعطائها قيمة تساوي أو تفوق نظيراتها من الحصص.

الكلمات المفتاحية: الشركة، المسؤولية المحدودة، الحصة بالعمل، تعدد الشركاء.

The Abstract:

The Algerian legislator has always established companies that will improve the national economy, so he pays attention to companies with limited liability by authorizing the provision of contribution in industry in this type of company after it was prohibited before the 15/20 amendment, and he stressed the need to value the share by working and give it a value equal Or outperforms quotas.

Key words: company, limited liability, contribution in industry, multiple partners.

مقدمة:

لقد تبنى المشرع الجزائري على غرار التشريعات المقارنة، في المواد التجارية شكل آخر من الشركات التجارية لا يقل أهمية عن باق الأشكال الأخرى للشركات التجارية، إذ يتعلق الأمر بالشركات ذات المسؤولية المحدودة، حيث يعتبر هذا الشكل من الشركات الأحدث نوعا ما في عالم الأعمال.

ولقد ظهرت في بداية الأمر في الشكل الجماعي[1]، سرعان ما تطور قانون الشركات وتبنت التشريعات المقارنة على غرار التشريع الألماني والتشريع الفرنسي[2] نوعا آخر من هذه الشركات يعتمد على مؤسس وحيد لتأسيس هذه الشركة، فأطلق عليها اسم المؤسسة الوحيدة ذات المسؤولية المحدودة[3].

وتثار إشكالية أساسية تبعا لتغير النمط القانوني لهذه الشركة، فما هي الخصوصية التي خصّ بها المشرع الجزائري هذا النوع من الشركات خاصة مع تغير النمط الاقتصادي في الجزائر الذي أصبح منفتحا أكثر على اقتصاد السوق!

لم يعرف المشرع الجزائري الشركة ذات المسؤولية المحدودة وهذا على غرار طبيعته في مسألة التعريفات، غير أنه نظمها عن طريق أحكام قانونية آمرة، فنظم مرحلة تأسيسها (المبحث الأول)، وكذلك الخصائص التي تتميز بها هذه الشركة ومرحلة انقضائها (المبحث الثالث).

المبحث الأول: تأسيس الشركة ذات المسؤولية المحدودة

لقد أكد المشرع الجزائري على جملة من الشروط يجب احترامها تحت طائلة عدم الاعتراف بالشركة ككيان قانوني، لذلك أوصى بضرورة توافر الأركان الموضوعية العامة والخاصة (المطلب الأول)، إلى جانب بعض الخصائص التي تتميز بها الشركة عن باقي الأشكال الأخرى من الشركات (المطلب الثاني).

---

[1]– حيث أطلق عليها الشركة ذات المسؤولية المحدودة، والتي تأخذ مختصر ش.ذ.م.م، وهو ما يعبر عنه باللغة الفرنسية la société à responsabilité limité

[2] Yves Guyon, Droit des affaires, droit des sociétés; T.1, Economica, Paris, p.129. "c'est une SARL dont le statut est adapté au fait qu'il n'y ait qu'un associé."

[3] حيث جاء في المادة 464 في فقرتها الثانية وما يليها من القانون التجاري أنه:" إذا كانت الشركة ذات المسؤولية المحدودة المؤسسة طبقا للفقرة السابقة، لا تضم إلا شخصا واحدا" كشريك وحيد"، تسمى هذه الشركة "مؤسسة ذات الشخص الوحيد وذات المسؤولية المحدودة".

يمارس الشريك الوحيد السلطات المخولة لجمعيات الشركاء وبمقتضى أحكام هذا الفصل".

المطلب الأول: الأركان الموضوعية العامة والخاصة

لقد عرف المشرع الجزائري الشركة في المادة 416 من القانون المدني وجاء فيها أن الشركة هي عبارة عن عقد[1] ، لذلك أكدّ المشرع على أنه يجب أن تتوفر جميع أركان العقد في الشركة (الفرع الأول)، ناهيك عن الشروط الخاصة التي تنفرد بها الشركة ذات المسؤولية المحدودة وتمتعها بخصائص دون باقي الأنواع الأخرى (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الأركان الموضوعية العامة

لقد أكد المشرع الجزائري على ضرورة توافر أركان العقد في الشركة سواء تعلق بعنصر الرضا الذي هو أساس فكرة التعاقد (أولا)، أو المحل الذي هو مناط كل عقد مسمى أو غير مسمى (ثانيا)، كما يجب أن يتوفر سبب مشرع للتعاقد (ثالثا)، كما ينبغي أن تتوفر أهلية للتعاقد (رابعا).

أولا- الرضا: قد نجده في بعض الكتب يطلق عليه اسم التراضي وهو الأصح لأنه يعكس رغبة إرادتين أو أكثر في إنشاء أثر معين، والأصح في كلمة الرضا أن يضاف إليها المتبادل فيصبح لدينا ركن "الرضا المتبادل"[2] ويتجلى الرضا في الشركة في جميع مراحل إنشائها الشركة إلى حين انتهائها فقد نجد الرضا في[3]:

- الرضا في اختيار شكل الشركة فلا يجبر شخص على اختيار شكل معين من الشركات.
- الرضا في اختيار الشركاء في الشركة، فلا يجبر شريك على قبول شريك آخر عنوة.
- الرضا في اختيار الحصص المقدمة في الشركة.
- الرضا في اختيار مسير الشركة.

---

[1] حيث جاء في المادة 416 من القانون المدني الجزائري أنه: " الشركة عقد بمقتضاه يلتزم شخصان طبيعيان أو اعتباريان أو أكثر على المساهمة في نشاط مشترك بتقديم حصة من عمل أو مال أو نقد، بهدف اقتسام الربح الذي قد ينتج أو تحقيق اقتصاد أو بلوغ هدف اقتصادي ذي منفعة مشتركة. كما يتحملون الخسائر التي قد تنجز عن ذلك" وهو تقريبا نفس التعريف الذي تبناه المشرع الفرنسي في المادة 1832 في القانون المدني، إذ جاء فيها: " la société est instituée par deux ou plusieurs personnes qui conviennent par un contrat d'affecter à une entreprise commune des biens au leurs industrie en vue de partager de bénéfice ou de profiter de l'économie qui pourra en résulter… »

[2] Pascale Denos , Guide pratic de la SARL et L'EURL, Eyrolles édition, 5éme édition, 2015, p.131.

[3] مفلح عواد القضاة، الشركة ذات المسؤولية المحدودة والشركة ذات الشخص الواحد، دراسة مقارنة، دار النشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1998، ص 34.

ثانيا- المحل: يفترض في محل الشركة أن يكون مشروعا غير مخالف للنظام والآداب العامة، كما ينبغي للمحل أن يكون معينا، وقد يعين محل الشركة بموجب العقد التأسيسي لها.[1] وهذا في غالب الأحوال، لأن من شأن ذلك بعث الأريحية في نفوس المتعاملين مع الشركة.

ثالثا- السبب: يعتبر السبب في الشركة هو الجواب المباشر لسؤال لماذا أنشأت الشركة؟ لذلك يعتبر السبب في غالب الأحيان هو تحقيق ربح أو تجنب مصروفات زائدة، وهذا في إطار المفهوم الواسع الذي تبناه المشرع الجزائري لفكرة الربح.[2]

رابعا- الأهلية: يتوجب توفر ركن الأهلية لاعتبار عقد الشركة صحيح منتج آثاره، فقد يصدر الرضا سليم مستنير من شخص ناقص الأهلية ففي هذه الحالة رغم صدور الرضا في شكله السليم إلا أنه منعته الأهلية من إحداث الأثر القانوني الذي يترتب عن الرضا.[3]

الفرع الثاني: الأركان الموضوعية الخاصة

مثلها مثل باقي الشركات الأخرى، تعتمد الشركة ذات المسؤولية المحدودة على أركان خاصة للإنشاء ويتعلق الأمر ب:

أولا- تقديم الحصص: أو ما يصطلح عليه بالتقديمات أو المقدمات أو المساهمات، تأخذ هذه التقديمة ثلاثة (03) أشكال: الحصة بالمال، الحصة العينية، الحصة بالعمل.[4]

ولم يكن المشكل مطروح في حصة المال (النقود) والحصة العينية (عقارات، شاحنات، آلات، براءة الاختراع...الخ)، لكنه كان مطروحا بالنسبة للحصة بالعمل والتي لم يجيزها المشرع الجزائري في الشركة ذات المسؤولية المحدودة وذلك لوجود نوع من المسؤولية والتي تقوم على أساس المحدودية[5]، أي لا يسأل الشريك في الشركة ذات المسؤولية المحدودة إلا في حدود ما قدمه من حصص.[6]

---

[1]– Saint. Zeidemberg, L'intérêt social, étude du particularisme du contrat de sociétés, thèse Bordeaux, p 301.

[2] – Nouredine Terki, Les sociétés commerciales, Ajed édition, Alger, 2010, p.143.

[3] – Mohammed Salah, Les sociétés commerciales, T1, les règles communes, Edik, Alger, 2005, p97.

[4]– فتات فوزي، الضوابط القانونية للوفاء بالحصص والتصرف فيها في الشركات التجارية في القانون التجاري الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 2007، ص. 108.

[5] Charverait et Alin Couret, Memento pratique, Droit des affaires, éd François Lefebvre, Paris, 2004, p114.

[6] فوزي محمد سامي، الشركات التجارية، الأحكام العامة والخاصة، الطبعة السابقة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2014، ص 97.

لكن بعد تعديل 2015 أجاز المشرع الجزائري للشركاء في هذه الشركة أن يقدموا حصص بالعمل وهذا كخطوة لتثمين العمل والجهد العملي والفني، وهذا يتماشى والتوجه الحديث نحو إعطاء قيمة للمبادرات الشخصية للعامل أو الشريك.

ثانيا- تعدد الشركاء: لقد ساير المشرع الجزائري نضرائه من المشرعين في مسألة تعدد الشركاء، وأكد على ضرورة أن تحتوي الشركة ذات المسؤولية المحدودة على عدد معين من الشركاء[1].

ولقد كان يشترط قبل التعديل حد أقصى وهو عشرون (20) شريكا، ولكن أجاز بعد التعديل الأخير بموجب القانون رقم 15-20 أن يكون عدد الشركاء في الشركة ذات المسؤولية المحدودة (خمسون) 50 شريكا، وقد أقرّ بضرورة تخفيض العدد إلى (خمسين)50 شريكا في حالة تجاوز عدد الشركاء هذا العدد وهذا خلال سنة.

غير أنه لا يوجد ما يبرر رفع المشرع الجزائري لعدد الشركاء في هذه الشركة من (20) عشرون شريك إلى (50) خمسون شريكا، ولا نجد رأي في الفقه الجزائري علّق على هذا الأمر.

ثالثا- نية المشاركة: تتجسد المشاركة في اتخاذ القرارات التي لا تضع شكا في نية الشريك في مشاركة باقي الأعضاء في المشروع الذي هو قيد الانجاز (الشركة).[2]

وقد تكون هذه المواقف عبارة عن أعمال مادية كأعمال التهيئة والتجهيز أو أعمال قانونية كالاتصال بالإدارات والتنسيق فيما بينها.

رابعا- تقسيم الأرباح وتحمل الخسائر: يعتبر هذا الركن كتحصيل حاصل للنتائج المترتبة عن أعمال الشركة، فيعتمد نظام تقسيم الأرباح كل على حسب الحصص التي قدمها وقد يرجع ذلك إلى القانون الأساسي للشركة لمعرفة قواعد تقسيم الأرباح فيها.[3]

أما فيما يخص الخسائر فتسري عليها نفس القاعدة، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن شرط الأسد في الشركة ذات المسؤولية المحدودة يعتبر باطلا ولا تبطل معه الشركة، وهذا عكس ما هو موجود في شركات الأشخاص بوجه عام أين يبطل الشرط والعقد على حد سواء.[4]

وتجدر الإشارة إلى أن المشرع الجزائري في التعديل الأخير (القانون رقم 15-20) ألغى مسألة الحد الأدنى لرأسمال الشركة ذات المسؤولية المحدودة، فبعدما كان مقررا بمائة ألف (100000) دينار جزائري، ترك الحرية للشركاء من أجل البث في هذه المسألة.

---

[1] – Alain Couret, Droit des affaires, L.I.T.E.L., 4ème Edition, Paris, 1998, p101.

[2] Français Guirmand, Droit des sociétés, Dunod, Paris, 2016, p131.

[3] Merle Palmade, Société de famille et société à responsabilité, Bull. cocresp. lim, 1959, p41.

[4] Dedier Derrupée, Le nouveau visage de la société à responsabilité limitée dans la loi du 24 Juillet 1966, in mélanges Bréthe de la Gressaye, Paris, 1979, p178.

المطلب الثاني: خصائص الشركة ذات المسؤولية المحدودة

تتفرد الشركة ذات المسؤولية المحدودة بمميزات تجعلها تتميز عن باقي الشركات الأخرى، وهذا سواء في طريقة تسييرها (الفرع الأول)، أو الخصائص التي تتميز بها (الفرع الثاني).

الفرع الأول: تسيير الشركة ذات المسؤولية المحدودة:

لقد أكد المشرع الجزائري على أنه يدير الشركة شخص أو عدة أشخاص طبيعيين، يمكن أن يكونوا شركاء أو من الغير.[1]

وقد يعين مدير الشركة في القانون الأساسي للشركة[2]، ففي هذه الحالة يسمى بالمدير النظامي[3]، كما يمكن تعيينه في عقد لاحق ففي هذه الحالة يطلق عليه اسم المدير غير النظامي.[4]

ويخضع مدير الشركة ذات المسؤولية المحدودة لنفس الأحكام التي تنطبق على المدراء في الشركات الأخرى[5]، إذ يجب أن يحترم موضوع الشركة وكذلك السلطات المخولة له قانونا بموجب العقد التأسيسي للشركة، وهكذا يتعرض لعقوبات إذا لم يحترم الاختصاصات المخولة له قانونا، فقد يسأل مدنيا أو جزائيا عن جميع المخالفات المرتكبة أثناء التسيير.[6]

الفرع الثاني: خصائص الشركة

تتميز الشركة ذات المسؤولية المحدودة بخصائص تجعلها تظهر بمظهر مختلف عن جميع الشركات ولا سيما شركات الأموال، إذ تتميز بـ:[7]

---

[1] – «La SARL peut avoir un ou plusieurs gérants mais iniquement des personnes physiques. » voir ; Alain Coury, Le gérant de S.A.R.L., Dalloz, Paris, 1979, p107.

[2]– Bernard Liard, Le présent et l'avenir des S.A.R.L. dans les marchés communs, Dalloz, Paris, 1963, P104.

[3]– Gabriele Gibirila, Droit des sociétés, Ellipses, Paris, 1994, p79.

[4]– Soyée Canizarés, Ma société à responsabilité Limité en droit comparé, Rev. Int. dr.com., 1950, Paris, p53.

[5]– جاء في المادة 554 من القانون التجاري أنه: "يجوز للمدير، في العلاقات بين الشركاء، وعند عدم تحديد تعدد سلطاته في القانون الأساسي، أن يقوم بكافة أعمال الإدارة لصالح الشركة.

وعند تعدد المديرين يتمتع كل واحد منهم منفردا بالسلطات المنصوص عليها في الفقرة المتقدمة، ويحق لكل واحد منهم أن يعارض في كل عملية قبل إبرامها."

[6] سعيد يوسف البستاني وعلى شعلان عواضة، الوافي في أساسيات قانون التجارة والتجار (الشركات التجارية، المؤسسة التجارية، الأسناد التجارية). منشورات الجلي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2011، ص91.

[7]– فتيحة يوسف عماري، الشركة ذات المسؤولية المحدودة وذات الشخص الوحيد، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد 02، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 1999، ص. 80.

- تتمتع الشركة باسم يميزها عن باقي الأشكال الأخرى من الشركات.[1]
- لا يتمتع الشريك فيها بالصفة التجارية، ولا يخضع بذلك لأحكام التجار على عكس شركات الأشخاص مثل شركة التضامن.
- يتمتع الشركاء فيها بالحرية الكاملة في تحديد الرأسمال الأدنى بعدما كان محددا قانونا قبل التعديل بمائة ألف (100000) دينار جزائري.
- تحتوي الشركة على الحد الأدنى للشركاء ب (02) اثنين وعلى الحد الأقصى (50) خمسين بعدما كان قبل تعديل 2015 محددا بـ: (20) عشرين شريكا على الأكثر.
- يمكن أن يتنازل عن الحصص لصالح الورثة أو لأحد الأشخاص من الخلف العام.[2]

المبحث الثاني: انقضاء الشركة ذات المسؤولية المحدودة

تنقضي الشركة ذات المسؤولية المحدودة بنفس الأسباب التي تنقضي بها جميع الشركات (الفرع الأول)، غير أن هناك أحكام خاصة تطبق على الشركة ذات المسؤولية المحدودة في باب الانقضاء (الفرع الثاني).

المطلب الأول: الأسباب العامة

تشترك الشركة ذات المسؤولية المحدودية مع باقي أشكال الشركات الأخرى في الأسباب العامة التي تنقضي بها، حيث أنه بمجرد توفر أحد الأسباب التي سنذكرها لاحقا، تعتبر الشركة منقضية بقوة القانون، ويتعلق الأمر بالأسباب الآتية:

- انقضاء الآجال المتفق عليها في العقد التأسيسي للشركة، حيث أنه بمجرد انقضاء المهلة تنقضي الشركة[3]، غير أنه يوجز الاتفاق على تجديد العقد والمضي فيها بنفس الشروط ولنفس الغرض[4].

إنهاء الغرض الذي أنشأت لأجله الشركة، بحيث يعد إتمام المهمة التي أنشأت لأجلها الشركة بمثابة شهادة موت حكمي لها[5].

---

[1] « cette dénomination doit être mentionnée dans les actes et les documents émanant de la société et être précédée et suivie immédiatement des mots « société à responsabilité limité. » ou des initiales "SARL"voir: A Lain Coudy, op.cit., p83.

[2] « En principe, les parts ont librement cessibles entre associes, conjoint, ascendants et descendants. Né amoins les statuts peuvent prévoir des clauses d'agrément limitant la cessibilité des parts. », voir ; Pascal Denos, op. cit., 198.

[3] –Philippe Merle, Droit commercial, 6éme édi, Dalloz, Paris, 1998, p. 138.

[4] –Jean Jaque Daigre, Entreprise unipersonnelle à responsabilité limitée, Juris Classeur Fasc, 82/5, 1993, p. 388.

[5]– عباس مصطفى المصري، تنظيم الشركات التجارية، شركات الأشخاص والأموال، دار الجامعة للنشر، الإسكندرية، مصر، 2002، ص 144.

- الحل القضائي للشركة، وهذا سواء بسبب توجه إرادة أحد الشركاء أو جميعهم في إنهاء الشركة[1]، أو بسبب إجراءات الإفلاس التي عادة ما تنتهي بحل الشركة وتعيين الوكيل المتصرف القضائي ليحل محل الشركاء في عملية التصفية.[2]

- تحقق القوة القاهرة: رغم أن هذا السبب لا يذكر عند الكثير من الفقهاء في القانون التجاري، إلا أنه يعتبر سببا وجيها يضع نهاية لنشاط الشركة، على غرار نشوب حرب داخل الدولة أو إعلان حالة طوارئ طويلة الأمد أو هلاك معضم أموال الشركة عن طريق فيضانات أو زلزال.[3]

المطلب الثاني: الأسباب الخاصة لانقضاء الشركة ذات المسؤولية المحدودة

لقد خص المشرع الجزائري الشركة ذات المسؤولية المحدودة بأسباب خاصة تنقضي بها الشركة سوءا تعلق الأمر بخسارة رأس المال (الفرع الأول)، أو وجود أسباب في القانون الأساسي للشركة(الفرع الثاني)، أو لعد احترام الحد الأقصى للشركاء (الفرع الثالث).

الفرع الأول: خسارة رأسمال الشركة

بالرجوع إلى نص المادة 589 من القانون التجاري في فقرتها الثانية نجد أن المشرع الجزائري أكد على: "وفي حالة خسارة ثلاثة أرباع (3/4) رأسمال يجب على المديرين استشارة الشركة للنظر فيما إذا كان يتعين إصدار قرار بحل الشركة..."

الفرع الثاني: سبب موجود في قانون الشركة

لقد أكد المشرع الجزائري في الفقرة الأولى من المادة 589 من القانون التجاري بأنه لا تحل الشركة ذات المسؤولية المحدودة بنتيجة الحضر على أحد الشركاء أو إفلاسه أو وفاته إلا إذا تضمن القانون الأساسي شرطا مخالفا في هذه الحالة[4].

الفرع الثالث: تجاوز عدد الشركاء الحد المقرر قانونا

إذا أصبحت الشركة مشتملة على أكثر من (50) خمسين شريكا وجب تحويلها إلى شركة مساهمة في أجل سنة واحدة وعند عدم القيام بذلك تنحل الشركة، وهذا الحكم يعتبر حكما عاما بالنظر غلى تعميمه على باقي أشكال الشركات.

---

[1] –Yves Guyon, OP.CIT., p. 138.

[2]– معمر خالد، النظام القانوني لمصفي الشركات التجارية في التشريع الجزائري والمقارن، ط. 04، الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، 2013، ص 147.

[3] – Pascal Denos, Guide pratique de la SARL et L'EURL, Eyrolles édition, 5éme éd, 2005, p. 301.

[4]– ربيعة غيث، الشركات التجارية، الطبعة الأولى، دار الكلام، المغرب، 2010، ص 31.

الخاتمة:

لقد جاء التعديل الجديد للقانون التجاري ليضع حدا للإهمال الذي طال أصحاب التقديمات بالعمل، حيث رجع المشرع الجزائري ليثمن قيمة المبادرة الفردية ويعطي لأصحاب الفكر والعمل سبب جدي للمساهمة بأعمالهم في الشركات ذات المسؤولية المحدودة.

غير انه يجب تأطير الحصة بالعمل ومحاولة تنظيمها قانونيا حتى لا تكون عقبة في مواجهة القائمين بإدارة الشركة ذات المسؤولية المحدودة، على غرار تحديد خبير في التسيير من أجل تقييم الحصة بالعمل ومعرفة مدى مساهمتها في إثراء رأسمال الشركة أو إثراء رقم أعمالها.

وهكذا يتعين على المشرع الجزائري ضبط المعايير التي يستند إليها هؤولاء الخبراء في تقييمهم للحصة بالعمل، على غرار:

- نوع الحصة بالعمل إن كانت جهد فكري، فني أو عضلي.
- تقييم الحصة بالعمل ومقارنة الشركة من دونها ومعرفة القيمة المضافة للحصة بالعمل في رأسمال الشركة ورقم أعمالها.
- تحديد حد أقصى للشركاء الذين يجوز لهم تقديم حصة بالعمل في الشركة ذات المسؤولية المحدودة.

قائمة المراجع:

أولا- باللغة العربية:

أ- الكتب:

1. ربيعة غيث، الشركات التجارية، الطبعة الأولى، دار الكلام، المغرب، 2010.
2. سعيد يوسف البستاني وعلى شعلان عواضة، الوافي في أساسيات قانون التجارة والتجار (الشركات التجارية، المؤسسة التجارية، الأسناد التجارية). منشورات الجلي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2011.
3. عباس مصطفى المصري، تنظيم الشركات التجارية، شركات الأشخاص والأموال، دار الجامعة للنشر، الإسكندرية، مصر، 2002.
4. فتات فوزي، الضوابط القانونية للوفاء بالحصص والتصرف فيها في الشركات التجارية في القانون التجاري الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 2007.
5. فوزي محمد سامي، الشركات التجارية، الأحكام العامة والخاصة، الطبعة السابقة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2014.
6. معمر خالد، النظام القانوني لمصفي الشركات التجارية في التشريع الجزائري والمقارن، ط. 04، الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، 2013.
7. مفلح عواد القضاة، الشركة ذات المسؤولية المحدودة والشركة ذات الشخص الواحد، دراسة مقارنة، دار النشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1998.

ب- المقالات:

- فتيحة يوسف عماري، الشركة ذات المسؤولية المحدودة وذات الشخص الوحيد، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد 02، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 1999.

ثانيا- باللغة الفرنسية:

أ- الكتب:

1. Alain Couret, Droit des affaires, L.I.T.E.L., 4ème Edition, Paris, 1998.
2. Alain Coury, Le gérant de S.A.R.L., Dalloz, Paris.
3. Bernard Liard, Le présent et l'avenir des S.A.R.L. dans les marchés communs, Dalloz, Paris, 1963.

4. Charverait et Alin Couret, Memento pratique, Droit des affaires, éd François Lefebvre, Paris, 2004.

5. Français Guirmand, Droit des sociétés, Dunod, Paris, 2016.

6. Gabriele Gibirila, Droit des sociétés, Ellipses, Paris, 1994.

7. Mohammed Salah, Les sociétés commerciales, T1, les règles communes, Edik, Alger, 2005.

8. Nouredine Terki, Les sociétés commerciales, Ajed édition, Alger, 2010.

9. Pascal Denos, Guide pratique de la SARL et L'EURL, Eyrolles édition, 5émé éd, 2005.

10. Pascale Denos , Guide pratic de la SARL et L'EURL, Eyrolles édition, 5éme édition, 2015.

11. Philippe Merle, Droit commercial, 6éme édi, Dalloz, Paris, 1998.

12. Soyée Canizarés, Ma société à responsabilité Limité en droit comparé, Rev. Int. dr.com., 1950, Paris.

13. Yves Guyon, Droit des affaires, droit des sociétés; T.1, Economica, Paris.

ب- الأطروحات:

-Saint. Zeidemberg, L'intérêt social, étude du particularisme du contrat de sociétés, thèse Bordeaux.

ج- المقالات:

1. Dedier Derrupée, Le nouveau visage de la société à responsabilité limitée dans la loi du 24 Juillet 1966, in mélanges Bréthe de la Gressaye, Paris.

2. Jean Jaque Daigre, Entreprise unipersonnelle à responsabilité limitée, Juris Classeur Fasc, 82/5, 1993.

3. Merle Palmade, Société de famille et société à responsabilité, Bull. cocresp. lim, 1959.

القابلية للتحكيم في منازعات الصفقات العمومية

(وفقا لتنظيم الصفقات العمومية و قانون الإجراءات المدنية و الإدارية)

L'arbitrabilité en matière du contentieux des marchés publics

(Selon le code des marchés publics et le code de procédure civile et administrative)

رمضاني مصطفى

كلية الحقوق و العلوم السياسية-قسم الحقوق-

– جامعة الجيلالي اليابس - سيدي بلعباس-

الملخص:

إنفصلت عقود الصفقات العمومية بشأن مسألة قابليتها للتحكيم عن باقي العقود الإدارية التي يجوز اللجوء إلى التحكيم للفصل في منازعاتها إلا في إطار الإتفاقيات الدولية، و ذلك عكس منازعات الصفقات العمومية التي أصبحت قابلة للتحكيم دون الحاجة إلى اتفاقية دولية، و هو ما تنص عليه المادة 975 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية : " لا يجوز للأشخاص المذكورة في المادة 800 أعلاه أن تجري تحكيما إلا في الحالات الواردة في الإتفاقيات الدولية التي صادقت عليها الجزائر أو في مادة الصفقات العمومية " ، الأمر الذي يترتب عليه ضرورة الإلمام بالأحكام الخاصة بقابليتها للتحكيم، لاسيما أهلية المصالح المتعاقدة للجوء إلى التحكيم و قابلية منازعات الصفقات العمومية عبر مختلف مراحلها لتسويتها بطريق التحكيم .

الكلمات المفتاحية:

التحكيم، الصفقات العمومية، قانون الإجراءات المدنية والإدارية، القابلية للتحكيم، المصالح المتعاقدة .

مقدمة

تتفق اغلب التعريفات للتحكيم على انه وسيلة لفض المنازعات إلى جانب القضاء ، يوصل إلى حكم حاسم للنزاع ، مثله في ذلك مثل الحكم القضائي ، بالإضافة إلى انه رهين باتفاق الأطراف ، الأمر الذي يستمد منه المحكم ولايته .[1]

إلا أن اتصال التحكيم في هذه الحالة بمادة الصفقات العمومية من شانه أن يوجب اقتراح تعريف خاص بالتحكيم في هذه المادة ، و بناءا عليه يمكن تعريف هذا النوع من التحكيم بأنه : " التحكيم الذي يتم بموجب اتفاق يدرج ضمن دفتر الشروط أو مشارطة بموجب ملحق ، بين مصلحة متعاقدة و متعامل متعاقد لفظ المنازعات الناجمة عن مرحلة تنفيذ الصفقة العمومية ، باستثناء تلك التي لا تقبل التحكيم بحكم طبيعتها .

انطلاقا من هذا التعريف نلاحظ أن للأمر علاقة بعنصرين جوهريين ، يتمثل الأول في أهلية المصالح المتعاقدة للجوء إلى التحكيم على حسب تعبير المادة السادسة من المرسوم الرئاسي 15 - 247 المؤرخ في 2015/09/16 المتضمن تنظيم الصفقات العمومية و تفويضات المرفق العام [2]، و ذلك في مواجهة المادة 975 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية [3] و التي تتكلم فقط على الأشخاص المعنوية العامة المذكورة في المادة 800 من نفس القانون[4] ، و هذا ما يعرف ب " القابلية الشخصية للتحكيم " .

أما العنصر الثاني فيتمثل في اقتصار التحكيم على منازعات مرحلة التنفيذ على حسب تعبير المادة 153 من المرسوم الرئاسي 15-247[5] ، و هو ما يعرف ب " القابلية الموضوعية للتحكيم " ، إلى جانب بعض المبادئ العامة التي لا يمكن بموجبها اللجوء إلى التحكيم في باقي المراحل التي تمر بها الصفقة العمومية ، و هو ما سيتم الوقوف عليه بالتفصيل .

---

[1] - لم تتعرض اغلب الأنظمة القانونية لتعريف التحكيم ، و منها قانون الإجراءات المدنية و الإدارية الذي لم يعط سوى تعريف شرط التحكيم في المادة 1007 و تعريف اتفاق التحكيم في المادة 1011 ، و ذلك راجع لكون أن معظم التشريعات استوحيت من القانون النموذجي للتحكيم ، و من ذلك المشرع الجزائري الذي استعمل لفظ " اتفاقيات التحكيم " بصفة عامة على أن إدراج ضمنه " شرط التحكيم " و " اتفاق التحكيم " .

[2] - المادة السادسة من المرسوم الرئاسي 15-247 المؤرخ في 2015/09/16 المتضمن تنظيم الصفقات العمومية و تفويضات المرفق العام : " لا تطبق أحكام هذا الباب إلا على الصفقات العمومية محل نفقات :- الدولة .- الجماعات الإقليمية .- المؤسسات ذات الطابع الإداري - المؤسسات العمومية الخاضعة للتشريع الذي يحكم النشاط التجاري، عندما تكون مكلفة بإنجاز عملية ممولة، كليا أو جزئيا، بمساهمة مؤقتة أو نهائية من الدولة أو من الجماعات الإقليمية .و تدعى في صلب النص المصلحة المتعاقدة " .

[3] - المادة 975 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية : " لا يجوز للأشخاص المذكورين في المادة 800 أعلاه ، أن تجري تحكيما إلا في الحالات الواردة في الاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها الجزائر و في مادة الصفقات العمومية " .

[4] - المادة 800 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية : " المحاكم الإدارية هي جهات الولاية العامة في المنازعات الإدارية ، تختص بالفصل في أول درجة بحكم قابل للاستئناف في جميع القضايا التي تكون فيها الدولة أو الولاية أو البلدية أو إحدى المؤسسات العمومية ذات الصبغة الإدارية طرفا فيها " .

[5] - المادة 153 من المرسوم الرئاسي 15-247 : " تسوى النزاعات التي تطرأ عند تنفيذ الصفقة العمومية في إطار الأحكام التشريعية و التنظيمية المعمول بها ... " .

أولا – أهلية المصالح المتعاقدة للجوء إلى التحكيم

تشكل مسالة أهلية المصالح المتعاقدة للجوء إلى التحكيم مادة نقاش و جدل كبيرين ، سواء في إطار العلاقات الداخلية أو الدولية منها ، و يرجع ذلك إلى التصادم بين نص المادة 975 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية السالفة الذكر – و التي تحيل إلى الأشخاص المذكورة في المادة 800 من نفس القانون و المتمثلة في الدولة ، الولاية ، البلدية و المؤسسة العمومية ذات الطابع الإداري – و نص المادة 06 من المرسوم الرئاسي 15-247 و التي تتضمن بالإضافة إلى الأشخاص المذكورة في نص المادة 800 ، المؤسسات العمومية الخاضعة للتشريع الذي يحكم النشاط التجاري EPE و EPIC ، عندما تكلف بانجاز عملية ممولة ، كليا أو جزئيا ، بمساهمة مؤقتة أو نهائية من الدولة أو من الجماعات الإقليمية .

1 – أهلية المصالح المتعاقدة للجوء إلى التحكيم الداخلي

مقارنة المعيار العضوي بين قانوني الإجراءات المدنية و الإدارية و الصفقات العمومية – أي بين المادة 800 من القانون الأول و المادة 06 من القانون الثاني - ، يمكن تصنيف المصالح المتعاقدة إلى ثلاثة أصناف ، بحيث لكل منها طبيعته الخاصة .

أ – أشخاص المادة 800 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية[1]

فيما يخص أهلية هذه الفئة من الأشخاص للجوء إلى التحكيم الداخلي ، فإنها لا تعتبر مؤهلة لذلك على الرغم من النص على إمكانية ذلك بموجب نص المادة 975 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية ، إلى جانب نص الفقرة الثالثة من المادة 1006 من نفس القانون[2] ، هذه الأخيرة في نفس الوقت تغطي أهلية باقي الأشخاص المعنوية للجوء إلى التحكيم ، لان الأشخاص المعنوية العامة لا تتوقف عند التعداد الذي أوردته المادة 800 السالفة الذكر.

و بالرجوع إلى أحكام المادة 689 من القانون المدني[3] ، نجدها تتضمن أحكام التصرف في أموال الدولة ، بحيث تنص صراحة على عدم جواز تصرف الدولة في أموالها ، أو ما يعرف ب " معيار حرية التصرف في الحق " المكرس بموجب الفقرة الأولى من المادة 1006 من قانون ا.م.[9]

و بناءا على ما تقدم فان أشخاص المادة 800 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية لا تتمتع بأهلية التصرف في الأموال المخصصة لها ، و بالنتيجة عدم أهليتها للجوء إلى التحكيم الداخلي بصفة

---

[1] - هذا النوع من الأشخاص يعتبر القاسم المشترك بين المادتين – أي المادة 800 و المادة 02 المذكورتين أعلاه .

[2] - المادة 03/1006 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية : " و لا يجوز للأشخاص المعنوية العامة أن تطلب التحكيم ماعدا في علاقاتها الاقتصادية الدولية أو في إطار الصفقات العمومية " .

[3] - المادة 689 من القانون المدني : " لا يجوز التصرف في أموال الدولة أو حجزها أو تملكها بالتقادم ، غير ان القوانين التي تخصص هذه الأموال لإحدى المؤسسات المشار إليها في المادة 688 ، تحدد شروط إدارتها ، و عند الاقتضاء شروط عدم التصرف فيها " .

9 –المادة 1006 /01 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية " يمكن لكل شخص اللجوء إلى التحكيم في الحقوق التي له مطلق التصرف فيها "

عامة على الرغم من النص على ذلك صراحة في المادتين 975 و الفقرة الثالثة من المادة 1006 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية ، لتعطل مفعولهما فيما يخص الصفقات الوطنية – أي التحكيم الداخلي – بعدم أهليتها للتصرف في حقوقها .

ب – أشخاص المادة 06 من المرسوم الرئاسي 15-247 المعدل و المتمم (المؤسسات العمومية الخاضعة للتشريع الذي يحكم النشاط التجاري في حالة إذا لم تكن ممولة بموجب مساهمة من ميزانية الدولة) :

إن مسألة أهلية هذا النوع من الأشخاص المعنوية العامة للجوء إلى التحكيم لم تترسخ بمجرد صدور القانون رقم 88-01 المتضمن القانون التوجيهي للمؤسسات العمومية الإقتصادية، على الرغم من نص الفقرة الثانية من مادته العشرين على إمكانية التصرف في ممتلكاتها و بيعها وفقا للقانون التجاري[1]، و نص الفقرة الثالثة من نفس المادة على إمكانية أن تكون ممتلكات هذه المؤسسات موضوع مصالحة[2]، و ذلك نظرا لمفعول الفقرة الأولى[3] من نفس المادة دائما، و التي يصعب معها تمييز الأصول الصافية المساوية لقيمة الرأسمال التأسيسي[4] .

لكن بصدور النصوص اللاحقة للقانون 88-01 تأكد أهلية هذه المؤسسات بصفتها كمصالح متعاقدة للجوء إلى التحكيم فيما يخص الصفقات الوطنية، أي يستثنى من ذلك الحالة التي تكون فيها الصفقة ممولة بموجب مساهمة من ميزانية الدولة .

من أهم هذه النصوص المرسوم التشريعي 94-08 المتضمن قانون المالية التكميلي لسنة 1994، الذي عدل المادة عشرون من القانون التوجيهي 88-01 السالفة الذكر، و حسم الأمر بالنص على عدم التمييز بين ممتلكات المؤسسات العمومية الإقتصادية و صيرورتها قابلة للتصرف برمتها[5] .

و إن التشكيك في مسألة أهلية المؤسسات العمومية الإقتصادية للجوء إلى التحكيم، لا يمكن إزالته إلا بالإشارة إلى إمكانية تطبيق الأحكام المتعلقة بالإفلاس و التسوية القضائية[1] على مثل هذا النوع من الشركات، فما بال المشككين في عدم أهليتها للجوء إلى التحكيم ؟ .

---

[1]- الفقرة الثانية من المادة 20 من القانون رقم 88-01 المؤرخ في 12 يناير 1988 المتضمن القانون التوجيهي للمؤسسات العمومية الاقتصادية : " و يمكن التصرف في هذه الممتلكات و بيعها طبقا لقواعد القانون التجاري " .

[2]- الفقرة الثالثة من نفس القانون : " كما يمكن أن تكون الممتلكات التابعة لذمة المؤسسات العمومية الاقتصادية موضوع مصالحة حس الفقرة الأولى من المادة 442 من الأمر 66-154 المؤرخ في 8 يونيو 1966 المذكور أعلاه "

[3]- الفقرة الأولى: " تكون الممتلكات التابعة لذمة المؤسسات العمومية الإقتصادية قابلة للتنازل عنها و التصرف فيها و حجزها حسب القواعد المعمول بها في التجارة ما عدا جزءا من الأصول الصافية التي تساوي مقابل قيمة الرأسمال التأسيسي للمؤسسة " .

[4]- قمر عبد الوهاب، التحكيم في منازعات العقود الإدارية في القانون الجزائري، دراسة مقارنة، دار المعرفة، الجزائر، 2009، صفحة 127 .

[5]- المادة 24 من المرسوم التشريعي 94-08 المتضمن قانون المالية التكميلي لسنة 1994: " تعدل أحكام المادة 20 من القانون 88-01 المؤرخ في 12 يناير سنة 1988 و المتضمن القانون التوجيهي للمؤسسات العمومية الإقتصادية و تحرر كما يلي :

المادة 20 : تعد الأملاك التابعة للممتلكات الخاصة بالمؤسسة العمومية الإقتصادية قابلة للبيع و التحويل و الحجز حسب القواعد المعمول بها في الميدان التجاري باستثناء أملاك التخصيص و أجزاء من الأملاك العمومية التي تستغل عن طريق الإنتفاع ".

2 – أهلية المصالح المتعاقدة للجوء إلى التحكيم الدولي

فيما يخص لجوء المصالح المتعاقدة إلى التحكيم الدولي في منازعات الصفقات العمومية ، فان للأمر صلة بعدة مسائل جوهرية .

أولا و قبل كل شيء تجدر الإشارة إلى أن طبيعة عقد الصفقة العمومية لا تختلف في الصعيد الداخلي عنه في الخارجي ، لان القول بخلاف ذلك سيؤدي إلى أن يحكم العقدين قواعد مختلفة ، فمن المسلم به أن عقد الصفقة العمومية يخضع للقانون العام ، و عند إخضاع عقد الصفقة الدولية لغير ذلك فلن يحكمها إلا قواعد القانون الخاص ، و بالتالي يسلب ما تتمتع به المصلحة المتعاقدة من سلطة في العقد تهدف من خلالها إلى تحقيق المصلحة العامة ، و بالتالي يوصف العقد بوصف لا يتفق مع أحكام عقد الصفقة العمومية الذي يخضع لقواعد القانون العام [2] ، لهذا فان عقد الصفقة الدولية يخضع إلى نفس نظام الصفقة الداخلية على الرغم من اتصاله من خلال عناصره بأكثر من دولة و ذلك بخضوعه لقانون الدولة التي تنتمي إليها المصلحة المتعاقدة .

كما أن الأمر يتعلق بمبدأ حظر اللجوء إلى التحكيم من طرف الأشخاص المعنوية العامة الذي لا يخص إلا التحكيم الداخلي دون الدولي ، و الذي يعتبر – هذا المبدأ - قاعدة مادية طرحت للوجود بفضل محكمة استئناف باريس سنة 1957 في قضية **Myrtoon Steamship** ، و التي مفادها أن هدا النوع من الأشخاص المعنوية العامة يمكنه اللجوء إلى التحكيم فيما يخص العقود الدولية المبرمة في إطار التجارة الدولية [3] .

ثم بعد دلك كرست هذه القاعدة المادية بفضل محكمة النقض الفرنسية بموجب قرارها الشهير Galakis سنة 1966 ، لتصبح قاعدة مادية مطبقة بانتظام ، على غرار قضية Gatoil [4] .

و بمقتضى هده القاعدة أصبحت مسألة أهلية الأشخاص المعنوية العامة للجوء إلى التحكيم لا تخضع لمنهج التنازع و إنما إلى منهج القواعد المادية ، و التي تعتبر عدم سريان الحظر الوارد على

---

[1]- المادة 217 من القانون التجاري : " تخضع الشركات ذات رؤوس أموال عمومية كليا أو جزئيا لأحكام هذا الباب المتعلق بالإفلاس و التسوية القضائية . ..."

[2] - خالد بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير ، التحكيم في العقود الإدارية ، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه ، كلية الشريعة و القانون ، جامعة الأزهر ، ص241 .

[3] - ساد هذا التوجه بعد أن تم تجاوز حجة مخالفة مبدأ الفصل بين السلطات باللجوء إلى التحكيم بفضل المجلس الدستوري الفرنسي ، الذي ذهب إلى أن للأمر علاقة فقط بدعاوى التفسير و مشروعية القرارات الإدارية ، و ليس لذلك علاقة بالقضاء الكامل بما فيه العقود الإدارية ، لتبقى القرارات الإدارية خاضعة لمبدأ الاختصاص الحصري لسلطات الدولة لتعلق الأمر بالمبدأ الدستوري و المتمثل في الفصل بين السلطات .

[4] - Revue Béninoise des sciences juridiques et administratives, R.B.S.J.A N°22, 2009, l'extension de l'arbitrabilité objective aux accords de développement économique dans l'espace OHADA par Dorothé C.Sossa, page 6 et 7 : « Même le conseil constitutionnel français est allé de son appréciation pour retenir que le recours ouvert à l'arbitrage des personnes publiques serait en porte à faux avec le principe de la séparation des pouvoirs dont relève la compétence du juge administratif s'agissant en tout cas de la reformation et de l'annulation des actes administratif ».

الدولة أو المؤسسات العامة في قبول التحكيم ، و أن هده القاعدة يعمل بها في مواجهة جميع الدول التي تعرف قوانينها مثل هذا الحظر ، لتصبح في آخر المطاف قاعدة من قواعد النظام العام الدولي .

إلا أن العمل بهذه القاعدة يصطدم بالنظام العام الداخلي – قواعد البوليس [1] - ، و التي تحتفظ الدولة بحقها في استثناء بعض المواضيع من التحكيم ، و التي تنقسم إلى صنفين ، يتمثل الصنف الأول في أربعة كتل و التي تعتبر مسائل مفترضة و التي لا تقبل التحكيم إلى الأزل لأن لهذه الأخيرة علاقة بصميم كيان الدولة إلى درجة عدم تصور اختصاص المحكمة بالنظر في مثل هذه المنازعات ، و إنما تبقى خاضعة للاختصاص الحصري لسلطات الدولة ، و التي تتمثل في المسائل المتعلقة بأعمال سلطات الدولة ، المسائل المتعلقة بالتجريم و العقاب ، مسائل الأحوال الشخصية و المنازعات الإدارية – باستثناء العقود الإدارية - ، أما الصنف الثاني فيتمثل في المسائل التي تخرج عن دائرة التحكيم حسب الملائمة ، و التي تختلف من دولة إلى أخرى ، و التي قد يصل عددها إلى أربعة عشر مادة ، مثل المنازعات المتعلقة بالشركات ، المنافسة ، منازعات الملكية الفكرية و الأدبية .... ، هذا النوع من المنازعات سيثني من الحظر أو يباح وفقا لملائمة مصلحة مجتمع معين مما يقتضي النص عليها صراحة – حالة بحالة [2] .

و في آخر المطاف ، قد يتساءل متسائل حول الجدوى من النص على قابلية مادة ما للتحكيم على غرار الصفقات العمومية ، في وجود القاعدة المادية المعروفة على مستوى القضاء التحكيمي ، و التي تقضي بعدم اعتبار أهلية الأشخاص المعنوية العامة من التحكيم .

في هذا الشأن ، تجدر الإشارة إلى أن هذه المواد المستثنات من القابلية الموضوعية للتحكيم بموجب القوانين الداخلية تعتبر من قبيل قواعد النظام العام الداخلي – قواعد البوليس -، و التي حتى و إن أخذ المحكم الدولي بالقاعدة المادية السالفة الذكر ، فإن قراره مصيره العدم لبطلانه و عدم الاعتراف به في بلد التنفيذ على أساس المادة الخامسة من اتفاقية نيويورك لسنة 1958 [3] .

---

[1] - راجع في ذلك مؤلف الدكتور محمود إياد بران – التحكيم و النظام العام - منشورات الحلبي الحقوقية الطبعة الأولى – 2004.

[2] - Karim Sid Ahmed, droits fondamentaux des contribuables et procédures fiscale tom 2 l'Harmattan, 2007, page 50 : « ....l'arrêt société phocéenne de dépôt du 20 janvier 1989 : « l'arbitrage (est) exclu (...) dans les matières relevant , par leur nature même de la compétence exclusive de la juridiction étatique » . Et: MOSTEFA Trari – Tani, Arbitrage internationale dans le nouveau code Algérien, ASA Bulletin, Walters Kluwer Law and business, 2009, page 75 : « La notion d'ordre public doit inéluctablement s'étendre ici au sens international, concernant les matières citées à titre d'exemple,...mais pour les autres matières , c'est une question qui doit être réglée au cas par cas , par les tribunaux » .

[3] - المادة 05 من المرسوم 88-233 المؤرخ في 5 نوفمبر 1988 المتضمن الانضمام بتحفظ إلى معاهدة نيويورك المتعلقة بالاعتراف و تنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية – ج – ر عدد 48 – 23 نوفمبر 1988 : " .... كذلك يمكن أن تفرض اعتماد قرار تحكيمي و تنفيذه إلا إذا لاحظت السلطة المختصة في البلد الذي طلب فيه الاعتماد و التنفيذ ما يأتي : أ – إن موضوع الخلاف ، حسب قانون هذا البلد ليس من شأنه أن يسوى بطريق التحكيم ، أو ب - أن اعتماد القرار أو تنفيذه قد يخالف النظام العام في هذا البلد .

و بالتالي يعتبر ما تم التطرق إليه ، هو السبب وراء إبراز و النص صراحة على قابلية الصفقات العمومية للتحكيم من حيث الموضوع ، بعدما كانت محظورة ، بمعنى أخر أنه قبل صدور قانون الإجراءات المدنية و الإدارية الجديد ، فإنه حتى و لو تمسك المحكم الدولي بأهلية المصالح المتعاقدة للجوء إلى التحكيم ، فان حكمه سوف لا ينفذ و لا يتم الاعتراف به ، أما بعد صدوره فلا يمكن للمصالح المتعاقدة التمسك بعدم الاعتراف بالحكم التحكيمي ، للنص صراحة على قابلية منازعات الصفقات العمومية للتحكيم ، أين تنازل المشرع الجزائري للمحكم عن اختصاص القاضي الحصري فيما يخص هذا النوع من المنازعات .

ثانيا – قابلية منازعات الصفقات العمومية للتحكيم

إذا تحررت مادة الصفقات العمومية من دائرة حظر التحكيم ، فهذا لا يعني على الإطلاق أصبح منازعات هذه الأخيرة - و المختلفة باختلاف المرحلة التي تمر بها – تقبل الفصل فيها عن طريق التحكيم ، و إنما حتى تقبل منازعة ما من هذه المنازعات النظر فيها من قبل المحكم لا بد من توفر شروط معينة .

1 – شروط التحكيم في منازعات الصفقات العمومية

من المتفق عليه أن الصفقات العمومية هي عملية تعاقدية مركبة تمر بعد مراحل ، انطلاق من مرحلة الإبرام إلى مرحلة التنفيذ فمرحلة ما بعد التعاقد [1] .

و على العموم فإن شروط قابلية منازعة ما من منازعات الصفقات العمومية للفصل فيها بطريق التحكيم ، تتمثل في شرطين مهمين :

أ – عدم تعلق الأمر بأعمال سلطات الدولة

و يقصد بذلك استبعاد التحكيم في المسائل التي تندرج ضمن الاختصاص الحصري لمحاكم الدولة لتعلقها بأعمال السيادة كالقرارات الإدارية المنفصلة و التي تتخلل العملية التعاقدية بحيث لا يتصور اختصاص المحكمين بالنظر في مثل هذه المنازعات .

بالنسبة للتحكيم في الصفقات العمومية فعلى الرغم من تعلق الأمر بكتلة المنازعات الإدارية و التي تعتبر من صميم اختصاص محاكم الدولة ، إلا أن الأمر يعتبر نتاج لتطور مسالة القابلية الموضوعية للتحكيم ، الأمر الذي جاء نتيجة لتفكك مادة العقود الإدارية عن كتلة المنازعات الإدارية التي بقيت حبيسة النظام العام .

[1] - فيما يخص هذه المرحلة فهناك من يراها على أنها امتداد لمرحلة التنفيذ التي تنتهي بموجب عملية التسليم ، فقط أن المسؤولية في هذه المرحلة ليس أساسها العقد و إنما تستمد من القانون الذي يقرها .

و للإشارة ، فإن هذه الوضعية جاءت نتيجة لتطور فكرة النظام العام بعدما شكك الفقه في العلاقة بين القابلية للتحكيم و فكرة النظام العام ، بحيث أصبح الاتجاه الحديث يتمثل في ضرورة وجود خرق فعلي للنظام العام و ليس مجرد تنظيم العلاقة المعنية بالتحكيم بموجب قواعد آمرة [1].

و بالفعل هو ما حصل فيما يخص منازعات العقود الإدارية ، بانفصالها عن كتلة المنازعات الإدارية التي بقيت حبيسة الحظر لتعلقها بفكرة النظام العام في شقه المتمثل في حماية المصلحة العليا للمجتمع – النظام العام الجماعي - ، و ليس في شقه المتمثل في عدم مخالفة القواعد القانونية الآمرة ، و التي تعتبر وظيفة يمكن للمحكم تحقيقها و إلا تعرض حكمه المستقبلي للبطلان بفعل وظيفة القضاء الرقابية تجاه مؤسسة التحكيم .

و إن حاولنا التفصيل في كل هذا ، فإن مرجعية كل ذلك تتمثل في قضاء المجلس الدستوري الفرنسي ، و الذي قضى بموجب قراره رقم 244/86 ل 1987/01/23 [2]، بان دستورية منازعات المشروعية بناءا على مبدأ الفصل بين السلطات ، هي التي تخضع للاختصاص الحصري لمحاكم الدولة، و يستثنى من ذلك دعاوى القضاء الكامل بما في ذلك منازعات العقود الإدارية ، لعدم دستورية هذا النوع من المنازعات [3] .

إلا أنه تجدر الإشارة في هذه الحالة إلى أن التشريعات المقارنة على غرار المشرع البلجيكي ، الألماني و الإيطالي ، اسند اختصاص النظر في هذا النوع من الدعاوى إلى القضاء العادي ، و هو ما لم يقدم عليه المشرع الجزائري الذي بقي محتفظ باختصاص القضاء الإداري فيما يخص منازعات العقود الإدارية [4] .

نتيجة لذلك فتح المجلس الدستوري الفرنسي المجال للتحكيم فيما يخص منازعات العقود ، متجاوزا بذلك عقبة " النظام العام " ، لعدم وجود أي خرق للقواعد القانونية الآمرة بمفهوم النظام العام التوجيهي و ليس الجماعي ، و الذي لا يستند على عدم مخالفة هذه القواعد و إنما على حماية المصالح العليا للمجتمع ، و هو الباعث على عدم قابلية المواد الأخرى للتحكيم على غرار منازعات المشروعية التي بقيت محظورة، فقط أن منازعات العقود تفككت و تصدعت عن كتلة المنازعات الإدارية بصفة عامة .

---

[1] محمود إياد بردان – التحكيم و لنظام العام – مرجع سابق – ص 162 .

[2] - TURGUT Tan, le droit administratif et l'arbitrage, rapport au symposium sous le thème « Mutation économiques et arbitrage » organisé par le centre de conciliation et d'arbitrage de Tunis dans le cadre de la célébration de la journée nationale de l'arbitrage, 26 et 27 Avril 1999 à Tunis : « Le conseil constitutionnel français a admis pour la première fois que la juridiction administratif est dotée d'un statut constitutionnel, qui la met à l'abri d'une éventuelle abolition par la loi ordinaire. C' est le contentieux de la légation des pouvoirs doit relevée impérativement de la juridiction administrative »

[3] -Ibid, page 20 : « L'on s'aperçoit qu'en matière contractuelle et en matière de responsabilité , des dérogations au principe ont été nombreuses et que dans ces matière le principe n'a pas , de valeur constitutionnelle » .

[4] - المادة 801 من ق .إ.م.إ : " تختص المحاكم الإدارية كذلك بالفصل في : 1-.....2 – دعاوى القضاء الكامل ... " .

و بالمناسبة فإنه تجدر الإشارة إلى أن منازعات الصفقات العمومية تبقى غير قابلة للتحكيم لولا صيرورة المصالح المتعاقدة مؤهلة للجوء إلى التحكيم – القابلية الشخصية للتحكيم - ، بعدما لم تكن كذلك[1].

ب – وضع الأطراف في مواجهة العقد

فيما يخص المجال المادي للتحكيم ، فقد اقترح مجلس الدولة الفرنسي ممثلا في نائب رئيسه JEAN Marc Sauvé - بمناسبة ورشة العمل التي ترأسها استجابة لطلب وزير العدل حافظ الأختام بناءا على الطلب المؤرخ في 07 ابريل 2006 و التي انتهت بتقرير مؤرخ في 13 مارس 2007 - ، فتح مجال التحكيم للمنازعات الناشئة عن العقود و التي تضع الأطراف في مواجهتها [2] .

و في هذا الصدد ، فان الأمر لا يتعلق بفتح مجال التحكيم للعقود بالمعنى الضيق ، و إنما يقصد بذلك كل نزاع ينشا عن هذا العقد ، و يقصد بذلك حتى المنازعة الناجمة عن عقد باطل ، بحيث لا يصبح المتعاقدان مرتبطان بالعقد مباشرة ، لكن على الأقل هذا العقد ماديا موجود ، الأمر الذي يرتب المسؤولية العقدية على أساس الإثراء بلا سبب ، الأمر الذي استقر عليه مجلس الدولة الفرنسي في قراره المؤرخ في 20 أكتوبر 2000 [3] .

2- منازعات الصفقات العمومية القابلة للتحكيم

بعد إقصاء منازعات مرحلة الإبرام من مجال القابلية للتحكيم ، وفقا لما تم التطرق إليه أعلاه ، فانه لم يتبق لنا سوى مرحلة التنفيذ ، إلى جانب ضرورة التطرق إلى مرحلة ما بعد التعاقد .

أ – منازعات مرحلة التنفيذ

يتخلل هذه المرحلة ثلاثة أنواع من المنازعات ، المنازعات الاستعجالية ، دعاوى الإلغاء ضد القرارات الإدارية المنفصلة و دعاوى المسؤولية .

أما فيما يخص دعاوى الإلغاء ، فبالإضافة إلى عدم وجود علاقة بالتزامات الأطراف المتبادلة، فان هذا النوع من المنازعات يعتبر محظور اللجوء إلى التحكيم بشأنه أصلا ، لاعتباره من المسائل التي

---

[1] - VERA Arcangeti, Thèse de Doctorat, des notions d'arbitrabilité, d'ordre public et de public Policy, Université de Montréal, Faculté de droit, Novembre 1999, page 248 : « ... pourtant , les limites posées à la capacité de la personne morale de droit public qui ne sont pas la manifestation d'un défaut absolu de capacité d'agir, mais ce plutôt une limitation de celle –ci ».

[2] - Rapport du groupe de travail présider par le vice – président du conseil d'Etat français M. Jean-Marc Sauvé daté du 13 Mars 2007, page 04 : « En ce qui concerne le champ matériel de l'arbitrage, le groupe de travail s'est accordé pour proposer d'ouvrir à l'arbitrage les litiges nés d'un contrat et opposant les parties à ce contrat» .

[3] - C.E 20 Octobre 2000 , société Cité cable – Est : « Lorsque le juge , saisie d'un litige engagé sur le terrain de la responsabilité contractuelle, est conduit à constaté, le cas échéant, d'office la nullité du contrat, les cocontractants peuvent poursuivre le litige qui les oppose en invoquant, y compris pour la première fois en appel, des moyen tirés de l'enrichissement sans cause ou la faute consistant, pour l'un d'eux, a avoir passé un contrat nul, bien que ces moyens , qui ne sont pas d'ordre public, reposent sur des causes juridiques nouvelles » .

تخرج عن نطاق التحكيم بحسب طبيعتها و التي تندرج ضمن الاختصاص الحصري لمحاكم الدولة لاعتبارها من أعمال السلطة العامة .

و إن كان عن المنازعات الاستعجالية ، فانه لا يوجد مانع من شمول اختصاص المحكم لهذا النوع من المنازعات ، إلا انه تجدر الإشارة إلى أن اتفاق التحكيم لا يشملها جميعا ، و إنما يجب التمييز بين اختصاص القاضي الاستعجالي و بين اختصاص قاضي الموضوع بالمسائل الاستعجالية ، مثل اختصاص قاضي العقد في حالة الاستعجال العام Le référé en commun و ليس المسائل الاستعجالية من نوع خاص [1] ، و المبدأ هو أن اتفاق التحكيم إنما يسلب اختصاص القاضي الناظر في النزاع ليمنحه للمحكم ، لذلك حتى تكون المنازعات الاستعجالية التي تدخل في اختصاص القاضي الاستعجالي المستقل عن التشكيلة الجماعية و الذي له ولاية الفصل في الأمور الاستعجالية من النوع االخاص على غرار " عدم احترام الأمر الاستعجالي الصادر في مادة الاستعجالي ما قبل التعاقد" [2] ، يجب أن يتضمن اتفاق التحكيم صراحة هذا النوع من المنازعات الاستعجالية ، أما المنازعات الاستعجالية الموضوعية فهي تدخل ضمن اختصاص قاضي الموضوع الذي يتمتع بولاية قضائية كاملة ، أين يكفي اتفاق التحكيم من دون النص صراحة على شموله للنوعين من المنازعات الموضوعية و الاستعجالية .

و أخيرا فيما يخص منازعات المسؤولية ، فنستهلها أولا بالمسؤولية التقصيرية [3] سواء بدون أو بموجب خطأ ، فالمبدأ الحاكم لهذه الوضعية يتمثل في التفرقة بين اختصاص قاضي تجاوز السلطة أين لا مجال للتمسك بالتحكيم – شرطا كان أم مشارطة – لتعلق الأمر في كل الأحوال بدعوى الإلغاء ، وبين القضاء الكامل في حالة المطالبة بالتعويض عن عدم المشروعية ، و ذلك لعدم تعلق الأمر بدعوى إلغاء أولا و لتعلقه باختصاص قاضي العقد الذي يسلب اختصاصه بوجود الاتفاق على التحكيم .

أما منازعات المسؤولية التعاقدية ، فسواء في حالة الإخلال بالالتزامات التعاقدية من جهة المصلحة المتعاقدة أو من جهة المتعامل المتعاقد ، فتعتبر المجال الخصب للتحكيم كون أنها تضع الأطراف في مواجهة العقد على النحو الذي سبق و أن تطرقنا إليه .

---

[1] – المادة 917 من ق.ا.م.ا : " يفصل في مادة الاستعجال بالتشكيلة الجماعية المنوط بها البث في دعوى الموضوع " .

[2] – تتحقق هذه الصورة في حالتين ، تتمثل الحالة الأولى في التوقيع على الصفقة في حين تم الشروع في الاستعجالي ما قبل التعاقد و الذي تنص عليه المادة 946 من ق.ا.م.ا و الذي أساسه القانون " الخرق الفعلي لقواعد الإشهار و المنافسة " بغية إلغاء تنفيذ أي قرار من شانه أن يؤدي إلى إبرام الصفقة بناءا على إلغاء البنود التي تتضمن خرق قواعد الإشهار و المنافسة ، أما الحالة الثانية فتتمثل في عدم احترام المصلحة المتعاقدة للأمر الاستعجالي الصادر في مرحلة الإبرام المشار إليه في الحالة الأولى ، و تشكل هذه الحالة الصورة الوحيدة التي يمكن للقاضي الاستعجالي أن ينطق ببطلان العقد .

[3] - إن دعوى الإلغاء في مرحلة التنفيذ تختلف عنها في مرحلة الإبرام ، و ذلك لكون المتعامل المتعاقد كان يستطيع الطعن بالإلغاء على أساس مخالفة القرار المنفصل لقواعد المشروعية ، أما مرحلة التنفيذ فالأمر مختلف لتعلق الأمر بمخالفة الشروط التعاقدية ، فقط أن هذه الأخيرة – أي الشروط التعاقدية – تتميز بطابع تنظيمي ، بصيغة أخرى هي التزامات تعاقدية مصدرها قانون الصفقات العمومية .

ب- منازعات مرحلتي الإبرام و ما بعد التنفيذ

أما فيما يخص مرحلة الإبرام ، فطالما انه لا يوجد عقد في هذه المرحلة فلا إمكانية للحديث التحكيم لعدم الجدوى نظرا لأنه لم يتم إتمام عملية التعاقد بعد [1] ، أي ليس للأمر علاقة بالمجال المادي للعقد [2] ، بصيغة أخرى انه ليس للأمر علاقة بالتزامات تعاقدية و إنما التزامات مصدرها قانون الصفقات العمومية – التزامات الإشهار و المنافسة - .

أما فيما يخص منازعات ما بعد التعاقد، فهي تشكل امتدادا للمسؤولية التعاقدية الناشئة في مرحلة التنفيذ، و أن أساسها القانوني ليس الخطأ المتمثل في خرق التزامات تعاقدية و إنما مصدرها القانون .

و على العموم، فإن هذه المسؤولية تتمثل في ضمان حسن الإنجاز، ضمان حسن سير عناصر التجهيز و الضمان العشري، و هي كلها منازعات سببها العقد و أنها تضع الأطراف في مواجهة هذا الأخير، الأمر الذي يترتب عليه اعتبار هذا النوع من المنازعات قابلا للجوء إلى التحكيم بشأنه .

الخاتمة

بفضل الله تعالى تم الإنتهاء من هذا البحث " القابلية للتحكيم في منازعات الصفقات العمومية "، الذي لا يعتبر من المواضيع المعدلة ضمن قانون الاجراءات المدنية و الادارية، و إنما هو من المواضيع الجديدة كليتا و المستحدثة بموجب هذا القانون .

كذلك و في المقابل، فإن لموضوع القابلية للتحكيم في منازعات الصفقات العمومية علاقة بتنظيم الصفقات العمومية، و الذي يعتبر هو الآخر من القوانين الجديدة و التي لها من الأحكام ما يؤثر و يتأثر بمادة التحكيم و اجراءاته المنصوص عليها ضمن قانون الاجراءات المدنية و الإدارية .

أول ما تم استخلاصه، تعريف خاص بالتحكيم في منازعات الصفقات العمومية، و الذي يتمثل في تعريفه على أنه : " اتفاق يدرج ضمن دفتر الشروط أو اتفاقية الاستشارة حسب نوع المناقصة، أو مشارطة بموجب ملحق للصفقة، بين المصلحة المتعاقدة و متعامل متعاقد لفظ المنازعات الناجمة عن مرحلة التنفيذ، باستثناء تلك التي لا تقبل التحكيم بطبيعتها " .

كذلك تم استخلاص أحكام مسألة أهلية المصالح المتعاقدة للجوء إلى التحكيم، سواء الداخلي أو الدولي، و ذلك بمراعاة المعيار العضوي ما بين قانون الإجراءات المدنية و الإدارية و تنظيم الصفقات

---

[1] – مصطفى الجمال و عكاشة عبد العال ، التحكيم في العلاقات الخاصة الدولية و الداخلية ، منشورات الحلبي الحقوقية ، الطبعة الأولى ، 1998 ، ص 564 .

[2] - PIERRE Bourdan, Logique juridique, le contentieux indemnitaire de la nullité du contrat administratif , l'Harmattan, 2008, page 111 : « Les irrégularités de la procédure de passation ne concernent pas le contenu matériel du contrat » .

العمومية، و ذلك طالما أن المادة 800 لا تحتو على جميع الأشخاص المعنوية العامة، بل هناك أشخاص أخرى تعتبر من هذه الفئة و في نفس الوقت تعتبر من المصالح المتعاقدة .

وفقا لهذا النحو، تم الوصول إلى أن الأشخاص المعنوية العامة غير مؤهلة للجوء إلى التحكيم بخصوص منازعات الصفقات العمومية الوطنية، باستثناء المؤسسات العمومية الخاضعة للتشريع الذي يحكم النشاط التجاري ، و جميع أصناف المصالح المتعاقدة يمكنها اللجوء إلى التحكيم بخصوص منازعات الصفقات الدولية .

أما عن منازعات الصفقات التي تقبل التحكيم، فهي تقبله بموجب شروط، أهمها عدم تعلق الأمر بسلطات الدولة و وضع الأطراف في مواجهة العقد، و التي كان لها أثر مباشر على منازعات جميع مراحل الصفقة العمومية من مرحلة الإبرام، مرحلة التنفيذ و مرحلة ما بعد التنفيذ، أين تم التطرق إلى كل نوع من هذه المنازعات و مدى قابليتها للتحكيم تحت ضوء هذين الشرطين .

في الأخير، فإن ما تم التوصل إليه لا يشكل سوى الانطلاقة أو بالأحرى القاعدة التي يمكن لأي باحث مهتم بهذا الموضوع أن يستند عليها، و ذلك من أجل مواصلة تحديد أو الإلمام بأحكام القابلية للتحكيم في منازعات الصفقات العمومية بطريقة موسعة أكثر.

هذا القول يأتي في سياق التسليم بعدم توقف التحكيم عن التطور المستمر، لاسيما على الصعيد الدولي، من جهة، و تنوع أشكال الصفقات العمومية، من جهة ثانية، على غرار الإشراف المنتدب على المشروع، فما هو الحال فيما يخص العلاقة الثلاثية بين صاحب المشروع، المشرف على المشروع و المتعامل المتعاقد، إلى غير ذلك من الحالات التي تتطلب دراستها بجدية، سواء في إطار بحث آخر موسع أو بحث يخصص لكل نوع من هذه المستجدات .

إجراءات البحث الفني و التقني للشرطة العلمية بمسرح الجريمة

مباركي جمال الدين لزرق[1]
جامعة جيلالي ليابس - سيدي بلعباس-

الملخص:

أصبحت البحوث الجنائية حاليا تهتم بدراسة الآثار المادية التي يتركها الجناة بمسرح الجريمة و الكشف عن مادتها و طبيعتها و مدلولها لما في ذلك من أهمية للوصول إلى إدانة المتهم ، و يتم هذا الكشف باستخدام الوسائل العلمية الحديثة التي تشمل العلوم الطبيعية والكيميائية والطب الشرعي و علم السموم و تحقيق الشخصية ... إلخ،و شهدت هذه الوسائل العلمية الحديثة طفرة هائلة من التقدم باستخدام تقنيات جديدة مثل : تقنية الحمض النووي ADN وبصمة الصوت، واستطاعت هذه الأدلة أن تزود القاضي الجزائي بأدلة قاطعة و حاسمة تربط أو تنفي العلاقة بين المتهم و الجريمة، وبالتالي أصبح القضاء يعول عليها كأدلة فنية تؤسس عليها الأحكام بالإدانة أو البراءة . و على الرغم من أن الأدلة الجنائية منها ما هو دليل قولي كاعتراف المتهم أو شهادة الشهود ، ومنها ما هو دليل عقلي كالقرائن و الدلائل ، إلا أن الأدلة المادية تبقى لها خصوصيتها على أنها أدلة صامتة لا تكذب .

الكلمات المفتاحية: مسرح الجريمة، الشرطة العلمية، الجريمة، الآثار الجنائية، الأدلة العلمية،الخبراء

Abstract:

Forensic research has now become concerned with studying the material effects that the perpetrators leave on the crime scene and the disclosure of its material, nature and significance, because of the importance of it to reach the conviction of the accused, and this detection is done using modern scientific methods that include natural and chemical sciences, toxicology and medicine. Personality realization, etc., and these modern scientific methods witnessed a huge breakthrough in the use of new techniques such as: DNA technology and voice tag, and this evidence was able to provide the criminal judge with evidence There is a conclusive and conclusive link between the accused and the crime, and thus the judiciary has become relied upon as technical evidence on which the judgments of conviction or innocence are based. Although forensic evidence, including what is anecdotal evidence such as the confession of the accused or the testimony of witnesses, and some of which is mental evidence such as evidence and evidence, the material evidence remains its specificity as silent evidence does not lie.

Key words: crime scene, scientific police, crime, forensic effects, scientific evidence, experts

[1] طالب دكتوراه بكلية الحقوق والعلوم السياسية - قسم الحقوق

المقدمة :

بعد أن تطورت أساليب ارتكاب الجريمة و عرف المجرم كيف يستغل هذا التطور في اقتراف جريمته و إخفاء كل الأدلة التي تكشف عنه ، ثم الهروب بسرعة من مسرح الجريمة و الإختفاء بل و محاولة إثبات وجوده بمكان آخر أثناء ارتكابه للجريمة . لذا كان من الضروري على الأجهزة المكلفة بالقضاء على الجريمة أن تقوم بتطوير أساليبها حتى لا تتخلف عن ملاحقة المجرمين و كشف جرائمهم لتصبح دائما في موقف التفوق عليهم، كانت الأدلة القانونية هي المسيطرة على القاضي الجزائي و أهمها الإعتراف ، الذي كان غالبا نتيجة تحقيق مصحوب بالتعذيب لحمل المتهم على الإعتراف بارتكابه لجريمة قد يكون بريئا منها . لكن في العصر الحاضر تغيرت الأمور و أصبحت نظرية الأدلة الإقناعية هي السائدة و أصبح القاضي حرا في تكوين اعتقاده و تقدير الأدلة المعروضة أمامه .

و قد دلت التجارب في التحقيق على أنه متى كشف المحقق عن دليل مادي جر وراءه باقي الأدلة و أنه لا يمكن على الإطلاق أن يرتكب المجرم الفعل و لا يترك أي أثر بمسرح الجريمة ، بل أثره موجود لا يحتاج إلا إلى تيسير السبل لكشفه بواسطة الوسائل العلمية الحديثة التي تعد مكملة لحواس المحققين.

ولما كان لنتائج الأبحاث العلمية و استخداماتها في مجال البحث الجنائي الفني الدور الكبير في إثبات الجريمة و صلتها بصاحبها ، و لهذا كان ضروريا . وللوصول إلى أفضل النتائج . تنظيم جهاز ترتب أقسامه و تحدد اختصاصاته و مهام العاملين به ، يعمل جنبا إلى جنب مع جهاز الشرطة القضائية و تحت سلطته و يساعده في الكشف عن الجرائم . يتمثل هذا الجهاز في الشرطة العلمية بكل مخابرها و التي تضم أبوابا متنوعة من الإختصاصات تجعلها قادرة على تقديم يد العون للقاضي الجزائي ،

و أهمية هذا الموضوع تفرض نفسها في أيامنا هذه ، إذ لم يعد بالإمكان فصل مجتمعنا عن ظاهرة الإجرام التي فاقت كل التوقعات و تجاوزت كل النسب ، و أصبح الجاني يحاول دوما التفوق على جهاز الشرطة و العدالة باستخدامه لتقنيات جديدة في الإجرام ، و كذا بإبقاء نفسه مجهولا و هذا باتخاذ كافة الإحتياطات اللازمة بمسرح الجريمة حتى لا يترك أي أثر يدل عليه ، و يقبل جهاز الشرطة العلمية دوما التحدي محاولا ترجيح الكفة لصالحه في كل مرة ، و هذا من خلال تبنيه لأحدث التقنيات العالمية في مجال البحث الجنائي ، وعمله المتظافر بدون ملل منذ بداية التحقيق في مسرح الجريمة إلى نهايته بعد فحص الآثار المادية المعثور عليها داخل مخابرها ، و في الأخير الحصول على نتيجة تكشف خبايا الجريمة و تحدد بذلك القائم بارتكابها ليأخذ جزاءه الذي يستحق .

المبحث الأول: مسرح الجريمة و مدلوله الفني

يعد مسرح الجريمة المفتاح لحل لغز أي جريمة ، فهو اللبنة الأولى و الهامة لبداية التعامل مع القضية ، فإذا صلحت الإجراءات المتخذة في مسرح الجريمة صلح مسار التحقيق في القضية بأكملها .

إن تفحص مسرح الجريمة هو عمل في غاية المهنية و التخصصية و يتطلب سنوات عديدة من الخبرة العملية الممتزجة مع التعليم و التدريب المستمر ، لذلك يخضع خبراء مسرح الجريمة التابعين للشرطة العلمية لتكوين مكثف في هذا الميدان ، كما يتم توفير أحدث الوسائل و المعدات التي تسهل عمل هؤلاء الخبراء على مسرح الحادث . لذلك جزأنا دراسة هذا المبحث إلى مطلبين الأول خصصناه لدراسة مفهوم مسرح الجريمة ، و الثاني نخصصه لدراسة الدلالات الفنية لمسرح الجريمة .

المطلب الأول : مفهوم مسرح الجريمة

لاشك أن كل مجرم يرتكب جريمة من الجرائم يضع أمامه أمل عدم ضبطه و اكتشافه من قبل الشرطة ، و لما شعر المجرم الحديث بخطورة إمكانية كشفه أخذ يحرص على عدم ترك أي أثر بمسرح الجريمة كلبس القفازات لتفادي ترك بصماته ، و العمل في الأخير على محو جميع الآثار التي تكون عالقة بمسرح الحادث و التي قد تدل عليه ، لكن يبقى هذا الأخير الفرصة الوحيدة لجهات التحقيق للوصول إلى المجرم.

و من ثم نقسم هذا المطلب إلى فرعين : أولهما نتطرق فيه إلى تعريف مسرح الجريمة ، و ثانيهما نتركه لدراسة الدلالات الفنية لمسرح الجريمة .

الفرع الأول : تعريف مسرح الجريمة

إن معظم الجرائم التي تقع تخلف وراءها عناصر أساسية هي : الجاني ، المجني عليه ، أداة الجريمة و مسرح الجريمة ، و يعتبر هذا الأخير مستودع أسرار الجريمة المرتكبة ، فمنه تنبثق كافة الأدلة ، فهو بمثابة الشاهد الصامت الذي إذا أحسن المحقق استنطاقه حصل على معلومات مؤكدة .

يؤثر كل عنصر من العناصر السابقة للجريمة و يتأثر بالعناصر الأخرى و بالتالي يأخذ و ينقل آثاره إلى بقية العناصر ، و هي أساس نظرية العالم الفرنسي **لوكارد ليونز 1918** التي تسمى بنظرية المبادلة حيث يقول : " إذا تلامس شيئان فلابد أن يترك أحدهما أثره على الآخر "، و هذه النظرية هي أساس عمل فريق البحث بمسرح الجريمة[1].

لقد اختلف فقهاء علم الإجرام حول تحديد مسرح الجريمة و تعريفه حيث قصره البعض على مكان ارتكاب الجريمة ، بينما يرى البعض الآخر أنه يمتد إلى الأماكن المحيطة به و أماكن الإخفاء و غيرها ، و قد يرى البعض الآخر بضرورة التوسع في مفهوم مسرح الجريمة ، حيث يحدد بأنه المكان أو مجموع الأماكن التي تشهد مراحل الجريمة من إعداد ، تحضير و تنفيذ ، و الذي تنبثق منه كافة الأدلة [2].

[1]- هشام عبد الحميد فرج :" **معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي**"، الطبعة الأولى ، مطابع الولاء الحديثة القاهرة ، نوفمبر 2004 ص 03

[2] . "**www.kfsc.edu.sa**"، عرض كتاب لمنصور بن عمر المعايطة : الأدلة الجنائية .

ليس بالضرورة أن يكون مسرح الجريمة الإبتدائي هو مكان وقوع الجريمة ، فقد تحدث الجريمة في مكان يصاب فيه الضحية ، ثم يتحامل على نفسه و يتحرك من ذلك المكان إلى مكان آخر أين يلفظ أنفاسه الأخيرة ، و قد ينقله الجاني بعد قتله إلى مكان آخر محاولا إخفاء جثمانه حتى لا يكتشف أمره ، و من ثم فمكان تواجد الجثة يعتبر مسرح الحادث الإبتدائي ، و الذي قد يقود إلى مسرح الجريمة الحقيقي بعد فحصه و تقصي جميع الآثار العالقة به. و منه فقد يكون لجريمة واحدة أكثر من مسرح ، و الذي يشمل بذلك :

- مكان حدوث الجريمة الحقيقي .
- مكان حدوث الوفاة .
- مكان وجود أي أثر مادي يتصل بالجريمة .
- أداة نقل الجثة كالسيارة مثلا .
- منزل المتهم .
- المكان الذي لجأ إليه المتهم بعد هروبه .

لكن رغم ذلك ، غالبا ما يتم استدعاء الشرطة إلى مكان وجود الجثة باعتباره المفتاح الأول لحل لغز الجريمة ، و لوجود آثار مادية غزيرة بهذا الموقع و التي قد توصل إلى أماكن أخرى كمكان وقوع الجريمة إن لم يكن نفسه ، أو مكان تواجد سلاح الجريمة ، أو حتى مكان تواجد الجاني [1] ، وبذلك يمكن القول بأن مسرح الجريمة يعتبر ملكا مؤقتا لسلطات التحقيق بعد علمها بوقوع الجريمة لإشرافها المطلق عليه، و لها أن تتحفظ على هذا المكان و تعين عليه الحراسة اللازمة للحفاظ على الآثار الجنائية .

الفرع الثاني : أهمية مسرح الجريمة

تظهر أهمية مسرح الجريمة من الناحية الجنائية في تبيان وقوع الجريمة ومكان فعلها المادي ، حيث يعتبر المصدر الرئيسي للأدلة المادية التي يعتمد عليها في إدانة الجناة ، ويساعد في تحديد الأسلوب الإجرامي و وقت ارتكابه و غيرها من المعلومات التي تفيد سير التحقيق. كما أن لمسرح الحادث أهمية قصوى في إعادة تمثيل الجريمة التي يأمر بها قاضي التحقيق فقد يحمل المتهم على الإعتراف بارتكابه الجريمة بعد أن يسترجع أمامه كل الخطوات التي قام بها عند ارتكابه للجريمة .

و إذا كان مسرح الجريمة عبارة عن نقل صورة صامتة لما حدث به ، فإن إعادة تمثيل الجريمة هو نقل صورة متحركة عنها لذلك يسمى كذلك بـ " استنطاق مسرح الجريمة " [2] . ومن الطبيعي أن يحضر إعادة تمثيل الجريمة كل من له صلة به ، حتى و لو كان المتهم منكرا لارتكابه الجريمة ،

---

[1] . هشام عبد الحميد فرج : " **معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي**"، المرجع السابق ص 04 . 05 .

[2] . عبد الفتاح مراد : "**التحقيق الجنائي التطبيقي**"،"- دار الكتب و الوثائق المصرية القاهرة 1995 ، ص 271 .

وتتدخل هنا عناصر الشرطة العلمية التي لها دور هام سواء بمسرح الجريمة الحقيقي . كما سنرى لاحقا . أو في إعادة تمثيل الجريمة وهذا بإرجاع مسرح الجريمة كما كان عليه أول مرة .

يتم اللجوء إلى إجراء إعادة تمثيل الجريمة غالبا في الجنايات ، كما يمكن اللجوء إليه في الجنح الهامة ،و يأمر به قاضي التحقيق حسب ملاءمة الإجراء ، و يكون ملائما عندما يحتمل تنفيذ الجريمة عدة تأويلات بناء على التصريحات المتناقضة للمتهم و كذا تضاربها وتصريحات الضحية و الشهود ، و حضور المتهم هذا الإجراء ضروري للغاية لاسيما من أجل تحقيق المواجهة بين المتهم و مسرح الجريمة ، لأن ذلك قد يسوقه إلى الإعتراف بارتكابه الجريمة أو حتى يذكر تفاصيل أخرى عن الجريمة كانت غامضة ، و على المحقق فتي الأخير إثبات تنفيذ إجراء إعادة تمثيل الجريمة بناء على محضر به وصف تفصيلي للعملية من حيث التحديد الدقيق لمسرح الجريمة ، و كر كل ما يصدر من أقوال و أفعال عن كل من له صلة بالواقعة الجنائية [1].

المطلب الثاني : الدلالات الفنية لمسرح الجريمة

لمسرح الجريمة دلالات فنية واضحة تتعلق بتبيان وقوع الجريمة من عدمه ، و كذا الهدف منها و الباعث عليها ، و فيما إذا كانت عمدية أم ناتجة عن خطأ ، و مختلف الأدلة التي تنتج عنها ، كما أن له دلالة قوية فيما يتعلق بأطراف الجريمة ، و كل ما جرى بينهم أثناء وقوعها ، و من ثم نوضح هذه الدلالات من خلال فرعين : حيث ندرس أولا دلالة مسرح الجريمة على الواقعة الإجرامية و أدلتها ، و ثانيا دلالة مسرح الجريمة على أطرافها .

الفرع الأول : دلالة مسرح الجريمة على الواقعة الإجرامية و أدلتها

لا يخلو مسرح الجريمة من آثار لها أهميتها في التحقيق ، وهذه الآثار تعد من أهم ما يستعين به المحقق في تحقيقه للوصول إلى اكتشاف الجاني و كذا ارتكاب الجريمة و كيفية تنفيذها ، بل تعد هذه الآثار هي الغاية التي يسعى المحقق إليها من وراء المعاينة التي يقوم بها فيضع يده على علامات و ماديات لها دلالتها ، و تعبر عن أمور عديدة .و هي آثار كثيرة لا يمكن حصرها تختلف من جريمة إلى أخرى ، و تتوقف وجودا و عدما باختلاف المجرمين أنفسهم ، فمنهم من يبلغ به الذكاء و الحرص مبلغا كبيرا فيزيل بقدر الإمكان الآثار التي قد تنم عن شخصيته ، حيث يغسل ملابسه الملطخة بالدماء ، أو يدفن الجثة في مكان غير مسرح الجريمة حتى لا يهتدي إليها أحد ، ومنهم من يفوته ذلك بسبب الإرتباك الذي يسببه ارتكاب الجريمة. و لكن الجاني مهما أوتي من الفطنة و الحذر ، فلابد أن ينسى اتخاذه بعض الإحتياطات ، و بذلك فإن مسرح الجريمة و إن لم يجد به خبراء مسرح الحادث أي أثر مادي ظاهر ، فإنه تبقى به بعض الآثار الدقيقة التي لا ترى بالعين المجردة [2].

[1] . عبد الفتاح مراد : "**التحقيق الجنائي الفني و البحث الجنائي**" . الطبعة الثانية . القاهرة مصر ص 271 .

[2] . عبد الفتاح مراد : "**التحقيق الجنائي التطبيقي**"، المرجع السابق ص 272 . 273 .

إن معاينة مسرح الجريمة و تفتيشه هو الذي يبين وقوع الجريمة من عدمه. فوجود طعنات عديدة بالجثة مثلا يدل صراحة على حدوث جريمة قتل و ليس انتحار أو وفاة طبيعية و على العكس فإن وجود الحذاء بجوار كرسي أو منضدة و في نفس المكان تتدلى جثة يدل على أن الواقعة هي انتحار، و وجود الخزنة الخاصة بالمنزل أو المحل مكسورة يدل على وقوع سرقة[1] .

ليس هذا فحسب ، بل إن مسرح الجريمة يؤكد وقوع الجريمة حتى و لو انعدم محلها ، فقد يلجأ الجاني إلى نقل محل الجريمة كالجثة مثلا إلى مكان آخر ، إلا أن معاينة مسرح الجريمة يؤكد حدوثها كأن يعثر على بقع دموية أو غيرها من الآثار. كما يتيح مسرح الجريمة تحديد مكان ارتكابها، فالعثور على جثة داخل سيارة و عليها آثار أتربة أو مخلفات زراعية يدل على أن الجريمة وقعت بمكان آخر غير مكان اكتشافها [2].

يحدد كذلك مسرح الجريمة نوع هذه الجريمة ، فوجود آثار الإحتراق و آثار الأعيرة النارية بجثة القتيل تدل على أن جريمة القتل نفذت باستعمال سلاح ناري ، و وجود بقع منوية على فراش المجني عليها أو مشاهدة آثار أخرى كسحجات ظفرية حول عنقها تدل على جريمة الإغتصاب بالقوة، و هكذا ...[3]

زيادة على ما سبق يكشف مسرح الجريمة عن وقت ارتكابها ، فوجود المصابيح مضاءة نهارا، و على غير العادة يدل على أن الواقعة ارتكبت نهارا ، و قد يحدد حتى يوم وقوع الجريمة مثلا من خلال الصحف الموجودة بالمنزل أو نتيجة تعفن الأطعمة ، أو ملاحظة التغيرات التي تطرأ على الجثة مثل الزرقة أو بداية التحلل ، و يحدد هذا الزمن الطبيب الشرعي عند تفحصه الجثة .

يبين كذلك مسرح الجريمة ما إذا كانت الجريمة قد وقعت عمدا أم بطريق الخطأ ، فالعثور على آثار فرامل السيارات في مكان اكتشاف الجثة بالطريق يساعد على كشف أسلوبها ، حيث تترك عجلات السيارة آثارا على سطح الطريق الصلب عند استعمال الفرامل للوقوف فجأة ، خاصة عندما تكون السرعة عالية ، فبمجرد استعمال الفرامل تتوقف العجلات عن وتبقى السيارة مستمرة في الإندفاع مما يولد احتكاكا بين العجلات و الطريق ، حيث تنفصل ذرات من إطارات السيارة و تلتصق بسطح الطريق تاركة علامات سوداء ، فآثار الفرامل بمسرح الجريمة قد تحدد و في غالب الأحيان أن الجريمة ارتكبت عن طريق الخطأ [4].

---

[1] . أحمد عبد اللطيف الفقي :" **الشرطة و حقوق ضحايا الجريمة** "، سلسلة حقوق ضحايا الجريمة ، دار الفجر للنشر و التوزيع 2003 ص 58 .

[2] . أحمد عبد اللطيف الفقي : نفس المرجع ص 58 . 59 .

[3] . عبد الفتاح مراد: **"التحقيق الجنائي الفني و البحث الجنائي"** . الطبعة الثانية . القاهرة مصر المرجع أعلاه ص 274 .

[4] . عبد الفتاح مراد: **"التحقيق الجنائي التطبيقي"**، المرجع السابق ص 274 . 275 .

. أحمد عبد اللطيف الفقي : **"الشرطة و حقوق ضحايا الجريمة** "، سلسلة حقوق ضحايا الجريمة ، دار الفجر للنشر و التوزيع 2003 . ص 59 .

قد يحدد مسرح الجريمة الهدف من ارتكابها، فعند رؤية محتويات الشقة مبعثرة و الأبواب أو الخزائن مكسورة ، مع اختفاء بعض المحتويات فالدافع هنا هو السرقة فقط ، في حين إذا وجدت عدة طعنات بالجثة دون أن تمس الشقة أية تغييرات أو بعثرة لأثاثها ، فيظهر ذلك أن دافع الجريمة هو الإنتقام .

و أخيرا فإن مسرح الجريمة بتحديده للآثار التي خلفها الجاني يمكن تحديد اختصاص الخبراء الفنيين الواجب انتقالهم إلى مسرح الجريمة للإستعانة بهم و الإسهام في سير التحقيق و لفك رموز الجريمة و ضبط الفاعل [1].

الفرع الثاني : دلالة مسرح الجريمة على أطراف الجريمة

إن مهمة رجل الشرطة و خبراء مسرح الحادث في مسرح الجريمة هي جمع أكبر قدر من الحقائق التي توصل إلى التعرف على الجاني ، و الكشف عن مكانه و تقديم الأدلة التي تؤيد اتهامه ، لأن الجاني حال ارتكابه للجريمة يكون في حالة غير طبيعية ، مما يؤدي إلى تساقط بعض معلقاته ، كبقايا سيجارته ، شعرة من رأسه ، حافظة نقوده ، ساعة معصمه ...إلخ ، وخاصة بصمات أصابعه بحيث لا يمكنه تذكر كل الأشياء التي لمسها بمسرح الجريمة حتى يمحي آثارها .

كما أن مسرح الجريمة يساعد في تحديد عدد الجناة و دور كل واحد منهم على وجه التحديد، فإذا تبين أن هناك تعددا في المسروقات و استهدفت الأجهزة الثقيلة و كبيرة الحجم فلا يمكن التصور أن شخصا واحدا قام بذلك بمفرده ، كما أن العثور على أعقاب سجائر بماركات مختلفة أو تعدد بصمات الأصابع و آثار الأقدام مع اختلافها و تباينها تدل على تعدد الجناة [2].

قد يدرك الجاني في بعض الحالات أن تحديد شخصية المجني عليه سيكشف أمره لوجود خلافات قديمة بينهما معلومة لدى الجميع ، فيعمد إلى محاولة تضليل الشرطة بقيامه بتجريد الجثة من وثائق الهوية أو تشويهها أو حتى حرقها ، و هنا يكون تحديد شخصية المجني عليه من أهم الأمور التي من شأنها الوصول إلى ضبط الجاني ، الأمر الذي يستلزم معه اتخاذ بعض الإجراءات كسرعة تصوير جثة المجني عليه ، رفع بصماته ، فحص و تحديد علامات مميزة في جسده إن أمكن كالوشم أو آثار عمليات جراحية قديمة ، فذلك يساعد في التعرف عليه .

كما يحدد مسرح الجريمة طبيعة العلاقة بين الجاني و المجني عليه، فالدخول المشروع للجاني إلى منزل المجني عليه دون وجود ما يثبت أي كسر للأبواب و النوافذ، يدل على وجود علاقة بين الجاني و المجني عليه ، لكن هذه الفكرة غير عامة ، فقد يطرق الجاني باب شقة المجني عليه ، وعندما يفتحه هذا الأخير يدفعه الجاني إلى داخل الشقة أو يهدده بواسطة سلاح و يدخله دون وجود آثار عنف .

---

[1] . أحمد عبد اللطيف الفقي : نفس المرجع ص 60 .

[2] . أحمد عبد اللطيف الفقي : "**الشرطة و حقوق ضحايا الجريمة** "، المرجع السابق ص 61 . 62 .

. عبد الفتاح مراد : " **التحقيق الجنائي التطبيقي** "، المرجع السابق ص 274 .

كما أن وجود آثار مأكولات أو مشروبات بمسرح الجريمة تشير إلى قيام المجني عليه باستضافة الجاني في بيته و هو ما يعزز وجود صلة بينهما ، و قد يكشف مسرح الجريمة عن وجود مقاومة بين الجاني و المجني عليه مثل وجود آثار من شعر الجاني أو أنسجته بين أظافر المجني عليه ، أو وجود بقع دماء متناثرة مع اختلافها في الفصيلة [1] .

و يظهر في الأخير أن مسرح الجريمة يعد بؤرة الحدث الذي تنبثق منه كافة الأدلة ، فهو يزود المحقق بنقطة البدء في بحثه عن الجاني و يكشف عن معلومات هامة تفيد فريق خبراء مسرح الحادث عند انتقالهم و مباشرة عملهم .

المبحث الثاني: إجراءات البحث الفني و التقني بمسرح الجريمة

إن تخلف الآثار المادية بمسرح الجريمة قد تتأثر أو تزول بفعل عدة عوامل ، لهذا كان لزوما على رجال الشرطة التنقل سريعا إلى مسرح الحادث و القيام بكافة الإجراءات اللازمة لحمايته وتحصين هذه الآثار ، و لا تؤتي بذلك جهود المخبر العلمي ثمارها دون اجتهاد و تفاني المحققين و خبراء مسرح الحادث بمكان الجريمة .

و من ثم قسمنا دراسة هذا المبحث إلى مطلبين أساسين : حيث ندرس في المطلب الأول حماية وتحصين مسرح الجريمة ، و ندرس في الثاني الطرق الفنية لرفع الآثار الجنائية .

المطلب الأول : حماية و تحصين مسرح الجريمة

عند وقوع أية جريمة معينة يتم تبليغ الشرطة بحدوثها سواء عن طريق الهاتف أو حضور المبلغ شخصيا إلى أقرب مركز شرطة لإبلاغهم عن وقوع تلك الجريمة ، هنا يجب على متلقي بلاغ الجريمة الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات من الشخص المبلغ تخص البيانات التالية :

- العنوان التفصيلي لموقع الجريمة .
- نوع الجريمة .
- تحديد وقت حدوثها و وقت الإبلاغ .
- السؤال عن المتهم إن تمكن المبلغ من رؤيته .
- ذكر أوصافه ﴿ *ملابسه ، طوله ، ملامح وجهه ، مميزاته الخاصة...* ﴾ .
- ذكر أوصاف السيارة التي كان يستقلها المتهم ﴿ *لونها ، نوعها ، رقمها...* ﴾ .
- هل مازال المتهم موجودا بمكان الجريمة أم هرب .
- أخيرا الإستفسار عن هوية المبلغ ﴿ *اسمه ، عنوانه...* ﴾ .

و على رجل الشرطة في كل الأحوال الإنتباه ، فقد يكون المتهم هو المتصل للإبلاغ عن جريمته [2].

[1] . أحمد عبد اللطيف الفقي : المرجع أعلاه ص 62 . 63 .

[2] . هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي**"، المرجع السابق ص 09 و ما بعدها .

تقع على متلقي البلاغ عن الجريمة التزامات هامة حيث يجب عليه إعلام ضابط الشرطة القضائية بذلك ﴿ *إن لم يكن هو ضابط شرطة قضائية* ﴾ ، و على هذا الأخير القيام ببعض الإجراءات اللازمة و الضرورية التي تفيد في الأخير في تشكيل فريق بحث متكامل يحاول قدر المستطاع الإستفادة من مسرح الحادث للحصول على ما ينير لهم طريق الكشف عن خبايا الجريمة.

و بذلك سنتطرق لدراسة هذا المطلب من خلال فرعين أساسيين: خصصنا الأول منهما لدراسة سرعة التنقل لمسرح الجريمة كأهم سبيل لحماية مسرح الجريمة و تحصينه ، لنخصص الفرع الثاني لدراسة وصف مسرح الجريمة و الذي هو من أهم الضمانات لتحصين مسرح الجريمة وحمايته من أي تغيير .

الفرع الأول : سرعة الإنتقال إلى مسرح الجريمة

إن إسراع الشرطة إلى مسرح الجريمة بمجرد الإبلاغ أو العلم بوقوع الجريمة ، هدفه الأساسي المحافظة على مسرح الجريمة و تأمينه و ضبط الجناة ، لأنه لا يمكن القيام بهذه المهام قبل وصول الشرطة، و نستدعي الإنتباه منذ البداية إلى أهم الإجراءات الواجب اتخاذها عند الإنتقال لمسرح الجريمة و قد نص قانون الإجراءات الجزائية الجزائري[1] على بعض هذه الإجراءات.

أولا : إخطار وكيل الجمهورية

لقد نصت المادة 42 من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري على أنه يجب على ضابط الشرطة القضائية الذي بلغ بجناية في حالة تلبس أن يخطر بها وكيل الجمهورية على الفور حيث ينتقل بعد ذلك ضابط الشرطة القضائية بدون تمهل إلى مكان وقوع الجناية لاتخاذ جميع التحريات اللازمة ، و عليه أن يسهر على المحافظة على الآثار التي يخشى أن تختفي وله أن يضبط كل ما يمكنه أن يؤدي إلى إظهار الحقيقة .

و لا يقتصر إبلاغ وكيل الجمهورية فقط بالجناية المتلبس بها، حيث أن ضابط الشرطة القضائية ملزم بمجرد علمه بوقوع أفعال تمس بالسلامة الجسدية للأشخاص كجرائم القتل بإبلاغ وكيل الجمهورية فورا و بكافة الوسائل [2].

وعليه يظهر هنا تولي وكيل الجمهورية إدارة الضبط القضائي على مستوى المحكمة التي يعمل بدائرة اختصاصها ، و هذا من خلال ضرورة تبليغه بكافة الشكاوى والبلاغات عن الجرائم حتى يقرر بشأنها . و إذا قرر الإنتقال إلى مسرح الجريمة فيترتب عن ذلك رفع الضابط يده عن البحث و التحري إذ

[1] . الأمر رقم "**155/66**" المؤرخ في 18 صفر سنة 1386 هـ الموافق لـ 8 يونيو سنة 1966 ، المتضمن" **قانون الإجراءات الجزائية الجزائري**" المعدل و المتمم .

[2] . يوسف قادري : " **الطب الشرعي و المحاكمة العادلة**"، أشغال الملتقى الوطني حول الطب الشرعي القضائي . الواقع و الآفاق . الجزائر يومي 25 . 26 ماي 2005 ، الديوان الوطني للأشغال التربوية 2006 ص من 53 إلى 61 .

يرجع الإختصاص هنا لوكيل الجمهورية حيث يباشر الإجراءات بنفسه، أو يكلف ضابط شرطة قضائية بمتابعتها ، و هذا ما أكدته المادة 56 من قانون الإجراءات الجزائية [1].

و نفس الإجراء يتبع في حالة العثور على جثة شخص و كان سبب الوفاة مجهولا أو مشتبه فيها ، و سواء كانت الوفاة نتيجة عنف أو بدون عنف، فعلى ضابط الشرطة القضائية إبلاغ وكيل الجمهورية على الفور بذلك، و ينتقل ضابط الشرطة على الفور بغير تمهل إلى مسرح الجريمة للقيام بالمعاينات اللازمة، و قد ينتقل وكيل الجمهورية إلى المكان إذا رأى ضرورة لذلك، و يصطحب معه خبراء فنيين منهم الطبيب الشرعي لتحديد سبب الوفاة، و قد ينتدب لإجراء ذلك ضابط شرطة قضائية و هذا ما أشارت إليه المادة 62 من قانون الإجراءات الجزائية [2].

ثانيا : الإنتقال إلى مسرح الجريمة

إن أهم إجراء يتم اتخاذه بعد إخطار وكيل الجمهورية بوقوع الجريمة، هو تحديد الضباط المتنقلين لمسرح الجريمة مجهزين بالأدوات المطلوبة مع تحديد من هو الشخص الذي يصدر الأوامر ، و هذا حتى يكون العمل بانتظام مما يحقق نجاح التحقيق الجنائي[3] ، و يجب ألا يصدر عن كل ضابط شرطة ينتقل إلى مسرح الجريمة أية أخطاء أو إهمال من شأنه التأثير على قيمة الآثار المادية، وعلى ضابط الشرطة المسؤول على مسرح الجريمة ﴿ *المحقق* ﴾ أن يقوم بتسجيل وقت الإنتقال إلى مكان الحادث ، باعتباره أمرا مهما يتيح له معرفة المدة التي تفرق بين الإبلاغ عن وقوع الجريمة و الإنتقال، و يسمح كذلك بتقدير الأدلة و أقوال الشهود و ظروف الواقعة بصفة عامة ، و لأن تدوين الوقت يضفي الدقة على الأعمال [4].

و من المعروف أن قيمة مسرح الجريمة تتدهور بسرعة بفعل الزمن، فقد يموت المجني عليه أو تقضي العوامل الطبيعية كالأمطار و الرياح على الآثار أو تلوثها أو تدمرها فعامل السرعة هنا ذو أهمية بالغة ، حيث أن التأخر في الإنتقال إلى مسرح الجريمة دقيقة واحدة يؤخر التحقيق في القضية ليوم كامل ، في حين أن التأخر في الإنتقال لمدة ساعة يؤخر التحقيق لشهر كامل [5].

لهذا فالتأخر في الإنتقال إلى مسرح الجريمة قد يكون هو الفيصل في بقاء الأدلة من اندثارها و يؤدي ذلك في الأخير إلى بحث عميق لا يستقر على شيء .

---

[1] . عبد الله أوهايبية : " **شرح قانون الإجراءات الجزائية الجزائري**". التحري و التحقيق . دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع الجزائر 2005 ، ص62 . 63 .

[2] . تلماتين ناصر . بن سالم عبد الرزاق : "**الطب الشرعي و الأدلة الجنائية** "، أشغال الملتقى الوطني حول الطب الشرعي القضائي . الواقع والآفاق . المرجع السابق ص من 39 إلى 49 .

[3] . عباس أبو شامة : " **الأصول العلمية لإدارة عمليات الشرطة**"، المرجع السابق ص 71 و ما بعدها .

[4] . أحمد عبد اللطيف الفقي : "**الشرطة و حقوق ضحايا الجريمة**"، المرجع السابق ص 64 . 65 .

[5] . هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي**" . المرجع السابق ص 15 .

ثالثا : التحفظ على مسرح الجريمة

عندما يصل أول ضابط شرطة إلى مسرح الجريمة حسب المادة 42 من قانون الإجراءات الجزائية، عليه القيام بأول إجراء و هو التحفظ على مسرح الجريمة بما فيها الآثار المتواجدة به ، و نعني بمسؤولية التحفظ على مسرح الجريمة ، هو إبقاء مكان الحادث في نفس الظروف المادية التي كان عليها عندما تركه الجاني ، و مراعاة عدم لمس أو إزالة أي أثر مادي أو نقله[1]. و عليه القيام ببعض الإجراءات كمنع دخول المتطفلين إلى مسرح الجريمة و العبث بمحتوياته، وكذا التأكد ما إذا كان الضحية مازال على قيد الحياة أم توفي ، و عليه كذلك إبعاد الصحفيين و منعهم من تسجيل معلومات عن أعمال التحقيق الأولية التي تم التوصل إليها ، و هذا لتفادي تسرب أية معلومة كون أن ذلك يساعد الجاني في أخذ احتياطاته حتى لا يكشف أمره .

كما يجب على ضابط الشرطة القضائية بمجرد وصوله إلى مسرح الجريمة أن يقوم بتأمينه عن طريق إحاطته بالشريط الأصفر العازل و هذا ليعزل مسرح الجريمة عن باقي الأماكن ، ولعل هذا الإجراء من أهم الإجراءات حتى يتم تطويق مسرح الحادث، و كذا التحفظ على كافة الآثار المتواجدة به [2] .

ومن الضروري في هذا العمل قيام المحقق أو ضابط الشرطة المتواجد بمسرح الجريمة بتحديد الأشخاص الذين دخلوا إلى مسرح الجريمة لاستبعاد بصماتهم، و إذا كان الضحية مازال على قيد الحياة أو وجود أشخاص آخرين مصابين عليه استدعاء الإسعاف، مع مراعاة إرسال حراسة معهم لاحتمال أن يتفوه أحدهم بأقوال قد تفيد التحقيق، أو تفاديا لاحتمال هروبهم [3].

رابعا : انتقال خبراء الشرطة العلمية

إن الإجراءات السالفة الذكر و التي يقوم بها أول ضابط شرطة قضائية يصل إلى مسرح الجريمة ، تكون في انتظار وصول خبراء مسرح الجريمة التابعين للشرطة العلمية ومن بينهم الطبيب الشرعي، والذين يتم استدعاؤهم بموجب تسخيرة وكيل الجمهورية للتنقل والقيام بالمعاينات اللازمة لمسرح الجريمة. ومن ثم يصبح كل من هم بمسرح الجريمة بمثابة فريق واحد متكامل يشكل فريقا للبحث في مسرح الجريمة، و كل واحد يحاول القيام بدور يكمل دور الآخر للوصول إلى أدق النتائج و أقربها إلى الحقيقة.

على المحقق و فريق الشرطة القضائية أن يسهلا عمل خبراء الشرطة العلمية بفرض حماية بالمكان ووقاية للأدلة، و كذا إبعاد الأشخاص غير المسؤولين من المكان و منع دخولهم ، وينبغي الإحتراس

---

[1]. خلف الله عبد العزيز : "**إجراءات البحث الفني و التقني بمسرح الجريمة**"، مجلة الشرطة الجزائر ، عدد 70 ديسمبر 2003 ص 13 . 14 .

. أحمد عبد اللطيف الفقي :" **الشرطة و حقوق ضحايا الجريمة** "، المرجع السابق ص 65 .

[2]. "**www. Al-akhbar .com**" . كيف تدار التحقيقات بمسرح الجريمة . مقال جريدة الأخبار العراقية بتاريخ 15 جانفي 2007 .

[3]. أحمد عبد اللطيف الفقي : نفس المرجع ص 65 .

من إلتقاط أو تحريك الأشياء بالمكان لأي غرض حتى لو كان لترتيبه ، وهذا حتى لا تصبح حجة الدليل موضع شك و تسقط قيمته لدى العدالة ، كما عليه إبلاغ خبراء الشرطة العلمية بما توفرت لديه من معلومات عن الجريمة حتى يتمكن الفريق من تحديد المهام المطلوبة [1].

يجب على المحقق توسيع دائرة التحفظ ليشمل مكانا أوسع، إذا ما رأى خبراء مسرح الجريمة ضرورة لذلك ، فإذا كان مسرح الجريمة هو غرفة مثلا فقد يقتضي التحقيق توسيع نطاق الحماية ليشمل المنزل بأكمله ، و قد يمتد إلى الساحة المحيطة به أو الحديقة ، أو أية أماكن أخرى يشتبه في وجود آثار مادية بها [2].

يعد دور خبراء الشرطة العلمية دورا جوهريا ، حيث يساهمون إلى حد بعيد في كشف غموض الجريمة و هذا طبقا لتخطيط منظم ، حيث يأتي دور الطبيب الشرعي على رأس قائمة الخبراء لتولي الفحص الخارجي للجثة و التحقق من الوفاة و تحديد وقت حدوثها و معاينة مواضع الإصابة و وصف كل إصابة على حدى، مع وصف وضع الجثة و تحديد اتجاهها . لهذا وجب على المحقق أو ضابط الشرطة القضائية عند وصوله لمسرح الجريمة ألا يلمس الجثة ، و أن يحاول قدر الإمكان عدم تحريكها من مكانها ، و بعد فحص الجثة من قبل الطبيب الشرعي لابد من نقلها بصفة سريعة للمراكز الصحية لحفظ الجثث . و حتى تحقق هذه الإجراءات النتائج المرغوب فيها ، فلا بد من التنسيق بين عمل المحقق و فريقه و بين خبراء الشرطة العلمية القائمين على حماية مسرح الجريمة المكلفين برفع الآثار المادية للجريمة [3]، و كذا تفهم كل فرد لمهام باقي أفراد طاقم البحث .

الفرع الثاني : وصف مسرح الجريمة

إن من ضمانات تحصين و حماية مسرح الجريمة هو الوصف الدقيق للحالة التي وجد عليها هذا المكان ، و يعد هذا الإجراء ضروريا و هاما حيث يفيد التحقيق على طوله و خاصة يفيد جهات المحاكمة عند عرض القضية عليها، و على المحقق الجنائي أن يتذكر دائما بأن رؤيته و تفحصه لمسرح الحادث بعد وقوع الجريمة سيكون لمرة واحدة ، لذلك وجب عليه توثيق كل الملاحظات المتعلقة بمسرح الجريمة[4]، و يتم هذا الوصف بواسطة ثلاث طرق هي : الوصف الكتابي، تصوير مسرح الحادث ، و الرسم التخطيطي للحادث .

---

[1] . خلف الله عبد العزيز : " **إجراءات البحث الفني و التقني بمسرح الجريمة**"، المرجع السابق ص 14 . 15 .

. هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي**"، المرجع السابق ص 49 .

[2] . هشام عبد الحميد فرج : نفس المرجع ص 26 . 27 .

[3] . "**www. Gabib.com** " . مسرح الجريمة و أهميته ، مقالات و استشارات قانونية .

[4] . هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي** "،المرجع السابق ص 97 .

أولا : الوصف الكتابي لمسرح الجريمة

يعتبر وصف مكان الحادث كتابة من أقدم الطرق المتبعة في نقل صورة صادقة عن محل الحادث في محضر التحقيق، وهذا بقصد إطلاع القاضي عليه حتى يتمكن من تصور حالة الجريمة وقت حدوثها و المكان الذي ارتكبت فيه ، فيبدأ المحقق الجنائي عمله بتحديد تاريخ و وقت الوصول إلى مسرح الجريمة ، ثم وصف الحالة الجوية للمكان لما لها من تأثير على الآثار المادية المتواجدة به ، و كذا نوعية الضوء هل هو طبيعي أم اصطناعي و مدى وضوح الرؤية. و إذا كانت الجريمة قتلا ، فعليه وصف الجثة و كل ما يتعلق بها من آثار وجروح، و وصف أداة الجريمة إن وجدت وتحديد مكانها ... إلخ من المعلومات الضرورية .

رغم أن الوصف بالكتابة أصبح شيئا فشيئا يفقد جزءا من أهميته بعد إدخال فن التصوير و الرسم التخطيطي، إلا أنه مازال يعد من أهم الوسائل التي يمكن بها وصف مسرح الجريمة بكل تفاصيله، و لازالت هذه الطريقة تقوم بدورها الهام فيما لا يمكن لآلة التصوير أو الرسم التخطيطي أن يقوما به [1] .

ثانيا : تصوير مسرح الجريمة

يعتبر التصوير في عصرنا اليوم سواء باستخدام آلات التصوير الفوتوغرافية أو كاميرات الفيديو من الوسائل الهامة التي تستعين بها الشرطة العلمية لتسجيل الآثار و الأدلة المرئية و غير المرئية وتقديمها في شكل صور ، لتكون أدلة أو قرائن حسب قوتها في الإثبات، و للتصوير الجنائي أهمية بالغة في كشف الجريمة في مجالات متعددة منها تصوير الحوادث و كذا تصوير الآثار المتواجدة في مسرح الجريمة ، و تصوير العملات الورقية المزيفة ...، و لهذا التصوير أهمية بالغة فهو يساعد على إعادة تمثيل الجريمة و تقديم الدليل لإثباتها، ولقد أدرك كثير من المحققين أن للتصوير الجنائي مزايا جمة فأصروا على ضرورة الإستعانة به في التحقيق و خاصة أن له ميزة إبراز دقائق و تفاصيل معينة كثيرا ما تكون على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للبحث الجنائي[2].

و من الصعب حصر القضايا التي يتعين معها الإستعانة بالتصوير الفوتوغرافي إلا أنه يمكن القول بصفة عامة أنه ضروري دائما في حالتين :

- متى كانت الصور أو الكاميرا ستعطينا نتائج أفضل مما يمكننا الحصول عليه بالعين المجردة .
- و في كل الظروف التي تتطلب الرجوع مستقبلا إلى الصور .

و التحقيق الجنائي الفني يعتمد اعتمادا كبيرا على تصوير مسرح الجريمة، لأن الوصف الكتابي مهما كان دقيقا لا يؤدي ما تؤديه الصورة الفوتوغرافية و كلنا ندرك الجهد الذي يبذله المحقق في شرح

[1] . خربوش فوزية : "**الأدلة العلمية و دورها في إثبات الجريمة** "، المرجع السابق ص 35 . 36 .
. هشام عبد الحميد فرج : المرجع أعلاه ص 97 .
[2] . خربوش فوزية : "**الأدلة العلمية و دورها في إثبات الجريمة** "، المرجع السابق ص 134 .

المعاينة محاولا وصف كل شيء و تحديد مكانه و موقعه بكل دقة حريصا على ألا ينسى حقيقة من الحقائق أو أثرا من الآثار ، مما يستدعيه أن يدون الصفحات الطويلة، بينما يمكن أن تختصر الصورة الفوتوغرافية كل هذا الشرح و تكون أصدق من بيان في تحديد الحقائق [1] ، و هذا فضلا على أن الوصف مهما كان دقيقا لن ينقل بشاعة الجريمة و منظرها إلى المحكمة، كذلك فإن الإحساس بمظهر الجريمة الذي انطبع لدى المحقق عند معاينته لمسرح الحادث يتلاشى بمضي الوقت و خاصة إذا نظرت القضية بعد بضع سنوات ، في حين أن الصورة الفوتوغرافية تنقل المنظر من جديد إلى ساحة القضاء ، فيكون لها في نفس القاضي الأثر الذي أحس به المحقق مهما تقادم الزمن، و سيخرج القاضي بعد اطلاعه على تلك الصور بنتيجة أفضل في الحكم على الأمور.

و تبدو أهمية التصوير في الحوادث حيث لا يمكن استيعاب مظهرها بالوصف الدقيق ، فيتم اللجوء للتصوير لتبيان تفاصيل هذه تفاصيل هذه الحوادث مثل جرائم القتل و الحريق و حوادث المرور و جرائم السطو ...، كما تبدو أهميته في الحالات التي يتغير مظهرها بمرور الزمن مثل الجروح على اختلاف أنواعها، و خاصة إذا كن نسعى لمعرفة الآلة المستعملة في إحداثها أو الإتجاه الذي وقع منه الإعتداء ، أو مقدار جسامتها .

و للتصوير دور هام في تسجيل الآثار المادية التي نعثر عليها في أماكن الحوادث قبل نقلها أو إزالتها ، كتصوير بصمات الأصابع و آثار الأقدام قبل رفعها ، لأنه إذا لم يتخذ إحتياطات كافية يكون رفع هذه الآثار عرضة للإتلاف، كما أن الإتجاه الحديث في الدول المتحضرة يقوم على أساس تصوير البصمات في المواضع التي يعثر عليها ، إذ يكون في إثبات وجود البصمة على سطح معين بمكان الحادث بواسطة التصوير أثره في تأكيد صحتها ، فلا يدعي المتهم أنها لم تكن بمكان الحادث [2] .

و يعتبر تصوير مسرح الحادث مكملا للوصف الكتابي و هو من أهم إجراءات المعاينة الفنية الحديثة لمسرح الجريمة، سواء بواسطة أجهزة التصوير الفوتوغرافي، أو أجهزة الفيديو [3] ، حيث يظهر الأثر الجنائي و كل تفاصيل مسرح الجريمة بصفة مرئية و بشكل يفوق الوصف الكتابي . و يمكن الرجوع إلى الصور الفوتوغرافية أو جهاز الفيديو في إطار التحقيق للكشف عن أمور لم تكن قد عاينتها فرقة مسرح الجريمة ، كما أن له أهمية بالغة في إعادة تمثيل الجريمة .

تبدأ مراحل تصوير مسرح الجريمة في تقدم فرقة التصوير الجنائي حيث تقوم بتصوير جميع أركان مسرح الجريمة ، و جميع الآثار المادية المتواجدة به ، و هذا دون تحريك أو تغيير لأي أثر بالمكان لتبيان الحالة التي ترك فيها الجاني مسرح الجريمة، ثم يتم وضع أعمدة مرقمة أمام كل أثر حيث يتم

---

[1] . عبد الفتاح مراد : "**التحقيق الجنائي الفني و البحث الجنائي** "، المرجع السابق ص 85 . 86 .

[2] . مسعود زبدة :" **القرائن القضائية** "، المرجع السابق ص 85 . 86 .

. عبد الفتاح مراد :" **التحقيق الجنائي الفني و البحث الجنائي**"، المرجع السابق ص 113 .

[3] . هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي**"، المرجع السابق ص 97 .

إعادة تصوير مسرح الجريمة بمعية هذه الأعمدة حتى تظهر بأن لكل أثر رقما معينا؛ ونصل إلى آخر مرحلة من التصوير عندما تقوم فرقة رفع البصمات برفع الآثار الجنائية من مكانها فإن المصور يقوم بتصوير هذه اللحظة لتبيان الدقة في العمل و تحديد أن الأثر قبل تلك اللحظة لم يتم تحريكه من مكانه حتى لا تسقط قيمته لدى العدالة .

إذا وجدت جثة بمسرح الجريمة يتم التقاط صورة للوجه كاملا و أخرى للجانب الأيمن من الوجه و عند الضرورة يمكن التقاط صور أخرى لكامل الجسم و كذلك للجانب الأيسر من الوجه، كما يجب أخذ صور تفصيلية للإصابات و الأسنان و الوشم و آثار العمليات و الملابس مع ضرورة وضع شريط قياس أو مسطرة مدرجة على الشيء أو بجواره .و لا يسمح بدفن أي جثة لشخص مجهول إلا بعد تصويرها و أخذ بصماتها، و يلزم أن يتم التصوير هنا في أسرع وقت قبل أن يلحق الجثة التعفن و التغير في الملاحق، و لا يجوز أبدا استعمال مصابيح كاشفة عند تصوير الجثث المبللة أو المغطاة بالدم لأن الإنعكاسات قد تخفي تفاصيل الصورة [1].

و من الواجب أن ننتبه في الأخير إلى الظروف التي تؤثر في الصور الفوتوغرافية، فلابد من مراعاة أن تكون أشعة الشمس موجهة من أحد جانبي الكاميرا أو من خلفها، و عند تصوير الأشخاص في الفضاء نلاحظ أنه إذا كان الضوء في وجه الشخص مباشرة ، فإن ذلك يجعله يبدو مسطحا في الصورة أما أشعة الشمس فتعطيه تفاصيل بارزة ، كما أن التصوير داخل منزل يستحسن استعمال الضوء الصناعي [2].

ثالثا : الرسم التخطيطي لمسرح الجريمة

هو عبارة عن رسم خطي بسيط يشير إلى المظهر الأول لمسرح الجريمة و كذا موضع وجود الجثة و علاقته بأشياء أخرى ثابتة و هامة في المسرح ، و يتم تمثيل كل عنصر متواجد بالمكان برسم بسيط متعارف عليه دوليا لإثبات وجوده و ليس لإظهار تفاصيله، لأن هذه الأخيرة هي مهمة التصوير الفوتوغرافي ، و هو إضافة جيدة للتقرير المكتوب و الصور الفوتوغرافية المأخوذة من مسرح الحادث .

يمتاز الرسم التخطيطي عن الصور الفوتوغرافية بإمكانية حذف التفاصيل غير الضرورية التي تظهر في الصور الفوتوغرافية، و ذلك بإبراز الآثار الهامة و التركيز عليها و هو ما يجعله أداة مفيدة و هامة لمسرح الحادث الجنائي [3].

وتظهر أهمية الرسم التخطيطي للحادث في جرائم معينة كحوادث المرور على اختلاف أنواعها ، و حوادث الحريق العمدي ، و قضايا القتل و السرقة . و لابد أن يتم تحديد مقياس رسم ثابت أثناء الرسم التخطيطي حتى يبين كافة القياسات المأخوذة من مسرح الحادث .

---

[1] . قدري عبد الفتاح الشهاوي : "**أدلة مسرح الجريمة** "، المرجع السابق ص 85 . 86 .

[2] . عبد الفتاح مراد : المرجع السابق ص 115 .

[3] . هشام عبد الحميد فرج : المرجع السابق ص 106 و ما بعدها .

وتتم طريقة العمل في الواقع بتحرير الخبير الجنائي لرسم تخطيطي ابتدائي أو تحضيري عند وصوله لمسرح الحادث و بعد قيامه بالقياسات اللازمة يحرر الرسم التخطيطي النهائي و الذي يجب أن يحتوي على كافة المعلومات المتعلقة بموقع الحادث، نوع الجريمة، تحديد الإتجاهات الأساسية ﴿ شمال . جنوب . شرق . غرب ﴾، إضافة إلى بيانات أخرى كحالة الطقس ، و نوعية الأرض، و خاصة تحديد وقت و تاريخ إعداد الرسم و تحديد القياسات و الأبعاد [1] .

المطلب الثاني : الطرق الفنية لرفع الآثار الجنائية

يتوقف نجاح أو فشل إجراءات البحث الجنائي على مدى سرعة و دقة البحث في مسرح الجريمة و هو الأمر الذي يحدد ما إذا كان في الإمكان التعرف على الفاعل، أم أنه سيظل مجهولا، كما أن الإجراءات التي تتخذها الشرطة العلمية في هذه المرحلة الحيوية تعد عاملا هاما في مدى نجاح القضية فيما بعد أمام الهيئات القضائية. و بعد التحفظ على مسرح الجريمة و حمايته و المحافظة عليه و تصويره تأتي مرحلة معاينته بحثا عن الآثار الجنائية ليتم رفعها [2]، لذلك نتطرق في هذا المطلب إلى فروع ثلاثة حيث ندرس أولا البحث عن الآثار الجنائية، ثم ثانيا رفعها ، و أخيرا تحريزها ثم إرسالها إلى مخابر الشرطة العلمية ليتم فحصها .

الفرع الأول : البحث عن الآثار الجنائية

هنالك قول مشهور لعالم الجريمة الفرنسي البروفسور إيدموند لوكارد و هو واحد من أعظم العلماء الجنائيين في القرن العشرين يقول فيه :" إن كل إنسان يترك آثارا بمسرح الجريمة، و عندما يحاول هذا الإنسان أن يبدل هذه الآثار عمدا فإنه يقع في المتاعب "[3] ، و من هنا فإن البحث عن الأثر الجنائي يقتضي المعاينة الدقيقة لمسرح الجريمة ، و هذا لإعادة بناء الأحداث و تسلسلها و بيان طريقة ارتكاب الجاني للجريمة و كيفية دخوله ، و الأدوات التي استخدمها في تنفيذها، و منه كشف الآثار المتخلفة عن هذه الجريمة التي تصير دليلا ضده فيما بعد .

يجب أن يكون فريق خبراء مسرح الجريمة متفطنين لعدم ترك أي جهة من مكان الحادث دون فحص، أو إغفالهم لأثر قد يرونه تافها إلا أنه قد يرقى إلى مرتبة الدليل الذي يكشف عن هوية الجاني فيما بعد، و عليهم توخي الحذر أثناء عملية البحث عن الآثار المادية حتى لا تتلف، لذلك هيأت مصلحة الوسائل و التجهيزات التابعة للشرطة العلمية لباسا خاصا لخبراء مسرح الجريمة يتمثل في البدلة البيضاء إضافة إلى القفازات و كذا أحذية مرنة لا تتأثر بها الأرضية عند السير بها ، و هذا حتى لا تحطم أو تمحي الآثار المادية المتواجدة على الأرضية كبقع الدم ، آثار الأقدام أو غيرها [4] .

---

[1] . هشام عبد الحميد فرج : نفس المرجع ص 107 . 108 .

. خربوش فوزية : "**الأدلة العلمية و دورها في إثبات الجريمة**"، المرجع السابق ص 37 . 38 .

[2] . خلف الله عبد العزيز: "**إجراءات البحث الفني و التقني بمسرح الجريمة** "، المرجع السابق ص 13 .

[3] . "**أساليب الجريمة و مؤسسات التحقيق الجنائية العالمية** "، المرجع السابق ص 287 .

[4] . أحمد عبد اللطيف الفقي : "**الشرطة و حقوق ضحايا الجريمة** "، المرجع السابق ص 67 .

على الخبراء تحديد نقطة البداية في معاينتهم لمسرح الجريمة حيث يتحركون منها في اتجاه واحد لمعاينة الجوانب الأخرى ثم يعودون إلى نقطة البداية ، و من ثم وجب عليه توضيح الطريق المؤدي إليه و كيفية دخوله حتى يشرع في البحث عن الأثر الجنائي، و عليهم إجراء بحث شامل حتى للمواقع المحيطة بمسرح الجريمة، و إن تطلب ذلك الإستعانة بعدد أكبر من التقنيين لإنجاز العمل بدقة و سرعة [1] .

وتتعدد طرق البحث عن الأثر الجنائي ، فقد ينتهج خبراء مسرح الجريمة الطريقة الطولية في البحث، حيث يبدأ الخبير بالتحرك من أحد أركان مسرح الحادث طوليا، و عند وصوله إلى الجدار المواجه يأخذ خطوة جانبية ، ثم يعود عكس الإتجاه موازيا لطريق الذهاب، و يكرر ذلك في المكان حتى الإنتهاء من فحصه بالكامل .

كما قد تستخدم الطريقة الدائرية أو الحلزونية بكفاءة في مسرح الحادث الصغير، حيث يبدأ الخبراء الفنيون البحث من المحيط الخارجي، ليتحركوا بعدها بشكل دائري إلى حين نهاية المكان، ثم يأخذون خطوة جانبية و يستمرون في الدوران حتى يصلون في الأخير إلى مركز مسرح الحادث . كما توجد طريقة أخرى هي طريقة العجلة، حيث يتجمع الخبراء في مركز المسرح، ثم يتحركون قطريا للخارج ، لكن من عيوب هذه الطريقة سهولة إفساد الآثار من خلال التحرك فوقها .

كما يتم البحث عن الآثار المادية بمسرح الجريمة بانتهاج طريقة الشبكة وتسمى كذلك الطريقة الطولية العرضية، حيث تستخدم هذه الطريقة لتغطية مسرح جريمة واسع و كبير ، حيث يتحرك أحد الخبراء طوليا و يتحرك آخر عرضيا و هذا لتغطية نفس المنطقة مرتين.

كما توجد طريقة أخرى و هي المعمول بها بكثرة في المواقع الداخلية، حيث يتم تقسيم مسرح الجريمة إلى مربعات أو قطاعات، و يتم فحص كل مربع أو قطاع عن طريق محقق واحد [2] .

و مهما كانت الطريقة المستعملة ، فإن البحث عن الآثار الجنائية يبدأ أولا على الأرض نظرا لتساقط معظم الآثار عليها ، بعدها يتم الإنتقال إلى الأماكن الأعلى فالأعلى دون أن يهمل الخبراء أن لكل جريمة خصوصياتها و آثار معينة خاصة بها ، فمثلا في جريمة القتل بسلاح ناري فعلى فريق مسرح الجريمة التركيز في البحث على أهم أثر و هو الظرف أو المقذوف ، مع تحديد المسافة التي انطلقت منها و اتجاهها ، في حين أنه في جريمة التفجير على خبراء الشرطة العلمية جمع بقايا القنبلة المتفجرة لمعرفة المادة التي أدت إلى التفجير ، إضافة إلى البحث عن آثار قد توصل إلى القائم بهذا التفجير [3] .

---

[1] . خلف الله عبد العزيز: المرجع أعلاه ص 13 .

[2] . هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي** "، المرجع السابق ص من 119 إلى 123 .

[3] . خربوش فوزية : " **الأدلة العلمية و دورها في إثبات الجريمة** "، المرجع السابق ص 38 . 39 .

. هشام عبد الحميد فرج : المرجع أعلاه ص 120 .

الفرع الثاني : رفع الآثار الجنائية

إن الطريقة المثلى لجمع و تغليف الأثر تمهيدا لنقله إلى المختبر الجنائي تختلف باختلاف نوع الأثر، ومهما كان نوعه فإن الحصول على كمية كبيرة منه تزيد من حاجة التحليل بطريقة أفضل إلا عند استحالة تواجد كمية أكبر منه بمسرح الجريمة، و تنقسم بذلك الآثار المادية من حيث ظهورها بمسرح الجريمة إلى آثار ظاهرة و أخرى خفية .

أولا : رفع الآثار الظاهرة

الآثار الظاهرة هي التي يمكن رؤيتها بالعين المجردة دون الحاجة على مواد محفزة أو وسائل فنية لإظهارها ، مثل سلاح الجريمة كالمسدس أو الخنجر ، أو الأظرفة النارية الفارغة ، أو المقذوفات النارية و كذلك المحررات أو الرسائل ، الملابس ... إلخ . و يتم رفع هذه الآثار بواسطة الإلتقاط اليدوي، فمثلا المسدس المستخدم في ارتكاب الجريمة يتم رفعه بحذر حتى لا تتخلف عليه أية بصمات أخرى غير بصمات الجاني و ذلك بمسكه من نهاية ماسورته و أسفل مقبضه و ذلك بواسطة يد مرتدية قفاز مع سد فوهته بقطن للحفاظ على رائحة البارود ، و يعتبر رفع السلاح عن طريق إدخال قلم رصاص في مقدمة الماسورة للمحافظة على البصمات أسلوبا خاطئا قد يؤدي إلى تغيير العلامات المميزة للماسورة من الداخل عند عمل تجربة الإطلاق لهذا السلاح مما قد يؤدي إلى نتائج خاطئة عند المقارنة بالمقذوف المعثور عليه بمسرح الجريمة أو المستخرج من الجثة، و على الخبير الفني الحرص على عدم محاولة تفريغ السلاح من الذخيرة مع تسجيل مكان تواجده و حالته و كذا البحث عن إمكانية وجود آثار بصمات أو دم عليه [1] ، و تتخذ نفس الإجراءات مع الأشياء الأخرى المتشابهة كالآلات المختلفة .

أما إذا كان الأثر صغير الحجم نوعا ما فيستحسن رفعه بواسطة ملقاط دون أن يتعرض لأي ضغط يمكن أن يحدث فيه أثرا جديدا و مثال ذلك الشعر ، حيث ترفع الشعرة بواسطة ملقاط غير مسنن أو شريط لاصق ثم توضع مفرودة في ورقة تطوى فوق بعضها لتوضع في ظرف، و تعتبر الأماكن الأكثر احتمالا للعثور على الشعر بها هي يد المجني عليه و خاصة تحت أظافره ، و كذا ملابسه وجسده و في المنطقة التناسلية في الجرائم الجنسية ، كما نجده بكثرة في مقدمة الكراسي بالسيارة لأنها الموضع الذي يتكئ عليه الرأس . و يفضل دائما في القضايا الجنائية الحصول على عينات من شعر الجثة قبل دفنها ﴿ *حوالي 30 إلى 40 شعرة* ﴾، و يتم الحصول على عينات الشعر عن طريق الإقتلاع ﴿ *النتف* ﴾ للحفاظ على بصيلات الشعر ، بعدها يتم تجفيفها في الهواء العادي .[2]

---

[1] . هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي** "، المرجع السابق ص 162 . 163 .

. "**www. Al-akhbar .com**" . كيف تدار التحقيقات بمسرح الجريمة ، المرجع السابق .

[2] . خربوش فوزية : " **الأدلة العلمية و دورها في إثبات الجريمة** "، المرجع السابق ص 39 .

. هشام عبد الحميد فرج : المرجع أعلاه ص 133 .

و توجد عدة طرق أخرى لجمع الآثار الظاهرة تختلف باختلاف الأثر في حد ذاته من حيث حجمه و نوعه . فإذا كان هذا الأثر عبارة عن بقايا زجاج ، فيتم تجميعه باستخدام طريقة الكنس مع مراعاة أن تكون الفرشاة المستخدمة نظيفة ، و تستخدم في جمع أثر لمرة واحدة لمنع تلوث باقي الآثار.

أما بالنسبة لطبعات الأقدام أو الأحذية أو إطارات السيارات فلها تقنيات خاصة لرفعها كتقنية الجبس و القالب ، نتطرق إليها بأكثر تفاصيل عندما ندرس هذه الآثار في الفصل الثالث . و تعد كذلك آثار البقع الدموية من أهم الآثار التي يمكن العثور عليها بمسرح الجريمة ، فإذا وجدت البقعة جافة فيتم الحصول عليها بواسطة الكشط بوسيلة جراحية معقمة أو بواسطة كمادة مساحتها تتناسب مع حجم البقعة و هذا لتفادي انتشار البقعة و تكون الكمادة مبللة بماء معقم ، أما إذا كانت البقعة الدموية سائلة و كانت صغيرة هنا يتم استعمال الطريقة السالفة الذكر و لكن بعد تجفيفها بواسطة مجفف ، في حين إذا كانت البقعة كبيرة يتم رفعها بواسطة حقنة صغيرة معقمة مع وضع الدم المرفوع في قنينة بها مادة مقاومة للتجلط [1].

ثانيا : رفع الآثار الخفية

يتم الكشف عن هذه الآثار عن طريق معرفة نوع و طبيعة الجريمة فهي التي تحدد لنا أماكن وجودها و نوعها . فإذا كان الحادث قتلا و قام الجاني بغسل أرضية المكان من دم القتيل أو إذا كانت الحادثة سطوا و تركت بصمات الأصابع على باب الخزانة فيم في هذه الحالة الإستعانة ببعض الأجهزة الضرورية كالميكروسكوب و العدسات المقربة و الأشعة بمختلف أنواعها و كذا بعض المواد الكيميائية للكشف عن تلك الآثار في الأماكن التي يحتمل وجودها فيها من أجل رفعها [2].

و من أمثلة الآثار الخفية آثار السائل المنوي حيث يتم استعمال إما حزمة ضوئية أحادية اللون للبحث عنه أو تسليط الأشعة فوق البنفسجية كون أن لهذه البقع خاصية التوهج عند تسليط هذا النوع من الأشعة عليها ، و إذا وجدت هذه البقع على ملابس مثلا فيتم تجفيفها و حفظها في أكياس من ورق أو أغلفة كبيرة الحجم. أما إذا وجدت على جسم ثابت فيتم إتباع الطريقة السابقة الخاصة برفع بقع الدم الجافة [3].

---

[1] . عثماني عبد الكريم ، بن لطرش طارق و لمحان فيصل : "**منهجية أخذ عينات من مسرح الجريمة للبحث عن البصمة الوراثية**" ، أشغال الملتقى الوطني حول الطب الشرعي القضائي . الواقع الآفاق . المرجع السابق ص من 73 إلى 78 .

[2] . خربوش فوزية : " **الأدلة العلمية و دورها في إثبات الجريمة** "، المرجع السابق ص 40 .

[3] . عثماني عبد الكريم ، بن لطرش طارق و لمحان فيصل : "**منهجية أخذ عينات من مسرح الجريمة للبحث عن البصمة الوراثية** "، المرجع السابق 74 .

. عبد الفتاح مراد : " **التحقيق الجنائي الفني و البحث الجنائي**"، المرجع السابق 118 . 119 .

. لالو رابح : " **أدلة الإثبات الجزائية** "، المرجع السابق ص 99 .

و لعل أهم أثر خفي يتركه الجاني بمسرح الجريمة هي بصماته و التي تحتاج رؤيتها بدقة إلى وسائل أخرى كالأشعة بمختلف أنواعها و كذا المساحيق مثل مسحوق الأنثيراسين و مسحوق نترات الفضة و غيرها ، و يتطلب رفعها تقنيات..

وتعد آثار اللعاب من البقع الخفية التي لا تراها العين المجردة ، و تتركز هذه البقع على فوهة القارورات و الكؤوس ، حيث يفضل إرسالها مباشرة إلى المخبر العلمي مع أخذ الإحتياطات اللازمة وذلك بوضعها داخل صندوق و تفادي لمس عنق القارورات و الكؤوس ، و في حالة صعوبة إفراغ القارورات الزجاجية من محتواها فالأفضل إرسالها إلى المخبر بحذر بإبقائها أفقية و ذلك لتفادي الإتصال بين عنق الزجاجة و السائل ، أما القارورات البلاستيكية المملوءة فيتم إحداث فتحة في الأسفل لتفريغها من محتواها . كما تعد العضة الآدمية على الجثة مصدرا هاما للإفرازات اللعابية و يتم رفع العينة بمسح منطقة العضة بضمادة مبللة لعرضها على التحليل المخبري [1].

الفرع الثالث : تحريز الآثار الجنائية و إرسالها إلى المخابر

بعد عملية رفع الآثار الجنائية من على مسرح الجريمة تأتي مرحلة تحريزها ، أي وضعها في حرز يناسب حالها حتى ترسل إلى مخابر الشرطة العلمية ليتم فحصها، و يجب أن تتم عملية تحريزها بطريقة لا تعرضها للكسر أو التلف أو التلون مما يفسد قيمتها كأدلة، وتختلف عملية التحريز باختلاف طبيعة الأثر و حجمه كما سنبينه فيما يلي:

- إن الأكياس التي ينبغي أن تحفظ فيها الأدلة مصنوعة من " البوليتين " يقفلها سداد لاصق ، يظهر الختم كلمة باطل إذا تم التلاعب به ، أما الأكياس الورقية البنية اللون فتستعمل لحفظ العينات التي تفسد و تتفسخ إذا وضعت في أكياس البوليتين كما أن الأكياس الورقية هي المفضلة في غالب الأحيان للسماح بحركية الهواء داخلها و من ثم بقاء العينات جافة .
- يتم حفظ الآثار الصغيرة مثل الشعر و الألياف في ورقة مطوية ، ثم توضع في ظرف ورقي
- و هذا يؤدي إلى سهولة التعرف على الأثر الموجود بالورقة بدلا من البحث في كامل الظرف على أثر ضئيل تصعب رؤيته .
- العينات البيولوجية و القابلة للإنتان ﴿دم ، سائل جسماني﴾ أو أجسام ملطخة ﴿ سكين ، قطع
- قماش بها دماء ﴾ لابد من حفظها في وعاء سميك مقاوم لعبور الماء ، و مقاوم للإنكسار
- و الثقوب مع وضع ملصقة عليه بها عبارة تحذيرية " **خطر إنتاني** "[2].

---

[1] . عثماني عبد الكريم ، بن لطرش طارق و لمحان فيصل : المرجع السابق ص 74 . 75 .

[2] . نفس المرجع ص 76 .

. "www. Al-akhbar .com" . كيف تدار التحقيقات بمسرح الجريمة ، المرجع السابق .

. هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي**"، المرجع السابق ص 166 .

- يتم تحريز الأسلحة النارية في كيس قماش بالنسبة للأسلحة طويلة الماسورة ، أما الأسلحة قصيرة الماسورة فيتم حفظها في ظرف ورقي .
- تستعمل أكياس النايلون لتحريز أنقاض النيران التي كان قد احتكت بالمتفجرات ، و ينبغي أن تقفل من الأعلى بشريط بلاستيكي أو شريط لاصق أو بسلك لتأمين ختم محكم الإقفال[1] .

و تحرز الآثار السابقة منفصلة عن بعضها و في مكان مناسب يضمن حفظها وسلامتها من أي طمس ، كون أن الأثر السائب قد يحدث عنه تلوث للآثار الأخرى في حالة الجمع بينها ، و عند وضع الأثر داخل الحرز الملائم تكتب بيانات خاصة به حول نوع الأثر ، مكان الحصول عليه ، وقت و تاريخ جمع الأثر مع تحديد وقت تحريزه ، نوع الجريمة ، تاريخ و مكان حدوثها ، اسم الخبير القائم بتحريز الأثر و توقيعه ، رقم القضية و تحديد جهة الإرسال ، و أخيرا الرقم التسلسلي للحرز . بعدها يتم قفل الحرز بالرصاص المختوم مع سلك أو الشمع الأحمر المختوم مع خيط ، و تثبت بطاقة الحرز المحتوية على البيانات في السلك أو الخيط ، كما يتم كتابة استمارة التحليل للحرز موجهة للمخبر العلمي تتضمن بيانات وافية بقدر الإمكان عن القضية لتسهيل عمل الخبراء مع تحديد نقاط الإستفسار المطلوب الإجابة عنها [2].

خاتمة:

و في الأخير يتم نقل الأحراز التي تحتوي على الآثار الجنائية إلى مخابر الشرطة العلمية في أقرب الآجال مع مراعاة عدم تعرضها إلى الحرارة العالية أو إلى التقلبات المفاجئة لدرجة الحرارة و عند وصولها يتم حفظها حسب شروط سلسلة التبريد و خاصية و طبيعة كل أثر ، و لابد من التذكير بضرورة التقيد بالشرعية الإجرائية أثناء التحريات الأولية حيث لابد من تحرير ثلاث تسخيرات من طرف وكيل الجهورية الأولى لمعاينة مسرح الجريمة بغية رفع الآثار الجنائية، و الثانية خاصة بنقل وحفظ العينات السالفة الذكر و الأخيرة خاصة بمهمة إجراء التحاليل بمخابر الشرطة العلمية[3].

و بعد إرسال الآثار إلى المخابر الجنائية تتم عملية الفحص و التمحيص حيث يتحول الأثر الجنائي إلى المرحلة التي سيصبح فيها دليلا .

---

[1] . " www. Al-akhbar .com" ، المرجع السابق .

[2] . هشام عبد الحميد فرج : "**معاينة مسرح الجريمة لأعضاء القضاء و النيابة و المحاماة و الشرطة و الطب الشرعي**"، المرجع السابق ص 167 . 168 .

[3] . عثماني عبد الكريم ، بن لطرش طارق و لمحان فيصل : "**منهجية أخذ عينات من مسرح الجريمة للبحث عن البصمة الوراثية** "،المرجع السابق ص 77 . 78 .

المصلحة الاجتماعية في شركات المساهمة
بين الثبات وعدم الاستقرار

قبلي كمال: طالب دكتوراه
إشراف: د. عمري رشيد
جامعة مصطفى إسمبولي - معسكر
مخبر التشريعات الاقتصادية بالجزائر .. جامعة معسكر

ملخص:

لقد تم التركيز في هذه الدراسة على تبرير القيمة القانونية لمفهوم المصلحة الاجتماعية في شركات المساهمة من خلال تحديد هذا المفهوم المغيب تشريعيا، والمستحدث قضائيا، والمختلف في شأنه فقهيا وهو الاختلاف الذي يجعل المصلحة الاجتماعية مثل خيال الظل الذي لا يتم كشفه إلا بتسليط الضوء على صاحبه، خاصة أن الواقع أثبت أن الإقرار بالمصلحة الاجتماعية كأحد أهم مكونات شركات المساهمة جاء استجابة لحركة الديمقراطية التشاركية أي دمقرطة الشركات التجارية التي تشبع بها المشرعين في تعديل وتحيين قواعد قانون الشركات إذ أراد المشرع الجزائري أن ينقل الشركة من التجمع الرأسمالي الى التجمع الديمقراطي، وبما يتناسب مع مبادئ الحكامة الجيدة في شركات المساهمة إلا أن الأمور لم تجري بما اشتهى به المشرع إذ أثبت واقع الممارسة إساءة الأغلبية لاستعمالها قانون الأغلبية الذي ابتدعه المشرع لتسهيل إدارة وتسيير الشركة، كما أثبت كذلك تمرد الأقلية على هذا القانون. ؟

الكلمات المفتاحية: شركه ؛ المصلحة ؛ الاجتماعية ؛ الأغلبية ؛ الأقلية

مقدّمة :

لما كان المشروع يتضمن دمج مصالح الشركاء المسيرين والغير مسيرين، الضرائب الدائنين، الموردين والزبائن وغيرهم من الأشخاص الفاعلين في حياة الشركة، فمن شأن أصناف المصالح أن تتنوع حسب الظروف فمن شأنها أن تتجه نحو الثبات أو تتوجه نحو الاختلاف والتصادم وعدم الاستقرار، فإذا كان إنشاء الشركة في حد ذاته يترجم وجود اتحاد في المصالح بين المساهمين من أجل تحقيق الغرض الذي أنشئت لأجله الشركة، إلا انه قد لا تطغى هذه الغاية الرئيسية وهي تحقيق مصلحة الشركة في الكثير من الفترات، خاصة في ظل وجود سلطة الأغلبية والتي تفرض نفسها في اتخاذ القرارات داخل شركات المساهمة.

فيظل احتمال تسلطها وتحكمها قائما ما دفع بالمشرعين الى تعزيز وتدعيم حقوق مساهمي الأقلية، فوجود هاتين الفئتين داخل شركات المساهمة يبين أن هذه الأخيرة ترتكز على توازن صعب بين تأكيد لسلطة الاغلبية والاعتراف بحقوق وامتيازات مساهمي الاقلية والمتمثلة في المطالبة بتحصيل إرباحهم وكذا امكانية المشاركة في صنع الارادة الجماعية، ووفقا لهته الرؤى أي يمكن أن نتصور الشريك وهو جزء من الشركة ولا يستفيد من المكاسب التي تنالها أو تحققها الشركة؟ ومن باب الأولى أن لا تتعرض الشركة للضرر وأن يتم تجاوز مصالحها من أجل تحقيق مصالح البعض حتى وإن كانوا يمتلكون أغلبية رأسمال فلا يسوغ أن يتم السعي لتحقيق مصالحهم وذلك من خلال التضحية بمصلحة الشركة فهل المصلحة الاجتماعية في شركات المساهمة هي شيء مختلف عن مصلحة شركائها ؟ وكيف نظم المشرع الج هذه المؤسسة، وما هي الطرق والوسائل التي وضعها رهن إشارة القضاء لحمايتها خاصة في ظل تضارب المصالح بين سلطة الأغلبية ومساهمي الأقلية.

أهمية البحث: يستمد البحث أهميته:

من مقتضيات المرسوم التشريعي 93-08 والمتضمن أحكام القانون التجاري خصوصا في ظل الفراغ التشريعي الذي غيب استعمال هذا المصطلح المستحدث قضائيا والذي يشكل أحد المبادئ العامة في هذا النوع من الشركات كونها تقوم على أساس الاعتبار المالي أكثر من ما هو شخصي لذلك يعد ضروريا تحديد مفهومه ومظاهره قبل الخوض في أليات حمايته قضائيا خصوصا أن الدراسات القانونية في الجزائر لم تفيه حقه،كما ان الأبحاث القانونية المقارنة لم تتوحد في إعطائه تعريفا موحدا بالنظر إلى الصعوبات التي تكتنفه.

أهداف البحث : تتمثل هذه الأهداف في :

إبراز الدور المهم التي تلعبه المصلحة الاجتماعية في سير عمل هذا النوع من الشركات سواء على مستوى علاقاتها الداخلية أو على مستوى اكتساب الحقوق والصلاحيات وتحمل الالتزامات

والمسؤوليات لطرق والوسائل التي وضعها المشرع الجزائري رهن إشارة المساهمين للاستفادة من الحقوقهم المادية والمعنوية بموجب المرسوم التشريعي93 - 08، - تحديد أوجه التباين بين مصلحة الشركة ومصالح الشركاء مقارنة مفهوم هذه المؤسسة بالتشريع الفرنسي و المغربي ومبادئ حوكمة شركات المساهمة الصادرة عن منظمة التعاون الاقتصادي، - تقييم هذه المؤسسة (مصلحة الاجتماعية) من حيث الجدوى والقصور في حفظ الحقوق المالية والمعنوية للساهمين ولاسيما بناءا على اجتهادات القضاء الفرنسي.

النهج والأدوات المستعملة في البحث :

للإجابة عن إشكالية الموضوع ارتأينا اختيار مناهج متعددة ومتناغمة تتمثل في ما يلي: - المنهج الوصفي التحليلي ذلك لأنه المنهج الأمثل للإحاطة النظرية بالمقتضيات القانونية المنظمة للمصلحة الاجتماعية في شركات المساهمة وفقا لتشريع الجزائري لأجل تحليل مستوى انسجامها و جدوتها ،وكذا لتبيان نواقصها ومحدوديتها - المنهج المقارن : سنحاول في كل نقطة من نقاط البحث أن نعرج على بقية القوانين الأجنبية لتقييم الرؤى المختلفة لنفس الظاهرة القانونية، ولاسيما القوانين الفرنسية لما لها من تأثير مباشر على تطور المنظومة القانونية في الجزائر، دون إغفال التشريعات الأخرى كالتشريع المغربي، علاوة على اعتمادنا مبادئ حوكمة الشركات الصادرة عن منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية لسنة 2004 لقياس مدى ملائمة التشريع الج مع التوجهات الدولية في مجال التسيير وعلى ضوء ما سبق.

المبحث الأول :المصلحة الاجتماعية بين المرونة والملائمة

إن الاعتراف بمرونة مصلحة الشركة هو الذي يجعل منها مفهوما قابلا للتعريف ولم يكن سهوا من طرف المشرع الجزائري على غرار نظيره الفرنسي عندما لم يقم بتحديدها في نص قانوني لأن مصلحة الشركة لا تستجيب لمستلزمات التحديد التي يجب أن تستجيب لها بداهة قاعدة القانون فهي تشكل مفهوما ذا محتوى متغير ومرن وفي أن واحد[1]، لذا لابد أن نبين أولا الإطار المفاهمي للمصلحة الاجتماعية بين الفقه والتشريع في (مطلب أول)، ثم بين المفهوم التقليدي والمفهوم الحديث في (المطلب الثاني).

المطلب الأول : مفهوم المصلحة الاجتماعية بين الفقه والتشريع

إن المصلحة بصفة عامة هي المنفعة أو المزية أو الفائدة التي يجنيها الشخص من وراء المطالبة بحقه، فالعمل الذي يربطه بالأشخاص الأخرين، والذي يجعل منه قابلا للتنفيذ هو لكون أن صاحبه

[1])- B.Saintourens: la flexibilité du droit des sociétés, R.T.D.com 1987, p.457 à 494.

لديه مصلحة في ذلك وأمام عزوف المشرعين عن إعطاء تعريفا واضحا ملما وشاملا للمصلحة الاجتماعية في شركات المساهمة.[1]

وهو ما نود تأكيده في هذا الموضوع ،كون الحديث عن الإطار المفاهيمي لمصلحة الشركة هو حديث عن الدراسات الفقهية التي بذلت جهدا كبيرا لإيجاد تعريفات واضحة لها[2]، وأمام غياب المفهوم القانوني لمصلحة الشركة كما سبق بيانه أدى بالفقه والقضاء إلى محاولة سد هذا الفراغ باللجوء إلى عدة مفاهيم والكل حسب نظرته[3].

فمنها من اعتبر أن مفهوم هذه المؤسسة المصلحة الاجتماعية هو مفهوم غامض ومطاط يستعصي على القانون ومن ثمة يفرض على الشركاء احترام مصلحة أسمى وأعلى من مصالحهم الشخصية فسلطة الأغلبية وضعها المشرع لحماية مصالح جميع المساهمين ولا ينبغي تحريفها عن غايتها واستعمالها لخدمة مصالح فئة على حساب باقي الشركاء[4]، ولاسيما وأن أصبح الفقه يشكل حاليا أساسا جوهريا في قانون الشركات، وبالتالي أضحت الحاجة ملحة لتأطيره ووضع الحدود له، وما إن كان لأحد الفقهاء أن قام بإعطاء تفسير لمعنى مصلحة الشركة انهالت عليه الانتقادات والتفسيرات المضادة ويعود سبب ذلك إلى أن أي تفسير يعطى لمصلحة الشركة، سوف يكون له أثر حتمي على قرارات المساهمين في الجمعيات العامة وعلى قرار المديرين والمتصرفين في أجهزة الإدارة والتسيير[5]، وعلى طرق ووسائل إدارة الشركة، وعلى القاضي المعروض عليه النزاع، الناشئ بين الشركة والمساهمين أو بين الشركة والمديرين أو بين المديرين والمساهمين، أو بين المساهمين فيما بينهم، خصوصا وأن الاجتهاد القضائي كثيرا ما يستعمل هو الأخر مصطلح المصلحة الاجتماعية.

لكن الوضع لم يستمر على هذا النحو، فقد أخذ الفقه الفرنسي يتحسس في القرن الماضي بأهمية مفهوم مصلحة الشركة، وأخذ يتفاعل مع هذا الموضوع أكثر فأكثر، وذلك مع صدور قرار Frue hauf الشهير[6]، إلا أن مفهوم مصلحة الشركة، ظل يتحرك في الظل حتى عام 1974، حيث ظهرت عدة دراسة أكاديمية متخصصة حول مصلحة الشركة ثم تلة هذه الدراسات مقالات عديدة، أوضحت

---

[1])- بلبة ريما: الاعلام في شركة المساهمة،أطروحة دكتوراه في الحقوق،تخصص قانون الجنائي للأعمال،جامعة أبوبكر بلقايد تلمسان،كلية الحقوق والعلوم السياسية،السنة الجامعية 20015-2016،ص21-22.

[2])- أمينة غميزة: تعسف المساهمين في شركات المساهمة، دار الآفاق المغربية للنشر والتوزيع، 2011، ص.95.

[3])- وجدي سلمان حاطوم: دور المصلحة الجماعية في حماية الشركات التجارية، دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت الطبعة 2007، ص.23.

[4])- Philipp Bissara : L'intérét Social, Rev des sociétés, 1999,p : 05

[5])– تنص المادة 39 من ق ش م، الفقرة الأولى على أنه:" يدير شركة المساهمة مجلس إدارة يتكون من ثلاثة أعضاء على الأقل ومن اثني عشر عضوا على الأكثر. ويرفع هذا العدد الأخير إلى خمسة عشر عضوا إذا كانت أسهم الشركة مسعرة في بورصة القيم".

[6])– CA. Paris 22 MAI 1965 D 1968 p147 note R.contin- JCP 1965 II 14274 concl. Nepveu-R.T.D.com.1965 note. R.Rodière .(سنتحدث عنه بنوع من التفصيل في وقت لاحق)

مفهوم مصلحة الشركة ودورها الذي يمكن أن تلعبه في الشركات التجارية عموما وشركات المساهمة على الخصوص.

أما على الصعيد التشريعي فقد سار القانون الج على هدي نظيره الفرنسي من حيث منهجية التعامل مع هذا المفهوم الأساسي الذي يؤطر العلاقات داخل شركة المساهمة، هكذا فإنه وإن لم ينظم ويحدد مدلول و مضمون المصلحة الاجتماعية في الشركة فإنه يستشف من بعض الإشارات التي أوردها في الموضوع وإن كانت على قلتها.

هكذا فقد غابت الإشارة الى هذا المفهوم بنوع من التنظيم فيما يخص القواعد الخاصة بشركة المساهمة، مع أنه كان قد سبق للأحكام العامة في القانون المدني أن أشارت إليه في معرض تنظيمها لعقد الشركة من خلال المادة 1848 من القانون المدني الفرنسي[1] وهو ما نجده أيضا في الجزائر من خلال أحكام المادة 416 من ق م ج والذي نصت: "على أن الشركة عقد بمقتضاه يلتزم شخصان طبيعيان أو اعتباريان أو أكثر على المساهمة في نشاط مشترك بتقديم حصة من عمل أو مال أو نقد بهدف اقتسام الربح الذي قد ينتج أو تحقيق اقتصاد أو بلوغ هدف اقتصادي ذي منفعة مشتركة "[2] وعلى العموم عن كل عمل يباشر من أجل الصالح المشترك .

ويرجع البعض أسباب عدم الإشارة أو تبني أحكام القانون التجاري المنظم لشركات المساهمة لمدلول أو مضمون المصلحة الاجتماعية هو عدم قدرة شركة المساهمة التحرر من تأثيرات النظرية العقدية، وبالتالي يتم الاحتكام الى مدلول المصلحة الاجتماعية بالنظر الى القواعد العامة للقانون المدني و المؤطرة لعقد الشركة، ولكن أمام بداية تبلور نظرية النظام العام وظهور أليات جديدة لتسيير شركة المساهمة، بدأت تتضح معالم نظرية المصلحة الاجتماعية.[3]

كما لم تظهر عبارة المصلحة الاجتماعية في القوانين الفرنسية إلا نادر عندما تم الإعتراف بجنحة إساءة استعمال أموال الشركة بموجب قانون 8 أوت 1935، وظل الوضع على ما هو عليه الى حين صدور قانون 1966[4]، حيث كان من المفترض أن يتم تضمينه تعريفا جامعا ومانعا للمصلحة الاجتماعية في الشركة ، إلا أن المشرع قد تقاعس عن ذلك، بدعوى عدم إقحام نفسه في مغامرة تقييد وتضيق هذا المفهوم والذي يتسم بنوع من التغيير والتحول وعدم الاستقرار، الشيئ الذي قد يكون متعارضا مع القواعد الأمرة والمتعلقة بتسيير شركات المساهمة التي فرضها قانون 1966،مما

---

[1]) - l'article 1848 c.c. f dispose « Dans les rapports entre associés, le gérant peut accomplir tous les actes de gestion que demande l'intérêt de la société ».

[2])-المادة 416 من لقانون المدني الصادر بموجب الأمر رقم 75-59 المؤرخ في سبتمبر1975جريدة الرسمية العدد78.

[3])- عبد الرحيم شميعة : اليات تدخل المساهم غير المسير في تدبير شركة المساهمة نحو حكامة جيدة،أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الحقوق،القانون الخاص،جامعة سيدي محمد بن عبد الله المغرب،كلية الحقوق بفاس،السنة الجامعية 2010- 2011،ص511.

[4]) - loi N°66-537 du 24juillet1966 sur les sociétés commerciales, j.o, du 26juillet1966, N°171.

فسح المجال أمام الاجتهاد القضائي بتأويله للنصوص القانونية الأمرة تأويلا واسعا مرنا، وهو ما سمح له بتحديد حدود المصلحة الإجتماعية بالنظر الى كل حالة على حدى.

لقد أخذ القانون التجاري الج المنظم لشركات المساهمة بنفس توجهات القانون الفرنسي فيما يخص عدم إعطائه لمفهوم ومدلول المصلحة الاجتماعية، فكان للمرسوم التشريعي 93-08 إعلان صريحا على تبني هذا الموقف، وذلك من خلال ما أشارة اليه بعض النصوص القانونية بداية بأحكام المادة 731 فـ1"تعد شركة ما مراقبة لشركة أخرى، عندما تملك وحدها أغلبية الأصوات في هذه الشركة بموجب اتفاق مع باقي الشركاء الآخرين أو المساهمين، على ألا يخالف هذا الاتفاق مصالح الشركة "

وعلى نفس النهج سارت المادة 811 فـ3[1] " يعاقب بالحبس من سنة واحدة الى خمس سنوات وبغرامة من 20.000 دج الى 200.000دج أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط:

رئيس شركة المساهمة والقائمون بإدارتها أو مديروها العامون الذين يستعملون عن سوء نية أموال الشركة أو سمعتها في غايات يعملون أنها مخالفة لمصلحتها..."

ويبدو أن المشرع لم يعد عن مساره ذلك وأن المادة 554[2] بخصوص شركة التضامن قد حافظت هي الأخرى على نفس التوجه من خلال الإشارة الى المبدأ دون تعريفه فقد نصت على أنه "يجوز للمدير في العلاقات بين الشركاء،وعند عدم تحديد سلطاته في القانون الأساسي أن يقوم بكافة أعمال الادارة لصالح الشركة"، كما أكد على نفس المنحى بخصوص الشركات ذات المسؤولية المحدودة بمقتضى احكام المادة577 من ق ت ج.

غير أن العمل القضائي الج لم تتضح معالمه لقلة الاجتهادات القضائية المطروحة في الموضوع ، مع إمكانية التسليم بأن موقفه كان مشابها للموقف الذي تبناه القضاء الفرنسي من خلال امتناعه عن إعطائه تعريفا المصلحة الاجتماعية.

المطلب الثاني : المصلحة الاجتماعية بين المفهوم التقليدي والحديث

وفي الحقيقة فإن الاختلاف بشأن إعطاء تعريف للمصلحة الاجتماعية في الشركة ما هو إلا نتيجة اختلاف التصور القائم بخصوص الشركات فأنصار التصور الكلاسيكي الذي يعتبر الشركة تنظيما لتجمع من الأشخاص يقدمون جزءا من أموالهم للحصول على منفعة، يعتبرون أن مصلحة الشركة هي مصلحة الشركاء المساهمين (الفرع الأول) أي أعضاء هذا التجمع، بينما أنصار الاتجاه الحديث يعتبرون مصلحة الشركة ما هي إلا مصلحة المقاولة (الفرع الثاني) أي مصلحة الشخص المعنوي .

الفرع الأول : المفهوم التقليدي للمصلحة الاجتماعية

[1]) –المادة 731 فـ1 من

[2])- المادة 545 من المرسوم التشريعي 93-08،المؤرخ في 25 أفريل 1993 المعدل والمتمم لأمر-59 المتضمن القانون التجاري،ج،ع 27.

ذهب البعض من الفقه الى أن المقصود بالمصلحة الاجتماعية هي مصلحة جميع المساهمين أو الشركاء ومن أبرز هؤلاء الفقيه الفرنسي Schmidt والذي وجد صعوبة في إعطاء تعريف المصلحة الاجتماعية وكتفى بطرح تسأل مهم هو من يحدد المصلحة الاجتماعية داخل الشركة، واعتبر المحدد الوحيد لها هم المساهمون كما فضل استعمال مصطلح المصلحة الجماعية interét collectif بإعتبارها تعبر بشكل أفضل عن كون أن تلك المصلحة هي مصلحة المساهمين.[1]

ففي نظر هذا الاتجاه أنه من غير الصحيح البحث في الشركة عن مصلحة غريبة عن مصلحة الشركاء، إذ لا يمكن تصور هؤلاء أثناء تحقيق الغرض الذى أنشأت لأجله اعتمادهم لاعتبارات أجنبية،كما أنه لا يمكن تصور وجود مصالح تعلو وتفوق مصالح الشركاء وهذا ماعبر عليه الفقيه Maccoll بقوله أن كل تمييز بين مصلحة الشركة ومصلحة المساهمين يعتبر من قبيل اللغو والتحريف.[2]

والحقيقة أن اعتماد الفقه التصور التقليدي للمصلحة الاجتماعية باعتبارها مصلحة جميع المساهمين أو الشركاء، ما هو إلا تصورا تقليدي للشركة والمبني على أحكام المادة 1832 من التشريع الفرنسي[3] والذي كان الهدف منه هو تحقيق الغرض الذي أنشأت لأجله وهو الحصول على الارباح أو كل توفير أو ادخار بمعنى أخر هو حصول أعضائها على كسب مالي سواء كان إيجابيا أو سلبيا، فعندما تتبنى الجمعية العامة قرارا بالمصادقة على حسابات السنة المالية أو من أجل تقرير دمج الأرباح ضمن الاحتياطي أو بتوزيعها أو من أجل الزيادة أو التخفيض من رأسمال الشركة، فإن مثل هذه القرارات تمليها المصلحة الاجتماعية والتي تعتبر مصلحة المساهمين فاتخاذ القرار من طرف الجمعية المساهمين لم يتم إلا لأنه يوافق مصالحهم.

إلا إن القول بهذا الافتراض الذي يختزل مصلحة الشركة في مصلحة الشركاء[4]، قولا منتقدا لكونه يتجاهل حقيقة ملموسة وهي أن شركات المساهمة لم تعد تتشكل كما في السابق تجمعا لرؤوس أموال متجانسة، أي مقدمة من طرف مساهمين لهم نفس الحقوق والمصالح داخل الشركة، فتنوع مصالح المساهمين يعني عدم جمعها واستخلاص محصلتها.[5]

---

[1]) - D.Schmidt,les conflits d'intérets dans la société anonyme, éd. Joly, collection pratique des affaires,1999,p.14.

[2])- عبد الواحد حمداوي: تعسف الأغلبية في شركات المساهمة دراسة مقارنة،أطروحة دكتوراه في القانون الخاص،جامعة محمد الأول،كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية وجدة، السنة الجامعية 2000-2001،ص86.

[3])- l'article 1832 c.c. f : La société est instituée par deux ou plusieurs personnes qui conviennent par un contrat d'affecter à une entreprise commune des biens ou leur industrie en vue de partager le bénéfice ou de profiter de l'économie qui pourra en résulter.

[4])- مؤلف جماعي تحت إشراف عز الدين ينستي : القانون والأعمال الخصوصيات والإشكالات،ج الثاني ،مطبعة المعارف الجديدة،ط2007،ص53.

[5])- عبد الواحد حمداوي، م س،ص87.

فمصلحة المساهم الغير المسير والذي يعد بمثابة ذالك الباحث اللاهث عن العائد المالي لسهم، تختلف عن مصلحة المساهم المسير والذي يتفرد بسلطة التتبع و التقرير اليومي في حياة الشركة[1]،ومصلحة المساهم المنتمي الى مساهمي الأغلبية ليست حتما مصلحة المساهم المنتمي الى مساهمي الأقلية.

ولحل هذه المعضلة الناتجة عن اختلاف مصالح الشركاء والذي يحول دون تحديد حقيقة المصلحة الاجتماعية اعتمد Schmidt فكرة المساهم النموذجي والذي عرفه بالمساهم الذي يبحث عن الربح وليس عن السلطة والتسلط أو ذلك الشخص المدفوع بشعور أجنبي عن مصالح الشركة ، حتى تكون بذلك المصلحة الجماعية صورة تعبر عن مصالح هذا المساهم النموذجي وبهذا تتحقق المصلحة الجماعية بتحقيق الربح والازدهار لجميع المساهمين.[2]

إلا أن هذا التصور بدوره لم يسلم من النقد،كونه ورد خاليا من أي سند قانوني أو قضائي،كما أنه لا يمكن تشبيه شركات المساهمة بما هو حاصل لدى معظم الجمعيات التي تعمد الى حماية مصالح الاعضاء المكونين لها، لأن الأمر في شركات المساهمة، يتعلق بإدارة الأموال والتي يؤثر حسن أو سوء تسييرها على اقتصاديات الدول، حتى أصبحت مصلحة الشركة بهذا المعنى تعلو عن مصالح الأشخاص المكونين لها.

الفرع الثاني : المفهوم الحديث للمصلحة الاجتماعية

نؤيد ما ذهب اليه الفقه أن تطور المعاصر للاقتصاد لم يعد ينسجم مع التصور التقليدي للمصلحة الاجتماعية على أنها مصلحة الشركاء فقط، مما جعلها محل تساؤل ومن المؤكد أن نقر بتصدع المفهوم التعاقدي للشركة، حيث يرى بعض رجال الفقه الإنجليزي المعاصر بأن عقد الشركة لم يعد هو الأساس لفهم طبيعة العلاقات بين المساهمين يبعضهم البعض وبينهم وبين الشركة [3] .

حيث أن هذا المفهوم لم يعد يعبر بصورة كافية عن حقيقة هذه العلاقات كون أن هذا الأخير "العقد"تولى المشرع تحديد نماذجه بقواعد أمرة لا يجوز للشركاء الاتفاق على تغييرها أو مخالفتها، الشيء الذي جعل من الشركة قريبة من النظام منه الى العقد فلم يعد للمساهمين إلا تبني النظام الذي وضعه المشرع.

وبالرجوع الى الفقه الحديث نلتمس أنه أسس لنظرية المصلحة الاجتماعية على أنها مصلحة المقاولة، حيث تشتمل هذه الاخيرة على مجموعة من الوسائل البشرية و المادية [4]وبذلك فهي تمثل

---

[1])- عبد الحق العمرتي :محدودية ألية إعلام المساهمين غير المسيرين على ضوء قانون شركة المساهمة المغربي، بحث منشور في مجلة القانونية،العدد 50 لسنة 2014، ص1.

[2]) - D.Schmidt : op cit,p.59.

[3])- فاروق إبراهيم جاسم : حقوق المساهم في الشركة المساهمة، منشورات الحلبي الحقوقية لبنان،ط2008، ص24.

[4])- فؤاد معلال : شرح القانون التجاري الجديد،ج الأول، دار الأفاق المغربية للتوزيع والنشر،ط 2016، ص67.

مصالح جميع الاشخاص سواء بالنسبة الدائنين العاملين الموردين والزبائن، ففي نظر هؤلاء فإنه يجب أثناء تسيير الشركة أو مراقبة أعمال هيئاتها مراعاة تلك المصالح.

كما يضاف الى ذلك أن أهداف الشركة لا يجب أن تتعارض مع خطط التنمية الاقتصادية للبلاد، فإن كانت تهدف الى تحقيق غايات وأهداف خاصة فإنها في نفس الوقت تصبو الى تحقيق المصلحة العامة الاجتماعية من خلال الحفاظ على توفير مناصب شغل،[1] الشئ الذي يبقي الشركة قائمة ليس فقط على عمل هؤلاء، بل ايضا الاحتفاظ بمصدر عيش العديد من الأسر فشركات المساهمة لم تعد تهم فقط مصالح المساهمين، بل أنها أصبحت تمارس تأثيرا على المحيطها الاقتصادي والاجتماعي.

وما ينبغي التنويه به أن المصلحة الاجتماعية في شركات المساهمة باتت هي الأخرى شبيه إلى حد ما مع مقتضيات المصلحة العامة للمواطن، حيث أكد على ذلك المجلس الدستوري الفرنسي في العديد من قراراته أنه يبقى من حق المشرع أن يقييم اختلافا في المعاملة لأحد السببين الأول هو الاختلاف في المراكز القانونية والثاني هو سبب يتعلق بالمصلحة العامة، فإن المصلحة الاجتماعية يمكن أن تسمح أحيانا بوضع قيود على هذا المبدأ وذلك بفضل إكراهات مرتبطة بمحيط الشركة والإملاءات الاقتصادية التي تفرضها الرغبة في الاستمرارية والنجاح، بهذا المعنى فإن المصلحة الاجتماعية سوف تدفع إلى إعمال نوع من الاختلاف في المعاملة بالرغم من أن وضعية المساهمين لم يطرأ عليها أي تغيير بل أن هذه المصلحة قد تصل أحيانا إلى حد المساس بهذا المبدأ.[2]

وقد اعتمدت استئنافية باريس نفس التوجه في قرارها الصادر بخصوص قضية Fruehauf [3] التي اعتبرت من خلاله قرار الاغلبية مخالفا للمصلحة الاجتماعية لأن من شأن النتائج المترتبة عنه تشويه التوازن المالي والإتمان المعنوي للشركة يؤدي الى زوالها والى تسريح أكثر من ست مائة عامل، وتتلخص وقائع هذا القرار في مايلي:

شركة فروهوف الفرنسية وهي كفرع لمجموعة أمريكية "فروهوف" الدولية ، والتي يتمثل نشاطها في صناعة وتصدير ألات النقل، في سنة 1964 طلبت منها شركة برلي تزويدها بستين عربة للجر لتصديرها الى الصين الشعبية، بعد ذلك بوقت قصير توصلت شركة فروهوف الفرنسية من رئيس فروهوف الدولية يأمر بعدم تنفيذ العقد وذلك إستجابة لأوامر الادارة الامريكية التي قررت وضع حصار على الصين الشعبية .

---

[1])- عبد الواحد حمداوي، م س،ص90.

[2])- عبد الرحمان السباعي : مبدأ المساواة بين المساهمين في شركات المساهمة، دار الأفاق المغربية للنشر والتوزيع، المغرب، ط 2018، ص 122.

[3]) -cour d'appel de paris 22mai 1965 D 1968 p 147.

- أورده أمنار الحسن: التعسف في استعمال حق التصويت داخل الجموع العامة لشركات المساهمة،أطروحة دكتوراه في القانون الخاص، جامعة القاضي عياض،كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية مراكش، السنة الجامعية 2000- 2001، ص162.

رفضت شركة بر لي فسخ العقد من قبل فروهوف الفرنسية،فقام ممثلو المساهمين الأقلية الفرنسيين من مجلس الادارة بالاستقالة وطلبوا تعيين وكيل قضائي يكلف بتسيير الشركة لمدة محددة وتنفيذ الصفقة محل النزاع فاستجابت إستئنافية باريس لطلبهم معللة قرارها كالتالي:

حيث أن الوثائق المدلى بها في المناقشة ،تبين ليس فقط المصلحة التي يمثلها تنفيذ شركة هروهوف الفرنسية للعقد الذي يربطها مع زبونها الاساسي شركة برلي الذي يقتني حوالي 40% من صادراتها،ولاكن أيضا الانعكاسات الكارثية التي سوف تترتب عن عدم تنفيذ العقد مادام أن المشتري سوف يطالب مورده بتعويض كامل عن الضرر الناتج عن قطع معاملاته مع الصين والمقدرة بأكثر من 5 ملايين فرنك.

اعتبارا أن الشركة الأم لم تعلن نيتها عن تحمل تلك الخسائر والتي من شأنها هدم التوازن المالي والائتمان المعنوي لشركة فروهوف و بتالي القضاء عليها وتسريح أكثر من 600 عامل، فهذه الظروف كافية لتحقيق عنصر الاستعجال وبالتالي اتخاذ الاجراء الاحتياطي مادام أنه من الملاحظ لتعيين متصرف مؤقت أنه على القاضي اعتماد المصالح الاجتماعية بالأولوية عن المصالح الشخصية لبعض الشركاء وإن كانوا أغلبية.

إستئنافية باريس باعتمادها للمفهوم الحديث للمصلحة الاجتماعية في قضية الحال تكون قد استجابة لمتطلبات التطور الاجتماعي الذي أصبح يعيشه العالم والتي تكون الشركة مدعوة للعمل فيه، فالشركة وإن كانت تجارية فهي تمثل مظاهر أخرى أكثر من مجرد تجمع للأموال فالأمر الأساسي لهذه المقاربة الاقتصادية والاجتماعية هو طابع التنظيم الذي يميز المقاولة خاصة أن القاسم المشترك بينها وبين المقاولات الأخرى هو التعثر مع ضرورة مراعاة مخطط الاستمرارية وموضوع التسريح سواء كان لأسباب اقتصادية او اجتماعية أو هيكلية أو حتى سياسية كما هو عليه الحال في القرار المشار إليه أعلاه.[1]

وقد حاول المشرع الج على غرار نظيره الفرنسي تكريس هذا المفهوم من خلال الفقرة الرابع من المادة 384 من قانون شركات المساهمة[2]، التي تعاقب جنائيا أعضاء أجهزة الإدارة، أو التدبير أو التسيير لشركة مساهمة، ويلاحظ هنا، أن هذه المادة قد اعتمدت المفهوم الحديث من خلال تنصيصها على ضرورة حماية مصلحة الشركة، باعتبارها كيانا قانونيا واقتصاديا مستقلا، وهذه النظرية طبعا تأخذ بعين الاعتبار كل الأشخاص المنطوين تحت لواء الشركة، مساهمين كانوا أو عمالا.

[1])-مداخلة الفقيه عز الدين #بنسي حول : "مسطرة الإنقاذ ودورها في الحفاظ على مناصب الشغل داخل المقاولة المتعثرة فديو منشور عبر الموقع الإلكتروني الأتي: www.maroclaw.com ، تاريخ أخر زيارة 2019/11/05 ساعة 12:50

[2])- وعلى نفس النهج سارت المادة 811 فـ3 " يعاقب بالحبس من سنة واحدة الى خمس سنوات وبغرامة من 20.000 دج الى 200.000دج أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط:

رئيس شركة المساهمة والقائمون بإدارتها أو مديروها العامون الذين يستعملون عن سوء نية أموال الشركة أو سمعتها في غايات يعملون أنها مخالفة لمصلحتها..."

المبحث الثاني :المصلحة الاجتماعية بين سلطة الأغلبية ومساهمي الأقلية

لقد حاول جانب من الفقه من خلال اعتماده على الاتجاه التقليدي والحديث اجاد تعريف أخر للمصلحة الاجتماعية بأن عرفها "بالسبب"أي الباعث أو الدافع الى إتيان التصرف القانوني لأننا قد سنصطدم بعقبة التصرفات المتعددة الأطراف حيث سيكون لكل طرف مصلحة قد تتعارض مع مصلحة الأخر مما قد يؤدي الى هدم بناء التصرف القانوني نفسه .

فمن جهة إذا اعتمدنا نفس المفهوم فإن تعريف المصلحة سيتغير يحسب طبيعة التصرف نفسه نتيجة تنوع الأطراف و اختلاف مكونتها وأهدافها فمصلحة المساهم الكبير الذي يسعى إلى امتلاك السلطة ليست هي مصلحة المضارب أو المقرض فالبعض يبحث عن الربح عاجلا لزيادة مداخليه والبعض لا يهمه ذلك بل يكفيه وجود ربح مؤكد ولو كان مؤجلا، ومساهموا الأغلبية يفضلون سياسة الاكتفاء مالي التي تغنيهم عن الالتجاء الى سوق الاقتراض في حين تود الأقلية توزيعا للأرباح يعوضها عن فقدان السلطة ويساوي ما بينها وبين الأغلبية ولو نسبيا[1]، فيتضح من خلال ذلك أن مظاهر تضارب المصالح بين سلطة الأغلبية ومساهمي الأقلية لا يمكن وضعها تحت الحصر فكان من الطبيعي أن يتم التفكير في الحد منها ببان صور هذا التعسف كعنصر للإخلال بالمصلحة الاجتماعية في الشركة[2](المطلب الأول).ثم بيان التطبيقات القضائية الخاصة بتجاوز المصلحة الإجتماعية في (المطلب الثاني).

المطلب الأول التعسف كعنصر للإخلال بالمصلحة الاجتماعية

تدار شركات المساهمة وفقا لمقتضيات المرسوم التشريعي 93 - 08 والمتعلق بأحكام القانون التجاري بأدوات وهيئات مختلفة على شكل هرم قانوني قاعدته الجمعية العامة وقمته المجلس الإداري المعين من طرفها[3] ، ولذا كان من المفروض نظريا أن تتكون إرادة الشركة ويتم التعبير عنها في الهيئات التقريرية التي ينبغي أن تنعقد بصورة منتظمة لمتابعة شؤون الشركة وقضاياها بمشاركة الجميع[4]، ومن القواعد التي يقوم عليها نظام التسيير داخل شركات المساهمة خاصة عند اتخاذ القرارات، أن

---

[1])- عبد الوهاب المريني : " سلطة الأغلبية في شركة المساهمة "، دار نشر المعرفة الرباط- المغرب، طبعة 2018، ص 388.

أن الحق في الارباح يعد من الحقوق الفردية لكل مساهم [الفصل 982 ق ل ع] ويقابله في ذلك تحمل الخسائر طبقا لقاعدة الغنم بالغرم ، اذ نص الفصل 1033 من ق ل ع على ان كل نصيب كل شريك من الارباح والخسائر يكون بنسبة حصته في رأسمال . تجدر الاشارة بان مفهوم الربح يثير نقاشا فقهيا وقضائيا هناك من فسره تفسيرا واسعا ورأى بان المقصود بالربح هو كل فائدة او كسب سواء كان ايجابيا كعنصر مادي يضاف الى ذمة الاعضاء او سلبيا يهدف الى اجتناب خسارة او انقاص اعباء الذمة وهناك من فسره تفسيرا ضيقا ورأى بان الربح هو الكسب المالي او النقدي الذي يوزع على الشركاء .

[2])- عبد الواحد حمداوي، م س، ص220.

[3])- تنص المادة 611 من مرسوم التشريعي 93-08 بقولها " تنتخب الجمعية العامة التأسيسية أو الجمعية العامة الغادية للقائمين بالإدارة وتحدد مدة عضويتهم في القانون الأساسي دون أن يتجاوز ذلك (06) سنوات"

[4])- تنص المادة 676 من ق.ت. بقولها " تجتمع الجمعية العامة العادية مرة على الأقل في الستة أشهر التي تسبق قفل السنة المالية "

هذه الأخيرة يتم اتخاذها بالأغلبية[1]، ولذلك فإن المساهمين الذين يتوفرون على أغلبية الأصوات يصبحون أصحاب السلطة الحقيقية في الشركة والمتحكمين في مصيرها.

فمن شأن هذه السلطة (الأغلبية) أثناء إتخاذها للقرارات بإسم جميع المساهمين أن تعرض مصلحة الشركة والمساهمين خاصة الأقلية منهم الى عدة أخطار كأن تعمل الأغلبية على تبني القرارات التي تخدم مصالحها الخاصة وليس مصالح كل المساهمين بل أن هذه الأغلبية تسير في هذا الاتجاه غالبا نظرا لوزن مساهمتها، ويمكن لموقفها هذا أن يثير تمييزا في المعاملة بين المساهمين الذي تدفع ثمنه الأقلية فهل هذا يعني أن الأقلية تبقى تحت رحمة ونزوات الأغلبية بعيدا عن المصلحة العامة لشركاء؟.

ومن ثمة فإن تعدد المساهمين وانقسامهم إلى أغلبية وأقلية قد يتولد عنه تنازع في المصالح بين أغلبية متحكمة وأقلية متعنتة كل منهما يمارس التعسف اتجاه الطرف الأخر مما يستدعي ضرورة البحث عن صور ذلك التعسف بين تلك المصالح لتحقيق الاستقرار داخل الشركة، ومما لاشك فيه أن تحقيق الملائمة بين تلك المصالح يستدعي بداية الوقوف على أساس ومحددات هذا التعسف بين الأغلبية ومساهمي الأقلية

الفرع الأول محددات تعسف الأغلبية ومساهمي الأقلية

لم يعرف المشرع الج تعسف الأغلبية ولا الأقلية رغم كثرة استعمال هذا المصطلح من طرف الفقه والقضاء إلا أنه بالرجوع الى الأحكام العامة في القانون المدني فيقصد بالتعسف هو إلزام الشخص الذي يمارس حقا من حقوقه دون أن يتجاوز حدوده بتعويض الغير عن الضرر الذي ينشأ عن استعمال الحق على نحو ينحرف به عن وظيفته الاجتماعية التي تحددها قيم المجتمع و مصلحته[2].

حيث نصت المادة 41 من قانون المدني الج على أنه يعتبر إستعمال الحق تعسفيا في الأحوال التالية :- إذا وقع بقصد الإضرار بالغير – إذا كان يرمي الى الحصول على فائدة قليلة بالنسبة غلى الضرر الناشئ للغير – إذا كان الغرض منه الحصول على فائدة غير مشروعة[3]. ومن ثمة فإن الحقوق الشخصية المخولة للأفراد إنما هي مخولة لهدف محدد وأنه لا يمكن استخدام هذه الحقوق في غير هذا الهدف دون أن تكون هناك مسؤولية لصاحبها عن الأضرار التي تلحق الغير من جراء تلك الممارسات[4].

---

[1])- تنص المادة 674 من ق.ت." تبث الجمعية العامة فيما يعرض عليها بأغلبية ثلثي الأصوات المعبر عنها"

[2])- علي فوزي إبراهيم : " حماية الأقلية من القرارات التعسفية في قانون الشركات العراقي "، مجلة دقاتر السياسة و القانون، دورية دولية محكمة تصدر عن جامعة قاصدي مرباح بوقلة، العد الخامس عشر جوان 2016، ص717.

[3])- الجدير بالذكر أن هذه الحالات التي ذكرها المشرع الج بمقتضى أحكام المادة 41 من الأمر 75-58 المؤرخ في 26 سبتمبر 1975 والمتضمن القانون المدني أوردها على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر.

[4])- أمنار الحسن: التعسف في استعمال حق التصويت داخل الجموع العامة لشركات المساهمة (أطروحة)، مرجع سابق، ص9.

غير أنه أقصى ما نجده وفقا لقانون الشركات الجزائري ولاسيما المرسوم التشريعي 93-08 هو الإشارة إلى النسبة المتطلبة لاتخاذ قرار معين كما فعل في المادتين 674 و 111 حيث." تبث الجمعية العامة فيما يعرض عليها بأغلبية ثلثي الأصوات المعبر عنها" وإذا كانت المشاركة في اتخاذ القرارات هي تجسيد لحق التعبير عن الإرادة الجماعية وهو التعبير الذي يتم عن طريق التصويت فإننا يمكن أن نستنتج أن القرارات التي تتخذ بالأغلبية داخل شركات المساهمة قد تكون هي الأخرى مصحوبة بالتعسف من طرف الفئة التي تمتلك أكثرية الأصوات في استعمال السلطة المخولة لها قانونا أي بمحاباة الأغلبية على حساب مساهمين الأقلية،

وهو ما يحتم في المقابل من ذلك على جماعة المساهمين المكونة لهذه الأقلية أن تسعى هي الأخرى إلى ترصيص صفوفها وتشكيل جبهة متراصة لمناهضة الأغلبية التي تتحكم في شؤون تسيير والتدبير من أجل الفوز بتعيين مسير ينتمي إليها يراقب أمور الشركة من الداخل أو من أجل إقامة معارضة دفاعية أو عبر إقامة ما يسمى بأقلية توقيفBlocage[1]، وعليه سوف نقوم بتبيان محددات تعسف الأغلبية بصورة نظرية وفكرية (أولا) ثم المحددات الفكرية والنظرية لتعسف الأقلية (ثانيا) .

اولا : محددات الفكرية والنظرية لتعسف الأغلبية

لقد ظهر مفهوم (التعسف) في فرنسا بين الحربيين العالميتين في قرار صادر عن محكمة AIX حيث أدانة فيه عازف موسيقى كان يعزف بهدف وحيد وهو الإضرار بجاره وتلته في ذلك أحكام كثيرة في مختلف أقاليم فرنسا منها إشكال أخر معروض أمام نفس المحكمة ، أن ملكا أقام فوق سطحه مدخنة كان غرضه الوحيد من إقامتها أن يحجب النور على جاره، فعبرة المحكمة عن سلوكه المعيب في إستعمال الحق قائلة " ومن حيث أن المبادئ العامة تقضي بأن حق الملكية هو على وجه ما حق مطلق يتيح للملك أن ينتفع بالشيء ويستعمله وفقا لهواه، ولكن استعمال هذا الحق كاستعمال أي حق أخر يجب أن يكون هدفه استفاء مصلحة جدية مشروعة..." ضف الى ذلك أنه من أشهر الاحكام الصادر في هذه الفترة إستئنافية كولمار COI.MAR في ماي والذي سلط الأضواء على فكرة التعسف في استعمال الحق في القانون الخاص[2].

ولم تمر محاولة استنساخ نظرية التعسف في استعمال الحق عبر مخلف المجالات دون استثناء قانون الشركات حيث اصبح ما هو مقرر أن الحالات التي تمتلك فيها جماعة من الشركاء أكثرية الحصص والأسهم أنها قد لا تستهدف في غالبية الأحيان تحقيق المصلحة الاجتماعية في الشركة وإنما

[1])- عبد اللطيف مشبال رئيس غرفة بالمجلس الأعلى "تعليق على قرار المجلس الأعلى عدد 2731 الصادر بتاريخ 97/05/07 في الملف المدني عدد 96/4/1/833، قضاء المجلس الأعلى مجلة تختص بنشر قرارات المجلس الأعلى العدد 54/53 السنة 21 يوليوز 1999/ ربيع الأول 1420 ص: 487.

[2])- ذكره إبراهيم محمد العناني : التعسف في إستعمال الحق في القانون الدولي العام، دار الفكر العربي بالقاهرة 1985 ص 220.

تفضيل مصالحها على حساب الغير.[1] هذا المفهوم عبرة عنه محكمة النقض الفرنسية بتاريخ 18 أبريل 1962 على أنه يعتبر قرارا تعسفيا قرار الأغلبية الذي يتعارض مع المصلحة العامة الاجتماعية لشركة أو ذلك الذي يهدف الى تفضيل أعضاء الأغلبية على حساب أعضاء الأقلية[2]. فيتضح إذن مما سبق أن المساس بالمصلحة العامة للشركة وفق المفهوم الذي ذكرناه لا يعتبر وحده كافيا لإقرار بتعسف الأغلبية بل إن الأمر يقتضي وجود إخلال بمبدأ المساواة بين المساهمين من خلال تفضيل مصالح الأغلبية على مساهمي الأقلية

لانه في جميع الحالات لا يكفي لإعتبار القرار الصادر عن أغلبية المساهمين في الجمعية العامة قرارا تعسفيا أن لم يخل بالمساواة بين المساهمين و يقصد منه تحقيق مصلحة خاصة لمساهمي الأغلبية[3]، وهو ما عبر عنه الأستاذ Caurtier بأن قطع المساواة بين المساهمين القصدي وليس الإحتياطي يعد هو الأخر المعيار أو المحدد لتحقق تعسف الأغلبية[4].

كأن تعمل هذه الأخيرة الأغلبية على الاستئثار بمنفعة خاصة أساسا تتمثل في كل ربح يضاف إلى ذمة المساهمين المتعسفين او اجتناب أية خسارة بالنسبة لهم في مقابل حرمان باقي المساهمين من ذات الربح أو تجنب ذات الخسارة الشيء الذي يؤدي إلى خرق مبدأ المساواة الذي تقوم عليه الشركة[5].

لذلك فإن التسليم بتعسف الأغلبية يقتضي أن يكون هناك انتهاك لمصلحة الشركة أولا كما يجب أن يترتب عليه أيضا تجاهل لمصالح الأقلية لأن خضوع الأقلية للأغلبية ليس أمرا مطلقا أو غير مشروط فهي لا تستطيع إهدار الحقوق الفردية بالكامل، لأن ذلك يتعارض مع مفهوم التقاء إرادة المساهمين والتراضي الذي ساد عند تكوين الشركة فسلطتها نسبية معلقة على الهدف المراد الوصول إليه فهي لا تمنح إلا بالقدر الذي يسمح لها بأداء مهمتها دون أن تتجاوز المصلحة الاجتماعية في الشركة، وحتى لا تصبح هذه الأخيرة (المصلحة الاجتماعية) هي فقط مجموع مصالح الأغلبية عمل المشرع الج وبشكل أوسع على تقوية الحقوق التي تتمتع بها الأقلية داخل شركات المساهم.

ثانيا : محددات الفكرية والنظرية لتعسف الأقلية

إن المرسوم التشريعي 39-08 وإن لم يستعمل صراحة مصطلح تعسف الأقلية ولم يتعامل معها كفئة مستقلة، إلا أنه لم يتجاهلها بل بالعكس فإن عدد من المقتضيات والأحكام لا تصلح إلا لها ولا تستفيد منها الأغلبية صاحبة السلطة والنفوذ[1].

---

[1])- مهدي شبو : تعسف الأقلية في استعمال حق التصويت داخل الجموع العامة للشركات التجارية، مجلة المحاكم المغربية ع 91 نوفمبر – ديجمبر 2001، ص 163

[2]) -Michel Germain : L'abus de droit de majorité. In Gaz. Pal.1977, p : 157.

[3])- علي فوزي إبراهيم : " حماية الأقلية من القرارات التعسفية في قانون الشركات العراقي، مرجع سابق، ص719.

[4])-G. Caurtier : Droit a réparation Abus de droit et abus de pouvoir.Juri.cf C.IV 1382-1386 fasc.P : 131.

[5])- كما قد تكون المنفعة الخاصة منفعة مادية ومثال ذلك منح بعض المتصرفين المنتمين للاغلبية تعويضات مبالغ فيها مقارنة مع نشاطهم ورقم المعاملات المحقق من طرف الشركة أو إقدام المتصرف على تحميل الشركة مصاريف ونفقات شخصية له.

فالمادة 678 ف 3 من نفس القانون نصت " لعدد من المساهمين عند الاقتضاء اقتراح مشاريع القرارات وبيان أسبابها "، كما فتحت أحكام المادة الباب أمام مساهم أوعدة مساهمين يمثلون مالا يقل عن 10/1 من رأسمال الشركة أن يطلبو من العدالة ،وبناءا على سبب مبرر رفض مندوبي الحسابات الذين عينتهم الجمعية العامة" وبدورها أجازة المادة 715 مكرر 9لمساهم أو أكثر يمثلون على الأقل عشرة 10/1 من راسمال الشركة أو الجمعية العامة إنهاء مهام مندوبي الحسابات قبل الإنهاء العادي...."

وعلى ضوء ذلك تتحدد الأقلية بالنسبة إلى رأس مال الشركة، وعندئذ يقصد بالأقلية مجموعة من المساهمين الذين يمتلكون القدر الأقل من رأس المال بالنظر إلى عدد الشركاء[2] أي الأشخاص الذين يمثلون العدد الأقل بالنسبة للعدد الإجمالي أي هي الفارق بين الأغلبية والمجموع، أما من الناحية القانونية في شركات الأموال[3]، فيقصد بالأقلية الشركاء الأقل عددا بالمقارنة مع الأغلبية، وهذا هو المفهوم الشخصي للأقلية بحكم أنه يتحدد بالنظر إلى رأس المال وعدد الشركاء[4].

وقد ذهب الأستاذ عبد الوهاب المريني إلى تعريف الأقلية بأنها «مجموعة من المساهمين الذين يحضرون الجمعية العامة بصفة شخصية أو بوكالة محددة ويرفضون الموافقة على مقترحات الأغلبية والقرارات المعروضة على التصويت عندما لا يرون فيها فائدة للمصلحة الاجتماعية أو مجموع المساهمين، وفي ذات الوقت لا يستطيعون منع المصادقة عليها ولا فرض تغييرها بسبب ضعف قوتهم اتجاه الأغلبية الحاضرة الطبيعية أو الصناعية».

فالأقلية هم الضعفاء بمفهوم قانون الشركات فسلطة هؤولاء الذين أصلا لاسلطة لهم بحكم سيادة قانون سلطة الأغلبية على حياة الشركة، حيث تنحصر مهامهم في التدخل في أعمال الشركة وذلك في حالات محددة تتمثل في مراقبة إدارة الأغلبية وإن الدافع الذي يفترض فيه أن يكون نبيلا هو الذي يحث الأقلية على ممارسة هذه السلطة والذي يتأتى في صورة حماية مصلحة الشركة والدفاع عن حقوقهم من خلالها.

إلا أن الواقع العملي أثبت إساءة هذا التدخل من طرف الأقلية واستعماله كوسيلة للتعسف اتجاه الأغلبية كأن تتخذ الأقلية قرارا يتعارض والمصلحة العامة للشركة، وذلك من خلال منع إنجاز عملية

---

[1])- عبد الوهاب المريني : " سلطة الأغلبية في شركة المساهمة، مرجع سابق، ص250.

[2])- يذهب غالبية الفقه إلى أن مفهوم الأقلية من المفاهيم التي يصعب تحديدها وذاك لأنه يتحدد مقارنة مع الأغلبية من جهة وان الأقلية كفئة داخل الشركة تتميز بعدم التنظيم والتشتت من جهة أخرى، إذ أن وضع تعريف دقيق لمفهوم أقلية المساهمين ظل مشوبا بنوع من التدبدب ويتجاذبه معياران احدهما حسابي والآخر موضوعي:

انظر بهذا الخصوص:

[3])- يتعدد مفهوم الأقلية وفقا للميدان التي يتخصص فيه الباحث، فالأقليات في القانون الدولي العام أو القانون الدستوري أو علم الاجتماع، يقصد به المجموعات العرقية أو الدينية أو اللغوية التي يتميز أفرادها بخصائص معينة تربط بينهم وتميزهم عن غالبية مجموع الأفراد الذين يكونون الوسط الإنساني المحيط بهم.

[4])- وجدي سلمان حاطوم : م.س، ص. 438.

أساسية ، يكون الهدف من ورائها هو تفضيل مصالح الأقلية على حساب باقي الشركاء[1]حيث يمكن لهذه الأخيرة الأقلية أن تعيق أي تعديل للنظام الأساسي كأن تمتنع الأقلية التصويت على قرار يهدف إلى الزيادة في رأس المال[2].

وبالرجوع إلى محكمة النقض الفرنسية نجدها قد إعتمدت في تعريفها لتعسف الأقلية لذات مفهوم تعسف الأغلبية، مع فارق بسيط يتمثل في تحديدها للحالة التي يكون فيها تصويت الأقلية مخالفا لمصلحة الشركة وهي الحالة التي يؤدي فيها الى منع إنجاز عملية أساسية أو أكثر للشركة[3] ونطلاقا من ذالك يمكن الأخذ بنظرية تعسف الأقلية إذا ما توافر شرطان أساسيان :

* **الشرط الأول:** يكمن في ضرورة كون العملية المرتقبة هامة بالنسبة للشركة، وتقدير أهمية هذه العملية يعود لقضاء الموضوع الذي يعتمد على وقائع القضية المعروضة عليه وملابساتها.

* **الشرط االثاني**: يتمثل في تعارض موقف الأقلية مع المصلحة العامة للشركة، وبتغليب المصالح الشخصية على المصالح المشتركة لمجموع الشركاء.

فالأقلية تملك الحق دائما في انتقاد طريقة تسيير الشركة، كما يمكنها ألا تشارك في صنع القرارات التي تبدو لها غير ملائمة، ويؤهلها هذا الدور بالتالي الى ممارسة التأثير الفعال داخل الشركة عندما تتطلب القرارات المتخذة نصابا معينا لا يمكن لفريق الأغلبية الحصول عليه لوحدها، بمجرد أن تكون الأقلية في وضع يمكنها من تجميد كل القرارات داخل الشركة[4]، وذلك عبر منع تكوين أغلبية الثلثين داخل الجمعية العامة غير عادية وتتمكن الاقلية من تحقيق ذلك إما برفض المشاركة في الجمعية العامة غير العادية التي لا يمكنها التداول دون توافر النصاب المتطلب قانونا وإما بالتصويت ضد القرارات المعروضة للتصويت والتي تتطلب أغلبية الثلثين[5].

كما أن تعسف الأقلية في شركات المساهمة لا يتجسد فقط في السلطة السلبية بمعنى الامتناع عن القيام بعمل، ككبح صدور قرار جماعي قد يخدم مصلحة الشركة، بل أنها أيضا تمتلك سلطة إيجابية تتعلق بالدفاع عن مصالحها ومصالح الشركة، فقد اعترف لها القانون ببعض الحقوق و الامتيازات في مواجهة الأغلبية المتحكمة، حيث يمكن للأقلية من خلال ممارستها لهذه الحقوق و الامتيازات أن ترتكب تعسفا في استعمالها وتتحول بذلك سلطة الأقلية من سلطة ترمي الى الدفاع عن مصالحها ومصالح الشركة إلى سلاح خطير قد تستعمله ضد مصلحة الشركة[6].

---

[1])-Cass. Com 15 juillet 1992,Bull Joly 1992 p 1083

[2])- يتمثل تعسف الأقلية في فعل سلبي وهو الامتناع وعدم الموافقة ورفضها لمقترحات من شأنها تطوير الشركة في حين يتمثل تعسف الأغلبية في أفعال إيجابية وذلك باتخاذهم لقرارات من شأنها خرق مبدأ المساواة بين المساهمين ومحاباة الأغلبية بعضهم لبعض دون اعتبار للأقلية كما سبق بيانه.

[3])- Cozin, Viander, Deboissy : Droit des Sociétés 14[ém] éd Litée 2001 p 444.

[4])– عبد الواحد حمداوي " تعسف الأغلبية في شركة المساهمة" مرجع سابق، ص81.

[5])- D.Schmid. conflits d'intéréts, op.cit éd 2004,p 380.

[6])- وجدي سلمان حطوم، مرجع سابق،ص 560.

ومن هنا فإن تعسف الأقلية يتفق مع تعسف الأغلبية في كون كل منهما يعتبر ناتجا عن خرق للإلتزمات الملقات على عاتق اكتساب صفة المساهم، وعن تجاهل لنية المشاركة في المشروع[1]، إلا أنه رغم ذلك توجد بينهما فوارق مهمة خاصة منها ما يتعلق بالتطبيقات القضائية المتعلقة بتجاوز المصلحة الاجتماعية سواء كان ذلك صادرا من الأغلبية أو من مساهمي الأقلية في (الفرع الثاني).

الفرع الثاني التطبيقات القضائية الخاصة بتجاوز المصلحة الاجتماعية

تشكل مرجعية المصلحة الاجتماعية " أو مصلحة الشركة " العمود الفقري الذي على أساسها تم تأصيل نظرية التعسف داخل شركات المساهمة، كما أعتبر المحدد الأساسي والفيصل بالنسبة للاجتهاد القضائي عند عمله على تكريس نظرية التعسف الأغلبية و مساهمي الأقلية[2]، فيستوي أن يتم المساس بمصلحة الشركة نتيجة لفعل سلبي أم إيجابي أي القيام بعمل أو الامتناع عن القيام بعمل.

فمن شأن هذا العمل الإخلال بالمصلحة الاجتماعية داخل شركات المساهمة كإدماج الأرباح ضمن الاحتياطي الاجتماعي لحرمان الأقلية من نصيبها المستحق من الأرباح وتحديد المكافآت المستحقة للمسيرين المنتمين للأغلبية تحديدا مبالغا فيه، وتحمل الشركة الأم لخصوم أحد فروعها لتغطية تسيير الفرع الذي ينتمي للأغلبية[3]، وعلى ضوء ذلك سنميز بين التطبيقات القضائية الخاصة بتعسف الأغلبية الرامية إلى تجاوز المصلحة الاجتماعية أولا ثم التطبيقات القضائية الخاصة بتعسف الأقلية ثانيا.

أولا: التطبيقات القضائية الخاصة بتعسف الأغلبية الماسة بالمصلحة الاجتماعية

يمكن لمساهمي الأقلية الاستعانة بنظرية التعسف في استعمال الحق المشار إليها أعلاه و المعروفة في القانون المدني لحماية حقوقهم، وذلك إذا انحرفت الأغلبية عن مسلك الرجل المعتاد أو أصدرت قرارات تنطوي على الإخلال بحقوق مساهمي الأقلية[4].

وهو ذات التوجه الذي أخذ به القضاء الفرنسي في قرار محكمة النقض الصادر بتاريخ 22 أبريل 1976[5] في قضية L'anglois التي تتلخص وقائعها في أن شركة "لانجلوا"اعتادت على اتخاذ قرار بعدم توزيع الأرباح وتكوين احتياطي اختياري حتى بلغ هذا الاحتياطي 161 مرة رأسمال الشركة. هذا الوضع دفع بأحد الشركاء إلى رفع دعوى يطلب فيها من القضاء الحكم ببطلان قرارات الأغلبية القاضية بعدم توزيع الأرباح لكونها تضر بمصالحه إذ تحرمه من نصيبه من الأرباح لكونها غير مبررة بحاجة الشركة

---

[1])-D.Schmid. conflits d'intéréts, op.cit éd 2004,p 380

[2])- عبد الرحيم شميعة : مرجع سابق، ص510.

[3])- محمد مومن "حق المساهمين في التصويت داخل الجموع العامة لشركات المساهمة في القانون المغربي" مقال سابق ص: 51.

[4])- بشار فلاح ناصر الشباك: " نظرية التعسف في إدارة الشركات التجارية دراسة مقارنة "، مركز الدراسات العربية للنشر والتوزيع – مصر-، طبعة الأولى 2016، ص 15.

[5]) - Cass com 22 Avril 1976. D.1977.4

إليها، استجابت المحكمة التجارية الابتدائية بباريس لطلبه وقضت ببطلان المداولات وأيدتها في ذلك محكمة الاستئناف.

وقد طعنت المحكوم عليها بالنقض في قرار محكمة الاستئناف، تم رفضه بتاريخ 22 أبريل 1976 وقد جاء في قرار محكمة النقض ما يلي: "حيث أن القرار لاحظ كون الشركة دون توزيع أية أرباح خلال عشرين سنة وضعت في الاحتياطي مبالغ هامة وصلت كل منذ سنة 1968 إلى أكثر من 2/3 رقم معاملاتها، وفي غياب استثمارات حقيقية وضعت في الحساب البنكي والبريدي للشركة.

حيث اعتبر القضاء أن هذا التخصيص التلقائي لمجموع الأرباح لتكوين الاحتياطي يعتبر اكتنازا واضحا عرض تلك المبالغ التي لم تستعملها الشركة لآثار التقلبات النقدية وبذلك فإنها لا تستجيب لمصلحة الشركة. وعليه تكون محكمة الاستئناف قد كشفت عن العنصر الأول الذي يعتبر تحققه ضروريا بل كافيا لتمييز تعسف الأغلبية.

وبما أن القرار أشار إلى أن أعضاء الأغلبية يمارسون مهام الإدارة ويحصلون بذلك كل سنة من الشركة على أجور ومزايا هامة في حين أن شريك الأقلية الذي ليس له أي تدخل في إدارة شؤون الشركة يجد نفسه محروما من أية أرباح وعوض أن ترتفع قيمة حصصه نتيجة ازدهار المقاولة، فقدت قيمتها، وبذلك فإن القرارات المتخذة تفيد الأغلبية وتضر بالأقلية لتكون محكمة الاستئناف قد كشفت عن العنصر الثاني لتعسف الأغلبية".

وفي نفس الصدد قضت المحكمة التجارية بباريس في قرار لها بتاريخ 29 يونيو 1981 بإبطال مداولات جمعية عامة غير عادية لشركة مساهمة، كانت قد قررت تحويل الشركة الى شركة توصية بالأسهم، بعد أن تبين للمحكمة أن القرار قد اتخذ فقط من أجل تحقيق مصلحة فريق الأغلبية وضد مصلحة الشركة[1].

كما عملت محكمة النقض الفرنسية على نقض قرار أخر بناءا على تدخله في أعمال تسيير شركة المساهمة عند قام هذا الأخير بتقديره وتقيمه لأهمية القرار المتخذ من قبل الأغلبية، ذلك أن عمل المحكمة حسب محكمة النقض يجب أن يقتصر على التحقق من كون القرار المتخذ من قبل الأغلبية قد تم وهو يحمل عناصر التعسف [2].

وبالتالي لن يكون المجال للحديث عن تعسف الأغلبية عندما يتعلق الأمر بسياسة تسيير خاطئة إذ لا ينبغي على القاضي أن يحل محل المديرين العامون في تقدير مدى ملائمة قرار معين لأن الرقابة المطلوبة منه في هذا الإطار تنصب على شرعية القرار المتنازع حوله وليس على مدى ملائمته.

[1])- Trib com Paris 23 juin 1981-Rev Soc 1989,P791note Guilberteau.
[2])C.A paris.4 mars 1998.RTD com.1999,p 110,obs.ct.chmpand et D.Danet.

بل ويقتضي الأمر من القاضي البحث عن دافع الأغلبية لاتخاذ القرار هل هو البحث عن استفادة شخصية أم على العكس من ذلك تحقيق الفائدة لجميع الشركاء ومتى استطاع هؤلاء تبرير قرارهم بأن يراعي مصلحة جميع الشركاء فلا مجال للحديث عن التعسف

وللإشارة أن مبادئ الحكامة الجيدة لشركات المساهمة هي الأخرى أضحت تفرض على المدراء واجبات محددة لتسهيل ممارسة الحقوق الطبيعية للمساهمين، مما يمثل بذلك ردة فعل على مواقف بعض المدراء الميالين والذين غالبا ما يتعمدون إهمال حقوق الأقلية وحقوق المدخرين، وذلك مؤداه القول بأن إرادة المشرع الج اتجهت إلى حماية هذه الفئة من المساهمين[1] فمن المفيد جدا أن ينتبه المشرعيين و المساهمين وإدارة الشركات الى قواعد الحوكمة تمهيدا واستعدادا لحماية حقوقهم المالية و المعنوية، فتأهيل السليم لإعادة إشراك المساهمين الغير مسيرين في مقاليد التدبير والتسيير من أهداف هذه القواعد[2].

كما أن هذه القواعد من شأنها أن تهتم بالطريقة التي تسيير وتراقب بها الشركة وتتأكد من قدرة هيئات التدبير على مواصلة تحقيق الأهداف المطابقة لمصالح المساهمين والأطراف الأخرى الفاعلة (فئة العمال) وكذا تطبيق أساليب فعالة للمراقبة لتدبير تضارب المصالح المحتملة بين سلطة الأغلبية ومساهمي الأقلية.

ولكون أن الحياة العملية يمكن أن تخلق كل يوم شكلا جديدا من أشكال تعسف الأغلبية، والتي لا يمكن وضع تعدادا لها لأن هذه المظاهر لا يمكن حصرها، فقد خلص القضاء الى أن هذا التعسف قد يكون ناتجا عن قرارات مجلس الإدارة خاصة وأن هذا المجلس يمثل في أغلب الأحيان مصالح الأغلبية، والتي تعين في الواقع أعضاءه مما يؤدي الى تطابق شبه تام في وجهات النظر بين أعضاء مجلس الإدارة والمساهمين الممثلين للأغلبية[3].

فغالبا ما يرفض مجلس الإدارة، تقديم أي تفصيلات عن العمليات المقررة في حساب الأرباح والخسائر بصفة إجمالية،"كالقيد الخاص بصفة اجمالية للنفقات العامة "، ويستند المجلس في رفضه اعطاء أية توضيحات إضافية عن هذه النفقات العامة الى المحافظة على سرية الأعمال [4]،فقد اعتبر القضاء هذا الرفض غير مشروع وقضى بإطلاع المساهمين على تفصيلات النفقات العامة.

---

[1])- سلمان وجدي حاطوم : م.س، ص.84.

[2])- OCDE, « Principes de gouvernement d'entreprises », 2004,p 11, Publié sur le site suivant https://www.oecd.org/fr/daf/ae/principesdegouvernementdentreprise/31652074.PDF

[3])- عبد الواحد حمداوي : تعسف الاغلبية في شركات المساهمة، مرجع سابق، ص 145.

[4])- تجدر الإشارة أن التشريع الفرنسي،قد أخذ بالنظام العام النسبي في سرية الأعمال إذ نص على واجب الالتزام بالسر المهني ولاكن ليس بصورة مطلقة،اذ أقر بحق التزام الصمت من طرف اجهزة الادارة والتسيير وذلك ضمانا للثقة المتطلبة للممارسة المهن والوظائف، وجعل هذا الالتزام كأي التزام أخر ليس مطلقا بحيث يجوز الافشاء به وفقا للأوضاع القانونية، للمزيد راجع قايد حفيظة : السر المهني في قانون الأعمال مقال منشور في مجلة منازعات الأعمال، المغرب، العدد الخامس مارس – أبريل 2015، ص 12 .

غير أنه إذا كان حق المساهمين في الحصول على معلومات مفصلة من حساب الأرباح والخسائر حقا مقررا و ثابتا، إلا أنه لم يحدد من ناحية أخرى مدى هذه التفاصيل التي يجب وضعها تحت تصرف المساهمين للإطلاع عليها، لذلك أثير النزاع حول نطاق هذا الحق فقد ادعى مجلس إدارة إحدى الشركات بأنه نفذ التزاماته بإعلام المساهمين، بالتفصيل عندما وزع النفقات العامة على خمسة عمليات حسابيه إلا أن المساهمين رفضوا ذلك حيث لفت انتباههم الزيادة الضخمة في العمليات الحسابية التي ذكرها مراقبي الحسابات وقد حدد القضاء نطاق حق المساهمين في الحصول على تفصيلات الحسابات بدلا من التعسف في ممارسة حق الإفصاح عن المعلومة[1].

ثانيا: التطبيقات القضائية الخاصة بتعسف الأقلية الرامية إلى تجاوز المصلحة الاجتماعية

وباعتماد تعريف محكمة النقض الفرنسية لتعسف الأقلية يظهر بوضوح أن تصويت مساهمي الأقلية يكون مخلا بالمصلحة الاجتماعية وبالتالي مشوبا بالتعسف متى ترتب عنه إنجاز الشركة لعملية أساسية ففي قرار صادر عنها ذهبت الى معارضة الأقلية المخالفة للمصلحة الاجتماعية حيت يجب أن تستهدف قرارا أساسيا وضروريا فمجرد عرقلة قرار مناسبا وملائما لا يتحقق به التعسف [2] ، وفي قرار أخر تم رفض طلب تعيين خبير بسبب غياب عامل جدي يسمح بالشك في نظام عملية التسيير المتمثلة في بيع أسهم الشركة بسعر يقل عن قيمتها[3].

وبالتالي فإن تعسف الأقلية الأكثر شيوعا و انتشارا هو ذلك الذي تقوم فيه الأقلية بعرقلة« Blocage» ومنع اتخاذ قرار قد قبلت به الاغلبية، فيتضح بجلاء من القرار المشار إليه أعلاه حرص المشرع الفرنسي على مصلحة الشركة وضرب بيد من حديد على أيدي أقلية المساهمين الذين قد تسولوا لهم أنفسهم استغلال خبرة التسيير لغير الغرض الذي خصصت له وهو خدمة مصلحة الشركة[4].

لأن الضرر الذي يلحق بالأقلية لا يمكن أن يشكل في حد ذاته دليلا على تعسف الأغلبية، ففي كثير من الحالات يتعلق الأمر فقط باختلاف في وجهات النظر حول كيفية الحصول على الإيرادات، فالأغلبية قد ترغب في نهج سياسة محافظة وبعيدة المدى تعتمد على تخزين وتكديس الأرباح بقصد تعلية أسعار الأسهم بينما المساهمون مودعو الأصول لا يهمهم في معظم الأحيان إلا المردود المباشر على شكل أرباح دورية ومنتظمة.

---

[1]) - حلوش فاطمة أمال : المركز القانوني للمساهم في شركة المساهمة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير ، فرع قانون خاص ، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، كلية الحقوق، السنة الجامعية 2001- 2002، ص 136-137.

[2])-, cass.com.9 mars 1993 flandain , Rev Soc janvier –mars 2000,p 36.

[3]) - Paris,8 septembre 1999,Juriscl, droit des sociétés,avril 2000,P.21.

[4])- خبرة التسيير في شركات المساهمة " رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، قانون الأعمال، جامعة محمد الخامس – أكدال، الرباط، السنة الجامعية 1999- 2000، ص61.

فإذا كانت الأقلية تتمتع بحق مشروع في الدفاع عن مصالحها لاسيما في الحفاظ على أقليتها المعطلة، إلا أنه لا يجوز لها أن تتصرف على هذا النحو خاصة عندما يكون وجود الشركة في خطر ولعل هذا ما أكدته محكمة النقض الفرنسية في قرارها الصادر بتاريخ 09 مارس 1993، إذ اعتبرت المحكمة أنه حينما تواجه الشركة وضعا خطرا يتحول الرفض المتكرر للأقلية لزيادة رأس مال إلى رفض تعسفي[1].

والواقع وإن كانت هذه القرارت وغيرها قد قاربت موضوع تعسف الأقلية مستفيدة من القرارات التي أطرت مفهوم الأغلبية، إلا أن القضاء الفرنسي ولا سيما محكمة النقض لم تتوقف عن ملامسة التطور في هذا المضمار فطالعتنا محكمة النقض الفرنسية في مطلع التسعينيات بقرار مبدئي حددت فيه عناصر وملامح تعسف الأقلية من خلال مخالفتها لمصلحة الشركة وبهدف تفضيل مصالح الأقلية الخاصة على حساب باقي المساهمين، حيث أضافت محكمة النقض عنصرا جديدا من عناصر تكوين تعسف الأقلية إذ اشترطت أن يكون موقف الأقلية الرافض حائلا من دون تحقيق عملية جوهرية للشركة يكون مخالفا لمصلحة الشركة ويهدف بدوره الى تفضيل مصلحة الأقلية على حساب باقي الشركاء[2].

ومن ثمة يمكن القول أن تعسف الأقلية باتخاذها لهذه القرارت المفاجئة وفي غير محلها كاللجوء إلى القضاء بشكل تعسفي وغير مبرر مستندة في ذلك إلى أسباب غير كافية وغير مجدية قد يلحق بالشركة أضرارا جما كتأثير على صمعتها الاقتصادية والتجارية وحتى الإجنماعية.

الخاتمة

لقد شكلت هذه الدراسة فرصة لإلقاء الضوء على أهم عنصر من العناصر الجوهرية المكونة لشركات المساهمة (المصلحة الاجتماعية) من خلال تحديد مفاهميها المتقاربة وكذا الوقوف على مظاهر الإخلال بها من خلال التطرق الى تعسف الاغلبية وتعسف الأقلية باعتبارهما مظهرا من مظاهر تجليات هذا التنازع.

وأمام تباين وتداخل الأوضاع القانونية في شركات المساهمة خصوصا أمام تعدد المفاهيم القانونية سواء منها التقليدية كمفهوم العقد أو حتى المفاهيم الحديثة كمفهوم النظام إلا أنها لم تسعف لوحدها في إعطاء تكييف قانوني و دقيق لهذه المؤسسة لذا ظل مفهوم المصلحة الاجتماعية مفهوما غامضا سيما حين يتم الاستناد في تحديده على الطبيعة القانونية لشركات المساهمة وفي المقابل يتم تجاهل الغاية والأساس التي من أجلها أنشئت هذه الشركة[3].

---

[1])- cass.com.9 mars 1993 op .cit,p 36.

[2])-Cass.com 15 juillet 1992,Bull Joly 1992 p1083, en méme sens cass.com. 9 mars 1993 op.cit

[3]- المصطفى بوزمان: حماية المصلحة الإجتماعية في شركات المساهمة،مرجع سابق،،ص 369.

وعلى الرغم من الغياب التشريعي لمفهوم مصلحة الشركة[1]، إلا أن ذلك لا يعني انعدامها، كونها بقية حاضرة وبقوة في الاجتهاد ذات القضائية خصوصا الفرنسية، فباعتباره مفهوما مجردا، فإن ذلك يجعل فهمه وإدراكه لا يتأتى إلا من خلال استعماله العملي أي من خلال الدور الذي يلعبه في الشركات، فبعد أن كان هذا المفهوم يسبح في إطار غامض غير محدد المعالم، ابتعد عنه المشرع لسبب أو لآخر، أضحى اليوم مفهوما قانونيا فعالا لا غنى عنه في نطاق قانون الشركات بعدما تصدى له الاجتهاد القضائي وأثبت دوره الفعال في حماية الشركات بشكل عام، وفي سياق ذلك إستوقفتنا العديد من الملاحظات والإقتراحات

أولا : فالشركات التجارية لا يمكن أن تتشكل من العدم وإن إرادة المساهمين هي من تتحكم فيها وتحدد مصيرها الذي يصل مداه الى حد إنهاء الشركة ولو لم تنته مدتها أو لم يتحقق غرضها الذي أنشئت لأجله، لذا فإن صحة قرارته تتطلب هي الأخرى أن تتصف بالصبغة الجماعية، التي تخول المساهمين بداية حق الإطلاع والتصويت ثم المراقبة فالالتجاء الى القضاء وهي كلها اوضاع ترمي الى حماية المصلحة الاجتماعية.

ثانيا : لقد أكدنا في مرحلة من مراحل هذه الدراسة أن المشرع الج لم يضع تعريفا محددا لتعسف الأغلبية وتعسف مساهمي الأقلية وذلك سيرا على نهج المشرع الفرنسي ولعل المبرر الوحيد الذي يحكم ويسيطر على هذا التجاهل هو محاولة تفادي تقييد الجهات القضائية المخول إليها النظر في هذه القضايا والسماح لها بتقدير قيمة التصرفات الصادرة عن المساهمين.

فإذا كان تعسف الأغلبية يتحقق كلما كان القرار المتخذ معارضا ومخالفا للمصلحة الاجتماعية وكان الهدف من ورائه تحقيق مصالح شخصية للأغلبية على حساب باقي الشركاء فإن القاضي يتمتع في هذا الصدد بسلطة تقدير واسعة لاعتبار القرار المتخذ يعد أيضا خرقا لمبدأ المساواة ولا يخدم بأي شكل من الأشكال مصلحة الشركة[2].

ثالثا: رغم أن القضاء قد بنى مفهوم مصلحة الشركة على أساس أنها مبدأ عام في القانون ، حيث أصبحت بمثابة العامل الأساسي في تدخل المحاكم في أعمال الشركات، مما جعل كل عمل مخالف لها يعد عملا غير صحيح باعتبارها شرطا جوهريا لا غنى عنه، إلا أنه لا يمكن للقاضي استعمال سلطته بشكل مبالغا فيه بتجاوزه في حالات كثيرة لحدود طلبات الأفراد حتى لا يعيق بذلك السير الحسن لعمل الشركة وهذا ما يجعل المشرع أمام ضرورة إعادة ترسيم حدود تدخل القاضي في شركات المساهمة.

[1])- وجدي سلمان حاطوم، م.س، ص. 645.

[2]) - أسهام الأشهب : دور القاضي في شركة المساهمة، رسالة الدراسات العليا المعمقة في القانون الخاص،جامعة محمد الخامس السويسي كلية العلوم القانونية والإقتصادية والإجتماعية الرباط ، سنة الجامعية 2003-2004،ص117.

رابعا : أمام كثرة تضارب الأحكام القضائية الفرنسية في وصف التعسفات الصادرة عن المساهمين نلمح بضرورة تدخل المشرع الج بألية تشريعية لوضع تعريفات ومفاهيم لهذه التعسفات ومعايير يهتدي بها القضاء في وصف الأعمال والتصرفات الصادرة عن المساهمين.

خامسا : ضرورة إعادة النظر من طرف المشرع الج في المركز القانوني لخبرة التسيير وتعميمها على شركات المساهمة إذ أصبح ينظر إليها على أنها خبرة المصلحة الاجتماعية، بدلا من خبرة التسيير، إلا أنه بالرجوع إلى مقتضى المرسوم التشريعي 93-08 نجده قد علق ممارستها على الشركة ذات المسؤولية المحدودة فقط.

SITUATION DU TOURISME DANS LES HAUTES PLAINES OCCIDENTALES, ATOUTS ET CONTRAINTES

CAS DE SAIDA ALGERIE.

Mme Mimouni Oumria[1], Mr Lasgaa Moussa[2]. Mme Hadjadj Nadjet[3].

Laboratoire EGEAT , Département de Géographie et d'Aménagement du Territoire , Faculté des Sciences de la Terre et de l'Univers Université d'Oran 2 Mohamed Ben Ahmed. Algerie.

Résumé

L'économie algérienne s'appuie sur les revenues des hydrocarbures en premier lieu, Il est temps de donner l'importance à d'autres secteurs dont le tourisme, l'Algérie se caractérise par de potentialités géographiques, historiques et humaines non encore valoriser , l'Algérie doit se pencher sur la valorisation de toutes ses ressources. Le tourisme est une activité ancienne il est souvent cité comme un moyen de développement local des régions interne de l'Algérie. . Il constitue un véritable levier de développement économique et social à travers son soutien à la croissance, la création d'emploi et de revenues durables .La wilaya de Saida dispose plusieurs sites touristiques qui peuvent être exploités afin d'accueillir des touristes .La wilaya de Saida accorde un intérêt particulier à la relance du secteur touristique en vue de confirmer une place au niveau non seulement interne mais aussi régional, en renforçant les infrastructures d'accueil et l'amélioration de la qualité de prestation de service pour répondre aux attentes.

Mots clés : tourisme ,tourisme interne, développement économique, wilaya de Saida .

يعتمد الاقتصاد الجزائري على العائدات الهيدروكربونية في المقام الأول ، وقد حان الوقت لإعطاء أهمية للقطاعات الأخرى بما في ذلك السياحة ، فالجزائر تتميز باحتمالية جغرافية وتاريخية وإنسانية غير ذات قيمة بعد ، يجب على الجزائر التركيز على تثمين جميع مواردها. السياحة هي نشاط قديم وغالبا ما يشار إليها كوسيلة للتنمية المحلية للمناطق الداخلية في الجزائر. . إنها رافعة حقيقية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية من خلال دعمها للنمو وخلق فرص العمل والدخل المستدام ، حيث يوجد في محافظة صيدا العديد من المواقع السياحية التي يمكن استغلالها لاستيعاب السياح. تضم ولاية صيدا العديد من المواقع السياحية التي يمكن استغلالها لاستيعاب السياح ، وتولي محافظة صيدا اهتماما خاصا لإحياء قطاع السياحة من أجل تأكيد مكان ليس داخليا فحسب بل أيضا إقليميا ، البنية التحتية للضيافة وتحسين جودة تقديم الخدمات لتلبية التوقعات. **الكلمات المفتاحية**: السياحة ، السياحة الداخلية ، التنمية الاقتصادية ، ولاية سعيدة.

[1] Doctorante Université, Institution Université d'Oran 2 Mohamed ben Ahmed 31000 Oran. Algérie. m_oumer2002@yahoo.fr

[2] 2 Mr Lesgaa Moussa, Maitre, de conférence A, Université d'Oran 2 Mohamed ben Ahmed 31000 Oran. Algérie

[3] 3 HadjadJ Nadjet, maitre assistante classe B/ Université Iben Khaldoun. Tiaret. Algérie. hadjadjnadjet@yahoo.fr

Introduction

Aujourd'hui, le tourisme s'est avéré être une activité économique forte et un secteur apportant un apport remarquable à la relance de la machine économique , l'attraction des touristes et créant des millions d'emplois. L'Algérie, pays riches en potentialités touristiques (littoral, méditerranéen, montagne, désert et patrimoine culturel matériel et immatériel) accorde une importance a ce secteur elle est placée au 4eme place des destinations d'Afrique après le Maroc la Tunisie et l'Afrique du sud. Malgré les atouts et les potentialités touristiques dont dispose l'Algérie, le tourisme se trouve toujours confronter à de multiples problèmes et contraintes l'empêchant à se développer au même titre que les autres pays voisins. Depuis quelques années, les pouvoirs publics sont entrain de revaloriser ce secteur à travers le territoire nation, pour donner un cachet spécifique à chaque région. La ville de Saida regroupe plusieurs sites touristiques qui peuvent être exploités pour les rendre des pôles touristiques capable d'accueillir des touristes locaux qui se dirigent vers les pays voisins ont recherchant une meilleure qualité de service. Dans ce contexte l'objectif essentiel de notre recherche est de connaitre les véritables raisons qui freinent le développement touristique dans la ville de Saida ,malgré ses atouts et potentialités touristiques. Pour cela, il est important d'apporter quelques réponses à la problématique suivante :

Quelle est la situation du tourisme dans la wilaya de Saida ?

Quels sont les moyens à mettre en œuvre pour réaliser ces projets touristiques ?

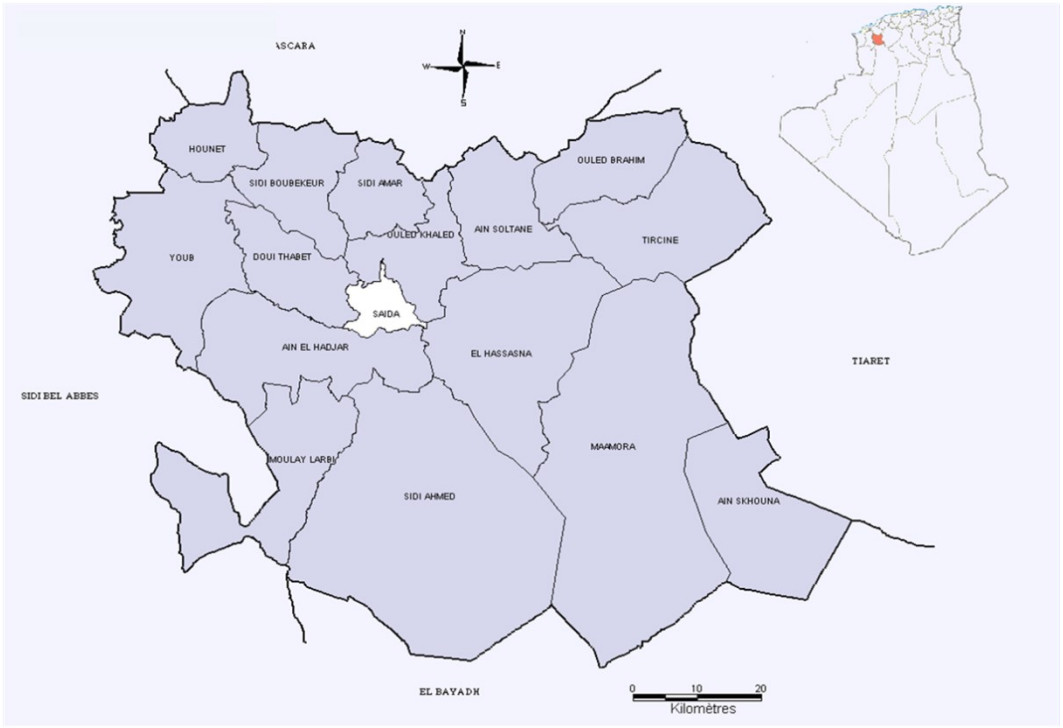
Méthodes

Présentation générale de la wilaya :

La wilaya de Saida est située dans l'ouest Algérien , elle occupe une position centrale dans l'Oranie ,elle fait partie des hautes plaines occidentales. Cette wilaya est limitrophe des wilayas de Mascara au Nord, Sidi Bel Abbés l'Ouest, Tiaret à l'Est et El Bayadh au Sud.

Elle s'étend sur une superficie de 6 765,4 km2 et compte 16 communes regroupées en 6 daïras. La wilaya appartient à l'étage bioclimatique méditerranéen, semi-aride d'une manière générale la wilaya se distingue par un climat froid en hiver, sec et chaud en été. Par leur constitution géographique et géologique on distingue deux grands domaines géographiques bien distincts, les hautes plaines steppiques au sud et celui des montagnes atlasiques au nord (massif montagneux Tlemcen, Dhaya et Saida) .

Carte N 1 : Situation géographique de la wilaya de Saïda .



Source DPAT2013.

Notre choix s'est orienté sur la wilaya de Saida grâce à ses potentialités touristiques marquées par: sa position stratégique, une zone de montagne (paysage forestier) au nord et la steppe dans sa partie sud et un patrimoine culturel matériel et immatériel riche.

La ville de Saida dispose de plusieurs sites touristiques qui peuvent être exploités pour les rendre des pôles touristiques capables d'accueillir des touristes locaux qui se dirigent vers les pays voisins recherchant une meilleure qualité de service.

POTENTIALITES TOURISTIQUES DE LA WILAYA :

De par ses caractéristiques physico-géographiques, la wilaya de Saida offre une diversité d'atouts touristiques, elle offre une diversité d'atouts touristiques, notamment dans les domaines :

1. **1.** Eau thermale et eau minérale ;
2. **2.** Massifs forestiers, curiosités naturels;
3. **3.** Villigéature et tourisme urbain ;
4. **4.** Culturel et historique;
5. **5.** Agropastoral.

<u>Les communes classées en stations touristiques:</u>

La commune de Saida (tourisme écologique, culturel).

La commune de Ouled Khaled (tourisme thermal, culturel).

La commune de Ain Sultan (Tourisme naturel).

La commune de Sidi Amar (Tourisme naturel, thermal).

La commune de Ain Skhouna (tourisme thermal, écologique ; religieux, « Zawya »).

La commune de Doui Tabet (tourisme naturel, culturel).

les ressources naturelles : la wilaya compte l'un des grands potentiels forestiers d'une superficie globale de 1581.36 km^2 , on distingue trois grands ensembles écologiques qui constituent le centre d'intérêt en matière touristique il s'agit de :

La plaine de saida , la zone ecologique du chêne vert d'el hassasna et la foret de Doui Thabet. La zone steppique couvre une superficie de 1200km^2 dont 290km^2 de nappes alfatieres (production artisanale). Les forets de la Wilaya de Saida abritent une importante ressource faunistique, composée de carnassiers comme le fénèc et le chacal, des herbivores comme le mouflon, la gazelle et l'outarde, qui peuvent constituer une zone d'éco-tourisme intéressante

La faune :

Le stade de dégradation que connaît cette région ne permet la présence que d'une faune classique commune à la région. L'inventaire global de la faune fréquentant la zone se résume comme suit :

- 47 espèces d'oiseaux : les genres les plus intéressants et assez rares sont Buteo, Accipiter, Hieracetus, Falco, Athène, Alauda, Lullula, Galerida, Hirundo, Motacilla, Anthus, Sylvia,Phyloscopus, Saxicola, Turdus, Erithacus, Monticola, Parus, Emberiza, Fringilla, Carduelis,Serinus, coccothrauster, Chloris, Passer, Garrulus, Passer, Columbia, Upapa, Cuculus et Sturnus.

-9 espèces de mammifères : le sanglier (Sus scrofa), le renard (Vulpes vulpes), le lapin de garenne (Oryctolagus cuniculus), l'hérisson d'Algérie (E rinaceus algirus), le porc-épic (Hystrix cristata),e lièvre brun (Lepsus capensis), la genette (, la belette (Muste nivalis) et la mangouste (Herpestre ichneum) .(SDAT Saida 2013)

Les espaces verts :

la filière de l'écotourisme a été renforcée par l'aménagement et la réhabilitation des espaces verts, notamment au niveau des jardins publics et la réalisation des ceintures vertes périphériques autour des agglomérations permettant non seulement d'améliorer le cadre de vie des citoyens mais aussi de renforcer l'idée d'une trame verte urbaine.

Potentiel hydrique : eau thermale eau minérale

La wilaya de Saida recèle plusieurs gisements d'eaux thermales particulièrement a l'attention des visiteurs, à savoir :

La source d'Ain Skhouna : Situé à 70 km de la ville de Saida existe depuis 1947 (débit 80 l/s ; T = 50°C). Les analyses soulignent que les eaux des calcaires sont de bonne qualité, les résidus secs étant de 1,6 gramme par litre. Actuellement, ces eaux thermales sont de gestion traditionnelle, avec un seul hôtel de capacité d'accueil de 60 lits.

Les études d'aménagement envisagent de lui donner une dimension nationale, avec des projets de complexes allant jusqu'à une capacité de 1 000 lits, répartie entre villas et bungalows.

La station Touristique Hammam Rabbi :

· **Sources de Hammam-Rabbi :** cette station est située à 11 km de la ville de Saïda", est mise en exploitation en 1970, son eau a des origines profondes et arrive en surface sous pression à une température moyenne de 40°C et un débit moyen de 8 l/s [2]. (la station thermale ayant une capacité hôtelière de 88 lits, un autre hôtel privé d'une capacité de 110 lits .

Sources de Sidi Aissa *:* Située à 14 km de la ville de Saïda", (débit 7 l/s; T = 47°C), site exploité également pour le traitement thérapeutique sans infrastructure hôtelière.

Les sources d'eau douce: La plus part des sources ont un débit inférieur à 1 l/s, cependant il existe prés d'une vingtaine de sources dont le débit moyen est compris entre 5 et 50 l /s, Ain Soltane, Ain-El-Hadjar, Tebouda ,Ain Zergua) et d'autres à débit très important.

Les sources minérales : Saïda dispose d'une importante ressource en eau, dont la renommée a dépassé les frontières de la wilaya. Il s'agit de l'eau mise en bouteille «Saïda» et celle de Sfid.

La zone humide d'Ain Skhouna : Située à 80 km au Sud-Est de Saida. Le chott Chergui est la plus grande zone humide naturelle en Afrique.

Dotée d'une réserve d'eau souterraine toute l'année et des précipitations pluviales, cette zone humide est le lieu d'habitat pour de nombreuses espèces endémiques, voire un réservoir de la biodiversité, classé dans la liste RAMSAR depuis 2001. C'est le maillon le plus visible de Chott Chergui, un espace riche du point de vue paysage et diversité biologique (faune et flore). De par, ses ressources d'eaux salées saumâtres et thermales chaudes, le site offra des paysages pittoresques durant toute l'année à travers la présence d'eau et une végétation selon les saisons et une diversité faunistique à travers les oiseaux migrateurs qui trouvent un habitat durant la période de migration .

Site touristique de Tifrit

Falaise, cascade, grotte et plan d'eau constituent les multiples ravissements de ce lieu d'un charme incontestable .Les parois de l'un des abris sont marqués par d'intéressantes gravures rupestres représentant des autruches, des bovidés et des gazelles ce qui atteste de la présence d'une faune et flore très variée.

Les sites touristiques et archéologiques classés

Les sites archéologiques classés selon le décret ministériel pris par le ministre de la culture et de la communication du 02 Mars 1992 contenant le classement des effets et les sites historiques sont :

- Les grottes et les cavernes .de la préhistoire sont situées à Ain El MANAA et et la présence d'une vielle civilisation ancienne au village; ville romaine de *"Luku à Maata"*.- Le site Timzigin dans la commune de Youb.

- Les grottes du vieux Saida dans la commune de Saida.
- La résidence Emir Abd-El Kader dans le vieux Saida.
-La vielle mosquée construite avant 1885
- Le cadran solaire
- La redoute, premier noyau coloniale bâtiments anciens
- Moulay Abdelkader (325 Ha)

Les infrastructures d'accueil et d'hébergement dans la wilaya :

L'un des paramètres d'analyse permettant de mesurer l'importance de l'activité touristique au niveau de la wilaya de Saida est le parc hôtelier à travers son territoire .Une enquête a était faite par la direction du tourisme de la wilaya de Saida relève que la clientèle recensée est à prédominance nationale, et la moyenne des séjours reste très limitée, de 1 à 5 nuitées. l'hôtel Les eaux thermales situe à Hammam Rabbi enregistre presque la moitié des arrivées par rapport aux autres hôtels.

Tableau N01: Classification des établissements hôtelier.

Nomination	Type de projet	Etat Juridique	Situation	Nbr/emplois		Capacité d'accueil		équipement	
				Permanent	Temporaire	Nbr/chambres	Nbr/lits	Type	Capacité d'accueil
Al forsane 3 étoiles	Hôtel	étatique	Ville de Saida	56	03	72	144	- restaurant - cafeteria - piscine - parking -salle de fête	100 couverts 50 places
Hammam RabbiNo classé	Bangalow "station thermale"	étatique	Commune d'ouled khaled	34	03	13bangalow. 12 studios	88	- restaurant - cafeteria - parking - bain thermal	170 couverts 25 places 50 voitures
Al mordjane No classé	Hôtel	Privé	Ville de Saida	01	05	82	170	- restaurant -cafétéria -salle de conférence	52 places
Azzouz No classé	Hôtel	Privé	Ville de Saida	30	02	32	68		
Hamidat Khaled (Eaux thermales)	Hôtel	Privé	Hamma m Rabbi	30	-	46 chambres + 05 suites	110	- restaurant - cafeteria - parking -salle de conférence - e.commercial	200 couverts 200places 200places
Gala saci	Résidence touristique	Privé	Ain skhouna	20	-	16 studios + 16 résidences	96	- restaurant - cafeteria - bain thermal - parking - e.commercial	50couverts 50 places

Source: Direcion du Tourisme Saida 2013.

Conclusion

Saida occupe une place importante et jouit d'une position stratégique au niveau des hautes plaines occidentales, Cette wilaya a des potentialités touristiques (montagnes, ressources en eau, thermalisme, patrimoine culturel matériel et immatériel). La diversité et la spécificité des ressources de notre zone d'étude oblige les décideurs à mener une stratégie de développement touristique en étroite collaboration avec es acteurs économiques et la population locale.il reste beaucoup a faire pour développer se secteur tel que la réalisation des projets d'aménagements touristiques dans les zones d'expansion touristiques, l'implantation des commerces et services dans ces cites afin de répondre aux besoins des touristes, la réhabilitation des établissements d'accueil pour augmenter le taux de remplissage. Et enfin procéder a de nouveaux types de tourisme tel que le tourisme sportif et tourisme culturel…

Références

- BENSAHEL L. et DONSIMONI M., 2001, Le tourisme facteur de développement local, PUG,Grenoble.
-DAHMANI, BOULIFA S, Le Djurdjura à travers l'histoire, J. Bringau, Alger, 1925. ----
HATEM F., Ouvrage collectif, « La filière tourisme dans les pays de la Méditerranée», ANIMA, Notes et Etudes, N° 17, Juin 2006.
-HOSNI A., « Stratégie pour un développement durable du tourisme au Sahara », Rapport UNESCO, 2000.
-MEKATIH 2013 : Dans quelle mesure le tourisme en zone de montagne peut-il contribuer au développement locale de kabylie ?Mémoire de master académique université Mouloud Mammeri Tizi Ouzou .
-Schéma Directeur d'Aménagement Touristique wilaya de Saida2011.
-Etude de zone d'expansion touristique 2013 (Saida, Hammam Rabi, Tifrit, El Merdjaet Ain Skhouna).