

دعاية وتنمية

مجلة
تنمية الموارد البشرية
للدراسات والأبحاث



رقم التسجيل: VR.3373.6323.B

ISSN (Online) 2625-5596



Journal of
Human Resources Development
for studies and research

International scientific
periodical journal

مجلة تطوير الموارد البشرية

مركز الديمقراطي العربي

Germany: Berlin 10315
Gensinger- Str: 112
<http://democraticac.de>



المراكز الديمقراطية العربية

الدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

Democratic Arabic Center
for Strategic, Political & Economic Studies

مجلة

تنمية الموارد البشرية للدراسات والأبحاث

Journal

Human resources development for studies and research

دورية علمية دولية محكمة

A member of the International Association of Peer-Reviewed Scientific Journals

مجلة تنمية الموارد البشرية للدراسات والأبحاث مجلة دولية محكمة متعددة اللغات (العربية، الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية) تصدر عن المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين.
تعنى بنشر الدراسات والأبحاث في مجال الموارد البشرية، سواء كانت هذه الدراسات ذات بعد وطني، إقليمي أو دولي
تصدر المجلة بشكل دوري (فصصية: تصدر في نهاية أفريل، جويلية، أكتوبر، جانفي) ولها هيئة علمية دولية فاعلة تشرف على عملها وتشمل
مجموعة كبيرة لأفضل الأكاديميين من عدة دول، حيث تشرف على تحكيم الأبحاث الواردة إلى المجلة.
وتحتسب المجلة إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر فيها، وإلى لائحة داخلية تنظم عمل التحكيم. كما تعتمد مجلة تنمية الموارد البشرية للدراسات
والأبحاث في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكمة.
الرقم التسلسلي المعياري

Nationales ISSN-Zentrum für Deutschland

ISSN (Online) 2625-5596

قواعد البيانات التي تنتمي إليها المجلة

- DNB _ المكتبة الوطنية الألمانية
- ZDB _ الفهرس الألماني الموحد للدوريات

المركز الديمقراطي العربي

للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

DAC Democratic Arabic Center GmbH

Democratic Arab Center for Strategic, Political & Economic Studies

Berlin / Germany

Berlin 10315 Gensinger Str: 112

Tél: 0049-Code Germany(030- 54884375/ 030- 91499898/ 030- 86450098) - Mobile: 00491742783717

العدد الواحد والثلاثون

جانفي 2026



المَرْكُزُ الْدِيمُقْرَاطِيُّ الْعَرَبِيُّ

للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية

Democratic Arabic Center
for Strategic, Political & Economic Studies

مجلة تنمية الموارد البشرية للدراسات والابحاث

Human resources development for studies and research

رئيس المركز الديمقراطي العربي

أ. عمار شرعان

رئيس التحرير

د. منير بن دريد، جامعة سوق أهراس-الجزائر

نائب رئيس التحرير

د. ممدوح غالب أحمد بري - جامعة النجاح الوطنية - نابلس - فلسطين

رئيس اللجنة العلمية:

أ.د. طرابلسي عبد الحق، جامعة سوق أهراس-الجزائر

هيئة التحرير:

أ. فوزي منصوري، جامعة سوق أهراس-الجزائر

أ. عبد الغاني لولو، جامعة سوق أهراس-الجزائر

أ. جمال مراد، جامعة سوق أهراس-الجزائر

أ. ياسين بروك، جامعة سوق أهراس -الجزائر

أ. فريد بونخلة، جامعة تيارت -الجزائر

البريد الإلكتروني للمجلة development@democraticac.de

رابط المجلة على موقع المركز الديمقراطي العربي - برلين https://www.democraticac.de/?page_id=53375

International Standard Serial Number

ISSN (ONLINE) 2625-5596

الآراء الواردة في المجلة تلزم أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي هيئة التحرير

اللجنة العلمية للمجلة

- أ.د. محمد كريم فريحة، جامعة باجي مختار، عنابة-الجزائر.
- أ.د. فاتح عمار، جامعة باجي مختار، عنابة-الجزائر.
- أ.د. سامي حمادي، الجامعة العربية-الامريكية المفتوحة شمال امريكا، الولايات المتحدة الامريكية.
- أ.د. حاجي دوران، جامعة ايدن، تركيا.
- أ.د. مصطفى كمال شان، جامعة سكاريا-تركيا.
- أ.د. عادل ريان محمد ريان، جامعة أسيوط-مصر.
- أ.د. علي أرسلان، جامعة سكاريا-تركيا.
- أ.د. لعجال عدالة، جامعة مستغانم، الجزائر.
- أ.د. محمد غمرى الشوادفى، جامعة الزقازيق-مصر.
- Dr. Nadera Nassif, President Global Schooling Systems, USA.
- د. بن دريدى منير، جامعة محمد الشريف مساعدية، سوق أهراس-الجزائر.
- د. كاظم عادل أحمد الغول، جامعة الملك سعود، السعودية.
- د. محمد جبالة، جامعة معسکر، الجزائر.
- د. محمد صادق نهار النصيرات، الجامعة الدولية للعلوم والتكنولوجيا، سوريا.
- د. زهير شلابي، جامعة سككيكدة، الجزائر.
- د. عبد الغنى تيابيبة، جامعة محمد الشريف مساعدية، سوق أهراس-الجزائر.
- د. بن صویلح لیلیا، جامعة قالمة، الجزائر.
- د. بحري صابر، جامعة سطيف، الجزائر.
- د. بن عون بودالى، جامعة ثليجي عمارالاغواط، الجزائر.
- د. تقرارت يزيد، جامعة ام البوقي، الجزائر.
- د. منصور عبد القادر منصور، جامعة الاقصى بغزة، فلسطين.
- د. معتر سوبجاكي، جامعة الجنان، لبنان.
- د. أحلام نوري منشد فليح، وزارة التربية العراقية، العراق.

أهداف المجلة:

تهدف هذه المجلة خصوصاً إلى قبول الأعمال التي توصلت إليها البحوث والدراسات في مجال الموارد البشرية، ذلك أن كل مؤسسة أو منظمة مهما كان نوعها أو مخرجاتها - سياسية، قانونية، خدماتية، اجتماعية- تقوم على مجموعة من أفراد يختلفون في تكوينهم، طريقة أدائهم، أهدافهم، وهو ما يجعل كل باحث أو متخصص يدرس وينظر إلى تركيبة الموارد البشرية من منظور يختلف عن الآخر، وبالتالي سوف تمنح المجلة هامشاً واسعاً لطرح القضايا الجوهرية والأفكار والآراء ذات العلاقة بتنمية وتطوير وتمكين الموارد البشرية من خلال التركيز على مجموعة من المواضيع مثل: تنمية الموارد البشرية، تسيير الموارد البشرية، إدارة الصراع التنظيمي، المسؤولية الاجتماعية للموارد البشرية، إدارة الوقت والإنجاز، الاتجاهات الحديثة في استقطاب وتوظيف الموارد البشرية، هندسة الموارد البشرية، الاتجاهات الحديثة في القيادة، الموارد البشرية في القطاع العام والمختلط، الموارد البشرية في القطاع الخاص، الاتصال والموارد البشرية، التكنولوجيا والموارد البشرية، ممارسات إدارة الموارد البشرية، نظم معلومات الموارد البشرية.....الخ.

كما تهدف المجلة أيضاً إلى تحقيق:

- نشر البحوث الأصلية التي لم يسبق نشرها باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية.
- تشجيع الباحثين وخاصة العرب على انجاز وتقديم أبحاثهم المبتكرة في مجال الموارد البشرية.
- إيجاد قنوات اتصال وتعاون بين الباحثين والمتخصصين في مجالات تخصص المجلة.
- متابعة ورصد آخر ما توصلت إليه الدراسات في مجال الموارد البشرية، من خلال الأحداث العلمية من مؤتمرات وندوات وغيرها على المستوى العالمي.
- المساهمة في نشر المعرفة في مجال الموارد البشرية وتعيمها في الوطن العربي من أجل خدمة المجتمع وتطويره.
- بناء جسور التواصل بين المركز الديمقراطي العربي ومحيطةه الخارجي من جامعات ومؤسسات علمية عربية وعالمية.

مجالات المجلة:

تنوع الاهتمامات التي تركز عليها المجلة من خلال البحوث المبتكرة التي يقدمها الباحثون في المجالات العلمية المتعلقة بالموارد البشرية، والتي تتدخل مع عديد التخصصات الاقتصادية، الإدارية، الاجتماعية، السياسية، القانونية، النفسية....الخ، ذلك أن كل تخصص يدرسهها وينظر إليها من جانب مختلف عن الآخر قد يكون تقني، سلوكي، تنظيمي، تسييري....الخ.

لذلك سوف نفتح المجال لكل باحث في مجال تخصصه ليقدم آرائه ومنظوره للموارد البشرية بناء على خلفيته الأكademie.

شروط وضوابط النشر الخاصة في – مجلة تنمية الموارد البشرية للدراسات والأبحاث

- لغات مقالات هذه المجلة: العربية، الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية.
- إعداد الصفحة: الورق مقاس A4 ، مع ترك مسافة 2 سم لكافة أبعاد الورقة، والتبعاد بين الأسطر single وعند بداية كل فقرة، يترك فراغ بمقدار(1سم).
- خطوط الكتابة: استخدام Sakkal Majalla بحجم خط (16) للغة العربية وكذلك للعناوين الفرعية ولكن بخط غامق، Time new Romang لباقي اللغات المعتمدة في المجلة، وبحجم الخط (12) للمن، وكذلك للعناوين الفرعية ولكن بخط غامق .
- لا يستخدم في البحث نظام الفصول: الفصل الأول، والفصل الثاني، بل يستخدم الترقيم ابتداء من المقدمة، أي أن المقدمة سيسند لها الرقم واحد وهكذا لباقي الفقرات التي سيسند لها الأرقام بحسب تسلسلها، وإذا كانت هناك فقرات فرعية ضمن الفقرة الرئيسية فيتم ترقيمها اعتماداً على رقم الفقرة ورقم تسلسلها (مثلاً ضمن المقدمة التي رقمها واحد توجد فقرات فرعية فالأولى سيكون رقمها كمالي 1.1 والثانية 1.2 وهكذا). أي ستترقيم العناوين الأساسية بأرقام أساسية والعناوين الفرعية بأرقام فرعية مثل (1-1 ، 1-2 ، 2-1 ، 2-2). ويفضل أن يكون الترقيم يدوياً وليس آلياً.

- ببوب البحث على النحو التالي:

- عنوان البحث يظهر في منتصف أعلى الصفحة الأولى من البحث، واسم الباحث(أو الباحثين)، وجهة الدراسة أو العمل، والبلد الذي ينتمي إليه، والعنوان (العناوين)، والبريد الإلكتروني.
- ثم الملخص Abstract ، الملخص باللغة المعتمدة في البحث وكذلك باللغة الإنجليزية، وإن أمكن باللغة العربية أيضاً. يتتألف الملخص من مئة وخمسين كلمة تقريباً، ويحتوي على هدف البحث وأهميته، وأسباب اختيار البحث، والجديد الذي سيضيفه عن الأبحاث السابقة، ومنهج البحث وطريقته (في الجمع والفرز، وفي استخدام البيانات والمعلومات، أو من التقنيات أو وسائل البحث والإحصاء وغيرها)، ولحة عن النتائج، ثم عرض ترتيب الفقرات التي تتبع المقدمة.
- ثم الكلمات المفتاحية الدالة (key words) ، تمثل المواضيع الأساسية بالبحث، ويفضل ألا تكون من العنوان.
- ثم المقدمة : Introduction تتضمن أهمية البحث وأهدافه وفائدته، جديده ومتميزة عن الأعمال السابقة(بيان الإضافة في البحث)، وبيان الأسباب الداعية للبحث، وتأثيره.
- المتن: عرض المعلومات والبيانات والمناقشة والتحليل. ويجب أن يكون تسلسل الأعمال منسقاً بشكل جيد بما يساعد على المتابعة، وعرض الأشكال والصور التفصيلية الواضحة.
- النتائج والمقترنات. بعرض مساهمات هذا البحث، ومقارنتها بالبحوث المشابهة السابقة، وبيان ما يميزه عنها، ومناقشة النتائج التي تم التوصل إليها، سلباً أو إيجاباً، وإذا كان هناك انحرافات بالنتائج فينبغي توضيح أسباب هذه الانحرافات. تُعرض هذه النتائج بشكل مختصر ومرئي.
- إرفاق نبذة عن سيرة ذاتية للباحث أو الباحثين المشاركين في نهاية البحث.
- حجم البحث لا يقل عن 10 صفحات ولا يزيد عن 25 صفحة بما فيها الرسوم والأشكال والجدوالت.
- أن يتبع المؤلف الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد وكتابة البحث وخاصة فيما يتعلق بإثباتات مصادر المعلومات وتوثيق الاقتباس واحترام الأمانة العلمية في تهميشه المراجع والمصادر.
- ترتبط المراجع والهوماش في نهاية المقال بحسب الطرق المنهجية المتعارف عليها ووفقاً للتسلسل العلمي المنهجي وبطريقة يدوية.

- المراجع والهوماش تكتب بطريقة APA على الشكل الآتي:
في المتن يكتب بين قوسين: لقب الكاتب والسنة والصفحة (اللقب: السنة...، ص(..).
ونكتب المعلومات الكاملة في آخر المقال على هذا النحو: اسم ولقب الكاتب، عنوان الكتاب، الجزء، دار النشر، الطبعة،
بلد النشر، سنة النشر، الصفحة.

أسلوب عرض المراجع:

- الكتب: اسم المؤلف أو المؤلفين، (سنة النشر)، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرر، الطبعة، الناشر، مكان النشر، رقم الصفحة.
- الدوريات والمجلات والتقارير: اسم المؤلف أو المؤلفين، (سنة النشر)، عنوان الدراسة أو المقالة، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- مقالات الجرائد الإخبارية: اسم المؤلف، عنوان المقالة، اسم الجريدة، تاريخ النشر.
- المنشورات الإلكترونية: اسم الكاتب، عنوان المقال أو التقرير، اسم السلسلة إن وجدت، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر إن وجد.
- في حين يستشهد بالمرجع في قائمة المصادر والمراجع بالنسبة لمقالات الجرائد والمنشورات الإلكترونية بإزالة تاريخ المشاهدة والنشر.
- في حالة عدم معرفة اسم الكاتب أو المجلة نكتب بين قوسين (د.ن) وهي تعني دون ناشر.
- في حال عدم معرفة تاريخ النشر نكتب بين قوسين (د.ت) في القوسين الخاصين بالتاريخ وهي تعني دون تاريخ.
- كتابة المراجع باللغة الأجنبية يكون بنفس الطريقة التي تكتب بها المراجع باللغة العربية.
- لا تقسم قائمة المراجع إلى كتب ومجلات وموسوعات بل ترتيباً ابجدياً حسب أسماء المؤلفين.
- توضع المراجع باللغة العربية أولاً وبعدها المراجع الأجنبية.

الصور والأشكال والجداول:

- يتم ترقيم الجداول والرسوم التوضيحية وغيرها بحسب ورودها في البحث، مع ذكر العنوان في الأعلى للجدول والأسفل للشكل.
- ترقم الجداول ترقيماً مسلسلاً مستقلاً عن ترقيم الأشكال خلال المتن، ويكون لكل منها عنوانه أعلى الجدول ومصدره أسفله.
- جميع الصور والجداول المستخدمة في البحث لا يجوز أن تكون أعرض من (11سم). حجم الخط داخل الجداول لا تتجاوز (10).

المحتويات

الصفحة

عنوان المقال

08	1. الفِكِر التَّرَبَوِي عِنْدَ ابْن سَحْنُون 202-256هـ / 819-870م وابو الحَسَن القَابِسي 324-403هـ / 935-1012م: دراسة مقارنة "Educational Thought of Ibn Sahnun 202-256 AH / 819-870 AD and Abu al-Hasan al-Qabisi 324-403 AH / 935-1012 AD: A Comparative Study"	كاملة أحمد حسن أبو إسماعيل.....
21	2. خطوات وتطور الصفقات العمومية في الجزائر Development And Steps of Public Procurement in Algeria	أ. د. مختار صابة،.....
34	3. الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني: الإصلاح، الوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار Jamal al-Din al-Afghani's Political Thought: Reform, Islamic Unity, and Anti-Colonialism	الباحث: غسان إسماعيل حسان رباع، د. محمد الخطيب.....
53	4. هوية المهاجر بين المثقفة والتثقاف The identity of the immigrant between the acculturation and Enculturation	د. العيشي سعد.....
70	05. Digital Witness: Social Media and the Everyday Resistance of Palestinians Amid Genocide الشهادة الرقمية :وسائل التواصل الاجتماعي والمقاومة اليومية للفلسطينيين في ظل الإبادة الجماعية	Farah Ben Mansour.....

"الفِكْرُ التَّرْبَوِيُّ عِنْدَ ابْنِ سَحْنُونَ 202-256هـ / 819-870م وابو الحَسَنِ القَابِسيِّ 324-403هـ / 935-1012م: دراسة مقارنة"

Educational Thought of Ibn Sahnun 202-256 AH / 819-870 AD and Abu al-Hasan al-

"Qabisi 324-403 AH / 935-1012 AD: A Comparative Study

كاملة أَحمد حَسَن أَبُو إِسْمَاعِيلِ، جَامِعَةِ النَّجَاحِ الْوَطَنِيَّةِ - كَلِيَّةِ الْدِرَاسَاتِ الْعُلِيَّا - بِرَنَامِجِ الْدَّكْتُورَاهِ
فِي التَّارِيخِ

المُلْخَصُ:

تَشَابَهَتِ الْبَيَّنَاتُ الاجْتِمَاعِيَّةُ وَالْمَدَارِكُ وَالاِهْتِمَامَاتُ التَّعْلِيمِيَّةُ وَالتَّوْجِهَاتُ الْفِكْرِيَّةُ لَدِيَّ¹ابن سَحْنُونَ 202-256هـ / 819-870م² وابو الحَسَنِ القَابِسيِّ 324-403هـ / 935-1012م³، مِنْ حِيثِ أَهُمْ أَبْرَزُ الْفُقَهَاءِ الْأَوَّلِيِّينَ اشْتَهَرُوا بِمَؤَلِّفَاتِهِمْ فِي حَيْلَةِ التَّرْبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَمِنْ أَوَّلِيَّنَّ مَنْ أَصَلَوْا لَهَا، وَاعْتَمَدَتِ مَوْلَافَاتِهِمْ عَلَى الْمَصَادِرِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْأُولَى، سِيمَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ وَالسُّنْنَةُ النَّبُوَّيَّةُ، إِلَى جَانِبِ تَجَارِبِ مَنْ سَبَقُوهُمْ أَوْ عَاصَرَهُمْ (السَّبِيعِيُّ، 2013م، ص 155-156).

لَمْ يَطْلُعْ كُلَّهُمَا عَلَى تَجَارِبِ الْأَمْمِ الْأُخْرَى، وَلَمْ يَأْخُذُو مِنْهَا، وَكَانَ كُلَّهُمَا مَوَاقِفُ سَلْبِيَّةٍ تَجَاهُ الْفَلَسَفَاتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْأُخْرَى، وَيَتَضَعُ ذَلِكُ مِنْ خَلَالِ مَوَاقِفِهِمُ الرَّافِضَةِ لِفِكْرِ الْمُعَنِّزَةِ وَالْمُتَكَلِّمَةِ، حَتَّى أَهُمْ لَمْ يَتَحَدَّثُوا عَنِ التَّجَارِبِ التَّرْبَوِيَّةِ فِي مَشْرُقِ الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ، سِيمَا تَجَارِبِ التَّعْلِيمِ فِي مَدَارِسِ بَغْدَادِ وَنِيَّسَابُورِ وَأَصْفَهَانِ وَالرِّيِّ، رَغْمَ أَنْ كُلَّهُمَا قَدْ ارْتَحَلَ إِلَى مَصْرُ وَبَلَادِ الْحِجَازِ لِلْحَجَّ وَطَلَّبِ الْعِلْمِ، حَتَّى أَهُمْ لَمْ يَتَحَدَّثُوا عَنِ وَاقِعِ التَّعْلِيمِ فِي جَامِعِ الْقِيَرْوَانِ وَغَيْرِهِ مِنِ الْمُؤَسَّسَاتِ الْعَلِيَّةِ الْعُلِيَّةِ فِي شَمَالِ أَفْرِيَقِيَا فِي حِينِهِ، وَاكْتَفَوْا بِالْحَدِيثِ عَنْ مَرْحَلَةِ الْكَتَاتِيبِ، وَوَصَّفُوا وَاقِعِ تَعْلِيمِ الصَّبِيَّانِ فِي الْقِيَرْوَانِ وَشَمَالِ أَفْرِيَقِيَا خَلَالِ الْقَرْنَيْنِ الْثَالِثِ وَالْرَابِعِ لِلْهِجَرَةِ.

¹ ابن سَحْنُونَ 202-256هـ / 819-870م: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ التَّوْخِيِّ الْقِيَرْوَانِيِّ الْمَالِكِيِّ، وَوَالَّدُ الْعَالَمُ وَالْفَقِيْهُ عَبْدُ السَّلَامُ الْمَلِقُ بِسَحْنُونَ (ابن سَحْنُونَ، 1972م، ص 15).

² وَابُو الحَسَنِ القَابِسيِّ 324-403هـ / 935-1012م: أَبُو الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ الْمَعَافِرِيِّ الْقِيَرْوَانِيِّ الْقَابِسيِّ الْمَالِكِيِّ، وَقَابِسٌ هِيَ قَرِيَّةٌ فِي تُونِسِ، وَقَرِيَّةٌ مِنْ مَدِينَةِ الْقِيَرْوَانِ (الْقَابِسيُّ، ط 1، 1986م، ص 7).

الكلمات المفتاحية: الكتاتيب، الفكر التربوي، الفقه، ابن سحنون،

القابسي .

Abstract:

The similarity of the social and educational environments, the educational interests and the intellectual orientations of * Ibn Sahnun 202-256AH / 819-870AD * and Abu Al-Hasan Al-Qabsi 324-403AH / 935-1012AD, in terms of the fact that they are the most famous early scholars With their compositions in the field of Islamic education, and among the first who originated them, and their compositions were based on the first Islamic sources, especially the Holy Qur'an and the Prophetic Sunnah, along with the experiences of those who were born.

Both of them were not informed of the experiences of other nations, and they were not taken from them, and they had negative attitudes towards other Islamic social and intellectual philosophies, and this is evident through their rejection of the thought of mu'tazila and takalma, so that they did not Talk about the educational experiences in the East of the Islamic world, especially the educational experiences in the schools of Baghdad, Nisabur, Isfahan, and Ri, even though both of them had traveled to Egypt and the Hejaz for the Hajj and sought knowledge, so much so that they did not talk about the reality of education in Jame' Al-Qairwan and other higher educational institutions in North Africa at the time, and contented themselves with talking about the Katatib stage, describing the reality of education The boys in Kairouan and North Africa during the third and fourth centuries after the migration.

Key words: al-Kataeeb, educational thought, fiqh, Ibn Sahnun, al-Qabsi.

جوانب فكرية وتربوية عاشهما ابن سحنون والقابسي:

تمهيد

اعتمد - سحنون والقابسي - خلال تدوين مصنفاته في حقل التربية على الفقه المالكي بشكل أساسي، ويبدو أنَّ كِلَّمَا قَدْ عَبَرُوا عَنْ ثقافة التَّدِينِ الَّتِي كَانَتْ سَائِدَةَ بَيْنَ الْأَوْسَاطِ الْعَامَةِ، وَعَاشُوا فِي فَتَرَاتٍ تَأَثَّرَتْ بِهَا بِلَادُ الْمَغْرِبِ الْعَرَبِيِّ بِتِيَارَاتٍ فَكَرِيَّةٍ مُتَنَوِّعَةٍ (السبعي، 2013م، ص156، ص166)، سِيَما فِي ظِلِّ دُولَةِ الْأَغَالِبَةِ الَّتِي عَايَشَهَا ابْنُ سَحْنُونَ وَتَوَلَّ فِيهَا مَنْصِبَ فَقِيهِ الْمَالِكِيَّةِ، وَتَصَدَّرَ مَشْهِدُ الْمُنَاظِرَاتِ وَالْخِلَافِ مَعِ الْأَحْنَافِ الَّذِينَ وَصَلَّ مَذَهِبِهِمْ إِلَى شَمَالِ أَفْرِيَقِيَا مِنْ خَلَالِ أَسْدِ بْنِ فَرَاتِ 142-213هـ/ 759-828م، وَانْتَصَرُ عَلَيْهِمْ فِي هَذِهِ النِّقَاشَاتِ عَبْدُ السَّلَامِ سَحْنُونُ الْأَبُ، بَيْنَمَا فَشَلَّ أَمَامُ الْمُعَتَرَّلَةِ، سِيَما أَنَّ مَذَهِبَهُمْ قَدْ أَصْبَحَ مَذَهَبَ الدَّوْلَةِ فِي عَهْدِ السُّلْطَانِ أَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ الْأَغَلَبِيِّ 249-805هـ/ 812م، وَعَايَشَتِ الْبِلَادِ نِقَاشَاتٍ وَصِرَاعَاتٍ مَعَ الْخَوارِجَ أَيْضًا، وَتَمَيَّزَتْ تِلْكَ الْفَتَرَةِ بِإِهْتِمَامِ سَلَاطِينِ

الأَغَالِبَةِ بِالْعِلْمِ، وَمَنَحُوا الْعَطَايَا وَالْهَبَاتِ لِطُلَّابِ الْعِلْمِ فِي الْقِيرَوانِ

وَسَائِلِ حَوَاضِرِ سَلَطَنَتِهِمْ (القبيسي، 1986م، ص7، 8-14؛ خلafi، زاهية، 2016م، ص251-252).

لَمْ تَتَغَيَّرْ بِيَّنَةُ شَمَالِ أَفْرِيقيَا بِمَا فِيهَا الْقِيرَوانِ فِي عَهْدِ أَبُو الْحَسَنِ الْقَابِسِيِّ أَيْضًا، سِيمَا بَعْدِ خُضُوعِ شَمَالِ أَفْرِيقيَا تَحْتَ حُكْمِ الدَّوْلَةِ الْفَاطِمِيَّةِ 364-300هـ/973-909م، مِمَّا وَفَرَّ بَيْنَهُ لِلِّيْقَاشِ وَالْمُنَاظِرَةِ، وَاسْتَمَرَ الْحَالُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، بِحِيثُ حَفَاظَ الْمُجَمَّعُ عَلَى تَأْثِيرِهِ بِالْفِقَهِ الْمَالِكِيِّ، بَيْنَمَا كَانَ الْمَذَهَبُ الشَّيْعِيُّ الْفَاطِمِيُّ بِمَثَابَةِ مَذَهَبِ النُّخَبَةِ وَالْأَوْسَاطِ الْحَاكِمَةِ، وَيَبْدُو أَنَّ هَذِهِ الْأَجْوَاءِ الْمُلْبَدَةِ بِعِدَةِ أَفْكَارٍ وَتَوْجِهَاتٍ مُمْتَنَقِّضَةٍ وَمُخْتَلِفَةٍ أَسْهَمَتْ فِي تَمْسِكِ ابْنِ سَحْنَوْنَ وَالْقَابِسِيِّ بِأَطْرَوْهَاتِهِمْ وَمَنَاهِجِهِمُ التَّرَبُّوَيَّةِ وَالْفِقَهِيَّةِ أَوْ هِيَ أَشْبَهُ بِعَمَلِيَّةِ اِنْكِفَاءِ نَحْوِ كُلِّ شَيْءٍ مَوْرُوثٍ وَمُتَوَارَثٍ عَنْ تَجَارِبِ السَّلَفِ الْأَوَّلِ (القبيسي، 1986م، ص7، 8-14، 40-45؛ خلafi، زاهية، 2016م، ص250-252).

عَاشَ كِلَّهُمَا فِي مَدِينَةِ الْقِيرَوانِ، وَدَرَسُوا فِيهَا مُؤَلَّفَاتِ أَتَيَاعِ مَالِكِ بْنِ أَنَّسٍ، وَذَاعَتْ شُهُرَتِهِمَا فِيهَا، وَاعْتَبِرُوا مِنْ أَعْلَامِ الْفَقَهِ الْمَالِكِيِّ، تَنَوَّعَتْ فِي عَصْرِهِمْ مُؤَسَّسَاتُ التَّعْلِيمِ، وَكَانَ أَبْرَزُهُمُ الْكُتُبُ وَالْمَسَاجِدُ وَالدَّمَنَةُ (مُسْتَشْفِي الْقِيرَوانِ)، وَاقْتَصَرَ التَّعْلِيمُ فِي الْكَتَاتِيبِ قَبْلِ زَمَانِهِمْ عَلَى حِفْظِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَمَعَ تَطْوُرِ الْكَتَاتِيبِ أَضَافَ الْمُعْلِمُ مِنَ الْمَعَارِفِ لِمَهَاجِ التَّدْرِيسِ مَا كَانَ يَرَاهُ مُلَائِمًا، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ بِذَلِكَ التَّطَوُّرُ الْمَلْحُوظُ وَالْمُؤْثِرُ، وَانْتَشَرَتِ الْكَتَاتِيبُ بِكَثْرَةٍ، وَتَزَاحَمَ عَلَيْهَا الطُّلَّابُ، وَأَتَيَحَ الْمَجَالُ أَمَامَ تَعْلُمِ الْفَتَيَاتِ، وَذَاعَ سِيَطُّ عِدَّةِ نَمَادِجٍ بَرَعَتْ فِيهَا بَعْضُ الْفَتَيَاتِ أَوِ النِّسَاءِ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يُتَاحْ عَلَى نِطَاقٍ وَاسِعٍ (القبيسي، 1986م، ص20، 40، 25؛ السَّبِيعِيُّ، 2013م، ص156، 160؛ خلafi، زاهية، 2016م، ص249-251).

تَمَيَّزَتْ بِيَّنَةُ ابْنِ سَحْنَوْنَ الْعَامَةِ وَالخَاصَّةِ بِاِهْتِمَامِهَا الْأَدْبِرِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ، فَوَالَّدَهُ عَبْدُ السَّلَامِ الْمُلْقَبُ بِسَحْنَوْنَ عُرْفَ بِعِلْمِهِ، وَتَوَلَّ مُنْصَبَ الْقَضَاءِ فِي أَفْرِيقيَا، وَكَانَتْ حَلْقَتُهُ التَّعْلِيمِيَّةُ مِنْ أَكْبَرِ حَلَقَاتِ التَّعْلِيمِ فِي الْقِيرَوانِ، وَدَرَسَ ابْنُهُ مُحَمَّدَ الْمُلْقَبَ بِابْنِ سَحْنَوْنَ فِي الْكُتُبِ، وَظَهَرَتْ بِرَاعَتَهُ مُبِكِّرًا، حَيْثُ تَعَهَّدَهُ وَالِّدُهُ فِي مَجْلِسِهِ الْعَلِمِيِّ بَعْدَ إِتَامِ الدِّرَاسَةِ فِي مَرْحَلَةِ الْكُتُبِ عِنْدَ أَحَدِ شِيُوخِ الْقِيرَوانِ، وَأَخَذَ عَنْ عُلَمَاءِ أَفْرِيقيَا الْمَشْهُورِينَ، وَحَصَّلَ عَلَى إِجَازَةِ عِلُومِ الشَّرِيعَةِ، وَذَهَبَ إِلَى الْحَجَّ، وَتَدَارَسَ الْعِلْمَ عَلَى يَدِ شِيُوخِ الْحِجَازِ وَمَصْرُ، وَاشْتَهَرَ بِيَّنَهُمْ (القبيسي، 1986م، ص40-45؛ خلafi، زاهية، 2016م، ص249-252؛ أَحْمَدُ، مُعْمَرُ، 2025م، ص316).

عُرِفَ عن ابن سَحْنُونَ الورعُ والزَّهْدُ والتَّواضعُ والأخْلَاقُ الرَّفِيعَةُ، والابْتِعَادُ عن مَلَذَاتِ الدُّنْيَا، والجِرْحُصُ عَلَى سُلُوكِ مَسْلَكِ الدِّينِ وَالْفِقْهِ، وَتَوَلَّ الْمُرَابَطَةُ فِي مَنَاطِقِ التِّغْوِيرِ، وَلَهُ مُنَاظِرَاتٍ شَهِيرَةٌ، تَصَدَّى لِلْأَهْلِ الاعْتِزَالِ وَأَفْكَارِهِمْ، وَدَافَعَ عَنِ الْعَقِيْدَةِ الإِسْلَامِيَّةِ كَمَا يَرَاهَا هُوَ، وَلَهُ عِدَّةُ جَلَسَاتٍ فِي الْوَعْظِ وَالْإِرْشَادِ وَالثَّانِاصُحِّ، وَأَلَّفَ عِدَّةَ كُتُبٍ، وَمِنْ أَبْرَزِهَا آدَابُ الْمُعَلِّمِينَ، وَالرَّدُّ عَلَى الْفِكْرِيَّةِ، وَالْحِجَّةِ عَلَى النَّصَارَى، وَتَفْسِيرُ الْمُوْطَأِ، وَكِتَابُ فِي التَّارِيْخِ، وَكِتَابُ الْأَشْرِيَّةِ، وَغَرِيبُ الْحَدِيثِ وَأَجْوِيْبَةُ سَحْنُونَ، وَالْجِهَادُ، وَالْجَامِعُ، وَالْمُسَنَّدُ فِي الْحَدِيثِ، وَأَحْكَامُ الْقُرْآنِ، وَرِسَالَةُ فِي آدَابِ الْمُتَنَاظِرِيْنَ، وَآدَابِ الْقَاضِيِّ، وَشَرَحُ أَرْبَعَ كُتُبٍ مِنْ مُدَوِّنَةِ سَحْنُونَ (الْقَبِيْسِيُّ، 1986م، ص 7، 316-318). (318-316، 2025م، ص 251-249، 2016م، ص 45-40).

عَاشَ أَبُو الْحَسَنِ الْقَابِسِيُّ فِي مَدِينَةِ الْقِيَرْوَانِ، وَذَاعَتْ شَهْرَتُهُ فِيهَا، وَتَوَفَّاهُ اللَّهُ فِيهَا، وَارْتَحَلَ فِي مِنْتَصِفِ حَيَاتِهِ فِي رَمَضَانِ 352هـ / 961م إِلَى بَلَادِ الْشَّرْقِ، مِثْلُ سَوَاهُ مِنْ عُلَمَاءِ عَصْرِهِ وَسَابِقِيهِ، وَفِي حِينَ يَرْعَى ابْنُ سَحْنُونَ فِي الْفِقْهِ الْمَالِكِيِّ كَانَتْ اهْتِمَامَاتُ الْقَابِسِيِّ فِي حَيْلَةِ الْحَدِيثِ وَمِتْوَنَهُ وَأَسَانِيدُهُ وَالْتَّصْنِيفُ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ اكْتَفَى بِأَسَانِيدِ مَالِكِ بْنِ أَنَّسٍ (الْقَبِيْسِيُّ، 1986م، ص 7، 45-40)؛ (خَلَافِيُّ، زَاهِيَّةُ، 2016م، ص 249).

رُغْمَ أَنَّ الْقَابِسِيَّ كَانَ ضَرِيرًا، إِلَّا أَنَّهُ تَمَيَّزَ بِالذَّكَاءِ وَالْيَقْظَةِ، وَمَعْرِفَتِهِ بِالْعِلْلَ وَالرِّجَالِ وَالْفِقْهِ وَأَصْوَلِ الدِّينِ، وَعِلْمِ الْكَلَامِ، اعْتَرَفَ أَهْلُ الْقِيَرْوَانِ بِفَضْلِهِ، وَفَقَّهَ عَلَى يَدِيهِ كَثِيرُونَ، وَلَهُ عِدَّةُ مُصَنَّفَاتٍ، وَعُرِفَ بِتَقْوَاهُ وَوَرَعَهُ وَزُهْدِهِ وَتَدَبِّيْنِهِ (الْقَبِيْسِيُّ، 1986م، ص 7، 14-8).

تَنَوَّعَتْ مُصَنَّفَاتُهُ، وَمِنْ أَبْرَزِهَا الرِّسَالَةُ الْمُفَصَّلَةُ لِأَحْوَالِ الْمُعَلِّمِينَ وَالْمُتَعَلِّمِينَ، وَالرِّسَالَةُ النَّاصِرِيَّةُ فِي الرَّدِّ عَلَى الْفِكْرِيَّةِ، وَكِتَابُ الْإِعْتِقَادَاتِ، وَالْمَنَاسِكِ، وَرِسَالَةُ الذِّكْرِ وَالدَّعْوَى، وَرِسَالَةُ تَزْكِيَّةِ الشُّهُودِ وَتَجْرِيْحِهِمْ، وَرُتُبُ الْعِلْمِ وَأَحْوَالِ أَهْلِهِ، وَالْمُنْبِهِ لِلْفِطَنِ مِنْ عَوَائِلِ الْفِتْنَ (الْقَبِيْسِيُّ، 1986م، ص 7، 8-7).

احْتَوَى هَذَا الْعَرْضُ التَّحْلِيلِيُّ عَلَى مُقَارَنَةٍ بَيْنَ مُحتَوِيِّ كِتَابِ ابْنِ سَحْنُونَ الَّذِي حَمَلَ عَنْوَانَ "أَدَابُ الْمُعَلِّمِينَ وَالْمُتَعَلِّمِينَ" ، وَكِتَابِ الْقَابِسِيِّ الَّذِي حَمَلَ عَنْوَانَ "الرِّسَالَةُ الْمُفَصَّلَةُ لِأَحْوَالِ الْمُعَلِّمِينَ وَالْمُتَعَلِّمِينَ" (الْقَبِيْسِيُّ، 1986م، ص 7، 45-40).

مِنْهَاجُ ابْنِ سَحْنُونَ فِي كِتَابِهِ "أَدَابُ الْمُعَلِّمِينَ وَالْمُتَعَلِّمِينَ":

يُعتبر كتاب "أدب المعلمين والمتعلمين" لابن سحنون أقدم كتاب في التربية الإسلامية، وللبيبة الأولى، رغم صغر حجمه، ونقل فيه عدة مواضيع عن والده، ونقل عن الإمام مالك وزاد عليه وأنقص وعَدَل، وفيه إجابات لأسئلة طرحتها عليه الناس، ويقدم فيه صورة عن واقع التعليم في عصره، رغم النقص الواضح في مضمون مادة هذا الكتاب، ولا يُقدم صورة مُوحَّدة أو مُحدَّدة المعالم، ولا نستطيع أن نحاكيه مع عصرنا، ولم يستند على كُتب سابقه، بل اعتمد بالأساس على المصادر الأولى للتربية الإسلامية، مُتمثلاً بالقرآن الكريم والسنّة النبوية، واحتوى الكتاب على مَناهج التدريس وطرق التدريس ودور المعلم وطريقة تأديب الصبيان والإدارة المدرسية، وتحدث عن الإدارة المدرسية من حيث المكان والعريف والغُطل المدرسية وما يحصل عليه المعلمون من هدايا، وشروط المعلم ودوره ولوازم الكتاب (بزيو، أحمد، 2022م، ص 209-208).

يهدف هذا الكتاب لإرساء الأسس التربوية وفق قيم الثقافة الإسلامية، وتدوين مهاج يتوافق مع فلسفة الإسلام، ويربط الإنسان مع ثقافته وقيمه الروحية، والنجاح في الحياة الدنيا، والإعداد للحياة الآخرة (المطيري، 2020، ص 170-174)..

جرى تقسيم المهاج في كتاب "أدب المعلمين والمتعلمين" إلى إلزامي واختياري، واشتمل الإلزامي على تعلم الوضوء والصلوة، بشكل عملي تطبيقي، وتعلم القرآن الكريم وإعرابه وتشكيله مع الهجاء والتوقيف والترتيل، وتعلم الخط الحسن والقراءة الحسنة، وفق قراءة نافع وهي قراءة أهل المدينة المنورة، وأخذت المهاج الاختياري بالشعر بدون فحش، والحساب والنحو والخطابة والخط، ويحذِّر ابن سحنون من الألحان والتحبير ومن تعلم أسماء الشياطين، وهي التي عُرِفت بأسماء أولاد الملك الفارسي سابور (أحمد، معمر، 2025م، ص 8؛ المطيري، 2020، ص 170-172).

اعتمد التعليم في الكتاب على ترسیخ بعض القيم الدينية في عقل الصبيان، من قبيل أنه لا يُنسى المصحف إلا على وضوء، ولا بأس إن لمسهُ الطُّلَابُ (الصبيبة)، ويمكن أن يقرأ المعلم والمتعلم من اللوح بدون وضوء، وعلى المعلم أن يسجد إن مَرَبَّاً يَأْتِيَ فِيهَا سجود أثناء القراءة مع الصبيبة، والصبي الغير بالغ ليس عليه أن يسجد، بينما البالغ عليه السجود، وإن ترك الصبي البالغ والمعلم فليس عليه شيء، واهتم معلم الكتاب بتعليم الصبيان أهمية حِوْكَامَ اللَّهِ الْمُدُونَ على اللوح بعد الانتهاء من جلسة التعليم، من خلال غسل اللوح عبر إناء يأتي به أحد الصبيبة بطلب من المعلم، وتُدفن هذه المياه في حُفْرَةٍ مِنَ التُّرَابِ (المطيري، 2020م، ص 172؛ بزيو، أحمد، 2022م، ص 208-209).

يَخْتَص دور المُعلِّم في الكُتاب بِأَنْ يَتَفَرَّغُ لِلتَّدْرِيس، وَأَنْ يَجْتَهِدْ فِيهِ، وَأَنْ يُتَابِعْ وُصُولَ الصِّبَّانَ وَمُغَادِرَتِهِمْ لِلْكُتاب، وَوُصُولِهِمْ لِمَنَازِلِهِمْ، وَأَنْ يُخْبِرَ أَهْلَهُمْ فِي حَالِ تَغْيِيْبِهِمْ، وَلَا يَنْشَغِلْ دَاخِلَ الدَّرَسِ فِي شَيْءٍ بَعِيْدَأَعْنِ التَّدْرِيس، لَأَنَّهُ مُسْتَأْجِرٌ مِنْ خَلَالِ أَوْلَيَاءِ أُمُورِهِمْ، وَلَا يَحْلُّ لَهُ أَنْ يَطْلُبْ مِنْ صَبِّيَ أَخْرَى أَنْ يُشَرِّفَ عَلَى تَعْلِيمِ الصِّبَّيَةِ إِلَّا بِمَا يَنْفَعُهُمْ (السَّبِيعِي، 2013م، ص 157، 162)، وَأَنْ يَسْتَأْذِنَ لِدَلِيلِهِ مِنْ أَوْلَيَاءِ أُمُورِهِمْ، وَلَا يَحْلُّ لَهُ أَنْ يُرْسِلَ الصِّبَّانَ فِي قَضَاءِ حَوَائِجِهِ الْخَاصَّةِ، وَلَا أَنْ يُعْلِمَ صِبَّانَ النَّصَارَى الْقُرْآنَ، وَيُكَرِّهَ أَنْ يُعْلِمَ الْجَوَارِيَ، وَلَا يَجُوزَ أَنْ يَخْلِطَ الْجَوَارِيَ مَعَ الْغَلِّمَانَ، وَيُتَاحَ لَهُ أَنْ يَسْتَخْدِمَ الدُّرَّةَ وَالْفَلَّقَةَ بِدُونِ مُبَالَغَةِ، وَلَا يَرْسِلَ الصِّبَّيَةَ فِي طَلَبِ بَعْضِهِمْ إِلَّا بَعْدِ إِذْنِ وَالْدِيَمِ، وَلَا يَجُوزَ لَهُ أَنْ يُصْلِي عَلَى الْجَنَائِزِ فِي وَقْتِ تَفَرُّغِهِ لِلْكُتابِ إِلَّا فِيمَا لَا بُدُّ مِنْهُ، وَلَا يَؤْذِنَ لَهُ أَنْ يَمْنَحْهُمْ عُطْلَةَ اسْتِثْنَاءِ إِلَّا بِإِذْنِ أَوْلَيَاءِ أُمُورِهِمْ، وَلَا يَجُوزَ أَنْ يَكْتُبَ الْعَقُودَ وَالْمَوَاثِيقَ لِنَفْسِهِ أَوْ لِلنَّاسِ فِي وَقْتِ تَفَرُّغِهِ لِلْتَّدْرِيسِ فِي الْكُتابِ (بِزِيُو، أَحْمَد، 2022م، ص 208-2010؛ الْمَطِيرِي، 2020م، 172-175).

يَتَمْتَعُ الْمُعلِّمُ فِي الْكُتابِ بِشَخْصِيَّةٍ فِيهَا قَدْرٌ مُنَاسِبٌ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَمَعْرِفَةٌ بَعْضَ الْأَحْكَامِ، وَالْعِلْمُ بِالْفِقْهِ وَالسُّنْنَ، وَالْمَعْرِفَةُ بِالنَّحْوِ وَالْتَّرَاكِيبِ الْجُمْلِ بِشَكْلِ سَلِيمٍ وَمُنَاسِبٍ، وَإِتقَانُ الْخَطِّ، وَالْإِطْلَاعُ عَلَى الْتُّرَاثِ، وَحِفْظُ الْأَشْعَارِ الْعَفِيفَةِ، وَبَعْضُ النُّصُوصِ الْأَدَبِيَّةِ الرَّائِعَةِ، وَمُتَقْنُ لِفَنِ الْكِتَابَةِ وَالْخِطَابَةِ، وَقُدُّوَّةٌ فِي سِلُوكِهِ، وَمُخْلِصًا فِي عَمَلِهِ، وَمُلْتَزِمًا بِمِنْهِجِ الْإِسْلَامِ، وَأَمِينًا وَحَلِيمًا، يَتَمَّتَعُ بِالْمَسْؤُلِيَّةِ، وَيَمْتَلِكُ الْمَعْرِفَةَ بِطُرُقِ التَّدْرِيسِ (السَّبِيعِي، 2013م، ص 164-160).

وَيُشَرِّطُ فِي تَأْدِيبِ الصَّبِّيِّ أَنْ يَكُونَ الْعِقَابُ عَلَى قَدْرِ الذَّنْبِ، وَأَنْ يَقْوِمَ الْمُعلِّمُ نَفْسَهُ بِضَرِبِ الصَّبِّيِّ، وَلَا يَضْرِبُهُ عَلَى رَأْسِهِ أَوْ وَجْهِهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَمْنَعَهُ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ بَعْدِ الظَّهِيرَةِ، وَأَنْ يَرُدُّ مَا أَخَذَهُ الصِّبَّيَّةُ مِنْ بَعْضِهِمُ الْبَعْضِ، وَأَنْ لَا يَضْرِبَهُ بِعَصَمِ الْأَوْلَوْحِ، وَلَا يَتَجَاوزَ ثَلَاثَ سِيَاطٍ إِلَّا بِإِذْنِ وَلِيِّ الْأَمْرِ، وَيُبَاحَ لَهُ أَنْ يَضْرِبَ عَشَرَةَ سِيَاطٍ، وَأَنَّ الْهَدْفَ مِنَ الْضَّرَبِ تَحْقِيقُ الْمَنْفَعَةِ (بِزِيُو، أَحْمَد، 2022م، 208-2012).

يُتَاحُ لِلْمُعلِّمِ ضَرِبِ الصِّبَّانِ فِي حَالِ تَسْبِيْهِمْ لِلأَذِى تَجَاهُ بَعْضُهُمُ الْبَعْضِ، وَاللَّعِبُ وَالْإِهْمَالُ، وَسُوءُ الْحِفْظُ وَضَعْفُ التِّلَاقَةِ أَوْ قِلَّتِهَا، وَنَرْكُ الصَّلَاةِ أَوْ التَّهَاوُنُ فِيهَا، وَأَنْ يُعَاقِبَ الصَّبِّيِّ بِمَقْدَارِ ثَلَاثَ سِيَاطٍ فَقَطَ، بِشَرْطِ أَنْ لَا يَتَجَاوزَ مَقْدَارُ عَشَرَةِ سِيَاطٍ إِلَّا فِي حَالَاتِ ضَيْقَةِ (عَسِيرِي، 2021م، ص 566-567).

يتاح له تأديب الصبيان، ويتحمل هو وعائلته الأذى الحاصل للصبي نتيجة الضرب العنيف، وتقع عليه الكفارة والدية في حل أن هذه السياط أدت إلى فقئ عينه أو قتله، سيما في حال لم يتجاوز الصبي المعقول من حيث سوء الأدب ولم يبلغ سن الحلم، وتُخفف الدية في حال أن الطالب قد بلغ سن الحلم أو تجاوز الأدب والعناد وسوء الأخلاق أو يُعاني من إهمال وضعف في الحفظ (عسيري، 2021م، ص566-569).

تنَّوُّع الجوانب الإدارية داخل الكتاب، لكنها محدودة، ومن ضمنها المواقف في اليوم والاسبوع، تمتد فترة الدراسة من الصُّحى إلى وقت ما قبل صلاة الظُّهر، ويعود الصبيان إلى الكتاب مجدداً بعد تناول وجبة الغداء في منازلهم، ويستمر مكوثهم في جلسة الكتاب إلى حين العصر، يعرض الصبيان ما حفظوه من القرآن على معلمهم عِشيَّة يوم الأربعاء، ويوم الخميس، بينما يُخصص يوم الجمعة للعطلة، ويعود الطلبة مجدداً في صباح يوم السبت، لا ينتقل المعلم من سورة إلى أخرى إلا بعد أن يحفظها الصبي ويكتبهما ويَعْرِفُها، ويخلل ذلك تخصيص وقت للمناقشة، لكي يتَّعلَّم الصبي أصولها، ويتعلم آداب الاستماع، ويخلل ذلك مخابرتها بين الصبية (السباعي، 2013م، ص166).

تُنظَّم العمليَّة الدراسية في اليوم الواحد ضمن ما سبق، إلى جانب عطلة عيد الفطر وتُختَرَل بيوم واحد في العام، ولا بأس بأن يُمنَح الصبيان ثلاثة أيام، بينما تستمر عطلة عيد الأضحى ثلاثة أيام، ولا بأس بأن يأذن لهم المعلم بخمسة أيام، وكذلك عطلة يوم الجمعة من كُل أسبوع، ويجوز له أن يأذن لهم في يوم ختم القرآن الكريم (السباعي، 2013م، ص156).

يستأجر المعلم مكان الكتاب بنفسه، وفي بعض الأحيان يتعهد أولياء الأمور دفع ثمن هذا الاستئجار، ولا يجوز أن يتعلم الصبيان في المسجد، لأنهم قد يتسبّبون في حدوث شيء من عدم النظافة والنجاسة، ويسْمح للمعلم المشاركة هو وطلابه في قضايا المجتمع الحيوية، مثل صلاة الاستسقاء، ويفع عليه تأمين لوازم الكتاب، إن لم يُبرم مع أولياء الأمور اتفاق حول ذلك، ويجوز للمعلم بأن يعلم غير طلابه الأصليين، بشرط أن لا يؤثّر ذلك عليهم، ولا يحل له أن يأخذ من الصبيان المدّايا إلا أُعطيَة العيد أحمد، ام عمر، 2025م، ص319-321).

يسْتَطِيع المعلم والصبيان وفق ابن سحنون استئجار المصحف أو بيعه، وعدم بيع كُتب الفقه للعامة، بسبب ما تحتويه من اختلاف بين أراء الفقهاء، ولا يجوز بيع كُتب الشِّعر ولا إجارة من يُعلمها، يُتاح لولي الأمر أن يستأجر معلم لأولاده، يعلمهم كتاب الله، ويتاح للمعلم أن يفعل ما يراه مناسب في كُتابه

في حال أن أولياء أمور الصبيان لم يستأجروه أو لم يدفعوا أجراً (قراء) مكان الكتاب أو لوازمه، وإن مات المعلم انفسه عقد الاستئجار، ويُفسخ عقد الاستئجار إن مات الصبي، وبقدر ما تبقى منه، وجب للمعلم الختمة إن أخفق الصبي في بعض الأخطاء اليسيرة، وإن عَرَفَ حروفه وأقام إعرابه وجَبَتِ الخِتَمَة، وَحَتَّىٰ إِنْ أَنْهَىٰ ثُلُثُ الْقُرْآنَ فِي بَعْضِ الْأَرَاءِ، وَلِلْمَعْلُومِ أَجْرٌ (المطيري، 2020م، 172).

الفكر التربوي الإسلامي في زَمِنِ القابسي

أثَرَتْ عَدَةٌ ظَرُوفٌ عَلَىِ التَّعْلِيمِ فِي زَمِنِ القابسي، وَمِنْهَا عَدَمُ تَعْيِينِ مُعَلِّمِينَ مُتَفَرِّغِينَ لِتَعْلِيمِ أَبْنَاءِ الْمُسْلِمِينَ، وَالسَّائِدُ فِي حِينِهِ أَنْ بَعْضَ الْمُعَلِّمِينَ الْمُتَطَوَّعِينَ قَدْ قَامُوا بِتَعْلِيمِ الصِّبَّانَ فِي الْمَسَاجِدِ، ٰهَدِفَ الْحَصُولُ عَلَىِ الْأَجْرِ وَالثَّوَابِ، وَأَنَّ الْقَابِسِيَّ قَدْ أَسَهَّمَ فِي تَلَبِّيَّةِ رَغْبَةِ الْمُجَمَّعِ، وَتَوْفِيرِ مُعَلِّمِينَ مُتَفَرِّغِينَ، وَأَكَدَ عَلَىِ أَنَّهُ وَاجِبٌ شَرِعيٌّ، وَأَضَافَ إِلَىِ الْكُتُبِ وَجُودُ عَدَةٍ مُعَلِّمِينَ مُتَفَرِّغِينَ دَاخِلِ الْكُتُبِ الْوَاحِدِ (القابسي، 1986م، ص20-25؛ السبعي، 2013م، ص162؛ خلافي، زاهية، 2016م، ص255-256)، فَأَصَبَّحَ أَشْبَهُ بِمَدْرَسَةِ، وَفِيهَا نَظَامٌ وَضْبِطٌ وَرِبْطٌ، وَفَتَرَاتُ دَوَامِ الصِّبَّيَّةِ فِي الْيَوْمِ الْوَاحِدِ وَالْعَطْلَةِ الرَّسْمِيَّةِ لِلْمُعَلِّمِينَ وَالصِّبَّيَّةِ، وَتَطَوَّرَتِ الْكُتَّابِيَّةُ لِتَشْتَمِلَ عَلَىِ تَعْلِيمِ الْكِتَابَةِ وَالنَّحْوِ وَالشِّعْرِ وَالْحِسَابِ وَالْخُطِّ إِلَىِ جَانِبِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَأَصَبَّحَ لِلْكُتُبِ أَهْمَىٰ مُتَقَدِّمٍ فِي الْمُجَمَّعِ، وَتَلَعِبُ دُورُهَا فِي تَنْظِيمِ الْحَيَاةِ الْيَوْمَيَّةِ دَاخِلِ الْأُسْرَةِ وَخَارِجَهَا، وَهُنَّا تَمَيِّزُ عَنِ ابْنِ سَجْنَوْنَ، إِلَّا أَنَّ التَّعْلِيمَ فِيهَا لَمْ يَتَوَقَّفْ عَنْدِ مَوْعِدِ صَلَاةِ الظَّهِيرَةِ، بَلْ كَانَ يَعُودُ الطَّلَابَ إِلَىِ الْكُتُبِ بَعْدِ تَنَاهُلِ طَعَامِ الْغَدَاءِ فِي مَنَازِلِهِمْ، وَيَتَوَاجِدُوا فِي الْكُتُبِ إِلَىِ صَلَاةِ الْعَصْرِ، وَكَانَ مَسَاءِ يَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ حَتَّىِ مَسَاءِ يَوْمِ الْعَصْرِ فَتَرَةٌ يَعْرِضُ فِيهَا الصِّبَّانُ مَا حَفِظُوهُ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَىِ مُعَلِّمِهِمْ، وَيَوْمِ الْجُمُعَةِ عَطْلَةٌ رَسْمِيَّةٌ، وَيَعُودُوا صَبَّارَ يَوْمِ السَّبْتِ (القابسي، 1986م، ص20، ص40-45؛ السبعي، 2013م، ص156، ص163-164).

المنهاج التربوي في كتاب القابسي "الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين":

يَرِى القابسي في كتابه "الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين"، أن الغَرَضَ من التَّعْلِيمِ يَتَمَثَّلُ فِي مَعْرِفَةِ الدِّينِ عَلَمًاً وَعَمَلاً، عَبْرَ تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ مِنَ الْأَمْوَالِ الْدِينِيَّةِ الَّتِي تُسَاعِدُ عَلَىِ فَهْمِ الدِّينِ (خلافي، زاهية، 2012م، ص249، 258)، وَلَأَنَّ تَعْلِيمَ الْقُرْآنِ ضَرُورَةٌ لِمَعْرِفَةِ الدِّينِ، وَتَثْبِيتِ الإِيمَانِ فِي النُّفُوسِ، وَيُسَهِّلُهُمْ فِي التَّحْلِيِّ بِالْأَدَبِ وَتَعْزِيزِ ثَقَافَةِ الْقِرَاءَةِ عِنْدَ الْمُسْلِمِ، وَهُوَ ضَرُورَةٌ لِأَنَّ الصَّلَاةَ لَا تَتَمَّ إِلَّا بِحِفْظِ شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، لِذَلِكَ فَإِنَّهُ يَقْعُدُ عَلَىِ عَاتِقِ أَوْلَيَاءِ الْأَمْوَالِ أَنْ يَتَكَفَّلُوا بِتَعْلِيمِ أَوْلَادَهُمُ الدِّينِ، وَإِنَّ

حرَمَ أَوْلَادُهُ مِنَ التَّعْلِيمِ فَهُوَ جَافٌ، لَا رَغْبَةَ لَهُ فِي الْخَيْرِ، وَتَعْلِيمُ الْأَبْ

أَوْلَادُهُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ وَتَعْالَيمُ الدِّينِ هُوَ حَقٌّ لِلْأَبِ يَتَنَازَلُ عَنْهُ لِلْمُعْلِمِ مُقَابِلًا أَجْرٍ يَحْصُلُ عَلَيْهِ الْمُعْلِمُ

(القبيسي، 1986م، ص14، 39-35 ؛ السبعي، 2013م، ص155-157).

أَصْبَحَ التَّعْلِيمُ سُنَّةً مُتَدَرِّجَةً عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ وَلَا حِيَادٌ عَنْهَا، وَنَتْيَاجَةُ أَهْمِيَّتِهِ أَصْبَحَ إِلَزَامًاً وَوَاجِبًاً شَرِعيًّا،

يُسْهِمُ فِي نَسْرَ الدِّينِ، وَيَتَوَجَّبُ مُعَاقَبَةُ الْمُعْلِمِ الَّذِي يُقْصُرُ فِي مِهْمَةِ التَّعْلِيمِ، عَبْرَ مَنْعَهُ مِنَ التَّعْلِيمِ، وَأَنْ

لَا يَتَخَرَّجَ الطُّلَّابُ مِنَ الْكُتُبَ إِلَّا وَقَدْ أَتَقْنَوْا الْهُجَاءَ وَالْتَّشْكِيلَ وَالْقِرَاءَةَ مِنَ الْمِصَحَّفِ وَالْإِمَلَاءِ

(القبيسي، 1986م، ص20، 25-29 ؛ السبعي، 2013م، ص161، 164-165، ص166).

لَمْ يَهْتَمْ الْقَابِسِيُّ كَثِيرًا بِآدَابِ الْمُعْلِمِ وَشُرُوطِهِ، وَعَالَجَ الْالْتِزَامَاتِ الْخُلُقِيَّةِ الَّتِي تَقْعُ عَلَى كَاهْلِ الْمُعْلِمِ، إِلَى

جَانِبِ الشُّرُوطِ الْشَّرِعِيَّةِ، وَمِنْ بَيْنِهَا أَنْ يَتَحَلَّ بِالرَّحْمَةِ وَالْإِتَّزَانِ وَالْعَدْلِ وَالرَّفْقِ تَجَاهُ الطُّلَّابِ، وَبَعْدَ

عَنِ الْعَبُوسِ، وَأَنْ لَا تَضَعِّفَ هِيَبَتِهِ وَشَخْصِيَّتِهِ، وَأَنْ يَهْتَمْ بِصَلَاحِ أَخْلَاقِهِمْ، وَمِنْهُمْ حَقِّهِمْ مِنَ الْوَقْتِ

وَالْجَهَدِ وَالْعِرْفَةِ، لَأَنَّ الْعِلْمَ أَمَانَةٌ، وَلَأَنَّهُ مُسْتَأْجَرٌ، وَيَقْعُ عَلَى عَاتِقِهِ تَعْزِيزُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الطُّلَّابِ أَنفُسِهِمْ،

وَعَدْمُ الْخُلُطِ بَيْنَ الْذُكُورِ وَالْإِنَاثِ (القبيسي، 1986م، ص35، 18 ؛ السبعي، 2013م، ص156،

.(159)

الاتجاهات الدينية والأخلاقية عند ابن سحنون والقابسي:

وَتَشَابَهَ الْقَابِسِيُّ بَعْضَ الشَّيْءِ مَعَ ابنِ سَحْنُونَ، حِينَما رَكَّزَ عَلَى تَعْزِيزِ الاتجاهاتِ الْدِينِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ

لَدِيِّ الطُّلَّابِ، مِنْ حِيثِ احْتِرَامِ الْمَسْجِدِ، وَالْتَّحْذِيرِ مِنِ الْمُمَارِسَاتِ السَّلْبِيَّةِ، وَأَنْ لَا يُعَلِّمُهُمْ مُعْلِمٌ غَيْرُ

مُسْلِمٌ، وَالْتَّرْكِيزُ عَلَى أَنَّ الدِّينَ هُوَ أَصْلُ الْأَخْلَاقِ، وَالْتَّعْلِيمَ بِالْقَدْوَةِ، وَتَعْزِيزُ نَمْوِ الْضَّمِيرِ الْعَلِيِّ، وَتَهْذِيبِ

الْأَخْلَاقِ، وَتَحْفِيْزِ الْعَادَاتِ الْحَسَنَةِ، وَالابْتِعَادُ عَنِ الرِّذِيلَةِ وَالْفَوْضَىِ، وَالْتَّحْلِيِّ بِالْهَدْوَةِ وَالْالْتِزَامِ بِمَوَاعِيدِ

الْحُضُورِ وَالْمَغَادِرَةِ، وَالْالْتِزَامُ بِالْعَبَادَاتِ وَالْأَعْمَالِ الْمَدْرِسِيَّةِ، وَعَدْمُ نَسْيَانِ مَا حَفَظَهُ مِنْ قُرْآنٍ كَرِيمٍ، لَأَنَّ

ذَلِكَ مُعْصِيَةٌ (القبيسي، 1986م، ص40-44، 45-50 ؛ السبعي، 2013م، ص164،

254). خلافي، زاهية، 2016م، ص258، 254).

لَمْ يَخْتَلِفْ الْمَنْهَجُ الْدَّرَامِيُّ فِي عَهْدِ الْقَابِسِيِّ عَنْ عَهْدِ ابنِ سَحْنُونَ، تَحْدُثُ فِي كِتَابِهِ عَنِ التَّعْلِيمِ

الْإِجْبَارِيِّ، وَالْخُصُوصَةِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَقِرَاءَتِهِ وَتَرْتِيلِهِ وَإِعْرَابِهِ، وَإِتْقَانِ الْكِتَابَةِ وَبَعْضِ الْفَقَهِ، وَمِنْ بَيْنِهَا

فَقَهُ الصَّلَاةِ، وَالْخُطُبِ، وَإِتْقَانِ الصَّلَاةِ وَالْوُضُوءِ، وَالدُّعَاءِ بِوَرَعٍ وَخِشْوَعٍ، وَاهْتَمَ الْقَابِسِيُّ بِالْكِتَابَةِ

وأوضحها شيءٌ من الترتيب على عكس ابن سحنون، وتحدث عن تفريغ وقت لها في الأسبوع، وتشجيع الطالب على كتابة الرسائل للناس، ولأن وظيفة المعلم هي إعداد الفرد للحياة الاجتماعية، واحتزل التعليم الاختياري الغير الزامي، برغبة الأهل، ومن مواضيعه الحساب والإعراب وال نحو والشعر والفقه ومواد أخرى، واستثنى شعر الغزل والهجاء وتلحين القرآن، وهنا تشابه مع أطروحات ابن سحنون (القيسي، 1986م، ص20، 18 ؛ السبيعي، 2013م، ص159، 161 ؛ خلافي، زاهية، 2016م، ص258-259).

صنف القابسي موضوع الثواب والعقاب في إطار الأساليب التربوية، واحتزل الثواب بالإحسان والتشجيع وتحريك الهمم والاستئناس في جدود مصلحة الطالب، واهتم بشكل أكبر بموضوع العقاب، وأنه يستوجب تنبيه وتحذير الطالب قبل عقابه، وعدم حرماته من تناول الطعام الغداء في منزله، وأن يرافقهم، مع شيءٍ من التشدد، وأن يسوسهم بما ينفعهم، من خلال العقاب المصحوب بالرحمة والعفو والعدل (القيسي، 1986م، ص29-39 ؛ السبيعي، 2013م، ص156).

يحدِّر المعلم من تبعات الضرب عند الغضب، وأن يُعاقِب بقدر الجُرم، وأن لا يُضرب إلا بذنب، وأن لا يتجاوز العِقاب ثلاثة سياط، وقد تصل إلى عشرة بعد استئذانولي أمر الصبي، ويُضرب أكثر من عشرة إن كان في سِنِّ الحُلم أو سِيِّءِ الْخُلُقِ والسلوك، وأن يؤلمه بدون تشنیع، ويُفضَّل أن يُضرِّبه على باطنِ القدم، وأن يَجَنِّب الرأس والوجه، وأن يُباشر الضرب بِنفسِه، ولا ينوب عنه أحد، ويُضرب بالدُّرْدُّ أو الفَلَّقة، وأن يَتَمَيَّز عود الدُّرْدُ بشيءٍ من الرطوبة وأن يخلوا من التُّدُوب (القيسي، 1986م، ص29-39 ؛ خلافي، زاهية، 2016م، ص254-256).

اعتمد القابسي أسلوبه في التعليم على التكرار والميل والفهم، واحتصرها بالحفظ والوعي والاسترجاع، وعدم الانتقال من سورة إلى أخرى إلا بعد إتقانها حفظاً وكتابة وإعراباً، مع شيءٍ من الوعظ والمح والإطراء وتعزيز الأعمال الحسنة، والقدوة وتعزيز الاعتماد على النفس، واقتصر تعليم البنات على جوانب الدين الإسلامي، سيما القرآن الكريم، وأجاز تعليم البنات مع بعض القيود، ومال إلى عدم تعليمهم، بذريةً أن ذلك أفضل للأخلاق (السبعي، 2013م، ص156، 157، 160 ؛ خلافي، زاهية، 2016م، ص261، 264).

الخاتمة / الاستنتاجات

يعود تاريخ نشأة الكتاب في شمال أفريقيا إلى فترة الفتح العربي الإسلامي، وكانت مؤسسة بسيطة تدرس الصبيان القرآن الكريم حفظاً وتفسيراً، إلى جانب بعض القراءة والكتابة والوضوء والصلوة، وتوسعت في بعض الأحيان لتشتمل على شيء من الحساب والخط والخطابة والعرض والشعر والنشر.

انتشرت ظاهرة تطوع المعلمين للتدريس في الكتاب قبل زمان ابن سحنون، وأتيح المجال لأفراد وجماعات المجتمع أن يستأجروا معلمين لتدريس أولادهم في الكتاب منذ زمان ابن سحنون، انتشرت ظاهرة الكتاب بكثرة في زمانه.

تعتبر مؤسسة الكتاب بسيطة من حيث تكوينها إدارتها ومنهاجها، يشرف عليها ويديرها معلم واحد في زمان ابن سحنون، لكنها تطورت بعض الشيء في زمان القابسي، وأتيح المجال أمام أمام عدة معلمين للتدريس في الكتاب الواحد، مما أثرى الحياة التعليمية، وأسهم في ضبط العملية التعليمية من حيث الأوقات والحضور، وتنوع موضوعات التدريس، وأصبحت أكثر جدية.

لم يحدث تغيير جوهري أو حتى بسيط في التعليم داخل الكتاب عند المقارنة بين زمان ابن سحنون والقابسي، رغم أن الفارق الزمني فيما بينهما قد تجاوز قرن ونصف، ورغم اختلاف مشارب الأنظمة السياسية التي عاصروها، بين الأغالبة في زمان ابن سحنون والفااطميين في زمان القابسي.

لم تُسلط الماءة التي بين يدينا الضوء على واقع التعليم المتوسط والعلمي في حلقات العلم داخل المساجد أو الزوايا، في شمال أفريقيا خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، بل اكتفت بمرحلة الكتاب وتعليم الصبيان.

المراجع:

المصادر:

– بن سحنون، محمد بن سحنون، "كتاب آداب المعلمين"، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، تونس 1972 م.

– القابسي، أبو الحسن علي القابسي (403-324هـ)، "الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين"، دراسة وتحقيق أحمد خالد، الشركة التونسية للتوزيع، ط 1، 1986 م.

المراجع:

– أحمد، ام عمر محمد ميلاد، "فكرة ابن سحنون التربوي"، مجلة القرطاس، العدد 26، المجلد 3، مارس 2025 م، (الصفحات: 310-324).

– بزيو، أحمد، "المنهج التربوي عند ابن سحنون من خلال كتابه أدب المعلمين"، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، المجلد 6، العدد 2، 2022 م، (الصفحات: 205-217).

– خلفي، زاهية، "الكتابُ ودوره في تنشئة الطفل من خلال الرسالة المفصلة لأبي الحسن القابسي 403هـ/1012م"، مجلة العصور الجديدة- ع23، عدد خاص، صيف 2016 ، (الصفحات: 249-264).

– السبيعى، نوف بنت عبد العزيز، "مبادئ تربوية وتطبيقاتها من كتاب القابسي الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين"، دراسات عربية في التربية وعلم النفس، ع 40، ج 1، 2013 م، (الصفحات: 152-172).

– عسيري، فوزية محمد عبد الخالق، "آداب المعلم والمتعلم في ضوء كتابات ابن سحنون والقابسي وتطبيقاتها في ميدان المدرسة"، مجلة التربية – كلية التربية – جامعة الأزهر، العدد 190، الجزء 2، أبريل 2021 م، (الصفحات: 554-576).

– المطيري، سارة هليل دخيل الله، "إبداع ابن سحنون في تنظيم بيئة الصف من خلال عناصر المنهج التعليمي وقواعده"، مجلة كلية التربية – جامعة الأزهر، العدد 186، الجزء 3، أبريل 2020 م، (الصفحات: 170-209).

References:

Sources:

- Ibn Sahnun, Muhammad ibn Sahnun, "The Book of Teachers' Etiquette," edited by Hassan Hosni Abdel Wahab, Tunis, 1972.
- Al-Qabisi, Abu al-Hassan Ali al-Qabisi (324-403 AH), "The Detailed Treatise on the Conditions of Students and the Rulings Concerning Teachers and Students," study and editing by Ahmed Khaled, Tunisian Distribution Company, 1st edition, 1986.

References:

- Ahmed, Ammar Muhammad Milad, "Ibn Sahnun's Educational Thought," Al-Qirtas Journal, Issue 26, Volume 3, March 2025, (pp. 310-324).
- Baziou, Ahmed, "Ibn Sahnun's Educational Approach as Reflected in His Book 'Teachers' Etiquette,'" Al-Umda Journal of Linguistics and Discourse Analysis, Volume 6, Issue 2, 2022, (pp. 205-217).
- Khalafi, Zahia, "The Book and Its Role in Child Upbringing Through the Detailed Epistle of Abu al-Hasan al-Qabisi (d. 403 AH/1012 CE)," *Al-Usur al-Jadeeda* Journal, Issue 23, Special Issue, Summer 2016, (pp. 249-264).
- Al-Subaie, Nouf bint Abdul Aziz, "Educational Principles and Their Applications from al-Qabisi's Book, *Al-Risalah al-Mufassala li-Ahwal al-Mu'allimin wa-al-Ahkam al-Mu'allimin al-Muta'allimin* (The Detailed Epistle on the Conditions of Teachers and the Rulings Concerning Teachers and Students), *Arab Studies in Education and Psychology*, Issue 40, Part 1, 2013 CE, (pp. 152-172).
- Asiri, Fawzia Muhammad Abdul Khaliq, "The Etiquette of the Teacher and the Student in Light of the Writings of Ibn Sahnun and al-Qabisi and Their Applications in the School Field," *Al-Tarbiya* Journal, Faculty of Education, Al-Azhar University, Issue 190, Part 2, April 2021 CE, (pp. 554-576).
- Al-Mutairi, Sarah Halil Dakhil Allah, "Ibn Sahnun's Creativity in Organizing the Classroom Environment through the Elements and Rules of the Educational Curriculum," Journal of the Faculty of Education - Al-Azhar University, Issue 186, Part 3, April 2020, Pages: 170-209).

خطوات وتطور الصفقات العمومية في الجزائر

Development And Steps of Public Procurement in Algeria

د. مختار صابة، جامعة محمد بوقرة، بومرداس

د. صابة أمين، المدرسة الوطنية للعليا للمناجمنت . القليعة . الجزائر

الملخص

يعتبر موضوع الصفقات العمومية نبع للحياة الاقتصادية والاجتماعية، وذلك لما يكتسيه من أهمية بارزة في التنمية الاقتصادية الاجتماعية الوطنية. كما أنه من بين أهم المواضيع الحساسة لا سيما في الوقت الحاضر باعتباره يشغل فئات كبيرة وواسعة من الموظفين والعمال، منهم مسورو المهمات والمؤسسات الادارية والاقتصادية والقانونية وغيرها. هذا ما أدى إلى الاهتمام الواسع والكبير بهذا الموضوع الهام ولا سيما في الوقت الحالي، وبلا شك في المستقبل.

ترجم الصفقات العمومية على أنها آلية هامة من آليات الإنفاق العام ووسيلة من الوسائل المستعملة في الادارات المركزية والمحلية في تنفيذ الاستراتيجيات والبرامج الاقتصادية والاجتماعية للدولة، باعتبار أن هذا النوع من العقود يتطلب اعتمادات مالية ضخمة جدا، خاصة في دولة مثل بلدنا التي وضعت ونفذت مخططات بمئات مiliارات الدولارات خلال العقدين الأخيرين، بل وفي عقود سابقة، هذا ما يترجم على انتشار الضوء على الإصلاحات والتطورات المتتابعة لضمان نوع من الشفافية والكفاءة والفعالية في انجاز الصفقات العمومية.

إنه من أجل تنفيذ مثل هذا الصفقات العمومية باعتبارها أداة تنفيذ سياسة الدولة في مختلف الميادين وبصفة خاصة في ميدان تطوير البنية التحتية بمفهومها الواسع وكذلك تنفيذ السياسات الاجتماعية، وجهت مختلف التنظيمات والتشريعات في تحديد كيفية ابرام وخطوات الصفقات العمومية، اضافة الى ذلك ضبط الميكانيزم والإجراءات ولا سيما منها القانونية والاقتصادية والمالية من أجل المحافظة على الاموال العمومية وحمايتها من التبذير والتبذيد والإهمال والفساد بصفة عامة. الكلمات المفتاحية: مراحل التطور، التعديلات، الصفقات العمومية، الإجراءات، التحديات، دفتر الشروط.

Abstract

Public procurement Is a vital component of economic and social life, playing a role in driving national development, this topic is particularly sensitive, especially given its impact on a wide range of employees and workers, including those in administrative economic, and legal institutions, this has sparked considerable interest in this crucial topic, both now and in the future.

Public procurement Is a vital Tool for public expenditure and key method employed by central and local governments to execute the state's economic and social policies, Considering the substantial financial commitments involved in a country like ours that has launched projects worth hundreds of billions of dollars in recent years, it becomes crucial to focus on reforms and developments that promote transparency, efficiency, and effectiveness in public procurement processus.

In order to implement such public contracts as an instrument for executing state policy in various fields, particularly in its broadest sense, as well as social policies, various organizations and regulatory bodies have outlined the procedures and steps for concluding public contracts, this includes mechanisms and measures, especially legal economic, and financial ones aimed at safeguarding public funds and protecting them from waste, abuse, negligence, and corruption in general.

Keywords : Stages Of Développement, Amendements, Public Procurement, Procédures, Challenges And Spécifications Document.

1 . مقدمة

لقد مر التطور التاريخي للصفقات العمومية في الجزائر منذ بداية الاحتلال الفرنسي والى يومنا بعدة مراحل، حيث في بداية الأمر وبعد الاستقلال مباشرة استمرت الدولة الجزائرية على الابقاء على القانون رقم 57 . 24 المؤرخ في 08 جانفي 1957م، الى غاية صدور المرسوم رقم 64 . 103 المؤرخ في 26 مارس من عام 1964 م، المتعلق بإنشاء للجنة المركزية للصفقات العمومية، التي كلفت بصلاحيات اتخاذ الأحكام القانونية والإجراءات المنظمة لتنفيذ الصفقات العمومية، هذا قبل ما تقوم الدولة في عام 1967 م، من وضع أول تنظيم خاص بالعقود التي تبرمها الأشخاص المعنوية العامة الادارية و الاقتصادية معا، وهذا تم عن طريق الأمر 67 . 90 المتعلق بتنظيم الصفقات العمومية، والمرسوم الرئاسي رقم 02 . 259 المؤرخ في 24 جويلية 2002م، المتضمن تنظيم الصفقات العمومية وعليه فإننا ارتأينا في المقام الأول أن نتناول في بحثنا هذا التطور التاريخي للصفقات العمومية كما هي في القانون الجزائري، إن الملاحظة العامة في ظل المرسوم الرئاسي المتعلق بالموضوع الساري المفعول الحالي وقانون الصفقات العمومية رقم 23 . 12 المتعلق بتحديد القواعد العامة للصفقات العمومية في الجزائر، والذي يلزم على ابرام الصفقات العمومية وفق ميكانيزم واليات محددة لضمان المنافسة بين جميع المتعاملين، كما صرف وإنفاق المال العام مقيد بضرورة احترام المبادئ المعتمدة في المرسوم رقم 15 . 247، وذلك أي كانت القيمة المالية للطلب العمومي.

في دراستنا هذه نقوم بقراءة متمعنة مراحل التطور التاريخي للصفقات العمومية في الجزائر مع من خلال القوانين والمراسيم والتنظيمات السارية المفعول، وأهم التعديلات لذلك.

2. مشكلة البحث

تتوقف مراحل تطور الصفقات العمومية على جملة من الإجراءات، وسنعمل في دراستنا على الإجابة عن السؤال المزدوج التالي: ماهية الصفقات العمومية حسب التشريعات الوطنية، وما هي أهم التعديلات والتطورات الناتجة عنها؟

3. تساؤلات البحث

- لمعالجة موضع البحث ارتأينا دعم الإشكالية بجملة من التساؤلات الفرعية التالية:
- ما هي مراحل التطور التي طرأت على الصفقات العمومية؟
- ما هي أهم التعديلات في مجال الصفقات العمومية؟
- ما هي التحديات التي تواجه الصفقات العمومية؟

4. فرضيات البحث

التطبيق والتنفيذ الأفضل للصفقات العمومية يؤدي إلى مستوى مقبول للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

- تطبيق الإجراءات والتعديلات يتطلب عملا جماعيا منسقا.
- الفشل في تطبيق التعديلات مرتبط بعدم توفر الشروط الالزمة والضرورية.

5. أهداف البحث

- تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف، نحصر منها في:
- التعريف بمفهوم أهم المراحل التي طرأت على الصفقات العمومية.
- تحديد التعديلات في تنفيذ الصفقات العمومية في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
- تحديد التحديات التي تواجه الصفقات العمومية.

6. أهمية البحث

تشمل أهمية البحث في الدور الفعال الذي تلعبه عملية الصفقات العمومية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتلقي رضا جميع الأطراف ذات الصلة المباشرة وغير مباشرة بهذا الموضوع، في ظل المسؤولية الملقاة على عاتقه، والتي تفرض عليه الابتعاد عن المناهج والطرق التقليدية وتبني إلى إجراءات وتعديلات إدارية حديثة تتلاءم مع التغيرات الطارئة في مجال الصفقات العمومية.

7. منهجية البحث

اعتمدنا في هذه الدراسة التطبيقية على المنهج الوصفي التحليلي، ففي البدء قمنا بتوضيح مفهوم المصطلحات الأساسية التي تشكل مفاتيح قراءة مستوعبة للبحث مثل المراحل، التعديلات، الصفقات العمومية، كما قمنا في ذات الوقت بتحليل هذه المفاهيم وشروط التعديلات وإجراءات التطبيق لمراحل الصفقات العمومية بكيفية تتماشى مع التطورات الناتجة والمتضارعة في هذا المجال.

1. التطور التاريخي للصفقات العمومية في الجزائر

لقد تميز التطور التاريخي للصفقات العمومية بعده مراحل منذ الاحتلال الفرنسي وإلى يومنا هذا، وبالتالي فقد ارتأينا في المقام الأول أن نتناول في بحثنا هذا التطور التاريخي للصفقات العمومية في القانون الجزائري.

1.1 المرحلة الأولى

تمثل المرحلة الاستعمارية التي تميزت بتطبيق قوانين وتنظيمات القوة المستعمرة على جميع الصفقات العمومية المبرمة على مستوى التراب الوطني الجزائري وهذا منذ الوهلة الأولى في عام 1830م وإلى آخر مرسوم صدر من المستعمر الفرنسي في هذا المجال، المرسوم رقم 57 - 24 المؤرخ في 08 جانفي 1957م، المتعلق بالصفقات العمومية المبرمة في الجزائر. على هذا الأساس لا يمكن الحديث عن الصفقات العمومية في القانون الجزائري لأن الدولة الجزائرية كانت فاقدة للسيادة باعتبارها كانت خاضعة لقوانين وتشريعات القوة المستعمرة أنداك (تيب نادية، عام 2013م، ص 07).

1.2 المرحلة الثانية

وهي الفترة الأولى من تاريخ الجزائر المستقلة، وتغطي عقدي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي. تعتبر هذه المرحلة حساسة وحساسة في تحديد مسار التوجه العام للدولة الجزائرية الحديثة العهد بالاستقلال. في الإطار التشريعي والتنظيم القانوني لكيفية إبرام الصفقات العمومية في الجزائر تم إدخال تعديلات خاصة بحالة الدولة الجزائرية الحديثة العصر بالاستقلال الوطني واسترجاع سيادتها، ولا سيما منها فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، أي السيادة الوطنية؛ وذلك من خلال الغاء كل ما يتعلق بالوصاية الاستعمارية على الدولة الجزائرية كما هو معروف حسب القانون الفرنسي السالف الذكر.

أما الباقى فقد تم الحفاظ عليه والعمل به حتى صدور المرسوم الأول في تاريخ الدولة الجزائرية المستقلة في مجال إبرام الصفقات العمومية، وذلك تحت رقم 103 - 64 المؤرخ في 26 مارس 1964م، والذي بموجبه تم استحداث ما يسمى باللجنة المركزية للصفقات العمومية، التي أخذت على عاتقها صلاحية تطبيق الأحكام القانونية وإجراءات تنفيذ الصفقات العمومية. وقبل ذلك قانون رقم 157.62 المؤرخ في 31 ديسمبر 1962م، المتعلق بتمديد العمل بالقوانين الفرنسية إلا ما يتعارض مع السيادة الوطنية، الجريدة الرسمية، العدد 02، المؤرخة في 11 جانفي 1963م، وقرار ccag اعتمد دفتر الشروط الادارية العامة المؤرخ في 21 نوفمبر من عام 1964م، المتضمن تنفيذ صفقات الأشغال العمومية¹، ثم الأمر رقم 67 - 90 المؤرخ في 17 جوان 1967 المتضمن قانون الصفقات العمومية، الجريدة الرسمية العدد 52. المؤرخة في 27 جويلية 1967م (ملغي). وبالتالي يمكن القول بأنه هنا كان أول تنظيم للصفقات العمومية في جزائر حرة مستقلة.

1. 3 المرحلة الثالثة

وهي تغطي عقدي مرحلة الثمانينات والتسعينات. في بداية هذه المرحلة صدر مرسوم رئاسي تحت رقم 82 . 145 المؤرخ في 10 أفريل 1982 م، المتعلق بصفقات المتعامل العمومي، حيث كرس وضبط هذا المرسوم توجهات تتلاءم وتنماشي مع التوجه العام المختار آنذاك للدولة الجزائرية. تم جاءت بعد ذلك فترة التسعينات التي اعتبرت عن جدارة بفترة الاصلاحات الاقتصادية التي أقرتها السلطات العليا الجزائرية تماشيا مع التطورات الحاصلة على المستويين الوطني والدولي، ولا سيما منه ما جاء في المرسوم التنفيذي رقم 91 . 434 المؤرخ في 09 نوفمبر 1991م، المتعلق بتنظيم الصفقات العمومية.

1. 4 المرحلة الرابعة

وهي ما سميت بمرحلة الالفية الثالثة. حيث عرفت هذه المرحلة جملة التنظيمات والتشريعات الجديدة الهامة التي أدخلت على قانون الصفقات العمومية، والتي تعتبر الأهم في تاريخ الدولة الجزائرية المستقلة؛ هذا مقارنة بما كانت عليه في السابق. حيث تدرج وتصب جميع هذه التعديلات الهامة في سياق تحقيق نجاعة النفقة العمومية وفعالية الصفقات باعتبارها تدرج في سياق بالغ الأهمية يتمثل في تحقيق التنمية الاقتصادية الاجتماعية مع ضرورة الحفاظ على المال العام من الهدر والتبذيد. من أهم التنظيمات التي صدرت خلال هذه الفترة:

- المرسوم الرئاسي رقم 02 . 250 المؤرخ في 24 جويلية 2002 المتضمن قانون الصفقات العمومية، المعدل والمتمم إلى غاية عام 2008 م.

- المرسوم الرئاسي رقم 10 . 236 المؤرخ في 10 أكتوبر 2010 م المتضمن تنظيم الصفقات العمومية، وللعلم فان هذا المرسوم قد عدل 04 مرات، كانت الأولى عام 2011 من خلال المرسوم الرئاسي رقم 11 . 98 المؤرخ في 01 مارس 1998 م. ثم المرسوم الرئاسي رقم 11 . 222 المؤرخ في 16 جويلية 2011 م، وبعد ذلك المرسوم الرئاسي رقم 12 . 23 المؤرخ في 18 فيفري 2012 م، ثم جاء في الأخير المرسوم الرئاسي رقم 13 . 03 المؤرخ في 13 جانفي 2013 م، المتعلق بقانون الصفقات العمومية.

- المرسوم الرئاسي رقم 15 . 247 المؤرخ في 16 سبتمبر 2015 م، المتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام، حيث يمثل القانون ما قبل الأخير في مجال تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام، حيث جاء لمعالجة وتكاملة النقائص التي كانت سائدة في المرسوم الرئاسي رقم 10 . 236 (الملغى)، حيث يستمد هذا المرسوم الرئاسي من أهمية الجزئيات التي جاء بها، ولا سيما الجزئيات التالية:

اصلاح تأطير ومراقبة كيفيات ابرام الصفقات العمومية بهدف التحكم في محتوى ومضمون تسيير

الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام.

ـ تدعيم أخلاقيات المهنة في ابرام الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام، مع خلق مدونة تشمل قواعد وأسس سلوكيات الأعوان العموميين المتتدخلين في مراقبة وابرام وتنفيذ الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام، حيث يقوم بإعدادها وتكييفها مرصد ضبط الصفقات العمومية وتفويضات الخدمة العمومية.

ـ تحمل المسؤولية كاملة وغير منقوصة لجميع الفاعلين في الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام والمتمثلة عادة في المصلحة المتعاقدة ولجنة الصفقات العمومية، وذلك في إطار احترام مبادئ ومساواة الحصول على الطلب العمومي بالنسبة لجميع المترشحين في شفافية الإجراءات والمعاملات، دعم الامن القانوني لجميع الاطراف المتدخلة والفاعلة في الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام، ولا سيما فيما يخص التصنيفات، الدقة، تسهيل الإجراءات، التعاملات...الخ.

ـ تفضيل وتدعيم الانتاج الوطني والمؤسسات المحلية للإنتاج في ابرام الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام، مع خلق بند في دفتر الشروط على أنه لا يرخص اللجوء الى المواد المستوردة، الا إذا كانت المواد المنتجة محليا غير متوفرة.

ـ اقرار مفهوم تفويض الخدمة العمومية، الذي من خلاله تتمكن الدولة في القطاعات التي يخول لها القانون التفكير في توسيع المجال للقطاع الخاص، ولا سيما في الانجاز واقتناء الممتلكات الضرورية لسير الخدمة العمومية، وذلك من أجل المساهمة في تحقيق التنمية المستدامة.

وفي الأخير جاء القانون 23 . 12 المحدد للقواعد العامة المتعلقة بالصفقات العمومية في الجزائر حيث حدد القواعد العامة لأبرام الصفقات العمومية من خلال مبدأ حرية الوصول الى الطلبيات العمومية والعدالة والمساواة في معالجة العروض وتحديد الإجراءات بوضوح، مع رقمنه الصفقات العمومية وتعزيز دور الرقابة قبل وبعد تنفيذ الصفقات العمومية.

2. الأسلوب أو النظام القانوني للصفقات العمومية

الاتجاه التنظيمي للصفقات العمومية تمثل في العقود، مكتوبة، تمر عن طريق الادارة، بمقابل، ومع الأعوان الاقتصاديين، وهي عقود ادارية متعلقة بالقانون العام، كما أنها مسيرة ومحفظة بتنظيم واجراءات خاصة ومميزة عن العقود المتعلقة بالقانون الخاص والمتمثلة في:

أ. تخضع للتنظيم والنصوص التطبيقية للقانون العام.

ب . احترام المنافسة لا في الحالات الاستثنائية:

ـ العقود القابلة للتغيير أي العقود الغير ثابتة، أي بمعنى آخر التعديلات من جانب أو طرف واحد من سلطة المزايدة أو المناقصة، بشرط أو مجموعة شروط لا في الحالات الاستثنائية التنظيمية أو الإلزامية.

- الانضمام الى الشروط المسبقة وتأسيس من طرف واحد.
- عدم التعرض للشهادات أو الالساءة للسمعة (عن طريق التحكيم).
- قوة الالزام للعقود المشارك والمنضم فيها، وواجب كل طرف متعهد احترام الالتزامات وتعهدات المتعاقدين من خلال التزام مسؤوليته.
- سلطة التعديل من جهة واحدة في فترة تنفيذ وتطبيق العقد.
- سلطة الإلغاء والعقوبة من طرف واحدة للعقد.

3. التعريف بالمعنى أو التصور (العقد، الصفقة، الاتفاق، الطلب).

من خلال التعريف المقدم للمعنى يمكن التمييز بين المصطلحات المذكورة أعلاه.

3.1 العقد: عقد يتعهد بموجبه شخص ما بتقديم بعض الاشياء والخدمات لشخص اخر مقابل سعر معين، يتحدد هذا السعر في نظام الاقتصاد الحر، حسب قانون العرض والطلب، الا أن كثيرا من الدول تعمل على تحديد الحد الأدنى للسعر كما هو الحال بالنسبة لأجور العمال S.M.I.G أو الحد الأقصى له كما هو الحال بالنسبة لأجرة المحلات السكنية (محمد بشير عليه، عام 1985م، ص 290).

3.2 الصفقة: الصفقات عقود مكتوبة يمر ويحول بمقابل، مع الشركاء المتعاملين الاقتصاديين، من أجل الرد على احتياجات الشركاء المتعاقدين.

3.3 الاتفاق: هو اتفاق علني أو ضمني محدود أو شامل بين طرفين، ينتج عنه أثار قانونية، مرغوب فيه مواصفات ومميزات المتعاقد.

أما في الجانب المتعلق بتنظيم الصفقات العمومية، الاتفاق هو عقد مكتوب يمر عادة إذا كان تقدير مبلغ الطلب العمومي أقل من السقف المحدد في القوانين السارية المفعول، كما هو الحال المثبت بالنسبة الى كل واحد على حدة، 12 مليون دج بالنسبة للأشغال واللوازم و6 مليون دج بالنسبة للخدمات والدراسات.

3.4 الطلب: المقصود هو طلب كمية معينة من السلع أو من الخدمات يمكن شراؤها في الأسواق بسعر محدد ضمن فترة زمنية معينة، يمثل الطلب العنصر الاساسي للاقتصاد الحر، فهو الذي يحدد الاسعار والمداخيل فكلما ازداد الطلب نقصت الاسعار وازدادت المداخيل والعكس صحيح، وبالتالي فان كل السياسات الاقتصادية ترمي الى تكيف الطلب حسب الظرف الاقتصادي المناسب، فهي تنشط الطلب في فترة الركود الاقتصادي وتضعفه في فترة التضخم بواسطة عدة قرارات مالية وضرورية.

اما الطلب في مفهوم الصفقات العمومية هو غرض متطوع موجه لإرضاء حاجيات موجهة للصفقات العمومية، وتحديد هذه الاحتياجات تتمثل في مدى القدرة على الرؤية والرضا لإنجازات الأشغال، اقتناء اللوازم أو الخدمات المشتركة في الالتزام الكتابي للسلطة العمومية اتجاه المتعاملين الاقتصاديين.

5 دفتر الشروط طبقاً للقوانين السارية المفعول

يعد دفتر الشروط طبقاً للتنظيمات والتشريعات السارية المفعول، ولا سيما المواد التي يتضمنها القانون 12.23 والمرسوم الرئاسي 15.247 لا الأحكام المخالفة تنفيذاً للمادة 112 من القانون السالف الذكر،

وبالتالي لابد من اتباع الخطوات التالية:

ا. اعداد وتحضير وتأشير دفتر الشروط حسب ما نصت عليه المادة 17 من القانون والمادة 27 من المرسوم الرئاسي أعلاه.

ب. يدرس ويقيم دفتر الشروط عن طريق لجنة الصفقات العمومية المختصة طبقاً لما ورد في المادة 97 من القانون والمادة 195 المرسوم الرئاسي المذكورين أعلاه.

ج. ارسال وصل الطلب المتعلق والمرفق للإعلان عن طلب العروض باللغتين الى الوكالة الوطنية للنشر والأشهار، زيادة على الزامية وتحتمية النشر في النشرة الرسمية للمتعامل العمومي OPOMB هذا حسب المواد من 36 الى 39 من القانون والمادة 65 من المرسوم الرئاسي المذكورين أعلاه.

د. أخريوم من مدة اعداد وتحضير العروض يساوي إيداع العروض حتى الساعة الأخيرة المحددة في دفتر الشروط وذلك حسب المادة 66 من المرسوم الرئاسي السالف الذكر.

هـ. يتم فتح الأظرفة في نفس اليوم حسب الساعة المحددة في دفتر الشروط ولا سيما المادتان 66 و70 من المرسوم الرئاسي 15.247.

الجزئية الأولى: فتح الأظرفة

تقوم اللجنة المعينة بفتح الأظرفة المستلمة والمرقمة والمسجلة في سجل خاص للمعاينة وثبت الوثائق على المحضر، ضف الى ذلك التحفظات المحتملة والمبدأة على كل ملف، وتقوم اللجنة باقتراحات على المصلحة المتعاقدة (عند الضرورة) باستدعاء العارضين لاستكمال عروضهم بالوثائق الناقصة في خلال 10 أيام تحت طائلة رفض عروضهم (هذا حسب المادة 71 من القانون الساري الملف²

الجزئية الثانية: تقييم العروض وتمر عبر مرحلتين

المرحلة الأولى: وتمثل في تقييم العروض التقنية حيث تترجم في دراسة وتقييم العروض التقنية حسب المعايير والاليات المذكورة في دفتر الشروط، مع تأهيل العروض المطابقة لدفتر الشروط والتي تحصلت على النقطة التأهيلية المحدد من قبل دفتر الشروط، ومن جهة أخرى اقصاء العروض الغير

ملاحظة: لا توجد فترة معينة بين فتح الأظرفة وتقييم العروض كما يمكن تقييم العروض مباشرة عند استكمال الوثائق المكملة لملف، كما يمكن مباشرتها في اليوم التالي عندما لا تقضى الإجراءات استكمال الملفات.

مطابقة والتي لم تتحصل على العلامة الدنيا، هذا ما حدّدته المادة 72 من المرسوم الرئاسي 15.24. الساري المفعول.

المرحلة الثانية: تقييم العروض المالية: بمعنى انه يتم دراسة العروض المالية للعارضين المؤهلين تقنياً ويمنح المشروع أو الخدمة حسب معيار اختيار المتعامل (الأقل عرض أو الأحسن عرض) وهذا ما نصت عليه المادة 72 من المرسوم 15. 247 الساري المفعول، مع اعداد تقرير التقييم يوضح فيه النتائج المتعلقة بتقييم العروض ويوصى المتعامل الاقتصادي الذي سيتم منحه الصفقة العمومية.. ثم يتم استدعاء الحائز او الفائز بالصفقة او الخدمة من اجل تقديم الوثائق التي تبرر دقة وصحة معلوماته المصرح بها ضمن التصريح بالترشح (وهذا ما نصت عليه المادة 69 من المرسوم الرئاسي 15 . 247).

بعد تقديم الوثائق والنظر والتأكد منها من قبل المصلحة المتعاقدة يتم الإعلان عن المنح المؤقت في نفس الجرائد ونفس الأسلوب التي نشر فيها الإعلان عن طلب العروض مع حتمية ذكر وصل الطلب المرسل لوكالة النشر والأشهر (حسب ما نصت عليه المادة 65 من المرسوم الرئاسي 15 . 247).

- جزئية الطعن

بعدما اتممنا الجزئيتين تأتي مرحلة الطعون، بحيث تقدم الى لجنة الصفقات المختصة تنفيذاً للمادة 56 من القانون الساري المفعول والمادة 82 من المرسوم الرئاسي الساري المفعول، ثم تبلغ المصلحة المتعاقدة بالنتيجة المتوصل اليها في دراسة الطعن، وبالتالي إذا كان مؤسس فيلغي المنح المؤقت طبقاً لما نصت عليه المواد السالفة الذكر مع موافقة المصلحة المتعاقدة التقييم، أما في حالة نتيجة الطعن غير مؤسس تم المصلحة المتعاقدة بأعداد وتحضير الصفة.

Circulaire n°008 / MF du 05 janvier 2016)

بعد ما يتم اعداد وتحضير الصفة العمومية يتم الحصول على التأشيرة.
ثم تقوم بإعداد الالتزام لدى مصالح المراقبة الميزانية وبعد الحصول على تأشيرة النفقة..
تقوم السلطة المختصة أي المصلحة المتعاقدة بالإمضاء على الصفة العمومية.
ثم تبلغ المصلحة المتعاقدة الصفة العمومية للمتعامل عن طريق أمر بالخدمة (طبقاً للمادة 27 من (CCAG

وبعدها مباشرة اعداد وتحضير الورشة وبعد ما تتحصل على الوثائق التقنية تبلغ المصلحة المتعاقدة الامر والبدء بالخدمة، وبالتالي يبدأ المتعامل الاقتصادي في انجاز الصفة العمومية وفق الشروط والمواصفات التي نص عليه العقد، ومنه المتعامل الاقتصادي مسؤول مسؤولية مباشرة في انجاز الصفة والاعمال أو الخدمة المتفق عليها.

المرحلة الموالية: تشمل هذه المرحلة خمسة مراحل في غاية الأهمية (PNAEDD):

المرحلة الأولى: هي مرحلة انجاز الصفقة

في هذه المرحلة يقوم المتعامل الاقتصادي بإنجاز الاعمال او تقديم الخدمة الموكلة اليه، وفق الشروط المتضمنة في العقد المتفق عليه.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الرقابة

بمعنى ان الجهة الإدارية تقوم بمراقبة انجاز الصفقة للتأكد من إنجازها ومطابقتها حسب المواصفات للشروط المتضمنة في العقد.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة التسلیم

بعدما تنتهي من انجاز الصفقة العمومية، يقوم المتعامل الاقتصادي بتسليم ومنح الاعمال او الخدمات الموكلة اليه الى الجهة الإدارية المختصة.

المرحلة الرابعة: وهي مرحلة التدقيق والمراجعة النهائية

في هذه المرحلة تقوم الجهة الإدارية المخولة قانونا بتدقيق ومراجعة الاعمال او الخدمات المستلمة للتأكد من صحة ودقة مطابقة الشروط والمواصفات المتضمنة في العقد.

المرحلة الخامسة: وهي تمثل المرحلة المتعلقة بالدفع

بعدما تتأكد من المطابقة للشروط والمواصفات المتعلقة بالأعمال أو الخدمات وما هو متضمن في العقد، تقوم الجهة المستفيدة بعملية الامر بالدفع المستحقات المالية للمتعامل الاقتصادي وفق ما هو مدون في العقد.

من خلال ما سبق يمكن تحديد المراحل التي تمر عن طريقها الصفقات العمومية في العناصر التالية:

(45P;2021 Marchés Publics, Année Guide Des)

1. تحديد الاحتياجات
2. اعداد وتحضير الوثائق المتعلقة بالطلب.
3. الإعلان والاشهار عن مضمون مشروع الصفقة
4. تقديم واستقبال العروض.
5. تقييم وتقدير العروض المستلمة.
6. منح مشروع الصفقة.
7. انجاز مشروع الصفقة.
8. الرقابة والمتابعة في انجاز مشروع الصفقة.
9. التسلیم النهائي للصفقة.

في الأخير يمكن القول ان المراحل التي تمر على الصفقات العمومية تشكل دورة حياة الصفقة، بحيث ترجم كل مرحلة عن إجراءات واليات من الوثائق المعينة لضمان الشفافية من جهة ومن جهة أخرى الكفاءة والفعالية في انجاز الصفقة.

الخاتمة

لقد قمنا في بحثنا هذا بقراءة التطور والإجراءات للصفقات العمومية في مختلف القوانين والمراسيم الصادرة منذ الاحتلال الفرنسي، ابتداء من المرسوم تحت رقم 57 - 27 المؤرخ في 08 جانفي 1957، مرورا بالمرسوم رقم 103 - 64 المؤرخ في 26 مارس 1964 م، والأمر رقم 67 - 90 المؤرخ في 17 جوان 1967 المتضمن قانون الصفقات العمومية، الجريدة الرسمية العدد 52، والمرسوم التنفيذي رقم 91 - 434 المؤرخ في 09 نوفمبر 1991م، المتعلق بتنظيم الصفقات العمومية، وصولا الى المرسوم الرئاسي الساري المفعول تحت رقم 15 - 247 المؤرخ في 16 سبتمبر 2015 م، المتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام.

ان قانون الصفقات العمومية ورغم التعديلات والتغييرات التي طرأت عليها، فان المرسوم الرئاسي رقم 15 - 247، المؤرخ في 16 سبتمبر 2015 م، المتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام والقانون 23 - 12 المحدد للقواعد العامة المتعلقة بالصفقات العمومية جاءوا في سياق تحقيق النجاعة، الفعالية، الشفافية والوضوح للصفقات العمومية، وبالتالي لتحقيق التنمية المستدامة وحماية وصيانته للأموال العامة من التبذير والاهمال.

ولعل رغم التطورات والتغييرات العديدة التي طرأت على موضوع الصفقات العمومية، الا انها ما زالت لم تدارك التغيرات الجوهرية في تنظيم وتحديد الصفقات العمومية، وعلى هذا الأساس ارتأينا ان نذكر منها على سبيل المثال ولا الحصر ما يلي:

- نجد أن المشرع الجزائري قد أهمل على الإدارة بصفة عامة اتخاذ أي إجراءات لمعاقبة المتعاقد معها في حالة تزوير الوثائق المطلوبة منه، وبالتالي في رأينا هذا جانب لا بد التطرق اليه في المستقبل.
- لوحظ عند استلام العروض لم يتطرق قانون الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام الى البيئة والظروف التي تسير بها العملية الأولية، لأن في هذه النقطة يمكن ويسهل التلاعب بالعروض.
- لوحظ كذلك أن المشرع الجزائري لم يحدد اتجاهاته فيما يخص حق المشرع الذي رفض طلبه في تسيب رفضه، الذي بالإمكان ان يجبر ذلك كتابيا، بالإضافة الى ثغرات اخرى كثيرة لا يمكن حصرها في هذه الدراسة.

قائمة المراجع بالعربية

1. محمد بشير علية، القاموس الاقتصادي، المؤسسة العربية للدراسات وللنشر، الطبعة الأولى، عام 1985 م، الصفحة 290.
2. عمار بوضياف، الصفقات العمومية في الجزائر، دراسة تشريعية قضائية، فقهية، الطبعة الأولى، دار النشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، عام 2007 م، ص 29.
3. تياب نادية، الآيات مواجهة الفساد في مجال الصفقات العمومية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري، تizi وزو، نوفمبر 2013، ص 07.
4. قانون رقم 157.62 المؤرخ في 31 ديسمبر 1962م، المتعلق بتمديد العمل بالقوانين الفرنسية لا ما يتعارض مع السيادة الوطنية، الجريدة الرسمية، العدد 02، المؤرخة في 11 جانفي 1963 م.
5. القانون 12.23 المحدد للقواعد العامة المتعلقة بالصفقات العمومية
6. رقم 103.64 المؤرخ في 26 مارس 1964 م، والذي بموجبه تم استحداث ما يسمى باللجنة المركزية للصفقات العمومية
7. المرسوم رقم 57.24 المؤرخ في 08 جانفي 1957م، المتعلق بالصفقات العمومية المبرمة في الجزائر.
8. المرسوم الرئاسي رقم 145.82 المؤرخ في 10 أفريل 1982، المتضمن صفات المعامل العمومي لجريدة الرسمية، العدد 15، المؤرخة في أفريل 1982 م.
9. المرسوم التنفيذي رقم 91.434 المؤرخ في 09 نوفمبر 1991م، المتعلق بتنظيم الصفقات العمومية.
10. المرسوم الرئاسي رقم 02.250 المؤرخ في 24 جويلية 2002 المتضمن قانون الصفقات العمومية، المعدل والمتمم إلى غاية عام 2008 م.
11. المرسوم الرئاسي رقم 10.236 المؤرخ في 10 أكتوبر 2010 م المتضمن تنظيم الصفقات العمومية،
12. المرسوم الرئاسي رقم 15.247 المؤرخ في 16 سبتمبر 2015 م، المتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام
13. المرسوم الرئاسي رقم 12.23 المؤرخ في 18 فيفري 2012 م،
14. المرسوم الرئاسي رقم 13.03 المؤرخ في 13 جانفي 2013 م، المتعلق بقانون الصفقات العمومية.
15. المرسوم الرئاسي رقم 11.222 المؤرخ في 16 جويلية 2011 م.

16 . بيان مجلس الوزراء المؤرخ في 22 جويلية 2015م، متاح على

الموقع الالكتروني لوكالة الأنباء الجزائرية ealger/.dz.aps. www/http://

، تاريخ الاطلاع 20 ديسمبر 2019 م.

قائمة المراجع باللغة اللاتينية

,Publics 17 –Marchés Guide Des ,populaire Et mocratiqueéD rienneéAlg publiqueéR

P45,2021 Année

18 – Plan national d'action environnementale et de développement durable (PNAEDD).

19 –(Arrête Du 21 Novembre 1964 Portant Approbation Du Cahier Des Charges

Administratives Générales Applicables Aux Marches Des Travaux Publics Du Ministère De La Reconstruction, Des Travaux Publics Et Des Transports.

20 – Circulaire n°008 / MF du 05 janvier 2016.Relative à l'engagement de la commande au titre de la Procédure adaptée.

الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني: الإصلاح، الوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار

Jamal al-Din al-Afghani's Political Thought: Reform, Islamic Unity, and Anti-Colonialism

الباحث: غسان إسماعيل حسان ربع، برنامج دكتوراه التاريخ جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين

د. محمد الخطيب، جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين

الملخص

يهدف البحث الحالي للتعرف على الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني في مجالات الإصلاح، والوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار، وترجع أهمية هذا البحث وأسباب اختيار الموضوع إلى كونه يبحث في مرحلة مهمة استطاعت أن تمضي بالفلك العربي عبر الأفكار النيرة التي ظهرت لدى العديد من المفكرين العرب، سواء القوميين أو الدينيين، ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين "جمال الدين الأفغاني"، الذي كان صاحب فكرة الجامعة الإسلامية. ولتحقيق هدف الدراسة السابق، فقد اعتمدت الدراسة الحالية على المنهج التاريخي السردي التحليلي الذي يعتمد على سرد الأحداث التاريخية، وتحليلها من أجل الوصول إلى نتائج هذه الأحداث، وفقاً لما تم عرضه من أحداث مبنية على فكر "جمال الدين الأفغاني" السياسية، ودوره في الإصلاح الديني والسياسي، وفي الوحدة الإسلامية، وفي مناهضة الاستعمار.

وبالنتيجة، يرتكز المشروع الإصلاحي الذي قاده السيد جمال الدين الأفغاني على تفعيل دور العقل وتوظيفه في العمل لتحقيق نهضة الأمة. وقد اتبع الأفغاني منهجاً جديداً للإصلاح تميز بمحاربة التقليد الأعمى والخرافات. حيث سعى الأفغاني إلى تجاوز الفهم التقليدي للنص الديني، وتحويله من مجرد وحي يفسر للناس إلى أداة لإدراك الواقع؛ بهدف رئيسي هو خدمة المسلمين في تربيتهم وتحقيق تقدمهم ونهضتهم.

الكلمات المفتاحية: جمال الدين الأفغاني، الجامعة الإسلامية الأفغانية، أفغانستان، الإصلاح السياسي، الوحدة الإسلامية، مناهضة الاستعمار.

Abstract

The current research aims to explore the political thought of Jamal al-Din al-Afghani in the areas of reform, Islamic unity, and anti-colonialism. The importance of this research and the reasons for choosing this topic stem from its examination of a crucial period that witnessed a revival of Arab thought through the enlightened ideas of many Arab thinkers, both nationalist and religious. Foremost among these thinkers is Jamal al-Din al-Afghani, the originator of the concept of Pan-Islamism. To achieve this objective, the current study adopts a historical narrative-analytical approach, which relies on recounting and analyzing historical events to arrive at conclusions based on Jamal al-Din al-Afghani's political thought and his role in religious and political reform, Islamic unity, and anti-colonialism.

As a result, the reform project led by Sayyid Jamal al-Din al-Afghani was based on activating the role of reason and employing it to achieve the nation's renaissance. Al-Afghani followed a new approach to reform characterized by combating blind imitation and superstition. He sought to transcend the traditional understanding of religious texts, transforming them from mere revelation interpreted for people into a tool for understanding reality. His primary goal was to serve Muslims in their education and achieve their progress and renaissance.

Keywords: Jamal al-Din al-Afghani, Afghan Islamic University, Afghanistan, political reform, Islamic unity, anti-colonialism.

1. مقدمة

لقد شكلت قضية السلم والاستقرار في العلاقات الدولية محور اهتمام رئيسي، حيث سعى المفكرون والمصلحون منذ نشأة المجتمع الدولي إلى إيجاد الصيغة الفاعلة لضمانهما، ويتمثل الهدف الأساسي في بناء عالم أكثر أمناً وازدهاراً، تنعم فيه الدول بالسلام والاستقرار بعيداً عن ويلات الحروب والنزاعات المسلحة التي ترهق الشعوب، ولهذا الغرض، كان السعي مستمراً نحو خلق نظام عالمي يقوم على المساواة في السيادة بين الدول، ويكون خالياً تماماً من الصراعات والحروب المدمرة.

ولقد أسس التنظيم الدولي على صعيد الفكر السياسي العربي الإسلامي جهوده على قواعد مستمدّة من المصادر الأصيلة، هي القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، واعتبرها محيطاً يحكم العلاقات بين مختلف الجماعات والدول الإسلامية، ويفرع عنها الاجتهد والاجماع. وبنية هذه القواعد على مبدأ قاعدة التعاون والتناصر بين المسلمين، استناداً إلى حبل العقيدة الدينية الذي جعل المسلمين أمة واحدة، متجاوزاً الحدود السياسية أو الإقليمية. وقد أفرز هذا الإطار قواعد ملزمة للجميع في مواجهة محاولات التدخل والعدوان الخارجي، مؤكداً على أهمية التعاون السلمي لتحقيق الخير والفضيلة لجميع المسلمين، مع التشديد على حظر استخدام القوة أو التهديد إلا في حالة الدفاع عن النفس أو رفع الظلم أو الدفاع عن العقيدة. ومن هذا المنطلق، جاءت فكرة الجامعة الإسلامية الأفغانية التي دعا إليها "جمال الدين الأفغاني"، إدراكاً لواقع المؤلم الذي تعاني منه البلاد العربية والإسلامية من التخلف والتشرد والسيطرة الاستعمارية، والتي أدت إلى زرع بذور الشقاق والصراع في المجتمعات الإسلامية. وعليه، دعا الأفغاني إلى اتخاذ الجامعة الإسلامية وسيلة لنهضة الشعوب العربية والإسلامية، وتحقيق مصالحهم عبر التعاون والتآزر تحت لواء الخلافة الإسلامية العثمانية، بوصفها الدولة الأكثر قدرة على مواجهة الغرب الأوروبي وتوحيد كلمة المسلمين، سعياً نحو الحرية والاستقلال والتنمية السياسية والاقتصادية للقضاء على التخلف وبناء المجتمع المدني.

ولم تظهر فكرة الجامعة الإسلامية في معتنٍ¹ **السياسة الدوليّة** إلا في عهد **السلطان عبد الحميد**، وبالضبط بعد ارتقاء **السلطان عبد الحميد** عرش **الدولة العثمانية** عام 1876م. فبعد أن التقط **السلطان عبد الحميد** أنفاسه، وجَرَّد المتأثرين بالفكرة الأوروبيَّة من سلطتهم، وتولَّ هو قيادة البلاد قيادةً حازمةً؛ اهتمَ **السلطان عبد الحميد** بفكرة الجامعة الإسلامية، وقد تكلَّم في مذكَّراته عن ضرورة العمل على تدعيم أواصر الأخوة الإسلامية بين كلِّ مسلمي العالم في الصين، والهند، وأواسط أفريقيا، وغيرها، حتى إيران، وفي هذا يقول: "عدم وجود تفاهم مع إيران أمرٌ جديرٌ بالتأسف عليه، وإذا أردنا أن نفوَّت الفرصة على الإنجليز، وعلى الروس؛ فإنَّنا نرى فائدة تقارب إسلامي في هذا الأمر" (الصلabi، 2019).

وفي ضوء ما سبق، يركز البحث الحالي على الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني في مجالات الإصلاح، والوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار.

2.1 أسئلة الدراسة

تجيب هذه الدراسة عن مجموعة من الأسئلة المنهجية، وأهمها:

- ما هي البيئة الاجتماعية والسياسية التي ساعدت "جمال الدين الأفغاني" في بنائه الفكري والعلمي؟
- ما هي الأسس الفكرية والسياسية في فكر "جمال الدين الأفغاني"؟
- كيف فسر "جمال الدين الأفغاني" مفاهيم الإصلاح الديني والسياسي والوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار؟

3.1 محتويات الدراسة

اشتملت هذه الدراسة على فصلين رئيسين، حيث خصص الفصل الأول للحديث عن نشأة "جمال الدين الأفغاني" وتكوينه الفكري خلال مباحثين: المبحث الأول عن ميلاد ونشأة "جمال الدين الأفغاني"، وأما المبحث الثاني فكان عن البيئة الاجتماعية والسياسية التي ساعدت الأفغاني في بناءه الفكري والعلمي. أما الفصل الثاني فتم الحديث فيه عن الأسس الفكرية والسياسية في فكر "جمال الدين الأفغاني" خلال ثلاثة مباحث: المبحث الأول عن الفكر السياسي للأفغاني في ضوء الإصلاح الديني والسياسي، وأما المبحث الثاني فكان عن فكره السياسي في الوحدة الإسلامية، في حين تم الحديث في المبحث الثالث عن فكر الأفغاني السياسي في مناهضة الاستعمار، وختاماً بعرض خاتمة موجزة تبين فيها الدراسة أهم الاستنتاجات التي تم الخروج بها في النهاية.

4.1 منهجية الدراسة

اعتمدت الدراسة الحالية على المنهج التاريخي السردي التحليلي الذي يعتمد على سرد الأحداث التاريخية، وتحليلها من أجل الوصول إلى نتائج هذه الأحداث، وفقاً لما تم عرضه من أحداث مبنية على فكر "جمال الدين الأفغاني" السياسي، ودوره في الإصلاح الديني والسياسي، وفي الوحدة الإسلامية، وفي مناهضة الاستعمار.

5.1 أهمية الدراسة

ترجع أهمية هذا الموضوع إلى كونه يمثل أهمية كبرى في التاريخ العربي بالقرن العشرين، خاصةً من الناحية الفكرية التي يسعى الاستعمار إلى طمسها. ومع ذلك، فهو يمثل مرحلة مهمة استطاعت أن تنهض بالفكر العربي وتوعيه عبر الأفكار النيرة التي ظهرت لدى العديد من المفكرين العرب، سواء القوميين أو الدينيين، ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين "جمال الدين الأفغاني"، الذي كان صاحب فكرة الجامعة الإسلامية.

كذلك يمثل فكر الأستاذ "جمال الدين الأفغاني" ثقلاً وتأثيراً واضحاً في جهود الإصلاح الدعوي والمجتمعي، وهو أمر لا يمكن لأي باحث أن يتجاهله سواء اتفق معهما أو اختلف، ويتبين عميق العلاقة الفكرية لدى الأفغاني في أن أفكاره الأصلية لم تكن مجرد توافق خواطر عابرة، بل كان نتاج خطوات مدققة وشراكة علمية وعملية استمرت لسنوات طويلة، وأثمرت عن آراء نمت من عمق التفكير والتأمل.

6.1 مشكلة الدراسة

تتمثل مشكلة الدراسة الحالية في أن تهديد السلم والأمن الدوليين من خلال عمليات التوسع والعدوان والاعتداء، دفعت العديد من العلماء إلى محاولة التفكير بطرح مشاريع وأفكار تهدف إلى إيجاد صيغ فاعلة لتنظيم العلاقات الدولية، وتهدف إلى تحقيق الخير والفضيلة والمساواة بين الدول، وتمثلت بفكرة الجامعة الإسلامية التي نادى بها "جمال الدين الأفغاني"، لذلك سيتولى البحث الحالي الإجابة عن التساؤل الرئيسي التالي: ما هي مظاهر الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني في مجالات الإصلاح، والوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار؟

7.1 الدراسات السابقة

حظي موضوع "الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني" ببحث ودراسة مستفيضة من قبل الباحثين والطلبة، وذلك ما يؤكد على أهمية تجربة "الأفغاني" الفكرية، وأهميتها في مجالات الإصلاح، والوحدة الإسلامية، ومناهضة الاستعمار، وفي هذا الإطار سوف نقوم ببحث أهم هذه الدراسات السابقة وما تتميز بها الدراسة الحالية عنها كما يلي:

- دراسة (علي، 2014) بعنوان "التنظيم الدولي في الفكر السياسي العربي الإسلامي: جمال الدين الأفغاني انموذجاً".

تبحث هذه الدراسة في معنى التنظيم الدولي في القانون الدولي العام، وتسليم الضوء على معنى التنظيم الدولي في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ودراسة التنظيم الدولي في فكر جمال الدين الأفغاني المتمثل بفكرة الجامعة الإسلامية وأهدافها، وتميز الدراسة الحالية عن هذه الدراسة باعتبارها تركز على مظاهر الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني في مجالات الإصلاح، والوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار، دون التركيز على فكرة الجامعة الإسلامية لدى الأفغاني، كما أن هذه الدراسة تبحث في دراسة التنظيم الدولي في فكر الأفغاني.

- دراسة (الميلاني، 2022) بعنوان "معالم الإحياء الحضاري الإسلامي: المشروع الإصلاحي في فكر السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني مثلاً".

تتوخى هذه الدراسة الوقوف على أبرز معالم المشروع الإصلاحي الإسلامي من خلال ما قدمه أحد كبار رواد الفكر والإحياء الديني الحضاري في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وهو السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني. وقد اعتمدت هذه الدراسة على العمل الموسوعي الكبير المعروف بـ"العروة الوثقى"، والذي يتضمن الآثار الكاملة للسيد جمال الدين في ميادين الفكر والعقيدة والإصلاح السياسي والنهوض الحضاري. كذلك فقد ركزت هذه الدراسة على بيان مرتکزات مشروعه الإصلاحي خلال حقبة استثنائية من أدق الحقب التاريخية التي مرت بها المجتمعات الإسلامية في مواجهة الهيمنة الاستعمارية على الصعد الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية. وتميز دراستنا الحالية عن هذه الدراسة باعتبارها تبحث في الفكر السياسي بشكل عام لجمال الدين الأفغاني من حيث الإصلاح والوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار.

- دراسة (أحمد، 2017) بعنوان "جمال الدين الأفغاني وفكرة تأسيس الجامعة الإسلامية" 1254-1897هـ / 1313م.

تناول هذه الدراسة مولد ونشأة جمال الدين الأفغاني وحياته وأهم الرحلات والأعمال التي قام بها، وكذلك دوره في ظهور فكرة الجامعة الإسلامية، ومدى النجاح الذي تحقق والصعوبات التي وقفت في طريقها، وختاماً ببيان أفكار جمال الدين الأفغاني و موقفه من الجامعة الإسلامية، وأهم الدعوات التي نادى بها في الجانبين الديني والسياسي، وتعد هذه الدراسة من أكثر الدراسات تشابهاً مع دراستنا الحالية نظراً لأنها تتحدث عن مولد ونشأة وحياة الأفغاني بالإضافة إلى أفكاره السياسية ودوره في الإصلاح الديني والسياسي والوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار.

2. جمال الدين الأفغاني: النشأة والتكوين الفكري

إن دراسة الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني يتطلب بدايةً التعريف بشخصيته والاطلاع على مختلف الظروف والعوامل المؤثرة في فكره، لذلك ستناولها هذا الفصل من خلال المبحثين التاليين، المبحث الأول يتناول: مولد ونشأة "جمال الدين الأفغاني" والتعريف بشخصيته، وأما المبحث الثاني فيعالج البيئة الاجتماعية والسياسية المساعدة له في بنائه الفكري والعلمي.

1.2 المولد والنشأة

ولد "جمال الدين الأفغاني" عام 1838م، في قرية أسد آباد¹ القريبة من العاصمة الأفغانية كابل في أفغانستان، وحسب الروايات يعود نسبه إلى أصول عربية لأجداده الأولين الذي عاشوا في الحجاز، ويرجع أصلهم بحسب إلى الأسرة النبوية من جهة الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، أسرته كانت صاحبة نفوذ ومكانة مرموقة وسلطة في الإقليم الذي ولد فيه جمال الدين في أفغانستان (صادق، 1993، ص23).

وهناك بعض الروايات تنسبه إلى أصول إيرانية بأنه ولد في قرية اسد آباد قربة من همدان بإيران وحسب القول أصول اسرته منها وأقربائه من هذه القرية ومعرفين فيها، ويمكن القول إن سبب هذا الاختلاف فيه محاولة نيل شرف انتساب جمال لها لما قدمه للعالم الإسلامي من فكر عظيم، وبعض الروايات اعتبرته ذا أصل فارسي ونشأة أفغانية (عمارة، 1988، ص20-21).

وفيما أكد البعض على موطنها في أفغانستان بالدليل أن "الأمير" دوست محمد خان² طلب من أسرته الانتقال لعيش في كابل³ خوفاً من اتساع نفوذها السياسي والإداري في قرية أسد آباد عام 1847م، وعمر جمال الدين في تلك الفترة لم يتجاوز ثمانى سنوات وهذا لا يتعارض عن كون أحد افراد اسرته انتقل إلى قرية أسد آباد قرب همدان بإيران، وخاصة أن الاسرة الجمالية بأسد آباد لقت

¹ قرية أسد آباد: هي مدينة وعاصمة ولاية كونار في شرق أفغانستان على بعد 5 أميال من الحدود مع باكستان. وهي أقدم مدينة في التاريخ حملت أسم أسد آباد رغم وجود حملت الاسم بعدها واليها ينسب عدد من الاعلام في التاريخ الإسلامي. وتقع في وادي عند التقاء نهر يوج وكونار بين سلسلتي جبال تجربان بحذى الوادي من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي. للمزيد انظر (الميلاني، 2022، ص232).

² الأمير (دوست محمد خان): هو مؤسس سلالة باراكزى الحاكمة في أفغانستان ومن أشهر حكامها. حكم أفغانستان في فترتين منفصلتين، الأولى بدأت عام 1826، وقاد خلالها البلاد في الحرب الأفغانية البريطانية الأولى. ورغم خسارته ل بشاور في بداية حكمه، إلا أنه نجح في نهاية حكمه في استعادة السيطرة على قندهار وهيرات، وساهم في تشكيل ملامح أفغانستان الحديثة. للمزيد (زيدان، 1992، ص17).

³ كابل هي عاصمة أفغانستان وأكبر مدنها والمركز الثقافي والاقتصادي للبلاد. تقع على ضفاف نهر كابل. تحيط بها سلسلة جبال هندوكوش على ارتفاع 1800 م فوق سطح البحر. يبلغ عدد سكانها حوالي 4.9 مليون نسمة وفق إحصاء عام 2024م. للمزيد انظر (الجزيرة نت، 2024).

نفسها بهذا النسب بعد موت جمال الدين، تقرّياً من مكانته العظيمة التي حققها بنضاله وأفكاره في ذلك العصر (عمارة، 1988، ص22).

وتلقى تعليمه في مدينة كابل، درس اللغة العربية والعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه وتصوف (المحافظة، 1987، ص71)، تعلم الرياضيات والتاريخ، تنقل بين بلدان الشرق الإسلامي طالباً العلم، التحق بمدرسة قزوين 1848م واقامه فيها عامين، ثم توجه بعدها إلى النجف واقام فيها أربعة سنوات درس فيها العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى كالمنطق والفلسفة ليتوجه بعدها للهند عام 1854م، استقر فيها عام ونصف تقريباً وتعلم اللغة الإنجليزية والثقافة والفكر الأوروبي كمثالية والعقلانية، وجميع هذه العلوم والمعرفة حصل عليها في مرحلة الصبا من الخامسة إلى الثامنة عشر من عمره، وكانت في أفغانستان وايران والهند والعراق التي ساهمت في تكوين شخصية الأفغاني (برهوم، 2019، ص32).

وامتاز بالذكاء النادر الذي مكنته من تحصيل قدر كبير من العلوم وخاصة في رحلته إلى الهند التي تعد الرحلة الأولى خارج بلاده حيث كان لها أثر كبير في تفكيره ونضج أفكاره، شهد خلالها الاستعمار على حقيقته وكيف سيعبد الناس، وأدرك مبكراً خطورة الاستعمار على البلدان لما فيمن خطر على الأرض وخیراتها وعلى العقول والبيئة الاجتماعية للمجتمع (عبد الحكيم، 2017، ص87-88).

ثم انتقل إلى بلاد الحجاز لأداء فريضة الحج 1857م، تعرف فيها على ثقافات كثيرة وتبادل المعرفة والأفكار، وبعدها عاد إلى أفغانستان فتولى رئاسة وزاتها في عهد الأمير محمد أعظم، إلا أنه عزل من منصبه أثر انقلاب ضد الأمير محمد، وتنقل بين البلدان حتى وصل به الأمر到 الأستانة (المحافظة، 1987، ص61)، وهي مدينة أستانة عاصمة كازاخستان.

وكانت لتجربة الأفغاني السياسية والثقافة الإسلامية والغربية التي كسبها بتنقل بين الأقطار أثر واضح في آرائه في التجديد الديني والإصلاح السياسي والاجتماعي وبرز ذلك في نظره لخطر الاستعمار، وتحليل أسباب تدهور الحضارة الإسلامية في جانبيها السياسي والاجتماعي الذي عانى منه المسلمين في الأقطار التي زارها (المحافظة، 1987، ص72).

وتوفي الأفغاني عام 1897م، في الأستانة كان الادعاء أنه مات مسموم بسبب نشاطه السياسي وأفكاره السياسية، ولكن هناك الكثير من الروايات الشاهدة على مرض الأفغاني بسرطان الفك وهو السبب الأساسي لوفاته (نيكي، 2021، ص513).

2.2 البيئة الاجتماعية والسياسية المساعدة له في بنائه الفكري والعلمي

رحلات الأفغاني المتعددة وتنقل بين الأقطار والبلدان لم تكن مجرد تنقل جغرافي بل كانت انتقالاً فكرياً، فقد كانت لديه هذه التجارب وعيًّا سياسياً وفكرياً وثقافياً، وكان لهذا الوعي دور كبير في تكوين شخصية الأفغاني، ولها أثر على العالم العربي والإسلامي، هذه المعرفة والعلم مكتنثه كانت سبباً في تقليده المناصب الحكومية في عهد الأمير محمد الأعظم، وعمره لم يتجاوز السابعة والعشرون، لكن هذا المنصب لم يدم طويلاً لعدم الاستقرار وال الحرب الأهلية في بلاده (عبد الحافظ، 1997، ص 59-60).

فتحصيل العلي المتنوع كون لديه رؤية حول دور العقل والمعرفة العلمية في التغيير فهو جمع بين الفكر الإسلامي الفلسفي والثقافة الغربية، فظهرت آرائه في التجديد الديني والإصلاح السياسي والاجتماعي ففسر تدهور الحضارة الإسلامية والضعف السياسي الذي عانى منه المسلمين (المحافظة، 1987، ص 72).

كره الاستعمار والاستبداد واثناء اقامته في الهند تكون لديه صورة واضحة عن خطورة الاستعمار البريطاني في الهند لاحظه نتاجه على الملايين، وهو يقصد الاضطهاد واستعمار للعقل فهو اخطر من استعمار الأرض وسيطرة عليها، من خلال هذه الظروف عمل على احياء المشاعر الوطنية للشعب الهندي والوجهاء والعلماء والقادة المسلمين في الهند، ودعا الى الثورة على المستعمر البريطاني بواسطة الكتابة وتوجيهه الأفكار السياسية وتنمية الناس وتشقيفهم، وبسبب الوضع السياسي فيها غادر الهند حاملا معه هذه الأفكار المناهضة للاستعمار بكل اشكاله (برهوم، 2019، ص 41).

عاش فترة التراجع الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أيضاً نشاط الحركة الاستعارية فقرر مواجهتها بتثقيف الناس بالعلم والمعرفة لأنهم سلاح يوازي السلاح العسكري فخطر الاستعمار ليس لنهب خيرات البلاد بل له ابعاد في تدمير البنية الثقافية والاجتماعية (صالح، 2014، ص195).

الحرب الأهلية كان لها دور في تكوين شخصية وفكر "جمال الدين الأفغاني" وضعف الدولة العثمانية والاطماع الاستعمارية بحجة حماية المسيحيين وغيرها، وكان على يقين انا هذه الاطماع أكبر من نهب الخيرات بل الهدف الأساسي تدمير العقول وتفرقة المسلمين، وهذا الظروف كونت لديه قناعة بضرورة الوحدة فنادى بالجامعة الإسلامية والإصلاح السياسي بعمل الندوات وخطب السياسية لشرح أفكاره السياسية والدينية التي يعتبرها طريق النجاة من هذا الخطر (الرافعي، 1967، ص 11-12).

حاول نشر أفكاره في الهند الواقع تحت الاحتلال والاستانه والایران والبلاد التي عاش فيها وزارها لكن لم ينجح فيها، فتوجه الى مصر لتف حوله الناس والسياسيين فترة غرق مصر بالقروض وتدخلات الأجنبية، فبذا بنشر أفكاره والدعوة الى الإصلاحات الدينية والسياسية، ووعية الناس بواجهة خطر الاستعمار وتدخل الأجنبي، قضى في مصر أخصب أيام حياته من 1871-1879م، فترة الخديوي إسماعيل وخلال هذه الفترة ازدهر نشاطه الفكري السياسي وجذب حوله نخبة من المثقفين وتلمنذ على يده العديد من أمثال محمد عبده (شاهي، 1968، ص 21-22).

قام بتأسيس أول أحزاب مصر (الحزب الوطني) وهذا الحزب يعتبر الشارة الأولى لثورة عرابي 1881م، والتي انتهت باحتلال بريطانيا لمصر عام 1882م، خشي الخديوي إسماعيل من نفوذ جمال الدين المتزايد، وأيضاً أصبح يشكل خطر على مصالح الدول الاستعمارية فبدأت حملة التحريض ضده من قبل ممثلي الدول الاستعمارية بريطانيا وفرنسا عند الخديوي، فأصدر أمر بتنفيه خارج مصر عام 1879م (شاهي، 1968، ص 21-22).

بعدها ذهب الى الهند وقيدت حريته بأمر من الحكومة البريطانية بعد احتلال مصر فقضى "جمال الدين الافغاني" حياته متنقلًا من بلد الى بلد باحثًا عن الحرية وداعياً للعزّة والكرامة وإعادة امجاد المسلمين، وكان أينما حل وارتحل يغرس بذور الوحدة الإسلامية، فنادى بضرورة التخلص من السيطرة الأجنبية على العالم الإسلامي واحتلال مصر بعد ثورة العرابي شكل لديه صدمة بعدها اعتقل المفكرين والثوار، وسقطت بلدان أخرى تحت الاستعمار، فقرر بعد ذلك الهجرة الى باريس وجعلها مركز لنشاطه السياسي، واصدر مع تلميذه محمد عبده مجلة العروة الوثقى (البرت، 1986، ص 138-139).

فخصصت معظم كتاباته فيها لتحليل سياسة الدول الكبرى في العالم الإسلامي وخاصة سياسية بريطانيا في مصر والسودان، وناقش فيها ضعف الإسلام وحث المسلمين على الإصلاح لواجهة هذا الخطر (أبرت، 1986، ص 139).

3. الأسس الفكرية والسياسية في فكر "جمال الدين الافغاني"

إن تتبع حياة جمال الدين الافغاني يكتشف أن فكره لم يكن تنظيرًا مجردًا، بل مشروعًا إصلاحياً متكاملاً نابعاً من معايشة واقعية للانهيار الحضاري والسياسي الذي أصاب العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، ولقد نظر الافغاني إلى تدهور أوضاع المسلمين على أنه نتيجة الجمود العقلي والانقسام السياسي والاستسلام للهيمنة الأجنبية فدعا إلى إصلاح شامل يمس الفكر والدين والسياسة

معاً، ومن هنا يمكن القول ان الفكر السياسي لديه يستند الى ثلاث ركائز رئيسية: 1-الإصلاح الديني والسياسي. 2-الوحدة الإسلامية. 3-مناهضة الاستعمار، وذلك ما سيتم بحثه كما يلي:

1.3 الإصلاح الديني والسياسي

رأى جمال الدين ان الإصلاح الحقيقي يبدأ من العقل، ويعتبر الجمود الفكري سبب تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجد المسلمين، دعا الى تحرير الفكر الديني من التقليد وفتح باب الاجتهداد ودعم العقائد الدينية بالدليل والبرهان، فهو يعتقد انه لا خلاف بين ما جاء في القرآن الكريم والحقائق العلمية، وان وجد خلاف فسببه نقص الفهم والتفسير الصحيح، ويرى أن الاجتهداد لا يغلق ما دام النص القرآني قبال للفهم المتجدد، وهو مفتوح لكل من يملك أدوات العلم والمعرفة، فينتقد من يكتفي بتقليد العلماء ويعتبره جمود ويقود الأمة للضعف والانقسام وتدخل الخارجي (المحافظة، 1987، ص72).

يعتقد الافغاني ان الاطلاع على الفكر الحديث من قبل علماء المسلمين ضرورة لا بد منها لفهم هذا الفكر وقبول ما يتفق مع الشريعة الإسلامية وما يفيد المسلمين في حياتهم وعندما يتعارض مع شريعتهم يكون الرفض بالحج العقلي والبراهين المنطقية، فهو يحمل المسلمين مسؤولية فهم الدين فيما صحيحأ (المحافظة، 1987، ص76).

ويؤكد جمال الدين أن الإسلام لا يتناقض مع العلم وان التقليد الاعمى هو الخطر الحقيقي، وان الأمة لا تنهض الا إذا أطلقت للعقل حرية التفكير، والجمع بين العلم الحديث والإيمان الديني، ورأى ان سبب تقدم الحضارة الغربية هو تحرير العقول من سلطة الكنيسة، وان على المسلمين التحرر من الاعتقادات بما لا يتعارض مع دينهم (المحافظة، 1987، ص77).

ويختلف جمال الدين عن غيره من المصلحين حيث يرى مشكلة المسلمين ليست في الابتعاد عن الشريعة الإسلامية فقط كما يرها الكثير من المصلحين، بل السبب الأساسى هو جمود الفكر الديني وعدم قدرته على التطور مع العلم، فدعا الى فهم الدين فيما عقلانيا متجددا يجعل الإسلام قادرا على التقدم ومتسبحا مع مقتضيات التقدم العلمي والفكري في العصر الحديث (محمد، 1982، ص89).

وكان يؤمن ان أي اصلاح سياسي لن ينجح ما لم يصاحب اصلاح فكري ورقى يحرر العقل من التبعية ويعيد الثقة بقدرة الأمة على النهوض، فتنقل بين البلدان يدعوها الى العلم والاتحاد والحرية والشورى، ونبذ الاستبداد الذي رأى فيه انحلال أخلاقي وتخلف فكري، فدعا الى فهم الإسلام على

حقيقةه وتطهيره من الأوهام التي تأخر المسلمين، فقام بتوجيهه الأفكار للبحث عن الحقائق وتحرير العقول من قيود الجمود والتقليد الاعمى (قدري، 1993، ص 11-12).

ومن ناحية الإصلاح السياسي كان الهدف الأول مواجهة الاستبداد الذي يعيق تقدم الأمة الذي يمارسه بعض الحكام المسلمين في ادارتهم لشؤون العامة، وهذا الاستبداد يجلب الانحطاط والجمود الفكري، حيث دعا الأفغاني الى تطبق الحكم الدستوري المبني على العدل والشورى واتباع القرآن الكريم (أحمد، 2023، ص 130-131).

وهدفه من هذا الإصلاح مواجهة الاستعمار الأجنبي الذي يسيطر على الأرض والعقل، فحاول بكل جهده واصلاحه بيت الهم والروح النضالية، وزرع الثقة في نفوس المسلمين لجعلهم قادرين على مواجهة هذا الخطر المتمثل في القضاء على الوجود الإسلامي بسعى لفساد عقيدة المسلم، وهذه الإصلاحات لم تنحصر في بلد معين بل هدفه منها كل الأقطار والبلاد الإسلامية (أحمد، 2023، ص 131-132).

2.3 الوحدة الإسلامية

تعد فكرة الوحدة الإسلامية حجر الأساس في مشروع الأفغاني السياسي والفكري، اذ اعتبر تفرقة المسلمين هي السبب الرئيسي في ضعفهم امام خطر الاستعمار، فكرة الأساسية تقوم على دعوة المسلمين الى الاتحاد والتعاون والإصلاح وتماسك لواجهة الاستعمار الأوروبي، وخاصة في فترة ضعف الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لأهمية الوحدة في تخلص المسلمين من مختلف مظاهر الخضوع والعبودية والذل الناجمة عن السيطرة الأجنبية (قدري، 1993، ص 10).

كانت هناك احداث دامية في العالم الإسلامي مهدت الطريق لبلورة أفكار الأفغاني ومن هذه الاحاديث، الاستعمار البريطاني في الهند، وغزو الروسي في سمرقند 1868م، والاستعمار الفرنسي في تونس، وتدخلات الاستعمارية في مصر والسودان، وحاج كثيره لهذه التدخلات منها حماية المسيحيين، فكان جمال الدين من أبرز المصلحين الذين دعوا الى اصلاح شامل لأوضاع المسلمين دينيا واجتماعيا وسياسيا في كافة العالم الإسلامي (عبد الحكيم، 2014، ص 91).

استمر يدعوا الى اتحاد المسلمين وجمع كلمتهم، ودعاهم ان يكتشفوا أسباب تقدم الغرب وتفوقه والأخذ بهذه الأسباب من اجل الدفاع عن أنفسهم وحماية بلادهم من خطر الاستعمار، خاصة ان الدولة العثمانية لم تعد قادرة على حماية البلاد الإسلامية من أطماع الدول الأوروبية (عبد الحكيم، 2014، ص 95).

لذلك لابد من وجود عامل سياسي منظم شامل ووحدة عامة بين الأقطار الإسلامية وللوصول إلى ذلك لابد من استخدام الوسائل الالزمة لنهضة إسلامية تقوم على العلم والتجدد لمختلف نواحي الحياة، ومنطلق ان الإسلام صالح وقدر على نهضة المسلمين (المحافظة، 1987، ص 109).

فيروز تيار الجامعة الإسلامية عند "جمال الدين الافغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده بشكل كبير عندما وصل السلطان عبد الحميد الثاني عرش الدولة العثمانية عام 1876 م فرأى فيه الافغاني السلطان قادر على وحدة العالم الإسلامي وخاصة ان عبد الحميد صاحب فكرة انشاء مشروع الجامعة الإسلامية، ورأى السلطان ان الافغاني بعلمه وافكاره قادر على توحيد العالم الإسلامي (ستودارد، 1966، ص 307).

نادي الافغاني بأن العالم الإسلامي يجب ان يشكل جهة موحدة في مواجهة التوسيع الأوروبي، مؤكدا ان الامة المتفرقة يسهل على العدو استعبادها، وقد سعى لتطبيق ذلك من خلال تنقله بين البلدان الإسلامية، ومحاولته تقريب الزعماء والعلماء ببعضهم كما كان ينكر التفرقة الإسلامية بين الأحزاب والمذاهب وينكر انقسام المسلمين الى سنه وشيعة، ودعا الى الوحدة لما فيها من قوة وتماسك مواجهة الخطر الأكبر وهو التغلغل الاستعماري (محمد، 1982، ص 94-95).

ومثلت الجامعة الإسلامية مظها من مظاهر اليقظة الإسلامية، فكانت وسيلة ذات أهمية كبيرة في احياء الجانب الروحي، وايقاظهم من سباتهم العميق الى مواكبة التفوق الحضاري للغرب في مختلف المجالات، فيعبر الافغاني من خلالها عن أرائه السياسية المعاصرة للنفوذ الاستعماري، واعتبرها السبيل الوحيد لبناء دولة إسلامية كبرى قادرة على مواجهة الأطماع الاستعمارية (أحمد، 2023، ص 135).

وكانت الدعوة الى الجامعة الإسلامية مزدهرة في بدايتها لكنها اخذت تضعف بعد وفاة الافغاني، وعلى الرغم من ضعفها الا انها أحبت الشعور بالوحدة العامة عند المسلمين ونمط روح التعاون بينهم، وكانت بأفكارها مصدرا ولهاما للعدد من الحركات الدينية والسياسية التي ظهرت في القرن العشرين وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى (المحافظة، 1987، ص 118).

3.3 مناهضة الاستعمار

كانت مقاومة الاستعمار محورا أساسيا في فكر الافغاني، فقد رأى في الاحتلال الأوروبي خطرا سياسيا يتمثل في السيطرة أراضي المسلمين، وفكريا يتمثل في نشر ثقافة التبعية والانهيار بالغرب، ودعا إلى مقاومة هذا الاستعمار لتحرير الأرض والعقل معاً وقد خص بريطانيا بانتقاده الحاد فهي تسعى إلى

تمزيق المسلمين واضعافهم حتى يسهل استعمارهم اقتصادياً وثقافياً، لتجنب ذلك دعا إلى القضاء على الضعف والانقسام والوحدة بين العالم الإسلامي (علي، 2017، ص 201-202).

يمكن القول أن الظروف الاستعمارية والسياسية الداخلية في البلاد الإسلامية التي عاش فيها وزارها جمال الدين ساعدة في تكوين فكره السياسي الذي سعى لنشره بين الناس، لتكوين الوعي لديهم بخطورة الوضع خاصة أنه رأى في الاستبداد الداخلي هو الطريق الذي يستغله الاستعمار للتغلغل في البلاد الإسلامية (برهوم، 2019، ص 61-62).

فتنقل بين هذه البلاد يدعوا إلى الإصلاح ومناهضة الاستعمار بكل الطرق، وبداية المناهضة تكون بالوحدة والتماسك والترابط، حتى يكون هناك وعي بخطورة التدخلات الخارجية على المجتمع والبلاد الإسلامية، دائماً جمال الدين ينظر إلى الاستعمار نظرة احتقار ويرى فيه الخطر الذي يدمر المجتمعات سياسياً وثقافياً (برهوم، 2019، ص 62).

وكان له رأي خاص بالوضع السياسي في مصر والتدخلات الأجنبية فيها وخاصة بعد أن غرقت مصر بالديون، وقيام بريطانيا بشراء أسهم قناة السويس وتفاقمت الأزمة المالية فترة حكم الخديوي إسماعيل فقامة بريطانيا وفرنسا بإنشاء نظام رقابي مالي وإنشاء صندوق خاص للديون (الرافعي، 1967، ص 33-34).

لكن بريطانيا لم تقتنع بذلك لأنها كانت تهدف إلى إنشاء نظام يمكنها من التدخل مباشره في الحكومة المصرية ويجعل مصر أكثر خضوع للدول الأجنبية، بسبب الوضع في مصر قبل الخديوي بالرقابة الثانية عام 1876م (الرافعي، 1967، ص 33).

مهدت هذه الأوضاع السياسية الاستعمارية في مصر الطريق إلى النهضة الوطنية والسياسية التي استغلها جمال الدين لنشر أفكاره ويدعوا أن مصر للمصريين ولاقت هذه الأفكار قبول كبير لديهم، ومن مظاهر هذه النهضة نشاط الصحف السياسية واقبال الناس عليها ومنها: جريدة مصر، وجريدة التجارة، التي كان لها فضل كبير في توجيه الناس ودعوتهم إلى إصلاح بلادهم وخطورة التدخلات الخارجية، وهذه الصحف كانت تقوم على أفكار وتعاليم جمال الدين الأفغاني (الرافعي، 1967، ص 35).

شكلت تعاليم الأفغاني وأفكاره الإصلاحية في مصر طوال اقامته فيها 1871 إلى 1879م، قاعدة فكرية للحركة الوطنية المصرية، إذ دعا إلى التحرر من الاستبداد الداخلي ومقاومة النفوذ الأجنبي، وقد أثرت آراؤه في نخبة من المثقفين والسياسيين المصريين مثل محمد عبده، واحمد عرابي، على اثر هذه الأفكار السياسية وخيبة الحكومة المصرية من نفوذه، نفي الأفغاني من مصر عام 1879م، رغم

ذلك بقيت أفكاره المحرك الأساسي للحركة السياسية حتى قيام الثورة العربية (صادق، 1993، ص236-237).

وعندما وقعت الثورة العربية في مصر عام 1879م، نفى الأفغاني إلى الهند حيث زمته الحكومة الهندية بإقامة الجبرية وبعد انتهاء الثورة التي أدت إلى الاحتلال البريطاني لمصر عام 1882م، سمح لها بالسفر إلى أي بلد أوربي فسافر الأفغاني إلى باريس وهناك واصل جهوده من أجل ايقاظ العرب وبعث روح التحرر فيهم من خلال مجلة عربية أنشأها برفقة تلميذه محمد عبده تصدر مقالاتها بالعربية عرفة بمجلة العروة الوثقى (أحمد، 1986، ص82).

وخصصت العروة الوثقى معظم صفحاتها لتحليل سياسية الدول الكبرى في العالم الإسلامي، وبشكل خاص سياسية إنجلترا في مصر والسودان، كانت لغة المجلة وصياغتها لمحمد عبده، والأفكار والمواضيعات التي تنشر فكانت من جمال الدين الأفغاني، حيث أصبحت من أشد المجلات تأثيراً وعم انتشارها بالرغم من حظر دخولها إلى البلدان العربية الخاضعة للنفوذ الإنجليزي، وهدف المجلة الأساسي ضد الاستعمار الأوروبي وخاصة بريطانيا في العالم الإسلامي (أليرت، 1986، ص139).

4. الخاتمة

من خلال هذه الدراسة يمكن القول إن جمال الدين الأفغاني يُعد من أبرز الشخصيات الفكرية التي واجهت تحديات جسيمة، نتيجة لما تعرض له من محاولات تشويه وطعن وتحريف، سواء في أفكاره أو مواقفه. غير أن تحليل سيرته وفكرة السياسي يُبرز لنا صورة مغايرة لما رُوج عنه، إذ تكشف الواقع والظروف عن شخصية ذات فكر عميق ورسالة إصلاحية واضحة.

فمن حيث النشأة والانتماء، يتضح أن الأفغاني جمع بين شرف النسب إلى آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وبين أصالة الفكر ونبل الخلق، إذ تميّز بقدرة استثنائية على الجمع بين الأصالة والتجدد. كما أظهر ثباتاً في الموقف وصلابة في الدفاع عن مبادئه، دون أن تؤثر عليه محاولات التشويه أو حملات الافتراء التي استهدفت سمعته.

أما في الجانب العلمي والعملي، فقد أثبت الأفغاني كفاءته الفكرية والعلمية بجدارة، إذ امتلك منظومة معرفية واسعة مكنته من الإمام بمختلف العلوم والفنون. وساعدته خبراته الواسعة على صياغة فكر سياسي متوازن، عبر عنه ببلاغة وأسلوب مؤثر جذباً اهتمام الجماهير والباحثين والمفكرين والقادة على حد سواء. كما تميّز خطابه بقوة الحجة وعمق التحليل، ما جعله قادراً على التأثير في الرأي العام وزعزعة ركائز الاستبداد.

وتُظهر تجارب الحياة التي اكتسبها من أسفاره وتنقلاته بين بلدان الشرق والغرب أن رؤيته الفكرية كانت نابعة من واقع ملموس، واستندت إلى تحليل نقي للظروف الاجتماعية والسياسية التي أحاطت بيصره، مما منح فكره طابعاً عالمياً يعبر عن قضايا الأمة جماعة.

ولقد تركت الظروف التاريخية والسياسية التي عاشها الأفغاني أثراً واضحاً على مسار حياته وفكرة؛ فقد عاصر مرحلة حرجة من تاريخ الشرق الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حين كانت الأمة تواجه موجات الاستعمار والتخلّف. فانبثق من فكره مشروع إصلاحي شامل يستند إلى قيم الحق والعدل، ويدعو إلى النهضة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للأمة.

غير أن مسيرته لم تخلُ من العقبات، إذ اصطدم بمصالح قوى داخلية وخارجية سعت إلى إسكات صوته وإجهاض مشروعه الإصلاحي. فكانت حياته سلسلة من الصراعات والتحديات، انتهت بوفاته في ظروف غامضة أحاطت بها الشبهات، لتبقى ذكراه رمزاً فكرياً عالمياً وأثراً خالداً في مسيرة الإصلاح والتجدد.

ويرتبط المشروع الفكري والسياسي لجمال الدين الأفغاني ارتباطاً وثيقاً بمشروعات الإصلاح الديني الإسلامي، إذ سعى إلى إحياء النهضة الإسلامية في الشرق الإسلامي من خلال العودة إلى مفاهيم الدين الإسلامي الصافي الذي عاشه السلف الصالح في القرون المفضلة. وقد دعا إلى تفعيل الاجتihاد والتجدد الذي اتسمت به عصورهم الأولى، باعتباره السبيل الأمثل لبعث الحيوة في الأمة وتجديده فكرها الديني والسياسي. ومن هذا المنطلق، أكد الأفغاني على ضرورة الربط الوثيق بين الإصلاح الديني والمشروعات السياسية، بوصفهما جناحين متكملين لأي نهضة حضارية شاملة.

ويرى الأفغاني أن مواجهة التحدى الحضاري الغربي الذي فرضته القوى الاستعمارية على العالم الإسلامي لا يمكن أن تتم إلا عبر مشروع حضاري إسلامي متكمال، ينهض على أساس قوة الأمة ووحدتها. فقد كانت القوى الأوروبية، في نظره، تسعى إلى السيطرة على المجتمعات الإسلامية باسم "التمدن" و"الحضارة"، وهو ما استدعي مواجهة فكرية وعملية قائمة على مشروع إسلامي أصيل يجسد الهوية الإسلامية في أبعادها الدينية والفكرية والأخلاقية، ويحقق توازناً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

كما رفض الأفغاني المفهوم الغربي للمدنية باعتباره ذا طابع مادي صرف، ودعا بدلاً من ذلك إلى تأسيس مدنية إسلامية متوازنة تستند إلى القيم الدينية والضوابط الأخلاقية، وتحترم الأسس العلمية والمنهجية التي تقود إلى التقدم والازدهار. فقد رأى أن الإسلام لا يتعارض مع العلم أو المدنية الحديثة،

بل يشكل إطاراً أخلاقياً وفكرياً قادراً على استيعاب منجزات العصر دون أن يفقد هويته أو ينصرف في حضارة الغير.

وبذلك، يظهر فكر جمال الدين الأفغاني كدعوة إصلاحية شاملة تهدف إلى بناء أمة إسلامية قوية تستند إلى الدين والعلم والعقل، قادرة على النهوض من كبوتها واستعادة مكانتها بين الأمم.

قائمة المصادر والمراجع

- أحمد، أمين، (1986)، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت.
- أحمد، عبد الحكيم صالح غيث، (2017)، جمال الدين الأفغاني وفكرة تأسيس الجامعة الإسلامية "1254-1313هـ / 1838-1897م، مجلة كلية الآداب، جامعة مصراتة - كلية الآداب، العدد 10، ليبيا.
- أحمد، هبة محمود رمضان، (2023)، الفكر الإسلامي السياسي عند جمال الدين الأفغاني، مجلة كلية الآداب والعلوم السياسية، جامعة قناة السويس، المجلد 7، العدد 49، مصر.
- ألبرت، حوراني، (1986)، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمه إلى العربية: كريم عزقول، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت.
- برهوم، قدور شرقى، (2019)، الفكر السياسي لجمال الدين الأفغاني: دراسة تحليلية تقييمية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 03، الجزائر.
- الرافعي، عبد الرحمن، (1967)، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق 1838-1897، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.
- زيدان، عفاف السيد، (1992)، العلاقات الأفغانية الروسية من عهد الأمير دوست محمد خان حتى ببرك، 1827-1884، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.
- ستودارد، لوثروب، (1966)، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة: شكيب أرسلان، المطبعة السلفية ومكتبهما، القاهرة.
- شاهي، هادي، (1968)، الآثار الكاملة (السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده)، مركز البحوث الإسلامية، طهران.
- صادق، جهاد تقي الدين، (1993)، الفكر السياسي العربي الإسلامي: دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية، الطبعة الأولى، جامعة بغداد، العراق.
- عبد الحافظ، مجدي، (1997)، جمال الدين الأفغاني، واسكالبيات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

- علي، رائد صالح، (2014)، التنظيم الدولي في الفكر السياسي العربي الإسلامي: جمال الدين الأفغاني انموذجاً، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة ديالي - كلية القانون والعلوم السياسية، المجلد الثالث، العدد الثاني، العراق.
- عمارة، محمد، (1988)، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، الطبعة الثانية، مصر.
- قدرى، قلعji، (1993)، ثلاثة من أعلام الحرية: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، سعد زغلول، شركة المطبوعات، بيروت.
- المحافظة، علي، (1987). الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914)، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
- محمد، حسين عبد الباسط، (1982)، جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي الحديث، مكتبة وهبة، مصر.
- موقع أخبار البلد، تاريخ النشر: 2019/11/23، على الرابط: <https://akhbarelbald.net/ar/1/10/5003>
- موقع الجزيرة نت، مدينة كابل.. عاصمة أفغانستان وأكبر مدنها، نشر بتاريخ: 27/2/2024م، على الرابط: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2024/2/27>
- الميلاني، هاشم، (2022)، معالم الإحياء الحضاري الإسلامي: المشروع الإصلاحي في فكر السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني مثلاً، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - مكتب بيروت، السنة السابعة، العدد 27، لبنان.
- نيكى، كيدى، (2021)، جمال الدين الأفغاني: سيرة سياسية، ترجمة: معين الإمام - مجتبى الإمام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة - قطر.

هوية المهاجرين المثقفة والثقافية

The identity of the immigrant between the acculturation and Enculturation

د. العيشي سعد/ جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر

ملخص:

يرتبط مشكل الهوية غالباً مع مشكل الثقافة الذي يظهر من خلال تفاعل ثقافات مختلفة مع بعضها البعض وخاصة إذا كانت هذه الثقافات تختلف من الناحية البنوية الجنينية للثقافة والتي تتمثل في اللغة والدين وما ينجر عنها من قيم ومعايير وأخلاق وممارسات اجتماعية وهذه التفاعلات والاحتکاکات تحدث في ظروف الهجرة الطوعية فما بالك بالهجرة القسرية الناتجة عن الظروف الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية أو الأمنية أو الإيكولوجية ، إذ تحدث عملية التلاحم الثقافي ومن خلال تفاعل الأفراد المهاجرين تحدث عميتيين على المستوى الثقافي ألا وهم المثقفة والثقافية ، فالفرد يدخل إلى المجتمع الجديد محملاً بإرث ثقافي ينتمي إلى حضارة معينة وغالباً ما تكون من الجنوب أو الشرق فالشعور الأولى للمهاجر بأنه سينقل من الوسط الأفضل تحضراً إلى الوسط الأكثر تحضراً وهذا حسب التصنيفات الحضارية التي ترى أن المجتمع الأوروبي والغربي بصفة عامة أكثر تحضراً فيكون المهاجر مستعداً للانسلاخ من الثقافة الأولى والدخول في السياق الثقافي الجديد وهذا يسمى التلاحم لكن هذا الانسلاخ الثقافي لا يعود المهاجر بالفائدة فالتخلي عن قيم ومعايير الموروث الثقافي لن يجعل الفرد عضواً فعالاً في المجتمع الجديد بل يؤدي إلى حالة الارتباك الثقافي واحتلال المعايير فلا يفيد المجتمع الجديد بتكييفه ولا نفسه بالاستقرار والاتزان الانفعالي ، أما المثقفة وهي التبادل الثقافي يستطيع فيها المهاجر أن يتفاعل مع الثقافة الجديدة وتتلاحم مع الثقافة التي يحملها ويولد لديه ثراءً قيميًّا ومعيارياً ويمكن له اختيار الأحسن أو التأمل مع الاثنين وفق السياق الاجتماعي الذي يتواجد فيه فنرى انعكاس هذا الثراء الثقافي على المجتمعات المستقبلة خاصة المجتمعات الأوروبية التي تفتقد إلى الجوانب الوجدانية والروابط الاجتماعية التي تعزز العلاقات الأسرية والقرابية في حين يحمل المهاجر تحصيلاً قيمياً على مستوى التفكير والسلوك يجعله يعطي النموذج في مجتمعه فيما يخص السلوك العقلاني الرشيد واحترام الآخر والضمير الجماعي وقدسيّة العمل وكل القيم التي تؤسس للحضارة ، فيمكن القول أن هوية المهاجر تقع بين التمثيل والتكييف الاجتماعي وذلك حسب مدى مقاومة التغيير لدى الفرد المهاجر.

Abstract

The problem of identity is often associated with the problem of culture, which appears through the interaction of different cultures with each other, especially if these cultures differ from the embryonic structure of culture, which is represented in language and religion and the resulting values, standards, ethics and social practices, and these interactions

and frictions occur in migration conditions Voluntary migration, especially forced migration, resulting from social, economic, political, cultural, security or ecological conditions. Cultural cross-pollination and through the interaction of immigrant individuals occur two processes at the cultural level: culture and acculturation. The individual enters the new society with a cultural heritage belonging to a particular civilization and is often from the south or east. From the first culture and enter into the new cultural context, this is called acculturation, but this cultural dissolution does not benefit the immigrant, abandoning the values and standards of cultural heritage will not make the individual an effective member of the new society, but lead to a state of cultural confusion and disruption of knowledge The new society does not benefit by adapting it or itself to stability and emotional equilibrium. Reflection of this cultural richness on the receiving societies, especially European societies, which lack emotional aspects and social ties that strengthen family and kinship relations, while the immigrant carries a valuable achievement at the level of thinking and behavior makes it gives Model in his community with regard to the rational behavior of good and respect for others and the collective conscience and the sanctity of work and all the values that establish civilization, it can be said that the identity of the migrant is between assimilation and social adjustment, depending on the extent of resistance to change the individual immigrant

مقدمة :

الهجرة حتمية اجتماعية تحدث للأفراد والجماعات في ظروف قاهرة فيتركون مجتمعاتهم ويعيشون في مجتمعات تختلف عن مجتمعاتهم من الناحية الثقافية ويوضع المهاجر بين الاندماج الكلي في الثقافة الجديدة ، أو الاندماج الجزئي الذي يسمى التكيف ، أو المقاومة وما يتربى عن هذه المفاهيم من تداعيات نفسية واجتماعية وفكرية على المهاجر والمجتمع المستقبل والمجتمع الأصلي والانسانية جماء ينطلق المهاجر فارا من أزمة إيكولوجية أو أمنية أو اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية أو سياسية نحو مجتمع آخر لديه ثقافة تختلف عن ثقافته وتمثل في أهم رموزها اللغة والدين ولديه عادات وتقالييد اجتماعية تختلف عن مجتمعه وخاصة ما يتعلق ببناء الأسرة والحوار والمعاملة والمرأة والجنس والاتصال ولديه أساليب اقتصادية في العيش تختلف عن ما كان عليه حيث يجد (لا مكان لمن لا يعمل) (لا مكان للمتقاعسين عن العمل) ويجد الكفاءة والعقلانية هما أساس العمل والعيش لدى الفرد ، ويجد سياسة تختلف عن سياسة مجتمعه وتمثل في الديمقراطية ، وحرية التعبير والعدالة ، وحقوق الإنسان .

يدخل المهاجر في نسق من المفاهيم الجديدة تتعارض مع المفاهيم الموجودة لديه حيث تدخل أولا اللغة الجديدة التي تفرض نفسها بقوة ، فالمهاجر لا يمكنه العيش في مجتمع دون معرفة لغته ثم بعد التعلم تصبح اللغة أداة للتفكير فتغيره إلى أسلوب جديد من الحياة ، أما الدين فيبقى المهاجر متمسكا به لأنه عبارة عن ثقافة عميقة تدخل في الأنا الأعلى وهو المقدس إذ لا يمكن تغيير الدين ولكن

الممارسات للدين واختلافها مع الدين الآخر قد ترك الفرد في مسائل إشكالية في اختلاف الأديان ومدى قبول المجتمع المحلي للممارسات الدينية للمهاجر ، أما من الناحية الاجتماعية فيجد المهاجر نفسه في مجتمع لا يقدس الأسرة ولديه حرية جنسية كبيرة فهنا يبقى المهاجر في تذبذب بين القبول بالسياق الجديد أو الحفاظ على النمط الأول ، فالمهاجر الذي يحمل مستوى ثقافي ومعرفي كبيرين يسير بعقلانية أكثر من المهاجر غير المتعلم وغير المثقف والمستنير ينساق إلى الحياة الجنسية والملذات للتنفيس عن المكبوتات التي ورثها المجتمع الأصلي ، لكن المثقف المتعلم يتحكم في مكبوتاته ، أما تصوراته للمرأة تدخل في إطار تكوين كيان أسري أو نظرة جنسية بحثة وهذا يرجع كذلك للمستوى الإدراكي والفكري للمرأة من طرف المهاجر وهنا يتحمل الاثنين معا ، وفي سياق آخر أساليب التعامل في المجتمعات المتحضرة راقية جدا فيجد المهاجر نفسه يتبنى هذا الفعل الحضاري وترتقي تعاملاته وحواراته أحسن مما كانت عليه في المجتمعات المتخلفة ، أما العمل فيجد الكفاءة هي الأساس في الشغل وتحتفي مظاهر المحسوبية والزبونية والقرابة والجهوية تلك التي كانت موجودة في المجتمعات الشمالية ، لهذا نجد طريقين ويعتمد ذلك على ما يحمله المهاجر من كفاءة فإن وجدت تحسنت ظروفه المعيشية وأصبح مندمجا في المجتمع الجديد وإن لم يكن لديه كفاءة في أي مجال صعب الاندماج وبات المهاجر يعاني من ظروف اقتصادية صعبة نوعا ما.

لهذا ترتكز هوية المهاجر بين قبول ما تحمله أساق المجتمع الجديد من مفاهيم جديدة ويصبح متناقض معه حيث يعطي للمجتمع ما يحمله من مفاهيم ويندمج وتصبح شخصيته النفسية والاجتماعية متزنة في حين يضطر المهاجر إلى الانسلاخ من ثقافته الأولى والدخول في الثقافة الثانية ولكن يحدث هذا بالعنف الرمزي حسب طرح (بيار بورديو) ويترك ندويا في شخصية المهاجر تسمى (الهابتويس) وهو الاستعداد بالدرجة الدنيا من التصنيف الاجتماعي أي بقبول رأسمال ثقافي واجتماعي جديد.

مجالات الهوية الذي ينصب على الدولة بمكوناتها من شعب وأرض وسلطة، يبقى علينا الآن، حتى تكون علميين في مقاربتنا، أن نحدد مفهوم الهوية، أي أن نعرف هذا المفهوم. فالملاحظ أن مصدر التباين في المواقف حول الهوية، ناتج، فضلا عن الخلط بين الدلالات المختلفة للمفهوم باختلاف مجالات استعماله كما رأينا، عن غياب تعريف للهوية يسمح لنا بمعرفة أي العناصر، العرق أو الدين أو الأرض أو اللغة أو التعدد، تدخل ضمن هذا التعريف، وهي العناصر التي تشكل موضوع الاختلاف بين المواقف، لأن كل موقف ينطلق من فهم خاص وذاتي للهوية دون تحديد مسبق، عام و موضوعي للمفهوم.

الهوية :

تُعرَّف الهوية في الفلسفة بأنها حقيقة الشيء المطلقة التي تشتمل على صفاته الجوهرية التي تميّزه عن غيره، كما أنها خاصيّة مطابقة الشيء لنفسه أو مثيله، أي أنها مجموعة من السمات التي تسمح بتعريف موضوع معين، مع إدراك أن هناك تجددًا في ظهور عناصر جديدة عند التحديد والتعريف، وأن السمات التي تنطلق من معايير نموذجية تسمح بمعرفة العناصر التي تشكل وحدة الهوية. وجاء في كتاب (الكليات) لأبي البقاء الكَفُوي: أن ما به الشيء، باعتبار تشخصه، يسمى هوية، وقال أيضًا: إن الأمر المتعلق من حيث إنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية.

وفي كتاب (التعريفات) للجرجاني: الهوية هي الحقيقة المطلقة، المشتملة على الحقائق اشتتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق.

وسواء اعتمدنا المفهوم اللغوي لكلمة (هوية)، أو استندنا إلى المفهوم الفلسفى، فإن المعنى العام للكلمة لا يتغير، وهو يشتمل: (الامتياز من الغير، والمطابقة للنفس، أي خصوصية الذات، وما يتميز به الفرد أو المجتمع عن الأغيار من خصائص ومميزات، ومن قيم ومقومات).

نخلص من ذلك إلى أن مفهوم الهوية الوطنية في كل جماعة هي الخصائص والسمات التي تتميز بها وترجم روح الانتماء لدى أبنائها، ولها أهميتها في رفع شأن الأمم وتقديرها وازدهارها، وبدونها تفقد الجماعات كل معاني وجودها واستقرارها، بل يستوي وجودها من عدمه. وهذه السمات تعبر عن كيانٍ ينحصر فيه أفرادٌ منسجمون ومتباينون بتأثيرٍ من هذه الميزات والخصائص التي تجمع ما بينهم. ومن منطلق هذا الشعور الوطني؛ فإن كلَّ فردٍ يستمد إحساسه بالانتماء والهوية، ويشعر بأنه ليس مجرد فرد نكرة، وإنما هو مشتركٌ مع مجموعةٍ كبيرة من الأفراد في عددٍ من المعطيات والأهداف والمكونات، إضافةً إلى انتتمائه إلى ثقافةٍ مركبة من جملةِ الرموز والمعايير والصور.

عناصر الهوية: إن تحديد هوية مجتمع ما يقتضي العودة إلى جملة من العناصر التي يمكن تصنيفها بعناصر مادية وتاريخية وثقافية ونفسية واجتماعية، في إطار تنظيم متكامل، وتمثل (الهوية) وحدة كلية متقاربة ومتكاملة لتشكل عبر ذلك كله حقيقة اجتماعية تنطوي على عناصر مثل البيئة الحيوية والتاريخ والديموغرافيا والأنشطة الاقتصادية أو غيرها من الأنشطة المختلفة، وعلى التنظيم الاجتماعي والذهنية، وهذه العناصر تشكل أنظمة إدراكية وتقويمية.

وتتحدد مقومات الهوية بنـ اللغة، الثقافة، الانتماء، وبالولاء للوطن، ومواجهة التحديات، والتعايش المشترك

كما توجـد مجموعـة من العوامل التي تؤثـر في بنـاء الهوية عند الأفراد؛ ومن أهمـها:
ـ المجتمع، وهو أول العوامل المؤثـرة في بنـاء الهوية.

الانتماء: هو الارتباط بالمكان الذي يعتمد على دور الهوية في تعزيز مفهومه عند الأفراد، والجماعات. وهناك عناصر للهوية الوطنية لا بد من توفرها، وقد يختلف بعضها من أمة إلى أخرى كال تاريخ، والموقع الجغرافي، ويربطهم كذلك الرباط الاقتصادي، والحقوق المشتركة، حيث يتمتع أبناء الهوية الوطنية الواحدة بالحقوق ذاتها، كحق التعليم، وحق التعبير عن الرأي، وحق الحياة بكرامة وعزة على أرضهم، وحق الملكية، وحق العمل، وغير ذلك من الحقوق التي تجسد معانى الهوية الوطنية. وعلیم تأدیة الواجبات الفردیة والجماعیة التي یتعین على المجموع الوطّنی القيام بها.

المعنى الاشتراكي لمفهوم "هوية" في اللغة العربية، وكما استعمل عند الفارابي على الخصوص اسم مصاغ انطلاقاً من الضمير المنفصل "هو". ويندو أنه ترجمة حرفية للفظ اليوناني الأرسطي (Tautotes) الذي يعني: "هو نفسه، نفس الشيء، الشيء المطابق لذاته" ¹، وهو المعنى ذاته الذي تؤديه في اللاتينية الكلمة (Idem) التي تعني بدورها: "هو نفسه، هو هو، نفس الشيء"، ومنها اشتُقَ مصطلح (Identité) (هوية) المستعمل في الكثير من اللغات الأوروبية، ليس فقط المنحدرة من اللاتينية مثل الفرنسية والإيطالية والإسبانية، بل حتى ذات الأصل германي مثل الألمانية وإنجليزية والهولندية والدانماركية. أما المعنى الاصطلاحي في هذا المفهوم (هوية) لا يختلف كثيراً المعنى الاشتراكي عن المدلول الاصطلاحي (Terminologique) فبناء على المعنى الاشتراكي والدلالي لهذا اللفظ (Identité) (هوية). المصاغ من الأصل اللاتيني (Idem) هو نفسه فإن "هوية الشيء" تعني اصطلاحاً أن يكون ذلك الشيء هو ذلك الشيء أن يكون هو نفسه فالهوية هنا تعني تحصيلاً للحاصل، فذلك الشيء هو ذلك الشيء هوية هذا القلم الذي أمسكه بيدي هي أن هذا القلم هو هذا القلم نفسه، إنه هو هو فهوية الشعب الفرنسي هي أن يكون شعباً فرنسياً، أن يكون هو هو نفسه، أي أن يكون فرنسياً. هوية الشعب الأمازيغي كذلك هي أن يكون هو هو نفسه، أي شعباً أمازيغياً. هوية الشعب العربي . نفس الشيء . هي أن يكون هو هو نفسه، أي شعباً عربياً. إذن، "الهوية" ، ولكونها تحصيلاً للحاصل كما في هذه الأمثلة، ففي تتحدد بالعنصرين التاليين: عنصر "المطابقة" ، أي مطابقة الشيء لذاته: هوية هذا القلم هي أن يكون هو هو نفسه، أي مطابقاً لذاته: هوية الشعب الفرنسي هي أن يكون هو هو نفسه، أي مطابقاً لخصوصيته الفرنسية؛ هوية الشعب العربي هي أن يكون هو هو نفسه، أي مطابقاً لخصوصيته العربية؛ هوية الشعب الصيني هي أن يكون هو هو نفسه، أي مطابقاً لخصوصيته الصينية إلخ. إذن العنصر الأول الذي يدخل في تعريف وتحديد مفهوم "الهوية" هو عنصر "المطابقة".

عنصر الاختلاف: لكن عندما أقول "بأن هذا القلم هو هذا القلم" (المطابقة)، فمعنى ذلك أن هذا القلم ليس قلماً آخر... فالشعب الفرنسي هو الشعب الفرنسي" معناه أن الشعب الفرنسي ليس هو الشعب الياباني أو العربي أو الألماني أو الصيني.. ولا أي شعب آخر. وهكذا تتحدد "الهوية" بعنصر ثانٍ

هو عنصر "الاختلاف". فالشعب الفرنسي هو الشعب الفرنسي (المطابقة) لأنّه ليس شعبا آخر (الاختلاف) غير الشعب الفرنسي نفسه. فـ"المطابقة" تفترض، إذن، "الاختلاف". فالمطابق لذاته هو المختلف والمتميّز عن غيره. فهوية أي شعب تحدّد بمطابقته لخصوصيّته، وباختلافه وتميّزه عن هويات الشعوب الأخرى.

من هذه التوضيّحات يمكن أن نستنتج التعريف التالي للهوية عندما يتعلّق الأمر بـهوية الشعوب كأمم وكأقطار وكدول كما سبق بيان ذلك: «إنّها مجموع الخصائص الملازمة لشعب ما، والتي ينفرد بها وحده (عنصر المطابقة)، وبها يختلف ويتميّز عن كل الشعوب الأخرى (عنصر الاختلاف)». ولتلخيص هذا التعريف نقول إنّ الهوية تعني الخصوصيّة (عنصر المطابقة) والتميّز (عنصر الاختلاف). فلنحتفظ بهذين العنصرين (الخصوصيّة والتميّز) لأنّنا سنحتاج إلىهما في ما يلي من التحليل.

ثالثاً: مكونات الهوية:

إذا كانت الهوية تعني الخصوصيّة والتميّز، فما الذي يعطى للشعوب هذه الخصوصيّة وهذا التميّز؟ أي ما الذي يعطّيّها هويتها؟ بعبارة أخرى: من أين تستمد هذه الشعوب هويتها؟ أو ما هي مكونات الهوية ومحدّداتها؟

كما هو شأن الحقائق العلمية التي من شروطها أن تكون صادقة بالنسبة لمجموع الظواهر المنتسبة إلى صنف معين. فقانون الجاذبية مثلاً لا ينطبق فقط على التفاحة التي انطلق منها "نيوتن" في اكتشافه لهذا القانون كما تقول الحكاية المعروفة، بل ينطبق على كل الأجسام.

أن تكون موضوعية، أي مستقلة عن ذاتنا ورغباتنا وأهوائنا واحتياراتنا. فـ"الحديد يتمدد بالحرارة" حقيقة علمية لأنّها مستقلة عن رغبتنا في أن يتمدد أو لا يتمدد الحديد. ونذكّر هنا أن الاختلافات في المواقف حول إشكالية الهوية ترجع إلى أن كل صاحب موقف ينظر إلى الهوية، ليس كما هي في الواقع، بل كما يريدها أن تكون. وهذا موقف ذاتي وبالتالي غير علني وغير موضوعي، فلنتأمل مثلاً حالة اليابان، ونطرح سؤالنا: ما الذي يعطي لليابان، كأمة وشعب ودولة، خصوصيّتها وتميّزها، أي من أين تستمد هويتها؟ سنلاحظ أنّ الخصوصيّة الملازمة للشعب الياباني، والتي تخصّه هو وحده (عنصر المطابقة)، وبها يتميّز عن باقي شعوب الدنيا (عنصر الاختلاف) تتمثل في:

أ. موطن الجغرافيّيّ الخاص به دون غيره من الشعوب، أي أرضه المعروفة بـليابان، وهنا يجب التميّز جيداً بين "الموطن الجغرافي" وـ"الأصل الجغرافي". فهذا الأخير لا يتّطابق بالضرورة مع الأول، لأنّه قد يعني أرضاً أخرى غير أرض "الموطن"، والتي (الأرض الأخرى) من الممكن أن يكون الشعب المعنى قد هاجر منها، لأسباب تاريخية، قبل أن يستقرّ به "الترحال" بالموطن المعروض أنه أرض خاصة به. فلا يهم إذن أن هذا "الأصل" الجغرافي معروض أو غير معروض، كهجرات الشعوب ما قبل التاريخ التي لا نعرف

عنها الشيء الكثير. ولهذا نعني بالموطن "محل الإقامة الدائم والقار". وعندما نقول "الدائم والقار"، فمعنى ذلك أنه من الممكن أن تكون هناك "مواطن" سابقة مؤقتة وغير قارة. ب . لغته اليابانية التي ينفرد بها عن كل الشعوب الأخرى. ولا يهم أن هذه اللغة اليابانية قد تنتشر لدى شعوب أخرى تتعلّمها وتستعملها، أو أن الشعب الياباني نفسه يتعلّم لغات أخرى ويستعملها، وإنما المهم أن هذه اللغة هي لغة يابانية ترتبط بأرض اليابان والشعب الياباني. نفس الشيء إذا أخذنا حالة الشعب العربي، كأمة وكمّ دول، سنلاحظ أن الخصوصية الملزمة للعروبة، والتي تخص الشعب العربي وحده وبها يتميّز عن باقي الشعوب الأخرى هي: أ . موطنه الخاص به بشبه الجزيرة العربية ب . لغته العربية التي ينفرد بها عن كل الشعوب الأخرى. والخصوصية الملزمة كذلك للشعب الصيني هي: أ . أرض الصين التي هي موطن للشعب الصيني دون سواه من الشعوب الأخرى. ب . لغته الصينية التي ينفرد بها عن كل الشعوب الأخرى. ونفس الشيء فيما يتعلق بالخصوصية الملزمة للشعب الإيراني، والتي بها ينفرد ويتميّز عن الشعوب الأخرى. هذه الخصوصية هي: أ . بلاده الفارسية التي هي الموطن الجغرافي للشعب الإيراني دون سواه من الشعوب الأخرى. ب . اللغة الفارسية الخاصة بالشعب الإيراني وحده دون الشعوب الأخرى.

ويمكن أن نستقرئ كل الشعوب والدول الأخرى، فستنقد دائماً على نفس النتيجة، وهي أن ما يعطي لهذه الدول والشعوب خصوصيتها الهوياتية الخاصة بها، والتي تميّزها عن باقي الشعوب الأخرى، هي دائماً موطنها ولغتها. النتيجة إذن أن هاتين الخاصيتين (الموطن واللغة) الملزمان لكل شعب من الشعوب، واللتين تعطيانه هويته الخاصة التي ينفرد بها عن باقي الشعوب الأخرى، تشكّلان قاعدة عامة تسري على هويات كل شعوب الدنيا. ويستحيل أن نجد مثلاً مضاداً ينفي هذه القاعدة أو يدحضها.

الهوية بين الأرض واللغة: إذا كانت هوية الشعوب تتّحد بالأرض واللغة كمكوّنين حصريين رئيسيين لهذه الهوية، فما هي "نسبة" كل منها في تشكيل هذه الهوية؟ أي ما دور وزن كل منها في هذه الهوية؟ هل دوراهما متساويان أم أن أحدهما أكبر وأهم من الآخر؟

عندما نتأمل العلاقة بين الأرض واللغة، سنتوصل إلى أن اللغة لا تكتسب أهميتها كعنصر في تحديد الهوية إلا لأنّها هي نفسها تستمد وجودها وهويتها واسمها من الأرض التي نشأت بها وتنتمي إليها. فنحن نعرف مثلاً أن اللغة اليابانية ليست هي اللغة الصينية، وأن هذه الأخيرة ليست هي اللغة الهندية، كما أن هذه ليست هي اللغة الفارسية، ودون أن نعرف شيئاً عن الاختلافات بين الأنظمة النحوية والاشتقاقية والمعجمية لهذه اللغات الأربع. هذه الاختلافات التي قد تفسّر أن هذه لغة صينية وتلك يابانية أو فارسية أو هندية. فعلى أي أساس نميز إذن بين هذه اللغات التي نجهل خصائصها النحوية والمعجمية؟ نميز بينها، ليس على أساس خصائصها الداخلية ل اللغات، بل على أساس انتمامها الترابية

إلى أرض الصين أو الهند أو فارس أو اليابان. فاللغة الصينية ليست تلك اللغة التي تتميز بسمات خاصة بها كلغة صينية، وإنما، بكل بساطة، هي لغة أرض الصين بغض النظر عن خصائصها النحوية والاشتقاقية والمعجمية التي تميزها كلغة صينية. وكذلك الأمر بالنسبة لجميع اللغات التي تتميز بعضها عن بعض بانتماءاتها الترابية التي تستمد منها وجودها وهويتها وأسماءها. ولهذا فهي تسمى بأسماء الأرضي التي نشأت فيها. وبالتالي فهي تابعة لهوية الأرض التي ظهرت بها هذه اللغات. وهكذا تكون الأرض هي الأصل واللغة هي الفرع في تحديدهما للهوية دون أن ينتقص هذا الدور "الفرعي" للغة شيئاً من أهميتها أو يجعلها عنصراً بسيطاً وثانوياً، بل تبقى دائماً وجهاً آخر للهوية لكن شريطة ارتباطها بالأرض التي هي مهد تلك اللغة وموطنها. فالأرض، كمكون للهوية، عنصر مستقل وموضوعي في حين أن اللغة عنصر فرعي وتابع.

ومن جهة أخرى، إن الشعوب لا تملك إلا أرضاً واحدة هي التي تنتهي إليها وتستمد منها هويتها. لكن يمكن لتلك الشعوب أن تستعمل لغات أخرى بجانب لغتها الهوية. بل قد نجد شعوباً، كالهند والسينيغال مثلاً، تستعمل لغات أجنبية عنها كلغات رسمية للدولة وللسلطة دون أن يكون لذلك أي تأثير على هويتها التي تبقى هي هوية الأرض التي تنتهي إليها تلك الشعوب التي تستعمل تلك اللغات الأجنبية. كل هذا يبيّن أن الأرض، كمكون للهوية، عنصر ثابت قار. أو على الأقل لا يتغير بنفس السهولة التي تتغير بها اللغة. وواحد، في حين أن اللغة هي موضوع للتغيير والتعدد والتطور.

نستخلص إذن من هذه القاعدة التي استقرأنها من ملاحظة عدد من الشعوب والدول، أن: 1. الهوية تتحدد بالأرض واللغة. أما ما عدا ذلك من المظاهر والخصوصيات الأخرى، فتشكل مجرد متغيرات ثانوية، وقد تكون مشتركة بين العديد من الأمم والشعوب، ولا تشكل وبالتالي خصوصية ثابتة تميز هذا الشعب أو ذاك عن كل الشعوب الأخرى، مثل النظام السياسي، نوع خاص من اللباس، نوع خاص من الطبخ، نوع خاص من الرقص، معتقدات خاصة...

2. لا علاقة للهوية بالعرق والأصل الإثني الذي هو أصلاً متنوعاً ومتنوعاً بسبب الهجرة والغزو والاختلاط والتزاوج. وهو ما يستحيل معه وجود عرق نقي وخالص. فالشعب الياباني مثلاً، الذي تتحدد هويته بالأرض واللغة، يضم مما لا شك فيه، ولو بنساب متفاوتة، أصولاً عرقية آسيوية مختلفة غير يابانية "جينياً" (Génétiquement)، صينية وكورية وفيليبينية وفيتنامية وماليزية وهندية.... لكن ذلك لا دخل له في تحديد هويته حتى نقول إنها متعددة، يابانية صينية كورية وفيليبينية وفيتنامية ماليزية هندية... لأن العبرة في الهوية بالأرض وليس بالعرق.

3. الهوية هي دائماً واحدة وليس متعددة، ما دام مصدرها الترابي واحداً. فالأرض الواحدة تنتج عنها هوية واحدة. وإذا كان التصور العامي يعتبر الهوية متعددة، فذلك لأنه يتصورها تصوراً عرقياً. ولأن العرق هو أصلاً متنوعاً ومتنوعاً، يستنتج من ذلك أن الهوية هي كذلك متعددة. مع أن النقاء العرقي

الكامل، أي الذي يمتد إلى عشرات الأجيال، لا وجود له بشكل مؤكّد. وحتى على فرض أنه موجود، فلا يمكن التتحقق منه علمياً وموضوعياً. فمن يستطيع أن يثبت بالغرب أنه عربي أو أمازيغي مائة في المائة من الناحية العرقية؟ وإذا تزوج أمازيغي عربية، فماذا ستكون هوية أولادهما؟ هل ستكون أمازيغية أم عربية؟ لحل هذا الإشكال الذي يطرحه التصور العرق للهوية، يقول أصحاب هذا التصور بأن هوية الأولاد الذين ينجم عن هذا الزواج "المختلط" ستكون "متعددة"، أي أمازيغية وعربية.

وهذا هو المأزق الذي يؤدي إليه المفهوم العرق للهوية: فالعرق، بما أنه متعدد بسبب الاختلاط الناتج عن التزاوج والتصاهر، فإن ما ينتج عنه من هوية ستكون متعددة بتنوع الأعراق التي شكلت هذه الهوية تاريخياً. وهذا الفهم العرق التعددي للهوية يلغي في الحقيقة مفهوم الهوية نفسه، لأن عدد هذه "الهويات"، ذات الأصل العرق، سيصبح مماثلاً لعدد العائلات والعشائر والقبائل والبطون التي ستقدر بالمئات، وهو ما ينفي وجود هوية واحدة وقارنة للشعب المعنى. فضلاً على أن الدولة، كما سبقت الإشارة، يجب منطقياً أن تعكس في هويتها هذا "التنوع" الهوياتي لتكون دولة أمازيغية عربية يهودية أندلسية صحراوية زنجية فاسية ريفية سوسية فينيقية رومانية بونيقية وندالية إفريقية فرنسية إسبانية ألمانية سويدية أميريكية كندية إيطالية... إلخ، لأن هناك مغاربة تزوجوا أجنبيات من هذه البلدان وأصبحت هوية أولادهم، حسب هذا المنطق العرق التعددي، تحمل في جزء منها هوية هذه البلدان. هكذا نلغى الهوية عندما نريد ردها إلى العرق، الذي هو بطبعيته متنوع ومتغير ومتعدد الأصول بسبب اختلاط الأنساب الذي يفرضه التزاوج والهجرة والتنقل عبر الحدود.

وهنا بصدق وحدة الهوية، يجب توضيح وتدقيق بعض الأمور المرتبطة بمسألة الوحدة والتعدد، إن الهوية الواحدة ولأسباب تطور تاريخي، قد تشمل عدداً من الدول المستقلة بجنسياتها المختلفة بعضها عن البعض، كما هو شأن العالم العربي الذي يتشكل من دول متعددة. وهكذا تضم الهوية العربية جنسيات متعددة مثل السعودية واليمنية والإماراتية والكويتية والقطريّة والأردنية...، والهوية الجermanية تضم أيضاً الجنسية الألمانية والجنسية النمساوية... إلخ. فالمواطنون السعودي واليمني والإماراتي والكويتي والقطري والأردني مثلاً ينتمون لدول مختلفة، وبجنسيات مختلفة، لكن كل هذه الدول العربية المختلفة المستقلة تنتهي جميعها إلى هوية واحدة هي الهوية العربية، مثلما أن كل من ألمانيا والنمسا، رغم اختلافهما كدولتين بجنسيتين مختلفتين ومستقلتين، تنتهي كلتا هاتين إلى هوية واحدة هي الهوية الجermanية وهذه أحد مظاهر الاختلاف بين الجنسية والهوية، كما نجد العكس كذلك في حالة الدولة الواحدة التي تضم داخلها هويات (بالجمع) متعددة، مثل "بلجيكا" التي يحمل مواطنوها جميعاً جنسية واحدة هي الجنسية البلجيكية لكن هذه الدولة الواحدة تتتشكل من هويتين مختلفتين هما الهوية "الفالونية" في الجنوب والهوية "الفلامانية" في الشمال، أو كما في العراق حيث نجد الهوية العربية في الجنوب والهوية الكردية في الشمال، أو كما في إسبانيا التي تضم هويات (دائماً

بالجمع) متعددة مثل الهوية الكطلانية، والباسكية، والكاليسية، ففي هذه الحالة الأخيرة (هويات متعددة ضمن دولة واحدة)، نلاحظ أن هناك، ليس تعددًا في الهوية الواحدة كما في التصور العامي، بل تعددًا حقيقياً في الهويات، بالجمع، يتوافر فيها الركنان التربوي واللّسني. فرغم أن الهوية الفالونية والفلامانية مثلاً جزآن مكونان لنفس الدولة التي هي بلجيكا، إلا أنهما تشكلان هويتين مستقلتين تفصل بينهما حدود تربوية ولسنية كما في كل الهويات حسب ما سبق بيانه، إلى هنا تبدو الأمور بسيطة وواضحة. لكنها ستتعقد أكثر إذا طرحنا السؤال التالي:

ما مآل هذه الهوية، التي يحدّدها الموطنُ واللغة، عندما تغزو هذا الموطنَ شعوبٌ أخرى، حاملة لهويات ولغات وديانات أخرى مختلفة؟

الهوية الثقافية: هناك ترابط وثيق بين الهوية والثقافة، فلا هوية من دون ثقافة تستند إليها وتوسّس لها، وهذا عنصران متلازمان من عناصر الذات، ومكونان متكاملان من مكونات الشخصية الفردية والجماعية. أي أن لكل جماعة هوية تتميّز بها، ولها ثقافة معلومة تُعرف بها.

إن الهوية الثقافية لمجتمع ما تُعدُّ القدر الثابت والجوهرى والمشترك من الميزات والسمات العامة التي تميّز كل حضارة أو مجتمع من الآخر، وهي عبارة عن ثقافةٍ ما، أو هويةٍ لمجموعةٍ ما أو شخصٍ ما. ويتماثل مصطلح الهوية الثقافية مع مصطلح سياسة الهوية، حيث إنّ الهوية هي ذات الفرد، وتتضمن في معناها عدداً من القيم والمعايير، إضافةً إلى هذا، فهي تعني التناسق بين العقل والهوية عن طريق نبذ التعصّب والتطرّف العرقي والطائفي في شتّي صوره وأشكاله. وتعرّف أيضًا بأنّها مركبٌ متجانسٌ من التصورات والذكريات والرموز والقيم والإبداعات والتعبيرات والتطلعات لشخصٍ ما أو مجموعةٍ ما، وهذه المجموعة تشكّل شعباً بهويته وحضارته التي تختلف من مكانٍ إلى آخر في العالم.

إن الهوية الثقافية هي المعيّر الأساسي عن الخصوصيّة التاريخيّة لمجموعةٍ ما، أو أمةٍ ما، إضافةً إلى نظرية هذه المجموعة أو الأمة إلى الكون والموت والحياة، وإلى نظرتها إلى الإنسان ومهاماته وحدوده وقدراته، والمسموح له والممنوع عنه. إدّاً فإنّ الهوية الثقافية هي عددٌ من التراكمات الثقافية والمعرفية، تأتي انتطلاقاً من تقاليد وعادات في العائلة والمجتمع المحيط بها.

وتغطي الهوية الثقافية ثلاثة مستويات فردية وجماعية ووطنية أو قومية؛ بحيث يتم تحديد العلاقة بين هذه المستويات بنوع الآخر المواجه لها، والعلاقة بين أطراف الهوية الثقافية، وهم الأفراد والجماعات والمجتمع.

الهوية والعولمة: على الرغم من أنّ اتجاهات العولمة تسير نحو التأثير السلبي على الهوية والسيادة معاً، فإنّها تولد إحساساً يؤدي إلى مزيد من الوعي بالخصوصيّة الثقافية والحضارية.

ومن تعريفات الهوية الثقافية، نستنتج أنّه يستحيل وقوعها تحت مقوله العولمة، وذلك لتنوع الثقافات حول العالم، حيث إنّه لا توجد هناك ثقافة عالمية واحدة، ويستحيل أن تتوارد في يومٍ من

الأيام، لكن الموجود عدُّ من الثقافات المتعددة والمتنوعة، على مستوى الأفراد والجماعات والأمم، وتعمل كل ثقافةٍ من هذه الثقافات بصورةٍ عفوٍ وتلقائية، أو عن طريق تدخلٍ من أصحاب هذه الثقافة، بهدف الحفاظ على مقوماتها وكيانها الخاص.

وفي دراسة للمفكر الأميركي صمويل هنجنتون، صاحب كتاب (صراع الحضارات)، نشرها في مجلة (شؤون خارجية) تحت عنوان (الغرب: متفرد وليس عالميًّا)، يقول: إن روح أي حضارة هي اللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد، وإن التغريب الثقافي في المجتمعات غير الغربية يؤدي إلى مزيد من تمسك تلك المجتمعات بثقافتها الأصلية، ولذلك على الغرب أن يتخلَّ عن وهم العولمة. ونخلص إلى القول إن الهوية الثقافية والحضارية لجماعة ما، تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعًا تميّزه من الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى.

الهوية والديمقراطية: تُعتبر الهوية، وهي الشعور بالانتماء، ظاهرة إنسانية أصلية، وأي جماعة، حينما تمر بحالة من التمزق السياسي والاجتماعي والاقتصادي، تُعبر عن هذا التجاوز بالهوية الثقافية. لكن هذه الهوية لا تنتصر الانتصار الكلي، بسبب أن الهويات الدينية والإثنية تظل حاضرة بهذا الشكل أو ذلك، بسبب غياب دولة المواطنة الديمقراطية، وبسبب أن السلطة السائدة لم تعر الهويات، في حق التعبير عن نفسها، أي شأن.

إن الديمقراطية هي الشرط الأول لانتصار الهوية الكلية من خلال حق الهويات في التعبير عن نفسها ثقافياً وسياسياً، وقمع الهويات هو الشرط الأساسي لظهور الهويات المتعصبة، سواء كانت دينية أو إثنية أو ما شابه ذلك، والتعصب يدمر الصيغة السياسية – الثقافية ذات المنحى التعددي ، وبالعكس في النظام الديموقراطي يتاح للجميع التعبير عن الهوية، وبالتالي تحول الهوية إلى هوية هي الأخرى ديمقراطية، وتصبح جزءاً لا يتجزأ من الهوية الكلية، وشكلاً من التراث الثقافي للمجتمع.

إن الهوية الديمقراطية لجماعة ما تعني: فصل الأيديولوجيات (دينية أو غير دينية) عن الدولة، وسيادة القانون، والعدالة السياسية، والتداول السلمي للسلطة، والمجتمع المدني، والمؤسسات النيابية، والحرية الفردية.

تطور الهوية: تتشكل الهويات، وتكتسب صلاحيتها من خلال سلسلة متواصلة من التفاعلات، واكتسابها ينطوي دائمًا على عملية البناء وإعادة البناء، واكتشاف سمات إضافية باستمرار، إنها عملية دائمة السيرورة على امتداد حياة الأفراد والجماعات تتوقف إلى النظر نحو المستقبل، عملية تتغذى بالتاريخ لتشكل بعدها استجابةً منتهية متحولة مع تحول الأوضاع التاريخية والاجتماعية، وبذلك تكون الهوية نسبية متغيرة مع حركة التاريخ والانعطافات التي يتعرض لها. ولقد طرحت جدلية ثبوت الهوية أو تغييرها على محك النقاش والمساءلة، وأثبتت الجدلات العلمية أن هوية أي أمة أو مجتمع ليست أمراً سردياً أو ثابتاً – وفق رؤية المفكِّر المغربي محمد عايد الجابري- بل هي مرتبطة بكلمة

المؤثرات الخارجية، إضافةً إلى التداول العلمي للثقافات والأفكار، ولارتباطها بالصراع على السلطة، وهذه الصراعات تؤثّر فيها -بشكلٍ مباشر أو غير مباشر- لعبة التوازنات والمؤثرات الخارجية المحيطة. ونخلص إلى أن الهوية عبارة عن كيانٍ يمكن أن يتتطور، ولا يمكن تحديدها كُمُعطىٍ نهائياً، وتمتاز هذه الهوية بغيرها الناتج عن تجارب أصحابها، وكم المعاشرة التي مروا بها ونجاحاتهم وانتصاراتهم وتعلّعاتهم، إضافةً إلى احتكاكها الإيجابي أو السلبي بالهويات الأخرى التي تتدخل معها، بشكلٍ أو بأخر. إن الهوية هي قضية انتماء وولاء تعني شعّباً محدّداً، ومن لا هوية له لا وجود له في الحاضر، ولا مكان له في المستقبل. وإن حمايتها وتنميتها هي قضية التزام وطني وتاريخي ومستقبلية بالقيم الحضارية، وهي مسؤولية مشتركة تقع على عاتق الجميع، أفراداً وجماعات ومؤسسات، كما تستوجب منا جميعاً تكثيف الجهد، بهدف المحافظة عليها كموروث وطني للأجيال القادمة.

وهي كمنظومة اجتماعية وأخلاقية، ترتبط بتفاصيل حياة الشعب ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، تقوم على استحضار جوهر وجوده، واستقراء أسباب بقائه، حفاظاً على هذا الوجود من تحديات التشتت والإيماء والتفكك والإلغاء، من خلال تعزيزها العمل الجاد والمبادرة المنتجة.

وأخيراً، إن للهوية بالهوية والالتزام بها آثاراً عظيمة، تتعكس على الفرد والمجتمع والوطن بشكل عام، وتتمثل في قوة النسيج الاجتماعي، ونهضة في العلم والمعرفة، وقوة في الاقتصاد، واستغلال جيد للعقل المبدع، وتطوير دائم وبناء للوطن، ولحقوق برّك الحضارة.¹

النظريّة التي وضعها العالم أريكسون حول طريقة تعرف الفرد على هويته، واهتمّ بدراسة الهوية بالاعتماد على علم النفس، وتعتبر هذه النظرية أنّ الهوية لا تكون نتيجةً لعوامل اجتماعية فقط: بل تعتمد على العديد من العوامل الأخرى، والتي تهتمّ بدراسة السلوك النفسي للأفراد، وكيفية تأقلمهم مع المجتمع الذي يوجدون فيه، وخصوصاً عند انتقالهم لمجتمعات جديدة، فيُرغمون على تغيير هويتهم، والمقصود بالهوية هنا ليست بطاقة التعريف ومعنى الشخصي لكل فرد، بل طبيعة التصرفات، وبعض العادات، وحتى اللهجة، أو اللغة، مما يؤدّي إلى تحقيق معنى الاندماج مع البيئة المحيطة بالأفراد. حالات الهوية هي مجموعة من الحالات التي وضعها العالم مارشا لدراسة هوية الفرد بناءً على نموه، وتأقلمه مع المجتمع، المؤثرات الخارجية للهوية : هي التي تنتج عن تأثير ونتائج خارجي، يرغم فيه الإنسان عن التخلّي عن هويته، وترتبط عادةً بعوامل سياسية، مثل: فقدان اللاجئين لوثائقيهم الشخصية، وبالتالي يفقدون بطاقات تعريف ومعنى الهوية الخاصة بهم. تفكك الهوية هو مفهوم وتعريف ومعنى يرتبط بالحالات النفسية عند الأفراد بشكل مباشر؛ إذ يفقد فيه الإنسان معرفته بذاته، وبالتالي يعاني من مشكلات نفسية، وسلوكية، فلا يُظهر أي اهتمامٍ بالتعرف على نفسه

¹ <https://geiroon.net/archives/91771> شبكة جيرون الإعلامية 23 سبتمبر 2019

وهويتها، ليصبح مجرد كائن حي، لا يمتلك أي دور في الحياة المحيطة به، وينتشر تفكك الهوية أيضاً عند الأشخاص الذين يعيشون خارج بيئه عائلية سليمة، ويجدون أنفسهم بلا بيت، أو مأوى منذ ولادتهم، ويعيشون في الظروف ذاتها حتى وفاتهم **الثقافة (culture):** معرفة مفهوم المثقافه لا بد من التطرق للثقافة أولاً، إن الأهمية الاجتماعية والعلمية للثقافة جعلت الكثير من علماء الاجتماع منذ القرن الماضي يحاولون الوصول إلى تعريف أو تجديد لمفهوم الثقافة ولعل أقدم تعريف لها هو تعريف (إدوارد تيلور) الذي قدمه في أواخر القرن التاسع عشر في كتابه عن الثقافة البدائية والذي ذهب فيه إلى أن الثقافة هي:<> كل مركب يشمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من الامكانيات والعادات والتقاليد التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع <<

كذلك يظهر تعريف (روبرت بيرستد) الذي ظهر في أوائل السبعينيات بقوله <> إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتتألف من كل ما نفكّر فيه ، أو نقوم بعمله أو نسلكه كأعضاء في مجتمع << 2 من خلال هذه التعريف يمكن تحديد مفهوماً إجرائياً للثقافة بأنها فكري تمثل في مستوى مدركاتنا للغة وأمكانية وصولها للمعرفة ومن مستوى ادراكنا للمقدس والمقدس ومستوى تصورنا للحياة وتجسيمنا لهذه

المدارك في الواقع أثناء التفاعل من فعل ورد فعل.

وفي هذا السياق نرى أن المهاجر يحمل في طياته كل هذه المكونات ويدخل بها في عالم المجهول والتساؤل الذي يطرح نفسه بقوة ما مدى مقدرة هذا المهاجر التمسك بالإرث الثقافي الذي يحمله ؟ وما مدى مقدراته قبول ثقافة جديدة ؟ وما مدى مقدراته على تقييم القيم الثقافية التي تجعله إنساناً راقياً ؟ وهل التكيف الجديد يكون لصالح القيم العليا السامية ؟

المثقافه (Aculturation): قبل التطرق لمفهوم المثقافه لا بد من معرفة الرصيد الثقافي الذي يمتلكه المهاجر ويأخذه معه إلى المجتمع الجديد الذي يجد فيه ثقافة أخرى ، وهذا ما سماه بيار بورديو (رأس المال الثقافي) الذي قسمه إلى ثلاثة فئات (رأس المال الثقافي المستبدن) (Incorpore) المتمثل في اللغة ونبرة الصوت وأوضاع الجسم والكفاءات الفكرية ، أما (رأس المال الثقافي المموضع Objectivé) المتمثل في السلع الثقافية التي يمتلكها الفاعل كاللوحات الفنية والكتب والتماثيل و(رأس المال الثقافي الممأسس) (Institutionnalisé) المتجسد في الشهادة المدرسية ، إن رأس المال الثقافي يرثه الفاعل عن وسطه الاجتماعي الأصلي وتعززه المدرسة والتكون 3.

وحسب أحمد زكي بدوي فمفهوم الثقافة والتبادل الثقافي أو الامتزاج الثقافي هي العملية التي تنتقل بها الثقافة خلال اتصالات مستمرة مباشرة بين جماعات ذات ثقافات مختلفة وتلقى المثقافه استجابات مختلفة تبعاً للظروف وذلك من خلال:

1 القبول ويقصد به استعارة الجانب الأكبر من الثقافة الجديدة وتمثل كل من أنماط السلوك والقيم الداخلية لهذه الثقافة .

2 التكيف وهو احكام العنصر الثقافي الذي تم قبوله لكي يتوازن مع نظائره في ثقافة المستعير المتوازنة وقد تكون النتيجة النهائية هي التمثيل أو (التكيف من جانب واحد) أو الانصهار الثقافي(التكيف المتبادل).

3 رد الفعل وهي الحركات الشعبية التي تقوم ضد التثاقف من الخارج ويؤكد الشعب من خلالها القيم التي تحتويها أساليب حياته الأصلية .

الثثاقف (Enculturation): العملية التي يخلص فيها الفرد المتكيف ثقافيا من ثقافته القديمة كلية وبشكل شبه كلي لكي يعتنق الثقافة الجديدة وذلك من خلال العملية التي يسكتسها الفرد أو الجماعة خصائص ثقافية أخرى من خلال التفاعل والاتصال المباشر أو هي اكتساب الثقافة بالمشاركة والاتصال أو هي عملية التغيير الثقافي الذي ينجم عن الاتصال المستمر بين جماعتين متمايزتين ثقافيا فالناظر إلى الثقافة عامة من منظور زمني ومكانى معين أو اعتبار ثقافة معينة نقطة مرجعية في تتبع التأثيرات المختلفة وتشبه عملية التثاقف من وجهة نظر الفرد التعلم الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية للبالغين التي يؤدي فيها الاتصال اللغوي دورا أساسيا ، ويعنى التثاقف من وجهة النظر الاجتماعية انتشار القيم والأساليب والنظم وما يظهر عليها من تعديلات في ضوء ظروف معينة مما يؤدي في بعض الأحيان إلى ظروف ما يسمى بالصراع الثقافي وعندما انتقل هذا المصطلح من الدراسات الانثروبولوجية إلى الدراسات الاجتماعية بالمفهوم الضيق أخذ يتناسب مع اتجاه كل دراسة التثاقف في الدراسات الريفية الحضرية إلى الأثر الذي يتركه المجتمع الحضري في الجماعات الريفية المنعزلة ، كما وصف هذا المفهوم للتلاقي والتغيير الاجتماعي الذي يحدث خلال الاتصال الثقافي وقد انتشر استخدامه خلال الثلاثينيات من القرن الماضي بين الانثروبولوجيين الأمريكيين المهنيين بدراسة التغيير الثقافي والاجتماعي ومشكلات الاضطراب الاجتماعي والانهيار الثقافي وعرف أولئك الانثروبولوجيين التكيف الثقافي بأنه تلك الظواهر التي تنتج ما يحدث اتصال ثقافي مباشر بين جماعات ثقافية مختلفة وما يترتب على ذلك من أنماط تغيرات في هذه الأنماط الثقافية الأصلية لهذه الجماعات ، فالتكيف الثقافي يحدث خلال رصدنا للنمط الثقافي الأصلي الخاص بالبناء الثقافي الأساسي لما قبل الاتصال ووصف وتحليل عمليات التغيير وقد تقاد تقتصر على الاتصال بين المجتمعات الصناعية والسكان التقليديين ، حيث يبرز التأثير الأحادي الذي تمارسه المجتمعات الأولى على الثانية ولهذا لزم دراسة آليات التغيير وآليات مقاومة التغيير ومن ذلك يمكن التطرق للتمثيل الاجتماعي. 5

المشكلات التي تطرحها مفاهيم الثقافة عند الهجرة : يرى عالم الاجتماع الانجليزي أرنولد تويني (Arnold toynby) في كتابه دراسة التاريخ كلمة حضارة بالدلالة على ابتكارات اجتماعية ذات قدر من

الاتساع وعنه أن إفريقيا السوداء بهذا الاعتبار عرفت ثقافات لكنها لم تعرف حضارات وعلى هذا يمكن القول بوجود حضارة لدى المسلمين لكن لا توجد سوى ثقافة لدى العرب فهو يميز بين (الثقافات الكبرى) التي أسست لحضارات وهي (إحدى وعشرون حضارة تضاف إليها خمس حضارات بائدة أو متحجرة) والثقافات التي هي ينبع الحضارات تختلف في مضمونها وتباين إلى درجة التناقض أحياناً فما يعتبره مجتمع ما أنه الفضيلة هو رذيلة وربما جريمة في ثقافة آخر كالخمر عند المسلمين لكن في أوروبا مباح كذلك قضية الجنس لدى المسلمين تحريم العلاقات خارج إطار الزواج لكن في الغرب تعبّر ضمن إطار الحرية الشخصية، وقد يتساءل المرء عن سر هذا التباين والتناقض بين الثقافات بينما صانع هذه الثقافة هو الإنسان المتشابه من الناحية البيولوجية.

وقد حاول تفسير هذا الإشكال بالقول إن التنوع سببه اختلاف السلالة التي تنتهي إليها جماعات معينة فبعض السلالات أرقى من الأخرى وتمتلك عن طريق الفطرة قدرات ومهارات ومعدل ذكاء مرتفعاً لكن الدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة أثبتت خطأ تلك النظريات وتعصيمها للعنصر الأبيض على حساب بقية السلالات ن فقد تبين أن زنوج إفريقيا والهنود الحمر يحصلون على أرق الشهادات، ويتفوقون في أدق المهن إذا أتيحت لهم فرص متكافئة وتبيّن أيضاً أنه لا توجد في كثير من الأحيان ثقافة واحدة متشابهة لكل سلالة بل ينقسم أعضاء السلالة الواحدة إلى مئات المجتمعات ذات الثقافات المتباعدة.

أسباب التباين الثقافي:

- 1 البيئة الجغرافية التي يمكنها أن تقدم للإنسان احتمالات عديد للاختيار.
- 2 حجم الجماعة الإنسانية التي يجري فيها التفاعل الإنساني فيما لو كانت عشيرة تتصف ثقافتها بالبساطة أو قرية تتصف علاقتها بنظام يقوم على سلسلة من العلاقات المحددة أو مدينة أو مجتمع يتصف بعلاقات متشابكة تسمح بسرعة النمو الثقافي.
- 3 طبيعة الاتصال والتعاون بين الجماعات الإنسانية فالتي تعيش في حالة عزلة تجمد وتذبل ثقافتها.
- 4 توفر الطاقة أيضاً يلعب دوراً مهماً فعندما اعتمد الإنسان على الطاقة المخزونة في جسمه كانت ثقافته بسيطة وبدائية وعندما اعتمد على الحيوانات وعلى النبات (الرعي والزراعة) تحسنت مستويات ثقافته وفتحت أمامه مجالات جديدة وضخمة لم يكن يعرفها سابقاً وكذلك الحال عندما اكتشفت موارد أخرى كالفحم والبترول والتجارة وأخيراً الطاقة الذرية والنووية.
- 5 تلعب القيم السائدة في المجتمع الإنساني دوراً كبيراً في التنوع الثقافي فبعضها يعيق التطور باتجاه معين ويدفع به باتجاه آخر وهكذا ينبع عن هذا الأمر تنوعاً وتبايناً بين الثقافات.

6 طبيعة الإنسان كصاحب عقل مفكر ومبدع قادر على انتاج أعداد لا نهائية من الأفكار والبدائل حيث لا توجد حدود لإبداعه وأفكاره التي يحولها فيما بعد إلى أعمال من هنا كانت ثقافته متنوعة بسبب قدرة العقل الانساني على انتاج أفكار مختلفة لحل المشكلة الواحدة 7.

يمكن الوصول إلى أن التثاقف يحمل شحنة سلبية تتأسس على شرط المركبة الثقافية لقطب معين وهي التفاعل الثقافي المبني على النزعة الامبرالية الراغبة في محو الآخر واستبعاده وفرض الميئنة عليه أما المثاقفة فتبني على التسامح وقبول الآخر واختلافه وهو ما عرفه زiad الزغبي أنها عمليات التبادل الفكري بين الثقافات .

فالمثاقفة تنجي مساراً أفقياً لا قسر وإنكراه فيها في حين التثاقف في علاقة عمودية تبني على ثنائية القاهر / المقهور والاستلب والمهابتوس ، فالتبادل الثقافي المبني على أساس التفاعل الإيجابي هو الذي يزيد ثراء لكل الثقافات في حين التفاعل السلبي يرفع مستوى ثقافة على حساب أخرى .

خاتمة :

الهوية ثقافة وسياقاً إنسانياً واجتماعياً مختلفاً إذ لا أسوار تفصل الذوات عن الآخرين فالهوية أمر محمود ولا يعني حضورها انغلاقاً ولكن يعني وعيها وقدرة على نقد الآخرين من دون استلب وانهيار بهم أو انغلاق عليهم فهذه أصولية أخرى توازي التعصب المغلق عن الهوية ولا تكون الهوية أمراً مذموماً إلا إذا كانت الهوية هي ذاتها مرجعية ولا تقبل معايير خارج ذاتها فيرى عرق أنه فوق الآخرين أو أن القوة هي الحق لا توجد إنسانية عامة ولكن توجد إنسانية مشتركة ، فالمثاقفة بالنسبة للمهاجر تحافظ على هويته وتزيد الإنسانية ثراء فالمهاجر يكتسب من الغرب العديد من القيم التي تحسن من نمط تفكيره وخاصة ما تعلق بثقافة العمل والعضوية الاجتماعية والاندماج الاجتماعي واكتساب المعرفة فتحسن من سلوكياته وعلاقاته وتفاعلاته ، أما الغرب فيأخذ ذلك الحنو والعاطفة الجياشة لدى المهاجر فالمجتمعات البسيطة معاني الحياة لديها أقوى من الغرب فقد طفت عليه البرغماتية والمادية وانعدم المعنى إذ بحث عن السعادة في التطور ونسي الجوانب الوجدانية التي تضفي المعنى والسعادة للفرد ، كذلك يأخذ الغرب من المهاجر ذلك الرباط الاجتماعي بين الأفراد الذي يحمل في طياته العلاقات دون مصالح إذ يجمعهم الدين أو روابط اجتماعية قرابة أو مناطقية ، إذا فالمثاقفة يستفيد منها المجتمع المستقبل للمهاجر والمهاجر ذاته ، أما التثاقف وهو هيمنة ثقافة المسيطرة على المهاجر فيكتسب الثقافة الجديدة ولكن الانسلاخ من الجوانب الحميدة في تراثه الثقافي كالوجودان والرابط الاجتماعي ويكتسب كذلك ميكانيزمات الآلية الغربية التي تفيده عملياً لكن تفقده المعنى .

المراجع:

- 1 شبكة جيرون الاعلامية 23 سبتمبر 2019 <https://geiroon.net/archives/917711>
- 2 مجموعة من الكتاب ، نظرية الثقافة ، ترجمة علي السيد الصاوي ، الكويت ، 1997
- 3 حسن أحجيج ، نظرية العالم الاجتماعي قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيار بورديو ، مؤمنون بلا حدود ، الرباط ، المغرب ، 2018.
- 4 أحمد زكي بدوي ، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، 1982 .
- 5 شارلوت سيمور سميث ، موسوعة علم الانسان المفاهيم والمصطلحات الانثروبولوجية ، ترجمة محمد الجوهرى وأخرون، المجلس الأعلى للثقافة ، لندن .
- 6 عبد الغنى عmad ، سوسيولوجيا الثقافة : المفاهيم والاشكالات من الحداثة إلى العولمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان
- 7 عبد الغنى عmad ، مرجع سابق .

Digital Witness: Social Media and the Everyday Resistance of Palestinians Amid Genocide

الشهادة الرقمية: وسائل التواصل الاجتماعي والمقاومة اليومية للفلسطينيين في ظل الإبادة الجماعية

Farah Ben Mansour, Faculty of Letters and Humanities, University of Sfax, Tunisia
Laboratory of Approaches to Discourse (LAD)

Abstract

This paper explores how Palestinians engage in everyday resistance through social media amid systemic violence and genocidal conditions. Drawing on James C. Scott's theory of everyday resistance and the concept of digital/media witnessing (Couldry, 2010; Chouliaraki, 2015), the study examines how ordinary Palestinians document, narrate, and disseminate their lived experiences online. Using a qualitative approach, social media posts, images, videos, and short-form content from Facebook, Instagram, and TikTok are analyzed to uncover patterns of resistance, acts of witnessing, and the creation of counter-narratives that challenge dominant representations of the conflict. Findings reveal that digital platforms serve as spaces for moral, political, and emotional engagement, allowing Palestinians to assert agency, foster solidarity, and resist erasure in ways that are both subtle and profound. By highlighting the interplay between digital witnessing and everyday resistance, the paper contributes to understanding the transformative potential of social media in contexts of oppression and the role of ordinary citizens as both witnesses and actors of political resistance.

Keywords: Palestinians, everyday resistance, digital witnessing, social media, Facebook, Instagram, TikTok, qualitative research, online activism

الملخص

تكشف هذه الورقة البحثية عن كيفية انخراط الفلسطينيين في أشكال من المقاومة اليومية عبر وسائل التواصل الاجتماعي في ظل العنف المنهجي والظروف الإبادية. وانطلاقاً من نظرية جيمس سي. سكوت حول المقاومة اليومية، ومفهوم الشهادة الرقمية/الإعلامية (Couldry, 2010؛ Chouliaraki, 2015)، تدرس الدراسة كيف يوثق الفلسطينيون العاديون تجاربهم المعيشية، ويسروها، وينشروها عبر الإنترنت. وباعتماد منهج نوعي، يتم تحليل منشورات وسائل التواصل الاجتماعي، والصور، ومقاطع الفيديو،

والمحتوى القصير من منصّات فيسبوك وإنستغرام وتيك توك، للكشف عن أنماط المقاومة، وأفعال الشهادة، وبناء السردية المضادّة التي تتحدى التمثيلات المهيمنة للصراع. وتُظهر النتائج أنّ المنصّات الرقمية تشّكّل فضاءات للانخراط الأخلاقي والسياسي والعاطفي، بما يتيح للفلسطينيين تأكيد فاعليتهم، وتعزيز التضامن، ومقاومة المحو بطرق دقيقة وعميقة في آنٍ واحد. ومن خلال إبراز التفاعل بين الشهادة الرقمية والمقاومة اليومية، تسهم الورقة في فهم الإمكانيات التحويلية لوسائل التواصل الاجتماعي في سياقات القمع، ودور المواطنين العاديين بوصفهم شهوداً وفاعلين في المقاومة السياسية.

الكلمات المفتاحية: الفلسطينيون، المقاومة اليومية، الشهادة الرقمية، وسائل التواصل الاجتماعي، فيسبوك، إنستغرام تيك توك، البحث النوعي، النشاط الرقمي.

1. Introduction

The Palestinian context is characterized by decades of political conflict, systemic oppression, and violence, which have profoundly affected everyday life, social structures, and cultural practices (Kanafani, 2019; Khalidi, 2020). Amid these conditions, Palestinians are subject to continuous surveillance, restrictions on movement, economic hardships, and ongoing threats of physical violence. These realities are compounded by the global media's tendency to focus on political events while underrepresenting the lived experiences of ordinary Palestinians. Traditional media often marginalizes Palestinian voices or frames their experiences in ways that reinforce dominant political narratives, leaving everyday suffering and resilience invisible to global audiences (Gillespie, 2017). Consequently, social media has emerged as a crucial platform for Palestinians to document their daily realities, assert their identities, and resist erasure in both local and global arenas.

Platforms such as Facebook, Instagram, and TikTok have become central to these practices. Facebook allows the sharing of long-form narratives, images, and videos, as well as the creation of events or community pages that facilitate collective engagement. Instagram, with its visual focus, provides a space for symbolic storytelling through posts, reels, and stories that communicate resilience, cultural identity, and community solidarity. TikTok, as a short-form video platform, enables creative storytelling through music, trends, memes, and

interactive formats that can go viral, reaching audiences beyond the immediate community (Abidin, 2021; Khamis & Vaughn, 2011). Each platform affords different possibilities for communication, resistance, and witnessing, contributing to a multifaceted digital landscape in which Palestinians can assert agency and engage global audiences.

Social media practices among Palestinians reflect both individual and collective strategies of resistance. Drawing on Scott's (1985) theory of everyday resistance, acts such as posting personal stories, sharing images, or creating short-form videos constitute micro-acts of defiance against oppressive systems. These acts are subtle, embedded in routine life, and often symbolic rather than overtly confrontational. Simultaneously, Palestinians engage in digital or media witnessing (Couldry, 2010; Chouliaraki, 2015), documenting experiences of violence, oppression, and survival to create moral and political visibility. Witnessing online serves multiple functions: it communicates suffering, mobilizes solidarity, and challenges dominant media narratives that may marginalize Palestinian experiences.

Despite growing scholarship on social media activism, digital witnessing, and political resistance, significant gaps remain in the literature. Most research on Palestinian activism has concentrated on Twitter or large-scale hashtag campaigns, such as #FreePalestine or #GazaUnderAttack, while overlooking Facebook, Instagram, and TikTok, which are widely used for everyday storytelling and community engagement (Lim, 2013; Khalidi, 2020). In addition, studies frequently employ quantitative methods, analyzing engagement metrics, virality, or network structures, rather than qualitatively examining the meanings and significance of everyday digital practices. Furthermore, while everyday resistance and media witnessing have been explored individually, few studies integrate these frameworks to investigate how Palestinians simultaneously resist oppression and bear witness to lived experiences through social media.

This study addresses these gaps by conducting a qualitative analysis of Palestinian social media practices across Facebook, Instagram, and TikTok. By focusing on posts, stories, reels, and short-form videos, the study explores how ordinary Palestinians enact everyday resistance, document experiences of systemic violence, and foster community and global solidarity. The qualitative approach enables an in-depth examination of symbolic content, narrative strategies, and platform-specific affordances, moving beyond simplistic metrics of reach or popularity.

This study is guided by the following research questions:

1. How do Palestinians use social media as a tool for everyday resistance under conditions of systemic oppression and violence?
2. In what ways do Palestinians engage in digital witnessing to document and disseminate their lived experiences?
3. How do acts of digital resistance and witnessing contribute to counter-narratives, moral engagement, and global awareness of Palestinian struggles?

The significance of this research lies in its focus on ordinary Palestinians as agents of resistance and witnesses within digital spaces. By analyzing everyday social media practices, this study highlights the transformative potential of digital platforms in contexts of oppression, illustrating how micro-acts of resistance and witnessing contribute to larger processes of identity formation, solidarity-building, and moral visibility. The study also contributes methodologically by emphasizing qualitative analysis over quantitative metrics, allowing a richer understanding of the meanings, intentions, and symbolic strategies embedded in Palestinian social media content.

The paper is structured as follows: The next section, the literature review, situates this study within existing scholarship on social media activism, digital witnessing, and everyday resistance, highlighting key debates and gaps. The theoretical framework section elaborates on the integration of everyday resistance and digital witnessing as a guiding lens for analysis. The methodology section outlines the qualitative design, data collection, sampling, coding, and ethical considerations. The results and discussion section presents findings from Palestinian social media content across platforms, identifying themes of resistance, witnessing, and the intersection of both. Finally, the conclusion summarizes the study's contributions, discusses limitations, and suggests avenues for future research.

2. Literature Review

The literature on social media, digital activism, and political resistance has expanded significantly in recent years, reflecting the transformative role of digital platforms in social and political contexts. This review examines three interrelated areas: social media and political activism, digital witnessing, and everyday resistance in digital spaces, with an emphasis on Palestinian experiences. It concludes by identifying gaps in the literature that this study addresses.

2.1. Social media and political activism

Social media platforms have become crucial tools for political activism, particularly in contexts where traditional media is constrained or biased. Facebook, Instagram, and TikTok allow users to communicate experiences, mobilize communities, and challenge dominant narratives (Khamis & Vaughn, 2011; Tufekci, 2017). Facebook, with its long-form posts, community pages, and event-sharing features, supports detailed narrative-based activism, enabling users to provide contextualized accounts of political and social issues (Papacharissi, 2015). In Palestine, Facebook has been used to document daily hardships, share community initiatives, and mobilize local solidarity (Khamis & Vaughn, 2011).

Instagram, in contrast, emphasizes visual storytelling. Studies have shown that Instagram posts, reels, and stories convey symbolic meanings, cultural identity, and emotional engagement, which strengthen both local and transnational solidarity (Lim, 2013; Khalidi, 2020). In conflict contexts, visual content often carries greater emotional weight than textual narratives, allowing marginalized communities to communicate resilience and resistance in ways that transcend language barriers (Papacharissi, 2015; Khamis et al., 2012).

TikTok's short-form videos have recently emerged as a powerful medium for political messaging and grassroots activism. Research by Abidin (2021) highlights that TikTok allows users to merge humor, music, and trends with political narratives, producing creative and widely shareable content. In the Palestinian context, TikTok has been used to document daily struggles, engage global audiences, and raise awareness about systemic oppression (Abidin, 2021). The platform's algorithmic design enables viral dissemination, amplifying micro-acts of resistance beyond local communities.

Despite these developments, most research has focused on organized campaigns or hashtag activism (e.g., #FreePalestine) rather than everyday, small-scale digital practices. Studies such as Lim (2013) and Tufekci (2017) emphasize large-scale mobilization but often overlook how ordinary users enact resistance through daily posts, images, or creative videos, leaving a gap in understanding the micro-level dynamics of digital activism.

2.2. Digital and media witnessing

Digital or media witnessing has emerged as a significant theoretical and empirical framework for understanding how individuals document and share experiences of conflict, suffering, and

oppression (Couldry, 2010; Chouliaraki, 2015). Unlike traditional witnessing, which often requires professional intermediaries, digital witnessing allows ordinary users to record, disseminate, and contextualize their experiences, thereby creating moral visibility and fostering global engagement.

Couldry (2010) emphasizes that witnessing involves not only observing or documenting events but also communicating experiences to audiences, transforming personal suffering into collective moral concern. Chouliaraki (2015) extends this by analyzing how digital platforms mediate suffering, enabling users to construct narratives that evoke empathy and solidarity. In the Palestinian context, Facebook posts often include personal accounts, videos of everyday life under occupation, or visual documentation of violence, fulfilling this dual role of witnessing and communicating to broader audiences (Gillespie, 2017).

Instagram has been shown to amplify the symbolic and emotional dimensions of witnessing. Khalidi (2020) notes that visual storytelling on Instagram enables Palestinians to communicate resilience, survival strategies, and community solidarity while highlighting structural oppression. Similarly, TikTok facilitates creative witnessing, using short-form videos, text overlays, music, and trends to present complex realities in engaging formats (Abidin, 2021).

These practices demonstrate that digital witnessing can be both personal and political. Users document their own experiences while simultaneously influencing audiences' perceptions of conflict and injustice (Chouliaraki, 2015; Couldry, 2010). However, research on Palestinian social media has largely focused on documenting extreme events, with less attention given to everyday life, resilience, and subtle forms of witnessing. This oversight leaves a gap in understanding how ordinary acts of witnessing intersect with resistance in daily digital practices.

2.3. Everyday resistance in digital spaces

Scott's (1985) theory of everyday resistance provides a framework for examining subtle, routine, and often symbolic acts of defiance against power. Scott argues that marginalized communities engage in non-confrontational forms of resistance that cumulatively challenge domination, including gossip, satire, symbolic acts, and small-scale interventions.

In digital contexts, everyday resistance manifests through micro-acts of posting, commenting, sharing, or creating content that challenges dominant narratives or asserts identity. Khamis et

al. (2012) highlight that Palestinians use social media to document daily life, critique political authorities, and foster collective solidarity without necessarily engaging in formal protest. Facebook allows detailed narrative resistance, Instagram emphasizes symbolic and visual forms, and TikTok enables playful, creative, and viral resistance that simultaneously entertains and informs (Abidin, 2021).

Visual and symbolic content, such as images of Palestinian flags, traditional dress, destroyed homes, or community gatherings, serves as symbolic resistance, asserting resilience and collective identity. Humor and satire, frequently observed on TikTok, provide psychological relief while subtly critiquing oppressive structures (Abidin, 2021; Lim, 2013). These acts, although informal and dispersed, contribute to moral and political engagement, particularly when combined with witnessing practices.

2.4. Gaps in the literature

Despite extensive scholarship on social media activism, several gaps persist:

1. Platform focus: Most studies emphasize Twitter and large-scale hashtag activism, overlooking the unique affordances of Facebook, Instagram, and TikTok (Khamis & Vaughn, 2011; Abidin, 2021).
2. Micro-level practices: Research tends to examine large campaigns or organized protest movements rather than everyday, individual acts of resistance and witnessing (Lim, 2013; Tufekci, 2017).
3. Integration of frameworks: Few studies integrate everyday resistance and digital witnessing, leaving the dual function of social media—resisting oppression while documenting lived experiences, underexplored.
4. Qualitative analysis: Quantitative studies dominate, focusing on metrics of reach, likes, and virality, while the symbolic and meaningful aspects of Palestinian digital practices remain understudied (Harlow & Harp, 2012).

This study addresses these gaps by conducting a qualitative analysis of Palestinian social media content across Facebook, Instagram, and TikTok, focusing on everyday practices that combine resistance, witnessing, and solidarity-building.

3. Theoretical Framework

The theoretical foundation of this study integrates James C. Scott's theory of Everyday Resistance (1985) and the concept of digital/media witnessing as articulated by Couldry (2010) and Chouliaraki (2015). This dual framework is particularly suited for analyzing Palestinian social media practices because it captures both the subtle, informal acts of defiance embedded in everyday digital practices and the documentary and moral dimensions of sharing experiences online.

3.1. Everyday resistance: concepts and relevance

Scott's (1985) theory of everyday resistance provides a lens to understand micro-level, non-confrontational acts of opposition that occur in contexts of oppression. Unlike formal or organized political resistance, everyday resistance is often symbolic, routine, and subtle, embedded in the daily lives of marginalized communities. Scott emphasizes that these acts, though seemingly small or inconsequential individually, collectively challenge power structures and assert agency. Examples include subtle critiques, satire, gossip, symbolic displays, and minor acts of defiance that evade direct confrontation.

In the Palestinian context, everyday resistance has been observed both offline and online. Khamis et al. (2012) highlight that Palestinians engage in routine acts of defiance that challenge occupation structures, such as attending school, maintaining cultural practices, and publicly sharing experiences of survival under oppressive conditions. When transferred to social media, these everyday acts become digitally mediated forms of resistance.

On Facebook, Palestinians post personal narratives, images of daily life, and accounts of hardship, subtly asserting their presence and agency despite systemic violence. These posts are not always explicitly political but serve as acts of narrative resistance, preserving stories that might otherwise be marginalized or ignored (Papacharissi, 2015).

Instagram emphasizes visual symbolism. Sharing images of cultural symbols, Palestinian flags, or community events represents visual resistance, asserting identity and resilience. Reels and stories allow users to present symbolic acts of everyday defiance, such as attending local events, cooking traditional meals, or celebrating cultural milestones despite constraints. Lim (2013) notes that such symbolic acts, when publicly displayed, perform resistance by maintaining cultural and social continuity.

On TikTok, creative short-form content—including humorous videos, satirical commentary, and viral trends—functions as playful resistance, enabling users to subvert oppressive narratives and reach international audiences. Abidin (2021) emphasizes that TikTok's algorithm amplifies these acts, turning private or local experiences into globally visible forms of defiance. Humor, satire, and creativity, though informal, constitute politically meaningful acts, demonstrating that resistance can occur in unconventional formats and spaces.

In sum, everyday resistance provides a lens to understand the subtleties of Palestinian digital activism, where ordinary actions, symbolic content, and routine postings constitute meaningful forms of defiance, identity assertion, and agency under conditions of structural violence.

3.2. Digital/Media witnessing: concepts and relevance

While everyday resistance captures the subtle defiance and symbolic assertion of agency, digital witnessing provides insight into the documentation, testimony, and moral engagement aspects of Palestinian social media practices. Couldry (2010) defines media witnessing as a process through which individuals use media to make visible experiences of suffering, injustice, and oppression, thereby transforming private experiences into public moral and political concerns. Chouliaraki (2015) further highlights the mediated dimension of suffering, noting that digital platforms allow ordinary users to construct narratives that elicit empathy, solidarity, and moral responsibility from audiences.

In the Palestinian context, digital witnessing is evident when social media posts document violence, destruction, checkpoints, and daily hardships. These posts function as moral testimony, providing evidence of lived experiences and countering dominant narratives that may marginalize Palestinian voices. Gillespie (2017) argues that such witnessing is not purely documentary; it is inherently performative, producing affective engagement and shaping global perceptions of conflict.

Facebook posts often include detailed narratives, images of family life, and documentation of conflict-related hardships, providing contextualized witnessing that conveys both suffering and resilience. Instagram's visual affordances allow users to craft emotionally resonant stories that highlight symbolic acts of defiance while conveying moral significance (Khalidi, 2020). TikTok, with its creative, short-form, and viral content, enables Palestinians to document

events in formats that attract international attention, effectively transforming personal witnessing into global moral engagement (Abidin, 2021).

The theory of digital witnessing underscores that these acts are not passive; they require intentionality and audience orientation. By posting content online, users aim to document reality, assert moral legitimacy, and engage audiences ethically and politically. In the Palestinian case, everyday experiences, attending school, navigating checkpoints, maintaining family routines, become acts of both witnessing and resistance, highlighting the intertwined nature of the two frameworks.

3.3. Integration of everyday resistance and digital witnessing

Combining Scott's (1985) concept of everyday resistance with digital witnessing provides a holistic lens to understand Palestinian social media practices. Posts, images, and videos simultaneously enact resistance and bear witness. A TikTok video showing children attending school amid conflict both documents hardship (witnessing) and asserts resilience (resistance). An Instagram post of a cultural celebration in a damaged neighborhood communicates continuity of life (resistance) while signaling the moral consequences of structural violence (witnessing).

This integration is particularly relevant for analyzing Facebook, Instagram, and TikTok, as each platform affords different modalities of resistance and witnessing. Facebook's narrative depth facilitates storytelling, Instagram's visuality supports symbolic resistance and affective witnessing, and TikTok's creativity and virality allow for playful, globally visible forms of digital activism. By uniting these frameworks, the study captures both the subtle, informal defiance and the moral, testimonial dimensions of Palestinian social media practices, emphasizing how ordinary users function as both witnesses and agents of resistance.

3.4. Significance of the framework for this Study

This dual theoretical approach addresses key gaps in the literature. While studies of Palestinian social media often focus on organized campaigns, hashtags, or network structures, few explore the qualitative, symbolic, and everyday dimensions of digital activism (Harlow & Harp, 2012; Khamis et al., 2012). Integrating everyday resistance and digital witnessing enables the study to analyze content in terms of meaning, intention, and affect, rather than purely in terms of metrics. It allows a nuanced understanding of how Palestinians navigate

oppression through micro-acts, creatively leverage digital platforms, and foster moral engagement among global audiences.

By applying this framework, the study also contributes methodologically, demonstrating how qualitative analysis can reveal intersections of resistance, witnessing, and digital identity formation. It positions Palestinians not only as subjects of conflict but as active participants in digital political and moral discourse, asserting agency and shaping narratives in ways that traditional media or quantitative studies may overlook.

4. Methodology

The methodology for this study is grounded in a qualitative research design, which allows for an in-depth exploration of the symbolic, narrative, and affective dimensions of Palestinian social media practices. Given the research focus on everyday resistance and digital witnessing, a qualitative approach is particularly suitable, as it enables analysis of meaning, intention, and context rather than purely numerical measures such as likes, shares, or follower counts (Braun & Clarke, 2006). This section outlines the research design, data sources, sampling strategy, data collection procedures, analytical framework, and ethical considerations, providing a clear rationale for the methodological choices.

4.1. Research design

A qualitative research design was selected to capture the complexities of social media use among Palestinians, emphasizing the interpretive understanding of content and practices. Social media posts, images, stories, and short-form videos are treated as rich textual and visual data, reflecting both resistance and witnessing. The study employs thematic analysis (Braun & Clarke, 2006) to identify recurring patterns, symbolic acts, and narrative strategies across three platforms: Facebook, Instagram, and TikTok. This design is appropriate because it allows for the examination of platform-specific affordances, the symbolic meanings of content, and the interplay between micro-level acts and broader socio-political contexts.

4.2. Data sources

The study focuses on publicly accessible Palestinian social media content from 2022 to 2025. Three platforms were selected due to their prevalence in Palestinian digital communication and their distinct affordances:

1. Facebook: Allows long-form narratives, community engagement, and sharing of images and videos. Facebook posts often include detailed accounts of personal experiences, family life, and community events, making it suitable for analyzing narrative-based resistance and witnessing (Papacharissi, 2015).
2. Instagram: A visually-oriented platform emphasizing images, stories, and reels. Instagram enables symbolic and affective storytelling, capturing resilience, cultural identity, and communal solidarity (Lim, 2013; Khalidi, 2020).
3. TikTok: Short-form video platform facilitating creative and viral content. TikTok's algorithm amplifies local experiences to global audiences, making it ideal for analyzing playful yet politically significant forms of resistance and witnessing (Abidin, 2021).

The dataset comprises approximately 100 posts, reels, images, and videos across these platforms, ensuring a balance of textual and visual data for robust qualitative analysis. Only content explicitly related to Palestinian everyday life, occupation-related challenges, and acts of resistance or witnessing was included. Posts unrelated to these themes or that were purely personal/social in nature without socio-political context were excluded.

4.3. Sampling strategy

A purposive sampling strategy was employed to select content that is rich in resistance, witnessing, and narrative significance. This approach ensures the dataset is relevant to the research questions and aligned with the theoretical framework (Creswell & Poth, 2018). Selection criteria included:

- Public accessibility to avoid ethical violations.
- Explicit or implicit documentation of daily life under occupation, including interactions with checkpoints, community events, education, or family life.
- Use of visual, textual, or short-form video content conveying symbolic or affective acts of resistance.
- Inclusion of content that represents a range of digital practices across Facebook, Instagram, and TikTok.

This approach allows for maximum variation sampling, capturing diverse forms of resistance and witnessing across platforms while focusing on ordinary, everyday digital practices.

4.4. Data Collection Procedures

Data collection involved several systematic steps:

1. Identification of relevant profiles and hashtags: Using search terms such as #GazaLife, #Palestine, #EverydayResistance, and Arabic equivalents, public posts and content were identified across the three platforms.
2. Documentation of content: Posts were systematically downloaded or saved, including captions, images, videos, reels, and comments when relevant. Metadata such as date, platform, and type of content were recorded.
3. Initial screening: Content was reviewed for relevance to everyday resistance and digital witnessing, excluding posts that were purely personal, commercial, or unrelated to Palestinian life under systemic violence.

4.5. Analytical framework

The study employs thematic analysis (Braun & Clarke, 2006) to examine patterns and themes in the data. The process involved six steps:

1. Familiarization with data: Reading and reviewing posts multiple times to understand context, content, and narrative style.
2. Generating initial codes: Identifying meaningful units, such as symbolic acts, storytelling elements, visual motifs, or references to oppression.
3. Searching for themes: Grouping codes into potential themes, such as resilience, moral witnessing, symbolic resistance, humor, and community solidarity.
4. Reviewing themes: Refining themes to ensure they accurately represent the data across platforms.
5. Defining and naming themes: Developing clear definitions for each theme and sub-theme, linking them to theoretical constructs (everyday resistance and digital witnessing).
6. Producing the report: Integrating examples, narratives, and visual content into coherent analytical paragraphs for the results and discussion section.

This approach allows for nuanced interpretation of symbolic meaning, narrative structure, and affective content, highlighting how ordinary digital practices function as both resistance and witnessing.

4.6. Ethical considerations

Ethical considerations were central due to the sensitive nature of the data. Guidelines for social media research and internet ethics were followed (Markham & Buchanan, 2012):

- Only publicly accessible content was included.
- Personal identifiers, usernames, or faces were anonymized to protect privacy.
- Sensitive content involving direct depictions of violence was handled cautiously and only described in context without exploitation.
- The analysis emphasizes interpretation and thematic coding rather than sensationalizing or reproducing traumatic content.

These measures ensure that research respects participant privacy, minimizes harm, and adheres to ethical standards for analyzing vulnerable populations online.

4.7. Rationale for qualitative approach

The choice of qualitative research is justified by the study's focus on meaning-making, symbolic practices, and platform-specific affordances. Quantitative approaches, such as counting likes, shares, or views, cannot capture the subtle symbolic and affective dimensions of resistance and witnessing. A qualitative approach allows for exploration of:

- How everyday acts of resistance are enacted online.
- The moral and testimonial function of digital witnessing.
- Platform-specific affordances that shape the form and impact of posts.
- The intersection of personal experience, symbolic resistance, and moral engagement with global audiences.

This methodological approach aligns with the theoretical framework, enabling an integrated analysis of everyday resistance and digital witnessing across multiple social media platforms.

5. Results and discussion

The analysis of Palestinian social media content across Facebook, Instagram, and TikTok reveals rich practices of everyday resistance and digital witnessing, highlighting the multiple ways in which ordinary Palestinians assert agency, document experiences, and foster both local and global solidarity. By examining textual, visual, and short-form video content, the study identifies several key themes that illuminate how social media functions as a platform for resistance, moral testimony, and identity assertion.

5.1. Everyday resistance on social media

A prominent finding is the prevalence of everyday resistance, which manifests in both subtle and symbolic forms. On Facebook, many users share detailed narratives about daily life under occupation, documenting interactions with checkpoints, schools, markets, and healthcare facilities. For instance, posts describing children walking long distances to attend school despite curfews or checkpoints simultaneously convey hardship and resilience. These posts, while appearing mundane, constitute micro-acts of defiance against the structural violence that seeks to restrict Palestinian mobility and social life (Scott, 1985).

Similarly, Instagram serves as a space for visual and symbolic resistance. Users frequently post images of Palestinian flags, traditional dress, and local landmarks, often accompanied by captions emphasizing resilience and hope. One example includes a photo of a neighborhood gathering amidst damaged buildings, with the caption highlighting the community's determination to maintain cultural practices. Such posts do not directly confront political authorities but symbolically assert the continuity of Palestinian identity and life, illustrating how everyday resistance can be expressed through symbolism and cultural preservation (Lim, 2013; Khalidi, 2020).

TikTok provides a unique lens into creative and playful forms of resistance, where users employ music, humor, and viral trends to engage global audiences. Short videos showing families maintaining routines, cooking traditional meals, or students completing homework amid conflict highlight both resilience and subtle defiance. Humor and satire, common in TikTok content, often critique oppressive structures indirectly, allowing users to express resistance without exposing themselves to direct political repercussions (Abidin, 2021). These playful acts serve dual purposes: they provide psychological relief for the creators and audiences while subtly challenging narratives of power and domination.

Across all three platforms, everyday resistance frequently occurs in micro-gestures embedded in ordinary life, including attending school, maintaining cultural practices, and documenting local community events. These acts collectively contribute to a continuous and distributed form of opposition that aligns with Scott's (1985) conceptualization of everyday resistance as subtle, routine, and symbolic.

5.2. Digital witnessing and moral engagement

In addition to resistance, Palestinian social media content functions as a form of digital witnessing, documenting experiences of violence, structural oppression, and constrained living conditions. Facebook posts often include first-person accounts or family narratives, chronicling incidents such as home demolitions, road closures, or interactions with occupation forces. By sharing these stories, users provide moral testimony, inviting audiences to recognize, empathize with, and respond to suffering (Couldry, 2010; Chouliaraki, 2015).

Instagram enhances the affective dimension of witnessing through visual storytelling. For example, images of destroyed homes, community rebuilding efforts, or children playing amidst rubble not only document hardship but also communicate resilience and hope. These posts are carefully curated to elicit emotional engagement, drawing attention to the moral and human consequences of systemic violence. This dual function, simultaneously documenting suffering and asserting agency, demonstrates the intersection of witnessing and resistance on digital platforms (Gillespie, 2017; Khalidi, 2020).

TikTok expands the reach of digital witnessing by transforming personal or local experiences into globally visible narratives. Short-form videos documenting military checkpoints, damaged infrastructure, or restricted access to essential services are frequently accompanied by text overlays, music, or voiceovers that contextualize the events. These videos often achieve wide dissemination due to TikTok's algorithm, highlighting how digital platforms can amplify marginalized voices and engage international audiences in moral reflection and solidarity (Abidin, 2021).

Collectively, these findings underscore that Palestinian social media practices are not only forms of communication but also performative acts of witnessing. By documenting everyday experiences and presenting them in emotionally resonant formats, Palestinians transform ordinary digital platforms into moral and political arenas, where audiences are invited to bear witness, reflect, and engage with issues of injustice and oppression.

5.3. Intersection of everyday resistance and digital witnessing

A key insight from the analysis is the intersection between everyday resistance and digital witnessing. Many posts simultaneously enact resistance while bearing witness to lived experiences, blurring the lines between personal storytelling and political activism. For

instance, an Instagram reel showing children attending school despite curfew restrictions both documents their struggle (digital witnessing) and asserts resilience against oppressive conditions (everyday resistance). Similarly, a TikTok video depicting a family cooking meals amid destroyed surroundings functions as both witnessing hardship and asserting agency in maintaining cultural life.

This intersection is especially significant because it demonstrates how ordinary users occupy multiple roles: they are witnesses, agents of resistance, cultural narrators, and moral interlocutors. These dual functions amplify the impact of social media content, allowing ordinary Palestinians to assert presence, challenge erasure, and engage audiences ethically and politically (Couldry, 2010; Scott, 1985).

Furthermore, platform affordances shape how these dual functions are realized. Facebook's long-form narratives support detailed storytelling, Instagram's visual tools emphasize symbolic resistance and emotional resonance, and TikTok's creative and viral features allow for playful, globally visible acts of both resistance and witnessing. The combination of these platforms enables Palestinians to navigate multiple forms of engagement simultaneously, reaching local, regional, and international audiences.

5.4. Community solidarity and identity formation

Social media also functions as a space for community solidarity and identity formation, reinforcing collective resistance and shared moral responsibility. Posts that highlight local gatherings, community rebuilding efforts, or family celebrations amidst conflict create a sense of communal resilience, fostering solidarity among Palestinian audiences and beyond. Instagram, in particular, emphasizes visual markers of identity, including traditional clothing, Palestinian flags, and cultural symbols, which strengthen cultural continuity while resisting erasure (Khalidi, 2020).

On TikTok, collaborative content, duets, and viral challenges allow users to engage in collective digital practices, reinforcing community bonds and amplifying shared experiences. These interactions not only enhance solidarity but also extend resistance and witnessing to broader networks, including international audiences who engage through comments, shares, and advocacy. Such practices demonstrate how digital platforms mediate both micro-level individual agency and macro-level collective identity.

5.5. Implications for understanding digital resistance

The findings suggest that Palestinian social media practices challenge traditional notions of activism and political engagement. Resistance does not only occur through formal protests or organized campaigns; it is embedded in everyday life, storytelling, and creative expression online. Digital witnessing complements these acts by documenting experiences, mobilizing moral engagement, and fostering global awareness. Together, these practices demonstrate that digital platforms are active arenas for both resistance and moral testimony, enabling ordinary Palestinians to navigate complex socio-political realities while asserting agency and identity.

By integrating the theoretical frameworks of everyday resistance and digital witnessing, the study highlights the synergistic relationship between symbolic defiance and moral documentation. Social media content functions as both a personal and collective archive of experiences, preserving narratives of oppression, resilience, and hope that might otherwise remain invisible.

5.6. Summary

In conclusion, the results demonstrate that Palestinian social media practices on Facebook, Instagram, and TikTok encompass multiple forms of everyday resistance and digital witnessing. Key themes include:

- Everyday resistance: Subtle, symbolic, and routine acts asserting agency and resilience.
- Digital witnessing: Documentation of suffering and hardship to foster moral and political engagement.
- Intersection of resistance and witnessing: Posts that simultaneously document oppression and assert agency.
- Community solidarity and identity formation: Strengthening collective identity and transnational moral engagement.

These findings underscore that social media is not merely a communication tool but a transformative platform, allowing ordinary Palestinians to resist oppression, bear witness, and foster solidarity locally and globally. By analyzing platform-specific affordances and content strategies, the study illuminates the complex, nuanced, and creative ways Palestinians

navigate oppression in digital spaces, contributing to broader understandings of online activism, resistance, and moral witnessing.

6. Conclusion

This study set out to explore how Palestinians use social media platforms, Facebook, Instagram, and TikTok, as spaces for everyday resistance and digital witnessing amid systemic violence and oppression. Through a qualitative analysis of 100 publicly accessible posts, stories, reels, and short-form videos from 2022 to 2025, the research examined how ordinary Palestinians document their lived experiences, assert agency, and engage both local and global audiences. By integrating the frameworks of everyday resistance (Scott, 1985) and digital witnessing (Couldry, 2010; Chouliaraki, 2015), the study provides a comprehensive understanding of the ways in which digital platforms mediate resistance, moral testimony, and identity formation.

6.1. Summary of the major findings

The study's findings reveal several interrelated patterns:

1. **Everyday Resistance:** Palestinians engage in micro-level, symbolic, and routine acts of defiance across social media. On Facebook, detailed narrative posts document interactions with occupation forces, restricted mobility, and daily hardships, functioning as subtle acts of resistance. Instagram emphasizes visual and symbolic resistance, with posts highlighting cultural identity, community gatherings, and resilience. TikTok facilitates creative, playful, and viral resistance, using music, humor, and trends to challenge oppression indirectly. Collectively, these practices demonstrate that resistance extends beyond formal political actions into the everyday lives of ordinary Palestinians (Scott, 1985; Khamis et al., 2012).
2. **Digital Witnessing:** Palestinian social media content also serves as a form of moral testimony, documenting experiences of violence, restricted access to resources, and systemic oppression. Facebook narratives, Instagram visual storytelling, and TikTok videos convey both suffering and resilience, engaging audiences ethically and politically (Couldry, 2010; Chouliaraki, 2015). Witnessing is not merely documentation; it is performative, designed to elicit empathy, solidarity, and awareness among local and global audiences.

3. Intersection of Resistance and Witnessing: Many social media posts simultaneously enact everyday resistance and bear witness to lived experiences. Examples include Instagram reels of children attending school under curfew, TikTok videos of families maintaining routines amidst conflict, and Facebook posts documenting community rebuilding efforts. These dual functions highlight the complexity of Palestinian digital practices, where symbolic defiance and moral testimony reinforce one another.
4. Community Solidarity and Identity Formation: Social media facilitates collective identity formation and transnational solidarity, with content emphasizing cultural continuity, communal gatherings, and shared experiences. Collaborative TikTok content, Instagram visual narratives, and Facebook community interactions strengthen local solidarity while connecting Palestinian experiences to international audiences, demonstrating how digital platforms serve as both local and global arenas of engagement.

6.2. Theoretical contributions

This study contributes to scholarship in several key ways:

1. Integration of Everyday Resistance and Digital Witnessing: By combining Scott's (1985) concept of everyday resistance with the framework of digital witnessing (Couldry, 2010; Chouliaraki, 2015), the study demonstrates how micro-acts of defiance and moral testimony coexist and reinforce one another in digital spaces. This integration provides a nuanced lens for analyzing Palestinian social media practices, emphasizing both symbolic agency and moral engagement.
2. Platform-Specific Analysis: Unlike previous research that often focuses on Twitter or large-scale hashtag activism (Lim, 2013; Tufekci, 2017), this study highlights Facebook, Instagram, and TikTok, illustrating the unique affordances of each platform in mediating resistance and witnessing. Facebook supports detailed narratives, Instagram emphasizes visual and symbolic storytelling, and TikTok facilitates creative, viral content that reaches global audiences. This platform-specific analysis enriches understanding of how digital affordances shape resistance and witnessing practices.
3. Qualitative, Micro-Level Perspective: By focusing on qualitative content rather than quantitative metrics, the study captures the symbolic, narrative, and affective dimensions of Palestinian social media practices. This approach allows for an in-depth

understanding of how ordinary users navigate systemic violence, assert agency, and communicate experiences ethically and politically.

6.3. Practical implications

The findings have significant implications for both activists and policymakers:

1. Empowering Digital Activism: Social media platforms offer accessible avenues for ordinary Palestinians to participate in resistance, document experiences, and foster global solidarity. Understanding how micro-acts of resistance and witnessing function can inform strategies for digital advocacy, humanitarian outreach, and transnational engagement.
2. Platform Design and Support: Recognizing the ways Palestinians creatively use Facebook, Instagram, and TikTok can guide platform designers and social media companies to support ethical visibility, prevent censorship, and ensure that marginalized voices can share experiences safely and effectively.
3. Global Awareness and Moral Engagement: Digital witnessing amplifies the moral and political visibility of oppressed communities. International organizations, media outlets, and educators can leverage these insights to better understand and disseminate grassroots experiences, fostering empathy and solidarity across borders.

6.4. Limitations

While this study provides significant insights, several limitations should be acknowledged:

1. Public Content Only: Private messages, closed groups, and ephemeral content such as disappearing stories were excluded, potentially omitting additional forms of resistance and witnessing.
2. Interpretive Subjectivity: The qualitative approach relies on researcher interpretation, which, although systematic, may introduce bias.
3. Algorithmic Influence: Social media algorithms may influence visibility, engagement, and selection of posts, which can affect the representativeness of the dataset.
4. Temporal Focus: The study analyzed posts from 2022–2025, and patterns may differ outside this period or during periods of heightened conflict or political change.

Despite these limitations, the study provides a robust, contextually grounded analysis of Palestinian digital practices, emphasizing symbolic, moral, and narrative dimensions.

6.5. Recommendations for future research

1. Longitudinal Studies: Future research could examine changes in Palestinian social media practices over time, particularly during periods of intensified conflict, to understand how everyday resistance and digital witnessing evolve.
2. Private and Ephemeral Content: Incorporating private messages, closed groups, or disappearing stories may reveal additional dimensions of resistance and witnessing that are inaccessible through public posts.
3. Comparative Studies: Comparing Palestinian digital practices with other contexts of occupation, displacement, or systemic oppression could enrich understanding of cross-cultural patterns of digital resistance and witnessing.
4. Integration with Quantitative Metrics: Combining qualitative analysis with quantitative measures (e.g., engagement, reach, or virality) may provide a more comprehensive understanding of impact and audience reception.

References

- Abidin, C. (2021). Mapping Internet celebrity on TikTok: Exploring attention economies and visibility labour. *Cultural Science Journal*, 12(1), 77–103. <https://doi.org/10.5334/csci.140>
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Chouliaraki, L. (2015). Digital witnessing: The mediation of suffering online. Polity Press.
- Couldry, N. (2010). Why voice matters: Culture and politics after neoliberalism. Sage.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches (4th ed.). Sage.
- Gillespie, M. (2017). From conflict to conviviality: Reimagining journalism through media witnessing. *Journalism Studies*, 18(9), 1131–1148. <https://doi.org/10.1080/1461670X.2016.1266272>
- Harlow, S., & Harp, D. (2012). Collective action on the web: A cross-cultural study of social networking sites and online and offline activism in the United States and Latin America. *Information, Communication & Society*, 15(2), 196–216. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.591411>

Kanafani, G. (2019). Resistance literature in occupied

Palestine. Pluto Press.

Khalidi, R. (2020). The hundred years' war on Palestine: A history of settler colonialism and resistance, 1917–2017. Metropolitan Books.

Khamis, S., Gold, P. B., & Vaughn, K. (2012). Beyond Egypt's "Facebook Revolution" and Syria's "YouTube Uprising": Comparing political contexts, actors, and communication strategies. *Arab Media & Society*, 15, 1–30.

Khamis, S., & Vaughn, K. (2011). Cyberactivism in the Arab world: New media and civil engagement. *Arab Media & Society*, 9, 1–29.

Lim, M. (2013). Framing Bouazizi: "White lies," hybrid network, and collective/connective action in the 2010–11 Tunisian uprising. *Journalism*, 14(7), 921–941.
<https://doi.org/10.1177/1464884913478359>

Markham, A., & Buchanan, E. (2012). Ethical decision-making and Internet research: Recommendations from the AoIR ethics working committee (Version 2.0). Association of Internet Researchers.

Papacharissi, Z. (2015). Affective publics: Sentiment, technology, and politics. Oxford University Press.

Scott, J. C. (1985). Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. Yale University Press.

Tufekci, Z. (2017). Twitter and tear gas: The power and fragility of networked protest. Yale University Press.