مجلة رواق الحكمة

مجلة علمية دورية محكمة نصف سنوية
تصدر عن أقسام الفلسفة بجامة الزاوية

العدد السادس – السنة الثالثة – ديسمبر 2019م

رئيس التحرير - أ.د .سامـــي الكامل بركة
منسق التحرير - د .عبدالباسط محمد الأمير
المراجع اللغـوي - د .قـدري محمد القنونــي

هيأة التحرير
د .مريم الصادق المحجوب د .إبراهيـــم محمد الفقيـه.
د .ناجي صالح أبوزريبـــه. د .حوريـــة خليفة الطرمال.
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 الإلكتروني:
السعر: 5 دولار أو ما يعادلها

تمت الطباعة والإخراج الفني والمونتاج بدار رؤية للطباعة والدعاية والإعلان
الزاوية – ليبيا - 0925031603

اللجنة الاستشارية

1 - أ.د .أبوبكر إبراهيم التلوع	جامعة الزاوية
2- أ.د .المهدي أحمد جحيـــدر	جامعة طرابلس
3- أ.د .محمد السوداني عبد الله	جامعة بني وليد
4- د.عبد الله الطاهر مسعـود	جامعة الزاوية
5- د .محمد حسين المحجوب	جامعة بنغازي
6- د .جمال محمد الـــــزوي	جامعة اجدابيا
7- د .البهلول محمد حسيـــن	جامعة الزيتونة
8- د .علـي محمـــد ديهـــوم	الجامعة الأسمرية
9- د .فوزيـــة محمد مـــراد	جامعة المرقب
10- د .عمـــر فـرج نصـــر	جامعة مصراته
11- د .يوسف موسى أبوعليقة	جامعة الجبل الغربي
12- د .برنيـــة طـــروم علي	جامعة صبراته
13- د .الفيتوري ضو مفتاح	جامعة الجفارة
14- د .رجب علي العقيلـــي	جامعة البيضاء
15- أ .عبد الله علي سالـــم	جامعة الزنتان

صدق الله العظيم

قواعد النشر:

- 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 الأجنبية، على أن ترفق بملخص واف باللغة العربية.
- تنشر البحوث بأسبقية وصولها للمجلة، ويشترط استيفائها للشروط السابقة الذكر.
- الآراء الواردة 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 يدفع (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 -صلى الله عليه وسلَّم- وعلى آله وصحبه أجمعين.

بعون من الله وتوفيقه نقدم العدد السادس من مجلة رواق الحكمة، التي تصدر عن أقسام الفلسفة بجامعة الزاوية، شاملاً لعدد من البحوث العلمية المحكَّمة في رؤى متعدِّدة لنخبة من الأساتذة في مختلف المجالات العلمية.

وبخطى ثابتة وواثقة نحاول إرساء ثوابت استمرار النشر في مجلتنا، آملين من علمائنا الأجلاء، وأساتذتنا الأفاضل والباحثين والمهتمين التواصل معنا والإسهام في إثراء المجلة ببحوثهم المتميزة في شتَّى مجالات المعرفة، شاكرين كل الأساتذة المحترمين الذين أسهموا في إثراء هذا العدد الذي نرجو أنْ تكون غايته ومبتغاه تطوير العلم والمعرفة.

والله ولي التوفيق

أ.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	
فلسفة الجودة في التعليم العالي **أ.د. سامي الكامل بركة**	**24-1**
من المجتمع البدائي إلى المجتمع السياسي **د. عبدالله الطاهر مسعود**	**46-25**
النفس الإنسانية عند الفلاسفة الطبيعيين **د. مريم الصادق محمد المحجوب**	**60-47**
البعد الأخلاقي للزهد عند أهل الصفة **د. هاجر الطيب عمران**	**78-61**
الفكر الأخلاقي عند العامري **د. جميلة محي الدين البشتي**	**102-79**
نظرية الفعل الكلامي عند جون أوستين **د.خالد امحمد فرج الوحيشي**	**112-103**
نظرية سارتر الوجودية **أ.عائشة أحمد عبد السلام المشري**	**139-113**
أساليب تنمية الكفايات الإدارية لدى مديري مدارس التعليم الأساسي في ضوء بعض مؤشرات الجودة **د. الشريف محمد علي الحراري**	**167-140**
أثر العامل الاقتصادي في نشر الإسلام غرب إفريقيا **د. ذهبية عاشور قري**	**187-168**

إشكالية ومعوقات تمويل الصيرفة الإسلامية للمشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا **د. الصادق إمحمد عبدالله أ.أكرم إمحمد بلقاسم**	**235 -188**
مفهوم التحليل السيميائي **د. إبراهيم محمد سليمان**	**264-236**
استعراض لاستعمال وسوء استعمال المضادات الحيوية في الأطفال ووجهة نظر الآباء في استعمال المضادات الحيوية في مدينة الزاوية **أ.مبروكة عمرو جمعه شريحه أ.حاتم عاشور مسعود**	**287-265**

فلسفة الجودة في التعليم العالي

أ. د. سامي الكامل بركة
قسم الفلسفة – كلية الآداب بالزاوية

تعد فلسفة الجودة في التعليم العالي من أهم الموضوعات التي حظيت باهتمام كبير في الآونة الأخيرة من قبل الباحثين والمفكرين والفلاسفة والمهتمين بشئون التعليم العالي بشكل خاص، باعتبارها أحد القواعد الأساسية والإدارية المهمة في وقتنا الحاضر، حيث تعد ضمن الفلسفات الثورية المعاصرة، التي تستند على أفكار جديدة في الإدارة تمزج بين الإدارة والإبداع والمهارة من أجل الرقي بمستوى الأداء والتطوير المستمر، الذي يشتمل على منهج للعمل يسعى إلى وضع فلسفة إدارية تعمل على التغيير الايجابي داخل مؤسسات التعليم العالي، وتحقق المنفعة العامة للمؤسسة وللعاملين على حدٍ سواء.

لقد ظهرت أهمية الجودة في جميع مجالات الحياة، وأصبحت لفظة الجودة من الألفاظ التي نسمعها باستمرار، فلا يكاد يمضي يوم إلا ونسمع هذه الكلمة ولا غرابة في ذلك؛ لأنَّ التقدم العلمي السريع في مختلف المجالات وازدياد المنافسة بين المؤسسات العلمية والاقتصادية جعلت الإنسان يسعى إلى المعرفة بشتى الطرق، ويمتلك منها ما يؤهله إلى معرفة كل جديد، لذلك فمؤسسات التعليم العالي تواجه اليوم تحديات متزايدة نتيجة التقدم التقني والتكنولوجي، وبخاصة مع بداية القرن الحالي، الذي أدَّى إلى تغيرات وتطورات متسارعة، لذلك بات من الضروري لمؤسساتنا التعليمية أنْ تغير أساليب ونظم العمل التقليدية، وتواكب تطورات العصر، وبخاصة في هذا الوقت الذي تسعى فيه مؤسسات التعليم في دول العالم إلى تطبيق فلسفات تسهم في التقدم والتميز والإبداع، ومن أبرزها فلسفة إدارة الجودة، ولذلك فمن المهم إذا أردنا لمؤسساتنا النجاح في تطبيق هذه الفلسفة أنْ يتولى إدارة هذه المؤسسات أفراد قياديون، يتمتعون بسلوك إبداعي متميز، ومستعدون لإحداث التغيير إلى

الأفضل، ولديهم القدرة على وضع فلسفة استراتيجية، وأهدافاً محددةً لرسم مستقبل المؤسسة التعليمية، فمن المهم أنْ ترتكز الإدارة على فلسفة إدارية تتلاءم مع الواقع المعاش، وتسخِّر كل الطاقات المتاحة، وتطوع كل الوسائل من أجل الوصول إلى الأهداف المنشودة.

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على أهمية تطبيق فلسفة الجودة، وتوضيح مدى حاجتنا إلى وجود فلسفة لإدارة الجودة في التعليم العالي، وجعلها من أهم الاستراتيجيات لتنظيم التعليم العالي في بلادنا، و تحسيس المسئولين بأهمية تبنِّي هذه الفلسفة، وتعزيز ثقافة الجودة في مؤسسات التعليم العالي.

كما يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

س1: ما مفهوم الجودة؟ وما هي المبادئ التي تقوم عليها؟

س2: ما الهدف من تطبيق فلسفة الجودة في التعليم العالي؟

س3: ما مراحل تبنِّي هذه الفلسفة؟ ومن هم أبرز فلاسفتها؟

س4: ما مدى حاجتنا إلى تطبيق فلسفة الجودة في التعليم العالي؟

للإجابة عن هذه الأسئلة اعتمدنا على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك محاولة منا لتحليل وتوضيح الأفكار، وعرضها بشكل يتناسب مع قيمة وأهمية هذا الموضوع، لذلك قسمنا هذا البحث إلى النقاط التالية:

أولاً- الفلسفة في اللغة والاصطلاح.

يرى الفيروزبادي(ت.817هـ) أنَّ لفظة الفيلسوف: يونانية، وتعني: محب الحكمة، وأصلها فيلا: وهو المحب، وسوفا: وهي الحكمة، والاسم: الفلسفة، مركبة كالحوقلة[1].

أمَّا الزبيدي (ت.1205هـ) فيرى أنَّ الفلسفة تعني الحكمة، وهي لفظ أعجمي، يعني الفيلسوف وقد تفلسف[2].

أما ابن منظور(ت.711هـ) فقد أرجع لفظة الفلسفة إلى "فلسف": الفلسفة: الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف وقد تفلسف[3].

ومن المعروف أنَّ المعنى الاشتقاقي للفظ الفلسفة يرجع إلى لفظين يونانيين هما فيلو(Philo): وتعني محبة و سوفيا(Sophia): وتعني الحكمة، فيكون المعنى هو محبة الحكمة، وقد أصبح هذا اللفظ يطلق على كل المبدعين في جميع مجالات المعرفة منذ العصور القديمة، وحتى العصر الحديث.

أمَّا المعنى الاصطلاحي الذي ظل يعمل به حتى فترة قريبة، فهو أنَّ الفلسفة هي (النظر في حقيقة الأشياء)، وقيل إنَّها معرفة الحقائق الثابتة. لكن التعريف الشائع للفلسفة هو: العلم بالمبادئ الأولى، حيث اعتقد الفلاسفة اليونانيون أنَّ الفلسفة تمثل البحث العقلي عن حقائق الأشياء الذي يؤدي إلى الخير، فهي تبحث عن الكائنات الطبيعية ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول، ولها شرف الرئاسة على كل العلوم، فهي أم العلوم[4].

ثانياً- الجودة في اللغة والاصطلاح:

يرجع أصل الجودة في اللغة إلى" (ج و د) الذي يدل على كثرة العطاء، وجاد يجود جودة: صار جيداً، وأجاد غيره وجاد وأجاد: أتى بالجيد، واستجاده: وجده جيداً"[5]. ويقال أجاد فلان في عمله وأجود وجاد عمله يجود وجودة[6] . ولذلك فلفظ الجودة يعبر عن الدقة والإتقان في العمل.

أما الجودة في الاصطلاح:

فيرجع مفهوم الجودة(Quality) إلى الكلمة اللاتينية (Qualitas) التي تعني طبيعة الشيء ودرجة صلاحيته، وقد كانت في القديم تعني الدقة والإتقان في بناء الحصون والقلاع لغرض الحماية، أمَّا في العصر الحديث فقد أصبح هذا المفهوم يعبر عن الكثير من الأبعاد المتنوعة والمتشعبة والمختلفة[7].

وتوجد العديد من التعريفات للجودة يمكن أنْ نذكر منها:

1. عرّفها الموسوي: بأنَّها فلسفة شاملة للحياة والعمل في المؤسسات التعليمية؛ لتحديد أسلوب الممارسة الإدارية الذي يهدف إلى التحسين المستمر لعمليات التعليم وتطوير

مخرجاته من خلال العمل الجماعي المنظم بما يضمن رضا الأساتذة والطلبة وأولياء الأمور وسوق العمل[8].

2. ويعرفها جابلو نسكي: بأنَّها فلسفة للإدارة تتضمن مجموعة مبادئ إرشادية تسمح لشخص ما أنْ يعمل إدارياً بشكل أفضل[9].

3. ويعرّفها النجار: بأنَّها فلسفة متكاملة تطبق في جميع المستويات التعليمية، وتحقق أفضل خدمات تعليمية بأكفأ الأساليب، وأقل التكاليف وأعلى جودة ممكنة[10].

4. عرّفها توفيق: بأنَّها شكل تعاوني لإنجاز العمل يرتكز على القدرات المشتركة للعاملين والإدارة لتحسين الجودة، وزيادة الانتاج بصفة دائمة عن طريق فريق العمل[11].

5. يعرّفها ديمنج: بأنَّها طريقة الإدارة المنظمة التي تسعى إلى تحقيق التعاون والمشاركة المستمرة من العاملين بالمؤسسة من أجل تحسين الخدمة والأنشطة التي تحقق رضا العملاء وسعادة العاملين ومتطلبات المجتمع[12].

6. يعرّفها فيشر: بأنَّها نظام متكامل من المبادئ والطرق والممارسات يهدف للوصول إلى الأفضل في كل ما تقوم به المؤسسات، ويستند على فلسفة إدارية حديثة تمزج بين الوسائل الإدارية والمهارات الفنية والجهود الابتكارية للوصول إلى مستوى عالٍ من الأداء والتطور المستمرين[13].

7. وتعرّف وفق النظرة الأمريكية: بأنَّها فلسفة وخطوط عريضة ومبادئ ترشد المؤسسة لتحقيق تطور مستمر، أمَّا النظرة البريطانية للجودة فتعرّفها: بأنَّها الفلسفة الإدارية للمؤسسة التي ندرك من خلالها تحقيق كل احتياجات المستهلك، وكذلك تحقيق أهداف المشروع معاً[14].

وعلى ذلك فالجودة هي نظام يتضمن مجموعة من الفلسفات الفكرية المتكاملة والعمليات الإدارية المستخدمة لتحقيق الأهداف والحصول على رضا العميل والموظف على حدٍ سواء.

ثالثاً- نشأة مفهوم الجودة:

ترجع نشأة مفهوم الجودة إلى العصور القديمة، حيث كان الإنسان يبحث باستمرار عن كل ما يجعل حياته أفضل، وأصبح في كل فترة من الزمن يطور من نفسه ويتقدم بشكل مستمر نحو حياة أيسر، فقد قام المصريون القدماء حوالي2000 قبل الميلاد بوضع مقاييس المساحة واستخدموا أجهزة قياس في مجال الأطوال كمقاييس معيارية، وهذا ما مكنهم من وضع تصاميم للمعابد والمقابر، وبناء الأهرامات والهياكل الضخمة التي لا تزال قائمة حتى الوقت الحاضر[15].

أمَّا في العصر الإسلامي فقد حظيت الجودة باهتمام كبير على المستويين العملي والأخلاقي، حيث تعد جودة العمل من الأسس التي يقوم عليها ديننا الإسلامي الحنيف، وقد وردت الكثير من الآيات والأحاديث التي تتحدث عن جودة العمل وإتقانه، حيث يقول تعالى في كتابه العزيز: ﴿قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾(يوسف،55)، وقال تعالى: ﴿قالت إحداهما يا أبت استئجره إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾(القصص،26)، حيث أوضح سبحانه وتعالى أهمية التحلي بصفتي القوة والأمانة لمن يسند إليه العمل، إذن من المهم إحسان العمل وإجادته، فالعبرة ليست في العمل ولكن بالإحسان في الأداء.

ويقول تعالى: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء أنه خبير بما تفعلون﴾ (النمل،88)

أمَّا في السنة المطهرة فيقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- : إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أنْ يتقنه (رواه مسلم).

أمَّا في الغرب فقد ظهر مصطلح الجودة بعد الحرب العامية الثانية، حيث قامت اليابان بتطبيق أسس الجودة على قطاع الصناعة، ممَّا أدى إلى حدوث طفرة كبيرة في المجتمع الياباني قفز على أثرها من التخلف إلى التقدم، حيث ابتكرت اليابان ما يسمى بدوائر رقابة الجودة التي تشمل اجتماع الموظفين في لقاءات أسبوعية لمناقشة طرق تحسين جودة العمل، ويتم من خلالها تحفيز الموظفين على تحديد الصعوبات والمشكلات المحتملة وعرض الحلول لها، ثم انتقلت هذه الفكرة إلى أمريكا فسارت

على نهجها وحققت نجاحاً كبيراً في أواخر القرن الماضي[16]، وبعد ذلك أصبحت أسس الجودة تشمل كل المجالات والأنشطة في كل أنحاء العالم، فتعددت المفاهيم وتداخلت واختلفت، وعبر عنها المعهد الأمريكي للمعايير بأنَّها السمات والخصائص للمنتج أو الخدمة التي تجعله قادراً على الوفاء باحتياجات معينة[17].

لم تنشأ الجودة بشكل صريح في التعليم العالي إلا في فترة الثمانينات من القرن الماضي، عندما ظهرت بعض المؤلفات تتحدث صراحة عن الجودة في الكليات الجامعية الأمريكية، ويعد عقد التسعينات هو عقد الجودة في التعليم العالي بدون منازع في الدول المتقدمة، ومنها انتقل هذا المفهوم إلى باقي دول العالم، وأصبح يشير إلى ثقافة جديدة في التعامل مع المؤسسات المختلفة لتطبيق معايير لضمان جودة المنتج، وكذلك جودة العملية التي يتم خلالها هذا المنتج، وهذا المفهوم انتقل من الصناعة إلى التعليم، حيث يرجع نشأة هذا المفهوم في مجال الصناعة والتجارة إلى فلاسفة الجودة في أمريكا، وخلال تطور الجودة تطور الفكر الإداري، فهي لم تحدث بصورة مفاجئة، أو في صورة طفرة، وإنَّما كانت خلال تطور مستمر وعلى مراحل سيأتي الحديث عنها.

رابعاً- مراحل تبني فلسفة الجودة:

لقد مرت الجودة بالعديد من المراحل نتيجة للتطور المستمر، ولذلك يمكن أنْ نصنف مراحل تبني هذه الفلسفة إلى ما يأتي:

1. مرحلة التفتيش Inspection: وهي المرحلة التي بدأت من سنة 1930م إلى سنة 1940م، حيث كان العامل هو الذي يقوم برقابة وفحص إنتاجه بنفسه، وهو المسئول بشكل مباشر عن تصنيع المنتج بكامله، لكن مع التطورات التي حدثت في بداية القرن الماضي أصبح العمل يقوم به عدد من العاملين الذين يتم توجيههم من قبل رئيس العمال الذي يتحمل المسئولية عن جودة العمل، وقد كانت عملية الرقابة تتم من خلال المقارنة بين الجزء الأساسي والجزء المصنع، وإذا تحقق التطابق، يتحقق بالتالي هدف عملية الرقابة على الجودة، ومع ازدياد التطورات وعملية الإنتاج

تغير أسلوب الرقابة على الجودة إلى أسلوب التفتيش الذي أصبح هو الضمان الوحيد للتأكد من تحقيق التطابق لكل الخواص[18].

2. مرحلة رقابة الجودة Quality Control: وهي المرحلة التي بدأت من سنة 1940م إلى سنة 1970م، وقد شهدت هذه المرحلة استخدام علم الإحصاء للرقابة على الجودة، حيث أدركت المؤسسات الصناعية الكبرى بأنَّ الفحص غير كافٍ، ولذلك عليها البحث عن أسلوب جديد أكثر تأثيراً للحصول على الجودة المطلوبة، فاتجهت إلى استخدام الأساليب الإحصائية لتحليل عملية التشغيل ومخرجاتها، وقد كانت المنافسة الكبيرة بين المؤسسات الصناعية قد دفعت هذه المؤسسات إلى الاهتمام بمنتجاتها والارتقاء بجودتها من خلال استخدام الأساليب العلمية في الرقابة على الجودة وتشخيص المشاكل التي تحدث أثناء الإنتاج، فأصبح الأسلوب الرئيسي في الرقابة على العمليات هو الأسلوب الإحصائي.

3. مرحلة ضمان الجودة Quality Assurance: بدأت هذه المرحلة من سنة1970م إلى سنة 1985م، وقد شهدت هذه المرحلة تطوراً كبيراً في أساليب الرقابة على الجودة، ممَّا أدى إلى ظهور أفكار ومفاهيم جديدة تؤكد أهمية ضمان الجودة في تحسين المنتجات وتعزيز مكانة الشركات الصناعية، فلكي تكون هناك جودة لابد من الرقابة، وللحفاظ على ذلك لابد أنْ يشعر الجميع بالمسئولية، ولا تترك المسئولية لقسم الرقابة فقط، ولذلك إذا أرادت المؤسسة أنْ تحقق جودة عالية يجب أنْ تكون على ثقة بأنَّ كل شيء صحيح وخالٍ من العيوب والأخطاء، وهذه الميزة التي تعمل بها المنظمات هي ما يعرف بأسلوب مبدأ التلف الصفري، وهو الأسلوب الذي دفع المؤسسات إلى التنسيق بين العاملين والمدراء في حل المشاكل، وتفادي الصعوبات ووضع التحسينات، وأصبح هدف الجميع في المؤسسة تحقيق التلف الصفري عن طريق الصلاحيات الممنوحة لهم، وتشجيعهم على ذلك بالحوافز والمكافآت حتى يتم تحقيق الهدف الاستراتيجي لعملية الجودة، ولذلك فالتطور في مفهوم الجودة يضمن الحفاظ على مستوى الجودة المطلوبة الذي يترتب عليه تطور

جديد في الجودة، سمي بضمان الجودة الذي يعطي الثقة بأنَّ الخدمة قد استوفت متطلبات الجودة[19].

4. مرحلة إدارة الجودة Quality Management: وهي المرحلة التي بدأت من سنة1985م، وتستمر إلى وقتنا الحاضر، حيث أصبحت الجودة من الأسس التي تقوم عليها إدارة المؤسسات، فكل مؤسسة تبحث عن التميز من خلال اهتمامها بالجودة واعتبارها مسئولية الجميع، وكل فرد يجب أنْ يسهم في تحقيق النجاح من خلال تحقيق المنفعة لأفراد المجتمع، وقد شهدت هذه المرحلة تطوراً في المواصفات العالمية للجودة، لضمان تحقيق أعلى درجات المطابقة للمواصفات المطلوبة للعميل، وهذا ما أدى إلى توحيد المواصفات في دول العالم للخروج بمواصفات عالمية موحدة ذات شهادة لضمان الجودة، وأصبحت أحد الشروط الأساسية في عمليات التبادل الاقتصادي والثقافي وإبرام العقود بين المؤسسات المختلفة في كل دول العالم[20].

ويبدو أنَّ السنوات القادمة ستشهد تطوراً أكبر في أساليب الجودة، فالمؤسسة لكي تحقق الجودة المطلوبة، ربما ستبدأ بالعميل وليس بالسلعة، بحيث يصبح العميل له متطلبات خاصة في جودة الخدمات أو السلع التي سيحصل عليها.

ومن الملاحظ أنَّ الأفكار المعروفة منذ بداية القرن الحالي عن نموذج إدارة الجودة في المؤسسات التعليمية قد تبلورت نتيجة جهود عدد من فلاسفة الجودة أمثال ديمنج وجوران وكروسبي الذين سنفرد للحديث عن فلسفتهم فيما يأتي.

خامساً– أهم فلاسفة الجودة:

أ. **ادوارد ديمنج:** وهو فيلسوف ورياضي وفيزيائي أمريكي، يعد بمثابة الأب الذي قاد الجودة، فساهم بشكل هادف في تطويرها من خلال تطبيقات المراقبة الإحصائية، حيث ركز على أهمية قيام المؤسسة بتقليل الأخطاء والانحرافات التي تحدث أثناء العمل، وقد أشار إلى ذلك في كتاباته عن فلسفته في تطوير إدارة الجودة.

عمل ديمنج في مصنع بشيكاغو، وقام بنقد نموذج الإدارة العلمية الذي وضعه تايلور، حيث تقابل مع والتر شيوارت الذي يعرف بالأب الثاني للجودة، وكان يعمل

في شركة بيل للهاتف، وقدم نموذج إحصائي لضبط الجودة، فاكتشف ديمنج أنَّ هذا النموذج الذي وضعه شيوارت يمكن من خلاله زيادة القدرة الإنتاجية للعاملين[21].

عاصر ديمنج الكثير من التغيرات التي حدثت في المجتمع الأمريكي، وتأثر بها بشكل مباشر، فعمل على تغيير سلوك الإنسان من خلال ما يقوم به من فعل، وركز على تغيير أسلوب التفكير، حيث رأى من الضروري أنْ يغير الإنسان طريقة تفكيره فيما يفعل، والسبب الذي من أجله يفعل هذا الفعل أو ذاك.

وتقوم فلسفته على أنَّ الموظفين هم الذين يتحكمون فعلياً في عملية الإنتاج، لذلك وضع نظريته على أربعة محاور أساسية هي: (خطط، نفذ، افحص، صحح)، واعتبرها وسيلة لتحسين الجودة، إلا أنَّ هذه الفلسفة تم تجاهلها من قبل القائمين على الصناعة الأمريكية في أوائل الأربعينات من القرن الماضي[22].

سافر ديمنج إلى اليابان بعد الحرب العالمية الثانية بناءً على طلب الحكومة اليابانية لمساعدتها في تحسين الإنتاج والجودة، حيث لقي ترحيباً كبيراً، وهناك بدأ في تطوير فلسفته عن الجودة، فرفض نظام الجودة القديم الذي يعتمد على قياس المنتج، وأقام فلسفة تستند إلى وضع مفهوم الجودة في إطار إنساني، حيث رأى أنَّه إذا التزمت القوى العاملة في المؤسسة بإتقان عملها بكامل إرادتها واعتمدت على إدارة سليمة يتم من خلالها الإشراف على العمل، فالجودة ستكون نتيجة طبيعية[23].

وعلى ذلك فقد قاد ديمنج ثورة الرقابة الإحصائية للجودة سنة 1947م، واستخدم الأساليب الإحصائية في ضبط الجودة، وهو ما أدى إلى نجاح الشركات والمؤسسات اليابانية في اعتماد هذا الأسلوب فيما بعد، وقد اعتمدت فلسفته على أنَّ الجودة الإنتاجية تزداد بانخفاض تقلب العملية، أي عدم القدرة على التنبؤ، لذلك وضع مبادئ عامة لتحسين الجودة التي تمثلت في الآتي:

1. تبني فلسفة جديدة والتكيف معها بعيداً عن الأخطاء.
2. استخدام الأسلوب الإحصائي في الرقابة لمعرفة المشاكل ومصادرها.
3. عدم الخوف من التغيير.

4. وضع برامج للتعليم والتطوير المستمر.
5. اعتماد الطرق الحديثة في التعليم والتدريب.
6. تحديد الهدف من تحسين المنتج من أجل المنافسة وخلق فرص عمل جديدة.
7. تدريب العاملين على مهارات جديدة.
8. تكوين فرق عمل داخل المؤسسة.
9. التخلص من الشعارات الزائفة التي لا جدوى منها.
10. القضاء على الصعوبات التنظيمية بين أقسام المؤسسة.
11. تحقيق الانسجام بين الإشراف والإدارة.
12. عدم اعتماد السعر كمؤشر للشراء.
13. الابتعاد عن أساليب التفتيش لتحقيق الجودة.
14. التحسين المستمر لطرق العمل ومراجعتها باستمرار[24].

ويرجع الفضل لديمنج في التحسين الذي طرأ على الشركات والمؤسسات اليابانية وتفوقها على الشركات المنافسة لها، حيث استطاع أنْ يغير التفكير الياباني، ويعلم اليابانيون كيف يقومون بالعمل من خلال فلسفة جديدة في الإدارة تعتمد على التحليل الإحصائي، وقد استندت هذه الفلسفة على أنَّه لا يمكن اعتبار كل عملية كاملة في حد ذاتها، وإنَّما يجب النظر نظرة كلية إلى النظام الذي يشمل العمليات الخاصة بالمؤسسة والعملاء والموردين المتعاملين معها.

ونظراً لنجاح ديمنج في مهمته التي تمثلت في تطوير المؤسسات اليابانية وتحسين الإنتاج والجودة، حيث علمهم أنَّ الجودة الأعلى تعني تكلفة أقل، فأصبح يلقب بأبي الجودة، فقد أنشئت الحكومة اليابانية جائزة في سنة 1951م أطلقت عليها اسم(جائزة ديمنج)، وأصبحت هذه الجائزة تمنح سنوياً للمؤسسة التي تتميز في برامج إدارة الجودة والابتكار.

وعلى ذلك فالجودة عند ديمنج تشمل كل ما يتعلق بالمؤسسة، لكن لا تتجاوز طموحات المسئولين، وبالتالي فقد رأى أنَّ هناك العديد من الصعوبات التي قد تواجه تحسين أداء أي مؤسسة، وقد أطلق على هذه الصعوبات(الأمراض القاتلة) التي منها:

1. عدم استقرار الهدف عند وضع الخطة.
2. عدم كفاءة أنظمة تقويم الأداء والأسس التي تستند عليها.
3. التركيز على الأهداف قصيرة الأمد.
4. التغيير المستمر في الإدارة.
5. اتخاذ القرارات في ضوء البيانات المتاحة، وتجاهل البيانات التي تحتاج إلى جهد.
6. التكاليف المرتفعة لضمان المنتج.
7. عدم بناء الجودة في المنتج منذ البداية.

ولذلك فقد عمل ديمنج على بعض التحليلات الإحصائية التي اسماها (عجلة ديمنج) وهي تشمل الآتي:

أولاً: خطط Plak : قم بتحديد المشكلة ثم طور خطة لتحسين الأداء.

ثانياً: نفذ Do : نفذ الخطة واختبر الأداء.

ثالثاً: افحص Cheek: تأكد من القيام بالخطة أثناء التنفيذ.

رابعاً: صحح Act : قم بالتحسين والتطوير على الخطة، ثم استمر بها وأعد الدورة من جديد[25].

ب . جوزيف جوران: تعد الأفكار التي جاء بها جوران من أهم الأفكار الفلسفية في إدارة الجودة بالتعليم العالي، حيث لعبت أفكاره دور محوري في نجاح برامج الجودة في فترة الخمسينات من القرن الماضي، وقد أكد على أنَّ الخطط الجامعية تنطوي على التطابق مع المواصفات المتفق عليها مسبقاً، ومنع الأخطاء أو محاولة تجنبها، بحيث يكون معدل الأداء الجامعي تحقيق أخطاء صفرية.

ويعد جوران أول من أكد على أهمية التركيز على دور الإدارة العليا من أجل تحديد الهدف من الجودة، والملامح العامة للمنتج، واحتياجات العملاء ووسائل التحكم

بالعمليات الإنتاجية[26]، ولذلك قام بتقديم ما يعرف بمثلث الجودة الذي يحتوي على ثلاث عمليات، هي:

الأولى: تخطيط الجودة: وتشمل: وضع الأهداف، وتحديد العملاء، وتطوير المنتج.

الثانية: ضبط الجودة: وتشمل :اختيار موضوعات الضبط، واختيار وحدات القياس، ووضع الضوابط.

الثالثة: تحسين الجودة: وتشمل إثبات الحاجة، وتحديد المشاريع، وتنظيم فرق العمل، وتشخيص الأسباب، وإيجاد الحلول.

وقد حاول تغيير النظرة التقليدية التي تتعلق بمطابقة المواصفات إلى نظرة حديثة تعتمد على خدمة المستخدم بشكل أفضل، بحيث يمكن الوصول على ما يسمى بالموائمة للاستخدام، حيث اعتقد أنَّ المنتوج الخطر قد يكون مطابقاً للمواصفات، لكنه ليس ملائماً للاستخدام[27]، لذلك رأى أنَّ الجودة تعني مواصفات المنتج الخالي من العيوب التي تشبع حاجات العملاء، وتحوز على رضاهم، وللوصول إلى ذلك فالتخطيط للجودة ينبغي أنْ يمر بالمراحل التالية:

1. تحديد المستفيدين واحتياجاتهم.
2. تطوير مواصفات المنتج.
3. نقل نتائج الخطط إلى القوى العاملة.

وعلى ذلك فالرقابة على الجودة عملية ضرورية لتحقيق أهداف العملية الإنتاجية في عدم وجود العيوب، فالرقابة تشمل تقييم الأداء الفعلي ومقارنته بالأهداف، ثم معالجة الانحرافات باتخاذ إجراءات سليمة[28].

يرى جوران أنَّ الجودة تقوم على مستويين أساسيين، الأول: دور المؤسسة في تقديم منتج يتميز بجودة عالية، أمَّا الثاني: فهو دور كل قسم داخل المؤسسة و قيامه بمستوى عالٍ من الجودة، فالمؤسسة تقوم على هدف وفلسفة، وإذا أرادت أنْ تحقق المستوى الأول، فلابد لها من القيام بعدة أنشطة مثل بحوث التطوير، وتصميم طريقة للتصنيع، وبحوث للتسويق، وتخطيط للإنتاج، والرقابة على الإنتاج، ودراسة رضا

العميل للحصول على معلومات لإجراء التعديلات المناسبة وغيرها، لذلك أهتم جوران بالمراقبة الإحصائية للجودة، وبالجودة النهائية، ووجد أنَّه يجب أنْ تكون النوعية متكاملة ومنسجمة مع كل الأنشطة التنظيمية، لأنَّ الجودة تمثل تفاعل بين العمليات التنظيمية، فالنوعية تعني مواصفات المنتج التي تشبع حاجات المستهلكين وتحوز على رضاهم[29].

وبناءً على ما سبق فهذه الأفكار هي التي جعلته يسهم بشكل مباشر في تعليم اليابانيين كيفية تحسين الجودة، حيث احتوت فلسفته على ضرورة التزام الإدارة العليا بالجودة، لأنَّ ذلك يسهم في دعم الجهود الخاصة، ولهذا تبنى فكرة تشكيل فريق عمل مهمته أنْ يعمل باستمرار على تحسين مستويات الجودة، وتقديم الأفكار إلى الإدارة العليا بطريقة سهلة وميسورة تساعدها على تحقيق مفهوم إدارة الجودة، وقد أسهمت أفكاره في إحداث ثورة نوعية خلال الحرب العالمية الثانية، مما جعل امبراطور اليابان يقلده وساماً تقديرياً لمساهمته الفاعلة في تطوير المؤسسات اليابانية ووضع فلسفة خاصة بالرقابة على الجودة في اليابان.

ج . **كروسبي:** يعد من أشهر فلاسفة الجودة في أمريكا، وكانت بدايته سنة 1952م عندما عمل في شركة كروزبي الأمريكية، وتنقل بين عدد من الوظائف بالشركة إلى أنْ أصبح مديراً للجودة لمشروع صواريخ فيما بين(1965 .1979 م)، وقد أصدر كتاباً هذه الفترة بعنوان: (حرية الجودة) الذي كان من أكثر الكتب مبيعاً في ذلك الوقت، ثم أسس كلية للجودة.

قامت فلسفة كروسبي على التشديد على المخرجات، والحد من العيوب في الأداء، فرأى أنَّ الجودة الرديئة تكلف20% من العائد، وأنَّه إذا كانت الجودة سليمة يمكن تجنب هذه التكلفة، وهو ينادي بمفهوم اللاعيوب، أي إخراج المنتج بدون عيوب، ولذلك ساوى بين إدارة الجودة واتخاذ الإجراءات الوقائية، واعتقد أنَّ الجودة هي انعكاس لمدى معيارية القيادة والأدوات التي تعكس معايير الجودة، لذلك من الضروري توفير عدة عوامل لتكون الجودة مستمرة، منها: وعي المستفيدين بأهمية

جودة المنتجات والخدمات، ثم تطوير الأدوات يساعد على تطوير الجودة وهو ما يؤدي على زيادة دور المؤسسة في المجتمع، وبعد ذلك تطوير ثقافة الجودة وملاءمتها للمتغيرات المتسارعة[30].

وبالتالي فمن الضروري أنْ يكون هناك نظام خاص كشرط أساسي لتحقيق الجودة، وهذا لا يتأتى إلا من خلال التواصل مع العملاء، والتأكد من مقترحاتهم واحتياجاتهم سواء كان داخل المؤسسة أو خارجها، وذلك من أجل تبادل المعلومات والخبرات، وإتاحة الفرصة لهم للتعبير عن أفكارهم التي يمكن أنْ تكون مفيدة بحكم تجربتهم ومعايشتهم بكل ما يتعلق بمجال العمل[31].

وقد قدم كروسبي أربعة مسلمات لإدارة الجودة، وهي:

أ. تعريف الجودة: تعني مطابقة الاحتياجات.

ب . نظام تحقيق الجودة: المنهج العقلي للمنع.

ج . معيار الجودة: المعيار الوحيد للأداء هو المعيار الصفري.

د . القياس: مقياس الأداء هو كلفة الجودة ، فأكد على تكلفة عدم المطابقة والعمل المعاد والفحص والاختبارات[32].

ولهذا فقد وضع عدة خطوات تساعد على تطوير الجودة منها[33]:

1. التزام الإدارة	2. فريق تحسين الجودة	3. قياس الجودة
4. الوعي بالجودة	5. تحديد الأهداف	6. الاعتراف
7. تكلفة الجودة	8. التخطيط لصفر معيب	9. جودة التعليم
10. إزالة أسباب الأخطاء	11. إجراءات تصحيحية	12. يومياً صفر معيب
13. مجالس الجودة	14. كرر ذلك مرة أخرى.	

سادساً– مدى حاجتنا إلى تطبيق فلسفة الجودة في التعليم العالي:

أصبحت الجودة في التعليم العالي تمثل أحد المطالب العالمية في كل المجتمعات تقريباً، وتحدياً كبيراً لمختلف الجهود المبذولة في مؤسسات التعليم العالي لتحقيق رضا الطلبة وأولياء الأمور على جودة النظام التعليمي وكفاءة مخرجاته، لذلك فالاهتمام

بجودة التعليم يجب أنْ يكون شاملاً وقائماً على فلسفة استراتيجية واضحة المعالم والأهداف، ويمكن أنْ نعرّف الجودة في التعليم العالي من خلال الآتي:

1. الجودة تعني التميز: أي زيادة الاهتمام بالمدخلات والمخرجات في النظام التعليمي في المجتمع، وتحديد متطلبات الدخول والتخرج، مثل شروط القبول، والمقررات، والامتحانات التي يخضع لها الطالب وغيرها. وهنا ينطبق مفهوم الجودة على المؤسسات والبرامج التي تقوم بها.

2. الجودة تعني الموائمة مع الغايات: أي ضرورة الاستناد إلى غايات وأهداف المؤسسة من خلال التأثير على العمليات التي تقوم بها المؤسسة بالنظر إلى مواردها المتاحة، وهذا ما يتعلق بالكفاءة الداخلية للمؤسسة.

3. الجودة تعني تأمين رضا المستفيدين: وهو يتمثل في قدرة المؤسسة على الاستجابة لتوقعات المستفيدين، وتشمل جودة المخرجات ومدى ملاءمتها لسوق العمل.

4. الجودة تعني تأمين الحد الأدنى: وهو يعد بمثابة ضمانة للمجتمع بشأن احترام مؤسسات التعليم العالي للحد الأدنى من متطلبات الجودة، لذلك فعمليات الجودة تتم تحت إشراف جهات مستقلة عن التعليم العالي؛ لتأمين الثقة بهذه العمليات ونتائجها[34].

وتمثل الجودة في مؤسسات التعليم العالي تلك الجهود التي يبذلها العاملون في هذه المؤسسات للرفع من مستوى الطالب وفق متطلبات المجتمع من خلال تطبيق المواصفات والمعايير التعليمية اللازمة التي تساعد على رفع المستوى التربوي والتعليمي للطالب، وهذا لا يتأتى إلا بتضافر الجهود في مجال التعليم، لذلك فأنَّه يقصد بإدارة الجودة في التعليم العالي تأدية العمل بأسلوب متقن وفق المعايير التربوية والتعليمية لرفع جودة المنتج التعليمي بأقل جهد وأقل تكلفة محققاً الأهداف التعليمية وأهداف المجتمع، وتوفير احتياجات سوق العمل من الكوادر العلمية المؤهلة تأهيلاً جيداً[35].

إنَّ وضع فلسفة واضحة للتعليم العالي وتحقيق الجودة لا يمكن أنْ نقارنها مع مبدأ الجودة في أي مجال آخر؛ لأنَّ هناك اختلافاً كبيراً في المبادئ والمواصفات والأسس، فالتعليم قيمة كبيرة وقاعدة أساسية تعتمد على العقل، وترتبط بالجانب الفكري والروحي عند الإنسان أكثر من ارتباطه بالجانب المادي، لذلك فجودة التعليم بمعناها الواقعي تعني أنْ تلتزم المؤسسة التعليمية أو الجامعة بوضع معايير حقيقية متعارف عليها، مثل معدلات تكلفة التعليم الجامعي، أمَّا المعنى الحسي لجودة التعليم فيستند إلى مشاعر وأحاسيس الطلاب وأولياء أمورهم.

وعلى ذلك فمن المهم أنْ تكون هناك نقاط أساسية ترتكز عليها الجودة في التعليم العالي، مثل:

1. التعرف على احتياجات الطلاب والسعي لتحقيقها.
2. التأكيد على أنَّ التحسين والتطوير عملية مستمرة.
3. التركيز على الوقاية بدلاً من العلاج.
4. التركيز على العمل الجماعي المنظم.
5. اتخاذ القرارات بناءً على الحقائق.
6. التخفيف من حدة البيروقراطية.
7. تمكين الأساتذة من الأداء الجيد[36].

وبالتالي فإدارة الجودة في التعليم العالي تمثل منهج عمل لتطوير مستمر، يعتمد على عمل جماعي منظم يتسم بروح الفريق، وتعبر عن فلسفة إدارية معاصرة تقوم على أساس إحداث تغيير داخل المؤسسة التعليمية، بحيث يشمل التغيير الفكر والسلوك والقيم والعادات والمفاهيم الإدارية والقيادة الإدارية والأداء وإجراءات العمل وغيرها.

ومن المبادئ الرئيسية التي تؤدي إلى تطبيق فلسفة الجودة في التعليم العالي بنجاح ما يلي[37]:

1. خلق ثقافة داخل المؤسسة منسجمة مع قيمها واتجاهاتها وملتزمة بالجودة على المدى البعيد.

2. مشاركة العاملين في تحسين الخدمات والعمل بروح الفريق الواحد لتحديد الصعوبات ووضع الحلول المناسبة.

3. التدريب والتعلم المستمر لمواكبة المستجدات وتمكين العاملين من استخدام أدوات الجودة.

4. التزام الإدارة العليا بالجودة وتنسيق الجهود لتحقيق أهداف المؤسسة.

5. التركيز على رضا العملاء المستفيدين.

6. التحسين المستمر والتطوير وفقاً لرغبات العملاء المتغيرة.

7. التخطيط الاستراتيجي وذلك بوضع رؤية مستقبلية محددة وأهداف بعيدة المدى.

8. تحفيز العاملين وتشجيعهم على المساهمة في تحسين الجودة وإعطائهم فرصة للإبداع والتميز وتمكينهم من اتخاذ القرارات.

9. القياس والتحليل وذلك بجمع البيانات وتحليلها بشكل دوري ليتم اتخاذ قرارات صحيحة.

10. منع الأخطاء قبل وقوعها من خلال المراجعة والتحليل وإيجاد الحلول للمشكلات التي تعترض الجودة.

سابعاً- مراحل تطبيق فلسفة الجودة في التعليم العالي:

لكي نتمكن من التطبيق لابد لنا من المرور بالمراحل التالية[38]:

أ . مرحلة إقناع الإدارة بتبني فلسفة الجودة.

ب . مرحلة التخطيط

ج . مرحلة المراجعة الداخلية والخارجية.

د . مرحلة التنفيذ وإعداد البرامج.

هـ . مرحلة عرض النتائج.

و . مرحلة الحصول على الترخيص.

ثامناً- متطلبات تطبيق فلسفة الجودة:

يتطلب تطبيق فلسفة الجودة توفر بعض العوامل الأساسية لتبني هذه الفلسفة منها[39]:

1. إيمان إدارة المؤسسة واقتناعها بالتحسين المستمر.
2. وجود أهداف محدَّدة تسعى إدارة المؤسسة إلى تحقيقها.
3. يجب أنْ تكون الأهداف في مصلحة العميل على المدى البعيد وتتناسب مع الخدمة.
4. تعاون كل الأقسام من أجل تبني فلسفة الجودة وتنسيق الجهود لتنفيذها.
5. تدريب المسئولين والعاملين على أساليب حل مشكلات الجودة، وإدخال التحسينات عليها.
6. وجود قاعدة بيانات ومعلومات ترشِّد إلى عملية اتخاذ القرار داخل المؤسسة.
7. إعطاء الموظفين السلطة اللازمة لأداء عملهم بكل أريحية.
8. عدم استخدام سياسة الترهيب والتخويف والتهديد للموظفين.
9. التدريب والتطوير المستمر وتشكيل فرق عمل لهذا الغرض.

تاسعاً- مميزات تطبيق فلسفة الجودة في التعليم العالي:

من أهم المميزات الأساسية التي تجعل مؤسساتنا التعليمية تسير بخطوات سريعة في ركب الجودة التي تقودها إلى وضع متميز وتكسب التحدي بوصولها إلى هرم الجودة العالمية ما يلي:[40]

1. تحديد مسئوليات الإدارة في التعليم العالي بكل دقة.
2. زيادة مستوى الوعي والولاء من قبل العملاء.
3. خلق بنية مناسبة تسودها ثقافة الجودة.
4. تنمية مهارات أعضاء هيئة التدريس والموظفين.
5. تحقيق رضا الطلبة والموظفين وأولياء الأمور.
6. تقديم الخدمات التعليمية والبحثية والاستشارية بشكل أفضل.

7. التحسين المستمر للبيئة التعليمية ومخرجاتها.
8. العمل بعقلية وروح الفريق الواحد.
9. القيام بالعمل بدون أخطاء من أول مرة.
10. التقويم الشامل للنظام التعليمي.
11. تدريب وتطوير القيادات الإدارية للمستقبل.
12. الاستخدام الأمثل للموارد في أسرع وقت وأقل جهد.
13. وجود رؤية ورسالة وأهداف واضحة للمؤسسة التعليمية.
14. وجود هيكلية واضحة ومحددة ومتكاملة ومستقرة للمؤسسة التعليمية.

عاشراً- الصعوبات والعراقيل التي تعيق تطبيق فلسفة الجودة في التعليم العالي.

من أهم الصعوبات التي تواجه تطبيق فلسفة الجودة ما يلي[41]:

1. عدم الثقة في المسئول.
2. سوء الاتصالات.
3. عدم انضباط الموظفين.
4. ضيق الوقت.
5. الانفراد باتخاذ القرار.
6. عدم وجود حوافز ومكافآت.
7. عدم تخصيص مبالغ كافية لتطبيق فلسفة الجودة.
8. اعتقاد الموظفين القدامى بأنَّهم ليسوا في حاجة للتدريب.
9. عدم وصول المعلومات عن الانجازات التي يحققها العاملين في الوقت المناسب.

وعلى ذلك فالجودة ليست برنامجاً مستقلاً عن بقية البرامج، وإنَّما هي فلسفة وثقافة مشتركة، فهي جزء لا يتجزأ من عملية كلية شاملة، وهدف متغير، وتحسين وتطوير مستمر، ففلسفة الجودة في التعليم العالي هي الإطار الفكري المنظم الذي يتخذ من الفلسفة أسلوباً وطريقاً لتنظيم التعليم وتوضيح القيم والأهداف التي يحاول المجتمع

تحقيقها عن طريق النظام التعليمي، ولذلك فمن المهم أنْ نقوم بنشر هذه الفلسفة في كل مؤسسات المجتمع؛ حتى تصبح ثقافة عامة سائدة بين أفراد المجتمع.

الخاتمة:

من خلال ما سبق نصل إلى الآتي:

1. تعبر الجودة عن فلسفة إدارية متميزة توصل إليها الفلاسفة والباحثون في مجالات مختلفة، وهي كغيرها من الفلسفات التي جاءت نتيجة للتطور التاريخي للجودة، وقد سعى فلاسفة الجودة لإعطائها صيغة علمية وإحصائية مرنة قابلة للتطبيق من خلال مبادئ ومراحل يمكن إتباعها.

2. تعتمد فلسفة الجودة على أسلوب تفكير ومنهج عمل، وطريقة تحدد كيف يمكن أنْ نطور من مؤسساتنا بشكل مستمر ونحسِّن أدائنا، لذلك فهي تعمل على توجيه السلوك والالتزام بالتغيير والتطوير والتحسين لتحقيق أعلى جودة ممكنة وأفضل وضع تنافسي للمؤسسة التعليمية.

3. تقوم فلسفة الجودة على استراتيجية تهتم بتغيير السلوكيات والإجراءات والمعتقدات السائدة لتحل محلها ثقافة وسلوكيات جديدة تبرز الملامح الأساسية للمؤسسة التعليمية وتوجهاتها العامة ورؤيتها المستقبلية وقيمها الأخلاقية.

4. فلسفة الجودة هدف متغير يسعى إلى التزام الجميع بالمبادئ العامة للجودة، وأهمية إدماج هذه الفلسفة مع البنية الأساسية للمؤسسة لإيجاد بنية عمل مناسبة يسعى العاملون من خلالها إلى تحسين الأداء.

5. إنَّ المستفيد من تطبيق فلسفة الجودة في التعليم العالي عدة أطراف لها مصلحة مباشرة يأتي في مقدمتها الطالب وأعضاء هيئة التدريس والمؤسسة التعليمية، ثم المجتمع بأكمله، وهو ما يستلزم إيجاد الوسائل لخلق توازن بين مطالب كل هذه الأطراف لتحقيق الرضا العام عن الخدمة التي تؤديها مؤسسات التعليم العالي.

6. تعد فلسفة الجودة في التعليم العالي من أهم المؤشرات للاستخدام الأمثل للإمكانيات التعليمية لغرض الحصول على مخرجات ذات كفاءة عالية وتحقيق الأهداف المنشودة.

التوصيات:

من خلال ما سبق نوصي بالآتي:

1. الإيمان بتطبيق فلسفة الجودة بالمؤسسة للتقليل من السلبيات والمشاكل.
2. تطبيق فلسفة إدارة الجودة المتضمنة الابتعاد عن الإدارة المركزية.
2. تحسين كفاءة الأساتذة والجامعات، وتوفير الإمكانيات، واستخدام مبدأ المحاسبة.
3. تشجيع مبدأ المشاركة والإبداع داخل المؤسسات التعليمية بمنح الحوافز للمتفوقين والمبدعين.
4. تبنِّي فلسفة إدارة الجودة والإيمان بتطبيقها من خلال تجميع المعلومات لتحديد المشكلة وتحليلها.

هوامش البحث:

---

1 الفيروزبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة، بيروت، ط8، 2005، المجلد الأول، ص822.

2 الزبيدي، تاج العروس، تحقيق عبد الستار أحمد، دار الهداية، الكويت، 1965، م 23، ص467.

3 ابن منظور، لسان العرب، ج9، دار صادر، بيروت، ط 3، ص 273.

4 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات،الكويت،
ط2، 1983، ص20.

5 الطاهر الزاوي، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1981، ص120.

6 ابن منظور، لسان العرب، ج2، مصدر سبق ذكره، ص255.

7 يوسف بومدين، إدارة الجودة الشاملة والأداء المتميز، مجلة الباحث، جامعة ورقلة، العدد الخامس،2007 .

8 نعمان الموسوي، تطوير أداة لقياس الجودة في مؤسسات التعليم العالي،المجلة التربوية، مج17، العدد 67، الكويت،2003، ص960.

9 وارين سميث، جيروم فانجا، مدير الجودة الشاملة، ترجمة محمود موسى، دار آفاق ، الرياض،1997، ص40.

10 فريد النجار، إدارة الجامعات بالجودة الشاملة، ايتراك للنشر، القاهرة، ص73.

11 عبد الرحمن توفيق، الجودة الشاملة، مركز الخبرات المهنية، القاهرة،2005، ص432.

121 مدحت أبو النصر، أساسيات إدارة الجودة، دار الفجر، القاهرة، 2008، ص64.

13 حسين محمد، إدارة الجودة والأداء الوظيفي، دار جليس الزمان، عمان، 2010، ص31.

14 مشروع الملك عبد الله بن عبد العزيز، ثقافة الجودة في التعليم، ص7.

15 شادية علاء الدين، العلوم والآداب في الحضارة المصرية القديمة، مجلة الجيش، العدد377، 2016 www.Lebarmy.gov.lb

16 كامل شكير، التطور التاريخي لإدارة الجودة، 2013/10/16 www.Uobabylon.edy.iq

17 حسن البيلاوي وآخرون، الجودة الشاملة في التعليم، دار المسيرة، عمان، ط1، 2006، ص 21.

18 محمود رضوان إدارة الجودة الشاملة، فكر وفلسفة، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، ط1، 2012، ص14.

19 المرجع السابق، ص19، 20

20 المرجع السابق، ص21، وأيضاً مراحل التطور التاريخي للجودة 2014/8/20م WWW.bAYT.COM

21 حسن البيلاوي وآخرون،الجودة الشاملة في التعليم، دار المسيرة، عمان، ط1، 2006، ص25، 26.

22 عبد الله الزهراني، مفهوم الجودة الشاملة، ص24. 26

23 حسن البيلاوي وأخرون، مرجع سبق ذكره، ص26 .

24 محمد العزاوي، إدارة الجودة الشاملة، جامعة الإسراء، الأردن، 2005، ص29، 30.

25 خضير كاظم، إدارة الجودة وخدمة العملاء،دار المسيرة، الأردن،2002، ص20.

26 خالد الصرايرة، ليلى العساف، إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم العالي بين النظرية والتطبيق، المجلة العربية لضمان الجودة، جامعة مؤتة، الأردن،2005، ص12.

27 محمد عبد الوهاب، إدارة الجودة الشاملة، جامعة الإسراء، الأردن، 2005، ص31.

28 مشروع الملك عبد الله بن عبد العزيز، ثقافة الجودة الشاملة في التعليم، مدارس تطوير السعودية، ص20.

29 لميس منصور، إدارة الجودة الشاملة ومستوى مساهمتها في تحقيق إدارة المعرفة، جامعة الأقصى، غزة، 2016، ص23.

30 مشروع الملك عبد الله بن عبد العزيز، مرجع سبق ذكره، ص21 .

31 المهدي السامرائي، إدارة الجودة في القطاعين الإنتاجي والخاص، دار جرير، عمان ط1، 2007، ص98، 99.

32 موسى اللوزي، التنمية الإدارية، دار الوائل للطباعة، عمان،1998،ص249 .

33 أحمد عيشاوي، إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات الفندقية في الجزائر، جامعة الجزائر،2008، ص16.

34 رمزي سلامة، ضمان الجودة في الجامعات العربية، الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية، بيروت،2005، ص77، وأيضاً محمد مجاهد، متولي إسماعيل، الجودة والاعتماد في التعليم العالي، المكتبة العصرية للنشر، القاهرة 2006 ، ص4 . 6 .

35 ديمنغ وروبيرت هاغستروم، إدارة الجودة الشاملة، ترجمة هند رشدي، كنوز للنشر، القاهرة، 2009، ص45.

36 المرجع السابق، ص52 . 60.

37 خالد الصرايرة، ليلى العساف، مرجع سبق ذكره، ص14 . وأيضاً ، فالح العتيبي، مدى الالتزام بتطبيق معايير الجودة الشاملة، جامعة الشرق الأوسط، الكويت،2010، ص25.

38 ديمنغ وروبيرت هاغستروم، مرجع سبق ذكره، ص53.

39 المرجع السابق، ص54.

40 بسمات محجوب، إدارة الجامعات العربية في ضوء المواصفات العلمية، منشورات المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة،2003، ص126. وأيضاً يوسف الطائي وآخرون، إدارة الجودة في المنظمات الإنتاجية والخدمية، دار اليازوي، عمان ط1، ص205 . 207 .

41 محفوظ جودة، إدارة الجودة الشاملة، مفاهيم وتطبيقات، دار وائل للنشر، عمان، 2006، ص237.

من المجتمع البدائي إلى المجتمع السياسي

(دراسة لفكرة الدولة عند توماس هوبز)

د. عبدالله الطاهر مسعود
قسم الفلسفة – كلية الآداب بالزاوية

مقدمة:

﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ...﴾[سورة الرعد: آية19]

إنَّ إعادة البناء لأي مجتمع سياسي وإنساني يتطلب الإلمام بجملة من المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وهي جميعاً أبعاد ومتطلبات تشكل في مجملها النسق الاجتماعي لأي مجتمع متحضر وراقي.

إنَّ الصراع الاجتماعي السياسي الذي يعيشه مجتمع ما قبل البناء، يعد من أهم العوامل التي تؤثر في شكل المجتمع الذي يكون فيما بعد الثورة، وبخاصة إذا كان ذلك المجتمع مرتبط بالمؤسسات الدينية في نظامه السياسي، حيث يحدث ذلك الكثير من الانشقاقات داخل المجتمع المدني نتيجة التفسير المختلف للنص الديني، حتى في أتباع الدين الواحد، ويكون نتيجة ذلك الاختلاف ظهور حركات التمرُّد الديني والعرفي، والنتيجة العامة على المجتمع ظهور وانتشار الاغتراب الذي يعاني منه كل أفراد المجتمع، إذ يتم حرمانهم من الحياة الكريمة والسعيدة، هذا جانب ومن جانب آخر تظهر سيطرة رأس المال على السوق، بأنْ التدهور الاقتصادي، وتنتشر الرأسمالية الطفولية التي تعيش وتكبر على حساب استغلال أفراد المجتمع، وتسيطر على السوق، حيث يدخل المواطن العادي نتيجة لذلك في حالة من عدم الاستقرار وعدم الالتزام الاقتصادي الذي يسهم هو الآخر في زيادة حالة التعب والمعاناة للإنسان الذي يدخل في حياة الفوضى والجريمة والبطالة والعنف والإرهاب.

لقد أصبحت حياة الإنسان في كثير من دول العالم اليوم حياة شبيهة بحياة الإنسان في حالة الطبيعة، لا قانون، لا قيم، لا أمن ولا آمان، لا قيمة للإنسان إلا بمقدار ما يملك من قوة، وهي حياة شبيهة بحياة الإنسان البدائي في الغابة.

إنَّ هذه الوضعية التي يعيشها الإنسان المعاصر، هي ما دفعتني لاختيار موضوع بحثي هذا، وهو بحث يطرح ويناقش فكرة أحد فلاسفة بداية عصر النهضة في أوروبا، حيث كانت أوروبا بأسرها تعيش ما نعيشه نحن في هذا الزمن، في محاولة لتبيان بعض النقاط التي قد نستفيد منها، ونحن نحاول الخروج من النفق المظلم الذي يعيشه مجتمعنا الليبي، وذلك من خلال الاستفادة ممَّا قدمه الفيلسوف توماس هوبز من أفكار لحل مشكلة الصراع على السلطة، والقضاء على الأزمات السياسية والاجتماعية التي يعاني منها مجتمعنا اليوم.

يعد هذا البحث محاولة علمية لتقديم العون للذين يحاولون تقديم الحلول الناجعة والمفيدة لحل مشاكل المجتمع الليبي، حيث نأمل أنْ نكون قادرين بهذا العمل وغيره إلى الوصول بمجتمعنا إلى بر الآمان.

هذا البحث يطرح جملة من التساؤلات التي تكون الإجابة عنها مفيدة لكل الناس في المجتمع المدني، والتي نوردها كالتالي:

لماذا إعادة بناء المجتمع؟ ما هو وجه الشبه بين حالة المجتمع الليبي الآن وحال المجتمعات الأوروبية بشكل عام؟ والمجتمع الانجليزي بوجه خاص في القرن السادس عشر؟ ما هو الأثر الفكري والنفسي لحالة المجتمع الأوروبي في القرن السادس عشر على توماس هوبز؟ ما هي نظرة توماس هوبز للمجتمع البدائي؟ ما هي الحلول المقترحة من توماس هوبز لعلاج مشاكل المجتمع البدائي؟ كيف يمكن الاستفادة من تلك الحلول اليوم في مجتمعنا الليبي؟

وسوف يقوم الباحث بمحاولة الإجابة عن تلك التساؤلات من خلال هذه البحث الذي قسمته إلى مبحثين متبعاً في ذلك المنهج التحليلي.

المبحث الأول– الأثر التاريخي والاجتماعي على فكرة توماس هوبز:

أ– أهمية بناء المجتمع المدني:

إنَّه من الصعوبة بمكان تشخيص أزمة المجتمع العربي المعاصر، وتحديد تناقضاته من أجل بناء مجتمع جيد ومستقر دون رؤى فلسفية تحفظ وتنظم من أجل بناء مؤسسات تجسد الحرية بشكل عقلاني، وتقدم مداخل فكرية منسقة التخطيط لقيام مجتمع آمن يحفظ الحريات الأساسية للإنسان ويوضح حقوقه، وما يجب عليه تجاه الآخرين الذين يعيشون معه من أجل الوصول إلى تحقيق الخير العام في المجتمع.

بذلك تبرز أهمية بناء المجتمع المدني، باعتباره مجالاً لغرس وتفعيل المبادئ السامية مثل (الحرية– التسامح– الاحترام المتبادل بين أبناء الوطن الواحد) باعتبارها جميعاً أفكاراً أو قيماً تؤدي بالمجتمع إلى فهم وتحقيق الخير العام للمجتمع المدني.

إنَّ بواعث ودوافع إعادة البناء في وطننا كبيرة ومتعددة، حيث تشمل مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وذلك لأنَّ تلك البواعث تتواجد في مختلف المجتمعات العربية، حيث الصراع غير المرشد على السلطة، الذي يأخذ أشكالاً مختلفة من مجتمع عربي إلى آخر، وما يترتب على ذلك الصراع من ظهور (فرق، وشيع، وأحزاب) مختلفة تحمل شعارات، ظاهرها الخير العام وباطنها السيطرة على السلطة ونهب الثروة والاستئثار بالمال العام، وبروز الانشقاقات الاجتماعية والمكانية والدينية، والانغلاق الثقافي على الماضي، وبروز الحركات الانفصالية، وحدوث التدهور الاقتصادي في المجتمع، حيث يواكب كل ذلك انتشار الجريمة وتنظيمها، وظهور العنف والإرهاب والسطو والنهب الذي يطال الأملاك العامة والخاصة في المجتمع، هذه الأحوال تشكل في مجملها واقع الحالة الطبيعية التي تحدَّث عنها الفلاسفة والمفكرين.

إنَّ الواقع المتهاوي للمجتمعات العربية التي تعيش فيه أنظمة تسلطية قمعية، حيث يلازم ذلك قهر للحريات وغياب للديمقراطية، واختفاء للحريات وفقدان لثقافة التسامح والاعتراف بالقيم الإنسانية، حيث يغيب الاحترام المتبادل، وتضيع الحقوق الفردية

والجماعية للناس، وتظهر محافظة الحكومات على إنتاج ثقافة الماضي، تلك الثقافة التي تظهر المجتمعات بعدم قدرتها على التفاعل الإيجابي، وعدم قدرتها على الانخراط في عملية التقدم التقني والعلمي في العالم، خاصة في عمل التطور العلمي والتقني الكبير الذي يشهده العالم، والذي حول العالم إلى قرية صغيرة[1].

يبدو أنَّ مسألة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لا يمكن أنْ تدعم في المجتمع إلا بوجود التزام بالفضائل المدنية، تلك الفضائل التي تحدد الضوابط والقيود التي يجب أنْ يطيعها الإنسان ويلتزم بها[2].

إنَّ قضية تأمين الحقوق الأساسية للإنسان تعد ذات أهمية قصوى في المجتمع المدني، حيث أنَّها تشكل البيئة الأخلاقية المناسبة التي تعمل على تأمين حرية الأفراد،وتجعل تلك الحرية ممكنة.

إنَّ المجتمع المدني الجيد هو ذلك الذي يعمل على خلق وبناء سياسي جيد ومتين، تربطه علاقة وطيدة بالمجتمع المدني، حيث يشارك الأفراد بشكل ما في صنع القرارات وتحديد الخيارات الاجتماعية، والاسبقيات الاجتماعية، ويعمل على تفهم آراء الآخرين جيداً، ويلتزم بالقيم التي تعمل على تقبُّل وجهة نظر الآخرين، وتكون وجهات نظر مشتركة حول القضايا موضوع المناقشة والمداولة.

وإذا ما أجرينا مقارنة بين الواقع الذي نعيشه اليوم في مجتمعاتنا العربية، وواقع المجتمعات الغربية قبل عصر النهضة الأوروبية، تلك المجتمعات التي كانت تعيش ظروف مشابهة لما تعيشه المجتمعات العربية اليوم، حيث كانت تعاني من ويلات الفوضى والصراع بين مكوِّنات المجتمع، حيث ألزم ذلك الصراع المفكرين والفلاسفة في أوروبا التفكير والبحث عن حلول للمشاكل المطروحة في تلك الفترة، فساهم أولئك الفلاسفة – مساهمة فاعلة في إعادة بناء المجتمعات الأوروبية من خلال طرحهم لفلسفات الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي، وفلسفة الحرية...إلخ تلك الفلسفات والأفكار التي ساعدت في بناء المجتمعات الأوروبية، وصعدت بها إلى أعلى مراتب التقدم والتطور.

وعلى الرغم من أنَّ البحث في إعادة بناء المجتمع المدني ليس بالأمر الحديث العهد، حيث تمتد جذور هذا الموضوع في تاريخ الفكر الفلسفي السابق للحداثة، ولكن ما طرحه فلاسفة العصر الحديث من مبادئ تتمثل في (الحرية الفردية الحقوق الطبيعية – العقد الاجتماعي) تلك المبادئ الخالدة التي ما زال مجتمعنا العربي يفتقد لفهم مضمونها، وتطبيق متطلباتها، ولذا جاءت أهمية طرح مسألة إعادة بناء المجتمع المدني في المجتمعات العربية على أسس سليمة من أجل الوصول إلى تحقيق التقدم والتطور والوصول إلى سعادة الناس في هذا العصر.

ب- الحالة السياسية للمجتمع الانجليزي في القرن السابع عشر:

مع منتصف القرن الخامس عشر الميلادي بدأت الحياة السياسية والاقتصادية في أوروبا بالتغير، حيث برزت على الساحة ثقافة جديدة تنصح بالوثنية، حيث انتشرت فكرة الوثنية في الأخلاق والفلسفة لدرجة أنْ أصبحت ثقافة عامة بين الناس، وأصبح كل فكر ينصح بالوثنية، ولدرجة أنْ رأى فيها فريق كبير من الفلاسفة في تلك الفترة، صورة لإنسان الفطرة والطبيعة، كما اعتقد الكثير من فلاسفة تلك الفترة بأنَّ الفلسفة الجديدة، تعبر عن إنسان الفطرة والطبيعة، ورأى بعض الفلاسفة بأنَّ دراسة الفلسفة القديمة (أي الفلسفة ما قبل الدينية) هي الفلسفة الوحيدة القادرة على تبيان معنى الإنسان، وبذا أظهرت في الفكر الفلسفي في هذه الفترة (النزعة الإنسانية) أي المذهب الإنساني الذي أطلق على الدراسات القديمة اسم الفلسفة الإنسانية.

لقد كان من آثار المذهب الفلسفي الإنساني أنْ تم انسلاخ الفلسفة عن الدين، وبذا تحوَّلت الفلسفة إلى خصيمة وعدو للدين، حيث بدأت الحملة ضد الفلسفة المدرسية (الدينية) بالتهكم على لغتها وبحوثها، وطريقة استدلالها، وتم رمي الفلاسفة بالكفر، ووصفهم بالإلحاد والغباوة والبربرية، ولكن ما حدث في أوروبا في الساحة الدينية كان أكبر من ذلك، حيث تسرَّب المذهب الفلسفي الإنساني إلى داخل الكنيسة الكاثوليكية، وظهرت دعوى الإصلاح الديني من داخل الكنيسة نفسها على يد كل من مارتن لوثر (1483-1564)، وزتنجل (1984-1931)، وكالفان (1509-1564) الذين

زعزعوا العقيدة السلفية المسيحية في أوروبا، وأقاموا كنائس مستقلة عن الكنيسة الكاثوليكية[3].

لقد كانت الصراعات السياسية في انجلترا في تلك الفترة من أشد الصراعات في أوروبا، حيث كان الصراع مباشر بين الملك هنري الثامن(1509–1547) ملك انجلترا في تلك الفترة من ناحية، والبرلمان الانجليزي من ناحية أخرى، حيث قام الملك بقهر الشعب الانجليزي، وإرغامه على إنكار الكثلكة، وبذا تحوَّلت انجلترا إلى ساحة حرب وقتال (بين الطرفين) حيث انتشرت الفوضى، وانحلت الروابط الدينية والاجتماعية والعائلية، ونشبت الحروب من أجل الدين والسياسة، حيث استبعد في تلك الحرب كل المحرمات بحجة سلامة الملك والدولة[4].

لقد كانت الحرب مشتعلة في انجلترا حول من تكون له الهيمنة على انجلترا، الملك أم البرلمان، ولكن ذلك الصراع لم يكن وليد القرن السادس عشر، ولكن كان نتيجة لتراكم صراعات كثيرة في الماضي، منذ القرن الثالث عشر، وحتى القرن السادس عشر، حيث كانت نتيجة تلك الصراعات والحرب نهاية نظرية التفويض الإلهي في السلطة، وظهور وبروز فكرة (المجتمع المدني) نتيجة الكوارث التي أحدثها النظام الاجتماعي التقليدي في ضوء سيطرة الكنيسة على كل شيء، وما جلبته تلك السيطرة من حرب وقتال بين أبناء المجتمع الواحد.

يمكننا أنْ نستخلص من العرض السابق جملة من الخصائص التي ميَّزت الفترة التي عاشها توماس هوبز، وأثَّرت في فكره بشكل مباشر في النقاط التالية:

1–ثقة الإنسان في الطبيعة، وهذا ما وجه هوبز للحديث عن القانون الطبيعي والحياة الطبيعة.

2–الرغبة في البحث عن قوانين ثابتة يستطيع الإنسان في ضوئها تفسير الظواهر الطبيعية.

3–محاولة البحث عن مفهوم موحَّد للكون.

4–الاعتراف بحقوق الإنسان الطبيعية.

5-تكوين مفهوم جديد وموحَّد عن الطبيعة.

6-اكتشاف طريقة جديدة للبحث.

ج- حياة توماس هوبز وأثرها في فكره:

ولد توماس هوبز عام (1588م) قبل استكمال شهور حمله التسعة، حيث كانت أمه مصابة بمرض نفسي (القلق)، فكانت شديدة التأثر بذلك المرض الذي اشتد عليها نتيجة الصراعات العنيفة، التي كانت تحدث في انجلترا من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، ولذا ولد معلولاً، حيث كان لعلته أثرها الشديد في حياته وفلسفته، إلى درجة أنَّه افتتح كتابه (Lavithan) (الوحش الخالي) بعباراته المشهورة "أنا والخوف توأمان"[5].

لقد كان مقدراً لتوماس هوبز أنْ يحيا فترة من فترات انجلترا لا تلائم إنسان مثله كان ينشد الطمأنينة والسلام.

عاصر توماس هوبز انجلترا، وهي مليئة بالشحناء والبغضاء والحروب جرَّاء الخلافات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت من جهة، وبين البرلمان والملك من جهة ثانية، حيث شاهد بأم عينه كيف كان أنصار الملكية يقومون بالقتل والتمثيل بأنصار البرلمان، وكذا يفعل أنصار البرلمان بأعدائهم دون مراعاة لأخلاق أو دين، كما شهد بأم عينه النصر الذي تم لجيش البرلمان بقيادة (كروموبل عام 1641م) على الملك (شارل الأول) الذي تم إعدامه (عام 1651م) حيث سقطت الملكية وتم إعلان الجمهورية، وكان لتلك الحادثة أثرها العميق على فكر توماس هوبز، باعتبارها الدافع الأساسي لتأليف ونشر كتاب (Leviathan) على أنَّه (الوحش الخيالي) استناداً لما ورد في بعض نصوص الكتب الدينية للمسيحية على أنَّه كائن له من القوة بحيث لا تدانيه قوة على الأرض[6].

لقد كان توماس هوبز كما وصفه بعض الكتَّاب "رجلاً فذاً غريباً في أحواله، ينتمى إلى القلة النادرة من المفكرين الأفذاذ، الذين لم يقدِّم الدهر منهم للإنسانية إلا واحداً في كل حقبة من الزمن"[7].

إنَّ هوبز الذي تسلط عليه الخوف في كل شيء، كان شخصاً ينشد الطمأنينة والسلام، يخاف الحرب والقتال، لكنه عاش في زمن مضطرب الأحوال، ملئ بالحروب والقتال، مذبذب الفكر، حيث يتأرجح فيه النابهون بين الأفكار الكنسية الوسيطة، والأفكار الوثنية القديمة التي بعثت في بداية عصر التنوير، كما أنَّه شاهد ذلك الجدل الحاد الذي كان يشتد يوماً بعد يوم بشأن الملكية غير المقيدة، وكذلك بشأن تفسير الانجيل، وغير ذلك من المناقشات السياسية الدينية التي شغلت انجلترا في تلك الفترة. دخل هوبز جامعة اكسفورد، وهو في الخامسة عشرة من عمر، ومكث بها خمس سنين، حيث تلقَّى المنطق المدرسي، والطبيعيات، ثم عمل في خدمة فرانسيس بيكون، كاتباً لسره، ومعاوناً له في نقل مؤلفاته إلى اللاتينية، وفي عام 1929م نشر ترجمة لتاريخ توكيديد "حيث تبدو الديمقراطية أشد السخف"[8].

سافر توماس هوبز إلى فرنسا عام 1629م وأقام فيها إلى عام1631م حيث درس هناك الرياضيات، وأعجب بالمنهج القياسي، وفي عام 1634م عاد للمرة الثانية إلى باريس، وقوبل هذه المرة على اعتباره فيلسوفاً مذكوراً ومشهوراً، ذلك أنَّه كان من ضمن الذين عرضت عليهم (تأملات ديكارت) في واحد وثلاثين جزءاً، وكتب عليها جملة من الاعتراضات بيّن من خلالها فلسفته قبل أنْ يعرضها مرتبة.

نشر توماس هوبز عام 1640 كتاب (مبادئ القانون الطبيعي والسياسي) حيث يعد أول كتاب له، وبعد عشر سنين نشر كتابه (Leviathan) (الوحش الخيالي) الذي يقصد به الحكم المطلق الذي يقيم نظريته السياسية، ثم نشر عام 1655م كتابه (في الجسم) ثم نشر كتابه (في الإنسان)عام 1658م.

لقد جاءت مؤلفات توماس هوبز هذه ثمرة لذلك الجمع الغريب في شخص هوبز بين قوة الروح وحدة الذكاء من جانب، وقلب مملوء بالفزع والخوف يحلم لنفسه ولبلده بالسلام والأمن من جانب آخر.

د- المنهج عند توماس هوبز:

استخدم هوبز الطابع المادي الآلي، الذي اعتمد على النسق الاستنباطي (deductive system)، حيث وصل إلى ذلك المنهج من خلال افتتانه بالهندسة؛ لأنَّه في الهندسة يبدأ البحث بالقضايا البسيطة والواضحة بذاتها، وكذلك بالتعريفات والبديهيات، ثم يتم استخدام الاستنباط ليبني أنشطة معقَّدة من تلك المقدمات المبدئية والبسيطة، حيث كان ذلك المنهج مستخدماً في الفيزياء، واعتقد هوبز بإمكانية استخدامه في دراسة عالم السياسة[9].

لقد قارب هوبز ذلك الأمر باستخدام منهج (جاليليو)، أي منهج (التحليل والتركيب) وطبَّقه على العالم السياسي، حيث استخدم ذلك المنهج لفهم الحركات المعقَّدة في المجتمع.

افترض هوبز وجود قوى بسيطة في المجتمع، وتلك القوى البسيطة لا يمكن ملاحظتها بشكل مباشر، ولكن وجودها كان مجرد خلق من الخيال، وهو يسلم بأنَّ تلك القوى هي أساس لكل الحركات المعقدة والكثيرة، وكان هوبز يسعى من خلال ذلك إلى استخدام الاستدلال المنطقي ليكون قادراً على البرهنة لإثبات شرعية وقوع تلك الحركات المعقدة التي يقوم بدراستها[10].

لقد اعتقد هوبز بأنَّ الأخذ بهذا المنهج في دراسة سلوك الجنس البشري، يمكنه من الإجابة على جملة من الأسئلة والاستفسارات التي يطرحها، مثل ما العوامل التي فيها يبنى السلوك الإنساني ككل؟ وما العوامل الأساسية للنظام السياسي؟ وما القوة التي تدفع بالمجتمع إلى حالة الحرب؟ وكيف يمكن إعادة تشكيل تلك القوى بطريقة جديدة لتجنب حالة الحرب؟ وما العوامل التي يجب أنْ تتوفر في المجتمع لإقامة سلام دائم؟

المبحث الثاني- نظرية توماس هوبز السياسية (العقد الاجتماعي):

أ- حالة الطبيعة الأولى:

لم يركِّز هوبز وهو يتحدث عن حال الطبيعة الأولى للإنسان على مجرَّد الأحداث التاريخية لهذا الكائن، لكنه ركَّز على الاستنباط العقلي الذي أخذ فكرته من الهندسة

الإقليدية(هندسة اقليدس)، حيث منها توصل إلى أنَّ الدولة المتحضرة تأتي من خلال الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله، وأنَّ الأفعال الإنسانية تشير إلى وجود قوة ديناميكية دائمة الرغبة في الحصول على ما يريد، ولا تتوقف تلك القوة إلا عند الموت.

إنَّ ذلك الأمر يؤدي بالإنسان إلى العيش في حالة من الصراع المستمر والدائم، نتيجة تلك التفاعلات الإنسانية التي وجدت قبل ظهور المجتمع المنظَّم، وقبل وجود أيَّة قوانين أو نظم سياسية نتيجة للرغبة التي تسيطر على جميع الأفراد، وقد جاء هذا التصور للحياة الطبيعية عند هوبز من خلال مخيلته الخاصة، وذلك في محاولة منه لإثبات حالة الصراع المستمرة في الحياة البدائية.

إنَّ الحياة الطبيعية عند توماس هوبز هي حياة الحرب الدائمة بين (الفرد والفرد) وبين (الكل والكل)، هي حرب بمعنى الرغبة المستمرة والملحة في القتال من أجل تحقيق المصلحة الخاصة، والمحافظة على ما تحصَّل عليه كل فرد، حيث الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، حرباً لا ينفع معها قيام مجتمع مدني أو سياسي، إنَّها حرب تحول دون قيام صناعة أو تجارة أو زراعة، وتحول دون قيام علم أو أدب أو رفاهية أو سعادة للأفراد، أو حتى مجتمع اجتماعي، ويزيد من تفاقم الأمر وتدهور الحياة الشعور بالخوف المستمر والمتواصل من الموت حيث تكون الحياة في ظل ذلك المجتمع قصيرة وفقيرة، حيث لا سلطة مشتركة، ولا قانون، ولاحق، ولا عدل، ولا ظلم، بمعنى أنَّ كل تلك الألفاظ لا معنى لها في تلك الحياة التي فيها كل فرد عدو لكل فرد، كل فرد فيها يحوز ما يستطيع أنْ يحوزه بالقوة، طالما أنَّه قادر على المحافظة بالقوة على ما حازه[11].

إنَّ الحياة التي يتحدث عنها هوبز، هي حياة يكون فيها "للإنسان الحق في عمل كل الأشياء"[12] فهي حالة من الحرية التامة والمطلقة التي لا تحدها أية ضوابط أو قيود، أي حرية وفقاً لرغبات وميول كل فرد في المجتمع، ولذا فهذه الحريات تتصادم مع بعضها، ويؤدي ذلك لحالة الحرب المستمرة، حيث يسود قانون واحد فقط، وهو

القانون الطبيعي، الذي ينص على "أنَّ من حق كل إنسان اتخاذ ما يلزم من إجراءات للمحافظة على حياته من الموت، وعلى أملاكه من النهب"[13].

وهكذا يصل توماس هوبز إلى استخلاص أسباب الصراعات والحروب، وذلك بردها لأسباب ليست موضوعية، ولكن بسبب طبيعة البشر واستعمالهم لحريتهم كحق طبيعي لهم في فعل كل شيء، وهو موجَّه برغباتهم وعواطفهم، ويربط ذلك الأمر بالطبيعة الإنسانية.

ومن ناحية أخرى لا ينكر هوبز بأنّ القانون الطبيعي ينص على "أنَّ الإنسان يكون على استعداد للسلام عندما يكون الآخرون كذلك..."[14]، لكنَّه يرى في الوقت نفسه بأنَّ رغبات البشر وشهواتهم أشد قوة من التزام العقل بقانون الطبيعة.

وهكذا نلاحظ أنَّ موضوع الرغبة عند هوبز في ظل الحياة البدائية مهماً جداً، حيث الرغبة متجددة باستمرار، كما أنَّ الرغبة حسب رأى هوبز لا يمكن إشباعها مرة واحدة، وفي لحظة واحدة من الزمان، ولذا فإن الإنسان يرغب باستمرار في أنْ يكون لديه طريقاً مؤكداً إلى الأبد لتحقيق رغباته المستقبلية، ذلك لأنَّ كل أفعال البشر الإرادية وميولهم تتجه إلى تحقيق حياة البهجة، بالرغم من أنَّهم قد يختلفون في الطريقة التي يسلكونها لتحقيق أهدافهم بسبب اختلاف العواطف والمعارف واختلاف الأفكار والآراء، واختلاف الإمكانات المادية المساعدة، إلا أنَّ الجميع يرغب في تحقيقها؛ لأنَّ حياة السرور أملاً عاماً عند كل البشر، "ورغبة لا تهدأ يستوجب تحقيقها بالقوة، والسعي إلى القوة لا يتوقف إلا بالموت"[15].

إنَّ هوبز يرى "بأنَّ الإنسان لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ووسائل المعيشة الطيبة إلا بالاستحواذ على المزيد منهما"[16]، ولهذا فالإنسان في نظره مجبر على العمل باستمرار ما دام حياً من أجل الحصول على القوة التي يعتقد بأنَّها تؤمِّن له المحافظة على حياته وأملاكه من النهب من قبل الآخرين، حيث لا يجب عليه أنْ يتراخى أو يتوقف عن ذلك، وفق ما يسود تلك الحياة من فوضى وحرب واعتداء من قبل الآخرين، كما يجب عليه إلا يهدأ، أو يستمتع بما اكتسبه بقوته لأنَّه يعيش

باستمرار في حالة من الخوف، ولذا ليس له من سبيل إلا أنْ يؤمن نفسه من ذلك الخوف، والأذى الذي سبَّبه الآخرين له باكتساب المزيد من القوة كل حين.

إنَّ الخوف من أنْ يسلب الآخرون منا ما نمتلكه يسبب لنا ما يسميه هوبز بانعدام الثقة بين البشر، حيث أنَّ انعدام ثقة الفرد بالفرد الآخر داخل المجتمع يؤدي إلى اعتناق أفراد المجتمع طريق الخداع والغش والغواية والتهديد والإيقاع بالآخرين من أجل التغلب عليهم والاستيلاء على ما يملكون.

وإلى جانب انعدام الثقة الذي يتحدث عنه هوبز باعتباره أحد أسباب الصراع الإنساني في المجتمع البدائي، فذلك قد يؤدي إلى خلق ما يسميه هوبز بالمنافسة غير الشريفة، التي تكون سبباً آخراً للصراع الدائر في حالة الطبيعة، حيث أنَّ المنافسة تجعل البشر يحاربون من أجل الكسب على حساب الآخرين، أي على حساب كل فرد آخر، وهذه المنافسة لا شك بأنَّها تؤدي إلى استخدام القوة أياً كان نوعها؛ ليجعل من يستخدمها سيداً على أشخاص الرجال الآخرين وأسرهم(17).

بهذا يوضح هوبز أنَّ البشر في ظل المجتمع البدائي هم في حالة حرب مستمرة، حيث لا وجود لسلطة حاكمة قوية ورادعة للبشر، فارضة للقانون والنظام، حيث كل إنسان في تلك الحالة عدو لكل إنسان، وفي مثل تلك الحالة لا مجال فيه للتقدم، ولا للأمن، ولا أمان لأحد، ولا وقت للعلم والتعلم، ولا للمعرفة والثقافة، ولا للفن والإبداع، ولا مؤسسات اجتماعية أو سياسية أو تربوية، أو صحية، ولا مجال للأخلاق والقيم، ولا تمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، حيث يسود الخوف الدائم من العنف والموت، وتصبح الحياة مقفرة ووحشية، شرشة وفقيرة وقصيرة.

لم يقف هوبز عند هذه النتيجة، لكنَّه ذهب به الأمر إلى القول بأنَّ ذلك الأمر السلبي في الحياة يدفع البشر إلى استعمال عقولهم للوصول إلى فائدة كبرى، عندما يدركون بعقولهم أنَّه لا ملجأ لهم ولا مهرب من تلك الحياة إلا بالانتقال إلى حياة أفضل، وذلك عندما ندرك أنَّنا جميعاً متساوون في تلك الحياة، متألمون من نتائجها، حيث ندرك بعقولنا أنَّه ليس محكوماً علينا أنْ نعيش تلك الحياة التعيسة، وندرك بأنَّ

المساواة في قدرتنا، والرغبة في الحياة السعيدة الطيبة، وفي الوصول للحياة الرغدة، تحركنا إلى البحث عن أساس جديد للمجتمع حيث تساعدنا عقولنا على ذلك في التماس المبادئ السامية التي يتفق عليها البشر، وهي مبادئ السلام بدل الحرب، حيث بموجبها يتفق الجميع على الانتقال إلى الحالة الاجتماعية والسياسية لبناء مجتمع منظَّم تسوده قوانين يتفق كل الأفراد ويرتضيها.

وهكذا يصل هوبز إلى خاتمة حديثه عن المجتمع الطبيعي لينتقل إلى الحديث عن كيفية بناء المجتمع المدني من خلال اقتراحه لمجموعة من الأسس.

ب- المجتمع المدني والفضيلة المدنية:

اعتقد الكثير من الفلاسفة، على رأسهم أرسطو بأنَّ الإنسان اجتماعي بطبعه ومواطن بطبعه، وكائن سياسي بطبعه، ولذا فظهور المجتمع المدني والسياسي حدث طبيعي[18]، لكن هوبز يخالف أولئك الفلاسفة، فيرى بأنَّ ذلك القول يحمل الكثير من السخف، ذلك لأنَّ الطبيعة عنده لا تودع الإنسان غريزة الاجتماع، ولا يجتمع الناس إلا بدافع المصلحة، فالعملية الاجتماعية لا تظهر إلا نتيجة عملية من عمليات العقل البشري، ذلك العقل الحسابي والنفعي، أنَّه نتيجة عقد بين الأفراد المكونين للمجتمع، يولد عنه وحشاً صناعياً يبتلع الجميع، وهو ما أطلق عليه توماس هوبز اسم (Leviathan) التنين العظيم الذي خلقه الإنسان، لكنه لم يعد يستطيع التحكم فيه، إنَّها الدولة بوجهها المدني والسياسي.

إنَّ حالة الطبيعة التي تحدَّث عنها هوبز ترتكز على ثلاث قواعد أساسية هي (الحرية المطلقة – والرغبة الشديدة في تحقيق كل ما يأمله الإنسان– والقوة بكل أشكالها التي تستخدم ضد الآخر) حيث تعد تلك الركائز سمات عامة للسلوك الإنساني، وتشكل في مجملها المحددات الأساسية في البناء الاجتماعي، الذي يعيش فيه الإنسان في حالة الحرب المستمرة.

إنَّ هوبز يعتقد بأنَّه لا يمكن لنا الخروج من حالة الحرب التي يعيشها المجتمع البدائي، ومن حالة الخوف التي يشعر بها الناس في تلك الحياة إلا باكتشاف العقل

البشري للقوانين الطبيعية، التي تدفع بالإنسان للسعي وراء السلام، وتعمل على المحافظة عليه، ولذا نراه يشدد على ذلك بقوله: "أنْ تطلب السلام وأنْ تتبعه بجميع الوسائل"[19] ذلك وفي إشارة واضحة إلى استعمال العقل من أجل الخروج من حالة الحرب.

لقد ميَّز هوبز بين القانون الطبيعي (Natural law) وبين الحقوق الطبيعية (Natural Rights)، حيث ذهب إلى أنَّ الحقوق الطبيعية تشير في أهم بنودها إلى الحرية التي تمتع بها الإنسان من (فعل ما يشأ وقت ما يشأ) دونما يكون مقيد بأيَّة قيود خارجة عنه، في الوقت الذي يشير فيه القانون الطبيعي إلى أعمق من ذلك، حيث يشير إلى القواعد العامة الصادرة عن العقل، التي تعوق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء[20].

وبذا فالإنسان عند اتجاهه إلى استعمال الحقوق الطبيعية من أجل إرضاء رغباته وشهواته أيّاً ما كانت، فأنَّه يكون مضطراً بفعل القانون الطبيعي، وبواسطته إلى نبذ بعض من تلك الرغبات والتنازل عنها من أجل تحقيق أمنه وسلامته والوصول إلى السعادة.

لقد أدرك هوبز بأنَّ الناس سئموا حالة الحرب والقتال، ولذا فأنَّهم لم يجدوا حلاً إلا التنازل عن حقوقهم الطبيعية إلى سلطة عامة تؤمِّن لهم السلام، وتلك السلطة هي الدولة[21].

وبذا ينشأ ما يطلق عليه هوبز اسم (العقد الاجتماعي) الذي يلزم من خلاله جميع أفراد المجتمع البدائي بأنْ يتنازلوا عن حقوقهم الطبيعية وبنفس القدر، حيث يتعاقد كل فرد في المجتمع البدائي مع الأفراد الآخرين بعقد يلزم الجميع، من خلاله يتم تنازل الجميع عن حقوقهم الطبيعية، وعلى رأسها الحرية والسيادة، فيحول الجميع بفعل ذلك العقد إلى مسلوبي السيادة والحرية، إلا الحاكم الذي لم يكن طرفاً في ذلك العقد، حيث يكون ذلك الحاكم الضامن الوحيد لتحقيق الأمن من خلال القوة التي اكتسبها من الأفراد الآخرين الذين تنازلوا عنها[22].

إنَّ هوبز يرى بأنَّ الإنسان إذا ما دخل في عقد ما يجب عليه أنْ يقوم بتنفيذه، ذلك لأنَّ الثقة وحدها لا تكون كافية لإنجاح العقد، حيث أنَّ الناس ليسوا اجتماعيين بطبعهم، كما يعتقد الكثير من الناس، ولذا يرى هوبز بأنَّه من الضروري وجود ما يلزم على احترام تعاقداتهم، ويطبِّقون ما يتفقون عليه، ومن هذه النقطة يصل هوبز إلى القول بضرورة وجود سلطة سياسة تملك القوة؛ لتجبر الناس على احترام تعاقداتهم وتنفيذها، وهي ما أطلق عليها اسم (السلطة السياسية، أو السلطة العامة) التي تقوم بإلزام الناس على تنفيذ تعاقداتهم بالقوة التي امتلكتها من خلال ذلك التعاقد، كما يرى هوبز أنَّ الأمن والسلام لا يتحقق للإنسان في داخل المجتمع إلا بوجود تلك السلطة العامة، أو الحكومة القوية.

إنَّ التَّحول الذي يحدث في المجتمع الإنساني من الحياة البدائية إلى الحياة المدنية لا يحوِّل المجتمع من الناحية الفعلية إلى الحياة السياسية، لكنَّه يسهم بشكل فاعل في خلق فضائل جديدة في المجتمع المدني الجديد، حيث يحوِّل الإنسان الفرد الأناني المليء بالحقد والحسد والكره للآخر إلى إنسان جديد يحمل جملة من الفضائل التي تساعده على نبذ العنف والحرب والتحول إلى حالة السلام والأمن، وبالتالي يسهم كل ذلك في تحويل المجتمع إلى التقدم والتطور، ويرى هوبز بأنَّ من أهم تلك الفضائل التي يظهرها العقد الاجتماعي هي:[23]

1-فضيلة الامتنان:

وهي عدم تصور الناس الآخرين بصورة الأعداء، حيث يساعد ذلك الأمر الناس على تحقيق أهدافهم، فتتغير نظرة الإنسان للآخر، حيث يرى الإنسان في تقديم الامتنان (إرادة الخير) للآخر، وبالتالي يخلق نوع من الأريحية بين الناس.

2-فضيلة الرضا:

هذه الفضيلة تقوم على فكرة أنَّ الإنسان يجاهد ليهيئ نفسه بالنسبة للآخرين، أي في مقابلهم، وبالتالي فهذه الفضيلة تجعل الناس أقدر على فهم التباين الواسع

للمصالح والحاجات بين الناس، وتقبل ذلك الأمر؛ لأنَّه لا يخلو منه مجتمع، بل يسهم في بناء المجتمعات.

3-فضيلة العفو والصفح:

تعني هذه الفضيلة العفو والصفح عن الآخرين، الذين ضايقونا في الماضي، والتغلُّب على غريزة الانتقام، وعلى الأخطاء القديمة، فذلك ينشر السلام ويوثقه في المجتمع بين أبناء الوطن الواحد.

4-فضيلة المساواة:

وهي قبول كل فرد في المجتمع بأنْ يعامل الآخرين مهما كانوا بمساواة تامة، حيث يعد الآخر نداً له، وتعد هذه الفضيلة من أكبر الفضائل، وهذه الفضيلة المخالفة للرذيلة، التي تعد من أقسى الأشياء في المجتمع، حيث تظهر تلك الرذيلة في صورة العجرفة والكبرياء، وهي أشياء ممقوتة ومكروهة من قبل كل الناس.

5-فضيلة الاعتراف بحقوق الآخرين:

تعد هذه الفضيلة من أهم الفضائل، حيث تعني المحافظة على الحقوق العامة والخاصة، وتظهر هذه الفضيلة في شكل الاعتراف بحق كل إنسان في التحكُّم والتصرُّف في جسده، وحق الاستمتاع بما يبقيه حياً مثل الماء – والهواء والطعام، وحق كل إنسان في الترحال والتنقل بحرية من مكان إلى مكان، وحق الإنسان في الامتلاك والتصرُّف في الأشياء التي لا يستطيع أنْ يعيش ولا يحيا حياة إنسانية كريمة وسعيدة بدونها.

6-فضيلة التعامل بعدل مع الآخرين:

ذلك أنَّه إذا ما تعامل الناس بعدل مع بعضهم البعض سوف يتم حل جميع المنازعات عن طريق القضاء، أو عن طريق العرف، ولكن إذا ما غابت هذه الفضيلة فالناس سيلجئون لحل مشاكلهم إلى العنف والحرب.

7-فضيلة الإنصاف:

تعني هذه الفضيلة العدالة في توزيع الموارد والخيرات أو الملكية، هذه الفضائل جميعاً تسهم بشكل فعَّال، كما يرى هوبز في نبذ حالة الحرب، وطلب السلام والأمن وقيام المجتمعات السياسية والمدنية الرشيدة التي تصل بشعوبها إلى حياة السعادة والرقي.

ج . المجتمع السياسي وبناء الدولة:

إنَّ الوحش الخيالي(Leviathan) الذي كان عنوان لكتاب هوبز هو عبارة عن سلطة مصنوعة من قبل أفراد المجتمع البدائي، عندما قرروا إنهاء حالة الصراع والحرب، والانتقال بالمجتمع إلى حالة السلام والأمن.

لقد كانت هذه الدولة المصنوعة من خلق الإنسان البدائي، حيث اتفاق الجميع (كل الناس) على العقد الاجتماعي، يعني اتفاقهم على إقامة المجتمع السياسي، أي اتفاقهم على إقامة سلطة لحكم المجتمع، أي أنَّ فعل الاتفاق على الخروج من حالة الحرب هي التي صنعت الدولة، وهي الحادثة التي سلبت من الأفراد كل الحقوق في مقابل حصولهم على الأمن والآمان.

إنَّ العقد الاجتماعي الذي اقترحه هوبز هو عقد من نوع خاص، وأنَّه بين ثلاثة أطراف، وليس بين طرفين، حيث يتعاقد الفرد مع كل فرد في المجتمع البدائي، فيتنازل الطرفان عن حقوقهما الطبيعية لفرد أو هيأة، وهو ما يشكِّل الطرف الثاني، ثم يتنازل الطرفان لطرف ثالث لم يكن شريك في العقد، وهو الطرف الثالث، مقابل الخروج من حالة الحرب وتأمين السلام للجميع، وبذا يكون الطرف الثالث هو الحاكم، سواء كان فرداً أو هيأة، حيث لا يكون ذلك الطرف جزءاً من العقد الأول والثاني، إلا بوصفه طرفاً مستفيداً من العقد، ولا يلزمه العقد بشيء عدا تامين الأمن وتوفير السلام[24].

إنَّ العقد الاجتماعي عند هوبز هو عقد تم مرة واحدة قبل أنْ تتكوَّن المجتمعات السياسية وفق عقد غير مكتوب، حيث ينطق ولا يكتب، وهو بين الفرد وكل فرد في

المجتمع البدائي قبل الاجتماعي، ينطق الجميع بصيغة واحدة يتنازلون من خلالها على كافة الحقوق الطبيعية لطرف ثالث من خارجهما يضمن للجميع السلام وينهي حالة الحرب.

ومن أهم نتائج العقد الاجتماعي عند هوبز هو تحوُّل المجتمع البدائي إلى مجتمع مدني سياسي، وظهور ما يسمَّى بالسلطة السياسية المتمثلة في مؤسسة السلطة (الحاكم – الحكومة – مؤسسات فرض السلطة)، كما أنَّ من نتائج العقد الاجتماعي هو تحول الفرد الذي كان يملك الحقوق (الطبيعية) ويسير وفق القانون الطبيعي الأول، تحوله إلى مواطن له حقوق وفق القانون الوضعي، وعليه واجبات وفق القانون الوضعي، كما يتحوَّل الأفراد إلى مواطنين يفصل بينهم القانون الوضعي، ويتحوَّل المواطنون إلى شعب في الحالة السياسية، حيث يكون لهم حقوق تمكنهم من المشاركة في الأعمال السياسية، مثل الانتخاب والتصويت والترشيح، ولكن كل ذلك يحدده القانون الذي ينشئه في العادة الحاكم أو المؤسسة الحاكمة[25].

ويعرّف هوبز العقد الاجتماعي بأنَّه "التنازل المتبادل أو المشترك عن الحق الطبيعي"[26] حيث بدون القبول المشترك لأطراف العقد يبطل العقد أو لا يكون؛ لأنَّ هوبز يعد القبول المتبادل بين أطراف العقد هو الذي يساعد إرادة الأفراد على تقبُّل قيود ترتبط بحقوق الآخرين، والاحترام المتبادل لحقوق الآخرين هو الذي يؤكد الأمن والسلام بشكل أساسي، وحين يفعل البشر هذا الأمر يرى هوبز بأنَّه لا يكون هناك معنى ولا مكان للخطر أو الخوف، ولذا نرى (ستيفن ديلو) يقول في هذا: "إنَّ العقد الاجتماعي الجديد، والمجتمع المدني اللازم عنه يوحي بمعنى الاحترام المتبادل، فالشخص يشجِّع ويحترم حقوق الآخرين عندما يحاول كل البشر أنْ يجعلوا مكاناً لمصالح وحقوق البشر الآخرين"[27].

الخاتمة:

هكذا يصل هوبز إلى نتيجة مفادها: أنَّه ليس هناك من سلطة إلا سلطة الدولة، وليس هناك إلا حكومة واحدة تملك القوة، وبذلك هاجم هوبز مبدأ الحكومة ذات الوجهين، وجه ديني وآخر دنيوي، التي كانت سائدة في أوروبا في تلك الفترة.

وبالرغم من عدم اتفاقنا مع النتائج التي توصَّل إليها هوبز في نظريته، التي تقضي بضرورة قيام دولة تتمتع بالحكم الفردي الملكي المطلق، إلا أنَّنا نستطيع القول إنَّ هذه النظرية في فلسفة السياسة، كانت الأولى التي حاولت تقديم تفسير للحالة الطبيعية التي يعتقد بأنَّها أساس تكون المجتمعات المدنية والسياسية، وهي حالة الحرب والفوضى، كما أنَّ هوبز يعد من أول الفلاسفة الذين تحدثوا على نظرية العقد الاجتماعي في العصر الحديث، كما أنَّه أول من أبرز أهمية الفضائل السياسية في إقامة مجتمع عادل وسليم تسوده المحبة والآمان.

لقد كان هوبز أول فيلسوف في ذلك العصر استطاع تقديم نسقاً سياسياً متكاملاً، حيث دفعه ذلك الأمر إلى مصاف كبار الفلاسفة في العصر الحديث، وظلت نظريته السياسية مثار للجدل والنقاش بين الفلاسفة والمفكرين والقادة السياسيين إلى يومنا هذا.

لقد أثَّرت أفكار هوبز التي قدَّمها في كتاباته على فلسفة السياسة حيث أحدثت تلك الأفكار علاقة متبادلة بين كل من النظرية السياسية، والمذهب السياسي السائد في العصر الحديث، خاصة في تفسير العلاقة بين السلوك البشري الفردي والاجتماعي، وما يحدثه ذلك السلوك من أثر على الفكر السياسي.

وبالرغم من أنَّ نظرية هوبز السياسة هذه لم تؤثر بشكل مباشر على سير الأحداث السياسية في عهده، إلا أنَّ أثرها الواضح قد حدث في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فكان لهذه النظرية الأثر الواضح على أفكار كل من (بنتام – وأوستين – وسبنسر – واسبينوزا) وغيرهم من الفلاسفة السياسيين في العصر الحديث والمعاصر.

ونحن إذ نقدم هذه الدراسة المختصرة لهذا الفيلسوف الفذ، ولفكرة العقد الاجتماعي، فأنَّنا قصدنا أنْ يستفيد القارئ الكريم خصوصاً أولئك الأفراد الذين يسهمون في إيجاد الحلول للمشاكل التي يعاني منهما مجتمعنا، وحتى نستطيع تكوين مجتمع سياسي سليم يخلوا من العنف والفوضى، يتمتع أفراده جميعاً بالمساواة الكاملة ويشعر فيه الجميع بالأمن والسعادة.

الهوامش:

(1) راجع في ذلك: فريال حسن خليفة، المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، ط1 (مصر، مكتبة مدبولي، 2005م)، المقدمة.

(2) راجع: ستيفن.م. ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة فريال خليفة، ج2، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 2008) المقدمة.

(3) راجع في ذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5 (مصر، دار المعارف) ص ص6-7.

(4) راجع، محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، ط4، (الإسكندرية، المكتب المصري الحديثة للطباعة والنشر، 1967م) ص245 وما بعدها.

(5) راجع: عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، ج2، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م) ص ص554-556.

(6) راجع في ذلك: محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص ص245-246.

(7) المرجع السابق، ص246.

(8) راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص51.

(9) ستيفن. م ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص20.

(10) المرجع السابق، ص20.

(11) راجع: محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص ص247-249.

(12) فريال حسن خليفة، المجتمع المدني عند توماس هوبز، وجون لوك، مرجع سابق، ص17.

(13) Thomas Hobbes, Leviathan (Britain' by Hazel Low twotsome and vinsy Ltd Setin Monioxpo Bonbo 1968, Chap 14 p. 190

(14) ibid. chap. 14. 190.

(15) فريال حسن خليفة، المجتمع المدني عند توماس هوبز، وجون لوك، مرجع سابق، ص20.

(16) المرجع السابق، ص20.

(17) راجع: المرجع السابق، ص21 وما بعدها.

(18) راجع: أرسطو ، السياسات، ترجمة أوغسطينس بربارة، (بيروت، اللجنة الدولية، لترجمة الروائع الإنسانية، 1957م)، ص ص6-7.

(19) Hobbes, Leviathan, op. cit. Chap. 14. 190.

(20) I bid. Chap 11. pp. 191-192.

(21) see: ibid. chup. 18. pp. 228-22g.

(22) seee ibid. chup. 15. pp. 201.

(23) راجع في ذلك: ستيفن .م. ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني ترجمة فريال حسن، مرجع سابق، ص ص30-31.

(24) راجع في ذلك: محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص ص260-261.

(25) راجع ذلك، فريال حسن خليفة، المجتمع المدني عند توماس هويز وجون لوك، مرجع سابق، ص ص29-30.

(26) Thomas Hobbes, Leviathan, op. cit, chup14 p . 113.

(27) Steven .M. Delue Political Thinking political. Theory and civil socity , Allen & Bacon Bostek .. Londan 1997 . p113.

النفس الإنسانية عند الفلاسفة الطبيعيين

(في الفكر اليوناني)

د. مريم الصادق محمد المحجوب
قسم الفلسفة –كلية الآداب بالزاوية

مقدمة:

لم تكن طبيعة الإنسان من القضايا التي غابت عن العقل الإغريقي في بداية رحلته مع الفكر الفلسفي، بل قد شغلت هذه القضايا تفكير فلاسفة الطبيعة قبل سقراط (469–399 ق.م) إلى حد ما، وأصبح من الواضح لديهم بعض إسهامات المرحلة الأسطورية في هذا المجال، إنَّ الإنسان ليس فقط مجرد جسم مادي، بل يوجد لديه بالإضافة إلى هذا الجسم شيء آخر له آثاره الواضحة في هذا الجسم.هي النفس الإنسانية.

وقد ظهرت التفرقة بين النفس والجسم للإنسان البدائي كنتيجة لتجربة الموت. فالإنسان يحيا ثم يموت، فيصبح جسده –على الرغم من احتفاظه بشكله الخارجي – بلا حركة مع فقدان إحساسه. ولم تعني فكرة النفس في البدء شيئاً أكثر من الأفكار التي يمكن استخلاصها استخلاصاً مباشراً من تلك التجربة. فالنفس شيء شبيه بالنفس والهواء، وهي جسم لطيف غالباً ما نتصوره على غرار الأشباح التي تتراءى لنا في أحلامنا. فالنفس في رأي هوميروس كصورة تقدم لنا نسخة أخرى من الجسد، وتعيد تأليف هيئته من جديد، وعند الموت تهرب من الجسد عن طريق الفم، أو عن طريق جرح مفتوح، وإذ ذاك عندما تنفصل عن الجسد تصبح شبحاً بلا قوة ولا ذاكرة، وقد تصور هوميروس(ولد في القرن التاسع – وتوفي في القرن الثامن ق.م) العالم على غرار الإنسان، فجعل الطبيعة كلها زاخرة بنفوس شبيهة بتلك التي اعتقد أنَّه اكتشفها في داخل الإنسان.

ولم يكن التمييز بين النفس والجسم أيضاً يحمل بعد معنى التمييز بين المادي والروحي، فالفلاسفة الطبيعيون الأوائل بحثوا عن أصل الأشياء في مادة حية تستحيل إلى غيرها عن طريق تطورها التدريجي، سواء كانت هذه المادة الحية الماء أو الهواء أو اللامتناهي اللامحدود أو النار.

فلقد تناول فلاسفة الطبيعة النفس الإنسانية باعتبارها شيئاً مادياً تماماً، مثل باقي الأشياء المادية وهذه قضية عامة عندهم جميعاً فيما عدا فيثاغورس وأنباذوقليس. فالنفس لديهما ليست شيئاً مادياً ولكنها شيء مغاير للجسد من جهة الخلود والوجود السابق على وجود الجسد.

يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

كيف فسَّر فلاسفة الطبيعة مفهوم الإنسان؟ وكيفية نشأته؟، وكيف عرف فلاسفة الطبيعة النفس الإنسانية؟، وما الصلة التي تربط النفس بالمعرفة في نظر الفلاسفة الطبيعيين؟. وما الجديد الذي جاء به أمبيدوقليس حول مفهوم النفس؟

أمَّا عن المنهج الذي سوف اعتمد عليه في الكتابة فهو في الحقيقة المنهج التحليلي النقدي والمقارن.

وسوف نناقش في هذا البحث عدَّة محاور، وهي كالتالي:

أولاً- نشأة الإنسان وتطوره:

دأب الإنسان بقدر ما تسمح له ظروف حياته على التفكير ومحاولة الإحاطة بكل ما يكتنف حياته، ساعياً نحو إرضاء دوافعه الفطرية في الإجابة على مجموعة التساؤلات التي تتركز حول كيفية نشأته الأولى ومصدرها. وقد حاول فلاسفة الطبيعة الإجابة على هذا السؤال إرضاءً لنزعتهم التأملية الواسعة، وإيماناً من جانبهم بأنَّ الإنسان جزء من هذا العالم الطبيعي الفسيح الذي يسترعي الانتباه والبحث.

1- الطبيعيون الأوائل:

مع بداية النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد تغيرت ولأول مرة النظرة الأسطورية إلى الماء، وراح التأمل الواعي، والانتباه القوى الذي يرفض التفسير

الأسطوري، راح يلقي بنوره على طريق الفكر والفلسفة، متخذاً من الماء مبدأ أول، وعنصراً طبيعياً للعالم المادي وجميع الكائنات الحية، وفي هذا يقول طاليس الملطي (546–624 ق.م): "كل شيء مملوء بالآلهة، كأنَّه يريد بالآلهة الموجودة في الأشياء النفس المحركة لها، والتي هي في الأصل كامنة في الماء وتحركه، وتحدث تغيراته وتحولاته المختلفة"[1].

أراد طاليس أنْ يوضح أنَّ كل ما يوجد في السماء من آلهة توجد به النفس هي التي تحركه بواسطة الماء، وتحدث فيه التغيرات والتحولات الكونية.

ويقول أيضاً: "النفس ممتزجة بالعالم كله، وبكل ما فيه من كائنات، أو موجودات نشأت عن الماء الحاوي للنفس، فكل شيء حي وكل شيء فيه نفس"[2]. أي بمعني أنَّ النفس تتحد بكل ما يوجد في العالم من كائنات حية، وكواكب وأفلاك وتتكّون من الماء وتجعل منه مصدراً مهماً لحياتها.

وهكذا يصبح الكون عند طاليس أشبه بكائن حي تحركه نفس كلية وتبدو حيوية، هذه في كل الموجودات التي تتحرك بقوة النفس، ونخلص من هذا أنَّ طاليس فطن إلى النفس كعلة محركة، لكن لم يصلنا أي دراسة أخرى عن طاليس حول أية قضايا تخص هذه النفس أو ما يتعلق بها.

وإذا انتقلنا إلى تفسير انكسمندريس (610–547 ق.م) لنشأة الأحياء والكائنات المختلفة بما فيها الإنسان، وجدنا تلك النشأة يحكمها قانون التطور العام الذي لعب دوراً هاماً في فلسفته الطبيعية. فالأبيرون أو اللامتناهي الذي اعتبره العلة المادية للوجود هو مراحل هذا التطور، يليه انفصال العناصر الأربعة كمرحلة ثانية ثم تكّون الكائنات الحية في المرحلة الثالثة[3].

ويذهب انكسمندريس إلى أنَّ الإنسان كان في البدء سمكة؛ لأنَّ الحيوانات الأولى خلقت كلها من الماء، وكانت محاطة بقشرة كبيرة تحميها وكثيفة الأشواك، ثم لما تقدَّم الزمن بهذه الحيوانات انتقلت إلى مرحلة ثانية، حيث نزعت هذه القشرة الخشنة. لذلك لم تعد تعمر كثيراً ويشير "برنت" (1838–1917م) إلى نقطة هامة عند

انكسمندريس، وهي أنَّ فكرة التكيف مع البيئة كانت واضحة عنده، وليس التكيف فحسب بل أيضاً القول بالبقاء للأصلح، وهذه أفكار مهمة اتضحت فيما بعد عند داروين (1809–1882)[4]. إذن فالإنسان عند انكسمندريس في الأصل يرجع في نشأته إلى الأسماك التي تربَّي فيها، وبعد أنْ أصبح قادراً على حماية نفسه خرج أو قذف به إلى الشاطئ، وأصبح يعيش خارج مياه البحر وبطن الأسماك، وعلة ذلك أنَّ سائر الحيوانات الأخرى تلتمس طعامها بنفسها بسرعة، أمَّا الإنسان فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة، وعلى ذلك فلو كان الإنسان في الأصل كما هو الآن ما عاش أبداً[5]. أي بمعنى أنَّ الإنسان في الماضي كانت حياته مختلفة، أي أنَّه تطور عن الحيوان الذي باستطاعته أنْ يرعى نفسه بنفسه في أسرع وقت.

ولم يكتف انكسمندريس بهذه الحجة، بل أيَّد ذلك بملاحظات عن حفريات باقية، كما أيَّد وجهة نظره بملاحظة الطريقة التي تطعم بها أسماك القرش صغارها. ونظراً لشدة اعتقاده بأنَّ الإنسان كان في الأصل سمكة، راح ينصح بالامتناع عن أكل الأسماك، وليس هذا بجديد فقد كان القول بأنَّ الإنسان كان في الأصل سمكة مشاعاً عند الفينيقيين حيث ينسب فلوطر خس (45–125) لهم أنَّهم كانوا يكرمون السمكة؛ لأنَّها من جنس الإنسان نفسه، مضيفاً أنَّ انكسمندريس كان يرى مع ذلك أنَّ مولد الأسماك والبشر كان واحداً[6].

2: الطبيعيون الأواخر:

اهتم الفلاسفة الطبيعيون الأواخر بقضية نشأة الإنسان وتطوره، حيث ظهرت هذه القضية بين ثنايا بحوثهم في نشأة العالم، ومن الفلاسفة الذين بحثوا في أصل الإنسان، وقالوا بالتطور الفيلسوف أمباذوقليس(495–435 ق.م) الذي تساءل كيف نشأت النباتات والإنسان والحيوان من امتزاج الماء والأرض والهواء والنار صور وألوان جميع الكائنات التي ألفت المحبة بينهما، وكذلك كيف نشأت أسماك البحار؟

وفي سبيل الإجابة على ذلك يذهب أمباذوقليس إلى أنَّ الأجسام الحية تنمو من الأرض كأجزاء مبتورة ثم تحركت الأطراف والرؤوس واتحدت بالصدفة في تكونات شاذة لم يكتسب البقاء إلا للأصلح منها.

وقد افترض أمباذوقليس أنَّ أعضاء الحيوانات قد تكونت بالمصادفة، ثم تكونت منها تركيبات غير منتظمة، فرؤوس بغير رقاب، وأذرع منفصلة لا أكتاف لها، ثم تكونت من هذه الأعضاء مخلوقات عجيبة، فرؤوس بشر لأجسام ثيران والعكس، ومخلوقات فيها طبيعة إلانتي ممتزجة بطيعة الذكر، وهكذا إلى أنْ ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء، وتميزت الأنواع وانفصلت عن بعضها، وتحدَّدت بفعل الكراهية التي تغلب على هذا العالم، ثم ظلت تتناسل على النحو الذي هي موجودة عليه[7].

وتلعب المصادفة دوراً مهماً في تشكيل المخلوقات، ونشأة الموجودات عند أمباذوقليس، قد نجحت الموجودات بفعل المصادفة في الحصول على البناء العضوي الملائم لها، ومن ثم استقرت في البقاء، في حين تلاشت مع مرور الزمن الأبنية غير الملائمة[8].

والجدير بالذكر أنَّ النزعة التطورية الواضحة عند أمباذوقليس في آراءه حول نشأة الإنسان والكائنات الحية بعيدة تماماً عن الناحية العلمية، ومغايرة لموقف انكسمندريس في هذا الشأن، وذلك نظراً لأنَّ آراء أمباذوقليس يغلب عليها النزعة الأسطورية والطريقة الشعرية أكثر من الناحية التأملية، فقوله على سبيل المثال بالمصادفة كعامل أساسي في تشكيل الكائنات، يظل غامضاً ولا يقدِّم لنا تفسيراً واضحاً، ولا يفسر لنا شيئاً واضحاً.

ونجد تفسيراً آخر لأنكساغوراس (500–428 ق.م) يحاول من خلاله تبرير أصل الكائنات، حيث يذهب إلى أنَّه في البداية كانت جميع الأشياء معاً لا نهاية لها في العدد والصغر يصعب تمييز أي شيء منها[9].

وبناءً على ذلك يفترض احتواء الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وعلى بذور من جميع الأشياء تحتوي على أشكال من كل ضرب وألوان من كل نوع

وأذواق لذيذة، وأنَّ الناس أيضاً قد تألفت منها، وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة[10].

وهكذا يتضح لنا أنَّ انكساغوراس كان يفترض أنَّ العالم في بدايته أشبه بفوضى أو عماء، مكوَّن من خليط من البذور التي تحمل الأشياء جميعاً، لكن ما علة النظام الذي شكلت جميع الموجودات من هذه البدور؟

يذهب انكساغوراس إلى أنَّ العقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن، والتي سوف تكون، وهذه الحركة التي أحدثها العقل هي التي أحدثت الانفصال، أمَّا بالنسبة للكائنات الحية فقد اعتقد انكساغوراس أنَّها أحدثت من الرطوبة والتراب بفعل الحرارة وتكاثرت في الرطوبة، وتوالدت الأنواع بعضها عن بعض. وقد تطور الإنسان أكثر ممَّا تطورت سائر الحيوانات الأخرى التي نشأت معه، وذلك لأنَّ قامته المعتدلة أطلقت يديه فاستطاع أنْ يمسك بها الأشياء. والحياة العضوية كلها ظاهرة متصلة، ففي الوقت الذي يعد فيه انكساغوراس الإنسان كالنبات من ناحية الإحساس والرغبة، يعد أيضاً النبات كالإنسان يملك الشعور باللذة والألم، ويملك العقل والذكاء[11].

وممَّا ينبغي الإشارة إليه أنَّ تفسير انكساغوراس لنشأة الكائنات الحية وتطورها ليس منسجماً مع مذهبه في تفسير نشأة العالم ككل، على عكس أمباذوقليس الذي كان مذهبه في تفسير نشأة العالم والكائنات الحية منسجماً إلى حد ما على الرغم من نزعنه الأسطورية الواضحة، وهذا ما نفتقده عند دراستنا لفلسفة انكساغوراس، فهو تارة يقول بعلة غائية منظَّمة كما هو واضح في تفسيره لنشأة العناصر الأربعة، وتارة يقول بعلة آلية كما في تفسيره لنشأة الكائنات الحية. ولعل هذا راجع إلى أنَّه على الرغم من اعتباره العقل في المقام الأول علة الحركة ووظيفته إدخال النظام إلى الكون وقت تكوينه والمحافظة عليه، إلا أنَّه لم يوضِّح كيف أنَّ العقل يؤدي وظيفته لتحقيق النظام وفق خطة محدَّدة[12].

ومع ديمقريطس (470-361 ق.م) صادفنا اتجاهاً آلياً في تفسيره لنشأة الكائنات الحية، فقد ذهب إلى أنَّ العالم تكوّن من تطاير الذرات الصغيرة والكروية إلى الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة في المركز فتكّونت الأرض. وظهرت الحياة نتيجة "التولد الذاتي"، أي بتولدها اتفاقاً مع أنَّ الإنسان نشأ من الطين كالديدان بغير خلق أو غاية. وتستمر الحياة بعد ذلك في الكائنات الحية بالتناسل طبقاً للقوانين الطبيعية، ولكن حيث يهتدي الحيوان في تناسله بالغريزة فالإنسان يسعى إلى النسل لما تحققه له الأولاد من فائدة"[13].

ثانياً- مفهوم النفس الإنسانية:

اهتم فلاسفة الطبيعة بالنفس اهتماماً بالغاً، واختلفوا فيما بينهم حول ماهيتها وطبيعتها، وما يتعلق بها من قضايا تخص الإنسان وتميزه عن غيره من بقية الكائنات العضوية.

ومن بين الفلاسفة الذين أرَّخ لهم أرسطو (384-322 ق.م) في دراسته للنفس انكسيمانس ثالث فلاسفة المدرسة الملطية، الذي ظهر في الفترة ما بين (588-524 ق.م) ويربط أرسطو بين قول انكسيمانس بالهواء كمبدأ أول للعالم المادي، وبين نظريته في النفس، فالنفس عند انكسيمانس – كما عند أرسطو – هي الهواء، ذلك لأنَّ الأول ظن أنَّ الهواء ألطف الأجسام، وأنَّه المبدأ الأول وهذا هو السبب في أنَّ النفس تعّرف وتحَّرك من حيث أنَّ الهواء ألطف الأجسام، هذا ما ذهب إليه أرسطو في عرضه لمذهب انكسيمانس في النفس[14].

وبصورة أكثر وضوحاً ربط انكسيمانس بين دور النفس في الجسم ، ودور الهواء في العالم، فكأنَّما تخُرج نفس الجسم إلى الحياة، فالهواء يُخرج العالم إلى الوجود على اعتبار أنَّ الهواء في حد ذاته نفس، فالإنسان والطبيعة إذن خاضعان لنفس القوى الحية؛ لأنَّ العالم يتنفس الهواء وبه يحيا، وهنا نصل إلى التوحيد بين المبدأ الأول أي(الهواء)، والنفس عند انكسيمانس، وكذلك النفس والحياة[15].

ومع هيراقليطس(540-475 ق.م) تزداد النزعة الإنسانية وضوحاً مع أنَّه لقب بالفيلسوف الغامض نظراً لصعوبة وغزارة أسلوبه، فالصعوبة التى يثيرها هرقليطس حول النفس راجعة إلى كونها جزءاً من النار الحية الخالدة، ومستقلة عن الجسد من حيث هي مبدأ ثابت، وهي مثل كل شيء في العالم إنسانية بقدر ما هي كونية، والنفس من أصل رطب، أو أنَّها تتبخر من شيء رطب، ولا يفرق هيراقليطس بين عملية التبخير وعملية التحول إلى النار، وهي وإنْ شابهت الموجودات بتغيرها الدائم في طريقين صاعد ونازل فإنَّ لها خصائصها الذاتية، أو أنَّها أقل الأشياء جسمانية، وحركاتها ذاتية تلقائية، وليست بفعل قوة خارجية[16].

وحول مصير النفس الإنسانية يعلِّق هيراقليطس بشيء من الغموض فيقول: "إنَّ ما ينتظر الناس بعد الموت هو ليس ما يأملونه، ولا ما يتصورنه، وإنَّما تنهض الأرواح في الجسم، وتقوم على حراسة الأحياء والموتى"[17].

أراد هيراقليطس أنْ يبين لنا بأنَّ الإنسان عندما يموت وينتقل إلى حياة أخرى يجد الأرواح تنتظره، وتقوم بحراسه كل من كان على قيد الحياة أو فارق الحياة، بعكس ما كان يتوقعه أثناء حياته من مصير يتمثل في العقاب والعذاب.

وكما هو واضح من هذه الشذرة السابقة أنَّ هيراقليطس يقول بخلود النفس على اعتبار أنَّ "النفس جزئيات من النار الأبدية، ولكن هناك وجهة نظر أخرى لا تعترف بخلود النفس عند هيراقليطس، وذلك لأنَّ تصور أجزاء النار الكونية التي تتكّون منها النفس تستمر في الوجود إلى زمن ما بعد موت الجسد، ولكنها تخضع فيما بعد، مثل كل الأشياء لسلطة النار، والحركة والتغير فيحل العدم فيها، وتهلك الأرواح إلى النار وتذهب الأخرى إلى الأسفل بفعل تحركها إلى ماء"[18].

ويبدو هذا الاختلاف والتناقض في مذهب هيراقليطس حول مصير النفس، إيمانه بالخلود تارة، وتأكيده على التغير المستمر تارة أخرى، ولعل هذا التناقض راجع إلى أنَّ إيمانه بالخلود لم يكن رأياً عقلياً خالصاً، وإنَّما عقيدة مرتكزة على أسس دينية [19]. أي بمعنى أنَّ هيراقليطس لم يثبت على رأي واحد، أحياناً تجده يؤمن بالخلود، وتارة

أخرى يؤكد على التغير والصيرورة، ولعل السبب في ذلك أنَّ قوله بالخلود لم يكن إيماناً، وإنما معتقدات دينية.

ثالثاً- النفس وعلاقتها بالمعرفة:

تعد النفس عند إنباذوقليس(495-435 ق.م) مركبة من العناصر الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار) وبالتالي فهو يوحد بين النفس وبين هذه العناصر، التي وضعها أساس العالم المادي. ويعترض أرسطو على هذا المذهب الذي يفترض أنَّ النفس وموضوعاتها شيء واحد، لأنَّ الحال فيما يرى أرسطو غير ذلك، فالعناصر ليست هي موضوعات النفس الوحيدة، فالنفس تعّرف أشياء كثيرة أخرى[20]، ولعل إنباذوقليس كان يستهدف من قوله إنَّ النفس مركبة من العناصر الأربعة السماح للنفس الإنسانية بمعرفة جميع الأشياء التى تعد العناصر الأربعة أصولها الأولى، وحول طبيعة النفس وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية يوضح إنباذوقليس كيف تتم عملية الإدراك قائلاً: "إنَّ العقل كالإحساس لأنَّه يتوقف على إدراك الشبيه، والدم هو آلة التفكير؛ لأنَّ الدم هو أكثر أجزاء البدن ملائمة لامتزاج العناصر، فالجسم بصفة خاصة مزاج الدم، هو الذي يتحكَّم في الفكر، وهذه نظرية مادية مطلقة. الدم هو العامل الأساسي في الإدراك والمعرفة؛ لأنَّ العناصر الأربعة تكون ممتزجة فيها بنسب متساوية، ولأنَّه يصل إلى القلب، وهـــو مركز الإحساس وليس المخ[21].

ولمَّا كان إنباذوقليس مادياً فلا غرو أنْ يذهب إلى حد القول بأنَّ العقل في جميع الأشياء فيها عقل وجزء من التفكير[22].

يتضح مما سبق أنَّ إنباذوقليس لم يفصل بين العقل والنفس، بل عدهما ماديين مركبين من العناصر نفسها، فعدها كالإحساس، في الوقت الذي يكون الإحساس يستلزم جسماً؛ لأنَّ كل حاسة من الحواس بدورها توجد في أي جسم كان، وأنَّه يرى أنَّ العناصر لا تمتزج إلا بواسطة الدم باعتباره هو أداة التفكير من خلال الدم الذي في نظره هو المحور الرئيس لإدراك المعرفة، بواسطته تصل إلى القلب الذي يحتل مركزاً في الإحساس، وهذا يعني أنَّ تفسير إنباذوقليس للعناصر الأربعة وللعقل

والنفس كان مادياً صرفاً ولا جدال فيه؛ لأنَّ الأشياء لا تحدث هكذا، بل لابد من مصدر آخر يكون هو الذي أحدثها، أو أوجدها وعليه فالحياة مادة، والإله موجود وهي من صنعه.

هذا عن طبيعة النفس وعلاقتها بالمعرفة، وأمَّا عن حقيقة النفس ومصيرها فقد ذهب تحث تأثير الأوروفية والفيثاغورية إلى أنَّ الروح لها وجود سابق على البدن، ثم تبقى بعد فنائه في صورة التناسخ، فالروح عندهم إلهية ارتكبت ذنباً فعوقبت، وهذا الذنب هو الذي يصوره لنا إنباذوقليس في قوله: "إنَّها ضرجت يدها بالدم"[23].

كما أنَّه صور لنا كيف تتناسخ الأرواح في قوله: "فقد كنت من قبل صبياً، وبنتاً، وشجرة، وطائراً، وسمكة بكماء في البحر، وبكيت ونحت عندما رأيت الأرض الغريبة (عند الميلاد) من أي شرف، ومن أي نعيم هبطت وأصبحت أمشي بين البشر هنا على ظهر الأرض"[24].

وإذا كان إنباذوقليس قد احتفظ بالاتجاه الإنساني منفصلاً عن فلسفته الطبيعية، ولم يقم بأي محاولة للتوفيق بينهما، فديمقريطس (470- 361 ق.م) ساير في الاتجاه الإنساني فلسفته الطبيعية إلى حد كبير. فكما أنَّ العالم يتكون من ذرات مادية مختلفة الأحجام والأشكال. كذلك النفس الإنسانية مادية مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، من حيث أنَّ النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية، ومثل هذه الجواهر هي المستديرة التي تؤلف النار ألطف المركبات وأكثرها تحركاً، فالنفس جسم ناري، وهذه الجواهر منتشرة في الهواء يدفعها إلى الأجسام، فتغلغل في البدن كله، وتتجدد بالتنفس في كل مكان، ومادام التنفس دامت الحياة والحركة، ومادامت النفس حاصلة في البدن دام الشعور، وإذا ما فقد بعضها كان النوم واللاشعور، وإذ فقد معظمها كان الموت الظاهر، وإذا فقدت جميعاً كان الموت الحقيقي أي الفناء الشخص [25].

فالنفس إذن في نظر ديمقريطس ليست قوة من شأنها تنظيم العالم، بل هي جزء من المادة تنتمي إلى ذلك الخليط من الذرات النارية التي تولد الحركة والحياة،

وتنتشر النفس في الإنسان في جميع أجزاء البدن، فيوجد بين كل ذريتن جسمانيتين ذرة نفسانية، ويخشى أنْ تطرد هذه الذرات النارية من الجسد عن طريق هواء الزفير، لكن الشهيق هو الذي يدرأ هذا الخطر، فهو الذي يفسح من شأنه أنْ يمنع الذرات النفسية التي في داخل الجسد من الخروج[26].

نفهم من ذلك أنَّ ديمقريطس أراد أنْ يوضح بأنَّ النفس مادية، وأنَّها مجموعة من الذرات تتولد عن طريقها حياة الإنسان وحركته، وتنتشر في جميع أجزاء الجسد.

الخاتمة:

نخلص من خلال ما سبق إلى الآتي:

1- الإنسان جزء لا يتجزأ من عالم الطبيعة عند الفلاسفة الطبيعيين بحيث تسرى عليه جميع القوانين الطبيعية التَّي لا يستطيع أحد التحرر منها، لذلك فقد أسهم فلاسفة الطبيعة قبل سقراط في الدراسة عن أصل الإنسان، وكيفية تطوره مثله مثل باقي الكائنات العضوية التي تشاركه في الحياة، فكانت آراؤهم على درجة عالية من الحداثة خاصة فيما يتعلق بفكرة البقاء للأصلح وفكرة التكيف مع البيئة تلك الأفكار التي وجدت صدى كبيراً عند فلاسفة التطور في العصر الحديث.

2- سادت في الفلسفة الطبيعية الثنائية الإنسانية (النفس- الجسد) بصورة قوية مع التأكيد بأنَّ مفهوم النفس لديهم لم يتحرر من النظرة المادية، بل كانت النفس مثلها مثل ما في الكون، ممَّا جعلهم يوحدون بين مادية النفس وعناصر الوجود الطبيعي والنفس الإنسانية، وأنَّها تتركب من نفس عناصر تركيب الوجود الطبيعي (الماء، والتراب، والهواء، والنار).

3- ظهرت لأول مرة عند الفلاسفة الطبيعيين التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وذلك من خلال تساؤلهم عن علاقة النفس بالمعرفة وعمل الحواس وعلاقتها بالنفس.

4- كانت فلسفة أمباذوقليس لها أثر عظيم في فكرتها بالمحبة والكراهية كعنصرين لتفسير الوجود والعدم في العالم الطبيعي.

5- اهتم ديمقريطس بمكانة الإنسان في فلسفته أكثر ممَّا كان عليه عند الفلاسفة السابقين، وبالرغم من أنَّه اتفق معهم في التفسير المادي للإنسان، إلا أنَّه يعد أول من قدَّم مذهباً فلسفياً أخلاقياً متكاملاً في قوله إنَّ السعادة هي هدف الإنسان وغاية وجوده، وكذلك قوله ليست السعادة الحقيقية في الملذات والأشياء المادية، وإنَّما هي حالة باطنية قائمة على الاعتدال.

6- وضع فلاسفة الطبيعة الإنسان في دائرة ضيقة حين قيدوه بالقانون الطبيعي وحين قالوا بمادية النفس، فقولهم بحياة الإنسان لا تنتظم إلا بالقانون الطبيعي جعلهم يهملون فاعليه الإنسان ودوره الحقيقي في هذا العالم، وأمَّا قولهم بمادية النفس فقد جعلهم لا ينظرون إلى وراء المادة، ولا يلتفتون إلى عالم الإنسان الخاص به وحده والذي يميزه عن باقي الكائنات الحية.

هوامش البحث:

(*) طاليس :يرتبط تاريخ حياته بحادثة كسوف الشمس التي تنبأ بها عام 585 ق.م. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، الإسكندرية، 1988م.، ص45.

(1) أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة ، ط1، 1954م، ص 54، 55.

(2) محمد فتحي عبد الله، وجيهان السيد، الفلسفة اليونانية مدارسها وأعلامها، الجزء الأول، (من طاليس إلى أفلاطون)، دار الوفاء، الإسكندرية، (بدون تاريخ)، ص107.

(3) عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهللينى، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005، ص 50.

(4)J.Burent;Early Greek Philosophy,London ,1946.pp 70-73. نقلاً عن عبد الرحمن عبد العال، مرجع سابق، ص51 .

(5) جورج سارتون، تاريخ العلم،ج1، ترجمة لفيف من العلماء تحت إشراف د. إبراهيم مذكور، دار المعارف، القاهرة،1991م، ص271. نقلاً عن عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مرجع سابق، ص51.

(6) المرجع السابق، ص52.

(7). أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ،1977م، ص101،100.

(8) عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مرجع سابق، ص5

(9) المرجع السابق، ص54.

(10) حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص180.

(11) . عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مرجع سابق، ص55 .

(12). المرجع السابق، ص55 .

(13)G.S.Kirt . The nature of Greek myth " Penguin books . 1977. P. 172.

(14) أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص 223، 224 .

(15) بول جانيه، جبريل سياى، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحي هويدي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961م، ص114.

(16)عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مرجع سابق، ص 65.

(17) المرجع السابق، ص65. وأيضاً أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص 125.

(18) المرجع السابق، ص62

(19) المرجع السابق، ص62، 63 .

(20) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص 76.

(21). الشهر ستاني، الملل والنحل، ج2، تعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتاب العلمي، بيروت، ط3 (بدون تاريخ)، ص 349.

(22) حربي عباس، مرجع سابق، ص127.

(23) عبد العال عبد الرحمن عبد العال، المرجع السابق، ص67 .

(24) المرجع السابق، 68.

(25) أحمد فؤاد الأهوانى، مرجع سابق، شذرة (115)، ص188.

(26) المرجع السابق، الشذرات (117–119)، ص189، 190.

البعد الأخلاقي للزهد عند أهل الصفة

(أبو ذر الغفاري أنموذجا)

د. هاجر الطيب عمران
قسم الفلسفة – كلية الآداب بالزاوية

مقدمة:

إنَّنا لا نجد بذور الحياة الروحية الإسلامية مغروسة في قلب النبي ﷺ، وصحابته من الخلفاء الأربعة فحسب، وإنَّما نجدها أيضاً في قلوب صحابته من غير الخلفاء. فأهل الصفة من الصحابة مثلاً كان لهم أثر قوي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية، حتى أنَّ البعض يذهب إلى أنَّ اسم التصوف مشتق من اسمهم، وقد كان أهل الصفة جماعة من فقراء المهاجرين والأنصار، لم يكن لهم أهل ولا مال، فبنيت لهم صفة(*) في مسجد الرسولﷺ انقطعوا فيها إلى الله وعكفوا على العبادة ورياضة النفس، والتجرُّد عن أعراض الدنيا، فنزل فيهم قوله تعالى:﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [سورة الكهف:الآية28].

وقد وصف أبو نعيم الأصفهاني في كتابه:(حلية الأولياء) أهل الصفة فقال: "هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من عرض الدنيا، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء، لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا حال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى"(1).

ونحاول في هذا البحث الإجابة عن السؤال التالي: ما السبب الذي جعل من أهل الصفة ينتهجوا هذا المنهج الزهدي في حياتهم الروحية؟ وما البعد الأخلاقي الذي يمكن أنْ يهدف إليه؟

أمَّا عن الهدف وسبب اختياري لهذا الموضوع فهو إظهار الحياة الروحية المثلى لضعفاء المسلمين، وفقراء المهاجرين، والذي كان فيها الزهد غايةً ومنهجاً يسير على هدى من الكتاب والسنة.

وانتهجت في هذا البحث المنهج التحليلي الوصفي فقمت بتقسيم البحث إلى النقاط التالية:

أولاً- الأخلاق لغةً واصطلاحاً:

أ- الأخلاق لغةً.

الأخلاق جمع خلق، وهى السجية والمروءة[1]. وهو يحمل في الحقيقة وصف لصورة جميلة أو قبيحة[2]، وتجدر الإشارة إلى أنَّ لفظ خلق ورد في القرآن الكريم بمعانٍ كثيرة، كما في قوله تعالى:﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[سورة القلم،:الآية4]، ويقول ابن منظور: "اشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاق، وهي التمرين ويقال للذي أَلِفَ شيئاً فصار ذلك له خلقاً تمرَّن عليه، ومن ذلك حسن الخلق"[3].

وما تجدر الإشارة إليه أنَّ من هذه التعريفات ما يتعلَّق بفسيولوجية الإنسان الخلقية الظاهرة، ومنها الآخر ما يتعلق بالجانب السيكولوجي النفسي الروحي، لأنَّ الإنسان مركَّب من جسد وروح، ولكل واحد منهما هيئة وصورة، إمَّا قبيحة وإمَّا جميلة، كما أنَّ الخلق غير التخلُّق، فالخلق يعنى الطبع، أمَّا التخلُّق فيعنى التطبُّع، أو التكلُّف أو التصنُّع.

ب – الأخلاق اصطلاحاً.

تعريفات علم الأخلاق تعدَّدت واختلفت باختلاف المفكرين وطرق تفكيرهم، ونظرتهم لماهية الأخلاق وطبيعتها، ولعل هذا الاختلاف وعدم الاتفاق على تعريف جامع مانع للأخلاق يعود لأسباب أهمها: أنَّ هذا العلم علم معياري[*]، وليس علماً وصفياً[**][4] أي يبحث ويهتم بما ينبغي أنْ يكون، لا بما هو كائن، فغاية هذا العلم وضع مثل أعلى يسير بمقتضاه الإنسان، وتحديد ماهية الخير والشر والتطلُّع نحو الأفضل.

ومن الواضح أنَّ أقدم التعريفات يقال إنَّها ترجع إلى جالينوس (129-199) الذي ذهب أنَّ "الخلق حالة للنفس داعية الإنسان إلى أنْ يفعل أفعال النفس بلا روية واختيار"[5]. أما أرسطو فقال: "إنَّ الفضيلة الأخلاقية تأتى نتيجة للعادة، وأنَّ اسم الخلق ينتج عن انحراف بسيط عن كلمة العادة"[6].

معنى هذا أنَّ الأخلاق تطلق على سلوك الفرد الذي يتفق مع عادات مجتمعه وتقاليده، ومن ثم فهو صاحب الخلق، لأنَّ الخلق يخص الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى، كما تُعرف الأخلاق بأنَّها "علم بالقواعد والحقائق التي لو روعيت عملياً لكان السلوك الإنساني على خير ما يطلب"[7].

من الواضح أنَّ هذا التعريف جمع بين بعدين أخلاقيين، هما العلم والعمل، الذي هو علم بالقواعد العامة التي لو طبِّقت عملياً لصار الإنسان خيِّراً.

كما عرِّفت الأخلاق بأنَّها العلم المعياري الخاص بالسلوك، أو العلم الذي يحكم على السلوك بأنَّه صائب[8].

يتضح مما سبق أنَّ الأخلاق ليست علماً وصفياً، بل هي علماً معيارياً، يضع المعايير والقواعد التي ينبغي مراعاتها، و بها تقاس قيم الأفعال الإنسانية.

ثانياً- نبذة عن حياة أهل الصفة:

يعد أهل الصفة من الذين مثلوا النموذج الواقعي للزهد والفقر والعبادة والتنسك، حيث كان الرسول ﷺ يحبهم ويجالسهم، ويحث الناس على إكرامهم ومعرفة فضلهم، وكان أبوهريرة من أشهر من سكن الصفة، طيلة حياة النبي ﷺ ولم يبرحها، ومن الذين لزموا الصفة من الصحابة على سبيل المثال لا الحصر: معاذ بن جبل، سلمان الفارسي، أنس بن مالك، وأبو ذر الغفاري[9].

وسؤالنا التالي من هم أصحاب الصفة؟ وما البعد الأخلاقي الذي يرمى إليه الزهد عندهم؟

كان الرسول ﷺ يعمل على تعميق الجانب الروحي في حياة المسلمين، فسرعان ما ظهرت طائفتان في المدينة، كان لهما الأثر الأكبر في الحياة الإسلامية فيما بعد:

1- الطائفة الأولى: وهي طائفة القراء من الأنصار، كانوا يحتطبون بالنهار، ويصلون بالليل، بل كانوا يلازمون الأعمدة ليلاً يجتهدون ويدرسون القرآن.

وكانوا الطبقة الأولى من النسَّاك والعارفين، والعباد الذين انقرض معظمهم على عهد الرسولﷺ، لم يتدنسوا بما فتح الله عليهم من زهرة الحياة الدنيا؛ أفتتاناً على قول أبى نعيم الأصفهاني فى الحلية: "وقد وصفهم عبد الله بن مسعود بأنَّهم حملة القرآن، وينبغي لحامل القرآن أنْ يعرف بحزنه، إذا الناس يفرحون، وببكائه إذا الناس يضحكون، وبصمته إذا يلغطون، وبخشوعه إذا الناس يختالون، بل ينبغي له أنْ يكون باكياً محزوناً، حكيماً عليماً سكيناً، ولا ينبغي أنْ يكون جافياً..."[10]. وكان للقرَّاء الدور المهم في حروب الردة، وكان نداؤهم في الحروب: "يا أهل أصحاب القرآن، زيِّنوا القرآن بالأفعال، واستشهد الكثير منهم في حروب الردة، وعاشوا فرقة زاهدة في عهد الخلفاء الثلاثة، ووقفوا بجانب على ابن طالب حين قامت الفتنة بينه وبين معاوية، لكنَّهم انشقوا عنه بعد ذلك، وكُّونوا أكبر فرقة سياسية زاهدة في الإسلام هي فرقة الخوارج[11].

2- الطائفة الثانية: التي اتصفت بالزهد وهي طائفة أهل الصفة في عصر الرسول ﷺ في المدينة. فما سبب هذه التسمية؟ وبأي شيء امتازوا؟.

أمَّا عن سبب تسميتهم بأهل الصفة: فكأن الرسول قد بنا الصفة في ظلال مسجد المدينة لضعفاء المهاجرين. فجعل المسلمون يوغلون إليها ما استطاعوا من خير، وكان رسول الله يأتيهم فيقول:"كيف أصبحتم؟ فيقولون بخير يا رسول الله، فيقول: أنتم اليوم خير من يوم، يغذى على أحدكم بجفنه ويراح عليه بأخرى، ويغدو في حلة ويروح في أخرى، وتسترون بيوتكم كما تستر الكعبة"[12]. فقالوا: نحن يومئذٍ خير يعطينا الله تعالى فنشكر. فقال الرسول: "بل أنتم اليوم خير"[13]. وكان أعيان مكة يكرهون الاجتماع بالرسول في وجود أهل الصفة؛ لفقرهم ومظهرهم، وكاد الرسول أنْ يستمع إليهم ولكن الله نهاه عن ذلك[14].

فعن سلمان الفارسي، وعيينة بن حصين، والأقرع بن حابس، وذووهم فقالوا يا رسول الله : إنك لو جلست في صدر المسجد، ونحيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم– يعنون أبا ذر وسلمان وفقراء المسلمين– إذ كان عليهم جباب الصوف، لم يكن عندهم غيرها فيخرج منها رائحة الضأن من شدة الحر– وخالصناك وأخذنا عنك فأنزل الله عز وجل قوله :﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا27﴾ ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ [سورة الكهف،الآية27 ،28].

فقام نبي الله ﷺ يلتمسهم حتى أصابهم في مؤخرة المسجد، يذكرون الله، فقال الرسول ﷺ : "الحمد الله الذي لم يُمتني حتى أمرني أنْ أصبر نفسي مع قوم من أمتي، معكم المحيا، ومعكم الممات "[15].

من الواضح أنَّ هذه الآية نزلت وهي أمر من الله لسيد الخلق في أنْ يكون مع هؤلاء من الصفوة الزاهدين في الدنيا، الذاكرين الله بالغدو والآصال، وهم من نزلت فيهم هذه الآية، وفيها وعيد للأعيان والظالمين، وفيها تتلمس تواضعاً ورفقاً ومحبة، وهذه كلها فضائل أخلاقية.

تلك هي الحياة الروحية التي جعل منها الصحابة أساساً للزهد والتقشف والعفة والنزاهة، هم قدموا كل القيم الأخلاقية بكل جماليتها من حق وخير وجمال، فأخذوا من الدنيا بقدر ما تعينه على أداء ما يجب عليه دينياً ودنيوياً، وطبقاً لما أحلَّه الشرع، وتطبيقاً لما شرعه في كتابه، وعلى لسان رسوله.

فبما امتاز الزهد لديهم؟ وهل كان أمراً اختيارياً؟

ذكر عبد الرحمن بن أبي بكر أنَّهم كانوا فقراء، وأنَّ الرسول كان يدعو أصحابه للبذل والعطاء ومراعاة أهل الصفة، إذ كان يقول لهم: "من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، ومن عنده طعام أربعة فليذهب بخامس، وبسادس"[16].

بل كان الرسول ﷺ لا يقوم من مجلسه إذا جلسوا حتى يقومون، وكان إذا صافحهم لم ينزع يده من أيدهم قبلهم، لذا كان يفرقهم على أهل الجدات والسعات كل واحد على مقداره[17]، وهم قوم: "انقطعوا في صفتهم إلى الله وعكفوا على العبادة، وأمعنوا في رياضة أنفسهم على الزهد والتقشف فتجردوا عن أغراض الحياة الدنيا، واتجهوا وجهة روحية خالصة"[18].

يتضح ممَّا سبق أنَّ زهد هذه الصفوة كان منهجاً دينياً اختيارياً، وسلوكاً مستحباً، تتجلَّى فيه كل الفضائل من تواضع ومحبة وصبر على فاقه، وبالكرم رغم الحاجة. نستشف ومن خلال هذه الفضائل كلها، أنَّه متى ما ساد هذا المنهج، أي مجتمع وطبق في حياتنا، ستتقلَّص الفوارق الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، ويشعر الأغنياء بآلام الفقراء، وبالتالي يعطفون عليهم ويتعاونون معهم في تحمُّل أعباء المعيشة والحياة.

ولقد وصفهم أبو هريرة في حياتهم فيقول: "إنَّهم أضيَاف الإسلام، لا يأوون على أهل ولا مال "(19). فأين نفهم البعد الأخلاقي؟ أو القيمة الأخلاقية تحديداً من زهدهم؟

ممَّا سبق عرضه نستطيع القول إنَّ هؤلاء المسلمين أصحاب الصفة، حاولوا وبزهدهم إقامة مجتمع راق وفاضل قائم على سمو الأخلاق وعلو الهمة، فهم ضربوا مثالاً على الموازنة التي كانت في الزهد ومتطلَّبات الحياة الاجتماعية في مجتمعهم آنذاك، وهذا ما يؤكده الدكتور عبد اللطيف محمد بحد قول: لم يكن أهل الصفة مَثلَ فقراء التكايا(*)، بل كانوا أول من يسارع إلى القتال إذا دعا داعية، فكانوا بمثابة الجيش العامل الواقف على أهبة الاستعداد لأي نازلة (20). وحثهم عمر رضي الله عنه على أنْ يكفلوا أرزاقهم بأنفسهم، وكان عمر محقاً في الاجتهاد حتى لا يعيش المسلم متكلاً على سواه(21).

يتضح أنَّ الحياة الروحية لدى أهل الصفة قائمة على العمل السلوك العملي، وتلك هي فضيلة أخرى، حيث كانت هذه الحياة زهداً عملياً وتقشفاً عملياً وتطبيقاً عملياً لنصوص الشرع والدين، أيْ

موازنة عملية بين الحياة الدنيوية، وواجبات الحياة الأخروية، ومجاهدة عملية، وكلها فضائل فرضت نفسها وارتسمت. لذلك فهم جماعة جمعوا بين الإيمان والجهاد والعمل لأنَّهم أهل تقوى وصلاح، عن أبي قتادة قال عن النبي ﷺ : "أنَّ الجهاد في سبيل الله والإيمان بالله أفضل الأعمال"(22).

فالله يحب أهل التقى والصلاح، أهل الباقية لا الفانية وهؤلاء هم، عن سعد بن وقاص عن النبيﷺ قال: "إنَّ الله يحب العبد التقى، الغنى، الخفي"(23).

ثالثاً: حياة أبي ذر الغفاري.

ذكر القرآن الكريم صحابة رسول الله –رضوان الله عليهم أجمعين– في أكثر من آية من القرآن الكريم، ففي المهاجرين والأنصار يقول:﴿وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آَوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [سورة الأنفال، الآية: 74]، وقوله:﴿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، الآية:8–9]، فحين نتحدث عن الحياة الروحية عند صحابة رسول الله، فهي صورة عن الحياة الروحية عند الرسولﷺ.

1. اسمه. هو جندب بن جناده، وهو الذي قال فيه الرسول: ما أقلت الغبراء، ولا أظلت الخضراء من رجلٍ أصدق من أبى ذر.

2. كنيته. أبا ذر الغفاري كان من قبيلة غفار، التي كانت ممراً لتجارة قريش ذاهبة آيبة منها (24).

حياته:

كان أبو ذر من أبناء قبيلة غفار، لكنه امتاز عليهم بجرأة القلب ورجاحة العقل وبعد النظر، فكان يضيق أشد الضيق بهذه الأوثان التي يعبدها قومه من دون الله. ويستنكر ما وجد عليه العرب من فساد الدين وتفاهة المعتقد، ومن الطبيعي أنْ يكون متطلعاً إلى ظهور نبي جديد يملأ على الناس عقولهم وأفئدتهم ويخرجهم من الظلمات إلى النور(25).

ثم تناهت إلى أبى ذر –وهو في البادية– أخبار النبي الجديد الذي ظهر في مكة، فقال لأخيه أنيس انطلق إلى مكة وأقف على أخبار هذا الرجل، الذي يزعم أنَّه نبي، وأنَّه يأتيه الوحي من السماء، أسمع شيئاً من قوله وأحمله إليَّ، ذهب أنيس إلى مكة، والتقى بالرسول –صلوات الله عليه وسلامه– وسمع منه ثم عاد إلى البادية، فتلقَّاه أبو ذر في لهفة، وسأله عن أخبار النبي الجديد في شغفٍ فقال: لقد رأيت – والله – رجلاً يدعو إلى مكارم الأخلاق، ويقول كلام ما هو بشعر(26).

فقال له أبو ذر: ما شَفيت لي غليلاً فذهب يبحث عن محمد ﷺ لوحده، ولمَّا وصل مكة وهو متوجِّس خيفةً من أهلها، ظل في المسجد، فمر عليه علي – كرَّم الله وجه– ولمَّا عرف أنَّه غريب دعاه معه، وبات ليلته عنده، وفي الصباح عاد إلى المسجد دون أنْ يسأل أحدٌ منهما صاحبه عن شيء، ثم قضى أبو ذر يومه الثاني دون أنْ يتعرَّف عن النبي. فلمَّا كانت الليلة الثالثة قال علي –كرَّم الله وجه– لصاحبة : ألا تحدثني عمَّا أقدمك إلى مكة؟ فقال أبو ذر: إنْ أعطيتني ميثاقاً أنْ ترشدني إلى ما أطلب فعلت؛ فأعطاه علي ما أراد من ميثاق. فقال– أبو ذر– لقد قصدت مكة من أماكن بعيدة أبتغى لقاء النبي الجديد، وسماع شيء ممَّا يقوله. فانفرجت أسارير علي –رضي الله عنه– وفي الصباح ذهب به إلى محمد ﷺ فأقبل أبو ذر على الرسول فقال: السلام عليك يا رسول الله. فقال الرسول وعليك سلام الله ورحمته وبركاته، فأقبل الرسول–صلوات الله عليه– على أبي ذر يدعوه إلى الإسلام، ويقرأ عليه القرآن، فما لبث أنْ أعلن كلمة الحق ودخل الدين الجديد(27).

ونال أبا ذر من الويل والعذاب الشيء الكثير؛ لأنَّ قريشاً اعتبرته صابئاً، لولا أنْ أدركه العباس بن عبد المطلب عم النبي لقتلته قريش إلى أنْ قال لهم عم النبي: "ويلكم أتقتلون رجلاً من غفار، ممر قوافلكم عليهم، وأسلم من غفار خلق كثير، فقال فيهم الرسول ﷺ غفار غفر الله لها، واسلم سالمها الله"(28).

وكان مع الرسول الكريم في كل غزواته فلما أقام في باديته، قدم إلى المدينة وانقطع إلى الرسول ﷺ وأستأذنه في أنْ يقوم على خدمته؛ فأذن له ونعم بصحبته، وسعد بخدمته وظل الرسول ﷺ يؤثره ويكرمه(29).

من الواضح أنَّ مثل هؤلاء الصحابة قد اعترف لهم الإسلام بالعديد من التضحيات بالنفس، والمال، والولد، فهم كانوا ذوي حياة روحية عالية متمسكة بتعاليم الإسلام، مؤدية لها على أحسن وجه، سواء أكانت فرضاً، أم سنة، أم تطوعاً، أم استحباباً وأفضلية، وسواء أكانت عقيدة أم شريعة، أم أخلاقاً أم معاملات. فأين نفهم البعد الأخلاقي للزهد عند أبى ذر الغفاري؟

رابعاً: الزهد عند أبي ذر الغفاري.

أبو ذر الغفاري آلمه كل الألم المظهر الدنيوي الذي ساد الحياة الإسلامية، وأنكر أشد الإنكار أنْ يكون هذا هو الإسلام الحقيقي الذي دعا إليه محمدﷺ، وهو في جوهره ثورة روحية على المجتمع القرشي المترف، وتبلور هذا الألم، وهذا الإنكار في ثورة فردية عارمة قام بها صاحب رسول الله المتحنث(*) القديم(30). استمرت هذه الثورة حين استمر هذا الصحابي واقفاً أمام حُكام بني أمية، يجادلهم في الشؤون الدينية والدنيوية منتصراً للحق ولا يبالي في ذلك بما قد يتعرَّض له من الأذى والطرد والنفي، وهذه صورة من الصور الفريدة في الصدر الإسلامي الأول. وقد روي عن أبي ذر أنَّه قال: "إنَّ قيامي بالحق لله تعالى لم يترك لي صديقاً، وأنَّ خوفي من يوم الحساب ما ترك على بدني لحماً، وأنَّ يقيني بثواب الله ما ترك في بيتي شيئاً"(31).

من الواضح أنَّ كلام أبي ذر الغفاري يذكِّرنا بكلام الشيخ الحسن البصري الذي قال: "لقد أدركت أقواماً ما أنا عندهم إلا لص"(32).

فالقاسم المشترك بين الصحابي الجليل أبي ذر، وإمام التابعين الشيخ الحسن البصري أنَّه حمل زهدهما وورعهما بعد أخلاقي ألا وهو النصح الأخلاقي المتأتي من صدق إيمانه بأنَّ هذه الحياة فانية، وأنَّها طريق إلى عالم البقاء الأبدي، والخوف من الله سبحانه وتعالى، تلك هي القيمة الأخلاقية، وكلها قيم وفضائل، التي كان ينشدانها من زهدهما وورعهما. الذي كان أساسه الكتاب والسنة، لذا كانا وعاظاً وناصحين. ومصداقاً لذلك ما تحكيه إحدى الروايات عن معاوية حاكم الشام في خلافة عثمان بن عفان، الذي أسس فيما بعد الدولة الأموية، بأنَّه وقع خلاف بينه وبين الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري في موضوع الآية التي تقول:﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة التوبة، الآية:34]، فقد رأى رجل الدولة معاوية، ذو النزعة الدنيوية في هذه الآية تحذيراً لا يمكن أنْ ينطبق على الظروف الواقعية للدولة الإسلامية، ولكنَّه تحذير موجَّه إلى رؤساء الديانات الأخرى بالنسبة لجشعهم ومطامعهم. بينما الرجل التقي أبا ذر رأى عكس ذلك، وقال بأنَّ هذه الآية نزلت فينا وفيهم. وهنا لم يتفق بتاتاً مع آراء معاوية الذي عد تفسير أبي ذر بالغاً من الخطورة درجة أوجبت رفع أمره إلى الخليفة الذي أمر بأشخاص أبي ذر إليه، ثم أبعده في الرّبْذة(*) كي لا يؤثر بتعاليمه – التي يذهب فيها إلى ازدراء الحياة الدنيا– في الرأي العام بشكل مخالف للروح السائدة(33). فرحل إليها وأقام فيها بعيداً عن الناس، زاهداً بما في أيديهم من عرض الدنيا، مستمسكاً بما كان عليه الرسول وأصحابه من إيثار الباقية على الفانية.

الواضح أنَّ دعوة أبي ذر الغفاري الدينية الروحية في المال صبغت بالزهد والتقشُّف الذي بهما يحارب الطبقة الارستقراطية القرشية، وفيها يرفع من شأن الفقراء والضعفاء والمحرمين في مكة، الذين دخلوا في دين الله أفواجاً، إذ كان الزهد الذي اصطبغ به الإسلام مانعاً لارستقراطي قريش من الدخول فيه

وتقويضه. فزهد أبو ذر وعلى هذا النحو منهج تطبيقي اختياري له فضائل أخلاقية عدة، منها إنفاق المال في سبيل الله وعدم كنزه، فهو جمر على صاحبه إنْ لم ينفق منه، وفي نفقته تتلاشى كل الفوارق الاجتماعية، ويشعر الأغنياء بالفقراء، وبالتالي يكون الرفق واللين، وهذه من أفضل الفضائل الأخلاقية.

وعندما أعاد معاوية بن أبي سفيان أبا ذر إلى المدينة صاح قائلاً : "إنَّ بني أمية تهددني بالفقر والقتل، ولبطن الأرض أحب إليَّ من ظهرها، وللفقر أحب إليَّ من الغنى"(34). وأخذت الحلقات تنقض من حوله خوفاً من سطوة بني أمية، وقد سئل ذات مرة لما تذهب الناس عنك؟ فقال:"إني أنهاهم عن الكنوز"(35).

ثم أعلن دعوته "بقوله أنَّ خليلي عهد إليّ أنَّه أيما ذهب أو فضة، فهو جمر على صاحبه حتى ينفقه في سبيل الله عز وجل"(36).

يتضح ممَّا سبق عرضه أنَّ الزهد عند أبي ذر منهجاً وطريقة، فلما كان هو المنهج والطريق لدى هذا الصحابي الجليل؟

كان منهجاً لما حمله من بعدٍ أخلاقي تميز بفضائله الكبيرة، فالزهد في المال يعلِّم المسلم أنَّ المال فتنة، وأنَّه وسيلة لكثير من المفاسد التي نراها في المجتمع، وعلى المسلم أنْ يحذر هذا المال حتى لا يوقعه في المهالك. وقد حدد الرسولﷺ الجوانب التي يصح فيها، والجوانب التي لا يصح فيها الزهد، فعن أبي ذر أنَّه ﷺ قال: "الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا ألا تكون بما في يديك أوثق ممَّا في يدي الله"(37).

فليس الزهد تحريم الحلال من مطعوم وملبوس ونحوهما، ولا إضاعة المال كرميه في البحر، أو تركه حتى يتلف، ولكن حقيقة الزهد أنْ تكون واثقاً بما عند الله أكثر ممَّا في جيبك؛ لأنَّه – أي ما في جيبك– مُعرَّض للضياع، وما عند الله في قرار مكين(38).

امتاز أبو ذر في زهده بالنصح الأخلاقي فقال: "يأيها الناس أنا جندب الغفاري، هلم إلى الأخ الناصح الشفيق" فاكتنفه الناس، فقال: "أرأيتم لو أنَّ أحدكم أراد سفراً، أليس يأخذ من الزاد ما يصلحه؟ فقالوا: بلى، قال: فسفر طريق يوم القيامة أبعد ممَّا تريدون، فخذوا منه ما يصلحكم. قالوا وما يصلحنا؟ قال: حجوا حجة لعظائم الأمور، صوموا يوماً شديداً حره لطول النشور، صلوا ركعتين في سواد الليل لوحشة القبور"(39). وقال:"اعزموا دنياكم ودعُونا وربُنا ودِيننا(*)"وقال سمعت رسول اللهﷺ يقول: "إنَّ أقربكم مني مجلساً يوم القيامة مَنْ خرج مِنْ الدنيا كهيئة ما تركته فيه"(40).

فالزهد الذي ناد به أبو ذر الغفاري هو الزهد المعتدل المتوافق مع الشرع والوحي قرآناً وسنة، وكان هذا النوع من الزهد منذ أنْ كانت الدعوة قد طبقه الرسولﷺ في حياته وعلى بيته وأهله، وكذلك الصحابة من بعده الذين أخذوا الحياة بعزة وكرامة، فكانوا عباد ونسَّاك استقوا منهجهم في الزهد من القرآن الكريم والسنة الشريفة، فما بالك بمن كان رفيق النبي والراوي لهذا الحديث وغيره. فالممعن في هذا الحديث يجد أنَّ الله هو الغافر والنافع والهادي، وأنَّ هذه الحياة غربلةٌ للأعمال، فمن عمل صالحاً له المثل، ومَنْ أحاطت بحياته الظلمات والويل من سوء فعله فيسأل نفسه، لا بل ويكون لائم لها!.

روى مسلمٌ عَنْ أَبِي ذَرٍّ الغِفَارِيِّ عَنْ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِيمَا رَوَى عَنْ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّهُ قَالَ: "يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا. يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ. يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعِمُونِي أُطْعِمْكُمْ. يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسُونِي أَكْسُكُمْ. يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا فَاسْتَغْفِرُونِي أَغْفِرْ لَكُمْ. يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّي فَتَضُرُّونِي وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي. يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ

مِـنْكُمْ مَـا زَادَ ذَلِـكَ فِـي مُلْكِـي شَـيْئًا. يَـا عِبَـادِي لَـوْ أَنَّ أَوَّلَكُـمْ وَآخِـرَكُمْ وَإِنْسَـكُمْ وَجِـنَّكُمْ كَـانُوا عَلَـى أَفْجَـرِ قَلْـبِ رَجُـلٍ وَاحِـدٍ مَـا نَقَـصَ ذَلِـكَ مِـنْ مُلْكِـي شَـيْئًا. يَـا عِبَـادِي لَـوْ أَنَّ أَوَّلَكُـمْ وَآخِـرَكُمْ وَإِنْسَـكُمْ وَجِـنَّكُمْ قَـامُوا فِـي صَـعِيدٍ وَاحِـدٍ فَسَـأَلُونِي فَأَعْطَيْـتُ كُـلَّ إِنْسَـانٍ مَسْـأَلَتَهُ مَـا نَقَـصَ ذَلِـكَ مِمَّـا عِنْـدِي إِلَّا كَمَـا يَـنْقُصُ المحـيط إِذَا أُدْخِـلَ الْبَحْـرَ. يَـا عِبَـادِي إِنَّمَـا هِـيَ أَعْمَـالُكُمْ أُحْصِـيهَا لَكُـمْ ثُـمَّ أُوَفِّـيكُمْ إِيَّاهَـا فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدْ اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ"(41).

زهـد الصـحابي الجليـل أبـو ذر كـان منبعـه المدرسـة الكبـرى للفضـائل والنبـع الـذي لا ينضـب للقـيم هـدى الكتـاب والسـنة، مـن صـدق وحـق وصـبر وثبـات، فتـذرَّع بهـم ليـردع كـل قـبح يشـوب أي بعـد أخلاقـي صـافي، وكـان يقـول:"فإنـا كنـا فـي جاهليتنـا قبـل أنْ يرتـل علينـا الكتـاب، ويبعـث فينـا الرسـول، ونحـن نـوفي بالعهـد، ونَصْـدقُ الحـديث، ونحسـن الجـوار، ونقـرى الضـيف ونواسـى الفقيـر. فلمـا بعـث الله فينـا رسـول الله، وأنـزل علينـا كتابـه، كانـت تلـك الأخـلاق يرضـاها الله ورسـوله، وكـان أحـق بهـا أهـل الإسـلام، وأولـى أنْ يحفظوهـا فلبثـوا بـذلك مـا شـاء الله أنْ يلبثـوا، ثـم أنَّ الـولاة قـد أحـدثوا أعمـالاً قِباحـاً لا نعرفهـا مـن سـنَّة تطفـي وبدعـة تحيـى! وقائـل بحـق مكـذَّب، وأثـرةٌ لغيـر تقـي، وأمـين مسـتأثر عليهم من الصالحين..."(42).

ممـا سـبق يتبـين أنَّ زهـد أبـا ذر هـو خلـق تخلـق بـه هـذا الصـحابي ، فكـان عنـده المـنهج والطريـق الموصـل إلـى الـدار الفانيـة ومـا الباقيـة إلا دار لعمـل الخيـر والاقتـداء بأهلـه. دخـل عليـه رجـل ذات مـرة يقلِّـب الطـرف فـي بيتـه، فلـم يجـد فيـه متاعـاً، فقـال: يـا أبـي ذر، أيـن متـاعكم؟ فقـال لنـا بيـت هنـاك(*) نرسـل إليـه صـالح متاعنـا. ففهـم الرجـل مـراده، وقـال لـه: ولكـن لابـد لـك مـن متـاع مـا دمـت فـي هـذه الدار، فأجاب: ولكن صاحب المنزل لا يتركنا فيه(43).

فزهد أبو ذر وكان خلق وطريق ومصفاة لكل فعل، وكان الزهد الذي دعا إليه يعد ضمن البناء الأخلاقي الإسلامي، الذي شيَّده المسلمون تطبيقاً لمنهج كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما حمله من رحمة وتواضع وصدق وصفاء وجود. والذي فيه قال الرسولﷺ : "ما أقلت الغبراء(**) ولا أظلت الخضراء (***) من رجل أصدق من أبي ذر"(44).

الخاتمة

من خلال عرضنا توصلنا إلى النتائج التالية:

1- إنَّ الحياة الروحية لدى أهل الصفة كانت قائمة على الزهد والتقشف، وإيثار الحياة الأخروية عن الحياة الدنيوية، أي حياتهم حياة الأخلاق وفضائلها، فكان الزهد عندهم طريق ومنهاج للحياة كلها.

2- صفاء الروح وطهارة النفس جعلتهم يتساموا عن كل ما هو مادي ساعين إلى حياة أكثر اعتدال واتزان، بلا إفراط ولا تفريط ولا تشدد ولا مغالاة، فنادوا بفضيلة الاعتدال والتوسط.

3- صحيح أنَّهم كانوا من فقراء المسلمين لم يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا دنيا زائلة، ولكن استطاعوا أنْ يبنوا مجتمع راق وفاضل قائم على سمو الأخلاق وعلو الهمة، وهذا لم يأت إلا بعد مجاهدة للنفس وتحليتها بكل خلق جميل، من بعد تخليه من كل الرذائل.

4- مثل زهد الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري الذي هو أحد رجالات أهل الصفة الزهد الأخلاقي، وما حمله من نصح ووعظ وإرشاد، فكان بذلك الشبيه الآخر للحسن البصري، فزهدهم كان جامعاً للنصح واللين والتواضع وحباً لله، وليس هذا بغريب فهذا هو حال أهل القرآن ومحبوه.

5- دعا أبو ذر الغفاري إلى الزهد في المال؛ لأنَّه رأى أنَّ المال فتنة، وأنَّه وسيلة لكثير من المفاسد التي في المجتمع. لذلك صرخ بقوة في وجه الولاة بهذه الآية، التي

هي كانت حجته عليهم لقوله تعالى :﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [سورة التوبة،الآية:34]

حاول أبو ذر الغفاري بصرخته المتمثلة في نصحه أنْ يوقظ الضمائر، وأنْ يعيد للمجتمع القرشي صحوته، وحق الضعفاء والمحرمين والعبيد في ذاك المال، فحارب بدعوته الدينية والروحية تلك الطبقة الأرستقراطية القرشية، وكانت غايته من ذلك نزول القادة إلى مستوى الفقراء. وهنا يتجلَّى الزهد بأبعاده.

فضلاً عن حب المسلم لإنفاق ماله في سبيل الله – كصورة من صور الزهد– قد يدفعه للتصدق به وإنفاقه إيثاراً لرضا الله سبحانه وتعالى لقوله ﷺ راداً عن سعد بن أبى وقاص حين أراد أنْ يتصدَّق بثلثي ماله: "الثلث والثلث كثير إنك إنْ تدع ورثتك أغنياء خير من أنْ تذرهم عالة يتكلفون الناس"(45).

6- الزهد عند أصحاب الصفة مثل صورة من صور الإسلام الواضحة، فضلاً على كونه منهج فهو وسيلة دينية اختيارية لتنظيم الحياة، وبه تتلاشى كل الفوارق بين الأغنياء والفقراء، فيكون الشعور واحد في تحمل أعباء المعيشة وصعوبة الحياة.

هوامش البحث ومصادره:

1- الطاهر الزاوي، مختار القاموس، ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1979، ط1، ص192.

2- ابن منظور، لسان العرب،تقديم الشيخ عبد العلايلى، ج2، بيروت، دار الجيل، 1988، ص182.

3- المصدر نفسه، ج2، ص1244-1248.

(*) هو المبدأ الأول أو القاعدة النموذجية التي تقاس الموضوعات عليها.

(**) و مرحلة انتقال بها ننتقل إلى دراسة تنظريه لموضوع ما في العالم ويتصل الوصف والتفسير اتصالاً يدمج أحدهما الآخر،محمد شفيق وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية،ج1، بيروت معهد الإنماء، 1986، ص65- 66.

4- جالينوس، كتاب الأخلاق، مجلة الآداب،ج1، الجامعة المصرية،1937، ص151.
5- أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، تحقيق أبو بكر التلوع، ليبيا، منشورات جامعة الجبل الغربي،1998، ص67.
6- أبو بكر زكري، مدخل إلى فلسفة الأخلاق، مصر، دار التأليف، 1969، ط1، ص7.
7- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، لبنان، المنشورات العالمية، 1999، ط1، ص240.
8- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، 1976، ص11.
9- الأصفهاني، حلية الأولياء،ج1، مصر مطبعة،1932،ص237، 238.
10- المصدر نفسه، ج1، ص248،237.
11- نفس المصدر، ح1، ص130-183. وأيضاً، ابن الجوزي، تلبيس إبليس، بيروت، دار الكتب العلمية،1970، ص163.
12- المصدر نفسه،ج1، ص131،130،123.
13- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، الإسكندرية، ص103-104.
14- الأصفهاني: حلية الأولياء،ج1، مصدر سابق، ص340-345.
15- المصدر نفسه، ج2، ص340-345.
16- محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، مصر الهيئة العامة للكتاب،1970، ص73.
17- الأصفهاني: حلية الأولياء، ج1، مصدر سابق، ص338.
18- محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص23.
19- الأصفهاني: حلية الأولياء، ج1، مصدر سابق، ص339.

(*) التكايا أحد دور العبادة عند الصوفية الأتراك.

20- عبد اللطيف محمد عبده، التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات الواردة عليه، القاهرة، 2000، ط3، ص20.

21- عبد الرحمن بدوى، تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات،1975، ط1، ص127.

22- رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب من قتل فى سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدَّين، رقم الحديث1885.

23- رواه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، رقم الحديث2965.

24- ابن حجر العسقلاني،الإصابة في معرفة الصحابة، ج3، مطبعة السعادة،1987، ص60-63.

25- ابن عبد البر،الاستيعاب، ج2، مطبعة حيدر أباد، ص645- 646.

26- ابن الجوزى، صفة الصفوة،ج1،حلب، دار الوعي،1991، ط1، ص245-238.

27- الشعراني،الطبقات الكبرى، ص32.

28- ابن الجوزي، صفة الصفوة،ج1، مصدر سابق، ص245-238.

29- المصدر نفسه،ج1، ص245-238.

(*) المتحنث: المتعبدون لله الواحد الأحد الفرد الصمد.

30- عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقلة في الإسلام،القاهرة، دار النهضة،1946، ص36-46.

31- الطوسي، اللمع، القاهرة، دار المعرفة،1960، ص186.

32- ابن الجوزي، صفة الصفوة ج3، مصدر سابق، ص156.

(*) قرية صغيرة من قرى المدينة.

33- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة، دار المعرفة، ص123-124.

34- سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج3، الإسكندرية،1970، ص104،103.

35- المرجع نفسه،ج3، ص103-104.

36- المرجع نفسه، ج3، ص103-104.

37- منصور على ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، مشيخة الأزهر، ج5، القاهرة ،161،1990.

38- المصدر نفسه،ج5، ص161.

39- سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ج3، مرجع سابق، ص103-104.

(*) كان راداً بهذه المقولة عمَّا حاولوا استمالته بالمال.

40- المرجع نفسه، ج3، ص103-104.

41- رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم الحديث2577.

42- ابن حجر العسقلاني: الإصابة في معرفة الصحابة ج3، مصدر سابق، ص60-63.

(*) الدار الآخرة.

43- ابن عبد البر: الاستيعاب،ج2، مصدر سابق، ص645-546.

(**) الغبراء :الأرض.

(***) الخضراء: السماء.

44- عبد الرحمن رأفت، صور من حياة الصحابة،مصر، دار النفائس،1984، ط5، ص101.

45- رواه مسلم، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، رقم الحديث1628.

"الفكر الأخلاقي عند العامري"

د. جميلة محي الدين البشتي
قسم الفلسفة – كلية الآداب بالزاوية

مقدمة:

يعد العامري* أحد أقطاب الفلسفة الإسلامية في أوج عصرها الذهبي، كما قام برحلات عديدة إلى أهم المدن الإسلامية وحضر فيها مجالس العلم مع كبار العلماء والفلاسفة، إلا أنَّه لم يبق فيها إلا فترات قصيرة.

إذ يعد القرن الرابع الهجري مرحلة ازدهار العقل الفلسفي الإسلامي، وأعلامه من أهم أعلام هذه المرحلة على الرغم من أنَّ أبا الحسن العامري كان في طليعة هؤلاء الأعلام، إلا أنَّ فلسفته لم تحظ حتى الآن بدراسة شاملة أو وافية إلا فيما ندر، كما لم يحظ العامري بأهمية كبيرة في تاريخ الدراسات الفلسفية الإسلامية المعاصرة،على الرغم من أهميته الكبيرة التي يُشير إليها أحد كبار المؤرخين، وهو الشهرستاني عندما يضعه ضمن فلاسفة الإسلام الكبار قائلاً: عن فلاسفة الإسلام الكبار هم الفارابي والعامري وابن سينا، ولعل سبب عدم الاهتمام به ظهوره في منطقة ما وراء النهر، وبُعده عن مركز الحضارة الإسلامية كان أحد أسباب عدم انتشاره. وذلك كان السبب في إلقاء الضوء على أحد جوانب فلسفته، وهو الجانب الأخلاقي عنده.

ترك العامري للتراث الإسلامي مؤلفات كثيرة تميزت في جانبها الفلسفي والأخلاقي والصوفي، وكان لها أعظم الأثر في تشكيل الفكر الإسلامي، حيث اهتمت فلسفته بفكرة السعادة بنوعيها: أحدها تتعلق بالعلم، والأخرى تتعلق بالعمل، فجعل كتابه "السعادة والإسعاد" بكامله لعرض نظريته في السعادة، وخصَّص الجزء الأول منه للسعادة العلمية، والجزء الثاني السعادة الأخلاقية، والذي يظهر فيه مذهبه الأخلاقي، كما يوضع فيه المنهج الذي بواسطته يمكن للإنسان الوصول إلى السعادة بنوعيها السعادة الأدنى"الأخلاقية" والسعادة القصوى "العلمية".

إذ يؤكد العامري أنَّ الإنسان لكي يحقق السعادة لا يكفيه أنْ يعرفها، بل لابد أنْ يعمل على الحصول عليها بابتعاده عن الرذائل، لأنَّ أول طريق لتحقيق الفضائل بمفارقة الرذائل في حياته، لكي تتحقق له السعادة التامة.

تكمن أهمية هذا البحث في تناول موضوع يعد قديم حديث متجدد، لم يتم التركيز عليه بصورة دقيقة خاصة عند العامري، وبذلك يهدف هذا البحث إلى التعرُّف على الأبعاد الأخلاقية في فلسفة العامري. أمَّا التساؤلات التي تطرح نفسها هنا. ما هي الأبعاد الأخلاقية في فكر الفلسفي عند العامري؟. وهل الأخلاق عنده فطرية أم مكتسبة؟. فإنْ كانت مكتسبة، فما هي طرق اكتساب الأخلاق؟. وهل يمكن تعلم الأخلاق؟.

أمَّا المنهج الذي اتخذته في إعداد هذا البحث، فهو المنهج التحليلي لمناسبته طبيعة الموضوع. ويقوم هذا البحث على أربعة عناصر رئيسة، هي:

أولاً . الأخلاق عند العامري:

1 . الأخلاق فطرية أم مكتسبة:

يذهب العامري إلى أنَّ الأخلاق سواء كانت فضائل أو رذائل، ليست فينا بالطبع، وإنَّما هي مكتسبة، فلو كانت لنا بالطبع لكانت موجودة دائماً لدى الإنسان، مثل وجود بصره وسمعه، والواقع يخالف ذلك، حيث أنَّ الفضائل والرذائل "أحوال تطرأً على الإنسان، ومن هنا كانت الفضائل والرذائل ليست خارجة عن الطبع؛ لأنَّها لو كانت كذلك لم توجد فينا في وقت من الأوقات، ولا في حال من الأحوال، فقد بان أنَّها مكتسبة؛ لأنَّها قد وجدت فينا، وليست لنا بالطبع، وليست قائمة فينا بالفعل "[1]، وهذا يدل على أنَّ العامري يرى أنَّ الأخلاق مكتسبة وليست فطرية، وهي تقوم بالأفعال المحمودة نقتني الفضائل، وبالأفعال الذميمة نقتني الرذائل. وهنا يظهر تأثر العامري بأرسطو إذ يذهب إلى أنَّ الفضائل الخُلقية تكتسب بالعادة، ولا تكون فينا بالطبع[2]. حيث يخالف أفلاطون الذي يرى أنَّ هناك بعض الفضائل والرذائل تكون بالفطرة[3]. وهذا ما يؤكده الفارابي بأنَّ أرسطو يرى أنَّ الأخلاق عادات تتغير، وأنَّه ليس شيء

منها بالطبع، وأنَّ الإنسان يمكن أنْ ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد،عكس أفلاطون الذي يرى بأنْ الطبع يغلب العادة[4]. ولذلك فإن العامري يرى أن الأخلاق تقوم في الإنسان على أنه يولد بسمة حيادية،ويأخذ بعده الأخلاق عن طريق الأمر والنهى[5]. أي عن طريق التعلم، فالعلم يفيد العمل، فإذا لم يفده فقد فسدت وظيفة العلم، لأنَّ "الجهل مع العفة خير من العلم مع الفسوق"[6]. أي العلم بدون أخلاق تكون نتائجه وخيمة. وفي هذا الجانب نجده متأثراً بالفارابي الذي يذهب إلى أنَّ الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة، وأنَّ للإنسان قوة مفطور عليها من أول وجوده، بهذه القوة يفعل الأفعال الجميلة وبعينها يفعل الأفعال القبيحة[7].

تأسيساً على ذلك فإن الأخلاق عند العامري هي قابلة للتعديل والتغيير، ذلك لأنَّ الإنسان قد خلق ولديه القابلية لاكتساب الأخلاق والانتقال من حال إلى حال، فيمكنه تهذيبها وترقيتها من حال النقص إلى حال الكمال الأخلاق، وذلك بواسطة التعلم والإرادة.

2 . شروط الفعل الأخلاقي:

يرى العامري أنَّ الأخلاق سواء كانت فاضلة أو رذيلة فهي موجودة في الإنسان بالقوة، وقد يتحقق وجودها بالفعل من خلال أفعاله المرتبطة بالرغبة والإرادة والعلم وغيرها، ولا تتصف بأنَّها أخلاقية إلا بوجود ثلاثة شروط هي:

أ . العلم. ويقصد به الإحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل[8]. أي معرفة الشيء مرتفع إلى درجة العلم، بحيث تكون معرفة تامة من جميع الجوانب. وهنا تكون معرفة الإنسان طبيعة كل فعل سواء كان فاضلاً أو رذيلاً. فإذا فعل المرء الفعل الفاضل وهو يجهل حقيقته أو طبيعته،عندئذ لا يكون الإنسان أو فعله فاضلاً؛ ولكي يكون الإنسان فاضلاً ينبغي أنْ يعرف كل فضيلة، وماهيتها وحدودها، أي يعرف ما ينبغي أنْ يكون عليه في كل فعل يسلكه، لكي يكون سلوكاً فاضلاً، فالعمل لا يشرف إلا بعلم[9]. وهنا نجده متأثراً بسقراط الذي يذهب إلى أنَّ الفضيلة هي العلم،

وأنَّ الإنسان لا يمكن أنْ يفعل الشر وهو عَالم بأنَّه يفعل الشر، لأنَّ "الإنسان ليس شريراً بطبعه، وإنَّما الشر مصدره الجهل"[10].

يرفض العامري ترك المرء العمل، وأنْ يكتفي بالعلم فقط، حيث يقول:"إنَّ كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطاءً فاحشاً، فإنَّ العلم مبدأ العمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا من أجل الأعمال الصالحة"[11]. والاكتفاء بأحدها سيؤدي إلى الإخلال بنظام العالم، وبخير الإنسان. فالعلم إنَّما يطلب من أجل العمل وتحقيق الخير للإنسان ولغيره.

إنَّ العلم من منظور العامري ضروري،لأنَّه يحمى الإنسان من الوقوع في أشباه الوسط الفاضل، حيث يظن فيها الإنسان أنَّها أقرب للوسط الفاضل، في حين أنَّه أبعد من ذلك، فقد تكون رذيلة وليست فضيلة، وينتج هذا الخطأ بسبب علتين: أحدهما طبيعة الشيء نفسه، مثال التقحم، فإنَّه أشبه بالنجدة. والثانية فإنَّ الذي نحن أميل إليه يكون أشد مضادة للوسط، مثال الشرة، فيكون هذا الطرف الآخر أشبه بالوسط مثل الشهوة[12].

يرى العامري ضرورة أنْ يسبق العلم الفعل الذي هو عادة واكتساب؛ لأنَّه هو الذي يحدِّد شروط وأسس العمل الصالح، حيث يؤكد ذلك بقوله: "إنَّ العلم الصحيح أبلغ في إصلاح العمل السديد من الاعتبار بالعكس"[13]. فعندما يسبق العلم العمل يتم القيام بالعمل على قواعد وأسس صحيحة، التي من خلالها يتصف العمل بالصالح أو الفاضل، وذلك ممَّا يؤدي إلى خير الإنسان. لذلك فالعلم لا يصفو إلا بالعمل الصائب، بل لا يصح له الحكم إلا باكتساب الهيئة الفاضلة بالعادات الجميلة. وأيضاً لابد أنْ يتصل ويرتبط العلم بالعمل، وذلك لأنَّ "القصد الأول يكون متجهاً إلى استطلاع القوة الاختيارية؛ لتصير أفعاله مؤداه بحسب الفضيلة ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة "[14].

ب . الإرادة: إنَّ الفعل الخلقي هو الفعل الذي يؤديه الإنسان بإرادته وبقدرته وحريته واختياره، وفي ذلك يكمن الشرط الثاني، وهو قيام الفعل بإرادته الحرة، ويصدر عن

قوته الناطقة، وهذه الأفعال الأخلاقية هي التي يطلق عليها الأمر والنهي، وتوصف بالخير والشر[15]. فهنا الإنسان له إرادة وهي "صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه"[16]. فالإرادة حالة الإنسان يستطيع أنْ يفعل بها ما يرغب، كما يستطيع أنْ يفرِّق بين حركته الإرادية وحركته اللاإرادية، فهو يشعر بالفرق بين الفعل الإرادي والفعل الاضطراري، فيفرِّق بين حركة المرتعش وحركة الماشي، ويحس بأنَّ الثانية باختياره دون الأول. وهنا يحدِّد العامري طبيعة الفعل الذي يصدر عن الإنسان خلال تقسيمه إلى نوعين، إرادي وضروري، ويقسِّم كل نوع منهما إلى أثنين أيضاً، فيقسم الإرادي إلى فكري وشوقي، ويقسِّم الضروري إلى طبيعي وقهري، فتكون طبيعة الفعل الصادر عن الفاعل لا تخرج عن أربعة أنواع هي: فكري وشوقي وطبيعي وقهري[17].

أمَّا الأفعال الضرورية فلا يحاسب عليها الإنسان، ويسميها العامري بالأفعال الطبيعية أو القهرية، وهذا النوع من الأفعال يستفيده الإنسان بالقهر والضرورة، ولا يوصف الإنسان بأنَّه فاعله.

أمَّا الأفعال الإرادية وهي الأفعال التي يحاسب على أساسها الإنسان؛ لأنَّه يختارها، ولذا كان الأمر والنهي فيها، وكانت الأخلاق تدور عليها، حيث تقع الأفعال الأخلاقية فيها، إذ لا يمكن أنْ نكسب الفضيلة ما لم تكن لنا إرادة نختار بها الفعل الخلقي.

بناءً على ذلك يضع العامري معياراً مهماً للتمييز بين الأفعال الأخلاقية، و غير الأخلاقية، وهذا المعيار يقوم على حرية الاختيار وحرية الإرادة، فالأفعال الأخلاقية هي أفعال التي تقوم على الحرية والإرادة، وليس على قهر وضرورة، وهذا الشرط قد أشار إليه أرسطو[18]، ومن بعده الفارابي[19]، وابن سينا[20] ومسكويه[21]، كمبدأ للفعل الأخلاقي.

ج . الاستمرارية. وهي قيام الإنسان بفعل أخلاقي بصورة مستمرة، فلا يكفي للإنسان أنْ يكون فاضلاً؛ ليفعل بعض الفضائل في بعض الأوقات فقط، بل يجب أنْ يفعل

الفضيلة في كل أوقات حياته بصورة مستمرة في جميع أوقاته وأحواله، لا في وقت دون وقت، ولا في حال دون حال[22].

ونلاحظ هنا أنَّ العامري يتفق مع أرسطو والفارابي في جعل الاستمرارية شرط أساسي للفعل الأخلاقي، بحيث يكون الفعل الأخلاقي متحققاً طوال حياته بأسرها، حتى تصير الأفعال الفاضلة التي يختارها الإنسان بإرادته خلقاً توصف بها النفس، وهذه الحالة هي خلُق الإنسان وبها يصير فاضلاً.

بناءً على ذلك فرّق العامري بين اكتساب الفضائل واكتساب الرذائل من خلال تحديد تعريفه الخاص لهما، وأنَّ الفضيلة هي حالة لازمة للنفس تتم بالأفعال الإرادية، وبها يحقق الإنسان الوسط الملائم له، أمَّا الرذيلة فهي حالة لازمة للنفس قد تتم بإرادة، أو بغير إرادة، ويتم فيها حصول خلُق زيادة أو ناقص على الوسط المضاف إلينا.

وتأسيساً على ذلك يتفق العامري مع أرسطو في أنَّ الفضائل مكتسبة وإرادية، إلا أنَّه يختلف معه في مسألة الرذائل، حيث يرى أرسطو أنَّ الرذائل كلها مكتسبة[23]، في حين يرى العامري أنَّ الرذائل منها ما هو إرادي، ومنها ما هو غير إرادي، أي قهري. فيبين لنا العامري أنَّ الأفعال الرذيلة قد تتم بإرادة واختيار، مثل المقامر واللص، فكل واحد منهما يعترف بما لا شك فيه بأنَّه قد رغب في هذا الفعل واختاره، ولكنَّه من أجل شيء آخر، فيكون فعل الرذيلة هنا فعل اختياري؛ أمَّا مثال الأفعال الرذيلة التي تكون بغير إرادة كالضعف والخطأ والجهل، وذلك أنَّ العاجز عن مقاومة الشهوة كاره للرذيلة، وغير مريد لها، مع ذلك يفعلها، أو المريض الذي كان هو سبب لمرض نفسه عندما جمع في بدنه أخلاط رديئة، فأمرض نفسه بإرادته، وكان لا يمكن بعد اجتماع الأخلاط فيه أنْ لا يمرض [24].

ويشرح العامري ذلك بأنَّه قد يعود إلى تكوين الإنسان وتكوين نفسه، فالنفس الإنسانية تتركَّب من ثلاث قوى، هي القوة الشهوانية، والقوة الغضبية، وقوة العاقلة؛ ولكل قوة من هذه القوى الثلاثة فعل ولذة تقوم بها، وكل واحدة من الأنفس إنَّما تحب

ما يوافقها ويلائمها، والأشياء الموافقة للنفس الشهوانية لذة المطاعم، والأشياء الموافقة للنفس الغضبية الغلبة، والنفس العاقلة الناطقة العملية تحب الفاضل والأفاضل، وهو في هذا متأثر بأفلاطون[25]، إذ أنَّ التصور الأفلاطوني هو الأكثر قبولاً عند العامري في مجال الأخلاق. حيث أخذ عنه تقسيم النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى، وأنَّ لكل قوة فضيلة خاصة بها، فقسَّم الفضائل على أساس تقسيمه للنفس، فالفضيلة التي تقابل الشهوة هي فضيلة العفة، والفضيلة التي تقابل الغضبية هي فضيلة الشجاعة، والفضيلة التي تقابل العاقلة هي فضيلة الحكمة، ثم تأتي القوة العليا ومهمتها الجمع بين هذه القوى الثلاث في تجانس وانسجام، وهي فضيلة الاعتدال التي تقوم على موازنة بين مقتضيات وواجبات كل من هذه القوى[26].

وهنا يؤكد العامري على أهمية فكرة العدل بين قوى النفس،لإحداث حالة من التجانس والانسجام والتناسب بين هذه القوى النفسية لتحقيق الفضيلة الخلقية للإنسان.

كما وضَّح العامري الفرق بين العدل بمفهومه العامي، والعدل بمفهومه الأخلاقي، بأنَّ العدل العامي هو في اعتدال قوى النفس، كما أنَّ صحة الأبدان هي في اعتدال الأخلاط، وأنَّ أجناس الفضائل ثلاثة: الحكمة والشجاعة والعفة، والعدل شامل كلها، فالعدل هو أنْ تكون كل واحدة من هذه القوى على ما ينبغي لها أنْ تكون، والعدالة ائتلاف هذه القوى واستقامتها. فإذا كانت فضائل النفس الرئيسة التي هي حكمة وشجاعة وعفة فالعدل شامل لها كلها، وأنَّ العدل هو أنْ تكون كل واحدة من هذه القوى على ما ينبغي لها أنْ تكون، فالعفة إنَّما تتولَّد من اعتدال حركة النفس الشهوانية، والشجاعة تتولَّد من اعتدال حركة النفس الغضبية، والحكمة تتولَّد من اعتدال حركة النفس المتشوقة للخير[27]. وهنا يقرِّب هذه الصفة من الصفات الإلهية حتى يحدث أكبر أثر لها على الإنسان في قوله: إنَّ الله عادل ولا يحب إلا العدل[28]؛ لأنَّ العادل هو السعيد في الدنيا، وهو الفائز برضوان الله في الآخرة، وأنَّه قد اقتنى لنفسه الخيرات الشريفة باقتنائه الفضائل، وأزال عن نفسه الشرور الضارة من الرذائل.

كما يرى العامري أنَّ العقل له دور أساسي في تحقيق الأخلاق للإنسان وتحقيق الكمال الإنساني، وذلك عن طريق العقل يمكنه الإمعان بالعزم الصحيح نحو الغاية المنشودة، وهي استخلاص الجوهر الإنساني من شوائب الرذائل وفضيلتها، بأنْ توافق العقل والحكمة وتخالف الشهوة[29].

بناءً على ذلك فإنَّ الإنسان يعتمد على قوته العاقلة؛ كي يحقق فضيلته الخلقية، فكلما كانت هذه القوة أوفي قسطاً في التمييز، وأنقى من الدرن والشوائب كانت أيسر وأسهل انقياداً للعقل.

ثانياً- طرق اكتساب الأخلاق:

إنَّ ما يميز الإنسان عن سائر الحيوانات بوجه خاص هو القدرة على إتيان الأفعال الإرادية الناتجة عن التفكير، والتميز عن طريق استخدام العقل، وهذه الأفعال نوعان حسنة وسيّئة، وذلك ما أكده العامري بأنَّ الأخلاق تكتسب عن طريق الأفعال الإرادية، التي بها يختار الإنسان الفضائل أو الرذائل. وعليه يحاول العامري توضيح كيفية تحويل هذه الأفعال إلى سمات للإنسان، فيكون إمَّا فاضلاً أو رديئاً. ولا يتم ذلك في منظور العامري إلا **بخطوتين وهما.**

الأولى: التعلم باعتبار أنَّ هذه الأخلاق سواء كانت فضائل أو رذائل هي هيئات وحالات تلحق النفس بعد أنْ لم تكن.

الثانية: تكرار هذه الأفعال بعد تعلمها حتى تصير عادة أو ما يسمها ملكة. ومن خلالهما يتحقق للإنسان الفعل الأخلاقي الفاضل.

بناءً على ذلك فالأخلاق عند العامري يتم اكتسابها عن طريق التعلم أولاً ثم بتكرار الفعل حتى يصبح عادة أو ملكة أخلاقية لدى المرء؛ ولذلك فالإنسان الفاضل هو الذي اتجه كل تفكيره "إلى العناية بتطهير نفسه، واستصفاء أخلاقه، واستفزاز معالمه، واستكمال آدابه، ويرى إكرام نفسه متعلقاً بتخليتها عن العجب والترف، وتبعيدها عن الجهالة والجور، ورياضتها على الانقياد للحق، وتشريفها بالهداية للخلق، علماً منه أنَّ الإنسان الكامل هو الذي استحكمت دربته على هذه السيرة، واستولى مرانه على هذه

السجية "[30]. وبذلك أصبح المرء بالتعلم والتمرن والتكرار يمتلك هذه الأخلاق الفاضلة.

يشير العامري إلى أهمية العادة في تحقيق الأخلاق لدى المرء، إذ يعرِّف العادة بأنَّها "أفعال متكررة على جهة واحدة، والأفعال منها جيدة، ومنها الرديئة، والجيدة منها تولد الجيدة، والرديئة منها تولد الرديئة"[31]. هذا ما ذهب إليه أرسطو عندما قال: إنَّ الأخلاق إنَّما تكتسب بالعادات الحسنة والرديئة؛ لأن العادات تحمل على تخلُّق المرء بأخلاق سواء كانت خيِّرة أو سيئة[32]. كما أخذ كثير من مفكري الإسلام بفكرة العادة، إذ يروا أنَّ لها أهمية كبيرة في تكوين الأخلاق لدى الإنسان، منهم الفارابي على سبيل المثال الذي عرَّف الخلق بأنَّه عادة مكتسبة بالتكرار، حيث يستطيع الإنسان أنْ يكتسب خلقاً ما بعد تكراره له عدة مرات تصير له الأخلاق الفاضلة ملكه وبإرادته[33].

فتأسيساً على ذلك أنَّ العامري يرى أنَّ الإنسان لكي يكتسب أخلاقه لابد من أنْ يتعلمها أولاً، ثم يكررها حتى تصير عادة له، كما أنَّه يرى أنَّ الإنسان في الصغر يحتاج إلى معلم أو مربي سواء كان من الأسرة أو من خارجها؛ حتى يكتسب من خلالهما الأخلاق الفاضلة، وهنا يؤكد على أهمية الدور الذي يقدمه المعلم في تعليم الأخلاق الفاضلة لدى المرء. أمَّا التكرار فيحتاج أيضاً إلى المعلم لتعويد الإنسان هذا الفعل.أمَّا الإنسان الأكبر فيستطيع بإرادته ورغبته أنْ يختار ما هو الفعل الفاضل ويتعود على تكراره بعد أنْ يتجاوز مرحلة التعلم[34].

ومن هنا حدد العامري الشروط التي يحتاجها الإنسان في تحقيق الأخلاق، وهي وجود المعلم أو المربي الذي يساعد الإنسان على اكتساب الفضائل والابتعاد عن الرذائل، ويكررها له ويلزمه بها، إلى جانب الرغبة والإرادة لدى الإنسان في اكتساب الفعل وتكراره باختياره له.

1 . شروط اكتساب الأخلاق:

أ . المعلم أو المربي:

يرى العامري أنَّ وجود المعلم شرط أساسي في تربية النشء على اكتساب الأخلاق الفاضلة التي تتم لنفسه وبدنه، كما يؤكد العامري بأنَّ دور المعلم أو المربي لا يقتصر على تربية الإنسان من جهة واحدة بدنه أو نفسه، بل يجب على المعلم أنْ يتولى العناية والتربية بالإنسان ككل بدن ونفس. وبذلك تكون للمعلم وظيفتان لكي يكمل تربية الإنسان، وهما وظيفة تخص تربية البدن وإصلاحه، ووظيفة تخص تربية النفس وإصلاح أخلاقها. ويتبين لنا من ذلك وجود معلمان، أحدهما للبدن والآخر للنفس.

أمَّا من ناحية وجود المعلم المعتني بالإنسان من جهة جسده، فيذهب العامري إلى أنَّ الإنسان في حال الصبا لا يقدر على صلاح نفسه وحسن حاله، ولا يعرف ذلك، فلابد من أنْ يكون القائم برعاية أحواله وبتربيته على الاستقامة غيره، وذلك الغير إنْ لم يكن فاضلاً في نفسه أفسد ما جودته الطبيعة. أي أفسد الطبيعة الفطرية والغريزية الجسمانية التي يكون الإنسان قد ولد بها.

أمَّا المعلم الثاني فيعتني بالإنسان من الناحية النفسية والعقلية، فيقول العامري للإنسان هيئات نفسانية لن تصلح إلا عن طريق المربي الأديب الرقيق الماهر. فالإنسان وحده بدون معلم أو مربي له منذ الصغر لن يستطيع أنْ يمتلك الأخلاق؛ لأنَّ الأخلاق بمنظور العامري مكتسبة، ويحتاج الإنسان إلى من يعلمه إياها، وبذلك يكون الإنسان محتاجاً إلى غيره لإصلاح حاله البدني والنفسي، فأساس تحقيق السعادة الإنسية أو العقلية إنَّما بوجود المربي أو المعلم[35].

ولأهمية الدور الذي يقوم به المعلم في حياة الإنسان يضع العامري شروطاً يجب توافرها لمن يقوم بمهمة المعلم، فليس كل إنسان يصلح للقيام بمهمة التعليم والتربية، إذ يصف العامري المعلم بأنَّه "أرفع الناس نية،لأنَّه أقدرهم على استصلاح البرية، ولكن من عجز عن تقويم نفسه الخاصة فهو عن تقويم غيره أعجز"[36]. إذاً لابد

للمعلم الذي يعلم الأخلاق أنْ يكون هو نفسه حائزها،لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه، فلا يمكن أنْ "يستصلح أحد غيره إلا بعد أنْ يصلح نفسه أولاً"[37].

ويبيِّن العامري الصفات التي يجب أنْ يتحلَّى بها المعلم، وهي أنْ يكون متحلياً بالفضيلة والقناعة والزهد والتواضع، وألا يجزع لعيب الغائبين، فالناس لا يسلم من ألسنتهم أحد، وألا يشتغل هو بتتبع عثرات الآخرين، وإحصاء عيوبهم، مع إهمال مزاياهم وفضائلهم، فذلك خلق خسيس، وأحسن الأدب للأفاضل ألا يفاخروا بشيء عمَّا فضلوا به على الدهماء[38].

أمَّا وظيفة المعلم فهو التعليم والتأديب، حيث يُعرّف العامري التأديب بأنَّه أخذ المعلم والمتعلم بفعل ما يؤديه إلى حسن الحال حتى يعتاده، حيث يقوم المعلم بتعليم تلاميذه الأفعال الأخلاقية حتى يعتادوها. وهذا التأديب المقصود به الحكمة الإنسية التي تؤدي إلى تحقيق السعادة الخلقية، فالحكمة الإنسية هي معرفة السيرة المؤدية إلى السعادة معرفة عبادة ومشاهدة[39].أي أنَّ العلم يحتاج إلى العمل، فالإنسان لا يكفيه العلم فقط، بل لابد أنْ يقوم بإجراء أفعاله وفق هذا العلم.

أمَّا المهمة التي يقوم بها المعلم فهي التربية على الأدب والتأديب، حيث يفرِّق العامري بين هذين المعنيين، فأحدهما هو فعل التربية، أي الأدب، والآخر هو إعطائهم القدوة التي يحاكونها، فالأول يتم بأنْ يحملوا على الفعل وعلى القول حتى يقولوا ويفعلوا على ضوء ذلك، والثاني أنْ يقال ليسمعوا أو يفعل ليبصروا حتى يتأدبوا[40]. أي أنْ يصير المعلم قدوة لتلاميذه في فعله وقوله الفاضل. وهنا تكمن أهمية دور المعلم في إكساب الصغار الأخلاق والفضائل وإلزامهم بها،لأنَّ التزام الإنسان بالفضائل يحتاج إلى التعب، والإنسان يميل دائماً إلى الراحة، ولكن في الراحة إفساد للنفس وإهلاكها؛ فالفضيلة لا تتأتى إلا بمشقة، وهذا ما يؤكده العامري بقوله: "كما أنَّ الأنثى لا تأتى بالمولود إلا بألم يتقدمه، كذا النفس لا تنتج الفضيلة إلا بمشقة تتقدمها"[41]. ولهذا يجب على المعلم أنْ يأخذ الصغار بالعمل المستمر، فالراحة والعطلة فساد على من لا تمييز له. فإذا تربى الطفل على هذا الخلق صار

ملكة عنده، وصار صالحاً أنْ يربِّي من جاء بعده، فكل إنسان فاضل يصلح أنْ يكون مربياً لمن هو دونه، ومتربياً لمن هو أعلى منه. ذلك ما ذهب إليه العامري بقوله : "إنَّ من الواجب على كل إنسان أنْ يلتزم التعليم لمن هو في دونه والتعلم بمن هو فوقه"[42].

هنا يؤكد العامري أنَّ التعليم والتربية ليست حكراً على الصغار فقط، بل هي مطلباً لكل الأعمار حيث يقول: "إنَّ الأحداث يؤاخذون بتحسين الأخلاق، والشيوخ يطالبون بتكميل الفضائل. ثم إنَّ الأحداث يؤاخذون بطريق التقليد، والشيوخ يطالبون بطريق التحقيق"[43]. أي أنَّ الصغار يكفي تعليمهم الفضائل وتقديم القدوة الحسنة لهم بطريق التقليد لكي يحاكونها، أمَّا الكبار فيحتاجون إلى معرفة قيمة الفضيلة كي يتبعونها.

ب . رغبة في التعلم.

هذا الشرط ضروري لكي يكتسب المرء الفعل الأخلاقي، ويكون نابعاً من داخل الإنسان، ويتمثل في فعله وإرادته لاختيار الفعل الفاضل؛ فلا يكفي المرء لكي يكون فاضلاً أنْ يتوفر له المعلم الفاضل الصالح، بل لابد أنْ يطيع المرء هذا المعلم، ويصبر على التعليم، لأنَّ من يتعلم شيء لا يقبله لا يصير عادة له، وهنا يشير العامري على الشخص المعاند بقوله: "المنقاد للرذائل لا ينقاد للوصية والوعظ، وأنَّه لا سبيل إلى تأديبه بغير القهر والقمع"[44]. وبهذا يكون الإنسان الفاضل هو من يتبع الصالح من العادات والطاعات[45]، وأساس الأخلاق يتم بحسن طاعة المتأدب والمتربي للمعلم، إلى جانب التحلي بالصبر من المعلم والمتعلم.

كما يؤكد العامري ارتباط العلم بالعمل، فترك العلم أو العمل والاكتفاء بأحدهما فقط، سيؤدي ذلك إلى عدم الوصول إلى السعادة الحقيقية المنشودة بنوعيها، التي أحدهما تتعلق بالعلم والمعرفة والبحث العقلي القائم على التأمل والتفكير، ويسميها بالسعادة العقلية أو النظرية، أمَّا السعادة الثانية فتتعلق بالعمل والسلوك، وهدفها تحصيل الفضائل، ويطلق عليها بالسعادة العملية أو الأخلاقية. وذلك ما يؤكده قوله: "إنْ كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشاً، فإنَّ العلم مبدأ للعمل،

والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا من أجل الأعمال الصالحة"[46]. فالعلم إنَّما يطلب من أجل العمل ليحقق الخير للإنسان. فكمال الإنسان لا يكتمل إلا بالعلم والعمل، لكي يتحقق لديه كل من الفضيلة العلمية والفضيلة العملية.

ذلك لأنَّ الجهل هو الذي يؤدي إلى شقاء الإنسان، وذلك لجهله حقيقة الخير وماهيته، فقد تصادفه أمور أو بعض الأشياء التي يظن أنَّها خير، في حين أنَّها في حقيقتها شرور، وما يساعد الإنسان في هذه التفرقة هو معرفة حقيقة كل منهما،لأنَّ من عرف الخير كان خيراً، ولكن لابد امتلاك الخير الحقيقي. إذ يقول العامري: "الخير هو الذي اقتنى الخير الذي هو بالحقيقة خير، ولا سبيل إلى اقتناء ذلك الخير لمن ملكته نفسه، بل الخير هو الذي ملك نفسه، أمَّا الشرير فهو مملوك لشهواته"[47]. أي الخير من ملك نفسه والشرير من ملكته نفسه، فافتقد الخير لنفسه ولغيره.

كما يؤكد العامري على أنَّ الإنسان الذي يرغب في تحصيل العلم والمعرفة، وتحقيق المعرفة العقلية والأخلاقية، عليه بالصبر على تعب التعليم أهون ممَّا يلحقك من الأذى والذل بالجهل، أيام أذى الجهل أطول وآفاته أكثر، فالنوم والراحة يفقران في الدنيا والآخرة، ومن لم يصبر على تعب التعلم احتاج أنْ يصبر على ذلة الجهل[48].

هنا يفتقد السعادة الإنسية، وهي الخاصة بالجانب الخلقي، والتي تدور حول الفضيلة الخلقية، والسعادة القصوى التي تحقق الحكمة الأعلى أو الفضيلة العقلية، ولا يصل إليها الإنسان إلا بعد أنْ يحصل على السعادة الخلقية؛ لأنَّها مرحلة ضرورية للوصول إلى السعادة الحقة أي السعادة العقلية، ومن هنا يتحقق الكمال الأخلاقي والكمال العلمي للإنسان.

وتأسيساً على ذلك فإنَّ الكمال الإنساني مرتبط بتحقيق الجانب العملي والعلمي معاً، حتى تتحقق له السعادة المنشودة.

ثالثاً- الفضيلة عند العامري:

يبحث العامري عن الأخلاق باعتبارها خيراً إنسانياً يمكن الوصول إليه، حيث يطلق على هذا الخير بالفضيلة الخلقية التي هي سعادة الإنسان الأدنى، فالخير هو

فضيلة الإنسان وسعادته في الوقت نفسه، وهما مرتبطان فلا يمكن أنْ تكون سعادة للإنسان الفاضل بدونهما، ولا يمكن أنْ يسعى الإنسان إلى فضيلة إنْ لم يكن يتوقع من ورائها سعادة.

يعرّف العامري الفضيلة بأنَّها هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال[49]، وهنا يقترب من تعريف سقراط للفضيلة بأنَّها علم كامن في نفس كل منا، وما تحتاجه هو استفتاء النفس وإعمال العقل في التمييز بين ما ينبغي وما لا ينبغي أنْ نفعله[50]. وأنَّ الإنسان الذي يريد أنْ ينال السعادة يجب أنْ يرقى إلى الخير بالابتعاد عن الشر، وأنَّ المرء يظلم نفسه عندما يحرمها من الخير ويوقعها في الشر[51].

كما أنَّ الخير والشر عند العامري متقابلان متضادان، فمتى عرف الإنسان أحدهما عرف الآخر به؛ والذي يؤدي إلى حسن الحال فهو خير، وما كان يؤدي إلى سوء الحال فهو شر، ثم يفرِّق العامري بين الإنسان الخيَّر والشرير، إذ يقول: إنَّ الخيَّر من ملك نفسه والشرير من ملكته نفسه[52].

ومن هنا يتبيَّن أنَّ الفضيلة بمنظور العامري هي هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال التي يسميها أحياناً سجايا أو طباع. حيث يقول إنَّ معنى الفضيلة أنْ يختص شيء من بين ما هو مساوٍ له بزيادة اسم الجودة. والمقصود بالجودة في الأفعال الإنسانية هي أنْ تصدر عن أخلاق إنسية، أي أنْ تنسب في مصدره إلى الإنسان كنفس ناطقة عاقلة، وليس الإنسان كموجود طبيعي مشارك للحيوان في وجوده. وعكس هذا تكون الرذيلة، وهي الأخلاق والأفعال البهيمية، وهي التي تصدر عن الإنسان بحكم قوته الغضبية والشهوانية، أي باعتباره حيواناً وليس كونه ناطقاً أو عاقلاً. وقد وضَّح العامري للمرء كيفية التفرقة بين السلوك الذي تحركه قوة عاقلة أو قوة حيوانية من خلال حدود الفضيلة الإنسانية وهما شرطين.

الأول: أنْ تكون أفعال الإنسان توصف بالفضيلة، والمقصود بها فضيلة الإنسان باعتباره كائناً ناطقاً عاقلاً. أمَّا الثاني: أنْ تكون فضيلته كاملة في كل أفعاله وأقواله، وفي كل عمره وفي جميع أوقاته وأحواله[53].

وحتى يتحقق هذان الشرطان فلابد أنْ تكون أفعال الإنسان التي توصف بفضيلة مبدأها أي محركها وغرضها مستقيمان. أي أنَّ الفعل الفاضل يتوقف وجوده على المبدأ أو الغاية من خلال الاختيار والاستقامة، وأنْ يستمر هذا الفعل طوال حياة الإنسان.

رابعاً– الفضائل الوسطية عند العامري:

أنَّ السعادة الخلقية هي سعادة دنيوية؛ لأنَّها تتحقق للنفس، وهي بصحبة البدن ويتم ذلك عن طريق تحقيق العدالة في أفعالها، وأنَّ هذا العدل لا يتحقق إلا بوجود مبدأ الوسط الأخلاقي بين ضدين إفراط وتفريط بحسب توسط قواه الثلاثة الشهوانية و الغضبية والفكرية، التي يحددها في الفضائل الثلاثة، وهي العفة والشجاعة والحكمة، وبهم تحقق مكارم الأخلاق وملكة العدالة، حيث يعرّف العامري الفضيلة بأنَّها وسط بين رذيلتين، في أي فعل خلقي؛ أمَّا تعريف الرذيلة فهي حالة لازمة تميل بالخلق نحو أحد الأطراف البعيدة عن الوسط، فقد تكون زيادة عن الوسط أو نقصان عن الوسط. ومن هنا كانت الرذائل كلها إنَّما تثبت بالزيادة والنقصان، أمَّا التوسُّط من الأفعال كلها والأحوال فإنَّها محمودة [54].

فالتوسط في الأفعال والأخلاق عند العامري هو ما يحقق الفضيلة، والدليل على ذلك أنَّ "القوة الشهوانية إذا أفرطت كانت شرها، وإذا أنقصت كانت جموداً، وإذا توسطت كانت عفة، والقوة الغضبية إذا أفرطت كانت تهوراً، وإذا ضعفت كانت جبناً، وإذا اعتدلت كانت شجاعة، والقوة النطقية إذا أفرطت كانت جهرة، وإذا ضعفت كانت غباوة، وإذا توسطت كانت فطنة"[55]. إذن الفضيلة دائماً مركزها الوسط والرذيلة بعيدة عن الوسط بتطرف سواء كان الزيادة أو النقصان.

ويظهر هنا تأثر العامري واضحاً بفلسفة أرسطو الأخلاقية، الذي سبق وأنْ قال: بأنَّ الفضائل هي أفعال متوسطة بين الرذائل[56]، كما يتضح من ذلك تأثره أيضاً بالكندي الذي عرّف الفضائل بأنَّ لها طرفان:أحدهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقصير،وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال[57]. وهو الرأي نفسه الذي أخذ

به الفارابي حيث قال: "إنَّ الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل، ومتى... زالت الأفعال عن الاعتدال ... لم يكن عنها خلق جميل، وزوالها عن التوسط هو إمَّا إلى الزيادة أو النقصان "[58]. وأيضاً ذهب للرأي نفسه ابن سينا[59].

إنَّ الفضيلة لا تعني التوسط دائماً في كل أنواع الأفعال، كذلك التوسط الفاضل ليس واحداً لكل البشر، بل نسبي فلكل منا وسط خاص به،لأنَّ الوسط الفاضل يكون على مقدار"ما ينبغي لنا وذلك هو الموافق للصحة ولجودة الهيئة، لذلك كانت محمودة. وما خالف هذا إلى زيادة أو نقصان فإنَّه يكون جالباً للمرض ومفسدِاً للهيئة، ولذلك يكون مذموماً "[60]. وبهذا يكون الوسط هو المقياس أو المعيار للحكم على أفعال الإنسان الأخلاقية بالخير أو الشر.

وعليه تكون الفضائل الخلقية نسبية تختلف باختلاف الأفراد والأوقات والأحوال، حيث يقدِّم لنا العامري دليلاً على نسبية هذا الوسط، بأنَّ الصالح والفاضل بالنسبة للغني يكون على العكس بالنسبة للفقير، قائلاً: "ما من خلة هي للغني مدح، إلا وهي للفقير ذم، فإنْ كان سخياً سمي أهوجاً، أو حليماً سمي ضعيفاً، أو وقوراً سمي بليداً، أو صموتاً سمي عيياً، فصيحاً سمي مكثاراً "[61]. ولذا كان لكل إنسان وسط فاضل يصلح له ولا يصلح لغيره.

ويتضح من ذلك مدى تأثره بأرسطو بهذه النسبة في الفضائل المتوسطة في قوله بأنَّ "المقدار المتساوي هو بعيد أنْ يكون واحداً بالنسبة لجميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة للجميع "[62].

كما يشير العامري إلى أنَّ هذا التوسط لا يصلح أنْ يطبَّق على كل الأخلاق والأفعال؛ لأنَّ هناك من الفضائل التي لا وسط لها مثل الأمانة والمعرفة، وأيضاً الرذائل ليس فيها وسط مثل الرياء والظلم والقتل، فهذه كلها أخلاق رديئة فلا تكون الفضيلة في هذه الأخلاق الرديئة ولا يتحقق الوسط فيها.

تأسيساً على ذلك، تتحقق السعادة الخلقية التي هي سعادة دنيوية،لأنَّها تتحقق للنفس وهي بصحبة البدن، ويتم ذلك عن طريق العدالة في أفعالها، وأنَّ هذا العدل لا

يتحقق إلا بوجود مبدأ الوسط الأخلاقي بين ضدين إفراط وتفريط، وبحسب التوسط تتحقق مكارم الأخلاق.

1 . أنواع الفضائل والرذائل الوسطية:

يطبِّق العامري فكرة الوسط الأخلاقي على كثير من أنماط السلوك، ليبيِّن منها ما هو الوسط الفاضل فيها، وما هي الأطراف التي تؤدي إلى رذائل، ويضرب أمثلة لمجموعة من الأخلاق الفاضلة التي يمكن للإنسان أنْ يكتسبها، وتصبح له ملكة يصدر عنها في أقواله وأفعاله وأعماله. حيث يبين لنا العامري في كتابه "السعادة والإسعاد" عدداً كبيراً من الأمثلة على الفضائل المتوسطة والرذائل المتطرفة نذكر منها على سبيل المثال.

1 . العفة: ويعرِّفها بجودة الهيئة الشهوانية حتى تكون بحال أنْ تشتهي ما ينبغي، وبقدر ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، وعلى الوجه الذي ينبغي. وهي فضيلة تتحقق في اللذات الحسية فقط، مثل الأطعمة والمشروبات والنكاح؛ ولكي يحقق الإنسان العفة يجب عليه أنْ يتوسَّط في شهوات البطن والفرج. بحيث يبتعد عن الأطراف؛لأنَّ هذه الأطراف إفراط وتفريط، و بهما تتحقق الرذيلة، ولذا يسمِّي ما كان فيه زيادة على الوسط شرهاً، وما كان نقصاً كشهوة.

2 . محبة الكرامة: وهي فضيلة ويحددها بالتوسط،والمقصود بالتوسط في المحبة الكرامة هو أن يحبها الإنسان على ما ينبغي وبالمقدار الذي ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي، والرذيلة تكون بالإفراط أو التفريط، فالمفرِّط في الكرامة يسمَّى متكبِّراً، والناقص في الكرامة يسمَّى وضيعاً، أما الفضيلة فهي التمسك بالتوسط في الكرامة ليقوى بها الإنسان على الأفعال الفاضلة.

3 . النجدة: فضيلة النجدة أو الشجاعة هي متوسطة بين طرفين مذمومين،أحدهما يسمَّى الفزع الذي هو الجبن، والآخر يسمَّى الجرأة، وهو أنْ يقوم الإنسان على ما لا ينبغي الإقدام عليه، أو يقدم في غير وقته المناسب، أو على غير الوجه الملائم؛ والإنسان في هذا الحال هو أقرب للشجاعة من الجبن.أمَّا الفضيلة هنا فهي النجدة أو

الشجاعة، ويعدها العامري من الفضائل النبيلة، وتعني الاستهانة بالشرور التي تكون في الحروب من الآلام والجراح والموت[63]. كما يصف الشجاع بأنَّه يستطيع الانتصار على شهواته الجسمانية، فيقول أشجع الناس أقهرهم لشهواته وأهواءه[64].

4 . الحياء: يعدها العامري حالة وليست فضيلة؛ لأنَّها تشبه الانفعال، وهي الخوف من الدناءة والعار. كما فيها توسط فاضل وطرفين مذمومين، وطرف الزيادة هي رذيلة وتسمَّى الخجل، وطرف النقصان رذيلة وتسمَّى القحة أي الخلاعة.

5 . الحرية: ويحددها العامري في حرية استخدام أو التصرف في الأموال من خلال توسط إعطاء الأموال أو أخذها.حيث يرى فيها وسط فاضل، ذلك بأنْ يأخذ أو يعطي الإنسان من الأموال على ما ينبغي وبمقدار ما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي، ويسمَّى نقصان الأخذ عن العطاء حمق، وزيادة الأخذ على العطاء نذالة، ويسمَّى هذا الزائد متلافاً،لأنَّه زاد في العطية، ويسمَّى النقص فيها نذلاً لأنَّه نقص عطاؤه وزاد أخذه. وهنا يدعو العامري إلى حُسن التصرف في الأموال من خلال مبدأ حرية التملُّك.

6 . الغضب: هو أخذ الشيء ظلماً مالاً كان أو غيره،بحيث تحزن من الاستهانة بالإنسان، أو بمن يتصل به مع التشوق إلى الانتقام، وفي هذا توسط بين إفراط وتفريط. والتوسط هو المحمود في ذلك بأنْ يكون فيما ينبغي، وبقدر ما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي، ويسمَّى بالحلم، وهو ترك الانتقام، أمَّا الإفراط فهو أنْ يغضب في كل شيء، وعلى كل واحد، والنقص هو الاستهانة.

7 . الحسد: هو أنْ يحزن الإنسان بخير نال غيره، وفي هذا توسط بين إفراط وتفريط، والتوسط هو أنْ يحسد الإنسان على الخيرات العظيمة بأنْ يشتهيها لنفسه مثل الحج أو العلم، بأنْ يجتهد أنْ تكون له، ولا يكره أنْ ينالها غيره، ولكنه يفرح بذلك. والتفريط أنْ يحزن إذا نال الخير من لا يستحقه، والإفراط في الحسد أنْ يحسد في كل شيء[65].

وبناءً على ذلك يحدد العامري الفضائل الأخلاقية بأنَّها حالة متوسطية بين الأفعال والأقوال، وتكون في الغالب أطرافها مذمومة، سواء كانت أطرافها هذه إلى زيادة أو نقصان.

فتأسيساً على ذلك أنَّ هذا الوسط الأخلاقي الذي ينادي به العامري ينسجم مع مبدأ الاختيار الذي هو الأمر بين الأمرين، بحيث يكون الفعل الأخلاقي أو الفاضل مرتبطاً بهذا الوسط، وباختيار الإنسان له بين الإفراط والتفريط، وفيهما يكمن الفعل المطلوب، بذلك يكون الفعل الأخلاقي فاضلاً أو سيئاً استناداً إلى الفاعل من حيث هو مدرك الصفة الفعل، ومن اختياره له، وهذا الاختيار يقوم على مبدأ الحرية والحكمة.

الخاتمـة:

نخلص مما تقدم إلى النتائج الآتية.

1 . أنَّ المحور الأساسي لإظهار الجانب الأخلاقي في حياة الإنسان عند العامري لا يتوقف على السعي من أجل تحقيق غايته وسعادته القصوى (الأخروية)،لأنَّ هذه السعادة لن تتحقق له بدون إحرازه السعادة الأدنى(الدنيوية) أولاً، والتي هي الأخلاق،أي السعادة الأخلاقية، وبالتالي كانت الأخلاق عنده مقدمة ضرورية لكل إنسان ساعي وراء السعادة المطلقة وهي الأخروية.

2 . يؤكد العامري على دور التربية والتعليم في التهذيب وتنشئة الإنسان، وذلك من خلال التعود على العادات الحسنة والابتعاد عن العادات السيئة من أجل اكتساب الأفعال الفاضلة في حياته.

3 . يرى العامري أنَّ هذا الوسط الأخلاقي للفضيلة نسبي، ولا يبلغه الإنسان إلا بالفهم والمعرفة والتعقل، فضلاً عن اهتمامه بتربية النشء؛ ليشبوا على الفضيلة والأخلاق.

4 . حرص العامري على التأكيد على العلاقة الوثيقة بين العلم والعمل، أو بين النظرية والتطبيق، فالمعرفة الصحيحة هي التي تمكِّن الإنسان من القيام بالأعمال والأقوال النافعة والفاضلة له وللآخرين.

5 . يدعو العامري إلى تحقيق الحكمة والحرية في الأفعال الإنسانية، التي تتمثل في أربعة معان، وهي العلم والعقل والغضب والشهوة، والعدل بين هذه المعان، فإذا استوت هذه القوى الأربعة، والتي هي مجامع الأخلاق، والتي تتشعب منها فروع أخرى غير محدَّدة، فإذا اعتدلت وتناسقت حصل حسن الخُلق؛ أمَّا قوة العلم فأعدلها وأحسنها أنْ تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات، وبين الجميل والقبيح في الأفعال، فإذن إنْ صلحت هذه القوة واعتدلت من غير إفراط وتفريط حصلت فيها ثمرة هي بالحقيقة أصل الخيرات ورأس الفضائل وهي الحكمة.

هوامش البحث ومصادره ومراجعه:

* هو أبو محمد بن محمد بن يوسف العامري النيسابوري، ولد في أوائل القرن الرابع الهجري، وهو من أصول عربية ترجع إلى قبيلة بني عامر اليمنية، حيث هجروا أجداده إلى مدينة بخاري ونيسابور. وكانت وفاته سنة381هـ/992 م.

1 . العامري: السعادة والإسعاد، نشرة طهران، إيران،1957م، ص:75.

2 . أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد،ج1، دار الكتب المصرية، القاهرة،1924م، ص:225، 226.

3 . أفلاطون: محاورة مينون في الفضيلة، ترجمة عزت قرنى، دار قباء للطباعة والنشر ،القاهرة،2001م، ص:69.

4 . الفارابي: الجمع بين رأيين الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر، ط4، دار الشرق، بيروت،1986م، ص:95.

5 . العامري: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، تحقيق سحبان خليفات، عمان، الأردن،1988م، وتتضمَّن المؤلفات التالية.

إنقاد البشر من الجبر والقدر، ص:249.

. التقرير لأوجه المتقدير.

. الفصول في المعالم الإلهية.

. القول في الإبصار والمبصر.

. شذرات فلسفية.

6 . المصدر نفسه: شذرات فلسفية، ص:483.

7 . الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، ط2، دار المناهل، بيروت،1987م، ص:52،53 .

8 . العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق عبد الحميد غراب، دار الشروق، القاهرة،1967م، ص:193.

9 . المصدر السابق: شذرات فلسفية، ص:512 .

10 . عبد الرحمن بدوي:صيف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1944م، ص:44 .

11 . العامري : الإعلام بمناقب الإسلام، مصدر سابق، ص:75 .

12 . العامري : السعادة والإسعاد، مصدر سابق ،ص:74،73 .

13 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص:478 .ص:512 .

14 . العامري : الأمد على الأبد، تحقيق أورت.ك.روسن، دار الكندي، بيروت، 1979م، ص:91 .

15 . العامري: إنقاد البشر من الجبر والقدر، مصدر سابق، ص:249 .

16 . الجرجاني: التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد،القاهرة،1991م، ص:26 .

17 . العامري: إنقاد البشر من الجبر والقدر،مصدر سابق،ص:251 ،252 .

18 . أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص:237 . 241 .

19 . الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص:51 . 53 .

20 . ابن سينا: الشفاء "النفس"، تحقيق الأب قنوتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،1973م، ص:185 .أيضاً.ابن سينا: الإشارات والتنبيهات

(القسم الثالث)، تحقيق سليمان دنيا، ط3، دار المعارف،القاهرة،1985م، ص:306 . 308 .

21 . مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص:35، 36 .

22 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص:10 .

23 . أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص:118 .

24 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص:164 .

25 . أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص:321 . 336 . ص:443 .

وأيضاً.عبد الرحمن بدوي: خريف اليوناني،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، 1943م، ص:105 . 107 .

26 . العامري : السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص:164 .

27 . المصدر نفسه: ص: 164 . ص:174 .

28 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص:505 .

29 . المصدر نفسه : الصفحة نفسها.

30 . العامري: الأمد على الأبد، مصدر سابق، ص: 106 .

31 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص:366 .

32 . أرسطو: السياسات، ترجمة اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1957م، ص:394 .

33 . الفارابي: الأعمال الفلسفية، تحقيق جعفر آل ياسين،ج1، دار المناهل، بيروت، 1992م، ص:234،235 .

34 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص:508 .

35 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص:13 . 23 .ص:340 .

36 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص:514 .

37 . العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، مصدر سابق، ص:152 .

38 . المصدر نفسه: ص: 109 .

39 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص:350 .

40 . المصدر نفسه: ص: 359، 360 .

41 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص: 483 .

42 . العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، مصدر سابق، ص: 104 .

43 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص: 508 .

44 . العامري: السعادة والإسعاد،مصدر سابق، ص:185 .

45 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص:511 .

46 . العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، مصدر سابق، ص:75 .

47 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص:33 .

48 . المصدر نفسه: ص:367 .

49 . المصدر نفسه: ص: 10 .

50 . مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص: 49 .

51 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص: 17 .

52 . المصدر نفسه: ص: 33.

53 . المصدر نفسه : ص: 10 ،11. ص: 69 ، 70.

54 . المصدر نفسه: ص: 70 . 74.

55 . العامري: شذرات فلسفية ،مصدر سابق، ص:514 .

56 . أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص:229 .

57. الكندي: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م، ص:201.

58 . الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص:58.

59 . الفارابي: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ص:307،308.

60 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص: 73.

61 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص: 500.

62 . أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مصدر سابق، ص:244 .

63 . العامري: السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص: 78 110.

64 . العامري: شذرات فلسفية، مصدر سابق، ص:497.

65 . العامري : السعادة والإسعاد،مصدر سابق،ص:87 . 132.

نظرية الفعل الكلامي عند جون أوستين *

د.خالد امحمد فرج الوحيشي
قسم الفلسفة– كلية الآداب بالزاوية

مقدمة:

يكتسي موضوع اللغة أهمية بالغة في تاريخ الفكر البشري، وذلك لكونها تمثل شرطاً ضرورياً يؤسس لوجود الفكر بالقوة تجسيداً فعلياً لهذا الوجود في الوقت نفسه، ولا يمكن الخوض مبدئياً في أيَّة مسألة دون وسيلة التعبير عنها ممثلة في اللغة، بل أنَّ كل نشاط بدونها يبدو مستحيلاً، إنَّها وسيط بين الإنسان والحقيقة، ولم يكن بالإمكان تاريخياً أنْ تتشكَّل المعرفة الإنسانية وتتطور وتنتقل عبر الزمان والمكان إلا بواسطتها، فاللغة وسيلة وأداة للتواصل بين المتحدثين، وحاجة الإنسان لهذه الوسيلة ضروري في كافة المواقف والظروف، فهي تسهم في ربط العلاقة بين الأفراد. واللغة لم تخرج تاريخياً عن دائرة التأمل الفلسفي، إذ لا يخلو عصر من إسهامات تعكس مستوى التطور الحضاري لمجتمع ما، والذي يمكن أنْ يقاس بدرجة اهتمامه باللغة، ونظرية أفعال الكلام التي ينادي بها بعض الفلاسفة أمثال جون أوستين وتلميذه جون سيرل تصب في هذا الإتجاه.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في سبر أغوار اللغة ومتاهاتها خلال الحديث عن نظرية الفعل الكلامي عند أوستين، وخاصة إذا علمنا أنَّ هناك صلات عميقة بين مواقف أوستين الفلسفية واللغوية، وبين القفزات العلمية الكبرى وكذا التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمع الأوربي.

أهداف البحث:

يهدف البحث بالدرجة الأولى إلى المساهمة في تقديم قراءة متكاملة قدر الإمكان لجانب من جوانب الفكر اللغوي المعاصر في مظهريه الفلسفي والعلمي من خلال تناول نظرية الفعل الكلامي عند جون أوستين من خلال محاولة الإجابة على بعض

التساؤلات منها. ما الموقف اللغوي لجون أوستين؟ ما المعطيات الأساسية التي تخص نظرية الفعل الكلامي عند جون أوستين؟ ما معالم التصور الجديد الذي جاء بها أوستين للغة؟ وكيف جعل منها منطلقا لتأسيس نظريته في أفعال الكلام؟

المنهج المستخدم:

من المتعارف عليه أنَّ لكل بحث منهج تحدده طبيعة الدراسة، عليه فالمنهج التحليلي هو المنهج المستخدم في هذا البحث.

أولاً- مفهوم الفعل الكلامي:

لقد حضي الفعل الكلامي باهتمام العديد من الباحثين في مجال التداولية، نظراً للمكانة التي يحتلها بين العديد من المفاهيم التداولية. فالفعل الكلامي أو نظرية الحديث الكلامي من النظريات التي قامت عليها التداولية، إذ أنَّه نواة مركزية في كثير من الأعمال التداولية، وفحواه أنَّه كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري[1]. أي أنَّه حين التلفظ أو التكلم فأنَّه يتحقق فعل يحمل غرضاً معيناً للتأثير، لذلك فالفعل الكلامي يسعى إلى تحقيق قوى إنجازية (كالأمر، النهي، الوعد، الوعيد...)، والتأثير في المخاطب بشكل من الأشكال. وهو النطق ببعض الألفاظ والكلمات، وذلك ممَّا يحدث أصواتاً على أنحاء مخصوصة متصلة على نحو ما بمعجم معين، ومرتبطة به وخاضعة لنظامه[2]. ولعل للفلسفة التحليلية دور كبير في ظهور نظرية الأفعال الكلامية، التي كانت بزعامة (غوتلوب فريجيه) من خلال كتابه:(أسس علم الحساب)، التي انبثقت عنها فلسفة اللغة بزعامة (فتجنشتاين) الذي رأى أنَّ اللغة الطبيعية هي الأداة في المعنى[3]، وأنَّ تقرير الوقائع ليس الوظيفة الوحيدة للغة وإنَّما لها عدَّة وظائف، وأطلق عليها ألعاب اللغة (كالأمر، التمني، النهي، الاستفهام...)[4]. من هنا نفهم أنَّ الفعل الكلامي هو مركز التداولية يطمح إلى التأثير من خلال القوة الإنجازية التي يحملها، وعليه فوظيفة اللغة لا تقتصر على الوصف، وإنَّما تحمل في ذاتها هذه القوة للتأثير والحصول على ردة الفعل، وذلك

بالتعبير عن موقف معيَّن ضمن سياق معيَّن، مع إتباع قواعد معيَّنة متفق عليها ما بين الأطراف المتخاصمة ضمن معجم معيَّن.

ثانياً- الفعل الكلامي المباشر عند أوستين:

يعد جون أوستين مؤسس نظرية الفعل الكلامية، فهو يؤكد أنَّ الوظيفة الأساسية للغة تكمن في الوصف حيث يرى "أنَّ وظيفة اللغة الأساسية ليست إيصال المعلومات والتعبير عن الأفكار، وإنَّما هي مؤسسة تتكفل بتحويل الأقوال التي تصدر ضمن معطيات سياقية إلى أفعال ذات صيغة اجتماعية، مثل فتحت الجلسة، فهذا الفعل يحمل طابع اجتماعي، وهو إعلان القاضي عن فتح الجلسة"(5).

إنَّ اللغة حسب أوستين ليست مجرَّد أداة للوصف ونقل المعلومات، بل أنَّ وظيفتها تشكيل العالم والتأثير فيه، وعن هذا يتمحور مشروعه أساساً حول السؤال: ما الذي نؤديه بواسطة الأقوال من أفعال؟ لقد عالج أوستين إشكالية المعنى خلال محاولته الإجابة عن السؤال حيث ينطلق من رفضه لهذا الحصر للمعنى ليؤسس موقفاً جديداً يمكننا تلخيصه في رفضه ثنائية الصدق والكذب، وإقراره بأنَّ كل قول أو منطوق عبارة عن عمل. انطلاقاً من هذا يرفض أوستين ثنائية الصدق والكذب بالنسبة لجمل الإثبات التي وضعها المناطقة. ويلاحظ بأنَّ هناك جملاً ذوات بنية مشابهة لجمل الإثبات، التي يمكن للمتكلم أنْ تؤدي أدواراً أخرى: الأمر، التقرير، التنبيه...إلخ، غير أنَّ هذا التشابه الموجود في بنية بعض الجمل يمثل خداعاً في غياب التحليل الدقيق مثل جملة : أمرك بالمجيء، (أمر). أمره بالمجيء (وصف وتقرير الحال). ويخلص أوستين إلى وجود جمل وصفية إثباتية أو تقريرية تعبر عن حالة الأشياء، أو تصف ما هناك، يمكن إخضاعها لمعيار الصدق والكذب، أي يمكن أنْ تكون كاذبة أو صادقة، وجمل ذوات نمط خاص يمثل تشكيلها إنشاء لوقائع جديدة، حيث لا يجري عليها معيار الصدق والكذب، وهي الجمل الإنجازية، وبخاصة هذه الأخيرة تكمن في أنَّنا عندما نتلفظ بها ننجز في الوقت ذاته أعمالاً. وهذا ما يخص مثلاً الأقوال التالية: أتمنى لك سفراً ممتعاً. أرجو منك المعذرة. أشكرك على

حسن انتباهك. فلو نظرنا في هذه الجمل لوجدنا أنَّها لا تصف واقعاً محدَّداً، ولذا لا يمكننا أنْ نصفها بالصدق أو الكذب، ومع ذلك لها معنى ودور معيَّن، إذ كل ما يمكن قوله هو أنَّ هذه الأقوال قد تنجح أو قد تخفق، أو أنَّها تستجيب لمقتضى الحال أولاً، أي أنَّ معناها مرتبط بشروط إنجازها، ويسمَّي أوستين هذه الأقوال بالأفعال الإنجازية[6]، إنَّنا عندما نتلفظ بها نؤدي في الوقت نفسه عملاً، أي أنَّنا ننجز فعلاً بواسطة الكلام، وهذا النوع من الأقوال تنعكس على نفسها، فقولنا (أرجو منك المعذرة) يعبر في الوقت عينه عن أنَّ ثمة طلب للمعذرة، فضلاً عن كوني أعرب عن رجاء، ويذهب أوستين إلى أنَّ للمنطوقات الإنجازية أو الإنشائية صيغة العبارات الإخبارية، ولكنَّها لا تتصف بالصدق أو الكذب. وأنَّ الحكم عليها يتوقف على ملائمتها أو مخالفتها لجملة من الشروط التي تضمن لها النجاح والتوفيق أو الإخفاق أو أنَّها تستجيب لمقتضى الحال أولاً [7]، وتفترض هذه المنطوقات أو الأقوال أولاً وجود كيفية اصطلاحية، وتستدعي نتيجة اصطلاحية أيضاً، وهذا يشابه مفهوم القواعد عند (فتجنشتاين) أي أنَّه لا بد من وجود تواضع بين مستعملي اللغة نفسها، وهذا ما يؤسس للملائمة بين العبارات المستخدمة، وبين الشروط. وأنَّ كل الأفراد المساهمين في التفاعل ملزمون بالامتثال إلى الكيفية التي تلزم وتجبر على اعتماد هذه القواعد، وهذه الكيفية يجب تنفيذها بإخلاص، وبشكل كامل من قبل المشاركين. ويمكن لهذه الأقوال أنْ تكتسي أشكالاً مختلفة. لنلاحظ الجمل التالية: 1: بعتك سيارتي. 2: قبلت بهذه المرأة أنْ تكون زوجة شرعية لي. 3: إنِّي أهب ساعتي وأورثها لأخي[8]. إنَّ هذه الجمل لا تقبل الصدق أو الكذب، ومع ذلك فهي ليست بدون معنى، إنَّنا نقوم بواسطتها بأداء فعل ما. فعندما نتلفَّظ بمثل هذه الأفعال الإنجازية فنحن ننجز ذلك الفعل، وهكذا يعيد أوستين الاعتبار لأنواع الجمل كالأمر والتحدي والوعد والنهي والشكر، بالإضافة إلى مختلف العبارات الأخلاقية والجمالية مبيناً أنَّ لكل نوع منها نمطاً من المعنى.

لقد حاول أوستين الكشف عن تلك الشروط التي تخص هذا النمط من العبارات، أو ذلك كشرط ملائمة السياق وسلطة المتكلم وصدقه ومختلف الاعتبارات الثقافية، ممَّا مكَّنه من وضع تصنيف لأفعال الكلام، ولتحديد معيار النجاح أو الفشل بالنسبة للجمل الإنجازية صاغ أوستين جملة من المعايير تتمثل فيما يلي:

1: ينبغي وجود اتفاق عرفي أو مؤسساتي متعارف عليه لدى المشاركين في التبليغ؛ ليمكِّنهم ذلك من إنجاز فعل ما عند التلفظ بجملة معينة.

2: ينبغي تطبيق هذا الاتفاق في وسط ملائم يشمل الأفراد المعنيين أو المشاركين.

3: يجب أنْ يؤدي هؤلاء المشاركون أدوارهم في عملية التبليغ بشكل صحيح وملائم.

4: يجب أنْ يكون هناك استقرار فيما يخص مواقف المشاركين حتى يتم إنجاز الفعل.

ويشترط أنْ تثور نوايا وأفكار عند منفِّذ الفعل قبل إنجازه؛ كي تتحقق بعض الأفعال، فمن يعد بالزيارة ينبغي أنْ تكون له نية الوفاء بالوعد، وإلا فتحقق الفعل قد لا يرضي المخاطبين بالزيارة.

أمَّا المعايير المقالية فتشمل جملة من الشروط، وتخص الجانب البنيوي الشكلي منها خاصة.

1: يجب أنْ ينتمي فعل الجملة الإنجازية إلى مجموعة الأفعال الإنجازية (أمر، وعد، سأل...).

2: يجب أنْ يكون الفاعل هو المتكلم.

3: يجب أنْ يكون فعل الجملة مبيناً للفاعل.

4: يجب أنْ يكون زمن الفعل هو زمن التكلم، أي أنْ يكون مصدقاً في الحاضر.

وإذا حصل إخلال بشرط منها أدَّى ذلك إلى الإخلال بطبيعة الجملة، ممَّا يحيلها إلى جملة وصفية.

أمَّا الخطوة التالية في مشروع أوستين فتمثلت في التسأول عن إمكانية إخضاع الجمل الإنجازية لنفس معيار الجمل الوصفية، أي الصدق والكذب. وهل يمكن أنْ

تقبل هذه الأخيرة معيار الفشل والنجاح؟ وانتهى أوستين إلى إمكانية التعامل مع الصنفين من الجمل بالمعيارين معاً، وأنَّه لا يمكن الفصل آلياً، بينما هو وصف وما هو إنجاز، وذلك لأنَّ جميع الجمل اللغوية قول وفعل في الوقت ذاته، وبالتالي يمكن اختزالها في صنف واحد مبيناً أنَّ ما ندعوه جملاً وصفية هو في الواقع جملاً إنجازية يقوم فيها المتكلم بفعل شيء زيادة على فعل التلفظ أو القول، فمثلاً عندما نقول: (البحر مضطرب هذا اليوم) فهذه الجملة مرادفة لجملة: (أقول إنَّ البحر مضطرب اليوم). يعود الفرق بينهما إلى القوة الإنجازية التي تبدو ضمنية في الجملة الأولى، بينما هي صريحة في الجملة التالية. لكن أوستين أعاد النظر في المعايير المقامية و المقالية السالفة الذكر فتبين له أنَّها مقيَّدة بالجمل الإنجازية الصريحة، وأنَّ هذه المعايير لا يمكن تعميمها على كل الجمل، فالمعيار المعجمي مثلاً الذي ينص على أنَّ الجملة الإنجازية يجب أنْ تشمل فعلاً من النوع الإنجازي (أمر، سأل، وعد...) غير دقيق، لأنَّه من الجائز أنْ نستبدل عبارة (سأفعل كذا) بعبارة (أعدك بأنْ أفعل كذا)، إذ يلاحظ أنَّ الجملتين إنجازيتين، لكن يمكن للصيغة الأولى أنْ ترد في سياقات تتضمَّن أفعالاً غير إنجازية. كما أنَّ شرط الدلالة على الفرد المتكلم غير صائب، لأنَّ بعض الجمل قد يتلفظ بها الفرد، لكنها تشير إلى المعني بالكلام. وكذلك الأمر بالنسبة لشرط البناء للمعلوم إذ يمكن أنْ ترد الجملة الإنجازية مبنية للمجهول. وكذا الأمر بالنسبة لزمن الفعل، فمن الممكن أنْ لا يدل على الحاضر، وإنَّما على زمن آخر، وقد قادت هذه الملاحظات من جديد أوستين إلى نتيجة مفادها أنَّ ما يحدد القوة الإنجازية لأية جملة هو السياق بمفهومه الواسع. كأنْ يكون سياقاً لغوياً تعكسه عبارات متداولة، أو سيغ وأدوات دالة على الأمر والاستفهام والتعجب أو قرائن صوتية، وما ترتب عن هذه الانتقادات أنَّه لا توجد ثنائية الوصف والإنجاز. والبديل بالنسبة لأوستين هو توحيد جميع الجمل اللغوية في مصطلح واحد، هو مصطلح الفعل اللغوي الذي مثَّل خطوة ثالثة في نظريته اللغوية، فحين نتلفظ أو نقول كلاماً فنحن نحقق أو ننجز حقيقة فعلاً ما. وحسب تحليل أوستين فالفعل اللغوي يحتوي

على ثلاثة أفعال، تشكِّل كياناً واحداً، علماً بأنَّ هذه الأفعال الثلاثة يقع حدوثها في وقت واحد.

1: فعل القول: يضم فعل صوتي، تركيبي دلالي، فهو يضم مجموعة من الاصوات تحكمها قواعد معينة، وهذه الأصوات تحمل في ذاتها معنى معيَّن فجميعها تشكل فعل القول(9).

فالفعل الصوتي يتمثل في التلفظ، أو في إنتاج أصوات تنتمي إلى لغة معينة، أمَّا الفعل التركيبي فيتمثل في كون هذه الأصوات تتوفر على صورة كلمة معينة، أي بارتباطها بفعل كلامي مصحوب بقوة مخصوصة، أي أنَّ الحدث الصوتي مصحوب بقصد لغوي، يريد المتكلم إنجازه بواسطة الكلام، أو فضلاً عن انتماء هذه الأصوات إلى لغة محدَّدة، وخضوعها لقواعد هذه اللغة النحوية، والفعل الخطابي الذي يجعل هذه الكلمات أو العبارات ذات دلالة معينة في سياق محدَّد.

2: فعل الإنجاز: يتمثل في الجانب المقامي للجملة، والذي يربط فعل القول بمقصد المتكلم وعرضه من الجملة، كأنْ يكون القصد منها الأمر، السؤال، الوعد أو غير ذلك من الأعراض. والقيمة الإنجازية يمكن استخلاصها من السياق اللغوي استناداً إلى مؤشرات أو قرائن معيَّنة، أو من السياق المقامي. وما يميزه أنَّه "قيام بفعل ضمن قول شيء، أي ضمن فعل القول في مقابل القيام بفعل هو قول شيء"(10).

3: فعل التأثر: ويتمثل في الأثر الذي يحدثه فعل القول أو الإنجاز، وينعكس ذلك على سلوك المخاطب وعلى أفكاره ومشاعره. أي أنَّ الفعل في هذه الحالة يخص المخاطب. وهو يستهدف التأثير على قناعاته ومشاعره ومثال ذلك العبارات الإشهارية المختلفة، والفصل في هذه الحالات يرجع إلى السياق وبشكل خاص سياق الموقف.

لقد اهتم أوستين أكثر بالفعل الإنجازي لكونه فعل لغوي بالأساس مقارنة بفعل التأثير الذي يمكن أنْ يكون إشارياً، وكنتيجة لهذا صنف الأفعال اللغوية إلى خمسة أصناف(11).

1: الأفعال اللغوية الدالة على الحكم: قدر، قيم، حاكم، حكم، برأ.

2: الأفعال اللغوية الدالة على الممارسة: أعلن، عين، نصح، حذر...

3: الأفعال اللغوية الدالة على الوعد: وعد، تعهد، التزم...

4: الأفعال اللغوية الدالة على السلوك: اعتذر، احتج، لعن...، ووظيفة هذه الأفعال هي ضبط سيرة وسلوك المتكلمين.

5: الأفعال اللغوية الدالة على العرض: اعترض، ذكر، صاغ، اعترف، رد، أنكر، وتقوم هذه الأفعال بضبط مكانة أقوالنا داخل الحديث أو الحوار، لكن أوستين عاد في مرحلة لاحقة لينتقد المعايير التي اعتمدها للتمييز بين الوصف والإنجاز. وهذا يعني أنَّ التقابل الذي وضعه بين الصدق والكذب، أو بين النجاح والفشل غير مناسب للتمييز بين العبارات، أو بين الجمل الوصفية والجمل الإنجازية، إذ يمكن تقييم إحداهما بمعيار الأخرى، وهذا التحول في موقف أوستين يكشف عن صعوبة تحديد المعايير التي يمكن أنْ تكشف لنا بوضوح عن قواعد الاستعمال، وهو الموقف ذاته الذي تبناه (فتجنشتاين) حيث قاده وعيه بمستوى التعقيد المميز للاستعمال اللغوي، وبتعدد الشروط الموجهة له، وتوخي كل الحذر في القول بوجود معايير ثابتة، وهذا ما تؤكده المفاهيم المؤسسة لنظريته اللغوية.

الخاتمة:

نخلص مما سبق أنَّ الفضل الأكبر في دراسة أفعال الكلام التي تنجز باللغة يعود إلى الفيلسوف أوستين، الذي اشتهر كرائد لنظرية أفعال الكلام، وهو الذي أرسى معالمها ودعائمها، وأكَّد أنَّ اللغة لا تهدف إلى التواصل فحسب، وإنَّما إلى التأثير والإقناع من خلال آليات متعددة لها، تجعلها تسهم في عملية التواصل واستمرارية الخطاب، ولا تكمن قوة نظرية الفعل الكلامي عند أوستين في منطلقاتها النظرية البسيطة فقط، بل أيضاً في رهاناتها المنهجية والعملية التي تغري بالممارسة التحليلية للخطابات الكلامية واللغوية المتداولة في الواقع المعيشي للناس، فهي نظرية لسانية وفلسفية تجسِّد موقفاً مضاداً للتيار السائد بين فلاسفة اللغة والمنطق الذين دافعوا عن التصور الوضعي للغة، والذين قاموا على تحليل العبارات اللغوية مجرَّدة عن سياقاتها

التخاطبية، متوسلين بما وصفه بالتسلط المنطقي القاضي باعتبار الجمل الخبرية والعبارات التقريرية هي النموذج الحقيقي للألفاظ الدالة، وذات المعنى الحقيقي، وما عداها يمثل أقوالاً غير ذات معنى، وقد خلصنا إلى مجموعة من النتائج منها:

1: يرجع الفضل في ظهور مفهوم الأفعال الكلامية للفيلسوف أوستين الذي رأى أنَّ اللغة لا تعمل على التواصل فقط، وإنَّما على التأثير من خلال الأعراض التواصلية التي تؤديها اللغة.

2: الفعل الكلامي عند أوستين قوة إنجازية منها الخبر، والاستفهام، النهي، النداء، وقد تخرج هذه الأعراض إلى دلالات أخرى قد تحمل التحذير والتنبيه، التأكيد، السخرية، الإنكار.

3: نشير إلى أنَّه فيما قبل نظرية أفعال الكلام لم يتم بعد اعتبار العبارات غير الخبرية كالعبارات الأخلاقية، والإنشائية كألفاظ إنشائية بالمعنى الذي يفيد كونها أقوالا إنجازية.

الهوامش:

*جون أوستين هو فيلسوف لغة بريطاني عاش ما بين عامي1911م، و 1960م يعد مؤسس نظرية أفعال الكلام له العديد من المؤلفات من أشهرها كتاب كيف نفعل الأشياء بالكلمات.

1: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005، ص 40.

2: جون أوستين، نظرية أفعال الكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1991، ص116.

3: مسعود صحراوي، مرجع سبق ذكره، ص23.

4: محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985م، ص21.

5: عمر بالخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الأختلاف، الجزائر، 2003، ص155.

6: أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية، دار الكتاب الجديد، ط2، 2010، ص23، وينظر: إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1993م، ص142، 143.

7: محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002، ص44.

8: عمر بالخير، تحليل الخطاب المسرحي، مرجع سبق ذكره، ص137.

9: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

10 : جون أوستين، نظرية أفعال الكلام، مصدر سبق ذكره، ص100.

11: عمر بالخير، تحليل الخطاب المسرحي، مرجع سبق ذكره، ص159.

نظرية سارتر الوجودية

أ.عائشة أحمد عبد السلام المشري
قسم الفلسفة – كلية الآداب زوارة

مقدمة:

تعد الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية في حياتنا المعاصرة، وقد تجمَّعت مجموعة من الظروف والأوضاع، وساعدت على ظهور الفكر الوجودي على مسرح الحياة الإنسانية خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، إذ يتجلَّى ذلك في النزعة الذاتية التي تميَّزت إلى حدٍ كبير، وما زاد حدَّة هذه النزعة وانتشارها في عالمنا، هذه الأحداث المروِّعة والمفجعة التي حلت بالناس، جرَّاء قيام الحربين العالميتين التي أنهكت قواهم ومواردهم وطاقتهم، وقتلت آمالهم وزرعت في قلوبهم الخوف والقلق والفزع، وكل أنواع الهم واليأس، وأشعرتهم بنوع من الانهيار والضياع في العالم، لهذا تحوَّل التفكير الإنساني من النظر في الأشياء المجرَّدة التقليدية إلى النظر في الإنسان ومشكلاته ومصيره، وكذلك في حالة البؤس والشقاء التي كان يعيشها. وبالتالي جاءت الوجودية كحركة احتجاجية ومعارضة للتفكير المجرَّد، فهي من أكثر الحركات إثارة للفكر في السنوات الأخيرة لأنَّها ذات صلة وثيقة بالنزعة الإنسانية الطبيعية وبالحياة.

كما لا يخفى علينا أنَّ اسم الوجودية مقترن بالفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر(1905–1980)؛ لأنَّه الوحيد من بين سائر الفلاسفة الوجوديين، الذي رضي أنْ يطلق على مذهبه هذا الاسم (الوجودية)، ومما لا شك فيه أنَّه حقَّق نجاح أدبي كبير في الساحة الفكرية، وهو ما جعله يصبح الممثل الأول للوجودية في فرنسا بخاصة، وأوروبا بعامة.

وأمَّا مشكلة البحث الرئيسية فتدور حول معرفة الأسس الفلسفية التي يقوم عليها الوجود عند سارتر.

أمَّا أسباب اختياري هذا البحث فتتمثل في الآتي:

أولاً: التعرُّف أكثر على وجودية سارتر، ومعرفة العلاقة التي تربط وجوديته بأدبه.

ثانياً: التعمُّق في فكر سارتر، ومحاولة الكشف عن مفهوم مصطلح الوجود والفلسفة الوجودية.

ثالثاً: محاولة الكشف عن سر نظرية سارتر الوجودية تحقيق قراءة علمية حول فكر سارتر، ودراسة أهم كتاباته المتعلقة بالوجودية لتميزها عن الفلسفات الحديثة الأخرى.

ويهدف هذا البحث إلى الإجابة عن التساؤلات التالية:

- فيم تتمثل الأسس الفلسفية لنظرية الوجود؟
- ما مفهوم الوجود عند سارتر؟ وما هي مبادئه؟
- ما الأساس الذي بنا عليه سارتر نظريته في الوجودية؟
- ما النتائج التي يمكن استنتاجها من كتابات سارتر الأدبية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات اتبعت الباحثة المنهج التحليلي، وذلك لتحليل أفكار سارتر الأدبية وأبعادها الوجودية، كما اعتمدنا على المنهج النقدي في بعض الأحيان، الذي هو أساس كل عمل فلسفي؛ حتى نتمكن من تحقيق دراسة كاملة لفكر سارتر.

وقد تم تقسيم البحث إلى النقاط الآتية:

أولاً- حياته ومؤلفاته:

جان بول سارتر فيلسوف وأديب فرنسي، ينتسب إلى المذهب الوجودي، ولد11 يونيو1905م بباريس، توفي والده الذي كان ضابطاً في الجيش الفرنسي عقب مولده بثمانية أشهر، واتخذت والدته زوجاً آخر، وهو في سن الحادية عشر، تلقَّى سارتر تعليمه في مدرسة المعلمين العليا، وتخرَّج فيها سنة 1929م، مارس تدريس الفلسفة بين عامي (1931-1945م)، وخلال هذه الفترة اشترك في الحرب العالمية الثانية جندياً، ثم أسير حرب عام1940م، وفيما بين(1936-1940م) كان قد نشر ثلاثة أبحاث، حاول فيها تطبيق منهج هوسرل الظاهري على الخيال والانفعالات، وما أنْ وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها حتى كانت شهرة سارتر قد صارت بوصفه

زعيم الفلسفة الوجودية[1]، حيث توالت في هذه الفترة مسرحياته ورواياته الوجودية التي ضمنت له مكانة خالدة في تاريخ الأدب الفرنسي، إضافة إلى ذلك كانت له مواقف سياسية مهمة، عبَّر عنها في افتتاحياته ومقالاته التي نشرها في مجلة (العصور الحديثة)، وكان لتزايد اهتمامه بالسياسة واتخاذه عدَّة مواقف تقرب بينه وبين مواقف الحزب الشيوعي الفرنسي، أثر في تفكيره الفلسفي، إذ حاول في عمله الفلسفي الكبير الذي يعد آخر أعماله في هذا المجال، وهو كتاب (نقد العقل الجدلي) الذي صدر سنة 1960م، أنْ يوفق بين النزعة الفردية التي اتسم بها موقفه الوجودي الأصيل، وبين نزعته الجماعية الماركسية[2].

وبعد صراع مع المرض دام عشر سنوات تقريباً كانت وفاته سنة 1980م، بعد أنْ ترك تراثاً أدبياً وفلسفياً وسياسياً.

ثانياً- أهم مؤلفات سارتر:

قام سارتر بكتابة العديد من المؤلفات نذكر منها:

أ.الروايات:

1. الغثيان1938م، التي سنقوم بدراسة أبعادها الانطولوجية.
2. الجدار ظهرت بعنوان قصص سارتر القصيرة1939م.
3. سن الرشد الجزء الأول من الرواية الثلاثية دروب الحرية.
4. الحزن العميق1948م.

ب.المسرحيات:

1. الذباب1944م.
2. موتى بلا قبور1946م.
3. الأيدي القدرة 1948م.

ج.أمَّا المؤلفات الأخرى فكانت مختلفة، وأهمها:

1. نظرية عامة في الانفعالات (دراسة سيكولوجية)1939م.
2. الوجود والعدم (دراسة في الأنطولوجية الفينومينولوجية)1943م.

3. الوجودية نزعة إنسانية (دراسة فلسفية)1946م.
4. بودلير (دراسة سيكولوجية ونقدية)1947م.
5. تمت اللعبة (سيناريو فيلم) 1947م.
6. التخيل 1936م.[3]

ثالثاً–مصادر فكر سارتر:

تأثر سارتر بالعديد من الأفكار الفلسفية السابقة عليه، والتي سنستعرض أهمها على النحو الآتي:

1–الكوجيتو الديكارتي: تأثر سارتر بالكوجيتو إلا أنَّه يتحدث عن الشعور السابق على التأمل، فلا يرى أنَّ الفكر يستبطن في ذاته، وإنّما يقرر أنّ الشعور هو دائماً شعور بالوجود، فسارتر يرى الكوجيتو، ولكن ليس بوصف الإنسان كائناً مفكراً فحسب، بل بوصفه متجسداً، فشك سارتر شكَّاً عميقاً يصل إلى الأنا الخالصة.[4]

2–فينومينولوجيا هوسرل: فالفينومينولوجيا عند هوسرل تفسر الإنسان بإظهار الذات باعتبار الوعي، وليس ردة الفعل المجرَّدة، وعليه فهي تقوم على دراسة مدلول الانفعال، فلا نتوقَّف عند دراسة المدلول، بعكس علم النفس الذي يدرس الانفعال كفعل دون دلالة، فالواقع الإنساني يتحقَّق على شكل انفعال، وعليه أصبح مستحيلاً اعتبار الانفعال بمثابة الاضطراب النفسي الفسيولوجي، بل له جوهره وهيكله وقوانينه ودلالاته، فالإنسان هو الذي يتحمَّل انفعاله بالنتيجة شكلاً منتظماً من أشكال الوجود الإنساني، فالمنهج الظاهراتي لا يحاول أنْ يستنتج أو يفسر، ولكنه يصف الظاهرة كما تبدو للأنا، إنَّه وضع العالم بين قوسين وتجرَّد من كل الأفكار المسبقة كما يقول هوسرل، فقد تبنَّى سارتر المنهج الفينومينولوجي الذي وضعه هوسرل، وأقام عليه نظريته في الأنطولوجيا، على أساس المبدأ الفينومينولوجي للقصد دون أنْ يقف على الوعي كما فعل هوسرل، ذلك لأنَّ الوعي عند سارتر إنّما هو تأكيد للأنا الواعية، وتأكيد للأشياء الخارجية، فالفينومينولوجيا السارترية دراسة للظواهر لا الوقائع[5].

3-انطولوجيا هيدجر: اهتم سارتر اهتماماً بالغاً بفكرة الكينونة، وفكرة العدم فهيدجر يقسِّم الوجود إلى قسمين: وجود في ذاته، ويرى التحديد الأول للوجود هو الوجود في العالم، والذي يتجلَّى عندما نتجه نحو الموجود البشري، إلا أنَّ سارتر يرى أنَّ الوجود في ذاته ينطبق على الأشياء، بينما الوجود ينطبق على الناس، فالأشياء موجودة وكاملة في ذاتها، بينما الكائنات البشرية غير كاملة لأنَّها منفتحة على المستقبل، وهذا المستقبل لم يتم بعد[6].

4-الدياليكتيك الهيجلي: كان سارتر جدلياً في تفكيره وأسلوبه في الكتابة، وفي طريقته في سوق الأفكار ونقدها، فسارتر ينظر إلى التاريخ مثلاً بصورة جدلية، ولكن ليس على أنَّه خارج عن الإنسان، بل على أنَّ هناك علاقة بين الإنسان وظروفه المحيطة، وأنَّ هذه العلاقة تتجلَّى في فعل الإنسان، وفيما يحدثه هذا الفعل من تغير[7].

5-**التاريخية الماركسية:** لقد تأثر سارتر من جهة أخرى بالمادية التاريخية كقضية في الماركسية، إلا أنَّه أعاد بناءها عبر المنظور الوجودي باعتبارها واعية بوضع الإنسان وحريته ومسؤوليته.

رابعاً- مفهوم الوجودية ومبادئها.:

1-**مفهوم الوجودية:** لفظ الوجود يختلف من اللغات الأوربية إلى العربية، ففي اللغات الأوربية وأغلبها مشتق من اللغة اللاتينية، فهو يفيد معنى الخروج من الشيء لأنَّ تلك هي دلالته في هذه اللغة، فأصل اللفظ في اللغة اللاتينية يتكوَّن من شطرين:هما ex-stere المقطع الأول ex يعني الخروج، بينما الثاني Stere يعني البقاء في العالم، وهكذا انتقل اللفظ إلى اللغات الأوربية بما يحتويه من شحنة تعبيرية، وما يرمز إليه من فكر. فهو في الفرنسية: existence وفي الإنجليزية: existence أمَّا في الألمانية: existenz ، وكلها ألفاظ تعني غير ما تعنيه أفعال الكينونة (To be) في الإنجليزية، (etre) في الفرنسية، "sein" في الألمانية، إذ بينما تعني أفعال الكينونة هذه (وجوداً عاماً)، تعني الألفاظ المشار إليها(وجوداً خاصاً)، وهو الوجود الذي

أصبح موضوع الفلسفات الوجودية الحديثة بالمعنى الذي بدأه الفيلسوف الدانمركي سورن كيركجارد (1813-1855) باعتبار الشعور بالوجود شعوراً حياً وتحقيق ماهية.[8]

وقد يكون الأرفق لسلامة المقارنة بيان معنى لفظ الوجود في اللغة العربية لغة البحث، فهو يعني ويفيد أصلاً معنى الحضور، فيقال إنَّ فلان موجود بمعنى أنَّه حاضر، وهذا اللفظ يقابل-في باب المتناقضات-لفظ الغياب، ويدل على معنى مضاد لمعنى هذا اللفظ تماماً. وقد نقل اللفظ إلى معنى آخر هو الكون أو العالم، فأصبح لفظ (الوجود) رمزاً اجتماعياً للكون بكل ما فيه، باعتبار أنَّ الكون يفيد دائماً وفي أي مفهوم معنى الحضور؛ أي المثول وعدم الغياب عن البصر، أو البصيرة، ثم نقل اللفظ إلى الفرد فلم يعد مقتصراً على الكون، ولعل مرد ذلك أنَّ الإنسان كان دائماً في الفكر البشري رمزاً للكون ودليلاً على قيامه، ومن جانب آخر فالمثول وعدم الغياب يتصرفان بادئ ذي بدء إلى الفرد حين يراد إثبات حضوره ومن ثم يقال إنَّه موجود، وهكذا أصبح لفظ (الوجود) في العربية معناه الكون من ناحية، وتعبيراً عن عالم هذا الفرد الخاص من ناحية ثانية.[9]

أمّا إذا نظرنا إلى المفهوم من منظور خاص، والذي يظهر بشكل واضح في كتاب سارتر (الوجودية مذهب إنساني) فيقول: "الوجودية كل ما هو موجود وجود بلا مبرر، ويستمر في الحياة خلال الضعف، ويموت عن طريق المصادفة"[10]، أي أنَّ سارتر في قوله هذا يُعرِّف الوجودية بأنَّها كل ما هو موجود، لكن يرفض أنْ يكون هناك موجد (خالق) لهذا الموجود، كما يرفض وجود قوانين في الوجود تضبط صيرورته(الكائن) لأنَّ استمراره في الحياة مرتبط بضعفه وسقوطه، فهذا الضعف هو الذي يولِّد لديه حب البقاء والاستمرار في الحياة من خلال المبادرة والتحدي، وكذلك فيما يخص موت هذا الكائن الذي نراه من وجهة النظر الإسلامية، مقدَّر بمشيئة الخالق وحده، بينما الوجودية خاصة الملحدة تؤكد على أنَّ موته وفنائه صدفة

وبالتالي تعد الوجودية الإنسان قد أُلقي به في هذا العالم وسط مخاطر تؤدي به إلى الفناء.

2. العوامل التي أدَّت إلى ظهور الفلسفة الوجودية:

الوجودية اسم مشتق من لفظ "الوجود" والمقصود بها بوجه عام، رغم ما بين الوجوديين من اختلاف حول المفهوم، ليس الوجود العام الذي كان يتحدث عنه الفلاسفة المثاليون، "بل الوجود الإنساني المشخص والوجود الفعلي للفرد الإنساني والمشكلات الفعلية للإنسان وعلاقته بغيره من أفراد الناس والمجتمع الذي يعيش فيه، وحرية الإنسان ومصيره ومعاناته، والمواقف الشخصية التي يتعرَّض لها وتجاربه الحية التي يمر بها إلى آخر تلك المشكلات التي تدور حول الإنسان الفعلي المشخص"[11]، أي أنَّ الفلسفة الوجودية تبحث في الظاهرة الإنسانية من حيث كون الإنسان يعيش مشكلات وعلاقات مختلفة مع غيره من أفراد مجتمعه.

كما أنَّه شاع استخدام لفظ الوجودية في الأوساط الأدبية والفلسفية والاجتماعية، واتسع حتى كاد يفقد معناه، فلم يقتصر استخدامه على نمط فلسفي معيَّن له خصائص معينة، بل تعداه إلى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفي أنَّه (وجودي) بل وصل الأمر إلى حد إطلاق هذا الوصف على كثير من السلوك الصاخب والفاضح، الذي يحدث في النوادي ذات الطابع الأخلاقي المنحل.[12]

تتميز الوجودية –كما يبدو لنا من التسمية نفسها– بميلها إلى الوجود فهي لا تبالي بماهيات الأشياء وجواهرها، كما لا تبالي بما يسمَّى بالوجود الممكن والصور الذهبية المجردة، وإنَّما غرضها الأساسي هو كل موجود، أو بتعبير آخر هو وجود كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة. إنَّها فلسفة الأشياء الملموسة، الأشياء التي تقع على أنظارنا وتلمسها أيدينا، أو تتصل بها بنوع من أنواع الاتصال المادي.[13]

فالوجودية حسب المفهوم العام، اتجاه فلسفي يقوم على إبراز الوجود وخصائصه، وجعله سابقاً على الماهية، فهو ينظر إلى الإنسان على أنَّه وجود لا ماهية، ويؤمن بالحرية المطلقة التي تمكِّن الفرد من أنْ يصنع نفسه بنفسه، ويملأ وجوده على النحو

الذي يلائمه، وصرف بهذا النظر عن البحث في الوجود الميتافيزيقي الذي قال به الفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس (322-384) قديماً وركَّز بحثه على الإنسان الواقعي المشخص.[14]

بعدما قدمنا تعريفاً اصطلاحياً وفلسفياً للوجودية، سنحاول استخلاص أهم المبادئ التي بنيت على أساسها هذه الفلسفة، إذ يرى سارتر في كتابه (الوجود مذهب إنساني)، أنَّ الإنسان يوجد، ثم يريد أنْ يكون، ويكون ما يريد أنْ يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود؛[15] والمقصود من فكرة سارتر هذه أنَّ الوجودية تقوم على ثلاث مبادئ أساسية وهي: (الوجود، أسبقية الوجود على الماهية، الذاتية).

أ- **فكرة الوجود:** تبدأ الوجودية من الوجود لا بوصفه صفة من الصفات – كمقولة عامة أو كماهية- وإنّما كحقيقة واقعة لكل الصفات، فالوجود يدرك في الموجود لا فيه هو نفسه[16]، أي أنَّ وجودنا مرتبط بعلاقتنا الأولية بما هو -في- ذاته أي بوجودنا في العالم.

وللوجود شروط نجملها فيما يلي:

ـ **التحول الفاعل:** فصفة الوجود قد تكون صفة للإنسان كما قد تكون صفة للحجر، لكن الوجوديين يميزون بين أنْ يكون الشيء، وبين أنْ يوجد، فالحجر قد يكون ولكنه لا يوجد، ذلك لأنَّ الحجر لا يوجد خارج العمل الذهني، الذي يجعله موجوداً، ويمنحه صفة الوجود فليس الوجود في الحقيقة حالة واقعة، ولكنَّه فعل وعمل، إنَّه الانتقال نفسه من الإمكان قبل تحقق ووجودها الفعلي، فالإنسان موجود لأنَّه في حالة جديدة كانت في عالم الإمكان قبل تحقق ووجودها الفعلي، فالإنسان موجود لأنَّه في حالة انتقال دائم من الإمكان إلى الفعل، ولأنَّه مصدر هذا الانتقال، أمَّا الحجر فغير موجود بل هو كائن لأنَّه يفقد القوة على الانتقال من الإمكان إلى الفعل إلا بفضل الذهن الإنساني.[17]

ـ **الاختيار:** فالانتقال من الإمكان إلى الفعل غير كاف لتعريف الوجود، فقد تنتقل قطعة حديد من لونها الأسود إلى اللون الأحمر بعامل النار، فليس في هذا غير

علاقة سببية بين النار والحديد، أمّا الانتقال الذي يُعرف الوجود حقّا هو الذي ترافقه حرية الاختيار، فالكائن الموجود الذي يختار مصيره طواعية دون إكراه وضغط، هو الكائن الذي تتمثل فيه صفة الوجود الحقيقية، كما لا يكفي أبداً أنْ نختار حالة وجودية خاصة ثم نثبت عليها، فإذا فعلنا ذلك فقد أصبحت لنا خصوصية المستنقع الهادئ الميت، وفقدنا بالتالي وجودنا، لكون لنا صفة الكون السلبي[18]؛ أي أنَّه لا وجود إلا للوجود الحرّ، لأنَّه بالحرية فقط يصنع الإنسان معنى لوجوده هو، ووجود الأشياء الأخرى من حوله عن طريق إفراز العدم في قلب الوجود ليكون دائماً شيئاً آخر ما يمكن أنْ نقوله عنه. لذلك فالوجود هو عملية اختيار حرّ دائم لتحول فاعل دائم أيضاً.

ب-فكرة أسبقية الوجود على الماهية: فباختيارنا الحرّ لمجموعة خصائصنا وأعمالنا تتكوَّن لنا ماهيتنا، فالماهية إذن لاحقة بالوجود لا سابقة له.

يرى الوجوديون أنَّ ماهية الأشياء الجامدة -مثل الكرسي- لابد أنْ تكون سابقة على وجودها، فالكرسي قد صنع على يد شخص كانت لديه فكرة الكرسي وطريقة صنعه، فوجود الكرسي جاء بعد أنْ تمثل في ذهن النجار صورة الكرسي وماهيته، واستخدام الأدوات الضرورية لإخراج هذه الصورة إلى حيز الوجود، فجاء الوجود هنا لاحق على وجود الماهية في ذهن النجار، ومثل هذا يقال في النباتات والحيوانات[19]؛ فالمقصود هنا وباختصار أنَّ جميع الكائنات تكون ماهيتها سابقة على وجودها فيما عدا الإنسان فإنَّ ماهيته لاحقه على وجوده، وليس سابقة عليه.

يرى سارتر معبِّراً عن هذه الرؤية أنَّ وجود الإنسان يسبق ماهيته ثم يستطرد موضحاً إنَّنا نعني بذلك أنَّ الإنسان يوجد أولاً، وقبل كل شيء ويواجه نفسه وينخرط في العالم، ثم يعرف نفسه فيما بعد، وإذا كان الإنسان كما يراه الوجوديون غير قابل للتعريف، فالسبب هو أنَّه في البداية لا شيء، إنَّه لن يكون شيئاً إلاّ فيما بعد، وعندئذ سوف يكون على نحو ما يصنع من ذاته...[20]، أي أنَّ الإنسان يأتي إلى الوجود لا كموضوع في زمان ومكان، بل كنشاط مستمر للحرية، فهو يوجد قبل أنْ نستطيع

تعريفه، فالماهية تأتي بعد الوجود، والإنسان يوجد ويظهر في الطبيعة ثم يتحدَّد ويُعرّف، ولا يمكن تعريفه إلاّ على الشكل الذي يوجد نفسه عليه[21]، وبهذا الفعل الحرّ الذي يختار به ذاته يخلق به ماهيته لنفسه، أمَّا إذا قدمنا ماهية الإنسان على وجوده، فمن الواضح أنَّنا سنصنع إنساناً مثالياً، وما علينا سوى أنْ نجتهد حتى نصبح مشابهين له قدر المستطاع، ولأصبح وجودنا موجَّهاً نحو غاية معينة، وهي هذه الماهية التي نعبر عنها بالعدل والخير والفضيلة والسعادة...[22].

أمّا الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر(1889-1916م) فهو يرى أنَّ ماهية الإنسان هي وجوده، والوجود حسبه مرادف لعبارة الكينونة في العالم، إذ يرى في ذلك أنَّ ماهية الكائن تكمن في وجوده[23] وبالتالي فالماهية ليست إلاّ حقيقة الكائن في العالم، وهي ملازمة لوجوده وغير سابقة عنه.

ج-الفكرة الذاتية: إنَّ ما يميز الوجودية هي أنَّها لا تبدأ من الوجود كمقولة عامة -أو كماهية- بل منه كواقعة عينية مشخصة في فرد محدد - كما سبق وذكرناه، فالموجود البشري يمتاز عن سائر الموجودات بأنَّ كل فرد ملقى في موقف وجودي معين خاص به، لا أحد يمكن أنْ يحل محله أو يشاركه فيه، فهو فرد فريد لا يجوز اعتباره في فئة، هكذا تبدأ الوجودية من الأنا...الهو...الأنت...الذات،[24] لا باعتبارها وظيفة للتفكير، وإنّما باعتبارها المعرفة الفعلية؛ أي المعرفة كوجود وهي تنظر في الأنا الواعي وموضوعه معاً، وتنظر إلى الأنا من حيث هو موجود وفرديته الخاصة، وإلى الإنسان من حيث هو خلق مستمر لذاتيته،[25] وهذه الذاتية لا تقلل من شأن العالم، ولا من شأن الآخرين، وإنَّما هي تُعبر عن حقيقة الوجود في العالم الخارجي، وهذا ما وضَّحه (كيركجارد) في فلسفته الذاتية قائلاً: "الذات المطلقة أي ذات الفرد في العالم الخارجي قد تجعله يدور في دوامة من الألم والقلق الذي يكشف عن الذات الفردية، وهي ذات الشخص في كونه إنسان"[26] أي أنَّ الذات التي هي وحدة مستقلة لها كيانها واستقلالها التام، تتصل بالغير عن طريق الفعل.

كما أنَّ فكرة الذاتية هذه مرتبطة كذلك بفكرة الاختيار التي سبق وأنْ أدرجناها كشرط من شروط (الوجود)، إذ أنَّنا لمسنا هذا الترابط عند هيدجر، فالإنسان في تقديره مشروع وجود، يحده من الماضي إمكانيات لم يخترها، ويحده من المستقبل مصير لا بد له من أنْ يتقبَّله.[27]

فالإنسان حسبه مشروع يحاول أولاً الكشف عن نفسه، ثم محاولة صياغة قاعدة لنفسه، وفي الأخير سيكون كما يريد أنْ يصبح هو ذاته.

إنَّ أهم ما يميز الفلسفة الوجودية هو أنَّها تسعى إلى الكشف عن حقيقة الإنسان، والأكثر من ذلك أنّها حاولت أنْ تصّور لنا واقع القرن العشرين، وما ساد فيه من حزن ويأس وقلق، فهي فلسفة تختلف كثيراً عن الفلسفات التقليدية في دراستها للوجود الإنساني العام، والمرتبطة أساساً بالمفاهيم المجردة؛ لأنَّ الفلسفة الوجودية المعاصرة غدت تبحث في الوجود الإنساني الفردي، أي أنَّها تتناول الذات الفردية ومعاناتها ومسؤولياتها.

خامساً– الوجودية من منظور تاريخي:

لقد نشأت الفلسفة الوجودية ونمت متخذة من الإنسان مادة لفلسفتها ولأفكارها، من حيث كونه كائناً تفاعلياً في الوجود بتجاربه وأفعاله، فبظهور الفيلسوف اليوناني سقراط الذي يعد أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، ونقلها من عالم الأفكار المجرَّدة ونزل بها إلى الواقع، ومن هنا تحوَّل البحث الفلسفي إلى الإنسان تحولاً واضحاً، واحتلت الأخلاق الصدارة في التفكير الفلسفي، وصار الاهتمام بالإنسان كالاهتمام بالأشياء،[28] وكان ذلك منذ 24 قرناً من الزمن. فهو يسعى في فلسفته هذه إلى أنْ يعرف الإنسان نفسه بنفسه من خلال مقولته المشهورة...(اعرف نفسك بنفسك) أي أنَّه يدعو الإنسان إلى أنْ يعكف على نفسه، فيعرف حدودها وقدراتها كما كان يستعين على نفسه بالناس فيناقشهم ويحاورهم.[29] لذلك يرى بعض المؤرخين أنَّ الوجودية بدأت بسقراط وبمحاولاته تشخيص المشاكل الفلسفية، ويجعل الفلسفة تتجه إلى الإنسان نفسه، وليس إلى العالم الخارجي، فسقراط حوَّل الفلسفة من

القوى الكونية والبحث في الميتافيزيقا وجعلها فلسفة إنسانية، ومنه إلى ما عداه من الكائنات والأشياء، لكن المحاولات الحقيقية التي أعطت دفعاً قوياً لفلسفة الحياة كانت على أيدي الفلاسفة الوجوديين عامة والفرنسيين خاصة.[30]

تعد الوجودية المعاصرة مدرسة في الفلسفة ذات ثلاث شعب، والأساس المشترك بين الشعب الثلاث للوجودية أنَّ الوجود الإنساني هو المشكلة الكبرى، فالعقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته، وأنْ يستبد به القلق عند مواجهته مشكلات الحياة. وأساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي، وبأفعاله تتحد ماهيته، وإذن فوجوده الفعلي يسبق ماهيته[31] لذلك فالشعب الثلاث هي:

الشعبة الأولى: الوجودية التي قال بها المسيحي كيركجارد ومؤداها أنَّ قلق الإنسان يزول بالإيمان بالله عز وجل. والشعبة الثانية: الوجودية التي عبَّر عنها المسيحي جاك ماريتان، وأقامها على فلسفة توما الإكويني، وبناءً عليها يرى أنَّ الله يحد من الرغبة في الوجود، ويحد من الخوف من العدم. أمَّا الشعبة الثالثة: فهي الوجودية الإلحادية، ورائد هذه الوجودية الإلحادية هو هيدجر، ثم تابعه سارتر أكبر مروج للوجودية الإلحادية حتى صارت الوجودية الإلحادية المعاصرة ملازمة لاسمه.[32]

وبالتالي فأهم الشخصيات وأولها في العصر الحديث التي تناولت موضوع الوجودية بالبحث والدراسة كانت من المفكر الدانمركي كيركجارد، وهو الشخص الذي يبدأ به تاريخ الفكر الوجودي الحديث، حيث أنَّ أساس فلسفته هو الذاتية، فهو يتحدث قبل كل شيء على نصرة الإنسان، وهذا ما يجعلنا نلمس أنَّه إنسانياً بكل ما يعنيه مفهوم هذا اللفظ من معنى أكثر من أنَّه فيلسوفاً بالمعنى الواضح لهذه الكلمة، لأنَّه يرى في انعدام الذاتية معنى آخر، وهو الانسحاب من الوجود، وبالتالي ينهض دليلاً على العدم، ومن هنا ظل كيركجارد يمجِّد العزلة والصمت باعتبارهما بكارة الحياة، وكل النبل أو الطهارة ولما تؤديان إليه حتماً من اتصال بالذات الإلهية، وشحن مستمر لطاقة الإيمان، "أي أنَّ كيركجارد يسعى إلى تأكيد قيمة الذات في السبيل

المؤدي إلى الحق، وله إيمان كامل بأنَّ الذات المطلقة يمكن أنْ تتكشَّف للذات الفردية من خلال الألم والقلق، فالحياة معاناة الذات للوجود في محاولة لتقرير مصيرها، والوجود على هذا المعنى هو الاختيار، وهو الصيرورة والشعور بالخطيئة وأخيراً هو الوجود أمام الله".[33]

والملاحظ في فلسفة كيركجارد أنَّه كان شديد التمسك بإيمانه كونه من الوجوديين المؤمنين، فهو يرى أنَّ الذات المطلقة أي ذات الفرد في العالم الخارجي قد تجعله يدور في دوامة من الألم والقلق الذي يكشف عن الذات الفردية، وهي ذات الشخص في كونه إنسان، لهذا فهو يحبذ العزلة والصمت على الحرية والحركة.[34] وبالتالي فكيركجارد في حديثه عن الفكر وأسلوب الحياة لم يلتزم بمنهج معين في بحثه، وهذا ما يجعلنا بعيدين عن التصور الذي قدَّمه لنا عن فكرة الذات التي يثبت من خلالها فكرة الوجود، لكن إذا تقدمنا قليلاً في تاريخ الفكر الحديث سيواجهنا الفيلسوف الألماني ادموند هوسرل(1859-1938) وهو من وضع منهج هذا الفكر الوجودي، وهو منهج الظواهر حيث تعرَّض في دراسته لوقائع الفكر والمعرفة إلى الوصف، أي أنَّه اعتمد دراسة وصفية بحتة، على نحو ما نحياه في صميم شعورنا لأنَّ الشعور – في هذه الفلسفة – ينعطف نحو الأشياء لمعرفتها لأنَّه بطبيعته متجه إليها بقصد فهمها والذات الفردية لابد أنْ تتجه نحو موضوع ما لهذا الغرض.

إذ دعا (هوسرل) إلى عدم الحكم على الأشياء إلا من خلال الشعور،[35] أي أنَّه يرى أنَّه لابد من وجود الشعور لفهم الأشياء والحكم عليها، وأنَّ كل فهم خارج عن الشعور (العقل) فهو ليس إلا ضرب من الظواهر العقلية، إذ وضع المنهج الفينومينولوجي، وهو منهج لا يحاول أنْ يقرر تركيب هذه الأنا، حيث طور الفلسفة فجعل منها مجرد علم وصفي محكم لا أثر فيه للاستدلالات العقلية المحضة، طالما كان الشعور فارغاً من أي مضمون إذا لم يتصل في الواقع بموضوع، أي أنَّ الفكرة الرئيسية عنده هي أنَّ الذات والموضوع لا ينفصلا، ومن هنا بدأ النظر في المسائل الوجودية على أساس هذا المنهج الذي وضعه هوسرل، وأول من استعمله في فكره،

كان الفيلسوف الفرنسي جابرييل مارسيل (1889-1973) وهو من الفلاسفة الوجوديين المؤمنين، ونقطة البداية في فكره هي الجسد البشري، فهو يرى أنَّ ثمة علاقة غامضة تربط الذات بالجسد، فتجعل منه وسيطاً ضرورياً للشعور بالأشياء، لكن هذا الجسد لا يعبر عن كل الوجود، ولا يستوعب صميم الذات، وإنَّما يسمح بإيجاد مسار خاص تختلط فيه إشعاعات الذات بأصداء العالم الخارجي.(36)

فإذا كان مارسيل وكيركجارد من قبل قد آثرا التعبير من وجودهما الذاتي وتجاربهما الشخصية، فإنَّ فيلسوفاً آخر هو كارل يسبرز (1883-1919) الذي تحول بالفكر الوجودي إلى تفكير عقلي منظَّم، يتعمق في فهم هذا الفكر ويتميز بطابع خاص، يحصر الوجود الإنساني في ذلك الفعل الإرادي الذي تأخذ به الذات على عاتقها مسؤولية وجودها، وهو يفرِّق بين الوجود الطبيعي والوجود الحقيقي، فالوجود الطبيعي الذي أعطى الإنسان قبل كل جهد وهو محض الكينونة، والوجود الحقيقي الذي ينشأ عند انبثاق الممكنات الخاصة من المعطيات الطبيعية؛ أي عندما تظهر الصفات الشخصية من خلال تفاعل العوامل الموروثة بالظروف المحيطة والمواقف المتجددة، فكأنَّما الوجود على ذلك ليس غير عملية اختيار مستمرة، تعد الحرية فيه حقيقة وجودية لا تكاد تنفصل عن الوجود الشخصي، لأنَّ الحرية عند يسبرز منهج من الضرورة، والاختيار يتقبَّل فيها الإنسان قدره، ثم يسعى به إلى المبدأ الأعلى المتعالي.(37)

ومن هذا الفكر، وبعد يسبرز بدأ الوجود في الفكر المعاصر يتخذ شكل الفلسفة، وطابعها الكامل بعد ما كان قبل ذلك مجرَّد التعبير في الذات، إذ ظهرت الفلسفة الوجودية بظهور الفيلسوف الألماني هيدجر الذي كان يعلن في كل مناسبة أنَّه يبحث في فلسفة الوجود العام دون فلسفة الوجود الإنساني، ويرى أنَّ الوجود مقتصر على الإنسان وحده، أمَّا باقي الموضوعات فتتخذ حالات أخرى غير الوجود مثال ذلك أنَّ الحيوانات تحيا، والموضوعات الرياضية والأدوات المادية تظل، ومظاهر الطبيعة تتجلى، وهو يؤسس بهذه التفرقة بين الإنسان وغيره من العناصر، على أنَّ اعتباره

وجود منفتح من كل جانب، يتصل بكل ما في الحياة؛ أي أنَّ الإنسان بحسب تقديره مشروع يحده من الماضي إمكانيات لم يتخيرها، ويحده من المستقبل مصير لا بد له من أنْ يتقبَّله وهو (الموت)، وما يقابل هذا اللفظ عند الوجوديين (العدم)، فهيدجر يربط بين الوجود والعدم، ويجعل هذا الأخير في صميم الوجود، وكذا يفرع الهم والقلق عن ذلك العدم، لذلك يرى أنَّ هذه الأخطار كلها تكون لدى الإنسان شعوراً حياً وعاطفة وجودية، يجابه بها حقيقته من أنَّه وجوداً متناهياً قابلاً للموت، ثم يرى أنَّ هذا الشعور وحده هو الذي يسمو بالفرد إلى مستوى الوجود الحقيقي بعد أنْ ينتزعه من دائرة الوجود الزائف.[38]

إنَّ كل ما يصبو إليه هيدجر في فلسفته هذه، أنَّه على الإنسان تأسيس ذاته من حيث أنَّها متميزة عن غيرها، وهو ينظر إلى الإنسان باعتباره موجوداً في العالم، يسقط في الوجود الزائف، وينشغل بمطالب الحياة التافهة، لكنَّه يضع أمامه إمكانية الخروج والتحرر عن طريق القلق والتفكير وانتظار الموت، فهو يرى أنَّ الوعي عندما يفارق ذاته يتجه إلى موجود آخر من الموجودات العالمية، والإنسان حسبه موجود من أجل الموت.

وبعد هذه المسيرة التاريخية نصل إلى ملخَّص الوجودية الفرنسية التي كانت على يد سارتر، وهو المفكر الذي تنسب إليه الوجودية الحديثة، وربما الفلسفة الوجودية بأكملها، علماً بأنَّه يعد آخر مفكر في سلسلة المفكرين الوجوديين، ممَّا يفترض أنَّه استفاد بكل ثمراتهم الفكرية، كما أنَّ سارتر يعد أول من جعل الفلسفة أدباً أو الأدب فلسفة، وهو بحق أول من جعل الفلسفة تهبط إلى حياة الناس... إلى المقاهي إلى مكان يعيش فيه الإنسان فرداً أو مع جماعة فتدخل الحجرات المقفلة، والنفوس الملتوية المعذَّبة.[39]

والحديث عن الفيلسوف سارتر سيكون مطولاً في المباحث التالية للتعرُّف عليه أكثر من خلال نظريته في الوجود أولاً، ومن خلال رواياته ومسرحياته التي تعبر عن حقيقة فكره الوجودي.

سادساً- نظرية الوجود عند سارتر:

تعد مسألة الوجود من الموضوعات التقليدية الأكثر مناقشة في تاريخ الفلسفة، والتي لا تزال تعنى بالاهتمام والبحث منذ الأزل، وإلى غاية العصر الحاضر، فالقرن العشرين ممتلئ بالأفكار والممارسات الفلسفية داخل الإبستمي الغربي، متبنياً أهم وأبرز المدارس التي حاولت تفسير هذا الوجود على غرار الاختلافات المتفاوتة الأبعاد و الأطروحات مناقشة وتفسيراً.

لقد ميز سارتر في فلسفته الوجودية بين نوعين من الوجود:

النوع الأول: وجود الأشياء الخارجية، وأطلق على هذا النوع من الوجود أنَّه وجود (في ذاته) والشيء الموجود في الخارج هو موجود في ذاته، وكل موجود خارجي أي في العالم الواقعي لا في التصورات الذهنية، وخطط الأفكار هو كائن بالفعل لا بالقوة، وله ذاتية مشتقة كاملة، وليس فيه مجال للإمكان؛ أي لا يتحمل غير الواقع الذي وجد فيه، فلا يمكن أنْ يكون على خلاف ذلك، إذ تمثلت فيه ماهيته كاملة، فألغى سارتر بإدعائه نفي الإمكانيات، حقيقة كبرى من حقائق هذا الكون الحادث، الخاضع لإمكانيات لا حصر لها، والواقع الموجود فيه هو صورة واحدة من الصور الممكنة التي نرسمها له ذهنياً، وبذا يخترع المخترعون ويبتكر المبتكرون ويصنع الصانعون.

النوع الثاني: وجود الأشياء في الشعور، وهو ما يعبر في الفلسفة القديمة (الوجود الذهني)، وأطلق سارتر على هذا النوع من الوجود بـ(الوجود لذاته) أي أنَّه موجود في الشعور ليحقق نفسه وذاته فقط، لا ليحقق ماهية خارجة عنه، وهذا الموجود لذاته هو أقرب إلى (مشروع وجود) منه إلى الوجود المكتمل الثابت، لأنَّه متغير قوامه النزوع المستمر نحو المستقبل والتنصل المستمر من الماضي، فهو موجود له في كل لحظة حالة غير حالة اللحظة السابقة على خلاف الأشياء المادية ذوات الذاتية الثابتة، ولمَّا كان الشعور بطبيعته غير مستقر كان محالاً أنْ تتحد ماهيته، كانت تتحدد ماهيات الأشياء الخارجية، ومن هنا كانت حرية الإنسان هي صميم وجوده الشعوري القلق، فهو حر لأنَّه يخلق نفسه كل لحظة، ويرى سارتر أنَّ قوله (إنَّ الإنسان حر) مرادف

لقوله إنَّ الله غير موجود، لأنَّ وجود الإنسان لا يخضع لماهية أو طبيعة محدَّدة، بل هو إمكان مستمر على الإنسان أنْ يحققه، فليس هنالك تعريف ثابت للإنسان كيف ينبغي أنْ يكون، بل إنَّ الإنسان يوجد أولاً ثم يظل يخلق ماهية، بما يختار لنفسه من شعور، فليس الإنسان إلا ما يختاره لنفسه أنْ يكون.[40]

سابعاً– مسألة الوجود وعلاقته بالذات الإنسانية:

بعد ما طال حديثنا سابقاً عن الوجودية، وكشفنا بذلك أهم مدلولاته ومعانيه، بات من الضروري علينا أنْ نخطو خطوة ثانية في الموضوع، لكن في شق آخر وثيق الصلة به، نبحث فيه عن العلاقة التي تربط هذا الوجود (الأنا) بالذات الإنسانية (الغير) وبتعبير آخر، البحث عن العلاقة الوجودية بالغير.

فالتفكير في العلاقة بين الوجود وصلته بالغير، هو تفكير فلسفي حديث، قائم على أساس وعي الذات بطبيعة العلاقة مع الآخر، وهذا ما وجدناه بشكل واضح في الفلسفة الوجودية عموماً، وهو إلحاحها المستمر على ضرورة وجود الآخرين[41]، حتى أنَّنا لو نظرنا بتمعن إلى حكمة سقراط (اعرف نفسك بنفسك) نجد أنَّها لم تستوف المعنى الكامل؛ لأنَّ المعروف عن سقراط أنَّه كان يستقي معارفه من خلال محاوراته مع الغير، لهذا كان من الأجدر أنْ تكون الحكمة أعرف نفسك... بغيرك[42]، أمَّا إذا تناولنا هذه الإشكالية من وجهة نظر سارتر، فإنَّنا سنصطدم بمجموعة من التساؤلات في ذلك، أولها وجود الغير، ثم معرفة الغير، حتى نصل إلى البحث في العلاقة مع الغير؛ أي الأنا والآخر.

يعتقد سارتر في كتابه(الوجودية مذهب إنساني) أنَّ الوجودية هي النظرة الوحيدة التي تعطي الإنسان الكرامة؛ لأنَّها لا تجعل منه وسيلة أو موضوعاً، بينما المادية مثلاً، تعامل الإنسان على أنَّه مجموعة من الاستجابات المعنية لا غيرها شيء من مجموع الصفات والظواهر التي تميز المنضدة أو الكرسي أو الحجر[43]، أي أنَّ الوجودية تدعو إلى الرفع من قيمة الإنسان في العالم، وترفض كل وصف يدل على أنَّه شيء من الأشياء الأخرى.

يعبر سارتر عن مسألة وجود الغير بقوله: "وفجأة لم أعد وحدي، فقد ظهر في عالمي شخص آخر فأفسد عليّ وحدتي، وسلب مني حريتي، وزحزحني عن المركز الذي لم أهناً به طويلاً، فما هو هذا الآخر؟ وكيف شعرت بوجوده؟ ولماذا أحدث في عالمي ذلك الاضطراب الذي قلبه رأساً على عقب؟"(44)

أي أنَّ وجود الغير يتمثل في كون هذا الوجود يجعل الأنا أمام مفارقة مزدوجة على اعتبار أنَّ هذا الوجود بالنسبة للأنا هو وجود سلبي يحد من حريته، ويشل إمكاناتها الذاتية من خلال نظرة الغير إليها التي تسلبها حريتها، لهذا فهو يتساءل من هو هذا الآخر؟

ليس الآخر شيئاً من الأشياء، وإلا ما كان له أنْ ينتزع مني الوحدة التي تمتعت بها عندما كنت مع الأشياء، وما كان له أنْ يجذْب الأشياء نحوه، فيصير مركزها ومحورها الذي تدور حوله، وما كان ليستطيع أنْ يسلب حريتي لأنَّ الأشياء لا تسلب أحداً حريته، فهو يمتاز عن الأشياء بأنَّه ينظر إليّ، فالنظر صفة يمتاز بها الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، لكن النظرة التي يتحدث عنها سارتر في كتابه (الوجود والعدم)، لا تشير إلى العيون التي تنظر، بل على العكس من ذلك تخفي النظرة العيون الناظرة "وفي اللحظة التي أُحاول فيها أنْ أفهم معناها لا أرى العيون المسددة إليّ، وكأن النظرة قناع مسدل فوقها، ونحن لا نستطيع أنْ نحس بالعالم حولنا ونظرة الآخر مصوبة نحونا في الوقت نفسه؛ لأنَّ الإحساس بنظرة الآخر إحالة إلى الذات حين تشعر أنَّها مرئية، ولا يجتمع الإحساس بالذات والإحساس بالعالم في زمان واحد، فنظرة الآخر وسيط بيني وبين نفسي"(45)، كما أنَّ الشعور بوجود هذا الآخر مرتبط بما هو متولد في الأنا من عاطفة الخجل كشعور، ففضلاً على أنَّه حالة ذاتية صرفه، نراه يزيد عن الحالات الذاتية الأخرى بأنَّه محيل إلى شيء غيره؛ أي أنَّ حالة الخجل هي حالة يتعرَّف فيها المرء على نفسه كموضوع يراه الآخر ويحكم عليه، أو بالأحرى كحرية تفلت منه لكي تصير موضوعاً معطي(46)، ويقول سارتر في ذلك: "اكتشف أنَّني اخجل من نفسي أمام شيء ما، فإذا بدرت مني بادرة

أو صدرت عني حركة مبتذلة، لم أشعر حيالها بشيء ولم ألم نفسي عليها، طالما كنت وحدي، وإنَّما يختلف الأمر لو أدركت أنَّ شخصاً آخر قد لمحني... عندئذ يتصاعد الدم إلى وجنتي، ويتصبب جبيني عرقاً بارداً، فلا بد إذن من وجود الغير كواسطة بيني وبين نفسي، وهكذا أجدني في حاجة إلى الغير، كما أدرك كل ما في وجودي من مقومات"[47]، أي أنَّ الخجل كشعور غير مباشر وكعلاقة باطنية بين الأنا وذاته، باعتباره هو الوسيط بينمها، فإنَّ وجود الغير بالنسبة للأنا هو شرط ضروري لإدراك الأنا كوعي، وتحقيق بالذات الذي يمر عبر الآخر باعتباره حرية.

وعلى هذا الأساس نخلص إلى أنَّ مسألة وجود الغير بالنسبة للأنا هي مسألة لا يمكن أنْ نحصرها في علاقة شيئية بين ذات وموضوع، وإنَّما هي علاقة تسعى إلى فهم الذات لذاتها، لهذا على الذات أنْ تعرف أولاً الآخر، لكن ألا ينبغي أنْ نتساءل هنا عن قابلية الغير للمعرفة؟

منذ وجود الإنسان اتفق العلماء والفلاسفة على أنَّ هذا المخلوق العجيب ليس سوى شيئاً مغلقاً عجزت المعرفة رغم قدرتها عن الدخول إلى أعماقه، وفهم ما يختلج في نفسه من أسرار، ولكن سارتر يعتقد أنَّه حتى وإنْ كان الإنسان مجهولاً حتى الآن، فليس هناك ما يبرر القول بأنَّه غير قابل أصلاً للمعرفة[48]، وإذا كان الحس هو دليل حياة للكائن الحي، فالشخص المتنبه الواعي لا يستطيع أنْ يقود حياته إلا على طريق معرفة الأغراض والكائنات التي في وسطها ينمِّي وجوده، وعندما تقتضي الحال أنْ نتطلَّب في الغير شخصاً ذا ضمير غير شخصنا، نتبادل علاقاتنا معه بشكل مميز، تساندها لغة رمزية، فالمعرفة تطرح عدداً من المسائل النوعية التي تتجلَّى في مختلف مظاهر الحياة المعيشية ممَّا لا شك فيه أنَّ علاقة الأنا بالغير علاقة وجود لا علاقة معرفة، فهي في الواقع علاقة مركَّبة بين الأنا والآخر، إذا نتطلَّب في الغير شخصاً ذا ضمير غير شخصنا، نتبادل علاقاتنا معه بشكل مميز تساندها لغة رمزية – كما سبق الذكر – وهذه اللغة هي التي تحدد نوع العلاقة بالآخر مثل: الصداقة، المحبة، الكراهية، القرابة، الصراع، الاشتراك... وهذا ما جاء به سارتر في كتابه (الوجود

والعدم) "علاقتي بالغير تنبني على لحمة أخذ والرد المتبادل، وباللسان واللغات والإيماءات ونظامية تبادل العلاقات الذي يوجهه كل نحو الغير نحن نحيا في تبادل الأخذ والردّ"[49]، وقبل ما نتعرف على العلاقة بين الأنا والغير، نستخلص مما سبق أنَّ سارتر يحاول أولاً القضاء علي الأنا وحدية، وثانياً يسعي إلى وضع الصلة بين الذوات على أنَّها سلب داخلي ومتبادل.

ومن هنا تتضح الإشكالية الفلسفية للعلاقة الوجودية بالغير، والتي يمكن إدراجها ضمن الأسئلة الجزئية التالية: ما طبيعة العلاقة التي تربطني بالغير؟ وهل هي علاقة محبة واحترام؟ أم علاقة صراع؟

من خلال اطلاعنا علي كتاب سارتر (الوجود والعدم) اتضح لنا أنَّ علاقة الأنا بالغير عنده يؤسسها على موقفين كل موقف منهما يتجلَّى في مختلف مظاهر الحياة المعيشية، إذ يتمثل الموقف الأول تجاه الغير في (الحب، اللغة، تعذيب الذات) أمَّا الموقف الثاني فيتمثل في (اللامبالاة، الشهوة، الكراهية...)، ففي كلا الموقفين العلاقة هي علاقة صراع، حيث يقول في ذلك: "كل ما يصدق عليّ يصدق على الغير، وبينما أحاول التحرر من سلطان الغير يحاول الغير أنْ يتحرر من سلطاني، وبينما أسعى لاستعباد الغير يسعى الغير لاستعبادي، ولا يتعلق الأمر هنا بعلاقات من جانب واحد مع الموضوع – في– ذاته. بل العلاقات تبادلية ومتحركة والأوصاف التالية ينبغي أنْ تنظر داخل منظور التنازع، والتنازع هو المعنى الأصلي للوجود – الغير"[50] وبالتالي المسألة إذن صراع بيني وبين الآخر، فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحالتي إلى موضوع مرئي. والصراع هو المظهر الذي تتخذه علاقتنا بالغير، فإنَّ ما يجري على ذاتي يجري على الغير، وكما أحاول أنْ أسيطر على الغير أو أتحرر من قبضته، كذلك يحاول الغير أنْ يسيطر عليّ، أو أنْ يتحرر من قبضتي، فالصراع بيننا في حركة من الشّد والجذب لا تنقطع.[51]

لكن رغم كل ما طرحه في الموقفين إلا أنَّهما لم يصلوا إلى تحديد العلاقة بين الأنا والغير، لأنَّ لما هو في ذاته بقي يدور داخل حلقة فارغة، يتهم فيها كل واحد

الآخر، وبالتالي فوضعنا ناقص، لأنَّه لا يترك مجالاً لبعض التجارب العينية التي نكتشف فيها أنفسنا، لا في نزاع مع الغير، بل مشاركة وإياه[52]، أي أنَّ الموقفين الذين اعتمدهما (سارتر) لم يمكنانا من تجاوز المفارقة التي نحن بصدد البحث فيها؛ لأنَّ في كلا الموقفين صراع واشتراك، علماً بأنَّه لا يمكن أنْ يكون هناك صراع بين الذوات دون اشتراك بينهما.

وبالتالي فعلاقة الأنا بالغير هي علاقة اشتراك بين الذوات، لأنَّ العالم الذي أوجد فيه أنا هو العالم الذي أتقاسمه مع الآخرين (الذين هم كائنات مثلنا)، وأفضل مثال على العلاقة الاشتراكية بين ذات وذات هي التجربة في العالم.

وهذا ما رجعنا إليه في كتابه (الوجود والعدم) الذي يقول فيه: "أنا جالس على شرفة مقهى ألاحظ سائر الزبائن، وأعرف أنَّني ألاحظ بدوري، ونحن نظل هنا في ألفة أحوال النزاع مع الغير (الوجود – الموضوع للغير بالنسبة إليّ، وجودي– موضوعاً بالنسبة إلى الغير)، لكن ها هو ذا فجأة حادث ما في الشارع يقع تصادم خفيف مثلاً، بين دراجة وتاكسي، وفي الحال وفي نفس اللحظة التي أصير فيها شاهداً للحادث، استشعر لا – وضعياً أنَّني منخرط في (نحن) ما، والمنافسات والمنازعات الخفيفة السابقة قد اختفت، والشعورات التي تزود بمادة (النحن) هي تلك عند كل الزبائن، نحن ننظر إلى الحادث، نحن نشارك فيه.[53]

وبالتالي نخلص إلى أنَّه كيف ما كانت العلاقة التي تربط الأنا بالآخر، سواء كانت علاقة صراع، اشتراك، قرابة، صداقة، فالأمر لا يتوقف عند هذا الحد؛ لأنَّها تبحث عمَّا هو أعمق من ذلك في الإنسان؛ لأنَّ أساس العلاقة هو وجود الإنسان في الكون والعالم، أمَّا إذا أردنا تحديد العلاقة بشكل عام بين الأنا والآخر فنتوقف عند فكرة الاشتراك، لأنَّها تشمل كل العلاقات الأخرى من صراع وقرابة ومحبة...إلخ. (النظرة، الحب...) فهذه المسائل ذات صلات بمحتوى معرفة ما هو الغير، وقد عرفنا أنَّ هذا المحتوى يقتضي خلق نمط من المعرفة يتطابق وقوانينه.[54]

فمعرفة الغير تتبني علي أساس ثنائي (الذات والغير)، وهذه الثنائية تمثل العلاقة المعرفية المتعلقة أولاً بالإنسان وشؤون العالم (الذات العارفة)، وثانياً بموضوع المعرفة (الغير) إذ يوضح لنا سارتر في كتابه (الوجود والعدم) "أنَّ الغير أولاً الفرار المستمر للأشياء نحو حد أدركه في نفس الوقت كموضوع على مسافة ما مني، ويند عني من حيث أنَّه ينشر حوله مسافاته هو، فأنا أدرك علاقة الخضرة بالغير كعلاقة موضوعية، لكني لا أستطيع إدراك الخضرة كما تظهر للغير"[55] فهو يرى أنَّه غير قادر على النظر إلى الغير كذات وكموضوع في نفس الوقت، ثم يذهب إلى أنَّ الموقف الذي سيتعرف فيه بحرية الآخر صعب أو بالأحرى مستحيل، حيث يقول في ذلك: "حرية الآخر حرية لا استطيع معرفتها، أو التكهن بإمكانيتها"[56] على اعتبار أنَّ وعي الآخر كوعي حر يوجد خارج قدراتي المعرفية، ويوضح ذلك قائلاً: "أنا أدرك علاقة الخضرة بالغير كعلاقة موضوعية، لكني لا استطيع إدراك الخضرة كما تظهر للغير".[57]

يمكننا أنْ نستخلص أنَّه من الممكن أنْ نتجاوز هذه النظرة الثنائية للغير، وذلك بالنظر إليها كوحدة كلية لا يمكن تجزئتها وبالتالي يصبح الغير بنية.

يقول ريمون كاربانتيه: "الغير هو بنية، وهذه البنية في تطور، ففي كل آونة تكون هذه البنية أصالة فردية، وتطور هذه الفردية البنيوية ذو صلة بوجود القوي التي تنمو وتنتشر في مجرى الاتصالات الواعية الواضحة أو المظلمة، وفي سوانح العلاقات المتبادلة بين الأشخاص"[58]. لكن على أي أساس تبني علاقة الأنا بالغير؟

الخاتمة:

تعد دراسة الفلسفة الوجودية من أصعب الدراسات، نظراً إلى أنَّها ليست مذهباً فلسفياً نمطياً وموحداً، أو نظرية تتضمَّن مقدمات ونتائج متتابعة، وإنَّما هي عرض فكري لفلسفات نجدها في مؤلفاتهم التي تتصف بالصعوبة، من حيث اللغة والمصطلحات المستحدثة، ونجدها في أعمالهم الإبداعية الأدبية والمسرحية، وفي

مقالاتهم المنشورة ومحاضراتهم، أيضاً في مواقفهم السياسية والاجتماعية، وحتى في أساليب حياتهم.

وعلى ضوء ما سبق لنا طرحه في هذا البحث حول فكر سارتر الوجودي توصلنا في آخر المطاف إلى أنَّ:

1. نظرية سارتر الوجودية اتجاه فلسفي يغلو بقيمة الإنسان، ويبالغ في التأكيد على تفرده، وأنَّه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار، ولا يحتاج إلى موجِّه فهو بمفرده قادر على صنع ذاته وحر في كل اختياراته وفي توجيه وجوده.

2. جاءت أفكار سارتر الوجودية كرد فعل قوي ضد التيارات العقلية التي صبغت الفلسفة في عصورها القديمة والحديثة على السواء، إذ الفكر الوجودي يرفض أي محاولة من شأنها حصر الحقيقة بداخل التصورات العقلية.

3. تؤكد الوجودية الفرنسية على حرية الإنسان المطلقة. فوجود الإنسان لا يقتصر على وجود آخر يوجده، وإنَّما هو قادر على إثبات وجوده كما يشاء، وبأي وجه يريد دون أنْ يقيده شيء، فهو حر في صناعة ذاته إذ احتلت فكرة الحرية عند سارتر جانباً كبيراً من مذهبه، وأصبحت هي الفكرة الأساسية التي تدور حولها وجوديته.

4. يعرِّفنا سارتر بأنَّ الوجود يسبق الماهية؛ لأنَّ الفرد هو الذي يخلق فرديته، ولا يمكن للماهية أنْ تسبق الوجود، فالوجودية فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع، لأنَّها تعمل على إعادة الاعتبار الكلي للإنسان من حيث مراعاة تفكيره الشخصي وحريته ومشاعره، فالذات هي التي توجد أولاً، علماً بأنَّ هذه الذات ليست هي الذات المفكرة، وإنَّما الذات الفاعلة التي تدرك مباشرةً وعينا في فعل الوجود العيني المشخَّص.

5. الفلسفة الوجودية فلسفة متفائلة، لأنَّها تضع الإنسان في مواجهة مع ذاته، وحر في اختيار ما يشاء لنفسه، كما أنَّها تضع مصيره بين يديه، وتدعوه إلى العمل، وبالتالي فهي فلسفة عمل والتزام.

الهوامش:

1. فوائد كامل أعلام الفكر الفلسفي المعاصر (ط1، بيروت، دار الجيل، 1993)، ص 214.
2. المرجع نفسه، ص215.
3. مصطفي غالب، سارتر والوجودية، د ط، بيروت: دار ومكتبة الهلال 1998)، ص20-21.
4. أحمد عبد الحليم عطية، سارتر والفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت دار الفارابي،2011) ص30.

*علم الظواهر: هو الدراسة الوصفية لمجموعة الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان، إذ أطلق على دراسة الظواهر النفسي، واصطلاح أيضاً على دراسة ظواهر الوجود عامة.

5. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة ،القاهرة، دار الثقافة ،1984، ص97.
6. علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر (د ط طنطا، المكتبة القومية الحديثة، 1996)، ص29.
7. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص51.
8. محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، د ط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984- ص11.
9. المرجع السابق، ص11.
10. نفس المرجع والصفحة.
11. محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص88-89.
12. المرجع نفسه، ص97.
13. مجموعة من المؤلفين، معني الوجودية، (د ط، د ب ن، دار مكتبة الحياة، د ت ن)، ص16.

14. إبراهيم مدكور، معجم الفلسفة،(د ط، د م ن، الهيئة العامة للمطبع الأميرية، 1983م)، ص211.
15. جان يول ساتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم حنفي، (ط 1، د م ن، د م ن، 1964)، ص 14.
16. مجموعة من المؤلفين، معني الوجودية، المرجع السابق، ص 15.
17. جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ج2 ،1982م.
18. المرجع نفسه، ص 16.
19. *العدم: هو ضد الوجود، فلهذا المفهوم صفة مصطنعة لأنه لا معنى له إلا من جهة ما هو نفي شيء، أو فقدان شيء، ومعنى ذلك أنه لا وجود للعدم بذاته، إنما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء، فكأن العدم لا يجيء إلى العالم إلا عن طريق الإنسان.
20. جان بول ساتر، الوجودية والعدم (بحث في الأنطولوجيا الظاهراتيه)، تر:عبد الرحمن بدوي، بيروت: منشورات دار الأدب، 1966م. ص9).
21. محمد مهران رشوان، مرجع سابق، ص 103.
22. إمام عبد الفتاح إمام، (د ط، د ب ن، دار عالم المعرفة، 1982)، ص18.
23. المرجع نفسه، 104.
24. يمني طريق الخولي، الوجودية الدينية (د ط، دار قباء لطباعة والنشر، 1998)، ص 44.
25. جان ماكوري، الوجودية، تر: إمام عبدالفتاح إمام، د ط، د ب ن، دار عالم المعرفة، 1982. ص 17.
26. محمد سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص87.
27. نفس المرجع والصفحة.

28. *علم الظواهر: هو قسم من أقسام الفلسفة، يبحث في الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره أو هو علم الموجود من حيث هو موجود (أرسطو)، وموضوع هذا العلم قد يقتصر على الوجود المحظ.
29. فوائد كامل، الغير في الفلسفة سارتر، د ط، مصر، دار المعارف، د ت ن، ص91.
30. أنيس منصور، الوجودية، ط 9، مصدر: دار النهضة 2010، ص20.
31. المرجع نفسه، ص 22.
32. عبد الرحمن حنبكه الميداني، كواشف زيوف، ط2، دمشق دار القلم، 1991، ص362.
33. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
34. محمد سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص87.
35. نفس المرجع والصفحة.
36. فوائد كامل، الغير في فلسفه سارتر، مرجع سابق، ص7.
37. المرجع نفسه، ص 88.
38. محمد سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص88.
39. المرجع السابق، ص90.
40. المرجع نفسه، ص92.
41. أنيس منصور، الوجودية، ص22.
42. عبد الرحمن حنبكة، كواشف زيوف، مرجع سابق، ص12.
43. فوائد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص16.
44. المرجع نفسه، ص 12.
45. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص67.
46. فوائد الكامل، الغير في الفلسفة سارتر، مرجع سابق، ص34.
47. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

48. المرجع نفسه، ص 36.
49. جان بول سارتر، الوجودية والعدم، تر: مصدر سابق، ص439.
50. المصدر نفسه، ص19.
51. مصطفي غالب، سارتر والوجودية، مرجع سابق، ص 58.
52. ريمون كاربانتيه، معرفة الغير، تر: نسيم نصر (ط 3، بيروت، منشورات عويدات، 1984)، ص147.
53. جان بول سارتر، الوجودية والعدم، مصدر سابق، (ص 430-431).
54. فوائد كامل، الغير في الفلسفة سارتر، مرجع سابق، ص36.
55. ريمون كاربانتية، معرفة – الغير– مرجع سابق، ص53.
56. نفس المرجع، ونفس الصفحة.
57. المرجع نفسه ص128.
58. *الهو: وحدية هو القول- بأنَّني أنا وحدي الذي أوجد وأنَّ سائر الكائنات من ناس وأشياء، وهي فقد أفكاري وتصوراتي، وقد أعلن الكثير من الفلاسفة على أنَّ هذا القول لا يمكن دحضه، على الأقل ببراهين نظرية.
59. جان بول سارتر–الوجود والعدم– مصدر سابق: ص587-611.
60. المصدر نفسه، ص588.
61. فوائد كامل– الغير فلسفه سارتر– مرجع سابق، ص58.

أساليب تنمية الكفايات الإدارية لدى مديري مدارس التعليم الأساسي في ضوء بعض مؤشرات الجودة

د. الشريف محمد علي الحراري
كلية التربية/ الزاوية

مقدمة:

تعتمد المدرسة في تحقيق أهدافها اعتماداً كبيراً على مدير المدرسة، بوصفه محور العملية التعليمية، والركيزة الأساسية للنهوض بمستوى الإدارة المدرسية وتطورها، والعنصر الفاعل الذي يتوقف عليه نجاح العمل الإداري بالمدرسة. وحيث أنَّ الأداء الجيد لمدير المدرسة يعد من أهم المتطلبات الأساسية التي تتشدها المؤسسات التعليمية على اختلاف مستوياتها، وشرط أساس لنجاح العملية الإدارية في المدرسة، وأنَّ الاهتمام بمدير المدرسة ورفع مستوى أدائه وتوفير السبل التي تكفل نجاحه في عمله أمر بالغ الأهمية؛ لما له من انعكاسات على أداء المعلمين وروحهم المعنوية.

ويحتاج مدير المدرسة كي يحقق النجاح في أداء المهمات المكلَّف بها بدقة وإتقان، إلى اكتساب مجموعة من الكفايات الإدارية التي تمكنه من تخطيط العمل وتوجيهه وترتيب الأولويات واستشراف المستقبل، إذا فنجاح المدرسة في تحقيق أهدافها ورسالتها مرتبط بالكيفية التي يدير بها المدير مدرسته، وبالأسلوب القيادي الذي يمارسه.

ونظراً لتعامل المدير مع مواقف تتسم بالتعقيد والتشابك وتعدد العوامل والمتغيرات ذات الطبيعة المؤثرة، ولأنَّ العمل بالمؤسسات التعليمية لها طبيعتها الخاصة، أصبح من الضروري أنْ تتوفر لقادة هذه المؤسسات مجموعة من الكفاءات تشتق من أدوار عمل القادة التربويين المتعددة لقيادة عمليات التجديد والتغيير، فلا معنى لتطوير

التعليم وتحديثه دون إحداث تغييرات حقيقية في قدرات واتجاهات وقيم ومعارف قادة التغيير وأعضائه[1].

وأنَّ الكفايات الإدارية من المتغيرات التي تسهم في رسم الأداء الإداري فضلاً عن متغيرات إدراك الدور، ومتغيرات الموقف والدافعية، الأمر الذي جعل تحديد الكفايات الإدارية وامتلاكها أمراً ضرورياً للقادة التربويين في جميع مواقعهم الإدارية[2].

وقد جاء التحول في السلوك التنظيمي نتيجة للتحول في سلوك الأفراد الناتج عن الاهتمام بإشباع الحاجات بناءً على أولويات معينة في مقدمتها جودة الخدمة.

ومما لاشك فيه أنَّ وجود الإصلاح الإداري الذي أصبح أحد صفات التنظيمات الإدارية الحديثة الذي يهدف إلى معالجة المشكلات التي تعترض الرقي بمستويات الأداء، حيث أنَّ الفكر الإداري الذي بنيت معظم مبادئه على دراسات رواد الإدارة، كان نموذجاً جيداً للإدارة حيث ساعد على تحقيق الحركة الديناميكية للمؤسسة ولكنه لم يحقق الجودة في الأداء[3].

وتتطلَّب الجودة في مجال تطوير إدارة التعليم إدخال مجموعة من المعالجات على اعتبار أنَّها هي العملية المستمرة لمشاركة جميع العاملين في المنظمة، أو المؤسسة للتأكد من أنَّ كل أنشطة العملية التعليمية وممارستها يكون لها تأثير ملائم في جودة مخرجاتها[4].

والجودة في التعليم عملية توثيق للبرامج والإجراءات وتطبيق للأنظمة واللوائح والتوجيهات، تهدف إلى تحقيق نقلة نوعية في عملية التربية والتعليم، والارتقاء بمستوى الطلاب في جميع الجوانب العقلية والجسمية والنفسية والروحية والاجتماعية، ولا يتحقق ذلك إلا بإتقان الأعمال وحسن إدارتها.

مشكلة البحث:

يعد مدير المدرسة أساس العمل الإداري المدرسي، الأمر الذي يتطلَّب منه أنْ يتصف ببعد النظر والنضج والإبداع والابتكار في العمل الإداري، والجهد التربوي مع الحيوية والنشاط في الأداء والمتابعة، وأنْ يودي المهمات والواجبات الموكلة إليه بأمانة وإخلاص. ومن خلال ولائه لوظيفته والتزامه بها، وهذا ما أكَّدت عليه المؤتمرات التربوية وخطط التطوير بضرورة توافر كفاءات أساسية لدى مدير المدرسة للقيام بدوره. كالجمعية الأمريكية لمديري المدارس American Association of School Administrators,1994)) التي نصت على ضرورة أنْ يمتلك مدير المدرسة كفاءات عديدة متمثلة: كفايات التخطيط وكفايات العلاقات الإنسانية، وكفايات التوجيه والإرشاد، وكفاءات اتخاذ القرار(5). فضلاً عن ذلك فأهم صفة للمديرين الناجحين هي كفاءة المدير في بناء علاقات إنسانية طيبة مع موظفيه وسلوكه الجيد في التعامل معهم(6). من شأنها أنْ توثر أداء المعلمين إيجاباً فتزيد من التزامهم وانتمائهم للمدرسة. وتحثهم عليهم بذل الجهد لإنجاز الأهداف المطلوبة، وقد ينعكس ارتفاع الروح المعنوية على مدى تعاون المعلمين وانسجامهم، فيضفي على المدرسة مناخاً اجتماعياً وتربوياً، فتسود العلاقات الإيجابية بين أفراد المجتمع المدرسي، ويرتقي مستوى المدرسة، ويزداد نشاطها التربوي، فتحظى بمكانه مرموقة.
كما أصبح ضمان الجودة من القضايا الرئيسة في التعليم على المستوى العالمي، ففي بعض الدول اهتم المسئولون في مؤسسات التعليم بالجودة، وكيفية استخدام أساليب وأدوات ضمان الجودة في تحسين مستوى أداء هذه المؤسسات(7).

إنَّ ما يواجه التعليم من مشكلات في هذا العصر يمكن التغلب عليه عن طريق إدارته، وبخاصة الإدارة التنفيذية، على مستوى المدارس، لذا فلابد من توجيه اهتمام خاص بالإدارة المدرسية وذلك بالاختيار السليم لمديري المدارس الذين يتمتعون

بكفايات إدارية وفنية متميزة، وعلى الأخص مديري مدارس التعليم الأساسي؛ لأنَّه قاعدة السلم التعليمي، فإذا صلح الأساس أدى ذلك إلى تطوير النظام التعليمي وتحقيقه لأهدافه.

وممَّا لا شك فيه أَّن الكفايات الإدارية لدى مديري المدارس بعامة، ومدارس التعليم الأساسي بخاصة لها دور كبير في نجاح العملية التعليمية، وبالتالي فالبحث عن أساليب لتنمية هذه الكفاءات يعد من الأهمية الكبيرة لإنجاح النظام التعليمي، وبخاصة عندما ترتبط هذه التنمية بالاتجاهات العالمية المعاصرة لبعض مؤشرات الجودة الشاملة، ونظراً لقلة الدراسات والبحوث في هذا المجال الأمر الذي حذا بالباحث إلى القيام بهذا البحث.

مما سبق يتضح أنَّ الكفايات الإدارية لدى مديري مدارس التعليم الأساسي يتوقف عليها نجاح العملية التعليمية، وبالتالي يجب البحث عن أساليب وآليات جديدة لتنمية هذه الكفاءات في ضوء بعض مؤشرات الجودة الشاملة، لذا يمكن صياغة مشكلة البحث في التساؤل الرئيس التالي:

كيف يمكن تنمية الكفايات الإدارية لدى مديري مدارس التعليم الأساسي بمدينة الزاوية في ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة لبعض مؤشرات الجودة الشاملة؟

ويتفرَّع من هذا التساؤل الرئيس التساؤل التالي :

- ما هي أساليب تنمية الكفايات الإدارية لدى مديري مدارس التعليم الأساسي؟

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من كونها تتناول عنصرا مهماً من عناصر العملية التعليمية، بل ومن أكثر أهمية ألا وهم مديري مدارس التعليم الأساسي، وتتضح الأهمية أيضاً من كون الكفايات الإدارية لمديري مدارس التعليم بصفة عامة ومديري مدارس التعليم الأساسي بصفة خاصة، هي العملية التي يرتبط بها نجاح العملية التعليمية، حيث يسعى البحث إلى إيجاد أساليب لتنمية هذه الكفاءات.

كما تتبع أهمية البحث من عرضها لموضوع الجودة الشاملة، وتطبيقاتها في القطاع التربوي حيث يعد مفهوم الجودة الشاملة من المفاهيم الحديثة في الفكر الإداري، ويمكن الاستفادة منها في عرض بعض مؤشراتها في ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة، والتي يمكن أنْ تكون أساليب لتنمية الكفايات الإدارية لمديري مدارس التعليم الأساسي. ويمكن إجمال أهمية البحث بالنقاط الآتية:

أ- يؤمل من خلال نتائج هذا البحث أنْ يفيد مديري مدارس التعليم الأساسي في التعرف على أهم الأساليب الإدارية الحديثة المعاصرة، وكيفية توظيف الكفاءات الإدارية لديهم.

ب- يمكن أنْ تفيد نتائج هذا البحث المشرفين التربويين في التعرف على أهم مؤشرات الجودة للكفايات الإدارية، التي يمكن الاستفادة منها في تنمية الكفايات الإدارية لمديري مدارس التعليم الأساسي.

ت- يؤمل أنْ تكشف نتائج هذا البحث جوانب القوة في الكفايات الإدارية لدى المديرين لتعزيزها ومعرفة جوانب القصور لمعالجتها.

ث- قد يسهم هذه البحث في تحفيز الباحثين على إجراء أبحاث مشابهة لسد النقص في هذا المجال.

ج- يتوقع من نتائج هذا البحث تنبيه المسئولين بوزارة التعليم بعقد دورت تدريبية تساعد مديري المدارس على التعرف على كيفية تنمية قدراتهم وحاجاتهم الضرورية لممارسة هذه المهنة.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى التعرف على أهم أساليب تنمية الكفايات الإدارية لدى مديري مدارس التعليم الأساسي بمدينة الزاوية في ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة لبعض مؤشرات الجودة الشاملة.

مفاهيم البحث:

1- الكفاية:

استخدم الباحث كلمة الكفاية بدلاً من كلمة الكفاءة، لأنَّ معنى الكفاية تعني القيام بالأمر، وهي تعني قدرة مدير المدرسة على القيام بأعماله في إدارة المدرسة بمستوى عال من الدقة، مستنداً في ذلك إلى كم معرفي يتم توظيفه لخدمة الأداء، أمَّا الكفاءة فهي تعني القدرة على فعل الشيء والإنتاج والإبداع[8]. وهذا يعني أنَّ الكفاية تتعلق بالناحية الكمية، أمَّا الكفاءة فتتعلق بالناحية الكيفية أو النوعية، ويقصد بالكفاءة في التعليم مدى قدرة النظام التعليمي على تحقيق الأهداف المنشودة[9].

2- الكفايات الإدارية:

هي مجموعة من المهارات والمتطلبات التي يمتلكها المدير للتمتع بالمقدرة على الأداء، بشكل يعكس القوة والمقدرة على تحقيق ما مطلوب منه[10]

وتعرف إجرائياً بأنَّها: مجموعة المعارف والمهارات الذاتية والفنية والإنسانية والإدراكية والتخطيطية والتطويرية، والتقويمية والتكنولوجيا وعمليات اتخاذ القرار، وإدارة الوقت والاجتماعات والعمل مع المجتمع المحلي، التي تعمل على إدارة وتنظيم العمل المدرسي بما يضمن تحقيق أهداف المدرسة.

3- التعليم الأساسي:

يمثل التعليم الأساسي فكراً تربوياً مميزاً في إعداد الأطفال أو التلاميذ للمواطنة، وإشباع الاحتياجات الأساسية لهم، وإتاحة فرص تعليمية متعددة لمقابلة الفروق الفردية بينهم، وتربط الجوانب النظرية بالجوانب التطبيقية من أجل إعداد المواطن المنتج في مجتمعه[11].

ويعرفه الباحث إجرائياً بأنَّه: المرحلة الأولى من التعليم، التي تبدأ من الصف الأول وتنتهي بالصف التاسع، (وتسمى مرحلة التعليم الأساسي)، وهي مرحلة تعليمية تمثل التعليم الإلزامي والمجاني في المدارس الحكومية وغير الحكومية، والذي يقدم لجميع أبناء الشعب بنين وبنات في الريف والحضر، يمتد لمدة تسع سنوات دراسية من سن السادسة، وحتى سن الخامسة عشرة.

4- الخبرات العالمية المعاصرة:

هي الممارسات الفنية في مجال التفتيش والإشراف التربوي، التي يمكن عن طريقها وضع أسس علمية لتطوير التفتيش والإشراف التربوي بمختلف مجالاته، والمتمثلة في الأهداف والمجالات والأساليب[12].

حدود البحث:

أ- الحد الموضوعي: اقتصر البحث على دراسة الكفايات الإدارية لدى مديري مدارس التعليم الأساسي في ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة لبعض مؤشرات الجودة .

ب- الحد البشري: اقتصر البحث على التطبيق على عينة من مديري مدارس التعليم الأساسي.

ت- الحد المكاني: تم تطبيق أدوات البحث بمدارس التعليم الأساسي بمدينة الزاوية.

ث- الحد الزماني: تم تطبيق أدوات البحث في العام الدراسي2019/2018م.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج الوصفي – وصف واقع الكفايات الإدارية لدى مديري مدارس التعليم الأساسي بمدينة الزاوية؛ نظراً لملاءمته لطبيعة وأهداف البحث، لأنَّ المنهج الوصفي يتناول ما هو كائن من ظواهر ووقائع وأحداث، ويهتم بتحديد الممارسات السائدة، كما لا يقتصر على الوصف فقط، بل يتعداه إلى التفسير والتحليل.

الدراسات السابقة:

1- دراسة هجاد عمر(1984): بعنوان الكفاءات التي يجب توافرها في مديري المدارس، كما يصورها معلمون بمنطقة الباحة التعليمية[13].

هدفت الدراسة إلى الكشف عن وقع الكفاءات التي يجب توافراها في مدير المدارس في منطقة الباحة، ومدى قربها أو بعدها عما يجب أنْ تكون عليه، وذلك من خلال وجهات نظر المعلمين.

وتناولت الدراسة بعض الكفاءات التي يجب توافرها في مديري المدارس ومنها: القيم الأخلاقية والمهارات الفنية، والمهارات الإنسانية، والمهارات الإدارية، والنمو المهني والوظيفي. واستخدم المنهج الوصفي لتحقيق أهداف الدراسة. وتم تطبيق الاستبانة من صورتين أحدهما مثالي، والثاني واقعي، واحتوى على ستة أبعاد من الكفاءات الواجب توافرها في مديري المدارس.

وكان من أهم نتائج الدراسة أنَّ الكفاءات الواجب توافرها لدى المديرين دون المستوى الجيد. ومن أهم توصيات هذ الدراسة أنْ يقوم الباحثون بعمل دراسة مماثلة في المناطق التعليمية الأخرى.

2- دراسة الوكيل (1997) بعنوان: إدارة الجودة الشاملة في التعليم الأمريكي، وإمكانية تطبيقها في مجال إدارة التعليم الأساسي في مصر[14].

هدفت الدراسة إلى الوقوف على التحديات التي تواجه القيادات المدرسية بالتعليم الأساسي، التي تحول دون الأهداف المنشودة، وتحديد مفهوم إدارة الجودة الشاملة وتطبيقاتها بمدارس ولاية نيوتان الأمريكية، والتعرف على تطبيق إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التعليمية، للاستفادة منها في النظام التعليمي المدرسي. اعتمدت الدراسة على الأسلوب التفسيري الناقد، المتمثل في قراءات متأنية للأدبيات التربوية والإدارية ذات العلاقة بموضوع الدراسة، كما استخدمت المنهج الوصفي، واستعانت

بأداتين هما: المقابلة الشخصية، والملاحظة. وتوصلت الدراسة إلى عدَّة نتائج أهمها: أنَّ نجاح تطبيق إدارة الجودة الشاملة بمرحلة التعليم الأساسي يستلزم توافر موارد بشرية مؤهلة ومدربة. أنَّ مقاومة التغيير وعدم الرضا عن التحول والتجديد لا تساعد على نجاح تطبيق إدارة الجودة الشاملة، وأنَّ نجاح تطبيق إدارة الجودة الشاملة يتطلَّب توافر بيانات ومعلومات دقيقة عن النظام التعليمي وإدارته.

3- دراسة الحليبي (1998): بعنوان الكفاءات المكتسبة لمدير المدرسة من الدورة التدريبية بكلية المعلمين في الإحساء بالمملكة العربية السعودية[15].

هدفت الدراسة إلى معرفة مدى قدرة دورتي مديري المدارس بكلية المعلمين في الإحساء على رفع مستوى أداء المديرين بالمدارس.

وتناولت الدراسة بعض جوانب العلمية منها: التدريب أثنا الخدمة مفهومه، أهميته، أهدافه، أهداف التدريب أثناء الخدمة، الكفاءات الضرورية لمدير المدرسة.

أستخدمت الدراسة المنهج الوصفي لتحقيق أهدافها، وأوصت الدراسة بعدة توصيات من أهمها: الاهتمام بتحديد الاحتياجات التدريبية والتي يمكن من خلالها تحديد جوب لقصف أداء المديرين بالمدارس، توخي الاهتمام نحو أهداف الدورات التدريبية بحيث تترجم الأهداف العامة إلى أهداف تفصيلية مضاعفة في عبارات إجرائية تمكِّن من قياس مدى تحقيقها.

4- دراسة نادية عبد المنعم (1998): بعنوان تطوير أساليب الجودة في العملية التعليمية بمرحلة التعليم قبل الجامعي في ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة [16].

هدفت الدراسة إلى الوقوف على واقع العملية التعليمية بالتعليم الثانوي العام بمصر، وأساليب مراقبة الجودة عليها، والتعرف على خبرات بعض الدول المتقدمة في مجال مراقبة الجودة الشاملة بالتعليم الثانوي العام، كيفية تطويع هذه الخبرات بما يتلاءم مع الواقع الثقافي والاجتماعي في مصر، التواصل إلى وضع تصور مقترح

لمراقبة الجودة في العملية التعليمية بالتعليم الثانوي لا بمصر في ضوء واقع المجتمع المصري وظروفه وإمكانياته.

واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: أنَّ برامج التنمية المهنية للقائمين على الإدارة المدرسية تساعد على تطوير أساليب مراقبة الجودة، وأنَّ الدور القيادي الفعَّال، والمناخ المناسب يسهم في تطوير العملية التعليمية، وأنَّ تجويد العملية التعليمية يستلزم استخدام أساليب ومداخل جديدة ومتطورة، وأنَّ تفعيل أساليب مراقبة الجودة يتطلب العمل بروح الفريق والرؤية المستقبلية.

5- دراسة الشافعي (2000): بعنوان ثقافة الجودة في الفكر الإداري التربوي الياباني وإمكانية الاستفادة منها في مصر[17].

هدفت الدراسة إلى توضيح مدى الاستفادة من ثقافة الجودة بالفكر الإداري التربوي الياباني في تحسين وتطوير الفكر الإداري التربوي في مصر.

وتناولت الدراسة كيفية توفير مناخ ثقافي يقوم على تدارك ومعايشة الإدارات التعليمية في مصر، لثقافة الجودة في ضوء الفكر الإداري التربوي الياباني، واستخدمت الدراسة المنهج المقارن لمعالجة موضوع الدراسة وذلك من خلال المدخل الوصفي التفسيري لوصف عناصر ثقافة الجودة في الفكر الإداري التربوي في كل من اليابان ومصر، وكذلك المدخل التحليلي المقارن بهدف إلى تحليل عناصر الدراسة. وتوصلت الدراسة إلى أنَّ هناك اختلافاً في ثقافة الجودة في الفكر الإداري التربوي في كل من اليابان ومصر، وذلك في كثير من العمليات الإدارية من تخطيط وتنظيم وتوجيه وقيادة ومتابعة وتقويم، وأوصت الدراسة بعدة توصيات أهمها: أنْ تهيئ الإدارة التعليمية المناخ الفكري الملائم للابتكار والتجديد، أهمية اقتناع القيادة التربوية في مصر بكافة مستوياتها بأهمية التغيير نحو الجودة والتحسين المستمر في الأداء، وأهمية وجودة إدارة للتغيير تقود عملية التغيير نحو الجودة وتقييم في ضوئها جهود

الأفراد، والعمل على إيجاد ثقافة تنظيمية في المؤسسات التعليمية تجعل رجال الإدارة والمعلمين والعاملين والطلاب متحمسين لتقبل كل ما هو جديد.

6- دراسة البكر (2001): بعنوان أسس ومعايير نظام الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية والتعليمية[18].

هدفت الدراسة إلى تطبيق المواصفة الدولية للجودة (الأيزو 9002) وتوظيفها في المؤسسات التربوية والتعليمية من أجل تحقيق ما يلي:

تطوير المؤسسات التربوية والتعليمية، ورفع مستوى أدائها.

تجويد مخرجات العملية التعليمية بما يتوافق مع متطلبات سوق العمل.

تحقيق مستوى عال من الرضا لدى المستفيدين من العملية التربوية والتعليمية.

الاستخدام الأمثل للطاقات والموارد البشرية والمادية المتاحة لتقليل تكلفة العملية التعليمية.

تعزيز مفهوم العمل الجماعي بين العاملين في ميع المجالات التعليمية والإدارية.

واعتمدت منهجية الدراسة على بعدين هما: التحليل والتطبيق، وتوصلت إلى عدة نتائج أهمها: أنَّ نظام الجودة يؤدي إلى تفعيل أداء المؤسسات التعليمية والإدارية، وأنَّ نظام الجودة يساعد على إحداث التغيير والتحديث في النظام التربوي والتعليمي، وأنَّ نظام الجودة الشاملة فعَّال في قياس أداء الأجهزة والعناصر، والمحتويات ذات العلاقة بالعلاقة التربية والتعليمية، وأنَّ تطبيق المواصفة الدولية (الأيزو9002) كمقياس للتحقيق من تطابق الخدمات التربوية مع المعايير المعمول بها دولياً يسهم في تحسين العملية التعليمية.

7- دراسة عبد الهادي (2002): بعنوان نظام تدريبي لتطوير كفايات مديري المدارس الثانوية في لواء غزة[19].

هدفت الدراسة إلى التعرف على أسس نظم تدريب مديري المدارس الثانوية لتطوير كفاياتهم في ضوء الفكر الإداري المعاصر، وتشخيص واقع نظام تدريب مديري المدارس الثانوية في لواء غزة للوقوف على ما به من سلبيات ومشكلات ثم وضع نظام تدريبي مقترح لتطوير كفايات المديرين.

وتناولت الدراسة ما يلي: نظم تدريب مديري المدارس الثانوية في ضوء الفكر الإداري المعاصر، خبرات معاصرة لتنظيم تدريب مديري المدارس الثانوية، واقع نظام تدريب مديري المدارس الثانوية في لواء غزة، بدائل مقترحة لتطوير نظام تدريب مديري المدارس الثانوية في لواء غزة، واستخدام الباحث منهج تحليل النظم لتحقيق أهداف البحث، وقدم الباحث تصور مقترح لنظام تدريب مديري المدارس الثانوية في لواء غزة.

وتوصلت الدراسة إلى بعض النتائج أهمها: عدم وجود فلسفة وأهداف واضحة ومحددة لنظام التدريب في لواء غزة، عدم العصرنة واتباع المستحدث من مفاهيم وتقنيات الفكر الإداري المعاصر، ليس هناك نظام للتنويه ومتابعة المتدربين بعد انتهاء الدورات التدريبية.

التعليق على الدراسات السابقة:

ومن خلال العرض السابق للدراسات والبحوث التي أجريت في هذا الموضوع يمكن استخلاص الآتي:

- تناولت هذه الدراسات بعض الكفايات الإدارية لمديري المدارس سواء كانت الابتدائية أم الإعدادية أم الثانوية في ضوء الأهداف التعليمية لهذه المدارس، وكذلك مسؤولياتهم وتحليل لأعمالهم اليومية التي يقيمون بها، ودورهم في تحقيق جودة الإدارة التعليمية، وكذلك بعض النظم التدريبية لتطوير هذه الكفايات.

كم تناولت هذه الدراسات تطبيق مفهوم الجودة الشاملة في التعليم ووضع تصورات لذلك، وتطوير نظام التعليم في ضوء متطلبات الجودة الشاملة، الاستفادة من ثقافة الجودة في الفكر الإداري التربوية الياباني لتطوير هذا الفكر في مؤسساتنا، وأيضاً المتطلبات التربوية لتحقيق الجودة التعليمية، كما تناولت الدراسات العلاقة بين تطبيق إدارة الجودة الكلية وعمليات تحسين المدارس ودور مديري المدارس في تنمية وعي الطلاب والمعلمين وأولياء الأمور على ثقافة الجودة في الحياة المدرسية التعليمية بها. ومن ذلك العرض يتضح قلة الدراسات التي تناولت الكفايات الإدارية لقادة مدارس التعليم الأساسي في ضوء مؤشرات الجودة الشاملة، وهذا ما نقوم به في هذا البحث، ومن خلال ذلك يتضح ما يلي:

أنَّ هناك دراسات وأبحاث أشارت إلى أنَّ بعض مديري المدارس يهتمون ببعض الكفايات على حساب كفايات أخرى لها نفس الأهمية، ممَّا يقلِّل من فاعلية الإدارة التربوية.

أنَّ لمدير المدرسة دور في نواتج التعليم، كما أنَّ له دور في تحقيق الأهداف الوجدانية.

أنَّ الكفايات الواجب توافرها لدى المديرين دون المستوى الجيد.

لوحظ أنَّ معظم الدراسات اعتمدت على المنهج الوصفي، كما استخدمت الاستبانة كأداة وأسلوب المقابلات والزيارات الميدانية كأداة مساعدة للبحث.

كانت العينات متنوعة بالدراسات السابقة حيث كان أغلبها من القيادات والمعلمين والطلاَّب.

أدبيات البحث:

أولاً- الكفايات الإدارية الواجب توافرها لمديري مدارس التعليم الأساسي:

الكفايات الإدارية هي القدرة على أداء الأعمال الصحيحة والتوصل إلى تحقيق النتائج المطلوبة، حيث يتمثل نجاح الإدارة في القدرة على إنجاز العمل، وتحقيق الأهداف المرجوة بأقل جهد وتكلفة وأقل وقت، وتتضمَّن الكفاية الإدارية قدرة مدير

المدرسة على القيام بالعمليات الإدارية الآتية: التخطيط، التنظيم، الاتصال، اتخاذ القرار، التوجيه والإرشاد، الرقابة والمتابعة.

أهم الكفايات التي يجب توافرها في مديري المدارس لتطوير المدرسة بشكل مؤثر وناجح [20]:

1- الإحساس بالمشكلات والمسائل التي تحتاج إلى تطوير مثل:
رفع مستوى التحصيل الدراسي، ووضع خطة للأنشطة المدرسية الميدانية.

2- مناقشة القيادة المدرسية لآراء المجتمع المدرسي والإنصات لمقترحاتهم.

3- الديمقراطية: عدم تسلط القيادة أو انفرادها بالرأي أو القرار يتيح الفرصة لحسن الداء وسهولة التغيير، واستثمار كافة الطاقات.

4- المعرفة وجمع المعلومات والبيانات: يتوجب على مديري المدارس توفير ومعرفة شاملة بالمواضيع والخبرات المحلية والعالمية.

5- القدرة على اتخاذ القرار: وهي محصلة لعدة عوامل منها: معرفية، شخصية، بيئية وإدارية وتكنولوجيا ومادية.

6- الإعلام ونشر الوعي حول مشروع التطوير.

ثانياً- بعض الأساليب الإدارية المعاصرة بمؤشرات الجودة الشاملة التي يمكن الاستفادة منها في تنمية الكفايات الإدارية لدى مديري التعليم الأساسي:

1- الإدارة الذاتية:

تعد المدرسة من وجهة نظر الإدارة الذاتية هي وحدة صنع القرار التربوي، ونواة التخطيط للمشروعات التعليمية، إضافة إلى مسئوليتها عن تحقيق جودة التعليم كما تعد الإدارة الذاتية أحد مؤشرات الجودة الشاملة في التعليم.

وتتحقق الإدارة الذاتية للمدرسة من خلال عدة مرتكزات[21]:

أ- تعظيم مشاركة الآباء وانتماء جميع العاملين بالمدرسة باعتبارها منظمة اجتماعية. اعتماد الإدارة الذاتية للمدرسة على نظام المعلومات والبيانات الدقيقة، وحسن توظيفها لصالح العملية التعليمية.

ب- إثارة اهتمام كافة المستهلكين من التعليم للمشاركة في قضايا التعليم على وجه الخصوص، والآباء ورجال الأعمال وأعضاء المجتمع المحلي؛ للمشاركة في تمويل برامج التعليم والتدريب.

ج- إجراء التطوير التنظيمين، الذي يسمح بوجود التنظيمات الأفقية التي يقل فيها المستويات الإدارية للإشراف والرقابة.

د- المشاركة الجماعية في اتخاذ القرار التربوي، وإسهام الطلاب أنفسهم في المشاركة في صناعة هذا القرار، ووجود قيادة فاعلة تسعى دائماً إلى إدارة التغيير، وتوجيهه نحو الرابط بين المدرسة كمؤسسة اجتماعية بالتغييرات العالمية.

هـ- اعتبار الإدارة المدرسية هي الجهة المناط بها تخطيط أنشطتها التعليمية والتربوية داخل المدرسة.

و-يقتصر دور السلطات التعليمية المحلية على تقديم النصح و الإرشاد والتوجيه، وتنفيذ متطلبات هذه المدارس لتحقيق الجودة الشاملة بها.

إنَّ الإدارة الذاتية تتطلَّب أنْ يكون لقادة التعليم دور أكبر من حرية الحركة والتصرف في ضوء الظروف والإمكانيات، كما يجب أنْ تتوفر اللامركزية في التعليم، بحيث يتاح للمدرسة المرونة والقدرة على التصرف في ضوء الظروف الخاصة بها، وذلك لأنَّ المدرسة في النهاية هي المسئول الأول عن التعليم، وفي داخل المدرسة يجب أنْ تتحقَّق اللامركزية من خلال ما يدور في اجتماعات المدير ومناقشاته مع المعلمين وأولياء الأمور والطلاب، وبالتالي تصبح هذه الاجتماعات هي الضمان للحصول على الأداء والفاعلية في عملية التعليم والتعلم.

2- العمل الجماعي:

العمل الجماعي له أهمية كبيرة، فالعمل ضمن فريق يفتح آفاق جديدة، أو رؤى جديدة ولكن يحتاج إلى عمل شاق، ويجب عل مدير المدرسة تشكيل فريق عمل وتوضيح لهم الأهداف التي يجب تحقيقها، ويمثل الهدف من إدارة الجودة الشاملة في إشراك جميع العاملين في المدرسة في جهد متناسق لتحسين الأداء على جميع المستويات.

وهناك بعض العوامل التي تؤدي إلى نجاح العمل الجماعي يجب أخذها في الاعتبار[22]:

أ- الاعتراف بفاعلية عمل الفريق، واستخدام هذه القوة حيث يعتمد النجاح الحقيقي على القيادة وحجم المساندة المعطاة للعمل الجماعي.

ب- توفير التدريب اللازم لنشطات الفريق من أجل تحقيق الفعالية في إدارة أعمالهم.

ج- تسهيل الجهود التعاونية، أي ليس من السهل التحول إلى غدارة الجودة الشاملة دون التحول من الفردية إلى فريق عمل يدار بطريق منظَّمة لحل جميع المشكلات وتحسين جودة الأداء.

د- تقدير ومكافأة أنشطة الفريق: من أهم مصادر الرضا في الحياة أنْ يكون عملنا محل تقدير، بحيث يكون في صورة كلمة شكر بسيطة.

السلوكيات الأساسية التي يجب أنْ يتبعها مدير المدرسة في مساندة التعاون والعمل الجماعي[23]:

أ- الاستمرار في تحميل مسئولية النتائج – الاتصالات- تقييم الأداء- إعطاء التعليمات- توفير ظروف عمل جيدة.

ب- الاستزادة من الإنصاف إلى أعضاء فريق العمل- التعليم والتدريب- تشجيع ومكافأة العمل الجماعي للفريق- متابعة الأداء بأسلوب المساندة، وليس بأسلوب التقييم والحكم.

ج- تعلم كيفية المشاركة في الاجتماعات وجعلها مثمرة، وإدراك قيمتها.

د- الإقلال من التوجيه والرقابة.

هـ - إبراز الأفراد الجيدين، ومنحهم المكافأة والتقديرات.

و- التوقف عن اتخاذ القرارات فقط على أساس الخبرة والمركز الوظيفي.

ز- أتباع أسلوب الوعظ والإرشاد والاعتماد عل قوة الكلمة فقط.

3- إدارة الأزمات التعليمية:

تعرف الأزمة بأنَّها موقف أو وضع يمثل، واضطرابا للمنظومة صغرى كانت "تعليمية " أو كبرى "مجتمعية" ويحول دون تحقيق الأهداف التعليمية والتربوية الموضوعية، ويتطلب إجراءات فورية للحيلولة دون تفاهمها، والعودة إلى الحالة الطبيعية للأمور[24].

وتحدث الأزمة التعليمية نتيجة تراكم مجموعة من التأثيرات الخارجية بالنظم التعليمية، أو حدوث خلل مفاجئ للمقومات الرئيسية للنظام التعليمي، وبشك تهديداً لبقائه وتحدث داخل المدرسة في حالة وجود خلل في الإدارة، أو عندها يكون المدير غير قادر على مواجهة المواقف بالطرق المعروفة، وتؤدي إلى نتائج في حالة عدم وجود استعدادات لمواجهتها.

ويمكن أنْ تتم إدارة الأزمة التعليمية من خلال[25]:

أ- اكتشاف إشارات الإنذارات المبكرة لتوقيع الأزمة، مع البدء في اتخاذ إجراءات وقائية علاجية سريعة لمنع حدوث الأزمات أو الحد منها.

ب- مواجهة الواقع وعدم الهروب من الحقيقة أول خطوات إدارة الأزمة، والاعتراف بها ومن الخطأ محاولة تجاهلها مهما صغر حجمها.

ج- تخفيف حدة الأزمة والاستعداد للمواجهة الشاملة حيث تقوم الإدارة التعليمية فيها باتخاذ إجراءات غير مدروسة وتتضمن:

وصف الواقع التعليمي وتحليل وتفسيره.

د- تحديد الإمكانات البشرية والمادية المتاحة، التي يمكن توظيفها للتخفيف من واقع الأزمة ومواجهتها.

هـ- تدريب القوى البشرية من المجتمع التعليمي.

ويتطلب الاستعداد لمواجهة الأزمة ما يلي[26]:

أ- وجود قادة فعَّالة في التعليم تشجع على الإدارة الذاتية والتقديم الذاتي، وتساعد عل خلق مناخ تربوي تنظيمي يشجع الابتكار والتجديد والتغيير وزيادة التوقعات من جانب أفراد المؤسسة التعليمية.

ب- إضافة نوع من اللامركزية في إدارة المدرسة؛ لإتاحة الفرص لمدير المدرسة في القيام بدور فعَّال في عمل برنامج تدريبي لتنمية وعي الطلاب في مواجهة الأزمات والكوارث.

ج- يقوم المدير بتحديد أدوار لكل فرد في الإدارة في برنامج تدريبي للطلاب مع إشرافه على تنفيذه.

د- توفي المرونة في القدرة على التصرف والقدرة على التكيف مع متغيرات الوقت الجديدة.

التخطيط لإدارة الأزمة التعليمية:

يتطلب المدراء في المؤسسات التعليمية التسلح بالقدرات الفنية والإدارية التالية:

الاهتمام بفريق إدارة الأزمات بالمؤسسات التعليمية بحيث تكون مهمته التنبؤ بالأزمات والمخاطر التعليمية والتخطيط لمواجهتها بأسلوب المبادرة، وليس بأسلوب رد الفعل بعد وقوع الأزمة.

الاهتمام بالتدريب عل خطط مواجهة الأزمة، وعلى كيفية التعامل مع أجهزة الأعلام والرأي العام.

أنَّ الإدارة والتخطيط لنظام التعليم يجب أنْ يترك للمربين المهنيين الذين لديهم التدريب والخبرة في مجال التعليم.

المنهج وإجراءات البحث:

أولاً- منهج البحث: استخدم الباحث من أجل تحقيق أهداف الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، الذي يحاول من خلاله وصف الظاهرة موضوع الدراسة، وتحليل بياناتها، وبيان العلاقة بين مكوناتها، والآراء التي تطرح حولها، والعمليات التي تتضمنها، والآثار التي تحدثها[27].

ثانياً- إجراءات البحث:

أ: مجتمع البحث: اعتمدت الدراسة في الحصول على عينة ممثَّلة للمجتمع الأصلي، حيث شملت العينة مجموعة من مديري مدارس التعليم الأساسي بمدينة الزاوية للعام الدراسي 2018م/2019م، والبالغ عددهم (149) مدير مدرسة للتعليم الأساسي.

ب: عينة البحث: تم اختيار عينة الدراسة بالطريقة العشوائية الطبقية لمديري مدارس التعليم الأساسي بمدينة الزاوية قيد الدراسة والبالغ عددهم (34) مدير مدرسة، بما نسبته (22%).

ج: أدوات البحث:

قام الباحث بإعداد استبانة مفتوحة، وعرضها على السادة الخبراء لتحديد بعض الكفايات الإدارية الواجب توافرها لدى مديري المدارس بالتعليم الأساسي بمدينة الزاوية في ضوء بعض مؤشرات الجودة الشاملة.

وقد تم إعادة عرض الاستبانة على الخبراء للتأكد من أنَّ الفقرات التي تم اختيارها مناسبة مع المحور، فأصبح الاستبيان في صورته النهائية.

د : الصدق والثبات للاستبانة:

أولاً- الصدق: بعد أنْ قام الباحث بإعداد استبانة الدراسة تم عرضها على عدد (10) من المحكمين المختصين في هذا المجال؛ للتأكد من سلامة صياغة المحاور والفقرات ومدى مناسبتها للمجال المراد قياسه. وتم إجراء التعديلات المطلوبة عليها في ضوء ملاحظات ومقترحات المحكمين.

ثانياً- الثبات: لحساب معامل الثبات للاستبيان استخدم الباحث طريقة (Test Re) بإعادة الاختبار على عينة بلغ عددها (34) مدير مدرسة من مجتمع الدراسة، وخارج العينة وبفارق زمني بسيط، وبحساب معامل الارتباط بين التطبيقين.

وأنَّ معاملات الثبات للمحاور مرضية، حيث وصل محور العمل الجماعي أعلى ثبات بلغ (0.88)، ويليها محور إدارة الأزمات، التي بلغت(0.78)، يليه محور الإدارة الذاتية التي بلغت (0.76)، وأنَّ هذه النسبة مرتفعة، ممَّا يجعلها مطمئنة إلى استخدام الأداة في البحث.

الجدول رقم (1)

يوضح معامل الارتباط لمحاور الاستبانة .

م	المحاور	معامل الارتباط
1	الإدارة الذاتية	0.76
2	العمل الجماعي	0.88
3	إدارة الأزمات	0.78

عرض نتائج البحث وتفسيرها:

فيما يلي عرض للكفايات الإدارية الواجب توافرها لدى مديري مدارس التعليم الأساسي في ضوء بعض مؤشرات الجودة الشاملة من وجهة نظر مديري مدارس التعليم الأساسي بمدينة الزاوية، مشتملة على الإدارة الذاتية والعمل الجماعي وإدارة الأزمات.

أولاً- محور الإدارة الذاتية:

الجدول رقم (2)

يوضح استجابات مديري مدارس التعليم الأساسي حول محور الإدارة الذاتية.

م	الفقـــرات	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة	مستوى الدلالة	الترتيب
1	إيجاد نظام معلومات وبيانات دقيقة لتوظيفها لصالح العملية التعليمية .	2.81	كبيرة	0.01	2
2	إثارة انتباه المستهلكين من التعليم للمشاركة في قضايا التعليم مثل الآباء ورجال الأعمال للمشاركة في تمويل برامج تعليمي .	2.42	كبيرة	0.01	5
3	المشاركة الجماعية في اتخاذ القرار التربوي .	2.64	كبيرة	0.01	4
4	تخطيط الأنشطة التعليمية والتربوية داخل المدرسة .	2.83	كبيرة	0.01	1
5	حل المشكلات الداخلية بالمدرسة .	2.65	كبيرة	0.01	3

ويتضح من الجدول السابق:

جاءت جميع الكفايات في هذا المحور دالة عند أعلى مستوى، وذلك يدل على وجود اختلافات بين استجابات المديرين حول محور الإدارة الذاتية، كما جاءت درجة الموافقة كبيرة لجميع عبارات هذا المحور، ممَّا يوضح أيضاً أهمية الإدارة الذاتية، كأحد مؤشرات الجودة الشاملة في العملية التعليمية، ويمكن توضيح الاستجابات على النحو التالي:

أخذت العبارة الرابعة الترتيب الأول بهذا المحور، وهي تشير إلى الأهمية الكبيرة لتخطيط الأنشطة التعليمية والتربوية داخل المدرسة.

كما جاءت العبارة الأولى بالترتيب الثاني، التي تشير إلى أنَّ أهمية إيجاد نظام معلومات وبيانات دقيقة لتوظيفها لصالح العملية التعليمية، لأنَّها تساعد في اتخاذ القرارات السليمة والمناسبة.

بينما جاءت العبارة الخامسة بهذا المحور الترتيب الثالث ليشير ذلك إلى ضرورة حل المشكلات الداخلية بالمدرسة والحد من اللجوء إلى الإدارة التعليمية لتوقيع العقاب بطريقة مفرطة وزائدة عن الحد.

ثانياً- محور العمل الجماعي :

الجدول رقم(3)

يوضح استجابات مديري مدارس التعليم الأساسي حول محور العمل الجماعي.

	الفقـرات	المتوسط الحسابي	درجـــة الموافقة	مســـتوى الدلالة	الترتيب
	تدعيم العمل الجماعي	2.46	كبيرة	0.01	8
	مشاركة الطلاب في بعض الأمور الخاصة بهم.	2.45	كبيرة	0.01	9
	مشاركة أولياء الأمور في اتخاذ بعض القرارات داخل المدرسة .	2.48	كبيرة	0.01	6
	زيادة الإدارة الأفقية مع تشجيع ممارسة تناوب العمل قصير الأجل.	2.54	كبيرة	0.01	2
	سيادة روح التعاون والعمل كفريق واحد لإنجاز العمل المطلوب .	2.68	كبيرة	0.01	1
	الالتزام بالأهداف التي يسعون إلى تحقيقها داخل المدرسة.	2.53	كبيرة	0.01	3
	ثقة الجماعة(أعضاء الفريق) بعضهم البعض داخل المدرسة .	2.50	كبيرة	0.01	5
	الشعور بالانتماء إلى الجماعة مهنياً وعاطفياً .	2.52	كبيرة	0.01	4
	تعاون العاملون في المدرسة مع رؤسائهم لاتخاذ حلول للمشكلات التي تواجههم .	2.47	كبيرة	0.01	7

ويتضح من الجدول السابق:

جاءت جميع الكفايات في هذا المحور دالة عند أعلى مستوى، ممَّا يدل على وجود اختلاف بين أفراد العينة في استجابتهم، كما جاءت درجة الموافقة كبير لهذا المحور على النحو التالي:

جاءت العبارة الخامسة الأولى بالترتيب، ممَّا يشير إلى أهمية سيادة روح الفريق، والعمل كفريق واحد متكامل، ووضوح الرؤية أمام هذا الفريق في هدفه الذي تسعى إلى تحقيقه، فكلما كانت الأمور واضحة كان من السهل الوصول إليها.

وجاءت العبارة الرابعة في الترتيب الثاني، والتي توضح أهمية الإدارة الأفقية وتشجيع تناوب العمل القصير الأجل وتفويض السلطات الأمر الذي يخفف من حدة المركزية في الأعمال الإدارية بالعملية التعليمية.

كما جاءت العبارة السادسة بالترتيب الثالث، ممَّا يشير إلى أنَّ التزام أعضاء فريق العمل بالأهداف التي يسعون إلى تحقيقها داخل المدرسة.

ثالثاً: محور إدارة الأزمات:

الجدول رقم (4)

يوضح استجابات مديري مدارس التعليم الأساسي حول محور إدارة الأزمات.

	الفقـــرات	المتوسط الحسابي	درجة الموافقة	مستوى الدلالة	الترتيب
	الاستعداد لكافة الأمور الطارئة بالمدرسة.	2.39	كبيرة	0.01	4
	العمل على مواجهة المشكلات الناتجة عن سلوك بعض الطلاب.	2.37	كبيرة	0.01	5
	العمل على مواجهة المشكلات الناتجة عن سلوك أولياء الأمور.	2.56	كبيرة	0.01	1
	الاستعداد لمواجهة المشكلات الناجمة ن بعض الكوارث الطبيعية .	2.51	كبيرة	0.01	2
	اتخاذ إجراءات الأمان والسلامة الصحية بالمدرسة .	2.48	كبيرة	0.01	3

ويتضح من الجدول السابق:

جاءت جميع الكفايات في هذا المحور دالة عند أعلى مستوى، مما يشير إلى وجود اختلافات بين أفراد العينة في استجاباتهم وفيما يلي توضيح ذلك على النحو التالي:

جاءت درجة الموافقة على العبارة الثالثة كبيرة، وترتيبها بهذا المحور الأول، ممَّا يشير إلى اتفاق مديري المدارس على ضرورة مواجهة المشكلات التي يتسبب بها بعض أولياء الأمور.

كما جاءت العبارة الرابعة بالترتيب الثاني، ممَّا يدل على ضرورة الاستعداد لمواجهة المشكلات الناجمة عن بعض الكوارث الطبيعية.

وجاءت العبارة الخامسة بالترتيب الثالث، ممَّا يؤكد على أهمية اتخاذ إجراءات الآمان والسلامة الصحية بالمدارس في المعامل والمخازن وغيرها.

نتائج البحث وتوصياته:

أتفق جميع أفراد عينة البحث على ضرورة توافر مجموعة من الكفايات الإدارية لدى مديري التعليم الأساسي، وذلك في ضوء بعض مؤشرات الجودة الشاملة وأهم هذه الكفايات ما يلي:

أولًا- الإدارة الذاتية:

- إيجاد نظام معلومات وبيانات دقيقة لتوظيفها لصالح العملية التعليمية.
- إثارة انتباه المستهلكين من التعليم للمشاركة في قضاياه مثل الآباء ورجال الأعمال للمشاركة في تمويل برامج تعليمية.
- المشاركة في اتخاذ القرار التربوي وإسهام الطلاب في القرار.
- حل المشكلات الداخلية بالمدرسة والحد من اللجوء إلى بعض الإجراءات العقابية بالمدرسة.
- سيادة روح التعاون والعمل كفريق واحد في المدرسة لإنجاز العمل المطلوب.

ثانياً- العمل الجماعي:

- مشاركة المجتمع المدرسي في اتخاذ القرارات التعليمية.
- مشاركة أولياء الأمور في اتخاذ بعض القرارات داخل المدرسة.
- مشاركة بعض أفراد المجتمع المحلي لتطوير العملية التعليمية.
- تعاون الجميع لاتخاذ حلول للمشكلات التي تواجههم داخل المدرسة.

ثالثاً- إدارة الأزمات:

الاستعداد لكافة الأمور الطارئة بالمدرسة.

الاستعداد لمواجهة المشكلات الناجمة عن بعض الكوارث الطبيعية.

اتخاذ إجراءات الآمان والسلامة الصحية بالمدرسة.

التوصيات:

يتطلب الأخذ بنظام الجودة الشاملة في المدارس التعليم الأساسي لتطوير وتنمية الكفايات الإدارية لقادة هذه المدارس، وهذا يتطلب تحديد الأدوار والمهام بهذه المدارس حتى يعمل على تحقيقها، وكذلك وضع خطة تدريبية متطورة ذات ارتباط وثيق بطبيعة العمل على أنْ تعتمد على الأساليب والتقنيات الحديثة لرفع مستوى هذه الكفايات والتأكد من فاعلية هذه الخطط التدريبية.

وفي ضوء ما توصل إلية البحث من نتائج يمكن وضع آلية وأساليب لتنمية الكفايات الإدارية لدى مدراء مدارس التعليم الأساسي.

- ضرورة مشاركة المرؤوسين في اتخاذ القرارات المتعلقة بالعمل المدرسي.
- تهيئة مناخ منظم يجعل المرؤوسين لديهم القدرة على التعبير عن أفكارهم في العملية التعليمية.
- الاعتماد على أسلوب الإدارة الذاتية في مدارس التعليم الأساسي، وذلك لتوفير صلاحيات واسعة لإدارة المدرسة في اتخاذ القرارات، وتنفيذ المهام الإدارية التي تساعد على تحقيق الجودة.
- تدريب القيادات بكافة مستوياتها على التصرف في المواقف المختلفة لظروف العمل.
- تنمية روح العمل الجماعي داخل المدارس.
- تنمية الشعور بالالتزام الوظيفي لدى العاملين داخل المدارس.
- تشكيل فريق لإدارة الأزمات الطارئة.
- الاستعداد لمواجهة المشكلات الناجمة عن بعض الكوارث الطبيعية.
- توفير إجراءات الأمان والسلامة الصحية بالمدرسة.

هوامش البحث :

1- حسن محمد إبراهيم حسان، محمد حسنين العجمي: الإدارة التربوية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2007، ص16.

2- هاني عبد الرحمن الطويل: الإدارة التربوية والسلوك المنظم (سلوك الأفراد والجماعات في المنظمة)، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، 1998 م.

3 -Robert .B. Denhardt : public Administration : An action orientation ,Brooks –cole Publishing company California U.S.A. 1991,p266.

3- محمد سويلم: الإدارة في القرن الحدي والعشرين، دار النهضة المصرية، القاهرة،1997م، ص260.

4- محمد عبد القادر عابدين: الإدارة المدرسية الحديثة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان،2001م، ص29.

5- رافدة الحريري، محمود أسامة جلال: الإدارة والتخطيط التربوي، دار الفكر، عمان، 2007م، ص 62.

6- أمين محمد النبوي: الاعتماد الأكاديمي وإدارة الجودة الشاملة في التعليم الجامعي "حالة كليات التربية نموذجاً" تقديم حامد عمار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2007م، ص 36.

7- عبد اللطيف بن حمد الحلبي، أسامة محمد شاكر عبد الحليم: الكفاءات المكتسبة لمدير المدرسة من الدورة التدريبية بكلية اللمين بالإحساء بالمملكة العربية السعودية، دراسة ميدانية، مجلة التربية، كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد السبعون، مارس 1998م ، ص 312.

8- محمد منير مرسي: تخطيط التعليم واقتصادياته، القاهرة عالم الكتب،1998م، ص132.

9- أحمد إسماعيل حجي: الإدارة التعليمية والإدارة المدرسية، دار الفكر العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م، ص 122.

10- ثابت كامل حكيم: قراءات في التربية وبعض قضايا المجتمع، مكتبة الانجلو المصرية ن القاهرة، 1996 م، ص105.

11- سوزان حسن القطرن: تطوير نظام التوجيه الفني بالحلقة الأولى من التعليم الابتدائي في جمهورية مصر العربية في ضوء الاتجاهات الحديثة، رسالة ماجستير غير منشوره، جامعة القاهرة، معهد الدراسات والبحوث التربوية،2003 م، ص15.

12- هجاد عمر عبد الله: الكفايات التي يجب توافرها في مديري المدارس كما يتصورها المعلمون بمنطقة الباحة التعليمية، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية التربية، جامعة أم القرى، مكة المكرَّمة، 1984م.

13- صبري كامل الوكيل: إدارة الجودة الشاملة في التعليم الأمريكي وإمكانية تطبيقها في مجال التعليم الأساسي في مصر، المؤتمر العلمي الثالث للعلوم التربوية والنفسية، كية التربية، جامعة طنطا، القاهرة 1997م.

14- عبد اللطيف بن محمد الحليبي، أسامة محمد شاكر عبد العليم: الكفاءات المكتسبة لمدير المدرسة من الدورات التدريبية بكلية المعلمين و الأحساء بالمملكة العربية السعودية، مجلة التربية، كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد السبعون ، مارس 1998م.

15- نادية محمد عبد المنعم: تطوير أساليب مراقبة الجودة في العملية التعليمية بمرحلة التعليم قبل الجامعي (التعليم الثانوي العام) في ضوء الاتجاهات العالمية المعاصرة، المركز القومي للبحوث التربوية والتنمية، القاهرة، 1998م.

16- أحمد عبد الحميد الشافعي، السيد محمد ناس: ثقافة الجودة في الفكر الإداري التربوي الياباني وإمكانية الاستفادة منها في مصر، مجلة التربية ،الجمعية

المصـــرية للتربيـــة المقارنـــة والإدارة التعليميـــة، المجلـــد الثـــاني، العـــدد الأول، فبراير 2000م.

17- محمد عبد الله البكر: أسس معايير نظام الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية والتعليمية، المجلة التربوية، المجلد الخامس عشر، العدد الستون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت،2001م.

18- عبد السلام احمد عبد الهادي: نظام تدريبي مقترح لتطوير كفايات مديري المدارس الثانوية في لواء غزة، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية التربية، جامعة عين شمس، 2002م.

19- محمد محمود حسني ، حسن عبد المالك: الإدارة التعليمية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م، ص 134-135.

20- سلوى محمد محمد سليم: تنمية الكفايات الفنية لدى قادة التعليم بمحافظة الشرقية في ضوء الاتجاهات العالمية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة بني سويف، 2004م ص 124- 125.

21- وراين شمدت، جيروم فاتجا: مدير الجودة الشاملة، الدليل العلمي للقادة والمديرين لتحقيق إدارة الجودة الشاملة، ترجمة محمود عبد الحميد مرسي، الطبعة الأولى، دار أفاق الإبداع العالمية، القاهرة، 1997م، ص 61-66.

22- المرجع نفسه، ص 70-71.

23- أحمد إبراهيم أحمد: إدارة الأزمة التعليمية من منظور عالمي الطبعة الأولى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002م، ص63.

24- المرجع نفسه، ص 64-65.

25- سلوى محمد محمد سليم: مرجع سابق، ص123.

26- سامي ملحم: مناهج البحث في التربية وعلم النفس، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، عمان ، 2000م ، ص324.

أثر العامل الاقتصادي في نشر الإسلام غرب إفريقيا

د. ذهبية عاشور قري
قسم التاريخ– كلية الآداب زوارة

مقدمة:

يمثل القرن الحادي عشر الميلادي بداية أكبر عملية انتشار للإسلام في القارة الإفريقية، فقد جاب المسلمون البر والبحر وطوَّقوا سواعد هذه القارة، حتى وصولوا إلى أقصى جنوبها، وذلك قبل أنْ يصل إليها البرتغاليون بعدَّة قرون، وكان للعامل الاقتصادي الدور الأكبر في نشر الإسلام غرب إفريقيا، وقد حمل لواءه التجار الذين عملوا على نشر الدين الجديد، وطوروا التجارة، وأنشئوا المدن، فتوطدت علاقاتهم بالأفارقة وأقاموا الدويلات والإمارات الإسلامية، التي كانت تمثل حلقة الوصل بين غرب إفريقيا والدول الإسلامية المجاورة، ولعبت دوراً بارزاً في نشر الدين الإسلامي، وتأسيس صرح الأمة الإسلامية في تلك الأصقاع.

إنَّ هذا الموضوع من الموضوعات المهمة والجديرة بالدراسة، فهذا العامل خير معبِّر، وأصدق ما يدّون به تاريخ هذه الشعوب، خاصة أنَّه لا يظهر إلا باستحياء، مقارنة بالعامل السياسي، لذا أردتُ من خلال هذا البحث تسليط الضوء عليه، وعلى مساهمته في نشر الإسلام غرب إفريقيا، تلك المساهمة التي ظلت مشتتة بين ثنايا المصادر والمراجع، وبباعث من هذه الأهمية كان الاختيار لهذا الموضوع.

إنَّ هدفنا من وراء هذا البحث هو سد الثغرات التي أغفلتها الجهود السابقة، واستيفاء الجوانب التي لم يتطرَّق لها الباحثون السابقون، ومحاولة تقديم دراسة علمية مستقلة بذاتها.

أمَّا عن المنهج الذي سنحاول أنْ نتتبعه، فإنَّنا نود الإشارة إلى أنَّ هذا الموضوع قد فرض علينا أنْ نتتبع المنهج السردي للأحداث التاريخية الخاصة بهذه الفترة، ثم اللجوء إلى تحليل هذه الأحداث ومقارنتها واستقرائها وقراءة ما بين سطورها، قراءة تساعدنا على الوصول إلى الحقيقة والرأي الموضوعي. وحاولتُ في هذا البحث نسب

كل قول لصاحبه بأمانة علمية وتجرُّد في النقل، واستعنت بعدة مراجع مهمة كالمصادر الأصلية والمراجع الحديثة العربية والمعرَّبة.

وقد اقتصرت هذه الدراسة على خمسة مباحث وخاتمة، حيث يتناول المبحث الأول الذي عنوانه "النشاط التجاري" دور التجار كدعاة، وذكرتُ الطرق التجارية التي سلكوها في سبيل نشر الدين الإسلامي، ثم تحدثتُ عن أهم المراكز التجارية التي قامت على هذه الطرق، ولعبت دوراً مهماً في خدمة الإسلام. أمَّا المبحث الثاني فهو خاص بـ "أثر النشاط التجاري في نشر الإسلام" تطرقت فيه إلى المراحل التي مرت بها التأثيرات الاقتصادية غرب إفريقيا. واستعرضت في المبحث الثالث "أثر المسلمين في تطور النشاط الصناعي" أهم الصناعات والمصانع التي أُقيمت وتطورت بمجيئ المسلمين. وتطرقت في المبحث الرابع إلى "أثر المسلمين في تطور النشاط الزراعي" وضحت فيه فضل الإسلام في القضاء على المعتقدات الزائفة المتعلقة بالزراعة، كما تحدثتُ فيه عن أهم المحاصيل الزراعية التي تنتجها هذه المنطقة. وتطرقتُ في المبحث الخامس إلى دراسة "أثر المسلمين في تطور المعاملات المالية" الذي قمتُ فيه بدراسة المتغيرات الجديدة التي حدثت، وذلك بسبب تطبيق الأفارقة للقوانين في معاملاتهم المالية وفق ما نص عليه القرآن الكريم.

وأخيراً الخاتمة، وحاولت فيها استخلاص بعض النتائج التي انبثقت عن هذه الدراسة بشكل عام.

أولاً– النشاط التجاري:

كان للعرب المسلمين دور كبير في كشف القارة الأفريقية، فقد جابوا البر والبحر ووصلوا سواحل القارة، ثم نزلوا لأقصى جنوبها قبل أنْ يصل إليها البرتغاليون بعدة قرون.

عرف العرب التجارة عبر الصحراء قبل الإسلام، وكانوا يتاجرون بالشعير الذي يزرعونه والتمور وغيرها[1]، وعرفوا التجارة مع إفريقيا منذ أمد بعيد، ولمَّا ظهر الإسلام وأصبح التاجر مسلماً زاد النشاط التجاري بين شمال الصحراء وجنوبها، كما

زاد النشاط الذي كان يقوم به العرب، فقد اهتم المسلمون بالطرق والأمن، وحدَّدوا المكاييل والموازين والمقاييس، وأشاع التاجر المسلم حوله جواً من الثقة، فوجد ترحاباً أينما حل، وأصبح بيته منارة للفكر الإسلامي بما يحمله من مدنية وحضارة، واختار مساعديه بالجنوب من خيرة الناس، فهيأ ذلك للإسلام فرصة الانتشار مع التجارة والتجار.[2]

بالإضافة إلى التجار العرب والبربر كان هناك نشاط تجاري واسع بهذه المناطق، يزاوله تجار من الفولاني والهوسا، ومن بلاد التكرور، وكل هذه التجارة تمت في ظل الإسلام فخدمها الإسلام وخدمته حتى أنَّ بعض المؤرخين يقولون: إنَّ الإسلام والتجارة يرتبطان إلى حد كبير.

أ- التجار الدعاة:

ليس هناك اختلاف بين التاجر والداعي، ولكن الفرق البسيط هو أنَّ التاجر يهتم بالتجارة والدعوة معاً، أمَّا الداعي فكان اهتمامه الأول هو الدعوة إلى الدين الحنيف. وقد تم نشر الإسلام بإفريقيا عن طريق الدعوة بدليل أنَّ انتشاره استغرق وقتاً طويلاً.

إنَّ انتشار دعوة الإسلام بغرب إفريقيا لم تقم على القسر والقوة، وإنَّما قامت على الإقناع الذي كان يقوم به دعاة متفرقون، وكثيراً ما انتشر الإسلام ببطء من قوم إلى قوم، وقد يسَّر انتشار الإسلام أمر آخر هو أنَّه دين فطرة بطبيعته سهل التناول لا لبس ولا تعقيد في مبادئه، سهل التطبيق في مختلف الظروف، ووسائل الانتساب إليه أيسر وأيسر، إذ لا يطلب من الشخص عند إعلان إسلامه سوى النطق بالشهادتين (أشهد ألاَّ إله إلا الله، وأشهد أنَّ محمداً رسول الله) حتى يصبح في عداد المسلمين، وقد حبب الإسلام إلى الأفريقيين مظاهره الجميلة البعيدة عن التكلف مثل الثوب النظيف، والمسبحة والكتابة العربية والوقار وشعائر الصلاة، ممَّا يضفي على المسلم مكانة مرموقة ومحترمة، فالذي يدخل الإسلام يشعر بأنَّه قد أصبحت له شخصية محترمة.

كان الداعي المسلم يباشر دعوته مع تجارة يزاولها، وكان يجد تكريماً باعتباره رجل علم ثقته في الدين والشريعة الإسلامية، وقد درس العديد من المعلمين في مدارس القيروان وفاس وطرابلس والقاهرة، فإذا أتموا دراستهم وعادوا إلى بلادهم الأصلية تحولوا إلى دعاة.[3]

كان الدعاة يتفرغون للدعوة والتعليم، فإنْ كان تاجراً كان صادقاً وأميناً، وكان يجمع حوله مجموعة من الأطفال والشباب سرعان ما يظهر امتيازهم عن رفاقهم من لا يتبعونه، وهذا يجذب له نفراً جديداً كل يوم للانضمام إلى حلقته. لذلك فالتاجر المسلم يستطيع أنْ يقنع القبائل الإفريقية غير المتحضرة بالعديد من الحقائق المتعلقة بالله وبالإنسان تصل إلى القلب، بل يستطيع إلى جانب ذلك أنْ يمنحهم ترخيصاً بالدخول في وحدة اجتماعية سياسية تخوِّل لهم حق الحماية والمساعدة في البلاد الإسلامية التي تمتد من المحيط الأطلسي غرباً إلى سور الصين شرقاً.

ولم يكن من العسير على المعلم المسلم إقناع شيخ القبيلة الإفريقية، إذ احتفظ الإسلام له بمكانته ولا يأخذ منه شيئاً، والإسلام يعطيه حقوقاً مقابل التزامات ليس من العسير الوفاء بها. وطالما تعاون الطالب والتاجر معاً فيدفع التاجر من ماله ليهيئ للمعلم مكاناً يلتقي فيه الناس، ويزوده في نفس الوقت بما يحتاجه من نفقات شخصية، ومقابل هذا يعطي المعلم من فكره وجهده لهداية الناس. وهذا زاد من تسهيل جهود الدعاة التجار في الدعوة أنَّ الاعتقاد بوجود الله هو أساس الشعور الديني عند كثير من عبدة الأوثان، ويمكن أنْ يتحول الوثني بسهولة ويسر إلى عقيدة التوحيد عند المسلمين، وكذلك الحال في بعض المظاهر الأخرى في دياناتهم. وكانت نظرة الأفريقيين العامة كثير من شرائعهم الدينية قابلة بأنْ تصطبغ بصبغة إسلامية، وأنْ تتحوَّل إلى نظام الدين الجديد دون إجراء تغيير كبير.[4]

ب- الطرق التجارية:[5]

سلك الإسلام مع التجار إلى غرب إفريقيا عدَّة طرق أهمها الطريق الذي يبدأ من فاس أو تلمسان إلى سجلماسة قادرار إلى تمبكتو، والطريق من تلمسان وطريق

القيروان أو طرابلس إلى غدامس، وتمبكتو. كما سلك الإسلام مع التجار إلى السودان الأوسط وبحيرة تشاد عدة طرق أهمها الطريق من المهدية وطرابلس إلى مرزق وكوكا، والطريق من طبرق إلى ودّان مخترقاً أوجلة والكفرة، والطريق من القاهرة إلى دارفور فكوكا.[6] ومن أهم الطرق التي سلكها التجار ما يلي:

1- طريق شمال إفريقيا مجتازاً مصر، برقة، طرابلس، تونس، المغرب الأوسط، بلاد السوس الأقصى، إلى مصب نهر السنغال، وبعد نمو البحرية الإسلامية اشترك معها طريق بحري من مرافئ الشام ومصر إلى مرافئ المغرب الأقصى.

2- طرق القوافل من طرابلس وبلاد المغرب بقسميها الأوسط والأقصى إلى شمال السودان، وخاصة الطريق الذي يبدأ من جنوب تونس إلى بلاد برنو غربي بحيرة تشاد، ومن جنوب الجزائر إلى بلاد الهوسا شمال نيجيريا، ومن جنوب مراكش إلى مصب نهر السنغال ومنحنى النيجر.

3- طريق صحراوي يبدأ من أسيوط ماراً بواحات مصر في الصحراء الغربية، ويجتاز جنوب بلاد المغرب حتى يصل إلى غربي إفريقيا.

4- طريق وادي النيل عبر الصحراء الشرقية إلى بلاد النوبة وشمال السودان.

5- طريق السفن من جنوب شبه الجزيرة العربية إلى ساحل إفريقيا الشرقي، ومنه إلى قلب القارة.

وقد نشطت حركة القوافل التجارية بالأراضي الليبية عبر شبكة الطرق الداخلية التي تتصل بعضها بمناطق السودان جنوباً، وقد شهدت هذه الطرق نمواً واسعاً، **نذكر منها:**[7]

1. طريق جبل نفوسة إلى زويلة، الذي يبدأ من جادو ويتميز بقلة مواقعه المائية، لكنه لا يخلو من بعض الواحات أحياناً.

2. طريق زويلة – سبها إلى ودان.

3. طريق طرابلس– ودان الذي تراقبه قبائل هوارة، وأكثر الطرق استعمالاً بالنسبة إلى أقصى الشمال هو الطريق الساحلي الممتد من الإسكندرية أو المبتدئ من القاهرة إلى

جدة، ثم متجه نحو فاس، وهو طريق لم يكن يخلو من المخاطر، ولاسيما بعد هجرة بني هلال خلال الحروب القائمة بين الدول الناشئة التي بدأت تزول.

4. طريق فزان الممتد إلى يلما وكانم بتشاد، وهو طريق نشطت فيه تجارة الرقيق فمهد ذلك لتوغل الإسلام جنوباً، وساعد على ترويج منتجات برقة ومصر، ولاسيما المنسوجات منها التي كانت تجد قبولاً بتشاد.

5. طريق غدامس – تادقلة. وهناك طريق يربط تادقلة بالقيروان عبر ورغلة وقسطنطينة، ويبدو أنَّ النشاط التجاري الذي عرفته تمبكتو منذ القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر الميلادي قد أدَّى إلى تقوية التبادل التجاري والثقافي بين هذا المركز وعدد من المراكز الصحراوية الأخرى كتوات وتكدا وكاوكاو وسجلماسة وغدامس[8].

وكان طريق طرابلس، فزان، كوار، تشاد طريقاً رئيسياً سلكه الإسلام، وسارت فيه حضارته إلى قلب إفريقيا.[9] وكان للتجار الليبيين من طرابلس وغدامس وأوجلة وفزان وجبل نفوسة مكانة مرموقة في مدينة تمبكتو، نتيجة الدور التجاري المهم الذي قاموا به حيث تمتعت الجالية الغدامسية بنفوذ كبير، وأنشأت حياً خاصاً بها ممَّا يدل على كثرة أفراد هذه الجالية وأهمية نشاطها الاقتصادي.

ج- أهم المراكز التجارية:

قامت على هذه الطرق مدن تجارية لعبت دوراً مهماً في خدمة الإسلام، وهذا ممَّا يدل على أهمية التجارة في نشر الإسلام، إذ برزت مدينة تجارية يؤمها البائع والمشتري، ثم سرعان ما أصبحت مركزاً ثقافياً يؤمه المعلم والمدير، حيث أصبح من الشائع أنَّ مراكز الاحتكاك تم فيها تبادل السلع والأفكار، وقد تغلب الجانب التجاري على بعض المراكز مثل جني، وتغلَّب جانب العلم على مراكز أخرى مثل كانو، واشتهرت تمبكبو بالأمرين معاً، كما تولَّت طبقة نشيطة من التجار، وعملت على تنشيط الحياة التجارية في نيامي وغاو و تمبكتو وولاته وجني بالنسبة إلى السودان الغربي، وفي سجلماسة وتوات و ورقلة ومراكش وفاس والقاهرة بالنسبة لشمال

الصحراء الكبرى، كما أنشئت في الصحراء الليبية عدَّة مراكز تجارية، اشتهرت بنشاطها وعلاقاتها الاقتصادية[10] حيث سهل إقليم فزان على القوافل التجارية عملية الاتصال والتبادل التجاري، وأحكم الصلة بين الرحلات الوافدة من الشمال إلى الجنوب، كما قام سكان واحات هذا الإقليم بدور مهم في استقبال القوافل وإرشادها عند المغادرة، وتوفير احتياجاتها من المياه وغيرها من الخدمات.

وعند ذكرنا دور المراكز التجارية في الصحراء الليبية لابد من الإشارة إلى منطقة زويلة، حيث كانت مركزاً للتجارة المستوردة من كوار وكانم، كما أنَّها كانت محطة للقوافل التي تأتيها من طرابلس وجادو وتلك التي تقصدها من اجدابيا و أوجلة و مرزق ودارفور وستان.

أمَّا مرزق فقد عرفت كمركز رئيسي لإنعاش قوافل التجارة المتبادلة مع بلاد البرنو والهوسا، وطرابلس وغدامس، إذ اشتهرت كمركز تجاري هام تتفرَّع منه عدَّة طرق تجارية، تتجمع فيه القوافل الوافدة من طرابلس وجنوب تونس والجزائر تتجه إلى تمبكتو وكانو وبرنو، أمَّا جبل نفوسة فقد ارتبط بتاريخ تجارة قوافل الصحراء التي كانت تسير من طرابلس في اتجاه المناطق الأفريقية عبر جادو.

وفي حديثنا عن التجارة عبر الصحراء لابد وأنْ نذكر بعض الممالك التي ازدهرت معتمدة على التجارة، منها مملكة غانا التي كانت تتمتع بموقع تجاري عند ملتقى طرق الصحراء غرب السودان، وكان ببلادهم الذهب والفضة والرقيق والملح والنحاس والفواكه...إلخ. ولذلك اشتهرت برخائها وثروتها حتى اجتذبت المسلمين من شمال إفريقيا وعملوا في التجارة، أو كموظفين في خدمة بلاط ملوك غانا، وساعد ذلك كله على انتشار الإسلام.[11]

وفي الفترة مابين سقوط غانا وبروز مالي ظهرت مرحلة هيمنة قبائل الصوصو التي نجحت لفترة ما في توحيد المقاطعات التي كانت تحت حكم سلالة الكايا ماغان، وعندما ازدهرت مملكة مالي. تقابل التجار والحجاج الأفارقة في ملتقى الطرق

بالقاهرة. وأقيمت سقادات إفريقية بمدن بلاد المغرب، وتكاثفت العلاقات الاقتصادية مع العالم الإسلامي[12].

ونذكر بعض هذه المراكز التجارية على سبيل المثال، وليس الحصر، وهي:

1- ولاته:

تقع ولاته إلى الشمال الغربي من تمبكتو، وكانت مركزاً تجارياً وثقافياً إليها كان يفر التجار وأصحاب الأموال من الشمال والشمال الشرقي من كل قبيلة، ومن كل بلد، ومن أهل مصر وفزان وغدامس وتوات ودرعة وفاس وسوس وغيرها، ثم تحوَّل النشاط عنها قليلاً إلى تمبكتو.[13]

2- تمبكتو:

ظلت مالي وقتاً تبسط سلطانها من المحيط الأطلسي إلى الحافة الغربية لنيجيريا الحالية، وكان وجود هذه الامبراطورية معروفاً لدى الأوروبيين في القرن الرابع عشر، وربما كان تفوق مالي يمثل أشد فترات التاريخ الإفريقي نشاطاً وتقدماً قبل مجيء الأوربيين.[14]

تقع مدينة تمبكتو على الحافة الجنوبية للصحراء الكبرى، أسسها الطوارق في القرن الخامس الهجري، فكانوا ينزلون بها أشهر الصيف، وفي الخريف يرتحلون، ومن أسباب اختيارهم لهذا المكان أنَّ به كثيراً من الآبار ذات المياه العذبة، كما تصل إليه قنوات متفرعة من نهر النيجر، وعاماً بعد عام استقر بعض الطوارق في هذا الموضع.

ومركز تمبكتو التجاري كان واضحاً منذ نشأتها، إذ أنَّها تقع على ملتقى طرق القوافل البرية عبر الصحراء، والقوافل النهرية التي تسير بنهر النيجر، وأهم الطرق البرية التي كانت تتصل بتمبكتو أربعة هي :[15]

أ- الطريق من مصر ماراً بكانم إلى تمبكتو.

ب- الطريق من تونس ماراً بهجار إلى تمبكتو.

ج- الطريق من المغرب الأقصى ماراً بسجلماسة وتوات إلى تمبكتو.

د- الطريق من تعازة ماراً بولاته إلى تمبكتو.

وفي القرن الثاني عشر ذاع صيت تمبكتو كمركز لتجارة الملح والذهب بعد أنٍ تحوَّل لها النشاط التجاري الذي كانت تقوم به مدينة ولاته، وقد كانت تجارة الملح تأتي إلى تمبكتو من تعازة في الشمال حيث كان يوجد الملح في شكل ألواح، وكان ثمن الملح يختلف باختلاف المكان الذي يباع فيه، فهو رخيص في تعازة، وكلما بعد عنها ارتفع ثمنه حتى كان الحمل بأربعين مثقالاً من الذهب بمدينة مالي[16].

ومن أسواق تمبكتو يقول الوزان: "كان في تمبكتو دكاكين كثيرة للصناع والتجار، ولاسيما دكاكين نساجي أقمشة القطن، وتصل أيضاً إلى تمبكتو من أوروبا يحملها تجار من بلاد البربر"[17].

وذكر الرحَّالة العرب في العصور الوسطى أنَّ تمبكتو في عام 1100 م قد حلت محل خيام مدينة غانا وأكواخها المصنوعة من الحشائش، بوصفها مستودع البضائع الرئيسي في إفريقيا، وقد صارت مركز المباني المشيدة من الطوب والثقافة الإسلامية في عهد ملكها منسا موسى.[18]

3- جني:

تقع مدينة جني إلى الجنوب الغربي من مدينة تمبكتو على مرحلة من الضفة اليسرى لنهر بيني، أحد روافد النيجر[19]، وقد كانت ملتقى للقوافل التجارية التي تسير بين شمال الصحراء وجنوبها، ثم ما لبثت أنْ أصبحت مركزاً تجارياً مهماً بعد القرن الثاني للهجرة[20].

ذكر لنا السعدي في كتابه تاريخ السودان مدينة جني فيقول: "هي مدينة عظيمة ميمونة مباركة ذات سعة وبركة ورحمة، جعل الله ذلك في أرضها خلقاً وجبلة وطبيعة أهلها التراحم والتعاطف والمواساة، وهي سوق عظيم من أسواق المسلمين، وفيها يلتقي أرباب الملح من معدن تغاز وأرباب الذهب من معدن بسيط، وكلا المعدنين المباركين ما كانت مثلهما في الدنيا كلها فوجد الناس بركتها في التجارة إليها كثيراً وجمعوا فيها من الأموال ما لا يحصيه إلا الله سبحانه، ومن أجل هذه المدينة المباركة تأتي الرفاق

من جميع الأفاق إلى أنْ تنبكت شرقها وغربها يمينها وشمالها وهي لتنبكت في وراء البحرين بين المغرب واليمن في جزيرة البحر متى فارض ومتى رجع تباعد عنها الماء"[21].

فمدينة جني تعد منافسة لمدينة تمبكتو في نشاطها التجاري والثقافي، تقع إلى الجنوب الغربي من مدينة تمبكتو، فاتجهت لها الطرق التجارية التي كانت تسير إلى تمبكتو، وأصبحت بعد ذلك ملتقى للقوافل التجارية التي تسير بين شمال الصحراء وجنوبها، ثم أصبحت مركزاً تجارياً مهماً، وهذا جعل التجار يحملون لها الإسلام مع ما حملوا من سلع، فأخذ الإسلام يدب فيها وينتشر، وأقام بها الكثير من العلماء يعلمون الإسلام وينشرون مبادئه، وعند تمام القرن السادس هجري أحس ملكها الوثني كنبرو أنَّ الإسلام يحيط به من كل جانب، كما أحس بما لهذا الدين من مبادئ راقية وفكر جليل، فعزم على اعتناقه وأسلم، وهدَّم أحد قصوره وحوَّله إلى مسجد.[22]

4- أوداغست:

تقع مدينة أوداغست جنوب موريتانيا، أنشئت من قبل قبيلة لمتونة البربرية، وبلغت أوج نفوذها خلال القرنين (الثالث- الرابع هـ/التاسع – العاشر م) وتعد حلقة وصل بين قوافل السودان الواردة من كل ناحية نحو المنحنى الأعلى لنهر النيجر، كما أنَّها تتحكَّم في مدخل السودان، فهي مفتاح طرق القوافل السودانية، وكانت دائماً مجال صراع تقليدي بين ممالك السودان والبربر[23].

كانت أوداغست سوقاً كبيراً كما كانت تحوي على مخزون وافر من المياه، ويزرع بها القمح والعنب والتين والنخيل، وتربية المواشي في محيطها[24]

وهكذا لعب التجار المسلمون دوراً واسعاً ومهماً في خدمة الإسلام ونشره دوراً عاد على الإسلام بالخير، وعاد على التجار بالنماء والبركة، فقد امتدت تجارتهم وازدهرت، وتضاعفت أرباحها في ظل الإسلام.

ثانياً- أثر النشاط التجاري في نشر الإسلام:

كان الإسلام أحد الأسباب التي أدَّت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية في غرب إفريقيا، فقد حث على الكسب الحلال، فأقبل الأفارقة على المهن الشريفة التي تحفظ كرامتهم، وكان تحريم الإسلام للعبودية سبباً في صون القوى البشرية الأفريقية، وقد مرت التأثيرات الاقتصادية في إفريقيا بثلاث مراحل هي:

1- كان معظم التجار المسلمون يجتازون بقوافلهم حدود غرب إفريقيا خلف الصحراء، وكانت القافلة الواحدة تتكوَّن من عشرات الرجال محملين بالبضائع المتنوعة، وبعض الرجال يقومون بحراسة القافلة، والبعض الآخر للخدمة، ويرتدون الملابس النظيفة والأنيقة، وعند ما تحط القافلة أحمالها في مركز من المراكز التجارية يزاول التجار البيع والشراء للأهالي بالمكاييل والموازين والمقاييس، وهم يتعاملون معهم على أساس الثقة والاحترام دون الغش والربا، فكان الصدق دينهم والأمانة دستورهم[25]. استناداً لقوله تعالى: ﴿**وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ أَلاَ يَظُنُّ أُوْلَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾[سورة المطففين، الآيات 1-5].

2- كان التاجر المسلم حسن السلوك والصلة بالآخرين، يتعامل معهم فيثقون به ثقة تنفي عنه أي اتهام له بدوافع استغلالية، إذ كثيراً ما يحاط الغريب عن الزنوج بالشك والريبة، ولكن التاجر المسلم إذ يكون غريباً فسلوكه وأخلاقه ودينه تزيل عنه الشكوك، وتوفر له القبول الحسن عند الأفريقيين، فإذا ما دخل قرية وثنية سرعان ما يلفت الأنظار بكثرة وضوئه وانتظام أوقات صلاته وعبادته، كل ذلك يضفي عليه من المهابة والاحترام ما يحرك فطرة الأفريقي الوثني نحوه[26].

3- في مدينة غانا مثال جيد لتأثر الأفارقة بالتجار المسلمين حيث يتضح لنا من خلال ما دوَّنه المؤرخون والجغرافيون عند زيارتهم لغانة أمثال البكري وأبو الفداء "بأنَّ غانة مقسمة إلى مدينتين أحداهما يسكنها الملك، والأخرى يسكنها الرعية والتجار

والسوقة، بينما الدور والمساكن نحو ستة أميال متصلة، وفي مدينة الرعية جامع كبير ومساجد كثيرة، وفيها الأئمة والمؤذنون والفقهاء والعلماء..."[27]

أما أبو الفداء فقد ذكر باختصار أنَّ مملكة غانة: "مدينتان أحداهما يسكنها المسلمون، والأخرى الكفار"[28].

هذه الروايات إنْ دلَّت على شيء، فإنَّما تدل على مدى تأثر الأفريقيين بالمسلمين لدرجة توفير الراحة لهم، والمكان المناسب للإقامة بينهم، وذلك بسبب أخلاقهم وأمانتهم، كل تلك الصفات التي وصف بها التاجر المسلم، وثقت العلاقة بينه وبين المشتري الأفريقي، كما أثارت دهشته وإعجاب الأفريقيين الذين تعرَّفوا لأول مرة على هذا الدين من التجار، وتأثروا تدريجياً بهم، ممَّا أدَّى إلى اعتناق الكثير منهم للإسلام والدخول فيه، وساعد ذلك على اختلاط المسلمين بهم ومصاهرتهم، حيث أنَّ طول المدة التي يقضيها التجار المسلمون في إفريقيا أدت بالكثير منهم إلى الزواج من السكان المحليين، ممَّا خلق جيلاً مختلطاً كسب ديناً وثقافة جديدة بالإضافة إلى ثقافته الأصلية، وساعد ذلك على سرعة انتشار الإسلام[29].

ثالثاً- أثر المسلمون في تطور النشاط الصناعي:

بعد انتشار الإسلام عرف الأفريقيون قيمة العمل التي تعود عليهم بالفوائد الكثيرة، فقد جاء في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تحث عن العمل، فقد قال عز وجل: **﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾** [سورة التوبة، الآية 9]. لذلك فليس من الإسلام الدعوة إلى التخلف عن الحياة، أو التواكل في طلب الرزق، أو التقاعس عن السعي؛ اعتماداً على ما يصيبه من رزق، أو خير يجريه عليه الله عن طريق غيره، فالإسلام دعوة إلى العمل والعمل بإتقان والإخلاص فيه، وأنْ ينتشر الناس كل في طريقه الذي يستطيع أنْ يعمل فيه.

وقد وصف لنا القلقشندي مدى تأثر الأفارقة بالصناعات العربية الإسلامية حيث قال: ".... إنَّ من لباسهم عمائم مثل العرب وقماشهم بياض من ثياب قطن تنسج

عندهم في نهاية الرقة واللطف تسمى الكميصا، ولبسهم يشبه بلبس المغاربة جباب ودراريع..."[30].

وقد ذكر الوزاني أنَّ بكانو أسواق للبيع، وأهم الصناعات هي الأقمشة، وعَدّد لنا أنواعها وأسعارها فقال: "القماش الرفيع مثل المتشينو، والمنيمو يباع بخمسة عشر مثقال، أمَّا القماش البندقي الرفيع كالقرمزي والبنفسجي والأزرق فيصل إلى ثلاثين مثقالاً..."[31].

أمَّا في سنغاي فقد كانت الأقمشة من أهم المصنوعات التي اشتهرت بها هذه المملكة، لكنها كانت يدوية.

وقد كان صانعوا الأقمشة في الغالب يجمعون إلى ذلك الصباغة بأنفسهم، ولكن كان يوجد إلى جانبهم بعض الذين تخصصوا في فن الصباغة وكانوا قليلين[32].

وقد شهد القرن الرابع عشر الميلادي في غرب إفريقيا تطوراً مهماً في الصناعة، فكان لها مختصون في مختلف المهن كالحدادين وصانعي الأباريق الفخارية والنجارين والحائكين[33].

أمَّا في العصر الحديث فقد وصف لنا الرحالة غبر هارد رولفس 1831-1869م عند زيارته بلاد التبو أهم الصناعات مثل صناعة الأسلحة من نبال ورماح وأقواس وتروس وحرفة الحدادة وصناعة الحُلي من فضة وذهب فقال: "إنَّ صناعتهم هذه خالية من الزخرفة الفنية، وأنَّ النساء يصنعن الحصر من جريد النخل، أمَّا الرجال فإنَّهم يصنعون أشياء من العظام ونوى التمر وقرباً من قشر الاكاسيا، كما تصنع الجلود ملابساً وقرب ماء، ونصنع سروج الخيل والجمال..."[34]

ومن خلال ذلك يتضح لنا أنَّ الصناعة في غرب إفريقيا تطورت بمجيء الإسلام إليها، حيث قامت مصانع يدوية للنسيج متعددة الألوان، والأنواع ووجدت طريقاً للنجاح، وغيرها من الصناعات مثل صناعة الأسلحة والقوارب والأواني الفخارية، وبازدهار الصناعة ازدهرت التجارة، هذا ما دوَّنه لنا الحسن الوزاني عندما زار

الممالك الأفريقية، حيث يتبين من خلال حديثه عن هذه الممالك وعن أهم منتجاتها نراه يردد ذكر عبارة "إنَّ أهل هذه المملكة كانوا تجاراً، أو كانوا صُناعاً ماهرون"[35].

رابعاً- أثر المسلمون في تطور النشاط الزراعي:

أمَّا المرحلة الثانية التي مرت بها التأثيرات الاقتصادية المتمثلة في الزراعة، فقد كان نظام العمل في إفريقيا قبل الإسلام بدائي قائم على تربية المواشي، وأحياناً على حرفة الصيد، فالزراعة تأتي في المرتبة الثانية، وكان الرجال يمهدون التربة والنساء تعشب الأرض وتفلحها.

وعمل الأفريقيون على تحسين الأرض وزراعتها، وذلك بعد اتصالهم بالعرب المسلمين حيث ظهرت أساليب زراعية حديثة لم تكن معروفة عندهم من قبل، فزرعوا أشجار البرتقال وبعض الفواكه والنخيل والذرة والفول والأرز في الأراضي الواقعة حول مجاري الأنهار وقاموا بتربية الماشية[36].

وبذلك قضى الإسلام وإلى الأبد على المعتقدات الزائفة المتعلقة بفلاحة الأرض وزراعتها، مثل اعتماد الأفارقة بأنَّ رجل الدين أو الملك هو الذي يمنح الخصب والنماء لأرضه، فيطلب منه أنْ يتدحرج بجسده على الأرض قبل فلاحتها؛ لكي يمنحها البركة والخصب والنماء[37]. وأورد القلقشندي بعض المحاصيل الزراعية التي تنتجها مدن غرب إفريقيا فقال: "وبلادهم قحط وشظف وسوء مزاج مستول عليها وغالب عيشهم الأرز والقمح والذرة، وببلادهم التين والليمون واللفت والباذنجان والرطب، ومن المحاصيل كذلك القطن... والنخيل"[38].

أمَّا عن الحيوانات فكان أشهرها الخيول، يأتي بعدها البغال والحمير والبقر والغنم والماعز والجمال...، ومن الطيور الأوز والدجاج والحمام[39].

خامساً- أثر المسلمين في تطور المعاملات المالية:

إنَّ دخول التجار المسلمين إلى غرب إفريقيا -كما مرَّ بنا- أثَّر بلا شك في نواحي الحياة الأفريقية، وبخاصة الاقتصادية التي نحن بصددها، حيث آثر أي الأفارقة معاملة المسلمين معهم على أسس صحيحة لا يرتقي إليها الشك، فقد طبقوا

القوانين والمعاملات المالية التي نص عليها القرآن الكريم. وبعد معرفة هؤلاء الأفارقة بالدين الإسلامي عن طريق نزاهة وأمانة التجار المسلمين حاولوا تقليد النظم الإسلامية التي تتعلق بالتجارة والمعاملات المالية، فأدركوا أنَّهم كانوا مخطئين عندما كانت تجارتهم تقوم على النظام التقليدي، ألا وهو نظام المقايضة الذي كان يتم عن طريق الإشارات حيث كان العرب يحملون بضاعتهم في أماكن خاصة، ثم ينسحبون فيأتي الأفارقة ويضعون إلى جانب البضاعة كمية من الذهب التي تناسب أثمانها، وعندئذ يأتي التاجر العربي بعد انسحاب التاجر الأفريقي ليتقاضى الثمن ذهباً، وإنْ لم يرض بالثمن فأنَّه يمتنع عن رفع الكمية الموضوعة، وينسحب فيعود الأفريقي ويزد في كمية الذهب، أو أنَّه يرفعها إشعاراً منه بأنَّه لا يمكنه أنْ يدفع أكثر مما دفع[40].

لقد تطور هذا النظام بعد انتشار الإسلام الذي آخا بين العربي والأفريقي، فلا فرق بين أبيض وأسود ولا بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح.

فبذلك قويت الثقة بين التاجر المسلم والمشتري الأفريقي، ووجدت وسائل أخرى للمقايضة كقوالب الملح أو الصوف أو ثمرة الكولا، وبعد مرور مدة من الزمن أصبحت هذه البضائع نقداً متداولاً إلى جانب الذهب الخليط، أو القطع الذهبية المسكوكة في الخارج، كما استخدم أيضاً النحاس كعملة نقدية، أمَّا الصرف فقد استعمل بتأثير عربي من السودان العربي واليمن[41].

وقد ذكر الحسن الوزاني العملة التي كانت متداولة في تمبكتو فقال: "أمَّا العملة فتستخدم قطع الذهب الخالص بدلاً من العملة المسكوكة والودع لشراء الأشياء التافهة..."[42].

وقد رأى ابن حوقل معاملات تجارية مكتوبة على شكل نقد لتاجر من سجلماسه على تاجر من أوداغست بمبلغ أربعين ألف دينار مغربي[43]، وقد وجدت في أيدي الحاشية في بلاط مالي وغاؤ دنانير مغربية ومصرية استعملت لشراء حاجات الأسرة الحاكمة من منسوجات وكتب وتحف من التجار العرب المسلمين، وقد عرف الأفارقة نظام الضرائب، فكان على كل فرد قادر أنْ يدفع عُشر دخله من الضرائب العينية،

وفي مملكة مالي أصبحت الضريبة نقداً من الذهب، كما عرفوا أيضاً الضرائب الجمركية ووضعوا لها نظاماً خاصاً بها[44].

وقد ذكر البكري أنَّ ملك غانة كان يفرض ديناراً ذهبياً على حمار محمَّل بالملح يدخل إلى بلده، ودينارين على نفس الكمية عندما تخرج من بلده إلى بلد آخر، وله على حمل النحاس خمسة مثاقيل، وعلى حمل المتاع عشرة مثاقيل[45].

الخاتمة:

إنَّ انتشار الإسلام في غرب إفريقيا تم بواسطة الدعوة، وقد يسر ذلك أنَّ الدين الإسلامي دين الفطرة بطبيعته لا لبس فيه، ولا تعقيد في مبادئه، ولا يتطلب من الشخص لاعتناقه سوى النطق بالشهادتين حتى يصبح مسلماً.

وقد ساهم الدين الجديد في تعميق وتعزيز العلاقات بين العرب المسلمون والأفارقة، وذلك بفضل دعوته القائمة على التسامح والمساواة والتعاون، والتي تحث على الكسب الحلال، ممَّا شجَّع الأفارقة للإقبال على المهن الشريفة التي تحفظ كرامتهم، كما كان تحريمه للعبودية سبباً في صون القوى البشرية الأفريقية، كل ذلك جعل الأفريقي يرحب به ويعتنقه، بل أصبح من دعاته.

لقد كان للعامل الاقتصادي أثره في تغلغل الأفكار، والتعاليم الإسلامية، فبفضله أصبحت المراكز التجارية مراكز للدعوة والفكر الإسلامي، فكان التجار ورجال العلم من الطلبة والدعاة يحملون معهم الأفكار المتحضرة عن الحكومات الإسلامية التي جاءوا منها، فعملوا كمترجمين ونساخ ووزراء وتمتعوا بامتيازات وضمانات كثيرة.

وساعد انتعاش التجارة على استقرار الأمن في جميع أنحاء البلاد، وكثرت الأموال بسبب الضرائب المفروضة على البضائع سواء كانت عينية أو نقدية أو ضرائب جمركية. كما ساهم ازدهار الحركة التجارية وأمنها في نشاط قوافل الحج إلى الأراضي المقدسة، فكانت تخرج من غرب إفريقيا قوافل عديدة يجتمع فيها المسلمون على اختلاف شعوبهم ولغاتهم من كافة أنحاء العالم للصلاة والحج في ذلك المكان المقدَّس.

لقد كان للإسلام الفضل في القضاء على المعتقدات الزائفة في الزراعة والمعاملات المالية، إذ اعتمد في تداوله على النظام النقدي أو القطع الذهبية المسكوكة من الخارج، وأوجد الأوزان والمكاييل الموحدة والسليمة، ممَّا هيأ جواً من الثقة والتقدير، فلقي التاجر المسلم ترحاباً أينما حل؛ ممَّا سهَّل عملية تبادل السلع والأفكار، وأعطى ذلك للإسلام فرصة الانتشار أكثر.

هوامش البحث:

(1) أبوالقاسم بن حوقل، كتاب صورة الأرض، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ب- ت، ص99.

(2) أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مج6، ط4، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1983، ص202.

(3) عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا العرب، القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، 1961، ص59.

(4) حسن إبراهيم حسن، انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ب- ت، ص62.

(5) عبد الرحمن زكي، مرجع سابق، ص40.

(6) شلبي، مرجع سابق، مج6، ص194.

(7) إبراهيم حركات، (دور الصحراء الإفريقية في التبادل والتسويق خلال العصر الوسيط)، مجلة البحوث التاريخية، العدد الأول، طرابلس مركز جهاد الليبيين،1981م، ص29.

(8) المرجع السابق، ص 39.

(9) حسين مؤنس، (فزان ودورها في انتشار الإسلام في إفريقيا)، مجلة كلية الآداب، العدد الثالث، بنغازي، الجامعة الليبية، 1969م، ص69.

(10) محمد المبروك يونس، تاريخ التطور السياسي للعلاقات العربية الإفريقية "1952-1977"، ط1، طرابلس، 1988، ص21.

(11)عبد الرحمن زكي، مرجع سابق، ص76.

(12) سينكي مودي سيسوكو، الصنغاي من القرن الثاني عشر إلى السادس عشر، تاريخ أفريقيا العام، إشراف جريل، ت، نياني، مج 4، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1988م، ص209.

(13) دونالد ويفر، تاريخ إفريقيا جنوب الصحراء، ترجمة رائد بدوي، القاهرة، دار الجيل، ب–ت، ص48.

(14) شلبي، مرجع سابق، مج6، ص197.

(15) أبوعبد الله محمد بن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، حققه علي المنتصر الكتاني، مج 2، بيروت، مؤسسة الرسالة للنشر، 1975، ص 773.

(16) الحسن الوزاني، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي وآخرون، ج2، ط2، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1957، ص355.

(17) دونالد ويفر، مرجع سابق، ص47.

(18) شلبي، مرجع سابق، مج 6، ص198.

(19) المرجع نفسه، مج6، ص 199.

(20) المرجع نفسه، مج6، ص 199–200.

(21) عبدالرحمن بن عبدالله السعدي، تاريخ السودان، باريس، نشره وعلّق عليه هوداس، 1898، ص11.

(22) المصدر السابق، ص12.

(23) حسن عيسى عبد الظاهر، الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا وقيام دولة الفولاني "مطلع القرن 12 هـ"، الرياض، جامعة الإمام محمود بن سعود، 1981، ص 78.

(24) محمد فاضل علي باري وسعيد إبراهيم كريدية، المسلمون في غرب إفريقيا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007، ص 61.

[25] شلبي، مرجع سابق، مج 6، ص 204-205.

[26] عبد الظاهر، مرجع سابق، ص 78.

[27] أبو عبيدة الله البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، ترجمه دي سيلين، بغداد، مكتبة المتنبي، ب-ت، ص 175. انظر أيضاً: مؤلف مجهول كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، حققه سعد زغلول عبد الحميد، الاسكندرية، مطبعة جامعة الإسكندرية، 1958، ص 220.

[28] عماد الدين إسماعيل أبو الفداء، تقويم البلدان، عني بتصحيحه وطبعه ريفود والبارون ماك كوكين ديسلان، بيروت، دار صادر للنشر، ب-ت، ص 96.

[29] إدريس الحرير، (العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى)، مجلة البحوث التاريخية، العدد الأول، طرابلس، منشورات جامعة طرابلس، 1983، ص77.

[30] أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج5، القاهرة، مطابع كوستا تسوماس، ب-ت، ص 299.

[31] الوزاني، مصدر سابق، ج3، ص 170-171.

[32] عبد القادر زبادية، مملكة سنغاي في عهد الاسيقيين، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر، ب-ت ، ص 191.

[33] نعيم قداح ، إفريقيا الغربية في ضل الإسلام، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1990، ص42.

[34] نمير هارد رولفس، عبر أفريقيا، ج1، ترجمة: عماد الدين غانم، سبها: مركز البحوث والدراسات الأفريقية، ب - ت، ص215.

[35] الوزاني، مصدر سابق، ج2، ص170-171.

[36] وفيق الخشاب وآخرون، أفريقيا جنوب الصحراء، الموصل، جامعة الموصل، 1978، ص 22.

[37] قداح، مرجع سابق، ص 34.

(38) القلقشندي، مصدر سابق، ج5، ص 300.

(39) إبراهيم علي طرخان، دولة مالي الإسلامية، "دراسات في التاريخ القومي الأفريقي" القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص37.

(40) قداح، مرجع سابق، ص 28.

(41) المرجع نفسه، ص 129.

(42) الوزاني، مصدر سابق، ج2، ص 167.

(43) ابن حوقل، مصدر سابق، ص 65.

(44) قداح، مرجع سابق، ص 129.

(45) البكري، مصدر سابق، ص 176.

إشكالية ومعوقات تمويل الصيرفة الإسلامية للمشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا

دراسة تحليلية عن مصرف الجمهورية

د. الصادق إمحمد عبدالله
جامعة طرابلس

أ.أكرم إمحمد بلقاسم
جامعة الزاوية

المستخلص:

يعد تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة من بين أهم المحاور التي دارت حولها أبحاث الكثير من الاقتصاديين والباحثين، على اعتبار أنَّها تواجه هذا المشروعات في صراعها من أجل البقاء والاستمرار. فتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة يمثل دوماً الانشغال الأهم سواء بالنسبة لأصحاب هذه المشروعات، أم للسلطات الرسمية في الاقتصاديات المعاصرة، وقد تم اختيار مصرف الجمهورية، مركزاً على مشكلة يمكن تحديدها في مدى إمكانية مساهمة المصارف الليبية في حل إشكالية تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا بالصيغ الإسلامية.

هدفت الدراسة إلى تحديد أهم مشكلات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة، كذا مدى تلبيتها لكل طلبات التمويل المستلمة من قبل هذه المشروعات. ولتحقيق أهداف الدراسة تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، وقد تم تصميم وتوزيع استبانة وزعت على مجتمع الدراسة قوامها 82 مفردة على المسئولين بمصرف الجمهورية، ومن ثم تحليل بيانات الاستبانة من خلال البرنامج الإحصائي SPSS وباستخدام الاختبارات الإحصائية المتنوعة تكمن في معامل ألفا كرونباخ لقياس الصدق والثبات، تحليل التكرارات والمتوسط الحسابي والنسب والانحراف المعياري، (t) للعينة الواحدة.

وخلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: عدم كفاءة صيغ التمويل الإسلامي التي يعتمد عليها مصرف الجمهورية، محدودة نوعا ما، كونها لا تحتوي

على صيغ غير أسلوب المرابحة ممَّا يجعل دوره محدوداً بالنسبة لتمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة، وأنَّ أغلب المشاريع لا يوجد بها سياسات واضحة ومدروسة للاستثمار والإنتاج، وضعف الخبرة غالباً لدى أصحابها، وعدم وجود إدارات متخصصة بالمشروعات الصغيرة والمتوسطة في المصارف الليبية، خاصة بتقديم الدعم الذي تحتاجه المشروعات بمختلف مجالاتها، وعدم وجود قانون أو تشريع واضح ومفصَّل يحدد طبيعة المنتجات المالية الإسلامية التي يتم طرحها، والافتقار إلى وجود مراكز للتدريب والاستشارات بتكاليف منخفضة لأصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة.

إشكالية ومعوقات تمويل الصيرفة الإسلامية للمشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا

مقدمة:

شهدت ليبيا في بداية سنة 2013 تحولاً وإصلاحاً متسارعاً من أجل منع التعامل بالربا في جميع المعاملات المصرفية، ورفع وتيرة التنمية الاقتصادية بعيدة المدى، بهدف تحقيق معدلات مرتفعة وزيادة الدخل مقابل تدنِّي مستوى الاعتماد على الائتمانات المصرفية المقدَّمة من المصارف التقليدية، وتحقيق أكبر مستوى من العمل المصرفي الإسلامي. وفي ظل السعي لتحقيق تلك الأهداف فقد صدر قانون رقم (1) لسنة 2013، الذي يمنع جميع المصارف الليبية من ممارسة العمل المصرفي القائم على الفائدة، غير أنَّ نجاح تلك الخطط هو رهين بمدى الجدية في تنفيذها واستمراريتها، وفي هذا الإطار فموضوع المشروعات الصغيرة والمتوسطة يمثل أهم تلك الإصلاحات".

تشير معظم تجارب التنمية والتقدم الصناعي بوجه خاص إلى أهمية الصناعات الصغيرة والمتوسطة، ودورها في رفع معدلات النمو الاقتصادي، سواء في الدول النامية أم المتقدمة، وقد ساهمت تلك الصناعات في تقدم الولايات المتحدة الأمريكية واليابان والهند وغيرها (عقل، 2012).

ونظراً لأنَّ الصناعات الصغيرة والمتوسطة تتبع أهميتها من كونها تعزز الأداء للصناعات الكبيرة بتوفير الاحتياجات من المواد الأولية، ونصف المصنعة، وكذلك تبرز أهميتها للمجتمع في توفير فرص العمل والتدريب، وكذلك خفض معدلات البطالة والفقر. كما لها دور في الاستقرار الاجتماعي والسياسي للمجتمع، وهو ما من شأنه أنْ ينعكس على الاقتصاد القومي بشكل إيجابي (الشمري، 2008)، فأهمية البحث عن مصادر التمويل وتحديد الحاجة لها كماً وكيفاً من الممكن أنْ يساعد متخذي القرار في المصارف على توجيه التمويل اللازم وتوفيره في الوقت والزمن المحدَّد.

وتبدو أهمية هذا البحث في سبل وأشكال التمويل المصرفي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة في كونه يحاول دراسة هذا الموضوع في وقت تبدو فيه الحاجة ملحة لدعم مثل هذه الصناعات وتطويرها، بما يسهم في التنمية الاقتصادية بمقابل ضعف التوظيف المصرفي في هذا المجال، وإحجام صغار المستثمرين في الخوض في هذا التعامل مع القطاع المصرفي.

أولاً- مشكلة الدراسة:

يمكن إيجاز مشكلة الدراسة في كون أدوات التمويل الاسلامي كخدمات مصرفية لازالت حديثة عن السوق الليبي والثقافة التمويلية في بيئة صغار وكبار المستثمرين في ليبيا، بمعنى آخر هناك ضعف في فهم فلسفة أدوات التمويل الاسلامي وآلياته، وهو ما يعكس ضعف الطلب على هذه الخدمات إذا ما استثنينا خدمة المرابحة، وكون التجربة على المستوى الأصغر أسهل، وإقناع أصحاب المشروعات الصغيرة والمتوسطة بتبني هذا النوع من الخدمات مقارنة مع أصحاب الشركات الكبرى، وكبار المستثمرين بسبب عدم قدرتهم على توفير الضمانات المطلوبة أيسر، ونطراً لاعتبار المشروعات الصغيرة رافداً للتنمية وداعماً لقطاع الصناعات المتوسطة والكبرى، فتمويل هذا النوع من المشروعات يعد بمثابة تحفيز نحو تغير ثقافة التمويل لدى أصحاب المشروعات، والتحول من أدوات التمويل الربوية إلى التمويل الإسلامي،

وهنا تعتد بيئة المشروعات الصغيرة والمتوسطة المجال الخصب لاختبار مدى جاهزية صغار المستثمرين اليوم و كبار المستثمرين غداً للتعامل مع هذه الخدمات.

وهنا نطرح التساؤل التالي للدراسة وهو: كيف يمكن للمصارف الليبية تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا بالصيغ الإسلامية؟

وينبثق من هذا السؤال الأسئلة الفرعية التالية:

1. ما درجة الإلمام والمعرفة للصيغ الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة؟

2. ما أهم مشكلات ومعوقات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة؟

ثانياً- أهداف الدراسة:

1. تحديد دور المصرف في زيادة وتنويع مصادر وحجم التمويل المتاح للمشروعات الصغيرة والمتوسطة للتقليل من المخاطر المحتملة.

2. التعرف على الآثار الإيجابية لتطبيق صيغ التمويل الإسلامي على المشروعات الصغيرة والمتوسطة.

3. التعرف على واقع صيغ التمويل الإسلامي والتشريعات المتاحة، ومدى تقبلها من قبل أصحاب المشروعات الصغيرة والمتوسطة.

ثالثاً- فرضيات الدراسة:

تم تحديد وصياغة فرضيات الدراسة بناءً على طبيعة المشكلة وأهدافها على النحو التالي:

1. لاتوجد علاقة معنوية ذات دلالة إحصائية بين فهم وطريقة تعامل المصارف التي تتعامل بالصيغ الإسلامية، ومخاطر تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة.

2. لا توجد علاقة معنوية ذات دلالة إحصائية بين نقص وضعف التشريعات والقوانين ومحدودية آلية عمال التمويل المصرفي الإسلامي.

رابعاً- أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في محاولة الوقوف على أوضاع المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا، وإلقاء الضوء على أساليب التمويل الإسلامي الممنوح لها، كما أنَّ هناك أسباب موضوعية تتمثل في قلة الدراسات والأبحاث التي تهتم بميدان التمويل المصرفي الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة في ظل تحول المصارف التقليدية للعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

إنَّ نجاح المشروعات الصغيرة والمتوسطة يؤدي إلى النهوض بمختلف فئات المجتمع وبخاصة الشباب، وبالتالي التقليل من نسبة البطالة، كما تسهم هذه المشروعات في إنعاش الاقتصاد الوطني، لذا يجب العمل على التوسع في إنشاء وإقامة هذه المشروعات وتوفير أفضل السبل والإمكانيات لها.

خامساً- منهجية الدراسة:

المنهج العلمي: المنهج الوصفي التحليلي.

مجتمع الدراسة: مصرف الجمهورية بمدينة طرابلس.

عينة الدراسة: عينة مختارة للمسئولين بالمصرف.

أداة الدراسة: صحيفة استبيان موجهة لعينة مختارة من المسئولين بالمصرف محل الدراسة.

حدود الدراسة: تتمثل الحدود المكانية في تطبيق هذه الدراسة على بعض المصارف المموَّلة لها بمنطقة طرابلس، وذلك باعتبار أنَّ مدينة طرابلس تحوي أكبر عدد من هذه المشروعات، أمَّا الحدود الزمنية لهذه الدراسة فتتمثل في الفترة الفعلية التي قام الباحثان بإجراء هذه الدراسة فيها.

سادساً– الدراسات السابقة:

1. دراسة ناصر ومحسن، (2009) بعنوان: "تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بالصيغ المصرفية الاسلامية".

تناولت هذه الدراسة البحث عن بدائل تمويلية تكون ملائمة، وفي متناول المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، ومن أبرز هذه البدائل التمويل بالصيغ المصرفية الإسلامية، التي لا تعتمد على الفوائد الثابتة، والتي اثبتت نجاحاتها في النهوض بالمؤسسات الصغيرة والمتوسطة في العديد من المجتمعات (حسن، 2013).

وقد هدفت هذه الدراسة إلى:

- إظهار مكانة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في اقتصاديات البلدان النامية، وما تحققه من تطور وتنمية في جميع الميادين.
- إظهار مدى ثراء وتنوع صيغ التمويل الإسلامي، ومدى صلاحيتها للتطبيق في مختلف القطاعات الاقتصادية ولمختلف الآجال.

المنهجية المستخدمة: تم استخدام المنهج الوصفي الكمي، أمَّا الأدوات المستخدمة في جمع البيانات فتتمثل في الكتب والأوراق والأبحاث العلمية، والدوريات، والنشرات والتقارير العلمية ذات العلاقة بالمشروعات الصغيرة.

وتوصلت هذه الدراسة الى مجموعة من النتائج أهمها:

- تتمحور إشكالية تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في عنصرين: يتمثل الأول في وجود نطام مصرفي غير مرن، ويعاني من سلبيات عديدة خاصة في البلدات النامية، ولا يتماشى مع التغيرات الجديدة للاقتصاد المفتوح، أمَّا العنصر الثاني فيتمثل في غياب ثقافة السوق المالي واعتمادها على موارد مالية ضئيلة مسيرة وفق نماذج تقليدية.
- تظهر أهمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية، وحتى البيئية والسياسية لما حققته من نجاح كبير، وتحقيق معدلات نمو

عالية، بالإضافة إلى دورها الإيجابي في إنشاء أسواق عمل وأسواق سلع وخدمات، وبالتالي مساهمتها في رفع الدخل القومي.

- أنَّ المصارف الإسلامية هي مؤسسات مالية تلتزم في جميع أعمالها بمبادئ الشريعة الإسلامية من أجل تحقيق توزيع عادل للثروة، وللوصول إلى تنمية اقتصادية أساسها التكافل الاجتماعي بيت أفراد الأمة، وتسعى إلى تحقيق ذلك من خلال تطبيقها لصيغ التمويل الإسلامية.
- أنَّ تجربة تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بصيغ إسلامية ومن خلال البنوك الإسلامية تعد حديثة نسبياً، وبما أنَّ هذه البنوك تخضع لرقابة البنك المركزي الذي يعمل أساساً من خلال نظم وقوانين وضعية ملاءمة إلى البنوك التجارية التقليدية، وأنَّ ذلك يعد إحدى معوقات تمويل البنوك الإسلامية لتلك المؤسسات.

2. **دراسة أبوصاع، (2009) بعنوان: "دور التمويل المصرفي في تطوير الصناعات الصغيرة"**. قامت هذه الدراسة على معرفة دور التمويل المصرفي في تطوير الصناعات الصغيرة ومساهمتها في تحقيق عدد من الأهداف التنموية التي يأتي على رأسها تقليص البطالة وتنمية المهارات واستغلال الموارد المحلية غير المشغلة، ونظراً لأهمية نجاحها في عديد من الدول التي حققت قفزات اقتصادية رأى أنْ يدرس المشاكل التي تعيق تلك الصناعات من خلال دراسة مدى أهمية حجم التمويل في ازدهار تلك المشروعات (أبوصاع، 2009).

وقد هدفت هذه الدراسة إلى:

- معرفة طبيعة عملية الصناعات الصغيرة في دول أخرى في العالم، وسبل تطويرها وتعزيز دورها في التقدم الصناعي، والاستفادة من هذه التجارب في الصناعات الصغيرة في الاقتصاد الليبي.
- معرفة أهم مصادر التمويل لتلك الصناعات في ليبيا، ومحاولة اقتراح أنواع وأساليب جديدة في التمويل، تسهم في تطوير هذه الصناعات وبالتالي زيادة النمو الاقتصادي.

• دراسة وتحليل أهم احتياجات الصناعات الصغيرة الليبية، وخصوصاً التمويل الضروري لتقديم هذا النوع من الصناعات.

المنهجية المستخدمة: اعتمدت الدراسة على المنهج الكمي، أمَّا الأدوات المستخدمة في جمع البيانات فتمثلت في نوعين من البيانات:

• المصادر الثانوية: وهي تتعلق بالإطار النظري للدراسة، إذ جمعت من الكتب المتخصصة والدوريات إضافة إلى الدراسات السابقة والأوراق البحثية.

• المصادر الأولية: وهي تتعلق بالجانب العملي للدراسة، وقد جمعت من التقارير والنشرات الصادرة على المؤسسات المالية.

وتوصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

• وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين حجم التمويل المقدَّم للمشروعات الصغيرة، ومدى مساهمتها في الناتج المحلي للصناعات.

• أهمية هذه الصناعات وضرورة تشجيعها سواء على المستوى التشريعي، أو الدعم المادي والفني.

3. دراسة محمود 2013/2012 بعنوان دور البنوك الإسلامية في تمويل المنشآت الأردنية الصغيرة والمتوسطة الحجم: دراسة ميدانية:

تناولت هذه الدراسة التعرُّف على دور البنوك الإسلامية في تمويل المشروعات الأردنية الصغيرة والمتوسطة الحجم (الجويفل، 2015)

وقد هدفت هذه الدراسة إلى:

• التعرف على أساليب البنوك الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة ودراسة هذه الأساليب، وتقييمها على أساس كفاءتها وملاءمتها لواقع المشروعات الصغيرة والمتوسطة.

• وضع الحلول التي تمكِّن المشروعات الصغيرة والمتوسطة من الاستفادة من تمويل البنوك الإسلامية واستخدامها الأمثل.

• دراسة دور البنوك الإسلامية في تمويل قطاع المشروعات الصغيرة والمتوسطة.

- التعرُّف على المعوقات التي تواجه البنوك الإسلامية سواء كانت تلك المشاكل من وجهة نظر البنوك، أو من وجهة نظر المنشآت ذاتها.

وتوصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- يوجد دور للبنوك الإسلامية في تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة الحجم، إضافة إلى وجود فاعلية لصيغ التمويل المتبعة في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة الحجم.
- وجود مجموعة من المعوقات التي تواجه البنوك الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة الحجم.

المنهجية المستخدمة: استخدمت الدراسة الأسلوب الوصفي التحليلي، أمَّا الأدوات المستخدمة في جمع البيانات فتتمثل في تطوير استبانة لقياس المتغيرات والأبعاد الخاصة بها ودراسة الفرضيات.

4. دراسة غميقة،(2015) بعنوان: "المشكلات التمويلية التي تواجه المشروعات الصغيرة والمتوسطة في الاقتصاد الليبي".

تناولت هذه الدراسة المشكلات التمويلية التي تواجه المشروعات الصغيرة والمتوسطة في الاقتصاد الليبي، واختيرت عينة الدراسة من مديري وموظفي إدارات الائتمان بالمصارف التجارية، والمؤسسات التي لها علاقة بالتمويل. (غميقة، 2015)

وقد هدفت هذه الدراسة إلى:

- التعرف على دراسة واقع المشروعات الصغيرة والمتوسطة، ومعايير تصنيفها حسب القوانين والضوابط المتبعة في الاقتصاد الليبي.
- التعرف على معايير منح الائتمان للمشروعات الصغيرة والمتوسطة المتبعة للمؤسسات المالية في السوق الليبي.

المنهجية المستخدمة: استخدمت الدراسة أسلوب الوصفي التحليلي، أمَّا الأدوات المستخدمة في جمع البيانات من خلال توزيع صحيفة استبيان على مجموعة من الموظفين في المصارف والمؤسسات المالية الأخرى.

وتوصلت هذه الدراسة لمجوعة من النتائج التي من أهمها:

- ضعف الجدارة الائتمانية لأغلب المشروعات الصغيرة والمتوسطة يرجع لعدم قدرة المشروعات على تقديم الضمانات المطلوبة من المصارف التجارية.
- عدم توافق مبلغ القرض الممنوح من المصارف مقارنة بالاحتياجات الرأسمالية والتشغيلية للمشروعات الصغيرة والمتوسطة.
- قلة وجود خطط وبرامج تنفيذية للأجهزة التابعة للدولة للمساهمة في حل إشكالية تمويل هذه المشروعات.

الفجوة البحثية:

تناولت الدراسات السابقة أهمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة، ودورها في تنمية الاقتصاد الوطني، كذلك دور المصارف الإسلامية في دعم هذه المشروعات، ومدى الفائدة التي تعود على المجتمع، وكذلك تلك التي تهتم بمواكبة التطورات التي تستجد في هذا العالم.

تشابهت هذه الدراسة مع بعض الدراسات السابقة في المنهجية المستخدمة، وهي (المنهج الوصفي التحليلي) وتصميم أداة استبيان سيتم من خلال جمع البيانات وتحليليها باستخدام SPSS/Excel ، وقد اختلفت هذه الدراسة مع الدراسات السباقة في كونها تبحث قدرة المصارف الليبية على تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ظل قانون رقم 1 لسنة 2013 لتعطيل العمل الربوي في المصارف الليبية، وبذلك تكون تجربة جديدة على السوق الليبي.

واستفاد الباحثان من الدراسات السابقة في معظم خطوات الدراسة، ابتداءً من تحديد مشكلة الدراسة، والمنهج المناسب الذي سيستخدمه، والتعرف على أسلوب بناء الاستبانة واختيار فقراتها، والتوصل إلى الأساليب الإحصائية الملائمة لتحليل نتائج الدراسة، كما سيستفيد منها في الأدبيات والإطار النظري، وفي مقارنة نتائج الدراسة الحالية مع نتائج الدراسات السابقة.

8- المشروعات الصغيرة والمتوسطة وواقعها في ليبيا:

نظرا لطبيعة الاقتصاد الليبي المعتمد في الأساس على ثروة النفط، فقد أصبح من الضروري دعم وتشجيع المشروعات الصغيرة والمتوسطة، وهذا ما تؤكده العديد من القرارات الصادرة بهذا الشأن.

هذا وقد أثبتت التجارب كذلك أنَّ المشروعات الصغيرة والمتوسطة تتعرَّض في كثير من الأحيان إلى العديد من المخاطر والصعوبات التي تعيقها خاصة في مرحلة بداية التأسيس، وربما تسهم المخاطر والصعوبات في فشل وانهيار هذه المشروعات، ولهذا برزت على سطح الاقتصاديات العلمية فكرة إنشاء "حاضنات للمشروعات الصغيرة من أجل زيادة نسبة نجاح هذه المشروعات عن طرق تقديم الكثير من الخدمات لأصحاب هذه المشروعات والمتمثلة في خدمات التدريب والتأهيل والتمويل والاستشارات الفنية، وتوفير القدر المطلوب من المعلومات والبيانات التي تحتاجها هذه المشروعات في كافة المراحل التي تمر بها". (أبوصاع، 2009 ص42-43)

1.8- مفهوم المشروعات الصغيرة والمتوسطة:

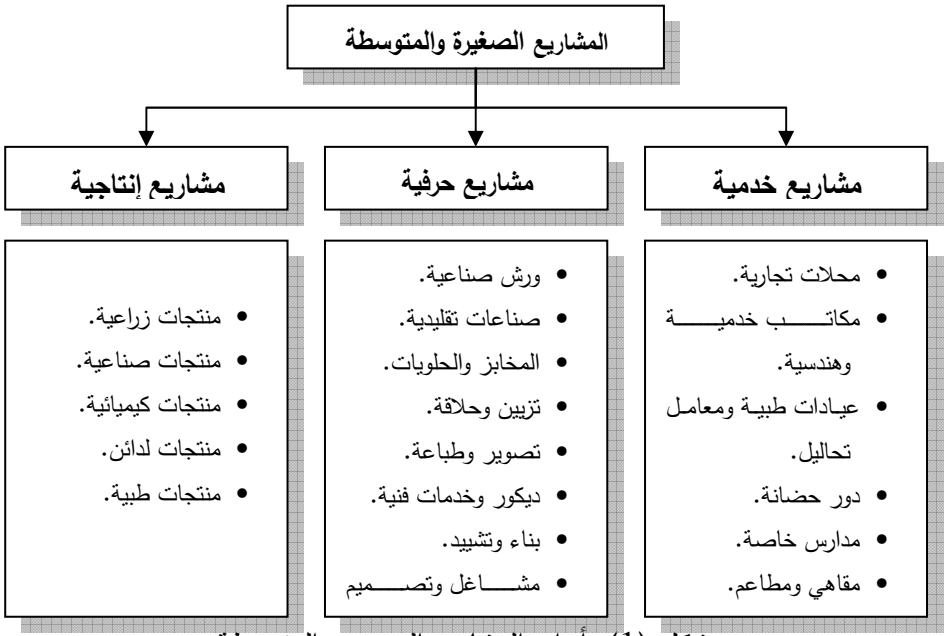
إنَّ صعوبة وضع تعريف دقيق وموحَّد لهذه المشروعات يرجع بالدرجة الأولى إلى تركيبة هذا النوع من المشروعات، وكذلك إلى اختلاف الأماكن ومجالات النشاط التي تختص فيه، إضافة إلى أنَّ اقتصاد الدول المتقدمة يختلف تماماً عن اقتصاد الدول النامية، وذلك من حيث مستويات النمو والتكنولوجيا المستخدمة والمتطورة، وكذا التطور الاقتصادي والاجتماعي والمحيط الذي تتواجد فيه هذه المشروعات الصغيرة والمتوسطة. ومن هنا نتوصل إلى مجموعة من المعايير التي قد تساعد في الوصول إلى تحديد تعريف شامل وواضح للمشروعات الصغيرة والمتوسطة.

تعرف المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا بناء على قرار رئاسة الوزراء رقم (109) لسنة 1374 و.ر بإنشاء صندوق التشغيل ويتضمن ما يلي (رئاسة الوزراء www.gpc.gov.ly):

أ. المشروعات الصغيرة: وهي المشروعات التي لا يزيد عدد العاملين بها عن(25)عنصراً، ولا يتجاوز قيمة الإقراض لرأس المال التأسيسي الذي يمنح لها عن (2.5) مليون دينار ليبي كحد أقصى.

ب.المشروعات المتوسطة: وهي المشروعات التي لا يزيد عدد العاملين بها عن (50) عنصراً ولا يتجاوز قيمة الإقراض لرأس المال التأسيس الذي يمنح لها عن (5) ملايين دينار ليبي كحد أقصى.

من هنا نلحظ أنَّ المفهوم الدقيق والشامل الذي تبنته ليبيا في مجال المشروعات الصغيرة هو كل وحدة إنتاج، أو وحدة الخدمات الصناعية ذات حجم كبير، تتمتع بالتسيير المستقل، وتأخذ إمَّا مؤسسات خاصة أو عامة. ومن خلال التعاريف السابقة نلحظ أنَّ المشروعات الصغيرة التي تفوقها المشروعات الأخرى الكبيرة من حيث حجم العمال تبقى من المصادر الأساسية لنمو الاقتصاد الوطني، وكذا تحقيق المشاريع الاجتماعية المختلفة. والشكل رقم (1.2) يوضح أنواع المشاريع الصغيرة والمتوسطة.



شكل (1): أنواع المشاريع الصغيرة والمتوسطة

2.8- خصائص ومزايا المشروعات الصغيرة والمتوسطة:

تتصف المشروعات الصغيرة والمتوسطة بالعديد من الخصائص والمزايا التي تميزها عن غيرها من الأحجام الأخرى، من أهمها ما يلي (جواد، 2007 ص84):

1. تشكل ميداناً لتطوير المهارات الإدارية والفنية والإنتاجية والتسويقية.
2. المساهمة في تحقيق التكامل مع الصناعات الكبيرة.
3. خلق فرص عمل أكثر وفرة واستمرارية لتشغيل الشباب، والتخفيف من حدة البطالة التي تعاني منها معظم الدول.
4. المساهمة في زيادة حجم الصادرات الصناعية.
5. التقليل من تكاليف المنتجات.
6. تفتح مجالاً واسعاً أمام المبادرات الفردية والتوظيف الذاتي، ممَّا يخفِّف الضغط على القطاع العام في توفير فرص العمل.
7. إمكانية تمويلها ذاتياً من مصادر التمويل الأخرى.
8. يمكن إدارتها بشكل فعَّال نظراً لصغر حجم وطبيعة عملها.
9. يمكن اقامتها في مساحات صغيرة نظراً لقلة وسائل الإنتاج المستخدمة وصغرها.
10. إمكانية إقامتها للمناطق النائية والريفية والمدن الصغيرة بالنظر لعدم وجود وإقامة المشاريع الصناعية الكبيرة.
11. تتصف باستمرار بحثها على الزيادة والتميز.
12. تستمد مشروعية إقامتها من إمكانية قيامها بدور محدَّد ضمن إطار عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
13. تلبي المشروعات الصغيرة والمتوسطة طلب المستهلكين من ذوي الدخل المنخفض على السلع، والخدمات البسيطة والمنخفضة التكلفة.
14. تقوم المشروعات الصغيرة والمتوسطة بتحقيق التوازن الإقليمي داخل المجتمع لعملية التنمية الاقتصادية (صناعة، تجارة، خدمات) والاستثمار الجغرافي وتحقيق النمط المتوازن للأقاليم.

15. خلق الشعور بالاستقلال والحرية لصاحب المشروع.

3.8- واقع المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا والمشاكل التي تواجهها:

تلعب المشروعات الصغيرة والمتوسطة دوراً مهماً في الاقتصاد الوطني والعالمي، إذ تشكل رافداً مهماً من روافد الاقتصاد الوطني، كما أنَّها تشكل تكاملاً واضحاً مع الشركات العالمية العابرة للقارات من خلال تكامل الوظائف معها. ورغم التوجه العالمي الحالي نحو التكتلات الكبرى إلاّ أنَّ الاهتمام بالمشروعات الصغيرة ما زال قائماً في الدول أو الشركات رغم تباعد الدول في الاتفاق على حجم المشروعات الصغيرة على مستوى العالم.

بدأ الاهتمام مؤخراً في ليبيا بالمشروعات الصغيرة والمتوسطة إيماناً بالدور الذي تلعبه هذه المشروعات في نمو الاقتصاد الوطني، حيث توجد أرض خصبة لإقامة العديد من المشروعات في مختلف المجالات، وسيتطرق هذا المبحث لنشأة وتطور المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا، ودورها في الاقتصاد الوطني.

- المشاكل والعقبات التي تواجه المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا:

لقد أصبحت المشروعات الصغيرة والمتوسطة تحظى باهتمام كبير في ليبيا في الآونة الأخيرة، وتجسد هذا الاهتمام من خلال تأسيس البرنامج الوطني للمشروعات الصغيرة والمتوسطة الذي صار يلعب دوراً مهماً في متابعة ورعاية هذه المشروعات، من خلال تقديم الدعم الفني اللازم لها، ورغم هذا الاهتمام فالكثير من المشاكل والعقبات لازالت تواجه هذا النوع من المشروعات، وهي تحتاج إلى بذل الكثير من الجهود لتدليلها، وقد خلصت نتائج إحدى الدراسات المحلية حول الصعوبات التي تواجه المشروعات الصغيرة والمتوسطة في ليبيا لى ما يلي (جمعة، في الفترة من 12-2009/5/13.):

1. عدم توفر مقومات البنية الأساسية اللازمة لدعم وتنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة في مختلف المجالات.
2. نقص فرص التمويل المناسب.

3. البطء والتعقيد في إجراءات منح التراخيص.
4. العزوف عن المبادرة.
5. افتقار أصحاب المشروعات إلى المهارات الإدارية والفنية.
6. عدم وجود تكامل بينها وبين المشروعات الكبيرة.
7. التغير المستمر في التشريعات والقرارات المنظمة للاستثمار الخاص.
8. تفضيل المستهلك المحلي للمنتجات الأجنبية المماثلة، ممَّا يحد من حجم الطلب على المنتجات المحلية.
9. المنافسة الشديدة.
10. التسعير العشوائي للسلع والخدمات.
11. عدم اهتمام أصحاب المشروعات ببحوث التسويق.
12. الوضع الأمني.
13. تدهور الاقتصاد الوطني.

9- التمويل الإسلامي وأهميته في المشاريع الصغيرة والمتوسطة:

يقوم التمويل المصرفي بدور فاعل في توفير الأموال اللازمة لإقامة المشاريع الاقتصادية المختلفة، وتمثل العمليات التمويلية بكافة صيغها مكانة مهمة بين توظيفات المصارف على اختلاف نوعيتها، فضلاً على أنَّها تعد المصدر الأساس لإيراداتها. فالمصارف الإسلامية تعرِّف التمويل الاستثماري بأنَّه "تقديم ثروة عينية أو نقدية بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر يديرها، أو يتصرف بها لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية". ويحق للمصارف الإسلامية أنْ تمارس كافة أنشطتها التي من شأنها تحقيق الأهداف المنوطة بها في إطار الشريعة الإسلامية، ويمكن تقسيم هذه الأنشطة إلى (ابوالفتوح، 2011 ص374):

- القيام بالخدمات المصرفية.
- قبول الأموال وتوظيفها في الأنشطة الاستثمارية المختلفة.
- القيام بالأنشطة الاجتماعية.

ولا تختلف المصارف الإسلامية عن التقليدية في مصادر التمويل إذ تمول هذه المصارف من مصدرين داخلي يمثل رأس مال المساهمين، ومصدر خارجي يمثل الودائع والمدخرات. إلا أنَّ المصارف الإسلامية تتميز عن التقليدية في وظيفة قبول الودائع الاستثمارية بكافة أنواعها بما يأتي:

1. تتعامل المصارف التقليدية مع هذه الودائع على أساس الفائدة، أمَّا المصارف الإسلامية فتمول المستثمرين على أساس حصة شائعة من الأرباح التي تدرها العمليات الاستثمارية.
2. أنَّ أساس العمل فيها قائم على مبدأ المشاركة في الربح والخسارة.
3. أنَّ الفكر الاقتصادي الإسلامي يعد النقود أداة التبادل، وليس سلعة ممكن أنْ تحقق عائداً.
4. من أجل أنْ تقوم المصارف بجلب أكبر عدد من العملاء فأنَّها لا تركز على طريقة محددة في التمويل دون غيرها.
5. جميع أنشطة المصرف الإسلامي تخضع إلى الضوابط الشرعية.

ولمَّا كانت الخدمات المصرفية تتنوَّع بحسب حاجة المصرف العميل كان لزاماً على المصرف أنْ يراعي المخاطر المصاحبة لعمليات التمويل وإدارتها بما يتناسب مع تحقيق أهداف المصرف والزبون، ويمكن تحديد المراحل الأساسية لإدارة المخاطر بما يلي:

1. الكشف عن المخاطر الخاصة بالمشروعات والعمليات التي يجريها المصرف، والغاية من ذلك التوصل إلى احتمالات الانحراف عن النتائج المتوقعة في تحقيق الأرباح.
2. التعرف على أسباب هذه المخاطر وطبيعتها؛ لتسهيل توجيه الاستثمار في المشروعات.
3. قياس درجة الخطورة واحتمالات تحقق الخطر بحيث يتم تصنيفها، فكلما كانت احتمالات تحقق الخطر كبيرة كلما كانت مخاطر العمليات والمشاريع أكبر.

وأهم التعاريف التي تناولت مفهوم التمويل الإسلامي ما يلي:

– أنْ يقوم الشخص بتقديم شيء ذا قيمة مالية لشخص آخر، إمَّا على سبيل التبرع، أو على سبيل التعاون بين الطرفين من أجل استثماره بقصد الحصول على أرباح تقسَّم بينهما على نسبة يتم الاتفاق عليها مسبقا، وفق طبيعة عمل كل منهما ومدى مساهمته في رأس المال واتخاذ القرار الإداري والاستثماري.

– تقديم ثروة عينية أو نقدية بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر يديرها ويتصرف فيها، لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية (منذر،1991).

– مجموع الأعمال والتصرفات التي تمدنا بوسائل الدفع في أي وقت يكون هناك حاجة إليها، ويمكن أنْ يكون هذا التمويل قصير الأجل أو متوسط الأجل أو طويل الأجل.

2.9– خصائص التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة:

تتبع خصائص التمويل الإسلامي من نظرة الإسلام إلى المال، وهي أنَّ المال هو في الأساس مال الله، وأنَّ الإنسان ما هو إلا مستخلف على هذا المال في هذه الأرض، ويجب عليه أنْ يسير إذا المال وفقاً لأوامر الله ومقاصده من خلق هذا المال. وفيما يلي نوجز خصاص التمويل بالصيغ الإسلامية بوجه عام في الآتي:

1. استبعاد التعامل بالربا أخذاً وعطاءً:

تستند هذه الخاصية إلى القاعدة الإسلامية الخاصة بحرمة الربا وحرمة التعامل به، والمتمثلة بقوله عز وجل "وأحل الله البيع وحرم الربا" (البقرة آية 279).

2. توجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي:

من أهم الخصائص التي يجب أنْ تميز التمويل الإسلامي الاستثماري للمشروعات الصغيرة والمتوسطة، هو توجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي، الذي يهدف إلى امتزاج عناصر الإنتاج ببعضها البعض، وبالتالي فأي ربح ينتج عن هذا الاستثمار يكون ربحاً حقيقياً، يظهر في زيادة عناصر الإنتاج، ممَّا يبين لنا قدرة مصادر التمويل الاستثماري الإسلامية على تنمية طاقات المجتمع وموارده وقدراته.

3. توجيه المال نحو الإنفاق المشروع:

إنَّ من الخصائص التي تميز التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة أنْ يكون هذا التمويل في مشاريع مباحة من وجهة نظر الشرع، فلا ينفق على المشاريع المخالفة لمقاصد الشارع الحكيم، التي تؤدي إلى مفسدة الفرد والمجتمع.

4. التركيز على توجيه سلوك الفرد نحو الأخلاق الفاضلة:

من خصائص التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، تربية روح الفرد على الأخلاق الفاضلة والصفات الحسنة، فهو يربِّي فيه صفات الأمانة والثقة بالنفس والإخلاص والإتقان في العمل؛ ممَّا يوفر فرص أكبر لنجاح المشروعات وبالتالي نجاح عملية التنمية.

5. التركيز على طاقات الفرد ومهاراته وإبداعاته:

من أهم خصائص التمويل الإسلامي التركيز على تنمية طاقات الفرد والتركيز على حاجاته ومهاراته الريادية والإبداعية، بحيث يكون التمويل الإسلامي قاعدة الانطلاق لهذه الطاقات والإبداعات التي يعوَّل عليها في تقدم المجتمع، فالتمويل الإسلامي يجب أنْ يكون أداة للتنمية التي لن تتحقق من غير الاهتمام بالفرد وطاقاته.

أمَّا خصائص التمويل الإسلامي لواقع ليبيا فوجب التذكير بأنَّ إضافة كلمة (إسلامي) إلى المؤسسة الإسلامية التي تقوم بأعمال المصارف التقليدية ليست مجرَّد كلمة وحسب، حيث يرتكز العمل المصرفي الإسلامي على أسس ومبادئ وآليات يقوم عليها النظام المصرفي التقليدي (أبوصاع، 2009 ص111) تستحوذ هذه المشروعات على خصائص معينة تميزها عن غيرها من المشروعات، وهي كما يلي:

1. ذات طابع أسري في أغلب الأحيان.
2. انخفاض الحجم المطلق لرأس المال اللازم لإنشائها.
3. ملاءمة أنماط الملكية من حيث حجم رأس المال وملاءمته لأصحاب هذه المشروعات.

4. مشروعات مكملة للصناعات الكبيرة وكذلك مغذية لها.
5. صعوبة العمليات التسويقية والتوزيعية؛ نظراً لارتفاع كلفة هذه العمليات، وعدم قدرتها على تحمل مثل هذه التكاليف.
6. الافتقار إلى هيكل إداري، كونها تدار غالباً من قبل شخص واحد مسؤول إدارياً ومالياً وفنياً.
7. تكلفة خلق فرص العمل فيها متدنية مقارنة بتكلفتها في المشروعات الكبيرة.

3.9- صيغ التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة.

هنالك العديد من أشكال التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، هذه الأشكال تتمثل في الصيغ التمويلية التي وردت في فقه المعاملات، وسوف نورد في هذا المبحث هذه (الصيغ) بشكل عام على أنْ نوضحها بشكل أكثر في المبحث القادم من خلال عرض مصادر التمويل الإسلامي والصيغ الملائمة لكل مصدر من مصادر التمويل الإسلامي.

1. التمويل بعقود التبرع والإرتفاق

- **التمويل بصيغة القرض:**

في القرض يعود النفع فقط لصالح المتمول، بينما الممول يرجو الثواب من الله، ويلزم الطرف الذي اقترض (المتمول) رد مثل مبلغ القرض أو قيمته.

- **التمويل بصيغة الهبة:**

والهبة "عقد يتصرف بمقتضاه الواهب في مال له دون عوض، وهي تعد من أشكال التمويل الإسلامي، وقد شرعها الله لما فيها من تأليف للقلوب وتوثيق لعرى المحبة بين الناس.

- **التمويل بصيغة الوصية:**

وهي هبة الرجل ماله لرجل آخر بعد موته، والوصية كذلك تعد من أشكال التمويل الإسلامي التعاوني التي شرعها الإسلام من أجل ضمان توزيع الدخل، وعدم تركز الثروة في يد الورثة فقط.

2. التمويل بعقود المشاركات:

ويتضمن هذا الشكل من أشكال التمويل اشتراك طرفين في مشروع بقصد الربح، ويأخذ العديد من الأشكال وهي:

- **الشركة:** وهي من أهم أشكال التمويل الإسلامي للمشاريع الاستثمارية، ومن أهم أنواعها شركة العقد، ويعرِّفها الفقهاء بأنها: "بين المتشاركين في الأصل والربح" (الفضيلان، 2004 ص309).

ووفقا لهذا الشكل تتحول الأموال المنفصلة إلى مال واحد شائع لا يتعيَّن ملك أحد الأطراف في جزء محدَّد منه، بل بالنسبة الشائعة، ويترتب على ذلك المشاركة في الربح حسب الاتفاق والمشاركة في الخسارة حسب الحصص في راس المال، ويحق للشريكين التدخل في الإدارة والمشاركة في اتخاذ القرار، وللشركة أنواع سنعرضها بشكل أكثر تفصيلاً من حيث مدى ملائمة كل نوع لطبيعة تمويل المشروعات الصغيرة، باعتباره من أهم مصادر التمويل الاستثماري في الإسلام.

- **المشاركة المتناقصة** (المنتهية بالتمليك): غالباً ما يستخدم هذا الشكل في المصارف الإسلامية في تمويل المشروعات، وعليه سوف أخذ تعريفها على أساس أنَّها تستخدم في المصارف الإسلامية، وتعني "تقديم المصرف الإسلامي جزءاً من التمويل يسهم من خلاله في رأس مال شركة ما، أو مؤسسة تجارية أو عقارية أو صناعية أو خدمية، مع شريك أو أكثر على أنْ يشتركان في العائد المتوقع ربحاً كان أو خسارة حسب الاتفاق، مع وعد المصرف الإسلامي بالتنازل عن حقوقه بطريقة بيع أسهمه إلى هؤلاء الشركاء، على أنْ يلتزم الشركاء أيضاً بشراء تلك الأسهم والحلول محله في الملكية، سواء بدفعة واحدة أو بدفعات متعدِّدة، حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها".

ووفقاً لهذه الصيغة يحق للمصرف المشاركة في الإدارة والإشراف على النشاط، إلا أنَّه في الغالب ما يفوِّض المصرف الطرف الآخر في الإدارة، ولا يتدخَّل المصرف في الإدارة إلا للتأكد والاطمئنان عن حسن سير العمل.

- **المضاربة:** المضاربة هي "عقد على الشركة في الربح بمال من أحد الجانبين، وعمل من الجانب الآخر".

3- التمويل بعقود البيوع: من أهم أشكال التمويل الإسلامي بعقود البيع:

- التمويل بالمرابحة: وهي أنْ يطلب الطرف المتموِّل من الطرف المموِّل شراء سلعة من طرف آخر بسعر حال (نقداً)، ويعده أنْ يشتريها بثمن آجل يربح فيه الطرف الممول مبلغاً، أو نسبة متفق عليها، وهذه الصيغة مع ما يؤخذ عليها من مآخذ إلا أنَّها تختلف عن الربا اختلافاً كلياً، وجوهر الاختلاف أنَّ العوضان في عقد المرابحة نقد وسلعة، بينما في الربا العوضان نقد، وإذا اختلف العوضان جاز الأجل والزيادة بينما إذا اتحد العوضان لا تجوز الزيادة، ولا الأجل باستثناء القرض الحسن، الذي أجيز فيه التأجيل فقط دون الزيادة، وذلك للحاجة إليه، وهذه الصيغة تكون أكثر ملاءمة في تمويل المشروعات التجارية، أو الخدمية الصغيرة، أو لتوفير المواد الخام للمشروعات الصناعية الصغيرة.

1- **التمويل بالسلم:** وهو عقد على موصوف في الذمة مؤجَّل بثمن مقبوض في المجلس. وقد يكون التمويل لهذه الصيغة أكثر ملاءمة لتمويل المشروعات الصغيرة الزراعية، ومشاريع تربية الحيوانات، أو مشاريع تربية المناحل.

2- **التمويل بالاستصناع:** الاستصناع هو "عقد على موصوف في الذمة شرط فيه العمل" وقد تكون هذه الصيغة أكثر ملاءمة لتمويل المشروعات الصغيرة العقارية.

3- **التمويل بعقد الإجارة:** الإجارة في الفقه "عقد لازم على منفعة لمدة معلومة بثمن معلوم" والتمويل بالإجارة من أهم أشكال التمويل الإسلامي، التي تعد من أكثر الصيغ التي تستخدمها المصارف الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة.

4- **بيع المرابحة والمرابحة للآمر بالشراء:** يعد بيع المرابحة للآمر بالشراء أهم صيغ التمويل الشائعة، التي تعتمد عليها المصارف الإسلامية في ليبيا، وهي أحد أنواع بيوع الأمانة، وتقوم أساساً على كشف البائع الثمن الذي قامت عليه السلعة به، وهو من العقود الشرعية التي تعامل بها الناس منذ القدم حتى يومنا هذا، وذلك لمساس

الحاجة إليه، وهو "عقد تنحصر العلاقة فيه بين طرفين فقط، لكن هناك صورة أخرى للمرابحة ترتكز في أسسها على الصورة السابقة، إلا أنَّها تختلف عنها من حيث العلاقة العقدية، فالأولى ثنائية الأطراف، أمَّا الصورة الأخرى فلا بد لانعقادها من أطراف ثلاثة، وهي التي يجري العمل بها في المصارف الإسلامية وتسمَّى المرابحة للآمر بالشراء" (الخياط، 2004 ص124-126)، إنَّ بيع المرابحة باعتباره أحد أنواع البيوع يشترط فيه ما يشترط في البيوع بصفة عامة إضافة إلى ما يختص من شروط خاصة وهي:

1. أنْ يعلم كل من المصرف والمشتري برأس مال السلعة سواء اشتمل على الثمن الأول، أم الثمن الأول مضافاً إليه ما أنفقه البائع على السلعة إنْ كان أنفق شيئاً عليها.

2. أنْ يعلم كل من المصرف والمشتري بالربح لأنَّ بعض الثمن والعلم بالثمن شرط لصحة البيوع.

3. أنْ لا يكون الثمن بالعقد الأول مقابلاً بجنسه من أموال الربا، بأنْ اشترى المكيل أو الموزون بجنسه مثلاً لم يجز له أنْ يبيعه مرابحة، لأنَّ البيع الأول فيه ربا، وإذا اختلف الجنس فلا بأس من المرابحة.

4. يكون العقد الأول صحيحاً، فإنْ كان فاسداً لم يجز بيع المرابحة، وأنْ يبين صفة ثمن الشراء مثل حالة الشراء المؤجل.

3. عقود السلم: هو عقد يوجب الملك في الثمن عاجلاً، وفي المثمَّن آجلاً. وجميع التعريفات تتضمن أنَّ السلم هو تعجيل للثمن، وتأخير المثمَّن، وهو عكس البيع الآجل، وبخلاف الصرف الذي يشترط فيه قبض العوضين جميعاً، ويمكن اعتبار السلم بأنَّه "اتفاق ما بين المصرف وطرف آخر لشراء سلعة من نوع معيَّن، بكمية وجودة محدَّدة بسعر محدَّد مسبقاً، تسلَّم في تاريخ لاحق محدَّد، يقوم المصرف بدفع ثمن الشراء عند توقيع عقد السلم، أو في غضون فترة لاحقة، لا تتجاوز يومين أو

ثلاثة". وقد يقوم المصرف بإبرام عقد سلم آخر لبيع نفس السلعة وبنفس الشروط لمشترٍ آخر.

4.9- واقع الصيرفة الإسلامية في ليبيا.

تعد الصيرفة الإسلامية جزءاً من النظام الاقتصادي الإسلامي، وليست المكوَّن الوحيد لهذا النظام. فالصيرفة كانت معروفة حتى قبل الإسلام، فجاء الإسلام ونظَّم الصيرفة من خلال شرائع محدَّدة في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والأحاديث المتواترة وعمل النبي – صلى الله عليه وسلم– والصحابة في تنظيم الصيرفة يداً بيد مثلاً بمثل، على القاعدة الفطرية المعتبرة والمعترف بها، ونمت هذه الخدمة بشكل كبير جداً. وقد كان من أهم حاجات المجتمعات الإسلامية وجود جهاز مصرفي يعمل طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، ويقوم بحفظ أمواله واستثمارها، بالإضافة إلى توفير التمويل اللازم للمستثمرين بعيداً عن شبهة الربا.

لا تختلف المصارف الإسلامية في تقديم خدماتها عن المصارف التقليدية، إلا أنَّها لا تتعامل بالفائدة أخذاً وعطاءً؛ لكونها تعتبره ربا يحرمه الدين الإسلامي، ولكون الربا والفائدة هما وجهان لعملة واحدة، مع أنَّ نشوؤها حاز استجابة وتلبية لرغبات المجتمعات الإسلامية في إيجاد صيغ للتعامل المصرفي بعيداً عن شبهة الربا.

ومن هذا المنطلق فالإسلام أسَّس للمسلمين شؤونهم ومعاملاتهم الاقتصادية، بعد إلغاء الربا والقضاء على نظامه في سياق نظام بديل، ليس فيه ربا لنظام اقتصادي لا يتعامل بسعر الفائدة الثابت في مكافأة المدخرين، وكمقابل أو ثمن لإقراض المال للمقترضين عموماً. (الشمري، 2008 ص23)

1.4.9- تعريف المصارف الإسلامية

يمكن تعريف المصرف الإسلامي بأنَّه مصرف حديث النشأة، وفكرته مستمدة من الشريعة الإسلامية، كذلك قدمت مجموعة كبيرة من الباحثين عدداً من التعريفات للمصرف الإسلامي منها: أنَّ المصرف الإسلامي هو "مؤسسة مالية مصرفية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة، بما يخدم بناء مجتمع التكافل الإسلامي،

وتحقيق عدالة التوزيع، ووضع المال في المسار الإسلامي. كما أنَّ المصرف الإسلامي هو "مؤسسة مالية مصرفية، تقوم بالأعمال المصرفية من حشد للمدخرات وتوظيف الأموال، وتقديم مختلف الخدمات المصرفية وفق الشريعة الإسلامية، وعرَّف آخرون المصرف الإسلامي بأنَّه "كل مؤسسة تباشر الأعمال المصرفية مع الالتزام بعدم التعامل بالفوائد الربوية أخذاً وعطاءً، وفي تعريفٍ آخر له بأنَّه "منظمة إسلامية تعمل في مجال الأعمال بهدف بناء الفرد المسلم والمجتمع المسلم، وتنميتها وإتاحة الفرص المواتية لها؛ للنهوض على أسس إسلامية تلتزم بقاعدة الحلال والحرام، وعرّف أيضاً بأنَّه "مؤسسة تباشر الأعمال المصرفية، مع التزامها باجتناب التعامل بالفوائد الربوية، آخذاً أو إعطاءً – بوصفه تعاملاً محرَّماً – وباجتناب أي عمل مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية، ومن خلال التعاريف السابقة يمكن القول بأنَّ المصرف الإسلامي يعد مؤسسة مالية مصرفية تستمد مقومات وجودها من مبادئ الاقتصاد الإسلامي، تقوم بحشد الأموال واستثمارها والقيام بالخدمات المصرفية في نطاق الشريعة الإسلامية، وذلك بهدف تحقيق عائد مناسب للمساهمين وأصحاب الحسابات الاستثمارية بالإضافة لتحقيق غايات اجتماعية وتكافلية لبناء المجتمع المسلم.

2.4.9 – التحديات التي تواجه الصيرفة الاسلامية في ليبيا

تواجه المصارف الإسلامية في ليبيا بالإضافة للصعوبات والتحديات والمشاكل السالفة الذكر، عدَّة صعوبات وتحديات ومشاكل أخرى، أهمها ما يلي:

1. ضعف القضاء وآلية التنفيذ.

هذه المشكلة تواجه المصارف عموماً، وليس المصارف الإسلامية فقط، فمن الملاحظ أنَّ القضاء الليبي اليوم في غيبوبة، وحتى إذا ما صدرت عن الجهاز القضائي أيَّة أحكام فهي لا تنفَّذ.

2. الأوضاع السياسية الحالية:

تلعب الأوضاع السياسية المضطربة دوراً مزاجياً بقيام المؤسسة المالية الإسلامية بدورها الفعَّال في حالة التزام المؤسسة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية في معاملاتها وابتعادها عن الشبهات، ودعمها للمشاريع التي توفر فرص عمل ودعم للاقتصاد الوطني، فأنَّنا نجد العقبات والصعوبات توضع أمام هذه المؤسسة.

3. الأنظمة والقوانين المصرفية:

لا يوجد نظام خاص بالمصارف الإسلامية، وتقوم سلطة النقد بإعداد تعليمات ونظام المؤسسات المصرفية، الذي يتعرض جزء منه لنشاطات المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية.

كما أشارت لجنة إدارة مصرف ليبيا المركزي إلى أنَّ تحول المصارف القائمة إلى النظام الإسلامي به إشكاليات وعراقيل كبيرة، بينما رأت اللجنة أنَّ فرص نجاح المصارف الجديدة أكبر من المصارف المثقلة بالديون الربوية، مؤكدةً أنَّ المصارف الإسلامية الجديدة تستهدف تحقيق أهدافها بما في ذلك المسؤولية الاجتماعية، واعتماد مبدأ المشاركة وليس الإقراض، مضيفةً أنَّ الحاجة للتأسيس هي الأقوى في الوقت الحالي لعدم وجود أعباء مالية.

وفي ذات السياق أشارت بعض الدراسات المحلية حول أهم المشاكل التي تواجه التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة كالتالي:

1.ضعف في التشريعات والقوانين التي تحدد آلية عمل التمويل المصرفي.

2.عدم وجود قانون أو تشريع واضح ومفصَّل يحدِّد طبيعة المنتجات المالية الإسلامية التي يتم طرحها.

3.الافتقار إلى أسلوب وطريقة في التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة، وتنظر لها على أنَّها عالية المخاطر، وغير مربحة ومرتفعة التكلفة.

4.المبالغة في المطالبة بالضمانات ومحدودية حجم ونوع التمويل.

5.صعوبة الحصول على القروض من خلال عزوف المصارف عن إقراض المؤسسات الصغيرة لارتفاع درجة مخاطر الاستثمار فيها.

6.عدم القدرة على اللجوء إلى الأسواق المالية لضعف إمكانيات هذه المشروعات وحداثة عهدها.

7.انخفاض الوعي المصرفي والأخلاقي لدى أصحاب هذه المشروعات؛ ممَّا يجعلهم لا يلتزمون بالعقود المبرمة مع المصارف، ومنها احترام آجال السداد.

8.تشابه المنتجات في الأسواق المحلية من الناحية القطاعية؛ ممَّا يؤدي إلى ارتفاع درجة المنافسة التي تضر بعملية التسويق.

9.عدم وجود سياسات واضحة ومدروسة للاستثمار والإنتاج، وضعف الخبرة غالباً لدى أصحابها.

10. الافتقار إلى وجود مراكز للتدريب والاستشارات بتكاليف منخفضة لأصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة.

11. صعوبة الحصول على التمويل؛ لعدم توفر السجلات المحاسبية الكاملة التي توضح المركز المالي للمشروع والتنبؤ بمستقبله.

12. صعوبة الحصول على الموارد الأولية بسبب اعتمادها على الموارد الأولية المستوردة؛ ممَّا يؤدي إلى ارتفاع التكاليف وعدم القدرة على المنافسة مع المنتجات المستوردة.

13. عدم كفاءة صيغ التمويل الإسلامي المستخدمة حالياً مع تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة.

14. صعوبات الرقابة على سير أعمال المشروعات، وتقديم المشورات والنصائح والمعلومات التي تساعدها.

15. ضعف الإجراءات التنظيمية والمتمثلة في دراسة المشروعات من كافة الجوانب وتقييم قدرتها على النجاح.

10- تجميع البيانات واختبار الفرضيات

تعد منهجية البحث وإجراءاتها محوراً رئيسياً يتم من خلاله إنجاز الجانب التطبيقي من الدراسة، وعن طريقها يتم الحصول على البيانات المطلوبة لإجراء التحليل الإحصائي للتوصل إلى النتائج التي يتم تفسيرها في ضوء أدبيات الدراسة المتعلقة بالموضوع، وبالتالي تحقق الدراسة الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، يتناول هذا الفصل وصفاً للمنهج المتبع ومجتمع الدراسة، وكذلك أداة الدراسة المستخدمة وطريقة إعدادها وكيفية بنائها وتطويرها، ومدى صدقها وثباتها، كما يتضمن وصفاً للإجراءات التي قام بها الباحثان في تصميم أداة الدراسة وتقنينها، والأدوات التي استخدمتها لجمع بيانات الدراسة، وينتهي الفصل بالمعالجات الإحصائية التي استخدمت في تحليل البيانات واستخلاص النتائج، وفيما يلي وصف لهذه الإجراءات.

1.10 - أسلوب البحث

بناء على طبيعة الدراسة والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها فقد تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، الذي يعتمد على دراسة الظاهرة كما توجد في الواقع، ويهتم بوصفها وصفاً دقيقاً، يعبر عنها تعبيراً كيفياً وكمياً، كما لا يكتفي هذا المنهج عند جمع المعلومات المتعلقة بالظاهرة من أجل استقصاء مظاهرها وعلاقاتها المختلفة، بل يتعداه إلى التحليل والربط والتفسير للوصول إلى استنتاجات بحيث يزيد بها رصيد المعرفة عن الموضوع.

وقد تم استخدام مصدرين أساسين للمعلومات:

1. **المصادر الثانوية:** اتجه الباحثان في معالجة الإطار النظري للبحث إلى مصادر البيانات الثانوية التي تتمثل في الكتب والمراجع العربية والأجنبية ذات العلاقة، والدوريات والمقالات والتقارير، والأبحاث والدراسات السابقة التي تناولت موضوع الدارسة والبحث والمطالعة في مواقع الإنترنت المختلفة.

2. **المصادر الأولية:** لجأ الباحثان لمعالجة الجوانب التحليلية لموضوع البحث إلى جمع البيانات الأولية من خلال الاستبانة كأداة رئيسة للبحث، صممت خصيصاً لهذا الغرض، ووزعت الاستبانة على المسئولين بمصرف الجمهورية.

2.10 – أداة الدراسة (الاستبانة)

تتنوع أدوات البحث العلمي المستخدمة في الحصول على المعلومات والبيانات والحقائق، والتي منها: الملاحظة، الاستبانة، المقابلة، الاختبارات بأنواعها، المقاييس بأنواعها، إلى غير ذلك من الأدوات. وتعد الاستبانة أحد أدوات البحث العلمي " ويعد الاستبيان من أكثر الوسائل استخداماً للحصول (على معلومات، وبيانات عن الأفراد).

1.2.10 – صدق الاستبيان: يقصد بصدق الاستبيان أنْ تقيس أسئلة الاستبانة ما وضعت لقياسه، وقام الباحثان بالتأكد من صدق الاستبيان بطريقتين:

1 – صدق المحكمين: عرض الباحثان الاستبيان على مجموعة من المحكمين تألفت من أربعة أعضاء متخصصين في مجالي الإدارة والإحصاء، وأسماء المحكمين بالملحق رقم (1)، وقد استجاب الباحثان لآراء السادة المحكمين، وقاما بإجراء ما يلزم من حذف وتعديل في ضوء المقترحات المقدمة، وبذلك خرج الاستبيان في صورته النهائية بالملحق رقم(2).

2– ثبات الاستبانة: قام الباحثان بتطبيق أداة الدراسة على أفراد عينة الثبات على أفراد عينة الثبات المكوَّنة من (25) فرداً من خارج أفراد عينة الدراسة، وتم التحقق من الثبات بطريقة معامل الثبات كرونباخ الفا، إذ قام الباحثان بإجراء اختبار مدى الالتصاق الداخلي لفقرات المقياس، حيث تم تقييم تماسك المقياس بحساب معامل الثبات كرونباخ الفا؛ لأنَّه يعتمد على التصاق أداة الفرد من فقرة إلى أخرى، وهو يشير إلى قوة الارتباط والتماسك بين فقرات المقياس، إضافة إلى ذلك فمعامل الفا يزود بتقرير جيد للثبات، وللتحقق من ثبات أداة الدراسة بهذه الطريقة طبقت معادلة كرونباخ الفا على دراجات أفراد عينة الثبات، وعلى الرغم من عدم وجود قواعد

قياسية بخصوص القيم المناسبة لمعامل كرونباخ الفا لكن من الناحية التطبيقية يعد ($\alpha \geq 0.6$) معقولاً في البحوث المتعلقة في الإدارة والعلوم الإنسانية.

والجداول التالية تبين معامل الارتباط بين كل فقرة من فقرات محاور الدراسة.

جدول رقم (1): معامل الارتباط بين كل عبارة من العبارات المحور الأول (درجة الإلمام والمعرفة للصيغ الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة) بطريق ألف كرونباخ – Alpha

الرقم	العبارة	معامل الارتباط	قيمة الاحتمال P-Value
.1	لديّ معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات	0.824	0.000
.2	لديّ معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات	0.813	0.000
.3	لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات	0.842	0.000
.4	لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات	0.821	0.000
.5	لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات	0.816	0.000
.6	لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات	0.839	0.000
.7	لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات	0.812	0.000
.8	لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات	0.823	0.000
.9	يحتاج التمويل الإسلامي إلى معرفة خاصة	0.822	0.000
جميع العبارات المحور		0.840	0.000

يتضح من الجدول(1) أنَّ قيم معامل الثبات في (درجة الإلمام والمعرفة للصيغ الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة) لفقرات كل فقرة من الفقرات التسعة تراوحت بين (0.812 – 0.842)، حيث نجد أنَّ القيم في مرتفعة وتقترب من (1) الصحيح، وهذا مؤشر جيد على أنَّ نتائج قيم الثبات في كل فقرة من فقرات المحور الأول كانت جيدة من خلال استخدام معامل ألفا كرونباخ.

أمَّا معامل الثبات الكلي للاستبانة في المحور الأول لأداة الدراسة فقد بلغ 0.840 وهذا مؤشر على تمتع هذا المحور بدرجة عالية من الثبات. وتوضح القيم السابقة أنَّ

أداة الدراسة كانت على درجة عالية من الثبات ممَّا يجعل الباحثين يثقان في نتائج الدراسة.

جدول رقم (2):

معامل الارتباط بين كل العبارة من العبارات المحور الثاني (مشكلات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة) بطريق ألف كرونباخ – Alpha

الرقم	العبارة	معامل الارتباط	قيمة الاحتمال
.1	قلة توفر الدعم المادي والمعنوي من الدولة للمشروعات الصغيرة والمتوسطة، وذلك من خلال توحيد جزء من الموارد الاقتصادية لتنميته وجعله قطاعاً منتجاً أسوة بالرعاية والدعم	0.887	0.000
.2	نقص وضعف في التشريعات والقوانين التي تحدد آلية عمل	0.887	0.000
.3	عدم وجود قانون أو تشريع واضح ومفصل يحدد طبيعة المنتجات المالية الإسلامية التي يتم طرحها.	0.881	0.000
.4	إن معظم المصارف التي تتعامل بهذه الصيغ تفتقر إلى أسلوب والطريقة في التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتنظر لها على أنها عالية المخاطر وغير مربحة ومرتفعة التكلفة.	0.887	0.002
.5	المبالغة في المطالبة بالضمانات ومحدودية حجم ونوع التمويل .	0.900	0.046
.6	صعوبة الحصول على القروض من خلال عزوف المصارف عن إقراض المؤسسات الصغيرة لارتفاع درجة مخاطر الاستثمار فيها.	0.892	0.001
.7	عدم القدرة على اللجوء إلى الأسواق المالية لضعف إمكانيات هذه المشروعات وحداثة عهدها.	0.874	0.000
.8	انخفاض الوعي المصرفي والأخلاقي لدى أصحاب هذه المشروعات مما يجعلهم لا يلتزمون بالعقود المبرمة مع المصارف ومنها احترام آجال السداد.	0.877	0.000

.9	تشابه المنتجات في الأسواق المحلية من الناحية القطاعية ممَّا يؤدي إلى ارتفاع درجة المنافسة التي تضر بعملية التسويق.	0.899	0.036
10	أغلب المشاريع لا يوجد بها سياسات واضحة ومدروسة للاستثمار والإنتاج وضعف الخبرة غالباً لدى أصحابها.	0.893	0.027
11	الافتقار إلى وجود مراكز للتدريب والاستشارات بتكاليف منخفضة لأصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة.	0.891	0.039
12	صعوبة الحصول على التمويل لعدم توفر السجلات المحاسبية الكاملة التي توضح المركز المالي للمشروع والتنبؤ بمستقبله.	0.874	0.000
13	صعوبة الحصول على الموارد الأولية بسبب اعتمادها على الموارد الأولية المستوردة، ممَّا يؤدي إلى ارتفاع التكاليف وعدم القدرة على المنافسة مع المنتجات المستوردة.	0.895	0.000
14	عدم كفاءة صيغ التمويل الإسلامي المستخدمة حالياً مع تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة.	0.877	0.000
15	هناك صعوبات تتمثل في الاطلاع على سير اعمال المشروعات وتقديم المشورات والنصائح والمعلومات التي تساعدها.	0.877	0.000
16	ضعف الإجراءات التنظيمية المتمثلة في دراسة المشروعات من كافة	0.874	0.000
17	عدم وجود إدارات متخصصة بالمشروعات الصغيرة والمتوسطة في المصارف الليبية خاصة بتقديم الدعم الدي تحتاجه المشروعات بمختلف مجالاتها.	0.874	0.000
18	هناك صعوبات تواجه المصارف في تسييل موجودات المشروعات المصارف الصغيرة والمتوسطة لانخفاضها.	0.878	0.000
19	ارتفاع الكلفة الإدارية المرتبطة بتنفيذ التمويل، ممَّا يؤدي إلى ارتفاع المخاطر المصرفية، الأمر الذي يؤدي إلى إحجام المصارف عن تقديم التمويل للمشروعات الصغيرة والمتوسطة.	0.876	0.000

20	عدم وجود صندوق تعاوني لتغطية المخاطر التي تواجه المشروعات الصغيرة والمتوسطة عن طريق المزايا التي تحققها لتلك المشروعات والمصارف وأهمها الآمان.	0.877	0.000
21	عدم وجود استراتيجية إعلامية واضحة لكشف الحقيقة أمام المدخرين والمستثمرين تعرّف المجتمع برسالة المصارف الإسلامية.	0.879	0.000
22	يعتمد حجم إنتاج المشروعات الصغيرة والمتوسطة على سعة الأسواق المحلية، والتي تعتمد عدد الزبائن ودخول الأفراد والسلع المنافسة، إضافة إلى غياب المعرفة بوسائل التسويق والترويج بصورة عامة.	0.875	0.000
جميع عبارات المحور		0.888	0.000

يتضح من الجدول(2) أنَّ قيم معامل الثبات في (مشكلات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة) لعبارات كل عبارة من العبارات المحور الثاني تراوحت بين (0.874 – 0.900)، حيث نجد أنَّ القيم في مرتفعة وتقترب من (1) الصحيح، وهذا مؤشر جيد على أنَّ نتائج قيم الثبات في كل عبارة من عبارات المحور الثاني كانت جيدة من خلال استخدام معامل ألفا كرونباخ.

أمَّا معامل الثبات الكلي للاستبانة في المحور الثاني لأداة الدراسة فقد بلغ 0.888 وهذا مؤشر على تمتع هذا المحور بدرجة عالية من الثبات. وتوضح القيم السابقة أنَّ أداة الدراسة كانت على درجة عالية من الثبات ممَّا يجعل الباحثين يثقان في نتائج الدراسة.

كما أنَّ قيم الاحتمال (p– value) وهي ما يعرف أيضاً بمستوى المعنوية المشاهدة (α) فكلما قيمة (α) كانت أقل من مستوى المعنوية المحدد($\alpha \leq 0.05$) وهذا مؤشر على تمتع هذا المحور بدرجة عالية من البيانات.

3.2.10 – الأساليب الإحصائية المستخدمة:

تم استخدام المعاملات الإحصائية التالية:

- معامل ألفا كرونباخ لقياس الصدق والثبات.
- أسلوب تحليل التكرارات والمتوسط الحسابي والنسب والانحراف المعياري لمعرفة مدى تقارب الإجابات من عدمها.
- اختبار t – test وهو اختبار الإشارة، وهذا يحدد مدى اختلاف إجابات أفراد العينة فإذا كانت موجبة يعني أنَّ أفراد العينة يميلون إلى الاتجاه الموجب في إجاباتهم والعكس صحيح.

وقد استخدم الباحثان درجة ثقة (95%) في اختبار الفروض الإحصائية للدراسة بما يعني احتمال الخطأ يساوي (5%) وهي النسبة المناسبة لطبيعة البحث.

3.10- اختبار الفرضيات:

يتضمن هذا المبحث عرضاً لنتائج تحليل محاور الدراسة حول "درجة الإلمام والمعرفة للصيغ الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة"، والتي تم التوصل إلها بعد أنْ قام الباحثان بجمع البيانات اللازمة وتحليلها وفقاً لأسئلة الدراسة، كذلك اختبار فرضياتها.

1.3.10 – تحليل ومناقشة نتائج الدراسة:

للإجابة على أسئلة الدراسة:

1- ما هي درجة الإلمام والمعرفة للصيغ الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة؟

2- ما هي أهم مشكلات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة؟.

قام الباحثان بإيجاد المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للمحور الأول "درجة الإلمام والمعرفة للصيغ الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة" والمحور الثاني "أهم مشكلات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة" ،

كذا الإجابة على السؤالين الثالث والرابع بنفس الطريقة، والنتائج مبينة بالجداول التالية.

1 – إجابة السؤال الأول (درجة الإلمام والمعرفة للصيغ الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة):

من خلال آراء أفراد عينة الدراسة جدل (3) حول السؤال الأول "ما هي درجة الإلمام والمعرفة للصيغ الإسلامية في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة" حسب المتوسط الحسابي لكل فقرة.

جدول (3):

المتوسطات الحسابية والإنحرافات المعيارية لإستجابات أفراد العينة حول السؤال الأول

ت	ترميز SPSS	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الإلمام	الترتيب
.1	X1	لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات تطبيق	3.557	1.112	كبيرة	1
.2	X2	لد معرفة وإلمام جيد	3.329	1.282	متوسطة	2
.3	X3	لدي معرفة وإلمام جيد	2.457	1.200	ضعيفة	7
.4	X4	لدي معرفة وإلمام جيد	2.471	1.411	ضعيفة	6
.5	X5	لدي معرفة وإلمام جيد	2.314	1.378	ضعيفة	9
.6	X6	لدي معرفة وإلمام جيد	2.371	1.230	ضعيفة	8
.7	X7	لدي معرفة وإلمام جيد	2.629	1.456	متوسطة	4
.8	X8	لدي معرفة وإلمام جيد	2.486	1.452	ضعيفة	5
.9	X9	يحتاج التمويل الإسلامي إلى معرفة خاصة لا تتوفر لدى	2.643	1.274	متوسطة	3
المتوسط العام			2.7		متوسطة	

ويلاحظ أنَّ المتوسطات الحسابية لاستجابة أفراد عينة الدراسة حول السؤال الأول تراوحت ما بين (2.314 – 3.557) ممَّا يعني أنَّ هناك تباين في الاستجابات ما بين (ضعيفة– كبيرة) حيث جاء ترتيب الفقرة "لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات تطبيق صيغة المرابحة" في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.557) وبانحراف معياري (1.112) أي بدرج إلمام كبيرة، ويعزو ظهور هذه النتيجة أنَّ أسلوب المرابحة يعد أكثر أساليب الصيغ الإسلامية تطبيقاً في المصارف التجارية موضوع الدراسة، وجاء تقدير استجابة أفراد العينة حول الفقرة "لدي معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات تطبيق صيغة المشاركة" كبيرة، حيث بلغ المتوسط الحسابي لها (3.329) وبانحراف معياري (1.282). وجاءت تقديرات استجابات أفراد العينة حول باقي فقرات المحور الأول ما بين (ضعيف – متوسطة) أي بمتوسط حسابي يتراوح ما بين (2.314 – 2.643).

وبصفة عامة بلغ المتوسط العام لجميع فقرات المحور الأول قاطبة (2.7) أي بدرجة إلمام متوسط فهي قريبة من الضعيفة، ممَّا يشير إلى أنَّ صناعة الصيرفة الإسلامية لازالت تحتاج إلمام ومعرفة بأساليب التمويل الإسلامي المختلفة. كما نلاحظ أنَّ الانحراف المعياري لكل عبارات السؤال الأول تراوحت ما بين (1.112 – 1.456) ممَّا يدل على أنَّ هذه القيم أكبر من الواحد الصحيح كما تشير إلى تباعد نسبي بين إجابات أفراد العينة، وهذا يؤكد ظهور ضعيف في درجة الإلمام حول مفهوم وآليات تطبيق الصيغة الإسلامية باستثناء صيغة المرابحة .

2 – إجابة السؤال الثاني (أهم مشكلات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة):

يبين جدول رقم (4) آراء أفراد عينة الدراسة حول السؤال الثاني "أهم مشكلات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة" حسب المتوسط الحسابي لكل فقرة.

جدول (4)

المتوسطات الحسابية والإنحرافات المعيارية لإستجابات أفراد العينة حول السؤال الثاني

ت	ترميز SPSS	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة التقدير	الترتيب
.1	y1	قلة توفر الدعم المادي والمعنوي من الدولة للمشروعات الصغيرة والمتوسطة، وذلك من خلال توحيد جزء من الموارد الاقتصادية لتنميته وجعله قطاعاً منتجاً أسوة بالرعاية والدعم التي تحظى به الشركات الكبرى.	4.143	0.982	موافق	7
.2	y2	نقص وضعف في التشريعات والقوانين التي تحدد آلية عمل التمويل المصرفي.	4.529	0.863	موافق تماماً	6
.3	y3	عدم وجود قانون أو تشريع واضح ومفصَّل يحدد طبيعة المنتجات المالية الإسلامية التي يتم طرحها.	3.371	1.157	محايد	21
.4	y4	إنَّ معظم المصارف التي تتعامل بهذه الصيغ تفتقر إلى الأسلوب والطريقة في التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتنظر لها على أنَّها عالية المخاطر، وغير مربحة ومرتفعة التكلفة.	4.600	0.730	موافق تماماً	3
.5	y5	المبالغة في المطالبة بالضمانات ومحدودية حجم ونوع التمويل.	3.771	1.406	موافق	13

.6	y6	صعوبة الحصول على القروض من خلال عزوف المصارف عن إقراض المؤسسات الصغيرة لارتفاع درجة مخاطر الاستثمار فيها.	4.586	0.807	موافق تماماً	4
.7	y7	عدم القدرة على اللجوء إلى الأسواق المالية لضعف إمكانيات هذه المشروعات وحداثة عهدها.	3.686	1.280	موافق	17
.8	y8	انخفاض الوعي المصرفي والأخلاقي لدى أصحاب هذه المشروعات، ممَّا يجعلهم لا يلتزمون بالعقود المبرمة مع المصارف، ومنها احترام آجال السداد.	3.514	1.236	موافق	19
.9	y9	تشابه المنتجات في الأسواق المحلية من الناحية القطاعية مما يؤدي إلى ارتفاع درجة المنافسة التي تتعرض لها	3.886	1.336	موافق	10
10	y10	أغلب المشاريع لا يوجد بها سياسات واضحة ومدروسة للاستثمار والإنتاج وضعف الخبرة غالباً لدى أصحابها.	4.629	0.745	موافق تماماً	2
11	y11	الافتقار إلى وجود مراكز للتدريب والاستشارات بتكاليف منخفضة لأصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة.	4.671	0.675	موافق تماماً	1
12	y12	صعوبة الحصول على التمويل؛ لعدم توفر السجلات المحاسبية الكاملة التي توضح المركز المالي للمشروع والتنبؤ بمستقبله.	3.800	1.246	موافق	12

13	y13	صعوبة الحصول على الموارد الأولية بسبب اعتمادها على الموارد الأولية المستوردة ممَّا يؤدي إلى ارتفاع التكاليف، وعدم القدرة على المنافسة مع المنتجات المستوردة.	4.557	0.792	موافق تماماً	5
14	y14	عدم كفاءة صيغ التمويل الإسلامي المستخدمة حالياً مع تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة.	3.714	1.276	موافق	15
15	y15	هناك صعوبات تتمثل في الاطلاع على سير أعمال المشروعات وتقديم المشورات والنصائح والمعلومات التي تساعدها.	3.529	1.305	موافق	18
16	y16	ضعف الإجراءات التنظيمية والمتمثلة في دراسة المشروعات من كافة الجوانب، وتقييم قدرتها على النجاح.	3.814	1.277	موافق	11
17	y17	عدم وجود إدارات متخصصة بالمشروعات الصغيرة والمتوسطة في المصارف الليبية خاصة بتقديم الدعم الذي تحتاجه المشروعات بمختلف مجالاتها.	3.757	1.279	موافق	14
18	y18	هناك صعوبات تواجه المصارف في تسييل موجودات المشروعات المصارف الصغيرة والمتوسطة لانخفاضها.	4.000	1.308	موافق	8
19	y19	ارتفاع الكلفة الإدارية المرتبطة بتنفيذ التمويل ممَّا يؤدي إلى ارتفاع المخاطر المصرفية، الأمر الذي يؤدي إلى إحجام المصارف في تقديم التمويل للمشروعات الصغيرة والمتوسطة.	3.714	1.298	موافق	15

20	y20	عدم وجود صندوق تعاوني لتغطية المخاطر التي تواجه المشروعات الصغيرة والمتوسطة عن طريق المزايا التي تحققها لتلك المشروعات والمصارف وأهمها الآمان.	3.429	1.269	موافق	20
21	y21	عدم وجود استراتيجية إعلامية واضحة لكشف الحقيقة أمام المدخرين والمستثمرين تعرف المجتمع برسالة المصارف الإسلامية.	3.257	1.411	محايد	22
22	y22	يعتمد حجم إنتاج المشروعات الصغيرة والمتوسطة على سعة الأسواق المحلية، والتي تعتمد عدد الزبائن ودخول الأفراد والسلع المنافسة، إضافة إلى غياب المعرفة بوسائل التسويق والترويج بصورة عامة.	3.929	1.289	موافق	9
المتوسط العام			**3.95**		**موافق**	

تظهر نتائج تحليل بيانات الجدول رقم (4) إتجاهات تقدير آراء أفراد عينة الدراسة حول المحور الثاني "أهم مشكلات التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة والمتوسطة"، حيث بلغ المتوسط العام لجميع العبارات المحور الثاني قاطبة (3.95) وبدرجة تقدير موافق، وتراوحت المتوسطات الحسابية لفقرات المحور الأول بين (3.257 – 4.671) أي بدرجة تقدير ما بين (محايد – موافق تماما).

تحصلت الفقرة "الافتقار إلى وجود مراكز للتدريب والاستشارات بتكاليف منخفضة لأصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة" على المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (4.671) وبدرجة تقدير موافق، في حين جاءت الفقرة "عدم وجود استراتيجية إعلامية واضحة لكشف الحقيقة أمام المدخرين والمستثمرين تعرف المجتمع برسالة

المصارف الإسلامية "الأقل تقديراً لأفراد عينة الدراسة بمتوسط حسابي (3.257) بدرجة تقدير محايد. ويلاحظ أنَّ الانحراف المعياري تراوح ما بين (0.675 – 1.411) كما يشير إلى تقارب في بعض الإجابات والتباعد في بعضها الآخر.

2.3.10 – اختبار الفرضيات:

تبين الجداول التالية النسبة المئوية لبدائل كل فقرة، وكذلك المتوسط الحسابي وقيمة t ومستوى الدلالة لكل فقرة، وقد استخدم الباحثان اختبار T للعينة الواحدة One Sample T Test وتكون الفقرة إيجابية بمعنى أنَّ أفراد المجتمع يوافقون على محتواها إذا كانت قيمة (t) المحسوبة أكبر من قيمة (t) الجدولية، ومستوى المعنوية أقل من 0.05 وتكون الفقرة سلبية بمعنى أنَّ أفراد المجتمع لا يوافقون على محتواها إذا كانت قيمة (t) المحسوبة أصغر من قيمة (t) الجدولية ومستوى المعنوية أقل من 0.05، وتكون آراء المجتمع في الفقرة محايدة إذا كان مستوى المعنوية أكبر من 0.05 وهذا ينطبق على جميع الفقرات في استبانة الدراسة.

1.2.3.10–ولاختبار الفرضية الأولى يمكن صياغتها على النحو الآتي:

- **الفرضية الصفرية:** ($H_0 : \mu = 3$)

– إنَّ معظم المصارف التي تتعامل بهذه الصيغ الإسلامية لا تفتقر إلى فهم وطريقة التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة، وتنظر لها على أنَّها عالية المخاطر وغير مربحة ومرتفعة التكلفة.

- **الفرضية البديلة** ($H_1 : \mu \neq 3$):

– إنَّ معظم المصارف التي تتعامل بهذه الصيغ الإسلامية تفتقر إلى فهم وطريقة التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة، وبالتالي لا تنظر لها على أنَّها عالية المخاطر، وغير مربحة ومرتفعة التكلفة.

ولاختبار الفرضية تم استخدام (t–test) عند مستوى دلالة ($\alpha = 0.05$) وحجم العينة (70)

وبتطبيق المعادلة التالية:

$$t = \frac{\bar{X} - \mu}{\frac{\sigma}{\sqrt{n}}}$$

جدول (5): نتائج اختبار الفرضية الأولى

الفرضية	المتوسط الحسابي $\bar{x}$	الانحراف المعياري σ	الفرضية	t-calculated	P-Value	درجة الحرية	نتيجة الفرضية
إنَّ معظم المصارف التي تتعامل بهذه الصيغ الإسلامية تفتقر إلى فهم وطريقة التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة، وتنظر على أنَّها عالية المخاطر وغير مربحة ومرتفعة التكلفة.	**4.600**	**0.730**	$H_0 : \mu = 3$ VS $H_1 : \mu \neq 3$	**18.330**	0.000	**69**	**رفض الفرضية الصفرية**

تشير نتائج الجدول أعلاه أنَّ المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة حول هذه الفقرة بلغ (4.6) وهو وأنَّ قيمة (t) المحسوبة = (18.330) وهي أكبر من قيمة (t) الجدولية وهي (1.990) عند درجة حرية (69).

كما تطهر النتائج أنَّ الانحراف المعياري بلغ 0.730 وهو أقل من الواحد الصحيح، ممَّا يعني تقارب إجابات المبحوثين حول الفرضية الأولى، وأنَّ قيم الاحتمال أو مستوى المعنوية المشاهد بلغ 0.000 وهو أقل من مستوى المعنوية المحدد، وهذا مؤشر على رفض الفرضية الصفرية القائلة "إنَّ معظم المصارف التي تتعامل بهذه الصيغ تفتقر إلى فهم وطريقة التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة وتنظر لها على أنَّها عالية المخاطر، وغير مربحة ومرتفعة التكلفة".

وهذا يعني رفض الفرضية الصفرية وقبول الفرضية البديلة، أي أنَّ معظم المصارف التي تتعامل بهذه الصيغ الإسلامية تفتقر إلى فهم وطريقة التعامل مع المشروعات الصغيرة والمتوسطة، وتنظر إليها على أنَّها عالية المخاطر، وغير مربحة، ومرتفعة التكلفة.

2.2.3.10- ولاختبار الفرضية الثانية يمكن صياغتها على النحو الآتي:

- **الفرضية الصفرية:** ($H_0 : \mu = 3$)

- نقص وضعف تشريعات وقوانين واضحة وصريحة تحدد آلية عمال التمويل المصرفي.

- **الفرضية البديلة** ($H_1 : \mu \neq 3$):

- وجود تشريعات وقوانين واضحة وصريحة تحدد آلية عمال التمويل المصرفي.

-

جدول (6): نتائج اختبار الفرضية الثانية

الفرضية	المتوسط الحسابي $\bar{x}$	الانحراف المعياري σ	الفرضية	t- calculated	P- Value	درجة الحرية	نتيجة الفرضية
نقص وضعف تشريعات وقوانين واضحة وصريحة تحدد آلية عمال التمويل المصرفي	**4.528**	**0.0.863**	$H_0 : \mu = 3$ VS $H_1 : \mu \neq 3$	**14.811**	0.000	**69**	**رفض الفرضية الصفرية**

تشير نتائج الجدول أعلاه بأنَّ المتوسط الحسابي لإجابات أفراد العينة حول هذه الفقرة بلغ (4.528) وهو أنَّ قيمة (t) المحسوبة = (14.811) وهي أكبر من قيمة (t) الجدولية وهي (1.990) عند درجة حرية (69). وهذا يعني رفض الفرضية الصفرية، وقبول الفرضية البديلة أي أنَّ نقص وضعف تشريعات وقوانين واضحة وصريحة تحدد آلية عمال التمويل المصرفي.

كما تطهر النتائج أنَّ الانحراف المعياري بلغ 0.863 وهو أقل من الواحد الصحيح، ممَّا يعني تقارب إجابات المبحوثين حول الفرضية الأولى، وأنَّ قيم الاحتمال أو مستوى المعنوية المشاهد بلغ 0.000 وهو أقل من مستوى المعنوية المحدد، وهذا مؤشر على رفض الفرضية الصفرية القائلة "نقص وضعف تشريعات وقوانين واضحة وصريحة تحدد آلية عمل التمويل المصرفي".

1.11 – النتائج:

تتضح أهمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة في التنمية الاقتصادية لكل بلد، سواء من خلال مساهمتها المعتبرة في تشغيل اليد العاملة، أم من خلال مساهمتها الفعَّالة في الناتج المحلي الإجمالي، ومنه تتمحور إشكالية تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة في الآتي:

1. نقص وضعف في التشريعات والقوانين التي تحدد آلية عمل التمويل بالمصرف.
2. مساهمة المصرف في تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة محدودة، بالإضافة إلى المبالغة في المطالبة بالضمانات، ومحدودية حجم ونوع التمويل.
3. عدم وجود إدارات متخصصة بالمشروعات الصغيرة والمتوسطة في المصارف الليبية خاصة بتقديم الدعم الدي تحتاجه المشروعات بمختلف المجالات.
4. هناك معرفة وإلمام جيد بمفهوم وآليات تطبيق صيغة المرابحة.
5. أنَّ درجة استخدام الصيغ التمويلية الإسلامية بالمصرف ضعيفة باستثناء صيغة المرابحة.
6. أنَّ (76.9%) من أفراد عينة الدراسة بين من لا يعرف تاريخ محدَّد، أو لن يتم استخدام الصيغ الإسلامية الأخرى، وهذا راجع إلى عدم الاستقرار الإداري المؤسسي والأمني في البلاد.

2.11 – التوصيات:

1. الإسراع في اتخاذ الإجراءات اللازمة (تشريعية وإدارية)؛ لإيجاد أسواق مالية إسلامية باعتبارها من مستلزمات طرح منتجات مصرفية إسلامية لضمان نجاحها، مثل الصكوك، وأسهم المضاربة التي أهم مقومات نجاح المنتجات الجديدة، وانطلاق المصرفية الإسلامية لمرحلة جديدة التطور.
2. سن التشريعات والقوانين التي تحدد آلية عمل التمويل المصرفي.
3. رسم سياسات واضحة ومدروسة للاستثمار والإنتاج في المشروعات الصغيرة والمتوسطة.
4. العمل على صياغة قانون أو تشريع واضح ومفصَّل يحدِّد طبيعة المنتجات المالية الإسلامية التي يتم طرحها.
5. تأسيس إدارة مركزية لدى مصرف ليبيا المركزي للرقابة والإشراف على عمليات التحول بالإضافة إلى الإشراف على إنشاء فروع ونوافذ إسلامية، والمصارف الإسلامية.
6. تأهيل العناصر الوطنية العاملة في مختلف المصارف للعمل المصرفي الإسلامي وتسويق خدماته ومنتجاته.

Abstract

The financing of small and medium enterprises is one of the most important axes around which the research of many economists and researchers, as they face these projects in their struggle for survival and survival. The financing of SMEs is always the most important concern for both the owners of these projects and the official authorities in contemporary economies. The Bank of the Republic has been selected, focusing on a problem that can be determined in the extent to which Libyan banks can contribute to solving the problem of financing SMEs in Libya in Islamic formulas.

The study aimed to identify the most important problems of Islamic finance for small and medium enterprises, as well as the extent to which they meet all requests for funding received by these projects. To achieve the objectives of the study, a descriptive analytical approach was used. A questionnaire was distributed and distributed to the study population of 82 individuals among the officials of the Bank of the Republic. The questionnaire data were analyzed through the SPSS statistical program and using various statistical tests. Analysis of repetitions, arithmetic mean, ratios and standard deviation, (t) per sample.

The study concluded to a set of results, the most important of which are: the inefficiency of Islamic finance formulas on

which Al-Gomhouria Bank relies somewhat limited, as it does not contain formulas other than Murabaha, which makes its role limited for financing SMEs, and that most projects do not have clear policies and deliberate Investment and production and weak experience often among the owners, and the absence of specialized departments of small and medium enterprises in the Libyan banks, especially to provide the support needed by projects in various fields, and the absence of a law or legislation clear and detailed determining the nature of Islamic financial products that put forward, and the lack of centers for training and consulting services at low cost to the owners of small and medium-sized enterprises

قائمة المراجع:

أولاً: الكتب

1. أبوصاع، رمضان أحمد، "دور التمويل المصرفي في تطوير الصناعات الصغيرة"، طرابلس: منشورات دار الأكاديمية الليبية، طرابلس، 2009.
2. أبو الفتوح، نجاح عبد العليم، "الاقتصاد الإسلامي: النظام والنظرية"، عمان: عالم الكتب الحديث، 2011.
3. الخياط، عبدالعزيز، والهادي، أحمد، " أدوات الاستثمار في الفقه الإسلامي"، عمان: منشورات الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، 2003.
4. الشمري، صادق راشد، "أساسيات الصناعات المصرفية الإسلامية"، عمان: دار اليازوري للنشر، 2008.
5. الفضيلان، جبر محمود، " المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية"، عمات: منشورات الأكاديمية العربية، 2004.

6. جواد، نبيل، إدارة وتنمية المؤسسات الصغيرة المتوسطة، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007.
7. عريقات، حربي محمد عقل، سعيد جمعة، "إدارة المصارف الإسلامية"، عمان: دار وائل للنشر، 2012.
8. قحف، منذر. مفهوم التمويل في الاقتصاد الاسلامي تحليل فقهي واقتصاد . جدة: المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب(1991).
9. نبيل، جواد. إدارة وتنمية المؤسسات الصغيرة المتوسطة. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (2007).

ثانياً- الرسائل والأبحاث العلمية:

1. أبوصاع، رمضان أحمد، "دور التمويل المصرفي في تطوير الصناعات الصغيرة"، رسالة ماجستير في التمويل والمصارف، الأكاديمية الليبية، طرابلس، 2009.
2. أكاديمية الدراسات العليا "دور سياسة القروض الموجهة في مواجهة تحدي البطالة" دراسة أعدت لصالح أمانة اللجنة الشعبية العامة للقوى العاملة والتكوين والتشغيل، 2006.
3. غميقة، مفتاح رمضان "المشكلات التمويلية التي تواجه المشروعات الصغيرة والمتوسطة في الاقتصاد الليبي"، رسالة ماجستير في التمويل والمصارف، الأكاديمية الليبية، طرابلس، 2015.
4. الجويفل، محمود سلامة، دور البنوك الاسلامية في تمويل المنشآت الاردنية الصغيرة والمتوسطة الحجم. دراسة ميدانية،(2015).

ثالثاً- الدوريات:

1. المنتدى الاقتصادي العالمي، "تقرير التنافسي العالمي 2012-2013)، سويسرا: منشورات منتدى الاقتصادي العالمي، 2013.
2. قرار رئاسة الوزراء رقم (109) لسنة 1374 و.ر بإنشاء صندوق التشغيل.

رابعاً- المؤتمرات والندوات:

1. أكاديمية الدراسات العليا "دور سياسة القروض الموجهة في مواجهة تحدي البطالة" دراسة أعدت لصالح أمانة اللجنة الشعبية العامة للقوى العاملة والتكوين والتشغيل2006.

2. جمعة، عبد الهادي كمال، "دور المشروعات الصغيرة في التنمية الاقتصادية ومواجهة مشكلة البطالة في ليبيا"، ورقة علمية أعدت لندوة تنمية القطاع الخاص وفرص الاستثمار من أجل تنمية حقيقية فاعلة، سبها، ليبيا في الفترة من 12-2009/5/13.

خامساً- شبكة المعلومات الدولية:

1. الموقع الإلكتروني لرئاسة الوزراء على الرابط :/2019- www.gpc.gov.ly .

الكلمات المفتاحية/ صيغ التمويل- الصيرفة الإسلامية- التمويل الإسلامي- المشروعات الصغيرة – المشروعات المتوسطة.

Key words / Formulas of financing – Islamic banking – Islamic finance – micro& medium projects.

مفهوم التحليل السيميائي:

د. إبراهيم محمد سليمان
كلية الآداب– جامعة الزاوية

مقدمة:

إنَّ السيميائية هي ذلك العلم الذي يبحث في أنظمة العلامات، سواء أكانت لغوية أم أيقونية أم حركية. ولذلك فإذا كانت اللسانيات تدرس الأنظمة اللغوية، فالسيميائية تبحث في العلامات غير اللغوية التي تنشأ في حضن المجتمع. ولهذا فاللسانيات هي جزء من السيميائية حسب العالم السويسري (فرديناند دوسوسير)، ما دامت السيميائية تدرس جميع الأنظمة، كيفما كانت سننها وأنماطها التعبيرية؛ لغوية أو غيرها.

والباحث في هذه البحث العلمي يستخدم في كلمة السيميائية مرادفة لمصطلح السيميولوجيا الفرنسي، ومصطلح السيميوطيقا الأمريكي.

لقد حصر(سوسير) العلامات داخل أحضان المجتمع، وجعل اللسانيات ضمن السيميولوجيا، بينما رأى الأمريكي (شارل سندرس بيرس) أنَّ السيميوطيقا مدخل ضروري للمنطق والفلسفة في الفترة الزمنية ذاتها، والتي استعمل فيها (سوسير) مصطلح السيميولوجيا.

وتعد السيميائية أداة لقراءة السلوك الإنساني في مظاهره المختلفة بدءاً بالانفعالات البسيطة ومروراً بالطقوس الاجتماعية وانتهاءً بالأنساق الأيديولوجية الكبرى.[1] وهي تسعى إلى تحويل العلوم الإنسانية، خصوصاً (اللغة والأدب والفن) من مجرد تأملات وانطباعات إلى علوم بالمعنى الدقيق للكلمة.

لها ذلك عند التوصُّل إلى مستوى من التجرُّد يسهل معه تصنيف مادة الظاهرة ووصفها من خلال أنساق من العلاقات تكشف عن الأبنية العميقة التي تنطوي عليها. لذلك كان ضرورياً أنْ يتجاوز المنهج السيميائي حدود البنية والعناية بدراسة أنظمة التواصل بواسطة علاماته وإشاراته الخارجية، التي تميزه فضلاً عن الدلالات أينما

وجدت، و تجاوز انغلاق البنيوية من خلال طرحها لمفهوم الاعتباطية، ونعني بها اعتباطية اللغة التي تشكل صفة جوهرية للعلامة اللغوية، التي تمنح الدوال والمدلولات معان لا نهائية، لأنَّ المبدع في تصور السيميائيين يحصد الكلمة من مخزون اللغة، فيدخلها في سياق جديد، وهو الدخول الذي يجعلها تحمل أكثر من دلالة.[2]

لقد بات من المسلمات النظر الى السيميائية ، بأنها مدخلُ منهجي، يجمع مناهج أكاديمية واعية، متنوعة، نفسية، واجتماعية، وبنيوية، وتفكيكية في زمن تكنولوجيا الاتصالات التي وصفها (مارشال ماكلوهان) بأنها استطاعت أن تمدد أجسادنا وحواسنا ، فقربت إلينا البعيد ، وجعلتنا نصغي إليه ونقرأه ونكتبه ، ونحاوره ، وبات الخطاب الإعلامي يتوفر على بنية عميقة وأخرى سطحية تنتجها الأولى بما تمتلكه من خلفيات اجتماعية وثقافية وتاريخية ، في سياق يربط الصورة بالكلمة .[3]

إنَّ السيميولوجيا كعلم ونظرية وأدوات منهجية لها أسسها الواضحة والمنظمة، وروافدها البحثية المدونة في التراث الغربي بصفة عامة، والعربي بصفة خاصة، وتطبيقاتها على لغة المرئيات وتحليل مفرداتها فليس بجديد في المكتبة العربية أنْ تعالج مثل هذه الموضوعات[4]، إلا أنَّ المكتبة العربية بشكل عام، والمكتبة الليبية بشكل خاص تعاني من ندرة الدراسات السيميائية، وذلك حسب علم الباحث، الأمر الذي دفعه للبحث في هذا المجال. وجاء أيضاً هذا الاختيار نتيجة لانعكاس الاهتمام بالعلامات في الدراسات العلمية بشكل عام، وفي مجال الإعلام والفنون والتربية وعلم النفس وعلم الاجتماع بشكل خاص.

وتتحدد مشكلة البحث في طرحنا للتساؤل الرئيسي التالي:

ما هو التحليلي السيميائي؟

وانبثق عن هذا التساؤل الرئيسي مجموعة من الأسئلة الفرعية، وذلك على النحو الآتي:

1- ما هي مبادئ السيميائية؟

2- ما أهم المصطلحات المستخدمة في المجال السيميائي؟

3- ما المجالات التي طبقت فيها السيميائية؟

4- ما هي الصورة؟

5- ما العناصر الدلالية في الصورة؟

6- ما التحليل السيميائي للصورة؟

أهداف الدراسة:

1- التعرف على مبادئ السيميائية

2- التعرف على أهم المصطلحات المستخدمة في المجال السيميائي.

3- التعرف على ماهية الصورة.

4- الكشف عن العناصر الدلالية في الصورة.

5- التعرف على خطوات السيميائي للصورة.

وتكمن **أهمية هذا البحث** في التعرف على المنهج السيميائي، وما يقدمه للقارئ من قدرة على فك رموز العلامات اللغوية وغير اللغوية، انطلاقاً من فهم العلاقة الجديدة بين الدال والمدلول، وبالتالي إمكانية قراءة النصوص الأدبية، والصور، والرسومات، والإعلانات وغيرها. كما تكمن أهميته أيضاً من كونه موضوعاً جديداً يضاف للمكتبة الليبية.

وتعد الدراسات السيميائية بشكل عام ممارسة استقرائية استنتاجية، وبالتالي استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في هذا البحث القائم على جمع المعلومات والبيانات من المصادر والمراجع ذات العلاقة، وذلك لبناء الإطار المعرفي من خلال مجموعة من المحاور على النحو التالي:

أولاً: مبادئ السيميائية.

يؤكد (الحمداوي) بأنَّ السيميائية هي لعبة الهدم والبناء تبحث عن المعنى من خلال بنية الاختلاف، ولغة الشكل و البنى الدالة، ولا يهم السيميائية المضمون ولا من قال النص، بل ما يهمها (كيف قال النص ما قاله) أي شكل النص ومن هنا

يقول (الحمداوي): "السيميائية هي دراسة لأشكال المضامين، وتبنى على خطوتين إجرائيتين هما: التفكيك، والتركيب قصد بناء النص من جديد وتحديد ثوابته البنيوية"[5]

وترتكز السيميائية على ثلاثة مبادئ أساسية وهي:

1- تحليل محايث: يقصد به البحث عن الشروط الداخلية المتحكمة في تكوين الدلالة وإقصاء المحيل الخارجي. وعليه فالمعنى يجب أنْ ينظر إليه على أنَّه أثر ناتج عن شبكة من العلاقات الرابطة بين العناصر وليس من خارجها.

2- تحليل بنيوي: يكتسي المعنى وجوده بالاختلاف وفي الاختلاف. ومن ثم فإدراك معنى الأقوال والنصوص يفترض وجود نظام مبني من العلاقات. وهذا بدوره يؤدي بنا إلى التسليم بأنَّ عناصر النص لا دلالة لها إلا عبر شبكة من العلاقات القائمة بينها. ولذا لا يجب الاهتمام إلا بالعناصر، وما كان منها داخلاً في نظام الاختلاف تقييماً وبناءً. وهو ما نسميه شكل المضمون، أي بعبارة أخرى تحليلاً بنيوياً لأنَّه لا يهدف إلى وصف المعنى نفسه، وإنَّما شكله ومعماره.

3- تحليل الخطاب: يهتم التحليل السيميائي بالخطاب، أي يهتم ببناء نظام لإنتاج الأقوال والنصوص، وهو ما يسمَّى بالقدرة الخطابية. وهذا ما يميزه عن اللسانيات البنيوية التي تهتم بالجملة.[6]

ثانياً: أهم المصطلحات المستخدمة في المجال السيميائي

إنَّ تعدد المصطلحات وتشعبها واختلاف بعض مضامينها في المجال السيميائي تعد من المشكلات التي يصطدم بها الباحث في هذا المجال، وبالتالي كان لزاماً علينا التعرض لبعض هذه المصطلحات منها:

1- العلامة اللغوية: يرى (سوسير) أنَّ العلامة اللغوية لا تقرن شيئاً باسم، وإنَّما تقرن مفهوماً بصورة سمعية عنه. والمقصود بذلك أنَّ الصورة السمعية ليست الصوت المسموع، أي الجانب المادي، بل هو الأثر النفسي الذي يتركه الصوت فينا. وبعبارة أخرى هو التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت، فالنسق بين التصور والصورة

السمعية هو علامة. والعلامة اللغوية هي وحدة نفسية مزدوجة. والعنصرين (مفهوم– صورة سمعية) مرتبطان معاً ارتباطاً وثيقاً، ويتطلَّب وجود الواحد منهما الآخر.[7]

2- **المؤشر** (indice): وهي الإشارة التي تتصل بشكل متلازم مع المدلول بعلاقة سببية أو تقارن بينه مثلما يشير الدخان إلى وجود نار، أو البرق والرعد يدلان على قدوم عاصفة.

3- **الايقونة** (icone): وهي الإشارة التي تمثل المدلول، وتقيم علاقتها مع موضوعها من خلال الشبه الموجود بينهما، فالصورة الفوتوغرافية مثلاً هي من العلامات الأيقونية؛ لأنَّ بها شبه بين ما تمثله وموضوع الشخص. وبالتالي فالمؤشر والأيقونة هما علامات لها دوافعها ومبرراتها أي وجود إمكانية للتعليل بين الدال والمدلول منطقياً أو فكرياً.

4- **الرمز** (Symbole): وهو مثل علامة (x) أو العلامة المرورية. ويعد الرمز بمثابة العلامة اللغوية عند دو سوسير، التي تكون علاقتها بالموضوع اعتباطية أو عشوائية لا مبرر لها

5– المحايثة: يعد هذا المفهوم من المفاهيم التي أشاعتها البنيوية في بداية الستينات من القرن الماضي؛ ليصبح بعد ذلك مفهوماً مركزياً استناداً إليه يفهم النص، والمقصود بالتحليل المحايث هو أنَّ النص لا ينظر إلا في ذاته مفصولاً عن أي شيء يوجد خارجه. والمحايثة بهذا المعنى هي عزل النص والتخلص من كل السياقات المحيطة به، فالمعنى ينتجه نص مستقل بذاته، ويمتلك دلالاته في انفصاله عن أي شيء آخر.[8]

6– **المعنى:** وهو من المفاهيم التي تستعصى على التحديد والضبط، ورغم أنَّ الاستعمال العادي لا يميز إلا نادراً بين المعنى والدلالة، إلا أنَّ الفرق كبير حيث أنَّ المعنى يعد المادة التي تشتق منها الدلالات.[9]

7– **الدلالة:** هناك فرق بين علم الدلالة و السيميائيات، حيث أنَّ السيميائيات تبحث عن العلاقة الرابطة بين الدالات والمدلولات في حين يهتم علم الدلالة بالمدلولات

ودلالات اللغات؛ للكشف عن دلالة التعبير في المعنى باللغة، وغير مهتمة بالشكل، أمَّا السيميائيات فقد تعدت النصوص الأدبية اللسانية إلى غيرها من أشكال التعبير غير اللساني.[10]

8- التعيين والتضمين: يعد مصطلحا (التعيين والتضمين) من المصطلحات السيميائية الشائعة في الدرس السيميائي الحديث؛ لأنَّ كل نظام سيميائي يحتوي على صعيدين مختلفين، صعيد التعيين، وصعيد التضمين، أو صعيد العبارة وصعيد المحتوى. والتعيين يعنى به اللغة العادية المفهومة من طرف المجتمع، في حين أنَّ التضمين هو اللغة الموحية والمختفية وراء اللغة العادية. وبالرغم من هذا الاختلاف فهذين المصطلحين متشابكين ومتداخلين بحيث أنَّ التضمين يكون بالضرورة تابعاً للتعيين.[11]

9- المقاربة السيميائية: هي منهجية تحليلية تقوم على لعبة التفكيك والتركيب، وتبحث عن المعنى وراء بنية الاختلاف، وتحاول البحث عن الدلالة سطحاً وعمقاً مروراً بالتمظهرات النصية المباشرة .[12]

ثالثاً: مجالات التطبيق السيميائية

لقد أصبح التحليل السيميائي تصوراً نظرياً ومنهجاً تطبيقياً في شتَّى المعارف والدراسات الإنسانية والفكرية والعلمية، وأداة في مقاربة الأنساق اللغوية وغير اللغوية. وأضحى هذا التحليل مفتاحاً حداثياً يقصد به عصرنة الفهم وآليات التأويل والقراءة.

وقد استخدمت العديد من العلوم التقنيات السيميائية في دراساتها نذكر منها التالي:

1- الشعر والرواية. 2- المسرح. 3- الصورة الفوتوغرافية. 4- الفنون التشكيلية. 5- السينما. 6- الإعلانات. 7-الإعلام. 8-القصة المصورة. 9- الأزياء والأطعمة والموضة. 10- الموسيقى، والفن وغيرهما.

رابعاً: مفهوم الصورة.

تعد الصورة شيئاً محسوساً متعدد المعاني تستطيع تقديم شخص أو حيوان أو أشياء مختلفة. فمصطلح الصورة استخدم مع كل أنواع الدلالات، فمثلاً إذا نظرنا إلى التعبيرات المختلفة لكلمة الصورة لوجدناها ذات معاني متعددة ومختلفة بحسب العهود. ففي الحياة اليومية نقول: (هو مثل صورة أبيه، أي يشبهه كثيراً)، ونقول أيضاً:(صورة الماضي مازالت في ذاكرتي)، كما نقول: (هو هادئ مثل الصور، للدلالة على أنَّه هادئ جداً)، الصورة الذهنية، الصورة الشعبية، وغيرها.[13]

ويستخدم مصطلح الصورة في الوقت الحاضر في العديد من المجالات المختلفة. ففي المجالات العلمية استخدمت هذه الكلمة بتوسع حيث أفرز التقدم العلمي كثيراً من الأنواع المختلفة للصور، وفي مجالات متعددة للعلوم المختلفة مثل الرياضيات، والطب، والفيزياء، والإعلام، والفنون، والفضاء وغيرها. كما استخدم مصطلح الصورة أيضاَ في مجال العلوم الإنسانية حيث وجدت دراسات خاصة لصورة المرأة في الأدب وصورة الحرب، وصورة المجتمع، وغيرها.

وخلاصة القول إنَّ الصورة أصبحت موجودة في كل مكان وزمان، وفي جميع المجالات خاصة في هذا القرن، فنراها في الكتاب المدرسي، والموسوعات العلمية، الصحف والمجلات، والطب، والهاتف المحمول، والحاسوب، ناهيك عن القنوات الفضائية، والسينما، وغيرها.[14]

خامساً: الصورة واللغة

تشير (جون فيف) إلى أنَّ الصورة واللغة هما طريقتان للتعبير مكملتين بنفس الوظيفة العلامتية.[15] وفي هذا الصدد يؤكد (بارث) أنَّ كل أنظمة العلامات أو الدلالات الاتصالية امتزجت مع اللغة المكتوبة، كذلك من الصعب أنْ تجد صور بدون تعبير لغوي سواء أكان مكتوباً أو شفهياً. فكل الصور في السينما، والتلفزيون، والإعلانات الإشهارية، والقصص المصورة، والصور الصحفية وغيرها تكون علاقة تركيبية مع اللغة. وبإيجاز يمكن القول إنَّ التعبير المكتوب أو الشفهي للغة يصاحب

غالباً الصورة.[16] وهذا ما أكده (شفيق) حينما قال بأنَّ "الصورة الفوتوغرافية لا تستطيع أنْ تؤدي وظيفتها الصحفية على أكمل وجه، ما لم يصاحبها تعليق، سواء كان قصيراً أم طويلاً ، فالقارئ يحتاج إلى تعليق بسيط يشير إلى محتواها ويشرح مضمونها وييسر فهمها".[17] فالصورة خطاب متعدد المعاني، وبالتالي يتم اللجوء في الصورة الإعلانية (الإشهارية) إلى نص لغوي يرافقها من أجل توضيح المعنى المراد تبليغه، وذلك يعني إبعاد كل المعاني المحتملة التي من شأنها إحداث لبس لدى المتلقي في فهم مقصدية الصورة ومعناها[18]. وكذلك التعايش بين الصورة واللغة قديم وضارب بجذوره في عمق التاريخ، فمنذ ظهور الكتابة والكتاب وقع تلازم بين الصورة والنص، وقد تعززت هذه العلاقة بتطور أشكال التواصل الجماهيري بحيث أصبح من النادر مصادفة صورة ثابتة أو متحركة غير مصحوبة بالتعليق اللغوي (سواء أكان مكتوباً أم شفهياً).[19]

ومن جهة أخرى تتبع أهمية الصورة في أنَّها تجذب انتباه القارئ حيث أنَّ حاسة البصر ذات أهمية كبرى بالنسبة لشعور الإنسان ودرجة فهمه. وكثير ما تعجز الكلمات عن إيصال المضمون إلى القارئ عندما تفتقد لوجود صورة .[20] ويمكن القول أيضاً بأنَّ الصورة تقدِّم دعماً لتزين النص، فهي تسهل الشرح وتوضحه من خلال اللون، والشكل، والخطوط وغيرها. وفي بعض الأوقات تكون الصورة أبلغ وأقوى في المعنى من الكلمة المكتوبة، فهي تنقل الحدث وتجسده كما هو، وغالباً ما تنجح الصورة في تأكيد معلومات عن حدث ما تعجز عنه الكلمات المكتوبة.[21]

والصورة في أبسط معانيها تعني محاولة نقل الواقع بحيث تتحقق عملية الاتصال، وهذا النقل للواقع لا يشترط فيه أنْ يتم عن طريق الصورة المطبوعة على الورق الحساس أو العادي، فقد تكون صورة صوتية لنقل حدث معين، أو صورة حركية أو صورة موسيقية. لذا فالصورة كلمة جامعة شاملة لكننا ألفنا ربطها بالصورة المطبوعة، أو الشريحة لعموميتها.[22]

فالصورة تضفي على الأخبار قدراً من المصداقية، فتبدو وكأنَّها تعيد محاكاة الواقع دون حذف أو تعليق على الحدث بينما نشر نفس النص الإخباري في الصحفية قد يجعل البعض معتقداً أنَّ الصحفي يصف الحقيقة من منطلق إدراكه الشخصي واتجاهاته، وآرائه فيما يختلف الأمر في الصورة الإخبارية التي توهم المشاهد بأنَّ ما يراه يعد شيئاً واقعياً.

سادساً: العناصر الدلالية في الصورة

يرى (حمداوي) أنَّه لا يمكن مقاربة أي نص أو خطاب أو نشاط إنساني مقاربة علمية موضوعية إلا بتمثل المقاربة السيميوطيقية التي تتعامل مع الظواهر المختلفة باعتبارها علامات، وإشارات، ورموز، وأيقونات، واستعارات، ومخطَّطات، ومن ثم فلابد من دراسة هذه الإنتاجات الإبداعية والأنشطة الإنسانية تحليلاً وتأويلاً.[23] وبالتالي يستلزم الأمر دراسة دلالات العناصر المختلفة في الكون وربطها بعلاماتها؛ لأجل فهمها وذلك على النحو التالي:

1- الرموز الأساسية للصورة:

تعبر الصورة عن رموز بصرية تتمثل في أشكال وألوان وحركات تحمل دلالات ومعاني، فالرمز كما يرى (قدور) يحمل معنى بحسب الكلمات أو المخططات أو رسوم أو حركات أو إشارات، وبناءً على هذه التفرعات تم تقسيم الرموز إلى عدَّة أنواع.[24] نلخصها على النحو التالي:

(أ) الرموز التشكيلية: تتمثل في الأشكال والخطوط والإضاءة التي تحمل دلالات متعددة ونجد تطبيقاتها جلية في الفنون التشكيلية.

(ب) الرموز اللغوية: وهي أصغر جزء في اللغة وتتمثل في الكلمات التي تتمتع باستقلالية المعنى، وكذلك الضمائر ونهايات تصريفات الأفعال التي لا تتمتع باستقلالية المعنى.

(ج) الرموز الأيقونية: وهي مثل الصور الضوئية والخرائط الجغرافية والتصاميم. والرموز الأيقونية تشير إلى وجود علاقة تشابه أو تماثل بين الشيء الذي قدم،

والشيء الذي يمثله[25]. وللرموز الأيقونية العديد من العناصر المهمة التي تسهم في إثراء الصورة، نذكر منها الآتي:

1- اختيار الموضوع وما يمثله من أهمية في فهمنا للصورة وتحليلها.

2-التكوين وهو ذو أهمية كبيرة أيضاً في فهمنا لبعض دلالات الصورة. ويرى (سند) بأنَّ التكوين هو فن تنظيم عناصر الصورة بطريقة تجعل المشاهد يتجه نحو مركز الاهتمام ويتبع ذلك حتماً جمال الصورة.[48]

كما أنَّ التكوين الجيد هو الذي لا يشتت العين خلال عدم توازن الأجزاء واستقرارها في بعض مكوناتها، ففي الأعمال الفنية المكتملة الناضجة تتفاعل كل العناصر مع بعضها البعض. [49]

إنَّ المضامين الدلالية للصورة هي نتاج تركيب يجمع بين ما ينتمي إلى البعد الأيقوني (التمثيل البصري الذي يشير إلى المحاكاة الخاصة بكائنات أو أشياء)، وبين ما ينتمي إلى البعد التشكيلي مجسِّد في أشكال من صنع الإنسان وتصرفاته في العناصر الطبيعية، وما تراكم من تجارب أودعها أثاثه وثيابه ومعماره وألوانه وأشكاله وخطوطه. [50]

إنَّ وضع الشخصية في الصورة له دلالاته، فعندما نشاهد مثلاً شخصاً في وسط الصورة وباللقطة العامة (وهي أحد أنواع لقطات التصوير) فهذه اللقطة تدل على الوحدة والحزن.

(د) أحجام اللقطات وزواياها: تعد ذات أهمية في فهم مدلول اللقطات لأنَّ كل لقطة لها مبرراتها ودواعي استخدامها. واللقطة في أبسط تعريف لها بأنَّها عبارة عن وصف للصورة والحركة التي تلتقطها آلة التصوير المتحركة.

وتتنوع أحجام اللقطات في التصوير مثل: اللقطة العامة، واللقطة المتوسطة، واللقطة القريبة، وغيرها من اللقطات. فاللقطة القريبة مثلاً يتحدد وصفها في إظهار الوجه، فقط قد يكون مدلولها أو معناها الصداقة الحميمة. ويختلف أيضاً مدلول زوايا اللقطات، فهناك زاوية عالية فوق النظر وزاوية منخفضة أو من أسفل وزاوية في

مستوى النظر وغيرها، وهذه الزوايا وغيرها لها مبررات عند استخدامها، وبالتالي لها دلالات مختلفة. فزاوية اللقطة من أسفل (دال) ومدلولها يعني القوة والعظمة والسلطة. أمَّا زاوية اللقطة من أعلى فتقلل من شأن الشخص ويبدو فيها ضعيفاً وأقل أهمية. فالزاوية التي تصور منها اللقطة، يمكن أنْ تقوم بدور (التعليق) من قبل المؤلف على الموضوع. بمعنى أنَّه يمكن تشبيه الزوايا بما يستخدمه الكاتب من صفات. وكثيراً ما تعكس الزاوية موقفه تجاه موضوعه، فإذا كانت الزاوية بسيطة يمكن لها أنْ تقوم بفعل نوع من التلوين العاطفي الدقيق. أمَّا إذا كانت الزاوية متطرفة يمكن لها أنْ تمثل المعنى الرئيسي للصورة. إنَّ صورة رجل من زاوية مرتفعة توحي في الواقع عكس المعنى الذي توحي به صورة الرجل من زاوية منخفضة.[51]

1- سيميائية الحواس:

يرى (ايكو) بأنَّ الحقول التي تتضمنها السيميائية عديدة، والتي يدخل تحت نطاقها التالي: علامات الحيوانات، علامات الشم، الاتصال بواسطة اللمس، مفاتيح المذاق، الاتصال البصري، أنماط الأصوات والتنغيم، التشخيص الطبي، حركات وأوضاع الجسد، الموسيقى، اللغات الصورية، اللغات المكتوبة، الأبجديات المجهولة، وهي بجملتها مواضيع تمت إلى السيميائية بصلة كبيرة.[26]

وفي رصد السيميائية لعلاقة الحواس بالدلالة تعامل هذه الحواس بوصفها(تعدداً حواسياً)، فتؤلف فيما بينها في ظل بعد توفيقي متعدد، وترفض بالمقابل الفصل التقليدي المعروف بين الحواس، وتعتمد في ذلك على ما توصلت إليه الأبحاث الحديثة في العلوم العصبية المعرفية التي تنص على أنَّ الحواس وإنْ تفرَّدت واختلفت مناطقها بيولوجياً في الجسم أثناء عملية الاتصال الحساس بالعالم، إلا أنَّها تحضر أثناء عمل التنبيهات الحسية داخل شبكة الأعصاب ككلّ مترابط. إذ ليس من السهل تحديد التجربة الحسية بحدود حاسة واحدة، لأنَّ الحواس تقوم مقام بعضها البعض خلال التجربة الإدراكية في إطار ما يطلق عليه اسم (تراسل الحواس)، بحيث يعمل

البصر مثلاً عمل السمع، و يحل الشم حيث يجب أنْ يكون الذوق... وغيرها من الأشكال.[27] ومن هذه الحواس:

أ- حاسة اللمس:

وهي ملامسة الحاسة للمحسوس والقدرة على إدراكه والتواصل إلى ترجمته ومعرفته، وهي تأخذ طريقها عبر آلية شائعة عضوها منتشر في بدن اللسان، ويؤدي اللمس إلى التعرُّف على أصناف كثيرة، وإدراك معان جليلة هي الحار والبارد، الرطب واليابس، الخشن والناعم إلى غير ذلك. وكأنَّ وظيفة اللمس هنا تنطوي على ملامسة الكلمات حيث يحل اللمس محل حاسة السمع، وفي هذا المزيج تتولَّد علاقة جديدة بين الحواس للتواصل تملأ الهوَّة بين المجرَّد والحسي، فملامسة الكلمات هنا توحي بالثقة والاستعداد والإصرار والانتباه والشعور بالراحة والاطمئنان والتذوق والخوف والحذر.

ب- حاسة الشم:

إنَّ عالم الروائح في الخطابات التي تستثمره بشكل كبير، كيف أنَّ الإدراك الحسي الجمالي المتحول إلى دلالة خطابية يمنح هذا الخطاب مبدأ اشتغاله ويرسم أبعاده؟ وقد طغى الشم في بعض المواضع على غيره من الحواس إلى درجة أنَّه أصبح يقوم مقامها ويهمِّش دورها، فيبدو وكأنَّه يستقل وحده بفعل الإدراك، ويقوم كوسيط فريد في عملية إنتاج الدلالة.[28] لذلك فحاسة الشم هنا دلت دلالة اللغة، فهو عبارة عن رسالة تحكي عن نوعية الرائحة، وتثير الأشجان في بعض الأحيان، وهي تشهد يقيناً بصحة إطلاق مصطلح (اللغة) عليها، أو مصطلح أدق (لغة الكيمياء).[29]

ج- حاسة الذوق والهوية:

لعل من أكثر القيم المعرفية المقترنة بالطعام هي تلك المحيلة إلى دلالات الهوية والانتماء، إذ لطالما كانت النكهة والمكونات وطريقة الإعداد علامات فارقة تفصل بين ثقافات المجتمعات ومقوماتها الحضارية، وتدخل كجزء مهم في تركيبة هويتها

الخاصة، حتى أصبح للطبخ مدارس تصنف بحسب البلدان، فيقال: طبخ ليبي، طبخ صيني، طبخ ايطالي وغيرها من المطابخ العالمية.[30]

1- دلالة بعض الأشكال الهندسية:[31]

أ. المثلث: يدل على الصرامة و معرفة الهدف، القاعدة العريضة والمتينة، التاريخ الأصيل البناء المتماسك، التدرج، الصعود والرقي، الشموخ، وقد يدل أيضاً على عناصر أو مكونات ثلاث مترابطة تشير إلى العلاقات المنطقية، وتحيل إلى الفكر والتركيز.

ب. المثلث المقلوب: قد يدل على الإخفاق والسقوط والتراجع والموت أو التلاشي التدريجي.

ج- المربع: دلالة على الاحتواء والحدود المضبوطة، البساطة، التوازن، التساوي، الركود الثبات، ويرمز أيضاً إلى الصلابة، وقد يرمز إلى عناصر أربعة (مثل الفصول الأربعة- الاتجاهات الأربعة).

د- الدائرة: الديمومة، الدوران، الحيرة، الاتساع، الزمن كما ترمز للشمس والقمر و الكواكب، أمَّا نصف الدائرة فيعد من رموز العمارة الإسلامية، فهو شكل القبة في المساجد والمباني الإسلامية والعربية.

هـ- المستطيل: دلالة على الاتساع والامتداد الأفقي، أمَّا المستطيل المنتصب فيرمز للامتداد العمودي، التطاول والنمو والطموح، ويرمز للحضارة المعاصرة فهو شكل العمارات الحديثة... إلخ بالإضافة إلى ذلك قد تدل الأشكال المختلفة للجنس، فالشكل الطويل يدل على الذكر، والبيضاوي أو الملتوي يدل على الأنثى، وقد تدل الأشكال المعقَّدة والمتداخلة على العصرنة والإبداع والخيال، والأشكال البسيطة على الجمود والرتابة والقدم.

4- رمزية الخطوط وفق شكلها وحجمها: وتتمثل في الآتي:

أ- الخطوط الأفقية: تمثل الثبات والتساوي والاستقرار الصمت والأمن والهدوء والتوازن

ب- الخط المنحني: يشير إلى عدم التوازن، كما يشير إلى الليونة والحنان والأنوثة والدلالة.

ج- الخط الرقيق: يشير إلى النعومة واللطف وعلى العكس من ذلك فالخط المدبس يشير إلى العنف والحسم وعدم التردد.

5- سيميولوجيا الطبيعة: [32] وتتمثل في الآتي:

- الشجرة: الثبات، البقاء، العطاء، الامتداد العريق.
- الورود والأزهار: الحب، الجمال، التسامح، الانشراح التفاؤل
- الأشواك: الشر، الحقد، الدفاع، الحماية، الخطر.
- النخلة: الأصالة، التاريخ، العطاء،

الفصول:

- الشتاء: الحزن، البرد، القسوة، العزلة، الغضب التقُّلب، الهيجان.
- الربيع: الجمال، الفرح، الانطلاق، الإبداع، الانشراح.
- الصيف: الهدوء، الفراغ، الاستجمام، الترحال، الاكتشاف.
- الخريف: الحزن، الملل، الذبول، الموت.
- الشروق: الحياة، البعث، النشاط، الحرارة.
- الغروب: النهاية، الموت، الرحيل.
- الليل: الغموض، الظلام، الخوف، الخطر، السهر.
- النهار: العمل، الانطلاق، الحياة، الضوضاء.
- السماء: الاتساع، الغموض: الحيرة، التأمل، الإيمان بالله، الغيب.
- النجوم والكواكب: الجمال، الاكتشاف، العلم، الأسرار.
- القمر والشمس: الجمال، السطوع، الجاذبية، التألق، العلو.

6- رمزية الألوان ودلالاتها:

ترتبط الألوان بمعان راسخة في عقلنا الباطن نتيجة لخبرات بعضها موروث في الجنس البشري، وأخرى مررنا بها في الحياة، والألوان بصفتها خبرة مرئية تزيد ثباتاً ودواماً في عقولنا عن أي خبرات اكتسبناها عن طريق الحواس الأخرى، فمن الأسهل أنْ نتذكَّر شكلاً أو لوناً رأيناه عن أنْ نتذكر صوتاً سمعناها، كما يسهل أيضاً أنْ نربط في عقلنا الواعي بين الأشكال أو الألوان من جانب، والملابسات والظروف التي فيها رأينا هذه الألوان والأشكال من جانب آخر. ومن هنا نجد أنَّ للألوان دلالات معيَّنة، وارتباطاً بالظروف والأحداث التي مررنا بها.[33]

وتتمثل رمزية أو دلالات الألوان في الآتي:

- اللون الأبيض. يرمز إلى:

– الضوء، والثلج، والبرد. – النقاء و الصدق والسلام. – الاحتفال والزواج، والأمل.

– الموت والاستسلام والخوف.

- اللون الأحمر. يرمز إلى:

– العاطفة والطاقة والحب والغطرسة والسرعة.

– الدم والخطر والحروب والشهداء. القوة والجنس.

– الشيطان، الطغيان، النار. وهو من الألوان الدافئة.

- اللون الأزرق. يرمز إلى:

– المياه والبحار والسماء والجليد. الأمل والتفاؤل والسعادة.

– الحكمة والنبل. الغباء و الحظ السيئ والحزن.

– الأجواء الباردة والانطواء والاكتئاب.

- اللون الأخضر. يرمز إلى:

– الشباب والصبا والجمال. الطبيعة والنظافة والنمو.

– المبادرة والمضي والاستمرار. الهدوء والاستقرار والانسجام.

– الذكاء. والكرم. وحسن الحظ. النهضة. والثورات. وقمع الظلم.

- المخدرات والنساء.

- اللون الأصفر. يرمز إلى:

- الشمس والضوء والدفء. التمهل والانتظار.
- الحرارة والسرعة والوضوح. المرض والتعب والإرهاق.

- اللون الأرجواني: يرمز إلى:

- الطاقة والتوهج والحرارة. الحماس والرغبة والانفعال.
- الطاقة والقدرة والقوة. المرح والانبساط واللعب.

- اللون الزهري. يرمز إلى:

- التفاؤل والأمل والحب.الأنوثة والجمال.

- اللون البني. يرمز إلى:

- الحذر والترقب والانتباه. التزمت والتقيد.

- اللون الفضي يرمز إلى:

- الأناقة والاحترام والاستقرار. الضجر و البلاء والتداعي.
- الحياد والرسميات والتبجيل. الحكمة والكبر في السن.
- الغبار والتلوث والتوسع العمراني.

- اللون الأسود. يرمز إلى:

- الحداد والحزن والموت. الشر والتمرد والفوضى.
- السلطة والثروة. الجدية والغموض، والتعقيد.
- الوحدة والحزن.

7- رمزية بعض الأشياء نقصد بالأشياء الملابس والأواني والأثاث والمعدات والوسائل المختلفة والحلي والمقتنيات الأخرى، حيث تشير في كثير من الأحيان إلى دلالات وتعد علامات سيميولوجية بصفة عامة تستخدم الأشياء المختلفة لإبراز معاني عديدة والإيحاء بمشاعر أو أفكار، كما تقرن بسلوكيات ومعتقدات متنوعة.

سابعاً: المنهج السيميائي:

يعد المنهج السيميائي من أهم المناهج النقدية المعاصرة التي وظفت لمقاربة جميع الخطابات النصية، ورصد كل الأنشطة البشرية بالتفكيك والتركيب، والتحليل والتأويل، بغية البحث عن آليات إنتاج المعنى، وكيفية إفراز الدلالة عبر مساءلة أشكال المضامين، مع سبر أغوار البنيات العميقة دلالة ومنطقاً، من أجل فهم تعدد البنى النصية، وتفسيرها على مستوى البنية السطحية تركيباً وخطاباً. ومن ثم يهدف المنهج السيميولوجي إلى استكشاف البنيات الدلالية التي تتضمنها الخطابات والأنشطة البشرية بنية ودلالة ومقصدية، والبحث عن الأنظمة التواصلية تقعيداً وتجريداً و وظيفة. كما تعمدت السيميولوجيا إلى وضع قواعد مجرَّدة كونية للخطابات الأدبية سطحاً وعمقاً؛ قصد فهم الإبداعات الفردية في كل تجلياتها السطحية على المستويات الصرفية والتركيبية، والدلالية، والمنطقية؛ والبحث عن المولدات الحقيقية لهذا التعدد النصي والخطابي على مستوى السطح.[34] فالسيميائية منهج يرتكز إلى نقطة جوهرية تشكل الدعامة الأساسية ، والمنطلق الأول الذي تنبثق منه شتى القراءات للموضوع قيد التحليل، أيّا كان جنسه من حيث تشكل العلامة البوابة التي نلج من خلالها عالم النص، ونبحر في ثناياه بحثاً عن النص الغائب باللجوء إلى آليات وأدوات تختلف باختلاف القارئ وثقافته. هذا الأخير الذي يشترط فيه أنْ يكون عارفاً بتقاليد النص وممتلكاً لمهارات ثقافية يوظفها لجلب العناصر الغائبة .[35]

لقد تجاوز المنهج السيميائي المنهج البنيوي، الذي يدرس النص في إطار البنية اللغوية

الداخلية وتفسيره في حدودها، إلى محاولة الوقوف على كل الملابسات الخارجية لفضاء النص، وإدراك الظواهر الاجتماعية والنفسية والثقافية الخفية في جوانبها التواصلية اللغوية منها وغير اللغوية– بما في ذلك طبيعة الإشارات وأنساقها وخواصها، ولعل أوسع فضاء للسيميائية هو بلا شك: حقل اللغة والأدب، ولها

تفاعلات كثيرة مع علوم أخرى، ولكنها ترتبط منهجياً بدراسة الأدب والفنون اللفظية والبصرية كالموسيقى والتشكيل والمسرح والسينما.[36]

ويضيف (ساعد) و(عبيدة) بأنَّ التحليل السيميولوجي يركز على المحتوى الرمزي، ولا يهتم بالمحتوى الظاهر للرسالة حيث يهتم باستخدام المعاني الضمنية والدلالية لمختلف الرسائل، وتعني الدلالية المعنى المحدد غير المتغير لأي علامة ما، وتمثل الضمنية المعنى المتغير لنفس العلامة، حيث تهتم هذه الأخيرة بالكشف عن العلاقات الداخلية لعناصر الخطاب وبإعادة تشكيل نظام الدلالة بأسلوب يتيح فهماً أفضل لوظيفة الرسالة الإعلامية داخل النسق الثقافي.[37]

إنَّ من أبرز الأدوات المنهجية التي بدأت تقدم نفسها بديلاً لتحليل المضمون في الحالات التي لا تستطيع هذه الأداة الوفاء بمتطلبات قراءة النص الإعلامي عموماً التحليل السيميائي للنصوص Semi logical Analysis ، وتندرج هذه الأداة منهجياً ضمن الأدوات المستخدمة في تحليل الخطاب، فالتحليل السيميائي يعتمد على تحليل النظام الرمزي بكافة أنواعه وأشكاله وأدواته، كي يستكشف الدلالة وراءها، إذ لا يتوقف عند مجرد تحليل الأنواع والأشكال والأدوات في ذاتها، بل يتجاوز ذلك إلى محاولة استكشاف المعاني الكامنة وراءها، والتي تعبر عنها.[38]

ويضيف (عقيل) بأنَّ المنهجية السيميائية تكشف لنا أنظمة سردية وبصرية، وتتمثل الدلالات في البنية الظاهرة والعميقة بمستويات تأويلية وأبعاد مفاهيمية، وتفكك منظومتها المعرفية وقيمتها الثقافية في ضوء العلاقة ما بين (بنية الصورة)، و(سياقاتها) الدلالية.[39]

إنَّ العلامات أو الإشارات في هذا العلم قد تكون كلمات أو صور يمكن استيفاء المعاني منها، وقد طبق هذا المنهج في تحليل الأفلام، وأيضاً في مجالات أخرى مرتبطة بالاتصال ونقل المعلومات. إذ أنَّ التحليل السميولوجي يعد لغة جديدة عبارة عن مجموعة من المفاهيم التي تستخدم عند مشاهدة الأفلام والبرامج التلفزيونية، وتدور حول الكيفية التي تتولَّد بها المعاني ويتم توصيلها عبر إشارات وعلامات

محدَّدة. تأخذ بالنموذج اللغوي، واستخلاص بعض مفاهيمه للتطبيق على ظواهر أخرى تعدت علم اللغة، حيث يتم التعامل مع المادة التلفزيونية أو السينمائية مثلما يتم التعامل فيه مع اللغة على أساس أهمية العلاقات التي تربط بين أجزائه، وليس على أساس كون هذه العلاقات مجرَّد أشياء لا تدل على شيء[40]

إنَّ التحليل السيميائي للصور والعلامات الأخرى غير اللفظية يجد في بعض تحديدات (بيرس) قوة وتأثيراً واضحين. وبالرغم من أنَّ اللغة هي الشكل الأكثر وضوحاً للعلامات التي أنتجها البشر، فإنَّ عالمنا الاجتماعي برمته مغطًّى برسائل تتضمَّن في آن معاً علامات لغوية وبصرية، وأحياناً بصرية فقط. فالتعبيرات والموضة والأزياء وإشارات المرور والصور الإعلانية والصحف وبرامج التلفزيون وما شابه كلها أشكال من الإعلام الذي يستعمل علامات بصرية. والمبادئ التي تحكم عمل العلامات اللغوية هي نفسها تحكم عمل العلامات البصرية في كلتي الحالتين هناك دليل مادي يظهر العلامة، ومفهوم عقلي يصاحبها فوراً في الذهن.[41]

ثامناً: التحليل السيميائي للصورة:

لقد طبَّق التحليل السيميائي على وسائل الاتصال بما في ذلك الإيماء والموضة واللباس والكتابة والكلام ووسائل الإعلام وشبكة المعلومات. وهذا يعني أنَّ السيميائية تقتحم نطاق المجالات الأكاديمية، كما طبق التحليل السيميائي بشكل واسع على الأعمال الأدبية والفنية والموسيقية.[42] ومن جهة أخرى يرى (علاق) بأنَّ إجراءات التحليل المعتمدة في الدراسات السيميائية مختلفة، وذلك بأنَّ هذه الدراسات لم تلتزم بالمنهج حرفياً، وإنَّما استعانت بإجراءات بنيوية وأسلوبية.[43]

ويشير (تشادلر) بأنَّ التحليل السيميائي دائماً قراءات فردية، ومن النادر أنْ نرى شروح عدة محللين على النص نفسه.[44] وهذا ما أكده (قدور) بأنَّ المنهجية المتكاملة للرسائل البصرية الثابتة تبدو معقدة وصعبة، وعلى القارئ أنْ يكون مجهِّزاً بترسانة من الأدوات الإجرائية التي تمكنه من اكتشاف خبايا الصورة؛ لأنَّ شروط إعداد وتكوين واستقبال هذه الرسائل تشرك معارف وثقافات من النوع التاريخي والاقتصادي

والسياسي والاجتماعي والنفسي. لذا نجد مسألة الصورة الفوتوغرافية من خلال المقاربة السيميولوجية الحديثة هي ليست جرداً لدوالها التقريرية، بل عليها أنْ تبحث عن المدلولات الإيحائية للوصول إلى النسق الأيديولوجي الذي يتحكَّم في هذا النوع من العلامات.[45] لذلك فالتحليل السيميائي للنص البصري هو دراسة (الصورة) من جميع جوانبها دراسة سيميائية تغوص في أعماقها وتستكشف مدلولاتها المحتملة مع محاولة ربط النص البصري (الصورة) بالواقع، وما يمكن الاستفادة،وأخذ الدروس والعبر منه.[46]

ومن هنا فالقراءة السيميائية تتطلَّب من القارئ الإلمام بالموروث الرمزي، وما يتضمنه من إيحاءات، وبالتالي لابد أنْ تتوفر فيه الشروط التالية:

1- ألا يكون ملماً بأدبية الملفوظ، أو النص البصري فقط، بل يكون مستغرقاً في البحث عن المعاني الخفية.

2- أنْ يكون قادراً على إعادة تدوير صياغة العلاقات البنائية في النص، مدركاً خفايا النظم الإشارية بوصفها عناصر تشكيلية وضعت لتنبيه مدركات المتلقِّي.

3- ألا يكون متعقباً لقصدية المؤلف أو المبدع، بل يركز على قصدية النص.

4- أنْ يكون متسلحاً بالمرجعيات التاريخية والاجتماعية.

وبهذا فالقراءة السيميائية إجراء نقدي قابل للتطبيق بطرائق مختلفة، وبالتالي أصبح النص البصري عامل جذب للتلقي.

ويرى (بنكراد) أنَّ الوجود الرمزي المطلق للسان يقابله الوجود المحسوس للظاهرة البصرية،

ومن هنا طرحت قضية سيميائية للتفكير والمناقشة، وهي: كيف يمكن تحديد طبيعة الصورة؟ هل هناك طريقة خاصة للوصول إلى هذه الطبيعة؟

وبالتالي فالآلية الموصلة إلى تحديد طبيعة الصورة هي معرفة الطريقة التي تأتي من خلالها هذه الصورة إلى العين، معتبراً أنَّ الإحالة الصافية إلى موضوع يتم تمثيله

من خلال سند أيقوني يوحي بأنَّ العلامة القائمة بين دال الصورة ومدلولاتها علاقة قائمة على التشابه بحيث تجعل من الأول يحيل إلى الثاني دون وسائط.[47]

ومن هنا يرى أنَّ الوقائع البصرية تشكل لغة مسننة، أودعها الاستعمال الإنساني قيماً للدلالة والتواصل والتمثيل. وقراءة الواقعة البصرية(الصورة)، وفهمها يستدعيان سنناً سابقة يتم عبرها التأويل والتدليل، وأنَّ إنتاج دلالة ما عبر الصورة لا يعود إلى ما يثيره الدال داخلها من تشابه مع ما يحيل عليه، بل يعود الأمر إلى امتلاك سنن يتم فيها وعبرها توليد كل الدلالات الممكنة.[48]

وفي هذا الإطار اقترح (قدور) طريقة اتبع فيها منهجية متكاملة تساعد المحلل السيميائي والناقد التشكيلي والدارس الأكاديمي وغيرهم على فهم وتحليل الصورة الثابتة، وللوحات الفنية والإشهارية والرسوم الكاريكاتيرية والكتابات الأثارية مستنداً في ذلك على دراسات المنظرين المعاصرين مثل: (رولان بارث، ولوران جرفيرو، وبيروتات، وكوكيلا) عن طريق مجموعة من العناصر والمحاور الأساسية التي تساعد على فهم حياة العلامات وفهم القوانين المادية والتقنية التي تحكمها، وذلك من خلال تحليل الرسالة البصرية على النحو التالي:[49]

1- وصف الرسالة:

- **المرسل:** نذكر تاريخه بإيجاز(مبدع الرسالة).
  - اسم المرسل المبدع.
  - أو مجموعة من المرسلين.
  - اسم الشركة أو المؤسسة أو المجلة التي أرسلت هذا العمل.
- **الرسالة (نوعها):**
  - عنوان الرسالة.
  - تاريخ الرسالة وظروف إبداعها.
  - شكل الرسالة ونوعها(صورة فوتوغرافية، لوحة فنية، لافتة إعلانية، أو كاريكاتير).
  - حصرها (حاملها، قياساتها، وعلاقتها).

- **محاور الرسالة:**

- ما هو العنوان؟ وما علاقته بمضمون الصورة؟.
- إحصاء العناصر المقدمة في الصورة.
- ما هي أهم السنن والرموز في هذه الرسالة؟
- عدد الألوان والمساحات المهيمنة.
- الأحجام وتدرجاتها.
- التنظيم الأيقوني وأهم الخطوط الرئيسية.
- ما هي مجموعة المحاور؟ وما هو المعنى الأول؟

2-المقاربة النسقية:

- **النسق من الأعلى (الرسالة البصرية):**

- ما هي المدرسة الفنية التي تنتمي إليها هذه الرسالة؟ وما هي أهم تقنياتها وأساليبها ومحاورها الفنية؟
- ما أهم الأسباب التي أدت إلى التقاط هذه الصورة؟
- من أنجزها؟ وما علاقتها بحياة المجتمع المعاصر؟

- **النسق من الأسفل (الدعاية):**

- هل عرفت هذه الرسالة البصرية انتشاراَ وقت إنجازها؟ أم لاحقاَ؟
- ما هي المعايير والشهادات التي بين أيدينا لشكل هذه الرسالة المسلمة عبر تاريخ إنجازها؟ (التأثير)

3- مقاربة ايكونولوجية:

- **المجال الثقافي والاجتماعي:**

- هوية الرسالة الفنية.
- معرفة الأماكن.
- السنن الموضوعية.
- الديانة وتأثيراتها.

- السنن التضمينية.

- **مجال الإبداع الجمالي في الرسالة:**

- سنن الأشكال والخطوط: عن طريق تقسيم الصورة بخط عمودي واحد، يقسمها إلى قسمين، الجزء الأيسر الذي يدل على المستقبل القريب، والأيمن الذي يدل على الماضي القريب، هذا إذا كانت الصورة مصممها عربي. أمَّا إذا كانت الصورة من تصميم أجنبي فتكون العكس.

- سنن الألوان: يقصد بها هل تحققت الوحدة الجمالية بانسجام الألوان، وترابطها أم لا .

- سنن التشكيلية: يرجع هنا إلى موضوع التكوين الجيد في الصورة، بحيث لا يشتت العين من خلال توازن العلامات التي تحتويها الصورة، وتكامل معانيها حتى نحصل على المعنى النهائي، والمقصود تحقيقه من وراء هذه الرسالة.(50)

4- المقاربة السيميولوجية:

- **مجال البلاغة الرمزية في الرسالة:**

- العلامة البصرية التشكيلية.

- العلامات البصرية الأيقونة، أو حوافزها الباعثة.

- العلامات البصرية المختلفة.

- العلامات الحيزية أو الماكثة بين مختلف العلامات، ونستطيع أنْ نلتمسها من أول المنظر إلى آخره، أو من اليسار إلى اليمين.

- دراسة وصفية لمختلف التصورات التشكيلية للموضوع، ودراسة كل ما يمثل عهد أو عصر.

- **المعنى التقريري الأول والمعنى التضميني الثاني:**

- هل منتج الرسالة اقترح تفسيراً، ومعنى مخالف للعنوان الأصلي للرسالة، أو لمعناها التقريري؟ ما هي تفسيرات الرسالة البصرية المتزامنة مع إنتاجها؟

- ما هي التفسيرات اللاحقة للرسالة؟

- **حوصلة وتقييم شخصي:**

من خلال العناصر الأساسية التي استخلصناها من وصف الرسالة في البند الأول ومقاربة النسق والإحصاء وجميع الشروح المختلفة:

- ما هي الحوصلة العامة التي نستنتجها من ذلك؟
- كيف ننظر الآن لهذه الرسالة البصرية؟
- ما هي التقييمات الذاتية الخاصة بذوقنا الشخصي؟

الخاتمة:

من خلال ما تم استعراضه من أفكار في المجال السيميائي، يمكن استخلاص أهم النتائج وهي:

1- السيميائية استمدت أصولها ومبادئها من علوم عديدة ومختلفة مثل الفلسفة، اللغة، المنطق، التحليل النفسي، الانثربولوجيا، علم النفس الاجتماعي... وغيرها من العلوم الأخرى، وبالتالي فموضوع السيميائيات غير محدَّد في مجال واحد، بل هي تهتم بكل مجالات السلوك الإنساني.

2- السيميائية كلمة مرادفة للسيميولوجيا، والسيميوطيقا في اللغة العربية، وهي العلم الذي يهتم بدراسة العلامات اللفظية وغير اللفظية، والعلامة تتكوَّن من الدال والمدلول، وبالتالي فالرمز يقابل الدال، والفكرة والمفهوم يقابل المدلول.

3- إنَّ التحليل السيميائي هو شكل من أشكال البحث الدقيق بالمستوى السطحي والعميق للرسائل الإعلانية، والألسنة بحيث يلتزم فيها الباحث بالحياد نحو هذه الرسائل، والوقوف على الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية.

4- أصبح المنهج السيميائي من المناهج المهمة التي لم يعد من السهل الاستغناء عنها؛ لما تمثله من أهمية كبيرة في تحليلها عند الكثير من الدارسين والباحثين في مجال اللسانيات والإعلام والفنون وعلم النفس والاجتماع والسينما والموضة والأزياء... وغيرها ويعد تداخل وتعدد مصطلحاتها وتشعبها من أهم المشاكل التي تواجه منهجها.

5- يتحلَّى الباحث أو الناقد في المجال السيميائي بسلامة الذوق وجمال الأداء النقدي، وأصالته من خلال استنباط وتفحص العلاقات الخفية التي تحكم البنية اللغوية وغير اللغوية. لذلك يعد التفكيك والتركيب والتحليل المحايث والبنيوي من المبادئ الأساسية للسيميائية.

6- هناك العديد من الاستخدامات للسيميائية منها: الإشهار والإعلان والسينما والقصص المصورة وقراءة الصورة الثابتة والمتحركة واللوحات التشكيلية والتحليل النفسي والمسرح وغيرها.

7- تعد الصورة أداة تعبيرية سلكها الإنسان منذ زمن بعيد لتجسد المعاني والأفكار والأحاسيس، وبالتالي فهي عبارة عن أحد أهم العلامات غير اللغوية، أو أنَّها نظام للعلامات الاتصالية، وتحمل العديد من الدلالات المختلفة وتنقل الرسائل المتنوعة ذات الرموز المحددة، التي يصعب فهمها وتحليلها إلا إذا فهمنا فك رموزها.

8- إنَّ علامات الحيوانات وعلامات الحواس المختلفة من لمس ومذاق وشم وعلامات الاتصال البصري والتشخيص الطبي وحركات وأوضاع الجسد والموسيقى واللقطات المصورة واللغات المكتوبة والأبجديات المجهولة والألوان والحركات والأشكال الهندسية والخطوط وأشكالها وأحجامها...وغيرها وهي مواضيع مختلفة لها علاقة وثيقة بصلة بالسيميائية، بل هي السيميائية بذاتها؛ لأنَّها مبنية على علامات ورموز ودلالات.

9- من خلال التحليل السيميائي للصورة البصرية أصبح بالإمكان الكشف عن ما تخفيه الصور عن طريق العديد من النماذج الموجودة في هذا المجال، الذي اختار البحث منه النموذج التحليلي المعد من طرف (قدور)، الذي يركز فيه على المقاربات التالية:

- المقاربة الوصفية للمرسل والرسالة ومحاورها.
- المقاربة النسقية التي اهتمت بالرسالة البصرية من حيث المدرسة الفنية المنتمية لها وعلاقتها بالمجتمع.

▪المقاربة الأيكونولوجية التي اشتملت على المجال الثقافي والاجتماعي لموضوع الرسالة البصرية.

▪المقاربة السيميولوجية التي اهتمت بتحليل العلامات البصرية ومدلولاتها من حيث الشكل وزوايا اللقطات و الإضاءة والألوان والجانب النفسي ومدلولاته، والإخراج بشكل عام.

هوامش البحث:

(1) سعيد بن كراد، السيميائيات وموضوعها، مجلة بحوث سيميائية، عدد3-4، ديسمبر 2007م، ص 179.

(2) ليلى شعبان، وسهام سلامة، المنهج السيميائي في تحليل النص الأدبي، المجلد الأول من العدد الثالث والثلاثين لحولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإسكندرية، ص .786.

(3) عقيل مهدي، سيميائية الصورة والخبر، مجلة الباحث الإعلامي، العدد 33-34 ص 9.

(4) نسمة أحمد البطريق، الإعلام والمجتمع في عصر العولمة، دراسة في المدخل الاجتماعي،(القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر،2004م)، ص 110.

5) جميل الجرجاوي، مدخل إلى المنهج السيميائي، سيميائيات/ html (متاح في 8 يوليو-2014م).

(6) المرجع السابق.

(7) آن اينو وآخرون، السيميائية، (تر)، (عمان: دار مجدلاوي للنشر،2008)، ص 33.

(8) سعيد بنكراد، معجم السيميائيات، موقع سيميايات بنكراد htm

(9) المرجع السابق.

(10) فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، (الجزائر: منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، 2010م)، ص 73.

(11) المرجع السابق، ص 199.

(12) جميل حمداوي، مرجع سابق

13) J. Ray-Debove , Le Robert et Cle international, p.512.

(14) إبراهيم محمد سليمان، مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة، (الزاوية: جامعة الزاوية – المجلة الجامعة– العدد السادس عشر– المجلد الثاني– أبريل– 2014م.)ص 167.

(15) Genevieve Jacquinot, Image et pédagogie ,Paris, Presses universitaires de France,1977,p 110

(16) M. Joly,l image et les signes, Paris, Armand colin,2011,p 26 .

(17) حسنين شفيق،التصوير الصحفي،(القاهرة: دار فكر وفن،2009م) ص 88.

(18) ساعد ساعد وعبيدة صبطي، الصورة الصحفية دراسة سيميولوجية ،(القاهرة: المكتب الجامعي الحديث، 2011م) ص83.

(19) المرجع السابق، ص 80.

(20) المرجع السابق، ص38.

(21) حسنين شفيق، التصوير الصحفي،(القاهرة: دار فكر وفن،2009م) ص 73.

(22) خالد فرجون، التصوير الضوئي(القاهرة: دار الحديث،2002) ص19.

(23) جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقية "التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية" المغرب (مكتبة م المثقف ،2015) ص 7.

(24) قدور عبد الله، سيميائية الصورة، (الأردن: مؤسسة الورق للنشر والتوزيع،2007م)، ص207.

(25) Fanny Deschamps, lire l' image, op, cit,p 52.

(26) محمد كشاش، اللغة والحواس، نقلاً عن فاطمة الزهراء بايزيد، سيمياء الحواس، محاضرات الملتقى الدولي الخامس، السيمياء والنص الأدبي، 2008م، ص 471.

(27) دليلة الرغودي سيميائية الجسد في ثلاثية أحلام مستغانمي، أطروحة دكتوراه في النقد الأدبي الحديث والمعاصر، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب واللغات، تلمسان الجزائر،2014، ص109.

(28) دليلة الرغودي سيميائية، المرجع سابق، ص131.

(29) فاطمة الزهراء بايزيد، سيمياء الحواس، محاضرات الملتقى الدولي الخامس، السيمياء والنص الأدبي، 2008م، ص 481.

(30) دليلة الرغودي سيميائية الجسد في ثلاثية أحلام مستغانمي، مرجع سابق، ص 127.

(31) باية سيفون، محاضرات في السيميولوجيا. ص 42-44

(32) المرجع السابق، 45.

(33) عبد الفتاح رياض، التصوير الملون،(القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ب ت) ص405.

(34)جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقية "التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية" مرجع سابق، ص7.

(35) ليلى شعبان، وسهام سلامة، المنهج السيميائي في تحليل النص، مرجع سابق، ص789.

(36) المرجع السابق، ص789.

(37) ساعد ساعد و عبيدة صبطي، الصورة الصحفية دراسة سيميولوجية، (الأسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2012م)، ص 15.

(38) محمود خليل و محمد منصور، إنتاج اللغة الإعلامية في النصوص الإعلامية، مركز القاهرة للتعليم المفتوح، ص223.

(39) عقيل مهدي، سيميائية الصورة والخبر، مرجع سابق، ص19.

(40) عصام نصر سليم، استخدام السيميولوجيا في تحليل الصورة التلفزيونية، مرجع سابق ، مجلة البحوث الإعلامية، جامعة الأزهر، العدد الحادي عشر يوليو1999م، ص134.

(41) جوناثان بيغنل، مدخل إلى سيمياء الإعلام، (تر) محمد شيا (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2011م)، ص25.

(42) دنيال تشادلر، أسس السيميائية.(تر) طلال وهبه، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ص371.

(43) فاتح علاق، التحليل السيميائي للخطاب الشعري، (دمشق: مجلة جامعة دمشق، المجلد 25– العدد الأول والثاني، 2009م) ص 223.

(44) دنيال تشادلر. أسس السيميائية، مرجع سابق، ص 368.

(45) قدور عبد الله، سيميائية الصورة مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم، مرجع سابق، ص 207.

(46) شولز روبرت، السيمياء والتأويل، نقلاً عن سعدية محسن، ثقافة الصورة ودورها في إثراء التذوق الفني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية التربية، ص54.

(47) سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، (الرباط: منشورات الزمن، سلسلة شرقات، 2003م)، ص79.

(48) المرجع السابق، ص79.

(49) قدور عبد الله، سيميائية الصورة مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم، مرجع سابق، ص210.

(50) ساعد ساعد و عبيدة صبطي، الصورة الصحفية دراسة سيميولوجية، مرجع سابق، ص 53.

استعراض لاستعمال وسوء استعمال المضادات الحيوية في الأطفال ووجهة نظر الآباء في استعمال المضادات الحيوية في مدينة الزاوية

أ.مبروكة عمرو جمعه شريحه
كلية الصيدلة / جامعة الزاوية

أ.حاتم عاشور مسعود
المعهد العالي للتقنيات الزراعية بالغيران

سوء استخدام المضادات الحيوية في الوقت الحالي يعد من المشاكل الصحية التي تواجه قطاع الصحة على المستوى الدولي و يزيد من تكلفة الخدمات الصحية باعتبار أنَّ الاستعمال السيئ للمضادات الحيوية يؤدي إلى مقاومة البكتريا للمضادات الحيوية ، و عدم فاعليه الأدوية في علاج الأمراض المزمنة وكذلك ظهور الأعراض الجانبية للمضادات الحيوية بشكل أكثر خطورة . والجدير بالذكر أنَّ هناك عدة عوامل قد تؤذي وتدعم سوء استخدام أو كثرة استعمال المضادات الحيوية في المجتمع الليبي ، لهذا تستعرض الدراسة الحالية وجهة نظر الآباء عن كيفية استخدام المضادات الحيوية لأطفالهم في مستشفى الزاوية لمدة أربعة اشهر (2012/2011)، من خلال تحليل معلومات وسلوك وممارسات الآباء في استعمال المضادات الحيوية لأطفالهم. بعض البيانات جمعت وأُخذت من وصفات الأطفال المرضى حيث تم تجميع200 وصفة طبية كدراسة مرجعية و تم تحليل النتائج ببرنامج احصاء مايكروسوفت اكسل. وقد أظهرت النتائج المتحصل عليها أَن 99% من الوصفات أعطي فيها مضادات حيوية من غير إجراء مزرعة لتحديد نوع البكتريا ونوع المضاد الملائم لها. 67% من الآباء لا يحتفظون ببواقي المضاد الحيوي لاستعماله مرة أخرى. 66% من المستجوبين لا يعطون المضاد لأطفالهم في الوقت المحدد وأيضاً 51% من الآباء لا ينهون المدة المحددة للمضاد نتيجة تحسن الطفل في الأيام الثلاث الاولى. من خلال هذه الدارسة كان هدفنا تسليط الضوء حول

استعمال المضادات الحيوية في المجتمع الليبي في مدينة الزاوية من خلال استجواب المرضى و أولياء أمورهم لأنّ المريض وأهله يعتبرون جزء مهماً في إساءة استعمال المضادات الحيوية من خلال سؤال الآباء عن طريقة استخدام وحفظ المضادات لأبنائهم.

ABSTRACT

Antibiotics misuse is currently one of the major public health issues worldwide. This misuse lead to the development of bacterial resistance, increasing the burden of chronic diseases, rising costs of health services and the development of side effects. Several factors may influence this pattern of overuse. A questioner review on antibiotic use and misuse in children in Al-zawiya hospital, Libya during a period of four months (2011/2012). Through this study, we aim to analyses the knowledge, attitude and practices of antibiotics use among parents of children. Some data were collected retrospectively from inpatient prescriptions (200 prescriptions studied). The data then was evaluated by Microsoft Excel software for analysis and descriptive statistics. About 99% of patients given an antibiotics without culture sensitivity tests (c/s). About 67% of the parents did not keep the antibiotic remaining for a second use. Around 66% of the total reviewed parents did not give their children the antibiotic in the exact time. 51% of the parents did not finish the antibiotic course to the exact duration.

In this study we aimed to provide the prescribers with information about the use of antibiotics in the Alzawia community as the patients represent a significant source of antibiotic misuse in the community. Therefore we evaluate patient contribution in antibiotic use, we questioned 200 parents about the rational use of the antibiotics in children. In addition, this also helps physicians to have a more precise idea about prescriptive patterns prevalent in the Libyan community.

Keywords: Antibiotics overuse, Bacterial resistance, Pediatrics, Questionnaire, Libya

INTRODUCTION

Misuse of antibiotic treatment potentially implies non-compliance with recommended and prescribed therapy. The concept of noncompliance involves practices including self-prescription, incomplete treatment, missing the doses, taking sub optimal doses and reuse of left over antibiotics Kardas P, et al(2005). Antibiotic misuse is a worldwide problem and results in the rapid development of antibiotic resistance, increased health care cost, increased failure of treatment, frequent and prolonged hospitalization, more outpatient and ER visits. A large systemic review from various regions and countries; reporting a mean compliance with antibiotic treatment of 60.2%, and use of left over antibiotics of 28.6% Kardas P, et al(2005). Self-medication is considered as the use of drugs in treating

self-diagnosed illnesses or symptoms and the intermittent or continuous use of prescription drugs to treat chronic diseases or recurrent symptoms; antibiotic storage at home predicts self-medication Abasaeed, A, et al (2009). Antibiotics are the most important medication and their misuse is mainly for the viral respiratory tract infections, with a parental belief for reduction in the severity of symptoms Friedman BC, et al (2011). In United Arab Emirates, self-use of antibiotics was practiced by 34% of parents in children. Major predictors of antibiotic misuse were storing antibiotics at home and ease of obtaining antibiotics. Another study from Jordan reported 39.5% of self-medication for antibiotics. Main reasons were found the previous experience and socioeconomic factors, low income and education Barah F and Goncalves V(2010).

Huang et al. (2007) believed that a considerable amount of antibiotics prescribed to children is inappropriate. This significant finding of the escalating antibiotic misuse especially in children is therefore considered one of the most important global public health issues. Ali & Ahmed (1995), found that antibiotics were the drugs most commonly prescribed by the primary care physicians for all age groups representing 40-63% of the total drug prescriptions in the Asir region, in southern

Saudi Arabia. Similarly, Ahmed & Al-Saadi (2005) studied the prescribing patterns of 200 doctors in Saudi Arabia and found that the most frequent drug categories prescribed for all age groups were antibiotics. Thus, information from these resources emphasizes the need for continuing medical education on the physicians' rational prescribing behavior.

Although antibiotics have a significant role in the reduction of morbidity and mortality rates worldwide, their increasing inappropriate consumption leads to the development of bacterial resistant strains. Such resistance to antibiotics is likely to lead to reduction in the effectiveness of many antibiotics (Schroeder, K., & Fahey, T. (2002). Moreover, antimicrobial resistance places both populations and individuals at risk (JETACAR, 1999, Mainous, et,al 2003 and Simasek, M., & Blandino, D. 2007). Green, (2006) asserts that antibiotics are becoming inadvisable with the emergence of antibacterial resistance.

The cost of health services will be significantly elevated if the problem of antibiotic misuse persists (Al-Faris & Al-Taweel, 1999; Foster & Sabella, 2011; JETACAR, 1999; Sarahroodi, et al., 2010). For example, according to West, (2002), $2 billion are spent each year in USA on over-the counter preparations to

treat cold symptoms, mainly in children. Moreover, Mainous & Hueston (1998) examined the use of antibiotics to treat URTIs in outpatient setups in USA, and found that 23% of the total cost was for the unnecessary use of antibiotics.

The problem of antibiotic misuse may be influenced by several contributing factors, such as cultural, cognitive (e.g. parents pressure), educational, and socio-economic factors integrated at the level of patients or parents, physicians and pharmaceutical industries. Parental expectation (Real or perceived) is a major factor that influences physicians' prescribing behavior. Studies have revealed that most parents expect physicians to prescribe antibiotics for their children even when presenting with viral infections such as most URTIs (Huang, et al., 2007). In addition, about half of pediatricians in USA report frequent parental pressure to prescribe non-indicated antibiotics (Huang, et al., 2007).

Health education is an important factor contributing to the escalating problem of antibiotic over prescription. Cebota-renco & Bush(2007) revealed that patients' or parents' lack of knowledge in antibiotics therapy (i.e. to treat bacterial infections) and the harmful effect caused by inappropriate

use (i.e. to treat viral infections) is a contributing factor to the trend of antibiotic misuse.

Evidence shows that careful health professional education in addition to patient awareness would be effective in reducing excessive use of antibiotics(Green, 2006; Panaga-kou, et al., 2011; Teng, et al., 2004). Rising public and health care providers' awareness regarding antibiotics is evidently effective in reducing antibiotic misuse. However, delivering such education may differ according to the setting where the intervention strategy is targeted.

PATIENTS AND METHOD

Identical questionnaires, made up of 25 were used . Questions determined how the patient or parent viewed the need for medical advice and drug therapy. Interviewees were also questioned about their belief in antibiotic therapy. Interviewees were also asked about their adherence to their most recent course of antibiotics in terms of taking the required number of daily doses and the full duration of the course.

RESULTS

A total of 200 children prescriptions were collected from Alzawia hospital pharmacist during a 4 months study 2011-2012.

Firstly parent's interview on the use of the antibiotics:

The eighty seven parents (43%) were given their children an antibiotic at home before consulting a physician while 56% of the reviewer were did not give antibiotic without prescription.

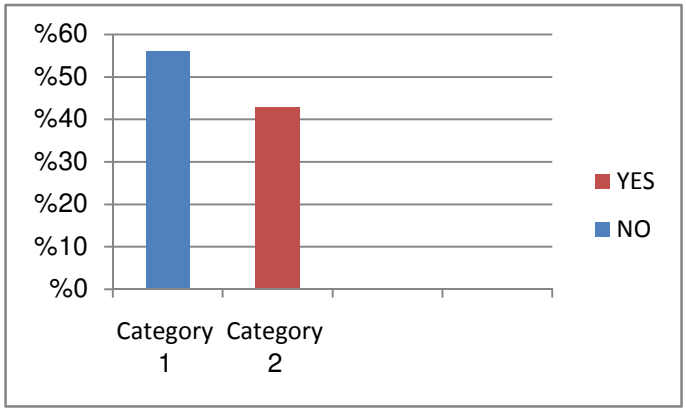


Figure 1:The Percentage of parents had given their children an antibiotic at home before consulting a physician.

In relation to figure 2 the following finding were noted: 31% of the cases believed that their children required antibiotic when the doctor did not prescribe it, while 69% of the cases agree with the doctor.

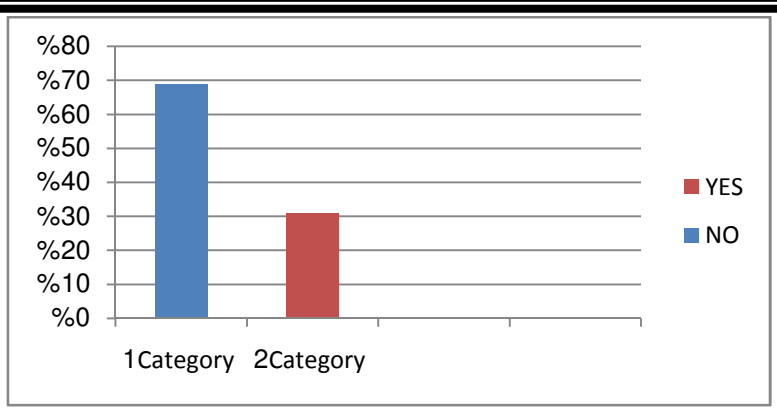


Figure 2: Percentage of parents believed that their children had required an antibiotic when the doctor did not prescribed

The percentage of parents had finished the duration of course of antibiotic to their children were 48% while 51% of the parents did not finish the antibiotic course to the exact duration .

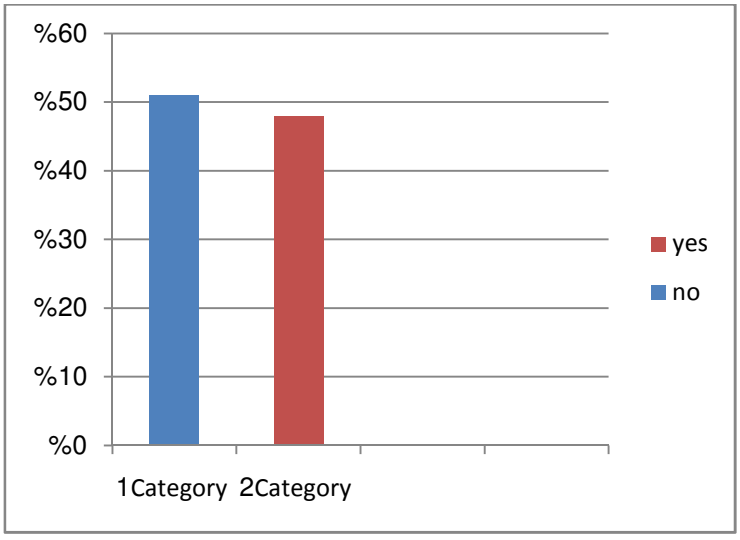


Figure 3: The antibiotic treatment and the correct duration.

Eighty-one percent (163) of the reviewed parents had read the leaflet of the antibiotics before use it, while 18% (37) did not read the antibiotic leaflet.

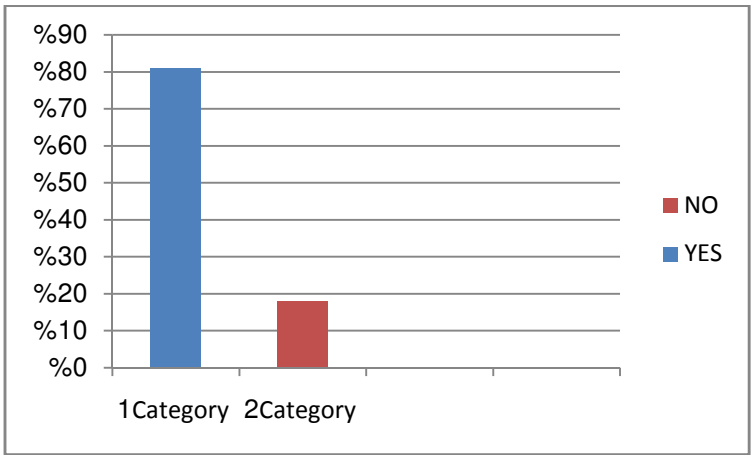


Figure 4: The percentage of parents had read the leaflet of antibiotic before use it.

There were 66% of the total reviewed parents did not give their children the antibiotic in the exact time, while only 34% of the parents give the antibiotic in the exact time schedule.

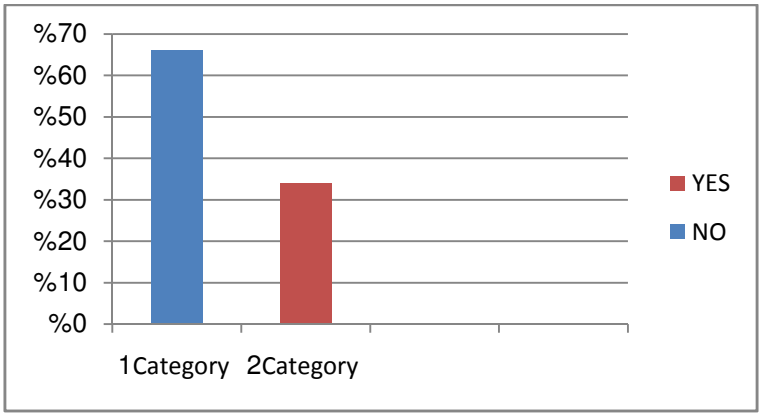


Figure 5: The percentage of parents that did not give their children the antibiotic in the exact time.

There were 83% of the total cases had revealed their children to the doctor if the child did not improved whiten 2-3 days and 16% of the cases revealed the child after more than 3 days.

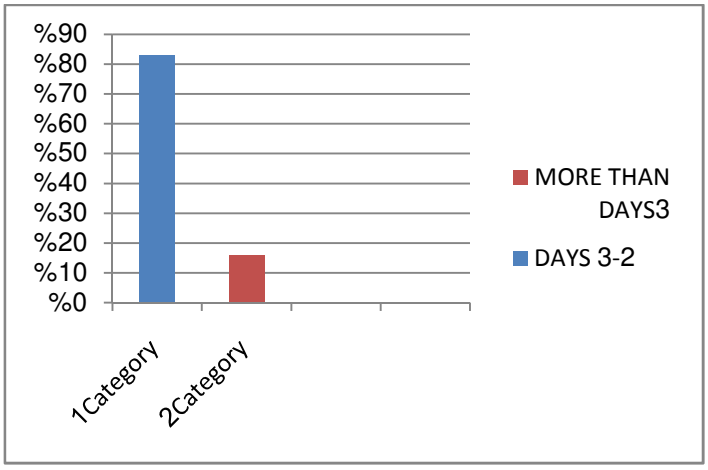


Figure 6: The percentage of parents had revealed their children to the doctor if the child did not improved.

Sixty-nine percent of the total parents did not give the same antibiotic to another child if get sick, however 31% of the parent give the same antibiotic to the another child if get sick.

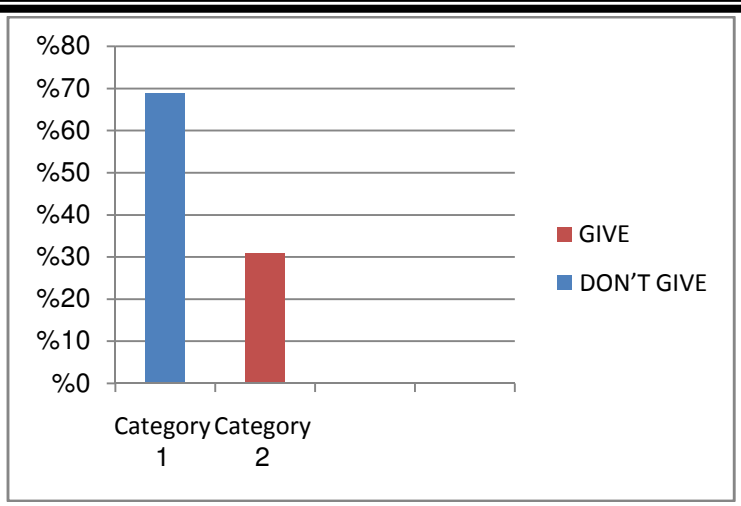


Figure 7: The percentage of parents had given the same antibiotic treatment to another child if get sick.

As shown in figure 8: 52% of the parents shake the antibiotic bottle before each use while 48% of the parents did not shake the antibiotic bottle before use it.

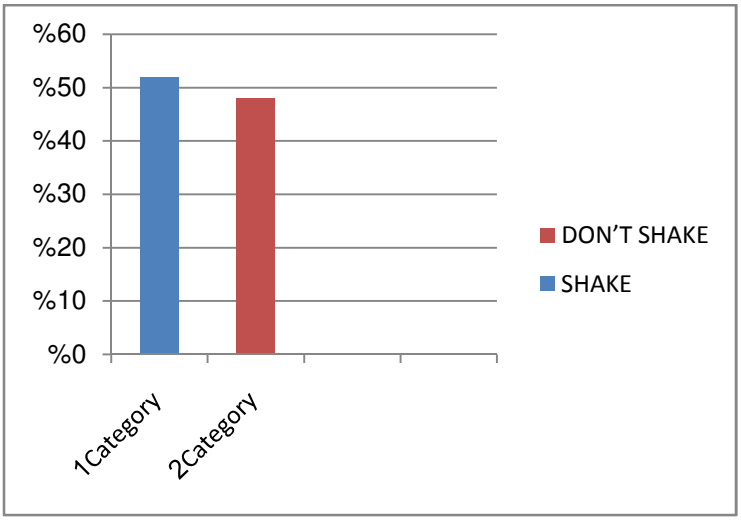


Figure 8: The percentage of parents that had shaken the bottle of antibiotic drug before every use.

High percentage (67%) of the parents did not keep the antibiotic remaining for a second use, while 33% of the parent keep the antibiotic remaining for second use.

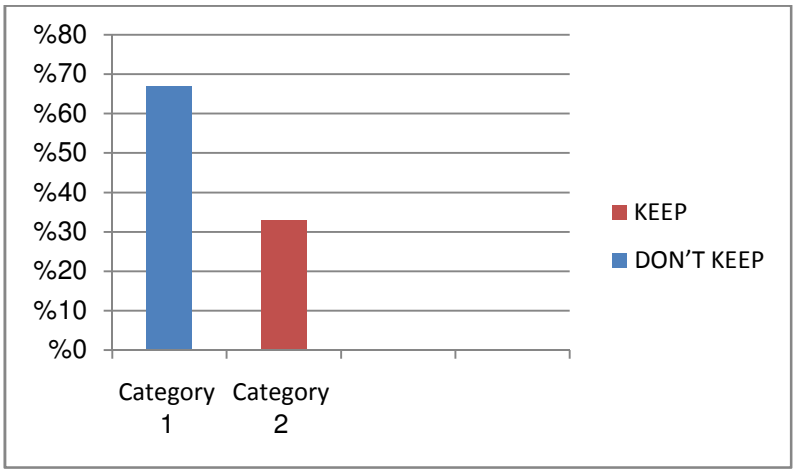


Figure 9: The percentage of parents that keep the antibiotic remaining and kept for second use.

Secondly not only the parent make mistake during use of antibiotic, the doctors may make mistake during prescription of antibiotic as it may give antibiotic without the weight of baby or it may give wrong dose.

The numbers of prescription of antibiotic treatment without diagnosis were 91(45%), while the numbers of prescription with diagnosis were 109 (54%)

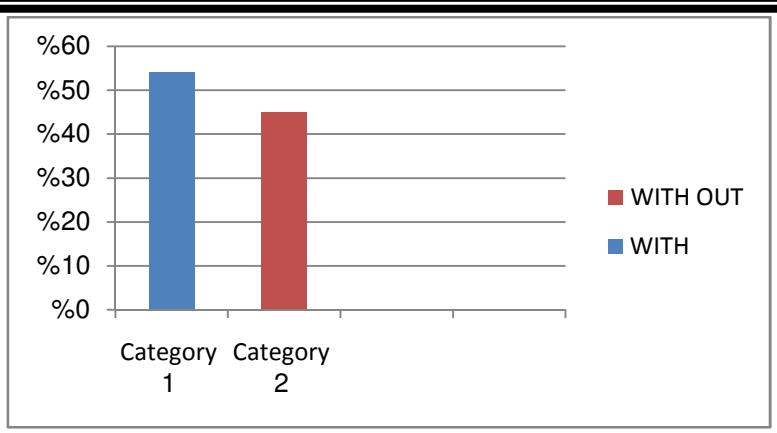


Figure 10: The antibiotic prescription and the diagnosis.

The number of prescriptions without bacterial culture investigation were 198 (99%) while only two prescription (1%) with bacterial culture investigation.

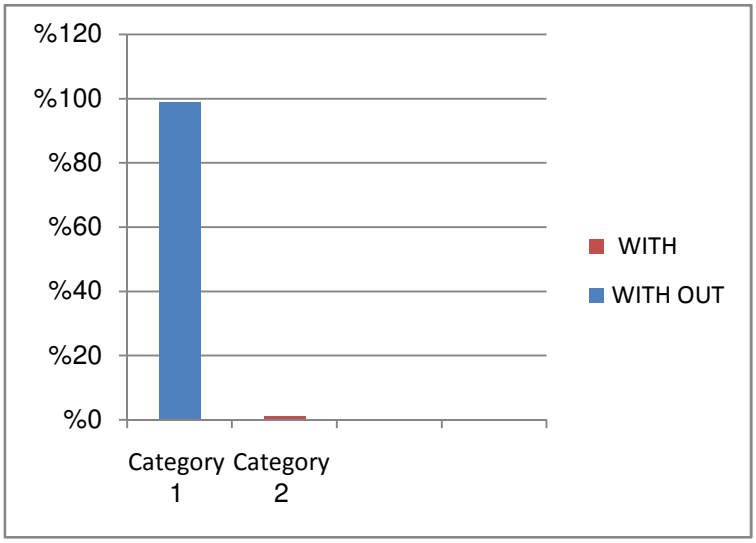


Figure11: The antibiotic prescription and bacterial culture.

The number of prescriptions without the weight of the child were 27 (13%) while e173 prescription (68%) with the weight of the child .

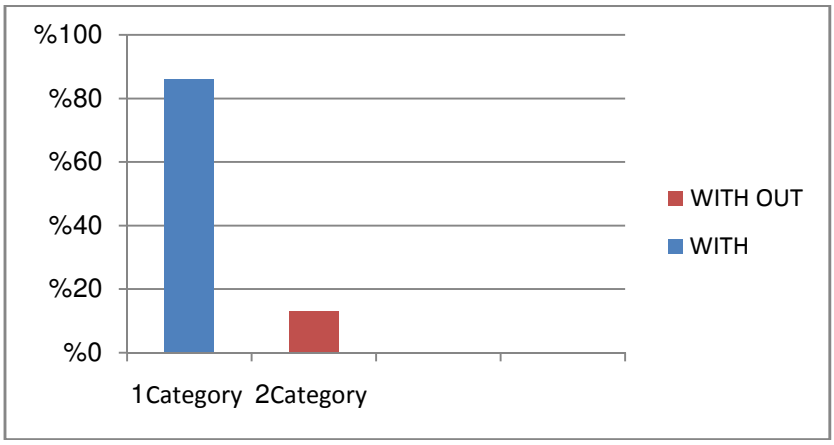


Figure 12: The prescription and the weight of the child.

Fifty-nine percent of the prescription did not contain dose of antibiotic and 141 prescription contain dose of the antibiotic. From this 114 doses (80%) are correct and 19% are incorrect doses.

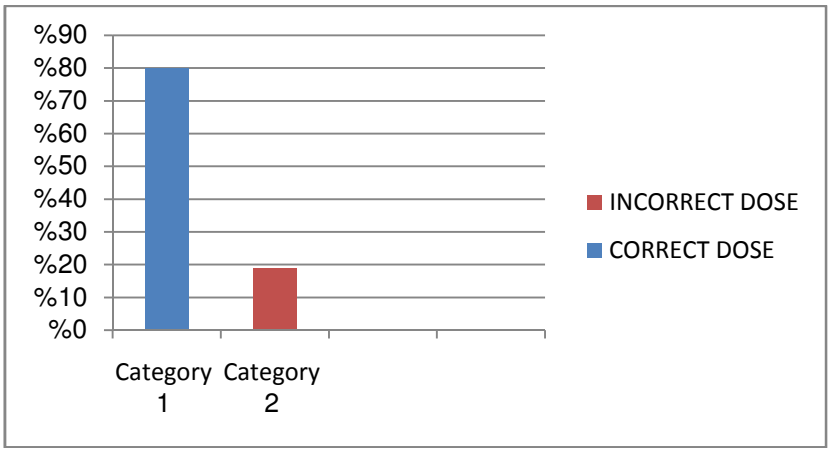


Figure 13: The percentage of the correct antibiotic doses.

Discussion

The principal aim of drug utilization research is to facilitate the rational use of drugs in populations. For the individual patient, the rational use of a drug implies the prescription of a well-documented drug at an optimal dose, together with the correct information, at an affordable price. Drug utilization research can increase our understanding of how drugs are being used. Several reports have investigated the antibiotic utilization pattern in various hospitals around the world Huang et, al (2007). Krivoy N, et al (2007), has reported concern about the continuous, indiscriminate and excessive use of antimicrobial agents that promote the emergence of antibiotic-resistant organisms. Monitoring antimicrobial use as well as evaluating prescription habits are some of the strategies recommended to contain resistance to antimicrobials. Antimicrobial resistance substantially raises already-rising health care costs and ultimately increases patient morbidity and mortality (west, 2002).

This study suggests that patients represent a significant source of antibiotic misuse in the community. Some patients had to exaggerate their symptoms to get the prescription. A majority of patients were willing to take antibiotics for conditions likely to have a viral origin, such as flu, sore throat, cough or earache. Data suggest that patients can exert pressures on

doctors for antibiotic prescriptions for common respiratory tract infections. Keeping leftover medication for future use was another source of misuse, because these antibiotics are kept in uncontrolled conditions and potentially used later without a medical prescription. It was possible to get antibiotics directly from the pharmacist without prescription in, even where this practice is illegal. This gray area of pharmaceutical practice deserves further investigation to know the relative importance of over-the-counter sales.

Noncompliance may have an impact on antibiotic resistance in the community, as illustrated in multiple drug–resistant tuberculosis Mainous, A., & Hueston, W. (1998). Patients' attitudes varied according to the country. Spain and Thailand were characterized by low compliance and low percentage of mothers having concerns about their child taking antibiotics, implying that antibiotics are considered as trivial drugs. The British appeared as the most disciplined patients, with high self-reported compliance, drugs taken at exact intervals and high respect for the physicians, a trait also shared in Belgium and France. Much more emotional attitudes were recorded in Turkey and Colombia: antibiotics are "strong," they undermine immunity, part of a course can be saved for future use, great concerns regarding the children with respiratory infection are expressed, the demand for medical support is high even though

many mothers think they are better judges than their doctors. The reasons for these differences are probably multiple, including access to medical care facilities, health insurance system as illustrated in a study conducted in rural China Huang,. et al (2007), education, and even cultural background. A notable point is that our study participants (51%) did not finish the duration of antibiotic.

From the data obtained, only two patients were found to have undergone microbial culture investigations, showing that the demand for the initiation of treatment could have dominated over the time-consuming tests for identification of microorganism. Prescribers might have started treatment based on experience about the indication.

A large majority of interviewees believed that doses should be taken at exact intervals as prescribed, including during the night. Almost a quarter of the patients (33%) or mothers saved part of the antibiotic course for future use. Recent studies in European children, also by interviews after antibiotic courses for common respiratory infections, gave similar results on non-adherence attitudes as those presented in this study, 55.7% in Spain Edwards DJ., et al (2002) and 69.5% in Germany You JH, et al (2008).

The percentage of patients who claimed to finish the antibiotic course were 48%. This in accordance with 53% in Thailand while 90% in the United Kingdom of patients claimed to finish the antibiotic course. The reasons for stopping the course prematurely were mostly because the patients felt better.

History of successful treatment by antibiotics in a family member is vulnerable to increase misuse and storage of leftover antibiotics. In our study 34% disagreed that the repeated use of a specific antibiotic in the community may make it less effective in the future. This indicates a low awareness for the development of bacterial resistance. Such an issue is reported from a study that 28% were unaware of the dangers associated with antibiotic misuse, (You JH, et al 2008), education about the appropriate usage of antibiotics and the issue of bacterial resistance should be introduced to the public. Failure to complete therapy, ignoring and skipping dosage, reusing leftover antibiotic and self-medication can have detrimental effects both at the individual and community level with development of resistance, low potency, diagnostic errors, and therapeutic problem (You JH, et al 2008).

conclusion

Antibiotics misuse/overuse is an important public health issue that affects the community and the individual. This misuse

of antibiotics, especially in children, will increase the risk of developing bacterial resistance which emphasis on the need to discover the contributing factors to this overuse of antibiotics, Kousalya Prabahar, (2007).(

we conclude, the need to educate community regarding antibiotic use and the consequences of misuse: what diseases actually require antibiotics, why full daily doses must be respected, absence of significant alterations of immunity associated with antibiotic therapy, danger of keeping part of a course for future uncontrolled use, and need of a prescription for getting antibiotics from the pharmacist could be some of the issues to be discussed with the patients.

References

Abasaeed, A Vlcek J, Abuelkhair M, Kubena A, (2009): Self Medication with antibiotics by the community of Abu Dhabi Emirates, United Arab Emirates. J Infect Dev Ctries; 3; 491-97.

Ahmed, K., & Al-Saadi, A. (2005). A survey of multiple prescriptions dispensed in Saudi Arabia. Pakistan Journal of Pharmaceutical Sciences, 18(2), 1-2.

Al-Azzam SI, Al-Husein BA, Alzoubi F, Masadeh MM, Al-Horani MA.(2007): Self-medication with antibiotics in Jordanian population. IntJoccup Med Environ Health ; 20; 373-80.

Al-Faris, E., & Al-Taweel, A. (1999). Audit of prescribing patterns in Saudi primary health care: What lessons can be learned? Ann Saudi Med, 19(4), 317-321.

Ali, M., & Ahmed, M. (1995). Problems of drug prescription at primary health care centres in Southern Saudi Arabia. Saudi Medical Journal, 16(3), 213-216.

Cebotarenco, N., & Bush, P. (2007). Reducing antibiotics for colds and flu: a student-taught program. Health Education Research, cym008.

Edwards DJ, Richman PB, Bardley k, Eskin B, Mandell M. Parental use and missuse of antibiotics; are there differences in urban us. Suburban settings? Acad Emerg Med. 2002;9; 22-26.

Foster, C., & Sabella, C. (2011). Health Care-Associated Infections in Children. JAMA, 305(14), 1480-1481.

Friedman BC, Schwabe-Warf D, Goldman R, (2011): Reducing inappropriate antibiotic use among children with influenza infection. Can Fam Physician; 57;42-44.

Green, R. (2006). Symptomatic treatment of upper respiratory tract symptoms in children South African Family Practice, 48(4), 14-19.

Huang, S., Rifas-Shiman, S., Kleinman, K., Kotch, J., Schiff, N., Stille, C., et al. (2007). Parental Knowledge

About Antibiotic Use: Results of a Cluster-Randomized, Multicommunity Intervention. Pediatrics, 119(4), 698-706.

JETACAR. (1999). The use of Antibiotics in Food-producing animals. Commonwealth of Australia.

Kardas P, Devine S, Golembesky A, Roberts C, A (2005): systematic review and meta-analysis of misuse of antibiotic therapies in the community. Int J Antimicrob Agents; 26; 106-03.

Kousalya Prabahar , (2007): Pediatric Upper Respiratory Tract Infection - Prescribing Pattern and Health Economics PublishingISBN: 978-3-96067-637-9.

Mainous, A., & Hueston, W. (1998). The Cost of Antibiotics in Treating Upper Respiratory Tract Infections in a Medicaid Population. Arch Fam Med, 7(1), 45-49.

Mainous, A., Hueston, W., Davis, M., & Pearson, W. (2003). Trends in Antimicrobial Prescribing for Bronchitis and Upper Respiratory Infections Among Adults and Children.

Panagakou, S. G., Spyridis, □., Papaevangelou, V., Theodoridou, K. M., Goutziana1, G. P., Theodoridou, M. N., et al. (2011). Antibiotic use for upper respiratory tract infections in children: A cross-sectional survey of knowledge,

attitudes, and practices of parents in Greece. BMC Pediatrics, 11(60).

Sarahroodi, S., Arzi, A., Sawalha, A., & Ashtarinezhad, A. (2010). Antibiotics self-medication among southern iranian university students. International Journal of Pharmacology, 6, 48-52.

Schroeder, K., & Fahey, T. (2002). Should we advise parents to administer over the counter cough medicines for acute cough? Systematic review of randomised controlled trials. Arch Dis Child, 86, 170-175 .

Simasek, M., & Blandino, D. (2007). Treatment of the common cold. American Family Physician, 75(4), 515-520

Teng, C., Leong, K., Aljunid, S., & Cheah, M. (2004). Antibiotic Prescription In Upper Respiratory Tract Infections. Asia Pacific Family Medicine, 3(1-2), 38-45.

West, J. (2002). Acute upper airway infections: Childhood respiratory infections. British Medical Bulletin, 61(1), 215-230.

You JH, Yau B, Choi KC, Chau CT, Huang QR , Lee SS. (2008): Public Knowledge, attitudes and behavior on antibiotic use a telephone survey in hongkong. Infection; 36: 153-157.