مجلة رهانات

عدد مزدوج 49/48 • 2019

محتويات العدد

افتتاحية العدد 2
- تحولات القيم في المجتمع المغربي

ملف العدد : تحولات القيم في المجتمع المغربي 4
- التربية على القيم: تجليات الأزمة ومنطلقات البناء - عادل مطرب 4
- التحولات القيمية داخل المجتمع المغربي.. إشكاليات الهوية والانفتاح - حياة الدرعي 12
- دور مؤسسة الفقيه في التصدي لبعض المستحدثات خلال العهد السعدي "التبغ نموذجا" - مراد المعاشي 16
- القيم الأخلاقية والتفاوتات الاجتماعية - أكضيض زكرياء 28
- الطفل والإعلام آثار الإنترنت في شخصية المراهق - عادل ازوين 34
- أي دور للجامعة الجزائرية في توجيه تغير القيم الاجتماعية داخل المجتمع؟ - د.بغريش ياسمينة/ مسلمي أمينة 46
- الدين والمجتمع الديمقراطي - عبد الحي البوكيلي 62
- التسامح بين المواثيق الدولية والتشريعات الوطنية - امينة حميدي 76
- بناء السلام - هشام الحمداني 89

حوار 104
- الفيلسوف المغربي محمد سبيلا في حوار لمجلة رهانات حول النهضة و هم الهوية

نافذة فكرية 109
- أزمة التفكير الفلسفي بالمجتمع المغربي(تصورات عامة) - حمزة مليح

ترجمات 114
- القانون والأكسيولوجيا: مسألة مكانة "القيم" في المنظومة القانونية للمقال: هوغ رابو - عبد العالي صابر

دراسات 125
- النص الديني والتعدد التأويلي - محمد رحمون 125
- دور المراكز الفكرية الأمريكية في بلورة وصناعة السياسة الخارجية - مراد فلاح 134
- دور مراكز البحث في إنتاج الدراسات وتطوير المعرفة نموذج مراكز البحث بالمغرب - ليلى الرطيمات 149

نصوص وإبداعات 158
- آخر كيس دقيق - رشيد عفيف 158
- شرق أم شرق! - محمد الشاوي 160

قراءات 161
- قراءة في "كتاب الأخلاق" لأحمد أمين - أحمد منيرة

مجلة رهانات

مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر عن
مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية · مدى ·
ملف الصحافة: 45 ص 05
رقم الإيداع القانوني 2006-142

عنوان المراسلة:
مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية
29 زنقة عمر السلاوي - الدار البيضاء
الهاتف: 27 42 22 22 05
rihanatmada98@gmail.com
www.madacenter.ma

المدير
المختار بنعبدلاوي

رئيس التحرير
زكرياء أكضيض

أعضاء هيئة التحرير
محمد جليد
حياة الدرعي
محمد لهبوز
عبد الإله الكلخة
عبد العالي صابر
عبد اللطيف الحاجي
عبد الرزاق بلال

الغلاف و الإخراج الفني
المهدي نجمي
محمد أمين نجمي

الطبع
VIVA print
0522505696

التوزيع
سابريس - الدار البيضاء

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها و لا تعكس بالضرورة رأي المجلة

شروط النشر في مجلة رهانات

1. المجلة لا تنشر بحوثا سبق نشرها أو أنها معروضة للنشر في مكان آخر.
2. ضرورة اعتماد الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الأبحاث و خاصة فيها يتعلق بالتوثيق و الإشارة إلى المصادر و المراجع.
3. يجب ألا يتجاوز عدد كلمات الدراسة 3000 كلمة.
4. على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية، إلى جانب صورته الشخصية.
5. البحوث و الدراسات التي تقترح هيئة التحرير إجراء تعديلات عليها أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

افتتاحية العدد

تحولات القيم في المجتمع المغربي

د. المختار بنعبدلاوي

تختلف القيم باختلاف المجال الاجتماعي والتاريخي، فهناك قيم مدينية في مقابل القيم القروية أو البدوية، وقيم تميز الطبقات الاجتماعية العليا في مقابل قيم الطبقة الدنيا. كما تختلف القيم باختلاف المستوى التعليمي أو التربية الأسرة، وأخيرا فهي تتغير بتغير الحقب والعصور، لكن هذا التغيير قد يختلف، بدوره، من حيث سرعة هذه التحولات أو بطؤها، وميل هذه القيم نحو الارتقاء أو الانحطاط بالمعايير الإنسانية.

تحولات القيم ليست قدرا مسلطا على الإنسان، وليست إرادويــة، بالمعنى الحرفي، فهي تخضع بدورها لعدد من التغيرات؛ لقد أدى انتقال المجتمع المغربي من هيمنة الطابع القروي إلى غلبة النمط المديني إلى مَركزة الأسرة النووية، وإلى صعود النزعة الفردية، وتنامي الروح الاستهلاكية، من جهة، وإلى تهلهل الروابط العائلية، وإعطاء تقدير متزايد للمكاسب المادية، في مقابل انخفاض منسوب التضامن الاجتماعي، من جهة ثانية. كما أدى انتشار التعليم، ودخول المرأة إلى دائرة العمل المأجور إلى تغيير الطبيعة الأبوية للقيم الأسرية، لكي تنحو العلاقة الزوجية صوب الشراكة في القرار، وتؤدي سنوات التعليم الطويلة، والمقتضيات المهنية إلى خفض نسبة الخصوبة، وبروز التزامات جديدة، أصبحت تستنزف الجزء الأكبر من دخل الأسرة، لاسيما منها قروض العقار، والقروض الاستهلاكية، إلى جانب تكاليف تعليم الأبناء، وهو ما يؤدي، بصورة تكاد تكون آلية، إلى صعود وتعزيز القيم المادية، وتفاقم الفوارق الطبقية، والحد من فعالية الديناميات التي تعزز التماسك الاجتماعي.

الثورة الرقمية، وما أدت إليه من تيسير التواصل الافتراضي، وتخفيف كُلَفِه دفعت باتجاه مزيد من عزلة الفرد، وعزله عن أسرته وفصله عن مجتمعه، وانغماره الكلي في عوالم افتراضية لا علاقة لها بواقعه، وقد تدفعه، في حالات كثيرة إلى الإدمان.. وفي الوقت الذي أدت في هذه الثورة إلى رفع الإنتاجية وتحسين الخدمات بفضل الإدارة الذكية في المجتمعات المتقدمة، فقد أدت في المجتمعات المتخلفة إلى أن تصبح مواقيت العمل مجرد امتداد للعالم الافتراضي الشخصي، كما انتشرت السطحية بسبب الاعتماد المتزايد على ثقافة الصورة، وهيمنة النماذج القائمة والمُكتمِلة على التفكير النقدي.

أصبحت كذلك إكراهات العيش في المدينة، بما تقتضيه من خضوع لجدول زمني صارم طيلة اليوم أحيانا، وللتراتب الإداري، ومشاكل الأمن، والتنقل، إضافة إلى رُهاب فقدان مورد العيش (سواء لمن هم داخل دائرة سوق الشغل أو خارجها) وضغوط المجتمع الاستهلاكي، تتسبب في تفاقم ظاهرة الحصر Angoisse على المستويين الفردي والجماعي، وهو ما يقف من وراء ظواهر الإدمـان بمختلف أصنافه، والتفكك الأسري في عدد من مظاهره، لاسيما إلى جانب مشاعر عدم الإحساس بالأمان، وضعف أو فقدان الثقة في الآخرين وفي المستقبل.

إن كثيرا من الانفعالات والسلوكات الشاذة التي يلحظ الجميع تصاعدها اليوم، مثل تزايد منسوب الأنانية الفردية، وضعف التضامن الأسري أو الاجتماعي (لم نكن بحاجة إلى دور عجزة قبل سنوات)، وعمليات السلب باستعمال القوة،

التي لم تكون تشهدها المدينة المغربية التقليدية، والابتزاز المباشر أو عبر وسائط التواصل الاجتماعي، والفساد الإداري هي تعبير عن عدم الشعور بالأمن والثقة في المستقبل، ولذلك يكون سلوك الأفراد تجاههذه التحديات أحد اثنين؛ إما أن يعيش اللحظة، لأن الفرصة ربما قد لا تتأتى مرة أخرى، دون أن يفكر في العواقب أو أن تردعه ضوابط أخلاقية.. أو السقوط في ضرب من الشره المادي غير المحدود، لتأمين مستقبل يبدو له باستمرار غير مضمون.. وبالطبع لا تكون ردود الفعل هي نفسها عند الجميع.. فالأشخاص الذين يتسمون بحساسية عاطفية أو انفعالية زائدة لا يستطيعون دخول هذا المنطق، ولا تحصين نفسياتهم الهشة من ارتداداته، وقد ينتهون إلى الإدمان أو إلى الاكتئاب أو حتى إلى الانتحار، لأن ما يبدو لبعض الناس منافذ وحلولا قد لا يبدو لهم- هم كذلك.

لعل ظاهرة الهجرة الكثيفة التي نشهدها اليوم نحو الخارج، هي بعض ما يفسر هذه الحالة؛ فالأشخاص الذين حسموا أمرهم باتجاه الهجرة النهائية، ليسوا فقط من بين المهندسين والأطباء والكفاءات العالية، من بين الخريجين الجدد الذين تستقطبهم عدد من الدول والمؤسسات والشركات ذات المصلحة أو من الذين يبحثون عن فرص أفضل، بل انضم إلى طوابيرهم، في السنوات الأخيرة، عدد من الكهول في العقدين الرابع والخامس، من بين الذين راكموا خبرات لمدد متوسطة وطويلة أحيانا في القطاعين الخاص والعمومي في بلدهم، والذين يمثلون قاعدة الطبقة الوسطى، ويعيشون ضمن قدر معقول من الرخاء؛ ومع ذلك، فقد حسموا قرار الهجرة... ليس بسبب احتياجات مادية بالأساس، ولكن لأنهم يريدون حياة أكثر أمنا واستقرارا لهم ولأبنائهم (التعليم والصحة بصورة خاصة).

فلسنا في المغرب بحاجة إلى أن ننجز دراسات ميدانية تتأكيد هذه التحولات، يكفي أن ندرس نماذج مصغرة micro-cosms مثل نمط سياقة المغاربة أو تدبيرهم للملك العمومي أو أسلوب عمل عدد من الإدارات والجماعات المحلية أو أن نقتصر على دراسة ملفات الجنح التي تتراكم في أقبية ودهاليز المحاكم. إن ما يجب الانتباه إليه أن مسألة القيم ليست مسألة أخلاقيات Ethics فقط ولكنها مسألة نزيف اقتصادي وحافة هائلة في مسار التنمية... يكفي أن نحتسب كلفة الشيكات بدون رصيد، والموظفين الأشباح، والتهرب الضريبي، والتسرب في التعليم العموم، والتفكك الأسري، والإدمان بمختلف أشكاله لكي نُقدر حجم الخسارة المترتبة على القفز من فوق سؤال القيم... إن إشكالية القيم ليست فقط جزء أصيلا من المسكوت عنه في مجتمعنا ولكنها «لامفكر فيه» impensé وطني ومجتمعي يحملنا تجاهله كلفة عالية جدا تتفاقم مع الزمن إلى الدرجة التي قد تصبح معها غير قابلة للترميم. ■

التربية على القيم: تجليات الأزمة ومنطلقات البناء

د. عادل مطرب
باحث في الفكر الإسلامي

توطئة:

إن المنظومة القيمة القادرة على امتلاك الفعالية القصوى في الإقناع والتوجيه السلوكي داخل المجتمع، هي التي يجب أن تتعبأ لترسيخها قطاعات التربية والإعلام والثقافة وغيرها من القطاعات.

إذ كثيرا ما تسند مهمة المحافظة على قيم وأخـلاق المجتمع، إلى قطاع التربية والتعليم وحده، في حين لا يؤازره في هذه المهمة العسيرة قطاعا الإعـلام والثقافة، اللذين قد يضطلعان بترويج قيم غير منسجمة مع القيم المدرسية، وقد تكون مناقضة لها تماما، فيبادر مسؤولون في هذه المجالات لاختيار نسق قيمي عن وعي وإصرار، يهدفون من ورائه الحد من تأثير النسق القيمي، الذي تتوجه به سياسة قطاع مجتمعي آخر.

فهذا القطاع ينخرط في دعم قيم الهوية، وآخر ينخرط في إشاعة القيم الغريبة عن المقومات الحضارية والمصادمة لها، وهو ما يكاد يكون سمة ملازمة لمعظم دول العالم الثالث، التي تعيش على وقع فصام نكد بين قيم الأصالة وقيم الحداثة، وتعجز عن الجمع بين الاثنين ضمن نسق قيمي وسطي واحد يأخذ من كل نوع أحسن ما فيه.

لكن توحيد النسق القيمي، لا يمنع أبدا تعدد الرؤى، وتنوع المواقف والآراء والسلوك، بل إنه بجانب تحقيقه ذلك، ضمن إطار عام وطاقة دافعة في اتجاه واحد، يحقق أيضا قوة التماسك الفكري والأخلاقي، وتواصل التلاحم والانسجام في حركية المجتمع.

أولا: مظاهر أزمة التربية على القيم

لا يخفى على أحد ما تواجهه البشرية في زمننا المعاصر من أزمة حضارية عميقة متعددة الأبعاد والأوجه، ولعل من أخطر الجوانب التي تفسر هذه الأزمة الحضارية هو الانهيار المهول للقيم الأخلاقية على المستوى الـتربـوي الـفـردي والجماعي والعالمي.

فما مظاهر هذه الأزمة؟ وكيف يمكن الإسهام في بناء تربية فعالة على القيم الأخلاقية الفاضلة؟

إن أهم مظاهر أزمة التربية على الأخلاق في المجتمعات المعاصرة بما فيها المجتمعات الإسلامية، يتمثل في ضعف تجسيدها وتمثلها على مستوى الأفعال والسلوكات والمعاملات، حيث يسهل على كل إنسان الكلام عن جميع الفضائل والشمائل والأخلاق خاصة عندما يتحدث عن اتصاف الآخرين بها في معاملته، لكنه يخفق كثيرا في تمثلها خاصة عندما يكون مطالبا بحقوق الآخرين، بل قد يداهن كثيرا من الأخلاق القبيحة إذا أوردته مصالحه الشخصية لاستحبابها.

ولقد بين القرآن الكريم حال هؤلاء وأمثالهم حالة الانقلاب والتبرم على القيم الأصيلة في النفس البشرية عندما قال الله تعالى: (وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ) (النور:45،46)، وقوله تعالى: (وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ) (الروم:33)، وقوله: (فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ

وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (الأعراف: 130).

ويظهر من خلال نصوص القرآن الكريم أن معظم الإخفاقات الواقعة في مجال القيم الأخلاقية مردها إلى طغيان النفس وتجبرها واستكبارها عن الحق وجنوحها المفرط نحو الأنانية المستعلية عن كل شيء في سبيل المصالح الشخصية الضيقة ولو على حساب الآخرين ومكارم الأخلاق.

وقد ذهب جون ستيوارت مل «إلى كون القوانين وأنماط السلوك تعتبر خيرة طالما أنها ترجع كفة السعادة على الشقاء، وكل عادة أو قيمة تسهم في الشقاء فهي قيم خاطئة».[1]

وفي هـذا السياق تأسست نظرية الانفعال وجوهرها أن الإنسان حين يصف شيئا بالخير أو الصواب يقول: أنا أشتهيه، لذلك فالقيم (حسب الفكر الوضعي) هي ما يشتهيه الإنسان، وهكذا فلا سبيل لإنتاج قيم أخلاقية وإثبات صحتها ما دامت الرغبة أو عدمها هي من يحدد القيم الصالحة أو السيئة، فالسرقة تصبح صالحة وحسنة حين يرغب الإنسان فيها، ولكنها تتحول إلى شريـرة وقبيحة حين يكرهها.[2] وهذا لا شك فهم مجانب للصواب على ثلاثة مستويات:

على المستوى الشخصي: من أفظع مظاهر أزمـة التربية على الأخـلاق على المستوى الفردي هو القطيعة المهيمنة بين ادعاء تبني والتزام الأخلاق وبين تطبيقها فعلا وممارسة، حالا لا مقالا، وهذا يبدأ مع الطفل في سنواته الأولى؛ حيث يتربى نظريا على مراعاة القيم التي يتبناها الآخرون خارج ذاته ويتغنى بها ويظهر تقديرها، وبالمقابل لا يتربى على القيم التي يبنيها من داخله فيحبها ويحرص عليها بتلقائية مهما تغيرت الظروف والأحوال. فالتربية الفعالة على القيم تحتاج إلى تطوير ضمير ناضج، وبدون تطوير مقياس الضمير يصعب نمو القيم. وتعاني التربية الحديثة من فشل ذريع في تطوير هذا الضمير عند الطفل بسبب غياب الشعور بالمسؤولية أمام قوة حقيقية يحسب الفرد لها حسابا حقيقيا.[3]

على المستوى المجتمعي: يسود المجتمع

الهوامش

1 - ماجد عرسان الكيلاني، اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية، دار البشير، الطبعة الأولى، 1992م، ص 88.

2 - ماجد عرسان الكيلاني، اتجاهات معاصرة في التربية، ص 89.

3 - ماجد عرسان الكيلاني، اتجاهات معاصرة في التربية، ص 66.

الإسلامي الحالي تمجيد واسع للقيم الفاضلة، مثل قيم التعاون، التكافل، الصدق، التناصح، العدل، المساواة، الأخوة، التضحية...، وتتعدد المنابر الداعية لتفعيلها في الحياة العامة في مجالات السياسة والاقتصاد والإعلام والتربية والثقافة، بدءا من منابر الجمعة، وانتهاء بالأحزاب السياسية والمنضمات المدنية، فتصبح الصورة المرسومة في الواقع هي كون الكل يدعو الكل إلى الالتزام بهذه القيم، ويصر على أنها أساس النهضة والإصلاح، ومفتاح الرقي والازدهار، لكن يكاد الجميع يغفلون كونهم أصبحوا مـن منطلق انخراطهم في هذه التعبئة، معنيين في المقام الأول بالتطبيق العملي لتلك القيم، وبقدر زائد من المسؤولية التي حملتهم على دعوة الآخرين، والذين يوجدون بداهة وحتما في مقدمتهم. ويتحصل من هذا التعامل المختل مع القيم في أي مجتمع تطور وإبداع كبير في إنتاج الخطاب الأخلاقي الذي قد لا يراوح مستوى القول إلى التمثل والسلوك، إلا لدى فئة جد محدودة، لا تضمن للقيم فاعليتها المنشودة في المجتمع، وذلك حين تتأسس على هذا الاختلال المناهج السياسية والثقافية والتربوية. إنه خطر كبير يتهدد الأجيال الناشئة في حضن مجتمع تستحيل فيه القيم الفاضلة إلى مجرد مشاعر قلبية وأماني وجدانية وصور خيالية، يتعذر تمثلها في السلوكات والمعاملات اليومية التي تعتبر مقياسا ومؤشرا لمدى الإيمان بالقيم وجدواها في بناء الإنسان والمجتمع.

إن أزمة القيم في المجتمعات المعاصرة أزمة عميقة خطيرة تتفاقم يوما بعد يوم، وترتبط أساسا بالمجهود المبذول لنشر القيم الفاضلة، والـذي يستحضر ما ينبغي أن يكون ويستبعد بطريقة أو بأخرى المناهج الفعالة لتحقيق تلكم القيم في واقع وسلوك الناس.

على مستوى الحضارة المعاصرة: تتميز الحضارة المعاصرة بجنوحها المفرط نحو المنهج المادي، الذي من مهامه المعلومة العمل على بلورة قيم في حدود النظر العقلي وإمكانياته، وحاجات الجسد وإشباعاته. وهذا ما جعل« التربية الحديثة تبدو قاصرة في ميادين الاعتقاد والتصور للوجود، فهي أدت إلى ضياع الإيمان، ولم تمد الإنسان بمعنى للحياة ومسارها، ولم تمد الإنسان بهويته الحقيقية، مما أفرز مضاعفات الاغتراب والقلق والتفكك.»[4]

ولعل أبرز نتائج هذا المنهج وأخطرها على الإطلاق هي الانتقاص من قيمة الإنسان، على اعتباره كسائر الأحياء مجالا قابلا للنظر والدراسة المخبرية، بناء على مقاييس ومعايير مادية، تهوي به من منزلته العظيمة وخلقه البديع المتكون من مادة طينية ونفخة روحية قدسية. وبذلك أهانت هذه المادية الإنسان باختزاله وجوده جسدا ماديا ترابيا، لا معنى للروح ولا للمثل والأخلاق في دراسة

كنهه وجوهر وجوده، فضاعت حقيقة كبرى ومصيرية في احتياجاته المعنوية الأزلية وهي البعد الروحي والأخلاقي بالأساس.

وهذا يظهر بعضا من أصول أزمة القيم العالمية التي يتمادى في دوسها الأقوياء غير الأمناء بـإصرار دون إسرار، تحكيما لمصالحهم المادية دون اكتراث بمشروعيتها، والتي أضحت القيمة الحاكمة الوحيدة على جميع القيم الأخرى، والتعامي عن أي شجب أو استنكار، وإن ترددت أصداؤه في أرجاء المعمور، «وهكذا تعرضت مجتمعات محافظة تجل العفة والطهارة والنزاهة لتسرب مظاهر الإباحية والتبذل وحتى الاثراء غير المشروع إلى نمط الحياة فيها، أما شيوع ثقافة العنف بين أهل القرار في الدول الأغنى والأقوى، فقد آل إلى استباحة قيم وطنية وقومية تتمسك بها دول أضعف وأقل يسرا، فأضحت السياسة الغالبة على الساحة الدولية أشبه بشريعة الغاب، حيت الحق للقوة ولا قوة للحق.»[5]

أمام هذه الإكراهات طبيعي أن تتعرض القيم الكونية إلى أزمة شائكة على هذه الشاكلة المهولة، أمام انفصام مرير بين خطاب متسلط يسوق لقيم العدل والكرامة والحرية وحقوق الإنسان وفعل يكرس الدونية والصراع والجنوح نحو الاستبداد والإقصاء.

وعلى النقيض من ذلك نجد القيم الروحية التي تحدد قيمتها بثباتها في وجه متغيرات الزمان والمكان والأشخاص، وكل الاعتبارات المفترضة مهما كانت الخسارة المادية، التي قد تعلي كلفة الاستمساك بها.

فلا يوجد مسوغ للعدول عن إقامة العدل، والركون للظلام تحت أية ذريعة من الذرائع، والاتجاه الوحيد المسموح به هو الانتقال منه إلى الإحسان، عندما يعفو صاحب الحق المظلوم، ويتنازل عن الاقتصاص من الذي سلبه حقه فاعتدى وبغى.

يتبين مما تقدم، أن ضمان فعالية التربية على القيم، يتأسس ضرورة على استثارة حس المسؤولية الإنسانية، والعمل باستمرار على تنميته وتعهده، باعتباره المحرك الأقوى لنشأة الأفعال، وتثبيت الإرادة وتسديد السلوك، ومقاومة الهوى والوهن، وإعلاء الهمة وتصويب الاختيار.

ومـما تجدر الإشـارة إليه أن أغلب النظريات الأخلاقية تربط الفعل القيمي بمفهوم الواجب وحرية الذات في التقبل والتقدير، وهو ما يفرض على المشتغلين بالحقل التربوي تعليم القيم على أساس أنها مسؤولية مشتركة بين الفرد والجماعة لبناء هوية مشتركة لمجتمع فاضل.

وبالتالي فالممارس للأخلاق الفاضلة يكون مطالبا بمجاهدة نفسه وتحمل مشقة ذلك صبرا ومصابرة وبذلا وعطاء...فيستشعر الآخرون المتعاملون مع هذا الخلق بهجة وحبورا وتقديرا متزايدا، كما ينتفع المتخلق بها أكثر من غيره، فيجد راحة بال بأدائه للواجب، واستبشارا بالرضى والقبول، وتوقعا للخير ورد الخلق الجميل بمثله أو أحسن منه من الآخرين.

وكل هذه المنافع المحفزة للسلوك الأخلاقي يكون نفعها المـادي والمعنوي متحققا للآخرين المتعامل معهم به، وبالمقابل يكون انتفاع المتصرف به معنويا في الغالب وغير مباشر، مما يستوجب الإحساس العميق بالمسؤولية اتجاه الله والآخر والنفس وطاقة روحية هائلة لضمان مبادرة دائمة بمثل هذا التصرف الأخلاقي الرفيع، ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنكم لن تَسَعوا الناسَ بأموالِكم، ولكن يَسَعهم منكم بَسْطُ الوجهِ، وحُسْنُ الخُلُقِ).[6]

ففي منظور الأخلاق الإسلامية لا يمكن أن تحسن أخلاق المرء إلا إذا تزكت نفسه، وتطهرت من العيوب، واستقر فيها خوف الله وحسابه عقابه، ولازمت مراقبته في السر والعلن، وبلغ استشعاره للمسؤولية عن سلوكه أعلى الدرجات.

الهوامش

4 - ماجد عرسان الكيلاني، اتجاهات معاصرة في التربية، ص 81.

5 - سليم الحص، القيم الحضارية وثقافة العنف، ضمن: «القيم الحضارية والإنسانية المشتركة بين الواقع والمتغير، إشراف: عبد الحق عزوزي، منشورات المركز المغربي متعدد التخصصات للدراسات الاستراتيجية والدولية، 2008م، ص 32.

6 - صحيح الترغيب والترهيب للمنذري، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1421هـ حديث رقم 2661.

وبالمقابل في الفكر الوضعي تحسن الأخلاق مرتبط بتمكن الاعتقاد في النفس بأن الإخلال بها والتهاون في شأنها ينعكس على حياة الناس بالضرر المحقق حين تسوء بينهم المعاملات، ويشيع فيها الغش والكذب والاستهتار بالواجبات، فيلقى الجميع جراء كل ذلك التعاسة والشقاء، وتتعثر المصالح وتتعرقل التنمية، وتتفشى الجرائم وانتهاكات الأعراف والأنظمة القانونية.

ثانيا: رؤية منهجية لترسيخ البعد القيمي في المجال التربوي

فليس خاف على أحد أن البشرية تواجه في الظرفية الحالية أزمة حضارية عميقة متعددة الأوجه والأبعاد، فهذا أمر لا خلاف فيه، إنما الخلاف في تفسيره، ومن بين التفسيرات الشائعة ذلك التفسير الذي يربط بين هذه الأزمة وبين ما يعرف بانهيار القيم، ومن المعلوم أن العديد من التيارات الفكرية ظلت تمانع في قبول هذا الربط...

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن تلك الدعوات تعبير جماعي عن الشعور بالأزمة الناجمة عما أصبح يعرف بانهيار القيم الأخلاقية، وتعبير عن رغبة جماعية في التصدي لهذه الأزمة ولمخلفاتها على حياة الأفراد والمجتمعات.

وفي هذا الإطار يندرج ما نشهده من محاولات تروم تخليق الأفراد وتخليق المجتمعات والنظم والمؤسسات المكونة لها، وتجنيد المؤسسات المكلفة بالتنشئة الاجتماعية وضمنها وسائط وقنوات الإعلام ومؤسسات التربية والتعليم للنهوض بتلك المهمة.

وفي هذا الاتجاه تندرج العناية الخاصة التي تحظى بها المدرسة، والجهود الرامية إلى جعل المناهج الدراسية ترقى من مستوى تلقين المعارف والمعلومات والتدريب على المهارات إلى مستوى العناية ببناء المواقف والاتجاهات والسلوكيات في مجالات الحياة المختلفة وذلك استنادا إلى منظومة من المعايير والقيم والأخلاق.

المعيار الأول: مراعاة خصائص المنظومة الفكرية الإسلامية الشاملة والمتكاملة عقيدة وشريعة وأخلاقا لتأسيس نموذج أخلاقي يستجيب لمتطلبات معالجة الأزمة القيمية التي يعيشها العالم اليوم؛ فنحن أمة لها تاريخ، ولها منظومة حضارية عظيمة أنتجت تراثا غنيا، ومن غير المعقول ألا نستفيد مما أنتجه أسلافنا، فالشجرة تحيى باتصالها بتربتها عبر جذورها وتموت بانفصالها عنها. أما استنساخ التجارب البشرية الأخرى دون تمحيص ونقد بعيدا عن خصوصية وهوية الأمة فلا شك ضري من العبث، وهو ما يؤكده فشل العديد من البرامج والمناهج التعليمية المستوردة التي طبقت في كثير من بلدان العالم.

المعيار الثاني: مراعاة مميزات المنظومة الأخلاقية الإسلامية، ولعل اهم هذه المميزات أنها منظومة:

- مؤسسة على عقيدة التوحيد.
- مؤطرة بقواعد وأحكام الشريعة الإسلامية.
- إجرائية وواقعية، وهذه الخاصية هي الأهم، فقد خرجت من عالم المثالية وتجسدت واقعا معيشا عبر امتداد الزمان والمكان عبر التاريخ الإسلامي.

بناء على ذلك فتفعيل منظومة القيم الإسلامية وتوظيفها في بناء نموذج تربوي أخلاقي حي يقتضي الحفاظ على الترابط الوثيق بين مقاصد التربية وبين آلياتها، والذي يقتضي بدوره التعامل مع الدين في المنظور الشمولي، وذلك من خلال مراعاة الأبعاد المتعددة والمتكاملة للأخلاق الإسلامية، وهي:

- البعد التعبدي: فالأخلاق باب من أبواب العبادة والتقرب إلى الله تعالى، بل تمثل ثمرة العبادات كلها، وهو ما نفهمه من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّما بُعِثْتُ لأُتمِمَ صالحَ الأخلاقِ».[7]
- البعد المعرفي: فالعبادة ومنها الأخلاق لها صلة وثيقة بالمعرفة الشرعية ابتداء ومعرفة الحقيقة والحق تعالى انتهاء، ومن هنا كان للأخلاق بعد تربوي تزكية للنفس وتأهيلا لها للارتقاء في معارج الإيمان والإحسان، وهو ما نستشفه من قوله تعالى: (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (البقرة: 282)
- البعد الدعوي: تعتبر الأخلاق واجهة المسلمين في تعاملهم مع الآخر ودعوته إلى الإسلام، لأن الحال يسبق المقال، وكلما زكت أخلاق المسلمين كانت دعوة غير مباشرة لغيرهم.

- البعد الاجتماعي: فالحياة العامة والمعاملات اليومية تفرض احتكاكا مع الآخر، وهو ما يتطلب تعبئة أخلاقية متجددة مستحضرة التوفيق بين الغيرة على شرع الله تعالى والرحمة والرفق بخلقه عز وجل والتماس الأعذار لهم.

المعيار الثالث: مراعاة خصائص المنهج التربوي الإسلامي

من غير المعقول ألا نستفيد مما أنتجه أسلافنا في مجال الأخلاق تنظيرا وممارسة، فنحن أمة لها تاريخ وتراث جدير بالافتخار والبحث والتنزيل بما يراعي خصوصية الواقع المعاصر، فقد أثل علماء الأمة ممن تصدوا لهذا الفن العلمي نتاجا تربويا نوعيا كما وكيفا يستحق الاهتمام والإبراز والتفعيل، فقد راكموا تجارب عملية مهمة تتعلق بالجوانب التالية:

- تحليل القيم الأخلاقية تعريفا وتدقيقا لماهيتها....

- ترتيبها وتحديد مقتضيات التحقق بها، ومستويات ذلك التحقق..

- العوامل الذاتية (أحوال المكلفين، واستعداداتهم الحسية، والمعنوية الظاهرية والباطنية) والعوامل الموضوعية التي تساعد أو تعوق التحقق بها...

- مقاصد الدين في شموليته وتكامل أركانه ومقاماته...

إن أهم أسباب تخلف المسلمين في المجال الأخلاقي هو تعطيلهم لهذه المنهج التربوي الأصيل لسبب أو لآخر، لهذا وجب تفعيله وتقنينه حتى يصير بوصلة تقتدي بها أجيال مهددة بالضياع اليوم.

إذا سلمنا بذلك فكيف يمكننا بناء تصور دقيق لفلسفة الأخلاق في التصور الإسلامي؟ وكيف يمكننا أن ننتقل بالشباب من التعرف على الأخلاق في المراحل الأولى من التعليم، إلى مرحلة الوعي بقيمة الأخلاق ودورها في توجيه المعرفة والسلوك في مسار التكوين والبحث في التعليم العالي؟ وكيف يمكننا أن نرصد آثار ذلك في مسار التنمية وتأهيل الموارد البشرية للمستقبل؟

ويتفرع عن هذا التصور وضع ميزان للأعمال الصالحة والطالحة انطلاقا من

الهوامش

7 - أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، من مسند بني هاشم، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم 8749، تحقيق: الأرناؤوط شعيب ومرشد عادل، مؤسسة الرسالة، 1420هـ

فلسفة الأخلاق، ذلك أن العبرة في هذا الميزان بنوعية العمل لا بكثرته؛ فلنوعية العمل دور حاسم في الدلالة على نضج الأخلاق في نفس الإنسان، ولذلك كان الفعل الصغير من الأوامر قوة هائلة دافعة نحو الأخلاق وعلامة بارزة على نضجها في النفس، وكان الفعل الحقير من النواهي علامة كبرى على ضمور الأخلاق في النفس، وسببا في السقوط في الهاوية والعودة إلى نقطة الانطلاق مما يعني ضياع كل الجهود السابقة.

إذا كنا قد عرفنا أن نوعية العمل هي العملة الوازنة في ميزان الأخلاق فكيف يتوصل الإنسان إلى اختيار العمل النوعي؟ وكيف يرتب أولـويـات عمله في ضوء ذلك؟

نتصور أن هذا المنهج ينبني على أربع قضايا كبرى هي: البحث عن المعرفة، طرق اكتسابها ونشرها، انعكاس أثرها تطبيقا في السلوك، الاستمرار والثبات على هذا السلوك.

وكل قضية لها وجهان فقد تكون دافعة في اتجاه الترقي نحو الأخلاق، كما قد تكون في الوجه الآخر معيقا ومثبطا.

أما في طرق اكتساب ونشر المعرفة فهي بدورها دافع أو معيق، ونقصد بالطرق: تلك المسلكيات اللفظية والمادية التي يعتمدها العالم والمتعلم في نقل واكتساب المعرفة؛ فالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن هي أنجح الوسائل التي ترغب الناس في تقبل المعرفة والتوجه نحو الطريق السوي وهم راضون مطمئنون، تدفعهم الرغبة في السلوك، وذلك هو منهج القرآن الكريم في حفز الهمم نحو الأخلاق. وهذا المنهج دافع إلى الاستمرار والثبات على الطريق ولو كان السالكون قله، لأن الأهم هو قوة إيمان السالكين وليس كثرة عددهم، ولنا في سيرة السلف الصالح عبر ونماذج كثيرة.

أما العمل والتطبيق فهو بدوره قوة دافعة للترقي في سلم الأخلاق إن كان صالحا، أو معيق إن كان طالحا؛ فأما الصالح فميزانه الاعتدال والوسطية اقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتكليف النفس بما تطيق، والمداومة على العمل الصالح والترقي فيه بتدرج، كل ذلك يجعل من العمل قوة دافعة نحو الأخلاق لأن العمل بالأحكام وسيلة وليس غاية.

أما مقومات الاستمرار والثبات على العمل والسلوك فهو الوجدان المتفاعل والمـتـوازن، فحين نتحدث عن المعرفة الصحيحة والطريقة والوسيلة الحكيمة والعمل الوسطي المعتدل، فإننا بذلك نضع أسس المنهاج السليم الذي يضع الإنسان على سكة الترقي نحو القيم، غير أنه يحتاج بالإضافة إلى كل ذلك إلى مقومات الثبات والاستمرار، وهنا بالضبط يحضر الجانب الوجداني والنفسي والعاطفي بما يوفره من شحنات قوية تغذي الدافعية نحو القيم، فكثيرا ما كان الحماس الفياض والعاطفة الجياشة والغيرة الحية دافعا نحو التضحية من أجل المبدأ، شريطة أن تكون مبنية بناء سليما متدرجا وفق المنهج السالف

الذكر.

وبهذا تكون التربية على الأخـلاق الإسلامية هي توجيه طاقات الإنسان الإبداعية إلى تحقيق العبودية لله تعالى، والتخلص من عبوديات المكونات المادية التي تعتبر في فلسفة التربية الإسلامية وسيلة لا هدفا، وفي هذا الصدد يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: «ليس الدين أحكاما جافة وأوامر ميتة، إنه قلب يتحرك بالشوق والرغبة يحمل صاحبه على المسارعة إلى طاعة الله وهو يقول: (وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى) (سورة طه: الآية 84)».[8]

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: ولما ختم الله كتبه بالقرآن، وختم رسالته بالإسلام، وختم النبيين بمحمد صلى الله عليه وسلم، أكد هذه الحقيقة، وأعلن في كتابه الخلود: إن الغاية من خلق المكلفين أن يعرفوا الله ربهم ويعبدوه، فهذا سر خلق الجنس الناطق المفكر المريد في هذا العالم.[9]

عود على بدء

تتميز القيم برفضها التواجد والفعل بالصفة الفردية، بل توجد وتعمل جماعيا، وتترتب قي مستويات مختلفة داخل النسق القيمي الجمعي حسب أولويتها وأهميتها بالنسبة للبيئة المحتضنة، بحيث تجلى وكأنها مرتبة في سلم، ويكون رأس هذا السلم القيمي أكثر الأخـلاق تبجيلا وقداسة، وأكثرها إلحاحا وأهمية، بالنسبة للأفراد والجماعات. وتكون في مركز الصدارة في حياتهم، لأنها الأخلاق المثلى من وجهة نظرهم الخاصة.

والأخلاق المثلى عند الفرد، تكون عاملا من عوامل تكامل سلوكه بسبب سيطرتها القوية عليه، بمعنى أنها توجه باقي القيمة الأخلاقية الأخرى، التي لا تعمل إلا مرؤوسة لها ومسترشدة بها ومؤتمرة بأوامرها، فلو فرضنا جدلا أن القيم الأخلاقية العليا عند فرد من الأفراد هي القيمة الدينية مثلا، فإن هذه القيمة الرائدة تكون بؤرة السلوك والتصرفات عند الشخص، بصدر منها الإشعاع الذي يلون باقي الأخـلاق جميعا بلونها الخاص، ويصبغها بصبغتها المميزة.

وبالتالي تظهر أهمية ربط التربية على أي منظومة أخلاقية قيمية، بالتربية على الأمانة والإحساس بالمسؤلية، فبدون ترسيخ هذه القيمة في النفس تصبح عاجزة عن تحقيق الالتزام السلوكي بالمقتضيات العملية للقيم الأخلاقية الملقنة، ويكون الإخفاق نصيب كل الطرق التربوية المعتمدة لتثبيت الأخلاق لدى الفرد والجماعة، لهذا وجب الاجتهاد أكثر لاستنباط المنهج الإسلامي في التربية على النموذج الأخلاقي المتميز، والذي نستطيع بواسطته تجاوز التردي الذي وصلت إلية البشرية اليوم على جميع المستويات. ■

الهوامش

8 - الجانب العاطفي من الاسلام، محمد الغزالي، دار نهضة مصر، 2004م، ص 6.

9 - العبادة في الاسلام، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الرابعة والعشرون، 1995م، ص 8.

التحولات القيمية داخل المجتمع المغربي.. إشكاليات الهوية والانفتاح

دة. حياة الدرعي

تعتبر القيم مجموعة من الأحكام والثوابت التي توجه خياراتنا وسلوكاتنا ورغباتنا وعواطفنا وتصرفاتنا مع ذواتنا ومع الآخر والمجتمع، ويسهم في تنميتها عدة روافد كالأسرة والمجتمع والإعلام والتربية، كما أنها تختلف من إنسان لأخر ومن حضارة لأُخرى. وتعد القيم متغيرات متحركة، غير متجانسة، ونسبية، مكتسبة إضافة إلى كونها خاصية إنسانية، طبعت سيرورتها مع الزمن تطورات وتغيرات وتحولات تارة تكون مدا وتارة أخرى تكون جزرا. وقد اشتغل علماء الاجتماع على تيمات قيمية مختلفة وأفردوا لها أبحاثا عميقة، وفرت أرضية خصبة لمناقشة تحولاتها داخل المجتمعات المختلفة والبيئات الحاضنة لها.

إن الحديث عن القيم في علاقتها بالمجتمع لا يمكن أن يتم بدون استحضار التحولات الاجتماعية، لكون العلاقة بينهما علاقة تبادلية وانعكاسية في الآن ذاته، فالقيم تعبيرات إنسانية محكومة ببيئة اجتماعية. وهذه الأخيرة شهدت، على مر التاريخ الإنساني، تغيرات وتطورات مهمة، لذلك ففي كل مرحلة من مراحل التطور الحضاري تبرز قيما جديدة تعكس مستوى تطور المجتمع. فعلى سبيل المثال، أفرز المجتمع الزراعي قيما انبثقت من خصائص بنيته وبيئته، مثل قيم التآزر والتآلف والتضامن والعيش المشترك، وكلها قيم تحيل على نمط عيش المجموعات الاجتماعية الزراعية التقليدية. كما أن المجتمع الصناعي أفرز قيما استمدت من طبيعته ومبادئه وخصائصه وآلياته، كتقسيم العمل وتقسيم الأدوار والتعاقد والأجرة والمنافسة، هذه التطورات أدت إلى ميلاد قيم، مثل الفردانية والأنانية...

ولتكون الصورة واضحة لفهم العلاقة بين القيم وطبيعة المجتمع، لابد من الوقوف عند المجتمعات البدائية التي كانت تعيش على الصيد والقنص والتي سادت بها قيم المشاركة والخضوع والقناعة... ذلك أنه لا يمكن لهذه القيم أن تسود بدون الرجوع إلى بنية المجتمعات البدائية المبنية على الخصاص وتقلص فرص العيش وقلة الموارد. هذه الظروف أدت إلى بروز قائد الجماعة القوي القادر على حماية المجموعة وإلى جانبه أو تحت سلطته أفرادا متضامنون يتصرفون بمنطق جماعي وعقل جماعي لتدبير الخصاص وتوفير الحماية وهو ما ساعد على ظهور قيم المشاركة والتضامن وغيرها.

بالمقابل، ومع انتقال المجتمعات لمرحلة الفترة الصناعية وقبلها الفترة الزراعية، ظهرت قيم أخرى معاكسة لما قبلها (الجماعة- الفرد) (التضامن- التنافس)...

انطلاقا مما سبق، يتضح أن لكل بنية مجتمعية قيما خاصة قد تطغى أو تسود وقد تتراجع وقد تندثر، لكنها تشكل عنوانا لخصائص مرحلة، وتحيل على نمط عيش مجتمع ما والنشاط الاقتصادي الأساسي به.

من خلال هذه التوطئة الأساسية لفهم سياق تطور القيم في علاقتها بالمجتمع، ومنها المجتمع المغربي الذي يشهد تحولات مهمة؛ لابد، للخوض فيها، من الوقوف عند ثلاث محطات أساسية لتبين ملامح التحولات المهمة التي أفرزتها، والتي انعكست على المجتمع المغربي في فتراته الأخيرة:

أولى هذه التحولات هي الهجرة التي عرفها المجتمع المغربي من البوادي باتجاه المدن منذ بداية القرن العشرين، والتي تزايدت في ثمانينيات القرن العشرين بفعل الاستعمار ثم بفعل الجفاف. فقد ساهمت هذه الهجرة القروية في تغيير قيم المغاربة بفعل الزعزعة القيمية التي ترتبت عنها، حيث تم الانتقال من الأسرة النواة إلى الأسرة النووية، ومن نمط عيش جماعي تقليدي إلى نمط عيش فردي، تزداد الفردانية به بتطور مسار غوص الفرد في النمط المعيشي داخل المدن الذي تسود فيه أنشطة اقتصادية بعيدة عن النشاط الفلاحي الذي اعتاده الإنسان داخل المجتمع القروي؛ لن نشير هنا إلى تطور المدن ووظائفها وذلك بالنظر إلى المسار الذي عرفه المغرب وتطور سكان مدنه، والذي يخالف تطور التمدين في المجتمعات المتقدمة التي تطورت بفعل تطور وظائف المدن، لذلك فالقيم المدينية امتزجت في أوساط التجمعات الشعبية والأحياء الشعبية بقيم التضامن والتكافل التي تظهر في العزاء وفي المرض، مع الإشارة إلى تزايد بروز قيم فردانية. بينما تنتشر الفردانية المطلقة داخل الطبقات الميسورة بالخصوص وما يترتب عنها من قيم؛ لقد ساهمت الهجرة في ميلاد قيم جديدة تختلف باختلاف التجمعات والفئات الاجتماعية والطبقات، لكن معظمها مخالف للقيم التي اعتاد المغاربة عليها، طبعت بالانكماش على الذات والاحتماء بها لضمان البقاء في بيئة لا تؤمن بأي رابط اجتماعي أو سند يمكن اللجوء إليه فترات الضعف والحاجة للوافد الجديد لفضاء المدن.

التحول الثاني، هو التصنيع ولا أقصد به التصنيع بالمفهوم الفعلي، إنما اعتماد نمط عيش بعيدا عن الزراعة قد يكون حرفة أو تجارة مهيكلة أو غير مهيكلة أو يد عاملة كمورد للعيش، إن موجة التصنيع التي دخلها المغرب كرها وليس طوعا ولدت علاقات إنتاجية تعتمد على العمل الفردي والأجرة الشهرية و أنظمة التأمين الاجتماعي والتقاعد والرغبة في تحسين مستوى العيش وتنويع مصادر الدخل لتأمين العيش الكريم- باجتهاد فردي.

وأمام هذه التطورات ظهرت مجموعة من التحولات أثرت في المجتمع وانعكست على قيمه، فتزايدت أهمية الفرد في مقابل الجماعة، وتغير مفهوم الزمن الذي لم يعد ذلك المفهوم المطلق الذي كان في السابق، بل اتخذ شكل ساعة عمل أو يوم عمل أو شهر عمل. وبالتالي أصبح لكل منا وقت زمني يجب أن يسارع التعامل معه ليؤمن مورد عيشه ولتطوير نفسه ومستقبله، كل هذا أثر على قيم المغاربة بشكل متسارع.

التحول الثالث، هو دخول وسائط التواصل المختلفة وما ترتب عنها من تحولات قيمية عميقة داخل المجتمع المغربي، فتفككت روح الأسرة والنفس الجماعي بها، وتراجع دور كبير العائلة (الجد- الجدة) فاختفت أحجياتهم واللمة العائلية الليلية، بل حتى الاجتماع العائلي على صحن واحد أو مائدة واحدة يتزايد تراجعه. فكل واحد داخل الأسرة بات ينكمش على كينونته بحثا عن تفرد خاص بعيدا عن الأخر الذي قد يكون الأب أو الأم أو الأخت أو الأخ، وبالتالي يصبح غريبا عن جماعته الصغرى فما بالك بجماعته الكبرى.

إن التثاقف الكوني، والذي أقصد به تبادل الثقافات، أثر على المجتمع المغربي، وأدى إلى ميلاد قيم جديدة بعيدة عن ما كان سائدا في السابق كالانخراط في الاستهلاك والانخراط في القروض، والانـجـرار نحو التماهي مـع ثقافة الغرب دون غربلة لتصل حد الاستلاب. أمام تراجع واضح لتأثير بنيات التنشئة الاجتماعية (الأسرة- المدرسة...)

بفعل هذه التغيرات القيمية الكبرى، يلزمنا طرح سؤال: كيف يمكن تصويب ومراجعة قيمنا والحفاظ عليها، وضمان تغيرها وفق سيرورة تاريخية وحضارية تتماشى مع تطور مجتمعنا المغربي دون الانغلاق التام أو القطع مع التطور العالمي، ولضمان الاستمرارية لقيم مغربية هي ثمرة تطور مسار مجتمعي حضاري ممتد في عبق التاريخ المتفرد والمنفتح في نفس الآن؟

للإجابة على هـذا الـسـؤال، يجب على الأسر باعتبارها أهم ركيزة في بناء الإنسان والمجتمع أن تحمل على عاتقها مسؤولية الحفاظ على العادات والتقاليد والتضامن الأسري، وكذا الحفاظ على القيم الجماعية التي بدأت تتوارى بفعل غزو قيم الفردانية، مع الحرص على انتقاء الأنسب من القيم الجديدة لضمان تطور الأسرة في ظل الاستمرارية وليس القطيعة، لأنه من الطبيعي أن تتجدد القيم وتتطور- كما قلت سابقا-، وسلامة تطورها يستلزم التطور الداخلي التراكمي وليس منطق الاجتثاث مقابل الاستنبات، وإحداث القطيعة مع الماضي.

إلى جانب الأسرة يلزم على المدرسة، باعتبارها مؤسسة تنشئة اجتماعية لها أثر مهم يساهم في بناء الفرد والمجتمع، وبمثابة خزان للقيم، لا تقتصر وظيفتها على التعليم فقط، بل تتعداها إلى تربية النشء وبناء قيمهم، وهو ما ميز المدرسة المغربية خلال فـترات قوتها وفترات الإيمان بالمشاريع الكبرى ذات الأفكار القوية، حيث استطاعت نقل قيم عميقة للتلاميذ والطلاب وهو ما خلق جيل قوي، يؤمن بالنقض وبالفكر الحر ومرتبط بتقاليده وقيمه.

لقد تراجع دور المدرسة واقتصر دورها على التعلم مع تسجيل تراجع في أداء التعليم نفسه، وتلاشي دورها في تربية النشء بظهور سلوكات سلبية كالغش "الذي يعتبره التلميذ مشروعا"، الفردانية، العنف...، ويمكن قراءة هذا التحول اعتمادا على عوامل سياسية وثقافية، لكن الأكيد أن تكلفة هذا التراجع كبيرة ومخاطرها مهددة للفرد والمجتمع. لذا يلزم إعادة النظر في دور المدرسة وإتاحة المجال لتربية المتعلمين وفق قيم مغربية أصيلة وبأفكار جديدة تساير رغباتهم وتطور العالم، كاستثمار حصص للحوار الجماعي المـتـوازن وإعداد ورشات لمناقشة قضايا مغربية شبابية بنفس حر، خلق مجال الإبداع والخلق، مناقشة أهمية القيم المغربية الأصيلة ودورها في الحفاظ على هوية الفرد والمجتمع، فتح نقاش حول كيفية تجسير الروابط وفتح النوافذ باتجاه قيم جديدة وكيفية تبني بعضا منها لتطوير المجتمع...

إن للمدرسة باعتبارها أداة تربوية تعليمية دور مهم في تصحيح مسار المجتمع وعجلة تنميته، بالنظر للمؤهلات الكبيرة التي تضمها وتتوفر عليها، لذا فهي بوصلة مهمة في مسار تصويب قيم المغاربة والحفاظ على خصائصها الكبرى المستلهمة من الحضارة المغربية الممتدة الجذور.

لا يمكن للمدرسة والأسرة الإجابة لوحدهما عن سؤالنا السابق دون الاستعانة بأداة مهمة ازدادت أهميتها بفعل تسارع التطورات التقنية وما أفرزته من تنوع في أدوات التواصل الإعلامي ونجاحه في غزو الأسر والمدارس نتيجة توظيفه لأدوات جذب وتشويق تجعله يتغلغل بنعومة داخـل كل مسارات الحياة الإنسانية ويؤثر فيها بشكل عميق. يجب على الإعلام لكي يساهم في

تعزيز وتطوير قيم المغاربة الابتعاد عن المنطق الذي يشتغل به الآن – منطق الطلب والبحث عن نسب مشاهدة اعتمادا على قضايا هامشية وبأساليب مبتذلة تشجع على الرداءة وتنشرها بين صفوف الشباب، وتبعدهم عن القضايا الجوهرية لبناء مجتمع صحي ومتطور، وتجعلهم مستهلكين سلبيين مسايرين لكل وافد جديد مما يؤثر في قيمهم ويجعلها قيما تابعة.

ليساهم الإعلام المغربي تلزمنا مساءلة أدواره وتغليب مصلحة المجتمع والتعاطي مع القضايا الكبرى التي تساهم في تطوير المجتمع وخلق رأي عام يساهم في إصلاح المجتمع وإيلاء أهمية كبرى للبرامج الحوارية التي تسائل الممارسات الغريبة التي بدأت تنتشر في المجتمع كالعنف، الرشوة، الفساد، ضعف التعليم وفتح أوراش إعلامية مترابطة بأدوار متكاملة لمحاولة البناء الصحيح للمجتمع وتقوية قدراته في عدة مجالات لينفتح عقله وفكره على قيم تحايث مساره المجتمعي وتجعله منخرطا في قضايا المجتمع، فكلما ابتعدنا ببرامجنا عن المواضيع المرتبطة بيومنا فسحنا المجال أمام محطات وآليات تواصلية بعيدة عن مجتمعنا لتتغلغل وتؤثر، وهو ما يفسر هجرة شبابنا نحو قنوات ومسلسلات غريبة عنا تصبح أدوات تغلغل وتغيير في قيمهم.

ثم أخيرا، للمجتمع المدني باعتباره وسيط يعرف بالمشاكل ويناقشها ويجب الإشارة إلى أن دوره ليس هو دور الدولة فهذه الأخيرة هي من تتولى أمور مجتمعها في إطار التعاقد الاجتماعي بينهما. لذا فأهمية المجتمع تكمن في التعريف بالقضايا المجتمعية ومحاولة المساهمة في حلها ومناقشتها.

إن دور المجتمع المدني هو مساءلة الردة القيمية ومحاولة التأثير في السيرورة الاجتماعية بما يخدم الهوية المغربية، بالإضافة إلى التعريف بالمشاكل الاجتماعية ومناقشتها والإجابة على بعض التساؤلات للمساهمة في بناء الفرد والمجتمع. لا يمكن أن يفهم من هذا أن المجتمع المدني بديل للدولة إذ أن هذه الأخيرة هي من يجب أن تحل هذه المشاكل باعتبار أدوارها، ودور المجتمع المدني يتأسس على ماهيته كقوة اقتراحية تضع مجموعة من الإجابات باعتبارها جزء من المجتمع وقريب من نبضه.

تأسيسا على كل ما سبق، نؤكد أن المجتمع المغربي يعيش تحولات قيمية بمسار تحول مخيف يبتعد بشكل مسترسل عن محيطه وطبيعة بناء ذاته مما يفرز قيما غريبة عنه لم تعهدها الأجيال السابقة؛ مما يجعل المستقبل مفتوحا على مصراعيه لقيم في واد ومجتمع واقتصاد وثقافة في واد آخر، مما يعزز نزعة الغاب القائمة على أنا أو الآخر.■

دور مؤسسة الفقيه في التصدي لبعض المستحدثات خلال العهد السعدي "التبغ نموذجا"

مراد المعاشي
أستاذ باحث

ملخص:

شكل الفقهاء على مر تاريخ المسلمين بصفة عـامـة، المـرجـع الأســاسي لكل المستحدثات غير المألوفة والدخيلة على المسلمين، بحيث يستشارون في كل كبيرة وصغيرة، وتدون هذه الاستشارات في كتب أضحت تحمل اســم كتب النوازل الفقهية، وخلال العهد السعدي بالمغرب، تم إدخال مجموعة من المواد الاستهلاكية غير المتداولة زمنئذ، كالبن والسكر والتبغ، هذا الأخير أثار ضجة كبرى في المغرب والمـشرق، بين محلل ومحرم ومتوقف، وكان هذا السجال الفقهي معيارا لملامسة النهضة الفكرية بالمغرب السعدي.

كلمات مفتاحية: المغرب، السعديين، الدولة السعدية، التبغ، الفقهاء، مؤسسة الفقيه.

مـجـال البحث: تـاريـخ المغرب الحديث.

تقديم:

عرف المغرب بعد وفاة "**أبي عنان المريني**" سنة 1358م، فترة حرجة من تاريخه، يصطلح على تسميتها بعصر الأزمـة الكبرى، التي مست كل البلاد وشتى المجالات، حيث شهد المغرب تشرذما سياسيا ولم تعد فيه سلطة موحدة، كما عرف خلال هذه الفترة الغزوات الإيبيرية على السواحل المغربية واحتلال مجموعة من ثغوره الساحلية، هـذا بـالإضـافـة إلى سـنـوات القحط والجفاف المتوالية، وغيرها من الأمور المرتبطة بذلك، حتى ظن الناس أن الساعة قائمة لا محالة.

كل هذه الأمـور أثـرت على نشاط الفكر المغربي الذي ظل جامدا لا يتحرك منذ أمد طويل، إلى أن شهد المغرب عودة الاستقرار السياسي والأمني مع الدولة السعدية، مما ساعد على بزوغ حركة فكرية وأدبية كبيرة[1]،نتجت هذه الحركة عن انتقال المغرب من عصر وسيطي إلى عصر حديث، وقد همت -الحركة الفكرية والأدبية- مختلف الميادين، تمثلت دينيا في صعود التصوف على سطح الأحداث، وسياسيا في وصول الأشراف السعديين إلى دفـة الحكم، واقتصاديا بتحول مسار التجارة العالمية بعد الاكتشافات الجغرافية الكبرى.

وقـد كـان لمؤسسة الفقيه دور كبير في توجيه العامة والخاصة، لأن هذه المؤسسة كانت تلعب دائما دور الفاحص الإيديولوجي لكل المستجدات والمستحدثات[2]،ومن هنا جاء تناولها لمسألة التبغ التي أثـارت ضجة كبرى خلال العهد السعدي وبعده. ومن بين الأسئلة التي يمكن طرحها حول هذا الموضوع:

- كـيـف دخــل الـتـبـغ إلى بـلاد المغرب؟
- كيف استقبل المغاربة التبغ؟
- ماهي ردود فعل الفقهاء اتجاه استهلاك التبغ؟
- ماهي دوافع السجال الفقهي الذي دار حول مسألة التبغ؟

أولا: التبغ ودخـولـه إلى المغرب:

1 – ظهور التبغ:

يرتبط ظهور التبغ وتدخينه في العالم ككل بالاكتشافات الجغرافية

الكبرى، ويعتبر "كريستوف كلومب" أول من تحدث عنه في رحلته التي اكتشف بها أمريكا أواخر القرن الخامس عشر[3]، ونتيجة لذلك حملها البرتغاليون والإسبانيون معهم إلى بلدانهم[4]، والغالب على الظن أن الإنجليز أول من شربوا دخـان التبغ على نطاق واسـع خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر بعد أن تفننوا في صنعه[5]، ثم دخلت إلى إفريقيا السوداء بواسطة الأوربيين، وظهرت **بتمبكتو** خلال القرن السادس عشر[6].

أما عن تعريف التبغ؛ **"فهو نبات معروف عند قدماء الهنود والفرس بأسماء أخرى واستعملوه في مداواة الجراح وأغراض طبية متعددة، وعنهم أخذه العرب وذكروه في كتبهم باسم (شجر القمر)"[7].**

فيما يخص الاسم، فإن كلمة "التبغ" هي الأكـثر انتشارا وتـداولا، ومن بين

الأسـماء الأخـرى نجد؛ الطبغ، وطاب، وطابة، والطابق، وطباقو، والطابغة، والتوبغة، والدخان...[8].

كما تجذر الإشارة إلى أن التبغ ليس هو الكيف ولا الحشيشة، فالكيف هو خليط من نبتة القنب الهندي إضافة إلى التبغ، ويستعمل أيضا عن طريق التدخين[9]، أما الحشيشة فهي مسحوق من رؤوس القنب المزهرة، يستهلك عن طريق الابتلاع[10].

2 - دخـــول الـتـبـغ إلى المغرب:

يرتبط ظهور التبغ في المغرب، بانتشار النفوذ المغربي فيما وراء الصحراء من بلاد السودان، وذلك في القرن السادس عشر

الهوامش

1 - محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج1، 1976، ص 5.

2 -محمد سبيلا، المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء-المغرب، ط3، دت، ص 62

3 - حجي، الحركة الفكرية...، مرجع سابق، ص 246.

4 - نفسه.

5 - نفسه.

6 - Jacques Cagnet et SaidNejjar, Le Maroc Saadite à Travers une étude récent.(Mohammed Hajji : "L'activité Intellectuelle Au Maroc Sous Les Saadites"). In HéspéresTamuda, vol xx-xxi, 1982-1983, p 366.

7 - حجي ، مرجع سابق، ص 246.

8 - عبد الأحد السبتي وعبد الرحمان لخصاصي، من الشاي إلى الأتاي العادة والتاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 50، دار أبي رقراق للطباعة والنشر-حسان-الرباط، ط2، 2012، هامش 14 ص 77.

9 - عبد الأحد السبتي وعبد الرحمان لخصاصي، مرجح سابق، ص 297.

10 - نفسه.

الميلادي، حيث حمله إليه السودانيون الذين رافقوا الفيلة المبعوث بها إلى مراكش بين سنتي 1598-1597، ثم إلى فاس سنة 1599. [11]

وحسب "الوفراني"، فقد تم الإتيان بالفيلة بين سنتي 1593-1592، حيث يقول: **"وفي عام واحد وألف [-93 1592]، أتي بالفيلة من بلاد السودان للمنصور. وكان يوم دخولها لمراكش يوما مشهودا، برز فيه كل من في المدينة لرؤيتها من رجال ونساء وصبية وشيوخ. ثم في رمضان عام سبعة وألف [1599]، حملت لفاس أيضا. قال بعضهم: وبسبب دخول هذه الفيلة للمغرب، ظهرت هذه العشبة الخبيثة المسماة تبغة، لأن السودان الذين قدموا يسوقون الفيلة، قدموا بها يشربونها، ويزعمون أن فيها منافع. فشاعت عنهم في درعة ومراكش وغيرهما من بقاع المغرب. وتعارضت فيها فتاوى العلماء رضوان الله عليهم، من لدن ظهورها. فمن قائل بالتحريم، ومن قائل بالتحليل، ومتوقف، والعلم فيها عند الله تعالى."** [12]

وهذا النص هو الذي أتى به **"أحمد بن خالد الناصري"** وأثبته في كتابه الاستقصا، [13]إلا أن الباحث**"محمد حجي"** كان له رأي آخر، فقد اعتمد على التاريخ الذي أورده **"البوسعيدي"** في مؤلفه **بذل المناصحة،** وهو سنة 1597-1598، لأنه حسب نفس الباحث، أورده عن مشاهدة[14].

كان إذن لدخول التبغ إلى بلاد المغرب صدى كبيرا لدى عامة الناس، وتصدى الفقهاء لهذه المستحدثة كما هي العادة مع أي مستحدثة جديدة غير مألوفة، فأثارت بذلك موجة من الفتاوى والفتاوى المضادة، مدشنة ما يمكن تسميته ب"حروبا فقهية حول التبغ".[15]

ثانيا: الفقهاء ومسألة التبغ:

1 – ابن أبي محلي وتفجير مسألة التبغ:

ينتمي **"ابن أبي محلي"** إلى عائلة أولاد القاضي التي اشتهرت ب **سجلماسة،** تعلم القرآن على يد أبيه ، ثم انتقل إلى فاس حيث درس في الفترة ما بين 1572-1578، حيث درس علم الآداب والنحو والقراءة والحديث والتصوف، ليدخل بعدها مرحلة الانعزال[17]،في الفترة ما بين1594-1579[18]،قبل أن يعود إلى الساورة وبدأ العمل على توطيد نفوذه، ويدل على ذلك الرسائل التي يعترف له فيها أصحابها بالقطبانية وبأنه شمس زمانه.[19]

اشتهر **"ابن أبي محلي"** بالثورة التي قادها ضد المولى **"زيدان"**، وكانت له سجالات فقهية متعددة اتسمت بالعنف

والقوة، ومن بين هاته المسائل، مسألة التبغ التي كانت له فيها مساهمة كبيرة ورائـدة في النقاش الفقهي الـذي دار حولها[20]،ويعتبر من الأوائل الذين أشعلوا "**قنبلة**" التبغ[21]، وذلك بعد رده على شيخه "**سالم السنهوري**" بكتيب ضمنه تساؤلات عنونه ب "**الحكاية الأدبية والرسالة الطلبية مع الإشارة الشجرية**"[22]، ثم في كتاب "**الإصليت الخرتيت بقطع بلعوم العفريت النفريت**" حوالي 1610، حيث خصص نصفه الأخـير لمعالجة مسألة التبغ. [23]

وقد قام "**ابن أبي محلي**" (Grand Fumeur) [24]، بتحلية شرب دخـان التبغ، مـذكـرا بمنافعه الجسمانية والعقلية.[25]وبالتالي كان له الفضل في إثارة هذا النقاش الفقهي حول التبغ.

2-ردود فعل الفقهاء الأولى حول مسألة التبغ:

أ - فقهاء التحريم:

بعد مضي بضع سنوات على ظهور التبغ بالمغرب، انتشر انتشارا واسعا، ولقي قبولا كبيرا في المدن والقرى[26]،وكدليل على الضجة التي خلقها السجال حول مسـلة التبغ أنها وصلت إلى مسمع "**أحمد المنصور**"[27]، هذا الأخير قام باستفتاء العلماء حول المسألة أواسـط أكتوبر 1602 [28]، فأفتى مفتي فاس "**محمد بن قاسم القصار**" بتحريمه، وكذلك الفقيه "**أحمد بن حسون**"، وأقـروا بوجوب إتلافه،[29]فأمر "أحمد المنصور" بانتزاعه من الباعة وحرقه[30].

وكان دليلهم على تحريمه أنه "مسكر ومفتر"، انطلاقا من حديث أبي سلمة: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر"[31].

الهوامش

11 - حجي، مرجع سابق، ص 246.

12 - محمد الصغير الوفراني، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، ص 162، نقلا عن السبتي ولخصاصي، من الشاي إلى الأتاي...،مرجع سابق، ص 77.

13 -أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج5، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب-البيضاء، 1997، ص 126.

14 - حجي، مرجع سابق، هامش 2 ص 246.

15 - سبيلا، المغرب في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 60.

16 - عبد المجيد القدوري، ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته الإصليت الخريت، منشورات عكاظ، 1991، ص 39.

17 - القدوري، ابن أبي محلي الفقيه الثائر...،مرجع سابق، ص ص 42-41.

18 - نفسه، ص 43.

19 - نفسه، ص 45.

20 - سعيد واحيحي، مهدوية ابن أبي محلي الفيلالي ومخطوطه "تقييد في التعريف بمدينة سجلماسة"، الرباط نت: ط1، 2009، ص 24.

21 - واحيحي، مهدوية ابن أبي محلي...، مرجع سابق، ص ص 25-24.

22- Jacques Cagnet et SaidNejjar, Le Maroc Saadite à Travers une étude récent…,Op-Cit, p 366.

23 - سبيلا، مرجع سابق، ص 62.

24 -Jacques Cagnet et SaidNejjar, Op-Cit, p 366.

25 - واحيحي، مرجع سابق، ص 25.

26 - حجي، مرجع سابق، ص 247.

27 - نفسه.

28 - نفسه.

29 - نفسه.

30 - نفسه.

31 - سبيلا، مرجع سابق، ص 63.

إلا إنه وبسبب وفاة **"أحمد المنصور"** والأزمــة التي عرفها المغرب بعده، خصوصا صراع أبنائه حول السلطة، انتشر التبغ انتشارا واسعا وخاصة في الصحراء[32].

ولعل أشهر الفتاوى في تحريم دخان التبغ، فتوى إمام المالكية **"سالم السنهوري"**، وفتوى قاضي تمبكتو**"ابن عبد الرحمان السوداني"**[33]، في حين ألف **"ابراهيم اللقاني المصري"** كتيبا أسماه **"نصيحة الإخـوان باجتناب الدخان"** وذلك أوائل سنة 1616، وقد كان رده عـلى تحليل شرب الـدخـان مـن قبل "ابن أبي محلي" قويا، حيث كتب: **"... ففي أول شيوعه-الدخان- بمصر دخل به رجل من تفيلالت من بلاد المغرب يقال له أحمد بن عبد الله الخارجي- ابن أبي محلي- المشهور بسفك الدماء بغير حق، وإهانة أهل بيت الرسول من أشراف ملوك المغرب. وكان ملبسا على العامة يزعم أنه من العارفين وأهل السلوك وهو مغرور مخدوع...فسأل عنه – الدخان – شيخنا وقدوتنا العلامة سالم السنهوري فأفتاه بالتحريم فأسر ذلك في نفسه وألقى إلى شياطين إخوانه أن ما أفتى به الشيخ خطأ، وأنه جائز الاستعمال وهو من أحل الحلال، فعليه بالوبال وأليم النكال."** [34]

ب – فقهاءالتحليل:

إن أهــم ملاحظة يمكن الوقوف عليها عند جرد الفقهاء الذين أفتوا بتحليل شرب الدخان، أنهم كانوا من المدمنين عليه، ومن بينهم **"أحمد بن محمد البوسعيدي"** وهو قاضي **درعة** زمنئذ،[35]وقد قام هذا الأخير بالاستناد إلى القرآن الكريم لتحليل التبغ بإيراده للآية التالية: **"وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا"**،وبما أن التبغ نبتة من نبات الأرض فهي حلال[36]،هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد حرم أكله وحلل تدخينه حيث يقول **"وكذلك الحرمل أكله مدقوقا قتال. ومـع ذلـك أمر النبي صللى الله عليه وسلم بالتبخير بالحرمل لأن دخانه لا ضرر فيه وفيه منفعة. وتبغ بهذا السبيل أكلها حرام لأنه قتال، ودخانها فيه منافع ظاهرة بدليل العيان"**[37]، ليبدأ بعد هذا في عد منافع التبغ بقوله **"إنها تهضم الطعام وهو من أعظم المنافع"** حسب زعمه، وأنـهـا تشافي مـن السموم ولسعات العقارب والحيات[38]،ومنها كذلك شفاء مـرض "الـترويـحـة" ويقصد بها نزلة البرد[39].

وقد نفا **"البوسعيدي"** أن يكون التبغ مسكرا أومفترا، وهاجم القائل بذلك، حيث يقول **" وأما انتفاء وصف السكر والفساد والـرقـاد عنه فأمر ضروري لا يمتري فيه عاقل، ومن أنكره فهو سفسطائي ومكالمته لا تفيد"**[40].

وبنوع من السخرية أجـاب بعض المحرمين لـشرب دخـان التبع لكونه يجتمعون على شربه وقد تكون معهم النساء، وشبهوا الأمـر بالخمر، حيث قال: **"وهاهم يجتمعون على (طواجين) اللحم وغيرها من نعم الله عز وجل. أيصح لنا أن نقول بحرمة (الطواجين) من أجل ذلك؟"**[41].

كما رد على من حور كلمة "الطباق" وجعلها مرادفة للتبغ - لاستغلال كتب المالكية القائلة بأنه **"لا تصح شهادة من استعمل الطباق"**[42] – بقصة حدثت له مع أحد الفقهاء : **"...أتاني بعد ذلك شخص لا أعرفه إلا أنه ظهر لي بعد ذلك أنه فقيه، فقال لي: قيل عنك أنك تشرب دخان تبغ، هل هو صحيح؟ فقلت له نعم نشربها. فقال لي: ها نحن وجدنا نصا عند الجزولي أن من استعمل الطباق فلا تجوز شهادته ولا إمامته. فقلت له: وما معنى الطباق؟ فقال: هو تبغ ! فقلت له: هيهات ! أنت نقلت عن الصحف من غير اعتماد على شيخ. إنما الطباق هو الحكم الذي أمر به النبي صلى الله عليه وسلم في أول الإسلام، وذلك بأنه أنر أن المصلي في حالة الركوع يطبق كفيه إحداهما على الأخرى ويجعلهما بين فخذيه، ثم بعد ذلك نسخ وأمر أن تجعل الأيدي على الركب؟ وتمسك ابن مسعود بالحكم الأول لأنه لم يصح عنده النسخ. فمن أخذ بمذهب ابن مسعود بطل ركوعه، وإذا بطل ركوعه بطلت صلاته فيصير تارك الصلاة معني، وتارك الصلاة لا تجوز شهادته...فقال لي: ومن فسر بهذا؟ فقلت له: القاضي عياض في مشارقه في مادة طبق. فذهب عني، وفي الغد جاءني فسلم ودعا لي بخير وانصرف..."**[43].

كما قام **"البوسعيدي"** بتصحيح فتوى **"سالم السنهوري"**، حيث اعتبر أن هذا الأخير بنى حكمه على السؤال الذي وجه إليه، حيث أن السائل أخبره بأنه يغيب العقل[44].وختم **"البوسعيدي"** فتواه بأسلوب ساخر، يبين مدى تعلقه الكبير بتدخين التبغ، فحاول نهج شتى السبل لتحليله، وساق أمثلة من شتى المجالات لذلك، منها قوله: **"...وهل رأيتم سيدي أو سمعتم أن شارب تبغ يتقلد سيفه ويعربد على الناس، أو شربها واختلط عقله واختل كلامه أو مشيه؟ وقد حكي عن أبي بكر ابن الإمام داوود الظاهري أنه لما توفي والده وتولى الجلوس بحلقته استصغروه فدسوا إليه رجلا يسأله عن حد السكر ومتى يكون الإنسان سكران. فقال : إذا عزبت عنه الهموم، وباح بسره المكتوم، واختل كلامه المنظوم، ومشيه المعلوم. فأقروا له بالعلم ! وهذه العلامات كلها منتفية من تبغ..."**[45].

ومن بين المدمنين أيضا على التبغ وقاموا بتحليل شرب دخانه، نجد **"أحمد بابا السوداني"**[46]، الذي صاغ فتواه في كتيب عنونه ب"اللمغ في الإشارة إلى حكم طبغ" وذلك سنة 1607[47]،ومن بين أدلته على ذلك قول "ابن عسكر" في كتاب "العمدة": **"والنباتات كلها مباحة إلا ما فيه ضرر أو يغطي العقل كالبنج ونحوه...ومعلوم أن طابة المذكورة لا تغطي العقل، ومنفعتها معلومة كما سيأتي"**[48].

وقد قام **"أحمد بابا"** بالرد على المفتي السوداني القائل بتحريم تدخين التبغ بنفس طريقة **"البوسعيدي"** ألا وهي طريقة العنف والسخرية، والانتقاص من قيمته العلمية، حيث اعتبر أن هذا المفتي تعاطى لما ليس له به علم وبالتالي وجب عدم الالتفات إليه، ووصف كلامه بالساقط واللاغط[49]واعتبره غير أهل للفتوى بقوله: **"وأيضا فالحديث لا يستدل به إلا من هو أهل لذلك ممن هو مجتهد دون غيره. وإنما حظ المقلد الفتوى بكلام شيوخ مذهبه ومشهوره، والإجراء عليه إن تأهل لذلك. فإن خرج عن ذلك فقد تعدى وظلم، وباء بإثم عظيم...لأن الاستدلال بالحديث يحتاج إلى معرفة أنه غير**

الهوامش

32 - حجي، مرجع سابق، ص 247.

33 - نفسه، ص61.

34 - حجي، مرجع سابق، ص 255.

35 - نفسه، ص 248.

36 -نفسه.

37 -نفسه، ص 249.

38 -نفسه.

39 -نفسه.

40 -نفسه.

41 -نفسه.

42 -نفسه.

43 -حجي،مرجع سابق، ص ص 250-249.

44 -نفسه، ص 250.

45 -نفسه.

46 -نفسه، ص 251.

47 -نفسه.

48 -نفسه، ص 252.

49 -نفسه، ص 252.

منسوخ وغير مخصص بآخر، وغير معارض بدليل آخر يقدم عليه، ومعرفة وجوه الترجيح عند التعارض...وأنى ذلك للمقلد الصرف، من هو في معرفة ما ذكر كالجلف..."[50].

ج – فقهاء الحل الوسط:

يعتبر **"الأجهوري"** من الفقهاء المصريين الذين شاركوا في الحرب الفقهية حول التبغ، وألف في ذلك كتابه **"غاية التبيان لحل شرب ما لا يغيب العقل من الدخان"**[51]، وكان هو أيضا من المدمنين على شرب دخان التبغ، إلا أن رأيه اتصف بالليونة وأخذ موقعا وسطا بين المحرمين والمحللين، ويستشف ذلك من خلال ما كتبه في خاتمة مؤلفه السالف الذكر، حيث كتب: **"...شرب الدخان المذكور ليس مما يغيب العقل أصلا وليس بنجس، وما كان كذلك لا يحرم استعماله لذاته، بل لما يعرض له من ضرر ونحوه. فمن لم يضره لم يحرم عليه، ومن ضره بأخبار عارف يوثق به أو بتجربة في نفسه حرم عليه. وقد جرى الخلاف في الأشياء التي لم يرد في الشرع حكمها، والمرجح منه تحريم المضار دون غيرها. وأنت خبير بما يحصل منه لبعض مبتدئي شربها من الفتور، كما يحصل لمن ينزل في الماء الحار، أو كمن يشرب مسهلا مما لا يغيب العقل في شيء كما يظنه من لا معرفة له. وإن سلم أنه يغيب العقل فليس من المسكر قطعا، لأنه مع نشوة وفرح كما تقرر. وحينئذ فيجوز استعماله لمن لا يغيب عقله كاستعمال الأفيون لمن لا يغيب عقله. وهذا يختلف باختلاف الأمزجة والقلة والكثرة...فلا يسع عاقلا أن يقول إنه حرام لذاته مطلقا إلا إذا كان جاهلا بكلام أهل المذهب أو مكابرا معاندا."**[52]

نرى أن **"الأجهوري"** من خلال ما كتب جعل أمر التحليل والتحريم يعود إلى صاحب التجربة، إلا أنه استبعد تحريمها لغياب نص شرعي صريح في الأمر، كما ساق هو الآخر نماذج من الحياة اليومية للاستدلال بها على رأيه.

ثالثا: مواقف الفقهاء بعد تفشي شرب التبغ في المجتمع:

1 – فتاوى فقهاء فاس:

نظرا لانتشار عادة التدخين بمدينة فاس، وإقبال التجار على استيرادها خصوصا خلال سنوات1617-1618[53]، مستغلين بذلك الوضع غير المستقر للدولة السعدية، فتصدى الفقهاء لهذه الظاهرة بوصفهم حماة الدين داخل المجتمع، وذلك عبر أديب الفقهاء **"علي بن أحمد الشامي"**، بحيث وجه سؤالا إلى قاضي فاس **"أبي القاسم ابن أبي النعيم الغساني"** ومفتي فاس **"أحمد المقري"**، يسنكر فيه تفشي الظاهرة داخل المدينة.[54]

حصل **"علي ابن أحمد الشامي"** على مراده، حيث أجابه القاضي والمفتي بالتحريم، إضافة إلى سبعة عشر فقيها، وجمعت هذه الفتاوى في كتاب حمل عنوان " **فتاوى علماء فاس في الدخان"**،[55]إلا أنها لم تحمل أي جديد على ما سبقها من فتاوى المحرمين لشرب وتجارة التبغ، وقد حاول هؤلاء إعطاء هذه الفتاوى صبغة رسمية عبر تحريرها بوجود شهود من العدليين[56]،ويبدو أن هذه الحركة لم تلق الترحيب من مدمني التدخين، وبالتالي لم تنجح، وانتهى الأمر باغتيال القاضي **"ابن أبي النعيم"**[57].

2 - فتوى "محمد العربي الفاسي":

ألف هذا الأخير كتابا عنونه ب**"سهم الإصابة في حكم طابة"**، وكان ذلك سنة 1625 [58]، وقد وعى الفقيه بأن عليه إيجاد وسيلة جديدة للتصدي للظاهرة، خصوصا أن الانقسام الحاصل بين الفقهاء شجعت العامة على التعاطي أكثر للتبغ،[59]حيث أورد مواقف المحرمين وحللها على ضوء الشريعة، ونفس الأمر بالنسبة لفتاوى المحللين، حيث انتقد على المحرمين اعتمادهم على أحاديث ضعيفة، كما عاب على المحرمين تشبيهاتهم واستعاراتهم التي يوردونها في غير محلها، ووسم هؤلاء بالكذب على الله ورسوله[60].

ولم يخرج **"محمد العربي الفاسي"** بحكم مباشر في الأمر، حيث ترك الأمر مفتوحا للسجال والمناقشة[61]، حيث تلقى أجوبة من مجموعة من الفقهاء، فهناك من عاب عليه تحيزه لصالح فقهاء التحريم، ومن بينهم عمه **"عبد الرحمان**

بن محمد الفاسي"، أما القاضي **"ابراهيم بن عبد الرحمان الكلالي"** فقد عاب عليه عدم اتخاذ موقف حاسم في الأمر ووصفه بالمقلد لا المجتهد، ليختم جوابه بقوله: **"ولو كان يباح لي أن أقول بالرأي لقلت فيها أنها محرمة وقطعت به"**، ومنهم من وقف أمام ما جاء به دون أن يزيد أو ينقص في ذلك[62].

وعليه؛ يمكننا القول إن **"محمد العربي الفاسي"** قد أعاد إحياء السجال الفقهي الدائر حول مسألة التبغ، لكن بأسلوب جديد يهدف إلى عدم التسرع في إعطاء الأحكام، هذا الأمر يدل على الأهمية التي حظي بها موضوع التبغ من جهة، ومن جهة أخرى يدل على الخطورة التي وصلت إليها مسألة التبغ، لأن تريث **"محمد العربي الفاسي"** قد يعزى إلى خوفه من الاغتيال كما حدث لقاضي فاس.

3 - فتوى "أحمد بن علي البوسعيدي":

ألف هو الآخر كتابا خصص فصلا منه لمسألة التبغ حوالي سنة 1673، عنونه ب**"بذل المناصحة في فعل المصافحة"**[63]، والملاحظ أن **"أحمد بن علي البوسعيدي"** نحى منحى التحريم منذ البداية، وراح يبحث عن الأدلة الشرعية القمينة بتعزيز موقفه، والاستدلال بمجموعة من شيوخه في الأمر كالمجاهد **"عبد الله ابن سعيد الحاحي"**الذي قال حسب ما يروي **"البوسعيدي"**: **"ذلك الويل حرام لا يتناوله إلا الجاهلون..."** [64]، والملاحظ أيضا أنه ورغم موقفه المحرم للتبغ، فإنه هو الآخر كان معتدلا، ولم يكن كموقف المحللين الأوائل، الذين اتسم ردهم بالعنف أحيانا، والسب والشتم أحيانا أخرى، وهذا الأمر نستشفه من خاتمة كتابه التي نورد منها النص الآتي: **"فيجب حينئذ على الإمام...أن يجمع أهل التجارب ومن حكمه ممارسة المنافع والمضار مباشرة وامتحان خواص الأشياء مناولة ومسايرة من النبات والمعدن، من العلماء والأطباء الأذكياء من أهل القرآن ومن أهل الكتابين إذا كانوا يصدقون، فيسألهم عن هذا الدخان، فإن اتفق نظرهم على أن فيه فائدة مهمة عامة لجميع الأشخاص في جميع الأوقات... وإذا تواطأ رأي المخبرين في الدخان بعدم المنفعة فحينئذ، يحكم الفقيه بالتحريم فمن يشير بعد ذلك إلى الإباحة فذلك من عدم الإنصاف...وإذا اجتمع رأي الملأ المذكور على وجود الفائدة فيه حكم الفقيه بالحلية...فيجتهد الحاكم إذا ثبت الحكم الأول بما يرى لإزالته- الدخان- بالضرب والسجن"**[65].

الهوامش

50 - نفسه.

51 - نفسه، 256.

52 - حجي، مرجع ستبق، ص 256.

53 - نفسه، ص 259.

54 - نفسه.

55 - نفسه، ص 260.

56 - نفسه.

57 - نفسه، ص 261.

58 - نفسه.

59 - نفسه.

60 - حجي،مرجع سابق، ص 262.

61 - نفسه، ص 263.

62 - نفسه.

63 - نفسه، ص 264.

64 - نفسه.

65 - نفسه، ص 265.

4 – فتوى "عبد الرحمان التمنارتي":

تعرض **"التمنارتي"** في مؤلفه **"الفوائد الجمة"** هو الآخر لمسألة التبغ، وأورد مجموعة من الفتاوي لفقهاء سوس ودرعة والسودان، وكان واضحا متصلبا لموقفه ألا وهو تحريم التبغ، حيث اعتبره خبيثا غير طاهر، وأيضا اعتبرها من المسكرات[66]، إلا أن الأدلة التي اسند إليها كانت ضعيفة، وبالتالي لم يلتفت إليها أحد[67].

رابعا: أبعاد الصراع الفقهي حول مسألة التبغ:

1 –الصراع الفكري بين المشرق والمغرب:

ظل المغرب منذ الفتوحات الإسلامية مرتبطا بالشرق دينيا، بل أن كل ما يحدث في المـشرق يجد له انعكاس وصدى بالمغرب، ومن ذلك الصراعات المذهبية والفقهية، وحتى علماء المغرب كانوا يرحلون إلى المشرق لاكتساب العلم، والدراسة على يد شيوخه.

إلا أن الحوار الذي فتحه **"ابن أبي محلي"** مع علماء الشرق، كسر قاعدة التبعية للمشرق، ونجد أن فقهاء المغرب لم يكتفوا بالتقليد والتطبيق كما جرت العادة، بل فتحوا باب الاجتهاد، والمتمعن في هذا الحوار الذي وصل حد الجدل، يقتنع بأن الأمر تجاوز الاستفسار والاسـترشـاد إلى درجـة الاجـتـهـاد[68] والتصحيح كما رأينا مع قاضي درعة **"أحمد بن محمد البوسعيدي"**[69].

وبعد مـضي سـنـوات عـديـدة على السجال الذي فتحه **"ابن أبي محلي"** مع فقهاء المشرق، كتب عدد من أعلام المالكية في مصر والمغرب الأوسط كتبا حول مسألة التبغ، لكن في مجملها لم تكن تتجاوز ما كتبه المغاربة في الأمر، إن لم نقل أنها نقلت عنهم سواء بالنسبة للمحللين أو للمحرمين[70].

2 – الصراع بين فقهاء الشمال وفقهاء الجنوب:

من خلال تتبعنا لأطوار هذا الصراع من خلال ما استطعنا الوصول إليه من مراجع، نسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى، هي أنه على غير العادة، سؤال النازلة يكون من العامة، والمفتي جوابه لا يرد، ولكن مسألة التبغ اتخذت بعدا آخر، وأصبح الصراع بين الفقهاء على أشـده، ووصـل الاختلاف بينهم حد السب والشتم كما جاء سالفا، بمعنى أنه كان يؤشر على حرب فقهية داخـل المغرب، قد نعتبرها استمرارا للتحول الـذي عرفه العهد السعدي الأخير بالخصوص حول علاقة التصوف بالسلطة، خصوصا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار شخصية **"ابن أبي محلي "** الثائر والهادف إلى الوصول إلى السلطة بنهج شتى الأساليب، ومنها الدعاية لنفسه، ولعل إثارة هذا الموضوع من قبله تدخل في هذا الباب.

الملاحظة الثانية، هي الـصراع بين فقهاء فاس الذين حرم أغلبهم مسألة التبغ، وفقهاء الجنوب خصوصا درعة وتافيلالت والساورة، الذين حللوا مسألة التبغ، ولعل هذا الاختلاف القوي في وجهات النظر بين الشمال والجنوب هو تكريس للصراع الـذي ظهر بين فقهاء الشمال وفقهاء الجنوب بشأن قيام الدولة السعدية، وأيضا لذلك التنافر بين الحاضرة والبادية خلال هذه الفترة.

خاتمة:

إن غياب نص ديني صريح في مسألة التبغ، هو السبب الرئيسي في تأرجح الفقهاء بين محلل ومحرم[71] ومتوقف، لأن الدخان لم يكن معروفا في صدر الإسلام[72]، وبالتالي تم الاحتكام إلى الاجتهاد بين معدد لمنافعه وملمع إلى مضاره، وهذا الاختلاف الفكري المطبوع بثقافة عصره والمتأثر بالصراعات السياسية بين الفقهاء، أثر على تعاطي المغاربة لهذه النبتة بشكل واسع، بل إن الفقهاء أصبحوا من أكبر المدمنين عليها، وبالتالي نصبوا أنفسهم للدفاع عنها.

"وهكذا شغل رجال الفكر في المغرب بمسألة التدخين عقودا عديدة من السنين باعتبارها مشكلا دينيا واجتماعيا وسياسيا، وألفوا فيها نحو ثلاثين كتابا فضلا عن عشرات الفتاوى والأجوبة والمناظرات، فنصحوا وفتحوا عيونا وعقولا ولو أنهم لم يتمكنوا من إيقاف تيار التدخين الجارف."[73]

الهوامش

66 - حجي،مرجع سابق، ص 266.

67 - نفسه.

68 - عبد المجيد القدوري، "شخصية ابن أبي محلي ورحلته"، مجلة دار النيابة، ع5، 1985، ص 36.

69 - حجي، مرجع سابق، ص 250.

70 - نفسه، ص 254.

71 - سبيلا، مرجع سابق، ص 63.

72 - نفسه.

73 - حجي، مرجع سابق، ص 266.

الهوامش

1) محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج1، 1976، ص 5.

2) محمد سبيلا، المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء-المغرب، ط3، دت، ص 62.

3) حجي، الحركة الفكرية...، مرجع سابق، ص 246.

4) نفسه.

5) نفسه.

6) Jacques Cagnet et Said Nejjar, "Le MarocSaadite à Travers uneétuderécent.(Mohammed Hajji : "L'activitéIntellectuelle Au Maroc Sous Les Saadites")".In HéspéresTamuda, vol xx-xxi, 1982-1983, p 366.

7) حجي ، مرجع سابق، ص 246.

8) عبد الأحد السبتي وعبد الرحمان لخصاصي، من الشاي إلى الأتاي العادة والتاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 50، دار أبي رقراق للطباعة والنشر-حسان-الرباط، ط2، 2012، هامش 14 ص 77.

9) عبد الأحد السبتي وعبد الرحمان لخصاصي، مرجح سابق، ص 297.

10) نفسه.

11) حجي، مرجع سابق، ص 246.

12) محمد الصغير الوفراني، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، ص 162، نقلا عن السبتي ولخصاصي، من الشاي إلى الأتاي...،مرجع سابق، ص 77.

13) أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج5، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب-البيضاء، 1997، ص 126.

14) حجي، مرجع سابق، هامش 2 ص 246.

15) سبيلا، المغرب في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 60.

16) عبد المجيد القدوري، ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته الإصليت الخريت، منشورات عكاظ، 1991، ص 39.

17) القدوري، ابن أبي محلي الفقيه الثائر...،مرجع سابق، ص ص 42-41.

18) نفسه، ص 43.

19) نفسه، ص 45.

20) سعيد واحيحي، مهدوية ابن أبي محلي الفيلالي ومخطوطه "تقييد في التعريف بمدينة سجلماسة"، الرباط نت: ط1، 2009، ص 24.

21)واحيحي، مهدوية ابن أبي محلي...، مرجع سابق، ص ص 25-24.

22) Jacques CagnetetSaidNejjar, Le Maroc Saadite à Travers une étude récent…, Op-Cit, p 366.

23) سبيلا، مرجع سابق، ص 62.

24) Jacques Cagnet et SaidNejjar, Op-Cit, p 366.

25) واحيحي، مرجع سابق، ص 25.

26) حجي، مرجع سابق، ص 247.

27) نفسه.

28) نفسه.

29) حجي، مرجع سابق، ص 247.

30) نفسه.

31) سبيلا، مرجع سابق، ص 63.

32) حجي، مرجع سابق، ص 247.

33) سبيلا، مرجع سابق، ص61.

34) حجي، مرجع سابق، ص 255.

35) نفسه، ص 248.

36) حجي، مرجع سابق، ص 248.

37) نفسه، ص 249.

38) نفسه.

39) نفسه.

40) نفسه.

41) نفسه.

42)نفسه.

43) حجي، مرجع سابق، ص ص 250-249.

44) نفسه، ص 250.

45) نفسه.

46) نفسه، ص 251.

47) نفسه.

48) نفسه، ص 252.

49) نفسه، ص 253.

50) حجي، مرجع سابق، ص 253.

51) نفسه، 256.

52) نفسه.

53) حجي، مرجع سابق، ص 259.

54) نفسه.

55) نفسه، ص 260.

56) نفسه.

57) نفسه، ص 261.

58) نفسه.

59) نفسه.

60) نفسه، ص 262.

61) حجي، مرجع سابق، ص 263.

62)نفسه.

63) نفسه، ص 264.

64) نفسه.

65) حجي، مرجع سابق، ص 265.

66) نفسه، ص 266.

67) نفسه.

68) عبد المجيد القدوري، "شخصية ابن أبي محلي ورحلته"، مجلة دار النيابة، ع5، 1985، ص 36.

69)حجي، مرجع سابق، ص 250.

70) نفسه، ص 254.

71) سبيلا، مرجع سابق، ص 63.

72) نفسه.

73) حجي، مرجع سابق، ص 266.

مراجع

•حجي محمد، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج1، 1976.

•السبتي عبد الأحد و لخصاصي عبد الرحمان ، من الشاي إلى الأتاي العادة والتاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 50، دار أبي رقراق للطباعة والنشر-حسان-الرباط، ط2، 2012.

•سبيلا محمد، المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء-المغرب، ط3، دت.

•القدوري عبد المجيد، ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته الإصليت الخريت، منشورات عكاظ، 1991.

•الناصري أحمد بن خالد ، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج5، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب-البيضاء، 1997.

•واحيحي سعيد، مهدوية ابن أبي محلي الفيلالي ومخطوطه "تقييد في التعريف بمدينة سجلماسة"، الرباط نت: ط1، 2009.

مقالات

•حجي محمد، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج1، 1976.

•السبتي عبد الأحد و لخصاصي عبد الرحمان ، من الشاي إلى الأتاي العادة والتاريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 50، دار أبي رقراق للطباعة والنشر-حسان-الرباط، ط2، 2012.

•القدوري عبد المجيد، "شخصية ابن أبي محلي ورحلته"، مجلة دار النيابة، ع5، 1985، ص ص 37-33.

•Jacques Cagnet et SaidNejjar, "Le Maroc Saadite à Travers une étude récent.(Mohammed Hajji : "L'activité Intellectuelle Au Maroc Sous Les Saadites")". In HéspéresTamuda, vol xx-xxi, 1982-1983. PP 349-372.

القيم الأخلاقية والتفاوتات الاجتماعية

أكضيض زكرياء
باحث في علم الاجتماع

تشير القيم إلى المعايير الأخلاقية التي تحكم التصرفات الإنسانية في جميع مناحي الحياة، وهي معيارية أخلاقية تخول للإنسان التمييز بين ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، وتنظم علاقته مع ذاته وغيره. فكل محاولة للتطرق إلى موضوع القيم الأخلاقية في المجتمع تقود إلى مساءلة حضورها في الوجود الاجتماعي وفعاليتها على مستوى توجيه سلوك الفرد وتحديد مرتبته الاجتماعية، وكيفية تحول القيم الجماعية إلى أسس تعاقدية تنظم العلاقات الاجتماعية وترسخ التباينات الاجتماعية، وهي مساءلة تستوجب في الآن ذاته استدعاء السمات التي تكتنف القيم الأخلاقية باعتبارها سماتٍ تجعل القيم في وضعية محايثة للوجود الإنساني المتسم بالتفاوتات بين أفراد المجتمع. فما العلاقة الكامنة بين القيم الأخلاقية والتفاوتات الاجتماعية؟ هل تُسهم القيم في ترسيخ التباينات الاجتماعية؟ ما هي السمات التي تجعل القيم قادرة على ترسيخ التفاوتات الاجتماعية وإعادة إنتاجها؟

دلالة القيم الأخلاقية

خصص الباحث محمد عابد الجابري كتابا كاملا وُجه للبحث في نظام القيم داخل الثقافة العربية الإسلامية، مبينا أن مصطلح "القيمة" يقدم نفسه في المعاجم العربية القديمة في ارتباطه بالبعد الاقتصادي من قبيل الثمن الاقتصادي للشيء؛ فقيمة الشيء هي ثمنه المحدد اقتصاديا. فإذا كانت دلالة مصطلح القيمة في المعاجم العربية القديمة تحمل دلالة اقتصادية صرفة، فإن دلالته شهدت سيرورة خلصته من شحنته الاقتصادية، وحملته دلالة أخلاقية، وهي سيرورة دلالية حصلت خارج المجال التداولي العربي بفضل الترجمة في اللغات الأجنبية الحديثة التي ساهمت في الارتقاء بدلالتها من الحمولة الاقتصادية إلى الحمولة الأخلاقية التي "[...] أصبحت أكثر استخداما في الكتب التراثية، قبل أن تحل محلها في المجال التداولي العربي المعاصر"[1].

يمكن القول إن الشحنة الأخلاقية لمصطلح القيمة في اللغات الأوروبية الحديثة والمعاصرة، تظل شحنة حديثة ظهرت في اللغة الفرنسية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ فقد كانت الدلالة السابقة لمصطلح القيمة في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية تحيل في أصلها اللاتيني على دلالة الشجاعة في القتال إلى أن بلغت دلالة تشير إلى الثمن الذي يحدد القيمة الاستعمالية للأشياء التي تجعله موضوع تبادل اقتصادي.

قادت السيرورة الدلالية مصطلح القيمة إلى دمجه ضمن دلالة أخلاقية تشير إلى التقدير المعنوي الذي يستحقه ويحظى به سلوك محدد بناء على قربه أو بعده من النموذج المثالي المرغوب فيه، وهي دلالة أخلاقية تتجاوز النظرة الضيقة القائمة على التمييز بين ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله نحو النظر للقيم بكونها ب"درجة أولى معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحدد لرؤية العالم واستشراف المطلق"[2].

إذا كانت سيرورة دلالة القيمة قادتها صوب تبني شحنة أخلاقية، فإن القيمة في دلالتها الأخلاقية تقدم نفسها في الحقل السوسيولوجي باعتبارها نتاجا مجتمعيا، تخول للإنسان الحامل لها التحرك وفقها، وكذا التمييز بين ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله. ويعلي المجتمع من درجة

القيمة إلى مستوى النظر إليها كقيمة مثالية تستعمل كمعيار إصدار للأحكام وتوجيه السلوك الأخلاقي. وتستخدم القيمة في دلالتها الأخلاقية بصيغة الجمع لأنه ليست هنالك قيمة واحدة مفردة عند الإنسان، بل هنالك مجموعة من القيم التي تحكم الوعي الإنساني في علاقته بذاته وغيره وما يحيط به من ظواهر وجودية.

مادام الوعي الإنساني حاملا لقيم مجتمعية تمكنه من التصنيف والتمييز بين السلوكات الإنسانية، فإن مساءلة القيم المجتمعية على ضوء مجريات الحياة الاجتماعية تحظى بأهمية بالغة نظرا للتناقضات التي يولدها الوجود الاجتماعي. فهل القيم نسبية أم مطلقة؟ هل القيم ذات طبيعة مطلقة مفارقة للدنيوي أم أنها منغمسة في مجريات الحياة الاجتماعية؟ هل تحمل القيم معاني ثابتة أم أن معانيها دائمة الحركية؟ هل القيم محايثة للوجود الإنساني أم أنها ذات طبيعة مثالية؟ إلى أي حد يمكن القول بأن للقيم بنية خاصة تجعلها متجددة بشكل ذاتي بعيدا عن كل تفاعل مع مجريات الحياة الاجتماعية؟

نسبية القيم الأخلاقية

يقود الاعتقاد في نسبية القيم الأخلاقية إلى اعتبارها نتاجا لمجريات الحياة الاجتماعية، بمعنى أن ما تحمله من معاني مشروط بما يجري من تحولات اجتماعية، وهو تصور يقدم نفسه في مقابل الوثوقية القيمية التي تنطلق من أن القيم مطلقة، وتستطيع إعادة إنتاج نفسها في كل زمان ومكان، وهو تصور أنتج نوعا من "الوعي الاسترجاعي" الذي يقع فوق المجريات التاريخية، ويؤمن بإمكانية الاستنساخ الحرفي لمعاني لقيم التي سادت زمن ما يطلق عليه ب"السلف الصالح" الذي يحضر في مخيلة مختلف المرجعيات الأيديولوجية.

ينتج الاستنساخ الحرفي للقيم تناقضات بين سلوكات الأفراد والمعيارية الأخلاقية المتبعة، إضافة إلى خلق ازدواجية قيمية قد تعيق فعالية الفرد، وتجعله يعيش حالة من "اللامعيارية القيمية" التي قد تولد لديه سلوكات متناقضة مع التحولات التي تعرفها وضعياته الاجتماعية، كاستمرارية الاعتقاد في زواج القاصرات، والاعتماد على نظام الإرث التقليدي، وغيرها من الوضعيات الاجتماعية التي

الهوامش

1 - الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص -54 55.

2 - المرجع نفسه، ص 56

تبرز أن القيم حاملة لدلالة تاريخية، وأن معانيها تظل نسبية مشروطة بما يجري في الحياة الاجتماعية.

وَلدت "الوثوقيات القيمية" سلوكات عنيفة حولت الإنسان إلى مِعول هدم لذاته ولمجتمعه، كاستخدام العنف من أجل استرجاع ما يسمى بالأزمنة الذهبية دون الاكـتراث للتحولات القيمية التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، وتجربة "العنف الداعشي" نموذج يبرز محاولة استنساخ نموذج ماضوي وفق تأويلية حرفية للنص الديني، أنتجت تناقضا بين الذات الواقعية والذات المتخيلة، ما أفرز حالة من "التصلب القيمي" أفضت إلى نوع من "الانسحاب الاجتماعي" لهؤلاء الأتباع، وتطرفهم الديني في علاقتهم بدواتهم وبأفراد المجتمع.

توضح الدراسة التي أجراها الباحث باتريك هايني Patrick Haenni حول "إسلام السوق" نسبية القيم الأخلاقية التي يحملها "الإسلام السياسي"، مبرزا أن أتباعه في بدايتهم الأولى تبنوا قيما تحثهم على العمل الدءوب من أجل النفاذ إلى مؤسسات الدولة والسيطرة عليها، غير أن الانحسار الذي عاشته تجربة الإسلام السياسي ولد تدينا فردانيا يرفع من قيمة النجاح الذاتي كخطوة من أجل استعادة كبرياء الأمة، وهي تجربة دينية دفعت أتباع الإسلام السياسي إلى مراجعة معاني مقولات قيمية كانت تحكم تصرفاتهم الأولى، كمقولات الولاء والـبراء، وطاعة الحاكم، والاستخلاف الإلهي، والاصطفاء الديني، وغـيرهـا مـن المـقـولات التي تغذي الوعي الديني لدى أتباع الإسلام السياسي.

تحيل التجربة الفردانية لدى الوعي الديني على طبيعته النفعوية، هذا ما وضحه الباحث وليام جيمس William James في حديثه عن الفردانية التي تطبع التجربة الدينية، مبرزا أن "الفردانية الدينية" غير منفصلة عن الحياة العملية للإنسان الديني. فالتدين يكتسب قيمته من خلال فعالية الفعل الإنساني، وقدرته على بلوغ المنفعة الحياتية. لذلك بين وليام جيمس أن "المسلك الوحيد للحكم

على مصداقية التجربة الدينية يكمن في القدرة الذاتية للإنسان على اختبار النجاعة العملية للمعتقدات في الحياة العملية"[3].

لا تعني الفردانية الدينية تفكك الروابط الجماعاتية في صفوف الجماعات الدينية، غير أنها تظل فردانية مهيكلة بشكل محوري لجل مناحي الحياة الاقتصادية عبر تحفيز السعي الفرداني صوب مراكمة الثروات عن طريق ولوج عالم الملكية الفردية. فهذا السعي الفرداني نحو الملكية الاقتصادية، هو ما أطلق عليه الباحث باتريك هايني بإسلام السوق الـذي ينتمي بوضوح للعالم المعاصر، ذلك الإسلام الذي يبدو أقل نضالية على مستوى درجة الاهتمام بمسعى تحقيق يوتوبيا "الاستخلاف الجماعي".

تخلى إسـلام السوق لدى باتريك هايني عن يوتوبيا "الاستخلاف الجماعي" على حساب استخلاف فـرادني" يهيمن عليه مبدأ تحقيق الذات والبحث عن الرفاهية الفردية في مسار منفتح عادة على تقاليد غربية، كالحركات الإصلاحية، ودمج الإسلام بتقاليد روحانية لا تنتمي إليه، من قبيل تثمين مظاهر الاستمتاع بالحياة الدنيا، والتصالح مع واقـع الاستهلاك الجماهيري، وتطوير نمط من "التفكير الإيجابي" بديباجات إسلامية"[4].

عـضـويـة الـقـيـم الأخلاقية

إذا كانت معاني القيم مشروطة بما يجري في الحياة الاجتماعية، فإنها معاني وليدة الثقافة السائدة في كل مجتمع على حدة. فالثقافة تشير، وفق منظور الأنتروبولوجي إدوارد تايلور Edward Tylor، إلى ذلـك الكل المـركـب من المعطيات الثقافية التي يستدمجها الفرد باعتباره عضو في المجتمع الذي ينتمي إليه، وتظل القيم من المعطيات الثقافية التي يستبطنها الفرد، وتجعله قادرا على الحكم على سلوكاته وضبطها وفق غاياته الثقافية. فما دامـت القيم الـواردة في النص الديني قادرة على استدعاء نفسها، فإن هذا الاستدعاء يتم وفق معنى ثقافي يختلف من مجتمع إلى آخر، فالحجاب الديني مثلا يتخذ معاني ثقافية متعددة حسب كل سياق اجتماعي، فوظيفته الثقافية لدى الفرد وطريقة حضوره في الفضاء العام المغربي تختلف عن طريقة

الهوامش

3 - James, William. La volonté de croire. Trad. Loys Moulin. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond. 2005, P 56.

4 - هايني باتريك، إسلام السوق، ترجمة: عومرية سلطاني، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، سنة 2015، ص 38.

حضوره في المجتمعات المشرقية.

يستوجب فهم "القيم العملية" التي توجه تصرفات الأفراد إدراك تحول المجتمعات المعاصرة من بنيات قائمة على القيم التجانسية التي تجعل الوعي الجمعي فوق الوعي الفردي إلى بنيات مستندة على القيم اللاتجانسية التي تجعل الوعي الفردي فوق الوعي الجمعي، وهو ما يشير إلى أن القيم التجانسية قادرة على إنتاج سلوكات موحدة منصهرة في الحياة الجماعية، كما يجري في المجتمعات الفلاحية ذات النشاط اقتصادي الواحد، والمعيارية الأخلاقية الموحدة التي تسري على مختلف الأفراد إلى درجة تحولها إلى سلطة قهرية توجه تصرفاتهم وتضبط تحركاتهم الاجتماعية. في المقابل، يلاحظ أن المجتمعات المعاصرة أصبحت منصبطة لنظام اقتصادي تعددي قائم على تقسيم الشغل، ما ولد قيما عضوية متسمة بالتعددية الاجتماعية و"اللاتجانس القيمي" الذي يمنح الفرد إمكانية التصرف خارج الإحداثيات الجماعية، ودون الاكتراث للإكراه القيمي الذي يمارسه المجتمع على وعي الأفراد.

وضحت الدراسة التي أجرها السوسيولوجي "ماكس فيبر" Max Weber حول التدين المسيحي أن هنالك تباينات قيمية تسري في كيانات أنماط التدين المسيحي، فالتدين البروتستانتي حامل لقيم تقدس العمل، مراكمة المال والسعي نحو الترقي الاقتصادي، بينما يحمل التدين الكاثوليكي قيما زهدية ترسخ في صفوف الأتباع سلوكات غير مبالية بالحياة الدنيوية، ومتطلعة للعالم اللامادي، وهو ما جعل القيم البروتستانتية قيما استطاعت الانسجام مع النظام الرأسمالي، بل اعتبرها السوسيولوجي ماكس فيبر من أسباب ظهور النظام الرأسمالي، فأغلبية المناطق التي عرفت انتشارا للتدين البروتستانتي استطاعت الاندماج في النظام الرأسمالي، وتمكن أتباعها من النفاذ إلى مراتب اقتصادية عالية، بينما ظل أتباع التدين الكاثوليكي يتموقعون أسفل السلم الاقتصادي لأن أغلبهم ظلوا مجرد عمال زاهدين في الحياة، ليست لديهم طموحات نحو الترقي الاقتصادي.

إذا كان السوسيولوجي ماكس فيبر قد بين التفاعل الكامن بين نمط التدين والسلوك الاقتصادي، فإنه وضح في الآن ذاته أن التربية التي يرسخها المناخ الديني لها أثر على التوجهات الدراسية؛ فإمساك البروتستانتية بالنصيب الأكبر من الرأسمال، وبالحصة الكبرى من الوظائف الإدارية لا يعود إلى ثروة انتقلت إليهم بالوراثة، فالإحصائيات أظهرت أن نسبة الطلاب الكاثوليك في المؤسسات التربوية الثانوية أدنى بكثير من نسبة السكان

الكاثوليك قياسا على عدد السكان العام]...[، بينما تعتبر دراسة الآداب القديمة مفضلة مقارنة بتخصصات تعليمية أخرى، كما نجد أن مشاركة الكاثوليك ضعيفة في مجالات الكسب المستند على الرأسمال"[5].

مادامت التنشئة الدينية مطبوعة باختلاف واضح بين أنماط التدين حسب السوسيولوجي ماكس فيبر، فإنه لاحظ في الآن ذاته أن: "الشباب الكاثوليك يتوجه بشكل واضح صوب البقاء في المحترف لكي يتحولوا إلى رئيس شغيلة. في المقابل يظل البروتستانت مشدودين إلى المصانع التي يشكلون فيها الكادرات العليا من اليد العاملة المصنفة، ويضطلعون بالمهام الإدارية. ولا شك أن هذا الاختيار يعبر عن ذهنية دينية تأثرت بظروف المحيط"[6].

تظهر الذهنية البروتستانتية كذهنية لديها استعدادات قيمية من أجل الانفتاح على مجريات الحياة الاقتصادية والاندماج في سوق الشغل المنتظم، بينما تعبر الذهنية الكاثوليكية عن نفسها بشكل منفصل عن مجريات الحياة الاقتصادية، وأن عناصرها النسكية تنم عن مثال أعلى غير مبالي بمجريات الحياة الاقتصادية، بمعنى أن التدين الكاثوليكي يعلي من الذهنية الزهدية في الحقل الاقتصادي.

تعاقدية القيم الأخلاقية

مادامت القيم في المجتمعات المعاصرة متسمة باللاتجانسية، فإن تباينها القيمي استوجب على الإنسان التفكير في إنتاج تعاقدات قيمية بين مختلف مكونات المجتمع من أجل ضمان شروط "العيش المشترك" الذي يبدد كل نزوع جماعي نحو "التطرف القيمي" و"الانغلاق الهوياتي". فالتعاقد القيمي هو فعل جماعي يتفق بموجبه الأفراد على التخفيف من حدة تداعيات اللاتجانس القيمي الذي يعيشه الأفراد عن طريق تقديم تنازلات تضمن إنتاج شروط "العيش المشترك"، وهو "التعاقد القيمي" الذي من شأنه أن يشكل الأرضية التي تقوم عليها مؤسسات الدولة، وسلطتها التشريعية والتنفيذية والقضائية.

ليس التعاقد القيمي مجرد عملية تتم بشكل نظري بين مختلف المكونات المجتمعية، بل إنها عملية تظل وليدة تناقضات اجتماعية تحصل بين مختلف المكونات المجتمعية الحاملة لمرجعيات ثقافية مختلفة، وهي تناقضات تنتهي في الغالب إلى هيمنة قيم جماعة فرعية على باقي المكونات الأخرى، ما يجعل القيم التعاقدية قادرة على إعادة إنتاج التفاوتات والتباينات الاجتماعية، رغم استناد فلسفتها على تسويق شعارات من قبيل العدالة وتكافؤ الفرص والمساواة بين مكونات وأفراد المجتمع.

تعري نظرية إعادة الإنتاج التي قدمها السوسيولوجي بيير بورديو حقيقة القيم المجتمعية التي تدعي تكافؤ الفرص والعدالة والمساواة بين جميع الأفراد، معتبرة أن القيم المجتمعية لها دور محوري في إعادة إنتاج التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية داخل كل مجتمع على حدة. وتلعب المدرسة وفق هذا المنظور دورها المحوري في الإعلاء من شأن القيم التي لها نفوذ اجتماعي وسلطة سياسية واقتصادية. فإذا كانت القيم التعاقدية تعلي من شأن ثقافة فرعية على أخرى، فإن أبناء الأسر التي تنتمي إلى المكونات المسيطرة يستطيعون استدماج معايير أخلاقية من محيطهم الأسري والتعليمي تؤهلهم للنجاح الدراسي- المهني، وتمنحهم سهولة الولوج إلى سوق الشغل مقارنة بأبناء باقي المكونات المجتمعية الذين تعترضهم صعوبات ثقافية تقودهم إلى "التعثر الدراسي"، ما يجعلهم يواجهون صعوبة الولوج السلس إلى سوق الشغل. ■

الهوامش

5 - Weber Max, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Trad Jean –Pierre Grossein, Paris : Gallimard, 2003, P 9.

6 - Ibid., P10.

الطفل والإعلام
آثار الإنترنت في شخصية المراهق

عادل ازوين
أستاذ باحث

شهد العصر الحالي الكثير من التطورات والإنجازات العلمية التي تدل على سعي الإنسان الدؤوب إلى تحقيق تطور شامل لشتى مناحي الحياة الإنسانية، وذلك بهدف خدمة الإنسان نفسه والرقي بحياته، وتيسير ما صعب منها، مستفيدا من الأسباب التي سخرها الله له، ومن الانجازات التي حققها وأسهمت إسهاما ملموسا في رقي بني البشر هي ما يتعلق بمجال صناعة المعلومات ووسائل الاتصال، إلا أن هذه الوسائل أشبه بأي أداة مسخرة في يد الإنسان، فالسكين قد تستعمل مشرطا في يد الطبيب لإنقاذ حياة شخص،لكنها تحول إلى أداة قتل في يد مجرم، إذ لا يخفى على أحد اليوم ما تسديه هذه الوسائل من خدمات جليلة للإنسان كتحقيق التواصل وتقريب الناس بعضهم ببعض، وكذا تقديمها وظائف أخرى متنوعة كالتعليم والتثقيف والإخبار...

الوظيفة بمفهومها الواسع لوسائل الاتصال الجماهيرية- حسب تعريف ج.ب. بروخروف-: «هي الدور الذي يلعبه في النظام هذا الجهاز الفرعي أو ذاك، يتضمن ويفترض مفهوم الوظيفة كدور اجتماعي، معرفة النتيجة الخاصة والمميزة للنشاط، وطبيعة النشاط الممارس في تحقيق نتيجة وهدف الجهاز الفرعي « (أديب خضور، ص 4).

يؤكد هذا التعريف الدور الاجتماعي الذي تقوم به وسائل الإعلام الجماهيرية إزاء المجتمع، فالمشاهد حين يقبل على هذه الوسائل، فإنه يشبع اجتماعيا حاجاته من ثقافة وإخبار وإعلان... إلا أن هذه الوسائل قد تتحول إلى عناصر مشوشة وهادمة للمجتمع والفرد، ويكون تأثيرها أشد عمقا على كل جوانب شخصية الإنسان، خاصة لدى الفئة الأكثر حساسية وهي المراهقة، فهذه الوسائل لا تشكل عنصرا سلبيا عارضا قد يتم تجاوزه، ولكنها تعد منهجا للإعداد الاجتماعي، فتصير الوظيفة الأهم هنا هي التنشئة الاجتماعية وتصبح بذلك هذه الوسائل بمثابة المؤطر والمشبع للحاجات والموجه للسلوك.

وباستقراء اهتمام وتعامل الطفل مع هذه الوسائل، وأيها اليوم أكثر ارتباطا وتأثيرا فيه، فإننا نلاحظ تراجع العلاقة بين الطفل والتلفزيون لصالح الساحر الجديد الذي بات يستهوي جميع المراهقين، إنه الرفيق المؤنس، الإنترنت الذي ملأ الدنيا وشغل الناس لدرجة الولع والهوس السيكولوجي، والذي خلق جمهورا أكبر من ما سبقه من وسائل تكنولوجيا أخرى. وهو ما يطرح مسألة التعامل من جديد مع الوسائط الحديثة، وما قد يترتب عن ذلك من إيجابيات أو سلبيات فهذه الخدمة لم تعد ترفاً، بل أصبحت حاجة قد ترقى إلى الضرورة في بعض الأحيان، فالقضية الأولى والأخيرة هي كيفية استخدام وتنظيم المستخدم أوقاته، وعدم الإكثار من هذا الأمر حتى يبعده عن شبح الانحراف والجريمة، وخاصة لو كان المستخدم من الأطفال فقد بات اليوم أي مراهق لا يتجاوز الخامسة عشر من عمره صغيراً محترفاً في استخدام الإنترنت الذي أصبح متوافراً في كل مكان تقريباً، بل أصبح المراهقون يستخدمونه في المنزل أو المقاهي الموجودة في الحي أو غيرها من أشكال الارتباط بالشبكة.

فالمخاوف هي جد مشروعة نظرا للآثار السلبية الجسدية والنفسية

والاجتماعية والثقافية التي قد تحدثها، ومع تزايد الإقبال على شبكة الإنترنت وسـوء استخدامها متمثلا في قضاء وقت طويل في الإبحار فيها، ظهر ما يسمى» إدمـان الإنترنت «كظاهرة لا يمكن التغاضي عنها من قبل الدارسين والباحثين. فالمختصون يشبهون هذا الإدمان بأنه يماثل الإدمان على المخدرات وغيرها مما يذهب العقل ويأسر العقول، وهو ما يفسره عدد مستخدمي الشبكة العنكبوتية الذي يتزايد بشكل مستمر وطردي في كل دول العالم بما فيها الدول العربية.

ولذا فإن هناك اليوم العديد من الدراسات والمؤتمرات العلمية والدوريات المتخصصة،التي انكبت على دراسة الآثار النفسية والاجتماعية الجسمية نتيجة سوء استخدام شبكة الإنترنت، لاسيما حول إدمان الأطفال على الإنترنت.

إن هذا الإدمان على الإنترنت جعل من المهتمين يدقون ناقوس الخطر ولا يرون فيها وسيلة تكنولوجيا بل غدت فتنة تكنولوجيا، لذلك لا بد من التوقف وإمعان النظر في الدمار الذي يسببه الإدمان على الإنترنت والذي يتمثل بعض منه في: فقدان العمل، الطرد من المدرسة أو الجامعة، انهيار المراهقين، والمشاكل العائلية، والتحرش بالأطفال، والعنف العائلي، والثقة المنهارة، ناهيك عن تعود الكذب، وإخفاء الحقائق، والنفاق الاجتماعي وعدم المصداقية، وغيرها من المشاكل.

1 - تـعـريـف شـبـكـة الإنترنت:

• المعنى اللغوي:

اسم إنترنت في الإنجليزية (Internet) يتكون في شقه الأول من (inter) التي تعني بـين، وكلمة (net) التي تعني شبكة، أي الشبكة البينية، والاسـم دلالة على بنية إنترنت باعتبارها شبكة مابين الشبكات، أو شبكة من شبكات، بالإنجليزية a network of networks أو (interconnected network ومع هذا فقد شاعت خطأ تسمية الشبكة الدولية للمعلومات التي يطلق عليها في اللغة الانجليزية International Net Work): ظنا أن المقطع (inter) في الاسم وتعني اختصارا (International) هو دولي فيصل أبو عيشة (38-39; 2010)

• المعنى الاصطلاحي:

يعرف سعادة السرطاوي (2007) الإنترنت بأنها شبكة تكنولوجية ضخمة تـربـط عـشرات المـلايـين مـن أجهزة الحاسوب المنتشرة حول العالم عن طريق البروتوكولات المتعددة ليعمل بواسطتها على تبادل المعلومات والمعارف المتنوعة من أجل تحقيق أهداف شتى (يعقوب

الاسطل 2011، ص 10).

ويـعـرف محسن عطية (2008) الإنترنت بأنها نظام يتكون من عدد هائل من الحواسيب التي تتصل فيما بينها عن طريق بروتوكول خاص يمكنها من الاشتراك في المعلومات، وهي مفتوحة للجميع ضمن آلية معينة، وهـذه الحواسيب تشكل مع بعضها بالتكامل نظاما من الطرق العامة السريعة للتواصل (محسن عطية 2008، ص 2).

ويعرف خالد المـقـدادي (2010) الإنـتـرنـت بأنها نظام ووسيلة اتصال من الشبكات الحاسوبية يصل ما بين حواسيب العالم ببروتوكول موحد هو بروتوكول الإنترنت، وهو يحمل قدرا كبيرا من البيانات والخدمات مثل صفحات النصوص الفائقة المنشورة على الويب، بالإضافة إلى خدمات وتطبيقات أخرى مثل البريد وخدمات التخاطب الفوري، وبروتوكولات نقل الملفات والاتصال الصوتي وغيرها (خالد المقدادي 2013، ص 19).

ومن خلال هذه التعريفات السابقة يمكن أن نستشف أن الإنترنت تعمل وفق نظام يضم مجموعة من الحواسيب المرتبطة مع بعضها لتكوّن شبكة ذات فروع عديدة، وهذه الحواسيب تسير وفق آليات تقنية دقيقة، وتوفر هذه الشبكة المعلومات المختلفة لمستخدميها، ونلاحظ من خلال هذا التعريف أنه قد اقتصر على الوصف دون أن يتعدى ذلك إلى أخلاقيات أو ضوابط الممارسة أو حتى طبيعة مستخدمي الشبكة، وقد يعود ذلك لحداثة شبكة الإنترنت وارتباطها بشكل وثيق بالتقنيات المستحدثة والمتلاحقة، حيث يؤكد ذلك» تيم بيريز» مؤسس الإنترنت (1993) بقوله:» إن وضع تعريف للإنترنت يعد عملية تشبه الفرق بين الدماغ والعقل، فباكتشاف الإنترنت تجد أسلاكا وحواسيب، أما باستعراض الشبكة نفسها فستجد شتى المعلومات «(فيصل أبو عيشة 2010، ص38)، وهذا تشبيه دقيق للإنترنت، حيث أننا لا نجد سوى مجموعة من الأسلاك المتشابكة بين عدد من الحواسيب المنتشرة حول العالم، لكنها تضم ملايين بل مليارات من المعلومات التي توفر الكثير من الخدمات.

•الأصـــــــول الـتـاريـخـيـة للإنترنت:

الإنـتـرنـت هـي شبكة اتـصـالات ومعلومات عالمية ترتبط بها شبكة حواسيب من شتى أنحاء العالم ويمكن الـدخـول لشبكة الإنـتـرنـت من خلال المواقع المخصصة لذلك.

وتعود الأصول التاريخية للإنترنت إلى مشروع ARPANET اربانيت وهو مختصر

Advanced Research Projects) Agencyمشروعات شبكة وكالة الأبحاث المتقدمة التابعة إلى وكالة الأبحاث الفضائية العسكرية الأمريكية عام 1969 لدعم الاتصال في Network)) التابعة إلى وكالة الأبحاث الفضائية العسكرية الأمريكية عام 1969 لدعم الاتصال في المجال العسكري في ظل التحولات الإستراتيجية التي اتخذتها القيادة العسكرية الأمريكية إبان الحرب الباردة لمواجهة احتمالات تدمير أي من مراكز الاتصال الحاسوبي المعتمدة بضربة صاروخية سوفيتية مما يؤدي إلى شلل الشبكة الحاسوبية بكاملها وحرمان القيادة الأمريكية من الإسناد المعلوماتي.

وخلال الفترة الممتدة من سنة 1969 إلى سنة 1983 جرت محاولات عديدة بهدف رفع كفاءة هذه الشبكة لدعم الجهد العسكري، وقد تم السماح بادئ الأمر لعدد من مراكز البحث العلمي والجامعات والشركات الصناعية المرتبطة بعقود مع الجهات العسكرية الأمريكية باستخدام هذه الشبكة.

ومع بداية الثمانينات تم تطوير نظام الاتصالات الخاص بالشبكة ثم ألحقت عام 1984 بالمؤسسة N.S.F ويعد عام 1990 سنة الانطلاقة الدولية للإنترنت بعد الانفتاح العالمي، والسماح ببث الشبكة عبر الأقمار الصناعية ووسائل الاتصال المتطورة بحيث وصل عدد الشبكات التي تضمنتها الإنترنت 9000 شبكة في أكثر من 150 دولة يستخدمها أكثر من مائة مليون مستفيد يدخلون على الشبكات للإطلاع، وتبادل مختلف المعلومات والتطبيق) أكرم عبد الرزاق ص 22).

•النظريات المسفرة للإدمان على شبكة الإنترنت:

1- الاتجاه السلوكي: انطلاقا من الأبحاث التي قام بها علماء النفس

السلوكيون، فـالإدمـان عـلى شبكة الإنترنت يعتبر سلوكا يتعلم عبر التعزيز والإشراط وخضوعه لمبدأ مثير استجابة. وهو ما يعطي فرصة لتعديل سلوك الإدمان.

2-الاتجاه السيكوديناميي : يفسر الإدمان هنا على أنه عالم بديل للمشاعر المكبوتة، وفي سبيل تحقيقها يكون هذا العالم الافتراضي خير بديل لتحقيق الإشباع.

3-الاتـجـاه السوسيوثقافي: تأثير المجتمع فوق تأثير الفرد، فالمجتمع هو الذي يشجع ويغذي هذا الإدمان.

4-الاتجاه الوراثي: هناك عوامل وراثية وعصبية تعزز هذا الإدمان.

5-الاتجاه المعرفي: المعلومات التي يتشبع بها المدمن ويشكلها حول هذا العالم الافـتراضي هي التي تجعل منه محور الإقبال عليها.

6-الاتـجـاه التكاملي: تفاعل عدة عوامل كالثقافة والمجتمع ومؤسسات التنشئة الاجتماعية، تساهم في التعاطي للإدمان على هذه الظاهرة.

•أشـــكـــال الإدمـــــان على الإنترنت:

يقبل المراهقون أكثر من غيرهم على الشبكة العنكبوتية ويقضون الساعات الطوال دون كلل ولا ملل يسبحون في عوالمها، غير قادرين على دفع سلطتها عليهم مهملين كل الواجبات الأخرى وهو ما يؤكده محمد علي في تحديد أشكال الإدمان:

•زيـادة ساعات استخدام الفرد للإنترنت بشكل متسارع وغير متحكم فيها.

•العلاقة التي باتت تربط المدمن بـالإنـترنـت لـدرجـة عـدم الاستغناء عنها.

•حـــالات الـقـلـق والـعـنـف حين يتعذر الاتصال بالإنترنت قد تصل إلى الاكتئاب.

•المـشـاعـر النفسية المصاحبة لاستخدام الإنترنت والرضي عنها.

•إهمال كل الواجبات الأخرى أمام سطوة الشبكة المعلوماتية.

وبالنظر إلى الزمن الذي يستغرقه في تصفح المواقع فيشير هاردي ((Hardy إلى أن أكثر المواقع جذباً لمستخدمي الإنترنت هي مواقع الدردشة والتواصل الاجتماعي (الشات) حيث تستحوذ على 35 % من الوقت الذي يقضيه الناس على النت، تليها مجموعات الأخبار التي تشكل 15 % من الوقت على النت، ويليها البحث في شبكة الويب ويستغرق 7% من الوقت بينما البحث وجمع المعلومات فيستغرق فقط 2% من الوقت المنقضي على الإنترنت (د. بشرى إسماعيل، جامعة الزقازيق.)

إن هـذا الإسراف في استعمال الإنترنت يؤثر بشكل كبير على حياة المدمن الشخصية والاجتماعية ويظهر عليه ما يسمى بأعراض «إدمان الإنترنت « لكن هل الوقت المستعمل كاف لمعرفة أن هذا الشخص مدمن أم لا؟

أغلب الـدراسـات التي تناولت مشكلة إدمان الإنترنت اعتبرت الاستخدام المفرط دليل على وجود هذه المشكلة، واستنادا إلى نتائجها يمكن اعتبار مشكلة الإدمـان على الإنترنت واسعة الانتشار بين الأطفال والمراهقين خاصة، نظرا لاندفاعهم وإشباع حاجاتهم عبر هذه الوسيلة من جهة و كذا انتشارها وسهولة ولوج عوالمها من جهة أخرى، لكن من غير المعقول أن يعتبر العامل الزمني وحده كاف للحكم على هذه الفئة على الإدمان لأن هذا العامل يبقى نسبيا أمام حالات العمل مثلا التي قد تكون مرتبطة بالجلوس أمام هذه الشبكة المعلوماتية أو استغراق الباحث والعالم وقتا كبيرا للولوج إلى المعلومة واستكمال البحث..

إن الإدمان المتحدث عنه هو الذي يتعلق بالاستخدام المفرط الذي يصاحبه اضطراب في السلوك وحـالات نفسية معينة، يذكر أولتاز لوبيز فيرناند وآخرون Oltaz Lopez-Fernandez ,et aL أن العلماء والباحثين يتفقون على أن أعراض مشكلة الإدمان على الإنترنت تظهر عادة في مرحلة المراهقة (Olatz Lopez-Fernandez,et al ,2012, web)

حيث أشـــارت مجلة،الإنترنت، «الـنـيـوزويـك» إلى أن (32 %) من مستخدمي الإنترنت يعانون من الإدمان

الشديد عليها(سلطان العصيمي: 2010 ص4)، وأشار علماء النفس البريطانيون إلى أن هناك شخص من بين (200) فرد من مستخدمي الإنترنت تظهر عليه أعراض الإدمـان، بل أن هناك أشخاص يقضو (38 ساعة أو أكثر على الإنترنت دون عمل يدعو لذلك) نايف الطراونة، لمياء الفنيخ 2012، ص: 04)

وهي مدة كبيرة جدا تفوق كل ما يمارسه الطفل بما في ذلك الزمن المدرسي والجلوس مع العائلة مما يعني أن جل ما سيسلكه المراهق وثقافته سيتشكل عبر هذه الشبكة التي صارت لها حصة الأسد في التنشئة الاجتماعية وإدمان الإنترنت لا يؤدي إلى عزل المراهق عن مجتمعه الحقيقي، فحسب إنما قد يرتبط ببعض المشكلات والاضطرابات النفسية حسب ما أشـارت إليه الـدراسـات، حيث أن غالبيتها اتفقت على أن الإدمـان على الإنترنت يرتبط بالاكتئاب والاغـتراب الاجتماعي النفسي إلى جانب العزلة.

تـأثـير شبكة الإنــترنــت على المراهق:

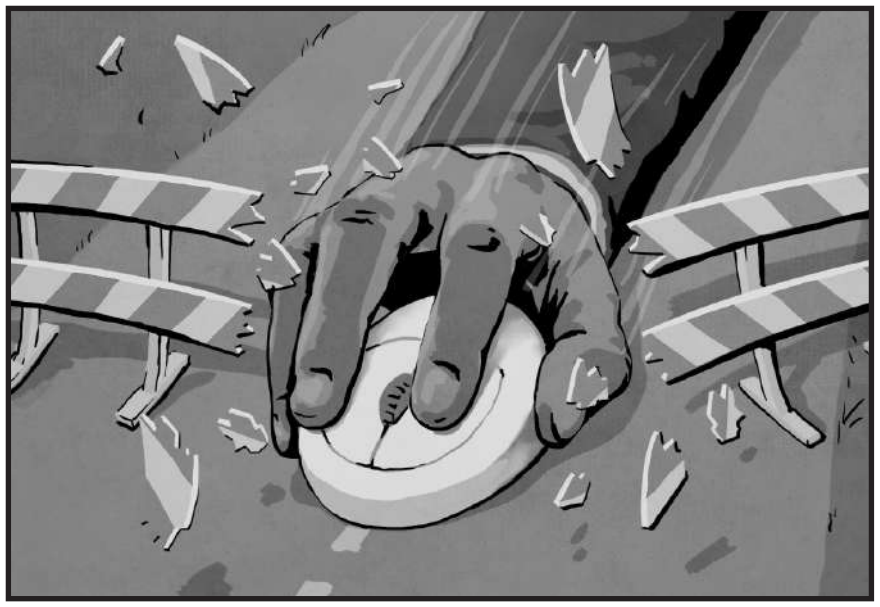
تحظى الإنـترنـت الـيـوم بمميزات وخـدمـات همت كـل جـوانـب حياة الإنــسـان وقـدمـت لـه الـعـديـد من الفوائد العلمية والمعرفية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهذا ما أعطاها شرعية الانتشار وسـبر بيوت الناس وتغاضي الآباء عن الأبناء والسماح لهم بولوج عوالمها ظنا أن هذه النفعية قد تغنيهم عن كثير من الحاجات، فالإنترنت يقوم بـدور التسلية والتعويض عن الخروج من المنزل، وبالتالي يظن هؤلاء الآباء أن وجود المراهق في البيت وحده كاف فلا حاجة للمراقبة والتوجيه، وكأني بجدران البيت وأركانه حصن محصن من كل سلوك مشين أو انحراف، ثم إن هذه الشبكة قد تعفي الأب من تكاليف الساعات الخصوصية لاسيما أن هذه الشبكة تتوفر على مواقع جد مهمة في تقديم المعلومة وبطرق مختلفة وسهلة، بالإضافة إلى وظائف أخرى لا سبيل على حصرها، وبالرغم من هذه المميزات والإمكانات الخارقة إلا أنها لا تخلو من العيوب شأنها شأن أي اختراع آخر، فللإنترنت استخدامات تتنوع وتتدرج خطورتها، وهي لا تقف عند مستوى عمر معين، ويذكر إبراهيم السباطي وآخرون أن أهم سلبياتها « التشهير والمضايقة، وانتهاك حقوق الملكية الفكرية، عرض المـواد الفاضحة، وبث الأفكار الهدامة والدعوات المنحرفة، التزوير، التجسس، والإرهاب، ونشر الفيروسات في الأجهزة المتصلة بالشبكة، إضافة إلى الإباحية والجنس والعنف والأفكار المتطرفة، والـنـصـب وتـدلـيـس الحقائق ونشر الأكاذيب» ابرهيم السباطي وآخـرون 2010، ص105 .

لكن النتائج اليوم هي أسوء عند المراهقين باعتبارهم الأكثر استخداما للإنترنت والأكثر اندفاعا، وعلاقة بهذا فهو ينشد عالمه في هذه الشبكة، وهو ما ينذر بآثار جد سلبية يشير انريك اشيبورا (Enrique Echeburu´a) إلى أن استخدام الإنترنت بشكل كبير قد يؤدي للعديد من المشكلات من بينها الاضطرابات النفسية، الكذب، الهروب من المنزل، والكثير من المشكلات العائلية، والهدر المدرسي، نقص التركيز، بالإضافة إلى ضعف التحصيل الدراسي ((Enrique Echeburu´a: 2013, p913 وفي هذا

السياق فقد بات المراهقون يلجون هذه الشبكة معللين ذلك بالمطالعة والتعلم عبرها، وبذلك يفضلون استخدام الكمبيوتر على الدراسة متناسين دور التعليم المباشر في الاعتماد على النفس والارتبـاط بين كل عناصر المجموعة، ناهيك عن الجانب الوجداني في المشاركة سواء مع الأستاذ أو باقي زملاء الفصل، وهــو مـا يــؤدى إلى نتائج عكسية كالإهمال والكسل، وما قد ينتج عنه من تأخر دراسي وضعف في التحصيل، وتؤكد الأرقـام هذا حيث إن (58 %) من مستخدمي الإنترنت من الطلبة الأمريكيين انخفض مستواهم الدراسي، و(86 %) من المعلمين يرون أن تعلق الأطفال بالإنترنت لا يفيدهم دراسيا (web نعيمة ناصف 2007).

أما في الأقطار العربية فالأمر أسوء لغياب إستراتيجية ممنهجة وتوجيه، وهو ما أكدته العديد من الأبحاث والدراسات على وجود إدمان وخطر اسمه الإنترنت سبب ضعفا وتأخرا دراسيا، كدراسة ساري 2006، دراسة المغدوري 2007، دراســة الخمشي 2010، وغيرهم من الدراسات التي أكدت هذا الأثر السلبي للإنترنت (أحمد القنيطة 2011 ص -40 49).

وسلبيات الإنترنت كثيرة لا يمكن حصرها في المجال المعرفي فحسب بل قد تمس كل جوانب المـراهـق، ففي المجال الاجتماعي يؤدي الإدمـان على



الشبكة المعلوماتية إلى العزلة والاغتراب الاجتماعي حيث تقل فرص الالتقاء المباشر بالأصدقاء والعائلة والأقـارب وتمتين العلاقات معهم على حساب الوقت المستغرق في هذا العالم الافتراضي، يبين فيليب بروتن الأخطار المحتملة للإنترنت على الروابط الاجتماعية وتوجه المراهقين إلى العزلة الاجتماعية عن محيطهم بفعل الاستخدام المفرط للإنترنت (إبراهيم بعزيز2012، ص96).

يرى البعض أن المراهقين انغمسوا في عوالم الشبكة، وبات يقضون جل أوقاتهم فيها قبل النوم وبعده بل حتى أثناء تناول الوجبات التي تحولت إلى سريعة بسببه، وهو ما يفسر حالة العزلة التي يعيشها المراهق بسبب الوقت المستغرق والذي يؤدي بدوره إلى إشاعة حالة من العزلة الاجتماعية (عصام منصور، عبد الله الدبوبي 2011ص 333).

وتعتبر العزلة الاجتماعية شكلا من أشكال الاغـتراب، اغـتراب حتى داخل الأسرة وهو ما ينتج عنه غياب الحوار والتواصل وتآكل الجانب الوجداني والعاطفي تجاه العائلة والكائن البشري بصفة عامة، وهذا من شأنه أن يدمر العلاقات الاجتماعية من خلال تدمير الفرد وفقده الثقة في نفسه والآخرين، وترسيخ قيم سلبية كالعنف والقلق واليأس والانطواء.

أما الجانب الأخلاقي فالكثير من الدراسات دقت ناقوس الخطر بسبب ما تذيعه هذه الشبكة من أخلاقيات ونشر للرذيلة والفساد الأخلاقي خاصة بين المراهقين، مما يؤثر سلبا على مستقبلهم الأخلاقي، و الدراسي والخلقي، كما أن قضاء وقت طويل على الإنترنت له آثار

سلبية في العلاقات الاجتماعية والإنسانية مع الآخرين. (عصام منصور، عبد الله الدبوبي 2011، ص 333)

فـإذا كـان لـهـذا الشبكة بعض الايجابيات ولا ينكر أحد أهمية هذه المنافع، إلا إنها يجب ألا تنسين السلبيات التي قد تنتج عنها وهي في ذلك براء منها، فالآلة يجب أن تخضع للعقل البشري لا أن نخضع لها العقل،فالعلاج يبدأ بتحسين وكيفية استخدامنا لها وتوجيه النشئ عـلى ذلـك، وتظافر الجهود، وإلا دمرنا الإنسان والعلاقات الإنسانية وكبحنا إبداع التفكير الإنساني، لأن الاعتماد الكلي عليها سيجر العقل البشري إلى الخمول والكسل.

الجانب الميداني

اشتملت عينة الدراسة على 51 طفلا تم توزيعهم على الشكل التالي:

جدول رقم 1 توزيع عينة الدراسة

الجنس	الإناث	الذكور	المجموع
التكرار	32	19	51
النسبة	%62.75	% 37.25	%100

جدول رقم 2 توزيع عينة الدراسة حسب السن

	من 12 إلى 14	أكثر من 14سنة إلى 18	المجموع
التكرار	25	26	% 51
النسبة	% 49.02	% 50.98	% 100

جدول 3 توزيع عينة الدراسة حسب الوضعية الاقتصادية

	فقيرة	متوسطة	ميسورة	المجموع
التكرار	20	29	2	51
النسبة	% 39.22	% 56.86	% 3.92	% 100

جدول 4 توزيع عينة الدراسة حسب استخدام الإنترنت

	نعم	لا	أحيانا	المجموع
التكرار	51	00	00	51
النسبة	% 100	% 00	% 00	% 100

جدول 5 توزيع عينة الدراسة حسب مكان استخدام الإنترنت

	البيت	المقهى	المجموع
التكرار	24	27	51
النسبة	% 47.05	% 52.95	% 100

جدول رقم6 توزيع عينة الدراسة حسب المدة الزمنية في استخدام الإنترنت

	ساعة	3-2 ساعات	5-4	أكثر من 6 ساعات	المجموع
التكرار	6	7	24	14	51
النسبة	% 11.76	%13.73	% 47.06	%27.45	% 100

جدول رقم 7 توزيع عينة الدراسة حسب استمرارية الاستخدام قبيل النوم

	دائما	من حين للآخر	قليلا	المجموع
التكرار	24	12	15	51
النسبة	% 47.06	% 23.53	% 29.41	%100

جدول رقم8 توزيع عينة الدراسة حسب علم الآباء باستخدام الإنترنت.

	نعم	لا	المجموع
التكرار	29	22	51
النسبة	%56.86	% 43.14	% 100

جدول رقم9 توزيع عينة الدراسة حسب توجيه الآباء الأطفال (من أصل 29أسرة).

	نعم	لا	المجموع
التكرار	10	19	29
النسبة	% 34.48	% 65.52	% 100

جدول رقم10 توزيع عينة الدراسة حسب الدخول لمواقع غير مقبولة اجتماعيا.

	نعم	لا	أحيانا
التكرار	40	11	51
النسبة	%78.43	% 21.57	%100

جدول رقم11 توزيع عينة الدراسة حسب الشعور المرافق للدخول هذه المواقع(من أصل 40 مراهق).

	أشعر بالحرج	شيء عادي	المجموع
التكرار	33	7	40
النسبة	%82.5	% 17.5	% 100

جدول رقم12 توزيع عينة الدراسة حسب مضار الإنترنت.

	البصر	فقرات الرقية	موجات مؤثرة	ليس له تأثير	المجموع
التكرار	35	35	12	4	51
النسبة	% 68.63	% 68.63	% 23.53	%7.84	%--

(المجموع متغير لاحتمال وجود أكثر من اختيار)

جدول رقم13 توزيع عينة الدراسة حسب جعل الإنترنت الطفل منعزل عن الأصدقاء.

	نعم	لا	أحيانا
التكرار	24	27	51
النسبة	%47.06	% 52.94	%100

جدول رقم14 توزيع عينة الدراسة حسب اعتقاد المراهق أنه مدمن بالإنترنت.

	نعم	لا	أحيانا
التكرار	34	17	51
النسبة	%66.67	% 33.33	%100

جدول رقم15 توزيع عينة الدراسة حسب المحاولة سبب هذا الإدمان (العينة من أصل 34).

	الفراغ	الانجذاب والمتعة	التعويض عن الخروج	أخرى	المجموع
التكرار	4	19	7	4	34
النسبة	%11.76	%55,88	%20.59	%11.76	%100

جدول رقم16 توزيع عينة الدراسة حسب المحاولة للتخلص من هذا الإدمان (العينة من أصل 34).

	حاولت	حاولت لم أنجح	لم أحاول	احتاجه	
التكرار	6	2	19	7	34
النسبة	%17,65	%5,88	%55,88	%20.59	%100

جدول رقم17 توزيع عينة الدراسة حسب التأثير على التحصيل الدراسي.

	زيادة المعلومات	تراجع عن الأداء	لا يحدث تأثير	المجموع
التكرار	10	16	25	51
النسبة	%19.61	% 31.37	% 49.01	%100

النتائج والتوصيات

- **نتائج البحث:**

أهـم النتائج التي توصل إليها البحث أو الدراسة فهي:

- توزعت الاستمارة على الجنسين (ذكور وإناث) وكانت النسبة متقاربة

- أن كل المبحوثين ينتمون إلى سن المراهقة الحرجة (من 12إلى 18)

- أن 56.86 % من المراهقين ينتمون إلى أسر ذات وضع اقتصادي متوسط

- 100% تستخدم الإنترنت

- أكثر من نصف العينة تستخدم الإنترنت في المقهى وخارج البيت.

- أن 74.51 تستعمل الإنترنت في مدة زمنية تفوق 4 ساعات، وهو معطى خطير يثبت أننا فعلا أمام إدمان حقيقي لجل المراهقين.

- نسبة كبيرة من العينة المبحوثة تستخدم الإنترنت قبيل النوم، مما يؤكد العلاقة الوطيدة التي يكنها المراهق لهذا العالم الافتراضي فهي آخر ما تقع عليه عينه، ويكون الجو خاليا أمام السباحة في عوالمه دون رقيب وتوجيه.

- 65.52 % من الآباء لا توجه المراهقين حول استخدام الإنترنت،هو ما يعني أن الآباء لا يفتحون نقاشا مع المراهقين، لأنهم يعتبرونهم كبارا عكس ما كانوا يفعلونه معهم حين كانوا صغارا.

- 78.43 % من المراهقين يلجون المواقع الإباحية.

- 82.5 % من المراهقين يشعرون بالحرج.

- 68.63 % تقر بوجود مضار الإنـترنـت على البصر وفقرات الظهر والرقبة،في حين نسب أخرى تقر بوجود أضرار أخرى.

- نصف العينة المبحوثة تقريبا تقر بالانعزال عن الأصدقاء الحقيقيين، والنسبة الأخرى تجد ضالتها في هذا العالم الافتراضي وتنشئ صداقات في هذا العالم.

- 66.67 % من المراهقين يعتقدون ويشعرون أنهم في إدمان على الإنترنت.

- 55.88 % من العينة المبحوثة ترجع سبب الإدمان إلى المتعة والانجذاب لهذه الشبكة العنكبوتية.

- أكثر من نصف العينة المبحوثة من المراهقين لم تحاول التخلص من هذا الإدمان لأنهم يستأنسون به، والنسب الأخرى بنسب قليلة ومتفاوتة إما أنها جربت أو أنها فشلت، أو تعتقد بالحاجة إليها.

- 49.01 % تعتقد بعدم وجود تأثير على التحصيل الدراسي، في مقابل 31.37 % تراجع أداءهم دراسيا.■

المراجع

- ابراهيم السباطي وآخرون (2010): إدمان الإنترنت ودوافع استخدامه في علاقتهما بالتفاعل الاجتماعي لدى طلبة الجامعة، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، صص.-144 91

- عصام منصور، عبد الله الدبدوبي (2011): إدمان الإنترنت وآثاره الاجتماعية السلبية لدى طلبة الثانوية العامة في عمان كما يدركها الأخصائيون الاجتماعيون، مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، العدد: 35، الجزء الثاني، صص.-354 331

- محمد علي (2010): إدمان الإنترنت في عصر العولمة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط. 1

- محسن عطية (2008): تكنولوجيا الاتصال في التعليم الفعال، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط.1

- نايف الطراونة، لمياء الفنيخ (2012): استخدام الإنترنت وعلاقته بالتحصيل الأكاديمي والتكيف الاجتماعي والاكتئاب ومهارات الاتصال لدى طلبة جامعة القصيم، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، المجلد العشرين،العدد 01، صص. -331 281

- سلطان العصيمي(2010): إدمان الإنترنت وعلاقته بالتوافق النفسي الاجتماعي لدى طلاب المرحلة الثانوية بمدينة الرياض،مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الاجتماعية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

- خالد المقدادي(2013): ثورة الشبكات الاجتماعية، دار النفائس للنشر والتوزيع عمان.

- فيصل أبو عيشة (2010): الإعلام الالكتروني، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط.1

- يعقوب الأسطل(2011):المشكلات النفس اجتماعية والانحرافات السلوكية لدى المترددين على مراكز الإنترنت بمحافظة خان يونس، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الإرشاد النفسي الجامعة الإسلامية، غزة.

- احمد قنيطة (2011): الآثار السلبية لاستخدام الإنترنت من وجهة نظر طلبة الجامعة الإسلامية بغزة ودور التربية الإسلامية في علاجها، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في أصول التربية، الجامعة الإسلامية، غزة.

- التلفزيون والأطفال مجموعة من الباحثين ترجمة أديب خضور المكتبة الاعلامية العدد 5 دون تعريف.

- نعيمة ناصف (2007): شباب الإنترنت).. مخاطر ومحاذير، شبكة الالوكة، http://www.alukah.net/Culture/0/390/ سا 13:54 تاريخ الاطلاع.2016/10/10

- أكرم عبد الرزاق – الجرائم التكنولوجية – الطبعة الأولى – بغداد 2001.

- إدمان الإنترنت وعلاقته من أبعاد الشخصية والاضطرابات النفسية لدى المراهقين للباحثة د. بشرى إسماعيل أحمد – كلية الآداب – قسم علم النفس – جامعة الزقازيق.

- إبراهيم بعزيز (2012): تكنولوجيا الاتصال الحديثة وتأثي ا رتها الاجتماعية والثقافية، دار الكتاب العزيز، القاهرة، ط1.

- Enrique Echeburu´a (2013): Overuse of Social Networking, Principles of Addiction, Vol: 1, PP911- 920.

أي دور للجامعة الجزائرية في توجيه تغير القيم الاجتماعية داخل المجتمع؟

د.بغريش ياسمينة/ مسلمي أمينة

الملخص :

شهد المجتمع الجزائري تغيرات شملت البنية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، مما أثر على السلوك والميول والاتجاهات الفكرية للأفراد، ما أنتج تغيرات في المكانة والأدوار وبروز ظواهر لم تكن موجودة في السابق مست القيم الموروثة وهوية المجتمع.

وقد تناولت ورقة البحث المقدمة دور الجامعة في تنمية وتوجيه تغير القيم في المجتمع، في ظل التحولات العالمية وما نجم عنها من تغيرات مجتمعية وتكنولوجية وثقافية أحدثت تغييرا في منظومة القيم لدى المجتمعات العربية كـون نشاط الجامعة يشمل مجالين مهمين هما المجال المعرفي القائم على التدريس الذي يقوم بدوره بنقل المعرفة إلى أجيال المستقبل والبحث العلمي الذي يقوم بزيادة المعرفة وتحديثه، والمجال الاجتماعي بمعنى المساهمة بفعالية وإيجابيته في تلبية حاجات الفرد والمجتمع الفورية والمستقبلية من كوادر بشرية متخصصة في مجالات متنوعة.

الكلمات المفتاحية: الجامعة، التوجيه، التغير، القيم الاجتماعية، المجتمع.

المقدمة: تسعى جميع الـدول المتقدمة منها و8/النامية إلى تحقيق أهدافها التنموية وتقديم خدمات أفضل على كافة الأصعدة لشعوبها، وتعتبر الجامعة أحد التنظيمات الفاعلة في إحداث تنمية شاملة للمجتمع من خلال تسريع وتفعيل النمو الاقتصادي والاجتماعي والارتـقـاء بالحياة بكل جوانبها الثقافية والسياسية، بالإضافة إلى مجابهة التخلف بكافة أشكاله، غير أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الراهنة التي تعيشها المجتمعات العربية عامة ومنها الجزائر تميزت بتغيرات سريعة جوهرية مست كل جوانب الحياة اليومية الفردية والأسرية نتيجة الانفتاح الثقافي الذي أحدث ثورة في تغير القيم والعادات الموروثة لذا هذه الشعوب، خاصة منها ما تعلق بتلك القيم التي يفتخر بها الفرد والتي لا شك أنها أصبحت مصدر تناقضات وصراعـات خطيرة والتي كثيرا ما كانت سببا في العديد من الاضطرابات الجسمية والنفسية معا سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة، وفكرة تغير القيم ارتبطت بشكل مباشر بالتغير الفكري عند شعوب العالم، فكلما كان الناس يكتشفون شيئا حديثا ومختلفا عن الذي اعتادوا عليه كلما ساهم مساهمة مباشرة في تثبيت مفهوم التغير القيمي لديهم، والذي أدى أيضا إلى تغيير الكثير من العادات والتقاليد التي عرفها الناس وصارت جزءا من حياتهم، وهذا ما ظهر واضحا في التغيرات الاجتماعية المرتبطة بطبيعة الملابس، وأوقـات الخروج من المنزل، وقبول بعض الأمور التي كانت مرفوضة في السابق.

ويمكن إرجـاع تغير القيم وتنوعها واختلافها إلى مصادر مستمدة من أنماط العيش ومن العائلة وكذلك من طبيعة الدين السائد في المنطقة إضافة إلى البيئة التعليمية، وبذلك فأهمية الجامعات تكمن في توجيه تغير القيم

لدى الأفـراد ونشر الوعي لديهم من أجل تمحيص وتمييز الصالح والسيئ من هـذه القيم التي ميعت بسبب تداعيات العولمة الثقافية التي اقتحمت خصوصية مجتمعاتنا وعصفت بأخلاقه، كذلك لأجـل المحافظة على التوازن النفسي للأفراد داخل المجتمع من خلال رفع الكفاءة الإنتاجية وزيادة المهارات لديهم التي تـؤدي حتما إلى إحـداث الاستقرار السياسي والاجتماعي وهو ما يعتبر شرطا أساسيا من شروط التنمية الشاملة.

منهج الدراسة: تعتمد الدراسة الحالية على المنهج الوصفي القائم على جمع المعلومات والبيانات من المراجع والمصادر المختلفة الورقي منها والإلـكـتروني والتي تساعد في تحديد إشكالية الدراسة وتساؤلاتها، وتحليل واستنباط المعلومات المجمعة للإجابة على إشكالية الموضوع، والتعرف على مختلف الأدوار التي تساهم بها الجامعة في توجيه تغير القيم الاجتماعية والعمل على ترسيخها من خلال توعية الطلبة بوصفهم كوادر بشرية فاعلة بالمجتمع، وللإجابة على التساؤل الـذي تطرحه هذه الورقة قسمنا دراستنا إلى المحاول التالية:

أولا: الإطار المفاهيمي للدراسة

ثانيا: التغير القيمي وآلياته في المجتمع

ثالثا: بعض مظاهر تغير القيم الاجتماعية بالمجتمع الجزائري

رابـعـا: الـعـلاقـة بـين الجامعة والمجتمع

خامسا: توجيه الجامعة لتغير القيم بالمجتمع

سادسا: صور تعليم القيم بالجامعة وتوجيهها

سابعا: موجهات الجامعة في تعليم قيم المواطنة

أولا: الإطـار المفاهيمي للدراسة:

1 - مـفـهـوم الـجـامـعـة: هي مؤسسة علمية مستقلة ذات هيكل تنظيمي معين وأنظمة وأعراف وتقاليد أكاديمية معينة، وتتمثل وظائفها في التدريس، والبحث العلمي، وخدمة المجتمع، وتتألف من مجموعة من الكليات والأقسام ذات الطبيعة العلمية المتخصصة، وهي مؤسسة اجتماعية أنشأها المجتمع لخدمة بعض أغراضه فالعلاقة بين التعليم الجامعي والمجتمع تفرض عليه أن يكون وثيق الصلة بحياة الناس، ومشكلاتهم وآمالهم بحيث يكون هدفه الأولى تطوير المجتمع والنهوض به إلى أفضل المستويات التقنية والاقتصادية والصحية والاجتماعية. (عواد، 2010)، وعرفها بعض المهتمين بشؤون الجامعة بأنها: مؤسسة اجتماعية، ثقافية وعلمية فهي بمثابة تنظيمات معقدة تتغير بصفة مستمرة مع طبيعة البيئة الخارجية (عبد الرحمن، 1991)، وتمثل الجامعة مجتمعا علميا يهتم بالبحث عن الحقيقة ووظائفها الأساسية تتمثل في التعليم والبحث العلمي وخدمة المجتمع الذي يحيط بها (أبو ملحم، 1990)، كما تعرف بأنها «مؤسسة اجتماعية طورها المجتمع لغرض أسـاسي هو خدمته، وخدمة المجتمع حسب هذا المفهوم تشمل كل جانب من جوانب نشاطات الجامعة (أحمد سعيد، مالك، 1995)، كما عرفها بعض الباحثين بأنها عبارة عن «مجموعة من الناس وهبوا أنفسهم لطلب العلم دراسة وبحثا (تركي، 1993).

وكتعريف إجـرائي، فالجامعة هي أحد الهياكل التعليمية التي تعمل على خدمة المجتمع وتوجيه قيمه بما يكفل التوازن النفسي لأفراده والمحافظة على هويتهم بين الأمم، ومن ثم تحقيق تنمية شاملة في جميع مجالات الحياة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية وإعداد الكوادر البشرية المؤهلة لذلك.

2 - مفهوم التوجيه: يتضمن التوجيه الإرشـاد إلى صحيح المسار، وسلامة المقصد، وسوية الوسائل، وبالتالي فهو أمر منشود، وخير مطلوب، ومن هنا عرفت العلوم السلوكية نسقا معرفيا وتطبيقيا اسمه التوجيه والإرشاد النفسي، له صفحاته البيضاء، وله إنجازاته على

مستوى المعرفة النظرية، والجهد التطبيقي مما يستحق التقدير والامتنان، بل إننا كثيرا ما نستخدم «التوجيه» ونحن نخاطب المعلمين والآباء والأمهات والدعاة والإعلاميين حاثين إياهم على كذا وكذا من أساليب التنشئة والتعليم والدعوة المرجوة، أو محذرين وملحين على التخلي عن كـذا وكـذا مما يسئ إلى التنشئة والتربية (اسماعيل علي، 2007)

3 - مفهوم التغير: في اللغة يقال(تغير) الـشيء (عـن حـالـه):- أي تحول وغيره:- جعل غير ما كان:- أي:- حركه وبدله، التغير:- التحويل والتبديل (الزيدي، 1965)، ويعرف» أحمد زكي بـدوي» التغير أنه «كل تحول يقع في التنظيم الاجتماعي سواء في بنائه أو في وظائفه خلال فترة زمنية معينة، والتغير الاجتماعي على هذا النحو ينصب على تغير يقع في التركيب السكاني للمجتمع أو في بنائه الطبقي أو نظمه الاجتماعية، أو في أنمـاط العلاقات الاجتماعية أو في القيم والمعايير التي تؤثر في سلوك الأفراد، والتي تحدد مكانتهم وأدوارهم في مختلف التنظيمات الاجتماعية التي ينتمون إليه (العمر، 2004).

4 - مفهوم القيم: يقول ابن منظور: القيمة ثمن الشيء بالتقويم، وسمي الثمن قيمة لأنه يقوم مقام الشيء وقومته عدلته، وتقوم الشيء: تعدل واستوى وتبينت قيمته، وقيمة الـشيء: قـدره، وقيمة المتاع ثمنه ومن الإنسان طوله، ويقال ماله قيمة إذا لم يدم على الـشيء ولم يثبت، ولـذا يعبر بالأرقام عن الدوام (المحيا، 1994) ولعل أقرب الاستعمالات اللغوية إلى القيم بمعناها السائد الآن هو ما ذكره صاحب القاموس من قولهم: فلان ماله قيمة: إذا لم يدم على شيء، وقول صاحب أساس البلاغة: القيمة ثبات الشيء ودوامـه، وهما يشيران بذلك إلى أن القيمة ترد بمعنى الأمر الثابت الذي يحافظ عليه الإنسان ويستمر في مراعاته (بن حميد وبن ملوح، 1998).

أما القيمة في قاموس علم الاجتماع: فهي تعبير عن المبادئ العامة، التوجيهات الأساسية والأفضليات، والمعتقدات الجماعية في كل مجتمع، فالقيمة هي كل ما هو جدير بالاهتمام والعناية لاعتبارات اجتماعية واقتصادية وأخلاقية وجمالية، إذ تشمل الجوانب المادية والروحية (مخلوف، 2016).

ومـن المنظور الاجتماعي تعرف القيمة بأنها الحكم الذي يصدره الإنسان على شيء مـا، مهتديا بمجموعة من المبادئ والمعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه، والذي يحدد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك، والقيمة تتضمن قانونا أو مقياسا له نوع من الثبات على مر الزمن في المجتمع، أو بعبارة أعم تتضمن دستورا ينظم نسق الأفعال والسلوك، فالقيمة –حسب كلاكون- مفهوم تجريدي للمرغوب فيه الذي يؤثر على اختياراتنا من عدة بدائل لطرق ووسائل وأهداف السلوك (دياب، 1980)، ويعرف الدكتور «سمير محمد» القيم بأنها: عبارة عن مجموعة من المعتقدات، التي تمثل المقومات الأساسية، أو المحور الذي تبنى عليه مجموعة من الاتجاهات، توجه الأفراد نحو غايات أو وسائل لتحقيقها، أو أنماط سلوكية يختارها ويفضلها هؤلاء الأشـخـاص، لأنهم يؤمنون بصحتها، فالقيم تتضمن التفضيلات الإنسانية، وقد تتكون من حالات واقعية وإدراكية توجه السلوك، كما قد تكون مكتسبة يتعلمه الفرد من خلال عمليات التطبيع

الاجتماعي (بوشلوش، 2008).

5 - مفهوم القيم الاجتماعية: وهي مجموعة من المعتقدات التي تتسم بقدر من الاستمرار النسبي، والتي تمثل موجهات للأشخاص نحو غايات أو وسائل لتحقيقها أو أنماط سلوكية يختارها ويفضلها هـؤلاء الأشخاص بديلا لغيرها (أحمد، 1403)، وتتحدد القيم الاجتماعية وفق معايير اجتماعية يحددها المجتمع والتي تعتبر من أهم أسس بناء الإطار المرجعي للفرد، وتضم عدد كبير من نتائج التواصل الاجتماعي بين الأجيال السابقة والحاضرة وتواصلها مع غيرها من الشعوب والثقافات، فتشمل التعاليم الدينية والأخلاقية، الأعـراف، العادات، وغيرها من الأمور التي استقر المجتمع أو الجماعة على قبولها في تحديد ما هو مقبول أو مرفوض اجتماعيًا، ويرجع إليها الفرد في سلوكه الاجتماعي (بن روان، 2007)، وعليه فالقيم الاجتماعية هي مجموع المعتقدات التي تساعد في ضبط الوجود الاجتماعي للفرد بحيث يكون أكثر فاعلية وكنظام بين الفرد والمجتمع.

6 - مـفـهـوم تـغـير القيم الاجتماعية: يعد مفهوم التغير القيمي من المفاهيم التي يكتنفها الكثير من الغموض والتعقيد، فقد يقتصر على بعض العادات والتقاليد، أو التغييرات المتتابعة والسريعة في الطرائق الشعبية، وقـد يحتوي كل التحولات في القيم الثقافية للمجتمع، ومن المعروف أن بعض أجزاء النسق القيمي سرعان ما يلحقها الفتور نتيجة ظروف اجتماعية واقتصادية متجددة، وكما كانت هذه الظروف تخضع لقانون التغير فإن القيم بدورها لا تسلم من هذا التغير حتى وان كانت تتسم بالثبات والديمومة (Mckinn.J.1965)، إن التغير في القيم عملية أساسية تصاحب التغير في بناء المجتمع، وتعني تغيرا في تسلسل القيم داخـل النسق القيمي، وكذلك تغير مضمون القيمة وتوجهاتها، فنجد أن القيم ترتفع وتنخفض وتتبادل المراتب فيما بينها، إلا أنها تختلف في سرعة التغير، فبعضها يتغير ببطء مثل القيم الأخلاقية والروحية، وبعضها يتغير بسرعة كالقيم الاقتصادية المرتبطة بالمال والملبس...، ويشير عاطف غيث إلى التغير القيمي بأنه «التغيرات التي تحدث في التنظيم القيمي أي في بناء قيم المجتمع ووظائف هذا البناء المتعددة والمختلفة»، ويرى أن التغيرات الاجتماعية تأتي على أشكال متعددة منها التغير في القيم الاجتماعية والتي تؤثر بطريقة مباشرة في مضمون الأدوار والتفاعل والتغير في النظام القيمي للمجتمع أي في المراكز والأدوار الاجتماعية (عبد الخالق، 1999).

ثانيا: التغير القيمي وآلياته في المجتمع:

1 - القيم بين الثابت والمتحول: تعد القيم وسيلة نحكم من خلالها

على ما هو مرغوب أو غير مرغوب فيه لتحقيق غرض معين، ومع إمكانية اختيار المفضل بسبب وجود البدائل يختلف وزن وتأثير هذه القيمة من فرد لآخر ومن مجتمع لآخر ومن وقت لآخر، ويتفق معظم علماء الاجتماع على أن القيمة تتسم بالثبات، أي أنها تعمل على المحافظة على بقائها واستمرارها، وذلك لارتباطها بثقافة المجتمع وشخصية أفـراده ارتباطا عاطفيا ووجدانيا من جهة، ولأنها تعمل على إشباع حاجاتهم من جهة أخرى، إلا أن هذا الثبات ليس ثباتا مطلقا بل هو ثبات نسبي، أي أن القيم تتغير وتتبدل، وعلى الرغم مما تملكه القيم من قدرة على مقاومة التغير إلا أننا نلاحظ أنها تتغير داخل المجتمع نفسه، وأن هذه القيم تتغير في تفاصيلها وأشكال تواجدها داخل النسق الثقافي في فترة زمنية معينة (جيدوري، 2009) إذ لابد من وجود عوامل اقتصادية وسياسية واجتماعية ودينية تؤدي إلى تفعيل هذا التغير القيمي، وفيما يلي توضيح البعض منها:

- **أثر العامل الاقتصادي في تغير القيم:** يمارس الوضع الاقتصادي للفرد والمجتمع أثرا فاعلا في تحديد نوع القيم السائدة وطبيعتها، التي يتحدد من خلالها مكانة الفرد ومقدار ما يحظى به من تقدير واحترام داخل المجتمع، فمن المعروف والمعتاد أن الأفراد الذين يتمتعون بمستوى اقتصادي جيد أو عالي عادة ما يحظون باحترام وتقدير جيدين، وبمكانة اجتماعية متميزة بين أفراد المجتمع، على العكس من الآخرين الذين يعانون من العوز والفقر، إذ تكون مكانتهم متدنية لأسباب عديدة منها: (أحمد، 1983)

- إن المستوى الاقتصادي المرتفع للأفراد يمكن أن يعطيهم حصانة وحماية، ويساعدهم على حماية أنفسهم من التعرض للإصابة بالأمراض والمشاكل الصحية العادية.

- كما أن المستوى الاقتصادي المرتفع للأفراد يبعدهم عن سـؤال الآخرين، والوقوع تحت ضغوطات قد لا تنسجم مع نسقهم القيمي.

- بالإضافة إلى أن المستوى الاقتصادي المرتفع عادة ما يرتبط بالسلطة داخل المجتمع، مما يدفع أصحاب المال إلى وضع أو تبني قيم ذات مضمون مادي تتناسب مع حالتهم ووضعهم، وتدعم مكانتهم في المجتمع.

- **أثر العامل السياسي في تغير القيم:** تندرج العوامل السياسية في نطاق النوع المهم الثاني من العوامل المؤدية لتغير القيم الاجتماعية في المرحلة الحديثة، وكان الصراع بين الدول من أجل تعزيز نفوذها وتنمية ثرواتها وتحقيق النصر العسكري على منافسيها من بواعث التغير والتغيير خلال العقدين أو ثلاثة عقود الماضية، لقد كان التغير السياسي في الحضارات التقليدية يقتصر في العادة على النخب، إذ تحل إحدى العائلات الارستقراطية محل أخرى لتولي السلطة وتدبير شؤون الحكم، بينما تظل أوضاع أغلبية السكان وحياتهم مستقرة نسبيا دون تغيير، ولا يصدق ذلك على النظم السياسية الحديثة حيث تؤثر أنشطة القادة السياسيين والمسؤولين الحكوميين على الدوام في حياة الجماهير ومصيرها، كما يؤدي اتخاذ القرارات السياسية على الصعيدين المحلي والخارجي إلى تحفيز التغير الاجتماعي وتوجيهه وجهات معينة أكثر مما كان في الماضي (بوعطيط، 2011).

- **أثر العامل الديني في تغير القيم:** ومن أبرز العلماء الذين تناولوا هذا الموضوع باهتمام هو العالم الفرنسي «إيميل دوركـايـم» الـذي أشـار إلى أن المجتمعات البدائية تُقسم نظمها الدينية وفق أساسين أولهما العقائد أي)الأفكار(، وثانيهما الطقوس والشعائر أي (الممارسات والسلوكيات)، ويشير إلى أن كل منها يكمل الآخر، كما أنها تعمل معا وترتبط وتتغلغل في جوانب الحياة جميعها، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والـتربـويـة، ويـرى بعض المهتمين بهذا المـوضـوع أن العقائد الدينية والروحية والطقوس التي ترافقها أي ميادين تنطوي عـلى اتجاهات إسقاطيه تعبر عما يكمن في النفس وفي اللاشعور من المواقف والأزمات، التي قد لا يعبر عنها بصورة صريحة ومفهومة، بل تتخذ صيغا وأشكالا رمزية، وتظهر البحوث الاجتماعية الصلة القوية بين أمر الواقع الاجتماعي والمحتوى النفسي لكير من المعتقدات الدينية السائدة

في المجتمع، وبما أن الديانات مختلفة فإن معتقداتها هي الأخـرى مختلفة ومتباينة، لذلك فإن أثرها وارتباطها في الواقع الاجتماعي المعاش، وما يرتبط بها من مضامين نفسية وتأثيرات حياتية أي الأخرى مختلفة، ومن ثمَّ يمكن أن توجد وتخلق قيما اجتماعية هي الأخرى مختلفة. (دوركهايم، 1996)

-**أثـر العامل الثقافي:** أسهم تطور العلوم وعلمنة الفكر في تنمية النظرة النقدية الابتكارية في عالمنا الحديث إذ أننا لم نعد تفترض أننا سنقبل بالعادات والتقاليد لمجرد أنها انحدرت إلينا عن طريق التقاليد المتوارثة عن سلطة ما، وعلى العكس من ذلك، فإن أساليب حياتنا قد تتطلب بصورة متزايدة أسسا عقلانية، فتصميم مستشفى ما على سبيل المثال لم يعد يعتمد بشكل أساسي على الـذوق التقليدي بل إنه سيأخذ بعين الاعتبار قـدرة هـذا المستشفى على تلبية حاجات المرضى من العناية الصحية الفعالة، بالإضافة إلى النحو الذي نفكر فيه، فن مضمون الأفكار قد تغير، إن تصوراتنا المثالية عن الحياة الفضلى، والحرية والمساواة والمشاركة والديمقراطية هي كلها من نتاج القرنين أو الثلاثة الماضية، ومثل هذه التصورات هـي التي دفعت بعمليات التغير الاجتماعي والسياسي قدما إلى الأمام وأدت إلى قيام الثورات، ولا يمكن ربط مثل هذه التصورات والأفكار بالتقاليد، بل ينبغي اعتبارها مراجعة وإعـادة النظر في أساليب حياتنا ومحاولاتنا ومساعينا إلى الحياة الأفضل، ورغم أن هذه النماذج العليا قد برزت في الغرب، فإنها أصبحت عالمية وشاملة في تطبيقا وحافزا على التغير في أكثر أرجاء العالم (بوعطيط، 2011).

- **العامل التكنولوجي:** أظهرت الأبحاث والدراسات السوسيولوجية أن التكنولوجيا تلعب دورا هاما في إحداث تغير القيم الاجتماعية داخل المجتمع، وأن التغيرات التكنولوجية تنعكس بصورة واضحة على البناء الاجتماعي وقد صيغت نظريات سوسيولوجية توضح ذلك الدور الهام الذي تلعبه التكنولوجيا في التغير مثل «الـهـويـة الثقافية» التي قدمها «أوجــبرن». (بوعطيط، 2011).

2 - آليات التَّغير القيمي: يؤكِّد ماكس ڤيبر أن «التَّغير القيمي والاجتماعي يعتمد على الأفكار أكثر مما يعتمد على العناصر المادية الملموسة، فالعمليات الَّتي تدخل في التنظيم القيمي للمجتمع وتحدد تركيبته الاجتماعية تستند إلى المعلومات الثقافية اللامادية، ولم يبتعد سوركين عن هذا المعنى عندما أكَّد دور الأنساق الثَّقافية في عملية هذا التَّغير، وهذا الكلام قد يكون صحيحا، ولكن فقط إذا حملناه على أنَّه يعني بذلك الآلية الَّتي يتم بها التَّغير القيمي والاجتماعي، فالأفكار بمعناها الواسع هي الَّتي تمثل جوهر آلية التَّغير، ولكنَّها لا تستغني عن العامل المادي بوصفه عاملا مساعدًا لتحقق التَّغير، علما بأن النُّظم الدينية هي الَّتي تتحكَّم بدرجة مطلقة في الحياة الاقتصادية (ماكس ڤيبر) أي أن الدين هو القاسم المشترك بين المجتمعات وما يترتب عليها من حياة اجتماعية بوصف الدين عامل من عوامل الضبط، بل إن ڤيبر يرى أن النظم الدينية هي الَّتي تتحكَّم تحكُّمًا مطلقًا بعملية التَّغير أيضًا إذا كانت القيم فاعلة ومنفعلة، فهي توجه السلوك وتقود التغير، وفي الوقت نفسه تتأثر بالتغير فتنمو أو تضعف، وفهم التفاعل الاجتماعي وضبط مـسـارات التغير الاجتماعي مرتبط بمعرفة القيم التي يتم التفاعل في ضوئها، فالقيم هي التي تمنح الشرعية لفعل ما فيكون مقبولا في المجتمع أو مرفوضًا وهي بهذا تيسر التغيير الاجتماعي أو تعوقه وترشده أو تحرفه (تعوينات، 2015).

ثالثا: بعض مظاهر تغير القيم الاجتماعية بالمجتمع الجزائري:

لقد توالت التغيرات الاجتماعية والثقافية على المجتمعات في العقود القليلة الماضية وخاصة على المجتمعات العربية ولعل من أبرز هذه التغيرات ظهور ظاهرة العولمة وما رافقها من ثورة معلوماتية حيث أحدثت تغيرا في المواقف والاتجاهات والقيم الإنسانية

لدى أفراد المجتمع، ومن مظاهر تغير القيم الاجتماعية بالمجتمع (طبال، 2012):

أ - ضعف الروابط الأسرية والتواصل الأسري: تشهد الأسرة العربية مزيدا من التفكك بسبب تراجع سلطة الوالدين في السيطرة على ضبط سلوك الأبناء، فعلاقة الآبـاء بالأبناء وعلاقة الرجل بالمرأة كانت تحدد على أساس النظام الأبوي والذي يتمثل في هيمنة الرجل على المرأة وهيمنة الكبار على الصغار بما يعني توزيعا هرميا للسلطة على محوري الجنس والـسـن... وتمثل قيم الشرف والاحتشام والجماعية والطاعة عناصر أساسية في هذا النظام وتتصل قيمة الشرف بسلوك الفرد ولكنها لا تقتصر عليه بل تمتد لتشمل العائلة كجماعة تتوحد فيها المسؤولية وتتماثل فيها الذات مع الجماعة، وعلى وجه التحديد تربط هذه القيمة سلوك المرأة بشرف الرجل فهذه القيم تلاشت وتغيرت النظرة إلى المرأة من خلال وسائل الإعلام من أجل تسويق المنتوجات وجني الأرباح وقد وافق ذلك كله تهميش متعمد من قبل الإعلام لصورة المرأة المثقفة العاملة، والمنتجة، المربية والمناضلة.

ومن أهم نتائج التي توصل إليها الباحث عدلي رضا أنّ القيم الاجتماعي السلبية التي حملتها الأم في المسلسلات هي: حبّ التباهي والمظاهر والنظرة المادية للحياة، وربط الزواج بالمصالح المادية والشخصية وربـط العلاقات الاجتماعية بالمصالح، كما تراجعت وتغيرت القيم الأصلية في الأسرة العربية لتحل محلّها قيم ذات صبغة نفعية براغماتية، وهذا ما أكدته الكثير من الدراسات العربية لدى الشباب حيث أظهر تفضيلا لقيم مثل النفعية وقيم الربح والكسب وقيم الاستهلاك... الخ.

ب- تـأخـر سـن الـــزواج: عرفت المجتمعات العربية ظاهرة تأخر سن الزواج عند الأبناء إلى حين إتمام دراستهم والحصول على وظيفة وتأمين البيت واستئجاره أو بنائه، كما أن القيمة الاجتماعية اليوم للشباب ليست بالزراعة والمساحات الأرضية من المواشي، ولكن بما يحصله الواحد منهم من علم وشهادات وما يملكه من رصيد بنكي فأصبح الأفراد يقيسون بعضهم البعض على أساس حجم ثروتهم وممتلكاتهم المادية، وعليه فنوع اللباس والسيارة وقيمة المنزل وتأثيثه هي معايير مهمة جدا لكسب مركز محترم في أعين الآخرين.

ج-التدني الأخلاقي: انتشر الانحراف الأخلاقي والسلوكي لـدى الشباب في ظل ضعف الـوازع الديني والأخلاقي وضعف سلطة الأبوية، فقد ظهرت على الأسرة العربية ظواهر جديدة كالسرقة والانحلال الخلقي والاعتداء والسطو وتعاطي المخدرات...الخ، كما ظهرت في نهاية هذا القرن في مؤتمر السكان بالقاهرة ومؤتمر بكين مفاهيم جديدة للأسرة، فقد أقروا البناء الأسري القائم على الرابطة الزوجية أو بدونه وأقروا الزواج القائم بين الرجل والمرأة أو بين الرجل والرجل، أو بين المـرأة والمـرأة، وقد عمل هذان المؤتمران على إطفاء أكبر قدر من الشرعية والحماية لمثل هذه العلاقات الشاذة والاعـتراف بها كذلك عملا على تعزيز المصطلحات المستخدمة في هذا النوع من الدراسات لمسخ القيم التي تمثل خصوصية المجتمع والتي هي نابعة من الإسـلام والإتيان بأخرى بديلة لها مقاصد مختلفة، فمثلا إن هؤلاء الذين يرفضون فكرة الزواج ويفضلون حرية العيش الثقافي أصبحوا يلقبون بالأشخاص المتفردين، والفتيات الصغيرات الـلاتي يمارسن الجنس منذ الطفولة ويحملن فإنهن يتمتعن بقدر من الاحترام والرعاية ويلقبن بالمراهقات الحوامل، أما من تتزوج زواجـا شرعيا وهي في مثل هذا السن فإن هذا الزواج يلقب بانتهاك الطفلة الأنثى ومن مظاهر التغير انتقال الأفراد من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية والتي فيها الاتصالات بين الأفـراد تقل وتحد من إمكانيات كل فرد معرفة الآخر شخصيا، فالاعتماد على النفس صفة تميز سكان المناطق الحضرية.

د- ضـعـف الـضـبـط الاجـتـمـاعـي التقليدي: ضعف العلاقات الودية يؤدي إلى إضعاف الضبط الاجتماعي التقليدي في المنطقة الحضرية وبالتالي تتغير كثير من القيم لدى الأفراد بمجرد انتقالهم من الريف إلى الحضر كما تكثر الانحرافات السلوكية والجريمة، والقطيعة مع

التقاليد والذي يؤدي إلى عدم الاستقرار الثقافي والتعرض إلى المعايير الاجتماعية المتناقضة، ويرى توبي بأن البلدان المصنعة والسائرة في طريق التصنيع تزداد فيها الهوّة بين المراهقين والكبار، فالتوجهات والإرشادات الموجهة إلى الأبناء من قبل الوالدين والجدات تكون غير مجدية ولا يخضعون لها، هذا كون الجيل الجديد معرض لتأثيرات جديدة تعكس معايير وقيم التحضر والتصنيع ويصبح الشاب أو المراهق معرض لتأثيرات الأصدقاء وجماعة الرفاق وتوجيهاتهم، ويقل الارتباط بالأسرة الممتدة أو العائلة الكبيرة، وتقل مكانة المسن ويذهب الأبناء إلى المدارس ويتعلمون فيها المعايير الحضرية الجديدة ويحملون خواص وصفات ومعرفة العالم المعاصر والحديث.

٥- الفردانية والاغتراب: عندما يحصل التحضر داخل المجتمع تظهر تشكيلات جماعاتية ثانوية من الأصدقاء والزملاء والمعارف لا تقام على علائق القرابة بل على أساس قيم حضارية وتظهر هذه التشكيلات في مجال مكاتب العمل والمدارس والتنظيمات المحلية إزاء ذلك لم يصبر الفرد أو يلزم بمعايير اجتماعية تنتقل عبر الأجيال لتنظيم سلوكهم حتى لو لم تكن مسايرة مع المتغيرات الجديدة، بل يختار ما يتناسب مع مؤهلاته أو رغباته أو مزاجه أو هواياته، أي يتحرر من التماثل مع أنماط عيش عاشها آباؤه وأجداده، وهذه الحالة لم تكن سائدة من قبل التحضر إذ كانت الجماعة الاجتماعية الأولية تمنحه الدفء والحنان والمساعدة والدعم المادي والمعنوي، تسنده في السراء والضراء فيكون محصنا نفسيا واجتماعيا.

و-خروج المرأة للعمل: ومن مظاهر التغير أنه أتاح مجتمع الصناعي الحديث والتقنية الحديثة الفرصة أمام المرأة للالتحاق بالعمل خارج البيت والمساواة بالرجل والحصول على أجر نظير هذا العمل بعدما كانت المرأة التقليدية إما ماكثة بالبيت أو تعمل في الزراعة لتساعد زوجها أو تعمل عمل حرفي كالطرز والخياطة وهي في بيتها فكانت القيم السائدة أن تتفرغ الزوجة لرعاية الزوج والمنزل والأولاد، وخروج المرأة إلى العمل كان له تأثير على الحياة الزوجية والعلاقات الأسرية وتأثر الأبناء بعمل المرأة في العصر الجديد، كما فتح التحاق المرأة بالعمل أمامها مجالات واسعة من النشاط الاجتماعي وأحدث تغيرات هامة في مكانتها في المجتمع، فعمل المرأة أحدث عدة تغيرات في النسق الاجتماعي منها إرسال الأولاد إلى دور الحضانة والاستعانة بالخادمات واستخدام الأدوات المنزلية الحديثة، والعمل على تنظيم النسل، والإقلال من الزيارات العائلية واستقبال الضيوف من أهل الزوج والأقارب بسبب عدم تواجدها في البيت في أغلب الأوقات، وطرح مشاكل جديدة كالصراع الظاهر أو المستتر بين الزوج والزوجة على

السيادة والميزانية والادخـار ومعاملة الأطفال والصلة بنسق القرابة وتمضية وقت الفراغ وغير ذلك من المسائل التي طرحها وأفرزها التغير الاجتماعي، وقد أدى خروج المـرأة إلى العمل والتعلم إلى أن تنزع اللباس التقليدي وتقتني ألبسة تواكب العصر والموضة وهذا ما جعل كثير من النساء يصرفن جزء كبير من رواتبهن على أدوات الزينة والملابس الغالية فأصبحت كثير من الأسر تتبنى قيم الاستهلاك بدلا من قيم الإنتاج، إلاّ أن هذه الظاهرة لا نستطيع أن نعممها على كل النساء لأن كثيرات منهم خرجن إلى العمل لأنهن كنّ مضطرات لأن تعملن بعدما أصبحت العائلة الكبيرة لا تتكفل بهن في حالة موت الـزوج أو الطلاق أو الفقر، لأن قيم التكافل الاجتماعي أصبحت شبه معدومة في زمان العولمة والأنترنت.

ولقد انعكست هذه التغيرات التي تعرضت لها المجتمعات العربية عامة والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص على مجموعة من العوامل المتداخلة والمتشابكة والتي أحدثت تأثيرات مباشرة أو غير مباشرة في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فضلا عن تأثيراتها الواضحة في بنية الأسرة باعتبارها من أهم النظم الاجتماعية خاصة في مجال التنشئة الاجتماعية وإعداد الأجيال القادمة وفي أساليب التنشئة الاجتماعية.

رابعا: العلاقة بين الجامعة والمجتمع:

تعد العلاقة بين الجامعة والمجتمع علاقة عضوية لها أبعاد كثيرة تقوى وتشتد في بعض الأحـيـان وتضعف وتهن في أحيان أخـرى، وهي في كلتا الحالتين تتأثر تأثيرا مباشرا أو غير مباشر بالفلسفات التي تقوم عليها هذه النظم، حيث أن كل تغيير يطرأ على المجتمع إنما ينعكس على الجامعة، كما أن كل تطور يصيب الجامعة يصاحبه تغيير في المجتمع الـذي نعيش فيه، ويرى البعض أن من أهم المسلمات التي تقوم عليها علاقة الجامعة بمجتمعها هي أن الجامعة لا تنفصل عن المجتمع، وتؤثر فيه بطريق مباشر وغير مباشر من خلال طبيعتها ونوعية الأنشطة المختلفة التي تقوم بها، سواء أكانت أنشطة تعليمية أو بحثية أو إرشادية أو خدمية ومن ثم فإن غاية الجامعة الحقيقية ومبرر وجـودهـا هو خدمة المجتمع الذي تتواجد فيه، فارتباط الجامعة بمجتمعها يعطيها شرعيتها ويبرر وجودها، فليس هناك أخطر من أن تنفصل الجامعة عن مجتمعها وتنحصر داخل جدرانها تنقل المعرفة دون ارتباط وثيق بالمجتمع وقضاياه الحياتية، وهنا يبرز دور الجامعة كأهم المؤسسات المؤثرة والفاعلة في تنمية المجتمع، ومن ثم فالحديث عن التنمية في غيبة دور فاعل للجامعة يصبح حديثا ناقصا، لأن العلاقة بين الجامعة والتنمية تستمد جذورها من روافد عدة: يتمركز أولها حول الإنسان كجوهر لمفهوم وعملية التنمية، باعتباره رأس المال المعرفي والبشري للعملية التنموية وكونه وسيلة التنمية وغايتها من جانب آخر، والرافد الثاني يتمثل بدوره في إنتاج ونقل المعرفة وتطويرها والاحتفاظ بها والإبـداع وتفسير الظواهر بما يتجاوز التبريرات البسيطة والاتصال الفعال باعتباره جوهر ولب العمل الجامعي، أما ثالث الروافد فيتعلق بالالتزام القيمي للجامعة ومسؤولياتها الفعلية والواجبة في أداء وظيفتها ثلاثية الأبعاد في التعليم والبحث العلمي وخدمة المجتمع، وبصورة متكاملة تسهم مجتمعة في بناء الوطن والمواطن، لتتجاوز بذلك نطاق وظيفتها التقليدية المقتصرة على التعليم، وتأتي معالم ومجالات الدور الجامعي في خدمة المجتمع شاملة لأدوارهـا الثلاثة: التعليم، والبحث العلمي وخدمة المجتمع ومرتبطة بها ارتباطا وثيقا، فالتدريس والتعليم الخلاق يعتمد أساسا على البحث العلمي، كما أن التدريس والبحث في أوسع معانيهما، يمكنان الجامعات من دورهـا في نشر وتشجيع وتدعيم الاتجاهات الاجتماعية والقيم الإنسانية المرغوبة التي تمكن من النهوض بالمجتمع (القوس).

خامسا: صور تعليم القيم بالجامعة وتوجيهها:

يأخذ تعليم القيم في الجامعات صورا عديدة، فبعض الجامعات والكليات المتخصصة تحاول أن تبني مناخا جامعياً ملتزما بالقيم والفضائل الخلقية يسهم

في بنائه كل الأفـراد من فئات البيئة الجامعية جميعها: الأساتذة والطلبة والإداريــين، ومن الجامعات ما يقدم برنامجاً متكاملاً من المواد الإجبارية والاختيارية إضافة إلى النشاطات العملية الموجه لتعزيز السلوك القيمي لدى طلبة الجامعات بطريقة مباشرة، ومنها أن الجامعة تدرس عادة عددا من المساقات في قضايا القيم والأخلاق سواء في أبعادها النظرية أو العملية وينطبق ذلك على وجه التحديد على تخصصات الفلسفة والتعليم الديني وعلم الاجتماع وفي أحيان قليلة تطرح بعض الجامعات مادة اختيارية عامة في قضايا القيم والأخلاق يدرسها من شاء من الطلبة المهتمين بها. كما تطرح كثير من الجامعات في العالم العربي الإسلامي مادة في الثقافة الإسلامية تحتوي أحيانا على قدر كبير من المفاهيم والتوجيهات الأخلاقية.

ولا نعدم أن نجد بعض الجامعات تقدم مساقات تتناول قضايا القيم والأخلاق بطرق أخرى، ويتوقف ذلك على مدرس المادة وخبرته في تدريس الموضوع وموقفه الفكري والإيديولوجي، فمثلا يقدم «أنتوني وستون» أستاذ الفلسفة في جامعة «إيلون Elon» في كارولينا الشمالية بالولايات المتحدة، مساقا جامعيا يتميز بمدخله العملي والواقعي، وقد لخص خبرته التدريسية لمدة تزيد عن ثلاثين عاما في كتاب جامعي منهجي (Anthony,2001) سلك فيه مدخلا

عمليا تطبيقيا، يسمح للطالب بفهم موضوعات القيم والأخــلاق واتخاذ قرارات بناءة في مواقف الحياة الحقيقة وذلك بدلا من معالجة الموضوع بطريقة أكاديمية تاريخية نظرية كما تفعل معظم المساقات التعليم الجامعية في موضوع الأخـلاق، وقد اختار المؤلف مجموعة من القضايا والتحديات المطروحة التي تنال جدلا واسعا في المجتمع على الصعيد الديني والقانوني والسياسي والإعلامي، كما يتميز الكتاب بالواقعية التي تتجاوز المواقف المبدئية، حيث يستدعي في تناوله للقضية صورا متعددة من مهارات التفكير، تتضمن الاهتمام بالحجج التي يقدمها كل موقف، والبحث عن مساحة مشتركة بين المواقف ليسمح للطالب بالوصول إلى نتائج إبداعية قد لا تنسجم بالضرورة مع أحد المواقف المبدئية المحددة سلفا.

عندما تتخذ الجامعة قرارا بتدريس مادة معينة (مساق دراسي) في أي برنامج فإنها تفعل ذلك انطلاقا من قيمة معينة لهذا المساق تقدرها الجامعة، وتخصص لها متطلباتها مـن الـوقـت والمــواد التعليمية والأساتذة، ومن الطبيعي أن تأخذ الجامعة عند اتخاذها هذا القرار بالاعتبار مصدر هذه القيمة ومحتواها ومواقف الأفراد والفئات ذوي التوجهات المختلفة منها، إضافة إلى النتائج المتوقعة من تعليمها.

كما يتمتع الكائن البشري بقيم وأخلاق إنسانية، هي جزء من إنسانيته وتتمتع المجموعات البشرية بقيم ثقافية خاصة بها، كذلك يتمتع العاملون في مهنة من المهن بقيم مهنية خاصة يتم اكتسابها عن طريق الدراسة والتدريب الذي يتلقاه الفرد، فلا يخلو برنامج دراسي يدرسه طالب الهندسة أو القانون أو الطب أو التربية أو المحاسبة أو التمريض.. أو أي مهنة أخرى.. من مادة دراسية عن أخلاقيات تلك المهنة، أي المعايير والقيم التي يجب أن يتحلى بها من يمارس

هذه المهنة، ويقدم للمجتمع الخدمات التي تقدمها المهنة على الوجه الأفضل، ويتعزز تعلّم الفرد لأخلاقيات المهنة بعد الالتحاق بها عن طريق الضوابط التي تضعها النقابات والجمعيات المهنية لسلوك العاملين في هذه المهنة، كما تضع الإجراءات التي تكفل التزام أعضاء المهنة بهذه الأخلاقيات، وتوفر فرصا إضافية من التعليم والتدريب من خلال البرامج التي تقدمها هذه النقابات للمنتسبين إليها.

لقد حصل تغير كبير في واقع التعليم العالي في معظم أنحاء العالم، فالتوسع الكمي الهائل وتحول الجامعة من مكان للعلم إلى حقل للاستثمار سمح لأعداد كبيرة جدا من الطلبة أن يلتحقوا بالدراسة الجامعية وبالتالي حصل تغير كبير في نوعية الطلبة في الجامعات وإلى مدى أقل بقليل في نوعية الأساتذة الجامعيين. كما خضعت الجامعة إلى ضغوط داخلية وخارجية للمساءلة، وهذه التحولات طرحت أسئلة حول ما إذا كانت معايير السلوك الأخلاقي بقيت مسألة مشتركة بين جميع المدرسين، كذلك طرحت أسئلة حول ما إذا كانت الأعراف والتقاليد والتوقعات السلوكية موضع قناعة مشتركة لدى الطلبة الجامعيين، ولا شك في أن ذلك يجعل الجامعة في مواجهة تحديات أخلاقية حقيقية، ونتيجة لهذا العوامل حصل تغير في بؤرة اهتمام التعليم العالي فبدلا من القيم الداخلية التي ارتبطت بالدراسة والبحث في الجامعات في صورة البحث العلمي والفكري تحولت اهتمام الجامعة تحت تأثير هذه الضغوط إلى القيم الخارجية التي تبحث عن نتائج اقتصادية في المقام الأول (L. Van,2001).

سادسا: توجيه الجامعة تغير القيم بالمجتمع:

يعد التعليم العالي أحـد الركائز الأساسية للتنميةالشاملة في المجتمعات، وهو أداة فعالة في نقل القيم والمعارف المختلفة للطلبة وتجعلهم عناصر فعالة في المجتمع الذي ينتمون إليه، ويرتبط التعليم العالي بالتنمية السياسية من خـلال أدواتــه المختلفة المتمثلة في المناهج الجامعية والهيئة التدريسية والإدارة الجامعية والحركات الطلابية وفيما يلي توضيح ذلك: (عبد الرحمن، 2010)

أ- المناهج الجامعية ودورهــا في تكريس القيم بالمجتمع: يعرف المنهج الـدراسي بأنه جميع الخبرات التربوية والتعليمية والاجتماعية والثقافية والفنية والعلمية التي تتضمنها الكتب الجامعية والنشاطات والفعاليات التي يتم تعليمها للدارسين داخل الجامعة وخارجها بشكل مبرمج وإكسابهم مهارات وأنماطًا من السلوك الجيد وتعديل أنماطًا أخرى

غير مرغوب فيها وتطوير شخصيات الدارسين من جميع الجوانب، فالمناهج التعليمية هي أداة التربية والتعليم لتحقيق الأهـداف النابعة من فلسفة المجتمع واتجاهاته المستقبلية وخططه التنموية.

وتمثل المناهج التعليمية الإطار العام للتعليم الذي يتم بموجبه تأهيل الدارسين بالقيم والأنمـاط السلوكية والمهارات والمعارف اللازمة لحياة الإنسان كمواطن يمتلك شخصية فعالة في مجتمعه، فالمناهج تمثل الدعامة الأساسية لإعداد الأجيال القادمة وتأهيلها لتكون قادرة على العمل المنتج البناء من أجل إحداث النقلة المطلوبة للمجتمع من التخلف إلى الرفاه الاقتصادي ومن التعصب الحزبي نحو الديمقراطية وقبول الآخر ومـن النظر إلى المصلحة الشخصية إلى مراعاة الصالح الوطني العام ومن الجدير ذكره أن الهدف النهائي للمنهج الدراسي هو بناء الإنسان ثقافيا وإنسانيا وعلميًا واجتماعيًا، إذ تعد المناهج التعليمية حلقة الوصل بين التربية كفلسفة وأطـر نظرية وفكرية تبنى على أسس قيمية واجتماعية وثقافية ونفسية ومعرفية وبين التعليم بوصفه الجانب التطبيقي الذي من خلاله يمكن أن يتحقق ما يسمى بالأهداف التربوية التي تعرف على أنها توجيه الناشئة نحو السلوك المرغوب به، وذلـك لتحقيق تكيف الفرد مع ذاته ومحيطه وتكوين ما يسمى بالمواطنة الصالحة، ومن هنا ينبغي أن تحرص الجهات القائمة على وضع المناهج الجامعية على جعل مواد المنهاج الجامعي مـادة كافية لغرس مفهوم الهوية الوطنية وتجذير الولاء الوطني.

ب- الهيئة التدريسية: تطورت مكانة المحاضر في العصر الحديث بحيث أصبح دور المعلم أساسيا في تنمية الطلبة علميا وسياسيا من خلال استثارة عقولهم، ليتوصلوا بأنفسهم للمعلومات بدلا من أن يلقيها عليهم، أي أن دوره الجديد هو أن يفتح أبواب المعرفة فيدخل منه الطلاب لينطلقوا في آفاق العلم، وهذه الطريقة مما نص عليه» جان بياجيه» في نظريته المعرفية البنائية في التعليم، إذ يتمثل دور المعلم في كونه موجهًا ودليلا ورفيقًا للطالب في رحلة المعرفة، ولكنه لن يعود ملقما للمعلومات.

وإن كانت العملية التعليمية تتوقف على عدة عوامل مثل: الإدارة والمناهج الجامعية وعضو الهيئة التدريسية، فإن المعلم يعد عصب تلك العوامل التي تهدف إلى ترسيخ القيم والمثل والمفاهيم الوطنية، ودور عضو هيئة التدريس بالإضافة إلى إكساب الطلبة المفاهيم العلمية، فإنه أيضا يكمن في تحفيز الطلبة على الاعتزاز بهويتهم والانتماء إلى ثقافتهم ولغتهم ووطنهم، ودعوتهم إلى الحضور والمشاركة في قضايا الوطن، فهو يربطهم بوطنهم عن طريق الثقة بأنفسهم وانتمائهم للوطن وربطهم بتاريخهم وحضارتهم، ويعد عضو هيئة التدريس عنصرًا أساسيًا في تشكيل هوية الطلبة القادرة على الانصهار في هوية المجتمع الذي ينتمون إليه، من خلال التفاعل مع الطلاب وطبيعة العلاقة السائدة بينهم يظهر دور عضو هيئة التدريس في تعميق الانتماء والولاء لدى الطلاب وتأصيله، إذ يعد عضو هيئة التدريس من العناصر الرئيسية في تنفيذ الأهداف التربوية للجامعة، وبهذا يكون هو الناقل الأمين لقيم المجتمع الثقافية والاجتماعية والسياسية من خلال غرس القيم الوطنية المطلوبة للشخصية وتجسيدها، كما تشجع العلاقة بين عضو هيئة التدريس والطلبة على المشاركة السياسية الفعالة من خلال المشاركة في الحوار والفائدة التي يقدمها للطلبة من أجل تنمية سلوكهم ونمو شخصياتهم.

كما يمارس عضو هيئة التدريس دوره في تحقيق المواطنة الإيجابية وتنمية الطلاب سياسيا من خلال بث المعتقدات والقيم والاتجاهات والممارسات السياسية التي يتبناها المجتمع ويمارسها العضو، ومن ثم يكتسب الطلاب هذا السلوك السياسي منه باعتباره القدوة التي يقلدها الطالب منذ التحاقه بالجامعة، كما أن العلاقة الديموقراطية بين عضو هيئة التدريس والطلبة من حيث الحوار والنقاش يؤدي إلى إكساب الطلبة القيم السياسية المرغوبة، وتكوين الاتجاهات الإيجابية لديهم والتي من أهمها الولاء والانتماء للوطن، وتفعيل مشاركتهم السياسية في مختلف القضايا الوطنية، وتشير النظرية الوظيفية إلى أن أحد

الأدوار الرئيسية للمعلم هو نقل القيم والتقاليد

وثـقـافـة المجتمع مـن جيل إلى آخــر، بحيث يعزز القيم السائدة وينميها ويحافظ عليها من الاندثار والضياع.

ج- الحركات الطلابية: تعد المرحلة الجامعية من المراحل المهمة التي يتم فيها إعادة بلورة مفهوم الهوية الوطنية نظرا لاتساع تجربة الطالب من خلال احتكاكه بمختلف الأطياف السياسية العاملة داخل الجامعة ويزداد الوعي بأهمية تشكيل هـذا المفهوم لدى الطالب الجامعي حيث يعود منبع هذا إلى نظرية مونتيسكيو التي تشير إلى أن مظاهر الحياة الاجتماعية تؤلف فيما بينها وحـدة متماسكة متسقة وأشار إلى أن التركيب السياسي والاقتصادي والدين والمناخ وحجم السكان والعادات والتقاليد وغيرها يشكل في جوهره فكرة البناء الاجتماعي.

الانـخـراط في نشاطات الحركات الطلابية، وبحكم كونه يأتي في مرحلة تطورية حساسة جدًا لمفهوم الهوية، يشكل نقلة نوعية أكثر عمقًا ومفعولية في الاستكشاف والصقل والبلورة للهوية القومية لدى الطلاب المنخرطين في هذه الأحـزاب، وفوق كل ذلك ففي الظرف الجامعي الجديد، يتوافر شرطان مهمان جـدًا من حيث سـيرورة تطور الهوية الوطنية، وهـما: التفاعل الاجتماعي المـبـاشر بـين أبـنـاء الجيل الـواحـد في الجامعة، والحرية في اختيار المضمون الفكري والسياسي والأيديولوجي للنقاش والـحـوار بعيدًا عن عين رقابة جهاز التعليم الرسمي من جهة أخرى.

وهذه العلاقة الجدلية بين مفهوم الهوية الوطنية وبين المشاركة في فعاليات الحركات الطلابية، بمعنى أن تكون الهوية الوطنية نفسها عاملا دافعًا نحو خوض العمل الطلابي من جهة، وفي نفس الوقت هي عامل يتم تطوره من خلال العمل الطلابي من جهة أخـرى، تعزز الاستنتاج الواضح حول الدور التربوي للحركة الطلابية. فعلاوة على تطوير الهوية الوطنية ذاتها، فإن للحركات الطلابية دورًا أساسيًا في تعزيز التوافق النفسي لدى الطلاب المنضمين للحركة الطلابية مقارنة بعديمي النشاط الحزبي وللتوافق النفسي عند الطلاب بشكل عام علاقة مباشرة مع التنمية السياسية والمشاركة الفعالة للطالب.

والجديربالذكر أن العمل الطلابي بصفته عملا جماعيًا سياسيًا يتم من خـلال العضوية في تنظيمات طلابية سياسية لها مشاربها الفكرية المختلفة، فلا بد من التوقف عند أهمية هذه الأطر السياسية في إغناء الساحة الطلابية بالنقاش السياسي والذي يشكل حجر الزاوية للمشاركة السياسية للطالب داخل الجامعة.

إن الهوية الوطنية سلوك يومي ينتهجه الفرد، بالتالي فإن المشاركة في نشاطات جماعية من خلال الحركات الطلابية من أجل القضية الوطنية ينمى داخـل الطالب الشعور بالانتماء من هنا يرى الباحث أن مشاركة الطلاب في نشاطات الحركات الطلابية يشكل منعطفًا جديدًا مهمًا في استكشاف مفهوم هويتهم الوطنية وترسيخه بصورة أكثر عمقًا وشمولية. وتشير الدراسات إلى أن الحركات الطلابية بأنشطتها المختلفة تسهم في تنمية الطلبة سياسيًا وتزيد من مشاركتهم في القضايا السياسية المختلفة، وفي هذا الصدد تؤدي الأنشطة الطلابية كالانتخابات والمهرجانات والندوات الثقافية واللقاءات السياسية دورًا كبيرا في تنمية الشخصية التي تؤدي إلى مشاركة الطلبة سياسيًا في داخل الجامعة.

د- الإدارة الجامعية: تعد الإدارة الجامعية التي تتولى مهمة تسيير شؤون مؤسسات التعليم العالي وتطوير نظام العمل فيها إحـدى الوسائل المهمة التي تعمل على توفير المناخ المناسب لتتم العملية التعليمية فيها بشكل يضمن إحداث تنمية حقيقية في جميع المـجـالات، وتقع عـلى عاتق الإدارة الجامعية مهام جسيمة كوضع القوانين واللوائح التي تحكم طبيعة العلاقة بين الجامعة والطلبة والعاملين فيها، كما تقع على عاتقها مهمة وضع المناهج الجامعية بما يتوافق مع الاحتياجات التنموية للمجتمع الذي تنتمي إليه هـذه الجامعة، مما يفرض عليها أن تستمد فلسفتها التربوية من فلسفة هذا المجتمع وقيمه، وتكتسب هويتها من هوية هذا المجتمع، وتسعى إلى تطويرها

حسب متطلبات العصر الحديث ومن ثم نقلها إلى الأجيال القادمة مع الحفاظ على المبادئ الأساسية التي تشكل هوية المجتمع الوطنية، إن دور الإدارة الجامعية متداخل مع أدوار عناصر التعليم العالي فلا يمكن الحديث عن المناهج الجامعية بمنأى عن دور الإدارة الجامعية في تصميم المناهج وتطويرها وتعديلها وفق احتياجات المجتمع، ومن هنا يتضح للباحث أهمية دور الإدارة الجامعية في التحكم بعناصر التعليم العالي الأخرى وتساعدها في تحقيق أهدافها التنموية بالإضافة إلى الأهداف العلمية والأكاديمية.

سابعا: موجهات الجامعة في تعليم قيم المواطنة:

إذا كانت المؤسسات الجامعية تؤدي أدوارها التقليدية في التدريس والبحث العلمي وخدمة المجتمع، فعليها تقع مسؤولية التربية على المواطنة كي يصبح المتعلم قادرا على أن يشارك بآرائه في المواقف التي تتطلب المشاركة، وأن يتحدث بجرأة وأن يمارس حكما أخلاقيا أو نقديا، وكل ذلك بناء على استعماله للحوار العقلي والمنطقي، وعلى الاحتكام إليه في تصنيف استجابات زملائه تجاه أية وضعية ذات صبغة نزاعية، ولكي يكون قادرا على أن يقرر ويتساءل حول أثر قراراته على ذاته وعلى الآخرين، وكذا على البيئة، وأن يمارس انفتاحا على الأفكار الجديدة، وأن يتوافق ويبدي اهتمامه بإنتاج غيره، وأن يقترح مشاريع وينخرط بكل وعي وحرية ومسؤولية ومساواة في مشاريع غيره، وبقدر ما ترمي التربية على المواطنة إلى تأسيس مشاعر وأحاسيس ترتبط بقيمة المواطنة، بقدر ما تعد هذه التربية غير مرتكزة على المعارف، لأنها تربية قيمية بالدرجة الأولى تتجه نحو السلوك (المنجرة، 2005). وكان أول تعليم للمواطنة في المدارس، ولكن بمرور الوقت، أقرت أغلب دول العالم بأهمية تعليم المواطنة في الفترة العمرية التي تلي 16 عاما على اعتبار أنه السن الأقرب إلى المشاركة السياسية والمواطنة القانونية والأحق بالتعليم والتأهيل وبذلك اندرجت المواطنة في مناهج وأنشطة كثير من الجامعات، وفي هذا الشأن بدأ الجدل حول كيفية القيام بذلك وضمان فاعلية مثل هذه البرامج، وأشارت معظم الإسهامات إلى أن تعليم المواطنة في الجامعات بشكل فعّال يسهم في صياغة شخصية الطالب وأن هذا يتطلب برامج أكاديمية تستند إلى أنماط تعليمية غير تقليدية أي من خلال التعلم عبر الانخراط في الجماعة، وقد كان هذا هو الأساس لسيادة اتجاه دولي في تعليم المواطنة يركز على أهمية العمل في إطار الجماعة والانخراط في المنظمات الطوعية ويقدم عديد من الجامعات حول العالم الآن برامج لتعليم المواطنة من خلال توفير فرص ومساحات للطلبة والطالبات لخدمة المجتمع، في إطار إدراك أن هذا التوجه لن يؤتي ثماره إلا من خلال تطوير مهارات التفكير النقدي والتحليل السياسي والاجتماعي لدى الطلاب، وعلى هذا استقر الأمر أن أنجع الأساليب لتعليم المواطنة هو الجمع بين المهارات الأكاديمية والخبرات الحياتية (عدلي، 2016).

حيث تقوم المواطنة على المعرفة الحقة معرفة أنفسنا ومعرفة ما يجري حولنا وتفاعلنا مع معطيات عصرنا مما يساهم في تحقيق التماسك الاجتماعي داخل المجتمع والعمل وفق قدراتنا واستعداداتنا إلى الحد الأقصى الذي تؤهلنا له إمكانياتنا، وتكون المواطنة الحقة بالابتعاد عن الفردية والاهتمام بمصلحة الوطن والعمل من أجل نهضته وتقدمه للوصول إلى مرحلة حضرية متقدمة أو ما يطلق عليها «المدنية»، ويتحقق هذا الأمر من خلال الأدوار التي تقدمها مؤسسات التعليم العالي في تحقيق التقارب والتواصل بين الطلبة وهيئة التدريس، فهي بمثابة فضاء للتواصل وطرح أهم الانشغالات والقضايا المجتمعية التي يدرسها البحث العلمي والمستمدة من الواقع المعاش للمجتمع، فتتولد علاقة اتصال بين الطلبة وأساتذتهم ما ينمي عندهم روح التعاون ويكسبهم مبادئ الشراكة والشفافية فيما بينهم ويعزز شعورهم بالانتماء، وبالتالي تتشكل شخصيتهم من خلال المهارات والقيم التي اكتسبوها خلال مرحلة التكوين، ومن ثم يصبحون قوة فعالة مسؤولة وقادرة على الخوض في مشاكل المجتمع وإيجاد حلول لها، ولذلك فالمواطنة ليست وضعية جاهزة يمكن تجليها بصورة آلية عندما تتحقق الرغبة في ذلك، وإنما هي سيرورة تاريخية

ودينامية مستمرة، وسلوك يكتسب عندما تتهيأ له الظروف الملائمة، (ناصر، 2003).

كـما أن فـكـرة تعزيز وتعظيم مشاركة المواطن كأحد الحلول لمشكلات الديمقراطية التمثيلية كانت من العوامل الدافعة للاهتمام بتعليم المواطنة في الجامعات، وتعتبر الأنشطة التي تقدمها الجامعة من العوامل المهمة التي تساهم في غرس مبادئ الحس المدني والمواطنة خاصة وأنها تفتح المجال للطالب في التعبير الحر والمشاركة، وتجعله يدرك معنى الانـتـماء، ويتدرب على تحمل المسؤوليات،لأن العلاقات الاجتماعية داخـل الجامعة تـؤدي دورا كبيرا في المحافظة على الضمير الجمعي للمجتمع، من خلال تأمين التناسق والانسجام بين الأعضاء المشرفين في الجامعة، من خلال فتح المجال للطالب الجامعي في المجالس البيداغوجية، والجمعيات الثقافية والنوادي الرياضية والعلمية وهو من شأنه أن يحقق الإحساس بالانتماء، وتحمل المسؤولية، وتعلم النقد البناء، وتنمية العلاقات، وتثمين المبادرات البناءة ذات القيمة العلمية والثقافية، وتشجيع الطلبة على التكوين والبحث باحترام حدود القانون، أما الروح التي لا بد أن يظهرها الأستاذ الجامعي لطلبته، فلا بد أن تقوم على احترام رأي الطالب وفتح المجال له أثناء الدرس، واعتماد التربية الديمقراطية، لتكون العلاقات الاجتماعية بين الطلبة والأساتذة جيدة ومحققة للتربية والمواطنة (خضايرية، 2006).

الخاتمة:

القيم تحفظ للمجتمع بقاؤه واستمراريته، والحقيقة التاريخية تشهد أن قوة المجتمعات وضعفها لا تتحدد بالمعايير المادية وحدها، بل بقاءها ووجـودهـا واستمراريتها مرهون بما تمثله من معايير قيمية وخلقية، فهي الأسس والموجهات السلوكية التي يبنى عليها تقدم المجتمعات ورقيها، والتي في إطارها يتم تحديد المسارات الحضارية والإنسانية ورسم معالم التطور والتمدن البشري، والجامعة بوصفها مؤسسة اجتماعية لها رسالة وقيم ومسؤوليات خاصة في ما يتعلق بتغير القيم وتوجيهها في المجتمع والعمل على الجمع بين الأصالة والمـعـاصرة من هـذا المنطلق تقتضي الحاجة إلى ضرورة إعادة الاعتبار للمؤسسات الجامعية المعنية ومحاولة تجنب ما قد يؤثر سلبا على دورها في تشكيل منظومة القيم الإيجابية التي تفي بمتطلبات الحاضر وتستجيب لتطلعات المستقبل، والعمل على تنسيق جهودها مع مؤسسات المجتمع المدني وتفعيل دورهـا في استنهاض القيم الايجابية الداعمة للمستقبل، والعمل على غرسها لدى مختلف الفئات الاجتماعية بشكل عام، لذلك نقدم بعض الاقتراحات لأجل دعم دور الجامعة في توجيه تغير القيم منها:

- ضرورة إقامة وتنفيذ فعاليات وأنشطة دوريـة في محيط مؤسسات التعليم العالي تهتم بإكساب الطلبة قيم حضارية مثل تنمية قيم المواطنة لديهم.

- وجوب تدريب الأعضاء الإداريين والأكاديميين بالجامعة على كيفية التعامل مع قضايا القيم وتنميتها لدى الطلبة بما يتوافق مع هوية المجتمع.

- الاهـتـمام بالخطط الدراسية للكليات العلمية والإنسانية على حد سواء تتضمن مفاهيم وقيم تتكامل مع تخصصاتهم الأكاديمية.

- تكثيف المقررات الدراسية التي تنمي وتعزز القيم الأقل ممارسة لدى طلبة الكليات العلمية والانسانية من خلال الندوات والمحاضرات التثقيفية وورش العمل، والعمل على ترجمتها في السلوك العملي وجوانب الحياة المختلفة. ■

المراجع

1. يوسف ذياب عواد، دليل المسؤولية المجتمعية للجامعات، جامعة القدس المفتوحة، رام الله-فلسطين 2010 م، ص5.
2. عبد الله محمد عبد الرحمان، سوسيولوجيا التعليم الجامعي، دراسة في علم الاجتماع التربوي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر،1 199، ص 25.
3. أبو ملحم أحمد، أزمة التعليم العالي، وجهة نظر تتجاوز حدود الأقطار، الفكر العربي، بيروت، معهد الانتماء العربي،1990، ع 98، ص 21.

4. شوق محمود أحمد سعيد، محمد مالك، تقويم جهود الجامعات الإسلامية نحو خدمة المجتمع والتعليم المستمر» دراسة مقارنة» المؤتمر القومي السنوي الثاني لمركز تطوير التعليم الجامعي» الأداء الجامعي والكفاءة والفاعلية والمستقبل»، جامعة عين شمس، مركز تطوير التعليم الجامعي، 1995، ص 4.

5. رابح تركي، أصول التربية والتعليم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1993، ص73.

6. سعيد اسماعيل علي، توجيه البحوث الجامعية، لترشيد التنشئة الثقافية والتربوية، المؤتمر العلمي الأول «توجيه بحوث الجامعات الاسلامية لخدمة قضايا الأمة، كلية التربية، جامعة الأزهر، مجلد المؤتمر، الجزء الأول، 19-18 فبراير2007، ص7.

7. سيد محمد مرتضى الحسني الزيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة الكويت، 1965، الجزء13، ص286.

8. معن خليل العمر، التغير الاجتماعي، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، عمان الأردن، 2004 ص51.

9. مساعد بن عبد الله المحيا، القيم في المسلسلات التلفازية السعودية:دار العاصمة، 1994، ص26.

10. صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم الاخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، ط1، جدة، دار الوسيلة، 1998، ص78.

11. بومدين مخلوف، رسالة دكتوراه علوم في دارة الموارد البشرية، جامعة محمد لمين دباين، سطيف 2، 2017-2016، ص 31.

12. فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، دار النهضة العربية بيروت، 1980، ص52.

13. الطاهر بوشلوش، صراع القيم لدى العمال الصناعيين من أصل ريفي، رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، الجزائر، 2008 م، ص 44.

14. أحمد حمد، مقومات الجريمة ودوافعها، دار القلم، الكويت، 1403، ص 20.

15. بلقاسم بن روان، وسائل الإعلام والمجتمع: «دراسة في الأبعاد الاجتماعية والمؤسساتية «، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط 1، الجزائر، 2007 م، ص81.

16. MiKinney, J (1965) the Development of Va Journal Of Personality and Social Psychology, Vol.31, No.6,p61

17. عبد الله عبد الخالق، العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، مجلة عالم الفك، مجلد 28، العدد 2، الكويت1999، ص 94.

18. جيدوري، صابر، الأبعاد التربوية لجدل الثابت والمتحول في فلسفة التربية: دراسة تحليلية مقارنة في الأنساق الفكرية للتربية العربية، مجلة جامعة دمشق، المجلد 25، العدد(2+1)، دمشق، 2009، ص104.

19. بوعطيط سفيان، القيم الشخصية في ظل التغير الاجتماعي وعلاقتها بالتوافق المهني، رسالة دكتوراه علوم في علم النفس العمل والتنظيم، جامعة منتوري، قسنطينة، 2012-2011، ص 145

20. إميل دوركهايم، التربية والمجتمع، ترجمة علي وطفة، دمشق، دار معد للطباعة والنشروالتوزيع،1996 ص109.

21. بوعطيط سفيان، القيم الشخصية في ظل التغير الاجتماعي وعلاقتها بالتوافق المهني، مرجع سبق ذكره، 146.

22. نفس المرجع، ص147.

23. حليمة تعوينات، التغير القيمي لدى طلبة التعليم العالي المنتقلين من الريف إلى المدينة، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 18مارس 2015، ص 138

24. لطيفة طبال، التغير الاجتماعي ودوره في تغير القيم الاجتماعية، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد الثامن، جوان 2012، ص423-418.

25. أحمدسعود بن سهل القوس، دور الكليات الجامعية في التنمية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بمحافظة عفيف، جامعة شقراء، السعودية، ص6.

26. Weston, Anthony. A 21st Century Ethical Tool-Box. New York: Oxford University Press, 2001.

27. Valey, Thomas L. Van. Recent Changes in Higher Education and their Ethical Implications, Teaching Sociology, Vol. 29 January 2001, p. 1-8.

28. برهان حافظ عبد الرحمن، دور التعليم العالي في تعزيز الهوية الفلسطينية وأثره على التنمية السياسية من وجهة نظر الطلبة والعاملين، رسالة ماجستير في التخطيط والتنمية السياسية، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2010، ص56-45..

29. المنجرة المهادي، حوار التواصل من أجال مجتمع معرفي عادل، ط11، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005، ص141.

30. هويدا عدلي، قيمة المواطنة لدى الجامعات العربية، مجلة إضافات، العددان 37-36، خريف -2016 شتاء 2017، ص 24-23.

31. إبراهيم عبد الله ناصر، المواطنة، عمان، مكتبة الرائد العلمية، ط1، 2003، ص45.

32. ياسين خضايرية، تصورات أساتذة الجامعة للمواطنة في المجتمع الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس الاجتماعي، جامعة منتوري قسنطينة، 2005/2006 ص ص 49-48.

33. لطفي بركات، القيم والتربية، منشورات دار المريخ، الرياض،1983، ص152.

الدين والمجتمع الديمقراطي

عبد الحي البوكيلي
أستاذ باحث في الفلسفة السياسية
بمختبر: دراسات في الدين والسياسة، كلية الآداب بنمسيك الدار البيضاء

ملخص :

نهدف من خلال هذا المقال لإعادة توضيح وتأسيس العلاقة النظرية بين مفهوم الدين والديمقراطية، نظرا لما يشوب العلاقة بينهما من غموض داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما ينتج عنه إمّا رفض الديمقراطية بإطلاق أو تبنّيها بإطلاق، مع العلم أنّ الغاية منهما واحدة هي السلم والسلام داخل المجتمع، فإذا كانت المجتمعات الغربية قد حسمت في العلاقة بين المفهومين على اعتبار أنّ الدين شعور وحرية يدخلان في مجال الخاص، وعلاقة بين الفرد وخالقه، وأنّ الديمقراطيّة لا تخرج عن كونها تدبيرا للحريّات والاختلاف داخل الدولة، وهو ما يجعل المفهومين متكاملين متناغمين ليس نظريّا فقط، بل في الممارسة. فإنّ الأمر على خلاف ذلك داخل المجتمعات والـدول العربية الإسلامية فلقد تمّ استغلالهما معا لتكريس الاستبداد والطغيان، عن طريق جعل العلاقة بينهما غامضة لدرجة التناقض.

تناولنا هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور:

- **أولا: مفارقة الدين والديمقراطية**
- **ثانيا: الإسلام والديمقراطية**
- **ثالثا: الديمقراطية**

– الكلمات المفاتيح: الدين، المجتمع، الديمقراطية، الدولة، الإسلام

مقدّمة:

تنطلق النظرية الديمقراطية من افتراض: أنّ السياسية هي «فنّ الممكن» فالممارسات السياسية ترتبط بالحل الوسط كـأداة لحل صراعـات المصالح والمبادئ في الدولة؛ وتبنّي الحل الوسط في النظرية الديمقراطية نتج عن الصراع بين الكنيسة والدولة الذي انتهى إلى حل وسط: الاعتراف بهيمنة الدين على شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وإنكار صلاحيته. فبرز حل وسط يتمثل في قبول الدين كعلاقة خاصة بين المرء وربه، وعزله عن شؤون الحياة؛ فقامت الدولة على عقيدة «فصل الدين عن الدولة» (اللائكية)، التي مثلت حلا وسطا بين رفض الدين بشكل كلي، وبين تدخّل الدين في شؤون الحياة.

يتّضح أنّ الحلّ الوسط وسيلة لحلّ النزاعات في ظل الديمقراطية؛ فالنظام الديمقراطي من منطلق فصل الدين عن الحياة السياسية، تبنى آلية سياسيّة لحلّ إشكالات الصراع السياسيّ المصلحيّ والمبدئيّ، القائم على الحلّ الوسط، المتمثل في إرضاء الأطراف المتنازعة عن طريق تقديم التنازلات المتبادلة، «**ونظرا لأنّ الديمقراطية تقتضي ألاّ يفرض أحد وجهة نظره على الآخرين من منطلق حريّة إبداء الرأي المكفولة للجميع مهما كانت الآراء، فإنّ الالتزام العقدي لا يتّفق والديمقراطيّة مطلقا**».[1]

كما تحتلّ الحريّة مكانا مركزيا في النظرية الديمقراطية، فجوهر الفكرة الديمقراطية يتعلق بمفهوم الحرية التي تمثل غاية الوجود الإنساني والسياسي، فالحرية أساس الديمقراطية. والحرية في هذه الحالة تُعرَف بغياب المعيقات الخارجيّة، حرَية الإنسان مرهونة بقدرته على اختيار أهدافه، دون أن يتدخّل أحد في حريّته في الاختيار. بناء على هذه القاعدة، فإنّ الديمقراطية تقوم على مفهوم «حريّة العقيدة». فحريّة العقيدة مطلقة للشعب، فله الحق في اختيار ما شاء من العقائد والأفكار، ولا حقّ للدولة في منعه من اعتقاد شريطة ألاّ يؤذي الآخرين. وذلك لأنّ العقيدة وفقا للمفهوم الغربي للدين، هي: علاقة خاصّة بين المرء وربّه؛ ما دام أنّها تندرج في إطاره الخاص، فلا يجوز للدولة التدخل فيه مطلقا. فالدولة التي تؤمن بحريّة العقيدة تترك الحق للأفراد في اعتناق ما شاؤوا، أو بالأحرى لا دخل لها فيما يعتنقه الأفراد من معتقدات، لأنّ المعتقدات مسألة فرديّة شخصيّة.

هذا التناقض الصريح بين الديمقراطية والدين هو ما عبر عنه «ألان توران» بقوله: «**ينبغي أن نستنتج بسرعة أنّ الديمقراطيّة والدين ينتميان إلى عالمين متناقضين**»[2] كما يعتبر ذلك في نظره من بين أهمّ الجدالات الفكريّة في عصرنا الحالي التي تدار حول التديّن. فهل من المعقول وضع المسائل الأخلاقيّة والدينيّة بين قوسين لأغراض سياسيّة، وفصل هويّتنا الخاصّة عن هويّتنا السياسية؟

أوّلا: مفارقة الدين والديمقراطية

ألكنيسة ليست وعي طائفي أو نقلا للتقاليد من طرف رجال الدين المسحيين. إنما هي بالأساس فصل بين الروحي والزمني سواء اتخذ الروحي شكلا أخلاقيا للنوايا والنقاء أو الدعوة إلى إله واحد ومفارق. ونحن نعرف أنّ الحداثة تدعو إلى العقلنة والعلمنة، وأنّها أيضا سلطة وجهاز للمراقبة الاجتماعية. فالعلاقات بين الدين والتحديث لا تقتصر إذن على تعارض مباشر ما دام انسجامهما يتّخذ أربعة أشكال بسيطة في نظر «توران»:

أوّلا: يتحوّل التقليد الديني في المجتمعات المعلمنة الحديثة إلى أخلاق اجتماعية، ويصبح ذا أهميّة كبيرة في تلك البلاد.

ثانيا: كما اتخذ في فرنسا شكلا جمهوريا، حيث تلاقت القيم الدينية مع المعايير الاجتماعية.

ثالثا: تمّ الاعتراف بفصل الكنائس عن الدولة كما هو الحال في الولايات المتحدة.

رابعا: أمّا التحديث، فلا ينطلق من باعث ديني محض، بل يرجع إلى الإرادة السياسية. إذ لم يعد بوسع الدين أن يبقى تقليديا وقوة للتعبئة السياسية في ظل المفهوم الحديث للديمقراطية. وحال مجموعة من الدول الإسلامية، كإيران

المراجع

1 - محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2002، ص 49

2 - ألان توران، ما الديمقراطية، دراسة فلسفية، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2000، ص 291

مثلا، يتجلى بوضوح هذا السجال بين الدين والديمقراطية.

يمكن «للدين المدني» في نظر «ألان توران» أن يكون ذا نتائج ديمقراطية على الدوام، ويمكن أن نقلق من المجتمعات التي يكون رباطها كله من قيم وأخلاق دينية. وعلى العكس من ذلك لا يرى «ألان تـوران» في الدعوة لمبدأ روحي سام يحافظ على علاقات إيجابية مع الديمقراطية التي تعمل على تحديث نفسها من الداخل، أيّ مشكل أو خطر على الحريّات الفردية والديمقراطية عموما. لأنّ الفردية الدينية في هذه الحالة حتى إذا أدت إلى تقدّم الملل، فإنّها تأتي للدفاع عن الذين دون الامتيازات، والـذيـن هـم ضحايا الفوضوية في المجتمعات ذات التغيير السريع.

أمّا في المجتمعات التابعة -تحديثها ليس نابعا منها- يرى «ألان توران» أنّه حين يعطي فعل طائفي جديد قوة تحريرية عظمى لحركات تكافح ضد حكم متسلط، فلم لا يتبين إلا مظهر واحد، وهو الأكثر سلبية، من مظاهر العلاقات بين الدين والديمقراطية؟ ولم لا نرى في أغلب الأحيان في الدين (بوذيا كان أم يهوديا أو إسلاميا بشكل خاص) قوة للتحرر؟[3]

يضيف «ألان تـوران» صحيح أنّ الحركات التي دعيت أو وصفت أنها أصولية، والتي تتخذ موقفا معارضا من العلمنة، وتسعى لأن توحد السلطة الروحية، والسلطة الزمنية مجددا ومزج الدين بالسياسية، كانت الأكثر ظهورا، وأنها هي التي خلقت الأثار السياسية الأكثر أهمية في العالم الإسلامي. غير أنّ تفسير دورها في نظر «ألان تـوران» لا يتعلق بطبيعة الدين، بقدر ما يتعلق بأشكال الكفاح الوطني القومي الذي انخرطت فيه البلدان الإسلامية.

لكن في هذه الحالة يجب ألاّ نخلط بين التورط السياسي لاعتقاد ديني، وبين استخدام التراث الديني من قبل سلطة قومية متسلطة؛ إمّا بشأن التأكيد الذي يتردد باستمرار، والقائل: إنّ الأديان أو البعض منها والإسـلام بشكل خاص، ترفض مبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، فيرتكز على مفهوم لا يقبل به التاريخ، وكأن التاريخ ليس سوى حقل تطبيق المشروعات الثقافية، أو السياسية، أو الاجتماعية، التي جوهرها فيما وراء التاريخ. لهذا يرى «ألان توران» **«من الحكمة أكثر أن نبحث عن الشروط التاريخية التي حظي فيها بتقديس النظام الاجتماعي، أو بخلاف ذلك حظي فيها الاستقلال الذاتي نسبيا للزمني عن الروحي، أهمية لا بأس بها»**[4]

إذا كان الأمر على هذا الحال مع الديانة الإسلامية، التي تؤمن برفضها المطلق للفصل بين السلطتين، فإن بداية الفصل بينهما، يعتبر بداية الديمقراطية بمعناها الحديث. وفي هذا يقول «ألان توران»:**«إن الصراع بين البابا والامبراطور، أي الفصل بين السلطتين، هو الذي مهد الطريق أمام الديمقراطية»**[5]، لكن هذا لا ينفي القول بأن حال المسيحية لم يختلف كثيرا عن حال الديانات الأخـرى من حيث المبدأ القائل بضرورة الجمع بين السلطتين. إن الكنائس جعلت السلطتين تأتلفان بشكل قوي، فدافعت عن الرقابة الاجتماعية للمجتمعات التقليدية. لكن مع ظهور البروتستانتية ودفاعها عن الفردية الديمقراطية، ودعمها للدين الاجتماعي على خلاف الكاثوليكية التي

دعمت لوقت طويل الملكيات المطلقة، تكون قد فتحت المجال للتحرر.

إنّ العلاقات بين الدين والديمقراطية في نظر «ألان توران» كانت على الدوام معقدة، بل ومتناقضة؛ أمّا المشكلة الأكثر إلحاحا اليوم فهي الاعـتراف الواضح بالنزاع الكلي بين الأصولية والديمقراطية. غير أنّه من الخطورة ألا نرى في العديد من الحركات المنبعثة من الدين، أشكالا من الدعوة الديمقراطية لتحرير الشعب، حتى ولو كانت تلك الدعوات مستخدمة في الغالب من قبل أنظمة متسلطة لأجل دعم سلطتها الخاصة.

كما أن المدافعين الأكثر تطرفا عن فلسفة الأنوار يعتقدون في نظر «ألان توران» أن الفكر العقلاني والعلمي كفيل وحده بدعم الديمقراطية، وأن المجتمع الديمقراطي ينبغي أن يكون شفافا وطبيعيا، في حين أن كل دعوة موجهة إلى شعب أو ثقافة أو تـاريـخ، هي دعوة مثقلة بالقومية وتتحيز لحكومة متسلطة، ويجد هذا الموقف ما يعارضه في التاريخ الحديث، حسب «تـوران» وفي أمريكا اللاتينية بشكل خاص، حيث ناضلت حركات شعبية مدنية، تستلهم الدين، نضالا أكثر جدوى ضد الديكتاتوريات العسكرية، من الطبقات الوسطى المتعلمة، لكنها مأخوذة في الغالب بإغراءات الأثرياء والمعونات التي كانت تقدمها لها الأنظمة المتسلطة، التي تقوم بتعزيز أنظمة السوق.

كما ينبغي ألا ننسى في نظر «ألان توران» أن الخطأ نفسه، يحدث عندما نطلق اسم الديمقراطيين على كافة الذين يتولون قيادة مؤسسات الاستهلاك، أو المواصلات الجماهيرية، كما في اعتبارهم جميعا ديماغوجيين يتلاعبون بالشعب ويقومون بتضليله. إنّ الزعماء الذين قبلوا الأولغارشيات والأنظمة القديمة، باسم القوى الشعبيّة، اعتقدوا في الغالب، ومنذ البداية بـضرورة ديكتاتورية البروليتاريا، أو ضرورة حكومة قومية متسلطة مكلفة بقيادة حرب تحررية، فاختاروا حينئذ طريقا تتعارض مع الديمقراطية، غير أن الروح الديمقراطية لم تكن غائبة عن الحركات الاحتجاجية التي اعتمدوا عليها. من الصعب على الدوام الفصل بين الروح الديمقراطية، والفعل الثوري لأن كل حركة اجتماعية تحمل في داخلها حركة اجتماعية مضادة. إن ما يغلق الطريق على الديمقراطيين هو إنكار الفاعل الاجتماعي لصالح الفاعل الإلهي، أو الطائفي، أو القومي.

إنّنا نعرف تمام المعرفة حجم الأخطار القصوى لكافة أشكال الطائفية، يقول «ألان تـوران»: «لـذا علينا أن نرفع الصوت عاليا مؤكدين على أنها تتعارض مع الديمقراطية. غير أننا لا نستطيع أن نخلط بين سياسات طائفية وبين الأسباب الدينية أو الثقافية لمقاومة الاضطهاد، وهي المقاومة التي اعتبرها الليبراليون واحدة من الحقوق الأساس. أمّـا الإدانـة الموجهة إلى كافة مظاهر الحياة الدينية على اعتبار أنّها مناهضة ومعادية للديمقراطية، فمن شأنها أن تؤدي إلى خطر الانغلاق داخل عقلانية متطرفة تؤدي إلى إنكار دور الفاعلين الاجتماعيين وتوجهاتهم الثقافية، مثل خلافاتهم الاجتماعية في ابتكار الديمقراطية.[6]

ثـانـيـا: الإسـلام والديمقراطية

لـقـد شـكـل إشـكـال الإسـلام والديمقراطية جوهر النقاش، لمدة زمنية طويلة بين المسلمين، يمكن أن نرجعها

المراجع

3- الان توران، ما الديمقراطية، سبق ذكره، ص 292

4 - نفسه، ص 293

5 - نفسه، ص 293

6 - ألان توران، ما الديمقراطية، سبق ذكره، ص 294

بشكل تقريبي إلى سقوط الأندلس، وما يعرف بمحنة «ابن رشد»، وجوهر هذا الجدال، في نظر «سيد القمني» :هو أنّ رجال الدين يفترضون أن الإنسان كائن عاجز ليس في مستطاعه بمفرده أن يفكر أو يكتسب المعارف بجهده، ولا يعترفون أن هناك أصلا معارف يصنعها بالكشف والبحث والفهم، ولذلك فالإنسان عندهم غير مدرك لمصالحه، ولذلك وضعوا لأنفسهم قواعد فقهية تمنع هذا الإنسان من التفكير، لأنه ربما صادم بذلك معلوما من الدين بالضرورة فاستحق الموت، أو لأنه اجتهد في شأن يخالف نصا قطعيا قال قراره مسبقا في هذا الشأن، لذلك فالإنسان يملك عقلا قاصرا تابعا لا يمكنه الاستقلال بصنع قوانين تناسب ظروف الحياة المتغيرة، ولا يمكنه أن يتخذ قرارا بدون الرجوع إلى أهل الدين للتفسير وللفتوى، لأنه عاجز وفاقد للأهلية بالمرة.[7]

وإذا انطلقنا من وجهة النظر هذه، فإنه لا يمكن الحديث عن الديمقراطية، لأن أي رفض، فهو رفض لقانون سماوي، وهذا كفر وخروج عن الملة، وإن لاحظنا أحيانا رفض بعض الجماعات المتدينة لقانون ما، فليس بسب أن القانون ظالم، ولكن لأنه يخالف شرع الله. وهذه بعض الأدلة المقتبسة من القرآن التي يدعمون بها وجهات نظرهم: يقول تعالى:﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾سورة الرعد، الآية 41. ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ ﴾الشورى 21.﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾يوسف 40.﴿ مَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾الكهف 26.﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾النجم 3.﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾النساء 65﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُبِيناً ﴾الأحزاب 36.﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴾المائدة 49.﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾المائدة 50. [8]

كما أن الديمقراطية تقوم على مبدأ أساس يتجلى في الحرية الفردية والحرية في اختيار العقيدة، وهذا يتناقض تماما مع حد الردة، لقوله صلى الله عليه وسلم:» من بدل دينه فاقتلوه»*.[9]

لكن الواقع يشهد بتخلي المسلمين عن منطق العقل والعلم، لصالح النقل الحرفي للآيات، وتأويلها حسب متطلبات ورغبات المستبد غير العادل، أدى إلى انحطاط الأمة الإسلامية عموما وعلى جميع المستويات، وما يلاحظ هو أن الإنسانية تجاوزتنا بتطورها المعرفي ومنهجها العلمي إلى مرحلة الإنسان الراقي، ونحن ما زلنا عند مرحلة الطبيعة. لأنهم حسب «سيد القمني» يوقفون نمو الإنسان في بلادنا نحو الرشد ويحرمون عليه إدارة شؤونه بنفسه، ووضع تشريعاته بما يناسبه، لأن هناك من هو أدرى بمصالحه من رجال الدين المحترفين الذين ما زالوا في بلادنا يؤكدون أن نظرتهم هي الأزلية الأبدية الصالحة لكل زمان ومكان التي خلقت يوم خلق الإنسان ولن تسقط حتى قيام الساعة.[10]

إن دخول «الإخوان المسلمين» وانخراطهم في الفعل السياسي، هو فقط في نظر «سيد القمني» من أجل قبولهم كأعضاء في ديمقراطية صناديق الانتخابات، دون تقيدهم بشروط الديمقراطية الحقوقية، كحق تشريع البشر لأنفسهم، وهو ما يرفضونه لأنه لا حكم إلا لله، وكحق المرأة في شخصية إنسانية كاملة ذات أهلية تامة، وهو ما يتعارض عندهم مع حدود الله، وكحق الاعتقاد، وهو ما لا يتفق مع حد الردة ...الخ.

لكن الديمقراطية «ليست إجراءات عملية شكلية تختزل في صورة انتخابات دورية وتداول للسلطة وغيرها، وإنما هي نظام للحياة قائم على شروط موضوعية جوهرها قائم على النظرة الفردية للإنسان المستمدة من الفكر الليبرالي الذي يجعل الفرد غاية البناء

الاجتماعي».[11]

إنّ التعدّد وإمكانية الاختلاف العقدي يعدان شرطين مسبقين لقيام مجتمع ديمقراطي، فالمجتمع الذي لا يقر بحق أو حرية العبادة للجميع كيفما شاؤوا لا يصلح أن يكون ديمقراطيا. من هذا المنطلق يرى «محمد أحمد علي مفتي» على سبيل المثال، «أن الديمقراطية نظام لا ديني منبثق عن تصوّر عن الحياة قائم على فصل الدين عن الدنيا، ويسعى إلى بناء النظام السياسي على قاعدتين: قاعدة حيادية الدولة تجاه العقيدة، وقاعدة سيادة الأمة المترتبة عليها والتي تعني حق الأمة المطلق في تبني نظام الحياة الذي تراه مناسبا».[12]

بالرغم من ذلك، أي رفضهم (الإخوان المسلمين) لمفهوم الديمقراطية فإن هذه الأخيرة تقبل رفضهم هذا لمبادئها، وإقصائهم لها باسم مبادئها نفسها، وهـو ما سـماه «بوبر كـارل» مفارقة الديمقراطية. أو كمن يشرب السم ويعلم أنه سم، إخلاصا للوعد بشرب السم ما دام داخل الفعل الديمقراطي، ويعني القبول سلفا حسب «سيد القمني» بعلمنا أنهم سينقلبون على الديمقراطية وفق شريعة سماوية معلنة سلفا ترفض الديمقراطية، وأيضا دون أن تستطيع الاحتجاج (العصيان المدني نموذج). ومع حال كحال بلادنا اليوم ومناخ كمناخنا الفكري فإن هذه المغامرة الديمقراطية غير مضمونة العواقب بإطلاق ومرفوضة بإطلاق. [13]

ومن بين أهم المبررات التي يستندون عليها في رفضهم لمبادئ الديمقراطية هو أنها تبتعد عن الدين، وهـذا هو سر تخلفنا في نظرهم وإن صح القول «انتقام الله» منا، في حين تقرب الشباب المسيحي واليهودي من دينهم هو سبب تقدمهم، لكن ما يلاحظ هو أن شبابهم يلتجئون لتدبير شؤونهم بأنفسهم، وما يرونه صالح لهم، وابتعادهم عن الدين فيما يتعلق بالشؤون الدنيوية على أساس أن الدين شعور فـردي، كما أن تقدم وازدهـار الحضارة الإسلامية في العقود الأربـع الأولى للهجرة، لم يكن مرتبطا بمدى إيمانهم، بل بمدى استخدام عقولهم بكل حرية ومسؤولية. كما أنّ دعاوى رجال الدين التي ترى تخلّف المسلمين راجعا إلى ابتعادهم عن الدين، لدليل ضدهم لأنهم هم الذين فوضوا أنفسهم كمدافعين وحماة لهذا الدين وشبابه. فمن الذي جعل الشباب إذن في نظرهم يبتعد عن الدين؟ ولماذا لم يستطيعوا التحكم في إيمان شباب المسلمين؟ ليس لهم من جواب سوى القول إن الإيمان في القلب، ولا يمكن معرفة المؤمن من غيره. أليس هذا هو جوهر الديمقراطية القائمة على حرية العقيدة والرأي. فلماذا توجد محاكم التفتيش، أو ما يسمى بهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كيف لهذه الهيئة أن تعرف أن المصلي مثلا، التزم بشروط الوضوء كاملا وأن وضوءه وصلاته وإسلامه ليس باطلا، خاصّة وأن من أهم شروط الإيمان «النية»؟

إن سر تخلف دولـة ما وتقدمها في نظرنا لا يرجع إلى الدين، بل إلى

المراجع

7 - سيد القمنى، أهل الدين والديمقراطية، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005، ص 151

8 - القران الكريم، (ملاحظة: اسم السورة، متبوعا برقم الآية. مثلا المائدة 49)

9 - أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج6، ط1، دار الريان للتراث، القاهرة، 1986 ص 173. رقم 3017

* للمزيد حول هذا الموضوع : احمد صبحي منصور: حد الردة: دراسة أصولية تاريخية. القاهرة دار طيبة للنشر 1993 أعيد نشره، من طرف المحروسة للنشر في 1994

10 - سيد القمني، أهل الدين والديمقراطية، سبق ذكره، ص 153( )

11 - محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، سبق ذكره، ص 89. للمزيد بخصوص الرفض المطلق لكل أشكال التعددية الحزبية، وبالتالي للديمقراطية، واعتبار العلمانية كفر وإلحاد، يمكن الرجوع الى الصفحات من 89 الى 95. من المرجع نفسه.

12 - نفسه ص 27

13 - سيد القمني، أهل الدين والديمقراطية، سبق ذكره، ص 214

استخدامها للدين، من أجل مصالح شخصية، وجعلها له وسيلة من أجل تنصيب الحاكم، قاضيا ومتهما، مشرعا ومنفذا في الوقت نفسه. وهذا الأمر يتنافى وكل شريعة سواء كانت دينية أو دنيوية، لأنه لا أحد يؤمن بالحرية يمكن أن يقبل باستمرار الوضع، وإن لوحظ أحيانا الركون والاستسلام كما هو الشأن في عالمنا.

لكن الخطورة تكمن في الكيفية التي يمكن من خلالها تصحيح الأوضاع، هل يمكن للدين أن يكون فعلا سببا في المشكل والحل؟ أم لا بد من القبول بالرأي والرأي الأخر، أي الديمقراطية؟ وهل الديمقراطية تعني حقا التخلي عن الدين؟

ثالثا: الديمقراطية والدين

إنّ فصل الكنيسة عن الدولة، وفصل الدين عن السياسية، قدم دافعا لتعظيم السياسية، إلى درجة وصول هذا الإنسان القاصر -في نظر رجال الدين-إلى وضع قوانينه الخاصة به. إنّ هذا التغيير في السيادة هو المختبر الأساس لابتكار الديمقراطية. وانطلاقا من اللحظة التي تمّ فيها ابتكار الديمقراطيّة، أصبح في نظر «مارسيل غوشيه» من الصعب على أحدنا -باعتباره مواطنا-أن يتصور نفسه مسيرا من قبل العالم الآخر.

إن دولة الإنسان هي من صنع الإنسان بينما يعتبر في نظر المؤمن عدم إشراك فكرة الله في الترتيب الذي يجمعنا وفي القلاقل التي تفرقنا كفرا، لقد أصبحنا في نظر «مارسيل غوشيه» باختصار شديد، **ديمقراطيين مفرطين في التجريد**[14]. لكن القول بالخروج عن الدين لا يعني التخلي عن المعتقد الديني في نظر «مارسيل غوشيه»، وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحد ذاته منظما بنيويا، يوجه الشكل السياسي للمجتمعات، ويعين البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي، «**إن الخروج من الدين هو في المحصلة الانتقال إلى عالم يستمر وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد تعنى بتحديدهما**».[15] وإن كان هناك تفوق للسياسي على الديني، وهي خاصية يشترك فيها الشرق مع الغرب، إلا أنه عند الحديث عن العلمنة التي ظهرت في الغرب وازدهرت، لأنّ الدين أصبح مستقلا عن السياسة، فإنّه في الشرق تمّ تحديد المدى السياسي، عن طريق إنشاء إمبراطورية ترتبط بتعريف الإيمان الجديد، فعلى الناس أن يطيعوا، وعلى الخلفاء والأمراء أن يحترموا شريعة الله، تحت إشراف العلماء، والعلماء هنا رجال الدين.

وإذا كان ارتباط الديمقراطية بالعلمنة ضروريا للقول بدولة ما أنها ديمقراطية، فيمكن القول: إن الديمقراطية لم تر النور حتى يومنا هذا في بلاد الإسلام؛ أم أن السياسي تم تغليفه بالديني فتحول الدين إلى أيديولوجيا. ويمكن أن نلاحظ هنا نشأة الشيعة، وهي لا تختلف عن أي فرق أخرى في الإسلام. فهي بدت ومنذ انطلاقها حركة سياسية أكثر منها دينية. والخلاف السني_الشيعي الذي لا يزال إلى يومنا هذا يشكل أزمة إيديولوجية في المجتمع الإسلامي، شبيه بالانقسام الذي عرفته الكنيسة في بداية القرن الحادي عشر والـذي أدى إلى انقسام

العالم المسيحي إلى كنيسة شرقية وكنيسة غربية. وفي الواقع لا يمكن للديمقراطية بمفهومها الغربي، أن تسود بمعزل عن العلمانية؛ ولا يمكن للعلمانية- حتى الآن على الأقل- أن تظهر في ظل الإسلام. فالصراع الذي نشهده اليوم يقوم بين الديمقراطيين والأصوليين، التحديثيين والتقليديين، الإحيائيين والسلفيين. وهو بعيد جدا على أن يكون صراعا يدور بين العلمنة والدين، أو بين العلمانيين والإسلاميين. في هذا الإطار يرى «نجيب محفوظ» مثلا أن المنافسة بين الإسلام والديمقراطية الغربية كمذهب متكامل من النظرية والتطبيقات اعترف بحقوق الإنسان، والاقتصاد الحر، وحقق إنجازات رائعة في ميدان التقدم، الأمر الذي جعل الإسلام يقف مناضلا ينفض عن جفينه أثار نوم طويل عميق في ظلام الجمود والتأخر. ولا شك يضيف «نجيب محفوظ» أنه يشعر بتأخره في مجالات الحضارة الحديثة في العلم والتكنولوجيا، والقوة المادية. ويشعر في الوقت نفسه بكبريائه التاريخي وتراثه المجيد، فيضاعف ذلك من أزمته ويدفعه إلى التفكير الدؤوب لتعويض ما خسره، واسترداد ما فاته، ثم يحقّق ذاته بما يتناسب مع رسالته. ولعله -يقول نجيب محفوظ-: «**لا يجد نفسه في تناقض حاد مع الديمقراطية الغربية، أجل إن نظامه الاقتصادي يختلف عن النظام الرأسمالي، ولكن الديمقراطية الغربية، لا تنفي الدين، ويمكن ترجمة حريتها السياسية إلى مبدأ الشورى**»[16].

أمّا في الغرب فالصراع اليوم يدور بين الدولة والمجتمع المدني بعد أن بلغت عملية الفصل بين الحقل المدني والحقل السياسي حدها الأقصى، وبعد أن تم الاندماج الكامل للدين في الديمقراطية؛ أم أن هذه المقارنة هي ظلم للإسلام كما يقول فهمي هويدي:« **يظلم الإسلام مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الإثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة**»[17].

فموقف المسلمين _وليس الإسلام_ من الديمقراطية يشكل في نظر «هويدي» بؤرة التباس، إذ هو مثقل بعبء التاريخ إلى حد كبير، وتلعب الذاكرة دورا حاسما في إثارة الشكوك والهواجس، وربما الرفض والاتهام أيضا. فالديمقراطية عند البعض في زمننا يضيف «هويدي» «لا ينظر إليها كنظام للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية وغير ذلك فحسب، وإنما كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذل بحق العرب والمسلمين. ويعكس خطابه الإعلامي على الأقل عداءا ظاهرا للإسلام، ومن ثم فإن إنكار الديمقراطية من جانب هؤلاء لا ينبغي أن يحمل باعتباره رفضا لذاتها، ولكنه في حقيقية الأمر رفض للمشروع الذي تمثله [18].

لقد كانت السلطة في نظر «مارسيل غوشيه» منزلة من عند الآخر وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر، وأعادتها الثورات الحديثة إلى الأرض _ الثورة الإنجليزية وبعدها الأمريكية، ثم الثورة الفرنسية_ ووضعتها على مستوى الإنسان، أكثر من ذلك سوف تعمل تلك الثورات على جعل السلطة تنبثق من الشعب، عوضا عن الإتيان بها من فوق، وسوف تجهد على إنشائها بناء على فعل واع ينبع من إرادة المواطنين. كانت السلطة تجسد ما يفوق قدرتنا، وهي لن تكون بعد اليوم إلا ممثلة لطموحاتنا، سوف ندعوها يقول «مارسيل غوشيه» ب«**التمثيلية» أي أنه- بالمعنى الحصري لهذه الكلمة- ليس لها من كنه آخر سوى ما تمدها به رعيتها. التمثيل التجسيدي في زمن الآلهة، والتمثيل**

المراجع

14 - مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ط1، ترجمة، شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص24.25

15 - نفسه، ص 27

16 - نجيب محفوظ، حول الدين والديمقراطية، الدار المصرية اللبنانية، للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت، ص 19-18

17 - سيد القمني، أهل الدين والديمقراطية، سبق ذكره، ص 153( )

18 - نفسه، ص 98

التفويضي في عالم المواطنين المتساوين، نجد العناصر نفسها التي تعمل بشكل مختلف وبتوزيع مختلف»[19].

إن الديمقراطيات المعاصرة لم تجد في نظر «مارسيل غوشيه» سبيلا للاستقرار إلا بدءا من اليوم الذي اكتشفت فيه أنّه من الضروري القبول بالفارق من أجل تقدير الوفاق، بدلا من البحث بلا جدوى عن التطابق، وهو الأمر نفسه الذي لم ينتبه إليه الديمقراطيون المعاصرون، وأيضا المسلمون المتعصبون لوجهة نظرهم. إن صراعهم هذا لا يخدم أيا منهما، أي: لا يخدم الدولة. لهذا بالأحرى البحث عن الوفاق بدل التطابق. والبحث عن السبل الكفيلة لتجديد الفهم الديني بدل التقليد والنقل الحرفي الأعمى له أو رفضه تماما وتبخيسه.

انطلاقا من هذا القول يرى «مارسيل غوشيه» أن القول بالخروج من الدين _في فرنسا على وجه التحديد_ هو على أبعد تقدير تحويل العنصر الديني القديم، إلى عنصر آخر غير الدين. وهذا السبب الذي جعله يطعن في مختلف أشكال «العلمنة (laïcisation) و«الدنيوة» (sécularisation)، إنّهما في نظره لا يأخذان بالحسبان المؤدى النهائي للسياق، ويجب التنبه إلى أن هذين المفهومين هما من أصل كنسي. إنهما يأتيان من محاولة المؤسسة الكنسية تحديد نفسها عن طريق التضاد، فهما يشيران إلى ما هو ليس كنسيا، وإما إلى ما يخرج عن قوانينها[20]. وما يتضح أنه استقلال بينهما، ما هو في واقع الأمر إلا إيحاء بسيط للعالم البشري اتجاه التأثير التشريعي للعالم الديني. بيد أن الأمر يتعلق بما هو أكثر من ذلك بكثير: المسألة هي إعادة تأليف العالم البشري بمجمله عن طريق إعادة الاندماج، والانصهار وإعادة التكوين للقضاء على هذا العالم، خلال آلاف السنين.

إن طعن «مارسيل غوشيه» في أنواع «العلمنة» و«الدنيوة» له ما يبرره في نظره، على الرغم من أن لهما القدرة الوصفية، حيث يصفان الظاهرة على نحو ملائم، إلا إنهما لا يلمسان عمق الظاهرة التي تشكل أصالة عالمنا.

من الناحية الوصفية: نحن نواجه في نظر «مارسيل غوشيه» في القرون الماضية الأخيرة، انقلابا من حال الهيمنة الكلية والجلية للعامل الديني إلى درجة يمكننا القول عنه أنه يجعل دور العامل الديني ثانويا وخاصا، وذلك بالارتباط مع ظاهرة أخرى تميز الحداثة السياسية، وهي: الفصل بين المجتمع المدني والدولة. نقصد أن العامل الديني أصبح ثانويا، لأن التنظيم المؤسساتي والقواعد الشكلية للعيش المشترك في ظل الحداثة السياسية، أصبحت نتيجة لتداول المواطنين وإرادتهم. وبإمكان هؤلاء المواطنين الإعلان عن موقفهم، والاختيار بموجب قناعتهم الدينية، ولكن على أساس الاعتراف المسبق بأن التنظيم السياسي لا يحدد سلفا بالدين. فالدين بهذا المعنى ليس أساسا ولا شائعا. والتنظيم السياسي لا يسبق إرادة المواطنين ولا يعلو عليها لأن قناعاتهم تعد شخصية بالضرورة. كذلك لا يخضع التنظيم السياسي لغايات دينية: فهو على العكس يجب أن يفهم بطريقة تسمح بتعايش غايات متعددة ومشروعة. بهذا المعنى يرى «مارسيل غوشيه» أنّه إن لم يوجد فصل قانوني بين الكنيسة والدولة، فعلى الأقل هناك انفصال من حيث المبدأ بين العامل السياسي والعامل الديني، كما هناك ضرورة لأن تكون الدولة حيادية اتجاه الدين[21].

إنّ هذا التحرّر إزاء سلطة العامل الديني في أوروبا الحديثة يتّسم بنوع من الازدواجية، هذه الازدواجية تضفي في نظر «مارسيل غوشيه» معنى محدّدا لمفاهيم «العلمنة» و«الدنيوة». فمن جهة هناك أوروبا العلمانية في بلدان كاثوليكية تتميز بالمذهب الواحد، حيث لم يتح للحقل العام المتحرر من نفوذ الكنيسة الرومانية أن يظهر إلاّ عبر تدخل إداري، بل تدخّل عملي من قبل السلطة السياسية. وعلى ضوء هذا النزاع تأكد الفصل بين الكنيسة والدولة والحقل الاجتماعي عن الحقل السياسي والعام عن الخاص وكلها أجزاء تطمح إلى اتخاذ موقع لها بشكل مترابط ومتزامن. ومن جهة أخرى، هناك أوروبا الدنيوة في أرض بروتستانتية، رجح فيها إدراج الكنائس الوطنية بصورة مستمرة في الحقل العام، وذلك بفضل القطيعة مع روما. وفي هذا يقول مارسيل غوشيه: «إننا نشهد بالأحرى، في مثل هذه الحالة، تحولا متزامنا للدين ولمختلف مجالات النشاط الاجتماعي. وهنا، تحدث الانقسامات بين التقليد والحداثة انشقاقا متشابها في الكنائس والدولة عوضا عن أن تخلق انشقاقا بينهما»[22].

هنا يرى «مارسيل غوشيه» ضرورة العودة لمسألة العلمانية، متسائلا: كيف نصنع ديمقراطيين من رجال متدينين، ونحن نحارب في الآن نفسه صيغة الإيمان بمعية سياسة تابعة للخارج؟ إنّ حلّ هذه المسألة أدى بشكل حتمي حسب «مارسيل غوشيه» إلى قيام صيغة خاصة لإدراك سياسة الاستقلالية، أي إمكانية قبول العلمانية كمدخل للفكر الديمقراطي، وهذا ما جعله يكتشف نفسه وأن يؤكدها ضمن إطار مجتمعات مفعمة بالإيمان مما كان له أثار بالغة في فهم غاياته هو وأساليبه، أي القبول الذاتي بالدين وأهميته في تهذيب سلوك الأفراد وهذا لا يتناقض وجوهر الفكر الديمقراطي والعلماني. وهكذا، فإن أي فكرة عن الديمقراطية الراديكالية، التي كانت فرنسا معقلا لها، لا يمكن أن تفهم إلا إزاء نقيضها وتبعا للدور الذي نعطيه للدين. إن ما نلاحظه اليوم، هو اختفاء الداعم الذي يمنح القوة والأهمية إلى صورة الرجل المشرع لنفسه. ولم يعد أحد باستطاعته أن يؤمن، حتى ولو كان يرغب في ذلك، على الأقل داخل الأراضي المسيحية، بأن النظام الذي يجمعنا يأتي من عند الله ويوحدنا به. إن الفكرة التي نستطيع أن نكونها عن قدرتنا على تحديد هذا النظام، وعن أساليب تطبيقه، قد تحولت تحولا جوهريا. وهذا ما يغير طبيعة الديمقراطية وموقع الأديان فيها.

إن الدليل الـذي يقدمه «مارسيل غوشيه» عن تشخيصه لعلاقة الدين بالديمقراطية، أو انصهار العامل الديني في الديمقراطية، أدى إلى ظهور ديانة جديدة، سماها «بديانة الفن» إنها ديانة أخـرى بديلة تـبرز بمـوازاة مع التاريخ، وتقوم على المسلمات نفسها، ولا تتوقف عن مجاراته والتقاطع معه. إنها تشاركه الغموض نفسه. فمن جهة يسهم تكريس الفن في الاعتراف بالقدرة البشرية التحررية. فالفنان هو إنسان حر بامتياز، من المنظور المـاورائي، إنه الرجل الذي يتحرر من كونه خاضعا بفطرته. ولكن ما سيكمل إعلاء الفن إلى مصاف الإيمـان، هو أنه ذو طبيعة مختلفة تماما، بل وحتى متناقضة. إنها من ناحية أخرى، تمنح الفن القدرة على معرفة خاصة ومتفوقة تضعنا من جديد خارج الديانات المتكونة، وداخل الإطار الديني الأولي واللاتمييزي، بلغة أخرى إنها عودة نحو المطلق عبر المستقبل، أصبحنا أمام موهبة التخييل، بإمكاننا أن ندرك بداهة الكيان الحي للأشياء. ولدينا بواسطة الرمز وسيلة بها نصف ما هو غير قابل للعرض، ونستعرض الخفي من خلال الظاهر، ونجعل ما هو مدرك بالعقل ملموسا. يمكن أن نلخص الأمر في كلمة واحدة، هو أننا نبتعد من الواقع، ونسميه بأسماء أخرى، كفوق طبيعي، أو مطلق، أو الإلهي. والفن طريقه الأسمى. حيث يعود الفضل إلى الرومانطيقية الألمانية في صياغة هذه العقيدة لأول مرة، وبأسلوب منطقي، ولكن بالفاعلية الاجتماعية نفسها.

إلاّ أن هذا الرمز الفني الـذي تم تمجيده لقرنين من الزمن، لا يوفر لنا الإحساس بالوجود حسب «مارسيل غوشيه»، وإن جعلنا ننفتح بعض الشيء على الآخـر، فإن هذا الشيء هو ما في مخيلتنا البشرية. وإن كان لديه من أمور يعلمنا إياها، فإن هذه الأمور تدخل ضمن الحدود الذاتية لاستعداداتنا، من هنا يأتي الشعور بالأزمة، وبالفراغ، وهذا الاضطراب نفسه يصيب العلمنة كما تفهم تقليديا. ولكنّ هذا الاضطراب لا يأخذ كامل معناه إلاّ إذا وافقنا على أنّه متلازم مع إضعاف واضح للعامل الـديـنـي.إنّ العلمنة القديمة لم يتمّ تجاوزها بسبب ارتفاع معدل الإيمان حسب «مارسيل غوشيه». لقد انجرفت في إعادة تحديد معلمها نتيجة نضوب

المراجع

19 - مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، سبق ذكره، ص 29

20 - نفسه، ص 30

21 - نفسه، ص 31

22 - نفسه، ص 32

تدفقها. ويكمن صميم التناقض في إعادة التحديد هذه التي خصصت مكانا مميزا للديانات المكبوتة من قبل. فما يعيد الأديـان إلى الواجهة، ومهما بدا ذلك غريبا، هو تراجعها بالذات. وما أعطى للعلمنة الصدارة، هو ما يلاحظ في أوروبا من إضعاف للعامل الديني، والموجة الاجتماعية ذات المنحى المعاكس القادمة من المناطق الإسلامية المجاورة لأوروبا، أعني هنا الفوران الأصـولي والسياسي الـذي يجري في بـلاد الإسـلام (والـذي يصيب أيضا العالم الهندوسي على سبيل المثال) لإزالة اللبس عن عدد من الأفكار المشوشة والمتحزبة التي تخلط بخفة بضع مجموعات من المسحيين المتدينين، الذين هم علامة منتشرة للعصر الجديد وبين مناورات «الإخوان المسلمين» الذين يـرون في عملهم «ثـأر الله» في لوحة شاملة منبئين بنهاية العالم.

إن هذا المد الأصولي يصل إلى أوروبا في نظر «مارسيل غوشيه» من الخارج على وجه الخصوص، وعن طريق ممثليهم في الداخل. لكن رغم هذا الورع الديني الذي يلاحظ هنا أو هناك، يقر «مارسيل غوشيه» أنه ليس في أوروبا ما يشبه لا من قريب أو بعيد الحمى الكبيرة التي تحرك حواضر العالم الثالث.

إلاّ أنّ بعض المفكرين المسلمين «كمحمود عباس العقاد»، يرون أن «الأمم الإسلامية في عصرنا، تنهض وتتقدم، وأنها أحوج ما تكون في هذه المرحلة خاصة إلى الحرية والإيمان، متفقين، لأن الحرية بغير الإيمان حركة آليّة حيوانية، أقرب إلى الفوضى والهيجان منها إلى الصالح والعمل المسدد إلى غايته»[23] فالحريّة هي المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطية الغربية، على وجه التحديد، والحرية بدون قيود، الإيمان، هي حرية حيوانية ولا ترقى إلى مستوى الحرية الإنسانية، وهـذا يدل على كون الديمقراطية، لم تتخلّ عن الدين.

انطلاقا من هذه المقارنة البسيطة بين ما يقع في بلاد الإسلام وأوروبا، يرى «مارسيل غوشيه» الفرق بين العودة للعامل الديني، والعودة إلى الدين؛ فالعودة للعامل الديني تسمح بتكيف الإيمـان مع الظروف المعاصرة للحياة الاجتماعية والشخصية، في حين العودة للدين التقليدي لا تسمح في نظر «مارسيل غوشيه» بالتعايش والتكيف المستمر مع متطلبات الحياة الاجتماعية المعاصرة. لهذا يكون لتنشيط الإيمان، في حالة العامل الديني، دور حقيقي في صناعة الفرد، انطلاقا من نقيضه، أي من التقليد. إنه يحل نظام الإيمان الشخصي محل سيادة التقاليد والجماعة. لقد رأينا في ديانة الفن أو المقارنة بين المد الأصـولي، والمسيحيين الجدد، كيف أن العلمانيين (خصوم الدين) أسهموا في إعادة إحياء العامل الديني، رغم كل المحاولات لإضعاف الكنائس، وكيف أن تهميش الكنائس جعل العلمانية شيئا فشيئا حدثا بدون مبادئ.

كما أنّ التحوّل الذي يحصل في العالم الديمقراطي، والذي يعود إلى التطورات العميقة التي يشهدها المجال السياسي وإلى ما يجري من إعـادة الترتيب في العلاقات بين العام والخاص، هي حركة لا دينية ولا علمانية في نشاطاتها، ومع ذلك عرضت النموذج الفرنسي التقليدي للانحراف بسبب هذه التحولات. ومن هـذا المنطلق نـرى كيف أن البلدان العلمانية، تستقبل بسهولة التغيير. فطلب الاعتراف العام بالإيمان الخاص الـذي هو في قلب هذا التحول يمكن في نظر «مارسيل غوشيه» أن يسبب اضطرابات داخـل فرنسا، ولكنه في المقابل يمثل انحرافا بالغا في الثقافة الفرنسية[24]*.

إن حديثنا المقتضب عن الدين والديمقراطية القائم على فكرة العلمانية، لم يكن نقاشا فرنسيا فقط، بل امتد إلى أمريكا وخصوصا حول الليبرالية والديمقراطية والدين، والسؤال الذي كان مجال نقاش هو: هل من المعقول وضع المسائل الأخلاقية والدينية بين قوسين لأغراض سياسية، وفصل هويتنا الخاصة عن هويتنا السياسية؟

إن القول بـضرورة وضـع قناعتنا الأخلاقية والدينية بين قوسين، إن نحن أردنـا أن نضمن التعاون على أساس الاحـترام المتبادل؛ والإلحاح الكبير من طرف الليبرالية السياسية على هذا الأمر، يثير بدوره سؤالا لا تستطيع الإجابة عنه وفق شروطها هي، فحتى لو كان الإقرار بأهمية ضمان التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل، فما الذي يضمن أن تكون هذه المصلحة من الأهمية ما يجعلها تسود دائما على ما يمكن أن يظهر من مصالح أخرى منافسة لها داخل نفس التصور الأخلاقي والديني الكلي؟ وفي هذا السياق نجد «رولز» يؤكد أن الليبرالية السياسية لا تقوم على التشكيك في مزاعم المذاهب الدينية والأخلاقية الكلية، لكن إذا كانت الليبرالية تسمح هكذا بإمكانية

صحة بعض من هذه المذاهب، فكيف نستطيع أن نمنع أي مذهب أن يفضي إلى قيم تكون من الإلزام بمكان يسمح لها بنسف القوسين، إن جاز القول، ورجوع القيم السياسية المتصلة بالتسامح، الإنصاف والتعاون الاجتماعي القائم على الاحترام المتبادل؟

قد يقول قائل- المقصود جون رولز- إن القيم السياسية المنبثقة من المذاهب الأخلاقية والدينية الكلية تتناول ذوات مختلفة. وعليه فإن هذه القيم تخص بنية المجتمع القاعدية والجوانب الدستورية الأساس، بينما تخص القيم الأخلاقية والدينية سيرة الشخص في حياته العادية والجمعيات الطوعية التي يختار الأفـراد الانضمام إليها. لكن إذا تعلق الأمر بالاختلاف في موضوع النقاش، فإن «مايكل ساندل» لا يرى حاجة إلى مجاراة جون «رولـز» في تأكيده المتكرر أن في الديمقراطية الدستورية التي تحكمها الليبرالية السياسية[25] «من المفروض أن ترجح القيم السياسية على ما عداها من القيم المنازعة لها»[26] هنا يدخل «رولز» فكرة «العقل العام»[27]، ويعتبرها من مكونات الليبرالية السياسية، بحيث لم يعد من المهم التمييز بين المعتقدات أو المبررات الدينية والمبررات السياسية العلمانية بالنسبة لرولز، ولكن التمييز بين العقول العامة والعقول غير العامة، بحيث يدخل الدين في إطار العقول غير العامة، بالإضافة إلى الجامعات والجمعيات العلمية والجماعات المهنية... بحيث يرى «أن على الجميع الدخول في إطار العقل العام، وليس ممثلي الشعب المنتخبين والقضاة فقط»[28]، ومعنى هذا لا يحق للمواطنين ولا لممثليهم تبني خيار سياسي إلا إذا كان يمكن تبريره بناء على العقول العامة، وعلى التبرير العام لخيار سياسي أن يكون مبنيا على العقل العام، معنى هذا أن على الأطروحات الدينية التي تدخل في إطـار العقل غير العام، أن تجد مبرراتها انطلاقا من العقل العام، أي الإرادة العامة للشعب. وهـذا يبين بوضوح أولوية السياسي على كل الاعتبارات الشخصية، بالنسبة لرولز.

إنّ الصعوبة التي نواجهها في تقدير أولوية «القيم السياسية» من دون الرجوع إلى مزاعم الأخلاق والدين، يقول «مايكل ساندل»: **يمكن رؤيتها بوضوح أكبر عندما ننظر في تلك المجادلات السياسية المتصلة بالمسائل الأخلاقية والدينية الخطيرة، فمن بين المسائل المطروحة، يقدم «مايكل ساندل» مثالا، يتعلق بمسألة الحق في الإجهاض في عصرنا[29].**

(كما كانت في السابق مسألة العلاقة بين السيادة الشعبية وقضية الرق التي دار حولها نقاش واسـع بين أبراهام لينكولن وستفين دوغلاس).

إن الاخـتـلاف الـحـاد حـول جـواز الإجهاض من الناحية الأخلاقية والدينية، والبحث عن حل سياسي يضع الخلافات الدينية والأخلاقية بين قوسين- أي حلا محايدا من هذا الجانب- يبدو مسألة في غاية الأهمية. لكن معرفتنا- في نظر مايكل ساندل- ما إذا كان من المعقول وضع المذاهب الأخلاقية والدينية الكلية، المعنية بهذه المسألة، بن قوسين لأغراض سياسية، تبقى مرهونة إلى درجة كبيرة بمعرفة أي من هذه المذاهب على حق، فإذا كان مذهب الكنيسة الكاثوليكية

الهوامش

23 - عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ت، ص 7

24 - (24) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، سبق ذكره، ص 48

(*) للإطلاع على المزيد بخصوص هذا الموضوع يمكن الرجوع الى الفصل المتعلق، بالدين، الدولة، العلمنة، من الصفحة 49 الى الصفحة 64، من المصدر نفسه، (مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية). وكذا الفصل الأخير أيضا المتعلق بحدود ديمقراطية الهويات.

25 - مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ط1، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 320

26 - (JOHN Rawls, political liberalism, New York: Columbia university press, 1993, p.146, ET p.155.

27- Ibid. pp. 222-254.

28 - مايكل ج. بيري، الدين في السياسية، جوانب دستورية وأخلاقية، ط1، ترجمة عربي ميقاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 110.

29 - مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، سبق ذكره، ص 320

صحيحا وكانت حياة الإنسان تبدأ _بالمعنى الأخلاقي_ منذ أول يوم من الحمل، فإن وضع مسألة الوقت الذي تبدأ فيه هذه الحياة في نظر الأخلاق والدين بين قوسين، يصبح أبعد من أن يكون معقولا، قياسا بما لو كان الأمر متعلقا بتنازع بين مذاهب مختلفة حول هذه النقطة. وعليه، يقول مايكل ساندل: «**فبقدر ما نكون واثقين من أن الجنين مختلف- بالمعنى الأخلاقي الديني- عن المولود، نكون واثقين من إثباتنا لتصور سياسي للعدالة يطرح جانبا الجدل حول وضع الجنين من الناحية الأخلاقية**»[30].

أمّا الرد الذي سيقدمه الليبراليون السياسيون، أن القيم المتصلة بالتسامح والمواطنة المتساوية للمرأة حجة كافية للإقرار لهذه الأخيرة بحرية اختيار مواصلة الحمل أو إجهاضه، وأن الدولة ليس لها الحق في التدخل في الجدل الأخلاقي، والديني الدائر حول الوقت الذي تبدأ فيه حياة الإنسان(*) إن إلحاح «جون رولز» على هذه الفكرة يعود «إلى كون العدالة في نظره لا تنطبق إلا على المؤسسات، وهذا يدل على أن «رولز» لا يرى أن لفكرة العدالة تصورا آخرا يخرج بها عن التصور التعاقدي لها من حيث هي فضيلة مؤسساتية تبلور إجراء منصفا لتنظيم المؤسسات على نحو عادل. وهكذا فمن خلال منظور العقد ينظر إلى المجتمع، ومنذ الوهلة الأولى باعتباره ظاهرة مجتمعية متعاونة، رهانها الأساس إقامة علاقة تعاون، وليس علاقات هيمنة بين الأفراد المنتمين إليها، إذ بفعل بنيتها وغائيتها تكون المؤسسات المشكلة للبنية الأساس للمجتمع أطرافا في مغامرة تعاون ترمي إلى تحقيق فوائد مشتركة بين الطراف المساهمة فيها.

كما يلح من جهة ثانية على أن الغاية من الإجراء التعاقدي هي ضمان أسبقية ما هو عادل على ما هو خير، فدليل واضح ليس فقط على وعيه النقدي بمزالق سؤال التأسيس، أي عمل العقل الأخلاقي لحظة التشريع لموضوع العدالة ومبادئها على مقتضى الاعتبارات الفلسفية أو الدينية المتعلقة بالخير والسعادة، بل أيضا على قناعته وطموحه لتدشين آفاق أخرى للأخلاقية السياسية، التي تقطع كلية مع المنظور الديني؛ وذلك بقلب سؤال التأسيس لصالح سؤال الاتفاق المتبادل أو التعاقد»[31]. وهذا ما يتضح عند حديثه عن العصيان المدني، فهو يحاول جعل ما هو سياسي وأخلاقي قائما على مبادئ التعاقد لا غير، تجنبا لأي تأويل قد يصيب جوهر الدولة والمجتمع، ولهذا يقر في أكثر من مناسبة أن يكون الرفض للقوانين الجائرة، داخل نظام عادل تقريبا، سياسيا.

لكن في نظر «مايكل ساندل» إذا كان موقف الكنيسة الكاثوليكية صحيحا حول وضع الجنين بحيث يعتبر الإجهاض مساويا للقتل من الناحية الأخلاقية، فسيصبح من غير الواضح لماذا يجب أن تسود السياسية المتعلقة بالتسامح وبمساواة المرأة مهما بلغت هذه القيم من الأهمية، فإذا كان موقف الكنيسة الكاثوليكية صحيحا، لا بد في نظر «مايكل ساندل» أن يتحول الدفاع عن أولية القيم السياسية إلى مثال تنطبق عليه نظرية الحرب العادلة، ويصير كل واحد منا مطالبا بالبرهنة على ما يدعو إلى سيادة هذه القيم حتى ولو أدى ذلك إلى سقوط مليون ونصف من الضحايا المدنيين كل سنة.

إنّ القول باستحالة وضع المسألة الأخلاقية والدينية بين قوسين في مجال تحديد اللحظة التي تبدأ فيها حياة الإنسان هو أمر مختلف عن الاعتراض على الحق في الإجهاض. إنه ليس إلا توضيحا مفاده أن الدفاع عن هذا الحق لا يمكن أن يكون محايدا بالنظر إلى الجدل الأخلاقي الديني. فالمقصود حسب «مايكل ساندل» هو وجوب الاستناد للمذاهب الأخلاقية والدينية المعنية بهذه الحالة، لا تفاديها. غالبا يضيف «مايكل ساندل» ما نجد الليبراليين يعارضون هذا الوجوب بحجة أن فيه انتهاكا لأولية الحق على الخير. لكن النقاش المتعلق بالإجهاض يبين أن هذه الأولوية لا يمكن الدفاع عنها، ذلك أن الدعوة إلى احترام حق المرأة في اتخاذ القرار الذي تراه مناسبا لها يبقى مرهونا بإثبات وجود فرق أخلاقي واضح بين إجهاض جنين في مرحلة مبكرة نسبيا وقتل صبي[32].

خاتمة :

ما يمكن أن نستخلصه من خلال ما تقدم هو أن الديمقراطية لم تستطع يوما التخلي عن الدين سواء بدعوى حرية الحق في الاختيار، كما هو الشأن مع «ساندل»، أو العلمانية كما هو الشأن

مع «غوشيه». لكن ما يتفقان حوله هو كيفية تكييف الديني مع السياسي، والسياسي مع الديني، من أجل استقرار الدولة، وتجنب العنف الطائفي، والديني على وجه الخصوص كما هو الحال في الدول الإسلامية.

كما أنّ ربط السيادة بالأمة (الشعب) في النظام الديمقراطي _ وهو ما يميزه عن الأنظمة الاستبدادية التي تجعل السيادة في يد الحاكم_ يجعل لها حق تبني نظام الحياة السياسي والاقتصادي والاجتماعي، مما يجعل النظام الديمقراطي يقف على طرفي نقيض مع النظام الإسلامي مثلا، والقائم على سيادة الشرع الإسلامي في واقع الحياة؛ فالشرع وليس الشعب هو المرجع الأعلى في النظام السياسي الإسلامي. ومن ثم جعل الشعب المرجع الأعلى لأنظمة الحياة، يعد تعطيلا صريحا لسيادة الشرع. وهدمه لأحكام الإسلام في الدولة يؤدي إلى ظهور الكفر. هذا الشعور هو ما ينمي الصراع الطائفي داخل الدول العربية الإسلامية، وللخروج من هذا الصراع لا بد من إعادة تأسيس العلاقة النظرية بين الديمقراطية والدين باعتبارهما مكونين أساسيّين من مكونات المجتمع والدولة، فكلاهما يسعى إلى هدف واحد هو السلم والسلام، مع فارق أن الدين شعور فردي، في حين الديمقراطية نظام سياسي يضمن الشعور الفردي لكلّ مكونات المجتمع.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الضمانات التي تقدمها الديمقراطية أو بالأحرى النظام الديمقراطي لضمان الحريات الفردية للأفراد بما فيها حريّة العقيدة؟ ■

الهوامش

30 - نفسه، ص 321

(*)يبدو أن رولز يتبنى هذه الفكرة عندما يشير الى الإجهاض، ضمن هامش في أسفل الصفحة. غير أنه لا يشرح لماذا يجب أن تسود القيم السياسية في هذه الحالة حتى ولو كان موقف الكنيسة الكاثوليكية صحيحا في هذه الحالة. أنظر الليبرالية السياسية، مصدر سبق ذكره، ص 244-243.

31 - مصطفى حنفي، جون رولز والمسألة الدينية: الحرية والتسامح، في: الدين والسياسة من منظور فلسفي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية_ الرباط، مؤسسة الملك عبد العزيز_ الدار البيضاء، مطبعة منشورات عكاظ، 2011، ص 146_147.

32 - مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، سبق ذكره، ص 322

قائمة المراجع

- ألان توران، ما الديمقراطية، دراسة فلسفية، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2000.
- أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج6، ط1، دار الريان للتراث، القاهرة، 1986
- أحمد صبحي منصور: حد الردة: دراسة أصولية تاريخية. القاهرة دار طيبة للنشر 1993 أعيد نشره، من طرف المحروسة للنشر في 1994.
- سيد القمني، أهل الدين والديمقراطية، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005
- عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ت.
- فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.
- مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ط1، ترجمة محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009
- مايكل ج. بيري، الدين في السياسية، جوانب دستورية وأخلاقية، ط1، ترجمة عربي ميقاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014
- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ط1، ترجمة، شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007
- محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، ط 1، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2002
- مصطفى حنفي، جون رولز والمسألة الدينية: الحرية والتسامح، في: الدين والسياسة من منظور فلسفي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية_ الرباط، مؤسسة الملك عبد العزيز_ الدار البيضاء، مطبعة منشورات عكاظ، 2011
- نجيب محفوظ، حول الدين والديمقراطية، الدار المصرية اللبنانية، للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت
- القران الكريم
- JOHN Rawls, political liberalism, New York: Columbia university press, 1993.

التسامح بين المواثيق الدولية والتشريعات الوطنية

امينة حميدي

باحثة بسلك الدكتوراه
كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية سلا - جامعة محمد الخامس بالرباط (المغرب)

ملخص :

يعتبر التسامح المدخل الأساسي للقبول بالآخر كيفما كانت درجـة الاختلاف والتباين. وتأتي أهمية موضوع البحث في ظل الأحـداث الراهنة التي يعرفها العالم. حيث تنتشر مظاهر التعصب وصور التطرف في أقصى تجلياتها سواء كان ذلك في العلاقات بين الأفراد أو بين الدول أو مجتمعات وشعوب العالم. وقد حاول البحث تحديد مكانة التسامح في القانون الدولي والوطني من خلال محوريين رئيسين: حيث يتطرق المحور الأول إلى مفهوم التسامح في النصوص الدولية سـواء مـن خـلال الإعـلانـات والـقـرارات الأممية التي تقر صراحة بأهمية التسامح والقبول بالمختلف وتعزيز التعاون لخلق بيئة دولية قائمة على أساس التعاون والتعايش، أو من خلال الاتفاقيات الدولية ذات الصلة بحقوق الإنسان التي تدعو إلى المساواة بين جميع الناس ومناهضة جميع أشكال التمييز المبنية على العرق أو الجنس أو اللون أو الانتماء الفكري أو الديني أو السياسي...

أما المحور الثاني، فيدرس مدى ملاءمة التشريعات الوطنية المغربية للمعايير الدولية بشأن التسامح. وذلك من خلال ربط المفهوم بمجموعة من الحقوق والحريات الأساسية التي تم التنصيص عليها في الدستور المغربي لسنة 2011 كحرية الـرأي والتعبير وحرية الفكر والمعتقد..

- **الكلمات المفاتيح:** التسامح- حقوق الإنسان- الاختلاف- المواثيق الدولية- التشريعات الوطنية- حرية الرأي- حرية الفكر- حرية المعتقد..

يعتبر مفهوم «الـتـسـامـح» (La Tolérance) مرتكزا أساسيا للحداثة السياسية والاجتماعية لقدرته على حل إشكاليات الاختلاف داخـل المجتمع الواحد وبين مكوناته المتنوعة.[1]

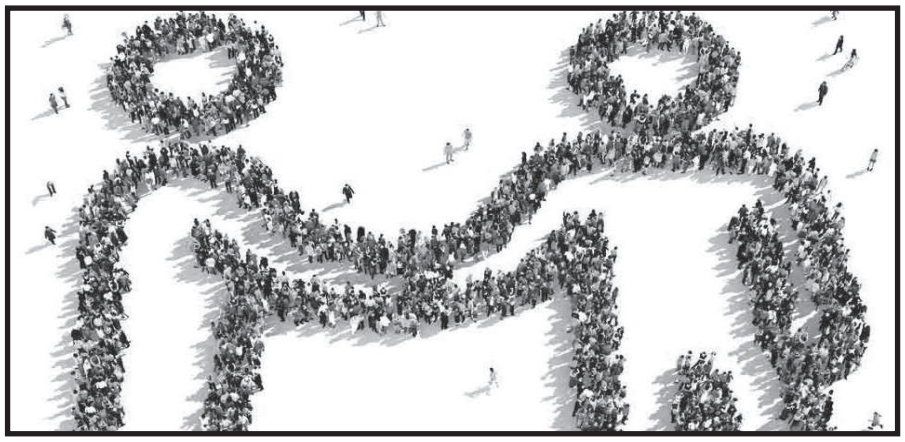
وقـد ظهر مفهوم «التسامح» أول مرة في أدبيات الفلسفة في القرن السابع عشر الميلادي في ظل الصراع بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكية بسبب المطالبة بحرية المعتقد وعدم تدخل الكنيسة البابوية في العلاقة بين الله والإنسان.[2]

ومن أبرز المنادين بالتسامح نجد جون لوك الذي دافع من خلال كتابه «رسائل حـول التسامح»[3]عن قانون التسامح الـذي أصـدرتـه الحكومة الانجليزية سنة 1689 حيث دعا لوك إلى ضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة لكنه في نفس الوقت نادى بعدم التسامح مع الملحدين على اعتبار أن الدين ضروري لضبط الشعب حيث يظل الإيمان بالله هو مبدأ اليقين في القوانين الطبيعية التي يتأسس عليها العقد الاجتماعي والمجتمع المدني وبالتالي الدولة.[4]وقد سار في نفس التوجه أشهر فلاسفة عصر الأنوار حيث نادى فولتير بحرية الفكر والمعتقد لكنه كان يقيدها بحدود لاسيما عندما يتعلق الأمر بشؤون الدولة والسياسة حيث يقول بـضرورة حصر المراتب الرفيعة للمؤمنين بدين الدولة.ويلخص هرمان راندل المسألة بالقول: «كان عصر التنوير

مستعدا للتسامح في أمر الاختلاف الديني لا السياسي».[5] وعليه فمفهوم التسامح ولد في رحم الايدولوجيا والسياسة ليتم استغلاله ضد السلطة أو معها ما جعل العديد من المفكرين ينتقدونه باعتباره يؤدي إلى الاستبداد.

ويهدف التسامح الـذي تأسست أول جـذوره في الفكر الليبرالي، إلى ضمان الاستقرار والأمـن والأمـان على الصعيدين الوطني والـدولي. ذلك لأنه يرتبط بحقوق الإنـسـان والحريات الأساسية المعترف بها عالميا كحرية الرأي والتعبير والفكر والضمير والمعتقد.. وهو الأمر الذي يضمن محاربة كافة أشكال التمييز واحترام حقوق الأقليات وتحقيق المساواة بين الجميع والإقـرار بتنوع الديانات واللغات والثقافات والاثنيات فضلا عن استتباب ثقافة السلام.

ولقيمة التسامح دلالات أخلاقية وإنسانية عميقة تنبثق من تفتح العقل واستعداده لاتخاذ موقف ايجابي نحو الآخر، وذلك من خلال الاعتراف بحقوقه ومعتقداته حتى عندما تتعارض مع



الأفكار والمصالح الخاصة. فضلا على أنه واجب سياسي وقانوني يشكل المسلك الاستراتيجي التي تقوم عليه العلاقات بين الأفراد والدول في إقرارها بحقوق الإنسان والتعددية السياسية والثقافية والفكرية والدينية... الأمر الذي يسمح ببناء مجتمعات ديمقراطية متسامحة تسود فيها الحرية والتعايش بعيدا عن التمييز أو الإقصاء.

تأسيسا على ذلك يتبلور التسامح في طابع السياسة والفلسفة والأخلاق والحقوق. وفي هذا الإطار تطرقت رزمة من الإعلانات والمواثيق الدولية لمفهوم التسامح باعتباره قبول وتثمين التنوع الثقافي والصفات الإنسانية في سياق الاختلاف.

لكن رغم أن مفهوم التسامح ينحو نحو هذا المنحى في الصكوك والمواثيق الدولية، فان العصر الحالي يعرف تنامي حـالات التعصب والإكـــراه والتمييز العرقي والثقافي والديني مما قد يكون سببا لنشوب الـصراعـات والنزاعات، لاسيما في غياب جدية القوانين الوطنية التي تتفاعل مع مقتضيات النصوص العالمية.

وعلى الصعيد المغربي، فقد تضمن دستور 2011 مجموعة من الحقوق والحريات التي جعلته يلقب بدستور الحقوق، كما تم إصدار وتعديل ونسخ بعض القوانين في إطار البناء الديمقراطي

المراجع

1 - ناجية الوريمي بوعجيلة، الاختلاف وسياسة التسامح، بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون»، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2015، ص 11

2 - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر:العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007 ص25

3 - John Locke,Lettre sur la tolérance (1989),Editions életroniques « the minute philosopher»,1999.

4 - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص25

5 - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 27

والحقوقي. لكن إلى أي حد استطاعت التشريعات المغربية أن تلاءم مقتضياتها مع النصوص الدولية قصد تكريس روح التسامح والمبادئ الإنسانية المرتبطة به في طابعها الكوني؟

من أجل الإجابة على هذه الإشكالية، اخترنا دراسة الموضوع من خلال موقف المجتمع الـدولي إزاء قيمة التسامح، ثم موضعة هذا المفهوم على مستوى التشريعات الوطنية لاسيما دستور 2011 وذلك من خلال المحورين التاليين:

المحور الأول: دلالات التسامح في النصوص والمواثيق الدولية

المحور الـثـاني: التسامح في ضوء التشريعات الوطنية

الـمـحـور الأول: دلالات التسامح في النصوص والمواثيق الدولية

نظرا لأهمية التسامح في نبد العنف والتعصب والتطرف، فانه قد تحول من موقف أخلاقي إلى مستوى الحق المنصوص عليه تشريعيا على المستوى الـدولي وأيضا الوطني. يعتبر ميثاق الأمم المتحدة[6] مرجعا أساسيا لتعزيز أركـان التسامح، فقد اعتبرت ديباجة الميثاق قيمة التسامح أحـد المبادئ الأساسية لتنزيل أهداف الأمم المتحدة وتحقيق السلم وحسن الجوار وغياب الحرب وتعزيز العلاقات بين الـدول والأفراد.[7]

كما نصت الفقرة الثالثة من المادة الأولى لنفس الوثيقة عـلى ضرورة تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا دون تمييز حسب العنصر أو الجنس أو الدين. وقد تم تأكيد نفس المضمون في الفقرة الثالثة من المـادة 55 التي نصت على إشاعة الاحترام العالمي والفعال لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع للقضاء على اللاتسامح والعنف والإقصاء.

وبعد ميثاق الأمـم المتحدة، جاء الإعـلان العالمي لحقوق الإنـسـان[8] في بعده الكوني ذو الطابع الإنساني ليسمو بأهدافه على التمايزات والفروق بين البشر معتبرا أن مفهوم حقوق الإنسان نابع من الكرامة الأصيلة الملازمة للإنسان وبالتالي لا يجوز استثناء أي أحد من هذه الحقوق في أي منطقة من العالم.

والجدير بالذكر، أن الإعلان ليست له قيمة قانونية ملزمة للدول لكن أغلبيتها وافقت على هذه الوثيقة بل أدرجتها كمرجعية حقوقية وأعلنت الالتزام بها في كثير من الدساتير الوطنية.

وعلى الرغم من أن الإعلان العالمي لحقوق الإنـسـان لم يتطرق بصيغة واضحة لمفهوم «التسامح» إلا انه تضمن العديد من المواد التي تحيل على منابع التسامح خاصة في شقه المتعلق بالمساواة وعدم التمييز وحرية التعبير وحرية الفكر والمعتقد والدين والحال نفسه مع العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

فالمادة التاسعة عشرة من الإعلان مثلا، تنص بوضوح على حرية الأفراد في الرأي والتعبير وتبني مختلف الآراء ونشرها بين الآخرين بأي طريقة يختارها الفرد.[9] كما تم التنصيص على ذلك في المادة 10 من الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان التي جاء فيها أن «لكل شخص الحق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حرية الرأي، حرية التلقي أو نقل المعلومات أو الأفكار من دون تدخل السلطات العامة».

وبمـا أن الإعـلان العالمي لحقوق الإنسان يظل مرجعية توجيهية ذات طابع معنوي وأخلاقي رغم عدم إلزاميته، فانه كان الأساس في إصدار العديد من الاتفاقيات الملزمة للأطراف التي تدعم التسامح بشكل مباشر.سواء من خلال تعزيز المساواة بين البشر ومناهضة جميع أشكال التمييز أو من خلال ربط التسامح بالمعايير العالمية لحقوق الإنسان وتضمين هذه الاتفاقيات لقيمة التسامح كخلفية فكرية لها.حيث نجد من بين هذه الاتفاقيات «اتفاقية إلغاء العبودية والاسترقاق»، التي تكفل للآخر الحق في الكرامة وفي المساواة في الانتماء للإنسانية دون أي تمييز في اللون أو العرق... ثم اتفاقية مناهضة جميع أشكال التمييز العنصري (1965) والاتفاقية الدولية للقضاء على جريمة الفصل العنصري وقمعها (1973)، اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة (1979) ثم الإعـلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد (1981). فضلا عن إصدار لجنة حقوق الإنسان آنذاك (مجلس حقوق الإنسان حاليا) سنة 1986 قراراً بتعيين مقرر لرصد مظاهر التعصب وتتبع التدابير الحكومية الرامية

للحد من الظاهرة.

كما توجت سنة (1992) بإصدار إعـلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو عرقية أو دينية أو لغوية وغيرها من الاتفاقيات التي تحيل إلى المفهوم المعاصر للتسامح الذي يقوم على مبادئ حقوق الإنسان العالمية والتي يجب حمايتها بغض النظر عن قناعات الشخص أو معتقداته.

والجدير بالذكر أن، مبدأ التسامح الديني دفع المنظمات الإقليمية إلى تكريس حماية الحرية الدينية. حيث سبق لمنظمة الوحدة الأفريقية أن أصدرت إبان مؤتمر لها سنة 1992 قراراً حذرت فيه بخطورة استغلال الدين لأهداف تنبني على التمييز العرقي، كما حثت الدول الأفريقية على تكريس التسامح والتضامن في علاقاتها. وهو الأمر الذي تم تأكيده إبان اجتماع رؤساء الدول والحكومات في جاكرتا في شتنبر1992، حيث تم اعتبار الإرهاب تهديداً لحقوق الإنسان وللحرية الدينية...

رغم كل الجهود، فان تزايد مظاهر عـدم التسامح والعنف والإرهـاب والنزاعات القومية العدوانية والعنصرية والتمييز ضد الأقليات والفئات الهشة واللاجئين والمهاجرين وقمع الحرية في الرأي والتعبير.. كل ذلك دفع اليونسكو إلى اعتماد إعلان مبادئ بشأن التسامح عـام 1995 لأجـل اتـخـاذ الإجـراءات اللازمة لتعزيز التسامح باعتباره ضروري للسلام وللتقدم الاقتصادي والاجتماعي لكل الشعوب وفقا لما جاء في ديباجة الإعلان.[10]

إعـــلان مـــبـــادئ بـشـأن التسامح[11]

عرفت المادة الأولى من إعلان مبادئ التسامح، مفهوم «التسامح» باعتباره احـترام وقبول التنوع الثقافي وأشكال التعبير والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد.. لاسيما في سياق الاختلاف. الأمر الذي يعني أن التسامح يتأسس على مرتكزين أساسين، فهو يسعى من جهة إلى قبول واحترام وتقدير التنوع والاختلاف الثقافي والاعـتراف بالحقوق والحريات الأساسية للآخر على اعتباره كائن إنساني عالمي. ومن جهة أخرى يرمي التسامح إلى تقريب الحضارات المتعددة والمتباينة لتفادي صدامها.

الـشيء الـذي يفيد أن التسامح يسمح بالتعايش في ظل الاختلاف وذلك بالحرية في التمسك بالمعتقدات مع عدم الاعتراض على معتقدات الآخر ومناهضة التعصب والعنف بسبب الدين أو اللغة أو الانتماء السياسي والثقافي...

وقد أكد ذلك الأمين العام السابق للأمم المتحدة بان كي مون حيث قال: «أن التسامح لا يعني عدم المبالاة أو القبول بالآخرين على مضض. لكنه أسلوب حياة يقوم على التفاهم العالمي المتبادل واحترام الآخرين وعلى الإيمان بأن التنوع العالمي أمر يتعين الأخذ به وليس الخوف منه.»[12]

الهوامش

6 - وقع ميثاق الأمم المتحدة في 26 حزيران/يونيه 1945 في سان فرانسيسكو في ختام مؤتمر الأمم المتحدة الخاص بنظام الهيئة الدولية وأصبح نافذا في 24 تشرين الأول/ أكتوبر 1945.

7 - ورد في ديباجة ميثاق الأمم المتحدة: «...»نحن شعوب الأمم المتحدة، وقد آلينا في أنفسنا أن ننقد الأجيال المقبلة من ويلات الحرب... وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره... وفي سبيل هذه الغايات اعتزمنا أن نأخذ أنفسنا بالتسامح وأن نعيش معا في سلام وحسن جوار».

8 - اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د3-) المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948

9 - تنص المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يلي: «لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.»

10 - تنص ديباجة إعلان مبادئ التسامح على:» إننا إذ نعقد العزم على اتخاذ كل التدابير الإيجابية اللازمة لتعزيز التسامح في مجتمعاتنا لأن التسامح ليس مبدأ يعتز به فحسب ولكنه أيضا ضروري للسلام وللتقدم الاقتصادي والاجتماعي لكل الشعوب».

11 - اعتمده المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين، باريس، 16 تشرين الثاني/نوفمبر 1995

12 - رسالة الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان في اليوم العالمي للتسامح في 16 نونبر2009 منشورة على موقع الامم المتحدة www.un.org

وقد نصت المادة الثانية من إعلان مبادئ بشأن التسامح، على دور الدولة في تكريس هذا المفهوم من خلال العدل وعدم التمييز في التشريعات الوطنية ثم من خلال تنزيل القوانين والمصادقة على الاتفاقيات الدولية ذات الصلة بحقوق الإنسان. فضلا عن المساواة بين الجميع في إتاحة الفرص الاقتصادية والاجتماعية وذلـك لتحقيق التنمية والديمقراطية.[13]

وسعيا لإشراك الجمهور في نشر التسامح والتشديد على أخطار اللاتسامح، اعتبر يوم السادس عشر من شهر نونبر من كل سنة[14]يوما دوليا للتسامح وفقا للمادة السادسة من الإعلان.[15]حيث دعت الأمم المتحدة إلى الاحتفال بهذا اليوم من خلال القيام بأنشطة ذات الصلة بالتسامح لاسيما داخل الأوساط التعليمية وأنشطة الوعي الجماهيري والتضامن الاجتماعي وبرامج التنمية بشراكة مع وسائل الإعلام..

الـقـرارت الأممية ذات الصلة بالتسامح:

-قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 49/213: الذي اعتبر عام 1995 سنة الأمم المتحدة للتسامح. كما أكد أن التسامح هو النهج السليم الذي يجب أن تتبعه الـدول منفردة أو مجتمعة من أجل نبد أشكال التطرف والإرهاب والاستبعاد..[16]وفي هذا السياق تم برمجة عدة تظاهرات وأنشطة من أجل تعزيز التسامح شملت برامج إذاعية وحفلات ومنـشـورات ورسـومـات ومـؤتمـرات دولية وإقليمية من أجل تكريس روح التسامح في جميع بقاع العالم، فضلا عن تخصيص اليونيسكو لجائزتين جديدتين هما جائزة ماداجنيت سنغ لتشجيع التسامح واللاعنف[17]وجائزة اليونسكو لأدب الأطفال والناشئة الذي يحث على التسامح.[18]

-قرار 23/151 لعام 1999 لمتابعة سنة الأمم المتحدة للتسامح، والذي أكدت فيه الجمعية العامة مرة أخرى أن التسامح هو الأساس السليم لأي مجتمع متحضر. كما أعربت عن تقديرها للدول الأعضاء التي أقامت مشاريع وأنشطة ترمي إلى تعزيز التسامح وعدم العنف ولاسيما من خلال التعليم.[19]

- إعـلان الأمـم المتحدة بشأن الألفية:

أكد على أهمية بعض القيم بالنسبة للعلاقات الدولية في القرن الحادي والعشرين ومن هذه القيم التسامح. اذ على البشر احترام بعضهم البعض حتى في حالة اختلاف وتباين معتقداتهم وثقافاتهم ولغاتهم. حيث يجب استخدام العقل المنطقي لتثمين هذه الاختلافات والاعتزاز بالتنوع لإغناء الرصيد الثقافي العالمي باعتباره مصدر تقدم البشرية وتحقيق رفاهيتها فضلا عن تنمية ثقافة السلام والحوار بين الحضارات وفقا لنص المادة السادسة من الإعلان.

- قـرار الجمعية العامة رقم 149/61 لعام 2007

يتعلق الـقـرار بالجهود العالمية من أجل القضاء التام على العنصرية والتمييز العنصري وكراهية الأجانب وما يرتبط بذلك من تعصب وتمييز. ويقوم القرار[20]في الفقرة 11 منه بتشجيع الدول على إدراج مختلف الثقافات والحضارات والديانات في مناهجها التعليمية وبرامجها الاجتماعية ونشر التسامح إزاءها. فضلا على ضرورة احترام التعددية والتضامن من أجل الحد من الصراعات والتحديات التي تواجه البشرية جمعاء ونبد التمييز العنصري والاستبعاد والتمييز القائم بين السكان الأصليين والأجانب في مختلف بقاع العالم. وفي هذا الإطار تمت الدعوة إلى الانضمام والمصادقة على الاتفاقيات الدولية ذات الصلة بحقوق الإنسان كالتزام عالمي باحترام عالمية الكائن البشري أينما حط الرحال.

-قـــرار رقـــم 240/65 أبـريـل 2011

دعت الجمعية العامة الـدول إلى اتخاذ كافة الإجراءات اللازمـة لمكافحـة العنـف بـدافع مـن الكراهيـة خاصة المنتشرة عن طريق إسـاءة اسـتخدام وسـائل الإعـــلام وتكنولوجيات الاتـصالات الحديثة. كما حثت على التعـاون مـع مقـدمي الخـدمات للإسـهام في مكافحة العنصرية بما يتسق مع المعايير الدولية لحرية التعبير.[21]حيث أكدت المـادة 9 على ضرورة أن يحظر القانون أي دعوة إلى الكراهية القائمة عـلى النزعة القومية أو العنصرية أو الدينية التي تشكل تحريضا على اللاتسامح والعنف والاستبعاد.

والجدير بالذكر أن هذا القرار أقر بدور الرياضة في تعزيز روح التسامح بين الشعوب باعتبارها لغة عالمية

يمكن أن تسهم في التواصل بين مختلف الشعوب. فضلا عن إعادة منطوق المادة 13 لما جاء في القرار السابق حيث تم حث الدول على إدماج التعريف بجميع الثقافات والحضارات والديانات في مناهجها التعليمية وبرامجها الاجتماعية على جميع المستويات وقبول تنوعها واختلافها[22] وهو ما يفسر أهمية التعليم في نشر روح التسامح بجميع روافده.

- قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 49/213 لعام 2012

يحث القرار[23] على تشجيع الحوار والاحترام المتبادل بين الأديان والثقافات من أجل تنمية ثقافة السلم وتعزيز الاستقرار الاجتماعي سواء على الصعيد العالمي أو الإقليمي أو الوطني وبالتالي وجب على الدول الأعضاء اتخاذ التدبير الرامية إلى تعزيز المصالحة والصفح والتراحم بين الأفراد من أجل تحقيق سلام دائم وتنمية مستدامة.[24]

تأسيسا على ما سبق، يمكن القول أن اهتمام المجتمع الدولي بقيمة «التسامح» من خلال ميثاق الأمم المتحدة ثم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، كان اهتماما خجولا فقد تمت الإحالة على مفهوم التسامح بطريقة غير صريحة. حيث لم يتم تخصيص مادة تنفرد بتوضيح معنى التسامح وأشكاله.

الهوامش

13 - يتحدث منطوق المادة 2 من إعلان مبادئ التسامح على دور الدولة في نشر التسامح: «إن التسامح علي مستوي الدولة يقتضي ضمان العدل وعدم التحيز في التشريعات وفي إنفاذ القوانين والإجراءات القضائية والإدارية. وبغية إشاعة المزيد من التسامح في المجتمع، ينبغي للدول أن تصادق علي الاتفاقيات الدولية القائمة بشأن حقوق الإنسان، وأن تصوغ عند الضرورة تشريعات جديدة لضمان المساواة في المعاملة وتكافؤ الفرص لكل فئات المجتمع وأفراده».

14 - RÉSOLUTION ADOPTÉE PAR L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE [sur le rapport de la Troisième Commission (A/51/619/Add.2)]، A/ RES/51/95 28 février 1997 , Cinquante et unième session Assemblée générale

15 - تنص المادة السادسة من إعلان مبادئ التسامح على اليوم الدولي للتسامح:» سعيا إلي إشراك الجمهور، والتشديد علي أخطار عدم التسامح، والعمل التزام ونشاط متجددين لصالح تعزيز نشر التسامح والتعليم في مجال التسامح، نعلن رسميا يوم السادس عشر من شهر تشرين الثاني/نوفمبر من كل سنة يوما دوليا للتسامح.»

16 - رسالة موجهة إلى الأمين العام من المدير العام لليونسكو(فرديريكو ميبور) A /51/201 بتاريخ 10 يوليوز1996 بمناسبة الدورة 51 للجمعية العامة للأمم المتحدة، البند 113 من القائمة الأولية والمعنونة « مسائل حقوق الإنسان: مسائل حقوق الإنسان بما في ذلك النهج المختلفة لتحسين التمتع الفعلي بحقوق الإنسان والحريات الأساسية».

17 - استوحي إنشاء هذه الجائزة من المثل العليا الواردة في الميثاق التأسيسي لليونسكو الذي ينص على أن «من المحتم أن يقوم السلام على أساس من التضامن الفكري والمعنوي بين بني البشر». ويتم منح الجائزة كل سنتين خلال احتفال رسمي بمناسبة اليوم الدولي للتسامح وتعطى الجائزة كمكافأة لأشخاص أو مؤسسات أو منظمات قامت بمبادرات جدية لتكريس روح التسامح واللاعنف. و قد منحت جائزة عام 2016 إلى مركز المنهجية والبحوث الروسي للتسامح وعلم النفس والتعليم.

18 - تقرير نهائي عن سنة الأمم المتحدة للتسامح: إعلان المبادئ بشأن التسامح وخطة العمل من أجل المتابعة، التذييل الأول، ص 4 على الموقع: https://undocs.org/ ar/A/51/201

19 - م.م عبد الباسط عبد الرحيم عباس، «مبدأ التسامح في إطار المواثيق الدولية والتشريعات العراقية النافذة»، مجلة العلوم القانونية والسياسية /عدد خاص كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة ديالي ص 521

20 - قرار اتخذته الجمعية العامة في ١٩ / كانون الأول ديسمبر ٢٠٠٦ بمناسبة الدورة الحادية والستون للجمعية العامة، البند ٦٥) ب) من جدول الأعمال، والمعنون ب»الجهود العالمية من أجل القضاء التام على العنصرية والتمييز العنصري وكراهية الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب والتنفيذ الشامل لإعلان وبرنامج عمل ديربان ومتابعتهما». A/RES/61/149 على الموقع http://undocs.org/ar/A/RES/61/149

21 - قرار اتخذته الجمعية العامة في ٢٤ / كانون الأول ديسمبر ٢٠١٠ [بناء على تقرير اللجنة الثالثة (A/454/65 و A/RES/65/240.1 Corr، الدورة الخامسة والستون البند ٦٦) ب) من جدول الأعمال الجمعية العامة..٠ - الجهود العالمية من أجل القضاء التام على العنصرية والتمييز العنصري وكراهية الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب والتنفيذ الشامل لإعلان وبرنامج عمل ديربان ومتابعتهما.

22 - م.م عبد الباسط عبد الرحيم عباس، مرجع سابق، ص 522

23 - قرار الجمعية العامة حول تشجيع الحوار والاحترام المتبادل بين الأديان A/RES/49/213 بتاريخ 23 دجنبر 1994

عل الموقع: http://www.un.org/documents/ga/res/49/a49r213.htm

24 - م.م عبد الباسط عبد الرحيم عباس، مرجع سابق، ص 523

وربما يعود ذلك إلى الحقبة الزمنية التي وضع فيها الميثاق والشرعية الدولية لحقوق الإنسان، فضلا عن عدم تبلور فكرة كاملة لأعضاء الأمم المتحدة آنذاك نحو أهمية التسامح.

ويبقى الاهـتـمام الحقيقي بهذا المفهوم من خـلال قـرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة وإعلانات منظمة اليونسكو. لكنها أيضا لا تتمتع بقوة ملزمة من الناحية القانونية ولم يتمكن المجتمع الدولي حتى الآن من صياغة اتفاقية خاصة يتم التطرق من خلالها إلى تأطير تفصيلي ومعمق لهذا المفهوم ووضع الأطر القانونية له وذلك نظرا لتعقد المـوضـوع وحساسيته لاسيما وأن الاتفاقية تعتبر ملزمة للأطراف فيها.[25]

بعدما تطرقنا إلى موقف المجتمع الدولي حول «التسامح» يبقى السؤال المطروح هو هل استطاعت التشريعات المغربية لاسيما أسماها (الدستور) أن تلاءم مضامينها مع المعايير الدولية ذات الصلة بالتسامح؟

المحور الثاني: التسامح في ضـــوء الـتـشريـعـات الوطنية

يمكن استقراء درجة الاهتمام الوطني بمفهوم التسامح من خلال مجموعة من النصوص القانونية، أبرزها الدستور الذي يعتبر أسمى قانون في الدولة، والمعبر الأســاسي عن خصوصياتها السياسية والمجتمعية والثقافية.

لقد تناول دستور 2011 مسألة التسامح من زاوية تكريس التعددية والتنوع.وعلى الرغم من أن الدستور المغربي لم ينص بشكل صريح على قيمة التسامح على غـرار مقدمة الدستور اللبناني التي أضيفت إليه سنة 1990 والتي نصت على أن:» لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك». ودستور سلطنة عمان لعام 1996 في المادة 12 منه والتي جاء فيها «التعاضد والتراحم صلة وثيقة بين المواطنين وتعزيز الوحدة الوطنية واجب وتمنع الدولة كل ما يؤدي إلى الفرقة أو الفتنة أو المساس بالوحدة الوطنية».[26] إلا أن الدستور المغربي لسنة 2011 يتضمن العديد من المعطيات التي تسهم في بث قيم الاعتدال والتسامح والحوار والتبادل الثقافي والحضاري الأمر الذي يدل على البعد الكوني في الثقافة المغربية.[27]

-التعدد اللغوي والثقافي في ظل الهوية الوطنية الموحدة:

يظهر ذلك من خلال مجموعة من المحددات من بينها إلغاء استعمال عبارة «المغرب العربي» واستبدالها بعبارة «المغرب الكبير»، و»الاتحاد المغاربي» في سياق القطع مع الأحادية الثقافية والانفتاح أكثر على الحضارات العالمية التي تشمل كل المكونات الثقافية للمنطقة.[28]

وفي نفس السياق، ومن أجل تعزيز التعدد الثقافي داخـل المـغـرب، تمت دسترة الروافد الأخرى للهوية الثقافية المغربية والمتجلية أساسا في الأمازيغية والصحراوية الحسانية عـلاوة على العربية- الإسلامية.[29] مما يتناسب مع ما جـاء في الخطاب الملكي بتاريخ 9 مارس [30]،2011الـذي أقر بتنوع وتعدد روافد الهوية المغربية الموحدة كما جعل في صلبها الأمازيغية، كرصيد لجميع المغاربة.[31]غير أن النص الدستوري تراجع مقارنة مع المضمون الذي جاء في الخطاب الملكي، حيث وضعت ديباجة الدستور الأمازيغية بشكل عادي مع المكونات الأخرى بعد العربية- الإسلامية، وقبل الصحراوية الحسانية.

ورغم أن الدستور تجاوز ذلك، لكي يقدم اللغة الأمازيغية كلغة رسمية للدولة المغربية إلى جانب العربية، فانه تم ربط تنزيلها الرسمي بصدور قانون تنظيمي[32] مما عطل تفعيل ترسيم الأمازيغية وتعميمها.

ومن أجل تعزيز البعد الكوني اللغوي والثقافي، فإن النص الدستوري انفتح على تعلم واتقان اللغات الأجنبية وقد أعاد تأكيد ذلك، الخطاب الملكي[33]بتاريخ 20 غشت 2018 حيث أقـر بـضرورة تعلم اللغات الأكثر تداولا وادماجها في مراحل التعليم وتدريس المواد العلمية والتقنية بهذه اللغات قصد الانفتاح على الحضارات والثقافات المتنوعة فضلا عن سوق الشغل العالمي خاصة مع عولمة الاقتصاد والثقافة..

- مكافحة التمييز كمبدأ لروح التسامح والـمـسـاواة بـين جميع البشر:

يتبوأ المغرب حسب ديباجة دستور 2011 مكانة مهمة داخل المنتظم الدولي

كما يقر بالتزاماته القانونية اتجاهه . ولعل ما يؤكد ذلك السمو بالاتفاقيات الدولية المصادق عليها من طرف المملكة على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة هذه التشريعات مع المعايير الدولية خاصة ذات الصلة بحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، بما يضمن الحماية القانونية للإنسان ككائن كوني يجب أن يتمتع بحقوقه وحرياته الأساسية بغض النظر عن جنسه أو لونه أو لغته أو انتماءاته...

وقد عزز ذلك من خلال ما جاء في الفصل السادس من الدستور ليساوي بين جميع الأشخاص ويضمن حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية حيث يبقى الكل خاضعا للقانون. [35]

تأسيسا على ذلك، قام المغرب بالمصادقة على مجموعة من الاتفاقيات الدولية ذات الصلة بمكافحة أشكال التمييز نذكر من بينها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[36]والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري،[37] الاتفاقية الدولية لمكافحة التمييز في التعليم، بروتوكول إنشاء لجنة التوفيق والمساعي الحميدة لتسوية الخلافات التي تنشأ بين الدول الأطراف في الاتفاقية الخاصة بمناهضة التمييز في مجال التعليم، الاتفاقية الدولية لمناهضة الفصل العنصري في الألعاب الرياضية[38]،

الهوامش

25 - م.م عبد الباسط عبد الرحيم عباس، مرجع سابق، ص 524

26 - م.م عبد الباسط عبد الرحيم عباس، مرجع سابق، ص 528

27 - تنص ديباجة دستور 2011 على:»... إن المملكة المغربية، وفاء لاختيارها الذي لا رجعة فيه، في بناء دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون، تواصل بعزم مسيرة توطيد وتقوية مؤسسات دولة حديثة، مرتكزاتها المشاركة والتعددية والحكامة الجيدة، وإرساء دعائم مجتمع متضامن، يتمتع فيه الجميع بالأمن والحرية والكرامة والمساواة، وتكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية، ومقومات العيش الكريم، في نطاق التلازم بين حقوق وواجبات المواطنة.»

28 - ورد في ديباجة دستور2011: «فإن المملكة المغربية، الدولة الموحدة، ذات السيادة الكاملة، المنتمية إلى المغرب الكبير، تؤكد وتلتزم بما يلي: ـ العمل على بناء الاتحاد المغاربي، كخيار استراتيجي».

29 - جاء في ديباجة دستور 2011: «المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية - الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية....»

30 - خطاب الملك محمد السادس ليوم الأربعاء 9 مارس وهو الخطاب الذي مهد للتعديل الدستوري الشامل في يوليوز من نفس السنة، وحدد مرتكزاته الأساسية.

31 - جاء في خطاب الملك محمد السادس ليوم الأربعاء 9 مارس:

أولا: التكريس الدستوري للطابع التعددي للهوية المغربية الموحدة، الغنية بتنوع روافدها، وفي صلبها الأمازيغية، كرصيد لجميع المغاربة ;

32 - ينص الفصل الخامس من دستور 2011: «تعد الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة، بدون استثناء. يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفيات إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكن من القيام مستقبلا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية».

33 - الخطاب الملكي المؤرخ 20 غشت 2018 بمناسبة ثورة الملك والشعب. تم الاطلاع عليه على الموقع www.2m.ma

34 - ورد في ديباجة الدستور ما يلي: «وإدراكا منها لضرورة تقوية الدور الذي تضطلع به على الصعيد الدولي، فإن المملكة المغربية، العضو العامل النشيط في المنظمات الدولية، تتعهد بالتزام ما تقتضيه مواثيقها من مبادئ وحقوق وواجبات، وتؤكد تشبثها بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالميا. كما تؤكد عزمها على مواصلة العمل للمحفظة على السلام والأمن في العالم»

35 - حسب منطوق الفصل 6 من دستور 2011: «القانون هو أسمى تعبير عن إرادة الأمة. والجميع، أشخاصا ذاتيين أو اعتباريين، بما فيهم السلطات العمومية، متساوون أمامه، وملزمون بالامتثال له.» «تعمل السلطات العمومية على توفير الظروف التي تمكن من تعميم الطابع الفعلي لحرية المواطنات والمواطنين، والمساواة بينهم، ومن مشاركتهم في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية.»

36 - قام المغرب بايداع أدوات التصديق في 03 ماي 1979 حيث صادق عليه بظهير رقم 1-78-4 الصادر في 27 مارس 1979 ودخل حيز التنفيذ وطنيا في 03 غشت من نفس السنة وصدر في الجريدة الرسمية عدد 3525 بتاريخ 21 ماي 1980.

37 - قام المغرب بإيداع أدوات التصديق في 18 دجنبر 1970حيث صادق عليه بظهير رقم 19_ 68 الصادر في 27 أكتوبر 1969 ودخل حيز التنفيذ وطنيا 17 يناير 1971 وصدر في الجريدة الرسمية عدد 2988 سنة 1970

38 - صادق عليها المغرب بظهير رقم 40-88-4 الصادر في 28 ماي 1993

الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة[39]، البروتوكول الاختياري الملحق لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المـرأة، الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين وأفراد أسرهم، الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين والبروتوكول الملحق به...

والجدير بالذكر أن المغرب وبموجب الاتفاقيات التي صادق عليها، يواظب على تقديم تقارير دورية أمام اللجان المعاهداتية المنشأة بمقتضى هذه الاتفاقيات وذلك لعرض التدابير التي تم اتخاذها من أجل تنفيذ أحكامها.

وفي إطار الملاءمة مع المعايير الدولية التي تكرس حقوق الإنسان للجميع بـدون تمييز أو إقصاء فقد تم نسخ وتعديل مجموعة من النصوص القانونية التي تكرس للتمييز بين الناس.

بناء على ذلك، أقرت مدونة الأسرة لسنة 2004 بمبدأ المساواة بين الجنسين سواء على مستوى الحقوق أو الواجبات بما يضمن صيانة الأسرة والحفاظ على المصلحة الفضلى للطفل. وذلك من خلال المساواة في الأهلية القانونية لإبرام عقد الزواج واعتماد إجراءات الطلاق الاتفاقي والتطليق للشقاق. اضافة إلى إصلاح قانون الجنسية حيث أصبح بإمكان الطفل المولود من أب أو أم مغربية الحصول على الجنسية المغربية...

كما قـام المـشرع المغربي بتجريم التمييز من خلال الفصل 431-1 مكرر من القانون الجنائي 2003 الذي عرف التمييز «بكونه كل تفرقة بين الأشخاص الطبيعيين بسبب الأصـل الوطني أو الأصل الاجتماعي أو اللون أو الجنس أو الوظيفة العائلية أو الحالة الصحية أو الإعاقة أو الرأي السياسي أو الانتماء النقابي أو بسبب الانتماء أو عدم الانتماء الحقيقي أو المفترض لعرق أو لأمة أو لسلالة أو لدين معين» ويعاقب كل مخالف للقانون بسبب الأفعال التمييزية السابقة بالحبس وغرامة مالية.

أمـا في مجال التشغيل فقد منع الفصل 9 من مدونة الشغل كل تمييز بين الأفراد قائم على أساس اللون أو الجنس أو الحالة العائلية أو العقيدة أو الرأي السياسي أو الانتماء النقابي أو الأصل الوطني أو الأصل الاجتماعي... يمكنه أن ينتج عنه عدم تكافؤ الفرص في الولوج أو في ممارسة أو في الاستفادة من الامتيازات الاجتماعية لمهنة ما.

حرية الرأي والتعبير:

تعتبر حرية الرأي والتعبير من بين أهم الحريات التي يتمتع بها الإنسان في المجتمع الديمقراطي لاسيما بعدما تم التنصيص عليها في المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي كفلت لكل شخص «حرية التفكير والضمير والـديـن»، ويتضمن ذلك «حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده، أو مع جماعة، وأمام الملأ، أو على حدة». كما سار في نفس الاتجاه العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس

الدين أو المعتقد لعام 1981، الذي عرّف مصطلح التعصب والتمييز والحرية الدينية.

بناءا على ذلـك وفي إطـار ملاءمة المغرب لتشريعاته الوطنية للنصوص الدولية، فقد تضمن الفصل الخامس والعشرين من دسـتـور2011[40] تعبيرا صريحا حول حرية الفكر والرأي والتعبير بكل أشكالها، كما أقر للجميع الحق في نشر الأخبار والأفكار والآراء بكل حرية ومن غير قيد عدا ما ينص عليه القانون صراحة.[41]

وعليه فإن النص الدستوري يجعل من حرية الرأي والتعبير جزءا مهما من المنظومة الحقوقية المغربية التي ترتكز أساسا على الاختيار الديمقراطي، حيث لا يمكن التضييق في ممارستها إلا بموجب القيود التي يفرضها القانون حفاظا على مسألة الأمن القومي والمصلحة العامة والروابط الاجتماعية.

لقد هيأ دستور 2011 الأسانيد الدستورية الرئيسية لتوفير الحماية القانونية من أسمى نص في البلاد لحرية الفكر والتعبير، غير أن الحدود التي قيد بها القانون هذه الحريات من قبيل الحفاظ على « السلامة العامة والأخلاق وحماية النظام العام» تبقى عبارات فضفاضة وغـير محددة، مما يصعب معرفة حدود التماس بين ممارسة حرية الرأي والتعبير وخرق القانون لاسيما مع انتشار الصحافة الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي... ولعل خير دليل على ذلك المتابعات القضائية التي تعرض لها بعض الصحفيون الذين أدينوا بتهمة التشهير بالأشخاص، ونشر أخبار بسوء نية، والتشهير بالقضاء.. وذلك بموجب كل من قانون الصحافة والقانون الجنائي وقانون الإرهاب.

ورغم أن الإصلاح الأخير ذو الصلة بقوانين حرية الـرأي والتعبير، إلا أن القانون رقم 88.13 المتعلق بالصحافة والنشر لازالت مقتضياته مرتبطة ضمنيا بالقانون الجنائي الذي يعاقب بالسجن على مجموعة من جرائم التعبير السلمي، حتى ولو لم ترتكب من طرف الصحفيين. وعليه فان جرائم النشر تتضمن عقوبات سالبة للحرية وذلـك بالإحالة على مدونة القانون الجنائي. خاصة في حالة الإشادة بالإرهاب أو بجرائم الحرب أو بجرائم الإبادة الجماعية أو الجرائم ضد الإنسانية أو التحريض على الكراهية والتمييز إضافة إلى جرائم إهانة القضاة أو الموظفين العموميين أو رجال القوة العمومية أو هيئة منظمة..[42] وبالتالي يبقى الإشكال الحقيقي، أعمق من النص الدستوري وصياغته، بل يتجاوزه إلى غياب الثقة، في توفر إرادة سياسية حقيقية للانفتاح على آراء الآخر، لاسيما اذا كانت هذه الأفكار معارضة للسلطة التي تنظم العمران الـبـشري حيث لم تكن لتخرج في سياستها عن أحد الاختيارين:اما محاولة فرض سياستها على الأطـراف المخالفة لها، أو قبول شرعية معينة للاختلاف واعتماد نهج التسامح لتحقيق العدل والاستقرار[43]في إطار مجتمع ديمقراطي يسوده التعايش السلمي والحوار ويتم فيه الاعتراف لكل واحد بحقه في حرية الرأي والفكر دون تخلي الطرف الآخر بالحق نفسه. مما يعني الاعتراف بنسبية الحقيقة بعيدا عن الوثوقية والدوغمائية التي ترفع شعار تسطيح الأدمغة وتشهر سلاح

الهوامش

39 - قام المغرب بإيداع أدوات التصديق في 21 يونيو 1993 حيث صادق عليه بظهير رقم 2-93-4 الصادر في 1' يونيو 1993 ودخل حيز التنفيذ وطنيا في 21 يوليوز من نفس السنة وصدر في الجريدة الرسمية عدد 4866 سنة 200

40 - الفصل 25 من الدستور بنص على الآتي:»حرية الفكر والرأي والتعبير مكفولة بكل أشكالها. حرية الإبداع والنشر والعرض في مجالات الأدب والفن والبحث العلمي والتقني مضمونة».

41 - الفصل 28 من الدستور:» للجميع الحق في التعبير ونشر الأخبار والأفكار والآراء بكل حرية ومن غير قيد عدا ما ينص عليه القانون صراحة».

42 - عبد العزيز النويضي، حرية التعبير في الدول المغاربية: تنافر بين النصوص القانونية والممارسة القضائية، المنظمة الدولية لدعم الإعلام، جمعية يقظة من أجل الديمقراطية والدولة المدنية، فبراير 2018 ص 11

43 - ناجية الوريمي بوعجيلة، مرجع سابق، ص 12

«الخروج عن الإجماع» ضد كل مخالف وتنحو نحو الإقصاء والهيمنة.

حرية المعتقد:

لابد من التدقيق في معنى «التسامح» عندما يراد توظيفه في الدين لأن المعنى يختلف عن مجال السياسة والايدولوجيا والفلسفة.

ويشمل مفهوم حرية» المعتقد» قبول واحـترام كل الديانات والأعـراق بعيدا عن التعصب والتطرف.

إن اعتماد المذهب المالكي في الإسلام بالنسبة للمغرب يدعو إلى الوحدة والاعتدال والانفتاح على الحوار بين الثقافات والحضارات والأديـان[44] مـما يفسر استقطاب المغرب، خلال العشر سنوات الأخيرة، لعدد كبير من المهاجرين وطالبي اللجوء من مختلف الجنسيات في إطار احترام التعددية والتعايش المشترك بين جميع أطياف الشعوب.

فضلا عن ذلك، نص الفصل الثالث من الدستور المغربي على أن: « الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية».[45]

الجدير بالذكر أن هذا الفصل من أكثر النصوص الدستورية التي لقيت العديد من النقاشات والتأويلات بين من يرى النص أنه يقر فقط بدين الأغلبية في المغرب ومع من يعتبر اختيار الإسلام كدين للدولة إقصاء لباقي الأقليات الدينية، وعدم اعتراف بالحق في حرية المعتقد.

يمكن القول أن، التعاطي الدستوري مع الإسلام كدين للدولة هو سير على خطى أغلب دساتير الـدول العربية والإسلامية وبالتالي فالمغرب لا يشكل الاستثناء. وقد جاء الفصل الثالث لكي يوضح من جهة، أن الدولة المغربية ليست علمانية، ومن جهة أخرى، للتأكيد على أن الإسـلام هو المرجعية الدينية للدولة وأحد مصادر التشريع فيها.[46]كما أن النص يعترف بباقي الأديان السماوية ويضمن مـمارسـة الأقليات الدينية لشؤونها الدينية شريطة أن تكون هذه المـمارسـة داخـل المؤسسات الدينية ودون إخلال بمقتضيات الحفاظ على النظام العام، وذلك من أجل الحفاظ على الاستقرار الديني والعقائدي للنظام المغربي.

لكن التساؤل الـذي يمكن طرحه هل جميع الأديان والمعتقدات مكفولة بالحماية الدستورية؟ من خلال الفصل الثالث يمكن الجواب إيجابا بمعنى أن لكافة الديانات الحرية الدينية لان النص لم يقم بتفريد ديانة واقصاء أخرى. رغم ذلك لا يمكن أن تعتبر دولة دينها الرسمي هو الإسـلام، حرية المعتقد بمعناها المطلق وبالتالي فتأويل الفصل المذكور ينحو نحو حرية ممارسة الشؤون الدينية فقط «لأهل الكتاب»، أي اليهود والمسيحيين لأن هذه العقائد يعترف بها الدين الإسلامي أما غيرها فغير معترف بها وغير مسموح بها.[47]

وعليه يمكن القول أن الدستور يضمن لغير المسلمين حرية المعتقد في المغرب، لكن شريطة عدم المس بشعائر الإسلام ومقدساته فضلا عن عدم المجاهرة بما يحرمه الدين الإسلامي وعدم تحريض مسلم على الخروج عن دينه لأنها أفعال يعاقب عليها القانون الجنائي المغربي بمقتضى الفصل 220 في ضوء «زعزعة عقيدة مسلم».[48]

ورغم أن منطوق هذا الفصل لم يعط تحديدا مفاهيميا للمسلم حيث تحدث عن المسلم بصفة شاملة دون التركيز على مذهب أو عقيدة معينة فبالتالي لا يمكن اعتبار المسلم السلفي الذي يبشر المسلم الصوفي أو الشيعي خارقاً للقانون حتى في حالة تهديد أو عنف لإجبار شخص أو أكثر على مباشرة عبادة ما داخل عنوان الإسلام الكبير فلا يمكن متابعته على أساس زعزعة عقيدة المسلم. غير أن الواقع بعيد عن النص حيث نجد تمييزاً بين التصنيفات المذهبية[49]في الدين الواحد.

ان الحاجة إلى التسامح بمعنى قبول واحـترام حقوق الأقليات في ممارسة حريتها الدينية وشعائرها داخل الدين الواحد وتعدد الأديـان داخل المجتمع الواحد دون تضييق أو ضغط... ظاهرة إنسانية حضارية تفرض نفسها في مجتمع ديمقراطي. فالتسامح يخفف حدة الهيمنة المتعمدة أو غير المتعمدة التي تمارسها الأغلبية داخـل الدين الواحد ودين الأكثرية داخل المجتمع الواحد.[50]

النتائج:

من خلال البحث يمكن رصد مجموعة من النتائج من بينها:

- التسامح هـو مفتاح حقوق الإنسان والتعددية السياسية والثقافية

والديمقراطية

- لا يوجد حتى الآن نص قانوني صريح على المستوى الدولي أو الوطني يقر بالحق في التسامح على غرار باقي حقوق الإنسان الأخرى.

- التسامح ليس ضعف بل قوة الاعتراف بالآخر في سياق الاختلاف.

- التسامح واجـب أخلاقي إنساني وقانوني وسياسي يهم الفرد والجماعات والدول.

- أثر التسامح في العلاقات الإنسانية:

السبيل الرئيسي لاستتباب الأمن العالمي والسمو بالفرد إلى الكائن الإنساني العالمي والتعايش والقبول بالآخر رغم تعارض أفكاره ومعتقداته وانتماءاته مع المصالح الخاصة.

- التسامح يضمن التمتع بحقوق الإنسان وممارسة الحريات الأساسية للجميع بـدون تمييز وبـدون إكـراه. «حرية الفكر والـرأي والتعبير، حرية المعتقد...»

- للتسامح عدة أشكال في الدستور المغربي لسنة 2011 تتجلى في ترسيخ التعددية الثقافية واللغوية... لكن تبقى بعض منابع التسامح المشمولة بالحماية الدستورية صعبة التنزيل على الواقع في إطار التنكر للاجتهاد وللحق في الاختلاف ليحل التلقين محل البحث والتقصي.

في هذا الإطار يجب أن يكون لوزارة الدولة المكلفة بحقوق الإنسان دور في التثقيف على روح التسامح، كما يجب أن يتم إدمـاج التسامح في المناهج والكتب المدرسية لمكافحة مظاهر التعصب واللاتسامح انطلاقا من المدرسة نحو المجتمع.■

الهوامش

44 - ورد في ديباجة دستور 2011: «كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوأ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء.»

45 - جاء في الفصل 3 من الدستور المغربي الأخير:» الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية».

46 - حليمة أبروك، «الإسلام دين الدولة في الدستور.. هل المغرب دولة دينية؟، نشر على موقع «أصوات مغاربية» بتاريخ الخميس 16 نوفمبر 2017 https://www. maghrebvoices.com/a/morocco-Islam--minorities/402823.html

47 - عباس بوغالم، «حرية المعتقد بالمغرب: مقاربة قانونية» نشر الحدود المغربية بتاريخ 23.04. 2010 على الموقع https://www.maghress.com/alhoudoude/851

48 - تنص المادة 22 من القانون المغربي الجنائي على ما يلي: يقول أن: « من استعمل العنف أو التهديد لإكراه شخص أو أكثر على مباشرة عبـادة ما أو على حضورها، أو لمنعهم من ذلك، يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وغرامة من مائة إلى خمسمائة درهم. ويعاقب بنفس العقوبة كل من استعمل وسائل الإغراء لزعزعة عقيدة مسلم أو تحويله إلى ديانة أخرى، وذلك باستغلال ضعفه أو حاجته إلى المساعدة أو استغلال مؤسسات التعليم أو الصحة أو الملاجئ أو المياتم، ويجوز في حالة الحكم بالمؤاخذة أن يحكم بإغلاق المؤسسة التي استعملت لهذا الغرض، وذلك إما بصفة نهائية أو لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات».

49 - ياسر الحراق الفصل 220 من القانون الجنائي المغربي.. نقد وتوصية، http://www.almothaqaf.com/index.php?option=com_content&view=article&id=78680&catid=160&Itemid=54

50 -محمد عابد الجابري، مرجع سابق ص29

المراجع

• ناجية الوريمي بوعجيلة، الاختلاف وسياسة التسامح، بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون»، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 2015،

• محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007

• م.م عبد الباسط عبد الرحيم عباس، «مبدأ التسامح في إطار المواثيق الدولية والتشريعات العراقية النافذة»، مجلة العلوم القانونية والسياسية /عدد خاص كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة ديالي.

• عبد العزيز النويضي، حرية التعبير في الدول المغاربية: تنافر بين النصوص القانونية والممارسة القضائية، المنظمة الدولية لدعم الإعلام، جمعية يقظة من أجل الديمقراطية والدولة المدنية، فبراير 2018 ص 11.

المراجع

- ميثاق الأمم المتحدة
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان
- العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية
- إعلان مبادئ التسامح
- إعلان الأمم المتحدة بشأن الألفية:
- قرار ا الجمعية العامة A/RES/61/149
- قرار الجمعية العامة، A/RES/65/240
- قرار الجمعية العامة A/RES/49/213
- رسالة الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان في اليوم العالمي للتسامح في 16 نونبر2009 منشورة على موقع الأمم المتحدة www.un.org
- رسالة موجهة إلى الأمين العام من المدير العام لليونسكو (فرديريكو ميبور) A /51/201 بتاريخ 10 يوليوز1996 بمناسبة الدورة 51 للجمعية العامة للأمم المتحدة، البند 113 من القائمة الأولية والمعنونة «مسائل حقوق الإنسان: مسائل حقوق الإنسان بما في ذلك النهج المختلفة لتحسين التمتع الفعلي بحقوق الإنسان والحريات الأساسية».
- تقرير نهائي عن سنة الأمم المتحدة للتسامح:إعلان المبادئ بشأن التسامح وخطة العمل من أجل المتابعة، التذييل الأول، ص 4 على الموقع: https://undocs.org/ar/A/51/201
- الخطاب الملكي بتاريخ 9 مارس 2011
- الخطاب الملكي المؤرخ 20 غشت 2018
- الدستور المغربي لسنة 2011
- قانون 88.13 الخاص بالصحافة والنشر
- القانون الجنائي المغربي
- مدونة الأسرة المغربية 2004
- مدونة الشغل
- قانون الجنسية
- حليمة أبروك، «الإسلام دين الدولة في الدستور.. هل المغرب دولة دينية؟، نشر على موقع «أصوات مغاربية» بتاريخ الخميس 16 نوفمبر 2017 https://www.maghrebvoices.com/a/morocco-Islam--minorities/402823.html
- عباس بوغالم، «حرية المعتقد بالمغرب: مقاربة قانونية» نشر الحدود المغربية بتاريخ 23.04. 2010 على الموقع https://www.maghress.com/alhoudoude/851
- John Locke,Lettre sur la tolérance (1989),Editions életroniques « the minute philosopher»1999.
- RÉSOLUTION ADOPTÉE PAR L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE [sur le rapport de la Troisième Commission (A/51/619/Add.2)]، A/RES/51/95 28 février 1997 , Cinquante et unième session Assemblée générale.

بناء السلام

هشام الحمداني

إن قدرة الأمم المتحدة على الاطلاع بالمهام المنوطة بـه، وأهمها حفظ السلم والأمـن الدوليين تواجه الكثير من التحديات وتصطدم بالعديد من القيود التي نص عليها الميثاق، مما أدى إلى إضعاف المنظمة وفقدان حيادها. فآلية عمل المنظمة والصلاحيات الممنوحة لمجلس الأمـن قد تجاوزها الزمن. لذلك تقدمت الكثير من الدول من أجل مراجعة شاملة لبنود الميثاق كما كانت هناك حاجة ملحة لإصلاح حقيقي تبلورت من خلال مقترحات تقدم بها الأمناء العامين. وقد قدم الكثير منهم العديد من المقترحات لزيادة فعالية المنظمة وتحقيق أهدافها، لكنها كانت دائما تصطدم بتضارب المصالح وتبيان المـواقـف بين الـدول الدائمة العضوية.[1]

لقد ظهرت، مع نهاية الحرب الباردة وبـروز النظام الـدولي الجديد، أشكال جديدة من النزعات ساهمت في تطوير حقل النزاعات الدولية الـذي يعنى بدراسة أسباب الحرب والنزاع والعمل على حلها.[2]وتحول التفكير حول النزاعات والسلام وتم التوجه نحو مفهوم أكثر شمولا واتساعا لتحويل النزاعات، وهو ما عرف بـ«بناء السلام»، لأن نهاية الحرب لا تعني بالضرورة أن السلم قد استقر نهائيا. لذلك أجرى أخصائيو النزاعات بعض التغييرات على موضوعي النزاع والسلام، وبالتالي نقل التفكير من حل نزاع معين إلى عملية يمكن من خلالها تفادي النزاع في المستقبل، أي الوصول إلى أصل المشكلات، واتخاذ إجراءات لتجنب النزاع، بما في ذلك التغيير في المؤسسات والسياسة الاجتماعية، وهـذا ما يعبر عنه مفهوم «بناء السلام»، والذي أصبح من المفاهيم المركزية في حقل دراسات السلم والنزاع، وخصوصا مع خروجه من الجانب المفاهيمي والنظري إلى الجانب المؤسساتي، وذلك بظهور «لجنة بناء السلام» التابعة للأمم المتحدة سنة 2005.[3]

إن تأسيس لجنة بناء السلام يعد خطوة حميدة نحو التماس طريق أكثر دقـة ومرونة لمواجهة مستقبل أكثر مناطق العالم اضطرابا، ومع ذلك ستعجز اللجنة وحدها عن تحقيق الكثير، فهي هيئة استشارية[4]تتكون من واحد وثلاثين مندوبًا عن الدول الأعضاء بالأمم المتحدة بما فيها القوى العظمى الخمس[5]. (وكما يعلن موقع اللجنة وبعبارة أخـرى،» سلطتها ستأتي من جودة نصائحها وثقل أعضائها « الإلكتروني، فإن هي تعمل باتفاق الآراء، ولن يمكنها عمل الكثير بخلاف تقديم النصح؛ فهي ليست حلا سحريا.)

وهذا المفهوم، أي بناء السلام، هو محور الدراسة لأنه أصبح محط اهتمام كل الدول رغبة في تحقيق الديمقراطية والمصالحة. والغاية من ذلك تأسيس السلام الدائم والحفاظ على النظام الدولي، رغم أن هذا المفهوم تم اعتبار الإطار الذي يكتنفه تقنيا، حيث أنه يركز على المشاريع بعد انتهاء النزاع، وسنشير إلى ذلك في خاتمة الموضوع.

المنهج المعتمد:

وفـيـما يـخـص مـنـاهـج التحليل التي يمكن اعتمادها في هذا البحث، سنعمل بالمنهج التاريخي، وذلك عند دراسة ظهور مفهوم «بناء السلام» بعد الحرب الباردة، ونعتمد أيضا في هذه الدراسة البحثية المنهج النظمي، الذي يعد من أهم المناهج لتحليل النظام

الدولي ودراسة تطوراته وتحليل الرؤى والتوجهات التي تبنتها الجمعية العامة و مجلس الأمن، ومن هذا المنطلق كذلك سوف نعتمد في مقاربة هذا الموضوع على منهج تحليل المضمون، خاصة عند دراسة وبحث بعض الوثائق الدولية، والتقارير الصادرة في إطـار ما سمي بـ»خطة السلام».

صعوبات البحث:

إن إنجاز هذا الموضوع لم يكن بالشيء اليسير، فقد واجهتنا صعوبات وعقبات من قلة المراجع واختلاف الآراء حول هذا المفهوم. فكنا أمام صعوبة اختيار أفضلها وأقومها وخصوصا مع تعدد الآراء وتناقضاتها في تصوراتها.

فهذا البحث كبير ومـن الصعب تحديد كل تفصيلاته إلا بالقدر الذي يسمح به واقع الدراسات والكتابات المتخصصة في هـذا المـوضـوع، لأنه موضوع متشعب ويطرح مجموعة من الإشكالات التي مازالت تحظى بالدراسة والبحث من طرف الأكاديميين والدارسين لمواضيع القانون الـدولي والعلاقات الدولية.

تحديد الإشكالية :

وتتحدد مشكلة الدراسة في التعرف إلى **أهمية وحدود مفهوم«بناء السلام» في تعزيز قدرة الأمم المتحدة في دعم حفظ السلم والأمن الدوليين**، واعتمادا على تحديد مشكلة الدراسة، فإنه يمكن صياغة أسئلتها على الشكل التالي:

1- مـاهـيـة عـمـلـيـة بـنـاء السلام؟

2- نطاق عمل هذا المفهوم؟

3- آلـيـات أداء الأمـم المتحدة لدورها في بناء السلام؟

4- طبيعة وحدود الأمم المتحدة في مجال بناء السلام؟

فرضية الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من فرضية رئيسية مفادها:

«إن مفهوم بناء السلام من المفاهيم التي أظهرت المفهوم التقليدي للسلم والأمـن الـدولـيـين في ميثاق الأمـم المتحدة».

أهداف الدراسة:

سعت الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1 - توضيح طبيعة مفهوم بناء السلم.

2 - التطرق إلى ما يعرف «بخطة السلام».

3 - الوقوف على نطاق عمل مفهوم بناء السلام وآليات أداء الأمم المتحدة لدورها في بناء هذا المفهوم

4 - تحديد طبيعة وحـدود الأمم المتحدة في مجال بناء السلام

حدود الدراسة:

تـحـدد هـذه الـدراسـة بالآبعاد التالية:

1 - الحدود الزمنية: بعد نهاية الحرب الباردة.

2 - الـحـدود المـوضـوعـيـة: تركز الـدراسـة على «خطة الـسـلام» التي جاء بها الأمـين العام السابق بطرس غالي.

أهمية الدراسة:

تحاول هذه الدراسة أن تقدم إسهاما معرفيا لشرح وتحليل مفهوم بناء السلام، كما تكمن أهمية هذه الدراسة في نطاق عمل مفهوم بناء السلام وآليات أداء الأمم المتحدة لدورها في بناء السلام على اعتبار أن بناء السلام بعد انتهاء النزاع بوصفه أساسا لـدوام السلام والتنمية في أعقاب النزاعات، وأنه عنصر هام في ما تبذله الأمم المتحدة من جهود في البلدان الخارجة من النزاع، وأن دوام السلم والأمن المستدامين يستلزم إتباع نهج منهجي متكامل لإنجاح بناء السلام.[6]

خطة البحث:

وعـلى هـذا النحو إذاً، وباعتماد مختلف هذه المناهج والوسائل، يتطلب منا التحليل توافقا مع هذا المنطق، أن نتناول في المبحث الأول ماهية ونطاق عمل مفهوم «بناء السلم» وفي المبحث الثاني آليات أداء الأمم المتحدة لدورها في بناء السلام:

المبحث الأول: ماهية ونطاق عمل مفهوم «بناء السلم»

•**المطلب الأول: مفهوم بناء السلام**

-**الفرع الأول:** تعريف مفهوم بناء السلام

-**الفرع الثاني:** التمييز بين «بناء السلام» والمفاهيم الأخـرى المرتبطة بالسلم والأمن الدولي

•**المطلب الثاني: نطاق عمل مفهوم بناء السلام**

-**الفرع الأول:** النطاق الزمني لعملية بناء السلام

-**الفرع الثاني:** النطاق الموضوعي لتطبيق بناء السلام

المبحث الـثـاني: آليات أداء الأمـم المتحدة لدورها في بناء السلام.

•**المطلب الأول: هيكلة الأمم المتحدة في بناء السلام.**

-**الفرع الأول:** لجنة بناء السلام

-**الفرع الثاني:** مكتب دعم لجنة بناء السلام

-**الـفـرع الـثـالـث:** صـنـدوق بناء السلام

•**المطلب الثاني: طبيعة وحدود الأمم المتحدة في بناء السلام**

الفرع الأول: حدود الأمم المتحدة في مجال بناء السلام

الفرع الثاني: طبيعة تدخل الأمم المتحدة

المبحث الأول: ماهية ونطاق عمل مفهوم «بناء السلم».

أضحت منظمة الأمـم المتحدة في مجال بناء السلام أحد أهم عملها في مجال إرسـاء السلم والأمـن الدوليين. وهذا ما سنسعى لتوضيحه من خلال تحديد هـذا المفهوم ونطاق تطبيق الترتيبات التي تنبي عليها.

•المطلب الأول: مفهوم بناء السلام Peace-Building

إن فهم وإدراك جوهر مفهوم «بناء السلم» يتطلب الإلمـام بداية بتحديد مفهومه ونشأته وتمييزه عن بعض المفاهيم المشابهة له والمرتبطة بحفظ السلم والأمن الدوليين.

-الـفـرع الأول: تعريف بناء السلام

ظهرت ملامح مفهوم «بناء السلام» مع نقاط ويلسون الأربع عشرة[7] من أجل إحلال السلم ولإعادة بناء أوروبا، والتي كان ينظر إليها أنها ركائز لديمومة السلم بعد الحرب العالمية الأولى، ووسيلة للحفاظ على المكتسبات التي تم إحرازها على طريق إرساء السلم، وذلك بواسطة إقامة سلم توفيقي وضـمان ديمومته بإقامة مؤسسة دولية راعية له وهي عصبة الأمم.

الهوامش

1 - علاء عبد الحميد عبد الكريم، دور الأمين العام تجاه الصراعات الداخلية، منشورات الحلبي الحقوقية،الطبعة الأولى 2014، الصفحة 34.

2 - د: حمدوش رياض، تطور مفهوم بناء السلام، دراسة في النظرية والمقاربات، كلية العلوم السياسية –جامعة قسطنطينة الجزائر- للمزيد من التفاصيل المقال منشور على الرابط التالي: www.politics-constantine.yolasite.com تاريخ الزيارة 07/04/2018

3 - د: جمال منصر، بناء السلم في مرحلة ما بعد النزاعات: المضامين والنطاقات، دفاتر السياسة والقانون، العدد الثالث الخاص بيونيو 2015.

4 - نظر موقع اللجنة على الرابط الآتي: http://www.un.org/arabic/peace/peacebuilding/index.shtml

5 - للمزيد من التفصيل أنظر: انظر الفقرة الرابعة من قرار الجمعية العامة RES/A/180/60 الصادر عام 2005.

6 - للمزيد من التفاصيل انظر بيان رئيس مجلس الأمن بتاريخ 2015 تحت عدد S/PRST/2015/2.

7 - تعتبر نقاط ويلسون 14 fourteen points وهي أربعة عشر مبدأ قدمت من قبل رئيس الولايات المتحدة الأمريكية وودر ويلسون: للكونكركس الأمريكي في 8 يناير 1918، ركز فيها على 14 مبدأ للسلم ولإعادة بناء أوروبا من جديد بعد الحرب العالمية الأولى وهي بداية خطة سلام دولية لتأسيس «عصبة الأمم».

لكن هـذا المفهوم «بناء السلام» استخدم لأول مرة من قبل «يوهان غالتونغ» [8] Johan Galtung.

وبـدأ يتبلور مؤسساتيا مع تقرير الأمـين العام الـسـادس الأسبق للأمم المتحدة بطرس غالي، والصادر عام 1992 المعروف «بخطة السلام»، والذي قدم فيه رؤيته حول تعزيز وزيـادة قدرة الأمم المتحدة على تحقيق مفهوم شامل متكامل لإرساء السلم والأمن الدوليين، مضمنا إياه أربعة مصطلحات رئيسية تشكل حلقة متكاملة تبدأ بالدبلوماسية الوقائية وتستمر مع صنع السلام وحفظ السلام لتصل إلى مرحلة بناء السلام، منذ ذلك التاريخ والمفهوم متداول في أدبيات السلم والأمن الدوليين.[9]

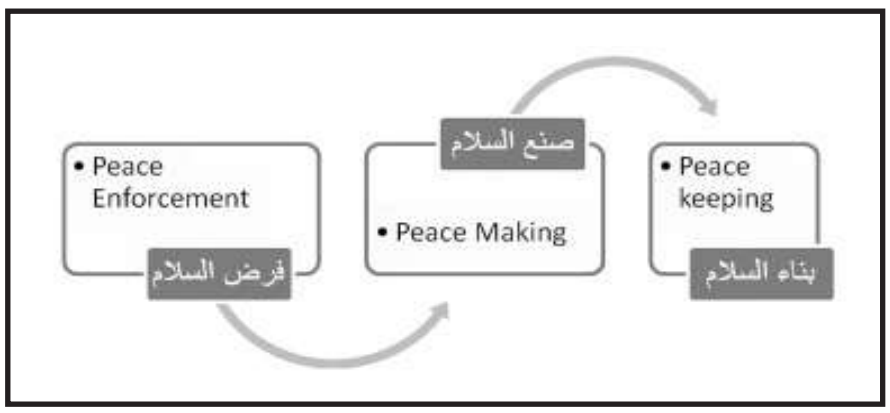
وفي تقريره المقدم سنة 1998 عن: «أسباب الـصراع والعمل على تحقيق السلام الدائم والتنمية المستدامة في أفريقية» ذهب إلى القول[10]: «ما أقصده بعبارة بناء السلام بعد انتهاء الصراع هو الإجراءات المتخذة في نهاية الصراع لتعزيز السلام ومنع عـودة المجابهة المسلحة».[11]

ومع ذلـك، فأهم التحديات التي تكتنف دراسة هذا المفهوم تتمثل في عدم تحديد تعريف محدد ودقيق متفق عليه لبناء السلم.

وفي التقرير الذي سبقت الإشارة إلى مراجعه سابقا والمعنون «بخطة السلام» الصادر سنة 1992 عرفه الأمين العام السابق بطرس غالي مفهوم بناء السلم بأنه: العمل على تحديد ودعم الهياكل التي من شأنها تعزيز وتدعيم السلم لتجنب العودة إلى حالة النزاع.

الفرع الثاني: التمييز بين «بناء السلام» والمفاهيم الأخرى المرتبطة بالسلم والأمن

يعتبر السلام مطلباً وغايةً ملحّة، تطمح لبلوغها كلّ المجتمعات البشريّة بكل تكويناتها، وهـو قضيّة تحظى باهتمام كل الدول. فهو الركيزة الأساسيّة في نمـوّهـا وتـطـورهـا، وتحقيقه بات الشغل الشاغل للعديد من القيادات، والمنظّمات، والتحالفات الدوليّة في مختلف أنـحـاء الـعـالم، بهدف عدم الرجوع إلى النزاعات والصراعات.[13]حيث أصبح مفهوم بناء السلم يشكل حلقة في سلسلة المفاهيم المرتبطة بالسلم الدولي، سنقتصر على تحديد الفرق بين هذا المصطلحات دون أن نخوض في تعريف للدبلوماسية الوقائية:



1- فـــرض الـــسـلام peace Enforcement:

ينصرف هذا المفهوم إلى استخدام القوة المسلحة أو التهديد من أجل إرغام الطرف المعني على الامتثال للقرارات والعقوبات المفروضة من أجل الحفاظ على السلم والنظام، وقد تتضمن جهود فـرض السلام إجـراءات غير عسكرية كالعقوبات، وإجـــراءات عسكرية، طبقا للفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة.

2 - صـنـع الـسـلام peace Making

يشير صنع الـسـلام إلى الجهود والعمليات التي تتضمن أي عمل يهدف إلى دفع الأطراف المتحاربة للتوصل لإلى اتفاق سلام من خلال الوسائل السلمية كالتفاوض والـتـحـاور بـين الأطـراف واستعمال الوسائل الدبلوماسية لحل النزاع، وتجدر الإشارة إلى أن صنع السلام لا يتضمن استخدام القوة العسكرية ضد أي من الأطراف لإنهاء الصراع.

3 - حـفـظ الـسـلام Peace keeping:

وهو مصطلح يشير إلى كل الجهود التي تتخذ أثناء النزاع بغرض تخفيضه أو إزالة مظاهر النزاع وتثبيت تفاعليات النزاع على درجـة من اللاعنف يمكن معها استكشاف أساليب لحل وإصلاح النزاع. إن الغرض من حفظ السلام ليس

حل النزاع من جـذوره وإنما استعادة اللاعنف.

إن بناء السلام قضية تعني كل البلدان في مراحل النمو، وبالنسبة إلى البلدان التي تخرج من حالة الصراع يمنح مفهوم بناء السلام فرصة إنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية وقضائية جديدة وهي بمثابة القوة الدافعة نحو التطور.

المطلب الثاني: نطاق عمل مفهوم بناء السلام

الفرع الأول: النطاق الزمني لعملية بناء السلام.

يتعامل مفهوم بناء السلام مع مرحلة ما بعد النزاعات المسلحة ولاسيما المرحلة التي تعقب النـزاع مباشرةً،[14] والتي قُـدرتْ من قبل خـبراء الأمـم المتحدة كأول سنتين من المرحلة اللاحقة للنـزاع، ففـي هذه الفترة يظهر ما يخلفه النزاع

من تحديات وثغرات بأجل صورها، وفي الوقت نفسه تظهر فيهـا فرص معالجتها بشكل قد لا توفره في المراحل التالية، فالقرارات والتوصـيات المتخـذة فـي هـذه المرحلة ستحمل تأثيرات في السلام على المدى الطويل والمتوسط[15]. ويستفاد من ذلك أن مفهوم بناء السلام ذو طبيعة علاجية، فمن خلاله تتم معالجة العديد مـن آثـار النزاع التي تؤدي إلى عدم استقرار المرحلة اللاحقة له وهشاشتها من الناحية الأمنية، كبقاء مرتكبي أفعال جرمية في النزاع دون عقاب أو كوجود مشكلات عالقة ترتبط باللاجئين، أو النـازحين الـذين شردهم النزاع، لكن من جهة أخرى هذه الإجـراءات ذات طبيعة وقائية، فالوصول إلى نهاية نزاع مـا لا يعني تحقيق السلام ما دامت أسبابه لازالت متجدرة ودون معالجة، الأمر الذي قد يدفع إلى دوامة العنف مجدداً.[16]

•نطاق تطبيق بناء السلام وفقاً لنوع النزاع:

إن مفهوم بناء السلام قابل للتطبيق فيما يتعلق بالنزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، وإن اختلفت أساليب

الهوامش

8 - يوهان غالتونج من مواليد سنة 1930، سوسيولوجي وعالم رياضيات نرويجي وأحد أهم المؤسسين لحقل دراسات السلام والنزاع، ومؤسس معهد دراسات السلام بأوسلو سنة 1959، والذي بقي مديرا له حتى سنة 1970، وأصدر مجلة أبحاث السلام سنة 1964ن وكان له الفضل في تطوير العديد من المفاهيم المرتبطة بحق النزاع والسلام كمفاهيم العنف الهيكلي والسلم السلبي والسلم الايجابي ومفهوم بناء السلام.

9 - رياض الداودي، تاريخ العلاقات الدولية: مفاوضات السلام، دمشق، منشورات جامعة دمشق، الطبعة الخامسة، 1998، ص39.

10 - انظر «الأمم المتحدة»: الوثيقة رقم A/52/871-S/1998/318

11 - خولة محي الدين: «دور الأمم المتحدة في بناء السلام»، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية – المجلد 27 العدد الثالث، 2011، ص 491.

12 - Agenda for peace , report of the secretary-General of 17 june 1992, UN doc-A/47/277- S/24111.

13 - http://mawdoo3.com

14 - United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines, p18.

15 - انظر في ذلك تقرير الأمين العام في المرحلة التي تعقب مباشرةً انتهاء النزاع، والصادر فـي 11/6/2009، الوثيقـة رقـم.S/63/881 – S/2009/304

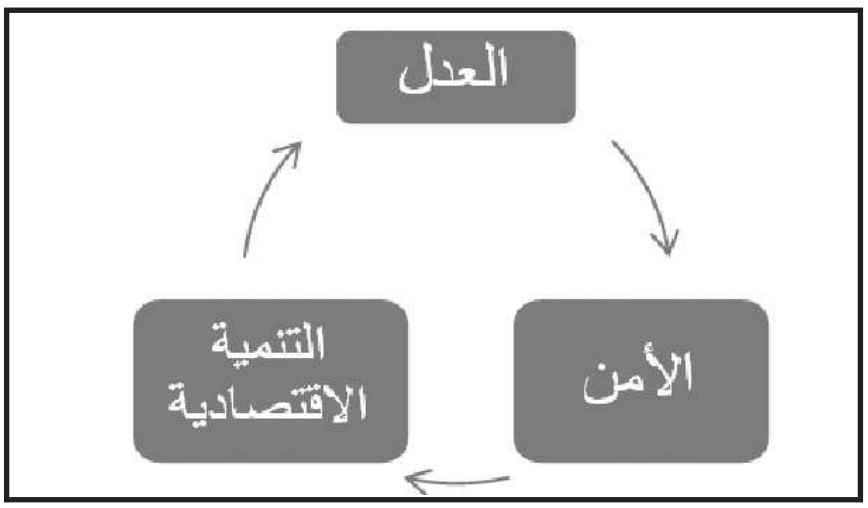
16 - انظر الوثيقة A/881/63 تاريخ الفقرة 8.

التطبيق وآلياته في كلا المجالين إلا أن الهدف يبقى معالجة مرحلة ما بعد النزاع وخلق مناخ من الثقة بين أطرافه، ومـن الأنمـاط التي يمكن أن تتخذها تدابير بناء الثقـة فـي أعقـاب النزاعات المسلحة الدولية إنشاء مشاريع تعاونية مشتركة تربط بـين أطـــراف النـزاع المنتهـي[17]، كمشاريع تطوير الزراعة أو مشاريع الربط الطرقي أو الكهربائي وغيرها من المشاريع المشتركة. وتختلف أدوات بناء السلام في إطار النزاعات المسلحة الدولية فتتمثل بأحكام القانون الـدولي التـي يمكن أن تعالج آثار هذه النزاعات كالمعاهدات المتعلقة بتنظيم التـسلح أو الأحكـام الخاصـة بحـل المسائل القانونية المتنازع عليها نتيجة تلك النزاعات، في حين نجد مزيجـاً مـن الجهـود الدوليـة والمحلية فيما يتعلق ببناء السلام الـداخلي «Building Peace Counrty-In»، «أي حالـة النزاعـات[18] المسلحة غير الدولية، ودون أن يقتصر ذلـك على أحكام القانون الدولي.[19] لكن لجنة بناء السلام، لم تمارس مهامها حتى الآن إلا بصدد النزاعات المسلحة غير الدولية، الأمر الذي يؤكد أن أحد الدوافع لتطوير عمل الأمم المتحدة لتلبيـة احتياجاتها، وفي هذا الإطار إبراز مفهوم بناء السلام.

من خـلال إبـــراز النطاق الزمني لإعمال ترتيبات بناء السلام والحاجة لإبراز مفهوم بناء السلام، سنتطرق في الفرع الثاني إلى النطاق الموضوعي لبناء السلام.

الفرع الثاني: النطاق الموضوعي لتطبيق بناء السلام.

إن مفهوم بناء الـسـلام لـه عدة مجالات رئيسية يعمل من خلالها وتدور حول تحقيق:



ومـن خـلال عمل منظمة الأمـم المتحدة يلاحظ أن إطـار عملها فـي مجـال بنـاء السلام قد شمل:

1- العمل عـلى استعادة قـدرة مؤسسات الدولة على حفظ النظام العام وإرساء الأمن.

2 - تعزيز حكم القانون واحترام حقوق الإنسان، وفي حال كان النظام القضائي في الدولة منهـاراً أو غير قادرٍ على ممارسة مهامه يمكن الاعتماد على ما يسمى ب»الحوافظ العدلية» التي هي قوانين[20] نموذجية تعدها هيئات دولية، وتُستخدم في مثل هذه الحالات، ريثما يتم تجاوز مثل هذه المرحلة.

3- دعم عودة المؤسسات السياسية الشرعية في الدولة.

4 - تعزيز الاستقرار الاجتماعي بما في ذلك ضمان عودة النازحين واللاجئين أو توطينهم[21]، وحل المشكلات القانونية المتعلقة بالملكية وتنازعها واستعادة اللاجئين العائدين لممتلكاتهم، وتوفير[22]الأوضاع للازمة لاستقرارهم.

5 - إرساء الأسس اللازمة لإطلاق عملية التنمية، إذ يجب أن تتضمن تشجيع النمو الاقتصادي وإعادة إيجاد الأسواق والتنمية المستدامة، كما يشمل ذلك وضع حد للعقوبات الدولية التي قد تكون 1 مفروضة مسبقاً على البلد في حال استيفاء متطلبات رفعها.[23]

من الملاحظ أن الهدف من النشاطات التي ذُكِرتْ هو تمكين الدولة من استعادة قدرتها على إدارة شؤونها والنهوض بأعباء الحكم، إلا أن ذلك لا ينفي شمولها مجموعة كبيرة من الجوانب التي تهدف إلى مساعدة الفئات الأكثر تضرراً من آثار النزاع، كالنساء والأطفال،[24] والتأسيس لإطلاق العملية التنموية في مرحلة ما بعد النزاع، وذلك بالعمل مع شركاء الأمم المتحدة في هذه المرحلة الذين يتمثلون بالمنظمات الإقليمية والدولية الأخرى والسلطات المحلية للدولة والمجتمع المدني الذي يؤدي دوراً بارزاً في الكشف عن المشكلات وتقديم الحلول في هذه المرحلة الحرجة، ومن ثم فهي تمثل شراكة حقيقة بين المجتمع الدولي والمحلي، ولاسيما المجتمع المدني الذي يوليه مفهوم بناء السلام[25] أهمية كبيرة، وعليه فإن بناء السلام يتطلب ما هو أكثر من الدبلوماسية والعمل العسكري، ومن هنا انبثق التعبير الذي يصف عملية بناء السلام بأنها تعمل في منطقة ما بين الإغاثة الفورية لاحتياجات مرحلة ما بعد النزاع والتنمية المستقبلية.

وعلى سبيل المثال في بوروندي تم التركيز في عملية بناء السلام على مجالات الحكم الرشيد وتعزيز سيادة القانون وإنعاش المجتمعات المحلية، أما في سيراليون فقد كان الاهتمام منصباً على مجالات تنمية قدرات الشباب وتوظيفها والإصلاح في ميادين العدالة والأمن والحكم الرشيد وتنمية قطاع الطاقة.[26]أما فيما يتعلق بالوضع في غينيا بيساو فكان تنظيم العملية الانتخابية أحد أبرز عناوين عمل الأمم المتحدة في مجال بناء السلام إلى جانب تعزيز المصالحة الوطنية ومكافحة الاتجار بالبشر والمخدرات والجريمة المنظمة والحد من انتشار الأسلحة الصغيرة والخفيفة[27].

ومن ثم يمكن الاستنتاج أن عملية

الهوامش

17 - انظر تقرير الأمين العام «خطة للسلام» السابق الإشارة إليه.

18 - جاء ذلك التمييز من غاريث إيفانز وزير خارجية استراليا الأسبق في كتابه: Cooperating for peace: the global Agenda for the 1990's and boyond, St. Leonards, NSW, Australia, Allen and Unwin, 1993, p. 9-15.

19 - انظر ما سيرد لاحقاً حول هيكلية الأمم المتحدة في مجال بناء السلام، ص 13 وما بعدها.

20 - تقرير اللجنة الدولية المعنية بالتدخل وسيادة الدول حول مسؤولية الحماية، ص44

21 - United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines, op.cit, p.25

22 - تقرير اللجنة الدولية المعنية بالتدخل وسيادة الدول حول مسؤولية الحماية، ص 44.

23 - المرجع السابق، ص 46.

24 - نظر في ذلك التقرير الصادر عن منظمة اليونيسيف بإشراف toole Daniel مدير برامج الطوارئ: Peace- building strategies: Transition from relief to development: why children and early intervention matter, october 2006

25 -Renske Heemskerk, The UN peacebuilding commission and civil society engagement, The united nations peacebuilding commission: origins and initial practice, Op.cit, p14.

26 - انظر الوثيقة رقم PBC/2/SLE/1. تاريخ 2007/12/3

27 - انظر الوثيقة رقم -S/2007/700 تاريخ 2007/11/3 -

بناء السلام هي عملية متعددة الأبعاد، سواء من حيـث الأطـراف التي تنخرط فيها متمثلةً بالمجتمع الدولي من جهة والمجتمع المحلي داخل الدولة المعنية من جهـة أخرى، أم من حيث الميادين التي تعمل فيها، كمجالات العدل وإصلاح القطاع الأمني وإرسـاء أسـس عملية التنمية وغيرها من الميادين التي يفرض واقع كل حالة الحاجة إليها.

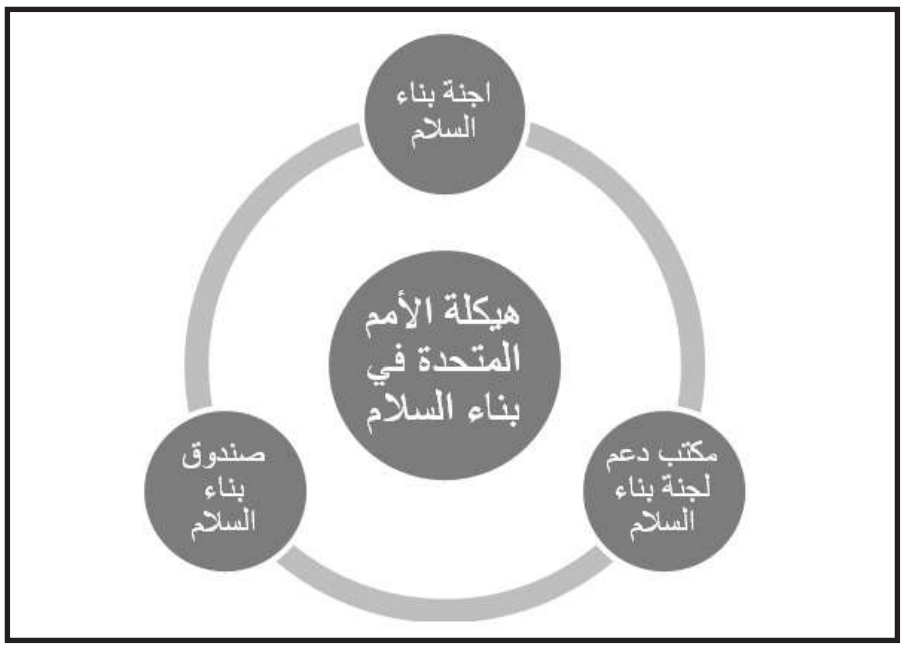
المبحث الثاني: آليات أداء الأمم المتحدة لدورها في بناء السلام.

يتطلب استكمال الصورة حول مفهوم بناء السلام معرفة الوقوف عند مسألتين، أولهما أجهزة الأمـم المتحدة العاملة في مجال بناء السلام، وثانيهما طبيعة دورها في هذا المجال.

المطلب الأول: هيكلة الأمم المتحدة في بناء السلام.

أ- هيكلية الأمم المتحدة في مجال بناء السلام:

إن انخراط الأمم المتحدة في مجال بناء السلام قد فرض عليها القيام بتطوير أجهزة فرعيـة ضـمن هيكلها التنظيمي للتعامل مع متطلبات هذه المهمة، فظهرت لجنة بناء السلام إلـى جانـب جهـازين آخرين، هما مكتب دعم بناء السلام وصندوق بناء السلام:



-الـفـرع الأول: لجنة بناء السلام

أُنشئت لجنة بناء السلام من قبل مجلس الأمن والجمعية العامة بشكلٍ مشتركٍ لكن بقرارين منفصلين هما قرار مجلس الأمـن (RES/S/1645(2005 وقرار الجمعية العامة RES/A/180/60 الـصادر عـام 2005، وتتبع هذه اللجنة كلا الجهازين، لتكون جـهـازاً يقدم توصـيات بـصفتها جهـازاً ذا طبيعـة استشارية[28]. وتتمثل مهام لجنة بناء السلام بما يأتي:

الفروع الممثلة	عدد الأعضاء التي تتشكل منهم لجنة بناء السلام		ملاحظات
مجلس الأمن	7		مع إيلاء الاعتبار للبلدان ذات الخبرة بمرحلة ما بعد النزاعات .
	5	2	
	الأعضاء الدائمون	غير الدائمين	
المجلس الاقتصادي والاجتماعي	7		الخبرة
أكبر 10 مساهمين في ميزانيات الأمم المتحدة	5		يؤخذ بالتبرعات المقدمة لوكالات الأمم المتحدة وبرامجها وصندوق بناء السلام
المساهين في تقديم العسكريين والشرطة المدنية لبعثات الأمم المتحدة	5		أكبر المساهمين
أعضاء إضافيون	7		لإصلاح الخلل الجغرافي يتضمنون بلدانا لها تجربة بعد الصراع تنتخبهم الجمعية العامة
مجموع الأعضاء	31		

الهوامش

28 - نظر موقع اللجنة على الرابط الآتي:
http://www.un.org/arabic/peace/peacebuilding/index.shtml

المرجع: الباحث + المرجع.[29]

فضلاً عن أعضاء اللجنة التنظيمية، فإن هناك تشكيلات خاصة بدول معينة تتضمن مشاركين إضافيين عن دول الجوار والمنظمات الإقليمية والمنظمات متعددة الأطراف والمؤسسات المالية وممثلي المجتمع المدني .[30]

هذا وتجتمع لجنة بناء السلام بصورة غير دورية، إلا فيما يتعلق بالتشكيلات الخاصة ببلدان معينة[31]، أما قراراتها فتتخذ بالتوافق.[32]

وكان مجلس الأمن قد أوصى في قراره الخاص بإنشاء لجنة بناء السلام بأن تنهي اللجنة تناولها لحالة معينة عندما يتم التوصل إلى إرساء دعائم السلام والتنمية الدائمين، أو بناء على طلب المؤسسات الوطنية فيه.[33]

وقد كانت بوروندي وسيراليون أول دولتين أدرجتا على جدول أعمال لجنة بناء السلام عام 2006 عقب إحالة من مجلس الأمن[34]، تلتها غينيا بيساو عام 2007 ،[35] وجمهورية أفريقية الوسطى 2008 .[36]

-الفرع الثاني: مكتب دعم لجنة بناء السلام

وهو مكتب في الأمانة العامة للأمم المتحدة أُسس لدعم عمل لجنة بناء السلام ومساعدة الأمين العام على وضع استراتيجيات بناء السلام، ويرأسه مساعد الأمين العام للأمم المتحدة .[37]

الفرع الثالث: صندوق بناء السلام

أنشئ صندوق بناء السلام عام 2006 من قبل الأمين العام للأمم المتحدة لتأمين الحاجات الفورية للبلدان الخارجة من الصراع، وهو يعتمد على المساعدات الطوعية من دول ومؤسسات دولية[38]، وقد يمتد عمل الصندوق إلى البلدان التي لم تدرج في عمل لجنة بناء السلام وفق ما يراه الأمين العام.[39]

المطلب الثاني: طبيعة وحدود الأمم المتحدة في بناء السلام

نتيجة اتساع الترتيبات التي تشملها عملية بناء السلام ظهرت تساؤلات حول إمكانية عد هذه الترتيبات أحد أشكال التدخل الدولي، إذ يتم الحكم على مشروعية العديد من أعمال الأمم المتحدة على ضوء مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء الوارد في المادة 2/7 من ميثاق الأمم المتحدة،[40]هذا المبدأ الذي كان القانون الدولي العرفي قد أرسى مبادئه. ونظراً إلى أن المجالات التي تطالها ترتيبات بناء السلام هي من صميم السلطان الداخلي للدولة، خاصةً تلك المتعلقة بتأهيل.

الفرع الأول: حدود الأمم المتحدة في عملية بناء السلام

إن خطة السلام أثارت بعض القلق لدى دول العالم الثالث فقد خشيت هذه الدول في البداية من أن تعاظم دور مجلس الأمن في مجال الحفاظ على السلام ربما يمس سيادة هذه البلدان ويصبح بابا مفتوحا أمام كل أنواع التدخل .[41]

نتيجة اتساع الترتيبات التي تشملها عملية بناء السلام ظهرت تساؤلات حول إمكانية عد هذه الترتيبات أحد أشكال التدخل الدولي، إذ يتم الحكم على مشروعية العديد من أعمال الأمم المتحدة على ضوء مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء الوارد في المادة 2/7 من ميثاق الأمم المتحدة،[42]ونظراً إلى أن المجالات التي تطالها ترتيبات بناء السلام هي من صميم السلطان الداخلي للدولة، خاصةً تلك المتعلقة بتأهيل المؤسسات السياسية وتنظيم العملية الانتخابية، ناهيك عن الجانب الاجتماعي والاقتصادي الذي قد تتطرق إليه هذه العملية.

إذن فترتيبات بناء السلام تعد من صميم السلطان الداخلي للدولة ألا يعتبر ذلك تدخلا في الشؤون الداخلية للدول وتعارضا مع أحد مقاصد الأمم المتحدة،[43]وهذا ما كان جزءً من الفقه الدولي قد لفت الانتباه إليه، في إشارة إلى الصعوبة التي قد يواجهها عمل الأمم المتحدة عند القيام بمهامها، خاصةً في المجال الاقتصادي والاجتماعي في ظل وجود مبدأ عدم التدخل.[44]

من هذا الزاوية حاول البعض التسلح بهذا المبدأ للحماية من تدخلات الدول الكبرى في شؤون الدول المستضعفة،

فسعت بعض الدول إلى تبني هذا الطرح وتحويله إلى قاعدة قانونية دولية مطلقة من خلال الجمعية العامة للأمم المتحدة، حيث صدر في هذا الصدد عـددا من الإعلانات والقرارات، أهمها: إقرار لجنة القانون الدولي للأمم المتحدة مبدأ «عدم التدخل» مبدأ مطلقا إلا إذا كانت الدولة في حالة دفاع شرعي عن النفس، وذلك في مشروعها الخاص بحقوق وواجبات الدول لسنة 1974 .[45]

على مستوى الجمعية العامة:

• الاعـلان رقم 2131 الصادر سنة 1965. [46]

• إعـلان مبادئ القانون الـدولي المتعلق بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول. [47]

• إعـلان عـدم جـواز التدخل في

الهوامش

29 - انظر الفقرة الرابعة من قرار الجمعية العامة RES/A/180/60 الصادر عام 2005.

30 - الفقرة السابعة من قرار مجلس الأمن (2005)1645S/RES/

31 - نظر في ذلك الاجتماعات القطرية الخاصة بالبلدان التي على جدول أعمال اللجنة على الرابط الآتي:

http://www.un.org/arabic/peace/peacebuilding/pbc-countrymtgcs.shtml

32 - انظر موقع لجنة بناء السلام على الرابط الآتي:

http://www.un.org/arabic/peace/peacebuilding/index.shtml

33 - الفقرة 22 من قرار مجلس الأمن (2005)1645S/RES/

34 - نظر الوثيقة رقم PBC/1/OC/2 تاريخ 16/5/2007 المتضمنة رسالة من رئيس مجلس الأمن إلى الأمـين العـام للأمـم المتحدة بتاريخ 23/6/2006 حول طلب المشورة المقدم من مجلس الأمن حول الدولتين بعد إبداء رغبتهما في أن يكونـا موضـع نظر اللجنة.

35 - انظر الوثيقة S/2007/700 تاريخ 2007/11/3

36 - نظر في ذلك الرابط الإلكتروني الآتي:

http://www.un.org/arabic/peace/peacebuilding/car.shtml

37 - نظر موقع مكتب دعم لجنة السلام على الرابط الآتي

http://www.un.org/arabic/peace/peacebuilding/pbso.shtml

وكان اقتراح تأسيس مكتب دعم بناء السلام قد ورد في تقرير الأمين العام «في جو من الحرية أفسح: صوب تحقيق التنمية والأمـن وحقوق الإنسان للجميع»، انظر الإضافة الثانية الملحقة بالتقرير حول لجنة بناء السلام، Add/2005/59/A.2.

38 - http://www.unpbf.org/funding.shtml

htt://www.unpbf.org/pledges.shtml

39 - هناك آليتان يعمل صندوق بناء السلام من خلالهما: الآلية الأولى هي: IRF «Facility Response Immediate:»مخصصة للتعامل مع الحاجات الفورية لبناء السلام. الآلية الثانية: PRF «Facility Recovery and Peacebuilding:»تعتمد على إدارة حاجات بناء السلام من السلطات الوطنيـة بعد خمس سنوات. انظر في ذلك:

Guidelines for Applying to the United Nations Peacebuilding Fund (PBF), Part I, October 2009, p3-

40 - اعترفت محكمة العدل الدولية بالأساس العرفي لهذا المبدأ في قضية النشاطات العسكرية وشـبه العـسكرية فـي نيكـاراغوا وضدها. د. ياسر الحويش، مبدأ عدم التدخل واتفاقيات تحرير التجارة العالمية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شـمس، 2001،ص.230

41 - د: بطرس غالي، الديموقراطية هي الحل لمخاطر العولمة، ترجمة: أمينة الأعصر،(القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 2002)، ص92.

42 - د. ياسر الحويش، مبدأ عدم التدخل واتفاقيات تحرير التجارة العالمية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شـمس، 2001،ص.230

43 - انظر المادة 2 الفقرة 7 من ميثاق الأمم المتحدة.

44 - د.حسام هنداوي، التدخل الدولي الإنساني: دراسة فقهية وتطبيقية في ضوء قواعد القـانون الـدولي، دار النهـضة، القـاهرة، ص75، 1994

45 - د: ريمون حداد، العلاقات الدولية، دار الحقيقة، بيروت 2000، ص 366.

46 - وقد نصت الفقرة الأولى منه: «أن الجمعية العامة إذ تدرك أن المراعاة التامة لمبدأ عدم تدخل الدول في الشؤون الداخلية والخارجية للدول الأخرى، هي ضرورة لتحقيق مقاصد الأمم المتحدة، تعلن رسميا أنه ليس لأي دولة حق التدخل بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولأي سبب كان في الشؤون الداخلية والخارجية لأي دولة أخرى، وتشجب بالتالي كل تدخل مسلح أو غير مسلح أو أي تهديد يستهدف شخصية الدولة أو عناصرها السياسية والاقتصادية والثقافية».

47 - قرار الجمعية العامة عدد 2625 الصادر سنة 1970.

الشؤون الداخلية بجميع أنواعه رقم 103/36.[48]

من خلال طرح هذا الإشكال سنحاول تحديد طبيعة هذا التدخل من وجهة الذين يبررون مشروعية ترتيبات بناء السلام في الفرع الثالث محاولين تحديد المبررات والأسباب المشروعة.

الفرع الثاني: طبيعة تدخل الأمم المتحدة في عملية بناء السلام

إن عناصر التدخل غير المشروع لا تتوافر في عمل الأمم المتحدة في مجال بناء السلام للأسباب الآتية:

1 - الأمم المتحدة تمارس مهمة بناء السلام بشكلٍ رئيسيٍ من خلال لجنة بناء السلام ذات الصفة الاستشارية كما ذكرنا سابقاً، من ثم لا يمكنها فرض عملها على دولةٍ ما، إلا أن تنوع عضويتها واتساعه، خاصةً في ظل التأكيد المستمر من قبل هيئات الأمم المتحدة على أخذها بالحسبان، قد يمنح توصياتها قيمةً.

2 - يقوم عمل الأمم المتحدة في هذا النطاق على التعاون الوثيق مع السلطات الوطنية وعبر الوطنية المعنية، وتجعل مما يعرف بمبدأ «الملكية الوطنية» ownership National أولوية، ويشير هذا المبدأ إلى أن السلطات الوطنية، حتى لو كانت انتقالية، هي صاحبة الاختصاص الأصيل في معالجة القضايا الداخلية.[49]

فيمكن أن نطرح مشكلة رئيسية والتي تكمن في ما إذا كانت السلطات الوطنية بحد ذاتها متأثرة بالنزاع، كأن يتم تعيينها بطريقة لا يعترف المواطنين أو المتورطين في جرائم مرتكبة في النزاع، وهنا قد تبقى تحمل بذور النزاع الذي خرجت منه.[50]

- لا تباشر اللجنة عملها بمبادرةٍ ذاتية منها، لكن الدول تعرب عن رغبتها بالمثول أمام لجنة بناء السلام عبر طلبات المشورة التي تُقدم بإحدى الطرائق الآتية:

أ- طلبات الحصول على مشورة من قبل مجلس الأمن.

ب- طلبات الحصول على مشورة من قبل الجمعية العامة أو المجلس الاقتصادي والاجتماعي بموافقة الدولة المعنية وبمراعاة ما جاء في المادة الثانية عشرة في ميثاق الأمم المتحدة، فإن الجمعية العامة والمجلس الاقتصادي والاجتماعي لا يستطيعان اتخاذ الإجراءات حول أية حالة قيد النظر من قبل مجلس الأمن.

ت- طلبات مقدمة من الدول التي تمر بظروف استثنائية من شأنها العودة إلى النزاع دون أن تكون مدرجة على جدول أعمال مجلس الأمن.

ث- طلبات المشورة المقدمة من الأمين العام للأمم المتحدة.[51]

خاتمة:

إن تعزيز مفهوم بناء السلام قد سد ثغرة مهمة في العمل الدولي، سعياً لإرساء دعائم السلم والأمن الدوليين، خاصةً أنه يتعامل مع مرحلةٍ ذات خصوصية ومليئة بالتناقضات والمشكلات المتشعبة، وهو ما يتطلب إبراز أهمية عمل الأمم المتحدة في هذا المجال والاستفادة من تجارب الدول التي شهدت انتكاسةً بالعودة إلى العنف بعد توصلها إلى اتفاقات سلام نتيجة إخفاقها في تخطي ما خلفته تلك النزاعات من آثار أو إهمالها معالجة بعض القضايا الجوهرية التي لا تقل أهمية عن اتفاق السلام نفسه. ولابد من تأكيد ضرورة إبراز دور ترتيبات بناء السلام في المراحل التي تعقب النزاعات المسلحة الدولية، إذ من شأنها أن تعزز ما تم التوصل إليه على طريق تحقيق السلام وتخطو بمجتمعات ما بعد النزاع بعيداً عن شبح العودة إلى الماضي. وإن كان دور الأمم المتحدة في بناء السلام لا يزال يعاني من عدم الوضوح في بعض جوانبه كعدم وجود تعريف ومعالم واضحة لمفهوم بناء السلام إلى جانب تمسك الدول بسيادتها بذريعة أن الترتيبات التي ينطوي عليها تطال قضايا داخلية، فإن التعاون الوثيق بين المجتمع الدولي والمجتمع المحلي المتمثل بالسلطات المحلية في الدولة المعنية ومجتمعها المدني أمر لا بد منه لإنجاح أي عمل للأمم المتحدة في هذا المجال ومعرفة أولوياته ومتطلباته.

وللإشارة، هناك تقريرين روج لمفهوم «المحافظة على السلام من جديد» وتم ذلك في استعراضين معمقين لأنشطة الأمم المتحدة في سنة 2015، وهما تقرير فريق الخبراء الاستشاري حول استعراض هيكل الأمم المتحدة لبناء السلام لسنة

2015 (تقرير AGE)، وتقرير الفريق المستقل الرفيع المستوى المعني بعمليات السلام التابعة للأمم المتحدة (تقرير HIPPO)، ثم جرى تأكيد هذا المفهوم في سنة 2016 في صورة إطار عمل الأمم المتحدة المفاهيمي الجامع لبناء السلام، من خلال قرارين متطابقين أحدهما صادر عن مجلس الأمن الدولي والثاني عن الجمعية العامة للأمم المتحدة.[52]

بناء على هذين القرارين، المحافظة على السلام «هدف وعملية- في آن- لبناء رؤية مشتركة للمجتمع، وضمان أخذ حاجات كل شرائح السكان في الاعتبار» في «أنشطة تهدف إلى منع نشوب نزاع أو تفاقمه أو تجدده، ومعالجة أسبابه الأساسية، ومساعدة الأطراف في النزاع على وضع حد للأعمال العدائية، وضمان المصالحة الوطنية، والمضي نحو التعافي وإعادة الإعمار والتنمية».[53]

يستلزم مفهوم المحافظة على السلام وجود روابط أقوى بين الركائز الرئيسية الثلاث للأمم المتحدة، وهي السلام والأمن، والتنمية، وحقوق الإنسان، بالإضافة إلى العمل الإنساني، وهو يستعيض عما كان حتى الآن مقاربة تتابعية للنزاع تنتج في الغالب صوامع- ولاسيما صوامع المنع، والعمل الإنساني، وحفظ السلام، وبناء السلام والتنمية- ويدعو إلى روابط أقوى وإلى تقاسم الأدوات عبر مجموعات الردود المختلفة هذه.[54]

من هنا، يمكننا القول بأن الاستخدام الشائع لم يوضح أوجه الاختلاف بين المحافظة على السلام ومفهوم بناء السلام، لكن في المراجعات والقرارين الثنائيين اللذين ذكرنهما أضحت «المحافظة على السلام» العبارة المفضلة التي ستستخدمها جهات الأمم المتحدة من الآن فصاعدا في الإشارة إلى ما يسميه باقي أنحاء العالم بناء السلام، ومع أن المحافظة على السلام ليست بديلا لبناء السلام، فهي إطار عمل جامع يتضمن ويدرج تعريف تعريفا منقحا وموسعا لبناء السلام[55].

ووفقا لبعض المراقبين في الأمم المتحدة، أخرج بناء السلام من الإطار الذي يكتنفه وهو تقني في الغالب ويركز على المشاريع بعد انتهاء النزاع، كما أن تقرير الخبراء الاستشاريين (AGE) والقرارات المتصلة بالمحافظة على السلام أعطت بناء السلام تركيزا وقائيا واضحا، ويظهر أنها تدعم رفع بناء السلام إلى المستوى الاستراتيجي إذا ما اضطلعت لجنة بناء السلام بدور رئيس في تنسيق خطة المحافظة على السلام في نظام الأمم المتحدة بأكمله.[56]

تشكل قضية «بناء السلام» إحدى

الهوامش

48- D.philpot, Revolutions in Sovereignty: how ideas shaped modern int.relations, Princeton university Press, Princeton,2001 ,pp:543-549

49 - مرجع سابق، ص75، 1994.

50 - United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines, op.cit, 36-39.

51 - انظر الفقرة 12 من قرار مجلس الأمن رقم (2005)1649S/RES/

52 - أنظر:

UNITED NATIONS, GENERAL ASSEMBLY AND SECURITY COUNCIL, THE CHALLENGE OF SUSTAINIG PEACE, REPORT OF THE ADVISORY GROUP OF EXPERTS FOR THE 2015 REVIEW OF THE UNITED NATIONS PEACEBUILDING RCHITECTURE, A/69/968 – S/2015/490, 30 JUNE 2015; AND UNITED NATIONS, GENRAL ASSEMBLY AND SECURITY COUNCIL, NITING OUR STRENGTHS FOR PEACE: POLITICS, PARTNERSHIPS AND PEOPLE, REPORT OF THE HIGH-LEVEL INDEPENDENT ANEL ON .UNITED NATIONS PEACE OPERATIONS, A/70/95- S/2015/446, 17 JUNE 2015

53 - الأمم المتحدة، الجمعية العامة، القرار رقم 70/262، 27 أبريل 2016، والأمم المتحدة، مجلس الأمن الدولي، القرار رقم 2282، 27 أبريل 2016، الديباجة.

54 - للمزيد من التفاصيل حلو هذا الموضوع أنظر: إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، التسلح ونزع السلاح والأمن الدولي: الكتاب السنوي 2017 / فريق الترجمة عمر سعيد الأيوبي وأمين سعيد الأيوبي، إشراف وتحرير مركز دراسات الوحدة العربية، ص276-275.

55 -نفس المرجع السابق، ص 275.

56 - Y.Mohamoud and A.Q suilleabhain, «With New Resolutions: Sustaining Peace Sits at Heart of UN Architecture,»IPI Global Observatory, 29 april 2016.

أبـرز المعضلات التي تـواجـه الـدول المأزومة بالصراعات، خاصة في مرحلة مـا بعد الـحـرب. ذلـك أن الـسـلام- كمعني يستهدف أمن ورخاء وسكينة المجتمعات- ليس خيارا يسيرا كما إشعال الحرب، لأنه يتطلب إحداث تغييرات عميقة في سلوك الأطـراف المتنازعة، وأبنيتهم الاجتماعية المنتجة للعنف، بما يدفعهم إلي التعايش والتفاعل السلمي مع آخرين يختلفون عنهم في الأهداف والمصالح.

من هنا تظهر أهمية وحدود تدخل الأمـم المتحدة لبناء السلام ولتعزيز قدرتها في مجال حفظ السلم والأمن الدوليين ويتأرجح الأمر بين مشروعية وعدم مشروعية التدخل وأمر أخر هو إعـادة النظر في المفاهيم التقليدية للسلم والأمن الدولي في الميثاق وذلك بتعديل جذري يتناسب وطبيعة التسارع الدولي.■

المراجع

•الكتب بالعربية:

- **د: بطرس غالي، الديموقراطية هي الحل لمخاطر العولمة، ترجمة: أمينة الأعصر،(القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 2002.**
- **د.حسام هنداوي، التدخل الدولي الإنساني: دراسة فقهية وتطبيقية في ضوء قواعد القـانون الـدولي، دار النهـضة، القـاهرة، 1994.**
- **علاء عبد الحميد عبد الكريم، دور الأمين العام تجاه الصراعات الداخلية، منشورات الحلبي الحقوقية،الطبعة الأولى 2014**
- **مركز دراسات الوحدة العربية، التسلح ونزع السلاح والأمن الدولي: الكتاب السنوي 2017 / فريق الترجمة عمر سعيد الأيوبي وأمين سعيد الأيوبي، إشراف وتحرير مركز دراسات الوحدة العربية.**
- **د. ريمون حداد، العلاقات الدولية، دار الحقيقة، بيروت 2000**

• الأطروحات:

- **د. ياسر الحويش، مبدأ عدم التدخل واتفاقيات تحرير التجارة العالمية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شـمس، 2001.**
- **خولة محي الدين: «دور الأمم المتحدة في بناء السلام»، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية – المجلد 27 العدد الثالث، 2011.**

• المقالات العلمية:

- د: حمدوش رياض، تطور مفهوم بناء السلام، دراسة في النظرية والمقاربات، كلية العلوم السياسية –جامعة قسطنطينة الجزائر- للمزيد من التفاصيل المقال منشور على الرابط التالي: www.politics-constantine.yolasite.com تاريخ الزيارة 07/04/2018

- د: جمال منصر، بناء السلم في مرحلة ما بعد النزاعات: المضامين والنطاقات، دفاتر السياسة والقانون، العدد الثالث الخاص بيونيو 2015.

- رياض الداودي، تاريخ العلاقات الدولية: مفاوضات السلام، دمشق، منشورات جامعة دمشق، الطبعة الخامسة، 1998.

- Y.Mohamoud and A.Q suilleabhain, «With New Resolutions: Sustaining Peace Sits at Heart of UN Architecture,»IPI Global Observatory2016.

- D.philpot, Revolutions in Sovereignty: how ideas shaped modern int.relations, Princeton university Press, Princeton,2001

- Guidelines for Applying to the United Nations Peacebuilding Fund (PBF), Part I, October 2009

•الوثائق والتقارير الرسمية:

- الوثيقة رقم A/52/871-S/1998/318

- الوثيقـة رقـم.S/63/881 – S/2009/304

- الوثيقة S/2007/700

- الوثيقة رقم PBC/2/SLE/1.

- الأمم المتحدة، الجمعية العامة، القرار رقم 70/262، 27 أبريل 2016

- A/69/968, 30 JUNE 2015

- S/2015/490, 30 JUNE 2015

- A/70/95, 17 JUNE 2015

- S/2015/446, 17 JUNE 2015

•Report :

- - Agenda for peace , report of the secretary-General of 17 june 1992, UN doc-A/47/277- S/24111.

- - http://mawdoo3.com

- - United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines

- - United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines, op.cit,

- : Peace- building

- strategies: Transition from relief to development: why children and early intervention matter, october 2006.

- Guidelines for Applying to the United Nations Peacebuilding Fund (PBF), Part I, October 2009.

- United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines, op.cit

• كتب باللغة الانجليزية:

- Cooperating for peace: the global Agenda for the 1990's and boyond, St. Leonards, NSW, Australia, Allen and Unwin, 1993

- Renske Heemskerk, The UN peacebuilding commission and civil society engagement, The united nations peacebuilding commission: origins and initial practice, Op.cit.

• المواقع الالكترونية :

- http://www.un.org

- http://www.unpbf.org

- http://www.unpbf.org

حوار مع الفيلسوف المغربي محمد سبيلا

من هموم النهضة إلى هم الهوية

حاوره: محمد جليد و المختار بنعبدلاوي

محمد جليد: أستاذ سبيلا، أعتقد أن السجالات التي أثيرت في الصحافة، في الساحة الثقافية والإعلامية المغربية حول القيم، الهوية، الدين، اللغة وغير ذلك هي سجالات قوية. وأعتقد أن المشكل فيها يتمحور حول المنطلقات المرجعية، الأيديولوجية، والسياسية في المغرب. فإلى حد يمكن اعتماد المرجعيات السياسية منطلقا لتفسير هذه السجالات؟

سبيلا: أكيد أن المرجعيات الفكرية والسياسية والأيديولوجية، مؤطرة وموجهة للقضايا الثقافية وللتفاعل الثقافي، الفكري، ونوع القضايا التي تطرح على الساحة. إلا أن هذه المرجعيات هي نفسها مؤطرة بما يمكن أن نسميه مناخا عالميا أو بالفترة. وبكل صراحة، أصبحت أميل إلى تصورات بنيوية، إلى محددات بنيوية للفترات/ Époques بمعناها الفلسفي القوي؛ «L'époque» بمعنى أن هناك اختيارات وموجهات ومحددات أساسية. الفترة التي نعيشها منذ هزيمة 67، ومنذ اندلاع الثورة الإيرانية، وفيما بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، هي أحداث موجهة تترك آثارا غير مرئية. الفترة هي بمثابة قوس صغير داخل أقواس كبرى. هذا القوس الصغير يمكن تسميته هيمنة المرجعية الإسلامية أو المثال الإسلامي أو الأيديولوجيا الإسلامية أو شيء من هذا القبيل.

ربما هذه هي الأحداث الخلفية الموجهة للاهتمام بقضايا الهوية والأيديولوجيا، بمعنى أن التحولات التاريخية الكبرى هي التي توجه الاهتمام بقضايا معينة، وعلى رأسها قضية الهوية كقضية فكرية، وكمشغل وجودي، واهتمام يطرح نفسه ويقدم تفسيرات أو افتراضات سهلة، وهذا فيما يخص الخلفيات الكبرى، على ما أظن. حتى داخل الاهتمامات الأيديولوجية، نشاهد زخم الإسلام السياسي واندفاعه وسعيه إلى التمكن أو التمكين، بمعنى أنه تولدت لدى حركات الإسلام السياسي قناعات بأن خدمة الفكرة أو الأيديولوجيا الإسلامية تتطلب

الوصول إلى السلطة والتمكن من أدوات الفعل والتأثير. فنحن في الحقيقة نلاحظ التحول النوعي الذي حدث في الإسلام السياسي، وهو الانتقال من محورية فكرة النهضة إلى محورية فكرة الهوية. وهذا هو الذي دفع بالموضوع الهوياتي إلى الواجهة.

المختار بنعبدلاوي: ألا ترى، أستاذ سبيلا، أن العد العكسي للإسلام السياسي قد بدأ بالفعل؟

سبيلا: الإسلام السياسي في نقطة مفصلية- وأنت أعلم مني بهذا الموضوع- بدأ مع بدايات القرن كرد فعل، بالمعنى الإنجليزي لكلمة «Response»، وانفعال بحدث كبير، أي أن العرب أفاقوا، فوجدوا أنفسهم متخلفين، ثم بدأت النخبة الفكرية تطور فكرا يدافع عن الإسلام ضد الهجمات، والتفاوتات ويفسر أسباب التخلف بالتبرؤ الذاتي منه وبإرجاعه إلى الآخر. ولكن منذ البداية بدأت التوجهات الإسلامية تكتسب طابعا سياسيا بإعطاء الأولوية لما هو سياسي. من ثمة، فإن الخلافة أو الإمامة أصبحت جزءا أساسيا في هذا المشروع. هكذا، بدأ الإسلام الثقافي كرد فعل تجاه الحداثة. ورد الفعل هذا بدأ ثقافيا وأصبح ينحو منحا سياسيا. أعتقد أن الاتجاه نحو السياسة أو الميل نحو السياسة، يتضمن في عمقه مطلب اكتساب القوة لأنه عندما تقدم تصورا سياسيا أو رد فعل سياسي فإنك تفكر في ميزان القوى وبالتالي في أدوات القوة، لذلك بدأ الانزلاق نحو السياسية بتدرجاتها المختلفة من السلم إلى العنف. ونعرف جميعا كيف انتهى مسلسل أو منزلق العنف، وكيف خلق دلك أزمة حضارية، ثقافية وكونية. وأصبحت بعض الاتجاهات الإسلامية مرتبطة بالعنف إلى غير ذلك: من الثقافة إلى السياسة إلى العنف: تلك مزالق التاريخ.

من جهة ثانية، أتيح لبعض تجارب الإسلام السياسي الانتقال من مستوى الدعوة إلى مستوى السلطة، وهذا الانتقال هو انتقال نوعي كبير، خاصة بالنسبة للحركات الإسلامية التي لم تكن مهيأة أو منظمة بشكل حزبي وأيديولوجي لاستلام السلطة. كان هذان المساران وخصوصا المسار الأخير من أسباب الارتباك في تدبير مسار السلطة. هذا المعطى كان حاسما ونعرف مآله بالخصوص في مصر، رغم أن بعض القوى المهيمنة عالميا دعت إلى احتواء الاتجاهات الإسلامية المعتدلة وترويضها سياسيا عبر اشراكها في السلطة.

المختار بنعبدلاوي: أريد فقط أن أشير إلى شيء بسيط جدا، عندما ننظر مثلا إلى ضعف المشاركة السياسية في بلد كالمغرب أو غيره، وهو ضعف بين وواضح، نجد أن قوة الإسلاميين الحقيقية لا تكمن في قوتهم الفعلية ولكن في غياب أية حياة سياسية حقيقة، بمعنى في ضعف مكونات سياسية أخرى يمكن أن تكون منافسا لهم، وأن تطرح مشاريع أخرى وأن تقدم بدائل.

سبيلا: مظاهر ضعف الحركات السياسية الحديثة يعود بالضبط لهذه الأزمة، بدأت بالزحف نحو الجميع، فالأحزاب السياسية تقوم عادة على مشروع أيديولوجي، حمولة أيديولوجية ووعود أيديولوجية بالمعنى الطوباوي، فيها بشائر ووعود وتحولات كبيرة. فهذه الحمولة الأيديولوجية الطوباوية لم يعد لها مفعول. بمعنى أن فشل الحركات السياسية التحديثية أو الأحزاب العصرية راجع من جهة، بالنسبة للأحزاب الاشتراكية إلى ضمور المثال الاشتراكي بعد سقوط الاتحاد السوفياتي الذي كان سندا قويا على كافة المستويات التنظيمية والفكرية لهذه الحركات. إذن هناك أحداث كبرى أدت إلى ذلك.

ثانيا، التحولات البنيوية التي أسميتها قوسا، تميل نحو تثمين أو تحسين الوعود ذات الطابع الأيديولوجي الإسلامي. ولذلك فإن فشل الأحزاب العصرية مرتبط عضويا بضمور أيديولوجياتها ووعودها، وظهور بوادر الفشل في النموذج الاشتراكي. أذكر باستمرار شهادات بعض المثقفين العرب كموقف «كريم مروة» القيادي السابق في الحزب الشيوعي اللبناني الذي كتب مؤخرا بأنه لا وجود لشيء اسمه الاشتراكية، أن الاشتراكية خرافة كبرى وكذبة تاريخية كبرى وهذه شهادة من الداخل. هذا النموذج أو هذه الطوباوية ما عادت تحمل البشائر. التاريخ ماكر ومحتال وقادر على تكذيب اليوتوبيات أو على الأقل تقليم أظافرها. وهذا تحدٍّ تاريخي يطال الجميع.

المختار بنعبدلاوي: هنالك عنصر ربط، يمكن أن نربط صعود الإسلاموية كأحد التعبيرات الشعبوية من جهة، والشعبوية الصاعدة في الغرب كذلك؛ يعني أنه لا يمكن أن

حوار العدد: من هموم النهضة إلى هم الهوية

نغفل أن وجـوه التشابه واضحة وكبيرة بين المسارين...

سبيلا: أظن أن الشعبوية الغربية هي شعبوية تعبر عن ضمور أو إفلاس المؤسسات أو التدبير المؤسساتي والوعود والبشائر التي كانت تحملها الديمقراطية، خصوصا بعد تسلط البيروقراطية الرسمية والحزبية. في حين أن الشعبوية الإسلاموية هي شعبوية أيديولوجية وثقافية أكثر. بمعنى أنها ترتبط بقوة الفكرة الدينية وإغرائها، والتي تقدم حلولا دنيوية وأخروية وتقدم تفسيرات شمولية. الشعبوية العربية الإسلامية، هي شعبوية ذات ملامح دينية فيها جانب من مواجهة الحداثة بتقديم وعـود وحلول لا تقدمها المؤسسات الحديثة، بتقديم تفسيرات تتعلق بمعنى الحياة، وما بعد الحياة. قوة الشعبوية الإسلامية راجعة إلى ارتباطها بحلول وجودية؛ طبعا إلى جانب استثمارها لفشل الاختيارات التحديثية ووعود الدولة القومية أو الدولة الأمة واستشراء الفساد والـبـيروقـراطـيـة، لكن الحل الإسلامي يحمل وعودا وبشائر أخروية قوية بالنسبة لمجتمعات تسير بتؤدة في درب الحداثة والتحديث، ولا تحقق مكاسب كبيرة على هذا المستوى، ويختل عندها معنى الحياة فتجد هذه التفسيرات ربما قريبة إلى التراث العميق لهذه الشعوب، إذ تجد هذه التفسيرات متوفرة وسهلة وهذا ما يفسر هذه الانسياقات الشعبوية، في حين أن الشعبوية الغربية ناتجة عن فشل المؤسسات، الدولة أو الديمقراطية الحديثة.

<u>جليد:</u> أستاذ سبيلا، بدوري أرغب في إثارة ملاحظة مفادها، أنه بنفس الطريقة، يمكن أن نفسر تراجع دور الفلسفة أو النخبة الثقافية أمام هذا الإغراء الديني الذي تحدثت عنه. فإلى أي حد يمكن في هذا السياق أن ندبر هذا النقاش أو هذه التوترات الاجتماعية السياسية والثقافية والفكرية حول القضايا الـتي نود أن نناقشها والمرتبطة بالهوية والقيم؟ بمعنى آخر، تحدثت عن الإغراء الكامن في الدين، هل يمكن أن نقول إن هذا الإغـراء هو الذي جعل دور النخبة المثقفة يتراجع إلى الخلف؟

فنحن في الحقيقة نلاحظ التحول النوعي الذي حدث في الإسلام السياسي، وهو الانتقال من محورية فكرة النهضة إلى محورية فكرة الهوية. وهذا هو الذي دفع بالموضوع الهوياتي إلى الواجهة.

سبيلا: النخبة المثقفة صنفان، تحديثية وهوياتية- أو هووية- وهذه الأخـيرة نشيطة ومرتبطة بمؤسسات، وتعيش فترة ازدهـار إلى حد ما، لأنها مرتبطة بمشروع سياسي مجسد وطموح. في حين أن النخبة التحديثية تعيش حالة تساؤل وحالة نكوص، وتتردد لأن حدثا كبيرا وقع في العالم هو تراجع الاشتراكية والنموذج الاشتراكي الذي كان مكتسحا وظافرا في إحـدى الفترات، على الأقل انطلاقا من الثورة الروسية إلى حدود انهيار الاتحاد السوفياتي. إذا، هذا حدث كبير يحتاج إلى تفسيرات واجتهادات ويتطلب التخلي عن الكثير من القناعات والدوغمائيات والتفسيرات الجاهزة التي كانت في المراحل الأيديولوجية السابقة سهلة وتعطي حلولا سهلة. أتذكر هنا بالمناسبة المـرحـوم أحمد المجاطي، سألته لماذا هذا الصمت الشعري فقال ما يحدث في العالم العربي من تحولات عميقة وامتساخات يجعل المرء يصمت لعدة قرون ليفهم. لأن ما وقع ليس بالسهل ويخلخل المسلمات والبنيات العقلية.

<u>المختار بنعبدلاوي:</u> أذكر فترة نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات عندما كنت أزور بيروت أو دمشق أو بغداد لكي أكتشف أن الكتاب المغاربة يـتـصـدرون واجـهـات عدد من المكتبات، فيما يمكن وصفه بأوج الفكر الفلسفي في المغرب. السؤال هو، لماذا حتى بعد الحظر عن الفلسفة في المغرب، لم يستطع الفكر الفلسفى بالخروج من الدائرة الضيقة للنخبة؟ لماذا لم يكن لهذا الأوج وقع على المؤسسات السياسية ولا على فكر النخب أو على وكـأن الفلسفة ظلت في برج ضيق

معزول وغير قادر على التأثير ؟

سبيلا: كانت النخبة التحديثية تعيش نفس الحالة، وكـان ازدهـار الفلسفة مظهرا من هذه المظاهر. بعد ذلك حصل انطفاء الجذوات الأيديولوجية التحديثية التي كانت تتمثل في اليسار المغربي. هنا أعود للتفكير في سبب فشل الاشتراكية، ولماذا فشلت الأحزاب الحداثية التي كانت رائـدة في التحديث والتنوير؟ وما هي أسباب تحولها إلى بيروقراطيات أو مصالح خاصة أو شيئا من هذا القبيل.لا نمتلك نحن في المغرب بعد جرأة كبيرة على تشريح هذا الوضع لكن هنالك تساؤل، وهنا أتحدث عن نفسي وعن جيلي، لماذا كانت انطلاقة اليسار هذه متمثلة في الاتحاد الوطنى ثم الاشتراكي للقوات الشعبية بقوته الهائلة المحملة بكثير من الآمال والبشائر في العديد من المستويات؟ ما زلنا لا نملك الجرأة على طرح هذا الموضوع لكنه حاضر، وهذا ينعكس على سلوك النخبة المثقفة، وأنا أتحدث عن المشتغلين بالفلسفة. هناك نوع من الانغلاق المؤسسي، لكن داخل هذا الانغلاق هنالك تجددات فكرية عميقة.

<u>المختار بنعبدلاوي:</u> هل كانت الأحزاب، بهذا المعنى، كيانات طاردة للمثقفين؟

سبيلا: في مرحلة معينة كانت الأحـزاب في حاجة للمثقفين وكانت حاضنة ومفرخة لهم، وكان هناك اقتران بين الثقافي والسياسي، على الأقـل في مرحلة أولى، والتي كان فيها عبد الله إبراهيم، عمر بن جلون، الجابري... هذه مرحلة كانت الثقافة ذات قيمة وذات فعالية وكان المشروع الثقافي في حد ذاته يسند المشروع السياسي الذي يهدف إلى التحول الشمولي. النخبة السياسية كانت مؤمنة بالتحول الثقافي وتعتبره رافدا من روافدها أو قاعدة من قواعدها. بعد ذلك بدأت الأمور تختزل إلى بيروقراطيات حزبية مغلقة انفصل عنها المثقفون والمشتغلون بالتعليم والثقافة، وارتبطت بفئات اجتماعية أخـرى. هنا أريد أن أشير إلى أن الأزمة عميقة وذات أبعاد، ولكن في نفس الوقت أقول، ورغم القلة والندرة، هنالك تحولات عميقة في الفكر الفلسفي المغربي، كما تدل على دلك إنتاجات الفكر الفلسفي الراهن.

قوة الشعبوية الإسلامية راجعة إلى ارتباطها بحلول وجودية؛ طبعا إلى جانب استثمارها لفشل الاختيارات التحديثية ووعود الدولة القومية أو الدولة الأمة واستشراء الفساد والبيروقراطية.

<u>جليد:</u> في نفس السياق، إلى أي حد يمكن القول إن السياسي في المغرب فقد زخمه بانفصاله عن الثقافي؟ وهل هذه الفكرة تنفي مسألة تأثير الليبرالية في المجتمع أو الكيان المغربي بعد الانتقال السياسي في المغرب سنة 1999؟

سبيلا: أولا، كشهادة، أقول في مرحلة انطلاق اليسار كان هنالك ترابط عضوي بين الثقافي والسياسي، وأذكر أنه كانت هناك أنشطة فكرية كبيرة ادكـر من بينها مـشروع التركيبة الاجتماعية في المغرب، الـذي كان قد طرح في إطار الاتحاد الاشتراكي. العروي كان حاضرا في هذا المشروع، وبدأ المثقفون الحزبيون يـزايـدون في المـوضـوع ويـوسـعـون، فانسحب بهدوء لأنه شعر بـأن الأمـر أصبح مزايدات حزبية وتمييعا للموضوع. كان هذا في مرحلة معينة أعتبرها مـؤشرا من مـؤشرات انهيار وتراجع اليسار إذ أصبح يعتبر الثقافة أداة للفعل السياسي مرتبطة بالانتخابات، حيث جاء تنظيم هذه الأنشطة والندوات التي تم التفكير فيها والتخطيط لها باعتبارها أنشطة موازية للانتخابات وبذلك تحولت الثقافة إلى أداة سياسية، وهي إحدى مؤشرات التحول العام الذي حدث فيما بعد. المهم عندي هو أن الأزمة كانت من العمق حيث أحدثت تحولات نوعية جعلت المثقفين يتراجعون ويتقوقعون، وتطغى عليهم النزعة الأكاديمية ويهتمون بمتابعة التحولات الكبرى فى ميدان تخصصهم، وهو أيضا استخلاص لتجربة سياسية بدأت مشرقة وواعدة ومحملة بالبشائر، وتحولت إلى مكاسب ومغانم أو ما شابه ذلك.

<u>المختاربنعبدلاوي:</u> ألاحـظ في السنوات الأخـيرة ظاهرة مرتبطة بالجوائز الأدبية خصوصا في بلدان الخليج. رغم أن لهذه الجوائز جانبا إيجابيا بما فيه من إعـادة الاعتبار للقراءة والكتاب والثقافة، إلا أن المثقف، ومـع حـضـور هاجس الجائزة، أصبح يمارس أحيانا نوعا

حوار العدد: من هموم النهضة إلى هم الهوية

من الرقابة الذاتية على كتاباته، بل في بعض الأحيان، في الأدب مثلا في مجال الرواية والنقد، نرى أن هنالك من ينسج على منوال قالب محدد يمكنه أن يصل به إلى الجائزة. هل يمكن أن يكون لهذا المنطق أثر على مصداقية الخطاب الثقافي المثقف؟

سبيلا: أنا لا أستطيع أن أتحدث عن كل المجالات الثقافية، لكن بالنسبة للفلسفة، ظاهرة الجوائز كانت تتويجا لمرحلة إنتاج ثقافي أكاديمي، وربما نتيجة مرحلة أكاديمية معينة. يمكن أن يكون على المدى البعيد هذا التأثير. لكن لحد الآن، بصراحة عندما أتصفح المجلات المشرقية، وأيضا مسألة الجوائز، ألاحظ أن الإنتاجات المغربية، وهـذا ليس بمنطق الشوفينية، متميزة على المستوى العقلاني والأكـاديمـي. أنا أتحدث عن مجال الفلسفة وبالخصوص عن الفلسفة المغربية الحديثة. يعني أن هنالك نبوغا مغربيا سـواء من طرف الذين حصلوا على الجوائز أو حتى أصحاب الإنتاجات الحالية المتناثرة في مختلف المجلات العربية. نلاحظ أنه أصبحت هنالك تقاليد عقلانية، ولم يعد هنالك تسيب لفظي وكلامي كالذي نعرفه في بعض المجالات. هنالك أيضا بنية عقلية حجاجية في المقالات والدراسات، ولم تعد هنالك لغة سائبة. لا يمكن أن يدرس هذه الظاهرة إلا السوسيولوجيون على المدى البعيد فيما يتعلق بالمفعول السحري للجوائز، لكن الجوائز المشرقية، لحد الآن، توجت الإنتاج المغربي الجيد الذي يفرض نفسه بجودته وعقلانيته وأكاديميته، وأنا أتحمل مسؤولية هذا الـكـلام لأنـه عندي في نفس الوقت تخوف من السقوط في الشوفينية، ومع ذلك أقر بذلك في الميدان الذي أعرفه الأعمال التي فازت بجوائز مشرقية هي الأعمال مميزة: (انظر نتاجات بلقزيز وحدجامي).يوجد تحول نوعي. على الرغم من الندرة إلا أن هنالك تميزا وهذه مفارقة يجب الاعتراف بها. أعتقد أيضا أن هنالك تخزينا تدريجيا، وأنا لا أريد تمجيد الأجيال اللاحقة إلا أن الواقع يفرض علي أن أقول بأن هناك قانون التفوق، وقانون التجدد، وهذا الحكم يعود إلى الأشياء التي قرأتها واطلعت عليها عن كثب. السؤال الأساسي هنا، هل سيتطور الحقل الثقافي المغربي فيما بعد نحو المظاهر ونحو السطحية والجري وراء الجوائز والقياس على ما تطلبه الجوائز؟ في المستقبل لا أدري لكن لحد الآن هنالك حماية وحصانة ذاتية للإنتاج الثقافي المغربي نتيجة عقلانيته الخاصة وتـوارث بعض التقاليد التي بدأت تفرض نفسها عبر الجيل الأول، ثم جيلنا، كوسيط نقل هذه التقاليد، وجيل ثالث يحافظ على هذه التقاليد بتفوق واضح.

جليد: المسألة التي ينص عليها الدستور الـمـغـربي والــتي تتمثل في تعدد روافـد الهوية المغربية العربية، الأمازيغية، إسلامية، إفريقية، متوسطية، حسانية، أندلسية إلى غير ذلك، تكاد لا تتمظهر في الفضاء العمومي المغربي، كيف يمكن أن ننظر إلى هذه المفارقة؟ ألا يمكن أن نقول بأن هذا التوصيف الهوياتي أو هذا الجلباب الهوياتي، إن صـح التعبير، هـو أوسـع من الجسد المغربي؟ كيف تنظر إلى هذا التنصيص الدستوري ؟

سبيلا: البارحة وأنا أشاهد برنامجا تلفزيا، شاهدت فتاة مغربية غنت بالعربية والأمازيغية بنفس الإتقان، وبذلك أقول إن هنالك بعض مظاهر التفاعل والاندماج بين مكونات الهوية المغربية وهو الأمر الذي يحمي المغرب ويدرجه في مخاضات ومدارات الدولة الأمة.

عمليا هنالك مظاهر الانصهار بين مكونات الهوية لدرجة أنه لم تنفلت هذه المكونات لتؤسس مشروعا خاصا لها بالرغم من كل الجهود، لكن في الواقع هنالك انصهار وتزاوج، بين كل المكونات المشار إليها في الدستور. أشعر أن التجربة المغربية في الانصهار الهوياتي، والاجتماعي المغربي أقوى من هذه التعبيرات الثقافية والأيديولوجية التي يشار إليها. هي فعلا من المكونات لكنها لا تملك فعالية الانفراد، ولم تنفلت من الإطار العام الذي يحكم المجتمع وهو صيرورة وسيرورة التفاعل والاندماج التدريجي بين هذه المكونات على المستويين السوسيولوجي والثقافي.■

أزمة التفكير الفلسفي بالمجتمع المغربي
(تصورات عامة)

حمزة مليح

تقديم :

شكل التفكير الفلسفي داخل النسق الفكري المغربي ـ الأكاديمي ـ محورا للإهتمام الإبستيمولوجي ، ونقطة للإرتكاز النقدي ، من قبل مجموعة من الباحثين والنخب المثقفة ، وقد أثارت أشكلة تعميم الفلسفة داخل المجتمع المغربي ، وطبيعة تمثل « الشخص « المغربي للفلسفة كمعرفة إنسانية ، جدلا عارما في كتابات العديد من المفكرين ، الذين حاولوا مقاربة الدرس الفلسفي داخل أبعاده السياسية ، والتنظيمية ، والإجتماعية ... إلا أن طبيعة هاته الإنشغالات لم تعر إهتماما وافـرا ، لدور البنية الرمزية والمتخيل الشعبي في مدارسة التصورات العامية لطبيعة الممارسات الفلسفية . وإذا كان الأمر هكذا . فكيف ترتسم ملامح التفكير الفلسفي داخل بنية المجتمع المغربي ؟ وما علاقة المتخيل الشعبي بعملية رسم حدود الفكر الفلسفي ورمزنته داخل فكرانية الإنسان المغربي ؟ وما دور التنشئة الإجتماعية وحدودها في عملية التهيئة السليمة لتقبل فكر جديد « كان مغضوبا عليه « في سياق زمني سابق ؟ وما دلالات المنهج الديني وضوابط الركن التعليمي في انتشار طبائع الإستهزاء ومسالك التخوف والإستنكار من الفكر الفلسفي ؟

1 ـ الـصـورة الفلسفية وحـــواجـــز الـتـمـثـلات الرمزية:

شكل مفهوم المتخيل لدى العديد من المغاربة بإختلاف مشاربهم وإنتماءاتهم، قاعدة أساسية في التحليل الواقعي للنمط الإجتماعي ، ورغـم أن هذا المفهوم نقيض لما هو واقعي في الأصل، إلا أن النسق السوسيوثقافي بالمجتمع المغربي ينطلق بـالأسـاس ، في رؤيته للوقائع والأحداث ، وكذا في إستشفافه للمعارف وإستكناهها ... من المقاربة التاريخية التي تنظر للثرات بمنطق العين الواحدة ، وتقطع بالمقابل مع كل ما هو موضوعي وعقلي ، وتمجد الدلالات الرمزية للمتخيل الشعبي الراسخ في روح المجتمع . ومن الناحية السيكولوجية « يتجسد المتخيل بالمعنى الحقيقي لكلمة تجسد ، في لحظة معينة من حياة الفرد ، ربما تكون هي الحدث الوحيد الذي يمكن تحديده بما هو كذلك في المتن التحليل نفسي[1]، فعندما نتحدث عن الفكر الفلسفي داخل الاوساط الشعبية المغربية ، نجد أن معظم التفسيرات حوله كانت ولازالت رهينة إنغلاق وإنسداد إبستيمي في أفـق التجديد العقلي ، فتعريفهم للفلسفة أو التفكير الفلسفي ينطلق من مبدإ الثقافة الشعبية التي تتيح قدرا من التفاعل الإجتماعي بين أفرادها ، وفقا للخلفية القيمية والرمزية لهم ، وكذلك وفق البنية النفسية الكامنة في لاشعورهم الباطني .

هكذا نجد بـأن الفلسفة أمست عرضة للنكتة المغربية ومصدرا لزلات اللسان المرتبطة بالخلافات والشجارات التافهة بين الأفراد ، فصار ذلك الأرعن الـذي يجيد فن الكلام الـفـارغ بؤرة للتفلسف وعمقا له ، حتى قيل في من أكثر الحديث والغوغاء « باراكا ما تفلسف علينا « . والحقيقة أن « هذه الضروب من السلوك والتفكير لا توجد خارج شعور الفرد فقط ، بل إنها تمتاز أيضا بقوة قاهرة آمرة ، هي السبب في أنها تستطيع أن تفرض نفسها على الفرد، أراد ذلك أو لم يرد[2]، مادام المجتمع هو

الـذي يقرر سلوكاته وتمثلاته للأفكار والأشياء . من هذا المنطلق بالذات ندرك بأن الفلسفة كنمط من المعرفة لا ترى في المجتمع المغربي بعين التقدم والتجديد ، بل بعين الجمود والتخلف المستمد من نظرة الأباء والأجداد حول هذا النمط المـعـرفي ، بسبب بعض الإرهـاصـات التاريخية والسياسية التي مر منها المجتمع المغربي ، وكذا لما يتشربه الأفراد من عملية التنشئة الإجتماعية ، التي تلعب دورا حاسما في تشويه البنية النسقية للحقائق الإجتماعية التي يتلقاها الفرد عند احتكاكه بالمعرفة الفلسفية ، حيث تصبح الشخصية عبارة عن « تمظهر وتجل وتعبير عن المشترك بين النفسي والإجتماعي لدى الفرد الذي يتشرب سيكولوجية مجتمعه ، ليبني سيكولوجيته الشخصية ، فالجماعة التي ينتمي إليها تظل حاضرة داخله مهما ادعى التملص منها[3]. ولعل هذا ما أدى بالفلسفة ـ كأرقى أشكال التعبير الإنساني ـ إلى السقوط في دوامـات المتخيل الشعبي المغربي ، المنبثق من النظرة الماضوية للأشياء ، حتى أصبح الفكر الفلسفي بمثابة علم باطل لا يسمن ولا يغني من جـوع ، ولعل السبب وراء هاته الظنون الخاطئة هو إيمانهم بمعتقدات وإيديولوجيات فاسدة هدفها الأسمى إغتيال العقل المغربي المبدع ، في ظل غياب القدرة على مواكبة التقدم والعمل على تغييب الأفكار التجديدية والنهضوية .

2 ـ الـصـورة الفلسفية في تناقضات المنظومة التعليمية:

ويمكننا أن نلمس هـذا الإعتقاد الخاطئ في منظومتنا التعليمية السابقة ، فقد إقترف النظام المغربي السابق خطأ فادحا حين قام بتهميش الجزء المتعلق بالفلسفة والمنطق ، حيث قلص من كل ما يغني الحس النقدي البناء لدى الطالب والتلميذ المغربي ، وذلك بحجة أن الفلسفة تساهم في نشر الإلحاد وطمس القيم الأخلاقية الدينية ، وأن المنطق الأرسطي هو السبب في تخلف العلوم والنظرة العلمية العربية ، وبهذا فقد « عمد بعضهم إلى قلب الحقيقة ، جاعلين من الضعف قوة ومن النقص كمالا ، فينسبون إلى العقل ما كان ينسب إلى نقيضه ـ أي الجهل ـ [4]، معتبرين أنفسهم دعاة الإصلاح و نور الهدى ، وتقوى الفكر والمعرفة ، وبالتالي كانت النتيجة أن أدرنا رؤوسنا إلى الـوراء ودخلنا في سرداب معتم ونفق مظلم قادنا في آخر المطاف إلى شلل فكري شعاره اللاإبداع . **لكن هل كان المجتمع المغربي مستعدا لهذا النوع من التفكيرالمقلق والمزعج؟**

إن هذا السؤال يتطلب منا نظرة مـزدوجـة للواقع السياسي السابق ، وللبنية الفوقية لنسقية الثقافة المغربية ، فعندما نتحدث عن إمكانية إندماج العقل المغربي المتشبع بقدسية الإسلام الشعبي ، مع طبيعة الفكر الفلسفي ، نصطدم مباشرة بمفهومي « القابلية « و « الإستعداد « النفسي والأخلاقي « فالثقافة الفلسفية لم تتبيأ في الثقافة العربية الإسلامية . إذ نظر إليها دوما منذ القديم على أنها بضاعة إغريقية ، أو فكر نقدي تجاه الفكر الديني عامة [5]، وهذا ما جعل العقل المغربي ـ العامي ـ أرضية غير قابلة للإخصاب الفلسفي . هذا كما لعب السياق السياسي السابق دورا كبيرا في عملية قولبة التوجهات الفكرية المتأثرة بممارسة الفكر الفلسفي والداعية إلى تعميمه ، « ويتمثل هذا الوجه السياسي في أن دروس الفلسفة في الثانوي والجامعة كانت موردا للفكر اليساري الحديث بالنسبة للطلبة ، وكان معظم أساتذة الفلسفة متأثرين بالماركسية ، مما جعل هـذه المـادة مشبوهة إيديولوجيا وسياسيا[6]، ومنبوذة

إجتماعيا وأخلاقيا .

ولعل زعزعة المتن السوسيو- سيكولوجي لفكرانية الأشخاص ، تنتج لنا مجتمعا متخبطا في تناقضات أفكاره ، فالقوة السياسية و السلطة التنظيمية حينما تحضر في المجتمع بطريقة عكسية ومنحرفة عن أهدافها الأساسية ، تعطل مسار الأفكار النورانية في جسد المجتمع ، فيتأخر النمو المعرفي والعقلي لدى الأفراد ، وتتمثل لديهم المعارف والسلوكات والأحكام على نقيضها . لكن سيرورة التعطيل هاته لا يمكن لها أن تستمر ما دامت قد بنيت على صرح الباطل ، « فالفكرة عندما تخرج إلى النور فهي إما صحيحة أو باطلة ، وحينما تكون صحيحة فإنها تحتفظ بأصالتها حتى آخر الزمان ، لكنها بالمقابل يمكن أن تفقد فعاليتها وهي في طريقها حتى ولو كانت صحيحة[7]، وكذلك الفكرة الفلسفية ، يمكن لها أن تنقطع لبعض الوقت في مجتمع ما ، لكنها تعاود النهوض مجددا وبقوة أكثر من السابق . ولهذا فقد أريد لدروس الفلسفة في الماضي أن تلعب دور إبعاد الناس عن دينهم ، والحقيقة وراء هكذا إتهام هو إنتاج الإنسان الفاقد للقدرة على التمييز وتفعيل العقل بالشكل المناسب .

ونتيجة للتشدد الأعمى حرص الفكر الإسلامي والدراسات الإسلامية – سابقا – على إعتماد مناهج وبرامج هدفها إبعاد الطلبة عن ممارسة التفكير الحر المستند إلى مبدإ النقد ، وكأن العالم الإسلامي لم ينتج فطاحلة الفكر والفلسفة ، « ولو تأملوا هؤلاء الأشخاص الذين حاولوا إزاحة الفكر الفلسفي وعقلوا « لعلموا أن من لا قديم له ، لا جديد له ، وأن الشرف والنبل يرجعان إلى عراقة الأصل ، وأن أفخم البنيان يشاد حتما على أمتن أساس[8] ذاك الأساس الذي خلفه السابقون من فلاسفة الإسلام.

3 ـ الصورة الفلسفية في نوازل الشرعة الربانية :

إن لله وهو الحق العليم ، قد منح الإنسان ملكة العقل البرهاني ـ الرباني ـ ، لإخراجه من دوامات الجدل العرفاني الكلاسيكي ، بمعنى أن وظيفة العقل الإنساني تقتضي منطق التفاعل الكوني مع ظواهر الأشياء وتجلياتها في الكون ، فالمجتمع لا يقوم إلا من خلال التفاعل الاجتماعي بين أفـراده ، ذلك التفاعل الذي يقوم على أساس القوة العقلية والأخلاقية ، وإن الفيلسوف هو الشخص الوحيد الذي يستطيع « الكشف عن إستبصارات يكون العالم مدينا لها على الدوام[9]، ولهذا لا يصح أن ترشق الفلسفة – كلما تسنت لهم فرصة الحديث عنها – بأسهم الجهل والتضليل ، فإذا كانت الشريعة الإسلامية تخدم مصالح الناس العامة فـإن الفلسفة تخدم العقل الإنساني وتنميه ، وتخرجه من وحل الإيديولوجيات الفاسدة بالبحث والتفكر والتأمل... في الكون ومـن عليه ، « فالإنسان الذي لم ينهل من الفلسفة تكون حياته أسيرة أحكام سابقة ، إستمدها من الفطرة المشاعة[10]، وبهذا يصبح التفكير الفلسفي ومضة النورالمتبقية في ظلمات التهافت المبتذل ، وسلطان العادة ،

الهوامش

1 - كاترين كليمان ـ التحليل النفسي ـ تعريب محمد سبيلا ـ نحمد أحجيج ، منشورات الزمن ، سلسلة ضفاف ـ ص 56

2 - إميل دوركايم ـ قواعد المنهج في علم الإجتماع ـ ترجمة محمود قاسم ، دار المعرفة الجامعية ، 1988

3 - عبد الرحيم تمحري ـ شخصية المدرس المغربي ، الهوية والتوافق ـ تقديم أحمد أوزي ، ص 12

4 - طه عبد الرحمان ـ سؤال الأخلاق ، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ـ المركز الثقافي العربي ، ص 13

5 - محمد سبيلا ـ دفاعا عن العقل والحداثة ـ مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد 2004 ، ص 40

6 - محمد سبيلا ـ نفس المرجع السابق ـ ص 40

7 - مالك بن نبي ـ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ـ ترجمة بسام بركة ، واحمد شعبو ـ أفاق معرفية متجددة ، ص 103

8 - مصطفى لطفي جمعة ـ تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ـ دار العلم والمعرفة ، ص 9

9 - وليم كلي رايت ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ ترجمة محمود سيد أحمد ، دار التنوير ـ بيروت ، ص 21

10 - برتراند راسل ـ مشكلات الفلسفة ـ ترجمة : سمير عبده ـ دار التكوين للنشر ، ط1 ـ 2016 ، ص165

وقيد المسلمات العرفانية . ذلك أن حرب التناطح الفكري « الكبير والطويل انتشار الأضاليل ، وسعة بعض الأقاويل ، قد أدى إلى إعادة صراع فكري قديم كان قد حسم قبلا ، في هيازج الهدي الفكراني ، لصلابة الفلسفة الرشدية ، فقد كفر الإمام أبو حامد الغزالي الفلاسفة ومن سار على دربهم في ثلاث مسائل « إحداهما مسألة قدم العالم ، وقولهم إن الجواهر كلها قديمة ، والثانية قولهم إن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة ، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها[11]، ويتضح لنا من خلال هاته المرافعات المجحفة في حق الفلسفة»بأن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة[12]، وإذا أردنـا أن نخرج بخلاصة في هذا الباب يمكن أن نقول بأن هذا الموقف الذي عاشه ، ولازال يعيشه المجتمع المغربي ليس سوى إعادة إنتاج تحصيل لقمة العيش، والتلهف لإشباع والمستمر بين العقل والنقل[13]، والتجديد والجمود ، المحايث لسيرورة التنشئة الإجتماعية المنحرفة والمشوهة .

4 ـ الصورة الفلسفية في حقيقة الحياة اليومية :

إن ممارسة التفكير الفلسفي وفقا لضوابطه العقلية والتنظيمية ، يوجب على الإنسان أن يسعى لتبيأته ومحاولة ممارساته ، كنمط سلوكي عام داخل المجتمع ، والحقيقة أن المجتمع المغربي مجتمع غير مبال ، فمعظم تفكيره مقترن بالأساس في صعوبة عيشه ، إنه مجتمع يحتاج إلى روح الفيلسوف ، إلى من يندهش ويسأل ويستغرب ، لا إلى من يقضي يومه بالتفكير في كيفية نزوة الشبق الجنسي . فعامة المغاربة لا يتخذون موقفا من الحياة ، فقد تعودوا على الأشياء لدرجة أنهم فقدوا الحس النقدي الذي يرتكز على مبدأ التساؤل والإندهاش . إن الشباب المغربي اليوم ـ وبدون تعميم مسبق ـ شباب غير مبال ، يستهلك أيامه بدون حماس ، يبتعد كل يوم عن دائـرة العلوم والمعارف ، والشعب بغير هدى المعرفة ، جمهور بغير نظام ، هو بذلك كالرغبات بغير نظام ، أو القطيع بغير راع ، إن الشعب يحتاج إلى هدى الفلاسفة كما تحتاج الرغبات إلى ضوء المعرفة[14]، ولهذا نحتاج إلى التفكيرالفلسفي بإعتباره تفكيرا نقديا يسلك طريق السؤال والشك ، لنتذوق الطعم الحقيقي للحياة . ومادام الفكر الفلسفي مجرد تفكير عقلي خالص لا

يتبناه المجتمع كممارسة فعلية لضبط السلوكات الإجتماعية ، تبقى الحياة اليومية مجرد صورة مختزلة للتفاعل الوهمي ـ المزيف ـ بين أفراد المجتمع المغربي .

خلاصة عامة :

إن أهم ما يمكن الخلوص إليه ، هو أن إشاعة الفلسفة وتعميمها في المجتمع المغربي ، يتطلب بعد الإرادة السياسية الجادة والملحة ، إدراكا ووعيا بأهمية البعد السوسيو ـ ثقافي ودوره ، في مقاربة الوضع التفاعلي بين : الفلسفة كمعرفة والتمثلات القبلية للشخص المغربي ، الناتجة عن سيرورة التنشئة الإجتماعية . والمخلفات التاريخية التي تحيط بالأفراد من كل جانب . ولن يتم ذلك إلا من خلال إعادة بناء النسق الفكراني للتحليل الرمزي لبنية المتخيل الشعبي عند التلميذ الدارس للفلسفة ، والأشخاص المهتمين بهذا الحقل المعرفي . ■

الهوامش

11 ـ الإمام الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ دراسة وتعليق أبو عبد الرحمان محمد بن علي ، دار الفن والثقافة ، ص 174

12 ـ إبن رشد ـ تهافت التهافت ـ دراسة وتعليق أبو عبد الرحمان محمد بن علي ، دار الفن والثقافة ، ص 301

13 ـ محمد سبيلا ـ نفس المرجع السابق ـ ص 40

14 ـ ول ديورانت ـ قصة الفلسفة ـ من أفلاطون إلى جون ديوي ، دار الوطن 2017 ، ص 32

المراجع المعتمدة :

- كاترين كليمان ـ التحليل النفسي ـ تعريب محمد سبيلا ـ محمد أحجيج ، منشورات الزمن ، سلسلة ضفاف .
- إميل دوركايم ـ قواعد المنهج في علم الإجتماع ـ ترجمة محمود قاسم ، دار المعرفة الجامعية ، 1988 .
- عبد الرحيم تمحري ـ شخصية المدرس المغربي ، الهوية والتوافق ـ تقديم أحمد أوزي ـ منشورات مجلة علوم التربية ، العدد 34 .
- طه عبد الرحمان ـ سؤال الأخلاق ، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ـ المركز الثقافي العربي .
- محمد سبيلا ـ دفاعا عن العقل والحداثة ـ مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد 2004
- مالك بن نبي ـ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ـ ترجمة بسام بركة ، واحمد شعبو ـ أفاق معرفية متجددة .
- مصطفى لطفي جمعة ـ تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ـ دار العلم والمعرفة .
- وليم كلي رايت ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ ترجمة محمود سيد أحمد ، دار التنوير ـ بيروت .
- برتراند راسل ـ مشكلات الفلسفة ـ ترجمة : سمير عبده ـ دار التكوين للنشر
- الإمام الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ دراسة وتعليق أبو عبد الرحمان محمد بن علي ، دار الفن والثقافة
- إبن رشد ـ تهافت التهافت ـ دراسة وتعليق أبو عبد الرحمان محمد بن علي ، دار الفن والثقافة

القانون والأكسيولوجيا: مسألة مكانة «القيم» في المنظومة القانونية

Droit et axiologie: la question de la place des «valeurs» dans le système juridique

كاتب المقال: **هوغ رابو** [1] **Hugues Rabault**

ترجمة: **عبد العالي صابر** [2]

مصدر المقال: **الموقع الرسمي للجمعية الفرنسية للقانون الدستوري L'Association Française de Droit Constitutionel، والتي يقع مقرها بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة Aix-Marseille، على الرابط التالي:**

pdf.rabaultTD05/http://www.droitconstitutionnel.org/congresNancy/comN5

نص المقال :

في التعريفات الفلسفية لمفهوم الأكسيولوجيا l'axiologie نجد الصياغات التالية: «دراسة أو نظرية عن هذا النوع أو ذاك من أنواع القيم»، أو «نظرية نقدية لمفهوم القيمة» (تعريف لالوند[3] Lalande)، وأيضا«علم ونظرية القيم (الأخلاقية)» (معجم روبـيرLe Robert)، وبالتالي يمكن أن نُعَرِّفَ الأكسيولوجيا بكونها نظرية القيم. ويبدو أن مفهوم الأكسيولوجيا مفهوم حديث نسبيا (يرجع المفهوم لسنة 1902 حسب لالوند، وحسب معجم روبير) وذلك على خلاف فكرة الأخلاق والتفكير الأخلاقي. وكلمة «أكسيولوجيا» مشتقة من الكلمة اليونانية axios التي تعني «الشيء القَيِّمَ الذي له قيمة». ويمكن أن نتقدم هنا بفرضية تقول إن مفهوم الأكسيولوجيا يتطور انطلاقا من أزمة معينة تعيشها الأخلاق أو تعيشها العقلانية، ويتطور أيضا في الوقت الذي نتصور فيه عـالم القيم على أنـه عالم تعددي؛عالم يتضمن «منظومات للقيم». وفي عالم حيث القيم أحادية المعنى، كما هو الحال في الثيولوجيا السكولائية، لن نجد أنفسنا في حاجة إلى الأكسيولوجيا، ولكن لأننا تحديدا نعيش في عالم محكوم بنسبية معينة تميز القيم، فمن الطبيعي أن توجد نظرية القيم، فالأكسيولوجيا تقدم نفسها باعتبارها العلم الذي يهتم بدراسة القيم في عالم تسود فيه تعددية القيم.

لمفهوم القيم تاريخيته، وهو مفهوم قديم، لكن من حيث أصله (أي اللغة الفرنسية القروسطوية) فهو مشتق من الفعل اللاتيني valere، والذي يحيل عادة على معنى التقييم l'évaluation، والثمن (السعر)le prix،وارتبط هذا المفهوم تقليديا بمختلف مجالات الحياة الإنسانية، ولكن أساسا بما له علاقة بالقيمة السوقية أو القيمة العسكرية. ونظريات القيمة (بمعنى السعر) هي كما نعرف نظريات كانت تحتل مكان الصدارة في الاقتصاد الكلاسيكي. ومفهوم

القيم بالمعنى القانوني لم يتبلور كما يبدو إلا بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وبشكل عام فإن كلمة «قيمة» تحيل على «ما هو حقيقي، وجميل، وجيد، بناء على حكم شخصي متوافق إلى هذا الحد أو ذاك مع حكم المجتمع في فترة معينة» (معجم روبير). نتكلم إذن في هذه الحالة عن «قيم مجتمع»، وعن «منظومة قيم» (يستشهد معجم روبير هنا بالكاتبين مالرو Malraux وسارترSartre). ويمكن للقيم أن تكون أخلاقية، أو جمالية، أو غير ذلك من أنواع القيم، وهي تختلف من فرد لآخر، ومن مجتمع لآخر، وهذا ما ندعوه بمنظومات القيم، وفي هذا الإطار نجد أنفسنا مرة أخرى إزاء فكرة نسبية القيم. ونستطيع أيضا التأرجح أو الـتراوح بين مختلف منظومات القيم، كأنْ نكون فردانيين أو جَمَاعَوِيِّين، مثاليين أو واقعيين، منتمين لليمين أو لليسار، إلخ. ويتفق مفهوم القيم مع الديمقراطية، أي مع نظام سياسي حيث الأحزاب تمثل منظومات قيم. وفي مجتمع ديموقراطي، نجد أن برامج الأحزاب السياسية هي المنوط بها الدفع بمنظومة قيم معينة إلى الواجهة، وبالتالي يمكننا القول على سبيل التلخيص إن سيميائيات القيم la sémantique des valeurs هي نتاج لسيرورة تطور تاريخي على أساسه يتم الانطلاق من عـالم مُـوَحَّـدٍحـول نظام أكسيولوجي مشترك وضمني إلى حد كبير يشكل ما يمكننا دعوته بالأخلاق، وفي هذا السياق سيكون غير ذي أهمية الحديث عن الأكسيولوجيا، إذ فكرة الأخلاق ستكون كافية، كما أننا نصل إلى عالم منشق إلى منظومات قيم يمكن أن تكون خاصة بفرد، أو بمجتمع، إلخ. سنصادف بلا شك كاتبا حازت أعماله حول الموضوع أهمية خاصة، والحديث هنا عننيتشه Nietzsche الذي تكلم عما سماه «قَلْبَ جميع القيم»، كما طور نظرية يحل فيها «تأويل العالم» محل الحقيقة.[4] إن مفهوم الـ Weltanschauung (الرؤية الشاملة للعالم) الصادر عن الاتجاه الرومانسي صار نسخة رائجة، وأصبحت مفاهيم كالنسبية، والشكوكية، والمنظوريةle perspectivisme ،هي المفاهيم التي تلخص النظريات الجديدة التي تتطور ضمن سياق فلسفة القيم.

تطور مفهوم القيمة في مجال القانون بتأثير من فلسفة القيم في القرن العشرين، ويرتبط هذا المفهوم بالتفكير النظري،[5] ثم إننا نجده حاضرا أيضا ضمن الممارسة القانونية، فالقانون الدستوري الألماني يستخدم مفهوم «القيمة» جوهريا على مستوى فرضيتين، فابتداء نفترض أن النظام الدستوري يقتضي أكسيولوجيا من نوع ما، وحسب المحكمة الدستورية الفيدرالية فإن مفهوم «كرامة الإنسان» يمثل «القيمة العليا» في القانون الأساسي،[6]وهذا القانون الأساسي يتضمن «قرارات تهم القيم»، ونجد هنا أن مفهوم القيمة يحيل على أكسيولوجيا يُفترض أن توجه عملية التأويل، ويمكننا القول إننا هنا بصدد مبدإ هير مو نيطيقي un principe herméneutique. وفي نفس

الهوامش

1 - أستاذ القانون العام بجامعة Metz – Paul Verlaine

2 - مركز الدكتوراه: المجالات، المجتمعات، الثقافات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-المحمدية، جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، شارع الحسن الثاني، ص. ب. 546 المحمدية. المغرب

3 - André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie [1926], 2 volume, PUF, Paris, 1997. Le terme est emprunté à la philosophie allemande où il apparaît vers 1887.

4 - Voir surtout Friedrich Nietzsche,Jenseitsvon Gut undBöse[Par-delà le bien et le mal, 1886] et Zur Genealogie der Moral [Généalogie de lamorale, 1887], Kröner, Stuttgart, 1976. L'ouvrage posthume, fortement contesté par les exégètes de Nietzsche,DerWillezurMacht[La volonté de puissance, 1906], Kröner, Stuttgart, 1980, comporte cet intérêt qu'il seprésente à travers son sous-titre comme une « tentative de renversement de toutes les valeurs ». Voir notamment,p.420 et s

5 - Voir Erik Wolf, Grosse Rechtsdenker[Grands penseurs du droit], J. C. B. Mohr,Tübingen, 1963, p.754 et s. Voir encore Gustav Radbruch, Einführung in die Rechtswissenschaft[Introduction àla science du droit, dont la première édition remonte à 1910], Koehler, Stuttgart, 1964, p.41 : « Les [systèmes devaleurs] se nécessitent les uns les autres, mais se contredisent en même temps, ce qui entraîne une contradictionentre justice et sécurité juridique ».

6- Voir par exemple, Hans D. Jarass, Bodo Pieroth, Grundgesetzfür die BundesrepublikDeutschland. Kommentar[Loi fondamentale de la République fédérale d'Allemagne. Commentaire], München, C. H. Beck, 2004, p.43.6 Ibid., p.19.

الوقت يستخدم القاضي مفهوم القيمة كاعتراف بتعددية القيم، وعلى سبيل المثال فإن حرية الرأي تشمل «أحكام القيمة».[7] وتتعلق فكرة تعددية القيم بالسياسة، وبالأخلاق، وبالدين، وأيضا بما هو أستطيقي (جمالي)، أما مفهوم كرامة الإنسان كقيمة مُمَوْضَعَةٍune valeur objectivée ضمن المعيار القانوني فمفهوم يتم استدعاؤه للحد من تعددية القيم الناتجة عن الحرية، وهنا يأتي تقدير القاضي واجتهاده لتسوية نزاع يهم القيم الدستورية.[8]

وهكذا يبدو القانون متأثرا ببروز سيميائيات معينة للقيم، ورغم ذلك فإن مفهوم القيمة ليس مرتبطا جوهريا بالقانون، ونريد أن نوضح هنا أن القانون غالبا ما يميل إلى إقصاء فكرة القيم، ولا يلجأإليها إلا في الحالات التي يمكن وصفها بأنها خاصة.إن مفهوم القيمة يعبر عن حالات حيث نجد أنفسنا في الحدود بين ما هو قانوني وما هو سياسي. ولا يمكننا انطلاقا من القيم أن نقوم بمعالجة قانونية لحالات معينة، وذلك بسبب الطابع الغامض وغير المحدد لهذه القيم،[9] وهكذا لا يتم الاحتكام إلى القيم في مجال القانون إلا عندما لا يكون ممكنا اتخاذ قرارات انطلاقا من قواعد قانونية واضحة وقطعية.[10]

وفي إطار نظرية القانون سنتوقف عند العلاقة بين القيم وبين الاتجاهات الكلاسيكية المعبرة عن النظرية القانونية، وأيضا سنتوقف عند التنظير لمشكلة القيم كما هو قائم في نظريات التواصل.

I) النظريات القانونية الكلاسيكية

يمكن القول إن نظرية القانون الطبيعي تتجذر ضمن تقليد كان سابقا بشكل كبير على ظهور سيميائيات القيم، ويمكن بالتالي أن نُؤَوِّلَ النظريات الوضعية في القانون على أنها رد فعل على ظهور سيميائيات القيم.

1) نظرية القانون الطبيعي: القانون كتعالٍ مطلق بالعقل

لقد كان ممكنا الحديث عن مفهوم القيم كـ «بديل للقانون الطبيعي»،[11] ويمكن تفسير نجاح مفهوم القيم في القانون بتراجع نظرية القانون الطبيعي، وقد سبق وقلنا إن القانون الوضعي منذ ذاك الحين وهو يجعل من مفهوم القيم مرجعا له. والواقع أن مسألة العلاقة بين القانون والقيم هي علاقة إشكالية إلى حد كبير إذا تم النظر إليها من زاوية النظرية القانونية، وهذا الواقع ليس خاصية مميزة للقانون، فموضوع الأكسيولوجيا يرتبط بنفس القدر بمشكلة السياسة، وبمشكلة القانون. وتبدو الأمور بسيطة إلى حد كبير من وجهة نظر سياسية، إذ نجد أنفسنا مدعوين إلى النظر في المسألة الكلاسيكية التي هي العلاقة بين الأخلاق والسياسة، ومن المعلوم أنه في الأدبيات السياسية توجد أطوار مختلفة لهذه العلاقة، فإذا نظرنا للأمر من منظور الفلسفة السكولائية الوسيطية فسنجد أنفسنا في عالم مُوَحَّدٍ، حيث تتعايش في انسجام كل من الثيولوجيا، والأخلاق، والقانون، والسياسة.ويعتبر فكر توما الأكويني Thomas d'Aquin التعبير الأصدق والأقوى عن النظام الموحد للعالم في العصر الوسيط،[12] ووحدة العالم الوسيطي هذه هي قبل كل شيء وحدة كوسمولوجية، ونظام ناتج عن عملية الخلق التي قام بها الإله الواحد، وهي أيضا نظام تاريخ محكوم بالعناية الإلهية، ويستهدف خلاص الإنسان. وهكذا نجد أن العالم انطلاقا من هذا المنظور يمثل نظاما يطبعه الانسجام، سواء على المستوى المكاني، أو الزمني، أو الأخلاقي، بالإضافة إلى أن نظام العالم يعبر عن نفسه أيضا من خلال القانون.

إن الله يمثل غاية الحياة الإنسانية بالمعنى الذي مُؤَدَّاهُأن الناس يبحثون عن الخلود، والبهجة، والسعادة، إلخ،[13] وهذا هو ما يمثل أساس الأخلاق. إن التمييز بين الخير والشر ممكن، ويتمتع الإنسان بحرية الإرادة،[14]ومن هنا القول بنظرية الفضائل التي تشير إلى قدرة الإنسان على توجيه نفسه نحو سبل الخير.[15]

ونجد أن القانون ينسجم بشكل تام مع هذا النظام،[16]إذ هو نتاج للعقل،[17] والغاية منه هي خدمة الصالح العام، وتحقيق سعادة الناس في المجتمع. إن الحق لا يكتسب قوته كقانون إلا اعتبارا من كونه منصوصا عليه من طرف العقل، وقد خَلُصَ توما الأكويني إلى استنتاج نظام قانوني متوافق في الآن نفسه مع العقل ومع الثيولوجيا الإلهية، حيث الكون بأسره محكوم ومُدَارٌ من طرف العقل الإلهي، والمخطط الذي تتم وفقه إدارة الكون مُشَكَّلٌ من القانون بكل ما تحمله الكلمة من معنى. ثم

إن القانون الإلهي المُشَرَّعِ منذ الأزل هو قانون طبيعي يحكم البشر والأشياء، كما أنه قانون اعتمده الله/الابن مثلما هو مُعْتَمَدٌ أيضا في كتاب الحياة le livre de vie.

إن القانون الطبيعي متوقف على القانون الإلهي، وبالرغم من عدم توفر الأشخاص الطيبين على هذا القانون الإلهي بالشكل الذي ينبغي وفقه العمل بـه، فإنهم بفضل القانون الطبيعي (الكامن فيهم) قادرون على تحديد ما هو خير وما هو شر.

نلاحظ انطلاقا مما سبق أن القانون يتوافق مع النظام الأخلاقي، وأنه أداة تستخدمها الثيولوجيا الإلهية، كما أنه يوجه الناس ويرشدهم في حياتهم اليومية، ويظل القانون الأكثر عشوائية هو القانون الإنساني. وعلى خطى القديس أوغسطين saint Augustin يميز توما الأكويني بين القانون الخالد والقانون الزمني، ويصنف القانون البشري على أنـه قانون زمني، ويـرى أن إمكانية صياغة قانون لدى البشر تتمثل في قدرة العقل الإنساني على اتباع المخطط الإلهي حتى ولو بشكل غير كامل، ويبدو هنا أن النظام القانوني يتوافق مع تناغمية الخلق الإلهي، والظاهر أن تفاؤل توما الأكويني قاده إلى النظر لطبيعة الإنسان على أنها طبيعة خيرة وإيجابية بشكل عام. وكما أن الإنسان هو بشكل عام موجه إيجابيا نحو ما هو أخلاقي، فإنه يميل إلى بلورة قانون يتناسب بهذا القدر أو ذاك مع النظام القانوني الإلهي، ومن الطبيعي أنه ما دام الشر موجودا في العالم، فمن الوارد أن يسقط الإنسان في الخطيئة، وأن تظهر أنظمة سياسية مستبدة كارهة للدين، وهذا يفسر نظرية توما الأكويني المتعلقة بالحق في المقاومة Le droit de résistance[18]، بحيث توجد ملكة عقلية تنتمي إلى صميم القانون نفسه، وتسمح لنا بشكل عام بتصور مظاهر مخالفة القانون الزمني (الإنـسـاني) للقواعد النابعة من القانون الإلهي، ويتمثل الحق في المقاومة لدى توما الأكويني في مراقبة دستورية حقيقية يقوم بها الشعب. إن من شأن هذا التصور أن يُشعرنا بالذهول، فالظاهر أنه يؤدي للقول بأن أي أحد يستطيع من هذا المنظور أن يحكم على القانون المعتمد من طرف السلطات بأنه مخالف للقانون الإلهي، لكن ينبغي أن نتذكر أن توما الأكويني كان يكتب في فترة لم تكن تسود فيها الفردانية كما نعرفها اليوم، فقد كان الحق في المقاومة يُتَصَوَّرُ على أنه حق يُمارس من طرف جماعة عاقلة.

لماذا نستند هنا على توما الأكويني؟ لأنه ممن كتبوا في التشريع المسيحي، وكان لديه تصور في الموضوع تم تلقيه من طرف الكنيسة الكاثوليكية ابتداء

الهوامش

7 - Ibid., p.192

8 - ibid., p.235 et s.

9 - Voir, par exemple, Hans-Martin Pawlowski, MethodenlehrefürJuristen. Theorie der Normund des Gesetzes [Méthodologie pour juristes. Théorie de la norme et de la loi], C. F. Müller, Heidelberg, 1991, p.381.

10 -Ibid., p.383.

11 - Ibid., p.378

12 - Ici, on se réfère à Aquinas, SelectedPhilosophicalWritings, Oxford UniversityPress, 1993

13 - Ibid., p.315 et s.

14 - Ibid., p.342 et s.

15 - Ibid., p.390 et s.

16 - Ibid., p.409 et s.

17 - Voir encore, Aquinas, PoliticalWritings, Cambridge UniversityPress, 2002, p.76-157.

18 - Ibid., p.72 et s.

من القرن الرابع عشر، في فترة كانت فيها هذه الكنيسة مهيمنة على العالم المسيحي. لقد كانت نظرية توما الأكوينيتمثل الـروح العامة السائدة آنذاك فيما يخص النظرية القانونية كما كانت قائمة في ظل النظام القديم l'ancien régime، وقـد أثـرت نظريتهبعمق في أيديولوجيا الملكيات المطلقة، وأيديولوجيا الجمهوريات الحضرية républiques urbaines، إلـخ. وقـد كـان لمـؤرخـي الفلسفة الوسيطية ميل للتشديد على الاختلافات القائمة بين المدارس السكولائية، وأيضا الاختلافات بين الواقعيين réalistes، والاسميين nominalistes، إلخ، لكن إن اكتفينا بتركيب سريع سنلاحظ أن الإنتاج الفكري لتوما الأكويني يمثل الـروح العامة للعصر الوسيط بعيدا عن الاختلافات فيما بين الاتجاهات الفكرية. وأخيرا إذا عدنا إلى المدارس والـتـيـارات الفكرية اللاحقة التي اهتمت بموضوع القانون الطبيعي، سنلاحظ أنها كانت تعمل على عَلْمَنَةِ وعَقْلَنَةِ روح الفكر التُّومَاوي،[19] بحيث اختفت فكرة القانون الإلهي وحلت محلها فكرة القانون الطبيعي، لكن ظلت فكرة وجود قانون فوق-وضعي، وعقلاني، وخالد، فكرة متحدرة عن تصورات توماوية، ويمكننا القول إن مُنَظِّرِي القانون الطبيعي المُحْدَثِينَ يعيدون تدوير خطاطات تابعة للفكر التوماوي ليحلوا بواسطتها مشاكل عصرهم، أي لِيُعَقْلِنُوا القانون من خلالها. إن عقلانية وتفاؤل منظري الـقـانـون الطبيعي يـتـأطـران ضمن استمرارية التقليد التوماوي، وكذلك عقلانية وكونية إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789 ليسا منفصلين هما أيضا عن هذا التقليد. وقد ظلت التوماوية في فرنسا مؤثرة في النظرية القانونية إلى حدود السبعينات تقريبا قبل أن يتم الإطاحة بها من عرشها من طرف مذهب كيلسن (نسبة لهانز كيلسن[20]HansKelsen).

2) الـوَضْـعَـانِـيَـةُ القانونية: القانون كواقع خالص

ما الذي يمكن استنتاجه انطلاقا مما تم قوله بخصوص مسألة القيم؟ سنلاحظ على سبيل المفارقة أن نظرية القانون الطبيعي، سواء في شكلها الثيولوجيأو العلماني، لا تطرح مسألة القانون من منظور القيم، ولكن من منظور العدالة والعقل، ولأن الأكسيولوجيا التي تقوم عليها نظرية القانون الطبيعي هي تحديدا أكسيولوجيا كونية وبديهية، فهي ليست بحاجة لترويج من نوع خاص، أو لتنصيص قانوني عليها لإعادة فكرة توما الأكوينيإلى الواجهة. ونجد لدى المنظرين المحدثين للقانون الطبيعي، كما هو الحال لدى ليبنزLeibniz مثلا، أن النموذج القانوني يتمثل في الرياضيات، بحيث ينبغي صياغة القانون كما لو أنه متتالية من الاستنتاجات المنطقية المبنية على أكسيوماتaxiomes، وباختصار إذا كان القانون حاملا لقيم، فانه ليس بحاجة للإعلان عن أكسيولوجيا. وهكذا يبدو إعلان 1789 (وريث نظرية القانون الطبيعي) معبرا عما هو مطلق في العقل، ونجد أنفسنا ضمن إطـار «البداهة الذاتية»، وليس ضمن نظام من القيم. إن مفهوم القيم كما تم الحديث عنه فيما سبق هو نتاج لانفجار عالم من القيم، وهذه الوضعية هي نفسها التي يعبر عنها الاتجاه القائل بوضعانيةالقوانين juspositivisme، وهنا يمكننا الرجوع إلى كاتب ذي تأثير، وهو رجل القانون هانز كيلسن.

يُعَرِّفُ هانز كيلسن القانون على أنه معيار norme، ولكن «ليست المعايير القانونية هي وحدها التي تضبط سلوكات الإنسان، أو بالأحرى ليست هي وحدها المعايير الاجتماعية التي تفعل ذلك»، و»يمكن أن نصنف مجموع المعايير الاجتماعية-باستثناء القانونية منها- تحت مسمى الأخلاق، ويمكن أن ندعو العلم الذي يهتم بمعرفتها وتحليلها بعلم الأخلاق»[21]. يحرص هانز كيلسنإذن على التمييز بشكل واضح بين القانون وبين الأخلاق، على أساس أنهما نظامان معياريان ليسا فقط مختلفين، ولكنهما أيضا منفصلين عن بعضهما البعض. ويرفض هانز كيلسن بقوة نظريات القانون الطبيعي، بمعنى النظريات التي تجعل القانون نابعا من الأخلاق، وتعتبره نظاما فرعيا داخل نظام أوسع منه تمثله الأخلاق، وهنا يُدْمِجُ هانز كيلسن القيم ضمن ما هو أخلاقي، بحيث «في إطار تصور مرتبط بنظرية القانون الطبيعي يتم الانطلاق من تعريف للقانون يجعل منه مجرد جزء من الأخلاق، ويُمَاهِي بينه وبين العدالة»، «لكن من وجهة نظر المعرفة العلمية فإنه من غير المقبول الإقرار بوجود قيم مطلقة بشكل عام، أو قيمة مطلقة بعينها بشكل خاص، ومثل هذه الأفكار لا يمكن أن تستند سوى على

إيمان ديني بالسلطة المطلقة والمتعالية لكينونة إلهية ما، ودائما من وجهة نظر علمية ليست هناك أخلاق مطلقة». إن هذه الأفكار هي ما يمثل «النِّسْبَوِيَّةَ الأكسيولوجية» لهانز كيلسن، وهو ما يفسر كامل المنظومة الوَضعانية التي أنشاها، وهي منظومة تقوم على نفي التصورات التقليدية، فما دام أنه لا وجود لقيم مطلقة، فإن القانون بالتالي لا يمكن أن يُعَرَّفَ إلا بوصفه نظاما من المعايير المحددة من طرف سلطة، وهي معايير مرتبطة بالعقاب. وعلى هذا الأساس فإن أي نظام قانوني مؤسس على هذا النحو، سواء أَرْسَتْهُ دولة لبرالية أو غير لبرالية، أو أرسته دولة ديمقراطية أو غير ديمقراطية، فإنه يتوفر على خصائص تسمح بتعريفه كنظام قانوني قائم بذاته.

إننا نتناول هنا نظرية هانز كيلسن كمثال لأنها كاشفة عن هذه العلاقة بين الوضعانية القانونية وبين الأكسيولوجيا، فبالنسبة لهانز كيلسن تعتبر قضية العلاقة بين القانون وبين الأكسيولوجيا قضية مركزية، وهذا يشهد على حقيقة أننا نجد أنفسنا في مواجهة واقع نشأة سيميائيات القيم، ويمكننا افتراض أن سيميائيات القيم هذه هي التي أحدثت في مجال القانون انقلابا تم التعبير عنه من خلال نظريات جديدة، فبالنسبة لمؤرخي نظرية القانون يعتبر جون أوستان John Austin أول مفكر وَضعاني، وهو رجل قانون يَعرفه حصرا المنظرون للقانون، وقد ألف كتابا يحمل عنوان «إقليم الأحكام القضائية المحددة» (1832) [22]، والنظرية التي يعرضها الكتاب يمكن تلخيصها في أن القانون يتم تحليله بوصفه «أمرا» commandement(وقد كان جيريم يبنثام Jeremy Bentham في تحليله لإصلاح القانون قد سلط الضوء على دور التشريع في إقامة منظومة قانونية حديثة، وخاصة في مجال قانون العقوبات)، وفي هذا الإطار فإن التشريع بالنسبة لـ»جون أوستان» يكف عن كونه عنصرا هامشيا، ليصبح العنصر المركزي في النظام القانوني، [23] وهكذا، وعبر سلسلة من التنقيحات المتتالية، كان ممكنا تشييد صرح الوضعانية المعيارية كما كانت قائمة في فيينا (بالنمسا). لكن مع ذلك ظهرت الوضعانية بنسخ متعددة، بحيث نميز مثلا الوضعانية القانونية لهانزكيلسن عن أشكال أخرى للوضعانية، كالوضعانية السوسيولوجية التي جعلت من الاعتراف الاجتماعي معيارا لمصداقية القانون، ومن هذا المنظور فإن ماكس فيبر-وهو رجل قانون وسوسيولوجي- يقدممن خلال سوسيولوجيةالقانون كما مارسها تنويعة أخرى أو نسخة أخرى من نُسخ الوضعانية. وعبر هذه المواجهة بين مختلف أشكال الوضعانية القانونية[24]، والحكومية، والسوسيولوجية، والسيكولوجية، وغيرها، نلاحظ وجود نقطة مشتركة؛ وهي انطلاق الوضعانية من الخاصية اللاَّأكسيولوجية للقانون، أي انفصال القانون عن القيم.

II) نظريات التواصل

في النصف الثاني من القرن العشرين، وكنتيجة للنِّسبوية الأكسيولوجية، انتهينا إلى الفكرة القائلة إنه ما دام لا وجود لحقيقة فيمكننا الاتفاق على أن المجتمع

الهوامش

19 - Carl Joachim Friedrich, The Philosophy of Law in Historical Perspective, The University of Chicago Press,1963, p.112, évoque cette immanence du thomisme et du néo-thomiste dans le développement de la théorie du droit naturel au 17ème et au 18ème siècle.

20 - Voir Michel Villey, Philosophie du droit II. Les moyens du droit, Dalloz, Paris, 1984, notamment, p.233. Il ne faut pas oublier la grande tradition française du néo-thomisme, dont Villey fut un représentant parmi les juristes, et qui connut un rayonnement international.

21 - Hans Kelsen, Théorie pure du droit (TPD), Dalloz, Paris, 1962, p.79

22 - John Austin, The Province of Jurisprudence Determined, Murray, London, 1861

23 - Roger Cotterrell, The Politics of Jurisprudence. A Critical Introduction to LegalPhilosophy, University of PennsylvaniaPress, Philadelphia, 1992, p.52 et s.

24 - Voir Walter Ott, Der Rechtspositivismus. KritischeWürdigungauf der Grundlageeinesjuristischen Pragmatismus[Le positivismejuridique. Apologie critique sur le fondement d'un pragmatisme juridique], Duncker&Humblot, Berlin, 1992.

يتأسس على التواصل. وهكذا، كان طموح نظريات التواصل أن ترسم نقطة انطلاق جديدة للأخلاق، وكذا للتأمل النظري.

1) يورغن هابرماس: البعد الإجرائي للقانون

يمكننا أن نقف مطولا بخصوص النظرية القانونية عند الوضعانية القانونية. وفي نظرية نيكلاس لومان Niklas Luhmann، الذي سنعود إليه فيما بعد، نجد أن الوضعانية القانونية ليست مجرد تأويل بسيط للقانون، ولكنها تعبر عن تفكير القانون في ذاته. ولا تمثل الوضعانية القانونية-على خلاف مزاعم هانز كيلسن- نظرية علمية خالصة، بل إنها تعبر عن تطور القانون كنظام، وهو ما سماه نيكلاس لومان بـ»وَضْعَنَةِ» القانون positivisation du droit، بحيث يعبر القانون عن نفسه أكـثر فأكثر على شكل معايير حكومية.[25] ويحلل ماكس فيبر «وضعنة» القانون هاته على أنها نتاج لعقلنة المجتمع،[26]

ومن الطبيعي أنَّ قانونا يعبر عن عملية عقلنة متنامية سيكون بالضرورة قانونا يُلقي بمسألة القيم نحو الهامش. إن الوضعانية القانونية في مختلف أشكالها تعني أن القانون مستقل عن منظومات القيم، بحيث تنتمي القيم إلى مجال الأخلاق، والدين، والإستطيقا، إلخ، أما القانون فهو يعبر عن منطق مختلف هو منطقه الخاص به، منطق القانونية والشرعية، كما يعبر عن ذلك هذا التقابل بين ما هو قانوني وما هو غير قانوني[27]، فالقاضي الذي يطبق القانون ليس بحاجة إلى الاحتكام للقيم والاسترشاد بها، فهو في أغلب الأحيان يكتفي بتطبيق معايير معينة.

بطبيعة الحال، فإن هذه الحالة الجديدة التي تعلن عنها وضعانية هانز كيلسن تتضمن في ذاتها عيوبا، والكِتاب الأسـاسي ليورغن هابرماس في فلسفة القانون يعبر بوضوح عن هذه المشكلة من خلال عنوانه الأصـلي «الوقائعية والصلاحية»، حيث القانون متأرجح بين وقائعيته(بمعنى معالجتهلواقع معين موجود) وبين صلاحيته (بمعنى مشروعيته). ووجـود الواقع القانوني يحيلنا على وضعانية هانز كيلسن، ومعلوم أنه بالنسبة لهذا الأخير فإن المعايير القانونية تستمد قيمتها القانونية من كونها صادرة عن سلطة مخول لها إصدار هذه القوانين، بالإضافة إلى ارتباط هذه المعايير القانونية بفكرة العقاب، وبطبيعة الحال فإن هذا ليس هو ما يضفي على المعايير القانونية مشروعيتها على المستوى الأخلاقي، لكن بالنسبة لهانز كيلسن فإن القانون النازي هو قانون مثل غيره، فهو مُكْتَسِبٌ لقيمة القانون في سياق الدولة النازية. لكن بالنسبة لهابرماس فإن هذا الأمر يطرح مشكلا، فَبَحَثَ في كتابه «دولة القانون الديمقراطية» عن العنصر الإضافي الذي يمكننا من إضفاء مشروعية أخلاقية على القانون.

وحتى نفهم بم يتعلق الأمر، وجب الرجوع إلى الوراء قليلا في المسار الفكري لهابرماس. إن الأسئلة التي يطرحها هذا المفكر هي أسئلة إبستيمولوجية قبل أن تكون أسئلة أخلاقية، بحيث يتعلق الأمر بمعرفة إلى أي حد يمكن للمعرفة أن تتحقق، وأن تكون ممكنة، خاصة المعرفة المرتبطة بما هو أخلاقي، وإذا لم نجب عن هذا السؤال فالفائز سيكون هو النِّسبوية الأكسيولوجية، طبقا للصيغة النيتشوية الشهيرة التي مفادها أنه إذا لم يكن ثمة شيء يستحق صفة الحقيقة، فإذن كل شيء مباح. وباختصار، فإن هابرماس كان يحاول الإجابة عن الأسئلة الناتجة عن التحليل الذي ذكرناه، كالأسئلة المتعلقة بسيميائيات القيم. ويمكننا أن نحدد لنسبوية القيم شكلين رئيسيين: فبالنسبة للماركسية نجد أن الطبقات الاجتماعية المتصارعة لا تتشارك نفس القيم، كما لا تتشارك نفس المصالح، وبهذا المعنى فالطبقات الاجتماعية غير قابلة لخلق مصالحة فيما بينها. أما بالنسبة لفردريك نيتشه، فإن القيم يمكن أن يتم قلبها، وكذلك الضعفاء والأقوياء ليست لديهم نفس القيم. إن نشأة الأكسيولوجيا ترجعإلى تعايش منظومات قيم مختلفة متسقة فيما بينها أو غير متوافقة فيما بينها.

إن هذه المشكلة تم عرضها في كتاب لهابرماس بعنوان «المعرفة والمصالح»، ويطرح الكِتاب سـؤالا كالتالي: كيف يمكن أن تتحقق معرفةٌ مشتركةٌ في حين أن المصالح متعارضة؟[28] والإجابة التي صاغها هابرماس مُتضمَّنة في مفهوم أخلاقيات النقاش[29]،ويتعلق الأمر هنا ليس بأنطولوجيا أو بسيميائيات للكائن أو للحقيقة، وإنما في ميثودولوجيا تتمثل في نظرية عن التواصل. إننا لا نعرف

اليوم ما هو حقيقي، وعادل، وجميل، إلـخ، وهـذا ناتج كما سبق وقلنا عن نشأة سيميائيات للقيم، أو سيميائيات للمصالح المتعارضة. وفي المقابل فما لا يمكن إنكاره هو أن هناك تواصلا بين الناس، وفعل التواصل هذا يمكننا من التنظير للطريقة التي يتم التواصل بها، وصياغة نظرية الفعل التواصلي[30]، واقتراح منهجية أخلاقيات النقاش، وهي أخلاقيات ميثودولوجية وليس دوغمائية. إن هذه المنهجية هي منهجية إجرائية، وينبغي التشديد على هذه النقطة، فعبر النقاش فقط يمكن للمصالح وللقيم أن تلتقي في إطار توافق ما، لكن ينبغي الإشـارة إلى أن الرهان الأول يتعلق بمشكلة المعرفة.

ما علاقة ذلك بالمعرفة؟ في كتابه «الوقائعية والـصـلاحـيـة» اكتشف هابرماس–وذلك بعد نقاشات مع رجال القانون- أن نظريته تتفق تماما مع «دولة القانون الديمقراطية»، وحتى نلخص الأمر فإن قانون دولة القانون الديمقراطية هو نظام معقد من إجراءات النقاشات procédures de discussions، وهكذا فإن صياغة القانون تقوم على النقاش الديموقراطي على شاكلة الإجـراءات الانتخابية، والدعوى القضائية التي تنظم نقاشا بين الأطراف، وهذا النقاش تليه مداولة بين القضاة، وهذه المداولة تفترض هي الأخرى نقاشا، إلخ. ويمكن أن نُسْقِطَ هذا التحليل على القانون الدولي في أوروبا، في مجموع الدول الأوروبية عبر مختلف الهيآت التي يتم فيها النقاش. لكن في النهاية -وحتى نعود إلى الموضوع الذي يهمنا- فإن ما يشغل هابرماس ليس هو القانون كمنظومة قيم، ولكن القانون كمنظومة إجـراءات، فحتى لو قدم هابرماس إلى الواجهة الوظيفة الأخلاقية للقانون، فإنه لا يقدم القانون نفسه كمنظومة قيم، ولكن كمنظومة إجراءات كما أسلفنا.

وبالفعل فـإن القانون إذا كان منظومة قيم فسيصبح نسبيا مثله مثل أي منظومة قيم، وبالتالي سيكون مثار اعـتراض، فما يمثل أصالة القانون وفعاليته هو كونه قبل أي شيء منظومة من الإجـراءات تفترض تحقيق فعالية عملية، وفعالية معرفية على مستوى الأخلاق. وبالنسبة لهابرماس ينبغي أن نميز بوضوح بين المعايير وبين القيم، إذ يلعبان أدوارا مختلفة فيما يخص منطق الحجاج، لكن لا يمكن اختزال القانون إلى منظومة قيم، فهو ليس أكثر من مجرد منظومة معايير، ولا يمكن فهم القيم والمعايير إلا في إطار أوسع بكثير هو إطار نظرية أخلاقيات النقاش المؤسس على فكرة الإجراء procédure. وفي الواقع فإن الإجـراء تحديدا هو ما يمكننا من معالجة مشكل نسبية القيم، وذلك بفتح أفق تلتقي فيه المصالح المتعارضة فيما وراء اختلاف منظومات القيم.

2) نيكلاس لومان Niklas Luhmann: وظائف القيم في القانون

يمكن أن نلخص الأمـور على النحو التالي: يسلط منظرو القانون الوضعي الضوء على البعد اللاَّأكسيولوجي في القانون، وكنتاج لإرادة مقصودة، أو باعتباره نظام عَـقْـلَـنَـةٍ système de rationalisation، فإن القانون يميل إلى عدم معالجة الحالات التي تعرض أمامه

الهوامش

25 - Niklas Luhmann, Rechtssoziologie[Sociologie du droit, 1983] (RS), WestdeutscherVerlag, Opladen, 1987,p.190 et s. ; 207 et s

26 - Jürgen Habermas, FaktizitätundGeltung. BeiträgezurDiskurstheorie des Rechtsund des demokratischen Rechtsstaats(FG), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, p.542 et s., sur la conceptionchez Max Weber de la rationalitéjuridique. Habermas critique l'idée d'une rationalité juridique neutre au plan axiologique. Weber, selon Habermas, est fonctionnaliste, ancêtre à ce titre de Luhmann, p.548 ; 576 et s.

27 - Niklas Luhmann, DasRecht der Gesellschaft[Le droit de la société, 1993] (RG), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, p.165 et s.

28 - Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt [ErkenntnisundInteresse, 1968], Gallimard, Paris, 1991, p.321-322

29 - Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion [ErläuterungenzurDiskursethik, 1991], Cerf, Paris, 1992.

30 - Jurgen Habermas, Theorie des kommunikativenHandelns, 2 volumes, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.

بناء على خيارات أكسيولوجية، لماذا؟ لأن المجتمع الحديث يعطي اعتبارا خاصا لصراعات القيم. إن المجتمع التعددي يقوم ليس على قيم مشتركة، ولكن على قيم أساسها التنوع والاختلاف، ووحده نظام شمولي يمكن أن يطمح لتأسيس المجتمع برمته على منظومة قيم واحدة تتميز بالتناغم، ففي مجتمع لبرالي يمكن أن نحب أو نرفض الفن الحديث، لأنه لا وجـود لفن رسمي تتبناه الدولة، وفي دولـة كفرنسا نجد معظم الناس جمهوريين، لكن بإمكان أي شخص أن يتمتع بحق أن يكون مؤيدا للنظام الملكي. إن قـوة الديمقراطية تتمثل في أنها تسمح لمعارضي الديمقراطية بالتعبير عن أنفسهم، وكنتيجة لذلك يمكننا النظر لبعض القيم على أنها قيم مهيمنة، مثل قيم الجمهورية، والتسامح، والديمقراطية، إلخ، لكن لا يمكننا القول إن هذه القيم هي قيم مشتركة بين الجميع، هكذا بشكل مطلق. وفي حالة النزاع داخل المجتمع لا نستطيع معالجة المشاكل بالاحتكام إلى قيم معينة، لكننا في المقابل نستطيع الاحتكام إلى القانون والاستناد إليه كمرجعية، فمثلا إذا قام القاضي بإدانة ناشر نشر شيئا فيه إنكار لحقائق تاريخية معينة، فإنه لا يفعل ذلك بدافع من قيم معينة، ولكن انطلاقا من تطبيقه للقانون، وذلك بغض النظر عن مواقفه الشخصية. إن القانون بوصفه قانونا يتمتع باستقلالية كبيرة إزاء ما هو أكسيولوجي/قيمي، وهذا الواقع يقر به الوضعانيون كما يقر به هابرماسالذي ينتقد في نيكلاسلومان ميله للمبالغة في معالجته لمسألة استقلالية القانون، فبالنسبة لهابرماس لا يُعتبر القانون نظاما أكسيولوجيا، لكنه بالرغم من ذلك يظل مُضطلعا بوظيفة أخلاقية من خلال إجراءاته، لكن بالنسبة لنيكلاس لومان فإن القانون مختلف تمام الاختلاف ليس فقط عن الأخلاق، ولكن أيضا عن السياسة، فالقانون هو عمليا نظام مغلق. وعلى اعتبار أن نظرية نيكلاس لومان نظرية سوسيولوجية، فإنه يتساءل بخصوص الدور الاجتماعي للقيم، فهذه الأخيرة ترمز إلى اختيارات أو تفضيلات معينة préférences في المجتمع ،[31]

وهي اختيارات وتفضيلات يُنظر إليها على أنها ضمنيا تصلح للجميع (بحيث لا يمكن مبدئياأن نكون معادين لقيم كالتضامن، والحرية، إلخ، وقد يحدث أن نعاديها فقط في حال تم استفزازنا). إن القيم ترمز إلى ما لا يمكن التشكيك فيه، أو ما يسميه نيكلاس لومان «الفوق يقيني» superindubitable. إن القيم- كما أسلفنا- تُحيل على تفضيلات أو تقديرات appréciations تتضمن عنصر المفارقة، على اعتبار أن ما يميز القيم هو كوننا نستطيع اتخاذ قرار بتبنيها، والاختيار فيما بينها، واتباع منظومة قيم معينة (التضامن أم الحرية؟)، إلخ، لكننا في المقابل لا نستطيع فحص الأساس نفسه الذي تقوم عليه القيم، فالاختيار ما بين قيمة التضامن وقيمة

الحرية مثلا هو اختيار لا يمكن أن يكون مؤسسا على ما هو مطلق، وبالإضافةإلى ذلك فإن القيم تخلق تمييزا أو بالأحرى تُقِيمُ تعارضا بين ما هو قيمة وما هو ليس بقيمة (التضامن/الأنانية)، بمعنى أن القيم تستلزم وجـود ميل إيجابي (نحو القيمة) وميل سلبي (نحو ضد القيمة).

فيما تفيد القيم؟ بالنسبة لنيكلاس لومان يقوم المجتمع بإنتاج قيم، ولا ينبغي النظر للقيم على أنها اختيارات فردية، فكما لا نختار المجتمع الذي نعيش فيه، كذلك لا نختار أيضا القيم الموجودة داخل المجتمع، لكننا في المقابل نختار إعطاء الأولوية لهذه القيمة على تلك، ونستطيع أن نعترض على قيم معينة، أو حتى نغيرها، وبهذا المعنى لا تستطيع الأكسيولوجيا بحد ذاتها (كعلم للقيم) أن تعالج المشكلات الواقعية الملموسة كما هي قائمة على أرض الواقع. وكذلك المنظومة القانونية يمكن أن تميل لاختيارٍ معين بخصوص القيم، بل ويمكننا القول إن معالجة الصراعات القيمية هي وظيفة متأصلة في القانون، ومن هذا المنظور ترتبط القيم بوظيفتين مختلفتين: وظيفة معرفية، ووظيفة براغماتية، فالقيم تمثل أداة تتيح لنا القيام بالفحص (ما هو الخير؟ وما هو الشر؟)، كما تتيح لنا القيام بالفعل بمعناه العملي (نحو أي وجهة ينبغي أن نوجه أفعالنا؟). لكن بالرغم من ذلك لا تشكل القيم أساسا واقعيا، ولكن أساسا سيميائيا، فليس لأننا اخترنا التضامن عوض الحرية فهذا يعني أننا أسسنا اختيارنا على أساس موضوعي، فبالنسبة لنيكلاس لومان تعمل القيم- على نحو ما- باختزال تعقيد الوضعيات التي نعيشها، وتتيح لنا الاختيار، وبالتالي المبادرة بالفعل، بمعنى أن القيم تؤدي مهمة إيقاف التفكير، لكن الواقع أن القيم في حد ذاتها لا تخلق فعليا أساسا ما لأفعالنا، ولكنها تسمح بالتوقف عن البحث عن الأسـاس الـذي يستند إليه القرار الذي نتخذه في هذا الوضع أو ذاك، فبمجرد أن نرتكز على قيمة معينة لن نكون بحاجة للبحث عن أي مشروعية أخرى إضافية.

وإذا نظرنا للأمور من منظور المجتمع في كليته سيكون ممكنا أن نعتبر القانون كضامن للقيم، لكن عـلى مستوى الممارسة إذا كان القانون يضمن قيما معينة، فإنه غالبا ما يفعل ذلك دون الاستناد إلى مرجعيات قيمية. وبشكل عام يتم تحليل القرار القانوني ليس على مستوى القيم، ولكن على مستوى الشرعية والقانونية légalité، فعلى سبيل المثال لا يرتكز القرار القانوني على الاختيار فيما بين التضامن والأنانية (أي على ما ينتمي لمجال القيم)، ولكنه يرتكز على التمييز بين ما هو قانوني وما هو غير قانوني légal /illégal. وفي سياق القانون سنجد الإدارة (كمؤسسة)، والقاضي، وكل من له صلة بالقضاء، سنجد هؤلاء في ممارساتهم يستندون إلى هذا التمييز بين ما هو قانوني وما هو غير قانوني. والقانونية أو الشرعية ليست قيمة على الرغم من تضمن القانون لقيم، لأن تطبيق القانون يفترض عدم إصدار أحكام مسبقة على قيم يعتبر القانون ضامنا لها. وفي الواقع فإن الاختيار على مستوى القيم أكثر تعقيدا بالقياس إلى الاختيار على مستوى ما هو قانوني، وفي عالم القيم نجد أنفسنا في مواجهة ليس خيار واحد، وإنما تعددية في الخيارات، فهناك قيم كالتضامن، والحرية، والمساواة، والأخوة، إلخ، وهكذا فبالنسبة لمسألة الحق في السكن مثلا سيعمل المُشَرِّعُ على إعطاء الأولويةإما لقيمة التضامن (استفادة البعض من عقارات هم في الأصل غير مالكين لها) أو لقيمة الحرية (وبالتالي المِـلـكـيـةpropriété)، فإذن هناك اختيار تم القيام به على مستوى القيم، وشَكَّلَ هذا الاختيار أساسا استند إليهتَوَجُّهُ المُشرع. وفي المقابل-ومبدئيا- فإن القاضي في أغلب الحالات يتوجب عليه تطبيق القانون دون الاحتكام إلى

الهوامش

31 - NiklasLuhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft[La société de la société, 1997], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, p.340 et s. ; 797 et s. Du même auteur, voir Die Politik der Gesellschaft[La politique de la société], Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p.178 et s.; 359 et s.

القيم، وحتى نفهم هذا فإننا نتوفر على مَثَلٍ سائر يقول:Dura lex, sed lex! بمعنى: «القانون قاسٍ، ولكنه القانون»، أي أن القاضي لا يطرح للتفكير أصلا مسألة القيم، أو النتائج الأخلاقية، إلخ، بل يكتفي بتطبيق القانون فقط، وفي هذا اختزالٌ جذري لتعقيد المشكلات الاجتماعية.

وهكذا نجد لدى نيكلاس لومان كما لدى هابرماس أن المعالجة القانونية للقضايا والحالات تميز بوضوح بين المعايير وبين القيم، وتميل للمعايير وليس للقيم، والسبب أن القيم بحد ذاتها لا تسمح بمعالجة الحالات لفرط تجريدها، كما أنها لا تمثل سوى اختيارات وتفضيلات على مستوى الفعل والعمل. ويرى نيكلاس لومان أن القانون يعطي الأولوية لما سماه برامج programmes، ويميزها عن القيم، وهذه البرامج نوعان: برامج مشروطة أو برامج غائية، وبشكل عام فإن البرامج تتوافق مع المخطط: «عندما... فإن...» un schéma quand /alors، ومطلوب من الفعل l'action أن يتوافق مع هذا المخطط. وتتطابق البرامج المشروطة مع نظامِ تَضَمُّنٍun système de subsomption، بمعنى أنه «في حالة من نوع (أ) يجب تطبيق القاعدة (ب)».أما البرامج الغائية فهي أقرب لأنْ تكون قواعد تأويلية، إذ تسمح بمعالجة صعوبات تتم مواجهتها عند تطبيق البرامج المشروطة، وهكذا يتطابق التأويل النسقي مع تطبيق برنامج غائي (وكمثال على ذلك الوحدة الدستورية في ألمانيا). إن نظرية القانون-بوصف هذا الأخير نظاما من البرامج- هي نظرية مقبولة اليوم على نطاق واسع في ألمانيا، وبالتالي يجب التمييز بوضوح بين البرامج وبين القيم، فالقانون هو مُشَكَّلٌ أساسا من هذه البرامج، ومَأْسَسَةُ القيم ترتبط بوظيفة تأويلية للقانون، أو أنها تُدمج البعد السياسي في القانون على اعتبار أن السيميائيات السياسية تقبل القيم وتستقبلها أكثر مما يفعل القانون.

خلاصة:

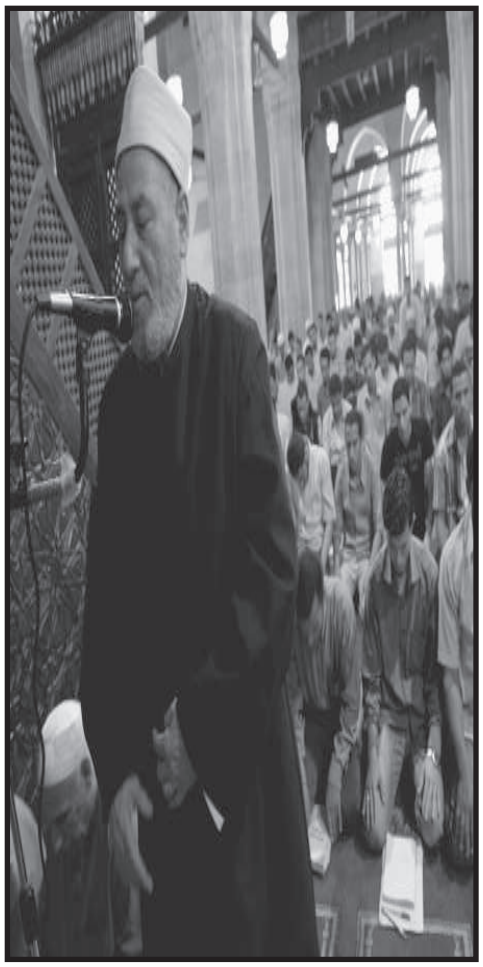
أية دروس يمكننا الخروج بها من هذا العرض؟ بالنسبة للنظرية القانونية فإن الاحتكام إلى القيم في القانون الوضعي يثير بعض الارتباك. وتوضح مختلف اتجاهات الفكر القانوني أنه إذا كان ممكنا جعل القانون في خدمة أكسيولوجيا معينة، فإن القانون في اشتغاليته يزيح الأكسيولوجيا بعيدا. ويُعتبر القانون في نظرية القانون الطبيعي نوعا من التسامي أو التعالي بالعقل، أما في شكله المثالي فهو أشبه بالاستنتاجات الرياضية وقوانين الفيزياء من حيث أنه ليس تعبيرا عن اختيارات أكسيولوجية. أما من منظور وضعاني فالقانون يعتبر محايدا على المستوى القيمي، وبالنسبة للوضعانية الحكومية positivisme étatiste فإن القانون مجرد أداة في يد السلطة الحكومية، بغض النظر عن طبيعة القيم التي تستند إليها هذه السلطة. أما نظريات التواصل فاهتمت باقتراح تحليل مختلف لوظيفة القيم في المنظومة القانونية، وفي جميع الأحوال فإنها تسلط الضوء على الفكرة القائلة إنه يجب تمييز القيم عن المعايير القانونية بالمعنى الضيق للكلمة، فالقيم ترتبط مثلا بالبعد التأويلي في القانون، وتلعب دورا تأويليا، وهنا يمكن طرح الفرضية القائلة إنه حين يتم الاحتكام للقيم في القانون فهذا يعني تحديدا عدم التوفر على أساس قانوني محدد، وبعبارة أخرى فإن القيم تبزغ في الحدود بين ما هو قانوني وما هو سياسي، فليس من قبيل الصدفة إذن إذا كانت القيم تلعب دورا محددا في المنظومات الفرعية للقانون التي تخلق ما يسميه نيكلاس لومان زواجا بين السياسة والقانون، كما تعبر عن ذلك حالة القانون الدستوري، ففي هذا القانون نجد غالبا تصريحات عاطفية ذات لغة فخمة ومنمقة، ولا تملك سوى القليل من التأثير القانوني الفعلي، ويتعلق الأمر بمعايير برنامجية normes programmatiques شبيهة ببرامج الأحزاب السياسية أكثر من كونها معايير قانونية بالمعنى الضيق للعبارة. ورأينا أن القاضي الدستوري عندما يحتكم إلى القيم فلأنه يجد نفسه أمام حالة يغلب عليها الغموض والالتباس، بحيث يتوجب عليه إصدار أحكام ينتج عنها إقامة توازن حساس، وفي هذه الحالة تحديدا حيث يقال إن القاضي لم يكتف بالتصرف كرجل قانون، ولكنه مارس السياسة. ■

النص الديني والتعدد التأويلي

محمد رحمون
أستاذ باحث

تعد إشكالية فهم التراث وتفسيره وتأويله في ضوء مستجدات العصر ومتطلباته، من صلب اهتمامات الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وتأتي النصوص الدينية في مقدمة هذه الاهتمامات، لما تمثله من قيمة وجودية، ومرجعية نظرية وسلوكية في حياة المسلم.

وقد ظهرت «إشكالية قراءة وتأويل النصوص الدينية في الثقافة العربية الإسلامية داخل سياق اتسم بالحيوية الفكرية والسياسية، وانبثاق التيارات الدينية والعقائدية...»[1] وفي سياق الصراع حول معنى الحياة كان الارتداد إلى النص القرآني الذي يمثل بؤرة المعنى الديني لشرعنة المواقف والسلوكات والاختيارات، وفي تلك اللحظة التاريخية نشأ الخلاف حول دلالة مصطلحي التفسير والتأويل.



والـلافـت للنظر أن مصطلح «الـتـأويـل» كـان مصطلحا مقبولا ومتداولا بشكل طبيعي، إشـارة إلى بيان معاني القرآن وتوضيحها، بخلاف مصطلح «التفسير» الذي كان نادر التداول والاستعمال، لكن ما لبث أن تراجع مصطلح «التأويل» فاقدا دلالته الموضوعية، ومحملا بدلالات سلبية في الاستخدام اللغوي، لأسباب تاريخية وسياسية وفكرية واجتماعية معقدة.

حاول المفكر المصري نصر حامد أبـوزيـد استدعاء بعض المـأثـورات التاريخية لبيان الدلالة الموضوعية والمحايدة الواصفة لكلمة التأويل،

الهوامش

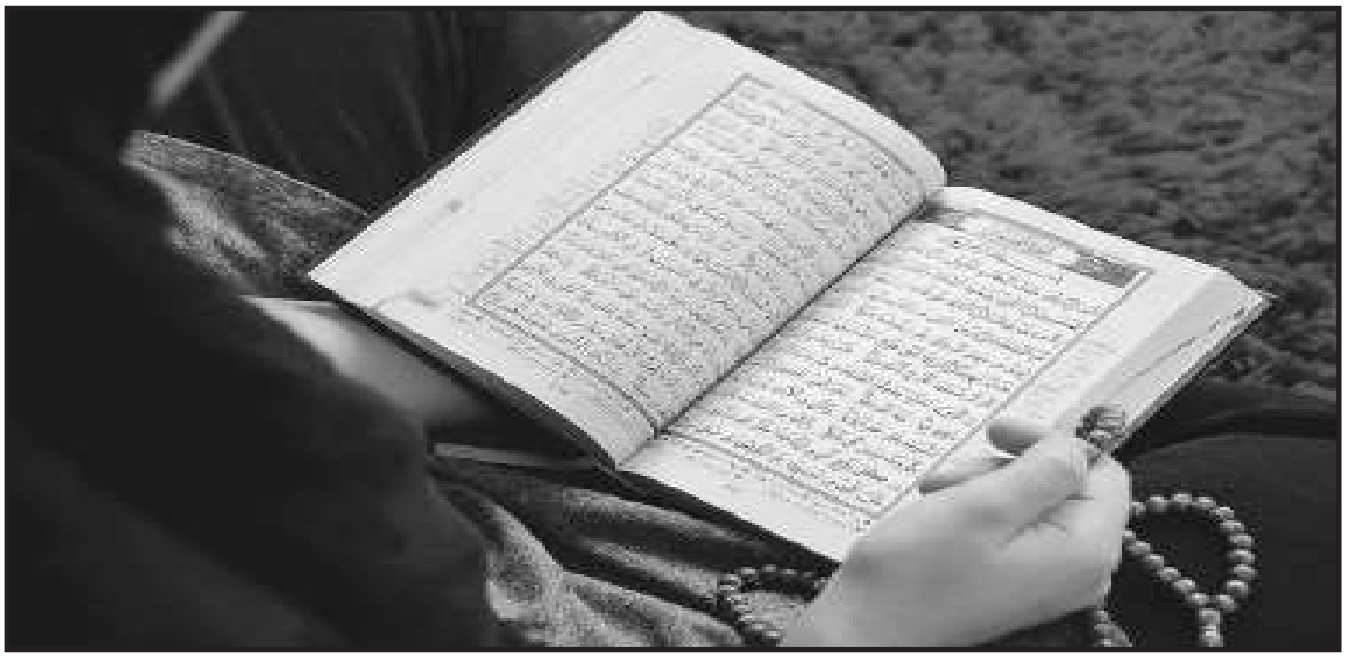
1 - يقول أبوزيد: «وقد نشأت المشكلة، مشكلة قراءة وتأويل النصوص الدينية في تراثنا العربي الإسلامي، في سياق نشأة الفرق السياسية- الدينية فيما عرف بحقبة «الفتنة» في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية». ينظر الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2005. ص 173.

من قبيل قولة علي بن أبي طالب معلقا على حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف من قبل جيش معاوية بن أبي سفيان: «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله» ،[2]فبعد أن كان الصراع في بادئ الأمر حول التنزيل أصبح الآن منصبا حول التأويل. ونجد في هذه القولة تنبيها إلى إمكانية التلاعب بالتأويل القرآني لتسويغ مواقف سياسية محددة. وهذا ما تدعمه قولة علي في سياق رده على الخوارج(المُحَكِّمة): «القرآن بين دفتي مصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»[3]، إضافة إلى النصيحة التي وجهها لابن عباس عند محاججته للخوارج: «لا تحاججهم بالقرآن فإن القرآن حمال أوجه بل حاجهم بالسنة».[4]

ونجد في تفسير الطبري من يقول إن المقصود بآية: «الذين في قلوبهم زيغ» (آل عمران: 7) هم الخوارج، الذين يقصدون تأويل المتشابه من القرآن سعيا وراء الفتنة، مادام تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله بنص الآية. وهذه الآية أصبحت فيما بعد بؤرة مركزية للجدال بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة، لا حول تأويلها وشرح معناها فقط، بل حول علامات الوقف والاتصال فيها كذلك».[5]

لقد شكل النص القرآني بؤرة حيوية للتأويلات والتفسيرات المتعددة بدءا من القرن الهجري الأول، ويبدو أن كثيرا من التطورات السياسية والاجتماعية، وما أنتجته من صراعات فكرية، أدت إلى إلباس دلالة التحريف بمصطلح «التأويل»، وتعويضه بمصطلح «التفسير» «ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية».[6]وإذا رصدنا دلالة المصطلحين سنجد: «الأسبقية الدلالية والتداولية لمصطلح التأويل مقابل مصطلح التفسير»[7]، فكلمة تفسير وردت مرة واحدة داخل السياق القرآني، واختلف حول جذرها اللغوي هل هي من «الفَسْر» أم من «السفر»، وهي تحمل على العموم معنى الترجمة الحاصلة داخل النظام اللغوي العربي»،[8]بينما وردت كلمة التأويل سبع عشر مرة.[9]

يمثل تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» أول موسوعة تفسيرية ضخمة للقرآن، وهو يضم كلمة تأويل، وهذا دليل على أنها كانت مصطلحا مقبولا، لكن مع هذا كله يرى أبوزيد أن علماء الإسلام «درجوا منذ القرن الرابع الهجري تقريبا، أي العاشر الميلادي- باستثناء الشيعة وبعض المتصوفة- على تفضيل مصطلح التفسير على التأويل، وصار شائعا أن التأويل جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكار ــ أو بالأحرى ضلالات- من خلال تحريف عمدي للدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية».[10]والدلالة السلبية ظلت ملازمة لمفهوم التأويل، على أن السيوطي في القرن التاسع



الهجري، الخامس عشر الميلادي، أقام تفرقة بينهما على المستوى الـدلالي، ويعدهما من آليات المفسر، فالتفسير عنده هو «شرح معاني الكلمات المفردة في حين أن التـأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز الخ...»[11]، ويتبنى أبوزيد هذا التحديد الـذي أقامه السيوطي بوصف الأول تمهيدا ضروريـا للثاني، «ففي الممارسة الفعلية لعملية الشرح التي هي التأويل لابد من المرور بالتفسير»[12]، وفي سياق الصراع حول معنى الحياة يصبح التأويل «أداة من أهـم أدوات التوافق مع المرجع الأول(النص القرآني)، مركز هذه الحضارة». [13]

1) صراع الـتـأويـلات داخـــل الـفـضـاء الـعـربي الإسلامي[14]

يستجوب البحث هنا وضع الإشكالية في ظروفها السياسية والاجتماعية والثقافية، بحيث وقـع داخـل ساحة الفكر الإسلامي القديم نزاع وصراع بين عدة تيارات حول المعنى الحقيقي للنص الديني، ارتباطا بصراعهم حول المعنى الاجتماعي، وأهم تلك الصراعات هي التي جرت بين المعتزلة وخصومهم. إضافة إلى ما أثارته اجتهادات المتصوفة من انتقادات وردود قاسية.

1-1) المعتزلة ونظرية التأويل العقلية

تنهض العملية التأويلية عند المعتزلة- كما هو معروف- على أساس عقلي، انطلاقا من نظريتهم المعرفية[15]التي تحددت وظيفتها بمعرفة الله بصفاته من التوحيد والعدل، ومعرفة أوامره ونواهيه، وذلك حتى يستطيع المرء أداء ما كلفه الله من الأعمال التي تؤدي إلى الثواب، وتجنب ما يؤدي إلى العقاب.

ومعرفة الله (المتكلم بالقرآن) معرفة كاملة بصفاته من التوحيد والعدل لا تنطلق من النص، بل من تأمل العالم بواسطة الدليل العقلي، الـذي يتميز

الهوامش

2 - التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2010. ص134.

3 - تاريخ الرسل والملوك، ابن جرير الطبري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1979. الجزء الرابع، ص 48 ــ 49.

4 - الخطاب والتأويل، أبوزيد، ص174.

5 - نفسه، ص 174 ــ 175. لم يقف الأمر عن هذا الحد، ذلك أن النزاع حول المعنى تطور إلى نزاع حول المبنى أيضا، فقد صار النزاع حول المعنى استنادا إلى تصور ما للمبنى هو أول مبدإ «تأويلي» يتم إقراره في تاريخ التفسير الإسلامي. ينظر التجديد والتحريم والتأويل، أبوزيد، ص 207.

6 - الخطاب والتأويل، ص 175.

7 - نفسه، ص 176.

8 - نجد ابن جني يطلق اسم «الفسر» على شرحه لديوان المتنبي، وهو شرح لمعاني المفردات.

9 - النص، السلطة، الحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة 2006. ص159.

10 - التجديد والتحريم والتأويل، ص 133. والدليل على السمعة السيئة لكلمة «تأويل» هو أننا لا نجد علم التأويل داخل مؤلفات علوم القرآن، إذ أنهم قالوا بعلم التفسير ولم يقولوا بعلم التأويل.

11 - الخطاب والتأويل، ص 176.

12 - التجديد والتحريم والتأويل، ص 137.

13 - نفسه، ص 139.

14 - انشغل أبوزيد بقضية تأويل النص القرآني بشكل كبير، لذلك بدأ أبحاثه العلمية بالبحث في إشكالية المعنى الديني عند المعتزلة وخصومهم من المتكلمين، واكتشف أن التأويل لعبة شارك فيها المعتزلة مع خصومهم، ثم انتقل بعد ذلك إلى محاولة اكتشاف التأويل في مجال آخر، هو مجال التصوف.

15 - للتدقيق في قضية التأويل عن المعتزلة، ينظر دراسة أبي زيد: « التفسير العقلي للقرآن: دراسة في تأويل القرآن عن المعتزلة»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1996.

ببعده النظري المتمثل في النظر في الموجودات، ومحاولة استنباط دلالاتها. والحركة الاستدلالية التي تسعى إلى معرفة المتكلم بالقرآن، تبني خطواتها العقلية[16] كما يلي:

- قاعدة التعلق بين الفعل والفاعل/ السبب والمسبب. إن العالم يحتوي عناصر لا يستطيع الإنسان خلقها وتكوينها، وهكذا لابـد من البحث عن خالقها ومنشئها الذي هو مخالف لها وللإنسان في ماهيته وصفاته بالضرورة.

- إن العناصر المكونة للكون تتميز بعدة خصائص، منها الحركة والسكون والافتراق والاجتماع..

- إن تلك الخصائص ليست جوهرا فيها، بل هي مخلوقة ومحدثة لا تقبل الدوام والبقاء الأزلي، ومن هنا فالكون محدث.

- إن الخالق لا يماثل بنية الكون وإلا أصبح محدثا بدوره، فهو إذن قديم أزلي وقادر.

- إن تأمل بنية الكون الكلية تؤدي حتما إلى اكتشاف خاصية الـتـوازن والتناسق والانسجام، فهناك دقة وإحكام وعلم في عملية التكوين والإيجاد.

- إن تميز الخالق بصفات القدم والقدرة والعلم يؤدي ـــ تلقائيا ـــ إلى إثبات صفة الحياة.

يصبح الـعـالم وفـق هـذه الرؤية العقلية شبكة من العلامات الدالة على حكمة ودقة الصانع. لكن ما هو الرابط بين العالم الكوني/ فعل الله، والنص القرآني/ كلام الله؟ وكيف تتم عملية تأويل القرآن؟

لابـد من الإشـارة أولا إلى الأصـول المعرفية والعقلية الكبرى للفكر الاعتزالي المتمثلة أساسا في مقولتي التوحيد والعدل ومقولة القصد الكلامي.

• **مقولة العدل:** إن الخالق لا يجب في حقه الظلم، فوعده محقق للمؤمن إذا آمن بشريعته وعمل بها، ووعيده محقق للكافر إذا كفر بشريعته وجحدها وأنكرها.

• **مقولة التوحيد:** إن توحيد الخالق أساسه الدليل العقلي عبر النظر في الكون/ النص المسطور الذي يمثل علامة دالة عليه وعلى صفاته.

• **مقولة القصدية:** إن إدراك مقولتي العدل والتوحيد العقليتين يمكننا من فهم جوهر القصد الإلهي، الأمر الذي يسمح لنا بتأويل كلامه تأويلا عقليا. وهكذا فالكلام يكون صادقا أو كاذبا تبعا لقصدية المتكلم الذي نعرفه نحن بالمعاينة أو بالضرورة أو عبر الدلائل. وإذا كـان كـلام الله تجسد في لغة طبيعية، فقصديته لا تستنبط من النص المكتوب، وإنما من النص المسطور عبر دلائل العقل. وهكذا فالكلام وحده لا يثبت صحة قصد المتكلم إلا عبر معرفة المتكلم بالأدلة العقلية. وإذا كان العالم بنية متسقة ومنسجمة دالة على فعل الله المحكم، فلا ينبغي أن يكون كلامه أقل دقة من فعله، وهكذا صاغ المعتزلة ثنائية المحكم والمتشابه، والتي أصبحت آلية أساسية يقوم عليها قانون التأويل لديهم، وعـدوا المتشابه بمثابة حافز ذهني وعقلي للتأمل والبحث، وفهمه يقتضي رده إلى المحكم/ الواضح.

فالمعتزلي لا يصل إلى معنى القرآن إلا بعد الوصول إلى معنى العدل والتوحيد عبر التأمل العقلي للكون، وهنا يتدخل المجاز بوصفه آلية تأويلية للتوفيق بين الآيـة القرآنية والمعرفة العقلية للمعتزلة[17]، وبهذا فالعالم ساكن يتضمن معنى يجب اكتشافه عبر العقل.

نجد في الآية السابعة من سورة آل عمران أن الخطاب القرآني لم يحدد الآيـات المحكمة والمتشابهة[18]، ولكن المعتزلة حاولوا تحديد الآيـات التي تتفق مع مفاهيمهم العقلية عن العدل والتوحيد، ووصفوها بأنها محكمة، فسورة الإخلاص: "قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحـد"، وآيـة: "ليس كمثيله شيء وهو السميع البصير"(الشورى: 11)، وآية: " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار

وهو اللطيف الخبير"(الأنعام: 103)، هي آيات تتفق مع تصورهم للتوحيد، فهي إذن آيات محكمات. ولكن آية: " إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد بيد فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عهد عليه فسنوتيه أجرا عظيما"(الفتح: 10)، هي آية متشابهة، وعليه فاليد هنا مجاز، والمعنى- حسب هذا التصور- قار في النص، وهو قائم على ثنائية المحكم/الواضح والمتشابه/الغامض، وعلى أساس الواضح يتم توضيح الغامض. وهكذا صاغ المعتزلة نظرية في التأويل تعتمد على فهم المتشابه الغامض قياسا على مرجعية المحكم الواضح.

لقد سعى المعتزلة إلى تحقيق فهم منطقي وسليم للعقائد الإسلامية، وبهذا كانت الإجابة عندهم ثنائية:

•**إجابة عقلية:** تمثلت في الاعتماد على القياس العقلي/قياس المخالفة بين الله من جهة، والعالم والإنسان من جهة أخرى.

•**إجابة لغوية:** تمثلت في اعتماد آلية "المجاز" لحل إشكالية التعارض الظاهر بين النص والعقل.

وتعد إشكالية نـدرة النصوص في مقابل تجدد الوقائع والنوازل، من أهم التحديات التي واجهت الفكر الإسلامي القديم في كل مجالاته المعرفية، ولذلك فـإن" تاريخ تأويل الـقـرآن ومـن تم إشكاليته تنبع من تجدد الحياة بالحركة مع ثبات النص في منطوقه".[19]

2-1) المتصوفة ونظرية التأويل الرمزية

يعد الانتقال من مجال علم الكلام إلى مجال التصوف، محاولة لاكتشاف مبادئ العملية التأويلية في مجال آخر بحثا عن التمايزات والتوافقات، وهو انتقال أيضا من مجال المتكلم/القصد/اللغة إلى مجال المتلقي.

يرتبط التصوف بالتجربة الروحية الفردية، والمتصوف كما هو معروف يقرأ القرآن بوصفه تمثيلا لتجربة النبي، ولهذا يسعى إلى محاكاتها. إنه يعيد لغة النص إلى مستوى التنزيل الأول (زمن التجلي)، وعملية الفهم بهذا تقوم على مبدأ الـذوق لا مبدأ البرهان "فمن لم يرزق منه شيئا بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم (...) حتى قالت العرب: إن محمدا عشق ربه"[20]، كأن اللغة في التصور الصوفي، سجن وحقل مسيج بحدود وقيود، ولهذا يجب تحريرها (تدمير اللغة) عبر اللجوء إلى الرمز والإشارة[21]لفتح آفاق المعنى والتأويل.

تقوم نظرية التأويل في هذا المجال المعرفي على أساس الموازنة بين القرآن والوجود، أي بين كلام الله المكتوب وكلام الله المسطور [22] الذي لا ينفذ، فهناك تجدد وتوتر دائم في النص الكوني، والذي ينعكس على النص القرآني، وهكذا لا

الهوامش

16 - ينظر شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتب وهبة، القاهرة، ط1، 1966.

17 - ينظر تفسير الزمخشري لآية: " وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناهم تدميرا"، وينظر تعليق أبي زيد على خلاف المعتزلة وخصومهم حول تأويل فعل "أمرنا" في الآية. النص والسلطة والحقيقة، ص 113.

18 - لهذا كان من السهل على المعتزلة " أن يجعلوا المعرفة العقلية مقياسا، فما يتفق مع المفاهيم العقلية بدلالاته اللغوية المباشرة فهو الواضح المحكم، وما يبدو متناقضا معها فهو المتشابه الغامض الذي لا سبيل إلى تقبل دلالته اللغوية المباشرة. وهنا تتدخل أداة "المجاز" لتزيل الغموض وتنفي وهم التناقض بين المتشابه والمحكم". التجديد والتحريم والتأويل، ص 148 و ص 206.

19 - التجديد والتحريم والتأويل، ص 141. توقف أبوزيد عند الإشكالية محاولا ملامسة أبعادها العامة بشكل مختصر في كل الاتجاهات، لدى الأصوليين والفقهاء والمتكلمين. ينظر المحور المعنون بإشكالية تأويل القرآن قديما وحديثا.

20 - المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988. ص64.

21 - الانتقال من مجال اللغة التعبيرية المباشرة إلى مجال اللغة الرمزية الإيحائية بحثا عن معنى أوسع للحياة كان سببا مباشرا في القضاء على حياة العديد من أرباب السلوك الصوفي، مثل الحلاج والسهروردي.

22 - مستويات المعنى مرتبطة بمستويات الكون. وهذا التصور سواء أقبلناه أم لا فلابد من دراسته و التعرف عليه، انطلاقا من أن دراسة التراث ينبغي أن تنظر إليه بوصفه فضاء متعددا ومتنوعا.

يمكن حله إلا بالتجربة، وهي متوترة كذلك من حال إلى حال، ومن مستوى إلى آخـر، فالمعنى ليس قـارا خـارج الذات(العالم) ولا خارج التجربة، إنما هو الذي يكتشفه الصوفي من خلال تجربته الخاصة، "والنص القرآني في نظر الغزالي لا تتكشف دلالاته، ومن ثم تأويله، إلا من خلال المعراج الصوفي، بحيث يتصل خيال الصوفي باللوح المحفوظ في عالم الملكوت، فيستمد منه معرفة تكشف له جوهر النص ولباب دلالته المستكنة وراء عَرَض "اللغة" و"قشرة الألفاظ"،[23]وبهذا يصبح التأويل آلية لفك شفرة النص لفهم العالم.

1-3) القرآن وتعدد التآويل

مادام القرآن حمال أوجه، فهذا أمر يستدعي بـالـضرورة تعدد التأويلات لتعدد المؤولين ومرجعياتهم ونظرتهم للحياة. واكتشاف المعنى في النص ليس أمرا بريئا إطلاقا، فالمعنى ليس موجودا في النص، وإنما في العلاقة المعقدة بين الوعي الإنساني والاجتماعي والسياسي مع النص، ويمكننا أن نقارن تعدد تأويلات النص القرآني مع تعدد قراءات النص الأدبي[24]، فالنقاد تتعدد تحليلاتهم وقراءاتهم لأن المعنى ليس قارا في النص الإبداعي وإنما في العلاقة الجدلية بين الناقد/ القارئ والنص. فما تكتشفه نظرية نقدية من مستويات الدلالة قد لا تكتشفه نظرية نقدية أخرى. وإذا كان هذا المبدأ مفهوما ومتقبلا داخل مجال الدراسات الأدبية- فإنه يتخذ أبعادا أخرى إذا حاولنا سحبه على النصوص الدينية.

تعد اللغة وسيطا محملا بدلالات إيحائية كبيرة تمكنها من التغير بشكل مستمر، وهنا تطرح بعض الأسئلة المهمة حول أصل المعنى: هل اللغة محملة بالمعنى قبل أن يولد؟ أم أن المعنى لاحق للغة وتابع لها؟ أين يوجد المعنى؟ في أذهاننا أم في العالم أم في اللغة التي نتواصل بها؟ أم هو خارج الوعي الإنساني وخارج اللغة؟ أم هو كامن وقار داخل بنية النصوص الدينية، ومهمة العقل الإنساني هي اكتشاف هذا المعنى؟

إنـه باختصار البحث في معضلة المعنى، وهـو الهاجس الـذي شغل العديد من المفكرين العرب الحداثيين في دراستهم للتراث الديني الإسلامي، ومنهم نصر حامد أبوزيد، الذي يرى أن المسلمين على مر العصور سواء أدركوا ذلك أم لا، كانوا مؤولين، لأن التأويل هو كشف للعلاقة الداخلية بين المعنى والمـؤول، وهي ليست كشفا للمعنى التاريخي الثابت والأزلي. وتلك الأسئلة لتعقدها ووعـورة مقاربتها، اعتمد الباحث على منجزات النظرية التأويلية المعاصرة (الهيرمنيوطيقا). ويسعى بهذا إلى التشكيك في تلك الأسس الفلسفية القديمة، والبدهيات التراثية التي ظلت مهيمنة على بنية العقل العربي الإسلامي قرونا عدة. وهذا لن يتأتى إلا بالرجوع إلى التأويل، لأنه يعني فتح الأبواب أمام المؤمنين وغيرهم لفهم نصوصهم الدينية خارج إطار الوصفات التراثية الجاهزة، "إن اخـتـلاف الـتـأويـلات إقـرار بحق الاختلاف، وإقرار بتعدد وجهات النظر وإقرار بحق المؤمن أن يكون قلبه وعقله دليله إلى الإيمان الحق"[25].هذا الاختلاف حق حرم منه المؤولة زمن المتوكل عندما حسم الصراع بالقوة السياسية، وأغلق أي نقاش له علاقة بموضوع "خلق القرآن"، وبهذا تحالفت القوة السياسية مع

المؤسسة الدينية التقليدية أمام الاجتهاد والتفكير وإعمال العقل.

2) الهيرمنيوطيقا وانفتاح التأويل

اشتغل نصر حامد أبـوزيـد كثيرا على بلورة نظرية في التأويل بناء على المكتسبات النظرية والفلسفية الغربية التي خاضت في إشـكـالات محورية، من قبيل: هل هناك معنى في النص؟ هل المعنى موضوعي أم ذاتي؟ ما هو الفهم؟ ما هو المعنى وأين يوجد، هل داخل النص أم في العالم الخارجي أم في جدل القارئ والنص؟ وهي الإشكالات الكبرى التي حكمت النظريات التأويلية من شلايرماخر وديلثاي وهايدجر وغادمير، وصولا إلى بول ريكور وأمبرطو إيكو.

ارتبطت الهرمنيوطيقا منذ نشأتها بتأويل الكتب الدينية اليهودية والمسيحية، وكانت تشير إلى "مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله"[26]. وظهرت بفعل الرغبة الملحة لوضع القواعد والمبادئ مع بداية مرحلة الإصلاح الديني في أوروبا منتصف القرن السابع عشر، والذي مثلته الحركة البروتستانتية في مواجهتها لسلطة الكنيسة الكاثوليكية التي استأثرت بحق تأويل الكتاب المقدس.

اتسعت مجالات اهتمام الهرمنيوطيقا لتشمل، إلى جانب النصوص الدينية، العلوم الإنسانية، مثل علم التاريخ وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم الجمال والنقد الأدبي والفلكلور.. و"صـارت التأويلية باختصار هي جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة، أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية بوصفها بناء معقدا من العلاقات التي تتضمن عناصر "الـذات" و"السياق" و"نسق العلامات" و"الرسالة"[27].

تهتم التأويلية أساسا بمعضلة تفسير النصوص على اختلاف طبيعتها، وبهذا فهي تحفر بحثا عن "طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص".[28]وبتركيزها على علاقة المفسر بالنص فإنها تعد مجالا معرفيا مهما لبحث العلاقة بين المفسر والنص في تراثنا الديني الإسلامي.

تشكل ثلاثية المؤلف والنص والناقد المهمة الأساسية للتأويلية، من حيث بحثها عن وجوه العلاقات المعقدة بينها. وهذه العناصر الثلاثة تدخل فيما بينها في تعالقات وتفاعلات متوترة تؤدي إلى ظهور عنصر آخر دون إخفائه بشكل كامل، إذ نجد بعض التأويليات تركز على فعالية الناقد والمتلقي إلى درجة ينمحي معها المؤلف، ونجد أخـرى تركز على النص بوصفه بنية مستقلة عن المؤلف والقارئ، كما نجد أخرى تتحدث عن القراءة الموضوعية المحايدة التي يمكنها الوصول إلى المعنى الأصلي للنص.

وعرفت التأويلية منذ ظهورها عدة

الهوامش

23 - الخطاب والتأويل، ص 47. ينظر أيضا الفصل الثالث من كتابه مفهوم النص.

24 - يقول أبوزيد: " فالنص الأدبي يتسع للعديد من التفسيرات التي تتنوع بتنوع اتجاهات النقاد ومذاهبهم. هذه الاتجاهات ليست في حقيقتها سوى صياغة لموقف الناقد الاجتماعي والفكري من واقعه. وتتمثل المعضلة الحقيقية في أن كل ناقد يزعم أن تفسيره للنص هو التفسير الوحيد والصحيح وأن مذهبه النقدي هو المذهب الأمثل للوصول إلى المعنى الموضوعي للنص كما قصده مؤلفه". إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة 2005. ص 16.

25 - التجديد والتحريم والتأويل، ص 16.

26 - الخطاب والتأويل، ص 173.

27 - نفسه، ص 177.

28 - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 13.

تطورات جعلتها تحمل إضافات متعددة، بدءا بالمفكر الألماني شلايرماخر وصولا إلى المقاربات المعاصرة خصوصا مع بول ريكور وهيرش .[29]

وتعد التأويلية فنا للتأويل والفهم، فالنص بدلالاته ورموزه يشكل موضوعا ينوب عن العالم، ومهمة التأويل هي فك شفرة تلك الرموز وصولا إلى معنى النص ومعنى العالم، فالهرمنيوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها بتفسير النصوص. أو بتعبير ريكور، هي " تأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص". وتقوم كذلك بفك رموز النص وفتح عالمه على الذات، وبهذه الطريقة تتم قراءة العالم قراءات متعددة الجهات والزوايا، فهي تعتبر أن المسافة الجغرافية، التاريخية، الثقافية، التي تفصل النص عن القارئ تنشئ حالة اللافهم التي لا يمكن تجاوزها إلا في قراءة متعددة، أي تأويلا متعددا.

وتتميز التأويلية بعمقها الفلسفي لارتباطها منذ ظهورها في القرن الخامس عشر بمصطلح الأنطولوجيا، "الطريق الأقـصر إلى الحقيقة هو أنطولوجية الفهم (...) وتصبح الهرمنيوطيقا مجالا لتحليل هذا الوجود (الدزاين) والذي يوجد بالفهم" [30]. فهي إلى جانب بحثها عن المعنى داخل النص تبحث عن معنى الوجود.

كما تسعى إلى إقامة علاقات تفاعلية بين عوالم متعددة، نقصد عالم الذات وعالم النص وعالم الوجود، دونما وساطة منهجية، يقول جادمير: "ليس ضروريا وضع منهج للفهم العلمي، الذي يهمنا هو المعرفة والحقيقة، فالظاهرة التأويلية ليست مطلقا مسألة المنهج".[31]وعملية الكشف والحفر عن الحقيقة تتطلب المـرور عبر قنطرة اللغة/ النص، التي تشكل انعكاسا وتشكلا للوجود بكل حمولتها ورمزيتها، "فالرمزي إنما هو وساطة الفكر الكلية بيننا وبين الواقعي، ويقصد الرمزي أن يعبر قبل كل شيء عن نفي صفة المباشر عن إدراكنا الفكري للواقع" .[32] الرمزي هو الوساطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، إنه يعبر قبل كل شيء عن عدم مباشرية فهمنا للواقع. إننا لا نفهم العالم إلا عبر اللغة(الرمز)، وعملية تشكل العالم في الخطاب ليست عملية موصلة للحقيقة، إذ في هذا المنعطف تصبح الحقيقة أكثر رمزية وكثافة، فهي تتحول إلى إشارات وعلامات رمزية يحتضنها التأويل لفكها وتشريحها

وبيان دلالاتها، واللغة بطبيعتها مائعة وديناميةٍ، وبهذا تصبح الحقائق متعددة ومتكاثرة داخل اللغة/ النص.

وتحاول التأويلية بالمعنى المعاصر إبـراز العلاقات المركبة والمعقدة بين النص من حيث تاريخيته وبنيته، وبين القراءات من حيث انعدام البراءة فيها، إنها تحاول فتح المجال، لأنه لا وجود لقراءة صحيحة. وهذا التحديد هو الذي يهم نصر حامد أبوزيد في كل دراساته، يقول ملخصا الحركة التطورية للتأويلية الغربية: "وهكذا بدأت الهرمنيوطيقا- عند شلايرماخر- بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح وانتهت- في تطورها الأخير- إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية. ولكنها بين البداية وتطورها المعاصر فتحت آفاقا جديدة من النظر، أهمها ـ في تقديرنا- لفت الانتباه إلى دور المفسر، أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عموما. وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مـادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه- للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكتشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات- في النص الديني والنص الأدبي معا- على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه المفسر أو ذاك" .[33]

تدخل التأويلية بهذا التحديد في اعتباراتها عناصر أساسية: الوعي، العقل، الإنسان، الواقع، وتسعى إلى تنظيم فوضى التأويلات المتعددة للنص الديني. ومعركة أبي زيد الأساسية تقف مجابهة لمنهجية تثبيت المعنى الديني التي تدعي امتلاك الحقيقة، والتي أنتجت صدامات على المستوى السياسي- الاجتماعي. وتسعى إلى فتحه إلى أقصى مداه، وكل متلق له الحرية في اختيار المعاني التي تلائمه.

واعـتـماد أبي زيـد عـلى التأويلية المعاصرة جعله أمام البحث في إشكاليات ومعضلات معرفية ــ فكرية داخل الفكر العربي الإسلامي، من قبيل:

ــ طبيعة النص القرآني، أ نص هو أم خطاب؟ نص واحد أم نصوص متعددة؟ لغة واحدة أم لغات متنوعة؟

ــ التكون التاريخي للقرآن، كيف تشكل تاريخيا، وهـل يمكن ترتيب سوره وآياته تاريخيا؟ وما هي العلاقة الجامعة بين ما يسمى بترتيب التلاوة وترتيب النزول؟ وما هي نتائج الترتيب الحالي؟

هـذه الإشـكـالات وغيرها ما تزال مهجورة وتنتمي إلى مجال "اللامفكر فيه"، وعلى الباحثين التعامل معها بشكل علمي دقيق، في أفق تأسيس نظرية خاصة في التأويل داخل حقل الدراسات القرآنية المعاصر، استنادا إلى كل أنظمة القراءة المتاحة اليوم.■

الهوامش

29 - ينظر المرجع نفسه، من ص 20 إلى ص49.

30 - صراع التأويلات، دراسة هرمنيوطيقية، بول ريكور، ترجمة منذر عياش، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى 2005. ص 36.

31 - الحقيقة والمنهج، هانز غادامير، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، الطبعة الأولى 2007. ص 11.

32 - في التفسير، محاولة في فرويد، بول ريكور، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 2003. ص 19.

33 - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 49.

دور المراكز الفكرية الأمريكية في بلورة وصناعة السياسة الخارجية

مراد فلاح
طالب باحث في سلك الدكتوراه في العلاقات الدولية
كلية الحقوق بسلا

تقديم :

أصبحت العلاقات الدولية المعاصرة ترتكز على أسسين رئيسيين في مجال الفاعلين في تشكيل عوالمها، الأساس الأول جدلية الـصراع والتعاون بين مكونات المجتمع الدولي التقليدي أو ما يعرف بالفاعل الدولتي Act of State. لكن هذا المستوى تطور جذريا وأصبح لمعاهدة وستفاليا 1648 مرجع أساسي لكن محدود الأثر في مجال العلاقات الدولية، لكون التطورات والأحـداث التي شهدها العالم ساهمت بروز فاعلين جدد أصبحت مساهمتهم وتأثيرهم له دور في هـذه الجدلية الراسخة. وهذا الأساس الثاني توسع ليشمل كل من المنظمات الدولية غير الحكومية والشركات المتعددة الجنسيات والأفراد، ليؤطر لنا مجتمع مدني ذو بعد دولي مؤثر في السياسة الخارجية للدول وفي العلاقات الدولية بصفة عامة. الشيء الذي جعل هذا المجتمع يأخذ أشكالا وطبيعة مختلفة. أبرزها المؤسسات الفكرية المتخصصة في العلاقات الدولية.

Think Tank كلمة تم الإشـارة إليها لأول مرة في القاموس الإنجليزي Oxford في أواخر القرن 19 ومطلع القرن العشرين. وكان هذا المصطلح يشير إلى العقل البشري. بعد الحرب العالمية الأولى كان ارتباط هذا المصطلح بالمجال العسكري من طرف الجنود الأمريكيين. بعد الحرب العالمية الثانية أصبح يـدل مفهوم Think Tank بغرفات آمنة للمحادثات بين الجنود حول رسم الاستراتيجيات العسكرية. خلال هذه الفترات أصبحت تتشكل مراكز فكرية كثيرة عبر العالم، لكنها بدأت تتركز كقطب معرفي في الولايات المتحدة الأمريكية.

Think Tank تعني مؤسسة أو معهد أو شركـة خاصة أو مجموعة ذات تنظيم هدفها القيام بأبحاث في مجالات تقنية أو في العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهناك من يسميها بمصنع فكري نظرا لكون المركز هدفه هو ابتكار أفكار وحلول مجتمعية والترويج لها داخل المجتمعات. يعرفها الباحث الأمريكي James McGann بكونها منظمات بحثية لتحليل السياسات العامة لها دور حيوي في المجالات السياسية المحلية والوطنية والدولية.

بالنسبة لكلمة Think-Tanks فتترجم إلى اللغة العربية بصور مختلفة، فهناك من يترجمها إلى مراكز التفكير وهناك من يترجمها إلى بنوك الفكر- أو بنوك التفكير-، ولكن في الغالب يستخدم تعبير مراكز الأبحاث والدراسات .

فتعداد المراكز هذه تعتبر إحدى المـــؤشرات للمنجزات الحضارية والنهضوية والثقافية وعنوانا للتقدم وأحــد مـؤشراتـه في التنمية ورسـم السياسات. وتعد عملية دراسة القضايا والمشكلات التي تواجه المجتمع والدولة

وتحليلها، من أهم الأدوار التي تضطلع بها المراكز البحثية عموما والتي سنأتي على ذكرها لاحقا؛ إذ تهدف من خلالها إلى معرفة الأسباب التي تكمن وراءها، وبـلـورة الـرؤى والمقترحات العلمية المتعلّقة بها، ووضع الحلول المناسبة لها. وقد أصبح للمراكز البحثية دور رائد ومتقدم في قيادة السياسات العالمية، وصارت أداة رئيسة لإنتاج العديد من المشاريع الإستراتيجية.

سنحاول في هذه الدراسة أن نجيب على سؤال جوهري كيف أصبحت المراكز الفكرية Think Tanks ظاهرة أمريكية خالصة وهل استطاعت بوسائلها أن تؤثر على صانعي القرار السياسي والسياسة الخارجية الأمريكية؟

I. تطور مراكز الأبحاث والدراسات

ارتبط ظهور مراكز الأبحاث والفكر Think tanksفي بداية الأمر أي قبل منتصف القرن 19 بالجامعات والدور الأكاديمية التي كانت تحظى بتمويل من الحكومات، وتمثل هذه المراكز الدعامة الاستراتيجية التي تسند خطوات البحث العلمي واكتشاف اتجاهات المجتمع في القضايا الرئيسية والحساسة.

في هذه الفترة والتي يمكن أن نصطلح عليها بالحقبة الكولونيالية بإمكاننا أن نراها كعامل أساسي من عوامل وجود الطفرة الأولى من هذا النوع من المراكز العلمية والتي تخصصت في دراسـة المجال AREA STUDIES حيث كان وراء التمويلات الحكومية المساعدة في معرفة المجتمعات المستعمرة أو تحت الانتداب.

كانت المراكز البحثية في مراحلها التاريخية الأولى داخـل الجامعات خاصة في أوروبا، حيث يعود الاهتمام بالبحث العلمي كعامل يساهم في نهضة المجتمع وتقدمه إلى القرن 19، وكان للجامعات الألمانية فضل السبق في هذا المجال عندما قام وزير التعليم في بروسيا "ويلهيلم فون همبولت" أستاذ اللغة الشهير عام 1908 بتعيين عدد من الأساتذة في جامعة برلين على أساس تفوقهم وتفرغهم للبحث العلمي. وتبع ذلك من إنشاء كراسي الأستاذية تضمن تفرغ شاغلها للبحث وذلك في عدد من الدول الأوروبية. [1]

وشهدت أواخـر القرن 19 وبداية القرن 20 تحولا مهما في هذه المراكز البحثية، حيث بـدأت تظهر مراكز الأبحاث خارج إطار الجامعات، لتستقل بذاتها عن باقي المراكز ذات الطابع الأكـاديمـي الـصرف. وفي هـذا الإطـار تأسست أولى هذه المراكز في بريطانيا سنة 1831، والمعروف ب "المعهد الملكي للدراسات الدفاعية" RSUI، ثم الجماعة الفابية سنة 1884. [2]

يعود نشوء المـراكـز الفكرية في الولايات المتحدة الأمريكية إلى فترة تقرب من قرن ونصف قرن من الزمن مرت خلالها بعدة مراحل مختلفة. ارتبطت فيها بالأحداث والتطورات المهمة في الولايات المتحدة، وبمجريات الأمور في الساحة الدولية. ولكل من هذه المراحل خصائصها وسماتها المعينة. يمكن أن يتبين لنا خمس مراحل متعاقبة مختلفة ولكنها متداخلة، بناءً على اختلاف المهام ودرجة الانتشار، فهي تعنى في المرحلة الأولى بالسياسة العامة، وفي

الهوامش

1 - علي الدين هلال. دور مراكز البحوث والسياسات والاستراتيجية في ترشيد القرار: العلاقة مع الدولة والمجتمع. مجلة آراء حول الخليج. مجلة الكترونية. العدد 95 تاريخ النشر 3 يونيو 2014. تاريخ الزيارة 1 غشت 2018

http://www.araa.sa/index.php?view=article&id=57:2014-06-03-10-04-24&Itemid=285&option=com_content

2 - Donald E Abelson. Old world , new world: the evolutions and influence of foreign affairs think-tanks. international affaires. V 90. Issue 1. p 125

الثانية بالتوجهات الليبرالية، وفي الثالثة بالإستراتيجية الأمنية، وفي الرابعة بتبني الدولة استراتيجيات المراكز الفكرية، والخامسة بزيادة تأثير المراكز المتخصصة وانتشارها. [3]

- الجيل الأول لمراكز الأبحاث الأمريكية (قرن 19 وقبل الحرب العالمية الثانية)

بعض الباحثين* يصنفون هذا الجيل تحت اسم "مراكز الفكر شركاء في التنمية واتـحـادات المنظمات المدنية" والتي ركزت حول أبحاث السياسات العامة بعد انتهاء الحرب الأهلية الأمريكية في ستينيات القرن 19، وكانت البدايات بمراكز الأبحاث المتخصصة في العلوم الاجتماعية، وهي الممولة من الهيئات الخيرية والمؤسسات والأفـراد، بهدف مساعدة الحكومة في إيجاد السياسات الأكثر فعالية في تنفيذ الإصلاحات اللازمة للمجتمع الأمريكي بعد إلغاء العبودية ومنع الـرق وتحرير السود[4].يمكن أن نلاحظ هنا أن البحث العلمي داخل هذه المراكز البحثية صبت اهتماماتها على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية بالولايات المتحدة وهو الشيء الذي عجل بزيادة المؤسسات العلمية الاجتماعية في أواخر القرن 19 منها جمعية العلوم الاجتماعية الأمريكية التي شارك فيها مجموعة من المحامين وفاعلي الخير والمعلمين والأطباء في عام 1865. لكن سرعان ما تفرع حقل العلوم الاجتماعية إلى فروع عديدة، لكل أهدافه وافتراضاته وتوقعاته، وهذا التفرع الذي حدث بالولايات المتحدة كان في سياق حركات الإصـلاح في نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 والذي تميز بطابع ديني في غالبيته، وركـز على مشكلات الفقر والجريمة والفصل العنصري واستيعاب المهاجرين، وبالمقارنة بنظيره الأوروبي، اتجه علم الاجتماع الأمريكي في الولايات المتحدة أغلب التركيز بدرجة أقل على مشكلة الصراع الطبقي، وبدرجة أكبر على القضايا العنصرية وقضايا الهجرة.[5] بالإضافة إلى إحداث اللجنة الصناعية الأمريكية في عام 1898 والاتحاد المدني الوطني 1900.

كانت العقود الأولى مـن القرن العشرين فترة صعبة لتطور المؤسسات البحثية في الولايات المتحدة الأمريكية. وبرغم وجود جامعات شهيرة عدة في ذلك الوقت، بما فيها جامعات هارفارد وجونز هوبكينز وشيكاغو، فإن ثلة من الواهبين وصانعي السياسة آمنت بالحاجة إلى مؤسسات لا يكون تركيزها الأساسي على التدريس والتعليم وإنما على البحث والتحليل.

وإيمانا بإمكانية استخدام العلم الحديث لحل المشكلات الاجتماعية والسياسية، وهي فلسفة اعتنقت على نطاق واسـع خـلال العصر التقدمي، حيث ظهرت مجموعة صغيرة من الواهبين لتأسيس مؤسسات بحثية ذات تمويل خاص تكرس لخدمة الصالح العام. وبتمويل سخي من روبرت بروكينجز وأندرو كارنيجي وهربرت هوفر وجون روكفيلر الأب John D. Rockfeller ومارجريت أوليفيا سيج Margaret Olivia Sage وغيرهم، أسسوا بعض من أكبر المؤسسات الأمريكية مهابة، وضمت هذه مؤسسة Russel Sage Fondation 1907، ووقفية Carnegie للسلام الدولي 1910، ومعهد البحوث الحكومية 1916، وقد اندمج مع معهد الاقتصاد وكلية روبرت بروكينجز العليا للاقتصاد والحكم ليشكلوا معا مؤسسة Brokings 1927، ومؤسسة هوفر للحرب والثورة والسلام 1919، ومجلس العلاقات الخارجية [6] Council on foreign Relations 1921، ومعهد المـشروع الأمـريـكي.the American Enterprise Institute وتقاسمت هذه

المؤسسات بعد مطلع القرن 20 النقاش حول المشكلات المجتمعية سـواء لها علاقة بالداخل الأمريكي وهو ما يسمى بـــDomestic Affaires أو مرتبطة بخارج الحدود /Outside US Borders Foreign Affaires.

- الجيل الثاني لمراكز الأبحاث الأمريكية (1945-1970)

أما الموجة الثانية من مؤسسات الفكر والرأي، فقد برزت بعد عام 1945. عندما أصبحت الولايات المتحدة تدافع عن العالم الحر ضد التهديد السوفياتي السابق، وقدمت الولايات المتحدة دعما كبيرا لهذه المؤسسات. [7]

فأصبحت الحاجة ملحة أكثر بالنسبة لصانع القرارات للحصول على خبرات مراكز الفكر من أجل التأسيس لسياسات جديدة للأمن القومي والسياسات الأمنية. في ماي 1948 أتت مؤسسة راند Rand Corporation (وكلمة راند هي اختصار بحث وتطوير Research and Development، ولم تكن راند مثل ما سبقها من مراكز الفكر، ذلك أن نشأتها دشنت لجيل جديد من مراكز الفكر التي لقبها أبلسون Abelson بـ"مقاولي الحكومة"، [8] وهي التي سنتوسع في شرحها في محور تصنيف مراكز الأبحاث.

ساهمت مؤسسة راند إلى تشكيل مراكز أخرى على شاكلتها كمعهد هدسون Hudson التي أسسها Herman kahn، والمعهد الحضري [9] Urban Institute 1968.

- الجيل الثالث لمراكز الأبحاث الأمريكية (1971 – 1989)

تميزت المراكز هذا الجيل عن باقي المراكز التي تنتمي للأجيال السابقة الذكر بحظوظها في التغطية الإعلامية أو سعيها إلى المنصات الإعلامية، والتي تجمع بين بحوث السياسات واستغلال تقنيات التسويق المتقدمة، هذه الوظيفة والرغبة تتشارك معها العديد من جماعات المصالح. هذه المراكز الفكرية المتخصصة بتوجيه مطالبهم ساهموا بشكل أساسي في الدعوة إلى تغيير طبيعة ودور الجماعات الفكرية Think Tanks Comunity، على عكس المراكز الفكرية في مطلع القرن 20 التي كانت إلى حد ما تتحاشى أو مـترددة في الانخراط في النقاشات السياسية، قادت هذه المراكز التي أسميها بمراكز الفكر والرأي الدفاع عن القضايا العامة، من ضمنها مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية CSIS 1962. ومؤسسة هيريتايدج Heritage Foundation 1973، ومعهد CATO 1977 حيث رحبت بالفرص المتاحة للتأثير بشكل متوازي على اتجاه ومحتوى السياسة الخارجية. حيث أصبحت المراكز

الهوامش

3 - ابراهيم بن عبد الرحمن. المراكز الفكرية الأمريكية وصناعة الاستراتيجيات السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط أنموذجا.رسالة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الاستراتيجية. كلية العلوم الإستراتيجية. جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية. تاريخ المناقشة 2 شتنبر 2013. ص 24 الرابط https://repository.nauss.edu.sa/handle/123456789/53349

*أمثال توماس ميدفيتز Thomas Medvetz وهو أستاذ بجامعة كاليفورنيا أبرز أبحانه تتركز حول العلاقة بين المعرقة والمعلومة والسياسات

4 - ابراهيم عبد الرحمن. مرجع نفسه. ص 25

5 - توماس ميدفيتز.مراكز الأبحاث في أمريكا.ترجمة نشوى ماهر كرم الله. منتدى العلاقات العربية والدولية. الدوحة قطر. ط1. 2015.ص75

6 - دونالد أبلسون. هل هناك أهمية للمؤسسات البحثية؟. ترجمة مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. ط 1. 2007. ص 36

7 - شاهر إسماعيل الشاهر. دور مراكز الدراسات في صنع السياسات الخارجية الأمريكية. مقالة منشورة بموقع منظمة صوت العقل. بتاريخ 16 يونيو 2015. الرابط thevoiceofreason.de/ar/article/16794

8 - مصطفى عبد الغني.المستشرقون الجدد دراسة في مراكز الأبحاث الغربية. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة مصر. ط1 2007. ص 22

9 - Donald E. Abelson. Think Tanks and US foreign policy: an historical perspective. Electronic journal of the US.DEPARTEMENT OF STATE. V 7.N 3. Nov 2002. p 11

البحثية هنا أكثر تنافسية الشيء الذي جعلها تدرك أهمية إثارة الانتباه الرأي العام وذهن صانعي القرار. [10]

- الجيل الرابع لمراكز الأبحاث الأمريكية (1990- بداية القرن 21)

أحدث نوع من مؤسسات الفكر والرأي التي ظهرت لدى مجتمع صنع السياسة الخارجية، وهو ما يشير إليه البعض بعبارة "المؤسسات الميراثية". وبـرغـم أنها ربمـا لا تشكل موجة جديدة، فإنها تمثل تطورا جديدا ومثيرا للاهتمام. وبينما طورت هذه المؤسسات، مثل مركز كارتر 1992 Carter Centre ومركز نيكسون للسلام والحرية Nixon Centre for peace and freedom 1994، مدى واسعا من البرامج البحثية للمساعدة في تعزيز تراث مؤسسيها، فإن بعضها يبدو أكثر اهتماما بالمشاركة في المناصرة السياسية. والسبب ربما في كون هذه المؤسسات أسست من طرف رؤساء الولايات المتحدة السابقين بنية ترك إرث دائـم في السياسة الداخلية والخارجية. وتهتم المؤسسات البحثية من هذا الصنف على وجه الخصوص بإنتاج أفكار، أو على الأقل إعادة تقديم أفكار من شأنها المساعدة في إضفاء مصداقية فكرية على المنابر السياسية للسياسيين، وهي مهمة لم تعد تؤديها الأحزاب السياسية للاتجاه السائد على نحو كاف . [11]

بعد هـذه الفترة انتشرت المراكز الفكرية الأمريكية لتصبح مع مطلع

القرن 21 أكثر من 1200 مركز أبحاث أمريكي. باعتماد مصطلح علم الاجتماع يمكن أن نقول أن هذه المراكز أصبحت تشكل ظاهرة أمريكية بامتياز. وهناك إحصاء قام به جامس ماكغان James McGann* سنة النشر2013 حول عدد المراكز بالولايات المتحدة [12] وجد:

- 1823 مركز أبحاث وفكر US Think Tanks في الولايات المتحدة.

- 90.5 بالمائة منهم أسسوا بعد 1951

- عـدد المـراكـز تـضـاعـف منذ 1980

- 31 فالمائة أسسوا مابين 1981 و1990

وبالعودة إلى تقرير McGann لكن هذه المرة في النسخة الأخيرة لسنة 2017 يجد أن المراكز الأبحاث الأمريكية وصلت إلى حدود 1835 من أصل 7000 مركز بحثي منتشر في العالم، وتستحوذ قارة شمال أمريكا ربع الحصة بالعالم لتحتل المرتبة الأولى تليها الصين بإجمالي 512 مركزا تتلوها المملكة المتحدة بعدد 444 من بعدها كل من الهند وألمانيا وفرنسا بعدد إجمالي لكل دولة على التوالي 293 و225 و197 مركز بحث وفكر.

II. العوامل المؤسسة في بروز ظاهرة المراكز الفكرية الأمريكية

ارتبط نمو مراكز الفكر والرأي تاريخيا بسلسلة من أهم القضايا والظواهر السياسية والاجتماعية والأحـداث الاقتصادية التي أرقت صناع القرار في البحث عن حلول مبتكرة لمشاكل جديدة ومعقدة في مجالات عـدة، من هنا كان الانفتاح وارتفاع الطلب أيضا على الخبرات العلمية للمفكرين والمحللين. ما هي هذه العوالم والظواهر المشكلة

لبروز مراكز الفكر؟

- العلاقات الدولية في عصر العولمة

إن أفق وأزمة العولمة غيرت نظرتنا إلى مسألة العلاقات الدولية وفتحت في عملية صنع السياسة فاعلين جدد من جهات مختلفة وأجندات ومخرجات جديدة للسياسات، كانت العلاقات الدولية مجال محصورا للدبلوماسيين التقليديين والبيروقراطيين والدول، لكن اليوم أصبح من الضروري على الفاعلين السياسيين الأخذ بالحسبان إلى مجموعة جديدة عند صياغة السياسة الخارجية. ومن بين المجموعة الجديدة الفاعلة كالمنظمات منها، CNN، ALJAZEERA، GREENPEACE، DEUTSCHE BANK، AL-QAEDA، ASEAN، OPEC...في حين أن هـؤلاء لم يولدوا بالضرورة من العولمة، بل أسست هذه التنظيمات وتعزز دورها نتيجة لتلك الظاهرة العالمية . [13]

ومن أبرز ملامح العلاقات الدولية المعاصرة نمو دور مؤسسات غير حكومية ونشوء شبكة من هذه المؤسسات التي أصبح لها موقع بالغ التأثير في الحياة السياسية والاقتصادية، وبفعلها لم تعد السياسة الخارجية حكرا على الأجهزة الرسمية وغير الرسمية التقليدية. ان كل هذه التعقيدات التي أنتجتها العولمة جعلت من السياسة الخارجية للدول لا تنحصر فقط في الهواجس الكلاسيكية المرتبطة بالدفاع والجيوسياسة، بل إنها توسعت لتشمل قضايا متنوعة مرتبطة بالاقتصاد والثقافة والبيئة... ، وهو ما يحيلنا إلى الاهتمام الجديد بمجال الدراسات الإستراتيجية. [14]

- أهـمـيـة الـدراسـات الإستراتيجية

تمثل الدراسات الإستراتيجية نمطا متميزا من التفكير والتحليل، فهي ليست مجرد دراسـة بينية أي تربط بين نتائج عدد من العلوم كالسياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ، وإنما يتجاوز ذلك، فهي في المقام الأول دراسة تطبيقية تبحث في العلاقات بين الوسائل والغايات بغية تحقيق أهداف الدولة أو المنظمة. من ثم فدور الباحث في مجال الإستراتيجية هو متمم ولاحق لدور رجل الدولة أو صانع القرار الذي يقوم بتحديد الأهداف الوطنية أو تلك الخاصة بالمنظمة. ثم يقوم المفكرون في هذا المجال ببحث الوسائل المختلفة لتحقيق تلك الأهداف، وشروط استخدام كل منها، وعناصر الكسب والخسارة المتضمنة في استخدامها، واقـتراح أو ترجيح أفضل هده الوسائل، لكن القرار الأخير في اعتماد كل هذه العناصر يبقى لصانع القرار السياسي. ومن هنا أصبح على مراكز الدراسات الإستراتيجية بناء القدرة العلمية على التحسب لكل الاحتمالات الممكنة، والتقليل من عنصر المفاجئة التي يمكن أن تواجهها الدولة وصناع القرار فيها، بحيث لا تتعرض الدولة لأنماط من التهديد أو المخاطر المهددة لمصالحها الحيوية . [15]

الهوامش

10 - Ibid. p 11

• James McGann. مدير برنامج مراكز الأفكار والمجتمعات المدنية بجامعة بنسيلفانيا بمدينة فيلاديلفيا

11 - Ibid. p 11 / أنظر أيضا دونالد أبلسون هل هناك أهمية للمؤسسات البحثية. المرجع السابق. ص 51

12 - James G. McGann. 2012 Global Go To Think Tanks Report and Policy Advice. Think Tanks and civil societies program. university of Pennsylvania. published in 24 January 2013 p15.

13 - James G. McGann. The Fifth Estate: think tanks and American foreign policy. Georgetown University Press. V 11. N 2.SUMMER / FALL 2010. p 35

14 - يوسف عنتار.حاجة المغرب لمراكز الدراسات الإستراتيجية لتطوير أدائه في السياسة الخارجية. المجلة المغربية للتدقيق والتنمية.الرباط.عدد 30. 2010. ص 27

15 - علي الدين هلال. مرجع سابق

- عـامـل الاسـتـثـنـائـيـة الأمريكية THE American Exceptionalism

هـنـاك مـن يسمي هـذا العامل بالعامل المؤسساتي لكني وضعت له هذا الاسم بغية التمييز بين الأول والثاني فالأول هناك من يقتصر في تفسيره حول التركيبة المؤسساتية لمختلف مراكز الفكر كالباحث McGann في كتابه Think tanks and policy Advice in the US، أو الباحث Hongxia Wei في مقالته "مدخل موجز عن مراكز التفكير الأمريكية". لكن ما أريد أن أشير إليه هنا هو أن الاستثنائية الأمريكية هي مزيج من العناصر ساهمت في بروز وتنامي المراكز البحثية الأمريكية.

النظام الأمريكي الفريد على سبيل المثال يتميز بمجموعة من الخصائص ساعدت في الانـتـشـارProliferation السريع لهذه المراكز من أبرزها :[16]

- الفصل بين ثلاث أجهزة للحكم التشريعية والتنفيذية والقضائية، والفصل بين المستويات الحكومية سواء على صعيد الولايات أو على المستوى الفدرالي.

- النظام السياسي الـذي يتميز بأحزاب سياسية التي تبرز انضباط حزبي أقل.

- ثقافة مدنية متطورة.

- الرأي العام لا يثق بشكل صحي بالحكومة ويفضل حجم دورها.

- مـيـل الـجـمـهـور إلى احتضان الخبراء المستقلين على السياسيين أو البيروقراطيين...

إن البنية السياسية والحكومية تعد أبرز عامل مؤثر لتطور المراكز الفكرية ودورهـا في الانخراط في عملية صنع السياسات، فهي لا تؤثر فقط في مستوى ودرجـة هـذا الانـخـراط بل أيضا على شكل هذه المجموعات (وهي ما سنأتي على ذكـرا في أصناف المراكز الفكرية الأمريكية) ومخرجاتها البحثية.

فـالاخـتـلاف الـواضـح بـين النظام السياسي الكندي ونظيره الأمريكي يؤثر على قدرة وإمكانية تأثير المراكز البحثية بطرق شتى، السلط المنفصلة في الولايات المتحدة، على عكس النموذج الكندي القائم على المزج بين السلطتين الحكومية والتشريعية، تسمح بوجود العديد من المداخل. وهذا يمكن ويدعم للمراكز الفكرية بتأسيس روابـط مع ممثلي الجهاز التنفيذي والتشريعي... [17]

دون أن ننسى النظام الأمريكي الذي ينتج أحزاب ضعيفة في المجال التشريعي على عكس بريطانيا، الانضباط الحزبي يظهر جليا بالأساس عند بداية تشكيل الغرف التشريعية بهدف تنظيم المؤسسة التشريعية، بعد ذلـك، كل عضو في الكونغرس بغرفتيه يصبح تحث ضغوط جماعات مصالح وناخبيه، لكنه في الأساس يقرر لحسابه مواقفه السياسية، بالإضافة إلى أن الأحزاب السياسية الأمريكية لا تأخذ بمحمل الجد في تطوير السياسات، وحتى إن حاولوا فهم يتوفرون على موارد مالية محدودة. القوانين الإصلاحية الخاصة بميزانية الحملات الانتخابية* التي بدأت من 1867 إلى الآن فرضت قيود وسقف أقصى لقدرة للأحزاب في الرفع من ميزانياتها لأغـراض الحملة الشيء الذي يدفع السياسيين في الولايات المتحدة لاستشارة خارجية من خبراء السياسة . [18]

بالإضافة إلى أهمية البنية السياسية هناك تـأثـيرات ثقافية في الـولايـات المتحدة ساعدت في تطور المؤسسات البحثية، وهو "نظام- قيم" يشدد على الجهد الفردي، وتقاليد التبرع، ووجود مستشارين مستقلين يعملون إلى جانب البيروقراطية. [19]في بيئة تؤمن بالقيم الليبرالية في مجال الفكر الشيء الذي دعمته الآراء الأمريكية عن الفردانية والإيمان بالدور المحدود للدولة والذي دفع بهذه الأخيرة إلى تشجيع التعهدات الخاصة والطلب على خدمات هذه المراكز ونجد مثال على مؤسسةCargenie و RAND في محطات مختلفة ولأسباب خاصة سنأتي على ذكرها في محور دور هذه المراكز.

بعد الحرب العالمية الأولى، أدت التحديات السياسية الداخلية والخارجية إلى إنشاء مؤسسة Carnegie للسلام الدولي 1910، ومؤسسة Hoover للحرب والثورة والسلام 1919، ومجلس الشؤون الخارجية 1921. كنتيجة لظهور الولايات المتحدة كقوة عالمية. لكن كنخبة صغيرة ولكنها مؤثرة وضعت لتتحدى الميل الانعزالي للولايات المتحدة. على المستوى الدولي تبدو الملامح واضحة لولاية أكبر في

المشاركة في الشؤون العالمية. وهو الأمر الذي أرادت المؤسسات البحثية إقناع النخب السياسية والجمهور الأمريكي بأنه كان في مصلحة أمريكا للعب دور أكبر في السياسات العالمية .[20]

وهناك عوامل أخرى[21] ساهمت في نمو وازدهار هذه المراكز في القرنين 20 و21 وهي:

- الـثـورة الـتـكـنـولـوجـيـة والمعلوماتية.

- نهاية احتكار الحكومة الوطنية للمعلومة.

- تسارع الطبيعة التقنية والمعقدة لمشكلات السياسة

- حـاجـة إلى الـوقـت والمعلومة والتحليلات المدققة والتي هي « في شكل مثالي ومن أيدي أكفاء وفي الوقت المحدد in the right form , in the right ' hands , at the right time ».

III. تصنيف مراكز الأبحاث الأمريكية

الحديث عن تصنيف المراكز البحثية كـان مـوضـوع تـوسـع مجموعة من الباحثين على مستوى العالم، كل أعطى تصنيفاته انطلاقا من مقاربات وزوايا متعدد، لـلإشـارة هنا هو أن مسألة تصنيف المراكز البحثية لا تعني ترتيب ومراكز هذه المؤسسات العلمية ولا موضوعها حول قوتها وتأثيرها والتي هي موضوع المحور التالي، لكن الحديث هنا هو أنـواع هذه المراكز وأشكالها التي كانت نتيجة التحولات التاريخية التي مست طبيعتها وجعلتها مصنفة داخـل مجموعات نوعية المبنية إما على خصوصياتها أو درجة استقلالها أو

الهوامش

16 - James G. McGann. Think tanks and policy advice in the US. foraign policy research Institute. Philadelphia. August 2005. P 4

17 - للتوسع أكثر أنظر :

Donald Abelson and Christine M.Carberry. following suit or falling behind ? A Comparative Analysis of think tanks in Canada and the United States. Canadian Journal of political science. V31. n 3. p514 (and after)

• للاطلاع على القوانين الانتخابية الأمريكية على هذا الرابط : https://www.fec.gov/legal-resources/legislation/

18 - Andrew Denham and Mark Garnett.British Think Tanks and the climate of opinions. UCL Press. London. 1 st Edition. 1998. p 5

19 - دونالد أبلسون. مرجع سابق

20 - Kubilay Yado Arin. Think tanks the brain trusts of US foreign policy. Springer. Germany. 2013. p 9

21 - James McGann. 2017 global go to think tanks index Report. University of Pennsylvania. 2018. p 11

تبعيتها الإيديولوجية والسياسية لتيار معين أو جهة معينة.

يضع *Kent Weaver في كتابه العالم المتغير للمراكز البحثية The Changing World of Think Tanks تصنيفا مبنيا على ثلاث مجموعات وهي:

المجموعة الأولى وهي "جامعات بـدون طـلاب" وهي مؤسسات تميل في وصـف نفسها بذلك مـن خلال الاعـتـماد الشديد عـلى الأكاديميين كباحثين، من خلال التمويل بشكل أساسي من القطاع الخاص المختلط من مؤسسات وشركات وأفـراد ومن خلال منتجات بحثية وهي أساسا من كتب ذات دراسـات بعيدة الأمـد. ويعتبر الباحث مؤسسة بروكينغز Brookings من هذا الصنف التي تعتمد من خلال إبراز سمعتها على المعايير الأكاديمية من خلال توظيف مجمل باحثيها الحاصلين على شواهد الدكتوراه Ph.D في العلوم السياسية والاقتصادية. [22]

المجموعة الثانية هي التي يسميها Kent بمؤسسة الأبـحـاث التعاقدية Contract Research Organization، المنتجات البحثية للباحثين المتعاقدين يشمل في غالبيتها تقارير لوكالات حكومية متخصصة مـن الكتب أو الدراسات الخاصة من أجل الجمهور الأكـاديمـي. وطبعا، قد لا تكون هذه الدراسات متوفرة للعموم إلا إذا أرادت هذه الوكالات الحكومية نشرها للعلن. والأجندة البحثية للباحثين المتعاقدين مبرمجة أسـاسـا بمـا تـريـد الـوكـالات الحكومية أن تؤدي بشأنه. أغلب هذه المؤسسات من هذا الصنف يرتبطون أو مقربين من جهة حكومية خاصة. فمؤسسة Rand مثلا هي بالأساس مؤسسة بحثية متعاقدة مع وزارة الدفاع الأمريكية "البنتاغون"، بالرغم من أنها تقوم ببعض الأبحاث لوكالات حكومية أخـرى ولمؤسسات خاصة، فمواردها من وزارة الدفاع تبقى ثابتة[23]، الشيء الذي جعل ميزانيتها تفوق 100 مليار دولار.

المجموعة الثالثة وهـي مراكز أبحاث للترافع أو المناصرة أو للدعاية Advocacy Tanks. وهـي مراكز فكرية نموذجية تطورت في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين (وهي تنتمي للجيل الرابع الذي سبق الحديث عنه في هذه الدراسة) وهي تتميز عن الجامعات بدون طلاب وصنف المراكز التعاقدية، بكونها مصنفة ومتحيزة من أجل الدعاية لجهة معينة أو تيار معين. فهي تجمع ما بين سياسة صارمة وتبني عقيدة سياسية أو إيديولوجية ومهارات البيع العنفواني والعمل على التأثير في النقاشات السياسية الآنية. أيضا هذا الصنف يعمل في الغالب على توليف الأبحاث الموجودة وتحوير عناصرها بدلا من القيام بأبحاث جديدة خدمة لأجندتها البحثية. ويعطي الباحث Kent هنا مثالا بمؤسسة the Heritage Fondation، التي تسعى من خلال أوراقها البحثية في قضايا السياسة أن تكون موجزة بشكل كاف لقراءتها أثناء جولة في السيارة من المطار الوطني إلى مقر الكونغرس Capitol Hill[23] .

هذا التصنيف اعتمده أيضا الباحث الأمريكي Donald Abelson في كتابه Do Think Tanks MATTER ؟، حيث اعتبر أولا أن التصنيفات هي مختلفة لدى الباحثين من أجل الإحاطة بظاهرة المراكز الفكرية وذكر تصنيف Weaver الذي أشرنا إليه سلفا وتصنيف J. McGann. لكن الباحث في العلوم

السياسية ومـديـر مركز الـدراسـات الأمريكية بجامعة Western Ontario الأمريكية دونالد أبلسون اعتمد على تصنيف Weaver السابق الذكر من أجل مقارنة المراكز البحثية الأمريكية مع نظيرتها الكندية من خلال تتبع الموجات التاريخية لظهورها وتطورها.

ومن هنا صنفها إلى:

جامعات بدون طلاب فهي تتألف من عشرات الأكاديميين المستخدمين لكتابة دراسات، دون تولي القيام بمسؤوليات تدريسية وإداريــة. فهي تعمل مثل الجامعات،بمعنى أن رسالتها الرئيسية تتمثل في تحقيق فهم أكـبر للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المهمة التي تواجه المجتمع. ولكن خلافا للجامعات، فإن الندوات وأوراش العمل التي تقدمها،والدراسات التي تنتجها تعد عموما لصانعي السياسة،وليس للطلاب. ويعتبر الباحثون العاملون في هذه المؤسسات أن الدراسات المطولة هي منتجهم الرئيسي وتعتبر مؤسسة Hoover وBrookings مــن بين المؤسسات القليلة التي تقع ضمن هذا الصنف.[25]

أمـا الصنف الثاني وهـو **متعهدو الحكومة** لا يختلف هذا الصنف عن سابقه في مخرجاتهم البحثية لكن ما يميزها وهي سرية أبحاثها، والميزة الأخرى لهذا الصنف هو ميلهم لعميلهم الرئيسي ومصدر تمويلهم من الأموال الحكومية. هـذه المؤسسات مثل Rand ومركز Urban Institute الأمريكتين البارزتين في هذا الصنف تعتمد أساسا على الإدارات الحكومية لدعم عملياتها.

الصنف الثالث عند الباحث أبلسون وهو **المؤسسات البحثية للمناصرة** وهو الشكل السائد من مطلع السبعينيات، وكما توحي التسمية، فهذه المؤسسات تجمع بين نزعة سياسية أو حزبية أو إيديولوجية قوية. فهذه المؤسسات بالإضافة إلى تركيزها على إنتاج أبحاث موجزة فهي تطمح إلى اكتساب منفذ إلى الإعلام، وذلك بغية التأثير على الرأي العام والسياسة العامة، وكثيرا ما يظهر العاملون فيها في نشرات الأخبار والبرامج الحوارية السياسية بمحطات التلفزيون، لتقاسم أرائهم حول مجموعة واسعة من القضايا. هذا بالإضافة إلى صنف جديد وهو ما شكل الموجة الرابعة أي ما بعد التسعينيات من القرن 20 والتي سبق ذكرها تصنف نفسها بالمؤسسات الخيلائية Vanity أو الإرثية Legacy-based المنشئة من طرف قادة شغلوا مناصب حكومية سابقة عزمين على تخليد معتقداتهم السياسية أو الإيديولوجية داخل هذه المؤسسات. [26]

أما تصنيف James McGann الذي اعتمده في كتاب Think Tanks and policy advice in the US الصادر سنة 2007 فكان نسخة منقحة وتوسع أكثر في القسم الخاص بتصنيف المراكز البحثية الأمريكية من كتاب صدر بنفس العنوان Think Tanks and Policy Advice in the US لكن سنة 2007، حيث اعتبر أن التصنيف الذي أحدثه صمم لمساعدة في تحديد الاختلافات بين المراكز الفكرية الأمريكية بغية التعمق في أدوارهــا ومحدودية تلك الأدوار والعوائق الموضوعية أو التنظيمية التي تواجهها بعض المراكز عن البقية.

خلص في تصنيفه بـوجـود ثلاث أشكال قد تتخذها المـراكـز البحثية

الهوامش

•Kent Weaver أستاذ السياسة العامة والعمل الحكومي بجامعة Georgetown بالعاصمة Washington. كبير الباحثين في برنامج الدراسات الحكومية بمؤسسة Brookings للأبحاث.

22 - Kent Weaver. The changing world of Think Tanks. Political Science and Politics. Vol 22. n3. sep 1989. p 564

23 - Ibid. p 566

24 - Ibid. p 567

25 - دونالد أبلسون. مرجع سابق. ص 31

26 - دونالد أبلسون. مرجع سابق. ص 33

الأمريكية

-1 المـراكـز الفكرية التقليدية، والتي تركز مواردها حصرا في الأبحاث الأكاديمية في السياسات. ويضرب لنا مثال بـHoover Institution وWoodrow Wilson Centre.

2 - المـراكـز البحثية الفكرية والمنخرطة في العملية السياسية، والتي تجري أبـحـاث وتحليل السياسات، بالإضافة إلى التعبئة العامة المدنية مـن بـين هـذه المـراكـز Brookings institution، Carnegie، Economic Policy inst، American Entreprise Ins، Heritage Fondation.

3 - المراكز الفكرية للدعاية Do Tanks، التي تركز كل جهودها في إعادة ترميم وهيكلة أفكار والتوصيات السياسية للمراكز البحثية الأخـرى ونشرها وكمثال على ذلك Demos و Capital Research Centre [27]، Congress Fondation.

وأعطى تصنيف ينبني على محدد الشكل التنظيمي ومحدد التبعية/ الاستقلالية ويمكن أن نلخصها في:

مواصفات تنظيمية لمراكز أبحاث مستقلة وهي إما أن تكون

- مـراكـز أكـاديمـيـة متعددة التخصصات أو متخصصة– Academic diversified / specialized

- مـــؤســـســـات بـحـثـيـة متعاقدة Contract research Organization

- مؤسسات للمرافعة أو المناصرة Advocacy

- مراكز لخدمة مشروع سياسي Policy entreprise

مواصفات تنظيمية لمراكز أبحاث تابعة وتشمل

- مراكز تابعة لحزب –Party affiliated

- مـراكـز مـدعـومـة حكوميا Government sponsored

- مراكز خاصة ربحية , Private for profit

- مـــراكـــز وســـط جـامـعـات University-based

إن التصنيف الذي ذكرناه يبقى غير دقيق في توصيف مراكز أبحاث الأمريكية بالخصوص لأن ظاهرة الانتشار المضطرد التي اتسمت به جعل التنافس أقوى وأشرس لدرجة يصعب علينا كباحثين تصنيفها، فالاستراتيجيات التي تعتمدها سواء في تمويل نفقاتها وبرامجها يجعلها تحمل أكثر من وصف وتصنيف الذي يبقى نسبيا إلا حد مـا. وهـذا ناتج عن أدوار والإمكانيات العديدة التي يمكن أن تلعبها في الميدان السياسي والعملية السياسية بجميع مراحلها من مدخلات ومخرجات السياسة والتغذية الاسترجاعية أو المعكوسة التي نظر لها إستون في نظرياته لتحليل النظم السياسية. فأي دور للمراكز الفكرية الأمريكية في التأثير عـلى السياسة الخارجية الأمريكية؟

IV. دور المراكز البحثية الأمريكية في صنع السياسة الخارجية

ان البنية السياسية من أحـزاب وتعدد المتدخلين في صناعة القرار السياسي وتشعب المصالح الوطنية والدولية وتصادمها جعل من المراكز الأفكار الأمريكية تخترقها لأسباب ذكرنا أهمها. فأهمية المؤسسات العلمية هذه وأدوارهـا على المستوى السياسة الخارجية والسياسة العالمية تفطنت إليها السفارة المغربية بواشنطن في إصدارها لوثيقة سنة 2012 تتحدث عن كسب التأثير من خلال هذه المراكز الأمريكية على السياسة الخارجية الأمريكية حيث قالت "مؤسسات الفكر الأمريكية تعتبر ذات قـوة حقيقية في واشنطن،أنهم صناع الـرأي الحقيقيون، ويتشكلون من موظفين في البيت الأبيض، وزارة الخارجية، وزارة الدفاع، وتغذي الحكومة من خلال علاقتها المتميزة مع الجهاز الحكومي..."[28]

قبل الحديث عن تأثير المراكز البحثية في صنع السياسة الخارجية لابد لنا أن نعرف الأدوار والآليات التي تعمل بها هذه المراكز للتعريف بنفسها والقيام بوظائفها. على الرغم من تنوع أشكال وأصناف الهياكل التنظيمية ووجهات نظرها، تقوم مراكز الفكر في الولايات المتحدة بعدد من الأدوار الأساسية، -1 مصدر لأفكار السياسات، -2 مكان للنقاش حول السياسات والمبادرات الجديدة، -3 تثقيف مواطني الولايات المتحدة الأمريكية، -4 مصدر لتزويد المؤسسات بالخبراء، 5– تقييم السياسات الحكومية، -6 المسار أو القناة الثانية للدبلوماسية. [29]

لقيام بهذه الأدوار قصد التأثير على السياسات تقوم بترويج هذه الأعمال وتسويقها. فالمراكز الفكرية الحديثة لم تعد تلك الغرف الآمنة والمغلقة بل أصبحت أكثر انفتاحا وتغلغلا داخل المجتمع الأمـريـكي، أصبحت تعتمد بالإضافة إلى نشر الكتب والدراسات والمقالات من طرف الباحثين المتخصصين، إلى عقد نـــدوات علمية، مقابلات تلفزيونية وصحفية، جلسات الاستماع والاستشارة داخل الكونغرس. دون أن ننسى استعمال البث المباشر للمناظرات والندوات عبر المواقع الالكترونية، حيث طورت بعض المراكز برامجها الإذاعية أو التلفزيونية الخاصة بها، لتزويد المنصة بالبرامج الجديدة والتعريف بها، فخلال العشرية الأخيرة أصبح من الشائع أن تمتلك أي مؤسسة فكرية موقع ويب واحد على الأقل يعمل كبوابة مركزية لتقديم أفكارها للعالم. وتهدف من وراء ذلك تحقيق أكبر عدد مشاهدة والتأثير عبر هذه الوسيلة على الرأي العام.[30]

هناك العديد من الأسـبـاب التي تجعل صانع السياسة في الولايات المتحدة الأمريكية يستعينون بالمراكز الفكرية لأخذ أفكارهم ومشورتهم، أولها هو أن هذه المراكز البحثية أنشأت برامج بحثية مهمة في السياسة الداخلية والخارجية من خلال توظيف ليس فقط الأكاديميين المرموقين، بل أيضا العديد من صانعي السياسة السابقين رفيعي المستوى. أيضا وجود وزراء سابقين داخل هذه المراكز يعطي حافزا لأعضاء الكونغرس، والمرشحين الرئاسيين والإدارة التنفيذية للحصول على نصائح وتوصيات هذه المراكز الفكرية،[31] أمثال Zbigniew Brzezinski الــذي شغل منصب مستشار الأمن القومي في عهد إدارة Jimmy Carter في أواخر السبعينيات ليلتحق بنخبة الباحثين في مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية CSIS، كذلك Jean Kirkpatrick السيدة التي عينت سفيرة لدى الأمم المتحدة في عهد إدارة Regan 1985-1991 لتلتحق في نفس الفترة بمركز مجلس العلاقات الخارجية CFR، كذلك بنفس المركز شغل H.Kissinger كبير الباحثين في مجال الأسلحة النووية والنظام العالمي منذ منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، والذي شغل منصب مستشار للأمن القومي في عهد Nixon ووزيرا للخارجية في عهد إدارةFord سنة 1974 وعمل أيضا بمركز Rand.

هناك دوافع أخرى تجعل من صانعي القرار التوجه نحو المراكز الفكرية بالإضافة إلى ما قدمناه، فمجموعة من المراكز الفكرية الأمريكية قـادرة على تجميع فريق من الباحثين النابغين لـلإدارات المتعاقبة للاستفادة منها لملأ المناصب الهامة في الحكومة.ففي عهد كارتر وريغان وظفوا شخصيات من كل من مركز Hoover , Btookings , ومـركـز.AEI نفس الأمـر مع إدارة Clinton مع مركز السياسة التقدمي PPI، وإدارة بـوش الابــن مـع مركز Hoover عندما وظف من داخل هذا المركز أو بتوصية من هذا الأخير كل من Michael Boskin و[32] Condoleezza Rice .

لملأ البيت الأبيض بالموظفين بعد كل من انتخابات رئاسية جديدة ومطلع

الهوامش

27 - James G. McGann. Think tanks and Policy Advice in the United States Academics ,advicers and advocates.Rootledge. NEW YORK. 1 St ED. 2007. P 12

28 - D. Abelson and Stephen Brooks. Think Tanks ,Foraign Policy and Geo-politics. Routledge.NY. 1st edition. 2017. p 11

29 - Jiangli Su. Think Tanks in the United States: The Evolution and Evolving Roles. Sociology Study.David Publishing. V6. N 3. 2016.p180

30 - Bradley A.Lips. The role of think Tanks in the United States. Revue Marocaine d'Audite et de development. rabat.V 30. 2010. p42

31 - D. Abelson.Do Think tanks Matter ? Opportunities. Constraints and Incentives for Think Tanks in Canada and the United States. Global Society. V 14. n2.2000. p222

32- Tevi Troy.The Dilemma of D.C Think Tank. the Atlantic. www.theatlantic.com مقالة منشورة على الموقع الرسمي للمركز

كل 20 يناير من بداية الفترة الرئاسية مسألة ليست سهلة، فهي تحدي الأول للرئيس الجديد، فكبر حجم ودور الولايات المتحدة داخليا وخارجيا وقيادة الاقتصاد والدور المتقدم في السياسات العالمية العسكرية منها والدبلوماسية والالتزامات الجيوبوليتيكية جعل من هذه الوظائف مسألة حيوية لخدمة التوجه السياسي لأعلى رأس تنفيذي في الولايات المتحدة. ففي سنة 1933 لم يكن هناك سوى 200 موظف معين من طرف الرئيس، أما في عهد إدارة Obama وإلى نهايتها فوظف أكثر من 4100 شخص.

هذا الكم الهائل من الموظفين من البيت الأبيض يصعب على الرئيس تعيينهم بمفرده. في سنة 2014 قام المركز اليميني Heritage بإعداد قائمة من المرشحين المحافظين وتتألف من 3000 اسم من كل الولايات وهذه المبادرة أسمتها مشروع إعادة أمريكا، وهو شعار الذي اتخذه Trump في حملته التي أسماها "جعل أمريكا عظيمة مجددا"، إلى حدود اليوم 66 موظف بالبيت الأبيض عينوا من خبراء المركز Heritage، أمثال Scott Pruitt، Betsy Devos، Rick Perry وآخرون[33]. أيضا تعتقد هذه المؤسسة من خلال دراسة تحليلية أجرتها أن 64 في المائة من الوصفات السياسية لقيادة أفضل من طرف الرئاسة التي ابتكرتها من خلال سلسة دراسات أسمتها Mandate for Leadership والتي تعني ولاية أو تفويض للقيادة قد تم إدراجها في الميزانية العمومية من طرف الرئيس.[34]

من خلال هذه الآليات التي ذكرناها يتم الاعتماد عليها لتمرير التوجهات السياسية أو المواقف والتوصيات وعرضها على شكل بدائل سياسية يتم تقديمها لصانعي القرار السياسي إما مباشرة أو من خلال جماعات مصالح وجماعات ضغط التي تربطهم علاقات مباشرة مع المؤسسات السياسية مثل الحكومة والكونغرس.

للحديث عن تاريخ مواقف بعض المراكز الفكرية الأمريكية الرائدة في مجال السياسة الخارجية ومواقفها تجاه القضايا الدولية اخترت 3 نماذج :

مجلس العلاقات الخارجية Council on Foreign Relations

هو مؤسسة بحثية مستقلة لا تسعى إلى الربح. ويعد هذا المركز من أعرق المؤسسات الفكرية الأمريكية، تأسست سنة 1921. تأسس المجلس من باحثين وخبراء تلبية لطلب الرئيس الأمريكي الأسبق W.Wilson لمواجهة قضايا عدة معقدة وعلى المستوى الدولي وذلك بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.

قاد هذا المركز ثلة من الباحثين والشخصيات البارزة على المستوى الأكاديمي والدبلوماسي والسياسي أمثال جورج بوش الأب، هنري كيسنجر، وارين كريستوفر ومستشار الأمن القومي في عهد كارتر برجينسكي. أما حاليا فيدير المجلس Richard Haass كرئيس للمجلس وهو مدير إدارة تخطيط السياسات الأمريكية في أفغانستان وإيرلندا الشمالية في وزارة الخارجية الأمريكية بين عامي 2001 2003- عمل مستشارا للرئيس الأمريكي جورش بوش الابن لشؤون الشرق الأوسط بين عامي 1989-1993. أبرز إصدارات هذا المجلس المجلة الدورية " شؤون خارجية Foreign Affaires " المشهورة عالميا وتغطي 20 في المائة من ميزانيتها الضخمة. تعد هذه المؤسسة من المحسوبين على التيار المحافظ انطلاقا من شخصية رئيسها الحالي.

ساهم المجلس بعد الحرب العالمية الثانية في إعداد أبحاث وتنظيم ندوات من أجل الترويج للداخل والخارج للنظام المالي العالمي لصندوق النقد الدولي Bretton Woods system Of IMF والبنك الدولي والاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة GATT، وتحفيز الدول الأوروبية التي دمرتها الحروب لأخذ القروض من هذه البنوك ذات الرأسمال الأمريكي. وفق روح أفكار خطة مارشال[35] Marshal Plan.

إن مركز مجلس العلاقات الخارجية CFR يدعو إلى اتخاذ الحيطة والحذر في التعامل مع روسيا والصين، حيث يعتبرهما من الدول التي تسعى لمخالفة السياسة الأمريكية، ولكن دون الابتعاد عن لغة الدبلوماسية والحوار لحل المشاكل مع هذين البلدين العملاقين. ويدعم الحل الدبلوماسي مع كوريا الشمالية مع إبقاء الضغوطات الاقتصادية لتفكيك برنامجها النووي، والأمر نفسه مع إيران.

مشروع القرن الأمريكي الجديد PNAC

مؤسسة فكرية لا تسعى إلى الربح،

تهدف إلى شرح ما تتطلبه القيادة الأمريكية العالمية، عن طريق إصدار ملخصات وأوراق بحثية وصحافة وتنظيم المـؤتمـرات والـنـدوات. تأسست سنة 1997. يعمل المشروع أيضا لحشد التأييد لسياسة قوية وذات مبادئ، حيث يرى أنه يجب على الولايات المتحدة إتباعها لقيادة العالم. من أهم مؤسسيه ومفكريه Dick Cheney نائب الرئيس الأمريكي Bush الابن ووزير الدفاع في عهد Bush الأب،Donald Rumsfeld وزير سابق في عهد ريغان ثم في عهد بوش الأب. Dick Cheney، PaulWolfowitz، John Bolton السفير السابق لدى الأمم المتحدة وباحثين بارزين أمثال Francis Fukuyama الذي أصدر كتاب بعنوان نهاية التاريخ والإنسان الأخير والذي روج لفكرة انتصار الديمقراطية الليبرالية على المشهد السياسي العالمي القائمة على أسس مثل نشر الحرية والديمقراطية والقيم الليبرالية وهي مبادئ رئيسية للمركز. هؤلاء جميعا ينتمون إلى تيار المحافظين الجدد الذين كانت لهم مبادئ خاصة تتجاوز الأسس الفكرية السياسية للمحافظين التقليديين، من أهم إصدارات المركز خطة القرن الأمريكي سنة 1997 التي وقع عليها كل الأسماء التي سبق ذكرها وتم تقديمها للرئيس الديمقراطي B.Clinton [36] وهؤلاء الشخصيات بقيادة رئيس المؤسسة الفكرية William Kistol استطاعوا بأفكارهم الثورية أن يدعموا الحملة الانتخابية للرئيس الأمريكي بوش الابن كمترشح وبأفكارهم واستراتيجياتهم التي اعتمدها الرئيس كنموذج لـلإدارة حيث اعتبر أفكارهم وأفكار التي دافع عنها خصوصا بعد أحداث 9/11 والتي تتقاطع مع توصيات أعضاء مركز المـشروع الأمريكي AEI الذي تأسس سنة 1943 . [37] تم حل هذه المنظمة ولم يعد لها وجود سنة 2006 ليصبح مركز المشروع الأمريكي استمرارا لفكر المحافظين الجدد،الذي بالمناسبة ضم مجموعة من الأعضاء كانوا أعضاء PNAC.

مـؤسـسـة بـروكـيـنـجـز Brookings

مؤسسة فكرية لا تسعى للربح أنشطتها ترتكز على أهداف ثلاثة دعم الديمقراطية وفق للنموذج الأمريكي، تعزيز الرفاه الاقتصادي والاجتماعي وتأمين الأمن والفرص لجميع الأمريكيين، ضمان نظام دولي أكثر انفتاحا وأمنا وازدهارا وتعاونا. وهي جوهر مخرجاتها البحثية من خلال توصيات التي تقدمها لفائدة صانعي السياسة العامة وإلى أصحاب القرار.

أسسها Robert Brookings سنة 1927، وكانت نتاج اندماج كل من معهد الاقتصاد الذي تأسس سنة 1922 ومعهد الأبحاث الحكومية الذي كان قد تأسس سنة 1916. مقرها بالعاصمة الأمريكية واشنطن، لها مقرات خارج التراب الأمريكي وفي قطر. وتحتل الرتبة الأولى حسب تصنيف السابق الذكر الذي أعده James Mcgann، متجاوزة ميزانيتها سقف 100 مليون دولار. هذه المرتبة أعطتها مكانة بارزة وقوة إقتراحية لأصحاب القرار السياسي سواء الأمريكيين أو الأجانب، حيث صدرت جريدة Timesمـقـالا يوضح تهافت حكومات أجنبية من أجل الاستفادة من خبراتها ومن قدرتها في التأثير على صانعي القرار السياسي الخارجي. قدرت

الهوامش

33 - Jonathan Mahler. How One Conservative Think Thank is stocking Trump's Government.the NY Times Magazine 20.6.2018 للإطلاع على المقالة الرابط أسفله https://www.nytimes.com/2018/06/20/magazine/trump-government-heritage-foundation-think-tank.html

34 - https://www.heritage.org/about-heritage/impact الموقع الرسمي لمركز الأبحاث

35 - Kubilay Yado Arin.. op, Cit. p 36

36 - Jason Stahl. Right Moves.the Convervative Think Tank in American Political Culture since 1945.University of North Carolina Press. 2016. p179

37 - Donald Abelson. Old War , New World. op,Cit. p 140

38 - The NewYork Times. 7 sep. 2014 رابط المقالة https://www.nytimes.com/interactive/2014/09/07/us/politics/foreign-government-contributions-to-nine-think-tanks.html

تلك المداخيل بأكثر من 41 مليون دولار أمريكي. [38]

يرأسها حاليا John Allen عمل في فرقة الفوات البحرية الخاصة الأمريكية وقائد في التحالف الأطلسي، عينه الرئيس السابق B. Obama أعلى مستشار لوزير الدفاع في شؤون الشرق الأوسط وبعدها مبعوث خاص في التحالف الدولي ضد داعش. [39]

عكس المراكز والتي إن كانت تدعي الاستقلالية كمبدأ أولي في عملها، لكن تبقى رهينة الأفكار الإيديولوجية التي تروج لها سواء السياسية أو الاقتصادية منها، تختلف هـذه المـؤسـسـة عن المؤسستين السابقتين- ويمكن أن نضيف مؤسسة the Heritage fondation التي سبق أن قلنا عنها أنها تدعي أنها قدمت للرئيس الحالي الأمريكي دونالد ترامب 64 بالمائة من سياسات الإدارة الحالية ومشاريعه السياسية عندما كان مرشح رئـاسي- في كونها مدافعة عن الأفكار الليبرالية الجديدة سواء في بعدها الداخلي والدولي . [40]

أهم مواقفها في السياسة الخارجية تنبني على الأهداف الثلاثة السابق ذكرها وهي قيادة الولايات المتحدة للعالم الحر والانخراط بقوة في المؤسسات الدولية النقدية والمنظمات الدولية ونشر قيم الديمقراطية بالأسلوب الليبرالي. واعتماد الـحـوار الدبلوماسي لحل النزاعات الدولية مثال على ذلك الأزمة الكورية والصراع نحو منع امتلاك كوريا الشمالية للسلاح النووي حيث قدمت طرحا مضمونه اعتماد المفاوضات الثنائية مع كوريا الشمالية عوض الاعتماد فقط على المفاوضات متعددة الأطـراف ستدفع بقوة نحو نزع السلاح النووي، حتى وان فشلت الحكومة بتحقيق ذلك فذلك سيعطي سببا قويا لدفع الصين ودول أخـرى إلى توقيع عقوبات على كوريا الشمالية. وهو ما نراه حاليا يطبق تحث إدارة دونالد ترامب. وعكس ما ذهبت إليه the Heritage.

خلاصة:

من خلال ما سبق تبين أن للمراكز الفكرية الأمريكية قـدرة على جعل إنتاجاتها الفكرية مساهمة بحكم تخصصها وتوفرها على مـوارد مالية وبشرية مهمة، ومسألة التأثير في السياسة الخارجية تبقى متفاوتة لعدة أسباب ترجع بالأساس لتوجهها الإيديولوجي الذي يتماشى مع البنية السياسية الخاصة التي يتميز بها النظام السياسي الأمريكي، وكذلك القيم الثقافية والسياسية وسط المجتمع، وبالخصوص داخل الأوساط السياسية والنخبوية الثقافية الشيء الذي يجعل لهذه المراكز تلقى القبول العام.

أن ما يدعوا للقلق والشك في مسألة تأثير المـراكـز البحثية على السياسة الخارجية، هو مدى نزاهة واستقلالية وموضوعية هذه المؤسسات في أبحاثها التي يمكن أن تروج عن قصد لأفكار وحقائق مزيفة عن وقائع وتحليل مغلوط للظواهر بغية الربح أو للتأثير على السياسة الخارجية أو لأغـراض حزبية أو لجماعات ضغط التي تهدف هذه الأخيرة لمصلحتها الشخصية ويصبح البحث غـير ذي منفعة عامة على المجتمع.

إن مستقبل هـذه المـراكـز يكمن حاليا في مدى استفادتها وتفاعلها مع الوسائل الإعلامية الجديدة ووسائط التواصل الاجتماعي، فقد أصبح الاهتمام الأكثر بالمراكز الفكرية التي لها منصات إلكترونية خاصة بها وتروج لأنشطتها في وسائل الإعلام الحديث، الشيء الذي يجعل مضمون هذه الأنشطة تصل إلى فئة أكبر من الجمهور.

الهوامش

39 - https://www.brookings.edu/experts/john-r-allen/ للمزيد عن السيرة الذاتية لرئيس المركزالحالي

40 - Jason Stahl. Op ,Cit. p7

دور مراكز البحث في إنتاج الدراسات وتطوير المعرفة
نموذج مراكز البحث بالمغرب

The role of research centers in producing studies and developing knowledge
Model of research centers in Morocco

دة. ليلى الرطيمات
باحثة في العلاقات الدولية
جامعة محمد الخامس- اكدال-
-الرباط

ملخص:

إن مراكز الأبحاث والدراسات إنما تكتسب أهميتها وشروط وجودها من الحاجة إليها، ومن مقتضيات الضرورات السياسية والاقتصادية والإعلامية والأكاديمية والاجتماعية والتنموية، وذلك باعتبارها الطريقة الأمثل لإيصال المعرفة المتخصصة.

في المغرب استطاعت مراكز البحث أن تفرض وجودها، وتوسع أنشطتها، وتتحول إلى أحد أبرز المحركات الفكرية والسياسية في المشهد المـغـربي. غير أن واقع مراكز الدراسات في المغرب بعيد عن الوضع في الـغـرب، لعدة اعتبارات.

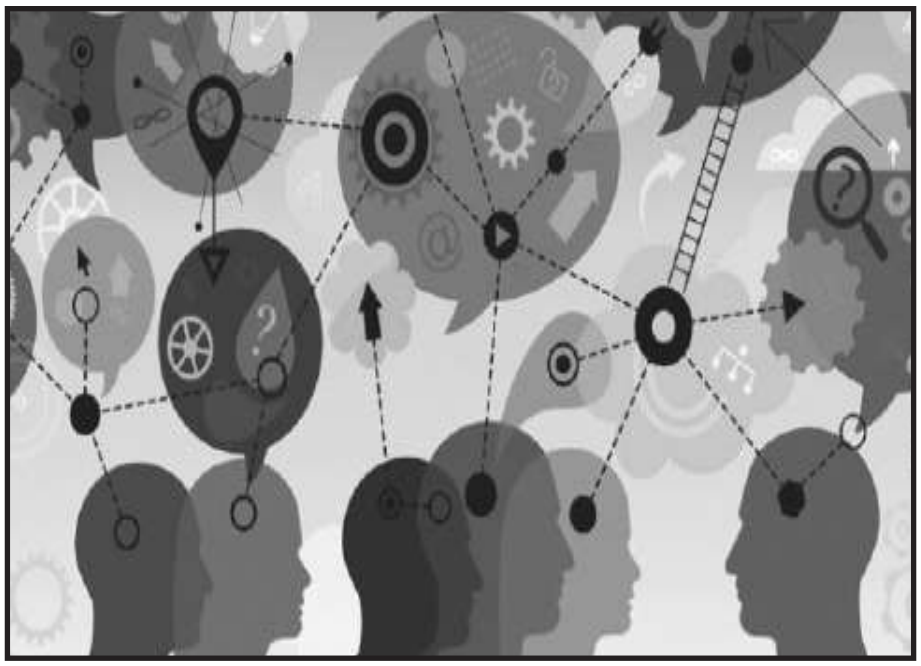
إن تقييم دور مراكز الأبحاث في المغرب لا يكون بعددها الذي قد يكون مؤشرا على الاهتمام بمخرجات البحث العلمي، إنما يكون التقييم بناء على تحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها هذه المراكز ودورها في تحقيق مصالح الدولة والمجتمع، وهل هي بالفعل لها مساهمة فاعلة في تبوء الدولة مكانة إقليمية أو دولية في مجال معين.

- **الـكـلـمات المفتاحية:** مراكز الأبـحـاث- إنتاج الـدراسـات- مراكز البحث بالمغرب

- Abstract:

The centers of research and studies are gaining their importance and the conditions of their existence from the need for them, and the necessities of political, economic, media, academic, social and developmental, as the best way to deliver specialized knowledge.

In Morocco, research centers have been able to impose their presence, expand their activities and become one of the most prominent intellectual



والذي يستعين فيها الباحث بالخبرات التي تقدمها له المؤسسة، بما في ذلك تنوع التخصصات التي تشملها، دون أن تلغى رأيه الفردي أو اجتهاده الشخصي.

ليس من الأهمية في شيء الوقوف عند السياق التاريخي العام الذي أفرز هذه المراكز بالغرب. فهذا أمر يخرج عن إطار هذه الورقة. لكن المؤكد أنها عرفت انتشارا واسعا منذ سبعينات وثمانينات القرن الماضي، جراء التحولات التي طرأت على العلاقات الدولية، بانهيار القطبية الثنائية، وتزايد مد العولمة الكاسح للاقتصاديات وللثقافات، والطفرة الكبيرة التي طاولت تكنولوجيا الإعلام والاتصال والمعلومات، وانتقال معظم المجتمعات إلى مجتمعات إعلامية ومعلوماتية ومعرفية، مرتكزة على العمل الشبكي والأفقي وذي المضامين المعلوماتية والمعرفية العالية.

مراكز الأبحاث والدراسات أو صناديق الفكر أو مراكز أو بنوك التفكير أو حتى مصطلح خزان الأفكار كما توحي بذلك الترجمة الحرفية لعبارتي think- tanks، هي مصطلحات تشير إلى شيء واحد، وهذه المصطلحات على تعددها وتنوع مضامينها أحيانا، ما زالت تستخدم كلها للدلالة على هيئات أو مؤسسات البحث العلمي، بأصنافها وأنواعها المختلفة.[1]

وقد عرفتها مؤسسة راند للأبحاث بأنها "تلك الجماعات أو المعاهد المنظمة بهدف إجراء بحوث مركزة ومكثفة. وهي تقدم الحلول والمقترحات للمشاكل بصورة عامة وخاصة في المجالات السياسية والاستراتيجية والاجتماعية والتكنولوجية، أو ما يتعلق بالتسلح.

كما يعرفها هاورد ج ويـاردا [2]بأنها عبارة عن "مراكز للبحث والتعليم، ولا تشبه الجامعات أو الكليات، كما أنها لا تقدم مساقات دراسية؛ بل هي مؤسسات

and political engines in the Moroccan scene. However, the reality of study centers in Morocco is far from the situation in the West, for several considerations.

The assessment of the role of research centers in Morocco is not the number that may be indicative of interest in the outputs of scientific research, but the evaluation based on the achievement of the objectives for which these centers were established and their role in achieving the interests of the state and society, Regional or international level in a particular area.

Keywords: Research Centers - Production Studies - Research Centers in Morocco

مقدمة:

إن ازديـاد دور مراكز الأبحاث هو تعبير عن انتقال البحث العلمي من مرحلة " الباحث الفرد" إلى مرحلة "الباحث– المؤسسة" فالتاريخ الفكري الإنساني مر بهاتين المركزيتين، إذ كان البحث والفكر يتمحور في مرحلة من المراحل حول الفرد، ثم انتقل العالم إلى مركزية المؤسسة أو بمعنى آخر التفكير الجماعي أو العمل الجماعي في الفكر،

غير ربحية وإن كانت تملك "منتجا" وهو الأبحاث. هدفها الرئيسي البحث في السياسات العامة للدولة، ولها تأثير فعال في مناقشة تلك السياسات. كما أنها تركز اهتمامها على التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والسياسة العامة، والدفاع، الأمن والخارجية. كما لا تحاول تقديم معرفة سطحية لتلك المسائل؛ بقدر مناقشتها والبحث فيها بشكل عميق، ولفت انتباه الجمهور لها".

إن مـراكـز الأبـحـاث ليست مثل المؤسسات العلمية المانحة لأنها لا تقدم أو تعطي تمويلا للبحث العلمي، بدلا عن ذلك هي تبحث عن جذب التمويل لدراساتها من المؤسسات المانحة وغيرها من المصادر. ومراكز الأبحاث ليست شركات تجارية، بالرغم أن لديها منتوج وهـي الأبـحـاث، وبالتالي هي ليست مؤسسات للربح المالي. أيضا هي ليست مشابهة لجماعات المصالح، حيث أن هدفها الرئيسي هو البحث والدراسات، وليس الضغط والنفوذ، بالرغم أن بعض مراكز الأبحاث تمارس ذلك أحيانا.

إن مراكز الفكر هي منظمات بحثية هدفها الأسـاسي هو توفير دراسـات وأبحاث تتعلق بالقضايا والسياسات العامة للدولة أو المجتمع، وتحاول أن تكون مشاركا بفعالية ومؤثرة في قضايا ونقاشات القضايا العامة أو السياسات العامة . [3]

في المغرب والمنطقة المغاربية عموما، وقبل عقدين من اليوم، لم تكن مراكز الأبحاث معروفة. ولكن حين وصلت، مع تقاليد بحثية أخـرى من الغرب، استطاعت في ظرف وجيز أن تفرض وجودها، وتوسع أنشطتها، وتتحول إلى أحد أبرز المحركات الفكرية والسياسية في المشهد المغاربي.

في المغرب يمكن القول أن مراكز البحث العلمي في مفهومها القانوني هي عبارة عن جمعيات أو هيئات مدنية ذات أهـداف غير ربحية، بيد أن هذا التعريف القانوني يبقى غير كاف لتقديم كل الأبعاد الدلالية للمفهوم الشامل المعبر عن دور وطبيعة مراكز البحث العلمي، وبالتالي فهو لا يمكننا من قياس مدى تحقق أهم المضامين المعروفة لهذا المفهوم في تجربة مراكز البحث بالمغرب.

وحتى نتمكن من ذلك يمكننا منهجيا مقاربة هـذا المـوضـوع بالتركيز على إشكالية أي دور لمراكز البحث بالمغرب في إنتاج الدراسات وتطوير المعرفة.

واستنادا إلى فرضية أن تطور دور مراكز البحث بالمغرب منفصل عن عملية صنع القرار. يمكننا طرح التساؤلات التالية؛

• ما هي أهـداف مراكز الأبحاث -المغرب نموذجا-؟

• إلى أي مدى تمكنت مراكز الأبحاث بالمغرب من إنتاج دراسات نوعية لأهم القضايا الراهنة؟

• ما مـدى قـدرة مراكز الأبحاث بالمغرب على إيجاد حلول للازمات التي يعرفها المجتمع وصياغة سيناريوهات المستقبلية؟

• هل استطاعت مراكز الأبحاث التأثير في عملية صنع القرار؟

الهوامش

1 - انظر فى تعريف مراكز الابحاث وتصنيفاتها المختلفة:

Mc Gann, James G., Think Tanks and Policy Advice in the United States, Philadelphia: Foreign Policy Research Institute, 2005, p 4-10.

2 - أستاذ العلاقات الدولية في جامعة جورجيا، وأستاذ باحث في مركز "ودورو ويلسون" في واشنطن.

3 - خالد وليد محمود: دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي: الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية اكبر، سلسلة دراسات صادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بتاريخ 01 يناير 2013، ص 8-7. يمكن الاطلاع عليها على الموقع الإلكتروني التالي: https://www.dohainstitute.org

المحور الأول: أهمية وتصنيف مراكز الأبحاث بالمغرب

أولا: الوعي بأهمية إحداث مراكز للدراسات :

في المغرب، شهدت السنوات الأخيرة تأسيس عدد من مراكز الأبحاث والدراسات، لكن لا تزال أدوارها ووظائفها مشوشة في الأذهان. ويمكن تلمس أسباب وظروف تأسيس مراكز الأبحاث في المغرب، والتي تندرج في سياق السائد عالميا مع معالم وأسباب التأسيس، أي تقديم المتابعة البحثية لقضايا الساحة، بحسب طبيعة اهتمامات ومشاريع هذه المراكز (كأن تكون متابعة قضايا سياسية أو إستراتيجية أو أمنية أو دينية.. إلخ)؛

فضلا عن أن الوعي بأهمية إنشاء مراكز للبحث العلمي غالبا ما يكون وعيا مجتمعيا قبل كل شيء وهو ما لم تتحقق شروطه كاملة بعد، فإن الدوائر الرسمية والأمنية منها بشكل خاص ظلت تنظر بحساسية إلى دور هيئات ومراكز البحث العلمي الخاصة، بل إن إنشاء حزب سياسي كان يبدو أحيانا أسهل بكثير من إنشاء جمعية علمية أو مركز للبحث العلمي. [4]

ولكن هذا الوضع، وخاصة على مستوى إنشاء المراكز البحثية بالمغرب سيعرف تغيرا كبيرا خلال العقدين الماضيين وخاصة بعد أحداث 11 شتنبر 2001، حيث أن عدد المراكز البحثية الوازنة كان يعد على رؤوس الأصابع إلى غاية منعطف اعتداءات نيويورك وواشنطن، إلا أنه مباشرة بعد هذه الاعتداءات في مرحلة أولى، وبعد منعطف أحداث "الربيع العربي" في مرحلة ثانية، سنعاين ما يشبه فورة في تأسيس هذه المراكز.

لقد تزايد الاهتمام في المغرب بهذه المراكز، لاسيما في ظل انفتاح الاقتصاد الوطني، وتزايد تيارات تبادل السلع والخدمات، وعولمة أنماط الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وتزايد دور المعلومة والمعرفة، إذا لم يكن في صناعة القرار، فعلى الأقل في التأثير في صاحبه.

وصحيح أيضا أن العديد من المراكز المحدثة بالمغرب لم تستطع لحد الآن، النفاذ مباشرة إلى صانع القرار كما الحال بالولايات المتحدة، صاحبة السبق في هذا الميدان، لكنها مع ذلك قد نجحت وإلى حد بعيد، في تأثيث المشهد السياسي والثقافي وفسحت في المجال واسعا لطرح القضايا الكبرى بالفضاء العام للنقاش والتداول، والإسهام في رفع اللبس وإزاحة الالتباس عن بعض الإشكاليات التي كانت ولعهود طويلة مضت، مجال النخبة الصرفة، أو فضاء بحث محصور في أهل العلم والمعرفة. [5]

إن مراكز الأبحاث والدراسات إنما تكتسب أهميتها وشروط وجودها من الحاجة إليها، ومن "مقتضيات الضرورات السياسية والاقتصادية والإعلامية والأكاديمية والاجتماعية والتنموية، وذلك باعتبارها الطريقة الأمثل لإيصال المعرفة المتخصصة، من خلال ما تقدمه من إصدارات علمية وندوات متخصصة من شأنها أن تضاعف مستوى الوعي لدى صانع القرار والمؤسسات والأفراد، وتساعدهم على الربط بين الوقائع الميدانية وإطارها العلمي النظري".[6]

والمقصود مما سبق، إنما القول بأن لمراكز الأبحاث والدراسات دورا ريياديا في توجيه عالم باتت تتجاذبه الأزمات والأخطار، وتتداخل من بين أضلعه التعقيدات من كل الأنواع، وتتقاذفه المنافسات الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية، ناهيك عن بروز مظاهر التوترات جراء بروز مشاكل ذات طبيعة كونية، وتهم الإنسانية برمتها.

والمقصود مما سبق أيضا أن هذا الدور الريادي قد تأتى لها بحكم أنها أصبحت "أداة مهمة لإنتاج العديد من المشاريع الحيوية التي تتصل بالدولة والمجتمع والفرد، ووسيلة لدراسة كل ما يتصل بتلك المشاريع وفق منهج علمي معرفي. كما تعد مراكز الأبحاث من القضايا الوطنية الهامة والحيوية، التي تعكس اهتمام الشعوب بالعلم والمعرفة والتقدم الحضاري واستشراف آفاق المستقبل".

ثانيا: تصنيف مراكز الأبحاث بالمغرب

تجدر الإشارة إلى إن تصنيف مراكز

الأبحاث في العالم يتم تحديده وفق "المؤشر العالمي لتصنيف مراكز الفكر والمجتمع المـــدني"، إذ يعتبر مؤشر جامعة بنسلفانيا الأمريكية لتصنيف وترتيب مراكز الأبحاث العالمية، أحد أهم المؤشرات العلمية وأكثرها صرامة. حيث يصدر التقرير السنوي عن برنامج مراكز الأبحاث وجمعيات المجتمع المدني في معهد لـودر في جامعة بنسلفانيا، أحـد أعـرق الجامعات في الـولايـات المتحدة ويسعى البرنامج إلى الربط بين المعرفة ونتائج البحوث وعمليات وضع السياسات، بما يتيح ترجمة النتائج إلى برامج سياسية قابلة للتطبيق. وتتوفر لدى معهد لودر قاعدة بيانات مفصلة عن أكثر من 6500 مركز بحثي في أنحاء العالم . [7]

وينظر إلى هذا المؤشر على أنه دليل التميز بالنسبة لمراكز الأبحاث في أنحاء العالم ويعتمد عليه صناع السياسات في مختلف الدول لمتابعة نتائج الدراسات المرموقة في العالم. وإلى جانب إصداره تقرير المـؤشر السنوي، يهتم برنامج مـراكـز الـذي انطلق قبل 26 عاما، بالبحث في الدور الذي تلعبه معاهد أبحاث السياسات في دعم الحكومات والجمعيات المجتمع المـدني في أنحاء العالم.

وفي هذا السياق، لو تسنى لنا أن نلقي نظرة سريعة على خريطة مراكز الأبحاث والدراسات بالمغرب والذي يبلغ عددها أزيد من 34 مركز بحثي، فإنه لا يمكننا إلا أن نلاحظ حداثتها وهشاشة الغالبية العظمى ضمنها، على الرغم من تميز بعضها، فضلا عن غياب صفحة إلكترونية أو موقع تتوفر فيه جل معطيات مراكز الدراسات والأبحاث بالمغرب.

كما وتجدر الإشارة إلى وجود مفارقة مابين العدد الحقيقي لمراكز الأبحاث المحدثة بالمغرب والـذي يقارب 34 مركزا،[8] وعدد المراكز المحددة وفق برنامج جامعة بنسلفانيا والخاص ب"المؤشر العالمي لتصنيف مراكز الفكر والمجتمع" والذي حدد عددها في 15 مركز بحثي بالمغرب، إذ يتم تقييم مراكز البحث على المستوى العالمي حسب المناطق وفئات الاختصاص ومجالات العمل، معتمدا في ذلك على أربعة مؤشرات رئيسية تضم أكـثر من 28 مـؤشرا فرعيا، لتصنيف وتحديد مراكز الأبحاث في العالم والتي تستجيب لمجموعة من المعايير (جودة عدد وغنى منشورات المركز، أثر بحوث المركز وبرامجه على صناع القرار وغيرهم من الفواعل السياسية، لالتزام الواضح بإنتاج بحوث وتحليلات مستقلة، قدرة المركز على إنتاج معرفة جديدة، ابتكار مقترحات سياسية أو أفكار بديلة عن سياسات ما، التأثير على المجتمع، وغيرها من المعايير... المحددة في التقرير السنوي للبرنامج). [9]

وفي محاولة لتصنيف مراكز الأبحاث والدراسات بالمغرب، يعتمد تصنيف مـراكـز البحث العلمي عـلى عدة معايير، منها ما هو مبني على الأساس الأيديولوجي أو على أساس التخصص،

الهوامش

4- Constance DESLOIRE: Le dynamisme des think tanks marocains, revue Jeune afrique, le 15 juin 2010, http://www.jeuneafrique.com

دينا شيرين محمد شفيق ابراهيم: دور وأهمية المراكز البحثية في صنع السياسة الخارجية،مجلة العلوم السياسية والقانون، صادرة عن المركز الديمقراطي العربي، بتاريخ 4 نونبر 2016. يمكن الاطلاع عليها على الموقع الالكتروني التالي: http://democraticac.de

5 - مراكز البحوث الأجنبية في المغرب العربي... أي مساهمة لها في تطوير البحث العلمي؟ مجلة الحياة، http://daharchives.alhayat.com

6 - دور المراكز الأبحاث والدراسات في صنع القرار السياسي: إيران أنموذجا، إصدارات مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بتاريخ 4 شتنبر 2015، يمكن الاطلاع عليه على الموقع الالكتروني التالي: http://rawabetcenter.com

7 - Mc Gann, James G, Think Tanks and Policy Advice in the United States, Philadelphia: Foreign Policy Research Institute, 2005.

8 - تجدر الإشارة إلى عدم وجود إحصاءات محددة رسمية حول عدد مراكز الدراسات المحدثة بالمغرب، وقد اعتمدت في تحديد ذلك على رصد المعطيات في برنامج جامعة بنسلفانيا والخاص ب"المؤشر العالمي لتصنيف مراكز الفكر والمجتمع"، علما أن عدد مراكز الأبحاث بالمغرب يفوق العدد المعلن عنه في هذا البرنامج.

9 - James G. McGann, 1-30-2018 2017 Global Go To Think Tank Index Report, University of Pennsylvania Scholarly Commons, USA, p 30-32.

https://www.diis.dk/files/media/documents/activities/2017-go-to-think-tank-report-ggtti-2017.pdf

ويبقى تصنيفها بالنظر إلى طبيعة العلاقة مع الأجهزة الحكومية من عدمها هو الأكثر شيوعا؛ والمراكز بحسب التصنيف الأخير إما مراكز حكومية ورسمية أو مراكز مستقلة غير رسمية، أما من حيث التخصص أو مجالات الاهتمام فهي إما مراكز متخصصة في مجال معين، أو مراكز ذات اهتمامات واختصاصات متنوعة ومتعددة، ولعله من الممكن عند محاولات التصنيف الأولي لمراكز البحث العلمي الموجودة اليوم بالمغرب وبصرف النظر عن مجال اهتماماتها- إلى الأصناف التالية:

• مراكز أو معاهد حكومية؛ كالمعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية، لأكاديمية المغربية للدراسات الدبلوماسية والتي تم تأسيسها سنة 2011 بالرباط بمقر وزارة الشؤون الخارجية والتعاون، مركز المغرب الشريف للفوسفاط للدراسات والأبحاث OCP،وهو أحد أفضل مراكز التفكير الجديدة وأحد أفضلها على الصعيد العالمي فيما يخص السياسة الطاقية حسب مؤشر غلوبل غو الخاصب مراكز التفكير والصادر في سنة 2016.[10]

• مراكز ذات طابع أكاديمي؛ بحكم نشأتها الأكاديمية في كنف الجامعة وهي رسمية أيضا ولكنها ذات صلة بالجامعات فقط، مثل معهد الدراسات الأفريقية بالرباط والذي أسس سنة 1990، ومعهد الدراسات والأبحاث للتعريب وكلاهما تابع لجامعة محمد الخامس بالرباط.... وغيرها.

• مراكز خاصة أو مستقلة؛ هي اليوم في تزايد كبير، بحيث ورغم قصر عمرها يبلغ عددها 18 مركز حسب تقديرات (برنامج مراكز الأبحاث وجمعيات المجتمع المدني في معهد لودر في جامعة بنسلفانيا)، ونذكر منها على سبيل المثال: المركز المغربي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية، ومركز الدراسات الاستراتيجية المغرب، مركز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية، وللإشارة فهو يتصدر مراكز الأبحاث المغاربية، حيث صنف من قبل برنامج جامعة بنسلفانيا والخاص ب"المؤشر العالمي لتصنيف مراكز الفكر والمجتمع" في المركز الأول على المستوى المغاربي واحتل الموقع 12 على مستوى منطقة مينا سنة 2016.[11]

وما يمكن إثارته في هذا السياق، أن أغلب هذه المراكز ذات توجه ليبرالي أو وطني أو إقليمي، وهي تشكل السمة الغالبة لمعظم المراكز الموجودة بالمغرب. كما أن تمويلها عادة يأتي بعضها من مؤسسات تمويل دولية، أو من مؤسسات مانحة للبحث العلمي أو مشاريع بحثية حكومية...

فضلا عن ذلك، تتمتع مراكز الدراسات بميزات لا نجدها في المراكز الجامعية، وإن كانت العلاقة بين النوعين من المراكز تكاملية وتلازمية، أهمها قدرة مراكز الأبحاث على إنجاز المطلوب منها، أي الاستشارة والإرشادات والتحليلات بسرعة أكثر مما تقوم به مراكز ومختبرات البحث الجامعية؛ التي تتطلب إجراءات ومساطر أعقد وأطول مما تستلزمه مراكز الفكر، لاسيما وأن صناع القرار يعيشون تحت ضغط الوقت وإكراهاته، ويحتاجون إلى حلول سريعة وفورية.

المحور الثاني: واقع وادوار مراكز الأبحاث بالمغرب

أولا: واقع مراكز الأبحاث

إن تقييم دور مراكز الأبحاث في الدولة لا يكون بعدد مراكز الأبحاث الذي قد يكون مؤشرا على الاهتمام بمخرجات البحث العلمي، إنما يكون التقييم بناء على تحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها هذه المراكز ودورها في تحقيق مصالح الدولة والمجتمع، وهل هي بالفعل لها مساهمة فاعلة في تبوء الدولة مكانة إقليمية أو دولية في مجال معين.

إن ملامسة واقع مراكز الدراسات والأبحاث بالمغرب يثير إشكال مدى توفر مراكز الأبحاث بالمغرب على الشروط المحددة عالميا للقول بإمكانية وجود مراكز بحثية حقيقية، حيث دأب برنامج جامعة بنسلفانيا منذ العام 2006؛ على إصدار تقرير خاص عن "المؤشر العالمي لتصنيف مراكز الفكر والمجتمع المدني"، معتمدا منهجية واضحة في الترشيح والتصنيف والترتيب، ومجندا أكثر من 25 ألف خبير منتسب لجهات بحثية وإعلامية وحكومية؛ لفحص مخرجات مراكز الفكر ومنظمات المجتمع المدني المسجلة في قاعدة بياناته، ووفق معايير

وشروط محددة وواضحة.

والملاحظ في هذا الصدد أن عددا من مراكز البحث بالمغرب قليل القياس إلى التصانيف والفروع ومجالات البحث التي يتطرق إليها تقرير بنسيلفانيا، فلو تمعنا في التقرير الأخير لعام 2017، المعلن عن إطلاقه في العاصمة القطرية الدوحة، للاحظنا حجم المراكز المحدثة في منطقة "مينا "MENA (الشرق الأوسط وشمال إفريقيا)، والمكانة التي حظيت بها في المؤشر العالمي لمراكز الفكر والمجتمع المدني. فمن أصل 6486 مركز فكر في العالم، تستحوذ الولايات المتحدة على 4614 منها، ويتوزع الباقي على كل بلاد المعمور. أما نصيب منطقة "مينا" فيبلغ 479 مركزا، تتصدر إسرائيل القائمة بـ67 مركز فكر، تليها تركيا بـ46، ودول مجلس التعاون الخليجي مجتمعة بـ61، نصيب قطر منها 14، والباقي موزع على البلدان الأخرى الأعضاء في "مينا". أما من حيث التصنيف، فقد تصدر "مركز الدراسات الاستراتيجية" الأردني قائمة أفضل عشرة مراكز فكر أولى في منطقة "مينا"، يليه "مركز الدراسات الأمنية" في إسرائيل، و"مركز كارنيغي الـشرق الأوسـط" في لبنان في المرتبة الثالثة، ومركز الأهرام المصري في الصف الرابع، وبعده "مركز الجزيرة للدراسات" في الدوحة. ومن البلدان المغاربية لم يكن حظها في هذا التصنيف الأولى سوى مركز واحد هو "مركز المغرب الشريف للفوسفاط" في المغرب.[12]

ثانيا: أدور مراكز الأبحاث في إنتاج المعرفة

ولـعـرفـة مـدى مساهمة مراكز الأبـحـاث بالمغرب في إنتاج المعرفة، فإنه يمكن القول مبدئيا على أن واقع مراكز البحث بالمغرب هو صورة طبق الأصل لواقع البحث العلمي والمعرفي بالمغرب، وتدني الاعتبار الذي يولى له في مسلسل التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ناهيك عن البيئة الطاردة لكل أشكال البحث العلمي والإبـداع التكنولوجي، وناهيك عن المناخ العام الذي يشكو خصاصا واضحا في الحرية والاستقلالية واستمرار ثقافة الرقابة على تفكير الأفراد والجماعات وممارساتهم.

إن دور مراكز الدراسات والأبحاث في المغرب رغم قلتها وحداثة نشأتها، تتقاطع في أجزاء منها مع بعض الأدوار المتعارف عليها لمراكز الأبحاث في البلدان العربية والغربية على وجه التحديد، وتختلف كليا في أدوار أخرى. فمراكز الأبحاث بالمغرب لا تملك بشكل عام التأثير والدور الذي تلعبه مراكز الأبحاث الخاصة الغربية في إعـداد السياسات العامة أو لدى صناع القرار وفي خدمة البحث العلمي. ولكن دور مراكز الأبحاث بالمغرب يعيش حالة من التطور والنمو سواء من حيث الانتشار أو من حيث التأثير والفعالية، ولكن ما زال الأمر في مراحل غير متقدمة.[13]

إن طبيعة المهام المفترضة في مراكز الدراسات والأبحاث تعكس مدى أهمية الـدور الذي يمكن أن تلعبه في التأثير على عملية اتخاذ القرار أو على صناع القرار، وكذلك في رسم السياسات العامة،

الهوامش

10 - On Think Tanks and Civil Societies Program (TTCSP) 2016 global Go to Think Tank Index and ranked one of the Best New Think Tank Globally, http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=think_tanks

11 - James G. McGann: 2016 Global Go To Think Tank Index Report, Think Tanks & Civil Societies Program The Lauder Institute The University of Pennsylvania, p 86-87.

12 - Mc Gann, James G: Top Think Tanks in the Middle East and North Africa (MENA), "2017 Global Go To Think Tank Index Report" (2018). TTCSP Global Go To Think Tank Index Reports. 13 p 93-95 https://repository.upenn.edu/think_tanks/13

13 - د. سامي الخزندار، د.طارق الأسعد: دور مراكز الفكر و الدراسات في البحث العلمي و صنع السياسات العامة، مجلة القانون والسياسة، صادرة عن جامعة ورغلة الجزائرية، عدد 6 سنة 2012، يمكن اطلاع عليه على الموقع الالكتروني التالي: https://revues.univ-ouargla.dz/index

وذلك باعتبارها إحدى مؤسسات البحث العلمي وإنتاج المعرفة.

غير ان الواقع، يظهر عدم وجود ارتباط واضح بين عملية التنمية والدراسات المنجزة من طرف أغلب مراكز الأبحاث بالمغرب، علما أن هذا الارتباط ضروري بالنسبة للمغرب وذلك من أجل الكشف عن أولويات التنمية في المجتمع، وما هي أسهل السبل وأسرعها لتحقيقها من خلال استخدام الموارد المحلية.

وباستحضارنا لكيفية معالجة المراكز البحثية بالمغرب لموضوع مثل الربيع العربي، ففي أغلبها كانت ردة فعل على اندلاع الربيع العربي، وان كانت المراكز قدمت دراسات حول الحركات الاحتجاجية ومطالب المواطنين قبل وأثناء اندلاع الثورات، فإنها في مقابل ذلك لم تتنبأ بشكل هذا الربيع بالسرعة الكافية، وهذا يقودنا لعنصر مهم في تقديم السيناريوهات المتوقعة في الوقت المناسب.

وعلى الرغم من ذلك، فإن العديد من هذه المراكز قد استطاع مراكمة العديد من الميزات الإيجابية، إذا لم يكن مباشرة لدى صاحب القرار الذي لا يوليها كبير لاعتبار، فعلى الأقل لدى الجمهور المتلقي:

• فقد استطاعت أن تمد المجال العام بالعديد من الدراسات الأكاديمية والكتب والتقارير والمجلات المحكمة والدوريات الجادة، والتي تطرح عبرها أو من خلالها القضايا الكبرى التي تهم الرأي العام المغربي والعربي على حد سواء.

• استطاعت القيام بالعديد من الاستبيانات واستطلاعات الرأي إما بطلب من جهات محددة، حكومية أو غير حكومية، أو لضرورة رصد وتفسير رجع الصدى حول هذه القضية المركزية أو تلك.

• استطاعت أن تجمع، بالمؤتمرات والندوات والملتقيات العلمية، بين خبرائها وبعضا من أصحاب القرار المتنورين، فيما يشبه تبادل الرأي والأفكار حول قضية من قضايا الشأن العام.

• استطاع بعض من خبرائها أن يؤسسوا لقوة ضغط حقيقية، لاسيما من خلال حضورهم المستمر بالإعلام، أو بالكتابات المنتظمة بالصحافة، أو بإبداء الرأي مباشرة في قضية من القضايا.

بالتالي، فإن هذه المراكز، وبصرف النظر عن التسميات اللصيقة بها، وإن لم تستطع اختراق مستوى ومجال صنع القرار، فإنها قد استطاعت الإسهام في إشاعة المعلومة والمعرفة وتوفير مادة بحثية جيدة لا يستهان بها.

خلاصة:

إن مراكز الأبحاث والدراسات بالمغرب كي تكون فعالة ومجدية، وقادرة على التأثير الإيجابي في السياسات وتطور المجتمعات، تحتاج إلى متطلبات وشروط، بدونها يتعذر عليها النجاح في مهامها. فأولى هذه المتطلبات؛

• ترسيخ الوعي بأهمية البحث العلمي، ومراكز المعلومات لدى كافة أفراد المجتمع، وبيان دورها الكبير في دعم التنمية الشاملة في كافة المجالات: الاقتصادية، والاجتماعية، والتعليمة، والثقافية.

• توفير الميزانيات اللازمة لهذه المراكز العلمية، والإنفاق عليها بسخاء أسوة بما تنفقه الدول المتقدمة في هذا المجال.

• أهمية استقلال مراكز الأبحاث في قراراتها ونتائجها، أي قدرتها على الاستقلال بذاتها، وممارسة عملها واجتهاداتها دون ضغط، أو وصاية وتوجيه .[14]

• التزام مراكز الدراسات بقدر عال من الجودة في منجزاتها. ولن يتحقق هذا الأمر بدون امتلاك المراكز رؤية وأهداف وإستراتيجية واضحة مؤسسة على العقل والعلم. كما لن يتأتى لها ذلك دون الانفتاح على الكفاءات البشرية ذات الجدارة والاستحقاق.

• أهمية إلزام القطاع الخاص بالمشاركة بشكل فاعل وكبير في إنشاء ودعم مراكز الأبحاث والدراسات.

• ضرورة خلق جسور تواصل موضوعي بينها وبين مؤسسات الإعلام، وتحديدا الإعلام المستقل، لإمداده باجتهاداتها وتحليلاتها، وكل ما تنجز من

إنتاجات جيدة. فضلا عن ضرورة وجود قنوات اتصال واضحة بين مراكز الأبحاث وصناع القرار؛ فقد لا يدرك صناع القرار في موضوع ما وجود نتائج مهمة لدراسات جادة فى هذا الموضوع. وبالعكس، فإن المسؤولين عن مراكز الأبحاث قد لا تكون لديهم الآليات لتوصيل نتائج هذه الدراسات إلى من يهمهم الأمر.

إن مراكز فكر بهذه المواصفات تستطيع أن تكون روافـع لصياغة السياسات الرشيدة والقرارات المؤثرة في المغرب وباقي البلدان المغاربية والعربية على حد سواء.■

الهوامش

14 - امحمد المالكي: الأدوار المطلوبة من مراكز الفكر العربي، المجلة الالكترونية العربي 21، بتاريخ 5 فبراير 2018، يمكن الاطلاع عليه على الموقع الالكتروني التالي: https://arabi21.com/story

مراجع باللغة العربية:

- خالد وليد محمود: دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي: الواقع الراهن وشروط الانتقال الى فاعلية اكبر، سلسلة دراسات صادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بتاريخ 01 يناير 2013. يمكن الاطلاع عليها على الموقع الإلكتروني التالي: https://www.dohainstitute.org
- مراكز البحوث الأجنبية في المغرب العربي... أي مساهمة لها في تطوير البحث العلمي؟ مجلة الحياة، http://daharchives.alhayat.com
- دينا شيرين محمد شفيق ابراهيم: دور وأهمية المراكز البحثية في صنع السياسة الخارجية،مجلة العلوم السياسية والقانون، صادرة عن المركز الديمقراطي العربي، بتاريخ 4 نونبر 2016. يمكن الاطلاع عليها على الموقع الالكتروني التالي: http://democraticac.de
- د. سامي الخزندار، د.طارق الأسعد: دور مراكز الفكر والدراسات في البحث العلمي وصنع السياسات العامة، مجلة القانون والسياسة، صادرة عن جامعة ورغلة الجزائرية، عدد 6 سنة 2012، يمكن اطلاع عليه على الموقع الالكتروني التالي: https://revues.univ-ouargla.dz/index
- امحمد المالكي: الأدوار المطلوبة من مراكز الفكر العربي، المجلة الالكترونية العربي 21، بتاريخ 5 فبراير 2018، يمكن الاطلاع عليه على الموقع الالكتروني التالي: https://arabi21.com/story
- دور المراكز الأبحاث والدراسات في صنع القرار السياسي: إيران أنموذجا، إصدارات مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بتاريخ 4 شتنبر 2015، يمكن الاطلاع عليه على الموقع الالكتروني التالي: http://rawabetcenter.com

مراجع باللغة الاجنبية:

- Mc Gann, James G., Think Tanks and Policy Advice in the United States, Philadelphia: Foreign Policy Research Institute, 2005.
- McGann, James G: Top Think Tanks in the Middle East and North Africa (MENA), "2017 Global Go To Think Tank Index Report" (2018). TTCSP Global Go To Think Tank Index Reports. 13 https://repository.upenn.edu/think_tanks/13
- James G. McGann, 1-30-2018 2017 Global Go To Think Tank Index Report, University of Pennsylvania Scholarly Commons, USA. https://www.diis.dk/files/media/documents/activities/2017-go-to-think- tank-report-ggtti-2017.pdf
- James G. McGann: 2016 Global Go To Think Tank Index Report, Think Tanks & Civil Societies Program The Lauder Institute The University of Pennsylvania.
- On Think Tanks and Civil Societies Program (TTCSP) 2016 global Go to Think Tank Index and ranked one of the Best New Think Tank Globally, http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=think_tanks
- Constance DESLOIRE: Le dynamisme des think tanks marocains, revue Jeune afrique, le 15 juin 2010, http://www.jeuneafrique.com

آخر كيس دقيق

رشيد عفيف

استيقظت السعدية في الساعات الأولى من الصباح، ودعت ربها في سجود الفجر أن يخفف عنها وطأة الطريق، ويجنبها قطاعه لكي تدرك باكرا مكانها في طابور الدقيق. لكنها عندما وصلت اكتشفت أنهم استبدلوا الطابور بتكديس الخلق في ساحة كبيرة في انتظار كيس دقيق يجود به ثري عربي. أخبرها المقدم بالأمس أنه آخر كيس ستجود به أيادي المحسن الذي قرر أن يوقف كل أعمال البر، وينتقل إلى بلد مجاور تجتاحه المجاعة. "آخر كيس دقيق" أرعبتها هذه العبارة. وارتعدت من الخوف وكاد قلبها ينخلع. كيف ستطعم أفواه اليتامى الستة الذين تركهم زوجها قبل وفاته في انهيار البئر التي كان يحفرها؟ هذا الكيس الذي تحصل عليه كل شهر تصنع منه حساء بعد إضافة قليل من الماء والملح ويسد به أطفالها رمقهم وهم يستمعون لحكاياتها عن "حديدان الحرامي" و"عايشة قنديشة". باتت ليلها تفكر كيف تستغل كيس الدقيق أطول مدة ممكنة إلى أن يأتي الفرج. "سأكثر من الماء وأقلل من الدقيق" هكذا قالت لنفسها بعد أن أعياها الفكر. وفي زحمة الساحة تذكرت أن الإكثار من الملح قد يفي بالغرض أيضا، وينسي الأطفال لهفتهم إلى المضغ فقد تعودوا أن يطرطقوا أضراسهم وهم يشربون الحساء بناء على نصيحتها. لم يخرجها من دوامة الهم إلا وكزة العجوز المسن الذي التصق بها من الخلف. ضربته بكوعها وهي تصرخ في وجهه "قبحك الله من شيخ ألا تخجل من شيبتك". لملم لعابه وهو يهمس في أذنها "الشيخ متبرع بكيس دقيق إذا تركته وراءك". كانت تهم بالالتفات لفضحه على رؤوس الأشهاد عندما دغدغ اقتراحه مشاعر بؤسها، فترددت لحظة وكأنها تفكر في عرضه فأدرك العجوز ذلك، فتمادى في حشر جسده النحيل الملفوف في جلباب صوف مرقعة، وهو ينظر بانتعاش إلى امتداد الحشود التي تنتظر. تذكرت المرأة بعد أن استسلمت حكايات النساء الأرامل عن شيخ مسن يقف في كل طوابير البر ليجود بحصته لامرأة يتصيدها. واست نفسها وهي تقول: "ربما أكون محظوظة لأن هذا العجوز وقع علي من بين كل هؤلاء النسوة، وكم منهن تتمنى أن تكون صاحبة الكيس". ازداد إيمانها بأنها في يوم حظها عندما طالعت وجه امرأة شقراء تعرفها جيدا. إنها "الحاجة رومية" مالكة بستان العنب بقريتها، والتي اعتادت أن تأتي إلى طابور الدقيق لتحصل على كيس وتوزعه على الأرامل. راودها خاطر في الحين بأن يصبح الكيسان ثلاثة وتستأثر بكرم "الحاجة". فنادت عليها بأعلى صوتها وأشارت إليها للاقتراب. نظرت إليها العجوز نظرة انزعاج وقالت: "ماذا تريدين مني؟ ألا تستحين؟! تسرقين

بستاني، ثم تصرخين باسمي". أحست المرأة ببرودة لزجة في ظهرها فأمسكت الشيخ من كفه وتقدمت وسط الزحام نحو "الحاجة رومية" وقالت لها: "أريد أن أعتذر منك عن كل ما بدر مني". فأجابت الحاجة: "لا يكفي. يجب أن تعتذري أمام الجميع". فانتهزت المرأة الفرصة، وقالت: "أنا مستعدة أن أعتذر لك أمام هذا الحشد لكن بشرط؟" فسألتها العجوز بفضول: ما هو؟ فقالت المرأة: أن تخصصي لي كيسك وحدي. وافقت المرأة الكريمة وطلبت من السعدية أن تعتلي الصخرة الوسطى وتعلن اعتذارها. اخترقت الأجساد المزدحمة بحماس وهي تجر وراءها الشيخ حتى كادت تخلع كتفه. بدا العجوز وهو يصعد الصخرة مع السعدية لاهثا وراءها كطفل يحاول الانفلات من عقاب الأم الموعود. نادت السعدية في الجموع وخصت أهل قرية "الجبل الأصم" التي جاءت منها بالكلام وهي تصرخ: "إنني أعترف أمامكم بسرقة بستان السيدة رومية، وأعتذر منها وأعدها أن لا أكرر فعلتي بعد اليوم". تلقف سمعُها اللعنات والسباب الذي جادت به ألسنة بعض الحاضرين، وحاولت أن تخفي حمرة وجهها وهي تندس وسط الجموع. وما كادت تجد لنفسها ولرفيقها العجوز مكانا حتى سمعت صوتا مألوفا يبشر بقرب الفرج. إنه مجنون الشاحنة الذي يسبق دائما موزعي الدقيق وهو يصيح: "وصل الخير..وصل الخير". هذه المرة بدا المجنون أكثر حماسا وهو يقفز ويضحك وقد ابتلت ملابسه وعلا شعرَه الطويل شيب غير معهود. عم الصمت الساحة، وأرخى الناس أسماعهم ليأنسوا بصوت محرك الشاحنة وهي تتقدم في مسالك القرية لكن أذانهم لم تلتقط غير صفير الريح بين أغصان الأشجار. أخرج المجنون لسانه للجموع وبدأ يذروا التراب فوق الرؤوس مرددا "هاكم الدقيق.. هاكم الدقيق" ثم ضحك بشكل هستيري قبل أن يسأله الناس: أين الشاحنة يا العيدي؟ فتمادى في ضحكاته وهو يقول: لقد سبحتُ في النهر الأبيض.. في النهر الأبيض. شقت السعدية الصفوف مهرولة وأفلتت يد الشيخ الذي تبخر وسط الجموع، واقتربت من المجنون وهي تسأل بلهفة: ماذا تقول؟ أين الشاحنة؟ وما كادت تميز كلامه حتى جاء الجواب صاعقا من المقدم الذي حضر مهرولا لتفريق الحشود: انصرفوا إلى قراكم، لقد انهارت القنطرة وسقطت الشاحنة في النهر.

قصيدة

شرق أم شرق!

محمد الشاوي

سألني نبيه في الفصل،على هامش الدرس
عن الشرق!
قلت عن أي شرق من الشرق؟
شرق يقض مضجع الغرب؟
أم شرق،هو اقطاعة للغرب!
وفي الانشاء يرغي ويربي!
شرق يومه قصير من الجد والكد!
أم شرق يومه طويل في الكيد؟
شرق بالقيم يجدي؟
ام شرق يخفي أكثر ما يبدي؟
شرق وثني، يغري بالعزيمة
والجد!
ام شرق موحد بالفصام
مريض يهدي؟

شرق بفقره يسدي!
أم شرق بغناه يستجدي؟
شرق بعقله ينير ويهدي؟
أم شرق في رومانسية بليدة
يضل ويهدي؟
شرق صحا ولم يغف
حير الانس والجن؟
ام.شرق غفا ولم يصح
من سوء الظن؟
شرق عظم تاريخا بنحن الان!
أم شرق قزم تاريخا مجيدا
في " كان يا ماكان"؟
فبأي الشرقين تؤمنان او تكذبان؟

قراءة في كتاب

قراءة في "كتاب الأخلاق" لأحمد أمين

(كتاب الدوحة، العدد 75، أغسطس 2017. الناشر: وزارة الثقافة والرياضة، دولة قطر)

أحمد منيرة
إعلامي وباحث

(1)

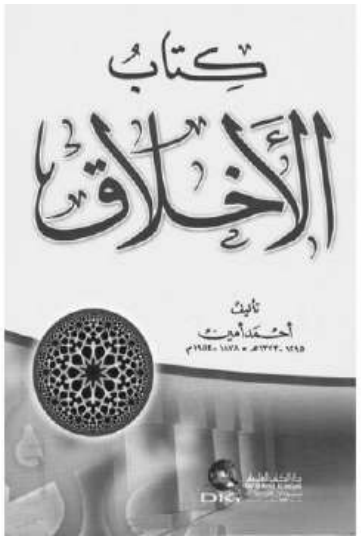
لئن كـان من سـؤال حـارق يفرض إعـادة طرحه اليوم بإلحاح، في زمن العولمة الجارفة بقيمها الاستهلاكية، فهو سؤال: الأخلاق. وقد نحتاج- دون خجل- إلى إعادة القراءة بتمعن في كتب العديد من روادنا في الفكر والفلسفة من طينة المفكر والأديب الإسلامي: أحمد أمين (-1886 1954). وليس من باب العبث أن تتم إعادة نشره في هذا الوقت الدقيق من تاريخ الأمة العربية.

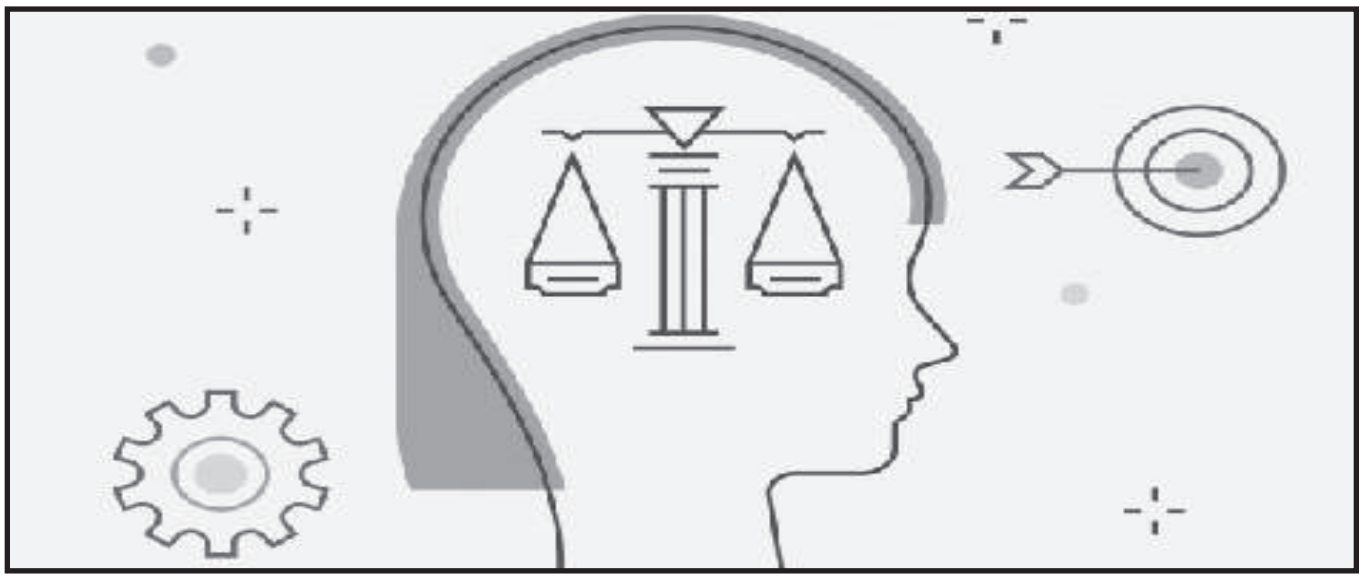
ففي هذا الكتاب المتميز، يذهب أحمد أمين إلى أن الأخلاق علم يوضح معنى الخير والشر ويبين ما يجب أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم لبعض. كما يشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم وينير السبيل لعمل ما ينبغي(ص10). ومن حيث الموضوع، يهتم علم الأخـلاق بالأعمال الإراديـة، أي تلك التي تصدر عن الشخص بفعل إرادي. ومن تم فالمسؤولية الأخلاقية لا تكون إلا إذا توفر شرط الإرادة (ص14). ولو لا أن إرادة الناس حرة في اختيار الخير والـشر لما وجد معنى للتعاليم الأخلاقية، ولمـا وجـد معنى للثواب والعقاب والمدح...

يرى أمين، إذا كان القانون لا يستطيع النهي عن الكذب والحسد...(ص15) فالأخلاق تنهى عن ذلك وتسأل الإنسان عن نياته. وتكل المكافأة عن الحسنات والسيئات إلى الله وإلى ضمير الإنسان. والضمير قـوة كامنة في أعماقنا، لها وظيفتان: الأمر بفعل الواجب والنهي عن فعل الشر. وإذا رقى الإنسان رقى ضميره. والأمـة التي تقدر النظام في الحياة تقديرا كبيرا يكون أبناؤها أشد إحساسا به، وضمائرهم أقوى في المطالبة باتباعه (ص21).

إن الضمير يتأثر بالحالة الاجتماعية للأمة وعرفها ودرجة رقيها ودرجة عقل وعمل الإنسان. وكلما ارتفعت درجة علم الإنسان، ارتقى ضميره. والضمير ينمو بالتربية ويضعف بالإهمال (ص24). ومـما يساعد على نمـوه قوانين البلاد الصالحة (ص24).

كما يذهب أحمد أمين إلى أن الحكم الأخلاقي هو أن تحكم على الشيء بأنه خير أو شر. ولا يصدر هذا الحكم إلا عن الأعمال الإرادية، فما لم تكن إرادة





لا يصدر حكم أخلاقي. ويجب الحكم عن العمل بأنه خير أو شر نظرا لغرض العامل منه لا نظرا لنتيجته (ص29). وعليه فالحكم على الفعل بأنه نافع أو ضار تبعا لنتائجه ليس حكما أخلاقيا. وبهذا الصدد، رأى الباحثون- حسب أمين- أن الحكم الأخلاقي تدرج في الرقي بتدرج الناس من العرف إلى العقل والاستـدلال. فأصبح الحكم الأخلاقي ينبني على مبادئ تصلح لكل أمة في كل عصر(ص36).

بالرغم مما قدمه أحمد أمين من شروح حول الحكم الأخلاقي، فهو يقر أن الباحثين لم يتفقوا حول "المقياس الأخلاقي" ولم يجيبوا على الأسئلة الماضية جوابا واحدا، فقد تعددت فيه المذاهب (ص42). فيرى فريق "مذهب السعادة الشخصية" أن الإنسان يجب أن يطلب أكبر لذة لشخصه وأن يوجه أعماله للحصول عليها (ص44). ولذلك فعيبه الكبير في نظر منتقديه هو أنه يجعل من صاحبه أثرا (أنانيا). ويذهب أصحاب "مذهب السعادة العامة" إلى أن ما ينبغي أن يطلبه الإنسان في الحياة ليس سعادته الشخصية، وإنما ينبغي أن يطلب أكبر سعادة للناس (ص48).

على النقيض من مذهب السعادة بفريقيه- يقول أمين- يوجد مذهب اللقانة (البصيرة) الذي يرى المؤمنون به أن في كل إنسان قوة غريزية باطنة يميز بواسطتها بين الخير والشر بمجرد النظر(ص53). وهو مسؤول أمام ضميره عن طاعة القانون الأخلاقي ومسؤول أمام الله. ومن جانب آخر، يبين الكاتب أن العلاقة تلازمية بين الفرد والمجتمع، ويبرز أهمية المثل الأعلى في حياة كل شخص.

يبعث المثل الجيد في الإنسان روح العمل ويزيد في نشاطه وقوته، ويصحح حكمه عـلى الأشـيـاء (مـن ص74 إلى ص78). ويتطرق أمين إلى سؤال الحق والواجب، فما للإنسان يسمى " حقا " وما عليه يسمى "واجبا" (ص81). وإذا كان القانون الوضعي هو الملزم بحماية حق كل واحد، فإن القانون الأخلاقي هو من يلزم صاحب كل حق باستعماله فيما لا يضر الناس. ويبقى الاتصال الوثيق بين الفرد والمجتمع هو أساس فكرة الحق والواجب (ص83). وإذا كانت الحرية حق للفرد، فلا بد من تقييدها في نظر أحمد أمين، فالحرية هي" القدرة على عمل كل شيء لا يضر بالغير" كما يعرفها "إعلان حقوق الإنسان" الصادر في فرنسا سنة 1789 (ص85).

يوضح أمين أن من علماء الأخلاق من قسم الواجب إلى واجبات شخصية وواجبات اجتماعية وواجبات إلهية. وقسمه آخـرون إلى قسمين: واجبات محدودة، يمكن أن يكلف بها الأشخاص على السواء ويجب أن توضع في قانون الأمة. وواجبات غير محدودة، لا يمكن وضعها في قانون الأمة مثل الإحسان لأنه لا يمكن تعيين مقداره (ص89).

قراءات : قراءة في "كتاب الأخلاق" لأحمد أمين

ويقدم لنا أمين ثلاثة دروس راقية: أ- ارتباط الواجبات بالتضحيات من أجل خير الإنسان.ب- ضرورة استعمال العقل والتفكير. ج- الأثـرة (المغالاة في حب الذات) والجهل، وهي من أهم أسباب الوقوع في الرذائل.

في الفصل الثامن والأخـير، يعرف الكاتب الفضيلة بأنها الخلق الطيب. والخلق "عادة الإرادة". فإذا اعتادت الإرادة شيئا طيبا سميت هذه الصفة فضيلة (ص123). والفضيلة هي غير الواجب. فالفضيلة صفة نفسية أما الواجب فهو عمل خارجي. وتختلف الفضائل وقيمة كل منها باختلاف الأمم والأزمان. وما يمكن قوله إن الناس جميعا مطالبون بفضائل عامة من صدق وأمانة وعدل وتعاون (...).

(2)

ما تقدم من قيم نبيلة ومضامين مستفزة في كتاب الباحث أمين يوحي بتسجيل ثـلاثـة استنتاجات هامة التالية:

أولا: سـمـو الـمـسـؤولـيـة الأخـلاقـيـة عـلـى المسؤولية القانونية

لا تكون المسؤولية القانونية قائمة إلا إذا توفرت للقضاء الأدلـة المادية الملموسة عن فعل ما. فالإنسان كما جاء في الكتاب يسأل أمام القضاء إذا خالف قانون البلاد. لكن، لا يستطيع القانون أن يمنع الناس من الكذب والحسد... وعلى العكس من ذلـك، فنطاق المسؤولية الأخلاقية واسع، حيث إن الأخلاق تنهى عن النفاق والكراهية وتنهى عن أكثر من ذلك. فيشعر من تربى على الخلق الحسن بالمسؤولية الأخلاقية ويخاف معاقبته من طرف ضميره ومن الله. كما أن الأخلاق تسأل الإنسان عن نياته.

ثانيا: كلما رقى الإنسان رقى ضميره ثم أخلاقه.

إذا كان الضمير هو تلك القوة الكامنة في أعماق أنفسنا التي تأمرنا بفعل الخير والقيام بالواجب وتنهانا عن فعل الشر، فإن هذا الضمير ينمو بالتربية والعلم. وهـو مـا يعني أن لـلأسرة والمـدرسـة والدولة، مسؤولية جسيمة في تربية النشء والشباب على الخلق الحسن وتعليمه. ونتفق مع أحمد أمين على أن قوانين البلاد الصالحة، تساعد على نمو الضمير وتزيد في سلطانه وتشارك الأخلاق في الأمر بالخير.

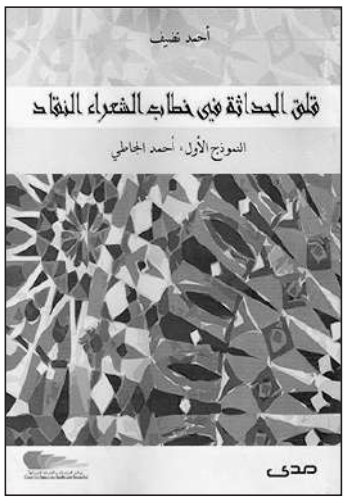
ثـالـثـا: تـلازمـيـة الـحـق والواجب.

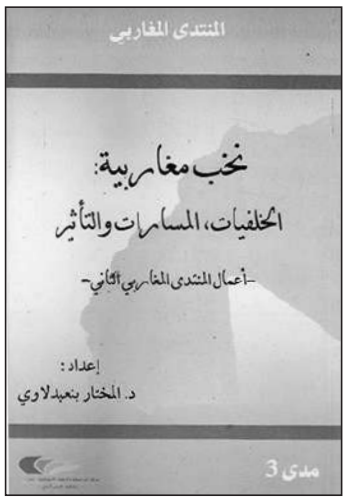
يقدم الباحث أحمد أمين قاعدة من أهم قواعد المواطنة وهي: تلازم الحق والواجب. هذه التلازمية تجعل من حق المواطن على الدولة أن توفر له العدالة الاجتماعية والمـسـاواة أمـام القانون (...) وتفرض عليه واجبات منها أداء الضرائب، واحترام القانون، والدفاع عن حوزة الوطن.

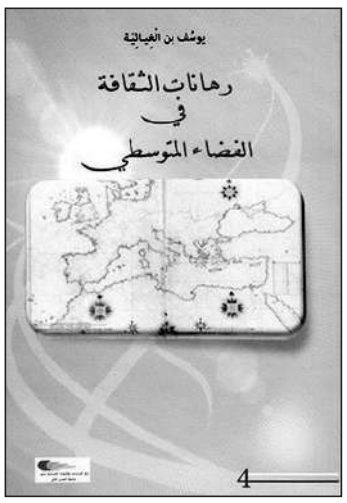
(3)

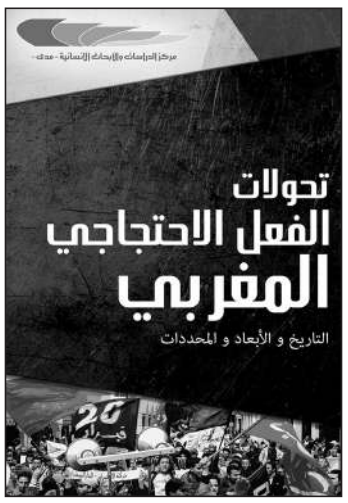
في الختم، نعتقد أن "كتاب الأخلاق" جدير بأكثر من قـراءة، وهو يؤكد أن الباحث أحمد أمين مـازال يحيا معنا بفكره سـواء نتفق معه أم نختلف. ويدعونا اليوم جميعا، كل من موقعه وانطلاقا من مرجعيته الفكرية، إلى طرح أسئلة العلاقة بين الأخـلاق والعولمة، الأخـلاق والتربية، الأخـلاق والمواطنة، الأخلاق والعدالة الاجتماعية، الأخلاق والوحدة العربية... **في زمن تشرذم الذات العربية.** ■

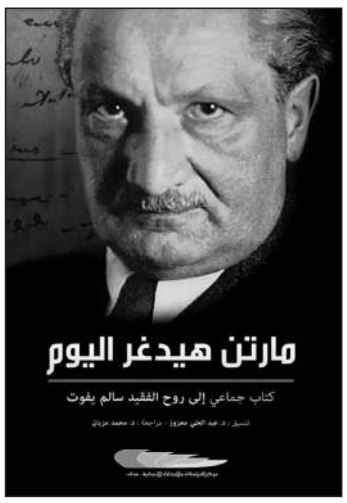
منشـورات مدى

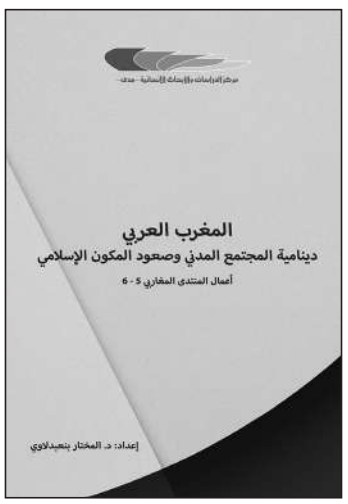


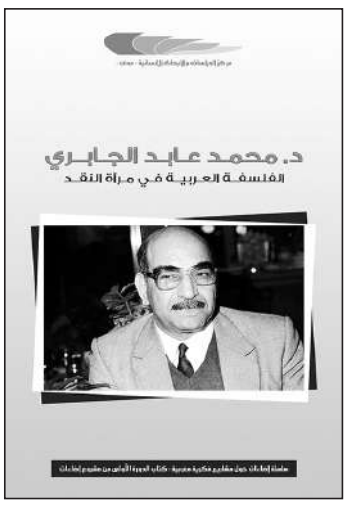












آخر أعداد مجلة رهانات

العدد 43

العدد 44

العدد 46-45

العدد 47