الحرية

مجلة فكرية مغربية

فصلية

العدد 5 – شتاء 2019

الثمن : 30 درهما

من مواد هذا العدد:

- سجون بلادي قبل وبعد المصالحة
- من هو مدرس الفلسفة؟
- عولمة الإرهاب وتناقض السياسات الدولية
- مقدمات للتفكير في العنف المدرسي
- الله والشر: الأديان الثنوية
- التشريع بين الإجماع الأصولي والمجامع المسكونية
- رواد التربية عبر التاريخ من القرون الوسطى إلى مونْطنيْ...

مجلة فكرية مغربية فصلية

العدد الخامس / شتاء 2019

سجون بلادي قبل وبعد المصالحة - من هو مدرس الفلسفة؟- عولمة الإرهاب وتناقض السياسات الدولية - مقدمات للتفكير في العنف المدرسي - الله والشر: الأديان الثنوية - - التشريع بين الإجماع الأصولي والمجامع المسكونية - رواد التربية عبر التاريخ من القرون الوسطى إلى مونْطيْ..

رقم الإيداع القانوني:
1995/162
رقم ملف الصحافة:
1995/44
العنوان: شارع طارق بن زياد، تجزئة النصر/المستقبل، رقم 90، **تمارة - المغرب**
البريد الإلكتروني للمجلة:
revuealhoria@gmail.com
البريد الإلكتروني لمدير المجلة:
hilalmed@gmail.com

الطباعة:
مطابع الرباط نت
RABAT NET
Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 48 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

هيئة التحرير:

- سلمى حمدان
- حورية العطاوي
- نرجس اليعقوبي
- يسرى بنجلون
- عزيز لزرق
- سعيد عبو
- مصطفى الحسناوي
- محمدالهلالي

الهيئة الاستشارية لمجلة الحرية:

- د. مصطفى أعراب
- د. محمد شكري سلام
- د. محمدزرنين
- د. فريد بوجيدة
- د. وحيد حمزة
- د فوزي بوخريص
- دعبد الوهاب الصافي
- د. حسن لوكيلي
- د. محمد العَلْوي

إدارة النشر والتحرير:

- محمد الهلالي

فهرس

- تمفصلات بنية منظومة التكوين المهني بالمغرب و توجهاتها: واقع وآفاق (2/2)
د. عبد الوهاب الصافي

- سجون بلادي قبل وبعد المصالحة: هل تتشابه الحكايات؟
خديجة رياضي

- من هو مدرس الفلسفة؟
عائشة أنوس

- عولمة الإرهاب وتناقض السياسات الدولية (داعش: 2014-2016)
الدكتور محمد سلام شكري

- مقدمات للتفكير في العنف المدرسي
عزيز لزرق

- الله والشر: الأديان الثنوية
- جيوفاني فيلورامو
ترجمة: محمد المسكيني

- التحرر الديني في أوروبا: التضحيات والمكتسبات
د. مصطفى أعراب

- سبينوزا: في أن الإنسان الحر هو الإنسان العقلاني
مصطفى الحسناوي

- التشريع بين الإجماع الأصولي والمجامع المسكونية
وسيم العزوزي

- رواد التربية عبر التاريخ من القرون الوسطى إلى مونْطنيْ
جورج مينوا، ترجمة: محمد المعزوزي

تمفصلات بنية منظومة التكوين المهني بالمغرب وتوجهاتها: واقع وآفاق(2/2)

د. عبد الوهاب الصافي(*)

المرحلة من 1996 إلى اليوم

تعتبر هذه المرحلة تكريسا حقيقيا لوجود منظومة التكوين المهني وتعزيزا لدعائمها بما قدمته من أجهزة وقوانين وقواعد وممارسات جديدة وتوجه لعملها. ويمكن أن نحدد سيرورتها على الأقل في ثلاثة محطات أساسية: أ) 1995 إحداث أول وزارة للتكوين المهني؛ ب) الميثاق الوطني للتربية و لتكوين؛ ج) الإستراتيجية الوطنية للتكوين المهني.

لقد عرفت هاتان العشريتان اللتان امتدت خلالهما هذه المرحة تغيرات هيكلية مهمة في البناء الاقتصادي لبلادنا تمظهرت أساسا في تغير إيقاع اشتغاله وبلوغه عتبة نمو جديدة. فخلال المدة بين 2003 و2014، رغم انعكاسات المشاكل الناجمة عن الجفاف في سنوات 2005 و2007 وإضرابات السوق العالمية، حقق الاقتصاد الوطني نسبة نمو متوسطة بلغت 4,6% مقارنة مع نسبة 3% التي كانت تحقق بين 1992 و2002. ولأول مرة، منذ إحراز الاستقلال، يعرف النشاط الاقتصادي الوطني دورة نمو طويلة دامت 54 فصلا متتاليا، بدل الدورات القصيرة الأمد التي كان يحققها سابقا. إلا انه مع ذلك، يجب الإشارة إلى أن مساهمة الأنشطة الاقتصادية الغير فلاحية في نسبة النمو بقيت ضئيلة، مما يدل على أن هاته الأنشطة بقيت دون تحقيق إمكانياتها الذاتية المتوقعة.

رغم هذه التحسنات الاقتصادية، فان نسبة البطالة لازالت قوية لأن نسب النمو المحققة لا تسمح بإيقاف انعكاسات النمو الديموغرافي. فالعديد من الاقتصاديين يعتبرون أن تحقيق نمو دون 7% لا يسمح بتخفيض البطالة، بحيث تتوزع كالآتي: 3% لامتصاص نسبة الوافدين الجدد على سوق الشغل، 2% لحساب أرباح الإنتاجية و2% للبدء في تقويض مخزون البطالة وتحسين أوضاع أولئك المشغَّلين دون مستوى مؤهلاتهم. يعتبر بطء النمو الاقتصادي عاملا أساسيا في تفسير البطالة التي هي نفسها تفسر استمرار الفقر الذي يقود إلى البحث عن سبل إيجاد شكل من أشكال التشغيل الذاتي مما ينمي القطاع الغير مهيكل لتلازمهما.

للتخفيف من وطأة البطالة على الشباب المتعلم توجهت الدولة إلى العمل على واجهتين: تدعيم وتعزيز منظومة التكوين المهني بالرفع من كم استيعاب المتدربين وتنويع أنماط التكوين وإعادة هيكلة إدارة القطاع وتحديد توجيهه، أما الواجهة الثانية فقد اهتمت بآليات إدماجه في سوق العمل عبر تنشيط أشغال الوكالة الوطنية لإنعاش الشغل والكفاءات بإحداث عدة برامج لمصاحبة الشباب المتعلم، كل حسب وضعه، للبحث عن عمل أو تطوير بعض قدراته لملاءمتها مع متطلبات السوق أو إعادة إدماجه فيها أو مساعدته على خلق مقاولته.

من جهة التكوين المهني، فقد عرفت سنة 1995 تنصيب أول وزارة لهذا القطاع. مما يعني، نظريا على الأقل، أنه تم الوعي بالدور الاستراتيجي للقطاع في التنمية البشرية والاقتصادية. ورغم أنها لن تعمل كوزارة مستقلة بذاتها إلا إلى سنة 1998 ليتم إدماجها بوزارة التشغيل هذه المرة ثم فيما بعد بوزارة التربية الوطنية ككتابة دولة. ولكن الأهم بالنسبة للموضوع هو أنها منذ هذا التاريخ ستبقى السلطة المكلفة بالتكوين المهني في مرتبة كتابة الدولة على الأقل.

خلال هذه المرحلة عملت وزارة التكوين المهني مسنودة ببلدان أجنبية في إطار التعاون الدولي على إعادة تنظيم النظام البيداغوجي للمنظومة وملاءمته مع التوجهات الهادفة إلى تعزيز ربط التكوين بالعالم المهني وانفتاح مؤسسات التكوين على محيطها السوسيو-اقتصادي وعلى المقاولة ومناخ الشغل. وفي هذا الإطار تم تجريب العمل **بالمقاربة وفق الكفاءات** سواء على مستوى وضع برامج التكوين أو التخطيط البيداغوجي للتعلمات أو تنظيم التنشيط البيداغوجي ونقل المعارف وتقييم المكتسبات. سيتم سنة 1998 الإقرار الرسمي بتبني هذه المقاربة و إدماج مقتضياتها في كل هياكل المنظومة وإعادة تنظيم الإدارة المركزية حتى تتلاءم مع ضرورة الانفتاح على المحيط السوسيو-اقتصادي **وفق مبدأ الطلب**. ودعما لهذا التوجه سيتم نشر مجموعة من الوثائق من طرف الوزارة توضح مسار العمل وتدبير التعلمات وفق المقاربة بالكفاءات من التخطيط إلى تقييم المكتسبات مرورا بطريقة وضع البرامج التكوينية وصيغة توطينها في مؤسسات التكوين. ويتم الآن ومنذ 2015 تحيين هذه المساطر وطرق العمل من طرف البلد المُدعِّم في إطار التعاون الدولي.

تميزت هذه المحطة من المرحلة الثالثة بكونها ستفيد دعم المنظومة بقوانين تعزز ممارساتها كالقانون 36.96 المتعلق بالتكوين بالتناوب (سنة 1996) و مرسوم تطبيقه

(سنة 1998) ثم القانون رقم 12.00 المتعلق بنمط التكوين بالتدرج (سنة 2000) ومرسوم تطبيقه (سنة 2001) والقانون رقم 13.00 المتعلق بالتكوين المهني الخاص (سنة 2000) ومرسوم تطبيقه (سنة 2001). بهذه القوانين ومساطر العمل تكون منظومة التكوين قد خطت خطوات كبرى في دعم هيكلتها وزرعها في التربة الوطنية بقوة وعزيمة رغم كل النواقص التي لازالت تعتري عملها.

المحطة الثانية في هذه المرحلة، و لو أننا واعين بتداخلها زمنيا مع الأولى فقد عملنا على التمييز بينهما للضرورة المنهجية وقصد الوضوح فيما تقرر خلالهما، تتعلق بإقرار الميثاق الوطني للتربية والتكوين (سنة 2000) بصيغة الإجماع بعد نقاش وفق مقاربة تشاركية بين جميع الأطياف السياسية والنقابية والجمعوية المختصة المتواجدة بالبرلمان وخارجه. زيادة على كونها أحد النصوص القليلة التي حققت إجماعا وطنيا، فإن الميثاق المذكور أَسَّس لتوجه شبه متكامل لتجاوز أزمة منظومة التعليم والتكوين ووضع معالم واضحة على طريق الإصلاح على الرغم من المؤاخذات التي يمكن أن نسجلها عليه والتي شكلت نقطة ضعف لم تسعفه في الوصول إلى مبتغاه كاملا. وما يهمنا في الموضوع هنا هو ما يتعلق بالتوجهات الواردة في الوثيقة اتجاه التكوين المهني.

تطرق الميثاق إلى معضلة التكوين بكونها جزء لا يتجزأ من إشكالية التعليم عموما ويعتبر في توضيحه لغايات الإصلاح انه يهدف إلى "جعل المتعلم بوجه عام، والطفل على الأخص، في قلب الاهتمام والتفكير والفعل خلال العملية التربوية التكوينية. وذلك بتوفير الشروط وفتح السبل أمام أطفال المغرب ليصقلوا ملكاتهم، وليكونوا متفتحين مؤهلين وقادرين على التعلم مدى الحياة".

ولذا يعتبر أن بلوغ هذه الغايات"...يقتضي الوعي بتطلعات الأطفال وحاجاتهم البدنية والوجدانية والنفسية والمعرفية، كما يقتضي في الوقت نفسه نهج السلوك التربوي المنسجم مع هذا الوعي، من الوسط العائلي إلى الحياة العملية مرورا بالمدرسة ومن ثم، يقف المربون والمجتمع برمته تجاه المتعلمين عامة، والأطفال خاصة، موقفا قوامه التفهم والإرشاد والمساعدة على التقوية التدريجية لسيرورتهم الفكرية والعملية، وتنشئتهم على الاندماج الاجتماعي، واستيعاب القيم الدينية والوطنية والمجتمعية"(22). ولئن تحدث الميثاق عن التكوين إلى جانب التعليم في جميع الدعامات والمجالات واعتبره قضية عرضانية في جميع المواضيع التي تطرق لها، فإننا سنتعرض في الفقرات اللاحقة للجوانب التي قصده فيها لوحده بالذات.

و بناء على المبادئ والتوجهات العامة يحدد في الدعامة الثالثة للإصلاح أن مسار التربية والتكوين ينبني على إدماج الجانب العملي في مهام التعلم وعلى إعطاء الأعمال التطبيقية والأشغال اليدوية اهتماما خاصا في جميع مراحل التعليم و تغليب التنسيق و التعاون و اقتسام المسؤولية بين مؤسسات التعليم و التكوين في جميع مراحلهما فيما هو بيداغوجي وعلمي ومعرفي و ضرورة انفتاحهما على عالم الشغل والثقافة والفن والرياضة والبحث العلمي والتقني. ومن المستجدات التي جاء بها الميثاق ضرورة "نسج شبكات للتربية والتكوين على الصعيدين المحلي والجهوي، وترتكز على اتفاقيات ومساطر دقيقة، يتم بموجبها تنظيم الأنشطة التربوية وتوزيعها لجعل كل مؤسسة تقوم بما تجيده في تكامل مع المؤسسات المرتبطة بها أو المجاورة لها" ويتم ذلك كلما أمكن بربط إعدادية بمؤسسة للتكوين المهني أو مراكز لاستئناس الشباب أو التربية النسوية. ويتم ربط الثانويات بمركز للتأهيل المهني و/أو معهد للتكنولوجيا التطبيقية، على أساس القرب الجغرافي والتكامل العلمي والتقني. كما يتم نفس الأمر على مستوى التعليم العالي إذ ترتبط الجامعات بالمعاهد العليا المتخصصة ومدارس المهندسين.

ومن جهة أخرى أكد الميثاق الجديد على التصور القائم للبناء البيداغوجي بمستوياته الأربعة وعلى الممرات والمسالك الممكنة بينها في حالة اختيار المتدرب الاستمرار في التعلم. كما أكد كذلك على أنماط التكوين بالتناوب وبالتمرس بالنسبة للتكوين الأساسي. وأعطى أهمية ملحوظة للتكوين المستمر لفائدة الشغالين إذ بيَّن أهميته وأهدافه وخصائصه وأشكال تنظيمه القانونية و العملية و أكد بالخصوص على ضرورة أن: "يستند إصلاح نظام التكوين المستمر على قانون يعتمد الآليات الموجودة ويتسم بروح التعبئة والمبادرة الشخصية، بتوفير رصيد زمني تكويني يتم تدبيره في إطار مهني، بناء على اتفاقيات جماعية تهم جميع الشعب المهنية يتفاوض عليها الشركاء الاجتماعيون. وسيحدد هذا القانون أساسا:

- حق وواجب التكوين مدى الحياة؛
- صلاحية التأهيلات والاعتراف بالمكتسبات، اعتمادا على كشف لحصيلة الكفاءات؛
- إدماج مفهوم اقتصاد الزمن والتكوين في السيرورة المهنية؛
- التكوين التناوبي للأشخاص الذين هم قيد التشغيل؛
- الإجراءات والموارد (بما فيها إسهام المأجورين) المخصصة لتمويل عمليات التكوين (الكلفة المباشرة، والأجور)

- آليات رصد الحاجات في مجال التكوين المستمر، من أجل توقع متطلبات القطاع المنتج من الكفاءات

وفي نفس السياق التزم الميثاق بضرورة توفير موارد مالية قارة على تدبير التكوين المستمر:

"مكونة من معونات الدولة ومن جزء من رسم التكوين المهني. وتشرف على تدبير هذه الموارد لجنة ثلاثية تتكون من الدولة والمشغلين والمأجورين.

وتشكل هذه الموارد دعامة لمواكبة حاجات المقاولات في القطاعات ذات الطبيعة الإستراتيجية.

تبلور آليات للتكوين المستمر في أفق بلوغ هدف إشراك 20 في المائة من مجموع العمال والمستخدمين والموظفين سنويا، في عملية التكوين المستمر. وستولى عناية متميزة للحاجات المتعلقة بالمقاولات الصغرى والمتوسطة."

ركزنا على هذا الجانب في الميثاق لأنه بين كل ممارسات التكوين المهني، وظل التكوين المستمر من دون أي نص قانوني ينظمه عدا ما ورد في المرسوم رقم 2-37-633 (22 مايو 1974) المتعلق بالضريبة على التكوين المهني. وسنرجع لنقاش هذه الظاهرة فيما بعد.

وتطرق الميثاق كذلك إلى التكوين المهني في الدعامة الرابعة حين تعرض لمسالك التعليم و التكوين إذ أكد على أطوار التعليم والمسالك بين المستويات الموجودة والساري بها العمل. أما في الدعامة الخامسة المتعلقة بالتقويم والامتحانات فقد أشار إلى أنه "في ختام سلك التأهيل المهني ومسلك التعليم التكنولوجي والمهني، يتم اختبار الجوانب التطبيقية عن طريق امتحانات تجرى تحت إشراف لجان يشارك فيها لزوما مهنيون ممارسون، وذلك بعد أن يكون المتعلم قد اجتاز خلال مدة السلكين المراقبة المستمرة والامتحانات المشار إليها في المادة 96"(23)

لا نظن أننا نغالي حين التأكيد أن الميثاق شكل نقطة تحوُّل نوعية في الرؤية العامة لتنظيم وتوجيه منظومة التربية والتكوين. لأول مرة توفر المغرب على وثيقة توجيهية شبه متكاملة في هذا المجال تمكنت من إبراز المحاور الأساسية لتدبير المنظومة والتنسيق بين مكوناتها مع تبيان مقاصدها وأهدافها والمساطر العامة لاشتغالها. غير أنه مع الأسف الشديد افتقدت لمن يقود تطبيقها ويدبر انجازها، مما تعذر تحقيق أجزاء هامة من مهامها. وهذا ما سيبرز جليا في التقييم الذي أُجري سنة 2007 بعدما أنجزت نصف مدة

تحقيق مقتضيات الميثاق والذي سيبين النتائج السيئة لأداء منظومة التعليم والتكوين. مما سيضطر الدولة إلى اللجوء إلى وضع البرنامج الاستعجالي لتصحيح مسار الإصلاح وإنقاذه من الانهيار. ولو إن البرنامج الاستعجالي 2009-2012 اهتم أساسا بالتعليم إذ خصص له 23 مشروع إصلاح، لكنه أفرد للتكوين المهني حسب المتطلبات التي رصدت في الدراسة التقييمية لنتائج الإصلاح أهدافا واضحة عملت المنظومة عبرها على:

- تفعيل وتنمية التكوين بالتدرج في قطاعات الفلاحة والصيد البحري والصناعة التقليدية و السياحة.
- مصاحبة مخطط الإقلاع الصناعي من أجل توفير الكفاءات الخاصة بالمهن العالية للمغرب عبر إحداث مراكز تكوين متخصصة مرجعية في إطار الشركة بين القطاع العام والخاص.
- وضع آليات لدعم التكوين المهني الخاص.
- إعادة هندسة منظومة التكوين المهني وفق المقاربة بالكفاءات وعقلنة مدد التكوين بمستويي التخصص والتأهيل حسب المدة التي يستلزمها اكتساب الكفاءات بدل سنتين كما كان معمول به سابقا.

المحطة الثالثة في هذه المرحلة تتعلق ببلورة وإقرار الإستراتيجية الوطنية للتكوين المهني في أفق 2021. لقد بدأ الاشتغال فيها منذ 2013 و لم يتم إقرارها إلا سنة 2016، بحيث عايشت مرور ثلاثة وزراء وكتاب دولة على رأس السلطة المكلفة بالتكوين المهني. باستثناء هذه الملاحظة، نثمن عاليا وجودها إذ نعتبرها مكسبا مهما للقطاع. فنجاح تطبيقها سيفتح المجال دون شك لإصلاحات أعمق للمنظومة قصد ملاءمتها بشكل أفضل لمتطلبات الأوضاع الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية و الثقافية للمجتمع المغربي.

إحدى النقاط الهامة في هذه الإستراتيجية هي انطلاقها من تحديد مجموعة من العراقيل التي تواجه تطور المنظومة والتي تحددها بالنسبة لكل مستوى في:

- **مستوى التكوين الأساسي** :

* نقص إمكانيات استقبال الشباب البالغ 15 سنة في مراكز التكوين الراغب في متابعة تعليمه بها بحيث تصل نسبة الطلبات إلى 2.6 مرشح بالنسبة لكل مقعد بيداغوجي كمعدل وطني.

* توجه تسجيلات المتدربين إلى المستويات العليا أي التقني والتقني المتخصص على حساب مستويي المؤهل والمتخصص مع العلم أن هاذين المستويين هما اللذان بإمكانهما استيعاب الشباب الذين غادروا الدراسة مبكرا.
* عدم التوازن بين حاجيات بعض القطاعات من المؤهلات المتوسطة وبين أعداد خريجي مراكز التكوين المهني نظرا للنقص في الأنظمة والأدوات التي تسمح بالتحديد الاستشرافي للحاجيات من كفاءات على الصعيد الوطني والقطاعي.
* نقص اعتماد "الكفاءات الأساسية" في برامج التكوين والتي تلعب دورا مهما في تنمية قابلية التشغيل لدى الخريجين.
* ضرورة تعزيز احترافية الفاعلين في التكوين المهني من مديرين ومُكوِّنين بدعم تأهيلهم لممارسة مهامهم قبل وبعد الشروع في مزاولة عملهم..

- مستوى التكوين المستمر

* ضعف معدل الاستفادة من نظام العقود الخاصة بالتكوين بحيث لا يتجاوز عدد المقاولات المستفيدة الألف بين تلك المسجلة بصندوق الضمان الاجتماعي كما لا يتعدى نسبة 7% من الأجراء. هذا الضعف ناتج عن عدة عوامل منها ما هو مسطري وما هو تنظيمي وما هو تدبيري...الخ.

- مستوى حكامة منظومة التكوين

* تعدد الفاعلين في التكوين المهني يصبح عائقا ومصدرا للصعوبات وعدم الفاعلية.
* غياب عمل مؤَسس بين القطاعات الحكومية المكلفة بالتربية الوطنية والتعليم العالي والتكوين المهني.

- مستوى تمويل التكوين المهني

* ضعف الميزانية المرصودة للتكوين المهني التي لا تتعدى 0.5% من الناتج الداخلي الخام.
* غياب مساطر تمكن من رؤية أوضح وتمويل مُعقلن.

لرفع التحديات المطروحة على التكوين المهني، عملت السلطة المكلفة بالقطاع على بلورة هذه الإستراتيجية في أفق 2021 وفق رؤية تحدد توجهها العام: "التكوين في كل مكان للجميع ومدى الحياة في خدمة تنمية وتثمين الرأسمال البشري وتعزيز تنافسية المقاولة". وتوضح هذه الرؤية مدى طموح المسؤولين في القطاع على جعله ينعم بمنظومة منفتحة على متطلبات التنمية البشرية والاقتصادية. وترمي إلى تحقيق غايات كبرى لصالح:

- المواطن بـ:

* تسهيل الاندماج الاجتماعي والمهني
* تحسين قابلة التشغيل
* تيسير الترقي الاجتماعي والمهني.

- المقاولة بـ:
* تعزيز تنافسية المقاولة و جاذبية المغرب للاستثمار.

- الدولة و الجماعات الترابية بـ:
* تثمين الرأسمال البشري
* المساهمة في خلق الثروة الوطنية
* فتح مجال التكوين لكل الفئات و توزيع ترابي متكافئ.

وهكذا ولتنفيذ رؤية التكوين المهني تمت بلورة ستة محاور إستراتيجية هي:

1- عرض موسع ومندمج للتكوين لفتح النظام في وجه كل الفئات،
2- ربط عرض التكوين بالحاجيات الاجتماعية والاقتصادية،
3- وضع المقاولة في صلب التكوين،
4- نظام قائم على التحسين المستمر للتكوين،
5- تثمين المسار المهني من خلال الإسهام والتكامل بين مكونات منظومة التربية والتكوين،
6- إرساء حكامة مجددة و مندمجة لضمان نجاعة وفعالية جهاز التكوين المهني

ومن أجل رفع التحديات وتحقيق الرهانات وتجاوز الصعوبات التي تواجه منظومة التكوين المهني حددت الإستراتيجية ستة محاور إستراتيجية وخمسة أهداف إستراتيجية:

1- ضمان الحق في التكوين المهني (الاندماج الاجتماعي والترابي): تكوين 10 ملايين مواطن و مواطنة.
2- تحسين تنافسية المقاولة كفاعل وكفضاء متميز للتكوين عبر تكوين 20% من الأُجراء سنويا و50% من المتدربين والمتدربات بالوسط المهني ابتداء من سنة 2021.
3- الرفع من مستوى إدماج الخريجين عبر تحسين جودة التكوين: بلوغ 80% في أفق 2021.
4- دمج التكوين المهني والتعليم العام من أجل جاذبية أفضل للتكوين المهني وتمكين الشباب من إبراز ميولاتهم.
5- تقوية حكامة السياسة العمومية للتكوين المهني من أجل الرفع من النجاعة والتناغم.

لتفعيل المحاور الستة للإستراتيجية تمت برمجة 103 إجراء حسب كل محور على حدة في أفق 2021 وتم تقديم لائحة المؤسسات المسؤولة على تنفيذ كل عملية مصحوبة بلائحة الشركاء المعنيين بها. والملاحظ هنا أن الإستراتيجية لا تحدد جدولة زمنية لتنفيذ هذه الإجراءات كما لم تحدد الميزانيات المرصودة لتحقيق أشغال كل محور استراتيجي والإجراءات التابعة له.

بإقرار الإستراتيجية الوطنية للتكوين المهني 2017-2021 تكون منظومة التكوين قد أكملت سيرورتها من أجل بناء ذاتها. لقد أخذت صورتها الكاملة بالنسبة للمرحلة الحالية وأوضحت قبولها بالبنية القطاعية التعددية وأوضحت أدوار المتدخلين فيها والمهام المنوطة بهم في أفق سنة 2021 وتحقيق أهدافها الإستراتيجية. فأهم ما يُنتظر منها هو توسيع نطاق التكوين إلى الفئة العمرية أقل من 15 سنة و تنمية الجهاز لاستقبال أي شاب أو شابة من 15 سنة فما فوق، تعزيز الطاقة الاستيعابية للتكوين بالتدرج، تكوين 2.3 مليون من الخريجين، تعزيز الشراكة مع التكوين المهني الخاص، وضع آليات لتمكين العمال غير المأجورين والعمال المهددين بفقدان العمل من الاستفادة من التكوين المستمر، وضع إطار قانوني لتدبير التكوين المستمر وتحديد دور الشركاء في تدبيره وإحداث الهيئة المكلفة بتسييره والآليات الخاصة بتمويله، مأسسة وتنفيذ التصديق على مكتسبات التجربة المهنية، تطوير التخطيط وآليات الرصد والتوقعات لحاجيات سوق الشغل والكفاءات اللازمة لسير المقاولات و تعزيز تنافسيتها، إحداث معهد وطني لتكوين هيئة التأطير البيداغوجي والإداري وهندسة التكوين، تعزيز ارتباط التعليم بالتكوين المهني...الخ. فطموح هذه الإستراتيجية لا يوقفه إلا حدود خيال مبتكريها اللذين أرادوا أن تكون جامعة مانعة في ظرف خمس سنوات وفي ظل وضع اقتصادي ومالي غير واضح بالنسبة لتوقعاتها.

5. واقع منظومة التكوين المهني بالغرب و آفاقها

بعد إن قدمنا بصورة موجزة سيرورة تكون المنظومة ووضعها الراهن بشقيها (التكوين المهني الأساسي والتكوين المستمر) نود ختم هذا المقال بنقاش أهم خاصيات تشكلها ونقف على العوامل التي تلعب دورا أساسيا في تقرير مصير تطورها.

1) يرمي التكوين المهني كممارسة اجتماعية، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، إلى المساهمة في التنمية الاقتصادية والبشرية عبر عمل جماعي يُبنى على أساس تفاعل ثلاثة متدخلين: المقاول الخاص أو المؤسسة العمومية، المستخدم أو الأجير والدولة أو السلطة التي تقوم مقامها. فالعمل المشرك بين هؤلاء الفاعلين معطىً لا محيد عنه. وما تجدر الإشارة إليه

في هذه العلاقة هو انه حسب الظروف والأوضاع السياسية والاقتصادية في البلد تتطور موازين قوى بين الفاعلين الثلاثة وفي ميلان الكفة لصالح هذا الطرف أو ذاك أو لهذا الثنائي أو ذاك أو في وجود علاقة متوازنة بينهم تتخذ منظومة التكوين توجهاتها التنظيمية و المالية و البيداغوجية.(24)

فالمنظومات التكوينية التي **تتسم بالتعاون بين الأطراف الثلاثة** (الدولة والمقاولة والنقابات) تُطور نظامَ الضبط المشترك للتكوين أي وجود دور قوي للمؤسسات المتوسطة، تعاون متين بين مراكز التكوين والمقاولات، وجود توزيع المجهود المالي بين الفاعلين، وجود ضغوطات/تتمين للتكوين المهني. وهذا ما نلاحظه في بلدان مثل ألمانيا و السويد والنرويج والنمسا وسويسرا وهولندا وإنجلترا (قبل 1980) وعدة دول من أمريكا اللاتينية.

أما في التجارب ذات نفس البعد ولكن تستعمل الإكراه بواسطة الواجب القانوني للاستثمار في التكوين (ضريبة) فتتسم المنظومة باستعمال القانون لتطوير ثقافة التكوين في المقاولة ومن أجل إحداث مؤسسات وسيطة ومن أحل تقريب العرض من الطلب للتكوين. هذا ما ميز التجربة في فرنسا و أستراليا (بين 1990 و1994) وإقليم كيبك في كندا.

أما المنظومات **التي تغلب المقاولة في العلاقة بين الفاعلين** فنجد حالتين: الأولى حيث نلاحظ استقرارا قويا في علاقات الشغل داخل المقاولة فتتسم المنظومة بمجهود مهم للتكوين المستمر وعلاقة وطيدة بين التكوين وتنظيم العمل كما تتسم علاقات الشغل بوجود سوق داخلية خاصة بالمقاولة مع وجود ارتباط بنظام الأجور والتعويضات (استقرار العلاقات المهنية ووجود نظام للترقي الداخلي) وكذا تجانس مهم للتكوين القاعدي لليد العاملة. وهذه حالة منظومة التكوين باليابان.

أما الحالة الثانية في هذه المجموعة فتتسم منظومتها باحترام استقلال الأفراد والمقاولات فيما يخص المجهود الموجه للتكوين، وبضعف التنسيق بين الفاعلين ونقص التعاون بين المدرسة والمقاولة. كما تتسم بتعدد مواقع التكوين (العمومي، الخاص والمقاولة) وبكون التكوين المستمر متعلق بسياسة المقاولة وبضعف ضغوطات الدولة. وهذه الحالة نجدها في الولايات المتحدة وبريطانيا (بعد 1980) وأستراليا (بعد 1994) و كندا (وكيبك قبل 1995).

أما المجموعة الرابعة فتتعلق بتلك المنظومات **التي تعطي الغلبة للدولة**. وهنا كذلك نلاحظ وجود توجهين. الأول يركز على تنظيم التكوين وفق الطلب وبهذا يعتبر دور الدولة مركزيا في تعديل العرض وفق الطلب الموجه من طرف المؤسسات (تدبير مركزي استباقي) وهذا النموذج نجده في تجربة منطقة هونغ كونغ وعدة دول مثل كوريا الجنوبية والصين وتايوان وسنغافورة. أما التوجه الثاني فيركز على تدبير عرض التكوين معتمدا على الدور المركزي للدولة ولكن دون ضغوطات على المقاولات.

انطلاقا من هذا التصور والفئات الأربعة الناتجة عنه، فإننا نرجح أن عملية بناء منظومة التكوين المهني بالمغرب ولئن تأثرت في انطلاقها (المرسوم رقم 2-73-633 ب 29 ربيع الثاني 1394 الموافق ليوم 22 مايو 1974) بتجربة الفئة الثانية التي تمثلها فرنسا بشكل قوي، فإنها لم تتمكن من الوصول إلى الأهداف المتوخاة من هكذا توجه: لم تجعل من التكوين المهني أولوية إستراتيجية وطنية بل أبقته فقط في مستوى "الهموم" الاجتماعية وتركت صورته تتشكل لدى المواطنين وكأنه ملجأً أخير لكل الملفوظين من المنظومة التعليمية؛ كما أنها لم تنجح في خلق ثقافة للتكوين المستمر واستعملت الضريبة على التكوين المهني أساسا لتمويل مكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل الذي لم يعمل جاهدا، حتى لا نتهمه بالتهاون، لإنجاح نشاط نظام العقود الخاصة للتكوين المستمر الذي يدخل في نطاق اختصاصاته؛ كما أنها لم تنجح في خلق مؤسسات وسيطة تجمع الفرقاء الاجتماعيين في إطار شراكة حقيقية حول التكوين المهني الأساسي والمستمر.

إن هذا الفشل في خلق منظومة صلبة يقودها الإكراه عبر القانون، هو ما سيحاول إصلاح 1984 أن يتجنبه باتخاذه تدابير وإجراءات تنظيمية وبيداغوجية لتأطير جزء من الشباب الذين غادروا صفوف التعليم. إلا أن هذا الإصلاح رغم تحديده للأهداف الثلاثة الكبرى: توسيع طاقات استقبال المتدربين وتطوير جودة التكوين وإشراك هيئات المقاولين في تسيير المنظومة، لم يفلح في البلوغ إلى أهدافه الكاملة. و لئن وسع شيئا ما طاقات الاستيعاب، فإنه بقي منغلقا تجاه فئات كبيرة من الشباب ما فوق 15 سنة وأهمل بالمطلق ما دون هذا السن وكل المواطنين الشغالين اللذين لا يحملون شهادات. وفي المقابل فتح الباب نحو ضرب مبدأ مجانية التكوين بدعم قطاع التكوين الخصوصي وجعله أحد بدائل الفشل في التعليم.

2) إن ثقل المشاكل الاجتماعية لدى الشباب الغير ممدرس والشغيلة التي لا تتوفر على مؤهلات جعل الدولة تبحث عن موارد مالية لتغطية تكاليف التكوين عند المقاولات (عبر

ضريبة التكوين المهني) وعائلات المتدربين والتعاون الدولي. فعلى مستوى التكوين الأساسي، تتكلف الدولة بتغطية نفقات التسيير والاستثمار بالنسبة لمراكز التكوين العمومي، أما العائلات فتتكلف بتغطية نفقات أبنائها في معاهد التكوين الخاص، مع آن الدولة تساهم بتقديم منح قدرها 4000 درهما سنويا للمتدربين المنحدرين من عائلات معوزة ويزاولون تكوينهم في مستوى التقني المتخصص. آما المقاولات فتساهم في تغطية نفقات التكوين المنظم في مجال الشغل سواء في إطار التكوين بالتدرج والتكوين بالتمرس أو التدريب قصير المدى في إطار برامج التكوين القار، كما أن 70% من ضريبة التكوين التي تؤديها تذهب إلى تغطية نفقات تسيير مكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل والتكوين الأساسي المنظم في مجال الشغل.

يجب الإشارة إلى أن عائدات الضريبة على التكوين المهني تؤدى من طرف المقاولات إلى صندوق الضمان الاجتماعي الذي يحولها إلى مكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل الذي يدبرها في شقي التكوين: الأساسي الذي ينظمه في مراكزه والمستمر في إطار تدبير العقود الخاصة. إن هذه الوضعية تقتضي منا إبراز ثلاثة ملاحظات:

ا- إن مقادير التمويل الحالية للمنظومة لا تسمح بتنفيذ الإصلاحات المرجوة حتى تحقق أهدافها. فالميزانية المرصودة للتكوين المهني لا تتجاوز 0.5% من الناتج الداخلي الخام أي ما يناهز440 مليون درهم في حين إن المنظومة تكوِّن أكثر من 350 ألف متدرب فيما يناهز 330 شعبة تكوينية. أما عائدات الضريبة على التكوين فتقدر بحوالي 2.3 مليار درهم تصرف 70% منها لصالح مكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل و30% توجه لجهاز التكوين المستمر بما فيه ميزانية تسيير التجمعات مابين-مهنية للمساعدة والمشورة. وعند تقييم إمكانية تطبيق الإستراتيجية الوطنية للتكوين المهني يظهر البون شاسعا بين الموجود والمطلوب. فالكلفة الإجمالية لتطبيق إجراءاتها المائة وثلاثة المبرمجة تقدر بـ 65.9 مليار درهم.

لهذا يتطلب تمويل المنظومة تنظيم نقاشات واضحة بين الفرقاء الاجتماعيين لاتخاذ قرارات مِلزمة ولكن متقاسمة حول كيفية إعادة تعبئة أساليب ووسائل تمويل تدبير المنظومة مراعاةً للصالح العام ومتطلبات التطور الاقتصادي والاجتماعي وآفاق تطور المجتمع أخذا بعين الاعتبار أن الاتجاه العام على المستوى العالمي يميل إلى التمويل المشترك بين القطاعين العام والخاص.

ب- باعتبار أن التمويل هو عصب الحرب بالنسبة لإنجاز مهام إستراتيجية منظومة التكوين المهني، يجب تسجيل ملاحظة أساسية و هي أن أفضل مصدر يمكن اللجوء إليه

لضمان تمويل دائم هو تنمية الإنتاج والإنتاجية وإعادة تنظيم السوق الاقتصادية للقضاء على القطاع الغير مهيكل والممارسات الغير قانونية للتملص الضريبي. في هذا الإطار يجب إن تصبح كل السياسات العمومية الموجَّهة إلى الدعم المالي أو الاقتصادي أو التقني للمقاولات والأشخاص الذاتيين مشروطة بتوجهات تفرض إدماج المقاولات في القطاع المهيكل. بعبارة أخرى لابد من أن تعمل كل المرافق الإدارية بصفة مندمجة ومنسَّقة وفق هذا الهدف العرضاني لسياسة الحكومة: الدعم والمساعدة مقابل الهيكلة التنظيمية والقانونية. بالطبع تقتضي العملية بأن تتحلى الحكومة ببعض المرونة في المساطر الإدارية والتنظيمية للتحفيز على الاندماج.

ج- إن أحد أعطاب الحكامة الذي ورثته المنظومة من المراحل الأولى لتشكلها هو جعل مكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل طرفا وحكما في نفس الآن، حيث أنه هو الذي يستفيد من ودائع الضريبة على التكوين المهني وهو الذي يسهر في نفس الوقت على تدبير العقود الخاصة بالتكوين. إن هذه الوضعية الغير طبيعية تجعله يتصرف وكأنه صاحب العقد والحل في القطاع. وهذا ما جرى خلال الثلاثين سنة الأخيرة إذ تصرفت إدارة المكتب بصورة فردية وحتى ضدا على توجهات الوزارة الوصية سواء فيما يخص تنظيم الاختيارات البيداغوجية أو تنظيم تدبير المنظومة وعدم المشاركة في عمليات التقييم وتتبع اندماج الخريجين والمشاركة في تتبع خريطة التكوين الوطنية...، ورفض الاستمرار في عرض التكوين بالتدرج رغم أهميته في استيعاب عشرات الآلاف من الشباب ونقص التكلفة المالية لتنظيمه بالنسبة للقطاع مقارنة بالتكوين القار. وكما أشرنا سلفا فإنْ كانت أحد أهداف سن الضريبة على التكوين هو تطوير ثقافة التكوين في البلاد، فإن نتائج تدبير هذه الممارسة هزيلة للغاية حيث أن عدد المقاولات المسجلة لدى الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي المستفيدة من العقود الخاصة للتكوين لا يتعدى 1.3%. إنه مشكل ناتج عن تفاعل عدة عوامل: المساطر المعقدة للعقود، عدم تنشيط البرنامج من طرف مكتب التكوين المهني وضعف عمل التجمعات مابين-مهنية. ففي سنة 2016 بلغت عائدات الضريبة على التكوين 2.3 مليار درهم، رصدت منها حوالي 600 مليون درهم للعقود الخاصة للتكوين والتجمعات مابين-مهنية للمساعدة والتشاور. وفي نهاية المطاف لم تستفد المقاولات إلا بـ 50 مليون درهم صرفت في تخطيط وتنظيم أنشطة التكوين. مما يعني أن الباقي من المبلغ المرصود قد عاد إلى مكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل. وهكذا دواليك كل سنة يفقد فيها التكوين المستمر إمكانيات تطوير الكفاءات الفردية والجماعية للمستخدمين والمقاولات.

نعتبر أنه لحل المشكل يجب إعادة النظر في كل المسطرة المعمول بها لتدبير التكوين المهني إلى حد الآن لمصلحة مقاربة تشاركية فعلية. فالتكوين المهني، كما أسلفنا، ممارسة اجتماعية تعتمد مشاركة ثلاثية، ولكي يتم تدبيره في شروط جيدة تضمن فعالية ونجاعة واتساق واندماج أشغال منظومة التكوين لا مفر من أن يتم تدبيره من طرف الفاعلين الثلاثة: الدولة، ممثلي المقاولات وممثلي المأجورين وفق مقاربة التشارك وليس التشاور فقط وعلى أساس مساطر عمل تمكن من التدبير الثلاثي الشفاف والمتكافئ والمسؤول. ويبدو لنا أن أشكال تنظيم تدبير هذه المؤسسات الوسيطة بإمكانها أن تتأسس عبر مستويين تنظيميين:

- المستوى الوطني: إحداث مؤسسة وطنية مستقلة لدعم المؤهلات والكفاءات تضم ممثلي الفاعلين الثلاثة (تكون الدولة ممثلة فيها بالسلطتين المكلفتين بالتشغيل والتكوين المهني) في إطار مجلس إداري يتحمل مسؤولية بلورة التوجهات الإستراتيجية لتدبير المنظومة وتحديد مساطر العمل وتسيير الموارد المالية والبشرية والمادية وإقرار التخطيطات الاستشرافية (بما فيها خريطة التكوين بشقيه الأساسي والمستمر) وتقييمات أشغال المنظومة والقيام بالدراسات والأبحاث حول كل المواضيع المفيدة للقطاع.

- المستوى القطاعي: إحداث لجنة في كل قطاع اقتصادي مشكلة من ممثلي الفاعلين في القطاع (ممثلي المقاولات العاملة في القطاع وممثلي المستخدمين كأعضاء كاملي العضوية وممثلي الدولة: السلطة المكلفة بالتكوين والسلطة المكلفة بالقطاع والسلطة المكلفة بالتشغيل كأعضاء مستشارين) في إطار مجلس إداري وتعمل على مساعدة المقاولات على تخطيط وتنظيم التكوين، على إبداء الرأي فيما يخص العرض والطلب لليد العامة في القطاع، والتشاور حول تدبير الموارد البشرية وتنظيم العمل والقيام بالدراسات الاستشرافية والبحوث الخاصة بهذه المهام بتنسيق مع مراصد المهن والحرف.

في إطار تنظيم جهوي للدولة بالإمكان إدماج المستويين القطاعي والجهوي.

3) إحدى المشاكل التي تعيق تطوير التكوين المهني بالمغرب هي الصورة النمطية التي تكونت لدى الرأي العام حول هذا القطاع ودوره في المجتمع. فلطالما استعملت الدولة هذا القطاع كمجال لحل المشاكل الاجتماعية، فأضحى مأوى للفشل المدرسي. هذه الصورة يجب تقريبها من التصور السلبي الذي نما عند المغاربة تجاه العمل اليدوي والحرفي عموما مما ساعد على نمو العزوف عن قطاع لا يُمكِّن دائما من ولوج سوق الشغل. في دراسة قمنا بها في أربع قطاعات اقتصادية (التجارة، الخدمات، الصناعة والبناء والأشغال العمومية) لتحديد المهن والحرف التي لا يملك ممتهنوها أية مؤهلات

مهنية، تبين لنا أن جزءا مهما من الشغالين ولجوا القطاع دون معرفة مسبقة بالحرفة الممتهنة وتعلموا بأنفسهم تحت إشراف مشغليهم. ولما سألناهم: لماذا لم يمروا عن طريق التكوين المهني؟ حصلنا على الأجوبة التالية: أ) لا علم لهم بوجود تكوين لهذه الحرفة في المنظومة ب) أرادوا إن يتعلموا الحرفة مباشرة لربح الوقت ج) إن ما تعلموه مباشرة يؤهلهم في السوق أحسن ممن أتوا بشهاداتهم د) كانوا في حاجة لربح المال لمساعدة عائلاتهم.

هذه الأجوبة تظهر أولا أن المنظومة وأنشطتها ليست معروفة بما فيه الكفاية لدى للشباب، ولو أن نسبة الطلب على التكوين تصل إلى 2.7 بالنسبة لكل مقعد بيداغوجي، فإن عدد الشباب الذي يصل كل سنة إلى سوق الشغل يناهز 300 ألف، زد على ذلك إن ما بين 300 و400 ألف شاب يغادرون مقاعد الدراسة بدون شهادات بالإضافة إلى ما يربو عن أربعة ملايين من الشباب غير النشيطين والذين لا يتوفرون على أي مستوى دراسي ولا على تكوين مهني. وتظهر ثانيا أن جزءا من الشباب لا يعيرون اهتماما أو لا ثقة لهم في مردودية الاستفادة من التكوين الذي بإمكانها أن توفره لهم.

المطلوب إذن هو تغيير الصورة النمطية الخاطئة التي لدا مواطنينا عن الشغل اليدوي والحرفي وعلى منظومة التكوين. وفي هذا الأفق يجب العمل على تثمين العمل والحرف وتحسين ظروف الشغل المادية والمعنوية وتنظيم سوق الشغل بإعطاء المأجورين كامل حقوقهم كما يضمنها القانون وإعادة صياغة مناهج التربية لتمكينها من إدماج صورة إيجابية عن العمل والعامل وتوفير مجالات تربوية ليتعرف التلاميذ على المهن والحرف. كما أنه يجب أن يتوفر جهاز التكوين على إستراتيجية للتواصل واضحة ومُحيّنة للتمكن من إيصال خطابه إلى كامل الفئات الاجتماعية والمقاولات المُستهدفة. إن إنعاش الشغل هو إحدى المهام الرئيسية التي تدخل ضمن اختصاصات مكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل، لكن انغماسه في التكوين الأساسي جعله يهمل هذه المهمة الرئيسية من مسلسل الاندماج في عالم الشغل مما يتطلب إعادة النظر في تنظيم هذه الممارسة تكليف إطار آخر بتنظيمها.

إلى جانب هذا المتدخل الرئيسي في التكوين تعمل مؤسسات التكوين المهني الخاص التي يناهز عددها 1340 وحدة وتستقبل حوالي 85000 متدرب وتشغل حوالي 11700 شخصا من بينهم 11400 مكون، ثلثهم غير رسمي يأتي في مجمله من عالم الشغل. لقد تطور القطاع بإيعاز من الدولة وبتقديمها له بعض التسهيلات الضريبية. فبعد تطور لبنيته في العشريتين الأخيرتين من القرن الماضي بدأ القطاع يعرف مشاكل صعبة من

حيث عدد رواده، فخلال السنوات الخمس الأخيرة فقد القطاع حوالي 450 وحدة تحت تأثير السياسة التوسعية لمكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل. فلكون هذا الأخير يُسلِّم شواهد مصادق عليها من طرف الدولة، الشيء الذي ليس في متناول ثلثي مؤسسات التكوين الخاص، ولكون التسجيل في مراكز الأول لا يتعدى مبلغا يتراوح بين 600 و1000 درهم في السنة ولكون التكوين في مراكزه يغطي حوالي 300 شعبة فإنه ينافس الأخير بقوة ويضعفه باطراد مما ينعكس على جودة التكوين في هذه المؤسسات التي تضطر غالبا إلى البحث عن شعب لا يغطيها القطاع العمومي حتى تتمكن من تفادي شر منافسته. زد عل هذا أن القطاع الخاص المشمول بالقانون 13.00 يضطر إلى الالتزام بعدة شروط لمزاولة مهامه وتمكن بعض مؤسساته من اعتمادها من طرف السلطة الوصية حتى يتسنى لها تسليم الشهادات المصادق عليها من طرف الدولة.

إن كل هذه الشروط تضعف إمكانيات المنافسة للقطاع الخاص وبالتالي تنقص من جودة أدائه و تخلق شروط تفاوت غير مقبولة بين القطاعين العام والخاص وكأننا نوجد أمام نوعين من الشباب المغربي الأول يستفيد من دعم الدولة والضريبة على التكوين والثاني لا حظ له في ذلك إذ تُجبر عائلاته على دفع مصاريف تكوينه. وفي هذا تمييز لا يشرف البلد ويتناقض مع المقتضيات الدستورية حول المساواة والعدل والإنصاف بين المواطنين.

من جهة أخرى، يبدو ضروريا التطرق إلى واقع نمط التكوين بالتدرج الذي يدبر بمقتضى القانون 12.00. لقد تمت البداية بتجريبه ثم زرعه في المنظومة في منتصف الثمانينات من القرن الماضي. واعْتُبِر أنه سيساعد على إعطاء تكوين متخصص في العديد من الحرف ويدفع بآلاف الشباب إلى سوق الشغل كل سنة نظرا لمدة التكوين القصيرة ومرونة تنظيمه إذ يتم تقسيم التعلم بين مؤسسة التكوين التي تقدم تكوينا عاما مرتبطا بالمهنة في حدود 20% من مدة التكوين، فيما تقدم المقاولة تكوينا عمليا تحت إشراف مؤطر من داخلها بنسبة 80% من مدة التعلم. وقد تقرر في خضم المخطط الاستعجالي تكوين أكثر من 100 ألف متدرب(ة) بين 2008 و2014 في قطاعي الصناعة التقليدية والفلاحة فقط. مما يُبين الطموح الكبير للدولة في استعمال هذا النمط. وللإشارة، يجب التأكيد على أن الدولة تقدم تعويضا للصناع التقليديين المساهمين في هذا التكوين بما مقداره 400 درهما للمتدرب.

لم يحقق البرنامج أهدافه إلا بمقدار 84% بالنسبة للقطاعيين وعرفت القطاعات الأخرى تعثرات مهمة كقطاع السياحة الذي لم يتجاوز 50% من انجاز توقعاته، كما أن مكتب

التكوين المهني انسحب جملة وتفصيلا من هذا النمط. وأحد الأسباب الرئيسية التي يقدمها المتعاملون لتبرير هذه النسب هي البطء الشديد في صرف ميزانيات التكوين بالتمرس من طرف الدولة في حين إن مراكز التكوين مضطرة حسب القانون 12.00 إلى أن توفر لكل متعلم(ة) بذلة عمل ودفتر التمدرس وتغطية تأمينية وأن توفر له المأكل حين تواجد المتمرسين بين جدرانها من أجل التكوين.

يتم تمويل هذا النمط عبر "صندوق إنعاش شغل الشباب" الذي تم إحداثه حسب الفصل رقم 43 من قانون المالية لسنة 1994 رقم 32.93 الذي يؤكد التكفل بالنفقات المتعلقة بإنجاز أنشطة التكوين بالتدرج. يتم دفع هذه الأموال في شكل منح إلى مراكز التكوين أو القطاعات الحكومية المعنية بالتكوين بالتدرج والذي أبرمت في حقه اتفاقيات مع السلطة المكلفة بالتكوين المهني شريطة عدم تلقي أي تكاليف تدريب إضافية من المتدربين مهما كانت طبيعتها. غير أن هذا الصندوق يشكو من النقص والتعثر في تمويله. مما ينعكس على تحويل المخصصات المالية إلى القطاعات ومراكز التكوين المعنية ويتسبب في إيقاف التعلم والتتبع البيداغوجي للمتدربين وعدم احترام التوجيهات القانونية لتدبير هذا النمط و بالتالي يفقد البرنامج مصداقيته لدى الفاعلين والمتدربين مما يدفع مراكز التكوين إلى التبرُّم منه لتفادي مشاكل تدبيره.

4) إن الاستثمار في التكون المهني هو أولا وقبل كل شيء استثمار موضوعي في الموارد التي تمكنه من إنجاز مهمته الإستراتيجية: **تسليم الكفاءات و المؤهلات المطلوبة من طرف سوق الشغل بالأعداد و الجودة المرجوة**. فحتى يتسنى ذلك للمنظومة لابد من أن تتوفر على المعلومات الكافية والواضحة والموضوعية على العلاقة بين العرض والطلب في سوق الشغل في الوقت المناسب وبالسرعة المطلوبة أي أن يتم التخطيط وبلورة البرامج الملائمة للطلب وتنظيم التعلم وتقييم المكتسبات في الوقت المناسب وبالكلفة المعقولة والكم الكافي من الخريجين. ولكي يتوفر ذلك للمسؤولين على التكوين المهني، لابد من إيجاد منظومة معلوماتية ملائمة ومندمجة للإخبار عن تدفق المعطيات الخاصة بكل مهنة أو حرفة. مما يتطلب أن تكون هناك آليات للتعرف على المهن والحرف حسب تبويب عقلاني وتصنيف موضوعي (حسب التصنيف القياسي العالمي للحرف الذي يتعامل به المكتب العالمي للشغل وتتبناه المفوضية العليا للتخطيط بالمغرب) مدرج في أرضية معلوماتية يمكنها أن ترصد العرض والطلب الجاري بالنسبة للحرفة المعنية فتُخبر عن أعداد اليد العاملة بها وتوزيعها الجغرافي وعن الفرق بين العرض والطلب وشروط امتهانها وشروط الترقي داخليا و خارجيا والقدرات والمؤهلات التي يجب التوفر عليها

للقيام بمهامها وإنجاز عملياتها... كما تخبر عن الكفاءات التي تتطلبها المهنة والمعارف النظرية والعلمية والعملية والمسطرية المرتبطة بها والقدرات والمهارات والسلوك التي تُفترض في الشخص الذي يود أن يحصل على تكوين فيها أو يشتغل بها. على هذا الأساس تكون وحدة البحث والتحليل هي المهنة أو الحرفة التي يُهتدى إليها وفق التصنيف المعمول به. فبدل أن ننطلق من التكوين المعروض من طرف المؤسسات، نبني خطط التشغيل انطلاقا من الطلب المعلن عنه من طرف سوق الشغل على أساس الاحتياجات الواقعية للمهن والحرف.

إن نظاما معلوماتيا من هذا المنوال يسمح للمسؤولين والراغبين في التكوين والمكونين والموجهين والباحثين عن الشغل أو المهتمين بنشاط التكوين وسوق الشغل بالتوفر على المعلومات الضرورية التي تساعدهم على القيام بمهامهم أو الإجابة على تساؤلاتهم.

5) أشرنا منذ البدء إلى أن أحد مشاكل المنظومة يكمن في تعدد المتعاملين فيها. ويمكن أن يكون التعدد إيجابيا إن كان التدخل المشترك للمتعاملين يصب في إغناء عمل المنظومة مما يتطلب وجود شروط ومساطر وصيغ للتنسيق تسهل التنسيق والتواصل والتعاضد بينهم. ولكن في حالة انتفاء ذلك سيشكل التعدد عبئا على المنظومة، يثقل عملها إن لم يشُلها بالكامل بسبب الترددات واختلاف الرؤى و المصالح والتفاوتات التنظيمية. يمكن أن نلاحظ في ما يتعلق بتصنيف تجارب منظومات التكوين، حسب وضع القيادة فيها لهذا الطرف أو ذاك من العاملين فيها، أن تلك التي تعرف منظوماتها استقرارا وتتوصل إلى تحقيق نتائج ناجعة هي تلك التي بنت نفسها على أساس التعاون واستعمال القانون لفرض تطوير التكوين كجزء من ممارسات تدبير الموارد البشرية. ولا يعني ذلك بالطبع أن هذه التجارب لا تعرف ضغوطات محيطها أو مشاكل في التصرف والتعامل بينها وبين المتدخلين الآخرين أو أن تعاونها لا يشكل ثقلا في أخذ القرارات، ولكن ما نود التأكيد عليه هو أن تبنيها لمقاربة تشاركية آو ما نسميه الضبط المشترك للمنظومة على أساس تصور ورؤية متقاسمة بينها يسهل التعاطي الجماعي مع المشاكل والتواصل حولها وتحمل المسؤولية الجماعية في حلولها. في تجربة المنظومة المغربية، ورغم وجود قانون ينظم جمع الضريبة على التكوين ووجود ممثلي المقاولين والمأجورين في اللجنة الإدارية لمكتب التكوين المهني وإنعاش الشغل، فإن التفاوت في وجهات النظر بين المتعاملين حول توزيع الاعتمادات بين أصناف التكوين والأولويات التي يجب توفيرها لمهام تدبيرها....تعرقل إنجاز العمل كما نلاحظه فيما يخص تدبير العقود الخاصة بالتكوين وعدم التوصل إلى إقرار مشروع القانون الخاص بالتكوين الذي لم ير النور إلى

الآن بعد حوالي 30 سنة من طرح أول نقاش حوله، وساهم هذا الأمر كذلك في ضعف انتشار نمط التكوين بالتدرج الذي لم يعرف توسعا، رغم أهميته الاجتماعية والاقتصادية، لأن كل الأطراف تتحاشى النقاش حوله كتجربة.

لهذا نلح على أن التكوين المهني ممارسة اجتماعية تقتضي العمل الجماعي بين الفرقاء الاجتماعيين المعنيين من أجل تنظيم مشترك لعمل المنظومة، مما يفرض وجود مؤسسات وسيطة ملائمة وفعالة تضم ممثلي الأطراف الثلاثة على أساس مبدأ الحوار الجماعي: الدولة والمقاولات والمأجورين لأنهم كلهم مسؤولون على التعاون من أجل إنجاح هذا المجال لمصلحة تنمية الاقتصاد الوطني وتعزيز تنافسية المقاولة الوطنية وتقوية مهنية الأجراء ورفع قدرات المواطنين على ولوج سوق الشغل بكفاءات ومؤهلات ملائمة لمتطلبات العصر.

خاتمة

لاشك أن الأرقام والنسب المتعلقة بنتائج منظومة التكوين لا تطمئن كثيرا كل مواطن يتطلع أو ينتظر أن تلعب هذه الأخيرة الدور الاستراتيجي المرتقب منها. ففي آخر ندوة صحفية قام بها المندوب السامي للتخطيط حول الوضعية الاقتصادية الوطنية لسنة 2017 وآفاقها لسنة 2018 طرح عدة علامات استفهام حول المرود الخارجي لمنظومة التكوين المهني بالنظر إلى الأرقام المسجلة فيما يخص إدماج خريجيها بسوق الشغل حيث كشف في مداخلته أن نسب البطالة مرتفعة بشكل أكبر في صفوف خريجي مؤسسات التكوين المهني مقارنة بنظرائه من خريجي التعليم العام، إذ تصل هذه النسبة لدى المنتسبين للتكوين المهني إلى 24.5 بالمائة، في حين أنها تبلغ 16 بالمائة لدى المنتسبين للتعليم العام، وهو ما يقارب الضعف. وتابع السيد المندوب موضحا أن نسب البطالة في صفوف منتسبي التكوين المهني ترتفع كلما ارتفعت درجة الشهادة أو الدبلوم المتحصل عليه، حيث تنتقل هذه النسبة من 16 بالمائة إلى 23 بالمائة، في حين أنها تبلغ في التعليم العام ما بين 2 و 10 بالمائة. و زاد مؤكدا أن 33 بالمائة من خريجي التكوين المهني يشغلون مناصب أقل من مؤهلاتهم، مقارنة بخريجي التعليم العام الذين لا تتجاوز نسبة الذين يزاولون أعمالا دون مستواهم المعرفي 11 بالمائة فقط.

لقد حاولنا في هذا المقال أن نوضح أن المشاكل التي تعتري عمل منظومة التكوين ببلدنا وليدة سيرورة تشكلها وأن إصلاحها يتطلب إعادة النظر في بعض مكوناتها التنظيمية و القانونية والتدبيرية.

لقد تشكلت هذه المنظومة عبر ثلاثة مراحل حملت كل واحدة منها جزءا من التصورات السياسية التي تحكمت في مُجريات بناء محطاتها. فخلال ثلاثة عقود تقريبا تم تعامل الدولة مع التكوين المهني وكأنه ملجأ اجتماعي للفشل الدراسي ويجب التعامل معه من طرف الفرقاء الاجتماعيين بمنظار التضامن الوطني. فاتبع المسؤولون نتيجة ذلك سياسة مبنية على العرض دون النجاح في التخطيط وتنسيق العلاقة بين التعليم والتكوين والتشغيل. ولم تنج من هذا التصور محاولات الإصلاح المطبقة بعد سنة 1984 معتمدة تصورا منفتحا على المحيط الاقتصادي ومستعملة بعض الأدوات الحديثة في التخطيط والتقييم والمتابعة ومحددة اللبنات الأساسية لبناء المنظومة.

مع الأسف، لن يتم قياس حجم تأثيرات خطأ التصور المبني على العرض الذي حكم تطور المنظومة إلا بعد أن واجه المغرب انعكاسات الأزمة الاقتصادية والمالية وآثار العولمة على تماسك سوقه الداخلية. فلتحقيق تنمية مستدامة لابد له من بناء توجه اقتصادي قادر على تحمل ثقل المنافسة ولكي يكون له ذلك لابد من اتخاذ قرارات اقتصادية لدعم الإنتاج وتنويعه وتعزيز تنافسية المقاولة المغربية وتنظيم السوق الاقتصادية بإصلاح مكوناتها ومساطر اشتغالها وللوصول إلى كل ذلك لابد من وجود رأسمال بشري بإمكانه استيعاب التوجهات والمشاركة البناءة في خلق الثروة التي تحافظ على تنمية البلد على جميع الواجهات. ومن دون أدنى شك يلعب التعليم والتكوين دورا أساسيا في هذه المعادلة.

إن احدي حسنات التوجهات التي تم تبنيها منذ منتصف تسعينيات القرن العشرين وصولا إلى إقرار الإستراتيجية الوطنية للتكوين المهني 2021 هو فهمها وإعلانها بأن التكوين المهني يلعب دورا استراتيجيا في التنمية الاقتصادية عبر تطوير الكفاءات وصقل القدرات والمهارات حسب متطلبات السياسات الاقتصادية التنموية المتبعة في البلد. إلا أنه مع ذلك وجب التنبيه إلى أن المنظومة لازالت تحمل في طياتها الأسباب المنتجة للفشل وقد أجملناها في عدة محاور:

- استمرار التوجه التنظيمي التعددي والقطاعي الذي يضعف إمكانية التنسيق بين مفاصل المنظومة ويسهل التواصل بينها مما يخلق تفاوتات فيما بين مكوناتها تنظيميا بيداغوجيا وماليا.

- ضعف تطور ممارسات الضبط المشترك بين الفرقاء الاجتماعيين وعدم إشراكهم (وليس المساهمة فقط كما هو والشأن الآن) على قدم المساواة وتحميلهم المسؤولية

كاملة في تدبير المنظومة وهم الذين يتحملون عبء جزء هام من تمويلها وهم المقصودون من الاستفادة من نتائجها في آخر المطاف.

- ضعف الانتهاج والإنتاجية ونسبة النمو الاقتصادي. لن يتمكن مجتمعنا من الخروج من الحلقة المفرغة للفقر وضعف التشغيل والتكوين دون الوصول إلى تحقيق نمو دائم ومطابق لمتطلبات التنافس الدولي. مما يستدعي ضرورة بلورة سياسات عمومية اقتصادية واجتماعية وثقافية وفق نموذج تنموي إدماجي عادل ومنصف واستباقي لتوفير إمكانية ضخ الأموال اللازمة من أجل تنشيط وتطوير المنظومة التعليمية والتكوينية. وفي هذا الصدد تبدو ضرورة تطوير المساهمة المشتركة بين الفرقاء وفق تصور مقاربة الضبط المشرك للمنظومة.

- ضعف استعمال الموارد المالية والبشرية في تدبير المنظومة مما يستدعي ضرورة استدعاء نقاش وطني، شفاف وواضح مبني على أساس روح المواطنة والتضامن الاجتماعي بين كل الفرقاء الاجتماعيين لإعادة النظر في طريقة توزيع الموارد المالية الحالية واقتراح ونقاش الحلول الأخرى الممكنة من أجل دعم ركائز التكوين انهي وتأهيله للعب الدور الإستراتيجي المنتظر. ولنا العبرة في صعوبة أجرأة كل بنود الإستراتيجية الوطنية للتكوين المهني 2021 لعدم توفر الميزانية اللازمة في انتظار أن نعبئ ما يمكن أن تجود به علينا الجهات المساعدة.

لقد أصبح واضحا أن الدولة متجهة نحو إنهاء مجانية التعليم والتكوين الشيء الذي إن ذهب إلى منتهاه، أي إذا تنصلت الدولة من مهمتها في إسناد تمويل القطاع، سيعصف بالقدرة الشرائية للمواطنين. فقد أكدت التجارب، خاصة في بلدان من حجم وإمكانيات بلادنا، أن إضعاف قدرة الطبقات المتوسطة ينعكس سلبا على الطبقات الدنيا مع المدة. لذا، لإنقاذ منظومة التكوين المهني وتثمين مكتسباتها التنظيمية لا مفر من العمل المشترك بن الفرقاء الاجتماعيين ضمن رؤية واضحة، عقلانية، موضوعية على أساس مبادئ وحدة المصير، الشفافية في التدبير، المساواة في المسؤولية والمبادرة المشتركة.

هوامش:

(*) للاتصال بالدكتور عبد الوهاب الصافي: Abdelouahabessafi@gmail.com

22. الميثاق الوطني للتربية والتكوين.2000 . اللجنة الخاصة بالتربية والتكوين. النص باللغة العربية. موضوع على الانترنت في على العنوان التالي: الغايات الكبرى./http://baaziz-kafgrab.e-monsite.com/pages/textes-officiels.

23. الميثاق الوطني للتربية والتكوين. نفس المرجع.

24. [1]Lynch L,M. 2004. Training and the private sector.International Comparisons. Chicago. University of Chicago Press.PP.1-24.

سجون بلادي قبل وبعد المصالحة: هل تتشابه الحكايات؟

خديجة رياضي

ما أن يتقدم الليل قليلا حتى يبدأ صوت الهاتف يرن. اتصالات تحمل أنين الألم من داخل السجون، سجون بلادي. أصوات تستغيث. كلمات تحمل شكاوى. عبارات المعاناة تتدفق بلكنات تعكس الانتماءات المختلفة لأصحابها، من شمال المغرب وجنوبه، من شرقه وغربه. بل تأتي بلغة غير لغات الوطن. هي أصوات تفشي سر الأعمار المختلفة لأصحابها. وتعابير ومفردات تفصح عن تباين مدى الولوج إلى الحق في التعليم للمتصلين، فهو ليس متاحا للجميع، لكنها كلمات تتوحد في تبني لغة الاحترام والتقدير. أحيانا تصل نبراتها عاكسة لأحاسيس الإحباط واليأس. وأحيانا تحمل صرخات تترجم مشاعر السخط والغضب.

من خارج السجن أيضا تأتي الشكايات. من عائلات السجناء والمعتقلين، من الأمهات والزوجات والأخوات أساسا. لكن من الأبناء والآباء أيضا. أحيانا يتصل قريب السجين من بعيد. اتصلوا من خارج الوطن مرات كثيرة. قد يكون السجين مغربيا وأهله وراء الحدود. وقد يكون أجنبيا ويحكي عن آلامه مغربي مهاجر. أحيانا يخلط السجين بين الأسماء والهيآت. فأرقام هواتف العديد من الحقوقيين والحقوقيات يتم تداولها وراء القضبان، فتختلط على السجناء الجدد. لا أدري إن كان التعدد هذا لصالحهم أم فقط ينسف تعبئة هواتفهم. قد يكون السجين ذا قضية، وقد يكون فقط نادما على جرمه. منهم من يكون ناكرا لفعله، ومنهم من يطالب فقط بحقوقه كسجين ما دام يقضي العقوبة. كل هذا لا يهم. فكل المكالمات حاملة لنفس الآلام، وكل الأصوات متطلعة لذات الآمال.

تختلف اللغات وكلماتها، وتتباين اللهجات ولكناتها، وتتعدد السجون التي تصدر منها، وتتنوع العبارات التي تحملها، وتصطف الزنازين التي تشهد جدرانها على أنين أصحاب تلك الكلمات، وتهتز أركانها من قوة وعمق الصرخات. ويبقى المشترك هو صوت الإدانة الشاملة لواقع السجن الفظيع. ويظل المبتغى هو قيمة الإنسان التي اختفت تحت عفس السجان، ومعنى الحياة التي انتفت من شدة بطش الطغاة.

لا يا سادة، هذا الحكي لا يصف سنوات الرصاص. فلم تكن آهات السجناء آنذاك ولا غضب المعتقلين في تلك الأزمنة يركب أمواج أثير الهواتف. بل كانت العائلات،

بدعم بعض الحراس ذوي الضمائر المتقدة، من كانوا يضعون كرامة الإنسان في كف وباقي زينات الحياة في كف، ثم يعبرون أسوار السجن ويصرخون فضحا للظلم ومن أجل أنسنة السجون. وفي تلك الأزمنة، كما اليوم، كان للسجناء أصدقاء خارج الوطن، إخوان لهم في المبادئ والقيم، يصرخون ملء حناجرهم باسمهم، ويوظفون أقلامهم من أجلهم. وكان لفعلهم أثر قوي. إن الحكايات تتشابه.

لا يا سادة، لسنا في زمن دكتاتورية حاكم شهدت في عهده المعتقلات أبشع الجرائم ضد الإنسانية. لا، لسنا في زمن وزير عرف بجبروته حين عاث في البلاد فسادا. بل نحن في عز الدستور الجديد. دستور نعث بصك الحربات والحقوق. لقد مضى عقد من الزمن على إسدال الستار عن آخر مشاهد "الإنصاف والمصالحة". مر ما يناهز عقدان من الزمن على بروز ما عرف بالمفهوم الجديد للسلطة. نعم، نحن في ظل ما يسمى بمغرب الاستثناء وتجربة الإصلاح في ظل الاستقرار. لكن الحكايات تتشابه.

في ذلك الزمان القديم كان المعتقلون، والسياسيون منهم بشكل خاص، بعد مدة الاختطاف، يتنفسون الصعداء حين يُفْرَض على جلاديهم الكشف عن مصيرهم، وما يستتبعه من إيداعهم السجن. وهو ما يعني الخروج من الظلمات إلى النور، ومغادرة المعتقلات السرية و دهاليزها نحو السجون وزنازينها. هو ما يعني التخلص من البرد والألم والمصير المجهول، ويعني اللقاء بالأهل والأحباب وإن وراء القضبان. ويعني الإفلات من العذاب والنجاة من الموت المحقق. فقد كان السجن بداية للخلاص وتخفيفا للمعاناة وانطلاقا لمرحلة جديدة من النضال. فهل تتشابه الحكايات؟

في زمن ما بعد المصالحة لم يعد السجن سجنا، ولا لجُل حراسه ضميرا، ولا للسجين السياسي اعتبارا. فلا الضوابط التي تحكم فضاءات الاعتقال تحترم. ولا الفواصل بين الأجهزة التي تسيرها تعتبر. الكل يأتمر بنفس الأوامر وتتداخل السلط في السجن الصغير كما هي متداخلة في سجننا الكبير. فقد تطاولت أيادي الجلاد إلى المعتقلات في كل مكان، ونصبت غرف التعذيب وزنازين العزل والإذلال في مختلف المعاقل. ووضعت السجون بين أيدي من ينتظرون الأوامر وليس من

يخضعون للقوانين. خفضت المراقبة إلى أدنى المستويات وأغلقت السجون في وجه الجمعيات، ووضع المفتاح بين يدي جلاد.

كانت وفاة معتقل مضرب عن الطعام، في زمن الرصاص، تحرك الدولة قمة ونخبا، أما في زمن ما بعد المصالحة، فوفاة السجناء تخفيف من الاكتظاظ.

كان السجناء السياسيون في زمن الرصاص يحاكمون محاكمات ظالمة ويتعرضون لأحكام جائرة، لكن الحكام لا يختبؤون وراء تهم الحق العام لمتابعتهم. أما في زمن ما بعد المصالحة، تنتقى التهم من بين أرذل الأفعال لتلصق بأشرف الأشخاص. فالحكام ليسوا فقط ظالمين وطغاة، بل أصبحوا أيضا جبناء. وبالمناسبة فهم كذلك أغبياء. فهذا لم يمنع كبريات المنظمات الحقوقية العالمية من اعتبار ضحاياهم معتقلي رأي، ومحاكماتهم سياسية، ومن إطلاق حملات دولية ونداءات مستعجلة من أجل حريتهم، ولم يحل اختلاق تهم الحق العام وتوجيهها للمناضلين دون صدور قرارات أممية تطالب الدولة بإطلاق سراحهم .

إن السجن أكبر معيار لمدى اعتراف السلطة الحاكمة بالكرامة الإنسانية. وأبرز دليل على مستوى الديمقراطية الفعلية للدولة. وأسطع مرآة لحقيقة خطابات الحداثة والديمقراطية وشعارات التنمية. وأدق مقياس للمد والجزر الذي تعرفه النضالات الشعبية. فبعد زمن المصالحة عشنا زمن حركة 20 فبراير التي فضحت زيف الخطابات الرسمية حول الإنصاف والمصالحة، وأجهضت خطة الرجوع المبكر لسنوات الرصاص. وفي نفس الوقت رفعت مجددا من منسوب الاعتقال السياسي بعد الحملة الانتقامية التي تعرض لها نشطاؤها. رغم أنها لم تطالب سوى بالكرامة، لا شيء غير الكرامة، لكن الكرامة كلها دون تجزيء والكرامة آنيا دون تأجيل.

فهل ننتظر هيأة جديدة للإنصاف والمصالحة، أم أن وقت المزح الثقيل قد انتهى؟

الرباط، يناير 2016

من هو مدرس الفلسفة؟

عائشة أنوس

لا وجود للفلسفة بدون الفلاسفة، كما لا وجود لتعليم فلسفي بدون مدرسات ومدرسين للفلسفة، لذلك فأي تفكير في تعليم الفلسفة- في بلادنا- لابد أن يفترض التفكير أولا في من يعلمها/تعلمها. وإذا كان كل تفكير دليلا على اهتمام بهذا الذي نفكر فيه، فالاهتمام يحمل في طياته همّا يمكن أن نعبر عنه بسؤال فلسفي حول الوجود والهوية والممارسات والعلاقات.

من هو مدرس/مدرسة الفلسفة؟ ماذا يفعل/تفعل داخل الفصل؟ هل هو مدرس فاعل؟ ما هي العلاقات المتاحة له اليوم مهنيا وإنسانيا؟

صحيح أن وجود مدرس الفلسفة مرتبط بوجود الفلسفة في المؤسسة التعليمية، لكن وضعية الفلسفة اليوم كمادة دراسية، لا يضعها ضمن المواد ذات القيمة المعرفية والاجتماعية، فرغم حضورها في المنظومة التعليمية، من خلال برامج ومقررات وحصص زمنية وإطار مرجعي للتقويم، فلا زال يُنظر إليها بكثير من التوجس ويحكم عليها انطلاقا من تمثلات وأحكام مسبقة، تعتبرها فكرا معارضا لقيم المجتمع الدينية، أو أنها ليست بذات فائدة عملية مثل المواد العلمية والتقنية، مما يكرس الشك في قيمتها وقيمة مدرسها. خصوصا إذا ما علمنا أن القيمة التكوينية والمعرفية للمادة الدراسية، تحددها مطالب وحاجيات المجتمع التي تترجمها الشروط البيداغوجية (أهداف تدريسها، غاياتها..) والمؤسسية (الحصة الزمنية، المعامل وضعها في الامتحان...)، فمدرس الرياضيات مثلا، لا يحتاج إلى الدفاع عن قيمته أو قيمة مادته لأنه يستمدها من المطلب الاجتماعي نفسه، كمادة علمية تؤهل الحاصل فيها على معدلات عالية لمستقبل عملي واعد؛ بل كثير من الأشخاص يعتبرون أن عملهم سيكون أيسر دون وجود الفلسفة أو مدرسها (من الإدارة التربوية مثلا)، وهذا ما يعكسه التدبير اللاتربوي الذي يحظى به الزمن المخصص لحصص الفلسفة، حيث تتم برمجتها في غالب الأحيان، وبالنسبة لجميع المسالك والشعب، في الأوقات الأخيرة من الزمن المدرسي أي في زمن ميت يحرم مدرس الفلسفة، من ربط علاقات تفاعلية مع فضاء المدرسة

وأزمنتها الحية. أما تدبير الموارد البشرية التي يعهد إليها تدريس مادة الفلسفة، فيتم فقط لسد الخصاص بغض النظر عن الاستعداد المعرفي والبيداغوجي والديداكتيكي لتدريسها، إما بسبب تعميم المادة وتوسيع مجال تدريسها، في المستويات الدراسية والشعب والمسالك الدراسية في التعليم الثانوي التأهيلي، أو بفعل تقاعد أجيال متتالية من المدرسين. حيث أسند تدريس مادة الفلسفة، في السنوات الماضية (ما بين 2000 و2008) إلى مدرسي التعليم الابتدائي أو الإعدادي، الحاصلين على الإجازة (في الفلسفة أو في تخصص آخر)، كما أصبح اليوم مدرسو الفلسفة الجدد، من فئة المتعاقدين الحاملين لإجازة في الفلسفة أو ما يعادلها. وقد تظهر مستقبلا فئات جديدة أخرى(؟) مما أصبح معه من اللازم إعادة طرح السؤال من هو مدرس الفلسفة؟ ما هي طبيعة الفعل المنتظر منه ؟

إن ما يدعونا للتفكير في المدرس، وفي الفعل الذي يقوم به، وأخذ هذا الموضوع بالجدية اللازمة، هو أنه لا يمكن أن يوجد درس فلسفي بدون المدرس، حتى ولو كانت هناك برامج وكتب مدرسية ووسائل جد متطورة. مثلما لا يمكن أن تسمع موسيقى بدون عازف ماهر حتى ولو وجدت مؤلفات موسيقية عبقرية. فرغم التحولات في الشروط البيداغوجية والمؤسسية لتدريس الفلسفة منذ 2005، وتوسع مجال تدريسها بتعميمها على جميع مستويات ومسالك وشعب التعليم الثانوي التأهيلي، وتعدد كتبها المدرسية، لا نكاد نلاحظ في مقابل هذا الانتشار والتوسع لجمهور الفلسفة، سوى تأثير باهت لها على التلاميذ، فضعف المستوى الفكري واللغوي، وعدم القدرة على التكيف مع متطلبات التعليم الفلسفي المعرفية أو المنهجية، هو الغالب في إنجازات التلاميذ، كما أصبح الغش عملة سارية، بدليل الحالات التي يتم ضبطها أثناء عملية التصحيح .هذا مع تزايد ظواهر العنف إزاء المدرسين ومدرسي الفلسفة ضمنهم داخل المؤسسة التعليمية.

إن الشعور بالعجز وعدم الجدوى وعدم تحقق أهداف التعليم الفلسفي وخصوصا في التربية على القيم العقلية والإنسانية، يدفع بكثير من المدرسين إلى الاستسلام لممارسات يغيب فيها الفعل الحقيقي لتعليم الفلسفة، حين يلجئون في إطار تعاقد ضمني مع التلميذ، إلى مد هذا الأخير بما يعد نافعا أو مفيدا لاجتياز الامتحان (ملخصات ووصفات جاهزة للكتابة...)، ضمانا لاستمرارية مجتمع

الفصل ولحمايتهم من كل عدوانية فعلية أو رمزية. لكن أليست لمدرس الفلسفة مسؤولية أخلاقية وتربوية للقيام بفعل تربوي تعليمي يحقق الغاية الحقيقية من تدريس الفلسفة؟ آلا ينتظر منه أن يكون له حضور وأثر فاعل في علاقاته بالتلاميذ، كمعلم للتفكير النقدي ومربي على القيم؟

لا نقصد بحضور المدرس ذلك التواجد المادي الفيزيقي في فضاء وزمان محدد، وإنما ذلك الوجود الأنطولوجي الذي يسعى نحو الاكتمال، والذي هو حضور مع /ومن أجل الآخر أي المتعلم، بموجب تعاقد بيداغوجي لا ينبني على النفعية والسلبية (سلبية المدرس وسلبية المتعلم)، وإنما يقوم على مبدأ الفعالية وتوزيع الأدوار وتحديد القواعد والحقوق والواجبات، حيث يحضر فعل المدرس من أجل تكوين شخص ومواطن فاعل. لكن ما معنى الفعل في ممارسة تدريس الفلسفة وكيف يكون حضور المدرس فاعلا ؟

الفعل والصنعة:

إن كلمة الفعل action مشتقة من اللاتينية actus، وهي ترجمة لألفاظ أرسطية، ترتبط بإنرجيا energia وأنتليخيا entilchia، وتعني إينيرجيا ما هو في كامل نشاطه، بينما إنتليخيا تعني ما هو في نهايته وغايته، لذلك فالفعل بالمعنى الفلسفي هو ذلك النشاط أو تلك الحركة التي تسعى نحو غاية (الانتليخيا)، وأصل الحركة كما حددها أرسطو، هو الوجود بالقوة الذي هو دينامية قابلة للانتقال والاكتمال في وجود بالفعل. بهذا المعنى الفلسفي للفعل يتميز الفعل عن الصنعة، فالحرفي أو "الصنايعي"(بالمعنى العامي)، لديه نموذج جاهز وقبلي، يوجه كل العمليات التي يقوم بها للتمكن في نهاية المطاف، من الوصول إلى الشيء في شكله النهائي وفق ذلك النموذج .لذلك يتحول عمله مع الوقت، إلى فعل سمته العنف الممارس على الأشياء/الطبيعة، حين يقوم بتقطيعها أوتركيبها أوصهرها، لتطويعها وتشكيلها حسب نموذج أو فكرة مسبقة. وإنه لنفس العنف الذي يمارسه المعلم أو المربي، عندما يكون هدفه توجيه المتعلم نحو قوالب جاهزة، وتلقينه عمليات تقنية ونمطية، في قراءة نصوص الفلاسفة أو لكتابة الإنشاء الفلسفي. إذ تصبح ممارسته موجهة نحو الصنعة، بدل أن تندرج في نظام للفعل

عندما يصبح تدريس الفلسفة، مجموعة قوالب تقنية فارغة، يعرفها المدرس ويلقنها للتلميذ، لن تكون النتيجة سوى كتابة نمطية للإنشاء الفلسفي، الذي يفترض أن يكون تمرينا للتفكير الشخصي في مشكلة تنتمي لمجال الوضع البشري أو السياسة أو الأخلاق أو المعرفة أو غيرها. قد يكون مرد ذلك إلى تلك النزعة النفعية التي كرستها المؤسسة التعليمية، وإلى الفصل في نظامنا التعليمي، بين "الثقافي " والمدرسي"، حين تصبح العلامات المحصل غاية لكل تعليم، وليس اكتساب القدرة على التفكير الشخصي أو التحليل أو النقد. ولعل هذا من أسباب وجود ظاهرة الغش في الامتحانات الإشهادية و ما نلمسه من فراغ ثقافي، حتى عند أصحاب الشواهد العليا مثلا.

عندما يتم تحويل الاهتمام من الفعل الحقيقي للتربية والتعليم، إلى النسب الإحصائية للنجاح، وعندما يتم التركيز على ما هو مدرسي بدل الثقافي والتربوي، يكون من السهل أن يجد مدرس الفلسفة نفسه، منساقا وراء الصنعة والحرفة بدل الفعل الحقيقي، كي يلبي انتظارات التلاميذ والآباء والمجتمع، مادام التفكير في وسائل النجاح (المشروعة وغير المشروعة)، هو ما يشغل اهتمام المتعلمين وآبائهم، أكثر من اهتمامهم بتعلم التفكير. و لا يؤدي هذا إلى نفي التفكير فحسب، بل إلى التعارض بين غاية كل تعليم فلسفي وغاية المؤسسة .لقد أصبح مدرس الفلسفة في مؤسساتنا التعليمية، حرفيا أو "صنايعي." حين انحرف فعل التدريس لديه عن غايته الأصلية والأصيلة. فرغم ما قد يتوفر لديه من إمكانات ووسائل تقليدية أو تكنولوجية، ورغم مهارته في استخدامها، لا يمكن أن تندرج ممارسته التعليمية في نظام للفعل؛ سقراط كان النموذج الأصلي والأصيل لمعلم الفلسفة، ولم تكن لديه وسائل أو أدوات لأن فعل التفلسف كما مارسه كان نمطا لوجوده.

فعل التدريس، بمعناه الفلسفي إذن، هو نمط من الوجود أو من الحضور، تكون غايته تحفيز الغير (المتعلم) على رد الفعل. لذلك فالفعل لا يكون كذلك إلا بمعية الغير. أما الصانع أو الحرفي فبإمكانه أن يصنع الأشياء بمعزل عن الآخرين. والانعزال هو ما نستشعره لدى كل من المدرس و التلاميذ (وهو ما نعبر عنه في كثير من تقارير التفتيش بعبارة، غياب التفاعل). الفعل الحقيقي في تدريس الفلسفة هو حضور مشترك وفعل للتواصل يتم بواسطة الكلام.

كلام المدرس:

إن المغامرة الكبرى للفلسفة، تكمن في بحثها عن التواصل، وليس صحيحا أن الفيلسوف هو الذي يعيش في عزلة (في برج عاجي)، لأن الممارسة الفلسفية لا تتحقق إلا بالتأمل الذي يمارسه الفيلسوف والتواصل مع الآخرين، بل إن تأمل الفيلسوف لا تكون له فائدة، دون التواصل مع الآخرين وتعليمهم، فإرادة التعليم هي من صميم الممارسة الفلسفية. لكن عندما ينحرف فعل المدرس عن غاية الفلسفة، ويتحول درسه إلى تلقين لقوالب جاهزة، يغيب الفعل الحقيقي في قيادة الكلام نحو إعادة بناء المعنى. يقول بول ريكور: "ماذا أفعل عندما أدرس ؟ إنني أتكلم، ليست لي مهنة أخرى أو مورد رزق آخر غير الكلام، إنه مصدر كرامتي. ليس لدي طريقة أخرى للتعبير عن العالم وللتأثير على الناس. كلامي هو مملكتي"(1)

فعل المدرس هو نمط حضوره في القسم، لكنه فعل يولد و يتحقق في فعل الكلام والتواصل، وكل ما لا يتحقق في فعل التواصل لا وجود له، "فالحقيقة تبدأ باثنين"la vérité commence à deux، على حد تعبير كارل ياسبرس. ولكل مادة دراسية شكل وطريقة وأسلوب في الكلام، وكلام مدرسها هو فعل رغم أنه ليست له علاقة بإنتاج شيء مادي لكنه كلام يعلم ويؤثر، فإذا كان كلام مدرس الرياضيات مثلا، يستهدف بناء البرهان المختوم بالضرورة المنطقية، وكلام مدرس التاريخ سرد يحول الأثر إلى وثيقة يعيد بناءها وإحياءها، فإن كلام مدرس الفلسفة، هو بناء وتشييد لحقيقة لم تكتمل بعد وفق نظام للعقل، وهو أسلوب وطريقة، يكتشف من خلالها تلامذته، ممارسته للتفكير والتحليل وكيف يؤسس لكل ما يقوله. كما يكتشفون أن كلام الفلاسفة (في نصوصهم) هو تعبير عن تفكير راهني، وأن أسئلتهم لا تزال تطرح إلى يومنا هذا، لأنها أسئلة الإنسانية،وأن الفلسفة هي بناء خطاب يتسم بالانسجام والوضوح والنظام، يجد أصله وغايته في المعنى، بل يكشف أيضا عن اللامعنى في خطابات أخرى، وأن ليس ثمة موضوعات بطبيعتها فلسفية، و أنه لا يوجد مجال معرفي أو أخلاقي أو سياسي أو إنساني، لا يمكن أن يمارس عليه التفكير الفلسفي.

ليس الموضوع أو المفهوم المقرر أو النص أو صاحبه، هو ما يمنح كلام المدرس سمة الفلسفة، وإنما الأسلوب الذي يعتمده والغاية التي يسعى إليها. فسقراط مثلا كان ينطلق في تفلسفه مع محاوريه من أتفه الأشياء، كما أن فلاسفة كبار تفلسفوا

وبعمق حول أشياء بسيطة أو مبتذلة مثل قطعة الشمع مع ديكارت أو قطعة النقد أو الشيء عند هيدجر. المفاهيم المقررة في تدريس مادة الفلسفة، تنتمي إلى مجالات متنوعة للتجربة الانسانية، (الشخص، الرغبة، الحرية، الواجب، السعادة...)لكنها لا تتعلق بمعارف يقينية ينبغي تلقينها، وإنما تشكل نقطة الانطلاق للتساؤل الفلسفي، فهي فقط نقطة البداية لفعل غايته تعليم التفلسف. لكن مع ذلك لابد للممارس لتدريس الفلسفة من الحذر في كلامه، لأن الفلسفة ليست لغوا و ثرثرة فقط، وإن كان الكثير من الناس يعتقدون ذلك، بل ويستسهلون تدريس الفلسفة لظنهم أنها هي إطلاق الكلام على عواهنه، وإنما هي حضور لمدرسها ليس في كلامه فقط، بل وأيضا في صمته عندما يعرف متى يفسح المجال لتلميذه كي يفكر و يسأل و يقدم وجهة نظر، ويبحث عن مثال أو حجة ، أي كي يقوم بفعل يسمح له بالفهم "j'ai compris, je peux continuer"(2) هذه عبارة لفتجنشتاين، "أنا فهمت إذن أستطيع أن أواصل"، تلخص غاية فعل مدرس الفلسفة وغاية الفعل التربوي، أن يدرك المتعلم ذلك المعنى وأن يصبح قادرا على التفكير المستقل فاعلا بدوره مسؤولا عن أفعاله، متى فهم كيف يسلك طريقه لوحده.

لا يظهر الحضور الفعلي للمدرس في ممارسته وفي كلامه فحسب، بل أيضا في علاقته التربوية مع تلامذته، حين تمكنهم هذه العلاقة، من التطور والتقدم نحو امتلاك ممارسة التفكير المستقل، كما تحفز المدرس أيضا على تطوير عمله وتحيين معارفه وثقافته الفلسفية والبيداغوجية. في العلاقة التربوية الإيجابية والفعالة، يتطور كل واحد بفضل وجود الآخر، فإذا كان من المفترض أن يتطور المتعلم في معرفته وسلوكاته، بفضل أستاذه، فإن المدرس هو بدوره عليه أن يتطور ويتقدم في فعله التربوي من أجل تلميذه، لأن الفعل التربوي كما قلنا، هو نمط وجود وسعي نحو الاكتمال، وهذا ما يجعل العلاقة التربوية مماثلة لعلاقة الصداقة، بالمعنى الأرسطي، لأن الصديق هو الذي يجعل صديقه أفضل مما هو عليه، يساعده على تفعيل قدراته الشخصية وتحقيق إمكانياته الذاتية. إن صداقة المدرس لتلميذه لا تعني رفع الكلفة بينهما، بل ألا يصبح المدرس عائقا لتلميذه، حين يعلمه تكرار نموذج جاهز. إن العلاقة التربوية المثالية هي التي تنتهي بتجاوز المتعلم لمعلمه والاستقلال عنه وعدم الحاجة إليه. قد تحمل هذه العلاقة

طابعا تراجيديا لكن استغناء المتعلم عن المدرس، دليل على نجاح المدرس في مهمته. وليس هناك أجمل من ذلك الشعور الذي يحسه كل من مارس مهنة التدريس، وهو يصادف يوما أحد تلامذته وقد أصبح ذا مكانة علمية أو اجتماعية، حيث يقول في نفسه هذا بفضلي لأني كنت يوما صديقه، وكنت ممن ساهم في مساعدته على المضي قدما في الحياة.

إحالات مرجعية:

(1) Paul Ricœur, la parole est mon royaume, in le portique revue de philosophie et de Sciences humaines , N4, 1999

2) Wittgenstein, cite par Mathieu Potte-ville revue vacarme ,N 6,1998

عولمة الإرهاب وتناقض السياسات الدولية

[داعش: 2014-2016]

محمد سلام شكري

يعد بروز «**داعش**»(الدولة الإسلامية بالعراق و الشام) إيذانا ببداية عهد جديد في العلاقات الإستراتيجية الدولية و في التحالفات العسكرية الإقليمية و العالمية، بحيث أن التنظيم لم يتشكل في بداياته على الأقل رد فعل على الحضور الغربي الأمريكي و الأوربي بأرض العراق وسوريا، بل هو تشكل في سياق الصراع التناحري القاتل بين بقايا نظام صدام حسين و النظام السياسي ذو الأغلبية الشيعية بالنسبة للعراق وبين قوى معارضة مسلحة بالنسبة لسوريا، و لا أدل على ذلك من وجود ضابط عراقي سابق في عهد صدام هو «حجي بكر» كمدبر لمجموعة من العمليات العسكرية منذ 2003 التي استهدفت الجيش الأمريكي و القوات الأممية كما استهدفت المسلمين الشيعة حيث قضى مدة اعتقال في الفترة 2006-2008 بسجن «أبو غريب». لقد كشفت مجموعة من الوثائق التي كانت بحوزة حجي بكر عن البنية التنظيمية ل «داعش» وعن وجود مكاتب تبشيرية دعوية بسوريا خاصة بإدلب والرقة. لم تعلن هذه الحركة التي أصبحت تحتل قسما أساسيا من أراضي العراق و سوريا عن مطامحها السياسية إلا سنة 2013، حيث احتلت في يونيو 2014 مدينة الموصل و بلغت مشارف العاصمة بغداد كما احتلت في نفس الفترة منطقة كوباني السورية حيث استفادت «داعش» من فشل تجارب التنظيمات الجهادية، محققة قطيعة مع البنية التنظيمية الهرمية التي طبقها تنظيم القاعدة. حتى أيمن الظواهري زعيم تنظيم «القاعدة» حين ربط اتصالات بقيادة «داعش» فقد كان حجي بكر هو قناته التفاوضية وليس أبو بكر البغدادي قائد تنظيم الدولة الإسلامية و الذي تمت مبايعته من طرف أتباعه ك«خليفة».

لم يكن تنظيم داعش صنيعة آثمة لقوى عسكرية و جهات استخباراتية غربية، فقد يكون تشكل بفعل سوء تقدير في التخطيط الاستراتيجي من خلال نفخ الروح في العقيدة السياسية للجمهوريين بالبيت الأبيض والمستمرة بصيغة ناعمة مع

الرئيس باراك أوباما، ألا وهي عقيدة «الفوضى الخلاقة» chaos constructif، حيث أن خلق ديمقراطية تم تصوره عبر تدخل عسكري عنيف وتنظيم عمليات قصف للمدنيين داخل جنائز وأعراس وصلوات وتجمعات ليس فقط بالعراق بل أيضا باليمن وأفغانستان و ذلك منذ 2005 ، مما سيؤدي في السنوات اللاحقة إلى تصاعد وتيرة العمليات الإرهابية لتنظيم القاعدة ولواحقه في الفترة 2007- 2010 (حوالي 200 عملية) ليتضاعف عدد العمليات سنة 2013 بنسبة 300%. وليعلن حلول سنة 2014 ترسيخ تنظيم «داعش» لقدميه داخل العراق وسوريا .

لقد أعلنت القوى الغربية ومجموعة من البلدان العربية حربها على «داعش» منذ صيف 2014 ، وبقدر ما تزايدت عمليات قصف مواقع السيطرة الداعشية بقدر ما تزايدت نسبة العمليات الإرهابية و اتسعت رقعتها ليتحول التنظيم من تنظيم عربي إلى تنظيم دولي بآثار عالمية .

في تناولنا لحضور داعش بالمشرق العربي كما بمغربه خاصة ليبيا، وفي تحديد الخصائص الكبرى لأشكال التباين في مواجهة داعش من طرف القوى الغربية كما من طرف بعض الدول الغربية، نقترح عناصر أساسية للتفكير في انبثاق واستمرار تنظيم «الدولة الإسلامية»، حسب التصنيف التالي:

1- **من التنظيم إلى الدولة، من الوطني إلى الدولي.**
2- **الجهادية والماكدوعالمية.**
3- **الحرب على داعش.**
4- **نهاية داعش بين الحتمية والاحتمال.**

1- من التنظيم إلى الدولة، من الإقليمي إلى الدولي.

إن الظاهرة الجيوستراتيجية المتعلقة بنشأة تنظيم «الدولة الإسلامية» و تطوره هي ظاهرة لا يتجلى امتدادها الدولي في تمركزها الوطني لأن التنظيم لم يكن وليد شروط خاصة بتفاعلات سياسية وطنية بل وحتى إقليمية ، بل هو وليد تفاعلات في التشكيلات الجيوستراتيجية الدولية لمدة عقد زمني (2003- 2013)، وذلك منذ تاريخ التدخل العسكري المباشر الأحادي لأمريكا بالعراق هو حدث وليد ما قد يظهر شكليا وعلى سطح الأحداث من أنه تقاعس أمريكي و عربي عن دحر تمدد

تنظيم الدولة وصمت عن خططه التي حبكها منذ سنوات لحيازة العقارات والسيطرة على المؤسسات المالية والبنكية وتطبيق ما يظهر أنه أحكام تنتمي إلى "الشريعة الإسلامية"[1]. في حين أن التنظيم هو نتاج لم يحسب له بفعل السياسات المتباينة بل والمتناقضة لدول غربية خاصة أمريكا وروسيا وفرنسا وبريطانيا، ولدول عربية خاصة العربية السعودية والعراق وسوريا، هذا فضلا عن تركيا التي تبحث عن نحت معالم وضع استراتيجي يؤكد تميزها في السياسة الدولية ويدعم موقعها في رقعة الشطرنج الخاصة بالمنطقة الإقليمية. لا يمكن تصور استحواذ حركة مسلحة معارضة مهما كانت إمكانياتها على عتاد حربي خفيف و ثقيل، في فترة وجيزة لم تتجاوز الساعات في بعض المناطق خاصة بالعراق لولا وجود اتفاق بين قيادات عسكرية نظامية وبين القيادة العسكرية لداعش. كما لا يمكن تصور التقاء إرادات دولية متعددة على خطة واحدة هي هزم داعش، في حين أن التنظيم لا زال له حضوره العسكري كما له امتداداته السياسية المؤثرة خاصة بعد تنفيذ أتباعه لعمليات إرهابية في يناير ونونبر بفرنسا سنة 2015، و بروكسيل ببلجيكا في مارس 2016، هذا دون ذكر التفجيرات بتركيا. لا يمكن تصور حالة الامتداد لداعش خارج سوريا و العراق لولا استمرار اللعبة المعقدة للحسابات المتناقضة بين مجموعة الدول المعنية بحروب الشرق الأوسط وبالمسألتين العراقية والسورية، بل إن تنظيم «الدولة الإسلامية» وبخلاف الإستراتيجية المتبعة مع القاعدة، هو تنظيم يعتمد تنويع وسائل الاستقطاب الإلكتروني كما يعتمد حرب فقاعات تجنيد رقمي افتراضي من بعيد[2]. لهذا تستمر أشكال استقطاب مجندين جددا للالتحاق بتنظيم «الدولة الإسلامية» وهو استقطاب يستهدف ومن بعيد شبابا من جنسيات عربية إسلامية مختلفة كما يستهدف شبابا من جنسيات أوروبية خاصة الفرنسية والبلجيكية والإسبانية لها صول عربية بل ومغاربية (المغرب، تونس)، هذا فضلا عن رهان قادة داعش على تحويل جزء من معاركهم خارج العراق وسوريا، حيث أعلن قسم أساسي من جماعات ليبية مسلحة ولاءه للتنظيم و لـ"خليفته" بغية تمديد مجال الصراع خارج منطقة الشرق الأوسط والبحث عن موارد مالية مصدرها الثروات النفطية (ليبيا) .

2- الجهادية و الماكدو عالمية.

تعد الموجة الراهنة من العنف الإرهابي لـ«داعش» استمرارا لطبيعة التعالق القائم بين العولمة ونشأة تنظيم القاعدة ، حيث إن حدث 11 شتنبر 2001 (تفجير برجي التجارة بنيويورك) لم يكن نقيضا لسيرورة العولمة الاقتصادية كما لم يكن النقيض الواضح لنظام عالمي جديد بأحادية قطبية أمريكية كما قدمت ذلك قراءات تبسيطية لدلالات الحدث/الزلزال وآثاره السياسية والإستراتيجية و النفسية خاصة فيما يرتبط بالدائرة الشاملة لعلاقات الغرب بالعرب والمسلمين ورؤية الغرب للإسلام. لم تكن الحركات الجهادية المرتبطة بالقاعدة منذ تسعينات القرن الماضي سوى الوجه الآخر المكمل لعولمة اقتصادية و نظام عالمي جديد، حيث إن الشباب المنفذ للعمليات المرتبطة بحدث نيويورك 2001 هو نتاج الغرب تعلم كما تخرج من معاهد عليا ومؤسسات جامعية أمريكية وهو في استخدامه لتقنيات «جهادية» متطورة يظل مكرسا قوة الغرب خادما لإيديولوجيا العولمة و النظام العالمي الجديد. كذلك فإن تنظيم داعش اليوم ورغم التناقض الظاهر الذي يعلنه من خلال بياناته كما تعلنه الخطابات الإعلامية والسياسية لمؤسسات النفوذ الغربي، هو تنظيم (أكبر من التنظيم وأقل من الدولة) يعمق الولاء لإيديولوجيا العولمة والنظام العالمي الجديد حيث تظل خلايا التنظيم سواء بالمنطقة العربية أو بالبلدان الغربية خاصة بأوربا الغربية تشتغل وفاء لعولمة ثلاثية :

- عولمة معلوماتية، تتجلى في توظيف شبكات الانترنيت والتواصل الرقمي لاستقطاب مجندين و أتباعا وللتنسيق في عمليات إرهابية .

- عولمة اقتصادية مالية أساسها تنشيط قنوات الإغراء المالي لكل الراغبين في الالتحاق بتنظيم الدولة الإسلامية، حيث تعتبر القوة المالية عصبا حيويا يمد التنظيم بطاقة الاستمرارية و التهام أجزاء من المجال الترابي المحدد للسيادة الوطنية لدول العراق وسوريا وليبيا .

- عولمة عسكرية تتجلى في تجاوز أساليب العمل العسكري التي طبقتها حركات جهادية قبل ظهور تنظيم القاعدة وصولا إلى هذا التنظيم حيث أن الخطة

العسكرية للتنظيم تشتغل عبر مجالين أساسيين : مجال داخلي يتجلى في امتلاك أسلحة ثقيلة و مدرعات داخل بعض البلدان العربية و مجال خارجي يتجلى في إنجاز عمليات تفجيرية بأوربا تستهدف إما مؤسسات أمنية أو أماكن ترفيهية وفضاءات فنية .

لعل العديد من القراءات التي تتوخى تقديم تصور خاص بخطة داعش و إبراز تميز التنظيم عن تنظيم "القاعدة"، بل و إعلان تجاوز أبو بكر البغدادي إيديولوجية وعنفا واستقطابا لأسامة بن لادن و بعده أيمن الظواهري، تنسى أن تنظيم القاعدة اشتغل هو أيضا على استثمار نتائج العولمة في جوانبها المعلوماتية والاقتصادية لتدريب الشباب على طرق صنع المتفجرات كما استثمرت القاعدة عنكبوتية مؤسسات التمويل الدولي وأخطبوطية مسارب تحويل العملات والأموال لضخ أو التغطية المالية لتنقل أتباع لها أو ضمان أجور قارة لهم باسم "الجهاد في سبيل الله". كما استثمرت في الانفتاح الدولي بعد فض أسرار عسكرية ووضع عصابات تجارة الأسلحة اليد على جزء من السوق العالمية لحيازة أسلحة و معرفة بفنون القتال. كل هذه الأوجه الواضحة من استثمار القاعدة لنتائج العولمة ، هي أوجه حاضرة ضمن سيرورة نشأة تنظيم «داعش» و اتساع نفوذه، لهذا شكل قادة القاعدة بالأمس القريب كما يشكل قادة «داعش» بالحاضر الراهن مصدر تأثير علىالشباب حيث تلعب الوسائل الاتصالية الإلكترونية اليوم الدور الذي لعبته «حرب الكاسيط» بداية الثورة الإيرانية ومحاولة تصدير شرارتها إلى بلدان عربية وإسلامية أخرى. بل إن سيرورة الإرهاب اليوم أصبحت بصيغة نون النسوة حيث بدأ يتشكل مسار استقطابي لشريحة نسائية منذ 2003 لتتأكد أكثر في حالات واضحة ببلدان عربية كالأردن ومصر والمغرب، انطلاقا من حالات معروفة كحالة الأختين الصغيرتين لغريسي و حالة «أم سعد» (زهرة الرحيوي) و حالة أمينة لمسفر المهندسة وإيمان بنسعيد طبيبة الأسنان. فإنها كحالات تؤكد انجذاب نساء نحو عالم الإرهاب خاصة مع وجود بعضهن في الديار الأوروبية(3)، مما يطرح مسألة إثبات الهوية الثقافية في مواجهة موجات العنصرية والإسلاموفوبيا ومحدودية السياسات السوسيوثقافية لإدماج مواطنين من أصول عربية، (مغاربية).

إن هذا الاستثمار الجديد للعنصر النسوي في عولمة الإرهاب و توسيع مجاله خارج بلاد الرافدين ليمتد إلى بلاد المغرب العربي و جنوب الصحراء وأوربا الغربية، هو في وجهه الخفي لا يعلن انطلاقا من الإيدولوجيا التكفيرية لـ«داعش» عن إدماج المرأة في العمل التوسعي الخاص بتنظيم الدولة، بل هو استغلال لها وهو ما يتأكد في تحويل أعداد كبيرة من النساء بمناطق سيطر عليها التنظيم إلى «غنيمة حرب» و«سبي شرعي» حيث تؤكد أصوات نساء شيعيات ويزيديات وكرديات وحتى سنيات أهوال الاغتصاب والاستغلال للفئات النسوية. في مقابل ذلك وفي سياق الحرب الإلكترونية للتنظيم، يظل الفاعلون الأساسيون مختفون لا يمتلكون آثارا حسية. تعلن أسماؤهم عبر الشبكة العنكبوتية حيث يتموقع الخليفة أبو بكر البغدادي في خانة «الأمير الافتراضي cyber émir»(4)، حريصا على عدم الظهور أو إنتاج أثر ملموس مستفيدا من أخطاء سلفه أبو مصعب الزرقاوي. ليست النساء وحدهن غنائم حرب «داعش» ولا المعدات والتجهيزات العسكرية لجيوش نظامية بالعراق وليبيا، بل حتى ما يشكل موضوعا «محرما» و«ومدنسا» لدى داعش كما لدى تشكيلات أخرى من الأصولية الإسلامية المتطرفة كالرسومات والتماثيل يصبح هو الآخر موضوعا «نفيسا» و«مرتفع القيمة» في سوق البورصة المالية، حيث إن الذخائر النفيسة بمدن الموصل والعراق وتدمر بسوريا تتم مقايضتها بأسعار مرتفعة مع تجار المسروقات النفيسة رغم تحطيم مجموعة من التماثيل وتخريب العديد من التحف والإنتاجات الفنية بمعاهد أثرية ودور فنية بلاد الرافدين وأرض الشام .

3- الحرب على داعش، تباين الرهانات والمصالح.

تعددت رهانات الدول الغربية و كذا الدول العربية في الحرب على «داعش» وهي رهانات مختلفة ظاهرها إعلان الاتفاق و تأكيد التجانس حول أولوية الحرب على "داعش"، أما باطنها فيكشف عن تباينات أساسية في الحرب على «داعش» حسب منطق كل دولة و حساباتها الإستراتيجية و طبيعة تحالفاتها مع الدولتين اللتان توغل تنظيم «الدولة الإسلامية» في جزء من أراضيهما (سوريا والعراق). هي استراتيجيات عميقة تبدو في خطابها متحمسة للحرب على «داعش» ومحاربة الإرهاب صيانة لسيادة الدول ورعاية لأمن مواطني البلدين وضمانا حقوقهم

الأساسية التي ينتهكها أتباع التنظيم. هي تباينات واضحة فارزة لتدخلات عسكرية و تحركات سياسية ودبلوماسية متباعدة المرامي غالبا ومتقاربة الأهداف المرحلية أحيانا ورغم وجود تحالف دولي لمحاربة إرهاب داعش والحد من مخاطر امتداده نحو بلدان أخرى فان نهج الولايات المتحدة الأمريكية كنهج يستند على توفير الدعم المعلوماتي واللوجستيكي وتنفيذ عمليات جوية محدودة في مقابل الدفع بتحالف عربي لتنفيذ عمليات عسكرية مباشرة خاصة البرية منها، ليس هو نهج روسيا التي تدخلت بشكل مباشر وعملت عبر حضور مكثف لعتادها العسكري بسوريا وخبرة مستشاريها وضباطها العسكريين على دعم نظام بشار الأسد كحليف أساسي داعم لحضورها الجديد بمنطقة الشرق الأوسط.

تعتبر السياسة الخارجية لأمريكا منذ مرحلة التحاق باراك أوباما بالبيت الأبيض وخاصة في التعامل مع المسألة العراقية سياسة «حرب اختيار» لا «حرب ضرورة»، فقد دعم الرأي العام الأمريكي المتذمر من التدخل في العراق منذ 1991، نهج الرئيس الأمريكي أوباما حيث تم ترجيح اختيار «الاحتواء» وذلك بالعمل على منع تنظيم داعش من تحقيق الزحف العسكري والقضم المتسارع من أراضي بلدان عربية عوض اختيار التدخل العسكري المباشر المدعوم بهجوم سياسي(5).

إن تغيير نهج أمريكا تجاه المسألة العراقية واستنادها على خطة الاحتواء التي تركب بين الضربات العسكرية الجوية الخاطفة والسرية وبين تحركات سياسية بتنازع روسيا إمكانية توسيع نفوذها من خلال عودتها إلى المنطقة، هو نهج لا ينطلق من قناعات مبدئية تشكلت داخل الإدارة الأمريكية بقيمة احترام الشعب العراقي والسيادة العراقية، بل هي قناعة نسجتها تراكمات سنين من الممارسة العسكرية و السياسية للولايات المتحدة والتي أنتجت منذ 1991 مع بوش الأب، ثم 2003 عبر تدخل مباشر مع بوش الابن إنفاقا عسكريا مهولا (وإن مولت دول عربية كالسعودية و الكويت جزءا منه) خاصة في الجانب الأمني والاستخباراتي، فكانت النتيجة اتساع موجات العنف داخل القطر العراقي وتأجيج الصراع السني-الشيعي و تشكل جماعات إرهابية «جهادية» تجاوزت الرؤية التكفيرية المتشددة لدى تنظيم القاعدة، حيث إن بن لادن نفسه يعترض على نهج العنف الذي نهجه أبو مصعب الزرقاوي، و الذي كان يستهدف مواكب من المدنيين و تجمعات المصلين.

إلا أن محدودية الرؤية الأمريكية في مواجهة داعش تتمثل في اقتراحها على السلطة العراقية حل «لا مركزة» السلطة والرهان على «قوة سنية بديلة» بعد أخطاء ما بعد تدخل 2003 التي كرست نفوذ العناصر الشيعية مع تهميش العناصر السنية في المؤسسات السياسية و العسكرية، و الحال أن أمريكا تتعامل مع الوضع الأمني و اللعبة الإستراتيجية بالعراق و بالمنطقة العربية، وكأن " داعش" مجرد تنظيم إرهابي في حين أنه مشروع دولة، لأنه يعد أكثر من تنظيم يمارس الحكم وينتشر أتباعه و مقاتلوه في أهم التجمعات الحضرية و لهم تواجد وسط السكان(6).

في مقابل ذلك نجد أن الدب الروسي أظهر سنة 2015 موقف حزم في توجيه ضربات عسكرية مكثفة للتنظيم الدولة «داعش»، وذلك ليس من منطلق دعم القيم الحقوقية والإنسانية للمجموعات المضطهدة و لساكنة أساسية ترزح تحت كماشة التنظيم، بل بمنطلق دعم النظام السوري لبشار الأسد و ترسيخ الموقع الاستراتيجي لحكام الكرملين في المنطقة العربية، لتجاوز مرحلة العشرين سنة (1990-2010) من الأحادية القطبية الأمريكية، دون تركيز على مواقع النفوذ الداعشي فحسب، بل وتوجيه ضربات للمعارضة المسلحة السورية أيضا، وهو ما يميط اللثام عن قوة الدعم الروسي للنظام السوري من خلال شن حرب مفتوحة. لهذا فإن الفاعل الروسي كفاعل عسكري و سياسي-وإن أبدى تحالفا لقوى التحالف الدولي الموجهة ضد داعش-فهو فاعل أكد مغايرته للحسابات الجيوستراتيجية لبلدان أخرى كأمريكا، فرنسا، بريطانيا، السعودية والإمارات العربية في علاقتها بالأزمة السورية. وهذا ما تبين من خلال الأزمة الروسية التركية بعد إسقاط الطائرة الروسية في نوفمبر 2015 على الحدود السورية التركية. إن كثافة التدخل الروسي في خريف 2015 وحضور القوات العسكرية الروسية بأسلحة متطورة جوا وبرا يبرز أن روسيا لا تتوخى الاشتغال وفق نهج «احتواء» تنظيم داعش و الحد من امتداده السرطاني بل هي تشتغل وفق نهج «الهجوم العنيف» لإعادة ترتيب رقعة العلاقات الدولية، وتقوية الأدوار السياسية والمواقع التفاوضية لها ولحليفها الأسد. تبتعد روسيا عن نهج أمريكا الذي اشتغل في السنوات الأخيرة حسب إستراتيجية احتواء الآثار المتوقعة للديناميات السياسية

والاجتماعية بالمنطقة، كديناميات لصراعية ذات أسس مذهبية خلافية بين السنة و الشيعة(7)، خاصة وأن السياسة الخارجية الأمريكية نأت بنفسها عن أسلوب التعامل مع أنظمة ثابتة و دائمة، لتفتح عهدا جديدا لممكنات بناء فيدراليات جديدة تخرج من رحم الدول الوطنية المتآكلة والهشة (العراق، سوريا ، ليبيا).

أما فرنسا فقد دشنت لمرحلة جديدة في مقاربة قضايا الهجرة والإرهاب والإدماج الاجتماعي منذ نهاية الولاية الرئاسية للرئيس جاك شيراك ومجيء الرئيس نيكولا ساركوزي، حيث تم التعامل مع التجمعات السكانية لضواحي مدن باريس، مارسيليا، بوردو كمشاتل لتشكل الإجرام و الانحراف و لتنامي شبكات الإرهاب، وقد تغذت القوة الزاحفة لليمين الفرنسي بشقيه الكلاسيكي والمتطرف «الجبهة الوطنية» من اتخاذ موضوع الهجرة مجالا خصبا وسهلا للدعاية وللإجابة السهلة المثقلة بشعارات إيديولوجية مدغدغة لقسم أعظم من الرأي العام، والتي تختزل الإجابة على التحديات الأساسية المرتبطة بالاندماج والتأهيل والتربية والبطالة والتشغيل في الحد من موجة الهجرة، بل وفي إرجاع فئات من المهاجرين إلى بلدانهم الأصلية. إن هذا التصور الميكيافيلي لوضعية المهاجرين انطلاقا من «العقل البارد للدولة»، هو تصور لا ينفصل عن مسألة الإرهاب التي جعلت الطبقة السياسية الفرنسية تستيقظ متأخرة و«تلتقي» بفعل درامية تفجيرات باريس، مع «درجة وعي بطئ» بأن المهاجرين الملفوظين داخل أراضيها المرفوضين داخل مجالها السوسيوثقافي وإن كانوا أبناءها جنسية وحتى ميلادا ونشأة ولغة، هم «إرهابيون» بالقوة أو بالفعل،حيث أن أفرادا أكدوا ولاءهم لتنظيم «داعش» انطلاقا من إحساسهم الخائب بعدم امتلاكهم لهوية المواطن الفرنسي بصيغة غير منقوصة حتى وإن امتلكوا فرص التعليم والشغل. إن إسلامي أوربا كما يلاحظ جيل كيبل لا يتحدثون العربية أوهم يتحدثون «عربية المطبخ» لإثبات انفصالهم عن الهوية الفرنسية حيث يعتبر المجتمع الفرنسي من أقل المجتمعات الأوربية إدماجا(8). إن منطق الدولة الفرنسية التي كانت طرفا أساسيا في التدخل العسكري بليبيا سنة 2011 هو منطق حمل نتائج كارثية أهمها تفكك المؤسسات الإستراتيجية والأجهزة الحيوية للدولة الليبية، حيث لم نعد أمام حالة وجود

«الدولة الهشة»، بل أمام حالة غياب مطلق للدولة مما فسح المجال لتفريخ جماعات مسلحة لا تحتكم لمنطق سياسي و أمني مشترك. كما مهد الطريق لحضور "داعش" داخل ليبيا لوضع اليد على جزء من ثروات البترول و مقايضة أسعاره المنخفضة بالموقف البارد والضبابي لقوى غربية في صياغة حلول أمنية وسياسية للمسألة الليبية. لا يمكن نسيان أن موقف الدولة الفرنسية من المسألة السورية أيضا كان له الدور مع اشتراطها انسحاب الرئيس الأسد كمدخل لحل سياسي للمسألة السورية أيضا في تنامي مواقف النقمة تجاه الدولة الفرنسية و التي لا يمكن الرد عليها كمواقف بكونها معادية لروح الديمقراطية الفرنسية و الغربية، وأن من يعارض الخطط السياسية والتدخلات العسكرية لفرنسا و لغيرها من البلدان إنما هو يتموقع على طرفي النقيض مع الديمقراطية كما روجت لذلك منذ مطلع هذا القرن صقور الإدارة الأمريكية وهي تهيئ التغطية السياسية و الإعلامية المناسبة للتدخل العسكري في بلاد العراق في عهد الرئيس جورج بوش الابن مدعوما بحلقة ضيقة من المتحكمين في القرار السياسي بالبيت الأبيض (رايس، رامسفيلد، تشيني...).

لقد كان المنطق السياسي للدولة الفرنسية رغم ما يبدو عليه من حزم ومن تورط في المسألة الليبية بحماسة لرجل دولة هو ساركوزي و لمثقف هو برنار هنري ليفي B.Henri- Lévy. منطقا متأرجحا في عمقه بين مؤازرة وجود دولة وطنية أصبحت غائبة بعد الإطاحة بنظام القذافي وبين دعم التحالفات المؤسسة على الانتماءات القبلية و الولاءات الجهوية (رغم إنكار الرئيس والمثقف لواقع هذه التحالفات)، كما أن نفس المنطق المتأرجح عرف الاستمرارية مع الرئيس فرانسوا هولاند الذي يتوعد بالرد الحاسم على الأعمال الإرهابية فوق الأراضي الفرنسية منازعا لهامش محدود في الرفع من شعبيته في استطلاعات الرأي منتزعا تصفيقات بعد خطابه بالمؤسسة البرلمانية بعد تفجيرات نونبر 2015، لكنه ظل يتردد بين التأكيد على ضرورة رحيل الأسد و بين الإعلان خطابة على قيمة مشاركة نظام الأسد في الحرب على «داعش»(9).

يقرأ حضور فرنسا في الحرب على الإرهاب خارج حدودها السيادية ومجالها الترابي من خلال شبكة عناصر تحليل وتأويل ترتبط بالعامل الاقتصادي متمثلا في

البحث عن مسارب لتصريف الأزمة الاقتصادية العالمية المتواصلة الحلقات منذ 2008 بحيث أن تدخل القوة العسكرية الفرنسية في ليبيا وسوريا يفسر بالحاجة إلى الاستفادة من العرض البخس للثروات النفطية. كما ترتبط شبكة التحليل والتأويل المشار إليها آنفا بالعامل الجيوستراتيجي متمثلا في قوة المنطق الميكيافيلي للدولة إثبات الامتداد خارج الحدود الوطنية والتدافع مع قوى غربية نافذة كأمريكا وروسيا وبريطانيا لاقتسام وإن بشكل غير متساو لمجالات إستراتيجية في جهات من العالم من خلال الحرب على الإرهاب، و هنا يتأكد إصرار فرنسا على الحضور في القارة الإفريقية خاصة بمالي والكوت ديفوار، في سياق مكافحة الإرهاب الذي لا يمتد خارج فرنسا فحسب و لا يوجد بعيدا عنها، بل هو يضرب قلبها من خلال أبناءها كإرهابيين يعلنون ولاءهم لداعش مشكلين الجيل الثالث من الجهاديين الفرنسيين المرتبطين بإيديولوجيا سلفية متطرفة تتنفس من خلال نصوص التكفير، وليس مجرد جيل جديد معبر عن «أسلمة للراديكالية حسب أوليفيية روا O.Roy حيث تم تعويض «الألوية الحمراء» اليسارية في القرن الماضي في عقدي السبعينيات والثمانينيات بالألوية الخضراء في القرن الحالي تعبيرا عن موجة الإرهاب الدولي الجديد حسب تعبير جيل كيبل G. Kepel (10).

إذا انتقلنا إلى الجانب العربي في الخطط الموجهة في الحرب على الإرهاب يظهر تباين لدى الدول العربية في التمنيع الأمني و الاستباق الاستراتيجي للتخفيف من التهديدات الإرهابية و العمل على الحد من خطورتها و صياغة أدوات و خطط عمل استباقي يتوخى تفكيك الخلايا الإرهابية التنشطية والنائمة، ومواكبة مراحل تشكل مجموعة من الخلايا منذ المرحلة الجنينية وحتى مرحلة الاكتمال ورغبة عناصرها الفاعلة في الانتقال إلى العمل الإرهابي. هنا يتأكد تدخل الدولة السعودية في منطقة المشرق وهو تدخل لم يتوقف عند حدود تفكيك خلايا إرهابية بل امتد نحو الحضور الأمني اللوجستيكي والمالي في الحرب السورية، وأيضا التدخل المباشر في اليمن للحد من الخطر الإرهابي كما الحد من التمدد الشيعي بدعم إيراني. أما في المغرب العربي فقد اظهر المغرب نجاعة نهجه لاستباقي في بناء خطط إستراتيجية لتفكيك مجموعة من الخلايا الإرهابية، في موازاة مع ترسيخ مشروع البناء الديمقراطي رغم التحفظات التي أعلنت في العشرية الأولى

من القرن الحالي بعد هجمات 16 ماي 2003 بالدار البيضاء، تحفظات أبدت مخاوف مشروعة من أن العمل الاستباقي لتفكيك الخلايا الإرهابية سيخدش صورة المغرب أمنيا وسياحيا. لكن هذا المخطط الأمني تطور بموازاة تطور مشروع البناء الديمقراطي(11)، و لم يتطور في تعارض معه كما أن ظهور تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» و سيطرته صيف 2014 على أراض سورية وعراقية وليبية وانتقاله لضرب مواقع حساسة خريف 2015 بفرنسا وبلجيكا وشتاء 2016 بتركيا ثم صيف 2016 بالعراق وتركيا بل وداخل المسجد النبوي بالمدينة، هي كلها منعطفات أكدت جدوى صياغة خطط أمنية استباقية لتفكيك خلايا الإرهاب الدولي وهي خطط لن تؤكد فعاليتها في غياب صياغة عقلانية على المدى المتوسط كما على المدى الطويل لخطط تهم المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وخاصة الجانب الديني المتصل بالتنشئة وتوطين القيم الدينية المناهضة للتطرف و التعصب .

4- نهاية «داعش»، بين الحتمية والاحتمال

لا يمكن تصور أن تنظيم «داعش» بإمكانه الاستمرار لفترة طويلة لأنه ورغم امتلاكه لجزء من الثروات بالعراق وسوريا وحضوره بليبيا، ورغم ما قد يجد من سند اجتماعي يشكل الدرع البشري الأمامي في حالات الاختراق التي تنفذها القوى العسكرية الدولية والعربية، فهو التنظيم/الدولة [أكثر من تنظيم وأقل من دولة] الذي لن تترسخ استمراريته على أرض الواقع إلا باستمرار نفس التركيبة من المعطيات والرهانات والمصالح الموضوعية للقوى العربية كما للقوى الغربية، تركيبة تتحدد بانشطارات تناقضية [أمريكا≠روسيا، السعودية≠إيران/ حكومة شرق ليبيا≠حكومة غرب ليبيا، الحكومة العراقية≠ النخبة السياسية والعسكرية السنية المهمشة] ولا يمكن أن تستمر بصيغة المؤبد لأن لعبة السياسة الدولية تتحدد بمصالح متغيرة ورهانات جيوستراتيجية متبدلة، لذلك فإن التركيبة الخاصة بالسياسة الدولية والوضع الأمني في منطقة الشرق الأوسط وخاصة في العراق، سوريا، وليبيا غربا، هي تركيبة قد تستمر على المدى المتوسط، لكن لا تؤمن لها التوليفات الضامنة لحضورها على المدى الطويل في مجالات السياسة والمجتمع والاقتصاد والأمن. غير أن المؤكد هو أن «داعش» شأنه شأن كل

التنظيمات الإرهابية، يمتلك في بنياته التنظيمية الداخلية عوامل تصدعه بفعل الانشقاق المحتمل، وتآكل صورته الرمزية لدى المتعاطفين معه كما يحدث لأي تنظيم، وعوامل خارجية موضوعية أهمها التقاء المصالح الإستراتيجية لقوى كبرى عبر استخدام القوة واغتيال قيادات التنظيم [12].

إن إحكام تنظيم داعش القبضة على جزء من الأراضي العراقية والسورية وحتى الليبية هو فعل لا ينتمي لسيرورة الواقع السياسي المسترسل، لأن الأجهزة السياسية والعسكرية والأمنية كما النخب الاقتصادية لن تسمح بأن تظل رهينة ردود الفعل إزاء الاختراقات الهجومية لداعش، فمهما كانت عناصر التفكك السياسي والتراخي العسكري- الأمني، فإن التقاطع المستقبلي المرتقب للعقل السياسي المدبر داخل كل دولة قطرية معينة، مع المصلحة الإستراتيجية للدول الغربية الكبرى سيؤدي لا محالة إلى تراجع تنظيم داعش، دون أن يعني ذلك ضمان تحصين المجال العربي، وخاصة داخل الكيانات الهشة، من انبثاق تنظيمات إرهابية، وتشكل كيانات مارقة تنتفض ضد الدولة، مستثمرة وجود نعرات دينية أو لغوية أو ثقافية لإعلان حالة الاستقلال الذاتي وإشهار الانفصال عن الكيانات الدولية القائمة. إن الموجة الراهنة لعنف داعش ومن الصراع الدموي بسوريا وليبيا كما باليمن، هي موجة تشكلت كنتيجة ل «موجة تكتونية» سابقة تمثلت في ثورات «الربيع العربي» الذي آل إلى «خريف عربي» حيث اتسعت الدوائر الإقليمية لممارسة العنف، وتقلصت دوائر ممارسة الديمقراطية[باستثناء الحالة التونسية]. لعل التفسير الرائج والدارج لهذا التحول التراجيدي الذي لم يتوقعه حتى أكثر المحللين تشاؤما هو صعود تشكيلات من الإسلام السياسي إلى سدة الحكم أو إلى سدة الأجهزة الحكومية التنفيذية كحالة حزب العدالة والتنمية بالمغرب سنة 2011- إذ ولجت قوى الأصولية الإسلامية السياسية حلقة التمكن الجزئي أو شبه الكلي من دواليب التدبير لشؤون الدولة بمصر، وتونس في غياب النضج السياسي المطلوب لقوى سياسية يسارية وليبرالية [حالة مصر]، رغم المساهمة الجدية لهذه القوى في إنضاج شروط التحقق السياسي للثورة. إن عدم امتلاك شرائح عريضة من الشعوب العربية المناعة الفكرية في التعاطي مع موجات الاستقطاب الإيديولوجي انطلاقا من الخطاب الهوياتي الديني ومن

العلامات الدينية الشكلية [الحجاب، اللحية، التكفير] هو ما يفسر في قسمة أساسية المآل الراهن لثورات 2010-2012.من المؤكد وجود تدني الوعي بالحرية مما أدى إلى انحسار الثورات العربية، حيث اختزل مطلب الحرية في برامج حزبية، سياسية واقتصادية[13]، بينما مطلب الحرية كقيمة وجودية – أخلاقية تعد أرقى المطالب بالنسبة للكائن البشري، فهل سنشهد قبل نهاية العقد الثاني من قرننا الحالي الموجة الثانية ل«ربيع عربي حقيقي» يؤكد على الحرية ولا ينحرف نحو مزالق إضعاف الدولة وتأجيج الصراعات العقائدية وتبني العنف المسلح وسيلة وغاية؟

ملحق: كرونولوجيا لأهم العمليات الإرهابية لداعش

(يونيو 2014- يوليوز 2016)

- يونيو 2014 : عمليات قتل جماعية و إعدامات بعد دخول داعش الموصل العراقية.
- يونيو 2014:عمليات إعدام جماعية بمنطقة كوباني السورية.
- غشت 2014: إعدامات جماعية بدير الزور السورية
- دجنبر 2014: اغتيال 230 فردا شرق سوريا وإعدام 150 امرأة بمنطقة الأنبار العراقية
- يناير 2015 : استهداف مقر صحيفة "شارلي إيبدو" الفرنسية ومقتل 13 صحفيا.
- مارس 2015: مذبحة بمتحف باردو بتونس ومقتل 24 شخصا غالبيتهم من السياح الأجانب.
- منتصف نونبر 2015 : عمل إرهابي بباريس استهدف مسرحا و ملعبا لكرة القدم عدد القتلى 127 والجرحى 350
- ماي 2015: أول هجوم لتنظيم «داعش» بالولايات المتحدة بتكساس، وسقوط الشخصين الإرهابيين فقط.
- أكتوبر 2015: هجوم انتحاري بمحطة القطار بأنقرة (102 قتيلا).
- أكتوبر 2015: تفجير طائرة روسية بسماء سيناء (224 قتيلا).
- نونبر 2015: هجوم على باتاكلان بباريس (130 قتيلا).
- نونبر 2015: هجوم بشاطئ سوسة التونسية (38 قتيلا).
- دجنبر 2015: هجوم بكاليفورنيا الأمريكية (14 قتيلا).
- دجنبر 2015: تفجير بتل تامر بسوريا (50 قتيلا).
- يناير 2016: هجوم على ليبيا بمركز لتدريب حراس الشواطئ (65 قتيلا).
- يناير 2016: تفجير انتحاري استهدف ضريح السيدة زينب جنوب دمشق (أكثر من 70 قتيلا).
- فبراير 2016: تفجيرات بدمشق وحمص بسوريا (أكثر من 150 قتيلا).
- مارس 2016: هجوم بن كردان بتونس على مراكز أمنية وعسكرية (سقوط 36 قتيلا من الإرهابيين).
- مارس 2016 : تفجيرات بمطار ومترو بروكسيل (32 قتيلا).
- مارس 2016: تفجير ملعب للكرة ببغداد (32 قتيلا).
- يونيو 2016 : مقتل أمريكيين بهجوم بأورلاندو(أكثر من 50).
- يونيو 2016: عملية إرهابية بإسطنبول بتركيا (44 قتيلا).
- يوليوز 2016: عملية الرهابية مروعة بحي الكرادة ببغداد (292 قتيلا).
- يوليوز 2016: استهداف الأماكن الدينية المقدسة من طرف داعش لأول مرة بالعربية السعودية ليلة عيد الأضحى قرب المسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة (7قتلى).
- يوليوز 2016: تنفيذ عملية إرهابية بنيس Nice بفرنسا ودهس مجموعة من الأفراد بواسطة حافلة في احتفالات 14 يوليوز (84 قتيلا).
- يوليوز 2016: ذبح رجل دين قرب روان بفرنسا.
- يوليوز 2016: تفجير سيارة مفخخة استهدف الأكراد بسوريا (57 قتيلا).

إحالات بيبليوغرافية

1) الشريعة لا تعني إقامة الحدود وتنفيذ القصاص، وقد ورد لفظ الشريعة في القرآن الكريم مرة واحدة (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها)، سورة الجاثية،15-18.

2) حسب تصريح لوزير الداخلية بالمملكة المغربية التحق بتنظيم داعش من المغاربة منذ نهاية 2013 وإلى نهاية ربيع 2015، 1350 فردا توفي منهم الربع (286)، ومنهم 220 فردا يقضون فترة اعتقال في قضايا الإرهاب .Voir : Jeune Afrique, Juillet 2015

3) الكتاب الأبيض عن الإرهاب في المغرب، منشورات الفريق الدولي للدراسات الإقليمية والأقاليم الصاعدة، طوكيو،2015، ص: 323-325.

4) Jihad Gillon et Olivier Marbot, « Tout sur L'Etat Islamique » La Revue, N°55-56, Sept –Octob, 2015, pp 28-29.

5) حارث حسن، السياسة الأمريكية تجاه تنظيم داعش، مجلة سياسات عربية، عدد16، شتنبر 2015، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، قطر، ص31.

6) Audrey Kurth Gronian, « ISIS Is not a terrorist Group Why counterterrorism won't stop the lastest Jihadist Threat», Foreign Affairs, March/ April, 2015.

7) حارث حسن، مصدر مذكور، ص ص 44-45.

8) Gilles Kepel, entretien réalisé par Noufissa Charai, L'observateur du Maroc et d'Afrique, N°339, 29 Janv-05 Fev,2016.

9) Serge Halim, « L'art de la Guerre imbécile », Le Monde Diplomatique, N° 741 Dec. 2015.

10) Gilles Kapel, L'observateur de Maroc et d'Afrique, op.cit.

11) الكتاب الأبيض عن الإرهاب في المغرب، مصدر مذكور، ص ص 12-14

12) رضوى عمار، كيف ينتهي الإرهاب؟ الشروط السبعة ل «تصدع» التنظيمات العنيفة، اتجاهات الأحداث، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، أبو ظبي، عدد 15، يناير-فبراير 2016، ص ص 8-17.

13) الحسين أخدوش، النزعة التحررية في الوطن العربي، سياسات عربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، عدد 18، يناير 2016، ص ص 84-94.

العمليات الإرهابية بالمغرب

- نهاية 2000 : كريم المحاطي يلقن دروسا قتالية ببيت زوجته
- يوليوز 2002 : تنظيم السلفية الجهادية بفاس ، ينظم حملات عقابية للمنحرفين و متناولي الخمور
- شتنبر 2002 : تفكيك خلية سيدي الظنيبي (بوقنادل) التي كانت تمارس العنف في حق من لا ينصاع لها.
- دجنبر 2002 : اغتيال موظف شرطة بسوق مرجان بالدار البيضاء
- الجمعة 16 ماي 2003 : 14 انتحاريا يهاجمون فندق ، و محيط مقر الطائفة اليهودية و المقبرة اليهودية ابو مطعمين ، مما أدى إلى مقتل أكثر من 40 شخصا منهم 11 انتحاريا.
- 16 ماي 2003 : اعتبار زكرياء الميلودي (مول الصباط) ، من تنظيم "الصراط المستقيم) المسؤول الأول عن التفجيرات لان اغلب الانتحار بين من تنظيم "الصراط المستقيم " المسؤول الأول عن تفجيرات لان اغلب الانتحاريين بدأوه مسارهم داخل التنظيم ، و بتأطير من زكرياء الميلودي.
- دجنبر 2003 : تفكيك خلية إرهابية كانت مؤلفة من 30 فردا ينتمون لتنظيم " الجماعة الإسلامية المغربية المقاتلة "
- فبراير 2004 : تفكيك خلية تابعة لعبد الوهاب الرباع ... من 52 فردا بفاس و مكناس ، مسؤولة عن اغتيالات عديدة.

- أكتوبر 2011 : تفكيك خلية كانت تخطط للهجوم على سفارات بلدان كبرى "الرباط"
- ماي 2013 : اعتقال خلايا ..... " الموحدون " و "التوحيديون" بغابة " كوروكو" قرب مدينة الناظور.
- ابريل 2014 : تفكيك خلية مسلؤولة عن ترحيل الشباب المغربي نحو سوريا ، بقيادة المعتقل محمد ججي.
- شتنبر 2014 : تفكيك خلية المدعو " مورينو" بمليلية التي .... قائد "داعش " ....
- يناير 2015 : تفكيك شبكة بالفنيدق تابعة لداعش
- يناير 2015 : اعتقال الجزائري حسين دحوس ببني درار قرب وجدة ، و العثور على أسلحة تابعة لتنظيم "جند الخلافة " بمنطقة الكربوز بينوجدة و احفير .

المراجع:

(1) الشريعة لا تعني اقامة و تنفيذ القصاص ، وقد ورد لفظ الشريعة في القرآن مرة واحدة (تم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها) ، سورة الجاثية : 15-18 .

(2) حسب تصريح لوزير الداخلية بالمملكة المغربية التحق بتنظيم داعش من المغاربة منذ نهاية 2013 و إلى نهاية ربيع 2015 ، 1350 فردا توفي منهم الربع (286) ، ومنهم 226 فردا قضوا فترة اعتقال في قضايا الإرهاب .
Voir jeune Afrique , juillet 2015

(3) الكتاب الأبيض عن الإرهاب في المغرب ، منشورات الدولي للدراسات الإقليمية والأقاليم الصاعدة ، طوكيو ، 2015 ص ص 323-325 .

(4) Jihad Gillo Et Olivier Morbot , « tout sur l'état islamique » la revue , n° 55-56 , sept , octobre 2015 , pp 28-29 .

(5) حارث حسن ، السياسة الأمريكية تجاه تنظيم داعش ، مجلة سياسات عربية ، عدد 16 ، شتنبر 2015 ، المركز العربي الابحاث و دراسات السياسات ، قطر ، ص 31 .

(6) Audrey Kurth Cronizn , « Isis Is Not A Terrorist » group : Why Conterrorism Won't Stop the Attest Jihadist Threat » Foreign Affairs , March , April , 2015 .

(7) حارث حسن ، مصدر مذكور ، ص ص 44-45 .

(8) Gilles kepel , entretien réalisé par Noufissa Charai , l'observateur du Maroc et d'Afrique , n° 339 , 29 janv. – 05 fev , 2016 .

(9) Serge Halim , « l'art de la guerre imbécile » le mande diplomatique , n° 741 , Déc. 2015 .

(10) Gilles Kepel , l'observateur du Maroc et d'Afrique , Op , Cit .

(11) الكتاب الأبيض عن الإرهاب في المغرب ، مصدر مذكور ، ص ص 12 – 14 .

(12) رضوى عمار، كيف ينتهي الغرهاب، الشروط السبعة «تصدع» التنظيمات العنقيةن اتجاهات الأحداث، مركز المستقبل للابحاث والدراسات المتقدمة أبوظبي، عدد15 يناير-فبراير 2016، ص ص 8-17.

(13) الحسين أخدوش، النزعة التحريرية في الوطن العربي، سياسيات عربية، المركز العربي للابحاث ودراسة السيايات، الدوحة عدد 18ن يناير 2016، ص ص 84-94.

مقدمات للتفكير في العنف المدرسي[1]

عزيز لزرق

من وحي الحدث...

بعد واقعة اعتداء التلميذ على أستاذ (واقعة ورززات)، تم تداول و تقاسم شريط فى وسائل التواصل الاجتماعى، رغم صدق مشاعر من فعل ذلك، فإن مثل هذه المشاهد الدالة على العنف، لا ينبغى أن نكرس فرجويتها، مثل مشاهدة صور للضرب والجرح والقتل وحوادث السير... لما فى ذلك من تداعيات سوسيو-نفسية إن ما يثير فى هذا المشهد اللاتربوي، والذى تحول إلى مشهد فرجوي، هو بالضبط التطبيع مع العنف، إذ يظهر فى محيا التلاميذ، عدم الاستغراب، فالعين التى تشاهد هذا العنف، هى عين فرجوية، هى العين التى صورت الفيديو، هى العين التي تقاسمته، هي العين الفرجوية فى التلفزة في الشارع فى قصاصات الأخبار. يتعلق الأمر باستدخال العنف كسلوك يومى، لا داعى لإدانته !! - علينا أن لا ننسى أن هذا التلميذ زبون شرعى لمدرسة لم تعد مشروعة، و بالتالى فلسنا أمام حدث معزول مشخص فى تلميذ، بل نحن أمام تجلى للكراهية، وأمام تغلغل العدوانية والتشبع بقيم "الفاندالية" - كيف تحول الفصل إلى هكذا تسيب؟... أليس دليل على التطبيع مع العنف؟ أليس هذا امتداد آخر لفرجوية المشهد؟ - فى نفس الأسبوع وقبل هذا الفيديو المشؤوم، تم تداول صورة لمدرس يعنف تلميذا داخل فصل، و بعد واقعة ورززات تناسلت فى الأسبوع الموالى حوادث أخرى لاعتداء التلاميذ على المدرسين (بالرباط، بالدار البيضاء) هل هي صدفة؟هل يتعلق الأمر بحرب الصور والفيديوهات؟ هل يتعلق الأمر بانتصار للعنف وللمدرسة العنيفة؟. بالتأكيد إنه سلوك لا تربوي وعدوانى، يجب أن يدان، لكن الأهم من ذلك هو الدفاع عن الحق فى صورة نموذجية للمدرس، أعتبر أن الخلط غير مطلوب فمثل هذه الأحداث،لا تتطلب فقط التعبير عن موقف وإصدار بيان، بل ينبغي أن تسمح بفتح نقاش عمومي حول المدرسة. ينبغي أن ننثر كلاما جميلا عن المدرسين وعن التلاميذ، وأن ننشر كذلك صورا وفيديوهات عن نبل المدرس

[1] جزء من المداخلة التي قدمناها في لقاء حول العنف المدرسي الذي نظمه المكتب الإقليمي للجامعة الوطنية للتعليم التوجه الديموقراطي أسفي

وتضحيته وتواصله، و عن روعة التلاميذ، علينا أن لا نساهم في هندسة المخيال الاجتماعي حول تبخيس المدرسة والمدرس والتلميذ. لا سبيل لمحاربة كل هذه الرداءة و العنف والكراهية سوى ترسيخ جلال الفعل والقول، وتوطين جمال المحبة.

علينا أن نتحرر من حدثية واقعة تعنيف المدرس، لا لكي ننساها، بل لكي نحولها إلى محلال لقراءة مسار هذه التحولات، التي بدأ مسلسلها منذ التسعينات، والتي شهدت تغلغل تواطؤ عنيف، داخل ملحمة الصمت، ساهم به الجميع بدرجات متفاوتة، وبمرجعيات مختلفة. إنه محلال لفتح نقاش عمومي فكري ونضالي حول المدرسة.

علينا أن لا نسقط في فخ، منذ مدة وهو يطبخ على نار هادئة، حطبها القدح في التلميذ، وتبخيس المدرس، وجعل المشكل هو الصراع بين المدرسين والتلاميذ، علينا أن لا نخطئ الهدف، فمشكلتنا مع السياسة التعليمية، والتلميذ هو ضحيتها، والمدرس منبوذها. فغدا قد يتضامن التلاميذ مع زميل لهم، لأن العدو لم يعد الآن شبحا بل مشخصا في الإخوة الأعداء. إن كرامة المدرس لم يسلبها التلميذ، ولا نطلب من الدولة أن تسترجع لنا كرامة المدرس بمحاكمة التلاميذ، إن هذه "المداولة" حكاية ترعاها المؤسسة الوصية ويرويها الإعلام المكتوب والمرئي والرقمي. فحذار من الخلط، الذي سيحول الدولة إلى منقذ ومخلص ومنتقم للمدرس، وضامن لـ"حرب المدرس والتلميذ لن تقع". على المؤسسة الوصية أن تكف عن جلد المدرس، وأن تغير جلد خطابها، من الذم إلى التقريظ، فالمجتمع والناس والتلاميذ في حاجة إلى مديح المدرس، وليس تحويله إلى كبش فداء، قربانا لفشل منظومة تعليمية، فذلك يعني أننا نهيئ ظروفا ملائمة لجعل التلميذ ينخرط في طقوس الأضحية. أعتقد أن الخطاب الذي ساد وسبق أن نبهت إلى ذلك هو "خطاب تأجيجي"، ومعنى ذلك كأننا أخدنا الطعم، المشكل ليس هو التشخيص وأن نبحث عن اتهامات هنا وهناك وعن تبرئة الذمة، هذا سؤال العامة في الشارع العام ويقول به عموم المواطنين، لكن أن يكرر ذلك المثقف والسياسي والمربي والمختص في علوم الإنسان فهذه طامة كبرى، وهذا ما وقع[2].

[2] مساهمتنا التفاعلية في لقاء حول العنف المدرسي بثانوية ابن الخطيب سلا

فلم حدث ما حدث؟ وقع أن المعاقل التي كانت تلعب دورا في الحد من العنف قد فشلت، ولهذا تم تسليط الضوء على المدرسة. ما هي هذه المعاقل؟ معقل القانون، المجتمع المغربي له مشكل كبير مع الثقافة القانونية، ونحن نلاحظ بكل عبثية كيف أن التلميذ بعدما يقترف عنفا يلوذ بالبكاء، وكأن سلوكه ليس له ما بعده، وهنا نتكلم عن "العنف المجاني" و"العنف المطلق"، لأنه بالنسبة له ينتهي في اللحظة. إذن معقل القانون فيه خلل، لهذا نرى أن المقاربة الأمنية لن تحل المشكل أبدا. المعقل الثاني هو الدين، ويجب أن تكون لدينا الجرأة والشجاعة الكاملة كي نقول إن الدين، الذي كان فرصة للسكينة وتعليم الهدوء، والتربية الدينية بما هي تربية على الأخلاق وعلى اللاعنف فشل في ذلك، بل نجد أن العنف اخترق حتى الدين وصرنا نتكلم عن التشدد والإرهاب. إذن من سيقوم بهذا الدور الواقي من العنف؟...

المعقل الثالث هو العقل، الذي كان يلعب دورا مهما في الحد من العنف وإرساء التربية والثقافة على العقل، والذي يفعل ذلك من المفترض هو الأسرة والمدرسة، من هنا نفهم عمق نظرية الفيلسوف "إريك فايل"، يقول "كلما ارتفع منسوب العقل في مجتمع انخفض العنف، والعكس صحيح، كلما انخفض منسوب العقل ارتفع منسوب العنف". القلعة الأخرى التي كانت تجعل العنف محاصرا، لأنه لا يمكن القضاء على العنف كليا، فقط يمكن محاصرته مثل فأر، هي قلعة الحب وهو حوض المشاعر والعواطف، التي من المفترض أن تحتضنه الأسرة والمدرسة وتحتضنه العلاقات الإنسانية عموما في الحياة. صار الحب شبهة و تهمة، مازال الحب عندنا من الأشياء التي نستحي من الحديث عنها، ما الذي يغذي عاطفيا هؤلاء الأبناء والتلاميذ؟ لا أحد إذن لما رفعت هذه المعاقل أيديها، وهي معاقل حقيقية للحد من العنف، إما أنها قدمت استقالتها أو صارت منظومات بائسة وفاشلة..

حين يكون لديك فيروس لا يمكن أن تقطعه مرة هكذا، الأمر ليس بهذا الشكل. العنف هنا بنيوي، ومعنى ذلك علينا أن نعيد النظر في النسق، علينا أن نقر أن "المدرسة الامتحانية" قد أعلنت فشلها، وعلى الدولة أن تكون لها الجرأة السياسية لكي تعيد النظر في "المدرسة الامتحانية"، فالمدرسة صارت اليوم لا تربي ولا تعلم الذوق ولا تعلم الآداب، فالتلاميذ يدرسون من أجل اجتياز الامتحان.

علينا أن نطرح نقاشا كبيرا في المجتمع المغربي حول أن المدرسة الامتحانية قد انتهت، وإذا لم نواجه هذا السؤال بشجاعة وجرأة سننتظر ويلات أكثر. يجب أن تتصالح المدرسة مع منظومة القيم، مع منظومة التربية ومع منظومة الثقافة، مع كل هذه الشرايين التي كان ينهل منها التعليم والمدرسة سابقا، وهذه شذرات فقط، فسؤال الإصلاح في المغرب في كل شيء، في السياسة، في الدين وفي المدرسة يطرح مشكل عويصة، لأن عقلية الإصلاح لم تتوطن عندنا بعد، فنحن ما زلنا نخلط بين الإصلاح والصلح. في صراعات عوض أن نطرح سؤال الإصلاح نخوض في ثقافة التصالح ونلاحظ تبعاتها: "سير ارغب، سير زاوك، خد معاك الشرفا، سير دى الذبيحة..."، هذه الثقافة يجب أن نضع لها حدا، فالإصلاح ليس هو الصلح، الصلح يرتق، يرمم، ويبقي على الفيروس مستمرا، وما يحدث هو صافرات إنذار. فنحن لما نتهاون اتجاه علامات العنف لا يمكن أن نأتي الآن ونقول نريد حلا عاجلا للعنف، لا يمكن أن يتحقق ذلك.

العنف هو سؤال الإنسان، سؤال العقل، هو سؤال الحرية. المشكل الحقيقي والخطير، في نظري، الذي تواجهه الأجيال حاليا وعلينا أن نفكر فيه مليا هو أن الحرية هي أصل كل هذه الأشياء. لم نعرف كيف ندبر مرحلة كان المغرب كله فيها يخضع لنوع من الإكراه ونوع من التضييق في مجال الحريات العامة، ولكن هذا الانتقال اليوم إلى الحرية ونزع السلطة بالمعنى السلبي من الأب والمدرس ورجل الشرطة لم يمر بالطرق السلسلة، ولم يستدخل جميع هؤلاء الفاعلون ما معنى أن يكون التلميذ المغربي حرا في عاطفته، في شعوره وإحساسه وفي علاقته مع ذاته ومع الآخرين. لابد إذن من تكوينات مهمة وجادة لجميع هؤلاء الفاعلين. يجب العودة إلى التصالح مع صورة المدرس الإيجابية، علينا ألا نمل من قول هذا وتكراره في كل مناسبة وحين. علينا أن نفتح حوارا مع التلاميذ والإنصات إليهم أكثر ولما يفكرون فيه وما تعج به أذهانهم. اليوم في النظريات الكبرى هناك "نظرية اللاعنف"، فمن من مدرسينا الحاليين على اطلاع حتى بأبجديات هذه النظرية؟ هل يعرف الأطر التربوية نظريا أسس هذا "التواصل غير العنيف"؟؟؟ لابد من فتح نقاش عمومي حقيقي حول أزمة ومآل المدرسة هنا والآن..

في كتابنا الأخير "الفلسفة أو العلاقة المبثورة"، نبهنا إلى خطورة تداعي العنف المدرسي" :

"يتقمص التلميذ دور الجريح المتهالك، وهو الوجه الآخر لدور الهائج الهالك. وأن القسم لم يعد محرابا للتوحد ولا فضاء للتعلم، بالنسبة لأغلبية الحضور، بل جحيما ينفث الكراهية والحقد، ورقعة وغى يملأها الكر والفر...إن اعتداء التلميذ على مدرسه، ليس حدثا معزولا، لا سوابق ولا لواحق له، بل حدث تحول إلى ظاهرة ما تلبث تتكرر من حين لآخر...إننا أمام عنف بنيوي، لا يمكن فصله عن العنف الاجتماعي والسياسيوالثقافي..."[3]

هناك متغيرات كثيرة يقتضي استدعاؤها لفهم أسباب تزايد العنف داخل المدرسة، بدء علينا أن نعلم أن العنف في المدرسة (الاعتداء على المدرس)غير منفصل عن العنف في الأسرة (الاعتداء على الآباء)، وعن العنف في الرياضة (شغب الملاعب(، وعن العنف داخل الأحزاب السياسية (لنستحضر معركة الأطباق...)، وعن العنف في مجال الاعتقاد الديني (التطرف الديني والإرهاب) و العنف في المجتمع (الجرائم، وما عرف بقضاء الشارع). و هذا ما نسميه بالعنف البنيوي. إنها مؤشرات سوسيولوجية تدل على أن العنف يتوطن كالنار في الهشيم داخل الجسد الاجتماعي المغربي. يتعلق الأمر بخلخلة منظومة القيم، وضياع المثال، جراء انتصار الاقتصادي والغريزي، حيث سيتقوى الدافع الاستهلاكي والاندفاعي، وما ينتج عن ذلك من حرمان، مولد لتراكم في الطاقة العدوانية. إنه عنف يعيشه الجسد ويرد عليه بممارسة عنف جسدي.[4]

إن الإقصاء الممنهج الذي يعيشه التلميذ، يعرضه لعنف رمزي، يمارس عليه نتيجة هذا الصراع السيزيفي مع "النجاح"، ومع النقطة، فهذه التراتبية المدمرة للآمال وللنفوس تجيش التلاميذ وتجعلهم مصطفين في طوابير العداء وأحيانا الاعتداء. علينا أن نعلم أن العنف داخل المدرسة، ظهرت بوادره منذ مدة طويلة، لكن الجديد هو الانتقال إلى العنف ضد المدرس، وهذا مترتب، كما أشرنا إلى ذلك عدة مرات، إلى تبخيس صورة المدرس، التي تظافرت عوامل كثيرة، من أجل تحويله إلى مذنب ومنبوذ المدينة، عوض أن يكون منقذها ومحبوبها. كما أنها

[3] عزيز لزرق: الفلسفة أو العلاقة المبثورة، من الاستنساخ إلى الإبداع، إفريقيا الشرق، 2017، ص. 141

[4] حوار مع جريدة الأحداث المغربية (أنجز الحوار سعاد شاغل: يتعلق الأمر بثلاث أسئلة رئيسية: ما هي أسباب تزايد العنف داخل المدرسة المغربية؟ ما هي الآثار المترتبة سواء المباشرة وغير المباشرة للعنف؟ ما هي الحلول لمعالجة ظاهرة العنف) العدد 6404 – 1/1 218

حولته من وضعية الرسول إلى مهمة الإرسالي. وأخيرا يمكن أن نشير هنا إلى أن تزايد العنف هو نتيجة طبيعية لابتعاد المدرسة عن وظيفة التربية و عن مهام التعليم، واختزالها في مركز للتقويم. لذا اعتبرنا في كتابنا الأخير، أن المدرسة أصبحت مبنى (وليس مسكنا) بدون معنى. إن البعد الجزائي هو الطاغي على المدرسة (التأديب والترسيب)، وليس هناك حضور للبعد التكويني (التهذيب والتثقيف). بهذا المعنى نتحدث عن خطورة طرد الثقافة من المدرسة.

لعل أهم النتائج المترتبة عن ظاهرة العنف داخل المدرسة، وضد الأستاذ تحديدا، هو الإعلان الرسمي عن فشل المدرسة، والتي عوض أن تكون طرفا مساهما في التقليص من العنف داخل المجتمع، أصبحت عاجزة عن منع استنبات العنف داخل مشتلها. وهذا سيؤدي إلى تكريس تبخيس قيمة المدرس في أعين الأجيال القادمة، فلن تعود مهنة التدريس مغرية، ولن تعود حلما، بل عقابا لمن لم يتفوقون في المهن المحظوظة اجتماعيا و اقتصاديا، وملجأ للاحتماء من عنف البطالة. علاوة على أن استباحة الجسد الأستاذي (و نقله من المقدس=الرسول إلى المدنس=العدو) سيجرده من سلطته الرمزية، المثال/النموذج، ويفقد الثقة لدى باقي التلاميذ، وحتى الأسر، في المدرسة و جدواتها. ثم إن تراكم وتزايد حالات العنف، سيحول العنف إلى رغبة. لهذا نبهنا سابقا إلى خطورة فرجوية العنف. فالتلميذالمعنف قد يصبح بطلا رمزيا في ذهن العديد من التلاميذ، إنه بطل بدون مجد حقيقي (غير متفوق دراسيا، غير محبوب...)، إذ سيرى فيه البعض ثأرا لوضعيتهم المدرسية، وانتقاما من العدو المجسد في شخص الأستاذ. سيغدو العنف شجاعة، وطقسا ماديا لرد الاعتبار للعنف الآدمي بالمعنى الأنتروبولجي للكلمة. حيث تعوزه الشروط الرمزية لتحقيق الفدية، وتعويض هذا العنف الآدمي بتفريغ للعنف بطريقة رمزية. هكذا فتحويل العنف إلى رغبة سيحوله إلى عنف مجاني ومطلق، لا تحده ضوابط و لا يمكن التكهن بحدوده. من هنا أهمية الانكباب على دراسته من زاوية العلوم الإنسانية.

لكي نقلص من حدة العنف المستشري، لا يجب أن نحكم على النتيجة وننسى الأسباب. ولا يجب أن نغيب مساءلة المدرسة. إذ لا ينبغي أن نقف عند حدود الإدانة (و هي واجبة ضد كل فعل عنيف)، وإرساء آليات زجرية أكثر فالمقاربة الأمنية عقابية وليس علاجية وقائية. يتعين التنسيق بين كل الفاعلين التربويين،

لرصد الأعراض الدالة على استعداد بعض التلاميذ لممارسة العنف. و استباقه قبل وقوعه، وهذا عمل يحتاج إلى استراتيجية جادة، وعمل تخصصي ميداني، وليس فقط عفوي و على حسن النية. و أخيرا يجب أن نجعل الحياة المدرسية للتلميذ جديرة بأن تعاش، وجعل المدرسة مسكنا للحياة، وتستضيف فيها التلميذ، عبر توطين الأنشطة الثقافية وتكثيف الأنشطة الرياضية. وهذا يستلزم إعادة النظر في المدرسة الامتحانية، كما قلنا ذلك مرارا، وإلحاق تغييرات جادة في وظيفة المدرسة وعلاقتها بالمشروع المجتمعي. علاوة على إعادة النظر في تكوين المدرسين، على مستوى العدد الديداكتيكية لإنجاح فعل التواصل مع التلاميذ. يقول فاوستو أنطونيني: "لقد أشار بوتول إلى أن عدم الاطمئنان هو سبب العدوانية. ونضيف إلى عدم الاطمئنان، شعور بكونه ضحية لعدم العدالة، أي للإكراه و القمع في عالم فاقد للمحبة"[5].

محاولة في التفكير:

تستلهم هذه المحاولة نصا رفيعا كتبه إدوارد سعيد، على إثر حدث 11 شتنبر الإرهابي، بعنوان "الانفعال الجماعي"، يقول في أحد مقاطعه: "إن جذور الرعب – الظلم – البؤس هي اليوم مرئية معروفة وقابلة للعلاج، ويمكن أن يصبح الإرهابيون أنفسهم معزولين، أو يتم احتوائهم أو على الأقل تجريدهم من الحوافز الدافعة إلى القيام بأي عمل. ولتحقيق ذلك نحتاج إلى الصبر و إلى التربية، في أفق استثمارهما في المستقبل، بشكل مضاد لتسارع العنف و المعاناة على صعيد واسع. إننا نخشى اليوم وقوع العديد من أنواع التدمير و تصاعد حدة الغمة في العالم...فهذه المجهودات المضاعفة من أجل خوض الحرب، يمكن أن تؤدي إلى القضاء على كل تفكير. وبالتالي على كل حس سليم. هكذا نقول إن من يتوفرون منا على وسائل التحدث إلى أناس مستعدين للإنصات، وهؤلاء هم كثر، عليهم أن يدافعوا عن فكرهم بكل ما أمكن من عقل وصبر."[6]

وهذا يعني أن هذه المقدمات ستسترشد بهذه الروح المحركة، في تجلياتها التالية:

---

[5]فاوستوأنطونينيوني: عنف الإنسان أو العدوانية الجماعية، ترجمة نخلة فريفر، معهد الإنماء العربي، 1989، ص.178

[6]إدوارد سعيد: الانفعال الجماعي (الإسلام والعولمة والإرهاب: تداعيات الحاضر، نصوص مختارة من إعداد وترجمة عزيز لزرق)، منشورات كلمات بابل، 2007، ص. 141

-إن التفكير في هكذا مواضيع، خاصة المتعلقة بالعنف والتعنيف، وهنا تحديدا العنف المدرسي، يستلزم الخروج من دائرة الانفعال الجماعي والانكباب على التفكير، وهذا ما سنحاول تمرينه.

-إن التفكير في العنف عموما، والعنف المدرسي على الخصوص، يستلزم تفكيرا عقلانيا، ذلك أن العنف هو في الأصل تعبير عن فشل العقل، والتفكير العقلاني هو بمثابة العودة إلى منبع العقل ورد الاعتبار إليه. لكن النزوعات العنيفة كثيرة وتسعى إلى تدمير العقل والانتصار للعنف، سواء من طرف من يلجأون إليه أو من طرف من يحاربونه، لذا فالانتصار للعقل يستلزم التحلي بالصبر، والإصرار على تبليغه بدون نفاذ هذا الصبر.

-ليس المشكل قائما في التشخيص، فالعنف غالبا ما يكون تعبيرا عن الظلم والإهانة والبؤس، وهذا ينطبق كثيرا على العنف المدرسي، فهو بالتأكيد ترجمة لمسلسل من التفقير المعرفي واللغوي، والإقصاء العنيف، واستدخال الإهانة وعدم هضم الظلم. ومع ذلك فالأمر لحد الآن هو عبارة عن حالات معزولة، هي التي قامت بهذه السلوكات العنيفة أو يمكن أن تقوم بها، وهذا يعني إمكانية احتوائها، وإمكانية تحريرها من الأسباب الدافعة إلى تفجير هذه الطاقة العنيفة.

-إن الأمر ليس كارثيا، لكنه منذر، وبالتالي فإمكانية العلاج متاحة، إن نحن راهنا على التربية و الصبر، التربية لأنها مجال تعلم فن العيش وتكوين رؤية للعالم، وإرساء دعائم العلاقات النبيلة، وبالتالي مجال لصناعة الإنسان، إن صح التعبير. ولأن الأمر يتطلب عملا دؤوبا ومتأنيا في الزمن، فإن الصبر هو العدة التي يجب التسلح بها، لكي لا نستعجل النتائج ، أو لكي نعلن عن فشل العقل والتربية، وتبرير اللجوء إلى المقاربة الأمنية، من أجل طي الملف.

تحديدات أساسية

تمتح هذه المداخلة مبرر وجودها من عبارة "المقدمة"، باعتبارها تحيلا من جهة على البدء في سيرورة التفكير، بما هو تلمس للطريق والوعي بنسبية المنطلقات، أكثر مما هو إرساء لأفق الوصول، دون أن يعني ذلك الجهل بالمقاصد. يقتضي البدء كذلك الوعي بحدود ممارسة فعل التفكير، وبالبحث عن سبل نضجه، وهو مسار بنائي غير مكتمل. ومن جهة ثانية: يتعلق الأمر بمقدمة بصيغة الجمع، تقدم

نفسها كمداخيل ممكنة للبدء في التفكير الهادئ، في موضوع "العنف المدرسي"، بعيدا عن الانفعال و ردود الأفعال، إنها مقدمات تضع مسافة فاصلة بين حدث التعنيف و تفكيره.

1)<u>عن مفهوم العنف المدرسي</u>

فما المقصود بالعنف المدرسي؟ يتعلق الأمر بمفهوم عام جدا، يحيل على كل مظاهر العنف (المادي أو اللفظي أو الرمزي) التي تظهر سلوكيا، إن على مستوى تعنيف المدرس للتلميذ، أو تعنيف الإداري للتلميذ، أو على مستوى تعنيف التلميذ للإداري أو تعنيف التلميذ للمدرس، أو على مستوى تعنيف التلاميذ لبعضهم البعض، أو تصريف عنفهم على الأشياء و التجهيزات.

وعلى العموم فالعنف المدرسي هنا هو عنف مجالي، ذلك أن العنف ظاهرة إنسانية، قد تظهر في مجالات مختلفة من الحياة الجماعية: العنف السياسي، العنف الديني، العنف الاقتصادي: العنف التعليمي (المدرسي). كما قد يظهر على عدة مستويات متباينة، ويخضع لاستراتيجيات تعريفية متنوعة، لذا تختلف مقارباته حسب نوعية الإدراك وأسلوب التشخيص والاقتراحات المقدمة. فقد نصوب اهتمامنا في دراسة العنف المدرسي على آليات إنتاج وسائل الضغط التي تدفع شخصا للقيام بفعل عنيف، كما قد نقوم بالاشتغال على تحليل الخطاب السائد حول صورة المعنف (سواء كان التلميذ أم المدرس). لكن المهم هو التفكير بشكل جدلي مفتوح، بعيدا عن أية نزعة تفاؤلية، لأن العنف يسكن منظومتنا الثقافية والمجتمعية[7].

سنقتصر هنا على العنف المدرسي المتمثل في أحداث تعنيف المدرس، ولنتساءل هل هو عنف أم عدوانية؟ ولنميز بهذا الصدد بين العنف والعدوانية: فالعدوانية دائمة الحضور في صلب الصراعات الإنسانية، وهي عدوانية حيوية مرافقة للعلاقات الإنسانية، لكنها قد تنتج عنفا. إنها مرتبطة بأخذ ما يمتلكه وما يرغب فيه الآخر لأنه في نفس الوقت نموذج بالنسبة إلينا، و منافس لنا و هذا ما يولد المحاكاة والمزايدة المحاكاتية (رونى جيرار). يتركب على هذه العدوانية أشكال مختلفة من العنف، منها العنف الارتكاسي، الذي يدافع عن الحياة، و العنف

[7] عبدالله حمودي: الرهان الثقافي وهم القطيعة (إعداد وتقديم محمد زرنين)، دار توبقال للنشر، ص. 284-283

التعويضي، الذي يدمر عوض الخلق والإبداع،و العنف الكبتي، ثم العنف التدميري، المتعلق بانهيار الإيمان وفقدان المثال، إنه عنف غاية في ذاته و قد يتحول إلى العنف السادي، حيث الميل إلى الضبط الجسدي و التعطش لإيذاء الغير. لذا على التربية أن توجه العدوانية، و تعلم كيف تكبح جماحها، ومتى تسمح لها بالانفلات، يتعلق الأمر بمحاولة إيقاف تراكم العنف وتقليصه، وهذا يستلزم العناية بالحرية وبالعدالة[8] وبالتالي يمكن أن نعتبر أن كل هذه الأشكال قد تخترق العنف المدرسي، لكن الاعتداء على المدرس، هو أقرب إلى العنف التدميري، بحيث لم يعد المدرس مثالا بالنسبة للتلميذ، الذي يعيش انهيارا داخليا لمنظومة القيم و لرمزية الإيمان، وبالتالي يعيش نوعا من فقدان المعنى.

2) <u>عن حدث التعنيف</u>

نحن إذن أمام وقائع مشخصة في سلوكات محددة ومحدودة، قام بها بعض التلاميذ في شكل اعتداء بدني على بعض المدرسين. فهل يتعلق الأمر بحدث أم بظاهرة؟

كل حدث يقع في الزمن، وقد يكون عابرا واستثنائيا، لكن قد يكون دالا ومثيرا للانتباه، كما قد يتحول إلى فعل مؤثر في مجرى الأشياء، وهنا نقصد مجرى الوضعية التعليمية، لكنه قد يكون حدثا يبصم الذاكرة الجماعية، و لا يأخذ صبغة الظاهرة إلا بفعل التكرار و التشابه الحاصل في العوامل المفجرة للعنف، أو في أسبابه ونتائجه. وهذا يعني أن الظاهرة هي الحدث الذي يؤسس لحضور ممتد في الزمن. و بنوع من الإسقاط على ما كتبه بودريار بصدد الإرهاب، لما اعتبر أن الأحداث العنيفة كانت دائمة موجودة في العالم، مثل موت ديانا، لكن العمل الإرهابي لم يكن حدثا عابرا بل رمزيا، من هنا قوته العنيفة. بالمثل يمكن القول في مشهدنا التعليمي ثمة العديد من الأحداث التي تسجل بين الفينة والأخرى، ونمر عليها مرور الكرام، تعنيف المدرس للتلميذ، تعنيف التلميذ للتلميذ، تعنيف التلميذ لذاته، عدوانية الغش، لكن لم يقع حدث رمزي، يكشف عن فشل منظومة التربية والتعليم، فبعد "إضراب الأحداث" وبعد الركود في مسلسل

[8] **(فاوستوأنطونيني: عنف الإنسان أو العدوانية الجماعية، ترجمة نخلة فريفر، معهد الإنماء العربي، 1989، ص. 179/89**

التدهور والتراجع و الرداءة، جاء تعنيف التلميذ للمدرس كحدث مطلق خالص، تتكاثف بداخله كل الأحداث التي وقعت و التي لم تقع بعد، لذا قال بودريار: "يجب أن نتريث، فعندما تكون الأحداث راكدة يجب أن نسبقها و نسير بسرعة أكبر منها، وعندما تتسارع يجب أن نتريث، دون أن نغرق أنفسنا في حشو الحطابات"[9]

يعتبر تعنيف المدرس حاليا حدثا مزلزلا، يتعين أن نحرره من خطابين متداولين:

خطاب التهويل: الذي يحرك العواطف وردود الأفعال، والتسرع في الاستنتاجات و الاختيارات، وحتى السخرية، وهو خطاب مبني على الرأي اكثر من الفكر، وعلى الحكم أكثر من التحليل.

خطاب التهوين: الذي يعتبر هكذا حدث مجرد حدث معزول وعابر، ينبغي أن نواجهه بصمت وتجاهل و نغض الطرف عن المؤشرات التي يقدمها والدلالات التي يفتحها من أجل خلق نقاش عمومي رصين.

يتعلق الأمر برفض مزدوج للنزعة الاسكاتولوجية، التي تعلن نهاية المدرسة ونهاية التلميذ ونهاية المدرس. و رفض النزعة الانتظارية، التي تعطل أكثر التحليل وتؤجل البدء في التفكير، وترهن مشروعية الكلام، بتجذر ظاهرة العنف داخل الجسد التعليمي.

نميز بين الحادث (accidentel) والحدث (événement)، والواقعة (fait). فالحادث هو الذي يقع بالصدفة، ولا يكون منتظرا. والحدث هو الذي على الرغم من كونه غير مرغوب فيه، فهو ليس حدثا مفاجئا، بل إن تربته التكوينية تسمح بإمكانية بنائه. والواقعة، هي حدث مبني، نخرجه من المعيش، ونقدم فيه قراءتنا للحدث. فتعنيف المدرس ليس حادثا عرضيا، إنه حدث عشنا وقوعه كفعل مجسد في الزمان والمكان، بالصوت وبالصورة: و بالفاعلين في قلب الحدث. لم يعش المدرس (المعنف- المعنف(و التلميذ (المعنف - المعنف) هكذا حدث وكأنه مجرد حادث، بل كفعل و تفاعل، لكن وضعه في سياقه العام و الخاص، حوله إلى واقعة، كما أن تكراره قد يجعله ظاهرة. لذا نقول إن العنف ظاهرة إنسانية، واجتماعية، أما

[9] جون بودريار: العولمة والإرهاب،(من كتاب: الإسلام و العولمة والإرهاب، تداعيات الحاضر، نصوص مختارة، إعداد و ترجمة عزيز لزرق) منشورات كلمات بابل 2007 ص. 94

العنف المدرسي فليس ظاهرة بعد، بل لازال حدثا طور الانتقال إلى واقعة: من المعيش إلى المحكي.

لقد تحول حدث تعنيف "المدرس" إلى حكاية غريبة "لو كتبت بالإبر على آماق البصر لكانت عبرة لمن اعتبر". إنها شبيهة بحكايات ألف ليلة و ليلة. ولكي لا نتعامل معها بفرجوية، نشاهدها دون أن نعود إليها، عليها أن لا تكون مجرد مشهد من مشاهد العنف التي أصبحت مألوفة في الحياة اليومية، عليها ان تظل حكاية خالدة، مثلما قال عبد الفتاح كليطو: "يخشى الشيخ أن ينسى الحكاية، أو على الأقل أن ينسى الغاية من حكايتها، من واجبه حمايتها والحفاظ عليها بتسجيلها على القسم الأكثر هشاشة في الجسد: القسم الأنفس والأعلى[10]." نعني به العين الشاهدة و ليس فقط المشاهدة،التي لا تتلقى حدث التعنيف بلامبالاة بل بتبصر ورهبة، لأنها ليس حكاية هزلية، بل حكاية تجعل من يقرأها يشعر بأن سلامته مهددة بالخطر. ذلك أن كل عنف يحمل في طياته اتهام طرف للطرف الآخر، كل عنف إذا تقف وراءه حكاية[11]، فما هي الحكاية الأصلية لحدث تعنيف المدرس، وما هي الحكاية التأويلية؟

3) <u>عن سبب ومقصد العنف</u>

هل يتعلق الأمر بتعنيف مدرس ما، أم بتعنيف "المدرس"؟ نقصد بتعنيف مدرس، تعنيف المدرس على ما يفعل، إنه حدث غير مبنين وأنه حدث يربط بين تلميذ بعينه ومدرس بعينه، وأن الأمر لا يعدو أن يكون صراعا بين طرفين لم يتحكما لا في مساره ولا في مآله. أما تعنيف المدرس فيعني تعنيف المدرس على ما هو عليه، إنه حدث هو في حد ذاته بنية رمزية تعكس نظاما علائقيا رمزيا بين التلميذ والمدرس، إنه نظام صراع رمزي بين تمثلين وصورتين، بين عالمين، فيكون التلميذ هنا متكلما بفعله لا باسمه، وفاعلا لا بذاته بل بشخصه. إن التلميذ هنا شخصية مفهومية تتحرك بمحفز الهوية. وبالمقابل يكون المدرس هنا، مستهدفا في مهمته وتمثيليته ونيابته، وبالتالي في هويته التدريسية، أي أيقونة المدرسة، إنه الممثل الرمزي للسلطة التعليمية (الناطق الرسمي باسم الوزير ومدير الأكاديمة والمدير

[10] عبد الفتاح كليطو: ص. 149-151
[11] عبدالله الحمودي: ص. 283

الإقليمي ومدير الثانوية)، والمترجم للفعل التربوي –المعرفي (المضامين، والكفايات، و تقويمها)، والحامل للجسد التعليمي ككل (le corps enseignant). لا أستطيع أن أجزم في هكذا تحديد، فلا نملك معطيات و دراسات تسمح ببناء نمط تفسيري لهذا العنف المدرسي، لكني أميل حدسيا إلى اعتباره تعنيفا لتلميذ تجاه مدرس، بما هو مؤشر يحمل في ذاته إمكانية تحوله إلى تعنيف للمدرس، ومن هنا ضرورة أخذه محمل الجد والتبصر.

علينا أن نميز بين السبب في العنف (cause) والعامل المفجر للعنف (facteur déclencheur) فإن اكتفينا بالعامل المفجر للغضب وللعنف، لن نفهم عمقه ومبرره، ما لم نرجع إلى سبب وجود الطاقة النائمة من الغضب والعنف. فحدث اعتداء تلميذ على مدرس هو سلوك عنيف يمكن ربطه حدثيا بعامل مفجر للعنف، مرتبط بتفاعل لحظي في المكان والزمان، خرج من المراقبة والتحكم، لكن خروجه في هذه اللحظة أو غيرها، يعود إلى سبب أو مجموعة من الأسباب. فالاتهام والحكم والتحسيس بالذنب، عوامل تؤدي إلى تفجير الغضب والإتيان بسلوك عنيف، لكن سبب هذا العنف هو أننا نعتقد أن الغير (وفي هذه الحالة المدرس) هو الخاطئ والعدو، ومن حقنا (وهنا التلميذ) أن نؤنبه، وأن نقرر أنه يستحق العقاب بسبب خطأه. ففي الغضب و العنف يكون الفاعل متمركزا حول أحاسيسه وحاجاته، دون أن يهتم بأحاسيس و حاجات الآخر. الغضب طريقة في التفكير مفصولة عن الحياة، ومولدة للعنف. ففي صلب كل غضب وعنف هناك حاجة غير مشبعة، لذا قد يكون الغضب (وحتى العنف) صفيرة إنذار لكي ننتبه إلى هذه الحاجة، وأن نجد الطاقة الملائمة لإشباعها عوض إهدارها في معاقبة الآخر، الذي نعتقد أنه سبب آلامنا ويستحق تعنيفنا[12].

4) <u>عن هوية المعنف</u>

علينا أن نطرح سؤالا مستفزا، ما الذي يحدد الآن هوية التلميذ؟ ماذا يعني التلميذ اليوم؟ يعيش التلميذ داخل مجتمع-عالمي، يساهم في تشكيل جزء من هويته (والتي قد تكون إحدى عوامل خلق ميولات عنيفة لديه)، ونقصد بذلك المجتمع الذي يمجد السرعة ويمقت التأني، ينتشي بالنتيجة وليس بالسيرورة،

[12]Marshall B Rosenberg : Les mots sont des fenêtres (ou bien ce sont des murs, Nouveaux Horizons, 2015 p. 179

ويقدس المعلومة وليس المعرفة، يحرض على الانفعال أكثر مما يحفز على التأمل، ويراهن على الفرد وليس على الجماعة،يسعى نحو النجاح الانتقائي، أكثر من النجاح الاندماجي، يقدس الاستمتاع ويرفض الألم، يبحث عن سبل إطالة الحياة، ويمتنع عن الإنجاب، يحتفل بقوة البطل السريع، الذي يحصل على كل شيء و الآن، يفتتن بالصورة المباشرة والعابرة و المنسية على توطين وتخليد الذاكرة، يعيش داخل عالم افتراضي، ويشعر بالضجر داخل العالم الواقعي.

هكذا يجد التلميذ نفسه، داخل قيم جديدة تندرج في ما يمكن نعته بالهوية الاستهلاكية والشخصية التسويقية، التي تمجد البعد الشبقي للجسد وسلطة الاستهلاك، علاوة على الافتتان باللعب في مختلف أشكاله. كل هذا سيعمق الحرمان أكثر، ويساهم في خلق نوع من اللاأمان، والذي في حالة استقالة الأسرة، وفقدان المرجعيات، وارتجاج وظائف السلطة، سينتج اختلالات (في البنيات المجتمعية: بنية الأسرة بنية المدرسة...)، تفرز ظهور بعض السلوكات العنيفة[13]. يتعلق الأمر بهوية استهلاكية مهووسة بالربح و المقامرة، لا بالجهد والمثابرة، لذا سيخفت بريق مفهوم النجاح، لكي يعوض بمفهوم الربح (ربحت كذا نقطة في كذا مادة).

ثمة جانب آخر يؤثث هوية التلميذ المغربي الآن، فهو نتيجة لنسق تعليمي أفرغه من محتواه الإنساني، حينما أصبح الهاجس هو التحكم في المادة المعرفية، وفي المهارات والكفايات والإنجازات. هذا التوجه الذي أطرته السيكولوجيات الحديثة البراغماتية، عمل تدريجيا على إقصاء الذات المتعلمة، التي غدت آلة متعلمة، مطلوب منها أن تردد، تتقن، تتفوق، والحالة هذه فالتلميذ الآن يتعلم ولا يتربى، وهويته لم تعد تتغذى بالثقافة والسياسة، كما كان سابقا، لذا لم يعد لها إحساس بالانتماء، ولا وعيا حادا بالذات، ولا تفاعل وعلاقات مع العالم الخارجي، وهذا ما يفسر غياب الغايات وغياب النسق القيمي والأطر المرجعية الفكرية (و ليس التقويمية) الموجهة، وهذا ما يجعله أمام حاضر ملغوم، لا يسمح بإمكانية رسم مستقبل يعيد النظر في هذا الحاضر، مادام ذلك يشترط جيلا جديدا "فالتربية هي النقطة التي يتقرر فيها هل نحب العالم، ونتحمل مسؤوليتنا، فننقذه

[13]Anne Fournier, Catherine Cruiton, Georges Yveskeven, Michel Amoy : Le risque psychologique majeur, éditions ESKA, 1997, P/ 81

من الخراب الذي سيحدث بدون التجدد، وبدون هذا القدوم الجديد للوافدين الجدد. بفضل التربية نقرر هل نحب أطفالنا أكثر لكي لا نلفظهم خارج عالمنا، و لكي لا نتركهم لأتفسهم، ولكي لا نحرمهم من حقهم في الإتيان بشيء جديد، لم نكن نتوقعه مسبقا، ونقصد مهمة تجديد عالم مشترك[14]."

إن كل هوية ذاتية متفردة (وليس مشتركة) تنبني على نوع من التماهي البدئي مع تمثل الطفل و المراهق، مع رموزه وشخصياته المثولية، الكاتب والمثقف، الزعيم السياسي، المصلح الاجتماعي الخ. لكن الآن نشهد ظهور نمط جديد من الهوية، يتأسس على النجومية (starisation). فالنسق المدرسي لم يعد مولدا للمساواة، بل أصبح يعيد إنتاج اللامساواة، والنجاح في المدرسة لم يعد له معنى، لأنه بدون أفق بالنسبة للأغلبية الساحقة من الناجحين. لكن النجومية تسمح بتحقيق المساواة، حيث يمتلك الفرد عموما، والتلميذ على الخصوص فرصته لكي يصبح نجما، من هنا نفهم كيف أن الصورة التي تمجد الأبطال والمشاهير تحضر بكل ثقلها[15]. على مستوى خلق استيهام النجومية (الهوية النجومية) بكل العدد المستخدمة في هذا الشأن: الفوز، الربح، الشهرة، الحضور الإعلامي...

هكذا يمكن القول إن المدرسة الآن لا تساهم في خلق هوية للمتعلم-التلميذ، فمعايير تحديد الهوية توجد خارج المدرسة، و تحديدا داخل وسائل الإعلام و على الخصوص وسائل التواصل الاجتماعي، كما أن المدرسة حاليا لا تساهم في تربية التلميذ و أنسنته، بل هي في أحسن الأحوال تعمل على تعليمه و جعله يتحكم في الكفايات المعرفية وغيرها من الكفايات المرتبطة بمطلب التقويم.

إن هوية التلميذ في بعدها الاستهلاكي و في بعدها التعليمي الضيق، وفي بعدها الاستيهامي، تخلق الحرمان أكثر و توسع دائرة الكبت، و ما يستتبع ذلك من استعداد لترجمة هذه العدوانية التدميرية في سلوكات عنيفة.

[14]Hanna Arendt : La crise de la culture, Gallimard, 1972, P.234-251
[15]Marc Augé : Où est passé l'avenir ? Éditions Seuil 2011. P.127

الله والشر: الأديان الثنوية(*)

جيوفاني فيلورامو

ترجمة: محمد المسكيني

في مختلف الديانات، يعتبر الشر معطى تجريبيا، تتم مجابهته في مستويات ثيولوجية تختلف حسب بنيات أنساق العقائد، وانطلاقا من المفهوم المكون عن الله، وبالنظر إليه. هكذا، في تقاليد فلسفية- دينية شرقية عديدة، من الطاوية إلى البوذية، فإن غياب تصور ميتافيزيقي عن الشر يرتبط بشكل كبير، ويتبع غياب الصورة، المميزة للتوحيديات الإبراهيمية، عن الإله الواحد، الشخصي، الخير الأسمى، خالق وسيد الكون: "التقليد الشرقي يرفض الفكرة، المشتركة عكس ذلك، من طرف المفكرين المسيحيين، عن الأولوية المطلقة للخير على الشر؛ إنه يوضح التداخل بين المتكافئين الاثنين، بل و بمعنى أعمق وحدتهما [...] من زاوية أنطولوجية ووجودية، فالخير ليس أكثر قوة من الشر؛ إن لهما نفس الطبيعة "المشروطة " (رافيري Raveri 1997). الهندوسية لا تعد استثناء في ذلك؛ الاختلاف الكبير في دوافع الشر والتي تحدد التقاليد الدينية المختلفة (دونانجر أوفلاهيرتي Doninger O'flaherty 1983)، لا يتم إرجاعها أبدا لسبب وحيد و لإرادة واحدة، ولكن لفعل عالم متعدد الأشكال ومرقط بالكائنات الشيطانية، التي هي الوجه الآخر لعالم هو كذلك متعدد الأشكال ومرقط بالكائنات الإلهية.

لكن، في التقليد المميز للغرب، فإن تصورا آخر عن هذه العلاقة، هو الذي فرض نفسه. بالطبع، عرف هذا التقليد عددا من الصور المختلفة عن الله والألوهة (وأيضا عن غيابه وصمته)، التي يمكن إرجاعها أساسا لصورتين: من جهة، الإله الشخصي للتقليد الإنجيلي، إله إبراهيم، إسحاق، ويعقوب، إله الميثاق والخروج، الذي في اليهودية يتجلى في التوراة، بينما يتجسد هذا الإله، في المسيحية في يسوع المسيح، ولكن في الحالتين لا يمكن معرفة هذا الإله إلا عبر الإيمان: من جهة أخرى، إله الفلاسفة، إله التماثل الميتافيزيقي analogia entis، كموضوع تفكير و بناء عقلاني في مختلف الثيولوجيات والفلسفات . بشكل حتمي، تقابل هذه التصورات و التمثلات المختلفة عن الله تصورات مختلفة عن الشر، عن طبيعته ورمزيته .

اقترح بول ريكور، منذ عدة سنوات، تصنيفا لميثولوجيات الشر، ما زال يحافظ على قيمته، يتمفصل حول أربع أنواع أساسية (ريكور 1960): في البداية، هناك أساطير (استمرت في فلسفات وثيولوجيات)، تنظر للشر كقوة عمائية تتعارض مع الخلق وتسبب الخلل في انسجامه ؛ في المقام الثاني، توجد أساطير تبحث عن أصل الشر في << سقوط >> ملغز (لنَفْس الكوسموس، للإنسان الأول، لكل إنسان، للحكمة الإلهية نفسها)؛ هناك أخرى، تتصور الشر كقدر تراجيدي، مصير حتمي – في نفس الوقت ليس بريئا – يؤدي إلى الإثم والضياع، إنه مصير مروع وممجد في نفس الوقت؛ في الأخير، هناك أساطير تحدد الشر كنفي ناتج بشكل كبير أو قليل عن السقوط (نفي من الوحدة الأصلية، من الجنة، من منبع الحياة، من الخير، من الضوء، في الأخير من الله). لتبسيط هذا التصنيف الرباعي للفيلسوف الفرنسي، نقول، إن هناك أساطير تنسب الشر لأسباب وانعاكاسات كوسمولوجية، وأساطير تنسبه لأسباب وانعكاسات تاريخية. مما له دلالة، أن التوحيدية الإنجيلية، أرجعت شرور النوع الأول كما النوع الثاني، لسبب واحد هو الله، كخالق للكوسموس وسيد للتاريخ (سفر إشعياء 45،7). الطبيعة والأخلاق، عالم العلل وعالم الغايات، يرجع لفعل هذه الإرادة الوحيدة . طبيعة physisالإغريق، وبشكل عام، كل الأنساق التعددية القديمة، التي لا تهتم بالأخلاق، وتتميز بفوضى – وإذا بشرور – مسجلة في انتظاميتها، تخلي المكان لعالم ذكي، ومنظم أخلاقيا، هو ثمرة وحصيلة الفعل الخالق لإرادة إلهية تتطابق مع الخير. في هذا الأفق من التعالي، تم خلق هوة وتميز جديدين لشر هو طبيعي وأخلاقي، يوجد، رغم وضد الإله الواحد الخير. بهذه الطريقة تم إرساء قواعد شكل خاص من العدل الإلهي .

العدل الإلهي، هو تفكير فلسفي- ثيولوجي حول العدل الإلهي وحول توافق هذا العدل مع الشر، الذي لا تمثله شرور الطبيعة ولا الشر الأخلاقي، ولكن يمثل بآلام البريء والعادل، كما تم التعبير عنها بطريقة نموذجية في إنجيل أيوب Job، حيث أيوب هو استعارة antonomase عن العادل المتألم. إلا أن العدل الإلهي، ليس خاصية مميزة للإعتقادات من النوع التوحيدي. في الواقع، وجد قبل ذلك، تفكير يمكن اعتباره معياريا، حول توافق أو لا توافق الإله الخير مع شرور الطبيعة، التي يصاب بها العادلون خاصة، إذ حضر هذا التفكير في، أدب الحكمة في الشرق الأوسط، وفي مصر، وبابل، وتم التعبير عنه بطرق مختلفة، في التقليد

اليوناني، منذ مقدمة الأوديسة لهوميروس (ا،32-43)، التي << تمجد >> العدالة الإلهية، حيث يبرئ زوس الآلهة من تهمة كونهم سبب شرور الفانين، إلى حدود الآلام المولدة للمعرفة حسب أسخيلوس Eschyle، ومنذ ديكيوس Diké أناكسيماندر، إلى حدود الإله << البريء >> (anaitios) لأفلاطون، الذي في تعاليه المطلق، ليس مسؤولا عن الآلام التي يعانيها الإنسان، ومنذ العناية الإلهية للرواقيين إلى حدود ثنوية بلوتارك، وانتهاء بالعدل الإلهي لأفلوطين (انظر لونزي Lanzi 2000) . من جهة أخرى، فاختلاف وغنى هذه الأفكار، هما بالضبط ما يساعد على فهم الانتقادات التي تتردد، والتي سبق لبعض المفكرين اليونان أن ساقوها، ضد عدل إلهي، له نمط مميز في تحديد العلاقة بين الله والشر، حيث تجد هذه الانتقادات تعبيرها الأسمى في <<المعادلة>> الأبيقورية المشهورة:

الآلهة تريد إزالة الشر ولكنها لا تستطيع؛ أو أنها تستطيع لكنها لا تريد ؛ أو أنها لا تريد ذلك ولا تستطيعه. إذا كانت تريد ولا تستطيع، يجب أن نقر أنها عاجزة، وهو ما يتناقض مع مفهوم الألوهة؛ وإذا كانت تستطيع ولا تريد، فهي آنذاك ضعيفة الإرادة، وهو ما يعد غريبا عن الهوية الإلهية ؛ إذا لم تكن تريد ذلك ولا تستطيعه، فهي آنذاك عاجزة وضعيفة الإرادة ؛ وإذا كانت تستطيع ذلك وتريده، وهو الشيء الأوحد الذي يناسب ماهيتها، فمن أين تأتي الشرور ولماذا لا تزيلها؟ (يوزنير 374 = لاكتونس الغضب الإلهي Fr. 374 Usener = Lactance, La Colère divine 13.20)

من هنا تأتي الخلاصة الضرورية التي يصل إليها أبيقور: وجود الشر هو الدليل البديهي، أن الألوهة لا تبالي بأحوال العالم، لأنها تعيش داخل هناء أبدي ومطمئن؛ بما أنه لا أثر للربوبية على شرور العالم فهذه الشرور تجد استمراريتها في كونها نتيجة تلقائية للطبيعة. هذه الإدانة التي لا راد لها للعدل الإلهي، من أي نوع كان، وحسب الصورة التي يتخذها، سواء كانت دينية، ثيولوجية أو فلسفية، هي قاعدة كل الانتقادات اللاحقة من النوع التشككي والإلحادي، من بايل Bayle إلى نيتشه . (بوناسينا Bonacina 1996) .

الصعوبة العقلانية، في جعل القوة- المطلقة و الألوهة الخيرة تتعايش مع وجود الشر الطبيعي والأخلاقي بلغت قمتها في العالم التوحيدي. في مواجهة القوة- المطلقة لله، يوجد شر يتجاوز الكثرة المفرطة للآلام، ويهدد ظله بالحد من القوة-

المطلقة لله الواحد. من هنا يأتي تناسل فلسفات وثيولوجيات، التي من ليبنتز إلى حدود رجال الصف الثاني المعاصرين، شعرت بوجوب أن تشرح، لغز التعايش، من خلال أنماط من العدل الإلهي، تدور كلها حول بعض القضايا الجوهرية، لكن النتيجة كانت مخيبة . هذه الأنماط من العدل الإلهي تجد نفسها أمام صخرة، لم تستطع إزاحتها، رغم ألفي سنة من المحاولات المتكررة، والتي لا تجدي في شيء:

كيف يمكن أن نثبت مجموع القضايا الثلاث التالية دون تناقض: الله مطلق- القوة ؛ الله خير مطلقا ؛ رغم ذلك الشر موجود؟ (ريكور 1986).

بفعل هاجس عدم التناقض و الكلينة النسقية، تبدو أنماط العدل الإلهي، كجهد لا فائدة منه، في سبيل إيجاد انسجام مستحيل على المدى البعيد .إذا كان من الصحيح – وهو ما لا يمكن أن يكون غير ذلك من زاوية الوحي اليهودي- المسيحي – أن الله هو خالق كل شيء، وضمنه الحرية الإنسانية، فسيكون من الصعب تشذيب علاقته بالشر، بل سيكون من الأصعب عدم القيام بذلك، مع العلم أنه بالنسبة لليهود والمسيحيين، يعد إلههم هو الإله الواحد والحقيقي: لا وجود لأي مهرب ممكن، يتعلق، كما كان الأمر مع أبيقور بإزاحة العلاقة بين الألوهة وشرور هذا العالم، أو نسبة الشر لإله أدنى مرتبة، أو إله ثان، كما فعل اليونان أو عموما كما تفعل الأديان الثنوية . حسب الحكي الإنجيلي، فإن الشر غائب عن المشروع الإلهي وغائب عن المرحلة البدئية لخلق، لا يمكن انسجاما مع الخيرية المطلقة للخالق، إلا أن يكون خيرا ؛ لكن الشر يتسرب بعد ذلك على طريقة الأفعال الغامضة للأفعى : يوجد الشر، في حين أنه كان من الوجب ألا يوجد. بشكل مفارق (لكن الأمر ليس فيه كل هذه المفارقة كما يبدو)، فوحدها الخيرية المطلقة لله، تمكن الشر من الوجود: لو لم يكن الله خيرا لما كان الشر هو الشر . وهذا ما يفسر ظهور مفارقة، أتعبت فيالق من المفكرين والثيولوجيين اليهود والمسيحيين . إذا ما تم نقل << أصل >> الشر من المستوى الميتافيزيقي إلى المستوى الأخلاقي، وذلك بجعله يتوافق مع خطيئة الأولين، كنتيجة لاختيارهم الحر، أو قبل ذلك بكثير بجعل الشر يتوافق مع خطيئة، تقع في مجال ما فوق- كوسمولوجي لمخلوق أو مخلوقات ملائكية، فإننا لا نقوم سوى بمضاعفة المفارقة الناشئة عن كون الله في كلية علمه، أبان عن مازوشية بقبول وضع قوته- المطلقة محل شك، إذ تبين عجزه عن التأثير في الأحداث.

هذه الاعتراضات وغيرها، تأتي ضرورة، انطلاقا من اللحظة التي نجعل فيها من الله، داخل منطق عقلاني يخص البرهنة الثيولوجية الغربية، هو الخير المطلق الذي له علم كلي وقوة- مطلقة في تعارض مع شر جذري. إننا نعرف الردود التي تمت على هذه الاعتراضات، والتي سادت في التقليد المسيحي، سواء في نسخته الشرقية (أوريجانوس Origéne) أو في نسخته الغربية (أغوسطين): الشر ليس شيئا آخر غير خير مسلوب (privatio boni). مع أوريجانوس والتقليد الثيولوجي التفاؤلي الذي نسب إليه، تمت محاولة التسطير على الخيرية المطلقة لله، وذلك بإفراغ الشر من كل واقعية ومضمون، إلى درجة التنبؤ بخلاص كل المخلوقات، عكس ذلك، مع أغوسطين والتقليد الثيولوجي التشاؤمي الذي يرتبط به، فقد تم التأكيد على الفساد المتأصل، الذي يتناقل بدء من الخطيئة الأصلية للأولين، وهو تقليد يدافع عن شر أخلاقي لا يمكن أن يتخلص منه المقدر عليهم، إلا بواسطة الفضل الخفي لله

موضوعنا لا يتعلق هنا بتناول السؤال المعقد للكيفية التي جعلت من أزمة إله الفلاسفة، والإله مالئ الثقوب لبونهوفر Bonhöffer، كل ذلك بحدة أكبر لا رجعة فيها بعد التفكير في المحرقة، تضع اليوم نهائيا في المتلاشيات التصور الذي يعتبر الشر أداة يكون وجودها من أجل الخير، أي فكرة << أزهار الشر >> التي تعمل في العمق على إظهار تفتح حرية إله حكيم خيميائي، يخرج الخير من الشر؛ عن كل هذا حصلت نتيجة درامية، هي تفاهة الشر، ساعدت عليها مختلف الثيولوجيات الما بعد- حداثية ل << موت الله>>. كل ما تقدم يجب بالأحرى، أن يساعدنا على فهم الأهمية الدينية التي تعزى إلى جواب جذري عن مشكل الشر: الجواب الثنوي.

من الزاوية التاريخية، ما يبدو أنه الشكل الأكمل للتوحيدية، أي التوحيدية المزدائية، يظهر في الواقع كتوحيدية متفردة sui generis، بالنظر لكونها منذ البداية تتميز بثنوية جذرية. رغم أن المختصين لا يتفقون حول التحديد التاريخي لزرادشت (تتراوح الكرونولوجيات بين 10 و6 ق. م)، فإن الزرادشية تمثل في كل الأحوال، التمظهر التاريخي الأقدم عن <<سلسلة>> الأديان الثنوية هذه، والتي منذ العصر القديم السابق على المسيحية، تواصلت في هرطقات العصر الوسيط الأدنى. بعيدا عن أن تكون دعوة للإيمان التوحيدي، كما يمكن أن يبدو لأول

وهلة، فإن رسالة زرادشت يجب فهمها في الواقع، كاحتجاج ضد التوحيدية و ضد عجزها على الملاءمة المقنعة بين وجود شر جذري ووجود القوة- المطلقة والعناية الإلهية. في فكرتها العميقة، فإن هذه الرسالة، تتميز بكونها ثنوية جذرية، باعتبار أن السلطة الإلهية لأهورا مازدا، مبدأ الخير، تحد منذ الأصول بوجود مبدأ الشر أنجرا مانيو، على مستوى يسبق ويتعالى على الحياة المادية ؛ لكن، هذه الحياة المادية بدورها، مطبوعة بشدة، ومشروطة بشكل درامي بالوجود الما فوق- كوسمولوجي لمبدأ الشر، و بالصراع بين مبدأ الخير ومبدأ الشر، الذي ميز الزمن الأول. انتصار أهورا مازدا على الشر في أزمنة الأصول، بعد صراع عرف عدة مراحل، يمد المؤمن بنموذج للصراع والاختيار يلزم عليه تحقيقه، حتى يتم انتصار الخير على الشر.

من الأكيد أن الثنوية الجذرية للزرادشتية تحد من قوة الإله الخير، ولكنها تحرره من كل مسؤولية عن مشكلة وجود الشر الجذري . مختلف الشرور التي تلحق الإنسانية، من المعاناة إلى الموت، هي نتيجة فعل كيان أعمى وسيء . فعل يفلت مطلقا من مجال تدخل الإله الخير. الشر الذي يملك الاستقلالية و << يتحمل المسؤولية >>، أصبح إذا فاعلا أساسيا ثانيا في صراع يفتح مراحل جديدة لتاريخ الخلاص، الذي يهيمن عليه تعارض لا يمكن إصلاحه بين مبدأين متعارضين؛ في هذه الحالة فإن المتناقضين هما متماثلان بالقياس لبعضهما : إنهما يتعاليان على العالم والخلق وفي نفس الآن يحضران فيه بفعالية، لكون أحدهما نافع، يطور الحياة، والآخر ضار يهدم، ويقتل. رغم أنه في نهاية دورة تستمر اثنتا عشر ألف سنة،سيتم الانتصار نهائيا على الشر، إلا أنه كواقع يحوم كتهديد في مجرى التاريخ الإنساني، تهديد حقيقي لأنه مؤسس على الواقع الأنطولوجي لوجوده، الذي يتعارض مع طبيعة أعمال إله الخير. هكذا وجد مشكل الشر في الزرادشتية نوعا من الحل الديني الجذري، الذي عرف نجاحا كبيرا، في ما عرف بالثنويات. في هذا البعد الديني، يمكن البحث عن جواب للسؤال من أين يأتي الشر unde malum؟ لا في المسؤولية الإنسانية ولا في سر الفعل الإلهي، ولكن في معاينة أن الشر يجد أساسه الأنطولوجي، في توافق الواقع، مع إرادة و فعل إله ثان سيء بالطبيعة.

الثنويات الدينية تشكل ظاهرة متنوعة بشكل كبير، وتعرف تعقدا هائلا . في الواقع، لقد سبق أن عرفت في المستوى الإثنوغرافي، فمثلا، في التعاون-التعارض مع الكائن الأسمى، في فعل الخلق يظهر تريكستر trickster << الإله المحتال>>، الديميورج المحتال؛ فهو شخص معياري، يجمع بين الصفاقة، اللاأخلاقية، النهم، الممارسة الجنسية التي لا حد لها، والذي في كثير من الميثولوجيات البدائية يشكل في محكيات الخلق، الوجه الغامض الذي لا يمكن تلافيه . كمساعد خصم للخالق، يكون مسؤولا عن المحاولات الفاشلة لإعادة تنظيم العالم، فعقب تدخله، تعرف شروط الكمال البدئي تدهورا نهائيا. مثلا سوناواوي sunawawi، الخالق الخير عند الأوطيين Ute، وهم جماعة من الهنود في أمريكا الشمالية، لغتها شوشوني shoshoni يخاطب أخاه كيوط coyote، وهو كائن يمثل تماما تريكستر trickster؛ هذا الأخير الذي يحركه حب استطلاع مرضي، يحدث اضطرابا يقضي على كمال إنجاز الخالق الأول؛ هكذا يتكلم سوناواوي: << إنك تنجز الأشياء دائما بطريقة معكوسة، بينما أنا أريد أن أقوم بها من أجل الخير>> (في كوليانو couliano 1989). من الصحيح، أنه في هذه الحالة، فإن شرور تريكستر بفعله اللاأخلاقي، في مجال الخلق، هي شرور نسبية، باعتبار أنه يساهم على طريقته في إكمال الخلق و وذلك بتحويل هذه الشرور إلى خيرات ثقافية حقيقية؛ إلا أنه من الزاوية المقارنة، فقد اعتبرت هذه الشخصية، عن حق كرائد للشخصيات التي يأخذها الإله الثاني، مبدأ الشر، نقيض الإله الخير، وهي شخصيات نموذجية للثنويات الدينية التاريخية (بيانشي Bianchi 1958؛ من أجل العلاقة بين الثنويات الفلسفية والثنويات الدينية انظر بيتريمون Pétrement 1982).

هذه الثنويات الأخيرة تشكل ظاهرة تاريخية معقدة وقوية، تذهب من الثنوية المزدائية مرورا بالغنوصية إلى المانوية، وترخي بظلالها إلى حدود الكاتارية Catharisme الوسطوية (من أجل نظرية إجمالية حديثة، انظر ستويانوف stoyanov 2000). ما يجمع بينها، هو أنها تشكل عموما، احتجاجا جذريا ضد التوحيدية، على أرضية العدل الإلهي بالضبط. اعتراضا عن الأجوبة التقليدية للعدل الإلهي، التي تحاول عموما، أن تحرم الشر أو أن ترجعه إلى الدائرة الأخلاقية للفعل الإنساني، تضع الثنوية وجودا أنطولوجيا لمبدأ للشر، كخصم لله. في الأساطير الثنوية، تتم حكاية التعايش بين هذين المبدأين، باللجوء لنمذجة

مزدوجة: إما تتم نسبة أصل الشر للوجود الخالد ab aeterno لمبدأ أنطولوجي، يسمى بأسماء مختلفة، متطابق مع الشر، الذي يتعارض مطلقا مع مبدأ الخير (الثنوية الجذرية) ؛ أو تتم نسبة أصل الشر لسيرورة تطورية داخلية للألوهة الأولية نفسها (المسماة << ثنوية مختلطة >>).

بغض النظر عن هذه << المسارات >> التاريخية الملموسة، والتي ليست دائما موثقة، التي تذهب من الثنوية المزدائية إلى الكاتارية الوسطوية، فان البعد الثنوي يوجد في أساس بعض التيارات الدينية: من جهة، يعد أرضية بعض الأساطير الغنوصية المسيحية، للقرون الميلادية الأولى، والتي يتعايش فيها إله خير ونوراني، منذ البداية مع واقع سيء و ظلامي، يُعبر عنه بأشكال مختلفة، يحاول أن يهاجم النور بالاستيلاء على جزء منه، فيشكل بهذا المعنى أصل هذا << الاختلاط >> المميز << للزمن الوسيط >> الذي نعيشه ؛ من جهة أخرى، فإن البعد الثنوي هو قاعدة المانوية . بفضل العبقرية الدينية لمؤسسها ماني، أصبحت المانوية، الاستعارة التي تعبر عن الدين الثنوي . بإبداعية، استطاع ماني أن يصهر بنية الأساطير الزرادشتية، مع دين الخلاص ذو الطبيعة الغنوصية، بربطه ببنية طائفية قوية. في بعد الأسطورة المانوية، يعد الشر والخير دائما الحضور منذ البدايات، كما هو الأمر في المزدائية ؛ لكن على خلاف ما يقع في هذه الأخيرة، لا يتم الانتصار على الشر بواسطة اختيار أخلاقي، ولكن عبر معرفة خلاصية من النوع الغنوصي. هيمنة الشر على العالم، بلغت درجة من القوة بحيث لا يمكن الفرار من هذا السجن إلا بالإشراق ؛ الشخص الإشراقي يتلقى الوحي من مصدره السماوي النوراني، ونتيجة لذلك يعرف أن طبيعته << الحقيقية >> ليست مرتهنة بالشر بأي حال من الأحوال .

في هذا، لم يعمل ماني سوى على استعادة الموضوعات الخاصة بغنوصية القرن 2، لكن داخلها يورد اختلافا جوهريا. الأساطير الغنوصية الأكثر أصالة، تتميز بحضور ثنوية من نوع مختلف،هو نوع تفويضي وغير جذري، يعتبر أن نشوء الشر تم في قلب الحياة الإلهية. ما يميز المحكيات المانوية هو تصورها عن << معاناة >> الله، بمعنى انه يمكن أن تلحقه تحولات ؛ يتم إدراك التجلي الذاتي للألوهة، كنتيجة لمأساة تقع داخل الله، تحدث بسبب مرض pathos مسجل في الشفرة الجينية للحياة العلوية pléromatique. الميثولوجيا الغنوصية، تفترض

وجود مبدأ مطلق التعالي، هو الله المجهول، الذي يعتبر خنثويا، حتى يكون نموذج المطلق في كليته . المحرك الذي لا يتحرك للخنثوية النموذجية في خلقها الأبدي هو بعدها الأنثوي، الذي يكثف في فعاليته العناصر السلبية الكامنة داخل الألوهة، ويجعلها تتجلى عبر أحداث، وانطلاقا من ذلك يمكن هذا البعد من نوع من التطهير. على المستوى الأسطوري، تتكثف هذه العناصر في صوفيا sophia آخر الخالدين éons، الذين يشكلون غنى الحياة العلوية plérome الإلهية . << خطيئة >> صوفيا، التي تطلق عليها تسميات مختلفة، تبدو كتجسيد للنزعات السلبية داخل الحياة العلوية Plérome ؛ هذه النزعات التي تتم استعادتها في صوفيا ثانية، صوفيا آشاموت Achamoth مع <<انفعالاتها>>، تقصى من الحياة العلوية، وتشكل إما الديميورج أو المادة، كأصل لكوسموس هو سيء قدريا.

الجواب الغنوصي على مشكلة الشر، الذي ترجع أصوله << لجدلية >> داخلية في الحياة الإلهية نفسها، تمت المحافظة عليه من جهة، في التقاليد الباطنية ésotérisme المسيحية الحديثة من بوهم böhme إلى شيلينج وإلى بريسون Pareyson ؛ ومن جهة أخرى، يحضر كذلك في التقاليد القبالية اليهودية وخاصة في النظرية اللوريانية lurianique (لوريا Luria ق 16) لكيليبوثqelipoth أو << القواقع >>، وهي بتعبير آخر قوى الشر (شوليم scholem 1961). هذه القوى كانت متواجدة قبل << كسر المزهريات >>، الأمر الذي مكنها من الانتشار والظهور في العالم، باعتبار أنها ممتزجة بأنوار السيفيروث sefiroth . من ناحية أخرى، وعلى المستوى الأسطوري، فإن ضرورة تنقية السيفيروث، بفصله عن الكيليبوث تستجيب لضرورة إعطاء الشر قوة واقعية وهوية منفصلة عن الشر؛ هذا الأخير، على خلاف الثنويات الجذرية، لا يمتلك واقعا أنطولوجيا مستقلا، قادرا على تهديد القوة- المطلقة للألوهة ؛ ولكن، على خلاف نظريات العدل الإلهي المسيحية، الشر ليس هو الخير المسلوب Privatio boni . بوفائه في العمق للنص الإنجيلي، الذي يرى أن الله هو خالق الخير والشر، يجعل هذا التقليد الثنوي الشر يتعايش مع الله، كظل لهذا الأخير، أو بشكل أفضل كإمكانية مسجلة في طبيعة الله نفسه، الذي ينتصر على الشر لا باختزاله ولكن بإقصائه . كخلاصة نقول، إنه تصور مأساوي و لكنه أيضا تفاؤلي: مأساوي لأن الشر منتشر في عمق الألوهة وتفاؤلي، لأن الإنسان اقتداء بإله القبال cabale، هو مدعو عن طريق

الغنوص، إلى إعادة اكتشاف الإمكانية الخاصة بطبيعته، على الانتصار نهائيا على الشر.

هامش:

(*)هذا المقال، مقتطع من ترجمة لم تنشر بعد، أنجزتها لكتاب، "ما هو الدين؟" للباحث الإيطالي، جيوفاني فيلورامو(المترجم)

مراجع:

- Bianchi, U. (1958), IL dualismo religioso. Saggio storico etnologico, « L'Erma » di Bretschneider, Rome.

- Bonacina, G. (1996), Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel, Le lettere , Florence.

- Couliano, I.P.(1989), I miti dei dualismi occidentali, Jaca Book, Milan.

- Doninger O'Flaherty, W.(1983), The Origins of Evil in Hindu Mythology , Chicago.

- Lanzi, S. (2000), Theos Anaitios. Storia della teodicea da omero ad Agostino, IL Calamo, Rome.

- Pétrement , S.(1982), Le dualisme chez Platon, Les gnostiques et Les Manichéens (1947), Monfort, Brionne.

- Raveri, M(1997)(تحت إشراف sous la dir.), Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto, Marsilio, Venise.

- Ricoeur, P. (1960), Finitude et culpabilité, Aubier, Paris.

(1986), Le mal , Labor et Fides, Genève.

- Scholem, G. (1961), «Gott und Bose in der Kabbala», in Eranos Jahrbuch, 30, p.29-67.

- Stoyanov, Y.(2000) , The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy, Yale University Press, New Haven-Londres.

التحرر الديني في أوروبا: التضحيات والمكتسبات

د. مصطفى أعراب

تجليات نهاية سلطة الدين في الغرب المسيحي:

من أهم التجليات البارزة لنهاية سلطة المؤسسة الدينية في الغرب المسيحي اليوم يمكن أن نذكر الانسحاب الكلي للدين من الحياة العامة في هذه المجتمعات التي تسود في معظمها الفردانية القائمة على الاهتمام بالفرد كيفما كانت ميوله السياسة والأيديولوجية والدينية والعرقية والجنسية. ففي الوقت الذي يحضر فيه الدين بكثافة في البلدان التي يسود فيها الإسلام كدين، يعرف الغربُ انسحاب الدين من الفضاءات العمومية لينزوي داخل البيوت والمعابد. لم تعد لرجال الدين سلطة إلا داخل المعابد التي يسيرونها ولا يسمح لهم قانونياً التدخل في الشؤون العامة للناس إلا في حدود ما تسمح به قوانين حرية التعبير المكفولة دستوريا للجميع. ولقد رفعت الدولة يدها كليا عن الدين ولا تعتمده في تسيير شؤون المجتمع. تم إبعاد كل المؤسسات الدينية (كنائس، مدارس التعليم الديني، جمعيات دينية...) من السياسة. وتُمنع الأحزاب السياسية من تقعيد توجهاتها السياسية على أساس الدين، ويسمح لها فقط بترجمة بعض القيم الدينية في رؤاها السياسية من غير استحضار النصوص الدينية. يمكن القول باختصار أن الدين غادر، ربما إلى الأبد (هناك من يشك في ذلك)، الفضاءات العمومية للمجتمعات الغربية دون أن يمنع ذلك المواطنين المؤمنين من تنظيم وممارسة شعائرهم الدينية كيفما شاءوا. فعلى الرغم من عزل الدين عن الشؤون العامة، ما تزال كل المجتمعات الغربية تحتفل بالأعياد الدينية وتقوم بنفس الطقوس والتقاليد العقائدية التي كانت تقوم بها في الماضي، ذلك لأن المسيحية تعتبر جزءا من التراث الحضاري للغرب يدافع عن بقائه حتى الذين تخلوا عن الدين كمعتقد لهم. فكل الأعياد الدينية تحترم ويُحتفل بها رسميا بعد أن تم تحويلها إلى مناسبات اجتماعية. ومعنى الانسحاب الكلي للدين من الفضاءات العمومية هو في الحقيقة انسحاب سلطة الدين من الحياة العامة للناس، أما مسألة الاعتقاد فما تزال سليمة ومحمية من طرف القانون. وإذا كانت الكنائس قد أصبحت مهجورة في معظم البلدان الغربية، فأمر هجر تلك الكنائس يعود إلى فضل النتاج الفكري

لعصر الأنوار وتفكيك النصوص الدينية علميا، الشيء الذي جعل تلك النصوص عارية أمام الناس، تقبل عن اعتقاد أو ترفض عن قناعة.

التجلي الثاني والأكثر أهمية لنهاية سلطة الدين هو شرعنة حرية الاختيار في ما يتعلق بالشأن الديني، بعد أن كان المواطن الغربي يتبنى في السابق، قسراً، عقيدة أميره أو يتم طرده من الجماعة. أصبحت حرية الاعتقاد تميز الأزمنة الحديثة في الغرب، لا يؤطرها القانون فقط وإنما تؤطرها الأخلاق أيضاً. فحتى من الناحية الأخلاقية تعلم المواطن الغربي كيف يمنع نفسه من رفض الآخر بسبب عقيدته أو أن يفرض هو نفسه عقيدته على الآخر. أصبح هذا الضابط الأخلاقي الذي يتعلمه الفرد في مساره التعليمي داعما للقانون، وصار هذا الأخير ضامنا له. فالمؤمن المسيحي ينضبط للضوابط الأخلاقية التي تعلمها وأهمها احترام حرية الآخر كيفما كانت عقيدته. في الغرب: يقدسُ الفرد وليس الجماعة، وتعتمدُ الدعوة إلى اعتناق عقيدة ما على الإقناع وليس الإكراه، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أن تفرض على الناس أي شيء. وقلما تحدث اعتداءات على أفراد أو جماعات لأسباب دينية، عكس ما يحدث في البلاد الإسلامية. لقد رسخ الغرب الحداثي حرية الفرد المطلقة المتمثلة في أن يختار عقيدته، وأن يتحول من عقيدة إلى أخرى أو أن لا يؤمن نهائيا بأي دين، وأن يزور المعابد، وأن يهجرها. لكن في نفس الوقت يسمح الغرب أيضا لمواطنيه المؤمنين بأن يعرفوا بمعتقداتهم بكل حرية أو أن يستقطبوا لها أتباعا جددا، شريطة ألا يكون في الأمر لا إكراه ولا خدمة لأغراض تهدد المجتمع الذي هو المشترك بين مؤمني مختلف الأديان وغير المؤمن.

لنقل إذن أن الحقل الديني بالغرب بمختلف تلاوينه شهد في القرن السابع عشر هزات قوية أحدثت شروخا عميقة في جسم الكنيسة التي لم تعد تقرر إلا في شؤون أتباعها. وينبغي أن نفهم الكنيسة هنا في صيغة الجمع وليس المفرد. إذ هناك في الوقت الراهن تنافس بين عقائد مختلفة داخل المسيحية نفسها وبين هذه والعقائد الجديدة التي دخلت الغرب بفعل العولمة الاقتصادية والثقافية فيما بعد. فالبوذي ينافس الكاثوليكي وهذا يصارع البروتستانتي، ثم يأتي الإسلام ليتحدى الجميع، والهندوسية تنتشر هي الأخرى، واليهودية لا تنافس أحداً لكنها موجودة... كل هذه الديانات متعايشة فيما بينها دون أن يتضايق من الأمر أحد ما دام لكل فرد حرية الاختيار ولكل فرد الخيار المضمون قانونيا وأخلاقيا لكي ينتمي

إلى إحدى الديانات المتنافسة فيما بينها أو أن يهجرها كلها كما هو حال الأغلبية الساحقة اليوم. فالعديد من الدراسات التي أنجزت حول الموضوع تؤكد على التراجع الكبير لنسبة التدين في الغرب.

وهناك تجلٍ ثالث يتجسد في سيادة الفكر العقلاني الحاضر بكثافة في العلاقات الاجتماعية وتراجع الفكر الخرافي. فلا نجد اليوم في الغرب سلطة الأولياء والأشخاص الذين يدعون التوسط بين الخالق والمخلوق كما أن من يدعون حصولهم على البركة نادرين ويدرجون ضمن حالات خاصة تستحق الدراسة. كما أن الأفراد لا يستحضرون الدين في مجال التعامل اليومي فيما بينهم. ففي حالات أداء القسم داخل المحاكم مثلاً يخير الفرد بين أن يتعهد بقول الحقيقة وبين أداء القسم، ولا يستحضر الكتاب المقدس كما لا تستعمل التعابير الدينية. وينسى المسيحي أنه مؤمن بدين حينما يغادر بيته أو كنيسته، إذ هو في الشارع مواطن له حقوق وواجبات وليس مسيحيا يدعي امتلاك الأفضلية مقارنة مع من لا يؤمن بأي دين.

العوامل الذاتية لسقوط سلطة الدين:

لا يمكن الحديث عن التحرر الديني في الغرب بدون ذكر مارتن لوثر Martin Luther (1483-1546) في ألمانيا، جون كالفان Jean Calvin (1509-1564) في فرنسا، وهولدريخ زوينكلي Huldreich Zwingli (1484-1531) في سويسرا. كان هؤلاء الثلاثة مشبعين بأفكار الفلاسفة أمثال سبينوزا وإراسموس، وعملوا على زعزعة سلطة الكنيسة الكاثوليكية التي كانت مطلقة. كانت أوروبا في القرن السادس عشر تعيش تحت وطأة الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تؤول النصوص الدينية بالشكل الذي يسمح لها ببسط نفوذها دون أن يكون لأي كان الحق في الاعتراض والمعارضة. لكن الراهب الشاب مارتن لوثر قرر سنة 1517 أن يعطي الانطلاقة لهجوم لم يكن يتوقع أنه سيؤدي إلى إراقة دماء مآت آلاف الأرواح في أوروبا المسيحية. في تلك السنة سجل أفكاره على الورق في صيغة أطروحات تتضمن نقدا للكنيسة وعلقها على باب كنيسة مدينة فيتنبرغ Wittenberg في ألمانيا. حدث هذا في الوقت الذي كانت تعرف فيه الكنيسة فسادا مهولا، وتسامح البابا مع كل القساوسة ورجال الدين الفاسدين والمستبدين في نفس الوقت. وقد اختار لوثر بشجاعة نادرة أن يواجه هذه السلطة شبه المطلقة من خلال دعوته

للناس أن يثوروا على الكنيسة في وقت لم يخطر على بال أحد أن الثورة ممكنة. لم يطل الرد كثيرا إذ تم تكفيره مباشرة بعد ما قام به في الكنيسة الكنيسة، غير انه لم يكترث لأي شكل من أشكال التهديد واستمر في نقده العلني للكنيسة وهجومه المباشر على الرهبان والبابا وبدأ صيت أفكاره يصل إلى عموم الناس من خلال الطباعة التي أتته وكأنها هبة من السماء. وبع ثلاث سنوات، أي في يونيو 1520 أباح البابا هدر دم الراهب الشاب بعد أن وصفه بخنزير يقطن مزرعة الأسياد. حاول البابا ليو العاشر Leo X إبعاد لوثر لكن الأخير تلقى دعماً من الأمراء والقياصرة من خصوم البابا. وبعد أن هربه صديقه فريدريك الحكيم Frederik de Wijze إلى مدينة فاربورغ Warburg وجد الوقت الكافي لتدوين أفكاره ونقده ضد طغيان الكنيسة وعلى رأسها البابا. ومن من منفاه الاضطراري بدأ ينشر مقالاته النقدية، وبالموازاة مع ذلك شرع في ترجمة الإنجيل من اللاتينية إلى الألمانية حتى يقرب الكتاب المقدس من المؤمنين بدلا أن يبقى محتكرا من طرف الكنيسة. هذا العمل المتواصل لمارتن لوثر أحدث زلزالا ضخما في ألمانيا بعد ان التف الشعب حول أفكاره التحررية. وبفضله سحب الناس الثقة من الكنيسة التي بدأت تفقد قدسيتها مع بداية عشرينيات القرن السادس عشر. هاجم المؤمنون دور العبادة، حتى في أوقات أداء الصلاة والشعائر الأخرى. اهتزت ألمانيا سنة 1522 ونزل مارتن لوثر إلى الميدان في مدينة فيتنبرغ Wittenberg لدعم الثوار. استمرت الانتفاضة الشعبية التي وضعت لنفسها شعار القضاء على الظلم الذي كانت ترعاه الكنيسة باسم الرب، واتسع مجالها. انتشرت أفكار لوثر بسرعة، ليس فقط في ما يتعلق بإصلاح الكنيسة وإنما بكل أبعاد الحياة العامة للناس. كان الناس في ظل حكم الكنيسة الكاثوليكية يعيشون عبيدا ليس من حقهم الاستمتاع بأي شيء في هذه الدنيا، كانت الكنيسة توهم الناس أن الخلاص الأخروي ينبغي دفع ثمنه في هذه الأرض، مما يعني الاشتغال لفائدة الكنيسة وليس من أجل رفاهية العيش. في هذه المعادلة أحدث المصلحون في هذه المعادلة، وعلى رأسهم لوثر وكالفان، رجة كبيرة وأظهروا للناس أن الكتاب المقدس لا يحتوي على مثل هذه الأفكار، بل أظهروا أن الكتاب المقدس يفيد، وعكس ما تدعي الكنيسة، أن عيسى النبي أدى ثمن الخلاص الجماعي لأتباعه ولا داعي لهؤلاء أن يؤدوا للكنيسة أي شيء. وقد حرص المصلحون الأوائل على تشجيع الناس على التعليم حتى يتمكنوا من قراءة الكتاب المقدس مباشرة دون وساطة الرهبان أو القساوسة المفسدين. وما وكان قد وصل

عدد نسخ العهد القديم بالألمانية – ما بين سنة 1520 و 1649- حوالي مليون ونصف نسخة. وأسس الملوك المؤيدون لأفكار لوثر، في نفس الفترة، مدارس جديدة لتعليم الأجيال، وإعدادهم لكي يصبحون مواطنين ينتجون ويساهمون في تنظيم الحياة العامة ولا يكتفون بقراءة الكتاب المقدس.

يجمع معظم الدارسين للفترة التي ظهر فيها مارتن لوثر وأتباعه على أن الفساد كان ينخر الكنيسة من الداخل وأن السقوط النهائي كان حتمياً. كان رجال الدين الصغار يعيشون فقرا مدقعا، ولم يكن أغلبهم يعرف الكتابة والقراءة. وبما أنهم كانوا يتقاضون أجوراً ضعيفة من الكنيسة فغالبا ما كانوا يضطرون إما للاشتغال في أماكن أخرى، وإما للارتشاء وإما لبيع أغراض وممتلكات الكنيسة دون محاسبة ولا عقاب. وكان البابوات ورجال الدين الكبار، على النقيض من ذلك، يعيشون في رفاهية ملحوظة ويبذرون الأموال التي يأخذونها من جيوب الناس من خلال ما يمكن تسميته بالنصب الديني. كانت الكنيسة تتمادى في استبداد الموطنين مدعية أنها تملك حقائق ربانية حول كل شيء وأنها قادرة على إرسال المخلصين والأوفياء إلى الجنة مقابل ثمن تأخذه مسبقا وتتمتع به في هذه العالم. هذا الإدعاء وكل الأفكار المغلوطة التي كانت تنشرها الكنيسة جعلت بعض المفكرين أمثال الهولندي دسيدريوس إراسموس Desiderius Erasmus (1467-1536) والتشيكي يان هوس Johannes Hus (1372-1415) يشكون في "الحقائق" التي كانت تروجها الكنيسة. وإراسموس هذا الذي ألهم مارتن لوثر كثيرا كتب كتاب "مدح الغباء" انتقد فيه أفكار الكنيسة ويدعو فيه هذه الأخيرة إلى اعتماد النقد الذاتي لتخليص نفسها والناس معها من الفكر الخرافي الذي يكبل الناس في أروبا المسحية. غير أن إراسموس لم يكن يريد القطع النهائي مع الكنيسة الكاثوليكية وإنما دعاها فقط لتعيد النظر في بنيتها التنظيمية والفكرية. هذه الدعوة تجاوزها لوثر ميدانيا وصار يحرض الناس ضد المنظومة الفكرية للكنيسة التي لم تظهر أي استعداد لمراجعة نفسها. ويمكن تلخيص أفكاره النقدية بشكل عام في ثلاثة هي:

أ) الرحمة والمغفرة في يد الرب ولا يحتاج المؤمن لصكوك الغفران التي تبيعها الكنسية.

ب) بالإيمان وحده يقترب الفرد من الرب وليس بالحج أو بالكد.

ج) الكتاب المقدس هو وحده مصدر الإيمان ولا داعي لوساطة القساوسة. هذه الأفكار المفككة للفكر الكنيسي وصلت إلى الفلاحين والعمال بسرعة لم تكن تتخيلها الكنيسة.

والفضل في ذلك يعود لاكتشاف الطباعة في أوروبا، كما بفضل الطباعة وصلت تلك الأفكار التنويرية إلى الفلاحين الذين انتفضوا ضد ملوكهم وأمرائهم. لكن التاريخ سجل موقفا غريبا عن المصلح الكبير لوثر الداعي إلى الحرية والانعتاق، موقف مساندته للملوك ضد الفلاحين الذين تعرضوا في نهاية المطاف إلى مجزرة سقط فيها ما بين مائة إلى ثلاثمائة ضحية ما بين 1524 و1526. والذي يفسر هذا الموقف المزدوج للوثر هو وقوف الملوك إلى جانبه لتأسيس كنيسته البديلة، الكنيسة البروتستانتية، في حين كان الفلاحون يثورون ضد هؤلاء الملوك المؤيدين له. وقد حاولت الكنيسة الكاثوليكية التحريض ضد لوثر بالقول أنه "خان" قضية الفلاحين لكنها لم تنجح في ذلك.

تمركزت القلاقل في البداية في ألمانيا وسويسرا مع أن العقيدة الجديدة كانت قد اجتاحت القارة الأوروبية. وفي سنة 1531 أسس الأمراء البروتستانت في ألمانيا الشمالية وحدة عسكرية لمواجهة القيصر الكاثوليكي كارلوس الخامس (1500-1558) Charles Quint. خاض الطرفان حرباً ضروسا سنة 1545 انتهت بعقد صلح مؤسس على مبدأ "لكل أمير عقيدته". هكذا أصبحت البروتستانتية عقيدة العديد من بلدان أوروبا الشمالية واقتلعت جذور الكاثوليكية من الممالك السكاندينافية ومن ألمانيا وبريطانيا وغيرها من بلدان شمال أوروبا. إن البلدان التي كانت تحكمها ملكيات قوية كإسبانيا مثلا هي التي استطاعت لفترة محددة مقاومة المد البروتستانتي الذي سيتسبب في النصف الأول من القرن السابع عش في ما يُعرف بحرب الثلاثين سنة. وباستثناء إسبانيا التي كانت تسود فيها محاكم التفتيش القوية، اخترقت البروتستانتية معظم أجزاء القارة الأوربية مدعومة بأغلب الملوك الأوربيين.

- ثمن التحرر الديني-السياسي:

حينما انقسمت أوروبا دينيا ابتداء من سنة 1545، أصبحت الصراعات السياسية بين الملوك تحتل الواجهة، وظهرت قوميات منغلقة تتخذ العقيدة هوية لها: البروتستانت، الكاثوليك، اللوثريون، الكالفانيون، الأنجليكانيون ...الخ. وقد

كان معتادا في تلك الفترة أن يتحكم الملوك في الدين والدنيا معا. لكن عودة السلطة كاملة للملوك بعد أن ضعفت الكنيسة لم يؤدي إلى الاستقرار وإنما إلى اتساع رقعة العنف والاضطرابات بين الكاثويك والبروتستانت على وجه الخصوص. وشهد النصف الثاني من القرن السادس عشر تطاحنات ذات بعد ديني قومي. ففي سنة 1570 مثلا أرسل ملك أسابنا فيليب الثاني جيشه إلى هولندا لمقاتلة مناصري كالفان في ذالك البلد، لكن جيشه تلقى مواجهة حازمة فيما كان البروتستانتيون الفرنسيون يستجمعون قواهم ليساندوا الهولنديين ضد الأسبان. وفي هولندا التي كانت تشمل جزءا من بلجيكا الحالية احتدت التطاحنات بين إسبانيا من جهة، الهولنديين، الفرنسيين والبريطانيين من جهة ثانية حينما انتفض الهولنديون ضد الغزاة الأسبان في أبريل 1572. وقرر ملك فرنسا شارل التاسع دعم الهولنديين الذين كانوا قد استرجعوا بعض الموانئ من الأسبان شريطة أن تزودهم (الهولنديين) بريطانيا بالعتاد. هكذا بدأت الممالك الأوروبية تتصارع فيما بينها طيلة القرن السادس عشر لتتطور الأحداث إلى حرب شاملة هي حرب الثلاثين سنة التي ستشارك فيها أغلبية الممالك، ومنطلقها كان دينيا وهي تعرف أصلا بالحروب الدينية.

في 23 ماي 1618، بداية حرب الثلاثين سنة، اقتحم بعض البروتستانتيين معقلاً كاثوليكيا في براغ التشيكية حيث كان يوجد مسؤولان كاثوليكيان مع كاتب خاص فرموهم من النافذة من علو قدره 20 متر. نجا الثلاثة بأعجوبة يفسرها الكالثوليك بكونها معجزة ربانية. فما قام به هؤلاء البروتستانت كان احتجاجا على كون الملك فردناد الثاني لم يف بوعوده إزائهم، وحينما طال بهم الانتظار أقدموا على تنصيب ملك خاص بهم هو فريدريك الخامس. انتشرت الفوضى في المدينة واندلعت المواجهات بين البروتستانت والكاثوليك وبالموازاة مع ذلك حاول البروتستانت إرسال جيشهم إلى فيينا لإسقاط القيصر، لكن الكاثوليك كانوا قد أحاطوا براغ بقوة عسكرية ضخمة سميت بالعصبة الكاثوليكية، أسسها الألمان بمساهمة قادة عسكريين من بلدان أروبية أخرى. اشتبك الطرفان وسقط في الجانب البروتستانتي أربعة آلاف جندي وفي الجانب الكاثوليكي لم يسقط إلا سبعمائة جندي لضخامة. فرّ الملك فريدريك إلى شمال هولندة الحالية التي كانت آنذاك في حرب مع إسبانيا. وعلى إثر هذه الهزيمة تملك الرعب البروتستانت وفرّ منهم حوالي ثلاثمائة ألف فيما اجتاحت قوات الكاثوليك براغ واحتلتها مع مصادرة

كل أملاك البروتستانت. غير أن الفارين منهم إلى ألمانيا الحالية سوف يأخذون السلاح من جديد ضد الكاثوليك هناك رغم قلة عددهم، وفي تلك الأثناء كانت إسبانيا الكاثوليكية، العدو اللدود للبروتستانت تراقب الوضع من جديد. وجدت في النصر الكاثوليكي في براغ دعماً معنويا لإصرارها على القضاء على البروتستانت من جهة وللهيمنة على أوروبا من جهة ثانية.

قرر الملوك البروتستانت التدخل لمناصرة البروتستانت البوهيميين (تشيكيا حاليا) الذين اضطروا للفرار. يحدث هذا في الوقت الذي كانت فيه الممالك الأوروبية تخوض حروبا جانبية، فإسبانيا كانت قد خرجت للتو من حربها التي دامت اثنتا عشر سنة ضد الهولنديين، وكانت بريطانيا الأنجليكانية هي الأخرى في حرب ضد إسبانيا، وكانت السويد القوية عسكريا في حرب مع بولونيا. فلقد كان الوضع في القارة كلها غير مستقر. ولما تعرض البروتستانت لما تعرضوا له على يد الكاثوليك، ازداد الوضع توتراً واضطرابا وكبرت أطماع الملوك في الهيمنة والسيطرة. فحتى كريستيان الرابع، ملك الدنمرك- النرويج رأى في الغليان تهديدا له وفي نفسه الوقت فرصة لاستعراض عضلات مملكته البروتستانتية. وفي الوقت الذي كانت فيه ألمانيا على وجه التحديد في حالة غليان، اجتاحها كريسيان في يونيو 1625، لكن هذه المغامرة ستكلفه له الكثير، إذ لم يتوقع أن الكاثوليك سيحشدون جزءا كبيرا من قواتهم ضده. وتعرض جيشه في تلك السنة لمجزرة في ضواحي مدينة هانوفر الألمانية واضطر لسحب ما تبقى من جنود. ثم تلج السويد هي الأخرى حلبة الصراع بعد أن حذرت كنائسها البروتستانتية من خطر الكاثوليك القادمين من الجنوب. هذا في الوقت الذي أرسل فيها القيصر جيشه إلى بولونيا، الشيء الذي أقلق ملك السويد غوستاف الثاني أدولف. ولهذا السبب أرسلت السويد قواتها إلى بولونيا، لكنها سحبتها بسرعة لتزحف على مدينة لايبزيغ الألمانية حيث ستكبد الكاثوليك خسائر كبيرة في الأرواح والعتاد، ومن هناك واصلت زحفها إلى أبواب مدينة مونشن. ويلاحظ الدارسون لهذه الفترة أن ملك السويد تجاوز مساندة البروتستانت ليطمع في المدن الشاطئية من الناحية الشرقية لألمانيا. كانت أطماع الملك غوستاف الثاني أدولف أكبر من قدراته واستخف بخصومه، وكان الثمن أكبر مما تصوره. في السادس من نوفمبر 1632 انتهى نهاية مأسواية حينما ضاع وسط الضباب الكثيف وافترق على قواته إلى أن سقط في يد قوات القيصر فردناند وقتل. ومن مفارقات التاريخ أن وفاة الملك لم تؤثر على الجيش السويدي

الذي كان يضم 100 ألف جندي، إذ واصل معاركه تحت قيادة المستشار السويدي أكسل أكسنسترنا Axel Oxenstierna (1583-1654) وحقق انتصارا كبيرة في معارك دارت في غرب لايبزيغ في نفس السنة. وعلى الرغم من أن القائد الجديد لم تكن له نفس هيبة الملك المقتول، فقد تمكن من تحقيق انتصارات عظيمة على الكاثوليك. وقد أقبل سنة 1636 على مبادرة جنونية حيث أمر جنوده بنهب المواطنين وترهيبهم، مما دفعهم إلى مغادرة قراهم بشكل جماعي. ساد الجوع معظم مناطق ألمانيا الحالية إلى درجة انتشار ظاهرة أكل اللحوم البشرية حسب الصحيفة الأسبوعية الألمانية Ordinari-Wochenzeitung.

انتشرت الأوبئة والمجاعات وأنهكت أوروبا المسيحية نفسها إلى درجة ان المواطنين كانوا يموتون بالملايين بسبب استفحال الأوضاع. وسقط في المجموع ما بين 800 ألف إلى مليون جندي في تلك الحروب، وفي ألمانيا وحدها ماتت خمسة ملايين نسمة من المواطنين العزل إما بسبب الأوبئة أو قتلوا أثناء المعارك. وفي بقية البلدان الأخرى التي كانت قد انخرطت في الحرب الشاملة سقطت أيضا خمسة ملايين نسمة. غير أن ذلك لم يمنع الملوك الذين حولوا الحروب الدينية إلى حروب سياسية تستهدف الهيمنة من مواصلة الحروب.

لقد كان لحرب الثلاثين سنة -بغض النظر عن الكوارث التي تسببت فيها- فضل تمثل في السماح بظهور ما يسميه المؤرخون بنفوذ دولة حديثة مبكرة سمحت بظهور الدولة الوطنية. ولقد قطعت هذه الدولة الحديثة المبكرة مع النظام الملكي للعصور الوسطى حيث كانت جميع السلط تتمركز في يد الملك وحده. وكان للكنيسة في ظل النظام الملكي استقلال تام تحول فيما بعد إلى طغيان تام. وصارت الكنسية في النظام الجديد في خدمة الملك. لقد أدى سقوط هيمنة الكنيسة إلى الاختفاء التدريجي للعنف الغير منظم، أي أن الدولة التي نشأت على أعقاب حرب الثلاثين سنة كانت هي المسؤولة الوحيدة على الجيش وعلي النبلاء ورجال الدين، وكانت هي من يقرر في استعمال العنف من عدمه. وكان لتلك الحرب فضل آخر تمثل في شروع الدولة في وضع نظام قضائي مركزي موحد، بالموازاة مع بناء اقتصادات وطنية تعتمد ميكانيزمات جديدة في النمو والتطور.

لقد كانت حرب الثلاثين سنة بمثابة "مصحة ولادة" بالنسبة للدولة الوطنية الحديثة، بتعبير المؤرخ ديك هاريسون Dick Harison. بعد الحرب، ظهرت بعد

الحرب حاجة ملحة إلى ضرورة إرساء أسس نظام وطني جديد يسمح بتنظيم المجتمع وفق معايير مركزية جديدة. استقرت السويد كدولة ذات حدود واضحة، تحول النظام السياسي في فرنسا إلى دولة قوية، كما تمكن قياصرة وملوك النمسا وألمانيا من السيطرة على النخب المتنطعة في البلدان التي كانت تحت سيطرتهم. انتهت الحرب بمآسي كثيرة لكنها أتت بمكاسب لا تحصى استفادت منها الأجيال التي تلت وفي مقدمة المكاسب، بل أكبرها وأهما على الإطلاق: تحرر الفرد الذي أصبح قادرا على تحرير طاقاته الإنتاجية دون الخضوع لقيود السلطات الدينية.

مصطفى أعراب

مدينة الحسيمة صيف 2018

سبينوزا: في أن الإنسان الحر هو الإنسان العقلاني

مصطفى الحسناوي

يقرر دولوز في كتابه حول سبينوزا بأنه "إذا ما اكتفت الإتيقا والأخلاق بتأويل نفس المبادئ فان الفرق بينهما قد لا يكون سوى نظريا. لكن سبينوزا في كل أعماله لا يكف عن فضح ثلاثة أنواع من الشخصيات: الإنسان ذو الانفعالات الحزينة، الإنسان الذي يستغل الانفعالات الحزينة، الإنسان الذي يستغل الانفعالات الحزينة تلك والذي يحتاج إليها لإرساء سلطته، وأخيرا الإنسان الذي يشعر بالحزن على الشرط الإنساني وانفعالات الإنسان عموما "يمكنه أن يسخر كما يندد، وهذه السخرية نفسها ضحك سيء". إنها (أي الشخصيات) العبد، المستبد والكاهن، الثالوث الأخلاقي"(1). الانفعالات الحزينة إعاقة للوجود الذي لا يتحقق في ذاته /ممارسته كوجود ممتلئ بالحياة، الحياة التي تتماهى والقوى الكامنة والفعالة فيها، كما أنها أيضا (: الانفعالات) موضوع للاستعمال السياسي من طرف سلطة مستبدة تتلاعب بمشاعر الناس ورغباتهم، وتمتح أسباب نجاحها من استغلال الحزن المعمم الذي يكبل الأرواح. أينما انتشر الحزن إلا وتشكلت التربة الخصبة لاستنبات الاستبداد. تحتاج الأرواح الحزينة للمستبد لتتضاعف وتنتشر، كما يرى دولوز، وما يوحد بينها هو كراهية الحياة والإحساس بالضغينة اتجاهها. يتغذى الاستبداد من الحزن المنتشر كعدوى وسط الحشود، لأن الحرية لا تنهض من جهتها إلا على الفرح التأكيدي الفعال الذي يجعل الأرواح محايثة للقوى الكامنة والمدركة فيها. إن الفرح من حيث انتمائه للانفعالات التأكيدية الفعالة، يفتح الوجود على قواه الكامنة، أي يفضي بنا إلى نمط وجود ينعلن داخل ماديته الفعالة التي لا تفصلنا أبدا عن قدراتنا وقوانا، بل تربطنا بها ربطا قويا. يؤكد سبينوزا بأن الإنسان الذي يعيش وفق تعاليم العقل يكون "إنسانا حرا"، شخصا أكثر فعالية بشكل حاسم في كل الميادين والمجالات التي ينخرط فيها، ولا تتسرب إلى روحه أي من الانفعالات الارتكاسية السلبية. نحن،حسب سبينوزا، أساسا كائنات راغبة وفعالة، لكنه يرى أيضا في الاقتراح الواحد والستين من الكتاب الرابع في "الإتيقا"(2) بأن: "رغبة تولد من العقل لا يمكن أن تكون مسرفة". إن الرغبة كما تبين ذلك البرهنة التي تلي هذا الاقتراح، تعتبر مطلقا

ماهية الإنسان بالذات، من حيث إننا نتصورها كما لو أنها محددة بطريقة ما للقيام بشيء ما، وتبعا لذلك فان رغبة تنشأ من العقل، أي تتخلق فينا من حيث نحن فعالون، هي ماهية الإنسان أو طبيعته بالذات، من حيث أننا نتصورها منذورة للقيام بشيء ما يتم تصوره بشكل ملائم من خلال ماهية الإنسان وحدها. إذا ما كانت هذه الرغبة إسرافية فان طبيعة الإنسان المنظور إليها في ذاتها وحدها، قد يمكنها أن تسرف وتتجاوز حدود نفسها بنفسها، أي بلغة أخرى، قد تستطيع القيام بأكثر مما تقدر عليه، وهو تناقض صريح، وتبعا لذلك فإنها لن تكون سوى رغبة مسرفة. إذا ما عشنا في توافق ووئام مع قوانين العقل، فسنعيش في انسجام مع الطبيعة ونبلغ درجة الامتلاء والاكتمال. إن الميزة الفارقة للعقل وطبيعته هو تأمل العالم، أي بطريقة لا زمنية، لأن العقل لا يميز بين الماضي والحاضر والمستقبل والأشياء الراهنة تؤثر تماما كتلك الماضية أو الآتية مستقبلا. "بما أن الروح تتصور الأشياء تحت إملاء العقل فإنها تتأثر أيضا سواء تعلق الأمر تفكره عن شيء مستقبلي أو ماضوي، أو شيء راهن"، هذا ما تقوله الأطروحة الثاني والستون من (الإتيقا). هكذا نعثر في قلب الكتاب الرابع على تحديد للإنسان الحر باعتباره ذلك الذي تولد رغبته من العقل، ولا يمكنها بالتالي أن تقع فريسة الإسراف. يخصص سبينوزا لمديح الإنسان الحر في الكتاب الرابع من (الإتيقا) الاقتراحات التي تمتد من الثامن والستين إلى الثالث والسبعين(3)، وهي عمليا بمثابة تكوين أنطلوجي ناهض على العقل والحب، أي بلغة أخرى على الحرية، لأن وحدة الوجود السبينوزية تنطرح من حيث هي ماكنة حرية حقيقية. لن يعمل الكتاب الخامس سوى على تأكيد هذا التحول في المنظور، الذي تم من بداية سيرورة الكتابة إلى نهايتها، حيث سيتأكد التحرر المعاش من طرف الحرية الإنسانية. ستندغم الحرية الإنسانية في الأبدية عند سبينوزا، عكس ما ذهب إليه الماديون القدامى من ديموقريطس الى أبيقور الذين ربطوا بناء العالم بالأبدية، واعتبروا الحرية بمثابة سلوك إتيقي في الحياة أي فصلوا بين الأبدية والحرية وهو ما لم يتبناه لوكريس. تشيد الحرية داخل تطور أنطلوجي، تقوم بتأويل استمراريته، داخل المحايثة المنتجة والمطلقة للحياة. هكذا تشكل الإتيقا العالم الفيزيائي قبل أن تؤول العالم الإنساني وتبلغ العالم الأزلي (تكتشف نفسها فيه). تعاش الأبدية كحضور، وهنا، أي داخل هذا الحضور بالذات، تشيد الحرية

والابتكار والإتيقا والأنطلوجيا العالم بشكل جماعي، أو بالأحرى كما قد يقول سبينوزا، "تعمل جاهدة" من أجل ذلك. يطرح سبينوزا، داخل نزعته المادية، الابتكار الأنطلوجي باعتباره أفق الأبدية، لأن المحايثة المطلقة هي دينامية الحياة، وتمنح هذه الحياة بالذات قوتها. هكذا يبدأ التميز في الانبجاس داخل محيط الوجود، أو يبدأ في الانعلان كدينامية جماعية للغائية المادية. لكن هل تكفي فيزياء الرغبة لمنح الأبدية صورة الحرية؟. يطرح سبينوزا، إزاء ذلك، المحايثة كأفق وحيد متميز وملموس للخطاب المادي، ويضع داخلها قوة الحياة ويؤكد الحرية باعتبارها سيرورة تحرر. يتعلق الأمر بتجاوز كل الحواجز والأعطاب التي تتعارض مع الحرية وتحول دون تحققها. رغم أن الحرية عند سبينوزا تنبني عبر الرغبة (في مختلف الصور الطبيعية والثقافية التي تمثلها) وأن لاشيء يشرطها، تبعا لذلك، عدا الشغف الممنوح في عريه، فإنها (:الحرية) تظل متعلقة داخل فكرة للسعادة مؤسطرة (بفتح الطاء) ومجردة لأن بعض مظاهر التعالي الميتافيزيقي ونوع من الحتمية المرتبطة بفانتازم النزعة المتعالية الأنطلوجية، تظل كامنة داخل أقوى الغائيات المادية. يقول سبينوزا في الاقتراح الثالث والستين: "من يقوده الخوف وينجز الخير ليتفادى الشر، لا يقوده العقل". إن كل المدركات الحسية المتعلقة بالروح من حيث هي فاعلة، أي في العقل ليست سوى مدركات الفرح والرغبة، وتبعا لذلك فان من يقوده الخوف ويقوم بالخير خشية الشر لا ينقاد للعقل أبدا. إن دعاة الشعوذة الذي يتفقون أكثر على التنديد بالرذائل أكثر مما يعلمون الفضائل، ويعملون لا على توجيه الناس لقيادة العقل بل الإبقاء عليهم سجناء الخوف حتى أنهم يفرون من الشر بدل أن يعشقوا الفضائل، لا يرمون إلى شيء آخر غير جعل الآخرين أكثر تعاسة وبؤسا منهم، وليس إذن مثيرا للدهشة أن يكونوا عموما (:دعاة الشعوذة) سيئين، منفرين ومرفوضين من طرف الناس. وحدها الرغبة التي تولد من العقل تدفعنا مباشرة للبحث عن الخير والهروب، بطريقة عبر مباشرة من الشر. "نبحث تحت إمرة العقل بين خيرين على أكبرهما، وبين مرضين على أقلهما" يقول الاقتراح رقم 56(4). يقول سبينوزا في البرهنة التي تتلو هذا الاقتراح(5) بأن الخير الذي يمنعنا من التمتع بخير أكبر منه، هو في الحقيقة مجرد شر، ويطلق مفهوما خير وشر بالفعل على الأشياء حين نقارن في ما بينها، وللسبب ذاته فان الشر الأقل ضررا هو في الحقيقة خير، وإذن فإننا حين ننقاد

لسلطة العقل نرنو دائما إلى الخير الأكبر والى الشر الأقل أي أنهما ،بلغه أخرى، ما نبحث عنه .يفكر سبينوزا ما وراء الخير والشر تماما كما قال ينتشه في الفصل الأول من (جينيالوجيا الأخلاق): "ما وراء الخير والشر، لا يعني هذا على الأقل ما وراء النافع والضار" .يشرح ذلك دولوز قائلا بان النافع هو عندما يربط الجسد علاقة مباشرة مع جسدنا، ويضاعف، من خلال ذلك جزءا من قوته أو كل قوتنا(6). نعلم بأن دولوز ظل مسحورا ومنبهرا أشد الانبهار والإعجاب بقولة سبينوزا في (الإتيقا)، بأننا لا نعرف ما الذي يقدر عليه الجسد وما يستطيع القيام به، وهذا ما يذهب إليه حين يقرر في (سبينوزا ومسألة التعبير)(7): "حتى نفكر حقا وفق اصطلاحات القوة يجب أولا طرح المسألة الخاصة بالجسد". تنجم مسألة القوة (أي ما يستطيع الجسد القيام به وما يقدر عليه)، مباشرة عن بنية الجسد الجوانية، وحتى نفهم طبيعة القوة يلزمنا أولا اكتشاف البنية الجوانية للجسد وتفكيك وحدته حسب خطوط تمفصله والاختلافات التي تطال طبيعته. يشير دولوز إلى أن بنية الجسد، حسب سبينوزا، تتحدد أولا بالمعادلة التالية: قوة الفعل والوجود تتوافق/تتعادل مع سلطة التأثر. تبدو هذه المعادلة دالة جدا لأن الجسد، من وجهة نظر الطرف الأول فيها أي قوة الفعل والوجود يبدو كتلقائية خاصة، وتبدو بنيته لنا غامضة، وكنتيجة لذلك فان تفكيرنا فيه / له يظل معاقا ومحجوزا. أما الطرف الثاني أي وجهة النظر الأخرى (سلطة التأثر)، فان التمايزات التي تكون الجسد تظهر بشكل كامل لأن "بنية جسد ما، هي تشكل علاقته وتركيبها. ما يستطيعه جسد ما، هي طبيعة وحدود قابلية التأثر لديه" (8). تتأسس أنطربولوجيا سبينوزا على فكرة الرغبة، تماما كما هو الحال عند مكيافيلي. إن ماهية الطبيعة الإنسانية قابلة للاختزال كلها في قوة الفعل، أي الرغبة في الحفاظ على وجودنا والإبقاء عليه وصونه. ليس الإنسان إذن كائنا يحكمه العقل، بل كائنا تقوده الانفعالات. لذا يوظف سبينوزا رد الفعل الفلسفي حول شروط الطبيعة الإنسانية لبلورة مشروع إتيقي، يستهدف تحيين الفضيلة دون الابتعاد أبدا عن النواة الواقعية الأصيلة التي تحيل على الرغبة والانفعالات. يتوجب بالضرورة على الأفق التأكيدي للسياسة أن يأخذ بعين الاعتبار هذه الواقعية الأصيلة، إذ من الواضح أن السياسة يجب أن تفكر انطلاقا من المميزات والخواص الطبيعية للناس، والتواثب التي تطبع سلوكهم. ما دامت الفضيلة شيئا نادرا فقد يكون من

قبيل العبث تخيل سياسة قابلة للاستعمال من طرف حكماء وفضلاء فقط. هكذا نستوعب بالفعل وبوضوح أيضا بأن ينهض تصور للطبيعة الإنسانية كهذا، على افتراض وجود عاملين أثنين: صعوبة استباق النتائج الآتية لأفعال الناس، ورفض تحويل العقل إلى مستوى معياري قادر على التحكم في الانفعالات. يصير هذا العاملان محددان حينما يتعلق الأمر بتحديد معنى ودلالة الفعل السياسي بالذات، لأن ضرورة السياسة لا تنهض على الرغبة في تجاوز وطمس الوصف الواقعي للطبيعة الإنسانية (يتبنى ذلك المدافعون عن الليبرالية الكلاسيكية)، ولكنها تنهض على ضرورة تأكيد المضمون الراديكالي كله لهذه الواقعية والاعتراف به. كيف يقوم الناس إذن بتدبير العيش المشترك في ما بينهم وفق المنطق الانفعالي؟ انه السؤال الذي تطرحه ضرورة وجود هذه الواقعية الأنثربلوجية، وتقود إليه. يجيب سبينوزا عن السؤال إجابة أكثر راديكالية من المنطوق الذي يفترضه، فالسياسة لا تحيل على أفق السلم، كما طرح ذلك أرسطو، بل على أفق الحرب والصراع، ويتم نقد إيديولوجية العيش المشترك (أو الخير المشترك) انطلاقا من قناعة راسخة، تتمثل في أن منطق الحرب هو الذي يبنين العلاقات بين الناس، بين الحاكمين والمحكومين وبين مختلف الطبقات الاجتماعية داخل الدولة. تقود هذه الأطروحة إلى استنتاج يظل في وضع الكمون، وهو أن العيش (الخير) المشترك يتطابق مع ضرورة الحفاظ، بأي ثمن، على العلاقة بين المصالح الفردية والمصالح الجماعية، والإبقاء على التوازن المطلوب بينها. إن المصلحة الكبرى التي يروم المواطن في هذه الحالة، تحقيقها هي أن يعمل بتفان حتى تحافظ الدولة على نفسها. إن المصلحة المشتركة الوحيدة هي تلك التي تسمح للدولة بإعادة إنتاج نفسها، عبر إشراك أكبر عدد من المواطنين في عملية البحث عن المصالح المشتركة والمتقاسمة فيما بينهم .بهذا المعنى تشكل المصلحة المشتركة معيارا بعديا للحكم على العمل السياسي وعلى نجاعته وفاعليته، ولا تمثل في حد ذاتها تبريرا شكليا وقبليا لممارسة السلطة.ان الرغبة في الخير المشترك، تبدو انطلاقا من هذا المنظور غير قابلة مطلقا للفصل عن تأكيد القوة المشتركة للحشد، التي تعبر عن نفسها في البحث عن مصالح تحيل عن شبكة كثيفة وواقعية من الانفعالات الجماعية. لا يمكن تصور العقلانية السياسية سوى من حيث هي متعددة، و باعتبارها تعبيرا عن المتعدد، لأنها تتجذر عمقيا في الأنطلوجيا

الجماعية للحشد، في جسده المتعدد والمركب القادر على إنتاج الفضيلة (العيش المشترك العقلاني يعتبر هنا أرقى الفضائل) و القوة. لا يولد الإنسان حرا ولكنه يصير كذلك، حين يستوعب هذه العقلانية السياسية، ويندغم فيها وحين يطرح الحرية كممارسة فعالة وتأكيدية توجه الحياة، أي حين تصير ممارسة الحرية هي ممارسة الوجود بالذات. غالبا ما تنبع الحاجة الملحة إلى تبني الشعوذة كتبرير للوجود وكمضمون له، من عجز الناس والأفراد عن تنظيم حياتهم وعلاقاتهم الجماعية بطريقة واعية وعقلانية. لا يحتاج الأفراد المندغمون في الحياة السياسية العقلانية للجوء إلى الانفعالات الحزينة والارتكاسية لتبرير سلبيات وجودهم وعجزهم، ولا تبرز لديهم أبدا الحاجة اللاهوتية من حيث هي ناظم كلي للحياة، لأنهم لا يرون في الوجود ولا يتصورونه ويعيشونه كجنازة وسيرورة مستمرة ودائمة من الطقوس الجنائزية، ولا يطرحون الموت كتفسير قبلي له. من يعيش وفق تعاليم العقل يكون "إنسانا حرا"، شخصا فعالا لا سلبيا بشكل حاسم، في كل المجالات التي ينخرط فيها. أما وهم حرية الاختيار فانه ينتج عن إدراكات غير ملائمة وملتبسة، فإذا ما تم فهم الحرية فهما ملائما فإنها لن تكون التخلص من الضرورة، بل فقط الفهم الصحيح لما يحدث بالضرورة وتحديدا لما يحدث حين نرى العالم بطريقة لا-زمنية ونعتبره خاضعا لقوانين ثابتة. هنا بالذات ينطرح تحديد الإنسان الحر عند سبينوزا، الذي يرى فيه شخصا ثابتا لكنه مليء بالفرح، ولا يحتفظ بأي أثر من آثار الكآبة اللاهوتية. يقول الاقتراح السابع والستون من كتاب الرابع :"يفكر الإنسان بشكل أقل في الموت ،وحكمته تأمل لا في الموت بل في الحياة"(9). يرتبط التفكير في الموت غالبا بتصور قيامي كارثي للحياة، ويسهم في زرع النبات الضار للانفعالات الحزينة في الأجساد والأرواح، ويترك الإنسان فريسة للدجل و الشعوذة ويوقعه في وحل الكآبة اللاهوتية، لأن من تكون الحرية سقفه ومآليته لا يقوده الخوف من الموت ولا يتحكم فيه طيلة حياته، بل ينقاد لإمرة العقل وحده، ولا يرغب مباشرة سوى في تحقيق الخير وفي الفعل والعيش والحفاظ على وجوده وكيانه، في توافق مع الأساس المتمثل في البحث عما هو نافع للذات عمقيا، وتبعا لذلك فانه ينأى بعيدا عن كل تفكير حزين وكئيب في الموت إذ تقتضي حكمته العقلانية فقط تأمل الحياة . تتعلق قدرة الإنسان على الفعل بقدرته على التوفر على/ الاندغام في الانفعالات الفعالة لا الارتكاسية وهذا، كما

يشير إليه دولوز، هو عمق المسألة الإتيقية عند سبينوزا التي تلفي نفسها مضاعفة، إذ كيف نتمكن من إنتاج مدركات حسية فعالة؟ ولكن قبل ذلك، كيف سنتمكن من الإحساس بأقصى ما يمكن من الانفعالات الفرحة(10). "لو أن الناس ولدوا أحرارا ،فقد لا يشكلون أي مفهوم للخير والشر، مدة مكوثهم أحرارا"، يقول الاقتراح الثامن والستون من الكتاب الرابع(11). من يولد حرا ينقاد حتما لسلطة العقل، ويحافظ على حريته ولا تكون لديه سوى أفكار ملائمة، وبالتالي فلن يتشكل في ذهنه أي مفهوم للشر ولا للخير أيضا. يقوم الإنسان الحر بالخير ويتفادى الشر لا لأنه يمتلك تصورا قبليا عنهما، فالتصور القبلي عنهما لا يفرض فرضا على المرء إلا لأنه يولد في وضع عبودية وتبعية، بل لأن الأمر يتعلق لديه بنوع من الممارسة الإتيقية العملية التي تنحو به منحى مواجهة المخاطر وتجاوزها، والالتزام بنوع من السلوك الشريف والنزيه بشكل صارم، وهو ما يؤكده الاقتراح الثاني والسبعون من الكتاب الرابع حين يقرر بأن:"الإنسان الحر لا يمارس أبدا الغش والتدليس ، لأنه يصدر دائما في سلوكه عن حسن النية"(12). وحده من يوجهه العقل يسمى إنسانا حرا. هنا بالذات نصل إلى مسألة العزلة التي لا تكون طريقة في العيش لائقة بالإنسان الحر وملائمة له، خصوصا وأن سبينوزا يضع العزلة ضمن زوج مفاهيمي يتعارض فيه مع الطرف الأخر الذي هو المشترك. بالرغم من أن سبينوزا وضع كعنوان للكتاب الرابع من "الاتيقا": (في العبودية الإنسانية)، فانه في الكثير من اقتراحاته حديث عن الإنسان الحر، أي العقلاني ومديح له. يقرر الاقتراح الثالث والسبعون من الكتاب الرابع ما يلي: "الإنسان الذي يقوده العقل يكون أكثر حرية في المدينة حيث يعيش وفق التوجه المشترك ، منه داخل العزلة حيث لا يخضع سوى لنفسه"(13). وضع سبينوزا صيغة سياسية للمشترك في كتاباته السياسية، بالرغم من أن رؤيته ناهضة على الشك والارتياب في عامة الناس، وفي قدراتهم على العيش وفق إملاءات العقل وتوجيهاته، لكنه رغم ذلك يعترف بضرورة المجتمع. إنه نوعا ما فن سياسي للعيش وسط الجهلة، لأن "الإنسان الحر الذي يعيش وسط الجهلة يعمل ما أمكن على تجنب عطاياهم". كما ترى الأطروحة السبعون (14) من الكتاب الرابع. يضيف سبينوزا في حاشية على الأطروحة نفسها(15) قائلا: "رغم أن الناس جهلة فإنهم كائنات إنسانية، يمكن في حالة الضرورة أن يقدموا مساعدة انسانية هي الأنفس من بين الكل".

معنى هذا أن الضرورة تجعل من وجود الإنسان بجانب الإنسان الآخر، وجودا نفيسا وضروريا تتماهى فيه الضرورة الوجودية مع الضرورة السياسية، تماهيا يقوله بوضوح مفهوم "المشترك"، وحدهم الأفراد الأحرار يشعرون بالحاجة القصوى إلى التعايش المشترك بينهم، أي بالحاجة إلى نظام سياسي، وهو ما لا يساور أذهان الجهلة الذين يتساوى كل شيء لديهم النظام والفوضى، وبالتالي بضرورة العيش وفق القوانين التي يفرضها "القرار الجماعي". تبدو ملحة جدا هذه الحاجة إلى التعايش في إطار نظام سياسي، وذلك بالرغم من أن "الناس الأحرار يكونون وحدهم ممتنين جدا بعضهم إزاء البعض" كما يرد في (الإتيقا)(16). يرى سبينوزا في كتابه (رسالة في السياسة) بأن الهدف الحقيقي لكل نظام حكم هي الحرية. لكنه لا يعني مفهوم "الحرية" أي الاختيار الذي هي نوع من المستحيل الميتافيزيقي، بل يشير إلى قدرة الناس على انجاز مشاريعهم داخل طقس السلم، والتعبير عن أرائهم وترجمة الطموحات التي يمليها العقل عليهم، دون تدخل من الدولة. يتأتى تعطشه للحرية وانشغاله بالحرية السياسة من حذره من عامة الناس، الذين لا يرتاحون أبدا إذا ما تبنوا اعتقادات، عادات ومشاريع أخرى غير تلك التي يملكونها. إن فن الحكم يرمي عند سبينوزا إلى جعل هؤلاء الناس من العامة، قادرين على القبول بنظام يستطيع الإنسان الحر داخله أن يعيش في وئام وتوافق تامين مع وعيه وضميره الخاص. لهذا ذهب أغلب مؤولي فلسفة سبينوزا السياسة إلى مديحه وتوجيه التحايا له ، باعتباره مدافعا عنيدا عن الديمقراطية حاول أن يوصل للناس المكلفين بالحكم الحكمة التي تنقصهم دائما .إن السياسة حسب سبينوزا، هي فن البقاء قيد الحياة وسط الجهلة. السياسة الوحيدة الممكنة عند سبينوزا ليس لها سوى اسم واحد هو المشترك، الذي ينطرح كأنطلوجيا للقوة، وتتحول عبرها القوة كلها إلى سياسة. عبر عن ذلك قائلا: "إذا ما توافق شخصان في ما بينهما ووحدا قوتهما، فسيحصلان على قوة معا، وتبعا لذلك عل حق أعلى من الطبيعة و أكثر مما سيكون لكل واحد منهما على حدة، وكلما كان الناس الذي يوحدون قولهم بشكل مشترك أكثر عددا، كلما حصلوا على حقوق تعادل عددهم"(17) .هذا المنحى الذي تصير عبره القوة سلطة، يصوغه بطريقة أخرى قائلا في الاستنتاج الذي يلي الاقتراح السابع والثمانين من الكتاب الرابع(18) لترجمة هذه المعادلة بين القوة والسياسة: "حينما يبحث كل

إنسان في أقصى نقطة عما ينفعه، يكون الناس أكثر نفعا بعضهم لبعض. لأنه كلما بحث كل واحد عما ينفعه، وعمل بجهد على الحفاظ على بقائه، كلما اتصف بالفضيلة. إنه، بلغة أخرى، الشيء ذاته، إذ كلما كانت القوة التي يتوفر عليها من أجل الفعل وفق قوانين طبيعته أكبر، أي للعيش تحت قيادة العقل. لكن هنا حيث يتلاءم الناس في الطبيعة عند أعلى النقاط هو حين يعيشون تحت إمرة العقل، و إذن فهنا حيث سيكون الناس أكثر نفعا لبعضهم البعض، هو حين يبحث كل واحد على حدة في أعلى نقطة عما ينفعه". إن وعي الناس سواء من حيث هم أفراد أو من حيث هم جماعة بأهمية المشترك ،يأتي من إدراكهم الايجابي والفعال لما هو نافع بالنسبة لكل فرد على حدة، أو بالنسبة لهم كأفراد. إن الوعي بالمنفعة المفيدة هي إحدى الفضائل التي تميز الإنسان الحر، وتلك إحدى السمات ذات الزخم الفعال والحاسم في مسار (الإتيقا) والفلسفة السياسية الحديثة، إذ كلما رمت العثور على ما هو نافع لي كلما كنت أقوى، وكلما كنت أقوى ،كلما حزت أكثر ما يمكن من الفضيلة. تنطرح الفضيلة هنا، لا ضمن منظور القيم الميتافيزيقية المتعالية، بل ضمن تصور إتيقي عملي سياسي، لأنها تحديدا ما يكون نافعا لي، وكلما كانت الفضيلة أقوى، كلما كانت متبادلة أي مشتركة. تنهض الانطلوجيا السبينوزية إذن على الثالوث التالي، الذي يتعذر الفصل بين مكوناته نظرا للارتباط القوي في ما بينها وهي: المنفعة ، القوة ، الجماعة .يدفعنا سبينوزا للقيام بخطوة أبعد من ذلك، حين يرى بأنه كلما كانت القوة التي نتوفر عليها أكبر، كلما كبرت فضيلتنا أي صار عقلنا أكثر قوة. هنا تكتمل البرهنة السبينوزية أو أنها بالأحرى تنفتح على نظام آخر، مغاير للنظام الهندسي الذي طرحها وفق تصور واضح متصف بالكمال. يؤسس سبينوزا هنا فضاء آخرا راديكاليا وجديدا كلية، داخله تصير مكونات السياسي هي بالذات مكونات الأنطلوجي، بما الوجود يصير فرحا، ممتلئا، حرا، ومتحررا. لا مكان هنا أبدا لأي سمات متعالية استبدادية مرتبطة بنظام لا هوتي – سياسي، من حيث هو (: أي هذا النظام بالذات) ميكانيزم مظلم وجحيمي للمراقبة والعقاب ولتحديد الكوناتوس الخاص بنا، أي لقوتنا المشتركة. هناك فقط المحايثة المضيئة لنشاطنا واشتغالنا، كما حددها الاقتراح السادس والثلاثون من الكتاب الرابع في (الإتيقا): "إن الخير الأعظم عند أولئك الذين يتبعون الفضيلة مشترك لدى الكل، ويمكنهم

كلهم بشكل متعادل أن يشعروا بالرضى"(19). لقد طرح أرسطو، إبان الخطوة التدشينية للميتافيزيقا الغربية، وجود الإنسان نفسه كاشتغال/ نشاط/فاعلية حرة وفرحة أي كفضيلة، كما طرح ذلك في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس): "يبدو بوضوح أن الحياة والمتعة مرتبطان ارتباطا حميميا ولا يقبلان أي فصل بينهما .بدون نشاط فعلا، لا تتخلق أي متعة وكل نشاط يبلغ درجة اكتماله في المتعة". يكمن المعنى الحقيقي الأعمق للممارسة في الفرح، أي في النشاط الموافق للفضيلة، وانطلاقا من هذا يطرح أرسطو الافتراضات التي تؤسس للسياسة نفسها، إذ يطرح كأسس للحياة الجيدة سواء بالنسبة للفرد أو للمدن جماعيا، العنصر الذي تصاحبه فضيلة تتوفر على وسائل كافية تمكن الأفراد من القيام بأفعال ملائمة للفضيلة. لم يتغير هذا الأساس طيلة تاريخ الأنطلوجيا السياسية الغربية، لأنه قادر على اختراق كل حالات التناقض، فالنشاط أو الاشتغال الذي يقوم به الإنسان، هو الحد بالذات الذي يسمح بتفكير وتحديد وجودنا –هنا نفسه، إنه الحدث المؤسس لوجودنا فرديا وجماعيا. لم يتغير هذا الحد/المبدأ إذن إلى حدود انبجاس الحداثة الغربية، أي حتى النصف الأول من القرن السابع عشر. انطلاقا من هذه اللحظة بالذات اتسعت دائرة هذا الحد كلية وبشكل كامل، بفضل سبينوزا تحديدا، إذ إبان القرن الذي عمل فيه هوبز وديكارت ولايبنز على طرح مبدآ النشاط (الاشتغال) الأرسطي باعتباره القلب الناظم لكل أنثربلوجيا، سوى كشهوة، كوناتوس، أو رغبة، يمتلكها الجسد والروح، منحنا سبينوزا منظارا مكبرا أكثر قوة، قادرا على السماح بقراءة النشاط والنفاذ إلى عمقه، النشاط الذي بالرغم من أنه يكون نشاطي ولا علاقة له بآخر، أي نشاط مختلف، فانه يظل متعذرا تفكيره، فارغا، ضعيفا وبئيسا دون إسهام الآخر الذي يغذيه ويمنحه قوة أكبر، تزيد من غناه ومتانته وفاعليته ومن حريته. لكن سبينوزا يظل يقظا وحذرا إزاء هذا النشاط ، إذ لا وجود لنشاط أو اشتغال محايد، شفاف، بدون معارضة، فهو لا ينتجز ولا يتم إلا داخل امتلاءات الوجود ومن أجل الوجود. كان سبينوزا على درجة كبيرة من الوعي بذلك كما تبين الاقتراحات الممتدة من الثاني والثلاثين إلى الرابع والثلاثين من الكتاب الرابع: "بما أن الناس خاضعون للانفعالات، لا يمكن القول بأنهم يتوافقون طبيعيا... يمكن للناس أن يختلفوا في الطبيعة من حيث أنهم يسقطون فريسة مدركات حسية هي

الانفعالات، وباعتبار أن كل إنسان بالذات مأخوذا لوحده يكون متغيرا وغير قار.... بما أن الناس تهيمن عليهم المدركات الحسية التي هي الانفعالات فبإمكانهم أن يعارض بعضهم البعض الآخر"(20). لا يتكون صعيد المحايثة بشكل موحد ومنسجم، بل من مستويات مختلفة، يتعالق بعضها، ويرتبط بالبعض الآخر وفق تكوين اختلافي ليحتفظ كل مكون، على حدة بخصوصياته ومميزاته. لا يطرح سبينوزا المشترك كإسمنت بارانوي صلب، لأنه أولا وقبل كل شيء يتكون من كل ما يفصل بيننا. إن المشترك هو جماع الاختلافات، ولا يتوقف سبينوزا فقط عند هذا بل يذهب بالحد بعيدا جدا ما وراء ذاته كحد، يقلبه ويعيد تعريفه، مانحا إياه ماهية وحياة جديدتين. ذلك ما يقوله الاقتراح الخامس والثلاثون: "لا يتوافق الناس في ما بينهم بالضرورة دائما في الطبيعة ، إلا فقط إذا عاشوا تحت قيادة العقل"(21). نحن هنا بإزاء أنطلوجيا مغايرة واختلافية ناهضة على الرغبة في التعبير والإنتاج بالذات، أي على الرغبة كقوة. هكذا يغلق سبينوزا الدائرة، ويفتح/يؤسس لهندسة وجودية أخرى ونقرأ في الاستنتاج رقم 1 الذي يلي الاقتراح السابق ما يلي: "ليس هناك في طبيعة الأشياء، ما هو أكثر تميزا للإنسان وأكثر نفعا له من الإنسان الذي يعيش تحت قيادة العقل. لأن ما هو أكثر نفعا للإنسان ،هو ما يتلاءم أكثر مع طبيعته، أي الإنسان"(22). ينبغي القول بأن الإنسان الحر هو الذي يتحكم العقل في توجيه حياته نحو ما هو أكثر نفعا له، وهو التعايش مع الكائنات الإنسانية الأخرى، ضمن المشترك أي الحياة الجماعية العقلانية التي يبحث داخلها كل واحد على ما هو أكثر نفعا له، وعما يضاعف قوته، والفضيلة التي ينهض عليها المشترك ليست متعالية أو ميتافيزيقية ولكنها فضيلة إتيقية وجودية ومادية، فضيلة عقلانية بامتياز تقود الناس إلى الوعي بما يجمعهم رغم اختلافاتهم وبما هو أكثر منفعة لهم. هكذا ينعلن الاشتغال الفعال للقوة الوجودية في أقصى حد له وتصير الأنطلوجيا كلها محايثة، منتجة وسياسية. من يعمل جاهدا على الحفاظ على نفسه ويبحث عما هو صالح له هو الذي يتسم بالفضيلة، ومن يتصف بالفضيلة هو بالذات من يعيش تحت إمرة العقل.

الهوامش :

1- Deleuze ;Spinoza : philosophie pratique (SPP) ;Minuit ; 1981.p.37-38. 2- Spinoza ;Ethique ;Traduction de Bernard Pautrat ;Seuil ;1999p 437. 3-Ibid . p . 447-453.
4-Ibid . p .553.
5-Ibid.
6-Spp.op . cit . p. 4.
7-Deleuze ;Spinoza et le problème de L'escpression(ESP) :Minuit ; 1968 . p . 236.
8-Spp ,op-cit .p.198.
9-Ethique . op . cit .p . 445 .
10-SPE . OP.CIT . P .225.
11-Ethique. Op . cit .p .447.
12-Ibid . p . 453.
13-Ibid .
14-Ibid.p. 449.
15-Ibid. p . 451.
16-Ibid .
17-Spinoza ; Traité politique ; Garnier – Flammarion ; 1966.p.104.
18-Ethique .op . cit . p .39.
19-Ibid . p . 393.
20-Ibid . p . 385-387.
21-Ibid. p . 389.
22-Ibid. p . 391.

التشريع بين الإجماع الأصولي والمجامع المسكونية

(الخصائص المشتركة بين الإجماع الأصولي والمجامع المسكونية ومميزات كل منهما)

وسيم العزوزي

تتبوأ الظاهرة الدينية جزءا هاما من الفكر الإنساني، وتهيمن على مساحة واسعة من حياته سواء كأفراد أو جماعات، حيث تؤطر مختلف علاقاته بغيره وبمحيطه، كما تتدخل في تكوين تصوراته عن الوجود والغاية منه، والأهم من ذلك كله تشكل وعيه بوجود خالق مطلق القدرة حر الإرادة تجب له الطاعة والانقياد من سائر المخلوقات.

وعلى مر التاريخ اتخذت الأديان أشكالا مختلفة تباينت من بيئة إلى أخرى، واختلف مستوى نضجها من حضارة إلى أخرى تبعا للمستوى الثقافي والفكري لشعوبها، وعموما فإن الأديان السماوية تظل أنضجها من وجهة نظر معتنقيها على الأقل، حيث تتعدد هذه الأديان بتعدد الحاجة إليها، وبتعدد الظروف التي اقتضت إنزال كتبها وإرسال مؤسسيها وإقامة دعوتهم إلى توحيد الله بصرف النظر عن تصورها لمفهوم التوحيد، فمن ثم كان اتحادها في أصول ومبادئ عديدة وإن اختلفت في تفاصيل وفروع كثيرة، وذلك لا يعني بأي حال وحدة الأديان وإلغاء الفوارق بينها، ولا أدعي إثبات "عدم وجود اختلاف بين الكتب السماوية في الأصول والأسس والبنى التي اصطلح المتكلمون بتسميتها بأصول الدين أي القواعد العقلية التي تنبني عليها جميع الأديان والشرائع السماوية."[16] كما هو حال البعض.

فعند المقارنة بين مصادر التشريع في الإسلام والمسيحية، والنظر في أصول استدلال أتباعها على الأحكام الفرعية وتعليلهم لها يمكن أن نلاحظ التقارب الحاصل بين بعض القضايا الأساسية. ولعل فكرة الوحدة والاجتماع على قرار محدد جماعة بعد التشاور وتبادل وجهات النظر وتمحيص مستند كل قول أي الإجماع حسب مصادر التشريع الإسلامي والمجامع المسكونية حسب الاصطلاح

[16] حسن السيد عز الدين بحر العلوم، الأصول المشتركة للأديان، ص 46.

المسيحي من أكثر الأفكار التي تصلح لدراسة أوجه العلاقة الإسلامية المسيحية على مستوى البنية التشريعية.

ولعل من أبرز الباحثين الذين وعوا بالتقارب بين حجية الإجماع وسلطة المجامع المسكونية في العصر الحديث فيما وقفت عليه المستشرق ألفريد غيوم حيث يرى أنه "صار للإجماع سلطة كسلطة المجامع الكنسية، وكل من يخالف الإجماع يرمى بالزندقة والضلال والكفر، حتى صار للإجماع سلطة النسخ والتمكن من إبطال مفعول نص قرآني أو حديث نبوي."[17]، وبالرغم من الموقف السلبي لألفريد غيوم من الإجماع وحجيته، فإن ما يهمنا هو إشارته الواضحة إلى الصلة بين مبحث الإجماع والمجامع المسكونية على عكس المتقدمين من الأصوليين الذين طالما تطرقوا لإجماع اليهود والنصارى ومدى حجيته دونما التنصيص على هذه العلاقة بصيغة صريحة.

ومن المواقف الأخرى في العصر الحديث التي انتبه أصحابها إلى أهمية الإجماع في الأديان السماوية ومركزيته في المنظومة التشريعية والتي وقفت عليها موقف حمادي ذويب حيث يصرح بأن "المتأمل في الأديان الكتابية يلاحظ أن الإجماع ليس خاصا بدين دون آخر بل هو معتمد في اليهودية والمسيحية أيضا بتسميات مختلفة، ففي الأديان المؤسسية يوظف رجال الدين الإجماع لإقناع المؤمنين بما يريدون فرضه من عقائد أو طقوس، ولعل الدليل على صلات مبحث الإجماع بالأديان الكتابية أن أشهر حديث يثبت سلطة الإجماع وهو "لا تجتمع أمتي على خطأ" يذكر بمبدأ مسيحي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية وهو [كنيسة روما لا ترتكب الأخطاء]"[18] وبعيدا عن أي حكم قيمي يتعلق بدور الإجماع وتوظيفه من قبل رجال الدين في المجال التشريعي، فإن الأكيد هو كون الإجماع أصل أصيلا في الأديان القائمة على الوحي الإلهي لما له من تأثير في حركية الدين وحيويته واستيعابه مختلف التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية.

وسأحاول فيما يلي من المقال الغوص أكثر في عمق هذه العلاقة بين مبدأ الإجماع في الإسلام وظاهرة المجامع المسكونية في المسيحية، بالرغم من وعيي

[17] مجلة البحوث الإسلامية، ج 31، ص 284، نقلا عن . Alfred Guillaum , islam, p 94-97

[18] حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص 287.

بخصوصية كل منهما، وكونهما محكومين بعوامل معرفية تتعلق بأصول وكتب كل من الديانتين، وظروف تاريخية وسياسية ترتبط بانتشار الديانة وعلاقتها بالسلطة السياسية، وإلى ما غير ذلك من الأمور. وذلك من خلال تحديد الخصائص المشتركة بين الإجماع والمجامع المسكونية، ومميزات كل منهما.

إن الإجماع باعتباره مصدرا من مصادر التشريع وثالث الأصول في الإسلام قريب من التصور المسيحي للمجامع المسكونية باعتبارها مؤسسة كنسية لها صلاحية التشريع في الدين المسيحي من خلال القوانين التي تصدرها في نهاية جلساتها متوجة أعمالها التي امتد بعضها لسنوات مثل مجمع الفاتيكان الثاني الذي كان بين سنتين 1962-1965 م. وتبرز ملامح هذا التقارب من خلال جوانب عدة، غير أن ذلك لا يعني غياب جوانب أخرى يتميز بها أحدهما عن الثاني.ولعل ذلك راجع إلى الأسس النظرية والمبادئ العامة التي يستند عليها كل منهما، وإلى النصوص التي يستمدان منها مشروعيتهما. ومن ذلك ما تقدم ذكره فيما أشار إليه حمادي دويب من الشبه الحاصل بين حديث [لا تجتمع أمتي على خطأ] وبين مبدأ الكنيسة الكاثوليكية [كنيسة روما لا ترتكب الأخطاء]، وأضيف إلى ذلك ما يمكن ملاحظته من تقارب بين ما رواه عبد الله بن مسعود قال: [إِنَّ اللَّهَ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ فَوَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَادِ فَاصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ فَابْتَعَثَهُ بِرِسَالَتِهِ ثُمَّ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ بَعْدَ قَلْبِ مُحَمَّدٍ فَوَجَدَ قُلُوبَ أَصْحَابِهِ خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَادِ فَجَعَلَهُمْ وُزَرَاءَ نَبِيِّهِ يُقَاتِلُونَ عَلَى دِينِهِ فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ][19]، وبين ما ورد في العهد الجديد: [[18]اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: كُلُّ مَا تَرْبِطُونَهُ عَلَى الأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطًا فِي السَّمَاءِ، وَكُلُّ مَا تَحُلُّونَهُ عَلَى الأَرْضِ يَكُونُ مَحْلُولاً فِي السَّمَاءِ.][20]، وكلا النصان يسجلان حضورا على مستوى التأسيس النظري لمشروعية كل من الإجماع والمجامع المسكونية، بالرغم من أنهما لا يعتبران من أقوى ما يحتج به لدى الديانتين.

[19]مسند أحمد، ج 6، ص 84.
[20]متى 18: 18.

وإن كل محاولة لتحديد الخصائص المشتركة بين أصل الإجماع وبين المجامع المسكونية، والوقوف على مميزات كل منهما لأمر معقد ويطرح أمام الباحث تحديات عديدة نظرا للاختلاف الواقع بين الأصوليين في ما يتعلق بمبحث الإجماع؛ إذ يكاد أن يخلو من مسألة خلافية. وكذلك الأمر بالنسبة للمجامع المسكونية. وبعد دراستي لمسائل الإجماع وقوانين المجامع المسكونية وقراراتها أتعرض فيما يلي لأهم الخصائص المشتركة بين الإجماع والمجامع المسكونية وأبرز مميزات كل منهما.

1. **الخصائص المشتركة بين الإجماع والمجامع المسكونية:**

إن المتأمل في التنظير الأصولي لأصل الإجماع، ومناقشة العلماء لقضاياه، وجدالاتهم حول المختلف فيه من المسائل، وفي عرض اللاهوتيين للمجامع المسكونية وسلطتها وظروف انعقادها وإلى ما غير ذلك من الأمور يمكنه أن يستنتج خصائص عدة تطبع كلا منهما، والتي من أهمها مبدأ العصمة وملازمة الصواب للجماعة، واعتمادهما على قلة من أتباع الديانة سواء كانوا فقهاء أو أهل الحل والعقد أو أساقفة أو رجال دين عموما.ويعني ذلك فيما يعنيه مبدأ النخبوية، إضافة إلى الظروف والملابسات التي أسهمت في نشأة كل منهما قبل تأسيسهما نظريا. وفيما يلي عرض لهذه الخصائص المشتركة بين الإجماع والمجامع المسكونية بشيء من التفصيل.

أ) مبدأ العصمة:

إن أبرز خاصية مشتركة يمكن للباحث أن يلاحظها عند دراسته لمبحث الإجماع عند الأصوليين والمجامع المسكونية في القوانين الكنسية، مبدأ العصمة؛حيث من أهم الأحاديث التي أسست لحجية الإجماع حديث [لا تجتمع أمتي على الخطأ]. يقول الغزالي: "تظاهرت الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر وبن مسعود وأبي سعيد لخضري وأنس بن مالك وبن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكره من نحو قوله صلى الله عليه وسلم: [لا تجتمع أمتي على الضلالة] [ولم يكن الله

ليجمع أمتي على الضلالة] [وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة]..."[21]، ويؤكد الرازي هذا المعنى بقوله: "وهذه الأخبار كلها مشتركة في الدلالة على معنى واحد وهو أن الأمة بأسرها لا تتفق على الخطأ، وإذا اشتركت الأخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد ثم إن كل واحد من تلك الأخبار يرويه جمع كثير صار ذلك المعنى مرويا بالتواتر من جهة المعنى"[22] ونرى في عبارات الرازي تنصيصا صريحا على مسلكه في الاعتماد على هذه الأخبار وهو التواتر المعنوي. وذلك جواب منه على من يزعم أنه "لم يرد في القرآن أن المؤمنين لا يخطئون، وأن طريقهم واحد، ولا يسيرون في طريق الباطل والذي نعلمه أن المؤمنين يجوز عليهم جميعا الخطأ، ويجوز أن يسروا في طريق الباطل فمن خالفهم فيه أثابه الله."[23]

وقد اختار بن تيمية أن يسلك مسلكا عقليا في إثبات عصمة الأمة عن الخطأ وذلك في معرض دحضه لادعاء الشيعة عصمة الأئمة دون غيرهم، حيث يقول في ذلك: "من المعلوم إن الإجماع إذا حصل، حصل له من الصفات ما ليس للآحاد لم يجز أن يجعل حكم الواحد للاجتماع، فإن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط والكذب فإذا انتهى المخبرون إلى حد التواتر امتنع عليه الكذب والغلط، وكل واحد من اللقم والجرع والأقداح لا يشبع ولا يروي ولا يسكر، فإذا اجتمع من ذلك عدد كثير أشبع وأروى وأسكر، وكل واحد من الناس لا يقدر على قتال العدو، فإذا اجتمع طائفة كثيرة قدروا على القتال، فالكثرة تؤثر في زيادة القوة وزيادة العلم وغيرهما... ونحن نعلم بالاضطرار أن علم الاثنين أكثر من علم أحدهما إذا انفرد... فإنهم في حال الاجتماع لا يجتمعون على مخالفة شرائع الإسلام كما يفعل الواحد والاثنين"[24]

كما تعتبر مسألة العصمة من المسائل الخلافية بين أهل السنة والشيعة. فبينما يعتقد الفريق الأول بعصمة الأمة مجتمعة ولا يتحقق ذلك إلا في الإجماع، فإن الفريق الثاني يرى أنها تتحقق في الإمام المعصوم. وينقل لنا مصطفى حلمي

---

[21] الغزالي، المستصفى، ص 138-139.
[22] الرازي، المحصول، ج 4، ص 125.
[23] عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، "دار التونسية للنشر، 1001 م." ص 165.
[24] تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، "الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1986 م." ج 8، ص 252-254.

تصورهم بقوله: "فعصمة الأئمة عند الشيعة مستمدة من أنهم كما يعرف الشيخ المفيد القائمون مقام الأنبياء صلوات الله عليهم في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء، وأنهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء، وأنه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين، ويبدو أن الشيخ المفيد أكثر اعتدالا من هشام بن الحكم الذي نقل لنا الإمام الأشعري ادعاءه في عصمة الأئمة، فهشام يزعم بأن النبي صلى الله عليه وسلم يجوز عليه معصية الله لأن الوحي يرده عن العصيان فيما لو فعل، أما الأئمة فإنهم معصومون لأنهم لا يوحى إليهم ولا تهبط عليهم الملائكة لتردهم عن الخطأ والمعصية، فلا يجوز عليهم الخطأ ولا السهو."[25] فمن ثم اتخذ الإجماع عند الشيعة مفهوما مختلفا عن مفهومه عند أهل السنة فهو عندهم: "كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء أكان اتفاق الجمع أم البعض."[26]

أما العصمة في تصورها السني ف"لا ترتبط بشخصيات المجتهدين ذاتهم. بل تتعلق بالسند الشرعي الذي أقيم عليه الإجماع. فالمجتهدون من الأمة معصومون من الخطأ إذا اتفقت كلمتهم على حكم مستند على كتاب أو سنة أو قياس... ومن جهة أخرى فإن العصمة متعلقة بإجماع المجمعين على مسألة معينة مع جواز الخطأ على أحدهم. فالعصمة تحث على إجماعهم واتفاق رأيهم في هذه المسألة، ومن الجائز أيضا أن يثبت الحكم لمجموع من حيث هو جملة مجتمعة ولا يثبت لواحد منهم"[27] وهو ما سبق أن أشار إليه بن تيمية.

ويخلص حلمي إلى أنه " أصبح الإجماع بواسطة أهل الرأي والاجتهاد عند أهل السنة مصدرا من مصادر التشريع. فالعلم وفق هذه القاعدة يناط بقاعدة عريضة من المسلمين فيصبح في مقدورهم البحث واكتساب المعارف، فكثرتهم العددي مع إجماعهم على مسألة من المسائل تنزع عنهم احتمال الخطأ وتضفي على إجماعهم هيبة العصمة."[28] غير أن البعض يرى في مبدأ العصمة ختم تصدر

---

[25] مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، "بيروت: دار الكتب العلمية، 2004 م." ص 295-296.

[26] محمد محمود فرغلي، حجية الإجماع وموقف العلماء منه، ص 56.

[27] مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ص 297.

[28] نفسه. ص 298.

به الأحكام باسم الله لإكسابها صفة التقديس، "وهكذا يغلف مبدأ العصمة الإجماع بالمقدس من خلال إقحام الله فيه، واعتبار أنه من المستحيل أن يسمح بضلالة الأمة، لكن كيف نفسر إذن سماحه بما جرى من حروب بين الصحابة وبين المسلمين اللاحقين؟ وكيف نبرر تخلف المسلمين وانقسامهم؟ إلا يعد هذا من قبيل الضلالة ومع ذلك لم يتدخل فيها الله."[29]

وفي مقابل العصمة الممنوحة للمجتهدين المجمعين من الأمة عند المسلمين السنيين، نجد عصمة المجامع الكنسية خاصة المسكونية منها وقراراتها الصادرة عنها عند المسيحيين وتحديدا الكاثوليك حيث يعتقدون أن المجامع المسكونية "أعلى سلطة كنسية وأكثرها رسمية، فهي تفرض قوانين تنظيمية عالمية تبقى معصومة في ما هو من الأمور العقائدية والأخلاقية وتعادل سلطتها سلطة البابا ولكنها ليست أعلى من سلطته."[30]ويرى المؤرخ الكنسي إيفيل أن موافقة الكرسي الرسولي لا تزال ضرورية لضمان عصمة قرارات المجامع. فوفقا للمذهب الكاثوليكي لا يمكن ادعاء هذا الحق إلا للمجامع المسكونية وللقرارات المتعلقة بالعقيدة والأخلاق، وليس لما يتعلق بالمراسيم التأديبية المحضة.[31] كما أن معتقد الكنيسة الكاثوليكية هذا يستند على ما ورد في الكتاب المقدس من أقوال: تنص على حضور روح القدس لهذه المجامع كما يحرصها من ارتكاب الأخطاء: [[20]لأَنَّهُ حَيْثُمَا اجْتَمَعَ اثْنَانِ أَوْ ثَلاَثَةٌ بِاسْمِي فَهُنَاكَ أَكُونُ فِي وَسْطِهِمْ».][32] [[18]وَأَنَا أَقُولُ لَكَ أَيْضًا: أَنْتَ بُطْرُسُ، وَعَلَى هذِهِ الصَّخْرَةِ أَبْني كَنِيسَتِي، وَأَبْوَابُ الْجَحِيمِ لَنْ تَقْوَى عَلَيْهَا.][33] وهذه القناعة كانت حاضرة عند الرسل ويتضح ذلك من خلال ما ورد في خلاصات مجمع أورشليم [[28]لأَنَّهُ قَدْ رَأَى الرُّوحُ الْقُدُسُ وَنَحْنُ][3534] "لذا فكل من لا يوافق هذه العقيدة يعتبر هرطوقيا ومنشقا عن الكنيسة...، فقسطنطين الكبير

---

[29]حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص 700.

[30]ميشال أبرص، سلسلة تاريخ المجامع المسكونية الكبرى: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 59.

[31] " Charles Joseph Hefele, Histoire des conciles d'après les documents originaux , p 53 .

[32]متى 18: 20.

[33]متى 16: 18.

[34]أع 15: 28.

[35] Charles Joseph Hefele, Histoire des conciles d'après les documents originaux , p (« 53-54.

الملك بالذات اعتبر قرارات نيقيا كوصاية إلهية، واعتبر القديس أثناسيوس أن ما قرره الله في مجمع نيقيا يبقى إلى الأبد، ويوضح البابا لاوون الكبير أن قرارات خلقيدونيا قد اتخذت بهدي من روح القدس وأنها قرارات إلهية أكثر منها إنسانية."[36] فبهذه النبذة المختصرة عن معتقد الكنيسة الكاثوليكية نلاحظ أنها حسمت مبكرا مسألة عصمة المجامع، إلا أنه يظل التساؤل مطروحا إذا ما كانت هذه العصمة منذ البداية مقتصرة على ما يتعلق بالعقائد والأخلاق أو أنها كانت مطلقة.

وتجدر الإشارة إلى أن الكنيسة البروتستانتية والأرثودوكسية ترفض فكرة عصمة المجامع من الخطأ، بالرغم من اعترافها بقرارات بعضها خاصة المجامع المسكونية الأولى التي كان لها أكبر الأثر في صياغة العقائد المسيحية.

غير أن هذه العصمة سواء المتعلق منها بالمجتهدين المجمعين من الأمة الإسلامية حسب التصور السني، أو المتعلق منها بالمجامع المسكونية وفقا للكنيسة الكاثوليكية لا يمكن ادعاؤها إلا فيما يرتبط بالشؤون الدينية، وهو ما وعت به المسيحية إذ قصرت العصمة على الأمور المتعلقة بالعقيدة والأخلاق، بينما من الصعب الاقتناع بعصمة الأمة بعد تفرقها إلى مذاهب وشيع، وانقسام الخلافة إلى دول وإمارات، وتفرق المسلمين في مختلف أصقاع المعمورة، إضافة إلى التداخل والتعقيد الذي يطبع مختلف مجالات الحياة المعاصرة.

ب) مبدأ النخبوية:

إن من الخصائص المشتركة بين الإجماع في الإسلام والمجامع المسكونية في المسيحية خاصية النخبوية، حيث إن المعتبر في الإجماع هو اتفاق مجتهدي العصر كما هو ذلك عند أغلب الأصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي الذي كان المعتبر عنده حسب بعض الآراء إجماع الأمة ككل. وحيث"يشير أو يفهم من كلامه أن الإجماع هو إجماع الأمة ككل أو إجماع جماعة المسلمين ورفض إجماع المجتهدين وحدهم، نرى من جاء بعده من أتباعه وغيرهم يشيرون إلى تخصيص الإجماع

[36]ميشال أبرص، سلسلة تاريخ المجامع المسكونية الكبرى: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 59، وبينه وبين ما ورد في موسوعة تاريخ المجامع المسكونية للمؤرخ الكنسي شارل إيفيل تشابه كبير فلعله كان يترجم عنه.

بالمجتهدين وأنهم هم الحجة وحدهم."[37]، وهذا الانزلاق الذي حصل من اعتبار إجماع الأمة إلى اعتبار إجماع العلماء المجتهدين أدى إلى اختزال مفهوم الأمة في فئة قليلة تولت سلطة التشريع، فلم يقف الأمر عند هذا الحد وإنما اختلف في من له الأهلية ليعتبر قوله في الإجماع."فلئن اختار فريق من الأصوليين حد الإجماع بأنه اتفاق علماء الأمة، فقد اختار فريق آخر إشراك رجال السياسة معهم"[38]، وذلك انطلاقا من تعريف الإجماع أنه "عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع."[39] فعبارة أهل الحل والعقد تحتمل معان كثيرة ومما يدل على ذلك قول الشيخ محمد عبده: "المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا وإلا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم."[40] كما ينقل لنا حمادي ذويب هذا التصور النخبوي للإجماع وذلك بعدما أشار إلى رأي أبي بكر الباقلاني الذي نص على صحة إجماع جميع الأمة: "وفي الصف المقابل لهذا التيار الذي فهم الإجماع فهما موسعا يستوعب كامل الأمة، يقف الشافعي الذي اعتبر أن الحجة في إجماع العلماء من الفقهاء... وعلى هذا الأساس اعتبر المجال الديني حكرا على الفقهاء وعلماء الدين يقول الجصاص: "لا اعتبار بقول العامة في الإجماع الذي يختص به الخاصة من أهل العلم."[41] ومن مستندات هذا الموقف الإقصائي اعتبار العامة غير مؤهلة لطلب الصواب بحكم غياب العقل لديها لذلك تشبه بالصبيان والمجانين في نقصان آلة التفكير."[42] وبغض النظر عما نلحظه هنا مما سبق لي الإشارة إليه، من أن مفهوم الإجماع عند الشافعي يحتاج إلى مزيد بحث ودراسة، فالواضح مما تقدم أن المعتبر في مفهوم الإجماع عند المسلمين السنيين هم المجتهدون، وهو ما اعتبره حمادي دويب

---

[37] زهير شفيق، دراسات إسلامية: أبو بكر الجصاص الإجماع، ص 47.
[38] حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص 625.
[39] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص 254.
[40] تفسير المنار، ج 5، ص 147.
[41] الجصاص، الفصول في الأصول، ج 3، ص 285.
[42] حمادي ذويب، الإجماع والقياس والعرف عند الأصوليين حتى القرن 6 ه. ص 18-19.

افتراق التأصيل الفقهي عن الواقع التاريخي من خلال ما كرسه الإجماع من إقصاء. إذ يقول: "فبداية من مفهومه الانتقائي المقتصر على المجتهدين نلمس هذا البعد عن الناس والواقع لأن إقصاء أغلب فئات المجتمع من تعريف الإجماع يدل بوضوح على أن مصالح هذه الفئات ومشاغلها وطموحها سيقع إهمالها وتهميشها."[43] فإن كان ذلك صوابا حينا، فإنه خطأ في أحيان كثيرة إذ المجتهدون يشكلون العصب النابض للأمة ومرآة تعكس همومها، فأما السؤال عن إذا ما كان هؤلاء المجتهدين قد اضطلعوا بدورهم دائما أو لا فذلك مرتبط بكل فرد منهم ومدى التزامه بشرع الله وحرصه على مصالح الأمة.

ويتجلى مبدأ النخبوية في المسيحية في اقتصار الدعوة إلى حضور المجامع المسكونية على الأساقفة والرتب العليا من السلك الإيكليريكي؛ حيث يمنح لهم حق التصويت على قراراته، والضابط في ذلك هو "بما أن المجمع مسكوني وجب أن تكون الكنيسة بأكملها ممثلة فيه بصرف النظر عن عدد المشاركين فيه يعني أقله مندوبا عن بطريركية كل من البطريركيات الأربع أولا ثم الخمس فيما بعد: روما وأنطاكيا والإسكندرية وأورشليم ثم القسطنطينية، والمعروف أن الأسقف يمثل الكنيسة لذا كان حضور الأساقفة النواة الثابتة للمجمع."[44] وهو ما لم يكن يراعى في المجامع المسكونية الأولى؛ إذ "في الواقع كانت المجامع في البدء مختلفة وهي تنطوي على الأساقفة والإيكليروس وكبار موظفي الدولة علما أن الدعوة التي كانت توجه إلى الميتروبوليس الذي يعلم الأساقفة وأحيانا كانت توجه الدعوة إلى جميع الأساقفة، وبقيت هذه الطريقة في الدعوة حتى القرن التاسع... كان حضور البطاركة أو على الأقل مندوبا عنهم جوهريا دون أن يكون حصريا ثم ما لبث شيئا فشيئا أن أصبح شرطا لا بد منه، كل ذلك لأن البطاركة في نظر الكنيسة هم خلفاء الرسل وهم يكونون مع البابا أسقف روما وبطريرك الغرب الكنيسة المعلمة والمديرة المؤتمنة على السلطة العليا والعصمة العقائدية."[45] غير أن هذا التصور النظري للمجامع المسكونية لم يحصل إلا نادرا حيث "لم يكن يمثل الغرب بأكمله في هذه الحقبة الأولى أي حتى القرن التاسع إلا البابا أو نواب عنه، كذلك لم يكن

[43] نفسه. ص 691.
[44] ميشال أبرص، سلسلة تاريخ المجامع المسكونية الكبرى: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 48.
[45] نفسه. ص 48.

أحد يمثل الشرق في الحقبة التالية نجد فقط بعض الشرقيين في مجمعي الاتحاد ليون وفلورنسا."[46]

وبالإضافة إلى الإشكاليات المطروحة على مستوى التمثيل الجغرافي أثيرت إشكاليات أخرى ترتبط بمن له حق التصويت على القرارات، في حين يبدو أن هذا الحق كان ممنوحا للأساقفة خلال مجامع الألفية الأولى فإنه "في مجامع الألفية الثانية فرضت كنيسة روما اشتراك الكرادلة حتى غير الأساقفة مع حق التصويت، كما سمح أيضا للرؤساء العامين ورؤساء الأديار وللرؤساء الكنسيين الذين لهم سلطة شبه أسقفية إلى جانب الأبرشية بالاشتراك في مثل هذه المجامع وحق المشاركة هذا مرتبط بالشخص حيث التمثيل ممكن لكن دون حق التصويت."[47]

كما أن التمثيلية العددية أثارت إشكاليات عدة في دراسة المجامع المسكونية حيث "لا يمكننا الاتكال على عدد الأساقفة لتأكيد هذه المسكونية، فلقد قامت مجامع محلية أو إقليمية جمعت عددا أكبر بكثير من عدد الأساقفة الذين وجدوا في بعض المجامع التي تعتبر الآن مسكونية في الكنيسة، وجد في مجمع ريميني وهو مجمع محلي زهاء 400 أسقف بينما كان في مجمع إفسس وهو مسكوني 200 أسقف فقط أو 150 أسقف فقط في مجمع القسطنطينية الأول، حتى وإن التمثيل العالمي فيه لا يكفي لاعتباره مسكونيا كان لأساقفة الشرق فقط واعتبر مسكونيا."[48].

وبناء على ما تقدم يمكننا القول إن فكرة النخبوية كانت حاضرة في لمجامع المسكونية بقوة، إذ لم يكن من لمعقول أن تكون عامة، يحضرها جميع المسيحيين شرقا وغربا، ويشتركون كلهم في اتخاذ القرارات. بيد أن هذه التمثيلية النخبوية كانت تخضع في أحيان كثيرة لسلطة البابا وخاصة بعد انشقاق الكنائس الشرقية عن الكنيسة الكاثوليكية الغربية حيث "ابتدأ البابا يهيمن على المجمع فهو يدعو بذاته إليه فيشرك في المجمع من يريد ولا يدع إليه من يريد."[49]

---

[46] نفسه. ص 48.
[47] ميشال أبرص، سلسلة تاريخ المجامع المسكونية الكبرى: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 48.
[48] نفسه. ص 68.
[49] نفسه. ص 52.

فعموما من الصعب جدا قبول فكرة اجتماع جميع المؤمنين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين واتخاذاهم القرارات جماعة، فذلك لم يحصل حتى في المواضيع العامة التي تهم جميع الناس، ولا تتطلب قدرا كبيرا من المعرفة، فكيف يتصور ذلك في مواضيع دينية مشكِلة تستوجب إمعان النظر وبذل الجهد لإيجاد حلول لمشاكل، وإجابات لأسئلة لم يرد فيها نص في المصادر المعتمدة في كل ديانة. وهذا يدفعنا في نهاية المطاف إلى الإقرار بأهمية اعتماد الإجماع والمجامع المسكونية على أهل العلم المتخصصين وذلك دون إقصاء للآراء الأخرى ولو على سبيل المشورة.

ج) ظروف النشأة والتطور:

إن أصل الإجماع والمجامع المسكونية يشتركان أيضا بالإضافة إلى مبدئي العصمة والنخبوية في ظروف نشأتهما وأسبقية الممارسة على التنظير، حيث كل منهما كان استجابة لمتطلبات اجتماعية وسياسية، ونتيجة لانتشار الديانة الجديدة وتزايد معتنقيها وتنوع خلفياتهم الثقافية. فكانولا بد من الاجتماع على رأي واحد، والحفاظ على الوحدة من خلال الاجتهاد الجماعي واتخاذ القرارات بعد المشاورة وتبادل وجهات النظر. ف"إن الحاجة الماسة إلى الحكم على القضايا الجديدة في عصر الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم هي التي كانت سببا في ولادة أو نشوء فكرة الإجماع عن طريق الاجتهاد الجماعي احتياطا في الدين وتوزيعا للمسؤولية على جماعة المجتهدين خشية تعثر الاجتهاد الفردي أو وقوع المجتهد من الصحابة في الخطأ... فأدى كل هذا الخوف إلى أن يجمع الخليفة الراشدي كبار الصحابة للتشاور فيما لم يجد فيه حكما للحادثة في القرآن أو في السنة النبوية ومن هذه الاجتماعات نبتت فكرة الإجماع، وأصبح الحكم المجمع عليه متصفا بصفة الإلزام بالنسبة لبقية المسلمين."[50] وبذلك "كانت ولادة فكرة الإجماع في عهد الصحابة ذات إيحاء وتأثير كبير في الوسط الإسلامي، وكان اللجوء لهذه الفكرة يتميز بالحركية والفاعلية والنمو، فكلما استجد أمر جمع أبو بكر ومن بعده عمر رؤساء الناس واستشارهم وتدارس معهم الموقف الذي ينبغي عمله إزاء

[50] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 486.

قضية من القضايا مثل انتخاب خليفة ومحاربة المرتدين وعدم قسمة الأراضي المفتوحة... فإذا تم الاتفاق على الحكم سار عليه الحاكم وتبعه المسلمون، وإذا وقع الاختلاف في الرأي استمر النقاش وجهدت الأفكار في الوصول إلى ما يقنع والانتهاء إلى أمر مبرم ينعقد عليه الإجماع."[51]

والأمر نفسه نجده قد حصل في المسيحية حيث إن فكرة الاجتماع والتشاور لإيجاد حلول لمستجدات ابتدأت مع تلامذة المسيح عليه السلام، "إذ أن الرسل أنفسهم عندما وجدوا في صعوبة اجتمعوا، خصوصا لحل القضايا الهامة كاختيار خلفا ليهودا مثلا أو انتخاب الشمامسة السبعة، وكان أهم اجتماع لهم هو الذي أقيم في أورشليم والذي أصدر قرارا حاسما أثر في مستقبل الكنيسة."[52] وهذا القرار يرتبط بالتخلي عن العوائد اليهودية كالختان وغيرها مع إقرارهم الامتناع عن أكل ما ذبح للأصنام والمخنوق والدم والزنى[53] ليتطور الأمر فيما بعد حيث "ظهرت في الكنيسة الواحدة وخاصة في القرنين الثاني والثالث في خضم الآراء المختلفة وبدء مثل هذه الجدالات الفلسفية والمناقشات اللاهوتية طيارات عديدة وهرطقات مختلفة فرقت بين المؤمنين وقسمت الكنيسة إلى بدع وشيع وجماعات متنازعة فيما بينها، فانبرى العديد من الآباء القديسين للنضال، فكان عليهم أن يحاربوا على جهتين: جهة خارجية ضد الوثنيين واليهود، وأخرى داخلية ضد الهراطقة والمبتدعة، ويشرحوا اللاهوت الأرثوذكسي مرتكزين على الكتاب المقدس والتقليد الرسولي، كما نهض الأساقفة يدحضون كل ضلال كان يظهر في مناطقهم عبر المجامع المحلية والإقليمية وكانت الكنيسة عرفت المؤسسة المجمعية في تلك العصور أي في الجزء الثاني من القرن الثاني، وكان لهذه المؤسسة الكلمة الفصل في كل هذه النزاعات"[54].

وبعد الممارسة الفعلية لفكرة الاجتماع في كل من الإسلام والمسيحية اضطر العلماء إلى تأصيلها والتأسيس لحجيتها "واحتاج العلماء بعد إذن إلى تأصيل كون

---

[51] نفسه. ص 477.
[52] ميشال أبرص، سلسلة تاريخ المجامع المسكونية: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 20.
[53] ينظر : أع 15: 29.
[54] ميشال أبرص، سلسلة تاريخ المجامع المسكونية، ج 2، ص 27-28.

الإجماع مصدرا تشريعيا يلي في الدرجة القرآن والسنة."[55] وهو ما يفسر جزءا من ورود مبحث الإجماع في الرسالة للإمام الشافعي مختصرا، بينما اتسعت مساحته وتشعبت مسائله وتفرعت قضاياه مع من جاء بعده من الأصوليين. كما أن المجامع المسكونية في بدايتها لم تكن مؤطرة ولا خاضعة لقواعد وضوابط محددة، و"لم تكن هناك نظرية مجمعية ولا لاهوت محكم عن المجامع ولا نظم قانون محددة لأن مجامع الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى التأمت عند الضرورة لأهداف خاصة ولظروف طارئة لبحث أمور معينة تهم الجميع"[56]

ومن خلال تتبع مصار نشأة كل من فكرتي الإجماع والمجامع المسكونية يمكن القول إنهما كانتا استجابة لحاجات اجتماعية وسياسية فرضتها ظروف تاريخية معينة، وذلك لضمان حيوية الديانة وحركيتها، واستيعابها لمختلف المتغيرات وفق ما أودعه الله عز وجل في هاتين الديانتين من أسباب البقاء.

2. مميزات كل من الإجماع والمجامع المسكونية:

يشترك أصل الإجماع في التشريع الإسلامي مع المجامع المسكونية في المسيحية في خصائص عدة ذكرنا منها مبدأ العصمة واعتقاد الصواب فيما تقرره الجماعة ومن ثم لزوم العمل به، ومبدأ النخبوية إذ يمارس حق التشريع وإصدار القرارات من قبل أقلية سواء أكانت هذه الأقلية مجتهدين أم أساقفة أم آباء، بالإضافة إلى اشتراكهما في ظروف نشأتهما وتطورهما وأسبقية الممارسة على التنظير. غير أن هذه الخصائص المشتركة بينهما لا تلغي وجود سمات يميز أحدهما عن الثاني. ومن ذلك اشتراط الأصوليين لوجوب انعقاد الإجماع عن مستند، وصلاحية المجامع المسكونية للتقرير في مسائل أظنها من الأصول، وذلك من وجهة نظري على الأقل. وعدم اقتصارها على الفروع العملية وإنما تتجاوزها إلى قضايا عقائدية، زد على أنه يمكن لمجمع مسكوني أن يلغي أو يبدل قرارات مجمع مسكوني سابق، على عكس الإجماع إذ لا يجوز مخالفة إجماع سابق، وفيما يلي عرض لهذه المحاور بشيء من التفصيل.

---

[55] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 486.

[56] جورج فلورفسكي، الكتاب المقدس والكنيسة والتقليد، ص 127.

أ) اشتراط المستند أو الدليل:

تعد مسألة اشتراط انعقاد الإجماع عن مستند من المسائل الخلافية بين الأصوليين كما سبق لي والإشارة إلى ذلك، إلا أن حجج من قال بوجوب الإجماع عن دليل سواء أكان ظنيا أم قطعيا قويا، "والذين قرروا الإجماع كمصدر للتشريع من أئمة المجتهدين إنما كانوا يقصدون أن دليل الإجماع مظهر لحكم الله تعالى لا منشئ له لأنهم باجتهادهم إنما يدورون في فلك النصوص التي نزل بها الوحي ولا يستطيعون أن ينفدوا من أقطار هذا الفلك، بمعنى أنه ليس من حقهم أن ينشئوا حكما أو يفترضوا حلا من وحي عقولهم المجردة، وإذا حاولوا ذلك لعجزوا."[57] فلذلك اعتبروا المستند أو الدليل " ركنا من أركان الإجماع لأنه في نظرنا إلى ذلك أقرب، وإن عده بعض الأصوليين شرطا، وقد اتفق الكل على أن الأمة لا تجمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافا لطائفة شاذة فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف أي بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند."[58] فقد "ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يشترط وجود دليل يستند إليه المجمعون بل يكفي أن يوفق إليه المجمعون لاختيار الصواب عن طريق الإلهام، وممن رجح هذا الرأي الإمام فخر الدين الرازي وبن الصلاح والشيعة."[59]، غير أن " الأمر في المستند أمر لا يقبل الشك، فإذا كانت الأدلة المؤدية لوجوبه يشكك فيها النظر العقلي، فإن الحكم الذي يصدر عن الإجماع حكم يجب الالتزام به، ولا يجب الالتزام به إلا من إلزام الشريعة واعتبار الإجماع مصدرا للتشريع، وفي مفهومات النصوص وفحواها يبحث المجمعون ليقرروا الحكم وإلا كانوا خارجين على الشريعة ومتبعين للهوى، ولا يقال إن المجمعين قد يوفقون للحكم دون بحث أو اجتهاد في النصوص، فإن هذا التوفيق حتى لو سلم فإننا سنتسأل بعد ذلك هل هذا الحكم موافق لمبادئ الشريعة وقواعدها وروحها ومقاصدها أو لا."[60]

---

[57] أحمد حماد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، "الكويت: دار القلم، 1986 م." ص 6-7.
[58] نفسه. ص 113.
[59] شعبان محمد إسماعيل، دراسات حول الإجماع والقياس، ص 95.
[60] أحمد حماد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، ص 122.

ومن المسائل الخلافية المرتبطة بمستند الإجماع هنا هي: هل يجب على المجمعين أن يذكروا أو يبينوا للناس هذا المستند الذي توصلوا إليه دليلا للحكم المجمع عليه سواء أكان نصا من القرآن الكريم أم من السنة النبوية أم اجتهادا عن طريق القياس والاستحسان والمصلحة وغيرها من أصول الاستدلال، أو لا يجب عليهم ذلك؟ وممن اهتم بالإجابة عن هذا السؤال في العصر الحديث أحمد حماد حيث يقول: "إنه لا يجب فقد يكون هذا المستند قياسا أو استحسانا وهو أمر قد يخفى على كثير من الناس إدراكه وتقويمه."[61]، فأقول إن كان إدراكه وتقويمه مما لا يقدر عليه العامة من ليس لهم إحاطة بأصول الفقه وقواعد الاجتهاد فإن ذلك لا يصعب على أهل التخصص، وهو ما انتبه له حيث استدرك قائلا: "فإن عصمة الأمة لا تمنعهم عن التساؤل عن أسباب هذه العصمة فلماذا لا يحق لنا أن نتساأل عن الحكم الذي أقره الإجماع والمستند الذي اعتمد عليه هذا الحكم، ليكون هذا أدعى لوثوق الاستجابة وقوة الالتزام."[62] إذ يمكن حمل كلامه الأول على أنه لا يوجب على المجمعين ذكر أو بيان مستندهم وإن كان يستحب ذلك ليكون الحكم أكثر إقناعا وأدعى للعمل بهوهو المفهوم من كلامه الثاني.

بينما يعتقد المسيحيون أن روح القدس يحضر مجامعهم، ويوفقهم إلى اتخاذ القرارات المناسبة كما تقدم والإشارة إليه، فعليه تكون قوانين المجامع المسكونية مقررة بإلهام من روح القدس، وذلك بناء على ما سبق ذكره من نصوص في العهد الجديد تشير إلى حضور الروح القدس وسط جمعهم[63] واستنادا على السلطة الممنوحة للآباء والأساقفة باعتبارهم خلفاء الرسل لذلك نجد كبريانوس أسقف قرطاجة "يعتبر أنهم يمثلون الرسل وأن الروح القدس يقود النقاش فيما بينهم لذا وعلى المثال الأول مجمع أورشليم يعلن قرار أحد المجامع الإفريقية 252 م. على الشكل التالي: "لقد حسن لدينا بإلهام روح القدس أن..."[64] ونفس الأمر نجده عند آباء القرن الرابع والخامس حيث "اعتبر القديس أثناسيوس

---

[61] نفسه. ص 118.
[62] أحمد حماد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، ص 122.
[63] ينظر : متى 18: 18.
[64] ميشال أبرص، سلسلة تاريخ المجامع المسكونية الكبرى: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 25.

أن ما قرره الله في مجمع نيقيا يبقى إلى الأبد، ويوضح البابا ليون الكبير أن قرارات خلقيدونيا قد اتخذت بهدي من روح القدس وأنها قرارات إلهية أكثر منها إنسانية."[65]

ولعل ادعاء المسيحيين اعتمادهم في المجامع الكنسية وخاصة المسكونية على الإلهام في صياغة قوانينها، واستصدار القرارات باسم الروح القدس، هو ما دفع الأصوليون إلى مناقشة إذا ما كان الإلهام يصلح أن يكون دليلا في الشرع أو لا.

كما يشير أبو زهرة من طرف خفي إلى هذا الاختلاف بين الإجماع والمجامع المسكونية إذ يقول: "لا بد للإجماع من سند لأن أهل الإجماع لا ينشئون الأحكام كما توهم بعض الفرنجة لأن حق إنشاء الشرع لله تعالى وللنبي الذي يوحى إليه، بعد ذلك لا بد أن يكون للإجماع من مستند يعتمد عليه من الأصول العامة للفقه الإسلامي."[66]

فإن كان أغلب الأصوليين مجمعين على وجوب انعقاد الإجماع عن مستند من الناحية النظرية، فإنه من الصعب الجزم بتحقق ذلك في الواقع التشريعي إذ يتطلب ذلك من الباحث استقراء المسائل التي وقع فيها إجماع للتوصل إلى جواب بخصوص ذلك، كما أن زعم المسيحيين أن الروح القدس يلهم الآباء المجمعين ويرشدهم إلى اتخاذ القرارات المناسبة وإن اقتصر ذلك على المتعلق منها بالعقائد والأخلاق حسب ما ادعوا فيه العصمة، يجعلنا نتساأل عن جدوى صلاحية المجامع المسكونية اللاحقة أن تبدل أو تغير أو تلغي قرارات مجمع مسكوني سابق وهي التي اتخذت بإلهام من الروح القدس؟

ب) إمكان تعديل أو إلغاء قوانين المجامع المسكونية:

تتميز المجامع المسكونية بسلطتها التشريعية، وبصلاحية مجمع لاحق تعديل أو إلغاء قرارات مجمع سابق، وذلك وفق ما تقتضيه المصلحة، حيث إن "القوانين اللاهوتية أو الإدارية أو التقاليد المحلية يمكن تعديلها سواء بالإضافة أو الحذف أو بما يتلاءم مع حاجات كل زمان ومكان لذلك عقدت الكنيسة مجامعها ويستطيع

[65] نفسه. ص 59.
[66] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 208.

مجمع مسكوني تال أن يعدل ويبدل منها ما وضعه مجمع مسكوني سابق إذا اقتنع الآباء بلزوم ذلك شرط أن يصدر بعد مناقشات حرة، وباتفاق آراء أعضاء المجمع لا خضوعا لإرادة الشخص الواحد أو تقييدا بأوامره مهما سمت منزلته في الإدارة الكنسية."[67] وذلك عكس ما هو مقرر في علم أصول الفقه الإسلامي؛إذ لا يجوز مخالفة الإجماع لإجماع سابق.يقول الشيخ أبو زهرة عن إذا ما كان يجوز مخالفة الحكم الثابت بالإجماع بإجماع آخر؟ "إذا كان الإجماع بعد عصر الإجماع الأول فإن جمهور علماء الأصول يقررون أنه لا عبرة بالإجماع الثاني لأن ذلك يعد نسخا لحكم الإجماع الأول، ولا نسخ بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم. والحق أن الجمهور لا يرون قيام إجماع بعد إجماع لأنه مصادمة للإجماع الأول، إذا كان الإجماع الأول حجة يمنع الأخذ بخلافه فضلا عن أن يجمعوا على خلافه."[68]

وأكثر من ذلك فإنه لا يجوز إحداث قول ثالث بعد أن استقر الإجماع على قولين مختلفين، إذ قال أيضا عند حديثه عن مراتب الإجماع: "المرتبة الثالثة من مراتب الإجماع أن يختلف الفقهاء في عصر من العصور على جملة آراء فلا يصح أن يأتي شخص برأي يناقض آراءهم جميعا، لذا كان هناك مع الاختلاف اتفاق على الأصل، كاختلاف الفقهاء من الصحابةفي ميراث الجد مع الإخوة، فبعضهم ورث الإخوة معه بشرط أن لا يقل عن الثلث، وبعضهم ورثهم بشرط أن لا يقل عن السدس، وبعضهم لم يورث الإخوة معه قط، بذلك يتبين أنه مع اختلافهم قد اتفقوا على توريثه مع الإخوة أو انفراده دونهم، ولا يصح أن يجيء فيه فيقرر أنه لا يرث لأنه يكون مخالفا للإجماع."[69] وهذا الذي قرره أغلب الأصوليين اعتبره حمادي ذويب رؤية ماضوية تحكم الإجماع ومن وجهة نظره أدت إلى صياغة "عدة قواعد أصولية تكرس سلطة الماضي من ذلك تقديم الإجماع السابق عن اللاحق في حال التعارض بينهما... ولأن كان ما يبرر مثل هذا الرأي علو رتبة الصحابة وبسبب قربهم من الرسول فإن خطورته أنه انسحب على العصور اللاحقة وتحول الماضي إلى عصر ذهبي، وعلمائه إلى نماذج يجب اتباعها باعتبار أن الحق إلى جانبها وفي أقوالها وأفعالها وأن ما حدث بعدها ليس سوى ابتداع مذموم، وقد دافع

[67] ميشال أبرص، سلسلة تاريخ المجامع المسكونية الكبرى: مدخل إلى المجامع المسكونية، ص 31.
[68] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 211.
[69] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 206-207.

الأصوليون عن هذه الرؤية التي تدفع الناس إلى الخلف لا إلى الأمام... وبناء على هذا اتفق أغلب الأصوليين على أنه إذا اتفق الصحابة على قولين أو وقعت النازلة في عصر فاختلف العلماء فيها على وجهين، فلا يجوز إحداث قول ثالث... وقد عبرت قواعد أصولية أخرى في مباحث الإجماع عن نفس هذا المعنى المؤدي إلى تكريس سلطة الماضي من أهمها قاعدتان هما منع الإجماع بعد الخلاف ومنع نسخ الإجماع.[70]

كما أن الكنيسة تؤكد على الطابع المؤقت لبعض القوانين، وقابليتها للتعديل والحذف وفق ما تفرضه الظروف الاجتماعية والسياسية حيث "نجد قوانين أخرى قد وضعت لغرض مؤقت أو لسبب محدد بذاته، فإن بطل السبب بطلت معه الغاية من القانون، وإن بقاء القانون ساريا وبعد بطلان السبب الذي وضع لأجله يسبب تشويشا وإرباكا للكنيسة وما أكثر هذه القوانين، فمثلا القانون الخامس عشر من قوانين مجمع نيقيا يمنع الأسقف أو القس أو الشماس من الانتقال من مدينة إلى أخرى بل يلزم أن يبقى كل واحد في الكنيسة التي رسم لخدمتها[71]

فهل ظل هذا القانون ساري المفعول بالرغم من أنه صادر من مجمع مسكوني تعترف به كل المسكونة؟ إذ من المعروف أن بعض الأساقفة الذين شاركوا في مجمع نيقيا نفسه كانوا قد تركوا أبرشياتهم وانتقلوا إلى غيرها، وفي سنة 341 م. أصدر مجمع أنطاكية في قانونه الحادي والعشرين تأكيدا لهذا المنع الذي أصدره نجمع نيقيا من قبل، وإن كانت مصلحة الكنيسة قد دعت لبعض الاستثناءات لهذا القانون كما حدث مع القديس يوحنا ذهبي الفم إلا أن تكرار هذه الاستثناءات قد سببت ألما وحزنا للقديس غريغوريوس النيزينزي في سنة 382م. بسبب انتهاك هذا القانون حتى أنه اعتبر متأسفا هذه الشريعة وكأنها قد

[70] حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص 694-695.

[71] نص القانون: "إنه بسبب التشويش العظيم والمنازعات العديدة قد لاح أن تنتزع بالكلية العادة التي جرت في بعض الأماكن وخلافا للقانون الرسولي بحيث لا ينتقل أسقف أو قس ولا شماس من مدينة إلى مدينة، وإذ باشر أحد بإجراء ذلك بعد تحديد المجمع المقدس العظيم أو تحرى لنفسه أمرا كهذا فليلغى مشروعه بالكلية ويرجع ذلك الأسقف أو القس أو الشماس إلى الكنيسة التي سيم عليها." صليب سوريال، دراسات في القوانين الكنسية، في عصر المجامع الكنسية، ص 54.

صارت في حكم الملغاة."[72] ويعلق صليب سوريال على هذا القانون بقوله: "إن العلاقة بين الإيكليريكي وكنيسته التي سيم عليها لخدمتها تشبه عقد زواج مقدس صار بينهما مما لا يجيز أي انفصال عنها، أو استبدال بأخرى، ففي سنة 341 م. جدد مجمع أنطاكية في قانونه الحادي والعشرين هذا المنع الذي صدر في مجمع نيقيا، ونظرا لتعدد المخالفات التي من هذا النوع الأمر الذي دعا القديس غريغوريوس إلى القول إن هذه الشريعة صارت فعلا كأنها ملغاة."[73]

وفي المقابل نجد من الأصوليين من ميز بين الإجماع الذي مستنده نص سواء أكان من كتاب أم سنة أو قياس، وبين الذي مستنده المصلحة حيث لا يجوز الإجماع على خلاف الإجماع السابق بالنسبة للنوع الأول، بينما يجوز ذلك بالنسبة للثاني. يقول وهبة الزحيلي: "أجاز القائلون بالمصلحة المرسلة كونها سندا ما دام محصلا للمصلحة، فإذا تبدلت المصلحة جازت مخالفة الإجماع وإحداث حكم آخر يتناسب مع المصلحة الحادثة."[74]ولعل ما ذهب إليه أبو زهرة من تمييز بين الإجماع على حكم تشريعي وبين الاتفاق على أمر عملي مرتبط بالمصلحة يفسر جزءا من هذا الطابع الماضوي الذي يمكن أن يلسق بالإجماع، إذ "لا يصح أن يحتج بإجماعهم -الصحابة- على خلافة أبي بكر واتفاقهم على جمع القرآن وغير ذلك لأن اختيارهم أبا بكر خليفة، واتفاقهم على جمع المصحف لا يعد إجماعا على حكم تشريعي وإنما هو اتفاق على تنفيذ أمر عملي... فإن هذه تنفيذات أمور عملية وليست إجماعا على حكم تشريعي، وفرق بين الاتفاق على أمر عملي يتعلق بإدارة الدولة والإجماع على حكم تشريعي، فإن الحكم التشريعي يمتد أثره إلى الذين يخلفونهم يطبق فيهم كالأمر في الميراث... أما الأمور العملية التي تكون مقصورة على زمنهم والتي هي واقعة مادية فالاتفاق عليها لا يسمى إجماعا على حكم تشريعي."[75]، والوعي بهذا التمييز كان حاضرا عند الأصوليين ومما يشهد على ذلك ما ذكره السمرقندي وهو من أهل القرن السادس حيث يقول في هذه

[72]أثناسيوس المقاري، مصادر طقوس الكنيسة: قوانين المجامع المسكونية وخلاصة المجامع المكانية، ص 20.
[73] صليب سوريال، دراسات في القوانين الكنسية: في عصر المجامع الكنسية، ص 54.
[74]وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص 567.
[75]محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 209-210.

المسألة: "إن لم يتغير الحال فذلك، فأما إذا تغير الحال فيجوز لهم المخالفة لأن أمور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة لساعة واللهم أعلم."[76]، غير أن التمييز بين الأمور العملية الدنيوية وبين الأمور الدينية ليس دائما أمرا هينا إذ لا يوجد فاصل بين الأمرين مما يجعل من صلاحية هذا الرأي أقرب إلى التنظير منه إلى التطبيق.

ج) تقرير المجامع المسكونية لأصول العقيدة:

إن الاطلاع على جزء من تاريخ الكنيسة، والتعرف على أبرز المجامع المسكونية وأهم قراراتها يلاحظ منه أن أثرها عميق في صياغة العقائد المسيحية وتقرير أصولها، وذلك بناء على السلطة التشريعية التي تحظى بها المجامع المسكونية، وصلاحياتها الواسعة التي تتمتع بها، ويكفي أن أشير إلى دور المجامع المسكونية في تقرير عقيدة التثليث وإثبات لاهوت المسيح باعتبارها الأصل الذي بنيت عليه المسيحية، والأساس الذي نسجت عليه الكنيسة معتقداتها، إذ يترتب عن الإيمان بلاهوت المسيح الذي هو الأقنوم الثاني من أقانيم الثالوث، الاعتقاد بتجسد المسيح وظهوره في صورة إنسان واتحاد طبيعته اللاهوتية بالناسوت المولود من مريم العذراء، ليكفر عن البشرية الخطيئة الأولى، وليفديها بالموت مصلوبا، ثم القيامة متما عمله الخلاصي، ويوضح البابا شنودة ذلك باعتباره عقيدة لاهوت المسيح الأساس اللاهوتي لموضوع الخلاص والفداء؛ فيرى أن الخطيئة التي ارتكبها ولا يزال يرتكبها الإنسان عصيانا لله، وما دامت الخطيئة موجهة إلى الله، والله غير محدود تكون إذن غير محدودة، وإذا كفر عنها لا بد من كفارة غير محدودة تكفي لمغفرة جميع الخطايا لجميع الناس. وبما أنه لا يوجد غير محدود إلا الله وحده كان لا بد من أن يتجسد ويصير ابنا حتى يمكنه أن ينوب عن الإنسان ويقوم بعمل الكفارة.[77] وقد تقدم أن أشرت إلى أسباب انعقاد مجمع نيقيا والتي من أهمها هرطقة أريوس التي كان موضوعها لاهوت المسيح حيث قدم فيه أريوس ملخص ما يعتقده وهو "أن الابن ليس مساويا للآب في الأزلية وليس من جوهره، إن الآب كان في الأصل وحيدا، فأخرج الابن من العدم بإرادته، وإن

[76] السمرقندي، ميزان الأصول، ص 533.
[77] ينظر: البابا شنودة، لاهوت المسيح، ص 82-83.

الابن إله لحصوله على لاهوت مكتسب"[78] وهو ما رفضه أغلب الآباء الذين حضروا المجمع واتخذوا قرارا بحرم أريوس ونفيه، كما أصدر المجمع قانون الإيمان الذي يعتبر أساس العقيدة المسيحية، كما كانت عقيدة التثليث ضمن صلب النقاش اللاهوتي في المجامع التالية.

وأما أصل الإجماع في الإسلام فغالبا ما يوظف لاستنباط حكم خاص بمسألة فرعية مرتبطة بحياة الأفراد أو الجماعة المسلمة. وذلك ما يلاحظ عند النظر في المسائل التي تذكرها المصنفات الأصولية، "ومن أمثلة ذلك "اتفاقهم – الصحابة- على محاربة المرتدين وعلى جمع القرآن الكريم وعدم قسمة الأراضي المفتوحة في العراق ومصر والشام وغير ذلك..."[79] حيث يقول الباحث عبد الكريمالدباش: "قد لا نبالغ إذا قلنا إن وظيفة الإجماع الفقهية والعقدية هي من أوكد الوظائف وأكثرها ارتباطا بحياة الناس وممارستهم اليومية للبادات المختلفة مثل الصلاة والطهارة والصوم وغيرها من التعبدات التي قام عليها الإسلام ويصح بها الإيمان عند تلبية الشروط المجمع عليها. هذا إضافة ما تتطلبه ضرورة الاجتماع البشري من نشاط إنساني وعلائق بين الأفراد المكونين لنسيج المجتمع الإسلامي، مثل معاملات التجارة والصنائع التي تعلقت بها أحكام شرعية مجمع عليها أو العلاقات الناتجة عن الزواج التي نظمت من خلال الإجماع على وجوهه الحسنة والمشروعية التي بها تصح الأنساب والروابط الدموية أو الإجماع على الأحكام المتعلقة بالمواريث ووجوه صحتها."[80]

فبالرغم من جواز توظيف الإجماع في مجال العقيدة نظريا إلا أنه قلما تم الاعتماد عليه وهو ما أشار إليه الباحث بقوله: "لا بد من تسجيل الملاحظة التالية وهي أن هذا العمل كان عسيرا جدا على المتكلمين الذين اتخذوا من الإجماع دليلا لدرء الاختلافات في هذه المسائل... إن ما لمسناه في المدونة الأصولية من جهد كبير بذله الأصوليون في مجادلة المتكلمين يعكس حقيقة وهي أنهم لم يدركوا أن الإجماع باعتباره آلية في الإثبات لا يمكن الاعتماد عليه في المسائل الإيمانية

[78] كيرلس الأنطوني، عصر المجامع، ص 104.
[79] شعبان محمد إسماعيل، دراسات في الإجماع والقياس، ص 13.
[80] عبد الكريم الدباش، سلطة الإجماع في الفكر الإسلامي، ص 110.

الكلامية لأنها مسائل طريق إثباتها العقل في المقام الأول".[81] ومن خلال تتبعه لتوظيف الإجماع في مسائل العقيدة وذلك من خلال استقرائه لأربعة من المصنفات الكلامية وهي الإنصاف للباقلاني والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني والحبائك في أخبار الملائك للسيوطي استنتج ضعف اعتماد المتكلمين على الإجماع في إثبات مسائل العقيدة حيث يقول: "أما أولى النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا الإحصاء فهي قلة اعتماد المصنفين في علم الكلام على الإجماع عند تناولهم لمسائل العقيدة مقارنة مع اعتماده في المسائل الفقهية"[82]ويبرر ذلك بأن "الإجماع دليل شرعي في المحسوسات المتصلة بحياة الإنسان في مختلف جوانبها، وطريقته الاتفاق على رأي لدليل من الأدلة الشرعية، فأما علم الكلام فيتعلق بالغيبيات الإيمانية آلته العقل ونتائج ثمراته التأويلات المختلفة في فهم الأصول..."[83]ويضيف "أما الاستنتاج الثاني الحاصل لنا من خلال هذا الإحصاء فهو خفوت القول بالإجماع والاعتماد عليه في المسائل العقدية ولذلك يمكن أن نقول إن اعتبار الإجماع في تلك المسائل ما انفك في تراجع كلما تقدمنا في الزمن، وهو ما يجعلنا نميل إلى اعتبار المتكلمين من الأصوليين بدأوا يقتنعون بعدم جدوة التعويل على الإجماع في الدفاع عن أطروحاتهم العقدية السنية."[84]

وبناء على ما تقدم يمكن القول إن الإجماع لم يوظف لتشريع أصل من أصول الدين كالتوحيد أو إثبات البعث والحساب... ومع ذلك تظل هذه المسألة تحتاج إلى مزيد بحث خاصة في غياب ضابط فعلي بين ما يعد من الأصول وبين ما يعد من الفروع، وبالرغم من ذلك يمكن أن نلاحظ أن دور المجامع المسكونية في المسيحية كان لها أثر أكبر في حياة الكنيسة، وتأثير أعمق في صياغة العقائد المسيحية مما كان للإجماع في الإسلام.

---

[81] نفسه. ص 119.
[82] نفسه. ص 120.
[83] نفسه. ص 120.
[84] عبد الكريم الدباش، سلطة الإجماع في الفكر الإسلامي، ص 121.

رواد التربية عبر التاريخ
من القرون الوسطى إلى مونْطنيْ

جورج مينوا (Georges Minois)
ترجمة: محمد المعزوزي

3. القرون الوسطى: الفنون الليبرالية السبعة

من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر الميلاديين لم تترك لنا القرون الوسطى ذاكرة لعصر عظيم في تاريخ التربية. لقد كان العالم القروي أميا بنسبة 90 في المائة، منشغلا بالمعيشة اليومية وبالدفاع عن النفس أكثر من انشغاله بتكوين عقول متنورة. وكان جوهر الأعمال التربوية خلال هذا العصر موجهة نحو تكوين رجال الدين حيث كانت علوم الدين تهيمن على جميع المواد الدراسية الأخرى. ومع ذلك فإن تعليم الفنون السبعة «الليبرالية" الثلاثية Trivium (النحو، البلاغة، الجدلية)، والرباعية Quadrivium (الجبر، الهندسة، علم الفلك، الموسيقى) لم يتوارى أبدا. و**شرلمان** (Charlemagne) نفسه الذي كانت أعماله لصالح المدارس التي أصبحت نماذج يقتدى بها، كان "يشجع بشغف الفنون الليبرالية، ويُشَرِف كل اللذين يلقنونها" حسب ما قاله **إيجنهارد** (Eginhard) كاتب سيرته. ورغم إقرار المفكرين بتفوق علم اللاهوت فإنه كان لديهم حنين الى الثقافة القديمة التي كانوا يبحثون عنها ويعملون على نشر مضامينها لأنها تشكل تَجَل من عجائب العمل الإلهي.

القواعد النحوية: حاضنة الفنون الأخرى

منذ العهد الذي سمي بالبربري خلال الفترة العليا من القرون الوسطى (ما بين القرنين الخامس والعاشر الميلاديين) كان العلماء يدعون إلى تدريس الفنون الليبرالية للشباب الأرستقراطي، فالقواعد النحوية بالنسبة **لإنود** (Ennode) أسقف **دي بافي** (de Pavie)، في القرن السادس الميلادي، "هي أساس الآداب الجميلة، والأم المجيدة للفصاحة والحاضنة للفنون الأخرى". وفي القرن السابع الميلادي كان لإزيدور الأشبيلي (Isidore) برنامجا خليقا بالإنسيين لكونه "يمكن

المتعلمين من فن الحقوق، وفهم الفلسفة، الطب، الجبر، الموسيقى، الهندسة وعلم الفلك". لكن هذا النموذج حاربه رجال الدين المتشددين الذين اتهموه بمناصرة الثقافة الوثنية المتسببة في الانحلال الخلقي. ولأن التعليم كان محتكرا من طرف الأديرة، ويهدف فقط إلى تكوين رجل دين تقي وورع، فإن النموذج لم يكتب له الاستمرارية إلا في القرن العاشر الميلادي. وبالنسبة **لسان كلومبان** (Saint Colomban)، يجب رفض الدراسات الدنيوية لأن كل شيء موجود في الإنجيل، أما التعليم الثقافي فيجب حصره في تلقين العزف على المزامير. يجب انتظار القرن الحادي عشر الميلادي وبصفة خاصة القرن الثاني عشر الميلادي، والتطور العمراني لمعاينة تجديد تدريس الفنون الليبرالية. فالمدن، التي هي ملتقى للتجار ورجال الدين ورجال القانون، توفر شروط الالتقاء والتعارف والتناظر. وفي كل مدينة أسقفية كان هناك مُشَرع مسؤول على تنظيم الدراسات المتمحورة حول الثلاثيات Trivium والرباعيات Quadrivium. وفي كل المدارس الأسقفية كان التعلم يتم باللغة اللاتينية وينبني على الحفظ والترديد واحترام السلطات ويعتمد على معينات بيداغوجية تقدم الدلائل والمناهج والأمثلة مثل: كتاب الفقراء، ودليل تقنية التذكر لصاحبه **جان دو بوفي** (Jean de Beauvais) وكتاب المواد المدرسية لصاحبه **بويسي** (Boéce)، وميثاق الفنون الليبرالية السبعة **لنيكولاس دو ساليرن** (Nicolas de Salerne).

السوط والعصا لترويض الطبيعة البشرية :

كان السوط والعصا جزءا من الأدوات البيداغوجية زيادة عن دور الأساتذة الذين هم من رجال الدين، هذا الدور الذي كان ينحصر في ترويض الطبيعة البشرية التي افسدتها الخطيئة الأصلية. فمنهجية **برنار دو شارتر** (Bernard de chartres) خير مثال عن ذلك. كتب **جان ساليزبوري** (Jean Salisbury) في هذا الصدد ما يلي: "كالذاكرة حين تتقوى والذكاء حين يزداد نموا بفعل الممارسة، فإنه لا يتوانى عن تشجيع البعض، وفي حالة آخرين يستعمل السوط والعقوبات لدفعهم إلى محاكاة ما يسمعون. وكل واحد عليه أن يستظهر في الغد ما سمعه البارحة". ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي ستصبح الجدلية أهم المواد الدراسية. فمع أستاذ متميز كأبيلار، سيكتشف المتعلمون الإمكانيات الرائعة للتفكير العقلاني الحر،

الشيء الذي لا يناسب ذوق رجال الدين المتشددين. لكن مع مطلع القرن الثالث عشر الميلادي ستتحول كليات الفنون الليبرالية إلى بؤر للمناقشات الفكرية وبجرأة مذهلة خصوصا خلال التدريبات: يختار الأستاذ الموضوع الذي سيقدم حوله كل طالب الحجج سواء بالمساندة أو بالمعارضة، وفي اليوم الموالي يقوم المدرس بالتركيب مقدما عرضه. وسيتم التوجه إلى أبعد من ذلك أثناء تمارين السخرية، فبعفوية يقترح الطلبة الموضوع الذي سيشتغلون عليه والذي يمكن أن يكون صعبا، على سبيل المثال: "الله غير موجود" أو "الروح ميتة"، وكل الاعتراضات مسموح بها، وفي هذه الحالة تكون فضيلة الأستاذ في امتحان صارم.

في أواخر القرون الوسطى اتجه تعلم الفنون الليبرالية نحو التمركز في مؤسسات إعدادية تستقبل عددا محدودا من التلاميذ الفقراء والذين يحصلون على المأوى والتغذية. هذه المؤسسات التي سيسود فيها نظام تربوي صارم، أصبحت تعرف انتشارا متزايدا لدرجة أنها تحولت إلى منافس حقيقي لكليات الفنون الليبرالية.

4. مونْطنيْ

في غالب الأحوال ما يتم حصر فكر مونْطنيْ Montaigne (1533- 1592) حول التربية في بعض الصيغ التي تشجب التعليم عبر الحفظ وتسخر من الحذلقة. وهي صيغ مقبولة لدينا وترضينا لأنها تبدو وكأنها ترويح على النفس. إلا أن قارئا نبيها نوعا ما يلاحظ وبسرعة أن مونطنيْ لا يسطر فقط على صعوبات التربية لكنه يشير أيضا الى تمنعها. وما يحفز المسار التعلمي في الواقع هي المسافة التي يخلقها الاعجاب بالكلمات والأفعال الجميلة. هذا الإعجاب يستدعي الرغبة في المحاكاة التي تزرع في روح وعقل المتعلم النماذج التي تبهره والتي غالبا ما ترهبه. وكلما اجتهد أكثر للاقتراب منها بشفافية تجده أكثر بعدا عنها.

الظرفية الإنسية:

في كتابه "المقالات"، وفي الفصل الخاص "بتعليم الأطفال"[1] قدم عرضا عن أصل كل الحركات الجادة في التربية: الإحساس نصف جارح ونصف مرح، ويمكن أن يكون مُسْكرا، بالمسافة التي تفصلنا عن العقول التي نعجب بها. يستعير مونطني شكل الجبل: بقراءته لمؤلف قديم يقع نظره على نص صعب لكنه مثير،

"جرف جد مستقيم وجد متقطع .....لدرجة يدفعني للطيران نحو العالم ألآخر". من هنا وعى مونطني بمكامن ضعفه الشيء الذي حفزه للمضي قدما في دراسته : "لقد اكتشفت المستنقع الذي جئت منه، جد منخفض وجد عميق حتى أنني لم تكن لدي الرغبة الجامحة للنزول إلى أعماقه". من هذا الشعور ستتفتح لديه نزعة المربي وسيتماهى دوره مع مرشد الجبل العالي: انه يربي مريده على أن يتبع ميولاته الطبيعية للارتقاء إلى الأعلى دون الامتثال لوتيرتها أو إهمال للعقبات التي يواجهها على طول الطريق.

ففي العصر الذي كتب فيه مونطني كان التعليم يتميز بالعودة الى النصوص القديمة كنماذج للحياة والفضيلة والكتابة والتفكير. فهو لم يخالف العادة لكنه سطر على تناقض يمكن صياغته كالآتي: تمر التربية من خلال تعاليم القدماء. لكن للوصول إلى مؤلفات هؤلاء يتطلب الأمر اكتساب مهم وشاق للغة الإغريقية واللاتينية، الشيء الذي يستهلك كمية متباينة من الطاقة. هذا المجهود المبذول عند "ألإنسيين" أو "متحذلقي" النهضة يحول دون مقاربة ما هو طبيعي وبسيط عند الإغريق والرومان. إن أداة اللغات القديمة ضرورية ولكن في نفس الوقت عقبة منيعة . فيجب اذن تعلم الإغريقية واللاتينية للوصول إلى النصوص بهدف أن نأخذ منها ما هو صالح للحياة كما يجب التخلي عنها بقدر حماس تعلمها. ولمواجهة هذا التناقض يحيلنا مونطني إلى ترجمات بلوتارك (Plutarque) بالفرنسية من طرف جاك أميوط (Jacques Amyot)، التي تعلم القارئ كيف يحكم ببصيرة على أعمال القدماء والناس بصفة عامة . كل عمل مونطني هو "تجريب حكمه" على كل الموضوعات الرفيعة والمتواضعة بلغة فرنسية وحتى غسقونية تسمح بالولوج المباشر الى الموضوع قيد الحكم عليه سواء تعلق الأمر بالسلوك الذي يجب نهجه أمام الموت أو الطريقة المثلى لغسل الأسنان. ليست مهمة التربية هي غرس المعرفة الشيء الذي يشجع فقط الغرور العقيم، بل عليها أن تسمح بتنمية الحس الأخلاقي والتجريبي والنقدي. إنها لا تستهدف العلم الذي يراه مونطني كماكياج بل الحياة السعيدة ، حرة وفاضلة.

فلسفة في متناول الإنسان:

للتمكن من حرية إبداء الاحكام لا يمكن للمتعلم ان يكتفي بدراسة التاريخ والفلسفة القديمين بل يجب عليه التغلب على الترهيب الذي تثيره فيه هيبة العقول العظيمة في الماضي. إن السبب الرئيسي في سمو القدماء هو أن "تاريخهم" وبصفة عامة أعمالهم الفكرية كتبت في الغالب من طرف "نفس هؤلاء المتحكمين في الأشغال أو كانوا مشاركين في قيادتها أو على الأقل كانوا محظوظين في قيادة اشغال أخرى بنفس الشكل"(2). وليست هي نفس الحالة ما بين المعاصرين حسب مونطني. هل نحن متهمون بقلة الذكاء فور خروجنا من وضعية سياسية وأخلاقية حين كانت الأقوال غير منفصلة عن الأفعال وكانت الوعود تطابق الأعمال وكما يمكن القول كانت مرهونة بها؟ حول هذه النقطة يقوم مونطني بانعطاف حاسم. بداية يظهر نوعا من الريب في إنصاف معاصريه والتأشير لهم بكونهم "أنبل الناس" الذين عرفهم مشيرا إلى أن من بين الشعراء هناك رونسار (Ronsard) وجواكيم دو بيلاي (Joachim du Bellay) اللذين كانا غير بعيدين عن علو شأن القدماء، على الأقل في جزء من أعمالهما الشعرية(3). لكنه شدد بشكل خاص على أن كل حياة ناجحة لا تدعي الأعمال العظيمة لقيصر أو كزينوفون (César, Xenophon): "أهمية الفلسفة الأخلاقية رهينة بالحياة الشعبية بنفس بقدر ما تكون الحياة الغنية رهينة بالأشياء: كل إنسان حامل للقضية البشرية"(4)، وهذا لا يعني أن كل البشر هم سواسية وكل الحيواة شريفة، لكن كل حياة معاشة يُنظرُ إليها بشكل لائق توفر الفرصة والمادة لممارسة سلسة من أشكال التمييز والحكم الإنساني.

1- Montaigne : Essais. livre 1, ch. 26 .imprimerie nationale 1998
2- Op cit. livre 2. Ch. 10
3- Op cit. livre 2. ch 17
4- Op cit. livre 2, ch. 2

المرجع:

Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n°45, Les grands penseurs de l'éducation, décembre 2016, janvier- février 2017.

الحرية

مجلة فكرية مغربية فصلية

العدد 4 – خريف 2018 - الثمن: 30 درهما

مواد هذا العدد:

- تمفصلات بنية منظومة التكوين المهني بالمغرب و توجهاتها: واقع وأفاق (2/2)

  د. عبد الوهاب الصافي
- سجون بلادي قبل وبعد المصالحة: هل تتشابه الحكايات؟

  خديجة رياضي
- من هو محرس الفلسفة؟

  عائشة أنوس
- عولمة الإرهاب وتناقض السياسات الدولية (داعش: 2014-2016)

  الدكتور محمد سلام شكري
- مقدمات للتفكير في العنف المدرسي

  عزيز لزرق
- الله والشر: الاديان الثنوية

  جيوفاني فيلورامو، ترجمة: محمد المسكيني
- التحرر الديني في أوروبا: التضحيات والمكتسبات

  د. مصطفى أعراب
- سبينوزا: في أن الإنسان الحر هو الإنسان العقلاني

  مصطفى الحسناوي
- التشريع بين الإجماع الأصولي والمجامع المسكونية

  وسيم العزوزي
- رواد التربية عبر التاريخ من القرون الوسطى إلى مونْطنيْ

  جورج مينوا، ترجمة: محمد المعزوزي

CTP & Impression : Imprimerie Rabat Net Maroc