مجلة رواق الحكمة

مجلة علمية فكرية محكمة نصف سنوية - تصدر عن أقسام الفلسفة بجامعة الزاوية

العدد الثاني - السنة الأولى - ديسمبر 2017

- البناء الفلسفي والديني لأخلاقيات المهنة.
- دانيال ليرنر- رؤية تحليلية نقدية لنظرية التحديث.
- تقنيات مستحدثة تثير إشكاليات أخلاقية.
- النظرية الأدبية لمدام دوستال.
- صور من زهد الصحابة.
- أخلاقيات المهنة وتحديات المستقبل.
- طاليس وإسهاماته العلمية.
- فكرة الاستنساخ.
- الفكر الأخلاقي عند نصير الدين الطوسي.
- الصحافة، العملة ذات الوجهين.
- بنية الحدث في النص الروائي
- الشرق أوسطية وأخطارها على الوطن العربي.

رقم الإيداع القانوني 368/2017 بدار الكتب الوطنية ببنغازي

مجلة رواق الحكمة

مجلة علمية دورية محكَّمة نصف سنوية

تصدر عن أقسام الفلسفة بجامعة الزاوية

العدد الثاني – السنة الأولى – ديسمبر 2017م

رئيس التحرير: د. سامي الكامل بركة

منسق التحريـــر – د. عبدالباسط محمد الأمير

المراجع اللغـــوي – د. قـــدري محمد القنوني

هيأة التحرير

د. ناجـــي صالـــح أبوزريبه. **د. مريم الصادق المحجـــوب**

د. حوريـــة خليفة الطرمال. **د. إبراهيـــم محمـــد الفقيـــه**

أ. المبروك علي الفتحلـــي **أ. عبدالسلام أحمد أبوحميدة**

المراسلات والاشتراك:

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير مجلة رواق الحكمة بجامعة الزاوية

هاتف: 0914153880– 0919230308

البريد الالكتروني: Sami.boraka@edu.ly

السعر: 5 دولار أو مايعادلها

تمت الطباعة والإخراج الفني والمونتاج برؤية للطباعة والدعاية والإعلان
الزاوية - ليبيا - 0925031603

بسم الله الرحمن الرحيم

صدق الله العظيم

قواعد للنشر:

- تنشر المجلة الأبحاث الأصلية والمبتكرة والتي تتسم بالجدية والمنهجية، ولم يسبق نشرها في أي مطبوعة أخرى، وغير مستلة من أي أطروحة علمية.
- تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر إلى التقييم العلمي بشكل سري من قبل متخصصين تختارهم هيأة التحرير، وتحدد صلاحيتها للنشر بناء على رأي لجنة التحكيم.
- يجب أن يتقيد الباحث بالمنهجية وأصول البحث العلمي، وأن يشار إلى الهوامش والمراجع في المتن بأرقام وترد قائمتها في نهاية البحث لا في أسفل الصفحة.
- يجب أن يقدم البحث مطبوعاً بالحاسوب مع قرص CD يتضمن البحث المطلوب نشره.
- اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمجلة، ونرحب بالبحوث المكتوبة باللغة الأجنبيةة، على أن ترفق بملخص واف باللغة العربية.
- تنشر البحوث بأسبقية وصولها للمجلة، ويشترط استيفائها للشروط السابقة الذكر.
- الآراء الورادة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط.
- لا يحق للباحث إعادة نشر بحثه في أي مجلة علمية أخرى بعد نشره في مجلة رواق الحكمة.
- يجب أن يكتب الباحث اسمه وعنوانه ومكان عمله ودرجته العلمية ورقم هاتفه في ورقة مستقلة، ويعاد كتابة عنوان البحث فقط على الصفحة الأولى للبحث.

- يجب ألا يزيد البحث عن (20) عشرون صفحة، وإذا زاد عن ذلك تدفع (5) خمس دينار عن كل صفحة.
- لهيئة التحرير الحق في عدم نشر أي بحث يتعارض مع هذه الشروط دون إبداء الأسباب.

كلمة العدد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين.

هاهي مجلة رواق الحكمة التي تصدر عن أقسام الفلسفة بجامعة الزاوية تقدم لكم العدد الثاني خلال هذه السنة 2017م وهي تمثل حلقة لنخبة من الأساتذة في مختلف المجالات العلمية تصبو إلى الارتقاء بالبحث العلمي من خلال إسهامات متنوعة في حقول المعرفة.

إن نجاح هذا العمل يتوقف على جديته ودقته، وهي جدية حرصنا على تواجدها في كل البحوث الواردة للمجلة،وقد تضافرت جهود هيئة التحرير ليرى هذا العدد النور في حلة جديدة متميزة،شاكرين كل الأساتذة المحترمين الذين أسهموا في إثراء المجلة ببحوثهم المتميزة في مختلف مجالات المعرفة.

نرجو أن تكون هذه المجلة مساهمة في تطوير مجالات العلم والمعرفة التي أضحت الميدان الأساسي الذي يعول عليه من أجل القيام بوثبة نحو التقدم العلمي،وأن تبقى هذه المجلة فضاءً علمياً للباحثين وأساتذة الجامعات من داخل ليبيا وخارجها.

نسأل الله التوفيق

د. سامي الكامل بركة

رئيس التحرير

تنويه

إن تقديم البحوث المنشورة في هذه المجلة أو تأخيرها في ترتيب الصفحات لا يعني المفاضلة، لكن متطلبات التنسيق الفني هي التي تتحكم في الترتيب.

المحتويات

قواعد النشر	
كلمة العدد	
كلمـــة العـدد	
البناء الفلسفي والديني لأخلاقيات المهنة	1
أ.د. حسن بشير حسن صالح	
دانيال ليرنر- رؤية تحليلية نقدية لنظرية التحديث	21
أ. زهرة البشير محمد الجمل	
تقنيات مستحدثة تثير إشكاليات أخلاقية	46
د. إبراهيم حسين الشريف	
النظرية الأدبية لمدام دوستال	61
د. علي مسعود الطرمال	
صور من زهد الصحابة	78
د. هاجر الطيب الطاهر عمران	
أخلاقيات المهنة وتحديات المستقبل	102
د. خالد سعد العلام	
طاليس وإسهاماته العلمية	117
د. مريم الصادق محمد المحجوب	
فكرة الاستنساخ	134
د. محمد حسين المحجوب	
الفكر الأخلاقي عند نصير الدين الطوسي	160
د. جميلة محي الدين البشتي	
الصحافة، العملة ذات الوجهين (دراسة في الأخلاق الصحفية)	183
أ.د. أبوبكر إبراهيم التلوع	
بنية الحدث في النص الروائي (رواية نزيف الحجر أنموذجاً)	233
د. محمد علي البنداق	
الشرق أوسطية أخطارها على الوطن العربي	246
د. عبدالحكيم عمار نابي	

البحوث والدراسات

البناء الفلسفي والديني لأخلاقيات المهنة

أ.د. حسن بشير حسن صالح
قسم الفلسفة– جامعة سبها

مقدمة:

لا شك أن للدين والفلسفة رؤيتها الخاصة للمهن التي يقوم بها الفرد في حياته، وأن لهذه المهن أخلاق لا بد من التمسك بها، وإظهارها عند امتهان أي مهنة في الوجود، فلا الفلسفة ولا الدين يبتعدان عن تحديد الأخلاق لأي مهنة كانت جسدية أم فكرية (عقلية)، وبإطلاعنا على ما أنتجه الفكر الإنساني من فلسفات مختلفة وما وضعته الأديان المختلفة من رؤى أساسية لأخلاق الإنسان خارج وداخل المهنة التي يقوم بها في حياته، أو أنه يرى أن الأخلاق من خلال القيم تتحكم فيه حين قيامه بالمهنة التي اختارها في حياته، لهذا أرى أن تكون هذه الورقة نافذة تطل على علاقة الدين والفلسفة بأخلاقيات المهنة.

ولتكون آراءنا إيجابية وذات نتيجة أرى أن الباحث في علم الأخلاق أو في نظرية القيمة الأخلاقية يركز على الأخلاق العملية والأخلاق النظرية على السواء، وما موضوع " أخلاقيات المهنة" إلاَّ دليلاً كاملاً وواضحاً على ارتباط الأخلاق النظرية بالأخلاق العملية، التي أرى من وجهة نظري هي تطبيق فعلي لمباحث الأخلاق بصفة عامة، كما أن دراسة موضوع البنية الفلسفية والدينية التي خصصت البحث فيها هي أيضاً تجسد فكرة هذا الارتباط.

في الحقيقة أن التفكير في أخلاقيات المهنة ليس باليسيرة، بل أرى فيه عمق من فكر في هذا الموضوع الذي لم أجد من تطرق له على مستوى التفكير الفلسفي القديم والحديث والمعاصر، ولم أعثر على دراسة دينية تبنت هذا الموضوع بشكل مباشر.

فموضوع أخلاقيات المهنة موضوع قائم بذاته ومن الممكن أن يدخل في أي تخصص، وأرى أن يضاف إلى العلوم المعيارية كالأخلاق، والجمال والمنطق، فبعد أن نضع له قواعده وأسسه ، هنا نقيس به أداء الإنسان لمهنته ومدى ارتباط هذه المهنة بعلم الأخلاق.

إذاً علينا هنا كباحثين في مجال الفلسفة أن نخرج من دائرة التفكير إلى دائرة العمل (الأداء)، أي حسب المنطق من التصور إلى الحكم، وبها نحكم على أن أفراد أي مجتمع من الناحية الأخلاقية، وما يسود المجتمع من قيم أخلاقية أدائية، فأخْلقت السلوك أمر يجعلنا نتوجه إلى الدين لكي يكون موضوع أخلاقيات المهنة له أيضاً بنية دينية إلى جانب بنيته الفلسفية، والأخلاقية.

علينا إذن في مرحلة وضع حجر الأساس لموضوع " البناء الفلسفي والديني لأخلاقيات المهنة" أن نتناول الأخلاق والقيم الأخلاقية في إطار الفلسفة والدين بشكل محدد فيما تعنيه الفلسفة ويعنيه الدين، والاتجاه الأخلاقي فيما بينهما إلى ذلك الموضوع الذي سأبدؤه بالفضيلة افتتاحاً للحديث عن الأخلاق .

أولاًــ الفضيلة المفهوم والنشأة: سئل سقراط (469 – 399)* عن الفضيلة، وكان هذا السؤال من الأسئلة الأولى التي بدأ بها فكره الأخلاقي. والسؤال هو ما الفضيلة؟ هذا السؤال ارتبط بالمعرفة ومن المؤكد أن "المعرفة" هي الطريق إلى العلم من جهة ، وإلى العمل من جهة أخرى.

أكدت الفلسفة أن مجال الفضيلة الأخلاق، وأن الفلسفة هي الحكمة ،فالحكيم بدوره يقوم بتفسير ما يحتاجه الإنسان في حياته، وأن الفضيلة مرتبطة بأفعال الإنسان، واختياره العمل الذي سيقوم به في حياته، وأن الطبيعة في كونها تشارك في تشكيل حياة الإنسان فهي أيضاً تحدد أفعاله الخيرة والشريرة، وبما أننا نبحث

عن الجانب الخير في الإنسان الذي يشكل الاتجاه نحو " الفضيلة" ونحو الخير، وهذا لا يتأتي للإنسان إلا من خلال الممارسة الحقيقية للأفعال الخيرة لأن "الممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها في الفضيلة..."[1] وبهذه الملكة يستطيع الإنسان التحكم في أفعاله، فإذا كان الإنسان خيراً فستكون أفعاله خيرة، وإذا كان غير ذلك فلا يستطيع أن يسيطر على سلوكه بشكل عام في حياته ، وبشكل خاص في مهنته التي اختارها .

أما الإجابة التي اختارها سقراط لهذا السؤال فهي تنم عن طبيعته الخلقية،وأنه يميل إلى الخير، وأن عمل الفضيلة توجهاً إلى العمل الخير؛ لذلك جاءت الفضيلة عنده خير، والرذيلة جهل. "وهذا قول مشهور عن سقراط يدلّ على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير"[2]. رجل هذا تفكيره فلا بد أن يكون من أهم المؤسسين لعلم الأخلاق الذي نجد فيه أثر المهنة على تفكيره، واحتواء تفكيره على الفضائل التي تحدد لنا اليوم أهمية التمسك بأخلاقيات المهنة بصفة عامة، وكما ســبق وأن قلنا أن لكل مهنة أخلاق تنبع عن الجانب الخير للإنسان، فعالم الذرة قبل أن يفكر في دمار الحياة البشرية يفكر في الجانب الإيجابي للعلم الذي أوصله إلى معرفة قيمة الذرة في تأكيد حياة الإنسان ووجوده.

هذا الحديث ينقلنا إلى البحث في معرفة "القانون الخلقي" الذي به تتحدد سلوكيات الإنسان حيال احترام سلطة القانون في حياة الفرد، ولما كان الإنسان يسعى في حياته إلى الأفضل وإلى الأحسن . وإلى أن يعيش السعادة كان عليه أن يضع نصب عينيه "الفضيلة"، ولما كان عليه أن يحدد دوره في الحياة الاجتماعية توجه إلى تعلم العلم، وأنشد المعرفة ليستخدم عقله في اختيار مهنة يستطيع أن يخدم بها البشرية، فكان من الأولى أن يتمسك بأخلاقيات هذه المهنة التي تجعله إنساناً يحترم قوانين الطبيعة، وقوانين الحياة، وهذا لا يتم إلا بسيطرته على شهواته التي تحط من قيمته ، وتشوه حياته ويفقد سعادته التي كان ينشدها ويحرك قواه كلها من أجل أن تتحقق بشكل أخلاقي متميز.

هدفي في هذه الجزئية بيان أن كل فعل يقوم به الإنسان له جانبه الأخلاقي وهذا الأمر يقودنا إلى معرفة قيمة العمل الذي نقوم به في حياتنا ، ويعرفنا من حولنا من خلاله، ويصدر أحكامه الأخلاقية على أفعالنا من خلال احترام المهنة التي اخترناها للمشاركة بها في بناء المجتمع الذي نعيش فيه، ليس من العبث عندما حدّد سقراط الفضيلة، واتبعه تلميذه أفلاطون في هذا التحديد، بل كان من الحكمة أن يكون الإنسان فاضل في سلوكياته، متمسكاً بما يمليه القانون الخلقي على الفعل ليكون فعلاً خلقياً. من هنا نستطيع تحديد البناء الفلسفي والخلقي للمهنة لتصير مهنة أخلاقية، ولتظهر على السطح أخلاقيات المهنة جاعلة من سلوك الإنسان سلوكاً مقبولاً، وبالتالي يكون ممدوحاً بين الناس، محبوباً من قبل من يتعامل معه.

ثانياًـ النشأة الفلسفية للأديان: رأينا في الفقرة الأولى كيف تقوم الفضيلة ببعث فعل الخير في الإنسان، وفي موافقة الأفعال الخيرة للطبيعة، وهذا فعل الفلسفة الذي يظهر في تفكير الإنسان حين يختار المهنة، وحين يقوم بأدائها. علينا الآن التركيز على ماهية الفلسفة مع معرفة النشأة الدينية للاتجاه الفلسفي عنده، وأثره على حياته.

لا شك أن الإنسان منذ وجوده على الأرض نشأت فيه روح حب العمل، واحترام القانون الذي ينظم إرادته، ويحكم العلاقة بينه وبين الآخرين، وهذا ما استوجب وجود الدين الذي يرى فيه الإنسان تنظيماً لحياته، وتحقيقاً لسعادته، والدليل على ذلك نشأة الأديان الوضعية، أولاً والأحكام العرفية التي أصدرها الإنسان في بداية وجوده من أجل التنظيم الأسري والاجتماعي الذي ظهرت فيه فلسفات الإنسان المختلفة، ابتداءً من نظرته – أي الإنسان– للحياة، وقد ظهر ذلك جلياً في قوانين حمو رابي ، وفي القوانين التي وضعت عند الهنود في حضاراتهم القديمة، وكما يظهر ذلك واضحاً في كتاب (القوانين) لأفلاطون، وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

وعندما نقر ذلك أو نعرضه نعني به " إبراز دور الأخلاق في نظرة الإنسان للحياة والعالم مع إبراز دور فلسفتنا الخاصة التي كان من الواجب أن تتفلسف فتفكر في الطريق التي ظلت تسلكه حتى الآن سعيّاً وراء نظرة واقعية إلى العالم..."[3]. فالنظرة العقلية أو الفلسفية التي تحدد معنى الطبيعة، ومعنى الحياة، ومعنى الإنسان هي بمثابة انطلاقة إلى احترام القواعد الدينية، وهو ما أكسب الدين احترام الإنسان حتى أصبح بذلك؛ أي الدين عقيدته.

فالنشأة الفلسفية للدين تؤكد لنا القاعدة الأخلاقية عند الإنسان، وفي هذه الحالة ماذا تستطيع الفلسفة تقديمه إذا تغلبت غريزة الإنسان عليه عندما يريد أن يأخذ مكاناً في الحياة كشخص ينمو في أخلاقه بفضل التجربة التي يحصل عليها بالعمل؟.

هذا السؤال يؤكد لنا أهمية تطبيق المبادئ الأخلاقية في حياة الإنسان، مع استمرار الشعور الفياض للقواعد الدينية التي تنظم تفكير الإنسان ونظرته للوجود، مع تأكيد أن الدور الفلسفي في نشأة الدين لا يكون خالياً من النظرة الأخلاقية للواقع أو بمعنى أدق إلى العالم كحيز كبير يعيش فيه الإنسان، وإذا ما بحثنا ذلك فلم نجد سوى العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والدين، ومما لا شك فيه أن ذلك ينطبق على الأديان الوضعية في نشأتها الأولى، ومن يريد التوسع في معرفة ذلك عليه أن يرجع إلى نشأة الأديان الوضعية في الحضارة الصينية والحضارة الهندية، والحضارات الشرقية القديمة الأخرى؛ لأن حيز البحث لا يستوعب ذلك.

ما يهم الباحث هنا وبالذات في هذه الجزئية من البحث هو ظهور النزعة الفلسفية في النشأة الأولى للأديان وبمعنى آخر هو تأثير الفلسفة في الدين، لكن ثمة من يسأل: قائلاً هل هذا الاتجاه ينطبق على الأديان السماوية ؟ سؤال يجعلنا نفكر فيما تبناه الدين السماوي مما احتواه الدين الوضعي الذي استمد قوته من العرف الاجتماعي.

نزلت الأديان السماوية من أجل تنظيم حياة الإنسان، وتوجيه تفكيره إلى الأصلح، وإلى وضع قواعد راسخة لا يستطيع الإنسان وضعها لمحدودية عقله وفكره.

جاءت الأديان السماوية بقواعد أخلاقية تليق بحياة الإنسان، وهذه القواعد مسئولة عن تحديد نظرة الإنسان للحياة وللوجود، "ولأن الأخلاق تنمو من نفس الجذر الذي ينمو منه توكيد العالم والحياة، لأن الأخلاق ليست هي الأخرى غير احترام للحياة..."[4]. إذن فالفلسفة بما أنها شاركت في نشأة الأديان، فمن الأولى أيضاً أن لها مشاركة في بناء النسق الأخلاقي، وكما أوضح للقارئ أن هذه المشاركة لا تعني أن للفلسفة سلطة على الدين، أو على الأخلاق، بل إن لمشاركة الفلسفة في ترسيخ قواعد الدين يعني ذلك إظهار البعد الفلسفي للدين، وبالمقابل إظهار البعد الديني للفلسفة، والقواعد الأخلاقية التي تؤدي بنا إلى دراسة أخلاق المهنة لا بد لها أن تخضع إلى الفلسفة، وإلى الدين على السواء، لأن الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية لهما السلطة على الإنسان في حياته الفكرية والعملية من بداية بحثه عن القواعد الأخلاقية في كل من الدين والفلسفة.

إذاً فعلى كل باحث في علم الأخلاق الوقوف على حقيقة المبدأ الأخلاقي الذي يرجع فيها هذا العلم إلى الفلسفة ليعرف كيف تحققت الأخلاق الفلسفية،وكيف استطاعت الفلسفة أن تشارك الدين في نشأته مع الوقوف على امتثال الإنسان للقواعد الأخلاقية الفلسفية والقواعد الأخلاقية الدينية التي بها تشكلت حياته العملية، وتشكل بها فكره الأخلاقي الذي بعقله يفرّق بين الشر والخير، وبين الفعل الأخلاقي واللا أخلاقي، مع استمرار الوازع الديني في سلوكه مع الآخرين من خلال أخلاقيات المهنة التي اختارها لنفسه ؛ فالدين والفلسفة كلاهما يشاركان في النظرة الأخلاقية للحياة الطبيعية عند الإنسان.

هكذا شاركت الفلسفة في وضع قواعد للدين، وها هي الفلسفة اليوم تتجه من جديد إلى دراسة وتحليل قواعد العلم الأخلاقية، ويتسع بها المجال للتدخل فيما

يحتاجه الإنسان من العلم الذي يخضع في نظرياته المتجددة إلى الدين لتتضح بجلاء العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والدين والعلم، ليظهر ذلك على سلوك الإنسان وتطور حياته وعلاقاته مع الطبيعة، ومع أخيه الإنسان، لتكون هذه العلاقات علاقات أخلاقية متزنة وهذا ما يعرف بالحداثة اليوم.

ثالثاًـ النشأة الدينية للاتجاهات الفلسفية: فيما سبق أوضحنا النشأة الفلسفية للأديان، ننتقل الآن إلى رؤية جديدة للنشأة الدينية للاتجاهات الفلسفية، منذ القدم، ومنذ ظهور الاتجاهات الفلسفية عند الإنسان كان الدين المتمثل في الكنيسة هو السيد الذي يأمر بظهور الأفكار الفلسفية أو إخفاءها، فالدين المتمثل في الأوامر والنواهي هو الذي طرح سلطاته على الفلاسفة والحكماء، والمثال الذي يرسخ ذلك ما حدث لسقراط عندما أراد أن يطرح أفكاره الفلسفية على الشباب في أثينا، وهو الذي رأت الكنيسة خطره على تغيير حياة وسلوك هؤلاء الشباب، فأمرت السلطات الكنسية بحبسه وإيقاف آراءه ، ثم الحكم عليه بالإعدام.

البحث هنا سيتجه إلى الدين الذي أنتج القواعد الأخلاقية التي عرفت فيما بعد بالقواعد الأخلاقية الدينية، والتي بها استطاع هذا الدين التمركز في حياة الإنسان المفكر الذي أراد من حياته قاعدة انطلاق للاتجاهات الفلسفية التي من الأمل عنده أن تغير حياته وحياة المجتمع الذي يعيش فيه.

نشأت الكثير من الفلسفات في ظل الديانات الوضعية عند الهنود الذين وضعوا القواعد الأخلاقية بحدودها الدينية والفلسفية، ونشأت هذه الفلسفات تحت سيطرة الكهنة الذين يرون من خلالها أنها أعمق عرض للاتجاه الديني عندهم، ولا شك أنّ لهذه الفلسفات جوانب دينية عميقة، ولدت لديهم القواعد الأخلاقية التي لم يجد الإنسان عندهم مفرٌ من الخروج عنها، فجوهر هذه الفلسفات ديني ولا مناص من ذلك، ولا يقف ذلك على الفلسفات القديمة فحسب. بل حتى على الفلسفة الحديثة يظهر ذلك الاتجاه الديني و"اسبينوزا وكانط اللذان يعدّان من بين الأخلاقيين

الفلاسفة ينتسبان ، إذا حكمنا عليهما بحسب الاتجاه العام في فكرهما إلى مملكة الأخلاق الدينية..."[5].

هكذا نرى التوجيه والسيطرة الدينية على الاتجاهات الفلسفية القديمة والحديثة، وما يهمنا في ذلك بشكل أدقّ وأعمق الاتجاهات الأخلاقية، وقواعد الأخلاق التي أنشأتها الفلسفات المختلفة التي ظهرت بفضل الفلاسفة والمفكرين قديماً وحديثاً، وهذا ما تأكد عند "كونفوشيوس وبوذا وزرادشت... ثم أموس واشعيا، وسقراط وأفلاطون، وأرسطو طاليس، وأبيقور والرواقيون، ويسوع وبولس، والمفكرون في عصر النهضة، وعصر التنوير، وعصـــر النزعة العقلية"[6]...الخ .

عند هؤلاء جميعهم اتجاه أخلاقي يظهر من ناحية الفلسفة التي يتخذها منهجاً له راجعاً في ذلك إلى معتقده الديني الذي أثر في فلسفته، واتجاهه الأخلاقي الذي دائماً يؤكد فيه النظرة الأخلاقية التي تتمثل في الخير انطلاقاً من أن الدين هو الذي يضع أسس الأخلاق النظرية، والأخلاق العملية التي يسير عليها المجتمع ويؤسس قواعده على ذلك، حتى ظهر فيما بعد ما يعرف بالأخلاق الفلسفية، والأخلاق الدينية التي يجب علينا ألا نبحث عن فاصل يفصلهما عن بعض؛ لأن " الأخلاق الدينية تهيب بسلطة عالية على الطبيعة، فهذه هي بالأحرى الصورة التي تتبدي عليها، والواقع أنها مهما ارتفعت فإنها ستسعى لإيجاد مبدأ أساسي للأخلاق مستقل. وفي كل عبقرية دينية يحيـــا مفكر أخلاقي، وكل أخلاقي يتفلسف بعمق حقـــاً هو صاحب دين"[7].

بما أن الأمر هكذا فلا نجد غرابة في أن الفعل الأخلاقي الذي يصدر عن الإنسان له جانبان فلسفي (عقلي)، والجانب الآخر ديني، ومن هنا سهل لنا الأمر في تحديد مصدر أخلاق المهنة في جميع فروع العلم التطبيقية والطبية والإنسانية، منذ النشأة الأولى للأديان وللفلسفات المختلفة. وإذا ما أردنا أن نلقي الضوء في هذا الموضوع تحت طائلة الدين المسيحي نرجع إلى طوباوية المسيح التي يتجلى فيها المبدأ الأساسي للأخلاق، وما الفلسفات العقلية إلاّ دليلاً واضحاً على اهتداء الفكر

الإنساني إلى ما يضعه الدين من قواعد وأسس تنير الطريق للإنسان الذي يريد أن يوفق بين الدين والفلسفة، ويبني القواعد الأخلاقية على هذين الأساسين.

السؤال الذي أرى طرحه قبل أن ننتقل إلى الموضوع الثاني هو: هل يسعى كل من الفيلسوف أو الحكيم ورجل الدين إلى معرفة قواعد أخلاق المهنة من خلال الفلسفة أم الدين؟ هذا السؤال يؤكد لنا الاتجاه إلى معرفة مواقف هؤلاء جميعاً من الأخلاق العملية التي توضح لنا مخارج أخلاقيات المهنة؛ لأن الفيلسوف له مهنة، ورجل الدين له مهنة، وهذه المهن جميعها ستظهر واضحة جلية منعكسة على حياة الناس؛ لأنه لا يمكن فصل الاتجاهين عن بعضهما لا في الفلسفات القديمة ولا الحديثة ؛لأن الأخلاق نشأت من فكر رجل الدين لتصبح أخلاقاً دينية، وعاشت في ذهن الفيلسوف وظهرت على أفعاله لتصبح فلسفية ، والفاصل بينهما صعب.

ولا يفوتنا ونحن نبحث .في الأصل الديني للفلسفات أن نلقي نظرة بسيطة على نشأة الفلسفة الإسلامية في إطار الدين الإسلامي، بُعِث النبي -ﷺ- ليتمم مكارم الأخلاق، ليؤكد لنا هذا أثر الدين الإسلامي على الاتجاهات الفلسفية وأن أخلاق الدين الإسلامي ومبادئه الخيرة ظهرت على مفكري وعلماء وفلاسفة الإسلام، وهم الفارابي، وابن سينا، والإمام الغزالي، وابن رشد، هؤلاء جميعاً لهم آراء عميقة في الأخلاق التي ظهرت بعد إطلاعهم الوافر على الفلسفات اليونانية ، فما ظهرت الفلسفة الإسلامية إلا من خلال الفلاسفة المسلمين عقيدة،فهم متمسكون بتعاليم الدين الإسلامي التي وُضعت من خلالها الأخلاق الإسلامية والدليل على ذلك المذهب الأخلاقي الذي وضع أسسه ابن مسكويه، الفيلسوف الإسلامي الأخلاقي . ولا ننسى أن نذكر عهد الصحابة الذي اتسم بالنظر العقلي، والاتجاه الأخلاقي في بنية أفكارهم التي مرجعها إلى القرآن الكريم كلام الله-عز وجل- :" فالقرآن قد ذكر الحكمة التي كانت معروفة عند العرب، وكانت شرفاً لأهلها وجاهاً، وأثنى عليها وشجع على حياتها ونموها،فالقرآن فيه الحكمة التي يجب على كل مسلم أن يتعلمها، لأن القرآن إنما استعمل الحكمة والحكم، وما إليهما في معانيها اللغوية أو

في معان ذات نسب واتصال بها شديد"[8]. هذا كله يؤكد لنا النشأة الدينية للأفكار الفلسفية التي طرحت قواعد الأخلاق ، واختلاط الأخلاق الفلسفية بالأخلاق الدينية.

ولا يخلو فكر أحد من الفلاسفة من النظرة الدينية، بهذا اتضح لنا الموضوع بشكله العلمي والعملي الذي على أساسه نقر بأن كل ما يأتي به الفلاسفة من نظريات واتجاهات له بعده الديني، ومن ثم له بعده الأخلاقي الذي تتبع فيه أخلاقيات المهنة، ونظرة الفلاسفة والمفكرين لها. والقرآن الكريم هو الدليل القاطع على الاهتمام بأخلاقيات المهنة، فهو مثلاً حيّاً لدور الدين في بناء الفلسفية فيقول المولى – عز وجل– في هذا الصدد مؤكداً ذلك: **﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾**[9]. فالقرآن الكريم يقوم بتبيان ما يحتاجه الناس في حياتهم، وهذا يدل على ضرورة ربط العمل بمبادئ الإسلام التي جاءت بما فيه صلاح الخلق في معاشهم.

رابعاًـ النظرة الأخلاقية والاجتماعية لأخلاقيات المهنة: لنلقي الضوء في هذه الجزئية على نظرة الأخلاقيين وعلماء الاجتماع،لأخلاقيات المهنة. عندما وضع علماء الأخلاق القواعد الأساسية للأخلاق أخذوا في حسابهم المهن التي يقوم بها الإنسان، وذلك منذ بدايات التفكير الأخلاقي في الفلسفة القديمة، فانحصرت هذه الرؤية عندهم في الفعل الأخلاقي المسبوق بالمعرفة، لنبدأ الحديث في هذا المجال من المفهوم التقليدي للأخلاق الذي يقول: "هي مجموعة من القضايا الوضعية والمعيارية التي تصف الفعل الخيّر وتحدد طبيعيته طبقاً لمعايير وأحكام موضوعية"[10].

هذا التعريف يتوافق مع تعريف أخلاقيات المهنة التي "هي المبادئ السلوكية المطلوبة من المشتغلين بالمهنة"، إذاً فعلماء الأخلاق الذين يعتمدون هذا التعريف نجدهم ينظرون لأخلاق المهنة من المنظور العملي للأخلاق، وأول هؤلاء الأخلاقيين سقراط الذي طرح في حكمته المبادئ الأساسية للأخلاق، وربط الحكمة بالأخلاق عند الإنسان، وباعتباره أول من وضع قواعد علم الأخلاق التي أكد فيها

دور أفعال الإنسان في نشأة الأحكام الخلقية كما أنه أوجد مقياساً ثابتاً للأفعال الخيرية، والأفعال الشريرة .

إذاً يعدّ سقراط أول الأخلاقيين الذين نظروا لأخلاقيات المهن، ووضع قواعد للحكم على الأفعال عند الإنسان وهي التي يجب أن تصدر عن الإنسان المتخصص فإن كان طبيباً عليه أن يحترم أخلاقيات الطب، ويراعى فيها حق الإنسان، ويحكم الضمير في مهنته، وينسحب ذلك كله على جميع المهن مثل التعليم، والاقتصاد، والاجتماع...الخ، وحتى يكون الإنسان سعيداً في حياته من المهم أن يؤدي مهنته على أحسن وجه، ويراعى فيها الخير، فانطلاقاً من سقراط فيلسوف الأخلاق أخذ من جاء بعده هذه القواعد واستطاعوا أن يؤسسوا لعلم الأخلاق قواعد مؤداها سعادة الإنسان، والمجتمع، لأن العلم الطبيعي عنده يؤسس على البعد عن الرغبات والميول حتى لا تتحكم هذه الرغبات في سلوكياته وينسى ما يملى عليه ضميره من أداء عمله لأجل الخير.

هنا بدت آراء سقراط واتجاهاته الأخلاقية تسيطر على المفكرين من بعده وهي التي أدت بهم الوصول إلى تحديد القيم التي تضفي على حياة الإنسان حُلل الخير والسعادة لأن سقراط دائماً يطالب بالسعادة التي تقوم عنده في سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى، وردّ الإنسان إلى حياة الاعتدال، ومتى عرف الإنسان ماهيته وأدرك خيره أتاه لا محالة لأن الفضيلة وليدة المعرفة، فمتى عرفت الخير حرصت على فعله، ومتى أدركت الشر توخيت أن تتجنبه... وهكذا بدت العلاقة وثيقة بين الفضيلة والمعرفة، وهي علاقة ميزت سقراط وأفلاطون، وكادت تشيع في الفكر اليوناني كله...[11].

إن هذه الفكرة الأخلاقية التي سادت الفكر اليوناني والتي كان منشأها سقراط استطاعت أن تسيطر على جل المذاهب الأخلاقية في أوروبا قديمها وحديثها، وهي التي أدت إلى خلق سلوك أخلاقي مؤسس على الفضيلة التي نشأت على المعرفة واستخدام العقل في ذلك، إذن ستحدد نظرية الأخلاقيين للمهنة من المنطلق

السقراطي الذي ساهم أفلاطون أيضاً في تأييده لقيام المبادئ العامة والقيم المطلقة، وموضوعية الأحكام الخلقية، ووحدة المقياس الثابت الذي يميز عن طريقه بين خيرية الأفعال وشريتها، ورد الأخلاقية إلى العقل دون الوجدان...[12].

هكذا بدت لنا أسس الأخلاق، وهي التي استطاع بها علماء الأخلاق تحديد نظرتهم الأخلاقية إلى المهن مؤكدة على جانبها الأخلاقي الظاهر على سلوكيات الإنسان التي ما تفتأ أن ينشد بها الإنسان الخير، وإلى إرضاء الله والضمير،فهما الحكمان على تأدية عمله الذي يؤدي به هو نفسه إلى السعادة، وإلى خدمة المجتمع.

أما الأخلاق في الفكر الحديث التي أكدت على الفعل الأخلاقي والسعادة والمنفعة فنجد رائد علم الأخلاق الحديث هو الآخر يؤيد الفكرة التي وضعها سقراط، إذ يرمي (بنتام) إلى توجيه النشاط الإنساني إلى إسعاد الفرد والمجتمع الذي يتألف عنده من أفراد، طارحاً موضوع اللذات بعيداً حتى لا تتحكم في الإنسان الذي يضع نصب عينيه المنفعة وهي التي تحدد سلوكه وتشكل نظرته إلى الحياة الأخلاقية التي يجب أن تكون عملية لا نظرية، فمن هنا ساهمت الاتجاهات الأخلاقية المختلفة على مر العصور في تشكيل الأسس الأخلاقية لمهن الإنسان متوازية مع نظرة الفلاسفة إلى أفعال الإنسان وما يرمي به في حياته من أجل أن يكون سعيداً، ومن أجل مشاركته الفعالة في بناء المجتمع الذي يعيش فيه، وينعكس ذلك كله على مدى تمسك الفرد بالفضائل والأخلاق الحميدة، ينشد الخير ويسعى إلى بناء مجتمع الفضيلة.

لقد استفدنا من هذه الآراء وهي التي تساعدنا على معرفة أخلاقيات المهنة بشكل دقيق من خلال القواعد الأخلاقية التي ينشدها مفكرو وفلاسفة اليونان قديماً وأوربا حديثاً، كما نسعى في هذا البحث إلى إظهار فكرة الفضيلة المبدئية على المناحي الأخلاقية التي تزخرف حياة الإنسان وفكره وطبيعته البشرية التي توفر له السعادة ذات المنشأ الفعلي لا العاطفي، وعلى الإنسان أن يسعى دائماً لتحقيق الخير ونبذ الشر، وإذا كانت " المنفعة عند (بنتام) هي التي تحقق ذلك فعلى الإنسان تعقل

ذلك لأن الفعل الأخلاقي الذي يقوم بتحديد أخلاقيات المهنة لا بد من تأكيد مبدأ (المعرفة العقلية لا الحسية) وهكذا اتضحت لنا نظرة الأخلاقيين إلى المهنة وأخلاقياتها وهي نظرة فلسفية خالصة مؤداها بناء مجتمع أخلاقي تسوده روح المودة والسعادة.

ولعلماء الاجتماع نظرتهم لأخلاقيات المهنة وهي التي تشارك في بناء مجتمعاً أخلاقياً هدفه سعادة الإنسان وتربيته تربية اجتماعية قائمة على الفضيلة وتنشئته تنشئة أخلاقية، وعندما كانت الفلسفة الحديثة من خلال (كانط) بنت الاتجاه الأخلاقي على المثالية والروحية، نجد "إميل دوركايم" أكبر أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية من الوضعين قد رأى أن القاعدة الخلقية تضم عنصر الالتزام وعنصر الترغيب معاً، ثم هي كذلك قاعدة مغرية تحبب إلينا العمل بما يحقق سعادتنا"[13].

إن النظرية الاجتماعية للأخلاق بصفة عامة ولأخلاقيات المهنة بصفة خاصة تحدد أهمية الأخلاق اجتماعياً، وتؤسس للفرد في حياته الطريق الذي يؤدي به إلى إنشاء الفضيلة والتمسك بها، وأنه لا يمكن لأي مهنة أن تكون بدون أخلاق، ليشعر الفرد بالسعادة حين يؤدي المهمة المناطة به أو العمل الذي اختاره في حياته، وهذا ما نعني به الأخلاقيات التطبيقية، وأخلاقيات البيئة،خاصة وأنه أي الفرد يتمسك بعقيدته الدينية ثم بما يملي عليه المجتمع من عادات وتقاليد يعيشها، ليعرف واجباته، وحقوقه، حتى وإن طالب بها يطالب بها بشكل أخلاقي وعقلاني. ولأن الفرد هو عضو في جماعة إنسانية نجده يحترم هذه الجماعة، ويتعامل معها بالشكل الأخلاقي الذي يضمن له احترام الآخرين. ولضيق المجال لا نستطيع استعراض ما قدمه علماء الاجتماع في هذا الموضوع، المهم أننا عرفنا أن جلّهم كان لهم نظرة خاصة لأخلاقيات المهنة، وأن المجتمع الذي يعيش فيه الفرد له قواعد لا يستطيع الفرد الخروج عنها، لأن تمسكه بالقواعد الأخلاقية هو الذي تبنى له العلاقات الاجتماعية مع أفراد المجتمع، والخروج عنها يعد فعلاً لا أخلاقياً قد يعاقب عليه

القانون لأن قانون الحياة الاجتماعية قانوناً أخلاقياً، وأن الفرد وهو يعيش في جماعة من خلالها تتشكل سلوكياته التي يتعامل بها معهم.

"بهذا تصبح غاية السلوك الأخلاقي توكيد الذات المندمجة في مجموعها، فيعلو احترام الإنسان لواجبه موظفاً في حكومة أو عاملاً في مصنع أو طالباً في معهد أو عضواً في أسرة"[14]. أليس هذا ما يؤكد احترام أخلاقيات المهنة وذلك من خلال الحياة الاجتماعية التي يعيشها الفرد، وهي مصطبغة بالصبغة الأخلاقية أحكمت سلوك الفرد أخلاقياً ؟ نعم إن كل ما يقوم به الفرد في حياته من عمل فهو من أجل مجتمعه لا من أجل تأكيد ذاته فقط نابذاً مصلحته الذاتية مقدماً على ذلك مصلحة المجتمع الذي يعيش فيه، هذا ما أكده القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿**وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ**﴾[15]، هكذا تتأكد نظرة الاجتماعيين إلى أخلاقيات المهنة، وتظهر القيمة النظرية والعملية، والاجتماعية للفعل الأخلاقي والسلوك لتحل كل المشكلات التي تعترض تقدم المجتمع.

خامساً ـ النظرة الفلسفية لأخلاق المهنة (الأخلاق التطبيقية): إن الفرد في المجتمع يتمسك بأخلاقيات مجتمعه الذي يعيش فيه. في هذه الجزئية أتحدث عن أخلاقيات المهنة التطبيقية التي من خلالها يظهر الفرد متمسكاً بأخلاقيات وعقائد وقيم ومبادئ المجتمع، وأخلاقيات المهنة هي المبادئ التي يتمسك بها الفرد وتنحصر هذه المبادئ في الإخلاص، والصدق في تأدية المهنة، فالفرد وهو عضو في جماعة أو صاحب مهنة كالتعليم مثلاً أو طبيباً أو مهندساً، هذه المهن جميعها لها أخلاقيات، فالمعلم عليه أن يحكم ضميره في أداء عمله، وأن يراعي الله، والضمير لكي يكون فرداً مخلصاً صادقاً مؤدياً عمله على أحسن وجه، ويكون إنساناً ذا مكانة مرموقة في مجتمعه.

وحتى يكتسب الصفات الحميدة التي بفضلها يبنى المجتمع بالشكل المطلوب، ولقد أدركت المجتمعات والدول المتقدمة أهمية الأخلاق بصفة عامة وأخلاقيات

المهنة بصفة خاصة، أدى بها هذا الإدراك إلى تقييم الأفراد المهنيين من خلال أخلاقهم وتفانيهم في العمل، واتجاههم نحو بنية أخلاقية تستمد عناصرها من الدين، ومن القيم التي يتمسك بها أفراد المجتمع ، "ومن الوثائق الأخلاقية الصادرة من الأجسام المهنية التي تحدد الالتزامات الأخلاقية للممارسات المهنية مثل الصدق والنزاهة والأمانة، والحزم، والانضباط، واحترام قيم المجتمع .

إن أخلاقيات المهنة تشكل كماً هائلاً من الالتزامات الخلقية على الفرد إذ نجدها تشمل كل ما يتعلق بحياته المهنية، والاجتماعية، والسياسية، فهي واسعة المجال في عصرنا الحالي فللطب أخلاقيات، وللهندسة، والاتصالات والإعلام والصحافة والتربية والتعليم، والإدارة، كل هذه المجالات لها أخلاقياتها الخاصة .

إن ما يحكم أخلاقيات المهنة في المجتمعات المعاصرة هو تعقد الحياة وتوسع الاختصاصات في العلوم التكنولوجية، والعلوم الإنسانية، فحياة الإنسان محاصرة من كل جوانبها حتى نجده يبحث عن المبادئ الأخلاقية ذات القواعد الأخلاقية النابعة من قيم المجتمع الدينية، والاجتماعية، وهناك من يقول :"إن ظاهرة تزايد الطابع الاحترافي في دائرة الأشغال والمهن تستدعي أن تضع كل مهنة معايير وقواعد تنظيمية وداخلية لضبط وتنظيم الممارسة الداخلية وتتخذ عدة أشكال أهمها قواعد الممارسة الجيدة..."[16]، ومن هنا تظهر أهمية أخلاقيات المهنة، والبحث عن أسس الأخلاق التي بها الفرد يقف ملتزماً بالحقوق والمسئوليات المرتبطة بممارسة المهنة، وهذا ما ظهر واضحاً وجليّاً في المجتمعات المعاصرة وأصبحت سمة من سماته، وانصبت الاهتمامات البحثية في مجال الفلسفة، والعلوم التكنولوجية على دراسة الأثر الأخلاقي على أداء الأفراد لمهنهم المختلفة، وتوسعت دائرة البحث بإمكانيات تقنية حديثة، وتوجه علماء الأخلاق، والفلاسفة الأخلاقيين إلى دراسة أخلاقيات المهنة وأثرها على تنمية المجتمعات،"وساهموا في أغناء الحوار الذي يدور في ميادين علوم الحياة بين تيارات ونزعات مختلفة... مثل الحوار الذي يدور بين النزعة العقلانية الإنسانية الجديدة أو" الكانطية الجديدة"، وبين النزعة

العلمويّة، إن هذا الحوار جاء من أجل استمرار البشرية، وحياة الإنسان والمحافظة على النوع البشري، كل هذا يتحدد من خلال الدراسة العلمية للأخلاق التي تتجه إلى تحديد أخلاقيات المهنة.

الكثير من الفلاسفة طرحوا تساؤلات عدة حول أخلاقيات المهنة، هذه التساؤلات تهدف إلى اكتشاف صعوبات المهنة، ومدى قدرة المهنيين على حلّ المشاكل التي تعترض طريقهم مثل المخاطر التي تسببها الآليات التقنية، ومسألة المسئولية الاجتماعية للمهنيين. فنحن مع من يميز أخلاقيات المهنة بإثارة النقاش والحوار بين ممثلي تخصصات متعددة ومختلفة : فالأخلاق والقانون وحقوق الإنسان كلها تثير تساؤلات وتحدث مناقشات من أجل تعميق الفكر الفلسفي في تحديد الدور المهمّ لأخلاقيات المهنة ليكون العنصر الأساسي فيها المسئولية الأخلاقية لأصحاب المهنة، وزيادة المعرفة في هذا الميدان الأخلاقي العملي، أو التطبيقي الذي يبرز العلاقة بين الأخلاقيات التطبيقية، وأخلاقيات المهنة.

سادساًــ الأثر العملي لأخلاقيات المهنة في تقدم المجتمع: سأتناول في هذه الجزئية من البحث الأثر الإيجابي الذي طرأ على المجتمع المعاصر جراء تمسكه بأخلاقيات المهنة، ووضع قواعد خاصة بها.

من الآثار الواضحة على حياة الفرد في المجتمع هو ظهور الدراسات المختلفة لأخلاقيات المهنة في جميع المجالات المهنية وأصبح لكل مهنة أخلاقيات يجد الفرد نفسه ممتثلاً لها لأنها تعد قواعد أخلاقية تنظم الممارسة العلمية لأصحاب المهن، وتنظم العلاقات الاجتماعية بين أصحاب المهن.

– ظهر ما يعرف الآن بأخلاقيات المهن الطبية التي استطاعت أن تضفي على المجتمع القيم والأخلاق التي طرحت العديد من القضايا والمشكلات الطبية التي كانت تعاني منها المجتمعات من تدني في الأداء، والانحلال الخلقي، والعبث بالسلالة البشرية من خلال علم الأجنة والإنجاب الاصطناعي، ولكن بعدما ظهر المنادون بأخلاقيات المهنة انحسر اللا أخلاقيون من أصحاب المهن الطبية،وسادت

في مجال الطب قواعد أخلاقية جديدة على رأسها إنشاد الفضيلة،والابتعاد عن الرذيلة.

– كما ظهر ما يعرف بأخلاقيات البيئة التي سنت قوانين المحافظة على البيئة السليمة، والمحافظة على المقدرات البيئية التي يحتاجها الإنسان في حياته فابتعدت مخاطر التلوث البيئي وانتشرت ثقافة المحافظة على بيئة نظيفة من أجل الصحة العامة للمجتمع.

ومن المجالات المهمة في حياة المجتمعات المعاصرة، التعليم، والقيم الحضارية التي أوجبت على المدرس التمسك بها، لينشد المعلم الفضيلة وتحكم الضمير الأخلاقي في مهنة التدريس، حيث ينبذ أخطار الغش، ويقوم بتعليم جيد بأخلاق جيدة، وينشأ جيلاً مخلصاً لدينه ووطنه.

ومن مهام الفكر الأخلاقي الجديد المتمسك بأخلاقيات المهنة، توسيع مجال مفهوم حقوق الإنسان، وإعادة صياغة معاني مفاهيم الحرية والواجب والمسئولية في ميادين البحث العلمي، التي أدت إلى تساؤلات جديدة حول معنى الحياة ومصير الإنسانية والقيم التي عاشت عليها حتى الآن، ستنعش الفكر الفلسفي المعاصر وتعمق أبعاده وتفتح أمامه آفاقاً جديدة.

المناداة بأخلاقيات المهنة اليوم وجهت الإنسان المعاصر إلى التمسك بالدين والتوجه إلى بناء قاعدة أخلاقية جديدة في الأسرة، وفي المجتمع الذي يعيش فيه، هذا الاتجاه أضفى على المجتمع حلة أخلاقية ذات جمال وبهجة جعلت الحياة في ظل هذه الاتجاهات الأخلاقية حياة طبيعية تنشد الفضيلة. فاليوم المهن بأخلاقيات ، وصاحب المهنة منكب على مهنته من أجل أن يقوم أفضل ما يجب أن يقدمه محاولاً أن يكون مثالياً.

الاتجاه الجديد والمعاصر نحو أخلاقيات المهنة أظهر الاهتمام الكبير بالأبحاث العلمية التي تساهم في تطوير الإنسان الفرد، والمجتمع، والتوجه نحو الاكتشافات الجديدة التي تخدم الإنسان وتطور حياته، وتضفي عليه الصبغة الأخلاقية، فالعلماء

اليوم لا يولجون حل أي مشكلة في أي مجال من مجالات الحياة إلا وتكون القواعد الأخلاقية نصب عينيه لهذا السبب أصبحت جميع أو جلّ نتائج الأبحاث العلمية إيجابية تهدف إلى رفعة الحياة العصرية، وحلّت جلَّ المشاكل العلمية والبيئية بتقنيات تتسم بالمعرفة والأخلاق الحميدة.

أذيل هذه الورقة بأهم النتائج التي توصلنا إليها من دراسة موضوع " البناء الفلسفي والديني لأخلاقيات المهنة " وهي:

① دراسة الفضيلة من أهم الأسس التي تبنى عليها القواعد الأخلاقية للمهنة، والتمسك بها يؤدي إلى التقدم والرقي في استحداث مجتمع الفضيلة .

② يعد سقراط وفلسفته انطلاقة مهمة لدراسة الأخلاق وارتباطها بالدين، حيث سيطرت الكنيسة على الفكر الفلسفي والديني.

③ الفلسفة والدين أساساً متيناً لعلم الأخلاق بصفة عامة، ولأخلاقيات المهنة بصفة خاصة.

④ يجب الاهتمام بأخلاقيات المهنة وتخصيص فرعاً من العلوم لدراستها يعد تقدماً ملموساً للحداثة في مجتمعاتنا العصرية.

⑤ بفضل أخلاقيات المهنة توجه الإنسان المعاصر إلى التمسك بالدين، وبناء قاعدة متينة للأسرة بشكل جزئي، والمجتمع بشكل كلي مما أضفى عليه حلة أخلاقية جديدة.

⑥ الأخلاقيات العملية والبيئية نتيجة إيجابية لدراسة أخلاقيات المهنة من جانبها الفلسفي والديني.

- **التوصيات:**

يتقدم الباحث بوصيتين قابلة للتطبيق وتقديمها للجهات ذات الاختصاص هما:-

انطلاقاً من أهمية علم الأخلاق أوصي بأن تقوم الجامعات بتدريس هذا العلم لطلبة الجامعات في كل التخصصات.

اقتراح وثيقة تشتمل على حصر لأخلاقيات المهنة، وأهميتها لتقدم المجتمع وذلك من أجل خلق وعي أخلاقي بين أفراد المجتمع.

هوامش البحث:

* – ولد سقراط في أثينا ، وقبل أن يعرف الحكمة ويتعلمها كانت مهنته نحاتاً كمهنة أبيه ... هذه الإشارة توضح لنا أثر المهنة في حياة المفكر، وقد فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل، يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص 189.

1 – يوسف كرم ، " تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت ، ص189 .

2 – المرجع السابق، ص53 .

3 – المرجع السابق ، ص60 .

4 – ألبرت اشفيتسر ، فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، لبنان، ص98 .

5 – المرجع السابق، ص133.

6 – المرجع السابق، ص128.

7 – ألبرت اشفيتسر ، مرجع سابق، ص133.

8 – المرجع السابق، ص117.

9 – سورة النحل، الآية : 89.

10 – د. أبو بكر التلوع، فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة، منشورات جامعة الزاوية، ليبيا، ص82.

11 – توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية ونشأتها، وتطورها ، دار النهضة العربية، مصر، ص34.

12 – المرجع السابق، ص62.

13 – المرجع السابق، ص421.

14 – المرجع السابق، ص450.

15 – سورة الحشر، الآية : 9.

16 – عمر بو فتاس، "أثر فلسفة الحق الكانطية"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2007 ، ص 232 .

دانيال ليرنر

رؤية تحليلية نقدية لنظرية التحديث

أ. زهرة البشير محمد الجمل
قسم علم الاجتماع- كلية الآداب
جامعة صبراته

مقدِّمة:

يعد مفهوم التحديث الاجتماعي مفهوماً حديثاً نسبياً، شاع استخدامه بعد مجموعة من التغيرات التي عرفها العالم، لكن التغيرات الجذرية في البنى الاجتماعية، التي طالت مختلف مجالات الحياة، وامتدت تأثيراتها فيما بعد إلى جميع أنحاء العالم، تلك التي بدأت بالثورة الصناعية، ويرجعها البعض إلى الثورة الفرنسية؛ على اعتبار ما أحدثته الثورة الصناعية من تغيرات رئيسية في توظيف العلم وتقدُّمه، وتطوير الاقتصاد، بينما أدت الثورة الفرنسية إلى ظهور أفكار وتصورات فكرية وفلسفية جديدة، غيَّرت الكثير من المفاهيم السائدة حول موقع الفرد، ودوره وعلاقته بالمحيطين به، والبعيدين عنه، وعلاقته بالمؤسسات والنظم الرئيسية من الأسرة والجماعة الصغيرة إلى الدولة والمجتمع الكبير.

عرفت الدول النامية مفهوم التحديث بعد أنْ دخلت مرحلة جديدة في تاريخها عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية، بأنْ حصلت هذه الدول على استقلالها، وبدأت مرحلة بناء الدولة القومية، وواجهت تحديات التغلُّب على إرث الاستعمار من فقر وتخلُّف، وقد لفتت تجارب هذه الدول أنظار الباحثين، وقاموا بمحاولات تحليل التغيرات التي تمر بها هذه المجتمعات، ولتقديم بعض النماذج التحديثية النظرية الملائمة لدراسة أوضاعها، ومن الخصائص العامة لهذه النظريات أنَّها نظريات تهدف إلى صياغة نموذج مثالي لفهم التغيُّر الاجتماعي، وغالباً ما تقوم هذه النماذج على ثنائية تقسيم المجتمعات إلى نمطين، مجتمع تقليدي ومجتمع حديث وتستخدم

هذه النظريات مؤشرات لقياس الظاهرة على مستويين: مستوى الفرد ومستوى الجماعة، ويشير قياس التحديث على مستوى الفرد إلى أنَّ الصفات والأبعاد التي تشير في نظرهم إلى مستوى هذا التحديث.

وبشأن الحديث على مستوى المجتمع نستخدم في قياسه مؤشرات يمكن أنْ تعكس صورة الحياة الاجتماعية والاقتصادية وأنماط التنظيم ومؤسسات المجتمع، وقد قامت هذه النظريات على تصوُّر أساسي يتضمَّن النظر من خلال النموذج الغربي للتحديث، على اعتبار أنَّ هذا النموذج هو الهدف الذي يجب أنْ تسعى إليه كافة المجتمعات.

فهمت نظريات التحديث بمختلف فروعها واتجاهاتها المتباينة عملية التحوُّل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وأنماطه وأشكاله في مجتمعات العالم الثالث، بوصفها سياقاً تكتسب فيه هذه المجتمعات خصائص وسمات وعناصر النسق الاجتماعي[1].

تتناول هذه الورقة دراسة (دانيال ليرنر) انحسار المجتمع التقليدي من بين أهم التفسيرات الحديثة لظاهرة التحديث، وقد ميَّز فيها بين نمطين من المجتمعات، تقليدي وحديث وأحد جوانب القوة في عمل (دانيال ليرنر) أنَّها الدراسة الميدانية الأولى التي تجرى على نطاق واسع، وفي أكثر من مجتمع من مجتمعات العالم الثالث.

يهدف هذا البحث إلى عرض القضايا النظرية والمنهجية لنظرية التحديث عند (دانيال ليرنر) التي تسهم في تطوير قضايا نظرية عامة تفسِّر ظاهرة التحديث أينما كانت وحيثما وقعت.

منهج البحث:

استخدمت الباحثة (المنهج الاستنباطي) خلال العرض العام للتحديث متدرجاً إلى عرض نظرية (دانيال ليرنر) في التحديث للوصول إلى استنتاجات.

قسمت هذه الورقة إلى جملة محاور هي:

أولاً- لمحة تاريخية عن التحديث:

يلاحظ المتتبع لعملية الرصد أنَّ هناك أحداثاً تاريخية معيَّنة شدت الانتباه إليها أكثر من غيرها، ورأى فيها الباحثون أسباباً لتطورات لاحقة، أمَّا على نطاق ضيِّق أو على نطاق مجتمع أو منطقة، وتتعلق هذه الأحداث موضوع الاهتمام بما طرأ على تطور نمط التفكير الإنساني بصفة عامة، وبتطبيقات هذا الفكر على البيئة المحيطة "وترجع الكتابات المهتمة ببدايات التحديث إلى نقاط مختلفة، حيث يرى بعضها أنَّ بداية التحديث تعود إلى أصوله الأولى بدءًا من انتعاش العلوم اليونانية في أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر، وفي فهم أسرار الطبيعة من حولهم ومحاولاتهم الجادة والمستمرة تطبيق هذه المعارف الجديدة على شؤون الإنسان واحتياجاته، وقد أصبح هذا التوسع في التطبيق في القرن العشرين سريعاً جداً لدرجة أنَّ نظم المعرفة المقبولة في المجالات المتخصصة انقلبت رأساً على عقب خلال جيل واحد فقط[2].

كما تفترض بعض الأدبيات الأخرى وجود أحداثاً حاسمةً عرفتها المجتمعات البشرية مهَّدت بشكل حاسم للتحديث، وبخاصة في المجتمعات الغربية، وتلك الأحداث هي:

1ــ الثورة الفرنسية بما حملته من مبادئ وأفكار وحقوق إنسانية جديدة.

2ــ الثورة الصناعية التي فتحت مجالاً للتقدُّم في البحث العلمي والتَّصنيع.

وبالنسبة للدول النامية فكانت حركات الاستقلال القومي، وبناء الدولة الوطنية هي البداية الحقيقية للتحديث، والاختلاف في تحديد بدايات التحديث ما بين العودة إلى انتعاش علوم اليونان، أو إلى الثورة الفرنسية، أو الثورة الصناعية، ولا ينفي الاتفاق على نقطة جوهرية واحدة هي إعطاء أهمية خاصة للنمو المعرفي المتزايد، وما تبعه من ثورة في مختلف مجالات الحياة.

مراحل التحديث:

دراسات عديدة اهتمت بتحليل ديناميات عملية التحديث، وقد استطاع (س. بلاك) أنْ يحدِّد مراحل عملية التحديث على النحو الآتي:

1ــ مرحلة التَّحدي الذي يفرضه التحديث، حيث يواجه المجتمع التقليدي أفكاراً وخبرات حديثة وتظهر بداخله أصوات تطالب بالتجديد والإصلاح وهي مرحلة الإيقاظ.

2ــ مرحلة تكامل قيادات التحديث، وتمثِّل مرحلة الكفاح وبخاصة على المستوى السياسي، وهي المرحلة التي تتحقق فيها بالفعل التحوُّلات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدها المجتمع، من ريفي يعتمد على الزراعة، إلى مجتمع صناعي حضري.

3ــ مرحلة متقدِّمة وتتمثَّل في ظهور عملية إعادة تنظيم أساسي للبناء الاجتماعي ككل نتيجة التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدها المجتمع[3].

تعقيب:

يلاحظ أنَّ واقع التحديث الصناعي بالمجتمعات النامية يشير إلى أنَّ مراحل التَّحديث الاجتماعي لا تسير على هذا النحو المنظم نظرياً، ولا تتوالى بهذا التعاقب الدقيق كما تصف هذه المراحل، حيث أنَّ مرحلة التحدي الذي يفرضه التحديث في مواجهة المجتمع التقليدي لا تقتصر على بدايات التحديث، ولا يمكن اعتبارها مرحلة أولى يتم تجاوزها، فهذه الأصوات المطالبة بالتحديث تظل موجودةً ومتجددةً.

كما أنَّ المرحلة التي تتحقق فيها التحولات الاقتصادية من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي أو الحضري لم تتم في المجتمعات النامية على هذا النحو، حيث تجمع أغلب المجتمعات بين النمطين معاً، كما أنَّ انحسار الزراعة لم يؤدِ في الكثير من هذه المجتمعات إلى تقدُّم الصناعة.

ثانياً- ماهية التحديث:

يعد التحديث من أهم المفاهيم الجديدة التي دخلت أدبيات العلوم الاجتماعية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وموضوعه يقع ضمن مجال اهتمام العديد من فروع العلوم الاجتماعية، حيث يركز كل مجال من المجالات على عناصر مختلفة في التحديث، إذ يرى الاقتصاديون التحديث بصفة مبدئية من خلال تطبيق الإنسان للتكنولوجيا من أجل السيطرة على المصادر الطبيعية، ويهدف الوصول إلى زيادة ملحوظة في دخل كل إنسان في المجتمع.

أمَّا علماء الاجتماع و الانثربولوجيا فيهتمون أولاً بعملية التمايز التي تميز المجتمعات الحديثة؛ لتنهض بوظائف جديدة، أو تضطلع بوظائف كانت تؤدي عن طريق بناءات أخرى، وهم يركِّزون اهتماماتهم على التمايز الذي يحدث في البناءات الاجتماعية، مثل ظهور مهن جديدة، أو أنماط جديدة من المجتمعات المحلية، ودرس علماء الاجتماع أيضاً صوراً في عملية التحديث مثل التوترات المتصاعدة والأمراض العقلية، والطلاق وانحراف الأحداث، والصراع العقائدي والطبقي.

ويهتم علماء السياسة ببعض المظاهر السلبية للتحديث، وهم يركِّزون بصفة خاصة على مشاكل الدولة والحكومة عند حدوث التحديث، و يهتمون بالطرق التي تزيد بها الحكومات قدراتها لقبول التجديد والتكيُّف مع التَّغير من أجل وضع سياسات للمجتمع.

تُعَرِّف (سناء الخولي) التحديث بأنَّه انتقال المجتمع من مجتمع تقليدي، أو مجتمع ما قبل التحديث إلى أنماط تكنولوجية وما يتعلق بها من تنظيم اجتماعي يميِّز الدول الغربية المتقدمة اقتصادياً والمستقرة نسبياً. كما يعرف(ستيفنسن) ظاهرة التحديث بأنَّها حركة أفراد ومجموعات على محور ثقافي من مرحلة، أو حالة تعرّفها القيم الثقافية المحلية تقليدية باتجاه مرحلة أو حالة تعرفها (نفس القيم الثقافية الحديثة).

التحديث في ضوء اقتراح ستيفنسن مرحلة اجتماعية يمر بها المجتمع، وهي مرحلة متميزة عن مراحل أخرى سبق للمجتمع أنْ عايشها وهي أيضاً أحدث المراحل بالنسبة لتطور نفس المجتمع، وتحدد الثقافة المحلية خصائص وصفات المراحل الاجتماعية المختلفة، وتوصف المرحلة الأخيرة بأنَّها حديثة أو جديدة أو عصرية، بناءً على تعريفات تضعها الثقافة السائدة في المجتمع. وليس من الضرورة مقارنة وضع معيَّن بحالة مجتمع آخر[4]، فليس من الضروري فرض الصفات الموجودة أو السائدة في أحد المجتمعات على مجتمع آخر لقياس التحديث.

يعني التحديث:

- تطور الاقتصاد الرأسمالي.
- الانتشار الواسع للصناعة يتيح مجالاً رئيسياً لتوفير مواقع الشغل وفرص العمل لعدد كبير من القوى العاملة والمساهمة بنسبة هامة في الدخل القومي.
- انتشار التحضر ونمو المدن وتنوع الأعمال فيها.
- انتشار واسع للتعليم العلماني والتفكير العلمي.
- سيادة الأسرة الصغيرة النووية وضعفها كوحدة إنتاجية، أو مصدر لأنشطة الفرد المتعددة.
- توظيف واسع للمعرفة العملية والاستعانة بها لإنارة الطريق أمام القرارات العامة والخاصة.
- ارتفاع درجة الإنتاجية والكفاءة والموضوعية.
- درجة عالية من الحراك الاجتماعي الأفقي والرأسي.
- استخدام واسع لمنتوجات التكنولوجيا.
- مشاركة سياسية واجتماعية عالية مبنية على قرار الفرد وقناعاته، وفي ضوء مصالحه الشخصية.
- درجة عالية من الاستعداد للدخول في تجارب جديدة، والتطلُّع إلى المستقبل على حساب التفكير في الماضي[5].

واستناداً إلى الظواهر التاريخية وعمليات التحديث في البلاد النامية يمكن أنْ يحدد (زيمون شوداك) أنواع التحديث وهي:

1- تحديث نتيجة لإدخال التصنيع في المجتمع، مما ينشأ عنه تغيرات في الميول والسلوك وينتج عنه اتجاه نحو قيم جديدة مما يصنع دافعاً نحو درجات أعلى من التصنيع.

2- تحديث فجائي نتيجة لنشاط حكومي مقصود ومخطط، كتحديث الاقتصاد.

وبناءً على هذه التعليمات يقوم (شوداك) بوضع ثلاثة أنماط للتحديث هي:

1- التحديث الصناعي.

2- التحديث الزراعي.

3- التحديث بالإقناع.

وينمو كل شكل من الأشكال السابقة من خلال تمايز الأدوار، وإقامة المؤسسات المتخصصة، أو نشوء أنواع مختلفة من الاعتماد المتبادل(6).

تعقيب:

بعد أنْ تعرَّفنا على ماهية التحديث نورد بعض الملاحظات بشأنها:

1- ارتبطت التعريفات بتجربة إنسانية واحدة، التي ربطت بين المجتمع الغربي وظاهرة التحديث مما يؤكد على صعوبة قياس خصائص التركيب الاجتماعي السائد في المجتمع غير العربي على كمية الشوط الذي قطعه المجتمع في طريق التحديث.

2- أنَّ تعريف (ستيفنس) لظاهرة التحديث بأنَّها "عبارة عن حركة أفراد ومجموعات على محور ثقافي من مرحلة أو حالة تعرّفها القيم الثقافية المحلية تقليدية باتجاه مرحلة أو حالة تعرفها (نفس القيم الثقافية الحديثة)". يبدو لأول وهلة مناسباً إلا أنَّه في حالة التطبيق تظهر مشاكل متعددة أهمها أنَّه ليس بالضرورة أنْ يوجد لكل ثقافة تعريفات لما هو تقليدي، وما هو حديث.

3- تشير التعريفات أن كثيراً من صفات التحديث لم تعد لها صفة مجتمع معين أو ثقافة معينة، فانتشار التعليم ظاهرة عالمية ومطلب يشترك فيه غالبية المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم السياسية والجغرافية ولا يجوز أن نقول عن هذه الصفة بأنها خاصة بالمجتمع الأوروبي، وكذلك استخدام وسائل التكنولوجيا.

هذا في إطار نظرية التقارب والتباعد، بأنْ بدأت المجتمعات المختلفة تتقارب من أشكال أنظمتها الاجتماعية، والصفات العامة لمظاهر الحياة الاجتماعية.

ثالثاً- التحديث الخصائص والمؤشرات: يهتم عدد من المفكرين برصد خصائص الظواهر الاجتماعية، ووصفها وقياس مؤشراتها، وبين هؤلاء المؤرخين والفلاسفة والمتخصصون في مختلف فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية، والأحداث التي يمكن رصدها كثيرة ومتنوِّعة بعضها ذو طابع محلي، والبعض الآخر له انعكاسات يمكن رصدها في أماكن بعيدة عن المجتمع الذي ظهرت فيه لأول مرة، وكما هو الحال خلال حقب التاريخ المختلفة فإنَّ أحداثاً تقع وتترك آثاراً لأهم و أعمق من أحداث أخرى، لذلك تشد هذه الأحداث المهمة اهتمام المفكرين وتحظي بعنايتهم فيكثرون من الكتابة حولها، وبذلك تصبح هذه الأحداث معالم بارزة في تاريخ تطور البشرية، يرجع إليها لتقاس الأحداث التالية في ضوئها وتصبح بمثابة مصدر للمتغيرات المستقلة لعدد كبير من الأحداث والظواهر.

ولعل أهم حدثين حظيا بأكبر قدر من الاهتمام في التاريخ الحديث، لاسيما بالثورتين: الصناعية في بريطانيا والسياسية المتمثلة في فرنسا، لذلك عندما طوَّر علماء الاجتماع اصطلاح التحديث الذي شاع استعماله في أدبيات العلوم الاجتماعية خلال الفترة التي جاءت بعد الحرب العالمية الثانية، اقترح بعضهم كمضمون لهذا المصطلح، الظواهر التي بدأت تبرز نتيجة للثورتين المشار إليهما أنفاً، رحَّب بهذه الفكرة كثير من الباحثين الذين اندفعوا يتسابقون للتعرُّف على أهم التَّغيرات التي يمكن نسبتها إلى هاتين الثورتين، وما لبث هؤلاء أنْ طوَّروا قوائم تتضمَّن مظاهر التغير الاجتماعي التي يمكن أنْ تسمَّي (التحديث) وصارت محتويات هذه القوائم

فيما بعد مؤشرات للتحديث تقاس في ضوئها درجة تحديث المجتمع، ويتم التنبؤ بالمسارات التي سيتخذها التغير الاجتماعي لأنَّ المجتمعات الغربية كانت السَّباقة في هذا المجال، فإنَّ عدداً من الباحثين رأوا أنَّ التحديث نموذجاً واحداً هو النموذج الغربي.

ولذلك طورت بعض النظريات التي تفسر ظاهرة التحديث في ضوء مؤشرات تربط بالصناعة ونظريات أخرى تربط في مجال السياسة بنظام الحزبين وهكذا[7].

وترى (سناء خولي) أنَّ التغيرات الديموغرافية والبنائية الواسعة المصاحبة للتحديث متميزة بدرجة كبيرة، ومن أهم هذه التغيرات التي تثير الانتباه، المستوى العالي للتمايز البنائي، أو ما يسمَّى بالتنقل الاجتماعي، ونمو هذه الخصائص- برأي الكاتبة- بالرغم من اختلافها في كل المجتمعات الحديثة أو المستحدثة، ويتضمَّن بالضرورة تفويضاً وهدماً للبناءات الاجتماعية القائمة في كل مستويات التنظيم الاجتماعي بصورة لم تحدث من قبل في تاريخ المجتمعات البشرية.

رابعاً: نظرية التحديث عند (دانيال ليرنر).

(دانيال ليرنر) من مواليد الولايات المتحدة الأمريكية، ويعد من رواد نظرية التحديث عندما ظهرت في منتصف القرن العشرين، كما أنَّ نظريته ركَّزت بشكل خاص على تغير جانب الثقافة والقيم والاتجاهات في الشخصية التقليدية، وهو الذي ابتكر مصطلحاً لشخصية الانتقالية في دراسات التنمية والتحديث والتغير الاجتماعي.

وهو من كبار علماء الاجتماع في العصر الحديث، اشتهر بدراسته الميدانية اختفاء المجتمع التقليدي، (التحديث في الشرق الأوسط). وقد أجرى هذه الدراسة في منطقة الشرق الأوسط ومن بينها بلدان عربية في المشرق العربي هي(مصر، سوريا، لبنان، الأردن، تركيا، إيران)، وقد استغرق لتطوير نظريته في التحديث قرابة عشرين عاماً.

وضَّح (ليرنر) كيف تكون ردود أفعال أو استجابة الثقافات العريقة في الشرق الأوسط، والتي بقي بعض منها لمدة عشرين قرناً من الزمن لم يتغير للصناعة وموجات التحديث، وتعد هذه الدراسة من أوائل الدراسات، بل والرائدة في التحديث كما تكون وتبلور في الشرق الأوسط.

والدراسة تربط التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في الشرق الأوسط بالإطار المعرفي للشخصية والسلوك اليومي، فهي تدرس الاستجابات الإنسانية للتَّحدي المفاجئ الذي يمثله نمط جديد للحياة.

وتعد هذه الدراسة بحثاً في الثقافات المقارنة من خلال التعرُّض لأساليب حياة المدينة المعاصرة والمهن الجديدة والتعليم والاستسلام في النهاية للتحديث، كما نالت الصحافة والمذياع والأفلام اهتماماً خاصاً في هذه الدراسة باعتبارها من عوامل تحديث العقل التقليدي في منطقة الشرق الأوسط.

والأهم أنَّ نظرية التحديث كما طورها (ليرنر) تشكِّل أساساً نظرياً ومنهجياً لكثير من دراسات التحديث التي جرت في البلدان النامية منذ منتصف القرن العشرين، وحتى الوقت الحاضر، وبخاصة في منطقتي الوطن العربي، وأمريكا الجنوبية.

حان الوقت الآن لنقد فرضيات هذه النظرية بعد أنْ نما وتبلور نموذج التحديث في الوطن العربي، وتجاوز مسائل محو الأمية، والتعرُّض للإعلام وتقليد أنماط المعيشة في المجتمع الصناعي[8].

نموذج نظرية (ليرنر) في التحديث: يعد عمل (ليرنر) من أبرز المحاولات التفسيرية في موضوع التحديث، إذ تعد دراسته زوال المجتمع التقليدي من بين أهم التفسيرات لظاهرة التحديث، وقد ميز فيها بين نمطين من المجتمعات تقليدي وحديث، وأحد جوانب القوة في عمل (ليرنر) أنَّها الدراسة الميدانية الأولى التي تجرى على نطاق واسع، وفي أكثر من مجتمع من مجتمعات العالم الثالث.

تنطلق نظرية (ليرنر) من مسلَّمة أنَّ النموذج الغربي للتنمية هو نموذج عالمي ويمثِّل هدفاً مثالياً تسعى إليه مجتمعات العالم الثالث وتعمل لتحقيقه فالتحديث وفقاً لنظريته يشير إلى عملية تغير اجتماعي شامل تتحوَّل من خلاله المجتمعات النامية من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حديثة، بعد اكتسابها للخصائص السائدة التي تميِّز المجتمعات الصناعية الغربية الأكثر تقدُّماً وتحضُّراً.

ويشير (ليرنر) إلى عملية – التغلغل الثقافي الغربي – وتمكُّنه في بنية المجتمعات النامية وأوضح أنَّ عمليات التغلغل الثقافي التي تعرَّضت لها مجتمعات الشرق الأوسط قد ارتبطت بظهور أنماط ثقافية، وقيم وتوجهات استهلاكية لدى بعض الفئات الاجتماعية، مثل اقتناء السيارة وأجهزة الإذاعة المرئية، وأجهزة التكييف وغيرها من السلع، وهذه التوجهات بداية قد عبَّرت عن طموحات هذه الفئات الاجتماعية التي تتمتَّع بنفوذ سياسي وثقافي ورخاء اقتصادي داخل المجتمعات التقليدية.

ويرى (ليرنر) أنَّ سيطرة هذه التوجهات الاستهلاكية قد ارتبطت بتحوُّلات في أنساق القيم الاجتماعية الثقافية التي تتعلَّق بحقوق المرأة، وضبط النسل وأنماط الاستهلاك، وذلك في محيط الأسرة في المجتمعات النامية والتقليدية بصفة عامة، وما تعكسه هذه التوجهات القيمية من أشكال وأنماط سلوكية ترتبط بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذه الفئات الاجتماعية المتميِّزة في المجتمع التقليدي.

يمكن القول أنَّ نظرية (ليرنر) تتلخَّص في نموذج يجمع بين مجموعة من المتغيِّرات المستقلة والمتغيِّرات التابعة التي ترتبط في علاقات تراتبية تعكس درجة تحديث المجتمع، وذلك على النحو الآتي:

1- انتشار الصناعة يؤدي إلى انتشار التحضُّر وارتفاع نسبة معدلاته وزيادتها.

2- تطلُّب التطور الصناعي نظم وبرامج سياسات التعليم لكي تتناسب مع التَّطور الصناعي؛ لتلبية احتياجات الصناعة من القوى العاملة المتخصصة، والكفاءات والخبرات العلمية المؤهلة والفنية الماهرة.

2- ارتباط التَّطور الصناعي والتحديث وارتفاع المستوى التعليمي والثقافي باتساع نطاق المشاركة الاجتماعية والاقتصادية، وارتفاع مستوى الوعي الاجتماعي والثقافي بشكل عام.

3- أنَّ هذه التطورات تؤدي بدورها إلى أحداث تغيرات جوهرية على مستوى الشخصية، وتغيير توجهاتها وسلوكياتها وهو ما أسماه (ليرنر) بالاستبصار الوجداني أي التعاطف مع الآخرين والقدرة على التكيف والتعهد بالقيام بوظائف وأدوار اجتماعية[9].

التحديث بصفة عملية تغير اجتماعي: يرى (ليرنر) أنَّ التحديث يشير إلى عملية تغير اجتماعي يتحوَّل المجتمع النامي بمقتضاها إلى اكتساب الخصائص الشائعة المميزة للمجتمعات الأكثر تحضُّراً.

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر في تعريف التحديث فإنَّ اتفاقاً على أنَّ أفضل مدخل لذلك هو معاجلة التحديث بصفة عملية تتكون من مدلولات هامة منها:

1- النمو الاقتصادي.

2- المشاركة السياسة.

3- درجة مرتفعة من الحراك الاجتماعي والحراك البيئي.

4- تغيرات في الشخصية والسلوك الطردي بما يتناسب مع متطلَّبات التحديث في مؤسسات المجتمع.

وتعد هذه العمليات مقبولة من حيث أنَّها عالمية وإجرائية، تمتد على سلسلة من أربعة عناصر هي:

التحضُّر، انتشار التعليم الجماهيري، المساهمة في رسائل الإعلام الجماهيري، والمساهمة السياسة، ويؤكد (ليرنر) بأنَّ التحضُّر هو المتغير الرئيسي في عملية

التحديث[10].

وهو يرى أنَّ مرحلة انتشار البيئة الحضرية (التحضُّر) زيادة في نسبة التعليم، وزيادة نسبة التعليم تؤدي إلى زيادة في النشاط الاقتصادي والنشاط السياسي.

ويرى (ليرنر) أنَّ هذا التسلسل يصدق على كل المجتمعات وفي كل المناطق في العالم.

ومن المتوقع أنْ تؤثر هذه التغيرات البنائية في الطموحات والتوقعات المرتبطة بالقيم فضلاً عن تأثيرها في الاتجاهات المتعلقة بحقوق المرأة وضبط النسل وأنماط الاستهلاك.

ويوضِّح (ليرنر) خلال نقاشه عملية التحديث الاجتماعي، والتحولات التي تطرأ على الأفراد خلال فترة التحول من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث أنَّ مفتاح ذلك يكمن فيما يسمَّى بمفهوم الحراك النفسي، أو الحاسية الاجتماعية، أو التعاطف مع الآخرين، أو أدوار إضافية وتخيل الذات في مواقف الآخرين.

وأنَّ المشاركة قيمة غربية حديثة أسهمت في بلورتها وسائل الإعلام وتساعد على تأكيد الحراك إلى أعلى وتعين الأفراد على التغلُّب على الحواجز التي تعوق حركتهم تلك.

ويلاحظ (ليرنر) أنَّ التحديث يتم في مجتمعات الشرق الأوسط التي أجرى فيها دراسته المقارنة عن التحديث بفضل أفراد يتمكنون من الوصول إلى موقع يمكِّنهم من إدراك الموقف إدراكاً واسعاً، ومن هنا يمكنهم أنْ يتحوَّلوا إلى مساهمين في عمليات اجتماعية وسياسية وليس بفضل الانتقاء إلى أسرة أو قبلية أو قرية معيَّنة، ولهذا يرى (ليرنر) أنَّ فكرة المساهمة من الأفكار الرئيسية المطلوبة للتحديث[11].

تحول المجتمع التقليدي:

1-**طبيعة عملية التحديث الاجتماعي:** أهتم (ليرنر) في كتابه (تحول المجتمع التقليدي) بالطبيعة الأساسية التي انبثق منها التحديث في مجتمعات الشرق الأوسط وتوصَّل إلى أنَّ هذه الطبيعة تتمثل في التغير الاجتماعي الذي طرأ على القيم و

التفضيلات نحو أنماط أخرى من الحياة تختلف عن الحياة التقليدية السائدة في مجتمعات الشرق الأوسط.

تتميز هذه القيم والاتجاهات بأنَّها تنطبق على جميع المجتمعات بغض النظر عن خلفيتها العرقية والدينية وقد ترجمها البعض على أساس أنَّها تمثل القيم العلمانية المؤدية إلى التحديث.

ويمكن تجسيد متطلبات هذه القيم والاتجاهات الجديدة في الاهتمام المتزايد والاندماج والمشاركة في العمليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكون مجتمعات الشرق الأوسط لا تعرف هذه القيم والاتجاهات إلا بدرجات متفاوتة ومحدودة.

وعلى ذلك فإنَّ مجتمعات الشرق الأوسط تنقسم بناءً على اكتسابها لهذه القيم والاتجاهات إلى ثلاثة مستويات:

4- **النمط الأول** من هذه المجتمعات يمثِّل المجتمعات الحديثة، وقد تمثَّل في تركيا ولبنان.

5- **النمط الثاني** وهو المجتمع الانفعالي والمتمثل في حالة كل من مصر وسورية.

6- أمَّا المجتمعات التقليدية فوصف بها الأردن وإيران.

ويرى (ليرنر) أنَّ التحول الذي حدث في المجتمعات تجسد في التحول من القيم والاتجاهات التي تؤكد القبول السلبي لمكانة الفرد في المجتمع إلى قيم واتجاهات أخرى تهدف إلى الطموح، وتسعى إلى المشاركة الإيجابية في العملية الاجتماعية.

وتتطلّبَ هذه العملية من التحول تغيُّر في السمات الشخصية للأفراد الذين يتعرَّضون لهذا التحوُّل، واستعان (ليرنر) هنا بتاريخ المجتمعات الصناعية في تفسير هذا التحول وخاصة ميزة الحراك المكاني في المجتمع الصناعي الذي تمثَّل الانتقال الحر للعاملين إلى مناطق العمل الصناعي.

وهذا يمثِّل حراكاً اجتماعياً ومكانياً للعامل في حالة المجتمعات الصناعية تاريخياً، ولكن حدوث مثل هذا الحراك لا يكفي لتفسير التحول الذي يجري في

المجتمعات النامية، وعلى هذا يقرِّر (ليرنر) أنَّ هناك نوعاً خاصاً من الحراك يحدث أثناء التحوُّل من القيم التقليدية إلى القيم الحديثة في المجتمعات النامية، وهذا الحراك يسميه الحراك النفسي أو السيكولوجي ويرى أنَّه السمة الأساسية للتحديث في مجتمعات الشرق الأوسط.

ويقصد (ليرنر) بالحراك السيكولوجي سرعة التوحُّد العاطفي مع المظاهر الجديدة في البيئة التي يعيش فيها الإنسان.

2- **منطلقات عملية التحديث الاجتماعي:** في محاولة (ليرنر) لتفسير المنطلقات التي انبثق منها التحول في المجتمعات النامية وبخاصة مجتمعات الشرق الأوسط انطلق من التحديث في هذه المجتمعات لا يمتلك بعداً تاريخياً بل أنَّه يتماثل ويطابق التحديث الغربي فهو مستعار منقول إلى هذه المجتمعات، وليس نابعاً منها، على الأقل قبل الحرب العالمية الثانية فالبناء الاجتماعي لمنطقة الشرق الأوسط – حسب رأي (ليرنر)– لم يشهد أي تطورات تنموية هامة إلا بعد الحرب العالمية الثانية بمعنى آخر بعد أنْ سيطرت الدول الأوروبية الغربية على كل هذه المناطق، ومن هذا التاريخ فقط بدأت هذه المجتمعات السير في اتجاه التحديث والعصرية، فالاتجاه نحو التحديث ظهر في هذه المجتمعات نتيجة التحدي الذي واجهها من الداخل الخارج.

ويرى (ليرنر) أنَّ هذا التحدي يأخذ صوراً متعددةً، فهو قد يكون تدريجياً أو مفاجئاً، وقد يكون قصير المدى أو مستمر لفترة طويلة، لكنَّه يؤدي إلى إجبار هذه المجتمعات في صفواتها السياسية إلى وضع برامج لمواجهة التحدي، ولكنِّه يرى أنَّ هذه البرامج اكتفت عادة بتوسيع نشاط الحكومة، وبممارسة أكثر فعالية لوظائفها، ويتمثَّل ذلك في ظاهرة وعي القادة بهذا التحدِّي ولكنَّهم يعجزون عن نقل هذا الوعي إلى أعضاء المجتمع الآخرين وحسب تعبير (ليرنر) فشل القادة في نزع التعاطف الوجداني لدى المواطنين، ومع ذلك فإنَّ اتساع النشاط الحكومي يؤدي إلى تغيرات ملحوظة في هذه المجتمعات، ولكن (ليرنر) يشير إلى أنَّ الضغط الأجنبي

وحده ليس هو المنطلق أو العامل الوحيد المؤثر في التغير، فهناك قوة داخلية تساعد على اختيار السياسات المحققة للتغير والقوى الداخلية تضم الجماعات الشعبية المختلفة التي تشكِّل القطاع الأكبر من المجتمع.

ويتمثل التحدِّي الداخلي في السخط على الوضع القائم، إلا أنَّ (ليرنر) يعتقد بأنَّ هذه القوة الداخلية نادراً ما ساهمت في عمليات التحديث لأنَّها تضم جماهير غفيرة من الفلاحين تسيطر عليها قيم ثقافية تقليدية تخشى التغير، وبالتالي فإنَّها بدلاً من أنْ تسعى إلى اكتساب قيم واتجاهات أخرى تعوق عمليات التحديث وحسب وجهة نظر (ليرنر) تقوم القوى الشعبية بالمحافظة على التقاليد والقيم القديمة خاصة في المجتمع الريفي.

وتخص وجهة نظر (ليرنر) حول المنطلقات الأساسية للتحديث في المجتمعات النامية هي:

أنَّ جماعات الصفوة في مجتمعات الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية استجابة للتحديات الداخلية والخارجية، ولكنها بقيت لوحدها على اعتبار أنَّها لم تستطع أنْ تكسب الجماعات الأخرى في المجتمع وخاصة الجماعات الفلاحية معها، فظلت الجماعات الأخيرة تمثل قوى محافظة في مجتمعات الشرق الأوسط، بل أنَّها غالباً ما تعوق برامج التغير أكثر مما تعمل على دفعها إلى الأمام، ولكن (ليرنر) لا يتوقف عند هذا المستوى بل يذهب إلى أنَّ هناك مخرجاً لمحاولة فهم عمليات التغير التي تحدث في هذه المجتمعات حتى داخل الجماعات الفلاحية، ويرى أنَّ ذلك ربما يتحقق بتفصيص عملية التحديث إلى متغيرات إجرائية تمثِّل مقياساً عاماً للتحديث وهذه الإستراتيجية البحثية أعطت (ليرنر) إمكانية للحركة في تحليل مجتمعات الشرق الأوسط توجد في هذه المجتمعات جماعات حديثة الصفوة وجماعات تقليدية فلاحية فقط، بل هناك جماعات انتقالية تتميز باكتسابها بعض الخصائص التي تميز الجماعات الحديثة والتقليدية[12].

3-**متضمنات التحديث:** صاغ (ليرنر) المتغيرات التي تقوم عليها نظريته في التحوُّل الاجتماعي في ضوء الخصائص السلوكية والاجتماعية و الديموغرافية التي تميز المجتمعات الغربية، وعلى ذلك فإنَّ التحديث في المجتمعات النامية عنده يتضمَّن بالضرورة اكتساب طابع الحياة الغربية بما فيها وقد لخص هذه السمات في المتغيرات الأربعة التالية:

(التحضر، التعليم، المشاركة في وسائل الاتصال الجماهيري، وأخيراً المشاركة السياسية).

فالمجتمع الحديث عند (ليرنر) هو المجتمع الذي يحقِّق درجة عالية على سلم الخصائص الأربع السابقة، بينما المجتمع التقليدي هو الذي لم يحقق سوى درجة ضعيفة على هذا المقياس بالإضافة إلى امتلاك المجتمع الحديث للخصائص السابقة يذكر (ليرنر) خاصية مهمة أخرى تشكِّل إطار عاماً يميز هذا المجتمع، وهي الحاسية الدينامية أو التعاطف مع الآخرين، وعندما قام (ليرنر) بتطبيق هذا المقياس الشامل لمتضمنات التحديث على مجتمعات الشرق الأوسط استخلص من ذلك وجود أنماط متعددة من الأفراد في هذه المجتمعات، ففي قمة هذا المقياس توجد الجماعات الحديثة. وهي التي تتمكَّن من اكتساب كل الخصائص التي تميز الإنسان العصري في الغرب.

وهي تضم المتعلمين والمشاركين بفعالية في وسائل الاتصال والذين لديهم آراء متنوعة وهم أساساً من سكان الحضر. بينما يضم الثاني الانتقاليين. وهم الذين يمتلكون بعض خصائص الجماعات الأمية ولكنها اكتسبت بعض أو كل خصائص الجماعات الحديثة.

والنمط الأخير هو الجماعات التي تفقد كل متضمنات التحديث بالإضافة إلى عدم قابليتها للتعاطف مع الآخرين، يري (ليرنر) أنَّ الفرد في المجتمع التقليدي يقوم على اتجاهات وقيم تحد من قدرته على التصور الخلاَّق لإمكاناته والتحرك بحرية، وبالتالي يركن للارتباط بفئات معيَّنة من الناس يعرفها جيداً في الغالب من

نفس جماعاته العرقية والدينية، وهذا خلاف ما يعيشه الفرد في المجتمع الغربي الحديث، فقد ينغمس الشخص ويرتبط بأشخاص ليسوا بالضرورة على صلات شخصية أو قرابة معه، وقد يهتم بحوار سياسي مع أشخاص لا يعرفهم كلية، وباختصار فإنَّ الفرد الذي يكتسب متضمنات التحديث عند (ليرنر) يعيش على نوع من العلاقات المتنوِّعة والمتداخلة والمعقَّدة، ويعتمد في التكيف معها في مدى مشاركته في العملية الاجتماعية، وبهذا نتوصل إلى أنَّ المجتمع الحديث حسب تصور (ليرنر) هو:

مجتمع المشاركة الذي يتميز باكتسابه جميع متضمنات مقياس التحديث فهذا المجتمع يتميز بالتنوع في الآراء والاتجاهات، ويقوم نمط الحياة فيه على الحضرية وينتشر فيه التعليم، وكذلك التعامل مع وسائل اتصال الإعلام الجماهيري فكل هذه العوامل تساعد المجتمع وخاصة جماعات الصفوة على تنمية عامل التعاطف الوجداني، أو القدرة على المشاركة لدى الغالبية العظمى من أفراد المجتمع وبخاصة الجماعات الفلاحية التي يعتبرها (ليرنر) تكمن التخلف والاعتماد على التقاليد في المجتمعات النامية[13].

4-**أنماط جماعات التحديث الاجتماعي:** اتبع (ليرنر) الأسلوب السابق نفسه في تطبيقه لجماعات التحديث الاجتماعي، فطالما أنَّ المجتمعات في الشرق الأوسط تنقسم بناءً على المقياس العام للتحديث إلى فئات متعددة، فمن الممكن أنْ يستخدم الأسلوب نفسه في تصنيف الجماعات داخل المجتمع الواحد، وفي المجتمعات المتعددة كلٍ على حدة.

يقترح (ليرنر) أنَّ سكان الحضر يمكن اعتبارهم اللبنة الرئيسية في تحديث هذه المناطق، فهم دائماً يتبنُّون برامج التحديث ويتجهون نحو العمل الجماهيري وخاصة جماعات الطلاب التي كانت في طليعة هذه الجماعات الحضرية.

ففي دراسته الميدانية لجماعات الشرق الأوسط في كل مجتمع على حده توصل (ليرنر) إلى أنَّ المبحوثين الحضريين والمتعلمين والمشاركين بفعالية في العملية

الاجتماعية والذين لديهم شعور بالتعاطف مع الآخرين يختلفون تماماً عن أولئك الذين لا تتوافر لديهم السمات الشخصية اللازمة لما يسمى بالأسلوب العصري، وعلى هذا صنَّف (ليرنر) الجماعات الأساسية داخل المجتمع في المجتمعات شرق الأوسطية على النحو التالي:

أولاً- الجماعات العصرية (الحديثة): هي التي تتميز باكتسابها خصائص معيَّنة مثل التعليم والتفكير المتحرر وارتفاع المستوى الاقتصادي والثقافي مع وسائل الاتصال الجماهيري، أي تتميَّز هذه الجماعات باكتسابها القيم الغربية.

ثانياً- الجماعات الانتقالية (الدينامية):هي تتميز باكتسابها الشخصية الحركية فهذه الجماعات طموحة وتسعى إلى تحسين وضعها، لكنها لا تمتلك الإمكانيات الكافية لتحقيق طموحها، فهذه الجماعات تفقد بعض مقومات التحديث مثل التعليم، ولكنها تكون على دراية تامة بأسباب وعوامل التحديث عن طريق تعاملها مع وسائل الاتصال المختلفة الداخلية، وكذلك الاستماع إلى الإذاعات الخارجية.

ثالثاً- الجماعات التقليدية (الفلاحية): تضم هذه الجماعات في صفوفها أشخاصاً يفكِّرون بأسلوب تقليدي، ويركز (ليرنر) هنا على خاصية سيادة التفكير الديني التقليدي على هذه الجماعات، ويضيف إلى ذلك خصائص أخرى مثل عدم رغبة هذه الجماعات في مغادرة قراها.

وبالتالي تفتقد أهم مظهر يراه (ليرنر) للتحديث وإنْ كان لا يكفي لوحده لإحداث التحول وهو الحراك المكاني الذي يعد أحد المقومات الرئيسية للنمو الصناعي في المجتمعات الغربية، والذي يتحتَّم بالتالي على كل دولة تسير في طريق النمو أنْ تمر به، ولكن الجماعات الفلاحية التقليدية تكاد تفضي حياتها بالكامل داخل مجتمعها الصغير الذي يسميه (ليرنر) بالمغلق[14].

قام دانيال (ليرنر) بأبحاث كثيرة عن عملية التحديث في منطقة الشرق الأوسط التي تضم فئتين عريضتين من الناس.

الفئة الأولى هي: الفئة الحديثة العصرية، والثانية هي: الفئة التقليدية، ومن المعروف أنَّ المناطق الريفية لم تتأثر بقوى التحديث، وظلت تقليدية إلى حد كبير، بينما اكتسبت المراكز الحضرية طابعاً حديثاً في مجالات مختلفة، وهذا يعني أنَّ فعَّالية التَّغير قي المناطق الريفية يعترضها جمود التنظيم الاجتماعي في الريف، وعدم ثقة الريفيين في الهيئات الحكومية، وتفشِّي المرض والفقر....إلخ. في حين شكَّل سكان المناطق الحضرية الذين يتولون أداء المهام الفنية العليا في مختلف القطاعات العسكرية والإدارية والصناعية والتعليمية جماعات عصرية بالنسبة لقرنائهم كما أنَّهم يقومون بدور هام في الإسراع بالتغير.

الاستنتاجات: إنَّ تجربة التحديث الأوروبية غرباً وشرقاً تسيطر اليوم على العالم من أقصاه إلى أقصاه، وهي تجربة ترتبط بتطوُّر المعرفة العلمية وتقدمها وتوظيفاتها الصناعية، دخلت هذه المجتمعات مرحلة جديدة وتميزها بانتشار واسع للعقلانية وتوظيف المنهج العلمي للتعامل مع المشكلات اليومية وتطوُّر أكبر للمعرفة العلمية وتطبيقاتها العملية.

ولا يستطيع أحد أنْ ينكر المجهود الذي بذله دانيال (ليرنر) في دراسة مناطق الشرق الأوسط حيث تعد دراسته من أهم الدراسات التي أجريت في مجال التحديث بالشرق الأوسط، والدليل على ذلك أنَّ العديد من الباحثين يحاولون الاستفادة من هذه الدراسة.

1. استعان (ليرنر) ببيانات ديموغرافية توفرت في بلدان كثيرة لاختبار صحة فروضه.
2. محاولة (ليرنر) في تفسيره تحوُّل المجتمع في دول الشرق الأوسط يمكن الاستفادة منها من خلال الأدوات التحليلية التي صاغها في المتغيرات الإجرائية أو متطلبات التحديث بعد تجريدها من طابعها الغرب.

3. أهم صفة تميز التحديث اعتمادها العقلانية التجريبية التي ترتبط بالشخصية الحديثة التي يمكنها السير بالمجتمع في طريق التحديث والتكيف مع متطلبات المرحلة.
4. تقوم نظرية (ليرنر) على مسلَّمات فقدت مصداقيتها في ضوء تجارب البلدان النامية، فالمجتمعات النامية اليوم على سبيل المثال لا تشجِّع الهجرة الريفية إلى المدن على العكس، فإنَّها تسعى إلى تثبيت الفلاحين في قراهم، وتحاول إرجاع الذين هاجروا في السابق إلى مزارعهم، وهذا مسعى مخالف للمسلَّم الرئيسي في نظرية (ليرنر) الحراك المكاني وغير ذلك من المسلمات ذات الطابع الخاص بالثقافة الغربية.
5. ترى هذه النظرية أنَّ عملية التحديث لا تتم إلا من خلال المحاكاة للنموذج الغربي الحديث، عن طريق تقليد المجتمعات النامية للمجتمعات الغربية وتطبيق جميع نظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا من شأنِّه طمس الاختلافات الأيدولوجية بين المجتمعات النامية، وهو يفقدها هويتها وخصوصيتها أيضاً.
6. عجز المنظور التحديثي الغربي عن إدراك (التقليدية) أو الثقافة المحلية الخاصة بالمجتمعات النامية، التي كانت موضع لتقييمات سلبية ولأحكام قطعية، تدور حول ضرورة تجاوز هذه الثقافات المحلية متناسية أنَّ هذا غير ممكن لأنَّها تمثِّل الزاد المعرفي والأيدلوجي لمثل هذه المجتمعات
7. تشير هذه النظرية إلى ضرورة اقتفاء خطوات المجتمعات الغربية ومعايشتها، حتى تتم عملية التحديث، الأمر الذي يؤكد تبعية المجتمعات النامية وخضوعها لها بسبب عجز منظورها التحديثي عن إدراك ظاهرة التقليدية في المجتمعات النامية.
8. أنَّ القول بوجود نمطين من المجتمعات كما حددها (ليرنر) تقليدي وحديث، فيه تبسيط شديد فالظواهر ليست أبيض وأسود فقط، هناك تفريعات تجمع

خصائص من الصفتين الرئيستين، لكن يظل هذا التنميط وسيلة منهجية مفيدة وخصوصاً إذا عومل كل من الخطين كنموذج مثالي تقاس الظاهرة في ضوئه، وليس كقانون مثبت صحته.

9. لا يتضمَّن النموذج الغربي للتحديث متغيراً خاصاً بالدولة، حيث من بين المتغيرات المستقلة لفت انتباه الكثيرين وخصوصاً من باحثي العالم الثالث والذين يشاهدون على الطبيعة أهمية الدولة أو الحكومة المركزية في تغيير المجتمع، فيقترح (فيجي سنج) ضرورة الاهتمام بالنظامين السياسي والاقتصادي، فهذان النظامان يؤثران على مسيرة تغيير المجتمع تأثيراً مستقلاً عن بقية المتغيرات (sinyh/j98j – 43) ويحذو (الهمالي) حذو أستاذه (سنج) عندما يستنتج أنَّ النسق النظري الذي طوَّره (ليرنر) قد فشل لأنَّه لم يهتم بإبراز دور الحكومة.
10. أنَّ بعض المظاهر المصاحبة للتحديث التي رصدت في عدد من المجتمعات الغربية الحديثة ليس بالضرورة أنْ تكون نموذجاً أو مظهراً لازماً لتحديث مجتمعات أخرى، فلكل ثقافته وحضريته فلأسرة اليابانية مثالاً تحتفظ بعلاقاتها التقليدية على الرغم من أنَّ اليابان تنافس الدول العظمى في التصنيع والتقدم.
11. أنَّ تجربة التحديث الأوروبية ليس بالضرورة أنَّها التجربة الناجحة الوحيدة، وأنَّها تجربة خالية من العيوب والآثار السلبية، والوقائع العلمية تشير بأصابع الاتهام إلى هذه التجربة وتحمِّلها مسؤولية معاناة ملايين البشر، ومسؤولية دفع العالم نحو أوضاع قد تؤدي إلى نهايته.

الخاتمة:

قامت هذه الورقة بعرض ماهية التحديث التي ارتبطت بتجربة إنسانية واحدة، ربطت بين المجتمع الغربي وظاهرة التحديث، كما قدَّمت أساساً نظرياً ومنهجياً لكثير من دراسات التحديث التي جرت في البلدان النامية منذ منتصف القرن العشرين وحتى الوقت الحاضر، وموجز القول أنَّ أهم صفة تميز التحديث اعتمادها

العقلانية التجريبية التي ترتبط بالشخصية الحديثة التي يمكنها السير بالمجتمع عن طريق التحديث والتكيف مع متطلبات المرحلة.

تقترح الباحثة إستراتيجية عن طريق استخدام المقارنة داخل الأقاليم الفرعية في العالم العربي؛ فالنمط العربي للتحديث يشبه نموذج التحديث الغربي ويختلط عنه، فإجراء مقارنة بين التجربة الغربية والعربية تسهم في تطوير قضايا نظرية عامة للتحديث، كما تقترح استعمال أساليب بحث تستغل مكونات التحديث الموضوعية وغير الموضوعية منها، ووضع أساليب للقياس في ضوء الأحوال الاجتماعية والثقافية.

هوامش البحث:

(1)إلهام فتحي الدوادي، مستوى التحديث الاجتماعي لدى النساء في المدينة، دراسة مقارنة بين العاملات وغير العاملات في طرابلس2001، 2002م، صص 21،27.

(2) مصطفي عمر التير، مسيرة تحديث المجتمع الليبي مواءمة بين القديم، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى،1992، ، ص32.

(3) مهى سهيل المقدم،مقومات التنمية الاجتماعية وتحدياتها، تطبيقات على الريف اللبناني،ط 1 معهد الإنماء العربي، 1978م، ص20.

(4) مصطفي عمر التير، مسيرة تحديث المجتمع الليبي مواءمة بين القديم، مرجع سابق، ص 34.

(5) المرجع السابق، ص46.

(6) المرجع السابق، ص 31.

(7) المرجع السابق، ص45-46.

(8) علي الحوات، النظريات الاجتماعية، اتجاهات أساسية، شركة ألجا، مالطا، فاليتا، 1998، ص 245-246.

(9) مصطفي عمر التير، مسيرة تحديث المجتمع الليبي،مرجع سابق، ص31-31.

(10)مصطفى عمر التير التحديث والتحضر والتنمية البشرية، دراسة مهداة إلى ذكرى أ.د. علي الكبير، منشورات أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس، ليبيا، 2005، ص23.

(11) عبد الله عامر الهمالي، التحديث الاجتماعي معالمه ونماذج من تطبيقاته، مصراته، ط 1 1986، ص 17 - 18.

(12) المرجع السابق، ص 32.

(13) مهى سهيل المقدم، مرجع سابق، ص 25،26.

(14) محمد صالح محمد أيوب، جماعات التحديث الاجتماعي في وسط أفريقيا منشورات طرابلس ،1991، ص 103 –107.

تقنيات مستحدثة تثير إشكاليات أخلاقية.

د.إبراهيم حسين الشريف
قسم الفلسفة-كلية الآداب
جامعة بنغازي

مقدِّمة:

أمل العلماء في تقنية (الأجِّنة المجهضة) بفتح أبحاث علمية يتم بموجبها استخلاص تقنية حديثة تطوُّر علاجات مختلفة مؤدية إلي إصلاح عيوب خِلْقية خطيرة أو يسيرة.

تم استحداث هذه التَّقنية بالفعل، واستخدامها لدراسة فروع متباينة من العلوم، فاتحة أبواب متعدِّدة من الأمل لكثير من الأمراض المزمنة والمستعصية، علي سبيل المثال لا الحصر:

(1) بدأ زرع خلايا من الغدَّة الكُظرية (فوق الكلية)، وبالذات من منطقة النُّخاع منها: (Suprarenal medulla)، أو من بعض خلايا الدِّماغ. تؤخذ هذه الخلايا منها الأجنة(في الأسبوع الحادي عشر– الثاني عشر)، وتزرع في أدمغة المرضى الذين يعانون مرض الشلَّل الرُّعاش (الباركنسونزم)، قد قامت هذه التجارب في المكسيك والسويد ثم تبعتهما الولايات المتحدة.

(2) تمَّت الأبحاث حول فيروس شلل الأطفال، وتمَّ تحضير اللقاح بزرع الفيروس في الكلى المأخوذة من الأجِّنة الإنسانية المجهضة[1].

يتم في كثير من المعامل استزراع سلالات من خلايا مأخوذة من الأجِّنة وجعلها تنمو بخصائصها المنفردة لاستخدامها في أغراض شتَّى.

ولكي نفهم موضوع استخدام الأجِّنة لأبد لنا من أنْ نلقي الضوء أولاً على موضوع "الإجهاض وحقوق الجنين، ومتى نحكم عليه بكونه شخصاً؟" يتمتَّع بكافة حقوق الكائن البشري الراشد، ومتى لا يعد كذلك؟، ويجب إقامة التجارب عليه.

هنا يبدأ الجدل بين مؤيد ومعارض لحل الإشكالية دون المساس بحق العلم وانتهاك آدمية الإنسان(قدسية جسده).

مع البحث عن أنجع الوسائل الأكثر حداثة وتقدُّماً المستخلصة من الأجنة البشرية، وهي سبق علمي جديد في الكشف والقضاء على الأمراض المزمنة والمستعصية، وهي تقنية زراعة الخلايا الجذعية الواعدة بقفزة علمية غير مسبوقة في الطب البيولوجي.

1ـ الجنين الشَّخص بين الرفض والقبول: إنَّ الإشكالية الأساسية في هذه النقطة، هي تساؤل الأطباء عن الصفات التي ينبغي أنْ تتوفَّر في شيء ما كي نعده شخصاً، أي كي يكون له حق الحياة. يرى السير: جورج بيكر: أنَّ في إنجلترا وويلز أنَّ الرُّضع ليس لهم حق على الإطلاق حتى يتم ولادتهم ونفس الحال بالنسبة لقانون الأجنَّة في اسكتلندا وعبر الأطلنطي في الدول الانجلو سكسونية(ألمانيا–هولندا–الدانمرك) يحدِّث أنَّه "لا يوجد قاعدة قانونية التي تحدِّد أنَّ الأجنة شكل الأشخاص الشرعيين"[2]، وكما هو متَّبع في بريطانيا أنَّ الأجِّنة ليس لهم أي اعتبارات أو حقوق حتى يتم ولادتهم، ولا يمكن أنْ يكون للوفيات من الأجنَّة حقوق. وبالتالي نستشف من المجتمع الليبرالي (الحر): "أنَّه لا يوجد أي حقوق مدنية بالنسبة للأجنَّة والوفيات من الأجنَّة قبل التِّسعينات من القرن الماضي"[3] ولا يختلف الحال بالنسبة للولايات المتَّحِدة حيث نجد أنَّه يوجد بعض النصوص القانونية المتشابهة مع القانون البريطاني في هذا الموضوع كالآتي:

"يوجد عدم اعتراف قانوني وواضح بالأجنَّة التي تتعرَّض لسوء أثناء الوضع (الولادة) حتى يتم شفاؤه أو يبدو القانون واضحاً في إعطاء حقوق للأطفال الرُّضع الذين يولدوا أحياء، فلا يمكن تجاهل شرعيتهم القانونية في حقوق الإنسان"[4]، وترى (ماري أنن وارن Mary Anne warren) وهي فيلسوف أخلاقي"أنَّ جينات البشرة وحدها غير كافية لتكوِّن معياراً للشخصانية"[5]. ويرى (ميخائيل تولى) الفيلسوف الأخلاقي أيضاً في رؤيته لحق الحياة على أنَّه ليس مجرَّد حق

بيولوجي فقط، فيرى أنَّ تعبير الحياة فيه مغالطة لأنَّ ما يهم المرء حقيقة ليس مجرَّد الاستمرار في الوجود البيولوجي ككائن حي، ولكن حق الشَّخص في استمرار الخبرات والعمليات الذهنية الأخرى في الوجود.

إنَّ هذه الآراء تقضى بنا إلى أنَّ الجنين والأطفال حديثي الولادة هم مجرَّد حياة بيولوجية فقط. من هنا فالإجهاض مباح، لأنَّه لا يعد قتلاً لشخص حيث أنَّ الجنين لن تكون له كل الحقوق التي هي للشخص. بينما يرى الرأي المخالف عكس ذلك تماماً، فهنا (ورنك wornok) يرى إنَّنا لسنا بحاجة إلى تقيِّم الكائن البشرى، إذ يكفى أنْ نتعامل معه على أنَّه إنسان في أي ظرف من الظروف، ثم إنَّنا كبشر لسنا بحاجة إلى تبرير، إذ يكفي أنْ نقول أنَّنا بشر.

وفى إنجلترا باعتبارها دولة من دول المملكة المتَّحِدة تتمسَّك بأنَّه يجب أنْ يكون للأجنَّة حقوق وتشريعات تتفق مع قوانين حقوق الإنسان التي وضعت عام1976م.

وفي استراليا يوجد قبول عام لتبنِّي حقوق الأجنَّة على اعتبار أنَّها هدف قومي للرعاية بين الأم وجنينها حتى الوضع (الولادة) ومن نصوص هذه التَّشريعات:

"أنَّ القانون يتمسَّك بحقوق الجنين الذي يعاني في رحلته منذ عملية الوضع (الولادة) وحتى ظهوره على قيد الحياة، وبالتَّالي إذا تعرَّض الجنين لأي إصابة فلابد من مراعاته ومراعاة الأم حتى يصبح رسمياً مقيَّداً لشخص مسجَّل من مواليد الدولة"(6).

إذاً كل هذه الأمثلة السابقة تعترف بظهور الأجنَّة على قيد الحياة عند الميلاد، وبالتَّالي يكون لهم حقوق مدنية كأي شخص بالغ في الدولة، وبالتَّالي لابد أنْ يكون للأجنَّة الموتى نفس الحقوق، هنا مكمن الخطورة في الأبحاث العلمية لأنَّه يتم تجاهلها في المملكة المتحدة البريطانية التي تعترف بأنَّ للجنين حق عندما يصبح على قيد الحياة كشخص مسجَّل في الدولة.

بدأت القواعد والتَّشريعات الأخلاقية في الظهور حيث لابد من الوضع في الاعتبار مبدأ(الشرعية)، وقد ظهر هذا المبدأ في الولايات المتَّحِدة حيث أصبح شيئاً

أصولياً وأساساً، وأصبح يمثِّل حدثاً مقبولاً من حيث الاهتمام بـه لحمايـة معـايش المواطنين الذين لم يولدوا (الأجنة)، وقد تم تطبيق تلك التَّشـريعات عنـدما قامـت المحكمة الفيدرالية العليا في الولايات المتحدة بالإقرار بمبدأ خدمات الرعاية الصحة المتكاملة، والاهتمام بالأم الحامل ما بين 24 – 28 أسبوعاً، وهي فترة الحمل حتى تضع الجنين (المواطن غير المولود)، وقد أصبح هذا التَّشـريع متبـع فعـلاً فـي المجتمعات الحرة، ومنها المملكة المتحدة بعد أنْ كانت لا تعترف به مسبقاً[7].

وبالتَّالي أصبحت حياة المواليد الذين كانوا أجنَّة هم الأساس الأخلاقي التي يسير عليه الطب الحديث في المجتمعات الحرَّة، وبالتَّالي فـأنَّ الاهتمـام بـالأم الحامـل والجنين حسب فترة الحمل، وما بعد الولادة أصـبح مـن الأمـور المهمـة فـي المجتمعات النامية والمتقدِّمة على السواء .

إنَّ تخوُّف المجتمعات يكمن في نجاح واستغلال الأجنَّة البشرية المتـوافرة فـي مشاريع أبحاث لا تخضع للمراقبة، وفي غياب ضوابط أخلاقية محكمة قـد تنتهـك قيم المجتمعات في سبيل الوصول إلى انجاز علمي ما[8].

2- نقل الأعضاء من الأجنَّة: بدأ الموضوع ظاهرياً ليس فيه مشكلة أخلاقيـة، إذا ما توفِّي جنين لسبب ما (إجهاض طبي لإنقاذ حياة الأم أو إسقاط) بعد أخذ الموافقـة فهذه بحد ذاتها عملية إنسانية إلا أنَّ ما حدث بعد ذلك كان موضوع جدل.

لجأت كثير من السيِّدات إلي الإجهاض، وعلى الرغم من عدم وجـود أي سـبب طبي، فأنَّ الأمهات تشجع على أنَّها إذا أجهضت فتستخدم أعضاء الجنين إمَّا للزرع أو للأبحاث العلمية، وأحياناً يصل الأمر إلي إقناع الأم بقتـل الطفـل أو إجهاضـه حتى يتمكَّن الطبيب أو المركز الطبي من الاستفادة من هذا الجنين، إمَّا للأبحاث أو للأعضاء.

هذه التجاوزات دعت الرئيس الأمريكي (بل كلينتون) إلي أنْ يحرِّم قتل الأجنـة وإجهاضها بعد الشهر الخامس، إلا إذا كان ذلك لسبب طبي يهدد حياة الأم، كما أنَّه شدَّد المراقبة حول موضوع استخدام الأجنَّة كمواد للأبحاث أو قطع غيار.

والجدير بالذكر هنا أنَّ موضوع الاستنساخ قد تم استغلاله لنفس الأغراض البحثية غير الإنسانية، والاستنساخ هو عبارة عن تفعيل خليَّة غير جنسية وجعلها جنيناً كاملاً، دون المرور بعملية التزاوج ما بين النطفة والبويضة، إذ يمكن استخدام هذه الأجنَّة التي ليس لها أب أو أم كقطع غيار في المستقبل دون درء، تصدُّع في الحدود الأخلاقية مثلما هو في الإجهاض ومازالت هذه الإشكاليات ما بين أخذ ورد من حيث القبول والرفض.

تجاوز الأمر إجراء التجارب إلى مستحضرات التَّجميل إلى عمليات استئصال بعض الهرمونات، إلى لجوء بعض الشركات إلى إجراء تجاربها على الأجنَّة المحفوظة.

إنَّ ظهور مثل هذه القضايا جعل عدد من النواب في البرلمان البريطاني تتقدَّم بمشروع قانون حول حماية حقوق الأجنَّة "تشكلت لجنة تضم عدداً من رجال الدين والأطباء والمفكِّرين لتحديد الموقف التشريعي والأخلاقي من البويضات الملقَّحة التي تحفظ مجمَّدة في بنوك الأجنَّة، وتوصَّلت اللجنة البريطانية في تقريرها إلى أنَّه من الممكن إجراء البحوث على الأجنَّة خلال الأربعة عشر يوماً التي تعقب الإخصاب، ولا يجوز إجراء أي تجارب على الجنسين بعد ذلك مهما كانت الأهداف"[9].

شُكِّلت في فرنسا لجنة وطنية لأخلاقيات علوم الحياة، وقد صدر عنها في15ديسمبر 1986م بالرئيسة(جان برنار) بياناً عارضت فيه بشدة كثيراً من الممارسات الهادفة إلى تغيير الصفات الوراثية، والأبحاث المتعلِّقة بنقل الأجنَّة بين البشر والحيوان بحيث توضع قيود على البحث العلمي في هذه المجالات[10].

وفي وجهة نظر أخرى أكثر رحابة صرَّح (جون فليتشر) رئيس اللجنة الأمريكية لأخلاقيات علوم الحياة التابعة لوزارة الصحة الأمريكية بأنَّه: يجدر النظر بمنظور مغاير للأبحاث التي تجرى على الأجنَّة ويتحتَّم ابتداء حسم مسألة ما إذا كان (التَّشخيص الوراثي) بالنسبة للأجنَّة ممكناً، وذلك قبل مناقشة ما إذا كان

مرغوباً، أو غير مرغوب فيه أنَّ التجارب الوراثية على الأجنَّة قد توفر إمكان علاج بعض الأمراض الوراثية والوقاية من الإصابة بها، ممَّا يشكِّل فائدة كبرى للأجيال المقبلة، وتغيير المورثات المريضة لا يختلف من حيث المبدأ عن عملية زراعة أي عضو آخر في جسم الإنسان[11].

هناك مواقف متباينة للدول من التَّقنيات الإيجابية، وهناك من يسمح بها كلها من منطق اقتصادي بحث، وهناك رأي عام متزايد يرى قَصْرَ الإجهاض والإخصاب على الأغراض العلاجية وحدها.

وإجماع على أنَّ علاج الأجنَّة عن طريق التَّدخل الوراثي عند السيطرة عليه، أمر مشروع، وعلى أنَّه من الخطورة بمكان قمع كل الممارسات دون تفرقة لمجرَّد التَّخوُّف من حدوث الانحرافات التي يجدر السهر دوماً على عدم الوقوع فيها، وهناك شبه إجماع أيضاً على أنَّه من غير المجدي اللجوء إلى (العلاج بالتَّدخُّل الوراثي) في الحالات التي لا تظهر أمراضها إلا بعد الولادة، وعلى معارضة إدخال مورِّثة أو مورِّثات في الجنين السليم لأنَّ تأثير ذلك يمتد إلى الذرية، ولا يقتصر على الجهاز الوراثي للمولود[12].

وتعدَّدت الجهود العامة فيما يخص تقنيات الإنجاب حدود الدول، وباتت التَّجمُّعات الدولية تشارك فيها، ويولي البرلمان الأوربي على سبيل المثال اهتمامه من عام 1982م لسلامة التراث الوراثي للإنسان، ولتمتُّع الجنين تحت أي ظرف كان بالاحترام اللائق بالكرامة الإنسانية، وقد اصدر البرلمان في سبتمبر1987م توصيات بمنع تكوين الأجنَّة البشرية بهدف إجراء دراسات معملية عليها، كما حظر التجارب على الأجنَّة الحيَّة وعمليات اختيار جنس الجنين لأهداف غير علاجية، وعمليات استنساخ البشر لأي غاية من الغايات، وبالإضافة إلى حظر عمليات دمج الأجنَّة، وتكوين أطفال نتيجة دمج بذور الإخصاب البشرية بغيرها من خلايا أنواع أخرى[13].

3- الخلايا الجذرية (الخلايا الجذعية): تحدثنا بإيجاز عن دور الخلايا في معالجة جسد الإنسان من الأمراض، ولكن مما لا شك فيه أنَّ المستقبل يحمل في جعبته استعمالات واسعة للخلايا، ونخص بالذكر تقنية حديثة لخلايا بكر ساحرة توفِّر وتفتح الأمل لعلاجات عديدة لمجموعة كبيرة من الأمراض التي تصيب ملايين من الأشخاص حول العالم. هذه الخلايا تسمَّى الخلايا الجذعية Stem Therapy وهي "خلايا الجسم الأوَّلية، وتسمى (القيادية) والتي تنشأ منها مختلف أنواع الخلايا التي لديها قابلية التَّطوُّر لتكوين أنسجة الجسم المختلفة، ويمكنها أنْ تتحوَّل إلي أي نوع من الخلايا المتخصصة، Specialized Cell كما يمكن زراعة هذه الخلايا لتكوين جميع الأنسجة الخلوية التي تتركَّب منها الأعضاء البشرية"[14]، وهو ما يفتح الطريق أمام الطب لمعالجة المصابين بالأمراض العصبية أو القلبية أو الكبدية، أو داء السكري عن طريق زرع الخلايا.

وتلعب تقنيات استخلاص واستنساخ وزراعة الخلايا الجذعية دوراً مهماً للغاية في تطوُّر العلوم الطبية، وتساعد في تقديم أساليب علاجية جديدة للعديد من الأمراض، وكذلك "تساعد على فهم الخطوات الدقيقة التفصيلية المعقَّدة التي تحدث خلال نمو وتخليق الإنسان، مثل التعرُّف على العوامل التي تهمين على عملية اتخاذ القرارات في الخلية، والتي تؤدي إلى تخصص الخلية"[15].

كما يمكن أنْ "تستخدم هذه الخلايا في تخليق خلايا وأنسجة متنوِّعة لاستخدامها في العلاج الخليوي Cell Therapy ، والاستنساخ العلاجي للمرضى الذين يحتاجون لزرع أعضاء، ولا تتوفَّر لهم الأعضاء المناسبة"[16].

ويحلم الجرَّاحون العاملون في حقل زراعة الأعضاء بالحصول على كمية غير محدودة من النسيج والأعضاء الملائمة لمرضاهم دون وجوب البحث عن متبرع.

"ويمكن نقل الخلايا الأولية للبالغين Adult stemCells إلى نفس المريض بعد وضعها في ظروف معيَّنة تتجه في اتجاه تكوين نسيج مطلوب، وبذلك نتلافى رفض الأعضاء"[17].

وحالياً تستخدم تقنيات الاستنساخ العلاجي، وفصل وزراعة الخلايا الجذعية المستخلصة من الأجنَّة البشرية، ومن البالغين في تطوير علاجات لما يلي:

1ــ العقم التام أو الفشل الكلوي (عن طريق زراعة الخلايا الكلوية).

2ــ فقدان البصر (تحل الخلايا الجذعية محل الخلايا المصابة في القرنية).

3ــ الخرف (مثل داء الزهايمر، داء باركنسون) عن طريق تجديد الخلايا العصبية التالفة.

4ــ الأذيات القلبية واحتشاء عضلة القلب (عن طريق زراعة خلايا عضلية وأوعية دموية).

5ــ الشَّيخوخة، أمراض السرطان مثل اللوكيميا، حروق وتشوهات الجلد[18].

ويبدو أنَّ الإمكانيات الهائلة لاستغلال تقنيات الاستنساخ العلاجي والخلايا الجذعية في معالجة أمراض مستعصية، أو تجديد خلايا أعضاء مفقودة أو متدهورة ترجع كفة مواصلة الأبحاث في هذا المجال الخصب إلى فتح آفاق علاجية واسعة.

4ــ رأي الفلسفة في تقنية الخلايا الجذعية: يشير إلقائنا للضوء على الخلايا الجذعية إلى الكثير من الأهمية في الأوساط العلمية بغية إماطة اللثام عن دور الخلايا المتخصِّصة في علاج الأمراض بعيداً عن التورُّط في شبه أخلاقية. بمعنى ندرة الخلايا الجذعية في جسم الإنسان وقدرتها على التَّجديد الذاتي، ودورها على التخصُّص لأي نوع من خلايا الجسم جعل العلماء يسمونها الخلايا الأم في الجسم لكن مصدرها يفتح آفاق من الطرح الأخلاقي فهي تستخلص من المصادر الآتية:

1- الخلايا الجذعية البالغة: ورأى كثير من العلماء أنَّ التسمية الأكثر دقة لهذه الخلايا هو: الخلايا الجذعية الجسمية.

2 - الخلايا البالغة الهجينة التي أنتجت مخبرياً لتمتلك خصائص الخلايا الجذعية الجنينية.

وهناك نوع آخر لكنه قيد الدراسة حتى الآن يدعى:

3 – الخلايا الجذعية من السائل الامينيوسى AMONIOTIC FLUIDSTEM CELLS

والسائل الامينيوسى هو السائل الذي يملأ الكيس الذي يحيط الجنين المتطور في الرحم ويحميه[19].

ونرجع القول بالتساؤل: كيف أنَّ تقنية حديثة كالخلايا الجذعية تفتح آفاقاً من الطرح الأخلاقي لتمرير هذا المشروع العلمي المهم؟.

إنَّ ما يثير الجدل ليس كيفية الاستفادة من الخلايا الساحرة لمعالجة الكثير من الأمراض المستعصية، وإنَّما ما يثير الاستنكار الأخلاقي والإنساني. العلماء يستخلصون هذه الخلايا من الأجنَّة البشرية، حيث تتكوَّن هذه الخلايا الجذعية الجنينية في مراحل متقدِّمة ومبكِّرة في حياة الأجنة، بما لا يتجاوز الأربعة أو الخمسة أيام الأولى من عمر الجنين، وهو الوقت الملائم والصحيح الذي تتكوَّن فيه خلايا الأرومة مناسبة تماماً للحصول منها على الخلايا الجذعية الجنينية EMBRYOONIC STEM CELL في المختبر، والتي تكون مغمورة بين خلايا الكتلة الداخلية، والتي يبلغ عددها في الإنسان من 30 إلى 34 خليَّة من بين خلايا الجنين (الأرومة) المكوَّنة من200 إلى250 خليَّة، وبعد الدخول في كثير من التقنية الفنية المعقَّدة نخلص إلى ما بين30 إلى35 خليَّة تزرع في مزارع خاصة، وتنمو إلى خلايا جذعيه جنينية[20] وهنا ندخل في صلب المعضلة الأخلاقية وجدل العلماء عندما نشير إلى أنَّ العلماء ملزمون بتحطيم الجنين للحصول على الخلايا الجذعية منه، ثم تزرع هذه الخلايا في وسط أو السيرم serum لكي تنمو لمدة قد تكون أكثر من عام كامل مع المحافظة على قدرتها على الانقسام من دون أنْ تتمايز، وهي مازالت تتميَّز بأنَّها خلايا وافرة القدرات، أي لديها القدرة على التمايز والتخصُّص إلى أي نوع من الخلايا إذا طلب منها ذلك، وبسبب هذه الميزة الفريدة فأنَّ خلايا الأجنَّة البشرية تعد الخلايا الأكثر ترشيحاً للاستعمال في توليد خلايا الأنسجة أو الأعضاء المريضة عند البشر، أو إصلاحها[21].

يبدو أنَّ الخلايا الجذعية الجينية هي الأقدر على تخليص البشر من الكثير من أمراضهم المستعصية على الرغم من الجدل الدائر في الأوساط العلمية في مساس العلماء للخط الأحمر لقدسية الإنسان، والريبة في قدسية العلم في تحقيق مقاصدها للإدلاء بشهادات تدعم معارفه.

ولكن يبدو هناك خلايا خارجة عن السيطرة كالخلايا الجذعية البالغة(الجسمية) فقد كان الظن السائد بأنَّ هذه الخلايا قادرة فقط على توليد خلايا مشابهة من النوع نفسه. على سبيل المثال كان يظن أنَّ الخلايا الجذعية المستخلصة من نقاء العظم قادرة على إنشاء خلايا دموية، ولكن الأبحاث الحديثة بيَّنت أنَّ الخلايا الجذعية البالغة أو الجسمية هي خلايا متقلِّبة أكثر مما كان يعتقد سابقاً، وقادرة على توليد خلايا مختلفة لا تمت إلى منشئها بصلة إذ يمكن على سبيل المثال لخلايا من نقاء العظم أنْ تولد خلايا عضلية، أو عصبية أو عظمية، وقد قاد هذا الاكتشاف لاحقاً إلى أبحاث سريريه لا تزال في مراحلها الباكرة لاختبار فائدة هذه الخطوة الرائدة في الاستخدام السريري عند البشر، وسلامتها فهي لا تزال قيد الدراسة لمحتواه على شذوذات ناجمة عن أخطاء مكتسبة خلال عملية تضاعف الخلية وتوالدها[22].

ويتم الآن دراسة عدد من تطبيقات المعالجة بالخلايا الجذعية بما فيها عدد من الأمراض التنكسية مثل قصور العضلة القلبية، وتم استخدام الخلايا الجذعية من الحبل السري بنجاح في علاج بعض الأمراض الوراثية النادرة. أمَّا العلاج باستخدام الخلايا الجذعية الجنينية، فلا يزال قيد الدراسة والبحث ولم يطبَّق بعد على البشر.

5ــ أبعاد العقبات الكامنة في استخدام الخلايا الجذعية الجنينية على البشر:
لضمان استخدام الخلايا الجذعية الجنينية على البشر يجب على الباحثين أنْ يتأكدوا أنَّ هذه الخلايا ستتمايز إلى الأنواع المرغوبة من زرعها، وليس إلى أنواع أخرى، فلا يريد الباحثون على سبيل المثال أنْ يزرعوا خليَّة جذعيه في شخص، آملين أنْ تصبح خلية عظيمة مثلاً، مما يترتَّب عليه حدوث عواقب وخيمة[23].

وقد وجد الباحثون طرائق لتوجيه تمايز هذه الخلايا إلى خلايا متخصِّصة نوعية. والأبحاث في هذا الميدان وصلت إلى مراحل متقدِّمة جداً.

ومن العقبات الكامنة في هذا المضمار أنَّ الخلايا الجذعية الجنينية قد تنقَّلت إلى خلايا سرطانية، وقد حدث هذا أحياناً في التجارب المجراة على الحيوانات، أو أنَّها قد تسافر إلى مناطق في الجسم لا ينبغي لها أنْ تذهب إليها، وقد تثير الخلايا الجذعية أحياناً أخرى ارتكاساً مناعياً يقوم من خلاله الجهاز المناعي للمستقبل المريض بمهاجمة الخلايا الجذعية على أنَّها خلايا أجنبية مستعمرة، فيقتلها أو يبطل فعاليتها الطبيعية مما قد يؤدي إلى عواقب لا تعرف ماهيتها بعد، وقد اكتشف الباحثون طرائق لتجنُّب مثل هذه الاختلاطات، ومتابعة دراسة طرائق أخرى لضبط الخلايا الجذعية، كما أنَّهم يدرسون في الوقت نفسه العلاجات البديلة لهذه العملية كلها[24].

ما النسيلة العلاجية Therapeutic cloning (النقل النووي) وما الفوائد التي قد تقدِّمها؟

النسيلة العلاجية: هي تقنية حديثة لخلق خلايا جذعيه مستقلة عن البيوض الملقَّحة، وبهذه التقنية تزال النواة الحاوية على المادة الوراثية من البويضة غير الملقَّحة، كما تزال النواة من خلية جسمية للمتبرع، ثم تحقن هذه النواة داخل البويضة لتعويض نواتها المزالة، ثم يسمح للخلية أنْ تنقسم مشكِّلة الكيسة الاورمية، وهذه العملية تخلق خطا عن الخلايا الجذعية مطابقة وراثياً لنسيلة المتبرع، وتسمَّى هذه العملية الجراحة المجهرية (النقل النووي للخلايا الجسمية)، أو اختصاراً (النقل النووي).

يعتقد بعض الباحثين أنَّ الخلايا الجذعية الناجمة عن النسيلة العلاجية قد تقدم فوائد تفوق تلك المتوقَّعة من البويضات الملقَّحة؛ لأنَّ احتمالية رفضها مناعياً بعد زرعها في جسم المتبرع أقل من تلك البيوض الملقَّحة مما قد يسمح للباحثين بمعرفة دقيقة لآليات تطوير المرض.

وعلى أية حال لم ينجح الباحثون حتى الآن في تطبيق النسيلة العلاجية على البشر، على الرغم من نجاحها على عدد من الأنواع الحيوانية، ومنها الأغنام.

6- ماذا يحمل المستقبل للعلاج بالخلايا الجذعية؟

يؤمن الباحثون والعلماء أنَّ مستقبل العلاج بالخلايا الجذعية واعد: فزرع الخلايا الجذعية باستخدام الخلايا البالغة لا يزال في تحسُّن وتقدُّم مستمرين منذ أنْ بدأ الإنسان بتلمَّس سنن هذه التقنية، ويكتشف الباحثون أنَّ الخلايا الجذعية البالغة قد تكون أكثر تقلُّباً مما كان يظن سابقاً، مما يعني أنَّها قد تكون قادرة على علاج طيف أوسع من الأمراض.

وإذا كان استخدام الخلايا الجذعية الجنينية والخلايا الشبيهة لها قد بدأ منذ زمن قريب إلا أنَّ الباحثين متفائلون جداً بهذه التقنية، ويعقدون آمالاً جساماً على معالجات الطب التجديدي، الذي قد يغير الممارسة الطبية في المستقبل القريب[25].

الخاتمة:

تعد هذه التقنية المستحدثة بذرة أولى لآفاق جديدة واعدة لأبحاث أكثر تقدُّماً وتطوراً لدراسة أكثر حداثة في علم الأجنة، والخلايا لمعالجة مجموعة من الأمراض مثل الأمراض الوراثية الناتجة عن نقص شديد في المناعة، والأمراض الوراثية، وأمراض الدم الوراثية والسرطانية، والبول السكري، ومرض باركنسون(الشلل الرعاش) وغيرها. إلا أنَّ تقبُّل مثل هذه التقنيات المستحدثة به شُبَهُ أخلاقية تثير منظومة أخلاقية متكاملة من علميين واجتماعيين وثقافيين ورجال دين وعامة، التي تحاول هذه المنظومة من جانبها إحالة المشروع برمته إلى هيئات متخصِّصة علمية موثوقة تبث في مشروعية هذه الأبحاث والتجارب على الأجنة إلى جدية الإشراف بإجازة الاستمرار في تلك الأبحاث من عدمها.

رأى العلماء جدية تلك الأبحاث، بل تم بالفعل جني ثمارها بتحقق بعض النتائج المرجوه لعلاج بعض الأمراض سالفة الذكر، هذه الأبحاث المتميِّزة وضعت الهيئات المتخصِّصة لذاك المشروع في حيرة من أمرهم؛ فإمَّا أنْ يغضون الطرف

عن تلك الانتهاكات الأخلاقية خدمة للإنسانية، وإمَّا أنْ تبقى الأبحاث محظورة ويحرم شريحة كبيرة من المجتمع الخيِّر الكثير من تلك الأبحاث.

ويبدو أنَّ الأمر يريد المزيد من الدراسة والبحث حتى نستفيد من هذا العلم دون الضرر بالمساس بمنظومتنا الأخلاقية.

والهدف المرجو من تسخير تلك الأبحاث بالدرجة الأولى هو ألا تحرم الإنسانية من هذه الجهود المبذولة في خلق بيئة صحية خالية من الأمراض إنْ أمكن ذلك.

هوامش البحث:

1ــ المعجم الطبي الموحَّد. الطبعة الثالثة. إصدار اتحاد الأطباء العرب. مجلس وزراء الصحة العرب .المنظَّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومنظَّمة الصحة العالمية.

2. Manuel velasquez : " Ethics , theory Apractive " . prentice - hall - inc , Englewood cliff , new jwrsey , 1985 . p . 244

3.Ibid. . p . 246

4. Ibid. . p250

5. Ibid. . p252

6ــ ناهد القصيبي . "الأخلاق الهندسة الوراثية"، سلسلة عالم المعرفة الكويت، 1993 ، عدد 173 ، ص 136 .

7. Justine Burley and John harris "acompanion to gene thics Black well . oxford . usa ,2002 ,p.109

8. Ibid. P.110

9ــ محمد فتحي. "طفل بالتكنولوجيا حسب الطلب" دار الأمين للنشر و التوزيع القاهرة، ط1 ، 1993م ، ص107.

10ــ المرجع السابق، ص107 .

11ــ المرجع السابق ص108 .

12ــ المرجع السابق، ص115 .

13ــ المرجع السابق، ص111 .

14. Evans ,M.J. and Kaufman, M.H.(1981). Establishment in Culture of Pluripotent al Cells From mouse embryos. Nature. P.292.

15. I bid. P. 292

16. I bid P. 293

17. I bid P.293

18. Ibid. p. 293

19ـ خالد أحمد الزعيرى، الخلية الجذعية، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – فبراير 2008 العدد 348 ، محرم 1429 .

20. Thomosn, J. A., Itskovitz- Eldor, J. Shapiro, s.s., waknitz, M.A., Swietgiel, J.J., Marshall, V.S. and, J.M. (1998), Embryonic stem cell lines jerived fromhuman blastoxysts, seience. P 2101

21. Ibid. P.102

22. Ibid. P.210

23ـ خالد أحمد الزعيرى: الخلية الجذعية، سلسلة عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت فبراير 2008 – العدد 348 ، محرم 1429 ، ص155 .

24ـ المرجع السابق ص151 .

25ـ موسى الخلف ، العصر الجينومى – استراتيجيات المستقبل البشرى، سلسلة عالم المعرفة ، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت، العدد2003،294م، ص21.

النظرية الأدبية لمدام دوستال

د. علي مسعود الطرمال
قسم اللغة الفرنسية– كلية الآداب بالزاوية
جامعة الزاوية

ملخص البحث:

أثرت التَّقلبات السياسية التي شهدها القرن التاسع عشر في الأدب الفرنسي، بأن شهد ظهور اتجاهات أدبية جديدة كانت تعبيراً صادقاً على متغيَّرات تلك المرحلة التي عبَّرت عنها مؤلفات العديد من الكُتاب أمثال مدام دوستال وشتوبريون وغيرهم.

يُقدم هذا البحث دراسة تحليلية لأحد أهم مؤلفات مدام دوستال التي تُعد من رائدات الأدب الفرنسي في بداية القرن التاسع عشر، وذلك من خلال كتابها عن الأدب وعلاقته بالمؤسسات الاجتماعية، سنتعرَّف على أفكارها الأدبية التي كان لها دور مهم في إثراء الحركة الرومانسية الفرنسية، وخلق نوع جديد من الأدب المقارن الذي يعتمد في الأساس على الاطلاع على الآداب الأخرى، ومقارنتها بالأدب الفرنسي، والابتعاد عن التعصُّب للنزعة القومية وتجاوزها للنزعة العالمية.

إنَّ الأفكار التي طرحتها المؤلفة في هذا الكتاب، ما هي إلا ردة فعل على سيطرة المذهب الكلاسيكي، الذي أصبح عاجزاً عن مواكبة التَّطور والتعبير على المُتطلَّبات الحقيقية للمجتمع، فالأدب بالنسبة لها إنَّما هو امتداد للمجتمع الذي ينشأ فيه، وبالتالي فمن المهم أنْ يكون للمرآة التي تعكس ما يحدث فيه من تغيرات اجتماعية وسياسية واقتصادية، وكل ما يمس حياة الفرد.

يتفق معظم النُّقاد على أنَّ كتابها (عن الأدب) يُعد من أوائل الدراسات المنهجية التي تجمع بين مفهومي الأدب والمجتمع. وقد أكَّدت الكاتبة ذلك بقولها أنَّها تهدف

من خلال ذاك الكتاب إلى معرفة العلاقة بين الدين والعادات والقوانين من جهة، والأدب من جهة أُخرى، ومدى تأثير كل منهما على الآخر.

لقد تطرَّقت الكاتبة من خلال المقارنة بين الأدب الانجليزي والأدب الفرنسي إلى الحديث عن مجموعة من المؤثرات التي تلعب دوراً بارزاً في تشكيل صيغة الأدب لأي مجتمع مثل التأثير السياسي والاجتماعي بالإضافة إلى الدين والعادات والتقاليد. يُلاحظ أنَّ مدام دوستال كانت تركِّز دائماً، وفي مختلف كتاباتها التحليلية المقارنة على الواقع الاجتماعي الذي يُعد حسب رأيها، العامل الحاسم في جعل الأدب يتخذ مساراً معيَّناً مرتبطاً ارتباطاً أساسياً بمختلف المتغيرات التي يشهدها المجتمع.

بينت كتابات مدام دوستال، وبما لا يدع مجالاً للشك بأنَّها أديبة ومُفكِّرة ذات أسلوب راق سواء في التحليل والمقارنة، كما هو الحال في كتابها موضوع هذا البحث، والذي لا يشمل فقط نظريتها الأدبية، بل يتعداها إلى تجسيد جانب مهم من معاناتها الشخصية، حيث ناقشت مكانة المرأة في المجتمع الفرنسي المُعادي حسب قولها للإبداع النسائي.

La théorie littéraire de Madame de Staël

Résumé :

Théoricienne et auteure française, Madame de Staël déclare, à travers ses différents ouvrages, une révolution ouverte contre la littérature classique. Si elle écrit de l'Angleterre ou de l'Allemagne, ce n'est pas pour montrer son admiration pour ces pays, mais pour souligner la supériorité de leurs littératures par rapport à la littérature française. Dans *De la littérature*, elle fait un constant lucide et amer de la situation dans laquelle se trouve la littérature en France. Au milieu de ses préoccupations littéraires, elle discute certaines questions presque personnelles, telle que l'émancipation de la femme.

Mots-clés : Littérature anglaise – le théâtre – les romans anglais – l'émancipation de la femme.

Introduction :

Le premier tiers du XIXe siècle a vu naître une grande révolution qui a touché toutes les branches de la littérature française. Le Romantisme, en tant que mouvement artistique et littéraire, est le premier à révolter contre le Classicisme. De nombreux écrivains et poètes, comme Victor Hugo, Lamartine, Musset, Vigny, ont fait de grands efforts pour la réussite de ce mouvement en France. Cependant, d'autres écrivains comme Madame de Staël et Chateaubriand, sont considérés comme les préromantiques qui ont pavé le chemin pour la nouvelle génération romantique française.

Pour renouveler la littérature française, l'on cherche d'autres sujets, pleins de vie et d'activité. C'est là qu'on commence à proclamer aussi ouvertement, avec un peu de révolte des revendications romantiques. Madame de Staël[1] joue un rôle principal dans l'orientation et le développement du mouvement romantique en France bien qu'elle emploie rarement le terme même. C'est grâce à ses efforts, et à ceux d'autres écrivains, que la littérature française trouve le chemin du Romantisme que la littérature anglaise avait déjà tracé depuis quelques années.

Dans cet article, consacré à Madame de Staël et à son ouvrage, ayant pour titre : *De la littérature dans ses rapports avec les institutions sociales*, paru en 1800, nous allons voir de nouvelles idées de la théoricienne et historienne française en analysant quelques aspects de la littérature anglaise qui puissent être utiles pour l'amélioration de la vie sociale et littéraire en France.

De *la littérature*…, dont le titre est plus clair dans le détail que dans l'ensemble, est un gros ouvrage, composé de 29 chapitres dans lesquels l'auteur parle de différents sujets littéraires et philosophiques. Comme il est impossible de faire une étude détaillée de l'ouvrage entier dans un article d'une quinzaine de pages, nous avons sélectionné certains sujets qui nous paraissent plus importants et dont l'influence est remarquable sur la génération du premier quart du XIX^{e} siècle.

Les différents ouvrages de Madame de Staël ne manquent pas de valeur. Néanmoins, *De la littérature*... est son livre majeur dans lequel la littérature, la philosophie, l'histoire, la politique et même les questions personnelles sont examinées.

De la littérature... est considéré comme un livre nouveau grâce aux idées que son auteur traite. Au temps de sa parution, il n'y a guère d'indications d'un nouvel esprit littéraire. L'on ne peut encore parler de romantisme en France. Dans l'un de ses écrits, Albert Sorel fait l'éloge à Madame de Staël d'être la première à populariser le terme de 'Romanisme' en France. 'Si elle n'a pas tout à fait inventé le mot, elle l'a popularisé. Le mot romantique se disait des caractères et des paysages qui rappelaient les romans, et il s'employait comme synonyme de romanesque.' (Sorel, p. 171)

On ne trouve que les œuvres de Jean-Jacques Rousseau exprimant une nouvelle sensibilité qualifiée de romantique ou préromantique. Par commodité, nous utilisons ce terme 'préromantique' bien que le concept même ait été mis en doute par quelques colloques. Malgré l'existence de quelques titres traitant quelques points isolés, on ne trouve pas d'autres ouvrages consacrés à l'étude d'autres littératures.

Dans l'introduction, Madame de Staël indique l'objectif de son ouvrage :
Je me suis proposé d'examiner quelle est l'influence de la religion, des mœurs et des lois sur la littérature, et quelle est l'influence de la littérature sur la religion, les mœurs et les lois. Il existe, dans la langue française, sur l'art d'écrire et sur les principes du goût, des traités qui ne laissent rien à désirer ; mais il me semble que l'on n'a pas suffisamment analysé les causes morales et politiques, qui modifient l'esprit de la littérature. Il me semble que l'on n'a pas encore considéré comment les facultés humaines se sont graduellement développées par les ouvrages illustres en tout genre, qui ont été composés depuis Homère jusqu'à nos jours. (Staël, 1991, p. VI).

On voit jusqu'à quel point littérature et politique sont inextricables chez Madame de Staël. Les relations entre l'état de la société, la religion et la philosophie sont aussi détaillées. Selon elle, la morale la plus élevée est la source des grandes beautés littéraires.

Avant d'arriver à la partie concernant la littérature du Nord, qui nous intéresse particulièrement dans cet article, Madame de Staël consacre dix chapitres à parler de la littérature chez les Anciens et chez les Modernes où elle examine les différents peuples et leurs littératures à travers l'histoire.

En lisant ce qu'elle écrit de l'Angleterre et de l'Allemagne, l'on voit clairement la pierre d'achoppement qui concerne la théorie staëlienne de la littérature du Nord contre celle du Midi. Selon elle, les Grecs, les Latins, les Italiens, les Espagnols et les Français appartiennent au genre de la littérature du Midi dont Homère est la première source. Ossian[2] est à l'origine du groupe nordique qui contient les Anglais, les Allemands et les autres peuples du Nord. Madame de Staël établit cette distinction théorique entre le Nord et le Sud comme cadre analytique qui lui permet, non seulement de promouvoir ses nouvelles conceptions littéraires, mais aussi pour montrer sa préférence pour la littérature nordique. Selon elle, 'L'on ne peut décider d'une manière générale entre les deux genres de poésie dont Homère et Ossian sont comme les premiers modèles. Toutes mes impressions, toutes mes idées me portent de préférence vers la littérature du Nord'

Avant d'examiner une partie de l'analyse staëlienne concernant la littérature anglaise, voyons dans les lignes suivantes ce qu'elle écrit sur les caractères de la vie intellectuelle britannique.

Selon Madame de Staël, le climat joue un rôle important concernant les différences littéraires entre le Nord et le Midi ; les Anglais vivent à l'écart sur leur île sous un ciel sombre et nébuleux, secoués par un vent froid ; ces éléments font d'eux un peuple de caractère raide et leur donnent un esprit public exigeant et un goût jaloux de la liberté. Aussi la religion chrétienne et le dogme protestant créent en eux une âme équilibrée : ils ont des valeurs nationales et se montrent courageux et entreprenants dans la défense de leur patrie. Selon la théoricienne française, la poésie nordique contient des idées élevées puisqu'elle est concentrée sur la méditation qui la met à l'égard des superstitions attractives. 'La poésie du Nord est rarement allégorique ; aucun de ses effets n'a besoin de superstitions locales pour frapper l'imagination.' (Staël, p. 208) Pour Madame de Staël la philosophie est le cadre général qui encercle la vie anglaise de tous les côtés. L'isolement d'un peuple le fait créer une vie différente dans laquelle la signification des choses peut être différente de celle d'un autre peuple. Le rôle de la religion participe aussi à la perfection : c'est grâce à la religion protestante adoptée au Nord qui introduit l'idée de l'examen individuel de la conscience que l'esprit devient plus philosophique.[3]

L'esprit philosophique n'est pas la seule sensibilité caractérisant la littérature du Nord, mais il y a le respect que les Anglais accordent aux

femmes. Selon elle, elles sont 'le plus véritablement aimées.' Ici Madame de Staël exprime ses sentiments personnels et défend l'une de ses causes personnelles en comparant la position des femmes en Angleterre et en France. Elle trouve que les écrivains anglais considèrent la femme comme une source d'inspiration. Ce respect la femme anglaise le doit à son indépendance et à l'esprit anglais qui comprend parfaitement l'importance de la femme dans la vie sociale. En revanche, la femme française reste sous le joug de l'homme qui la traite comme servante.[4]

Les peuples septentrionaux, à en juger par les traditions qui nous restent et par les mœurs des Germains, ont eu de tout temps un respect pour les femmes, inconnu aux peuples du Midi ; elles jouissaient dans le Nord de l'indépendance, tandis qu'on les condamnait ailleurs à la servitude. (Staël, p. 211)

La question de la langue n'est pas loin de l'attention de l'auteur de *De la littérature*... Elle trouve que la langue anglaise est une langue pleine d'énergie puisqu'elle suggère les sentiments plutôt que de les exprimer. Elle n'est pas aussi "harmonieuse à l'oreille" comme c'est le cas des langues du Midi. Cependant, grâce à l'énergie de sa prononciation, elle a des avantages pour être la langue de la poésie. Son influence sur l'âme est plus grande que celle que la langue française puisse produire. Pour mieux faire comprendre son analyse, Madame de Staël cite l'exemple suivant :

Lorsque Mabeth, au moment de s'asseoir à la table du festin, voit, à la place qui lui est destinée, l'ombre de Banquo qu'il vient d'assassiner, et s'écrie à plusieurs reprises avec un effroi si terrible : *The table is full*, tous les spectateurs frémissent. Si l'on disait en français précisément les mêmes mots, *La table est remplie*, le plus grand acteur du monde ne pourrait en les déclamant faire oublier leur acception commune ; la prononciation française ne permettrait pas cet accent qui rend nobles tous les mots en les animant, qui rend tragiques tous les sons, parce qu'ils imitent et font partager le trouble de l'âme. (Staël, p. 242)

En abordant le sujet des poètes et écrivains anglais, Madame de Staël commence par Ossian appartient au II^{e} siècle :

Les poètes anglais, pourra-t-on dire, sont remarquables par leur esprit philosophique ; il se peint dans tous leurs ouvrages ; mais Ossian n'a presque jamais d'idées réfléchies : il raconte une suite d'événements et d'impressions. Je réponds à cette objection que les images et les pensées les plus habituelles, dans Ossian, sont celles qui rappellent la brièveté de la vie, le respect pour les morts, l'illustration de leur mémoire, le culte de ceux qui restent envers ceux qui ne sont plus. Si le poète n'a réuni à ces sentiments ni des maximes de morale ni des réflexions philosophiques, c'est qu'à cette

époque l'esprit humain n'était point encore susceptible de l'abstraction nécessaire pour concevoir beaucoup de résultats. Mais l'ébranlement que les chants ossianiques causent à l'imagination, dispose la pensée aux méditations les plus profondes. (Staël, p. 204)

Milton[5] est un autre écrivain anglais qui occupe une place importante dans *De la littérature…* Dans son *Paradis Perdu* (*Paradise Lost*) il montre une intelligence considérable et réussit à faire le mélange de l'enthousiasme poétique et la pensée. Il prend sa place au sommet des premiers poètes.

Ce qui fait de Milton l'un des premiers poètes du monde, c'est l'imposante grandeur des caractères qu'il a tracés. Son ouvrage est surtout remarquable par la pensée ; la poésie qu'on y admire a été inspirée par le besoin d'égaler les images aux conceptions de l'esprit : c'est pour faire comprendre ses idées intellectuelles, que le poète a eu recours aux plus terribles tableaux qui puissent frapper l'imagination. Avant de donner une forme à Satan, il l'avait conçu immatériel ; il s'était représenté sa nature morale, avant d'accorder avec ce caractère sa gigantesque stature, et l'épouvantable aspect de l'enfer qu'il doit habiter. (Staël, p. 237)

Shakespeare occupe la plus grande partie de l'analyse staëlienne. Au début, elle l'admire et fait de lui un libéral en politique qui montre dans ses tragédies historiques l'amour de la liberté et de la patrie. Dans ces tragédies tous les évènements qui existent autour des personnages, tels que le milieu politique, moral et social, sont très clairs**.** Plus tard, elle s'élance à le critiquer. Il ne suit pas, selon elle, les règles de l'art. Le goût, chez lui, est lié à son expression du sublime. 'Ne disons donc pas que Shakespeare a su se passer de goût, et se montrer supérieur à ses lois. Reconnaissons au contraire qu'il a du goût quand il est sublime, et qu'il manque de goût quand son talent faiblit.'(Staël, p. 215). Il est à souligner ici qu'en abordant l'étude de l'œuvre shakespearienne, Madame de Staël continue et développe les attitudes ambivalentes de Voltaire, exprimées dans ses *lettres philosophiques*, envers cet écrivain.

Dans un chapitre intitulé : *Des tragédies de Shakespeare*, elle avoue que Shakespeare "n'a point imité les Anciens." C'est déjà une façon de distinguer le poète anglais du classicisme français.

Son esprit trop philosophique le fait représenter les différentes scènes avec ironie. Selon notre théoricienne, il vaut mieux lire les pièces shakespeariennes que de les voir ; la rapidité de l'action théâtrale cache une importante partie des idées renfermant la profondeur de ses compositions.

Selon elle, les tragédies shakespeariennes, telles que *Hamlet, Macbeth, Lear* et d'autres unissent le maximum de sublime et aussi le maximum de mauvais goût dans ces pièces parce que le plaisant et le sérieux y sont mêlés.

Nous pouvons supposer que l'opinion de Madame de Staël concernant le théâtre shakespearien est basée sur le fait que Shakespeare s'intéresse à représenter les sentiments que les Anciens ont souvent évité de développer tels que la terreur de la mort. Dans ses pièces, les scènes d'horreur blessent la sensibilité des spectateurs classiques qui ne se sont pas encore habitués à voir de telles scènes, mais qui font une partie importante du théâtre romantique.

Dans les tragédies de Shakespeare, l'enfance et la vieillesse, le crime et la vertu, reçoivent la mort, et expriment tous les mouvements naturels à cette situation. Quel attendrissement n'éprouve-t-on pas lorsqu'on entend les plaintes d'Arthur, jeune enfant voué à la mort par ordre du roi Jean, ou lorsque l'assassin Tirrel vient raconter à Richard III le paisible sommeil des enfants d'Edouard ? (Staël, p. 218).

Madame de Staël dénonce les images de violence, les longueurs, les répétitions et 'les images incohérentes' qu'elle considère comme fautes de composition de Shakespeare. De plus, elle refuse la succession des scènes comiques et tragiques que les Anglais admirent. Pour elle, cette succession est loin d'être acceptée par la raison.

La foule des spectateurs, en Angleterre, exige qu'on fasse succéder les scènes comiques aux effets tragiques... Les jeux de mots, les équivoques licencieuses, les contes populaires, les proverbes qui s'entassent successivement dans les vieilles nations, et sont, pour ainsi dire, les idées patrimoniales des hommes du peuple, tous ces moyens, qui sont applaudis, de la multitude, sont critiqués par la raison. (Staël, p. 223).

Dans ce qu'elle écrit concernant les tragédies d'invention Madame de Staël indique qu'elles sont supérieures aux tragédies tirées de l'histoire anglaise. Les premières ne respectent pas les unités de temps et de lieu. 'Les irrégularités de temps et de lieu y sont beaucoup plus remarquables.' (Staël, p. 223). A ce propos, de nombreux de ses contemporains critiquent l'absence d'unité de temps et de lieu, alors que Madame de Staël n'insiste que sur l'unité d'action.

Nous pouvons supposer qu'au temps de Madame de Staël les Français n'acceptent pas 'la révolte shakespearienne' contre les règles qu'ils respectent parce qu'ils ont peur de tomber dans le chaos. Cette résistance devient, avec le temps, fragile devant le fleuve des nouvelles idées que la pénétration de la littérature anglaise porte en France. La tragédie classique doit être remplacée par la nouvelle tragédie dont Shakespeare donne le modèle. La société se développe et ce développement exige l'existence d'un théâtre nouveau pour que les pièces puissent être goûtées de toutes les classes de la société. Quelques années plus tard, l'idée d'une révolution

dramatique est devenue une nécessité nationale afin d'améliorer la situation littéraire qui selon les Romantiques est la vraie voix de la société.

Dans *De la littérature*..., l'auteur consacre tout un chapitre à la plaisanterie anglaise. Après les hauteurs de la tragédie, ce sujet peut surprendre, mais, selon elle, le caractère de gaieté adopté par les écrivains est le miroir dans lequel l'on peut voir clairement le vrai visage de telle ou telle société, elle change selon les transformations sociales et politiques que la nation subit. Madame de Staël va plus loin en expliquant la littérature par la politique et l'état de la société ; la constitution politique de l'Angleterre ne pousse pas les gens à deviner les idées et pensées des autres. Dans les états monarchiques chacun veut découvrir les différents secrets afin de prendre une place importante auprès du Maître. Voyons comment Madame de Staël exprime cette idée :

Dans les états monarchiques, où l'on dépend du caractère et de la volonté d'un seul homme ou d'un petit nombre de ses délégués, chacun s'étudie à connaître les plus secrètes pensées des autres, les plus légères gradations des sentiments et des faiblesses individuelles... l'Angleterre est gouvernée par un roi ; mais toutes ses institutions sont éminemment conservatrices de la liberté civile et de la garantie politique. (Staël, p. 230).

Le mode de la vie anglaise pousse le peuple, qui est 'absorbé par les affaires', à se délasser.

La vie domestique, des idées religieuses assez sévères, des occupations sérieuses, un climat lourd, rendent les Anglais assez susceptibles des maladies d'ennui ; et c'est par cette raison même que les amusements délicats de l'esprit ne leur suffisent pas. (Staël, p. 229).

Madame de Staël avance systématiquement son argument socio-politique ; elle indique que la constitution politique et le mode de vie sont les deux principales causes empêchant l'existence du vrai génie de la gaieté. Ce sont les raisons pour lesquelles il est impossible de trouver parmi les Anglais un auteur comique tel que Molière. En continuant dans ses analyses, elle indique que l'Angleterre en général ne comprend rien à la vraie comédie parce que la littérature nordique ne s'intéresse pas à la gaieté. Cependant l'on peut trouver 'l'esprit subtil' et 'des plaisanteries fortes' dans *Congrerie* et *M.Sheridan*. Ces deux cas sont une exception qui ne peut rien changer aux considérations générales. Quant à Shakespeare, ses pièces ne représentent que 'des caricatures populaires.' Pour exprimer cette idée Madame de Staël note que :

Shakespeare et quelques autres ont représenté dans leurs pièces des caricatures populaires, telles que *Falstaff, Pistol*, etc., mais la charge en exclut presque entièrement la vraisemblance. Le peuple dans tous les pays

est amusé par des plaisanteries grossières ; mais il n'y a qu'en France où la gaieté est plus piquante soit en même temps la plus délicate. (Staël, p. 232).

Ici l'auteur analyse quelques idées des humoristes aussi bien que des poètes comiques sans oublier de les comparer aux Français qui sont selon elle, des maîtres dans ce domaine. On voit jusqu'à quel point Madame de Staël a recours à des stéréotypes nationaux : les Français ont de l'esprit, les Anglais du sérieux...

Soulignons que Madame de Staël a presque les mêmes points de vue que ses contemporains concernant Shakespeare. Le mélange de sympathie et d'inquiétude devant certains aspects est un critère général dans ses jugements envers Shakespeare.

Dans *De l'imagination des Anglais dans leur poésie et leur roman*, Madame de Staël trouve que les romans des Anglais sont fondés sur quelques images restées de la religion du Nord, mais la vraie supériorité des Anglais consiste dans leur aptitude à réunir 'les réflexions philosophiques aux sensations produites par les beautés de la campagne.' (Staël, p. 236). Le manque de 'grâce dans tout ce qui exige de la légèreté d'esprit' rend les Anglais incapables d'imiter les Italiens du temps de la Renaissance des lettres. Selon elle, les méditations poétiques anglaises sont tristes, mais cette tristesse est née de la solitude de leur île qui est séparée du continent. Cette solitude-là joue un rôle essentiel dans leur observation de la nature qu'ils savent peindre.

Mais qu'est-ce qui caractérise la poésie anglaise ? Madame de Staël répond que dans la sombre imagination de Young la couleur générale de la poésie anglaise est très claire. Young attire l'attention par la mélancolie qui règne dans presque tout ce qu'il écrit.

Young juge la vie humaine, comme s'il n'en était pas ; et sa pensée s'élève au-dessus de son être pour lui marquer une place imperceptible dans l'immensité de la création :

"... What is the world? A grave.
Where is the dust which has not been alive?
... What is life? A war.
Eternal war with woe... (Staël, p. 240).

Quelle mélancolie...! Les idées y sont grandes mais sombres. Il semble que la tristesse soit une source importante d'idées. Young préfère les milieux des tombeaux où la tristesse règne. Cette tristesse attire Madame de Staël qui la trouve délicieuse.

Il semble que la méditation sur le destin de l'homme ne sorte pas du cadre mélancolique que les poètes anglais préfèrent. L'auteur de *De la littérature...* rapproche Gray et son 'cimetière de campagne' où tout perd de

la valeur et la mort et l'existence sont égales, de Goldsmith et son 'village abandonné.' Aussi n'oublie-t-elle pas de reprocher à la poésie mélancolique, celle d'Ossian et celle de Young, sa monotonie et son uniformité.

Mais pourquoi les Anglais ont-ils une imagination sombre alors que leur vie est heureuse par leurs mœurs et leur gouvernement ? Madame de Staël cite la réponse suivante: 'C'est que la liberté et la vertu, ces deux grands résultats de la raison humaine, exigent de la méditation: et méditation conduit nécessairement à des objets sérieux.' (Staël, p. 241).

L'admiration que Madame de Staël porte aux poètes anglais la pousse à demander aux poètes français de les imiter en montrant que les poètes anglais ont servi de modèle aux poètes français. Quant aux romans anglais ils sont longs, cependant ils contiennent des idées philosophiques et des observations morales.

Tous les autres romans français que nous aimons, nous les devons à l'imitation des Anglais. Les sujets ne sont pas les mêmes ; mais la manière de les traiter, mais le caractère général de cette sorte d'invention appartiennent exclusivement aux écrivains anglais. (Staël, p. 245).

Ici elle pense surtout aux œuvres de Richardson et à ses imitateurs français. L'influence de l'état politique et social est claire dans *De la philosophie et de l'éloquence des Anglais*. Madame de Staël trouve que la religion joue un rôle important dans la vie en général, mais la religion libre (protestante) donne une importance à la philosophie.

La religion chrétienne, telle qu'elle est professée en Angleterre, et les principes constitutionnels tels qu'ils sont établis, laissent une assez grande latitude aux recherches de la pensée, soit en morale, soit en politique. Cependant les philosophes anglais, en général, ne se permettent pas de tout examiner ; et l'utilité, qui est le mobile de leurs efforts, leur interdit en même temps un certain degré d'indépendance. (Staël, p. 247).

En faisant une comparaison entre la philosophie anglaise qui est, selon l'auteur, scientifique et la philosophie française qui est tout à fait différente, Madame de Staël affirme que :

La philosophie française tient davantage au sentiment et à l'imagination, sans avoir pour cela moins de profondeur ; car ces deux facultés de l'homme, lorsqu'elles sont dirigées par la raison, éclairent sa marche et l'aident à pénétrer plus avant dans la connaissance du cœur humain. (Staël, p. 247).

La philosophie nordique ne s'intéresse pas à l'observation, ce qui explique que les Anglais ont un goût pour les théories métaphysiques et en même temps ils manquent de goût pour les passions. C'est la raison pour laquelle 'La Bruyère, le cardinal de Retz, Montaigne, n'ont point d'égal en

Angleterre.' (Staël, p. 250). Cependant l'utilitarisme et l'empirisme sont considérés comme deux caractères de la pensée anglaise. En ce qui concerne l'éloquence, Madame de Staël trouve que les Anglais, grâce à leur langue, sont plus grands poètes que prosateurs ; la langue anglaise convient à la poésie plus qu'à la prose. 'Les Anglais, dans leur poésie, portent au premier degré l'éloquence de l'âme ; ils sont de grands écrivains en vers ; mais leurs ouvrages en prose participent très rarement à la chaleur et à l'énergie qu'on trouve dans leur poésie.' (Staël, p. 212).

Les Anglais lient la poésie à l'imagination alors qu'ils considèrent la prose 'comme une langue de logique.' Cependant, il existe parmi les Anglais quelques bons écrivains en prose tels que Addison, Bolingborke et d'autres. Quant à la langue française, elle est, selon Madame de Staël, favorable à la prose et les Français pourront en prose mieux remuer les passions humaines.

Bien que l'auteure *De la littérature…* montre un grand respect pour la littérature anglaise et ses écrivains, elle ne cache pas certains de ses aspects qui lui paraissent comme défauts. Dans le chapitre intitulé *Du principal défaut qu'on reproche, en France, à la littérature du Nord*, elle écrit : 'On reproche, en France, à la littérature du Nord de manquer de goût.' (Staël, p. 243). Soulignons ici que le bon goût est un critère du classicisme français et que Madame de Staël, malgré la nouveauté de quelques-unes de ses idées, reflète encore certains aspects du classicisme. Il faut attendre des années pour voir le succès du romantisme en France, alors qu'il existe depuis un certain temps dans la littérature anglaise ou allemande. Le style anglais a été libéré de la métrique conventionnelle bien avant celui de la littérature française. L'on ne peut rien reprocher aux différents goûts ; une fois de plus, plusieurs éléments, tels que le climat, les gouvernements des peuples, la culture et d'autres les contrôlent et les expliquent. Pour améliorer la pensée il lui faut le goût qui lui donne de nouvelles forces pour continuer dans le chemin du progrès. C'est pour cela que les Romantiques s'expriment grâce à la liberté de l'art qu'ils ont fondée.

Madame de Staël montre un grand intérêt pour la position qu'occupent les femmes anglaises dans la société. Selon elle, elles sont la source de l'énergie qui relance les écrivains anglais vers de grands succès surtout dans le domaine du roman. Elles sont aimées et considérées parce que leur existence est :

La principale cause de l'inépuisable fécondité des écrivains anglais en ce genre. Les rapports des hommes avec les femmes se multiplient à l'infini par la sensibilité et la délicatesse. Des lois tyranniques, des désirs grossiers ou des principes corrompus on disposé du sort des femmes, soit dans les républiques anciennes, soit en Asie, soit en France. Les femmes n'ont joui

nulle part, comme en Angleterre, du bonheur causé par les affections domestiques. (Staël, p. 243).

L'inspiration féconde de tableaux littéraires anglais se trouve donc dans la puissance d'aimer et les vertus domestiques.

Dans un chapitre intitulé *Des femmes qui cultivent les lettres*, la théoricienne française traite une question presque personnelle. Elle critique la société malicieuse et hostile qui n'accepte pas que les femmes revendiquent l'égalité avec les hommes. Cette société ne reconnaît même pas d'aptitude aux femmes écrivains.

S'il existait une femme séduite par la célébrité de l'esprit, et qui voulût chercher à l'obtenir, combien il serait aisé de l'en détourner s'il en était temps encore ! On lui montrerait à quelle affreuse destinée elle serait prête à se condamner. Examinez l'ordre social, lui dirait-on, et vous verrez bientôt qu'il est tout entier armé contre une femme qui veut s'élever à la hauteur de la réputation des hommes. (Staël, p. 332).

Dans le même chapitre, elle ajoute : 'La gloire même peut être reprochée à une femme, parce qu'il y a contraste entre la gloire et sa destinée naturelle. L'austère vertu condamne jusqu'à la célébrité de ce qui est bien en soi, comme portant une sorte d'atteinte à la perfection de la modestie.' (Staël, p. 334).

Il est à mentionner ici que Madame de Staël est la première qui inaugure, en France, une idée nouvelle concernant des revendications féministes. C'est le point de départ à partir duquel elle ne tarde pas à mettre son expérience pour défendre les femmes et cela la pousse à généraliser ses propres impressions. Les hommes ne cessent pas de répéter que 'la force de pensée n'a pas d'existence chez les femmes.' Madame de Staël trouve que cette phrase est la source du mouvement anti-féministe.[6] C'est avec un peu de révolte qu'elle proclame ouvertement l'égalité entre la femme et l'homme. 'Dans les monarchies, elles (les femmes) ont à craindre le ridicule, et dans les républiques, la haine.' (Staël, p. 333).

Eclairer, instruire, perfectionner les femmes comme les hommes, les nations comme les individus, c'est encore le meilleur secret pour tous les buts raisonnables, pour toutes les relations sociales et politiques auxquelles on veut assurer un fondement durable. (Staël, p. 333).

Il semble que la célébrité de l'esprit est interdite aux femmes ; il y a toujours quelqu'un qui va les mépriser et les détourner sous des prétextes banaux tels que la réputation des hommes et l'ordre social. On leur demande de rester dans le cadre dans lequel les conventions sociales les avaient mises. Si elles voulaient en sortir, elles risqueraient de confronter des dangers.

Un homme peut, même dans ses ouvrages, réfuter les calomnies dont il est devenu l'objet : mais pour les femmes, se défendre est un désavantage de plus ; se justifier, un bruit nouveau. Les femmes sentent qu'il y a dans leur nature quelque chose de pur et de délicat, bientôt flétri par les regards mêmes du public : l'esprit, les talents, une âme passionnée, peuvent les faire sortir du nuage qui devrait toujours les environner ; mais sans cesse elles le regrettent comme leur véritable asile. (Staël, p. 338).

Des femmes qui cultivent les lettres est un chapitre personnel concernant la place de la femme. L'idée dominante est que l'équilibre de l'élément féminin dans la vie sociale entraîne 'l'équilibre des valeurs de l'art.' Dans ses autres ouvrages fictionnels, publiés plus tard, comme *Delphine* (1802) et *Corinne ou l'Italie* (1807), elle représente les femmes comme victimes de l'injustice sociale.

Madame de Staël, malgré sa célébrité dans le monde politique et littéraire, souffre de l'injustice exercée par les hommes ; son ouvrage *De la littérature...* est accueilli par une polémique orientée en sous-main par le gouvernement. Le premier Consul n'a pas de sympathie pour elle, il lui a interdit même de rester à Paris après avoir trouvé sa trace dans des groupes d'opposants. Dans *Dix années d'exil*, elle donne une image qui la dessine comme une victime puisqu'elle lutte pour un but noble :

Le plus grand grief de l'empereur Napoléon contre moi, c'est le respect dont j'ai toujours été pénétrée pour la véritable liberté. Ces sentiments m'ont été transmis comme un héritage ; et je les ai adoptés dès que j'ai pu réfléchir sur les hautes pensées dont ils dérivent, et sur les belles actions qu'ils inspirent. Les scènes cruelles qui ont déshonoré la Révolution française, n'étant que de la tyrannie sous des formes populaires, n'ont pu, ce me semble, faire aucun tort au culte de la liberté. (Staël, p. 340).

Ajoutons que dans ses écrits fictionnels, comme *Delphine* (1802) et *Corinne ou l'Italie* (1807), elle représente les femmes comme victimes de l'injustice sociale.

Pour conclure, nous pouvons dire que *De la littérature...* est un ouvrage où l'on voit deux types de littérature : la littérature classique et ce que l'on allait appeler la littérature romantique la première s'adresse à l'esprit, alors que la deuxième s'adresse directement au cœur. L'auteur explique pourquoi il faut choisir de nouveaux modèles et renoncer aux anciens. Les temps ont changé et les règles anciennes sont devenues inutiles. C'est une voie nouvelle que Madame de Staël fonde. Elle demande aux écrivains français de s'inspirer des Anglais sans donner grande importance aux "fautes de goût" existant chez eux. L'on peut s'inspirer et prendre de nouvelles idées de la littérature nordique dont les caractères généraux sont la mélancolie, les

tendances philosophiques, l'amour de la liberté et la solitude et le respect pour les femmes. La littérature pour Madame de Staël n'est autre chose que l'expression du sentiment des peuples.

En tant que novatrice, Madame de Staël remarque qu'en suivant les règles poétiques classiques, la littérature risque de perdre son rôle ; ces règles la durcissent et la sclérosent. De plus, les sujets et les techniques littéraires antiques ne peuvent plus exprimer l'expérience réelle de la vie sociale d'après la Révolution. Selon elle, cette nouvelle société a besoin d'une nouvelle littérature. Si elle écrit de l'Angleterre, ce n'est pas pour montrer seulement l'admiration qu'elle conserve pour la littérature anglaise, mais pour indique les lacunes de la littérature française et parfois, par extension, pour critiquer plus ou moins ouvertement la situation politique en France.

Soulignons aussi que, malgré l'influence certaine de la littérature anglaise, Madame de Staël ne s'intéresse pas beaucoup à la littérature anglaise. Cependant cette littérature sert à renforcer ses propres attitudes et idées. La littérature anglaise est moins étudiée pour elle-même que pour fournir des exemples pour justifier des attitudes préétablies telles que les attitudes politiques, religieuses, les questions de bon ou mauvais goût et d'autres attitudes encore.

Notes et bibliographie:

1. Madame de Staël est le nom sous lequel est connue Anne-Louise Germaine Necker. C'est une écrivaine française qui est née à Paris en 1766 et morte à Paris en 1817. C'est grâce à ses ouvrages, tels que *Lettres sur les ouvrages et le caractère de Jean-Jacques Rousseau* (1788), *De l'influence des passions sur le bonheur de l'individu et des nations* (1796) et *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), que sa réputation littéraire s'affirme.

   Malgré son admiration pour la Révolution française, ses idées d'une monarchie constitutionnelle font d'elle une opposante à la politique de Napoléon Bonaparte qui l'empêche de séjourner à Paris et la pousse à se réfugier dans le château familial en Suisse.

2. Ossian est un poète écossais du IIIe siècle, célèbre par ses poèmes connus sous le nom 'Gaéliques'.
3. Les mots "philosophe" ou "philosophique" tout comme ceux de "progrès" ou de "liberté", soulignent la continuation chez Madame de Staël des idées et attitudes héritées du siècle des lumières. De ce point de vue, Madame de Staël n'est pas en train d'innover.
4. Dans l'une de ses rencontres avec Napoléon, Madame de Staël lui demande : 'Général, quelle est pour vous la première des femmes ? Il lui répond : Celle qui fait le plus d'enfants, Madame.'

5. John Milton (1608-1674) est un poète, essayiste et pamphlétaire anglais. Ses poèmes épiques, comme *Le Paradis perdu* et *le Paradis retrouvé*, le rendent très célèbre et font de lui l'un des géants de la poésie anglaise.
6. Le mot "féministe" est attesté pour la première fois en 1837 et le concept n'est guère généralisé avant la fin du XIXe siècle.

Claire Garry-Boussel, Statut et fonction du personnage masculin chez Madame de Staël. Honoré Champion, 2002.

Germaine de Staël, « Discours préliminaire de "De la littérature" », réédition sur le site des ressources Socius, URL: http://ressources-socius.info/index.php/reeditions/18-reeditions-d-articles/ 148-discours-preliminaire, page consultée le 02 juillet 2017.

Ghislain de Diesbach, Madame de Staël. Perrin, 1983 (rééd. 2008).

Jean-Denis Bredin, Une singulière famille: Jacques Necker, Suzanne Necker et Germaine de Staël. Paris, Fayard, 1999.

Liesel Schiffer, Femmes remarquables au XIX siècle (préface de Jean Tulard). Paris, Vuibert, 2008.

Lotterie Florence. Madame de Staël. La littérature comme ‘philosophie sensible». In: Romantisme, 2004, n°124. Littérature et philosophie mêlées. pp. 19-30. http://www. persee.fr/doc/roman_0048-8593_2004_ num_34_124 _1254. Consulté le 28/06/2017.
Maria Fairweather, Madame de Staël. Londres, Constable, 2005.
Michel Winock, Madame de Staël. Fayard, 2010.
Sébastien Baudoin, « De Madame de Staël critique littéraire », Acta fabula, vol. 15, n° 2, Éditions, rééditions, traductions, Février 2014, URL : http://www.fabula. org/acta/ docu ment 8 432.php, page consultée le 28 juin 2017.
Sorel, Albert, Mme de Staël, Paris, Hachette, 1890.
Staël, Madame de, De la littérature considérée dans ses rapports avec les .1institutions sociales, Paris : Flammarion, 199
Staël, Madame de, Dix années d’exil, Paris, P.U.F. 1998.

صور من زهد الصحابة

د. هاجر الطيب الطاهر عمران
قسم الفلسفة – كلية الآداب
جامعة الزاوية

مقدِّمة:

عند الحديث عن الحياة الروحية عند صحابة رسول الله ﷺ، من المؤكد أنَّ حياتهم الروحية كانت صورة من الحياة الروحية عند رسول الله ﷺ، لأنَّه كان قدوتهم ومعلمهم والمرشد الوفي، والناصح الأمين لهم وللمسلمين أجمعين.

أثنى القرآن الكريم على صحابة الرسول- رضوان الله عليهم أجمعين– في أكثر من آية في القرآن الكريم، ففي المهاجرين والأنصار يقول سبحانه:**﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾** [سورة الأنفال،الآية:74].

وهؤلاء الصحابة هم الذين رضي الله عنهم، وأرضاهم وأحبَّهم وأحبوه فأثابهم الثواب العظيم لأنَّهم كانوا مع الله مناصرين لدين الله لقوله تعالى: **﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيما﴾**[سورة الفتح،الآيتان:18،19]. وقوله تعالى:**﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** [سورة الحشر،الآيتان،8،9]، ولهؤلاء

الصحابة وما حملوه من زهد، وتقشُّف، وورع، وتقوى مكانة رفيعة ودرجة عالية عند الله تعالى، فالرسول الكريم -صلوات الله وسلامه عليه- أوجب علينا منهجاً معيَّناً، في التعامل مع سيرتهم حيث نهانا ﷺ عن التعرُّض لذاتهم أو لأعمالهم أو لصفاتهم بما يسيء إليهم فقال: "استوصوا بأصحابي خيراً"[1]. فالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة، أظهرت تمجيداً عظيماً لصحابة رسول الله ﷺ، وتكريماً لهم واعترافاً بما قدَّموه من تضحيات بالأهل والمال والولد، فمثل هؤلاء الرجال لابد أنْ يكونوا ذوي حياة روحية عالية متمسِّكة بتعاليم الإسلام، سواء أكانت فرضاً أم سنة، أو أخلاقاً ومعاملات، فقد سلك هؤلاء طريق الرسول ﷺ في الزهد والورع والتقوى، واثبتوا من خلال هذه الحياة الروحية العالية أنَّ الدين لا يحل في نفس غرقت في الماديات، سعياً لها وتلذذاً بها. وكذلك لا يحل الإيمان الحقيقي بقلب متعلق بالشهوات نهاراً وليلاً، فهم وازنوا بين دنياهم وآخرتهم، فلم يغتروا بالدنيا حتى نسوا الآخرة، ولم يتعصبوا للآخرة وأهملوا دنياهم، فرضي الله عنهم وأرضاهم، فكيف كان منهج الإسلام في الزهد والتقشف إذن؟، وكيف جسَّده صحابة رسول -رضوان الله عليهم- ؟، وهذا كان سبب اختياري لهذا البحث.

يهدف البحث أيضاً إلى التأكيد على أنَّ الزهد منهج سلكه الرسول ﷺ وأصحابه من بعده رضوان الله عليهم، لا يعني انصرافًا تاماً عن الدنيا، وإنَّما يعني الاعتدال أو التَّوسط في الأخذ بأسبابها، لقوله تعالى:﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص الآية:77]. كما يهدف البحث إلى التَّعريف بأنَّ الزهد عند صحابة رسول الله ﷺ منهج اقتدوا به سلوكاً وتطبيقاً فكانوا أقوياء على أنفسهم بالزهد، فلم يصرفهم زهدهم على حياة المجتمع، ولم يكونوا عُبَّاداً للمال أو الجاه والشهوات، لذلك حقَّقوا العدالة الاجتماعية في أرقى صورها.

وقد انتهجت في هذا البحث المنهج الوصفي التاريخي لوصف الحياة الروحية الصادقة لنماذج من صحابة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بحقائق تاريخية ثابتة لا يختلف فيها اثنان، وما اتسمت به من زهد معتدل قائماً على الكتاب والسنة. ورأيت أنْ أبدأ البحث بعد المقدمة بمحورين، المحور الأول وعنوانه: التَّعريف بالزهد لغةً واصطلاحاً، والزهد في القران والسنة الشريفة، أمَّا المحور الثاني فعنوانه: صور من زهد الصحابة -رضي الله عنهم- ويضم الزهد عند أبو بكر الصديق -رضي الله عنه-، والزهد عند عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، وفى خاتمة البحث أهم النتائج التي توصَّلت إليها.

المحور الأول:

أولاً- تعريف الزهد:

1- **الزهد في اللغة:** يقول ابن منظور في لسان العرب: "الزهد والزهادة، ولا يقال الزهد إلا في الدين خاصة، والزهد ضد الرغبة والحرص على الدنيا، والزهادة في الأشياء كلها ضد الرغبة. زَهِدَ وزَهَدَ، والتزهد في الشيء وعن الشيء خلاف الترغيب فيه، وزهده في الأمر رغبه فيه"[2]، ويقال زهد في الشئ وعن الشئ[3].

ويقول الرازي في الصحاح: "التزهد التعبد. والتَّزْهيد ضد الترغيب، والْمزهِد قليل المال"[4]، وفى المعجم الوسيط فالزهد يعني القدر اليسير، و الزهادةُ في الشيء خلاف الرغبة فيه، ويقال زَهِدَ في الدنيا ترك حلالها مخافة حسابه، وترك حرامها مخافة عقاب(5).

من الواضح أنَّ الزهد من خلال المعنى اللغوي هو: البعد عن الدنيا وترك الرغبة فيها، والتقليل من ملذات الحياة، والانصراف إلى الجاد من أمورها.

2- **الزهد في الاصطلاح:** لما كان الزهد دالاً عن قوة النفس، من أجل التقرُّب إلى الله -عزَّ وجلَّ- وهذا لا يعني هجر اللذات والطيبات مادام الأمر مرتبطاً بالنية الخالصة لله تعالى. وهو ما يسميه أهل الطريق بعمارة الوقت.

يقول ابن القيم في هذا الجانب: "الاشتغال في جميع آنائه بما يقرِّب إلى الله، أو يعين على ذلك من مأكل أو مشرب أو منكوح أو منام أو راحة، فهو متى أخدها بنية القوة على ما يحبه الله، وتجنُّب ما يسخطه كانت عمارة للوقت، وأنْ كان له فيها أتم لذة. فلا تحسب عمارة الوقت بهجر اللذات والطيبات"[6].

ووجدنا أنَّه مِنْ أجمع ما اصطلح عليه المسلمون في الزهد كلام الحسن البصري حيث يقول: "ليس الزهد في الدنيا بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن أنْ تكون بما في يد الله أوثق منك في يدك، وأنْ تكون في ثواب المصيبة– إذا أصبت بها- أرغب منك فيها لو لم تصبك"[7].

مما سبق يتضح أنَّ الزهد هو العيش في هذه الحياة بما يرضي الله العزيز الوهاب، لأنَّه هو صاحب هذه النعم فيجب الاعتدال فيها، وطالما أنَّ الإنسان خلق ليعبد الله تعالى فعليه أنْ يوازن بين دينه ودنياه لينال أجر الآخرة.

وطالما أنَّنا بصدد التعريف بالزهد فلا نغفل عن الزُّهاد وطبقاتهم فهناك من يحددهم على ثلاث طبقات:

أ- المبتدئون: وهم الذين خلت أيديهم، وخلت قلوبهم مما خلت منه أيديهم. ويقول الجنيد في هذا المعنى حين سئل عن الزهد : "تخلّى الأيدي من الأملاك، وتخلّى القلوب من الطمع"[8].

ب- المتحققون بالزهد: وهم الذين تركوا حظوظ النفس لما في الزهد من الراحة والثناء والمحمده، واتخاذ البعد عن الناس فمن زهد بقلبه في هذه الحظوظ فهو متحقق في زهده.

ج- الذين عملوا وتيقنوا: لو كانت الدنيا كلها ملكاً حلالاً، ولا يحاسبون عليها يوم الآخرة، ولا ينقص ذلك مما لهم عند الله شيئاً، ثم زهدوا فيها لله -عز وجل- لكان زهدهم في شيء مند خلقها الله تعالى ما نظر إليها، ولو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضه ما سقى الكافر منها شربة من ماء، فعند ذلك زهدوا في زهدهم وتابوا من زهدهم فهذا زهد العارفين الذين يشتغلون بالله تعالى، ولم يلتفتون إلى دنيا[9].

الواضح أنَّ هؤلاء الزُّهاد بطبقاتهم قد أكدَّوا على الزهد، ولكن بعضهم بالغ بترك كل شيء في الدنيا، ولكن من المفروض للمؤمن أنْ يحيا حياة إسلامية قوامها الاعتدال لكي لا ينحرف عن مساره الشرعي، أو لكي يكون على توافق مع القرآن والسنة الشريفة. في حين نجد الزهد عند الشبلي هو "الغفلة لأنَّ الدنيا لا شيء، والزهد في لا شيء غفلة"، وابن القيم أنَّه سمع شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: "الزهد: ترك مالا ينفع في الآخرة. والورع: ترك ما تخاف ضرره في الآخرة"[10].

في حين ذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى أنَّ الزهد على ثلاثة أوجه:

الأول- ترك الحرام وهو زهد العوام.

الثاني- ترك الفضول من الحلال، وهو زهد الخواص.

الثالث- ترك ما يشغل على الله، وهو زهد العارفين.[11].

يتضح مما سبق عرضه أنَّ عاملين أساسيين لنشأة الزهد هما:

أولهما: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ويتجلَّى فيما ورد في القرآن والسنة متعلقاً ببيان حقارة الدنيا وزينتها، وضرورة العمل الجاد من أجل الآخرة للظفر بثواب الجنة والنجاة من عذاب النار، وهذا ما سيأتي توضيحه[12].

ثانيهما: الأحوال السياسية والاجتماعية، إذ كان للخلافات بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان -رضي الله عنه- أثر في مجال الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية للمسلمين، وبدأت تظهر العصبية القبلية مرة أخرى، وتوالت الخلافات السياسية في عهد الإمام علي، وانقسم المسلمون بعد هذا إلى أمويين وشيعة وخوارج ومرجئة.

واستمرار النزاع بين الأمويين وخصومهم زمناً طويلاً، ولم يكن الخلاف السياسي بمعزل عن الدين، بأنْ كان كل فريق يؤيد موقفه بنصوص من الدين، وهذا يدعو إلى الاجتهاد في فهم النصوص أو تأويلها تأويلاً خاصاً، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية لها معتقداتها[13].

كما يتضح من خلال هذا العرض التاريخي استشعار الصحابة خطورة الموقف حين صار مشحوناً بالاضطراب السياسي، وآثروا أنْ يقفوا من أهل الفرق المتنازعة موقف الحياد؛ ولعلهم فعلوا ذلك إيثاراً للسلامة، وابتعاداً عن الفتنة، وهم بذلك كانوا قد اتجهوا إلى نوع من الزهد والعلم والعبادة، هذه العوامل مجتمعة وإنْ دفعت المسلمين في القرنين الأولين إلى العمل من أجل الآخرة، والاكتفاء بالقليل من الأكل والملبس والمال، والخوف المستمر من فتنة الدنيا، يبقى الزهد الذي عناه الإسلام ليس تركاً للدنيا بالكلية، وإنَّما يعني الاشتغال بها مع التهوين من شأنها.

3- **مفهوم الزهد في القرآن الكريم:**[2] ورد لفظ (الزهد) في القرآن في موضع واحد في سورة يوسف بقوله تعالى: ﴿**وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ**﴾ [يوسف،الآية:20].

يقول الدكتور كامل الشيبي في هذا الصدد: "إنَّ القافلة التي اشترت يوسف لم تمتلئ به عينها، واعتبروا هذه الصفقة أمراً لا يزيد ولا ينقص ولا يثير شيئاً من الحرص، من هنا ينبع معنى الزهد الاصطلاحي الذي يتصل في الغالب بالأمور الدنيوية التي تميّز إنساناً عن آخر بالمال على الخصوص وبما يساير المال أو يتصل به من المميزات المادية في الحياة الدنيا"[14].

وما يوثّق هذا الاتجاه الزهدي في الإسلام هو القرآن الكريم، إذ منع كنز المال، وهو جوهر الغنى والحياة المترفة، فنص قوله تعالى:﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ [سورة التوبة، الآية:34]

وفى مقابل هذه الآية لا ترد أخرى بعكس معناها، وإنَّما كثيراً ما يطلب القرآن من المسلمين بذل الأموال في سبيل الله ليشفع ذلك لهم في آخرتهم، ومن أبرز الآيات الدالة على هذا قوله تعالى:﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ**﴾ [سورة التوبة،الآية:111]. والآية الكريمة:﴿ **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا**﴾ [سورة البقرة ،الآية:245].

هذا بالإضافة إلى التزهُّد المستمر في الحياة الدنيوية في الآية:﴿**إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ**﴾ [سورة الكهف،الآية:46]. علينا أنْ نمعن النظر في قوله تعالى:﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ**

الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ قُلْ أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾[سورة آل عمران،الآيتان15،14].

و كما يصوِّر القرآن طبيعة الإنسان في الميل إلى الشهوات الدنيوية في قوله تعالى:﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى**﴾ [سورة الأعلى، الآيات:14- 16]. وقوله تعالى:**﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾** [سورة يوسف،الآيتان7، 8].

مما سبق نستنتج أنَّ موقف القرآن من الزهد تبدو ايجابيته الشديدة تجاه هذا الشكل من أشكال الحياة الإنسانية، باعتباره منهجاً يمارسه المؤمن بالكاد يومياً.

منح الله البشر الأكل والشرب والشهوات جميعها، وأكَّد بأنَّها زينة الحياة وعلى الإنسان التمتُّع بها، ولكن أليس الإنسان بوديعة الله على أرضه؟، منحه عقلاً فهو ممتحن في هذه الأرض، وعليه أنْ يعتدل في التعامل مع نعم الله، فلا يؤثر الحياة الدنيا ويطمئن إليها، ويجعلها بديلاً على الآخرة، ولا يؤثر الآخرة على الدنيا، فالإنسان بطبيعته مؤثراً للدنيا وملذَّاتها محباً للجاه والمال، وعليه ألا يستسلم لذلك بل عليه بتزكية نفسه بالعبادة وسائر فروض الدين، ونهيها عن هواها باستمرار.

4- مفهوم الزهد في السنة النبوية الشريفة: يشتمل الزهد في السنة على مجالات يمارسها الناس في هذه الحياة منها:

أ- الزهد في الدنيا عموماً: بمعنى الإعراض على ما يشغل الإنسان عن ربِّه سبحانه وتعالى مما تهواه النفوس والأرواح ويسعى إليه الإنسان بكل ما يستطيع، سالكاً طريق الحلال والحرام.

فالدنيا وما تحمله من مشاغل هي رأس كل مصيبة لقوله ﷺ: "الدنيا رأس كل خطيئة"[15] وقولهﷺ: "حبك للشيء يعمي ويصم"[16].

فالرسول الكريم ﷺ جعل من الزهد وسيلة لتجنُّب الخطيئة، فإذا تخلَّص الإنسان من حب الدنيا ضمن مجانبة الخطيئة والتَّوقي من العمى والصم المفضيان إلى حصول ملا يجوز حصوله.

وقد دعت الأحاديث النبوية إلى الزهد في الدنيا وبيَّنت كيفية الزهد، كما في قول الرسولﷺ : "كن في الدنيا كأنَّك غريب، أو عابر سبيل"[17]، ولمَّا قدَّم أبو عبيدة بمال البحرين وانتظر بعض الصحابة قال لهم رسول اللهﷺ : والله ما الفقر أخشى عليكم، ولكني أخشى عليكم أنْ تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها، وتهلككم كما أهلكتهم وقوله ﷺ: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"[18].

دعوة رسول الله -عليه الصلاة والسلام- أصحابه إلى عدم الانغماس في الدنيا فهي مهلكة، فالتمتع بما في هذه الحياة من متع لم يحرِّمها الله على المسلم، لكن الزهد فيها والاعتدال واجب يثاب عليه العبد، لأنَّه بالزهد انصرف عن المحرَّمات والتزم بأمر الله فأطاعه.

ب- الزهد في المال: جمع المال الحلال أكثر مما يحتاج إليه الإنسان، وهذا يدخل في باب الإسراف والتبذير، والقرآن الكريم اشتمل على العديد من الآيات التي تحذِّر من ذلك، منها قوله تعالى:﴿**وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا**﴾ [سورة

الإسراء،الآيتان،26، 27]. وقوله تعالى:﴿**وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**﴾ [سورة الأنعام، الآية141].

فالزهد في المال هو أنْ يعلم الإنسان أنَّ المال فتنة، وأنَّه وسيلة للعديد من المفاسد والمهالك التي هي في المجتمع، وعليه أنْ يكون حذراً منها، حيث يقول تعالى:﴿**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ**﴾ [سورة التوبة،الآيتان:35،34] .

من الواضح أنَّ الإسلام منهج اعتدال في جمع المال وتحصيله للمحافظة على مسلك الزهد فيه، وأنْ يجمع المسلم المال بلا لهفة ولا حرص، وإنَّما بطيب نفس لا بعلوِّها، وأنْ يراعي الله في ذلك، ويراعي حقوق الآخرين من الورثة. ومن ذلك ما روي عن حكيم بن حزام فقال سألت النبيﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني ثم قال: "إنَّ هذا المال ...خضرةٌ حُلْوة، فمن أخذ بطيب نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإسراف لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى"[(19)].

وحب المسلم للإنفاق في سبيل الله -هو الزهد بعينه– قد يدفعه للتصدُّق بماله طلباً لرضا الله-سبحانه وتعالى-، ويكون قد ضرب المثل الأعلى للزهد، ولكن مثل هذه الصورة لم يوافق عليها الرسول -صلوات الله عليه- حين أراد أحد الصحابة أنْ يتصدَّق بثلثي ماله فإنْ لم يكن فبنصفه، وهذا ما يرويه سعد بن أبي وقاص -رضي الله عنه- حيث قال: "كان الرسول ﷺ يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي فقلت: إنِّي قد بلغ بي من الوجع وأنَا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة أفأتصدق بثلثي

مالي؟ قال لا، فقلت بالشطر؟ فقال لا. ثم قال الثلث والثلث كثير، إنَّك أنْ تذر ورثتك أغنياء خير من أنْ تذرهم عالة يتكفَّفون الناس"[20].

نستنتج مما سبق عرضه أنَّ القرآن الكريم والسنة الشريفة لن تخلو من تطبيقات عملية لواقع الزهد المبني على الاعتدال، فضلاً على ما جاءت به من قواعد نظرية، في عدم حرمان النفس والآخرين مما أحلَّه الله تعالى لهم في الدنيا، بوسطية قوامها لا إفراط ولا تفريط ، ولا إعراض على الآخرة من أجل الدنيا، وهذا ما يميِّز الزهد في الصدر الأول من الإسلام في القرنين الأول والثاني، وكان زهداً ملتزماً بكتاب الله وسنة الرسولﷺ.

ثانياً- صور من زهد الصحابة: لمحة عن الحياة الروحية عند الرسول ﷺ و صحابته رضوان الله عليهم.

قبل الحديث عن زهد الصحابة، لابد لنا من التأمل في حياة الرسول وما انطوت عليه من معاني الزهد والتقشُّف قبل البعثة وبعدها.

ومما لاشك فيه أنَّ حياته قبل البعثة كانت مليئة بأحداث لها جوانب روحية عميقة أثَّرت كل التأثير على نفسه وروحه، وقلبه إذ كان ﷺ قبل البعثة وقبل نزول الوحي يذهب إلى غار حراء مبتعداً عن صخب الحياة زاهداً في نعيمها وترفها، متزهِّداً في مأكله ومشربه، ومتأملاً في الوجود، تمهيداً للنبوَّة حتى نزل عليه جبريل بالوحي فقال له: "اقرأ، فقال الرسول: ما أنا بقارئ حتى نزل جبريل بقوله تعالى:﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ [سورة العلق، الآيات:1-4]. فكان ذلك صورة أولى للحياة التي سيعيشها فيما بعد أصحابه -رضوان الله عليهم- أشار الغزالي إلى عزلة النبي الكريم بقوله: "الفائدة الأولى للعزلة التفرُّغ للعبادة، والتفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة،

وكل ذلك يستدعى فراغاً، ولا فراغ مع المخالطة، فكان ببدنه مع الناس، وبقلبه مقبلاً على الله تعالى[21].

وكانت هذه الحياة قد مهَّدت له مكانة رفيعة بين كفار قريش حتى سمى بالأمين، ولا يخفى على أحد حادثة الحجر الأسود، وتنازع القبائل في الحصول على شرف حمله ووضعه في مكانه المناسب في الكعبة، حتى جاء محمد -صلوات الله عليه وسلامه عليه- وأنقذ الموقف، وكان لهذا الموقف أثره على شيوخ القبائل من ناحية، وعلى تأكيد مكانة محمد ﷺ في نفوس العرب من ناحية أخرى[22].

أمَّا حياته بعد البعثة فكانت هي الأخرى حافلة بالمعاني الروحية التي وجد فيها الصحابة والمتزهدة من بعده منبعاً فياضاً لهم، فقد كان النبي ﷺ آخذاً على نفسه بالتقشُّف وكثرة العكوف على العبادة والتهجُّد حتى نهاه القرآن على ذلك في قوله تعالى:﴿**طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى**﴾ [سورة طه،الآيتان:1، 2]. فزهد النبي الكريم وكما يقول الدكتور محمد هيكل: "لم يكن هذا الزهد ولا هذه الرغبة عن الدنيا تقشُّفاً للتقشُّف، ولا كانا من فرائض الدين"[23]. فزهده عليه الصلاة والسلام هو مبدأ في الحياة، وأسلوب ومنهج في السلوك، وهي طريقة اعتادها في حياته الطيبة لتكون نوراً يهتدي به.

ويروى عن كثرة تعبُّد الرسول ﷺ أنَّ عائشة قالت له – لما رأته يقوم الليل حتى تتفطر قدماه– لما تصنع هذا يا رسول الله، وقد غفر الله لك ما تقدَّم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: "أفلا أُحب أنْ أكون عبد اً شكورا "[24].

هكذا كانت حياة الرسولﷺ وقد أدَّبه ربَّه فأحسن تأديبه لقوله تعالى:﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ [سورة القلم،الآية:4]. فكان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويسخط

بسخطه. فشرح الله صدره فنقّاه من حب الذات ومغريات الحياة، ورغبة في معرفة الحق والعمل به والتمسُّك بفضائل الأعمال وجميل الصفات حتى أصبحت حياته ﷺحياة روحية راقية، ولم يكن في خُلقه متكلّفاً، وإنَّما كان خلقه سجية وطبعاً لقوله تعالى:﴿**قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ**﴾[سورة ص الآية84]، وكان خلقه الشفقة على جميع الخلق ألم يقل الله تعالى عنه:﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ [سورة التوبة، الآية:128].

فالرسول الكريم -صلوات الله وسلامه عليه- لم يكن متكلّفاً فيما يبدو من أخلاقه، لأنَّ المتكلّف وهذا شيء طبيعي لخلق من الأخلاق لا يدوم له هذا التكلف طويلاً بل يعود إلى طبعه الأصلي، في الواقع لا يمكننا أنْ نتناول حياة الرسول الكريم جملة، وما انطوت عليه من شمائل وأخلاق لأنَّها كثيرة ومتعددة. بل سأقتصر على بعض الأحاديث التي تعطينا صورة عملية وواقعية وواضحة عن حياة الرسولﷺ وكيف كان زاهداً في هذه الحياة الدنيوية، فلم يكن مولعاً بزخارفها وما فيها، ولا كانزاً للمال، وإنَّما كان يأخذ من حلالها بمقدار ما يعينه على واجبات الدين والدعوة إلى الله سبحانه وتعالى. كان-عليه الصلاة والسلام- لا يجمع بين نوعين من الطعام في وقت واحد، وفي هذا تقول عائشة -رضي الله عنها- : "خرج – تعني النبيﷺ- من الدنيا ولم يملأ بطنه في يوم من طعامين، كان إذا شبع من التمر لم يشبع من الشعير، وإذا شبع من الشعير لم يشبع من التمر"[25].

وكيف لمحمد النبي الكريم أنْ يكتنز الطعام أو يحتكر لقوت و"مات وما شبع من خبز وزيت في يوم واحد مرتين"[26]، ويقسم أبو هريرة فيقول: "والذي نفس بيده ما

شبع الرسولﷺ وأهله ثلاثة أيام تباعاً من خبز حنطة حتى فارق الدنيا"[27]، وعن عائشة قالت: "إنَّا كنا آل محمد لنمكث شهراً ما نوقد فيه بنار، ما هو إلا التمر والماء"[28].

ويجب القول بأنَّ هذه الحياة الشديدة ذات الطابع التَّقشفي من حياة الرسولﷺ لم تكن فقر ولاعن عجز ولا فرضاً عليه،لأنَّه -عليه الصلاة والسلام- عرضت عليه جبال مكة أنْ تكون ذهباً بين يديه ولكنه أبى وفضَّل الجوع ليكون هذا وسيلة لتضرُّعه إلى الله سبحانه، فإنْ شبع فذلك وسيلة إلى حمد الله -عزَّ وجلَّ- وشكره على عطائه.

يتضح مما سبق أنَّ الزهد عند رسول الله كان منهجاً للحياة قوامه وأساسه الكتاب والسنة الشريفة، ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوى بعدما أورد ثلاثة وعشرين حديثاً في زهد النبيﷺ "هذه الشواهد كفيلة بإثبات أنَّ النبي -صلاة الله وسلامه عليه- كان يعيش حياة الزهد والتقشُّف سواء في طعامه أو في لباسه، وقد استمر على ذلك حتى وفاته...، لم يكن ذلك على عدم قدرة على الحصول على ملاذ الحياة وأطايبها، وإنَّما فعل ذلك عن مبدأ في السلوك خليق بمثله وهو الزهد في الدنيا[29]، وهذا ما في بعض الأحاديث من أنَّه ﷺ عرض عليه أنْ تصبح جبال مكة كلها ذهباً خالصاً له فقال: "أجوع يوماً وأشبع يوماً"[30].

من الواضح أنَّ الزهد كان عند رسول الله -عليه الصلاة والسلام- مبدأ في السلوك، ومنهجاً في الحياة، إلا أنَّه رسم منهجاً معتدلاً بين الدين والدنيا، بين الجسد والروح، فلم يعل من جانب على جانب بل اتخذ الوسط طريقاً.

وفى هذا الحديث دليل على جمع محمد خير الأنام -عليه الصلاة والسلام- بين الدين وما يأمر به، والدنيا وما فيها من ملذات وتنوُّع، عن أنس أنَّ نفراً من أصحاب

النبي ﷺ قال بعضهم: "لا أتزوج النساء وقال بعضهم:لا آكل اللحم وقال بعضهم: لا أنام على الفراش وقال بعضهم: أصوم فلا أفطر فبلغ ذلك رسول اللهﷺ فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "ما بال أقوام يقولون كذا وكذا؟ لكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني"[31].

مضمون الحديث أنَّ الرسول كان زاهداً في الدنيا نعم، ولكن لم يهجرها بالكلية، بل كان يصلّي وينام، يصوم ويفطر، ويتزوَّج النساء فكان جامعاً بين الدين والدينا، فهو لم يعتزل الناس في صومعة، ولم يلبس المرقعة. تلك هي حياة النبي الكريم زهد معتدل معبِّر عن الحياة الروحية السامية، التي اتخذها صحابته من بعده منهجاً لهم. فصاروا على طريق الزهد والتقوى التي قوامها الاعتدال والتوسُّط، وكان ذلك ما نهج عليه الصوفية فيما بعد.

وقد اقتدى كثير من الصحابة بالسنة الزهدية للنبي -عليه الصلاة والسلام- [32]، وكانوا مقتدين بالنبي -صلى الله عيه وسلم- في كل أقواله وأفعاله. وهم من امتدحهم القرآن في قوله تعالى:**﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾** [سورة التوبة، الآية:100].

فمما روي عن أحوال الصحابة إجمالاً قول أبي عتبة الحلواني: "ألا أخبركم عن حال كان عليها أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-؟، أولها: لقاء الله تعالى كان أحب إليهم من الحياة، والثانية كانوا لا يخافون عدواً قلوا أم كثروا، والثالثة لم يكونوا يخافون عوزاً من الدنيا، وكانوا واثقين برزق الله تعالى"[33].

يتضح مما سبق أنَّ صحابة رسول الله -عليه الصلاة والسلام- لا يخافون عوز الدنيا، فحياتهم كانت قراءة القرآن بتأمُّل وتدبُّر وهو هدفهم، فهم نماذج صادقة للحياة

الروحية التي كانت تتسم بالزهد المعتدل القائم على الكتاب والسنة، وهذه بعض من صور زهدهم:

1- **صور من زهد أبي بكر الصديق-رضي الله عنه-:** يروى أنَّ أبو نعيم عن زيد بن الأرقم قال: "كان لأبي بكر الصديق -رضي الله عنه- مملوك، فأتاه ليلة بطعام فأكل منه أبو بكر لقمة، فقال المملوك: مالك؟ كنت تسألني كل ليلة، ولم تسألني الليلة؟ قال أبو بكر حملني على ذلك الجوع، من أين جئت بهذا؟ قال المملوك مررت بقوم في الجاهلية فرقيت لهم -أي صنع لهم رقية- فوعدوني فلما أنْ كان اليوم مررت فإذا بعرس لهم فأعطوني، فقال أبو بكر كدت تهلكني، فأدخل يده في حلقه فجعل يتقيأ، وجعلت لا تخرج فقيل له إنَّ هذه لا تخرج إلا بالماء، فدعا بطست من ماء فجعل يشرب ويتقيأ حتى رمى بها، فقيل له يرحمك الله، كل هذا من أجل لقمة؟ قال -أي أبو بكر- لو لم تخرج إلا مع نفسي لأخرجتها، سمعت رسول الله يقول: "كل لحم نبت من حرام النار أولى به"، فخشيت أنْ ينبت شيء من جسدي من هذه اللقمة"[34].

يتضح من هذه الرواية النهج الذي كان ينتهجه أبو بكر الصديق، وهو القرآن والسنة الشريفة، وقد تحلَّى بالصفات العالية التي تمثِّل جانباً من الجوانب الروحية لديه -رضي الله عنه- كالخوف من الحرام، وتقوى الله سبحانه، وعفته وزهده عن كل باطل، وكلها أخلاق تهذِّب النفس، وتصقلها لتسمو عن كل عوالم مادية وتكون قريبة من ربِّها.

ومن أهم مظاهر إقبال أبي بكر على ربِّه زهده في الدنيا، وهذا مَثَّل الزهد لديه قولاً وعملاً، فلم يمسك إلا المحبوب عنده هو الله ورسوله، عن عمر الخطاب قال أمرنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أنْ نتصدَّق ووافق ذلك مالاً عندي، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إنْ سبقته يوماً. قال فجئت بنصف مالي. قال: فقال لي رسول الله: ما أبقيت لأهلك: قلت مثله. وأتى أبو بكر بكل ما عنده، فقال له رسول الله -عليه

الصلاة والسلام- ما أبقيت لأهلك؟ فقال أبقيت لهم الله ورسوله. فقلت لا أسابقك إلى شيء أبداً[35].

يتبين مما عرضنا خروج أبي بكر -رضي الله عنه- من جميع ماله وزهده فيه لله، وهذا تأكيد على مدى علو روحانيته وسموها في أعلى المراتب الإيمانية الروحية، ولكن مع زهد أبى بكر في ماله وكرمه إلا أنَّ الرسول الكريم يسأل ما أبقيت لعيالك؟ فهو عليه الصلاة والسلام وكأنَّه يقول لأبي بكر ما ادخرت لأولادك، صحيح تصدَّق، ولكن حق عيالك عليك. وهو بذلك جمع بين حق الدين، وما أُمر به، وحق الدنيا المتمثلة فيما يتركه لأهله.

ورغم أنَّ الحياة كانت تعج من حوله بمباهج الدنيا ومفاتنها آنذاك من مال وجواري. إلا أنَّه -رضي الله عنه- كان مفضِّلاً التقوى واليقين والتواضع عليها. فقال رضي الله عنه: "وجدنا الكرم في التقوى، والغناء في اليقين، والشرف في التواضع"[36].

مما سبق عرضه يتضح أنَّ الحياة الروحية التي عاشها أبو بكر الصديق كانت حياة زهد في الدنيا على نهج الاعتدال والالتزام بالكتاب والسنة المباركة، فكان الزهد منهجاً ومبدأ للحياة طبَّقوه عن قناعة منهم، لم يتخذ إطاره النظري وحسب، بل تعداه ليكون ذا جوانب عملية في الحياة. ويقول المحب الطبري في هذا الصدد: "كان أبو بكر زاهداً كثير التعبُّد والورع، عرف بورعه وتواضعه وحلمه"[37].

2- **صور من زهد عمر بن الخطاب-رضي الله عنه-:** كان الخليفة عمر شديداً في الحق فسمِّي بالفاروق، وهو مع ذلك كان الناسك حقاً حيث كان يعيش عيشة تقشُّف لا مثيل لها بين الصحابة والخلفاء.[38]، وهو الذي قال فيه رسول الله -صلى الله عيه

وسلم- : "لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدَّثون فإنْ يكفى أمتي أحد فإنَّه عمر"[39].

المحدَّث هو الرجل الصالح المتصل بربه، والذي يُلقى في قلبه شيء من الملأ الأعلى، قيل أنَّ المحدَّث من يجري الصواب على لسانه من غير قصد، كما قيل إنَّه مُكلَّم أي تكلمه الملائكة من غير نبوة، وكيف لا يكون ذلك وهو الذي قال عنهﷺ: "إنَّ الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه"[40].

من الواضح أنَّ عمر -رضي الله عنه- كان ملهماً من عند الله عز وجل؛ لأنَّه وافق ربه في بعض الأحكام الشرعية، في مقام إبراهيم، وفى الحجاب، وفى أسرى بدر، وفى عدم الصلاة على أبي بن سلول رأس المنافقين[41].

لقد تفرَّد عمر بأنَّه ملهماً من عند الله، ومحدَّث من قِبل الله تعالى مع ما حدث مع سارية من مكاشفة الله لعمر لبعض الأسرار التي تعد كرامة من كرامات أولياء الله الصالحين، حيث كان سارية يواجه الأعداء في معسكر على باب نهاوند، فإذا بهؤلاء الأعداء يحاولون الالتفاف حول جيش المسلمين، فإذا بالله يضع أرض المعركة بجيوشها أمام بصيرة عمر فينادي عمر قائد الجيش قائلاً: "يا سارية الجبل، يا سارية الجبل، ويصل صوت عمر إلى سارية، وهو يحارب العدو، فيحتضن الجبل وظفر بالنصر[42].

يتضح أنَّ الذي كشف لعمر وأعلمه عن موقف جيش المسلمين هو الله سبحانه، ولا يكون ذلك إلا للصالحين والصادقين من عباد الله، أمثال عمر الفاروق العابد الزاهد. فماذا من زهد عمر؟ قال طلحة بن عبد لله: "ما كان عمر بأولنا إسلام، ولا أقدمنا هجرة، ولكنه كان أزهدنا في الدنيا، وأرغبنا في الآخرة"[43]. ومن ذلك ما رواه أنس قال: "أصاب الناس سنة غلا فيها السمن وكان عمر يأكل الزيت فيقرقر

بطنه فيقول قرقر ماشئت فو الله لا تأكل السمن حتى يأكله الناس"[44]، ودخل يوم عمرﷺ على عبد الله بن عمر فإذا عندهم اللحم فقال لمن هذا اللحم؟ فقال اشتهيته، قال: أو كلما اشتهيت شيء أكلته كفى بالمرء سرفاً أنْ يأكل كل ما اشتهاه"[45].

وعن مصعب بن سعد قال: قالت حفصة لعمر: "يا أمير المؤمنين اكتسبت ثوباً هو ألين من ثوبك، وأكلت طعاماً هو أطيب من طعامك، فقد وسَّع الله من الرزق وأكثر من الخير. فقال: سأخاصمك إلى نفسك، أما تذكرين ما كان رسول الله يلقى من شدة العيش، وكذلك أبو بكر؟ فمازال يذكرها حتى أبكاها. فقال: أما والله لأشاركهم في مثل عيشهما الشديد لعلّي أدرك عيشهما الرخي"[46]، وقال عمر يوماً لمن معه: "والله إنِّي لو شئت لكنت من ألينكم لباساً، وأطيبكم طعاماً، وأرقكم عيشاً... ولكنني سمعت الله سبحانه عيَّر قوماً بأمرٍ فعلوه فقال:﴿**أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا**﴾ [سورة الاحقاف، الآية:26] .

مما سبق نستطيع القول بأنَّ زهد عمر استند إلى أساسين هما الكتاب والسنة، لذا نجد زهده يهدف إلى اجتناب محارم الله، واتقاء غضبه، وهكذا اتسمت الحياة الروحية عند عمر بن الخطاب بالزهد المعتدل الذي لا تفريط ولا إفراط فيه، فلم يركن للدنيا حتى نسى الآخرة، ولم يتعصَّب للآخرة وترك دنياه، فجعل من أسلوب الزهد في الحياة طريقاً في الحياة.

تزهَّد عمر الفاروق -رضي الله عنه- عن كل ما يغضب الله؛ اتقاءً لمحارمه، هذا لأنَّه عادل، وتزهَّد عن كل رغبات النفس المتنوعة لأنَّه وجدها إسرافاً لماذا؟، لأنَّ الزهد عنده عدل لكي لا يظلم نفسه بما ليس لها، ويعطى غيره مما شرع الله ويكون بذلك منصفاً. وما فُرض هذا الطابع الزهدي على عمر ﷺ. ولكن كان منهاجاً للحياة اعتاد السير فيه، والأخذ به قوامه الكتاب والسنة.

الخاتمة:

سلك صحابة رسول الله طريق الرسولﷺ، في الزهد والورع والتقوى فوازنوا بين الدنيا والآخرة، ونهجوا منهج الإسلام في الاعتدال والوسطية، وهذا ما جاء في قوله تعالى:**﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾** [سورة البقرة، الآية:143] .

فالمسلمون خلال القرنين الأول والثاني الهجريين لم تمنعهم العبادة أو الزهد عن أخذهم لنصيبهم من الحياة الدنيوية، فقد كانوا يجمعون بين الحياة الدنيوية والحياة الأخروية.

وفضلًا على ذلك كان الزهد مبدأ لديهم في الحياة ومنهجاً فيها، وكان يحمل هدفاً سامياً، ألا وهو صفاء النفس وطهارتها ونقاء الروح وصفائها، وذلك للحصول على روح فاضلة عالية تتمسَّك بالمعالي، وتترفَّع عن الدنايا؛ لتقوى صلتها بالله ويزداد حبها للمولى -عزَّ وجلَّ- في الوقت الذي تنظر فيه هذه النفس إلى الحياة الدنيوية، وما فيها على أنَّها أمور فانية، ويجب أنْ يؤخذ منها بالقدر الذي يعين على العبادة ويوصِّل إلى الدار الآخرة.

إنَّ الحياة الروحية عند الصحابة وما اشتملت عليه من زهد وعبادة كانت كلها مأخوذة من الكتاب وسنة رسوله ﷺ، حيث كانوا يعتمدون في هذا على صريح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، لذا نجد الحياة الروحية في تلك المرحلة قد قامت على العمل فقط، والسلوك العملي وحسب، حيث كانت هذه الحياة زهداً عملياً وتقشُّفًا عملياً، ومجاهدةً عمليةً وتطبيقاً عملياً لنصوص الشرع والدين، وموازنةً عمليةً بين أمور الحياة الدنيوية وواجبات الحياة الأخروية، فلم يكن الزهد في هذه المرحلة حركة دينية ولا مذهباً من المذاهب، ولا نظاماً جماعياً، بل كان نزعةً إنسانيةً فرديةً رائدها الدين وحده، القرآن وسنة الرسول ﷺ .

تلك هي صور من زهد صحابة رسول اللهﷺ، وما امتازت به من منهج تطبيقي علمي يهدف إلى تربية المسلم وخلق الفرد الصالح وهذا المنهج لخدمة خالقه من ناحية، ويؤهِّله لخدمة أمته من ناحية أخرى؛ ليصل بذلك إلى سعادة الدارين، ويفوز بخيري الدنيا والآخرة مقتديين في ذلك بالكتاب والسنة الشريفة.

الهوامش:

1- مسندا بن حنبل ج1، مؤسسة الرسالة، ص268- 310، حديث رقم114، والحديث رقم 177، والحديثان صحيحان.

2- ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار المعارف، ص1876م.

3- المصدر نفسه، ص1876م.

4- الرازي: مختار الصحاح، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1976م، ص276.

5- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مصر، مكتبة الشرق الدولية،2004م، ص304-404.

6- ابن القيِّم : مدارج السالكين ج2، تحقيق، محمد كمال جعفر، مصر، الهيئة المصرية للكتاب،1980م، ص17.

7- المصدر نفسه، ص72.

8- الطوسي: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، طه سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ص72.

9- المصدر نفسه، ص72.

10- المصدر نفسه، ص72.

11- ابن القيم: مدارج السالكين،ج2، ص10.

12- أبو الوفاء التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامي وتاريخه، الكويت، القاهرة، وكالة المطبوعات،1978م، ط2، ص63-64.

13- المرجع نفسه، ص70.

14- كامل مصطفى الشيبى: صفحات مكثّفة من تاريخ التصوف الإسلامي، بيروت، دار المناهل،1997م، ص270.

15- الحارث المحاسبي: آداب النفوس، تحقيق: محمد عبد العزيز أحمد، القاهرة، مكتبة القرآن، ص73.

16- سنن أبى داود ج2، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية،1988م، ص755، من حديث أبى الدرداء، وأحمد في المسندج6، ص450.

17- فتح الباري بشرح صحيح البخاري،ج11، كتاب الرقاق، باب قول النبي كن في الدنيا كأنك غريب، دار المعرفة، ص95.

18- مسلم: صحيح مسلم، كتاب الرقائق، رقم الحديث2961، ص749.

19- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج11، كتاب الرقائق،253.

20- المصدر نفسه، كتاب الجنائز، رثاء النبي -صلى الله عليه وسلم- سعد بن خوله، ص164.

21- الغزالي: إحياء علوم الدين ج2، بيروت، دار الكتب العلمية، ص201-202.

22- ابن كثير: البداية والنهاية، القاهرة ،1932، ص237_238.

23- محمد حسين هيكل: حياة محمد، دار القلم،1970م ط7، ص196-197.

24- كتاب تفسير القرآن، باب قوله: "ليغفرا لله ما تقدم من ذنبك"، رقم الحديث 4837، ص80.

25- فتح البارئ ج11، مصدر سابق ص 292.

26- صحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق،ج18، ص108.

27- المصدر نفسه ج81، ص109.

28- سنن ابن ماجه،ج2، تحقيق فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العربية، كتاب الزهد، رقم الحديث 1388، ص230.

29- عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات،1978م، ط2، ص112.

30- ابن الجوزي: ألوفا بأحوال المصطفى ج1، دار الكتب الحديثة، 1966م، ط1، ص475.

31- سنن النسائي: كتاب النكاح، باب النهى عن التبتل، رقم الحديث،3214، ص771.

32- هادى العلوي: قاموس التراث، دمشق، دار الأهالي،1988م، ط3، ص200.

33- الطوسي: اللمع، مصدر سابق، ص167.

34- الأصفهاني: حلية الأولياء،ج1، مصر، مطبعة السعادة، ط1، ص31.

35- ابن الجوزي: صفة الصفوة،ج1، الإسكندرية، دار ابن خلدون،1994م، ط1،ص99.

36- الأصفهاني: حلية الأولياءج1، مصدر سابق، ص،40.

37- المحب الطبري: الرياض النضرة في مناقب العشرة،ج1، القاهرة،1327ه، ص132.

38- انظر: البخاري:ج7، حديث رقم3689، ص42، وأيضا، أبى نعيم الأصفهاني: الحلية ج1ص38.

39- الأصفهاني: حلية لأولياء، ج1ص42.

40- المصدر نفسه ج1، ص48.

41- المحب الطبري: الرياض النضرة، ج1، ص200.

42 - أحمد ابن حنبل: الزهد، بيروت، دار الكتاب،1970م، ص150.

43- المصدر نفسه،،ص153.

44- المصدر نفسه،ص155.

45- المصدر نفسه، ص155.

46- المصدر نفسه، ص194.

أخلاقيات المهنة وتحدِّيات المستقبل

د. خالد سعد العلام

قسم الفلسفة- جامعة عمر المختار

البيضاء

(الواقع والرِّهانات)

عرف البشر منذ تكوين المجتمع الإنساني المهن والحرف، وظهر ما يُعرف بتقسيم العمل، فارتبط الاقتصاد ارتباطاً وثيقاً بالحياة واستمراريتها، وأصبح يعني ما يقوم بين البشر من علاقات، واعتماد متبادل بين الكل، وبين أفراد المجتمع الواحد فيما بينهم، وأصبحوا ينسجون ويدخلون في علاقات متشعِّبة، وأصبح ما هو اقتصادي أو مهني، يمتزج بشكل لا يمكن فصله عما هو اجتماعي ونفسي وأخلاقي.

الإنسان كما يعرف الجميع كائن اجتماعي أخلاقي، يتميَّز عن باقي المخلوقات بأنَّ الأخلاق خاصية له وحده، تميزه دون غيره، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتحدَّد وجوده من خلال علاقته بالقيم، وهذا ما لخَّصه (هيجل) في عبارته "الأخلاق طبيعة ثانية للإنسان،لأنَّ طبيعته الأولى هي وجوده الحيواني المباشر"[1]، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بقدرته على المعرفة والتأمُّل العقلي، "يستطيع أنْ يعتزل واقعه ويباشر النظر فيه، ويتعالى عليه في ضوء مّثّلْ أعلى يدين له بالولاء، فهو من سائر الكائنات الوحيد الذي يملك إرادة التَّغيير عن وعي وتبصُّر، فينزع بمحض إرادته وتفكيره إلى مجاهدة ميوله وغرائزه وضبط دوافعه ونوازعه، وتوجيه رغباته ومطامحه إلى أقصى مطالب الكمال الإنساني"[2] ويمكن تعريف الأخلاق بوصفها مرشداً للسلوك بأنَّها "مجموع قواعد السلوك التي بمراعاتها يمكن الإنسان بلوغ غايته"[3] وللأخلاق جانبان نظري وعملي، فالنظري هو الذي يحدِّد

ويضع القيم العليا ومعايير السلوك، والعملي هو تطبيق هذه القيم والمعايير على أرض الواقع.

وبالنظر إلى الحياة العملية والمهنية فإذا كان الهدف في المجال العملي عامة، هو إنجاح أكبر قدر ممكن من مشروعاتنا العملية الحياتية، وإذا كانت المهن بأنواعها تتكفَّل بهذه المهمة، وتؤدي إلى إشباع حياة البشر وتحقيق سعادتهم ورفاهيتهم، لهذا لابد من التَّسليم بأنَّه لمَّا كانت الممارسات والمهن إنَّما تتم وتتحقَّق في مجتمع له معاييره وقيمه الأخلاقية، لابد له من أنْ يسترشد بقواعد السلوك العامة المرعية في المجتمع من حيث الذوق العام والأخلاق، على ذلك يمكن بناء رصد أي انحراف أخلاقي يسود المجتمع سواء عن طريق الأعراف المتَّفق عليها، أو النصوص القانونية أو المبادئ الدينية.

يتضح من هذا أنَّ ثمَّة ارتباطاً وثيقاً لا تنفصم عراه بين المهن المتعدِّدة والأخلاق في أي مجتمع من المجتمعات، كما لا يمكن تصوُّر مجتمع ينعم بالأمن والاستقرار والطمأنينة إذا ما اختلَّت هذه العلاقة، فهل لنا أنْ نتصوَّر في حال انعدام الحد الأدّنى على الأقل من الثقة بين أفراد المجتمع من الناحية المهنية، فمثلاً كيف سيكون شعور المريض مع طبيبه؟ وحال المستهلك مع التاجر؟ وعلاقة طالب العلم بمعلمه؟ وعلاقة المحكومين بالحاكم...؟ وغيرها من العلاقات. من هنا ظهرت أهمية التَّركيز على المعايير والقيم الواجب توافرها في العلاقة المهنية بين أصحابها من جهة، و المستفيدين منها من جهة أخرى.

اهتمت المجتمعات قديماً وحديثاً بهذا الأمر، فظهر حديثاً ما يعرف بـــ(أخلاق المهنة)، ولأنَّ القيم الأخلاقية يجب أنْ تحتل مكان الصدارة في حياة الشُّعوب الفتيَّة، تهدي مسيرتها وتوطِّد أركان نهضتها، وقد أدركت الدول المتقدِّمة أهمية تطبيق المبادئ الأخلاقية ومعاييرها، وضرورة الالتزام بها، ولاسيما ضمن الأطر المهنية، والمجالات الإدارية؛ نظراً لما تفضي إليه تلك المبادئ من نجاحات محقِّقة ما

ينهض بمقتضاها المجتمع ومؤسساته، وتسهم بموجبه المهن في التقدُّم والتطُّلع إلى مجالات علمية أكثر التزاماً بأخلاقيات المهنة.

ونحن في مجتمعنا الليبي أحوج ما نكون إلى هذه القيم والمعايير والالتزام بها، وتطبيقها إذا أردنا أنْ نغيِّر من حالنا، وننهض بمجتمعنا ونحقِّق الأهداف التي قامت من أجلها ثورة السابع عشر من فبراير المتمثِّلة في دولة القانون والمؤسسات والحرية والعدالة والعيش الكريم، لهذا تمَّ اختيار هذا الموضوع المهم في هذا التوقيت الحسَّاس من تاريخ الوطن.

أولاً- مفهوم أخلاق المهنة وخصائصها: يراد بأخلاقيات المهنة مجموعة من المعايير والسلوكيات التي يجب أنْ يلتزم بها صاحب المهنة. كما تعرف بأنَّها بيان المعايير المثالية لمهنة من المهن، تتبنَّاها جماعة مهنية، أو مؤسسة لتوجيه أعضائها لتحمُّل مسؤولياتهم المهنية، ولكل مهنة أخلاقيات وآداب عامة حدَّدتها القوانين واللوائح الخاصة بها، ويقصد بقواعد وأخلاقيات المهنة: مجموعة من القواعد والأصول المتعارف عليها عند أصحاب المهنة الواحدة، بحيث تكون مراعاتها محافظة على المهنة وشرفها.

وما من مهنة إلا ولها معايير أخلاقية تقوِّمها، وتكون كمعيار ثابت لشرفها ورادع إذا ما ظل العاملون بها سواء السبيل، فالخط الفاصل ما بين المهنة الشريفة وغير الشريفة، لطيف ودقيق فكل مهنة إذا ما أسيء استعمالها ستتحوَّل إلى عكسها، أي إلى مهنة غير شريفة، ذلك أنَّ أخلاقيات المهنة هي أجلى مظهر للأخلاقيات العامة النظرية، فالأخلاق لا تتجزأ ولا تختلف من مهنة إلى أخرى، على الرغم من أنَّ لكل مهنة أخلاقيات ذات طابع خاص، فالأمانة صفة أخلاقية ينبغي أنْ تتَّصف بها كل مهنة، بينما الدِّقة مثلاً صفة تتميَّز بها مهنة الطب أكثر من غيرها؛ لأنَّها تمس حياة البشر، وسلامة الميزان سمة تخص مهنة التاجر البائع أكثر من الآخرين. وهناك أخلاقيات ورثها البشر منذ فجر التاريخ جعلت منها من أنبل المهن وأقدمها مع الرعي والزراعة، ولكن نفس مهنة التجارة هذه إنْ لم تتسم

بأخلاقيات تقننها يمكن أنْ تكون نشاطاً ضاراً ولا أخلاقياً، فالربِّا مثلاً هو تجارة، لكنَّه حاد عن الأخلاق المعمول بها في زمن معيَّن، أو مكان معيَّن، وكذلك التَّهريب والغش في السلعة والسوق السوداء والاتجار في المخدِّرات والممنوعات، وإضافة مواد ضارة ومؤذية إلى ما يزرع، أو ما يؤكل ويشرب كل هذه تجارة لكنَّها تجارة غير ذات أخلاق خرج العامل بها عن المتَّفق عليه من معايير أخلاقية. وكذلك يشمل الأمر الزراعة والصناعة ومهنة التَّعليم والطب وغيرها من المهن التي مارسها بنو البشر، وهي تستلزم نوعاً من الالتزام الذي يقوم على الإرادة الحرَّة والضمير. فما أهم خصائص أخلاق المهنة وما ملامحها المميزة ؟ إنَّني أرى أنَّ هناك خصائص تميِّز أخلاق المهن، والتي تتفاوت في أهميتها وتأثيرها تبعاً للمكان والزمان والظَّرف والقيم المطروحة وهي:

1ــ (العمومية): مما لا شك فيه أنَّ أخلاقيات المهنة تنطلق من الأخلاقيات العامة التي ارتضاها ورضي عنها بنو الإنسان، الأمانة مثلاً وعدم الغش والإخلاص والصدق والاحتكام إلى الضمير وغيرها من المقوِّمات الأخلاقية العامة، تؤثر بداهة في أخلاقيات المهنة والتي لا يختلف حولها البشر في كل زمان ومكان.

2ــ (الشمولية): وهي أنَّ القيم الأخلاقية العليا ثابتة لا تتغيَّر بتغير الزمان و المكان؛ لأنَّها متفقة مع العقل، ومسايرة لأسمى جانب في طبائع البشر، وبالتالي تكون إنسانية عامة يلتقي عندها الناس في كل زمان ومكان، وما من مجتمع مهما كان اتجاهه الأيديولوجي أو الديني وسواء أكان مجتمعاً يسارياً اشتراكياً، أو يمينياً محافظاً سواء كان مجتمع متقدِّم، أو مجتمع نامٍ إلا ويقر أخلاقيات المهنة، ويشجِّع عليها ويسن القوانين والتَّشريعات من أجل حمايتها وتوفيرها، ومحاربة كل ما يقوِّضها أو يحاول تجاوزها.

3ــ (الخصوصية): معنى ذلك أنَّ سلوك الفرد هو الذي يوصف بأنَّه أخلاقي، أو غير أخلاقي لأنَّ مواصفات الفعل الأخلاقي لا تنطبق إلا على سلوك الفرد، والفعل

الأخلاقي من الضروري أنْ يصدر عن إرادة حرة، ومن خصائص الفعل الأخلاقي أنَّه يعتمد على (النية)، أو ما يسميه (كانط) بالإرادة الخيِّرة. ومعنى ذلك أنَّ القاعدة الأخلاقية مرتبطة بحالة الشَّخص نفسه.[4]

وكذلك فأخلاقيات المهنة هي من الأمور التي تتعلَّق بحكم الإنسان وتقديره للمسألة.

4ــ (المنفعة): بلا شك أنَّ كل مهنة مرتبطة منطقياً بمنفعة، تأتي في نهاية إنجاز المهنة سواء على شكل مرتَّب أو ربح، أو تبادل وما إلى ذلك، لهذا لا يمكن بأيِّة حال الفصل ما بين المهنة والمنفعة، وبخاصة في واقعنا حيث كل شيء اتخذ شكلاً مادياً قابلاً للتبادل والمقايضة، وهي منفعة مشروعة دينياً أو عرفياً أو وضعياً أو اجتماعياً، وإلا لما كانت مهنة، فالتاجر والمعلِّم والطَّبيب والعامل... الخ. سيستفيد في النهاية من مهنته، ولا غضاضة في ذلك إذا ما تم الالتزام بالمعايير الأخلاقية للمهنة.

5ــ (التَّسامي): يتصف العمل الأخلاقي لصاحب المهنة بالترفُّع عن التَّنفُّع المذموم، وإلا لمارس تصرفات لا أخلاقية من أجل زيادة ربحه أو ما شابه، فالمزارع الذي يضيف مواد محظورة على ما يزرع، أو التاجر الذي يخزِّن السلع قصد إظهارها للعرض عند الندرة والشُّح، والمعلِّم الذي يتساهل مع طلابه بغية كسب ودهم أو تعاطفهم، أو يكون متشدِّداً معهم حتى يفرض شخصيته ومهابته، والطَّبيب الذي يستغل المرضى بزيادة الأسعار، أو بإفشاء أسرار المرضى وغيرها من الأمثال والحالات التي ينعدم فيه الحس الأخلاقي.

كما أنَّني أرى أنَّ هناك عناصر جوهرية في أخلاقيات المهنة، لا استغناء عنها كمكوِّنات لها، وهي قد تكون متعدِّدة إذا ما وضعنا في الاعتبار أنَّ البشر يختلفون في طرحهم الأخلاقي العام تبعاً لبيئاتهم وخصائصهم الثقافية والفكرية والاجتماعية، لكنَّني أري أنَّ عناصر أساسية تساهم في تكوين وترسيخ أخلاقيات المهنة وهي:

أـ (العنصر الديني): عملت المعتقدات الدينية سواء في صورتها الأولية البدائية في شكلها الوضعي المرتبط بتسامي البشر، ورغبتهم في الانضواء تحت مبادئ تنويرية عليا، أو في صورتها السماوية عملت على ترسيخ القيم الأخلاقية وتمجيدها، بل أنَّ رسالة كافة الأديان يمكن أنْ تتمحور حول هذا الهدف الأخلاقي الذي كان يرمي دائماً إلى التَّعالي ببني البشر وسلوكهم وأفعالهم، فكان من الطبيعي أنْ تكون أخلاقيات المهنة ضمن هذه الأهداف والغايات، فما من دين إلا وحرَّض على الشَّرف والصدق في المهنة، وعدم الغش، والإخلاص والتَّفاني في العمل ونبذ الكسل والاتكالية والتَّراخي، بل منها من دخل في لبِّ تعريف المهنة، ففي القرآن الكريم والأحاديث الشريفة الكثير من الأوامر والنواهي حول المهن كالتجارة مثلاً التي ميَّز الله تعالى فيها ما بين التجارة والرِّبا، قال تعالى:﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ آية275سورة البقرة، فالأديان تعدُّ أهم مصدر من مصادر التَّشريع للأخلاق، تدعو الناس إلى الصدق والأمانة والعدل، والإسلام شريعة سمحة تضبط العمل الأخلاقي وتقنِّنه في الكيل والميزان والصدق والأمانة والعدل والخوف من الله تعالى فيما نؤديه من عمل.

ب. (العنصر السيكولوجي): ممَّا لا شك فيه أنَّ النفس الإنسانية ميَّالة بطبعها إلى الخير، فالإنسان خيِّر بطبيعته، وما وجد فيه من شر إنَّما يكون بفعل ظروف، أو عوامل طارئة، كما أنَّ الإنسان من ناحية يميل إلى الآمان والطمأنينة، وهو بذا يكون على دراية وعلم بأنَّه إذا ما تجاوز الخطوط التي يسمح بها محيطه فيما يتعلق في ما يزاوله من مهنة، فهذا قد يهدِّد هذه الطمأنينة والآمان سواء القانون الوضعي أو السماوي أو العرف.

ج. (العنصر الاجتماعي): العرف والتقاليد المتعارف عليها في مجتمع ما من المجتمعات تلعب ولا شك دوراً حاسماً في تحديد أخلاقيات المهنة، وفي فعاليتها وإزكائها حيث العيب يكون له تأثير مشابه للحرام الديني، وحيث الجزاء والثواب

الاجتماعي يكون وقتياً وفورياً، وبذا يكون المجتمع قوة ضاغطة على الفرد في اتباع الأخلاقيات المتفق عليها، وهي في عمومها مأخوذة من الأخلاق العامة لبني البشر.

د. (العنصر الاقتصادي): الحياة الاقتصادية المستقرة التي تتصف بالرخاء والازدهار حتماً تتبني على الآمان الاقتصادي والثقة والتعاون المجتمعي، حيث القيم الأخلاقية المطروحة في سوق المهن يكون وجودها أمراً منطقياً لمجتمع كهذا، يهدف إلى الآمان والاستقرار الاقتصاديين، ناهيك عن أنَّ الأمراض والأوبئة الاقتصادية التي سبق أنْ أشرنا إليها كالرَّشوة والغش و الرِّبا والتَّهريب وبيع الممنوعات والاحتكار، وما إلى ذلك كلها أمور تهدِّد هذا الرخاء والآمان الاقتصادي، وتعرِّض اقتصاد الفرد والمجتمع والدولة بكاملها إلى مخاطر لا تحمد عقباها.

هـ. (العنصر القانوني أو التشريعي): الحياة بلا قانون أو شريعة تنظِّمها وتسيِّرها ليست حياة، بل هي أقرب إلى حياة الغابة حيث القوي يأكل الضعيف، من ثم كان القانون جزءاً لا يتجزَّأ من حياة البشر، يميزهم عن سواهم من الكائنات. وعلى الرغم من أنَّ المسئولية الأخلاقية هي أوسع و أشمل من دائرة القانون، إلا أنَّ المسئولية الأخلاقية والمسئولية القانونية متكاملتان، ومن البديهي أنْ تأتي أهمية القانون والتَّشريع لتنظِّم حياة الإنسان الاقتصادية، وكان من البديهي أنْ يولي القانون أخلاقيات ما يمتهنه الإنسان من مهن عنايته الفائقة، ويضع دساتيره من أجل تنظيمها والمحافظة عليها، ومن أجل محاربة الظواهر الفاسدة في المجتمعات كالرَّشوة والسرقة والمحسوبية، و التي تعبِّر عن تدنِّي في أخلاقيات المهنة، وفي الأخلاق العامة للإنسان.

و. (العنصر التربوي): لما كانت أخلاقيات المهنة جزءاً لا يتجزأ من الأخلاق العامة كما سبق أنْ أشرنا، فهي تعتمد على التَّربية التي خضع لها الإنسان، سواء

في بيته أو في الشارع، أو في المؤسسة العلمية، أو في حياته الاجتماعية الأسرية والعائلية، بما في ذلك الأقران والأصدقاء، كل هؤلاء يعملون كعوامل نشطة في غرس هذه الأخلاقيات سلباً أو إيجاباً، كما أنَّ للتعليم دوره الجوهري في إبراز أهمية أخلاقيات المهنة، فقد تجاوزت الرسالة التَّعليمية الدور التَّقليدي لها، وأصبحت مسؤوليتها من الضَّخامة لتشمل العمل من أجل تحقيق الأهداف التَّربوية، وتحقِّق النمو الشامل المتكامل للمتعلِّم، والنمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع.

وأنَّ نظرة سريعة لحال مؤسساتنا العامة ترصد تردِّي أوضاعها، وانتشار أمراض خطيرة أبرزها ما يعرف بـــ(الفساد المالي والإداري) وذلك بسبب مجموعة من العوامل أبرزها انعدام الأخلاق المهنية لدى البعض وضعفها لدى البعض الآخر، وهذا ما سنتناوله في الصفحات التالية.

ثانياً- أخلاقيات المهنة في ليبيا(الإدارة أنموذجاً): مما لاشك فيه أنَّ دوراً كبيراً وخطيراً للإدارة في تقدُّم الدول وتخلُّفها، فاستغلال الموارد واستثمارها الاستثمار الأمثل يعتمد في الأساس على مدى توفر إدارة ذات كفاءة وفاعلية، فالإدارة هي المسئولة عن تنفيذ سياسات وبرامج الدَّولة، ولذلك فنجاح خطط التَّنمية مرتبط بمستوى كفاءة وفاعلية الجهاز الإداري الذي يعد العنصر الأساس في تحقيق وتسريع برامج التَّنمية.

إنَّ دول العالم الثالث ومن بينها ليبيا تواجه الكثير من معوِّقات التَّنمية، لعل من أهمها الفساد الإداري الذي يحتاج إلى جهود جبَّارة وسياسات وحلول ناجعة لمواجهته، والتصدِّي له، والقضاء عليه حتَّى تتحقَّق التَّنمية والنهضة.

"تصنَّف ليبيا ضمن أكثر دول العالم انتشاراً لظاهرة الفساد الإداري، مما ترتَّب عليها تعثُّر مسيرة التَّنمية، وهذه الظاهرة أصابت الجهاز الإداري منذ انقلاب1969م، حيث يوجد الفساد الإداري على مستويات مختلفة من مؤسسات الدولة، وفي جميع الأنشطة الحكومية المختلفة، وبخاصة القيادات الموجودة في

هرم الجهاز الإداري، كذلك في المستويات الوسطى والدُّنيا من الجهاز البيروقراطي."[5]

يطلق مفهوم الفساد الإداري للدَّلالة على طائفة من الأفعال المخالفة للأنظمة والقوانين والعرف العام بهدف تحقيق منافع شخصية على حساب المصلحة العامة، كما عرَّفته موسوعة العلوم الاجتماعية بأنَّه "سوء استخدام النفوذ العام لتحقيق أرباح خاصة."[6] وتوجد مجموعة من الأسباب تؤدِّي إلى بروز ظاهرة الفساد الإداري يمكن تلخيصها في الآتي:

1- أسباب سياسية، وذلك لأنَّ بيئة الأنظمة الدكتاتورية هي بيئة مناسبة لظهور الفساد الإداري، حيث يعدُّ الفساد الإداري من الدَّعائم الأساسية لعمل الأنظمة الاستبدادية الشمولية، وكان النظام السابق السبب الرئيس وراء تفاقم أزمة الفساد الإداري في ليبيا في كل مفاصل الدولة. فالفساد السياسي عادة ما يدعم الفساد الإداري.

2- أسباب اقتصادية، ترجع في الأساس إلى عدم وجود عدالة في توزيع الثروة بين أفراد المجتمع، وكذلك ارتفاع تكاليف المعيشة الأمر الذي يرهق كاهل الموظَّفين، ويجعل من كان منهم في مستوى متدنٍّي من الأخلاق، يسعى إلى البحث عن مصادر غير مشروعة لحل أزمته المالية.

3- أسباب قانونية تنظيمية، يعزى الانحراف الإداري في كثير من الأحيان إلى سوء صياغة القوانين واللوائح المنظِّمة للعمل وتعدُّدها؛ مما ينتج عنه غموض التَّشريعات الصادرة وتضاربها في بعض الأحيان، أو عدم العمل بها، الأمر الذي يتيح للموظَّف فرصة التهرُّب من تنفيذ القانون، أو تفسيره بطريقة تتعارض مع المصلحة العامة.

4- أسباب أخلاقية وثقافية، يعد انهيار النظام (القيمي) من أهم أسباب انتشار الفساد الإداري، حيث تلعب الثقافة الإيجابية أو السلبية دوراً رئيسياً في بناء الدَّولة

أو العكس، فالعادات والتَّقاليد والدين تشكِّل نسقاً قيمياً بما تحويه من قيم ومعايير، ومُثُل عليا تنعكس على سلوك الفرد، فالدين مثلاً يشكِّل وازعاً أخلاقياً بما يحتويه من أوامر ونواه وثواب وعقاب، فثمة ارتباط وثيق وواضح بين الفساد وغياب الوازع الديني والأخلاقي؛لأنَّ هذه المصادر جميعاً هي المسئولة مسئولية مباشرة عن تكوين أهم سلطة إلزامية داخلية للإنسان، وهي ما يعرف بـــ(الضمير)، والمعنى الأخلاقي للضمير هو "ملكة الإقرار والاستهجان والوظيفة الأساسية للضمير تتمثَّل في الشعور بالموافقة، أو عدم الموافقة على سلوك ما، والضمير الأخلاقي ماهية مزدوجة تقوم بالاستحسان أو الاستهجان أو الموافقة وعدم الموافقة، والأخلاق تبدأ حين يكون ثمَّة موافقة أو عدم موافقة."[7] وهو كذلك "خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة."[8] لذلك يجب التأكيد على ضرورة الاهتمام بتربية الأفراد أخلاقياً وغرس قيم عليا وثقافة إيجابية، ونبذ الاتكالية وكل السلوكيات السلبية، فالمعوِّق الكبير لتحقيق التَّنمية هو الثقافة السائدة في مجتمع بعينه، وبمعنى آخر للوصول إلى ما وصلت إليه البلدان المتقدِّمة يجب أولاً دراسة ونقد الثقافة السائدة عندنا للبحث في عناصرها وفرز المعوِّق منها، كما دلَّل عالم الاجتماع (أوسكار لويس) الذي قام بعدد من البحوث المقارنة بخصوص القيم السائدة بين الدول، فوجد أنَّ الفقر ليس ظاهرة اقتصادية تتمثَّل في انخفاض مستوى الحياة المادية، بل هو (ثقافة) كاملة لها قيمها وأخلاقياتها وسلوكياتها وأنماطها الفكرية كالرشوة والمحسوبية... والتي عند استشرائها في مؤسسات الدولة ولفترة طويلة تصبح ثقافة.[9] كذلك من أسباب الفساد الإداري انخفاض المستوى التَّعليمي وضعف الأجهزة الرَّقابية والمحاسبية، وغياب وسائل الإعلام التي يقع على عاتقها دور الكشف عن مثل هذه الممارسات.

والجدير بالذكر أنَّ هناك علاقة وطيدة بين الفساد الإداري والفساد المالي، فوجود الأول يستلزم وجود الثَّاني حيث يمثِّل مناخاً مناسباً للتجاوزات المالية

كالرشوة وطلب العملات والعطايا، ونهب الأموال العامة والانتفاع الشَّخصي بالممتلكات العامة والاستيلاء عليها، وكل ما قيل عن انتشار الفساد الإداري ينطبق تماماً على الفساد المالي حيث استفحل هذا الوباء في أغلب مفاصل الدولة إبَّان النظام السابق، وقد رصدت الدراسات المهتمة بهذا الأمر الكثير من التَّجاوزات والاختلاسات بملايين الدينارات[10]، وما خفي كان أعظم حيث بدأت تتكشف الكثير من أسرار العقود المزيَّفة والأرصدة المالية في مصارف خارجية لعشرات من رموز النظام السابق، ناهيك عن ما كشف من حالات تعد بالآلاف لما يعرف بالازدواج الوظيفي، حيث يتقاضى الموظَّف أكثر من مرتَّب من أكثر من جهة، وهذا في اعتقادي لم يسبق أنْ حدث في أي مكان من العالم مهما بلغ من درجات الفساد، وهذا دليل صارخ لما وصل إليه الأمر من سوء في ما يتعلَّق بالفساد المالي والإداري في ليبيا، وللأسف حتى بعد الثورة مازالت حالات الفساد الإداري والمالي، تحدثت عنها بعض التَّقارير فيما يتعلَّق بنفقات علاج جرحى الحرب، وكذلك ملف مكافآت الثوار، وهذا ليس مستغرباً فالثقافة لم تتغيَّر بعد، ناهيك عن استمرار بعض الموظَّفين الفاسدين في مفاصل الدولة ومراكزها الإدارية والسياسية. وعليه يجب أنْ نضع في اعتبارنا خاصة ونحن بصدد بناء دولة نطمح أنْ يسودها المنهج الأخلاقي بعد أنْ غرق الوطن لما يربو على الأربعين عاماً في وحل الفساد الإداري والمهني جرَّاء انعدام المسؤولية، فلعمري أنَّ الشعور الجاد بالمسؤولية هو صمَّام الآمان لأي انحراف مهني وإداري.

إنَّ الإدارة السليمة هي عصب التَّنظيم المهني لو صلحت صلح الوطن ولو فسدت فسد، فيجب علينا أنْ نبدأ بترسيخ أخلاقيات المهنة في هذه المرحلة من حياة الوطن في تنظيم الإدارة، وإعلان ثورة إدارية تكون بمثابة الأساس المنظِّم لحركة المجتمع ومؤسسات الدولة. وهذا يستلزم حزمة من الإجراءات والمعالجات التَّربوية والتَّنظيمية والإدارية والسياسية.

توصيات البحث:

انطلاقاً من الطرح السابق نرى أنَّه من الأهمية التَّركيز على بعض العناصر التي من شأنها ستؤدي إلى علاج السلبيات السابقة، والانطلاق نحو وضع جديد تكون فيه القيم والمعايير الأخلاقية أساس البناء التربوي والإداري والمهني، والبدء باتخاذ خطوات وتطبيق سياسات عملية منها:

1- إعادة النظر في القوانين واللوائح المنظِّمة، واعتماد قوانين جديدة مؤسسة على الرقابة والمحاسبة المستمرة من داخل المؤسسة وخارجها لكافة المواقع الوظيفية دون استثناء، وتطبيق الإجراءات العقابية الرادعة للمخالفين، واعتماد الاتجاهات الحديثة في إدارة المؤسسات، والتأكيد على مبدأ الشفافية.

2- تعزيز القيم الدينية والأخلاقية في نفوس النَّشْء منذ المراحل الأولى بداية من الأسرة والمدَّرسة والجامع والمؤسسات الثَّقافية والرِّياضية والاجتماعية. من هنا يبرز دور التَّربية ومناهجها فلا يمكن أنْ نتصوَّر تغيير إيجابي في الثَّقافة والإدارة والاقتصاد والسياسة ما لم يتحقَّق تغيير سيكولوجي تربوي في الشخصية، وهذا بدوره لا يتحقَّق إلا بالتَّربية ومناهجها التي يجب أنْ توضع بعناية، ويوفَّر لها كل الإمكانيات، فالتَّربية تمثِّل قاطرة التَّنمية والبناء.

3- التَّأكيد على دور النَّقابات والاتحادات المهنية والعمُّالية في مراقبة منتسبيها وحثهم على الالتزام بالمعايير الأخلاقية للمهنة، وضرورة القيام بالواجبات قبل المطالبة بالحقوق، وعقد (مواثيق شرف) لكل مهنة، ويقصد بها مجموعة من القواعد والأصول المتعارف عليها عند أصحاب المهنة الواحدة، وتكون مراعاتها محافظة على المهنة وشرفها.

4- إدراج مادة (أخلاق المهنة) ضمن البرنامج الأكاديمي بكافة المعاهد والجامعات لترسيخ قيم وأخلاق المهنة في المجتمع، و تعزيز دور الإعلام في التَّوعية، وكذلك الكشف والتَّشهير بالفساد وأصحابه.

5- تحسين الوضع المالي للموظَّفين وتدريبهم وتأهيلهم التأهيل السليم والمستمر، والعمل على نشر ثقافة مكافحة الفساد، وتطبيق معايير الجودة الحديثة في كافة المؤسسات.

6- تعزيز قيم المواطنة والمساواة والانتماء والولاء للوطن، واعتماد فلسفة عامة للمجتمع تقوم على بناء دولة مدنية ديمقراطية حديثة على أسس علمية وهوية إسلامية وقيم أخلاقية، وهذا يحتاج إلى مؤسسات تربوية وسياسية حقيقية فاعلة؛ للقيام بهكذا مهمة ليست بالسهلة ولا البسيطة، وهذا ما عبَّر عنه الفيلسوف (عمانويل كانت) بقوله: ثمة اكتشافات إنسانية يحق لنا اعتبارها أصعب الاكتشافات: فن حكم الناس، وفن تربيتهم.

هوامش البحث:

1- هيجل: العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت،1981م، ص 104.

2- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطوُّرها، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1991م، ص17.

3- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية،1975م ص10.

4- عمانويل كانت: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط الثانية،1980م، ص18.

5- علاء الدين بلال- عبد الله علي عبد السلام: بحث بعنوان (الفساد الإداري في ليبيا) مركز الدراسات و البحوث الإستراتيجية، ليبيا،2013م.

6- المرجع السابق .

7- محمد محمد طاهر: علم الأخلاق النَّظرية والتَّطبيقية، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،1987م، ص92.

8- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، ص56.

9- (الفساد الإداري في ليبيا) مرجع سابق.

10- ينظر: نورا المعداني (العلاقة بين العوامل التَّنظيمية والفساد الإداري)، رسالة ماجستير، جامعة قاريونس، كلية الاقتصاد،2005م.

وينظر: المجبري فتحي عبد الحفيظ، و رهيط حسين فرج: ليبيا الواقع والطموحات2003م.

وينظر: تقرير منظَّمة الشَّفافية الدولية2003م، العدد السابع السنة الأولي، فبراير، وينظر: كسروان، ربيع إحصاءات أساسية عن التَّنمية البشرية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد227 يناير عن إحصائية عام1994م.

وينظر: الكيلاني، فتح الله خليفة، التَّباين المكاني في مستويات المعيشة داخل إقليم البطنان، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قاريونس2004م.

طـــــاليس وإسهـــــاماته العلـمـية

د. مريم الصادق محمد المحجوب
قسم الفلسفة– كلية الآداب
جامعة الزاوية

مقدمة:

يعد طاليس(*)(624 ق.م) أول فلاسفة المدرسة الأيونية، وأشهرها وكان فيلسوفاً ورياضياً ورحَّالة وتاجراً استطاع بذكائه أنْ يشتغل بتجارة الزيتون، وأنْ يحقِّق أرباحاً ضخمة، وقد أراد من ذلك أنْ يضرب المثل على أنَّه ليس رجل تأمل، بل رجل عمل.

وطاليس رجل نشيط يهتم بالأمور السياسية والتجارية لمدينته، صاحب عقلية متسائلة تبحث دائماً عن فهم وإدراك ما يدور حوله، وكان كل ذلك، ولابد أنْ يكون أكثر من ذلك ليحمل لقب مؤسس الفلسفة، وأنَّه أول الحكماء السبعة، ويرجِّع المؤرخون بدايات طاليس إلى عام585 ق.م، ومن المعروف أنَّه لم يترك بعده شيئاً مكتوباً، وإنْ كان قد فعل فلم يبق إلى الآن أي بقايا منها إلا في عصر طاليس.

وهو شخصية علمية تجتمع فيها تجربة العالم وفكر الفيلسوف، فقد امتاز بنظرته العلمية للظواهر، وبخاصة ما كان يتعلَّق بالظواهر الجوية وعلم الفلك، كان دائم الملاحظة للجو والنجوم، وقد أدى به التعمُّق في دراسة الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تفسِّر نشأتها، والتغيرات التي تطرأ عليها. وهناك أدلة على أنَّ طاليس قام بذلك كما يبدو أنَّه عرف بعض من علم الفلك البابلي ووسائل الملاحة الفينيقية.

يهدف هذا البحث إلى التعرُّف على الجهود التي بذلها هذا الفيلسوف اليوناني (طاليس) في مضمار تطوُّر العلوم التطبيقية واكتشافها، بالإضافة إلى دراسة فكرة أهمية الماء وقوتها في الحياة، كما يعمل هذا البحث على تتبُّع دور الفيلسوف الحكيم في تطوُّر العلوم التطبيقية من خلال ملاحظاته واستنتاجاته وإسهاماته التي كانت محط العقول المفكِّرة من اليونان، ولا تزال حتى يومنا هذا عبر الفكر الإنساني إذ يعد طاليس أول صاحب رأي شامل جامع عن العالم مبني على أفكاره التي تميزه كمبدع ومحدَّث في تاريخ الفكر البشري.

أمَّا التساؤلات التي يثيرها هذا البحث، ويسعى إلى الإجابة عليها فهي:

ما الحقيقة التي تكمن وراءها الأشياء؟، وهل من الممكن أنْ تكون حقيقة واحدة في مختلف صور الوجود؟، وما هي إسهاماته العلمية؟، وما المقصود بأنَّ كل شيء مملوء بالآلهة عند طاليس؟.

أمَّا المنهج الذي يعتمد عليه هذا البحث فهو المنهج التحليلي.

أولاً- أهمية الماء كمصدر للوجود:

إنَّ شهرة طاليس الكبرى لم تقم على قدرته الهندسية، بل قامت على طريقته الجديدة الرشيدة في النظر إلى عالم الأشياء، فقد كان للمصريين والبابليين تفسيراتهم القديمة للكون التي تتحدث عن كيف أصبحت الدنيا على ما هي عليه حيث كانت هذه التفسيرات جزءاً من تراثهم الديني[1].

أمَّا أثره في الفلسفة فهو قد وضع الفلسفة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشق للفلسفة طريقها، فبدأت باسمه حيث رأى أنَّ الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكوَّن منه الأشياء، وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين، وهذه العبارة ليست جديدة فقد كانت عند

هوميروس(850 ق.م) من قبل عندما قال بأنَّ أفيانوس المصدر الأول للأشياء، وأيضًا كانت عند البابليين أسطورة تقول: "في البدء قبل أنْ تسمَّى وأنْ يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر"[2]، وجاء في قصة مصرية: "في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء"[3]. أي بمعنى أنَّ طاليس لم يأتي بشيء جديد عندما عدَّ الماء العلة الأولى للوجود، وقد سبقه البابليون والمصريون من قبل.

قد يتساءل البعض ما الذي دفع طاليس إلى القول بأنَّ الماء هو العلة المادية للموجودات؟. ولعل السبب الذي دفع بطاليس إلى القول بهذا المبدأ، إدراكه بأنَّ الماء ضروري لحياة الإنسان والحيوان والنبات، وأنَّ شيئاً ما لا يمكن أنْ يثمر، أو يتوالد دون الماء[4] ويجيبنا أيضاً: محمد علي أبوريان في كتابه: (تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون) القصد من ذلك إلى أنَّ الماء هو المادة الأولى الخام لجميع الأشياء، هذه المادة تتشكَّل بعد ذلك، وتتخذ صوراً وهيئات مختلفة.[5]. أي أنَّ الماء مادة أولية لجميع الأشياء، وكل الكائنات الحية تنشأ منه.

ويذكر يوسف كرم في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) أنَّه "في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرفّ على وجه المياه"[6]. ويعادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن: أنَّ تكوين العالم بدأ منذ أنْ تحوَّلت الأبخرة الأولى ماءً. ولكن طاليس امتاز بأنَّه دعَّم رأيه بالدليل فقال: "إنَّ النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذَّى الشيء فهو يتكوَّن منه بالضرورة. ثم أنَّ النبات والحيوان يولدان من الرطوبة، فإنَّ الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد

الشيء فهو مكوَّن منه، بل أنَّ التراب يتكَّون منه الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً، كما يشاهد في الدلتا المصرية، وفي أنهر أيونية حيث يتراكم الطمي عاماً بعد عام؛ وما يشاهد في الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنَّها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه زبرة كبرى في بحر عظيم، وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفتقر إليها: فالماء أصل الأشياء"[7].

يتضح مما سبق أنّ وجود الرطوبة هو الحياة، وعدم وجودها هو الموت، وكل الأشياء الحية تخرج من البذرة الرطبة، أمَّا الأشياء الميتة تتعفَّن وتتحوَّل إلى تراب جاف، وعندما يتبخَّر الماء يصبح هواءً وناراً، وإذا ما تجمَّد أصبح ثلجاً وصخراً.

بالإضافة إلى ذلك فقد كان طاليس من القائلين بالمادة الحية، أي الاعتقاد بأنَّ كل الأشياء حية[8]. فكل ما يوجد في الكون فهو كائن حي، ومهما بدت لنا نظرة طاليس في الوجود، وفي نشأة الكون ساذجة وبسيطة غير أنَّها تشهد بعظمة هذا الرجل، فقد كان أول من نظر إلى الأشياء في هذا العالم نظرة معقولة جديدة، وإذا كان هناك تشابه بين طاليس والأساطير القديمة التي تحكي نشأة الكون، فإنَّ هذا التشابه لا يقلِّل من مكانته في الفلسفة والعلم. فطاليس إذن أول من أنزل الفكر من السماء إلى الأرض، وأوَّل من انتقل من اللاهوت والأساطير إلى العلم، ولاشك أنَّ هذا الانتقال له أثره العظيم في تغيير مجرى التفكير البشري، وسواء أكانت محاولة طاليس هذه ناجحة أم لا، فحسبها أنْ تكون المحاولة الأولى التي فتحت الطريق لرواد الفلسفة والعلم من بعده، فكان طاليس بحق فيما يقول أرسطو طاليس أب الفلسفة ومؤسسها[9].

ثانياً- إسهاماته العلمية:

يذكر عن طاليس أنَّه عمل مهندساً حربياً في خدمة كرويسوس (560 - 546 ق.م) آخر ملوك ليديا في آسيا الصغرى، وجاب أنحاء الشرق القديم، وتبحَّر في العلوم، فارتحل إلى مصر، ومنها أخذ علم الهندسة الذي نقله إلى اليونان، وجعل منه علماً نظرياً، فلمع اسمه في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد، حينما تنبأ بكسوف الشمس الذي حدث في28 مايو585 ق.م. وقد بلغت شهرته مبلغاً عظيماً لأنَّه صار أحد الحكماء السبعة[10].

وتنسب إلى طاليس عدة إسهامات أهمها:

1- في مجال الهندسة:

يشار عادة إلى (طاليس) بأنَّه أول من اشتغل بالهندسة من اليونانيين، وتكمن أهمية هذه الإشارة في أنْ تكون نقطة بداية محدَّدة لدراسة الفكر الرياضي اليوناني، على الرغم من أنَّ أسلوبه ومنهجه لا يختلف عن أسلوب الهندسة المصرية، فهو "خلافاً لغيره من رياضيي الإغريق اهتم بتطبيق معارفه الهندسية بصورة عملية. نظراً لأنَّ الهندسة لم تصبح بعد يونانية، ولا زالت تحمل التأثيرات المصرية"[11].

ويرى كثير من الباحثين المحدثين أنَّ طاليس وغيره من فلاسفة اليونان مدينون للمصريين بمعرفتهم الأولى لكثير من المبادئ الهندسية التي تعد بمثابة حقائق تجريبية. ويذكر اسم طاليس دائماً ضمن مؤسسي علم الهندسة، ويجمع الكثيرون على أنَّ طاليس كان مهندساً بارعاً، وذكر عنه أنَّه حوَّل مجرى نهر هاليس لكي تعبره جيوش كرويسوس لمقاتلة عدوها[12].

وقد ذكرنا أنَّ طاليس آتى بالهندسة من مصر لكنَّه أحرز تقدُّماً على الهندسة المصرية، بزيادة فهمه لشروط البرهان العام. فلم يعرف طاليس أنَّ

قُطر الدائرة يقسِّمها إلى قسمين متساويين فحسب، بل أنَّ فضلاً عن ذلك قد أثبته، كما تعزى إليه مجموعة من القضايا الهندسية هي:

أ- يقسم القطر الدائرة قسمين متساويين.

ب- زوايا المثلث المتساوي الساقين متساويتان.

ج- إذا تقاطع مستقيمان فالزاويتان المتقابلتان بالرأس متساويتان.

د- الزاوية المرسومة في نصف الدائرة قائمة.

ه- أضلاع المثلثات المتشابهة متناسبة.

و- يتطابق المثلثان إذا تساوت فيهما زاويتان وضلع[13].

وليس لدينا ما يبرِّر أنَّ طاليس قد ألمَّ بالبراهين القياسية التي اكتشفها اليونانيون فيما بعد، ولكن ما نستطيع أنْ نقرره هو أنَّ طاليس كان أول من تصوَّر الحاجة إلى القضايا الهندسية.

2- في مجال المساحة:

زار طاليس مصر وأُعجب بالطرق المصرية في الهندسة، وقيل بأنَّه "أدهش المصريين، بأنْ حسب لهم ارتفاع أحد أهراماتهم عن طريق قياس ظله. لكن هذا مشكوك فيه؛ لأنَّ المصريين كانت لهم معلومات كافية عن ذلك، بالإضافة إلى أنَّهم كانوا في ذلك الوقت يستخدمون المزولة"[14].

أضف إلى ذلك أنَّه حل مسألة حساب بُعد السفينة عن الشاطئ حلاً صحيحاً، فعن طريق قاعدة المثلثات المتماسكة استطاع أنْ يبتدع وسيلة لتحديد أبعاد السفن، وهي في عرض البحر[15].

ثالثاً- المخترعات الفلكية:

اكتشافات عدة تنسب إلى طاليس أهمها:

أ: في مجال الفلك: كان طاليس أول من وضع مسار النجوم الصغيرة التي نسميها كوكبة العربة، والتي كان الفينيقيون يبحثون على هديها، ولكن طاليس في نظر الآخرين لم يؤلف سوى بحثين أولهما: عن الانقلابين أي انقلاب الشمس الشتوي (21ديسمبر) وانقلابها الصيفي(21 يونيو)، وثانيهما: عن الاعتدالين، وهما الاعتدال الربيعي (21 مارس)، والاعتدال الصيفي (21 سبتمبر). غير أنَّه لا يتسنَّى لنا معرفة ما دوَّنه من مؤلفات أخرى، وفي بعض الروايات يبدو(طاليس) أنَّه أوَّل من درس علم الفلك، وأول من تنبَّأ بكسوف الشمس، وحدَّد الاعتدالين، وكانت براعته في هذا المضمار هي التي جعلته موطن أعجاب كل من اكسينوفان(570 -475 ق.م)، وهيرودوت (484-425 ق.م)، كما شهد له بها كل من هيراقليطس(540 ق.م)، ديمقريطس (460 -370 ق.م)[16].

والجدير بالذكر أنَّ أفلاطون (427-347 ق.م) كان يعرف شهرة طاليس في علم الفلك، وشهرته في ابتداع مخترعات يمكن تطبيقيها في الصناعة، أو في الحياة الإنسانية، وقد ضرب به المثل في الكتاب العاشر من الجمهورية[17].

ب: كسوف الشمس: يجمع المتأخرون من المؤرخين أنَّ طاليس كان عالماً فلكياً ورياضياً، بأنْ تنبأ بكسوف الشمس في28 مايو585 ق.م الذي وضع حداً للحرب الدائرة بين الليدين(*) والميدين(*)، وأنَّه أوَّل من كشف الدب الأصغر[18]، وقد صادفه النجاح فيه، ونال من أجل ذلك شهرة كبيرة. وربما تكون المعارف البابلية قد أعانته في ذلك إلا أنَّ (برتراند رسل1872-

1970م) يذهب إلى رأي آخر حين يقول عن نجاح طاليس في هذا التنبؤ: "إنْ هي إلا ضربة من الحظ الموفَّق أنْ ثبت صدق الكسوف الذي تنبأ عنه"[19]، وأيَّاً كان الحكم على آراء طاليس وابتكاراته فإنَّ ما يهمنا في هذه البحث هو أنَّ طاليس كان يمثِّل نقطة البداية للفكر الرياضي اليوناني، ولو كان هو نفسه خارج هذا الفكر، فيمكن اعتباره يمثل مرحلة الانتقال من العلم الشرقي إلى العلم اليوناني، حيث لم يظهر بعد مفهوم العلم اليوناني، كما أنَّ الرياضيات من بعده اتخذت مساراً جديداً مخالفاً له، وبمعنى آخر فإنَّ أهمية طاليس تكمن – بغض النظر عمَّا قدَّمه – في أنَّه أشار وأدخل الدراسات الرياضية إلى اليونان، وقد نجح في ذلك[20].

رابعاً– قوة الحياة: تبنَّى طاليس نظرة عامة عن المادة فيما سبق ذكره، وأنَّ نظرته عن الحياة وقوتها تدل على أنَّه فكَّر في قوة حيوية، تتمثَّل في البيئة، وليس فقط في المادة، فيبدو أنَّه تأثَّر بجذب الحديد، وكذلك بالقوة الجاذبة للكهرمان، وبالملاحظة تبيَّن له أنَّ تلك المواد تتسبَّب في حركة الأشياء الأخرى، لذلك توجد حياة في تلك المواد، وأنَّ تلك النظرة توضِّح قوله أنَّ كل شيء مملوء بالآلهة، وأنَّه بذلك يعبِّر عن حيوية المادة فيما معناه أنَّ جميع المواد والأشياء مليئة بالحياة، وأنَّ حياة العالم الطبيعية تتضح في حركة الأشياء، وفي قدرتها التي تفوق قدرة البشر على تغيير ونقل نفسها[21].

قصد طاليس بالآلهة هنا النفس الكامنة في الأشياء والمحرِّكة لها، والتي هي في الأصل كامنة في الماء وتحرُّكه، وتحدث تغيراته وتحولاته المختلفة[22]. وقد نسب أرسطو(384–322 ق.م) في كتابه(النفس) عبارة تفيد إيمانه بحيوية المادة، ويبدو أنَّ طاليس فيما يروى عنه زعمه بأنَّ "في حجر المغناطيس نفساً لأنَّه يجذب الحديد"[23].

وقد خُيِّل إلى طاليس أنَّ في الكائنات الحية وغير الحية قوى غامضة حية، هي التي تحرِّكها، فقال مرة بأنَّ كل شيء مملؤ بالآلهة، وقال مرة أخرى بأنَّ بالمغناطيس نفساً تجذب الحديد إليه. وبعبارة أخرى كل شيء حي، وكل شيء فيه نفس، ولكن طاليس أنزل الآلهة من سمائها وجعلها تسكن جميع الأشياء[24] أي بمعنى أنَّ طاليس أثبت أنَّ وجود النفس يساوي الحياة في الكائنات الحية وغير الحية، مستدلاً على ذلك بانجذابها إلى المغناطيس والكهرمان.

وكان طاليس أول من اكتشف ظاهرة الكهرباء الساكنة[*]، و يعود تاريخ اكتشافها إلى نحو ستمائة سنة قبل الميلاد، وكان ذلك عندما لاحظ قطعتين من الكهرمان والقماش معاً، حيث عملتا على جذب ما حولهما من الخيوط الصوفية وريش الطيور، وقد بدأ لفظ كهرباء مع عام 1600م، عندما ترجم وليام جلبيرت(1544–1603م) الناتج من الشحنات بالكهرباء ومحاولة التحقُّق من ملاحظة طاليس. فتوصَّل إلى حقيقة عليمة مفادها أنَّ الأجسام لها قدرة على جذب أجسام أخرى خفيفة بعد دلكها بجسم آخر، وأطلق على هذه الظاهرة اسم التَّكهرب، ومن هذا الاسم خرج اسم (الكهرباء) إلى الناس[25].

نفهم من ذلك أنَّ الإنسان عرف الكهرباء قبل600عام قبل الميلاد، عن طريق طاليس ومن خلال كتابته، وكثيراً من مشاهداته وتجاربه وملاحظاته، حيث كتب أنَّه لاحظ عند دلك الكهرمان بقطعة من الحرير أنَّ الريش ينجذب إليه. وعن توليد شحنات على بعض الأحجار بعد حكها بالصوف، وأنَّ الكهرباء بدأ مع الفيلسوف الانجليزي عندما توصَّل إلى أنَّ أجسام البشر تختلف بكمية الكهرباء التي تحملها، وهذا ما يفسِّر أنَّ بعض الناس يشعر بلسعة كهربائية مثلاً إذا لامس مفتاح السيارة أو حدثت شرارة بسيطة له أثناء

ارتداء ملابسه، وبعض الناس لا يحدث له ذلك، وزيادة الكهرباء في الجسم قد تؤدي إلى أنَّ الإنسان يشعر بأنَّه يشاهد بقعة الضوء من داخل عينه. وهذا ناتج عن الإشارات العصبية أساسها شحنة كهربائية في جسم الإنسان.

الخاتمة:

توصَّلت الباحثة إلى مجموعة من النتائج يمكن استخلاصها في الآتي:

1 – طاليس أول من اهتم بالأمور النظرية والعلمية، فكان ذو عقلية متسائلة تبحث دائماً عن فهم وإدراك ما يدور حوله، فلقِّب بمؤسس الفلسفة، وأول الحكماء السبعة. فتمكَّن من تفسير الكون على أساس علمي كان له أثر عظيم في تغير مجري الفكر البشري.

2 – طاليس أول من أنزل الفكر من السماء إلى الأرض، وكان له رأي شامل جامع عن العالم مبني على ملاحظاته واستنتاجاته؛ الأمر الذي جعل أفكاره تميزه كمبدع ومحدث في تاريخ الفكر البشري.

3 – حاول طاليس البحث عن مبدأ أول مادي يمكن بواسطته تفسير التغيرات المختلفة التي تطرأ على الظواهر الطبيعية، فرأى أنَّ الماء هو العنصر الأول للموجودات، وهو العنصر الوحيد الذي يمكن أنْ يتخذ أشكالاً مختلفة، وقد يتحول هذا السائل إلى مادة غازية، أو إلى مادة جامدة كالتراب والثلج. ويذكر طاليس أنَّه رأى بنفسه هذه التحولات بفعل الحرارة حيث يتحول الماء إلى بخار، ثم يعود ويتساقط على هيئة مطر، ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب كما نشاهد على حد قوله في دلتا النيل.

4 – توصَّل طاليس في نهاية الأمر إلى أنَّ "الماء هو كل شيء" كما فكَّر فيه كمصدر أو بداية للحياة وضروري لاستمراريتها. ولعل هذا ما جعل فلاسفة العرب يقومون بتأويل مذهب طاليس حتى يتفق مع الدين مصداقاً

لقوله تعالى "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ"(سورة الأنبياء،الآية30).

5 – يعد طاليس شخصية تجتمع فيه تجربة العالم وفكر الفيلسوف، فقد امتاز بنظرته العلمية للظواهر، وخصوصاً ما كان يتعلق بالظواهر الجوية وعلم الفلك، فقد كان دائم الملاحظة للجو والنجوم، وأدى به التعمق في دراسة الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تفسِّر نشأتها، والتغيرات التي تطرأ عليها. وهناك أدلة على أنَّ طاليس قد قام بذلك، ويبدو أنَّه قد عرف بعض من علم الفلك البابلي ووسائل الملاحة الفينيقية.

6 – يعد طاليس أول من قام بملاحظة الشمس لتحديد الفترة بين انقلاب الشمس الصيفي والشتوي، وكان ينتظر اللحظة التي يصبح فيها طول الظل مساوياً لطوله، ثم يتجاوز الظل الذي تسببه الجبال ..

7 – يعد طاليس أول من نقل علم الهندسة من مصر إلى اليونان، بأنْ قام القدماء المصريون بتطوير بعض النظريات في قياس الزوايا. وقد نقل طاليس الأسلوب العلمي المصري إلى أسلوب نظري يوناني، فمثلاً زوايا بناء الأهرامات وكذلك المساحات التي طمست أثناء فيضان النيل، تلك الإنجازات كانت محط اهتمام العقول اليونانية الذين كانوا يترددون على مصر، ومن المحتمل أنْ يكون طاليس أول من نقل تلك المعلومات إلى اليونان.

8– إنَّ الإنجازات التالية لعلماء الرياضة اليونانيين كانت بأنْ استخدموا تلك العلوم المصرية في النظام الذي نسميه بالعلوم الهندسية التي تعني تحريف قياس الأرض أي علم المساحة. وطاليس أول من بدأ تلك

العمليات باكتشافه بعض النظريات الأولية مثل أنَّ القطر يقسم الدائرة إلى نصفين، وأنَّ زوايا القاعدة في المثلث المتساوي الساقين متساويان مع تلك النظريات التي لم تثبت في ذلك الوقت ولكن تم إثباتها بعد ذلك.

9- من أهم استنتاجات طاليس أنَّه تنبأ بكسوف الشمس، وأنَّه سيحدث في يوم معيَّن، وقد صح استنتاجه حيث حدث كسوف الشمس في يوم لا يُنسى، وقد دوَّن ذلك اليوم بتاريخ28 مايو585 ق.م، ويعد ذلك التاريخ محوري في حياة طاليس، وأكثر محورية بالنسبة للعلم، حيث يمكن أنْ نسميه تاريخ ميلاد الفلسفة الطبيعي بافتراض أنَّ الكسوف قد حدث بالفعل.

10- يعد طاليس أول من عيَّن مسار الشمس بناءً على تحولها من انقلاب إلى أخر، وأول من أعلن أنَّ حجم الشمس يعادل720 جزءاً من حجم الدورة الشمسية، وأنَّ حجم القمر يعادل المقدار نفسه بالنسبة للدورة القمرية، فضلاً عن أنَّه أول من أطلق اسم (الثلاثين) على اليوم الأخير من الشهر، كما كان أول من بحث -كما يقول البعض- موضوعات الفيزياء ومسائلها، ويقال أيضاً أنَّه اكتشف فصول السنة الأربعة، وقسَّم العام إلى365 يوماً.

11- إنَّ الإنسان عرف الكهرباء قبل600 عام قبل الميلاد عن طريق طاليس، من خلال كتابته وكثيراً من مشاهداته وتجاربه وملاحظاته، حيث كتب أنَّه لاحظ ذلك الكهرمان بقطعة من الحرير، وأنَّ الريش ينجذب إليه. وكان لذلك أثره على العالم والطبيب والفيلسوف والفيزيائي الانكليزي (وليام جيلبرت) بمحاولة التحقق من ذلك. فتوصَّل إلى أنَّ الأجسام لها قدرة على جذب أجسام أخرى خفيفة بعد دلكها بجسم آخر،

وأطلق على هذه الظاهرة اسم التكهرب، ومن هذا الاسم عرف الناس الكهرباء.

هوامش البحث:

(*) طاليس: ولد بمدينة ملطية في مقاطعة أيونيا من أعمال آسيا الصغرى عام 624 ق.م من أصل فينيقي، قيل على لسان هيرودوت أنَّه كان من بيت شريف، ومن أبوين فنقيين وتوفي عام 546 ق.م . كريم متى، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد، بغداد،1971م، ص27، الهامش، وأيضاً: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، الإسكندرية،1988م، ص45.

(1). محمد فتحي عبد الله، الفلسفة اليونانية مدارسها وأعلامها، الجزء الأول من (طاليس إلى أفلاطون)، الإسكندرية،(بدون تاريخ)، ص101،100..

(2). يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (بدون تاريخ)، ص12.

(3) المرجع السابق، ص12.

(4) محمد على أبوريان، تاريخ الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، (من طاليس إلى أفلاطون)، الدار القومية للطباعة والنشر، ط2، القاهرة،1965م. ص44.

(5) المرجع السابق، ص44.

(6). يوسف كرم، مرجع سابق، ص12، 13.

(7) المرجع السابق، ص13.

(8) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت،(بدون تاريخ)، ف3، ص983.

(9) كريم متى، مرجع سابق، ص30. وأيضاً: حربي عبَّاس، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،2003م، ص45.

(10) محمد فتحي، مرجع سابق، ص101، 102.

(11) عيسى عبد الله، الفكر الرياضي الإسلامي، منشورات جامعة الجبل الغربي، ليبيا، ط1، 1998م، ص69.

(12) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة،1911م، ص363.

(13) محمد فتحي، مرجع سابق، ص102،101.

(14) ديوجينيس اللائرتى، حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة محمد حمدي إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2006،1م، ص46.

(15) المرجع السابق، ص49.

(16) أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954م، ص50.

(17) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الكتاب العاشر، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية،2004م، ص423.

(*) والليديين باليونانية لوديا أو ليديا، هو اسم أشهر الأقاليم الغربية في أسيا الصغرى قديماً، يتوسط الإقليم واديا نهري هرمس، أنَّها منشأ العملات النقدية وخلال حكمهم القصير لأسيا الصغرى بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد أثروا بشكل كبير على اليونانيين في الغرب. باليونانية ((□□□□□ :

ويكيبيديا – الموسوعة الحرة ،2003. httpsi//ar.wikpediaorg/wiki.

(*)الميديين (القرن7 ق.م– 553 ق.م): لا نعرف الكثير عن أصل الميديين واستناداً على العهد القديم من الكتاب المقدس فهم من سلالة يافت ابن نوح، وأول ذكر لهم في المخطوطات كان في عام836 ق.م عندما تم ذكر دفع الميديين الجزية للملك الأشوري أنَّ الميديين لم يكونوا شلمنصر الثالث، وهناك نوع من الإجماع من الفرس، علماً أنَّ لغتهم كانت متقاربة. ويكيبيديا – الموسوعة الحرة.2003 . www Marefa.org/wiki.

(18) أحمد فؤاد الأهوانى. مرجع سابق، ص50.

(19) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة اليونانية، ترجمة: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1968م، ص338 نقلا عن عيسى عبد الله، مرجع سابق، ص69.

(20) المرجع السابق، ص70.

(21) إبراهيم ياسين، مدخل إلى الفلسفة العامة، دار ومكتبة الإسراء، المنصورة، ط1، 2005م، ص117.

(22) محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص107.

(23) أرسطو، النفس، ترجمة: د أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط2، 1962م، (405أ)، ص14.

(24) أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص54.

(*) الكهرباء لفظ فارسي مركَّب من كاه: أي القش، ومن رباي: أي الجاذب، ومعناها جميعاً جاذب القش؛ والمراد بكلمة كهرباء في الفارسية هو الكهرومان المسمَّى بالعربية العنبر الأشهب، أمَّا المقصود من كلمة الكهرباء في العربية فهو (الجاذبية) التي كانت تسمى بالعربية خاصية الكهرباء، فحذفوا كلمة الخاصية واكتفوا بلفظ الكهرباء، وبذلك تحوَّل من الفارسية إلى العربية من معنى الفاعل (الجاذب) إلى معنى الفاعلية (الجاذبية)، والكهرمان اسمه باليونانية الإيلقطرون(معرَّب □□□□□□□□) إليكترون أي ذو البريق، ومنه الإلكترون عند الفيزيائيين، وعليه تسمية الكهرباء في الفارسية برق)، واشتق منه اسم فاعليته فسمي إلكترسمس.□□□□□□□□□□□) للدلالة على الكهرباء. أمَّا باللاتينية فالكلمة للكهرباء هي إيلكترستاس(□lectricit□s)، وهي مشتقة من إيلكتركس (lectricus) أي شبيه الكهرمان، والكهرباء: اسم يشمل مجموعة متنوِّعة من الظواهر الناتجة عن وجود شحنة كهربائية وتدفقها. وتضم هذه الظواهر البرق والكهرباء الساكنة. ولكنها تحتوي على مفاهيم أقل شيوعًا مثل المجال الكهرومغناطيسي والحث

الكهرومغناطيسي، أمَّا في الاستخدام العام فمن المناسب استخدام كلمة (كهرباء) للإشارة إلى عدد من التأثيرات الفيزيائية. ولكن في الاستخدام العلمي يعد المصطلح غامضًا. (*)https//ar.Wikipedia.orj/

1%D8%A8%D8%A7%D8%A1%#cite-note-***3*** .

(25) Ibid,d9,84-85.

فكرة الاستنساخ

The idea of The Cloning

د. محمد حسين المحجوب
قسم الفلسفة/جامعة بنغازي

المقدِّمة: Introduction :

يتناول هذا البحث مسألة فكرية منذ القدم، قال بها الفلاسفة والمفكِّرون، وتطوَّرت إلى أنْ وصلت درجة وضع نظريات علمية لم يتم تحقُّقها إلا بفضل تطوُّر العلم، وتكنولوجيا العلم،أنَّها فكرة الاستنساخ.

البحث يدرس الفكرة وتطوُّرها، وتحققُّها عملياً، ويشير إلى بعض مترتباتها في النبات والحيوان.

مشكلة البحث: Research problem

يتناول البحث موضوع الاستنساخ في جانبه (الفكري) ويشير بشيء من الإيجاز إلى جانبه العلمي، يتضمَّن هذا البحث نقطتين هما: الاستنساخ كفكرة، والاستنساخ كعلم مطبَّق. كما أنَّ هذا البحث لا يتعرَّض للجوانب الدينية إلا بشكل موجز جداً. وعلى ذلك تكون مشكلة البحث فكرة الاستنساخ.

أهمية البحث: research importance

تكمن أهمية البحث في أنَّه يشير إلى الإرهاصات الفكرية لهذا الموضوع منذ فترة طويلة حيث قدمت بعض التصوُّرات النظرية، ولكنها لم تتحقَّق إلا بعد تطوُّر الوسيلة الملائمة، وهي تطوُّر العلم وتكنولوجيا العلم.

تقول المراجع العلمية: "إنَّ اصطلاح الاستنساخ هو ترجمة للكلمة الإنكليزية (Cloning) والأخيرة مأخوذة من الكلمة اليونانية (Klon) ومعناها (Twig) أي الأملودة أو الغُصَيْن وهي تعني، بالضبط، إنسال قطعة، أو شتلة من النبات لغرض إكثارها، ولكنَّها صارت تُستعَمل أيضاً لوصف إنتاج حيوانات متماثلة جينياً"[1].

"كذلك إمكانية تنسل إنسان بذات الطريقة. وترجموا هذه الكلمة الإنكليزية بـــ(الإنسال) وكان ذلك قبل استنساخ ارخل (دوللي Dolly) بزمن طويل. وهكذا فالاستنساخ بهذا المعنى ليس بالشيء الجديد، كان معروفاً منذ زمن بعيد، وخاصة في النباتات"[2]. وكان سند أو رجعية تلك الأعمال علم الوراثة وما أرتبط به من علوم أخرى ساعدته في إنجاز مهامه.

أولاً- الجزء الفكري: The theoretical part

لو نظرنا في تاريخ الفكر الفلسفي فأنَّنا نجد منذ عهد الإغريق الأوائل تساؤل الفلاسفة والعلماء عن الكيفية التي يتم بها تخليق كائن بشري متكامل من بويضة مخصَّبة، ولقد ذهبوا إلى أنَّ كل نطفة تحتوي على كائن بشري صغير لا تراه العين المجرَّدة.

كتب الخطيب الروماني(سنكا) قائلاً: "لدى الجنين في رحم الأم جذور اللحية والشعر، وفي كتلته الصغيرة توجد كل سمات جدوده، المميزة التي سوف يكتشفها الأخلاف فيه"[3] هنا نلاحظ اهتمام الفلسفة القديمة بفكرة استنساخ الإنسان، أو التَّفكير في كيفية وجوده، وبهذا يسبق التَّفكير العمليات العلمية اللاحقة التي حقَّقت الاستنساخ في النبات ثم الحيوان. وعلى الرغم من قدم ذلك الاعتقاد، فالعلم والجهد الإنساني إلى عهد قريب لم يتوقَّع إمكانية استنساخ الثدييات بطريقة معيَّنة. يقول في ذلك (جيمس ماكجرات) و(ديفورسولتر) (James Macgrath) And (Davorsolter) "استنساخ الثدييات عن طريق النقل النووي البسيط مستحيل بيولوجياً"[4] هذا التصوُّر قام على قدرة العلم التي يعرِّفها العلماء الذين لم يستوعبوا تلك الفكرة، أي الاستنساخ في الثدييات، التي من ضمنها الإنسان. ولكن ما أسرع التَّطوُّر العلمي، فقد أصبح الأمر واقعاً وليس ممكناً، ووقف صاحب التجربة ليقول للعالم: "لست أبله؛ أعلم ما يقلق الناس؛ وأفهم لماذا أصبح الناس فجأة أمام بابي، ولكن هذا عملي لقد كان كذلك دائماً، وهو لا يتعلَّق إطلاقاً باستنساخ البشر، إنَّني أنام ملء جفوني"[5] (إيان ويلموت IanWilmut) من يدري ربما يقف إنسان نسيخة

يوماً ما ليقول اكتشفتني الأخلاف، وها أنا حقيقة واقعة. واستنساخ الرخل دوللي أوحى بالعديد من المقولات منها: اليوم النعجة وغداً الراعي. وفي المجال الأدبي هناك تعبيرات فنية عن الاستنساخ قبل أنْ تظهر دوللي Dolly حقيقة ماثلة للعيان تجسِّد ذلك في قصة "بعنوان الأطفال من البرازيل The boys from Brazil لمؤلفها إيرا ليفين Ira Levin والصادرة عام 1967م وهي تحكي قصة نازي سابق قام باستنساخ جيل من شباب هتلري، وذلك باستخدام خلايا الفوهرر. كذلك يحكي فيلم النائم Sleeper قصة طاغية انفجرت فيه قنبلة ولم يتبقَّ من جسده سوى أنفه الذي ود أتباعه ومريدوه استعماله في استنساخ قائد جديد لهم"[6]. ويعرف النسخ في اللغة بالقول: "عبارة عن التَّبديل والرفع والإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل: إذا أَزالته"[7]، ويأتي الاستنساخ في اللغة بمعنى: النقل، يقال نسخت الكتاب نسخاً أي: نقلته من صورته المجرَّدة إلى كتاب آخر، ويأتي أيضاً بمعنى الإزالة، وهو (الاستنساخ) لغة في لسان العرب يدرج تحت مادة: نسخ، نسخ الشيءَ يَنْسَخُه نَسْخاً وانْتَسَخَه واستَنسَخَه: اكتتبه عن معارضه. التهذيب: النَّسْخ اكتتابك كتاباً عن كتاب حرفاً بحرف، والأَصل نُسخة، والمكتوب عنه نُسخة؛ لأَنَّه قام مقامه، والكاتب ناسخ ومنتسخ. والاستنساخ: كتب كتاب من كتاب. وتقول المراجع العلمية "وأصل النسخ من نسخ الكتاب وهو نقله من نسخة إلى أخرى غيرها، فكذلك معنى نسخ الحكم إلى غيره إنَّما هو تحويله ونقل عبادة إلى غيرها وسواء نسخ حكمها أو خطها؛ إذ هي في كلتا حالتيها منسوخة"[8] وقال الراغب الأصفهاني في الاستنساخ: "التقدُّم بنسخ الشيء والترشح للنسخ وقد يعبَّر بالنسخ عن الاستنساخ قال تعالى:﴿**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[9](سورة الجاثية، من الآية 29)، نَسَخَ – يَنْسَخُ نَسْخاً هذه الأفعال تقابلها باللغة الانجليزية الأفعال المقابلة وهي[10]: Torule out, abrogate, to copy نَنْسَخْ We abolish نَسْتَنْيسخُ We Transcribe كنا نستَنْسِخُ We used to transcribe نُسْخَةٌ inscription وأشار القرآن للنسخ في

العديد من الآيات منها: قوله تعالى:﴿**وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ**﴾. (سورة الأعراف من الآية 154.) أمَّا معناها في الاصطلاح العلمي فهو عبارة عن: زرع خلية إنسانية أو حيوانية جسدية تحتوي على المحتوى الوراثي كاملاً في رحم طبيعي أو صناعي وذلك بغرض إنتاج كائن حي (حيوان أو إنسان) صورة طبق الأصل من نظيره صاحب الخليِّة الأولى من الجانب البيولوجي. كما يعرف في جانبه العلمي أيضاً بالقول: "إنَّ الاستنساخ Cloning (التنسيل) هو تكوين خليِّة بدءاً من خليِّة أخرى، أو كائن حي بكامله من كائن حي آخر دون المرور بالتوالد الجنسي"[11]، والاستنساخ فكرة في الدين الإسلامي. يشير القرآن الكريم إلى فكرة الاستنساخ بقوله تعالى:﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (سورة البقرة الآية١٠٦)، وقد ذكر العلماء العديد من المعاني لفكرة النسخ التي ذكرها القرآن الكريم منها: "ما نبذل، نثبت خطها ونبدل حكمها، ما ننسخ، يعني ترك لم ينزل على محمّد –صلى الله عليه وسلم– فما نترك، ما ننقل من حكم إلى غيره فنبدله ونغيره"[12] وفي مسألة الفائدة أو التَّخفيف في حالة النسخ كما يراها علماء الشرع الإسلامي فأنَّهم يقولون: "نأت بخير من الذي نسخناه، أو مثل الذي تركناه، خير لكم في المنفعة وأرفق بكم، آية فيها تخفيف، فيها رخصة، فيها أمر فيها نهي"[13]، وفي معنى آخر لهذه الآية ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْنُنْسِهَا**﴾ وهو: نؤخرها، وهو مجرَّد تفسير ننسها وأنَّ معناها نؤخرها وهذا التفسير قد سمعه ابن عباس –رضي الله عنهما– من عمر بن الخطاب وهو يخطب"[14]، وفي كل ما سبق فأنَّ المحصِّلة تسهيل حياة الإنسان أي أنَّ الفعل لأجله. وحسب تصوري فأنَّه يمكن أنْ أقول أنَّ نزول القرآن بمعنى الإثبات والوجود ومراحل نزوله تمت بطريقة الاستنساخ وفق المشيئة الإلهية ونلاحظ ذلك من معرفة كيفية النزول. الذي يدلِّل عليه قوله تعالى: ﴿**وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا**﴾(سورة الإسراء الآية

105). يقول العلماء في مسألة النزول لغة: "النزول في استعمال اللغة يطلق ويراد به الحلول في مكان والأُوِيُّ به، ومنه قولهم نزل الأمير المدينة. و المتعدِّ منه وهو الإنزال يكون معناه إحلال الغير في مكان وإيوّاه به يدلل على ذلك قوله تعالى ﴿**وَقُل رَبِّ أَنزِلْنِي مُنزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ**﴾(المؤمنون،29) ويطلق النزول إطلاقاً آخر في اللغة على انحدار الشيء من عُلو إلى أسفل نحو نزل فلان من الجبل و المتعدِّ منه يكون معناه تحريك الشيء من عُلِّو إلى أسفل ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿**الَمْ تَرَ أَنَّا اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّه لَطِيفٌ خَبِيرٌ**﴾(الحج 63)[15]، وفي مسألة نزول القرآن يشير العلماء إلى أنَّه نزل ثلاث مرات: النزولُ الأول وهو إثباته ووجوده في اللوح المحفوظ، ودليله من القرآن قوله تعالى:﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾(البروج 22-23)، ويقول العلماء: "كان نزوله جملة لا مفرَّقاً لأنَّه الظاهر من اللفظ على الإطلاق ولا صارف عنه"[16]، النزول الثاني ومن هنا يبدأ الاستنساخ حسب فرضيتي لأنَّي أرى بقاء الأصل في اللوح المحفوظ، والنسخ منه لهذا النزول وهو نزول القرآن إلى بيت العزة في السماء الدنيا، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ**﴾(سورة البقرة 185)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ**﴾(سورة الدخان الآية3). وكذلك سورة (القدر)﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾. وهذا النزول كان جملة أيضاً.

التنزل الثالث بوساطة أمين الوحي جبريل -عليه السلام- حيث يهبط به على قلب سيدنا محمّد -صلى الله عليه وسلَّم- ودليله من القرآن قوله تعالى:﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾ (الشعراء،194). وهذا النزول أخذ وقتاً طويلاً، وجاء مفرَّقاً وربما يدعم هذا النزول فكرة النسخ بشكل أقوى، وهو بقاء الأصل في بيت العزة ونسخ الأجزاء التي يهبط بها سيدنا جبريل على قلب سيدنا محمّد -صلى الله عليه وسلَّم- ما أود قوله أنَّ فكرة الاستنساخ والنسخ ليست

حديثة في مجالها العام ولكنها ربما تكون حديثة في مجال تطبيقها العلمي. وفي كل الأحوال فأنَّه لا نسخ من عدم؛ نُسخ القرآن بعد أنْ أوجده الله سبحانه وتعالى بإرادته وقدرته في اللوح المحفوظ؛ ونسخت المادة الوراثية في النبات والحيوان والإنسان بعد أنْ أوجدها الله وطبَّق عليها العلماء أبحاثهم. إذن الأصل الوجود والاجتهاد محاولة الاستفادة من الموجود لصالح الإنسان وفق الضوابط التي يحددها. وفي مجال الإسلام فأنَّ قرارات المجمع الفقهي هي المرجعية في هذا البحث العلمي، ومنها قراره القائل. وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة عام 1418هـ - 1997م "يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشـــرعية بما يحقِّق المصالح ويدرأ المفاســـد.

ثانياً: من مؤيدي الاستنساخ.

الرائيليون. Raelians: تأسست حركة الرائيليين في فرنسا عام1973م من قبل صحفي سابق عمل في مجلة تهتم في سباقات السيارات، وفي صباح أحد أيام ديسمبر من عام1973م كان ذلك الصحفي (كلاود فوريلهون) في طريقه إلى عمله في بلدة ريفية فرنسية تدعى (كليرمونتفيراند). ولكن بدلاً من الذهاب إلى مكتبه اندفع متوجِّهاً إلى بركان مجاور! وفقاً لكتاب كتبه فوريلهون المعروف حالياً باسم (رائيل). يقول فوريلهون إنَّها تصل مع مخلوقات قادمة من الفضاء نزلت من طبق طائر وتحدَّثت بطلاقة باللغة الفرنسية، وأخبرته أنَّ البشر صنعوا في مختبرات من قبل أشخاص أتوا من كوكب آخر، هذه الحجة التي يقدمها رائيل يمكن القول بأنَّه يستحيل إثباتها علمياً! للعديد من الأسباب منها: أنَّها تمت بينه وبين جماعة لا يعرف عنها أحد من العلماء شيء. وأنَّها فرضية لا مقوِّمات لها من أي علم. ويعرف هؤلاء الأشخاص باسم إيلوهيم Elohim وهي كلمة عبرية قديمة تعني: (أولئك الذين هبطوا من السماء). كما تستخدم تلك الكلمة للإشارة إلى الله في الصلوات اليهودية. وطائفة (الرائيليين) تؤمن بأنَّ الحياة على كوكب الأرض نشأت

بفضل كائنات فضائية وصلت إليه في طبق طائر منذ 24 ألف عام، وأنَّ البشر ولدوا عبر الاستنساخ، هذا التصوُّر يخالف ما تقول به الحفريات والأبحاث العلمية في مسألة وجود الإنسان على الأرض. ويعود اهتمام الرائيليين في الاستنساخ إلى اعتقادهم بأنَّ النفس البشرية تفنى عندما يموت الجسد. وهذه الحجة كذلك لا دليل لهم عليها! لذلك يعتقدون أنَّ المفتاح للحياة الأبدية ليس هو النفس البشرية ولكن إعادة صنع الأفراد من الحمض النووي DNA. وتدعو الطائفة الرائيلية حسب ما تقول المراجع التي تتحدَّث عنها إلى تفسير علمي للإنجيل، ويزعمون أنَّ عيسى – عليه السلام– بُعث مرة أخرى من الموت باستخدام تقنية متقدِّمة من الاستنساخ، قام بها من يسمَّى (ألوها يم)، ويزعم رائيل أنَّ المخلوقات الغريبة التي رآها مذكورة في الإنجيل تحت اسم (ألوها يم)، ويدعِّي أيضاً أنَّ (ألوها يم) كلمة تمت ترجمتها خطأ إلى (إله). وهي جماعة زعمت أنَّ أفرادها من خلال الاستنساخ يقدِّمون حلاً للأزواج غير القادرين على الإنجاب. وأماكن تواجدهم في فرنسا وكيبيك وفلوريدا. ويعد الاستنساخ لب فلسفة الرائيليين، ويسمُّونه الإبداع العلمي، ولذلك هم يقودون حركة الاستنساخ في العالم. وفي عام 1995م منحتهم حكومة ولاية كيبيك الكندية ضمانات لممارسة طقوسهم الدينية. ولا يزال علماؤهم يدعون العلماء جميعاً إلى ضرورة الانخراط في هذه العمليات والتجارب ومن معتقداتهم: يؤمنون أنَّ البشر جاءوا عن طريق الاستنساخ، ويعتد الاستنساخ البشري أساس العقيدة الرائيلية. ويعتقدون أنَّ الاستنساخ البشري هو البديل عن نظرية دارون للنشوء وعقيدة الخلق في بعض الديانات وأعلن أخصائي في علم التناسل وعلم الوراثة مؤخراً عن إجرائه أول عملية استنساخ بشري لجنين سيدة قال إنَّها تأمل في إنجاب أول طفل مستنسخ في العالم. وجاء إعلان الأخصائي المثير للجدل الدكتور(بانو سزافوس) وهو أمريكي الجنسية، ومن إتباع الطائفة الرائيلية في مؤتمر صحفي "ليفجِّر بذلك قنبلة أثارت سخطاً عاماً في مختلف الأوساط في لندن"[17]، كما أنشئت هذه الطائفة شركة للقيام بأعمال الاستنساخ "في9 شباط عام1997م أسس الرائيليون شركة

(فاليا نتفينشر ليمتد) لخدمة الاستنساخ. ومن مشاريع هذه الشركة: إتاحة الفرصة للشاذين جنسياً وللأزواج المصابين بالعقم استنساخ أطفال من الحمض النووي لأحد الزوجين أو الشخصين دون ارتباط زوجي. تترأس العالمة الفرنسية بريجيت بواسبواسيليه هذه الشركة وأعلنت عن استنساخ لطفلة (اسمها إيف). وتتخذ شركتها مركزاً لها في جزر البهاما كمقر، وهناك من يعاونونها في ميدان أبحاثها الجينية. والشركة ليست تجارية بل لها رسالة علمية، وتم تأسيسها وفقاً للإطار العقائدي الديني العلمي للرائيليين وشرَعَتْ الدكتورة المذكورة في تأسيس شركة جديدة ضمن إطار سرِّي مجهولة الاسم والتوقيع لأسباب أمنية وذلك لمتابعة الاستنساخ"[18].

وتدعو الطائفة الرائيلية إلى تفسير علمي للإنجيل، ويزعمون أنَّ عيسى بُعث مرة أخرى من الموت باستخدام تقنية متقدمة من الاستنساخ، قام بها من يسمَّى (ألوها يم)، وقد ظهرت العالمة الفرنسية بريجيت بواسيلييه، وهي من أساقفة الرائيليين أمام وسائل الإعلام، وهي ترتدي ما يسمونه نجمة داود وميدالية الرائيليين في المؤتمر الصحفي الذي أعلنت خلاله استنساخ الطفلة (إيف ــ حواء). ومن جهة أخرى أكَّد البروفسور جوزيف كبير علماء شركة جينوم ثرابتكس كوربوريشن أنَّ الرائيلية طائفة يهودية، وقد تعرضت أراء هذه الطائفة للنقد وفي مقالة له حول الرائيلية يقول الدكتور محمّد الحجّار ما يلي: "عندما نشرح عقيدة الرائيلية وطقوسها وأفكارها وفلسفتها فأنَّنا سنجد إلى أي حد تتحد بالخالق وتعلِّل وجود البشر على هذه الأرض بأنَّه من صنع جينات جاء بها بشر من كواكب أخرى شاهدها رائيل المختل عقلياً وأودعته سر وجود البشر على كوكبنا. وبفعل تحدي العقل الوثني المادي للخالق انضم أمثاله من المجانين إلى ملَّته التي تعيش في كندا اليوم. ولعل ما يشجِّع في عالمنا اليوم على بروز مثل هذه البدعات موجات التطرُّف الديني من كل الديانات السماوية الإسلامية واليهودية واليمين المسيحي الذي يحكم أمريكا حيث أنَّ العالم اليوم هو ضحية هذه التطرُّفات الدينية المتصارعة على الساحة الدولية على المستوى السياسي العقائدي"[19].

ثالثاًـ الجزء العلمي . Scientific part :ظلت تجارب الاستنساخ في مفهومه العام تجري بشكل مستمر لمدة أربعين سنة على الأقل، "وكان من أهم نتائجها تمكُّن العلماء في سنة1960 م من استنساخ النباتات، وفي سنة 1993م تمكَّن علماء أمريكان من استنساخ توأمين من بويضة، ولكن كل واحد من التوأمين لم ينم إلا لحدود38 خليَّة، قبل أنْ يموت الجنينان الصغيران، وفي سنة1995م تمكَّن العلماء اليابانيون من دمج خلية جنينية مع خلية جسدية (Stem cell)، عن طريق تيار كهربائي ليحصلوا لأول مرة في تاريخ الإنسان على نسل لا يتم بالمباشرة الجنسية، وفي عام1975م نجح العلماء في استنساخ كائنات حية صغيرة مثل الضفادع والفئران"[20]. يمكن القول بأنَّ كل تلك العمليات كان من مكوناتها الخلايا الجنينية، ولكن ما أثار الضَّجة والتساؤلات هي عملية الاستنساخ التي قامت على الخلية الجسدية في إنجاز مشروع دوللي.

وهنا أبدا بالمسلَّمة التالية: لم يقل أحد من العلماء إنَّنا خَلَقناَ(We created) وكذلك لم يقل أحد إنني خَلَقتُ (Treated) إنساناً وإن قالوا ذلك فهم مخطئون ولكن العلم والقول الصحيح يكون أنَّهم اكتشفوا ما لم يكن معروفاً، ولكن الله خالق (Creator) كل شيء وهو الخلاَّق(The Most Powerful Creator) العليم. ظهرت بدايات التفكير، الذي قاد إلى استنساخ الحيوان في نهايات القرن التاسع عشر بنظرية قدَّمها سنة1885م أوغسطف ايزمان أستاذ علم التشريح المقارن بجامعة (فرايبورج) حاول بها أنْ يفسر السبب في أنْ تتمايز خلايا الجسم في العملية. يقول: نص النظرية "إذا ما انقسمت خلية البويضة المخصَّبة إلى اثننتين انقسمت المادة الوراثية بها إلى جزأين لتحمل الخلية اليمنى المعلومات اللازمة لتكوين الجانب الأيمن من الجنين، وتحمل اليسرى معلومات تكوين الجانب الأيسر"[21]. لكن تطور العلم وبحوثه أبطل تلك النظرية بفضل تجارب (هانس درايش) على بيض قنفذ البحر حيث أنتجت كل خلية جنيناً كاملاً. وكذلك بحوث (هانس شبيمان) سنة 1902م على السمندل الذي وصل إلى النتيجة المهمة التالية:

المعلومات الوراثية الحديثة أذن تؤكد أنَّ الخلية لا تنقسم إلى جزأين، ولا يوجد فرق بين أول خليتين، إنَّما يحمل كل منهما الطاقم الوراثي بأكمله وفي عام1938م اقترح (شبيمان) عملية الاستنساخ، وأسماها التجربة الساحرة، ورأى أنْ يتجه إلى الخلايا بعد أنْ تتمايز في الجنين الخلايا التي يفترض (فايزمان) أنَّها لا تحمل غير المادة الوراثية اللازمة لأداء وظيفة محدَّدة فماذا لو أخذنا نواة خلية متمايزة متخصِّصة من جنين متقدم في العمر، وأولجناها في بويضة أزلنا نواتها؟ هل ستعطي جنيناً طبيعياً كاملاً ؟ لكنه لم يعرف كيف يمكن إجراء هذه التجربة. كانت هذه التجربة تتضمَّن في ذاتها محاولة معرفة كيفية عمل الساعة البيولوجية، وهي المسألة المهمة جداً التي كشفت النقاب عنها دوللي فيما بعد. وفي سنة 1956م نجح (روبرت بريجز وتوم كنج) في إجراء هذه التجربة على أجنَّة الضفادع[22]، وفي عام 1962م، تمكَّن العالم (جون جوردن) "من نقل أنوية من خلايا أمعاء ضفادع ناضجة إلى بويضات مفرَّغة من مادتها الوراثية، بعد هذه الخطوة أخذ التفكير يتجه إلى إمكانية استنساخ الإنسان. وفي عام 1962م أعلن (جيمس واطسون) أنَّه يعتقد أنَّ العلماء سيتمكَّنون قريباً من استنساخ الإنسان، وأنَّ الواجب أنْ نستعد حتى لا تضيع منا حرية الاختيار"[23]. وفي عام1963م أكَّد العالم البريطاني ج.ب.س. هالدين John Haldane أنَّ استنساخ البشر قد غدا وشيكاً، ورأى (جوشوا ليدربرج) عام1966م أنَّ مثل هذا الاستنساخ يلوح بالفعل في الأفق. وكتب (ويلا رد جايلين) عام 1972م مقالاً عنوانه: أسطورة (فرانكنشتاين) تصبح واقعاً. "لدينا المعلومات المروعة التي نصنع بها نسخاً مضبوطة من البشر:[24]. ويمكن القول إنَّ تلك الآراء والنظريات والتجارب ساهمت في أنْ يراود العلماء حلم، "إكثار بعض الأنواع النباتية من خليَة واحده أي إكثار أو استنساخ نبات كامل، بواسطة خليَّة واحدة من نبات سابق، بواسطة الانقسام الميتوزى*، بوضعها في البيئة المغذِّية المناسبة وفي أنبوبة اختبار"[25]، وتحقق ذلك في منتصف القرن العشرين بعد عشرات الأبحاث والآف التجارب على الخلايا الجسمية، ولقد أثبتت تلك

الأبحاث أنَّ الخلايا النباتية مثلها مثل الخلايا الحيوانية، والبشرية تتضمن المعلومات الوراثية، ويؤكد النص التالي ذلك "درنة البطاطس، أو عقلة القصب ما هي إلا مجموعة من الخلايا المتشابهة، وهذه الخلايا تنقسم باستمرار، ويزداد عددها ثم تبدأ بعض من مجاميع الخلايا، في التَّشكيل إلى جذر، ومجاميع أخرى تتشكَّل إلى ساق وأوراق بتأثير الهرمونات الموجودة في البراعم، هذا يعني أنَّ كل خلية بداخلها المعلومات الوراثية اللازمة لاستنساخ نبات كامل"[26]، و"حينما تنقسم الخلايا ينشق كل من الكروموزومات إلى نصفين؛ ليتسنَّى لمجموعة كروموزومات كاملة أنْ تعبر إلى خلايا نواة كل خلية وليدة، وأول من شاهدها هو عالم النبات المتميز(كارل نيجيلي) في عام 1842م، حيث راقب الخلايا أثناء انقسامها، وكتب أنَّها أجسام دقيقة رؤية أثناء انشطار النويات وسماها مادة الخلية المنتقلة، وهي ما تعرف الآن باسم الصبغيات أو الكروموزومات"[27]** وفي سياق الاستنساخ في النبات يرى بعض الباحثين "أنَّ أول استنساخ قد تم عام1958م من قبل (ف.س. ستيوارد) الذي كان حينئذ مديراً لمختبر وظائف الخلية ونموها وتطورها في(جامعة كوميل) فقد تمكَّن من استنساخ نبات الجزر من خلايا الجذور بعد أنْ قام بوضع الخلايا في محلول مُغَذّ، فابتدأت الخلايا بالنمو مكونة جذوراً جديدة"[28]. وفي عام1960م تم استنساخ الجزر تدريجياً من خلايا عوملت في مزرعة خلوية، كما أجري الاستنساخ بنجاح في حالة البطاطس"[29]، وفي عام 1994م "قامت وكالة الغذاء والأدوية الاتحادية الأمريكية(FDA) بترخيص إنتاج نوع من الطماطم يعرف باسم طماطم(كالغين) (Calgene'stomato) أفلح التقنيون العاملون على طماطم(كالغين) في عزل جين مسئول عن تشفير ضفيرة معيَّنة مسئولة عن عملية نضج الثمرة، وتمكنوا من أنْ يوقفوا عملها؛ ويسمح ذلك للطماطم بخمسة أيام إضافية قبل أنْ تنضج على النبات المعترش، فتبقى محتفظة بصلابتها في أثناء نقلها"[30]. في هذا العمل العلمي تظهر قيمة الوقت وكذلك القيمة التجارية للوقت وإمكانية الاستفادة من هذا الإنتاج. وقد تزايدت أعداد أنواع المحاصيل المعدلة

وراثياً، وأصبحت تتداول في الأسواق العالمية فعلى سبيل المثال فإن(27) محصولا معدلاً وراثياً يباع في الأسواق الأمريكية، و(8) محاصيل في الأسواق الكندية، و(2) في دول الجماعة الأوربية. كما قامت العديد من الشركات بالتنمية في هذا المجال ومن بينها (شركة سيبا جاجي) (Ciba Geigy) السويسرية، التي قامت بتطوير الذرة المعدَّلة وراثياً (Genetically tailored) في الولايات المتحدة الأمريكية. في تمييزها العلمي، و تتميز هذه الذرة بـــ: مقاومة للآفة المعروفة باسم ثاقبة الذرة الأوربية (European Corn hover) و قد تم الوصول إلى ذلك عن طريق إدخال جين من نوع من البكتيريا يسمَّى (Bacillus thuringiensis) الذي يجعل أحد البروتينات ساماً لهذه الآفة. كما تتميز هذه الذرة بوجود جين يعمل على مقاومة مبيدات الأعشاب، مما يجعل هذه المبيدات ضارة بالأعشاب، ولكنها غير ضارة بنبات الذرة. ولقد اعتبر هذا النوع من الذرة مأمونة للإنسان كغذاء في(أمريكا وكندا واليابان)[31]، وفي مجال الأرز سوف أشير هنا إلى معالجة جينية مهمة لنبات مهم عالمياً، وهو الأرز*. على الرغم من أنَّ نباتاته "تحتوي على تشكيلة مدهشة من الجينات المورثات(genes) التي توفر لها الحماية من عدد من الأمراض، ومن بينها اللفحة(Plight) البكتيرية. لكن المشكلة بالنسبة للمزارعين تتمثَّل في أنَّه ليس هناك صنف(variety) واحد يحوي جميع الجينات اللازمة لحمايته. وأنَّ جميع النباتات قد تكون عرضة للإصابة ببعض الأمراض دون غيرها"[32]. وبظهور علم الهندسة الوراثية، الذي يدرس هذا البحث ماصدق من مصادقاته مكن الاستنساخ العلماء من"عزل جينات مقاومة للأمراض، وإضافتها مباشرة في نبات الأرز، مختصرين بذلك سنوات من الوقت اللازم لتطوير صنف مفيد"[33]. في هذا الاتجاه وبمساعدة هذا العلم استطاعت المهندسة الوراثية (c.p رونالد وزملاؤها كلونة) استنساخ (Cloning) أول جين لمقاومة الأمراض في الرز. وهو الجين الذي يحميه من الأشكال الشائعة من اللفحة البكتيرية، واستعمل لاستنبات أول نباتات رز في العالم محوَّرة جينياً (مطفرة) (Transgenic) لمقاومة

الأمراض، ويرى هؤلاء الباحثون أنَّ لتلك الأصناف الجديدة إمكانيات كامنة هائلة لخدمة المزارعين في جميع أنحاء العالم والإنسانية قاطبة. كيف بدأت القصة؟ في مالي بأفريقيا! "يوجد نوع من الرز البري يسمَّى (OrycaLongisTaminata) وهو نوع غير مفيد، ولكنه صلد(Hardy) شديد القدرة على الاحتمال تماماً في مقاومة اللفحة البكتيرية. و في عام1977م أجرى باحثون من الهند تقييماً لقدرة هذا النبات على مقاومة سلالات مختلفة من بكتيريا اللفحة (xoo) وهذا اختصار للاسم الأصلي لهذه البكتريا(Xanthomonasorycae) أو(Orycaepv) ووجدوه قادراً على تحمُّل العديد من الاختبارات. وفي عام1978م بدأ (S.G برخوش) وزملاؤه في المعهد الدولي لبحوث الرز(IRRI) في الفلبين بالعمل على دراسة البكتيريا (O.longistaminata) بهدف نقل خاصية مقاومة اللفحة من هذا الرز البري إلى صنف مزروع، وذلك باستخدام التقنيات المعتادة، وبعد اثني عشر عاماً من الاستنبات(brecding) و الاستيلاد المكثَّف أمكن إنتاج صنف مقاوم. إضافة إلى معرفة أنَّ هذه المقاومة تتحكَّم فيها منطقة صغيرة على صبغي(كروموسوم) واحد بل ربما جين مفرد أطلقوا عليه اسم(xa21)[34]. وفي عام1990م أرادت (رونالد) التعرُّف على آليات مقاومة اللفحة البكتيرية. وقرَّرت أنْ تجرِّب كلونة الجين (xa21) من الصنف الذي أنتجه المعهد(IRRI). ويتآلف جين كهذا من قطعة صغيرة من الدنا (DNA) وهي المادة الجينية التي تكون (ENCODE) البروتين، ومن ثم وعلى الأغلب تكود لصفة ما مثل صفة مقاومة اللفحة[35]، هذا هو الغرض العلمي عند رونالد. وقد تمثَّلت الصعوبة التي واجهت الباحثة في أنَّه ليس من السهل دراسة جينات محدَّده ضمن كامل التركيبة الجينية لكائن أو المجين(الجينوم) كما لا يمكن تطبيق الهندسة الجينية من دون الحصول على جينات معزولة!. ولذا يمكن الحل في استنساخ الجينات المطلوبة من خلال السيرورة المعروفة بالكلونة. والمطلوب الآن استنساخ الجين(xa21). ويحتاج هذا لجهد كبير من بينه:

1) تحديد دقيق للمنطقة التي تحمله داخل جين الرز.
2) نقل قطعة الدنا هذه إلى خلايا بكتيرية يمكن نسخها بسهولة.
3) إدخال هذه النسخ في نباتات الرز القابلة للإصابة بالمرض.
4) التأكد من أنَّ هذا الإدخال قد جعل النباتات مقاومة للفَحة[36].

هذا العمل العلمي لم يكن مسبوقاً لوجود عقبات أمام الهندسة الوراثية في ذلك الوقت تتمثل في:

1) مشكلات العثور على جينات.
2) مشكلات تحريكها من مكانها ونقلها إلى نباتات أخرى[37].

وقد تمثلت أهم صعوبة واجهت هذا البحث في:

يعدَ مجين الأرز(الجينوم) ضخماً جداً (ويكاد يبلغ مئة ضعف حجم الإشريكية القولونية)(Escherichia coli) التي يمكن عزل الجينات منها بسهولة لأنَّ القاعدة في هذا العمل تقول: (إنَّ المجين يصعب منابلته) معالجته(manipulation) إنَّ اصطياد الجينات من الرز يمثل تحدياً كان يمكن أنْ يستغرق عدَّة سنوات، وكثيراً من التقانات المعقَّدة لمجرد العثور على الجين (xa21) ولكن هذه طبيعة البحث العلمي حيث يتكامل ويتواصل بجهد الباحثين. وهناك بحث علمي آخر في الاتجاه نفسه يهتم بدراسة الأرز قاده: (S.D تانكسلي وR.S مكوش) في (جامعة كورنل) وصل حينها إلى تطوُّر مهم حيث تم وضع خريطة للمجين الوسيع للرز يمكن الاسترشاد بها في البحث عن الجين المقاوم للأمراض[38].

إنَّ الطريقة التي استخدمتها الباحثة(رونالد) تسمى(الكلونة على الخريطة) (Map based cloning –) وهي تتطلَّب كما يدل اسمها بعض المعرفة بمواقع علامات مختلفة على الدنا تسمى واسمات (markers) وقد بيَّنت الخريطة الجينية التي أعدَّها فريق (جامعة كورنل) مواضع مئات من الواسمات المقيَّدة على صبغيات الأرز الاثنتي عشرة تم تتبع الجين (xa21). على هذه الخريطة، وتم فحص أكثر من(1000) نبات من الأرز أثناء البحث لملاحظة مدى ارتباط ظهور واسمات

الدنا المعروفة بصفة مقاومة اللفحة البكتيرية، وتستند هذه الخطة إلى حدوث قدر معيَّن من تبادل(swapping) وإعادة ترتيب قطع الدنا بين الصبغيات المتقابلة أثناء التكاثر الجنسي وهي "الحادثة المعروفة بالارتباط Linkage. بعد هذا الجهد البحثي، والتأكد من الوصول إلى الجين (xa21)، هناك الاختبار الحاسم في كون النباتات المحوَّرة الناتجة مقاومة للفحة البكتيرية، وأصبح هذا النسيخ محتاجاً إلى الإدخال للنباتات. وتلك كانت العقبة الثانية في ذلك الوقت للهندسة الوراثية. وكما أشرنا سابقاً حدث هذا الاختراق في1987م عندما قام (C.J بيان فورد) من (جامعة كورنل) بتطوير مدفع يطلق جسيمات مجهرية داخل الخلايا السليمة. ولم يستخدم الباحثون هذه التقانة في الرز حتى عام1991م. وعندما أصبح جين(xa21) جاهزاً كان المختبر الدولي للتقنيات الحيوية الزراعية(المدارية 1LTA) واحداً من المراكز التي تمارس ذلك روتينياً... وقد استخدم باحثوا المختبر(1LTAB) المدفع لتحوير صنف الرز(تايبية) (Taipei309) بواسطة الدنا الذي كلوناه"[39]. وهو صنف قديم، وقد تم اختباره نظراً لسهولة تحويره ولقابليته للإصابة بالبكتيريا (XOO)، وبعد ملاحظة النباتات التي أجريت عليها التجربة وجدت أنَّها تقاوم المرض بنسبة عالية وموفقة، والأهم في الأمر أنَّ ذلك الجين عبر إلى الجيل التالي من خلال الإخصاب الذاتي (Self-fertilization) إذ كانت البادرات (seedlings) الناتجة منه مقاومة أيضاً للفَحة البكتيرية، و قد تم إدخال الجين (xa21) إضافة إلى صنف تايبية 309 و إلى الأصناف الأخرى وهي(Ir64) و(Ir72) حيث يزرعان بمساحة تقارب 9 ملايين من الهكتارات في آسيا، وأفريقيا و قد أظهرت الدراسات أنَّ تلك الأصناف مقاومة للفَحة البكتيرية. كما تمت هندسة المقاومة في الصنف (Minghui63) وهو صنف من الرز واسع الزراعة في الصين. "وفي الهندسة الوراثية للنباتات يمكن في غضون أشهر فقط، نقل جينات مفردة مكلونة من نبات إلى آخر، ولا يحتاج الاستنبات بهذه الطريقة أنْ يكون المعطي (donor) والمستقبل (recipient) متوافقين، بل سيمكننا نقل الجينات بين أنواع متباينة،

للمحصول الواحد، بل وحتى من محاصيل مختلفة"[40]. وفي سياق الجانب العلمي في مجال النباتات" قام عدد من العلماء في ألمانيا الغربية بالتوصُّل إلى تتابع الجزيئات المكونة للمادة الوراثية في شبيه الفيروس الممرض لنبات البطاطس والمسمَّى (potato spindle tuber viroid"PNSAVA) وكان ذلك في عام 1978م"[41]. الملاحظ هنا أنَّ هذه النتائج جاءت نتيجة منطقية لأبحاث علمية متتابعة، ومرتبطة في موضوع واحد، وكذلك كان الهدف واحداً حيث يبدأ كل عالم أو مجموعة بحثية من النقطة التي وقف فيها السابقون وقد ساهمت بهذا بقدر كبير في تقليل نسبة الجوع في العالم، هذا الهدف النبيل الذي تعمل جل العلوم من أجل بلوغه وتحققه دون تمييز بين بني البشر. وفي مسألة استنساخ البشر فأنَّ "أول من استخدم هذا المصطلح Cloning في نطاق البحث البشري (هالدين J.B.S. Haldane)؛ بمعنى نسيخَ في تعليقه على تجارب ازدراع الأنوية، وذلك في محاضرة له نشرت عام1963م بعنوان: الاحتمالات البيولوجية للنوع الإنساني في العشرة الآلاف السنة القادمة و من بين ما ذكره في هذه المحاضرة أنَّ استنساخ البشر سيصبح ممكناً"[42]، كما سار على ذات النهج العالم الأمريكي (ليدربرج Joshua Lederberg) الذي نشر مقالاً عام1967م خلاصته أنَّ استنساخ البشر قد يكون ماثلاً في الأفق. بعد ذلك بدأت الفكرة تتسرَّب إلى الجماهير بظهور كتاب(الفين توفلر Alvin Toffler صدمة المستقبل) عام 1970م الذي ذكر فيه من الخيال الذي يمكن أنْ يتحقَّق، وأنَّ الإنسان سوف يصبح قادراً على صنع نسخة بيولوجية من نفسه عن طريق الاستنساخ، وأنْ يتمكَّن من أنْ يرى نفسه من جديد. كما كان (لجيمس واطسون) وجهة نظر في الاستنساخ البشري في مقال نشر عام1971م، حيث تنبأ بأنَّ العلماء سيكونون قادرين على استنساخ الإنسان، وأنَّ ما تم بشأن الضفادع سيتم تطبيقه على الإنسان. وفي عام 1972م نشر الطبيب النفسي (ويللارد جالين Willard Gaylin) مقالاً في نيويورك تايمز بعنوان أسطورة فرانكشتين أصبحت حقيقة، لدينا المعرفة لصنع نسخ من بني البشر[43]. وحول

إمكانية استنساخ الإنسان فأنَّنا نجد في هذا السياق إشارة العالم (روبرت سينشيمر""Robert Sinshienmer) في عام 1968م إلى إمكانية نسخ الإنسان خلال (15) عاماً، ومنذ ذلك الوقت أشار بعض المهتمين بعلم الباراسيكولجي (المواهب والقدرات فوق الحسية) "إلى أنَّ النسخ المتطابقة يمكنها أنْ تتصل ببعضها عن طريق التخاطب، نظراً لتطابق التَّرسيم العصبي"ذبذبات موجات الدماغ لبعض التوائم"[44]، ومن خلال تقدُّم الدراسات العلمية على الإنسان والحيوان وجد أنَّ هناك العديد من العوامل التي تشجِّع العلماء في محاولتهم استنساخ الإنسان من بينها:

1- وجود تشابه في التركيب الجسدي بين الإنسان والعديد من المخلوقات، مثل تشابه الإنسان"وبكتريا E-COLI على مستوى بناء الجزيئات الكبيرة، وقد أدَّى ذلك إلى فهم انتقال المعلومات الوراثية من الحامض النووي (DNA) إلى الحامض النووي الريبوزي (RNA)، ومنه إلى البروتين (Proten) لأنَّ كلاً من الإنسان والبكتيريا يستخدم أوتوسين ثلاثي الفوسفات (ATP) كمادة غنية بالطاقة"[45]، مع ملاحظة أنَّ هناك فارقاً في إعداد المكوِّنات، يتضح ذلك من خلال المقارنة البسيطة التالية: يوجد في الكائن البشري ما يقرب من(100.000) نوع من البروتين مقارنة بحوالي(3000) في خلية E-coli.

2- توجد خمسة قواعد أروماتية وتبنى هذه القواعد على نوعين:

النوع الأول يسمَّى قواعد البيورين (Purine) ويشمل قاعدتين وهما: الأدنين (Adnin) والكوانين (Guanine).

النوع الثاني من القواعد يسمَّى البريمدين (Pyrimdine) ويشمل ثلاث قواعد وهي: (سايتوسينCytosin ويوراسيلUracil وثايمين"Thymine) أضف إلى ذلك سكر الكلوكوز من نوع(D) وسكر الرايبوز من نوع (D) وكذلك حامض البالميتك الذهني (PlamiticAcid) والكحول الثلاثي الكبرول (Glycerol) والمادة الأمينية كولين (Choline)[46]، إضافة إلى ما تقدَّم من عناصر الماء الذي يعد من

الجزيئات المولدة(Precursors) التي تشارك في بناء الجسم، وهو يشكِّل نسبة 70% من وزنه الطري. كذلك تشترك العديد من الجينات في وظائف متماثلة بين الإنسان والحيوان. ومن الشروط الأساسية لاستنساخ الإنسان، "بقاء الحمض النووي بمحتوياته من قواعد، وفوسفات، وسكر، لم تتلف أو تتحلل"[47] "وعندما سئل العالم البيولوجي صاحب (دوللي) (أيانويلموت) متى تتوقَّع أنْ يتم استنساخ الإنسان؟ أجاب"أتوقع أنْ يتم استنساخ الإنسان خلال سنة أو سنتين"[48].

لا شك أنَّ هذا الرد يعود بشكل منطقي إلى الخلفية العلمية لدي (ويلموت) التي سوف تزداد في السنتين المذكورتين، وهذا التطور لا يرتبط بهذا العالم بقدر ما هو دالة يمكن أنْ تسمَّى (س) من علماء البيولوجيا. لا حظ هنا أنَّ هذا الرد هو الرد العلمي البحت، وبالنظر إلى الشرط الأول الذي بدأنا به فأنَّ التقنية يمكن أنْ تطور لتحافظ على شكل المكونات. مع مراعاة أنَّ تشكيل خلية حية يتوقف على خليِّة حية؛ يعني وجود الحامض النووي (DNA) منقوص الأكسجين، كما تقول الهندسة الوراثية "فإذا وضع الكروماتين وما به من جينات يحملها كرموسوم الخليِّة الحية بشرط أنْ تكون في حالة حياة داخل خليِّة حية أفرغت نواتها ثم حفزها بوميض كهربي، وأخيراً وضعها في محلول ملحي فقير في موارده الغذائية سيحفِّز حامض الكروماتين النووي على استعادة برمجته السابقة في الانقسام. ما يشجِّع على إمكانية استنساخ الإنسان أنَّ هناك بعض الحيوانات التي تتشابه معه ثم استنسخها مثل القردة، وهي تتشابه في تركيبها وبيولوجيتها وطريقة خلاياها مع الإنسان"[49]، وقد استطاع العالم (روبرت ستلمان) في أكتوبر 1994م "أنْ يحصل على سبعة عشر استنساخاً بشرياً لأجنة من خليتين حتى وصل إلى اثنتين وثلاثين خلية، وفي الإنسان فأنَّ الحمض النووي يظهر في شكله عقب تكوُّن أربع خلايا"[50]، وفي يناير 2002م ظهرت "صورة لأول جنين بشري مستنسخ مكوَّن من ست خلايا على الأقل، قام بهذا العمل فريق يقوده الدكتور(خوسيه سيبلي) (Jose Cibelli)) وبتمويل من شركة ACT أدفانسدسل تكنولوجي Advanced Cell

(Technology) وتم الحصول على البويضات من نسوة متبرعات تتراوح أعمارهن ما بين (24 – 32 عاماً)، لدى كل منهن طفل و احد على الأقل"[51]، ومن الأمور المهمة هنا الإشارة إلى أنَّ استنساخ الإنسان ميتاً لا يمكن إذا جاوزت الوفاة ستَ ساعات، و بني ذلك على الرأي العلمي الآتي: "في ضوء المسلمات العلمية التي لدينا نقول إنَّ هذا مستحيل! "ذلك أنَّ إحدى قواعد الحمض النووي (DNA) وهو الثيمين تتحلَّل بعد مضي ست ساعات وبهذا فأنَّ التسلسل الجيني لن يكون كاملاً، وبالتالي فلن يوجد استنساخ"[52] وذلك ممكن قبل مضي تلك المدة. وقد قامت عدة محاولات سابقة على جثة فرعونية مصرية من أجل استخلاص حامض (DNA)، ولكنها لم تنجح، وفي ضوء الإمكانية يرى (ويلارد جيلين Willard Gaylin) "لنا أنْ نتخيل القيام بأخذ خلية سلخت من جلد يد أحد الأشخاص، أو حتى من يد إحدى الموميات فالخليِّة ليست حية، وميتة بل إمَّا سليمة أو مصابة وجعلها تولد من نفسها طبقة الأنسجة الجلدية، ولكن هل نستطيع أنْ نتصوَّر فعلاً أنَّ تشكيل إصبعً، بل يد، بل جنين، ناهيك عن أمنحوتب آخر"[53] كما يرى ويلموت فأنَّه لا يوجد "من حيث المبدأ ليس ثمة سبب يحول دون القيام بذلك غير أنَّه يضيف لكن الجميع سوف يجدون ذلك مقيتاً"[54]. يرى (هالدين) أنَّه سوف يصبح استنساخ البشر ممكناً، وقد يكون نعمة جليلة تمكِّن البشر من التحكُّم في تطورهم وبالطبع سوف نقوم باستنساخ الأفضل والأذكى... كما دافع (جوشوا ليدر برج Joshua Lederberg) عن الاستنساخ، سبيلاً لتحسين الجنس البشري"إنتاج البشر ربما بدأ يلوح في الأفق، وقد يكون شيئاً نافعاً للبشرية، ورأى أنَّه يمكن التغلُّب على الصعوبات التي واجهت العلماء السابقين مثل (برجز– كنج– جوردن) كما أتوقع النجاح في الوصول إلى الهدف المنشود خلال بضع سنوات"[55]، وفي عام1971م "أدلى دكتور(واطسون) المساهم في اكتشاف (DNA) بشهادته أمام مجلس الشيوخ الأمريكي بخصوص مستقبل علم الأحياء" ملقياً زعمه بأنَّ العلماء سوف يتمكَّنون في المستقبل القريب من استنساخ كائنات بشرية – يسلم(واطسون) بأنَّ معظم

العلماء لا يتحدثون بجدية عن الاستنساخ أو عمَّا يمكن أنْ يعنيه. وفي الوقت الذي كان (واطسون) يدلى بشهادته، كان العالمان البريطانيان (باترك ستبتو و روبرت ادوارد) يقومان بدراسة العقم، وقد نجحا في تطوير نوع من العلاج أصبح يعرف بتخصيب الصّمّاء (IVF) حيث تمكَّنا من تخصيب بويضة بشرية، والحفاظ عليها إلى أنْ وصلت طور أجنَّة يمكن نقلها إلى أرحام النساء، وأصبح بالمقدور لأول مرة الحفاظ على البويضات البشرية الدقيقة حية في المختبر، ومداولتها. وقد قال(واطسون): "لقد آن الأوان لبذل جهود مكثَّفة قانونية أو خلاف ذلك بغية استنساخ البشر"[56] في ذات المسار يحدد(جيلينGaylin) تجربتين يقول إنَّهما أقنعتاه بقرب استنساخ كائنات بشرية:

2- تجربة البروفيسور (ف أ ي ستيوارد•) الذي اكتشف أنَّه بالمقدور الفصل بين خلايا جذور الجزر عبر هزها من قبل في الأحوال العادية حيث تبدأ البذرة في النمو عقب هزها وقد وجد(ستوارد) أنَّ خلايا الجذر بدأت بدورها في الانقسام، بحيث كونت كتلة من الخلايا المتخصصة، ونجح(ستيوارد) في جعل إحدى الخلايا تبلغ طور الجذر مكتملة النمو، بجذورها وساقها وأوراقها، وأزهارها وبذورها، وأصبح من المتصور أنْ يكون في وسع أي خلية أنْ تصبح نباتاً مكتملاً، وما يمكن القيام به مع خلايا النبات يمكن نظرياً على أقل تقدير أنْ نقوم به مع خلايا الحيوان، وسلم(جلين) "بأنَّ فكرة إنماء متعض كامل من خلية في المختبر دون تزاوج، تبدو فكرة مستحيلة غير أنَّ جزرة(جامعة كورنل) تواجه شكوكاً بالنسبة للعقل العلمي، القفزة من خليِّة مفردة إلى جزرة مستنسخة أصعب من القفزة من جزرة مستنسخة إلى إنسان مستنسخ"[57].

3- التجربة الثانية التي أفضت إلى تصور(جيلينGaylin) هي تجربة (جوردن) "الذي قام باستنساخ خلايا من بطانة الضفادع المعوية بعد أنْ قام بتدمير

نواة خلايا البويضة وإضافة الخلايا المعوية البالغة التي يفترض أنَّها متخصصة على الرغم من الجدل العلمي الذي ثار حول تلك التجربة. والخلاصة أنّ (جيلين وواطسون) والعديد من العلماء يرون أنَّ إمكان استنساخ البشر يبدو الآن عقلانياً.[58] في مقابل الأمل الكبير والأمل العلمي كان هناك من لا يرى حقيقة لذلك يقول البروفيسور(بيرناد ديفيسBernard Davis) من(جامعة هارفارد): إنَّ فكرة الاستنساخ قد سبَّبت على نحو يمكن فهمه ذعراً شديداً. يظل إمكانه أبعد من أنْ يستدعي في يومنا هذا أي قلق يذكرنا بأفكار(أوجست ويزمان August) Weismann ويخلص إلى القول: "لكل هذا فأنَّ الاستنساخ من حيوانات ثدييه بالغة يظل خيالاً علمياً"[59]. ولكن الواقع العلمي لم يعد كذلك. تبدأ إشكالية الاستنساخ بمجاهل تطور الجنين، كل خلية في الجسم تنشأ من ذات البويضة المخصَّبة، ولذا فأنَّ لكل خلية من خلايا الجسد ذات المورثات غير أنَّ الخلايا الحيوانية والبشرية خلايا مائزة، فخلية القلب تلك بوصفها خلية قلب وهكذا...عملية التخصص هذا تبدأ منذ تشكيل الجنين، وحين تصل الخلية إلى طورها النهائي تبقى على حالها فلا يطرأ عليها أي تغير ويتطلب الاستنساخ من الباحث حث دنا الخلية التخصصية على فقد البروتينات المرتبطة بدناها والاستعاضة عنها ببروتينات ترتبط بدنا بويضة مخصَّبة جديدة، وفي ذلك صعوبة لا يمكن نكرانها وجَّل من حاول الاستنساخ واجهه سؤال مهم: هل بالإمكان إصلاح ما أخذه الزمن من مورثات الخلية بحيث تعود إلى مرحلة قبل التخصيصية، والسماح للخلية بتوجيه تطور كائن عضوي جديد كلياً؟ وهذا ما يميِّز إنجاز (ويلموت) وكان في نظر علماء البيولوجيا اختراقاً لكل التَّصورات السابقة، ووصولاً لنتائج علمية لم تكن معروفة من قبل.

نتائج البحث: research results

يمكن سرد عدَّة نتائج لهذا البحث منها:

1- فكرة الاستنساخ قديمة في عقول الفلاسفة والعلماء ويمكن إدراجها تحت مفهوم الخلودImmortality .

2-حسب هذا البحث وما تضمنه من فرضية فأنَّ النسخ كما حدث لنزول القرآن يسبق التطورات العلمية بزمن طويل.

3- لا يقبل البحث العلمي فكرة الاستنساخ كما قالت بها الطائفة الرائيلية لقيامه على خيال يضع العقل العلمي في اللا تعين.

4-فكرة الاستنساخ قامت على عامل محدَّد، وهي الخلية وهذه تم اكتشافها في مرحلة علمية ليست بعيدة قياساً بالوجود البشري.

5-قامت الطبيعة بذاتها بنوع من الاستنساخ، ويتمثَّل في ذلك التوائم المتطابقة.

6- في الجانب العلمي بدأ الاستنساخ بالنبات ثم تدرَّج إلى الحيوان ثم التفكير في استنساخ الإنسان.

7- أوضح الاستنساخ فكرة عمل الساعة البيولوجية.

8- اخترق العديد من التصورات العلمية، وأبطل عدة نظريات.

9- الاستنساخ الذي أثار الجدل قام على الخلية الجسدية.

الخلاصة: In short

الاستنساخ بدأ فكرة، وتطوَّر إلى علم، وما زال يحتاج للكثير من الأبحاث، وهو مفهوم يمكن تسميته بالعلم البينيInterdisciplinary: لأنَّه يثير قضايا متداخلة ويقوم على علوم عديدة.

هوامش البحث:

1ــ داود سلمان السعدي "الاستنساخ بين العلم والفقه"، الطبعة الأولى، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002، ص 36.

2ــ المرجع السابق، ص 58 .

3 .Quoted in Leon Eisenberg , the Journal of Medicine and Philosophy vol; no. 4. 1976. p.322.

4.Gina Kolata, colne the road to dollyand path ahead p.20..

5.op. cit.p.103 Ibid.p.21.

6. منير الجنزوري "الاستنساخ القصة كاملة" الطبعة الثانية، دار المعارف،القاهرة، مصر، ص 18.

7ـــــ مجمع اللغة العربية،المعجم الوسيط،مكتبة الشروق الدولية،جمهورية مصر العربية،ط4، 2004، ص917.

8ــ ابن كثير"تفسير القرآن العظيم" تحقيق، أبو إسحاق الجويني، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، الجزء الأول، 1431هجرية، ص553.

* ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد مستجير وزملائه، لكتاب جريجوري أي بنس "من يخاف استنساخ الإنسان".

9ــ سورة الجاثية، أية29.

10ــ عبد الله عباس الندوي،"قاموس ألفاظ القرآن الكريم عربي انجليزي"، الطبعة الأولى، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، 1983 ص 661.

11ــ هاني رزق "موجز تاريخ الكون" الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، دمشق، سوريا، 2003م، 396.

12ــ ابن كثير المرجع السابق ص 552-553 .

13ــ ابن كثير ص 557.

14ــ إبراهيم بن حسن"التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب" الدار العربية للكتاب، 1994م، ص135.

15ــ محمّد عبد العظيم الزرقاني" مناهل العرفان في علوم القرآن" الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الجزء الأول،1995م، ص37.

16ــ المصدر السابق، ص39 .

•يشير كتاب شبكة الانترنت إلى أنَّ لهذا الصحفي كتابين هما: الكتاب الذي يقول الحقيقة. الرسالة الأولى. وكتاب سُكان الفضاء أخدوني على كوكبهم. الرسالة الثانية.

17ــ /https://www.albawaba.com/ar/ البوابة

18.kitabat@kitabat.com

19.kitabat@kitabat.com

20ــ طارق أبو الحسن،"الاستنساخ"، مكتبة الأهرام للبحث العلمي، ص19.

21ــ أحمد مستجير((قراءة في كتابنا الوراثي)) دار المعارف، العدد 644 ، في بحور العلم الجزء الرابع، القاهرة ، مصر، ص99.

22 – نفس المرجع و الصفحة.

23ــ نفس المرجع والصفحة.

24ــ نفس المرجع و الصفحة.

25– عبد السلام أحمد عمر"الاستنساخ بين العلم والدين"، مرجع سبق ذكره ص9.

* الانقسام الميتوزى/ هو التحوُّل إلى العديد من الخلايا، "وفي أثناء هذه الانقسامات المتوالية يبدأ تشكُّل بعض الخلايا، إلى الأنسجة والأعضاء، والأجهزة المختلفة، التي تشكل وتميز أفراد النوع سواء أكان نباتياً أم حيوانياً".

26– المرجع نفسه ص8.

27– براين جي فورد" الجينات والصراع من أجل الحياة" ترجمة، أحمد فوزي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2001 م ص192.

28- داود السعدي"الاستنساخ بين العلم والفقه" الطبعة الأولي، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002، ص148.

** الكروموزومات مصطلح مشتق من اللفظ اللاتيني أجسام ملونة.

29- منير على الجنزوري"الاستنساخ القصة الكاملة" مرجع سبق ذكره، ص 140.

30- داود السعدي المرجع السابق ص 150.

31- منير على الجنزوري" الاستنساخ القصة الكاملة" مرجع سبق ذكره ص 146.

* يعتمد على الأرز كطعام أساسي أكثر من ثلث سكان العالم وتغطي حقوله ما يزيد على 360 مليون هكتار من مساحة الكرة الأرضية.

32-c.p رونالد"استنبات أصناف من الرز مقاومة للأمراض"ترجمة،محمد فواز العظمة – أحمد كامل حجازي، مجلة العلوم الأمريكية، مجلد 14، العدد 716، يونيو / يوليو 1998ص 12.

33- المرجع نفسه ص 13.

34- المرجع نفسه ص 13،14

35ـ المرجع نفسه ص 13،14

36ـ المرجع نفسه ص 13،14

37ـ المرجع السابق ذكره ص 14

38ـ المرجع السابق ص 14.

39ـ المرجع السابق ص 16.

40ـ المرجع السابق ص 17.

41ـ منير على الجنزوري"الاستنساخ القصة الكاملة" مرجع سبق ذكره ص 152.

42ـ محمد عبد الحميد شاهين (الاستنساخ نهاية عصر الرومانسية) عالم الفكر، الكويت، المجلد 35، 2 أكتوبر وديسمبر، 2006، ص 328

43ــ المرجع السابق ذكره ص 329

44ــ إياد محمد على"الاستنسال البيولوجي الطريقة الطويلة نحو دوللي"الطبعة الأولى، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، 2001 م ص 165.

45ـ طلال سعيد النجفي" الكيمياء الحياتية" مديرية دار الكتاب للطباعة و النشر، الموصل، العراق، 1987، ص5.

46ـ المرجع السابق ذكره، 8 .

47ـ سينوت حليم دوس "استنساخ الإنسان حياً أو ميتاً"الطبعة الأولى، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، ص53 .

48 ــ المرجع السابق، ص 53.

49ــ المرجع السابق، ص54.

50ــ المرجع السابق،ص54.

51ــ محمد عبد الحميد شاهين " الاستنساخ نهاية عصر الرومانسية " عالم الفكر ، 2006 ، ص 346

52ــ سينوت حليم دوس " استنساخ الإنسان حياً أو ميتاً" مرجع سبق ذكره ص 59

53- Gina Kolata.op.c.t p.5

54.Ibid.op.c.t p.6

55.Ibid p.62

56.Ibid p.71

•عالم الخلايا في جامعة كوارتز

57.Kolataop.cit p.74

58. Ibid p.74

59. Ibid p.76.

الفكر الأخلاقي عند نصير الدين الطوسي

د. جميلة محي الدين البشتي
قسم الفلسفة-كلية الآداب بالزاوية
جامعة الزاوية

مقدمة:

يعد الفيلسوف الطوسي* من أبرز الفلاسفة في القرن السادس بعد الهجرة، ناهزت مؤلفاته مائتي مؤلف ونيف، وفي شتَّى أنواع المعرفة، منها الفلسفة والرياضة والفلك والأخلاق والتصوُّف وغيرها. كما درس الباحثون وعلى الأخص الغربيين منهم الناحية العلمية عند الطوسي، وتحدَّثوا عن تطويره لعلم الفلك، وما يتفرَّع عنه من علوم، فبيَّنوا ما لهذا الرجل من قيمة علمية ورياضية وفلكية، وما قدَّمته بحوثه في هذه العلوم من خدمة، ساهمت في تقدُّم حضارة أوروبا اللاتينية، وظهرت قيمة نتائجها في أوروبا الحديثة، حيث يرى (جورج سارتون) أنَّ الطوسي من أعظم علماء الإسلام، ومن أكبر رياضييه.

كما يعد الطوسي في الحقيقة باعث الفلسفة بعد أنْ انتكست على يد أبي حامد الغزالي. فعمله في شرح الإشارات لابن سينا، وفي تلخيص المحصل، وفي فصول العقائد، وفي تجريد الاعتقاد وغيرها يدل على تمكُّنه لا من فلسفة ابن سينا المناهضة ظاهرياً لمدرسة الغزالي فقط، بل علو مكانته في استيعاب الفلسفة القديمة والفلسفات الشرقية (الهندية والفارسية القديمة والعربية) فضلاً عن المسيحية والصوفية واليونانية بوجهيها المشائي والأفلاطوني. إلى جانب محاولاته الجادة لمزج علم الكلام بالفلسفة، وهو عمل اشتغل به الغزالي، ومن بعده فخر الدين الرازي؛ خدمة للدين والعقيدة.

ترك الطوسي للتراث الإسلامي آثراً كبيراً تمثَّل فيما أفاد به الفكر الإسلامي من علم دونّه، وما ترك من مؤلفات كثيرة تميزت في جانبها الفلسفي والأخلاقي

والصوفي، كان لها أعظم الأثر في تشكيل الفكر الإسلامي حيث اهتمت الفلسفة الأخلاقية عنده بالخير الإنساني، وهي تعنى على وجه الخصوص بالخير الخلقي؛ كما تصف الأفعال الإنسانية بالخيرية أو الشريرة، وذلك بناءً على معيار أخلاقي يدفعه إلى الالتزام بالفضائل والابتعاد عن الرذائل، وهو ما يؤدي إلى التحلِّي بالأخلاق الفاضلة التي تصل بصاحبها إلى طريق السعادة، وهذا ما أكَّد عليه الطوسي في كتابه الموسوم **(أخلاق ناصري)** الذي يظهر فيه معالم فكره الأخلاقي كمذهب فلسفي في الأخلاق، و يمزج فيه بين آراء أفلاطون وأرسطو، وبين آراء الفارابي وابن سينا و مسكويه، بالإضافة إلى أحكام الشريعة الإسلامية، كما يحث فيه على أهمية الأخلاق لدى الإنسان في حياته الدنيوية والأخروية.

يهدف البحث إلى توضيح الأبعاد الأخلاقية عند الطوسي، من خلال محاولة الإجابة على بعض التساؤلات الآتية:

هل الفعل الأخلاقي عند الطوسي فطري أم مكتسب ؟.و بعبارة أخرى هل النفس الإنسانية قد فطرت على أنواع معيَّنة من الأخلاق؟. هل النفس الإنسانية مستعدة لقبول سائر أنواع الأخلاق بالمزاولة والتعوُّد من خلال التربية والتعليم؟. ما طريق السعادة ؟. وما شروط تحصيلها؟.

وفي محاولة للإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها، سيتم استخدام المنهج التحليلي في إلقاء الضوء على أهم معالم الفكر الأخلاقي عند الطوسي.

ويقوم هذا البحث على خمسة عناصر رئيسة وخاتمة، وهي:

أولاً– موقف الطوسي من الخير والشر: يحدد الطوسي ماهية الخير والشر، متأثراً بابن سينا في أنَّ الخير وجود. وهو الواقع في ذكر ماهية اللذة، فهو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير. كما أنَّ الشئ قد يكون له استعدادات أحدها يطرأ على الآخر، فلا يكون الشئ الذي ينحوه ذلك الشئ باستعداده الثاني خيراً بالقياس إلى ذاته، بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ كالإنسان. فأنَّه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل بناءً على ذاته الخيِّرة واستعداده الأول، أمَّا إذا

طرأ عليه طارئ من ظروف سيئة، أو وجوده في بيئة رديئة مما دفعته إلى ارتكاب الرذائل، وذلك قصدها بحسب الاستعداد الثاني فلا تكون هي خيراً بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأول، بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ[1].

ويحدِّد الطوسي أنواع الخيرات، فيذكر منها ما هو خير على الإطلاق كالسعادة، ومنها ما هو خير عند الضرورة كالأكل والشرب. ومنها ما هو معقول كالخيرات العقلية، ومنها ما هو محسوس كالخيرات الحسية. فالسعادة هي خير ما وهي تمام الخيرات وغاياتها. والتمام هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتاج معه إلى شيء آخر. ولذلك يقول: "إنَّ السعادة هي أفضل الخيرات ولكن تحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات أخرى، وهي التي في البدن[كالخيرات الحسية]، والتي خارج البدن[كالخيرات العقلية والروحية]"[2]. وهنا نجده متأثراً بمسكويه (330هـ ــ 321هـ) حيث يذهب إلى نفس الرأي[3]. ويتبين من ذلك أنَّ السعادة عنده هي الخير المطلوب لذاته، وليس وراءها شيء آخر يمكن أنْ يناله الإنسان أعظم منها، ويتم الحصول عليها من خلال الأفعال الإرادية التي بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وتتصف تلك الأفعال بالفضائل، هذه هي خيرات لا لأجل ذواتها، بل هي خيرات لأجل السعادة، سواء كانت في الدنيا أو الآخرة.

كما نجده متأثراً أيضاً بفخر الدين الرازي في أنَّ سعادة الإنسان أو شقاءه ترجع إلى قوى النفس الثلاثة وهي(النطقية، والغضبية، والشهوانية) والتي من خلالها تصدر الأفعال الإرادية عنها؛ لتسبب السعادة أو الشقاء[4]. إلى جانب ذلك نجــد أنَّ الطوسي يتابع خُطى أرسطو(ت322ق م)[5]، وابن سينا(ت1037م) في القول الطبع ليس فطرة، بل هو ما يحصل للنفس من ملكات بالتكرار. وقد بيّن كيفية تأثير النفس عن البدن بفعل هذا التكرار. فيقول متابعاً ابن سينا: "إنَّ بيان كيفية تأثر النفس عن البدن، هو أنْ تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الأفعال. وهي كيفية من الكيفيات النفسانية، وتسمَّى حالاً مادامت سريعة الزوال. فإذا تكرَّرت وإذ عنت النفس لها فصارت كل مرة أسهل تأثراً، حتى تتمكَّن تلك الكيفية منها، وتصير

بطيئة الزوال، فعدت ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقاً"[6]. وهنا يشير الطوسي إلى سبب تكوُّن الأخلاق التي هي من المكوِّنات الطبيعية للإنسان من جهة أخرى يعوزها إلى التكرار والتمرين والتعوُّد على الأعمال، أو الأفعال حتى تصبح عنده ملكة خاصة به تسمَّى خلقاً أو عادة، وتلك الملكة هي تكون صفة راسخة في النفس. وذلك كقيام المرء باختيار فعل ما بعد الإمعان والتفكير، ومن ثم يضغط على نفسه للإنجاز، وتنفيذ ذلك الفعل أو العمل، وتحت تأثير تكرار العمل والتمرُّن عليه، وبالتدريج سوف يأنس به ويرسخ عنده ذلك الفعل ويصبح في النهاية إنجازه أو ممارسته له سهلاً لا يحتاج منه إلى الرجوع إلى الفكر والتأمل مرة أخرى، وبالتالي يصبح ذلك العمل أو الفعل الخلقي راسخاً فيه لا يزول، وذلك ما يعرف بالعادة أو الخلق، حيث تصبح جزءاً طبيعياً راسخاً في كيانه وشخصيته.

إذن فالعادة عملية هي شيء ضروري لتحقيق الفعل الأخلاقي لدى المرء حتى يكتسب الفضائل الأخلاقية في حياته الدنيوية. وأنَّ الخلق حتى وأن كان فطرياً فلابد من التَّدريب والتعوُّد حتى يرسخ الفعل الخلقي، وتتشربه النفس، ويعتاد المرء على القيام به. وفي هذا المعنى يؤكد الطوسي أنَّ الأخلاق صناعة وليست فطرة، وهو يسير على خُطى مسكويه، يبدو ذلك واضحاً في كتابه (أخلاق ناصري)، حيث يذهب إلى أنَّ مراتب الناس في قبول هذه الآداب التي سمَّيناها خلقاً، والمسارعة إلى تعلُّمها والحرص عليها وهي كثيرة، وهي تشاهد وتعاين فيهم، وبخاصة عند الأطفال، فأخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم ولا يسترونها بروية ولا فكر، وإذا أهملت الطباع ولم ترض بالتأديب والتعليم والتقويم، نشأ كل إنسان على سوء طباعه، وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولة، وعلى الوالدين أنْ يرشدوهم لطرق الفضائل واكتسابها والبلوغ إلى غاياتها بهذه الصناعة"[7]. وهي أفضل الصناعات كلها، أعني صناعة الأخلاق التي تعنى بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان"[8].

وبناءً على ذلك يشير الطوسي إلى أنَّ هناك عوامل وأسباب مؤثرة في سلوكيات وأخلاقيات الإنسان، فيجب مراعاتها لأنَّها تلعب دوراً كبيراً في توجيه سلوك المرء إلى فعل الخير أو الشر، التي تتمثَّل في حسن التربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية السليمة من قبل الوالدين؛ مما يؤدي إلى التحلِّي بالأخلاق الحميدة والابتعاد عن الأخلاق الرذيلة.

من هنا كان التأكيد على ضرورة تهذيب النفوس بالتحلِّي بالأخلاق الحسنة، والعمل الجاد على إحياء أصولها الأساسية في نفوسهم، من خلال إصلاح أفعالهم التي بها صلاح السلوك العام للإنسان؛ لذا يرى الطوسي أنَّ الإنسان السيئ هو الذي ينشغل في حياته كلها بالأمور الدنيوية فقط، أمَّا الإنسان الخيِّر فهو الذي يهتم بالمعارف النظرية والأخلاق العملية، فذلك هو الإنسان الكامل[9]. فإذا أكمل الجزء العملي والجزء النظري فيه فقد سعد السعادة التامة[10].

وتأسيساً على ذلك فأنَّ الأخلاق عند الطوسي مكتسبة وليست فطرية، حيث تنشأ من خلال التهذيب والتأديب والإصلاح، ومن خلال ذلك يكتسب صاحبها الأخلاق الفاضلة التي تؤدي إلى السعادة المنشودة، وهنا تكمن أهمية الأخلاق عند الطوسي.

أمَّا الشر عند الطوسي فيطلق على أمور عدمية، وعلى أمور وجودية.أمَّا الأمور العدمية فهي غير مؤثرة كفقدان كمال شئ ما. أمَّا الأمور الوجودية فهي كمنع المتوجَّه إلى كماله عن الوصول إليه، مثل البرد المفسد للثمار، فالبرد في نفسه من حيث هو كيفية أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس شر، بل هو كمال من الكمالات، و أنَّما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها. كما يرى أنَّ الشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله، و أنَّما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك[11]. ويعني ذلك أنَّ الشر نسبي، وأنَّ لا وجود للشر مطلق. وعلى الإنسان أنْ ينظر إلى الكل لا إلى الجزء، فإذا نظر إلى مجموع الأشياء وجد الخير فيها غالباً على الشر لأنَّ الخير مقتضى بالذات، أمَّا الشر فمقصود بالعرض، وهو عرض زائل لا يلحق إلا الوجود الجزئي، أي أنَّ الشر يصيب الجزء فقط من

الأشياء العارضة القابلة للزوال. ولأنَّ عالمنا هذا عالم كون وفساد، فلابد أنَّ يكون الشر إلى جانب الخير، ولكن مع هذا فأنَّ الخير هو الموجود لأنَّه من طبيعة الوجود؛ أما الشر فشيء عارض على الوجود، وهنا نجده متأثراً بأفلاطون.

كما أنَّه على خلاف مع فخر الدين الرازي(ت 606هـ 1209م) الذي يذهب إلى أنَّ الشر هو الألم وحده، وهو وجودي، وأنَّ الآلام في الدنيا أكثر من اللذات[12]. إذ يرى أنَّ الآلام ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور، وإنَّما هي شرور بالقياس إلى المتألم. فالشرور أمور إضافية،أمَّا في نفسها وبالقياس إلى الكل فليست شرَّاً أصلاً. وبالتالي ليس الشر بغالب في الوجود[13]على رأي الرازي. أمَّا الطوسي فيؤكد بأنَّ وجود الشريرة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها، والعام الظاهر هو الأخلاق الخالية عن غايتي الفضيلة والرذيلة. فالشر ليس بغالب، وذلك لأنَّ الشقاوة الأبدية تختص بالطرف الأخس[14].

ويقسِّم الطوسي الموجودات بحسب وجود الشر وعدمه[15] إلى وجود ما لا شر فيه أصلاً، و إلى ما يغلب فيه ما ليس شر على ما هو شر. أمَّا الشرور المحضة فهي ليست موجودة بالذات، بل بالقياس أو بالعرض. يتضح من ذلك أنَّ الشر غير مقصود لذاته، بل هو تابع للخير، وهو لابد من وجوده في بعض الكائنات؛ لذلك فهو خير بالعرض لأنَّه لولا ما في العالم من الشرور القليلة لما كانت في العالم الخيرات الكثيرة.

ثانياً- موقفه من اللذة والألم: يذهب الطوسي في معرض حديثه عن اللذة والألم إلى أنَّ العلم بوجود اللذة، وأنْ كان يقينياً فهو يوجب الشوق إليها إيجاب الإحساس بها. والعلم بوجود الألم وأنْ كان يقينياً،فهو أيضاً لا يوجب الاحتراز عنه،إيجاب الإحساس به، فمعرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي إدراكها اختفاء الإحساس بها،لأنَّ العلم بما من شأنه أنْ يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة[16].

يرى الطوسي أنَّ اللذة هي إدراك ونيل، أمَّا مفهوم النيل فهو الإصابة والوجدان، ولا يكون إلا بحصول ذاته، فاللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، كما

ذهب الرازي في شرحه لإشارات ابن سينا[17]، بل هي إدراك ونيل حصول اللذيذ للملتذ ووصوله إليه[18]، وهنا يسير الطوسي في نفس اتجاه ابن سينا الذي يؤكد على "أنَّ اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر"[19]. ويراد بذلك أنَّ الإدراك هو عبارة عن وصول طالب متوجه إلى مطلوبه مقصوده ونيله له، وذلك دليل للقصدية والوعي بالإدراك، حيث تظهر العملية الشعورية وصراع النفس وتوجُّهها إلى موضوع اللذة للحصول عليها. وهذا بيان للعملية النفسية الشعورية التي تصحب الإدراك بما فيها من وعي وقصد التي سرعان ما تنتهي بنيل المطلوب أي بحصول الإدراك للمدرك وهي اللذة.

كما يعترض الطوسي فـــي مسألة اللذة والألم على ما جاء به فخر الدين الرازي موضِّحاً "أنَّه من الصحيح أنَّ التفرُّق عدمي، فلا يكون علة للوجودي ولا يوجب الألم، إلا أنَّ التفريق هنا ليس سبباً بالذات إلا لأمر عدمي هو زوال الاعتدال، وهذا ما كان يقصده ابن سينا"[20]. لذلك يرى الطوسي أنَّ اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، أي نتج عن ارتياح لفعل ما. والألم إدراك مناف من حيث هو منافٍ لفعل متعب غير مريح، فإنْ كان إدراكهما بالحواس فهما حسيان، وشرط الإحساس بهما أنْ لا يكونا مستمرين في الانفعال؛ لأنَّ الانفعال المستمر مما يبطل الإحساس بهما ولا يثبتهما، بل يؤدي إلى زوالهما، وأمَّا إذا كان إدراكهما بالعقل فهما عقليان. والعقلي أثبت لكونه أبعد عن الانفعال المؤدّي إلى زوالهما، وأوفر لاستغنائه عن توسُّط الآلة التي يقصد بها الحواس، وأكمل لكون الموانع فيه أقل[21]. عليه يبيِّن الطوسي نوعين من الإدراك، وهما: الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، وليس اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية لا غير، وقد يستند الألم إلى التفرُّق، وكل منهما حسي وعقلي، إلا أنَّ العقلي هو أقوى[22].

وبشأن تحديد الطوسي لتعريف اللذة والألم "بإدراك الملائم، والألم إدراك مناف" فذلك مستفاداً مـــن تعريف أرسطو لهما، كما أخذ به أيضاً كثير من فلاسفة الإسلام مثل الفارابي[23]، وابن سينا[24].

ويحدد الطوسي أنواع اللذات من خلال رأي الناس، فيذهب إلى أنَّهم يظنون أنَّ اللذات الموجودة هي المدركة بالحواس الظاهرة فقط، أمَّا اللذات المدركة بالعقل فتارة ينكرون تحقُّقها ووجودها، ويرون أنَّها من خيالات لا حقيقة لها، وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية والانجذاب إليها. وهنا نجده يتفق مع ابن سينا القائل بوجود لذات باطنية، أي عقلية وهي أقوى من اللذات الحسية الظاهرة. ويذكر لنا عدداً منها، مثل لذة نيل الحشمة والجاه، ولذة إيثار الغير على النفس، ولذة الكرامة. ويخلص إلى القول أنَّ اللذة مؤثرة، والمؤثر لذيذ، فتنتجان أنَّ اللذة الباطنية العقلية مستعلية على اللذة الحسية[25].

سعى الطوسي إلى إثبات اللذة العقلية من خلال كتابات ابن سينا، فعند استعراض الكمالات وإدراكاتها ذكر أنَّ اللذات متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء، فمنها ما يتعلَّق بالقوة الشهوانية، وهي تتمثَّل في اللذات الحسية. ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية، التي تمثلها اللذات النفسية، ومنها ما يتعلَّق بالقوى الباطنية التي تمثل اللذات العقلية. وهذه اللذات كلها كمالات حيوانية مختلفة، لها إدراكات حيوانية متفاوتة أيضاً.أمَّا اللذات العقلية التي تتمثَّل في الجوهر العاقل فله أيضاً كمالاته. ومـــن هذه الكمالات أنْ يتمثل فيه ما يتعقَّله من الحق الأول بقدر ما يستطيعه،لأنَّ تعقُّل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره. ثم ما يتعقَّله من صور معلولاته المترتبة أعنى الوجود كله تمثُّلاً يقينياً خالياً من شوائب الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل، وبين ما تمثل فيه تمايز واختلاف، بل يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق. ولاشك في أنَّ هذا الكمال خير، وأنَّه مدرك لهذا الكمال، ولحصول هذا الكمال له. فإذن هو ملتذ بذلك، وهذه هي اللذة العقلية[26]. وهنا يذهب الطوسي إلى إثبات اللذة العقلية، ويرى أنَّها ثابتة في حق الله سبحانه

وتعالى؛لأنَّه مدرك لأكمل الموجودات، أي ذاته فيكون ملتذاً به، وهذا ما ذهب إليه ابن سينا أيضاً بقوله إنَّ الواجب الوجود الذي هو غاية الكمال والجمال والبهاء تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذً وملتذ، فإنَّ اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة مما هو ملائم[27]. كما يدعو الطوسي إلى تفضيل اللذات المعنوية (أي العقلية) على اللذات الحسية دون أنْ يطالب بعدم الالتفات إلى المتع الدنيوية، بل طالب الأخذ منها بحسب حاجة الإنسان إليها،لأنَّها تحقق سعادة مؤقتة وغير حقيقية، بل يسعى إلى طلب المتع الأخروية التي تتمثَّل في اللذات العقلية والروحية التي تحقق السعادة الدائمة وهي السعادة الحقيقية.

كما يؤكد الطوسي على أنَّ هناك تفاوت كبير بين اللذة العقلية والحيوانية من حيث الكمية والكيفية. بحيث أنَّ العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية،لأنَّ العقل يصل إلى كنه المعقول، فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي، والحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره. ويستنتج بالتالي أنَّ الإدراك العقلي خالص كله عن الشوائب، والحس شوائب كله[28]، وهنا نجده يتفق مع ابن سينا في ذلك. وبالتالي فهو يرى أنَّ الإنسان الحكيم هو الذي يهتم باللذات العقلية، ويترك اللذات البدنية الشهوانية ولا يأخذ منها إلا بالمقدار الذي يضطر ويحتاج إليه.إلى جانب التحلِّي بالفضائل والابتعاد عن الرذائل من خلال تحرِّي الوسط الأخلاقي في أفعاله وأقواله[29].

وبناءً على ذلك يبين الطوسي مصير الأنفس الإنسانية يوم القيامة من خلال نتائج أفعالها الأخلاقية، حيث يشير إلى نوعين وهما: الأنفس الباقية المدركة لذاتها، وهي التي كانت متحلية بالأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة، منقطعة العلائق عن الأشياء الفانية، وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها، وبذلك كان مصيرها من أهل الثواب الدائم. أمَّا النفوس عديمة الإدراك لذاتها الباقية، ومائلة إلى اللذات البدنية منغمسة في الأمور الدنيوية الفانية، ومتخلقة بالأخلاق الرذيلة الفاسدة، وكان ذلك ملكة راسخة فيها. كان مصيرها من أهل العقاب الدائم لفقدان ما ينبغي لها[30]. من

هنا تكون الأنفس الإنسانية بين مرتبتين أحدهما في مرتبة السعادة الدائمة وهي الجنة، والأخرى في مرتبة الشقاوة الدائمة وهي النار.

ثالثاً- موقفه من السعادة: لا شك أنَّ السعادة مطلب كل إنسان، وأنَّها الهدف الأقصى الذي لا يهدف المرء وراءه إلى شيء آخر. ومن ثم لا يزال الناس منذ وجدوا وحتى اليوم، وسيبقون في بحث دائب وتفتيش مستمر عن تلك الغاية المقصودة، ومن أجل ما لها من أهمية بالغة أولاها الفلاسفة منذ القدم بمزيد من العناية والدراسة، إلا أنَّهم لم يتفقوا على كلمة واحدة في أمرها.

تبنَّى الطوسي رأي أرسطو الذي يذهب إلى أنَّه يستحيل أنْ تكون السعادة قوة واستعداداً محضاً، بل يجب أنْ تكون فعلاً أو كمالاً، لا يطلب من أجل ذاته، ولكن يطلب من أجل شيء آخر، وهي السعادة وكلما سما هذا الكمال أو الفعل كلما دنت طبيعته من طبيعة السعادة الحقة. وأسمى الأفعال أو الكمالات متصل باسم القوى التي لنا، وهي القوة العقلية[31].

فالسعادة إذن هي فعل وكمال، وليست قوة أو استعداد محض؛ كما يرى الطوسي أنَّ السعادة هي خير ما، كما أنَّها أفضل الخيرات، وذلك ما ذهب إليه الفارابي أيضاً[32].إلى جانب ذلك يعدها الغاية القصوى لأفعال الإنسانية. وهنا نجده متأثراً بالفارابي[33]، ومسكويه[34]. ولاشك أنَّهم يحذون في ذلك حذو سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذي يرى أنَّ "السعادة هي على التحقيق شـــيء نهائي كامل مكتَّف بنفسه، مادام أنَّه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان"[35]. وبناءً على ذلك فالسعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الإنسان، وإذا كان كل ما يسعى إليه الإنسان هو في نظر الطوسي خير وغاية في الكمال، فالسعادة هي أسمى الخيرات جميعها فبقدر سعي الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته. وتنال السعادة بممارسة الأفعال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين أولاً، وعن طريق العقل والحكمة والتأمل ثانياً، ومن ثم الابتعاد عن الأفعال القبيحة والشهوانية ثالثاً. ولذا فأي إنسان يستطيع عمل الخير ويسير فيه ينال السعادة إذا أراد ذلك، فما عليه إلا محاولة تنمية خصال

الخير الموجودة في نفسه بالقوة؛ لتصير ملكة بالفعل راسخة تتجه دائماً إلى عمل الخير. فالممارسة عنصر هام عند الطوسي في الحصول على اكتساب الأخلاق والسعادة.

يقسِّم الطوسي السعادة إلى ثلاثة أقسام هي:

أ – السعادة البدنية أو الحسية، وهي الدنيا.

ب – السعادة النفسية، وهي الوسطى.

ج – السعادة الروحية، وهي العليا.

وهذا التقسيم لا يختلف في الواقع عن تقسيم الرازي للسعادة [36].

كما يبين لنا الطوسي السبيل للحصول على السعادة الحقة، ويكون ذلك بتحلي المرء بالأخلاق الفاضلة، وهي خطوة على طريق السعادة، إلا أنَّه يرى السعادة التامة التي يقصد بها السعادة الروحية، هي أفضل بكثير من السعادة الجسمانية التي لا يرتقي الإنسان إليها إلا بعد أنْ يتعلم الحكمة كلها تعلماً صحيحاً، ويستوفيها أولاً بأول. ومن ظن من الناس أنَّه يصل إليها بغير تلك الطريقة، وعلى ذلك المنهج، فقد ظن باطلاً وبَعُد عن الحق بعداً كثيراً[37]. وهذا ما ذهب إليه كل من سقراط والفارابي ومسكويه، الذين اعتبروا أنَّ الأفعال الفاضلة هي وسيلة من وسائل تحقيق السعادة. بينما لا يرى فخر الدين الرازي ضرورة للقول بأنَّ الأخلاق الفاضلة سبباً في تحقيق السعادة[38]. إلا أنَّ الطوسي يؤكد على ضرورة الأخذ بالأخلاق الفاضلة للانتقال من المرتبة الأولى في السعادة إلى المرتبة الثانية، ثم إلى المرتبة الثالثة بواسطة الحكمة وأقسامها.

تأسيساً على ذلك: السعادة الحقة عند الطوسي هي التي يستكمل فيها الإنسان عقله بالاطلاع على مختلف أنواع المعرفة الحكمية، والتحلِّي بالفضائل والابتعاد عن الرذائل؛ وهو بذلك يقدم العلم على العمل. وهنا نجده متأثراً بمسكويه الذي يرى أنَّ تحصيل السعادة لا يكون إلا بطلب الحكمة، بالنظر يمكن تحصيل الآراء الصحيحة وبالعمل تحصيل الهيأة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، ومنها يصل

المرء إلى تحقيق السعادة التامة[39]. وهذا ما ذهب إليه الفارابي "بضرورة اقتناء صناعة الفلسفة للإنسان الذي يبحث عن سعادته"[40]. وعليه فإذا كانت السعادة هي الخير المطلوب لذاته ولا يتسنى بلوغها إلا بالفضائل، فإنَّ الفضائل الفكرية أسمى من الفضائل الخلقية والعملية،لأنَّ الفضائل الفكرية شرط لها، بل أنَّ القوى الناطقة العملية لم تجعل إلا لتخدم القوى النظرية، ولم تجعل القوى النظرية لتخدم شيئاً آخر، وإنَّما ليتوصل بها إلى السعادة الكاملة.

كما يرى الطوسي القائلين بأنَّ السعادة هي اللذة الحسية، ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت[41]. وعليه يبين لنا الطوسي أنَّ السعيد من الناس يكون في إحدى مرتبتين: إمَّا في مرتبة الأشياء الجسمانية متعلقاً بأحوالها السفلى سعيداً بها، وإمَّا في مرتبة الأشياء الروحانية.

أمَّا صاحب المرتبة الأولى فهو غير كامل على الإطلاق، ولا سعيد تام، يعاني الآلام والحسرات. وصاحب المرتبة الثانية فهو السعيد التام؛لأنَّه مقيم بروحانيته بين الملأ الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي، أو يستزيد من فضائله ويكون خالياً من الآلام والحسرات. وهذه المرتبة من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها[42]. ذلك فأنَّ السعادة ليست مجرد لذة جسمية، وإنَّما هي لذة روحية تتجه دائماً إلى الله سبحانه وتعالى وتشتاق إليه، وتلك هي السعادة الروحانية. وهنا يظهر أثر عقيدته الدينية في ذلك، إلى جانب جعل معيار السعادة عنده الإنسان وحظه من نعيم الآخرة، يكمن في عمله في هذه الدنيا، من خلال اكتسابه الجانب النظري المعرفي، والجانب العملي الأخلاقي، فعن طريقهما يتم تحصيل المرء على السعادة التامة في الدارين الدنيا والآخرة، وهنا يكمن الجانب الميتافيزيقي في الأخلاق عند الطوسي.

رابعاً: موقفه من الفضيلة والرذيلة: عندما يتحدث الطوسي عن الفضيلة نرى أثر سقراط واضحاً كل الوضوح، وهو يحدد الفضائل الأربع السقراطية قائلاً ذلك لتحقيق السعادة، بتحصيل على المعرفة النظرية وتكميل قوته العملية باكتساب

الفضائل. حيث يذهب إلى أنَّ للنفس قوى ثلاث[43]. وهذه القوى هي الشهوانية والغضبية والعقلية، وينبثق من تلك القوى ثلاث فضائل وهي: العفة والشجاعة والحكمة، ثم لا يلبث أنْ يضيف لها فضيلة رابعة يسميها فضيلة العدالة، التي بواسطتها يحدث الاعتدال والانسجام والتوافق بين الفضائل الثلاث الرئيسة. حيث يبين الطوسي ذلك من خلال حركة النفس، متى كانت حركة النفس العاقلة وغير خارجة عن ذاتها؟ وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة لا المظنونة معارف؟، وهي بالحقيقة جهالات، حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة.

وإذا كانت حركة النفس الشهوانية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير رافضة عليه في ما تقسطه لها، ولا منهمكة في أتباع هواها، حدثت عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة السخاء.

أمَّا إذا كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة في ما تقسطه لها، فلا تهيج في غير حينها، ولا تحمى أكثر مما ينبغي لها حدثت عنها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة. إلا أنَّه قد يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ولنسبة بعضها إلى بعض فضيلة، هي كمالها وتمامها، وهي فضيلة العدالة[44]. كما يحدد الطوسي الفضائل الأربعة وما يقابلها من أضداد أو رذائل. وهي:

1 – الحكمة ويقابلها الجهل.

2 – العفة ويقابلها الشره.

3– الشجاعة ويقابلها الجبن.

4 – العدالـــة ويقابلها الجور.

ويشرح لنا الطوسي الفضائل الأربع بتعابير أفلاطونية خالصة[45]. حيث يرى أنَّ **الحكمة** هي فضيلة النفس الناطقة المميزة، وهي أنْ تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة، وإن شئت فقل هي أنْ تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية.

أمَّا العفـــــة فهي فضيلة الحس الشهواني، وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأنْ يعرف شهواته بحسب الرأي، أي أنْ يوافق في التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها، ويصير حراً غير عبداً لشيء من شهواته.

أمَّا الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية، وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة، واستعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة.

أمَّا العدالـــة فهي فضيلة النفس التي تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث(46). التي توازن بين هذه القوى الثلاث وتقودها إلى الانسجام والاعتدال، مما تحقق للنفس سعادتها التامة.

ويقسِّم الطوسي كل فضيلة من هذه الفضائل الأربعة إلى أقسام تحتها فضائل أخرى، إلى جانب تعريف كل فضيلة من تلك الفضائل التي تخرج من تحت الفضيلة الرئيسة. وهي:

أ – أقسام الفضائل التي تحت فضيلة الحكمة وهي:

1 ــ فضيلة الذكاء: وهي سرعة ظهور النتائج وسهولتها على النفس.

2 ــ فضيلة الذكر: وهي ثبات صورة ما يخلصه العقل أو الوهم من أمور.

3 ــ فضيلة التعقل: وهي موافقة بحث النفس عن الأشياء والموضوعة بقدر ما هي عليه.

4 ــ فضيلة صفاء الذهن: وهي استعداد النفس للاستخراج المطلوب بلا تعب.

5 ــ فضيلة جودة الذهن وقوته: وهي تأمل النفس لما قد لزم من المقدم.

6 ــ فضيلة سهولة التعلم: فهي قوة للنفس وحدة في الفهم بها تدرك الأمور النظرية.

ب ــ أمَّا أقسام الفضائل التي تحت فضيلة العفة فهي:

1 ــ فضيلة الدعة: وهي سكون النفس عند هيجان الشهوة.

2 ــ فضيلة الصبر: وهي مقاومة النفس الهوى لئلا تنقاد لقبائح اللذات.

3 ــ فضيلة السخاء: فهي التوسط في العطاء، وهو أنْ ينفق الأموال في ما ينبغي على مقدار ما ينبغي وعلى ما ينبغي.

4ــ فضيلة الحرية: فهي فضيلة النفس بها يكتسب المال من جهة، ويعطى في جهة، ويمتنع من اكتساب المال من غير وجهة.

5 ــ فضيلة القناعة: هي التوسط في التساهل في المآكل والمشارب والزينة.

6 ــ فضيلة الدماثة: فهي حسن انقياد النفس لما يجمل، وتسرعها إلى الجميل.

7 ــ فضيلة الورع: فهو لزوم الأعمال الجميلة التي فيها كمال النفس.

ج ــ أقسام الفضائل التي تحت فضيلة الشجاعة وهي:

1 ــ فضيلة كبر النفس: فهي الاستهانة باليسير والاقتدار على حمل الكراهية والهوان، فصاحبها أبداً يؤهل نفسه للأمور العظام مع استحقاقه لها.

2 ــ فضيلة النجدة: هي ثقة النفس عند المخاوف حتى لا يدخلها جزع.

3 ــ فضيلة عظم الهمة: فهي فضيلة للنفس تحتمل بها سعادة الجد، وصدها عند الشدائد التي تكون عند الموت.

4 ــ فضيلة الثبات: هي فضيلة للنفس تقوى بها على احتمال الآلام ومقاومتها في الأحوال خاصة.

5 ــ فضيلة الحلم: هي فضيلة النفس تكسبها الطمأنينة، فلا تكون مشغبة ولا يحركها الغضب بسهولة وسرعة.

6 ــ فضيلة الشهامة: فهي الحرص على الأعمال العظام توقعاً في الأمور الجليلة.

7 ــ فضيلة احتمال الكد: فهي قوة للنفس تستعمل آلات البدن في الأمور الحسية بالتمرين وحسن العادة.

ح ــ أقسام الفضائل التي تحت فضيلة العدالة وهي:

1 ــ فضيلة الصداقة: وهي محبة صادقة يهتم معها بجميع أسباب الصديق وإيثار فعل الخيرات التي يمكن فعالها به.

2 ــ فضيلة الألفة: فهي اتفاق الآراء والاعتقادات، تحدث عن التواصل فيعتقد معها التضافر على تدبير العيش.

3 ــ فضيلة صلة الرحم: هي مشاركة ذوي اللحمة، أي ذوي القرابة، في الخيرات التي تكون في الدنيا.

4 ــ فضيلة المكافأة: وهي مقابلة الإحسان بمثله أو بزيادة عليه.

5 ــ فضيلة حسن الشركة: هو الأخذ والعطاء في المعاملات على الاعتدال الموافق للجميع.

6 ــ فضيلة حسن القضاء: هو مجازاة بغير ندم ولا منّ.

7 ــ فضيلة التودُّد: فهي طلب مودة الأكفاء بما يوجب ذلك، وموجبات المودة كثيرة منها، من أهل الفضل بحسن اللقاء وبالأعمال التي تستدعي المحبة منهم[47].

خامساً- الفضائل الوسطية عند الطوسي: تابع الطوسي كالفلاسفة والمتكلمين أرسطو في القول أنَّ الفضيلة هي وسط بين الإفراط والتفريط، حيث يظهر ذلك بوضوح في كتابه (أخلاق ناصري) معالم الفكر الأرسطي عنده. فهو مثلاً يعد أنَّ كل فضيلة هي وسط بين رذائل[48]. كما ذكر أنَّ الوسط في الأخلاق هو الفضيلة بعينها، أمَّا الأطراف فهي رذائل وشرور. أمَّا الأوساط التي هي فضائل والتي يحددها الطوسي من خلال الرذائل تتمثل في:

1 ــ الحكمة: وهي وسط بين السفه والبله؛ ويعني بالسفه هنا استعمال القوة الفكرية في ما لا ينبغي. وسماه القوم الجزبرة، أي الخداع. أمَّا البله فهو نقصان الخلق، بل هو تعطيل القوة الفكرية بالإرادة. وهنا تكمن الحكمة بين الإفراط الذي يكون بالسفه وهو الخداع، وبين التفريط الذي يكون بالبلادة.

2 ــ الذكاء: هو وسط بين الخبث والبلادة. فأنَّ أحد طرفي كل وسط إفراط والأخر تفريط. وهو يعني بذلك الزيادة عليه والنقصان منه. فالخبث والدهاء والحيل الرديئة هي كلها إلى جانب الزيادة في ما ينبغي أنْ يكون الذكاء فيه. وأمَّا البلادة والبله والعجز عن إدراك المعارف فهي كلها إلى جانب النقصان من الذكاء.

3 ــ الذكر: هو وسط بين النسيان الذي يكون بإهمال ما ينبغي أنْ يحفظ. وبين العناية بما لا ينبغي أنْ يحفظ، أمَّا التعقُّل وهو حسن التصور، فهو وسط بين الذهاب بالنظر في الشيء الموضوع إلى أكثر مما هو عليه، وبين القصور بالنظر فيه عما هو عليه.

4 ــ جودة الذهن وقوته: هو وسط بين الإفراط في التأمل وبين التفريط فيه حتى يقصر عنه.

5ــ سهولة التعلم: وسط بين المبادرة إليه بسلاسة لا تثبت معها صورة العلم، وبين التعصُّب عليه وتعذره.

6 ــ العفة: وهي وسط بين رذيلتين، هما الشره وخمود الشهوة.

7 ــ الشجاعة: هي وسط بين رذيلتين أحدهما الجبن، والأخرى التهور.

8. العدالة: هــي وسط بين الظلم و الانظلام[49]. وهنا نجده يسير على خُطى مسكويه في ذلك[50]. وبناءً على ذلك فأنَّ المرء إذا طلب هذه الفضائل، وحرص عليها وتعاطاها حصل له مقصوده من التخلق بها، حتى تصبح جزءاً طبيعياً راسخاً في كيانه وشخصيته.

وعليه يؤكد الطوسي بأنَّ الفضيلة إذا انحرفت عن موضوعها الخاص بها أدنى انحراف، قربت من رذيلة أخرى، ولم تسلم من العيب. وشرط الفعل المحمود الفاضل هو الاعتدال والتوسط في الأمور كلها، فكما أنَّ الطعام والشراب إذا أفرط أو فرّط فيهما الإنسان أدى ذلك إلى إصابته بالمرض وأنواع العلل، كذلك الفعل الفاضل إذا أفرط أو فرّط فيه صاحبه أخرجه عن حد الفضيلة. فحد الفضيلة هو القصد في الأمور والتوسط فيها بلا إفراط ولا تفريط. فالأخلاق صلاحها بالاعتدال وفسادها بالتطرُّف والبعد عن الوسط الأخلاقي.

كما يذكر لنا الطوسي أنَّه من الصعوبة بمكان تحديد الوسط الذي هو بين الإفراط والتفريط في بعض الأمور، كما أنَّ التمسُّك بالوسط بعد تعيّنه هو

أصعب؛لأنَّ الأطراف التي تسمَّى رذائل من الأفعال والأحوال والزمان وسائر الجهات كثيرة جداً[51].

يظهر بوضوح مما تقدَّم مدى تأثر الطوسي بالفكر الأرسطي، وهذا أمر ليس بالغريب عند بعض الفلاسفة، وبعض المتكلمين المسلمين، فأرسطو قد أوضح أنَّه ليس من اليسير تعيين هذا الوسط في جميع الأحوال، إلا أنَّ من دلائل الحذق في أي فن من الفنون (وحياة الفضيلة فن) أنَّ صاحبها قادر على تجاوز كلاً من الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينهما.

الخاتمة:

ممَّا تقدَّم نخلص إلى أنَّ الطوسي قد أهتم بمسألة الخير والشر، وأنَّ الشر ليس بغالب في الوجود، كما أنَّ الأخلاق صناعة وليست فطرية، فهي تكتسب بالتأديب والتعليم والتقويم. لذلك يحدد الطوسي نوعين من اللذات: اللذة الجسمانية، واللذة العقلية، وهاتان اللذتان يسعى الإنسان في هذه الدنيا للفوز بهما؛ ولكنه يحث على طلب اللذة العقلية لأنَّها أشرف وأبقى من اللذات الجسمانية الزائلة، وهي من خلالها يصل إلى اللذات الروحية الدائمة، التي تكون في الآخرة، وفيها يتحقق كماله الأعلى وسعادته القصوى.

هذا الكمال الذي هو غاية المعرفة العقلية النظرية، وهو الكمال الروحاني الذي يسعى الإنسان العالم والفاضل للوصول إليه، فالسعادة هي الغاية القصوى التي يسعى الإنسان إلى الحصول عليها. فهي من بين الخيرات وأعظمها خيراً، وهي تطلب لذاتها ولا تُطلب لغيرها؛ وذلك بناءً على تحصيله للحكمة والأخلاق، ولا يكون إلا في الحياة الآخرة من خلال مرتبتين، فمن أحرز أعلى درجات العلم وصار حكيماً، وأحرز أعلى درجات العمل وصار فاضلاً، كانت درجته في الآخرة في أعلى الدرجات وهي السعادة الأبدية، أمَّا من فسد علمه وعمله وفسدت حياته الدنيا التي خلق فيها من أجل المعرفة والعمل كان مصيره في الآخرة في درجة الخاسرين، ودرجة الشقاء الأبدي.

أمَّا بالنسبة لمسألة الفضيلة والرذيلة فالطوسي أرسطي النزعة كابن سينا ومسكويه تماماً، إذ يوضِّح بعد عرض مستفيض عن أنواع وأقسام الفضائل والرذائل أنَّ الفضيلة هي الاعتدال، كما يذكر لنا كيفية تحديد أو الحصول على الفضائل الأخلاقية، وذلك من خلال ضرورة الأخذ بفكرة الوسط الذهبي الأرسطي، فالفضيلة عنده هي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، وتنعدم إمَّا بالإفراط، وإمَّا بالتفريط، ولا تبقى إلا بالتوسط. ذلك بأنَّ العفة والشجاعة تنعدمان على السواء، إمَّا بالإفراط وإمَّا بالتفريط، ولا يبقيان إلا بالتوسُّط. والطرفان كلاهما مذموم، والفضيلة محمودة، وأنَّ المعتدل في الحياة هو من يلتزم التوسُّط الذي هو الاعتدال بين الطرفين المذمومين، وأنَّ من يميل إلى الإفراط أو التفريط في الأفكار والآراء والأفعال والأقوال فقد ابتعد عن فضيلة الاعتدال.

والعقل وحده هو الذي يُعين هذا الوسط، ولكن الفضيلة ليست غاية لسلوك الإنسان، وإنَّما هي وسيلة لغاية هي السعادة الحقة التي تكون في الدارين الدنيا والآخرة. وبذلك تتميز الفلسفة الأخلاقية عند الطوسي بأبعادها التربوية والتعليمية والميتافيزيقية.

هوامش البحث:

* **هو محمد بن محمد الحسن،** يكنَّى بأبي جعفر، وشهرته الطوسي. ولد في الحادي عشر من جماد الأول (597 هـ) وهي توافق سنة (1201 م). لقب الطوسي بشتى أنواع الألقاب منها: الخواجة، والفيلسوف، وسلطان المحققين، وأستاذ الحكماء والمتكلمين، ونصير الدين، وأحيان النصير وغيرها؛ إلا أنَّ الصيغة المشهورة لأسمه الكامل ــ دائماً هي **الخواجة نصير الدين الطوسي.**أمَّا وفاته فكانت في بغداد سنة (672 هـ) الموافق (1274م).

1ــ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 1985، ج4 ص15،14.

2ــ نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، تحقيق، محمد صادق فضل الله، دار الهادي، بيروت،2008م، ص59 ــ 61 .

3ــ مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار الحياة، بيروت، ط2، 1398هـ، ص،85 .

4 ــ فخر الدين الرازي، الأربعون في أصول الدين، حيدر آباد، الهند،1353هـ، ص،294.

5 ــ أرسطو،علم الأخلاق إلى نيقوماخوس،ج1، ترجمة، أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص225 ،226 .

6ــ الطوسي، شرح الإشارات،ج3 ،مصدر سابق،225 .

7ــ الطوسي،أخلاق ناصري، مصدر سابق، ص:166ــ 168. أيضاً مسكويه، تهذيب الأخلاق،مصدر سابق، ص53، 54 .

8ــ الطوسي، أخلاق ناصري، مصدر سابق، ص178. أيضاً مسكويه، تهذيب، ص55.

9ــ نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، المعروف، بنقد المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط1985،2م، ص504 .

10ــ المصدر نفسه، ص520 .

11 ــ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج3، مصدر سابق، ص301،300.

12 ــ الطوسي، شرح الإشارات، ج3، مصدر سابق، ص306،305.

13 ــ المصدر نفسه، ج3، ص:302 .

14 ــ المصدر نفسه، ج3، ص308 .

15 ــ المصدر نفسه، ج3، ص309،308 .

16ــ الطوسي، تلخيص المحصل، مصدر سابق، ص:76 .

17ــ ابن سينا،الإشارات، ج4، مصدر سابق، ص13.

18ــ االطوسي، شرح الإشارات، ج4، مصدر سابق، ص11، 12.

19ــ ابن سينا، الإشارات، ج4، مصدر سابق، ص12.

20ــ الطوسي،تلخيص المحصل،مصدر سابق، ص172 .

21ــ الطوسي، تلخيص المحصل/ متضمن فيه (قواعد العقائد)، مصدر سابق، ص466 .

22ــ الطوسي،تجريد العقائد، تحقيق،عباس محمد سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1996م، ص107 .

23ــ الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق: محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت،1961م، ص61.

24ــ ابن سينا، الإشارات،ج4، مصدر سابق، ص13، 14.

25ــ الطوسي، شرح الإشارات،ج4، مصدر سابق، ص7 ــ 9 .أيضاً الطوسي، أخلاق ناصري، ص60.

26ــ الطوسي، شرح الإشارات، ج4، مصدر سابق، ص20 22.

27ــ المصدر نفسه، ج4، ص22– 24 .أيضاً الطوسي، تجريد العقائد، ص119.

28ــ المصدر نفسه،ج4، ص22-23 .

29ــ الطوسي، تلخيص المحصل، مصدر سابق، ص501-503.

30ــ المصدر نفسه، معه قواعد العقائد، ص468 .

31ــ ماجد فخري،أرسطو.المعلم الأول، الأهلية للنشر، بيروت، ط،1977،م2، ص128 ،129.

32ــ الفارابي، كتاب الملــة ونصوص أخــرى، تحقيــق،محسن مهــدي، دار الشــروق، بيــروت، 1968م، ص69 .

33ــ الفارابي، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق، جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط2، 1987م، ص48، 49 .

34ــ مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص85.

35 ــ أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ج1، ص192 .

36ــ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر،القاهرة، 1963م، ص592.

37 ــ الطوسي، أخلاق ناصري، مصدر سابق، ص41ــ 43 .أيضاً مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص94.

38 ــ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، مرجع سابق، ص592 .

39 ــ مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص94 .

40 ــ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص77 .

41 ــ الطوسي، شرح الإشارات،ج4، مصدر سابق، ص10 .

42ــ الطوسي، أخلاق ناصري، مصدر سابق، ص41ــ43 .أيضا مسكويه، تهذيب الأخلاق،ص89 ،90.

43 ــ الطوسي، شرح الإشارات، ج4، مصدر سابق، ص55 ــ57 . ص85 . أيضاً الطوسي، التجريد الاعتقاد، ص254 .

44 ــ الطوسي، أخلاق ناصري، مصدر سابق، ص98، أيضاً مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص38 .

45 ــ مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الدعوة، الإسكندرية، ط2، 1993م، ص36،37.

46 ــ الطوسي، أخلاق ناصري، مصدر سابق،ص80،81 . أيضاً مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص،40.

47 ــ الطوسي، أخلاق ناصري، مصدر سابق، ص82 ــ 84. أيضاً مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص41ــ 45.

48 ــ المصدر نفسه،الطوسي، أخلاق ناصري، ص95.

49 ــ المصدر نفسه،الطوسي، أخلاق ناصري، ص95 ــ 98.

50 ــ مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص46 ــ 48 .

51ــ الطوسي، أخلاق ناصري، مصدر سابق، ص98. أيضاً مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص46.

الصحافة، العملة ذات الوجهين

(دراسة في الأخلاق الصحفية)

أ.د.أبوبكر إبراهيم التلوع
قسم الفلسفة– كلية الآداب
جامعة الزاوية

المقدمة:

إن التقييم الأخلاقي للسلوك الإنساني العملي والمهني عموماً، ليس بشئ جديد بالنسبة للفلسفة التي تمثل الجذور لشجرة العلم. فالأخلاق مجال يشمل كل ما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال وظواهر نفسية وحسية، باطنية وخارجية في هذا الوجود. إنه يشمل أفعال الإنسان نحو نفسه، ونحو غيره من الكائنات والموجودات، وكذلك تجاه خالقه. وفي هذا الشأن نجد الإسلام يعتبر الأخلاق علماً واسعاً يمتد إلى كل العلوم. بل إن الرسول عليه الصلاة والسلام اعتبر الأخلاق إطاراً يضم الدين كله،فقال "الخلق وعاء الدين." وفي نفس الاتجاه عبر أحد كتّاب الغرب المعاصرين عندما جعل الأخلاق مجالاً يتعلق بالواقع عامة وبتقييم كل ما هو واقعي، قائلاً "إن الأخلاق لا يمكن فصلها عن الواقع. ونتيجة لذلك فإن التقدم المستمر لمعرفة كيف نقدر الواقع هو عنصر ضروري في الحدث الأخلاقي. من هنا تأتي الشمولية والكلية التي يتصف بها علم الأخلاق بالنسبة لكل الممارسات والأفعال الإنسانية.

إن موضوع الأخلاق المهنية عموماً، يشير إلى عدد من القضايا في مختلف المهن والحرف ذات علاقة وطيدة بالقيم والمبادئ الأخلاقية. إن بعضاً من الأفعال والتصرفات التي في أساسها ممارسات مهنية تخص مهنة معينة، إلا أنها من حيث السلامة قيمياً وإنسانياً، تخضع لأحكام المعايير والمبادئ الأخلاقية. وعلى ذلك يحدث التلاقي بين الأخلاق ومختلف المهن والحرف الإنسانية. إن ما يجعل هذا التلاقي أمراً واقعياً هو طبيعة التطور الحاصل في القضايا والشؤون المهنية

والحرفية. يضاف إلى ذلك، الوعي الفكري المتقدم الذي أصبح عليه الإنسان المعاصر، وذلك بفضل الكم الهائل من المعلومات والمعارف في مختلف الميادين. وقد توالت الاكتشافات والحقائق بشكل واسع وسريع، الأمر الذي كشف عن وحدة العلوم والمعارف الإنسانية والكونية.

والصحافة كمجال اجتماعي أخلاقي، يمارس أعضائه نشاطهم الإخباري، تعمل من أجل تحقيق خير المجتمع ورفاهيته. وعلى ذلك تصبح الصحافة على علاقة وطيدة بالأخلاق ، بل هي كذلك، أكثر من غيرها من العلوم والمعارف.

إن الحديث عن الأخلاق المهنية في مجال الصحافة،هو في جوهره حديث عن الفلسفة والأخلاق. إذ أن الصحافة في حقيقتها تهدف إلى الكشف عن الحقيقة، وذلك ما لا تهدف الفلسفة إلا إليه. وإذا كان من أهداف الصحافة أيضاً أن تخدم حق المجتمع في أن يعرف، فإن الفلسفة في تاريخها الطويل وتراثها العميق ما هي إلا بحث واستقصاء للمعرفة، حتى أنها كانت تعرف بأنها محبة الحكمة. وبذلك يصبح أمر الارتباط والتكامل بين الصحافة والإعلام من ناحية والفلسفة والأخلاق من ناحية أخرى، قضية بديهية لا تعوزها أية استدلالات أو استنباطات معقدة.

ومع تطور المجتمعات المعاصرة وتقدمها في سلم الحضارة ازدادت الأعمال الصحفية كماً وكيفاً، وبدأت تبرز الحاجة الماسة للاستعانة بالمبادئ والقيم الأخلاقية في هذا المجال. فقد أدرك المهنيون أنفسهم إن العمل الصحفي لا يحقق أهدافه ولن يكون مقبولاً ومرضياً إلا إذا استند إلى المبادئ والقيم الأخلاقية السامية.

تناقش هذه الورقة العلاقة بين الصحافة والأخلاق وتبين من خلال ذلك مدى أهمية وضرورة التزام الصحافة والصحفيين بالقيم والمبادئ الأخلاقية. بل إن الورقة تذهب إل أبعد من ذلك عندما تؤكد أن حرية الصحافة تعني التحرر من كل القيود التقليدية، الحكومية والحزبية والفردية، إلا أنها تبقى رهينة المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية. فلا قيمة ولا معنى للصحافة إلا في ضوء هذه الشروط الأخلاقية، الحرية والمسؤولية، والصدق، والإنصاف، والموضوعية. ولكي تحقق

المؤسسات الصحفية والإعلامية أهدافها المرجوة، تطرح الورقة ضرورة تأسيس مجلس للصحافة يمنح المؤسسات الصحفية ورجالها الاستقلالية والحرية وحكم الذات. إضافة إلى ذلك، وضع ميثاق مهني يتضمن عدداً من النصوص المهنية والقانونية والأخلاقية التي يلتزم بها كل من يمارس هذه المهنة. يلحق بهذا الميثاق آلية تتولى مهمة المحاسبة وإصدار الأحكام المهنية طبقاً للنصوص ذات العلاقة، بشأن كل ما قد يحدث من تجاوزات أو ما ينشأ من خلافات مهنية بين أعضاء الصحافة من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى.

وعلى ذلك تناقش الورقة قضايا وموضوعات عديدة ذات علاقة وطيدة، مهنية وأخلاقية تسهم بفعالية ودرجة كبيرة في تجسيد ما ترمي إليه الورقة من افتراضات وتصورات في الخصوص. وقد رأى الباحث تجزئة البحث إلى أربعة مباحث، يطرح كل منها أفكاراً مترابطة تسهم بشكل أو بآخر في شرح وتوضيح موضوع هذه الورقة. ففي المبحث الأول، يستعرض الباحث مجال الصحافة وما يتعلق به من أهداف وغايات مهنية. يضاف إلى ذلك يتناول هذا المبحث تحليلا لأهم المبادئ العامة التي من خلالها تتحقق هذه الأهداف الصحفية. ويتضمن المبحث الثاني عرضا لموضوع الصحافة والأخلاق المهنية، ومن خلاله تبرز العلاقة بين الأخلاق والممارسات المهنية. بالإضافة إلى ذلك، يشتمل هذا المبحث على عرض لأهم النظريات والاتجاهات الأخلاقية، التي يمكن أن تمثل المرجعية الأخلاقية لكثير من الممارسات العملية والمهنية. ونظراً لأهمية هذه النظريات تم استعراض نظرية الوسط الذهبي عند أرسطو (Aristotle،)الذي جعل من الاعتدال والوسط فضيلة ومبدأ للاختيار السليم في الحياة العملية. يلي ذلك شرح مقتضب لنظرية المنفعة عند جيرمي بنتام (Jeremy Bentham) التي تفيد أن الفعل الإنساني يكتسب قيمته الأخلاقية بقدر ما يحقق من منفعة لأكبر عدد من الناس. وبذلك تصبح المنفعة العامة هدفاً ومعياراً للسلوك الأخلاقي. وفي ذات الاتجاه النفعي يأتي جون ستيوارت مل (John Stewart Mill) ليضيف عدداً من المبادئ التي تعالج بعض

الأخطاء التي وقع فيها السابقون من أنصار هذا المذهب. يتبع ذلك عرض لنظرية الواجب الأخلاقي التي جعلت من الواجب وحده مبدأ يحدد القيمة الأخلاقية للأفعال الإنسانية، بغض النظر عن النتائج أو المصالح التي قد تنجم عن ذلك الفعل. بالإضافة إلى هذه النظريات يستعرض الباحث الاتجاه الأخلاقي الإسلامي الذي يعود إلى الكتاب والسنة النبوية، كمرجع أخلاقي أساسي في هذا الشأن. وفي المبحث الثالث نجد عرضاً وتحليلاً لموضوع الحرية والمسؤولية الصحفية باعتبارهما الوجهين لذات العملة الصحفية. ونظراً لأهمية هذين العنصرين بالنسبة للصحافة فإن الورقة ترى أن وجود العنصرين معاً يعد الشرط الضروري لبناء صحافة موضوعية أخلاقية في المجتمع الديمقراطي الحر. أما المبحث الرابع فإنه يشير إلى ضرورة أن يكون للمؤسسات الصحفية والصحفيين ميثاق مهني يتضمن عدداً من النصوص المهنية والقانونية والأخلاقية الملزمة لكل من يمارس هذه المهنة. إضافة إلى ذلك يطرح المبحث فكرة تأسيس مجلس للصحافة والإعلام، يضمن للمؤسسات الصحفية والصحفيين حريتهم واستقلالهم عن الحكومة ويتولى قضايا وشؤون الصحافة بشكل عام. وفي نهاية هذه الورقة يرى الباحث أن ما سبق من تحليلات وتصورات لابد أن يقود إلى بعض النتائج والتوصيات التي تدعو إلى التوقف عندها لعلها، أكاديمياً، تضيف شيئاً إيجابياً إلى هذا المجال الجديد، الأخلاق المهنية.

المبحث الأول– الصحافة: إن الصحافة بشكل عام هي ممارسات و إنتاج الصحفيين المتعلق بإعداد المادة المكتوبة، أو المقروءة، أو المسموعة المراد توزيعها عبر وسائل الإعلام التي تعمل على نشر الأحداث التي تهم المجتمع. فالصحافة هي المؤسسة التي تعمل على إعلام المجتمع بما يدور فيه من أحداث وأنشطة ومعلومات والتي بدون هذه المؤسسة تبقى خاصة بأصحابها. وعلى ذلك فإن الصحافة في المجتمعات الديمقراطية تمثل المصدر الرئيسي للمعلومات والآراء المتعلقة بالشؤون العامة للمجتمع. إنها تتولى الدور الريادي الحاسم في تثقيف

المجتمع وتزويده بالأخبار والمعلومات العامة. وهي المنتدى الذي تناقش فيه بجدية العدالة الاجتماعية وقضايا أخرى ذات أهمية وتوجد لها الحلول. وحيث أنها وكيل المجتمع فإنها تمارس دور الرقيب على ما يدور داخل الحكومة من أحداث وأخبار وتنقل كل ذلك بمصداقية وشفافية إلى المجتمع.

وفي إطار هذا المضمون المهني للصحافة، يمكن اصطلاحياً تحديد هوية الصحفي وطبيعة مهنته. فالموسوعة الحرة مثلاً تقترح أن الصحفي أو المحرر "هو إنسان يعمل في الصحافة ومهنته هي جمع ونشر المعلومات والتحقق منها."[1] كما أن كلمة الصحافة تشير إلى الإنسان الذي يكتب لجريدة أو صحيفة معينة، إلا أن تدريجياً بدأت تشمل البث الإذاعي والمرئي. وقد رأى آخرون إن الصحفي هو "الشخص الذي ينقل الرسائل (المعلومات) حول الأحدان الواقعية والتي تحمل أيضاً خصائص ذات قيمة مثل الصدق، والموضوعية، والضبط، والدقة، والوضوح، والنزاهة، وغيرها"[2].

وقد حاول بعض الباحثين في تاريخ الصحافة تقسيم هذا التاريخ إلى عدة مراحل: تمثل المرحلة الأولى مرحلة ما قبل الصحافة وهي ما قبل سنة 1500م . وتمثل المرحلة الثانية ما يعرف بصحافة المراسلة، من القرن 16 إلى القرن 18 . أما المرحلة الثالثة فإنها توصف بالصحافة المكتوبة من منتصف القرن 18 إلى منتصف القرن 19. وتبدأ المرحلة الرابعة من النصف الثاني من القرن 19."[3] ويضيف البعض مرحلة خامسة وهي التي تشير إلى ظهور الصحافة التقنية وتبدأ من سنة 1970م. واليوم يمكن أن نظيف مرحلة سادسة وهي مرحلة الإنترنيت.

إن مهنة الصحافة كغيرها من المهن التي يمارسها الإنسان في حياته العملية. وكما تتمايز المهن والحرف فيما بينها، فإن لمهنة الصحافة طبيعة وخصوصية تميزها عما سواها من المهن الأخرى. إلا أن المهنية ذاتها، كما في كل الحرف والمهن، تشير إلى مستوى معين عادة ما يمكن توقعه من العامل الصحفي. فالمصطلح "حرفي" يشير إلى الإنسان الذي يمارس نشاطاً كمهنة، أو الذي يؤدي

عملاً معيناً بامتياز. كذلك فإن المصطلح ذاته أيضاً يوحي بالتخصص في عمل معين. من هنا فإن من يعمل في مجال الصحافة ليس بالضرورة أن يكون محترفاً. فالأشخاص الذين يعملون في مجال الصحافة ليسوا كلهم حرفيين، وإنما أولئك القادرون على استغلال المعلومات المتوفرة وصياغتها، ثم تقديمها في شكل حرفي متميز. فالعاملون في قطاع الصحافة قد يكونوا أوفياء لمؤسساتهم، إلا أن الاحتراف أمر يتطلب أكثر من ذلك. فالتخصص أمر لا ينبغي تجاهله كخاصية للصحافة، إلا انه لا ينبغي المبالغة في قيمته على حساب القيمة الأخلاقية والأدبية، التي تؤثر في العمل الصحفي إيجابياً. إن التأكيد على القيم الأخلاقية بالنسبة للعامل الأخلاقي في مجال الصحافة أمر مهم للغاية، حيث أنه لا يؤثر على الخصائص التقنية فحسب، بل له أبلغ الأثر على قيمة التعبيرات الصحفية التي من خلالها يؤثر الصحفي على قيم وأفكار المجتمع. فالالتزام بقول الصدق ، واحترام حق المواطن في أن يعرف، من الواجبات التي ينبغي على العاملين في هذا المجال مراعاتها والعمل وفقاً لها. ونتيجة لذلك فإن العمل الصحفي قد ينتج عنه ضغوطات نفسية ومعضلات أخلاقية.

وبالنظر إلى دور الصحافة الهام، في تشكيل الثقافة المدنية للفرد والمجتمع، فإنه من الأهمية البالغة بالنسبة للعاملين في هذا الحقل أن ينظروا إلى وظائفهم المسئولة بشئ من المثالية والإرادة الجادة لخدمة الإنسانية. كما ينبغي على الصحفي احترام حقوق الأفراد في الخصوصية واحترام الكرامة الإنسانية. وعليه ألا يخرق الحياة الخاصة للفرد دون موافقة الفرد ذاته. فالعمل الصحفي يعني الالتزام بالمبادئ والمعايير التي ليست من قواعد الأخلاق المهنية فحسب، بل تعد من القوانين المحلية والدولية، التي تمنع التشهير، والقذف، وإساءة السمعة. إن نشر المعلومات بدون حجج وأدلة دامغة أمر لا يتسق مع الأخلاق الصحفية، وخاصة ما يتعلق بالتشهير. فالقضايا الأخلاقية هي تلك الأفعال المؤسسة على القصور المادي والعقلي. إن الإنتاج الإعلامي يدخل البيوت والمنازل ويزور الأسر والعائلات كضيف ينشر الوعي والثقافة والفضيلة، بقدر ما يكون أحياناً مصدراً للفساد

والرذيلة. فالصحافة قد تعمل على تنمية مدارك الفرد وقدراته المعرفية التي تساهم في رقي المجتمع وتحضره. إلا أنها في ظروف أخرى، عندما تكون غير ملتزمة بالقواعد والأهداف المنوطة بها، فإنها حتماً ستؤدي إلى عكس ذلك ولا تسهم إلا في انحطاط المجتمع بشكل عام.

إن كثير من الصحفيين بدئوا يخشون الدرجة العالية من الدقة والفحص الظاهران في عالم الإنترنيت، وأن هناك اعتقاد سائد بدرجة غير قليلة بأن الصحفيين ليسوا على ذلك الجانب الأخلاقي الذي يطمحون إليه. إن هذا النقد رغم شكله السلبي الحاد، إلا أنه ذو أثر إيجابي كبير وذلك لعدة أسباب، منها أنه يثير الانتباه إلى القضايا الأخلاقية، كما أنه يدفع إلى وضع ترتيبات وتغييرات قد تكون المهنة في حاجة إليها. وقد أوضحت بعض الدراسات التي أجريت في بريطانيا أن العلاقات الجديدة مع المستمعين والقراء دفعت الصحفيين إلى النظر في معاييرهم الأخلاقية، على أنها ذات قيمة أسمى من التقدم في المهارة والتميز في التحرير الصحفي. وعندما سئل أحد الصحفيين الإنجليز عن التحرير الصحفي في الإنترنيت قال "إن أحد الأشياء التي تثير الانتباه هو أن الصحفي المحترف يرى أخلاقياته تجعله بعيداً عن المشاركات الخارجية، التي كثيراً ما ينظر إليها على أنها بذيئة، أو تابعة، أو غير واعية، أو الثلاثة معاً"[4].

إن الأخلاق التي نتحدث عنها تنطبق على كل كائن بشري، وأن المبادئ الأخلاقية ذات طبيعة تعاقدية عادة ما تنال رضا واستحسان الأفراد، أعضاء المجتمع، وهي التي تقود أفعالنا وترشد سلوكياتنا. لذلك أن نعيش في مجتمع ما، يعني أن تعمل طبقاً لمبادئ أخلاقية معينة. فالمبادئ الأخلاقية أمر قائم، نحبه أم نكرهه. فالمعلم له واجب أخلاقي بأن يعلم التلاميذ، والطبيب ملزم أخلاقي أن يداوي المرضى، والموظف ملزم أخلاقي أن ينجز عمله بإتقان، والصحفي ملزم أيضاً بأن ينقل الحقيقة والمعرفة إلى أفراد المجتمع. مثل هذه الالتزامات تسمى التزامات الدور أو الوظيفة. إنها تبرز عندما يتقلد المرء عملاً أو وظيفة معينة.

وعلى ذلك ينبغي على الأفراد أن يقوموا بتأدية الدور المناط بهم طبقاً للوظيفة المحددة.

إن الالتزام الوظيفي يعد أمر ثانوي بالنسبة للالتزامات الأخلاقية العريضة التي أعدت أساساً لتقود كل سلوكياتنا وأفعالنا. فالمبادئ الأخلاقية ليست مقدمة على كل أنواع المصلحة الخاصة فحسب، بل تتقدم عن كل التزاماتنا المتعلقة بالدور أو الوظيفة. فالإنسان كمدرس ينبغي عليه أن يقدم المادة لطلابه في صورة حيوية ومفهومة. إلا أن هذه الصورة إذا أدت إلى إثارة مشاعر الطلاب عليه أن يتوقف عن استعمال الطريقة ذاتها. وبالمثل فإن بائع السيارات لا ينبغي أن يكذب على المشتري بغض النظر عن عدد السيارات التي سيزيد بيعها عندما يكذب. إن مثل هذه المبادئ العامة التي تضبط سلوكياتنا وتصرفاتنا تمثل نوعاً من القيود والشروط بالنسبة للوسائل التي يمكن أن نستعملها لتحقيق أهداف مقبولة.

أـ أهداف الصحافة: كما أن لكل مهنة أو حرفة ما يميزها من أهداف وغايات فإن للصحافة، كمؤسسة مدنية تعمل لخدمة المجتمع وأعضائه، أهداف خاصة اجتماعية وثقافية.

إن الهدف الأول والأساسي لهذه المهنة هو مساعدة المجتمع لنيل "حقه في أن يعرف". إن الصحفيين غالباً ما يصرحون أن هدفهم الأساسي هو خدمة المجتمع. ولكن ماذا يعني ذلك؟ إن هذا الأمر يتعلق بالكشف عن الحقيقة التي يحتاجها المجتمع ونقلها إليه. وعلى هذا يجعل بعض الصحفيين من ذلك العمل هدفاً مثالياً للصحافة، "إن الصحافة لها دور مثالي وهو نقل الحقيقة."[5] لا شك أن الصحفيين لا يقصرون ذلك على السياسة فحسب، بل أن ذلك لابد أن يشمل الأخبار الاجتماعية، وأحوال الطقس، والأخبار الثقافية وغيرها. كل هذه المعلومات هي ما قد يحتاج البعض أن يعرفه. من هنا نجد الصحافة تقدم مثل هذه المعلومات المتعلقة بالرياضة، والاكتشافات العلمية، والموضة، والفن وغيرها كثير. وكل ذلك يشكل ما نسميه بالأخبار. والأخبار لا تستغرق كل حق المجتمع في أن يعرف، كما يمكن

أن يفهم من الصحفيين. هناك أيضاً مناقشة الأخبار وتحليلها وتفسيرها والتعليق عليها. فالمجلات والجرائد والأخبار الإذاعية تقدم أساساً تعليقات، وتحليلات، وأعمدة أراء، ورسائل إلى رئيس التحرير أو مدير الإذاعة. إن كثير من التحليلات والاستنتاجات يمكن أن تبرر بالطريقة ذاتها وبذات الأهمية التي تكون عليها الأخبار السياسية. ومن ناحية أخرى فإن الديمقراطية تتطلب حوار المجتمع بنفس الأهمية التي تحضى بها المعلومات. وبذلك فإن للصحافة مسؤولية كبيرة تجاه المجتمع وذلك بإتاحة الفرصة وتوفير المناخ اللازم للمواطنين وتشجيعهم على إجراء الحوار الهادف والنقاش البناء حول القضايا التي تهم المجتمع عموماً. إن المسؤولية الاجتماعية للصحافة تلزم الصحفيين بالعمل على تحقيق الأهداف الحضارية والتي تتمثل في توعية المجتمع والرقي بأعضائه إلى مستوى أفضل. فالصحافة تلعب الدور الريادي البارز في تشكيل ثقافة المجتمع وتسهم بشكل فعال في البنية السياسية والاجتماعية لذلك المجتمع. إن الحق في أن نعرف يجب أن يكون متوازن مع حقوق أخرى، حق الخصوصية، والحق في محكمة عادلة وغيرها. ورغم طبيعة هذه الأهداف النبيلة للصحافة إلا أنها لا تبرر الوسائل كلها. فقد تكون هناك أحوال قد لا يخدم فيها حق المجتمع في أن يعرف بشكل أخلاقي. كما أن هناك معلومات ليس للمجتمع الحق في معرفتها. إن كثير من الصحفيين يشعرون أن خدمة حق المجتمع في أن يعرف أمر ذات أهمية ليست مهنية فحسب بل أخلاقية في الوقت ذاته بالنسبة للصحافة. وعلى ذلك يعمل الصحفيون والمؤسسات الصحفية مثل هذه الأهداف المجتمعية عبر الوسائل والقنوات المشروعة في المجتمع الديمقراطي الحر.

ولعل المبادئ العامة التالية، يمكن أن تسهم في تجسيد حق المجتمع، وفي الوقت ذاته تجعل الصحافة تتمتع بالاستقلالية والحرية، مع احترام القيم والمبادئ الأخلاقية.

ب ــ المبادئ العامة للصحافة والإعلام:

1-إن الهدف من تقديم الأخبار والآراء النيرة هو خدمة الرفاهية العامة. فالصحفيون الذين يستغلون مركزهم المهني كممثلين للمجتمع لأغراض ذاتية أو أية دوافع أخرى، يخالفون الثقة العالية التي منحت لهم من قبل هذه الوظيفة.

2- إن حرية الصحافة تحمل معها مسؤولية النقاش والسؤال وممارسة التحدي لما يصدر عن الحكومة والمؤسسات العامة والخاصة من تعبيرات وأفعال.

3- إن الصحفيين يبحثون عن الأخبار التي تخدم مصلحة المجتمع رغم وجود الصعوبات والعقبات.

4-الصحفيون يؤدون أعمالهم بدقة وضبط، وإنصاف، وموضوعية[6].

بالنسبة للمبدأ الأول، فإنه يتطلب من الصحافة أن تهتم برفاهية المجتمع ككل بدلاً من رفاهية المستمعين أو المشاهدين للمؤسسة الصحفية فحسب. ذلك لأن الصحفيين هم ممثلين لقرائهم ومستمعيهم. أما إذا عمل الصحفي على تحقيق مصلحته الخاصة، فإنه يكون بذلك فاقد للثقة التي منحت له بموجب الاتفاق الضمني الذي يفيد تمثيل المجتمع.

المبدأ الثاني، يفيد مسؤولية الصحافة لممارسة طرح الأسئلة والتحدي والنقد. فمن واجب الصحافة أن تنقد الحكومة والمؤسسات الأخرى المسئولة. فالمحررين وكتّاب الأعمدة والمعلقين يذكرون، مراراً وتكراراً، أن سياسات معينة غير سليمة وأن بعض المسئولين في الحكومة غير صادقين. كما أنه من واجب الصحفيين أن يوجهوا، لرجال الدولة، تلك الأسئلة المحرجة التي تكشف الممارسات التي يشوبها الغموض وعدم الشفافية. إن مثل هذا العمل يظهر بدون شك جدية الصحافة والتزامها. وفي غياب مثل هذه الأعمال النقدية ضد الحكومة في الأعمال الصحفية فإن المجتمع يصاب بخيبة أمل . إن حرية الصحافة لا بد أن تحمل معها مسؤولية حق المجتمع. ومثل هذه الأسئلة قد تكون محرجة بالنسبة للحكومة، وبالتالي ستعمل

على عدم مواجهتها والإجابة عليها. إلا أن الواجب، والمسؤولية الصحفية تدفع الصحفي إلى كشف وإظهار ما يحتاجه المجتمع وما يريد أن يعرفه من معلومات وحقائق. لذلك على الصحفي أن يكون باحثاً جاداً، ومحققاً شجاعاً صريحاً، إذا ما أراد أن يؤدي عمله بإتقان وحرفية عالية.

المبدأ الثالث، يتضمن عنصرين اثنين: الأول هو أن الصحفيين ينشدون الأخبار التي تخدم مصلحة المجتمع رغم وجود الصعوبات. من بين هذه الصعوبات ما يتعلق بالقضايا الأخلاقية التي تصادف الصحفي . ففي مثل هذه الظروف يحاول الصحفي التغلب على ما يعترضه من مشكلات مهنية، حيث يعمل على جمع الأخبار من خلال الإلزامات الوظيفية التي غالباً ما تتعارض في وسائلها مع الإلزامات الأخلاقية العريضة. ولننظر إلى إحدى الصعوبات الشائعة في العمل الصحفي والمتمثلة في عدم تعاون الأفراد الذين بحوزتهم بعض المعلومات المطلوبة. كيف يتعامل الصحفي مع عضو الحكومة ورجل الأعمال المعروف الذي يرفض الإجابة على الأسئلة؟ إن إحدى الطرق المستعملة عند الصحفيين هي الإلحاح والضغط على المعنيين، وذلك بالتردد عليهم وطلب مقابلتهم والتحاور معهم مراراً وتكراراً. إلا أنه إذا كنا نؤمن بأن للأفراد حق في عدم الإجابة عما يسأله الصحفيون، كما أننا جميعاً لدينا واجب أخلاقي لأن نحترم حقوق ورغبات وكرامة الإنسان، علينا أن نسأل كيف وتحت أي الظروف يمكن لذلك العمل أن يكون مبرر. ومن ناحية أخرى، هل يعد أمر سليم أخلاقي، أن يخفي الصحفي الغرض الحقيقي من المقابلة؟ هل الكذب في مثل هذه الظروف جائز أخلاقياً ؟ هل يجوز أخلاقياً للصحفي أن يخفي بأنه صحفي ؟ إذا كان الأمر كذلك ففي أي ظرف من الظروف؟

هناك صعوبات أخرى من النوع القانوني. إن الصحفيين سيبذلون قصار جهدهم لإنجاز أعمالهم بكل شفافية، وأن تبقى السجلات العامة مفتوحة لرقابة المجتمع. إن اغلب الصحفيين يدركون بأن هناك استثناءات معينة لهذا المطلب . ورغم الحاجة

إلى الحكومة المفتوحة في المجتمع الديمقراطي فإنه من المعقول أن تبقى على الأقل بعض أشغال الحكومة سرية ، ذلك لأن السرية جزء من الحكومة. ولكن أين يمكن أن نرسم الخط الذي يفصل بين الأمرين؟ فالقضية التي تواجه الصحفي تتمثل في الآتي: فالصحفي مواطن عادي، كبقية الأفراد الآخرين له التزامات قانونية. مثل هذه الالتزامات لابد أن تكون متوازنة مع الحاجة للحصول على الأخبار التي تخدم مصلحة المجتمع. كذلك فإن الصحفي باعتباره عضواً في المجتمع، له التزامات أخلاقية بأن يكون صادقاً غير ملحاح مع الآخرين. وهذه الإلزامات أيضاً لابد أن تكون متوازنة مع الهدف المتعلق بالبحث عن الأخبار التي تخدم حاجة المجتمع. إن تحقيق مثل هذا التوازن ليس أمراً هينا.

المبدأ الرابع، هو الضبط والإنصاف والموضوعية باعتبارها، الزامات مهنية تنجم عن مبدأ حق المجتمع في أن يعرف. إلا أن الإلزامات نحو الضبط والإنصاف أكثر عمومية. ذلك لأننا كلنا مطالبون أخلاقياً بأن نكون منصفين في معاملاتنا تجاه بعضنا البعض. ومن التحديات التي تواجهنا هي البحث عن أكبر قدر من الدقة والضبط. فالصدق جزء ضمني من الاتفاق الذي نعقده مع غيرنا. والضبط "مكون، أو بمعنى أفضل، طريقة للمعيار الصحفي المستقل لقول الحقيقة."[7] وليس هناك أي مبرر لعدم الضبط أو غياب الدقة. هناك عذر واحد فحسب قد يكون سبباً في عدم الدقة، ذلك هو الفضاء المطبعي المحدود، أو الوقت المخصص للبث. فالدقة في كل القضايا غير العادية أمر صعب بالنسبة للصحفيين. وأن تعد بالدقة هو أن تعد بما لا يمكن الوفاء به. لذلك فكل ما يمكن للصحفي أن يقدمه هو مستوى معقول من الدقة والضبط. إن ما يمنح الجريدة أو المجلة مثلاً قدراً من الأمانة والكمال هو مستوى الضبط الذي تتسم به في تقاريرها الإخبارية. وتحقيقاً للدقة، يرى بعض الكتاب أن العناوين الرئيسة للجريدة يجب أن تدعم من خلال المقالات المصاحبة، كما أن الصور والبرامج يجب أن تعطي صورة مضبوطة للحدث، وليس مجرد إشارة للمضمون فحسب."[8] ومع ظهور الإعلام المتعدد الوسائل نرى

أن التغيرات التي تحدث في البناء المؤسساتي يؤثر في عملية مراجعة الضبط والدقة للمعلومات قبل طباعتها وإخراجها إلى المتلقي. إن مثل هذه الظروف المتعلقة بالدقة والضبط لابد أن تثير بعض الأسئلة مثل: ما هو المستوى المعقول للدقة ؟ كيف يمكن للصحفي أن يقرر "الدرجة المعقولة" بالنسبة لتقرير معين؟ وما أثر هذه الإجابات على فكرة الموضوعية؟

أما فيما يتعلق بالإنصاف فإنه منذ ظهور الأبحاث الأخلاقية كان الفرد مثار الاهتمام الكبير، حيث تأسست القيم الأخلاقية حول احترام الإنسان لذاته بغض النظر عن ما يحيط به من أهداف أو قيم أخرى. فالإنسان يعد المخلوق الوحيد الذي يتعامل في حياته طبقاً للمبادئ الأخلاقية. وعلى ذلك نجد الفيلسوف الألماني كانط (Kant) يعتبر الإنسان هدفاً وقيمة في حد ذاته. وبذلك يلزمنا المبدأ الأخلاقي باحترام الإنسان، باعتباره كائن مستقل بذاته. ثم أن هذا الاحترام يستوجب عدم اتخاذه غاية أو وسيلة لأي شيء أخر. وعلى ذلك يصبح التدخل في شؤون الفرد أمر لا يجيزه المبدأ الأخلاقي. فالاستعباد، والقتل ، وسوء الاستغلال تعتبر رذائل وأفعال لا أخلاقية. وكذلك الكذب والغش أعمال منافية للمبادئ الأخلاقية، حيث أنها تجعل من الإنسان وسيلة لأهداف أخرى غيره. وعلى الصحفي أن يكون منصفاً بغض النظر عن المشاعر الذاتية. وكما قال أحد أساتذة اللغة "انه لا يكفي أن تكتب لكي تكون مفهوماً ، بل يجب أن تكتب لكي لا يساء فهمك."[9].

من هنا يجب على الصحفيين أن يظهروا في كل الأوقات الاحترام لكرامة وحقوق الأفراد الذين يتعاملون معهم، أثناء قيامهم بجمع المعلومات وتقديم الأخبار. وعلى الصحافة مثلاً ألا تذيع أو تنقل اتهامات غير رسمية تسئ إلى سمعة الأفراد أو تنقص من آدميتهم، دون أن تمنحهم الفرصة الكافية للإجابة. إن هذا الإجراء يعتبر من الحقوق العامة التي لا تحتاج إلى مناقشة، كما يعد جزء من الاتفاق بين الصحفي والقراء والمستمعين. إن مجرد منح الفرصة وحده ليس مبررا ًكافياً

لإعلان التهمة . إن بعضاً من هذه التهم غير الرسمية لا تعد مسئولة وينبغي ألا تذاع ولا تعلن.

وعلى الصحافة أن تتجنب الانغماس في شؤون الفرد وحقوقه الخاصة (الخصوصية). وقد يبدو من السهل احترام هذه القاعدة الأولية، إلا أن الصحفيين في ممارساتهم لأعمالهم غالباً ما يتجاوزون هذه الحدود لغزو خصوصيات الآخرين. كلنا لدينا خصوصيات ونحرص،طبقاً للمبادئ الأخلاقية، ألا يطلع عليها غيرنا، إلا أن بعض الصحفيين يميلون إلى نشر وإذاعة مثل هذه الأخبار التي تقع بين أيديهم. إن معظم المجرمين والمخالفين يعترضون على إعلان أسمائهم للعامة، كما أن الأشخاص البارزين في الدولة يعترضون على نشر وإذاعة أخبارهم وتصرفاتهم اللا أخلاقية. لذلك فإن الصحفي في حاجة إلى أن يحدث نوعاً من التوازن بين الخصوصية الفردية، والقيمة الخبرية والمصلحة العامة. فالأخبار العائلية والسلوكيات الشخصية نريدها أن تبقى خاصة وغير قابلة للنشر. إلا أن الأمر يختلف تماماً مع الشخصيات العامة التي عادة ما تكون عرضة للملاحقات الصحفية أينما ذهبت. ولذلك ليس لهذه الشخصيات إلا مساحة ضيقة من الخصوصيات التي لا تطأها أقلام الصحفيين وتعليقاتهم. وللتعامل مع هذه القضية ينبغي أن نرسم بعض الفروق الهامة بين الشخصيات العامة والشخصيات الخاصة. كذلك ينبغي أن نسأل أي قسم من حياة هذه الشخصية العامة يمكن تقريرها والإعلان عنها، وفي أي الظروف؟ إن المشكلة التي يجب أن يواجهها الصحفي هي تحديد متى يكون التدخل في خصوصيات الآخرين أمر مبرر. وكما يشير ميثاق جمعية الصحفيين المحترفين س،ب،جي (s,p,j) إن ما يبرر غزو خصوصيات الآخرين هو ما إذا كان ذلك ضرورة لحق المجتمع، "إن الشئ الوحيد الذي يبرر الدخول إلى خصوصيات الآخرين هو حق المجتمع"[10].

أما الموضوعية فإنها شيء آخر. فكل منا أخلاقياً حر بأن يصف الحدث بحسب رؤيته الذاتية الخاصة، كما نكون أحراراً أخلاقياً أن نعبر عن ميولنا دون أن نعلن

عن ذلك بوضوح. إن معظم الصحفيين تدربوا على أن يكونوا غير ظاهرين بالنسبة للقراء والمستمعين بقدر الإمكان. فالمحرر كمشاهد للحدث لا يشارك فيه وليس معلق عليه. إن هذا الموقف المجرد، الذي يخلو من الآراء الذاتية الفردية هو ما يصفه البعض مهنياً "بالموضوعية". تقول جين سينجر(Jane Singer) إن هذا الموقف الحرفي المستقل هو العنصر الجوهري للأخلاق الصحفية المتعلق بالموضوعية التي تجمع بين أفكار الاستقلالية، والحياد، ونوع من الإنصاف بين الآراء المختلفة لأولئك المتعلقين بالحدث، أو المتأثرين بشئ معين، يعتقد الصحفي بأنه ذات قيمة خبرية."[11] ولكن هل ينطبق هذا على كل الممارسات الصحفية؟ يبدو أن الأمر ليس كذلك، فالتطبيق العملي السليم يميز بوضوح بين التقارير الإخبارية وتعبيرات الرأي. فالتقارير الإخبارية يجب أن تكون خالية من الآراء والميول، تصف كل جوانب الحدث. وعلى ذلك تنعت هذه التقارير بالموضوعية. في حين أن تعبيرات الرأي تشمل التحليل، والتفسير والنقد وغيرها من التعبيرات التي كثيراً ما تتضمن موقف الصحفي ورؤيته للحدث. إلا أن هذا لا يمنع تلك التعبيرات من أن تتصف بالموضوعية، كلما التزم الصحفي الدقة وعدم التحيز والاستعانة بالشواهد والأدلة الكافية. إن كثيراً من المؤسسات الإعلامية تمارس مثل هذا النشاط الذي أصبح جزءاً من الاتفاق اللا مكتوب مع مستمعيهم. من هنا فإن الصحفيين الذين يعملون لهذه المؤسسات لديهم التزامات نحو الموضوعية. وهذا الالتزام ينشأ من الاتفاق الذي يبرمه الصحفي مع الطرف الآخر. وإذا لم يعقد الصحفي أو المؤسسة التابع لها تعهد بالموضوعية فلن يكون ملزم بأن يكون كذلك. إن السؤال الأخلاقي الحاسم المتعلق بالموضوعية هو هل الصحفيون الذين تعهدوا بالموضوعية قادرون على الوفاء بهذا الوعد؟

إن الموضوعية تبدو أمر ليس سهل، وعلى ذلك نقدر عالياً أولئك الذين ينالونها في هذا المجال. ولكن ما الذي يجعل الموضوعية أمراً صعباً ؟ إن معظم الصحفيين في تحريرهم للأخبار يتمتعون بدرجة عالية من الحرية. وهنا يرى البعض أن

درجة من الذاتية لابد أن تتخلل العمل الحر. وعلى ذلك تصبح الموضوعية أحياناً أمراً غير ممكناً. ولكن ماذا تعني الموضوعية بالنسبة للصحفي؟ أن يكون المرء صحفياً موضوعياً هو أن ينقل الحدث بطريقة لا تعكس مواقفه وانطباعاته حول الحدث والأشخاص المتعلقين بالحدث. بهذا التعريف ولسوء الحظ، فإن الموضوعية قد تكون أمراً غير واقعياً، ذلك لأن العلوم الإنسانية تفيدنا بأننا عادة ما نتعامل مع الحدث من خلال عدد من الاعتقادات والأفكار والمواقف التي تحدد ما نلاحظ، وكيف نفسر ما نشاهد. فمثلاً، بالنظر إلى حشد من الأفراد في مكان معين، هناك من يعتقد بأنهم متظاهرون، وغيره يرى فيهم محتجون، والثالث يراهم مؤيدون، وبذلك تخرج هذه الأحكام الثلاث مختلفة ومتباينة. وبنفس الطريقة تأتي التقارير لوصف المقاتلين بأنهم ثوريون، ومجاهدون تارة، وإرهابيون تارة أخرى. وإذا نظرنا إلى أنفسنا فقد نجد العديد من العوامل التي تؤثر مجتمعة على اختياراتنا وقراراتنا، وكل ذلك يؤثر بشكل عام على مستوى الموضوعية. بل أن الأمر أحياناً قد يصل بالإنسان إلى أن يصدر أحكامه قبل أن يرى موضوع أحكامه. من هنا نجد أحد الصحفيين الأمريكيين يعبر عن ذلك قائلاً "إن معظم حياتنا أننا لا نرى أولاً ثم نعرف، ولكن نعرف أولاً ثم نرى."[12] كذلك، فإن محدودية الوقت والمساحة وطبيعة الوسط، ذات أثر غير قليل على هذه الموضوعية. فالصحفيون قادرون غلى تغطية كثير من التفاصيل في تقاريرهم، إلا أن ذلك قد لا يشمل كل جوانب الحدث. فالأمر قد يتطلب أحياناً الاختصار واختيار ما يرونه الجزء الأهم من الحدث، وذلك نسبة إلى المساحة والوقت المخصصان لذلك الحدث. فمثلاً عندما يصف الصحفي ما يدور في جلسات المؤتمر الوطني حيث يتبادل عشرات الأعضاء الآراء والنقاش حول قضايا معينة، سيختار عدداً من الآراء البارزة حيال القضية المطروحة، وذلك حسبما يسمح به الوقت الإذاعي أو المساحة الإخبارية. وقد يختار الصحفي في نقله للحدث ما يوحي، بحسب رؤيته، بالانسجام والاتفاق داخل المؤتمر، وقد يفيد الخبر عكس ذلك. يقول أحد الكتّاب "هناك قيود بنيوية

بالنسبة للصحفي التقليدي، بعضها يأتي من محدودية الوسط....فالجريدة لا تستطيع أن تستخدم إلا الكلمات على الورق، ويمكن أن تكون مصحوبة ببعض الصور. والصحفي التلفزيوني يعتمد على الأصوات والصور، وقيود أخرى تنشأ عن محدودية المكان والزمان . يضاف إلى ذلك القيود المتعلقة بطبيعة الطباعة والبث الإذاعي."[13] وفي ضوء ذلك، هل يمكن الحكم على مثل هذا التقرير بأنه موضوعي؟ إذا كان الأمر كذلك فإن الموضوعية لا تخلو مطلقاً من المواقف الذاتية للصحفي. إلا أن الموضوعية غالباً ما تشترط استبعاد الذاتية والآراء الشخصية، أو الانحياز الذي يؤثر على حيادية الخبر أو التقرير. ولكن هل مثل هذه الموضوعية ممكنة؟

ورغم التعاطي المعتدل للموضوعية الذي يحاول الصحفيون تحقيقه، إلا أن بعض القراء والمستمعين كثيراً ما يتهمون الصحافة بعدم الموضوعية والانحياز لفئة أو جهة دون أخرى. إن كل ذلك يقود إلى النتيجة العامة وهي أن الموضوعية المطلقة بالنسبة للصحفيين غاية لا تدرك. مثل هذه الموضوعية المثالية هي التي تجعل من الصحفي عنصراً سلبياً، كالمرآة التي تعكس الواقع كما هو، دون زيادة أو نقصان. هذه المرآة غالباً ما تنقل لنا صورة منقوصة وغير مفهومة بذاتها. وحيث أن الصحفي كائن بشري غير سلبي، فهو يتفاعل مع الأحداث ويصل، عبر إستنتاجات، إلى تكوين صورة متكاملة وواضحة تمكن الإنسان العاقل من إدراك حقيقتها وفهمها. إن هذا بالطبع ينقل التحرير إلى التحليل والاستنتاج والشرح والتفسير. وكل هذه العمليات العقلية لابد أن تحمل معها شيئاً من الخبرة الذاتية والمواقف الشخصية الخاصة بالمقرر. لذلك فإن التحرير يختلف عن التحليل الذي يهدف إلى التفسير والتعليل والفهم. فالتحليل يكون أقرب إلى الرأي، وبذلك يبدو أقل موضوعية من التحرير، وذلك لوجود العنصر الذاتي الخاص. إن هذا بالطبع لا يعني مطلقاً أن التحليل عمل غير موضوعي، إذ أنه كثيراً ما يجعل الحدث في صورة أقرب وأسهل للفهم والإدراك، وذلك عندما يخلو من التحيز والذاتية.

إن الصعوبات التي تعترض تحقيق الموضوعية التامة في مجال الصحافة جعلت بعض الكتّاب يميلون إلى الاستخفاف بقيمة الموضوعية التامة والاكتفاء بنوع الموضوعية النسبية التي تواكب الأخلاقيات والممارسات الصحفية في هذا العصر. وعلى ذلك تقول جين سينجر (Jean Singer) "إنه من المشاكل الجدلية الساخنة اليوم هي ما إذا كانت الموضوعية لا تزال ذات قيمة (أو معقولة)، أم أنها قد استبدلت بأخلاقيات هذا العصر التي تنسجم مع النسبية السائدة. هناك اعتقاد لدى البعض مفاده أن المصداقية الصحفية في البيئة المتحررة المعلومات تبقى حاسمة وتعتمد إلى حد كبير على الاستقلالية عن المؤثرات أو المصالح الحزبية. فالقيم الأخلاقية في كل من الموضوعية والاستقلالية تكمن في فهم حاجة الصحفيين إلى أن يبقوا متحررين من الضغوطات الخارجية التي تصيغ المعلومات طبقاً للأهداف التي تحقق المصالح الفردية، بدلاً من المصالح المجتمعية."[14] يبدو من هذا الاقتباس إن الكاتبة قد جعلت الموضوعية متعلقة بتحقيق المصلحة العامة والتحرر من المؤثرات الخارجية، حزبية كانت أم سلطوية، دون الإشارة إلى العنصر الذاتي الخاص بالصحفي والمؤسسات الصحفية. إن هذا العامل الذاتي بدون شك من العوامل التي تؤثر سلباً على مستوى الموضوعية بالإضافة إلى المؤثرات الخارجية التي أكدت عليها الكاتبة. وعلى ذلك فإن هذا العامل الذاتي لابد أن يؤخذ في الاعتبار والحسبان عند تقييم أي عمل صحفي.

ومن ناحية أخرى، ورغم كل الصعوبات والمعوقات والشكوك التي يثيرها الكثيرون حول إمكانية تحقيق الموضوعية التامة في العمل الصحفي والإعلامي، فإن الصحفيين في تصورنا قادرون على تحقيق درجة عالية من الموضوعية. إن العمل الصحفي الذي ينطلق من النية الصادقة لتحقيق الأهداف الصحفية النبيلة عن طريق الوسائل المشروعة، وإتباع المبادئ الأخلاقية الحميدة، لابد أن ينال موضوعياً الاحترام والقبول من الجميع. وعلى ذلك فإن إمكانية وضع معيار مرضي ومقبول للموضوعية، يمكن الاحتكام إليه في الممارسات الصحفية أمر ليس

مستحيلاً. إن أحد هذه المعايير يتمثل في الاتفاق الذي يعقد بين الصحفيين أنفسهم والذي تحدد فيه أهداف هذه المهنة والوسائل المشروعة لتحقيق هذه الأهداف . فإذا حدث أن اتفقت مؤسسات الصحافة والإعلام حول طبيعة تقاريرها ومستوى أخبارها فإن ذلك قد يعد نوع من المعيار الذي يمكن الاحتكام إليه. يضاف إلى ذلك ما يصدر من ردود الفعل عن أولئك الذين يصنعون الأخبار، وما إذا كان الخبر يصف كل جوانب الحدث ويغطي الأطراف كلها بدرجة عادلة. إن ذلك المعيار يمكن أن يوصف بأنه معيار الموضوعية النسبية، أي نسبة إلى مؤسسات إعلامية معينة لكنه في تقديرنا سوف يكون كافياً ومرضياً.

المبحث الثاني- الصحافة والأخلاق المهنية: إذا تأملنا في الأخلاق المهنية عموماً لوجدنا أنها تصاغ من خلال عاملين اثنين: أولاً الأهداف الخاصة بالحرفة أو المهنة المعينة. ثانياً، المبادئ والقيم الأخلاقية الخاصة بالمجتمع. إن الأهداف الخاصة بالمهنة تتحقق من خلال ممارسات محددة والتي بدورها تخلق التزامات وظيفية معينة. يضاف إلى ذلك توجد مجموعة من القيم والمبادئ الأخلاقية التي تعمل كضوابط لتلك الممارسات المهنية. إن الحديث عن ذلك هو ما يتعلق بأخلاق المهنة.

إن الأخلاق المهنية لا يتوقع منها أن تقدم لنا قاعدة واضحة مضبوطة وسهلة، تطبق بصورة مباشرة على كل القضايا السلوكية، كما هو الحال في قوانين وقواعد الألعاب مثلاً. إن هذه القضايا تحتاج أحياناً إلى تحليل دقيق لكل الظروف التي تلازم الحدث. يضاف إلى ذلك فإن مجال الأخلاق المهنية يخلو من سلطة أخلاقية عليا، كما هو الحال بالنسبة للسلطات القانونية. فالمحكمة مثلاً لها الكلمة النهائية إزاء كل القضايا القانونية. إلا أن مجال الأخلاق لا يتضمن مثل هذه السلطة المرجعية النهائية التي تملك القول الفصل في القضايا الأخلاقية. فعندما نقول عن سلوك معين بأنه أخلاقي أو لا أخلاقي نعني أن ذلك السلوك يوافق أو يخالف بعض القواعد الرسمية. وفي حين آخر نستعمل الكلمة لنصف الفعل في إطار حياتنا

الأخلاقية كلها. وبذلك فإننا لا نهتم بمخالفة القواعد الرسمية فحسب بل نتجاوز ذلك إلى مجال أوسع. فعندما نقول عن الفعل بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي بهذا المعنى، فإننا نقول انه أخلاقي سليم أو أخلاقي غير سليم. كما يمكن أن نقول أيضاً عن الفعل الذي لا يخالف القواعد الرسمية بأنه غير أخلاقي، وكما في الوقت ذاته نقول عن الفعل الذي خالف القواعد الرسمية بأنه أخلاقي سليم. إن هذا يشبه تماماً نظامنا القانوني نسبة إلى حياتنا الأخلاقية. فالقوانين التعاقدية لا تتضمن كل المبادئ الأخلاقية. إن هذه الأخيرة تقع خارج مشروعية المحكمة.

إن هذا البحث يتعلق بالكشف عن أهمية القيم والمبادئ الأخلاقية في مجال الصحافة والإعلام أسوة بغيرها من المهن الأخرى التي تخدم المجتمع بشكل عام. ورغم الأهمية البالغة لهذه المبادئ،إلا أن التطور التاريخي لهذه المهنة يكشف لنا أن الوعي بذلك لم يظهر إلا في العقود الخمسة الأخيرة الماضية. ففي الولايات المتحدة الأمريكية، مثلاً كانت البدايات الأولى لهذا الوعي في السبعينيات من القرن الماضي. وتفيد الإحصائيات في هذه المجال أن استقصاء اجري في سنة 1977م لعدد المواد الدراسية التي قدمت في أخلاقيات الصحافة، فكان العدد 68 مادة. وفي سنة 1985م زاد العدد إلى 117مادة. وقد اعتبر عقد الثمانينات من القرن الماضي نقطة تحول هامة في مجال تدريس وانتشار أخلاقيات الصحافة في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد كتب أحد مديرو مركز الدراسات الأخلاقية والقانونية والصحفية قائلاً "أن الصحفيين قد أصبحوا أخلاقيو مجتمعنا"[15].

وانطلاقاً من أهمية الأخلاق في الممارسات الصحفية والإعلامية أصبحت المواد الأخلاقية من بين المقررات التي تدرس في كليات الصحافة والإعلام. فالحرية، والمسؤولية، والمصداقية، والمصلحة العامة، والأمانة، قيم ينبغي حمايتها والعمل بها ولو على حساب القيم الفردية. وفي استفتاء عام لطلبة الإعلام في الولايات المتحدة الأمريكية أوضح أن 90% من الطلاب أفادوا بالحاجة إلى دراسة مادة الأخلاق، وإذا لم تكن إلزامية فإنهم سيدرسونها اختيارياً[16] فإذا لم يتعلم الطالب

أهمية الأمانة، والمصداقية في مرحلة الدراسة، فقد لا يعمل على ممارستها واحترامها في الحياة العملية والمهنية. وبذلك يعاني مجال الصحافة من تلك الفئة التي لم تعرف القيم والمبادئ الأخلاقية وأهميتها بالنسبة لمهنة الصحافة والإعلام. وعندما ينظر المسئولون عن البرامج الدراسية في مجال الصحافة والإعلام، فيما ينبغي لطالب الصحافة والإعلام أن يدرسه "عليهم أن يمنحوا التربية الأخلاقية نظرة جادة تمكنهم من إعداد حرفيين قادرين على حفظ واجبات وتحقيق أهداف الصحافة على أكمل وجه. إن مادة الأخلاق قد تكون متضمنة في بعض المواد الدراسية الأخرى مثل قانون الصحافة والتحرير الصحفي وغيرها، لكن الوقت قد أضحى لأن تكون من المقررات الأساسية للطالب في الدراسة الجامعية، وذلك انطلاقاً من أهميتها البالغة. وخلال تلك الفترة يتعرض الطالب لمعالجة القضايا الأخلاقية التي يمكن أن تواجهه في ميدان الصحافة العملية. إن تدريس الأخلاق يمكن أن يجمع عاملين أساسيين: الأول، يلزم الطالب بدراسة عدد من المواد في علم الأخلاق التي تمكنه من التعرف على النظريات الأخلاقية وما تشتمل عليه من مبادئ وقوانين نظرية مجرده. يضاف إلى ذلك، الوعي والإلمام بأهم القيم الأخلاقية والإنسانية التي ينبغي على كل محترف أن يعمل على تحقيقها وحمايتها. أما العامل الثاني فإنه يأتي من البرامج الصحفية التي تسمح للطالب أن يطبق ما تعلمه من مبادئ وقوانين وقيم أخلاقية على القضايا والممارسات الصحفية والإعلامية العملية التي ستواجهه في الحياة العملية بعد التخرج.

وإذا ما سلمنا بأهمية وضرورة الأخلاق في الصحافة والإعلام فإن السؤال الذي قد يطرح من المهنيين في هذا المجال هو كيف يمكن للقرار الصحفي أن يكون سليماً أخلاقياً وفي الوقت ذاته محققاً الأهداف المنوطة بالممارسة المهنية ؟ إن الإجابة في كثير من الأحيان قد تبدو سهلة. فالقرار يكون كذلك عندما يكون مؤسساً على أحد المبادئ الأخلاقية. فالأمر قد يكون في غاية البساطة ولا يتطلب سوى الإلمام والوعي بالمبادئ والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع. إلا أن الأمر ليس

كذلك دائماً، وخاصة عندما تكون الظروف معقدة تحتمل خيارات عديدة قد تتضارب إزائها المبادئ الأخلاقية ذاتها. إن قول الحقيقة والأمانة والوفاء والعدل والإنصاف والنزاهة مبادئ وقيم تضفي على الفعل أو القرار قيمة أخلاقية. فالصحفي الذي ينقل الخبر بكل أمانة ومصداقية وأن يقول كل الحقيقة يكون قد أدى عملاً صحفياً سليماً. إلا أن القضية قد تكون أكثر صعوبة عندما تشتمل على مبادئ أخلاقية متضاربة. عندها يحتاج المرء إلى أسس مرجعية يبني عليها قرار الاختيار والمفاضلة. إن قول الحقيقة يؤدي أحياناً إلى إيقاع الضرر بأصدقائنا. وأن نكون أوفياء لأصدقائنا قد يتطلب منا عدم الأمانة. وأن نعين المحتاج قد يستدعي ألا نحفظ العهد. عندما يحدث مثل هذا التضارب علينا أن نسأل أنفسنا أي المبادئ ينال الأسبقية والأحقية قبل غيره.

ولو تأملنا في التراث الأخلاقي لوجدنا أكثر من منهج أخلاقي في الخصوص يمكن أن يعيننا على الاختيار السليم في مثل هذه الظروف. فأحياناً قد يتطلب الموقف أن ننظر إلى مبدأ أخلاقي ثالث للاسترشاد به. لنفرض مثلاً أن أحد الطلاب طلب منه صديقه أن يعيره بحثه ليقدمه كواجب. وطبقاً لمبدأ الوفاء للصداقة ينبغي أن يساعد صديقه. إلا أنه احتراماً لمبدأ الأمانة عليه ألا يفعل ذلك. إن المبدأ الحاسم في مثل هذه الظروف هو الالتجاء إلى مبدأ ثالث وهو الإنصاف. هل من الإنصاف أن يمنح صديقه البحث الذي سيؤثر على مستوى الطلاب الآخرين، الذين اجتهدوا وأنجزوا أبحاثهم بأنفسهم؟

وفي ظروف أخرى قد يكمن الحل في النظر إلى شكل النتائج المترتبة عن الخيارات المتاحة أمامنا. ما حجم المنافع والمصالح التي قد تتحقق نسبة إلى خيارات معينة؟ وبالمقابل ما الأضرار التي قد تترتب عن ذلك الخيار. وبالنظر إلى شكل النتائج يمكن أحياناً أن نتجنب ضرراً أكبر إذا رضينا ألا نقول كل الحقيقة التي لا ينتج عنها مثل ذلك الضرر.

وتارة أخرى يمكن أن نسأل أي من المبادئ المتعارضة أكثر أهمية من غيرها، فمثلاً من الصواب أن نساعد المحتاج، ومن الصواب أيضاً أن نتجنب إيقاع الضرر بالآخرين.ومن الواضح أن المبدأ الأخلاقي الثاني هو أهم أخلاقياً من الأول، وعلى ذلك يجب الإقتداء به. من هنا أن نلحق الضرر بالآخرين لأجل أن نساعد إنسان أخر يصبح عمل لا أخلاقي.

وهناك ظروف أخرى تكون فيها الأخلاقية أكثر تعقيداً وصعوبة. كيف يمكن أن نقرر أي المبادئ الأخلاقية المتعارضة أكثر أهمية ؟ كيف يمكن أن نقرر أي النتائج أكثر أهمية أخلاقيا ؟ وكيف يمكن الموازنة بين عدد من النتائج ؟ فالأفراد قد يختلفون أحياناً حول الإجابة عن تلك الأسئلة وبالتالي سيصنعون قرارات وأحكام متباينة.

ولعل التعرف على أهم النظريات والاتجاهات في التراث الأخلاقي التي تتضمن الأسس والمعايير والمبادئ الأخلاقية لاتخاذ القرار الأخلاقي المناسب في هذا الشأن يمكن أن يضيء الطريق أمام الكثيرين في مجال الأخلاق المهنية.

المبحث الثالث – النظريات الأخلاقية: أول هذه النظريات والمبادئ ما نجده في الفكر الأخلاقي اليوناني، وهي ما يعرف بنظرية الوسط والاعتدال.وتتمثل هذه النظرية في المعيار الأخلاقي الأرسطي المعروف بقاعدة الوسط الذهبي. ويتعلق هذا المبدأ بطبيعة الفعل ذاته أكثر مما يتعلق بشخصية الفاعل وطبيعته. وبالنظر إلى طبيعة الفعل، يقسم أرسطو الفعل إلى ثلاث حدود: الحد الأول، والحد الأوسط، والحد الأخير. وإذا ما أدرك الإنسان هذه الحدود الثلاث يستطيع بكل يسر وسهولة أن يقرر الخيار الأخلاقي الأمثل. ذلك لأن أرسطو جعل الفضيلة الأخلاقية متعلقة بالحد الأوسط فحسب، مستبعداً الحد الأول والأخير من أن يكون لهما أي قيمة أخلاقية. فالفضيلة الأخلاقية وسط بين طرفين كلاهما رذيلة. ففي فعل الإنفاق مثلاً، نجد ثلاث حدود: الحد الأول (قلة الإنفاق)، والحد الأخير (زيادة الإنفاق)، والحد الأوسط (الاعتدال في الإنفاق). طبقاً للمبدأ الأخلاقي الأرسطي فإن الحد الأول

باعتباره بخل يعتبر رذيلة، وكذلك الحد الأخير، باعتباره إسراف ومغالاة في الإنفاق فهو أيضاً رذيلة . أما الحد الأوسط فإنه يمثل الاعتدال بدون زيادة أو نقصان، وبذلك يعد فضيلة أخلاقية. يقول أرسطو في هذا الشأن "ففي كل فعل نجد الزيادة والنقصان والوسط. فالوسط نجاح، والإفراط والتفريط إخفاق. وعليه تكون الفضيلة نوع من الوسط."[17] ورغم ارتباط هذه القاعدة عند أرسطو بالوسط إلا أن هذا الوسط عادة ما يكون مختلفاً عن الوسط الحسابي الدقيق. بل أنه وسط مقدر بحسب الظروف والأشخاص وبحسب تقدير الحكمة العملية لدى الإنسان. ورغم قدم هذه النظرية الأخلاقية إلا أن البعض يرى أنها معيار حسن يمكن الاحتكام إليه في الأحوال الفردية التي تصادف الإنسان، وذلك باستخدام الحكمة العملية. وفي هذا الشأن يقول أحد الكتاب "من الإستراتيجية القديمة والمعاصرة للعمل بشكل أفضل في الصحافة، رغم عدم اليقين المعرفي، هي أن تضع البحث الصحفي إزاء الحقيقة كممارسة لفرونيسيز الأرسطية، أو الحكمة العملية الظاهرة في كتاب أرسطو. إن هذا يعني أن تطوير القدرة لدى الصحفيين على تطبيق الحكم الأخلاقي في الظروف الفردية، ومنحهم مجالاً أوسع من الحرية لممارسة الفضائل الضرورية، بما في ذلك الأمانة، والعدالة، والإنسانية"[18].

النظرية الأخلاقية الثانية، هي التي جاء بها الفيلسوف الألماني كانط والتي تؤكد على أن المبدأ الأخلاقي مبدأ ضروري مطلق لا يحتمل الاستثناء. هذا المبدأ هو ما يعطي للفعل أو السلوك الإنساني قيمته الأخلاقية بغض النظر عن شكل النتائج التي قد تنجم عن ذلك الفعل. وفي هذا الشأن يضع كانط عدة مسلمات تتعلق بقيمة واحترام الإنسان. فالإنسان بصفة عامة وكل كائن عاقل، يقول كانط، "هدف في حد ذاته وليس وسيلة للاستغلال العشوائي لهذه أو تلك الإرادة." إن كل ذلك لا يتأتى للإنسان إلا من خلال التصرف طبقاً للمبادئ والقيم الأخلاقية. وعلى ذلك يؤكد كانط "أن الأخلاقية هي الشرط الوحيد الذي من خلاله يمكن للكائن العاقل أن يكون هدفاً في حد ذاته."[19] من هنا نجده يضع تلك القاعدة العامة التي تتصف بالثبات

والكلية، كمبدأ أخلاقي عملي ضروري للسلوك الإنساني "اعمل دائماً طبقاً للطريقة التي تعامل فيها الإنسانية، إما في نفسك أو في شخص أخر ليس كوسيلة مطلقاً وإنما كهدف في الوقت ذاته."[20] بهذا فإن ما يمنح الفعل الأخلاقي قيمته، عند كانط، ليس ما يمكن أن يترتب عليه من نتائج ايجابية وإنما تلك القاعدة أو المبدأ الذي يتقرر بموجبه. وعلى ذلك يقول كانط عن الإرادة الإنسانية الخيرة بأنها تسطع مثل الجوهرة بغض النظر عما ينجم عنها من نتائج أو فوائد. فالأفعال تكتسب قيمتها، وتنال احترامها إذا انطلقت من الواجب فحسب، ولا تكون كذلك إذا ما صدرت عن الميل أو الرغبة أو المصلحة، حتى وإن جاءت نتائج هذه الأفعال متطابقة مع الواجب. والواجب عند كانط هو "ضرورة التصرف أو العمل احتراماً للقانون [الأخلاقي]."[21] والقانون الأخلاقي هو كل قاعدة يمكن تعميمها ووضعها في صورة كلية ضرورية بدون استثناء. وفي هذا الشأن يحدد كانط نوعين من الواجبات الأخلاقية، ويطلق عليهما مصطلح الأوامر المطلقة من حيث أنها ضرورية وكلية: الأولى تدعى الواجبات الصارمة، وتظهر هذه الواجبات في صورة سلبية مثل، لا تقتل، لا تكذب، لا تلحق الضرر بالآخرين، وغيرها من النواهي الأخلاقية.والثانية تدعى واجبات التقدير وهي عبارة عن واجبات اجتماعية تؤدى نحو الآخرين، مثل: ساعد الناس، اعترف بفضل الآخرين، اعمل على تطوير إمكانياتك الذاتية، وغيرها. يرى كانط أن النوع الأول من هذه الواجبات والأوامر المطلقة أكثر ضرورة وحتمية من النوع الثاني.

وبذلك يكون كانط قد أسس الأخلاقية على مبدأ الواجب الذي يجعل من الإنسانية واحترامها هدفاً وغاية في حد ذاتها بغض النظر عن طبيعة الأفعال وشكل نتائجها الإيجابية والسلبية.

النظرية الأخلاقية الثالثة هي نظرية المنفعة العامة. تفيد هذه النظرية أن المبدأ السليم في السلوك الإنساني هو ذلك المبدأ الذي يمكن أن يحقق أكبر قدر ممكن من السعادة أو اللذة أو المنفعة أو المصلحة مع أقل قدر من الضرر والألم لأكبر عدد

من الأفراد. ظهرت هذه النظرية عند الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنتام (Jeremy Bentham) كرد فعل لنظرية المنفعة الذاتية الضيقة التي ظهرت عند سابقه الفيلسوف توماس هوبز(Thomas Hobbes) وما نجم عنها من انتقادات أخلاقية واجتماعية. يرى بنتام أن مبدأ المنفعة "هو ذلك المبدأ الذي يقبل أو يرفض أي فعل مهما كان نوعه تبعاً للانطباعات التي توحي بتحقيق أو عدم تحقيق السعادة."[22] إن السعادة التي يعنيها بنتام هي لذة أو مصلحة أو منفعة، أكبر عدد من أفراد المجتمع، أو بعبارة أخرى هي ما نطلق عليه اليوم المصلحة العامة. يقول بنتام "أعني بالمنفعة ملكية أي شئ قد تنتج عنه مصلحة إيجابية أو لذة، أو خير، أو سعادة، كل ذلك ينتهي في شئ واحد وهو منع حدوث الضرر والألم، والشر أو الشقاء للإنسان."[23] ورغم الأهمية الكبرى التي أولاها بنتام، باعتباره مصلحاً اجتماعياً، بالمصلحة العامة إلا أنه لم يهمل المصلحة الفردية ولم يضح بسعادة الفرد في سبيل المصلحة العامة. فقد بقى متمسكاً بالمصلحة الذاتية وعدم التخلي عنها، حيث أن الفرد أساس المجتمع. وعلى ذلك فإن المصلحة العامة لأي مجتمع، بالنسبة لبنتام، ليست سوى مجموع مصالح الأفراد المكونين بالفعل لذلك المجتمع. وأن الحديث عن المصلحة العامة دون أي اعتبار للمصلحة الفردية يصبح حديثاً فارغاً لا معنى له. فالمصلحة العامة لأي مجتمع لا تساوي سوى مجموع ما يحصل عليه كل فرد في المجتمع ذاته.

إلا أن هذه النظرية النفعية لم تبق على هذه الصورة رغم ما اشتملت عليه من إيجابيات، بل أنها شهدت محاولات للتطوير والتعديل من قبل بعض أنصارها والمتحمسين لها. فقد قام الفيلسوف جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) ببعض المحاولات للتوفيق بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، وخاصة في تلك الظروف التي تتعارض فيها مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة، مع إضافة بعض المبادئ التي تجعل النظرية في صورة أفضل. يرى مل أن مبدأ المنفعة العامة هو المبدأ الطبيعي المناسب الذي يحل خلافات الأفراد وقضايا المجتمع السلوكية، إذ أنه

يجعل من المصلحة العامة، مصلحة أكبر عدد من أفراد المجتمع، هدفاً وغاية. وقد رفض مل مقولة أن الإنسان كائن أناني بطبيعته خالي من المشاعر الاجتماعية التي تجعله يتعاون ويألف غيره من بني جنسه. فالفرد باعتباره أحد مكونات المجتمع لابد أن يعمل على تحقيق المصلحة العامة. بل أن الأمر قد يصل بالفرد إلى حد التضحية بمصلحته الذاتية الخاصة من أجل المصلحة العامة. وبذلك تصبح التضحية في سبيل الآخرين فضيلة أخلاقية سامية. على هذا الأساس يضيف مل مبدأ التضحية إلى النظرية النفعية حتى يتمكن من حل إشكالية التضارب الذي قد يحدث بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة. ورغم هذه التضحيات الذاتية من جانب الفرد إلا أن مل يذهب إلى حد الراديكالية في دعمه وتأييده للحقوق الطبيعية للفرد. وقد بدا ذلك جلياً في مؤلفه الشهير (حول الحرية) الذي أوضح فيه حدود سلطة المجتمع على الفرد. يضاف إلى ذلك فإن مل قد استبعد أن تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة الظاهرة في النظرية هي لذة مادية. ذلك لأن هذا النوع من اللذات،كما يقول، لا يناسب إلا مجتمع الخنازير. يرى مل أن الإنسان بما لديه من ملكات تميزه عن غيره من الكائنات الأخرى لا يرضى إلا بنوع اللذة أو المنفعة التي تشبع تلك الملكات الخاصة. وهنا نجده يؤكد على ذلك قائلاً "إن الحقيقة التي لا يتطرق إليها الشك هي أن المجربين لكلا النوعين من اللذات يفضلون ويحترمون ذلك النوع الذي يناسب ملكاتهم الخاصة." وبذلك يكون مل قد خلص هذه النظرية من التناقض والغموض الظاهرين الذين كانا سبباً في ظهور بعض الاعتراضات والانتقادات. وبشكل عام نجد مل يتبنى المبدأ المسيحي الذي يدعو الفرد إلى محبة غيره من أعضاء المجتمع والتعاون معهم لتحقيق الصالح العام. قائلاً "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به، وأحب جارك كما تحب نفسك"[24].

نظرية القيم التعددية: وهي ما نادى بها الفيلسوف وليام روس (William Ross) والتي تقيم الفعل الإنساني بالنظر إلى عدد من المبادئ الأخلاقية التي تتنافس على سيادة ومرجعية القرار الأخلاقي. هذه المبادئ الأخلاقية المتنافسة ذات

الطبيعة المتساوية يسميها روس "الواجبات". مثل هذه الواجبات الأخلاقية لا تستمد شرعيتها وقيمتها الأخلاقية من النتائج التي تحققها بل من طبيعة الواجب الذاتية السامية. من هذه الواجبات مثلاً، واجبات العدالة، واجبات عدم إلحاق الضرر بالآخرين، واجبات الإحسان، واجب الإخلاص، وواجب قول الحقيقة. إن هذه الواجبات وحدها تمكن الفرد من اختيار القرار الأخلاقي المناسب والذي يتوافق مع طبيعة الحدث أو الفعل. ويقسم روس هذه الواجبات إلى نوعين: واجبات أساسية أولية، وهي تلك التي تبدو صحيحة بالنظر إلى طبيعة الفعل ذاته، وأخرى واجبات مناسبة وهي تلك الواجبات السامية نسبة إلى ظروف محددة معينة.[25] وكمثال على ذلك نفرض أنك كصحفي لديك موعد لإجراء مقابلة صحفية مع أحد المسئولين في الحكومة. وأنت في طريقك إلى الموعد صادفك حادث سيارة فقررت الوقوف ومساعدة المصابين الأمر الذي أخرك عن موعدك أو اضطررت إلى إلغائه كلية. هل هذا التصرف الذي أدى إلى الإخلال بالموعد (أحد الواجبات) فعل أخلاقي؟ إن الإجابة تبدو بالإيجاب وأن الاختيار كان أخلاقياً سليماً، حيث أن واجب الإحسان قد تفوق على واجب حفظ الوعد ونال الأسبقية. ذلك لأن خرق واجب حفظ الوعد يحدث ضرراً أقل مما يترتب على خرق الواجب الأول، وهو واجب الإحسان وإنقاذ الآخرين من الهلاك. وتلك هي التعددية في القيم والواجبات المتنافسة على نيل الأسبقية حول المرجعية الأخلاقية في السلوك الإنساني.

يضاف إلى النظريات الأخلاقية السالفة الذكر، مبادئ الأخلاق الإسلامية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. لما كان الدين الإسلامي أساساً دين معاملة، كان من الطبيعي أن يتضمن عدداً من الإرشادات والقواعد التي توضح للإنسان السلوك الصحيح والسليم. إن هذه الإرشادات والقواعد السلوكية تمثل المبادئ الأخلاقية التي تحكم المعاملات بين الناس. بل أن الرسالة الإسلامية في جوهرها جاءت استكمالاً للقيم والمبادئ الأخلاقية التي ظهرت في الرسائل السماوية السابقة. يقول الرسول (عليه الصلاة والسلام) "إنما بعث لأتمم مكارم

الأخلاق." ثم إن الله تعالى عندما مدح رسوله الكريم وصفه بأنه على قدر كبير من الخلق العظيم، قائلاً "وإنك لعلى خلق عظيم."[26] ونظراً لما للأخلاق الفاضلة من أهمية في الدين الإسلامي فإن الله تعالى أمر الأمة الإسلامية بفعل الخير وممارسة الفضائل الأخلاقية واجتناب الشر والرذائل ما ظهر منها وما بطن. فقال تعالى "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون."[27] بل أن الطاعات تهدف في أساسها إلى تجسيد القيم والفضائل الأخلاقية في النفس البشرية عقائدياً وعملياً. فإذا لم تكتسب النفس الإنسانية هذه الفضائل والقيم فلا قيمة لهذه الطاعات والعبادات بالنسبة للإنسان. فقال تعالى "وأقم الصلاة، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر."[28] وفي ذلك يشير المصطفى عليه الصلاة والسلام إلى أن الفضائل الأخلاقية وممارستها في هذه الحياة مثل إقامة العدل، والإصلاح بين الناس، وقضاء حوائج الناس، خير من الانقطاع إلى عبادة الله. بل أن بعضاً من هذه القيم الأخلاقية أفضل عند الله من الصوم والصلاة وغيرها من العبادات الأخرى. يقول المصطفى عليه الصلاة والسلام "عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة." أيضاً "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة ،قالوا:بلى يا رسول الله، قال (إصلاح ذات البين)"[29] وفي حديث آخر يوضح الرسول الكريم أنواع القيم الأخلاقية ذات الأهمية في الإسلام، والتي أوصى بها الله تعالى نبيه الكريم. فقال "أوصاني ربي بتسع أوصيكم بها، أوصاني بالأخلاق في السر والعلانية، والعدل في الرضا والغضب، والقصد في الغنى والفقر، وأن أعفو عمن ظلمني ،وأعطي من حرمني، وأصل من قطعني، وأن يكون صمتي فكراً، ونطقي ذكراً، ونظري عبرا."[30] وفي هذا الإطار نجد الإسلام يدعو إلى ممارسة العديد من القيم الأخلاقية والتي من خلالها ينال المسلم الثواب والرضى من الله تعالى. من هذه القيم والمثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الصلاة، والعدل والمساواة، والصدق، ومساعدة الفقراء والمحتاجين،

والشهادة، والصبر على البلاء، وطاعة الوالدين، واحترام الجار، والرفق بالحيوان، واحترام العهود والمواثيق، والقيام بالواجب على أكمل وجه، والتواضع، وعدم التكبر والإعجاب بالنفس، والاعتدال والقصد. إلى جانب هذه الفضائل الأخلاقية فإن الإسلام نهى عن ارتكاب الرذائل والأعمال اللا أخلاقية، وعلى رأسها الكفر، وارتكاب الزنا، والقتل، والسرقة، والرشوة، والظلم، وعقوق الوالدين، وقذف المحصنات، وشهادة الزور، وأكل مال اليتيم.

أما فيما يتعلق بمعيار الحكم الأخلاقي فإن المعيار الإسلامي يختلف عن المعايير السابقة في أنه معيار الشمولية والكلية الذي يأخذ في الاعتبار كل جوانب وعناصر الفعل الإنساني. وعلى ذلك لا يقيم الفعل بالنظر إلى نتائجه فحسب، كما أنه لا ينظر إلى الدوافع وما يدور في الباطن وحده، بل أن التقييم يشمل الدوافع كما يشمل النتائج والآثار. من هنا نجد الإسلام يحاسب الفرد أخلاقياً على طبيعة العمليات الباطنية التي تتم في النفس قبل حدوث الفعل. فالظن،والحسد، والنفاق وغيرها من العمليات الباطنية السيئة يحاسب عليها الفرد بغض النظر عن النتائج التي آلت إليها. وعلى ذلك يقول الله تعالى "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم..."[31] ويقول أيضاً " وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله..."[32] "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم."[33] كما نجد في سنة الرسول عليه الصلاة والسلام تأكيد على أن هذه العمليات الباطنية أساس الأعمال والأفعال كلها وبذلك تصبح العنصر الأهم في التقييم والحساب. يقول عليه الصلاة والسلام "إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى..."

ومن ناحية أخرى فإن الله، كما فرض على القلوب أفعالاً باطنه، فإنه فرض أيضاً على الجوارح أعمالاً ظاهرة ترمي إلى الطاعات والعبادات. وإذا كانت الأولى هي منبع الأفعال ومبدأ الأعمال، متى صلحت، صلحت الثانية فإنها وحدها لا تحقق غاية الإنسان من خلقه ووجوده في هذا الكون. فالعبادات والفروض

والواجبات أعمال وممارسات عملية يقوم بها الإنسان في حياته ودنياه. ولا يتحقق وجود الإنسان ويستمر إلا بالعمل. من هنا تأتي أهمية العمل بالنسبة للإنسان. وقد اعتبر ابن خلدون أن النوع الأول من الأعمال أهم من الثاني وإن كان الكل مهماً.[34] وعلى ذلك وجه الإسلام اهتماماً بالغاً إلى العمل ونتائجه الإيجابية، إذ عن طريق العمل ونوعه، خيراً أم شراً، يكون الثواب والعقاب. يقول الله تعالى "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون"[35] ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام مبيناً قيمة الأعمال "إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك ،فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، فإن هم بها وعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة."[36] ويقول عليه الصلاة والسلام أيضاً، "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم."

وهكذا يتضح، إن معيار الحكم الأخلاقي في الإسلام، المتعلق بتقييم الأفعال، يأخذ في الاعتبار كل عناصر الفعل، دوافعه وأسبابه، ونتائجه ومترتباته الإيجابية والسلبية، إنه منهج يتميز بالشمولية التي لا نجدها في الاتجاهات الأخلاقية الأخرى.

المبحث الرابع- الصحافة بين الحرية والمسؤولية: اليوم وقد أضحى العالم قرية واحدة، فليس هناك قطر على الأرض لا تطاله التغيرات السياسية والاقتصادية التي تحدث في العالم. وقد تكون الصحافة، من خلال وسائلها المتقدمة والمتطورة، هي وسيلة التفاعل والتأثير والتأثر وسبباً قوياً في هذه الوحدة. إن الصحافة مؤسسة هامة من المؤسسات الحديثة وهي تمثل روح المجتمع الديمقراطي. كما أنها تعد من مؤسسات المجتمع المدني الهامة، التي تلعب الدور الريادي في تقدم المجتمعات وتحضرها. ورغم حداثة هذه المؤسسة في المجتمع المدني إلا أنها استطاعت أن تكتسب القوة التي قد تحسد عليها والتي أحياناً تفوق قوة وسلطة الحكومة ذاتها. إذ أنها تملك من الإمكانيات التي تمكنها من محاورة ونقد أي عضو في المجتمع،

رسمي أو غير ذلك. كل ذلك يتم بفضل مبدأ الحرية الذي يمكنها من النقد، والتعليق، والتحقق، والتحليل لكل ما يحدث من وقائع وأحداث على هذه الأرض.

أـ الحرية: إن الحرية قيمة أخلاقية سامية تمثل روح الإنسانية وجوهرها. إنها تعد من الحقوق الطبيعية للفرد والجماعة التي لا يجوز مصادرتها أو التخلي عنها. ورغم التطور الاجتماعي والسياسي وما ينجم عنه من تعاقدات مدنية وسياسية يبقى الإنسان متمسكاً بحريته الطبيعية إلا إذا اجبر على غير ذلك. وإذا حدث أن تعرضت حرية الفرد إلى المصادرة وسوء الاستغلال فإن ذلك يعد انتقاص من إنسانيته وتعدياً على آدميته. إن أهم أنواع الحريات هي تلك التي تتعلق بحرية الفرد في التعبير عن مشاعره وأفكاره دون أن يتعرض إلى عقبات أو تحجير سلطوي أو أخلاقي. بل أن مبدأ حرية التعبير والخطاب يعد القاعدة الأساسية لكل الحقوق المدنية التي تشكل الحجر الأساسي للمجتمع الديمقراطي. يقول جون لوك في الحرية الإنسانية "خلق الناس بطبيعتهم أحراراً، متساويين، مستقلين ولم يحرم أحد منهم من هذا الحق أو يخضع لأي سلطان سياسي دون رضاه..."[37].

وفي ضوء هذه الحرية الأساسية ينبثق مبدأ حرية الصحافة الذي يتعلق بممارسة العمل الصحفي بكل حرية واستقلالية عن كل المؤثرات الخارجية، الحكومية والحزبية. وفي هذا الصدد يؤكد جون لوك على أهمية وضرورة هذه الحرية بالنسبة للصحافة قائلاً "آمل أن الوقت الذي يكون فيه الدفاع عن حرية الصحافة أمر ضروري، كصمام أمان ضد الفساد أو الحكومة الطاغية، قد ولى وانقضى"[38].

ولما كانت الصحافة هي الوكيل والناطق باسم المجتمع الديمقراطي الحر، ينبغي أن تتمتع بهذه الحرية التي تمكنها من القيام بواجباتها المسئولة وتحقيق أهدافها المجتمعية. إن الوقت قد حان للدفاع عن حرية الصحافة وأن نقاوم كل أشكال الضغط والتسلط الحكومي والحزبي الذي يحاول المساس بهذه الهبة الطبيعية. وفي

هذا السياق يقول أحد الكتّاب "علينا أن ندافع عن مبادئ هذه الحرية بكل ما أوتينا من قوة وإمكانيات"[39].

إلا أنه من ناحية أخرى فإن هذه الحرية الضرورية للصحافة ليست مطلقة وبلا حدود، وإنما حرية منظمة ومسئولة تخضع إلى معايير وقيم إنسانية وموضوعية، يقف عندها كل من يزاول العمل الصحفي. وبدون مراعاة ذلك تصبح الصحافة مصدر خطر لا يهدد المواطنين فحسب، بل يهدد السلطة السياسية والاقتصادية في المجتمع. ومع تطور ونمو وسائل الصحافة المختلفة أصبحت الصحافة في أيدي رؤوس الأموال الضخمة وتكونت الشركات متعددة الجنسيات التي كثيراً ما تجاوزت في أعمالها ومشروعاتها الصحفية الأهداف التي أنشأت من أجلها المؤسسة الصحفية. لقد أصبحت مثل هذه المؤسسات الصحفية تنشد السلطة وجمع الأموال، وبدلاً من أن تكون أداة إصلاح وخدمة المجتمع، أصبحت مصدر فساد وسوء استغلال وتحقيق أغراض ذاتية خاصة.

وعلى ذلك نجد البعض يولي عناية كبيرة لحرية الصحافة فحسب، والقليل جداً الذي يمنح أي قدر من الأهمية إلى الطرف الآخر من المعادلة وهي المسؤولية. إن مجموعة الحقوق تتحدث عن حقوق الأفراد في حرية الصحافة. وهذا لا يعني حرية الناشرين والمحررين. فالحق يشير إلى الأفراد. ففي الوقت الذي يضفي هذا المبدأ الميزة عن الصحافة فإنه في الوقت ذاته يفرض علينا التزامات بأن ننشر ونقدم للمجتمع معلومات مفيدة وسليمة. وتأكيداً لذلك يقول أحد الكتّاب "إنه من المعترف به عامة أن حرية الصحافة ليست حرية المالك أو الصحفي، وإنما هي حرية المجتمع لأن يعلم بشكل كلي وحقيقي بكل ما يهم المجتمع. وبذلك فإنها تعني خدمة المصلحة العامة.[40] ونحو هذا الهدف النبيل علينا أن نعمل جادين لتحقيقه أولاً وأخيراً. إن ما يجب أن نكافح من اجله هو زيادة الوعي وتنمية القدرات المعرفية إزاء ما نقوم به من وظائف وأدوار في الجانب السياسي وزيادة الاحترام للطريقة التي نعمل بها.

ولو تأملنا في تاريخ الصحافة لوجدنا أن معظم الصحفيين ومحترفي الأخبار في النصف الأخير من القرن العشرين كانوا منغمسين في تراث التحرر ومهتمين بمناقشة وتحليل سيطرة الدولة على الصحافة. كانت المحاولات الأولى لحرية الصحافة قد عرفت على أنها تحرير من تدخل الدولة. وفي ذلك يقول أحد المسئولين "إن ترجمتي لحرية الصحافة هي أن الدولة لا تتدخل في الصحافة."[41] ثم تطور المصطلح ليعني ايجابياً خدمة المجتمع، أي المسؤولية الاجتماعية. وقد كان للجنة هاتشينز (Hutchins Commission) الأمريكية بالغ الأثر في تطوير الأخلاق الصحفية. كذلك فإن القوى المهنية والسياسية والقانونية قد شاركت في تطوير المسؤولية الاجتماعية.

وقد ظهر عدد من الأعمال التي تناولت أفكاراً مختلفة في الأخلاق الصحفية في القرن العشرين. من بين هذه الدراسات ما قام به الأستاذان جون هوهيبرج (John Hoheaberg) بجامعة كولومبيا وجون هولتينج (John Halting) بجامعة ستانفورد. كلاهما تناول بعض القضايا المعاصرة والمتعلقة بالصحافة في السبعينات من القرن العشرين، مثل المسؤولية وبعض الاستجابات الصحفية في ذلك، كمجالس الصحافة مثلاً. كما قدمت دراسة ثالثة حول الأخلاق والموضوعية في الصحافة من قبل ستيفن وارد (Stephen Ward). ومن بين الجمعيات الصحفية المتعددة كان ما يسمى بـــ سيجما ديلتا تشي (Sigma Delta Chi) الجمعية الوحيدة التي ضمت في عضويتها كل وسائل الإعلام. كانت المحاورات والنقاشات متعددة وتصل إلى جميع وسائل الإعلام وفي زمن قصير. ثم أن الموضوعات كانت على درجة كبيرة من الحيوية مثل، الاستقلالية، والتحرر، والمسؤولية. ومن ناحية أخرى يرى بعض الكتّاب أن العامل الحاسم في تطوير الأخلاق الصحفية في الولايات المتحدة الأمريكية هو ما يعرف بفضيحة ووترجيت. (Water Gate Scandal) إن ما أثار الانتباه ثانية إلى موضوع أخلاق الصحافة, وما أدى إلى النظر ثانية في مدونة الأخلاق ومراجعتها هو هذه

الحادثة بالذات. لقد دفعت الصحفيين إلى مراجعة إنتاجهم وأعمالهم، وتصرفاتهم. وبذلك قامت لجنة إيزنهاور وأوصت بتأسيس مؤسسة وطنية تراقب أعمال الصحافة وتقيّم المبادئ التي تعمل من خلالها.

يضاف إلى ذلك، فإن حادثة اغتيال الرئيس جون كينيدي (John Kennedy) قد ساهمت في وضع علامة استفهام أمام ما تنتجه الصحافة من أخبار وتحليلات. فالصحفيون قاموا بتغطية ذلك الحدث الهام بانفعال وعدم الدقة، وفي جو من التنافس الشديد بين وسائل الإعلام المختلفة.وقد أدت تلك التصرفات إلى إثارة عدد من الأسئلة إزاء ما يتعلق بأخلاقيات الصحافة. وفي خلال ساعات قليلة بعد وقوع الاغتيال وصل حوالي 300 محرر إعلامي إلى مركز الشرطة في مدينة (دالاس) بولاية تكساس، حيث يحتجز المتهم في عملية الاغتيال. وقد أدى ذلك بأحد الصحفيين إلى القول "إن هذا تحرير صحفي سيء."[42] وإزاء هذه اليقظة الإعلامية ظهرت عدة انتقادات نحو العمل الصحفي الأمر الذي أدى ببعض وسائل الإعلام إلى القول "إن الصحفيين وحدهم يقيمون أعمالهم."[43] إلا أن الحديث عن تقييم الصحافة بشكل عام، بدأ يظهر للعيان حيث ظهرت فكرة المسؤولية، والواجبات نحو المجتمع، والحرية إزاء الفعل الإيجابي والمسؤولية الأخلاقية وحرية الصحافة. وكان للجنة الرئاسية المكلفة بمتابعة الصحافة، والتي سميت حينذاك لجنة إيزنهاور (Eisenhower) التي يترأسها رئيس جامعة جون هوبكنز ــ (John Hopkins) وشقيق الرئيس أيزنهاور أكبر الأثر في ظهور عدة انتقادات نحو المؤسسات الصحفية. إلا أن الصحفيين والمؤسسات الصحفية لم يتقبلوا مثل هذه الانتقادات،وتقدموا بعدة اعتراضات حول بعض النصوص الواردة في الوثيقة. كما اعترضوا أيضاً على المجالس الصحفية التي أعدت لمراقبة أعمال الصحافة، وعلاقة هذه المؤسسات بالحكومة.

ب ــ المسؤولية: إن المساهمة الأولى للجان الرئاسية في الأخلاق الصحفية تمثلت في نشر معنى المسؤولية بالمعنى الإيجابي. ولكي نفهم هذا المعنى ينبغي أن

نستعرض أولاً المعنى السلبي لهذه المسؤولية. فالمسؤولية تعني عموماً أن يتحلى الصحفي بفضيلة ضبط النفس التي تمكنه من عدم التسرع عند إصدار الأحكام إزاء الآخرين. وهذا يفيد أن القيمة الرئيسة للمسؤولية السلبية هي تجنب إيقاع الأذى والضرر بالآخرين، كتجنب التحريض على العنف مثلاً، وعدم القذف والتجريح. وقد ظهر هذا الأثر على الصحافة في المدونة التي أصدرتها مؤسسة الصحافة سي.ب.إس (C.B.S) والتي تشمل عدة إرشادات تمثل نموذج للقيود التي ينبغي للصحفي الالتزام بها وعدم تجاوزها[44].

المسؤولية الإيجابية: ورغم الأهمية البالغة للمسؤولية السلبية إلا أنها ليست كافية بالنسبة للمؤسسات الإخبارية. إن العمل على تجنب إلحاق الأذى بالآخرين، أفراداً كانوا أم مؤسسات، لا يشمل كل الأعمال والممارسات الصحفية والإعلامية. إن لهذه المؤسسات واجبات إيجابية تتمثل في تطوير وتحسين الوعي العام إزاء القضايا والمشكلات التي تواجه المجتمع، والمساعدة في إيجاد الحلول المناسبة. وعلى ذلك أصدرت لجنة إيزنهاور سنة 1969م نماذج صحفية جديدة تؤكد على أن للصحافة دور أكبر من التحرير ونقل الحدث، يتمثل في إبداء الرأي والتحليل واقتراح الحلول[45].

إن اللجان الرئاسية قد أكدت على أهمية خير المجتمع بشكل عام إلا أنها لو توقفت عند هذا الحد لكان أثرها على الأخلاق الصحفية قليل جداً. ومن خلال اقتراحاتها لسلوكيات معينة تتعلق بأعمال الصحفي تكون هذه اللجان قد ساهمت في تأسيس معايير محددة لممارسة العمل الصحفي.

وعلى ذلك فإن المجتمعات الديمقراطية التي تقدر حرية الصحافة في نقل الأخبار وتقديم الحقائق كما هي،وضعت تشريعات قانونية وآدمية أخلاقية، يمكن أن تعمل من خلالها المؤسسة الصحفية بكل حرية على تحقيق أهدافها النبيلة من ناحية، على أن تتحمل المسؤولية الاجتماعية وما يمكن أن تقع فيه من تجاوزات قانونية وأخلاقية، من ناحية أخرى. يقول أحد الكتّاب "إن الكاتب باعتباره وكيل

أخلاقي مستقل، مسئول عما يكتب، والقراء كأفراد أخلاقيون مستقلون، يجب أن يقرروا باستقلالية إذا ما أمكن تصديقه."[46] من هنا تبرز القوانين الوضعية والمبادئ الأخلاقية التي تحدد المسار السليم للعمل الصحفي الحر، وتحدد المخالفات التي قد تنجم عن ذلك العمل.

وبناءً على ذلك باشرت المؤسسات الصحفية في الاستجابة لهذه الصحوة التي جاءت عبر هذه اللجان الرئاسية. فاتخذت موقفاً وسطاً بين الحرية والمسؤولية أدى إلى تجسيد أخلاقيات الاستقلالية والحكم الذاتي الذي يحقق خير المجتمع ورفاهيته. إن هذه الاستقلالية الصحفية تعني ضبط النفس وحكم الذات. وعلى ذلك يصف الكاتب تيودور وايت (Theodor White) الاستقلالية بأنها تعني "أن الصحفيين يلتزمون ببعض القيود، التي تفرض من الداخل."[47] ومن ناحية أخرى، فإن المسؤولية بالمعنى الإيجابي تعني محاولة الشرح والمساهمة في حل قضايا ومشكلات المجتمع. وبذلك تكون الصحافة العملة ذات الوجهين، (الحرية والمسؤولية). وقد اعتبرت السنوات الأولى من السبعينات من القرن العشرين الفترة التي حققت فيها الصحافة ومؤسسات الأخبار أعلى مستويات النجاح، حيث أنها كانت في تواصل مع القراء والمستمعين والمشاهدين.

والجدير بالذكر، فإن المخالفات والتجاوزات التي يحاسب عليها الصحفي ليست كلها من النوع القانوني. فقد يمارس الصحفي عمله بكل حرية وقانونية، إلا أنه في الوقت ذاته قد يكون مذنباً بحسب قواعد ومبادئ أخرى. فمثلاً، إن ما هو سليم وجائز قانونياً قد لا يعد كذلك أخلاقياً. فالقاعدة القانونية أضيق من القاعدة الأخلاقية . فالأخلاق أكثر إنسانية وأكثر عمومية من القانون. وعلى ذلك قد يحاسب الفرد أخلاقياً في الوقت الذي لا يحاسب قانونياً.وكثير من القوانين التعاقدية لا تأخذ في الحسبان القواعد والقيم الأخلاقية.

ج ــ الصعوبات التي تواجه الصحافة المسئولة: تواجه الصحافة المسئولة عدة صعوبات وعقبات تحول دون تحقيق أهدافها المهنية والاجتماعية على الصعيد المحلي والعالمي وهي كالتالي:

أول هذه الصعوبات تتمثل في غياب المعايير والضوابط التنظيمية الذاتية، وعلى رأسها ميثاق المهنة الذي ينظم العمل الصحفي ويوضح للمؤسسات الصحفية دورها وأهدافها الاجتماعية، ويحميها من تدخل الحكومة وسياستها التحكمية.

المؤثرات الجهوية المتمثلة في أصحاب النفوذ الاقتصادي والسياسي.

ما تسنه الحكومة من تشريعات وقوانين تحد من حرية واستقلال الصحافة والصحفيين.

عدم قدرة الصحفيين على تمويل المؤسسات والمشروعات الصحفية ذاتياً، الأمر الذي يعرضهم إلى الابتزاز وسوء الاستغلال من قبل الممولين لهذه المؤسسات.

عدم وعي بعض الصحفيين أنفسهم برسالة الصحافة الأمر الذي يقودهم إلى عدم الالتزام بأهداف الصحافة وأخلاقيات المهنة.

المبحث الخامس- ميثاق المهنة، ومجلس الصحافة: ونظرا لوجود المخالفات المهنية والأخلاقية التي تحدث في الممارسات الصحفية بين الحين والآخر، تظهر المحاولات لتنظيم هذا العمل الصحفي والإعلامي وذلك بإخضاعه إلى مجموعة من القواعد والقوانين التي تضمن حسن التصرف والأداء، وتؤدي بدورها إلى تحقيق أهداف العمل الصحفي. بناء على ذلك ظهر ما يعرف بميثاق المهنة الذي يتضمن عدداً من النصوص القانونية والأخلاقية الملزمة للصحفيين والمؤسسات الصحفية خلال ممارساتهم المهنية. فالميثاق عبارة عن مجموعة من القواعد المنبثقة ذاتياً عن المؤسسات الصحفية ويتم الإجماع عليها من قبل أعضاء هذه المؤسسات . ومن ثم يكون أعضاء هذه المؤسسات الصحفية هم المشرعين أنفسهم لنصوص ومواد هذا الميثاق.

ولهذا الميثاق قيمة أخرى، هي أنه يمكن الحرفة من تبرير نفسها أمام المجتمع وذلك بالالتجاء إلى حيادية وموضوعية وعدالة هذه القواعد المؤسسة من قبل الصحافة ذاتها. يضاف إلى ذلك فإن هذه الوثيقة تزداد قيمتها عندما تكون ملزمة لكل صحفي يعمل في هذا القطاع. وبذلك تصبح الصحافة مثل بقية المهن، القانونية والطبية، التي تتمتع بمثل هذه النظم واللوائح التي تضمن تحقيق أهداف المهنة وتحفظ للمهنة ورجالها الشرف والكرامة. إن مثل هذا العمل الضروري يمنح العمل الصحفي الثقة والمصداقية من قبل القارئ والمستمع والمشاهد. ومع تزايد الأعباء الملقاة على حرفة الصحافة والصحفيين تزداد المسؤولية القانونية والأخلاقية إزاء تحقيق الأهداف والأغراض التي أنشئت من أجلها هذه المهنة. وعلى ذلك يصبح من الواجب على هذا القطاع أن يعمل على تأسيس مثل هذا الميثاق الذي يضمن للمجتمع حقه في أن يعرف، وفي الوقت ذاته يضمن للصحفيين مشروعية ممارساتهم، كما يحفظ للمهنة قيمتها واحترامها أيضاً. ومن هذا المنطلق، لا نكاد نجد مجتمع في العالم أجمع، باستثناء الدول ذات النظام الاستبدادي، بدون ميثاق مهني يحدد طبيعة المسؤولية للصحفيين والمصادر والمرؤوسين وجمهور القراء. فالميثاق الأخلاقي للصحفيين المهنيين في المجتمع الأمريكي مثلاً يحث الصحفيين "على توضيح وتفسير الأخبار المقدمة والدعوة إلى فتح حوار مع المجتمع حول سلوكيات الصحافة"[48].

وبالنظر إلى الصحافة في العالم العربي ظهر ميثاق الإعلام العربي في منتصف الستينات من القرن الماضي سمي "بميثاق الشرف الإعلامي العربي."[49] إلا أن هذا الميثاق لم يكن إعلامياً في جوهره ومضمونه، بل كان سلطوياً وحكومياً على الأكثر. وعلى ذلك صدر هذا الميثاق عن مؤتمر القمة العربي، الذي هو مؤتمر الحكومات العربية وليس مؤتمر المؤسسات الإعلامية العربية. ورغم أن هذا الميثاق قد خرج شكلياً مزركش ببعض المواد التي تشير إلى الحقوق الصحفية، إلا أنه في جوهره ومضمونه يهدف إلى تحقيق أهداف الحكومة وذلك بوضع الصحافة

تحت إشرافها ورقابتها بشكل عام. فقد صدر هذا الميثاق في ظل الحكومات التيموقراطية والاستبدادية التي لا تترك فرصة لحرية الصحافة ولا تؤمن باستقلالية مثل هذه المؤسسات المدنية إطلاقاً. وفي ضوء ذلك، عملت الحكومات العربية على مصادرة الحريات بما في ذلك حرية الصحافة. بل أن الأمر قد تجاوز إلى ملاحقة رجال الصحافة وإغلاق بعض المؤسسات الصحفية الخاصة، وخاصة تلك التي تجرأت على نقد سياسة الحكومة أو مخالفة رأي السلطة. وبذلك بقي هذا الميثاق يخدم أهداف تلك الأنظمة الاستبدادية دون أن يسهم في تحقيق الأهداف الصحفية الحقيقية. إن الصحافة العربية في حاجة إلى مثل هذه الآلية التنظيمية التي تضمن للمجتمع حقه في أن يعرف، وفي الوقت ذاته تمكن الصحافة من تحرير نفسها من كل القوى المؤثرة، الحكومية وغير الحكومية.

أ ــ مجلس الصحافة والإعلام: إن فرض القوانين التي تسير وتضبط العمل الصحفي من الأمور المشاعة وخاصة في الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية، حتى تتمكن هذه الأنظمة من التحكم في المؤسسات الصحفية وتوجيهها لتحقيق أهدافها وسياستها الخاصة دون مراعاة حرية الصحافة والصحفيين وحقوقهم. وعلى ذلك يسود الاعتقاد بين بعض الصحفيين في الأنظمة الديمقراطية بالاعتراض الكامل على وجود القوانين التي تفرض على الصحفيين. إن هذا الموقف الرافض للقوانين المهيمنة على الصحافة لم يكن الصوت الوحيد في عالم الصحافة الديمقراطية، بل كان الصوت الغالب هو الذي ينادي بالصحافة المنظمة التي تعمل بمقتضى النظم والقوانين الصحفية الموضوعية التي تتوافق مع معنى الحرية المسئولة في الأنظمة الديمقراطية الحديثة.

من هنا فإن حرية الصحافة أصبحت تؤخذ على أنها حرية المجتمع وحقه في التزود بالأخبار والحقائق المتعلقة باهتمامات المواطنين، ولا تعني حرية المحررين وأصحاب المؤسسات الصحفية. وبذلك فإن الصحافة تعني خدمة المجتمع وتحقيق المصلحة العامة، بغض النظر عما إذا كانت المؤسسة الصحفية عامة أو خاصة.

وعلى هذه المؤسسات أن تدرك بأنها تقوم نيابة عن المجتمع لخدمة المجتمع ذاته. وبذلك يقول أحد الصحفيين "إن شهادة الصحفي تمثل شهادة أفراد المجتمع أنفسهم وبذلك تعكس العالم كما لو يراه القارئ."[50] وهي بذلك تحظى بثقة المجتمع. إن ذلك واجب ألقي على عاتق الصحافة ورجالها وأصبح من طبيعة الحرفة. وعندما ينحرف الصحفي عن هذا الواجب فإن المجتمع يصبح قلقاً إلى الحد الذي يستدعي التدخل والمحاسبة. إن سوء استغلال حرية الصحافة عن طريق التحريف والتبعية والتزييف وتضليل المجتمع عن طريق المعلومات الكاذبة، يقضي على مصداقية الصحافة كمؤسسة مجتمعية. إن فقدان الثقة في المؤسسة الصحفية أمر يهدد كيان المجتمع. ولكي لا يحدث ذلك تبرز الحاجة إلى تأسيس آلية ذاتية تنظيمية تحفظ هذه المؤسسة من الانحراف وتعينها على تحقيق أهدافها المجتمعية. وذلك هو ما يعرف "بمجلس الصحافة" الذي ينبثق ذاتياً عن المؤسسات الصحفية ورجال الصحافة أنفسهم. وفي غياب عنصر المسؤولية الذاتية في الصحافة فإن المجتمع قد تكون له المبررات الكافية لأن ينادي بفرض قيود قانونية تؤدي في النهاية إلى القضاء على حرية الصحافة نهائياً.

ب ــ آلية المحاسبة: إن الشعور بالحاجة إلى آلية المحاسبة ضرورة تحتمها الظروف التي تعيشها المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، وذلك لما تتمتع به المؤسسات الديمقراطية من حرية واسعة، وسلطة تفوق أحياناً سلطة الحكومة. وعندما يتضح أن الصحافة أداة ضرورية للمجتمعات الحرة فإن هذه الأخيرة لابد أن تكون عنصراً فعالاً في تأدية دورها المسئول الحر، وفي خلق هذه الآلية ومراقبة وظيفتها. ففي هذا العصر الذي تسوده الديمقراطية أصبحت المؤسسات الصحفية، أسوة بغيرها من المؤسسات، خاصة ومملوكة من قبل الشركات والأفراد. وتحقيقاً للأغراض والأهداف الذاتية قد تمارس هذه المؤسسات نوعاً من التسلط والهيمنة على كل من الحكومة والمجتمع من خلال سيطرتها واحتكارها للمعلومات. وبذلك يتحول المجتمع من سيطرة الحكومة إلى هيمنة الفرد والجماعة.

من هنا تأتي الحاجة إلى آلية المحاسبة التي تعمل على إصلاح هذا الخلل ومحاسبة المخالفين وإعادة الأمور إلى طبيعتها.

ومن ناحية أخرى فإن هذه الآلية يجب أن تضمن للصحافة حريتها، ليس عن طريق استقلاليتها عن الحكومة فحسب، بل من خلال تحرير أعضائها من الضغوطات السرية والعلنية، والداخلية والخارجية. إنه من الخطأ الاعتقاد بأن حرية الصحافة هي التحرر من الحكومة فحسب. إن مثل هذا التعريف لحرية الصحافة أحياناً يقصد به عنوة صرف النظر عن قوى فعلية أخرى مؤثرة تفرض القيود على حرية الصحافة. لكن المهم بالنسبة للمجتمع ليس مصدر هذه القيود والعقبات، حكومية أم غير ذلك، وإنما المهم هو أن يزود بمعلومات وأخبار صادقة تامة تحقق الأهداف المجتمعية. كما يجب على هذه الآلية أن تضمن حرفية عالية ومتميزة في الممارسة الصحفية. ويرى بعض الكتّاب أن هذين الهدفين وجهين لعملة واحدة، حيث إنهما يؤديان إلى حرية تدفق المعلومات. وأن الآلية التي تعمل على تحقيق أحدهما فحسب لن تخدم حاجة المجتمع الحر.وفي الوقت الذي يؤكد فيه الكاتب سيوان (Sawan) على الأهمية البالغة لهذين العنصرين فإنه يقلل من أهمية العناصر الأخرى، بما في ذلك العنصر الأخلاقي. وعلى ذلك يقول "إن كل الوظائف الأخرى غير ما أشير إليه آنفا بما في ذلك تكوين الأخلاق المهنية تبقى عرضية."[51] من هنا نجد هذا الكاتب يجعل من النصوص القانونية وحدها آلية تضبط العمل الصحفي دون الحاجة إلى مبادئ وقيم أخلاقية. ولو تأملنا في تاريخ الصحافة والإعلام لأتضح لنا أن النصوص القانونية ضرورية لتنظيم الممارسات الصحفية، حيث أنها توفر المساحة الكافية من الحرية للصحفيين وفي الوقت ذاته تحملهم مسؤولية ما قد يحدث من تجاوزات وأخطاء. إلا أنه من ناحية أخرى، ورغم الحاجة إلى عنصر القانون كشرط ضروري إلا أن ذلك لا يعد شرطا كافياً لتنظيم المؤسسات الإعلامية وممارسة العمل الصحفي. ذلك لأن العمل الصحفي لا يحقق أهدافه وواجباته الجوهرية، والمتمثلة في تحقيق مصلحة المجتمع، إلا من

خلال الالتزام والتقيد بالمبادئ والقيم الأخلاقية. فالصدق، والأمانة، والحرية، والعدالة، والضبط، واحترام الإنسان قيم ومبادئ أخلاقية تمثل جوهر الصحافة المحترفة المتميزة. وكل عمل صحفي ينحرف عن هذه القيم والمبادئ الأخلاقية يصعب وصفه بالموضوعية والاستقلالية ولا يحقق الأهداف المنوطة بالصحافة والإعلام. وعلى ذلك يعود الكاتب نفسه ليعترف في موضع آخر ويؤكد الحاجة إلى الأخلاق في ممارسة العمل الصحفي، قائلاً "إن الحاجة إلى الأخلاق في الصحافة، سواء المطبوعة أو الإلكترونية، أصبحت ماسة في كل مكان، تستدعي وجود آلية تفرض مبادئ أخلاقية."[52] وفي موضع آخر أيضاً، يذكر القارئ بأهمية المبادئ الأخلاقية بالنسبة للمهن عامة، قائلاً "إن الإرشادات الأخلاقية الخاصة بكل حرفة أعدت لتمنع سوء الاستغلال والاستخدام اللا مشروع للسلطة واستغلال امتيازات المهنة"[53].

ولهذه الآلية المحاسبية إيجابيات وفوائد عديدة نذكر منها الآتي:

1- إنها تمنح الصحافة ومؤسساتها قدراً كبيراً من الاستقلالية عن الحكومة وإداراتها. كما أنها تصبح المنتدى الذي يلتقي فيه رجال الصحافة والإعلام وفرصة للحوار والنقاش.

2- تمثل هذه الآلية بالنسبة للقراء والمستمعين المحكمة التي يشتكون إليها عند الحاجة، بل أنها تعد في قراراتها وإجراءاتها أسرع وأقل تكلفة من المحاكم، رغم أن أحكامها قد تكون أقل فاعلية من أحكام المحاكم القضائية.

3- كونها آلية حيادية وموضوعية، فإنها تلعب دور الوسيط بين الأقطاب الثلاثة، الصحافة والمجتمع والحكومة. كما أنها تمثل أداة التواصل التي تساهم في حل القضايا والمشاكل ذات العلاقة.

4- إن وجود هذه الآلية تكسب المؤسسات الصحفية الثقة والمصداقية، الأمر الذي يجعلها تحضى بالمكانة المرموقة والاحترام الكبير لدى المجتمع.

5- إن من واجبات آلية المحاسبة أن تضمن حق المجتمع في أن يعرف،كما أنها تكفل للصحفيين ومؤسساتهم حقوقهم المهنية وتحميهم من التجاوزات المجتمعية والحكومية.

6- إن الالتزام بهذه الآلية والعمل بها في المؤسسات الصحفية المحلية يجعل هذه المؤسسات ترقى مهنياً واحترافياً إلى مستوى العالمية، وبذلك تنال ثقة واحترام نظيراتها الدولية.

إن ذلك كله يضفي على الصحفيين ومؤسساتهم نوعاً من الطمأنينة والأمان، عندما يدركون بأنهم سائرون في النهج السليم الذي يمكنهم من تأدية واجباتهم وتحقيق أهداف مهنتهم الصحفية.

الخاتمة والنتائج:

إن التحليلات والمناقشات السابقة لموضوع الأخلاق الصحفية تفيدنا في الختام بأن العمل الصحفي على المستوى الفردي أو المؤسساتي ذو طبيعة خدمية اجتماعية، يرمي إلى الكشف عن الحقيقة ونقلها إلى المجتمع. يضاف إلى ذلك، تأخذ الصحافة على عاتقها محاورة المجتمع بشأن القضايا والمشكلات التي تواجهه، ومساعدته في إيجاد الحلول المناسبة. ولكي تحقق المؤسسات الصحفية هذه الأهداف النبيلة ينبغي أن تتمتع ببعض الإمكانيات والمقومات التي تمكنها من ذلك. وعلى رأس هذه المقومات عنصر الحرية المهنية الذي يضمن للمهني التحرر من كافة أنواع القيود، الحكومية، والحزبية، والفردية. إذ أنه لا وجود لديمقراطية بدون حرية الصحافة. إنه من الصعب أن نتخيل ذلك. فالديمقراطية مشروع تعاوني يشترك فيه كافة أعضاء المجتمع، وأن الصحافة هي إحدى الوسائل الرئيسة التي تحقق ذلك. وفي ضوء هذه الحرية تصبح الصحافة مسئولة بشكل كامل عن كل ما يصدر عنها من ممارسات مهنية. إذ أنها مسئولة أمام المجتمع إزاء ما يصدر عنها من تقارير وبرامج. وعلى الصحافة أن تفسح المجال أمام المجتمع ليقدم آراءه

وانطباعاته، ويعد هذا أحد الحقوق التي تنبثق عن التعاقد الأساسي بين الصحافة والمجتمع.

كما أوضحت الورقة بصورة رئيسة العلاقة الجوهرية بين الممارسات الصحفية بشتى أشكالها وأنواعها من ناحية والقيم والمبادئ الأخلاقية من ناحية أخرى. فالعمل الصحفي لا يحقق أهدافه المنوطة به إلا إذا كانت الموضوعية، والأمانة، والإنصاف، وغيرها من القيم السامية من خصائصه ووسائله. وعلى ذلك فإن الصحافة المهنية المتميزة هي تلك التي تلتزم بالمعايير المهنية والتي من بينها القيم والمبادئ الأخلاقية النبيلة. وتلك هي الأخلاق المهنية الصحفية التي حاولت هذه الورقة إبرازها والتأكيد عليها. وفي ضوء ذلك تقترح الورقة النتائج والتوصيات التالية .

النتائج والتوصيات:

أولاً- النتائج :

1- إن المؤسسات الصحفية لا تؤدي دورها ولا تحقق أهدافها الاجتماعية إلا إذا نالت حريتها واستقلالها وتحملت مسؤوليتها الاجتماعية، فلا معنى للصحافة بدون حرية ومسؤولية.

2 - إن حرية الصحافة لا تعني حرية الصحفيين أو الناشرين أو الملاك، بل تعني حرية المجتمع في أن يزود بالأخبار والمعلومات التي يحتاجها ويرغب في معرفتها.

3- العمل الصحفي في جوهره عمل فلسفي ابستيمولوجي. إذ أن البحث عن الحقيقة هو مشروع الفلسفة منذ القدم. وبهذا يكون الصحفيون فلاسفة هذا العصر.

4-إن الممارسات الصحفية لا تحقق الموضوعية والإنصاف إلا إذا كان أساسها القيم والمبادئ الأخلاقية.

إن الصحافة الحقيقية في المجتمع الديمقراطي هي تلك التي تعمل وفقاً لميثاق مهني ينظم ممارساتها، ومجلس للصحافة يحفظ لها استقلاليتها وحريتها.

إن الصحافة التي تخضع لحزب أو طبقة، ليست اجتماعياً أفضل من تلك التي تعمل في ظل حكومة استبدادية أو تيموقراطية وأن كلاهما لا يحقق الأهداف الصحفية الاجتماعية.

للمجتمع الحق في متابعة الصحافة ومراقبتها في تأدية واجباتها، وألا يسمح بحدوث أية انحرافات أو تجاوزات في الوسائل والأهداف.

ثانياً- التوصيات:

العمل على زيادة الوعي الأخلاقي لدى المهنيين حتى تصبح القيم الأخلاقية جزءاً مهماً من ممارساتهم المهنية ومبدأً ملزماً لا يقل في ضرورته وقيمته عن الواجب المهني.

تثقيف أعضاء المجتمع الديمقراطي ومؤسسات المجتمع المدني وتنويرهم بدور الصحافة وأهدافها ومسؤولياتها الاجتماعية.

ونظراً للأهمية البالغة لعلم الأخلاق في الممارسات الصحفية يوصي الباحث بتدريس هذا العلم لطلبة قسم الصحافة والإعلام، وأن تكون المواد الأخلاقية من بين المقررات الدراسية الأساسية للمنهج الدراسي.

ينبغي على المؤسسات الحكومية الديمقراطية العليا، التشريعية والتنفيذية، أن تكون لها لجان أخلاقية متخصصة دائمة تعمل في دائرتها كمرجعية أخلاقية لما يصدر عنها من تشريعات وقرارات، أسوة بالدول المتقدمة.

الهوامش:

1-الموسوعة الحرة

2- Gabriel Pala, Ethics in Journalism as biases for Journalistic Profession, Ethics theology, vol.2, no.2, p.114

3-Ibid. p.108

4-Jane Singer, Journalism Ethics amid structural change, Daedalus spring, 2010, p.96

5-Philip Patterson, Media Ethics, McGraw-Hill, Newyourk, 2005, P.20

6-Jeffery Olen, Ethics in Journalism, Prentice hall, London, 1988, p.14

7-jane singer, journalism Ethics, Op. Cit. p.93

8-Jeffery Olen, Ethics in Journalism, Op. Cit. p.22

9-william Burleigh, the question of responsibility, Indiana press, Indiana, 1973, p.296

10-Philip Paterson, Media ethics, Op. Cit. p.37

11-Jane Singer, Journalism Ethics, Op. Cit. p.93

12-Philip Patterson, Media Ethics, Op. Cit. p.26

13-Ibid. Op. Cit. p.93

14-Ibid. Op. cit. p.94

15-Pual Kostyu, Teaching Ethics in journalism ,journal of mass media ethics, vol.5,no1,1990,d.4

16_ I bid p-56.

17-أرسطو، الأخلاق الىيقوماخية، ترجمة أبوبكر التلوع، جامعة الجبل الغربي، غريان، 1998ص78

18-J.S.Ettema, Journalism in the post-factual age, Critical studies in mass media communication, 4, (1), p.82

19- ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، انظر أبوبكر التلوع، فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة،جامعة الزاوية،2007،ص291

20-المرجع نفسه، ص293

21-المرجع نفسه، ص300

22-أبوبكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي،جامعة بنغازي، بنغازي،1995، ص203

23-المرجع نفسه، ص204

24-جون ستيوارت مل، المذهب النفعي،ينظر أبوبكر التلوع، فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة، ص341

25-wiliam Ross, The right and the good, Oxford, Clarendon press, 1930, p.50

26-سورة القلم، الآية (4)

27-سورة آل عمران، الآية (104)

28-سورة العنكبوت، الآية (45)

29- رواه أحمد

30-احمد هاشم، من أدب النبوة، دار اقرأ، بيروت، 1984، ص11

31-سورة الحجرات، الآية (12)

32-سورة البقرة، الآية (284)

33- سورة، البقرة، الآية (225)

34- ابن خلدون، شفاء المسائل لتهذيب السائل، مطبعة عثمان، استانبول، 1958،ص5

35- سورة البقرة، الآية (24)

36- البخاري ومسلم

37-جون لوك، الحكومة المدنية،ترجمة محمد الكيال،مطابع الإعلانات الشرقية القاهرة،1970، ص33

38-John Stuart Mill, on liberty, Dover publications, Mineola, NewYourk, 2002, p.13

39-William Burleigh, The question of responsibility, Op. cit, p.296

40-p.B.Sawan, Accountability in Journalism, Journal of Mass media ethics, 18 (1), 2003, p.17

41-philip Patterson, media ethics, Op. Cit. p.157

42-glen Feighery, two visions of responsibility, Association for education in journalism, summer, 2009, p.175

43-Ibid. p.175

44-Ibid. p.199

45-Ibid. pp.155-156

46-James Aucoln, epistemic responsibility and narrative theory, Journalism, London, vol.2 (1), 2001, p.15

47-Theodor White, the making of the president, Newyourk, Athenuaum publisher, 1973, p.245

48-Pilip Patterson, Media ethics, Ibid. p.157

49-انظر المواد المتعلقة بالمسؤوليات والحريات وواجبات الحكومة في هذا الميثاق.

50-Sue Tait, Bearing Witness, Journalism and moral responsibility, media culture society, 2011, 33, 1220, p.144

51-P.B.Sawant, Accountability in Journalism, Op. Cit. p.20

52-Ibid. p.16

53-Ibid. p.17

بنية الحدث في النص الروائي
(رواية نزيف الحجر أنموذجاً)

د. محمد علي البنداق
قسم اللغة العربية– كلية الآداب الزاوية

تقديم:

الحدث هو: مجموعة الأفعال والوقائع مرتبةً ترتيباً سببياً، تدور حول موضوع عام وتصوِّر الشخصية وأبعادها، كما تكشف عن صراعها مع الشخصيات الأخرى، وهي تعمل عملاً له معنى، منه يمكن القول بأنَّ نجاح النص يكمن في حسن اختيار الكاتب لأحداثه وفق سلوك شخصياته.

والحدث محور أساس في القصة ترتبط به عناصرها، وتطفو به معالجة الكاتب لها[1]، وتعني شموليته وسمة الجذب فيه أنْ يتداخل بنائياً مع تقنيات سردية أخرى، فهو فعل الشخصية وحركتها، وفضاء تتعايش به الشخصيات، ينبع منها ويقع بفعلها[2]، الذي يقترن بالزمن ولا تقوم القصة إلا بـــه.

يقتضي وجود الحدث إطاراً مكانياً، فلا يكون في لا مكان[3]، كما أنَّه يتقيَّد بزمن، فالزمن والمكان وعاء الحدث، ووقوع الحدث يعني حصول تواشج وتكامل سردي بين المكان والزمن والحدث والشخصيات.

اقترن الاصطلاح السردي للحدث بمصطلح الحبكة، أوجد بعض النقَّاد مرادفاً ثانياً له، اصطلحوا عليه بالعقدة، وميَّز آخرون بينهما مستعينين بالبنية اللفظية واللغوية، وما تؤديه ترجمتها إلى العربية، فوجدوا أنَّ ترجمة الحبكة تعني مجموعة من الوقائع الجزئية مرتبطة ومنظَّمة على نحو خاص، وهي أدق من ترجمة العقدة[4].

كشفت الدراسات التي قام بها الشكلانيون الروس عن وجود أنساق عدَّة للأحداث، أطلقوا عليها التَّضمين والتأطير والتتابع والتوازي والتَّحفيز والاستدارة

والتنضيد والنظم والخلط[5]، يختزل تودوروف تلك الأنساق في التسلسل والتَّضمين والتناوب[6]، ويعني تعدُّد الأنساق ارتباط تسلسل الأحداث بنوع الحكاية، ولمَّا كانت الحكايات كثيرة، ارتبط كل نوع بتسلسل خاص به، وغالباً "تتشكَّل القصة من حدث أو أحداث رئيسية، وأحداث فرعية، تتداخل هذه الأحداث لتوضِّح الشخوص والأفكار، وتؤثر في نفس المتلقِّي"[7].

إنَّ دراسة الحدث لا تكون بمعزل عن عناصر الرواية الأخرى، فالحدث يبعث الحركة والحياة في الشخصية، وعلى إثره يجري تقييم مستواها، وتتحدَّد علاقتها بما يجري حولها، بذلك يضيف الحدث فهماً جديداً لوعي الشخصية بالواقع.

ولعرض الأحداث في النص الروائي كطرائق عدَّة، قد يعمد الكاتب إلى واحدة منها لعرض أحداث روايته، وأحياناً قد يخلطها لغرض جمع جملة من الأحداث المتشابكة، من ذلك مثلاً الطريقة التي تبدأ القصة من أول أحداثها، ثم يقوم الكاتب بتطوير الأحداث، والشخوص تطويراً أمامياً، متبعاً المنهج الزمني، والطريقة الثانية تتمثل في أنْ تبدأ القصة من نهايتها، فيصوِّر الحادثة، ثم يعود الروائي إلى الخلف كي يتم كشف الأسباب والأشخاص، في حين قد يتَّبع أسلوب اللاوعي والتَّداعي، فيبدأ من نقطة معيَّنة ويتقدَّم ويتأخر حسب قانون التَّداعي، وهي الطريقة الحديثة.

مسارات الحدث في رواية نزيف الحجر:

اعتمدت مسارات الحدث في **(نزيف الحجر)** على مرتكزات أساسية، تضافرت جميعها لتشكِّل الحبكة الروائية داخل النص الروائي، والحبكة هي سلسلة الأحداث التي تجري في الرواية مرتبطة فيما بينها، ولا تأتي في الرواية اعتباطاً، بل نتيجة عمل الروائي الواعي والتَّخطيط بقصد مسبق إلى بناء عقدة روايته، وصولاً إلى النتيجة التي يبتغيها، كما تتداخل الحبكة مع الحكاية، بيد أنَّ التَّفريق بينهما يعتد بوجود عنصر السببية، فالحكاية مجموعة أحداث مرتبطة زمانياً، و الحبكة سلسلة أحداث يؤكد فيها على الأسباب والنتائج[8].

اقترح الشكلانيون الروس مصطلح (المتن الحكائي) للحكاية، ومصطلح (المبنى الحكائي) للحبكة[9]، فالمبنى الحكائي هو: الأحداث المذكورة حسب النظام الذي وردت عليه في القصة، أي حسب النظام والترتيب الذي قدَّمها به الكاتب، ووصلت به إلى القارئ، والمتن الحكائي هو: مجموعة أحداث مروية كما نتصوَّرها وقعت خارج القصة[10]، وتشكِّل مجموعة التقنيات السردية بحسب الدراسات البنيوية محتوى التَّعبير (القصة)، في حين يشكِّل التَّعبير الفني عن المحتوى مجمل الأحداث (الخطاب)[11].

وفي رواية **(نزيف الحجر)** يتوازى المبنى الحكائي، والمتن الحكائي، فيستمر مسار الحكاية إلى النهاية، في حين يعتمد الروائي في المبنى الحكائي على طرائق سرد متداخلة وحديثة، نجملها في ثلاثة أنواع من أساليب السرد الحكائي في[12]:

الأول: مادة الحكاية، وهي قصة أسرة أسوف وعلاقتها بالصحراء، وقصة قابيل الشخصية الضد، وكلاهما يصنع جزءاً من إطار الحكاية الموزَّع على ستة وعشرين فصلاً، شكَّلت سياقاً حكائياً متناسقاً ومتعاقباً، وبعنوانات عدَّة، يدل كل عنوان منها على المعنى الضمني للفصل، وقد استبق بعض الفصول بأقوال مقتبسة.

الثاني: تداخل الحكايات الموزَّعة على ستة وعشرين فصلاً؛ لتكوِّن نسيجاً عاماً لفعل الحكي، بأنْ شكَّل الفصل الأول منها ما يشبه الفصل الاستهلالي للحكايات، باحتوائه على معظم البنى الأسلوبية والفكرية المضمرة في النص، أمَّا طرائق استخدام هذه الحكايات فمختلفة، بعضها يشكِّل ثيمة استرجاعية، وبعضها جاء على السنة رواة مختلفين.

الثالث: الحكايات المروية على لسان الأب،الأم، الحيوان، والمقتبسة من الكتب والأسفار وفيها يتقاطع السرد في لحظات معيَّنة مع أحداث الحاضر.

بنية الحدث في الرواية:

يأتي الحدث في هذه الرواية قدرياً [13] ينساق إليه أبطال الرواية بصورة تراجيدية، إذ يصوِّر الكاتب المصائر المأسوية لشخوص الرواية كل حسب اختراقه وانتهاكه لحرمة العهود والمواثيق، فحينما خرج الأب على العهد الذي قطعه على نفسه بعدم صيد الودَّان وطارد وداناً، استدرجه ذلك الودَّان الذي سبق أنْ أنقذه من الهلاك إلى حتفه عند قمة الجبل؛ لأنَّه خالف النذر، كما تورَّط الابن في مطاردة الودان في محاولة لصيده، إذ انتهى به الأمر إلى قمة هاوية عاجزاً عن النجاة من الهلاك، فأنقذه الودَّان في لحظة اليأس، وهو على شفير السقوط في الهاوية، وقابيل كانت نهايته الجنون بسبب انتهاكه للقوانين الطوطمية، هذه النهاية التي جاءت خاتمةً لسعيه الجنوني وراء صيد الودَّان، مع إصرار أسوف على الصمت والالتزام بإخفاء أسرار الودَّان، والتضحية بنفسه أدت إلى قتله مذبوحاً على صخرة الودَّان المقدَّس المحفور على حجر الأقدمين.

بنية الفضاء الذي يؤطر الحدث:

ارتكز المحور الرئيس للحدث مكانياً في الرواية على تقابل مشهدين (للأيقونة الحجرية)، أو الصخرة التي بدأ الروائي بها مشهده الأول، بأنْ جاء في الرواية "الصخرة العظيمة تحد سلسلة الكهوف، وتقف في النهاية كحجر الزاوية لتواجه الشمس القاسية عبر آلاف السنين، وقد زُينت بأبدع رسوم إنسان ما قبل التأريخ في الصحراء الكبرى كلها، على طول الصخرة الهائلة ينهض الكاهن العملاق، يخفي وجهه بذلك القناع الغامض، ويلامس بيده اليمنى الودَّان الذي يقف بجواره مهيباً عنيداً يرفع رأسه، مثله مثل الكاهن، نحو الأفق البعيد، حيث تشرق الشمس وتسكب أشعتها في وجهها كل يوم"[14].

أمَّا المشهد الثاني فيأتي في نهاية الرواية مصوِّراً أسوف وهو مصلوب على الودَّان وملتحم به، وقد تقاطرت خيوط الدم على اللوح الحجري فوق اللوح المدفون

إلى نصفه في التراب، كتب بـــ (التيفيناغ) الغامضة التي تشبه رموز تعاويذ السحرة في (كانو) عبارة: "أنا الكاهن الأكبر متخندوش أنبئ الأجيال أنَّ الخلاص سيجئ عندما ينزف الودَّان المقدَّس، ويسيل الدم من الحجر تولد المعجزة التي ستغسل اللَّعنة، تتطهَّر الأرض ويغمر الصحراء الطوفان"[15].

تشكِّل الأيقونة الحجرية- من منظور الحبكة- ماضي الصحراء بأساطيرها وقيمها، أمَّا حاضر الصحراء فيتمثَّل في العلاقة التي تجمع الإنسان بالحيوان في حال اتصال وتوحُّد بينهما، وإعطاء صورة حاضرة لما حدث في الماضي على الصخرة في هذه الصحراء، أو المضمَّن بصورة رمزية على تلك الصخرة من خلال الانسجام بين الكاهن والودَّان.

إذاً الأيقونة الحجرية – مكانياً- هي المحور الأساس الذي تدور حوله أحداث الرواية كلها، بوصفها بؤرة الحبكة، وتفتق من هذا المنظور كذلك الحال السائدة في حاضر الصحراء وماضيها، فإذا كانت وعلاقة أسوف بالودَّان تمثِّل مشهد الحياة والوجود الصحراوي في حاضر النص الروائي، فالأيقونة الحجرية تمثِّل ماضي النص أو ماضي الصحراء، ولكن بشكل مختلف[16].

حركة الشخصيات داخل الحدث:

اعتمد الحدث على إقامة علاقات صراع ضدية بين شخصيات الرواية، وملخَّص هذا الصراع يكمن في سر علاقة هذه الشخصيات مع (الودَّان) الحيوان الصحراوي المهدَّد بالانقراض وسط فضاء صحراوي متحكِّم في مجرى الحدث.

وإذا كانت الصخرة (الأيقونة الحجرية) هي العلامة الدالة في النص مكانياً، فالودَّان هو محور صراع الشخصيات وسط فضاء صحراوي شيَّده الروائي، تشكِّل التصورات الأسطورية إلى جانب القيم الإسلامية مادته الأولى.

وبتتبُّع حركة الشخصيات داخل الحدث يمكن تقسيمها إلى شخصيات أصيلة داخل مجتمع صحراوي، تحمل على عاتقها مسؤولية الحفاظ على الإرث الصحراوي من قيم وعادات وأساطير، ويمثِّل أسوف ووالده هذه الشخصيات.

تختزل شخصية أسوف قيم الصحراء ومعتقداتها وأساطيرها، يتَّضح ذلك من نشأته المنعزلة عن الناس، ومن وصايا والده له الذي يتولَّى مهمة تعبئته صحراوياً، "انتظر حتى هلَّ القمر، وحكي له كيف أنَّ الودَّان هو روح الجبال، كانت الصحراء الجبلية في قديم الزمان في حرب أبدية مع الصحراء الرملية. وكانت آلهة السماء تنزل إلى الأرض مع الأمطار، وتفصل بين الرفيقين، وتهدئ من جذوة العداوة بينهما. وما أنْ تغادر الآلهة ساحة المعركة، وتتوقَّف الأمطار عن الهطول حتى تشتعل الحرب بين العدوين الخالدين. وفي يوم غضبت الآلهة في سماواتها العليا وأنزلت العقاب على المتحاربين، جمَّدت الجبل (مساك)، وأوقفت تقدم الرمل العنيد في حدود (مساك ملت). فتحايل الرمل ودخل في روح الغزلان، وتحايلت الجبال من جهتها ودخلت في الودَّان، منذ ذلك اليوم أصبح الودَّان مسكوناً بروح الجبال[17].

تربَّى أسوف على العزلة والخوف من الناس، لكنه وجد نفسه في لحظة غياب والده المسؤول عن إدامة وجوده هو وأمه في هذه الصحراء، وهذا ما دفع ألام لأنْ تطلب منه أنْ يتعامل مع القبائل التي تقطع الصحراء متنقلةً أو مستقرةً، وأنْ يقيم علاقات مع النساء، إلا أنَّ أسوف المنزوي بعيداً، والواقع تحت ظل وصايا الأب وسطوته، لم يستطع النهوض بنفسه من هذه الحال المنعزلة عن الناس، ويظل محافظاً على وصايا الأب الذي يشترك معه في قصة متشابهة مع الودَّان، فالأب يقْدم على صيد الودَّان الذي ينقذه بعد مطاردة انتهت به إلى نتوء في الجبل يفضي إلى هاوية، فيلزم نفسه متعهداً بعدم صيد الودَّان، لكنَّه ينقض العهد، ويقْدم على صيد الودَّان من جديد، و تنتهي مطاردته للودَّان بموته، وكذلك أسوف (الابن) يقْدم على صيد الودَّان مخالفاً وصية الأب، وبعد مطاردة عنيفة تنتهي بتعلُّقه على نتوء الهاوية، لكن الودَّان يقوم بإنقاذه، فيلزم نفسه متعهداً بعدم صيد الودَّان، معتقداً بحلول روح والده في الودَّان.

أمَّا الشخصيات الطارئة فقد جاءت من خارج المجتمع الصحراوي، وهي بالتالي شخصيات وافدة تمثَّلت في شخصية عالم الآثار الإيطالي، وشخصية جون باركر الأمريكي، فالإيطالي محب لحياة الصحراء، يقدِّس مخلوقاتها، والأمريكي مدمن على أكل لحم الحيوان الصحراوي فيساعد قابيل في غزو الصحراء واصطياد حيواناتها (الغزال والودَّان)[18].

لا يجد قابيل حرجاً في التعامل مع الوافدين الأجانب، مخالفاً بذلك نواميس المجتمع الصحراوي، وصولاً إلى تحقيق غايته في صيد الودَّان، فبعد مجيء شركات النفط والبحرية الأمريكية ممثلةً بشخص جون باركر، يصبح قابيل قادراً على استغلال التقنيات الحديثة لمساعدته في تحقيق رغبته المتحكِّمة بأكل اللحوم، وبفضل باركر هذا يستطيع الحصول على بندقية حديثة وسيارة (لاندروفر)، الأمر الذي سيسمح له بالقضاء على قطعان كاملة من الغزلان، وهو الآن يملك ما يسمح له أنْ يجوب مناطق واسعة لاستكشاف الغزلان وصيدها[19].

بنية الصراع:

تنهض بنية الصراع على المفارقة بين الشخصيتين، أو بين حياتين، حياة أسوف من جهة، وحياة قابيل من جهة أخرى، ففي الوقت الذي يبني أسوف علاقته بالأرض من خلال تسلسل الأسرى، وبالتالي يصبح حارساً لكل موروثات هذه الصحراء، نجد قابيل الذي نشأ سيئ الطالع منذ ولادته، يسعى لتخريب هذه العلاقة "فمنذ ولادته كان قابيل آدم سيء الطالع، تيتَّـم طفلاً، وكفلت رعايته خالته، وفي بحثها عن تعويذةٍ تحميه مما رأت فيه لعنة حلَّت بالعائلة، تقبَّلت نصيحة أحد الشيوخ بأنْ يشرب دم غزال، لكنها وزوجها يموتان بعد وقت قصير من ذلك، فيقوم آدم – رئيس قافلة عابرة – برعاية الطفل اللقيط"[20].

تتقاطع رغبة قابيل الجامحة في صيد الودَّان مع النذر الذي قطعه أسوف عن نفسه بعدم صيد الودَّان، وفي هذا التقابل لتشكيل منظور الحبكة، فأسوف يمثِّل التوحُّد مع الطبيعة والحيوان، فيما يقف قابيل في الجهة المضادة ليصبح رمزاً

للاختراق والتجاوز عليهما، من هنا كان لا بُدَّ أنْ يؤول الأمر بينهما إلى صراع، يحتل فيه أسوف موقف الضعيف، لكونه ممتنعاً عن التواصل الإنساني بسبب عزلته في الصحراء أولاً، والتعاليم – بالعيش وحيداً – التي شحنها به محيطه الأُسري ثانياً[21].

أسهمت هذه المفارقة في خلق جوٍّ مشحون بالصراع بين قابيل وبين أسوف، فالأول لا يستطيع العيش دون الصيد، والثاني يمتلك معرفيته الصحراوية لأماكن وجود الودَّان، من هنا تبدأ نقطة الصراع، وهذا ما يكشفه الحوار بينهما:

– تكلم. أين يسكن الودَّان يا عبد العبيد؟

أجابه أسوف بتعويذته في إصرار طفولي:

– لن يُشبع آدم إلا التراب"[22].

"ضحك قابيل بجنون، وقال ملوِّحاً بالسكين اللامعة في الفضاء:

– لم أعد في حاجة إلى جمالك. لديَّ جملي. لديَّ ضحيتي. انظر ألا ترى الودَّان المعلَّق هناك، إنه ودَّان. كيف لم أنتبه إلى ذلك من قبل؟ ها...ها...يالي من أهبل!

ألقى القاتل بالرأس فوق لوح من الحجر في واجهة الصخرة، فتحرَّكت شفتا أسوف، وتمتم الرأس المقطوع المفصول عن الرقبة.

– لا يشبع ابن آدم إلا التراب!"[23].

إنَّ اختيار الكاتب نهاية الصلب لشخصية أسوف تعد رمزاً للتضحية والفداء من أجل الحفاظ على عهود الطوطمية؛ لتحقيق الأسطورة المكتوبة على الحجر "إنَّ الخلاص سيجيء عندما ينزف الودَّان المقدَّس، ويسيل الدم من الحجر، تولد المعجزة التي ستغسل اللعنة، وتتطهَّر الأرض ويعم الصحراء الطوفان"[24].

بنية الأسطورة رؤية الكاتب:

يمثل الودَّان حالة أسطورية في حدث الرواية، حيث تحيل إلى فكرة فلسفية صوفية تتمثَّل بالوجود الموحد للكائنات عموماً، هذه الفكرة اختزنتها الأيقونة

الصخرية واعتنقها والد أسوف فالودَّان مسكون بروح الجبل، وتمظهرت بمظهر جديد عند أسوف الذي يؤمن بأنَّ روح أبيه حلَّت في الودَّان.

يبلغ الودَّان في الرواية أقصى تلويناته، فقد اندمجت الشخصيات فيه إلى حدّ التماهي الذي تغيب فيه الحدود، وعلى الرغم من تشعُّب وتفارق علاقة الشخصيات به (الأب والابن وقابيل) فأنّه! استطاع أنْ يصهرهم جميعاً في بودقة واحدة، ويوحِّد مصائرهم، ويقودها باتجاه النهاية المحتومة، تلك النهاية التي تقذف بصاحبها إلى الهاوية[25].

إنَّ الودَّان– كما يترشَّح من منظور الحبكة– هو تجلٍّ للخطيئة التي تحيط عنق الإنسان، تلك الخطيئة التي تُحدِث خللاً في انسجام عناصر الكون وموجوداته، وتشكِّل في النهاية مأزقاً للوجود الإنساني بمختلف تمظهراته، ويبدو وجود الودَّان من جهة أُخرى فاصلاً أو حاجزاً يشتغل باتجاه عدم انفراج الأزمة، ولا يمكن للإنسان مهما حاول أنْ يتخلَّص من هذا المأزق، لأنَّ الهاوية في نهاية المطاف ستكون بانتظاره، كما أنَّ كينونة الإنسان الشرهة المجبولة على الخطيئة تجد دائماً تجسيداً لها من خلال الودَّان عندما يُفعِّل تلك الكينونة عند النتوء الجبلي – المنطقة الوسطى بين الحياة والموت – الذي أصبح رمزاً للسقوط في المأزق.

إنَّ الكاتب "وهو يؤطر لهواجسه أو هواجس شخوصه الضاربة في الصوفية الوثنية، أو في التجسيمية يسعى لخلق ذلك الفضاء المرجعي الذي يمكِّن تلك الشخوص من استثمار طاقتها الأمثل فيه، وفي الوقت ذاته نتمكَّن نحن من إدراك وبناء المرجعية الاجتماعية والثقافية الخاصة بنا نحو تلك العوالم، فقام برسم فضاءات سيميائية جديدة، يكون رسمها متكاملاً، تتحرَّك فيها فواعله بين الاتفاق والتناقض؛ لتعطي فعله الإبداعي فضاءات التشكُّل، كذلك لخلق الإدراك المناسب لدينا وتوجيهنا إلي بؤر الرؤى المقصودة عبر صياغات سردية فنية محدَّدة[26].

ويمكن أنْ نستخلص من العلاقات المحورية الناشئة في (نزيف الحجر) أنَّ الأسطورة تفسِّر الحكاية وتتناسج معها، بل أنَّها تصبح جزءاً من لحم الحكاية عبر

التسمية (قابيل، الودَّان الذي هو آدم، أبو البشر وأب قابيل في الاقتباس القرآني وفي الحكاية كذلك)، ولعل عنصر الإدهاش في هذا العمل الروائي كامن في هذه اللعبة الأسطورية التي يقيمها إبراهيم الكوني، حيث يشكل الاقتباس في رواياته مفتاحاً تحليلياً أساسياً إذ يصعب فهم جوهر عمله الروائي دون النظر إلى علاقة التَّداخل التي تقوم بين الحكايات التي يرويها والنصوص التي يقتبسها، ويفتتح بها فصول رواياته.[27]، فيشكِّل عالمه الروائي الذي يمتزج فيه الواقعي والتاريخي والأُسطوري.

هوامش البحث:

1- دراسات في اللغة والأدب، إحسان خضر الديك، دار المستقبل،1995م، عمان، الأردن، ص 110.

2- ينظر: دراسات في القصة العربية الحديثة (أصولها، اتجاهاتها، أعلامها)، محمد زغلول سلام، شركة الإسكندرية للطباعة، القاهرة، 1973م، ص11.

3- ينظر: الأدب وفنونه، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، ط2، 1985م، القاهرة، ص159.

4- ينظر: المصدر السابق، ص155.

5- ينظر: نظرية المنهج الشكلي- نصوص الشكلانيين الروس، مجموعة مؤلفين، تر: إبراهيم الخطيب، شركة الناشر المتحدين، 1982م، المغرب. ص180.

6 - ينظر: البناء الفني في الرواية العربية في العراق، شجاع مسلم العاني، ص 6.

7- المصدر السابق ص 127.

8- ينظر: أركان القصة، أي – أم – فوستر، تر: كمال عياد، دار الكرنك، 1960م ،القاهرة، ص 105.

9- ينظر: نظرية المنهج الشكلي، مجموعة مؤلفين، ص122.

10- ينظر: مسألية القصة، الرشيد الغزي، مجلة الحياة الثقافية، 1976م، تونس. ص 39.

11- ينظر: بنية الرواية والفلم- رؤية في التناظر السردي- عبد الله إبراهيم، مجلة آفاق عربيه،ع 4، 1993م. ص 104 .

12- ينظر: نزيف الحجر، دراما الصحراء الذاتية. ياسين النصّير http://www.arabicstory.net

13- ينظر: قراءة في شخصيات (نزيف الحجر) للكاتب إبراهيم الكوني، أمينة هدريز، أكتوبر،2011م.
/http://www.tieob.com

14- إبراهيم الكوني: نزيف الحجر، دار التنوير للطباعة والنشر، ط3، لبنان، 1992م، ص8.

15- المصدر السابق، ص 28.

16- ينظر: الأوجه المخططة لهيكل النص الروائي. دراسة ظاهراتية في رواية (نزيف الحجر)، إبراهيم الكوني، وجدان الخشاب
http://mail.almothaqaf.com،

17- نزيف الحجر، ص145 .

18- ينظر: قراءة في شخصيات نزيف الحجر، (مرجع سابق).

19- ينظر:الأوجه المخططة لهيكل النص الروائي .(مرجع سابق).

20- نزيف الحجر، ص 155.

21- ينظر: الأوجه المخططة لهيكل النص الروائي . مرجع سابق،
http://mail.almothaqaf.com

22- نزيف الحجر، ص 153

23- نزيف الحجر، ص 146

24- نزيف الحجر، ص153.

25- الأوجه المخططة لهيكل النص الروائي .مرجع سابق،
http://mail.almothaqaf.com

26- قراءة في رواية إبراهيم الكوني (واو الصغرى)، عبد الحكيم المالكي، أبريل 2005م، http://aljsad.org/forums.php

27- ينظر: نزيف الحجر، دراما الصحراء الذاتية، مرجع سابق.
http://www.arabicstory.net

الشرق أوسطية وأخطارها على الوطن العربي

د.عبد الحكيم عمار نابي
كلية العلوم السياسية وعلوم الاتصال
جامعة الزاوية

المقدمة:

تعد مسألة تكوين المفاهيم من أهم قضايا البحث العلمي، ولذلك فأنَّنا عندما نقوم بدراسة أو تحليل أو تقييم العلوم الاجتماعية، فنحن نستخدم في الحقيقة المفاهيم والأفكار التي قد تحمل دلالات واتجاهات ومعاني معيَّنة، ومن هذا المنطلق نجد أنَّ المفهوم الذي يستخدمه أي باحث إنَّما هو عنصر محدَّد لفكره، وأنَّ كل مفهوم يحمل بين سطوره معاني ودلالات يسهل الكشف عنها من خلال دراسة تاريخ هذا المفهوم وظروف نشأته وتطوره، والأسباب التي دعت إلى اختياره أو تبنِّيه دون غيره، ومن ثم فاختيار مفهوم معيَّن لا يرجع لأسباب لغوية أو لفظية، وإنَّما يرجع إلى أسباب فكرية.

وقياساً على ذلك نلاحظ إصرار المؤلفين والمفكرين الغربيين على استخدام مفهوم الشرق الأوسط للدلالة على المنطقة التي تضمنا وتجمعنا من خلال التركيز على تاريخها وجغرافيتها واقتصادها وثقافاتها وموروثها الاجتماعي ونظامها الإقليمي.

حظيت قضية الشرق أوسطية أو (مفهوم الشرق الأوسط) بالكثير من البحث والعديد من الدراسات، وعقدت لها ندوات ومؤتمرات علمية عدَّة، إلا أنَّها مازالت في حاجة للدراسة والبحث والنقاش وتسليط الأضواء عليها؛ لمعرفة عناصرها المختلفة.

ثمَّة تيارات مختلفة تعكس رؤى مختلفة لقبول هذا الطرح أو رفضه، فالبعض يرى ضرورة تبنِّي فكر جديد يساير التغيرات الكبيرة التي شهدها ويشهدها العالم ليتم بناء شرق أوسط جديد.

وآخرون يرون ضرورة التزام الحذر حتى لا ننجرّ في مشاريع هدفها وغايتها خدمة الكيان الصهيوني بالأساس. وهناك أيضاً التيار الشعبي العربي الرافض لهذا الطرح، وتيار آخر يقبله، ولكن بشروط ويقارن بين المصالح والمنافع وفرص الازدهار التي قد تعود على المنطقة، وبين المخاطر التي ستنعكس عنها.

وهنا نقف حائرين، نتأمل ونبحث عن الحقيقة ونسأل أنفسنا: هل هذا الطرح هو لصالح العرب؟ أم لصالح الكيان الصهيوني والغرب الداعم له؟

مشكلة الدراسة:

في إطار دراسة مشروع الشرق أوسطية وآثارها وتداعياتها على المنطقة العربية ونظامها الإقليمي وهويتها، فأنَّ مشكلة الدراسة تتمثَّل في دراسة العلاقة بين الشرق أوسطية، وإمكانية قياسها من الناحية الفعلية، وقدرتها على التأثير في النظام الإقليمي العربي اقتصادياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً وجغرافياً، وخلق بديل للتعاون العربي المشترك.

فرضية الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من فرضية رئيسية ينبثق منها عدة تساؤلات، تتمثَّل الفرضية الرئيسية في أنَّ قيام الشرق أوسطية يترتَّب عنها العديد من الآثار والنتائج السلبية على المنطقة العربية والتعاون العربي المشترك بكل صورة.

تساؤلات الدراسة:

لإثبات صحة فرضية الدراسة نطرح التساؤلات الآتية:

س1 ما هو مشروع الشرق أوسطية، وما الهدف من وراءه؟

س2 هل لهذا المشروع سوابق من قبل؟

س3 ما هي الجذور التاريخية لفكرة الشرق أوسطية؟

س4 هل يمكن قيام الشرق أوسطية عملياً؟

س5 هل تقضي الشرق أوسطية عن التعاون العربي؟

س6 هل مشروع الشرق أوسطية المطروح حديثاً يختلف عن مشروع الخمسينات؟

س7 ماذا بعد الشرق أوسطية؟ وما هي الرؤية العربية المستقبلية لما ينبغي عمله؟

س8 ما هو التصوُّر الإسرائيلي لنظام الشرق أوسطية؟ وما الفرق بينه وبين التصوُّر الأمريكي؟

س9 ما هي الدول التي تضمها الشرق أوسطية؟ والدول التي تضمها المتوسطية؟

س10 لماذا تم استبعاد بعض الدول العربية من المشروع؟

س11 إلى أي مدى كان عدم قيام السوق العربية المشتركة والتعاون العربي الفعلي عاملاً أساسياً في طرح هذا المشروع؟

س12 هل تتعدد صور الشرق أوسطية لتشمل كل المجالات بين العرب وإسرائيل.

س13 هل للشرق أوسطية آثار وسلبيات على النظام الإقليمي العربي؟

س14 ما هي مصلحة العرب من هذا المشروع؟

س15 هل يمكن للعرب التصدِّي لفكرة الشرق أوسطية ومشروعها وكيف؟

س16 هل عدم إتمام الوحدة العربية وعدم قيام السوق العربية المشتركة من الأسباب التي أدت إلى ظهور هذا الطرح؟

س17 ما هو رد فعل العرب إزاء الشرق أوسطية؟

س18 إلى أي مدى تعد الشرق أوسطية خطوة على طريق التلاحم العربي؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في إمكانية العودة إلى التعاون العربي المشترك الحقيقي بكل صورة، وفي مختلف نواحي الحياة للحيلولة دون تطبيق مشروع الشرق أوسطية، وتوعية الدول العربية للخطر الكامن وراء تطبيق مثل هذا المشروع الإسرائيلي الأمريكي، كما تكمن أهمية الدراسة في تناول موضوع يعد قديم حديث متجدِّد، لم يتم التركيز عليه بصورة دقيقة، وعلى أخطاره بالنسبة للمنطقة العربية، ولذلك من المهم دراسة آثار هذا المشروع إذا ما قام فعلياً على الأمة العربية ونظامها الإقليمي وهويتها، وعلى الصراع العربي الإسرائيلي.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى التعرُّف على فكرة الشرق أوسطية المطروحة، وانعكاساتها وإمكانية قيامها فعلياً، وخطرها على العالم العربي ومدى أهمية هذا المشروع للكليان الصهيوني والولايات المتحدة الأمريكية، والتعرُّف على سلبياتها ونتائج تطبيقها على الأمة العربية، واكتشاف الترتيبات الاقتصادية للشرق أوسطية المقترحة على مستقبل التنمية العربية في مرحلة ما بعد التَّسوية، ومعرفة كيفية التَّصدِّي لمشروعها من قبل الدول العربية، وما هو العمل العربي المطلوب لمواجهتها باعتبارها سبباً رئيسياً في ضرب التعاون العربي بجميع مجالاته مستقبلاً.

منهجية الدراسة:

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على دراسة الظواهر ووصفها وصفاً دقيقاً من جميع الجوانب.

وسوف نحاول معرفة الحقيقة، أي حقيقة مصطلح الشرق أوسطية، كيف جاءت؟ ومتى بدأت كفكرة؟ وما هو مضمونها وأهدافها؟ وغيره من العناوين المهمة، من خلال ما سوف نستعرضه من عناوين وأفكار وذلك على النحو الآتي:

أولاً- ماهية الشرق أوسطية:

مصطلح الشرق أوسطية أو الشرق الأوسط مصطلح سياسي النشأة والاستعمال، وعمل يعكس التصوُّر الغربي لمنطقتنا، والذي يقوم على افتراض أنَّ هذه المنطقة ما هي إلا عناصر عرقية مركَّبة، تتألف من خليط من الشعوب والقوميات.

كما نجد أنَّ هذا الغرب نفسه قد عمل في العديد من المحاولات على ضم المنطقة العربية إلى كتل وأحلاف وشعوب غير عربية، في محاولة منه لإذابة الوجود العربي الموحَّد وإدماجه مع أعراق وشعوب أخرى؛ لضرب عناصر القوة التي تجمع أبناء هذا الوطن، كطرحه لمشروع حلف بغداد، والمتوسطية وغيرها.

إنَّ مصطلح الشرق أوسطية يستعمل في الحقيقة للإشارة إلى المنطقة التي تشكِّل امتداداً للشرقين الأدنى والأقصى، لأنَّها من أغنى مناطق العالم بالنفط والغاز والمعادن، ولها موقع ومركز استراتيجي هام بين قارة أوربا وأسيا وأفريقيا، تمتد عند البعض من ليبيا غرباً إلى إيران شرقاً، ومن سوريا شمالاً إلى اليمن جنوباً[1].

وهو عبارة عن مصطلح يشغل رقعة كبيرة من المنطقة التي نعيش فيها، وهي المنطقة العربية كما أشار إليها عدد من السياسيين، وعلماء الاقتصاد والتاريخ الأوربيين في مؤتمرهم الذي عقدوه في لندن عام 1907م، عندما أشاروا إلى أهمية هذه الرقعة من الكرة الأرضية، وخطرها على الغرب بقولهم: "يكمن الخطر على الإمبراطورية الإنجليزية في البحر المتوسط الذي يعيش على شواطئه الجنوبية والشرقية شعب واحد تتوافر له وحدة التاريخ واللغة والجغرافيا، وكل مقوِّمات التجمُّع والترابط فضلاً عن ثرواته ونزعاته الثورية"[2].

إنَّها منطقة فسيفسائية تتكوَّن من خليط من الشعوب والجماعات الثقافية والقومية، وهي منطقة تتسم بالتنوُّع والتعدُّد الثقافي واللغوي والديني و السلالي، إذ يسكنها ثلاثة أنواع من الشعوب (الهندية، الأوروبية، السامية)[3].

إنَّ مصطلح الشرق الأوسط هو من صنع الحلفاء بعد انتصارهم في الحرب عندما أعادوا تقسيم العالم، وسميَّ بالشرق الأوسط لتوسُّط موقعه بين القارات الثلاث، وهو يختلف أيضاً عن تسمية الشرق الأدنى الذي صنعه الإنجليز لغرض التفرقة بينه وبين الشرق الأقصى، وأنَّ هذا التَّعريف لا يشمل كل الدول العربية، ويشمل في الوقت نفسه دولاً غير عربية مثل قبرص وإيران وتركيا وإسرائيل[4].

وحسب الرؤية العربية فالشرق الأوسط يقصد به البلدان العربية الواقعة بين آسيا ومصر باستثناء شمال أفريقيا والسودان[5].

أمَّا الرؤية الأمريكية للشرق الأوسط فقد حدَّدته بالمنطقة الواقعة بين ليبيا غرباً و الباكستان شرقاً، وتركياً شمالاً، وشبه الجزيرة العربية جنوباً[6]. في حين نجد أنَّ

المفهوم الإسرائيلي للشرق الأوسط يشمل الكيان الصهيوني، والأردن، وسوريا، ومصر، والعراق، وتركيا، وإيران، وباكستان، ودول الخليج العربي[7].

مما تقدَّم نجد أنَّ الشرق أوسطية ما هي إلا نظام إقليمي جديد تكون دولة الكيان الصهيوني عاصمته الأولى مالياً وتجارياً وسياسياً وعلمياً وفنياً، يصبح فيها الاقتصاد الصهيوني مكنة، وتربيته الضخ الاقتصادي الرئيسية في المنطقة[8].

ثانياً- الجذور التاريخية لمصطلح الشرق أوسطية:

استخدم هذا المصطلح في البداية عام 1850م، من قبل الخبير الاستراتيجي في مكتب الهند البريطاني، كما ذكره المندوب السامي البريطاني في الهند أيضاً عام في 1902م، في إشارة منه إلى الهند و الباكستان وأفغانستان، وفي نفس العام أيضاً استخدمه ضابط البحرية الأمريكي (الفردماهان) من خلال وصفه للمنطقة الواقعة بين الهند وشبه الجزيرة العربية، وذكره كذلك في العام نفسه (فالنتاين شيرول) مراسل التايميز اللندنية في سلسلة مقالاته بعنوان (المسألة الشرق أوسطية)، التي أصدرها فيما بعد جميعاً في كتاب يحمل نفس العنوان عام 1903م.

كما استعمله (كامبل بترمان) وزير المستعمرات البريطانية عام 1907م، في تقريره الذي عرضه على المؤتمر الذي عقده مجموعة من العلماء في لندن بخصوص تحديد المنطقة التي قد تشكِّل خطراً على الإمبراطورية الإنجليزية مستقبلاً[9].

ويجب أنْ نشير كذلك إلى أنَّ الكثير من المؤرِّخين والجغرافيين الغربيين كانوا في أبحاثهم ودراساتهم يُقسِّمون العالم الذي يقع إلى الشرق من بلدانهم إلى ثلاث مناطق هي:

منطقة الشرق الأدنى: التي كانت تضم حسب وصفهم شبه جزيرة البلقان وقبرص والبلاد الواقعة إلى شرق البحر المتوسط والخليج العربي، وهي تعني إلى حد كبير مفهوم الشرق الأوسط الحالي.

منطقة الشرق الأوسط: التي كانت تضم حينها كل البلاد التي تقع إلى شمال الخليج العربي، كإيران و الباكستان، وشبة القارة الهندية.

منطقة الشرق الكبير: وهي تضم البلاد التي تطل على المحيط الهادي، كاليابان، والصين، أي شبه القارة الصينية وأندونيسيا وماليزيا[10].

ثالثاً: حدود الشرق أوسطية.

تختلف الرؤى بالنسبة لحدود الشرق الأوسط، فالبعض يوسِّع نطاقها، و البعض الآخر يضيِّقه، ففي نظر البعض تقف حدود الشرق الأوسط الشمالية عند تركيا وإيران والعراق، وعند البعض الآخر تنطلق هذه الحدود لتشمل بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق، ويمد البعض هذه الحدود لتصل إلى حدود جمهوريات الاتحاد السوفيتي الإسلامية الخمس (أزبكستان، كازاخستان، طاجيكستان... وغيرها).

أمَّا الحدود الجنوبية فيوسعها العديد من مستخدمي هذا المصطلح، لـــتضم من خلالها السودان، الصومال، جيبوتي، ولكن البعض الآخر نجده يخرج هذه الدول من المصطلح.

وهناك خلاف كبير بين الكتاب حول الحدود الغربية للشرق أوسطية، فبعضهم يقف بهذه الحدود عند حدود مصر الغربية وبالتالي يخرج ليبيا وتونس والمغرب والجزائر منها، والبعض الآخر يدخل هذه الدول، وقد نجد منهم من يدخل جزء من ليبيا فقط لحدود الشرق الأوسط الغربية في إشارة إلى إقليم (برقة) بليبيا، وذلك لتشابه العادات والتقاليد والبيئة ويخرج طرابلس و فزان منها.

كما أنَّه ليس هناك اتفاق على الحدود الشرقية، حيث يوسِّعها البعض لتضم كل من الباكستان وأفغانستان، إلا أنَّه ليس هناك خلاف على أنَّ الشرق أوسطية تضم إيران أيضاً[11].

ممَّا تقدَّم يتضح أنَّ الشرق الأوسط ما هو إلا منطقة جغرافية تمتد من جنوب غرب آسيا إلى شمال أفريقيا من غير حدود معيَّنة متفق عليها.

رابعاً- مراحل ظهور الشرق أوسطية[12]:

يندرج ظهور مصطلح الشرق أوسطية عبر مراحل وأزمنة وأفكار وأهداف مختلفة.

ففي المرحلة الأولى وفي البداية، أخذ هذا المصطلح بعداً جغرافياً، وذلك عندما أشار إليه أحد الضبَّاط الانجليز في بدايات القرن العشرين في محاولة منه للتفريق بين الشرق الأقصى، والشرق الأدنى والمنطقة التي بينهما، والتي يقع أغلبها آنذاك تحت سيطرة الدولة العثمانية سابقاً.

وفي المرحلة الثانية بدأت تأخذ طابع سياسي وأيديولوجي مع بداية ظهور الكيان الصهيوني عام 1948م، في فلسطين قلب الوطن العربي، حيث أشير إلى ذلك وبكل وضوح في العديد من الصحف والمجلات والتقارير، كمجلة الشرق الأوسط، والتقرير الذي حمل عنوان (ملفات الشرق الأوسط)، التي تناولت في العديد من صفحاتها أهم أحداث المنطقة والتغيُّرات التي تحدث فيها.

و في المرحلة الثالثة بدأ هذا المفهوم يغلَّف بغلاف علمي، عندما أنشأت معاهد ومراكز ومؤسسات جامعية علمية متخصصة في أوروبا، والولايات المتحدة الأمريكية تحمل هذا الاسم، أو تقوم بالبحث في هذه الفكرة، أو في إصدارها للعديد من الكتب والمجلات التي تحمل اسم المنطقة (كمركز الشرق الأوسط) وغيره.

وفي المرحلة الرابعة أصبحت الشرق أوسطية فكرة اقتصادية تطرحها إسرائيل كبديل للتعاون العربي عربي، من أجل إتاحة الفرصة أمامها لكي تتعايش مع الدول المحيطة بها، من خلال بناء علاقات اقتصادية قوية وكبيرة مع الاقتصاديات العربية، تستطيع من خلالها تشتيت وتقليص وتدمير التكامل الاقتصادي العربي[13].

خامساً- الأفكار البديلة للشرق أوسطية:

شهدت المنطقة العربية طرح العديد من المبادرات والأفكار التي كان الهدف منها ضم دول الوطن العربي إلى كيانات وأحلاف وهياكل أخرى بديلة عن

مصطلح النظام الإقليمي العربي الذي برز نتيجة لتأسيس (الجامعة العربية) عام 1945م، وجاء بناءً على حركة المد القومي العربي، والدعوة إلى القومية العربية، وللتصدِّي لكل المبادرات التي تحاول النيل من الأمة العربية وكيانها ومصيرها الواحد.

وكان من بين هذه الأفكار والمحاولات:

1-**حلف بغداد:** الذي قادته في بداية تأسيسه الولايات المتحدة الأمريكية؛ ليكون حاجزاً يقف أمام المد الشيوعي الروسي في ذلك الوقت، ثم أوكلت بدورها المهمة إلى بريطانيا التي كان لها تأثير ونفوذ على حكومة بغداد الملكية، فأقنعتها بالانضمام إلى هذا الحلف عند إنشائه عام 1955م، وضم فيما بعد كل من تركيا، وإيران، وأفغانستان، وباكستان إلى جانب العراق، إلا أنَّ هذا الحلف لم يستمر طويلاً؛ نظراً لانسحاب العراق منه عام 1958م، بسبب قيام الثورة وإعلان النظام الجمهوري بها وللضغوط القوية التي مورست عليها من قبل مصر والمملكة العربية السعودية[14].

2- **منظمة المؤتمر الإسلامي:** ظهر هذا الطرح عندما أدركت الدول الإسلامية أنَّها في حاجة ماسة إلى التعاون فيما بينها؛ للوقوف ضد كل من يستهدف الدول الإسلامية، وذلك عقب إحراق المسجد الأقصى من قبل الإسرائيليين في فلسطين المحتلة، حيث تمَّت الدعوة من قبل العديد من الدول الإسلامية لتشكيل منظَّمة تعرف باسم (منظمة المؤتمر الإسلامي) التي عقدت اجتماعها الأول في الدار البيضاء بالمغرب عام 1969م.

ويجب أنْ نشير هنا إلى أنَّ مصطلح العالم الإسلامي ظهر بعد انتهاء الخلافة العثمانية، وتم استخدامه من قبل العديد من الكتَّاب والمفكرين أمثال(شكيب أرسلان)، و (جمال حمدان)، و(ساطع الحصري) وغيرهم.

وفي الحقيقة ليس هناك تناقض بين التضامن الإسلامي والوجود القومي العربي، لأنَّ الإسلام دين وعقيدة، ودون اللغة العربية لا يمكن فهم الإسلام، ودون الإسلام لا تستقيم الأمة، ولأنَّ الإسلام دين وحضارة معاً[15].

3- **المتوسطية:** المتوسطية مشروع طرحته وروَّجت له الدول الأوروبية عام 1995م في مؤتمر برشلونة، في محاولة منها لإحياء فكرة التعاون والحوار العربي الأوروبي التي تم طرحها في العام 1973م، لضرب الشراكة الأمريكية الإسرائيلية المتمثِّلة في (الشرق أوسطية)، ولمنع سيطرتها على المنطقة، وقد جعلوا منطلقهم في الحوار البحر الأبيض المتوسط، في إشارة منهم إلى مصالحهم في المنطقة العربية، مع التَّسويق بأنَّ هذا المصطلح لا يستهدف ضرب النظام العربي الإقليمي، بل يشيرون إلى العكس من ذلك، فهم يشجِّعون العرب على الوحدة مع إدخال الكيان الصهيوني في هذه الشراكة[16].

4-**الفرق بين الشرق أوسطية والمتوسطية والقاسم المشترك بينهما:** المتوسطية فكرة مختلفة تماماً عن الشرق أوسطية، لأنَّ قاعدة المتوسطية الأساسية الاتحاد الأوروبي، تهدف إلى إقامة علاقات مع العرب والإسرائيليين، وتطرح موضوعات اقتصادية وسياسية وثقافية وحضارية، لها عدَّة جوانب تتمثَّل في إقامة حوار عربي أوروبي، وحوار ثقافي مشترك، وحوار إسلامي مسيحي[17].

ويكمن الفرق بينهما بالدرجة الأولى في عدد الدول التي تضمها كل منهما، في حين نجد أنَّ الشرق أوسطية تضم (14) دولة عربية باستثناء العراق وليبيا، وموريتانيا والسودان والصومال وجيبوتي؛ بسبب الموقع الجغرافي لبعض الدول أو بسبب الاتجاه السياسي والانتماء نجد أنَّ مشروع المتوسطية الأوروبي يضم حوالي (27) دولة، منها (9) دول عربية فقط، تحت مسمَّى (البحر المتوسط)، مع استبعاد موريتانيا والأردن وليبيا بسبب الموقع الجغرافي، أو الاتجاه أو الانتماء الفكري أو المصلحي.

كما نجد أنَّ هناك تداخلاً واضحاً بين الإطار المكاني للشرق أوسطية، والإطار المكاني للمتوسطية والإطار المكاني للوطن العربي[18]. إلا أنَّ القاسم المشترك بينهما هو استبعاد ليبيا في الطرحين، مع ضم الكيان الصهيوني للفكرتين، وأنَّهما نقيضان للعروبة، وأنَّ الهدف من ورائهما هو طمس معالم الوطن العربي، وبالحد الأدنى تمزيقه وإدخال جسم غريب بداخله واستغلال إمكاناته من خلال استراتيجيات عدَّة خفية تسعى من ورائها سعياً حثيثاً لضرب وحدة هذه المنطقة وإضعافها، وأنْ تظل اقتصادياتها تابعة للدول الكبرى[19].

سادساً- دلالات التسمية:

1-أطلقت الكتابات الغربية هذه التسمية (الشرق أوسطية) للدلالة على منطقة بعينها، وعلى علاقاتها مع الغير، وليس كدليلٍ على خصائصها البشرية، والحضارية والثقافية، أو حتى نظمها السياسية.

2-هذا المصطلح تعبير سياسي وليس جغرافي، يؤدي إلى إدخال دول غير عربية في المنطقة العربية، أو حذف دول عربية منها، وبالتالي فهو لا يشير إلى منطقة جغرافية معيَّنة.

3-استخدام هذا المفهوم من قبل الكتَّاب والباحثين الغربيين، ونفي كتاباتهم للإشارة إلى منطقة لا تقوم على الوحدة والتماثل، وإنَّما منطقة تضم خليطاً من القوميات والسلالات والأديان والشعوب واللغات والثقافات مع الاختلاف في تاريخ وأصول سكانها[20].

سابعاً- الأهمية العالمية للشرق الأوسط[21]:

تتركَّز أهمية الشرق الأوسط بالنسبة للعالم في الآتي:

1- الأهمية الاستراتيجية: التي يمثِّلها الشرق الأوسط بحكم موقعه، وما يلعبه من همزة وصل بين كل المناطق المحيطة به، لأنَّه جسر يربط بين كل قارات العالم.

2- الأهمية الاقتصادية: وذلك بسبب الموارد الطبيعية المتوفرة في هذه المنطقة، التي يأتي في مقدمتها النفط والغاز، وما لهما من دور في حياة الشعوب، لأنَّ

احتياطيات النفط فيها تبلغ حوالي 66% من احتياطات النفط العالمية، وتنتهج حوالي $1/3$ الإنتاج العالمي من النفط الذي يتم تصديره إلى أوروبا والولايات المتحدة، وروسيا واليابان، لذلك تحاول العديد من الدول الكبرى السيطرة أو الإشراف على الأقل على نفط المنطقة بسبب تكاليف إنتاجه القليلة المقارنة بإنتاجه في مناطق أخرى، ولأنَّه في نفس الوقت ذو جودة عالية ولارتفاع كميات الإنتاج لأباره.

ثامناً- أهداف الشرق أوسطية[22].

الشرق أوسطية فكرة قديمة أعيدت صياغتها في العصر الحديث بما يتلاءم مع ظروف المنطقة، وما يمر به العالم من تغيرات، وفيما يلي أهم الأهداف من ورائها:

1- رفض مفهوم القومية العربية والتصدِّي للدعوة إلى الوحدة العربية.

2- تجاوز الاعتبارات القومية والوطنية وإنهاء الانتماء إلى العروبة والإسلام.

3- إلغاء أو إضعاف النظام العربي الإقليمي، وتذويب الهوية العربية.

4- تبرير شرعية الوجود الصهيوني في المنطقة العربية.

5- الوقوف ضد ظهور قوة إقليمية تقوم على أساس تكتُّل عربي أو إسلامي.

6- تقبل الشعوب العربية للعملية السلمية.

7- تحقيق تعاون بين دول المنطقة يقوم على أساس التخصُّص، والمصلحة وليس على الأساس الجغرافي.

8- قبول الأيديولوجيا الصهيونية لتصفية التراث الثقافي الأيديولوجيا العربي الرافض لها، وإتاحة الفرصة لإسرائيل كي تتعايش مع الدول المحيطة بها.

9- قيام التحالفات الثنائية والفردية مع الكيان الصهيوني بدلاً من التحالفات العربية.

10-فتح الطريق أمام الكيان الصهيوني للدخول إلى المنطقة العربية اقتصادياً، ودمجها مع السوق العربية.

11-اختراق وتمزيق الفضاء الاقتصادي العربي عن طريق تقسيمه إلى مناطق منعزلة ومفصولة عن بعضها البعض، وجعلها كيانات اقتصادية قزمية وإنهاء التكامل الاقتصادي العربي، وإحداث بدائل من خلال طرح مشروعات مشتركة بين العرب والكيان الصهيوني، يكون مفتاحها وقياداتها بيد إسرائيل.

12-العمل على جعل الاقتصاد الفلسطيني جزءاً لا يتجزأ من الاقتصاد الصهيوني، وعمقاً مكمِّلاً له، وإبعاده عن عمقه العربي.

13-القفز على العمق الاقتصادي لبعض الدول العربية كالأردن والعراق، وذلك ببناء تجمُّع اقتصادي بديل، يضم الفلسطينيين والإسرائيليين والأردنيين، تم بناء علاقات اقتصادية مع باقي الدول العربية، كسوريا والعراق ودول الخليج العربي؛ من أجل فرض الهيمنة على المشرق العربي والهلال الخصيب بأكمله.

14-بناء علاقات مالية اقتصادية تجمع بين العرب وإسرائيل سواء بشكل فردي أو جماعي؛ لضرب واختراق العلاقات المالية العربية.

15-استخدام المنطقة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية كأداة في صراعها مع الدول الصناعية الكبرى.

16-جعل إسرائيل بوابة مرور وعبور للشركات الأمريكية والأوروبية للمنطقة، والسيطرة عليها.

17-إفساح المجال أمام الولايات المتحدة الأمريكية للسيطرة والهيمنة على كافة الممرات و المضائق المائية والبحرية في المنطقة وما جاورها.

18-إدخال الكيان الصهيوني في أيَّة ترتيبات أمنية للدفاع عن منابع النفط العربية، وإشراك اليهود في توجيه أرصدة النفط.

19-جعل إسرائيل تلعب دور الوكيل، وحتى الشريك لأمريكا في المنطقة من خلال تسويقها إلى أنَّ هذه الفكرة هي بمثابة المشروع الاستثماري السياسي الاستراتيجي الكبير المشترك بين اليهود والأمريكان.

20-خدمة الولايات المتحدة الأمريكية وتمكينها من السيطرة على كامل منطقة الشرق الأوسط الجديد، وما يترتب عليها من تهميش للدور العربي والدور الأوروبي فيها.

تاسعاً- الآثار المختلفة للشرق أوسطية: العديد من الآثار التي تترتب نتيجة للتطبيق العملي لفكرة الشرق أوسطية، وتتمثَّل في الآتي:

1- الآثار الاقتصادية: الشرق أوسطية من الناحية الاقتصادية هي سوق تقوم في المقام الأول على عضوية الكيان الصهيوني بصرف النظر عن عضوية باقي الأعضاء المشتركين الذين قد يتغيرون حسب الطرح، وسوف تصبح المنطقة سوق إسرائيلية بامتياز، لأنَّه إذا ما استبعدنا إسرائيل من هذا الطرح نجد أنَّ الفكرة قد تلاشت.

يبدأ الجانب الاقتصادي للشرق أوسطية بالتعاون بين إسرائيل والضفة الغربية وغزة؛ من أجل إعادة بناء البنية التحتية وحل مشاكل التنمية بالنسبة للفلسطينيين، وبالتالي امتصاص الاقتصاد الفلسطيني داخل الاقتصاد الإسرائيلي، ثم توسيع التجارة بين الضفة الغربية وغزة وضم الأردن إليها، مع زيادة النشاط التجاري بين مصر وإسرائيل تنفيذاً لسياسة التطبيع، وبداية النشاط التجاري بين إسرائيل أيضاً، وكل من لبنان وسوريا، وسوف يترتب على كل ذلك إنهاء المقاطعة لإسرائيل وضرب فكرة إنشاء سوق عربية موحَّدة، وإقامة علاقات اقتصادية فردية مع كل دولة على حساب الدول العربية الأخرى، وبالتالي تصبح إسرائيل هي المتحكِّم في المنتجات والخدمات في المنطقة والتحكُّم في الموارد المالية بها[23].

2-الآثار الأيديولوجية: تتمثَّل هذه الإثارة في طرح أفكار مضادة لفكرة القومية العربية، كالليبرالية والاقتصاد الحر والديمقراطية وغيرها، وتقليص وضرب الدور الذي تلعبه بعض الدول العربية في غرس مفهوم القومية العربية، كالعراق وليبيا وسوريا، وضرب حركة التحرير وطمسها، ولو بحوادث التطرُّف الديني كما حدث في الجزائر، وعزل مصر عن الأمة العربية[24].

3-الآثار الثقافية: إنَّ فكرة إقامة الشرق أوسطية تتبعها بالأساس فكرة (التَّطبيع) مع إسرائيل، بمعنى تحوُّل علاقات الحرب والعداء إلى علاقات أخوُّه وصداقة مع الكيان الصهيوني، بإجراء الاتصالات معه على كافة المستويات، وبالتالي محاولة نكران الهوية التي تجمع العروبة والعمل على تفكيكها، وإعادة كتابة التاريخ الفلسطيني وبلورة القضية الفلسطينية من جديد، بحيث تحذف منها كل كلمات العداء لإسرائيل، وتغيير مناهج التاريخ العربي في المدارس، وشطب كلمة الكيان الصهيوني منه، واستخدام كلمة إسرائيل، وزرع فكرة جديدة مفادها أنَّ العرب والإسرائيليين ينتمون إلى جنس وأصل واحد (الساميون) وأنَّ اليهود كانوا هم الأساس في بناء الحضارة الفرعونية وغيرها من الحضارات بالمنطقة[25].

4-**الآثار على الطبقات الاجتماعية:** التي من بينها جعل الطبقة العربية البرجوازية الغنية وأصحاب رؤوس الأموال يُهرولون نحو إسرائيل لقدرتها على منح رأس المال الكافي و الآلات والمعدات والإمكانات، وتحوُّل الاستثمارات العربية من استثمار وطني إلى استثمار غير وطني، وبالتالي بيع القطاع العام في الدول العربية وقيام الخصخصة، وطرد العمالة المحلية.

الدعوة إلى الليبرالية وحرية الاقتصاد التي تنادي بها الشرق أوسطية تجعل الطبقة العاملة العربية الفقيرة في مأزق وخصوصاً في ظل تقليص فرص العمل أمامها في الدول العربية النفطية بسبب اختيارها عماله أخرى غير عربية متخصِّصة فنية، وبالتالي يكون الحل البديل أمام هذه العمالة العربية العمل في إسرائيل.

جعلت فكرة الشرق أوسطية العديد ممن ينتمون إلى الطبقة الوسطى في الوطن العربي يتأرجحون بين الرغبة في السفر إلى الخارج، والرغبة في البقاء، ومنهم من يدعو إلى الشرق أوسطية، ويسعى إلى إقامتها فعلياً، لأنَّ الطبقة الوسطى في الوطن العربي هي التي ستنتج التأييد للفكرة أو الرفض لها، نظراً لتكوينها الداخلي المتناقض وأحلامها التي لا تنتهي[26].

5- الآثار السياسية: بدأت هذه الآثار عند مُنِحَ الإسرائيليون وطناً قومياً في قلب الوطن العربي في فلسطين، وكذلك عندما تمت الإشارة إلى مفهوم الشرق الأوسط في العديد من المجلات والصحف منذ العام 1948م، وبالتالي أصبحت إسرائيل جزءاً لا يتجزأ من المنطقة التي تضم الوطن العربي، وأصبحت هذه الدويلة تعرض مشروع تغيير النظم العربية تحت بند إنشاء الديمقراطية التي تقوم على مبدأ المداولة على السلطة، وتقدِّم نفسها بأنَّها الأنموذج الذي ينبغي أنْ يحتذى به في الديموقراطية، لأنَّها البلد الوحيد داخل منطقة الوطن العربي الذي يطبِّق الديمقراطية الغربية[27].

عاشراً- سلبيات الشرق أوسطية[28]: للشرق أوسطية سلبيات كثيرة إذا ما طبِّقت وتم العمل بها، نذكر منها:

1- إنَّها تعاني من تبسيط الأمور ولا تقوم بقراءة التاريخ، فهي تقوم على فكرة التَّطبيع السريع على المستوى المجتمعي، ولا تعطي المضامين الدينية أو القومية حقها سواء من الناحية التاريخية أو السوسيولوجية، ولا تشكِّل العامل المباشر للسلام.

2- إنَّها مشروع يقوم على حساب الهوية العربية والنظام العربي الإقليمي والإسلام ويمسحهما تماماً.

3- الغزو الثقافي الإسرائيلي والغربي للمنطقة، وجعلها بديلاً للهوية العربية الإسلامية.

4- تجسيد السيطرة الأمريكية على الثروات العربية وأهمها النفط والغاز.

5- يعطي دور القيادة لدولة الكيان الصهيوني في المنطقة.

6- يعطِّل عمل الجامعة العربية ومؤسساتها.

7- إلغاء حق العودة للفلسطينيين، وإنهاء القضية الفلسطينية.

8- تقليل النفقات الإسرائيلية على التسليح.

9- توسيع القاعدة الاقتصادية للكيان الصهيوني في المنطقة، وتحقيق نمو في اقتصادها، وتحويل الأموال العربية للشركات الصهيونية.

10-جعل الدولة الصهيونية بديلاً للسوق العربية المشتركة، وضرب التعاون والتكامل الاقتصادي العربي وإجهاضه.

11-تؤدي إلى إلغاء المقاطعة العربية لإسرائيل.

12-تؤدي إلى قيام الاعتماد المتبادل بين الاقتصاديات العربية والاقتصاد الإسرائيلي، وإقامة سوق مشتركة بينهم.

13- تسقط كل المقومات الاستراتيجية للصراع العربي الإسرائيلي.

14-تعطي الشرعية لليهود ووجودهم في المنطقة العربية.

15-تؤدي إلى تطبيع العلاقات مع الدول العربية، وتنهي صراعها معهم، وتصبح علاقاتها طبيعية بالدول المحيطة بها.

الحادي عشر:الإيجابيات المتحملة للشرق أوسطية(29): قد نجد من الناحية الاقتصادية أنَّ للشرق أوسطية بعض الإيجابيات المحفوفة بالمخاطر المتعددة، منها:

1-تأمين الموارد اللازمة للتنمية بالمنطقة.

2-تطوير وتنمية التعاون الفني والتكنولوجي، وتأمين خطوط المواصلات والاتصالات والبحث عن مصادر بديلة للطاقة والدخل.

3-توفير مصادر بديلة عن الولايات المتحدة الأمريكية والغرب لدعم اقتصاديات المنطقة.

4-توفير أسواق لمختلف صناعات المنطقة.

5-البحث عن مصادر مياه جديدة أو بديلة للمنطقة، وتطوير المصادر الحالية.

الثاني عشر: سيناريوهات العمل العربي المحتملة في مواجهة هذا الطرح[30].

السيناريو الأول: سيناريو التواصل واستمرار الأمور على ما هي عليه، وبالتالي تهميش ذاتي من الداخل، لدرجة أنَّ العروبة تتحوَّل مجرَّد هوية وليست قوة جامعة ذات عمل قومي جامع.

السيناريو الثاني: سيناريو التفكُّك الجهوي أو الإقليمي، وبالتالي قيام كيانات تضم الهوية كالاتحاد المغاربي، والتعاون الخليجي وغيرها، وهذا جاء في أواخر الثمانيات وأوائل التسعينات.

السيناريو الثالث: سيناريو استنهاض عربي للحد الأدَّنى من النهوض والعمل العربي المشترك، ويشترط في ذلك القيام بمصالحة بين مفهوم الدولة ومفهوم الأمة، ومصالحة بين التاريخ والجغرافيا، ومصالحة بين الأيديولوجيا والسياسية، وبين الخيال والواقع.

الخاتمة: من خلال العرض السابق نلاحظ أنَّ مشروع الشرق أوسطية هو: فكرة مشتركة بين الأمريكان والإسرائيليين، الهدف منها تحقيق مصالحهما على حساب مصالح الشعوب العربية، وأنَّ هذا المشروع يمكن أنْ يوصف بأنَّه (دس للسم في العسل)، على الرغم من الإيجابيات القليلة المحفوفة بالمخاطر التي قد يحققها هذا الطرح، التي يعلو عليها سلبياته الكثيرة والمتعدِّدة، والتي من أهمها تحقيق مصالح الكيان الصهيوني، وتعزيز سيطرته وتفتيت الكيان العربي، وضرب الدين الإسلامي، وتمكين الولايات المتحدة وإسرائيل من السيطرة على منابع النفط العربية، وتوزيع الثروة والتحكُّم في الممرات المائية.

لهذا وجب على المواطن العربي أنْ لا يأخذ محاسن هذا المشروع على محمل الجد، وألاَّ يحلم كثيراً، ويبني عليه أحلاماً وردية، كما يجب عليه عدم إغفال الأبعاد الأيديولوجية والثقافية والتاريخية والنفسية لحقيقة الصراع، وألاَّ يغفل مصالح الأجيال القادمة، والقضايا القومية والوطنية، وأنْ يعي أنَّ هذا الوليد سوف يحل محل النظام العربي الإقليمي، والسوق الاقتصادية العربية المشتركة.

كما لا يفوتني أنْ نذكر أنَّ هذا المشروع هو محاولة فجة غير ناضجة، وغير واقعية للقفز على حقائق قضية فلسطين، وأنَّه يرمي إلى إعطاء إسرائيل دوراً خاصاً في المنطقة يمكِّنها من التدخُّل في المجالات الاقتصادية، والتسليح والبيئة والسكان، وأنظمة الحكم وتوزيع الثروة، وأنَّه مشروع إسرائيلي لحماً ودماً.

الاستنتاجات:

1-أنَّ هذا المشروع بأبعاده الاقتصادية والأمنية والسياسية والثقافية والأيديولوجية والجغرافية سوف يفرض نفسه بمرور الزمن في ظل الانقسام العربي، ونمو فكرة الدولة الوطنية بدلاً عن الهوية القومية.

2-أنَّ المخطط الإسرائيلي للشرق أوسطية يهدف إلى الاتجاه شرقاً نحو منطقة الخليج العربي، وعزل مصر وسوريا.

التوصيات: يجب على العرب جميعاً أفراداً وحكومات الاستعداد لمواجهة هذا المشروع البديل للهوية والقومية العربية، والذي يسعى للنيل من النظام الإقليمي العربي، وأنْ يصحى المفكرون والمثقفون العرب، وأنْ تجد الأمة العربية نفسها وتعي ذاتها وتعرف عدوها، وتتأكد من جوانب قوته وضعفه، وتعقد عزمها على مواجهته في معركة النفس الطويل.

العمل المطلوب لمناهضة هذا الطرح والتصدِّي له:

1-يجب على الأدب العربي أو الشعر العربي أنْ يلعب دوراً كبيراً في بث الوعي القومي وترسيخ فكرة وحدة الوطن العربي، وأنْ يقاوم هذا الأدب ظواهر الانقسام وحوادث الفرقة بين العرب، لأنَّ الوحدة العربية القومية يغذِّيها تراث مشترك من القيم الروحية والأخلاقية التي اقترنت بالنهضة العربية، وكانت روحها الدفاع عن الوطن العربي.

2-العمل على إنجاح وتجديد الاتفاقيات العربية الثنائية في مجال بناء التكامل الاقتصادي العربي دون إنشاء أو تأسيس كيانات وهياكل جديدة، مع تعميق العلاقات الاقتصادية العربية والتجانس بين سياساتها الاقتصادية وصرف النظر عن التعاون البيني في مجالات التجارة والاستثمار.

3-الاستعداد العربي للتصدِّي لهذه الفكرة، ولو بإقامة مشروع عربي موحَّد، أو حتى مشروعات عربية ثنائية، وإقامة ولو دراسة عربية واحدة جادة تبيِّن الفرص والمخاطر التي سوف تترتب على موضوع الشرق أوسطية.

4-بناء موقف عربي تفاوضي موحَّد، يدافع عن الحد الأدنى من التكامل والتعاون الاقتصادي والسياسي العربي قبل الانسياق في هذا الموضوع، وألاَّ نركب قطار سريع يسير بناء نحو المجهول.

5-استغلال العوائد النفطية العربية في تنمية المناطق العربية الفقيرة، وخلق فرص عمل والاستثمار بها.

6-إحياء العمل العربي المشترك، وإقناع الدول العربية وأنظمتها بجدوى التكامل العربي، وبيان واختيار مجالات للتعاون.

7-جعل المؤسسات العربية الرسمية المتخصِّصة والمنظمات الشعبية تشارك في هذا التعاون.

8-الأهم من ذلك كله التمسُّك بالجامعة العربية ومؤسساتها المختلفة، وتطويرها بما يتلاءم مع ظروف المرحلة الراهنة، وبما يلبِّي مطالب الشعوب العربية في التكامل والوحدة والأمن والاستقرار، وإعلان السوق العربية المشتركة، وجعل هذا التجمُّع العربي قادراً على الوقوف في وجه كل المشروعات التي تستهدف الوجود العربي وكيانه وهويته.

هوامش البحث:

(1) تعريف الوكالة الدولية للطاقة الذرية الصادر عام 1989م.

(2) د. محمد صبحي عبد الحكيم، الشرق أوسطية، معهد البحوث والدراسات العربية– القاهرة، 1996، ص3

- ينظر: الملتقى التربوي، قسم المواد الاجتماعية، الموقع الالكتروني: www.,Mltaka.com

(3) جميل مطر، ود.علي الدين هلال، النظام الإقليمي العربي، دراسة في العلاقات السياسية العربية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1986، ص33، ص34.

(4) د. محمود وهبة، إسرائيل والعرب والسوق الشرق أوسطية، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1994، ص75، ص76.

(5) جميل مطر، وعلي الدين هلال، النظام الإقليمي العرب، مرجع سابق، ص24–ص30.

(6) ،(7) زغلول، الشرق أوسطية، ط1، القاهرة 1997، ص110؛

- ينظر: د.محمود عبد الفضيل، تأثير وتداعيات التسوية على مستقبل الأمة العربية، ندوةالقاهرة، 1995، ص25.

(8) د.محمود عبد الفضيل، تأثير وتداعيات التسوية على مستقبل الأمة العربية، مرجع سبق ذكره، ص23– ص26.

- ينظر: صلاح الدين حافظ، الشرق أوسطية من التطبيع إلى الاندماج، الأهرام، العدد الصادر في 26–10–1994، ص5.

(9)، (10) د.أحمد صدقي الدجاني، النظام العربي والشرق أوسطية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1996، ص15–ص35.

- ينظر: د.محمد صبحي عبد الحكيم، الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص4، ص6.

- ينظر: الملتقى التربوي، قسم المواد الاجتماعية، الموقع الالكتروني: www.mltaka.com

- ينظر:

Beaumont, peter, blake, Geraldh, wagstaff, j, Malcolm (1988). The Middle East: Ageogra phical study.David Fulton.15BNo-470-21040

Koppes, CR(1976)" captain mahan" General Gordon and the origin of the term "middl East" middle East studies

(11) Dale F.eikelman, the middle east, anthropological approach, prenticettall, Englewood cliffs, 1981, 15BNO-131

- ينظر:

- countries of the middle east, USA: ABDO&Daughters, page-4.

- ينظر: د. محمد صبحي عبد الحكيم، الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص6.

- https:/arz.m.wikipedia.org)wiki .

(12) د.احمد زايد، الشرق أوسطية، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1996، ص1-ص2.

(13) صلاح الدين حافظ، الشرق أوسطية، من التطبيع إلى الاندماج، مجلة الأهرام، العدد الصادر في 1994/10/26، ص5، ص6.

- ينظر: مجلة النيوزويك، العدد الصادر في 1993/12/13، ص39.

(14)،(15) د.محمد صبحي عبد الحكيم، الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص1-ص20.

- ينظر كذلك: ناصيف حتى النظام العربي والشرق أوسطية، مرجع سابق، ص5-8

- د.أحمد صدقي الدجاني، نظام العربي والشرق أوسطية، مرجع سابق، ص12، ص13

(16) ناصيف حتى، النظام العربي والشرق أوسطية، مرجع سابق، ص5، ص8.

- ينظر كذلك: د.محمد صبحي عبد الحكيم، الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص1، ص20.

(17)، (18)، (19) د.محمود وهبة، إسرائيل والعرب والسوق الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص71–ص86.

- انظر كذلك: د.محمد صبحي عبد الحكيم، الشرق أوسطية مرجع سابق، ص6، ص7.

(20) د.جميل مطر، د.علي الدين هلال، النظام الإقليمي العربي، مرجع سابق، ص29، ص33

- ينظر: د.محمود عبد الفضيل، تأثير وتداعيات التسوية على مستقبل التنمية العربية، مرجع سابق، ص2–ص6.

(21) ينظر: الموقع الالكتروني

- www.moqatel.com>sec04,doc.cvt.htm.

- https//sites.goole.com>t1094-topic.

–د.محمود وهبه، إسرائيل والعرب والسوق الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص9، ص28.

(22) ينظر: د.طاهر كنعان، جريدة الحياة، عدد 12 مايو 1994م،

- صلاح الدين حافظ، الشرق أوسطية من التطبيع إلى الاندماج، الأهرام، عدد 1994/10/26، ص5.
- مجلة النيوزويك، عدد 13، ديسمبر 1993، ص39.
- مجلة مستقبل العالم الإسلامي، 1995، ص5.
- غازي حسين، القيم والمؤتمرات الاقتصادية والأمنية من التطبيع إلى الهيمنة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998، ص15–ص60.
- د.محمد علي حوات، مفهوم الشرق أوسطية وتأثيرها، على الأمن القومي العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002، ص30، ص50.
- عبد اللطيف أبو هيف، الشرق أوسطية والفكر العربي، دار المنهل، دمشق، 1996، ص25–ص40.

- أسامة عبد الرحمن، تنمية التخلف وإدارة التنمية في الوطن العربي والنظام العالمي الجديد، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص184.
- يوسف صايغ، منظور الشرق الأوسط ودلالته بالنسبة للعرب، المستقبل العربي، العدد192، فبراير 1993، ص8
- محمد الأطرش، المشروعان الأوسطى والمتوسطي والوطن العربي، المستقبل العربي، العدد210، أغسطس 1996، ص7، ص8.
- جميل مطر، د.علي الدين هلال، النظام الإقليمي العربي، مرجع سابق، ص29–ص33.
- د.محمود عبد الفضيل، تأثير وتداعيات التسوية على مستقبل التنمية العربية، مرجع سابق، ص2–ص6.
- د.إبراهيم سعد الدين وآخرون، تجمع عربي ام شرق أوسطى، مطابع التضامن–القاهرة، 1996، ص14– ص15.

(23) د. فخري لبيب، تجميع عربي أم شرق أوسطى، مطبوعات التضامن، القاهرة، 1994، ص14.

- ينظر: د.جمال علي زهران، توازن القوى بين العرب وإسرائيل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988، ص340–ص347.
- ينظر: د. محمود وهبة، إسرائيل والعرب والشرق أوسطية، مرجع سابق، ص77–ص79.
- انظر كذلك: د.مراد غالبه، تجمع عربي ام شرق أوسطى، مرجع سابق، ص14.
- انظر كذلك: د.ابراهيم سعد الدين، تجمع عربي ام شرق أوسطى، مرجع سابق، ص14–15.

(24) د.أحمد زايد، الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص1، ص6.

(25)، (26)، (27) د.جمال علي زهران، توازن القوى بين العرب وإسرائيل، مرجع سابق، ص340-347.

- ينظر: د.احمد زايد، الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص4-ص6.
- ينظر: د.محمود وهبه، إسرائيل والعرب والسوق الشرق أوسطية، مرجع سابق، ص77-ص79.
- ينظر: د.فخري لبيب، تجمع عربي أم شرقي أوسطي، مرجع سابق، ص14-ص20.

(28) ناصيف حتى ، النظام العربي والشرق أوسطية، مرجع سابق، ص3، ص4-ص7.

- ينظر: الموقع الالكتروني www.mohamoo-montada.com
- د. محمود عبد الفضيل، تأثيرات التسوية، مرجع سابق، ص27.

(29) الموقع الالكتروني: www.mohamoon-montada.com

(30) ينظر: ناصيف حتى النظام العربي والشرق أوسطية، مرجع سابق، ص1-ص4.