

متون

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية والانسانية
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة

السنة	الشهر	العدد	المجلد
2021	سبتمبر	الثالث	13
Volume	Issue	Mois	Année
13	03	sep	2021

مدير المجلة	المدير الشرفي للمجلة
ا.د بكري عبد الحميد	ا.د فتح الله وهي تبون

رئيس التحرير
ا.د. حفيان محمد

ISSN	1112-8518	الرقم الدولي الموحد للدوريات
EISSN	2600-6200	الرقم الدولي الموحد الالكتروني
Dépôt légal	2008-5014	رقم الايداع القانوني

عنوان المجلة			
كلية العلوم الاجتماعية والانسانية جامعة د مولاي الطاهر سعيدة			
048477688	الفاكس	048477688	الهاتف:
حي النصر سعيدة 20000 الجزائر			
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/146			رابط المجلة في البوابة
https://www.univ-saida.dz/ssh/?page_id=6367			رابط المجلة في موقع الكلية:
محفظة منشورات كلية العلوم الاجتماعية والانسانية			حقوق النشر:
دار النشر الجديد الجامعي NPU تلمسان			الطبع:

مجلة متون

سكرتارية التحرير

د. موسم عبد الحفيظ	د. بن دوبه شريف الدين
dr.mousem@gmail.com	charif.bendouba@univ-saida.dz

الهيئة العلمية

الاسم واللقب	مؤسسة الانتماء	التخصص	الصفة	البريد
1. د.محمد عثمان الخشت	جامعة القاهرة	فلسفة	محرر مساعد	dr.khosht@gmail.com
2. د.سهيل فرح نعيم	موسكو	انثروبولوجيا	محرر مساعد	gsfarah@hotmail.com
3. د. بهاء درويش	المنيا- مصر	فلسفة تطبيقية	محرر مساعد	elsayed.baha@mu.edu.eg
4. د.عبد الله موسى	جامعة سعيدة	فلسفة	محرر مساعد	pr_moussa@yahoo.fr
5. د.هيثم السيد	جامعة الوادي مصر	المنطق	محرر مساعد	haytham_e_e@yahoo.com
6. د. حمدي مليكه	تونس	ابستمولوجيا	محرر مساعد	hamdimlika2015@gmail.com
7. د. فيدوح عبد القادر	قطر	سيمانيات	محرر مساعد	afidouh@hotmail.com
8. د. شريفي علي	جامعة سعيدة	علوم التربية	محرر مساعد	psycho1320@hotmail.fr
9. د. ورغي سيد احمد	جامعة سعيدة	علوم التربية	محرر مساعد	ourghi_k@yahoo.fr
10. ا.د. بكري عبد الحميد	جامعة سعيدة	علم النفس	محرر مساعد	doyen.ssh@univ-saida.dz
11. د. يوسف سليمان	مصر	علم النفس	محرر مساعد	sajedalerabby@yahoo.com
12. اد جيلاني كوبيبي معاشو	جامعة معسكر	علم الاجتماع	محرر مساعد	m.djilanicobibi@univ-mascara.dz
13. ا.د. طيبي غوماري	جامعة معسكر	علم الاجتماع	محرر مساعد	taibighomari@univ-mascara.dz

هيئة المراجعة

fouadkebdani35@gmail.com	التاريخ	جامعة سعيدة	د. كبداني فؤاد	.1
belmadanirabia@gmail.com	اعلام واتصال	جامعة سعيدة	د. بلمدني سعد	.2
mohammedennassiri@gmail.com	التاريخ	المملكة المغربية	د. محمد الناصري	.3
Philofaziou_nabil@hotmail.com	فكر سياسي	المملكة المغربية	د. نبيل فازيو	.4
azid2014@gmail.com	انثروبولوجيا	العراق	د. عامر الوائلي	.5
mohammed.kerd@univ-mascara.dz	فلسفة	جامعة معسكر	د. محمد كرد	.6
abdellillah.djeffal@univ-mascara.dz	انثروبولوجيا	جامعة معسكر	د. عبد الاله جفال	.7
ghedan_elsayed@yahoo.com	فلسفة	بني سويف مصر	د. غيضان السيد علي	.8
driss.benmostefa@yahoo.com	تاريخ	جامعة سعيدة	د. بن مصطفى ادريس	.9
Bouhassoun.aek20@gmail.com	التاريخ	جامعة سعيدة	د. بوحسون عبد القادر	.10
afiane.philos@gmail.com	فلسفة	جامعة سعيدة	د. عفيان محمد	.11
mes.ahmed@gmail.com	علم الاجتماع	جامعة تلمسان	د. احمد مسعودي	.12
halimi_121@yahoo.com	تاريخ	جامعة الشلف	د. حلومي مصطفى	.13
mounir.elhamza12@gmail.com	علم الاجتماع	تبسه	د. الحمزة منير	.14
				.15

افتتاحية

تسعد إدارة تحرير المجلة بتقديم العدد الثالث من مجلد سنة 2021 والذي يضم بين دفتيه دراسات من مناطق جغرافية وثقافية متعددة، وحتى المجالات البحثية لم تقتصر على الفلسفة أو التاريخ أو الاجتماع، بل كان الانسان موضوعا رئيسا لها دون التقييد بانتماء أو سياق ثقافي معين.

وأمل الهيئة العلمية للمجلة ان تكون هذه البحوث قاعدة مرجعية للباحثين في حقل الدراسات الانسانية والاجتماعية، فالبحث الدقيق يبقى دوما مفتوحا على الأفاق الكونية والانسانية التي تبقى كتابا مفتوحا أمام الانسان، فكل دراسة إنسانية ليست الا حلقة في سلسلة بحثية.

نائب رئيس التحرير

شريف الدين بن دويه

فهرس المحتويات

الصفحات	عنوان البحث	
31-7	إشكالية المفاهيم في الثقافة الاسلامية مفهوم التجديد نموذجاً د.محمد الناصري - جامعة السلطان مولاي اسماعيل	.1
51-32	مظاهر الوعي الجمالي في الخطاب الصوفي الحسين الوكيلى - الدار البيضاء المغرب	.2
67-52	مسارات المشروع الحدائى في الوطن العربي عند محمد أركون قراءة نقدية عباس الصادق- جامعة الجزائر 2 / عباس امين: جامعة سيدي بلعباس	.3
82-68	إشكالية استقلال القول الفلسفي العربي لدى ناصيف نصار محمد بنحماني- المغرب	.4
106-83	التكنولوجيا الحيوية والاخلاقيات الطبية المفاهيم والاطر والتطبيقات بنين حامد جبار	.5
116-107	مستقبل الدرس الفلسفي في الجزائر في ظل الدروس الخصوصية ا.د بلعز كريمة جامعة سعيدة	.6
128-117	طبيعة النظام العربي من منظور مهدي عامل د.بوشنافه سخابه - جامعة سعيدة	.7
158-129	استطبيقا الحدس والتعبير عند كروتشه بنين حامد جبار جامعة المنصورة مصر	.8
169-159	نظرة الفلاسفة و علماء الاجتماع للتربية د.بوعلاق كمال - جامعة معسكر د. فرفار جمال جامعة معسكر	.9
179-170	انعكاسات غزو المغول على حاضرة بغداد طبيي عبد العال	.10
192-180	مشاريع الاحتلال الفرنسي للجزائر 1782/1829م حصاد عبد الصمد	.11

216-193	مؤتمر طنجة 27 - 30 أبريل 1958 والقضية الجزائرية من وحدة المصير إلى تضارب المصالح د.برنو توفيق / جامعة معسكر	.12
231-217	صحافة جمعية علماء المسلمين وقضايا التحرر في اسيا جريدة البصائر أنموذجا 1947 - 1956 د. بن ترار عبد القادر	.13
250-232	مشارت الغلط في الاجتهاد الفقهي المعاصر نخضر بن ناصر محمد مهدي	.14
270-251	آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي (الأفريبول) ودورها في مكافحة الجريمة الإلكترونية لزعر عبد العزيز- زياني رشيد جامعة معسكر	.15
286-271	مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي د. وسيلة زروالي	.16
296-287	إشكالية المحك والتقويم المحكي ربيعة ايمان / اد شريف علي	.17
315-297	استراتيجيات الفاعلين في مواجهة ضغوط العمل دراسة حالة اساتذة قسم علم الاجتماع والديمغرافيا بجامعة البلدية زواوي نوال - جامعة المدية	.18

إشكالية المفاهيم في الثقافة الإسلامية مفهوم التجديد نموذجا

جامعة مولاي اسماعيل المملكة المغربية	محمد الناصري mohammedennassiri@gmail.com
---	--

الإرسال: 2021/05/18 القبول: 2021/06/07 النشر: 2021/09/15

الملخص:

إن المصطلحات والمفاهيم مرآة تنعكس عليها تجارب المجتمع، وبواسطتها تنصهر فيها رؤية المجتمع للوجود والحياة والإنسان، وهي التي تحدد مقاصد وغايات المجتمعات، فالمفاهيم كما قيل مفاتيح العلوم. لذلك كانت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ وستظل. ولا ريب أن التجديد العلمي والدقيق للمفاهيم هو الذي يوفر الأرضية لخلق مساحات للحوار والتواصل والتفاعل والتعايش بين مختلف البيئات الحضارية والفكرية المتعددة، ذلك أن سوء فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة من أطراف الحوار يؤدي إلى كثير من الخصومات الفكرية والصراعات المذهبية.

الكلمات المفتاحية:
المفاهيم، الثقافة الإسلامية، التجديد

تقديم:

إن المصطلحات والمفاهيم مرآة تنعكس عليها تجارب المجتمع، وبواسطتها تنصهر فيها رؤية المجتمع للوجود والحياة والإنسان، وهي التي تحدد مقاصد وغايات المجتمعات، فالمفاهيم كما قيل مفاتيح العلوم. لذلك كانت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ وستظل.

ولا ريب أن التحديد العلمي والدقيق للمفاهيم هو الذي يوفر الأرضية لخلق مساحات للحوار والتواصل والتفاعل والتعايش بين مختلف البيئات الحضارية والفكرية المتعددة، ذلك أن سوء فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة من أطراف الحوار يؤدي إلى كثير من الخصومات الفكرية والصراعات المذهبية.

وفي زماننا المعاصر حيث الصخب الإعلامي والتشويه المتعمد لكثير من المفاهيم وبالتالي الحقائق يكتسب الحديث عن المفاهيم وضرورة تحديدها التحديد العلمي مشروعيتها؛ لأن تحديد المفاهيم والمصطلحات يصنع أدوات معرفية جديدة قادرة على إيصال حلقات الحوار ومساره إلى نتائجه المرجوة، كما تحفظ الحقائق المعرفية والتاريخية من الضياع في زحمة الصراع والصراخ واللغط والغلط وتداعيات الأحداث السياسية السريعة والصاخبة في أن¹.

نقول هذا لأن ثمة إشكال كبير في ثقافتنا الإسلامية يتعلق بقضية المصطلحات والمفاهيم، يتجلى في كون كثير من الكتابات قد درجت في تعريفها للألفاظ على التركيز على الجانب اللغوي، ثم الجانب الاصطلاحي مع إهمال وإغفال شبه تام للمضامين الشرعية النصية المؤسسة ابتداء للمصطلح أو المفهوم.

هذا مع العلم أن الثابت الذي ينبغي أن يصاحب اللفظ في رحلته، هو المضمون الشرعي لا الاصطلاح التاريخي. هذا دون التقليل من أهمية الإضافة التاريخية التي تعبر عن كسب معرفي معين لمرحلة زمنية معينة، قد يكون عمره طويلا، وقد يكون قصيرا بحسب قربه أو بعده من الأصول المؤسسة للمعرفة والمنشئة للعلوم ابتداء.

وقد أدى هذا الأمر إلى انسحاب تدريجي للمعاني والدلالات الشرعية لفائدة الاصطلاحات المدرسية والمذهبية التاريخية، أو الاصطلاحات الوافدة، وهنا مكنم الخطر، الذي غير وجه الثقافة الإسلامية جملة وجعلها تستمد من التاريخ أكثر من استمدادها من الوحي.

1-انظر، محمد الناصري، ثقافة السلام بين التأصيل والتحصيل، وزارة الأوقاف، الكويت، ط، الأولى، 2013م، ص25.

الأمر الذي يستدعي، وبإلحاح، خوض معارك تحريرية على جبهة الذات من موروث التقاليد الراكدة التي حجبت هذه المصطلحات والمفاهيم عن الاستهداء بنور الوحي، والتي ضيقت من طبيعتها الكونية والإنسانية ومن طابعها الانفتاحي المستوعب، وكذلك على جبهة التقليد والاستلاب للمفاهيم الوافدة التي تغزو فضاءنا الفكري من غير قدرة على التكيف أو الملاءمة مع الذات.

والاجتهاد والتجديد مفهومان أصيلان في ثقافتنا لدلالة النصوص الشرعية المباشرة عليهما، مما كان يقتضي ويستلزم تفعيلا دائما لهما يواكب حركية ودينامية المعرفة والمجتمع. لكن للأسف خضعا قديما وحديثا لنفس منطق الاغتيال الذي ألحنا إليه أنفا؛ إذ هيمن الجمود والتقليد وهيمنت الصورية والتجريد على التداول التاريخي للمفهومين، حتى غدا الاجتهاد الذي هو أصل فرعا والتقليد الذي هو فرع أصلا. كما أن التداول المعاصر الذي جعل من حركية الاجتهاد والتجديد مطية للتشكيك في كل قديم وأصيل، ومعبرا للتمكين لكل وافد ودخيل قد أفسد مما أصلح فلا هو تحقق بشرط المعاصرة ولا هو حافظ على الأصالة في صورتها الإبداعية المجددة¹.

التجديد وابتدال المفهوم:

الحديث عن التجديد، ابتداءً منذ خمسينيات القرن الماضي، كان قد سبقه حديث عن "الإصلاح" والنهضة منذ القرن التاسع عشر، وكان يحدو تلك النهضة سؤال محير ومؤلم يحرص على المقايسة مع الغرب للحاق به، كان ذلك هو سؤال: لماذا تقدم الغرب؟ وهو السؤال الذي تحول مع شكيب أرسلان في مطلع القرن العشرين؟ إلى: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ لينقلب مع أبي الحسن الندوي في منتصف القرن نفسه إلى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ وصولا إلى سؤال مطلع القرن الواحد والعشرين: لماذا أخفقت النهضة؟.

فمع هذا التاريخ المديد وتزاحم أطروحات الإصلاح والنهضة ثم التجديد، نشأ لدينا ما سمي بالمدرسة الإصلاحية، ثم ما سمي بالخطاب التجديدي، مع ذلك كله بقي مفهوم التجديد مفهوما إشكاليا بطبيعته، يعسر تحديده وضبطه، كما شهد عبر تاريخه التباسا واشتباها أيضا،

2-انظر، سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد وأصول الفقه في فكرنا المعاصر: الاجتهاد الجماعي نموذجاً، ضمن كتاب، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط، الأولى، 2013م، ص13.

وقد جاء هذا الالتباس من استعماله من قبل التيارات الأيديولوجية المختلفة الباحثة عن مشروعية لأطروحاتها، كما جاء الاشتباه من تلك التوظيفات السلبية له¹.

لهذا سنحاول في هذا البحث، الحديث عن التجديد والدلالات التي اكتسبها المفهوم من خلال تتبع الأطوار التي مر منها الخطاب الإسلامي المعاصر في علاقته بمفهوم التجديد. محاولين في ذلك عرض ومناقشة آراء بعض العلماء والباحثين التي اهتمت بتبين ملامح العلاقة التي كان عليها الخطاب الإسلامي المعاصر في علاقته بمفهوم التجديد؛ وهي تدعو إلى ضرورة عودة الاجتهاد لاستئناف التجديد على مستوى الفكر والعلوم والمعرفة. تبينا لحقيقة المفهوم. والأسباب التي أعاققت عدم تحققه في واقع المسلمين، والشروط الحقيقية لحصوله.

التجديد: الأطوار والدلالات:

ابتداء نعتف بصعوبة تصنيف الخطاب الإسلامي المعاصر في علاقته بمفهوم التجديد؛ إلى أطوار نتيجة ما بين العلماء والمفكرين والمعنيين من فروق وتمايز. ذلك أن لكل مفكر أو باحث أو حركة سمات خاصة تجعل من الصعب وضعه ضمن اتجاه واحد. من هنا كان كل تصنيف إلى وضع مجموعة من المفكرين والباحثين والحركات ضمن اتجاه واحد، مثارا للخلاف، وغير مأمون في دقته. مع أخذ هذه الملحوظة بالحسبان، يصبح من الممكن، تجاوزا وتسهيلا للعرض، الحديث عن ثلاثة أطوار مرّ بها الخطاب الإسلامي المعاصر في علاقته بمفهوم التجديد، وتكشف هذه الأطوار عن المفارقات المعرفية، والوضعيات التي كان عليها الخطاب الإسلامي ما بين بدايات القرن العشرين، وبدايات القرن الحادي والعشرين. كما تكشف تلك الأطوار أيضاً عن ملامح التطور الثقافي في بنية وتكوينات الخطاب الإسلامي. وهذه الأطوار هي:

الطور الأول: حين كان الخطاب الإسلامي يتعامل بمنطق الرفض والشك مع مفهوم التجديد، ولا يتقبل الاقتران بين الخطاب الإسلامي وكلمة التجديد، الكلمة التي كانت تفسر بخلفيات التآمر والانفلات والتخريب لفكر المسلمين وعقيدتهم وآدابهم.

وحسب هذا التصور فإن الغربيين هم الذين اخترعوا مفهوم التجديد، وهم أول من تحدثوا عنه بعد انحلال الخلافة العثمانية، وحاولوا إقناع المسلمين والنخب الفكرية منهم بالذات بهذا المفهوم ليكون إطاراً يحدد اتجاهات الفهم والنظر للإسلام والفكر الإسلامي، بقصد أن لا يكون الإسلام عقبة في تقبل النموذج الثقافي والقيمي الغربي.

3-انظر، معتر الخطيب، التجديد الفكري الإسلامي: مقارنة نقدية، م، التسامح، سلطنة عمان، السنة الرابعة، 1427هـ/2006م، ع، 14، ص179.

وأبرز الكتابات الغربية التي يستشهد بها في هذا الشأن، هما كتابان، الأول: كتاب "الإسلام والتجديد في مصر"، لشارلز آدمز من الجامعة الأميركية في القاهرة، والصادر عام 1933م، والثاني: كتاب "الاتجاهات الحديثة في الإسلام" للمستشرق البريطاني هاملتون جيب عضو المجمع العلمي العربي في القاهرة، والصادر في الأربعينات من القرن العشرين¹.

ولعلّ أكثر كتاب يعبر عن هذا الطور في علاقة الخطاب الإسلامي بمفهوم التجديد هو كتاب "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" للدكتور محمد البهي، الصادر عام 1957م، الذي تحدث فيه عن التجديد في الفكر الإسلامي، ويقصد بهذا المنحى الاتجاه الفكري الذي يتماهى ويتطابق مع نظام التفكير الغربي، وحسب قوله "فالتجديد في رقعة الشرق الأدنى منذ بداية القرن العشرين هو محاولة أخذ الطابع الغربي، والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين، سواء في تعبيرهم عن الدين، أو في تحديدهم لمفاهيمه، ومفاهيم الحياة التي يعيشونها، أو في تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية"².

ولتأكيد صحة ما ذهب إليه؛ يورد محمد البهي العديد من النقول من كتاب: "مستقبل الثقافة في مصر"، لمؤلفه طه حسين. التي توضح معنى التجديد الضامن لمساوقة الغرب والسير معه في اتجاه واحد، فصاحب مستقبل "الثقافة في مصر"، يرى أن ما سلكه الغرب، يجب أن تسلكه مصر في طريقها التجديدي، حيث يقول: "ليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم الحية الراقية: كيف تسلك طريقا إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين، ثم تسلك نفس هذا الطريق التي تسلكها هذه الأمم...". كما يقول: "والسبيل إلى ذلك واحدة فذة ليس لها تعدد...وهي أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم، لتكون لهم أندادا، ولتكون لهم شركاء في الحضارة: خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب". "ولنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي، ونصرف الحياة كما يصرفها"³.

4-انظر، زكي الميلاد، لماذا تأخرت مهمة تجديد الخطاب الإسلامي؟، م، التسامح، سلطنة عمان، ع، الثامن، 1425هـ/2004م، ص198-199.

5-محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، دار المعارف، القاهرة، ط، العاشرة، 1991م، ص200.

6-نفسه، ص201

فتجديد الفكر في المجتمع الإسلامي هنا، دعوة إلى مسaire الأوربيين: في تفكيرهم وفي خطواتهم في الحياة، وفي فصل الدين عن السياسة، وفي إبعاد الدين واللغة عن مجال الترابط¹.

ليخلص البهي إلى أن تجديد الشرق في الفكر الإسلامي الحديث هو تقليد لفكر الغرب في القرن التاسع عشر...تقليد لفكر إنساني انكشف ضعفه، وهواه وعصبيته، وانتهى أجله واعتباره².

والنماذج التي تحدث عنها الدكتور البهي وصنفها على هذا الاتجاه، بالإضافة إلى محاولة الدكتور طه حسين في كتابيه "في الشعر الجاهلي" الصادر عام 1926م، و"مستقبل الثقافة في مصر" الصادر عام 1938م. محاولة الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الصادر عام 1925م. ومحاولة الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه "خرافة الميتافيزيقا"، ومحاولة الدكتور مصطفى محمود في كتابه (الله والإنسان) الصادر عام 1955م، وأخيراً محاولة الدكتور خالد محمد خالد في كتابه "من هنا نبدأ".

ويتناغم مع هذا الطرح ما يراه الدكتور طارق البشري بعد عدة عقود من الزمن على ذلك الكلام حيث يرى بأن المحاولات الفكرية التي رفعت شعار التجديد تعمدت إقصاء الفكر الإسلامي، والجدير بالانتباه كما يقول بأن "إقصاء الفكر الإسلامي من قبل النزعة الغربية بدأ بلفظ التجديد. ومن هنا إذاً كان التجديد يقصد به إقصاء الفكر الإسلامي فقد أضحى تأكيد وجوده يعني لديه الالتزام بالأسس والأصول. وصار احتياجه الذاتي للتجديد احتياجاً مرجأ"³.

إن هذه الملاحظة تلقي ضوءاً على أن ردود الفكر الإسلامي على بعض الدعوات التي طالبت بالتجديد لم تكن نابعة من جمود ومعارضة للتجديد وإنما كانت رداً على التغريب الذي سعى إلى التسلسل من خلال شعار التجديد. ومن هنا فإن تفحصاً دقيقاً لنتاج العلماء والمفكرين الإسلاميين الملتزمين بالإسلام والمستندين إلى الأصول والمستقيمين مع النص، قد حوى تجديداً، بشكل أو بآخر، بهذه الدرجة أو تلك، وهذا ينطبق على الأغلبية إن لم يكن على الجميع، ولكن

7-نفسه، 201

8-نفسه، 290.

9-طارق البشري، الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلامية، ندوة، القومية العربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، الأولى، 1981م، ص288.

هذا لا يمكن أن يرى من قبل الذين لا يعترفون بالتجديد إلا إذا كان يحمل تغيريا بهذه الدرجة أو تلك، بهذا الشكل أو ذاك.."¹.

وفي هذا السياق تأتي إجابة المفكر المغربي طه عبد الرحمان عن مستقبل العلاقة بين حركة التجديد في البلاد العربية والإسلامية والفكر الغربي؟.

إذ ينفي الأستاذ طه "رأي من يقول بأن مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنييد الطاقات المادية؛ قد يصح هذا - يقول طه- لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع المغربي، وإن كان هذا الرأي هو الذي تميل إليه، عن غير واعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو نظرت مليا، لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلا عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور"².

ويرجع طه عبد الرحمان رفضه للنموذج الغربي في التجديد للأسباب التالية:

أ- أن تصور مقتضيات التحديث على النمط الغربي وإنزال هذا التصور على واقعنا الإسلامي من شأنهما أن يحصرنا المجتمع المسلم داخل الأفق العلمي الذي ترسمه له نماذجه الغربية، والحال أن هذا الأفق لا يزداد إلا ضيقا كلما ازداد المجتمع المسلم تطلعا، ذلك لأن مراقبة أهل الغرب له تكون على قدر طموحه، إلا أن يتجه إلى الانسلاخ عن هويته والذوبان في هؤلاء ذوبانا؛ ولا كلام لنا مع من اختار أن يتخذ أهل الغرب أولياء يعلمونه كيف يحيا، وأوصياء يملون عليه كيف يفكر، بل أصفياء يلقتونه كيف يكون مسلما.

ب- أن مسالك الغرب في التحديث بنيت أصلا على أسس عقدية وقواعد مذهبية تعارض الحقيقة الشرعية الإسلامية، وكل من اتبع هذه المسالك الحداثية من غير تام التبصر بسياقاتها العقدية وكامل التبين لآثارها ومآلاتها القريبة والبعيدة، لا بد من أن يقع في الإضرار بعقيدته الدينية وبعمله الشرعي، ذلك أن هذه المسالك قامت على صنفين من الفصل: أحدهما، فصل العقل عن كل دلالة على الغيب، ومن المعلوم أنه لا عقل في الإسلام إلا لمن أدرك هذه الدلالة الغيبية وعمل بها؛ والثاني، فصل العلم عن الأخلاق، ومن المسلم به أنه لا علم في الإسلام إلا لمن استعمله في سلوكه واجتهد في التخلق به؛ ومتى أخذ المسلم بهذه الطرق الحداثية النابذة

10- منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات، حركات، كتابات، دار الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط، الأولى، 1411هـ/1991م، ص 68-69.

11- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط، الأولى، 2000م، ص 195.

للغيب والطارحة للتخلق، لم يأمن أن تولد في قلبه، عن قريب أو بعيد، إدراكات وتوجهات لا يشعر متى ولا كيف تنزع عنه لباس الإيمان، كما لم يأمن أن تحدث في سيرته، إن آجلاً أو عاجلاً، ميولاً وسلوكات لا يدرك متى ولا كيف تورثه نسيان التعامل مع الله.

وعلى هذا، فما دام التحديث الغربي مقطوعاً عن الدلالة الغيبية للعقل لاقتصاره على الدلالة الحسية، ومقطوعاً عن الدلالة الخلقية للعلم لاقتصاره على الدلالة المجردة، وجب على المسلم أن يتبين وجوه الاستدراج التي يوقعه فيها هذا النمط الغربي في التحديث.

ج- أن الغرب لن ينتظر أبداً المجتمعات الإسلامية حتى تلتحق بركبه في الإنتاجية العلمية والمسار العلمي، بل سيظل ساعياً بكل ما أوتي من عدد وعدة إلى أن يحصل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف لما تقدم، فتتزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية، ذلك لأن هذه المجتمعات ستفقد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف لما سلف، مادامت قد أجبرت على سلوك طرائق تحديثية تتعارض مع توجهاتها المعنوية الأصلية وتضر بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع.

ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه أهل الغرب لا يجر علينا إلا "المراقبة" أو "التراجع"، صح معه أيضاً أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه¹.

ومع أن الخطاب الإسلامي المعاصر قد تجاوز الكثير من تلك الالتباسات والهواجس والرواسب التي أحاطت بمفهوم التجديد في هذا الطور، إلا أنه ما زالت هناك بعض البقايا، وعند الخطاب الإسلامي السلفي تحديداً²، ومشكلة الخطاب الإسلامي في هذا الطور أنه كان

12- نفسه، ص 195-196. ويجد الدكتور طه عبد الرحمان في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، دليلاً قاطعاً وبرهاناً ساطعاً على صحة ما ذهب إليه، حيث يقول: "ولنا في دعوة الرسول عليه السلام خير مثال؛ فقد كانت أمتان عظيمتان تعاصران هذه الدعوة، أمتان بلغتا من التقدم العلمي والتقني ما نسبته إلى حال عرب الأمس كنسبة التفوق العلمي والتقني للغرب إلى حال المسلمين اليوم، وهما: الفرس والروم؛ فلم يشتغل الرسول عليه السلام بالدعوة إلى تقليد حضارة هاتين الأمتين العظيمتين وإلى استنساخ أنماطهما في العلم والصناعة، وإنما جدد عقيدة العرب وصفى سيرتهم وسوى خلقهم، حتى إذا استقامت لهم هذه المزاي من تجديد عقدي وتصفية قلبية وتسوية خلقية. دعاهم إلى تحصيل العدة لمضاهاة الروم والفرس، وذلك بالتزام لا يملكه هؤلاء، إذ لا يعلمون من أين يأتيه حتى يراقبه، ولا كيف يقدرونه حتى يطووه، وهذا الشيء هو "المعية الإلهية"، فالعدة لا تنفع إلا بالقدر الذي يحضر المسلم في استعمالها بقلبه مع الله عزوجل" نفسه، ص 197.

13- ولعل جمال سلطان هو أوضح من عبّر عن هذا المعنى، وعن هذا النسق الفكري في كتابه: (تجديد الفكر الإسلامي)، ويُعد هذا الكتاب من أكثر المؤلفات -التي وجدتها- مبالغة وإسرافاً في توجيه النقد والالتهام والقدر

متأثراً بصدمتين، صدمة انهيار الخلافة العثمانية في العقد الثالث من القرن العشرين، وصدمة تخلي الدولة العربية الحديثة في مرحلة ما بعد الاستعمار عن الهوية الإسلامية والمرجععية الإسلامية، حينما تبنت هذه الدولة فكرة العلمانية، لذلك لم يكن وارداً في تلك الوضعيات الحديث عن التجديد في داخل الخطاب الإسلامي، ولم يكن مقبولاً أيضاً عند طرحه من خارج الخطاب الإسلامي.

الطور الثاني: في هذا الطور تغيرت صورة الخطاب الإسلامي بعض الشيء، وأخذ يتعامل بمنطق الحذر، والاقتراب المحدود مع مفهوم التجديد. وكان الهاجس الأساسي في هذا الطور هو محاولة ضبط مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، وشكل البدايات الأولية لانخراط

الفكرة ومقولة تجديد الفكر الإسلامي، وبطريقة نمطية لافتة للنظر، وكأن هذه المقولة لا تُفهم ولا تُفسر إلا بتلك الكيفية التي صورها الكتاب، وعلى أساس أحادية الفهم، ونمطية التفسير، وبذلك التلازم والاقتران الذي تمسك به المؤلف بشكل جازم وصارم، في ربط مقولة التجديد بالاتجاهات العلمانية والتغريبية المعادية للدين والهوية الإسلامية، الذين يبتدعون حسب قوله: "الحيل والخدع في المواجهة المستمرة لهم مع الصحوة، ومن هذه الحيل والخدع خدعة التجديد؛ إذ حاولت طائفة منهم تمثل جبهة علمانية واسعة منتشرة في العالم العربي، أن تطرح أفكارها التغريبية، والمعادية للفكر الإسلامي تحت شعار تجديد الفكر الإسلامي". وهذا النمط من التهويل والتخويف، الذي بالغ في الحديث عنه جمال سلطان، يبدأ من مقدمة الكتاب، ويستمر في جميع أقسامه وفصوله، إلى الخاتمة التي رأى فيها أن هذه المحاولة جاءت لكشف خيوط التآمر على الإسلام باسم التجديد. ولا شك أن هذا النمط من الفهم القاطع والنهائي والأحادي في النظر لمقولة تجديد الفكر الإسلامي بحاجة إلى مراجعة، وإعادة نظر وتأمل؛ لأن بالإمكان النظر لهذه المقولة بنمط آخر من الفهم، وبكيفية لا تستوجب بالضرورة رفض هذه المقولة، والإطاحة بها، وتحميلها كل ذلك التهويل والتخويف. ومن طبيعة هذا النمط من القراءات الإنسانية، التي تنزع نحو القطع والنهائية والأحادية، التصدع والاهتزاز مع مرور الزمن، وذلك بفعل قانون الصيرورة التاريخية في تحول الأفكار، وتطور الثقافات، وتغير الأنماط الذهنية، فالحياة ليست واقفة، والزمن ليس جامداً، والتاريخ ليس مقلداً، والميـثرات الفكرية للحضارات الإنسانية ليس مغلقاً، لذلك من الصعب التمسك والبقاء على هذا النمط من القراءات النزاعة نحو القطع والنهائية والأحادية.

لهذا يمكن القول: إن القراءة التي عبر عنها جمال سلطان، ستكون معرضة للتصدع والاهتزاز، والتحول والتغير، والانقسام والانشطار، والانتقال من الأحادية إلى التعددية، ومن الإطلاقية إلى النسبية، ومن النهائية إلى اللانهائية، ومن السكون إلى الحركة، ومن اللازمنية إلى الزمنية، بفعل قانون الصيرورة التاريخية. انظر، زكي الميلاد، الجيل الجديد من المتقنين الإسلاميين وهاجس التجديد الديني، م، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، السنة الثالثة عشر، 1429هـ/2008م، ع.52، ص.149.

الفكر الإسلامي المعاصر في عملية التجديد، ومن بعدها تلاحقت التراكمات المعرفية في هذا المجال.

ولعل من المحاولات المبكرة في هذا الشأن، والتي يمكن أن تؤرخ لهذا الطور في تحوله وتحديد صورته هي محاولة الدكتور حسن الترابي نشر محاضرة عام 1973م بعنوان "الفكر الإسلامي... هل يتجدد؟" وقد اشتهرت هذه المحاضرة بعض الشيء في وقتها، وفيها حاول الدكتور الترابي أن يلفت النظر إلى أمرين أساسيين يشكلان بداية تحول في حركية الفكر الإسلامي المعاصر، وهذين الأمرين هما:

أولاً: التحول من الحديث عن الغزو الفكري إلى الحديث عن الضعف الذاتي في الفكر الإسلامي والالتفات إلى علله الداخلية. وفي هذا الشأن يقول الدكتور الترابي: "قد يحلونا أن نتحدث عن الغزو الفكري لنفلت من التبعية بعد أن نلقمها على الآخرين، والأولى بنا أن ننظر في تقصيرنا ونتأمل هذه الظاهرة التي عم بها البلاء"¹.

ثانياً: تحديد مجال التجديد وأن مجاله هو الفكر الإسلامي ولا يشمل الدين. فحين يتساءل الدكتور الترابي عن الفكر الإسلامي هل يتجدد؟ يجيب بقوله: "أليس الدين هدياً أزلياً خالداً لا مكان فيه للتجديد؟ بل الذي يتجدد ويتقدم ويبلى إنما هو الفكر الإسلامي. والفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة"².

وقد تابع الدكتور الترابي هذا الاهتمام، ونشر حوله العديد من الكتابات في أزمنة متلاحقة، كان ينطلق من خلفية التخلص من الفكر التقليدي القديم الذي عبرت عنه بعض الجماعات الدينية والصوفية، ويربط علم الأصول القديم ببيئته الثقافية، وواقعه المادي والحضري وإطاره الاجتماعي. كما أن الترابي يدعو إلى ثورة جوهرية في مفاهيم الدين؛ كالتوحيد، والعلم والاجتهاد، ويدعو إلى الانفتاح على الثقافة الإنسانية، والمجهود البشري، بل إن تجديد الترابي، ينحو في إحدى لحظاته منحى الجذرية، واقتلاع القديم، وتعزيز معاني الحرية الفردية، وتركيز الوعي بالتكليف الديني لكل مسلم، أن يكثف مبادراته ويكسب كسبه الخاص ويشارك به في حركة الإسلام³.

¹-انظر، حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، الجزائر، ط، الأولى، 1982م، ص23.

²-نفسه، ص23.

16-الأمر الذي جر على الترابي العديد من الانتقادات اللاذعة في كثير من الأحيان، منها على سبيل المثال لا الحصر؛ انتقادات علي جمعة في "قضية تجديد الفقه"، للاطلاع على المزيد، انظر، محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي: مساهمة في النقد، دار الهادي، بيروت، ط، الأولى، 1424هـ/2003م، ص97.

ومع هذا القدر من التطور في العلاقة مع مفهوم التجديد، إلا أن وجهة الخطاب الإسلامي العامة ظلت حذرة، وبقيت بعض الهواجس. ولهذا لم يحصل تقدماً مهماً وملحوظاً على مستوى التراكم المعرفي في هذا الشأن، والكتابات التي ظهرت كانت قليلة ومبعثرة، ويغلب عليها طابع الحذر وهاجس الدفاع عن الذات.

وكي لا يفهم الحديث عن التجديد -أو يفهم- على أنه تحلل من كل قديم، مرجع أو أصل، وأنه فقط مواكبة لما يجد ويحدث ويتطور كما يريد بعض أذعيائه لا دعائه. نجد الفكر الإسلامي المعاصر في هذا الطور يحوطه بجملة من التعريفات الاحترازية بوجه هذا اللبس وسوء الفهم الذي أصبح يحمله المصطلح بكثرة استعماله لدى التيارات المختلفة بل والمتباينة في مرجعياتها. ف"التجديد لشيء ما هو إلا محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وهى منه وترميم ما بلي ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء"¹. التجديد "بناء على الأساس القديم وهو عود بالدين إلى مغزاه، هو "إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس، ثم إقبال على واقع التدين لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة شرعاً ولمكافحة ما طرأ على التدين من بدع غشيت الدين من ممارسات سالفة خاطئة ليست منه في شيء"². "التجديد، في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان"³. التجديد هو: "تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقى المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني"⁴. عموماً فالتجديد في الإسلام "ليس نسخاً أو تأسيساً لفكر جديد، أو مجرد إحياء لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقاً للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، أي: أنه لا ينطلق من فراغ، بل له قواعده ومنهجيته ومرجعياته وثوابته. وفي النتيجة يكون التجديد خطاباً نهضوياً

17- يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتهض بالدين، دار المعرفة، البيضاء، ط، الأولى، 1988م، ص28.

²-حسن الترابي، م.س، ص155.

-أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الفكر، بيروت، ط، الثالثة، 1968م، ص52.

-الطيب برغوت، مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، م، القافلة، المجلد، الثامن والأربعون، 1999م، ع، الثالث، ص10.

يستهدف البنية الفكرية لتلبي جميع حاجات الإنسان المعاصر...أي: أنه معلول الحاجات العملية. وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع¹. وبناء عليه "فيصح أن نتعامل مع مفهوم التجديد باعتباره عملية مستمرة تطرح الأسئلة وتطرح الإجابات، إلا أنه من المؤسف أن هناك من هاجم فكرة التجديد، لسبب أو لآخر، وقال إن التجديد ليس إلا تبديد، فحكم على جملة عمليات التجديد بأنها. والمهاجم للتجديد كأنه يصير على التقليد.

إن التجديد ليس تبديدا ولا تقليدا، وإنما هو أمر موصول، فالتاء في التجديد تعبر عن عملية الوصل، و"جدد" تعبر عن عملية العمق، والمصدر جديد يعبر عن عملية التواصل ما بين المصدر والعمليات التي تستحدث في هذا الإطار"².

الطور الثالث: في هذا الطور وجد الخطاب الإسلامي نفسه مدفوعاً بقوة نحو مفهوم التجديد، ولم يعد لتلك الهواجس والإشكاليات السابقة من أثر، وتحول التعامل معه من منطلق الحذر إلى التعامل معه بمنطق الاندفاع. ولذلك بعد ما شهد الواقع الإسلامي صحوة ويقظة غيرت من رؤية الخطاب الإسلامي لذاته، وتشكلت لديه رؤية إلى الواقع مغايرة للرؤية التي كان عليها في السابق، ولم يعد محكوماً بذهنية الخوف على الهوية، ومن الغزو الفكري والاختراق القيمي، أو أنه في موقف الدفاع عن الذات. كما وجد الخطاب الإسلامي نفسه أيضاً ولأول مرة منذ زمن طويل أنه أمام فرصة لأن يجرب ويختبر ما لديه من أفكار وتصورات وأطروحات، ويكون قريباً من الواقع ومكوناته وتعقيداته. الوضع الذي جعله يتعرض وباستمرار لمساءلة الآخرين المختلفين معه فكرياً وسياسياً، وإلى نقدهم وحتى إخراجاتهم. وهذه المساءلات والنقد والإحراجات كانت تدور في إطار هل يمتلك الخطاب الإسلامي برنامجاً؟ وما هو تفاصيل ومكونات هذا البرنامج؟ بمعنى لا يكفي الادعاء بأن الإسلام هو الحل، وإنما لا بد أن يستند هذا الحال على برنامج واضح ومحدد.

هذه الأرضيات والتغيرات والمساءلات ساهمت في بلورة بواعث الخطاب الإسلامي نحو مفهوم التجديد. ولهذا ظهرت في هذا الطور أوسع الكتابات والاشتغالات الإسلامية حول مفهوم التجديد، وبالذات في عقد التسعينات، حيث سجل الخطاب الإسلامي تراكماً كبيراً حول هذا المفهوم، وعقدت حوله العديد من الندوات والمؤتمرات الفكرية والإسلامية في المغرب والكويت ومصر ومالطا وغيرها، كما وخصصت الكثير من الدوريات الفكرية ملفات موسعة حوله أيضاً،

¹-علي المؤمن، حقيقة التجديد في الفكر الإسلامي، م، التوحيد، 1414هـ/1993م، ع، 68، صص9-10.

22-سيف الدين عبد الفتاح، الفكر الإسلامي المعاصر: مفوماته ومجالاته التداولية، ندوة منشورة في كتاب: الإسلام المعاصر والديمقراطية، دار الهادي، بيروت، ط، الأولى، 1426هـ/2005م، 194-195.

مثل مجلة "الاجتهاد" في لبنان 1990م، ومجلة "قضايا إسلامية" في إيران 1996م، وغيرها. وفي عام 1997م صدرت دورية فكرية حملت عنوان التجديد، وهي المجلة التي صدرت في ماليزيا عن الجامعة الإسلامية العالمية. يضاف إلى ذلك أن هذا المفهوم قد استحوذ على اهتمامات الجيل الجديد من المثقفين والمفكرين الإسلاميين حيث صدرت لهم حوله كتابات ومؤلفات مهمة.

غزاليون ورشيديون - مناظرات في تجديد الخطاب الديني¹.

التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر²

تجديد الخطاب الإسلامي: الرؤى والمضامين³

الإمام الغزالي وجهوده في التجديد والإصلاح¹.

23- مجموعة مؤلفين، تقديم: حلي سالم، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط، الأولى، 2006م، يضم الكتاب عددا من الأوراق البحثية التي قدمت في الندوة التي عقدها مركز القاهرة في العاصمة الفرنسية "باريس" عام 2003، تحت عنوان "تجديد الخطاب الديني"، وقد شارك بفعاليات الندوة نحو ثلاثين مفكرا وباحثا وكاتبا، من أقطار وأجيال وانتماءات مختلفة، واختتمت الندوة بإعلان باريس حول "سبل تجديد الخطاب الديني". ويحتوي الكتاب على أربع مناظرات: الأولى تحتوي على تسع أوراق بحثية تناولت التجديد من نواح عدة، والثانية، أوردت ثلاثة تعقيبات على ما عرض في الأوراق البحثية من أفكار، عبارة عن سجل مع فهي هويدي، وفيها ستة أوراق، وأخيرا مناظرة "الأصداء"، وتحتوي على أربعة أبحاث، ويختتم الكتاب بإعلان باريس وقائمة المشاركين.

24- محمود عبد الله بكار، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 2006، تتبع أهمية دراسة قضية التجديد في الفكر الإسلامي، مما يقابله الإسلام من تحديات خارجية تهدف إلى هدمه، وتشويه صورته، إلى جانب تحديات داخلية تتمثل في دعاوى العلمانيين وأمثالهم، بعدم صلاحية الإسلام لهذا العصر. وتناول المؤلف بعض المصطلحات ذات العلاقة بالتجديد، مثل: الاجتهاد، والتطور، والإحياء، والحدثة. وأوضح الفرق بين التجديد المشروع، ودعائمه، ومجالاته، وأثاره، والحاجة إليه، والتجديد الممنوع، واتجاهاته، وأثاره، وضرورة التصدي له. وعرض نماذج لبعض المجددين مثل: محمد عبده، وبديع الزمان سعيد النورسي، وحسن البنا.

25- عبد الكريم بكار، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1، 2006، يتناول الكتاب مضمون الرسالة أو الخطاب المستخدم في تطوير مجتمعاتنا، ويستهدف تجديد الخطاب الإسلامي زيادة كفاءته في إرشاد المسلمين، وتحسين أوضاعهم، وتخفيف معاناتهم، وتوثيق صلتهم بالله عز وجل وعلا. وتتبدى مشقة التجديد، في مدى الاستجابة للأفكار الجديدة، إذ إن كل واحد منهم يعتقد أن الأسلوب الذي اعتمده في الدعوة، أو اعتمده جماعته، ليس شيئا مرتجلا جاء عفواً الخاطر، مما يجعل تقبلهم المفاهيم والرؤى الجديدة، يصطدم بالكثير من الممانعة. ويرى المؤلف أن إدراك الخطاب الملائم في الماضي لم يكن كاملا، وأن التحديات والأزمات التي يواجهها كثير من المسلمين-غالبا- ما تكون متجددة، لذلك فنحن بحاجة مستمرة إلى التجديد.

التجديد في الفقه الإسلامي². الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر³. من ينابيع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر⁴.

26- علي محمد الصلابي، القاهرة: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، 2007، يتناول الكتاب حياة الإمام الغزالي وجهوده في الإصلاح والتغيير. ويحتوي الكتاب على فصلين: يتحدث الأول عن المدارس النظامية، من حيث: نشأتها، وأهدافها، ووسائلها، وتنظيم هيئة التدريس، وأثر المدارس النظامية في العالم الإسلامي. ويتحدث الفصل الثاني عن الغزالي، حياته، ونشأته، وموقفه من الشيعة الباطنية، والفلاسفة، وعلم الكلام، والتصوف، والاحتلال الصليبي، ودوره في الإصلاح.

27- محمد الدسوقي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2006، الكتاب مشاركة فكرية في جهود الدعوة إلى تجديد الفقه، بوصفه فريضة وضرورة حضارية للمجتمع الإسلامي. ويتكون الكتاب من تمهيد وستة مباحث وخاتمة. عرض التمهيد لمفهوم كل من: الفقه والشريعة، والعلاقة بينهما، مع ذكر طرف من تاريخ الفقه. وجاء المبحث الأول حول التجديد في الإسلام، موضحاً أنه فريضة كفائية في كل التخصصات العلمية. ودرس المبحث الثاني أهم دعائم التجديد في الفقه، وأظهر المبحث الثالث بيان مجالات التجديد الفقهي، ونجد في المبحث الرابع لمحات من مظاهر التجديد الفقهي، ونجد في المبحث الرابع لمحات من مظاهر التجديد في الفقه الإسلامي عبر تاريخه الطويل. وتناول المبحث الخامس التجديد الفقهي في العصر الحديث، وقد تولى المبحث السادس الحديث عن التجديد الفقهي بين النظرية والتطبيق. وسجلت الخاتمة أهم نتائج الدراسة، وبعض التوصيات.

28- سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007، يناقش الكتاب - على أسس مرجعية ومنهجية- إعادة تركيب مجموعة من المفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد، والاجتهاد في الفكر الإسلامي، والعربي المعاصر، مثل: الاجتهاد والتجديد، والاتباع والتقليد، والأمة، والمرجعية، والعالمية. ويعرض المؤلف نماذج من حركات الإصلاح والنهضة القديمة والحديثة، دارسا مرجعياتها، ومناهجها، وبرامجها في الإصلاح، والنهضة والتغيير، وعوامل انحسارها وإخفاقها، وسبل علاج ذلك وتقويمه. ويحتوي الكتاب على أربعة أبواب، الأول بعنوان: دراسة في المصطلحات والمفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ والثاني بعنوان: التجديد، والتقليد، والإتباع: دراسة في المصطلح والمفهوم وأشكال العلاقة بالاجتهاد، والثالث بعنوان: الأمة إطار المرجعية والعالمية في الفكر العربي والإسلامي، والرابع بعنوان: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية في الفكر الاجتهادي لحركات الإصلاح والنهضة، وفي عوامل إخفاقها وانحسارها.

29- رينيه غينون، على بيجوفيتش، محمود عكام، محمد أمير ناشر النعم، حلي: دار فصلت، ط1، 2005، يستنكر المؤلف التغاضي عن هم- في عصرنا هذا- امتداد لخط المصلحين الأوائل، من أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبه، وعبد الرحمن الكواكبي. ولذلك فهو يقدم في كتابه ثلاث دراسات لثلاث شخصيات، كان لها أثر مهم في تطوير الفكر الإسلامي، وفي توجيهه، وتحريكه، وهم: الفرنسي "رينيه جان غينون"، والبوسني "علي عزت بيجوفيتش"، والسوري محمود عكام، إذ إن هذه الشخصيات قد أطلت إطلالة مميزة على عوالم الإحياء

الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي¹. التجديد في الفكر الإسلامي². مناهج التجديد³. تجديد الدين⁴

لكن ماذا بعد كل تلك الاهتمامات والتراكمات، هل تجدد الخطاب الإسلامي؟. الإجابة بالسلب طبعاً. ف: " على أهمية ما قدم المصلحون والمخلصون من الجهود لرفع معنويات الأمة وإعادة الثقة النفسية لها في مواجهة الهجمة الشرسة عليهما من أعدائها وما تئن تحت سيطرته من وجوه القهر والغلبة وما يلحقها من تحطيم مقدرات الأمة، وعلى أهمية ما بذله ويبدله المصلحون من جهود ثقافية وسياسية وجهاد لإصلاح أداء الأمة وإرساء دعائم كيانتها، والحفاظ على هويتها، وعلى ما بذلوه وما زالوا يبذلونه من تضحيات للذود عنها ودفع عادية الهجمات الثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية التي تتناوش جسدها كل يوم في كل موضع.. إلا أن

والتجديد والإصلاح، فبرهنت على أنها امتداد صادق لأولئك المجددين والمصلحين، وحلقة متصلة بهم، ويظهر ذلك من خلال ما قدمه المؤلف من معلومات حول حياتهم، وأهم إنجازاتهم، وتوجهاتهم، وأفكارهم.

30- كمال الدين عبد الغني المرسي، الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2007، يتناول الكتاب الإمام محمد عبده، صاحب صيحة التنوير، وحامل شعلتها، التي اقتدى به الكثير ممن خلفوه، وما قام به من دور كبير في مواجهة الجمود الفكري، والمد الاستعماري، وأثر هذا الإمام الجليل في الفقه والفكر الإسلامي. وفي الكتاب أربعة فصول تتحدث عن: حياته، وأثاره العلمية، وقضية التجديد الفقهي، والتجديد الفكري. وعرض المؤلف نتائجه من خلال فتاوى الإمام، والمصادر التي اعتمد عليها، وأهميتها التاريخية، وفي الكتاب ملحق بفتاوى التنوير الفقهي.

31- عدنان محمد أمامة، دار ابن حزم، بيروت، ط، الأولى، 1424هـ، يتناول الكتاب مفهوم التجديد تحديداً بمفهومه الصحيح، والتجديد في العلوم الشرعية، في العقيدة، وفي أصول الفقه، وفي الفقه، وفي السنة، وفي التفسير، وفي تزكية السلوك، وفي السيرة والتاريخ الإسلامي، والتجديد في علاقته بالاستدلال: التجديد والعقل، التجديد والإجماع، والضرورة، وخبر الأحاد... كما تطرق الكتاب إلى بعض الانحرافات في التجديد.

32- عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر، بيروت، ط، الأولى، 1421هـ/2000م. يقدم هذا الكتاب مجموعة من الحوارات مع علماء معروفين حملوا راية التجديد، كل في مذهبه السني أو الشيعي، وساهموا في تأصيل أفكار وإنجاز مشاريع طموحة لإعادة بناء العلوم السياسية. وهم على التوالي: محمد مهدي شمس الدين، محمد حسين فضل الله، محمد حسن الأمين، طه جابر العلواني، عبد الحميد أبو سليمان، جمال الدين عطية.

33- محمد حسنين حسن، جائزة نايف عبد العزيز آل سعود لللسنة النبوية، فرع الدراسات الإسلامية المعاصرة، الدورة الثالثة، ط، الأولى، 1428هـ/2008م.

هذه الجهود المضنية – للأسى والأسف- لم تفلح حتى اليوم أن تكون على مستوى التحدي الذي تواجهه الأمة¹. وذلك لاتصاف حركة التجديد الإسلامي بوصفين: القصور في تحصيل التخلق المطلوب، والعدول عن لغة المعية الإلهية.

يقول طه عبد الرحمان في تقويمه لهذين الوصفين:

"أ- القصور في تحصيل التخلق المطلوب: يبدو أن اليقظة الإسلامية الجديدة سارعت إلى التحرك السياسي قبل أن تتمكن في التجدد الأخلاقي؛ ولعل الحداثة الغربية هي التي حملتها على هذه المسارعة واستدرجتها إلى التغافل عن الجانب الخلقى، ذلك لأن انشغالات هذه الحداثة لا تتعلق إلا بالقيم المادية للأشياء، ولأن السياسة بمعناها الغربي ممارسة مادية يشوبها من الأهواء والشهوات ما يشوب الحظوظ والمصالح الحسية؛ ومن يكون معرضاً لأن يزجّ به في المسار السياسي للحداثة الغربية – وهو مسار لا يعقل من القيم الروحية شيئاً- فما أحقه بشدة التيقظ وصحة التبين. ولا سبيل إلى هذا بالرسوخ في التربية الخلقية حتى يتحقق التجديد المطلوب لذات المسلم، فيقدر على تأسيس اختياراته الاجتماعية ووضع تخطيطاته وتوجيه مساراته السياسية بطرق لا تنعطف عليه بالضرر لتجدد إنسانيته.

ب-العدول عن لغة المعية الإلهية: يبدو أن خطاب الانبعاث الإسلامي ينساق، من حيث لا يشعر، إلى استخدام الطرق التبليغية التي يتبعها خطاب الحداثة، فلا يبالي في تحليلاته واستنتاجاته إلا بما يجعل هذه التحليلات والاستنتاجات متعلقة بالإرادة الإنسانية وحدها، حتى إن الواقف على هذا الخطاب الإسلامي قد يحسبه صادراً عن لا تشغله الأمانة الإلهية التي في عنقه؛ وكان الأحرى بأهل هذا الانبعاث أن يجتهدوا في إنشاء خطاب من عندهم يصطبغ بأوصاف المعية الإلهية؛ ولا يكفي في ذلك أن يقرؤا بهذه المعية، بل أن يتحققوا بها علمياً، ثم أن يستعينوا بهذا التحقق، فيستخرجون منه مقولات إجرائية وأحكام منتجة يبنون بها خطاباً متفرداً، جاعلين من هذه المقولات مفاتيح لتفريع هذا الخطاب بعضه من بعض وتعليق بعضه ببعض^{2,3}.

34-انظر، عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي، م، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، السنة الثامنة، ع، التاسع والعشرون، 1423هـ/2002م، ص 149.

²-طه عبد الرحمان، م، س، 197-198.

35- وفي جوابه عن سؤال: ما هي الأسباب المعرفية والمنهجية التي أعاققت أو أخرت أو جمدت عملية التجديد؟، يعرض زكي الميلاد ستة أسباب كانت وراء تعطيل حركة التجديد، نوردها هنا تعميماً للفائدة:

أولاً: القطيعة بين الفكر الإسلامي في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة. الحديثة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وانبعثت حركة الإصلاح الإسلامي بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. والمعاصرة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن العشرين وتمثلت في مجموع الكتابات الإسلامية الصادرة والمؤثرة في تلك الفترة. والذي كشف عن هذه القطيعة المفارقات الكبيرة التي تظهر بين تلك المرحلتين، فقد أظهرت المقارنات بينهما بأن الفكر الإسلامي في مرحلته الحديثة كان على درجة من التميز والتقدم يفوق ما كان عليه في مرحلته المعاصرة. ولعل الدكتور رضوان السيد هو أكثر من حاول أن يلفت النظر لوجود هذه القطيعة والتأكيد عليها، والتي تتحد حسب رأيه في أن الإشكالية الرئيسية للفكر الإسلامي الحديث كانت إشكالية النهوض والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكاليته الأساسية هي الهوية ومقتضياتها وأساليب حفظها. ويتأثر تلك القطيعة أصبح الغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي، كما يضيف الدكتور السيد، هي في النكوصية، ويتمثل ذلك في اعتبار أن محمد عبده كان متقدماً على رشيد رضا، ورضا كان متقدماً على حسن البنا، والبنا كان متقدماً على سيد قطب، وقطب كان متقدماً على عمر عبد الرحمن.

وكثيرة هي الكتابات التي بلغت في وصف تلك المرحلة الحديثة بأوصاف التجديد والتحديث والإصلاح والتقدم كتأكيد على تميز تلك المرحلة وتقدمها. والقطيعة التي حصلت جعلت من الفكر الإسلامي المعاصرة لا يبني تصورات وأفكاره بالاستفادة من التراكمات الفكرية والثقافية القادمة من تلك المرحلة الحديثة، لكي يواصل أو ينجز عملية التجديد.

ثانياً: إن ظهور الدولة العربية الحديثة ساهم في تراجع وركود الفكر الإسلامي، وذلك حين قطعت هذه الدولة صلتها الثقافية والمعنوية والمرجعية بالإسلام والمنظومة الإسلامية، وارتبطت في المقابل بمرجعية الفكر الأوروبي الذي أخذت منه كل ما يرتبط بتكوين الدولة، وتشكيل مؤسساتها، وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها، لأنها أرادت أن تكون على صورة الدولة الأوروبية الحديثة، ولكي تكتسب وصف الدولة العصرية، أو المغايرة لصورة دولة الولايات السلطانية التابعة للخلافة العثمانية.

لهذا فقد عملت هذه الدولة العربية الحديثة على إهمال كل ما يرتبط بالثقافة الإسلامية من مؤسسات ومعاهد وجامعات وأوقاف، وضيقت عليها إلى أن تحولت إلى مجرد آثار وذكريات تاريخية كجامعة القرويين في المغرب والتي كانت من أقدم جامعات العالم، وجامعة الزيتونة في تونس وغيرها. وذلك على خلفية أن هذه المؤسسات إنما تنتهي إلى عصور التأخر والجمود، وأنها باتت قديمة وتقليدية، ولا تنسجم أو تتناغم مع مقتضيات ومتطلبات الدولة الحديثة، وكان البديل عنها هو الجامعات والتي نشأت بدورها أيضاً على أساس القطيعة مع منظومة الثقافة الإسلامية، والارتباط الكلي بمنظومة الثقافة الأوروبية باعتبارها تمثل مصدر التعليم الحديث والمعارف الحديثة.

ثالثاً: ما أصاب المؤسسة الدينية من أزمة في علاقتها بالعلوم والمعارف الحديثة، حيث انغلقت على نفسها، وانشغلت بالعلوم القديمة والتقليدية، وقطعت جسور التواصل مع مجتمعاتها، وذلك على خلفية حماية كيانها من الغزو الفكري والاختراق القيمي، والتحصن من أي تأثير بالثقافة الأوروبية.

وهذا كان حال هذه المؤسسة مع بداية القرن العشرين، وتكرس هذا الوضع بصورة أشد بعد قيام الدولة العربية الحديثة، فهذا الوضع الذي كانت عليه المؤسسة الدينية لم يكن يدفع باتجاه تجديد الخطاب الإسلامي، بل كان يعارض ويصادم من يتبنى مثل هذه النزعات الإصلاحية والتجديدية، ولسنا بحاجة إلى جمع الأدلة والبراهين على ذلك لشدة وضوح هذا الأمر، كما أن كتابات الإسلاميين ورجال الدين منهم في هذا الشأن أصبحت كثيرة ومعروفة، وعلى المستويين السني والشيوعي. والتغير المهم الذي حصل في واقع هذه المؤسسة كان في العقدين الآخرين من القرن العشرين خصوصاً على المستوى الشيوعي لكنه لم يكن كافياً.

وهذا يعني أن تجديد الخطاب الإسلامي يتطلب تجديداً وإصلاحاً في واقع هذه المؤسسات الدينية.

رابعاً: انقطاع المثقفين والنخب الفكرية عن الثقافة الإسلامية، ففي الوقت الذي اندفع هؤلاء نحو الأفكار والمعارف الحديثة، وتمكنوا منها معرفياً ومنهجياً، والتي كانت ترجع في مصادرها إلى مرجعيات الفكر الأوروبي، ويقابل هذا الاندفاع انقطاع عن الأفكار والمعارف الإسلامية، وهذا هو منشأ الخلل والضعف. وهذه القطيعة أو الانقطاع أثرت على طبيعة تكوين رؤية هؤلاء للثقافة الإسلامية وطرائق التعامل معها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن الثقافة الإسلامية كانت بأمس الحاجة إلى خبرة هؤلاء المعرفية والمنهجية الأمر الذي لم يحصل.

خامساً: سلطة التراث وغلبة التقليد. وسلطة التراث قد تمثلت في جهتين، في جهة قوة حضوره وشدة هيمنته على الأفكار والمعارف الإسلامية، وفي جهة صعوبة التعامل معه، أو الخروج عليه حيث اكتسب رهبة وهيبه كهيبة السلطة ورهبتها. وهناك العديد من المقومات التي كانت شائعة ومتداولة في مجال الدراسات الإسلامية وتكشف كيف أن التراث اكتسب سلطة، ومن هذه المقولات، مقولة "مخالفة المشهور مشكل وموافقهم من غير دليل أشكل"، أو مقولة "ليس بالإمكان أبدع مما كان" أو "ما ترك السابق اللاحق شيئاً". والذي يراجع الفقه الاستدلالي كما يقول السيد محمد تقي المدرسي يجد كم تتكرر هذه الكلمات "لولا الشهرة أو لولا الإجماع المحكي لكن الرأي الفلاني مرجح. فالإجماع أو الشهرة قد يشكلان خلفية تكوّن الآراء، وإطاراً لفهم النصوص، وهذا يحدد مجال الاستنباط، ويجعله مجرد انتخاب رأي بين الآراء".

سادساً: الاستبداد السياسي. الذي شكل مناخاً فكرياً يعارض اتجاهات الإصلاح والتجديد ويكرس اتجاهات التبعية والتقليد، وبين الاستبداد والعلم كما يقول الكواكبي حرب دائمة، وطراد مستمر، يسعى العلماء في تنوير العقول، ويجتهد المستبد في إطفاء نورها. أن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، فكل إرادة مستبد تسعى جهدها في إطفاء نور العلم وحصر الرعية في حالك الجهل. انظر، زكي الميلاد، لماذا تأخرت مهمة التجديد؟ م.س.

وعليه فـ: "ليس لحملة رسالة الإسلام -على كل الأحوال- إلا مواصلة العمل والبحث والجهد لمعرفة الداء واستكمال النقص، لتكون الأمة على مستوى التحدي العلمي والحضاري الذي يطرحه الغرب والحضارة المعاصرة، وحتى يمكن للأمة أن تسلك مجدداً سبل القدرة والإبداع والإتقان وال عمران، وأن تجسد هداية الإسلام، فتستطيع عند ذلك فقط أن تعرض على أمم الأرض وحضارته المعاصرة تحديها الروحي الأخلاقي الذي يحقق للإنسان بعده الروحي، ويبني فلسفة السلام الحقيقي والمعنى الكامل الخَيْر للوجود الإنساني على هذه الأرض. ولن يتحقق هذا الهدف إلا إذا استكمل رواد الإصلاح والمخلصون من أبناء الأمة"¹ الشروط التي ينبغي أن يستوفيهما حصول تجديد الفكر الإسلامي، والتي "تنقسم إلى قسمين اثنين: قسم الشروط العملية وقسم الشروط النظرية.

1. الشروط العملية لتجديد الفكر الديني: لا تحقق هذه الشروط العملية الشمول والتكامل المطلوبين في الإسلام إلا إذا تعلقت بأخص أوصاف الإنسان، ومعلوم أن أخص أوصافه هي "الأخلاق"؛ فالأخلاق في الإسلام هي الأصل في كل عمل، وحسنها هو الأصل في كل نفع، وما الفعاليات الإنسانية الأخرى إلا فروع لها، فالفكر فرع للأخلاق، والنشاط الاجتماعي فرع لها كما أن السياسة هي الأخرى يجب أن تكون فرعاً متى أرادت أن تكون نافعة غير ضارة، وهكذا دواليك؛ وما لم يصلح هذا الأصل، فلا مطمع في إصلاح الفروع التابعة له، ولا مأمّن من أن ينقلب الاشتغال بتغيير هذه الفروع من غير البدء بتغيير أصلها بالضرر على العمل الإسلامي، إن توقيفا أو تحريفاً؛ فلا تجديد ديني إذن بغير تجديد الأخلاق، ولا تتجدد الأخلاق إلا إذا تعلق الإصلاح بأخص خلق منها، ولا يخفى أن أخص خلق هو "الإخلاص"؛ فتحصيل الإخلاص هو الأصل في تحصيل كل سلوك نافع، لأن الإخلاص هو إسهاد الحق تعالى على العمل الذي أتى به، حتى يتولاه بالتسديد، فلا يعرض له الباطل ولا يدخل عليه الإحباط؛ ومن اشهد الحق سبحانه على عمله، زهد في مصالحه الضيقة، فبورك له في عمله وانتفع به الغير انتفاعاً.

لكن يبدو أن الانبعاث الإسلامي الجديد لم يعر، إلى حد الآن، كبير اهتمام لهذا الجانب الروحي من الممارسة الإسلامي، وتسابق إلى إيلاء كل عناية للجانب المادي من هذه الممارسة، مثل الجانب السياسي أو الجانب الاقتصادي، منزلاً الفرع منزلة الأصل واللاحق منزلة السابق، ولعل السبب في تقديم هذا الجانب المادي راجع إلى أمرين: أحدهما: استعجال المسلم تدارك التقدم الحضاري، والثاني وقوعه في محاكاة الحدائث الغربية.

36-عبد الحميد أبو سليمان، م.س، ص 150.

أ.استعجال التقدم الحضاري: فإن حق للمسلم أن يستعجل التجدد الحضاري، فلا يحق له أن يطلب إليه سبيلا ماديا حتى يمحص منطلقاته وينظر في مآلاته ويطمئن اطمئنانا على مشروعية المنطلقات وسلامة المآلات؛ ولما فاتته جانب التمحيص لسبل التقدم المادية المنقولة عن الغرب، سارع إلى الأخذ بها من غير أن يتزود بنصيب من الطاقة الروحية والقدرة الخلقية يكون كافيا لأن يدفع عن هذه السبل أسباب البطلان والإحباط التي تدخل عليها إن بقيت مجردة عن التزكية المعنوية.

ب. محاكاة الحدائث الغربية: فلا يصح للمسلم أن يقلد النمط الحدائث للغرب، لأن هذا النمط بني أساسا على نبذ الأخلاق نبذا كاملا وعلى اعتبار دخولها في العلم أو في التقنية سببا من أسباب التقهقر وإضعاف الإنتاجية فيهما؛ ومتى خلا العلم أو التقنية من الأخلاق، اتخذ منحى ماديا لا يلبث أن ينقطع عن النفع.

2.الشروط النظرية لتجديد الفكر الديني: لا تحقق هذه الشروط النظرية الشمول والتكامل المطلوبين في الدين الإسلامي إلا إذا قام النظر على العمل، ويكون ذلك من وجوه متعددة، نذكر لك منها ثلاثة أساسية، هي: "التحقق بالعمل الشرعي" و"استعمال العلم" و"التوسل في النظر بمفاهيم عملية شرعية"؛ وإليك تفصيلها:

أ.التحقق بالعمل الشرعي: ينبغي أن تكون الإنتاجية الفكرية قائمة على التحقق بصفات العمل الشرعي، حتى تنعكس آثار هذه الصفات عليها، فتتال هذه الانتاجية حظا من التوفيق الإلهي فيما تتجه إليه من مقاصد ومن العون الرباني فيما تتخذه من الوسائل لتحقيق هذه المقاصد؛ ولقد سعى إلى طمس هذا الجانب من يدعي بأن الإنتاجية الفكرية لا تعلق لها بالممارسة الشرعية، حتى صار البعض من أهل الإسلام يعتقد أن المعرفة تنقسم قسمين اثنين: قسم له علاقة بمجال القيم العقديّة مثل العلوم الشرعية الأخلاقية والمعارف الأدبية والفنية، وقسم لا علاقة له بهذه القيم مثل العلوم الرياضية والإعلامية والطبيعية والكيميائية والبيولوجية؛ لكن هذه الدعوى باطلة كل البطلان، ذلك أن العلوم، أيا كانت، ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من جهتين، إما باعتبارها كاشفة عن المقاصد الشرعية، وإما باعتبارها ضابطة للوسائل التي تمكن من الكشف عن هذه المقاصد الشرعية.

وعلى هذا، فلا يكون العلم علما من جانب الشرع حتى تصير الحقائق المقررة فيه موصولة بالحقائق التي أخبر بها الشرع أو نبه إليها أو دل عليها بطريق أو بآخر.

ولا أدل على كون العلوم- سواء ما تعلق منها بالطبيعة أو تعلق بالإنسان- ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من دخول الانحرافات على مسار البحث العلمي وعلى مجرى التطبيق التقني، حتى أخذ الإنسان المعاصر يتقرب ما ستفسر عنه التطورات العلمية والتقنية

من الضرر لبني البشر أكثر مما يتطلع إلى ما تحتمله من منافع، فهل يعقل أن يصير العلم الذي أنشأه الله تعالى في كتابه العزيز والذي أوصى به رسوله الكريم ضارا للإنسانية في جوانب مختلفة منه، إلا أن يكون واحد من أمرين: إما أن ما يشتغل به الناس ويعدونه علما ليس هو العلم الذي يتعلق به هذا الثناء الإلهي وتحض عليه الوصية المحمدية، وإما أن للعلم مسالك متعددة، منها ما هو نافع ومنها ما هو ضار.

أما أن يكون العلم المصطلح عليه بين الناس ليس هو العلم المقصود بالثناء والموصى به، فقد نجد في المسلمين طائفة تسلم بهذه الدعوى وتحتج في ذلك بأن المراد بالعلم في القرآن والسنة هو "العلم النقلي" دون "العلم العقلي"؛ لكن هذه الحجة مردودة على أصحابها، لأن الوصل بين العلمين ضروري لكمال العلم الإسلامي، فالعلم العقلي ليس دون العلم النقلي اتصافا بالشرع ولا التزاما بالعقيدة، وإنما تقررت التفرقة بينهما عند الدارسين، متقدمين، ومتأخرين، بسبب ما تسرب إلى التصور الإسلامي للعلم من تأثيرات أجنبية لا تقيم للحقيقة الدينية وزنا.

وأما أن تكون للعلم إمكانات ومسارات متعددة، نافعة وغير نافعة، فإن التسليم بهذه الدعوى يتوقف على التسليم بضرورة وصل العلم بالأفق الرباني، حتى يقع استمداد التوجيه والعون منه، فيتجنب طالب العلم تحقيق الإمكانات العلمية الضارة وسلوك المسارات التقنية الفاسدة، ويأتي ما ينفعه منها وينفع الناس جميعا.

ب. استعمال العلم: ينبغي للعالم أن يعمل بما يعلم، فالعلم الذي يدعو إليه صاحبه وهو لا يعمل به هو نظروا وقع في محظورين: "السقوط في التجريد" و"القصور عن الفائدة". ليس المقصود بالتجريد انتزاع المعاني وتمييزها وتنسيقها لهذا الغرض أو ذاك من الأغراض العلمية، وإنما المقصود به "الانقطاع عن العمل" ونسيان قيمته الفعلية في توجيه النظر، لأن إمكانات البناء النظري لا حصر لها ولا إلزام فيها إلا بالقدر الذي نلزم به أنفسنا على خلاف الاعتقاد السائد، ولا تتفاضل هذه الإمكانات فيما بينها إلا من حيث انعكاس العمل فيها ودرجة توغل آثاره في جنباتها؛ وبهذا، يكون العمل مصححا للنظر.

كما أن قصور العلم مجرد عن الفائدة يتجلى في كون من يأخذ به يحتاج إلى دليل يثبت صحة هذا العلم، وما لم يشاهد الدليل فيمن يأخذ عنه، فلا يمكن أن يتخذة قدوة فيه، بل ولا أن ترتسم في ذهنه صورة حية لما يتلقاه ولا لمن يتلقاه منه، هذا إن لم ينشأ لديه الميل إلى التفريق بين أقواله وأفعاله، فيدخل عليه من هذا الميل ضرر عظيم يتأذى منه المجتمع الذي يؤويه.

ج. التوسل في النظر بمفاهيم عملية شرعية: ينبغي التوسل في تشييد البناءات النظرية بمقولات وبنيات متولدة من التحقق بالعمل ومستمدة من الاشتغال الشرعي؛ فقد ساد التصور الأجنبي للعلم بيننا، حتى أصبحنا لا ندرك من إمكاناته إلا ما توصل أهل الغرب إلى تحقيقه، ولا نتصور من آفاقه إلا ما خطوه، وصرنا نعتقد أن العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وأنه ضروري لا جواز في مراحلها، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه، وليس هذا كله إلا توهما محضاً، فالعلم في حقيقته أبواب عدة ومسالك شتى، وما انفتح للغرب من أبوابه وانتهجه من مسائله ليس إلا غيض من فيض، وإذا كان قد اختار أن يجرده عمله من قيود العمل وحدود الشرع، وأن يطلق على هذا التجريد أسماء توهم بمشروعية هذا الاختيار مثل "الموضوعية" و"السببية" و"الآلية" و"الإجرائية" و"العلمية" وما أشبه ذلك، فليس هذا السلوك إلا إمكاناً واحداً تضاويه إمكانات أخرى كثيرة، على رأسها إمكان اختيار علم يتقيد بالعمل ويتحدد بالشرع؛ وليس المقصود بهذا الإمكان ما وقع فيه بعض الطالبين للتأصيل الإسلامي للمعرفة من: تزيين إسلامي للبناء العلمي المنقول عن الغرب، والمراد بهذا التزيين هو ما قام به هؤلاء من تصدير الدراسات العلمية بالبسملة أو تذييلها بعد الفراغ منها بعبارة "الله أعلم" أو تحليلها بالآيات والأحاديث، وإنما المطلوب في تحقيق إمكان علمي مغاير لطريق الغرب هو تحصيل القدرة على فك مفاصل البناء النظري المنقول وإعادة تركيبها بفضل عمليات تحويلية متعددة تدخل على المفاهيم والأحكام¹.

عود على بدء:

وعلى العموم فالتناس في شأن التجديد أقسام ثلاثة:

* فهناك أدعياءه أو الغلاة في التجديد الذين يريدون أن ينسفوا كل قديم وإن كان هو أساس هوية المجتمع ومبرر وجوده وسر بقائه... وتجديد هؤلاء هو التغريب بعينه، فقديم الغرب عندهم جديد.

* وهناك أعداؤه الذين يريدون أن يبقى كل قديم على قدمه حكمتهم الماثورة ما ترك الأول للآخر شيئاً.. وليس في الإمكان أبدع مما كان. وهم بجمودهم يقفون في وجه أي تجديد في العلم والفكر والأدب والدين والحياة.. وفي مجال الدين هم فئتان ينتهي موقفهما إلى تجميد الإسلام... فئة مقلدي المذاهب المتعصبين لها الذين يرفضون أي خروج عليها، فلا يعترفون بحق الاجتهاد لفرد ولا لجماعة في هذا العصر إلا في إطار ما قررتهم مذاهبهم وحدها في حدود ما حرره المتأخرون من علماء المذهب وأفتوا به... وفئة أخرى هي.. الظاهرية الجدد، أي الحرفيين

37-طه عبد الرحمان، م.س، ص190-192.

الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص ولا يمنعون النظر إلى مقاصدها، ولا يفهمون الجزئيات في ضوء الكليات.

*وبين هذين الصنفين يبرز صنف وسط، يرفض جمود الأولين وجمود الآخرين يلتمس الحكمة من أي وعاء خرجت، ويقبل التجديد ويدعو إليه، وينادي به على أن يكون تجديدا في ظل الأصالة الإسلامية، يفرق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميز بين ما يلائم وما لا يلائم.. شعارهم الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح، الانفتاح على العالم دون الذوبان فيه.. الثبات على الأهداف والمرونة في الوسائل.. التشديد في الأصول والتيسير في الفروع¹.

على سبيل الختم: الاجتهاد والتجديد ... ضرورة شرعية ومطلب حضاري.

إن الواقع المتغير في كل لحظة، ولا أقول كل يوم أو شهر، وهذا التصارع على مستوى "الذات" و"الأخر" وما نلاحظه من طي مسافة الزمان والمكان، وسقوط الحدود والسدود، يتطلب التجديد في الرؤية والاجتهاد في استمرار تنزيل القيم الإسلامية على الواقع المتغير، وحسن التقدير للمستجدات.

ولا يتحقق هذا... إلا بـ "فتح باب الاجتهاد والتجديد على مصراعيه"²، بعد هذا التبعضر والشتات وتفريق الدين وتفرق الأمة إلى أمم وطوائف وأميمات حتى على مستوى الذات ... ذلك أن ديمومة الاجتهاد والتجديد والتجدد في ضوء المتغيرات المستمرة، هو الروح السارية في الأمة. والإيقاف لهذه الروح يعني الموت والتشردم والتقطع وانطفاء الفاعلية، والسقوط في فخاخ التقليد والجمود والغيوبية الحضارية، وأولا وقبل كل شيء عدم استشعار المسؤولية الشرعية التقصيرية أمام الله سبحانه وتعالى.

39- سعيد شبار، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، م.س، ص200.

40-هاهنا ليست دعوة للتخلص من شروط المجتهد كليا ولكن الدعوة إلى سلك منهج الإسلام الوسطي في الأخذ بشروط المجتهد، ولأن العصر عصر الأعمال الجماعية، فإن الاجتهاد الذي ندعو إليه هو الاجتهاد الجماعي." والاجتهاد الجماعي [هنا] لا باعتباره مفهوما يفترض إلغاء المميزات الإدراكية والاستنباطية الفردية بين الباحثين فكل ميسر لما خلق له، ولكن باعتباره مفهوما قائما على تكامل فروع البحث المعرفي ضمن الإطار الكلي لمعالجة الظواهر الإنسانية والطبيعية، فالباحث اللغوي الذي ينفذ إلى دلالات النص ويراجع استخداماته في مراحل تاريخية مختلفة يغني جماعية الاجتهاد ويضيف إليها، كما يغنيها الباحث الآخر في الإنسانيات، وذلك في بحثه في ثقافات المجتمعات الرعوية والزراعية جنبا إلى جنب مع المحقق التاريخي وعالم الآثار وغيرهم حين يختص الأمر بمراجعة تجارب الأقوام والأمم والحضارات البائدة". طه جابر العلواني، الخصوصية والعلمية في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي، بيروت، ط، الأولى، 1434هـ/2003م، ص107.

إن بناء رؤية ثقافية قادرة على تجديد قراءة القيم في الكتاب والسنة بأبجدية صحيحة، من خلال فقه الواقع، بكل مكوناته واستطاعاته وعلاقاته وتفاعلاته على مستوى الذات والآخر أصبحت من الضروريات الشرعية والمطالب الحضارية. رؤية ثقافية صارمة قادرة على النقد والتقييم والمراجعة والمقارنة والمقاربة تعيد تشكيل ذهنتنا الجمعية، وتعيد الاعتبار للقيم والمعايير التي تمكننا¹ من تجاوز أزمنا الفكرية وانحسارنا الحضاري، وتحقق خيرية ووسطية الأمة، ويؤهلها إلى الشهادة على الأمم الأخرى. "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا"².

"ومن تم فحاجة الأمة إلى الاجتهاد والتجديد المؤديين إلى الإصلاح الفكري والحضور الثقافي والشهود الحضاري أشد من حاجتها إلى الغذاء والهواء"³. وهذا يتطلب عمل دؤوب وتضحيات جسام وأصحاب نفوس كبيرة وعزائم عظيمة ليتحقق كل ذلك على أرض الواقع. وهو أمر ممكن كل الإمكان؛ فالإسلام يشهد للمسلم المتأخر في الزمان بالخيرية والقدرة على الصلاح، وفي هذا دعوة إلى الاجتهاد والتجديد والإبداع والعمل على صياغة المشروع الحضاري الإسلامي الخاص بأمنا الذي يكون ابن عصره ويعطي البرهان حقا وصدقا على مقولة "الإسلام صالح لكل زمان ومكان" ولا يقود إلى هذا إلا تطبيق الإصلاح التربوي التعليمي - كما بينا أنفا- الذي يمكن من اكتشاف سنن التسخير في الكون عن طريق جمعه بين القراءتين : قراءة الوحي وقراءة الكون.

ف"الأخر غير المسلم منتصر علينا، ليس لأن عقائده أصح - ولا لأن الله يحبه أكثر منا - حاشا وكلا- ولكن لأنه أحسن استخدام نعمة العقل في استكشاف السنن الكونية والتعاطي معها كما هي بأدنى درجات التدخل، فيما ظل المسلمون دهورا معلقين خارج أسوار التاريخ، يدقون أبواب الكرامات والمعجزات تارة ويتطلعون من نوافذ المهدوية تارة أخرى، يساعدهم على ذلك قراءة خاطئة للنصوص واستيعاب غير ناضج لأحداث التاريخ والسيرة النبوية العطرة وانتصارات المسلمين، حيث تقرأ الوقائع وتفسر حتى لكأنها لا تسير وفق نظام ولا تخضع لمنطق ولا تجري أحداثها على أرض الواقع، وإنما في عالم الخيال. إن الرسول صلى الله عليه وسلم

⁴¹ عمر عبيد حسنة، من مقدمة كتاب : أحمد قائد الشعبي، وثيقة المدينة: المضمون والدلالات، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف، قطر، السنة، الخامسة والعشرون، ط، الأولى، 1428هـ، ص 9 وما بعدها.

⁴² سورة البقرة، الآية 143.

³ طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، الآفاق والمنطلقات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1417هـ/1996م، ص32.

وأصحابه الكرام قد ذاقوا طعم الهزيمة بعد أن انتشوا بفرح الانتصار، وما ذلك لهوانهم على الله عز وجل، ولا لتفريطهم في جنبه، وإنما لأنهم فرطوا في الشروط المادية للانتصار، ولهذا خاطبهم الباري جل وعلا منصرفهم عن غزوة أحد قائلاً "قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير"¹2.

¹ - سورة آل عمران، الآية 165.

² - أحمد غاوش، نهاية الاستثناء عندما يصلح المسلم عالمه، مجلة رؤى، مركز الدراسات الحضارية، باريس، ع21-22، 2004م، ص 89.

مظاهر الوعي الجمالي في الخطاب الصوفي الإلهام - اللغة - الأنثى.

د: الحسين الوكيللي

EL houssein loukili

إطار تربوي: الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، الدار البيضاء-المغرب

hou.loukili007@gmail.com

ملخص:

تهدف هذه المقاربة إلى رصد مظاهر الوعي الجمالي في الخطاب الصوفي، من خلال النظر إلى التجربة الصوفية بوصفها ممارسة جمالية تنطوي على مضامين عرفانية تُشكّل عالمها الجمالي تشكيلا فنيا. على اعتبار أن الجمال لا يوجد بعيدا عن تحقيقاته العينية، إذ إن الجمال في الفكر الصوفي هو جمال عرفاني يتأصل في الإلهام أو العلم اللدني بوصفه غذاء روحيا ومعرفيا، كما يتأصل في اللغة الصوفية التي صارت تفصح عن هوية إنسانية وعن روح تتوق إلى الجمال والابتكار، ويتأصل أيضا في الأنثى التي تعتبر جوهر الوعي الجمالي في الخطاب الصوفي. وقد فصّلت هذه الدراسة الحديث في كل مضمون عرفاني من هذه المضامين الثلاثة، بتركيزها على التشكيل الجمالي المؤطر لهذه المكونات.

[الكلمات المفتاح: الوعي الجمالي، الخطاب الصوفي، التشكيل الجمالي، الإلهام، اللغة

الصوفية، الأنثى].

Summary:

The aim of this article is to examine the manifestations of esthetic awareness in Sufi discourse, by viewing the Sufi experience as an esthetic practice with cognitive implications whose esthetic world is artistically shaped. As beauty is not far from its concrete achievement, beauty in Sufism is the beauty of knowledge that is rooted in the inspiration or in transcendentalism as a spiritual and cognitive sustenance. It is rooted, as well, in Sufi language which has started to disclose a human identity and a spirit craving beauty and innovation. It is also rooted in the female, who is the essence of esthetic consciousness in Sufi discourse. This study has detailed all of these three significations by focusing on the esthetic composition of these components.

[Key words: Esthetic awareness, Sufi discourse, esthetic composition, inspiration, Sufi language, Female].

المنطلق المهجي للدراسة:

تتغيا هذه الدراسة نقل التجربة الصوفية من إطارها العرفاني المحض إلى ميدان الجماليات، على اعتبار أن التجربة الصوفية تجربة ذوقية روحية، تروم إقامة علاقة تحبب مع الكون، كما تروم إقامة علاقة تودد مع الأشياء والموجودات، والأمر نفسه ينطبق على التجربة الجمالية بوصفها تعاملًا مع المدرك العيني المرتبط بالحواس، من حيث هو صور، وألوان، ومظاهر فيزيائية عبارة عن سمات ظاهرانية.

ولا نرى أننا نعدم الصواب، إن زعمنا أن العناية التي لقمها سؤال الجمال في الفكر الصوفي، تكاد تفوق تلك التي حظي بها في باقي الاتجاهات الفكرية والأدبية. ومسوغ هذا الزعم أن الخطاب الصوفي هو خطاب ذو نزعة جمالية، يتغذى على الذوق، وعلى الخيال الخلاق. كما أنه خطاب يمثل نقداً للمسكوك، وللمتداول والرسومي. وإذا كان الخطاب الصوفي بهذا التفرد، وعلى هذا التوهج الفاتن؛ فإن مضامينه العرفانية تمثل تحقفاً فعلياً للجمال، مما يجعل بين التجربة الصوفية والتجربة الجمالية توحداً وانصهاراً وتواشجاً. حيث إن الإثنين معا يتضافران لتجلية الحقائق النورانية، ويتفردان في إدراكهما الاستيطقي للأشياء، وللطبيعة والإنسان والوجود. ذلك أن الرهان الأسى للفكر العرفاني يكمن في تحقيق فرداة جمالية، يتم بموجبها التأسيس لوعي صوفي خاص، وذوق جمالي ينشد الحسن الأبدي الذي يقع خارج مملكة الإحساس، وخارج المعطى الخارجي. وقولنا إن رهان الفكر العرفاني ينشد الجمال خارج المعطى الخارجي، لا يعني إطلاقاً تهميش المتصوفة للوجود العيني، بقدر ما يعني إبداع علاقات جديدة بين الظواهر الوجودية، والمعاني العرفانية المعبر عنها، فيصير المعطى العيني قنطرة عبور إلى المطلق.

على هذا الأساس وقع الاختيار على التجربة الصوفية العرفانية، لأنها تتأسس على ذوق جمالي خاص، يسمو على النقائص والأدران، ويروم تشكيل عالم جمالي، ينزع عن الكثافة رداء القبح، ليدثرها بلبوس اللطافة. وهذا الأمر يسمح لنا بجعل الوعي الجمالي الصوفي أعمق من الوعي الجمالي الفلسفي أو الفني؛ لأن عملية استكناه التجربة الصوفية وتفحص عوالمها لن يتم إلا من خلال ملكة جمالية عليا يكون الصوفي - بذوقه وخياله - هو صاحبها ومبدعها، وهو الأنا والآخر الممتد إلى المطلق الجمالي.

ونودّ أن نشير - في هذا المقام -، إلى أن الأساس المعرفي الذي يتأسس عليه الوعي الجمالي في الخطاب الصوفي هو الإلهام الذي يلقي في قلب الصوفي إلقاءً، وينفث في الروع نفثاً، فيكون أشبه بالوحي الذي اختص به الأنبياء، ولا سبيل إلى تحصيل هذا الإلهام إلا بمحو الصفات

المذمومة، وقطع العلائق كلها إلا علاقة السالك بربه، كما لا سبيل إلى تحقيق هذا السمو الروحي والصفاء القلبي إلا بالمجاهدات والرياضات، إذ بهما يُهتَدُّ الطبع، ويرهف الحس، وَيَعْظُمُ الشعور بالذات وبما يرد على الحواس من جمال هذا الوجود الذي يسعف في إدراك الجمال الأعلى. يقول ابن عربي: "ولمّا رأَت عقول أهل الإيمان بالله تعالى أن الله قد طلب منها أن تعرفه، بعد أن عرفته بأدلتها النظرية، علمت أن ثمّ علما آخر بالله لا تصل إليه من طريق الفكر، فاستعملت الرياضات، والخلوات والمجاهدات، وقطع العلائق، والانفراد والجلوس مع الله بتفريغ المحل، وتقديس القلب عن شوائب الأفكار"⁽¹⁾.

فالتجربة الصوفية تجربة جمالية محكومة بعوالم النفس وأغوارها الخفية، وهي إلى هذا انبثاق معرفي وروحي، يتسم بميسم الكونية، ويتزّيا بزي الكمال والعلو، فيثمر وعيا عرفانيا، جماليا يتمفصل في تشعبات الخطاب الصوفي بما هو خطاب علو وسمو يردم التخوم الفاصلة بين المحدود والمطلق، وبين المجرد والمدرك، وبين القاصي والدانيّ تأسيسا لكون جماليا لا يعرف البلى ولا التقادم أو الاستهلاك.

1- التشكيل الجمالي للإلهام:

لقد أبتدع المتصوفة طريقة خاصة في الكتابة، تمتاز وتتفرد عن الطرق المتداولة في الكتابة، حيث جعلوا غذاء فكرهم وقوت قلوبهم الإلهام، بما هو وهبٌ رباني، وفتح إلهي، ومنحة علوية تُعطى تكْرَمًا من الله على العارفين من عبّادِهِ وأصفِيائِهِ. ونظرا لقدسية الرافد الذي حُصِّ به الإلهام، فقد جعله المتصوفة أداة قياس جمالي، به ومن خلاله يتم الحكم على الأشياء، وإظهار الوجود الباطني، بل تأسيس معرفة حقّانية تزخر بإمكانات جمالية لا حصر لها. وابن عربي يميز بين إلهام حسن وآخر سيئ، كاشفا بذلك عن المزالق والانحرافات التي يمكن أن يحدثها الإلهام السيئ، حيث يقول نظما.⁽²⁾

لا تَحْكُمَنَّ بِالْإِلْهَامِ تَجِدُهُ يَكُونُ فِي غَيْرِ مَا يَرْضَاهُ وَاهِبُهُ
وَاجْعَلْ شَرِيْعَتَكَ الْمَثَلَى مُصَحَّحَةً فَإِنَّهَا تَمَرُّ بِجَنِيهِ كَاسِبُهُ
لَهُ الْإِسَاءَةُ وَالْخُسْئَى مَعًا فَكَمَّا تُغْلَى طَرَائِقُهُ تُزْدَى مَذَاهِبُهُ

¹ - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيي، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، الجزء الرابع، ص. 321.

² - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، 4 / 391.

لَا تَطْلُبَنَّ مِنَ الْإِلْهَامِ صُورَتَهُ فَإِنَّ وَسْوَاسَ إِبْلِيسَ يُصَاحِبُهُ

لقد أراد ابن عربي أن يعصم الإلهام من الوسواس والزلل، لذا فهو ينادي بتنقيته من واردات النفس اللوامة حتى يبقى منبعه صافيا، ولم يكتف بالتمييز بين خيال حسن وآخر سيئ، بل إنه أقام فرقا دلاليا بين الإلهام وعلم الإلهام. يقول: "فعلم الإلهام هو أن تعلم أن الله ألهمك بما أوقره في نفسك، ولكن بقي عليك أن تنظر على يدي من ألهمك؟ وعلى أي طريق جاءك ذلك الإلهام. من ملك أو شيطان؟ وما يخرج من قبيل الأمر والنهي المشروع. فهو العلم اللدني... فالعلم بالطاعة إلهامي، والعلم بنتائج الطاعة لدني، ففرق بين العلم اللدني والإلهام، فالإلهام عارض طارئ يزول ويحيى غيره، والعلم اللدني ثابت لا يبرح."⁽¹⁾

الحقيقة أن ابن عربي قدّم تنظيرا بديعا لمفهوم الإلهام العرفاني، حيث جعله ممتزجا بالعلم اللدني، مما يعني أنه أسكب في الإلهام شحنة جمالية تجعله عبارة عن إمداد رباني منزه عن القبح أو الخطأ، ومصطبغ بصبغة الحسن والجمال. وحسبنا أن ابن عربي قد فتح أبوابا لمعرفة حدسية فنية يطل من خلالها العارف على المطلق. وهو بهذا التنظير يقدم الأسس والمنطلقات الجمالية والعرفانية التي سينطلق منها كل إبداع حر قائم على الإلهام. والواقع أن الوعي الجمالي العرفاني يبدي اهتماما خاصا بالإلهام ليس لدوره في صناعة معرفة حقانية وحسب، وإنما أيضا لكونه يجعل الخطاب الصوفي يفتح على آفاق مكتنزة بطاقات دلالية، كما يجعل هذا الخطاب حاويا لعلوم باطنية تعكس ثراء التجربة الصوفية الروحية، وقدرتها على خلق التميز والتفرد والعلو على الفكر السائد وعلى إيوالياته المبتذلة. فيصير الإلهام مكاشفة قلبية في حضرة غيبية، يركن إليها المتصوف ليرقى إلى عالم الحقائق.

وإذا كان الإلهام - في الفكر الجمالي الصوفي - وسيلة لبناء معرفة حقانية يقينية تُحس ولا تُعقل؛ فإن عملية إدراك الجمال في هذا الفكر لا تتحقق إلا عبر رحلة قلبية روحية تتجه من الأرضي إلى السماوي، مما يجعلها حركة ارتقائية موصولة بالمطلق.

والحق أنه ما دام الوعي العرفاني هو مبدأ المعرفة الباطنية المؤسسة للخطاب الصوفي، وما دام الجمال هو مبدأ المعرفة الحقانية، وما دامت العلاقة بينهما قائمة على التواشج والتداخل؛ فإن كلا منها يوظف الآخر ويحتضنه، والنتيجة المترتبة عن هذا التداخل والاحتواء أن يكون الجمال وعيا عرفانيا، ويكون في الآن نفسه هذا الوعي العرفاني جمالا.

هكذا تمارس ذات الصوفي معراجها صاعدة في مراقي العرفان، من أجل أن تتلقى الواردات من مصدرها الأصلي بعيدا عن شوائب النفس ووساوسها، وحتى لا تنحجب عنها

¹ - المصدر نفسه، 310/4 - 311.

الحقيقة التي ظلت تنشدها ردحا من الزمان. فحالة الذات في هذا المقام، تشبه - بمعنى من المعاني- حالة الفنان أو الشاعر، وإن كان الفارق بين الذاتين يكمن في استمداد الذات الأولى طاقتها الدلالية من مصدر غيبي، في مقابل الذات الثانية التي تستمدده من مصدر عيني مترائي. هذا المعطى يجعل التجربة الشعرية الصوفية - كما سنبين- تتلبس بزى القداسة؛ لأن مصدر الإلهام فيها ليس ذاتيا، بل هو فيض رباني ينقذف في قلب الصوفي، فيصير الإلهام حُجَّة وليس ترفا إبداعيا كما أشار إلى ذلك الجرجاني في التعريفات حين قال: "الإلهام ما يلقي في الروع بطريق الفيض، وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة. وهو ليس حجة عند العلماء إلا عند الصوفيين."⁽¹⁾ فحجة الإلهام عند الصوفيين تكمن في مصدره. فهو عند الصوفيين ليس ذاتيا، بل غيبيا إلهيا، وهذا هو الفارق الأساس بين الإلهام الشعري في عموميته، والإلهام الصوفي على وجه التحديد.

وإذا أمعنا النظر في فكرة الفناء عند المتصوفة، وجدنا أنها مولدة عن هذا الإلهام بالأساس. فإذا كان الفنان أو الشاعر يغيب عن نفسه غيابا مؤقتا وهو يتأمل الوجود، ويجوب بعقله الفضاء؛ فإن الصوفي عند انفتاحه على عالم الغيب يحصل لديه نوع من التطهير النفسي، فيتخلص من الأوصاف المذمومة كما أشار إلى ذلك الجرجاني عندما قال: "الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة. والفناء فناء، أحده ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق."⁽²⁾ وكما أشار إلى ذلك القاشاني بقوله: "الفناء عن الملكات النفسانية بالأخلاق الإلهية."⁽³⁾ فهذه التعريفات تتفق على أن الفناء فيه نوع من التسامي على الموجودات، ولا يتم إلا بالرياضة التي تعمل على صقل النفس حتى تصبح مؤهلة للاغتراف من معين الحقيقة.

وتتأكد علاقة الشعر بالتصوف عندما يفصح ابن عربي عن الواردات الإلهية التي يتلقاها المريد أثناء عروجه الروحي حيث الجمال والحسن. يقول: "رُفِعَ لك عالم التصوير والتحسين والجمال وما ينبغي أن تكون عليه العقول من الصور المقدسة والنفوس النباتية من حسن الشكل والنظام وسريان الضوء واللين والرحمة في الموصوفين بها، ومن هذه الحضرة

¹ - الشريف الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص.35.

² - الشريف الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، (مصدر سابق)، ص.176.

³ - القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م، ص.365.

يكون الإمداد للشعراء⁽¹⁾. يظهر من قول ابن عربي أن حضرة الإمداد الشعري هي مرتبة وجودية تتسم بالجمال والحسن، إذ الشاعر يتجاوز فيها سجن الذات ليحتضن العالم بأسره، بكل ما فيه من رؤى ومشاهد وجمال باذخ، فيغدو بذلك الشعر كشفاً، وهدى، وتصويراً للجمال، وليس مجرد صدى لواقع منطقي أو إيديولوجيا بائدة.

إن الإلهام الذي يتكلم عنه ابن عربي يتيح للذات السفر من الأعماق نحو الآفاق، فيكون الإبداع وليد وجدان صوفي ارتشف من رحيق الوجود أعذب الدلالات وألطف المعاني. على اعتبار أن "الشعر غمغمة، وألحان غيبية المصدر. معنى ذلك أن الشاعر يتلقى غناءه وعزفه الشعري من السماء"⁽²⁾ وكأن الشاعر بهذا التسامي الذي يحدثه، يتجاوز حالة النقص الموجود في العالم السفلي ليعانق عوالم جديدة بها من الصفاء والطهر ما يجعله يعوض النقص كاملاً، والحضور غياباً، وبعبارة أكثر إفصاحاً: إن كل من الصوفي والشاعر يشتركان في السفر الروحي الناتج عن عملية الإلهام، من أجل بلوغ عالم برزخي أكثر سموً وشموعاً، يؤهل الذات للالتقاء بالجوهري بدل العرضي.

وقد أشار أحد الباحثين إلى أن الغياب هو أساس الحضور. حيث قال: "ولا يتسنى للصوفي بلوغ عالمه الجديد هذا إلا "بالغياب" عن عالم الأرض الناقص (العالم السفلي). وما دام الأمر كذلك، فعليه أن يتحرر من قيود الجسم والذات، عن طريق قتل النفس وإماتة الحواس، إذ كلما كانت الروح غارقة بوجودها سجيئة في جسدها، فمعنى ذلك أنها ما تزال منفية، أما حينما تتحرر الروح من أسر الجسد منطلقة في عالم الحقيقة اللامتناهية حيث النور والصفاء، فهناك فقط تستوي المتناقضات وتتوحد، وتحيا الأشياء جميعاً في اتساق أزلي خالد"⁽³⁾.

فالغياب - في هذا المستوى - هو غياب عن المادي، وتجاوز للحظي والواقعي والكثيف، بحثاً عن الممكن واللطيف. وقد أوردنا هذا الكلام بغية الإشارة إلى أن هناك امتزاجاً وتداخلاً بين الوجدان الصوفي والوجدان الشعري، فهما معا يرومان تحقيق سفر وجودي، ويسعيان إلى

¹ - ابن عربي، محيي الدين، الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار تقديم: عبد الرحمان حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط1، 1986م، ص.52.

² - بنعمارة، محمد، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص.9.

³ - العوادي، عدنان الحسين، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، العراق، 1979، ص.25-26.

تصوير الوجود بطريقة فنية جمالية تعوض النقص الحاصل فيه، فيطفو الروحي على المادي ويسيطر الجميل على القبيح. وهذا هو سر المشابهة القائمة بين الاثنين إذ "الشاعر كالصوفي يسعى لإنهاء نقص العالم، وعلى هذا فإن الصلة بين التصوف والشعر تنبثق من سعي كل منهما إلى تصور عالم أكثر كمالاً من عالم الواقع، ومبعث هذا التصور هو الإحساس بفضاعة الواقع وشدة وطأته على النفس، وضرورة الروح للتماس مع الحقيقة التي تعذب كياننا."⁽¹⁾

إن سر تعدد التأويلات والتفسيرات المرتبطة بالمضامين العرفانية للتجربة الصوفية، راجع إلى كون الفكر الصوفي يؤسس لخطاب خصيب ومكثف وملغز، وخصوبته وإغازه وكثافته لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال الوعي الصوفي الذي يعمل على إفاقة هذه العناصر، على اعتبار أن المتصوفة ينظرون إلى الوجود بوصفه رقماً منشوراً يستوجب التأمل والتفاعل الجماليين. كما ينظر إلى المعنى بوصفه إمكانية وطاقة كامنة حابلة بالأسرار، تطابق مظاهر الجمال في الوجود من حيث هي كنهه غائريحتاج إلى من يدفع به إلى الظهور والتجلي.

على هذا الأساس لا يمكن فهم الخطاب الصوفي من خلال بنية ذهنية تقليدية لها علاقة باليومي واللحظي، بل لابد أن تنأى بها عن كل ما له علاقة بالثقافة المتداولة، حتى يتسنى لها استيعاب عمقها وكنهها وما فيها من جمال. معنى ذلك أن الصوفي لا يعيش حياة المركز أو بالأحرى حياة الجماعة، وإنما يعيش حياة الغائب المتواري عن الأنظار الباحث باستمرار واستماتة عن الجمال ومكانه أينما وجد.

هكذا كان للمعرفة الإلهامية أو العلم اللدني كما يسميه ابن عربي، مكانة في تصورات الصوفي وإدراكه للحياة والوجود إدراكاً جمالياً، ولا يتأتى ذلك إلا بالمجاهدة والرياضة. فهما قطبا السمو والتعالي الذي يصل إليه الصوفي كما أشار إلى ذلك ابن عربي بنفسه عندما قال: "واعلم أن الإنسان إذا زهد في غرضه، ورغب عن نفسه وأثره، أقام له الحق عوضاً من صورة نفسه، صورة هداية إلهية، حقا من عند حق، حتى يرفل إلى غلائل النور، وهي شريعة نبيه ورسالة رسوله. فيلقى إليه من ربه ما يكون فيه سعادته."⁽²⁾ ذلك أن الشخص لا يمكنه أن ينعم ويسعد بنور الحقيقة ما لم يحقق هذا الاتصال الرباني الذي يمدّه بالمعارف اليقينية؛ أي أن ذات الصوفي يربطها خيط نوراني من خلاله ينشأ وعمها الجمالي. من أجل ذلك كان الاختلاف بين الجمال العرفاني وغيره من الجماليات الأخرى؛ فالأولى يكمن غناها في جمعها

¹ - المرجع نفسه، ص. 29.

² - الغراب، محمود محمود، الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، جمع وتأليف، ص. 12.

بين الجمالي والعرفاني الحَقَّاني، إذ الصوفي ينهل من منبع قدسي يروي عطشه الروحي وحاجته المعرفية. أو لنقل إن الذات في التجربة الجمالية الصوفية تعيش بوجودين: الوجدان الأول يتحقق من خلال حالة الفناء الناتجة عن المجاهدة والرياضة. والثاني يتمظهر من خلال حالة الصفاء والإحساس المرهف والتهيؤ النفسي للإبداع، فيصطبغ الوعي الصوفي بلونين: الأول روحي، والثاني فني جمالي، واندغامهما وتلاحمهما يعلن عن ميلاد جمال عرفاني يقوم باختراق الواقع المعيشي وتعريفه من كثافته المادية، ثم يتجاوزه بعد ذلك ويسمو عليه، لينتهي الأمر به إلى معرفة حدسية لا يحدها حد، يتجاوب فيها مع أصداء الطبيعة وألوانها وطعومها، مشكلا أفقا كونيا أساسه اللطافة لا الكثافة.

وأحب أن أشير هنا إلى أن الإلهام - بوصفه حدسا نفسيا منبثقا عن النفس الناطقة - ينعكس بطريقة بدئية، ويتضافر هذا الإلهام بما فيه من عفوية ويتكامل مع اللغة الصوفية بما هي انزياح عن المتداول، وبما فيه من شرود عن المعهود في الاستعمال اللغوي.

والحق أن سر جمالية الغموض الذي وسم لغة المتصوفة، راجع إلى هذا التضافر الحاصل بين الإلهام واللغة، قصد تشكيل وعي جمالي يعزّ عن أن يكون له نظير أو مثيل. فتأتي كلمات الصوفية على شكل غمغمات ووشوشات، تخترق شتات التجربة الروحية وسمك أحداثها، لتقول الجوهرية طلبا للانفلات من الزمنية ومعانقة الحكمة. لأجل ذلك سيكون المحور الآتي راصدا للبعد الجمالي الذي وسم اللغة الصوفية، حيث أصبحت الكتابة بفضل هذه اللغة الإشارية تفصح عن هوية إنسانية عالية الروح، كتابة حاملة تصغي إلى القصي وتنشد خلودا يستحيل تحقيقه بغير الفن والجمال والجلال والكمال.

2- التشكيل الجمالي للغة الصوفية:

سننطلق من نقطة تبدو على قدر كبير من البدهاء، وهي أن الوعي الجمالي لا يمكن أن يكون صامتا تماما، لكونه يحتاج إلى ناقل أو وسيط يُجَلِّي بهاءه ويكشف حسنه، فكان التجسيم والنقش والرسم صوت هذا الجمال، وكانت اللغة أيضا صوتا جمالياً يُجَلِّي المضامين العرفانية من خلال علامات لغوية لسانية، تعمل كوسيط بين التصورات الجمالية من حيث هي فكرة أو معنى، وبين تحقق هذا التصور، أو تشكله كخطاب، أو كصورة ذهنية متخيلة. على اعتبار أن الخيال يتيح لنا "القدرة على تكوين صور ذهنية لأشياء غابت عن متناول الحس".⁽¹⁾ فكان التصوير التخيلي تعبيرا صادقا عمّ يعيدش الصوفي من تجارب روحية يصعب تفسيرها بلغة

¹ - عصفور، جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992م، ص.13.

الحديث اليومية، فمرام الصوفي هو تصوير مشاهداته القلبية وما يصاحبها من انكشاف الأسرار التي لا يمكن للعبارة اللغوية استيعابها أو احتواؤها.

وقد أشار محمد بنعمارة إلى حاجة المتصوفة إلى الشعر؛ لأن فضاء الشعر محكوم بالرحابة والشساعة. حيث قال عن المتصوفة: "فهم بهذا الأمر أصحاب ذوق، وأهل شعر، يصعب عليهم أن يعيشوا تجاربهم الروحية، دون أن يكون للشعر نصيب في إحياء قلوبهم الضامنة، ونفوسهم المتعطشة، وأرواحهم التي تطرب لمعاني القصائد الرقيقة."⁽¹⁾ فحاجة المتصوف إلى الشعر تُفسر بقدرة الشعر على فسخ المجال أمام المتصوف من أجل تأمل ذاته واستكناه أعماقه، واستكناه الوجود وأسراره تأثيراً بجماله، فتتكشف له المعاني جلية واضحة في لوحة الوجود الفسيح، فلا تدرك حقيقة الوجود إلا من خلال حقيقة النفس. يمكن أن نفهم من هذا الكلام أن الشعر الصوفي شمل جميع مناحي حياة الإنسان، بما في ذلك الجوانب المتعلقة بكينونة الإنسان وماهيته. ومرد ذلك كما أشار محمد بنعمارة إلى كون المتصوفة "أخضعوا الشعر للتجربة الصوفية، فأتى شعرهم معبراً عن تجاربهم الروحية، بمعان عميقة، وعبارات رشيقة."⁽²⁾

وحرى بنا أن نشير - في هذا المقام - إلى أن لغة المتصوفة تتميز بتوظيف خاص للكلمات والألفاظ، ذلك أن المتصوف يعمد إلى الانحراف عن المنطق المعياري ويخرج عن دائرة المواضعة، ليؤسس عوالم جمالية خاصة، تتسم بالفرادة والخصوصية. واللغة الصوفية أكثر خرقاً وتكسيرا لهذه المعيارية، حيث يتم نسف العلاقة الرابطة بين صورة الشيء كما هي في الواقع، والصورة الذهنية التي تحيل عليها الكلمات. ويرجع ذلك إلى خاصية الكثافة التي تتسم بها اللغة الصوفية؛ أي أن التركيز يكون على معنى المعنى بدل المعنى، حيث إن اللغة الصوفية "تشتمل على كلمات لا تقتصر دلالتها على معناها المتبادر إلى الذهن، وإنما تتجاوز ذلك المعنى (..) إلى معنى آخر من ذلك النوع المسمى معنى المعنى."⁽³⁾

إن المعنى اللغوي في البيان الصوفي لا يعتد به، بل هناك معنى آخر مقصود هو الذي يراهن عليه المتصوف. أو لنقل بعبارة أخرى: إن الصوفي جعل معاني الكلمات تأخذ مدلولات مغايرة للمدلولات التي تقوم عليها لغة المواضعة، والسبب - حسب اعتقادنا - راجع إلى ما راكمه

¹ - بنعمارة، محمد، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، (مرجع سابق)، ص. 349.

² - المرجع نفسه، ص. 349-350.

³ - يونس علي، محمد محمد، المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط2، 2007، ص. 48.

المتصوفة من خبرات جمالية، وبحث دائم عن إيقاع يصل الذات بالمطلق، حتى صارت الكلمات عندهم ملتصقة بتجارهم، ومقرونة بانفعالاتهم الخاصة. وهنا تكمن خصوصية اللغة الصوفية، فهي لا تراعي منطق المواضعة، كما لا تهتم بأفق توقع القارئ. وهذا من شأنه أن يولد فجوة ذوقية بين القارئ والنص، وأيضاً بين النص الصوفي ونصوص أخرى. لأنها لغة لا تراهن على تحقيق العملية التواصلية، بل تسعى إلى التعبير عمّ يشعّ في بواطن الصوفي من وعي جمال متولد عن التأمل في الوجود. لقد ارتبط الجمال بهذه الممارسة المتعمقة للغة التي يتم بها ومن خلالها الكشف عن الوجود وأسراره الكامنة فيه.

إن الأمر يتعلق بتشكيل جمالي خاص، يجعل الألفاظ والتراكيب تتخلى عن الدلالة المركزية الأصلية، لتُستبدل بدلالة جديدة، مضمخة بأريج الجمال الحامل لوهج التجربة العرفانية بعدما لبست زيّ العرف الصوفي. فحضور الإشارة في النصوص الشعرية الصوفية، أكسبها كثافة وقوة وجمالاً. وهذا حري بأن يولّد عندهم علاقة جديدة بين الدال والمدلول. وقد أشارت سعاد الحكيم إلى أن العزلة التي عاشها الصوفي أسهمت في تحقيق الإلغاز والإبهام. تقول: "والمردود الثاني للعزلة هو تفرد الصوفي في لغته الخاصة الناتجة عن تجربته المخصوصة. لذلك قلما نجد صوفياً يرث تجربة أو لغة صوفي آخر، بل الكل يعبر عن حاله الخاص وعن تجربته الخاصة."⁽¹⁾

فمثلاً الحلاج عُرّف بلغته الخاصة وإن كنا نسلم بأن اللغة عند الحلاج دخلت في نفق مسدود، لكونها لم تستطع التعبير عن التجربة الروحية، فصارت عاجزة لتحل بدلاً منها الإشارة الموحية، على اعتبار أن الحال الذي يعيشه الصوفي أكبر وأعظم من أن يختزل في تمفصلات لغوية؛ أي أن لغة المواضعة تضمحل وتراجع لتفسح المجال أمام لغة ملغزة تؤسس مضامينها وفق وعي جمالي خاص بها.

ولعل ما أشار إليه يوسف زيدان يعزز هذا التصور. حيث قال: "فمن وصل إلى الحال استغنى عن اللغة من حيث هي أداة للتوصيل"⁽²⁾. فيتم بذلك توسيع آفاق الممكنات اللغوية وجعلها أكثر استيعاباً لخصوصية التجربة الشعرية الصوفية. ذلك أن ابن عربي "حقق نقلة على المستوى اللغوي، تماماً كما حقق نقلة على مستوى الشهود والنظر الصوفي (...). كما حوّل

¹ - الحكيم، سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1991م، ص.35.

² - زيدان، يوسف، المتواليات: دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص.16.

نظر الصوفي من التحديق في الأعماق إلى مراقبة الآفاق، فكذلك حوّل اللغة الصوفية من الاصطلاحات المبنية على اللفظ الواحد المفرد، إلى مصطلح أخذ شكل العبارة. ويحصر هذه العبارة تقريبا ثلاثة أشكال: الإضافة... والنسبة... والوصف.⁽¹⁾

ذلك أنه بفضل الإضافة تم الجمع بين أكثر من اسم "فكلمة (نبي) مثلا وكلمة (ولي) هما من الكلمات والمفردات القديمة، وابن عربي في لغته الجديدة يجمع بينهما بالإضافة."⁽²⁾ أما فيما يتعلق بالنسبة فإنها تعمل على تحقيق نَسَبٍ وقرابة بين لفظتين يحكمها البعد. وهنا تدرج سعاد الحكيم بعض النسب التي أقامها ابن عربي كما هو الشأن لـ "ولي عيسوي.. تجلي ذاتي"⁽³⁾. في حين الإضافة عنده وصف يروم "نقل الاسم من دلالاته على مسعى إلى دلالاته على مسعى آخر. فمثلا في عبارة: الأرض الواسعة. فكلمة واسعة لا تصف الأرض، بل هي عندما أضيفت إلى الأرض على صيغة الوصف نقلت اسم الأرض من دلالاته على مسعى الأرض العامة المعروفة إلى دلالاته على مسعى آخر هو أرض مخصوصة."⁽⁴⁾

من هذا المنطلق عمل ابن عربي على خلق عدد لا محدود من المعاني والدلالات، موسعا من طاقات اللغة، جاعلا إياها تمتلك قدرة على التعبير عن بعض الجوانب الداخلية في النفس البشرية التي قد تعجز اللغة العادية عن التعبير عنها. لذلك فالبعد الجمالي الذي نسعى إلى الإبانة عنه ارتبط أساسا بهذه المقدرة العالية في التعبير التي تميزت بها اللغة الصوفية. من حيث هي لغة موحية رامية وملغزة. هذا الأمر جعل قوتها التعبيرية ترتبط بجوانب خفية قد يكون لها ارتباط بالمطلق والخفي واللامحدود. ذلك أن "الكتابة الصوفية - التي هي حالة من المغامرة - تتجاوز هذا كله (أي الجوانب السطحية والمرئية) بنشدها للمطلق... بحيث تصبح تجربة الكتابة والتعبير لا تنفصلان عن التجربة الصوفية والذوقية ابتداءً والكشفية مآلا، ومن تم فلا مجال لاعتبار التوصيل والتواصل في هذه الكتابة التي وإن تألفت من الألفاظ والتراكيب المألوفة، لكنها تحمل الجدة والغرابة في كيفية الاستعمال لتلك المفردات والتراكيب، والسياقات التي ترد فيها"⁽⁵⁾.

¹ - الحكيم، سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق)، ص. 79.

² - الحكيم، سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، (مرجع سابق)، ص. 81.

³ - المرجع نفسه، ص. 79.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 80.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 84- 85.

نفهم من هذا الكلام أن النص الصوفي ليس من وظائفه إقناع القارئ بفحوى أطروحته، أو أنه يسعى إلى تحقيق العملية التواصلية مع القارئ، بقدر ما يرهان على خلق قارئ يكون ذا كفاءة تأويلية، ووعي جمالي يمكنه من إتقان الإنصات إلى لغة النص الصوفي استمتاعا بخصوصيته الدلالية وجماليته البيانية. أو إن شئنا قلنا: إنه يقترح قارئاً يمنحه مفاتيح النصوص وأسرارها، لكن شريطة أن يندس القارئ في حضرة التصوف، فيكون مريدا صادقا، ومجبا وامقا، فينكشف له المنحجب والمتواري والغائص في ثنايا النص، فتنقشع غيمات البلادة عن ذهنه فيصير قارئاً حصيفا كما أشار إلى ذلك ابن عربي: "ولما رأى أهل الله أنه (أي الله سبحانه وتعالى) قد اعتبر الإشارة استعملوها فيما بينهم، ولكنهم بينوا معناها، ومحلها ووقتها. فلا يستعملونها فيما بينهم ولا في أنفسهم، إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم... واصطلح أهل الله ألفاظا لا يعرفها سواهم إلا منهم. وسلكوا طريقا فيها لا يعرفها غيرهم. كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات والاستعارات، ليفهم بعضهم عن بعض."⁽¹⁾

فاللغة الصوفية -هذه الكيفية- هي لغة موحية أساسها الغموض. وفعل القراءة في هذا المستوى يكون موجها لمقصدية المتلقي وداعما لها، ويكون في الآن نفسه مرتبطا بالسياق التداولي الفعلي الذي أنتجت ضمنه الرسالة. فتنمخض عنه دلالة موازية تعكس تفاعلية المتلقي بالعالم. والمقصود بالتفاعل ما أشار إليه ابن عربي أثناء حديثه عن القراءة الرامزة الموحية، حيث قال إن "الإنسان قد يكون في أمر ضاق به صدره، وهو يتفكر فيه، فينادي رجل رجلا آخر اسمه (فرج). فيقول: (يا فرج) فيسمعه هذا الشخص الذي ضاق صدره، فيستبشر ويقول: جاء، فرج الله، إن شاء الله، يعني من هذا الضيق الذي هو فيه، وينشرح صدره."⁽²⁾

فالرسالة تحمل - حسب هذا التصور- دلالات لا حصر لها، إذ لم تعد هناك دلالة مرجعية؛ لأن ابن عربي عمد إلى إقصاء الدلالة المرجعية، ما جعل الرسالة تفهم بحسب ما يقصد المُشير بها أن تشير إليه، لا بقصد المشار إليه، فتفترض بذلك علاقة جديدة خارج العلاقات البلاغية المحصورة والجاهزة، فيتقلص منطق المعيارية، ويتخلى عن المشابهة والمجاورة المعروفة. ولعله من هذا التصور العلائقي، كان ابن عربي من ضمن القائلين بعدم وجود المجاز في القرآن الكريم "وكلام الناس مبني على الحقيقة والمجاز عند الناس، وإن كنا قد خالفناهم في هذه المسألة بالنظر إلى القرآن، فإننا ننفي أن يكون في القرآن مجاز، بل موضع ذلك في كلام العرب."⁽³⁾

¹ - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، 4/254.

² - المصدر نفسه، 4/274.

³ - المصدر نفسه، 4/119.

لقد سعى ابن عربي إلى جعل الألفاظ تشير إلى مدلولات جديدة غير تلك التي كرسها المواضع، حيث يقول: "والكلام عند العرب على أربعة أقسام: ألفاظ متباينة، وهي الأسماء التي لم تتعدّ مسماها: كالبحر والمفتاح (...) وألفاظ متواطئة: وهي كل لفظة قد تُوَوِّطُّ عليها أن تطلق على آحاد نوع من الأنواع كالرجل والمرأة، وألفاظ مشتركة: وهي كل لفظ على صيغة واحدة يطلق على معان مختلفة كالعين والمشتري والإنسان، وألفاظ مترادفة: وهي ألفاظ مختلفة الصيغ تطلق على معنى واحد: كالأسد والهزبر والغضنفر، وكالسيف والحسام والصارم، وكالخمير والريحيق والصهباء والخندريس"¹.

لقد بدأ ابن عربي بتقسيم اللغة إلى أقسام حصرها في التباين والتواطؤ والاشتراك والترادف، ثم ما لبث أن تكلم عن الأمهات في عالم الألفاظ حيث قال: "هذه من الأمهات (في عالم الألفاظ)، مثل البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة في (عالم) الطبائع. وثم ألفاظ متشابهة ومستعارة ومنقولة، وغير ذلك. وكلها ترجع إلى هذه الأمهات بالاصطلاح. فإن المشتبه وإن قلت فيه: إنه قبيلٌ خامسٌ من قبائل الألفاظ: مثل النور، يطلق على المعلوم وعلى العلم، لشبه العلم به، من كشف عين البصيرة به المعلوم، كالنور مع البصر في كشف المرئي المحسوس. فلما كان هذا الشبه صحيحا سمي العلم نورا، ويلحق من ثمة بالألفاظ المشتركة. فإذا لا ينفك لفظ من هذه الأمهات. وهذا هو حد كل ناظر من هذا الباب. وأما نحن فنقول بهذا معهم. ولكن عندنا زوائد، من باب الاطلاع على الحقائق، من جهة لم يطلعوا عليها، علمنا منها أن الألفاظ كلها متباينة، وإن اشتركت في النطق. ومن جهة أخرى علمنا أيضا أن الألفاظ كلها مشتركة، وإن تباينت في النطق"².

إن ابن عربي يمثل تنظيره اللغوي اختراقا للنظم المتحكمة في إنتاج الدلالة أو المعنى، على اعتبار أن مرتكزات إنتاج الدلالة يقتضي تطابقا بين المعنى وتحققه، وبين المرجع الخارجي الذي تحيل عليه المدلولات. والحال أن ابن عربي تجاوز هذه الحرفية الضيقة وجعل المعنى أكبر من تمفصلاته وتحققاته، إذ بذوقه ومعرفته الجمالية نسف ثنائية (الحقيقة/المجاز) التي شغلت علماء الكلام، خصوصا المعتزلة منهم، لارتباطها بالتشبيه والتجسيم. على اعتبار "أن هذه الأدوات اللفظية التشبيهية إذا أطلقت على الحق أنها مصروفة إلى غير الوجه الذي يعطيك التشبيه والتمثيل، ويعرف أيضا أن الحقيقة لا تقبل ذلك أصلا"³.

¹ - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، 69/2.

² - المصدر نفسه، 70. 69/2.

³ - المصدر نفسه، 70/2.

لقد عمد ابن عربي إلى نفس علاقة الاشتراك التي تتيحها التشبيهات البلاغية الجامعة بين عناصر مختلفة في النوع والجنس، عن طريق جعل الألفاظ تُصرف عن الوجه الذي يعطيه التشبيه والتمثيل، ومن ثم نفس المنطق البلاغي الذي قال به علماء البلاغة، وعلى رأسهم الجرجاني القائل: "متى ألفت الشيء ببعيد عنه في الجنس على الجملة...ولكن بعد شرط، وهو أن تصيب بين المختلفين في الجنس، وفي ظاهر الأمر شيها صحيحا معقولا، وتجد للموامة والتأليف السوي بينهما مذهبا وإلها سبيلا، وحتى يكون انتلافهما الذي يوجب تشبيهك من حيث العقل والحدس في اختلافهما من حيث العين والحس...وإنما تكون مشها بالحقيقة بأن ترى الشبه وتبينه، ولا يمكنك بيان ما لا يكون، وتمثيل ما لا تتمثل الأوهام والظنون."⁽¹⁾

فالتشبيه عند عبد القاهر الجرجاني يتمظهر في عملية جمع بين شيئين مختلفين في الجنس، لكن عملية الجمع هاته مشروطة بإقامة تأليف بين الجنسين حتى يصير التشبيه مقتض للاشتراك. والأمر مختلف تمام الاختلاف عند ابن عربي الذي عمل على نفس علاقة الاشتراك، وكذا علاقة التباين، كما بين في النص الذي أوردناه آنفا. إذ إن ابن عربي يسعى إلى إعادة الاعتبار للعلاقتين معا في الآن نفسه، جاعلا الاشتراك والتباين يتحققان داخل إجراء فعلي واحد. فهو يعلم أن هذه العلاقة لا يمكن أن تدرك بالعقل بأي وجه من الوجوه، لذلك فسح المجال أمام القلب من أجل أن يدرك حقائق الألفاظ؛ لأن معانيها - حسب ابن عربي - لا تدرك ولا تفهم عن طريق النظر العقلي، بل "بالمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه."⁽²⁾ على هذا الأساس يكون الفهم مرتبطا بالقلب بوصفه وعاء الواردات التي ترد على الصوفي لا العقل. هذا التصور يعني أن إدراك المعاني لا يتأتى إلا بنية مسبقة هي التي عبر عنها ابن عربي بالمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا، هذه النية ما هي إلا تجل من تجليات الإدراك الجمالي لدلالات الألفاظ. حيث إن ابن عربي عمل على تأسيس علاقة جديدة بين الألفاظ داخل نظام جديد لن يكون سوى نظام المعرفة الجمالية التي تبحث في علاقة الوعي الصوفي بالوجود من حيث هو مصدر للمعنى في ذاته. يقول ابن عربي: "واعلم أن هؤلاء الرجال، إنما كان سبب اشتغالهم بمعرفة النية كَوْنَهُم نظروا إلى الكلمة وفيها. فعلموا أنها ما أُلْفَت حروفها وجمعت، إلا لظهور نشأة قائمة، تدل على المعنى الذي جمعت له في الاصطلاح. فإذا

¹ - الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: محمد رشيد رضا- دار الفكر- ط3 (ب- ت)، ص.130.

² - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، 74/2.

تلقّف بها المتكلم، فإن السامع يكون همه في فهم المعنى الذي جاءت له، فإن بذلك تقع الفائدة⁽¹⁾.

هذا التواشج الذي أقامه ابن عربي بين التمفصل اللغوي للكلمة والدلالة الممنوحة التي تشكل تأثيراً على المتلقي بما تحمله من معانٍ ودلالات سيفتحنا على باب السماع الصوفي وعلى غاياته العرفانية، ذلك أن ابن عربي ميّز بين سماع مقيد بالنعلمات⁽²⁾، وهو سماع طبيعي يحدث تأثيراً في المتلقي ليس بما يحمله من دلالات ومعانٍ، بل بما يحمله من ترنيمات وأنغام وألحان تشيخ في نفس سامعها أحوالاً، كما هو شأن الجَمَل الذي يَسْمَعُ صوت الحادي، فيتأثر ويستجيب لصوت الحُداء، فيخفّ سيره ويسرع الخطو طرباً بما يسمع.

وقد نبه ابن عربي إلى زيف هذا السماع المقيد بالنعلمات؛ لأنه مرتبط بالجانب الحيواني في الإنسان لا الجانب الإلهي فيه. يقول: "وذلك أن هذا المدعي إذا حضر مجلس السماع، فاجعل بالك منه. فإذا أخذ القوال في القول بتلك النغمات، المحركة بالطبع للمزاج القابل أيضاً، وسرت الأحوال في النفوس الحيوانية، فحركت الهياكل حركة دورية، لحكم استدارة الفلك، - وهو أعني الدور - مما يدل على أن السماع الطبيعي، لأن اللطيفة الإنسانية ما هي عن الفلك، وإنما هي عن الروح المنفوخ منه، وهي غير متحيزة، فهي فوق الفلك، فما لها (أي اللطيفة الإنسانية) في الجسم تحريك دوري ولا غير دوري، وإنما ذلك للروح الحيواني الذي هو تحت الطبيعة والفلك، فلا تكن جاهلاً بنشأتك، ولا بمن يحركك"⁽³⁾.

لقد ذم ابن عربي المدعي أو المتظاهر الذي تسري الأحوال في نفسه نتيجة سماعه لقول مُغْتَى، فيتحرك حركة دائرية من شدة الوجد، ويأخذه الهيمان فيقفز ويهتز كأنما يتخبطه الشيطان من المسّ. ليؤكد مقابل ذلك على أن السماع الحقيقي يجب أن يكون خالٍ من كلّ تلك الشوائب ليكون سماعاً خالصاً ويتجلى خلوصه في كونه سماعاً لكلام الحق وللقرآن وسماعاً للوارد الروحاني والإلهي طلباً للزلفى؛ مما يعني أن السماع الصوفي هو سماع رباني مرتبط بالواردات وبكلام الحق. يقول ابن عربي: "فالسماح من عين الفهم هو السماع الإلهي، وإذا ورد على صاحبه - وكان قويا لما يردُّ به من الإجمال - فغاية فعله في الجسم أن يُضَجِّعَهُ لا غير، ويُغَيِّبُهُ عن إحساسه ولا يصدر منه حركة أصلاً بوجه من الوجوه، سواء كان من الرجال الأكابر أو الصغار"⁽⁴⁾.

¹ - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، ج3/298.

² - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، ج3/299.

⁴ - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، ج3/301.

هناك فكرة غاية في الأهمية ألمع إليها ابن عربي تتعلق بكون السماع الإلهي يختلف عن السماع الطبيعي من حيث طريقة التأثير، فالسماع الطبيعي تحركه الحركة الدورية والهيمان والتخبط، على خلاف السماع الإلهي فإنه يُضجَع متلقي السماع لا غير ويغيبه عن إحساسه. يقول ابن عربي: "إذا جاءه الوارد الإلهي وللوارد الإلهي صفة القيومية؛ وهي في الإنسان، من حيث جسميته، بحكم العرض، وروحه المدبر هو الذي كان يقيمه ويقعده، فإذا اشتغل الروح الإنساني المدبر عن تدييره، بما يتلقاه من الوارد الإلهي من العلوم الإلهية، لم يبق للجسم من يحفظ عليه قيامه وعوده، فرجع إلى أصله، وهو لصوقه بالأرض، المعبر عنه بالاضطجاج ولو كان على سرير، فإن السرير هو المانع له من وصوله إلى التراب. فإذا فرغ روحه في ذلك التلقي، وصدر الوارد إلى ربه، رجع الروح إلى تديير جسده، فأقامه من ضجعتة. هذا هو سبب اضطجاج الأنبياء على ظهورهم، عند نزول الوحي عليهم".¹

إن للسماع الإلهي ألحانا وأنغاما، لكنها تختلف عن ألحان السماع الطبيعي وموسيقاه، ذلك أن إيقاعات هذا السماع - أقصد الإلهي - متناغمة مع إيقاع الوجود الذي يعتبره ابن عربي رقاً منشورا، وكتابا مسطورا تؤثته كلمات الله التي تنفذ. فلولا كلمة (كن) ما كان هناك إلا العدم. فالصوفي لا يتأثر بجمال النغم الناتج عن آلات الطرب المعتمد على الصناعات، بل يتأثر وهو يقرأ لغة الكون ببصيرته ويتأملها بعين قلبه، ويصيخ السمع إلى الكائنات وهي تسبح الله.

نفهم مما أوردناه، أن الوعي الجمالي ينشأ وينمو من خرق منطق المعرفة الواقعية، واستبداله بمنطق جديد في الإسناد يتساق مع الطابع الجوهري للخطاب الصوفي. وهنا يكمن منطق الوعي في الخطاب الصوفي الذي يسعى إلى تشكيل معرفة جمالية تتأسس على غرابة المعنى المعبر عنه، وتحويل هذه الغرابة إلى ألفة من خلال عملية تفسير وتأويل، كما فعل ابن عربي حينما ميز بين السماع الطبيعي والسماع الإلهي، وأعطى تفسيرات بين من خلالها علّة التأثير الذي يحدثه السماع في كلتا الحالتين: حالة السماع المقيد أو السماع المطلق.

والحقيقة أن هذا الوعي الجمالي ما كان له لينبثق ويتشكل في الخطاب الصوفي لولا تلك العلاقة الجديدة التي أسسها ابن عربي بين الدال والمدلول، فأحدثت تجاوزا دلاليا وخروجا عن المواضع، ولعل هذا ما نستطيع تلمسه في الخطاب الصوفي في شموليته، الذي فتح آفاق التأمل والتأويل، فجعل اللغة تعبر عن عناصر الجمال المطلق. وهذا ما سيتم تجليته في الخطوات الآتية على مستوى الأنوثة بمفهومها الشقي والوجودي.

3- التشكيل الجمالي للأنثى:

¹-المصدر نفسه، ج3/302.

إذا أمعنا النظر في البناء الجمالي والفني للتصورات التي يقدمها ابن عربي للإنسان، ولجوانبه الروحية والوجدانية، ألفيناه يعتمد على مجموعة من الوحدات الموضوعية المستمدة غالباً من الفضاء الطبيعي، فلا سبيل لتشخيص المعنوي والروحي إلا عن طريق المادي المحسوس من أجل الإمساك بحقيقة الأشياء وتقريبها من الفهم، وذلك في صور تشبيهية بليغة، تعمل على تشييء المتخيل وتخيل المتشييء، وكأن ابن عربي يسعى إلى معانقة الكمال والجمال بطريقة مخصصة، حيث جعل من الأنثى مركز التفاعل مع الوجود ومع المطلق. على هذا الأساس انتظمت هذه الموضوعات في صورة الأنثى، ذلك أن نظرة متأنية في كتاب الفتوحات المكية كفيلة بأن تجعلنا نتبين الدور الذي قام به ابن عربي بخصوص بعض الثوابت، حيث أعاد النظر في المؤلفوف، وفي الأمور التي تقع في النفس موقع البديهيات، وهذا سر انبثاق الوعي الجمالي في الخطاب الصوفي كما سبق وبيننا. ذلك أن الصورة التي قدمها ابن عربي للمرأة لا تقتصر على الجانب الجسدي، وإنما تتجاوزه لتجعل منها شكلاً يشمل الطبيعة والوجود، وأداة تعبر عن الجمال والحسن، بل إن الأنثى في التصور الأكبري صارت الأصل الذي ينبثق عنه النسل والخلق، حيث يقول: "فأوجد (الحق) عيسى عن مريم، فتنزلت مريم منزلة آدم، وتزل عيسى منزلة حواء. فكما وجدت أنثى من ذكر، وجد ذكر من أنثى، فختم (الله) بمثل ما به بدأ، في إيجاد ابن من غير أب، كما كانت حواء من غير أم، فكان عيسى وحواء أخوين وكان آدم ومريم أبوين لهما."⁽¹⁾

إن التصور الحاتمي محكوم بمجموعة من التصورات، فهو ليس بعالم أو فيلسوف ممتاز فقط، بل هو إلى ذلك كله صوفي فنان، يرى الوجود والحياة من زاوية خاصة، هذه الرؤية يتقاطع عبرها النسائي بالإنساني وبالوجودي كذلك، حيث إنه يعلن عن الحضور الضمني أو الصريح للذكورة، لكن في إطار علاقة وجودية تتشابك من خلالها الأنوثة بالذكورة. جاعلاً الانفعال من خصائص الأنوثة، والتأثير من خصائص الرجل. يقول: "أعلم أيدك الله أنه لما كان المقصود من هذا العالم الإنسان وهو الإمام، لذلك أضفنا الآباء والأمهات إليه فقلنا. أبأؤنا العلويات وأمهاتنا السفليات. فكل مؤثر أب، وكل مؤثر فيه أم (...) والمتولد بينهما من ذلك الأثر يسمى نتيجة."⁽²⁾

من أجل ذلك عمدنا إلى استقصاء مجموعة من التصورات التي قام بها ابن عربي بغية الإسماء بالخيط الناظم لوعيه الجمالي، أو على الأقل معرفة الإيوليات المحركة للحساسية

¹ - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، 2 / 292.

² - ابن عربي، محيي الدين، (مصدر سابق)، 2 / 309.

الجمالية عنده، إذ لا بد أن تتحكم في انبثاق الوعي الجمالي تصورات عرفانية تشكل تصوره للحياة والوجود. ذلك أن نظرة ابن عربي إلى المرأة جعلها تشبه الطبيعة وتناظرها. فكأننا بذلك أمام أنثى كبيرة هي الطبيعة، وأخرى صغيرة هي الأنثى في تجليها الوجودي والجسدي؛ إذ إن الطبيعة بدورها تقبل التأثير الذي يمارس عليها، فتستجيب للماء، حيث تهتز وتريب فتنبت من كل زوج بهيج، والأمر نفسه ينطبق على الأنثى التي تشبه إلى حد كبير الطبيعة لقدرتهما على الولادة بفعل التأثير التي يحدثه الرجل عليها فتستجيب لذلك عن طريق النكاح، فيسري ماء الرجل في رحمها فتكون الولادة. يقول ابن عربي: "أشبهت المرأة الطبيعة من كونها محلا للانفعال، فيها وليس الرجل كذلك، فإن الرجل يلقي الماء في الرحم لا غير، والرحم محل التكوين والخلق، فيظهر أعيان ذلك النوع في الأنثى لقبولها التكوين والانتقال في الأطوار الخلقية خلقا من بعد خلق إلى أن يخرج بشرا سويا."⁽¹⁾ ثم يضيف قائلا: "فكل أب علوي فإنه مؤثر. وكل أم سفلية فإنها مؤثر فيه، وكل نسبة بينهما معينة نكاح وتوجه، وكل نتيجة ابن"⁽²⁾.

إن ابن عربي تجاوز المستوى المرتبط بفكرة التأثير والتأثر القائم بين الذكر والأنثى، ليشير إلى جانب كوني له علاقة بالنكاح المعنوي والحسي. وقد قرن ذلك بمسألة إيجاد الأشياء حين قال: "ثم عبارة الشارع في الكتاب العزيز في إيجاد الأشياء عن كن. فأتى القرآن بالحرفين اللذين هما بمنزلة المقدمتين، وما يكون عند كن هو بمنزلة النتيجة، وهذان الحرفان هما الظاهران والحرف الثالث الذي هو الرابط بين المقدمتين، خفي في كن وهو الواو المحذوفة لالتقاء الساكنين. كذلك إذا التقى الرجل والمرأة لم يبق للقلم عين ظاهرة، فكان إلقاء النطفة في الرحم غيبا لأنه سر(...)، وكذلك عند الإلقاء يسكنان عن الحركة، وتمكن إخفاء القلم كما خفي الحرف الثالث، الذي هو الواو من كن للساكنين. وكان الحرف الثالث الخفي هو الواو لأن له العلو؛ لأنه متولد عن الرفع وهو إشباع الضمة، وهو من حروف العلة"⁽³⁾.

إن التصور الذي يقدمه ابن عربي بخصوص الأنثى جعل منها الأرض والوجود، وجعلها الحاملة لسر التكوين، والحافضة للحياة البشرية، فلم تعد الأنثى مجرد كينونة متفردة ترتبط بشخص محددة هو المرأة، بل صارت عند ابن عربي - انطلاقا من تصوره هذا - عبارة عن مبدأ كلي، يسهم بشكل مباشر في الحياة الكونية، إن لم نقل هي جوهر الحياة الكونية عنده. ولعل هذا ما يفسر ربط ابن عربي بين النكاح الحسي و النكاح المعنوي جاعلا النكاح لا يقتصر على

¹ - المصدر نفسه، 310/2.

² - المصدر نفسه، 311/2.

³ - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، (مصدر سابق)، 301-300/2.

الجانب الحسي الممثل في الجماع القائم على الواقعة الجنسية، بل يمتد ليشمل الوجود في كليته.

هذا هو الجانب المتفرد في رؤية ابن عربي للأنثى؛ إذ إنه تجاوز النظرة الشبقية للأنثى، ليؤسس لنظرة قائمة على وعي جمالي تصير معه الأنثى الأدمية قنطرة تعبر من خلالها ذات الصوفي إلى الأنثى الكونية. هذا التوظيف الجمالي لصورة الأنثى في الفكر الصوفي جعل منها صورة مختلة ومكتنزة برموز ودلالات لا حصر لها، كما جعلها صورة متشابكة المعالم، لكونها تتلون بأحوال الذات الصوفية، وما يرد عليها من واردات.

لقد بدا ابن عربي مفتونا بمكان الجمال الذي أتاح له النظر إلى الأشياء بعين فنان أو فيلسوف يبعد الألفة عن مظاهر العالم المرجعي، ليحيي فيها روح الدهشة والفتنة، فأسس بهذه النظرة الابتكارية معرفة جمالية بها ومن خلالها شكل صورة متفردة للأنثى في الفكر الصوفي، فتحوّلت جماليا إلى جسد وكون وطبيعة ومعنى حاملٍ للأسرار والنبوءات.

خاتمة:

والخلاصة، إن الخطاب الصوفي في شموليته أحدث صدمة عنيفة في المستقر الإنساني، كما أحدث رجّة في مستقرات الوعي الجمالي السائد، وأحدث أيضا زحزحة على مستوى اللغة، حين اجتثها من وهاد الاستعمال المسكوك ليؤدّد في أبنيتها دلالات جديدة وخصيصة، وأيقظ فيها طاقات علوية جعلها تأبى الخضوع إلى المواضعة، كما جعل دوالها اللغوية مختلة ومربكة للتمثلات، ومخيبة لأفق توقع قراء هذا الخطاب.

إن الوعي الجمالي العرفاني يعيد بناء الإنسان وتأهيله وجدانيا وروحيا ومعرفيا، بجعله قادرا على الانفتاح على آفاق علوية لا تعرف البلى ولا التقادم، فاخترق المتصوفة حجب الإبداع الجمالي وتميزوا في كتاباتهم، وتفرّدوا بلغة جديدة استعملوا لها رموزا وألفاظا تعارفوها بينهم، وجعلوا شرط إدراكها العلم بنظامها الترميزي والسميائي. فكان الخطاب الصوفي مرتبطا بميلاد جماليات جديدة على قدر كبير من التوهج والأصالة، حيث سعت إلى نشدان المطلق والكمال والسمو على النقائص.

هذا وأظهر البحث أن الجمال العرفاني الصوفي ذو خصوصية فريدة يتأصل في روح التجربة الصوفية بما هي رفض للسلبية، وسعي لتقويم الاعوجاج الذي أصاب هيكل الروح نتيجة انغماسها في الماديات، وتصحيح للسلوك بالرفع من إنسانية الإنسان. فكان الوعي الصوفي بذلك مؤسسا لجمالية مطلقة متعالية، تستوعب الإنسان ذاتا وروحا وفكرا وتجعل هويته الجمالية مصطبغة بصبغة الكمال.

مصادر البحث ومراجعته:

- ابن عربي، محيي الدين، الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار تقديم: عبد الرحمان حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط1، 1986م؛
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيي، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، الجزء الرابع؛
- بنعمارة، محمد، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2001؛
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: محمد رشيد رضا- دار الفكر- ط3 (ب- ت)؛
- الحكيم، سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1991م؛
- زيدان، يوسف، المتواليات: دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م؛
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م؛
- عصفور، جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992م؛
- العوادي، عدنان الحسين، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، العراق، 1979؛
- القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م؛
- يونس علي، محمد محمد، المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت – لبنان، ط2، 2007؛

مسارات المشروع الحداثي في الوطن العربي عند محمد أركون - قراءة نقدية -

The Paths of the Modernist Project in the Arab World by Muhammad Arkoun- Read review

عباس الصادق: abbassphilo@yahoo.com	جامعة الجزائر2 ابو القاسم سعد الله/الجزائر
عباس أمين aminabbas73@yahoo.com:	جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس/ الجزائر

الإرسال: 2021/04/08 القبول: 2021/04/19 النشر: 2021/09/15

ملخص:

تعتبر الحداثة من بين أهم المنجزات الحضارية التي أسست لميلاد نظرة جديدة للإنسان والعالم والكون، وأطلقت حرية الإنسان التي كبلها الفكر الديني في العصور الوسطى، ولقد انتشرت في كل أصقاع العالم لتشكل عتبة جديدة للتاريخ الإنساني التي وصل صدها إلى العالم العربي والإسلامي، ومن بين المفكرين العرب والمسلمين الذين تتبعوا مسارات الحداثة العربية وتشكلاتها وتمفصلاتها الفكرية والإيديولوجية محمد أركون، والذي أتى بمقاربات نقدية هادفة إلى تأسيس وعى حداثي جديد يمكن العرب والمسلمين في إنتاج قيم تساهم في السياقات التاريخية للحضارة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، النهضة، التراث، الإيديولوجية، القطيعة.

Abstract:

Modernity is one of the most important cultural achievements that have paved the way to the emergence of a new view of man, the world and the universe, and the freedom of man, which has been restricted by religious thought. It has spread to reach every corner of the world, be it uslim or Western world, to form a new threshold for human history. And among the Arab and Muslim thinkers who had traced back the Arab modernity's paths and the latter's formations and ideological differences is Mohammed Arcon, who came up with critical approaches that aimed at establishing a new awareness which enables the Arabs and Muslims to produce values that contribute to the historical contexts of human civilization.

Keywords: Modernity, Renaissance, Heritage, Ideology, Rupture

مقدمة:

تعتبر الحداثة من المفاهيم التي أسالت الكثير من الحبر في الفكر العربي بداية من لحظة النهضة العربية وصدمة الحداثة مع حملة نابليون بونابيرت، وظهور تيارات فكرية متباينة في آرائها بين من يراها الحل لنهضة الأمة الإسلامية. وبين من يرى أنها تحمل قيم غربية وتشكل خطرا على الذات العربية وهويتها، فلا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال حلا لمشاكل المسلمين نظرا لاختلاف السياقات التاريخية والحضارية بين الغرب والعالم الإسلامي، ومن بين أهم الدارسين الذين اشتغلوا على هذه الإشكالية مفكري النهضة بجمع مشاربهم سواء الإصلاحية الليبرالية أو اليسارية أمثال محمد عبده، فرح أنطوان، سلامة موسى هذا في مرحلة النهضة والفترة الحديثة. أما في المرحلة المعاصرة فقد حاول مجموعة من المفكرين أن يقدموا مقاربات جديدة تستند في مجملها على المناهج العلمية للخروج من السيجالات الإيديولوجية، ومن بين أهم المفكرين الذين عكفوا على تطبيق هذه المقاربات الجديدة حسن حنفي، عبد الله العروي الجابري ومحمد أركون وهذا الأخير يعد من أهم المفكرين الذين حاولوا تقفي أثار مشروع الحداثة العربية بكل تياراتها ومشاربها بحس نقدي معتمدا في مقارنته على عدة منهجيات علمية، كل ذلك من أجل رفع اللبس الذي وقع في العالم العربي حول الحداثة وفهم مساراتها التاريخية سواء في الفضاء الغربي وتشكلها في العالم العربي والإسلامي

إشكالية البحث و فرضياته: جاءت هذه الورقة البحثية لتحاول إستعراض موقف محمد أركون مشروع الحدائي العربي وهذا ما يجعلنا نطرح الإشكال التالي: هل وقف محمد أركون من الحداثة العربية ومسارها التاريخي موقفا نقديا أم أنه سعى لبناء براديغم جديد للحداثة العربية ؟.

للإجابة على هذه الإشكالية افترضت ما يلي:

-سياق الحداثة العربية لم تكن نتيجة عوامل ذاتية بل كانت نتيجة صدمة خارجية
-الحداثة في الوطن العربي مرهوبة بالقطيعة مع التراث الديني
الحداثة ضرورة تاريخية بالنسبة للعالم العربي يتوجب عليهم الانخراط فيها والمساهم في النقاشات العالمية الدائرة حولها لتطورها وتجاوز سلبياتها لتحقيق طموحات الإنسان المعاصر و بما أنه كل بحث يستوجب اعتماد خطة معينة للدراسة وتحليله فقد قسمت هذه الورقة إلى ثلاثة محاور

-أولا: السياقات التاريخية لتشكل مشروع الحداثة في الوطن العربي

-ثانيا: القطيعة كضرورة إبستمولوجية لوعي مشروع الحداثة

-ثالثا: نقد العقل الإسلامي عتبة الحداثة

1-السياقات التاريخية لتشكل مشروع الحداثة في الوطن العربي .

شكلت الحداثة بالنسبة لمحمد أركون لحظة تاريخية فارقة للعرب والمسلمين أحدثت تغيرات جذرية على البنية الفكرية والاجتماعية والسياسية والإقتصادية، وقد وصفت الاستاذة نورة بوحناش هذه اللحظة بقولها "لقد كان لقاء الاسلام بالحداثة لحظة فاصلة في تاريخ الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، إنه لقاء استتبعه تحول هذا الفكر من الطمأنينة إلى الشك ومن البدهة واليقين إلى سؤال يتجاسر على الحيرة ويفتح باب القلق والتحول وفرض ضرورة الإلتحاق بالعملية العقلية، فقد تؤدي المهام نفسها التي أداها الكوجيطو بوصفه لحظة الحسم في مسار الحداثة (بوحناش، 2016، ص. 75). وقد شقت الحداثة طريقها وبدأت تتجذر في الفضاء الفكري العربي "مع بداية القرن التاسع عشر وازدهرت في مرحلة القرن العشرين، خاصة في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث حدثت تحولات كمية في بنية المجتمعات العربية، خاصة في نظمها السياسية وشكل الدولة... الخ. لكن بعد هزيمة 1967 كشفت عجز تلك التغيرات الكمية عن إحداث تغيرات نوعية لا في البنية السياسية ولا في البنية العسكرية التي استهلكت عائد التنمية الاجتماعية والاقتصادية وكشفت الهزيمة في مجتمعاتنا العربية التي مازالت مجتمعات تقليدية ومؤسسانا التي تبدو حديثة في ظاهرها الخارجي تدار على أسس تقليدية للحكم والسلطة ووفق رؤى تتوافق مع شكل القديم للحكم والسلطة" (أبو زيد، 2010 ، ص. 25). المبني على العصبية القبلية والدينية.

فالمجتمعات العربية في نظر حامد أبو زيد لم تعرف بعد الطريق الحقيقي إلى الحداثة التي تغير في البنى الاجتماعية التقليدية، والتي لا تزال آلياتها شغالة في الوعي العربي رغم التغير في نمط المعيشة الذي يشبه نوعا ما النمط الحداثي، لكن على مستوى الذهني فترتد إلى المرجعيات التقليدية البالية المستمدة من الموروث الديني والعادات والتقاليد. ومن بين الأمثلة التي نستدل بها لتأكيد هذا الكلام أنه "إذا نظرنا إلى بنية الأحزاب السياسية العربية فيمكن القول دونما حاجة إلى الكثير من الدرس والتمحيص أنها بنية قبلية تقليدية مع أنها يفترض أن تكون مؤسسات حديثة، وأن تكون بنيتها بنية حديثة، وأن آليات اتخاذ القرار فيها آليات ديمقراطية، لكن الواقع أن سيطرة البنية الأبوية وخضوع استراتيجيات اتخاذ القرار لرغبة القائد أو الزعيم تكشف أن الحداثة مجرد قشرة خارجية" (أبو زيد، 2010 ، ص. 25) لا تمت بصله إلى الحداثة السياسية التي تقوم على النظام المؤسساتي والديموقراطي في تسيير شؤون الدولة.

لقد حاولت النخب العربية أن تقدم تبرير لهذا الفشل، كل حسب انتمائه الفكري و الإيديولوجي، لهذا دعانا محمد أركون إلى عدم النظر للحداثة من منظور تبسيطي واختزالي، علما أن الحداثة صاحب تشكيلها التاريخي صراعات و تحولات كبرى في البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية... الخ، وعرفت أشكال مختلفة من الحداثة المادية والعقلية

وهاتان الحادثتان بدورهما "شهدتا تلونات متفاوتة الواحدة بالقياس إلى الأخرى، طبقاً للمنعطقات التاريخية التي مزّجها الغرب، أقصد بالمنعطقات التاريخية هنا فترة النهضة وحركة الإصلاح الديني ثم أزمة الوعي الأوروبي في القرن التاسع عشر والعشرين. وأخيراً مرحلة التكنولوجيا العليا الحالية ثم حركة علوم الإنسان والمجتمع (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1996، ص. 40).

لكن الغرب شهد أثناء كل هذه المراحل نوع من التمهصل والاندغام ودمج المجتمع ككل، ذلك عن طريق نفس الحركة الداخلية والذاتية. مثال على ذلك الصراع الذي جرى بين طبقة النبلاء ورجال الدين من جهة والبرجوازية التجارية من جهة أخرى حتى نهاية القرن الثامن عشر، ثم شهدنا بعدئذ الصراع بين البرجوازية الرأسمالية والبروليتاريا بدءاً من القرن التاسع عشر، وقد غدّى هذا الصراع مناقشات عديدة ولدت مؤسسات ونماذج عمل تاريخية هي التي تحدد اليوم هوية كلا الجانبين الغرب الحديث؛ أقصد الغرب الاشتراكي-الشيوعي (بكل تنوعاته الاشتراكية والشيوعية) والغرب الليبرالي (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1996، ص. 40). وللأسف النخب العربية والإسلامية دخلت في خضم صراع النماذج الفكرية دون أن تكون محصلة لصبورهم التاريخية، ودون أن يتخذوا منها مسافة نقدية من أجل بناء نموذج فكري يخدم مصالحهم واستقلاليتهم الفكرية والسياسية والثقافية. وهي الرهان الأول للحداثة منذ الإعلان عن استقلالية العقل الغربي عن سلطة الإيكليروس، وهنا تكمن أزمة المجتمعات الإسلامية-العربية التي يجب أن تتحرر من سلطة النماذج الفكرية الغربية وتطبيقاتها الآلية المشوهة والتحرر من سلطة الثقافة الدينية التي لا تنتهي إلى روح العصر.

وما يزيد في تعميق الأزمة وابتعاد العرب والمسلمين عن دخول عتبة الحداثة هو تحولها إلى شعار للتراشق الإيديولوجي أكثر من كونها مشروعاً واضح المعالم من أجل التحديث، وهو ما يسميه محمد سبيلا بالحداثة الكسيحة التي تعني نقل مجموعة من أشكال الحداثة دون أن يرافق ذلك تغير في البنيات الفكرية والسياسية المقابلة والمرافقة لها (البيعقوبي، 2014، ص. 10، 11). فلم يستطع المسلمون بعد الوصول إلى التأصيل الفكري للحداثة التي يراها محمد أركون "مجموعة الإنتاج الفكري الذي يحاول أن يستقل ولو نسبياً عن الإكراهات السياسية والإيديولوجية للبحث في مكامن الضعف في الذات من أجل بنائها الأهم هو الجانب الثقافي والفكري" (البيعقوبي، 2014، ص. 9).

والمأمل في المجتمعات العربية-الإسلامية يلمح غياب الحداثة الفكرية وحضور الكاسح للحداثة المادية. وهي "المعروفة في المجتمعات الإسلامية ومستهلكة بل مستهلكة إلى حد التخمة من قبل الأوساط الغنية في هذه المجتمعات المتضامنة مع الطبقات الاجتماعية التي تقابلها أكثر

مما هي متضامنة مع أبناء شعبها الفقير: أي مع الطبقات الشعبية التي يدافع عنها الإسلام السياسي النضالي" (أركون، الإسلام أوروبا الغرب، 2001، ص. 8). الذي استغل هذه الفرصة للحضور بقوة في الشارع وأحيانا يكون حضوره أقوى من حضور الدولة خاصة في المناطق الفقيرة المهمشة ليشكل الإسلام السياسي الملاذ لكل المهمشين في العالم الإسلامي، وما يدعوا للحيرة أن نفس حركات الإسلام السياسي رغم رفضها للحدثة الفكرية بدواعي إيديولوجية ودينية، لكنها تقبل وتستهلك منتجات هذه الأخيرة وتحاول إيجاد تبريرات دينية في معناها أن الله سخر الغرب لخدمة المسلمين والأدهى والأمر أن هذا الوعي ليس متجزرا فقط في النخب الدينية بل سائد حتى في الأوساط الشعبية.

فرغم العداء الذي يبديه الأصوليون للحدثة إلا أنهم "يستخدمون الكثير من أدوات الحدثة والعمولة في الوقت الذي ينعتونها بأنها شيطانية فمثلا تنظم إيران الإسلامية الانتخابات التشريعية والرئاسية. فهل هذه الانتخابات إسلامية أم ليبرالية؟ ومع ذلك فهم مستمرين في لعن الشيطان الأكبر أي الغرب. فهم يستخدمون الآليات المؤسساتية التي أنتجها الغرب، وفي نفس الوقت ينعتون هذه المؤسسات بالكفر وهذا تناقض صارخ. ونفس الشيء تقوم به الحركات الأصولية من استخدام أشرطة التسجيل والفيديو ومكبرات الصوت وكل وسائل الحدثة التكنولوجية المتاحة لها لكي تنشر دعايتها، وتدعو الأنظمة إلى تنظيم الانتخابات والتقييد بالديمقراطية" (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 1998، ص. 190). التي تصفها بأنها من صنع الغرب الكافر وتتناقض مع حكم الله. وهذا هم يقبلون على الأخذ من الحدثة طابعها المادي التكنولوجي، لكنهم يرفضون أن يأخذوا منها القيم الفكرية، وهذا ما يزيد في تمزق الوعي الإسلامي بين فكر أصولي متحجر ومتخلف وبين حدثة معطوبة لا نعرف منها إلا قشورها المادية.

يمكن اعتبار أن أخطر مشكلة يواجهها العرب والمسلمون عموما مشكلة الحدثة العقلية والفكرية "إنها مشكلة دخول العصر بكل ما للكلمة من معنى وبكل ما يتضمنه ذلك من إشكالات وعقبات وآلام ومخاض، فقد أصبح واضحا للجميع أن مشكلة العرب والمسلمين تكمن في ذلك التوتر الحادّ والهائج بين تراث ماضوي عريق ثم حاضر متعب ومتخلف من جهة، وبين حدثة كاسحة وقوية ولدت وترعرعت على الضفة الأخرى من المتوسط، من جهة أخرى مشكلتهم أن الحدثة ولدت في أرض أخرى لا تمت لدار الإسلام بصلة، وترى في أرض المستعمرين الذين ينتمون تاريخيا إلى ديانة أخرى" (أركون، الإسلام والحدثة، 1990، ص. 196).

ومن أجل المساهمة الإيجابية للمسلمين ودخولهم السياق التاريخي للحدثة قدم أركون جملة من الأفكار حول الموضوع، من أهمها ضرورة التمييز بين الحدثة والتحديث ذلك أن الحدثة في

نظرة هي موقف للروح أمام المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الاستهلاكية. فالتحديث بهذه الصورة لا يعدو كونه إجراء شكليا أو خارجيا لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف المسلم من الكون والعالم، وهذا لا يعني أن الحداثة الفكرية غائبة عن هذه المجتمعات الإسلامية، فالإسلام في زمانه كان يشكل حداثة ويمثلها، لأنها في صيرورتها لا تسير في خط مستقيم ولا ينبغي النظر إليها من خلال التقدم في الزمن أو التسلسل الخطي، وهذا ما يجعلنا نقول أنه لا يوجد نموذج واحد للحداثة ما يفتح المجال للاختلاف والتجديد والإبداع على أن تكون عملية متكاملة فكرا وتقنية فهي تعبر عن الموقف المتوتر واليقظ الذي تفقه الروح البشرية أمام الواقع و التاريخ الذي يولده البشر في المجتمع (بغورة، 2001، ص. 48).

كما أن المشكل في العالم العربي-الإسلامي يرجع إلى اعتبار الحداثة محصورة في النخب والأقلية المثقفة، فقد كانت دائما محجّمة من حيث الانتشار والطاقة الإبداعية من قبل المسلمات المسبقة لإيديولوجيا الكفاح (وهي الترجمة المعاصرة المعلمنة لمفهوم الجهاد القديم) التي نشأت وتبلورت أثناء الفترة الاستعمارية، ثم استمرت بعدئذ بدرجات متفاوتة حتى الآن. وقد كانت في البداية ذات طابع علماني قومي ثم أصبحت الآن ذات طابع إسلاموي أصولي. بمعنى آخر أن إيديولوجيا الكفاح والصراع لا تزال تحول حتى الآن دون انتشار الحداثة الفكرية في أرض العرب و الإسلام (أركون، الإسلام أوروبا الغرب، 2001، ص. 8).

ورغم ذلك وجدت محاولات لتأصيل فكر الحداثة في الفضاء الفكري العربي، وهي جهود حسب أركون لا يمكن إنكارها خصوصا في العصر الليبرالي والنهضوي العربي التي حاولت التعرف على "الحداثة الفكرية وهضمها واستيعابها، لكن ما كان ينقصها هو الانخراط في دراسات نقدية وأركيولوجية لاستكشاف الماضي المنسي والمبتور المعتم والمتلاعب به لغايات إيديولوجية، فهذا الماضي غني وملء بالتعاليم والدروس والأفكار، فكل هذه المحاولات التنويرية الجادة في تجذير الحداثة في الفضاء الفكري العربي الإسلامي لم تكلل بالنجاح، ويعود السبب في رأي أركون إلى "تأخر مرحلة الاستكشاف العلمي أو النقدي للتراث بسبب ضرورات النضال ضد الاستعمار . وحل محله الاحتفال التمجيدي بالتراث بدل الدراسة النقدية الاستكشافية أو التفكيكية الأركيولوجية التي لا بد منها" (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 1998، ص. 34). فقد عملت إيديولوجيا الكفاح على استغلال هذا التراث لخدمة مصالحها السياسية والفئوية، ولا يخدمها أي متزغ لتحرير التراث، لأن الحفر الأركيولوجي يتيح لنا التعرف على كل التلاعبات والتوظيف الإيديولوجي للتراث الديني الذي يشكل السند الذي يؤسس شرعيتهم السياسية.

كما أن إيديولوجيا الكفاح بخطابها التبجيلي التبريري لا تعمل على تغييب الحداثة في عالمنا العربي فقط، بل تقوم بطرح الإشكاليات بطريقة مغلوطة فمثلا مشكلة الإسلام والديمقراطية (والتي هي من بين أهم قيم ومنجزات فكر الحداثة) فهي واقعة تحت تأثير مغالطات وإسقاطات، فهم لا ينفكون يرددون بأن الإسلام عرف الديمقراطية قبل الغرب والعصور الحديثة، وهذه المغالطات والإسقاطات والأحكام المسبقة والتصورات الشائعة لم تعد مقبولة من قبل الفكر التاريخي والأنثروبولوجي النقدي، لهذا ينبغي أن نضع حدا لإسقاط أفكار الحاضر على الماضي (أركون الإسلام أوروبا الغرب، 2001، ص. 9). فلكل مفهوم له سياقه التاريخي وبنيته المعرفية الخاصة به والمحكوم بمشروعية تاريخية، فمثل هذه الإسقاطات لا تزيد إلا جهلا بالحداثة وقيمها، فبدلا من محاولة فهمها واستيعابها تلجأ الحركات الأصولية وخاصة حركات الإسلام السياسي إلى مناكفات وسجلات عقيمة وذلك بمحاولة تجريد الغرب من هذه المنجزات الحداثية وإسقاطها على التراث الإسلامي واستنطاقه لتتوافق وقيم الحداثة للتغطية على التفاوت الحضاري الموجود بين العالم الإسلامي والغربي. وهذا ما أدى إلى "انتصار العقل الأرثوذكسي بالمعنى الديني الصرف إلى انفجار الحركات الاجتماعية ذات الاستلهام الإسلامي بفضل الدعم الرسمي الذي تقدمه الأنظمة السياسية العربية للمبادرات والأنشطة الثقافية الإسلامية. وهذا الدعم الرسمي كان يهدف غالبا إلى السيطرة على هذا العقل الأرثوذكسي والتلاعب به إلى درجة أنه يفقد دوره في الرقابة الأخلاقية والدينية" (أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 1996، ص. 59) وتوظفه لخدمة مصالحها السياسية ومنحه المشروعية الدينية للسيطرة على المجتمعات العربية.

2-القطيعة كظرورة إبستمولوجية لوعي مشروع الحداثة

لقد أخذ محمد أركون منذ سنين طويلة على عاتقه مهمة أساسية هي كيفية إخراج العقل الإسلامي من سطوة التراث السكولاني (التقليدي) والذي ينتهي تاريخيا إلى العصور الوسطى، لكن القيام بهذه المهمة "لا يكفي أن نعمل مجرد شامل للتراث ثم نتوقف أمامه مذهولين ومفتونين أمام غناه الأكثر حيوية وأهمية، بل يجب أن نتساءل كيف نقرأه أو كيف نعيد قراءته؟ فمن غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث مالم نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، وبالمقابل فإنه لا يمكن أن نساهم في إنجاز حداثة بشكل ابتكاري إذا استمرينا في الخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي الأسطوري. (أكون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 1996، ص. 59) فالفكر الإسلامي المعاصر في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين

المعنى وبين التاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية (أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، 1997، ص. 7).

لكن هذه القطيعة المعرفية بالنسبة لأركون "لا تعني الانفصال النهائي عن التراث أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدامى من أفكار ومعارف ونظريات وفنون وأساليب، بل إن القطيعة نتيجة حتمية لتطور تاريخي عام في مجتمع ما أو بيئة ما إما لأن البنات الاجتماعية وأطر إنتاج السلطة والمعرفة انحلت وتفككت، وإما لأنها تضخمت وازدهرت وقفزت قفزات أبعد واكتسبت وسائل مالية وعلمية أغزر وأصلح. وفيما يخص المجتمعات العربية في المشرق والمغرب فأطرها بدأت تضعف وتتفتت منذ القرن السادس هجري - الثاني عشر ميلادي لأسباب داخلية أو خارجية" وقد حدثت هذه القطيعة في التاريخ الإسلامي "عندما نظر العقل لنفسه وإلى المعرفة وطرق إدراكه للواقع وتعبيره عن تأويلاته لهذا الواقع ... وهذا النوع من القطيعة قد حدث في أوروبا منذ القرن السادس عشر ولم تزل الاكتشافات العلمية والانقلابات السياسية والازدهار الاقتصادي يتواصل إلى يومنا هذا... لكن الغريب أن الفكر الإسلامي لا يقرب هذا لأنه يرفض أي علاقة بالفكر الغربي ويطالب بالخصوصية الإسلامية وأصالة عقلية وعلمية مطلقة، بحيث يعتقدون أنه في غنى عن ما أبدعه التفكير الغربي والبحث العلمي الحاصل خارج دائرة المعارف الإسلامية المتأصلة في القرآن والمنطلقة منه" (أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، 1997، ص. 7) والمأسسة لكل المعارف والعلوم وينظر إلى العلوم التي أنتجتها الحضارة الغربية لا تعدو إلا هرطقة غربية تريد النيل من الإسلام وقيمه وحضارته، وتحاول طمس هويته وإفراغها من قيمها الإسلامية المستوحاة من الكتاب والسنة فلا مرجعية أخرى تعلقو فوقهم.

إن هذا التصور -الذي يرى في الحضارة مروق من الدين- حسب أركون ليس سوى "خطابا إيديولوجيا شائعا وليس له صلة بالواقع التاريخي والسوسيولوجي والفكري، وأصبح يشكل عرقلة معرفية في ذهن الكثير من الشبان حتى الطلبة منهم، إذ هم يفخرون من جهة بتأثير الفكر العربي على الفكر الغربي في القرون الوسطى، ويرفضون من جهة أخرى تطبيق العلوم الحديثة على دراسة الفكر الإسلامي لأن تلك العلوم في نظرهم خاصة بالغرب" (أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، 1997، ص. 8). فبرفضهم للحضارة الغربية التي تعتبر عصارة كل التجارب الإنسانية والحضارية، هو رفض لكل المنجزات الحضارية الإسلامية التي استفاد منها الغرب، وبالتالي يعيش المسلمون في غربة عن التاريخ ويخرجون من سياق التاريخ العالمي الذي يقوم على منطق الثقافات والتواصل الحضاري فلا يمكن أن نتصور قيام حضارة من الحضارات من دون أن تهمل من الثقافات والحضارات السابقة.

كما أن الاستقراء للتاريخ الإسلامي يجعلنا نعي مدى "القطيعة المعرفية التي أصابت الفكر الإسلامي، ويتأكد هذا الأمر لما نرى المفكرين القدماء من أمثال الغزالي وابن رشد أقبلوا على دراسة العلوم العقلية مع العلوم الدينية ولم يحتجوا بالدين، وقد تبنا العلوم اليونانية إلا فيما يتعلق بالقضايا النظرية كالسببية وخلق العالم وبعث النفوس. وما دار بينهم من مناظرات رفيعة كردود ابن رشد على الغزالي ومن هذا حذوه في عصور نشاطه المبدع" (أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، 1997، ص. 8) هذا دليل آخر أن سبب رفض الأصوليين الانفتاح على الحداثة الغربية ومنجزاتها الحضارية لا يعود سببه إلى حماية الهوية الإسلامية من الاختراق والطمس كما يتم ترويجه بل يعود لأسباب إيديولوجية، فهم يحتمون بالتراث والهوية فقط للمحافظة على مكاسمهم الاجتماعية والسياسية فيتم ترديد مجموعة من المغالطات التاريخية التي يتم ترسيخها في وعي المسلمين وذلك بمحاولة "إسقاط مفاهيم العصور الوسطى على العصور الحديثة. فهم بهذا لا يعتقدون أن الشورى هي الديمقراطية وأن حقوق الإنسان والاشتراكية وسواها موجودة كلها في التراث، بل يتعداه أيضا إلى الاعتقاد بأننا سبقنا الغرب إلى العقلانية والحرية الدينية والتسامح... ويصل الأمر بجهلنا إلى الاعتقاد بأن كل المكتشفات العلمية الموجودة في القرآن بما فيها الاختراعات الفيزيائية والكيميائية والذرية والفضائية موجودة في القرآن والسنة وكتب التراث الإسلامي. (أركون، تحرير الوعي الإسلامي، 2011، ص. 22). بهذا يصبح الحضور الإيديولوجي للتراث الديني سلطة توجيه تبدو أظهر في المجتمعات الإسلامية لأسباب تاريخية، وسياسية واجتماعية عدة ومن بينها أن هذه المجتمعات لم تشهد القطيعة التاريخية التي شهدتها المجتمعات الأوروبية مع العصور الوسطى ولم تنجح في توليد الفواصل والحدود بين الديني والديني في الحياة العامة" (بلقزيز، نقد التراث، 2014، ص. 374). كما حدث في الغرب الذي استطاع بهذا الفصل أن يدخل مرحلة تاريخية جديدة حققت له النهضة والحداثة وتشكيل وعي نقدي لتاريخه وحضارته.

لكن السؤال الجوهرية الذي يتوجب على النخب الإسلامية الإجابة عليه وبإلحاح هو كيف يمكن تجاوز هذه القطيعة ووضع حدود إستراتيجية فاصلة بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي؟ وهي مهمة حيوية من أجل تجاوز كل الانغلاقات الأيديولوجية والتأسيس لوعي جديد للتراث هو الكفيل ببلوغ الحداثة. إن الإجابة تكمن في كلمة واحدة هي نقد العقل الإسلامي يقول محمد أركون في هذا الصدد: إن نقد العقل الإسلامي بهذا المعنى يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمين الحداثة. فالمسألة المطروحة علينا اليوم وغدا هي مشكلة نقد العقل الإسلامي لأن العقل العربي هو نفسه عقل ديني أو لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية فكيف يمكن أن ينتقد العقل العربي دون أن ينتقد العقل الديني وهذا مستحيل، وبالتالي فإن نقد العقل

اللاهوتي للقرون الوسطى المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها، وبدون هذا العمل فلا تحرير ولا خلاص" (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 1998، ص. 331). ولا يمكن زحزحة هذا العقل عن مسلماته ومقولاته الدينية التي تنتمي إستمياً للعصور الوسطى، والتي ما زال الفكر الإسلامي المعاصر يقتات منها ويستخدم نفس آليات إنتاج المعرفة والحقيقة والمعنى دون إحداث قطيعة معرفية مع هذا العقل الدغمائي.

3- نقد العقل الإسلامي عتبه الحداثة

إن نقد العقل الإسلامي وآليات اشتغاله يجعلنا نكتشف "أن العرب يعانون اليوم قطيعتين مزدوجتين الأولى على مستوى الخلق والإبداع لا قطيعة واحدة بالقياس إلى الفترة المنتجة والتأسيسية من تراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولى) فهم يعتقدون بمعرفتهم له، في حين أن الواقع غير ذلك أبداً، أما الثانية بالقياس إلى العقلانية الغربية ومغامراتها الخلاقة بدء من القرن السادس عشر وحتى اليوم، لا تزال تتطلب معرفة منهجية دقيقة و مختلفة عن تلك المعرفة المشتتة والناقصة التي حصلت في مرحلتي النهضة والثورة ويضاف إلى ذلك ضرورة الإطلاع على الثورة المعرفية التي حصلت خلال ثلاثين عاماً الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع التي شكلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحاً لحداثة فكرية أكثر اتساعاً (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1996، ص. 9). وهذا الوعي الجديد بالحداثة هو الشيء المفقود في الفكر العربي، الذي مازال يفهم الحداثة ضمن الأطر والسياقات التاريخية الكلاسيكية التي تجاوزها الغرب لم تعد صالحة معرفياً أمام تطورات المجتمعات الغربية وحصول ثورة منهجية على مستوى علوم المجتمع خلقت تصور جديد لمعرفة الإنسان والعالم و الكون.

لكن هذا المشروع لن يتحقق ولن يتم بشكل موثوق قبل الدخول في "مرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث وهذا ما عمل أركون جاهداً على القيام به، لكن هذا المشروع من الضخامة والسعة والأهمية لا يستطيع رجل واحد القيام به مهما علا شأنه في البحث المنهجي والعلمي الحديث إنه يتطلب تضافر جهود فرق كاملة من الباحثين العرب والمسلمين، لهذا السبب تتخذ الكثير من دراسات أركون هيئة برامج عمل تنتظر التنفيذ والإنجاز أكثر ما هي بحوث ناجزة ونهائية لهذا يجب على الهيئات التعليمية والبحثية وترسيخ الثقافة المنهجية والعلمية خاصة، والمنهجيات المعاصرة في علوم الإنسان في الجامعات والمعاهد التعليمية العربية من أجل تحقيق هذه البرامج التي ستمكننا من تشكيل نظرة علمية عن تراثنا وتاريخنا من أجل تحقيق النهضة العربية المؤجلة التي تتطلب الاتصال بهاتين الفترتين بالإضافة إلى "تطبيق منهجيات الفترة الثالثة (منهجيات المعاصرة لعلوم الإنسان والمجتمع) عليهما لقراءتهما

من جديد واستكشافهما. وهذا هو الشرط الأساسي لكي نخرج من المرحلة الأرتوذكسية الجامدة إيديولوجيا كانت أم ثيولوجيا، ونوسع قليلا من دائرة المفكر فيه والمسموح التفكير فيه داخل إطار اللغة العربية والمجال العربي. عندئذ نستطيع تحمل مسؤولية التراث والحدثة على السواء، وهذا ما يمكن من طرح مسألة الأصالة والمعاصرة بشكل جديد ومختلف "أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1996، ص. 9-8). ويخرجهما من التناول الإيديولوجي للتيارات سواء الفكرية أو الدينية، وهذا ما يتيح فهم جيد لهذه الإشكالية ويسمح بتشكيل وعي جديد يمكن البناء عليه لتحقيق النهضة العربية.

لكن المشكل أن المسلمين مازالوا يعتقدون إلى اليوم بأن "التراث الديني يمتلك وحده المبادئ والمنهجيات الصحيحة التي تمكنه من تقديم إجابات منسجمة مع مجمل القيم والعقائد الإيمانية ونماذج الممارسة التي جعلت المؤمنين يسرون دائما على الطريق المستقيم المؤدي إلى النجاة في الحياة الدنيا والآخرة أيضا. فالتراث الديني يدعي احتكار المنهجية الصحيحة، ويدعي في الوقت ذاته سيطرته على كل الميادين العلمية التي ينبغي أن تتضافر وتتعاقد جهودها من أجل ممارسة الأستاذية العقائدية. وفي هذه النقطة بالذات يتولد الصراع المحتوم بين الفقهاء الذين يمارسون الأستاذية العقائدية وبين كبار المتخصصين في المجالات العلمية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الألسنيات وعلم السميائيات" (أركون الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، 1989، ص. 108). ولتجاوز هذا الصراع بين المنهج الأصولي والمناهج العلمية في البحث اقترح أركون "دمج تقنيات المحاججة ومضامين التراث الديني داخل إطار تحليل شامل وكلي يعترف بالحقوق الاستمولوجية النقدية وضرورة تطبيقها على السلف الصالح والأجيال اللاحقة، وهذه الحقوق الاستمولوجية تتموضع على مستوى التعالي (أقصد الاستقلالية) بالقياس إلى الأهواء والالتزامات الإيديولوجية (أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهد، 1989، ص. 108). وهو الشيء الذي تقتضيه الموضوعية والعلمية في الدراسات الأكاديمية الجادة. والشيء الذي يجب أن نكرسه في الفضاء الإسلامي العربي من أجل بناء منظور علمي عن التراث الديني الذي تساهم فيه كل العلوم التي أنتجتها مرحلة الحدثة.

ولهذا حدد محمد أركون شرط انفتاح الفكر العربي - الإسلامي على العقلانية الحديثة التي لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا "بتفكيك مفهوم الدغمائية ومفهوم الأرتوذكسية الخاصين بالتراث الإسلامي، فما دام "المؤمن" سجين نظام الإيمان - اللاإيمان الأرتوذكسي ومادام سجين المقولات الثيولوجية القروسطية، فهو غير قادر على فتح كوة على العقلانية العلمية والفكر التاريخي وإلا سوف يبقى يراوح مكانه ونراوح نحن معه أيضا

مكاننا" (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1996، ص. 9) نتيجة مقاومة الحركات الإسلامية لأي تغيير ورفض أي نقد قد يزعزع إيمانهم ومعتقداتهم.

ويرجع محمد أركون سبب مقاومة العقل الإسلامي للعقل العلمي هي "نظرة المسلمين للحدثة التي ترى فيها إلغاء للدين نتيجة ظهور بعض النزعات الفكرية والفلسفية" والمناقشات الدائرة في الغرب حول موت أو غياب الله، ولن يستطيع المسلمون تجاوز هذه النظرة القدحية للحدثة إلا "بتصفية كل المواقع التبجيلية والافتخارية التي تزعم بأن الإسلام قادر على مقاومة العلمنة والحدثة بفضل تعاليمه الإلهية، فالتعاليم الربانية فيه أقوى من المسيحية وفق زعم الأصوليين المسلمين، وبالمقابل رفض المزاعم الفكرية العلمانية أي العلمانية المتطرفة التي تدعي أنها تمثل المرحلة الحاسمة في تحرير العقل خارج إطار العقائد الدينية (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1996، ص. 9). ولكي نتوصل إلى تحقيق توازن بين "الحدثة كضرورة تاريخية يجب على المسلمين الانخراط فيها، وبين الدين كحاجة أنطولوجية تحقق للإنسان التوازن الروحي يتوجب علينا "إدخال الوحي ودمجه داخل الفضاء المعرفي الحديث الموحد الأجزاء غير المبتور. وفي هذا الفضاء المجتمعي الموحد يمكن للعقل أن يوظف طاقاته من أجل تحقيق اكتشافات جديدة للمعنى كما يمكنه أن يبلور من جديد تلك الرمزية الدينية الراضحة والمتكررة في وجودنا البشري، كما يمكن أن يكرس طاقته لبلورة حدثة علمانية" (أركون، قراءات في القرآن، 2017، ص. 276). والتي مازالت غائبة عن المجتمعات العربية والإسلامية، ولن نبالغ إن قلنا جهلهم وعدم وعيهم بالأطر المعرفية والسياقات التاريخية والحدود الاستمولوجية للحدثة والعلمانية. وهذا الجهل يرجعه أركون "إلى التعليم المدرسي والدور الإيديولوجي الذي ساهم في تثبيت الحدود بين العلوم العقلية والعلوم الدينية وفي تجميد المناهج وتأييد أنماط التساؤل المعروفة وعزل العلوم بعضها عن البعض الآخر. ففي فرنسا بشكل خاص نجد أن المسار الإيديولوجي الذي ابتدأ منذ الثورة الكبرى وانتهى إلى الفصل القانوني بين الذرى السياسية و الذرى الدينية دون أن تدرس بعمق انعكاسات هذا القرار السياسي الخطير على النظرية النقدية للمعرفة" (أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 1996، ص. 12). فهذه العلمانية الفرنسية متطرفة في طرحها تحاول إلغاء كل ما هو ديني في الفضاء العام. وهو موقف إيديولوجي بعيد كل البعد عن الأطر الاستمولوجية للمعرفة الإنسانية.

إن السبب الذي يجعل المسلمين لا يرسمون حدودا فاصلة بين الديني والديني هو "أن الوعي الجماعي الإسلامي المعاصر لم يشهد تلك القطيعة النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدتها الغرب المعلمن منذ القرن التاسع عشر على الأقل، بمعنى آخر لم يشهد قطيعة الحدثة مع القرون الوسطى بالنحو الكافي كما حدث في أوروبا المسيحية" (قراءات في القرآن، 2017، ص.

276). ويعود السبب حسب أركون إلى حدوث تقدم هائل حققه الفكر المسيحي في أوروبا خلال القرنين الماضيين، وهذا ما اضطره إلى مواجهة تحديات الحداثة منذ القرن الثامن عشر، لذلك قام الفكر المسيحي الأوروبي بعدة ثورات لاهوتية لكي يستطيع أن يتماشى مع حركة المجتمعات الحديثة وتقدم الفكر العلمي والفلسفي، فلاهوت التنوير أو اللاهوت الليبرالي الذي نشأ في القرن التاسع عشر يعتبر ردا على تحديات الحداثة. ومن بين أهم اللاهوتيين الليبراليين كارل بارت ورودولف بوتلمان صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة، كما أن هناك لاهوتيين كاثوليك كبار حاولوا عقلنة الإيمان المسيحي لكي يتماشى مع روح الحداثة (أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 2005، ص. 16). وهذا الشيء الذي لم يحدث في الفضاء العربي والإسلامي لعدم امتلاك المسلمين الشجاعة الفكرية لمواجهة العقل الأرتنودوكسي المنحدر إلينا من العصور الوسطى وغلق الباب أمام الحداثة لدخولها إلى مجتمعاتنا الإسلامية والعربية.

لقد كان هدف أركون من تحليل السياقات التاريخية للحداثة "الربط بين انتعاش الحياة الفكرية المؤدية بدورها إلى النهضة والتحديث في أي مجتمع بقدر دخولها أو فهمها لتلك المغامرة التاريخية الكبرى للحداثة، وهذا من أجل الإجابة على سؤال جوهرى طرحه أركون هو "لماذا توقفت الحيوية الفكرية في مناطق الانتشار الإسلامي بين القرنين السابع والثالث عشر الميلاديين؟. أو بصورة أوضح لماذا تراجعت بلدان الإسلام الواقعة على الضفة الجنوبية والشرقية من حوض البحر الأبيض المتوسط، وانتعشت بلدان أوروبا المسيحية الواقعة على الضفة الشمالية والغربية من البحار؟. فيجيب مستعرضا مراحل تشكل الحداثة المادية والفكرية مرحلة بعد مرحلة في أوروبا الغرب، والتي حصلت بسببها النهضة أولا في إيطاليا " ليؤكد طرحه في انتعاش الفلسفة الفكرية للبحر المتوسط "، ثم انتقالها إلى فرنسا وانكلترا وبلدان أوروبا الأخرى (أركون قضايا في نقد العقل الديني، 1998، ص. ص. 276-289). وهو السؤال الذي يطرح نفسه بقوة فما موقف العالم العربي-الإسلامي من كل هذه التحولات الكبرى التي تجري في العالم؟.

حاول أركون الإجابة عن هذا السؤال فيقول: لقد كان العالم الإسلامي يغط في نوم عميق حتى القرن التاسع عشر. هذا يعني أنه لم يلعب أي دور في تشكيل الحداثة. فلماذا غاب العالم العربي-الإسلامي عن المغامرة التاريخية الكبرى للحداثة؟. فالشيء الذي حدث هو العكس فقد ظهرت قوى ارتدادية هائلة ترفض الغرب وحدثته بكل قوة و عنف، وأصبحت هذه القوى الارتدادية أو الارتكاسية أحد الأقطاب الأساسية في العالم المعاصر... لقد أصبحت الأصولية الإسلامية هي القطب المضاد للغرب وعولته وحدثته بعد انهيار الشيوعية وسيطرت الليبرالية

المطلقة، والعكس حدث في المسيحية التي ضعف تأثيرها في الفضاء العام الغربي على حساب الحداثة لكن لا ينبغي أن نعزو هذا إلى اختلاف في مصائر المسيحية والإسلام إلى مقدرة الإسلام على مقاومة العلمانية وحركة العصور الحديثة بفاعلية أكثر كما يحلو للبعض أن يتوهم: لأن مقولة اللاهوتية -الأناسية- المنطقية للوحي هي نفسها في الأديان الثلاثة، يهودية مسيحية وإسلام وسوف ينحصر الإسلام الأصولي أمام قوة الحداثة، كما انحسرت الأصولية المسيحية الدغمائية ومحاكم التفتيش والحروب الطائفية بسبب هجمة العقل العلمي والحضارة الصناعية على البلدان الأوروبية. وكانت أقوى بكثير من هجمتها على العالم الإسلامي وانتشار الأفكار التنويرية الجديدة كان أوسع بكثير في الغرب منه في العالم الإسلامي الذي بقي خارج السياق التاريخي للحداثة، وبقي محافظاً على نفس بنيته الدينية وتصوراتها للاهوتية... ويدفعنا هذا الإشكال إلى التساؤل عن السبب الذي جعل الحداثة لا تتجذر في الثقافة العربية الإسلامية لتترك المجال للحركات الأصولية والسلفية والاخوانية التي سيطرت على الفضاء الفكري والثقافي الإسلامي، والحداثة لم تنفذ إلى الوعي الإسلامي. ويقترح أركون حلاً لتجاوز هذا الإشكال بأن يتوقف المسلمون عن الاعتقاد أن الانتقال إلى العلمنة والحداثة سوف يؤدي بالضرورة إلى تهميش اللاهوت الديني عبر الأنثروبولوجيا البشرية (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، 1998، ص. 276). لهذا يدعونا إلى الانخراط المسؤول في الحداثة الفكرية التي تحقق النهضة والإقلاع الحضاري. والمشاركة في السياقات العالمية الجديدة لتصحيح مسار الحداثة لتكون أكثر انفتاحاً على القيم الإنسانية، لهذا يجب على المسلمين أن ينخرطوا في هذه الجهود لتجد الثقافة والقيم الحضارية الإسلامية موطناً قدم في خضم هذه التحولات التي تشهدها الحداثة ونكون من بين الأمم التي تساهم في إنتاج القيم الجديدة للحداثة:

خاتمة:

لم يستطع محمد أركون أن يقدم لنا مشروع حدائمي متكامل، وإنما قدم لنا قراءة نقدية للحداثة العربية بكل تياراتها الفكرية والإيديولوجية معتمداً في ذلك على مجموعة من المقاربات والمنهجيات العلمية التي استقاها من الغرب، وهذا من أجل إحداث اختراق في العقل الإسلامي الذي يراه أنه ينتمي إبتيمياً إلى العصور الوسطى، فبمجرد زحزحة هذا العقل من قلاعه الدغمائية عندئذ يستطيع العرب والمسلمون بناء معقولة حدائية جديدة، والتي ستتيح فيما بعد للمسلمين إنتاج منظومة قيمية جديدة ضمن أطر التراث والحضارة الإسلامية منفتحة على أفق الحضارة الإنسانية ويساهموا في كل النقاشات الفكرية الدائرة حول الحداثة لمحاولة تصحيح مسارها لتصبح أكثر عدلاً وإنسانية تتمازج وتنصهر في بوتقتها كل القيم الحضارية الإنسانية لهذا يتوجب على المسلمون أن ينخرطوا في هذا المسعى لتكون قيمهم الإسلامية ضمن

القيم الإنسانية من خلال تحرير الوعي الإسلامي من كل الإنغلاقات الإيديولوجية و الدينية و الطائفية والإثنية

وفي الأخير في هذه الورقة البحثية توصلت إلى مجموعة من النتائج:

-مسار الحداثة في الوطن العربي غير تاريخها لم تنتج حداثة عربية أصيلة تتوافق و القيم العربية الإسلامية بل أنتجت نماذج إيديولوجية غريبة مشوهة
-القطيعة مع التراث الديني التقليدي وتحرر منه ضرورة لدخول عصر الحداثة في الوطن العربي

-حدوث خلط في الوعي العربي بين التحديث والحداثة الفكرية فأغلب الدول العربية تملك مقومات التحديث لكن تفتقر إلى فكر الحداثة

-الحداثة في سياقها العالمي دخلت مرحلة جديدة لتصحيح مسارها و تجاوز سلبياتها و هذا الانفتاح على القيم الحضارية الإنسانية، ما يتوجب على الوطن العربي الانخراط في هذا المسار لدخول في هذا السياق و نساهم في إنتاج القيم الجديدة للحداثة أو لا نكون خارج التاريخ و نبقى في تبعية حضارية للأمم الأخرى

قائمة المصادر والمراجع:

1. نورة بوحناش (2016). الاجتهاد و جدل الحداثة، ط1، دار الكلمة للنشر و التوزيع، تونس.
2. نصر حامد أبوزيد(2010). التجديد و التحريم و التأويل، بين المعرفة العلمية و الخوف من التكفير، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
3. محمد أركون (2001). لإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى و إرادة الهيمنة ت. هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت.
4. محمد أركون (1996)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت. هاشم صالح ، ط2، مركز الإنماء القومي ، بيروت .
5. محمد أركون (2005). القرآن من التفسير الموروث التي تحليل الخطاب الديني، ت. هاشم صالح ، ط2، دار الطليعة ، بيروت .
6. محمد أركون (2017). قراءات في القرآن، ت. هاشم صالح ، دار الساقى، بيروت.
7. محمد أركون (1998). قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ت. هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت.
8. محمد أركون (1996). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت. هاشم صالح، ط2 مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء.

9. محمد أركون (1990). الإسلام و الحداثة، ت. هاشم صالح، (التبين العدد 2-3، الجزائر، الجمعية الثقافية الجاحظية.
10. محمد أركون (1989). الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ت. هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
11. محمد أركون (1995). من فيصل التفرقة إلى فصل المقال هو الفكر الإسلامي، ت. هاشم صالح، دار، ط2 الساقى بيروت.
12. محمد أركون (2011). تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدغمائية المغلقة، ت. هاشم صالح، دار الطليعة بيروت.
13. محمد أركون (1991). من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت. هاشم صالح، دار الساقى بيروت.
14. عبد الرحمان اليعقوبي (2014). الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي، محمد أركون ، محمد عابد الجابري،، ط1 مركز نماء للبحوث وللدراسات، بيروت ، لبنان .
15. عبد الاله بلقزيز (2014). نقد التراث، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت.
16. زاوي بغورة (2001). ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي تريكي، مطاع الصفدي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

إشكالية استقلال القول الفلسفي العربي لدى ناصيف نصار

أستاذ باحث في الفلسفة العربية الإسلامية المغرب	محمد بنجماني mohamed.benhammani@gmail.com
---	--

الإرسال: 2021/08/04 القبول: 2021/08/29 النشر: 2021/09/15

الملخص:

يسجل المفكر اللبناني المعاصر ناصيف نصار هيمنة التأريخ للفلسفة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر. وهذه الهيمنة هي ما أفقدت هذا الإنتاج استقلاله . من هنا يرى نصار ضرورة البحث في شروط التخلص من هذه الهيمنة، وكيفية التأسيس لقول فلسفي عربي مستقل. وهكذا ينتهي بنا إلى أن مصدر هذه الهيمنة هو التجاوب الضعيف لمتنعي هذا القول الفلسفي مع حاجات التاريخ المجتمعي والحضاري العربي العي ممثلة في تحقيق نهضته الثانية. والتخلص من هذه الهيمنة يظل مشروطا بتماهي المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب مع ذلك الصنف من الإنتاج الإيديولوجي العربي المعاصر المتضمن لنواة قول فلسفي عربي مستقل، مادام هذا الإنتاج يعبر عن تجاوبه القوي مع هذه الحاجات .

الكلمات المفتاحية:

القول الفلسفي العربي المعاصر، تاريخ الفلسفة، التبعية، الاستقلال، الفكر الإيديولوجي .

مقدمة:

يسجل المفكر اللبناني المعاصر ناصيف نصار في كتابه " طريق الاستقلال الفلسفي " هيمنة التأريخ للفلسفة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر. وقد ترتبت عن هذه الهيمنة، في نظره ، توزع لأصحاب هذا الإنتاج على ثلاثة مواقف : موقف يعتبر التأريخ للفلسفة القديمة بشقها اليوناني والعربي الإسلامي هو المدخل الضروري للتفلسف ، وموقف يعتبر التأريخ للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة هو ما يسمح للعرب بولوج عالم الفلسفة ، وموقف يعتبر بأن التوفيق بين التأريخين هو ما يسمح فعلا بهذا الولوج . وهكذا يعتبر نصار بأن هذا الانقسام في المواقف إزاء تاريخ الفلسفة ، هو مؤشر على أن علاقة المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب المعاصرين هي علاقة إشكالية المنجي، وأنها في حاجة للمساءلة ، وذلك للنظر أولا: فيما إذا كانت عملية التأريخ للفلسفة التي يمارسها هؤلاء المشغلون، هي شكل من أشكال التفلسف،

كما يعتقد البعض منهم، أم أنها لا تعدو أن تكون اجترارا لمذاهب فلسفية ، أي خالية من أي إبداع فلسفي ولا صلة لها نتيجة لذلك بالواقع الحضاري والتاريخي العربي ؟ وللنظر ثانيا: في طبيعة العلاقة التي يفترض أن تربط الفيلسوف بتاريخ الفلسفة، هل يجب أن تكون علاقة تبعية ، أم علاقة استقلال ؟ وللنظر ثالثا: في مفهوم هذا الاستقلال وشروطه ، أي هل هو انفصال كلي عن تاريخ الفلسفة ، أم أنه انفصال واتصال ؟ وكيف يمكن تحقيق هذا الانفصال والاتصال؟

و الأطروحة التي يتبناها نصار إزاء هذه الإشكالية يعبر عنها بالقول: إن الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر تهيمن عليه التبعية لتاريخ الفلسفة وعدم تحمله لمسؤولية معالجة المشكلات التي تثيرها أمامه النهضة الثانية المأمولة في المجتمع العربي¹ ، والتي كما يقول: "لا تكون متينة البنیان إلا إذا تأسست على استقلال فلسفي ولا شيء يمنعها من تحقيق هذا الاستقلال ، إذا أرادت وعرفت الطريق"²

وتقوم هذه الأطروحة على الفرضيات التالية :

- إن العلاقة بتاريخ الفلسفة لا تزال المعيار الأصلح لتفهم وتقييم الفكر الفلسفي في العالم العربي حاليا وبالتالي لتبيان مدى استقلاله .

- إن طريق استقلال الفلسفة العربية المعاصرة لا يجب أن يستمد من خارج الإنتاج الثقافي العربي، ولا من التأليف الفلسفي العربي، وذلك نظرا لارتباط هذا الأخير في أغلبه بتاريخ الفلسفة وضعف تجاوبه مع حاجات التاريخ المجتمعي والحضاري الحي ، بل يجب أن يستمد من داخل الإنتاج الثقافي العربي المتميز بزوعه إلى الفكر الفلسفي الحر والمستقل، وخاصة الإنتاج الإيديولوجي.³

¹ . يميز ناصيف نصار بين النهضة العربية الأولى والنهضة العربية الثانية . فالنهضة الأولى كانت محكومة كما يقول " بثنائية الشرق والغرب وكانت في إرادتها العميقة محاولة لتجاوز هذه الثنائية " أما النهضة العربية الثانية ف " ستكون في إرادتها العميقة محاولة لتجاوز ثنائية التراث والمعاصرة التي تسود الحياة فكريا وسلوكا " باب الحرية ، دارالطلیعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2003 ص 25 . كما أن النهضة الثانية بالنسبة لناصر هي تجاوز لأزمة حضارية شاملة تجد سمتها العامة في مفهوم إعادة البناء . فهناك في العالم العربي أنظمة ومؤسسات وعادات وتقاليد لا بد من تغييرها . وثمة مفاهيم لا بد من تدميرها وأخرى لا بد من إعادة تفسيرها ، ومفاهيم لا بد من اختراعها . باب الحرية ، ص 23

² . ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دارالطلیعة ، بيروت ، الطبعة الأولى، 1975 ص 13/12

³ . نفسه، ص 48

- إن الإنتاج الإيديولوجي العربي المعاصر مهما تضمن نواة لفلسفة عربية مستقلة ، إلا أنه لم يرق إلى مستوى التحديد العميق لمقتضيات وشروط هذا الاستقلال¹.
وسيعمل نصار على تفعيل هاته الفرضيات من خلال الوقوف عند مظاهر ونتائج تبعية الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر لتاريخ الفلسفة ، وكذا من خلال رصد النواة الفلسفية في الفكر الإيديولوجي وما تتضمنه من مؤشرات على تحديد شروط ومقتضيات استقلال القول الفلسفي ، وأخيرا من خلال التعمق في هذه الشروط والمقتضيات .

1. في مظاهر ونتائج تبعية الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر لتاريخ الفلسفة

ينتقد نصار في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" مجموعة من المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب المعاصرين باعتبارهم يعتقدون بأن ممارسة القول الفلسفي في الحاضر العربي يقتضي حتما التماهي مع تاريخ الفلسفة والتبعية له ، إما من أجل بعث بعض مذاهب الفلسفة القديمة والحديثة ؛ وما تحيل عليه من مواقف حضارية ، أو من أجل مشاركتها التفلسف ومعالجتها لأسئلتها الحضارية، كأسئلة تهم الحاضر العربي ، كما هو الحال بالنسبة للمذاهب الفلسفية المعاصرة. أو من أجل التوفيق بين إشكالات هذا التاريخ وإشكالات الحاضر العربي . وفي الحالات الثلاث معا نكون، حسب ناصيف نصار، أمام موقف اتباع إزاء تاريخ الفلسفة.

ففيما يخص الحالة الأولى، أي الدعوة إلى بعث بعض مذاهب تاريخ الفلسفة القديمة والوسيط، فهي تنطبق مثلا على المفكر يوسف كرم باعتباره يدعو في كتاباته إلى بعث الأفلاطونية ، والأرسطية ، والرشدية... لأنها تجسد ، في نظره، حلا لإشكالية تؤرق المسلمين حاليا، وهي إشكالية علاقة العقل بالإيمان. فهي، كما يرى، فلسفات "تنطوي على نظرة عقلية يقينية في المعرفة والوجود. وليست في حد ذاتها خاضعة أو معارضة للإيمان".² كما أنها فلسفات من شأن بعثها من جديد على يد الفلاسفة العرب المعاصرين ، أن يضمن " استمرار حضارة القرون الوسطى في العالم العربي الراهن " .

أما فيما يخص الحالة الثانية ، وهي الأكثر هيمنة على الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر، فأصحابها يدعون إلى تبني موقف اتبعي إزاء تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. ومنطلق هؤلاء في هذه الدعوة هو واقع

¹ . نفسه ، ص 274

² . نفسه، ص21

تفوق الحضارة الغربية ، وضرورة الاقتداء بطرقها للهوض بشعوب العالم العربي من حالة الانحطاط¹. ومن ممثلي هذا الموقف ، المفكرزكي نجيب محمود . فقد دعا هذا الأخير العرب إلى الانفتاح على ما اعتبره "فلسفة حقيقية" ، وهي الفلسفة الوضعية المنطقية التي كانت رائجة بأوروبا الأنكلوسا كسونية في النصف الأول من القرن الماضي . فمشاركة العرب ، أو على الأقل المصريين ، هذه الفلسفة تفلسفها ، في نظره ، من شأنه أن يساعد على اندماجهم في الحدائة الغربية التي يفترض أن تكون النهضة العربية امتدادا لها².

وفيما يخص الحالة الثالثة فبي تخص مجموعة من المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب المعاصرين (من بينهم عثمان أمين) الذين انتقدوا أو حاولوا تجاوز الموقف الاتباعي الضيق من تاريخ الفلسفة ، من خلال تبنيهم لموقف توفيقى قوامه تقريب وملائمة فلسفات من القرون الوسطى مع فلسفات حديثة أو معاصرة شعارهم في ذلك : " لا هذا ولا ذاك" ، أي عدم انحيازهم لأي من هاته الفلسفات . وهو موقف حسب نصار " أصدق ، من حيث المطابقة لواقع الوضعية الحضارية في العالم العربي الراهن، من الموقف الاتباعي الخالص، لكن بالرغم من ذلك كله يبقى في صميمه أقرب إلى الموقف الاتباعي منه إلى الموقف الاستقلالي الحقيقي"³. وبالرغم من هذا الاختلاف بين هذه المواقف الاتباعية من تاريخ الفلسفة إلا أنها حسب ناصيف نصار تتقاطع في مجموعة من القضايا تتجلى أولا: في اعتقادهم بإمكانية إزالة التعارض بين المذاهب الفلسفية وتجريدها من مرجعيتها النظرية والتاريخية التي ارتبطت بها إشكالات الفلسفة عبر التاريخ . وثانيا : في عدم تمييزهم بين مهمة مؤرخ الفلسفة ومهمة الفيلسوف ، وكذا بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم. فهم يرون أن مهمة مؤرخ الفلسفة لا تخرج عن نطاق مهمة الفيلسوف ، أي أن كل تأريخ للفلسفة في نظرهم تفلسف ، ما دام هذا التأريخ يقتضي حتما الانطلاق من موقف فلسفي ما مرتبط بهذا التاريخ . لكن ما لا يأخذه هؤلاء الاتباعيون بعين الاعتبار، في نظر نصار، هو أن التأريخ للفلسفة لا يقتضي حتما التماهي مع فلسفة ما في هذا التاريخ ، لأن الأمر يتعلق بتاريخ الفلسفة وليس بتاريخ العلم . فإذا كان هذا الأخير تاريخا تراكميا ، بحيث يفرض على العالم الانطلاق من ما توصل إليه العلم في اللحظة الراهنة ، فبخلاف ذلك تاريخ الفلسفة ، فهو ليس تاريخا تراكميا ، بحيث لا يفرض على

¹ . نفسه ، ص 23

² . نفسه، ص 25

³ . نفسه، ص 32

الفيلسوف أن ينطلق من آخر النظريات الفلسفية ، أو من مذهب فلسفي ما في هذا التاريخ ، وذلك بالنظر إلى أن تاريخ الفلسفة ، ليس تاريخ مذاهب فقط ، وإنما هو أيضا تاريخ مواقف أصحاب هذه المذاهب من قضايا وأسئلة عصرهم .¹

ثالثا : في كونهم يعتقدون وكأن النهضة المأمولة للمجتمع العربي ليست لها خصوصيتها الحضارية ، وأنها قد تكون عبارة عن بعث لحضارة القرون الوسطى كما يدعي يوسف كرم مثلا ، أو أنها مجرد امتداد للحضارة الغربية المتفوقة كما يقول زكي نجيب محمود ، أو مجرد توفيق بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية كما يدعي أنصار الموقف التوفيق . هذا مع العلم أن الأمر لا يتعلق في العالم العربي اليوم بتوفيق وإنما يتعلق بمرحلة تاريخية حضارية جديدة تتميز جوهريا بالتفاعل الجدلي المعقد بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية العقلانية.²

وهكذا يتقاطع نصاري في انتقاداته لهذا الموقف الاتباعي من تاريخ الفلسفة مع المفكر المغربي محمد وقيدي ؛ إذ أنهما معا يؤكدان على أن هذا الموقف لا يشكل مرجعية يمكن أن يستلهم منها طريق استقلال الفلسفة العربية ، لأنه موقف يفتقد لعنصر أساسي في هذا الاستقلال وهو الالتزام بالقضايا والمشاكل التي يطرحها الوضع الحضاري والتاريخي في العالم العربي .³ وهذا الالتزام هو ما سيعمل نصار على تسجيله في الفكر الإيديولوجي العربي النهضوي والتحديثي المعاصر ، مما يعني إمكانية تشكيل هذا الأخير ، في نظره ، لمرجعية هذا الاستقلال الفلسفي.

2. تجربة الفكر الإيديولوجي وطريق الاستقلال الفلسفي

إن تعريف الإيديولوجيا من طرف نصار سينصب كما يقول: على النظر إليها من حيث قيمتها المنهجية في النتائج النظرية والعملية التي يوصل إليها استعمالها . وهكذا يعرفها بالقول بأنها " نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة ويشكل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة ".⁴

¹ . نفسه ، ص 18

² . نفسه ، ص 31

³ . يقول محمد وقيدي بهذا الصدد " إن مسألة التجديد في الفلسفة لانتجد مسارها لدى المتفلسف في مجرد الإعلان عن الانتماء على إحدى التسميات المعروفة في تاريخ الفلسفة ، بل إن هذا التجديد يكون عندما يوجه المتفلسف انتباهه بالدرجة الأولى إلى مشاكل مجتمعه وعصره ، غير متغافل عما يفصل عصره عن عصور أخرى" جراًء الموقف الفلسفي ، إقريقيا الشرق ، 1999 بيروت ص 46

⁴ . نفسه ص 52

وبموجب هذا التعريف يستخلص نصار أن الإيديولوجيا فكر مشتق من العمل ومبلور من أجل العمل. فهو لا يبحث في الأمور النظرية إلا انطلاقا من فائدتها بالنسبة لجماعة معينة أو مجتمع ما في مرحلة تاريخية ما. ومن هنا الطابع العملي لهذا الفكر، لأن "ما يهم المفكر الإيديولوجي ليس الماهية الإنسانية في ذاتها، بل المجتمع الإنساني الذي يعترف بشخصية جماعته ومصالحها حاضرا ومستقبلا".¹

ويعتبر نصار بأن الفكر الإيديولوجي العربي الحديث، ممثلا بالخصوص في النظريات التحديثية الليبرالية والقومية والاشتراكية، التي تبلورت منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم، هو فكر يتضمن نواة فلسفية² انطلاقا منها سيواجه الإيديولوجيا السلفية الشرعية مباشرة بفلسفة للحياة سيثير بصدها مجموعة من المشكلات ذات الطابع القيمي والعملي، والتي يعاني منها المجتمع العربي، "كمشكلة الحرية والاستبداد والمساواة، أو العدالة، أو التقدم"³ وبإثارة هذه المشكلات يعبر أصحاب هذا الفكر، من قبيل المفكر السوري أنطون سعادة، عن أهمية استقلال الفكر القومي العربي، والذي لا يقتضي، في نظره، "كره الأجنبي بل الانفتاح على مختلف الاتجاهات الفكرية العالمية، التي تشكل بمجموعها ثقافة العصر، ونقدها من وجهة النهضة القومية، كما أنه يعني الاهتمام القوي بالتراث القومي الذي يغذي الشعور بالهوية والإيمان بالنفس ويعطي النفسية مناعة حيال التيارات الغربية الوافدة على الثقافة القومية، وقد تكون هدامة لها"⁴ وهذا ما يتأكد في حديث سعادة مثلا عن قيم الحق والخير والحقيقة والجمال من حيث هي قيم مطلقة وكونية بالنسبة لكل مجتمع. لكن "لما لم تكن هذه القيم ليست مادية، لم يمكن أن يكون لها تحديد واحد أو مفهوم في العالم. فلا إجماع على مدلول هذه القيم ومفهومها بصورة كلية مطلقة في العالم الإنساني إلا حيث ينتفي تنوع النظر أو تنوع المصالح وتصادمها بين المجتمعات الإنسانية كما بين فئات المجتمع الواحد"⁵

¹. نفسه ص 55

². هذا لا يعني أن الفلسفة عند ناصيف نصار شكل من أشكال الإيديولوجيا. وإنما هي المستوى الأعمق فيها كما يقول هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يعني في نظره أن احتواء الإيديولوجيا على مضمون فلسفي أنها شكل من أشكال الفلسفة إذ إن خصائص الروح الفلسفية تختلف عن خصائص التفكير الإيديولوجي، وذلك بالرغم من أن الفلسفة كنظرية في العمل تنزع إلى أن تتحول إلى طريقة حياة، أي أن تتجسد في ممارسة اجتماعية تاريخية معينة. طريق الاستقلال الفلسفي، ص 64/63

³. نفسه، ص 49/48

⁴. نفسه، ص 107/106

⁵. أنطون سعادة، شروح في العقيدة، الطبعة الثالثة، 1958، ص 172، ورد في "طريق الاستقلال الفلسفي"، ص

وما ينطبق على استقلال الفكر القومي العربي ينطبق، حسب سعادة ، على الفكر الفلسفي العربي . فهذا الاستقلال يؤهل المشتغل بالفلسفة ، كما يقول ، لكي يكون "فيلسوفاً لا ناقل فلسفة " وأن يكون المرء فيلسوفاً معناه أن لا يفكر بالفلسفة وإنما "في الحقائق الأساسية والمرامي النفسية التي فكر فيها هؤلاء الفلاسفة"¹

هكذا إذن وبعد عرضه لهذا النموذج من الفكر الإيديولوجي الذي يمثله أنطون سعادة ، يكشف نصار عن القيمة الاستعمالية لهذا الفكر، من حيث إنه يحيلنا ، كما يقول ، "على بداية الطريق المؤدية إلى الاستقلال الفلسفي الحقيقي"² فهو فكر قد أرشد الفيلسوف العربي المعاصر إلى مدخل هذا الاستقلال ألا وهو "الجدلية" والتي اقتصر الإيديولوجيون العرب على صنف واحد منها والمتمثل في الجدلية بين التاريخ الحضاري وتاريخ الفلسفة ، بحيث لم يستطيعوا الإحاطة بها بصورة كافية ، أي في مختلف أشكالها³ . ومن هنا يوكل نصار مهمة هذه الإحاطة بهذا الفيلسوف.⁴

3. استقلال القول الفلسفي العربي وشروطه

يستبعد نصار أن يكون مفهوم الاستقلال في دلالاته العامة يدل على الانعزال أو أنه يقود إليه . فهو يعرفه بالسلب باعتباره يدل على "رفض التبعية والخضوع والاتكالية" أما إيجابياً " فيتميز بالحرية والسيادة والمسؤولية" وهكذا فإنه ينتهي بنا إلى تعريف هذا المفهوم بالقول بأن "الاستقلال الحقيقي موقف وحركة ، موقف تجاه الغير ، وحركة بين الذات والغير. إذن، العلاقة مع الغير من مقومات الاستقلال الأساسية إذا بطلت بطل ، فكان الانعزال والانعزال في الحياة اختناق وموت"⁵ ومعنى هذا أن هذا "الاستقلال الحقيقي يستلزم التفاعل والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعنية بكيانها الخاص ، لكن على أساس مبدأ التغيير الذي يعني تحول الشيء إلى غير ما هو بسبب علاقته مع ما هو غيره . إنه التعبير

¹ . أنطون سعادة : شروح في العقيدة طبعة 1958، ص 9 ورد في : طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 108

² . طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 257

³ . تتمثل هذه العلاقات حسب ناصيف نصاري في: علاقة المذاهب الفلسفية والتاريخ الحي الذي نشأت فيه ، والعلاقة بين المذاهب الفلسفية نفسها والتاريخ الحي الراهن الذي كانت عاملاً من عوامل تكوينه بما فيه من مؤسسات ونظم وطرق حياة وعقائد وفلسفات ، والعلاقة بين تلك المذاهب منظوراً إليها من خلال العلاقتين السابقتين وبين تاريخنا الذي نحياه دون مذهب فلسفي من إبداعنا ، وأخيراً العلاقة بين المضمون الفلسفي الذي نجده في المذاهب الإيديولوجية المعاصرة، والمذهب الفلسفي المطلوب إبداعه " طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 273 / 274

⁴ . طريق الاستقلال الفلسفي، ص 268

⁵ . نفسه ، ص 274

التام عن جدلية العينية والغيرية ، ولذلك يتداخل مع فعل المشاركة والإبداع¹ وهذه الجدلية هي ما يشكل شرط استقلال القول الفلسفي وقاعدته المنهجية . وبحكم مراجعة نصار لهذه القاعدة والتعمق في مستلزماتها والبحث على اعتمادها بالتوازي مع تطبيقها، سيدشتق منها مجموعة من القواعد². وقبل رصد هذه القواعد الفرعية يجب أن نقف عند ما يقصده بالجدلية .

إن "الجدلية" ، في المنظور النصاري، لا تحيل عند تطبيقها على منهج يقوم على جدلية من نوع القضية الشرطية المنفصلة والتي قوامها "إما...وإما" ، أو من نوع الجدلية الهيجلية التي تقوم على التناقض الذي يقتضي تدمير أحد الطرفين، أو دمجهما في طرف ثالث جديد يتجاوزهما معا ، بل إن "الجدلية" كما يفهمها هنا هي ، كما يقول ، "جدلية تلازمية" بموجبها تتم قراءة تاريخ الفلسفة وفق جدلية الكوني بالخصوصي، والعام بالخاص، والكل بالجزء. إنها جدلية تعبر عن نفسها في ذلك "التراتب الذي يضع الكونية في مرتبتها، أي فوق الخصوصية، من دون أن يلغي التوتر بينهما. وذلك مادام التعدد اللساني والوطني والحضاري قائما بين البشر"³ والكونية بلغة نصار تعني هنا "الشمولية". بمعنى أن كل قراءة لهذا التاريخ يفترض فيها أن تنظر إلى الموضوعات التي كان يبحثها الفلاسفة المسلمون مثلا، باعتبارها موضوعات شمولية، لا بمعنى انتشار هذه المواضيع ، أو إحاطتها بأكثر من مجال بشكل يجعل نفس الفكرة أو الإشكالية تسري في كل أشكال الإنتاج الثقافي ، بل إنها كلية بالمعنى الذي يجب فيه اعتبار خطاب الفيلسوف العربي المسلم من حيث "هو خطاب الإنسان مفكرا بعقله في ذاته وفي العالم حوله ، خطاب من الإنسان إلى الإنسان في كل إنسان"⁴. وفي نفس الوقت بالمعنى الذي يجب النظر لهذا الفيلسوف من حيث هو شخص له وجوده الخاص كفردي يعيش ويفكر في مجتمع له تاريخه الخاص . لذلك فإن كونية تفكير هذا الأخير، لا بد له من التشكل تحت شرط الخصوصية في مستوياتها السياسية واللغوية والحضارية كمستويات تلعب أدوار نسبية في بناء المذاهب الفلسفية وما تحيل عليها من تجارب للفلاسفة بشكل عام وما يقصده نصار هنا "بالمستوى السياسي"، هو التشكيلة الاجتماعية المنتظمة في دولة معينة وبالمستوى اللغوي الجماعة المتميزة بوحدة اللسان وبالمستوى الحضاري المعنى الشمولي للحضارة والمعنى النوعي

¹ . نفسه، ص 275

² . ناصيف نصار، الإشارات والمسالك ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2011، ص 7

³ . نفسه ، ص:120

⁴ . نفسه ، ص 119

أيضا" ¹

وهكذا فوفق هذه الجدلية يجب النظر إلى القول الفلسفي العربي مثلا بأن استقلاليته تعني أنه كوني في مادة تفكيره أو موضوعه ، وعربي إسلامي في كيفية معالجته لهذا الموضوع. وهذا ما يفيد اعتبار جدلية استقلال هذا القول مشروطة بتواصله مع غيره من الأقوال الفلسفية والغير الفلسفية، وتعامله النقدي ، والتاريخي والعقلاني والواقعي. مع تاريخ الفلسفة وما يتضمنه من مدارس فلسفية.

وبموجب هذه الخصائص التي تقوم عليها قاعدة "الجدلية" هاته فإن تطبيقها في معالجة إشكالية استقلال القول الفلسفي العربي عن تاريخ الفلسفة ينتهي بنا نصار إلى اشتقاق مجموعة من القواعد أو الشروط منها ، تتجلى في : التواصل، والنقد ، التاريخية ، والعقلانية، والواقعية .
التواصل.

إن التواصل كقاعدة منهجية جدلية عند نصار لا يرادف الاتصال ، وذلك لأنه يرى بأن ليس كل اتصال تواصلًا. فالحرب مثلا اتصال لكن بدون تواصل . فهو تواصل يوظفه هذا الأخير في مدلوله الفلسفي ، حيث تكون له ثلاثة مقومات: الأول: وهو " اختلاف الطرفين أو الأطراف الداخلة فيه . المقوم الثاني هو الاعتراف المتبادل بين أطرافه. والمقوم الثالث هو التعارف والتبادل بمعناهما الواسع" ² . ومن حيث هو كذلك فهو تواصل اختلاف ديناميكي، ينفعل فيفعل ، ف" أن تتواصل مع الآخر يعني أنك تذهب إليه ، وتلقاه وتراه وتسمعه وتفهّم واقعته من وجهة نظره ، من دون أن تتماهى معه. ويعني أيضا أن يتعامل الآخر معك بمثل ما تتعامل معه" ³: فالتواصل إذن ، كقاعدة منهجية، تفيد التأكيد على أن أصالة الفكر أي فكر، كالفلسفة العربية المعاصرة مثلا ، لا يمكن إثبات وصيانة أصالتها كفكر حي إلا في الكشف عن تواصلها وحوارها مع الثقافات أو الفلسفات الأخرى بما فيها الفلسفات المعاصرة " وذلك على قاعدة شراكة كاملة وراشدة في الكونية وتنمية كاملة وزاهية للخصوصية" ⁴ فالشراكة هنا، في المنظور النصاري ، ليست مأخوذة بمعناها القانوني والسياسي ، أي كندية وكسلوك ديموقراطي قوامه التخلي عن الهوية والخصوصية لصالح الشريك، بل بالعكس فهي أخذ

¹ . نفسه ص 120/119

² . نفسه ، ص 115

³ . نفسه ، ص 116.

⁴ . نفسه ، ص 7

وعطاء بحسب الحاجة والقدرة ، واحترام متبادل¹ . من هنا يقول نصار مثلاً بأن الحديث عن فكرة الحداثة عند ابن خلدون كقضية كونية لا يرمي إلى الكشف عن حداثة خلدونية بالمعايير الأوروبية أو عن الحداثة الأوروبية في فكر ابن خلدون ، وإنما يرمي إلى التأمل مع ابن خلدون في فكرة الحداثة . و"هذا يعني أننا سنذهب إلى نص ابن خلدون من دون أن نقيم فيه ، وسنأتي به إلينا من دون أي توهم حول إمكانية إقامته بيننا ، أي إننا بعبارة أخرى ، "سنتحاور مع ابن خلدون محترمين الفارق التاريخي بيننا وبينه ، بين عالمه وهمومه وبين عالمنا وهمومنا"² ، إننا إذن أمام تواصل قوامه الوعي المرهف بالاختلاف بين القارئ والمقروء كشريكين متحاورين ومتواصلين ، وهو وعي يكشف لنا عن قاعدة منهجية أخرى هي النقد.

النقد

عندما يربط نصار التواصل الفلسفي كقاعدة منهجية بالنقد ، فذلك لأنه تواصل قوامه التجديد والإبداع . وهذا ما يفسر إثارة إشكالية علاقة الفيلسوف العربي المعاصر بكل من تاريخ الفلسفة والإيديولوجيا ، كعلاقة بموجها يطرح السؤال حول المهمة التي يفترض أن يقوم بها هذا الفيلسوف المستقل ، هل هي مهمة مؤرخ الفلسفة أم مهمة الفيلسوف أو الإيديولوجي؟ وكإجابة عن هذا السؤال يرى نصار بأنه إذا كانت هذه القراءة ، كقراءة فلسفية ، من خصائصها أن تقوم على التواصل مع فلاسفة تاريخ الفلسفة ، وكذا مع المفكرين الإيديولوجيين المحدثين والمعاصرين ، بالمعنى الذي حددناه فوق لهذا التواصل ، فإنها بذلك ستأخذ جانب الفلسفة بدل تاريخ الفلسفة وذلك بسبب اكتفاء هذا الأخير بالتفسير والتحليل ، بدل النقد والإبداع ، للانفصال عن النص الفلسفي وصاحبه اللذان يضمهما هذا التاريخ ، أي إنها ، كقراءة لهذا التاريخ ، عندما ستنتفتح على النظريات الفلسفية التي يمدها بها هذا التاريخ أياً كان عصرها فذلك يعني إخضاع هذه النظريات ل "النقد المنطقي والسوسيولوجي ، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة ، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"³

¹ . نفسه ، ص 127

² . الإشارات والمسالك ، ص 42

³ . طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 36

أما علاقة الفيلسوف العربي المعاصر بالإيديولوجيا فيفترض أن تقوم على تلك القراءة الفلسفية التي تقوم على "تحليل واعتبار جانب المضمون الفلسفي الذي في أعماق إنتاج إيديولوجي عربي حديث"¹.

لكن هذا الانحياز من الفيلسوف العربي للفلسفة بدلا عن تاريخ الفلسفة لا يجب أن يفهم منه جعله معامل الزمن أو التاريخ يساوي صفرا ، كما يرى ذلك أتباع البنيوية ، بل على العكس من ذلك ، لأن قاعدة الحس النقدي كحس يستلهمه هذا الفيلسوف من الفلسفة يجعل وعيه بتاريخية الفلسفة أكثر رهافة. بل يعني " تقبل النظريات الفلسفية أيا كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي ، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"² كما أن هذا الانحياز إلى جانب الفلسفة في الإيديولوجيا ، إنما يعني وعي الفيلسوف العربي المعاصر بأن علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا ليست علاقة شكل ، كما ترى الماركسية ، أو علاقة انفصال ، كما ترى الفلسفة الوضعية ، بل هي علاقة تداخل جدي قوامها اعتبار الإيديولوجيا ك مجال ممكن لإثارة بؤر فلسفية دون أن تكون فلسفة ، بؤر قابلة للقدح من طرف الفيلسوف ، وخاصة تلك التي تجيب عن السؤال : ما العمل؟ كإشكال أساسي يطرحه الوضع العربي الراهن على الفيلسوف العربي اليوم لتحقيق نهضته الثانية³. وهذا السؤال يكشف لنا بأن الإشكال الأساسي الذي يطرحه الوضع العربي الراهن على الفيلسوف العربي هو السؤال عن الإنسان ، وليس السؤال عن المعرفة ، دون أن يعني هذا غياب هذا السؤال عن الإنسان ، في العصر العربي الوسيط . فقد كان هذا السؤال مطروحا ، لكن ليس بنفس الحدة التي هو مطروح بها اليوم . من هنا وبحكم مركزية إشكالية "الإنسان" اليوم في العالم العربي ، فإن على الفيلسوف العربي أن يتخذ كبؤرة للتفلسف "الفعل" أو "العمل" في أبعاده الأخلاقية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والدينية. ومن شأن هذا الاهتمام بالفعل أو بالعمل ، أن يؤسس لقول فلسفي عربي كوني في مادة تفكيره أو موضوعه ، وعربي في كيفية معالجته لهذا الموضوع. وهكذا فإن قاعدة النقد هاته تكشف لنا عند تطبيقها عن قاعدة منهجية نصارية أخرى هي

"التاريخية".

.التاريخية.

¹ . نفسه ص 49

² . نفسه ، ص 36

³ . نفسه ، ص 37

إن الحديث عن التاريخية كقاعدة أو كشرط من شروط استقلال القول الفلسفي العربي يبدو لدى ناصيف نصار وكأنه سيدسقطنا في تناقض لا مخرج لنا منه ، خصوصا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار بأن فاعلية النقد جعلت هذا المفكر يعتبر بأن المطلوب في قراءة التراث العربي الإسلامي ، التمييز بين مهمة المؤرخ ومهمة الفيلسوف ، لأن التأريخ للفلسفة ليس تفلسفا وإن الفيلسوف مطالب بالاستقلال عن تاريخ الفلسفة باعتباره ككابوس يحول دون استقلالية القول الفلسفي العربي المعاصر. لكن إذا كان هذا الاستقلال يعبر عن نفسه في الرؤية النصرانية للاستقلال ، إنما يشير إلى الاستمرارية الانفصالية ، فهو بذلك ليس مجرد استعادة وتكرار للتاريخ ، إن الأمر يتعلق بتاريخية من نوع خاص هي بمثابة رؤية حركية للوجود التاريخي العربي رؤية قوامها الوصل والفصل بين الحاضر والماضي. وهكذا فإن الفيلسوف العربي المعاصر يفترض فيه ، كإنسان يدرك وجوده ككائن حي ومفكر وفاعل في الوجود، ومسلح بسلاح التاريخية ، أن لا " يغمض عينيه عن مشكلات وجوده لكي يستحضر محلها مشكلات تراثه"¹ فهناك اختلاف في مرجعيات النظر وأفاقه بين القرون الوسطى العربية الإسلامية ، والحاضر العربي . فإذا كانت مثلا العقيدة القرآنية هي المرجع النظري العام الذي يؤخذ منه الجواب عن السؤال : ما العمل؟ (في القرون الوسطى) فإنه في الحاضر "قد تغيرت الوضعية المجتمعية التاريخية، ولم تعد العقيدة القرآنية ذلك المرجع النظري الشامل في تقدير شؤون الحياة الفردية والمجتمعية[.....] لذلك أصبح البحث عن نظام جديد للقيم هو محور الحركة الثقافية الاجتماعية. ولهذا السبب عينه تغير معنى السؤال عن الإنسان وتغيرت تبعاً لذلك مهمة الفلسفة"² و نصار عندما ينبه إلى هذا الاختلاف في مرجعيات النظر وأفاقه ، وما يحيل عليه من تغير في مهام الفلسفة وإشكالاتها في الحاضر العربي ، لا يعني أنه يدعو إلى الانغلاق على الذات والاكتفاء بها ونبذ الغير ، بل يعني " تقبل النظريات الفلسفية أيا كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي ، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"³. فالتاريخية قاعدة منهجية تخرج إذن القارئ لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، من شرقة التبعية والانسحاق إزاءه ، تلك التبعية التي كرستها ثنائية الأصالة والمعاصرة ، باعتبارها توجي بسيادة التناقض بين التراث والمعاصرة ، ممثلة في الفلسفة الغربية المعاصرة ، لأن في

¹ . ناصيف نصار، باب الحرية ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2003 ، ص 29

² . طريق الاستقلال الفلسفي ، م. س. ، ص 40/ 41

³ . نفسه ، ص 36

هذه الحالة يتم تكريس وهم كون صانعي العصر، أي الغرب ، وصانعي التراث ، أي الفلاسفة المسلمون ، قد أبدعوا وفكروا وفعلوا ، بينما "نحن من التفكير والإرادة والفعل في حالة الاستقالة ، أو في حالة التلقي"¹. كما أن هذه الثنائية قد توجي بإمكانية التوفيق بينهما وذلك انطلاقا من إزالة التعارض بينهما و تجريدتهما من العوامل التاريخية والحضارية التي تشرطهما ، الشيء الذي يؤدي بالنتيجة إلى شكل آخر من التبعية لإحداهما. وهكذا فإن التاريخية كمخرج منهجي من هذه التبعية تعني مجابهة الأصالة بالمعاصرة ، وهي مجابهة قوامها الاستيعاب النقدي للتراث والمعاصرة وتحرير الذات من التبعية لهما معا ووضعهما " في المرتبة العائدة لهما ، أعني مرتبة الخدمة والفائدة في معالجة مشكلات الحاضر والمستقبل بكل كثافتها وعمقها وتعدد مستوياتها وجوانبها ونتائجها"² إنني، يقول نصار، "أفهم تماما أن يتم تواصل مع الفارابي أو مع ابن رشد أو مع غيرهما بحثا عن حل عصري لمشكلة العلاقة بين العقل والوحي، ولكنني لا أرى بينهم من ينبغي التواصل معه للتفكير في مشكلة المواطنة الديمقراطية"³ وهكذا وبموجب هذه التاريخية كقاعدة منهجية يكشف ناصيف عن قاعدة أخرى تطبع منهجه هي العقلانية.

.العقلانية.

إن العقلانية تعني هنا الانتصار للعقل ، باعتباره كما يقول محمد المصباحي هو صاحب المبادرة المعرفية التي يقوم عليها المنهج النصاري. وهي مبادرة تكشف عن نفسها في احتفاء هذا المنهج باستقلالية التفكير والتحرر من كل أشكال الوصاية والحجر، سواء أكان مصدرها تاريخ الفلسفة أو الإيديولوجيا. ومن هنا كان هذا المنهج يدافع عن الفكرة الهيجلية التي تقول بأن العقل هو الذي يحكم التاريخ . لكن مع إعادة النظر في هذا الحكم بحيث أصبح " يعني إن المعقولية في التاريخ مشروع بناء متوقف على نوع الاقتران بين الحرية والعقل"⁴ ومعنى ذلك أن العقل عند ناصيف نصار هو عنوان النشاط والصفاء⁵ ، أو بتعبير محمد المصباحي هو عنوان الهداية والتنوير ، فهو ما به يتخلص الفيلسوف العربي المعاصر من كابوس تاريخ الفلسفة ، والإيديولوجيا ، وينسج معهما علاقة تواصل نقدي مفعم بالحس التاريخي . ولعل ربط العقل بالحرية عند نصار ، كعنوان لمرورته وفتحه وجدليته ، إنما يجد دعامته في عدم

¹ . نفسه ، ص 28

² . نفسه ، ص 30

³ الإشارات والمسالك ، ص 122

⁴ . باب الحرية ص 325

⁵ . نفسه ، ص 341

تعالى هذا العقل عن الواقع الذي يفكر فيه¹ ، بل إنه ينفتح عليه ويتقرب منه ويتواصل معه نقدياً . وهذا ما يجعل منه عقلاً تطبيقياً بالمعنى الباشلاري، أي ذلك العقل الذي يرفض تحنيط تاريخ الفلسفة واختزاله في فلسفة واحدة ، أو في فكر واحد وأسئلة حضارية ثابتة ، أو في مسار متصل الحلقات لا مجال فيه للا انفصالات والقطائع. ولعل واقعية العقلانية النصارية هاته لا تقتصر على هذه العقلانية بل يعتبرها ، أي الواقعية ، نصار بأنها القاعدة الأساسية الثانية في منهجه والتي تحضر مثلها مثل الجدلية في كل القواعد المنهجية الأخرى.

. الواقعية

إن ما يؤكد واقعية المنهج النصارى هو أنه، وبموجب فعالياته الجدلية السالفة الذكر ، يجعل الفيلسوف كقارئ لتاريخ الفلسفة يتجنب الإسقاطات المشوهة والمبالغات المتأسطرة ، والتأويلات الإيديولوجية الطوباوية ، والتي من شأنها أن تغيب الوجود التاريخي الحي للإنسان العربي، وكذا ضرورة التزام الفلسفة بهذا التاريخ من أجل تحريكه والعمل على تغييره وفق متطلبات أسئلة حاضره العربي والمساهمة في تحضره . وباختصار فإن واقعية هذا المنهج ساهمت في تأهيل الفيلسوف نصار للتخلص من الحيرة التي وقع في شباكها مجموعة من المشتغلين في حقل الفلسفة من العرب إزاء العلائقية التي يحيل عليها استقلال القول الفلسفي العربي. أي علاقته بتاريخ الفلسفة وبالإيديولوجيا ، وبفضايا الراهن العربي السياسية والاجتماعية . من هنا يرى نصار أنه ليس من المستحيل ، كما يدعي أنصار الموقف الاتباعي بكل لوبياته ، "تصور فكر فلسفي تألف فيه الواقعية والنقدية والنظرة الوجودية ، دون أن يكون امتداداً أو تطويراً لمذهب فلسفي سابق"² في تاريخ الفلسفة القديمة ، أو الحديثة والمعاصرة.

خاتمة

هكذا إذن نخلص مع ناصيف نصار في دفاعه عن استقلال القول الفلسفي العربي المعاصر إلى ربط هذا الاستقلال بمواجهة اللبس والوهم اللذان يكتنفان علاقة هذا القول بتاريخ الفلسفة، لأنهما ينتهيان إلى إفقاد هذا القول فعاليته العملية ، أي دوره في ما يسميه ب"النهضة العربية الثانية" وذلك من خلال صرف هذا القول عن معالجة "المشكلات التي

¹ . محمد المصباحي ، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة ، منتدى المعارف ، بيروت ، الطبعة الأولى

2013 ص 63/64

² . نفسه ص 11

يثيرها التاريخ الحي أمام الوعي الفلسفي¹ " بما هو " وعي الإنسان بوجوده وبالسر الأعظم الذي هو خلق الذات بالذات²

ومن هنا يتضح لنا الطابع العملي للموقف النصاري من استقلالية القول الفلسفي العربي المعاصر والذي يمكن القول أنه موقف محكوم برد نصار لدين له وضعته الفلسفة العربية الإسلامية التراثية على عاتقه، ممثلاً في رد الاعتبار للعقل العملي الذي ظل مهماً في هذه الفلسفة، مقارنة مع العقل النظري، كعقل ظل محتكراً من طرف الفقهاء، مما جعل الفلسفة تتعالى عن شؤون المدينة من خلال تسليم أمرها للعقل الشرعي. إنه إذن دين سيعتبر بموجبه نصار بأن استقلالية القول الفلسفي العربي لا تتحقق إلا في كنف فلسفة عملية يطلق عليها اسم "فلسفة الحضور"، أو "فلسفة الفعل" التي يثبت من خلالها الإنسان العربي "حضوره" في هذا العالم أي من حيث هو ذات فاعلة وحررة. هذه الفلسفة التي أفصح عنها في أحد كتبه الأخيرة الذي يحمل عنوان "الذات والحضور" بالقول: بأنها فلسفة تروم الإجابة على سؤال واحد هو "ماذا يعني أن الإنسان يصنع نفسه؟"³

ويمكن القول إجمالاً بأن ناصيف نصار يربط استقلال القول الفلسفي العربي المعاصر بتموقعه على تخوم وحدود الفلسفة مع تاريخ الفلسفة والإيديولوجيا، لكن لا باعتبارها حدوداً عازلة، بل باعتبارها إحداثيات متحركة جعلت استقلالية هذا القول رديفة لجدلية هي عنوان لتفلسف عقلاني ونقدي وواقعي وتاريخي تربطه بتاريخ الفلسفة والإيديولوجيا علاقة فصل ووصل.

¹ . مطارحات للعقل الملتزم ، ص 23

² . طريق الاستقلال الفلسفي ، ص 12

³ . ناصيف نصار، الذات والحضور، دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية 2018، ص 6

التكنولوجيا الحيوية والأخلاقيات الطبية المفاهيم والأطر والتطبيقات

Biotechnology and Medical Ethics
Concepts, Frameworks and Applications

جامعة المنصورة مصر	بنين حامد جبار adel.awadd2@gmail.com
-----------------------	---

الإرسال: 2021/05/19 القبول: 2021/06/14 النشر: 2021/09/15

ملخص:

التكنولوجيا الحيوية هي أي تقنية تسخر العمليات الخلوية والجزيئية الحيوية لتطوير تقنيات ومنتجات تساعد على تحسين حياتنا وصحة الكوكب. ومجال التكنولوجيا الحيوية مجال مغري جداً للتطوير الدائم حيث الحاجة إليه، ولذلك فإن ثمة جدل مستمر بين موقف يرى ضرورة التوسع فيه مع تدليل العقبات أمام تطوير التقنيات الجديدة وموقف تشغله المخاوف الأخلاقية من التكنولوجيا الحيوية. هذا البحث يعرض مفاهيم وإطار تطبيق التكنولوجيا الحيوية وانعكاساتها الأخلاقية وإمكانية وجود إطار أخلاقي يحكم العمل فيها، والأطر المنظمة للتكنولوجيا الحيوية، كما يدرس تأثير التكنولوجيا الحيوية بالأخلاقيات الطبية، وانعكاسات الاخلاق الكانطية على الممارسات الطبية المعاصرة وكيف تتداخل مع الاخلاق النفعية في هذا السياق، وضرورة العمل على إيجاد إطار عالمي للأخلاقيات الطبية التي تعكس اخلاقيات العولمة.

الكلمات المفتاحية: التكنولوجيا الحيوية، التقنية، الأخلاق، الأخلاقيات الطبية،

أخلاقيات العولمة

Abstract:

Biotechnology is any technology that harnesses the biomolecular and cellular processes to develop technologies and products that help improve our lives and the health on the planet. The field of biotechnology is a very attractive for continuous development where it is needed. Thus, there is an ongoing debate between a position that sees the need to expand it by removing obstacles to the development of new

technologies and a position focusing on ethical concerns about biotechnology. This paper presents the concepts and framework for applying biotechnology, its ethical implications, the possibility of developing a regulatory ethical framework governing biotechnology, the impact of biotechnology on medical ethics, and the implications of Kantian ethics on contemporary medical practices and how it overlaps with Utilitarian ethics in such context. The paper concludes with the necessity to work on create a global framework for medical ethics that reflects the ethics of globalization.

Key words: biotechnology, technology, bioethics, medical ethics, ethics of globalization

مدخل

التكنولوجيا الحيوية (Biotechnology). في أبسط تعريفاتها، هي أي تقنية تعتمد على البيولوجيا - أي تسخر التكنولوجيا الحيوية العمليات الخلوية والجزيئية الحيوية لتطوير تقنيات ومنتجات تساعد على تحسين حياتنا وصحة كوكبنا. وكلمة التكنولوجيا الحيوية مشتقة من الكلمات اليونانية (bios) وتعني الحياة و (technos) وتعني التقنية و (logos) وتعني اللغة أو العقل، أي أن التكنولوجيا الحيوية تتعامل مع الاستخدام التقني للكائنات الحية لأغراض مختلفة مثل الغذاء والطب والمستحضرات الصيدلانية وإعادة التدوير. وكان أول من استخدم كلمة "التكنولوجيا الحيوية" في عام 1919 هو مدير تعاونية استغلال الماشية والإقطاعي المجري كارل إريكي الذي أصبح فيما بعد وزيراً للغذاء في بلده.⁽¹⁾ جدير بالذكر أنه مع تشعب الاستخدام في مختلف مجالات الحياة، أصبح لهذا المصطلح عدة تعريفات، تتفق جميعها على الخصائص الأساسية أعلاه. ولما كان هذا المجال مغرباً جداً للتطوير الدائم حيث الحاجة إليه فإن ثمة جدل مستمر بين موقف يرى ضرورة التوسع فيه مع تذليل العقبات أمام تطوير التكنولوجيات الجديدة وموقف تشغله المخاوف الأخلاقية من التكنولوجيا الحيوية. في الصفحات التالية نعرض تعريبات وترجمات المصطلح إلى اللغة العربية قبل أن نناقش مفاهيم وإطار تطبيق التكنولوجيا الحيوية وانعكاساتها الأخلاقية في الطب ونقاط الالتقاء والاختلاف بين الموقفين الكانطي والنفعي من الأخلاقيات الطبية، وإمكانية وجود إطار أخلاقي يحكم العمل فيها.

مفهوم التكنولوجيا الحيوية

(¹) Steiner U. (2020) Biotechnology. In: Fachenglisch für BioTAs und BTAs. Springer Spektrum, Berlin, Heidelberg. p. 1

ثمة عدة معاني لمصطلح التكنولوجيا الحيوية من بينها التكنولوجيا البيولوجية، التكنولوجيا الحيوية، التكنولوجيا الإحيائية، التقنية الحيوية، وغيرها ولها عدة تعريفات منها:

- التكنولوجيا البيولوجية: هي استخدام الكائنات والنظم والعمليات البيولوجية الدقيقة والمعروفة بالميكروأورجانيزم، وذلك بهدف الاستفادة منها بأقصى درجة ممكنة في عمليات التحسين الصناعي الإنتاجي.

- التكنولوجيا الحيوية: هي تلك التي تستخدم كافة الوسائل والأدوات الحيوية لتصنيع وإنتاج المواد الأساسية الحيوية المفيدة المتنوعة، ويشير إلى تطبيق تقنيات البيولوجيا الجزيئية لتحضير منتجات تستخدم في الطب والزراعة وصناعات أخرى.

- التكنولوجيا الإحيائية: هي تلك التي تستخدمها الكائنات الحية الدقيقة ومكوناتها في إنتاج المواد الأولية التي يعوزها الإنسان في الزراعة والغذاء والدواء والشراب... إلخ.⁽¹⁾

- التقنية الحيوية: مصطلح حديث نسبياً والمراد به التطبيق الصناعي للتقدم الحادث في تقنيات وآلات البحث في العلوم الإحيائية، ولقد ارتبط نمو مجال التقنية الحيوية بصورة وثيقة بالتطور الحادث في السبعينيات من القرن العشرين في مجال الهندسة الوراثية، أي التعديل الموجه للمادة الوراثية، ولهذا يحصر البعض استخدام التقنية الحيوية على الهندسة الوراثية وكل ماله علاقة بالتقنيات الحديثة، بغض النظر عن هذا الاختلاف، إلا أن الحقيقة تبقى وهي ان الهندسة الوراثية أحد فروع التقنية الحيوية وليس العكس، وقد تم تعريف التقنية الحيوية في الاجتماع الأول للاتحاد الأوروبي للتقنية الحيوية عام 1981م بأنها استخدام الكيمياء الحيوية وكل ماله علاقة بها للتوصل إلى التطبيق التقني لقدرات الكائنات الدقيقة والخلايا النسيجية المزروعة.

تركز الجدل حول التكنولوجيا الحيوية اليوم بين معسكرين: الأول هو معسكر مؤيدي حرية أفرادهم، وينادى بأن ليس للمجتمع أن يضع العقبات أمام تطوير التكنولوجيات الجديدة، أو أنه لا يستطيع. يضم هذا المعسكر لباحثين والعلماء الراغبين في توسيع جهات العلم، ويضم صناعة التكنولوجيا الحيوية المؤهلة للاستفادة من التقدم التكنولوجي المحرر من الأغلال، لاسيما في الولايات المتحدة وبريطانيا، كما يضم تلك المجموعة الكبيرة الملتزمة إيديولوجيا بمزيج من: الأسواق الحرة، وتخفيف القوانين، وأقل قدر من التدخل الحكومي في التكنولوجيا.

(1) فيليب فروسارد، الهندسة الوراثية وأمراض الإنسان، ترجمة: أحمد مستجير، مركز النشر لجامعة القاهرة، 1994م،

أما المعسكر الثاني فهو مجموعة خليطة تشغلها المخاوف الأخلاقية من التكنولوجيا الحيوية، وتضم البعض من المتزمتين دينياً، والبيئيين الذين يعتقدون في حرمة الطبيعة، ومعارضتي التكنولوجيا الحديثة، واليساريين الذين يقلقهم احتمال عودة اليوجينيّا. اقترحت هذه الجماعة - التي تمتد من نشطاء مثل جيريمي ريفكين وحتى الكنيسة الكاثوليكية - اقترحت حظراً على مجال عريض من التكنولوجيات الحديثة، بدءاً من الإخصاب خارج الرحم وبحوث الخلايا الجذعية، وحتى المحاصيل عبر الجينية واستنساخ الإنسان.⁽¹⁾

الأطر المنظمة للتكنولوجيا الحيوية

مضى زمن لم نسمع فيه عن اقتراح بأن ما يحتاجه العالم هو: قوانين تنظيمية أكثر. والقوانين التنظيمية، لاسيما الدولي منها، ليست مما يطلب باستخفاف. قبل ثورتي ريجان - تاتشر في ثمانينات القرن الماضي، كان ثمة قطاعات عديدة من اقتصاديات أمريكا الشمالية وأوروبا واليابان وقد غمر بالقوانين التنظيمية. تجلب مثل هذه القوانين معها الكثير من القصور بل وحتى من الأمراض المفهومة جيداً. أثبتت البحوث مثلاً كيف أن المنظمين الحكوميين يتحولون إلى الحرص على مصالحهم الشخصية فيعززون سلطتهم ومواقفهم، حتى وهم يدعون انهم يتحدثون باسم مصالح الجماهير. إذا لم يأخذ القانون التنظيمي حظه من التفكير فقد يرفع تنفيذ المشاريع بشكل هائل، وقد يخنق الإبداع ويؤدي إلى سوء تخصيص الموارد إذ يحاول رجال الأعمال تجنب القوانين المرهقة. لقد تم الكثير من العمل الإبداعي في الجيل الماضي عن بدائل للقوانين التنظيمية الرسمية للدولة - مثلاً: التنظيم الذاتي للمشاريع، وتلك الأنماط الأكثر مرونة لصناعة القوانين وتنفيذها.⁽²⁾

قصور أي برنامج للتخطيط هو حقيقة من حقائق الحياة. يمكننا أن نحاول تقليل هذا القصور بتصميم مؤسسات تنشُد تبسيط العملية التنظيمية وجعلها أكثر استجابة للتغيرات في التكنولوجيا وفي حاجات المجتمع، لكن ستبقى دائماً في النهاية أنماط معينة من المشاكل الاجتماعية التي لا يمكن معالجتها من خلال التحكم الحكومي الرسمي. مشاريع التنظيم الذاتي تنحو إلى أن تكون أفضل ما تكون في الأحوال التي لا تتسبب فيها الصناعة في الكثير من الثمن الاجتماعي (او بالمصطلح الاقتصادي: البرانية السلبية) وتكون فيها القضايا تقنية لا سياسية، كما تكون فيها للصناعة ذاتها دوافع قوية لحماية نفسها. وهذا صحيح عند وضع المعايير الدولية

(1) فرنسيس فوكوياما: نهاية الإنسان وعواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 248.

(2) المرجع نفسه، ص 249.

وفي التنسيق بين طرق رحلات الطيران وأسعارها، وفي اختبار المنتجات، وفي المسائل البنكية، وكان يوماً صحيحاً بالنسبة لسلامة الطعان والتجريب الطبي.⁽¹⁾

لكن هذا ليس صحيحاً بالنسبة للتكنولوجيا الحيوية المعاصرة أو لأشكال التكنولوجيا البيوطبية التي يحتمل أن تظهر في المستقبل. لقد أنجزت جماعة لعلماء الباحثين في الماضي عملاً باهراً في المحافظة على نظامها بمجالات مثل التجريب على البشر والمان في التكنولوجيا الدنا المطعوم، لكن هناك الآن الكثير من المصالح التجارية التي تتصيد أموالاً كثيرة من أجل التنظيم الذاتي للاستمرار في العمل بنجاح في المستقبل. لن تجد معظم شركات التكنولوجيا الحيوية الحافز كي تلاحظ الكثير من التميزات الأخلاقية التي يلزم ملاحظتها، وهذا يعني ضرورة أن تتدخل كي تصوغ لها القوانين وتنفذها.

الكثير يعتقدون الآن أنه لا يجب، بل ولا يمكن، أن توضع التكنولوجيا الحيوية – كأمر عملي – تحت التحكم. والاستنباطان، كلاهما.⁽²⁾

يذهب البعض إلى أن التصور الذي يقر ارتباط العلم بالتقنية يواجه صعوبات تستوجب التمييز بين هذين النشاطين، والعدول خصوصاً عن إدراج التحكم في البيئة ضمن أهداف العلم، يلزم هذا التمييز، فيما يقرفرد درتسكي (Fred Dretski) عن معاينة طبيعة نتائج العلم والتقنية، العلة عنده وسيلة معرفية تنتج كيانات لغوية (فروضاً) توظف أساساً في تحقيق غايات نظرية (التفسير والتنبؤ): أما التقنية فتنتج كيانات مادية (أجهزة) تسهم في تحقيق غايات عملية صرفة، نتائج التقنية ليست قضايا بل معدات تسخر في إنجاز مقاصد براجماتية، وقد تكون بعض هذه المقاصد ليست مبررة أخلاقياً، لكنها قد تكون أيضاً موضع اشتباه.

يرجع أبلير باييه الخلط بين العلم والتقنية إلى عاملين: أن مكتشفي القوانين العلمية غالباً ما يسهمون في تحقيق غايات تقنية، وان العلماء أنفسهم هم أول من يتباهى بالتطبيقات النافعة الناجمة عن نظرياتهم بتبدد هذا الخلط فهم أن التحكم في البيئة ليس غاية من غايات العلم بل هدف من أهداف التقنية، سوف يسبان أن العلم برئ من التهم الأخلاقية التي توجه إليه، أو هكذا يزعم أشياء هذا التمييز، في المقابل هناك روابط قوية تشج الأبحاث العلمية بالتطبيقات التقنية حدا يجعل الحاجات التقنية الموجه الحقيقي لدفة العلم.⁽³⁾

(1) المرجع نفسه، ص 249.

(2) المرجع نفسه، ص 250.

(3) نجيب الحصادي: قيمة العلم، عالم الفكر، العدد 2، المجلد 3، الكويت، 2006، ص 376.

أصبحت التقنية في العصر الحديث جزءاً لا يتجزأ من النشاط العلمي منذ أن توقفت الجامعات ومراكز البحوث عن تشكيل البيئة الطبيعية للعلماء، الذين أصبحوا مستخدمين يقدمون خدماتهم إلى شركات صناعية وتجارية كبرى، غلبة النزعات الرأسمالية على القطاعات الاقتصادية والحكومية أسهمت بدورها في جعل العلم مجرد وسيلة تسمى الرياح وكسب النفوذ، وهكذا غدت قيمة المشروع العلمي تقدر أساساً وفق عائداته المادية.

أكثر من ذلك، ثمة من يذهب إلى حد إقرار أن مطلبي التفسير والتنبؤ مجرد وسائل لاستيفاء الغاية الأساسية من كل معرفة علمية (تطبيقها فيما ينفع الناس)، في حين يؤكد البعض أهمية التحكم هدفاً أساسياً من أهداف العلم عبر جعله مقياس رتب العلوم ومعياري تطورها، بحسب هذا المنظور، تتمايز العلوم وفق درجة تحقيقها لغايات النشاط العلمي، فالعلوم القل مرتبة هي تلك التي تقنع بالوصف، تليها العلوم التي تنجح في تفسير ما تتقصى من ظواهر، أما العلوم الأعلى مرتبة فتسعى إلى توظيف نظرياتها في السيطرة على مقدرات البيئة، غير أن هذا يعني أن التخصص العلمي لا يبلغ أوجه إلا حين تكون ارتباطاته التقنية – بكل مخاطرها القيمية – أشد ما تكون.⁽¹⁾

من شأن هذه الأحكام أن تقيم علاقة وثيقة بين التقنية والعلم، وأن تفسر التبجيل الذي يحظى به العلماء بوصفهم مصدر ما يستحدث من تقنيات تعين على تيسير وسائل العيش، ولأنه ما كان للتقنية مسؤول (مسؤولية غير مباشرة في أفضل الأحوال) عما تنجزه التقنية، أكانت إنجازاتها نبيلة المقصد أم مدعاة للاحتراز الأخلاقي.

تسهم التقنية بدورها في تعزيز فعالية النشاط العلمي المعرفية عبر تأمين أجهزة للتقصي والتدقيق والضبط، لم يكن بمقدور العلماء في غيابها التحقق من كثير من فروضهم ونظرياتهم، وعلى حد تعبير هيولييسي، فإن التقنية في عصرنا لا توفر فحسب وسائل أساسية لتقدم الفهم العلمي، بل تكشف عن ظواهر لم تكن معروفة، وقد تؤمن نماذج يستحيل في غيابها تقصي ظواهر بعينها، وتخلق من ثم المناسبة لتحديد مشاكل نظرية جديدة، وبوجه خاص، ما كان للثورة الوراثية، التي دشنها مشروع الجينوم البشري، أن تكون ممكنة لولا الوسائل الفعالة التي استحدثتها التقنية، من قبيل مسابر الكشف عن الحمض النووي الريبي مزروع الأكسجين، التي مكنت علماء الجنة من معرفة التتابع الدقيق لمورثات بعينها واكتشاف الطفرات الجانحة التي قد تتخلل هذا التتابع.⁽²⁾

(1) المرجع نفسه، والموضع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 277.

يظل التمييز بين العلم والتقنية يزيد بغاية نبيلة، يوظفها أشياعه في تبرير عقده، ألا يتلخ العلم بالدماء التي تسفح على تروس التقنية، وألا يتحمل أوزار جرائر ترتكها التقنية، وألا يمثل لدعاوى ظلامية تناوى توجهاته، غير أن هناك مسوغاً للتشكيك في إمكان تحقيق هذه الغاية، فالعلم أصلاً، بصرف النظر عن ارتباطاته الفنية، موضع اشتباه معرفي وأخلاقي، ما يعنى أن هذه الارتباطات لا تسبب له جراحات قيمية (أكسيولوجية) ومعرفية (إبستمية) جديدة، قدر ما تسهم في تعميق جراحه القديمة.⁽¹⁾

ولكن من سيقوم إذن باتخاذ القرار فيما إذا كان لنا أن نتحكم في التكنولوجيا الحيوية، وعلى أي أساس؟ في عام 2001، وفي أثناء مناقشة الكونجرس الأمريكي لمشاريع قوانين حظر الاستنساخ، أصر نيد ستريكلاند عضو الكونجرس عن أوهايو على أن يكون مرشدنا الأوحده هو أفضل المتاح من العلم وأنه لا يجب أن نسمح للاهوت أو الفلسفة أو السياسة أن تتدخل في القرار الذي سنتخذه في هذه المسألة.

الكثيرون سيوافقون على هذا. تقول استطلاعات الرأي في معظم الدول أن الناس يضعون العلماء في مرتبة أعلى من الساسة – إذا لم نذكر علماء اللاهوت أو الفلاسفة. المشرعون – كما نعلم جيداً – يحبون المنظرة، والمبالغة، والجدل بالبنواد، والدق بالأيدي على الموائد، والسمسرة الفاحشة. هم كثيراً ما يتكلمون ويعملون عن جهل. وهم في بعض الأحيان يتأثرون كثيراً بالمدهلزين والمصالح المستحكمة. لماذا يكون لهؤلاء، لا للمجتمع التزيه للباحثين، القول الفصل في قضايا تقنية غاية في التعقيد كالتكنولوجيا الحيوية؟ إن جهود الساسة في تحديد ما يقوم به العلماء في مجالاتهم إنما يعيد إلى الذهن الذكريات عن الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى عندما وسمت جاليليو بالهرطقة لأنه قال إن الأرض تدور الشمس، ومنذ عهد فرانسيس بيكون أصبح الانشغال بالبحث العلمي يحمل شرعيته الخاصة كمنشاط يخدم – أوتوماتيكياً – المصالح الأعراض للبشر.⁽²⁾

لكن هذه الرؤية للأسف، ليست صحيحة.

العلم في ذاته لا يمكن أن يقيم الغايات المحددة له. يمكن للعلم أن يكشف الفاكسينات وعلاجات الأمراض، لكنه يستطيع أن يخلق امراض معدية، قد يمكنه أن يكشف فيزيقاً شبه الموصلات، ولكن أيضاً فيزيقا القنبلة الهيدروجينية العلم بوصفه علماً لا يهتم بما إذا كانت البيانات قد جمعت تحت قوانين تحمي بدقة مصالح أفراد الباحثين. البيانات ليست سوى

(1) المرجع نفسه، والموضع نفسه.

(2) فرنسيس فوكوياما: ص250-251.

بيانات، ومن الممكن أن نحصل على بيانات افضل (كما سنرى في الجزء الخاص بالتجريب البشري في الفصل الحادي عشر) بأن نلوى القواعد أو ان نتجاهلها تماماً. إن العدد من أطباء النازية الذين حقنوا ضحايا معسكرات الاعتقال بالأمراض المعدية أو عذبوا السجناء بتجميدهم أو إحراقهم حتى الموت، كانوا في الواقع علماء شرعيين جمعوا بيانات واقعية لها إمكانية أن تستخدم استخداماً طبياً.⁽¹⁾

إن اللاهوت والفلسفة والسياسة هي التي تستطيع أن تقيم غايات العلم، والتكنولوجيا التي ينتجها العلم، وهي التي يمكن أن تقدم الرأي فيما إذا كانت هذه الغايات طيبة أو خبيثة. قد يساعد العلماء في وضع القواعد الأخلاقية الخاصة بسلوكهم، لكنهم يفعلون ذلك لا بصفتهم علماء وإنما كأعضاء علميين عارفين داخل المجتمع السياسي الأعراس. هناك داخل مجتمع العلماء الباحثين والأطباء والعاملين في المجال البيوطي، الكثيرون من المبرزين، المكرسين، النشطين، الأخلاقيين، عميقي التفكير، لكن اهتماماتهم قد لا تتوافق بالضرورة مع اهتمامات الجماهير. العلماء يدفعهم الطموح كثيراً، وكثيراً أيضاً ما تكون لديهم اهتمامات مالية في تكنولوجيا معينة أو في علاج. من هنا فإن قضية ماذا نفعل بالتكنولوجيا الحيوية هي قضية سياسية لا يمكن أن تحسم تكنوقراطياً.⁽²⁾

أما الإجابة على السؤال عن له أن يقرر أي استعمالات العلم شرعي وأيها غير شرعي، فهي أمر في الحق غاية في البساطة، ولقد حسمته بضعة قرون من النظرية السياسية وتطبيقاتها: إنه المجتمع السياسي المؤلف ديموقراطياً، الذي يعمل أساساً من خلال ممثليه المنتخبين، المستقلين في هذه القضايا ولهم سلطة التحكم في سرعة التطور التكنولوجي ومجالاته. وبيننا سنجد كل أنواع المشاكل في المؤسسات الديمقراطية، من الدهلزة للمصالح الخاصة إلى منظره حزب الشعب، فالواضح أن ليس ثمة مجموعة من المؤسسات بديلة أفضل يمكنها أن تستحوذ على إرادة الشعب بطريقة عادلة وشرعية. نأمل مؤكداً أن يقوم السياسة باتخاذ قرارات عارفة عن طريق التفهم المنحك للعلم، فالتاريخ يمتلئ بحالات صدرت فيها قوانين مبنية على علم خاطئ، كالتشريعات البيوجينية التي صدرت بالولايات المتحدة وأوروبا في أوائل القرن العشرين. لكن العلم ذاته في النهاية ليس سوى أداة لبلوغ أهداف الإنسان، وما يعتبره المجتمع السياسي مناسباً ليس في النهاية قضايا علمية.

التكنولوجيا الحيوية والأخلاقيات الطبية

(1) المرجع نفسه، ص 251.

(2) المرجع نفسه، ص 251.

فإذا تحولنا إلى قضية وضع أسلوب تنظيمي للتكنولوجيا الحيوية البشرية، فسنواجه بمشكلة مختلفة نوعاً ما. القضية ليست قضية من يقوم بالاختيار، العلماء أم الساسة، وإنما عما إذا كان الأفضل أن يكون القرار في قضية الإنجاب هو قرار الأبوين أم قرار الحكومة. جاد جيمس واطسون بأن المفروض أن يكون القرار هو قرار الأم وليس قرار مجموعة من المنظمين الذكور.⁽¹⁾

ويقصد بالأخلاق الطبية "مجموعة القواعد التي يجب على الطبيب وجميع العاملين في مهنة الطب الالتزام بها في عملهم من أجل النجاح في الوصول إلى رسالة الطب المقدسة وهي علاج المرضى"⁽²⁾. وتعني أيضاً "قواعد وأصول ممارسة الطب، وهذه القواعد تمثل معايير أخلاقية يجب على الأطباء التمسك بسبب أنها تقود إلى إدارة طبية ناجحة في حقل العلاج، بمعنى أن الأخلاق الطبية تشكل أسس مزاوله مهنة الطب."⁽³⁾

والأخلاق الطبية مجموعة من القيم الأخلاقية الحاكمة لعمل الطبيب في ضوء ما ينبغي أن يكون، وهي قيم مستلهمة من كل ما يؤثر في السلوك الإنساني على وجه العموم ويحدد له أهدافه ومساراته.⁽⁴⁾

والمجال الطبي يحدث بداخله مواقف متعددة ومتكررة تؤدي جميعها إلى ضرورة وجود قواعد محددة مميزة لهذا المجال وتكون مميزة أو منفصلة عن الأخلاق العامة، حيث أن هذه القواعد ضرورية لتوجيه المشتغلين في هذه المهنة لأن المشكلات المرتبطة بهذا المجال تعتبر مشكلات خاصة، حيث أن الحالات الطبية غالباً تراعى مسائل الحياة والموت بطريقة مباشرة أكثر من الحالات العادية، فتعتبرها نقطتين هامتين وهما يعتمدان على رأى الأخلاقيات الطبية ككل وهذا يجعل الأخلاقيات الطبية لها دور هام وخطير في الحياة بصفة عامة.

وهناك مسائل أخرى متعددة ومتشابهة مثل علاقة الأطباء بمرضاهم وزملائهم وغيرها من الموضوعات المهمة التي تؤكد جميعها على ضرورة وجود اخلاقيات مهنية طبية منفصلة عن الأخلاقيات العامة تحدد وتنظم العلاقات داخل هذا المجال الهام.

(1) المرجع نفسه، ص 252.

(2) Miller, F.G., (Eds), The Nature and Prospect of Bioethics; interdisciplinary perspectives, Totowa, NJ; (Great Britain): Humana Press, 2003, P. 75.

(3) Kuczewski, M.G. & Polansky, R.M., ed. Bioethics ancient themes in Contemporary issues, Cambridge, Mass; MIT Press, 2000, P.196.

(4) مصطفى لبيب عبد الغنى: الأخلاق الطبية في تراثنا الإسلامي، مقال منشور في كتاب الفلسفة التطبيقية، تحرير أحمد مجدى حجازي وآخرون، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة، 2005، ص 387.

وإذا نظرنا إلى تاريخ الأخلاقيات الطبية فنرى أنه يوجد نوعان من المبادئ في منتهى الأهمية وهما:

- مبدأ قدسية الحياة Inviolability of Life

- مبدأ إمكانية الحياة Disposability of Life

والمبدأ الأول هو المبدأ الأقدم ويشير إلى أنه طبقاً لهذا المبدأ لم تكن الحياة البيولوجية الإنسانية أبداً تحت أمر الإنسان، ويشير المبدأ إلى أن لإنسان من الممكن أن يعالج الأمراض ولكن فقط عندما تهدف مجهوداته لإصلاح الأمر الطبيعي ولكنه لا يستطيع فعل أي شيء ضد هذا الأمر البيولوجي الذي لم يكن في سيادته.

أما المبدأ الثاني فهو يطالب بالدور الأساسي في الأخلاقيات الطبية وطبقاً له فهو جائز أخلاقياً أن يتدخل الإنسان في الحياة الإنسانية البيولوجية عندما تتطلب الأسباب مثل ذلك. وقد بدأ هذا المبدأ في الانتشار لأن الطب أصبح له دور مهم والمعرفة الثقافية تطورت ونمت ومن الصعب تتبع الطبيعة وتجنب جهد الملكية الحقيقية على الطبيعة الإنسانية البيولوجية، حيث أصبح عدم التدخل الطبي يظهر كقصور يشبه اهمل الواجب وعدم الامتثال للقواعد الأخلاقية المهنية الطبية.⁽¹⁾

وأخلاقيات البيولوجيا (أو الأخلاقيات الطبية) قد ازدهرت من اهتمام أقلية من الأطباء لدور مطلوب من كافة القائمين بالتدريب الطبي والممارسة الطبية (ومنذ سنة 1984 قد أصبح دوراً مطلوباً في المناهج الطبية للمملكة المتحدة) وعلاوة على ذلك فإن الأخلاق الطبية هي مجال الاهتمام العام والمناطق العامة، وجزء من هذا التوسع كان نشأة الخبراء المخلصين في شكل (علماء أخلاقيات طبية) أو علماء أخلاقيات البيولوجيا والذين لا يكونون مجرد فلاسفة فقط أو أكاديميون آخرون من ذوى الاهتمامات بهذه الخيارات الصعبة، بل إنهم كانوا أخلاقيون تطبيقيون يعملون بشكل حصري في هذا المجال.⁽²⁾

سمة تميز العلوم التطبيقية عموماً ولا يثنى من ذلك علم الطب، فالطب علم يتسم بالتطور وما ينطبق على علم من العلوم يجب أن ينطبق على اخلاقياته حتى يكون هناك اتساق بينهما لذلك يعتبر التطور سمة مميزة للأخلاق الطبية حتى تواكب ما يستحدث من معضلات طبية أخلاقية لم تكن موجودة من قبل، ولكن هذا التطور لا يعنى مطلقاً الانفصال عن

(1) Murray, TH and R Bayer. 1984. Ethical issues in occupational health. In Biomedical Ethics Reviews, edited by JM Humber and RF Almeder. Clifton, NJ: Humana Press. pp. 154-55

(2) حسين على، فلسفة الطب. القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2009. ص33.

الأسس والمبادئ الطبية الكلاسيكية التي تحكم مسيرة العمل الطبي ولكن التطور يعني أن هذه المبادئ يتم صياغتها بشكل جديد يتواءم مع مقتضيات العصر.⁽¹⁾
من المعروف أن الأخلاق الطبية هي أصول مهنة الطب، إذ إنها تشكل أسس لمزاولة المهنة، فهي الركائز التي يرتكز عليها العمل الطبي، وهذا هو الرأي المعول عليه، والذي يتبنى التأييد المطلق للأخلاق الطبية، فالطب دون أخلاق لا يمكن أن يحقق غايته السامية على الوجه الأكمل.

وبصدد تأييد الأخلاق الطبية يقول روبرت فيتش - كما سبقت الإشارة - "إن اتخاذ القرارات الطبية يتوقف على التمسك بمبادئ الأخلاق، وبالتالي فإن ذلك أفضل من التوصل إلى قرارات صحيحة عن اتخاذ قرارات عشوائية قد يترتب عليها أخطار على صحة المرضى". ويقول أيضاً: "الطب ليس مصطلح يتفهمه البعض على أنه العلاج فقط بل إن الطب أخلاق يمكن من خلالها اتخاذ القرارات السليمة التي تخص المرضى، فالطب عمل ومهنة تحتاج إلى تفهم أمور النواحي الصحية للأفراد، فكل من يعمل في مجال الطب من ممرضات وصيادلة وأطباء المستشفيات والمسؤولين الإداريين عن الصحة العامة في المجتمع كل فئة منهم تمارس أدوار تتباين في محتواها وتتفق في هدف واحد يمثل رسالة الطب هو علاج المرضى والوقوف على راحتهم حتى يتم لهم الشفاء، لذا فإننا نطلق عليهم (فرق العناية الصحية)".⁽²⁾

ويستطرد "روبرت فيتش" قوله: "والأكثر من ذلك أن الناس أنفسهم لهم دور في اتخاذ القرارات الطبية، فالمرأة التي تتطوع في أمور العلاج والآباء الذين يحاولون علاج الابن المزعج، والحنوتي الذي يقوم بدفن الجثث، كل ذلك يشارك في النواحي الطبية داخل مكان ما، وكل ذلك يحتاج إلى الأخلاق من أجل العلاج الطبي والقضاء على الأمراض التي نصيب صحة البشر، وهذا كله يسمى مبدأ "وقاية الصحة العامة من الأمراض".⁽³⁾

كذلك يقول هاورد برودي مؤكداً نفس المعنى وهو أن الطب أخلاق: "الطبيب سلوك وأخلاق وليس مجرد نشاط مهنة تزاوّل فقط ويجب أن يستشعر المريض ذلك، فالمريض ببساطة ما هو إلا إنسان يحتاج إلى العلاج لذلك يلجأ إلى الطبيب، فلو أن الطبيب لديه الإرادة في علاجه بمشيئة الله فإنه سوف يعالج المريض من خلال ما تلقى من تدريبات، وتحليل وتقييم مستوى الأداء في الطب يتطلب تقييم عمل الطبيب ومدى تطور هذا العمل (بناء على مبادئ

(1) Robert M. Veatch, *Medical Ethics*. Sudbury, Mass: Jones and Bartlett Publishers, Inc., 1997. p.15.

(2) Ibid, p.1-2.

(3) Ibid, p.2.

أخلاقية تشكل أسس مزاوله المهنة) وإلا لن يكون هناك طبيب بدون قيم أو أسس يسير على نهجها وبالتالي فإن الطب (تقليد، مبادئ، قيم، أسس، وعلاج)."

ويقول أيضاً: "قبل ممارسة الطب بوصفه مهنة يجب ممارسته بوصفه خلقاً قوياً مما يجعله عادة وليست تقليداً جديداً، ولابد من التركيز في الطب على انه عمل أخلاقي أكثر منه مهني، فالأخلاق الطبية جذور تاريخية منذ القدم لابد أن يتحلى بها الأطباء.

ويؤكد هاورد برودي على أن التزام الأطباء بأخلاق الطب يولد ثقة المريض في الطبيب، وهذا بدوره يساعد في نجاح رحلة العلاج والتوصل للشفاء ويجعل المريض يتعامل مع الطبيب على أنه ملاك العلاج الطبي، لأنه رسول يقود إلى رسالة هي علاج المرضى والشفاء.⁽¹⁾

كذلك يمكن الرد عليهم بقول هاورد برودي "إذا لم يتمسك الأطباء بالأخلاق الطبية في أثناء مزاوله المهنة، فإن ذلك يؤدي إلى عدة مساوئ" منها:⁽²⁾

▪ معظم الأطباء يسيروا في الحقيقة على مبادئ أو أصول عند العلاج وقد يسبب ذلك ضرر للمريض.

▪ سوف يكون اتجاه الأطباء سلبي في كيفية علاج المرض وعدم تقديم الخدمة بالشكل

الأمثل.

▪ لن يعدل الطبيب من سلوكياته فيخرج عن نطاق الالتزام الأخلاقي.

"أما إذا تمسك الأطباء بالقواعد والأسس الأخلاقية عند مزاوله مهنة الطب، ونظروا إليها بوصفها مهنة أخلاقية أكثر منها مهنة مالية، فإن ذلك سيؤدي إلى عدة مزايا" منها:-

▪ قدرة الطبيب على التدريب والتعامل مع المرضى لإعطاء العلاج المناسب.

▪ زيادة عدد ساعات العمل مهما اختلف الجرسواء أكان قليلاً أم كثيراً.

▪ يتخلى الطبيب عن الراحة والكسب السريع ولا ينظر إلى الدخل مهما كان وضعه المالي.

▪ لو التزم الأطباء فعلاً بالأخلاق الطبية في عملهم، فإن حياتهم العملية ستدوم لأنهم

يستطيعون التعامل مع المرضى بحكمة.

أي أن علاج المرضى لابد أن يؤسس على مبادئ أخلاقية وتشكل أسس مزاوله المهنة، وإلا لن يكون هناك طب قويم ذو رسالة مقدسة، والطبيب الذي يلتزم بأخلاق الطب يعد بمثابة رسول للعلاج، وإذا لم يوجد أخلاق في العلاج لن يوجد طبيب يتحلى بالأخلاق، وبالتالي قد يضر ذلك بالمريض، لأنه لن تكون هناك أدنى مسئولية على الطبيب، وبالتالي لن يمكن

(1) Miller, F.G, (eds.), pp. 73-74.

(2) Ibid, p. 83.

محاسبته إذا قصر في علاج المريض، وإذا لم يوجد أخلاق للقلب فلن يكون هناك حقوق للمرضى.

فممارسة الطب بوصفه لا بد لها من نظام وأسس، يأتي على رأس هذا النظام أخلاقيات الطب في التشخيص والعلاج، ولكي يكون هناك طبيب يتحلى بالخلق القويم لا بد أن يتعلم مبادئ الأخلاقيات في الطب، وهذه هي سمة الطب وأساسه.⁽¹⁾

ومن أسس الطب أن يكون هناك نقد بناء بمثابة تقويم للطبيب يجعله يفعل كل ما في وسعه لتحقيق رسالته السامية وهي علاج المرضى والأخذ بيدهم للشفاء، وإذا لم يوجد نقد بناء لن يكون هناك طب ذو أخلاقيات، لأن النقد نقطة الارتكاز في إصلاح مجال الطب.

ويؤكد الباحثون في المجال الطبي على أنه من المبادئ الأخلاقية في مجال العلاج الطبي - كيفية توفير الراحة للمرضى، وذلك بالمطالبة بأسره مريحة لهم، ومعاملتهم معاملة آدمية والتفاهم معهم بطريقة إنسانية تحترم مشاعرهم ولا يتم التعامل معهم على أنهم مورداً للمال فقط، فراحة المريض لن تكون من خلال العلاج بالأدوية وحسب بل في احترام إنسانيته⁽²⁾. وذلك يؤثر على حالة المريض النفسية ويرفع من روحه المعنوية، والطب أثبت أن الجانب النفسي يمثل دوراً فاعلاً في العلاج.

ويؤكد هاورد برودى على أن المبادئ الأخلاقية في الطب لا تتجزأ والقيم لا تتحور حسب أهواء الطبيب، فيجب على الطبيب أن يلتزم بتطبيق أخلاق الطب في تعامله مع جميع المرضى بصرف النظر عما يعود عليه من مكسب مادي من ورائهم، فالطبيب الخبير بالمعرفة الأخلاقية الطبية والملتزم بتطبيقها يكون لديه مبادئ كافية في التعامل مع المرضى بالشكل السليم، بعكس الذي يعد مستهلكاً لمبادئه، بمعنى أنه يتعامل مع المرضى على أنهم مورد يجلب له المال وليس مرضى يحتاجون إلى العلاج.

فأخلاق ممارسة الطب ضرورية ولها حدود، ويتمثل الحد الأدنى منها في كيفية التعامل مع المرضى البسطاء، والحد القصي هو كيفية التشخيص الملائم للعلاج، لذلك فنقص الخلاق لا يدع مجالاً للشك في أن الطبيب سوف يفقد إحساس مهم، وهو ممارسة الطب كرسالة إنسانية وليس مهنة.

(1) Miller, p. 75.

(2) Morrell T.J, Konda S, Grant-Kels J.M. Response to a letter to the editor regarding the ethical issue of cherry picking patients".

وتوجد أنواع محددة من الواجبات لا تعتمد على الطبيعة الداخلية للإنسان بصفة عامة ولكن تعتمد على صفات معينة لا تظهر عند جميع الأفراد، وهذه الصفات هي التي تجعل الأفراد يتجمعون ويكونون جماعة محددة لها أصولها وقواعدها. فتختلف كل جماعة عن الأخرى في قواعدها ونظمها، وأيضاً تختلف القواعد والخلاق من مهنة لأخرى، فهناك قواعد ونظم أخلاقية تميز كل مهنة عن الأخرى وهذه القواعد والنظم هي ما تسمى بالأخلاق المهنية.⁽¹⁾

انعكاسات الاخلاق الكانطية على الممارسات الطبية المعاصرة

أراد كانط أن يكون لعالم الأخلاق قانون مماثل لقانون الجاذبية في عالم الطبيعة من حيث هو قانون عام مطلق، وفي ضوء هذا، فقد انتقل كانط من العقل المحض (عالم الطبيعة) إلى العقل العملي (عالم الأخلاق) محتفظاً في جعبته بفكرة المطلق، ليقم على صرحها ميتافيزيقا الأخلاق.

وعندما نسأل العقل العملي: كيف ينبغي علينا أن نسلك؟ نجد الحضور المباشر للإرادة الخيرة. ففي النهج الذي إذا التزامنا به في أفعالنا حوزنا سمة الأخلاقية. وينظر كانط إلى الإرادة الخيرة على أنها الشئ الوحيد في العالم الذي يعد خيراً مطلقاً دون أي قيد أو شرط.

وهذا ما يعني أن الإرادة الخيرة تستمد خيريتها من داخل ذاتها، لا ترتبط بغايات أو مصالح مادية خارجية. لذلك تظل هذه الإرادة محتفظة بخيريتها حتى إن فشلت في تحقيق غايتها. وهن يظهر تعارض كانط الصريح مع المذهب النفعي الذي لا يعطى قيمة إلا للغاية المقصودة من وراء الفعل. أما الإرادة الخيرة فهي غاية في ذاتها، ومن ثم فهي ذات قيمة مطلقة. أما إذا وضعت الإرادة نفسها في خدمة غايات أخرى فإنها لن تكون ذات قيمة مطلقة، بل ستكون قيمتها نسبية كالوسيلة سواء بسواء.⁽²⁾

ويمارس الواجب سلطاته على الإرادة الخيرة من خلال مجموعة من الأوامر المطلقة. ويصدد هذا يفرق كانط تفرقته المشهورة بين (الأوامر الشرطية، أي تلك التي ترتبط بغاية تبغى تحقيقها مثل (استذكر دروسك كي تنجح) (كم صالحاً لكى تحيا سعيداً). وبين الأوامر المطلقة،

(1) Durkheim, Professional Ethics and Civic Morals. Translated by Cornelia Brookfield. London: Routledge, 2018, p. 28.

(2) زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، 1972، ص173.

التي تتمثل أفعالاً مطلوبة لذاتها. فهي تحث على فعل الخير دون النظر إلى النتيجة أو الغاية مثل: لا تكذب، لا تقتل، "فالفعل الأخلاقي شيء لا ينقسم"⁽¹⁾.

ويصوغ كانط الأوامر الأخلاقية المطلقة في ثلاثة مبادئ أساسية:⁽²⁾

1- افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام.

2- افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصتك وفي شخص كل إنسان سواك، بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعامل أبداً كما لو كانت وسيلة.

3- أعمل بحيث تكون إرادتك، بوصفك كائناً ناطقاً، هي الإرادة المشرعة الكلية.

المبدأ الأول، من هذه المبادئ يعتبره كانط قاعدة أساسية لسائر المبادئ الأخرى. وهو يعنى إن "المحك الأوحده للسلوك الخلقى هو إمكان تعميمه من غير تناقض. فإذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندت إليها في فعلي قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجي (أو مع الطبيعة)، كان فعلي مطابقاً للواجب، وأما إذا ادي تعميبي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض، كان الفعل نفسه متعارضاً مع القانون الأخلاقي".

ويسوق كانط عدداً من الأمثلة الواقعية التي توضح أن الخروج على الواجب تحت وطأة ظروف قاسية لا ينتهك القانون العام، ولكنه يمثل مجرد حالة استثنائية:

1- شخص تملكه اليأس من الحياة ويفكر في الانتحار.

2- شخص يدفعه قشف العيش إلى الاقتراض، ويعد بالسداد، مع علمه بعدم قدرته على السداد.

ج- شخص حياة الله بالكثير من المواهب الطبيعية، في حاجة إلى صقل، ولكنه ينصرف عنها ويتجه إلى حياة الملذات الجسدية.

د- شخص رابع فاضت عليه الحياة وأفاضت من نعمها وخيراتها، ويمتنع عن مد يد العون للمحتاجين.

مثل هذه السلوكيات لا يمكن أن ترتقى إلى مستوى القاعدة العامة. فلو نظرنا إلى المثاليين الأول والثاني "لوجدنا أن الحكم الأخلاقي فيها مناقض لنفسه، ومن ثم فإنه من المحال تصوره قانوناً كلياً يصدق على الطبيعة بأسرها. وأما في المثاليين الثالث والرابع، فإن الإرادة

(1) كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1963، ص62، 65.

(2) زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص183-184.

الخيرة (لا الطبيعية) هي التي تتناقض مع نفسها، لو جعلت من مبدأ سلوكها قانوناً عاماً. وبالتالي فمن المحال تقييم المبدأ الذي استندت إليه في تصرفها".⁽¹⁾

أما المبدأ الثاني الذي ينظر إلى الإنسانية بوصفها غاية في ذاتها فهو "مبدأ قبلي لا يستفاد من التجربة. أولاً بسبب عمومته، فهو ينطبق على جميع الكائنات العاقلة حيث لا تكفي أية تجربة لتحديد شيء في هذا الصدد، وثانياً لأن الإنسانية في هذا المبدأ لا تتصور على أنها غاية للناس (ذاتية) أي كموضوع يجعل منه إنسان من تلقاء نفسه هدفاً في الواقع، بل تتصور كغاية موضوعية ينبغي لها، مهما تكن الغايات التي تود تحقيقها من حيث إن لها صيغة القانون، إن تكون الشرط الذي يحد من جميع الغايات الذاتية. وثالثاً لأن هذا المبدأ إنما يصدر تبعاً لذلك صدوراً ضرورياً عن العقل الخالص".⁽²⁾

وعندما ينظر الإنسان إلى نفسه وإلى الآخرين من منظور أن الإنسانية غاية في حد ذاتها، فإن هذا يحول دون الاستخدام الواسع لشخصه أو لشخص الآخرين. فليس له أن ينتحر، أو يستنزف الآخرين، أو أن يهمل مواهبه التي هي غاية إنسانيته، أو أن يمتنع عن واجب الاستحقاق نحو الآخرين "حقاً إن الإنسانية يمكن أن تظل باقية، إذا لم يهمل أحد في إسعاد غيره، ولم يعتمد في نفس الوقت أن يسلب منه شيئاً، غير أن هذا لن يزيد عن أن يكون اتفاقاً سلبياً لا إيجابياً مع الإنسانية بوصفها غاية في حد ذاتها.

ويأتي المبدأ الثالث كمركب يجمع بين المبدأين الأوليين، لأنه ينص على "ضرورة خضوع الإنسان للقانون بوصفه هو مشرعه. ومادامت إرادة الكائن الناطق هي بطبيعتها خاضعة للقانون، فإنه لا بد لهذه الإرادة، من حيث هي غاية في ذاتها، لا قد يكون لتحديدنا لما هو أخلاقي نتائج مهمة على سلوكنا البشري".⁽³⁾

لقد سعى "كانط" إلى تأسيس أخلاقية مستقلة عن كل غايات والدوافع أخلاقية لا نتعامل فيها بمنطق الوسائل والتمثيلات، يقول: "ينبغي أن تقدم الدوافع الأخلاقية في استقلالها ونقائها وتميزها عن كل الدوافع بما في ذلك تلك التابعة عن مشاعر العطف وأن السبب في الأثر المحدد للأخلاقية حتى يومنا هذا يرجع إلى أنه لم يتم عرضها في نقائها وتميزها واليوم نرى أن

(1) المرجع نفسه، ص 185-186.

(2) كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 75.

(3) المرجع نفسه، ص 75.

كل رجال الأخلاق والدين قد فشلوا في هذه المهمة ومع ذلك ستنجح الأخلاقية باستنادها فقط إلى قيمتها الجوهرية وحدها دون أن تمتزج بالتحفيز الحسي وكل أنواع الإغراء⁽¹⁾.
فالفعل أو العمل لا يتبع مادة العمل الأخلاقي وفحواه بل صورته وصورته وحسب⁽²⁾.
لأنها تكمن في مبدأ الفعل الذي على أساسه جرى الفعل وتكون لا في نتائجه أو في الغرض الذي يسعى إليه، يقول "كانط": "الفعل الذي يؤدي بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحقيقه بل من القاعدة التي يتقرر تبعاً لها فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل بل على مبدأ الإرادة وحده ذلك المبدأ الذي بمقتضاه تم الفعل دون ما اعتبار إلى أي موضوع"⁽³⁾.

كان كانط يعتقد أن أفضل سبب للفعل هو الإحساس بالالتزام الأخلاقي الصرف أو الواجب، وقد رفض الفكرة التي تقول إن متخذ القرار الأخلاقي يمكن أن يتصرف من مشاعر التعاطف، أو الحب، أو غرائز الصواب والخطأ، وبكل تأكيد كان يؤمن أن الضرر لا يجب أن يصرف بدافع الخوف، الانفعال ليس ذي صلة لدي المفكر الكانطي.

لنأخذ مثلاً طالبة تمر بجوار رجل متسول يسألها "القليل من الفكة؟" إذا ألقّت الطالبة 50 سنتاً داخل قيمة الرجل المقلوبة لأنها تخاف أن الرجل المتسول سيصبح غاضباً إذا لم تفعل، فإنها لم تتصرف "بشكل جيد" إذ قدرت أفعالها على بطاقة نتائج كانط، وبالمثل، هي لا تحصل على أي درجة أو فضل إذا كانت تعطيه الـ 50 سنتاً لأنها تشعر بالأسى من أجله، أو إذا كانت تهتم بالناس على العموم، إنها تحصل على نقاط فقط إذا أعطت المال لأنها تشعر بأن واجبها ذلك.

إن المفكرين النفعيون سيعالجون الموقف السابق بالقول "ما الذي بهم في "ماذا" تعطى هي الرجل 50 سنتاً؟ مهما كان الدافع، ويحصل على نفس مقدار المال ونفس مقدار الخير يقدم إليه".

ومعتقدون آخرون يقولون إنه إذا كان الإحساس بالالتزام هو الدافع الوحيد المقبول لفعل الخير، فإن الكثير من الأعمال الصالحة ستترك دون فعلها، الكثير من الناس سيتصرفون

(1) كانط: أنطولوجيا الوجود، ترجمة جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ص.

(2) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الجزائر، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠، ص 127.

(3) فائزة أنور شكري: القيم الأخلاقية والعلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2011، ص 477.

بدافع الخوف، أو التعاطف، أو انفعالات أخرى، ولكن في المقابل القليلون سيتصرفون بدافع إحساس الواجب وحده.⁽¹⁾

ويقول بعض النقاد إن التصرف بدافع إحساس الواجب وحده يجعل لناس "يشعرون بحال سيء، وإن الأفعال الصالحة تميل لأن تكون أقل استدامة، إذا كانت الطالبة في مثلنا تعطى للمتسول المال اليوم فقط لأنها تشعر أنها لا بد أن تفعل، فهي ربما ستختار طريقاً آخر إلى المدرسة غداً، ولكن إذا كانت تشعر بالتعاطف مع هذا الرجل اليوم، فإنها قد تعطيه 50 سنتاً كل يوم لعدة أيام قادمة.

وأيضاً لا يقدم "كانط" الكثير من الإرشاد حول تعارض الواجبات، ماذا إذا كان رجل يشعر بالتزام نحو شركته، ونحو أسرته أيضاً، وماذا إذا كان لا بد أن يتخذ قراراً سينفع إما أسرته أو شركته؟

بالنسبة لكل النقاد، يقوم "كانط" على أقل تقدير بتقديم طريقة هامة للتفكير في المعضلات الأخلاقية، الشركات كثيراً ما تحاول أن يكون "مواطنين" وفي الكثير من الأحيان، يتمركز جزء من محاولاتهم حول ما إذا كانت أموال الشركة يجب أو لا يجب اتفاقها في دعم قضايا الخير، في الوحدة الثانية، سوف نستعرض ما إذا كانت مثل هذه النفقات مبررة في المقام الأول، ولكن في النموذج الحالي، افترض أن كل الشركات الأربع الموصوفة في القسم الثاني تقرر إعطاء المال إلى "وجبات الصغار"، وهي منظمة توفر وجبات غذائية صحية لطلاب المرحلة الابتدائية منخفضة الدخل، والذين يتواجدون في برنامج رعاية بعد المدرسة.⁽²⁾

ربما جادلنا في صف شيء ما أو ضده على أسس نفعية، لكن لكل الحجج النفعية في النهاية حدوداً رئيسية كثيراً ما يثبت أنها عيب مؤكد. المناقب والمثالب التي ينقلها النفعيون في دفاتر الربح والخسارة، كلها مادية ومباشرة ويمكن تحويلها بسهولة إلى مال أو إلى أذى جسدي يسهل كشفه. يندر أن يأخذ النفعيون في حسابهم المنافع والمضار الخفية التي لا يمكن قياسها بسهولة، أو التي تحصل للروح لا للجسد. من السهل أن نقيم قضية ضد عقار كالتيكوتين، فله عواقب طويلة الأمد يسهل التعرف عليها، مثل السرطان وانتفاخ الرئة، لكن الأمر يغدو أصعب إذ نجادل ضد عقاقير، مثل البروزاك أو الريفالين، يمكن أن تؤثر في شخصية الفرد أو خلقه.

يصعب على الإطار النفعي أن يشمل الحتميات الأخلاقية، التي قد تبدو نوعاً آخر من التفضيل. يجادل جاري بيكر، الاقتصادي بجامعة شيكاغو - مثلاً - بأن الجريمة هي النتيجة

(1) كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص45.

(2) المرجع نفسه، ص45، 46.

لحسابات نفعية اقتصادية: إذا ما كانت منافع ارتكاب الجريمة تفوق تكاليفها، فسيرتكب الفرد الجريمة. وعلى الرغم من أن الحساب هو بالفعل ما يحرك الكثير من المجرمين إلا أنه يعني - في إحدى صورته المتطرفة - أن الناس سيرغبون، قل مثلاً، في قتل أطفالهم إذا كان الثمن طيباً وكان ثمة ما يؤكد أنهم لن يتعرضوا لعواقب وخيمة. أما حقيقة أن الغالبية العظمى من الناس أبداً لن يفكروا في مثل هذا الاقتراح فإنما تشير في الواقع إلى أنهم يعطون لأطفالهم قيمة لا نهائية، أو إلى أن ما يشعرون به من التزام تجاه الفعل الصحيح لا يتناسب مع أي شكل من أشكال القيم الاقتصادية. هناك من الأشياء ما يعتقد الناس بخطئها الأخلاقي بغض النظر عن المزايا النفعية التي قد تأتي عنها.

ونفس الأمر مع التكنولوجيا الحيوية. من المنطقي أن نقلق بشأن العواقب غير المقصودة والثمن غير المتوقع، لكن الخوف الأعمق الذي يمتلك الناس من التكنولوجيا ليس نفعياً على الإطلاق، إنما هو خوف من ن تتسبب التكنولوجيا الحيوية، في نهاية المطاف، في أن نفقد، بشكل ما، إنسانيتنا: نغني سجايا أساسية معينة كانت دائماً تشكل جزءاً من إحساسنا بماهيتنا وطريقنا برغم كل ما حدث في ظروف الإنسان من تغيرات جلية عبر مسار التاريخ. والأسوأ أننا قد نصنع هذا التغيير دون أن ندرك أننا قد فقدنا شيئاً عظيم القيمة. ولقد نظرنا إذن على الجانب الآخر من خط عظيم يفصل ما بين تاريخ الإنسان وتاريخ ما بعد البشر، ثم لا نرى الحاجز الذي انهار، لأننا لا نعرف أي جوهر كان.

تري ماذا يكون هذا الجوهر البشري الذي قد نتعرض لفقدانه؟ إنه يتعلق عند المتدين بالعطية أو الومضة الإلهية التي يولد بها كل إنسان. أما من المنظور الدنيوي فهو ما يتعلق بالطبيعة البشرية: الخصائص المميزة لنوعنا والتي يشترك فيها كل إنسان بوصفه إنساناً. هذا في نهاية المطاف هو الجوهر الذي تهدده الثورة البيوتكنولوجية.

يقول "مل" في النفعية: "إننا نفضل عالماً إنسانياً على عالم خنازير". ويقول أيضاً: "أفضل أن أكون كائناً عقلياً بئساً على أن أكون حيواناً سعيداً"، وافترض أنك فكرت في إرسال ابنتك إلى مدرسة تتطلب مصروفات عالية وإنك قادر على دفعها، وافترض أنك عرفت أن نظام المدرسة أن تأخذ جزءاً مما تدفعه لتنفقه على أطفال يتامى أو فقراء في المدرسة، إن فعلت ذلك فأنت تقوم بعمل فاضل وهكذا.⁽¹⁾

هناك بالطبع تنوع هائل من حاجت لإنسان وضرورياته ورغباته، تنوع يمكن أن يعطى هو الآخر تبايناً مساوياً من الاينبيغيات، فلماذا إذن لا ننتهي إلى النفعية، التي تخلق في الواقع

(1) أحمد صبحي، محمود زيدان، في فلسفة الطب، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993، ص 139.

ينبغيات أخلاقية في محاولتها إشباع حاجات الإنسان؟ المشكلة مع النفعية بصورها المختلفة ليست في منهجها لتجسير الأما هو كائن بال ينبغي: فالكثيرون من النفعيين يقيمون مبادئهم الأخلاقية على النظريات الصريحة للطبيعة البشرية. إنما تكمن المشكلة في الاختزالية الأساسية للنفعية – نعى النظرة المبسطة كثيراً للطبيعة البشرية التي يستخدمها النفعيون حاول جيريى بنتام أن يختزل كل الدوافع البشرية إلى السعي وراء السعادة والهروب من الألم؛ كان للنفعيين الأحداث، مثل ب. ف. سكينر والسلوكيين، مفهوم شبيهه عندما تحدثوا عن التدعيم الموجب والسالب. تبدأ الاقتصاديات الحديثة غير الكلاسيكية من نموذج لطبيعة الإنسان يفترض أن البشر معظمون منطقيون للمنفعية. ينكر الاقتصاديون صراحة كل محاولة للتمييز بين المنافع الفردية أو لتفضيل بعضها على بعض؛ والحق أنهم كثيراً ما يختزلون كل أنشطة الإنسان – من استثمارات رجال البنوك في وول ستريت إلى الأم تيريزا تمد يد العون إلى الفقراء إلى متابعة وحدات لا تميز لتفضيلات المستهلك تسمى المساعفات.⁽¹⁾

هناك بساطة رائعة في الاستراتيجية الاختزالية التي تقوم عليها الأخلاق عند النفعيين، بساطة تفسر السبب في أنها تروق للكثيرين. إنها تعد بإمكان تحويل الأخلاق إلى شيء كالعلم له قواعد واضحة للوصول إلى الكمال. تكمن المشكلة في أن الطبيعة البشرية أعقد كثيراً من أن تختزل إلى فئات بسيطة مثل الألم أو السعادة. بعض الآلام والسعادة أعمق من بعضها الآخر وأشد وأكثر ثباتاً. السعادة التي نجدها في قراءة رواية تافهة مثيرة تختلف عن سعادتنا في قراءة رواية الحرب والسلام أو رواية «مدام بوفارى»، وما بهما من خبرات حياتية. بعض السعادة يشير إلى اتجاهات متناقضة: المدمن قد يلتمس الإصلاح وحياة بلا مخدرات في نفس الوقت الذى يطلب فيه الجرعة التالية من المخدر.⁽²⁾

يمكننا أن نرى بصورة أوضح الطريق الذى يجسره فيه البشر فعلاً م بين ال"ما هو كائن" وما "ينبغي"، إذا أدركنا أن الناس – كحقيقة تجريبية – يرتبطون ارتباطاً لا ينفصم بالانفعالات البشرية والشعور. ف "ما ينبغي" التي تشتق بتلك الوسيلة لها على الأقل نفس تعقيد الجهاز العاطفي البشري، نعى أنه يصعب أن نجد حكماً بالطيب أو الخبيث أبداه إنسان ولم يصحبه انفعال قوى، رغبة كان أو شوقاً أو بغضاً أو اشمئزاز أو غضباً أو إثمماً أو بهجة. البعض من هذه

(1) فرنسيس فوكوياما، ص 170، 171.

(2) المرجع نفسه، ص 171.

الانفعالات يشمل آلام النفعيين البسيطة وسعادتهم، لكن غيرها يعكس شعوراً اجتماعياً أكثر تعقيداً، مثل الرغبة في بلوغ منزلة أو اعتراف، أو التيه بقدرات الفرد أو استقامته.⁽¹⁾

إذا كانت الأخلاق الكانطية والنفعية تتقن على طرفي نقيض من حيث الغاية والوسيلة، إلا إن ثمة ملامح مشتركة بينهما، فكلاهما لم يتعامل إلا مع الإنسانية العاقلة المتمثلة تحديداً في (الرجل البالغ). مع تجاهل سفر كل الكائنات البشرية الأخرى: المرأة – الجنين – المعاق... إلخ. فقد كانت مكانة المرأة في النظريات الأخلاقية الكلاسيكية محددة على أنها مخلوق ضعيف تنقصه القدرة على التشريع والاستقلال الذاتي، ولذلك فهي دائماً في حاجة إلى توجيه الذكور الأكثر عقلانية.

وإذا كانت هذه النظريات الأخلاقية تتجاهل المحاور الأساسية في الجدل البيوطي (المرأة / الجنين/ المريض) فما السبب في ذيوع صيتها داخل أروق المحافل الفلسفية البيوطية؟ الحق أن الأخلاقيين المعاصرين سواء نفعيين أم كانطيين قد أخضعوا تلك النظريات الأخلاقية لعملية تأويل بحيث يتسع مداها لتضم كافة الكائنات البشرية. على سبيل المثال، هناك اتفاق على أن المرأة شخص عاقل مستقل. وهنا من وجهة النظر النفعية يمنحها حق الإجهاض، ومن وجهة النظر المحافظة يلزمها بأداء واجبها وتسلم الحمل.

أما عن مبدأ (الإنسان غاية في ذاته) فقد اتسع كثيراً ليشمل الأجنة – فيصرف النظر عن تفرسة العقلانية الآن، فهي مكفولة لها بحكم النوع الذي تنتهي إليه – وهذا ما يحول دون استخدامها كوسيلة للتجريب والعلاج. ولكن أياً كانت التأويلات المعاصرة الكانطية والنفعية ومدى مناصرتها للمرأة، إلا أن الحركة النسوية أصرت على الانفراد بنظرية أخلاقية خاصة بها.⁽²⁾

إلا أنه رغم إغراء هذا النمط الخاص بالمبدأ التأسيسي، هناك مجموعة فرعية جديدة من الأخلاق التطبيقية، استجابة لمجموعة جديدة من الاختبارات الصعبة الجديدة، وأخلاق العولمة لا تتناسب بشكل لائق داخل هذا الإطار، ورغم أن العولمة قد أحدثت اهتمامات أخلاقية جديدة تستجيب لها أخلاقيات العولمة فإن أخلاقيات العولمة تختلف اختلافاً متميزاً عن معظم الأخلاقيات التطبيقية أو العملية أو الدراسات العليا للأخلاقيات التطبيقية التي قمنا بمناقشتها في توسع الأخلاقيات التطبيقية، والأكثر أهمية وعلى خلاف الكثير من الدراسات العليا الخاصة بالأخلاقيات العملية المكتوبة في القائمة فإن أخلاقيات العولمة ليست

(1) المرجع نفسه، ص171.

(2) زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ص187.

أخلاقيات المهنة أو ليست الأخلاقيات المهنية، هكذا نعتقد أخلاقيات لعولمة كلا من الكيان المهتم بدفع تطويره وتفتقد الجمهور المهني من أجل وضعها في الاعتبار الصحيحة وبالتالي فإن أخلاقيات العولمة ليس لها مهنة لكي تتفق على توسعها.⁽¹⁾

الخاتمة:

باستثناء أخلاقيات البيئة وأخلاقيات المناخ فإن كافة الأشكال الناشئة الأخرى للأخلاقيات العملية – على سبيل المثال: الأخلاقيات البيولوجية والأخلاقيات الطبية والمسؤولية الاجتماعية للشركات وأخلاقيات العمل التجاري وأخلاقيات المعلومات – يكون بالإمكان وصفها بشكل دقيق كأخلاقيات مهنية – وهكذا – فإنها لا تستجيب فقط للحاجة إلى مواجهة خيارات أخلاقية صعبة جدية بل إنها تستجيب أيضاً للاهتمامات الاستثمارية للمهنة التي تنطبق عليها هذه الأنماط، وهذا ليس معناه القول بأن الموضوعات التي تتحدث عنها هذه الأخلاقيات ليست هامة فيما وراء الأخلاقيات المهنية (وخصوصاً حينما يتم فهمها على النطاق الضيق بأنها كواجبات للمهنيين) وفي الواقع لا يتحدث علماء الأخلاقيات المهنية فقط عن الموضوع والمهنة لجمهور أكثر اتساعاً بل أيضاً يسعون إلى مخاطبة أو مواجهة الاهتمامات ويؤثرون على المهنة (ويتأثرون بها).⁽²⁾

رغم أن المجال العالمي هو مطلب من المطالب الخاصة، النظريات الكانطية والنفعية فمن الضروري أن يكون هناك فرع واحد من فروع الأخلاقيات الذي يجعل الأولوية للمجال العالمي لأن هذه النظريات لا تنطبق دائماً بهذه الطريقة، وعلاوة على ذلك فإن النظريات الأخلاقية الأخرى مثل نظرية (التعاقدية) أو نظريات الحقوق لا تكون عالمية في مجالها وبالتالي يسبب إما استخدام النظريات أو الطريقة التي يتم بها تطبيقها في المناظرة الأخلاقية فإن المتطلبات العالمية يتم إغفالها غالباً وتؤكد أخلاقيات العولمة على أن المجال العالمي هو مجال مؤسس مسبقاً حتى وأن الحاجات الخاصة بالقائمين عليه تؤخذ في الاعتبار وهذا لا يعني أنه من الممكن استيفاء حاجات الكافة أو إعطاءهم بالضرورة وزناً متساوياً لكنه يعني بالفعل أن حاجات الجميع لابد وأن تكون واضحة الرؤية هكذا في أخلاقيات العولمة تكون حاجات الجميع

(1) Sprincean, Serghei. (2013). Biotechnology and ethics moral meaning of biotechnological securitization in global context. *Current Opinion in Biotechnology*. 24. S33. DOI: 10.1016/j.copbio.2013.05.057.

(2) Schuler, Douglas & Rasche, Andreas & Newton, Lisa & Etzion, Dror. (2017). Corporate Sustainability Management and Environmental Ethics. *Business Ethics Quarterly*. 27. 213-237. pp. 214-15 DOI: 10.1017/beq.2016.80.

مميزة والجوهر الأخلاقي هو في العوامة وفي أي تحليل أخلاقي يكون المجال الأخلاقي العالمي هو الذى يقدم جانب الاهتمام، وهكذا فإن الحاجات والرؤى الخاصة بالقائمين على المجال العالمي (سواء كانوا من الأفراد أو المؤسسات) يتم اعتبارهم مناسبين لذلك. وهذا الاحتياج العالمي أو المطلب العالمي يؤدي إلى اثنين من الخصائص المعينة في تفكير علماء أخلاقيات العوامة: إنه يتطلب بالضرورة إطار عالمي وأنه يتطلب بأن يؤخذ في الاعتبار الإجراءات والالتزامات الخاصة بالأفراد والجمعيات والمؤسسات.⁽¹⁾

المراجع:

المراجع العربية:

- (1) أحمد صبحى ومحمود زيدان، في فلسفة الطب. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993.
- (2) الربيع ميمون، نظريه القيم في الفكر المعاصر، الجزائر، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.
- (3) حسين على، فلسفة الطب. القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2009.
- (4) زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية. القاهرة: مكتبة مصر، 1972.
- (5) فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية والعلم. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2011.
- (6) فرنسيس فوكوياما: نهاية الإنسان وعواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003.
- (7) فيليب فروسارد، الهندسة الوراثية وأمراض الإنسان، ترجمة: أحمد مستجير. القاهرة: مركز النشر لجامعة القاهرة، 1994م.
- (8) كانط: أنطولوجيا الوجود، ترجمة جمال محمد أحمد سليمان. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2009.
- (9) كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ط2، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1963.

(1) Ibid, p. 215

- (10) مصطفى لبيب عبد الغنى: الأخلاق الطبية في تراثنا الإسلامي، مقال منشور في كتاب الفلسفة التطبيقية، تحرير أحمد مجدى حجازي وآخرون. القاهرة: الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، 2005.
- (11) نجيب الحصادي: قيمة العلم، عالم الفكر، العدد 2، المجلد 3، الكويت، 2006.

المراجع الأجنبية

- 1) Durkheim, E. *Professional Ethics and Civic Morals*. Translated by Cornelia Brookfield. London: Routledge, 2018.
- 2) Kuczewski, M.G. & Polansky, R.M., ed. *Bioethics ancient themes in Contemporary issues*, Cambridge, Mass; MIT Press, 2000.
- 3) Maurizio, M, Op, Cit., P. 634-635.
- 4) Miller, F.G., (Eds), *The Nature and Prospect of Bioethics; interdisciplinary perspectives*, Totowa, N.J; (Great Britain): Humana Press, 2003.
- 5) Morrell T.J, Konda S, Grant-Kels J.M. Response to a letter to the editor regarding "The ethical issue of cherry picking patients". *J Am Acad Dermatol*. 2019 May;80(5):e127.
- 6) Murray, T. H and R. Bayer. (1984). Ethical issues in occupational health. In *Biomedical Ethics Reviews*, edited by JM Humber and RF Almeder. Clifton, NJ: Humana Press.
- 7) Schuler, Douglas & Rasche, Andreas & Newton, Lisa & Etzion, Dror. (2017). Corporate Sustainability Management and Environmental Ethics. *Business Ethics Quarterly*. 27. 213-237. pp. 214-15 DOI: 10.1017/beq.2016.80.
- 8) Sprincean, Serghei. (2013). Biotechnology and ethics moral meaning of biotechnological securitization in global context. *Current Opinion in Biotechnology*. 24. S33. DOI: 10.1016/j.copbio.2013.05.057.
- 9) Steiner U. (2020) Biotechnology. In: Fachenglisch für BioTAs und BTAs. Springer Spektrum, Berlin, Heidelberg. p. 1 [https://doi.org/10.1007/978-3-662-60666-7_1]
- 10) Veatch, Robert M. *Medical Ethics*. Sudbury, Mass: Jones and Bartlett Publishers, Inc., 1997.

مستقبل الدرس الفلسفي الثانوي في الجزائر في ظل الدروس الخصوصية

The Future of Secondary Philosophical Education in Algeria

جامعة سعيدة / الجزائر

ا.د. كريمة بلعز*

الإرسال: 31/07/2021 القبول: 2021/08/16 النشر: 2021/09/15

ملخص

تعد مادة الفلسفة كغيرها من المواد هي الأخرى معنية بالإصلاحات على مستوى مناهجها وطرق تدريسها لان لها دزر طلائعي في فهم قضايا العصر ومنها مصير الانسان وهي بهذا تجمع بين النسق الفكري والمنهجي لهذا يظهر هذا الحضور الفلسفي من خلال تعليمها وتلقيها وممارسة فعل التفلسف. لكن الممارسة للفعل الفلسفي طغى عليها هشيم الدروس الخصوصية فجعل من فعل التفلسف ينصهر فيما يسمى بالآلية التردادية أي الحفظ وعقم التأمل ومن هنا نتساءل. هل يمكن التنبؤ بمستقبل ناجع للفلسفة في الجزائر في ظل وجود صاحب للدروس الخصوصية؟ هل بإمكان الدرس الفلسفي الثانوي في الجزائر أن يحافظ على كينونته كدرس ممارس أم وجوده يتأرجح بين الزوال والتفكيك في زمن الدروس الخصوصية ؟ ماهي مآلات الدرس الفلسفي الثانوي في ظل ما يعتقد انه دروس تدعيمية

* كريمة بلعز. fr karimabelazze@yahoo.

مقدمة :

إن التعليم في الجزائر على غرار دول العالم هو أساس الالتحاق بالركب الحضاري حيث شجعت الجزائر على تدعيمه وتطويره من خلال تغيير البرامج التي تتماشى مع المنظومات التربوية العالمية المعاصرة منها، كما يعتبر التعليم مؤشرا في منشورات التنمية المستدامة، حيث أصبحت الخطط والمناهج والوسائل التعليمية وأدوات تسيير الفعل التربوي من بين الدعائم التي تقوم عليها المؤسسات لتحقيق أهدافها. وتعد مادة الفلسفة كغيرها من المواد هي الأخرى معنية بالإصلاحات على مستوى مناهجها وطرق تدريسها لأن لها دزر طلابي في فهم قضايا العصر ومنها مصير الإنسان وهي بهذا تجمع بين النسق الفكري والمنهجي لهذا يظهر هذا الحضور الفلسفي من خلال تعليمها وتلقيها وممارسة فعل التفلسف. لكن الممارسة للفعل الفلسفي طغى عليها هشيم الدروس الخصوصية فجعل من فعل التفلسف ينصهر فيما يسمى بالآلية التردادية أي الحفظ وعقم التأمل ومن هنا نتساءل. هل يمكن التنبؤ بمستقبل ناجع للفلسفة في الجزائر في ظل وجود صاخب للدروس الخصوصية؟

هل بإمكان الدرس الفلسفي الثانوي في الجزائر أن يحافظ على كينونته كدرس ممارس أم وجوده يتأرجح بين الزوال والتفكيك في زمن الدروس الخصوصية ؟ ماهي مآلات الدرس الفلسفي الثانوي في ظل ما يعتقد انه دروس تدعيمية؟

ما هي سبل مجابهة ومحاربة الدروس الخصوصية للارتقاء بالدرس الفلسفي الى مستواه اللائق به؟

مفهوم الدرس الفلسفي:

إن الدرس الفلسفي هو ذلك الدرس الذي يتضمن جملة من المفاهيم التي لا تعبر عن مجرد وحدات معلوماتية ثابتة وإنما هي مرنة متحركة، يتغير معناها من مجال إلى آخر ومن فيلسوف إلى آخر أي الدرس الفلسفي هو درس يتسم 'بالتفكير النسقي'. يهدف الدرس الفلسفي بطابعه التساؤلي والإشكالي إلى تربية الحس الإشكالي وأهمية المسألة الفلسفية في حياة الإنسان، خاصة في تلك المرحلة العمرية (سن المراهقة) سن التساؤلات الكبرى انطلاقا من الحاجة إلى فهم الذات والآخر والوجود وقد جاء في توصيات منظمة اليونسكو

(unesco) المتعلقة بتدريس الفلسفة في مستوى التعليم الثانوي "أن شخص يسأل رغما عنه ويعارض لكي يثبت ذاته لكي يطمئن ويطفئ حريق السؤال (ميلان، 2021). نفهم من خلال هذا أن الدرس الفلسفي ليس كغيره من الدروس كالرياضيات والفلك والاجتماعيات الأخرى التي يغلب عليها طابع الحشو والتلقين . فهو قبل كل شيء ممارسة لها خصوصياتها واستراتيجياتها، وهو عملية تشرح لقضية فلسفية انطلاقا من التساؤل والعمل على تحديد تصورات ومحاولة البرهنة على المواقف الفلسفية أي "ممارسة النقد لتأسيس رؤى وأنساق للاقتراب من الحقيقة التي يؤدها المنطق السليم المطابق لمبادئ العقل" (بوداود، 2007، 94/2006). وعليه فإن الدرس الفلسفي له مرونة وفعالية داخل الأقسام فهو ذلك النمط المتميز من التفكير الذي ينصب على الوجود والقيم والمعرفة وذلك بالمناقشة والنقد والإبداع. إن الدرس الفلسفي في الجزائر فعلا تطوّر من حيث طرق تفعيله وتدرسه فهو يتسم بالفعالية، و سار وفق طريق التدريس بالنصوص الفلسفية، باعتبارها أكثر الطرق رواجاً، واستخدام النص يشكل المادة التي يتعامل معها الطلاب أثناء الدراسة. وهو "بمثابة وسيلة للولوج إلى عقل الفيلسوف والتعرف على طريقته في التفكير التي قادته لبناء نظامه المتكامل الراقى الذي يعلم دقة التفكير والتعبير وتسلسل الأفكار وحبكة الكلام وتعليل النتائج وحسن استخدام عمليات التفكير، وكلها من الأمور الأساسية التي تلح عليها أهداف التربية عامة وأهداف تدريس الفلسفة خاصة (كهيلابونر، 1992، 274) وصولاً بالتالي إلى التدريس ببيداغوجية المقاربة بالكفايات التي حققت نتائجها"، إذن المعرفة الفلسفية إشكالية /مفهومية /برهانية" (الحاجي، ص، 2000، 113). لها خصائصها وميزاتها.

ماهية الدروس الخصوصية:النشأة بين القديم والراهن :

قد يظن البعض أن الدروس الخصوصية حديثة النشأة ولكنها قديمة قدم التعليم ذاته إذ أن أول من مارس الدروس الخصوصية في التعليم بالمفهوم الدقيق هو الفيلسوف اليوناني "سقراط" (347-399 ق.م)، فكان معلماً خاصاً لـ "أفلاطون"، وهذا الأخير بدوره معلماً لـ "ارسطو" الذي أصبح معلماً خاصاً لـ "الاسكندر المقدوني". ويمكن القول أن الدروس الخصوصية ارتبطت نشأتها منذ العصور القديمة لتعبر عن لون من التربية انفرد به أبناء الطبقة الخاصة من الحكام والأمراء والأثرياء خاصة مع ظهور الصراع الطبقي، فسعى الأغنياء

إليها لمنع اختلاط أبنائهم بأبناء العامة من الناس في المدارس العادية، وأعرضوا عن أن يتلقى أولئك الأبناء تعليما مماثلا لتعليم أبنائهم(السويد، ف، 1997، 07). ولكن تطور واقع الدروس الخصوصية ليصبح فيما بعد منحصرًا للطلاب ذوي المستوى الضعيف ليتم تكرار الدرس لعدة مرات. ولكن مع الآونة الأخيرة أصبح واقع الدروس الخصوصية في العالم قاطبة وفي الجزائر خاصة منتشرًا بشكل رهيب وبأثمان باهضة للحصول على العلامات الممتازة ليتسنى لهم اختيار التخصصات المرغوب فيها وعليه "فأصبح التلاميذ تركضون وراءها، كأنها السبيل الوحيد لكل من يريد النجاح والانتقال إلى صف أعلى مع نهاية السنة الدراسية"، وبعد أن كان التلاميذ تأخذون درسا خصوصيا في مادة واحدة واغلبهم كان في المرحلة النهائية - البكالوريا - أصبحت الدروس الخصوصية في معظم السنوات الدراسية وأصبح التلميذ يأخذ دروسا خصوصية من أجل التباهي بأنه قادر على أخذ هذه الدروس الخصوصية، وليس لأنه ذو مستوى ضعيف.

الدرس الفلسفي في مواجهة الدروس الخصوصية.

إن الدروس الخصوصية بهذا هي عملية تعليمية غير نظامية تتم بين طالب و معلم يتم بموجبها تدريس الطالب مادة دراسية أو جزء منها لوحده أو ضمن مجموعة بأجر محدد من قبل الطرفين حسب اتفاقهم(أبو جطب، ف، 1980، 39). كما يمكن تعريفها أيضا بأنها كل جهد تعليمي يحصل عليه التلميذ خارج الفصل المدرسي بحيث يكون الجهد منظما ، ومتكررا وبأجر ويستثنى من هذا ما يقدمه الآباء لأبنائهم في صورة مساعدات علمية تربوية(حجي، ح، 2000، 73) وعلى هذا الأساس فان الفلسفة على غرار المواد الأخرى مسّها شبح الدروس الخصوصية على أساس أنها أصبحت المادة المسقطة في الامتحانات المصيرية لهذا فان المتلقي وجد ضالته فيما يعرف بالدروس التديمية أو التلقينية أو التحفظية. وهذا ما لا يتناسب مع خصوصية التفكير الفلسفي الراقى المتميّز. وتعد الدروس الخصوصية ذلك الجهد التدريبي الذي يبذل بانتظام وتكرار لصالح التلميذ خارج المدرسة سواء قام مدرس الفصل أو غيره من المدرسين. وهي أيضا "كل جهد تعليمي يتلقاه الطالب بدافع من نفسه أو نتيجة لظروف خارجية ويقوم به المعلم سواء بالإلقاء أو المناقشة أو التدريب، في صورة فردية أو إجتماعية خارج المبني المدرسي ويكون بانتظام وبأجر يحدده المعلم نفسه(ناحس، ح، 2007، 52). وعليه فالدرس الفلسفي أصبح مصيره هشا لأن الطلاب لم تعد لهم القدرة على التفكير بمنهج "فلا يمكن لأمة أن تصبح

عظمى إذا ظلت تفاخر بعمل لم يتجاوز فيه التلميذ في فعله وأن فاقه أحيانا في المضمون، فمحاكاة الشكل غير محاكاة المضمون.. أحاكي الإبداعات لأتعلم الإبداع" (مسرحي، ف، 67) فلم يعد التلميذ مبدعا والفكر بدون إبداع يصبح مجرد بلبلة خالية من المعنى يحدث هذا كله نتيجة العملية التعليمية للدرس الفلسفي الميت والذي يغلب عليه الاجترار والتكرار.

الدرس الفلسفي الثانوي بين الخصوصية التفكير وخصوصية التلقين.

لقد وجد الدرس الفلسفي نفسه يصارع من أجل البقاء، صراع بشقيه، الأول يمس خصوصية الموضوع، كون أن الفلسفة نمط من التفكير يختلف عن أنواع التفكير الأخرى كالعلمي والرياضي وغيرها، فهو ينصب حول موضوعات عجز العلم عن دراستها كالوجود والمعرفة والقيم والشق الثاني يتمثل في خصوصية التدريس وما أفرزته الدروس الخصوصية من حشو للمعارف وحفظ للمواد وهناك دراسات ميدانية حول تأثير الدروس الخصوصية على التحصيل الدراسي بعمومه وفي مختلف المواد مما يجعلنا نقول أن الدرس الخصوصي ينطوي على آثار إيجابية تدعيمية خاصة في المواد العلمية كالرياضيات وبعض المواد الخاصة باللغات الأجنبية ولكن الأثر السلبي يمس مادة الفلسفة فيصبح مألها الزوال لان الطلاب يلجؤون إلى حفظ الدرس إعادته كما أخذ خارج الأقسام التدريسية المقررة. وقد تكون العلامة جيّدة والنتائج ماهرة كما أثبتته دراسة دراسات على مستوى علم النفس التربوي "وقد تناولت الدراسة محددات وآثار فصول التعليم الخاص والدروس الخصوصية "بالفيتنام -". أكدت على أن التعليم الخاص ظاهرة واسعة الانتشار في العديد من الدول، حيث اعتمدت الدراسة على العديد من المعلومات والإحصائيات من أهمها بيانات رئيسية من وزارة التربية والتعلم والفيتنامية - . كما توصلت إلى أن الدروس الخصوصية في الفيتنام أصبحت ضرورة حياتية بمقتضاها تقوم الأسر بتخصيص ميزانية مالية لتتعامل مع هذه الظاهرة، وأن لهذه الظاهرة تأثيرات كبيرة على الأداء الأكاديمي للطلاب ولكن التأثير الأكبر يكون على طلاب الثانوية. ولكن بالمقابل فان الجزائر هي الأخرى وصلت إلى نفس النتائج خاصة فيما تعلق- كما سبق القول -بالمواد العلمية واللغات الأجنبية. ولكن مادة الفلسفة متميزة عن غيرها من المواد كون النتائج على مستوى العلامات هي الأخرى جيّدة ولكن على مستوى التعليمية واكتساب مرونة التحليل والنقد وكيفية دحض الآراء الساذجة واثبات الآراء البديلة لا وجود لها قط. ففي البداية كانت محصورة على الطلاب من ذوي المستوى الدراسي الضعيف أما الآن

فمعظم التلاميذ يأخذون دروس خصوصية باختلاف مستواهم، وهذا ما كشفت عنه دراسة أعدتها مركز المعلومات والبحوث والإحصائيات حيث أشارت الدراسة إلى أن ما بين 20٪ و80٪ من تلاميذ المدارس في السنوات النهائية المختلفة يحصلون على دروس خصوصية، فقد انتشرت أسباب متعددة كإتاحة فرص المنافسة الكافية مع الأساتذة، إضافة إلى مساهمتها في تحسن المستوى الدراسي للتلاميذ والذي يمكنهم من الانتقال إلى مستوى (ناحس، ح، 2007، 20) حتى أننا نجد أن الوضع أخطر عندما يلجأ أستاذ المادة بفرض هذه الدروس على التلاميذ حتى ينالوا علامات مرتفعة على حساب التلاميذ الآخرين الذين لا يرغبون بهذه الدروس فيجدون أنفسهم يأخذونها كرها لا طواعية .

أثر الدروس الخصوصية على التحصيل الدراسي في مادة الفلسفة

إنّ الدروس الخصوصية أصبحت من الحاجات الأساسية لتعلم التلاميذ حسب ما يراه الآباء، خصوصا في السنوات التي تختتم بالامتحان المصيري الفاصل وهو البكالوريا . ولكن الآثار السلبية التي تلحقها بالتلميذ من الجانب النفسي و الفيزيولوجي من حيث الطريقة التي تقدّم بها، والمحتوى الذي يُقدّم له و الظروف التي تتم العملية من خلالها، أصبح من الضروري القول أن دور أصبح التعليم لا ينحصر فقط على العلامات مرتفعة في مختلف المواد، بل هناك ما هو أهم، ويتجلى ذلك في اكتساب قدرات وصفات خاصة تعكس مستقبل فرد قادر على تقبل تنوع الأفكار والاستماع إلى الغير واحترام الرأي المخالف. فلم تستطع الفلسفة أن تصارع المصير المحتوم لأنها افتقدت الى التأسيس "فهي موضوع التأسيس كل لا يتجزأ، فهي منهج ورؤية ولا يمكن تأسيس أجزاء من الرؤية أو الرؤية كلها دون تأسيس المنهج" (الجابري، م، 1986، 430) المقصود أن الرؤية أو الموقف هي نتاج المنهج وهكذا ما تولد عند الطلاب نزعة الاغتراب في الثانوية وعدم اهتمام الطالب بشرح الأستاذ داخل الفصل مما ينتج عنه تأثيرات سلبية على تحصيل زملائه ويقوم بمحاولة تضييع الوقت على بقية زملاءه في الفصل وتارة الشغب ونزعات العدوانية وعدم احترام الأستاذ المقرر لتدريس هذه المادة لأنه لا يتقبله أي نفور أستاذ المادة داخل القاعة حتى ولو كان ذلك الأستاذ أكفئ من الآخر الذي يتقاضى أجرا باهضا.وعليه فعلا أثرت الدروس الخصوصية سلبا على الدرس الفلسفي فأصبح درسا شبيها بجدول الضرب الجاف المفتقر إلى روحه السامية التي تتزعزع إزاء كل موقف راهني وافتقد الدرس الفلسفي مهاراته ولآلياته النقدية

ولصبح بالتالي مرتبطا بجملة عناصر محفوظة ومعادة متى يؤذن لها في الامتحان والفلسفة من هنا أصبحت مادة جافة تعيق التفكير لأنه سجين الحفظ والآراء الساذجة .

نحو محاربة الدروس الخصوصية الفلسفية :

إن التصدي لظاهرة الدروس الخصوصية الفلسفية ليست بالهينة فهي مسؤولية مشتركة أي ليست خاصة بجهة مسؤولة واحدة أو شخص بعينه، كما أن علاج ظاهرة الدروس الخصوصية في مادة الفلسفة التي تتطلب التحليل والنقد وتبني موقف. والإشكالية ليست في محاربتها بل في معالجتها من خلال الأسباب المؤدية لها فيتطلب الوضع بالتالي وعيا جماعيا اتجاه الدرس الفلسفي فهناك سوء فهم للفلسفة إذ " يعاني الفكر الفلسفي في العالم العربي من آفتين: الأولى هي غياب الإبداع، والثانية هي غياب فعل التأمل عن يومي الفيلسوف" (طه، ع، 2003، 37) وعليه نفهم من هنا أن الذات أن العربية في عمومها لا تملك مفهومية ما هو الفلسفي فلو كان هناك الاتصال بالمعيش ووعيه لكان هناك إبداع وفهم حقيقة الفلسفة التي ارتبط وجودها بالراهن منذ الأزل فالفلسفة ليست حفظ كما هو الحال في مدارسنا ولا سردي كما هو الحال عند قرائنا بل هي تنسيق وفهم ووعي بالأوضاع واتخاذ موقف نقدي شامل فالنقد " شأنه شأن باقي الأدوات التي تدخل كعناصر ومواد أساسية في بناء الخطاب الفلسفي(عبد اللطيف، ك، 2003، 173-138). لهذا وجب أن يكون هناك وعي اتجاه المادة ووعي اتجاه الطريقة المقدّمة بها، ويجب أيضا اختيار مدرسي والمنهج الفلسفي لا ملقني الدرس الفلسفي لأن الأول يتطلب تنمية مهارات التفكير والتدريب على التعلم الذاتي واستخدام أساليب تساعد على الاكتشاف والتحدي العلمي المشوق وذلك بالمطالعة للفلسفة انطلاقا من المعاجم ومن تاريخ الفلسفة أي تدريس الفلسفة من خلال تاريخها ومفاهيمها التي تختلف عن المواد الأخرى. لأن جوهر الفلسفة في الاختلاف لذا يجب الاطلاع عليها من خلال مصادرها الأصلية وبلغتها الأصلية وبالتالي الدروس الخصوصية في هذه المادة تعيق فعلا التفكير لأن المتلقي يتحول ذات تكتسب بدون وعي وبالتالي التفكير يصبح خامدا، راكدا يشوبه الإغوراز لا أكثر ولا أقل لأن " الفكر هو أقوى شيء نجده في كل مستويات الحياة" (عطية، أ، 2010، 42).

كما يمكننا بناء نوعا من الإستراتيجية لمجابهة الدروس الخصوصية في مادة الفلسفة والابتعاد عن التلقين والحفظ، بحيث تحقق تنمية شاملة تتجه إلى التفكير العلمي السليم وتربية روح الإبداع والتحفيز، وكذلك تحديد الأهداف العامة للفلسفة بما يتوافق مع طبيعة العصر والراهن والمعيش أي ننشئ ما يشبه معادلة الذات- الموضوع، الإنسان والعالم الوعي والوجود"(الزايد، م، 1975، 229) بحيث تصبح المدرسة مؤسسة متعددة المهام والوظائف في إحياء التلميذ والمجتمع بالشكل الذي يجعلها فوق مستوى المنافسة من قبل معلمي الدروس الخصوصية أين يكون التلميذ ذلك الفيلسوف المفكر والناقد لراهنه وغير المتمفصل عنه لأن" الفلسفة لم تعد ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يعطيك فكرة، إن لم نقل حلا لكل سؤال يطرح"(التريكى، ف، 2009، 20-21) بمعنى أن الفلسفة ممارسة فكرية تحتاج إلى فرض الذات الفاعلة لتأسيس ما يسمى بالتنوع أو معقولية التنوع.

الخاتمة:

إن تدريس الفلسفة له خصوصياته والاشتغال بفعل التفلسف هو الآخر له أرضيته الخصبة المشحونة بالأفكار الفلسفية، التي تجعل المادة ذاتها تختلف عن المواد الأخرى وتصبح الدروس الخصوصية في عمومها سواء على مستوى المواد الأخرى أو الفلسفة تحقق نجاحاتها على مستوى العلامات لا غير، لأن القدرات تنصهر داخل بوتقة التلقين الجاف المبني على معادلة الرد للمادة كما هي.

وهكذا توصلنا من خلال هذه الورقة البحثية إلى أن الدرس الفلسفي فعلا يتميز عن غيره من الدروس لأنه درس يتماشى والراهن والمعيش له قلبه النابض وينطوي على ممارسات ومعالجات لقضايا العصر، وتقديم الحلول والإجابة على الإشكاليات بتدبر وحوار وتفعيل الأنشطة الشفوية والكتابية وإبراز آليات الحجج داخل الأطروحات والخطابات الفلسفية.

فالدروس الخصوصية تؤثر سلبيا وذلك بالبداية على الدرس الفلسفي فيصبح درسا تدريه الرياح بمجرد انتهاء الامتحان. ومحاربة الدروس الخصوصية في حقيقتها مسؤولية جماعية من الفرد والأولياء وكذا المؤسسات حتى تحافظ المادة الفلسفية على أهدافها المنوطة بها. لذا نصل إلى توصيات هامة وهي إحداث تعديل على مستوى البرنامج الدراسي الذي يغلب

عليه طابع الحشو والتكديس وتسهيل وتبسيط المناهج الدراسية سواء من حيث الإعداد أو العرض قدر الإمكان . فالهدف من التعليم هو إكساب الطلاب تجارب وخبرات وتزويدهم بالمعلومات والأفكار المختلفة ومحاولة تنفيذها أو تطبيقها والاستفادة منها حاضراً و مستقبلاً وما الفلسفة في نهايتها إلا معالجة عميقة لقضايا العصر وهي المادة الوحيدة التي تساير المواضيع الراهنة كالايتيقي والبيوايتيقي والاستطيطيقي فاين نحن من هذه المواضيع الراقية في ظل الدروس الخصوصية؟؟؟.

المصادر والمراجع

- (1) أبو جطب، فؤاد، (1980)، علم النفس التربوي، ط2، القاهرة: مكتبة الإنجاز المصرية.
- (2) التريكي، فتحي، (2009)، الفلسفة الرشيدة، دط، دار التنوير للطباعة والنشر.
- (3) الجابري، محمد عابد، (1986)، بنية العقل العربي، (نقد العقل 2) دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية ، ط1، المغرب: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- (4) الحاجي، صالح، (2000)، من أعالم الفكر البيداغوجي، سيراس للنشر.
- (5) حجي، حمد إسماعيل، (2000)، إدارة بيئة التعليم و التعلم، القاهرة: دار الفكر.
- (6) الزايد، محمد، (1975)، المعنى والعدم، ط1، بيروت: منشورات عويدات.
- (7) السويد، فايز عبد الله، (1997)، ظاهرة الدروس الخصوصية. الرياض. (السعودية). العبيكان للنشر والتوزيع. العدد7.
- (8) طه، عبد الرحمان، (2003)، حوارات من أجل المستقبل، ط1، بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر.
- (9) عبد اللطيف، كمال، (2003)، الفكر الفلسفي في المغرب: (قراءة في أعمال العروي، والجابري)، دط، المغرب: إفريقيا الشرق.
- (10) عطية، أحمد عبد الحليم، (2010)، نتشه وجذور ما بعد الحداثة، ط1، بيروت، لبنان: دار الفارابي.
- (11) كهيلابونر، (1992)، طرائق تدريس الفلسفة، منشورات جامعة دمشق.
- (12) مسرحي فارح، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي.
- (13) ناحس حسن محمد وآخرون. (2007)، التربية وقضايا المجتمع المعاصر، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر.
- (14) بوداود، حسين، (2007/2006)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم"تعليمية الفلسفة لمرحلة التعليم الثانوي في الجزائر، دراسة تحليلية في الأهداف والبرامج، جامعة الجزائر.

(15) ميلان محمد، منهجية ومحطات الدرس الفلسفي يطلع عليه أكثر عبر الرابط:
(16) <https://thakafamag.com/?p=50204>

طبيعة النظام العربي من منظور مهدي عامل "قراءة في فكر مهدي عامل (من خلال مصادره)

جامعة سعيدة / الجزائر

بوشنافة سحابة¹

الإرسال: 2021/08/29 القبول: 2021/09/13 النشر: 2021/09/15

ملخص

يعد مهدي عامل من المفكرين البارزين الذين حللوا المجتمعات العربية وخاصة المجتمع اللبناني الذي كان يعيش أوضاعا متدنية، فحاول "مهدي عامل" أن يشرح الوضع التاريخي لأزمة حركة التحرر العربي وبالأخص الحركة الشيوعية العربية، باحثا عن الهزائم الكثيرة والانتصارات القليلة لهذه الحركة، فنقل دراسته هذه من حقل التجريد إلى حقل التجديد وأسقطها في حقل اختباري رائع، وهو مسقط رأسه "لبنان" لمعرفة تناقضات هذه الحركة في الحرب عامة وفي لبنان خاصة لهذا نجده ينادي بمجموعة حلول منها مجابهة الواقع الاجتماعي في حركة تطوره التاريخي وتغييراته ومحاولة تفسير العالم وتاريخه تفسيراً علمياً، والأداة في ذلك هي القوى الاجتماعية التي يجب أن تلتزم بالوعي وتناضل من أجل القضاء على الجهل والتبعية. والهدف من خلال هذه الدراسة هو حل إشكالية الأزمة في المجتمع اللبناني والغاية هي معرفة أسباب التخلف التي يعيشها المجتمع العربي والوقوف على جملة الحلول التي يكون من خلالها هذا المجتمع سليماً في بنيته وأعيانها في تفكيره ومستقلاً في كيانه، واتباعنا منهجاً تحليلياً ووصفياً للأوضاع المعاشة في المجتمع العربي ومنهجاً نقدياً لها لمعاينة الحلول التي قد تتبناها هذه الشعوب العربية التي تعيش البؤس والاستغلال.

كلمات مفتاحية:

التبعية، التخلف، المجتمع العربي، لبنان، الشيوعية، الوعي الجماهيري

¹ أستاذة محاضرة بجامعة سعيدة. Bouchenafa201@hotmail.com

مقدمة:

يرتبط المجتمع العربي المعاصر بحركة التحرر العربي من جهة، ومن جهة أخرى بالتبعية للبرجوازية الكولونيالية. ولم تبق هذه التبعية في حدودها الأولى بل تطورت الى علاقة تبعية لسوق الرأسمالية ونتج عنها عجز مستمر في حل المسائل الاجتماعية والوطنية. وتفاقم الأزمات بمختلف أبعادها انتقل حتى الى الاوساط البرجوازية مما جعل هذه الاخيرة تشعر بالخطر على مصالحها وفي المقابل شهد الوضع الاجتماعي تحركا واسع النطاق تقوده الطبقة العاملة بتنظيماتها النقابية إضافة إلى مجموعة من المفكرين الذين حاولوا تحليل الأوضاع وما آلت اليها في المجتمع العربي. ومنه يمكننا طرح الاشكالية التالية: كيف حلل المفكر مهدي عامل الاوضاع الاجتماعية والأزمات التي عاشها ولازال يعيشها المجتمع العربي؟ وماهي جملة الحلول التي يقترحها المفكر الثائر للخروج من أزمة التبعيات البرجوازية؟

مهدي عامل السيرة الذاتية والمسيرة الفكرية:

هو حسن حمدان من مواليد 1936، يعود منبته العائلي إلى حاروف وهي قرية من قرى جبل عامل في جنوب لبنان.

- عام 1955 أنهى مرحلة التعليم الثانوي، وفي عام 1956 سافر إلى مدينة ليون لمتابعة دراسته الجامعية خلال 7 سنوات تقريبا، متقنا بذلك اللغة الفرنسية في الفكر والفلسفة والتاريخ والأدب، كما في علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجية والفينومولوجيا والمنطق...

- عام 1963 وبعد نيله شهادة الليسانس وخلال متابعة عمله على أطروحة الدكتوراه سافر إلى الجزائر، درّس في دار المعلمين بمدينة قسنطينة لمدة 4 سنوات، وله مقالات في مجلة ريفولوشيون أفريكان الصادرة في الجزائر.

- عام 1967 نال شهادة الدكتوراه وعاد إلى وطنه.

- عام 1968 باشر العمل في ثانوية صيدا للبنات لتدريس مادة الفلسفة وبقي في عمله هذا حتى عام 1976.

مؤلفاته:

- أصدر مهدي عامل عام 1972 كتابه الأول "مقدمات نظرية لدراسة اثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني". وقسمه إلى قسمين: القسم الأول "في التناقض" والقسم الثاني "في نمط الإنتاج الكولونيالي" الذي صدر عام 1976. وتكمن اهمية هذا الكتاب في ان مهدي بحث فيه في مجال جديد في الفكر الماركسي، وهناك جزء ثالث من الكتاب بعنوان "في تمرحل التاريخ" والذي استشهد قبل أن يكمله.

- في عام 1973، صدر كتابه "أزمة الحضارة العربية ام أزمة البرجوازيات العربية"، وفيه انتقد أعمال الندوة الفكرية التي عقدت في الكويت تحت عنوان أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي

- مع اندلاع الحرب الأهلية في لبنان في عام 1979، صدر كتابه "النظرية في الممارسة السياسية، بحث في اسباب الحرب الاهلية في لبنان"

- و في عام 1980، صدر كتابه "مدخل إلى نقض الفكر الطائفي-القضية الفلسطينية في ايدولوجية البرجوازية اللبنانية"، عرض فيه المفاهيم الاساسية التي تكوّن ايدولوجية البرجوازية اللبنانية، وانتقدها من موقع نقيض لها، هو موقع الطبقة العاملة، مظهرًا بنقده البعد السياسي الذي تغيبه ايدولوجية البرجوازية في نظرتها إلى القضية الفلسطينية.

- في عام 1984 صدر ديوانه شعره الثاني "فضاء النون" تحت اسم هلال بن زيتون. وفي عام 1985 صدر كتابه "في علمية الفكر الخلدوني" وهو عبارة عن تمرين، بحسب قوله، لقراءة نص تراثي بفكر مادي علمي. وفي العام نفسه صدر له ايضًا كتاب بعنوان "هل القلب للشرق والعقل للغرب-ماركس في استشراف ادوارد سعيد" الوارد في كتاب "الاستشراف" في "ماركس وعلاقته بالفكر الاستشرافي وبالشرق الاسيوي".

- في عام 1986 صدر كتابه "في الدولة الطائفية" الذي حلل فيه طبيعة النظام السياسي- الطائفي القائم في لبنان، بهدف كشف الصراع الطبقي الذي تحجبه ايدولوجية الطائفية بمظهر طائفي، لتؤيد الانتماء للطائفة لا للوطن، لتأييد النظام السياسي- الطائفي واعادة انتاجه.

- بعد استشهاد مهدي عامل جُمعت مقالاته وكتاباته التربوية والتعليمية التي كتبها من 1968 الى 1973 ونُشرت في عام 1991 في كتاب بعنوان "في قضايا التربية والسياسة التعليمية"، حلل فيها الآلية السياسية التعليمية للدولة، في لبنان، التي تعمل من خلالها على ضرب التعليم الرسمي وتعميق الانتماء الطائفي لاعادة انتاج النظام السياسي- الطبقي- الطائفي. مهدي عامل

ويكيديا الموسوعة الحرة يطلع عليه عبر. <https://ar.wikipedia.org/>

أزمة حركة التحرر العربي :

لقد حاول مهدي عامل أن يشرح الوضع التاريخي لأزمة حركة التحرر العربي وبالأخص الحركة الشيوعية العربية، باحثًا عن الهزائم الكثيرة والانتصارات القليلة لهذه الحركة، فنقل دراسته هذه من حقل التجريد إلى حقل التحديد وأسقطها في حقل اختباري رائع، وهو مسقط رأسه " لبنان " لمعرفة تناقضات هذه الحركة في الحرب عامة وفي لبنان خاصة.

انفجرت الحرب في لبنان من جراء عدة أسباب منها بنية المجتمع أو الدولة اللبنانية على الشكل الطائفي والسياسي الذي منع تحقيقها كدولة رأسمالية حقيقية، والسبب الآخر هو البرجوازية اللبنانية بأوسطها الكبرى، فهذه الطبقة مرتبطة بالإمبريالية، بعلاقة تبعية بنيوية، وكان من فائدها مساندة الحرب الأهلية من أجل انقراض نظامها السياسي في أزمته الطاحنة التي فقد فيها وبسببها القدرة على تأمين استمرار سيطرتها الطبقية في مواجهة تصاعد حدة الصراع الطبقي، وتعاظم موجة التحرك الوطني والشيعي في لبنان.

فهذه الأسباب فجرت تناقضات لبنانية وعربية معقدة، وهذا التناقض ساهم في تصاعد الحركة الجماهيرية في لبنان، وانتقال الطبقة العاملة وحلفائها إلى حدود الاستقلال السياسي والأيدولوجي، الأمر الذي هدد بتحولات اجتماعية خطيرة. فالطابع الاجتماعي "الطبقي هو الذي يحدّد البنية الفكرية" (مهدي عامل، 1989، أزمة الحضارة العربية أو أزمة البرجوازيات، العربية ص 17)

أما عن الجانب العربي فقط، بتحريك حركة التحرر العربي، والتبعية المستمرة للبرجوازية الكولونيالية للساسنة الإمبريالية، ولم تبقى هذه التبعية في حدود التبعية بل تطورت إلى علاقة تبعية بنيوية مع السوق الرأسمالية ونتج عن هذه التبعية عجز مستمر في حل المسائل الاجتماعية والوطنية، والأسباب الجذرية لهذا العجز هو كونه عجز بنيوي تاريخي، وقع في مأزق تاريخي، ولم يدع البلدان العربية أن تنتقل إلى نمط رأسمالي مستقل، ولم تستطع كذلك أن تتبع طريق اشتراكي محدد، بحيث نجد الأنظمة العربية وانتقالها من البرجوازية التقليدية إلى البرجوازية الصغيرة لم ينتج عنه سوى استبدال طبقي في نمط الإنتاج الكولونيالي نفسه الذي يحكم حركة البرجوازيات العربية، وهذه الأخيرة لم تستطع رغم تجددتها أن تعبر عن مصالح الشعوب العربية، مما جعلها تلتفت إلى الإمبريالية كي تقود صراعاها الأساسي ضد الطبقة العاملة العربية والوقوف ضد الطموحات الاجتماعية والوطنية.

إن تفاقم الأزمات الاجتماعية والاقتصادية في البلدان العربية لم يمس الكادحين وصغار المنتحين فقط، بل في الأوساط البرجوازية أيضا مما جعل هذه الأخيرة تحس بالخطر الذي يهدد مصالحها، فبدأت بالعمل على إيقافها والمحافظة على المصالح العامة للنظام الرأسمالي، وأهملوا جانب المعالجة وذلك بتحديد الأسباب الحقيقية والمبادرة على مواجهتها، وبمقابل ذلك شهد الوضع الاجتماعي تحركا واسع النطاق، تقوده الطبقة العاملة بتنظيماتها النقابية. (مهدي عامل المرجع السابق، ص 20) إضافة إلى جماهير العمال والكادحين والفئات الوسطى التي انهارت اقتصاديا تحت ضغط الأزمة

إن مهدي عامل بصفته ماركسي عربي يعيش في مجتمع مختلف أو مجتمع كولونيالي كما يقول، مجتمع يختلف عن المجتمعات الإمبريالية من حيث طبقة قواها المنتجة، من علاقاتها

الإنتاجية، من حيث الصراع الطبقي القائم، ومن حيث بناها الفكرية، رأى في الفكر الماركسي المنفذ أو المخرج الوحيد لإخراج الأمة العربية من تخلفها وذلك بإنتاج معرفة نظرية، فالعمل الحقيقي الذي يقوم به هذا الفكر في نظره هو مجابهة الواقع الاجتماعي في حركة تطوره التاريخي وتغييراته، ومحاولة تفسير العالم وتاريخه تفسيراً علمياً، والأداة التي يمكنها تحريك هذا الفكر هي القوى الاجتماعية التي بمقدورها أن تجعله فكراً مناضلاً أو لا يكون.

إن العلاقة الموجودة بين النظرية الماركسية والحركة الثورية هي علاقة التمام، بحيث لا يمكن أن تكون هناك نظرية علمية محضة بدونها، فنجاح الحركة الثورية لا يتم إلا باستنادها على قاعدة نظرية، وابتعادها عن التلقائية، والمغامرة بالثورة، فليبين يقول: " لا حركة ثورية بلا نظرية ثورية " ومهدي عامل يقول: " والنظرية الماركسية ثورية، ليس وحسب نظرية الثورة ما تعنيه الثورة هذه من انتقال ضروري من الرأسمالية إلى الاشتراكية، بل لأنها أيضاً وبالدرجة الأولى علمية، أي لأنها علم التاريخ في حركة انتقاله هذه (مهدي عامل، 1980، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني ص 05)

إن النظام الرأسمالي هو نظام عالمي، تهمن فيه الإمبريالية هيمنة كلية، والعالم العربي كغيره من بلدان العالم يعيش تحت هذه الهيمنة التي أثقلت كاهله، فحاولت هذه البلدان الإفلات من هذه القوانين الكونية التي تحكم حركة المعاصر، وذلك عن طريق حركات التحرر الوطنية التي في جوهرها حركة الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

لقد جاء الفكر الماركسي في البلدان العربية على رأي مهدي عامل من أجل تأمين الشروط الضرورية لتحقيق صيرورة الاستمرارية التاريخية لهذه الشعوب، وذلك بإنتاج معرفة علمية، وارتباطها بالحركة الثورية. ونوع هذه المعرفة يتحدد بأدوات إنتاجها كما يسميها مهدي عامل، وهذه الأدوات هي المفاهيم النظرية للماركسية ضمن هذا المنطلق يمكننا فهم واقعنا التاريخي الراهن.

لقد حاول مهدي عامل أن يحدد الاختلاف أو التناقض القائم بين الثورة البرجوازية والثورة البروليتارية أي بين السلطة الطبقية البرجوازية التي تهدف إلى تأييد سيطرتها الطبقية وإلغاء نفسها كطبقة، مهيمنة والانتقال بالمجتمع إلى الشيوعية في ضوء هذا التناقض تحدد أو ولد مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي الذي يحدد وظيفته في توضيح الاختلاف البنيوي بين هاذين الطرفين وتحديد العلاقة بينهما.

لقد جعل مهدي عامل من الواقع موضوع معرفة، وذلك ليحدد لنا علاقة الفكر بالواقع، وليكشف لنا أن هذه العلاقة ليست ذاتية أو فردية، بل هي علاقة بنيوية (البنية الفكرية والبيئة الإيديولوجية)، بحيث أن نشاط الفكر في إنتاج المعرفة واستكشاف الواقع، ليس من

فعل الفرد بل من فعل البنية الفكرية التي يتطور فيها، بحيث يتحرك الأفراد في هذه العلاقة وفق تطور البنية ومنطقها سواء على صعيد الواقع الاجتماعي التاريخي او على صعيد الفكر، وليس وفق إرادتهم الذاتية. وحين يخرج الفكر عن البنية الفكرية التي يتطور فيها فهو يخرج ويستقل عن الواقع الاجتماعي، وهكذا لا يؤثر في الواقع لا من قريب ولا من بعيد.

أما عن البنية الأيديولوجية فهي في نظره : " هي أعم وأشمل من البنية الفكرية وذلك لأن البنية الأيديولوجية تضم إلى جانب البنائيات الفكرية كالماركسية والتجريبية والمثالية . الخ، مختلف أشكال إيديولوجية للوعي اجتماعي كالأكال الحقوقية والفنية والدينية الخ (مهدي عامل ، نفس المصدر السابق، 1980) .

ويؤكد لنا الطابع الاجتماعي للطبقي للبنية الفكرية، ويجعل من البنية الفكرية إطارا لتحديد الوعي الأيديولوجي الخاص بطبقة اجتماعية معينة، إذ الصراع بين الإيديولوجيات هو صراع بين بنيات فكرية وهو شكل من أشكال الصراع الطبقي، فعلاقة الفكر الواقع لا تحدد إلا من خلال علاقة البنية الإيديولوجية ببقية المستويات البنيوية في البنية الاجتماعية. التناقض السياسي، في شكله التاريخي المحدد، وليد التناقض الاقتصادي في علاقة القوى المنتجة بعلاقات الإنتاج القائمة إلا أننا لسنا في معرض البحث في تعقد البناء الاجتماعي، بل في تعقد التطور الاجتماعي، أي إن البحث ليس في علاقة التحدد في البناء الاجتماعي، بل في علاقة السيطرة في تطور البنية الاجتماعية

والصراع الطبقي هو القوة المحركة لهذا التطور. معنى هذا أن السيطرة في تطور التناقضات الاجتماعية تعود دوما إلى التناقض السياسي في شكله التاريخي المحدد بالتناقض الاقتصادي، أي في تحركه داخل إطار التناقض الاقتصادي المحدد في " البناء الفوقي(مهدي عامل 1980، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الإشتراكي في حركة التحرر الوطني،ص30) بحيث أنّ مهدي عامل يجعل الممارسة السياسية قادرة على تحويل المجتمع ثوريا، فيرها في النظرية الثورية، التي هي في ثورتها نظرية علمية، لكن علميتها شرط ضروري من جانب وشرط غير كاف من جانب آخر، بحيث هذه النظرية العلمية تبقى عاجزة إذا لم تتحول إلى جزء من وعي الجماهير التي تمارس العمل السياسي ... : " إن من منطق الفكر الثوري ألا يمارس فعله في حركة الواقع الاجتماعي إلا إذ تجسد في ممارسة سياسية واعية لمسارها الثوري، وكان على هذا الفكر أن يتزاح عن مستواه البنيوي الإيديولوجي، ويمر إلى مستوى السياسي كي يكون له أثر فعال في هذه البنية أي لا يكون قوة فاعلة ف حركة تطورها التاريخي(مهدي عامل نفس المرجع السابق،ص36) .

فمن ضروريات التاريخ أن تتخذ حركة الانتقال من المستوى الإيديولوجي إلى السياسي طابعا قانونيا أو ضروريا، فتطور الفكر عاملا أساسيا في العملية التاريخية وعلى الفكر أن يمارس دوره في تحقيق هذه الضرورة وفي هذا الصدد يقول : " فصراع الطبقات في بنية اجتماعية محددة هو القوة المحركة للتاريخ، أي القوة السياسية التي تدفعه إلى تحقيق قفزاته الضرورية، فقفزة التاريخ الثورية في انتقال البنية الاجتماعية من نظام إنتاج إلى نظام إنتاج آخر لا تتحقق أليا بفعل منطق وحدته، وإن كانت في منطقة بالذات ضرورة ونتاجا لتطوره الموضوعي. إن التاريخ معزل عن القوة الاجتماعية الثورية وعن ممارستها السياسية عاجز أن يحقق منطقته، حين يصل ف تطوره إلى ضرورة القفزة البنيوية أي إلى ضرورة الثورة كشرط لتحريره(مهدي عامل1980، مقدمات نظرية لدراسة الفكر الاشتراكي ص33).

فهنا يرى أن كل شيء يتحقق في التاريخ على نحو ضروري، أي الضرورة هي التي تفسر لنا انتقال مجتمع إلى مجتمع آخر، وانتقال بنية اجتماعية إلى بنية أخرى ويرى كذلك أن دور الفكر في تحقيق هذه الضرورة على نحو ضروري، فالثورة بوصفها أسلوب الانتقال من نظام معين إلى نظام آخر هي في الأصل ضرورة ونتاجا لتطور التاريخ الموضوعي.

لقد أعاد مهدي عامل إنتاج بعض المفاهيم الماركسية، وذلك من أجل معرفة منطق حركة التاريخ في البنية الكولونيالية لمجتمعاتنا العربية، وتعتبر هذه المفاهيم أداة أو وسيلة استخدمها من أجل تحديد معالم نظريته لكل القضايا التي تناولها : كقضية الاستعمار والتخلف، قضية الحضارة، قضية الطائفية، قضية الطبقة المتوسطة إلى قضية البرجوازية الصغيرة... الخ، فمهدي عامل على حد تعبير أحد زملائه لم يتخذ من الفكر الماركسي ليكون نقطة البداية بل أراد أن يجعل من واقعنا المتخلف نقطة بدائية، ومن بين هذه المفاهيم أو الأدوات النظرية التي تناولها ، نجد:

مفهوم البنية، مفهوم القطع البنيوي، مفهوم الواقع النظري، مفهوم الحركة الابناذية والحركة الانجذاتية للصراع الطبقي، مفهوم التفاوت البنيوي، ومفهوم التفاوت التطوري ومن أجل فهم هذه المفاهيم حدد لنا مهدي عامل ثلاثة أزمنة للبنية الاجتماعية وهي :

1-زمن تكون البنية الاجتماعية : هو زمن انتقال البنية من نظام إنتاج إلى نظام إنتاج آخر.
2-زمن تطور البنية الاجتماعية : هو زمن البنية البنيوية وينصف هذا الزمن بالدائرية والتكرارية.

3-زمن القطع : وهو زمن الذي تكسرفيه البنية الاجتماعية إطارها البنيوي وتدخل في قفزتها البنيوية.(مهدي عامل 1989، أزمة الحضارة العربية أو أزمة البرجوازيات، العربية، ص55)

إن البنية في نظرية مهدي عامل هي الإطار المسيطر، والقوة الفعالة لكل شيء، فبدونها لا يمكن تفسير أي علاقة بنيوية، فهي العلاقة المحدودة والمسيطر والمهيمنة والمؤثرة والفعالة على تنوع أشكالها ومستوياتها وهي بنية العلاقات الاجتماعية التي تحكمها تناقضات مختلفة ومتفاوتة. فالواقع العربي أو البلدان المستعمر المتخلفة بنيتها الإنتاجية تحكمها تبعيتها للبيئة الإمبريالية الرأسمالية العالمية مهدي عامل 1980، مدخل إلى نقض الفكر الطائفي، ص 38، فرغم الاختلاف بين هاتين البنيتين أي البنية العربية المتخلفة التابعة والبنية الرأسمالية الإمبريالية، فهناك وحدة بنيوية واحدة العلاقة بينهما وهي بنية تناقضية بين نمط الإنتاج الرأسمالي وبين نمط الإنتاج في البلاد المتخلفة، فبين هذا الاختلاف والتناقض تبرز الطبقة البرجوازية الكولونيالية وهي الممثلة للرأسمالية الإمبريالية، كما تبرز الطبقة العاملة وهي النقيض وتبرز بينهما البرجوازية الصغيرة التي مكنتها أن تنجح وتصبح قوة مسيطرة في السلطة بتدعيم من البنية الكولونيالية التي تفرض عليها أن تكون برجوازية كولونيالية متجددة.

وهنا نستنتج أن البنية هي بنية علاقات اجتماعية تحكمها تناقضات مختلفة ومتفاوتة، وفي هذا الصدد أكد لنا مهدي عامل على زمان القطع وكان من وراء هذا القطع هو انتقال لجذري من بنية علاقة إنتاج معينة إلى بنية علاقات إنتاج أخرى فيقول: " حركة التاريخ ليست استمرار أو تواصل أو تتبعا بل هي حركة تقطع ترابط فيما أنماط الإنتاج في ففزاتها البنيوية من نمط إلى آخر بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الإنتاج الرأسمالي مثلا في بنية نمط الإنتاج الإقطاعي أو الاستبدادي أو الانطلاق منه. العلاقة بين هذين النمطين ليست علاقة استمرار يتولد فيها الأول من الثاني بل هي علاقة قطع بنيوي البنيتين(مهدي عامل 1989 المرجع السابق، ص 60). وبهذا فهو رفض الكثير من المقولات والفرضيات التي ترسخت في ثقافتنا العربية الحديثة عن الماضي والحاضر، الغرب والشرق، العقل والقلب، كاشفاً وراء هذه الثنائيات المثالية للفكر البرجوازي، حقيقة الصراع الفكري، الطبقي، الكامن في الواقع، كما رفض الواقع الظاهري التجريبي الذي يحجب حقيقة العلاقات الاجتماعية ويخدم في النهاية مصلحة الطبقات السائدةD %/73710/post/ https://hadfnews.ps/ الإثنان 19 أكتوبر 2020 |

02:23

الصراع ضد الاستعمار

لقد أنتج مهدي عامل هذه المفاهيم بعد دراسة مطولة في البنية الاجتماعية لبلداننا العربية، والصراع الطبقي فيها، من أجل التمييز بين التناقض الرئيسي المسيطر وهو التناقض السياسي، والتناقض الذي يحكم البنية الاجتماعية الكولونيالية وتحدد في عمق الوعي في حركة النضال التحرري ضد الاستعمار مما جعلها تعي بعض التناقضات الداخلية في المجتمع ومن هنا قامت

هذه الحركات القومية التحريرية برد فعل التحدي الخارجي ورد فعل التحدي الداخلي معا، أي من خلال الصراع ضد الاستعمار وهو الصراع الخارجي اكتشفت الجماهير الشعبية التحدي الداخلي، أي ارتباط طبقات محلية ارتباطا تبعا بالاستعمار، فباتت حركة التحرر العربية تقاتل على جبهتين : جبهة التناقض مع القوى الاستعمارية، وجبهة التناقض مع القوى المحلية المرتبطة مصالح الرأسمالية العالمية، لقد عمدت هذه الحركات القومية التحريرية على تحقيق محتواها الذي يتخلص ف هزيمة الإمبريالية والتخلف، وعن قيام الوحدة القومية، وعن إقامة مجتمع بنيوي غير طبقي تسود المساواة والتكافؤ وتتاح فيه الفرص للإنسان لاستعمال كل طاقاته ومواهبه وتنميتها، وتمحي في الاستعباد والاستغلال، وكان هذا بعد أن تأكدت (هذه الحركات) أن القضية الرئيسية التي تواجه المجتمعات العربية هي قضية التحرر من السيطرة الإمبريالية أي من علاقة التبعية البنيوية التي تربطها بالإمبريالية وأن الأزمة التي تقف في طريق تطور هذا المجتمع هي أزمة الإنتاج المسيطر في واقعنا الإنتاجي وأزمة الطبقة المسيطرة فيه وأزمة سيطرتها الطبقيّة.

لقد بحث مهدي عامل في أزمة الهيمنة الطبقيّة ورأى أنها أزمة السيطرة الطبقيّة ولقد نتجت هذه الأزمة عن طريق التناقض الرئيسي الموجود بين الطبقة المسيطرة والطبقة النقيض، بحيث رأى أن الحكمة المحورية في هذا الصراع الطبقي (بين الطبقة المسيطرة والطبقة النقيض) هي حركة انتبازية في الزمان البنيوي وانجاذبية في زمان القطع، فالطبقة المسيطرة تقوم عملية انتباز، أي أنها تحاول الخلط بين المستويات البنيوية وهذا الخلط يؤدي إلى فهم الصراع الاقتصادي على أنه صراع اقتصادي على أنه صراع سياسي ولقد سماها مهدي عامل " بالإصلاحية المغامرة " ووراء كل هذا تغيب الممارسة السياسية الحقيقية للصراع الطبقي، فهذه العملية هي عملية إزاحة أو انتباز تقوم به الطبقة المسيطرة.

وفي وسط هذا الخلط الذي تقوم به الطبقة المسيطرة يظهر فعل النضال التحرري، في تحويل هذه الحركة من الانتبازية إلى الانجاذبية، وهاذ التحويل هو كفيل بكسر البنيوية التي هي من طبقة الفكر البرجوازي الصغير، ولا يتم ذلك إلا بعد انصهار كل التناقضات في التناقض السياسي.

لقد ألح مهدي عامل على كشف بنية المستويات التي يراها بنية تناقضات طبقيّة، وعلى الباحث تجرد هذه التناقضات من حيكمتها التاريخية كضرورة معرفية، ولقد حدد في كتاباته الحلول المناسبة وعمل حركات النضال لتخلص من هذه التناقضات ومعرفة حقيقتها،

الحلول لكسر التناقضات الطبقيّة

عمد مهدي عامل الى ابراز نوع من الاشعاع الفكري الثوري لكسر التناقضات التي تنخر المجتمع العربي وتجعله هشاً هرماً وتوصل الى هذه الحلول النسبية والتي تتمثل وتتمثل فيما يلي :

- نقل التناقضات من ثباتها البنيوي إلى مستوى الصراع الطبقي؛ حيث هو الذي يضمن تحديد التناقض الرئيس والثانوي.
- التحذير من الاقتصادية والإرادية في فهم التاريخ ومحاربة الانتهازية.
- التناقض الأساسي الاقتصادي هو التناقض المحدد.
- التناقض السياسي هو التناقض المسيطر وله مظهر رئيس ينتقل بين مستويات البنية الاجتماعية تبعاً لمظاهر وجوده التاريخي.
- التناقض الاقتصادي لا وجود له بالفعل إلا في بقية التناقضات، ألا وجود له إلا في آثاره.
- ضرورة تجديد العدو الطبقي تحديد طبقة التحالف مع التمييز بين التناقض الرئيسي والثانوي.
- الحزب الثوري هو القائد في مواجهة الطبقة المسيطرة.

فهو يرى أن الحل الوحيد للحل هذه الأزمة هو : السير على طريق التحرر الوطني الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال إجراء تحولات اجتماعية عميقة تزيح عن السلطة تلك الطبقة أو الطبقات المسؤولة عن الأزمة والعاجزة عن حلها. ووجد أيضاً أن الثقافة بما تحمها من معنى التغيير بإمكانها أن تزرع روح الثورة " أما المثقفون، فهم المنتجون، بأيديهم وأدمغتهم، ضد أنظمة القمع والاستغلال والجهالة، فكراً فناً وجمالاً هو حب للحياة. وأما غير المنتجين، القابعين في قبضتهم، فهم الأسياد بأنظمتهم. وأما هدم الأنظمة، فهو مهمة الثورة في كل أن مهدي عامل، 2011، الثقافة والثورة، ص 42. كما أن "مهدي عامل" يعتبر الثورة تستكمل سيرورتها، بحسب منطقها الضروري في تقويض علاقات الإنتاج الرأسمالية القائمة بارتباطها التبعية بالإمبريالية، وفي إقامة السلطة السياسية الثورية القادرة على انجاز هذه المهمة.

بين منطق الثورة ومنطق هذه القيادة غير الثورية تناقض يشل الحركة الثورية ويضعها في أزمة تنعكس في ممارسات سلطوية قمعية ضد قوى الثورة وجماهيرها، وبالتحديد، ضد الطبقة العاملة التي هي، بحزبها الطبيعي ونهجها الوطني الصحيح، النقيض الثوري. إن الحل الجذري لتلك التناقضات بات يفرض، بضرورة منطقها، ضرورة تغيير تلك القيادة الطبقيّة لسيرورة الثورة الوطنية الديمقراطية، واستنهاض حركة ثورية هي، في اتساقها مع مهماتها، من نوع جديد، ولها وحدها القيادة" ومن أولى خصائصها، أن تسعى فيها الطبقة الهيمنية النقيض إلى أن يكون نهجها الطبقي نفسه، في سعيها إلى السلطة، نهج الحركة بكاملها. لا بالقمع، بالممارسة

الديمقراطية الثورية (ابحاث يسارية واشتراكية وشيوعية اطلع عليه من موقع:
بتاريخ 17/05/2018/علا الساعة 14:10 <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp>)

الخاتمة:

توصلنا من خلال ورقتنا البحثية الى معرفة مكنون فكر الفيلسوف الثوري مهدي عامل والطريقة التي سبر غورها الى المجتمع اللبناني خصزها والعربي عموما فحلل هذا المفكر الفذ فعلا الازواض الخاصة بالمجتمعات العربية و عبر المسار التحرري، توصل إلى صياغة العديد من مفاهيمه ومقولاته المختلفة والمتخالفة مع، الثوابت الفكرية في الحركة الشيوعية العربية، ولكنه إذ يصل إلى صياغة مفهوم ما، أو قناعة معرفية محددة يندفع إلى حد الافتراض أن هذه الصفات هي وحدها الصحيحة فيدافع عنها بمنطق متماسك جدا، صارم جدًا، وممعن جدا في تشدده، فكتب عن "نمط الإنتاج الكولونيالي" الذي يعيد إنتاج أنظمة تعترف بمصالح الكون كله ولا تعترف بمصالح شعوبها، وعن "أزمة الحضارة العربية"، التي هي من أزمة أنظمة مستقرة ألغت معنى الأزمة ووطدت الركود. ان أزمة الحضارة العربية تتمثل في معاناتها حسب من أزمة تطور، أي عدم قدرتها على الوصول الى ما وصلت اليه الحضارة الانسانية من تقدم، ويعزوا ذلك الى سيطرة الافكار البرجوازية التي لم تتمكن من فهم الواقع، إذ أنه يرى أن يعاني من علة حضارية وليست اجتماعية تاريخية، فهم يتحدثون حول التخلف (السياسي، الفكري، الديني، الاخلاقي) ويحاولون قراءة (الحاضر) في الماضي، بدلا من أن يقرؤونه في ذاته، أي في علاقة القطع التي تربطه بالماضي، كما توصلنا مع مهدي عامل الى معرفة أن الحاضر هو الذي يمتلك مفتاح الماضي وليس العكس مستندا في ذلك الى ما جاء به ماركس ويذكر قول ماركس (أن حركة التاريخ ليست وتتبعها، بل هي حركة تقطع تترابط فيها انماط الانتاج في قفزاتها البنيوية من نمط الى آخر اي بمعنى آخر لا يمكن قراءة نمط الانتاج الراسمالي مثلا في بنية نمط الانتاج الاقطاعي.

ويمكن القول أن علاقات الانتاج الرأسمالية في البلدان العربية بدأت مع التغلغل الامبريالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وظهر لا حقاً الفكر الوضعي بل التجريبي ونظرتة في سير الحضارة العربية، الماضي والحاضر، التخلف والتقدم، فعندهم حركة التاريخ حركة خطية مستمرة واحدة في سيرها الصاعد، أي علينا أن نقيس تطور حضارتنا على ما توصلت الحضارة بشكل عام من تطور في البلدان الاخرى، ويكون بذلك مقياس الحضارة مقياساً كميّاً. ان وضع التطور الامبريالي للبرجوازية يساعد البرجوازية المسيطرة في مجتمعاتنا العربية على إظهار أيديولوجيتها بمظهر مقبول، أي بمظهر علمي عقلائي، وبذلك تختفي علاقة التبعية البنيوية

التي تربط البنية الاجتماعية العربية من حيث هي بنية كولونيالية . وفي الاخير ما يمكن قوله هو أنّ فكر الفيلسوف مهدي يتعارض كلياً مع التفسيرات التي ترى أنّ أزمة الحضارة العربية هي أزمة عامة. حيث يعتمد في ابحاثه على المنهج الماركسي فهو يرى ان الازمة لدينا ليست حضارية عامة بل خاصة أي تتعلق بالطبقة المسيطرة وهي ترتبط بأزمة تطور البنيات الاجتماعية التي ترتبط بأبعاد اقتصادية وسياسية وايدولوجية وخصوصاً علاقات الانتاج على اعتبارها انها القاعدة المادية الاساسية للبنية الاجتماعية الى جانب نمط الانتاج المسيطر الذي تنتهي له البنية الاجتماعية

قائمة المصادر والمراجع:

- مهدي عامل ، أزمة الحضارة العربية أو أزمة البرجوازيات، العربية، دار الفارابي بيروت لبنان، دط، ص 1989.

- مهدي عامل مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني ، ط3، 1980.

- مهدي عامل ، مدخل الى نقض الفكر الطائفي، دار الفارابي للنشر بيروت لبنان ، ط1، 1980 .

مهدي عامل ، الثقافة والثورة، دار الفارابي للنشر والتوزيع ط3، 2011-

الموقع الالكتروني

-ابحاث يسارية واشتراكية وشيوعية اطلع عليه من موقع: بتاريخ 2018/05/17/على الساعة 14: 10 <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp>

<https://hadfnews.ps/post/73710/%D> النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل اطلع عليه عبرالموقع الإثنين 19 أكتوبر 2020 | 02:23

إستيطيقا الحدس والتعبير عند كروتشه

جامعة المنصورة - مصر

بنين حامد جبار

الإرسال: 2021/04/28 القبول: 2021/05/14 النشر: 2021/09/15

الملخص:

مارست فلسفة كروتشه الغنية تأثير قوية في الفلسفة عموما والفلسفة الإيطالية والأوروبية خاصة. واحتلت أعماله مكانة بارزة في كلاسيكيات مثالية القرن العشرين. فكان له أثر كبير في معظم من أتى بعده من المفكرين والفلاسفة.

لذا، يمكننا القول ببساطة، أن الجمال "تعبير" وبما أن الفن هو حالة تعبير عن الشعور الناجم عن اندماج الكامل بين العواطف المحسوسة من قبل الفنان وبين الصورة التي يُعبر عن هذه العاطفة الأمر الذي يجعله قادرا على الدمج التام بين ما يقوم به ويشعر به ويحسه، فمثلا صورة البحر، والماء، والمدرسة، والشارع عند الشخص الطبيعي هي صور ومشاهد عادية قد ألفها، فنراها ينظر إليها بتجرد تام، كما هي تماما، بينما يرى الفنان فيها لوحات تتضمن كل مفاهيم الجمال التي تخلق منها لوحة يقف الإنسان العادي أمامها مشدودا مهورا.

باختصار، إن فلسفة الفن عند كروتشه هي فلسفة سمو الفكر، ليخدم الذوق العام ويوفر فرصة استمتاع للمشاهد بحيث يقول أن في هذا المكان جمال، وفن، ورقى، فنراه متألقا في تقديم الوصف والدلالات الموضوعية على أن الصورة والمضمون هما السروراء نجاح اللوحة المتقنة بجميع أبعادها الفنية.

الكلمات المفتاحية:

كروتشه، استيطيقا، الحدس والتعبير

مقدمة :

كان كروتشه رمزاً للشغف في بحثه عن ماهية فلسفة الفن، فبدأ دراسته بالتاريخ والآداب وأوصلته هذه الدراسة إلى الإقبال على الفلسفة، فتعمق كثيراً بفلسفة الفن على وجه التحديد وكان أعظم مؤلفاته هو كتابه "عن الجمال" وفيه يشرح أسباب تفضيله الفن على الميتافيزيقا والعلم.

من الممكن أن تقدم لنا العلوم الفائدة ولكن الفنون تقدم لنا الجمال، كما أن العلوم تُباعد بيننا وبين الفرد والحقيقة وتنقلنا إلى عالم حافل بالمجردات الرياضية الجافة، بينما الفن يتجه بنا مباشرة إلى الشخص المعين، والحقيقة الفريدة، أي إلى صورة الفرد. ويوضح كروتشه أن أصل الفن يكمن في تكوين الصورة الذهنية، ويحكمه الخيال والصورة الذهنية فقط، فهو لا يحكم على الأشياء بأنها حقيقة أو خيالية، ولا يصفها أو يعرفها بل يحس بها ويصورها، وبما أن الخيال يسبق الفكر، كانت فاعلية العقل الفنية أي قدرته على تكوين الصورة الذهنية أسبق من فاعليته المنطقية، أي التي تكون الأفكار الكلية، فلا يكاد الإنسان يقدر على التخيل حتى يصبح فنانياً قبل أن يبلغ المقدر المنطقية بزمن طويل.

ينقسم هذا البحث إلى عنصرين هما:

الأول: يتناول فيه كروتشه الجانب السلبي في الإستاتيقا ويأتي في أربع نقاط؛ وهي: إنكار الفن كونه واقعة مادية، إنكار الفن كونه فعلاً نفعياً، إنكار الفن كونه فعلاً أخلاقياً، إنكار الفن كونه معرفة تصويرية.

الثاني: يتمثل في الجانب الإيجابي ففيه نشير إلى نقطتين ؛ هما: الحدس الإستاتيقا والتعبير الإستاتيقا.

وقد شغلنا في هذا البحث سؤال رئيسي وهو ما طبيعة إستاتيقا الحدس والتعبير عند كروتشه؟ للإجابة عن هذا السؤال كان من الضروري استخدام المنهج التحليلي النقدي المقارن منهجاً ملائماً لهذا البحث.

(أ) أهمية كروتشه :

بندتو كروتشه Croce Benedetto (1866-1952) فيلسوف وعالم إيطالي، كان أحد أتباع التيار الهيكلية الجديد ، ومن الذين ثاروا على النظريات الاقتصادية والماركسية وأرسوا دعائم المثالية المطلقة ، ومن أهم مؤلفاته الفلسفية كتاب "فلسفة الروح" (1902-1917) "ما كتبه

الخاص في مجال الفنون والجمال فهي على التوالي : كتاب "الإستاطيقا بوصفها علم التعبير أو علم المعاني" ، وصدر عام 1902 ، والمجمل في علم الجمال وصدر في عام 1911⁽¹⁾ .

إذا تتبعنا كتابه الخاص بفلسفته أو – كما يشير عنوان المؤلف "فلسفة الروح" فسوف نجد أنه لميحته في الفن والجمال مكانة مهمة ، يدل على ذلك أنه وضع المعرفة ضمن المعرفة الحدسية التي أشار إليها في تقسيم صورة العلم أو المعرفة البشرية في هذا المؤلف ، كما أنه قد أحله في المرتبة الأولى من مراتب النشاط الروحي⁽²⁾ .

الواقع أن الدراسة الجمالية ليست دخيلة على فلسفة كروتشه ، بل هي جزء لا يتجزأ من مذهبه الفلسفي العام الذي أطلق عليه اسم "فلسفة الروح" ، وللنشاط الروحي في رأيه صورتان : صورة العلم ، وصورة العمل . وكلمة "العلم" عنده إنما تشير إلى المعرفة البشرية بوجه عام ، ولكن هذه المعرفة إما أن تكون حدسية أم منطقية ، معرفة عن طريق الخيال أو معرفة عن طريق الذهن ، معرفة بالفردى أو معرفة بالكلى ، معرفة بالأشياء أو معرفة بالعلاقات ، وبالإيجاز: معرفة مولده للصور images ، أو معرفة مولده للمفاهيم concepts⁽³⁾ ، وأما "العمل" فإنه يقسم بدوره إلى صورتين : نشاط اقتصادى يهدف إلى غايات فردية ، ونشاط أخلاقي يهدف إلى غايات كلية ، وتبعاً لذلك فإن النشاط الروحي في رأى كروتشه نظرياً كان أم عملياً ، مراتب أربع ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً ، وتلك هي : الجمال والحق والمنفعة والخير ، ويمثلها على التوالي : علم الجمال ، وعلم المنطق ، والاقتصاد ، والأخلاق .

يفتح كروتشه كتابه "المجمل في علم الجمال" بالتساؤل عن ماهية الفن ، لكي لا يلبث أن يجيب على هذا التساؤل بقوله : "إن الفن عيان vision أو حدس intuition" ، والحق أن ما يقدمه لنا الفنان إنما هو صورة أو شكل وهمى ، ومن هنا فإن كل من يتذوق الفن إنما يدير بصره نحو تلك الجهة التي يدله عليها الفنان ، لكي ينظر من النافذة التي أعدها له الفنان ، محاولاً أن يعيد تكوين تلك الصورة في نفسه ، ولا يرى كروتشه مانعاً من أن يضع جنباً إلى جنب كلمات "العيان" ، و"الحدس" ، و"التأمل" ، و"التخيل" ، و"التوهم" ، و"التمثيل" ، ... الخ" ، باعتبارها جميعاً مترادفات تتردد باستمرار على ألسنة الناس عند حديثهم عن الفن ، فترقى

(1) رواية عبد المنعم : فلسفة الفن وتاريخ الوعى الجمالى ، دارالمعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996 ، ص 316 .

(2) المرجع نفسه ، ص 316 .

(3) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، دارمصر للطباعة ، القاهرة ، ص 36 .

بفكرهم جميعاً نحو مفهوم واحد بعينه ، أو نحو مجال مشترك من المفاهيم ، مما يقطع بوجود ضرب من الاتفاق العام بين الناس حول فهمهم لماهية الفن⁽¹⁾ .

يمثل كروتشه تياراً مثل دوراً خطيراً في الفن هو التيار الحدسي ، وهذا التيار يرى أن الفن هو نوع من المعرفة ، غير أنه معرفة لا تتعلق بالكليات أو بالقوانين العامة، بل تتناول ما هو جزئي أو فردي ، ويحدد كروتشه الفن بأنه رؤية حدسية ، وهو يعتبر الرؤية والحدس والتأمل والتمثيل والتشكيل والتخيل مترادفات في لغة الفن . إن الفنان يقدم صورة أو شبحاً ، أما متذوق الفن فيدير عينيه نحو النقطة التي حددها له الفنان وينظر خلال الفتحة التي صنعها ويعيد في ذاته إنتاج هذه الصورة⁽²⁾ .

(ب) الجانب السلبي في الإستاطيقا عند كروتشه :

وهذا المفهوم للفن - المشار إليه في التو - جعل كروتشه يرفض مجموعة من الآراء في فلسفة الفن ، يقول في ذلك : " غير أن إجابتي بأن الفن حدس تستمد في الوقت نفسه دلالتها وقوتها من كافة الآراء التي أذكرها ضمناً ، ومن سائر الأشياء التي أميزها عن الفن . فما هي الآراء التي تنكرها هذه الإجابة؟ أو على الأقل إلى أهمها⁽³⁾ ، يشير كروتشه إلى تفسير معنى الحدس موضعاً أهم الآراء التي ينكر علاقتها بالفن وهي على النحو الآتي :

1- إنكار الفن كونه واقعة مادية :

إن تحديد الفن بكونه حدساً ينفي كونه حادثاً طبيعياً ، فهو ليس ألواناً أو علاقات ألوان محددة ، وهو ليس أشكالاً جسمية محددة ... الخ . إن هذا الخطأ نجده عند العامة الذين يجعلون من بعض الأشياء والطبيعة فناً ، فيحكمون على بعض الألوان والأشياء بأنها جميلة وعلى بعضها الآخر بأنها قبيحة ، وينعتون بعض الألوان والأشياء بأنها جميلة وينعتون بعضها الآخر بالقبح ، إن الفن لا يمكن أن يكون حادثاً طبيعياً لأن الحادث الطبيعي لا حقيقة له ، بينما الفن الذي يملأ حياة الإنسان بالسرور الروحي يتبوأ أعلى قمة الحقيقة ، إن لا حقيقة الحادث الطبيعي قد تم البرهان عليه من قبل جميع الفلاسفة - عدا الماديين - ومن علماء الطبيعة أيضاً الذين اعتبروا الظواهر الطبيعية نتائج أسباب - الذرات أو الأثير - أو أنها

(1) المرجع نفسه ، ص 37 .

(2) بندتيو كروتشه : المجلد في فلسفة الفن ، ترجمة سامي الدروبي ، دار الفكر العربي ، 1947 ، ص 24-25 .

(3) المرجع نفسه ، ص 24-25 .

ظواهر لمجهول ، إن مادة الماديين ذاتها هي مبدأ فوق مادي وهكذا تغدو الظواهر الطبيعية حسب المنطق لا حقائق راهنة بل تركيباً ذهنياً نتوسله في العلوم⁽¹⁾.

بمعنى أن كروتشه أنكر أن يكون الفن واقعة مادية ، أو حادثاً طبيعياً ، أو ظاهرة فيزيائية ، أي أن الفن لا يمكن أن يوضع جنباً إلى جنب مع الظواهر الطبيعية ، كالحرارة ، أو الصوت فيقول : "تذكر أولاً أن يكون الفن واقعة مادية ، كأن يكون مثلاً ألواناً ، أو نسباً بين ألوان ، أو أن يكون أشكالاً جسمية ، وأن يكون أصواتاً ، أو نسباً بين أصوات ، أو أن يكون ظواهر حرارية أو كهربائية"⁽²⁾.

ومعنى هذا أن الفن لا يمكن أن يوضع على قدم المساواة مع الظواهر الطبيعية (كالضوء أو الصوت أو الكهرباء أو الحرارة أو ما إلى ذلك) ، كما أنه لا يمكن أن يرد إلى مجموعة من الأشكال الرياضية أو الهندسية (كالمثلثات أو المربعات أو المكعبات ، لأنه لا يرى في الظاهرة الفنية واقعة تقبل القياس ، أو جسماً مادياً يقبل التجزئة ، بل هو يرى فيها حقيقة روحية لا سبيل إلى قياسها أو تجزئتها ، وليس أبعد عن الصواب - في رأى كروتشه - من تلك المحاولات التي قام بها فشنر Fechner وأتباعه من أجل إرجاع الظاهرة الجمالية إلى المستوى الفيزيائي الصرف، وكأن في الإمكان رد "الجميل" إلى مجموعة من الأشكال الطبيعية الأولية⁽³⁾.

وكروتشه لا ينكر أنه قد يكون من الممكن تقسيم الشكل المادي الذي يتجلى على نحوه "العمل الفني" إلى عناصر فيزيائية صغيرة ، بحيث نرد اللوحة (مثلاً) إلى سطح مادي مغطى بالألوان والخطوط ، لكي لا نلبث أن نحلل الألوان إلى مجموعات مختلفة من العناصر اللونية ، والخطوط إلى مجموعات مختلفة من العناصر الخطية ، وهلم جرا . ولكننا عندئذ لن نصل إلى أجزاء يمكن أن نعدّها بمثابة "وقائع جمالية" ، وإنما سنصل إلى وقائع فيزيائية أقل صغراً ، أو إلى ظواهر مادية اقتطعت اقتطاعاً بطريقة تعسفية صرفة : ولو جار لنا أن نجزي الواقعة الجمالية على هذا النحو ، لكان من واجبنا أن نعد "الذرات" بمثابة الأشكال البدائية الحقيقية للظاهرة الجمالية ! وأما القوانين التي زعم أصحاب المدرسة الفيزيائية أنهم قد استطاعوا التوصل إليها في مضمار الدراسة التجريبية للأذواق فهي في نظر كروتشه تعميمات سريعة لا

(1) على أبو ملحم : نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1990 ، ص 96 .

(2) كروتشه : المجلد في فلسفة الفن ، ص 24-25 .

(3) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، ص 37 .

تصدق بحال على "الظاهرة الجمالية" نفسها ، لسبب بسيط جداً ، ألا وهو انه ليس للواقعة الجمالية أى وجود مادي⁽¹⁾ .

خلاصة القول أن العمل الفنى عمل مستقل تمام الاستقلال عن كل الظواهر الطبيعية أو الوقائع المادية الملموسة التى تخضع لقوانين العلم الرياضى والطبيعى من حيث أنه خلق خاص ، ورؤية تسمو على مستوى الواقع العادى العلمى ، وأنه لو حاول البعض رده إلى مثل ذلك الحكم على ظاهرة الجمال التى تعبر عن حقيقة روحية تنفعل بها⁽²⁾ .

لكن ، هل يمكن أن يبني الفن بناءً مادياً ؟ يجيب كروتشه بأننا إذا أغفلنا التأثير الفنى وأخذنا نقسم الأشياء ونحللها ، فقد يصبح الفن ظاهرة مادية ، "فإذا أخذنا مثلاً نعد الكلمات التى تتألف منها الأبيات ، ونقسم الكلمات إلى مقاطع وحروف ، أو إذا أغفلنا التأثير الذى يحدثه فينا تمثال من التماثيل وأخذنا نقيس أبعاده ونزن ثقله"⁽³⁾ .

2- إنكار الفن كونه فعلاً نفعياً :

يقول كروتشه: "وثمة إنكار آخر ينطوى عليه تعريفنا للفن بأنه حدس ، فإذا كان الفن حدساً كان الحدس من باب النظر لا العمل ، أى من قبيل التأمل ، وكان من غير الممكن أن يكون الفن فعلاً نفعياً ، ولما كان الفعل النفعى يتجه دائماً إلى بلوغ لذة واستبعاد ألم ، فإن الفن، إذا نظرنا إلى طبيعته الخاصة ، لا شأن له بالمنفعة ، إذ لا شأن له باللذة والألم"⁽⁴⁾ .

وإذا كان الفن حدساً فلا يمكن أن يكون نفعياً ، أى يهدف دائماً إلى إحداث اللذة أو إبعاد الألم ، إن اللذة ليست فى ذاتها فنية ، فلا يوجد فن مثلاً فى اللذة الحاصلة عن الشرب أو القيام بزهوة أو إتمام واجب الخ . ويقال الشئ ذاته فى أن الفن ليس ما هو مستساغ⁽⁵⁾ .

الواقع أن كروتشه حين يجعل من الفن ضرباً من العيان ، فإنه يخلع عليه طابعاً نظرياً ، بوصفه "تأملاً" أو "معرفة حدسية" ، وبالتالي فإنه يأبى أن يهبط بالفن إلى مستوى الأفعال النفعية التى تدخل فى نطاق الاهتمامات العملية ، وهنا يثور كروتشه على شتى النظريات التقليدية فى التوحيد بين "الفن" و"اللذة" (أو المنفعة) ، فيقول إنه قد يكون الشكل الذى تصوره اللوحة عزيزاً علينا ، وبالتالي فإنه قد يستثير فى قلوبنا بعض الذكريات الطيبة ،

(1) المرجع نفسه ، ص 36-37 .

(2) راوية عبد المنعم : فلسفة الفن وتاريخ الوعى الجماعى ، ص 318 .

(3) كروتشه : المجمل فى فلسفة الفن ، ص 39 .

(4) كرونشه : المجمل فى فلسفة الفن ، ص 27 .

(5) على أدهم : نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن ، ص 97 .

ولكن اللوحة مع ذلك قد تكون (في حد ذاتها) قبيحة من الناحية الفنية، وليس ما يمنع من جهة أخرى أن تكون اللوحة جميلة من الناحية الفنية ، مع كونها في الوقت نفسه مصورة لمنظر بغيض ثقيل على النفس ، وكروتشه لا ينكر أن اهتماماتنا العملية – مع ما يقترن بها من لذات وآلام – قد تختلط في بعض الأحيان باهتمامنا الجمالي ، ولكن لا يوافق على القول بأن "اللذة" هي جوهر "الاهتمام الجمالي" ، والظاهر أن أصحاب "مذهب اللذة" قد فطنوا إلى "نوعية" المتعة الفنية ، فراحوا يقولون إن الفن صورة خاصة من صور "اللذة" ، بدليل أنه لا يحقق لنا مجرد إشباع عضوي أو لذة حسية ، بل هو يرضى لدينا بعض الحاجات العقلية والأخلاقية أيضاً ، لكن كروتشه يلاحظ مع ذلك أن هذا المذهب يفترض وجود ضرب من "التطابق" بين "الاهتمام الجمالي" و"الإحساس بالملائم" في حين أن هذا الإحساس مجرد عرض مصاحب للاهتمام الجمالي ، ولئن كان النشاط الفني مصحوباً بلذة ، إلا أن اللذة في الواقع ظاهرة مشتركة يتقاسمها مع النشاط الفني غيره من ضروب النشاط الروحي ، وهذا هو السبب في أن كروتشه يرفض تعريف الفن بالرجوع إلى مفهوم "اللذة" أو "المتعة" أو "الإحساس بالملائم"⁽¹⁾ .

وجد كروتشه في هذا الرأي الذي يقوم على أن الواقعة الجمالية هي لذة بأن الاستاطيقا سوف تتسع – طبقاً لهذا الرأي لفن الطبخ أو لما سماه بعض الوضعيين بجماليات المعدة⁽²⁾ .
يوضح كروتشه الفرق بين اللذة والفن ، في أن اللذة كثيراً ما تكون خادعة في تقدير قيمة الفن لأنها مرتبطة بالتأثير المصاحب للإحساس ، وبالموقف النفسي الذي يكون عليه المتلقى ، وقد تخرجنا اللذة أو السعادة التي نشعر بها في حضرة الأثر الفني عن حقيقة الفن الذي فيه ، بل قد تضللنا وتقودنا إلى أحكام خاطئة ، أما إذا نظرنا للفن على أنه حدس ورؤية فنية فهذا يؤدي إلى أحكام صحيحة⁽³⁾ .

يثور كروتشه إذن على كل النظريات التي جعلت الصلة وثيقة بين الفن واللذة والمنفعة ، كما في نظرية جورج سانتيانا التي يتحدث فيها عن علاقة اللذة بالجمال مؤكداً على أنه :
"بدون اللذة لا يوجد جوهر الجمال ، وأن القدرة على التعبير لا تصبح جمالاً في نظري إلا عندما

(1) المرجع نفسه ، ص 39 .

(2) حسن طلب : مفهوم التجربة الجمالية في الفكر المعاصر ، مجلة ثقافات ، 1997 ، ص 184 .

(3) محمد زكي العشماوي : فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981 ، ص 20 .

تمتاز انطباعاتي ، وأعبر بالرموز عن ما تشير به من انفعالات وأجد غبطة ولذة في الكلمات التي أسمعها⁽¹⁾ .

يعد مفهوم الفن هو المنفعة عند أصحاب الاتجاه النفعي الذين نادوا بتحقيق العمل بالمنفعة حتى يكون جميلاً ، في حين أنكروا كروتشه هذا القول ، مؤكداً على أنه : "لما كان الفعل النفعي يتجه دائماً إلى بلوغ لذة واستبعاد ألم ، فإن الفن إذا نظرنا إلى طبيعته الخاصة لا شأن له بالمنفعة ، وما من فن في لذة الشرب أرواه الظمأ"⁽²⁾ .

3- إنكار الفن كونه فعلاً أخلاقياً :

يشير فيه كروتشه إلى الفن على "أنه كعمل نظري مناقض لكل عملي ، إن الفن ليس عملاً إرادياً ، والإرادة الصالحة التي تكوّن الإنسان الشريف لا تكوّن الفنان، وبما أن الفن لا يعتمد على الإرادة فهو لا يخضع للأحكام الخلقية ، إن الصورة الفنية قد تمثل عملاً يقبل اللوم أو المدح من الوجهة الخلقية ، أنها بحد ذاتها لا تقبل اللوم أو المدح الخلقى"⁽³⁾ .

السبب في ذلك أن مقولة "الأخلاق" لا تنطبق أصلاً على "العمل الفني" – من حيث هو عمل فني – ما دام من المستحيل الحكم على أية صورة – من حيث هي مجرد صورة – بأنها مقبولة أو غير مقبولة أخلاقياً ، اللهم إلا أن يكون في استطاعتنا الحكم على المربع (مثلاً) بأنه أخلاق ، وعلى المثلث بأنه "لا أخلاق" ! ولم يوجد حتى الآن – فيما يقول كروتشه – أي قانون جنائي يحكم على صورة فنية بالسجن أو الإعدام ، كما لم يصدر أي حكم أخلاقي – من جانب أي إنسان عاقل – على صورة ما من الصور! ولا يكتفى كروتشه بالتمييز بين النشاط الفني والنشاط العملي ، بل هو يضيف إلى ذلك أيضاً أن الفن خارج تماماً عن نطاق الأخلاق⁽⁴⁾ .

على أية حال ، يصرح كروتشه أن الفن خارج عن نطاق الأخلاق ، على الرغم من أن هناك من ذهب إلى أن من واجب الفنانين ان يوجهوا الناس نحو الخير ، وأن يبثوا في نفوسهم كراهية الشر ، وأن يعملوا على تقويم أخلاقهم وإصلاح عاداتهم، وأن يسهموا في تربية الجماهير وتقويم الروح القومي لدى الشعب ، ونشر المثل الأعلى بين الناس ، ويرد كروتشه على هذا الزعم بقوله : "والحق أن هذه أمور لا يستطيع الفن أن يقوم بها أكثر مما تستطيع الهندسة

(1) جورج سانتيانا: الإحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بدوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2010 ، ص 262 .

(2) كروتشه : المجمل في فلسفة الفن ، ص 27 .

(3) كروتشه : المجمل في فلسفة الفن ، ص 30 .

(4) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن والفكر المعاصر ، ص 39 .

ذلك ، فهل عجز الهندسة هنا يجردها من حقها في الاحترام؟⁽¹⁾ ، مما يؤدي إلى استقلال الحقيقة الجمالية وانفصالها عن القيم العملية الأخلاقية ، فلو كانت القيم الأخلاقية تؤثر في تقديرنا للعمل الفني لما قرأ المسيحي المتدين كتاب الإغريق الملحد ، وبالطريقة نفسها ، لو كانت القيم الاقتصادية تتدخل ، لما قرأ الشيوعي لكاتب رأسمالي أو العكس⁽²⁾ .

رغم إنكار كروتشه لفكرة الفن الموجه ، بيد أنه يتصور أن حدس الفنان هو رسالة في حد ذاتها وأنه ليس للفن من غاية أو هدف إلا نحو ذاته أي في حدسه والشعور به ، ولا يفهم من القول بإنكار أن يكون للفن وجهة أو غاية أخلاقية ما يدفع إلى الاعتقاد بلا إنسانية الفنان أو خروجه من دائرة السلوك الأخلاقي ، لأن الفنان عندما يتجه إلى عالم الفن الخالص فإنه بذلك يكون في مطلق سلوكه الأخلاقي والإنساني⁽³⁾ .

بما إن الفن حدس فهو ليس صنيعاً خلقياً ، بل إنه كعمل نظري مناقض لكل عملي ، إن الفن ليس عملاً إرادياً ، والإرادة الصالحة التي تكون الإنسان الشريف لا تكون الفنان ، وبما أن الفن لا يعتمد على الإرادة ، فهو لا يخضع للأحكام الخلقية ، إن الصورة الفنية قد تمثل عملاً يقبل اللوم أو المدح من الوجهة الخلقية ، بيد أنها بحد ذاتها لا تقبل اللوم أو المديح الخلقى .

لكن المذهب الخلقى في الفن رغم تناقضه ينطوي على بعض الحسنات ، فهو يسهم في تخليص الفن من مذهب اللذة ويعمل على رفع شأنه وإحلاله مرتبة لائقة ، وهو يحتوى على شئ من الحقيقة ، لأن الفن إذا كان أبعد من الأخلاق فهو ليس أبعد أو أدنى منها ، إن الفنان يخضع لسلطاته ما دام إنساناً ذا واجبات نحو الغير ، ويجب عليه أن يعتبر الفن رسالة⁽⁴⁾ .

4- إنكار الفن كونه معرفة تصويرية :

بعد أن ينكر كروتشه أن يكون الفن فعلاً أخلاقياً فإنه ينكر كذلك أن يكون معرفة تصويرية ، وليس ذلك مستغرباً خاصة بعد أن ميز بين المعرفة الفلسفية (العلمية) والمعرفة الحدسية الخاصة بالفن ، فالأولى خاصة بالعالم الطبيعي ، أي أنها حدس يقدم لنا الظاهرة ، في حين أن الثانية مجرد تصور عقلي أو مفهوم يكشف لنا عن الحقيقة المعقولة أو الروح ، يصرح كروتشه أن المثالية (التي تميز الحدس عن التصور وتميز الفن عن الفلسفة ، والتاريخ ،

(1) المرجع نفسه ، ص 46 .

(2) عبد العزيز حمودة : عالم الجمال والنقد الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة ، 1999 ، ص 30 .

(3) راوية عبد المنعم : فلسفة الفن وتاريخ الوعي الجمالي ، ص 322 .

(4) على أدهم : نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن ، ص 97 .

أى عن تقرير عام وإدراك الحادث أو روايته) هي الميزة الداخلية العميقة التي يمتاز بها الفن ، فمتى تجرد التفكير من صفة المثالية هذه ، تبدد الفن ومات : مات في الفنان فإذا به يصبح ناقداً بعد أن كان يلاحظها في حالة وجد .

كذلك أنكر كروتشه بشدة أن يكون الفن ضرب من المنطق ، فهو يعتبر أن الفجوة عميقة بينهما وأن الفلسفة والدين والتاريخ من ضروب المعرفة الأقرب إليه من المنطق في دنيا النظر والمعرفة⁽¹⁾ .

يرى كروتشه بأنه إذا عرفنا أن الفن حدس ، أو عيان فقد أنكرنا أن يكون مجرد معرفة تصورية ، وهو بذلك يضع الفن في مقابل العلم ، لأن الفن بما هو رؤيا حدسية ، فهو لا يعتمد على الحقائق ، في حين أن العلم هو تصور عقلي يكشف لنا عن الحقائق، ويستمد ذلك من التجارب والبراهين العلمية ، فهو ينظر للفن على أنه لا علاقة له بما هو عملي ، وذلك انطلاقاً من أن الحدس فعلاً نظرياً⁽²⁾ ، وفي هذا تمييز بين المعرفة الحدسية والمعرفة العقلية ، يؤكد الطابع الحدسي اللاعقلي للفن ، والذي يعده كروتشه وحده حدسية تشمل الشكل والمضمون ونشاط المبدع ، وليس للعقل والإرادة الخيرة علاقة بذلك ، ونراه يضع الفن في مقابل العلم ، أو الفلسفة ، مؤكداً : "أن المثالية، وهي الصفة التي تميز بها الحدث عن الفكر والفن عن الفلسفة والتاريخ العام الكلي عن الإدراك الجزئي ، وهو الفضيلة الصحيحة للفن ، عندما يحل الفكر والحكم مكان الحدس يتلاشى الفن ويموت ، يموت في الفنان الذي يتحول إلى ناقد ، ويموت في المشاهد أو القارئ الذي يتحول من متأمل إلى متبصر في الحياة"⁽³⁾ .

باعتبار الفن حدساً فهو ليس معرفة فكرية ، إن المعرفة العقلية واقعية دائماً لأنها تصبح إلى وضع الحقيقة ضد اللاحقية او على التقليل من اللاحقية وجعلها ضمن الحقيقة ، أما الحدس فهو يعنى أنه لا تمييز بين الحقيقة واللاحقية ، الصورة تواجه كصورة محضة ، إننا إذ نقابل المعرفة الحدسية أو الحسية بالمعرفة العقلية أو الفكرية ، والجمالي بالشعري غنما نذكر ذلك الشكل البسيط من المعرفة الذي يشبه الحلم .

إن الروح الرياضى والروح العلمى عدوا الروح الشعري ، والعصور التي عرفت سيادة العلوم والرياضيات كانت أقل العصور حظاً بالشعر ، لقد حاول بعضهم خطأ تفسير الفن

(1) راوية عبد المنعم : فلسفة الفن وتاريخ الوعي الجمالي ، ص 317 .

(2) كروتشه : المجمل في فلسفة الفن ، ص 32 .

(3) على أبو ملحم : نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن ، ص 97 .

بالعلم والرياضيات أو الفلسفة ، منهم هيجل الذى خلط الفن بالدين والفلسفة ، وتبين خلطه بالعلوم الطبيعية ... الخ ، وهذا ما يفسر لنا السبب فى شيوع هذه العبارة : الفن هو حدس والذى يرادف التعبير : الفن هو عمل المخيلة وفى ترديدها على ألسنة جميع الناس الذين يتحدثون عن الفن⁽¹⁾ .

رغم أن فكرة الفن والعلم مختلفتان إلا أنهما يتفقان فى أن كل عمل على هو فى حد ذاته عمل فنى ، فالناحية الجمالية قد تكون فى الأعمال الفنية غير ملحوظة لانشغال الإنسان لفهم فكر رجل العلم والتأكد من صحة تلك النظرية العلمية ، ولكن يمكننا ملاحظة الجزء الفنى فى الحقيقة عندما تتكامل أمامنا كفكرة شاملة ، وعندما تتكامل جميع المفردات اللازمة للحصول على شكل جمالى ، ورغم وجود مفكرين عظماء يطلق عليهم لقب كتاب عظماء ، فإنه على المستوى نفسه يوجد مفكرون عظماء وتشتمل أعمالهم على قيمة علمية عالية ومتماسكة إلا أنها تفتقد الجزء الجمالى⁽²⁾ .

بمعنى آخر ، أن يكون الفن مجرد معرفة تصورية ميز كروتشه المعرفة الحدسية أو العيانية عن المعرفة التصورية أو العقلية ، ووضع الفن فى مقابل العلم (أو الفلسفة) ، على اعتبار أن الأول منهما حدس يقدم لنا العالم أو الظاهرة ، فى حين أن الثانى تصور عقلى يكشف لنا عن الحقيقة المعقولة أو الروح⁽³⁾ ، ولو أننا قلنا عن المعرفة الحدسية إنها شكل بسيط أولى من أشكال المعرفة ، لكان فى وسعنا أن نضع الفن فى مقابل الفلسفة ، على أساس أن الأول منهما أشبه ما يكون بالحلم فى حين أن الثانى منهما أشبه ما يكون باليقظة ، والحق أننا حينما نوجد بإزاء أى عمل من الأعمال الفنية، فإنه ليس من حقنا أن نتساءل عما إذا كان الشئ الذى أراد الفنان أن يعبر عنه صادقاً أو كاذباً من الناحية الميتافيزيقية أو من الناحية التاريخية ، لأن مثل هذا التساؤل لن يكون إلا تساؤلاً عقيماً خلوا من كل معنى ، مثله فى ذلك كمثل أى حكم قد تصدره محكمة الأخلاق على مبدعات خيالية تحلق فى سماء الفن! والتساؤل هنا عديم المعنى ، لأننا حين نميز الصواب من الخطأ ، فإننا نكون بإزاء "واقع" نصدر عليه

(1) المرجع نفسه ، ص 98 .

(2) Croce Benedetto: Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic- Translated from the Italian of Benedetto Croce by Douglas Ainslie-second Edition-Macmillan and Co., Limited st. Matin's street London, 1929, p. 25.

(3) كروتشه : المجلد فى فلسفة الفن ، ص 32 .

حكماً من الأحكام ، في حين أن "العمل الفني" بطبيعته موضوع خالص أو صورة محضة لا تخضع للحكم ، نظراً لأنها لا تملك أية كيفية أو أى محمول⁽¹⁾ .
(ج) الجانب الإيجابي في الإستطابقا عند كروتشه :

كما ميز كروتشه أيضاً بين الفن والخرافة ، أو الأسطورة ، "فالخرافة تبدو لمن يؤمن بها أمراً منزلاً ومعرفة للواقع في مقابل اللاواقع ، ونجاة من مختلف الاعتقادات التي يعدها وهمية خاطئة ، ولا يمكن أن تصبح الخرافة فناً إلا إذا أصبح المرء لا يعتقد بها ، ويصرح كروتشه بأن تصورنا للفن باعتباره عياناً أو حدساً يستلزم أيضاً استبعاد شتى التصورات الجمالية التي تجعل من الفن وسيلة لإقامة مجموعة من "الفئات" و"النماذج" و"الأجناس" والأنواع. وكان الفن قد أدخل من باب المعرفة الوضعية والرياضية ، أكثر منه من باب المعرفة الحدسية .
يذكر كروتشه إذن على خصوصية الفعل المبدع واستقلاله المطلق وقيمه الذاتية التي لا بد أن تكون بعيدة عن التأثير بالمنطق والأخلاق ، لذلك ما يمنح الحدس التماسك والوحدة هو الشعور ، فالحدس هو حدس لأنه يمثل شعوراً ، أى أن الشعور وليس الفكرة هي التي تعطى الفن خفة الرمز التأثيرية ، فالفن هو وحي محصور في دائرة التعبير ، والوحي لا يوجد إلا بالتعبير ، والتعبير لا يوجد إلا بالوحي⁽²⁾ .

1- الحدس الإستطابقى عند كروتشه :

ترجع أهمية المعرفة الحدسية عند كروتشه بسبب ضرورتها في حياتنا اليومية : فيقول "إن ثمة حاجة ملحة للمعرفة الحدسية في حياتنا اليومية ، لأن ثمة بعض الحقائق لا يمكن التوصل إليها عن طريق العقل ، وثمره حقائق لا يمكن أن تخضع لتعريف أو لقياس منطقي ، وكثيراً ما يجد الساسة عجزاً عند من يقتصر على التفكير المجرد ولا تتوفر له الحدس بالظروف الواقعية ، والمفكر التربوي يؤكد على أهمية تنمية ملكة الحدس لدى الطلاب ويعلى من قيمة هذه الملكة على غيرها من الملكات الأخرى ، وأيضاً نجد الناقد عند حكمه على العمل الفني يستبعد النظرية والأفكار المجردة ويحكم بفضل الحدس المباشر ، كذلك نجد رجل الأعمال يهتدى في الحياة اليومية بالحدس لا بالعقل⁽³⁾ .

(1) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، ص 40 .

(2) كروتشه : المجلد في فلسفة الفن ، ص 40 .

(3) Crose, B.: Aesthetic, p. 1.

إذن نحن في حياتنا العادية كثيراً ما نرجع إلى المعرفة الحدسية ، ويتجلى هذا عندما نعترف بأن حقائق معينة غير قابلة للتعريف أو البرهنة ، ولذا فمن الواجب أن نعرف حدسياً ، والمعرفة الحدسية ليست بحاجة إلى التوجيه ، إذ أنها قادرة على الاعتماد على نفسها بطريقتها ، هؤلاء الناس يعرفون في اللغة العادية باسم الفنانين ، وثمة تعبيرات معقدة للغاية وعسيرة ، لا تتحقق إلا نادراً ، هذه التعبيرات تسمى بالأعمال الفنية، ومن المتعذر إقامة حدود فاصلة بين التعبيرات الحدسية التي تدعى بالفن ، والتعبيرات الأخرى التي لا تسمى فناً ، ولعل هذا قد يزعج كثيرين ، الذين يزعمون وجود فارق في الكيف والكم بين حدوس الفنانين والناس العاديين ، إلا أن كروتشه يرى أنه من بين الأسباب التي حالت دون قيام "علم الاستاتيكا" أو "علم الفن" بالكشف عن طبيعة الفن الحققة ، وتوضيح صلته بالطبيعة الإنسانية ، الفصل بينه وبين الحياة الروحية العامة ، والظن أن الفن وقف على نفر قليل من الناس ، وكما لا توجد فسيولوجية خاصة بالحيوانات الصغيرة ، وأخرى للكبيرة ، كذلك ليس هناك علم خاص بالحدوس البسيطة أو العادية ، يتميز عن علم الحدوس الكبيرة ، بل هناك علم واحد هو "الاستاتيكا" أى علم المعرفة الحدسية أو التعبيرية⁽¹⁾ .

رغم أن الحدس يملأ المناقشات الفلسفية ، فإن التأثير النهائي لهذه المناقشة هو الفكر، ولكن رغم أن ذلك لا يفقد خصائصه كقصة بسيطة أو حدس ، كذلك فإن المشاهد الساخرة الموجودة في أعمال فيلسوف مثل شوبنهاور لا تحرم هذه الأعمال من أن تكون أعمالاً فكرية، فالفرق بين العمل العلمى والعمل الفنى ، والفرق بين الحقيقة العقلية والحقيقة الحدسية يتضح في الاختلاف بين الهدف الذى يحدده المؤلف ، ذلك الهدف يحكم الأجزاء المختلفة لكل عمل وليس الأجزاء المنفصلة⁽²⁾ .

يعترف كروتشه بأنه "لا يكفى الاعتراف باستقلالية الحدس عن الفكر لإعطاء فكرة حقيقية ودقيقة عن الحدس ، كما يخطئ هؤلاء الذين يدركون ذلك ، أو هؤلاء الذين يميلون إلى جعل الحدس معتمداً على العقل في أنهم لا يدركون الطبيعة الحقيقية للحدس، نظراً لأن كثير يفهم الحدس على أنه "الفهم" أو معرفة الحقائق ، فإن إدراك الحدس لشيء ما حقيقة"⁽³⁾ .

(1) أحمد حمدى محمود : الإستاتيكا لكروتشه ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مهرجان القراءة للجميع ، (95) ، ص 18-17 .

(2) Crose, B.: Aesthetic, p. 3.

(3) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، ص 59 .

لا يمكن للعمل الفني أن يتعلق بتحقيق منفعة أو لذة بعينها ، فليس في إرواء العطش ، أو استنشاق الهواء الطلق فن ، بل كثيراً ما يتعارض الفن الجيد وما يسبب لنا لذة ، ولقد يكون العمل من الناحية الفنية جيداً ، ومع ذلك لا يسبب لذة ، لذلك يستبعد كروتشه كل المذاهب الهيدونية وما يتفرع عنها من مذاهب توحد بين الفن واللعب مثلاً ، كما عند شيللر وجروس ، أو توحد بين الفن وإشباع القوى الحيوية للإنسان كما نجد عند جويو مثلاً ، وينكر كروتشه أن ننظر إلى الفن على أنه فعل أخلاقي ، فقد تعبر الصورة مثلاً عن فعل يحمده أو يذمه من الناحية الأخلاقية ، ولكن الصورة نفسها من حيث هي صورة لا يمكن أن تكون موضوعاً نحكم عليه بالذم أو بالمديح ، فإن جاز لنا مثلاً أن نحكم على المربع بأنه أخلاقي أو على المثلث بأنه لا أخلاقي ، فعندئذ فقط يمكن لنا مثلاً أن نحكم على فرنشيسكا دانتي بأنها منافية للأخلاق ، وعلى كورداليا شكسبير بأنها تراعى الأخلاق ، ولكنها أشبه بنوتات موسيقية في نفس دانتي وشكسبير ليس لها إلا وظيفة فنية⁽¹⁾ .

ورغم أن كروتشه يرى أن الفن حدس أو رؤيا ، ففي الوقت نفسه لا يرى مانعاً من أن يضع جنباً إلى جنب كلمات "الحدس" و"الرؤيا" ، و"العيان" ، و"التأمل" ، و"التخيل" ، و"التوهم" ، و"التمثيل" ... الخ ، باعتبارها جميعاً مترادفات تتردد باستمرار بيننا عند الحديث عن الفن ، فتؤدي إلى مفهوم واحد بعينه ، أو إلى مجال مشترك من المفاهيم ، مما يؤكد وجود ضرب من الاتفاق العام بين الناس حول فهمهم لماهية الفن⁽²⁾ .

وسر تمسك كروتشه بكلمة "الحدس" أنها من وجهة نظره من أكثر الكلمات تحديداً للمدلول الذي أرادته للفن⁽³⁾ .

هنا نجد أنفسنا - كما سبق الذكر - بإزاء صورة من صور المعرفة ، على اعتبار أن المعرفة عند كروتشه لها صورتان ، فهي إما أن تكون معرفة حدسية أو معرفة منطقية ، أي أنها مستمدة عن طريق الخيال أو العقل ، والحدس صورة المعرفة التي لا تهتم إلا بما هو فردي ، وفي حياتنا العادية نجد أنفسنا كثيراً ما نستخدم المعرفة الحدسية، ويتضح ذلك عندما نعتزف بأن هناك حقائق بعينها غير قابلة للتعريف أو البرهنة ، وبناء عليه لا نجد سبيلاً أمامنا

(1) أميرة مطر: مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن ، دار المعارف ، القاهرة ، 1989 ، ص 127 .

(2) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، مكتبة مصر ، القاهرة ، 1966 ، ص 43 .

(3) محمد زكي العشماوي : فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1981 ، ص 18 .

سوى أن نقوم بتعريفها حدسياً ، والمعرفة الحدسية قادرة على الاعتماد على نفسها وليست في حاجة إلى التوجيه⁽¹⁾ .

وعن الحدس وقيّمته عند كروتشه نجد من يذهب إلى أن "الموضوع الرئيسى الذى يكون محور علم الجمال عند كروتشه هو الحدس .

هكذا نجد أن موقف كروتشه المدافع عن أن الفن لا يخرج عن كونه حدساً ، وأن هذا الحدس لا صلة له بالعمل وبعبء كل البعد عن الاتجاه النفعى ، واتساقاً مع ما سبق نجد أن الفن لا يوجد بينه وبين الحياة اليومية أية صلة أو علاقة ، تلك هى وجهة النظر التى يدافع عنها "كروتشه" انطلاقاً من فلسفته المثالية التى ترى أن الفكر هو الحقيقة ولا توجد حقيقة غير الفكر ، والحقيقة والفكر شئ واحد ، ومن الواضح أن فلسفة "كروتشه" المثالية متأثرة بفلسفة هيغل ، وكان من الطبيعى أن تترك أثرها على فلسفة كروتشه ، وينعكس هذا بالطبع على فلسفة الفن عند كروتشه ، بالطبع ليست وجهة النظر هذه التى تفصل الفن عن الحياة اليومية هى وجهة النظر الوحيدة ، ولكن هناك نسبة فى المعرفة ، ولا تعرف الإنسانية الفكرة المطلقة ، فنجد فيلسوفاً معاصراً تناول الفن وكانت وجهة نظره على النقيض تماماً من فلسفة "كروتشه" ألا وهو "جون ديوى" ، وإذا كانت مثالية "هيغل" قد تركت آثارها الواضحة على فلسفة "كروتشه" ولا سيما الفنية منها، كذلك نجد أن فلسفة "ديوى" البراجماتية قد تركت آثارها هى الأخرى على فلسفة "كروتشه" ولا سيما الفنية ، والفلسفة البراجماتية بشكل عام تتمسك بالنتائج والآثار وتسخر من كل نظرة تجريدية ، وعلى ذلك فإن البراجماتية كما يحددها "وليم جيمس" هى "اتجاه النظر بعيداً عن الأشياء الأولى ، المبادئ والنواميس والحتميات المفترضة ، والنظر تجاه الأشياء الأخيرة ، والثمار والنتائج والحقائق"⁽²⁾ .

وعندما يتحدث ديوى عن الفن الآداتى نراه يقرر أن بعض الأشخاص يجزعون من استعمال كلمة "آداتى" حينما نكون بصدد الفن كثير ما يجحدون الفن لأنه يسبب لنا حالات دائمة من السكينة ، ويكفل لبصرنا ضرباً جديداً من التربية والتهديب ، والإشكال هنا مجرد إشكال لفظى ، فإن هؤلاء درجوا على ربط الكلمة بأدوات تحقق غايات ضيقة كالمظلة التى هى مجرد أداة للوقاية من المطر ، والآلة الحاصدة التى هى مجرد أداة لجمع الحبوب .

(1) Crose, B.: Aesthetic, p. 1-2.

(2) James, W.: Pragmatism, Longmans, Green and Co., 1949, p. 25.

لذلك يرى ديوى أن الاستبعاد التام لفكرة الاستعمال أو المنفعة البشرية على نحو ما فعل شوبنهاور لهو دليل على قصر كلمة المنفعة والاستعمال على بعض الأغراض الطبيعية ، ويستند إلى تجاهل حقيقة مهمة ، وهي أن الفن الجميل الذي هو دائماً ثمرة لتفاعل يتم في التجربة بين الموضوعات البشرية وبيئتها المعمارية ، إنما هو مثال ملحوظ للتبادل الذي يتحقق بين نتائج هذا التفاعل ⁽¹⁾ .

تمشياً مع ما سبق نجد أن "ديوى" كبرجماتى يذهب إلى أنه ينبغي على الفلسفة أن تتعامل مع المشاكل والصراعات التي تعترض طريق الإنسان ، وتستطيع خلال الفكر التعامل معها والتغلب عليها ، وفي ذلك يذهب إلى أنه "يجب على الفلسفة أن تصبح وسيلة لتحديد وتفسير الصراعات الخطيرة التي تحدث في الحياة" ⁽²⁾ .

يصرح ديوى أيضاً إلى أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها دور متميز ، إلا إذا تجاهلت مشكلات الفلاسفة المثاليين التي أكل عليها الدهر وشرب ، وعليها أن تتجه إلى حل ومعالجة المشكلات التي تعترض الإنسان في حياته العملية والاجتماعية ، وإن لم تلتزم الفلسفة بمشاكل الإنسان الاجتماعية تتحول إلى سفسطة ودعابة لا طائل من ورائها ، "على الفلسفة أن تركز اهتمامها على إيضاح معنى ، أو مثل أعلى يصلح لأن يتخذ طريقة لفهم الأمراض والعلل الاجتماعية ومعالجتها ، بدلاً من أن تهتم بالتعبير عن فكرة عالم آخر ، أو التعبير عن هدف بعيداً عنا كل البعد ولا يمكن تحقيقه بأى حال من الأحوال" ⁽³⁾ .

إذا كانت الفلسفة عند "ديوى" ملتصقة بمشكلات الإنسان في حياته اليومية ، نجد ذلك واضحاً في فلسفة الفن لديه ، فنجد يذهب إلى أننا اليوم ننظر إلى ما تم إنتاجه من آلاف السنين من أدوات منزلية ، وأقواس ، وأوانى ، على أنها قيمة فنية متميزة ونحتفظ بها في مكانة متميزة في متاحفنا الفنية ، كل هذه الأشياء لم تكن منفصلة عن الحياة اليومية التي نشأت فيها ، تمشياً مع أن "مثل هذه الموضوعات كانت متداخلة في صميم الحياة الاجتماعية ولم تكن موضوعة على حدة ، في مكان منعزل" ⁽⁴⁾ .

(1) سناء خضر: الخبرة الجمالية عند ديوى ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2010 ، ص 63 .

(2) Dewey, J.: The influence of Darwin on philosophy, New York, Peter Smith, 1951, p. 17.,

(3) Dewey, J.: Reconstruction in Philosophy, New York, Henry Halt and Company, 1920, p. 124.

(4) Dewey, J.: Arts as experience, London, George Allen & Unwin ITD, 1934, p. 6.

نقلاً عن: محمد عبد الحفيظ: دراسات في علم الجمال ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2008 ، ص 98.

ومن جانب آخر ، نجد من ينهنا في فلسفة كروتشه الجمالية إلى أن "الحدس الجمالي حين يستولى على مجامع قلب الفنان لا بد بالضرورة من أن يستحيل إلى تعبير"⁽¹⁾ .

"إن النظرية التعبيرية "الموسيقى كئيبة" تعنى أن الموسيقى تعنى التعبير عن الكآبة أو عن كآبة معينة ، والكلمة المهمة هي كلمة "تعبير" ، ولها استعمالان أحدهما في لغة العاطفة والآخر في لغة اللغة ، ونستطيع القول بأن الموسيقى كئيبة لأن الكآبة بالنسبة للموسيقى كالحمرة بالنسبة للتفاح ، ولذلك فإن الجمال هو التعبير"⁽²⁾ .

بيد أن كروتشه يأبى أن يلحق الفن بالعاطفة أو الوجدان ، فإن الفن عنده معرفة نظرية ، وإن كانت هذه المعرفة حدسية أو عيانية ، بمعنى أنها لا تستند مطلقاً إلى التصورات العقلية أو المفاهيم المنطقية ، وحين يقرر كروتشه أن الفن معرفة حدسية ، أو تعبيرية ، فإنه يعنى بذلك أن الظاهرة الجمالية ليست مجرد واقعة نفسية أو ظاهرة وجدانية، بل هي أولاً وبالذات "صورة" أو "شكل" ، وقد وقع في ظن الباحثين أن كروتشه قد أغفل الجانب العاطفي تماماً للنشاط الفني ، فلم يكن بد للفيلسوف من أن يعاود النظر إلى مشكلة الصلة بين العيان أو الحدس من جهة ، والوجدان أو العاطفة من جهة أخرى، لكي يبين لنا أن العاطفة هي التي تخلع على الحدس تماسكه ووحده ، وأن الحدس لا يكون حدساً حقاً إلا لأنه يمثل عاطفة ، فالحدس لا ينبثق إلا من أعماق الوجدان ، والعاطفة – لا الفكرة – هي التي تضيء على الفن ما في الرمز من خفة هوائية (على حد تعبير كروتشه نفسه)⁽³⁾ .

ولهذا ينسب كروتشه إلى الفن طابعاً غنائياً ، معلناً في الوقت نفسه أن الفن ملحمة العاطفة ودرامتها ، ولم تكن الأعمال الفنية العظيمة – في رأي كروتشه – أعمالاً كلاسيكية أو رومانتيكية ، بل كانت أولاً وبالذات آثاراً حدسية (أوتمثيلية) من جهة ، وعاطفية (أو وجدانية) من جهة أخرى . ومعنى هذا أنه لا محل لفصل الحدس عن العاطفة ، ما دامت العاطفة القوية لا بد من أن تصنع لنفسها تصوراً رائعاً ، وإذا كان البعض قد ذهب إلى "أن كل الفنون تسعى جاهدة في سبيل بلوغ مستوى الموسيقى" فإن كروتشه يقرر أن الأدنى إلى الصواب أن يقال : "إن الفنون جميعاً هي ضروب من الموسيقى" ، على شرط أن نرقي إلى المنشأ العاطفي للصور الفنية في مختلف الفنون ، مستبعدين من بينها تلك الأشكال التي بنيت بناءً آلياً صرفاً

(1) كروتشه : المجلد في فلسفة الفن ، ص 162-163 .

(2) Bozma: Aesthetics and Language, Kegan and Paul, London, 1954, p. 51.

(3) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، ص 41 .

، أو التي ترسّف في أثقال الواقعية الفظة الغليظة ، وكروتشه لا يرى مانعاً أيضاً من أن يقول مع أحد فلاسفة الجمال "إن كل منظر إنما هو حالة نفسية" ولكن لأن المنظر منظر (أو واقعة طبيعية) ، بل لأنه داخل في باب الفن (بمعنى أنه ظاهرة روحية) ، وجملة القول ، إن الفن في نظر كروتشه حدس غنائى يجمع بين العيان والعاطفة ، أو بين المعرفة التمثيلية والنبرة الوجدانية⁽¹⁾ .

وأما التفرقة المزعومة بين "الحدس" و"التعبير" ، أو بين "باطن" الفن "وظاهرة" فهى في نظر كروتشه تفرقة خاطئة ليس ما يبرزها على الإطلاق ، والحق أنه إذا كانت هناك علامة أكيدة لتمييز الحدس الفنى الأصيل أو الانطباع الجمالى الصحيح من الحدس العادى المبتذل أو الانطباع النفسى الدنى ، فتلك هى أن الحدس الفنى أو الانطباع الجمالى لا بد أن يكون في الوقت نفسه بمثابة "تعبير" ، ومعنى هذا أن ما لا يتحقق موضوعياً على شكل "تعبير" ، ليس حدساً ولا تمثيلاً ، بل هو إحساس أو انطباع حسى ، ولهذا فإن الحدس لا يتأتى للذهن اللهم إلا حين يعمل ، ويشكل ، ويعبر ، وكل من يعتمد إلى فصل "الحدس" عن "التعبير" فإنه لن يستطيع من بعد أن يجد سبيلاً إلى الجمع بينهما⁽²⁾ .

لهذه الأسباب جميعاً يقرر كروتشه أنه لا موضع لتصور "حدس" دون "تعبير" ، كما أنه لا موضع لتصور "نفس" بلا "بدن" ، وحسبنا أن نعود إلى الواقع لكى نتحقق من أننا لا نعرف إلا حدوساً معبراً عنها ، فإن الفكرة – عندنا – لا تكون فكرة ، اللهم إلا إذا كان في إمكاننا أن نصوغها في كلمات ، واللحن الموسيقى لا يكون لحناً موسيقياً ، اللهم إلا إذا كان في استطاعتنا أن نوّديه بمجموعة من الأنغام ، واللوحة لا تكون لوحة ، اللهم إلا إذا كان في وسعنا أن نصورها بمجموعة من الألوان⁽³⁾ .

وامتداداً لموقف كروتشه من الفن الملى بالألغاز وعدم الوضوح ، نجده يعطى تعريفاً للفن به يستطيع أن يخفف من هذه الألغاز ، ولذا نجده يذهب إلى أن "الفن هو التعبير عن الانطباعات ، وليس التعبير للتعبير"⁽⁴⁾ ، وعن قيمة هذا الموقف الذى اتخذه كروتشه إزاء

(1) المرجع نفسه ، ص 42 .

(2) المرجع نفسه ، ص 43 .

(3) المرجع نفسه ، ص 44 .

(4) Croce, B.: Aesthetic, p. 13.

أهمية التعبير وقيمته نجد من يذهب إلى أن "كروتشه يلخص وجهة نظر القرن العشرين في علم الجمال حين يستبدل بالتعبير الجمال"⁽¹⁾.

لكن لا يمنع هذا أن المعرفة الحدسية عند كروتشه ظلت مليئة بالغموض وعدم الوضوح ولا نستطيع أن نقف على حقيقتها ، لذا نجده يدافع عن موقفه الذي يذهب فيه إلى أن الفن حدس ، ويفصله تماماً عما هو سوى ذلك مما يجعلنا في موقف لا نحسد عليه إزاء هذا الحدس المحض الذي يسقط من كل حساباته الأبعاد الأخرى سواء كانت داخلية متمثلة في العاطفة أم خارجية متمثلة في البعد الاجتماعي ، بهذا الشكل جعل كروتشه الفن تعبيراً عن الروح ولا شأن له بالواقع ولا بتغييره .

في مذهب كروتشه نجد أن الواقع هو الروح ، ويمكن تصور الروح مكونة من أربعة وجوه أو جوانب ، هي الجوانب الحدسية والمنطقية والاقتصادية والأخلاقية، ويمثل الجانبان الأولان فعل الروح النظري ، أما الجانبان الآخران فيمثلان الفعل العملي ، وتسبق الناحية النظرية الناحية العملية والعكس غير صحيح ، كذلك يتبع التصور أو المنطق الحدس، كما أن الفعل الأخلاقي يعقب الفعل الاقتصادي ، ولا يصح قلب هذه الصلات أو عكسها⁽²⁾.

يصرح هاريس الذي كتب المادة عن كروتشه في "الموسوعة الفلسفية الأمريكية" أن "الحدوس لها نوع من الوجود المثالي وصدق مستقل عن مسألة الوجود أو اللاوجود وسابق على هذا"⁽³⁾.

المعرفة الحدسية عند كروتشه منفصلة تماماً عن كل ما هو خارجي ، لذا نجدها ، أي المعرفة ليست معرفة عن شئ وإنما هي نفاذ ، والنفاذ هنا أيضاً غامض لأنه نفاذ الروح بالروح ، تلك هي النظرة المثالية الضيقة عند كروتشه التي لا ترى شيئاً خارج النشاط الروحي ، انطلاقاً من أن الواقع كله روح ، وهكذا ينتهي كروتشه إلى التوحيد بين الفن والحدس حتى يظل حبيساً للفردية والذاتية ، وبناء عليه لا يعترف إلا بالفن الغنائي ، لأن الغنائية ملتصقة بالفردية ، وفي هذا الصدد يذهب كروتشه إلى القول بأنه "قد أتيج لنا مرة أخرى ، رداً على أولئك الذين يزعمون أن الفن ليس حدساً بل عاطفة ، أو أنه ليس حدساً فحسب بل عاطفة أيضاً ، ويرون أن الحدس المحض شئ بارد لا حرارة فيه ، أتيج لنا عندئذ أن نبين أن الحدس

(1) أميرة حلبي مطر: مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن ، ص 123 .

(2) أحمد حمدي محمود : الإستايقا لكروتشه ، ص 177 .

(3) Edward, (Ed.): Encyclopedia Philosophy, Vol. 2, Macmillan Publ Co. New York, 19672, p. 264.

المحض ، لكونه غير ذى صلة بالنزعة العقلية والمنطق ، يفيض بالعاطفة والانفعال ، وأنه لا يخلع الصورة الحدسية التعبيرية إلا على حالة نفسية ، أى أن ثمة حرارة متأججة نحن هذه البرودة الظاهرية ، وأن كل خلق فنى حقيقى هو حدس محض ، شريطة أن يكون غنائية محض⁽¹⁾ .

يؤكد كروتشه إنه تعلم من دى سانجتييس هذا الشكل الفج للفكرة المحورية "أن الفن ليس عملاً من أعمال التأمل والمنطق كما أنه ليس عملاً من أعمال المهارة بل هو شكل تخيلى تلقائى"⁽²⁾ .

2- التعبير الإستاطيقى عند كروتشه :

يرى كروتشه أن النشاط الفنى يقوم به الفنان عندما يتحرر من أحاسيسه عن طريق جهده التعبيرى فيصوغ انطباعاته ، ويشكل إحساساً يتحرر منه عن طريق التعبير فى حالة ذاتية تبرز لديه الأثر الفنى على أنه مخلوق متميز .

لذلك فإن كروتشه نراه يركز على لزوم وجود الحالة التعبيرية قبل الأثر الفنى، لأن "الفن هو إبداع ، أو هو حدس لرؤى جمالية ، أو لصور منه وتعبير عنها"⁽³⁾ .

يوضح كروتشه تمييز الحدس عن الإدراك فيبين أن الحدس أكثر اتساعاً من الإدراك لأن كل إدراك محتاج لحدس وليس كل حدس إدراكاً ، فالحدس يجتاز المدركات إلى الممكنات كما أنه أوسع من الإحساس ، لأن الإحساس محدود بمقولتى المكان والزمان ، فلون السماء مثلاً شعور معين أو صرخة ألم أو شحذ إرادة يمكن أن يكون موضوعاً لحدس وليس لإحساس .

ينتهى كروتشه فى اهتمامه بالمعرفة الحدسية إلى أن يوضح علاقتها بالإدراك فيقول : "بالتأكيد يعد الإدراك حدساً ، مثل إدراك الحجرة التى أكتب فيها ، وإدراك زجاجة الحبر والورق اللتين أمامى ، والقلم الذى أكتب به ، والأشياء التى ألمسها واستخدمها كأدوات خاصة بى ، يعتبر إدراكى لكل هذه الأشياء حدساً ، لكن الصورة أراها الآن فى عقلى ، وأنا أكتب فى حجرة أخرى ، فى مدينة أخرى مستخدماً ورقة وقلم حبر ، تعد حدساً ، وإذا تخيلنا وجود عقل بشرى يكتسب الحدس للمرة الأولى ، سيبدو الأمر كما لو كان لديه حدساً يدرك الحقائق فقط ، أى أنه لا يدرك شيئاً سوى الحقائق ، ولكن نظراً لأن معرفة الحقيقة قائمة على التمييز بين

(1) بندتو كروتشه : المجلد فى فلسفة الفن ، ص 163 .

(2) Cooper, D. (Ed.): A Companion to Aesthetics Blackwell, Oxford, 1955, p.96.

نقلاً عن: محمد عبد الحفيظ : دراسات فى علم الجمال ، ص 123 .

(3) محمد عزيز نظلى : نظريات الإبداع الفنى ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، 1996 ، ص 23 .

الصور الحقيقية وغير الحقيقية ، ونظراً لأن هذا التمييز الذي لا يوجد في أول لحظة ، لا يعد حدساً يدرك ما هو حقيقي وما هو زائف ، أو بين ما هو تاريخي أو خيالي يعطينا فكرة غامضة عن هذه الحالة من عدم الإدراك ، فالحدس هو وحدة غير مميزة من إدراك الأشياء الحقيقية والصورة البسيطة لما هو ممكن"⁽¹⁾ .

إذن يمكن أن نصف المعرفة الحدسية بأنها معرفة تعبيرية وأنها مستقلة عن الوظيفة الفكرية ومستقلة عن التحديات التجريبية وعن الواقع واللاواقع وعن إدراكات المكان والزمان، إنها متميزة كصورة لما يكون مادة للحس أو المعاناة ، وتلك الصورة هي التعبير، إن الحدس هو التعبير ولا شئ إلا التعبير"⁽²⁾ .

فالفن هو حدس وتعبير ، والفنان ليس عالماً ، أو فيلسوفاً ، ولا إنساناً متديناً ، بل هو إنسان يجب ويعبر ، وعليه تحقيق التوازن بين ما يحدسه وما ينتجه ، "لأن من أهم خصائص الحدس الحقيقي عند كروتشه إمكانية تجسيده في تعبير ، أما ما لا يتجسد في موضوع خارجي فيظل على مستوى الإحساس ، لأن الروح عندما تحس تقوم بفعل تصويري وتميز"⁽³⁾ .

ينتهي كروتشه إلى التوحيد بين الحدس والتعبير ، ذلك لأن من أهم خصائص الحدس الحقيقي عند كروتشه إمكانية تجسده في تعبير ، أما ما لا يتجسد في موضوع خارجي فيظل على مستوى الإحساس لأن الروح عندما تحس تقوم بفعل تصوير وتعبير، والتعبير الذي نقصده أوسع بكثير من التعبير بالكلمات ، إذ يوجد تعبير يتجاوز اللغة ، تعبير بالخطوط والألوان والأصوات ، إن مجرد قدرتنا على حدس شكل هندسي يتضمن قدرتنا على أن نصوره في ورقة أو لوحة ، ومن العبث أن نقول أننا جميعاً نستطيع أن نتخيل عذراء رفائيل ولكن رفائيل وحده هو القادر على تنفيذها ، كما أنه قد يقال أن رفائيل هو رفائيل بفضل مهارته في تجسيدها على اللوحة، ولكن ما أبعد هذه الظنون كلها عن الحقيقة، لأن الفنان حين يلمح موضوعه يستطيع أن يرى فيه ما لا يراه الغير ، إن الرؤية الحدسية استيضاح للصور الخيالية مع إمكانية تحويلها إلى موضوع وصورة ، وفي هذا يذكر كروتشه قول ميخائيل أنجلو "لا يصور المصور بيديه بل بعقله" ، إن عدم قدرتنا على التعبير ترجع إلى عدم قدرتنا على الحدس الصحيح"⁽⁴⁾ .

(1) كروتشه : المجلد في فلسفة الفن ، ص 8 .

(2) Crose, B.: Aesthetic, p. 11.

(3) أميرة حلمي مطر: مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن ، ص 134 .

(4) المرجع نفسه ، ص 125 .

لابد لنا على أية حال من التوحيد بين مفهوم "الجمال" ومفهوم "التعبير" ، وكروتشه حريص كل الحرص على استيعاب النشاط الفني كله في إطار "عملية التعبير عن الانطباعات، ولما كانت هذه العملية ظاهرة عادية يقوم بها الناس جميعاً ، فإن النشاط الفني – بمعنى ما من المعاني – ظاهرة عامة تجمع بين الفنان وغير الفنان، وإن اختلفت لدهما درجة ، لا نوعاً ، والظاهر أن تحويل هذا الاختلاف الكمي إلى اختلاف كيفي هو الذي عمل على نشأة خرافة العبقرية ، وعبادة العبقرى ، ولكن الواقع – فيما يقول كروتشه – أننا جميعاً شعراء ، ما دام الفن حدساً ، والحدس تعبيراً، والتعبير لغة ، واللغة – بمعناها الواسع – شعراً ، وكروتشه يوحد بين اللغة والشعر ، لأنه يرى أن الإنسان يتحدث في كل لحظة حديث الشاعر، ما دام يعبر عن انطباعاته وعواطفه على صورة كلامية ، وليس في التقريب بين الشاعر والرجل العادى أى انتقاص من قدر الشعر ، فإنه لو كان الشعر لغة خاصة قائمة بذاتها ، أو لو كان "لغة الآلهة" (كما يقولون) ، لما كان في وسع البشر أن يفهموه" ، ولكن الحقيقة أن الناس ينطقون بالشعر – عن حيث يدرون أو من حيث لا يدرون – ولولا ذلك لما كان للشعر كل هذا التأثير الكبير على نفوس الناس اجمعين ، وكروتشه يمضى إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن "الشعر هو اللغة الأصلية للجنس البشرى" : لأن الشعر تعبير عن العاطفة (في حين أن النثر لغة العقل) ، ومعنى هذا – بعبارة أخرى – أن "التعبير" هو الشكل الأول من أشكال النشاط البشرى ، ولهذا فقد كان الرجال الأولون – في تاريخ البشرية – شعراء ممتازين استطاعوا أن يستعينوا بقدرتهم التعبيرية على الخروج بالإنسانية من مرحلة الوجود الطبيعي إلى مرحلة "الوجود الإنسانى" (بمعنى الكلمة) ، وهكذا كانت "اللغة" هى العامل الفيصل الذى حدد انتقال الإنسان من "الحساسية الحيوانية" إلى النشاط الإنسانى" أو من مستوى "الوجود الطبيعي" إلى مستوى "الوعي البشرى"⁽¹⁾ .

وبسبب اللغة تمتاز بقوة خيالية ومجازية عالية ، فإن كروتشه رأى أن التوحيد بينهما وبين الشعر أمر محتوم وسهل معا ، ما دمنا قد فهمنا الفن على أنه حدس ، والحدس على أنه تعبير ، ووجدنا بذلك ضمنا بين التعبير واللغة ، إذا فهمنا قدر استطاعته أن يدافع عن كل ما يؤيد وجهة نظره الذاتية الراضية لكل ما هو عملى في نظره إلى الفن ، يقول كروتشه : إن التفكير يستطيع تجاوز مشاكلنا العملية والأخلاقية، ولكن واحدة بواحدة ، ولكن بالفهم الحقيقى لكل واحدة فإنه ينقلنا إلى التالية لها ، لكن الشعر وحده يعطينا التحرر من هذه

(1) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، ص 45 .

الصراعات في مجملها ، لأن الشعر لغة الشاعر ، أما النثر فيعد لغة التفكير والعقل ، فثمة شعر بلا نثر ، إلا أنه لا يوجد نثر بلا شعر ، وبسبب ذلك نجد أن الشعر يعد لغة الجنس البشري الأولى⁽¹⁾ .

بيد أن كروتشه لا يقتصر على تأكيد الطابع الذاتي للنشاط الفني ، بل يقرر أيضاً أن ثمة تواصلًا يتحقق بيننا وبين الفنانين ، عبر تلك الأعمال الفنية التي عبروا فيها عن أنفسهم ، صحيح أن الفنان لم يعمل ، ولم ينفعل ، اللهم إلا من أجل تلك "الصورة" الفنية التي أبرزها إلى الخارج الموضوعي ، على نحو "غنائي" ، متحرراً عن طريقها من اضطرابه الانفعالي ، ولكن من المؤكد مع ذلك أن هذه "الصورة" التي اعتبط الفنان لنجاحها في إبداعها ، هي في الوقت نفسه "صورة" يغبط الآخرون لرؤيتها ، وكأن انفعالات الفنان قد أصبحت انفعالاتهم ، أو كأن غبطة الإبداع قد استحالت إلى غبطة تذوق! والحق أننا إذا كنا نفهم عمل الفنان وتذوقه ، فذلك لأن ثمة وحدة أصلية في المشاعر تجمع بين البشر جميعاً ، بحيث إن انفعالات الآخرين لتصبح عن هذا الطريق بمثابة انفعالات شخصية لنا ، وكما أن الحياة الفردية ممكنة لأننا على اتصال دائم بماضيها ، فإن الحياة الاجتماعية أيضاً ممكنة لأننا على اتصال دائم بأشباهنا من الناس⁽²⁾ .

أما الصلة بين اللغة والفن ، فقد عالجه كروتشه باقتضاب شديد ، فهو يرى أننا إذا تصورنا على الفن واللغة بوصفهما علمين حقيقيين فإنه سيتضح لنا على الفور أنهما ليسا بالشيئين المتمايزين ، بل هما شئ واحد ، فاللغة ما هي إلا صوت منطوق ومحدود ومنظم بقصد التعبير ، ولقد احتدم النزاع حول تبعية اللغة للعلم التاريخي أو العلم الطبيعي ، وهل تتبع النفس أو الطبيعة ، فقد زعم أنها مماثلة للتعبيرات الطبيعية الخاصة بالمشاعر ، والتي يشترك فيها الإنسان والحيوانات ، والواقع أن ما سبق قوله عن العمل الفني ، يصدق كذلك على اللغة ، لأن اللغة إبداع مستمر ، وهي تظهر على التعبير لا المحاكاة ، لأن التأثيرات الدائمة التغير تظهر تغيرات حدسية ومعنوية مستمرة ، أي أنها تبعث بتعبيرات جديدة على الدوام⁽³⁾ .

(1) Crose, B.: My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problems of our time, Selected by R. Klibansky, Translated by E.F Carritt, London George, Allen & Unwin, 1949, p. 137.

(2) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، ص 49 .

(3) أحمد حمدي محمود : الإستايقا لكروتشه ، ص 36 .

فكل إنسان يتكلم وفقاً للأصداء التي ترددها الأشياء في روحه ، أى وفقاً للتأثيرات التي يتأثر بها ، ولذا فمن السخف القول بوحدة في اللغة ، لأنها ليست مكونة من أشياء مادية جاهزة في الخارج يمكن الرجوع إليها وفقاً للمشيئة ، والحقيقة أن كروتشه محق في هذه المسألة من ناحية ، لعلنا نصادفها عند الترجمة من لغة إلى أخرى ، إذ أننا نتوهم أحياناً وجود وحدة في المنطق تربط جميع اللغات بعضها ببعض، ثم يتضح فيما بعد ذلك أن اختلاف أساليب اللغات المختلفة ليس مسألة عابرة يمكن التجاوز عنها، ومن هنا تنشأ أخطاء جسيمة في الترجمات لعلها ترجع إلى الجانب التعبيري الشخصي في اللغات وإلى الاختلافات الفردية بينها⁽¹⁾ .

يعتبر كروتشه التميز بين الصورة الفنية والتعبير عنها خادعاً ، وهو يعنى بالصورة هنا مظاهر الشعور وصور الناس والحيوانات والمناظر والأفعال والمغامرات وغيرها ، ويعنى بالتعبير الأصوات والخطوط والألوان وغيرها ، وربما استبدلوا بمصطلح التعبير والصورة مصطلح آخر هو الخارج والداخل ، وهم يعنون بالداخل ، الفن بمعنى الكلمة ، ويعنون بالخارج التقنية ، إن التمييز بين الداخل والخارج سهل ، ولكن السؤال الذي يطرح هو التالي : كيف يمكن أن يشد هذا الخارج الغريب بالداخل ويعبر عنه ؟ يرى كروتشه أنه من غير المشروع التمييز بين هذين العنصرين ، ومن الصعب إدراك حدس معرى من التعبير ، فنحن لا نعرف سوى حدوس معبر عنها : فالفكرة ليست فكرة إذا لم يعبر عنها بكلمات ، والتخيل الموسيقي لا يوجد إذا لم يتحقق بواسطة الأصوات ، إذا لم يعبر عنها بكلمات ، والتخيل الموسيقي لا يوجد إذا لم يتحقق بواسطة الأصوات ، والصورة لا توجد دون ألوان ، عندما تعدو الفكرة فكرة حقيقية ، أى عندما تصل إلى مرحلة النضوج تأتي الكلمات على شفاهنا تؤثر عليها وترن في آذاننا⁽²⁾ .

هكذا الحال بالنسبة للقطعة الموسيقية التي ما أن تولد في نفوسنا حتى تحرك الشفاه والأصابع لتغدو نغماً جميلاً وعندما تتوضح الصورة في النفس لا تعدم خطوطاً وألواناً تعبر عنها ، وقبل تكون التعبير في الروح لا توجد الفكرة أو التخيل الموسيقي أو الصورة التلونية أبداً ، وبناء على إنكار كروتشه للعالم الطبيعي المادى الذي يعتبره تركيباً مجرداً لفكرنا يرفض المقابلة بين جوهر مفكر وجوهر ممتد ، ولا يقبل بإمكانية اتحادهما، لأن الجوهر المفكر أو فعله الحدسي كامل بذاته ، وإن ما نسميه امتداداً خارجياً هو من تركيبه ، وهكذا ينتهى إلى القول أنه لا يمكن إدراك صورة دون تعبير ، بل يمكن إدراك صورة غدت تعبيراً إذا جردنا شاعراً من

(1) المرجع نفسه ، ص 36-37 .

(2) على أدهم : نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن ، ص 100 .

قوافيه وأوزانه وكلماته لا يبقى عنده تعبير ما يسمى بالفكرة الشعرية ، أن الشعر يولد مع هذه الكلمات والأوزان والقوافي⁽¹⁾ .

يعرف كروتشه علم الجمال بأنه علم لغويات عام ، لأنه العلم الذي يهتم بوسائل التعبير ، وهو أيضاً علم فلسفي ، إنه فلسفة اللغة وهو مرادف لفلسفة الفن⁽²⁾ .
بناء عليه يوحد كروتشه بين اللغة والتعبير ، لأنه يرى أن المادة الشعرية تطفو في نفوس الناس جميعاً ، بحيث قد لا يكون ثمة موضع لإقامة تفرقة حاسمة بين الشاعر والرجل العادي ، ما دام كل منهما يملك حدساً ، وما دام الواحد منهما والآخر يحاولان التعبير عن هذا الحدس ، حقاً إن تعبير الشاعر يتسم بشكل خاص ، هو الذي يجعل منه فناً ، ولكن من المؤكد أنه ما دام الشعر لغة العاطفة ، وما دمنا جميعاً نصطنع في تعبيراتنا مثل هذه اللغة ، فإننا جميعاً شعراء أو فنانون (إن في كثير أو في قليل) ، ولا غرابة بعد ذلك في أن يوحد كروتشه بين علم الجمال وعلم المعاني ، أو بين فلسفة الفن وفلسفة اللغة ، ما دام كلاهما يشير في خاتمة المطاف إلى "علم التعبير"⁽³⁾ .

لكن إذا كانت كل وظيفة الفنان إنما تنحصر في التعبير عما يدركه بالحدس ، فهل يكون معنى هذا أن رسالته هي العمل على نقل مشاعره إلى الآخرين ؟ أو بعبارة أخرى: هل يتفق كروتشه مع تولستوي في القول بأن مهمة الفنان هي توصيل أحاسيسه وعواطفه وأفكاره إلى أشباهه من الناس ؟ هنا نرى كروتشه يقرر أن الفنان حين يصوغ انطباعاته ، أو حين يشكل أحاسيسه ، فإنه في الحقيقة إنما يتحرر منها ، فالفنان الذي يخلع على انطباعاته ، طابعاً موضوعياً ، إنما يفصلها عنه ، لكي يعلو عليها (بوجه ما من الوجوه) وإذا كان الفن وظيفة تحريرية أو تطهيرية ، فذلك لأنه يمثل نشاطاً إيجابياً تتجلى فيه قدرة الفنان على التحرر من انطباعاته وأحاسيسه ، وليست "السكينة" التي يتمتع بها كبار الفنانين سوى نتيجة لسيطرتهم على الفوضى الداخلية لعواطفهم ، وتحكمهم في الشعب الباطني لأحاسيسهم ، بحيث تجئ أعمالهم الفنية فتكون بمثابة تأكيد خارجي لهذا الانتصار الباطني⁽⁴⁾ .

تبعاً لذلك فإن الفنان الذي يتحرر من أحاسيسه بفعل جهده التعبيري ، لا يقوم بهذا النشاط من أجل الآخرين ، بل إنما يحققه لنفسه أولاً وقبل كل شيء ، وهنا يظهر الطابع

(1) المرجع نفسه ، ص 100 .

(2) Croce, B.: Aesthetic, p. 142.

(3) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، ص 47 .

(4) المرجع نفسه ، ص 48 .

الفردى لفلسفة كروتشه في الفن : فإنه يعزل الفنان - بوجه ما من الوجوه - عن المجتمع ، لكي يجعل من نشاطه الفني تعبيراً عن حالة نفسية فردية ، أو حدس ذاتي خاص ، والحق ان الفنان الذي يبدع أى عمل فني - في رأى كروتشه - هو في غير ما حاجة إلى شئ آخر سوى مجرد التعبير عن حالته النفسية الأصيلة ، وهذا هو السبب في أن كل عمل فني أصيل لا بد من أن يحمل تعبيراً فردياً ، بحيث قد يكون من العسير علينا تماماً أن نصف الأعمال الفنية ، أو أن ندرجها تحت أنواع وأجناس ، فالعمل الفني في نظر كروتشه مخلوق حي فردي ، وهو يحمل في باطنه قانونه الخاص ، فلا وجه لاستبداله بغيره ، ولا موضع لإحلاله تحت فئة ، أو إدراجه تحت نوع ما من الأنواع الفنية ، ومعنى هذا أن كروتشه يرفض الرأى القائل بوجود "أشكال خاصة" أو "صور جزئية" للفن ، بحجة أن هناك من الأشكال الفنية قدر ما هنالك من أعمال فنية ، بل قدر ما هنالك من حدوس فنية جزئية⁽¹⁾ .

يحمل كروتشه أيضاً على تقسيم الشكل الفني نوعين : الشكل البسيط والشك المزخرف ، نجد ذلك واضحاً في علم البلاغة اللغوى وهو علم قديم بدأ مع اليونان واستمر حياً عبر العصور دون أن ينتبه أحد لفساده ، هذا العلم يقول أن التعبير المزخرف جميل والتعبير البسيط عديم الجمال ، هذا القول غير صحيح ، لأن التعبير البسيط جميل أيضاً ، لأن التعبير ينطوى في ذاته على قيم الجمال ولا يعتمد على عناصر خارجية غريبة ، وإذا نعنا تعبيراً بالقبح فلا يعنى ذلك أنه يفتقر إلى شئ خارجي لا يوجد فيه ، وإنما يعنى أنه لم يكتمل تكوينه ، وإذا نعنا تعبيراً بالجمال فلا يعزى ذلك إلى عناصر الوشى الخارجية ، بل إلى اكتمال تكوينه الداخلى ، إن تعبيراً يستمد جماله من الزخرف الخارجى ليس جميلاً في الحقيقة.

إن التعبير والجمال ليسا معنيين مختلفين ، إنهما مترادفان ، والمخيلة الفنية تتخذ جسماً (هذا الجسم هو التعبير، والجسم هو غير الثوب الموشى)⁽²⁾ .

إن خطر علم البلاغة انعكس على اللغة ، لأنه إذا اعتبرنا التعبير بسيطاً ونحوياً من جهة ، وبلاغياً مزخرفاً من جهة ثانية ، أصبحت اللغة مرتبطة بالتعبير البسيط وراجعة إلى النحو والمنطق ، والحقيقة هي أن اللغة ذات طبيعة خيالية مجازية وهي أكثر ارتباطاً بالشعر من المنطق ، إن الفن حدس والحدس تعبير والتعبير لغة ، ونحن نفهم اللغة هنا لا بمعناها الضيق المقتصر على المقاطع والحروف والأصوات والكتابة ، وإنما بمعناها الواسع القائل أن اللغة هي

(1) المرجع نفسه ، ص 48 .

(2) على أدهم : نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن ، ص 100-101 .

فعل الكلام ، هذا الفعل الذى لا يعنى التجريدات النحوية أو لا يفيد أن الإنسان لا يتكلم إلا حسب النحو ، إنه يتكلم فى كل لحظة مثل الشاعر ويعبر عن مشاعره مثل الشاعر بلغة لا تتبعد كثيراً عن لغة النثر والنثر الشعري والإنشاء والملحمة والتمثيل والغناء ، ولا يضير المرء أن يعتبر شاعراً لأن الإنسان شاعر بطبيعته ، ولا يضير الشاعر أن يشترك مع الآخرين بصفة الشاعرية لأن الشعر يؤثر فى الناس بفعل هذا الاشتراك ، وإذا كان الشعر لغة الآلهة ، لغة خاصة ، فلم يفهمه الناس⁽¹⁾ .

الحق أن نزعة كروتشه المثالية قد جعلته يعتبر الفن مجرد معرفة حدسية أو معرفة تعبيرية ، وكأن ليس فى الفن سوى التخيل والتبصر والتعبير الباطنى ، ويدلل على صحة رأيه عن طريق الاستشهاد بكل من ميشيل أنجيلو وليوناردو دافنشى ، فإن الأول منهما كان يقول : "إن الإنسان لا يصور بيديه ، بل بعقله" ، بينما كان الثانى يقول إن أصحاب العبقرية السامية ليكونون أنشط فاعلية عندما يقل عملهم الخارجى ، لأنهم عندئذ إنما ينشدون الابتكار عن طريق الفكر" ، ولكن الفن - على العكس مما توهم كروتشه - فعل وتحقيق ، لا مجرد حدس وتعبير ، وهذا ما حدا بعالم الجمال الفرنسى ريمون بايير إلى القول بأن "فى أعماق كل عمل فنى متحقق إنما يكمن أكبر دليل على تهافت المثالية"⁽²⁾ ، والواقع أننا لو نظرنا إلى أى عمل فنى ، فإننا لا بد من أن نجد فيه أثراً مسجلاً لحركة قد قطعت ، أو نشاط قد تحقق ، ومثل هذا "الأثر" إنما هو العلامة الفنية الوحيدة التى لا بد من أن نعمل لها ألف حساب ، وهل كان الفن إلا مساراً سحرياً يمضى فى إعجاز من الموضوع إلى العين ، ومن العين إلى القلم ؟ أجل ، لقد تحركت اليد ، فخلفت أثراً ، أو خلقت رسماً ، أو أبعدت ألواناً" ، أو أحدثت إيقاعاً ، وما "الجمال" إلا الأثر الذى سجله هذا الفعل ، أو حققته تلك العملية ، فليس المهم فى النشاط الفنى هو الحدس أو العاطفة أو التخيل أو التعبير فحسب ، بل المهم هو العمل والإنتاج والتحقيق والأداء أيضاً ، ومعنى هذا أن النشاط الفنى لا بد من المهم أن يقترن بواقعية إجرائية ، أو "واقعية فاعلة" ، وإلا لما كان ثمة موضع للحديث عن "أثر فنى" يكون بمثابة عمل واقعى له وجوده تحت الشمس! وليس "الجمال" فكرة ، أو هاجساً ، أو خاطراً ، أو مجرد حدس ، بل هو واقعة ، أو أثر متحقق ، أو ناتج إيجابى ، أو ثمرة حقيقية لنشاط فعال ، وحين يقول بعض علماء الجمال "إن الجميل لا يوجد إلا متحققاً" ، فإنهم يعنون بذلك أن الواقعة الجمالية هى

(1) المرجع نفسه ، ص 101 .

(2) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ، ص 53 .

مظهر لضرب من النجاح أو الانتصار في عالم الإنتاج ، فليس في النشاط الفني سلبية ، أو نرجسية ، أو تأمل باطنى صرف ، بل هناك واقعية إيجابية فاعلة ، وصراع شاق أليم ضد المادة ، وجهد إبداعي هائل من أجل القضاء على الفوضى والعماء والقيح والاضطراب⁽¹⁾ .

على أية حال ، فإن الفن عند كروتشه هو حدس وتعبير للصورة العقلية ، أو شعور ووجدان ، إلا أنه يحتاج إلى التجربة العملية ، يقول جيروم ستولينتز: "إن من واجبتنا دراسة علم الجمال بطريقة تجريبية ، وهذا يعنى ضرورة اكتسابنا لأكبر قدر يمكننا اكتسابه من المعرفة الواقعية عن الفن وضرورة إخضاع اعتقاداتنا لهذه الوقائع، فمن الواجب أن يكون من الممكن فهم أى شئ نقوله عن الفن خلال التجربة العينية"⁽²⁾ .

تلك هى الملامح الرئيسية لأهم مذهب مثالى فى علم الجمال المعاصر سيطر فى مستهل القرن العشرين ، وكان من أهم الروافد التى استقى منها النقد الفنى الحديث، ذلك النقد الذى يفسر الفن بأنه خلق لعالم قائم بذاته وأنه ليس مجرد تعبير عن انفعال بقدر ما هو فاعلية ، ويرى فى العمل وحدة لا تقبل التجزئة ولا التحليل لأن رؤية شاملة تتمرد على القواعد والتصنيفات المصطنعة ، لكن مثالية كروتشه التى انتهت إلى تفسير العمل الفنى بأنه عملية فعلية بحتة ، قد استبعدت جانباً مهماً من عناصر العمل الفنى هو الجانب المادى الفيزيقي ، ومن هنا تعرضت لكثير من الاعتراضات ، مصدرها أن العمل الفنى لا يمكن تصور وجوده بغير أن يتجسد فى مادة وسيطة ، وأن هذا الجانب المادى والقدرة على الإحساس بالمادة وسيطرة الفنان عليها لا تقل فى الأهمية عن العملية الخيالية التى تتم بالحدس ، وفى هذا المعنى يقول صامويل إلكسندر: "إن كروتشه يقلب نظام الوقائع حين يضع العالم الفيزيقي فى المرتبة الثانية"⁽³⁾ .

خاتمة:

مارست فلسفة كروتشه الغنية تأثيراً قويا فى الفلسفة عموماً والفلسفة الإيطالية والأوروبية خاصة، واحتلت أعماله مكانة بارزة فى كلاسيكيات مثالية القرن العشرين، فكان له أثر كبير فى معظم من أتى بعده من المفكرين والفلاسفة.

(1) المرجع نفسه ، ص 54 .

(2) جيروم ستولينتز: النقد الفنى ، ترجمة: فؤاد ذكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 2 ، 1981 ، ص 159 .

(3) أميرة حلى مطر: مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ، ص 128 .

لذا، يمكننا القول ببساطة، أن الجمال "تعبير" وبما أن الفن هو حالة تعبير عن الشعور الناجم عن إندماج الكامل بين العواطف المحسوسة من قبل الفنان وبين الصورة التي يُعبر عن هذه العاطفة الأمر الذي يجعله قادرا على الدمج التام بين ما يقوم به ويشعر به ويحسه، فمثلا صورة البحر، والماء، والمدرسة، والشارع عند الشخص الطبيعي هي صور ومشاهد عادية قد ألفها، فراها ينظر إليها بتجرد تام، كما هي تماما، بينما يرى الفنان فيها لوحات تتضمن كل مفاهيم الجمال التي تخلق منها لوحة يقف الإنسان العادي أمامها مشدودا مهورا.

بإختصار، إن فلسفة الفن عند كروتشه هي فلسفة سمو الفكر، ليخدم الذوق العام ويوفر فرصة استمتاع للمشاهد بحيث يقول أن في هذا المكان جمال، وفن، ورقى، فراه متألقا في تقديم الوصف والدلالات الموضوعية على أن الصورة والمضمون هما السر وراء نجاح اللوحة المتقنة بجميع أبعادها الفنية.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

- أحمد حمدي محمود: الإستاطيقا لكروتشه، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، (95).
أميرة مطر: مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، القاهرة، 1989.
بندتيو كروتشه: المجلد في فلسفة الفن، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، 1947.
جورج سانتيانا: الإحساس بالجمال، ترجمة محمد مصطفى بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
جيروم ستولينتز: النقد الفني، ترجمة: فؤاد ذكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981.
حسن طلب: مفهوم التجربة الجمالية في الفكر المعاصر، مجلة ثقافات، 1997.
راوية عبد المنعم: فلسفة الفن وتاريخ الوعي الجمالي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996.
زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر، القاهرة، 1966.
سناء خضر: الخبرة الجمالية عند ديوي، دار الوفاء، الإسكندرية، 2010.
عبد العزيز حمودة: عالم الجمال والنقد الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1999.
على أبو ملح: نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1990.
محمد زكي العشماوي: فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.
محمد عزيز نظلي: نظريات الإبداع الفني، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1996.
محمد عبد الحفيظ: دراسات في علم الجمال، دار الوفاء، الإسكندرية، 2008.

ثانيا: المراجع الأجنبية

Bozma: Aesthetics and Language, Kegan and Paul, London, 1954, p. 51.

Cooper, D. (Ed.): A Companion to Aesthetics Blackwell, Oxford, 1955.

Croce Benedetto: Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic-Translated from the Italian of Benedetto Croce by Douglas Ainslie-second Edition-Macmillan and Co., Limited st. Martin's street London, 1929.

Cruse, B.: My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problems of our time, Selected by R. Klibansky, Translated by E.F Carritt, London George, Allen & Unwin, 1949.

Dewey, J.: Arts as experience, London, George Allen & Unwin ITD, 1934.

Dewey, J.: Reconstruction in Philosophy, New York, Henry Halt and Company, 1920.

Dewey, J.: The influence of Darwin on philosophy, New York, Peter Smith, 1951.

Edward, (Ed.): Encyclopedia Philosophy, Vol. 2, Macmillan Publ Co. New York, 19672.

James, W.: Pragmatism, Longmans, Green and Co., 1949.

نظرة الفلاسفة و علماء الاجتماع للتربية

كلية العلوم الاجتماعية جامعة معسكر	بوعلاق كمال kamel.boualleg@univ-mascara.dz
كلية العلوم الاجتماعية جامعة معسكر	جمال فرفار dj.farfar@univ-mascara.dz

الإرسال: 2021/09/04: القبول: 13/09/2021 النشر: 2021/09/15

ملخص:

التربية هي عملية تعليمية تهدف إلى العمل على تربية المتعلم وتهذيبه على مجموعة من القيم داخل المجتمع ، وتأتي عن طريق التعليم والتدريب والممارسة . إذن فهناك مجموعة من العلماء مثل سقراط وأرسطو ، دوركايم، أبو حامد الغزالي وابن خلدون لهم نظرتهم المختلفة حول مفهوم التربية وماهيتها ، وكيف يتم تحقيقها والشروط الواجب توفرها في المتعلم والطفل ، ثم ما تبيان علاقتها بالعلوم الأخرى كعلم الفلسفة وعلم النفس، علم الاجتماع والعدل والحرية والديمقراطية ، بالتالي فان نظرة كل هذه المجموعة من العلماء للتربية هي جوهر كل الانطلاقات والمحاولات الأولى لعملية التربية منذ حقبتهم الزمنية الى يومنا هذا ما هي الا استمرار لما وصلت إليه عملية التربية وتنظيراتها اليوم في عصرنا الحالي.

الكلمات المفتاحية: التربية ، دور ووظيفة التربية ، التربية والفلسفة، التربية والتعليم ، طرق التعليم.

مقدمة :

يعتبر موضوع التربية من أهم المجالات التي نالت اهتمام الباحثين والعلماء في ميدان علم الاجتماع والعلوم الأخرى لكون أن التربية مؤسسة اجتماعية مهمة لفرد والمجتمع، ففضية التربية هي شأن جدلي بالنسبة للفلاسفة والمفكرين والمنشغلين بأمور التربية، إذ تعد عملية التكيف والتفاعل بين المتعلم وبيئته التي يعيش فيها.

والتربية عملية اجتماعية تهدف إلى تحقيق أقصى قدر ممكن من النمو الفكري للإنسان مما يؤدي إلى التكيف مع ذاته ومع المجتمع فهي تهدف إلى تحقيق النمو السليم لكل من الفرد والمجتمع على حد سواء والتربية كعملية معرفية بحثية تمارس في الأساس في المدارس أو المؤسسات التعليمية.

ويعد استعمال تعبير التربية الحديث إلى القرن 20 مع الإشارة إلى وجود بعض أفكار ما قبل التاريخ، التربية كمفهوم تبدأ وتنطلق مع بداية الحياة ولا تنتهي، إلا بنهايتها وهو عملية يتأثر بها كل إنسان، يمارسها الأب والأخ المعلم الدولة والشارع.

بالتالي سوف نستعرض مجموعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع التي نظرت لمفهوم التربية عبر محطات تاريخية وأزمنة وفضاءات مختلفة ، والتساؤل المطروح في هذه الدراسة: كيف يرى الفلاسفة وعلماء الاجتماع لمفهوم التربية ؟ وماهي الوظائف والأدوار التي تؤديها التربية في المجتمع بواسطة الفرد؟ كيف تتحقق التربية في نظرهم ؟ وما علاقة التربية بالعلوم والمفاهيم الأخرى كالحرية والفلسفة والعدالة وعلم السلوك..... الخ.

أبو حامد الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد بن احمد وكنيته أبو حامد نسبة إلى ولده الوحيد حامد الذي مات وهو طفل صغير ولد أبو حامد الغزالي في 450هـ الموافق ل1058م في مدينة طوس إحدى مدن خراسان(جدوع الجبوري،ع،2011، ص47).

يرى أبو حامد الغزالي أن التربية هي تهذيب لنفوس الناس في الأخلاق المذمومة المهلكة وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة ويستعين بمثال من الطبيعة فيقول معنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الضارة من الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه(صالح العسكري،2013، ص20).

فالغزالي يرى أن دور التربية ليس هو قهر وقمع الغضب والشهوة ولكن قيادتها بالرياضة والمجاهدة. فيستطيع الإنسان السيطرة على نفسه بالتحكم فيها وقت الغضب كما يتحكم في

شهوته، فلا يكون كالحیوان الذي يستجيب لغريزته في تلقائية، ويؤمن الغزالي بقدره التربوية على تعديل السلوك وتنميته في إطار الأخلاق الإسلامية القويمة والتي تقوم على التسليم بفطرة الطبيعة الإنسانية^(الرشدان ع، 2002، ص367). ويرى الغزالي أيضا أن السن المناسب للتغيير بالتربية تشكيل الخلق هيب مرحل الطفولة إذ تصبح للتربية آثار محسومة تبقى مهما طال الزمن.

ويقرر الغزالي أن من اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمرا عظيما وخطرا جسيما ولذا يجب أن يكون عالما بمهمته وآدابه ووظائفه حيث يتقلد دور نائب الرسول صلى الله عليه وسلم، ولهذا فليس كل عالم يصلح أن يقوم مقام دور المرشد.

ويتميز هذا المعلم المرشد بمجموعة خصائص نفسية ومعنوية هذا بالإضافة إلى ضرورة تفرغه لهذا الأمر فلا يشغل ذهنه ووقته لما يعوقه عن هذه المهمة التي تعد أشرف المهام وأعظمها وهي إعداد وبناء الأجيال^(القاضيين، أ، ع، 2000، ص67).

ويحدد الغزالي وظائف المعلم في الأمور التالية أهمها:

الشفقة على المتعلمين وأن يعاملهم مثل أولاده، فمثل هذه العلاقة التي تقوم على الشفقة من المعلم اتجاه تلاميذه هي الأساس في العملية التربوية.

وأن يقتدي بصاحب الشرع، فلا يطلب على إفادة العلم أجرا ولا يقصد به جزء لا شكر، بل يعلم لوجه الله وطلبا للتقرب إليه ويجب معاملة التلميذ على قدر فهمه. وأن يكون المعلم قدوة لتلاميذه^(الغزالي، أ، ح، ص56/57).

ابن خلدون:

هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خالد بن الخطاب، ولد في تونس في شهر رمضان 732- الموافق ل 1332م ولد من أسرة عربية عريقة، عمل كثير من أفرادها بالعلم والسياسة، تلقى ابن خلدون علومه على يد أبيه وتعلم في تونس على أساتذتها المشهورين، ثم رحل إلى الأندلس واسترق في غرناطة وعمل سفيرا لدى الملك ثم انتقل إلى فاس، وبعده إلى الجزائر بفرندة كتب مقدمته الشهيرة، ثم انتقل إلى القاهرة، عمل بالتدريس توفي بالقاهرة 25 رمضان 808هـ الموافق ل 1406م.

يرى ابن خلدون أن التربية هي مهمة ترتكز على الأسس الصحيحة منها أن يعتمد على الأمثلة الحسبية، وذلك لأن المبتدئ ضعيف الفهم، فلا بد من أمثلة حسية تعينه على فهم ما يلقي إليه.

ويرى بأن التعليم ضروري وطبيعي في البشر وذلك لحاجة الناس لمعارفه المختلفة، اختلاف الملكات بين الناس ناشئ عن حصول الملكات بواسطة التعليم، فإن ابن خلدون يقر الفروق الفردية ولكنه يرجع السبب إلى التعليم مخالفا بذلك الرأي الذي يجعلها إلى الوراثة والبيئة (الطيب، م، أ، 2003، ص 65).

والتعليم والتربية عند ابن خلدون من الضائع، بمعنى وجب امتلاك كفايتها النظرية والتطبيقية عبر التمرن والبحث والدراسة، وبذلك تنتفي العشوائية والارتجال عن فعل التربية والتعلم، وبما أن التربية والتعليم صناعة فلا بد لها من معلم أستاذ يعلمها ويمكن طلابها من كفايتها وأسسها ومعارفها وتقنياتها (زيغور، م، 2006، ص 55).

وقد نادى ابن خلدون في مقدمته بتعليم الولدان القرآن الكريم فهو أصل العلوم والتعليم ويصنف العلوم إلى علوم مقصودة لذاتها مثل العلوم الشرعية والطبيعية الفلسفية، علوم آلية أو وظيفية مثل اللغة، الحساب، ويدعو إلى التوسع في هذه العلوم بمقدار فائدتها لتحقيق أغراض التربية الدينية والدنيوية، فهو كذلك ينادي بالتدرج في التعليم شيئا فشيئا، وكذلك لتعلم من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المركب ومن لجزء إلى الكل (جردات، ع، و أبو غزالة، ه، 2008، ص 116).

وإن آراء العالم ابن خلدون وأفكاره على الرغم من قدمها ومروره عليها 7 قرون، فإنه يمكن استخدامها في زمننا الحالي لما تحويه من آراء متحضرة ومتقدمة، فالمسلمون الأوائل أمثال ابن خلدون وغيره خلفوا لنا تراثا فكريا وتربويا يعكس صورة الماضي وأيضا ينير لنا الحاضر والمستقبل لذا يجب العودة إليه والأخذ منه مع ما يتطابق مع ظروفنا الحالية.

سقراط:

مواطن أثيني ولد عام 470 ق. من أسرة أثينية وكان من أوائل الفلاسفة الذين عاشوا لأفكارهم فارتبط لديه القول بالفعل ارتباطا وثيقا جعل حياته الأخلاقية والسياسية مضرب الأمثال بين معاصريه ومثالا يحتذى لكل محب للفضيلة والعدالة والتقوى في أي زمان وفي كل مكان (النشار، م، 2015، ص 104).

كان سقراط مواطنا صالحا يشارك في كل النشاطات في المدينة وقد اشترك في العديد من الحروب التي خاضتها مدينة أثينا، وكان مثالا أعلى للشجاعة والإقدام ثم في سن 65 أصبح عضو في لجنة المجلس، فكانت نهايته أليمة حيث أعدم في ساحة المدينة بسم الأفاعي (كرام، ع، 2004/2005، ص 11).

يرى سقراط أن الفلسفة والتربية في نظره متصلان تمام الاتصال إن لم يكونا أمرا واحدا، فقد كان يرى أن موضوع الفلسفة هو البحث في الإنسان من جهة أخلاقه وتقاليده وأصوله الاجتماعية، ابتغاء خيره وسعادته بمعرفة طبيعة الحقبة لإتباع العرف السائد والعقائد البالية (كرام، ع، 2004/2005، ص114).

وكذلك يرى أن التدريس أمانة سماوية وهدفها تعريف الإنسان لماهيته والأخلاق العالية له بنفسه واعتماده طريقة توليد الأفكار والمعاني من خلال المناقشة والسؤال والجواب لتنمية المفاهيم من خلال التساؤلات.

إن سقراط أراد أن يعيد إلى العقول ثققتها بالحقيقة المعرفة إيمانها بالفضيلة والخير، وأي أن الفضيلة لا تكون إلا بالعلم ورأى أن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويعقله ومن هنا يتضح ميله وإيمانه بالعقل وحرصه على المعرفة في سبيل الوصول إلى الفضيلة.

أرسطو 384 ق م وتوفي 322 ق م:

فيلسوف ومعلم عالم يوناني من أهم فلاسفة اليونان هو ومعلمه أفلاطون، ولد في بلدة شاجيرا شمال اليونان وعندما بلغ 18 سنة التحق بأكاديمية أفلاطون إلى أثينا وظل فيها لمدة 20 يوما ولم يغادرها إلا بعد موت معلمه أفلاطون 347 ق م.

أنشأ أرسطو مدرسة سميت باسم الليسوم وقد أطلق أرسطو وتلاميذه اسم المشاءين، وبعد موت لاسكندر الأكبر عام 323 ق م رمى الأثينيون أرسطو بتهمة عدم احترام الآلهة وخوفا من مصي سقراط هرب أرسطو إلى مدينة كليس حيث مات هناك بعد عام واحد.

يرى أرسطو أن التربية المثالية يجب أن تعمل على تربية الجسم عن طريق التربية الرياضي وتربية النفس الغريزية أي تهذيب الرغبات والدوافع والشهوات وتتم عن طريق المريض والآداب والتربية الخلقية وتربية النفس الناطقة وتتم عن طريق الفلسفة، واعتبر أرسطو أن تربية الجسم وتربية النفس هما شكل من أشكال التربية العلمية وهما وسيلتان للوصول إلى الهدف الأسمى وهو الحياة التفكيرية (العمائرية، م، ح، 1998، ص10).

طالب أرسطو بضرورة الاهتمام بالطفل قبل الولادة وذلك من خلال أن يكون هنا كم توافق بين الزوجين قبل الزواج، وذلك بمراعاة عامل السن، وكذلك ضرورة التزام الأمهات بنظام غذائي معين طول فترة الحمل وذلك حرصا على سلامة الجنين وكذلك أن تكثر الأم الحامل من الحركة في أثناء الحمل وذلك لضمان صحة الجنين، أما بعد الولادة فقد طب أرسطو بضرورة إجراء فحص للأطفال لمعرفة مدى صلاحيتهم للحياة وطلب الدولة بالقضاء

على الأطفال المشوهين وتدخل أرسطو بتحديد النسل بضرورة العناية بالطفل بعد الولادة وتزويده بالغذاء المناسب لجسمه يؤمن أرسطو بأن التربية علم مبني على مبادئ عامة ذات صبغة عالمية معترف بها وهنا على الطفل أن يتدرب على التمرينات الرياضية على يد مدرب الألعاب الرياضية. ثم مدرب المصارعة وأن تكون التمرينات الرياضية على يد مدرس الألعاب الرياضية ثم مدرب المصارعة، وأن تكون التمرينات الرياضية خفيفة وبعيدة عن العنف ويدعو إلى الاعتدال في ممارسة الألعاب الرياضية.

وذلك حفاظا على العقل والجسم في آن واحد واهتم أرسطو بالموسيقى على اعتبار أنها وسيلة تدعو إلى المتعة العقلية ولكونها تطرد الأفكار الشريرة من العقل أي أنها قمة أخلاقية.
هربرت سبنسر:

عالم تربوي انجليزي ولد سنة 1820م لم يلتحق بالمدرسة تلقى التعليم الأولي بالمنزل، واصل تعليمه الجماعي في مجال الهندسة المدنية تميزت أسرته بالتححر وعدم التقيد بالتقاليد وحتى في الدين، ثم تحول إلى العمل الصحفي والكتابة مدة 33 سنة كتب خلالها فلسفته التي شملت الكثير من الميادين المعرفية من بين علم الأحياء وعلم النفس والاجتماع والأخلاق والتربية، توفي سنة 1903، ويرى سبنسر ان العملية التعليمية لا تكتمل على نحو صحيح إلا من خلال عنايتها بتربية الفرد بنيا وأخلاقيا ، الأمر الذي يفضي على عملية التعلم بعدا إنسانيا هاما ، وان تكون عملية التعلم تركز على أسس قوية بحيث تحقق أهدافها ، وتضل قضية التعليم والتربية أحد أهم المسائل التي طالما أمعن فيها الفلاسفة والمفكرون النظر ، فالسبيل الوحيد لإصلاح أي مجتمع والارتقاء بأفراده هو بث الفضائل والقيم في الشيء بجانب دراسة المواد العلمية (السباي، م، 2012، ص75).

أميل دوركايم

ولد عام 1858 في فرنسا من أسرة يهودية. درس في مدرسة المعلمين في باريس اهتم بالقانون والفلسفة الوضعية لأوجست كونت ترعرع في ظل تقاليد عصر التنوير في 1887 عين أستاذ بجامعة بوردو، ظهر اهتمامه بدراسة المجتمع ترك إميل دوركايم مؤلفات وبحوث كثيرة أهمها تقسيم العمل الاجتماعي 1893. قواعد المنهج في علم الاجتماع 1895. دراسة عن الانتحار 1897. الأشكال الأولية للحياة الدينية 1912.

أما مؤلفاته الأخرى فهي التربية وعلم الاجتماع، علم الاجتماع والفلسفة، التربية الأخلاقية، الاشتراكية توفي 1917.

يرى دوركايم التربية أنها عبارة عن عملية تنشئة منظمة لتجعل من كل الأفراد كائنات فردية ومجتمعية في نفس الوقت ويعرف التربية على أنها التأثير الذي يمارسه جيل الراشدين على الجيل الذي لم يرشد بعد من أجل الحياة الاجتماعية إن هدفها هو إثارة وتنمية لدى الطفل وقد بنى دوركايم موقفه من التربية باعتبار الفرد يولد وهو مجرد من طبيعته الاجتماعية، والتربية هي الوسيلة الأنجع لتكوين أشخاص على الصورة التي يريدها المجتمع، وطبقا لأهدافه، كما تضع الطفل في وضع مباشر مع مجتمع محدد وأنها تطبيع اجتماعي(شتي،س، وآخرون،ب،س،ن،ص،68).

وحدد دوركايم التربية بأنها التطبيع الاجتماعي المنهجي للصغار وهو يلح على أهمية ضرورة أن تعمل التربية على أن تنمي لدى الأطفال قيما معينة ومهارات عقلية وجسمية خاصة يتطلبا فهم مجتمعهم ككل ويتطلبا أيضا نضالهم وكفاحهم في الحياة، وبهذا فقط يمكن أن نضمن للمجتمع التماسك والبقاء(ناصرعبدالله،أ،بن طريف،ع،2009،ص).

جون ديوي : فيلسوف ورجل تربية أمريكي ولد في بيرلنجتون سنة 1859م ، دخل المدرسة ثم التحق بالجامعة فيرمونت وبعد ذلك أنصرف للتخصص في الفلسفة والتربية ، تحصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة "جون هوكينز" سنة 1884م ، عمل أستاذ للفلسفة في جامعة ميتشيغان بين عامي 1889م و 1894م ، عمل أستاذ للفلسفة والتربية بجامعة شيكاغو من 1894م إلى 1904م ، حيث أنشأ أول مدرسة تطبيقية ، كما ترأس قسم الفلسفة بجامعة كولومبيا ، ثم عين بها كأستاذ ، كما قام بعدة رحلات إلى الخارج ، حيث زار إنجلترا وإيطاليا عام 1904م وتركيا عام 1924م، المكسيك سنة 1926م ، لتثمر هذه الجولات العديد من الأفكار الفلسفية والتربوية التي ميزت فكره عموما ، توفي سنة 1952م، تاركا الكثير من المؤلفات ، ولعل أبرزها (الديمقراطية والتربية ، التربية في العصر الحديث ، الخبرة والتربية، البحث عن اليقين، وغيرها من المؤلفات التربوية والفلسفية).

يعتقد جون ديوي إن التربية تتم بالطابع الاجتماعي ،فهي نتاج التفاعل بين الغرائز والميولات الفردية والظروف الاجتماعية الراهنة⁽¹⁷⁾ وتبدأ بالمشاركة الفعالة للفرد في الشعور الاجتماعي ، مما يجعل منها عملية حياة وتجديد اجتماعي ، ولهذا كان مفهوم التربية عند جون ديوي يتمحور حول الخبرة والتي تنتقل بالتربية من جيل إلى جيل بصورة مستمرة ونامية وبطريقة ديمقراطية وعلمية ، وفي كتابه الديمقراطية والتربية ، يرى إن التربية هي ذلك التكوين أو التنظيم الجديد للخبرة تتم في جو ديمقراطي يضمن تفاعلا اجتماعيا ، يساعد على النمو

المستمر ،ويرى بأنها السبيل إلى التقدم الاجتماعي وأساس الإصلاح الذي يريجه ،ويقول بأن التربية ينبغي أن يكون مفهوما في أذهان الناس وهو أنها عملية إعادة بناء الخبرات من جديد وبصفة دائمة مستمرة ، وأن هدفها الذي تنشد تحقيقه إنما هي الحقيقة (عبد المجيد،ع.المقرجي،م.ج.1949،ص56). ومن الخصائص التي تضمنها مفهومه للتربية هي كالتالي :

1-إن التربية التقدمية أو الجديدة عملية تنشئة اجتماعية تنشأ بإشراك الفرد في الوعي الاجتماعي.

2-إنها عملية حياة تخالف الرأي التقليدي في كونها عملية تهدف إلى إعداد الطفل للمستقبل .

3-إنها التغيير الحاصل في الفرد نتيجة الخبرة حيث تضمن استمراريتها من خلال نقلها من جيل إلى جيل ،ولا تفرض أساليبها على الأطفال ،بل تعمل على تنمية قدراتهم الكامنة.

4-إن هدفها هو استمرار النمو والمزيد من منه،في كل مرحلة ،لأن التربية التي لا تراعي ذلك لا يمكنها أن تنشئ مجتمعا جديدا .

5-تعتبر التربية الجديدة المعارف التعليمية ليست غايات وإنما هي وسائل للنمو ودالة عليه.

6-التربية بواسطتها يتم اكتساب المفاهيم الحقيقية بتنمية الذكاء وبالتالي تنمية الشخصية بمستوياتها الإدراكية والروحية والحركية .

7-تراعي التربية القيم في تنمية الوجدان وتركز على المهارات العملية المختلفة (عفرأوي،م.ميخائيل،ز.1946،ص33).

أفلاطون :ولد أفلاطون في شهر ماي سنة427 قبل الميلاد وعاش حتى بلغ الثمانين ،توفي سنة 347 قبل الميلاد ،كان مولده في جزيرة قريبة من شاطئ أتيكا لا يبعد كثيرا عن أثينا تسمى أجينا ،حيث أستقر فيها مؤقتا ،أبوه أرسطون ،ويزعم قدماء الرواة أن اسمه كان في الأصل ارسطوقليس " ثم لقب بعد ذلك بلقب أشتهر به هو "أفلاطون"أي عريض الجبهة،أو الأكتاف،أو الصدر،أو الفكر والأسلوب.(20).

مفهوم أفلاطون للتربية : التربية هي عملية تدريب أخلاقي والمجهود الاختياري الذي يبذله الجيل القديم لنقل العادات الطيبة للحياة ،ونقل حكمة الكبار التي وصلوا إليها بتجاربهم إلى الجيل الصغير ،وأنها نوع من التدريب الذي يتفق تماما مع الحياة العاقلة حينما تظهر ، وهي تهذيب الخلق وتنمية الأخلاق الحميدة في الإنسان وتربيته على الكمال والفضيلة ، أنها

تدريب الفطرة الأولى للطفل على الفضيلة من خلال اكتسابه العادات المناسبة ، وتهدف التربية عند أفلاطون إلى (جديدي، م، 2004، ص233).

*الإعلاء من شأن العقل على الأمور الحسية وذلك من خلال تنمية الملكة العاقلة المجردة.

*رفع مكانة الشخصية وتحقيق كمال الذات " وذلك عن طريق عملية التطور الروحي.

*إحاطة الطفل بالمثل العليا الصالحة ، وتعريفه بالخير الأسمى .

*بناء شخصية تشعر بولاء عال للمثل السياسية العليا للمجتمع والدولة.

*تحقيق وحدة الدولة وذلك عن طريق هدم روح الفردية السلبية.(عبد

الدايم، ع، 1960، ص13).

خاتمة:

التربية هي أساس كل تنمية في أي مجتمع مهما كانت لغته وثقافته وتقاليد و سياسته، ولهذا الدول التي وصلت اليوم إلى أعلى المراتب في الصناعة والتكنولوجيا ، ووفرت لمواطنيها ظروف الحياة ذات الرفاهية والحدثة إنما جاءت بفضل اهتمامها بالتربية منذ المراحل الأولى للتعليم حتى التعليم العالي وبطرق علمية وعصرية منتقاة من جهود مثل هؤلاء العلماء الذين تركوا بصماتهم خالدة ليشهدا لهم التاريخ والبشرية على أعمالهم المرسخة في سجل التاريخ، ولها الفضل الكبير لتطور ميدان التربية والتعليم لمثل هؤلاء العلماء والفلاسفة العظماء مهما تباينت ملهم ونسبهم ودينهم، إذن التربية غنية بمواضيعها ومجالاتها غير آمنة الحدود منفتحة باستمرار على الوافدين إليها من حقول وتخصصات مخلفة منشغلة على الدوام برسم خريطة لمساراتها وتحديد معالم فروعها واتجاهاتها إنها مسكونة بها جس تجريب مساءلة ما يأتيها من علوم أخرى فبفضل خطاباتها وتنوع مقاربتها، تخطى الإنسان طبيعة نحو موضع تربوي حقيقي رفيع، وعندما تشتمل الفلسفة والسوسيولوجيا على موضوع التربية، فإنهما في نفس الآن ينتجان خطابا إنسانيا معقلنا ليس له هدف سوى تبرير هذا الانشغال، إن التربية عملية روحية لتعميق إيمان الإنسان بخالقه وتقوية صلته به، وهي تسامي الإنسان عن رغباته الدنيوية وحاجاته المادية والبيولوجية، هي كذلك عملية إعداد الإنسان لحياة الكبار أو تكييفه لبيئته المادية والاجتماعية . وكذلك هي خدمة المثل العليا للمجتمع والفرد ، وهي أيضا عملية تنمية اجتماعية للفرد والمجتمع معا، وهي أيضا عملية اقتصادية تعني استثمار الأموال في الموارد البشرية التي هي عنصر هام من عناصر الإنتاج الرئيسية .

قائمة المراجع:

- ¹ - عبد الرزاق جدوع الجبروي، (2011) الفكر الاجتماعي عند الإمام الغزالي، الأردن ، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط1.
- ² - كفاح يحي صالح العسكري، (2013) الغزالي وجون ديوي، إعدادات لجنة البحث والدراسة في التراث النفسي، دمشق ، سوريا، إصدارات شبكة العلوم النفسية العربية، مطبعة الرشد.
- ³ - عبد الله زاهي الرشدان، (2002). تاريخ التربية، عمان ، الأردن، دار وائل للنشر والتوزيع ، ط1.
- ⁴ - أحمد عرفات القاضين، (2000) التربية والسياسة عند أبي حامد الغزالي، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع.
- ⁵ - الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، مطبعة دار الشعب،..
- ⁶ - أحمد محمد طيب، (2003) أصول التربية، مصر، المكتب الجامعي الأزاريطية، .
- ⁷ - محمد زعبور، (2006). عالم التربية ماهية تاريخ والتطلعات، دار الهادي، لبنان، ط1.
- ⁸ - عزت جردات وهيفاء أبو غزالة وأخون(2008) أسس التربية، عمان، الأردن، دار صفاء للنشر والتوزيع، ، ط1.
- ⁹ - مصطفى النشار، (2015). تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مصر، الدار المصرية اللبنانية، ط1.
- ¹⁰ - عبد الحكيم كرام، (2005/2004). محاضرات في فلسفة التربية، بقسنطينة، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية.
- ¹ - عبد الحكيم كرام، نفس المرجع، ص114.
- ² - محمد حسن العمامرة، (1998) أصول التربية التاريخية والاجتماعية والنفسية والفلسفي، ط4- دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة.
- ³ - هيريت سينسر، (2012) التربية ، ترجمة محمد السباي، عمان ، الأردن، مؤسسة الهنداوي للنشر والتوزيع ،.
- ⁴ - سيد علي شتي وآخرون(ب ، س، ن) ، علم اجتماع التربوي،، الإسكندرية، مصر، المكتبة الأصلية.
- ⁵ - إبراهيم عبد الله ناصر وعاطف عمر بن طريف(2009)، مدخل الى التربية، عمان ، الأردن، ط1، دار الفكر.
- ¹⁶ - جون ديوي، (1949) التربية في العصر الحديث، ترجمة عبد العزيز عبد المجيد و محمد حسين المقرجي ، مراجعة محمد بدران ، مكتبة النهضة المصرية .

- 17- جون ديوي، (1946) الديمقراطية والتربية، ترجمة متى عفراوي وزكريا ميخائيل ،، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- 18- محمد جديدي، (2004)، فلسفة الخبرة لجون ديوي نموذجا، بيروت ، لبنان، ط1. لمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .
- 19- عبد الله عبد الدايم (1960)، تاريخ التربية القديم والحديث، كلية التربية بجامعة دمشق .

انعكاسات غزو المغول على حاضرة بغداد

The repercussions of the Mongol invasion on the metropolis of Baghdad

كلية العلوم الانسانية جامعة
الجزائر ٢

طبيبي عبد العالي

taibi.abdelali@yahoo.fr

الإرسال: 2021/07/20 القبول: 2021/08/02 النشر: 2021/09/15

ملخص:

شهدت الخلافة العباسية مسيرة حافلة بالتطور العلمي والفكري لما يزيد عن خمسة قرون تباينت فيها قوة الدولة وضعفها بين صعود حاكم وأفول آخر، لكن القاسم المشترك لكل منهم كان الحرص على أن تبقى عاصمة الرشيد منارة للعلم والفكر وقد كانت، إلى أن غزاها المغول وعاثوا فيها فسادا وخرابا، ومن هنا بدأ التحول الذي غير مجرى التاريخ إلى الأبد وبدأت بغداد تختفي من المشهد تاركة وراءها الكثير من التساؤلات التي سأعالجها في هذا البحث بداية من سقوط المدينة والتنكيل بأهلها، وصولا إلى التدمير الذي مورس بشكل متعمد وممنهج تجاه كل معالمها التاريخية والحضارية، والتي أفقدتها مكانتها بين حواضر العالم. كلمات مفتاحية: المغول؛ التتر؛ بغداد؛ الحضارة؛ العلوم.

Abstract:

The Abbasid Caliphate witnessed a march full of scientific and intellectual development for more than five centuries, during which the state's strength and weakness varied between the rise of a ruler and the decline of another, but the common denominator for each of them was the keenness that the Rashid capital would remain a beacon of knowledge and thought, and it was, until the Mongols invaded it and wreaked havoc in it. Hence the transformation that changed the course of history forever and Baghdad began to disappear from the scene, leaving behind many questions that I will address in this research, starting with the fall of the city and the abuse of its people, to the deliberate destruction that was practiced against all its historical and cultural landmarks, which lost its place among the metropolitan world.

Keywords: Mughal ; Tatars; Baghdad; Civilization; Science.

مقدمة

لا شك في أن سقوط بغداد أنهى الخلافة العباسية لكن المأساة التي تلت هذا الانهيار كانت من عظام الأمور، فقد استبيحت المدينة بجحافل من الهمج الذين لا يُعطون للعلم ولا للعلماء مكانة فكانت حرهم على حاضرة بغداد تمثل الإجرام بحق التاريخ والحضارة التي لا يعرفون لها طريقا وهم الذين عاشوا أجلافا في صحار لا شي فيها غير القتل والنهب والسلب وقد تربوا على ذلك، وربما ساءهم ما كانوا يرونه من نقص في أنفسهم تجاه أهل العراق الذين يمثلون الحضارة والتمدن فانتقموا منهم ومن تراثهم شر انتقام فتدهورت العلوم وقضي على الآثار وأصبحت بغداد أثرا بعد عين.

الإشكالية:

ومن هنا جاء التساؤل الكبير لماذا عمد المغول إلى تدمير حاضرة بغداد ولم يكتفوا بسقوطها؟

والذي تتفرع منه التساؤلات التالية:

هل ارتبط سقوط بغداد عاصمة الخلافة بنهاية دوره الفكري والحضاري؟

لماذا بغداد دون غيرها من المدن الأخرى التي سقطت بيد المغول قبل ذلك وبعدها؟

منهج البحث:

تعتبر معالجة الحوادث التاريخية من الدراسات التي يتبع الباحث فيها المنهج التاريخي الوصفي للأحداث مع التحليل الذي يؤدي إلى استخلاص الحقائق التاريخية وإحصائها.

عُرفت الخلافة العباسية بالضعف في آخر أيامها عكس دولة المغول التي تميزت بالشدة والقوة التي مكنتها من بسط نفوذها وسيطرتها على الدولة الخوارزمية (ابن الأثير، 1987: 10) التي كانت تشكل خط الدفاع الإسلامي الأول والمتقدم ضد الهجمات المغولية، ورغم أن سقوط المدينة كان نذير الشؤم على العباسيين الذين أضحو في مرمى حجر من المغول الذين تصيدوا الفرص للانقضاض عليهم بعدما بدا لهم ضعفهم جليا وواضحا، إلا أن أي من حكامها لم يبد اهتمامه بدفع العدو الجاثم على الحدود أو وقف زحفه فأصبحت بذلك الطريق ممهدة لغزو بغداد بعد ما أحاط بها العدو من كل جانب وأغلق عليها كل المنافذ حتى سقطت بيده منهكة مما أصابها قبل ذلك من السيول التي أغرقتها سنة 654هـ - 1256م وبذلك انقطع اسم الخلافة إلى غير رجعة سنة أربع وخمسين وستماية. (ابن بطوطة، 1322هـ: 168)

هذه الخلافة التي ربط الناس بقاءها بالإسلام نفسه لم يخطر ببال أحد منهم أنها ستسقط لاعتقادهم بقدسيته وأنها رمزا دينيا يتقوى فيه المسلمون ويجمعون تحت رايته، إلا أن

الأحداث تسارعت وسارت بغير ما تشهيه الأنفس وتركت أثرا لم يستطيع الكثير الإقرار به. سقطت الخلافة العباسية ومعها الثقل والحضاري الذي شكل خسارة فادحة للثقافة الإسلامية ونذير شؤم على الأمة التي هالها ما وقع، ولعل اصدق تعبير عن سوء المآل ما عبر به الشاعر تقي الدين إسماعيل بن أبي اليسر حين قال:

آل النبي وأهل العلم قد سُبيوا ... فَمَنْ ترى بعدهم يحويه أمصار

ما كنتُ أملُ أن أبقى وقد ذهبوا ... لكنْ أتتْ دون ما اختار أقدارُ (الذهبي، 1999: 37-38)

لم يكن القتل والأعمال الفظيعة هي السبيل الوحيد الذي انتهجه المغول بقيادة هولاكو ذو السطوة والهيبة الشديدة والحزم والدهاء والخبرة بالحروب (الديار بكرى، 2009: 79) ضد كل من وقف في طريقه بل عمد إلى تدمير وتخريب كل ما يمت للحضارة والفكر بصله، فهذه بغداد التي عادت بعد ما كانت أنس المدن كلها كأنها خراب ليس فيها إلا القليل من الناس، وهم في خوف وجوع وذلة وقلة (سليمان بن حمد العودة، 1997: 35) من هول ما أصابهم. يقول المؤرخ الغربي توماس أرنولد وهو يصف الغزو المغولي للعراق: لا يعرف الإسلام من بين ما نزلت به من الخطوب والويلات خطبا أشد هولا من غزوات المغول، فقد انسابت جيوش جنكيز خان انسياب الثلوج من قمم الجبال، واكتسحت في طريقها المراكز الإسلامية، فأنت على كل ما كان من مدنية وثقافة، وقد تركوا وراءهم تلك البلاد صحراء خالية وأطلالا دارسة، وهي التي كانت تقوم فيها القصور الفخمة المحاطة بالحدائق الغناء والمروج الخضراء (أرنولد، 1970: 248-249، كربي، 2020: 94-95).

ولعل أكثر من عبر عن مأساة العراق من المؤرخين المعاصرين للمأساة ابن الأثير حين قال بحق ما أصابه وأهله: "لقد بقيت عدة سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها، كارها لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلا وأؤخر أخرى، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك؟ فيا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني متُّ قبل حدوثها وكنت نسيا منسيا، إلا أنني حثني جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف، ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي نفعاً، فأقول: هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظيمة، والمصيبة الكبرى التي عقت الأيام والليالي عن مثلها، عمت الخلائق، وخصت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم، إلى الآن، لم يُبتلوا بمثلها، لكان صادقا، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانها" (ابن الأثير، 2002: 399/10)

دخل المغول بغداد واتوا على كل ما فيها مستبحين مساجدها ودورها وقصورها وأهلها لما يزيد عن أربعين يوما، يروي مؤرخ التتار رشيد الدين عن حادثة بغداد فيقول: "اندفع الجنود مرة واحدة إلى بغداد وأخذوا يحرقون الأخضر واليابس ماعدا قليلا من منازل الرعاة وبعض الغرياء

... وقد احترقت أكثر الأماكن المقدسة مثل جامع الخليفة ومشهد موسى وقبور الخلفاء" (الهمداني، 292-293)، تغيرت معالم المدينة وتغير أهلها الذين كان معظمهم مختفيا في الآبار والمطامير ولم يعرف بعضهم بعد أن أمر هولاء بوقف القتل وقد تغيرت معالم المدينة التي بدأت تستعيد رويدا رويدا نظافتها وتعود إلى سابق عهدها من النظام والترتيب، إلا أنها لم تعد بعد أربعين سنة سوى مدينة إقليمية (فؤاد عبد المعطي الصياد، 1980: 280/1) هذه المدينة التي كانت تمثل مركزا لحضارة العالم الإسلامي وللنشاط السياسي فيه باعتبارها مركز الخلافة لم تعد اليوم إلا مدينة هامشية مثلها مثل باقي المدن الأخرى، الأمر الذي أصاب رباط الوحدة الإسلامية بلطمة شديدة (فؤاد عبد المعطي الصياد، 1980: 281/1).

ولتقيّ الدّينِ إِسْمَاعِيلِ بنِ أَبِي اليُسْرِ قصيدة مشهورة في بغداد بعدما سقطت بيد المغول يقول فيها:

لسائل الدّمع عن بغداد أخباراً ... فما وقوفك والأحباب قد ساروا
يا زائرين إلى الزّوراء لا تفدوا ... فما بذاك الحى والدّار ديارُ
تأجّ الخلافة والرّبع اللّذي شُرّفَتْ ... به المعالم قد عقّاه إقفارُ
أضحى لعصف البلى في رُبعه أثر ... وللدّموع على الآثار آثارُ
يا نارقلي من نارٍ لحربٍ وغيّ ... شبت عليه ووافى الرّبع إعصارُ
علا الصليب على أعلى منابرها ... وقام بالأمر من يحويه زنارُ
وكم حريم سبّته التّركُ غاصبةً ... وكان من دون ذلك السّتر أستاذُ
وكم بُدور على البدرية انخسفت ... ولم يعد لبدور الحى إبدار
وكم ذخائر أضحت وهي شائعةً ... من التّهاب وقد حازته كفارُ
وكم حدود أقيمت من سيوفهم ... على الرّقاب وحُطت فيه أوزارُ
ناديت والسبّي مهتوك تجرّهم ... إلى السّفاح من الأعداء دعارُ
وهم يساقون للموت اللّذي شهدوا ... التّاريا ربّ من هذا ولا العارُ
والله يعلم أنّ القوم أغفلهم ... ما كان من نعم فيهم إكثارُ
فأهملوا جانب الجبّار إذ غفلوا ... فجاءهم من جنود الكفر جبّارُ
يا للرجال بأحداثٍ يحدّثنا ... بما غدا فيهم إعدار وإنذارُ
من بعد أسرى بني العبّاس كلّهم ... فلا أنار لوجه الصّبع إسفارُ
ما راق لي قطّ شيء بعد بيّتهم ... إلّا أحاديث أرومها وآثارُ
لم يبق للدّين والدّنيا وقد ذهبوا ... شوقٌ لمجدٍ وقد بانوا وقد باروا
إنّ القيامة في بغداد قد وُجدتْ ... وحدّها حين للإقبال إدبار (الذهبي، 1999: 39/48)

أزيلت الكثير من بيوت المدينة ومتاجرها التي فشا فيها السلب والنهب بعدما استباحها المغول وقتلوا جل من فيها وحرقوا ودمروا كل معالمها ولم ينج من هذه المجزرة إلا القليل وأعلمهم كان ممن اختبأ في الآبار وأقنية المجاري، 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 أياما لا يظهرون، وكان الجماعة من الناس يجتمعون إلى الخانات ويغلقون عليهم الأبواب فتفتحتها التتار إما بالكسروا بالنار، ثم يدخلون عليهم فيهبون منهم إلى أعالي الأمكنة فيقتلونهم بالأسطحة. حتى تجري الميازيب من الدماء في الأزقة، فإنا لله وإنا إليه راجعون". (القرشي دمشقي، 1998: 359/17)

وبسقوط الخلافة أصبح المسلمون بدون سند لأول مرة في تاريخهم، ما أدخل العراق في دوامة من الحروب نتج عنها طمع الكثير في تزعم العالم الإسلامي وتراجع الحركة العلمية التي كانت تنشط بالعراق وساد الجهل بعد أن حرص المغول على طمس وتخريب المدينة واستئصال كل المقومات الحضارية بها.

لكن هل كان هذا النهج الذي سلكته العصابات الهمجية التي برزت كقوة قاهرة بحق التراث العلمي والحضاري للعراق كان مقصودا بذاته أم أن توالي الأحداث وسقوط المدن جعل من فضاة الأعمال التي مورست بحق التاريخ والحضارة أمرا مشروعا. لقد كان باستطاعة المغول الاحتفاظ بما وقع بأيديهم من تراث والعمل على نقله لبلادهم والاستفادة منه، وقد رأينا ذلك في أماكن أخرى لعل أبرزها ما وقع في الأندلس حين سقطت وانتهى الحكم الإسلامي بها حيث دخلت جحافل الصليبيين من المتعصبين وقاموا بإحراق الآثار الإسلامية وتدميرها، لكن كان هناك فئة أخرى كان لها رأي آخر حيث بدأت في جمع هذه الكنوز العلمية والاحتفاظ بها لعلمها أن ما تزخر به لا يقدر بثمن.

والحقيقة هي أن المغول كانوا حريصين على تدمير بغداد حتى لا تقوم لحاضرة بغداد قائمة الأمر الذي أدى إلى تراجع كبير في النشاط الفكري والعلمي ويكفي القول هنا أن ما أُلّف من كتب في أثناء الغزو المغولي لا يكاد يساوي ما أُلّفه ثلة من بعض الأعلام مثل الغزالي وابن الجوزي اللذين فاقت مصنفاتها الخمس مائة مؤلف. (ابن خلكان، 1994: 217/4، الزركلي، 2002: 316/3).

ولأن ما قام به المغول تجاه التراث العربي والإسلامي بالعراق ليس له مبرر إلا القول بأنهم لم يعرفوا للحضارة معنى فقد كان من السهل عليهم تدمير كل ما وجدوه دون أي شعور بالندم، لكن يفعل الجاهل بنفسه مالا يفعله العدو بعده، فما قام به المغول كان من باب الدونية تجاه عراق الحضارة التي أنارت أكثر بلاد الأرض إشعاعا بالعلوم والفنون في حين كانت جحافل

الترتيعيش في البراري والقفار في آسيا الوسطى، يشكلون في الغالب قبائل متناثرة تمتهن الرعي والصيد ولا دين لهم ولا حضارة، عبدوا الشمس أحيانا وعبدوا بعض الآلهة أحيانا أخرى وبقوا بلا دين أحيانا كثيرة إلى أن وحدهم جنكيز خان (العسيري، 216).

اتجه هذا الفريق إلى تدمير معالم بغداد العلمية فكانت مكتبة بغداد التي تعتبر من بين أعظم ثلاث خزائن للكتب في الإسلام والعالم والتي جمعت فيها مختلف العلوم والآداب والفنون من شتى بقاع الأرض ولم يدانها في العظمة غير مكتبة قرطبة بالأندلس، فقد كان فيها من الكتب ما لا يحصى كثرة ولا يقوم عليه نفاسة. ولم تزل على ذلك إلى أن دهمت التتر بغداد، وقتل ملكهم هولوكو المعتصم آخر خلفائهم ببغداد، فذهبت خزانة الكتب فيما ذهب وذهبت معالمها، وأعفيت آثارها (القلقشندي، 1922: 466/1)، وهي التي احتوت على كنوز الأرض في مختلف الفنون والعلوم.

ومن هول ما جرى ببغداد على يد المغول الذين دمروا كل ما يرمز للحضارة وأفناوا مكتبة بغداد والمكتبات الخاصة حتى لم يبقى بها إلا النزر القليل، فهذا السيوطي يحكي عن صاحب بن عباد حين أرسل إليه بعض الملوك يسألونه القدوم فرد عليهم بأنه يحتاج إلى ستين جملا لنقل الكتب عليها، لكن الحال الآن أن الكثير منها قد ذهب في الفتن الكائنة من التتار ولم يبقى من الكتب الموجودة إلا ما كتبه المتقدمون أو المتأخرون والتي لا تجيء حمل حمل واحد (السيوطي، 1998: 74/1).

والحقيقة أن المغول بقيادة هولوكو دمروا وخرّبوا أثناء زحفهم إلى بغداد كل شيء فلم يبقوا فيها أثرا بعد عين خاصة المخطوطات القديمة والذخائر الثمينة التي كانت مكنوزة بها منذ قرون سواء في مكتباتها أو في قصور الخلفاء وبيوت الأمراء، حيث ألقى بعضها في نهر دجلة والبعض الآخر أحرق (فليب دي طرازي، 1947: 107، كربي، 2020: 93)، وتحولت دار المسناة التي أنشأت لتكون مجلسا لأهل العلم وملتقى للمناظرات العلمية إلى ملجأ للمتصوفة (ابن الفوطي، 1963: 333/4)، وانقطع التدريس بالمدرسة المستنصرية والمدارس النظامية التي كانت منارة العلم بالعراق (ابن الفوطي، 1963: 819/4، كربي، 2020: 84).

أحرقت الكتب ورمي بها في نهري دجلة والفرات الذين تحول لونهما إلى السواد من كثرة ما ألقى بهما من المصنفات، وقد روي أن الفارس التتري كان يعبر فوق المجلدات الضخمة من الضفة إلى الضفة الأخرى (السرجاني، 2006: 162).

ومن نجا من الحرق والتلف من الكتب أتى عليه العامة والخاصة فكان أهل الحلة والكوفة والسيب يجلبون إلى بغداد الأطعمة، لينتفع الناس بها، وكانوا يبتاعون بأثمانها الكتب النفيسة والصفّر المُطعم وغيره من الأثاث بأوهى قيمة، فاستغنى بهذا الوجه خلق كثير منهم (بن حسن

آل سلمان، 2004: 384/1، محمود علي، 2017: 245)، كما استحوذ نصير الدين الطوسي على الكم الكبير من الكتب من سائر المدارس وحولها إلى رصده الذي بناه بمراعة (كارين أرمسترونغ، 2005: 50)، وعمل دارا للحكمة ورتب فيها فلاسفة، ورتب لكل واحد في اليوم والليلة ثلاثة دراهم، ودار طب فيها للطبيب في اليوم درهمان، ومدرسة لكل فقيه في اليوم درهم، ودار حديث لكل محدث نصف درهم في اليوم

لم يقتصر شر المغول على الكتب فحسب بل زاد همجهم ضد أهل العلم ففعلوا بهم الأفاعيل قتلا وتعذيبا وحرقا حتى أبادوهم عن بكرة أبيهم وهنا نورد شهادة من كتبت لهم النجاة من هذه المذبحة حيث يروي لنا ما يصعب على العاقل تصديقه فيقول ابن جزى وهو يروي على لسان شيخه قاضي القضاة أبو البركات ابن الحاج يقول سمعت الخطيب أبا عبد الله بن رشيد يقول: ﴿لقيت بمكة نور الدين بن الزجاج من علماء العراق، ومعه ابن أخ له، فتفاوضنا الحديث، فقال لي: هلك في فتنة التتر بالعراق أربعة وعشرون ألف رجل من أهل العلم، ولم يبق منهم غيري وغير ذاك، وأشار إلى ابن أخيه﴾ (ابن بطوطة، 382).

وكانت أعظم الأعمال التهديمية التي ارتكبتها هولوكو هي تدمير السدود وتخريب الأنهار ونواظم الإسقاء التي كان تشييدها المحكم منذ القدم المنبع الوحيد للثروة في البلاد وقد تعذر على من بقوا أحياء من السكان القليلين إصلاح ما خُرب من قنوات الري التي كانت تمثل شريان الحياة لأهل بغداد بعد أن دمرت كلها من طرف المغول (ستيفن هيمسلي لونكريك، 27).

وحتى عندما بدأت بغداد تلملم جراحها صارت الدولة إلى أيدي أمراء لا يعينهم شأن العلوم ولا مكترئين بتطويرها بقدر ما كانوا مهتمين بتجميع ما ضاع بفعل الغزو الذي طال كل شيء وترك المسلمين في حال من الضياع الذي تصفه لما المستشرقة كارين أرمسترونغ بقولها عن الحكام الجدد لبغداد لم يهتموا بتطوير العلوم المختلفة بقدر ما كانوا مهتمين بإعادة تجميع ما فقد منهم، فانحطت اللغة العربية إلى دركٍ سافلٍ بعدما كانت لغة العلم والثقافة، وظلت الخطابة بها بعد هذا مقصورة على أيام الجمع والأعياد ومواسم الحج، وموقوفة على مواعظ محدودة، بعد أن كانت تخوض الإرشاد إلى وسائل العزة ووجوه الإصلاح (محمد الطاهر بن عاشور، 1433هـ: 185)، لقد احدث الغزو المغولي لبغداد الكثير من الخراب والدمار فساءت الأحوال بمدينة السلام كلها وأصبحت كأنها الخراب ليس فيها إلا القليل من الناس، يعيشون في خوف وجوع من هول ما جري لهم، وقد تناثرت الجُثث في الطُرُقَات كأنها التُّلُول، ثُمَّ تساقطت عليها الأمطار فتغيرت صُورتهم، وأنتنت المدينة من جيفهم، وتغير الهواء، واضطر هولوكو أن ينقل مخيمه من المدينة بسبب رائحة العُفونة التي انطلقت من جيف القتلى وحصل بسبب ذلك وباءً، وفقدت عاصمة الخلافة مكانتها بعد أن دُمِّرت جل معالمها ولم تعد تلك الحاضرة التي

تغنى بها الشعراء، وقد وصفها ابن جبير الذي زارها قائلاً: "قد ذهب أكثر رسمها، ولم يبق منها إلا شهير اسمها وهي بالإضافة إلى ما كانت عليه قبل إنحاء الحوادث عليها والتفات أعين النوائب إليها كالطلل الدارس، والأثر الطامس، أو تمثال الخيال الشاخص، فلا حسن فيها يستوقف البصر والنظر إلا دجلتها التي هي بين شرقها وغربها (ابن الجبير، 173).

إن الدمار الحضاري الذي خلفه المغول كان أشد أثراً من الدمار المادي في المدن والاقتصاد، حيث دخلت البلاد عصر الجهل والظلام بعد أن هجرها من بقي من أهلها. وبالجملة فإن سقوط دار الخلافة أدى إلى خسارة عظيمة لا تعوض في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، إذ اعتبر هذا السقوط بمثابة نهاية عصر ازدهار الذي عرفته بغداد بفضل الكثير من أعلامها ومفكرها عبر كل تاريخها.

أخيراً يبقى أن نقول بأن الدمار الذي حل ببغداد كان فيه من الشبه في الكثير من المدن الإسلامية سواء ببلاد فارس أو بالشام لكن عظم الهول يرجع لوجود الخلافة الإسلامية ببغداد ومقتل الخليفة.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث خلصت إلى مجموعة من النتائج التي يمكن أن نوردتها في الآتي:

- بسقوط بغداد فقدت الوحدة السياسية للأمة العربية والإسلامية
- تراجعت مكانة بغداد أمام الحواضر الأخرى ولم تعد تملك ذلك الزخم الفكري والحضاري مع انحصار النشاط العلمي بها
- تراجع اللغة العربية لصالح اللغة الفارسية في الشطر الشرقي من بغداد مع تأسيس الدولة الأليخانية ببلاد فارس والتي عمدت إلى إحياء اللغة والتراث الفارسي الذي اتسعت دائرته على حساب الثقافة والحضارة العربية
- تحول مصر إلى مركز علمي بحكم القرب الجغرافي من أوروبا وهجرة الكثير من المفكرين العراقيين إليها.

المراجع:

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح: محمد يوسف الدقاق، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 2002م.

ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: مصطفى جواد، المطبعة الهاشمية، دمشق 1963م.

سليمان بن حمد العودة، كيف دخل التتر بلاد المسلمين (الأدوار الخفية في سقوط الخلافة العباسية)، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية 1997م.

أبو الحسن محمد بن أحمد الكناني الأندلسي ابن الجبير، رحلة ابن جبير، دار صابر، بيروت، (دت).
أبو العباس أحمد بن شمس الدين ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار
صابر، بيروت 1994.

خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين
والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان 2002م.

أبي العباس أحمد القلقشندي، صبح الاعشى، دار الكتب المصرية، القاهرة 1922م.

أبي الفدا إسماعيل ابن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن
التركي، ط1، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، إمبابة 1998م.

أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، العراق في أحاديث وأثار الفتن، ط1، مكتبة الفرقان، دبي 2004،
ج1، ص384. عبد السلام ذنون محمود علي، المغول واحتلال بغداد سنة 656هـ - 1258م (دراسة في
التاريخ العسكري)، دار الكتب العلمية، 2017م.

أحمد معمور العسيري، موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى
عصرنا الحاضر.

تأسست هذه الدولة سنة 490هـ / 1096م على يد محمد بن أنوشتكين الملقب بخوارزم شاه ابن الأثير،
الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت 1987، ط1.

توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1970،
ص، ص248-249، خالد كربي، الحياة العلمية في العراق بعد الغزو المغولي (656 - 736 / 1258 -
1335 م)، أطروحة دكتوراه في التاريخ الإسلامي، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة الجزائر 2019-
2020م.

جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ضبط وتصحيح: فؤاد
علي منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1998م.

حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، دار الكتب العلمية،
بيروت لبنان 2009م.

راغب السرجاني، قصة التتار من البداية إلى عين جالوت، ط1، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة،
القاهرة 2006م.

رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ط1، المطبعة الخيرية،
1322هـ.

رشيد الدين فضل الله الهمداني، جامع التواريخ، ترجمة: محمد صادق نشأت وآخرون، دار إحياء الكتب
العربية، مصر (دت).

- ستيفن هيمسلي لونكريك، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة: جعفر الخياط، ط5، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان1999م.
- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان1999م.
- فليب دي طرازي، خزائن الكتب العربية، وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة، لبنان 1947م.
- فؤاد عبد المعطي الصياد، المغول في التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت1980م.
- كارين آرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة: محمد الجورا، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق 2005م.
- محمد ابن عبد الله اللواتي ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأصفار شرحه وكتب هوامشه: طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دت.
- محمد الطاهر بن عاشور، أصول الإنشاء والخطابة، ويلييه ، محمد الخضر حسين، الخطابة عند العرب، تحقيق: ياسر بن حامد المطيري، ط1، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض 1433هـ.

مشاريع الاحتلال الفرنسي للجزائر 1829/1782م

مخبر الدراسات التاريخية المتوسطة عبر العصور المدينة الجزائر	الدولة العثمانية	حصاد عبد الصمد طالب دكتوراه
--	------------------	--------------------------------

الإرسال: 2021/05/01 القبول: 2021/08/14 النشر: 2021/09/15

ملخص:

تمتلك الجزائر موقعا إستراتيجيا هاما فهي بوابة القارة الإفريقية من الشمال، و مركز تجاري عسكري و تجاري هام في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، و لذلك كانت محط أنظار العديد من الدول الاستعمارية التي كانت تسعى للسيطرة عليها، و من أهم هذه الدول فرنسا و إنجلترا اللتان تنافستا في ذلك، لكن فرنسا كانت أكثر إصرار و تخطيطا، و يظهر لنا ذلك جليا من خلال سعيها الدائم للتقرب للجزائر، من أجل الحفاظ على حظوظها، و قد خططت لاحتلال الجزائر منذ أمد بعيد لذلك أرسلت جواسيسها لوضع مشاريع لتنفيذ هدفها الاستعماري، و تضاعفت المشاريع في الخمسين سنة الأخيرة قبل الاحتلال الفعلي .
كلمات مفتاحية: الإحتلال - فرنسا - المشاريع - نابليون - القرن 19.

Abstract

Algeria has an important strategic location, as it is the gateway to the African continent, and its center is important in the western basin of the Mediterranean, so it was the focus of attention of many colonial countries, and among the most important of these countries were France and England, which competed in that, but France was more persistent and this is evident. Through its endeavor to get closer to Algeria, in order to preserve its fortunes, and it planned to occupy Algeria long ago, so it sent its spies to set up occupation projects, and the projects doubled in the last fifty years before the occupation.

Keywords : Occupation - France - Projects - Napoleon - 19th Century.

مقدمة :

تمتلك الجزائر موقعا إستراتيجيا هاما بالحوض الغربي للبحر المتوسط ، فهي همزة وصل بين الضفتين الشرقية و الغربية ، ونقطة عبور لأواسط إفريقيا ، كما تزخر بثروات سطحية و باطنية ، وهو الأمر الذي جعلها محط أطماع العديد من الدول الاستعمارية على مر العصور ، فاستعمرها الرومان و الوندال والبيزنطيون ، وتمكن المسلمون العرب من تحريرها من قبضة البيزنطيين ، ليحتلها الإسبان مع مطلع القرن السادس عشر ، ولكن المسلمين الأتراك تمكنوا من تحريرها وضمها لبلاد المسلمين تحت راية الخلافة العثمانية ، ومنذ ذلك الحين أصبحت تقف في وجه كل الحملات الرامية لاحتلال إفريقيا وتنصيرها .

بالرغم من أن الجزائر كانت تملك قوة كبيرة ، وكانت تسيطر على الحوض الغربي للمتوسط إلى أن أطماع الدول الأوروبية كانت لا تزال قائمة ، ولعل أبرزها أطماع فرنسا وإنجلترا اللتان كانتا تسعيان دائما لتوطيد نفوذهما بالجزائر ، وتترصدان أول فرصة من أجل تجسيد أطماعهما ، والتي كانت تتمثل في ضم الجزائر لإمبراطوريتيهما .

كانت فرنسا أكثر تطلعا لضم الجزائر ، وعملت جاهدة على إيجاد وسيلة لاحتلالها، وهو ما سنستشفه في العدد الهائل من المشاريع الاستعمارية التي أعدتها ، ولعل أبرزها مشروع بوتان 1808م/1223 هـ ، والذي تمكنت فرنسا من تجسيده في 1830م/1246 هـ باحتلالها للجزائر.

إن التفكير في إحتلال الجزائر قديم عند القادة الفرنسيين، واستعراض الخطوط و المحاولات والمناسبات التي ظهر فيها هذا التفكير خلال السنوات والحقب السابقة لفترة 1830م/1246 هـ ، يقودنا في الحقيقة إلى موضوع واسع، لأن التفكير في احتلال الجزائر يعود إلى القرون الوسطى ، ولذلك ستنقتصر على استعراض المحاولات الفرنسية والتفكير في احتلال الجزائر، كما ظهر في الخمسين سنة التي تسبق احتلال الجزائر .

مشاريع الاحتلال الفرنسي للجزائر:

01: مشروع كارسي:

➤ الأول عام 1782م/1196هـ:

لم يخرج كارسي عن البعد الديني في مشروعه فأوعز للأسرة الحاكمة آنذاك فكرة أنها الوحيدة المخولة بالدفاع عن الدين المسيحي ، بإعتبارها من سلالة الملك الفرنسي الصليبي سانت لويس الذي لعب دورا مهما في الحروب الصليبية، وأيضا أن المسيح أمرهم بالذهاب

لتعليم جميع الشعوب الدين المسيحي إضافة إلى أنّ الجزائر بلد بربري مسيحي يعود أصله للرومان. سميت مذكرة كارسى ب: "المشروع على الجانب الديني تجاه الجزائر" (بوضرساية، 2010، صفحة 21)، كما أن كيرسي أرفق في مذكرته وصفا دقيقا لتحصينات مدينة الجزائر و نظامها الدفاعي (belhmissi, 1986, p. 109).

➤ الثاني عام 1791م/1205هـ:

عاد القنصل الفرنسي كيرسي إلى تجديد مقترحه في عام 1791م/1205هـ ، عندما وجه إلى وزارة الخارجية الفرنسية مذكرة جاء فيها ما يلي :

"... لئن تعبت فرنسا من هذه الوقاحة وهذه الإستفزازات ومن التضحيات فإنها تستطيع أن تضع حدا لذلك بالقضاء على نيابة الجزائر ، لكن هذه العملية بالرغم من أنها ممكنة جدا ، تتطلب ضبطا محكما ودرایات محلية متنوعة ... " (الميلي، 2010، صفحة 273).

حاول كارسى في مشروعه الثاني أن يربط دنيا بين البربر كمسيحيين والأسرى الفرنسيين في الجزائر معتبرا المسألة ذات أهمية بالنسبة لحكومته ، وأكد أيضا على دور القساوسة الموجودين بالجزائر، الذين يجب أن لا يقتصر دورهم على الاعتناء بشؤون الأسرى وإنما أيضا مراعاة علاقتهم بالبربر لبعث المسيحية فيهم ، ولم يتردد كارسى في مشروعه بالتلويح بضرورة استخدام القوة العسكرية بل انه دعا لتدمير الجزائر عن آخرها لما تشكله من خطر على العالم المسيحي واستفاد كارسى كثيرا من توجيهات المستشرق فونتور دي بارادي (وولف، 2009، صفحة 464) الذي كان على إطلاع واسع بأوضاع الجزائر مما جعله يركز مرة أخرى على الجانب الاجتماعي (بوضرساية، 2010، صفحة 25)، والمانع الذي حال دون إحتلال الجزائر في تلك الفترة هو مناعة مدينة الجزائر ومقدرتها الدفاعية ، وجاء على لسانه " : لا بد أن تكون فرنسا على دراية كاملة بالبلاد البربرية قبل مهاجمة الجزائر التي هي المدينة الوحيدة في العالم التي تستحق أن تمحى عن آخرها بألة جهنمية ، لكننا لسنا متأكدين من تأثير ذلك لكي نقدم على المحاولة " (الميلي، 2010، صفحة 273).

الملاحظ أن القنصل الفرنسي كيرسي بدأ يفكر في ضبط مشروع لإحتلال الجزائر منذ عام 1782م/1196هـ ، وظل يفكر في ذلك طيلة 09 سنوات إلى أن قدم مشروعه النهائي إلى وزارة الخارجية الفرنسية في عام 1791م/1206هـ ، وقد حدد في هذا المشروع حتى النقطة التي يتسرب منها الفرنسيون للبر وهو منطقة سيدي فرج (الميلي، 2010، صفحة 274).

02: مشروع تيدينا (عمراوي، 2005، صفحة 31): 1802م/1217هـ:

توترت العلاقات بين الجزائر وفرنسا في عام 1802م/1217هـ فراح نابليون يخطط لغزو بلدان المغرب ، قصد إنشاء مستعمرات فرنسية تمتد من الجزائر غربا إلى الجزر الأيونية شرقا ، بهدف جعل البحر المتوسط بحيرة فرنسية مما يمكنه من القضاء على السيطرة الإنجليزية ، وظل يتجسس على الجزائر وساعده في ذلك جواسيسه من اليهود الموجودين بالجزائر ، وعلى رأسهم اليهودي بوشناق الذي كان يطلعه على كل ما كان يحدث في الجزائر وذلك بسبب قربه من الداى .

أفاد تيدينا رجال السلطة الفرنسية بمعلومات تتعلق بأحوال الجزائر وبكيفية احتلالها إذ قدم تيدينا مذكرة عام 1802م/1217هـ إلى تاليران سماها نظرة عن إيالة الجزائر، ذكر فيها أعمال القراصنة ووحشية البربريين وبين أن سلطة الداى والبايات الثلاث قائمة على أقلية من العسكريين ذوي امتيازات (قطاع طرق حقيقيون ومخربوا البلاد) ، وأنّ القوة يدعمها الداى المستبد في الجزائر وقائمة على جبن الدول التجارية المستعدة دائما لدفع الإتاوة (عميروى)، الجزائر في أدبيات الرحلة و الأسر خلال العهد العثماني (مذكرات تيدينا أنمودجا)، 2003، (صفحة 39) ، وعنوان المذكرة التي قدمها هو نظرة على نيابة الجزائر و أكد فيها أن الجزائريين لن يتحركوا لمساعدة الأتراك (الميلي، 2010، صفحة 279) .

ذكر أن حملة عسكرية قوية ستجعلها سيده البلاد ولا تكلف الحكومة شيئا لأن كثر الداى والاستلاء عليه يغطي كل المصاريف ، اقترح إرسال جيش إلى ميناء تنس ثم محاصرة الجزائر العاصمة بالاتفاق مع الأسطول البحري ليتمكن من فرص الواقع على داي الجزائر لكي يسلم الذهب وكافة المراكز البحرية فتتمكن فرنسا بعدها من جعل الجزائر دولة متحضرة تجارية.

نشرت نسخ عديدة من هذه الوثيقة، وحللت في كتاب شارل رو وبالرغم أن الحملة لم تتم في عهد نابليون بونابرت ، إلا أن ما تضمنته من معلومات كانت مفتاحا تمكنت به السلطة الفرنسية من الدخول إلى أبواب الجزائر العاصمة عام 1830م/1246هـ (عميروى، قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث ، 2005، صفحة 34).

03: مشروع بيير هولان (p.Holan):

في أكتوبر 1802م/1217هـ، قدم الضابط بيير هولان تقريرا مفصلا عن الجزائر، يتضمن معلومات تاريخية، فحدد سكان العاصمة بنحو تسعين ألف نسمة، والقوات العسكرية تضم قرابة أربعة عشر ألف جندي مشاة، وما بين ثلاثة إلى أربعة آلاف فارس، وبإمكان الحكومة تعبئة ما بين خمسين إلى ستين ألف جندي في حالة الحرب أما القوات البحرية فهي تتشكل من

ست عشرة سفينة ، إلى جانب خمسين زورقا مخصصة للدفاع عن الميناء ويتوفر الأسطول في مجموعته على 423 فوهة مدفعية (هلايلي، 2007، صفحة 73).

04: مشروع جان بون سانت أندري 1802م/1217هـ:

لم يكن جانبون شخصية فرنسية عادية إذ كان راهبا وتاجرا ومثقفا متأثرا بمبادئ الثورة الفرنسية 1789م/1203هـ ، وفي سنة 1796م/1211هـ عين قنصلا بالجزائر وكان مشروعه عبارة عن معلومات جمعها من سابقيه وأضاف لها معلومات أخرى واستطاع أن يتقرب من واقع السكان ، وقد جزم بأن عموم سكان إيالة الجزائر يفضلون الفرنسيين وجاء على لسانه في المشروع مايلي: "...إنّ سكان البلاد البربرية يفضلون الفرنسيين بالمقارنة مع بقية الأمم الأوروبية..." (بوضرساية، 2010، صفحة 36)، وقبل هذا وجهت لهذا القنصل مجموعة من الأسئلة حول تحصينات مدينة الجزائر و مكان الحملة ، فأشار إلى سيدي فرج ، ونصح حكومته بإستشارة المسمى بيرون ، وهو المسؤول الرئيسي عن مؤسسات الشركة الإفريقية في القالة وذلك لمعرفته الجيدة بالجزائر (الميلي، 2010، صفحة 278).

05: مشروع بوتان عام 1808م/1223هـ:

بعدما تمكن نابليون بونابرت من السيطرة على مناطق هامة وواسعة في أوروبا ، جدد إهتمامه بمنطقة المغرب وعقد العزم على غزو الجزائر ، وذلك لأن الجزائر في نظره من أهم الأسواق الخارجية لتطوير إقتصاد فرنسا من جهة ، ومن جهة أخرى تعد الجزائر أقوى الحصون المنافسة لبريطانيا وهذا ما يفسر نيته المبيتة بأن الجزائر لا بد أن تكون من ممتلكاته (عميراي، دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827- 1840) ، 2016، صفحة 29)، فبمجرد أن تدهورت العلاقات الجزائرية الفرنسية وإنقطاعها سنة 1807م/1222هـ بعد إستيلاء الداوي على المنشآت الفرنسية ، وطرد القنصل الفرنسي بدأ نابليون يحضر لإحتلال مدينة الجزائر وإنهاء النظام القائم بها (عباد، 2005، صفحة 193)، وصار يحلم في إنشاء قاعدة بحرية على ساحل الجزائر يوازي بها قواعد الإنجليز بجبل طارق ومالطا ، لهذا الغرض أرسل نابليون لوزير البحرية ديكرسي رسالة للتفكير جديا في شن حملة مزدوجة برية وبحرية لإحتلال الجزائر ، كما أمره بجمع المعلومات الضرورية عن الإيالة ، وبناء على هذه الأوامر أرسل سريرا سنة 1808م/1223هـ العقيد بوتان (عمورة، 2009، صفحة 284) .

أ - مهمته في الجزائر:

في سنة 1808م/1223هـ وجه نابوليون عنايته للجزائر فأرسل الدوق دوكري الضابط بوتان وذلك من أجل دراسة الأوضاع العامة لمدينة الجزائر ونقاط القوة والضعف (rosset, 1879, p. 37)، وقد إنتقل إلى الجزائر على متن سفينة حربية تسمى لوركان في 1808/05/24م/1223هـ (أحمد، 2013، صفحة 36)، وتنكر في زي مدني لكي لا يتم التعرف عليه (الميلي، 2010، صفحة 280).

بعد وصوله الجزائر اتصل بالقنصل الفرنسي دييوا تانفيل الذي زوده ببعض المعلومات وبدأ مهمته بالتجول في شوارع المدينة وضواحيها وفي الوقت عينه كان يقوم بالصيد على شاطئ البحر ويقيس العمق وأحيانا يرتقي الجبال بذريعة القنص، ويعد رسومات أولية ويخزن في ذهنه ما يلاحظه ثم يدون ماخزنه من معلومات طبوغرافية وجغرافية وذلك بعد عودته إلى مقر إقامته بالقنصلية الفرنسية، وفي رسالة بعثها بوتان إلى وزير الحربية في 18 نوفمبر 1808م/1223هـ ذكر فيها أنه قام برحلة إلى غاية واد الحراش رفقة القنصل ولكن الداى أحمد خوجة أبدى رفضه، فكلف القنصل نائبه بمصاحبة بوتان مرة أخرى إلى رأس ماتيفو فغضب الداى من ذلك وهدد نائب القنصل بالحرق إذا صاحبه مرة أخرى إلى رأس ماتيفو (بنور، 2008، صفحة 385).

رغم الانذارات المتكررة إلا أن بوتان تحدى إرادة الداى وهذا بفضل روح المبادرة وقوة الإرادة والشجاعة والذكاء (rosset, 1879، صفحة 38).

واصل بوتان مهمته الاستطلاعية رغم الصعوبات وانتقل هذه المرة إلى سيدي فرج وتأكد أن هذا المكان مناسب لنزول الجيش (nettement, 1867, p. 557)، وقد تنبه حارس ضريح سيدي فرج لما يدبره بوتان وأبلغ السلطات الجزائرية وكاد يُكتشف أمره لولا تظاهره بالجنون وأنقض نفسه من السجن فوجه الداى له انذارا بالدفن حيا إذا فكر بالعودة لمنطقة سيدي فرج وأمره بمغادرة الإيالة في الحال (بنور، 2008، صفحة 387).

بعد أن أتم بوتان مهمته قدم تقريراً مفصلاً إلى الأميرال ديكوسي عنوانه " تعرف عام على مدن و حصون و مدافع الجزائر و ضواحيها "، ويوصي في التقرير بالنزول في سيدي فرج، و وصف خط سير الجيش إلى حصن الإمبراطور، وأعطى تقديرات قوات الداى العسكرية في السلم و الحرب (الميلي، 2010، صفحة 280)، وأشار إلى إفتعال حرب بين الجزائر وتونس وإحداث مشكل في وهران، ليحرم الداى من قوات البايليكين، ثم أعطى معلومات عن المناخ و الوقت المناسب للحملة وهو فصل الصيف، وصحب تقريره خريطة مفصلة عن ميناء

الجزائر ومواقع دفاعها (الميلي، 2010، صفحة 281)، كما أنه خرج من خلال جوسسته حول تحصينات مدينة الجزائر ووسائل دفاعها بنتيجة مفادها أن البحرية الجزائرية هي النظام الأكثر جدية في الدفاعات (belhmissi، 1986، صفحة 108).

في 17/07/1808م/1223هـ عزم بوتان على الرحيل غير الانجليز ألقوا عليه القبض في عرض البحر وقادوه إلى مالطة (أبوالقاسم، 2009، صفحة 21) فألقى المخططات والوثائق المهمة في عرض البحر وبعد شهر تمكن من الفرار خفية في زي رجل روسي ووصل إلى أزمير والقسطنطينية ومنها عاد إلى فرنسا (rosset، 1879، صفحة 38)، وبفضل ذاكرته الخارقة والوثائق القليلة التي بحوزته إستطاع إعادة كتابة تقرير بكل التفاصيل وإعادة الرسومات بكل دقة وسلم تقريره إلى وزير الحربية دوكري (بنور، 2008، صفحة 389).

لم يستثمر تقرير الجاسوس بوتان لانشغال نابوليون بونابرت بحروبه في أوروبا وخاصة حملته الفاشلة على روسيا سنة 1812م/1227هـ وبتحالف الأنظمة الرجعية الأوروبية لإسقاطه عامي 1814م/1229هـ و1815م/1230هـ (بوعزيز، 2009، صفحة 118).

ب- تقييم مشروع الجزائر وموقف الجزائر منه:

لقد وضع مشروع بوتان الذي وضعه سن 1808م/1223هـ حجر الأساس لشن الحملة الفرنسية على الجزائر فالمطلع على عنوانه يستشف أن بوتان تلقى أمرا رسميا من السلطات الفرنسية فجاء مشروعه حاملا لعنوان الاستعمار (بنور، 2008، صفحة 401)، وهذا ما يوضح النوايا المبيتة لدى الجهات الفرنسية التي كلفته بهذه المهمة ولتسهيل الحملة على الفرنسيين تم توزيع تقرير بوتان مع بعض التعديلات على قادة الجيش الفرنسي المتوجهة للجزائر سنة 1830م/1246هـ (بوعزيز، 2009، صفحة 118).

إن أهم ما يلاحظ على مشروع بوتان أنه رتب مواده ترتيبا منطقيًا وفق تقتضيه الهندسة العسكرية، حيث بدأ بتحديد نقطة النزول والطرق والصعاب التي يمكن مجابهتها ووجهة الحملة من سيدي فرج إلى برج مولاي حسن (بنور، 2008، صفحة 402) (حصن الإمبراطور) فاستعرض في بداية مشروعه دراسة طبوغرافية للأرض ووصف مدينة الجزائر وضواحيها، كما نوه بعدم جدوى إنزال القوات الفرنسية في الشرق لأن المنطقة عرفت الكثير من الحملات الإسبانية الفاشلة (قنان، 2012، صفحة 202)، وقدر عدد الجنود الفرنسيين الواجب تجنيدهم للحملة من 35 إلى 40 ألف، وأن يكون معظمهم من المشاة

تدعيمهم مدفعية خفيفة ، كما قدر عدد قوات الداى العسكرية في زمن السلم وزمن الحرب ، ومعلومات عن السكان والفصل المناسب لإحتلال الجزائر (عمورة، 2009، صفحة 285) .

إستطاع الضابط بوتان بفضل حرصه وخبرته التي اكتسبها في أوروبا أن يجمع معلومات مهمة عن الجزائر كأرض وأمة ، فبين نقطة الضعف الرئيسية المتمثلة في سيدي فرج كما لاحظ طبيعة المجتمع الجزائري وتحكم الأقلية التركية في الحكم وإرهاق الجزائريين بالضرائب وهو ما كان ينبأ بالقطيعة بين الحكام هذه القطيعة التي استغلها الفرنسيون.

رغم الحالة المتردية التي كانت تتخبط فيها الجزائر آنذاك إلا أنها إتخذت تدابير احترازية تمثلت أساسا في تحصين السواحل ومراقبة تحركات الأجانب (بنور، 2008، صفحة 286) ، ففي سنة 1805م /1220هـ شيد مصطفى باشا قلعة الحصن الجديد فأصبحت الجزائر أكثر منعة وحصانة ، ولقد شبه القائد الفرنسي بارشون بنيان مدينة الجزائر وأسوارها وأبراجها وقلاعها بالمصارع الذي يتأهب للمعركة (بنور، 2008، صفحة 287).

هذا وإن كان إجماع الرحالة على جمال مدينة الجزائر فإن قد أكدوا صعوبة الإستيلاء عليها فهذا تقرير دارفيو الذي قدمه إلى أمير البرتغال والتقرير المقدم إلى كلوبير حيث وصف هؤلاء قوة تحصين الجزائر وصعوبة الاستيلاء عليها (وولف، 2009، صفحة 443).

لكن رغم كل تلك الإشادة من الرحالة والجغرافيين والجواسيس والجنود الأوروبيين والتحصينات التي شيدها الدايات إلا أنهم أهملوا بعض نقاط الضعف ، ففي الوقت الذي اعتقد فيه الأتراك أن جبل بوزريعة كاف لحماية المدينة من الجهة الغربية أهملوا تحصين سيدي فرج (بنور، 2008، صفحة 488).

06:مشروع دييوا تانفيل (بنور، 2008، صفحة 161):

➤ الأول: وضعه في عام 1801م/1216هـ بناء على مذكراته التي حررها بمدينة أليكانت وربط فيه مصير الجزائر بنابليون بونابرت ، وحاول التركيز على الجانب الاجتماعي أيضا وصور سياسة الأتراك على أنها جحيم لا يطاق ، وعلى ضرورة تطبيق المبادئ التي وردت في وثيقة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطنة في 1789م/1203هـ التي أوجدتها الثورة الفرنسية (بوضرساية، 2010، صفحة 30) .

➤ الثاني: شرع دييوا في كتابة مشروعه الثاني سنة 1809م/1224هـ وجاء في شكل مذكرة قدمها لنابليون بونابرت ، وقد جاء هذا المشروع أعم من الأول وركز على الجوانب الجغرافية والمدن وتشكيل الحكومة وطبقات المجتمع وعاداتهم وتقاليدهم ، كما لم

يهمل في مشروعه الدور الأساسي للجانب الاجتماعي وقال لابد من استمالة القبائل لنجاح الحملة والتقرب إليهم أي جعلهم فئة عميلة لهم مع ضرورة استمالة المرابطين أيضا (بوضرساية، 2010، الصفحات 31-33).

07:مشروع فييلفاك غير بال جاك 1827م/1243هـ:

لم تتحقق مشاريع نابليون رغم أهميتها وسبب ذلك أن نابليون فتح على نفسه العديد من الجبهات سواء في أوروبا أو خارجها، وبعد تولي شارل العاشر الحكم في فرنسا استدعت حكومة فرنسا "فييلفاك" نظرا لخبرته ومعلوماته الذي حاول إعطاء مشروعه الصبغة العسكرية، ثم تطرق إلى البنية الاجتماعية وخرج بنتيجة مفادها أن الشعب الجزائري غير متماسك عرقيا ولغويا وهذا ما سيساعد فرنسا على فرض هيمنتها في حال نجاح الحملة (بوضرساية، 2010، صفحة 43).

يلخص "فييلفاك" مزايا إحتلال الجزائر على النحو الآتي:

1. يعوض الإحتلال ما فقدته فرنسا.

2. يحقق الإحتلال (استقرار الأمن العمومي) لأنه يمتص ذلك الجمهور من الشباب المتحمس المندفعين الحائرين الذين يبرزون من كل ناحية بعد كل ثورة كبرى (زروال، 1994، صفحة 114).

08:مشروع القنصل العام الفرنسي دوفال 1827م/1243هـ:

يعد دوفال من الشخصيات المخضرمة فقد تولى مهام دبلوماسية في عهد لويس 18. ثم في عهد شارل العاشر، وقد بادري إرسال تقارير عن أيلة الجزائر وعن استعداداتها العسكرية وأكد على صعوبة احتلالها، وذلك ما يوجب حصار بحري وجمع كل هذه التقارير ووضعها في شكل مشروع جاء بعنوان "مذكرة عن الصعوبات والأمور الهينة بالنسبة لحملة برية ضد الجزائر"، وأشار إلى فشل الحملات السابقة انطلاقا من حملة بيوفور 1664م/1075هـ، وحملتي دوكين 1682م/1093هـ-1683م/1094هـ إلى حملة إكسماوث 1816م/1231هـ، وأكد على أن نجاح الحملة يكون بمساعدة سكان الجزائر الناقمين على الحكم التركي (بوضرساية، 2010، صفحة 45).

09:مشروع كلرمون تونبير 1827م/1243هـ:

يختلف هذا المشروع عن سابقه لكون صاحبه يحتل المرتبة الثانية بعد الملك ، هذه المكانة سمحت له بوضع تصور في شكل تقرير قدمه لشارل العاشر في 14/10/1827م/1243هـ، وإعتبر الحملة حق شرعي للملك وبالتالي هي حرب صليبية هيأتها العناية الإلهية ، لينفذها الملك الذي اختاره الله كما اختار سانت لويس من قبل (بوضرساية، 2010، صفحة 46)، ولا يفرق كليرمون دي تونبير بين الأسباب الداخلية الفرنسية والخارجية لحملة غزو الجزائر، إذ أنه يربط بين كل هذه العوامل عندما يقول "لن يكون إمتيازا طفيفا للملك عندما يتقدم جلالته طالبا نوابا جدد من فرنسا ومفاتيح الجزائر في يده" (زروال، 1994، صفحة 115).

قدم تقريره النهائي في 14 أكتوبر 1827م/1243هـ ويتضمن تفصيلا لعملية غزو المدينة ، ومن أهم ما جاء فيه أنه لا فائدة للحصار ، وطرح الأسباب التي تفرض القيام بالحملة ، والوسائل اللازمة لنجاحها ، كما إقترح إحتلال المدينة من البر ، على أن يكون مكان الإنزال العسكري هو شبه جزيرة سيدي فرج وفقا لتقرير بوتان 1808م/1223هـ ، كما تطرق لتحصينات مدينة الجزائر، وعدد قواتها التي يمكن أن تصل ل 50 ألف جندي (عباد، 2005، صفحة 245)، وأكد كليرمون تونبير على ضرورة الإستيلاء على كامل القطر الجزائري ، وعدم الإكتفاء بإحتلال العاصمة ، وطالب بإعداد حملات عسكرية على قسنطينة بمجرد سقوط مدينة الجزائر (الميلي، 2010، صفحة 284) .

10: مشروع محمد علي (أحمد، 2013، صفحة 61) :

بعدما دخلت فرنسا في جدية الصراع مع الجزائر ، كان لا بد عليها أن تواصل مسارها بطريقة أو بأخرى ، خاصة وأن القيام بالحملة يتطلب إمكانيات كبيرة ويشكل خطورة ، خاصة وأن العدو هو الجزائر التي ستخلق لهم الكثير من الصعوبات والمخاطر ، وأنه من باب المغامرة تجنيد جيش كبير وتوجيهه للجزائر المحصنة جيدا (douin, 2012, p. 01)، ووجدوا أنه من الأحسن إستخدام قوة تكون من نفس دينهم وحضارتهم ورقعتهم الجغرافية فوق الإختيار على مصر التي كان يحكمها محمد علي (douin, 2012، صفحة 02)، وهو يعد من بين المشاريع الخطيرة لإحتلال الجزائر، فقد اقترح القنصل الفرنسي بالاسكندرية "دروفتي" على حكومته في سنة 1826م/1242هـ، أنه بإمكان محمد علي القيام بحملة ضد الإيالات المغاربية ، ففي شهر سبتمبر وجه رئيس وزراء فرنسا بولنيك مذكرة للملك شرح فيها فوائد المشروع المشترك بين فرنسا ومحمد علي، غير أن المشروع لم يتحقق بسبب التدخل الانجليزي الذي هدد بتدمير الأسطول المصري بمجرد خروجه من الميناء، كما تردد محمد علي على الغزو لأسباب أخلاقية ودينية، بالإضافة إلى تدخل روسيا والنمسا (هلايلي، 2007، صفحة 75).

إتصلت فرنسا بمحمد علي مرة أخرى و أبدى محمد علي إستعدادا لإرسال جيشه في صيف 1830م/1246هـ ، تعداده 40000 جندي ، شرط أن تمويل فرنسا الحملة بمبلغ قدره 20 مليون فرنك و 04 سفن من أحدث طراز مزودة ب 80 مدفع ، على أن تحمي فرنسا ظهره من ناحية البحر وأن تأتبه بموافقة السلطان على ذلك (عميرواي، دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827- 1840) ، 2016، صفحة 42) .

في الأخير فشل المشروع الفرنسي المصري بسبب فشل المفاوضات بين الطرفين لأنها لم تكن في مستوى تطلعات ومطامع الفرنسيين من جهة (douin، 2012، صفحة 261)، وموقف الباب العالي من جهة وأغلب الدول وفي مقدمتها بريطانيا التي عارضت ذلك من جهة ثانية ، ولعدم موافقة فرنسا على طلبات محمد علي كلها، خاصة في ما يتصل بالسفن الأربعة وكذلك عدول محمد علي لتطور سياسة فرنسا وتغير موقفها، إذ عرضت عليه أن يكتفي بتحطيم طرابلس الغرب وتونس على أن تتفرغ هي للجزائر (عميرواي، دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827- 1840) ، 2016، صفحة 43).

كما كان لرجال الفاتيكان دور بارز في إفشال مخطط محمد علي ، حيث أنه من أهم ما جاء في رسالة وجهها مطران جنوة إلى الكاردينال ألباني : " علي أن أحذركم ، و بإمكانني أن أضمن بأن تعاون ملك مصر في الحملة يعتبر تعاوننا محدودا للغاية ، وبالتالي فإن عملية غزو هاتين الإيالتين بإمكانه أن يأتي بفوائد لملك مصر وللإسلام بصفة عامة ... " (فاقلييري، 2013، صفحة 68).

11 : مشروع دي بولينياك (ar.m.wikipedia.org/00.25/29-05-2019) 1829م/1245هـ:

إن الدارس لسياسة رئيس الوزراء الفرنسي دي بولينياك يدرك أنه كان يخطط لسياسة دولية عامة تخدم مصالح فرنسا بالدرجة الأولى ، ونستدل على ذلك بمشروعه الذي قدمه إلى الملك شارل العاشر في أوت 1829م/1245هـ ، والقاضي بتقسيم أملاك الإمبراطورية العثمانية بين الدول الأوروبية (عميرواي، دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية ، (1827- 1840) . 2016, p. 40)

خاتمة:

في بداية القرن 19 م إختلت موازين القوى بين العالم الإسلامي وأوروبا المسيحية ، وأصبحت الإمبراطورية العثمانية حامية المسلمين في حالة ضعف ، وما زاد الطين بلة تحطم الأسطول البحري العثماني ومن ضمنه أسطول الجزائر في معركة نافيرين 1827م/1243هـ إثر المعركة التي

دارت ضد الحلف الثلاثي الفرنسي والروسي والإنجليزي من أجل قضية إستقلال اليونان ، وبعد هذه الهزيمة فقد العالم الإسلامي مفاتيح البحار ، ومفاتيح التجارة الدولية التي كانت تتركز بها الدول الأوروبية ، لفتح أسواق جديدة تخدم مصالحها ، وتطور إقتصادها ، وبعد مؤتمر إكس لاشابيل منحت فرنسا بطريقة غير مباشرة الضوء الأخضر لتنفيذ مخططاتها وغزو الجزائر .

إن الإحتلال الفرنسي للجزائر ليس وليد حادثة المروحة كما يروج له الكتاب الفرنسيون ، بل هو عبارة عن أطماع دفينية منذ وقت بعيد ، حيث خطط الفرنسيون لإحتلال الجزائر ووضعوا العشرات من المشاريع لبلوغ هذا الهدف ، لكنها فشلت بسبب ظروف فرنسا الداخلية والخارجية ، وقوة الجزائر العسكرية التي كانت الحاجز أمام أطماعها ، ولكن للأسف تغيرت مجريات الأحداث وانقلبت موازين القوى ومالت الكفة لصالحها ، وتمكنت في نهاية المطاف من تجسيد الإحتلال بمباركة بابوية أوربية ، وبوقوف الدولة العثمانية موقف المتفرج على تطورات الأحداث ، لتدخل الجزائر في فترة تاريخية مظلمة عاث فيها الإستعمار الفرنسي فسادا وظلما .

قائمة السيليوغرافيا:

المراجع العربية :

- أبو القاسم ، س. ا. (2009). محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث بداية الإحتلال. الجزائر: عالم المعرفة.
- أحمد ، م. (2013). الحملة الفرنسية على الجزائر والمواقف الدولية منها. 1792-1830 الجزائر : دار الخليل العلمية.
- بنور ، ف. (2008). المخططات الفرنسية تجاه الجزائر. 1782-1830 الجزائر : مؤسسة كوشكار.
- بوضرساية ، ب. (2010). سياسة فرنسا البربرية في الجزائر 1830-1930 وانعكاساتها على المغرب العربي. الجزائر : دار الحكمة للنشر.
- بوعزيز ، ي. (2009). علاقات الجزائر مع دول وممالك أوربا. 1500-1830 الجزائر : دار البصائر
- زروال ، م. (1994). العلاقات الجزائرية الفرنسية. 1791-1830 الجزائر : مطبعة دحلب .
- عباد ، ص. (2005). الجزائر خلال الحكم التركي. 1514-1830 الجزائر : دار هومة.

- عمورة، ع. (2009). *الجزائر بوابة التاريخ خاصة ما قبل التاريخ إلى 1962 م*. الجزائر: دار المعرفة.
- عميراوي، أ. (2003). *الجزائر في أدبيات الرحلة والأسر خلال العهد العثماني (مذكرات تيدنا أنمودجا)*. الجزائر: دار الهدى.
- عميراوي، أ. (2016). *دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827- 1840)* الجزائر: الدار العثمانية .
- عميراوي، أ. (2005). *قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث*. الجزائر: دار الهدى .
- فاقلييري، ل. ف. (2013). *أرشيف الفاتيكان السري حول غزو الجزائر من قبل القوات الفرنسية لشارل العاشر أو الحرب الصليبية المجهولة*. الجزائر: عالم الأفكار .
- قنان، ج. (2012). *معاهدات الجزائر مع فرنسا 1619-1830*. الجزائر: دار هومة.
- مبارك بن محمد الميلي. (2010). *تاريخ الجزائر في القديم والحديث*. الجزائر، الجزائر: دار الكتاب العربي.
- هلايلي، ح. (2007). *العلاقات الجزائرية الأوروبية ونهاية الإيالة 1815-1830* الجزائر: دار الهدى.
- وولف، ج. ب. (2009). *الجزائر وأوربا 1500-1830* الجزائر: عالم المعرفة .

المراجع الأجنبية :

- belhmissi, m. (1986). *histoire de la marine algerienne 1516-1830*. algerie : entreprise nationale du livre.
- douin, g. (2012). *mohamed aly et l'expedition d'alger 1829-1830*. algerie: alem alafkar.
- nettement, a. (1867). *histoire de la conquete d'alger* . paris , france : librairie jacques.
- rosset, c. (1879). *la conquete d'alger*. paris , france : eplon imprimeur éditeurs.

المواقع الإلكترونية :

ar.m.wikipedia.org/00.25/29-05-2019. (s.d.).

مؤتمر طنجة 27 - 30 أبريل 1958 والقضية الجزائرية

من وحدة المصير إلى تضارب المصالح

Tangers conference 27-30 April 1958 and the Algerian issue

From unity of fate to conflicts of interest

جامعة مصطفى اسطمبولي-
معسكر/ الجزائر

برنو توفيق*
(taoufik.bernou@univ-mascara.dz)

الإرسال: 2021/08/18 القبول: 29/08/2021 النشر: 15/09/2021

ملخص:

يتطرق هذا البحث إلى موضوع مؤتمر طنجة أبريل 1958 والقضية الجزائرية من زاويتين هما: وحدة المصير بين الشعوب المغاربية في ظل توفر كل عوامل النجاح في تحقيق الوحدة والالتحام حول الثورة الجزائرية، وفي المقابل فشل التجربة من خلال مآل أحلام طنجة في مؤتمر المهدية بتونس وتضارب مصالح الأطراف الثلاثة. لذا تبين أنه جاء نتيجة الظروف الآنية الزائلة، لأنه كان عند القادة في المغرب الأقصى يهدف التصدي للاستعمار الفرنسي، ورد فعل على حادثة ساقية سيدي يوسف بالنسبة للتونسيين، ولمواجهة التيار العروبي الذي أدى إلى قيام الجمهورية العربية بين مصر وسوريا. وتغير الظروف وظهور سياسة ديغول جعلت المشروع يزول بزوال ظروفه، فكانت المواقف الانفعالية هي التي قادت النخب المغاربية إلى عقد مؤتمر طنجة. كلمات مفتاحية: الثورة الجزائرية؛ مؤتمر طنجة؛ المغرب العربي؛ الاستعمار الفرنسي؛ الوحدة.

Abstract:

This research deals with the topic of the Tangier Conference in April 1958 and the Algerian issue from two angles: the unity of destiny among the Maghreb peoples in light of the availability of all factors of success in achieving unity and cohesion around the Algerian revolution, and on the other hand, the failure of the experiment through the fate of Tangier dreams in the Mahdia conference in Tunisia and the conflicting interests of the parties The three. So it turned out that it came as a result of fleeting circumstances, because it was with the leaders in the Far Maghreb with the aim of confronting French colonialism, and a reaction to the incident of Sakiet Youssef for Tunisians, and to confront the Arab current that led to the establishment of the Arab Republic between Egypt and Syria. The change of circumstances and the emergence of de Gaulle's policy made the project disappear with the demise of its circumstances, and it was the emotional attitudes that led the Maghreb elites to hold the Tangiers Conference.

* برنو توفيق taoufik.bernou@univ-mascara.dz

Keywords : Algerian Revolution; Tangiers Conference; Maghreb Arab; French colonialism; Unit.

- مقدمة:

الأکید أن جبهة التحرير الوطني قد اكتسبت من وراء الكثير من الأحداث التي شهدتها الثورة التحريرية قاعدة شعبية في المغرب العربي عامة وفي تونس والمغرب الأقصى خاصة، وأخص بالذكر هنا حادثة اختطاف طائرة القادة الخمسة في 23 أكتوبر 1956، حيث كتبت جريدة المجاهد عن ذلك، ما يلي: "إن وحدة الشمال الإفريقي، الذي كان فكرة وأملا، قد تحقق، فشهدنا تلك المظاهرات العنيفة والإضرابات الاحتجاجية في كل من تونس والمغرب الشقيقتين غداة اختطاف الطائرة، وشاهدنا الإضراب الرمزي الذي شاركت فيه تونس والمغرب والجزائر في الإضراب الأسبوعي العظيم... هذا عدا مظاهر التضامن الشعبي التي تتكرر كل يوم وتُعرب عن نفسها في التأكيد العملي الفعال. ولكن ما لبث أن تناست الأنظمة السياسية المغاربية صدمة العرقلة الفرنسية لمؤتمر تونس وقضية المعتقلين لتعيد ربط علاقاتها مع فرنسا، وتُعرب من جديد عن أملها في التوسط لحل القضية الجزائرية سلمياً، واستعدادها للتوسط لتذليل الصعوبات التي تعترض طريق المفاوضات بين الجانبين، الأمر الذي أكد لجبهة التحرير الوطني أن الحبيب بورقيبة ومحمد الخامس لم يتعظا بدرس اختطاف الزعماء الجزائريين وعرقلة مؤتمر تونس، وأنه يتوجب الاحتراز من الوقوع في الأخطاء نفسها.

غير أن ضغط الثورة الجزائرية وتطور الأحداث قد ساهم في تعزيز الشعور بالخطر المشترك وضرورة إيجاد إطار وحدوي لدى أقطار وشعوب المنطقة، فجاءت مبادرة طنجة من أجل هذه الغاية. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: ما هو سبب فشل المبادرة، التي تُعد اليوم رمزا ونبراسا للوحدة المغاربية، بالرغم من توفر كل أسباب وعوامل النجاح؟ وقد استعملنا عددا من الدراسات المتخصصة في الموضوع، بالموازاة مع مادة أرشيفية غزيرة غطت كل جوانب البحث المختلفة من ظروف وجذور المؤتمر، أشغاله وقراراته، المواقف المختلفة مع التركيز على مواقف المغاربة وخصوصا الجزائريين وانتهينا إلى إخفاقات المؤتمر.

1- ظروف وجذور عقد المؤتمر:

1.1- الظروف العامة لانعقاد المؤتمر:

ازدادت الاعتداءات الفرنسية على المناطق الحدودية مع تونس والمغرب، بهدف التأثير على الشعبين المتضامنين مع الثورة الجزائرية، بعد أن فشلت السلطات الفرنسية في الضغط على حكومتي البلدين لأجل تضييق الخناق على جبهة وجيش التحرير الوطني، بسبب المساندة الشعبية الكبيرة. وستبلغ هذه الاعتداءات ضد الشعب المغربي والتونسي ذروتها

سنة 1958، منها حادثة الاعتداء الفرنسي على ساقية سيدي يوسف في 8 فيفري 1958 بمؤازرة حلف شمال الأطلسي، وستشهد الجزائر تكثيفا للعمل العسكري الفرنسي. (أنظر التعليق رقم1) بالإضافة إلى تحالف القوات الفرنسية والاسبانية للقضاء على الجيش التحرير المغربي في الصحراء (الصحراء الغربية، موريتانيا). (أنظر التعليق رقم2) كل هذه التطورات أكدت أن استقلال تونس والمغرب مازال ناقصا أو في خطر، مما سيعزز الشعور بالوحدة عند المغاربة، والتي أفصح عنها علال الفاسي في جريدته "صحراء المغرب"، حين كتب مقالا يذكر فيه بالنضال المغربي المشترك وتجربة الوحدة المصرية السورية، موجها نداء للنخبة السياسية، قائلا: "فكيف يمكننا أن نشتغل الآن بتدعيم المرحلة الأولى من استقلالنا وننسى هذه الغاية التي هي في مقدمة مبادئنا؟ وإن استمرار الحرب التحريرية في الجزائر وفي الصحراء لا ينبغي أن يكون عائقا في وسائل تحقيق هدف الاتحاد المغربي الذي سيسهل علينا حل كثير من المشاكل التي خلفها الاستعمار في بلادنا." (مقالاتي، ع، 2015، 215) فتعالت الأصوات المنادية بالتضامن والوحدة المغربية، ويبدأ البحث في المشروع، هذا على المستوى المغربي.

أما خارج الإطار المغربي فنجد مشروعا مشابها لما تطمح إليه الشعوب المغربية، إنه الوحدة المصرية السورية وقيام الجمهورية العربية المتحدة في فيفري 1958. وفي فرنسا وصل الجنرال شارل ديغول إلى الحكم، بعد حركة انقلاب الجنرالات في الجزائر يوم 13 ماي 1958.

2.1- جذور مبادرة عقد المؤتمر:

جاءت المبادرة إثر اجتماع اللجنة التنفيذية لحزب الاستقلال المغربي يوم 2 مارس 1958، لدراسة الوسائل والآليات الخاصة بتدعيم التضامن والوحدة بين أقطار المغرب العربي، فكان من بين قراراتها، تأسيس اتحاد حقيقي لشعوب المغرب العربي تحقيقا لطموحاتها. وتشير الوثائق الفرنسية إلى أن أصل الفكرة يعود إلى الحزب الدستوري التونسي، وأن اللجنة التنفيذية لحزب الاستقلال المغربي قامت بتجسيدها يوم 6 مارس. (AOM, Notice d'information, La préparation de la conférence, 1958).

كان مبدأ الفكرة هو عقد مؤتمر يجمع الحزبين التونسي والمغربي، وتعززت الفكرة عند عقد مؤتمر للشبيبة برعاية هذين الحزبين، وخلال مؤتمر الشبيبة المغربية والتونسية بالرباط، طُرحت القضية الجزائرية للمناقشة، وبرزت فكرة مشاركة جبهة التحرير الوطني في مشروع اتحاد شعوب المغرب العربي. ولعل إجابة الجبهة كانت غير مباشرة ودون علمها بالمشروع المغربي التونسي، عندما رفضت مشروع فايار (Gaillard) يوم 12 مارس

1958)، (أنظر التعليق رقم 3) فأرسل المغاربة وفدين، أحدهما إلى تونس والثاني إلى القاهرة، تنفيذاً لما أوصت به اللجنة التنفيذية لحزب الاستقلال المغربي .

سافر الوفد الأول، الذي ضم كلا من أبوبكر القادري والدكتور بناني إلى تونس لمناقشة المشروع مع قادة الحزب الدستوري، ومن أجل إعداد برنامج عمل لعقد المؤتمر، وتعددت الاجتماعات بين الطرفين في الفترة ما بين 19 إلى 22 مارس. ليتقرر بعدها عقد مؤتمر في طنجة بمشاركة جبهة التحرير الوطني الجزائري، وتم الاتفاق على يوم 23 مارس على اعتبار أن يوم 27 مارس كموعدهم الرسمي لعقد المؤتمر المغربي بمدينة طنجة. (AOM, Notice, d'information, La préparation de la conférence, 1958). ولأجل ذلك سافر التونسي المحجوب بن الصديق والمغربي عبد الرحمان اليوسفي إلى القاهرة للاتحاق بالوفد المغربي الثاني، قصد الاتصال بأعضاء لجنة التنسيق والتنفيذ لجبهة التحرير الوطني الجزائري. (رخيلة، ع، 1999، 160)

أما الوفد المغربي الثاني فقد ضم ممثلين نقابيين، وتوجه إلى القاهرة للقاء لجنة التنسيق والتنفيذ ومناقشتهم في موضوع الاتحاد المغربي، غير أن الجزائريين انقسموا بشأن هذا المؤتمر، بحيث وافق ممثلو الثورة في تونس على الفكرة ومنحوا لممثلي حزب الاستقلال وعد شرف يوم 20 مارس 1958. وبرر أعضاء لجنة التنسيق والتنفيذ رفضهم للمؤتمر بعدم مشاورتهم في أمر التحضير للاجتماع.

ويمكن تفسير هذا الاختلاف في المواقف الجزائرية بانعكاس الاختلافات الفكرية بين القيادة المصرية والمسؤولين التونسيين والمغاربة على قادة الثورة الجزائرية. وتحجج الرافضون للمشاركة بأن المؤتمر يكرس النزعة الانفصالية، وأن الثورة الجزائرية ذات عمق عربي فلا يجب أن تقبل بذلك. وكان (مؤتمر طنجة) إشارة عن انفصال المغرب العربي عن المشرق العربي بسبب حساسية النظام البورقيبي في تونس والملكي في المغرب من الثورة المصرية وتيار الوحدة العربية الذي كان يدعو إليه عبد الناصر خلال تلك الفترة. (العايب، م، 2002، 40) وأيقنت أن جبهة التحرير الوطني، جراء الضغوط التي كانت تمارسها عليها كل من الحكومتين المغربية والتونسية، أن الهدف من المؤتمر هو إعادة إدماجها في الإطار المغربي وقطع صلتها بمصر الناصرية. (Harbi, M, 210)

لذلك أشارت بعض الأوساط من قيادة جبهة التحرير الوطني بالخارج، أن الرئيس التونسي، الحبيب بورقيبة، قد التقى بممثلي الجبهة بتونس واجتمع معهم في مكتب مدير ديوانه، عبد الله فرحات، في أمسية 31 مارس 1958، حيث دام اللقاء مدة طويلة وتعرض فيه الطرفان إلى موضوع مؤتمر طنجة وموقف جبهة التحرير تجاه العلاقات المصرية

التونسية. (AOM, Le président Bourguiba, Le FLN, et l'union maghrébine, 1958) ويشير التقرير الفرنسي بأن الاجتماع خلّص إلى أن مؤتمر طنجة لن يؤدي إلى نتائج إيجابية، ما دامت مواقف الملك محمد الخامس مترددة ومتناقضة تجاه علاقات بلاده بفرنسا.

والمهم أن الجبهة قد أيقنت من هذا اللقاء، بأن الاتحاد المغاربي لن يكون قريبا، كما أن تنازل فرنسا عن الجزائر لن يتم بكل سهولة. (AOM, Le président Bourguiba, Le FLN, et l'union maghrébine, 1958) كما أن التردد الجزائري بدا واضحا، عندما هددت جبهة التحرير الوطني بتعديل وتقليص حجم التمثيل الجزائري في المؤتمر، والاحتجاج لدى الحكومتين المغربية والتونسية، عندما نشرت إحدى محطات الإذاعة المغربية خبر عدم مشاركة الباهي لدغم، الأمين العام للحزب الدستوري التونسي، في مؤتمر طنجة وظنت الجبهة بأن الوفدين المغربي والتونسي لن يضمّا شخصيات مسؤولة في الدولتين. (AOM, Au sujet de la conférence de Tanger, 1958)

أعلنت بعد ذلك جبهة التحرير الوطني مشاركتها في مؤتمر طنجة، اتخذت لجنة التنسيق والتنفيذ قرار المشاركة لعدة أسباب كعراقلة المشروع، فقد زكته الأحزاب المغاربية في القاهرة منذ سنة 1947. ولأهمية تونس والمغرب بالنسبة للثورة الجزائرية، وكذا لاستغلال المؤتمر وتوجيهه لصالح الكفاح المسلح في الجزائر. ويشير الباحث معمر العايب إلى أن لجنة التنسيق والتنفيذ اتخذت هذا القرار بعد استشارة قادة الثورة المسجونين في فرنسا (بن بلة ورفاقه) عبر رسالة مؤرخة في 26 أبريل 1958. (العايب، م، 2002، 41)

حيث سافر بعض أعضاء لجنة التنسيق والتنفيذ إلى تونس يوم 9 أبريل من أجل التحضير للمشاركة. وبدأت اللجنة التحضيرية للمؤتمر أعمالها يوم 25 أبريل 1958. وبعدها حلت الوفود الرسمية الثلاثة: عن حزب الاستقلال المغربي، والحزب الدستوري الحر التونسي وجبهة التحرير الوطني الجزائرية إلى مدينة طنجة يوم 27 أبريل 1958.

2- أشغال المؤتمر 27 - 30 أبريل 1958:

انعقد مؤتمر طنجة يوم 27 أبريل 1958 على الساعة الخامسة مساءً في أكبر قاعة بالمدينة تعرف بدار طنجة أو بقصر المارشان، وكانت مقرا للمجلس التشريعي الدولي، عندما كانت مدينة طنجة منطقة دولية. وقد عُلقَت بها الرايات المغربية وحولها الرايات التونسية والجزائرية، وسط حضور أمني مكثف وخاصة بالنسبة للوفد الجزائري. واحتشد المئات من المغاربة الحاملين للرايات الثلاث، مرددين: " يحيا المغرب العربي الموحد، الاستقلال للجزائر." (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958)

شارك في مؤتمر طنجة الوفود الثلاثة المعنية، وفد حزب الاستقلال المغربي برئاسة علال الفاسي، وفد حزب الدستور التونسي بزعامة أمينه العام الباهي لدغم ووفد جبهة التحرير الوطني بقيادة فرحات عباس، بالإضافة إلى ولاية الأقاليم المغربية، وحضر وفد عن موريتانيا يضم كلا من حرمة ولد بابانه، ديبه ولد سيدي بابا. (أنظر التعليق رقم 4) ومن الأعضاء الملاحظين نجد: محامي بن بلة الأستاذ أندري ستيب (André Stibbe)، ممثل عن السفارة المصرية بالرباط، المحامي هاشمي شريف العامل بالفنصلية الأمريكية بطنجة. أما عن الحضور الليبي فقد وضح بلافريج بأن الدعوة قد وُجّهت إلى ليبيا متأخرة مما حال دون حضور ممثلها في الوقت المناسب، غير أن المصادر الفرنسية تؤكد أن ضغط القيادة المصرية هو الذي حال دون حضور الملاحظ الليبي. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité, maghrébine, 1958, 2)

استغرقت الجلسة الافتتاحية في يوم 27 أبريل 1958، أربعين دقيقة وشهدت تداول كلا من: أحمد بلافريج عن المغرب، عبد الحميد مهري عن الجزائر، الباهي لدغم عن تونس، على المنصة لإلقاء الكلمة، التي كانت باللغة العربية، أمام المئات من الصحفيين والمدعوين. وركزت التدخلات الثلاثة على أهمية المؤتمر، الذي اعتبرته مؤتمرا تاريخيا سيحدد مستقبل المغرب العربي، واتفقت على النقاط التالية:

- ضرورة وحدة الشمال الإفريقي.

- استقلال الجزائر.

- التخلص من قواعد الاستعمار في شمال إفريقيا (إشارة أيضا إلى القوات الفرنسية المتواجدة في شمال إفريقيا، وخاصة في المغرب).

كما عبرت تدخلات ممثلي الوفود الثلاثة عن آمالها في أن يقدم مؤتمر طنجة الحلول الملموسة لتحقيق الوحدة، غير أن عبد الحميد مهري ألحّ في تدخله على التأكيد بأن الثورة الجزائرية هي معركة مشتركة بين جميع أقطار المغرب العربي، رغم أن مسرح أحداثها يجري في قطر واحد منها. وعلى أن يكون مؤتمر طنجة وجها آخر لهذه المعركة. (AOM, Notice, d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 6) كما أشار مهري إلى احتمال تأسيس حكومة جزائرية في أجل قريب ليجس نبض التونسيين والمغاربة ويستقرئ موقفهم من موضوع الاعتراف بها. (أنظر التعليق رقم 5)

ويمكن القول بأن تدخل كل من ممثل المغرب وتونس جاء بطريقة ترضي الجميع، فمثلا نجد في تدخل أحمد بلافريج، عن حزب الاستقلال المغربي، العبارة التالية: "إن عمل المغرب وتونس يهدف إلى البحث عن حل للقضية الجزائرية، يرضي الشعب الجزائري." (AOM,

4، 1958، Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine) وبالتالي لم يتم الإعلان صراحة عن الاستقلال التام للجزائر.

وقد حدد المؤتمر جدول أعمال المؤتمر وضبطوا المحاور التي سيدرسونها والتي وردت كالتالي:
- حرب التحرير في الجزائر.

- تصفية قواعد الاستعمار في المغرب العربي.

- إنشاء منظمة دائمة لتنفيذ قرارات المؤتمر. (مقلاتي، ع، 2009، 217)

ابتداء من الساعة السادسة وعشر دقائق مساء، دخل المجتمعون في المناقشات الرسمية برئاسة علال الفاسي، في جلسة مغلقة استمرت إلى غاية العاشرة وخمسة عشر دقيقة ليلا. تلاها تلاوة تصريح قدمه بالعربية التونسي عبد المجيد شاكر، وبالفرنسية وزير الخارجية المغربي بلافريج، جاء فيهما بأن المؤتمر ناقش النقطة الأولى من جدول الأعمال والمتعلق بحرب التحرير الجزائرية، حيث قدم الوفد الجزائري عرضا عن حالة الحرب (الثورة) في الجزائر ووضعية ممثلها على المستوى المغاربي والدولي، كما اقترح الجزائريون للمناقشة، مطالبا عملية لتنفيذها من أجل الوصول إلى تحقيق الاستقلال. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 9)

استؤنفت الأشغال في اليوم الموالي، 28 أبريل على الساعة العاشرة صباحا، واستمر المؤتمر في مناقشة التقرير الذي قدمه الوفد الجزائري دون انقطاع، ودائما تحت رئاسة علال الفاسي. وقد تولى كل من فرحات عباس وعبد الحفيظ بوصوف، عرض وشرح قضية حرية عبور عناصر الجبهة وجيش التحرير الحدود، والمشاكل التي تعترض المجاهدين الجزائريين، وهي قضية نالت حصة كبيرة من الدراسة والمناقشة. وقد طالب بوصوف من المغرب الاقتداء بتونس، التي أصدرت قرارا يسمح بحرية التنقل لعناصر جيش التحرير الوطني في أراضيها، وفي هذا الشأن حضر الوفد الجزائري ملفا كاملا حول توزيع الوحدات العسكرية الفرنسية بالمغرب واستفزازات الجيش الفرنسي في المغرب الشرقي. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 11)

ويبدو أن جبهة التحرير الوطني طالبت بتكوين ما يسمى بـ "جبهة حرب" أو ما يشبه تحالف أو تعاون عسكري ما بين الأقطار الثلاثة، لأن الوفد المغربي عبر عن تحفظ كبير تجاه هذا الموضوع. رغم أننا لم نجد في الكتابات التاريخية ما يدل على أن جبهة التحرير الوطني قد قدمت مثل هذا الطلب، غير أن وثائق الأرشيف السري الفرنسي تؤكد وجود احتجاج وتحفظ من الطرف المغربي على موضوع جبهة الحرب، فاستنتجت أن هناك طلب جزائري في الميدان العسكري. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 11)

خلصت المناقشات حول النقطة الأولى المتعلقة بالقضية الجزائرية إلى أنه لا يمكن عزل حرب الاستقلال الجزائرية عن إطارها المغربي، وانتقل المؤتمر إلى النقطة الثانية المرتبطة بتصفية القواعد الاستعمارية في بلدان المغرب العربي في جلسة ليلية. وكان يوم 29 أبريل لمناقشة ودراسة النقطة الثالثة وهي مرتبطة باتحاد المغرب العربي، أهميته، شكله، المراحل الانتقالية، ابتداءً من الساعة العاشرة والنصف واستمرت حتى المساء، مع بعض فترات من الراحة أو لحظات لتناول القهوة التي كان يراها محافظ مدينة طنجة، عبد اللطيف بن جلون.

وخلال تلك الفترات سُئل علال الفاسي عن مستقبل الأقاليم الصحراوية والطموحات والأطماع الترابية (أنظر التعليق رقم 6 والملحق رقم 2) التي يطالب بها المغرب الأقصى، فكان رده كالتالي: "لا يوجد أي خلاف بين البلدان الثلاثة حول هذا الموضوع، بما أن الأقاليم المطالب بها لن تعود في المستقبل لأحدى دول شمال إفريقيا الثلاث، لكنها ستعود للاتحاد المغربي." (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 12) غير أن التقرير السري الفرنسي، يشير إلى أن جبهة التحرير الوطني استقبلت تلك التصريحات بطريقة سلبية وبكثير من سوء الظن. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 12) وتواصل الاجتماع في المساء لمناقشة آخر نقطة، وهي مؤسسات وتنظيمات الدائمة لتنفيذ قرارات مؤتمر طنجة.

كانت جلسة اختتام المؤتمر يوم 30 أبريل على الساعة الواحدة زوالاً، بعد تأخير الموعد بساعتين بسبب استمرار المناقشات خلال الجلسة المغلقة لنفس اليوم. وألقى علال الفاسي خطاباً ذكر فيه القرارات المنبثقة عن مؤتمر طنجة وأهم توصياته، وختم كلمته بدعوة فرنسا إلى العودة إلى مبادئها والاعتراف حالاً باستقلال الجزائر.

3 - قرارات مؤتمر طنجة:

اتخذ المؤتمر مجموعة من القرارات الهامة يمكن توزيعها على ثلاث أقسام، تتمثل في ما يلي:

3.1- قرار حول حرب التحرير الجزائرية:

أخذت هذه مسألة دعم ومساندة الثورة الجزائرية، النصيب الأوفر من المناقشة باعتبارها قضية المغرب العربي الأساسية، وهكذا استطاعت جبهة التحرير الوطني أن تكسب مواقف دعم ومساندة لكفاحها، حيث تم إقرار مبدأ تقديم مساعدة للجزائر. وأعلن المؤتمر حق الجزائر في السيادة والاستقلال التام، الذي هو الشرط الوحيد لحل النزاع الفرنسي- الجزائري، وأقر المؤتمر أيضاً، مساندة الأحزاب السياسية المغربية وتأييدها الكامل للشعب الجزائري الذي يكافح من أجل استقلاله. (مقلاتي، ع، 2009، 217)

ودعم المؤتمر مسألة تأسيس حكومة جزائرية، التي طرحها الوفد الجزائري، ودعا قادة جبهة التحرير الوطني إلى ضرورة التشاور والاتفاق مع الحكومتين التونسية والمغربية في شأنها. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 14) إلا أن جبهة التحرير الوطني أصرت على أنها سيدة في اتخاذ قرارها، وقبلت باستشارة المغرب وتونس.

3. 2- قرار حول إدانة الإعانة التي تقدمها بعض الدول الغربية لفرنسا لمواجهة الثورة الجزائرية:

لم يذكر نص الإدانة أي جهة أو دولة معينة، بل أكد على أن فرنسا قد استفادت من دعم مالي وعسكري من بعض الدول الغربية ومن حلف شمال الأطلسي في حربها الاستعمارية في الجزائر. وأن هذه المساعدة المباشرة أو غير المباشرة، التي تقدمها هذه القوى، تعتبر تهديدا للسلام العالمي. ووجه المؤتمر بهذا الخصوص نداءً إلى هذه القوى، كي تكف عن مساعدتها لفرنسا، وأعرب عن استياء شعوب شمال إفريقيا من هذه الدول، كما عبر عن أمله في استجابتها، وأن تعدل عن هذه السياسة التي تتسبب في كارثة بالنسبة للسلام والتعاون الدوليين.

3. 3- قرار بتصفية بقايا الاستعمار من المغرب العربي:

حدد في بداية الأمر طبيعة بقايا الاستعمار وبين بأنها ذات وجهين عسكرية واقتصادية وهي مفروضة على المغرب وتونس. لذلك استنكر وجود قوات أجنبية فوق تراب الدول المغربية، الأمر الذي يتنافى وسيادة هذين البلدين المستقلين. وطالب بإلحاح بأن تكف فرنسا حالاً عن استعمال الأراضي التونسية والمغربية، كقاعدة للعدوان على الشعب الجزائري. وفي نفس الوقت أوصى مؤتمر طنجة الحكومات والأحزاب السياسية المغربية بتنسيق جهودها من أجل اتخاذ الإجراءات اللازمة لتصفية جميع بقايا الاستعمار. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 14)

وأنتهى المؤتمر أعماله في هذا الباب بالإشارة إلى تضامنه مع الشعب الموريتاني في معركته ضد الاستعمار والعودة إلى الوطن المغربي الذي تجمعه الوحدة التاريخية والإثنية. وأن المؤتمر يعبر عن مشاعر عميقة تجاه الشعب الموريتاني، ويقدم تضامنه إلى هذه المقاومة التحريرية التي تعتبر جزءاً من حركة التحرر في دول المغرب العربي. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 14) ورغم أن التقرير السري الفرنسي، المتعلق بقرارات المؤتمر المذكور آنفاً، أشار صراحة إلى علاقة موريتانيا بالأقاليم التي يُطالب بها المغرب، إلا أن الباحث عبد الله مقلاتي يؤكد على أنه وقع خلاف حول هذه النقطة بين الطرف المغربي الذي أراد إدراج التضامن مع الشعب الموريتاني في إطار مطالبه المتعلقة

بالوحدة الترابية للمغرب، في حين أن الجزائريين والتونسيين رفضوا الأمر، وأصروا على إنزاله في إطار النضال التحرري المغربي، (مقلاتي، ع، 2009، 218) واعتباره جزء من الحركة التحررية التي قامت بها دول المغرب العربي حسب ما ورد في البيان الخاص بمؤتمر طنجة، الذي نشرته جريدة المجاهد الصادرة بتاريخ 7 ماي 1958. (المجاهد، 1958، 23)

وبالتالي لا يمكن الجزم بأن المغرب لم يتمكن من الحصول على أطماعه الترابية في موريتانيا، عبر مؤتمر طنجة، لأن هناك اختلافا في المصادر حول صيغة القرار المتعلق بالتضامن مع الشعب الموريتاني، ورغم وجود المعارضة الجزائرية والتونسية سنة 1958.

3. 4- قرار حول وحدة المغرب العربي:

عبر المؤتمر عن وجود رغبة لدى شعوب المغرب العربي في توحيد مصيرها في إطار التضامن الذي يحفظ مصالحها، وأنه قد حان الوقت لترجمة هذه الإرادة والرغبة في الوحدة داخل إطار مؤسسات مشتركة، وأقر أن الشكل الفدرالي هو أكثر ملاءمة لواقع البلدان المشاركة. ومن أجل ذلك اقترح، كمرحلة انتقالية، تشكيل مجلس استشاري للمغرب العربي ينبثق عن المجالس الوطنية المحلية في كل من تونس والمغرب، وعن المجلس الوطني للثورة الجزائرية. مما سيؤهله من دراسة القضايا المشتركة، وتقديم توصيات للسلطات التنفيذية. (المجاهد، 1958، 23 و: AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 17)

أوصى المؤتمر بضرورة عقد لقاءات دورية، وكلما دعت الظروف إليها، ما بين المسؤولين المحليين للدول الثلاث من جهة. ودعا الحكومات المغربية إلى عدم ربط مصير شمال إفريقيا بعلاقات منفردة في مجالي الخارجية والدفاع، ريثما يتم إقامة المؤسسات الفيدرالية. (المجاهد، 1958، 23 و: AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 17)

3. 5- قرار إنشاء أمانة دائمة:

جاء الهدف من إنشائها هو متابعة تنفيذ قرارات المؤتمر، وتتكون من ستة أعضاء بمعدل عضوين عن كل بلد. كما أقر المؤتمر مكتبين للأمانة. أحدهما بالرباط والآخر بتونس، وتجتمع هذه الأمانة دوريا في إحدى العاصمتين بالتناوب. (AOM, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 17)

ولعل أهم توصية خرج بها المؤتمر هي ذلك القرار السري الذي ينص على الوسائل العملية التي سيقوم بها حزب الاستقلال والحزب الدستوري لمساعدة ومساندة الثورة الجزائرية.

واتفقت الوفود الثلاثة في مؤتمر طنجة على أن اللقاء في مدينة المهديّة بتونس في الفترة ما بين 17 إلى 20 جوان 1958، لتنفيذ قرارات مؤتمر طنجة. وقد حيت جهة التحرير قرارات المؤتمر، ووجهت برقيات إلى الملك محمد الخامس والرئيس الحبيب بورقيبة وأحمد بن بلة ورفاقه في السجن. وضحت فيها الجهة قرارات المؤتمر كتقديم المساندة الكاملة للجزائر، ووضع الأسس الأولى لبناء اتحاد فيدرالي مغاربي.

ولهذا يمكن القول بأن مؤتمر طنجة جاء ليدعم القضية الجزائرية، في وقت كانت الثورة بحاجة إلى التفاف القوى السياسية والشعبية المغاربية حولها، خاصة وأنها تمر بمرحلة حاسمة في مسيرة كفاحها، ونظرا لما استفزته الآلة العسكرية الفرنسية. بعد وصول الجنرال ديغول إلى الحكم، من مخططات جهنمية هدفها القضاء على الثورة.

4- المواقف المختلفة من المؤتمر:

لعل أول ما نبدأ به من المواقف الدولية المختلفة من مؤتمر طنجة وقراراته الهامة، هو موقف الجمهورية العربية المتحدة على لسان زعيمها جمال عبد الناصر، نظرا لحساسية النظام في كل من المغرب وتونس تجاه النظام المصري وثورته القومية وتيار الوحدة العربية الذي كان ينادي به عبد الناصر. وعليه تم التعرف على رأي الرئيس عبد الناصر حول مؤتمر طنجة، من خلال رسالة بعثها للرئيس التونسي، بورقيبة، يوم 15 أبريل 1958 حيث عبر فيها عن الآراء التالية:

- سيُعدّ اتحاد المغرب العربي نصرا للإسلام.

- التحاق ليبيا بفيدرالية المغرب العربي غير مقبول، وعلى المؤتمر أن لا يتطرق إلى هذه المسألة. وخلال المؤتمر عبر بعض الملاحظين المصريين عن رؤية عبد الناصر وأفكاره تجاه مستقبل العلاقات بين المغرب العربي والجمهورية العربية المتحدة. (AOM, L'ouverture de la conférence de Tanger, 1958, 05)

لقد أُلح التونسيون على ضرورة حضور ليبيا في المؤتمر بأي صفة كانت، لذلك تم تعيين مجموعة من الملاحظين الليبيين، ينتمون إلى الحزب الليبي للاستقلال. وقد أدى حضور الملاحظ الليبي في مؤتمر طنجة، ببورقيبة إلى تذكر الخطوط العريضة لمشروعه حول فيدرالية شمال إفريقيا الموسعة إلى ليبيا. (أنظر التعليق رقم 7) كما رحب الملك الليبي بقرارات طنجة، كما وافق على مشروع بورقيبة بخصوص اتحاد المغرب العربي الموسع، وقال أنه مستعد لإعلان الحرب من أجل تحرير الجزائر. (AOM, Commentaires du FLN sur la conférence de Tanger, 1958)

بينما جاء الموقف الفرنسي غير مبال بالمؤتمر، ويمكن تحديد رد فعله منه في نقطتين رئيسيتين، الأولى تتمثل في بعث رسالتين إلى الحكومتين المغربية والتونسية، تطلب فيهما دفع التعاون معها ودراسة موضوع القواعد العسكرية الفرنسية. (صغير، م، 2004، 96) وبخصوص الحكومة الجزائرية فقد ذكرت بأن هذه المسألة لم تفاجئها لعلمها بها منذ مناقشتها من طرف لجنة التنسيق والتنفيذ في فيفري 1958، رغم أنها النقطة التي ولدت ردود فعل كثيرة. (AOM, Notice d'information, Après la conférence de Tanger, 1958, 05)

وقد علق مسؤولو جبهة التحرير الوطني بالمغرب عن نتائج مؤتمر طنجة بحديثهم عن موقف بريطانيا، حيث جاء في تعليقهم: "إن التوجه السياسي الجديد للمغرب العربي حسب ما أقره مؤتمر طنجة، قد اعتبرته بريطانيا بمثابة انتصار لجبهة التحرير الوطني." (AOM, Commentaires du FLN sur la conférence de Tanger, 1958)

ولم يُسجل أي رد فعل رسمي، رغم إجماع الملاحظين البريطانيين على أن ما تحقق هو فعلا انتصار ساحق للجبهة. وقد أثار انتباه الانجليز قرارى إنشاء حكومة جزائرية وتشكيل مجلس استشاري. وورد في تعليقات مسؤولي الجبهة عن ألمانيا الغربية، بأنها قد أدانت السياسة الفرنسية في شمال إفريقيا.

بينما اعتبرت الولايات المتحدة الأمريكية في رد فعلها الأولي عن المؤتمر، بأن حرب الجزائر تهدد مصالح منظمة حلف شمال الأطلسي، وعليه يجب وضع مخطط عمل سريع في الجزائر. (A.O.M, Commentaires du FLN sur la conférence de Tanger, 1958) الأمريكي، فوستر ديلاس (Foster Dulles) يوم الفاتح ماي 1958، قائلا: "لم نول اهتماما خاصا لقرارات مؤتمر طنجة." (A.O.M, Notice d'information, Après la conférence de Tanger, 1958, 2) إلا أن التقرير السري الفرنسي يطرح وجهات نظر مختلفة، صدرت عن شخصيات أمريكية منها:

- اندهاش الأمريكيان لروح النقاش والتفاهم التي سادت جلسات المؤتمر بين الأطراف الثلاثة، خاصة وأنهم تفادوا التطرق إلى نقاط الاختلاف.

- يعتبر مؤتمر طنجة وسيلة ضغط على فرنسا لإجبارها على إيجاد حل للقضية الجزائرية في أقرب وقت.

- سجل الأمريكيان ارتياحهم تجاه المؤتمر، بعد أن تأكدا عدم وجود علاقة بين المؤتمر والفكر الناصري من جهة، كما بينت لهم نتائج المؤتمر عدم صحة الطرح الفرنسي بأن جبهة التحرير الوطني شيوعية المذهب، من جهة أخرى.

- جاء في تصريح السفير الأمريكي بتونس، إرفينغ براون (Irving Brown)، يوم 5 ماي 1958 ما يلي: "نهاية حرب الجزائر قريبة، لم يعد الآن سوى سباق ضد الساعة، لا محالة، فالحكومة الأمريكية ستغير من سياستها تجاه القضية الجزائرية." (Notice d'information, Après la) (A.O.M, conférence de Tanger, 1958, 3

5- المواقف المغربية من المؤتمر وإخفاقاته:

1.5- موقف وأهداف المغربية من المؤتمر:

أبدى الملك محمد الخامس موقفه من المؤتمر قبل انعقاده، وكان ذلك يوم 16 أبريل 1958 في تصريح جاء فيه: " إن الاتحاد الذي نتمنى تحقيقه بين الأقطار الثلاثة لا يعني نهائيا العزلة والانغلاق، وليس من أجل معاداة أية أمة أو دولة ومصالحها، بل على العكس، إنه يفتح آفاقا واسعة للتعاون ما بيننا والدول المهتمة بالاتحاد المغربي." (Notice d'information, Après la) (A.O.M, la conférence de Tanger, 1958, 2

جاء في تصريح علال الفاسي، رئيس المؤتمر، ما يؤكد دور الثورة الجزائرية في جمع شمل المغرب العربي، في قوله: "إن الفضل يعود للثوار الجزائريين، لقد كان ثباتهم في الكفاح خير باعث للحقيقة المغربية من مرقدها." (رخيلة، ع، 1999، 163) بينما يقول بلافريج أن الهدف الأساسي للمؤتمر، هو واضح، فهو يتعلق بالتحضير لمؤسسات بناء اتحاد المغرب العربي عبر مرحلتين: في البداية وحدة سياسية بين المغرب وتونس، ثم التحاق الجزائر بعد تحقيق استقلالها.

وعلقت بعض الأوساط في حزب الاستقلال المغربي عن مؤتمر طنجة، مُعتبرة إياه تكرار لما اتفقت عليه الأطراف الثلاثة في اجتماعها بالرباط عقب مؤتمر آكرا (أنظر التعليق رقم 8). (A.O.M, A/S De la conférence de Tanger, 1958) ومنهم من اعتبره توجه نحو الانتقال من النظام الملكي إلى الجمهوري.

وفيما يخص مسألة تشكيل حكومة جزائرية، فقد نبّه حزب الاستقلال بأن تكوينها تحت تأثير المصريين وبحسب توجهات عبد الناصر، يُعد تضاربا مع روح مؤتمر طنجة، وبالتالي يمكن القول بأن المغربية يهدفون إلى فرض أحقيتهم في تحديد مكان وتاريخ إعلان تأسيس هذه الحكومة، رغم الرفض الجزائري الصريح خلال المؤتمر. ولذلك ألح حزب الاستقلال على ألاّ تتسرع الجبهة في هذه المسألة ولا حتى بعد شهرين. (Notice d'information, Après la) (A.O.M, conférence de Tanger, 1958, 6

وأرسل الأمين العام لحزب الشورى والاستقلال، محمد حسن الوزاني، برقية إلى فرحات عباس يعبر فيها عن احتجاجه لعدم إشراك ممثلي كل الشعب المغربي في دراسة مشروع

اتحاد المغرب العربي). (A.O.M, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 19.

أما الحزب الشيوعي المغربي، المعروف عنه تأييده المطلق للثورة الجزائرية منذ اندلاعها، فقد صرح من خلال ندوة عقدها يوم 28 أبريل 1958، طالب فيها من الوفدين المغربي والتونسي في طنجة، بأن يضمنا لجهة التحرير الوطني، الدعم المطلق على كل المستويات، واعتبار الوحدة على مستوى شمال إفريقيا كخطوة أولى نحو الوحدة العربية. ثم اقترح على المؤتمرين في طنجة تبني القرارات التالية:

- تنسيق الجهود بين المغرب وتونس من أجل مساعدة الجهة بكل الوسائل السياسية والمادية، واعتبار جهة التحرير الوطني الممثل الوحيد المؤهل لتمثيل الأمة الجزائرية.
- الإعلان بأن الحرب الدائرة في الجزائر هي حرب تعني كل المغرب العربي، وبهذه الطريقة، تؤكد بأن كل علاقة للمغرب وتونس مع فرنسا وحلفائها في حلف الأطلسي وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، هي مشروطة بدور هذه الدول في وقف الحرب الإجرامية في الجزائر.
- اعتراف كل من تونس والمغرب بالحكومة الجزائرية بمجرد تشكيلها.
- القيام بنشاط دبلوماسي مغربي- تونسي لدعوة الجمعية العامة للأمم المتحدة للاجتماع وإصدار قرار يطالب فرنسا بالاعتراف باستقلال الجزائر.
- تأكيد المغرب وتونس بعدم السماح باستعمال القواعد العسكرية الموجودة في أراضيها من طرف الجيش الفرنسي.

- توحيد العمل والتمثيل الدبلوماسي في الخارج.

- الابتعاد عن سياسة المعسكرات والأحلاف العسكرية. (A.O.M, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 21-22.

وتمنى ممثلو جيش التحرير المغربي لو أن المؤتمر تطرق للعلاقات المستقبلية للاتحاد المغربي مع الجمهورية العربية المتحدة، وقد حاول قادة هذا الجيش إقرار اتفاق عسكري سري بين الدول العربية بتأطير من مصر، يتبناه المؤتمر، إلا أنه لقي معارضة شديدة من التونسيين. أما الحديث عن الأهداف المغربية من عقد مؤتمر طنجة، فقد أشرنا في بداية الموضوع عن دوافع علال الفاسي التي جعلته يفكر في مثل هذا اللقاء، والتي يمكن اعتبارها جذور مؤتمر طنجة. وفي المقابل كانت هناك أهداف بعدية سيحققها المؤتمر، نستخلصها من تعليقات سفير إحدى الدول الغربية بالمغرب تجاه نفس المؤتمر، يذكره تقرير سري فرنسي، ما يلي: " الهدف الرئيسي الذي جمع المغاربة والتونسيين:

- يتعلق من جهة، بمنع الجزائريين من إتباع عبد الناصر. ومن جهة أخرى، البحث عن حلول للقضية الجزائرية في إطار شمال إفريقيا وبما يخدم المصالح المغربية والتونسية.
- أُعتبر أن تأسيس حكومة جزائرية بعد التشاور مع المغاربة انتصارا كبيرا يحققه المغرب وحتى تونس.

- رأى المغرب في نتائج المؤتمر أملا كبيرا في قبول وساطته لحل القضية الجزائرية، مما يمكنه من فرض نظرتة في أي تسوية للقضية الجزائرية.
- كان المغاربة يعلمون بأن اتحاد شعوب المغرب العربي لا يزال بعيد التحقيق، رغم ذلك قبلوا فكرة الفيدرالية التي يرون أنها تحتاج للمساعدات الاقتصادية الفرنسية.
- كان التفاهم الكبير الذي ساد بين الأطراف الثلاثة في المؤتمر، يهدف إلى الاستمرار في المفاوضات في شأن الاتفاق المغربي الفرنسي وحتى الاتفاق التونسي الأمريكي، وعدم الاكتفاء بهذا الحد." (A.O.M, Après la conférence de Tanger, 1958)

وبالتالي كل ما ذكرناه سابقا عن الاختلاف الذي كان بين قادة جبهة التحرير الوطني، بشأن المشاركة في المؤتمر، يعكس أهداف المغرب عامة وحزب الاستقلال خاصة، علما أنه كان وراء القضاء على مشروع الكفاح المغربي المشترك سنة 1955، كما أن المغرب لا يستطيع ضمان الدعم المطلق للجبهة، لأنه سينعكس سلبا على علاقاته بفرنسا. وهو ما يؤكد النداء الذي وجهه وزير شؤون المغرب العربي في الحكومة المؤقتة إلى الجزائريين، على خلفية الهجوم الخطير الذي شنته القوات الفرنسية على مخيمات اللاجئين الجزائريين (أنظر التعليق رقم 9)، وخشية من مواقف سلبية من الحكومة المغربية إزاء نشاطات جيش التحرير الوطني، جاء فيه: "إن الغضب الذي أثاره الاعتداء الغادر على إخواننا المهاجرين من طرف الجيش الفرنسي، الذي يعتبر في نفس الوقت اعتداء على حرمة التراب المغربي، ينبغي أن لا ينسينا أنه يجب أن نكون أول من يحترم قوانين هذا القطر الشقيق الذي آوانا ونصرنا، ولهذا فإني أطلب من جميع إخواني الجزائريين أن يمتنعوا عن إظهار غضبهم... وأن يضعوا ثقتهم في حكومة صاحب الجلالة الملك محمد الخامس." (أمطاط، م، المرجع السابق، 350)

ورغم ذلك يمكن، القول بأن جبهة التحرير الوطني قد أحسنت استغلال الظروف المحلية والدولية واستثمار التأييد الشعبي المغربي، في كسب تعهدات من المغاربة بشأن الدعم المادي وإنهاء تواجد القواعد الفرنسية، وإدانة الدعم الغربي لفرنسا وخاصة الحلف الأطلسي، ونيل الاعتراف بصفتها الممثلة الوحيدة للشعب الجزائري.

2.5- المواقف الجزائرية المختلفة:

- الموقف الرسمي لجبهة التحرير الوطني:

حيث جمّعت جبهة التحرير قرارات المؤتمر، ووجهت بقرقيات إلى كل من الملك محمد الخامس وبورقيبة وأحمد بن بلة ورفاقه في السجن، أعلنت فيها أن المؤتمر قرر تقديم المساندة الكاملة للجزائر، وأن المؤتمرين وضعوا الأسس الأولى لبناء اتحاد فيدرالي مغاربي، وأنها واثقة من أن هذه الوحدة ستقوي التعاون والتضامن بين جميع الشعوب المغاربية والعربية. وعبر الوفد الجزائري المشارك في المؤتمر عن ارتياحه للنتائج التي تمخضت عنه، مشيراً إلى أن قضية الجزائر قد نالت كامل الاهتمام. (مقلاطي، ع، 2009، 219)

- موقف قادة الثورة في تونس:

استقبل مسؤولو الجبهة بتونس قرارات المؤتمر بارتياح كبير، في حين أن بعض قادة جيش التحرير الوطني بالحدود التونسية، لم يعجبهم الأمر، لأنهم كانوا يفضلون المنهج البورقيبي في تحقيق الاستقلال (الاستقلال عبر المراحل)، بينما جاءت قرارات مؤتمر طنجة بالنسبة إليهم، الاستمرار في الحرب، حيث يشير تقرير سري فرنسي عن غضب كبير ميز العقيد عمار بن عودة بسبب ذلك. (A.O.M, Le FLN et Bourguiba, 1958)

- موقف قادة الثورة في المغرب:

وعلى العكس تماماً كان موقف عناصر جيش التحرير الوطني بالحدود الغربية، فقد رحبوا بنتائج المؤتمر وتمنوا لو تطرق للعلاقات مع الجمهورية العربية المتحدة وبالتالي شاركوا في ذلك طموحات جيش التحرير المغربي.

كما استغل عبد الحفيظ بوصوف وعبد الحميد مهري وجودهما بالمغرب لحل بعض المشاكل والخلافات الموجودة بين الجزائريين والمغاربة. (A.O.M, Après la conférence de Tanger, 1958) كما عمداً إلى الاتصال بشخصيات مغربية، مستغلين نتائج مؤتمر طنجة ل طرح أو حتى تقديم بعض المطالب من جهة، ولقياس مدى تأثير مؤتمر طنجة وقراراته وتنفيذها على الواقع من جهة أخرى.

- الحركة الوطنية الجزائرية- الميصالية (MNA):

جاءت أولى ردود الفعل من طرف ما يمكن أن نسميه بالأطراف المعارضة للوفود المشاركة، أي من الحركة الوطنية الجزائرية التابعة لمصالي الحاج، وصالح بن يوسف، وحزب الشورى والاستقلال. حيث بعث مولاي مرياح، الأمين العام للحركة الميصالية، برقية إلى رئيس الملتقى يحتج فيها عن إقصاء الحركة من المشاركة في المؤتمر. ويوضح فيها بأن الحركة الميصالية

تمثل قسما مهما من الشعب الجزائري، واعتبرت ما جاء من قرارات حول الجزائر تدخلا من حزب الاستقلال والدستور في الشؤون الداخلية للجزائر.

أدانت الحركة المصالية على لسان أمينها العام، تصرفات جبهة التحرير الوطني، كونها الحزب الوحيد، ووصفتها بالفاشية. وقال مولاي مرياح: " لا نستطيع توحيد المغرب العربي، إلا بعد استقلال الجزائر وإجراء انتخابات في شمال إفريقيا، هذه هي مبادئ الديمقراطية." (A.O.M, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 18.

كما أرسل اتحاد نقابات العمال الجزائريين (USTA) التابع للمصالية، برقية لأحمد بلافريج جاء فيها: " تطلب منكم الطبقة العاملة الجزائرية، المهيكلة في ليستا (USTA)، أن تأخذوا بعين الاعتبار آمال الشعب المغاربي، تحملوا مسؤوليتكم. وتحقيق السلام يفرض احترام الحق المشروع للشعب الجزائري في اختياره الحر لمن يمثله." (A.O.M, Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine, 1958, 19.

كل الممثلين السياسيين الجزائريين.

3.2- اخفاقات مؤتمر طنجة:

على الرغم من المشاعر الوطنية والحماس الشعبي الذي فجره مؤتمر طنجة، عندما تبنى مبدأ تخليص المغرب العربي من الاستعمار وتوحيده، إلا أن السلطات الرسمية ستميع قرارات المؤتمر. وبدءا باجتماع الهيئات التنفيذية للأقطار الثلاثة في مدينة المهديّة التونسية ما بين 17 إلى 20 جوان 1958، حيث بدا أن نقل النقاش من الإطار الحزبي إلى الإطار الرسمي يعني أشياء كثيرة. (مقلاتي، ع، 2009، 223) إلا أن وفد لجنة التنسيق والتنفيذ حضر نفسه لمواجهة مؤامرة اغتيال قرارات مؤتمر طنجة، فكيف علم الجزائريون بذلك؟

لقد قام ممثلو جبهة التحرير الوطني المشاركين في مؤتمر المهديّة يوم 18 جوان 1958، بإبلاغ لجنة التنسيق والتنفيذ في القاهرة، بأن التونسيون والمغاربة قد قاموا على تدمير مؤتمر طنجة أليا، وقد علموا بذلك بمجرد وصولهم إلى تونس، وقدموا بعض الأمثلة، منها المنصة الشرفية التي زينت بالأعلام المغربية والتونسية فقط، ثم إن التونسيين عملوا ما في وسعهم لإبعاد الجبهة من المناقشات. (A.O.M, Dissension entre le FLN et les Tunisiens et Marocain à Tunis, 1958)

وخلال اليوم الثاني من مؤتمر المهديّة، كان موضوع النقاش النظر في مسألة إدانة سياسة ديغول في الجزائر، فطالب الوفد الجزائري بإدانة صريحة وتأييد وجهة نظرهم في مطلب الاستقلال التام، وبخصوص هذه المسألة، حاول الوفدان التونسي والمغربي التهرب من تأكيد استقلال الجزائر، وتدخل عبد الرحيم بوعبيد، الوزير المغربي، محاولا إقناع أعضاء

الوفد الجزائري بإمكانية التعامل الإيجابي مع اقتراحات ديغول للإسراع في حل القضية الجزائرية وإبراز قوة فرنسا بعد مجيء ديغول. (Harbi, M, 1981, 419) فرد فرحات عباس، رئيس الوفد، موضحاً بأن وضعية الشعب الجزائري هي التي تحدد منطلق السياسة التي نتبعها، فالجزائر في ثورة ولا يمكن لها مواجهة سياسة ديغول إلا بالثورة، من خلال قوله: " بالنسبة لنا، موقف ديغول يعني الحرب، وذلك رغم الدعم الذي يتلقاه ديغول من الأمريكيين والروس وحتى من المصريين... إن كلمة دمج تعني الحرب." (Harbi, M, 1981, 419) وحتى على المستوى العملي، فقد كانت هناك تحضيرات للقيام بعمل عسكري واسع انطلاقاً من تونس، بمجرد انتهاء أشغال مؤتمر المهديّة. لكن بورقيبة عارض أمر الهجوم وطلب ترك الوقت ومنح الفرصة للجنرال ديغول. (A.O.M, Position du FLN et du président Bourguiba devant le problème. Algérien, 1958) وبالتالي نجد أن السلطات الرسمية في البلدين الشقيقين ميعت واغتالت قرارات المؤتمر. (Le Monde, 1958).

الخاتمة:

إن فكرة الاتحاد المغاربي التي دعا إليها مؤتمر طنجة لم تكن وليدة الإرث الحضاري المشترك الذي جمع المغاربة (سكان شمال إفريقيا) منذ عشرينيات القرن الماضي، فغابت بذلك الأسس المتينة للبناء. وبالعكس فقد جاء هذا المؤتمر نتيجة الظروف الأنية الزائلة، لأنه كان عند القادة في المغرب الأقصى يهدف التصدي للاستعمار الفرنسي، كما جاء لمساعدة الجزائر، ورد فعل على حادثة ساقية سيدي يوسف بالنسبة للتونسيين، ولمواجهة التيار العروبي الذي أدى إلى قيام الجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا. وتغير الظروف وظهور سياسة ديغول جعلت المشروع يزول بزوال ظروفه. وبالتالي يمكن القول بأن المواقف الانفعالية هي التي قادت النخب المغاربية إلى عقد مؤتمر طنجة. وبالرغم أن كل هذه التطورات أكدت أن استقلال تونس والمغرب مازال ناقصاً أو في خطر، مما سيعزز الشعور بالوحدة عند المغاربة، والتي أفصح عنها جل القادة المغاربة. ولذا جاء مؤتمر المهديّة بتونس ليؤكد ذلك الفشل.

لقد استثمرت الثورة الجزائرية التضامن الشعبي والرسمي المغاربي لخدمة إستراتيجية النضال دون وحدته، التي لم تكن مطروحة، وهي تدخل عامها الرابع، والدليل على ذلك اختلاف ردود الفعل لدى الجزائريين وقادة الثورة بحسب مواقعهم الجغرافية بين تونس والمغرب والقاهرة... لكن المهم أن الثورة قد جندت، بفضل هذا المؤتمر، مختلف الفعاليات والطاقت لتوفير الدعم السياسي والعسكري لها، فكان مؤتمر طنجة فرصة سانحة، ومهمة لجدولة طموحاتها وأهدافها.

التعليقات:

¹ - جندت فرنسا الاستعمارية مختلف وسائل القمع والتدمير بمساعدة الحلف شمال الأطلسي للقضاء على الثورة الجزائرية، وفي هذا الإطار شهدت الجزائر من 1956 إلى 1958 تدفقا ضخما للقوات الفرنسية بلغ في نهاية الخمسينيات حوالي 800 ألف جندي. وكانت سنة 1958 وما بعدها منعطفا حاسما في سير العمليات العسكرية، وتلقت الثورة ضغطا عسكريا من طرف الجيش الفرنسي بعد أن أصبح يتأقلم مع أسلوب الحرب الثورية. للمزيد يمكن العودة إلى: (المركز الوطني للأرشيف، رصيد الحكومة المؤقتة، 20/06/1959) وأيضا: (Yves, C, 1992, 160)

² - تعرض جيش التحرير المغربي لضربات موجعة من قبل المكنسة العسكرية (تسمية للعملية) إثر تحالف الإسبان والفرنسيين، الأمر الذي تأثر له علال الفاسي، خصوصا وأنه كان يطمح لاستعادة الأراضي الصحراوية وإنشاء المغرب التاريخي. مما دفع الفاسي إلى الدعوة إلى وحدة المغرب العربي، وتزعم المشروع لتعويض ذلك الفشل، الذي اجتمع معه ضعف أداء حزبه (حزب الاستقلال) داخليا، وعدم قدرته على تطبيق برنامجه. للمزيد أنظر: (مقالاتي، ع، 2015، 214)

³ - مشروع قايار، مشروع فرنسي يهدف إلى تأسيس ما يسمى شمال إفريقيا الموحد أو الموسع.

⁴ - ضم الوفد الجزائري كلا من: فرحات عباس، عبد الحفيظ بوصوف، عبد الحميد مهري، أحمد بومنجل، أحمد فرانسيس. حسب: (A.O.M, L'ouverture de la conférence de Tanger, 1958) غير أن عامر رخيطة ومعمر العايب يضيفان للوفد مولود قايد (المدعو رشيد) كممثل للاتحاد العام للعمال الجزائريين. (رخيطة، ع، 1999، 161)

⁵ - إشارة تأسيس حكومة جزائرية لفتت انتباه رئيس الوفد التونسي الباهي لدغم، الذي طلب توضيحات من الوفد الجزائري، فأجابه أحمد بومنجل بأن المسألة موضوعة للنقاش وإبداء الرأي فيها، ثم تناول الكلمة باسم الوفد المغربي، عبد الرحيم بوعبيد قائلا: "نحن مستعدون للاعتراف بالحكومة المزمع تكوينها، إذا رأيتم في ذلك وسيلة ناجحة للتعجيل باستقلال الجزائر..." للمزيد يمكن مراجعة النسخة الجزائرية لمحضر أشغال المؤتمر، عن: محمد عباس، الحكومة المؤقتة بعد 49 سنة، (الخبر، ع 5129، 2007)

⁶ - بالرغم من الجهود التي بذلها علال الفاسي في نصرة الثورة الجزائرية إلا أنه لم يخف طموحاته بشأن أطماعه الترابية في الأراضي الصحراوية الجزائرية (الأراضي الشرقية)، وذلك في العديد من المناسبات، بل وخصص لهذه الغاية جريدة "صحراء المغرب" لأجل تعبئة الشعب المغربي. وقد حدد علال الفاسي هذه الأطماع قائلا: "إن لمن المعلوم أن تيندوف وكولب بشار والقنادسة ووحدات توات وما يتصل من بشار إلى تمبكتوكها أراض مغربية اقتطعتها فرنسا من بلادنا تدريجيا." وهو ما عُرف بالحق التاريخي، أي أطروحة مرتبطة بالأفكار السياسية التي نادى

بها زعيم حزب الاستقلال وعبر عنها في الكتاب الأبيض الذي أصدره الحزب في نوفمبر 1955، ويتضمن خريطة المغرب الكبير، الذي يضم كل من: بشار وتندوف الجزائرية، جزء من مالي والسنغال، سبتة ومليلية الإسبانية، إقليم الساقية الحمراء ووادي الذهب.(مرجي، ع، 2015، 465)

⁷ مشروع بورقيبة كان يهدف إلى تحقيق وحدة على المستوى المالي والجمركي والنقابي، وتحفظ كل دولة بنظامها السياسي وجيشها. وتكون هناك قيادة عليا مثل حلف شمال الأطلسي، تقوم بتوجيه القوات المسلحة لهذه الدول، وحتى استغلال الثروات الصحراوية سيكون مشتركا بينها. أنظر: (A.O.M, Notice d'information, L'ouverture de la conférence de Tanger, 1958, 7).
⁸ مؤتمر آكرا: انعقد ما بين 15 إلى 24 أبريل 1958 بالعاصمة الغانية، وهو أول محاولة رسمية لعقد مؤتمر إفريقي، حضرته الدول المستقلة حينذاك (إثيوبيا، ليبيا، المغرب، تونس، الجمهورية العربية المتحدة، السودان، غانا، ليبيريا)، و200 مشارك يمثلون مختلف الأحزاب والاتحادات الطلابية والنقابات العمالية من مختلف أنحاء إفريقيا. دعا هذا المؤتمر إلى المحافظة على سيادة الدول المستقلة، الاعتراف بحق الشعب الجزائري في الاستقلال، وقرار خاص بمستقبل الشعوب الإفريقية غير المستقلة.

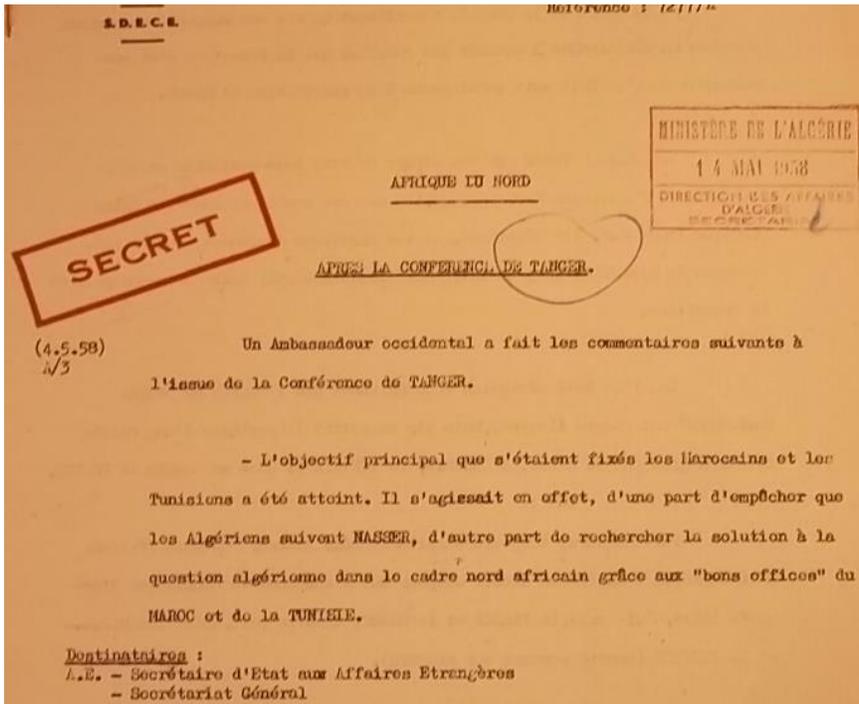
⁹ وقع هذا الهجوم في نواحي عين بني مطهر (برفنت)، ليلة 2 إلى 3 ديسمبر 1958، حيث برر الفرنسيون هجومهم بأنه رد على هجمات جيش التحرير الوطني على القوات الفرنسية انطلاقا من تلك المخيمات بعد تجاوزهم للأسلاك الشائكة.

الملحق رقم 01: خريطة المغرب الكبير التي جدد علال الفاسي الحديث عنها في مؤتمر طنجة .



المصدر: الحامدي، ع، 2015، 194

الملحق رقم 02: وثيقة أرشيفية فرنسية توضح أهداف كل من تونس والمغرب من مؤتمر طنجة



(A.O.M, Après la conférence de Tanger, 14/05/1958)

المصدر:

المصادر والمراجع:

- باللغة العربية

- أمطاط، محمد. (2005). الجزائريون في المغرب ما بين سنتي 1830-1962، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ المعاصر. الرباط، المغرب: جامعة محمد الخامس.
- الحامدي، عيدون. (2015). أمن الحدود وتدابيراته الجيوسياسية على الجزائر، مذكرة لنيل الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، المسيلة، الجزائر: جامعة محمد بوضياف.
- الخبر، ع 5129، 2007/09/27.
- رخيلة، عامر. (1999). الثورة الجزائرية والمغرب العربي، (العدد 1، ص ص 137-171)، الجزائر: المصادر، منشورات المركز الوطني للدراسات التاريخية والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954.
- صغير، مريم. (2004). المواقف الدولية من القضية الجزائرية 1954 – 1962، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة في التاريخ الحديث والمعاصر. الجزائر: جامعة الجزائر.
- العايب، معمر. (2002). مؤتمر طنجة المحطة الأخيرة لتصفية الاستعمار الفرنسي من المغرب العربي، (العدد 2، ص ص 32-43) الجزائر، مجلة الراصد، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954.
- عباس، محمد. (2007/09/27). الحكومة المؤقتة بعد 49 سنة، جريدة الخبر، العدد 5129.
- مرجي، عبد الحليم. (2015). الثورة الجزائرية في كتابات علال الفاسي، (المجلد 1، العدد 1، ص ص 454-468)، الجزائر، المجلة الجزائرية للبحوث والدراسات التاريخية المتوسطة: منشورات مختبر الجزائر والحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط.
- المجاهد، ع 23، 1958/05/07.
- المركز الوطني للأرشيف، (1959/06/20). تقرير اللجنة العسكرية المكلفة بوضع إستراتيجية جيش التحرير الوطني، (ميكروفيش رقم 6، علبة رقم 4)، رصيد الحكومة المؤقتة، الجزائر.
- مقلاتي، عبد الله. (2015). الثورة الجزائرية ومؤتمر طنجة المغاربي، (المجلد 7، العدد 18، ص ص 213-266) الجلفة: الجزائر، المجلة العربية للعلوم الإنسانية والاجتماعية.
- مقلاتي، عبد الله. (2009). العلاقات الجزائرية المغربية والإفريقية إبان الثورة الجزائرية، ج 2، ط 1، الجزائر: دار السبيل للنشر والتوزيع.
- باللغة الفرنسية

A.O.M: Archives d'Outre-mer

S.D.E.C.E: Service de documentation extérieure et de contre-espionnage.

- A.O.M, (28/04/1958). A/S De la conférence de Tanger, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (13/05/1958). Après la conférence de Tanger, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (06/05/1958). Après la conférence de Tanger, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (24/04/1958). Au sujet de la conférence de Tanger, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (21/05/1958). Commentaires du FLN sur la conférence de Tanger, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (20/06/1958). Dissension entre le FLN et les Tunisiens et Marocain à Tunis, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (16/05/1958). Le FLN et Bourguiba, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (11/04/1958). Le président Bourguiba, Le FLN, et l'union maghrébine, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (07/05/1958). Notice d'information, Après la conférence de Tanger, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (02/05/1958). Notice d'information, La conférence de l'unité maghrébine (Tanger 27-30 avril 1958), AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (18/04/1958). Notice d'information, La préparation de la conférence de Tanger, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (28/04/1958). Notice d'information, L'ouverture de la conférence de Tanger, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.
- A.O.M, (14/06/1958). Position du FLN et du président Bourguiba devant le problème Algérien, AIX- EN-Provence, France: Présidence du conseil, S.D.E.C.E, carton N° 81F1021.

- Harbi, Mohamed. (1981). Les archives de la révolution Algérienne, préface de Charles-Roberts Agéron, Paris, France : éditions jeune Afrique.
- Harbi, Mohamed. (1993). le FLN, mirage et réalité, des origines a la prise du pouvoir 1954-1962, Alger : ENAL.
- Le Monde, 22-23/06/1958.
- Yves, Courrière. (1992). La guerre d'Algérie, T 3, L'heure des colonels, France : Librairie Arthème Fayard.

صحافة جمعية العلماء المسلمين وقضايا التحرر في آسيا جريدة البصائر أنموذجا (1947م-1956م)

Press of the Association of Muslim Scholars and Issues of Liberation in Asia

Al-Basaer Newspaper is a model (1947م-1956م)

جامعة وهران 2

د. بن ترار عبد القادر

القبول: 2021/08/06 النشر: 2021/09/15

الإرسال: 2021/03/22

ملخص: لقد شكّلت الصحافة بالنسبة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين المعبر نحو تمرير رسائلها للمجتمع الجزائري والعمل على إصلاحه من خلال جرائدها المتعددة "المنتقد" سنة 1925م، أو "الشريعة المحمدية" لربطه مع إخوانه المسلمين في المشرق العربي والتأكيد على وحدة المسلمين وهو الدور الذي اطلّعت به "جريدة البصائر" حيث خصّصت اهتماما كبيرا في أعدادها لشؤون الأمة العربية وقضايا التحرر في كل من قارتي إفريقيا وآسيا. حيث كانت القضية الفلسطينية وقضية الهند الصينية من أهم القضايا التي تناولتها بإسهاب في أعدادها. كما عالجت الجريدة قضايا التحرر في كلّ من اليمن والهند وسوريا وغيرها، وفي مقالنا هذا تطرقنا إلى تطورات قضية الهند الصينية و القضية الفلسطينية.

كلمات مفتاحية: الاستيطان ؛ وعد بلفور ؛ ديان بيان فو ؛ الانتداب ؛ الكتاب الأبيض.

Abstract:

For the Association of Algerian Muslim Scholars, the press has been the gateway to passing its messages to Algerian society and working to reform it through the newspaper "Critic" in 1925, or "Islamic Law", and to link it with its Muslim brothers in the Arab Mashreq and to emphasize the unity of Muslims, which is the dor. The newspaper by Al-Basaer, where it devoted considerable attention to its issues to the Arab nation and liberation issues in both Africa and Asia. The question of Palestine and the question of Indochina were among the most important issues dealt with at length in their numbers. The newspaper also addressed issues of emancipation in Yemen, India, Syria and elsewhere, and in this article we touched on the developments of the Indochina issue and the Palestinian issue.

Keywords :

settlement ; Balfour Promise, Diane Bian Fu ; Mandate ; The White Paper.

مقدمة:

لقد عرفت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية موجة تحريرية كبيرة اجتاحت كلاً من قارتي إفريقيا وآسيا، حيث تصاعد التيار القومي التحرري بشكل كبير، وبما أن عملية التحرير لا تقتصر على الانتصارات المتتالية في ساحات القتال فحسب، بل تتعداها إلى التعريف بتلك القضايا التحررية في العالم أجمع من خلال أقلام الصحفيين، والتي استطاعت إلى حد كبير الكشف عن الدوافع الحقيقية للسياسات الاستعمارية.

بالرغم من السياسات الاستعمارية المختلفة والمنتجة في البلدان المستعمرة من قبل الدول الاستعمارية إلا أن القاسم المشترك فيما بينها يكمن في منطلقاتها الفكرية القائمة على أساس تحقيق أكبر قدر من المنافع، ومن هنا فإنه لا يمكن الحديث عن سياسة استعمارية ثابتة فبتغير المعطيات والأحداث التاريخية، تتغير السياسات المنتجة من قبل هذه الأخيرة، وهكذا إذن تشترك الدول الأوروبية الاستعمارية في الغاية التي أدت إلى احتدام التنافس الاستعماري فيما بينها لينفجر في شكله الأكثر رعباً في الحرب العالمية الأولى والثانية التي راح ضحيتها الملايين من البشر، لأنّ الإنسان المتحضر الحقيقي يستحيل أن يحول العالم إلى مستنقع من الدّم.

لقد حاولت جريدة البصائر أن تقف عند أبرز مواطن التوتر في الساحة الدولية من خلال تتبع قضايا التحرر في إفريقيا وآسيا، ولعل صفحات الجريدة التي امتدّت على مدار أكثر من تسع سنوات، تشكّل مادّة تاريخية بامتياز يمكن العودة إليها من أجل التعرّف على مختلف تطوّرات الأحداث الدّاخلية والخارجية، فالجريدة هي مصدر تاريخي للتأريخ، حيث لم تكتفي الجريدة بنقل الحوادث بل تفاعلت معها وأبدت موقفها من كل القضايا التي عالجتها، ونخص هنا بالذكر قضية الهند الصينية وكذا القضية الفلسطينية. ومن هنا نحاول طرح الإشكالية التالية: كيف ساهمت جريدة البصائر بنشر الوعي التحرري من خلال معالجتها للقضايا التحررية في نموذجي الهند الصينية وفلسطين؟

بالنظر إلى الإشكالية التي نريد معالجتها في هذا المقال فقد اعتمدنا على المنهج التاريخي لتتبع السياقات التي تطورت فيها الأحداث وكذا المنهج التحليلي للوقوف على طبيعة القضايا التي عالجتها جريدة البصائر في منبرها منبر السياسة العالمية على وجه الخصوص.

تطوّرات قضية الهند الصينية

لم يكن الاستقلال الذي منحتة فرنسا لدولة الفيتنام بداية من الفاتح سبتمبر 1945م نوعا من التّغيير في سياستها الاستعمارية، ذلك الاستقلال المنقوص خاصة مع قيام فرنسا بتأسيس حكومة في "سايفون" جنوب الفيتنام وذلك عام 1948م، لكي تقضي على وحدة البلد ووحدة الشّعب، ومن ثمّ تجزئة المقاومة وإضعافها، وهنا بدأت جريدة البصائر أولى مقالاتها في سلسلتها الثانية حول رحلة الحرّية التي قادها الشّعب الفيتنامي بمقالها الصّادر في العدد 39 حيث تقول: " في اليوم السّادس من شهر مارس سنة 1946م، أعلنت حكومة فرنسا على رؤوس الملاء، اعترافها بحرّية وباستقلال دولة الفيتنام الهندوسية، وأبرمت يومئذ مع تلك الدّولة الفتية النّاشئة، معاهدة تعترف للوطنيين باستقلال بلادهم، وحرّية إرادتهم، وتعترف للنّزلاء الفرنسيين بهاتيك البلاد بحقوقهم الاقتصادية وتضمن مصالحهم المالية، دون حيف أو إجحاف". (أحمد توفيق المدني، 1948: 1).

إن الملاحظ من خلال هذه الكلمات أنّ فرنسا كانت تنوي فتح صفحة جديدة في علاقاتها مع دولة الفيتنام المستقلّة، إلّا أنّ الوقائع التي أعقبت إعلان الاستقلال كانت مغايرة تماما للعهود والمعاهدات والقرارات، وهنا تقول البصائر: "لكن الاستعمار قاتله الله عاجل تلك الدّولة، ولما يجف مداد المعاهدة، وتقدّم بخيله ورجله، وبطائراته ومدّمراته، بشّتها غارة ظلم وعدوان على بلاد كانت جريمتها النّكراء، أنّها صدّقت كلمة الحكومة الاستعمارية، واعتقدت بسذاجة أنّ معاهدة يضع عليها رجال حكومة باريس إمضاءهم، بعد مفاوضات طويلة، ومجادلات تناولت كل موضوع، إنّما هي معاهدة مقدّسة لا تمتدّ إليها أيدي الأعداء". (أحمد توفيق المدني، 1948: 1).

لقد أدرك الطّرف الفيتنامي ما تنطوي عليه نوايا الاستعمار بعد سلسلة طويلة من المفاوضات، وهنا يقول أحد المشاركين فيها: "كلّما تنازلنا أكثر زادوا من عدوانهم، وراحوا يمزّقون علنا الاتفاق الذي وقّعوه، ومضوا يشنّون حملاتهم العسكرية لسحقنا في المناطق المحتلّة، وداسوا على حقوقنا وبذلوا قصارى جهدهم ليحتلّوا بلادنا". (علي فياض، 1990: 82، 83).

لقد تتبعت جريدة البصائر مراحل الحرب الفيتنامية الفرنسية منذ بداياتها الأولى حيث تقول: "أصبحت الأنباء ترد علينا من هاتيك البلاد النائية، تحمل بين طياتها أخبار المطامع والمصادمات الجديدة التي صارت تقع بصفة مستمرة في الناحية الشمالية من القطر الفيتنامي. حيث يتقابل وجها لوجه، أنصار التحرير الوطني لرجال الرئيس هوشي منه، تعزّزهم طوائف كثيرة من الشيوعيين الصينيين. وأنصار الاستعمار الفرنسي وجنوده، الذين وقفوا هنالك يناضلون عن حقوق الرأسمالية، وعن النظم البائدة، وعن التسلط الاستعماري الذي يحكم أمة في رقاب أمة، ويسلط شعبا على شعب، ويستثمر بلادنا لكي تحيا بلاد أخرى". (أبي محمد، 1949:4).

لقد أوضحت الجريدة أن "هوشي منه" هو الممثل الحقيقي للشعب الفيتنامي ورجل الصدق والسجية الذي آمن باستقلال ووحدة فيتنام عكس "باوداي" الذي شكّل حكومة "سايفون"، وهنا تقول البصائر: "أما الرجل الأول فهو هوشي منه رئيس دولة فيتنام الحرة المستقلة، المجاهدة المكافحة. المستميتة في سبيل استقلالها التام وحقها المطلق في الحياة السعيدة الحرة. وأما الرجل الثاني فهو الدمية السمينة التي غرّ بها الاستعمار الفرنسي فأوقعها في أحبولته، ونفخ في نفسها حب التسلط والرفعة والظهور، وزين لها الرجوع إلى عرش قد أسقطته الأيام وحكم عليه التاريخ، ووسوس لها أنّها تستطيع أن تقدّم للأمة الفيتنامية من الخدمات العظيمة ما لا يستطيع أن يحققه لها الأوائل والأواخر". (أبي محمد، 1950:4).

لقد لقيت الثورة الفيتنامية دعما من قبل الصين الشعبية والإتحاد السوفياتي موجّها إلى حكومة "هانواي" في الشمال وفي المقابل عملت الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا على إمداد "باوداي" وحكومته بكل ما يلزم من أجل التصر، وهنا تقول البصائر: "فالممثل السياسي لدولة الولايات المتحدة الأمريكية يعلن في جلاء أنّ العلاقات بين حكومته وبين الحكومة الإمبراطورية، ستكون مباشرة دون واسطة فرنسا، وأنّ الولايات المتحدة سوف تمدّ بالسلاح الوفير تلك الحكومة لكي تفرض على البلاد سلطانها، ولكي تعدم من الوجود حكومة هوشي منه وما وراءها من شبح الشيوعية الذي يتقدّم في الجهات الآسيوية مثل الطوفان". (أبي محمد، 1950:4).

إن المتتبع لدقائق الأمور يدرك أنه كانت هنالك حرب بين معسكرين رأسمالي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية وشيوعي يقوده الإتحاد السوفياتي والأهم أنّ هذا الصراع كان مسرحه أرض الغير أي الفيتنام، وبالرغم من كل هذه القوى المتصادمة إلا أنّ إرادة التحرر التي حملتها حكومة الفيتنام قيادة وشعبا كانت أقوى من كل المخططات الاستعمارية. وهنا تقول البصائر: "إنّ حكومة هوشي منه الشعبية، التي جمعت حولها الأغلبية الساحقة من الأمة، ونظمتها

فأحسنت تنظيمها، تريد مهما كلّفها ذلك من التكاليف الهائلة، أن تصل بالأمة إلى حرّيتها المطلقة، وإلى استقلالها الكامل، وتريد- وإرادة الأمة من إرادة الله- أن تدكّ صروح الاستعمار وأن تمزّق أغلال العبودية، وأن تحطّم آخر قيد من قيود التّظم الجائرة التي أخضعتها حيناً من الدهر لحكم القوّة الاستعمارية الرأسمالية القاهرة". (أبي محمد، 1950: 4).

إنّ المتابع لمسار الأحداث يكتشف أنّ الاستعمار الفرنسي لم يكن يخدم مصلحة الشّعب الفرنسي بقدر ما كان يخدم مصلحة الشّركات الكبرى الرأسمالية التي تؤمن بالتوسّع اللامحدود، ونظرت إلى كوكب الأرض كلّها على أنه ليس أكثر من مزرعة أو مصنع لزيادة أرباحها، وهنا تقول البصائر: "لقد كادت تجمع الأمة الفرنسية على كراهية حرب الهند الصّيني، وكادت تجمع على إعلان سخطها ونفورها من هذا المأزق الذي زجّته فيها حكومات لا تفهم من حقائق الدّنيا شيئاً، وترى أنّ الإمبراطورية باقية مهما تغيّرت أشكالها، وأنّ الاستعمار مهما اختلفت ألوانه، وأنّ رجال المال والأعمال والبنوك والشّركات الكبرى يجب أن يستمروا على استثمار مزارع الأرز وكنوز الأرض التي مكّنتهم منها الحراب في بلاد الهند الصّيني". (أبي محمد، 1950: 4).

لقد عمّق التدخل الأمريكي الأزمة في الهند الصينية، وأطال معاناة الشّعب الفيتنامي جرّاء الاستعمار الفرنسي، وهنا تقول البصائر: "لولا مساندة أمريكا لفرنسا على استعمارها هذا ولولا السّلاح الوفير الذي أمّدت به واشنطن باريس، لما تمكّن الفرنسيون من البقاء حتى يومنا هذا في تلك الأصقاع، وهذا حقّ لا غبار عليه". (أبي محمد، 1951: 4).

بالرّغم من كل ذلك الدّعم المقدّم للاستعمار الفرنسي فإنّه قد عانى الأمرين ساعة تطويقه من قبل القوات الفيتنامية في المعركة التي بلغ صدها العالم بأسره، وهي معركة "ديان بيان فو" بداية من 13 مارس 1954م وإلى غاية خروج القائد الفرنسي حاملاً الرّاية البيضاء، معلناً استسلامه واستسلام فرنسا في 7 ماي 1954م.

لقد رصدت جريدة البصائر هذه المعركة منذ أيّامها الأولى، حيث كتبت تقول: "إذا كان الوطنيّون الأحرار في بلاد الهند الصّيني، لا يزالون يبذلون جهودهم العنيفة لتحطيم المعقل الفرنسي العظيم في مدينة ديان بيان فو وإذا كانت تلك الجهود الطّائفة لم تسفر إلى هذه السّاعة عن نتيجة حربية حاسمة، فإنّ تلك المعركة التي هي الأولى من نوعها في تلك البلاد، بعد حرب استمرّت سبعة أعوام، قد أحدثت الدّوي الهائل والأثر العظيم في...عاصمة أمريكا". (أبي محمد، 1954: 4). كيف لا والولايات المتحدة تخاطر بسمعتها العسكرية هناك باعتبارها

الحليف المباشر والمصدر الرئيس للقوة الاستعمارية الفرنسية، وهنا تقول البصائر: "إنّ السّلاح الذي يستعمل في بلاد الهند الصّينيّ أمريكي، وأنّ المال الذي ينفق أمريكي، وأنّ الطّيران الذي يلقي التّيران والدمار أمريكي، وأنّ فرنسا لا تزال تستنجد أمريكا فتجندها، على حساب كرامتها واستقلالها". (أبي محمد، 1954: 4).

لقد كان لوقع معركة "ديان بيان فو" ونتائجها الأثر العميق في كل شعوب العالم خاصّة الشّعوب المستعمرة، وهنا تقول البصائر: "العالم المستعمر كلّه يعتبره انتصار الحق على الباطل وفوز الحرّية على الطّغيان. وظهور المكافحين الأحرار الدّين لا يعتمدون إلّا على ما بين أيديهم من سلاح خفيف. وما في صدورهم من طاقة الإيمان ومن إرادة التّضحية والفداء، على المستعمرين الذين لا يعتمدون إلّا على ما بين أيديهم من مصفّحات ومن قاذفات قنابل ومن عتاد عظيم". (أبي محمد، 1954: 4).

تلك هي المفارقة الكبيرة التي حصلت في هذه المعركة، حيث تأكّد العالم كلّه أنّ إرادة الحياة لا تهزم أبدا رغم الفارق في العتاد والعدّة، ما دامت إرادة التّصر حاضرة، وبعد الفشل العسكري تجرّع الفرنسيّون الفشل السّياسي في مؤتمر "جنيف"، وهنا تقول البصائر: "طُفح الكأس بمأساة ديان بيان فو التي أصابت قلب الفرنسيين في الصّميم، وقالوا أنّ مؤتمر جنيف سوف يضع حدّا لتلك الحرب الظّالمة القاسية التي شنّ الاستعمار الفرنسي غاراتها الأولى منذ سبعة أعوام، فإذا بهم يرون أنّ مندوبهم القوي يعبث هناك ويكدّس حوله مجموعة من الغلطات". (أبي محمد، 1954: 4).

هذا الفشل السّياسي أقرته قرارات مؤتمر "جنيف" بانسحاب القوّات الفرنسية جنوبا أي ضمن الحكومة التي دعمتها وهي حكومة الإمبراطور "باوداي"، وتنقل لنا البصائر صورة الفيتنام بعد المؤتمر فتقول: "يفصل بين القسمين خط العرض الاستوائي رقم 17 هذا الخط هو الذي أصبح فاصلا بين قوى الجمهورية الفيتنامية التي يرأسها هوشي منه (القسم الشّمالي الأسود) وبين قوى فرنسا والإمبراطور باوداي (القسم الجنوبي) فكل قوى فرنسا التي في الشّمال تنسحب أسفل الخط المشار إليه، كما أنّ كل قوى الفيتناميين التي توجد جنوب ذلك الخط تنسحب إلى الشّمال". (أبي محمد، 1954: 4). وإعلان الهدنة أعلنت جريدة البصائر عن آخر مقالاتها في ما يخص تطوّرات الهند الصينية.

تطوّرات القضية الفلسطينية:

لقد كانت فلسطين محور اهتمام جريدة البصائر منذ انطلاقتها في المرحلة الثانية (1947م-1956م)، حيث أفردت لها العديد من المقالات قبيل إعلان دولة إسرائيل في 18 ماي 1948م، وهذا ما نلاحظه في افتتاحية العدد الخامس سنة 1947م "يا فلسطين إن في قلب كل مسلم جزائري من قضيتك جروحا دامية، وفي جفن كل مسلم جزائري في حَقِّك كلمة مترددة هي: فلسطين قلعة من وطني الإسلامي الكبير قبل أن تكون قطعة من وطني العربي الصَّغير، وفي عنق كل مسلم جزائري لك-يا فلسطين- حق واجب الأداء...فإن فرط في حَقِّك، فما الذنب ذنبنا، وإنَّما هو ذنب الاستعمار الذي يحول بين المرء وأخيه والمرء وداره". (البشير الإبراهيمي، 1947: 1). وفي الوقت نفسه شدت الجريدة على أنَّ المد الصهيوني الرَّاحف هناك لا يملك أي حق وليس له أي صفة شرعية تمكَّنه من الاستحواذ على الأراضي الفلسطينية، وهنا تقول: "ما بال هذه الطائفة تدَّعي ما ليس لها بحق، وتطوي عشرات القرون لتصل-بسفاهتها- وعد موسى بوعد بلفور، وإنَّ بينهما لمدًا وجزرا من الأحداث وجذبا ودفعا من الفاتحين". (البشير الإبراهيمي، 1947: 1).

لقد أدركت جريدة البصائر سلفا ما يعمد إليه الصَّهاينة من توطيد لدعائمهم هناك من أجل تحقيق كل ما جاء في وعد بلفور المشؤوم "إنَّ الصهيونية...غايتها جمع طائفة قدر لها أن تعيش أوزاعا بلا وازع، وقدر لها أن تعيش بلا وطن ولكن جميع الأوطان لها-فجامت الصهيونية تحاول جمعها في وطن تسمِّيه- قولاً فلسطين". (البشير الإبراهيمي، 1947: 1).

وبالرغم من هذا المخطَّط الاستعماري الجديد في فلسطين، إلا أنَّ الجريدة أكَّدت على أنَّ الجزائريين يستحيل أن يتخلَّوا عن إخوانهم الفلسطينيين تحت أي ظرف كان وهنا تقول الجريدة: "أيظنَّ الظَّانون أن الجزائر بعراقتها في الإسلام والعروبة تنسى فلسطين أو تضعها في غير منزلتها التي وضعها الإسلام من نفسه...ولكن الاستعمار الذي عقد العقدة لمصلحته. هو الذي يباعد بين أجزاء الإسلام لئلاَّ تلتئم، ويقطع أوصال العروبة كيلا تلتحم، وهيات هيات لما يروم". (البشير الإبراهيمي، 1947: 2). كما أكَّدت الجريدة على أنَّ القضية الفلسطينية ينبغي أن يتجنَّد لها كل العرب شرقا وغربا من أجل نصرتها وهنا تنادي: "أيها العرب إنَّ قضية فلسطين محنة امتحن الله بها ضمائرکم وهممکم وأموالکم ووحدتکم، وليست فلسطين لعرب فلسطين وحدهم، وإنَّما هي للعرب كلَّهم وليست حقوق العرب فيها تنال بأنَّها حق في نفسها، وليست تنال بالهوان والضعف، وليست تنال بالشَّعريَّات والخطابات، وإنَّما تنال بالتصميم والحزم وبالإتحاد والقوة". (البشير الإبراهيمي، 1947: 2).

لعلّ ما دفع الجريدة للتأكيد على التضامن والتكامل العربي هو ما أحسّته من هوان هؤلاء وذلّهم في وجه التّاج البريطاني أو هيئة الأمم المتحدة، خاصة بعد رفض العرب لمشروع تقسيم فلسطين الذي خلصت إليه لجنة "بيل" الملكية سنة 1937م، والقاضي بمنح اليهود 33% من أرض فلسطين، وبالرّغم من رفض الفلسطينيين هذا الاقتراح الذي لم يقع تحت التّنفيذ، رفض اليهود بالمقابل ما جاء به الكتاب الأبيض البريطاني سنة 1939م، وأمام حلول التّسوية المرفوضة من الطّرفين عمل اليهود على تحقيق أهدافهم بخلق المنظمات الإرهابية كـ "الهاقانا" و"إرغون" و"شتيرن" التي قامت بارتكاب مذابح دموية وإرهابية ضدّ الفلسطينيين والبريطانيين على حدّ سواء لإرغام هؤلاء على الخروج من فلسطين ليتسّى لهم تأسيس دولة إسرائيل.

بالرّغم من أن الموقف الفلسطيني كان رافضا لما جاءت به لجنة "بيل" الملكية إلّا أنه سنة 1947م، جاء القرار الأممي 181 والذي نصّ على تقسيم فلسطين لدولة عربية وأخرى يهودية على أن تبقى القدس منطقة تحت الإشراف الدّولي، على أن يملك اليهود 56.5% من أرض فلسطين، وهنا نلاحظ وقاحة القرارات البريطانية أولا والأمريكية ثانيا من استفزاز لمشاعر الفلسطينيين والعرب والمسلمين، فبعد عدم القبول بحل 33% لليهود و67% للفلسطينيين، كيف يمكن القبول إذا بالقرار 181 وهنا تقول البصائر: "لولا أنّ العرب هانوا إلى درجة مبتذلة، لما كانت تقدّم لجنة هيئة الأمم المتّحدة مثل ذلك التّقرير العفن، وتوصي فيه باتخاذ إجراء في قضية فلسطين سبق العرب أن قالوا فيه كلمتهم، وبنينا فيه بصراحة رأيهم، ورفضه سوقتهم وزعماؤهم". (أبي محمد، 1947: 4). حيث شدّدت الجريدة على أن يتحوّل الرّفص العربي من الأقوال إلى الأفعال بشكل يمثّل التحديّ اليهودي الذي دائما يصر على مواصلة الهجرة نحو فلسطين غير أبه بأحد، وإذا كانت عزيمة العرب متخاذلة فلا أمل بالنّصر وذلك لأنّ وعد بلفور سنة 1917م جاء صريحا يفضح نيّة الاستعمار هذا ما جعلهم "يدمجون في مقدّمة صكّ الإنتداب تصريح بلفور ليكون له حرمة وقداسة المعاهدات الدّوليّة وبموجبه أصبح للأقليّة اليهودية سلطان على ما يقارب 93% من السكان العرب الذين لم يذكر حتى اسمهم الصّريح -العرب- وإنما أشير إليهم -بعبارة الطّوائف الأخرى من السّكان- أو الجماعات غير اليهودية". (أحمد طربين، 1986: 433).

إنّ هذا لهو أكبر دليل على أنّ المشروع الاستعماري ذا البعد الاستيطاني جاء ليمكّن سطوة اليهود من خلال منحهم الحكم المباشر خوفا من تضالّ عدداً الأقليّات اليهودية، ليصبحوا السّادة والفلسطينيين عبداً لهم، إن رفضوا الانصياع يصقّون أمام أعين العالم، وهنا يقول "ونستون تشرشل" في مذكراته: "وإذا أتيح لنا في حياتنا، وهو ما سيقع حتما، أن نشهد مولد

دولة يهودية لا في فلسطين وحدها بل على ضفتي الأردن معا تقوم تحت حماية التاج البريطاني وتضمّ نحو من ثلاثة أو أربعة ملايين من اليهود، فإننا سنشهد وقوع حادث يتفق تمام الاتفاق مع المصالح الحقيقية للإمبراطورية البريطانية". (إسماعيل أحمد ياغي، 1995: 157).

وهكذا فإن مشروع التقسيم الذي عرضته الأمم المتحدة تحت رقم 181 سنة 1947م نال موافقة كل من الأمم المتحدة وأمريكا وحظي بدعم الإتحاد السوفياتي هذا الأخير الذي كان العرب والمسلمون يطمعون في مساندته للقضية الفلسطينية على اعتبار أنّ حوادث التاريخ كانت دائما تكشف معاداته للأنكلوسكسون، ولكنّه هذه المرّة وقف في صفّ الصّهاينة وهنا تقول البصائر: "عندما رأى العرب المندوب الرّوسى يخضع، كما خضع الأنكلسكسون من قبله، لحجج الدّعاية الصّهيونية الرّنانة، ويقف إلى جانب أعداء العرب موقفا صريحا لا غبار عليه، فيؤيد مشروع التقسيم، زعم أنّه لا يوجد مشروع غيره يمكن أن يعيد السّلامة والأمن والاطمئنان لربوع فلسطين إذ أنّه لم يبق من إمكان لتآلف بين العرب واليهود هنالك". (أبي محمد، 1947: 4).

لم يقف المسلمون عامة والعرب خاصّة عند حدود الاستنكار بل تعدّاه إلى توحيد الصّف والكلمة والرأي خاصّة داخل منبر هيئة الأمم المتحدة، ما بيّن للعالم أجمع أن قضية فلسطين هي قضية العالم الإسلامي كلّه، وهنا تقول البصائر: "وقفت تركيا وإيران وباكستان نفس الموقف الذي وقفته سوريا ولبنان، ومصر والعراق، واليمن وشرقي الأردن والعربيّة السّعودية، فتكوّنت يومئذ ولأول مرّة في التاريخ الحديث جامعة الأمم الإسلامية حوالي جامعة الأمم العربيّة، وفهم العالم المضطرب المادّي الأناني، أنّ روح الإسلام الطّاهر الشّريف لا تزال تحلّق في علياء الوجود". (أبي محمد، 1947: 4).

لقد أدركت الجريدة أنّه يستحيل إيجاد حل عادل ومنصف للقضية الفلسطينية لأن من يقود هذا الملف أقدام الاستعمار، وهنا تقول الجريدة: "هل ينتظر الإنصاف والعدل من أعضاء أوفدتهم دول لم تعرف الإنصاف والعدل في حكم من أحكامها، وهل ينتظر صدور الحق من أعضاء يمثلون دولا لم تعرف في حياتها العمليّة إلاّ المكر والخداع والذبذبة والنفاق، ولم تألف في سياستها إلاّ نقض العهود وقهر الضّعفاء وابتلاع حقوقهم والازدراء بكرامتهم الإنسانية". (فرحات الدراحي، 1947: 1).

لقد كان هذا ما تأكّد في عمليّة التقسيم الجائرة التي أعطت اليهود الأراضي الخصبة ومنابع المياه في حين دفعت بالفلسطينيين إلى المناطق الرّمليّة والجبليّة، وهنا تقول البصائر: "فكان

حظّ اليهود منها - بغير انتخاب ولا قرعة الجهات الخصبية - المتّصلة بالعالم، القريبة من الصرخ، الموطّاة الأكناف، المأمونة الأمداد والمرافق، وكان حظ العرب منها الجهات الرّملية القاحلة والجبلية الجرداء، وكان حظ بيت المقدس ميراث النبوة عن النبوة أن يصبح إرثا لأحقاد الصّليبيين". (البشير الإبراهيمي، 1948: 1).

وبالعودة للحديث عن المنظمات الإرهابية التي أنشأها اليهود فإن كلاً من "الهاقانا" و"أرغون" و"شتيرن" كانت تقوم بالمجازر الوحشية، هذا ما جعل بريطانيا تعجّل برحيلها عن فلسطين محدّدة شهر أوت من عام 1948م لسحب قوّاتها، وهنا تقول البصائر: "ذلك أنّ إنكلترا أعلنت إلغاء وصايتها على البلاد المقدّسة، وحدّدت شهر أوت المقبل لسحب جندها من البلاد وصرّحت بأنّها ترفض البقاء بعد ذلك ولو أمداً وجيزاً في حالة ما إذا طلب منها ذلك البقاء". (أبو محمد، 1948: 4). خاصّة وأنّ قرار التّقسيم الذي أقرّته هيئة الأمم المتحدة تحت رقم 181 والقاضي بمنح اليهود 56.5% من أرض فلسطين لقي الرّفص من قبل الفلسطينيين والعرب، وأمام فشل مجلس الأمن في إيجاد صيغة لفرض هذا التّقسيم بما فيها الحل العسكري، وهنا تقول البصائر: "ولنصرة فريق اليهود ضدّ العالم العربي بأسره، والعالم الإسلامي في مجموعته فأحجم المجلس إحجاماً معقولاً، ثمّ قرّر أنّه لا يركن إلى جانب التّنفيذ بقوّة السّلاح الأممي، ثمّ أناط الأمر بعهدة الدّول الكبيرة الخمسة الأساسيّة (أمريكا، إنجلترا، روسيا، الصين، فرنسا) لتتساور فيما بينها وتقرّر الخطّة التي ينبغي اتّخاذها". (أبو محمد، 1948: 4).

في ظل هذه الحيرة التي صاحبها التّصريحات البريطانية بعزمها على ترك أرض فلسطين قبل أن تصل هيئة الأمم المتحدة لطريقة تحافظ بها على الأوضاع بعد خروج البريطانيين، فإنّها كانت تنذر لا محالة بوقوع مذابح دمويّة وحرب كبيرة بين العرب واليهود، وهنا تقول البصائر: "إنّ الحوادث لتجري السّاعة مؤيّدّة نظريّة الذين ارتأوا فساد برنامج الاقتسام، وعلموا أنّ نتيجته القريبة سوف تكون إراقة الدّماء وتخريب العالم، وإيقاظ نيران الحروب والفتن بين المسلمين واليهود". (أبو محمد، 1948: 4).

لقد تحدّثت الجريدة عن الدّعم الغربي لليهود والكيل بمكيالين، حيث تقول: "يقيم اليهود معسكرات التّدريب، ويجهّزون سفن التّهرب، كل ذلك تحت سمع الاستعمار الفرنسي وبصره، فلا يجدون منه إلاّ الأمن والعافية، والأعين الخافية، ولو همّ العرب بشيء من ذلك أو بأقلّ القليل منه لقامت قيامة الاستعمار الفرنسي، واستخرج لكل حركة اسماً ممّا اشتمل عليه

قاموس المحرّمات وربط بكلّ اسم منها عقوبة تنصّ عليها القوانين المدخّرة لوقت الحاجة".
(محمد البشير الإبراهيمي، 1948: 1).

وفي نفس الوقت كان الاستعمار شاهد عيان على مجازر ارتكبتها المنظّمات الإسرائيلية الإرهابية وهنا تقول البصائر: "تكالب اليهود من عصابتي أرقون وهجانا على المسلمين، فوقعت بعض هاتك الحوادث المؤلمة الشنيعة، كمأساة دير ياسين التي لا يجب أن ينساها عربي ومسلم إلى الأبد، وكاحتلال اليهود لمدينتي حيفا وطبريا، وكماجمتهم لمدينة يافا". (أبو محمد، 1948: 4).

وفي الوقت الذي كان يشتدّ فيه الخطر اليهودي بأرض فلسطين وشعبها ظلّت هيئة الأمم المتّحدة في عقد اجتماعاتها لإيجاد الحلول، إلى أن خرجت بريطانيا في 14 ماي 1948م، ويعلن عن قيام دولة إسرائيل في اليوم الموالي أي بتاريخ 15 ماي 1948م، وتبدأ معها فصول الحرب العربية الإسرائيلية، أو ما اصطلح على تسميتها بنكبة 1948م. وهنا تذكر البصائر: "أعلن اليهود في عاصمتهم "تل أبيب" استقلال دولة إسرائيل، ورفعوا علم داوود فوق المباني الحكومية، وشكّلوا لأنفسهم كما كان متوقّعا حكومة وقتية، ريثما تستقرّ الحالة فتنشأ الحكومة الدّستورية، وما كادت تنقضي دقيقتان اثنتان فقط بعد منتصف ليلة 14 ماي، وانتهاء وصاية إنجلترا، حتى أعلن الرّئيس ترومان بمقتضى السّلطة التي يخولها له دستور أمريكا، الاعتراف بحكومة إسرائيل بصفتها سلطة فعلية في بلاد فلسطين". (أبو محمد، 1948: 5).

لقد تطرّقت جريدة البصائر لأطوار الحرب العربية الإسرائيلية بتفاصيلها من حيث تنظيم الجيوش العربية، وما يحصل في ساحات القتال إلى إعلان الهدنة بين الطّرفين وقبولها من العرب واليهود، وهنا تقول البصائر: "أصدر الوسيط أمره بوقف القتال يوم الجمعة 11 جوان على الساعة السادسة صباحا وتلقّى من الدّول العربية ومن الهيئة اليهودية قبولها لذلك الأجل المحدّد". (أبو محمد، 1948: 4). حيث استثمرت هذه الأخيرة - اليهود - فرصة هذه الهدنة لإعادة تقوية صفوفها وإصلاح المراكز المتضرّرة في جبهاتها القتالية، واستلام المساعدات من حلفائها (الو.م.أ) كل هذا كان له الوقع الأكبر في انتصار اليهود على العرب الذين ونتيجة كثرتهم اعتقدوا أنّ الحرب مع اليهود ستكون نزهة وجولة قصيرة يعودون بعدها غانمين، وهنا تقول البصائر: "وجعلوا العامة تعتقد أنّ القضاء على منظر اليهود هنالك إنّما هو نزهة عسكرية. تتم بين الهتافات العالية، والخطب الحماسية الجوفاء فبينما كان المغرّرون بنا من رجال الصّحافة ورجال السّياسة يرتكبون هذا الوزر العظيم، كان اليهود يحتلّون مطار ومدينة

الله وينصبون أعلامهم فوق جدران مدينة الرملة، ويحتلون مدينة الناصرة التي كانت مركز القوى المتطوعة المجاهدة". (أبو محمد، 1948: 2).

لقد كان لوقوع هذه الهزائم الأثر الكبير في نفوس العرب والمسلمين، وكخطوة جديدة لمناصرة القضية الفلسطينية دون الوقوف ضد قرارات هيئة الأمم المتحدة اعترف العرب بالحكومة التي شكّلها القيادة الفلسطينية على ما تبقى من أرض فلسطين، وقد طرحت البصائر تصوّرها حول هذا الحدث قائلة: "فأول ما يتبادر إلى الذهن من أمر تشكيل هذه الحكومة هو أن الدولة العربية التي صادقت على تشكيلها قد أرادت أن تتستّر وراءها في مقاومتها للصهيونية، فلا يبدوا في مستقبل الأيام أدنى تدخل علني من الدول العربية المصادقة على هذا المشروع، إذ تكتفي بإرسال المدد والسلاح سرًا، وتسمح بتسرب المتطوعين، وتعلن أنّ أهل فلسطين في نظامهم الدولي الجديد هم الذين يقاومون الصهيونية ويحاربونها وبهذه الطريقة لن تقف الدول العربية موقفًا مصادمًا لقرار هيئة الأمم المتحدة في الميدان العملي، إنّما تكتفي بمقاومته في الميدان السياسي". (أبي محمد، 1948: 4). وفي جانب آخر رأت البصائر أن تشكيل الحكومة الفلسطينية جاء للرد على مطامع ملك الأردن.

لقد كان نقض الهدنة من جانب اليهود فرصة لتحقيق العديد من الانتصارات وكسب المزيد من الأراضي الفلسطينية، وبالرغم من قرار مجلس الأمن بعودة كلا الفريقين إلى مواقعه قبل 14 أكتوبر وتوعدّ المخالفين بعقوبات إلا أنّ الواقع أضحى كما تقول البصائر: "وأخيرًا يصدر مجلس الأمن أمره برجوع كل جندي من الجنديين إلى المراكز التي كان يحتلّها قبل 14 أكتوبر، وأن يخلي كل ما كسبه من تراب إثر عمليّات الحرب المذكورة، وهنا ارتطم مجلس الأمن بصخرة هائلة، ذلك أنّ اليهود هم الذين تقدّموا في سائر الميادين وكسبوا ربحًا في كل واجهة، واستصفوا بقوة السلاح ثلاثة أرباع فلسطين، فكيف بهم يا ترى يتركون كل ذلك ويرجعون سلمًا ما كسبه سلاحهم القوي". (أبي محمد، 1948: 3).

بالرغم من الاجتماعات العربية داخل الجامعة العربية، فإنّ ذلك لم يسفر عن شيء سوى المزيد من الاستعداد لخوض غمار الحرب مجددًا كما أنّ كل شيء كان يعود فيه العرب لهيأة الأمم المتحدة، تلك الهيأة المناصرة أساسًا لليهود، سواء في قرار التقسيم 181، فلقد كان اليهود يشكّلون العقل الغربي (الأنا) في مواجهة العقل العربي (الآخر) وهنا يستحيل أن نلمس العدالة في مجلس الأمن، لأنه يتكوّن من العقل الغربي وحده، ثمّ إنّ الذين وافقوا على القرار 181 وهم أمريكا، إنجلترا والاتحاد السوفياتي (العقل الغربي) نلاحظ تضامنه مع إيطاليا في ليبيا عقب 1945م أي عقب الحرب العالمية الثانية.

لقد فشلت الجهود العربية اللاحقة في تحقيق أي نصر في القضية الفلسطينية سواء من الجانب المصري أو العراقي وبقي الوضع على ما هو عليه من سيطرة لليهود على الأراضي التي حصلوا عليها أي ثلاثة أرباع فلسطين، وهنا تقول البصائر: "خضعت الحكومة المصرية لحكم الظُروف، ورضخت أمام الأمر الواقع، فكانت النتيجة المنطقية المعقولة الوحيدة لتخاذل العرب، وتشتت أفكارهم وتضارب مصالحهم وتفكك قواهم، أن أصدرت حكومة مصر إذنها لمندوبها في جزيرة رودس بإمضاء الاتفاقية التي أسموها اتفاقية الهدنة الدائمة، وإن هي في الحقيقة إلاّ اتفاقية الانسحاب النهائي". (أبي محمد، 1949: 4).

وفي المقابل عمل اليهود على عقد هدنة مع اللبنانيين والسوريين والأردنيين بحيث دخلوا في الهدنة الدائمة مع الصّهيينة، وفي الجانب الآخر استمر الدّعم الأمريكي لليهود من أجل توطيئهم بشكل أكبر في فلسطين.

الخاتمة:

لقد مثلت جريدة البصائر شاهد عيان حول العديد من القضايا التحريرية وتطوّراتها ما بين 1947م-1956م، لتكشف لنا أن الفكر الاستعماري واحد رغم تعدّد أشكاله ومسمّياته، وهو ما حاولت جريدة البصائر كشفه عبر مقالاتها ومن خلال منبرها منبر السياسة العالمية على وجه الخصوص ما يدفعنا في نهاية موضوعنا هذا للتأكيد على أنّ جريدة البصائر جاءت لربط الإنسان الجزائري بالعالم، وتعريفه بالقضايا التحريرية التي تناضل الشعوب المستعمرة من أجلها وفي سبيلها، وكيف أنّ طريق الحرية والكرامة يقتضي التّضحية، وهو ما يجعل الشعب الجزائري يقف جنباً إلى جنب مع تلك الشعوب في مسيرتها النضالية.

لقد حاولت جريدة البصائر تشریح الذات الاستعمارية لأقصى درجة، لكي تنطبع لدى كل قارئ ومتابع للأحداث حقيقة مقولة أحد مناضلي الحركة الوطنية: "كذب الاستعمار ولو صدق" ولعلّ هذه المقولة نستشعرها لأقصى حد في ما حصل في بلاد الهند الصّينية من نقض للمعاهدات والمواثيق من طرف الاستعمار الفرنسي الذي حظي بالدّعم الأمريكي الكامل، إلاّ أنّ الإرادة الوطنيّة الحرّة هي التي كتب لها التّصر في الأخير.

لقد شكّلت القضية الفلسطينية محور اهتمام جريدة البصائر بالموازاة مع القضايا التحريرية الأخرى وهو ما كان ملاحظاً في أعدادها التي لا يكاد يخلوا أحدها من الحديث عن

هذه القضية، ولعل ذلك يعود بالأساس لإدراك الجريدة أن القضية الفلسطينية من الصعب أن تصل إلى حل بوجود الاستعمار البريطاني والصهيونية الشّرها على حد تعبير ابن باديس، ولذلك قبيل إعلان قيام دولة إسرائيل ظلّت الجريدة تنبّه إلى الخطر الصهيوني، وتحت العرب على التّحرك قبل فوات الأوان. خاصّة أن الصهاينة أضحو الأبناء المدلّين للولايات المتحدة الأمريكية.

يمكن أن نقول في الأخير أن صحافة الجمعية عالجت قضايا التحرر بنوع من الاحترافية في عرض الأحداث والتعليق عليها وإبداء مواقفها إزاءها، مانحة قراءها فرصة هامّة لإدراك النوايا الاستعمارية وحقيقتها، حيث أن ما وصلت إليه جريدة البصائر من إدانة للفكر الاستعماري شكلا ومضمونا هو نفسه ما اعترف به العالم الاقتصادي "أتكينسون هوبسون" في تفسيره لحقيقة الظاهرة الاستعمارية.

لقد شكّلت جريدة البصائر همزة وصل بين القضايا التحررية العادلة في أنحاء العالم، ليدرك كلّ مضطهد ومستعبد أنّ فعل المقاومة المسلّحة هو رد فعل طبيعي وطريق ينبغي على كل الشعوب المستعمرة أن تأخذ به لتنال استقلالها. حتى لو استدعى ذلك التضحية بالنفس، وهنا يقول تشي جيفارا: "لن يكون لدينا ما نحيا من أجله إن لم تكن على استعداد لأن نموت من أجله، إن الطريق مظلم، فإذا لم تحترق أنت وأنا فمن سينير الطريق".

المصادر والمراجع:

- أبو محمد، (23فيفري1948م-12ربيع الثاني1367هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد24، الجزائر.
- أبو محمد، (15مارس1948م-4جمادى الأولى1367هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد27، الجزائر.
- أبو محمد، (10ماي1948م-1رجب1367هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد35، الجزائر.
- أبو محمد، (14جوان1948م-6شعبان1367هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد39، الجزائر.
- أبو محمد، (31ماي1948م-22رجب1367هـ)، منبر السياسية العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد37، الجزائر.
- أبي محمد، (15ماي1954م-12رمضان1373هـ)، منبر السياسة العالمية (الفوز الأعظم)، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد271، الجزائر.
- أبي محمد، (4أفريل1949م-6جمادى الثانية1368هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد74، الجزائر.
- أبي محمد، (30جانفي1950م-10ربيع الثاني1369هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد105، الجزائر.

- أي محمد، (20 فيفري 1950م-3 جمادى الأولى 1369هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 108، الجزائر.
- أي محمد، (1 ماي 1950م-4 رجب 1369هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 118، الجزائر.
- أي محمد، (8 جانفي 1951م-29 ربيع الأول 1370هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 136، الجزائر.
- أي محمد، (16 أبريل 1954م-13 شعبان 1373هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 267، الجزائر.
- أي محمد، (18 جوان 1954م-17 شوال 1373هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 275، الجزائر.
- أي محمد، (30 جويلية 1954م-30 ذو القعدة 1373هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 281، الجزائر.
- أي محمد، (12 سبتمبر 1947م-27 شوال 1366هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 6، الجزائر.
- أي محمد، (22 أكتوبر 1947م-12 ذي الحجة 1366هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 12، الجزائر.
- أي محمد، (22 ديسمبر 1947م-8 صفر 1367هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 16، الجزائر.
- أي محمد، (2 أوت 1948م-27 رمضان 1367هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 45، الجزائر.
- أي محمد، (11 أكتوبر 1948م-3 ذي الحجة 1367هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 52، الجزائر.
- أي محمد، (15 نوفمبر 1948م-13 محرم 1368هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 56، الجزائر.
- أي محمد، (7 مارس 1949م-5 جمادى الأولى 1368هـ)، منبر السياسة العالمية، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 70، الجزائر.
- أحمد توفيق المدني، (14 جوان 1948م-6 شعبان 1367هـ)، حول الوحدة المتصدّعة (الأعيب الصّبيان)، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 39، الجزائر.
- أحمد طربين، (1406هـ-1986م)، تاريخ المشرق العربي المعاصر، المطبعة الجديدة، سوريا، بدون طبعة، دمشق.
- إسماعيل أحمد ياغي، (1995م)، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، ج1، دار المريح، الرياض، السعودية.
- البشير إبراهيمي، (5 سبتمبر 1947م-20 شوال 1366هـ)، فلسطين، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 5، الجزائر.
- علي فياض، (1990م)، التجربة العسكرية الفيتنامية، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط1، الإسكندرية، مصر.
- فرحات الدّراجي، (29 ديسمبر 1947م-15 صفر 1367هـ)، أيها العرب أنقذوا بلادكم، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 17، الجزائر.
- محمد البشير إبراهيمي، (5 أبريل 1948م-25 جمادى الأولى 1367هـ)، أما عرب الشّمال الإفريقي...، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 30، الجزائر.
- محمد البشير إبراهيمي، (2 فيفري 1948م-21 ربيع الأول 1367هـ)، ونعود إلى فلسطين، جريدة البصائر، جريدة أسبوعية، عدد 21، الجزائر.

مثارات الغلط في الاجتهاد الفقهي المعاصر

The causes of mistakes in the contemporary fatwa

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة أبي بكر بلقايد-تلمساند. لخضر بن ناصر محمد مهدي
- أستاذ محاضراً

الإرسال: 2020/10/21 القبول: 2021/06/14 النشر: 2021/09/15

ملخص: (العربية)

إن المتأمل لحركة البحث الفقهي المعاصر اليوم - ومع كثرة البحث والكتابة فيه- يدرك حقيقة الحاجة الملحة لضبط الاجتهاد فيه وترشيده، إذ إن التناول العلمي الرشيد للقضايا يكون من خلال أمرين: الأول: تلمس القواعد والضوابط الحاكمة للاجتهاد فيها، - ولا يخفى على أحد انصراف جل الباحثين إليه، فقد انبروا له تأصيلاً وتنظيراً وتطبيقاً، الثاني: بيان مزالق النظر والتنبيه على الأغلاط والأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الباحثون والمفتون أو وقعوا فيها خلال الممارسة العملية الاجتهادية، ليكون ذلك دافعاً لتحاسنها والتحرز منها، ولتكون الأحكام المرجوة من أئراجتهادهم صحيحة؛ وقد أثرت في هذه الورقة البحثية مناقشة الأمر الثاني تصويراً وتمثيلاً.

ولا أدعي في هذه الورقة البحثية حصر ذات الأغلاط ولا استيعابها، وإنما حصر أنواع الخلل الواقعة في الأسباب المفضية إليها، ليستشرف بها المبتدي ويقف على غايتها المنتهي؛ وذلك بحسب الجهد والاجتهاد، أو القصور والتقصير

كلمات مفتاحية: الغلط؛ العملية الاجتهادية؛ النوازل المعاصرة؛ الفقه؛ المجتهد.

Abstract: (English)

The mediator of the contemporary jurisprudential research movement realizes the urgent need to control ijthad in it and rationalize it, through two things: First: touch the rules and controls governing ijthad, - It is no secret to the departure of the majority of researchers to him, has given him a rooting and theorizing and application, II: a statement The pitfalls of sight and alert on mistakes and mistakes that can be made by researchers and intrigued during the discretionary practice.

I have discussed in this paper the discussion of the second matter, and therefore the title of the research is a source of mistake in contemporary jurisprudence jurisprudence.

Keywords : Error; Ijthad; Contemporary issues; Al-fikh; Jurist.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

فإن المتأمل لحركة البحث الفقهي المعاصر اليوم - ومع كثرة البحث والكتابة فيه- يدرك حقيقة الحاجة الملحة لضبط الاجتهاد فيه وترشيده، إذ إن التناول العلمي الرشيد للقضايا يكون من خلال أمرين: الأول: تلمس القواعد والضوابط الحاكمة للاجتهاد فيها، - ولا يخفى على احد انصراف جل الباحثين إليه، فقد انبروا له تأصيلا وتنظيرا وتطبيقا، الثاني: بيان مزالق النظر والتنبيه على الأغلاط والأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الباحثون والمفتون أو وقعوا فيها خلال الممارسة العملية الاجتهادية، ليكون ذلك دافعا لتحاشيها والتحرز منها، ولتكون الأحكام المرجوة من أثر اجتهادهم صحيحة؛ وقد آثرت في هذه الورقة البحثية مناقشة الأمر الثاني تصويرا وتمثيلا، ولذا جاء عنوان البحث موسوما ب: مثرات الغلط في الاجتهاد الفقهي المعاصر. ولا أدعي في هذه الورقة البحثية حصر الأغلاط ولا استيعابها، وإنما حصر الأسباب المفضية إليها، ليستشرف بها المبتدي ويقف على غايتها المنتهي؛ وذلك بحسب الجهد والاجتهاد، والقصور والتقصير، وقد قال ابن مالك: "وإذا كانت العلوم منحة إلهية، ومواهب اختصاصية، فغير مستبعد أن يدخر لبعض المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين"، (ابن مالك، 1967، ص2).

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية البحث في هذا الموضوع فيما يلي:

أولا: حاجة الباحثين الماسة إلى بيان مكامن ومثرات الغلط في الاجتهاد النوازي لتحاشيها والتحرز منها.

ثانيا: تتأكد الحاجة لمثل هذه الدراسات التقويمية من جهة أنها عامل صحي للعلم المبحوث فيه.

ثالثا: لما عظم شأن الاجتهاد لم يترك الأصوليون بابَه مفتوحا يلج منه كل من هب ودب ويغشاه، فلم يكن في استطاعة كل أحد أن يتولاه، لذا جاءت هذه الدراسة ليعلم المقصر عن شأوه المتحاصر عليه أنه على النار يسجر، وليعرف متعاطيه المضيع شرطه أنه لنفسه يضيع ويخسر.

أهداف البحث:

يمكن حصر أهداف هذا البحث في أمرين اثنين:

الأمر الأول: إيجاد دليل إرشادي لآليات البحث الفقهي في النوازل والقضايا المستجدة، بحيث يتضمن - فضلا عن الخطوات اللازمة لإجراء البحث فيه- الأخطاء التي ينبغي توقيها والتحرز منها.

الأمر الثاني: بلورة معايير للجودة الفقهية في البحث النوازلي بجانبه الوجودي والعمدي، وتضمينه مؤشرات أداء لقياس هذه الجودة.

الإشكالية:

تتلخص مشكلة البحث في آليات رسم النموذج الأمثل للنظر الفقهي النوازلي من خلال رصد أهم الأغلاط الواقعة والمتوقعة، سواء أكانت في المقدمات أو العملية الاجتهادية ومكملاتها، وكذا الأحكام النتائج، حتى يهتدي البحث الفقهي من خلالها إلى مَعين الصواب.

خطة البحث:

تنظم الخطة في أربعة عناوين رئيسة، يتقدمها تمهيد حول ماهية النوازل الفقهية وحكم دراستها وخطوات ذلك؛ تناولت في الأول: الغلط المتجه إلى المقدمات في مطلبين، الأول: حول الخلل الكائن في التصورات. أي فيما تتركب منه مقدمات القضية الفقهية، أما الثاني في بيان الخلل الراجع إلى التصديق؛ واستقل المبحث الثاني بعرض الأغلاط الواقعة في العملية الاجتهادية سواء أكانت ذهنية أم وظيفية في مطلبين أيضا، كما استأثر الثالث ببيان القصور

بنوعيه العلمي والورعي لمن يبغى التصدي لدراسة القضية أو النازلة الفقهية؛ واستأخرت الرابع لبيان الخطأ الواقع في الأحكام والنتائج، كما ذيلت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج المتوصل إليها باختصار.

المنهج المتبع:

سأتبع في هذا البحث المنهج الوصفي، بحيث أتناول أهم الأغلط الواقعة أثناء تلمس الفقيه أو المجتهد حكم الواقعة المستجدة، مع محاولة توصيفها توصيفا دقيقا، من خلال عرض وتحديد صورة الخطأ، مع ذكر نماذج وأمثلة توضيحية، نستحث من خلالها قرائح الباحثين ونستهض بها همم المجتهدين للتنبه لها أو التنبيه عليها.

الدراسات السابقة:

لم أعر -في حدود علمي- على دراسة أكاديمية سابقة تناولت هذا الموضوع جديا إلا ما حصل من قبيل مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة حين تم عقد مؤتمر بعنوان: نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، وقد وقفت فيه على بعض الأبحاث والمدخلات المتعلقة بالأغلط والأخطاء المنهجية، مثل: الأخطاء المنهجية في دراسة القضايا الفقهية المعاصرة للويحق، ومثلها لفهد اليحي، ومثلها أيضا لعامر بهجت، لكن ما يعاب على هذه الدراسات أنها افتقدت لتحرير مكانم الخلل الجوهرية، واكتفت بالفروع من كل ذلك، بل ذكرته -أعني فروع الأغلط- مفرقا، وبالتالي يعوزها المنهج القويم المحكم في درك وتبيان الأغلط والأخطاء الواقعة في الاجتهاد الفقهي المعاصر، أي: إن أصحاب هاته الدراسات وقعوا في جنس الخلل -إن لم أقل في عينه- الذي أخذوا عليه من تصدى لدراسة لنوازل من المعاصرين .

وأحمد الله - كما في البدء - بجميع المحامد، أقصى ما يبلغه الحامد، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وسنشرع الآن -بإذن الله وفضله- في عرض تفاصيل هذه الورقة البحثية:

تمهيد: ماهية النوازل الفقهية وحكم دراستها وخطوات ذلك.

وتناولت فيه تعريف النوازل الفقهية بالاعتبارين -التركيب الوصفي والمفهوم اللقي- في

مطلبين على النحو الآتي:

1. تعريف النوازل الفقهية.

أولاً: تعريف النوازل الفقهية باعتبار التركيب الوصفي.

أ. معنى النازلة في اللغة:

النوازل جمع "نازلة"، والنازلة اسم فاعل من نزل ينزل، إذا حلَّ. (ابن منظور، 1414هـ،

ج11ص656).

وأما في الاصطلاح:

فقد عرّفها بعض أهل العلم بقوله: "ما استدعى حكماً شرعياً من الوقائع المستجدة".

(الجزباني، 2008م، ص24).

ويدخل في هذا التعريف النوازل الفقهية وغيرها، فالفقهية ما تعلق منها بالأحكام الشرعية

العملية، وأما غيرُ الفقهية فهي على ضربٍ مختلفة، منها: أ. المسائل العقدية، كظهور الفرق

والنحل، ب. المسائل التربوية الحادثة، ج. الاكتشافات العلمية المبتكرة، د. المسائل اللغوية

المعاصرة وغيرها. (الجزباني، المرجع نفسه، ص24).

ب. تعريف الفقه:

الفقه لغة: هو مصدر من فقه بكسر عين الفعل في الماضي، وفتح عينه في المضارع، وفيه

لغة أخرى، هي فقه بالضم في الماضي والمضارع، وهي تشير إلى رسوخ ملكة الفقه في النفس حتى

تصير كالطبع والسجية، قال ابن فارس: "فقه الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على

إدراك الشيء والعلم به، تقول فقهِت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه، يقولون لا يفقه

ولا ينقه، ثم اختص بذلك علم الشريعة ف قيل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه، وأفقهتهك

الشيء إذا بينته لك". (ابن فارس، 1979م، ج21ص442).

وقيل: إن أصل معناه يرجع إلى الشق والفتح، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري من الفائق في غريب الحديث وأبو السعادات ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث أيضا. (الزمخشري، 1979م، ج3ص143).

وفي الاصطلاح: هو العلم بجميع الأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية، (السبكي، 2003م، ج1ص32-33).

ثانيا: تعريف النوازل الفقهية باعتبارها لقبا.

مما سبق يمكن القول إن النوازل الفقهية هي القضايا المستجدة التي تستدعي حكماً شرعياً عملياً.

2. حكم دراسة النوازل الفقهية وخطوات ذلك.

أولاً: حكم دراسة النوازل الفقهية.

الاجتهاد في النوازل واجب على هذه الأمة فهو من فروض الكفاية، وربما تعين على بعض المهنيين للنظر في بعض النوازل. (النووي، 2001م، ج1ص27-45).

ومن شروط المسألة المجتهد فيها: أن تكون من المسائل النازلة بالمسلمين، أما المسائل غير الواقعة بهم فقد يكره الاجتهاد فيها أو يحرم، ولا يجب النظر في تلك المسائل التي تخص الكفار وحدهم كمسألة بنوك المني. (الجزائري، مرجع سابق، ص34).

والنازلة كأي أمر يحتاج لحكم فقهي، وليس هناك أمر من الأمور إلا والله تعالى فيه حكم علمه من وفق إليه، وجهله من جهله.

فلقد أنزل الله شريعة الإسلام حاكمة على الناس حتى تقوم الساعة، فكل واقعة تستجد أو حادثة تظهر فلا بد من حكم لله عز وجل. (يوسف قاسم، 1999م، ص199).

ثانيا: خطوات دراسة النازلة.

ذكر العلماء لدارس النازلة خطوات ينبغي الإلمام والإحاطة بها، وهي كالآتي:

أ. التجرد والإخلاص لله في ذلك؛ عن طريق الإلحاح بالدعاء وطلب الفتح من الله أن يلهمه رشده وصوابه وتوفيقه إلى السداد وإصابة الحق في هذا الأمر، قال ابن القيم في إعلام

الموقعين: "الفائدة العاشرة: ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي؛ لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب ومعلم الخير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق السداد ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق، وما أجدر من أمل فضل ربه أن لا يحرمه إياه". (ابن القيم، 1990م، ج6ص67).

وقال في موضع آخر: "الفائدة الحادية والستون: حقيق بالمفتي أن يكثر الدعاء بالحديث الصحيح: اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم". (ابن القيم، المصدر نفسه، ج4ص257).

ب. فقه حقيقة المسألة؛ وذلك بتصورها تصورا واضحا ودقيقا يدور على الإحاطة بها من جميع الجوانب، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره؛ وأكثر أغلاط المفتين إنما هو من جهة التصور.

ويتم تحقق ذلك بأمور ثلاثة:

ب أ- جمع المعلومات المتعلقة بموضوع المسألة، فيعرف حقيقتها وأقسامها ونشأتها والظروف التي أحاطت بها وأسباب ظهورها وغير ذلك.

ب ب- الاتصال بأهل الاختصاص في موضوع المسألة.

ب ج- تحليل القضية المركبة إلى عناصرها الأساسية. (الجزاني، مرجع سابق، ص39-40).

ج. تكييف المسألة تكييفاً فقهياً؛ بالبحث مثلا عن المسألة الأكثر شيوعاً بنازلته في اجتهادات أئمة المذاهب الفقهية كمنزلة عقد التأمين؛ فقد حاول الفقهاء المعاصرون تكييفها، وكثير اجتهادهم وتشعب نظرهم فيها داخل أروقة المجاميع الفقهية، من كونها قرض كفالة من المصدر لحاملها، أو وكالة عنه في أداء التزاماته قبل الغير أو كفالة له قبل الآخرين. (لجنة إعداد المناهج، 2001م، ص12).

وهذا التكييف يفيد في تحديد مسار البحث بتعيين مصادره المعينة في معرفة الحكم، كما أنه يضيق دائرة البحث في المصادر والمراجع الواسعة؛ وهو نوعان: بسيط وهو ما سهل فيه إدراج النازلة تحت أصل فقهي واضح، ومركب وهو ما أشكل فيه رد النازلة إلى أصل فقهي، بل تجاذبها أكثر من أصل كما في عقود الصيانة، إذ هي مترددة بين الإجارة والجعالة والضمان وغير ذلك. (القحطاني، 2004م، ج1ص254).

د. أن يراعي عند إجراء تلك العمليات النظرات التالية:

د أ. عدم مصادمة النصوص الشرعية.

د ب. ألا يعارض القول المخرج قول الإمام.

د ج. اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية.

د د. اعتبار أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح عند التعارض.

د هـ. اعتبار موافقة القواعد الشرعية الكبرى.

د و. تقدير حالات الاضطرار وعموم البلوى.

هـ. إذا لم يتوصل المجتهد إلى حكم شرعي في المسألة توقف فيها. (الجزاني، مرجع سابق،

ص55-58).

وإلى هنا ينتهي الكلام عما تعلق ببيان حقيقة وماهية النوازل الفقهية وحكم دراستها وخطوات ذلك؛ وسنشرع الآن في عرض الأغلاط المتجهة إلى الاجتهاد في القضايا الفقهية المعاصرة، وذلك حسب النقاط الآتية:

العنوان الرئيسي الأول: الغلط المتجه إلى المقدمات.

سنتناول في هذا المبحث الغلط المتجه إلى المقدمات في مطلبين، الأول: حول الخلل الكائن في التصورات. أي: فيما ترتب منه مقدمات القضية الفقهية، أما الثاني ففي بيان الخلل الراجع إلى التصديق.

1. الخلل في التصور. أي فيما ترتب منه مقدمات القضية الفقهية.

وهذه الأغلاط هي كالاتي:

أ. حمل الألفاظ من الكتاب أو السنة على اصطلاحات حادثة.

مثال ذلك: مصطلح الحد.

روى أبو بُردة بن نيار قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يُجَلَدُ فوق عشر

جلدات إلا في حد من حدود الله". (البخاري، 2002م، ج21ص132).

فحمل بعضُ الفقهاء لفظ "حد" على أنه العقوبة المقدره شرعا، وجعلوا الحديث في التعزير

الذي اصطلح عليه الفقهاء؛ لكن قد ورد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ما يدل على أن الحد

هو حق الله تعالى، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ

يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾، يقول النووي: "والحديث يحمل على

اللغة ما لم يكن هناك حقيقة شرعية أو عرفية، ولا يجوز حمله على ما يطرأ للمتأخرين من

الاصطلاح". (النووي، 1392هـ، ج5ص63-64).

ب. حمل معاني اصطلاحات أهل العلم المتقدمين على معان متأخرة.

فيتعين حمل اصطلاحات أهل العلم المتقدمين على مرادهم وعرفهم، لا على مصطلحات

المتأخرين؛ لذا فإن العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو العرف المقارن السابق دون

المتأخر، ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارئ. (السيوطي، 1990م، ص96).

مثال ذلك: مصطلح الكراهة.

فقد ورد في مصنف ابن أبي شيبة عن عطاء قال: "كانوا يكرهون كل قرض جر منفعة".

(ابن أبي شيبة، 1409هـ، ج6ص180).

فاستدل بعض المتأخرين بلفظ "يكرهون" على معنى الكراهة بحسب الاصطلاح الأصولي،

وهذا غير صائب؛ يقول ابن القيم: "فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي

استعملت فيه في كلام الله ورسوله، ولكن المتأخرون اصطلاحوا على تخصيص الكراهة بما ليس

بمحرّم وتركّه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث،

فغلط في ذلك". (ابن القيم، مرجع سابق، ج1ص4748).

2. الخلل في التصديق.

وسنتعرض فيه لجزئيتين هما: الأولى. الاضطراب المنهجي في قبول الأحاديث وردّها، الثانية. ازدواجية التعامل مع القواعد الأصولية.

أ. الاضطراب المنهجي في قبول ورد الأحاديث.

من الأمور التي عمّت بها البلوى في هذه الأزمنة فتح بابي التصحيح والتضعيف في الحديث لكل أحد من الناس، دون عناية بالإسناد والتثبت، ولا مراعاة لمقام التأهل مراعاة صحيحة وفق المنهاج المرسوم لدى أهل الفن، ولذا تجد اضطرابا وتناقضا عجيبا عند هؤلاء، يقول د. خالد المزيني: "والعجيب في حال بعض المعاصرين ... أنهم متناقضون في هذا الباب، فتارة ينكرون أحاديث الأحاد ولو كانت مخرّجة في الصحيحين، وتارة يحتجون بأحاديث ضعيفة، بل موضوعة". (المزيني، 1430هـ، ص420).

ولقد كان صنيع ابن الصلاح حسنا في سده لهذا الباب، حيث قال: "تعدّر في هذه الأعصار الاستقلال بإدراك الصحيح بمجرّد اعتبار الأسانيد، لأنه ما من إسنادٍ من ذلك إلا وتجد في رجاله من اعتمد في روايته على ما في كتابه عريّا عما يُشترطُ في الصحيح من الحفظ والضبط والإتقان، فأل الأمر إذاً في معرفة الصحيح والحسن إلى الاعتماد على ما نصّ عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة، التي يُؤمّنُ فيها - لشهرتها - من التغيير والتحريف". (ابن الصلاح، 2002م، ص12).

وكلام ابن الصلاح مقيد فيمن ليس بندي أهلية، وأما المتأهل فليس مرادا بهذا الكلام. (السيوطي، 1415هـ، ج1ص14).

ب. ازدواجية التعامل مع القواعد الأصولية بما يتوافق مع الرأي الذي ترجح للمجتهد ابتداء- أي قبل الشروع في الاجتهاد في النازلة الفقهية.

ومن أظهر أمثله من يبغى الاستدلال على إباحة إرداف الرجل للمرأة الأجنبية، ومستنده في ذلك حديث أسماء بنت أبي بكر-زوجة الزبير- حين لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم - ومعه نفر من الأنصار- فدعاها ليحملها، لكنها استحييت فلم تتركب. (مسلم، 2006م، ج3ص1093).

معتبرا أن همّ النبي صلى الله عليه وسلم حجة على جواز ما همّ به –وهذا محل خلاف-، لكن يظهر التناقض عندما يأتي إلى نظريات هذه المسألة كمسألة التحريق بالنار عند من يتخلف عن صلاة الجماعة يعتبر أن الاستدلال بحديث التحريق بالنار لا يصح، لأن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفعل، فلا يتعلق به حكم بخصوص جواز التحريق بالنار أو عدمه.

العنوان الرئيسي الثاني: الغلط المتجه إلى العملية الاجتهادية.

وهذا المبحث يستقل بعرض الأغلاط الذهنية والوظيفية الواقعة في العملية الاجتهادية، وذلك في مطلبين أيضا على النحو الآتي:

1. الأغلاط الذهنية الواقعة أثناء العملية الاجتهادية.

فمن ذلك توهم وجوب اطراد العمل بما ترجح لدى المفتي من القواعد الأصولية:

يقول أحد الباحثين في بيان منهج بحثه: "لم أتعامل مع القواعد الأصولية بازدواجية؛ أي أنني إذا استخدمتُ أي قاعدة أصولية في مسألة من المسائل كقاعدة العمل بمفهوم المخالفة – مثلا- تبعا لرأي الجمهور لم أعد في مسألة أخرى لأردّ العمل بهذه القاعدة تبعا لرأي الأحناف حين أجد أن العمل بها لا يتفق مع الرأي الذي أرجحه في المسألة الجديدة المطروحة؛ لأنّ هذه الازدواجية في التعامل مع القواعد الأصولية لا يليق بالباحث المنصف". (حمد خير طالب هيكل، 1996م، ص ز).

وهذا الكلام خطأ، لأنه يستحيل اطراد العمل بالقواعد الأصولية في الجميع الأبواب، لأن المسائل تتجاوزها غالبا الأدلة وليس القواعد، فقد يوافق ترك القاعدة أو العمل بها النص أو الوجه الشرعي في الحالتين، لذا فالكلام على الاطراد في هذا الباب لا يسلم، فقد ترجح لدى الشافعية أن الأمر على الفور مع أن مذهبه في الحج هو على التراخي، وكذلك الحنفية الأمر عندم على التراخي مع أن صحيح مذهبه الفقهي في الحج هو وجوب المبادرة فيه.

2. الأغلاط الوظيفية.

وأصناف الأغلاط فيها هي كالتالي:

أ. تفريق المسألة المركبة والحكم على أجزائها دون اعتبار للتركيب.

يعمد بعض الباحثين في القضايا المعاصرة إلى تجزئتها، ثم الحكم على كل جزء على حدة، فإذا كان الحكم على كل جزء هو الإباحة مثلاً أو الصحة كانت النتيجة لديه للكامل أيضاً هي الإباحة أو الصحة؛ وغالباً ما يقع هذا في العقود والمعاملات المعاصرة.

ومثاله بعض صور ما يعرف بالتورق المنظم، وهو أن يشتري الرجل سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعها بنقد لغير البائع بأقل مما اشتراها به ليحصل بذلك على النقد، فإن باعها إلى بائعها الأول فهي العينة الممنوعة، وإن باعها إلى طرف ثالث فهي التورق. (السعيدي، 2004م، ص13)؛ (نزيه حماد، 2008م، ص153).

وبيع العينة منعه أكثر الفقهاء لأنه ذريعة إلى الربا، وسد الذرائع معتبر شرعاً، فالسبيل الذي يتخذ للوصول إلى الحرام، هو حرام أيضاً؛ وكون العينة ذريعة إلى الربا، لأن البائع استباح أخذ الثمن الأكثر بعد أجل بالثمن الأقل حالاً، وقد ورد النهي عن بيع العينة في حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد في سبيل الله، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم". (أبو داود، 2009م، ج3 ص274).

وكذلك حديث السيدة عائشة رضي الله عنها: "أن أم ولد زيد بن أرقم: قالت لها إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء ثم اشترت منه بستمائة درهم، فقالت لها بئس ما اشترت أبلغني زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب". (الدارقطني، 2004م، ج3 ص52)؛ (البيهقي، 2003م، ج5 ص330).

ب. تخريج المسألة المعاصرة أي قول فقهي سابق اعتباطاً.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن الخطأ هنا ليس في اختيار قول للتخريج عليه، لكن وجه الخطأ حين يعتبر الباحث أن تعدد الأقوال كاف في اختيار أحدها للتخريج عليه، دون النظر إلى الأدلة والمصالح والأعراف وغير ذلك مما له صلة بالمسألة الفقهية، فيعدل عن هذا كله من أجل تصحيح المعاملة التي يبحثها فقط.

مثال ذلك: إباحة ما يعرف بعقود المستقبلات في السلع والأسهم تخريجا على قول المالكية بأنه لا يشترط قبض رأس مال السلم في مجلس العقد، وإنما يمكن تأخيره إلى ثلاثة أيام. والمستقبلات هي عقود يتم الاتفاق فيها على الشيء المبيع وسعره عند إبرام العقد، على أن يتم تسليم المبيع ودفع الثمن في المستقبل، والذين يتعاملون في سوق المستقبلات لا يقصدون شراء السلع أو بيعها وإنما يقصدون الحصول على فرق سعري البيع والشراء. (محمد علي القرني، 1990 م، ج2 ص89).

وليست من قبيل بيع السلم الجائز في الشريعة الإسلامية، وذلك للفرق الجوهرى بينهما ففي السوق المالية لا يدفع الثمن في العقود الآجلة في مجلس العقد، وإنما يؤجل دفع الثمن إلى موعد التصفية، بينما الثمن في بيع السلم يجب أن يدفع في مجلس العقد.

العنوان الرئيسي الثالث: الغلط المتجه إلى من يبغى التصدي لدراسة القضية أو النازلة الفقهية.

لقد استأثرت المبحث الثالث ببيان القصور بنوعيه العلمي والورعي لمن يبغى التصدي لدراسة القضية أو النازلة الفقهية، وذلك في المطلبين التاليين:

1. القصور العلمي لمن تصدى للاجتهاد في النازلة

فمن القصور العلمي التسرع وعدم استيفاء النظر في النازلة:

وهذا التسرع وعدم التثبت يوقع المفتي في المزالق ويؤدي به إلى محذورات نبه عليها العلماء السابقون، قال الإمام النووي رحمه الله: "يحرم التساهل في الفتوى، ومن عرف به حرم استفتاؤه، فمن التساهل ألا يتثبت، ويسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، فإن تقدمت معرفته بالمسؤول عنه، فلا بأس بالمبادرة، وعلى هذا يحمل ما نقل عن الماضين من مبادرة". (النووي، طبعة بدون تاريخ، ج1 ص27).

2. القصور الورعي.

ومن القصور الورعي تعجل أحاد المفتين بالفتوى في النوازل الكبرى:

إذ الفتوى شأنها عظيم، وخطرها جسيم، ولذلك حذر الإسلام من التجاسر عليها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾، [النحل: 116]، وكان لهذه التحذيرات أبلغ الأثر في واقع الرعيّل الأول:

عن البراء رضي الله عنه قال: "لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر، ما منهم من أحد، إلا وهو يحبُّ أن يكفيه صاحبه الفتوى". (الخطيب البغدادي، 2002م، ج8ص276).

ويقول عبد الرحمن بن أبي ليلى: "أدركت مئة وعشرين من الصحابة، يُسأل أحدهم عن المسألة، ما منهم من أحد إلا ودَّ أن أخاه كفاه، يرُدُّها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى يرجع إلى الأوّل". (ابن مفلح، 1999م، ج2ص61).

ويقول سحنون: "إني لأُسال عن المسألة، فأعرفها، وأعرف في أي كتاب هي، وفي أي ورقة، وفي أي صفحة، وفي أي سطر، فما يمنعني من الجواب إلا كراهة الجرأة بعدي على الفتوى". (ابن الصلاح، 2002م، ص82).

العنوان الرئيسي الرابع: الغلط الواقع في الأحكام والنتائج

وتناولت فيه الخطأ في التبليغ عن حكم الله وكذلك القصور في عدم ذكر البدائل الشرعية لما ظهر المنع فيه، في مطلبين أيضا.

1. الخطأ في التبليغ عن حكم الله في النازلة.

أ. عدم وضوح الفتوى.

بحيث تكون ملتبسة عند من يسمعها وخصوصا ممن ليس من أهل العلم؛ والأصل أن يكون الحكم واضحا بحيث لا يقع معه لبس في الفهم ولا اختلاف في المراد.

يقول ابن القيم: "لا يجوز للمفتي الترويج وتخيير السائل وإلقاؤه في الإشكال والحيرة بل عليه أن يبين بيانا مزيلا للإشكال، متضمنا لفصل الخطاب، كافيا في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره". (ابن القيم، مرجع سابق، ج4ص157).

وقد جاء عن علي رضي الله عنه أنه قال: " حدثوا الناس بما يعرفون. ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله". (البخاري، مصدر سابق، ج1ص59).

وقد عبر الخطيب عن هذا المعنى بقوله: "وليتجنب مخاطبة العوام وفتواهم بالتشقيق والتقعير والغريب من الكلام، فإنه يقتطع من المطلوب، وربما وقع لهم به غير المقصود". (الخطيب البغدادي، 1421هـ، ج2ص400).

ب. عدم ذكر دليل الفتوى.

يستحسن ذكر الدليل إذا كان أهلاً لفهم الدليل، لكن ذلك ليس بشرط؛ فإن المتتبع لكتب الحديث يرى استدلال تابعي التابعين بأقوال من قبلهم من التابعين، واستدلال هؤلاء بأقوال وأعمال الصحابة، وهي لم تُذكر مع أدلتها، فدل ذلك على عدم اشتراط ذكر الأدلة لصحة الفتوى. (العز بن عبد السلام، 2000م، ج2ص135).

والأولى أن يقرن في الذكر الحكم بدليله بحسب المقام، فهو أدمى لقبوله وأدفع للخلاف دون الإغراق في التفصيل إلا حين تدعو الحاجة وهذا هو المسلك الأنسب للفتوى المعلنة المشهورة، وأما الفتوى الخاصة فهي بحسب حال السائل، فإن كان يطلبه أو يفهم وجه استنباط الحكم من الدليل فتذكر له الأدلة، وإلا فإنه يكتفى بذكر الحكم مجرداً، وأما في التأليف فيختلف فبحسب مقاصد الكتاب وأيضا المدرسة التي تأثر بها المصنف ورام اعتمادها في التأليف. (ابن القيم، مرجع سابق، ج4ص141).

2. القصور في عدم ذكر البدائل الشرعية لما ظهر المنع فيه.

إذ ربما احتاج الناس في كثير من الأحيان إلى أن يوجهوا إلى البديل الشرعي في بعض المسائل التي تعلق بها مصالحهم وحاجاتهم، وظهر ما يوجب المنع منها، وهو دور مهم للمفتي، يدل على تمام نصحه وشفقته؛ يقول صلى الله عليه وسلم: "ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، ويمذرهم شر ما يعلمه لهم". (مسلم، مصدر سابق، ج3ص1170).

يقول ابن القيم: "من فقه المفتي ونصحه إذا سأله المستفتي عن شيء فمنعه منه، وكانت حاجته تدعو إليه أن يدلّه على ما هو له منه، فيسد باب المحذور ويفتح له باب المباح، وهذا لا يتأتى إلا من عالم ناصح مشفق، قد تاجر مع الله وعامله بعلمه، فمثاله من العلماء مثال الطبيب الناصح في الأطباء العليل عما يضره ويصف له ما ينفعه، فهذا شأن أطباء الأديان والأبدان". (ابن القيم، مرجع سابق، ج4ص139).

ومن هذا المنطلق فإنّ البحث المضني من العالم أو المرابي أو المفكر لما يخدم به أمّة الإسلام من بدائل مشروعة هو من الأهمية بمكان؛ وقد قال الإمام سفيان الثوري: "إنّما العلم عندنا الرخصة من ثقة فأما التّشدّد فيحسنه كلُّ أحد"، (ابن عبد البر، 1994م، ج1ص784)؛ وقال الإمام أحمد بن حنبل: "من أفتى ليس ينبغي أن يحمل النّاس على مذهبه ويشدّد عليهم". (ابن مفلح، مرجع سابق، ج2ص45).

خاتمة:

وفيما أهم النتائج المتوصل إليها باختصار: وهي كالآتي:

أولاً: إن الغلط المتجه إلى المقدمات. إما أن يكون راجعاً للتصور. أي فيما ترتكب منه مقدمات القضية الفقهية، وذلك نحو حمل الألفاظ من الكتاب أو السنة على اصطلاحات حادثّة أو حمل معاني اصطلاحات أهل العلم المتقدمين على معان متأخرة أو يكون مرده إلى الخلل في التصديق كحصول الاضطراب المنهجي في قبول ورد الأحاديث أو ازدواجية التعامل مع القواعد الأصولية بما يتوافق مع الرأي الذي ترجح للمجتهد ابتداءً- أي قبل الشروع في الاجتهاد في النازلة الفقهية.

ثانياً: فيما يتعلق بالغلط المتجه إلى العملية الاجتهادية فإنها قد تكون أغلاطاً ذهنية كتوهم وجوب اطراد العمل بما ترجح لدى المفتي من القواعد الأصولية، أو أغلاطاً وظيفية نحو تفريق المسألة المركبة والحكم على أجزائها دون اعتبار للتركيب وكتخريج المسألة المعاصرة أي قول فقهي سابق اعتباراً.

ثالثا: أما الغلط المتجه إلى من يبغى التصدي لدراسة القضية أو النازلة الفقهية، فإنه تمثل في القصور بنوعيه: أ. العلمي كالتسرع وعدم استيفاء النظر في النازلة، ب. الورعي كتعجل أحاد المفتين بالفتوى في النوازل الكبرى.

رابعا: والأغلاط الواقعة في الأحكام والنتائج قد تنصرف إلى الخطأ في التبليغ عن حكم الله في النازلة كعدم وضوح الفتوى أو عدم ذكر دليل الفتوى عند الاقتضاء. وتنصرف أحيانا إلى القصور في عدم ذكر البدائل الشرعية لما ظهر المنع فيه.

التوصيات:

ونشير فيها إلى أمرين اثنين؛ أحدهما ضروري والآخر حاجي:

فالضروري تمثل في وضع معالم الدليل الإرشادي -تكون أساساته الدراسات النقدية التقويمية- لآليات البحث الفقهي في النوازل والقضايا المستجدة، بحيث يتضمن - فضلا عن الخطوات اللازمة لإجراء البحث فيه- الأخطاء التي ينبغي توقيها والتحرز منها. وأما الحاجي فهو ضبط معايير دقيقة للجودة الفقهية في البحث النوازلي بجانبه الوجودي والعدمي، ويكون منطلقه مثل هذه الدراسات.

قائمة المراجع:

- البخاري، محمد. (2002م). الجامع الصحيح، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت، لبنان: دار طوق النجاة.

- البيهقي، أحمد. (2003م). السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

- الجيزاني، محمد. (2008م). فقه النوازل، الرياض، السعودية: دار ابن الجوزي.

- الخطيب، أحمد. (2002م). تاريخ بغداد، ت: بشار عواد معروف، بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي.

- الخطيب، محمد. (1421هـ). الفقيه والمتفقه، ت: أبو عبد الرحمن الغزالي، الرياض، السعودية: دار ابن الجوزي.

- الدارقطني، علي. (2004م). السنن، ت: شعيب الأرنؤوط، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- الزمخشري، محمود. (1979م). الفائق في غريب الحديث والأثر، ت: محمد بجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، لبنان: دار المعرفة.
- السبكي، عبد الوهاب. (2003م). جمع الجوامع مع شرح المحلي مع حاشية البناني، بيروت، لبنان: دار الفكر.
- السعيد، محمد. (2004م). التورق كما تجرته المصارف في الوقت الحاضر للسعيد، مقال بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ع: 18، السنة الخامسة عشرة.
- السيوطي، عبد الرحمن. (1415هـ). تدريب الراوي شرح تقريب النووي، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، المدينة، السعودية: دار طيبة.
- السيوطي، عبد الرحمن. (1990م). الأشباه والنظائر، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- ابن الصلاح، عثمان. (2002م). أدب المفتي والمستفتي، ت: موفق عبد الله عبد القادر، المدينة المنورة، السعودية: مكتبة العلوم والحكم.
- ابن الصلاح، عثمان. (2002م). المقدمة، ت: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسر الفحل، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- القحطاني، يوسف. (2004م). منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة للققطاني، مقال بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ع: 18، السنة الخامسة عشرة.
- القرني، محمد. (1990م). نحو سوق مالية إسلامية، جدة، السعودية: مجلة الدراسات الاقتصادية، ع: 6.
- ابن القيم، محمد. (1990م). إعلام الموقعين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- المزيني، أحمد. (1430هـ). الفتيا المعاصرة - دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية، الرياض، السعودية: دار ابن الجوزي.
- النووي، يحيى. (1987م). شرح صحيح مسلم، بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي.

- النووي، يحيى. (2001م). المجموع شرح المهذب، بيروت، لبنان: دار الفكر.
- حماد، نزيه. (2008م). معجم المصطلحات المالية والاقتصادية، دمشق، سوريا: دار القلم-الدار الشامية.
- أبو داود، سليمان. (2009م). السنن، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا-بيروت، لبنان: المكتبة العصرية.
- ابن أبي شيبة، عبد الله. (1409هـ). المصنف، ت: كمال يوسف الحوت، الرياض، السعودية: مكتبة الرشد.
- ابن عبد البر، يوسف. (1994م). جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ت: أبو الأشبال الزهيري، الرياض، السعودية: دار ابن الجوزي.
- ابن عبد السلام، العز. (2000م). قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن فارس، أحمد. (1979م). معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان: دار الفكر.
- مسلم، أبو الحسين. (2002). الجامع المسند الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- ابن مفلح، محمد. (1999م). الآداب الشرعية والمنح المرعية، القاهرة، مصر: دار عالم الكتب.
- ابن منظور، محمد. (1414هـ). لسان العرب، بيروت، لبنان: دار صادر.
- هيكل، محمد. (1996م). الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، بيروت، لبنان: دار ابن حزم.
- يوسف، قاسم. (1999م). الحكم الشرعي، بيروت، لبنان: دار النهضة العربية.

آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي (الأفريبول) ودورها في مكافحة الجريمة الإلكترونية

The African Union Police Cooperation Mechanism (AFRIPOL) and its Role in Fighting Cyber-crime

طالب دكتوراه / جامعة معسكر مخبر الأدوات القانونية للسياسة العقابية.	عبد العزيز لزعر lazaar.abdelaziz@univ-mascara.dz
طالب دكتوراه / جامعة معسكر مخبر تشريعات القانون الإقتصادي	رشيد زباني rachid.ziani@univ-mascara.dz

الإرسال: 2021/09/01 القبول: 2021/09/13 النشر: 2021/09/15

الملخص:

تعتبر الجريمة الإلكترونية صورة مستجدة لتطور الإجرام العابر للحدود، بحيث أصبحت تشكل تهديدا خطيرا على الاقتصاد العالمي، فالتطور التكنولوجي الحاصل في العالم حتم على الدول الارتباط بالنظام الإلكتروني العالمي نظرا للمزايا والتسهيلات التي يوفرها، غير أن هذا النظام قد أصبح يشكل منطلقا لارتكاب جرائم ماسة بالأفراد والكيانات من دول وشركات اقتصادية عالمية، الأمر الذي دفع بالدول من خلال الأجهزة الرسمية سواء أكانت إقليمية أو دولية إلى تعزيز تعاونها من أجل مكافحة الجرائم الإلكترونية بكافة صورها وخصوصا تلك الماسة بالنظام الاقتصادي والأمني، بحيث تم إقرار العديد من الاتفاقيات والبروتوكولات الدولية في هذا السياق.

وتعد آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي "الأفريبول" من أهم الآليات المؤسسية الإقليمية في مجال مكافحة الإجرام الإلكتروني، فهذه الآلية تعتبر ضرورة حتمية وتأتي استجابة لرغبة الدول الأعضاء في هذه المنظمة الإقليمية، خصوصا مع ضعف وهشاشة البنية التحتية الإلكترونية للدول الإفريقية، وعلى الرغم من حداثة نشأة هذه المنظمة إلا أنها قد ساهمت بجلاء في ردع الإجرام الإلكتروني في القارة الإفريقية، وذلك بالتنسيق مع الأجهزة الشرطية للدول الأعضاء، وكذا تعاونها مع الهيئات الدولية ذات الصلة ممثلة في المنظمة الدولية للشرطة الجنائية "الأنتربول".

الكلمات المفتاحية: الإجرام الإلكتروني، التعاون الإقليمي، التعاون الدولي، الأفيبول.

مقدمة:

عرف العالم في السنوات الأخيرة طفرة نوعية في مجال المعلوماتية، حيث أصبحت التقنية تلعب الدور الأساسي في تنمية المجتمعات علميا واقتصاديا، ذلك أن التطور التكنولوجي حتم على الدول الارتباط بالنظام الإلكتروني نظرا لما يوفره من جهد واقتصاد في الوقت وتقليص للتكاليف والحد من التضخم في المعاملات الدولية وخصوصا في المبادلات التجارية والمالية، فمواكبة الدول الإفريقية للاقتصاديات العالمية مرهون بربط أنظمتها ومختلف تعاملاتها بالنظام الإلكتروني العالمي ضمن مقاربة "الحكومة الإلكترونية".

إن الرقي العلمي في المجال التكنولوجي، قد لعب دورا مهما في المعاملات الإلكترونية، بحيث أثرت التقنية الحديثة على التجارة الدولية وخصوصا القطاع المصرفي والبنكي، حيث ظهرت أنظمة الدفع الإلكتروني، البطاقات الائتمانية، النقود الإلكترونية، والتبادل الإلكتروني للأموال، وعلى الرغم من إيجابيات النظام الإلكتروني، إلا أنه يحمل مجموعة من التهديدات والمخاطر ترجمت هذه الأخيرة في جرائم إلكترونية، حيث يشهد الفضاء الإلكتروني وتيرة متصاعدة من الهجمات الإلكترونية، كان لهذه الأخيرة تأثيرات سلبية على معظم دول العالم وخاصة الدول الإفريقية التي لا تمتلك أنظمة دفاعية إلكترونية فاعلة، ومن هذا المنطلق فقد سعت الدول الإفريقية إلى تطوير قدراتها في قطاع المعلوماتية من أجل توفير دفاع إلكتروني فعال، يعزز إلى درجة كبيرة مستويات أمن المعلوماتية في كافة شبكات الدول الإفريقية، بحيث يسهر على ذلك جهاز إقليمي فعال، الأمر الذي أدى بالدول الإفريقية إلى التفكير في إنشاء آلية لمحاربة ظاهرة الإجرام الإلكتروني في إفريقيا، وتعتبر آلية الإتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي أحد أهم الآليات الإقليمية التي تعنى بالجريمة المعلوماتية في الفضاء الإلكتروني، وتعمل على محاربتها من خلال مجموعة من الاستراتيجيات الدفاعية وذلك بالتنسيق مع الأجهزة الشرطية المحلية للدول الإفريقية، وكذا الآلية الدولية للشرطة الجنائية "الأنتربول".

إن تفعيل آلية الإتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي في مجال مكافحة الجريمة في الفضاء الإلكتروني، إنما هو استجابة للرغبة الملحة التي أملتتها الضرورات الأمنية والاقتصادية، وعليه يمكن طرح التساؤل المتعلق بهذه الدراسة كالتالي:

مامدى إمكانية مكافحة الإجرام الإلكتروني بواسطة آلية "الأفريبول"؟ وهل تعد هذه الآلية الإفريقية وحدها كفيلة بوضع حد للإجرام الإلكتروني على الأقل في نطاق القارة الإفريقية، أم لابد من تعزيز تعاونها الدولي مع الآليات ذات الاختصاص في مجال الأمن الإلكتروني؟.

أهمية البحث :

تكمن أهمية البحث في إبراز الدور المحوري الذي تلعبه آلية الأفريبول في محاربة الجريمة الإلكترونية بكافة أشكالها سواء أكانت واقعة في نطاق القارة الإفريقية أو خارجها، وهو ما يساهم في تعزيز تعاونها الدولي مع مختلف الهيئات ذات العلاقة بمكافحة الإجرام الإلكتروني وخصوصا الآلية الدولية الشرطية "الأنتربول"، بالإضافة إلى الإحاطة بالعمل والتنسيق الأمني المستدام بين الأفريبول ومختلف الأجهزة الشرطية المكونة لهذه الآلية.

أهداف البحث:

في سياق تطرقنا ومن خلال هذه الورقة البحثية لآلية الأفريبول ومدى نجاعتها في التصدي للإجرام الإلكتروني قاريا وعالميا، رسمنا مجموعة من الأهداف كانت كالتالي :

_ بيان الدور الريادي للأفريبول ومدى نجاعة الاستراتيجيات المعتمدة من طرف هذه الآلية الإقليمية في محاربة الإجرام الإلكتروني العابر للحدود الوطنية للدول ، - مدى إسهام الأفريبول في أمنة المحيط الإفريقي من خطر التهديدات الإلكترونية الماسة بالنظم الاقتصادية والأمنية للدول الإفريقية ، - تسليط الضوء على أوجه تعاون بين الأفريبول و الأنتربول مع التركيز على مختلف العلاقات الإجرائية وكذا العملياتية التي تحكم عمل الآليتين ، تعزيز السلم الإفريقي وخلق جهة اتصال وتعاون دائم في مجال أمن المعلومات تتولى آلية الأفريبول

المنهج المتبع :

إجابة عن الإشكالية المثارة والمتعلقة بموضوع البحث فقد اعتمدنا المنهج الوصفي التحليلي من خلال عرض لمختلف المعلومات القانونية والتقنية المتعلقة بآلية الأفريبول وتحليلها للوصول إلى نتائج عملية توضح مدى إسهام هذه الآلية و بالتنسيق مع الأنتربول في ردع الإجرام الإلكتروني العابر للحدود

وفي هذا السياق فقد تطرقت للإجابة عن هذه الإشكالية إلى العناصر التالية:

- المحور الأول: فاعلية آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي "الأفريبول" في ردع الإجرام الإلكتروني.

إن اتساع الجرائم في النطاق الإلكتروني، وتعدد الأفعال الإجرامية الماسة بالنظم المعلوماتية يعتبر من بين اهتمامات "الأفريبول"، ويقتضي في بادئ الأمر التطرق إلى بيان الإطار المؤسسي لآلية "الأفريبول" (أولاً)، وكذا التعاون الإقليمي في مجال الأمن الإلكتروني (ثانياً)، ثم الإشارة إلى التعاون الذي يربط منظمة "الأنتربول" ومنظمة "الأفريبول" في مجال الجريمة المعلوماتية (ثالثاً)، ليتم بعد ذلك التطرق إلى الأساس القانوني الناظم للتعاون الدولي في مجال الإجرام الإلكتروني (رابعاً).

أولاً: البناء التنظيمي والمؤسسي لآلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي.

تعتبر آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي جهازاً آمناً مستحدثاً، وتبعاً لذلك فقد حاولنا الإلمام بهذه الآلية من خلال التطرق إلى تعريفها ومختلف الأجهزة المشكلة لها.

1-التعريف بآلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي:

آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي أو ما تعرف اختصاراً بـ: "الأفريبول" هي هيئة تقنية لدى الاتحاد الإفريقي، تهدف إلى اعتماد رؤية شاملة تسمح بتحسين فعالية ونجاعة مصالح الشرطة الإفريقية، وتتمثل مهمتها في دعم التعاون الشرطي بين الدول الإفريقية من خلال تبادل المعلومات وتعزيز التنسيق فيما بينها¹، ولم يتطرق النظام الأساسي "لأفريبول" إلى تعريف هذه الآلية واكتفى بتسميتها من خلال المادة الأولى بالنص على أن "الأفريبول": (آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي)، وتتخذ هذه الآلية الجزائر العاصمة مقراً لها ومكاناً لعقد دوراتها²، غير أنه يمكن عقد دوراتها في دول أخرى بناءً على طلب استضافة يقدم من طرف الدولة المعنية³.

¹- وكالة الأنباء الجزائرية، الإثنين 15 أكتوبر 2018. تاريخ التصفح: www.aps.dz 2020/03/12

²- المرسوم الرئاسي رقم 18-140 المؤرخ في 21 مايو 2018، يتضمن التصديق على الاتفاق بين حكومة الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ومفوضية الاتحاد الإفريقي المتعلقة بمقر آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي (الأفريبول) المحرر بالجزائر 14 مايو 2017. ج ر العدد 30 المؤرخة في 27 مايو 2018. أنظر كذلك المادة 24 والمادة 13 من النظام الأساسي المنظم لآلية (الأفريبول).

³- المادة 13 من النظام الأساسي لآلية (الأفريبول).

هذا وقد حصر النظام الأساسي العضوية في هذه الآلية في الدول الأعضاء في الإتحاد الإفريقي¹، بحيث تلتزم الدول في إطار هذه الآلية بالتعاون في المواضيع التي تتعلق بأهداف ومهام هذه الآلية، وذلك مع مراعاة السيادة الوطنية للدول الأعضاء، مع الالتزام بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى وقوانينها الوطنية.²

2- أجهزة آلية الإتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي: تتشكل آلية "الأفريبول" من عدة أجهزة وهي:

أ-الجمعية العامة:³ تعتبر السلطة الفنية العليا في "الأفريبول" وتتكون من قادة الشرطة للدول الأعضاء وتضطلع بمسؤولية توفير التوجيه القيادي فيما يتعلق بالتعاون الشرطي في قارة إفريقيا، ولعل أهم المهام التي تناط بها والمتصلة بالردع الإلكتروني تتمثل في :

-وضع وتنفيذ والإشراف على السياسات المتعلقة بمجابهة الإجرام الإلكتروني داخل القارة الإفريقية، وإعداد الخطوط التوجيهية وتحديد أولويات عمل "الأفريبول" في هذا المجال.

-بحث مشروع الميزانية والهيكل المقترح "للأفريبول"، من أجل تعزيز دور هذه الآلية في التصدي للجريمة الإلكترونية، وعرضهما على أجهزة السياسة للإتحاد الإفريقي وفقا للنظم واللوائح المالية للإتحاد.

-إعداد تقرير سنوي عن عملها وتقديمه إلى أجهزة صنع السياسة للإتحاد الإفريقي من خلال اللجنة الفنية المتخصصة للدفاع والسلامة والأمن.

ب- لجنة التوجيه:⁴ تتشكل لجنة التوجيه لآلية الإتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي "أفريبول" من الأعضاء الخمسة (5) لهيئة مكتب الجمعية العامة، مفوض السلم والأمن للإتحاد الإفريقي، رؤساء المنظمات الإقليمية للتعاون الشرطي، المدير التنفيذي لآلية الإتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي، ويقوم برئاسة لجنة التوجيه رئيس الجمعية العامة، ويتم النص في قواعد الإجراءات على وظائف لجنة التوجيه ومعدلات اجتماعاتها وإجراءاتها.

¹ - المادة 23 من النظام الأساسي لآلية (الأفريبول).

² - المادة 5 من النظام الأساسي لآلية (الأفريبول).

³ - المادة 8 من النظام الأساسي لآلية (الأفريبول).

⁴ - المادة 9 من النظام الأساسي لآلية (الأفريبول).

ج-الأمانة:¹ حيث نص النظام المنشأ لآلية "الأفريبول" على تأسيس أمانة خاصة بهذه الآلية، بحيث يكون المدير هو المسؤول التنفيذي لهذه الآلية الإفريقية، ويقوم بتقديم تقارير منتظمة إلى مفوضية الأمن والسلم بالاتحاد الإفريقي، على أن تعين المدير يتم بواسطة الجمعية العامة التي تتكون من رؤساء الشرطة للدول الأعضاء بناء على توصية من لجنة التوجيه، وتكلف الأمانة العامة بعدة مهام أهمها يتمثل في ضمان الإدارة الفعالة "لأفريبول"، بالإضافة إلى عقد وخدمة اجتماعات الجمعية العامة، ولجنة التوجيه، والاجتماعات الأخرى "لأفريبول" مع الإبقاء على اتصالات مع السلطات الوطنية والدولية، المعنية بإنفاذ القانون.

ثانيا- التعاون الإقليمي في مجال الأمن الإلكتروني:

إن الحماية الجنائية لمنظومة القيم لمجتمع المعلومات تعتبر من الضرورات الحتمية التي أملتها جملة الاعتبارات الأمنية التي تسعى الدول خاصة الإفريقية منها إلى تعزيزها من خلال تكريس الأمن المعلوماتي في الفضاء الإفريقي ، ذلك أن الانتشار السريع للجريمة الإلكترونية وتعدد وسائلها ونطاق استعمالها أصبح يشكل تهديدا حقيقيا لأمن شبكات الحاسوب وتطور مجتمع المعلومات في إفريقيا، وقد كشفت شركة "كاسبرسكي" المتخصصة في أمن أجهزة الكمبيوتر أن الربع الأول من عام 2014 شهد وقوع ما يزيد على 49 مليون هجوم إلكتروني في إفريقيا، وجرى أكثرها في: الجزائر، مصر، جنوب إفريقيا وكينيا²، وعلى إثر ذلك فقد تم إبرام اتفاقية بين الدول الأعضاء في الاتحاد الإفريقي بشأن أمن الفضاء الإلكتروني وحماية البيانات ذات الطابع الشخصي³ ، وقد تم من خلال هذه الاتفاقية تحديد التوجهات العامة والإستراتيجية لمكافحة الجريمة الإلكترونية في إفريقيا، وقد اعتبر المدير الإداري في المعهد الإفريقي للخطر الإلكتروني "بيزا بيليني" هذه الاتفاقية دفعة قوية وارتقاء بالمنظومة القانونية للدول الإفريقية التي لا تملك أي أساس قانوني وحتى بنية تحتية إلكترونية قوية لمواجهة الجريمة الإلكترونية، كما أكد وزراء الاتحاد الإفريقي المسؤولين عن تكنولوجيا المعلومات والاتصالات (CICT) وخدمات البريد التزامهم بالاتفاق الصادر عن اللجنة الفنية المتخصصة للاتحاد الإفريقي حول الإعلان الوزاري المعني بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات (AU/STC-CCICT-2MIN/DECT.(2)) حيث وضع

¹ - المادة 10 من النظام الأساسي لآلية (الأفريبول).

² - الموقع الإلكتروني: <http://www.emaratalyoum.com>: تاريخ النصف: 2020/03/17.

³ - تم اعتماد هذه الاتفاقية في الدورة العادية الثالثة والعشرون لقمة رؤساء وحكومات الاتحاد الإفريقي المنعقدة في ملابو، غينيا الاستوائية، 27 يونيو 2014.

الإعلان هدفا قويا للعمل الإفريقي في موضوع أمن الفضاء الإلكتروني وحماية البيانات الشخصية، وبغية تسهيل تنفيذ هذه الاتفاقية تمت صياغة إرشادات عن حماية البيانات الشخصية بين كل من مفوضية الاتحاد الإفريقي (AUC) وجمعية الانترنت (ISOC).¹

وقد كان من جملة التوصيات التي دعا إليها المشاركون في الدورة العاشرة لمنتدى الأمن بإفريقيا التي اختتمت أشغالها في 9 فبراير 2019 بمراكش المغربية إلى إحداث مرصد إفريقي للأمن الإلكتروني تكمن مهمته في التنسيق بين الدول الأعضاء في الاتحاد الإفريقي في التصدي للجريمة الإلكترونية وتبادل المعلومات، كما دعوا إلى معالجة الثغرات التي تحول دون ذلك من خلال توحيد التشريعات والسياسات العمومية من أجل أمن إلكتروني إفريقي، يتماشى مع سرعة الربط بالقارة الإفريقية التي تعرف في الآونة الأخيرة طفرة نوعية في تحديث منظومتها الإلكترونية²، وبما أن الجزائر وباعتبار المكانة التي تحتلها في القارة الإفريقية ليست بمنأى عن هذه التهديدات فقد شكلت الوقاية من التهديدات المرتبطة بالرقمنة في الهيئات والمؤسسات العمومية والخاصة موضوع نقاش الطبعة السابعة للقمعة الإفريقية حول الأمن السيبراني التي افتتحت أشغالها بالجزائر العاصمة في 10 يونيو 2019³، وقد اعتبر الخبراء أن الفرق المكلفة بالأمن الإلكتروني في إفريقيا تحتاج حولا سيبرانية دفاعية قوية ومتطورة قادرة على التصدي لمختلف التهديدات الإلكترونية ووقفها والعمل على معالجتها قبل أن تمس بالبنية التحتية الإلكترونية للدول الأعضاء، وسواء أكانت تهديدات واردة أو اتصالات مؤذية صادرة عن طريق وسائط داخلية مشبوهة.⁴

ثالثا- التعاون المشترك بين "الأنترنت" و "الأفريبول" في مجال الجرائم الإلكترونية:

¹ - مبادرة مشتركة بين كل من جمعية الانترنت ومفوضية الاتحاد الإفريقي حول إرشادات حماية البيانات الشخصية في إفريقيا، 09 مايو 2018 ص02.

² - منتدى إفريقيا للأمن: <https://alaan.ma> تاريخ التصفح 2020/03/17.

³ - الأمن السيبراني في عصر التحول الرقمي: www.aps.dz تاريخ التصفح: 2020/03/19.

⁴ - كلمة السيد منصف زيد، مسؤول في شركة "أربور ناتورك" فرنسا وشمال إفريقيا في الطبعة السابعة للقمعة الإفريقية حول الأمن السيبراني بالجزائر العاصمة، 11 جوان 2019: <https://www.el-massa.com> تاريخ التصفح 2020/03/19.

تمثل "الأنتربول" اختصاراً لعبارة منظمة الشرطة الجنائية العالمية والتي يشارك فيها 187 دولة ويترأسها أمين عام¹، وتعتبر منظمة "الأنتربول" من قبيل المنظمات الدولية المتخصصة التي تهتم بالتعاون الدولي بين الدول الأعضاء في مجال مكافحة الجرائم العابرة للحدود الوطنية والتي من بينها تلك الواقعة في الفضاء الإلكتروني وكذا تعقب المجرمين الذين استطاعوا تجاوز حدود الدولة التي ارتكبوا فيها جرائمهم وهربوا إلى دول أخرى²، وقد نصت المادة 20 من النظام الأساسي المتعلق بألية "الأفريبول" على العلاقات التي تربط هذه الأخيرة مع "الأنتربول والهيئات الأخرى"، حيث أنه وفي إطار تنفيذ ولايتها المتعلقة بمتابعة الجرائم في المجال الإلكتروني، تتعاون "الأفريبول" وتعمل على نحو وثيق مع "الأنتربول"، وفي هذا الصدد فقد تم إبرام اتفاقية مع "الأنتربول"³ بغية تعزيز والحفاظ على دور المكاتب المركزية الوطنية في إفريقيا كمراكز وطنية واحدة للتعاون الشرطي عبر الحدود داخل منطقة إفريقيا أو خارجها مع الاستفادة إلى الحد الأقصى من أطر "الأنتربول" الميدانية (المكاتب الإقليمية) والبنى التحتية (شبكة الاتصالات 1-24/7) لدعم التعاون الشرطي على الصعيد الإقليمي في إفريقيا، خاصة وأن الأفريبول وإن كان لها من الوسائل المادية والبشرية ما يجعلها قادرة على مواجهة الإجرام الإلكتروني العابر للحدود، إلا أن ذلك يعتبر غير كاف فكان من اللازم تعزيز التعاون الاستراتيجي مع الألية الدولية الشرطية نظراً للخبرات التي يتمتع بها أعضاؤها وكذا إتساع نشاطها ليشمل كافة دول العالم خلافاً للألية الإفريقية التي يكمن نشاطها في الحيز الإفريقي فقط، وهو الأمر الذي يساهم في ضمان التشغيل البيئي والتفاعل بين النظم المعلوماتية لكل من "الأنتربول" و"الأفريبول".

إن محور العلاقة بين منظمتي "الأنتربول" و"الأفريبول" يقوم على أساس مكافحة الجرائم وتعقب المجرمين، وتعتبر الجرائم التي تقع في الفضاء الإلكتروني أخطر الجرائم التي تهدد الأمن

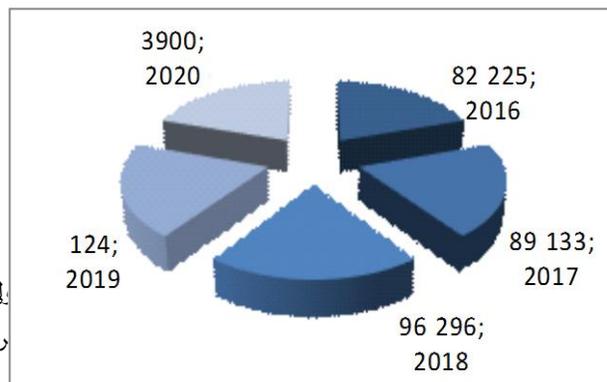
¹ - فادي الهاشم، معلومات "الأنتربول" في خدمة المحكمة المناطة بلبنان، 2009 على الموقع الإلكتروني: <http://www.14mach.org/nenus.details.php?wid=mtyn2njyx.page01>.

² - عبد المالك بشارة، آلية الأنتربول في مكافحة الجريمة، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، المركز الجامعي خنشلة 2010/2009 ص 05.

³ - قرار رقم 16 (GA-2017-86-RES-16) يتضمن التعاون بين "الإنتربول" وألية الإتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي (أفريبول) والذي تمت المصادقة عليه في الجمعية العامة للمنظمة الدولية للشرطة الجنائية (الأنتربول) في دورتها 86 في بيجين (الصين) في الفترة من 26-29 سبتمبر 2017.

العالمي، فالأنظمة الدفاعية وكذا البيانات الحساسة المتعلقة بالدول، بل وحتى الإستراتيجيات الاقتصادية للشركات العالمية الكبرى أصبحت في هذا المجال، فأصبح الفضاء السيبراني مجالاً مستهدفاً من خلال اختراق شيفرات أنظمة الدول والحصول على معلومات سواء أكانت متعلقة بالنظام الدفاعي أو الاقتصادي وهذا من شأنه أن يعرض الاقتصاد العالمي للانهايار، لذلك فإن محور اهتمامات كل من "الأنتربول" و"الأفريبول"، أضحى يتماشى والتطورات الحاصلة على الصعيد العالمي والإقليمي من خلال التنسيق وتبادل الأدلة الإثباتية الإلكترونية¹ بين وحدات وهيكل المنظمين لمكافحة الإجرام الإلكتروني، هذا وقد بينت الإحصائيات حجم الإنفاق العالمي على الأمن الإلكتروني، والتي كانت كالتالي:

السنوات	الوحدة(مليار دولار)
2016	82,225
2017	89,133
2018	96,296
2019	124
2020	390



لي حول جمع وتبادل الأدلة
ريمة المنظمة عبر الوطنية.

¹ - ورقة مع
الإثباتية الال
فيينا(النمسا)

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على المعطيات المقدمة من طرف مؤسسة Gartner الأمريكية للأبحاث: www.gartner.com

حجم الإنفاق العالمي على الأمن الإلكتروني في الفترة الممتدة من 2016-2020

من خلال المعطيات المقدمة أعلاه، يتضح ارتفاع حجم التكاليف المبذولة على الأمن الإلكتروني، حيث أنه ومنذ سنة 2016 وهي في ارتفاع متزايد لتبلغ حجم 3,9 تريليون دولار أي ما يعادل 390 مليار دولار أمريكي سنة 2020، ولعل سبب هذا الارتفاع يعود إلى الطفرة النوعية في مجال التكنولوجيات، وكذا المنافسة القائمة بين الشركات الكبرى في العالم، خاصة تلك المنافسة القائمة بين شركات التكنولوجيا الصينية مثل: شركة هواوي، وشركات التكنولوجيا للولايات المتحدة الأمريكية مثل: شركة آبل.

رابعا- الأساس القانوني الناظم للتعاون الدولي في مجال الأمن الإلكتروني: إن الأمن الإلكتروني وتحديات العولمة قد فرض اللجوء إلى إقرار معاهدات واتفاقيات وتقارير دولية تعتبر مرجعا أساسا يرتكز عليه في معالجة الإجرام الإلكتروني، وتتمثل الأسس القانونية المؤطرة للتعاون الدولي في:

1- معاهدة بودابست لمكافحة جرائم الإنترنت¹ تعتبر أولى المعاهدات الدولية التي تعنى بمكافحة جرائم الانترنت، حيث وقعت عليها 26 دولة أوروبية وثلاث دول من خارج أوروبا وهي: الو.م.أ، اليابان وكندا، وقد نصت المادة 12 من معاهدة بودابست لمكافحة الإجرام عن طريق الانترنت على تبني كل الأطراف لتدابير تشريعية أو أيأ من التدابير الأخرى لضمان قيام مسؤولية الأشخاص المعنوية عن أي جريمة موصوفة في هذه المعاهدة، إذا ما ارتكبت لصالح الشخص المعنوي بواسطة الشخص الطبيعي الذي اقترفها بشكل منفرد أو بوصفه عضو في الشخص المعنوي، فإقرار المسؤولية القانونية للأشخاص المعنوية سواء أكانت دولا أو شركات من شأنه

¹ - محمد أحمد سليمان عيسى، القانون الدولي لمواجهة الجرائم الإلكترونية، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، المجلد 14/ العدد 02-2016 ص 57.

الإسهام في توقيع عقوبات دولية على هذه الكيانات، ويترتب عليه تبعاً لذلك الحد من الإجرام الإلكتروني، كما نصت المادة 23 من ذات الاتفاقية على ضرورة وجود تعاون دولي في المجال الجنائي بغرض توحيد التحقيقات والإجراءات المتعلقة بالجرائم الجنائية للشبكات والبيانات المعلوماتية، وكذلك الحصول على الأدلة في الشكل الإلكتروني لمثل هذه الجرائم.

2-توصيات المجلس الأوروبي:¹ إن التطور الرقمي المتسارع خصوصاً في أوروبا جعل الدول الأوروبية في حاجة ملحة للتحكم بمجال تكنولوجيا الانترنت، فقد أصدر المجلس الأوروبي التوصية رقم 13/95 المؤرخة في 11 سبتمبر 1995 في شأن مشاكل الإجراءات الجنائية المتعلقة بتكنولوجيا المعلومات وقد كان مضمون هذه التوصية مراجعة القوانين الداخلية للدول الأعضاء حتى تتماشى والتطور التشريعي على الصعيد العالمي في مجال أمن الفضاء الإلكتروني، ومن بين أهم التوصيات كذلك العمل على تطبيق إجراءات المراقبة والتسجيل التي توفر خدمات الاتصال بالتعاون مع سلطات التحقيق، وكذا تطوير وتوحيد أنظمة التعامل مع الأدلة الإلكترونية.

3-قانون الأونديسترال النموذجي:ويضم هذا النص قانون الأونديسترال النموذجي بشأن التوقيعات الإلكترونية لسنة 2001 ويطبق هذا النص عند استخدام التوقيع الإلكتروني، خاصة بعد تلاشي وظيفة التوقيع التقليدي الذي عرف تراجعاً كبيراً تماشياً والتطور التكنولوجي وحلول التوقيع الإلكتروني محله، والتوقيع الإلكتروني يشمل كود سري أو شيفرة سرية يتم استعمالها في التعاملات التجارية الإلكترونية، أو عند استخراج الوثائق الإدارية إلكترونياً تماشياً ورؤية الإدارة الإلكترونية ويتم الحصول عليها بعد القيام بمجموعة من الإجراءات القانونية²، كما يشمل قانون الأونديسترال النموذجي بشأن التجارة الإلكترونية الذي يطبق على التبادلات التجارية الإلكترونية والتي تكون في شكل رسالة تحتوي على معلومات تتضمن بيانات مستخدمة في سياق أنشطة تجارية، وقد نصت المادة 02 من ذات القانون على أن المقصود برسالة البيانات تلك المعلومات التي يتم إنشائها أو إرسالها أو استلامها أو تخزينها بوسائل الكترونية أو ضوئية أو بوسائل مشابهة، بما في ذلك على سبيل

¹ - محمد أحمد سليمان عيسى، المرجع نفسه ص 58.

² - ليندا شرايشة، السياسة الدولية والإقليمية في مجال مكافحة الجريمة الإلكترونية (الاتجاهات الدولية في مكافحة الجريمة الإلكترونية)، مجلة دراسات وأبحاث، المجلد 01، العدد 01، ص 247.

المثال لا الحصر تبادل البيانات الالكترونية، أو البريد الالكتروني، أو البرق، أو التلكس، أو النسخ البرقي¹.

4-اتفاقية برن لحماية المصنفات الأدبية والفنية: وتنطبق على الحقوق المرتبطة بالملكية الأدبية والفنية والتي تشمل نقل المصنفات المشمولة بالحماية إلى الجمهور عن طريق أحد الوسائط الالكترونية، كما تتمتع برامج الكمبيوتر بالحماية باعتبارها أعمالاً أدبية².

5-توصيات مجموعة الدول السبع (G7): حيث أكدت هذه التوصيات على ضرورة سن قوانين رديعية تسهم في حماية حقوق الملكية الفكرية ضد القرصنة الالكترونية، وكذا تعزيز التعاون مع القطاع الصناعي باعتباره فاعلاً في مجال الصناعة المعلوماتية بهدف ضمان أمن شبكات الكمبيوتر ونظم الاتصالات، مع العمل على اقتناء التكنولوجيات الملائمة لتوفير حماية فعالة للشبكات الالكترونية³.

6-تقرير مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية: حيث تضمن ضرورة حماية المستهلكين عبر شبكات الانترنت⁴، فالمستهلك الإلكتروني أصبح يشغل حيزاً واسعاً من الاهتمام مع تركيز معظم التبادلات في الفضاء الإلكتروني، ومن جانب آخر فقد شمل التقرير ضرورة وضع تشريعات لمكافحة الجريمة الالكترونية بكافة أشكالها بما يحقق التوازن بين حماية البيانات، وتيسير تدفقها، وحرية الحصول على المعلومات.

-المحور الثاني: الدور الإقليمي لآلية "الأفربول" في مكافحة الجريمة الالكترونية.

¹ - قانون الأونسترال النموذجي بشأن التجارة الالكترونية مع دليل التشريع 1996، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك 2000.

² - المادة 11 (ثانياً) من اتفاقية برن لحماية المصنفات الأدبية والفنية، وثيقة باريس لسنة 1971 والمعدلة 1979، المنظمة العالمية للملكية الفكرية، جنيف 1998.

³ - جورج ليكي، المعاهدات الدولية للانترنت: حقائق وتحديات، مجلة الدفاع الوطني اللبناني، العدد 83، كانون الثاني 2013 ص 10.

⁴ - تقرير اجتماع الخبراء المتعدد السنوات المعني بقوانين وأنظمة الفضاء الالكتروني من أجل تعزيز التجارة الالكترونية بما في ذلك دراسات الحالات الإفرادية والدروس المستفادة، مجلس التجارة والتنمية (لجنة الاستثمار والمشاريع والتنمية) جنيف 25-27 مارس 2015 ص 08.

سيتم التطرق في هذا المحور إلى صور الجرائم الماسة بالأمن الإلكتروني (أولاً)، مع الإشارة إلى الجهود التقنية المبذولة لمواجهتها (ثانياً)، فالتعاون الإقليمي والدولي في مجال الإجرام الإلكتروني مرهون بتجاوز بعض الحواجز القانونية، خاصة تلك المتعلقة بتسليم المجرمين (ثالثاً).

أولاً- صور الجرائم الإلكترونية واختصاص "الأفريبول" بمتابعتها والتحقيق فيها: تتخذ الجرائم الإلكترونية عدة صور وهي:

1- جرائم القرصنة الإلكترونية: إن التهديدات الإلكترونية أصبحت وسيلة بيد الكيانات والمنظمات الإجرامية لشن هجمات إلكترونية على الدول والمؤسسات العالمية بهدف إضعاف قدراتها الأمنية والاقتصادية وكشف أسرارها وبرامج عملها، ولم تعد تقتصر على قطاعات البنوك بل امتدت لتشمل الموانئ ومختلف المجالات الأخرى، وقد كان للقطاع الصحي نصيب من هذه الهجمات خصوصاً في ظل جائحة كورونا، حيث سعت بعض الكيانات إلى محاولة قرصنة النظام الدفاعي الإلكتروني لشركات الأدوية العالمية بغية الإطلاع على نتائج التجارب السريرية التي كانت تجربها هذه الشركات لاختراع لقاح مضاد للفيروس، فالقرصنة الإلكترونية هي تهديد متصاعد لأمن الدول، فهي تؤثر على عمل مصادر المعلومات وإتلافها الأمر الذي يؤدي إلى شل وتدمير أنظمة التشغيل الخاصة بها والتأثير على تدفق المعلومات¹، والجزائر كغيرها من الدول لم تسلم من القرصنة الإلكترونية، مما جعلها تنادي بضرورة تضافر الجهود من أجل التصدي لهذا الخطر من خلال الردع الإلكتروني بتفعيل وحدات وأجهزة "الأفريبول".

إن القرصنة الإلكترونية تكمن في ذلك الصراع التكنولوجي المتجدد والمستمر عبر المنصات الرقمية بهدف الوصول للريادة العلمية والتكنولوجية وهي في الغالب تنصب على سرقة الأسرار الاقتصادية والعلمية بين كبريات الشركات في مجال الصناعة الإلكترونية، وقد يمتد إلى محاولة السيطرة على الانترنت نظراً لحساسية هذه الأخيرة على الأمن القومي للدول، وأسماء النطاقات، وعناوين المواقع.²

2- التجسس الإلكتروني: ويعتمد هذا النوع من الجرائم على تقنيات عالية التقدم، حيث يتم إخفاء المعلومات داخل المعلومات، حيث يتم التمويه من خلال إخفاء المعلومات الحساسة

¹ - نورة شلوش، القرصنة الإلكترونية في الفضاء السيبراني (التهديد المتصاعد لأمن الدول)، journal of Babylon center for humanities studies 2018 volume 08 issue :02 page :201.

² - سيف نصرت الهرمزي، رصف المقاربات لمنظورات الفاعل الرقمي والانكشاف الإستراتيجي في ظل الفضاء السيبراني، مجلة آداب الفراهيدي، العدد 37 آذار 2019 ص 437.

داخل معلومات عادية في جهاز الكمبيوتر، ويتم نقلها باستخدام وسائل مشفرة و متطورة لا يتم اكتشافها¹، والتجسس الإلكتروني يتمثل في ذلك الصراع السيبراني الاستخباراتي² حول المعلومات ذات الحساسية العالية، لذلك فقد أنشأت معظم الدول في العالم فرق إستخباراتية إلكترونية تكمن مهمتها في جلب المعلومات الحساسة والدقيقة وكشف الهجمات الإلكترونية المحتملة، وقد توسع الصراع الاستخباراتي الإلكتروني ليشمل حروب الفضاء الإلكتروني، فالفضاء الإلكتروني أصبح يشكل بيئة خصبة للصراعات للمعلوماتية.

3-الجرائم الواردة في اتفاقية الاتحاد الإفريقي بشأن أمن الفضاء الإلكتروني وحماية البيانات ذات الطابع الشخصي: حيث أوردت الاتفاقية في القسم الثاني تحت عنوان الأحكام الجنائية من المادة 29 مجموعة من الجرائم الخاصة بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات والتي تدخل في نطاق الاختصاص النوعي "لأفريبول" وقسمتها إلى ثلاث أصناف: **الهجمات على أنظمة الكمبيوتر** كوصول أو محاولة للوصول الغير مصرح به إلى جزء أو كل نظام الحاسوب أو تجاوز الوصول المسموح به، **الخروقات على البيانات المحوسبة** كاعتراض أو محاولة لاعتراض البيانات المحوسبة عن طريق الاحتيال بواسطة الوسائل التقنية، أو تجاوز الصلاحية أو إتلاف سرية المعلومات أثناء الإرسال غير العام للبيانات وأثناء انتقال البيانات من وإلى أو داخل منظومة الكمبيوتر، **الجرائم ذات الصلة بالمحتوى** كإنتاج وتحميل، ونشر أو إتاحة، بأي شكل من الأشكال، الكتابات، الرسائل، الصور والرسومات أو أي تمثيل آخر للأفكار أو النظريات العنصرية أو المتعلقة بكراهية الأجانب بواسطة منظومة الكمبيوتر.

ثانيا- التقنيات الحديثة في مكافحة الإجرام الإلكتروني: إن التطوع إلى أمن إلكتروني فعال يحتاج بذل جهود أكبر، وقد سعت الدول إلى اعتماد تقنيات متطورة لمواجهة الجريمة المعلوماتية من خلال رسم سياسة وقائية تركز على التقنية الرقمية التي تحد من وقوع الجرائم، وقد ركزت على الجانب الوقائي واعتماد أدوات الحماية والأمن التي تتمثل في مجموعة من البرامج هي كالتالي:

1-برامج الحماية من الفيروسات أو برامج مضادة للفيروسات Antivirus programs.

¹- ليندة شرايشة، المرجع السابق ص 437.

²- سيف نصرت الهرمزي، المرجع السابق ص 437.

2-برامج جدران النار أو برامج الجدران النارية Fire Walls programs.

وهذه البرامج إما أن تكون برامج عادية، أو برامج متطورة يتم اعتمادها من قبل الشركات الكبرى، ويدخل ضمن الإطار التقني لمجابهة الجريمة الإلكترونية نظام الرقابة الوقائية عبر الوسائل الإلكترونية ويقصد بمراقبة الاتصالات الإلكترونية: "العمل الذي يقوم به المراقب باستخدام التقنية الإلكترونية لجمع معطيات ومعلومات عن المشتبه فيه، سواء أكان شخصا أو مكانا أو شيئا حسب طبيعته مرتبطا بالزمن لتحقيق غرض أمني".¹ وتعتبر الرقابة الوقائية من بين أولويات السياسة الأمنية الإلكترونية للدول الإفريقية،² فالبرنامج المعتمد من قبل الدول الإفريقية والذي يتجلى من خلال الاتفاقيات الموقعة يركز على الجانب الوقائي خصوصا وأن البنية التحتية الإلكترونية للدول الإفريقية هشّة وسهلة الاختراق.

إن المشرع الجزائري وفي معرض تطرقه للمعطيات المعلوماتية محل المراقبة الإلكترونية، قد فرق بين نوعين من المعطيات منها ما هو متعلق بحركة السير (معطيات المرور) أما النوع الثاني فيتعلق بمحتوى الاتصال،³ وقد عرف المشرع النوع الأول من المعطيات بموجب المادة 02 من القانون 04-09 المؤرخ في 05 أوت 2009 والمتعلق بالقواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحتها بقوله: (أي معطيات متعلقة بالاتصال عن طريق منظومة معلوماتية تنتجها هذه الأخيرة باعتبارها جزءا في حلقة اتصالات توضح مصدر الاتصال، والوجهة المرسل إليها، والطريق الذي يسلكه ووقت وتاريخ وحجم ومدة الاتصال ونوع الخدمة).

ثالثا-ضرورة تجاوز الحواجز القانونية التي تعترض "الأفريبول" في إطار تسليم المجرمين:

¹ - بدري فيصل، مكافحة الجريمة المعلوماتية في القانون الدولي والداخلي، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر(01)، 2017/2018، ص 99.

² - بن مرزوق عنتر، الكرم محمد، البعد الإلكتروني للسياسة الأمنية الجزائرية في مكافحة الإرهاب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 38 جوان 2018 ص 45.

³ - سعيداني نعيم، آليات البحث والتحرير عن الجريمة المعلوماتية في القانون الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة 2012/2013 ص 74.

⁴ - القانون 04-09 المؤرخ في 05 أوت 2009 والمتعلق بالقواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحتها ج ر العدد 47 المؤرخة في 16 أوت 2009

إن التطور العلمي والتكنولوجي قد أسهم بشكل كبير الحركية المتسارعة التي تشهدها المجتمعات الحديثة، حيث نجم عنه سهولة انتقال الأشخاص وسرعة تدفق المعلومات، الأمر الذي تم استغلاله من طرف عصابات الإجرام الإلكتروني لتعزيز أنشطتها وتوسيع نطاقها خارج الحدود الإقليمية للدول، لتبرز إلى الوجود الجريمة المنظمة في صورتها العابرة للحدود الوطنية.¹

فالانتقال الحرق مخول لكل الأشخاص، ذلك أن مرتكبو الجرائم الإلكترونية العابرة للأوطان لا يمكن بأي شكل من الأشكال عرقلة تنقلهم² إلا بموجب أمر صادر عن سلطة قضائية مؤهلة، لذلك فإنه من الضروري إيجاد آليات تسهل عملية تسليم المجرمين الدوليين في إطار آلية "الأفريبول"، سواء أكانت قانونية أو سياسية. فالمصلحة المشتركة للدول الإفريقية تكمن في القضاء على الجريمة وتنسيق تعاونها الدولي بما يضمن مكانتها عالميا مع المجتمع الدولي وإقليميا في إطار التضامن الإفريقي، غير أن معظم الدول خصوصا المتقدمة منها تمتنع عن تسليم المجرمين وتتحجج في ذلك بالسيادة الوطنية وتمسك باختصاصها في المتابعة وتوقيع العقاب، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف الجهود وزيادة معدلات الإجرام الإلكتروني.

إن محاربة الإجرام الإلكتروني، لا يتأتى إلا من خلال تضافر الجهود الدولية والإقليمية، لذا فإنه ومن الضروري على الدول الإفريقية وفي إطار التزامها بآلية "الأفريبول" العمل على إيجاد تسوية قانونية ملزمة للدول الأعضاء بضرورة التعاون فيما بينها وتسليم المجرمين بما يحقق الفعالية في التحري والحد من الجريمة المعلوماتية والتقليل من أخطارها.

خاتمة:

من خلال ما سبق التطرق إليه، يمكن القول بأن آلية الإتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي قد ساهمت بجلاء في تحقيق الأمن الإلكتروني من خلال قيامها وفي إطار المهام الموكلة إليها بالعديد من التحريات الأمنية ذات العلاقة بالإجرام الإلكتروني، والتي كانت غالبا تتم بالتنسيق

¹ - تدرست جريمة، معوقات نظام تسليم المجرمين كآلية للتعاون القضائي الدولي لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية، المجلة النقدية، دون سنة نشر، ص 30.

² - رقية عواشرية، نظام تسليم المجرمين ودوره في تحقيق التعاون الدولي لمكافحة الجريمة المنظمة، مجلة المفكر، العدد الرابع، جامعة محمد خيضر، بسكرة ص 20.

بين الأجهزة الشرطية للدول الأعضاء في هذه المنظمة، وعليه فقد توصلنا من خلال هذه الورقة البحثية إلى مجموعة من النتائج والاقتراحات كانت كالتالي:

أولا- النتائج:

- الدور الايجابي "للأفريبول" في ردع الإجرام الإلكتروني على مستوى القارة الإفريقية.
- الوعي الإفريقي بخطورة الإجرام الإلكتروني تجلى في إبرام اتفاقيات وعقد ندوات إقليمية بغية وضع حد لهذه الظاهرة.
- عالمية الجريمة الإلكترونية أوجد تعاوناً وتنسيقاً أمنياً وعلى أعلى مستوى بين كل من "الأفريبول" و "الأنتربول".
- تأثر التشريعات الوطنية للدول الإفريقية بالاتفاقيات والمعاهدات الناظمة للجريمة الإلكترونية.
- ارتباط النمو والاستقرار الأمني والاقتصادي في إفريقيا بضرورة توفير جدار أمني ضد الهجمات الإلكترونية.

ثانيا-مقترحات الدراسة:

- زيادة المساهمات المالية للدول الأعضاء في هذه الآلية بغية توفير الأجهزة والهيكل الكافية لمجابهة الإجرام الإلكتروني.
- ضرورة التنسيق الأمني المستدام بين الأجهزة الشرطية المحلية وهذه الآلية الإفريقية من خلال استحداث فرق أمنية إلكترونية على مستوى الدول الأعضاء وذلك لتسهيل عمل "الأفريبول".
- التكوين المستمر للأعوان الأمنيين حول الجرائم الإلكترونية وخاصة تلك المستجدة منها.
- إنشاء قاعدة للبيانات الإلكترونية على مستوى "الأفريبول" تكون بمثابة مركز استخباراتي إلكتروني إفريقي.

قائمة المراجع :

أولا : النصوص القانونية

- ✓ المرسوم الرئاسي رقم 18-140 المؤرخ في 21 مايو 2018، يتضمن التصديق على الاتفاق بين حكومة الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ومفوضية الاتحاد الإفريقي المتعلق بمقر آلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي(الأفريبول) المحرر بالجزائر 14 مايو 2017. ج ر العدد 30 المؤرخة في 27 مايو 2018. أنظر كذلك المادة 24 والمادة 13 من النظام الأساسي المنظم لآلية (الأفريبول).
- ✓ القانون 04-09 المؤرخ في 05 أوت 2009 والمتعلق بالقواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحتها ج ر العدد 47 المؤرخة في 16 أوت 2009.

ثانيا : المواثيق والمؤتمرات الدولية

- ✓ اتفاقية برن لحماية المصنفات الأدبية والفنية، وثيقة باريس لسنة 1971 والمعدلة 1979، المنظمة العالمية للملكية الفكرية، جنيف 1998.
- ✓ قانون الأونيسترال النموذجي بشأن التجارة الالكترونية مع دليل التشريع 1996، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك 2000.
- ✓ اتفاقية الاتحاد الإفريقي بشأن أمن الفضاء الإلكتروني وحماية البيانات ذات الطابع الشخصي التي تم إتمامها في الدورة العادية الثالثة والعشرون لقمة رؤساء وحكومات الاتحاد الإفريقي المنعقدة في ملابو، غينيا الاستوائية، 27 يونيو 2014.
- ✓ قرار رقم 16(16-RES-86-2017-GA) يتضمن التعاون بين "الإنتربول" وآلية الاتحاد الإفريقي للتعاون الشرطي(أفريبول) والذي تمت المصادقة عليه في الجمعية العامة للمنظمة الدولية للشرطة الجنائية (الأنتربول) في دورتها 86 في بيجين (الصين) في الفترة من 26-29 سبتمبر 2017.
- ✓ ورقة معلومات أساسية معدة من قبل الفريق العامل المعني بالتعاون الدولي حول جمع وتبادل الأدلة الاثباتية الالكترونية، مؤتمر الأطراف في اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية، فيينا(النمسا) 27 و28 أكتوبر 2015.
- ✓ تقرير اجتماع الخبراء المتعدد السنوات المعني بقوانين وأنظمة الفضاء الالكتروني من أجل تعزيز التجارة الالكترونية بما في ذلك دراسات الحالات الفردية والدروس المستفادة، مجلس التجارة والتنمية(لجنة الاستثمار والمشاريع والتنمية)جنيف 25-27 مارس 2015 .
- ✓ مبادرة مشتركة بين كل من جمعية الانترنت ومفوضية الاتحاد الإفريقي حول إرشادات حماية البيانات الشخصية في إفريقيا، 09 مايو 2018 .

ثالثا : الأطروحات و الرسائل الجامعية

- ✓ بدري فيصل، مكافحة الجريمة المعلوماتية في القانون الدولي والداخلي، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر(01)، 2018/2017.
- ✓ عبد المالك بشارة، آلية الأنتربول في مكافحة الجريمة، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، المركز الجامعي خنشلة2009/2010.
- ✓ سعيداني نعيم، آليات البحث والتحري عن الجريمة المعلوماتية في القانون الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة 2012/2013.

ربعا : المقالات العلمية

- ✓ محمد أحمد سليمان عيسى، القانون الدولي لمواجهة الجرائم الإلكترونية، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، المجلد14/ العدد02-2016 .
- ✓ ليندة شرابشة، السياسة الدولية والإقليمية في مجال مكافحة الجريمة الإلكترونية(الاتجاهات الدولية في مكافحة الجريمة الإلكترونية)، مجلة دراسات وأبحاث، المجلد01، العدد 01.
- ✓ جورج لبكي، المعاهدات الدولية للانترنت: حقائق وتحديات، مجلة الدفاع الوطني اللبناني، العدد 83، كانون الثاني 2013 .
- ✓ نورة شلوش، القرصنة الإلكترونية في الفضاء السيبراني(التهديد المتصاعد لأمن الدول)، journal of Babylon center for humanities studies 2018 volume 08 issue :02.
- ✓ سيف نصرت الهرمزي، رصف المقاربات لمنظورات الفاعل الرقمي والانكشاف الإستراتيجي في ظل الفضاء السيبراني، مجلة آداب الفراهيدي، العدد 37 آذار 2019.
- ✓ بن مرزوق عنتر، الكرم محمد، البعد الالكتروني للسياسة الأمنية الجزائرية في مكافحة الإرهاب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 38 جوان 2018 .
- ✓ تدريست كريمة، معوقات نظام تسليم المجرمين كآلية للتعاون القضائي الدولي لمكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية، المجلة النقدية، دون سنة نشر.
- ✓ رقية عواشرية، نظام تسليم المجرمين ودوره في تحقيق التعاون الدولي لمكافحة الجريمة المنظمة، مجلة المفكر، العدد الرابع، جامعة محمد خيضر، بسكرة .

خامسا : لمواقع الإلكترونية

- ✓ وكالة الأنباء الجزائرية، الإثنين 15 أكتوبر 2018. تاريخ التصفح:
www.aps.dz2020/03/12
- ✓ الموقع الإلكتروني: <http://www.emaratalyoum.com>: تاريخ التصفح: 2020/03/17.
- ✓ منتدى إفريقيا للأمن: <https://alaan.ma> تاريخ التصفح 2020/03/17.
- ✓ الأمن السيبراني في عصر التحول الرقمي: www.aps.dz تاريخ التصفح: 2020/03/19.
- ✓ كلمة السيد منصف زيد، مسؤول في شركة "أربور ناتورك" فرنسا وشمال إفريقيا في الطبعة السابعة للقممة الإفريقية حول الأمن السيبراني بالجزائر العاصمة، 11 جوان 2019: <https://www.el-massa.com>: تاريخ التصفح 2020/03/19.
- ✓ فادي الهاشم، معلومات "الأنتربول" في خدمة المحكمة المناطة ببلبنان، 2009 على الموقع الإلكتروني www.14mach.org/nenus.details.php?wid=mtty2njyx.page01

مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي

The level of environmental awareness among students of
Oum El-Bouaghi University

جامعة أم البواقي/ الجزائر

وسيلة زروالي

الإرسال: 2021/04/17 القبول: 2021/05/20 النشر: 2021/09/15

ملخص: هدفت هذه الدراسة الى تعرف مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي، أجريت هذه الدراسة على عينة قوامها (96) طالبا وطالبة من طلبة شعبة علوم التربية. أسفرت المعالجة الإحصائية للبيانات على أن مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي جاء عاليا على الدرجة الكلية للاستبيان، وعلى درجات الأبعاد الفرعية، حيث احتل مجال المكون المعرفي الرتبة الأولى بدرجة عالية جدا، بلبه مجال المكون الوجداني في الرتبة الثانية وبدرجة تقييم عالية، بينما احتل مجال المكون السلوكي الرتبة الثالثة وبدرجة تقييم عالية أيضا.
كلمات مفتاحية: الوعي؛ البيئي؛ طلبة؛ جامعة؛ أم البواقي.

Abstract:

This study aimed at identifying the level of environmental awareness among students of Oum Al-Bouaghi University. This study was conducted on a sample consisting of (96) male and female of the students of the Division of Education Sciences. The statistical treatment of the data resulted in that the level of environmental awareness among students of Umm Al-Bouaghi University was high on the total score of the questionnaire, and on the degrees of dimensions. The field of the cognitive component occupied the first rank with a very high degree, while the field of the emotional component occupied the second rank with a high degree of evaluation, while the field of the behavioral component occupied the third rank with a high degree of evaluation as well.

Keywords : Awareness; Environmental; Students; University ;Oum Al-Bouaghi

مقدمة:

تشكل حماية البيئة أحد أضلع التنمية المستدامة الى جانب التنمية الاقتصادية والاجتماعية اذ كان محور الاهتمام بالبيئة ينصب على حماية البيئة ومواردها، الا أن فكرة الحماية وحدها لم تكن كافية لحل المشكلات البيئية، اذ بدت أنها من المشكلات المتشابكة التي يصعب تنظيمها والتعامل معها من خلال التشريعات والقوانين فقط، فالبيئة هي نسيج أصابه الخلل نتيجة التحديات الطبيعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأيضا التحديات التربوية بالإضافة الى العولمة، وبالتالي فهي مسألة سلوكية تتعلق بالسلوك الفردي والجماعي ؛ لذلك وجد أن الحل الأمثل لمواجهةها والحفاظة على البيئة وحمايتها يكمن في حسن تنشئة الإنسان المتفهم لبيئته، والمدرک لظروفها، والواعي لما يواجهها من مشكلات وما يهددها من أخطار، والقادر على أن يسهم في حمايتها وصيانتها عن رغبة واقتناع وذلك من خلال تحسين اتجاهات الأفراد ووعيمهم نحو البيئة، من خلال دمج البيئة ومفاهيمها في العملية التربوية ضمن ما يسمى بالتربية البيئية.

ولقد بدأ الاهتمام بالوعي البيئي منذ ثلاثينيات القرن الماضي، حيث يعد مجال الوعي البيئي من أهم الأهداف البيئية التي تعنى باهتمام المؤتمرات والندوات التربوية، اذ كان لا بد من أن تأخذ المؤسسات التربوية دورها الحقيقي في نشر الثقافة البيئية لدى الطلبة بغية بلورة سلوك بيئي إيجابي ودائم يتمثل في فهم المشكلات التي تواجه البيئة بشكل عام ودور الفرد المواطن في المساهمة في الحفاظ على التوازن البيئي كإكتساب اتجاهات ايجابية نحو سلامة البيئة وصحتها خاصة لدى طلبة الجامعات بوصفهم صناع القرار في المستقبل وتقع عليهم مسؤولية حماية البيئة والحفاظ عليها مما يعزز أنماط التفكير والسلوك الايجابي لديهم تجاه البيئة. حيث يشير المختصون في هذا المجال الى أن التربية البيئية يجب أن تبدأ في مرحلة ما قبل المدرسة وتستمر الى المرحلة الجامعية.

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تعرف مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي في تخصصات شعبة علوم التربية على الدرجة الكلية للاستبيان، وكذا على درجات المجالات الفرعية.

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية هذه الدراسة في:

(1) اثاره الاهتمام بأهمية الوعي البيئي بشكل عام . ولدى طلاب الجامعات بشكل خاص استجابة لتوصيات العديد من البحوث والمؤتمرات العلمية.

(2) قد تفيد نتائج هذه الدراسة القائمين على المناهج الدراسية في تقويم تدريس التربية البيئية لدى طلبة الجامعات.
(2) الدراسات السابقة:

أجرى **Jusoh et al** (2011) دراسة هدفت الى تقصي مستوى الوعي البيئي بين الطلاب الصينيين (الذين تتراوح أعمارهم بين 16 و 20 عاما)، وكذا الى كيفية تأثير الاختلافات البيئية على الوعي البيئي لطلاب الجامعات. بالنظر إلى المستويات المتناقضة للتنمية الاقتصادية الإقليمية والمشاكل البيئية في المناطق الشرقية / الساحلية والغربية / الداخلية في الصي، أظهرت النتائج أن الطلاب يمتلكون مستويات منخفضة إلى حد ما من المعرفة البيئية، ولكن كان لديهم مواقف بيئية إيجابية وكانوا على استعداد للالتزام بسلوكيات صديقة للبيئة. كما أظهرت النتائج أن الطلاب الذين نشأوا في أماكن متطورة مقابل أقل تطوراً لديهم مستويات مختلفة بشكل كبير من الوعي البيئي العام على الرغم من تعرضهم المشترك للتعليم البيئي المؤسس.

أجرى **العديلي والحراشة (2013)** دراسة هدفت إلى الكشف عن أثر دراسة مساق في التربية البيئية في اتجاهات طلبة جامعة آل البيت نحو بعض القضايا المتعلقة بسلامة البيئة، في ضوء بعض المتغيرات، تكون أفراد الدراسة من (163) طالبا وطالبة، توزعوا على مجموعتين إحداهما (85) طالبا وطالبة سجلوا لمساق البيئة والتربية البيئية فاعتبرت مجموعة تجريبية فيما الأخرى (78) طالبا وطالبة لم يسجلوا للمساق المذكور ولم يسبق لهم دراسته واعتبرت مجموعة ضابطة. كشفت النتائج وجود فروق في اتجاهات الطلبة نحو بعض القضايا المرتبطة بسلامة البيئة تعزى لدراسة مساق في التربية البيئية ولصالح المجموعة التجريبية، وعدم وجود فروق في اتجاهات الطلبة تعزى للنوع الاجتماعي أو المستوى الدراسي.

أجرى **الزعبي (2015)** دراسة هدفت إلى معرفة مستوى الوعي البيئي لدى طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية وعلاقته بمتغيري الجنس والتخصص، ولتحقيق أهداف الدراسة أعد الباحث استبانة، بلغت عينة الدراسة (80) طالبا وطالبة، أظهرت النتائج أن مستوى الوعي البيئي لدى الطلبة مرتفع، كما أظهرت النتائج عدم وجود فرق دال إحصائية في مستوى الوعي البيئي يعزى لمتغير الجنس، بينما وجدت فروق في مستوى الوعي البيئي تعزى لمتغير التخصص لصالح تخصص الإرشاد والصحة النفسية.

وأجرى Ali(2015) الغرض من هذه الورقة هو التعرف على مستوى الوعي البيئي بين طلاب المرحلة الثانوية. تتكون العينة من 600 طالب بما في ذلك كلاهما الفتيان والفتيات. الاستبيان ا لذي طوره الباحث هو. تظهر النتيجة أن المستوى البيئي الوعي بين الطلاب منخفض. لم يتم العثور على فرق دلالة فيما يتعلق بالعمر والاستقرار في مستوى الوعي البيئي لدى الطلاب. بالمقابل تم العثور على فرق كبير في الوعي البيئي للمدرسة الثانوية الطلاب الذين ينتمون إلى فئات عمرية مختلفة.

وأجرت محمد والهندلول(2016) دراسة هدفت إلى تعرف فاعلية برنامج تدريبي لتنمية الوعي البيئي وأثره على الاتجاهات البيئية والقدرة على اتخاذ القرارات البيئية لدى الطالبات الملمات رياض الأطفال بجامعة الجوف، على عينة مكونة من(80) طالبة مقسمة إلى مجموعتين ضابطة، وتجريبية. استخدمت الدراسة مقياس الوعي البيئي، ومقياس الاتجاهات البيئية والقدرة على اتخاذ القرارات، أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة احصائية بين متوسطي درجات المجموعتين التجريبية والضابطة في كل من الوعي البيئي، والاتجاهات البيئية والقدرة على اتخاذ القرارات البيئية بعد تطبيق البرنامج لصالح المجموعة التجريبية.

وأجرى Xueqin et al (2018) دراسة هدفت الى الكشف عن مستويات المواقف والسلوك لطلاب الجامعات في شمال قبرص ، بينما تتكون العينة من 175 طالبًا جامعيًا في شمال قبرص في نفس العام. تم تطبيق "مقياس الوعي البيئي" و "مقياس الموقف البيئي" على المشاركين كأدوات لجمع البيانات. تم تحليل الإجابات التي قدمها الطلاب بشكل كمي. لقد وجد أن الطالبات لديهن مواقف بيئية أعلى وأهن أكثر حساسية تجاه البيئة من الطلاب الذكور.

وأجرى Akkor & Gündüz(2018) دراسة هدفت الى قياس مستوى الوعي البيئي بين طلاب الجامعات في ماليزيا. استخدم الباحثون على عينة مكونة من (499) طالبا وطالبة في مستويات الليسانس والماستر والدكتوراه، وأظهرت النتائج أن مستوى الوعي البيئي لدى طلبة الجامعة جاء بمستوى عال على مجال المعارف، وجاء بدرجة متوسطة على مجال الممارسات كما أظهرت النتائج وجود فروق دالة احصائيا في مستوى الوعي البيئي وفقا للمستوى التعليمي وللعمر لصالح طلبة الدكتوراه والطلبة الأكبر سنا.

وأجرت السقاف(2019) دراسة هدفت إلى التعرف على مستوى الوعي البيئي وعلاقته بتحصيل مقرر البيئة لدى طلبة المستوى الثاني بقسم الأحياء في كلية التربية صبر- جامعة عدن، أعدت الباحثة استبانة لقياس مستوى الوعي البيئي تم تطبيقها على عينة قوامها (40)

طالب من طلبة المستوى الثاني في قسم الأحياء، واعتمدت الباحثة على درجات الامتحان النهائي لمقرر البيئة، وأظهرت النتائج أن مستوى الوعي البيئي لدى الطلبة مرتفع، كما أظهرت النتائج عدم وجود فروق دالة إحصائية في مستوى الوعي البيئي تعزى لمتغير الجنس، كما توصلت الدراسة إلى عدم وجود علاقة بين مستوى وعي الطلبة وبين تحصيلهم الدراسي لمقرر البيئة. وأجرت الشقري(2020) دراسة هدفت إلى التعرف على مستوى السلوك البيئي المسئول لدى الشباب الجامعي في مدينة شرورة، وتكونت عينة الدراسة من (188) طالب وطالبة، استخدمت الدراسة أداة لقياس السلوك البيئي المسئول، أظهرت نتائج الدراسة توفر مستوى مرتفع لممارسة السلوك البيئي المسئول لدى عينة الدراسة، وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغيري الجنس والتخصص.

وأجرى Punzalan (2020) دراسة هدفت إلى الكشف عن العلاقة بين الوعي البيئي وممارسات طلاب المدارس الثانوية الفلبينية خلال عام 2019 لتكون بمثابة أساس لبرنامج التثقيف البيئي، استخدام الباحث استبيان لقياس الوعي البيئي والممارسة البيئية. أظهرت النتائج درجة عالية من الوعي البيئي بينما ضعيفة على مستوى الممارسة البيئية، كما أظهرت النتائج أن مستوى الوعي البيئي لدى طلاب المدارس الثانوية يرتبط بشكل كبير بمدى ممارستهم البيئية .

التعليق على الدراسات السابقة:

من خلال العرض السابق للدراسات التي أجريت في مجال الوعي البيئي أمكن استخلاص ما يلي:

- 1) يشكل الوعي البيئي أهم الأدوات وأكثر العوامل فعالية في حماية البيئة.
- 2) تباينت نتائج الدراسات السابقة في درجة الوعي البيئي ما بين المنخفض والمتوسط.
- 3) استفادت الباحثة من الدراسات السابقة في بناء الإطار النظري، وفي اختبار أداة الدراسة

وكذا تفسير نتائجها

الإطار النظري:

مفهوم الوعي البيئي:

تعرف (بغداددي، 2013، ص 908) الوعي البيئي بأنه معرفة وإدراك مكونات البيئة، وأسباب المشكلات البيئية وآثارها لتكوين قيم واتجاهات وأدوار إيجابية وسلوكا سويا نحو البيئة. وحل مشكلاتها وصونها".

سمات الوعي البيئي:

من أهم سمات الوعي البيئي أنه:

- 1) يتكون من الجانب المعرفي والجانب الوجداني والجانب المهاري.
- 2) الوعي البيئي يجعل الفرد يدرك أهمية العلاقة والتفاعل الإيجابي بينه وبين البيئة من حوله.
- 3) الوعي البيئي ضروري للحفاظ على البيئة عن طريق الوعي بالمشكلات والأسباب والآثار.
- 4) يستلزم الوعي البيئي أن يتم توجيه السلوك توجيهًا إيجابيًا نحو البيئة وحل مشكلاتها. ويمكن تكوين الوعي البيئي عن طريق التربية النظامية أو غير النظامية. - يتضمن الوعي البيئي المعرفة والإدراك والعلاقات القائمة والمشاركة في إيجاد حلول (بغداد، القصبي، جورج، 2013، ص 907).

دور الجامعة في تنمية الوعي البيئي لدى الطلاب:

من الممكن أن تقوم الجامعة بدور هام في زيادة الوعي البيئي لدى الطلاب من خلال ما يلي:

- 1) توعية الطلاب بأنهم أكثر العناصر المؤثرة على البيئية، وأن المشكلات البيئية التي تظهر تتوقف على علاقته بالبيئة.
 - 2) توعية الطلاب بكيفية الحد من الآثار السلبية للأنشطة الإنسانية على البيئة.
 - 3) تغيير تفكير وسلوكيات الطلاب تجاه البيئة وعناصرها.
 - 4) إتاحة الفرصة للطلاب لاكتساب ثقافة بيئية تعمل على حماية البيئة، وعدم استنزاف مواردها.
 - 5) تشجيع الطلاب على اكتساب المعلومات والمعارف البيئية، وأسباب التلوث، وآليات تجنب ذلك.
 - 6) توعية الطلاب بكيفية التعامل مع الأزمات والكوارث البيئية.
 - 7) توعية الطلاب بأهمية الحفاظ على التراث الثقافي والبيئي بما يحفظ حقوق الأجيال القادمة.
 - 8) إعداد جيل واعي ومثقف بيئيًا.
 - 9) استكمال دور الأسرة في توعية الطلاب بأهمية الحفاظ على البيئة.
 - 10) توعية الطلاب بالمشكلات البيئية وكيفية مواجهتها.
 - 11) العمل على توعية الطلاب بأهمية البيئة، وكيفية الحفاظ عليها، والممارسات الإيجابية نحوها (الرفيدي، طلحي، 2018، ص 4)
- مصطلحات الدراسة:

الوعي البيئي:

الوعي البيئي (Environmental Awareness): مجموعة المعارف، والمهارات، والقيم البيئية التي يمتلكها الفرد وتمكنه من فهم وتقدير العلاقات التي تربط بينه وبين بيئته الطبيعية، وتساعده على التمرس في اتخاذ القرارات المتعلقة بما يواجهه من مشكلات بيئية .

ويقاس إجرائيا في هذه الدراسة بمستوى استجابات أفراد عينة الدراسة من طلبة كلية الآداب في جامعة الزيتونة الأردنية على فقرات مقياس (الطراونة، 2018)، والذي يتكون من ثلاث مكونات هي:

1) المكون المعرفي: ويتم بتزويد أفراد المجتمع بالمعلومات المتعلقة بالبيئة، لتمكينهم من التعرف ببيئتهم وعلاقاتهم معها.

2) المكون الوجداني (الميول، والاتجاهات، والقيم البيئية): يهدف خلق اتجاهات إيجابية تتعلق بالبيئة، وقيم تتمثل بالمحافظة عليها.

3) المكون المهاري: ويتمثل بمساعدة أفراد المجتمع على اكتساب المهارات التي تسهم في حل قضايا البيئة والمشكلات المتعلقة بها (الطراونة، 2018، ص 97).

2- الطريقة والأدوات:

1.2 منهج الدراسة:

استخدمت الباحثة المنهج الوصفي لمناسبتها طبيعة المشكلة.

3.2 . مجتمع وعينة الدراسة:

تمثل مجتمع الدراسة في جميع طلبة جامعة أم البواقي، أما عينة الدراسة فتكونت من (96) طالبا وطالبة من طلبة شعبة علوم التربية تخصصي التوجيه والإرشاد وعلم النفس التربوي، حيث تم توزيع استبيان الكتروني عبر مواقع التواصل الاجتماعي.

4.2 أداة الدراسة:

استخدمت الباحثة في هذه الدراسة استبيان قياس الوعي البيئي من اعداد الطراونة(2018).

الخصائص السيكومترية لأداة الدراسة:

تم التأكد من الخصائص السيكومترية لأداة الدراسة بحساب:

أ) صدق المقارنة الطرفية:

ويقوم في جوهره على أساس مقارنة درجات الاستبيان التي حصلت عليها مجموعتان متطرفتان (مجموعة المستوى المرتفع)، و (مجموعة المستوى المنخفض) من أفراد العينة المكونة من (30) طالبا وطالبة طبق عليها الاستبيان.

جدول رقم(01): نتائج اختبار "ت" لفحص دلالة الفروق بين مجموعة المستوى المرتفع ومجموعة المستوى المنخفض لتقدير الذات لدى أفراد عينة الدراسة الاستطلاعية

نوع العينة	ن	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الحرية	"ت"	مستوى الدلالة
المجموعة العليا	8	177.62	8.95	14	10.256	0.000
المجموعة الدنيا	8	138.62	5.95			

يتضح من الجدول رقم (01) أن:

قيمة "ت" لدلالة الفروق بين المتوسطات دالة إحصائيا؛ مما يدل على أن للاستبيان القدرة على التمييز بين المستوى المرتفع للوعي البيئي، والمستوى المنخفض منه.

(ب) ثبات الاستبيان:

تم حساب ثبات الاستبيان باستخدام معامل الفا - لكرونباخ على عينة قوامها (30) طالبا من طلبة قسم العلوم الاجتماعية تخصصي التوجيه والإرشاد، وعلم النفس التربوي؛ فتم التوصل إلى معامل ثبات قدره (0.908)، وهو معامل مرضي. ولتقييم الدرجة على الاستبيان اعتمد المحك التالي: من 1.00 – 1.79 درجة ضعيفة جدا، من 1.80 – 2.59 درجة ضعيفة، من 2.60 – 3.39 درجة متوسطة، من 3.40 – 4.19 درجة عالية، من 4.20-5 درجة عالية جدا.

3. عرض ومناقشة النتائج:

1.3 عرض ومناقشة نتائج السؤال الرئيسي:

ينص السؤال الأول على ما يلي: ما مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي؟

وللإجابة على السؤال الأول تم حساب المتوسط الحسابية، والانحرافات المعيارية لمستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي على الدرجة الكلية للاستبيان وعلى درجات المجالات الفرعية؛ والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول (02) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي على الدرجة الكلية للاستبيان وعلى درجات المجالات الفرعية (ن=96)

التقييم	الرتبة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	المجال
عالية جدا	1	0.420	4.39	المجال الأول: المكون المعرفي
عالية	2	0.477	4.04	المجال الثاني: المكون الوجداني
عالية	3	0.551	3.95	المجال الثالث: المكون السلوكي
عالية		0.396	4.13	الدرجة الكلية

من خلال الجدول رقم (02) يتضح أن:

المتوسط الحسابي العام لمستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي جاء بدرجة عالية حيث بلغ القيمة (4.13)، بانحراف معياري قيمته (0.396)، وفيما يتعلق بترتيب المجالات جاء مجال المكون المعرفي في المرتبة الأولى وبدرجة عالية جدا، حيث بلغ المتوسط الحسابي القيمة (4.39) بانحراف معياري قيمته (0.420)، يليه مجال المكون الوجداني في المرتبة الثانية وبدرجة عالية أيضا، حيث بلغ المتوسط الحسابي القيمة (4.04)، بانحراف معياري قيمته (0.477)، ثم في المرتبة الثالثة مجال المكون السلوكي بدرجة عالية أيضا حيث بلغ المتوسط الحسابي القيمة (3.95)، بانحراف معياري قيمته (0.550).

وقد جاءت نتيجة هذه الدراسة متفقة مع نتائج دراسات الزعيبي (2015)، السقاف (2019)، الشقري (2020).

عرض ومناقشة نتائج السؤال الفرعي الأول:

ينص السؤال الفرعي الأول على: "ما مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي على مجال المكون المعرفي؟"

وللإجابة على السؤال الفرعي الأول تم حساب المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية ومستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي على مجال المكون المعرفي، والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول (03): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والتقييم النسبي لاستجابات أفراد عينة الدراسة على مجال المكون المعرفي مرتبة تنازليا

المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	التقييم	
4.812	0.392	1	عالية جدا	1 يؤثر تلوث البيئة على صحة الانسان.
4.479	0.680	5	عالية جدا	2 ينبغي إقامة المناطق الصناعية خارج المدن.
4.333	0.690	9	عالية جدا	3 يجب تصويب أوضاع المصانع التي تعمل على تلوث البيئة.
4.104	0.876	12	عالية	4 يسهم التعاون بين الدول في حل القضايا والمشكلات البيئية.
4.125	1.172	11	عالية	5 من الطرائق الخاطئة للتخلص من النفايات الخطرة رميها في مياه البحار.
4,354	0.597	8	عالية جدا	6 تسهم عملية إعادة تدوير بعض النفايات في المحافظة على البيئة.
4.750	0.561	2	عالية جدا	7 النفايات الخطرة لها آثار سلبية على صحة الإنسان.
4.187	0.700	10	عالية	8 من الضروري ترشيد استهلاك الموارد البيئية غير المتجددة مثل النفط.
4.5	0.542	4	عالية جدا	9 يجب ترشيد استهلاك الموارد المائية والمحافظة عليها من التلوث.
4.574	0.538	3	عالية جدا	10 ينبغي استغلال مصادر الطاقة البديلة مثل الشمس والرياح والمياه لإنتاج الكهرباء والطاقة الحرارية.
4.458	0.614	6	عالية جدا	11 ينبغي أن تسهم مؤسسات التعليم البيئي الرسمي كالجامعات والمدارس في معالجة قضايا البيئة.
4.416	0.536	7	عالية جدا	12 ينبغي أن تسهم مؤسسات التعليم البيئي غير الرسمي كوسائل الإعلام في معالجة قضايا البيئة ومشكلاتها.
4.041	1.230	13	عالية	13 لا يقتصر حل قضايا البيئة ومشكلاتها على وزارة البيئة.

من خلال الجدول رقم (03) يتضح أنه:

من بين(13) عبارة تمثل مستوى الوعي على مجال المكون المعرفي جاءت(09) تسع عبارات بدرجات تقييم عالية جدا، بمتوسطات حسابية تراوحت ما بين (4.812- 4.333)، في حين جاءت أربع عبارات بدرجات تقييم عالية حيث تراوحت متوسطاتها الحسابية ما بين (4.187 - 4.041).

وما يمكن تفسيره من خلال قبول افتراض أن طلبة جامعة أم البواقي من أفراد العينة يمتلكون قدرا لا بأس به من المعارف والمعلومات المتعلقة بالسلوك البيئي المسؤول والذي قد يكون اكتسب خلال مراحل التعليم المختلفة من جهة، إضافة الى مادة التربية البيئية اذ يدرس الطلبة في تخصصات شعبة علوم التربية مادة التربية البيئية.

وجاءت نتيجة هذه الدراسة متفقة مع نتائج دراسة Akkor & Gündüz (2018) (Punzalan, 2020).

عرض ومناقشة نتائج السؤال الفرعي الثاني:

ينص السؤال الفرعي الثاني على: " ما مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي على مجال المكون الوجداني؟

وللإجابة على السؤال الفرعي الثاني تم حساب المتوسط الحسابية، والانحرافات المعيارية لمستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي على مجال المكون الوجداني؛ والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول (04): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والتقييم النسبي لاستجابات أفراد عينة الدراسة على مجال المكون الوجداني مرتبة تنازليا

التقييم	الرتبة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	المجال الثاني: المكون الوجداني
عالية	8	0.846	4.00	أهتم كثيرا بالموضوعات التي تتعلق بالبيئة.
عالية	9	0.816	3.916	بعر ضرورة زيادة المواد الدراسية التي تتعلق بالبيئة متطلبات إجبارية أو اختيارية في خطط ي خطط البرامج دراسية الجامعية المختلفة.
عالية	12	0.911	3.729	أشعر برغبة كبيرة في متابعة الأخبار المتعلقة بقضايا البيئة.
عالية	13	0.874	3.687	أستمتع بحضور الندوات العلمية ذات الصلة بقضايا

				البيئة.	
عالية	10	0.811	3.812	أشعر بالمتعة عندما اشترك بمناقشة زملائي في القضايا البيئية.	18
عالية	11	0.801	3.770	أشعر بالسرور عندما أقوم بزيارة الجمعيات والنوادي البيئية.	19
عالية	4	0.749	4.166	أقلق كثيرا على مستقبل الأرض بسبب التلوث.	20
عالية	6	0.729	4.125	أشعر بعدم الارتياح اتجاه المشكلات البيئية.	21
عالية	7	1.00	4.00	أعتقد أن عدد ضحايا التغيرات البيئية سوف يزداد في المستقبل.	22
عالية	5	0.710	4.145	پسوعنى تجاهل الدول تحذيرات المنظمات والمؤسسات المهمة بالبيئة.	23
عالية جدا	3	0.598	4.250	أؤيد التزام الدولة بالاتفاقيات البيئية.	24
عالية جدا	1	0.502	4.479	أؤيد تفعيل القوانين التي تحمي البيئة.	25
عالية جدا	2	0.502	4.479	أقدر جميع الباحثين والمهتمين بقضايا البيئة.	26

من خلال الجدول رقم (04) يتضح أنه:

من بين (13) عبارة تمثل مستوى الوعي على مجال المكون الوجداني جاءت (03) عبارات بدرجات تقييم عالية جدا، حيث تراوحت متوسطاتها الحسابية ما بين (4.250- 4.479)، في حين جاءت عشر عبارات بدرجات تقييم عالية حيث تراوحت متوسطاتها الحسابية ما بين (3.687- 4.166).

وهو ما يمكن تفسيره من خلال قبول افتراض أن طلبة جامعة أم البواقي من أفراد العينة يمتلكون اتجاهات إيجابية نحو البيئة، اذلا تقتصر معلوماتهم على الاستظهار فقط، اذ يتبنون قيما واتجاهات إيجابية متمثلة في التأييد والتقدير، للجوانب الإيجابية، والالستياء والقلق فيما يتعلق بالجوانب السلبية.

عرض ومناقشة نتائج السؤال الفرعي الثالث:

ينص السؤال الفرعي الثالث على: " ما مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي على مجال المكون السلوكي؟

وللإجابة على السؤال الفرعي الثاني تم حساب المتوسط الحسابية، والانحرافات المعيارية لمستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي على مجال المكون السلوكي؛ والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول (05): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والتقييم النسبي لاستجابات أفراد الدراسة على مجال المكون السلوكي مرتبة تنازليا

الترتيب	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	التقييم
27	4.083	0.790	5	عالية
28	3.979	1.095	6	عالية
29	4.708	0.500	1	عالية
30	3.729	1.080	10	عالية
31	3.770	0.967	9	عالية
32	3.791	0.983	8	عالية
33	3.104	1.212	12	متوسطة
34	4.458	0.647	2	عالية
35	4.187	0.669	3	عالية
36	4.104	0.945	4	عالية
37	3.895	1.051	7	عالية

38	أستخدم المواد المصنوعة من الورق اكثر من المواد البلاستيكية.	3.645	1.035	11	عالية
----	---	-------	-------	----	-------

من خلال الجدول رقم(05) يتضح أنه:

من بين(12) عبارة تمثل مستوى الوعي على مجال المكون السلوكي جاءت(11) احدى عشرة عبارة بدرجات تقييم عالية حيث تراوحت متوسطاتها الحسابية ما بين (3.645- 4.708)، في حين جاءت عبارة واحدة فقط بدرجة تقييم متوسطة بمتوسط حسابي قيمته(3.104).

ما يمكن تفسيره من خلال قبول افتراض أن طلبة جامعة أم البواقي من أفراد العينة يمتلكون الامر لا يتوقف على مجرد استظهار المعارف والمعلومات وتحصيلها، أو الشعور ولكن الاهتمام يمتد الى الجانب السلوكي، ومجال الممارسة، اذ يشترك الطلبة في حملات تطوعية لزراعة الأشجار، وهم واعون بضرورة ترشيد استهلاك المواد واستخدام المواد الأقل تلويثا وتنظيف البيئة من حولهم.

وقد جاءت نتيجة هذه الدراسة متفقة مع نتائج دراسة العديلي والحراشة(2013)

خاتمة وتوصيات:

هدفت هذه الدراسة الى تعرف مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي، وقد توصلت نتائجها الى أن مستوى الوعي البيئي لدى طلبة جامعة أم البواقي جاء عاليا على الدرجة الكلية للاستبيان، وعلى درجات الأبعاد الفرعية، حيث احتل مجال المكون المعرفي الرتبة الأولى بدرجة عالية جدا، بلبه مجال المكون الوجداني في الرتبة الثانية وبدرجة تقييم عالية، بينما احتل مجال المكون السلوكي الرتبة الثالثة وبدرجة تقييم عالية أيضا، وفي ضوء هذه النتائج أمكن وضع التوصيات التالية:

(1) العمل على ادماج موضوعات التربية البيئية ضمن المناهج الدراسية.

(2) تعميم دراسة مادة التربية البيئية لدى طلبة الجامعة من مختلف التخصصات.

(3) عقد الورش والندوات العلمية لتنمية الوعي البيئي لدى الطلبة.

(4) إعادة اجراء الدراسة على طلبة الجامعة من تخصصات مختلفة.

المراجع:

- بغداددي، سوزان يوسف. والقصبي، راشد صبري، وجورج، جورج دميان.(2013). "التحديات المعاصرة للنهوض بالوعي البيئي - دراسة تشخيصية". مجلة كلية التربية - جامعة بور سعيد، (14)، 901 - 926.

- الزغيبي ، عبد الله سالم (2015) مستوى الوعي البيئي لدى طلبة كلية العلوم التربوية وعلاقته ببعض المتغيرات . دراسات العلوم التربوية. المجلد 42. العدد 3. ص ص 821- 830 .
- السقاف، اتفاق محمود. (2019). " مستوى الوعي البيئي وعلاقته بتحصيل مقرر البيئة في طلبة المستوى الثاني بقسم الأحياء في كلية التربية صبر، جامعة عدن". مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية، (5)، 1- 18.

- الشقري، شمعة أحمد. (2020). "مستوى السلوك البيئي المسئول لدى الشباب الجامعي في مدينة شرورة"، مجلة العلوم التربوية والدراسات الإنسانية، 6(13)، 1- 18.

- العديلي، عبد السلام موسى. والحراشنة، كوثر عبود. (2013). " أثر دراسة مساق في التربية البيئية في اتجاهات طلبة جامعة آل البيت نحو بعض القضايا المتعلقة بسلامة البيئة"، محلة المنارة للبحوث والدراسات، 19(2)، 87-112.

- الطراونة، محمد حسن(2018). " مستوى الوعي البيئي لدى طلبة كلية الآداب في جامعة الزيتونة الأردنية". مجلة جامعة الخليل للبحوث، 13(2)، 95- 111.

- محمد، علا عبد الرحمن. والهدلول، هيفاء بنت عبد العزيز (2016)، فاعلية برنامج مقترح لتنمية الوعي البيئي لدى طالبات رياض الأطفال بجامعة الجوف وأثره على الاتجاهات البيئية، والقدرة على اتخاذ القرارات البيئية لديهم"، مجلة دراسات الطفولة، 19(72)، 1-13.

- النجار، فاطمة كمال. (2019)، " أثر برنامج تدريبي في ممارسات التنمية المستدامة على تنمية الوعي بالمشكلات البيئية ومهارات العمل التطوعي لطالبات جامعة سطاتم بن عبد العزيز". المجلة العربية لنشر العلوم والأبحاث، 3(2)، 52 – 78.

-Ali, A.R. (2015). "Environmental Awareness Level amongst Secondary School Students in Terengganu, Malaysia based on different Variables" in *International Journal of Education and Research*, Vol. 3. No. 3, pp. 135-152.

-Jusoh, S., Kamarudin, M., Wahab, N.A., Saad, M., Rohizat, N.H., & Mat, N.H. (2018). Environmental Awareness Level Among University Students in Malaysia: A *Review International journal of engineering and technology*, 7, 28.

-Punzalan, C. H. (2020). Evaluating the Environmental Awareness and Practices of Senior High School Students: Basis for Environmental Education Program. *Aquademia*, 4(1), ep20012. <https://doi.org/10.29333/aquademia/8219>.

-Xueqin (Elaine) He, Ting Hong, Lan Liu & John Tiefenbacher (2011) A comparative study of environmental knowledge, attitudes and behaviors among university students in China, **International Research in Geographical and Environmental Education**, 20:2, 91-104, DOI: [10.1080/10382046.2011.564783](https://doi.org/10.1080/10382046.2011.564783)

- Akkor, Ö., & Gündüz, Ş. (2018). The Study of University Students' Awareness and Attitude Towards Environmental Education in Northern Cyprus. *Eurasia Journal of Mathematics, Science and Technology Education*, 14(3), 1057-1062. <https://doi.org/10.12973/ejmste/81366>

-Ronen, T., & Kerret, D. (2020). Promoting Sustainable Wellbeing: Integrating Positive Psychology and Environmental Sustainability in Education. *International journal of environmental research and public health*, 17(19), 6968. <https://doi.org/10.3390/ijerph17196968>

إشكالية المحك والتقويم المحكي

طالبية دكتوراه جامعة سعيدة/ مخبر تطوير البحث	ربيعة إيمان
أستاذ. جامعة سعيدة	شريف علي

الإرسال: 2020/10/12 القبول: 2000/00/00 النشر: 2021/09/15

ملخص:

إن نظم التقويم الحالية تقيس قدرة التلميذ على الحفظ، وهو تقويم أحادي الجانب يعتمد على التلقين وقياس القدرات العقلية المتدنية، الأمر الذي ينتج تلميذا مبرمج أليا غير مفكر وغير مبدع.

والملاحظ لواقع التقويم اليوم، يكتشف أننا ما زلنا نعتمد على نظم الامتحانات من منطلق نظرتنا التقليدية الضيقة، والتي لا ترى في عمليتي التعليم والتعلم سوى قدرة المتعلم على تحصيل أكبر قدر ممكن من المعلومات والمفاهيم والنظريات، فالتقويم يجب أن يكون شامل لجميع جوانب شخصية التلميذ، معارفه، مهاراته، قيمه... أي يكون متعدد الجوانب، متعدد الوسائل والأدوات، لا يكتفي بثقافة الورقة والقلم، بل يتجاوزها إلى استخدام استراتيجيات حديثة تهدف إلى رفع مستوى التحصيل وتحقيق الجودة للمؤسسة التعليمية.

الكلمات المفتاحية: المحك _ التقويم المحكي _ التقويم المعياري.

Abstract :

The current évaluation systems measure the student's ability to memorize, and it is a one-sided évaluation that depends on indoctrination and measures low mental abilities, which results in a student who is automatically programmed, not thinking and creative.

The observation of the reality of the evaluation today, it is discovered that we still rely on the examination systems in terms of our narrow traditional view, which sees in the teaching and learning process only the ability of the learner to acquire the largest possible amount of information, concepts and theories, so the evaluation must be comprehensive for all aspects of the student's personality, his knowledge His skills, his values ... that is, he is multi-faceted, multi-media and tools, not content with the culture of paper and pen, but he goes beyond it to the use of modern strategies aimed at raising the level of achievement and achieving quality for the educational institution.

Keywords : criterion - Evaluation criterion - Standard evaluation

مقدمة:

يعد التقويم ضروري لكل عملية تربوية حتى يسمح للقائمين عليه من تشخيص نقاط القوة والضعف، ومن ثم اتخاذ الإجراءات المناسبة من تحسينات أو تعديلات أو إصلاحات

من شأنها تحسين الفعل التربوي، والتقويم لا يقف عند إصدار الحكم واتخاذ القرارات بل هو عملية مستمرة وشاملة) يشمل جوانب الشخصية المعرفية، الحس حركية، وجدانية اجتماعية) ومسايرة للتعليم والتعلم، ويتطلب التقويم أدوات أهمها الاختبارات التحصيلية التي تعد شكل من أشكاله، حيث تظهر نتائجها في شكل علامات رقمية تحدد مستوى التحصيل الدراسي لدى التلميذ، وبالتالي ترتيب الأفراد وتفسير أدائهم عن طريق المقارنة، بحيث تتم من خلال مقارنة أداء الفرد بالنسبة لإطار سلوكي معين، أي مجموعة من المعارف والمهارات المعرفية، بصرف النظر عن علاقة أدائه بغيره من الأفراد الذين يطبق عليهم نفس الاختبار وهذا ما يسمى بالتقويم المحكي، أما التقويم المعياري فيتم تحديد مستوى أداء التلميذ النسبي بناء على موقع درجته، ومقارنتها بمتوسط تحصيل المجموعة المعيارية في الاختبار أي مجموعته، وهو المعمول به حاليا أي الاعتماد على الوصف والتركيز على متوسط افتراضي أو نظري وعلى النسبة المئوية، حيث يهتم بترتيب التلميذ وترتيب المؤسسة وترتيب الشعبة، فقد يكون المتوسط الحقيقي اقل أو أكثر من المعدل (10) وهذا لا يعكس المستوى الحقيقي للتلميذ، أي أن المقارنة المعتمدة حاليا في مجال القياس التربوي تقارن نقاط التلميذ في مواد مختلفة بحيث أن أعلى قيمة لمادة معينة تعتمد كأكبر مؤشر في المقارنة، وبالتالي التركيز على موقع التلميذ وملاحظة الفروق الفردية وإهمال الجوانب الأخرى له.

وعليه فإن القرارات والإجراءات المتخذة في التقويم من طرف الجهات الوصية أو المختصة، لاتعكس مستوى التلميذ الحقيقي أو بالأحرى لا تعطينا الصورة الحقيقية للتلميذ، لذا كان مصدر اهتمامنا في هذا البحث هو لفت النظر والتركيز على مفهوم المحك والتقويم المحكي.

وعند مراجعتنا للأدب النظري سنجد عددا كبيرا من التعريفات لمفهوم المحك، فهناك من يرى أن المحك مجال شامل من المعارف والمهارات المحددة تحديدا جيدا، بحيث يمكن من خلاله موازنة الفرد بهذا المجال في ضوء أسئلة الاختبار فكل سؤال يمثل معلومة أو مهارة يجب أن يتقنها التلميذ لكي ينجح، وهناك من يرى المحك على أنه مستوى أداء أو درجة قطع، فالمحك هنا يتطلب من الفرد أن يحصل على نسبة أداء محددة مسبقا في الاختبار ككل.

إذن المحك هو مقياس موضوعي مستقل عن الاختبار، نقيس به صدق الاختبار.

(أحمد، 1960: 194)

1. تعريف المحك: criterion يرى بعض علماء القياس من أمثال جليزر glaser ونيكتو Nikto أن مفهوم المحك يعني نطاق شامل من المعارف والمهارات المحددة تحديدا جيدا بحيث يمكن من موازنة أداء الفرد في الاختبار بهذا النطاق، وأن نعرف ما يستطيع أن يؤدي هذا الفرد وما لا يستطيع أن يؤديه. كما أن المحك أكثر معنى فهو يعرف على أنه مستوى معين يستخدم في الحكم على ما وصل عن الفرد أو للإشارة إلى السلوك أو الأداء في الحياة الواقعية وذلك مقابل الأداء الصادر أو العمليات التي يمارسها الفرد بصورة غير مباشرة. (المهاجري: 1426، 18)

بينما يرى البعض الآخر مثل بيتر وكارولين (2000، ص 31) أن المحك يشير إلى "مستوى الأداء" أو "درجة القطع" فعندما يود المعلم أن يحقق تلاميذه مستوى إتقان معين فإنه ينبغي أن ي جيب كل منهم إجابة صحيحة عن نسبة مئوية من مفردات الاختبار يتم تحديدها مسبقاً، ودرجة القطع هي الدرجة التي ينبغي أن يحصل عليها الفرد في النطاق الشامل لمفردات الاختبار لكي يعد مقنناً لمحتوى أو مهارة معينة. (الزليعي: 2014، 14)

وتعرف المحكات أيضا على أنها أسس خارجية للحكم على الأداء وبالتالي للحكم على نتائج التعلم وقد تكون المحكات كمية أو كيفية فمثلا لكي نحكم على نجاح برنامج تعليمي أو تدريبي في تحقيق أهدافه يمكن مقارنة أداء الطلبة في الاختبارات التحصيلية المرتبطة بهذا البرنامج بمستويات الكفاية الإنتاجية التي تتحدد في الميدان الفعلي للعمل. (الفريق الوطني للتقويم: 2004، 37)

والمحكات: هي الأسس الخارجية للحكم وقد تكون كمية أو كيفية.

(دحدي ود.مزياني: 2017، 118)

2. الحاجة إلى المحكات:

وجدنا أننا في حساب معامل صدق الاختبار نحتاج إلى إيجاد العلاقة بينه وبين المستوى الحقيقي للجانب الذي يقيسه الاختبار. ووجدنا أننا نصل إلى تقدير تقريبي للمستوى الحقيقي لهذا الجانب عن طريق مقياس موضوعي آخر هو المحك. ونحن إذن في حاجة إلى المحك لمقارنة درجات الاختبار بالرتب الحقيقية للأفراد في مجال واقعي يعتمد النجاح فيه على خاصية صمم الاختبار لقياسها. وفي الواقع نحن نعتمد على أكثر من محك واحد عند إثبات صدق الاختبار، على أنه يجب أن تتوفر في المحك خصائص سنعرضها. ويجب ألا ننسى أن تواجد المحك المناسب أحيانا يكون أمرا عسيرا.

3. أنواع المحكات:

اختلفت آراء بعض العلماء في المحكات على النحو التالي:

01- هدف تعليمي.

02- مستوى كفاءة المتعلم المرغوب فيها.

03- نتيجة مرغوب في تحقيقها بعد التعلم مثل الأنماط السلوكية المرغوب فيها للمواطن.

في حين يرى بعض العلماء أن المحكات تختلف باختلاف ما يهدف المقياس لقياسه.

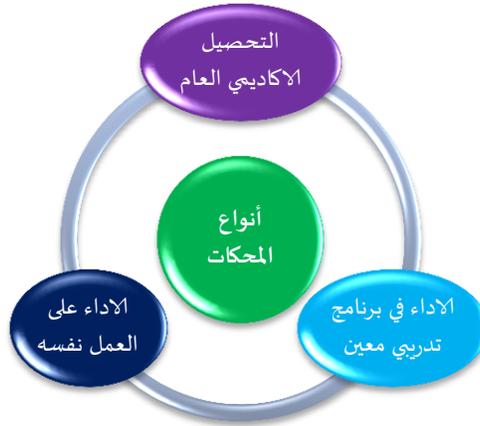
وتتضمن هذه المحكات ما يلي:

01- التحصيل الأكاديمي العام: المؤشرات التي تستخدم كمقياس لهذا المحك: الدرجات المدرسية، درجات الشرف، الجوائز والمنح وقد استخدم في حساب صدق اختبارات كثيرة مثل الذكاء والاستعدادات.

02- الأداء في برنامج تعليمي أو تدريبي معين: المؤشرات التي تستخدم في قياس هذا الأداء: التحصيل في بعض المقررات التي ترتبط بالعمل في مهنة معينة أو أداء الأفراد في مواقف التدريب الفعلية ومؤشراته مثل تقديرات المدربين أو النجاح أو الفشل في التدريب وقد استخدم هذا المحك في حساب صدق الاستعدادات الموسيقية الفنية.

(عبد الحميد: 2017)

03- الأداء على العمل نفسه (الأداء الواقعي والفعلي للأفراد في العمل): المؤشرات التي تستخدم في قياس الأداء على العمل نفسه: مقدار الإنتاج، ونوع الإنتاج والمرتبات وقد استخدم هذا المحك في حساب صدق اختبارات الذكاء والشخصية.



(نفس المرجع السابق)

ويرى كل من عمر وفخر والسبيعي وتركي في دراسة لهم أن أنواع المحكات هي:

- في المدرسة:
- ✓ الامتحانات النهائية.
- ✓ الامتحانات الشهرية والدورية وامتحانات الفترات.
- ✓ سجلات المدرسة.
- ✓ تقديرات المشرفين ومدرس الفصول.
- ✓ الاختبارات التحصيلية.
- ✓ نشاط التلميذ خارج الفصل وداخله في العمل، وفي الملعب والجمعيات المدرسية والهوايات والفرق الرياضية.
- ✓ التاريخ المدرسي والتحصيلي للتلميذ.
- ✓ البحوث والتقارير التي يقوم بها التلميذ.
- ✓ درجة أعمال السنة ودرجة التمارين المعطاة داخل الفصل.

- ✓ الاشتراك في المناقشات والإجابة على الأسئلة وتوجيه أسئلة تدل على فهم المادة.
- ✓ القراءات الصيفية والاشتراك في المكتبات.
- ✓ المحافظة على تقاليد ونظام الجو المدرسي.
- ✓ المعلومات العامة. (عمر وفخر والسبيعي وتركي، 2010: 196)

وحسب دراسة أحمد عمر وعبد الرحمن فخر وتركي السبيعي وأمنة عبد الله تركي فأنواع المحكات هي:

01- مؤشرات التحصيل الدراسي: بالنسبة لاختبارات الذكاء عادة ما تستخدم بعض مؤشرات التحصيل الأكاديمي، ولهذا السبب ما توصف هذه الاختبارات بأنها تقيس الاستعداد المدرسي، ومن هذه المؤشرات درجات التحصيل المدرسي، تقديرات المدرسين لذكاء الطلاب، الحصول على جوائز، المعدل التراكمي الفصلي أو العام، مراتب الشرف. كما يعتبر أيضا الاستمرار في التعليم والتقدم فيه محكا لاختبارات الذكاء العامة، باعتبار الشخص الأكثر ذكاء يمكنه أن يستمر لمرحلة تعليمية أعلى من الأقل ذكاء.

02- الأداء في برنامج تدريبي متخصص: يستخدم هذا المحك للتخلص من مدى صدق اختبارات الاستعدادات الخاصة على سبيل المثال، لتقدير صدق اختبار للقدرة الميكانيكية يمكن أن يكون المحك أداء الطلاب في مقرر لاستخدام الأدوات والآلات الصناعية كما يستخدم الأداء في معاهد التربية الموسيقية أو التربية الفنية كمؤشرات لصدق اختبارات الاستعداد الموسيقي أو الفني على الترتيب.

03- تقارير تتبع أداء العمل الفعلي: هو أكثر المحكات إقناعا لعلماء النفس لأنه يعتمد على سجلات تتبعية للأداء الفعلي للأفراد في عملهم. واستخدم هذا المحك للتخلص من صدق اختبارات الذكاء العام، واختبارات الشخصية وأيضا اختبارات الاستعدادات الخاصة ومن مؤشرات الدالة على نجاح الفرد في عمله: مقدار الإنتاج ونوعيته، الاستمرار في العمل وعدم تركه، طول مدة الخدمة ذلك دليل على تكيف الفرد في عمله وتقارير الكفاءة المهنية إلى جانب الرؤساء. (نفس المرجع السابق: 199)

04- المجموعة المتضادة: يعتمد هذا المحك على مقارنة أداء مجموعتين متضادتين في الصفة التي وضع الاختبار من أجل قياسها، على سبيل المثال للتحقق من صدق اختبار للذكاء العام نقارن أداء مجموعة من ضعاف العقول في مؤسسة لرعايتهم مع أداء مجموعة من تلاميذ مدرسة عادية مساوين لهم في العمر. وفي حالة التحقق من صدق اختبار لقياس الاستعداد الموسيقي أو الميكانيكي، علينا أن نقارن أداء (درجات) طلاب يدرسون في معهد للموسيقى وكلية الهندسة مع أداء مجموعة أخرى من كلية جامعة لا تعد طلابها في هذين التخصصين.

05- التقديرات: تحدثنا من قبل عن التقديرات التي يعطيها المعلم لذكاء طلابه، وتقديرات الكفاءة المهنية من جانب الرؤساء والمشرفين على العمل ويمكن أن نضيف لهذه تقديرات الضباط والقادة العسكريين، تقديرات المرشدين النفسيين للطلاب، وتقديرات مساعدي المهندسين للعمال، وتقديرات التلاميذ لزملائهم..... وغيرها.

06- ارتباط الاختيار الجديد بغيره من الاختبارات: يستخدم ذلك كمحك بحساب معامل الارتباط بين درجات الاختبار الجديد المطلوب معرفة صدقه، وبين اختيار آخر يقيس نفس السمة أو الصفة لكن سبق التحقق من صدقه. مثال استخدام اختبار ستانفورد بينه- وهو اختبار ذكاء فردي- محك لصدق العديد من اختبار الذكاء الجماعية وبالطبع إذا لم يكن الاختبار الجديد صورة موجزة أو مبسطة للاختبار الأصلي يصبح من غير الملائم استخدامه ولا داعي له. (نفس المرجع السابق، 200)

4. خواص المحك الجيد:

- 01- يجب أن يكون المحك متعلقا بالوظيفة التي يقيسها الاختبار.
- 02- المحك الجيد عينة ممثلة لمنطقة السلوك المطلوب قياسها فتقدير المدرس لا يكون محكا جيدا إذا اعتمد على مجرد إعطاء تقدير للتلميذ بناءً على موقف عارض. وكذا فتشخيص الطبيب النفسي غالبا ما يعد عينة لا تمثل كل سلوك المريض إذ أن الطبيب النفسي في العادة أثناء التشخيص لا يعطي المريض وقتا كافيا يلاحظ فيه سلوكه. وعلى هذا نشك في قيمة تشخيص الطبيب النفسي كمحك.
- 03- يجب أن يكون المحك الجيد عمليا اقتصاديا، بمعنى أننا نختار محكا ملائما يسهل جمع البيانات عنه حيث الوقت والجهد والمال.
- 04- تتوفر في المحك الجيد خاصية الثبات، أي أن المحك الجيد مقياس إذا قدرنا به فردا واحدا عدة مرات كان التقدير متقاربا.
- 05- المحك الجيد محك موضوعي فدرجات أو رتب الأفراد على المحك يجب أن لا تتأثر بشخص من يقوم بإعطاء الدرجة أو التقدير، فلا يجب مثلا أن نأخذ تقريرا عن عامل من صاحب عمل يقاضيه في المحاكم.
- 06- يجب أن يكون المحك مستقلا. فلا تتأثر درجة الفرد في الاختبار بدرجة في مقياس المحك، كما يجب ألا تتأثر رتبة الفرد في مقياس المحك بدرجة في الاختبار، فمن الخطأ مثلا أن نطلب من المشرف على العامل أن يقدر العامل بعد أن نحيطه علما بأن هذا العامل قد حصل على درجات مرتفعة في اختبار الاستعداد لهذه المهنة.
- (أحمد: 1960، 195)

5. مواصفات المحك الجيد:

يرى كل من "ثرونديك" و"هيجن" 1989 أن المحك النهائي يجب أن يتناول تقييما لنجاح الإنسان في مهنته في الحياة اليومية، إلا أن هذا المحك النهائي غير متاح للباحثين ولا بد للباحث أن يكتبي ببدائل هي في الغالب جزئية وغير كافية، وأن يعمل على اختيار البدائل الأفضل والأكثر ملائمة لطبيعة المقياس، وتوجد مجموعة من المواصفات التي يجب توافرها في مقياس المحك وهي:

01- العلاقة الوثيقة بالسمة التي يهدف إلى قياسها الاختبار: يجب أن تكون العلاقة وثيقة بين المحك والهدف من المقياس، فالمحك هو الوظيفة التي يهدف المقياس إلى قياسها، فإذا كان الاختبار يهدف إلى قياس سمة (الكفاءة الاجتماعية) فيجب أن يتضمن المحك مواقف سلوكية فعلية ترتبط وتعبّر عن كفاءة الفرد الاجتماعية حتى يمكن الحكم بأنها محك جيد.

02- الثبات: يجب أن يتميز المحك بدرجة عالية من الثبات، والذي يعني دقة المحك.

(غنيم: 2004، 96)

واتساقه مع نفسه وخلوه من أخطاء القياس، كما يعني التقارب في الدرجات التي تحصل عليها عند تكرار جمع بيانات المحك، فالثبات يعني الثقة في البيانات التي تحصل عليها من استخدام المحك.

03- الموضوعية: وتعني أن البيانات التي تحصل عليها من استخدام المحك يجب أن تكون موضوعية وخالية من التحيز وأن تتيح فرصًا متساوية للأفراد في إظهار أقصى ما لديهم من أداء والكشف عن قدراتهم الإنتاجية والحصول على التقديرات التي يستحقونها فعلا دون تحيز.

04- سهولة الاستخدام: يجب أن يتسم مقياس المحك بسهولة الاستخدام، وأن يكون متاح للاستخدام مع مراعاة الأمور والاعتبارات العملية مثل: انخفاض تكلفة استخدام المحك، وألا يستغرق زمنا طويلا، وكلها عوامل تعطي أولوية للمحك بين البدائل الأخرى. (نفس المرجع السابق، 97)

محكات التقييم: هي أدلة أو قواعد أو أبعاد تستخدم للحكم على مستوى الأداء كميا وكيفيا.

(وزارة التربية والتعليم بالمملكة العربية السعودية: 1435، 01)

6. مفهوم التقييم (Evaluation):

لغة: قوم المعوج أي عدله وأزال عوجه، وقوم السلعة سعرها وثمرها، وتقاومو في الحرب قام بعضهم لبعض، وقومو الشيء فيما بينهم أي قدروا ثمنه، وتقوم الشيء أي تعدل واستوى أو تبينت قيمته، واستقام الشيء أي اعتدل واستوى. (المطيري، 2010: 46)

- التقييم بمعنى التعديل والتصحيح، وفي هذا الصدد نقول: "قوم الحداد المعوج" أي بمعنى عدله وصححه. والتقييم بمعنى التقدير والتمين، وفي هذا الصدد كثيرا ما نسمع "قوم التاجر البضاعة" أي بمعنى قدرها وثمرها وأعطاهما قيمة معينة. (علوان، 2007: 14)

- ويعرفه جروتلند Grounland: بأن التقييم يعني التعرف إلى مدى تحقق الأهداف عند الطالب واتخاذ قرارات بشأنه. (الليحاني: 1429، 28)

- ويعرفه "فؤاد أبو حطب": يتضمن التقييم عملية إصدار الحكم على قيمة الأشياء أو الأشخاص أو الموضوعات وهو بهذا المعنى يتطلب استخدام المعايير les normes أو المستويات les standards أو المحكات les critères لتقدير هذه القيمة كما يتضمن أيضا معنى التحسين أو التعديل أو التطوير الذي يعتمد على هذه الأحكام. (د. دحدي ومزياني: 2017، 118)

- التقييم: هو عملية يتم فيها استخدام البيانات الناتجة عن القياس في إصدار أحكام حول الظاهرة موضوع التقييم، والاستفادة من هذه الأحكام في اتخاذ قرارات مناسبة حول السبل والوسائل التي يمكن إتباعها في علاج أوجه القصور وتذليل الصعوبات. (الطنناوي: 2009، 227)

إذن يمكن أن نعرف التقييم بأنه عملية منظمة تتطلب جمع المعلومات والبيانات باستخدام أدوات ومعايير متفق عليها لإصدار أحكام واتخاذ قرارات.

7. أنواع التقييم:

هناك العديد من التصنيفات لأنواع التقييم: منها القائم على أساس وضعيات التقييم ووفق إجراءاته، ومنها القائم على أساس التلميذ المتعلم وآخر يتعلق بالمجال الذي تغطيه عملية التقييم وهناك القائم على مستويات التعلم، وهناك القائم على أساس المدخلات والمخرجات، ونحن سنختار التصنيف الثاني وهو التصنيف القائم على أساس المتعلم كمعيار في عملية التقييم وذلك بمقارنته مع أقرانه ومدى بلوغه للأهداف المسطرة وتقسيم أنواع التقييم في هذا التصنيف إلى:

01- التقويم المعياري: E.Normative: وهو تقييم نستعمله لكي نقارن بين المتعلمين قصد تحديد رتبهم بالنسبة لغيرهم.
02- التقويم المحكي: E.Criteri e: وهو تقويم يهدف إلى المقارنة بين مستوى التعلم عند المتعلم والهدف المتوخى بلوغه.
(خطيب: 2018، 74)

وتعرف الباحثة هند بنت عبد الله بن عبد الرحمن الداود في دراستها:

- التقويم محكي المرجع: يعرف هذا النوع من التقويم بأنه ذلك التقويم الذي يستخدم في تحديد أراء التلميذ في مجال سلوكي محدد بدقة، حيث يقوم أداء التلميذ في ضوء محك معين يأخذ مستوى التلميذ بعين الاعتبار.
وعادة يتم تحديد المحك في ضوء:
01- هدف تعليمي محدد بشكل دقيق.
02- مستوى كفاءة التعلم المرغوب فيه.
03- نتيجة مرغوب تحقيقها بعد التعلم.

وهذا المحك قد يكون كمي مثل(العدد إلى 99) أو زمني مثل(حل مسألة خلال 05 دقائق) أو نوعي كإتقان التلميذ لحروف اللغة أو العمليات الحسابية الأساسية من جمع وطرح وضرب وقسمة، وهذا النوع من التقويم يبين لنا طبيعة الأشياء التي تم تحقيقها والتي لم يتم تحقيقها، ويحدد جوانب الضعف والقوة للتلاميذ مما يسهل وضع خطة مناسبة للعلاج.

- التقويم معياري المرجع: يعرف هذا النوع من التقويم بأنه ذلك التقويم الذي يتم فيه مقارنة أداء التلميذ بأداء غيره من التلاميذ من المستوى نفسه، أي أن أداء الآخرين يشكل قاعدة للحكم على مستوى أداء الفرد وذلك بالمقارنة بين الادائين، ويتطلب هذا النوع من التقويم استخدام مفاهيم إحصائية بسيطة من أهمها المتوسط الحسابي والانحراف المعياري.

وتتميز الاختبارات التي تمثل هذا النوع من التقويم بالشمولية في محتواها وقياس مجالات دراسية مختلفة، بالإضافة إلى تحديد مستوى التلميذ التحصيلي بالنسبة لزملائه والكشف عن الفروق الفردية بين التلاميذ في الصف.
والفرق الرئيسي بين كل من التقويمين السابقين تكمن في تحول الاهتمام من المقارنة بين التلاميذ على أساس التقويم معياري المرجع إلى التحقق من امتلاك التلاميذ لمعارف ومهارات معينة على أساس التقويم محكي المرجع، لذلك كان التقويم محكي المرجع هو المقياس المناسب لتفسير نتائج التقويم المستمر في مقرر الرياضيات وخاصة في الصفوف المبكرة من المرحلة الابتدائية. (عبد الله بن عبد الرحمن الداود: 1425، 80)

ويقسم التقويم أيضاً حسب الإطار المرجعي إلى نوعين:

- التقويم المعياري: نقوم بالتقويم المرجعي المعياري عندما يكون أداء التلميذ موضوع مقارنة مع أداء تلاميذ آخرين ونصدر حكماً تبعاً لهذه المقارنة.

ويعرفه "جيرارد فيقاري" على أنه ترتيب التلاميذ فيما بينهم بناء على النتائج المحصل عليها وتحديد مكانة كل تلميذ لبقية التلاميذ.

وعرفه "نادو" بأنه تقويم يقتضي مقارنة نتائج طالب بنتائج طلبة آخرين.

وعرفه "ليجندر" على أنه نمط من التقويم الذي تجري فيه نتائج الفرد بواسطة الترتيب بنتائج أشخاص آخرين في مجموعة مرجعية بناء على أداة القياس نفسها.

- التقويم المحكي: هذا النوع من التقويم لا يهتم بمقارنة اداءات المتعلمين فيما بينهم، وإنما على محك معين أو مقاييس معينة والمتمثلة في أهداف تعليمية محددة حيث يقول "توسينيان" المهم ليس معرفة ما إذا كان التلميذ أحسن أو أسوأ من الآخرين في فوجه بل التحقيق مما إذا فهم كل ما يجب أن يتعلمه.

وحسب "هاملين" فإن التقويم يعد مقياساً عندما لا يقارن المتعلم بغيره وأيضاً عندما نقوم بتحديد النتيجة التي ينبغي أن يحرز عليها في متابعة هدف ما.

إن هذا النوع من التقويم ينصب على مدى درجة الإتقان في الأداء وليس مقارنة أداء المتعلم مع مجموعته التي يتعلم معها وهذا الحكم ليس انطباعاً عاماً يقتصر على حدس المعلم بل يكون بناءً على قياس لهذه الكفاءة.

إن هذا النموذج من التقويم يكون محك أهداف تعليمية يريد المعلم تحقيقها لدى المتعلم وبعد الانتهاء من عملية التدريس يقارن المعلم تعلم المتعلم (النتائج) بما أراد أن يصل إليه (أهداف) ويبحث عن مدى قربيه أو ابتعاده عن ما كان يصبو إليه بغض النظر عن مقارنة أداءات المتعلمين ببعضهم البعض. (الغالي: 2016، 24)

وتضيف الباحثة طالب فضيلة في دراستها أن:

- التقويم مرجعي المحك: يكون في صورة اختبارات مقننة، كاختبارات الذكاء والاستعداد العقلي والشخصية والميول والاختبارات التحصيلية، ويعتمد هذا التقويم بالدرجة الأولى على فرضية التوزيع الطبيعي للظاهرة التحصيلية، يقارن أداء التلميذ في الاختبار بأداء مجموعته ومن خصائصه يفرز نسبة الراسبين والناجحين، تفسير علامات المتعلم التحصيلية وفق المجموعة أو متوسطها وتحديد جودة أو فشل المتعلم وفق أداء الآخرين.

- التقويم مرجعي المحك: هو إصدار حكم أو قيمة على مستوى إنجاز وتحقيق المتعلمين للنواتج المرصودة والأهداف العامة بمثابة محكات يتبناها المدرس، تحدد مدى فعالية التعلم أو البرنامج الدراسي ويحدد هذا التقويم ما وصل إليه المتعلمون إلى الأداء التحصيلي المحدد مسبقاً ويستطيع أي تلميذ أن يحقق الأهداف التعليمية إذا ما توفرت لديه الدافعية للتعلم ولا تقارن النتائج بمجموعة بل يقارن التلميذ بمستوى أدائه لمعرفة مدى تقدمه من اختبار لآخر. (طالب: 2018، 61)

قائمة المراجع:

1. إسماعيل دحدي ومزياني الوناس (2017)، التقويم التربوي مفهومه، أهميته، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية-العدد 31/ ديسمبر، جامعة قاصدي مرباح.
2. الفريق الوطني للتقويم (2004)، استراتيجيات التقويم وأدواته.
3. بن زهرة الغالي (2016)، وزارة التربية الوطنية، المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم، مستغانم.
4. زوليخة خطيب (2018)، تقويم عمليات التقويم من وجهة نظر الأستاذ والطالب التقويم كمييار لهندسة التكوين، المجلة المغربية للدراسات التاريخية والاجتماعية المجلد 09، جامعة وهران 02- الجزائر.
5. صفاء سعيد عبد الحميد ديسمبر 2017، al3oom.com (2020/08/09 / سا 14:30 دقيقة).
6. طالب فضيلة (2018)، تقويم منهاج مادة الرياضيات وأداء الأستاذ والتحصيل الدراسي لتلاميذ السنة الخامسة ابتدائي (دراسة ميدانية بولاية وهران وعين تموشنت)، أطروحة مقدمة للحصول على دكتوراه علوم تخصص علوم التربية -جامعة وهران 02- .

7. عفاف بنت راضي مشخص اللحياني(1430)، أثر بعض طرق تقدير الدرجات للمفردات على ثبات وصدق درجات اختبار تحصيلي في الرياضيات ذي الاختبار من متعدد لدى طالبات الصف الأول ثانوي بمكة المكرمة، متطلب تكميلي لنيل درجة الماجستير في علم النفس، جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية.
8. عفت مصطفى الطناوي (2009)، التدريس الفعال، الطبعة 1، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان الأردن.
9. عيسى بن فرج المطيري(2010)، الكفايات اللازمة للتقويم المستمر بالمرحلة الابتدائية ومدى توفرها لدى معلمي منطقة المدينة المنورة، متطلب تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في علم النفس، جامعة أم القرى.
10. محمد بن علي بن عمر الزيلعي (2014)، بناء اختبار تشخيصي محكي المرجع لقياس مهارات البحث العلمي لدى طلاب الدراسات العليا بكلية التربية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير تخصص الاختبارات والمقاييس، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
11. محمد عبد السلام أحمد (1960)، القياس النفسي والتربوي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة 01، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
12. محمد عبد السلام غنيم (2004)، مبادئ القياس والتقويم النفسي والتربوي، جامعة حلوان، القاهرة.
13. محمود أحمد عمر- حصه عبد الرحمن فخر – تركي السبيعي- أمنة عبد الله تركي(2010)، القياس النفسي والتربوي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، عمان الأردن.
14. ميرفت بنت عبد الهادي بن عبد الحق المهاجري (1426)، بناء اختبار محكي المرجع لقياس الكفايات الرياضية في حل المعادلات والمتباينات من الدرجة الأولى لطالبات المرحلة المتوسطة بمدارس مكة المكرمة، بحث تكميلي للحصول على درجة الماجستير في علم النفس، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
15. هند بنت عبد الله بن عبد الرحمن الداود (1425)، واقع التقويم المستمر لمقرر الرياضيات في الصفوف المبكرة من المرحلة الابتدائية للبنات، بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.
16. وزارة التربية والتعليم (1435)، وكالة التخطيط والتطوير، الإدارة العامة للتقويم بالمملكة العربية السعودية، لائحة تقويم الطالب.
17. يحي علوان(2007)، التقويم والقياس التربوي ودوره في إنجاح العملية التعليمية، مجلة العلوم الإنسانية، العدد الحادي عشر، جامعة السابع من ابريل، ليبيا.

إستراتيجيات الفاعلين في مواجهة ضغوط العمل "دراسة حالة لأساتذة قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا بجامعة البليدة 2"

جامعة يحي فارس المدية

د. زاوي نوال

تاريخ الارسال: 2020/12/09 تاريخ القبول: 2021/07/03 تاريخ النشر: 2021/09/15

الملخص :

تتمحور هذه الدراسة حول معرفة أهم الاستراتيجيات التي يتبعها الأساتذة بقسم علم الاجتماع و الديمغرافيا كفاعلين في مواجهة ضغوط العمل التي تعترضهم أثناء قيامهم بمهامهم ، وهذا انطلاقا من أن الفاعل التنظيمي هو كل فرد قادر على التدخل أو المشاركة في مشكل معين ، حيث طبقت هذه الدراسة على هؤلاء الأساتذة و توصل هذا البحث إلى أن الأساتذة هم فاعلون يعتمدون على بناء مجموعة من الإستراتيجيات المهنية في مواجهة ضغوط العمل ومن بين هذه الإستراتيجيات عمل الأساتذة على تشكيل شبكة من العلاقات غير الرسمية و كذلك تنويع الاتصال في جميع المستويات الهرمية، إضافة إلى اعتمادهم كذلك على تقوية مصادر السلطة الخاصة بهم لمواجهة الضغط المهني .

الكلمات المفتاحية : ضغوط العمل ، الاستراتيجية، الفاعل، الاتصال، التنظيم غير الرسمي ، السلطة .

مقدمة:

يعيش الفرد في بيئة تتسم بالسرعة و التغيير المستمر ، الشيء الذي يجعله دائما يحاول مواكبة هذا التغيير و للحاق به مهما كلفه الأمر ، حيث كلما تسارع التغيير زادت الضغوطات التي تعترض الفرد و أصبح يعيش في حالة من التوتر و القلق الذي من شأنه أن يؤثر على صحته النفسية و البدنية وهذا ما يواجه الأفراد في بيئة العمل على اختلاف أنواعها ، بحيث يتعرضون إلى مستويات متفاوتة من الضغوط سواء كانت ناتجة عن عوامل تنظيمية تحيط بالفرد ، أو عوامل شخصية متعلقة بنفسيته ، أو كانت ناتجة عن العوامل الاجتماعية التي يعيشها ، و بالتالي فإن هذه الضغوط هي عبارة عن مجموعة من المثيرات التي تتواجد في بيئة العمل أو خارجها ، و تؤثر في سلوك الأفراد أو في أدائهم لعملهم ، حيث تنتج عنها مجموعة من ردود الأفعال التي تظهر في سلوك الأفراد أثناء العمل ، أو في حالتهم النفسية و الجسمية . لذا نجد أن الأبحاث تدور حول تخفيض الضغط أو التقليل منه .

الإشكالية:

إن ضغوط العمل هي مجموعة من المثيرات التي تتواجد في بيئة العمل و التي تؤثر على أداء الأفراد لأعمالهم ، وهذه المؤثرات تصيب الفرد بالتعب والإرهاق وتؤدي إلى تعثر في الأعمال وانخفاض مستوى الأداء.

ومن منطلق أن الفاعل يتبنى بوعي منه أو بدون وعي إستراتيجية الفعل للمشاكل التي تعترضه ، فإن ضغوط العمل هي من بين المشاكل التي تعترض الأستاذ الجامعي سواء كانت ذات مصدر داخلي تنظيمي أو كانت ذات مصدر خارجي ، مما جعل هذا الأخير يبحث عن الطرق و الآليات التي تمكنه من مواجهة هذا الضغط أو محاولة التقليل منه ، وبالتالي فإن الأستاذ الجامعي هو عبارة عن فاعل إستراتيجي يتعامل مع المشاكل التي تحيط به عن طريق محاولة خلق إستراتيجية ملائمة لتحقيق الهدف أو الرهان والمتمثل في مواجهة ضغوط العمل.

و انطلاقا من هذا تم طرح التساؤل التالي :

ما هي الطرق التي يتبناها الفاعلون في مواجهة ضغوط العمل؟

ومن هذا التساؤل تفرعت الأسئلة التالية :

ما هو نمط العلاقات .

التي يتبناها الفاعلون في مواجهة ضغوط العمل ؟

ما هو نوع الاتصال الذي يعتمده الفاعلون في التقليل من ضغوط العمل ؟

كيف تساهم السلطة في مواجهة ضغوط العمل ؟

الفرضيات:

الفرضية العامة:

يعتمد الفاعلون داخل النسق التنظيمي على مجموعة من الآليات والطرق في مواجهة ضغوط العمل.

-الفرضيات الفرعية:

يعتمد الفاعلون على شبكة من العلاقات غير الرسمية في مواجهة ضغوط العمل.

يساهم نوع الاتصال الذي يعتمده الفاعلون في التقليل من ضغوط العمل لديهم .

يعتمد الفاعلون على تقوية مصادر السلطة لديهم في مواجهة ضغوط العمل.

أهداف الدراسة : تهدف هذه الدراسة إلى

معرفة كيفية تأثير كل من التنظيم غير الرسمي و الإتصال التنظيمي وكذلك نمط السلطة في التخفيض من حدة ضغوط العمل.

معرفة إمكانية الأستاذ الجامعي في تشكيل إستراتيجيات معينة لمواجهة الضغط في العمل ، وكذلك نوع هذه الإستراتيجيات ومدى مساهمتها في التخفيف من حدة ضغوط العمل .

تحديد المفاهيم والمصطلحات:

ضغوط العمل:

يمكن تعريف ضغوط العمل بأنها مجموعة المثيرات التي تتواجد في بيئة العمل ، والتي ينتج عنها مجموعة من ردود الأفراد التي تظهر في سلوك الأفراد في العمل ، أو في حالتهم النفسية والجسمية ، أو في أدائهم لأعمالهم نتيجة تفاعل الأفراد مع بيئة عملهم التي تحتوي الضغوط .

ومهما يكن الضغط فهو عبارة عن ردود فعل الإنسان ، إزاء المؤثرات المادية والنفسية ، والتي

تتمثل في ردود الفعل جسمية أو نفسية والتي توحى بأن الفرد غير مرتاح في هذا الموقف (عبد

الباقى ، 2005 ، 288) وجاء تعريفنا الإجرائي لضغوط العمل على أنها مجموعة من المثيرات

والعوامل والمواقف التي يواجهها الفرد أثناء قيامه بعمله ، وهذه المثيرات تتواجد في بيئة

العمل أو خارجها والتي تسبب للفرد مجموعة من ردود الأفعال المختلفة سواء نفسية أو

جسمية أو اجتماعية والتي تؤثر بشكل سلبي على أداء الفرد لعمله.

2- التنظيم غير رسمي:

ويعرف التنظيم غير رسمي كذلك على أنه جماعات غير رسمية تنشأ وتتكون تلقائياً وبشكل

عفوي من أعضاء المنظمة ، ودون توجيه من الإدارة ، والعامل الرئيسي في تكون هذه الجماعات

هو وجود اهتمام مشترك لأعضائها في مجال معين تؤثر في العمل بما فيه التنظيم الرسمي ، بصفة تلقائية أو أكثر كأن تكون لهم رغبة في إشباع حاجات اجتماعية معينة ومصالح شخصية . (قاسمي ،ن،49،211)

كما جاء التعريف الإجرائي للتنظيم غير الرسمي بأنه شبكة من العلاقات تنتج عن أفراد وجماعات نتيجة التفاعل التلقائي بين الأفراد في بيئة العمل، وكذلك نتيجة استمرار هذا التفاعل، وينشأ هذا التنظيم بسبب وجود أهداف واهتمامات ومصالح مشتركة بين الأفراد .
- الإتصال:

يعرف الإتصال بأنه عملية تبادل الآراء أو المعلومات أو الأفكار أو العواطف بين شخصين أو أكثر، ويتم الإتصال بطرق عديدة يمكن تصنيفها تصنيفات مختلفة، منها المباشر وغير مباشر (محمد المغربي ، ك، 2004، 234)

وهو وسيلة يرتبط بواسطتها أعضاء المؤسسة بعضهم ببعض من أجل تحقيق هدف أساسي ولا يمكن لنشاط الجماعة ، أن يأخذ مكانته دون تبادل المعلومات الضرورية .(كنعان ،ن، 1992، 276) أما التعريف الإجرائي للإتصال هو عملية تفاعل اجتماعية تتم بين طرفين أو أكثر بغرض تبادل المعلومات والعلاقات والمعارف، وهي وسيلة يتم من خلالها ارتباط أعضاء التنظيم مع بعضهم البعض من أجل مواجهة المشاكل وتجاوز الصعوبات عن طريق التعاون والتفاهم.
- السلطة:

تعرف السلطة من خلال استعمال مواردها، فهي بمثابة علاقة لا متوازنة بين الفاعلين على الأقل "تابع، متبوع"، حيث ينفرد التابع بتعليمات وإيحاءات المتبوع . وهي الحق في إصدار الأوامر والتعليمات من قبل المدير ، والقدرة على فرض الطاعة للمرؤوسين ، لحملهم على الخضوع لإدارته. والامتثال لأوامره وتعليماته ، ويفسر ذلك على أن سلطة المدير الرسمية تستند إلى قوة ذات صيغة قانونية لمرؤوسيه لحملهم على القيام أو الكف عن القيام بأوجه النشاط التي يراها لازمة لتحقيق أهداف التنظيم [5]. يمكن تعريف السلطة إجرائيا على أنها القدرة التي يتمتع بها الفرد في التأثير في سلوكيات الآخرين وتصرفاتهم، من خلال التحكم في هامش الحرية عن طريق جعل سلوكياته غير متوقعة وغير معروفة و محاولة توقع سلوكيات الآخرين ، من خلال التحكم والسيطرة على العلاقات داخل محيط العمل .
- الفاعل:

و الفاعل لا يتواجد خارج النسق التنظيمي بحيث يمتلك الحرية و العقلانية التي يستغلها في بناء أفعاله، كما أنه نادرا ما يمتلك أهداف واضحة و معلنة فهي متغيرة حسب الوظائف و النتائج التي يضعها" حسب هامش الحرية (crozier (M) friedberg (E), 1997,65) التعريف الإجرائي للفاعل:

الفاعل هو كل فرد داخل التنظيم قادر على المشاركة و التدخل في موقف معين فيحمل أهداف واضحة وواعية و محددة يختار طريقة معينة من أجل تحقيقها أو الوصول إليها ، و بالتالي فإن الفاعل هنا هو كل أستاذ يعمل على بناء إستراتيجية معينة من أجل مواجهة أو التخلص من الضغوطات التي تواجهه في العمل.
- الإستراتيجية:

وتعرف الإستراتيجية في التنظيمات بأنها المنهج المستخدم في التنفيذ الذي ينبثق من رؤية واضحة وشاملة، يتم من خلالها تحقيق الأهداف الإستراتيجية وتعمل على تحديد وتقييم مختلف الطرق التي تحقق أهداف ورسالة المنظمة ثم اختيار أفضل هذه الطرق (حسن هلال ، م، ع، 2007، 10) . وبالتالي فإن الإستراتيجية هي خطة لإنجاز شيء ما. وخاصة لتوضيح كيفية تنفيذ السياسة الموضوعة. (ابراهيم ، م، 2000، 133)

إذن فالإستراتيجية بالمفهوم الإجرائي هي مجموعة السلوكات والأفعال والتصرفات الواعية والهادفة والمقصودة ، والتي يتبناها البعض بغرض تحقيق مصلحة ما، بحيث يقوم بهذه الأفعال الأفراد داخل التنظيم، ولكل فاعل إستراتيجية خاصة به تملئها عليه الأهداف التي يتبناها.

4- المنهجية المتبعة

1 - المنهج: اعتمدنا في دراستنا على منهج دراسة الحالة الذي يعرف بأنه المنهج الذي يهتم بدراسة الظواهر والحالات الفردية بموقف واحد كوحدة للدراسة المفصلة ، أي هو دراسة معمقة لجميع البيانات المجمعة عن وحدة سواء كانت فرداً أو مؤسسة أو فريق، وهذا المنهج يستخدم من أجل الحصول على المعلومات والحقائق التفصيلية بفرد ما أو موقف معين. حيث قمنا بأخذ قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا بجامعة "لونيبي علي" بالبليدة كوحدة من وحدات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وبالتالي كان قسم علم الاجتماع هو الحالة التي أقيمت عليها الدراسة، وشملت دراستنا كل أساتذة قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا. كما إعتدنا في هذه الدراسة على تقنية المقابلة و الإستمارة ، فكانت المقابلات إستكشافية ساعدتنا في تحديد و صياغة الفرضيات ، أما التقنية الأساسية فكانت الإستمارة و التي

تمحورت على أربع محاور فكان المحور الأول متعلق بالبيانات العامة ، أما باقي المحاور الثلاثة فكانت حول بيانات كل فرضية بحيث ضم كل محور منها 10 أسئلة .

5- تحديد العينة: نظرا لإعتمادنا في هذه الدراسة على منهج دراسة الحالة حيث أخذنا قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا كحالة للدراسة من المجتمع الكلي والمتمثل في كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية بجامعة "لونيسى علي" بالبيدة ، إضافة إلى أن عدد أساتذة هذا القسم هو 102 أستاذ ارتأينا أن نقوم بالاعتماد بجمعنا للبيانات على المسح الشامل لأساتذة القسم ، مع العلم أنه قد تم حذف من أفراد العينة الأساتذة المسؤولين في الإدارة"عميد الكلية ، نائب العميد ، ... " و الذي عددهم هو أربع أساتذة ومنه تصبح عينة دراستنا تظم 98 أستاذ جامعي على اختلاف رتبهم .

وفيما يلي سنقدم عرض لبعض الجداول الإحصائية المتعلقة بفرضيات الدراسة .
بيانات خاصة بالفرضية الأولى:

عند ملاحظتنا لهذا الجدول أن أغلبية المبحوثين لديهم جماعة معينة يفضلون العمل معها. وهذا بنسبة 85.88% موزعة حسب الفئات المهنية حيث كانت أعلى نسبة لها لدى فئة أساتذة التعليم العالي والأساتذة برتبة مساعد "ب" والتي قدرت بـ 100% على التوالي، تليها نسبة 90.04% من الأساتذة برتبة محاضر "أ"، لتساوي النسبة عند الأساتذة محاضر "ب" والمقدرة بـ 82.35% مع نسبة الأساتذة مساعد "أ" وهي 82.05% .

أما المبحوثين الذين صرحوا بأنه لا توجد جماعة معينة يفضلون العمل معها فبلغت نسبتهم 14.11% بحيث نجد تساوي في الرؤى بين كل فئة الأساتذة برتبة مساعد "أ" بنسبة 17.94% والأساتذة برتبة محاضر "ب" بنسبة 17.64% ، وفي حين كانت نسبة الأساتذة المحاضرين "أ" هي 9.52% . لتنعدم في الأخير نسبة أساتذة التعليم العالي والأساتذة برتبة مساعد "ب".

ومن خلال هذه المعطيات الإحصائية يمكننا القول بأن أغلبية المبحوثين يفضلون العمل ضمن جماعة معينة. وهذا راجع إلى أن الإنسان اجتماعي بالطبع هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن الأفراد في العمل ينجذبون إلى الجماعات لأنهم لا يستطيعون تحقيق أهدافهم بمفردهم. كما أن الأستاذ بانتمائه إلى جماعة معينة يشعر بمكانته الاجتماعية لأنها تتيح له فرصة الإتصال بالآخرين ، وبالتالي فإن هذه الجماعة تعمل على تلبية الحاجات النفسية والاجتماعية التي يعجز التنظيم الرسمي عن تلبيتها ، وبالتالي يدخل الأستاذ في إطار العلاقات الشخصية الغير رسمية مع هذه الجماعة وذلك نتيجة الإتصال الدائم بهؤلاء الأفراد في بيئة العمل، لذا فهو ينجذب إلى هذه الجماعة لأنها تحقق له الإشباع لمختلف الحاجات التي لا يستطيع أن يحققها

وهو منفرد أو منعزل عن الجماعة، فهي تحقق له حاجة الأمن والصدقة والانتماء إلى الآخرين الشيء الذي يمكن الأستاذ من تحديد نفسه والزيادة من قدرته للتعايش مع بيئة العمل. أما فيما يخص المبحوثين الذين صرحوا بأنه لا توجد جماعة معينة يفضلون العمل معها. فهذا راجع إلى أن هذه الفئة لها ميولات واهتمامات أخرى، فهي تتقيد بالطابع الرسمي داخل القسم ولا تهتم بتطور علاقاتها الاجتماعية مع الأساتذة إضافة إلى أن نوع الجماعة التي ينتمون إليها هي جماعة عمل فقط وهذا ما يدل عليه تصريح أحد المبحوثين "الجماعة التي أنتهي إليها جماعة عمل لا غير".

كما صرح أحد المبحوثين أيضاً "كل واحد منا له مصلحة، ولا يبالي بالآخرين". وإنطلاقاً من هذه التصريحات يتضح لنا بأن الأساتذة الذين لا توجد عندهم جماعة معينة يفضلون العمل معها هم دائماً متمسكين بالإطار الرسمي يتحاشون الدخول في علاقات شخصية مع باقي الأساتذة وهذا لأسباب مختلفة

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن أغلب أساتذة قسم علم الاجتماع والديمقراطية بجامعة "لونيسي علي" بالبلدية يفضلون العمل ضمن جماعة معينة وهذا بسبب قدرة هذه الجماعة على تلبية مختلف الحاجيات النفسية والاجتماعية للأستاذ، والتي يعجز التنظيم الرسمي عن تليتها

التحليل:

نكتشف من خلال هذا الجدول أن نوع الجماعة التي يشكلها الأساتذة هي جماعة فريق عمل وذلك بنسبة 40.74%، موزعة على الفئات المهنية المختلفة فكانت أعلى نسبة هي 75% لـ أساتذة رتبة مساعد "ب"، تليها نسبة 50% لأساتذة التعليم العالي، ثم نسبة 47.61% لـ الأساتذة رتبة محاضر "ب"، ثم تتقارب النسبة لدى كل من الأساتذة رتبة مساعد "أ" والمقدرة بـ 36.95% مع نسبة 35.48% من الأساتذة برتبة محاضر "أ".

أما المبحوثين الذين صرحوا بأن نوع الجماعة هو جماعة صداقة فكانت نسبتهم 37.96% موزعة كالآتي:

42.85% من الأساتذة برتبة محاضر "ب"، تليها نسبة 39.13% من الأساتذة برتبة مساعد "أ"، ثم تأتي فئة المحاضرين "أ" وذلك بنسبة قدرها 35.48% تليها نسبة أساتذة التعليم العالي بـ 33.33% لتأتي في الأخير نسبة 25% من الأساتذة ذوي الرتبة مساعد "ب".

وفي المقابل كانت نسبة الأساتذة الذين صرحوا بأن نوع الجماعة هو جماعة زمالة فقط مقدرة بـ 21.29% وهي موزعة على الفئات المختلفة، حيث كانت أعلى نسبة هي 29.03% من الأساتذة

برتية محاضر "أ" ، تليها نسبة الأساتذة برتية مساعد "أ" والتي قدرت بـ 23.91% في حين كانت نسبة أساتذة التعليم العالي هي 16.66% ، وفي الأخير كانت النسبة المنعدمة لدى أساتذة رتبة مساعد "ب".

ومن خلال هذه المعطيات الإحصائية نستنتج أن نوع الجماعة التي ينتمي إليها أستاذ قسم علم الاجتماع والديمغرافيا هي جماعة فرق العمل ، وتليها جماعة الصداقة وهذا بنسب متقاربة وهذا راجع إلى أن البدايات الأولى لتشكيل هذه الجماعة تكون في الأول على أساس جماعة فرق العمل ثم تتطور تدريجيا لتصبح جماعة صداقة وهذا مع مرور الوقت والإلتصال المستمر، حيث صرح أحد المبحوثين "" إن العلاقة التي تجمعني مع زملائي هي علاقة زمالة وصداقة في نفس الوقت وبالتالي تصبح علاقة قوية "".

وبالتالي نجد أن الأساتذة يفضلون العمل ضمن جماعة معينة هذه الجماعة هي جماعة فريق العمل والتي تتطور مع الوقت لتصبح جماعة صداقة أين يستطيع الأستاذ أن يجد المنفس والترفيه والترويح عن النفس من الضغوطات المحيطة به، فتصبح هذه الجماعة بمثابة الدعامة والسند المادي والمعنوي لأنها تقدم له حاجة الأمان والإحترام فيجد مكانته وسط جماعته ويحقق الانتماء الذي يمكنه من تحقيق ذاته ويزيد من قدرته على التعايش مع البيئة المحيطة به.

أما المبحوثين الذين صرحوا بأن نوع الجماعة التي تربطهم في العمل مع باقي الأساتذة هي علاقة زمالة فقط، فيرجع هذا إلى أن هذه الفئة من الأساتذة كما قلنا سابقاً تقتصر علاقاتها على الإطار الرسمي فقط ولا تهتم بتشكيل جماعات صداقة فهي تهتم بالإطار القانوني الرسمي بعيداً عن اللارسمية والشخصية وإتصالاتها محدودة ، وهذه الفئة تعتبر أن العامل الوحيد الذي يربط الأساتذة في القسم هو العمل ، ولا يجب أن تتعدى هذه العلاقة علاقة عمل، لأن التنظيمات الغير رسمية والعلاقات الشخصية داخل بيئة العمل من شأنها أن تزيد من الضغط على

وفي الأخير نستنتج بأن أغلبية أساتذة قسم علم الاجتماع والديمغرافيا ينتمون إلى جماعات فرق العمل ، الأمر الذي يزيد من إحتكاك هذه الفئات مع بعضها البعض إنطلاقاً من متطلبات العمل ، حيث تتطور تدريجيا هذه العلاقة بين الأساتذة وتصبح علاقة صداقة يغلب عليها الجانب الشخصي اللارسمي ، وتصبح هذه الجماعات بمثابة السند المادي والمعنوي للأستاذ في القسم ويستشيرها في مختلف الأمور.

نكتشف من خلال هذا الجدول أن أغلبية الأساتذة في قسم علم الاجتماع والديمغرافيا يرون بأن الجماعة التي ينتمون إليها تساعدهم على تجاوز القلق ، والتوتر الذي قد يصادفهم في العمل، وذلك بنسبة 72.94% ، حيث بلغت أعلى نسبة فيها 100% عند كل من أساتذة التعليم العالي ، وأساتذة الذين رتبهم مساعد "ب" ، تليها نسبة 74.35% عند الأساتذة برتبة مساعد "أ" مقابل الأساتذة ذوي رتبة محاضر "أ" والتي قدرت بـ 66.66% ، وأخيراً تأتي نسبة 64.70% التي كانت تخص الأساتذة برتبة محاضر "ب" ، في حين نجد المبحوثين الذين صرحوا بأنهم لا يرون بأن الجماعة في العمل تساعدهم على تجاوز القلق والتوتر في العمل كانت نسبتهم 27.05% ، حيث كانت النسب موزعة كالتالي:

35.29% لدى الأساتذة برتبة محاضر "ب" ، تليها نسبة 33.33% من الأساتذة ذوي الرتبة محاضر "أ" ، ثم الأساتذة الذين رتبهم مساعد "أ" بنسبة 25.64% ، وأخيراً كانت النسبة معدومة لكل من أساتذة التعليم العالي وأساتذة الذين رتبهم مساعد "ب".

إذن من خلال هذه المعطيات يمكننا القول بأن أغلبية أساتذة قسم الإجتماع والديمغرافيا يرون بأن الجماعة التي ينتمون إليها تساعدهم على تجاوز القلق والتوتر الناجم عن العمل، وهذا من خلال النصح والإرشاد، وكذلك تبادل المعلومات والأفكار التي من شأنه أن يقدم الدعم والمساعدة النفسية للأستاذ، حيث صرح أحد المبحوثين: "تساعدني جماعة العمل على تجاوز القلق عن طريق النصح والإرشاد. وكذلك المساعدة النفسية والتعاون لتذليل العقبات"، ومنه فإن الأستاذ في حالة مواجهته للتوتر والقلق فإنه يلجأ إلى جماعته التي يشعر معها بالراحة والأمان . لأن لها القدرة على تقديم النصح والإرشاد والتوجيه في الأوقات الصعبة. أما المبحوثين الذين صرحوا بأن جماعة العمل ليس بمقدورها المساعدة في التقليل من التوتر والضغط الناتج عن العمل، فهذا قد لا تستطيع الجماعة حلها فأحياناً يكون العمل جاد والتحضير مستمر وهذا ما يجهدني ، ومنه فإن هناك مشاكل بيداغوجية تزيد من التوتر والضغط على الأستاذ الذي يشعره بالقلق والتوتر ، وهذه المشاكل ليس بمقدور الجماعة حلها هذا من جهة ، ومن جهة أخرى هناك فئات لا تلجأ أبداً إلى الزملاء في العمل في حالة تعرضها للمشاكل. حيث صرح أحد المبحوثين: "عدم اشتراك الأساتذة في الاهتمامات الأمر الذي يزيد من التوترات، حيث نجتمع في قاعة الأساتذة ونتحاور، لكن للأسف لكل منا أهدافه واهتمامات. مغايرة للأخر، وهذا ما يزيد من التوتر والضغط بالنسبة للأستاذ، بحيث يجد أنه وحيد".

ومن هنا فإن هذه الفئة من الأساتذة ترجع عدم قدرة جماعة العمل على مساعدتها إلى تباعد وجهات النظر واختلاف الأهداف إضافة إلى وجود جماعات المصالح التي تسعى دائماً إلى خدمة أهدافها على حساب الآخرين وهذا من شأنه أن يزيد التوتر والضغط .
ومن خلال ما سبق يمكن أن نستنتج بأن أغلبية أساتذة قسم علم الاجتماع والديمقراطية بجامعة البليدة -2- يرون بأن جماعة عملهم لها القدرة على المساعدة في تجاوز القلق والتوتر الناتج عن ضغوط العمل ، وهذا راجع إلى سبب رئيسي وهو أن هذه الجماعة ليست جماعة زمالة فقط بل هي جماعة غير رسمية مبنية على أسس اجتماعية شخصية تتوحد من خلالها الأهداف والرؤى الأمر الذي يزيد من الثقة والتعاون بين لأفرادها .
وهنا يصح للجماعة الغير رسمية هذه دور كبير في مساعدة الفرد في تجاوزه لمشاكل العمل سواء كان الدعم المادي أو الدعم المعنوي.

بيانات خاصة بالفرضية الثانية

جدول رقم (4): يبين نوع الإتصال الذي يساعد الأستاذ في مواجهة ضغوط العمل.

المجموع	مساعد " ب "	مساعد " أ "	محاضر " ب "	محاضر " أ "	أستاذ تعليم عالي	الرتبة الإيجابية
25 %29,41	2 %50	11 %28,20	4 %23,52	8 %38,09	/	إتصال بالزملاء
8 %9,41	/	3 %7,69	5 %29,41	/	/	إتصال بالإدارة
52 %61,17	2 %50	25 %64,10	8 %47,05	13 %61,90	4 %100	الإثنين معا
85 %100	4 %100	39 %100	17 %100	21 %100	4 %100	المجموع

التحليل:

يكشف لنا هذا الجدول أن أغلبية المبحوثين صرحوا بأن نوع الإتصال الذي يساهم في مواجهة ضغوط العمل و التخلص من التوتر وعدم الإرتياح هو إتصال بالزملاء و الإدارة معا ، وهذا بنسبة 61.17% م، حيث وزعت هذه النسبة على مختلف الرتب المهنية فكانت أعلى

نسبة لأساتذة التعليم العالي والتي قدرت ب100%، تليها نسبة الأساتذة الذين رتبهم مساعد "أ" و المقدره ب64.10%، مقابل نسبة 61.90%، للأساتذة الذين رتبهم محاضر "أ" ، ثم نسبة الأساتذة الذين رتبهم مساعد "ب" و المقدره ب 50%، لتأتي في الأخير نسبة الأساتذة الذين رتبهم محاضر "ب" و المقدره ب 47.05%.

أما المبحوثين الذين صرحوا بأن نوع الإتصال الذي يساعدهم في التخلص من التوتر وعدم الإرتياح هو إتصال بالزملاء وذلك بنسبة 29.41% ، حيث كانت أعلى نسبة منها لدى الأساتذة برتبة مساعد "ب" و المقدره ب 50%، تليها نسبة الأساتذة الذين رتبهم محاضر "أ" و التي قدرت ب 38.09%، في حين كانت نسبة الأساتذة برتبة مساعد "أ" هي 28.20% ، لتأتي بعدها نسبة الأساتذة الذين رتبهم محاضر "ب" و التي قدرت ب 23.52%، و أخيرا كانت النسبة معدومة عند أساتذة التعليم العالي .

أما فئة المبحوثين الذين صرحوا بأن نوع الإتصال الذي يساعدهم في التقليل من التوتر وعدم الإرتياح هو إتصال بالإدارة فكان بنسبة 9.41%، و انحصر في فئة الأساتذة برتبة محاضر "ب" بنسبة قدرها 29.41%، ثم الأساتذة برتبة مساعد "أ" و التي قدرت ب 7.69%، و كانت باقي الرتب المهنية بنسب معدومة.

ومن خلال ملاحظة المعطيات الإحصائية لهذا الجدول نجد أن أغلبية أساتذة قسم علم الإجتماع و الديمغرافيا بجامعة "لونيبي علي" بالبليدة يعتبرون أن الإتصال بالزملاء و الإدارة معا من شأنه أن يساعد في التخلص من التوتر وعدم الإرتياح ، وهذا راجع إلى أن هذا النوع من الإتصال يعتمد على الإتصال الأفقي و العمودي بحيث يمكن الأستاذ من الإتصال بالإدارة و الزملاء في آن واحد فاتصاله بالإدارة يقوم على أساس جمع المعومات و الملاحظات و كذا الشكاوي و التظلمات و الإقتراحات التي قد يحملها الأستاذ إلى الجهاز الإداري في القسم ،

كما أن هذا الإتصال يؤدي إلى القضاء على مشكلة الروتين خاصة عند التنظيمات غير الرسمية ، لأن هذه الجماعة تصل إلى درجة عالية من التفاهم و التكامل ، و يحس الأستاذ بالإرتياح وهو وسط هذه الجماعة التي بمقدورها أن تمدد بالدعم و المساعدة من أجل التخلص من التوتر وعدم الارتياح ، وهذا نتيجة التفاعل و التفاهم و التعاون ، بحيث يمكن لهذه الجماعة من خلال هذه المزايا كلها أن تمتص الضغط الذي يحس به الأستاذ و تحولها إلى طاقة إيجابية لأنها و باختصار المتنفس الذي ينفس فيه الأستاذ عن مشاكله و همومه.

ومن خلال ما سبق يتبين أن أغلب الأساتذة يعتمدون على التنوع في الإتصال و هذا لتسهيل مواجهة المشاكل و الضغوط في العمل ، بحيث أم هذه الفئة من الأساتذة تعمل على خلق

إستراتيجية مرنة في تعاملها وإتصالاتها داخل القسم ، فهي لا تقتصر على نوع معين من الإتصال بل تعمل على الجمع بين الأنواع المختلفة من الإتصالات لتواجه ضغوط العمل ، من خلال الإعتماد على الجانب الرسمي الذي يساعدها في الحصول على الحل القانوني و الرسمي ، إضافة إلى الإعتماد على الجانب غير الرسمي و الذي من شأنه أن يكون لديه دور في خفض من حدة الضغوط من خلال العلاقات التعاونية والشخصية.

إذن نستنتج من خلال ما سبق خلال ما سبق بأن أغلبية أساتذة قسم علم الإجتماع و الديمغرافيا بجامعة" لونيبي علي " بالبلدية يعتبرون بأن الإتصال الذي يساهم في التخلص من التوتر و عدم الإرتياح هو إتصال بالإدارة و الزملاء معا، وهذا راجع إلى أن الجمع بين هذين النوعين من شأنه أن يعطي الحل السريع و المجدي و الفعال .

فالإتصال بالإدارة من شأنه أن يعطي الحل السريع و المجدي لأنه يمكن الأستاذ من حل المشاكل التنظيمية بشكل رسمي و موضوعي ، و الإتصال بالزملاء يساعد الأستاذ في التخلص من الضغط و التوتر عن طريق النصح و الإرشاد ، ومنه فإن الأساتذة يعتمدون على بناء إستراتيجية إتصالية مرنة تجمع بين النوعين الإتصال ، وهذا من أجل تقوية العلاقات داخل القسم الأمر الذي بدوره يسهل حل المشاكل و الصعوبات داخل العمل.

جدول رقم (5): يبين مساهمة إندماج الأستاذ مع الجماعة في التقليل من شعوره بالضغط و التوتر.

المجموع	مساعد "ب"	مساعد "أ"	محاضر "ب"	محاضر "أ"	أستاذ تعليم عالي	الرتبة الإجابة
73 %85,88	4 %100	35 %89,74	12 %70,58	19 %90,47	3 %75	نعم
12 1%14,1	/	4 %10,25	5 %29,41	2 %9,52	1 %25	لا
85 %100	4 %100	39 %100	17 %100	21 %100	4 %100	المجموع

التحليل:

يكشف لنا هذا الجدول مساهمة اندماج الأساتذة مع جماعات العمل في التقليل من الشعور بالضغوط والتوتر وهذا بنسبة قدرها 85.88%، حيث كانت أعلى نسبة عند الأساتذة برتبة مساعد "ب"، و المقدر ب 100%، تليها نسبة الأساتذة محاضر "أ" و المقدر ب 90.47%، ثم نسبة الأساتذة برتبة مساعد "أ" و المقدر ب 89.74%، تم نسبة أساتذة التعليم العالي و المقدر ب 75 %، لتأتي نسبة الأساتذة الذين رتبهم محاضر "ب" و المقدر ب 70.58% .

أما المبحوثين الذين صرحوا بأن إندماج الجماعة لا يساهم في التقليل من التوتر والضغوط في العمل فكان بنسبة 14.11% من المجموع العام ، حيث وزعت هذه النسبة على مختلف الفئات المهنية ، فكانت النسبة 29.41% ، من الأساتذة الذين رتبهم محاضر "ب" ، تليها نسبة 25% من الأساتذة التعليم العالي ، في حين جاءت النسبة متقاربة بين كل من الأساتذة برتبة مساعد "أ" و المقدر ب 10.25% مع الأساتذة الذين رتبهم محاضر "أ" و التي قدرت ب 9.52% ، أما فئة الأساتذة برتبة مساعد "ب" فكانت بنسبة منعدمة .

ومن خلال ملاحظة المعطيات الإحصائية لهذا الجدول فإننا نستطيع أن أغلبية الأساتذة في قسم علم الاجتماع والديمغرافيا يرون بأن إندماج الأستاذ مع الجماعة يساهم في التقليل من الشعور بالضغوط والتوتر ، وهذا راجع إلى أن الإندماج مع الأساتذة من شأنه أن يقوي العلاقات ويطورها إلى علاقات صداقة ، بحيث يتشاركون مع بعضهم البعض في الآراء و الإنشغالات و الهموم ، وهذا ما يزيد من تماسك الجماعة .

و بالتالي فإن الأستاذ هنا يلجأ إلى الانضمام إلى الجماعة و الإندماج معها عن طريق توحيد الأهداف و المعايير ، لأنه يجد في هذه الجماعة القوة و الدعم الذي يحتاجه للتخلص من المشاكل و الصعوبات في العمل، لأن الإتصال معها يمكنه تعزيز العلاقات مع الأفراد و يخلق روح التعاون و التماسك ، مما يجعل العمل يتم بطريقة أيسر و أكثر فعالية ، كما تضمن هذه الجماعة للأستاذ الحصول على المعلومات بسرعة حتى ولو كانت معلومات يصعب الحصول عليها ضمن الإطار الرسمي .

الصعوبات و الضغوطات في العمل. أما الفئة المهنية التي صرحت بأن اندماجها مع الجماعة لا يساهم في التقليل من ضغوط العمل ، فهذا راجع إلى أن هؤلاء الأساتذة يفضلون العمل بعيدا عن الجو الاجتماعي ، ولا تربطهم علاقات اجتماعية بين باقي الأساتذة ، فهم دائما يلتزمون بالإطار الرسمي في العلاقات و لا يسمحون للإطار الشخصي بالتدخل في العمل ، و بالتالي فإن هذه الفئة ترى بأن الاندماج لا يساعد ها في التقليل من ضغوط العمل . حيث صرح أحد المبحوثين : " جماعة العمل لا تساعدني على تجاوز الضغوط في العمل ، بل تعمل على تهويل

الأمر والزيادة من وقعها السيئ على معنويات الأساتذة"، وانطلاقاً من هذا التصريح فإن هذه الفئة تتجنب العلاقات الإجتماعية داخل العمل كونها ترى بأنها هي التي تزيد من حدة الضغوط على حد تعبير هذه الفئة وذلك بسبب تضخيم هذه الجماعات للأمر واللعب على معنويات الأساتذة .

وفي الأخير نستنتج أن أغلبية أساتذة قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا يرون بأن اندماج الأستاذ مع الجماعة من يساهم في القليل من ضغط والتوتر في العمل ، وهذا راجع إلى قدرة الجماعة في التأثير النفسي والاجتماعي لأعضائها وكذلك قدرتها بالضغط على الإدارة من أجل تحقيق أهدافها ، وبالتالي فإن أغلب الأساتذة في هذا القسم يعملون على إيجاد جماعات غير رسمية كإستراتيجية للقضاء على الصعوبات والضغوطات في العمل، وكلما زاد اندماج الأستاذ مع هذه الجماعة قل التوتر والضغط الذي يشعر به لأن هذه الجماعة هي المتنفس الذي يفرغ فيه الأستاذ انفعالاته ويجد من يسمع له ويساعده.

بيانات خاصة بالفرضية الثالثة: التحليل:

يبين لنا هذا الجدول خضوع الأستاذ لممارسة السلطة عليه ودورها في زيادة ضغوط العمل بالنسبة له ، حيث صرح أغلب الباحثين بأن خضوع الأستاذ لممارسة السلطة عليه يزيد من ضغوط العمل لديه وهذا بنسبة 82.35% من المجموع العام، حيث وزعت على الفئات المهنية المختلفة فكانت أعلى نسبة عند الأساتذة برتبة مساعد "ب" و المقدرة ب 100%، تليها نسبة الأساتذة برتبة محاضر "أ" والتي قدرت ب 90.47%، ثم تأتي نسبة الأساتذة برتبة مساعد "أ" وهي 79.48%، في حين كانت نسبة 76.47% من الأساتذة الذين رتبهم محاضر "ب"، وفي الأخير كانت نسبة أساتذة التعليم العالي والمقدرة ب 75%.

أما الباحثين الذين صرحوا بأن خضوع الأستاذ إلى ممارسة السلطة عليه لا يزيد من شعوره بالضغط فكان بنسبة 17.64% من المجموع العام ، حيث كانت أعلى نسبة منهم لدى فئة أساتذة التعليم العالي والمقدرة ب 25%، تليها نسبة 23.52% من الأساتذة الذين رتبهم محاضر "ب"، ثم الأساتذة الذين رتبهم مساعد "أ" وهي 20.51%، لتأتي نسبة الأساتذة برتبة محاضر "أ" والمقدرة ب 9.52%، وأخيراً كانت النسبة منعدمة للأساتذة ذوي الرتبة مساعد "ب".

ومن خلال هذه المعطيات يمكن القول بأن أغلبية الأساتذة في قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا في جامعة "لونيسى علي" بالبلدية يعتبرون أن خضوعهم لممارسة السلطة يزيد من الضغوط على الأستاذ ، لأن الأستاذ في عمله يحتاج إلى الراحة و الطمأنينة و بالتالي فإن الممارسة السلطوية تخلق فجوة بينه و بين ممارستها و تؤثر سلباً على أدائه لعمله بحيث يشعر

بأنه مقيد وغير حر، حيث صرح أحد المبحوثين: " في حالة ممارسة السلطة على الأستاذ فإنه لا يحس بالراحة و يجد نفسه مقيد و غير راضي و يعاني دائما من القلق و التوتر ""، بمعنى أن ممارسة السلطة على الأستاذ تحد من حريته و تعتبر بحد ذاتها ضغط لأنها تقيد من الحريات الفردية و المبادرات، كما أن ممارسة السلطة على الأستاذ تجعه يحس بأنه موجه فقط و ليس له القدرة في المشاركة في القضايا المتعلقة بإندماجه و هذا ما يشعره بالتهميش و يؤثر سلبا على مردوديته و أدائه

أما المبحوثين الذين صرحوا بأن خضوع الأستاذ لممارسة السلطة عليه لا يزيد من الضغط عليه فهذا راجع إلى أن هذه الفئة من الأساتذة تعتبر السلطة و ممارستها أمر طبعي و ضروري لضمان السير الحسن للتنظيم ، و على الأستاذ أن يخضع لها بكل طواعية ورضا لأنه عامل داخل منظمة لها قواعد و قوانين تحكم سيرها ، و لا يمكن أن نجد أي مؤسسة تغيب فيها السلطة لأنه إذا غابت السلطة عمت الفوضى، حيث صرح أحد المبحوثين: ""السلطة أمر ضروري لحفض النظام و ضبط و تنظيم العمل داخل المؤسسة و تفادي الفوضى.""

ومن خلال ما سبق يمكن القول بان أغلبية أساتذة قسم علم الإجتماع و الديمغرافيا بجامعة "لونيسي علي" بالبليدة يرون في ممارسة السلطة عليهم و خضوعهم لها أمر يزيد من الضغط على الأستاذ لأنه يحد من حريته و يقيد من تصرفاته ، و هذا ما يجعل الأستاذ يحس بأنه موجه فقط و ليس له دور في الجامعة ، الأمر الذي يزيد من الضغط عليه .

التحليل:

يكشف لنا هذا الجدول عن عمل الأستاذ على تعزيز مكانته في القسم حيث صرح أغلبية المبحوثين بأنهم يعملون على تعزيز مكانتهم داخل القسم وذلك بنسبة 90.53% من المجموع العام وهناك عدة طرق يتبعها هؤلاء المبحوثين في ذلك حيث كانت أولى الطرق التي يعتمدها الأساتذة في تعزيز مكانتهم داخل القسم هي المحاولة من الزيادة أو التحسين في الخبرة داخل القسم وهذا بنسبة قدرها 36.09% حيث وزعت على الفئات المهنية المختلفة فكانت أساتذة التعليم العالي مقدرة بنسبة 44.44% ، ثم تتقارب النسبة بين الأساتذة ذوي الرتبة محاضر "أ" و المقدر ب 43.18% مع النسبة 42.85% من الأساتذة مساعد ب" ، ثم نسبة 34.37% من الأساتذة محاضر " ب " و أخيرا جاءت نسبة أساتذة برتبة مساعد أ" والتي قدرت ب 31.16%.

أما الفئة التي تعمل على تعزيز مكانتها عن طريق التحكم في العلاقات داخل القسم فهي كانت بنسبة 18.93% حيث وزعت حسب الترتيب التالي الأساتذة برتبة محاضر "أ" بنسبة 45.45% ثم أساتذة برتبة مساعد "أ" بنسبة 12.98% ثم الأساتذة برتبة محاضر "ب" ب

والمقدرة 6.25 % في حين كانت النسبة منعدمة لكل من أساتذة التعليم العالي وأساتذة برتبة مساعد "ب" كانت منعدمة.

في حين كانت نسبة الأساتذة التي تعمل على تعزيز مكانتها عن طريق التحسين من الاتصالات والعلاقات داخل القسم إضافة إلى العمل على تطوير التخصص كانت مقدرة ب 17.75 % لكل من الطرفين حيث وزعت هذه النسبة على الأفراد بالنسبة للأفراد الذين يعملون على تعزيز مكانتهم عن طريق التحسين من علاقة الاتصال داخل القسم حسب الترتيب التالي فكانت أعلى نسبة مقدرة ب 28.57 % لدى الأساتذة برتبة مساعد "ب" تليها بنسبة 24.67 % للأساتذة الذين رتبهم مساعد "أ" ثم نسبة من أساتذة التعليم العالي، ثم نسبة 15.62 % محاضر "ب" وفي الأخير كانت نسبة أساتذة محاضر "أ" والمقدرة 4.54 % .

أما الفئة التي تعتمد على طريقة تطوير التخصص في الزيادة والتعزيز من مكانتها داخل القسم فقد كانت النسبة فيها 17.75 %، والتي وزعت كما يلي :أساتذة تعليم العالي 33.33 %، ثم لأساتذة محاضر "ب" بنسبة 28.12 %، تليها نسبة الأساتذة مساعد "ب" والمقدرة ب 20.77 %، ثم نسبة 14.28 % من الأساتذة برتبة مساعد "ب"، لتأتي في الأخير نسبة محاضر "أ" وتكون بنسبة 2.27 %.

أما فيما يخص المبحوثين الذين صرحوا بأن الأستاذ لا يسعى إلى تعزيز مكانته داخل القسم فإنه كان بنسبة قدرها 9.46 % من المجموع العام بحيث كانت أعلى نسبة 15.62 % بالنسبة إلى الأساتذة الذين رتبهم محاضر "ب" ثم نسبة الأساتذة الذين رتبهم مساعد "ب" والتي قدرت ب 14.28 % في حين كانت نسبة الأساتذة مساعد "أ" مقدرة ب 10.38 % تليها نسبة 4.54 % من الأساتذة برتبة محاضر "أ" أما أساتذة التعليم العالي فكانت نسبتهم معدومة.

من خلال هذه المعطيات الإحصائية نستنتج أن أساتذة قسم علم الاجتماع والديمغرافيا بجامعة " لونيبي علي " بالبلدية يعملون على تعزيز مكانتهم داخل القسم وهذا من خلال مجموعة من الإستراتيجيات المتعلقة بالرهانات التي حددها الأساتذة، حيث نجد أن هناك مجموعة من الأساتذة تعمل على تحسين الخبرة والكفاءة داخل القسم وهناك فئة أخرى تعمل على تحسين الاتصالات والعلاقات داخل القسم وهناك فئة من هؤلاء الأساتذة تعمل على محاولة ضبط أو التحكم في العلاقات داخل القسم، ونجد هناك إستراتيجية أخرى استعملها بعض الأساتذة وهي تطوير التخصص، حيث أن كل هذه الإستراتيجيات السابقة الذكر تمكن الأستاذ من توسيع هامش حريته، وبالتالي الزيادة من قدرته على التحرك ومراقبة الأوضاع وبالتالي باستطاعة هؤلاء الأساتذة أن يمارسوا نوع من السلطة

على أفراد آخرين يجهلون هذه المعرفة حيث أن السلطة حسب "ميشال كروزي" ليست أبدا ملكية فردية وإنما تسمح دائما بالتفاوض ، ومن هذا المنطلق فإن الفرد الذي يتحكم في مصادر السلطة هو قادر على التحكم في الآخرين من خلال قدرته على بناء إستراتيجية تديرية تعمل على تعزيز مكانته .

-الإستنتاج

الإستنتاج العام:

في الأخير نستنتج أن أساتذة قسم علم الإجتماع و الديمغرافيا هم فاعلون إجتماعيون قاموا ببناء مجموعة من الإستراتيجيات المتعلقة بالرهان المتمثل في مواجهة ضغوط العمل ، فكانت الإستراتيجيات متنوعة شملت تشكيل الأساتذة لجماعات غير رسمية لأنهم وجدوا في هذه الجماعات فرصة للتفاعل و التعاون و التنفيس، و مجال لمناقشة الأفكار و تبادلها الأمر الذي يساعد في التقليل من الضغط الذي يشعر به الأستاذ داخل القسم.

وكذلك العمل على تطوير وتقوية عملية الإتصال في جميع المستويات الهرمية من خلال إعتمادهم على تشكيل إستراتيجية اتصالية متنوعة ومرنة فهم ولا يركزون على نمط إتصالي واحد فقط بل إعتمدوا على التنوع في شبكات الإتصال ليشمل الاتصال والإتصال الصاعد و النازل ، و كذلك الإتصال غير الرسمي ، وهذا ما أعطى لهذه الإستراتيجية صفة المرونة حيث اعتمد الفاعلون في هذه الإستراتيجية من الاتصال لسحب أو جمع أكبر عدد من المعلومات الشيء الذي يساعد الأساتذة على تأدية المهام بالشكل المناسب ، لأن الفرد الذي يتوفر على أكبر قدر من المعلومات يصبح لديه مصدر السلطة على الآخرين لأن كل فرد في حاجة إلى هذه المعلومات ومن ثم فهو في حالة تبعية لمن يتحكم فيها وهذا ما يزيد على الفرد الفاقد للمعلومة الضغط في العمل .

وكذلك عمل الفاعلون على تقوية مصادر السلطة الخاصة بهم وهذا لمواجهة ضغوط العمل ، حيث أنهم يرون في ممارسة السلطة عليهم و خضوعهم لها أمرا يزيد من الضغط و التوتر و بالنسبة لهم، هذا راجع إلى أن العمل في ظل الممارسة السلطوية يحد من حرية الأستاذ و يقيد تصرفاته و بالتالي هم يرون أن السلطة من شأنها أن تساعد على تجاوز الضغط إذا كان الفرد يمتلكها و يتمتع بها ، و من هذا المنطلق ، بحيث تمكنه هذه المهارات من التصرف و حل المشاكل التنظيمية الصعبة انطلاقا من احتكاره لمجال معين يجهله الآخرون ولا يستطيعون التحكم فيه بشكل ملائم نتيجة وجود ثغرات معينة يستغلها الأستاذ لتحقيق أهدافه ، و بالتالي فإن تمتع

الأستاذ بالسلطة من شأنه أن يقلل من الضغوط التي يعاني منها لأنه يصبح هو الطرف الضاغط على الآخرين عن طريق تحكمه في هامش وتميزه بمعرفة لا يتحكم فيها الآخرون.
التوصيات :

من خلال اجرئنا لهذه الدراسة تم التوصل إلى أن الأستاذ الجامعي هو عنصر فاعل داخل

القسم الذي يعمل فيه ، من خلال قدرته على المشاركة و التدخل في العديد من المشاكل و محاولة البحث عن الحلول المناسبة لها ، لذا فإن الأستاذ الجامعي يعمل على بناء إستراتيجية معينة تصب فيما يحقق أهدافه و مصالحه ، سواء كانت هذه الأهداف مطابقة لأهداف التنظيم أو مغايرة له، ومن بين التوصيات التي نقترحها ما يلي :

-عمل الإدارة على التعرف على اهتمامات الأساتذة و انشغالاتهم ، و أخذها بعين الاعتبار محاولة تحقيقها لهم من أجل توحيد الأهداف و جعلها تصب في إطار موحد ، الأمر الذي يجعل الإستراتيجيات التي يديرها الأفراد تصب في خدمة التنظيم لا ضده، لأنه إذا كانت هناك فجوات بين و أهداف الأفراد ، فإن الفرد يسعى لتحقيق أهدافه على حساب أهداف التنظيم ، مما يخلق جو من التوتر و الصراع بين الإدارة و الأساتذة.

-تحسيس الأستاذ بأنه عنصر فاعل داخل القسم و له دور و مكانة بارزة ، الأمر الذي من شأنه أن يقلل من ضغوط العمل ، و يقوي العلاقة بين الإدارة و الأساتذة ، وكذلك ترك مجال للأستاذ للأستاذ للمشاركة في اتخاذ القرارات و محاولة أخذ الإقتراحت التي يقدمها بعين الاعتبار.

- التقليل من أساليب الرقابة الروتينية أو تغييرها ، و ترك مجال للأستاذ للتعبير عن آرائه و انشغالاته ، الأمر الذي يحسسه بمكانته في القسم ، بحيث يشعر الأستاذ هنا بأنه عنصر فاعل له دور و مكانة وليس وسيلة في خدمة أهداف التنظيم فقط، لأنه إذا وجد نفسه دائما في هذا الإطار ، فإنه يرفض أن يعامل كوسيلة لخدمة أهداف التنظيم من خلال محاولة خلق إستراتيجية مهنية يستطيع بها ممارسة سلطة مهنية تفوق السلطة الإدارية .و بالتالي فإن ترك الحرية للأستاذ في ممارسة عمله و عدم تطبيق القواعد البيروقراطية الصارمة عليه ، من شأنه أن يحسسه بالمكانة و يزيد من شعوره بالانتماء و الولاء لهذا القسم ، و بالتالي يحقق الأستاذ الانضباط الذاتي في عمله و يكون لاهتماماته دور في خدمة القسم ، ومن هنا قد تتوحد الأهداف بين الإدارة و الأساتذة ، و تكون الإستراتيجيات التي يتبناها الأساتذة تصب لصالح القسم لأنه راض عن هذا القسم.

- ترك مجال للتنظيمات الغير رسمية بالظهور و المشاركة وعدم محاربتها ، لأنها أمر طبيعي و تلقائي في التنظيم ، حيث إذا وجدت هذه التنظيمات صدى لمطالبها و اهتماماتها من طرف الإدارة ، فهي لن يكون لها دور سلبي بل سيكون لها دور إيجابي في التنظيم.

- التحسين من أساليب الاتصال داخل القسم و خاصة الاتصال الرسمي لتصبح المعلومات تصل في وقتها و بمعناها للأطراف المعنية ، الشيء الذي يقلل من الضغط و التوتر الذي ينتج عن فقدانه للمعلومة أو احتكار البعض لها.

- إعطاء فرصة للأستاذ للتعبير عن مسببات الضغط لديه و اقتراح بعض الحلول التي من شأنها أن تنقص ضغط العمل لدا الأستاذ ، وهذا ما يجعل الأستاذ لا يجهد نفسه في بناء إستراتيجية لمواجهة ضغوط العمل فقط ، بل قد يعمل على بناء إستراتيجية مهنية تصب في خدمة أهداف هذا القسم و تطويره لأن هذا الأستاذ قد وجد الدعم و المساعدة.

قائمة المراجع:

- 1-صلاح الدين عبد الباقي: مبادئ السلوك التنظيمي. الدار الجامعية للنشر، الإسكندرية، 2005، ص288.
- 2-ناصر قاسمي: دليل مصطلحات علم النفس و علم الاجتماع التنظيم و عمل. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون طبعة، 2011، ص49.
- 3-كمال محمد المغربي: السلوك التنظيمي " مفاهيم وأسس " . دار الفكر للطباعة والنشر عمان ، ط3 ، 2004 ، ص234.
- خليل أحمد خليل: المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع. دار الحداثة، لبنان، ط1، 1984، ص12
- 5- نواف كنعان : القيادة الإدارية . مكتبة دار الثقافة، عمان، دون طبعة، 1992، ص 276.
- 6- Mechel Crozier et Erhard Fried berg : l'acteur et le système, édition du seuil, Paris, 651997, P 000، ص133.