وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة زيان عاشور الجلفة
مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها

مجلة التراث

مجلة دولية دورية محكمة يصدرها
مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها

العدد الخامس عشر ــ شهر سبتمبر ـ سنة 2014

ISSN : 2253-0339
الإيداع القانوني:1934-2011

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة زيان عاشور الجلفة
مخبر جمع دراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها

مجلة التراث

مجلة دولية دورية محكمة يصدرها
مخبر جمع دراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها

العدد الخامس عشر ــ شهر سبتمبر ـ سنة 2014

ISSN : 2253-0339
الإيداع القانوني : 2011-1934

المجلة

مجلة التراث مجلة علمية محكمة تصدر بصفة دورية كل شهرين عن مخبر جمع دراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها بجامعة الجلفة بالجمهورية الجزائرية وتعنى بنشر البحوث والدراسات الجادة في العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية التي لم يسبق نشرها وليست جزءا من رسالة ماجستير أو اطروحة دكتورة .كما تأمل أن تكون واجهة ثقافيّة مشرقةً للجامعة

تنشر مجلة التراث البحوث العلمية الأصيلة للباحثين في هذه التخصصات من داخل الجامعات الجزائرية ومن خارج الجزائر مكتوبة باللغة العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية .

التحكيم العلمي

تخضع البحوث التي تنشر في المجلة لتحكيم علمي دقيق حسب المعايير العلمية المتعارف عليها في المجلات العلمية المحكمة،من طرف محكمين اثنين متخصصين في المجال وأعلى مستوى من صاحب المقال و لا ينشر المقال إلا بعد موافقة المحكمين الاثنين .

أهداف المجلة

إن هدف المجلة في الأساس هو المساهمة في إضافة جديدة في مجالات العلوم الإنسانية و الاجتماعية والعلوم الاسلامية.وتوفير فضاء علمي للأساتذة والباحثين لنشر بحوثهم وتوفيرها وعرضها للفحص والدراسة والنقد والإضافة. وتهدف إلى إثراء الحركة العلميّة والإسهام في تطوير المعرفة ونشرها،وذلك بنشر المقالات ذات القيمة العلمية العالية في مختلف مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية بعد مراجعتها من قبل هيئة التحرير،وكذلك من بين أهدافها:

تلبية الاحتياجات البحثية لأساتذة وطلاب الدراسات العليا

تعزيز التواصل الثقافي والحضاري

اضافة مصدر علمي رصين للقارئ العربي

بيانات المجلة

رقم التسلسل الدولي : ISSN: 0339-2259

الايداع القانوني : 1934-2011

- اللغة : العربية ، الانجليزية ، والفرنسية.

- وسائل الاتصال :

هاتف المجلة :00213550443945

صندوق بريد : 3075 الجلفة 17000 الجمهورية الجزائرية

البريد الالكتروني : makhtot_labo@yahoo.fr

هيئة تحرير المجلة

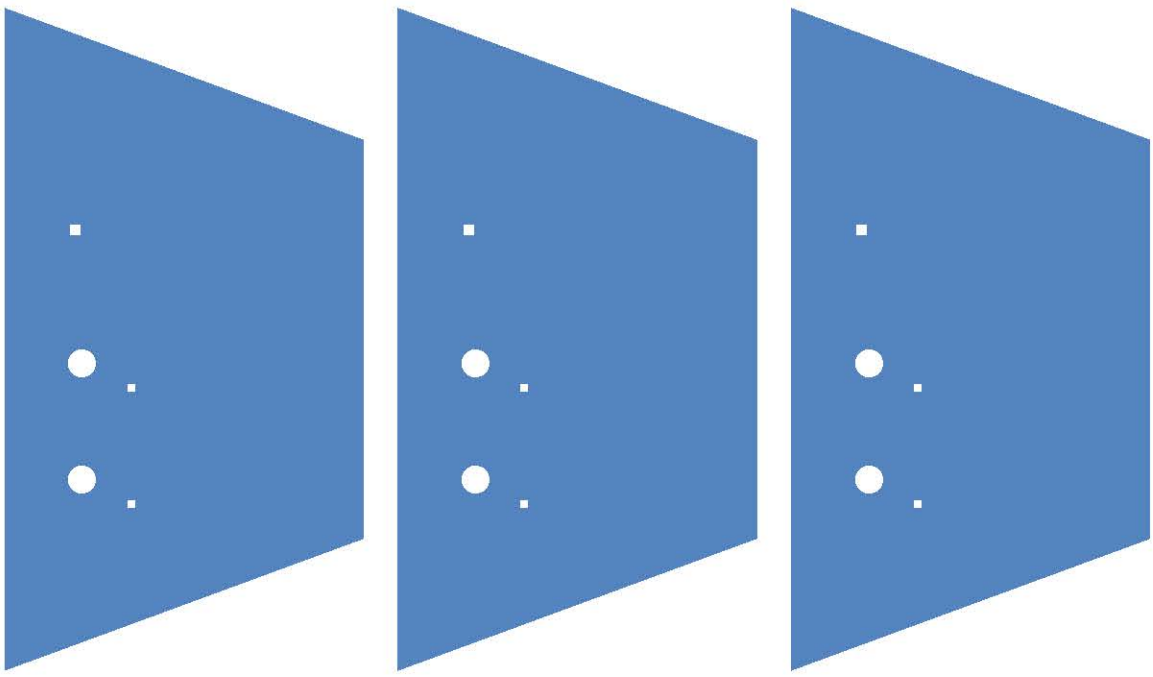
مدير المجلة	رئيس التحرير
د.لحرش أسعد المحاسن	د. بشيري عبد الرحمن

الهيئة العلمية

أ.د بوزيدي كمال	جامعة الجزائر	د.سناء الباروني	جامعة جندوبة تونس
أ.د بوغزالة محمد الناصر	جامعة الجزائر	د.بن داود ابراهيم	جامعة الجلفة
أ.د عبد القادر بن حرزالله	جامعة باتنة	د.حمادي نورالدين	جامعة الجلفة
أ.د سعيد فكرة	جامعة باتنة	د.فشار عطاالله	جامعة الجلفة
أ.د خير الدين سيب	جامعة تلمسان	د.عزالدين مسعود	جامعة الجلفة
أ.عبد الستار عبد الحق الحلوجي	مصر	أ.هزرشي عبد الرحمن	جامعة الجلفة
د.عز الدين بوكربوط	جامعة الجلفة	أ.شلالي رضا	جامعة الجلفة
أ.د العوفي عبد الكريم	جامعة ام القرى	أ.درماش بن عزوز	جامعة الجلفة
أ.د عمر أنور الزبداني	قطر	أ.صدارة محمد	جامعة الجلفة
أ.د ذياب البداينة	الأردن	أ.بن حفاف اسماعيل	جامعة الجلفة
د.محمود محمد زكي	مصر	أ.معيزة عيسى	جامعة الجلفة
د.دهينة نصيرة	الجزائر	أ.شريط محمد	جامعة الجلفة
د.كول سعيدة	جامعة عنابة	د عزالدين كحيل	جامعة بسكرة

قواعد النشر في المجلة

- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر في أي مجلة أو جزء من كتاب أو مذكرة أو أطروحة
- أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي و الموضوعية و الأصالة
- تقدم المقالات مكتوبة فيما لا يتجاوز 25 صفحه
- تخضع الأعمال المرسلة الى المجلة للتحكيم قبل نشرها
- الالتزام بالخط traditional arabic 18 الهوامش 14 تباعد عادي
- ربط النص بالهوامش الزامي
- ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية
- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه ،و لا يمثل رأي المجلة بالضرورة
- ترسل البحوث و جميع المراسلات الخاصة بالمجلة الى مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها
-



الصورة النمطية للمرأة في الاشهار التلفزيوني: تغييب للعقل وسيطرة للجسد
دراسة تحليلية لعينة من الاشهارات .

الدكتورة :سطوطاح سميرة
قسم علوم الاعلام والاتصال
جامعة باجي مختار عنابة

مقـــدمـــة :

شهدت صور المرأة في وسائل الإعلام تحولا وصف بالكبير، وخصوصا في وسائل الإعلام المرئية التي تستخدم كل التقنيات في ذلك، إذ أن التقنية الإشهارية تتم علي حساب المنتج ألإشهاري ذاته، وإحدى تلك التقنيات هي استخدام جسد المرأة، والتركيز على الإغواء والإثارة الجنسية حتى وان كان مضمون الإشهار لا يستدعي وجودها، الا ان تقنيات العرض تكيف السلعة المشهرة مع المرأة، فلا يعود المشاهد يبحث عن علاقة السلعة المشهرة بالمرأة الاشهارية، بقدر ما تجذبه تقنيات عرض المرأة الاشهارية، فيعود مهرولا وراء إغرائها في العرض فما تحدثه تقنيات عرض الجسد الأنثوي، يجعل المشاهد الذكوري للسلعة الذكورية يوقن بان الحصول على هذا الجسد يمر عبر استخدام السلعة التي يشهرها الجسد وتقنيات العرض في المرئي قادرة على إحداث ذلك التأثير في غرائزية الملتقي، وفق هذه العلاقات هل يمكن اعتبار هذه الصورة المقدمة هي حقيقة تعكس وتختصر كل الأدوار التي تقوم بها المرأة في المجتمع؟ وهل هذه النماذج بإمكانها أن تساهم في تنمية الأفراد وتنمية المجتمع؟

لان ما يقدم عن صورة المرأة في الإشهار يعتبر أيضا إقرارا بصلاحية تلك الصورة التي تتخذها الكثير من الفتيات والمراهقات موديلات ستبني عليها تقديرها لذاتها وتحديد أولوياتها ونمط عيشها، لعلها بذلك تكون قد حققت جزءا من حلمها في أن تكون امرأة عصرية متحضرة ومتطورة تتماشى ومعطيات عصرها، لذلك جاءت هذه الدراسة لتحليل جملة من الاشهارات التي تركز على استغلال جسد المرأة في الإشهار عن السلع، وتسهم في تقديم صورة نمطية مختزلة عن المرأة وعن أدوارها المهمة في المجتمع.

I- الاشكالية:

ان الصورة الاشهارية هي صورة تتعايش مع الانسان في منامه ويقظته وتصاحبه اينما حل وارتحل تدغدغ مشاعره بكل ما هو جميل وبديع في الكون وتعده بالسعادة والأحلام والوردية في حين انها في الواقع تبيع له أوهاما وتسخره لخدمة اغراض تجارية وتصوغ له نماذجا نمطية تستقر في اللاشعور الثقافي للفرد لتكون بعد ذلك احد الاطر التي توجه السلوك الفردي وتحدد له مراميه وتوجهاته الخفية والمعلنة، ذلك ان الفرد يخضع

بصورة قبلية وغير مرئية وغير مفهومة عقليا لبرمجة تمكنه من التصرف بطريقة تتوافق مع وضعية ما وبهذا ندرك بان مصممم الومضات الاشهارية لا يقف عند حدود الحاجات الاستهلاكية المباشرة، بل يبحث في اللاشعور الجماعي عن الرغبات المسكوت عنها وعن الطابوهات والممنوعات، وبهذا فالصورة الاشهارية تمتلك اسرارها والياتها الخاصة لاستدراج الفرد المستهلك لفعل الشراء وهو ما يعرف بالإقناع السري الذي يبحث في النفس البشرية عن السبل المؤدية لتعطيل ادوات المراقبة لتحرير الفعل من قيوده، والدفع بالفرد الى عالم الاستهلاك متحررا من كل الضغوط التي تفرضها المراقبة العقلية، كل هذا من اجل تحقيق السيطرة على اللاشعور لتوجيه وتنميط سلوك الفرد ويكفي ان نشير الى الحضور القوي لصورة المرأة ، وهو حضور جسدي بكل ما يحيل عليه من اثارة جنسية.

فالجسد هو الممر الضروري نحو استجلاء حالات العرض والتداول فعبر الجسد العريض يأتي المعروض الى التلقي ويتسلل الى لا شعوره ، فما يتسلل الى اللاشعور ليس هو المادة الاستهلاكية وإنما هو صور مرتبطة بهذه المنتوجات، بالعطر لا يفوح وإنما يجلب عشيقا او زوجا ، فالإشهار لا يكتفي بالترويج فقط بل يسهم في بلورة وبناء الهوية الاجتماعية للفرد ويحدد حاجاته ورغباته، فالومضة الاشهارية تحدد الطريقة التي يتم من خلالها صياغة قيم تتحكم في اليومي المباشر وتعيد انتاجه.

يستخدم الإشهار جسد المرأة ويستغل مختلف مناطقه من اجل توجيه العين والوجدان، ليظهر النموذج النمطي للمرأة على النحو التالي : **الجميلة ، الرشيقة ، المتمردة ، الحالمة التي تعطي ملامحها ايحاء بأنها متاحة و تحمل ملامحها ايضا دعوة صامتة للاقتراب ، العاشقة، وفي احيان كثيرة الغبية** . بملابس اقل وببشرة برونزية، حيث يتم التركيز غالبا على لون عينيها وشعرها دون الاهتمام-إلا احيانا- بجوهرها، وبذلك اصبحت هذه الصورة النمطية ترسم في مخيلة المتلقي صورة مزيفة تعتمد الترويج لمنتج ما عن طريق الاغراء والإثارة حتى وان لم تكن ثمة علاقة بين ما يعرض للاستهلاك الفعلي وما يعرض للاستهلاك المرئي.

هذه الصورة التي باتت تشكل نموذجا مستنسخا للمرأة الجذابة و غير الحقيقية ، تمثل في الحقيقة استخفافا بعقل المرأة وبكينونتها البشرية وبأدوارها الاساسية في المجتمع ، وتغليطا للمشاهد الذي من حقه ان يرى نموذجا للمرأة يقتدي به، لهذا جاءت هذه الدراسة التحليلية للكشف عن الصورة النمطية للمرأة المقدمة في الومضات الاشهارية ومدى تطابقها مع واقع المرأة من خلال الاجابة على التساؤل التالي:

هل الومضات الاشهارية تقدم صورة نمطية للمرأة هي نابعة من رؤية عامة للمجتمع ام انها صناعة نابعة من رؤية المصممين؟

II- تســـاؤلات البحـــث:

- كيف يمكن نظم العلاقة بين صور المرأة في الإشهار وصورتها في المجتمع؟
- كيف يمكن نظم العلاقة بين صور المرأة والإشهار ومضمون الإشهار؟
- لماذا يتم اللجوء لاستخدام صور المرأة والإشهار؟

III- أهميـــة البحـــث:

تنبع أهمية هذا البحث من أهمية دراسة الصورة التي ترسمها وسائل الإعلام في كافة أشكالها، وهذه الصورة بدورها تتحول إلى ثقافة راسخة لدى الملتقي، وساهم في بناء صورة نمطية للمرأة تجعل دورها في الحياة ينحصر في جسدها، لذلك يجب دراسة مثل هذا الموضوع لأنه يشكل خطرا على المرأة فهو يساهم في تراجع مفهومها في المجتمع والتقليل من أهميتها في مجتمع ذكوري تحكمه مفاهيم تقليدية، وتبرز فيه صورة الرجل على حساب صورة المرأة.

IV- منهـــج الدراســـة:

يقع هذا البحث ضمن البحوث الكيفية التي تعتمد على المنهج الوصفي، حيث يقوم على الدراسة التحليلية لصورة المرأة في الإشهار، وسيتم ذلك من خلال تحليل الصورة واستعمالها ضمن علاقتها بالمضمون لعينه قصديه من الإشهارات تمت متابعتها في قناتي MBC و LBC، واستنتاج العلاقة بين الصورة ومضمون الإشهار وربط ذلك بواقع صورة المرأة في المجتمع، مركزين في ذلك على تقنية استخدام الجسد.

V- تحـديد المفـــاهيم:

الصورة عبارة عن تنظيم خاص لها دلالتها متجلية من خلال أشياء أو كائنات في أوضاع مختلفة، فالأشياء رغم اختلافها فهي في تفاعلها تعطي معنى ودلالة، فالصورة تختلف عن النص، بحيث يتوسل النص إلى اللغة لإنتاج المعنى بينما تستند الصورة إلى الأسنن فما يعطي للصورة دلالة هو الإدراك البصري الذي يحاول أن يحول الأشياء داخل الصورة من مستوى أنطولوجي وتقديمها على شكل علامات ومن هنا أهمية الرؤية في إنتاج الأبعاد الرمزية. [1]

فالصورة عبارة عن قراءة وتأويل لعالم الأشياء[2]، أنها بناء مزدوج، بناء أول يقوم به المصور، وبناء ثان يقوم به المتلقي الذي يبحث في الصورة عن ذاته إنه يقرا فيها أحلامه وتاريخه، ومن هنا نجد أن هناك مستويات في قراءة الصورة، مستوي الدلالة المباشرة ومستوى الدلالة الاجتماعية، فالصورة تقدم لنا عالما إنسانيا يتكون من مجموعة من العناصر، فكل عنصر له موقع داخل سجل ثقافي خاص يحيل إليه.

1/- الصورة النمطية:

الصورة هي استحضار للعقل أو التوليد العقلي لما سبق إدراكه بالحواس وهذا الاستحضار أو التوليد للمدركات الحسية هو مجال اختلاف بين البشر تبعا لاختلافهم في أنواع التجارب مع الأشياء الحسية التي مر بها كل منهم، والتي يتألف منها رصيده النفسي الذي يرتبط بالرمز الدال وهو الكلمة أو التعبير أو الحدث.[3]

والصورة انطباع فكرة، قد تكون ملتقطة أو فكرة كونها الفرد في ذهنه عن شيء أو إنسان أو حتى ذاته.

والصورة النمطية هي: "تمثيل منظم لموضوع ما في النظام المعرفي للفرد، وهي بنية تراكمية من السمات التي تميل نحو التجانس فهي تمثل نموذجا مبسطا لبنية الفرد وتنشا من تلقي الفرد رسائل عن طريق الاتصال المباشر وغير ذلك.[4]

2/- الصورة الاشهارية:

يمكن تعريف الصورة الإشهارية بأنها تلك:"الصورة الإعلامية والإخبارية التي تستعمل لإثارة الملتقي ذهنيا ووجدانيا، والتأثير عليه حسيا وحركيا ودغدغة عواطفه لدفعه قصد اقتناء بضاعة أو منتوج تجاري ما".[5]

فالصورة الاشهارية عبارة عن مضمون بصري ولساني حامل لواقعه ابلاغية تستهدف حالة نفسية خاصة بتسريحة معينة والدفع بها إلى شراء المنتوج، فهي ليست مجرد وصف للمنتوج بل هي تحديد لعلاقات وأنماط السلوك، فالصورة الاشهارية لا يمكن أن تتم بهذا في الموضوعات الثقافية التي تنتجها الممارسة الإنسانية، وبعيدا أيضا عن النماذج الاجتماعية المرتبطة بها، فالتركيب فيما بينهما هو ما يعطي للصورة الاشهارية دلالة واقعية.[6]

فالصورة الاشهارية في طريقة إنتاجها ووقعها على الملتقي لا تتأتي من الأشياء ذاتها أي من مرجعها المباشر بل هي وليدة العلاقات التي تدكها النظرة هذه الأخيرة التي تؤلف بين العناصر الموضوعة للرؤية، فما يهم مصمم الصورة الاشهارية ليس ذلك المعطي الجاهز وماله من تأثير نفعي بل في دلالته، أي استعادة للموضوعات الثقافية المتداولة بين الناس.[7]

VI- نشأة الصورة الإشهارية :

ارتبطت الصورة الاشهارية بالمنظومة الرأسمالية ارتباطا وثيقا منذ القرن التاسع عشر، فازدهرت بعد ذلك في القرن العشرين وسنوات الألفية الثالثة وذلك مع تطور وسائل البث والإشهار ورقيا ورقميا كما اقترنت بمقتضيات الصحافة من جرائد ومجلات ومطويات، فضلا عن ارتباطها بالإعلام الاستهلاكي، بما فيه الوسائل السمعية والبصرية من راديو وتلفزة، وسينما ومسرح، وقنوات فضائية وحاسوب، بالإضافة إلى وسائل أخرى كاللافتات الإشهارية، والملصقات واللوحات الرقمية والإلكترونية.[8]

وقد ظهرت الصورة الإشهارية أيضا استجابة لمستلزمات اقتصاد السوق بل يمكن الذهاب بعيدا إلى أن الصورة الاشهارية قد ارتبطت بالمطبعة منذ اختراعها سنة 1436، واليوم قد أصبح للإشهار مؤسسات وشركات خاصة تعتمد على سياسة الاحتكار والتفنن في أساليب الإشهار ودراسة السوق الاستهلاكية والترويج للبضائع، كما أصبح الإشهار مادة تدرس في الجامعات والمؤسسات التعليمية، إلا أن جوهر فلسفة الصورة الاشهارية لا يزال مستمدا من الفكر الرأسمالي الذي يكرس هيمنة الرجل على الثروة المادية ووسائل الإنتاج والتوزيع وتملكه للسلطة المادية والرمزية، فكلمة مثلا رجل أعمال l'homme d'affaire أو businessman المرتبطة بالاقتصاد الرأسمالي تستعمل في صيغتها الذكورية ولا تستعمل في صيغتها الأنثوية، فتقسم العمل أدى إلى ربط النساء بالبيت والأمومة والاهتمام بالرجل حتى يكون أكثر قدرة على الإنتاجية والتنافس من أجل المكتسبات المهنية والطموح للوصول إلى أعلى مستويات التسيير والإدارة يعتبر ثقافيا من هوية الرجل وخصوصية وسبب وجود في هذا العالم.

إن إثارة هذه الإشكاليات النظرية العامة كانت ضرورية لفهم أن الإشهار تتحكم فيه آليات مستترة وعميقة، وتؤثر في فلسفته ومنتوجاته.

فالصور والخطابات التي تنتج إشهاريا يسيطر عليها ذلك اللاشعور الجمعي الذي يفرق بين المرأة والرجل، فرغم تلك الحداثة على السطح فإن الاشهار في العمق يعيد انتاج تمثلات تقليدية اختزالية للمرأة والرجل وذلك بربط الأول بمواصفات والثانية بنعوت، وهذه الثنائية تعتمد على الفصل بين القوة والضعف، بين العمل العمومي والممارسة الحميمية، وبين امتلاك العقلانية والتقنية وامتلاك الجسد والعواطف فهذه التمثلات الثقافية العامة تتجدر في الأسرة والمدرسة والجامعة والمعمل والمحكمة والبرلمان وفضاءات الرياضة والثقافة؟؟؟إلخ وبالتالي تتحكم في أقوالنا وخطابتنا وأفعالنا، بل وحتى في لا وعينا.

ان وظيفة الإغراء تدرج في المنتوج ضمن غطاء إيحائي لا تتسرب معه صورة المنتوج وأسمه إلى اللاشعور، إلا وهو مرتبط بحالة إثارة أو رغبة، إنها المنتوج نفسه أو وجها من الأوجه التي يساهم في صنعها.[9]

بالمقابل عندما تتمحور الومضة الإشهارية حول الرجل، فان هذا الأخير يشغل موقع الفرد النشيط وهو يقدم عملا، وبعبارة أخرى، يتم التركيز على الوظيفة المهنية المرتبطة بالرجل، أما الإشهار المرتبط بالمرأة، فمثلا في الوهلة الأولى لا يمكن للمتلقي أو المتلقية أن يعرفا وظيفتها لان صورتها توحي فقط بجمالها وحسن لباسها ومحاسن جسدها.

لا يترك أي شيء في جسد المرأة دون ان يصبح مادة تصويرية فموضوع خطاب: لو عينيها، أظافر يديها، شكل شعرها، درجة احمرار فمها، بالإضافة إلى أنواع الثياب الملائمة لها، هذا الاهتمام يثار بشكل غير طبيعي عن طريق شبكة هائلة من الأنظمة الاقتصادية التي تتعدى من تمثلات المرأة لكسب مزيد من الربح: الشركات المتخصصة في التجميل، شركات الملابس والأحذية، عروض الأزياء، عملية نقص الوزن،.....[10]إن هذا التجنس يعني فرض مواصفات مرتبطة بجنس معين .

VII- نماذج بناء صورة المرأة في الإشهار:

يتميز الخطاب الإشهاري بالنسبة لموضوع حضور المرأة في الاشهار بتكريس صورتين هما أساس الصورة النمطية المسوقة عن المرأة ممثلتين في:

1- صورة المرأة كما هي مصاغة في جزء من المعطى اليومي، الذي يتحكم فيه المعيش أكثر مما يتحكم فيه التفكير، وكأن المصمم يلتقط صورة للقيم السيكو سوسيولوجية المتعلقة بالمرأة ويستعملها بديهيا، كأثاث لرسالته الإشهارية، إنها امرأة لا تدرك إلا باعتبار كلية جسدها وأبعاده الوظيفية، إنها تفاصيل ما يحيط بها.[11]

2- صورة المرأة المتحررة التي تعيش في الذاكرة على شكل موضوع جنسي لا حدود له، إنها اللذة أو هي الإغراء في شكله الكلي، ولهذا فإنها تحضر عبر جزئيات جسدها بكامل طاقاته التعبيرية .[12]

ويبقى **التوظيف الإشهاري الذي يصنعه المصمم** مرتبط بهذين النموذجين من جهة ومن جهة أخرى فهو مرتبط بتنوع المنتوجات، بمعنى أنه يتم عرض المنتوجات المرتبطة بالحياة اليومية كالغسيل، الطبخ الاهتمام بالأطفال

ضمن النموذج الأول، وفي هذا الصدد يكون المصمم ملزما بالحديث ليس عن تفاصيل هذا الجسد ومراميه الدلالية ولكن عن ما يخدم الفعل والحاجة.

أما المنتوجات مثل العطور، الشامبو، السيارات، الهواتف عالية التقنية، الساعات الفاخرة،....الخ فهي تتطلب حضور نوع آخر من النساء، أي لا تعرض المرأة المنتوج أو تدعو لاقتنائه، إنما تعرض جسدها وتقدم مناطق على المرأة، بصورة اعتباطية يحول الومضة الإشهارية إلى وسيلة لتنميط المرأة ضمن إطار معين تغيب عنه ملامح الذكاء والإبداع والقدرة على التيسير والمسؤولية، العلم وحتى فكرة امتلاك الثروة.

ومن جهة أخرى نجد أن هذه الومضات تعمل أيضا على تنميط علاقة المرأة بالرجل، والتي تبنى دائما في إطار تكريس الثقافة الذكورية، فلا يوجد في عالم الإشهار أي ومضة أظهرت الرجل وهو يحمل مادة لتنظيف المنزل أو غسل الثياب، لأنها تعتبر وصمة عار في جبين ذلك الرجل على الرغم من أن الحياة الزوجية هي حياة مشتركة وأن حياة المرأة والرجل في بيت واحد تجعل من مسؤولية نظافة هذا الفضاء عملية مشتركة.

فعندما تقوم الومضة الاشهارية بفصل الرجل عن المرأة، وبربط كل منهما بمواصفات وأعمال ووظائف معينة، فإنها تدعو المتلقين والمستهلكين ذكورا وإناثا إلى أن يتقمصوا تلك الأدوار، وأن يدونوا تلك التمثلات وينجح الإشهار في مهمته هذه بسبب استغلاله للذة والمتعة على مستوى الصورة والرمز والخطاب فعن طريق تكرار كل هذه الخطابات والصور والمواقف والمتوقعات أصبحت هذه الأخيرة تمثل نوعا من طبيعة البشر، إذ فقدت صفتها كنتاج ثقافي له تاريخه وسياقاته الخاصة.

وفي الأخير يمكن الوصول إلى تلخيص لنماذج بناء صورة المرأة في الإشهار كما يلي:

1- النموذج التنميطي الاختزالي.

2- نموذج القطع مع التمييز.

- في النموذج الأول يمكن الحديث عن:

أ- التنميط بالأشغال المنزلية.

ب- التنميط بغياب حسن التدبير.

ت- التنميط بالغباء.

- أما النموذج الثاني فهو يعيد إنتاج قيم لا تمت بصلة إلى الواقع ولا تساعد على تطويره.

VIII- تحليل نماذج لومضات إشهارية مقدمة في قناتي LBC.MBC:

1/- إعلان شامبو "دوف":

تبدأ وصلة "دوف" بوجه لفتاة جذابة وابتسامتها تدل على السعادة، وعيون تركز على المشاهد، ثم تنتقل الصورة لشعر الفتاة، يعقبها استدارة فتأتي الفتاة بحزمة شعر صوب وجهها الجميل، مع تسبيل للعينين اللتان تزداد جاذبيتها في إغماضه فاضحة النشوة، ثم تأتي حزمة شعر على مفرق جبينها لتقسم وجهها نصفين، وتكشف ابتسامتها عن أسنان لؤلؤية، وعينين ضحاكتين.

نلاحظ تركيز الوصلة على الشعر، ثم على الوجه متدرجة من العينين وحتى منطقة الفم، ونلاحظ أن الوصلة لم تقدم الشامبو، وإنما قدمت الشعر والوجه بكل معالمه، بمعنى استطاعت تعطيل القوى الواعية عند المشاهد ليتعرف على تركيبة الشامبو، وأحالته إلى جمال أنثوي، وهنا يأتي السؤال ما علاقة الشامبو بجمال الوجه والعينين والابتسامة والأسنان اللؤلؤية؟ ولماذا تم التركيز على هذه الأشياء؟

إذا أمعنا النظر في الوصلة نرى انها حجيت بشكل قصدي لوجه لا يتسم بجمال متعال، وقدمت نموذجا للمرأة الجميلة، وفرضت حظرا على حضور أي شعر لا يتفق مع معايير الجمال المندمجة في الوجدان الثقافي للرائي، وجعلت مقدمة الوصلة بطلة متميزة، ولا حضور لغيرها، فهي المكان والزمان والشخوص والأحداث والحبكة، وأصبحت صورة المرأة المندمجة الرسالة والمرسل والمستقبل.

من خلال هذا التكثيف ألقصدي للحضور، كانت تفاصيل الجسد الأنثوي في وجدان الرائي تشق طريقها للإغراء دون ممانعة، فقد فرضت منذ اللحظة الأولى إقصاء لأي دور للعقل، وجعلت الرائي ينساق إلى التفاصيل التي تقدمها الصورة، بمعنى أن مساقط نظر الرائي تحددت على مكونات الصورة، وأصبحت الصورة توجه المشاهد إلى ما يجب التركيز عليه، ففي لحظة معينة قللت حضور الشعر لصالح الوجه والعينين وإن كان الشعر هو المتعلق ب "دووف"،ومع إن الشامبو لا يقدم سوى النظافة للشعر ، فقد ركزت على الشعر المسترسل ليحل مكان الشامبو، وكأن "دووف" يعني شعر جميل مسترسل، وحضر الوجه للجاذبية والإيحاء، وقدمت نظرات العينين إيحاءات جنسية فاضحة من خلال مخاطبتها للمشاهد، فابتسامة العينين تدل على السعادة والنشوة وتسبيلة العينين تدل على الاستغراق في عوالم النشوة.[13]

2/- إعلان كريم "بوندس":

تقدم لنا هذه الوصلة فتاة بملابس خفيفة، يظهر منها أعلى صدرها، أثناء وضعها للحلق في أذنها ويسلط الضوء على بطاقة بجانبها كتب عليها: العشاء8 مساء مثل أيام زمان "تقلب الصورة فإذا هي في المطعم، وعامل الخدمة يتغزل بجمالها، فتدير إصبعها الوسطى على حافة الفنجان، وتتفرج الحبكة الدرامية ب ""بوندس كريم لتجميل البشرة، ويقلل من علامات تقدم السن"، وفي نهاية المشهد يقول عامل الخدمة "أجبلك الفاتورة" فترد عليه "تقبل كارد" فيقول لها: "إذ بتكتبي عليه بحبك".

نلاحظ أن الوصلة قدمت في حبكة درامية[14] فالتشويق يحدث في اللحظة التي تبدأ فيها الوصلة بصورة المرأة التي تضع الحلق بأذنها، ولا تترك الوصلة المشاهد ليتساءل عما ستفعله المرأة بعد وضع الحلق في أذنها، فأثناء ذلك تنسحب الصورة من وجه المرأة إلى البطاقة، ولحظة الانزياح الصورية لحظة انزاح في لا واعي الرائي الذي يفقد المهلة في التأويل، تذهب الصورة إلى البطاقة، ولحظة الانزياح الصورية لحظة انزياح في لا وعي الرائي الذي يفقد المهلة في التأويل، تذهب الصورة إلى البطاقة التي كتب عليها" العشاء الساعة الثامنة مساء مثل أيام زمان". هنا بالضبط تبدأ حياكة اللعبة الدرامية التي تحدد المسرب الذي يعتقد الرائي أنه قد توصل إليه، من خلال معطيات

واستنتاجات على شكل متواليات: حفل عشاء، ومثل أيام زمان....يعني أن الحفلات قد انقطعت لمدة طويلة، وها هي تعود، الدعوة رومانسية، يعني أن الداعي حبيب، وله ولها ذكريات وردية، وأيام جميلة ملؤها السعادة .

وبعد أن يهيئ للرائي انه اكتشف الحبكة، يأخذه الانتظار إلى تخيل الحميم الذي يصل الماضي الجميل بالحاضر الذي يراد له أن يكون كذلك، لكن الفجوة بين الماضي البعيد والحاضر الذي تنوي الوصلة أن تذهب إليه، تشير إلى نقيض السعادة، فلماذا لم تتواصل السعادة طيلة هذه الأيام وحفلات العشاء؟ ما السبب؟ الحقيقة إن الوصلة الإشهارية عادت وأغلقت مسارب الرؤية فتقصر دور المشاهد على التلقي.

يلاحظ هنا الخداع الإشهاري، فتارة يوهم الرائي بأنه قد عرف الحبكة، بحسه الإبداعي وشخصها، وتارة يغلق أمامه الحبكة الجديدة كما أن الوصلة لم تقدم له المنتج "بوندس" بل قدمت له المضمون العاطفي.[15]

في واقع الأمر إن الرائي لم يكتشف، وإنما قامت الوصلة بنفي كل الاحتمالات الأخرى من خيال الرائي ولم تترك له سوى هذه القراءة، وبعد ذلك فعلت الوصلة منطقة التشويق عنده، ولم تصبر عليه كثيرا حتى لا يستيقظ من سباته، فأفرجت الوصلة عن المرأة وهي في المطعم ويغازلها عامل الخدمة ، وتنتهي الوصلة بالإفصاح عن سبب عودة البهجة والسعادة للمرأة وعامل الخدمة ، انه "بوندس" .. وخضوعا لمبدأ الارغامات الاشهارية، يأتي الصوت الذي يعزز ما تحفز في اللاشعور، حينما ينطق بالكلمات التي تربط وجه المرأة وسعادتها ونشوتها بانتصارها على الزمن ب "بوندس".

ولا يفوتنا الالتفات إلى حركة إصبع المرأة الوسطى على حافة الكأس، فما الغاية منها؟ ولماذا تحجب المرأة تقدم الوصلة ولا يعرض سوى إصبعها الوسطى وهي تدور على حافة الكأس؟ إنها حركة جنسية بامتياز، فهي تدور عكس عقارب الساعة، تعلن الانتصار عليه.

إن حضور المرأة في الوصلة كان من أجل الإعلان من شأن "بوندس" ليعود "بوندس ثانية" ليتمثل بالجسد الذي يغلب على مشكلة الزمن ويضاف إلى حضور التسليع غير المباشر هذا، حضور التسليع المباشر، فثمن العشاء كان باختصار رضي عامل الخدمة عنها، لأنها تصنعت بتغيير ملامح وجهها ب "بوندس"، وبالتالي لم تظهر في سنها، وإنما بدت أقل مما هي عليه،فهي تتحايل على سنها لترضي الرجال، فتاريخ انتهاء صلاحيتها لا يحدده الموت الفيزيائي، وإنما إذا بدت عليها علامات تقدم السن وبذلك يكون مكانها الإهمال.

3/- إعلان كريم البشرة "فير أند لفلي":

تمثل الوصلة بمجموعة من الفتيات تحدقن في المرآة، متسلخات ب "فير أند لفلي"، وقد استخدمت في هذا الإعلان المرأة المحجبة.

وتبدو المشكلة في هذه الوصلة وكأنها تحيل على حالات عامة، فكل الفتيات في الوصلة يعتبرن نموذجا للمرأة الممثلة، وهنا نتحدث عن تقنية الانضمام للمجموع، فالأمر ليس متعلقا بتجربة واحدة، فكل فتاة في الوصلة تمثل تجربة تدعم الرسالة التي تقدمها الوصلة، وأصبح المترقب كيف تكون المواجهة؟ وكيف يحدث الانتصار؟

من المعروف أن المرآة لا تجامل، وأنها تقول الحقيقة، وقد ارتبطت المرأة بالمرآة ارتباطها بجمالها والهروب من المرآة هروب من الحقيقة، والمرأة التي تتحدث عنها الوصلة تتمثل في عقدة الخجل من لحظة اكتشاف الذات التي تشوهت، والمفارقة أن جان لا كان مثلا يرى أن بداية التعرف على الذات تبدأ بمرحلة المرآة، وذلك حينما يحدق الطفل في المرآة ويلجأ باكتشاف ذاته، فينسج علاقة معها ويألفها، الأمر هنا عكس ذلك، فالذات تنفر من نفسها.

وبما أن الخجل من رؤية الذات قد استحكم، واستحال التعايش مع هذا الوضع، لا بد من حل، والحل يأتي بقرار حازم بمواجهة المرآة لكن المواجهة تتم بتمرير الألعوبة على المرآة، فلا بد من تغيير معالم الوجه لخداع المرآة، فترضى عن النساء التي يعرضن أنفسهن عليها، إن المرأة هنا تخاطب ود المرآة في عقد مصالحة بين الذات وعقدة الخجل، فتوهم نفسها أنها بتحسين بشرتها تحل عقدة خجلها.

وما تم تمثيله في الوصلة هو نموذج المرأة الجسد، الحمقاء، المسكونة بهواجس الخيبة من ملامح وجهها وتنتهي الوصلة بعرض التدرج الذي يحدثه "فير اند لفلي" على بياض الوجه، فتتماهي النساء المشاهدات بالوجه الذي يعرض، ويتحول "فير أند لفلي" لذات الوجه، ويختزل فيه.

4/- إعلان شامبو "كلير":

يقع ضمن هذه التقنية إعلان شامبو "كلير" لإزالة القشرة والتخلص من الدهون، والتقليل من تساقط الشعر، وبعد أن يستخدم الرجل "كلير" مع التعليق الذي يرافق الوصلة، تنتهي بالتوقيع البلاغي: أختار الأفضل، فتظهر إلى جانب الرجل فتاة سعيدة، وسر سعادتها أن الرجل تخلص من القشرة.

أن المعادلة واضحة في هذه الوصلة"كلير" للرجل يساوي: المرأة الجميلة للرجل الذي يستخدم كلير فكان ظهور المرأة معادل موضوعي لغياب القشرة والدهون والتقليل من تساقط الشعر، وبالتالي كانت المرأة تمثل جائزة يفوز بها الرجل الذي يستخدم "كلير" فمن حقه أن يملكها، وأن تكون سعيدة بذلك.

IX- النتـــــائج:

من خلال تحليل هذه الومضات يمكن الحديث عن النتائج التالية:

1- يخلق الإشهار أسطورية المرأة الجسد من خلال وصفها بالكمال وذلك من خلال التقنيات الحديثة كاستخدام الموديل، وهذا بدوره يخلق ما يسمى بالهوس عند المتلقي الذي يرغب في الوصول إلى صورة كاملة، خاصة بظهور تقنيات الكمبيوتر مثل الصور ثلاثية الأبعاد وبرامج الفوتوشوب التي تسمح بخلق صورة غير موجودة.

2- تعمل الومضات الاشهارية على تعزيز ثقافة تسليع المرأة.

3- تمارس الومضات الإشهارية عنفا رمزيا ضد المرأة .

4- هناك نموذجين يتم تنميط صورة المرأة ضمنهما وكليهما يعمل على تتفيه المرأة واستغلالها فحتى الصورة الاشهارية لم تبتعد كثيرا عن اضطهاد المرأة الموجودة في الواقع لتغيب عنها أدوارها المهمة في المجتمع وفي عجلة التنمية.

5- هناك تحول في صورة المرأة في المجتمع لم تعكسه مضامين الومضات الإشهارية.

خلاصة:

هكذا نصل الى ان الصورة الاشهارية تستعمل صورة المراة كوسيلة لتعضيد ثقافة الاستهلاك بعيدا عن صورتها الحقيقية وبعيدا عن المصداقية والالتزام والمسؤولية وتمثل القيم والاخلاق في تقديم صورتها وعرضها سمعيا وبصريا.

الهوامـــش:

1/- سعيد بن كراد: سيميائيات الصورة الاشهارية، افريقيا.الشرق- المغرب،2006 ، ص81.

2-Pierre cambât, Alain Ehrenberg , De la télévision a la culture l'écran ,Sur quelques transformations de la consommation .Débat ;N52 novembre- décombre 1988,p75.

3/- محمد منير حجاب:"المعجم الإعلامي"، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة 2004، ص335-336.

4/- موسى جواد موسوي وآخرون: "الإعلام الجديد"، الدار الجامعية للطباعة والنشر والترجمة، بغداد، 2011، ص66.

5/- جميل حمداوي:"مدخل لدراسة الإشهار"مجلة علامات، المغرب العدد 18، 1998، ص75.

6/- سعيد بنكراد، نساؤهم ونساؤنا، علامات، ع1999،12، ص75.

7/- أيت همو يوسف، السينما والتربية أية علاقة، مجلة فكر ونقد، السنة الثامنة، ع، 73، نوفمبر2005، ص 40.

8/- أحمد يوسف السينمائيات والتواصل، مجلة علامات، ع24، 2005، ص،38.

9/- أحمد عبد الفتاح سلامة،"فن الإعلان الإذاعي" مكتبة الإعلام، موقع كلمات WWW.KL23.COM.

10/- محمد شويكة: "الجسد في المسرح، لعبة المعنى والامتداد"، فكر ونقد، ع 76، ج8، فبراير 2006، ص33.

11/- سعيد بن كراء مرجع سابق ص 72.

12/- سعيد بن كراء مرجع سابق ص73.

13/- بشير إبرير مقال "بلاغة الصورة وفاعلية التأثير في الخطاب الاشهاري (نظرة سينمائية تداولية)"مجلة الموقف الأدبي-العدد 411 تموز 2005م.

13/- J.Pheller , J.Orsoni ;La publicité commerciale, 2eme édition, vuibert entrepris, paris, p17.

14/- محمد فريد الصحن، الإعلان، الطبعة الأولى الدار الجامعية، مصر 1988م/ص13.

15/- نبيل عيوش، سيميوطيقا التواصل في الخطاب السينمائي: ميكانيزمات تمفصل المعنى بين الإنتاج الإدراك فيلم "مكتوب" نموذجا، مقاربة في لسانيات الخطاب، رسالة لنبيل دكتوراه الدولة في اللسانيات، جامعة ابن زهر، أكادير، 2001/2000م.

.....

"الراهن الإجتماعي العربي بين طوباوية الخطاب السياسي و إفرازات"
الإستبعاد الإجتماعي.."

د/قـنـيـفـة نـورة

أستاذة محاضرة ،جامعة أم البواقي

ملخص المقال:

لم يتمكن الخطاب الثقافي السياسي في الكثير من المجتمعات العربية –لا سيما تلك التي تحررت من الإستعمار الأجنبي و من قمعه و عنفه على مدى عقود من الزمن – من النهوض بهذه المجتمعات و تحقيق حد .فحرية الرأي...،فحقوق الإنسان... فالمواطنة الكاملة...،و وصولا .أدنى من الحريات الإنسانية بدءا بحرية التعبير. إلى الديمقراطية الإلكترونية التي تُطرح حاليا في المجتمعات الغربية المتقدمة كوسيلة هامة و أساسية لطرح المشاكل الإجتماعية..خصوصا و أن التغيّرات المجتمعية العربية المتسارعة في ظل التطور التكنولوجي الذي تعرفه أكدت أن الديمقراطية أحسن وسيلة للتعبير عن المشكلات المتراكمة والتي ارتبطت بالتحولات النوعية المجتمعية وإفرازاتها المادية والفكرية،و بالتالي أهم وسيلة لتحقيق المساواة و العدالة الإنسانية الإجتماعية ...

إن الخطاب الفكري الأيديولوجي الطوباوي الكلاسيكي الذي اعتمدته هذه المجتمعات،والذي قام بشكل خاص على الفساد السياسي...قمع الحريات الفردية..التمييز الطبقي..المصالح الشخصية.. المشاريع التنموية الوهمية...و غيرها من المظاهر السلبية،أفرز "فعلا إحتجاجيا إجتماعيا أخد بعدا ثوريا تحريريا ،و جاء كانعكاس لمجموع تغيّرات مجتمعية قلبت الموازين السياسية ،و فرضت نمطا فكريا سياسيا مستحدثا عكس من خلال مظاهره "الثورية" مطلبا أساسيا قد تُجسده حتمية إعادة النظر في الواقع الحقوقي العربي المتأزّم الذي لم يأخذ بعين الإعتبار المعطيات الفكرية الحقوقية المعاصرة ومنظومتها القيمية الرافضة ضمنيا لأي نوع من أنواع السيطرة الإيديولوجية المساواة و العدالة الإجتماعية و تحقيق المواطنة الحقّة.. السياسوية التقليدية من جهة،و المنادية بشكل أساسي إلى

The sumury :

The arabic political culture could not stand up whith its societies within decates..it could not realize the minimal level of liberties ;neither liberty of expressing opinions,humain rights and total citizenship nor the electronic democracy..This later presents a principal tool for discussing the social problems in the western societies…

The arabic social changes proved that democracy is the best way for expressing the problems relating to the qualitave social and its results.by this,it realizes the social equality.

The classical ideological utupic discours adapted by these societies leads to revolutions as a result of social changes which impose a new political ideological type,its main request is to look at the Arabic reality in a different way regarding the contemporary ideological data…

مقدمة:

راهنا الكل يتحدث عن الرابط الإجتماعي و التجانس الإجتماعي جراء الأزمة السياسية التي تعرفها مختلف البنيات الإجتماعية العربية بدرجات متفاوتة،فالبحث عنها بات هم الباحث الإجتماعي الذي يسعى إلى الحد من الشروخ الإجتماعية و محاربة الهامشية الإجتماعية و كل الهامشيات الملفوفة و الكامنة ،بل و كل مظاهر الإستبعاد التي يعيشها الفرد العربي ..

فإذا كانت الديمقراطية مسيرة تحول تدريجي مستمر و متواصل و شاق في بعض الأحيان،و ليست مفهوما جاهزا و مجردا، كما أنها ليست نظاما يولد منذ البداية مكتملا و جاهزا لا يحتاج إلاّ إلى التطبيق في أي زمان و مكان .. و أنه ليست هناك ديمقراطية نموذجية مثالية جاهزة على غرار ما تدعيه إتجاهات التنظير الوظيفية و امتداداتها و بدائلها المتناغمة معها التي تؤمن بأن الديمقراطية أو التنمية تقوم على ضرورة إستيراد النموذج من الدول الغربية الرأسمالية المتقدمة..فإن مثل هذا الإرتباط الذي تأخذ به بعض الدول دون محاولة الإستنبات في مناخاتها الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية و الثقافية المتميزة من المؤكد ألا تتيح الفرصة للجميع في المشاركة و ذلك بحكم عجز إقتصاديات مثل هذه الدول(لاسيما العربية)على توفير الإستقرار الضروري لدمج كل الفئات و بخاصة المهمشة و الفقيرة منها .. (1)

وصف أحد الباحثين الواقع السياسي العربي و إشكالية تجسيد الديمقراطية منذ أكثر من عقد من الزمن – وأعتقد أنه وُفّق فعليا في هذا الوصف– بقوله:"أماننا مشروعات ثلاث لأزمنة ثلاثة.و الواقع أن هذه الأزمنة الثلاثة هي محطات لمرحلة تاريخية واحدة في تاريخ العرب و المسلمين،مرحلة شهدت و تشهد محاولات نهوض العرب و المسلمين عامة من حالة الركود و الجمود إلى حالة الثورة و التطور ،و من حالة الإستبداد و الحكم المطلق إلى حالة الحرية ، و من حالة الفقر و العوز إلى حالة الإشباع و المساواة.و إذا كان كل زمن قد إتسم بالتشديد على جانب من جوانب هذا النهوض فحمل بالتالي طابعه ، فإن ما يلفت النظر هو أن كل زمن كان ينفي الجانب الإيجابي في ما أنجزه الزمن السابق. فرفض السلبي الخاص بالزمن السابق كان يطول معه رفض الإيجابي فيه..

لقد طال رفض المشروع القومي الإشتراكي للإقطاع "و الديمقراطية الرجعية"رفض الحريات السياسية و التعبير الفكري و حرية الرأي ،..ولقد طال أيضا رفض المشروع الإسلامي للثقافة الغربية و الإنجاز الإشتراكي رفض العلم و المؤسسة و الإنماء فيهما ..و الواقع التاريخي يقدم لنا حقيقة دامغة ،و هي أن الأزمنة الثلاثة هي جزء من مرحلة واحدة مستمرة و ذات وجهين :وجه الإستعمار الحديث من جهة، و وجه التحرر و النهوض من جهة ثانية لذلك فإذا أردنا أن نلخص الأهداف السائدة في هذه الأزمنة لقلنا إنها الحرية و العدالة و الثقافة الإنسانية...(2)"

هذا الوضع عكس عجز الثقافة السياسية العربية على مدى عقود من الزمن عن النهوض بمجتمعاتها .فحرية الرأي...،فحقوق الإنسان...فالمواطنة الكاملة...،و .وتحقيق حد أدنى من الحريات بدءا بحرية التعبير. وصولا إلى الديمقراطية الإلكترونية التي تُطرح حاليا في المجتمعات الغربية المتقدمة كوسيلة هامة وأساسية لطرح المشاكل الإجتماعية.. لاسيما وأن التغيّرات المجتمعية العربية المتسارعة في ظل التطور التكنولوجي الذي تعرفه أكدت أن الديمقراطية أحسن وسيلة للتعبير عن المشكلات المتراكمة والتي ارتبطت بالتحولات النوعية المجتمعية وإفرازاتها المادية والفكرية،و بالتالي أهم وسيلة لتحقيق المساواة و العدالة الإجتماعية ...

إن الخطاب الفكري الأيديولوجي الطوباوي الكلاسيكي الذي اعتمدته هذه المجتمعات، و الذي قام بشكل خاص على الفساد السياسي...قمع الحريات الفردية..التمييز الطبقي..المصالح الشخصية..وغيرها من المظاهر السلبية أفرز"ثورات تحريرية" كانعكاس لمجموع تغيّرات مجتمعية قلبت الموازين السياسية،وفرضت نمطا فكريا سياسيا مستحدثا عكس من خلال مظاهره "الثورية" مطلبا أساسيا قد تُجسده حتمية إعادة النظر في الواقع الحقوقي العربي المتأزّم الذي لم يأخذ بعين الإعتبار المعطيات الفكرية الحقوقية المعاصرة ومنظومتها القيمية الرافضة المساواة و العدالة ضمنيا لأي نوع من أنواع السيطرة الإيديولوجية التقليدية من جهة،و المنادية بشكل أساسي إلى الإجتماعية و تحقيق المواطنة الحقّة..

أولا:الواقع السياسي–الإجتماعي العربي...واقع تهميش و إستبعاد إجتماعي:

شهدت الساحة المجتمعية العربية في المرحلة الحالية تغيّرات سياسية–إجتماعية مثيرة للإنتباه تدعو فعليا للبحث

و للتحليل المعمّق سوسيولوجيا لمظاهر تأثيراتها المتعدّدة على حياة الفرد العربي،لاسيما و أنها تحدث تحت وقع حراك سياسي سريع الوتيرة،و لعل الأخطر من ذلك أن كل هذا يحدث في ظل عولمة إعلامية تكنولوجية خطيرة فرضت تأثيراتها على الفرد العربي ليتحول طموحه الأساسي تحقيق حد أدنى من الحرية و الكرامة الإنسانية..والمساواة و العدل و السلام ...

لقد إفتقدت الأنظمة السياسية في الكثير من المجتمعات العربية خلال عقود كثيرة من الزمن لأبعاد إنسانية كثيرة لعل أبرزها البعد الحقوقي الإنساني الإجتماعي للفرد العربي بحيثياته المختلفة الهامة جدا، و المؤثرة

والتي دفعت بالكثيرين من أفراد هذه المجتمعات خصوصا فئة الشباب إلى إعادة النظر في أوضاعهم جدا، الإجتماعية والمطالبة بحقوقهم علنا معتمدين وسائل تعبيرية مختلفة لعل أبرزها الأنترنت الذي بات مؤثرا بشكل كبير في حياتهم الإجتماعية..كل ذلك بغرض تحقيق حد أدنى من الحياة الإنسانية الكريمة و بالتالي تحقيق أبرز هو الحق في حياة أحسن و أفضل و أكثر رفاهية و حرية.. حق من حقوق الإنسان العربي ألا و

ففي وصفه للثقافة السياسية العربية في فترة ما قبل الثورات أكّد أحد الباحثين أن المتتبع للثقافة السياسية في العالم العربي سرعان ما يلاحظ شيوع صورة نمطية عن السياسة في وعي المواطن العربي تقوم على: الخشية، تعتبر السياسة لا طائل الحذر،اللامبالاة وعدم الإهتمام...فهناك فئات واسعة في المجتمع العربي الخوف،الحيطة و وكرد فعل منطقي وواقعي، إبتعد الناس عن السياسة... منها،و أن التعمق فيها أشبه بالسفسطة...

هذه الصورة النمطية السلبية للسياسة ليست هي الصورة المنتشرة لدى كل الشعوب،بل تكاد تقتصر على سيطرة أنظمة الحكم المطلقة التي أرادت الإستئثار بالساحة السياسية الشعوب التي تعاني من غياب الحريات و الإعتقال، الفصل من العمل)،أو عن طريق وسيطرت على الوعي السياسي للناس،سواء عن طريق العنف العلني (العنف المقنع (وسائل الإعلام،تأمين الوظائف ومنحها للموالاة،التبني الشكلي لبعض المطالب الإيديولوجية الإبتعاد للناس)...ليجد الناس المتعاطون بالشأن السياسي أنفسهم مضطرين للتماشي مع هذا النظام أو ذاك، و عن السياسة لما تجلبه لهم من مخاطر...

كما أن المتتبع للطرق التي تلجأ إليها الأنظمة العربية لاستبعاد الناس عن السياسة وتخويفهم منها، يجد أن :هناك إستراتيجيات كبرى تكاد تشترك بها غالبية تلك الأنظمة هي

أولاً:تأميم التعليم بغية تحويله إلى تعليم تلقيني يجمّد الذهن ويحوله إلى أداة سهلة القيادة والطاعة..

ثانياً: إفقار المجتمع لأن الفقير يتكوّن لديه إحساس داخلي بالإستبعاد الإجتماعي،بحيث يفقد الناس الثقة بأنفسهم،ويخشون على مستقبلهم.ويميلون إلى الأعمال التي تضمن مستقبلهم الشخصي،فلا يعودون يهتمون بالشأن العام،ولاسيما بالشأن السياسي..

ثالثاً:تخوين كل من يتبنى آراء ومواقف سياسية معارضة للنظام السائد..الأمر الذي ينفّر الناس من السياسة،

لخوفهم من المصير الذي ينتظرهم حيال تلك التهمة. وهذا يعني في النهاية، تخفيض مستوى المشاركة ..(3) .السياسية للناس إلى أدنى درجة ممكنة

و لعل أبرز إفراز سياسي إجتماعي لكل هذه المظاهر حسب نفس الباحث:

أولا:أن الإستبعاد السياسي وعزوف الناس عن السياسة يؤدي إلى لجوئهم إلى مؤسسات المجتمع التقليدية (العشيرة، الطائفة، الزوايا الدينية) للإحتماء بها ،و للبحث عن الوجاهة الاجتماعية. وهذا ما يؤكد أن الاستبعاد .. .السياسي للناس هو السبب الأول في انتشار الإيديولوجيات الغيبية

ثانيا:إن سيكولوجية الإنسان المستبعد سياسياً، سيكولوجية محتقنة متسلطة، قليلة الانتماء، متوترة، تميل إلى التنفيس عن ذلك التوتر و الإحتقان في كل من يحيط بها:(العائلة، الزوجة،الابن، زملاء العمل). وهذا يعني إن الاستبعاد السياسي هو أكبر سبب للمشكلات الاجتماعية الكبرى،و أنه أزمة متعددة الأبعاد، متشابكة النتائج، (4) لها تأثيرات قريبة وبعيدة....

يطرح في هذا الإطار بالذات إشكالية الدولة المشخصنة و ديموقراطية الرعب السائدة في ظل هذه المجتمعات بأنماطها المتعددة و التي تؤدي إلى سواد العنف السياسي بمظاهره المختلفة، بل و تغيب أيضا أدوار و فعاليات مؤسسات المجتمع المدني لتأخذ في النهاية طابعا شكليا أهم وظيفة يؤديها في المجتمع تدعيم إستمرارية النظام السياسي القائم..

لقد شهدت المنطقة العربية منذ مدة ليست بالقصيرة إنتشار ظاهرة العنف السياسي و تسارع وتيرته إلى مستويات خطيرة باتت تهدد بحروب دامية و حالات استنزاف شديد لقوى المجتمع و الدولة.حيث شهدت المنطقة العربية مختلف أنواع العنف السياسي،إغتيالات، إضطرابات، إنتفاضات، تمردات، ثورات بعد ظهور الدولة الوطنية و إعلان الإستقلال..،و يمكن العثور على نماذج مختلفة سواء في مصر أو الجزائر أو العراق أو سوريا أو لبنان أو السودان..و ظاهرة العنف السياسي في هذه المنطقة ظاهرة قديمة و ليست طارئة مارستها قوى سياسية و اجتماعية مختلفة سواء كانت قوى حاكمة أو معارضة، أو بين القوى السياسية نفسها أي داخل بنائها و إطاراتها التنظيمية.ولجأت إليها قوى إجتماعية للمطالبة بحقوقها و لتحقيق أهدافها السياسية و الإجتماعية.

و في الواقع ليس هناك أخطر من ظاهرة العنف السياسي و آثارها الإجتماعية، فهي تهدد حياة الأفراد و تربك

المجتمع،و تشل الدولة،ناهيك عن سلسلة المآسي التي تبدأ بالخسائر البشرية و المادية و الفوضى الإجتماعية و الخراب الإقتصادي،و لا تنتهي بنسف الأمن الإجتماعي و ضياع فرص التنمية بل ربما قادت إلى الحرب الأهلية....(5)

- ✓ و لعل أبرز خصائص البنية السياسية العربية:
- ✓ الإتجاه العام في السلطة السياسية في المجتمع العربي هو اتجاه نحو المركزية في السلطة والإدارة
- ✓ غياب التقاليد الخاصة بالممارسة الديمقراطية
- ✓ ضعف المعارضة السياسية و عدم قدرتها على تقديم البدائل الممكنة لما هو قائم
- ✓ عدم الاتفاق بين القوى السياسية و الإجتماعية على مجموعة من الأهداف الوطنية التي تمثل الحد الأدنى الذي لا يجب الإختلاف حوله
- ✓ صراع الأجنحة داخل السلطة السياسية خصوصا عندما تكون الدولة ضعيفة
- ✓ ضعف دور المجتمع المدني في البلدان العربية

كل هذه العوامل تجعل معظم الفئات الإجتماعية تعيش حالة من الإغتراب السياسي و ذلك عندما تشعر هذه الفئات بالغربة عن العمل السياسي و الحكومة وما يدور في المجتمع من أنشطة سياسية و اقتصادية ، و أيضا عندما تشعر بأن السلطة لا تعيرها أي اهتمام. و هو ما يمكن ن يقود إلى حالة العزلة السياسية و يقصد بها رفض قواعد السلوك و الأهداف السياسية التي يدين بها غالبية أفراد المجتمع.(6)

"لتنتقل بالتالي حسب أحد الباحثين الدولة من كونها تعبيرا عن جماعة و آداة للحكم بين الناس إلى التمركز

حول شخص الحاكم، و التعبير عن مصالح نخبة ضيقة من بطانته، دونما اعتبار للناس و مصالح المواطنين، فلا يبقى ثمة وجود لقوى سياسية إجتماعية تتجاوز إرادة الدولة و هيمنتها..فعندما ينظر الباحث في خريطة الأنشطة الأهلية أو المؤسسات الشعبية والتكوينات المدنية، ومدى إمكان قيامها قياما ذاتيا وشعبيا وأهليا حقيقيا،تأسيسا وتمويلا و إدارة و مبادرة بدون هيمنة عليها من الدولة، ويدرس مدى إمكانات حركتها حركة ذاتية فعالة حرة و مؤثرة في المجتمع بدون قمع لها من جانب الدولة،عندما نتحدث في مثل هذه الأمور، يتعين ألا نستفتي المبادئ القانونية المجردة، ولا أن نكتفي بالنظر في القوانين الحاضرة في نصوصها العامة،إنما يتعين علينا أن ننظر إلى المفاد و المؤدى الواقعي الذي صارت مؤسسات الدولة تتبعه في تطبيق هذه المبادئ والنظم والقوانين، ونستدعي سوابق العمل الفعلي القائم وما آل إليه تطبيق وتوظيف القانون وفق توازنات القوة السياسية والهيمنة الشخصية على مقدرات المجتمع،و بهذه النظرة ننتهي إلى أنه ليس مسموحا بوجود مشروع خارج إرادة الدولة المشخصنة،و لا تُقبل حركة ذاتية لأي من التكوينات الأهلية،أو تُعطى أية مشروعية إذا كانت بعيدة عن هذا الفلك المركزي،أو معارضة لمشيئة الدولة المشخصنة." (7)

ثانيا:ديمقراطية المجتمعات العربية و الفساد السياسي السائد:

أفرز الإستبعاد السياسي في الكثير من المجتمعات العربية إشكالا مستعصيا بل و مستمر الإستعصاء تجسّد في غياب دائم و مستمر لتحقيق ديمقراطية حقيقية ..

وصف الباحث العربي علي وظفة الأنظمة العربية ضمنيا بأنها أنظمة تسلط و عنف و استبداد و أن الثقافة

العربية المعاصرة متشبعة بمضامين العنف و التسلط التي تأخذ مداها في عمق الحياة الواعية و غير الواعية، الشعورية و اللاشعورية للإنسان العربي و تدخل هذه القيم التسلطية في نسيج الحياة الإجتماعية الثقافية لتشكّل عنصرا حيويا في بنية هذه الثقافة و وجودها..فالثقافة العربية تعاني من الطابع القمعي و الترويع إلى القهر و التحكم حتى أن القهر أصبح سمة سياسية (8)

أدى هذا الوضع إلى تواجد أشكال و مظاهر كثيرة من العنف السياسي الذي بات الحل الجاهز دائما لمواجهة أي تحرك أو أي تجمع ولو في مهده، لإجهاض ما يتكون ولردع ما هو في طريق التكوين....ليؤدي في

النهاية إلى هيمنة ظاهرة الفساد السياسي بأشكالها و مظاهراها المختلفة من جهة،و من جهة أخرى غياب تام لحقوق الإنسان العربي..

فالفساد السياسي..هذه الظاهرة القديمة الحديثة التي عرفتها المجتمعات البشرية،و التي عرفت تطورا في شكلها

و حجم انتشارها بحيث أصبحت تشكل خطرا حقيقيا و جدّيا على استقرار و أمن الكثير من المجتمعات العربية مما يقوض مؤسسات و قيم الديمقراطية و يهدد القيم الأخلاقية و العدالة،و يعرّض التنمية و حكم القانون للخطر.كما أن انتشار الإستبعاد السياسي أدى بالضرورة في اعتقادنا إلى سواد الفساد و شيوع الممارسات الفاسدة و التي تعكس ضمنيا سوء الحكم والإدارة السياسية،و الذي ينطوي أيضا على هدر الطاقات البشرية وضياع الموارد الحيوية،و إجهاض كل مقدرات التنمية في أي بلد،و يقلل بالتالي من إمكان تمتع الناس بالحرية و العدالة.

جاء في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي التعريف التالي:"الفساد هو استعمال القوة العمومية أو المنصب أو السلطة للمنفعة الخاصة،سواء عن طريق الرشوة أو الإبتزاز أو إستغلال النفوذ أو المحسوبية أو الغش أو تقديم إكراميات للتعجيل بالخدمات أو عن طريق الإختلاس"(9)

لقد إنتشرت ظاهرة الفساد في العالم العربي و وصلت إلى مستويات غير مسبوقة في حجمها و تنوعها و آثارها

المدمّرة الضارة على حياة الإنسان العربي و رفاهه المادي و الروحي،مما استوجب مكافحتها ليس من قبل الجهات الرسمية فقط بل و من قبل كافة قطاعات المجتمع الخاصة و العامة.

و الفساد متنوع،فمنه الإداري و المالي و الإقتصادي و الإجتماعي و السياسي،ومن الملاحظ أن استفحال ظاهرة الفساد بأشكاله المختلفة ذات ارتباط وثيق بالتقدم الحضاري للأمم ، و لكنه و للأسف يأتي من ضمن الآثار السلبية لهذا التقدم، و اعترافا بهذه الحقيقة المؤسفة فقد أصبح لزاما إيجاد وسائل للمراقبة و الردع و الحماية و تطويرها لتواكب مع ما يمكننا وصفه بتكنولوجيا الفساد المتجددة باستمرار.(10)

يصنّف بعض الباحثين الفساد إلى نوعين أساسيين من حيث الحجم و درجة التأثير هما:

1-الفساد الكبير:و يتم في مستويات سياسية واقتصادية عليا،و يشمل كبار المسؤولين والموظفين في الدولة،إلى جانب المؤسسات الخاصة،و يتمثل أساسا في العطاءات والمناقصات العامة الكبيرة،إلى جانب المقاولات الضخمة و كبرى الشركات الوطنية و الأجنبية،ويشمل أيضا صفقات السلاح و التوكيلات التجارية للشركات المتعددة الجنسيات....

2-الفساد الصغير:و يتم في مستويات سياسية و إدارية دنيا،في إطار المعاملات اليومية،من جانب الموظفين العاديين،يتمثل أساسا في الرشوة و المحسوبية و الوساطة و الإختلاسات..(11)

هذا و تعتبر قضايا الفساد و سوء الحكم ،المنتجة لانعدام الفعالية في تسيير الموارد الطبيعية و استنزاف الطاقات و المقدرات البشرية،و تراجع الآداء الحكومي مع ما يفرزه من أزمات سياسية و اقتصادية واجتماعية على الدولة و المجتمع،من أبرز القضايا التي تشغل الرأي العام المحلي و العالمي،وأن مواجهتها تستدعي تضافر الجهود الوطنية و الدولية لمكافحته و تحسين الفعل الحكومي المنتج للفعالية في الآداء و المحقق للرضا العام من خلال مقاربة الحكم الراشد المعبّرة عن العقلانية في التسيير عبر آليات و معايير الشفافية و المساءلة(12)

لقد تفاوتت درجات الفساد بتفاوت الحقب و المجتمعات،و لعل إبن خلدون لم يبتعد كثيرا عن إدراك طبيعة العلاقة بين تطور المنظومة الإجتماعية الإقتصادية و حجم الفساد في مؤسساتها حين قال:"...إن غاية العمران هي الحضارة و الترف و أنه إذا بلغ غايته إنقلب إلى الفساد.."

يعرف الفساد السياسي بمعناه الأوسع بأنه استخدام السلطة العامة (الحكومية)لأهداف غير مشروعة و عادة ما تكون سرية لتحقيق مكاسب شخصية.كل أنواع الأنظمة السياسية معرضة للفساد السياسي التي تتنوع أشكاله إلا أن أكثرها شيوعا هي المحسوبية و الرشوة و الإبتزاز و ممارسة النفوذ و الإحتيال و محاباة الأقارب.

ورغم أن الفساد السياسي يسهل النشاطات الإجرامية من قبيل الاتجار بالمخدرات وغسيل الأموال والدعارة إلا أنه لا يقتصر على هذه النشاطات ولا يدعم أو يحمي بالضرورة الجرائم الأخرى.

تختلف ماهية الفساد السياسي من بلد لآخر ومن سلطة قضائية لأخرى. فإجراءات التمويل السياسي التي تعد قانونية في بلد معين قد تعتبر غير قانونية في بلد آخر. وقد تكون لقوات الشرطة والمدعون العامون في بعض البلدان صلاحيات واسعة في توجيه الاتهامات وهو ما يجعل من الصعب حينها وضع حد فاصل بين ممارسة الصلاحيات والفساد كما هو الحال في قضايا التصنيف العنصري. وقد تتحول الممارسات التي تعد فساداً سياسياً في بعض البلدان الأخرى في البلدان إلى ممارسات مشروعة وقانونية في البلدان التي توجد فيها جماعات مصالح قوية تلبية لرغبة هذه الجماعات الرسمية...(13)

إن الفساد السياسي أو فساد النخبة السياسية أخطر أنماط الفساد،فقد إعتبرته كافة الدراسات على قمة الهرم بين أنماط الفساد الأخرى،وسببا لها في ذات الوقت،فأحد عوامل ديمومة من هم في السلطة من الفاسدين هو انتشار ثقافة الفساد على حساب مفاهيم النزاهة و العفة و الأخلاق..فهو يعكس قمع الحريات الشخصية و غياب– إن لم يكن إنعدام – مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان،و انعدام مفهوم السلطات الثلاث:التنفيدية،التشريعية، القضائية، ثالوث يندمج ليؤدي كل المهام في آن واحد،و كنتيجة لهذه السياسات سوف ينعدم دور الشعب في إدارة شؤون دولته وفق آلية المواطنة التي يندرج ضمنها عدد من الحقوق منها الحق في المسائلة و الحق في الحصول على المعلومات و الحق في اختيار القوى السياسية الممثلة لإرادة الشعب....

إن صور و مظاهر الفساد السياسي لها تأثيرات سلبية على كافة الجوانب و النواحي الإقتصادية الإجتماعية و يمكن إيجازها في:

- ✓ أن إنعدام الشراكة بين المواطن و الدولة وفق آلية المواطنة و الديمقراطية تؤدي إلى أن تكون سياسة الدولة غير ممثلة لآمال و تطلعات الشعب مما يؤدي بالنهاية إلى خلق نوع من عدم الإرتياح لدى المواطن.
- ✓ أن الفساد السياسي متمثلا بالمحسوبية و المحاباة و الفئوية و العشائرية تؤدي إلى صعود و ارتقاء أشخاص ليس لديهم أي كفاءة علمية إلى المناصب الحساسة في الدولة و بالتالي سوف يؤدي ذلك إلى حصول تشويه في الجهاز الإداري.
- ✓ أن الفساد السياسي متمثلا بانعدام الأخلاق السياسية و التزوير في الإنتخابات و استخدام القوة من أجل الوصول إلى السلطة يؤدي إلى ارتقاء أشخاص ليس لهم الحق في تسلم هذه المناصب و ليس لهم من همّ سوى تحقيق مصالحهم و غاياتهم الشخصية فقط على حساب حقوق الشعب.
- ✓ أن الفساد السياسي المتمثل بدفع الرشاوي لكبار المسؤولين من أجل الفوز بالعطاءات و المتمثلة بالعقود الإنشائية الضخمة تؤدي إلى حصول تشويه كبير جدا في البنية التحتية للدولة.
- ✓ أن ظاهرة الإبتزاز التي يقوم بها كبار المسؤولين متمثلة بالتعقيدات الإجرائية و الروتين تؤدي إلى هروب رؤوس الأموال من البلد.(14)

و يضيف هيثم مناع في هذا الإطار أن ما يترتب على الفساد السياسي :

- ✓ زيادة الأعباء الإقتصادية للسكان لأن تكاليف الفساد تتحول إلى المستهلك العادي
- ✓ الإهمال في كل مظاهر الإدارة و بشكل خاص ما هو علاقة بالثروة العامة.
- ✓ إتجاه لإخضاع معايير الفعالية إلى معايير صفقات الكسب غير المشروع.
- ✓ نقص عام في الإحترام للسلطة القائمة في كل ما يتعلق باحترام القواعد..(15)

تطرح هذه الإشكالات المرتبطة بالإستبعاد السياسي و المتجلية بشكل خاص في الفساد السياسي إشكالا أخطر و هو المجتمع المدني العربي،فإذا كنت التجديدات الإقتصادية و التقنية و العلمية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية أولا و التي تحقق تعميمها في شكل أو في آخر على بقية أنحاء العالم عن طريق الرأسمالية و غزوها الشامل العسكري ثم الإجتماعي و الإقتصادي قد أدت إلى تغيير جذري في نمط السياسة المدنية و بشكل خاص في طبيعة العلاقة القائمة بين المجتمع المدني و الدولة ..فإن بنيات المجتمع المدني الحديث ليست شيئا آخر سوى هذه الرأسمالية و أنماط الإستهلاك و التبادل و التضامن و العصبيات القومية التي نشأت عنها في أوروبا و على هذه الأنماط الجديدة أقيمت الدولة الحديثة كشكل من أشكال تنظيم و معالجة تناقضات المجتمع المدني الناشئ ..(16)

إن ما يقابل هذا الطرح اللامبالاة إزاء ما يحدث في الساحة الإجتماعية العربية في مرحلة ما قبل الثورات و الإنسحاب من المشاركة السياسية و تراجع نسب المشاركات الإنتخابية و عدم التماثل للفضاء العام على حد تعبير هابرماس ،و المواطنة المتجزئة أو المبتورة بين مضامين الدساتير العربية التي تصور الفرد العربي على أنه متمتع بكامل حقوقه الإنسانية في مقابل إستبعاده عن دائرة الإستفادة السياسية و بالتالي الإقتصادية و الإجتماعية جعل

منا نؤكد على أن المجتمع المدني العربي لا يزال فعليا في مرحلة التأسيس و الإدراك الحقيقي لماهيته في المخيال السياسي العربي بالخصوص ..

إن إستراتيجية بناءه لم تعد ممكنة على أساس بناء بعض الجمعيات الصغيرة هنا و هناك ..فقد تجاوزت حاجات هذا البناء ما يمكن لهذه الجمعيات أن تقدمه ،كما أن الأوضاع السياسية و الأزمة العميقة التي تعيشها الدولة الوطنية تحتم الإعداد لاستراتيجيات كبرى تتعلق مباشرة بالسياسة و حتى في هذا المجال لم يعد من الممكن الإحتفاظ بالسياسة أو النجاح في العمل السياسي و تحقيق أهداف التغيير المنشود من خلال التثبت على الدولة و سياسة الدولة ...(17)

ثالثا:موقعية حقوق الإنسان والكائن السياسي–الإجتماعي العربي أو دورة العنف المستمرة:

إهتم أهل الفكر والسياسة والمثقفون عموماً بموضوع حقوق الإنسان منذ القدم،وكان النضال من أجل هذه الحقوق عاملاً أساسياً في إحداث منعطفات تاريخية،و ثورات سياسية واجتماعية و نهضات فكرية.و تطوّر بتأثيرها مفهوم حقوق الإنسان،وجرى تحديد هذه الحقوق في سياق هذا التطور،ودُوّنت في مواثيق وطنية و إقليمية و دولية.

هذا و تعد القيم السامية لحقوق الإنسان من بين المظاهر القيمية المتجدّدة،حيث ظهر في إطاره القيمي منذ العصور القديمة من خلال الأديان التي ركّزت على احترام الإنسان و إعلاء قيمته لتتطور مع آراء الفلاسفة و المفكرين فيما بعد،لتدخل في بعدها السياسي من خلال المواثيق الرسمية لاسيما منها الغربية مثل وثيقة فيرجينيا و إعلان الدستور الأمريكي و إعلان حقوق الإنسان الذي نادت به الثورة الفرنسية و غيرها من المواثيق التي تدعو جميعها إلى احترام الحقوق و الحريات الفردية و العامة..(18)

وعلى الرغم من تضارب الآراء واختلاف وجهات النظر حول مفهوم حقوق الإنسان إلا أن فكرتها الأساسية

تدور حول الحريات العامة ومبدأ المساواة بين الناس،أما الإختلاف في وجهات النظر و آلية العمل فيرجعان إلى أسباب عديدة،منها نسبية تعريف حقوق الإنسان وحدودها،و ارتباط هذا المفهوم بالتطور الحضاري والتقدم الاجتماعي،و تأثير التيارات الفكرية و التقاليد و الظروف المكانية و الزمانية ،إضافة إلى المصالح و الإمتيازات التي تتحقق للبعض عن طريق إنتهاك حقوق الآخرين.

فرغم التباينات حول مفهوم حقوق الإنسان،تبلور ضمن السياق التاريخي لتطور المجتمعات الإنسانية جملة من الحقوق باعتبارها حيوية وأساسية،وتتمتع بأهمية خاصة لما لها من صلة وثيقة بكرامة الإنسان،وبصميم شخصيته،إضافة إلى كونها مقياساً للحضارة وهدف كل تقدم اجتماعي،ويجري التعامل معها باعتبارها الحد الأدنى من الحقوق التي تطمح البشرية إلى ضمان احترامها لأنها كما ورد في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في1948 ترتبط "بالإعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية و بحقوقهم المتساوية الثابتة،وهو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم".(19)

هذا و تتصدر حاليا قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان معظم التحليلات النقدية التي يعالجها الفكر الإجتماعي والسياسي الراهن،وتذهب هذه التحليلات في معظمها إلى جعل حضور هذه القضايا أو غيابها مفتاحا لفهم الأزمات السياسية و الإقتصادية التي تعتبرها سببا رئيسيا،وفي بعض الأحيان السبب الرئيسي الأول لتخلّف المجتمعات،وعدم القدرة على إنجاز التغيرات الكيفية اللازمة لاجتياز عتبة التخلف و الإنطلاق في مسيرة العصر.(20).

و لعل أهم حق من حقوق الإنسان توفير الأمن الإنساني بأبعادها المختلفة و المتجسدة بالخصوص في:

- ✓ الأمن الإقتصادي:فحسب تقرير البرنامج الإنمائي لسنة 1994 يحتوي هذا البعد الجانب الإقتصادي و يخص بالذكر وظيفة الفرد من أجل تأمين دخل قاعدي،وتمكينه من أجل الوصول إلى حقه من العمل في الإستقلالية الذاتية،و أيضا القدرة على إنشاء حركية ذاتية للوصول إلى تحقيق مجموعة أهداف تتعلق بحاجات الفرد..فلكل واحد الحق في العمل للحصول على الموارد اللازمة للحفاظ على وجوده الشخصي كما له الحق في إجراءات توضع للتقليل من أخطار التوزيع غير العادل للموارد و لتحسين النوعية المادية للحياة الإجتماعية لضرورة ضمان كل ما يعد حيويا لبقاءه..
- ✓ الأمن الغذائي:بمعنى أن الإنسان لديه احتياجات بيولوجية فيزيائية بيولوجية مثل الأكل و الغذاء،والأمن الغذائي هو القدرة على الوصول إلى غذاء وقت الحاجة،وبشكل مستمر،ماديا و اقتصاديا،وهذا لا

  يتوقف فقط على وجود مواد غذائية،لكن يتطلب أن يكون كل فرد قادرا على كفاية نفسه من الغذاء...(21)
- ✓ الأمن الصحي:كانتشار الأمراض المعدية و من ثم فقدان أحد مكونات الدولة و المتمثل في العنصر السكاني
- ✓ الأمن الشخصي:و يركز على الفرد بغض النظر عن جنسه ،لغته،مواطنته،أي بغض النظر عن كل تمييز.فللأفراد الحق في المحافظة على حياتهم الشخصية و على صحتهم و على العيش معا في محيط نظيف لا يعرض أجسامهم للتهلكة،و يكون الأمن الشخصي بحماية حياة الناس من الأخطار ومن التهديدات الواسعة الشاملة للعنف أهمها الجرائم ،تهديد المرأة و الأطفال،و غيرها...
- ✓ الأمن السياسي و يتم بحماية حقوق الإنسان الديمقراطية و بتوفير ساحة س مناسبة أين يتمتع الفرد بكل حقوقه الس الفردية و الجماعية و الأأمن الس يكون بتمكين هذا الفرد من حقوقه السياسية و من الإستقرار في ظل حقوق الإنسان الديموقراطية(22)

فإن الإنسان لا يكون إنسانا إلا بحقوقه فإن امتلكها كلها كان كامل الإنسانية،و إن انتقص من أحدها كان في ذلك انتقاص من إنسانيته،وكلما زادت نسبة الحقوق المسلوبة منه كان الإنتقاص من إنسانيته بنسبة ذلك المقدار،و لعل البشرية بدأت مبكرا تدرك مدى ضرورة سمو الحقوق الإنسانية مما جعلها تسعى دون انقطاع إلى

تحقيق إنسانية الإنسان بإقرار حقوقه و حرياته،ومما لا شك فيه أن الوصول إلى هذه الغاية المنشودة لم يكن سهلا، فقد إستلزم الكفاح ضد الإستغلال و الإضطهاد و الظلم و الحرمان،والثورة على الحكام و المستبدين منذ عصور خلت، مما أدى ذلك إلى نتائج ملموسة خاصة بالنسبة إلى الشعوب التي بذلت أرواحها في سبيل إقرار حقوقها و حرياتها..

من هنا بدأ خطاب حقوق الإنسان يتأصل و ينمو منطلقا من أوروبا الغربية،وأول وثيقة سياسية يحسبها رجال الفكر على هذه الحقوق هي"العهد الأعظم"الذي يعترف فيه ملك إنجلترا سنة1215بحقوق المواطنين،ثم تلته سلسلة من المواثيق والإعلانات كان أهمها بيان الحقوق المترتبة عن الثورة الإنجليزية سنة 1689،دستور الولايات المتحدة الأمريكية الصادرسنة1779بعد استقلالها، إعلان حقوق الإنسان و المواطن الذي تم وضعه في 26 أوت 1789على ضوء الثورة الفرنسية..إلى أن تم إقرار ميثاق الأمم المتحدة سنة1945 الذي أولى عناية خاصة بقضية حقوق الإنسان،إذ أكّد على تعهد الدول الأعضاء في الأمم المتحدة باتخاذ كل الإجراءات الضرورية لتعزيز الإحترام الدولي لحقوق الإنسان دون تمييز على أساس الجنس أو الدين أو اللغة أو التفريق بين الرجال و النساء..(23)

و مما لا شك فيه أن حماية حقوق الإنسان و العمل على احترامها لا يكون فقط من خلال جعلها جزءا من الخطاب السياسي، وملئ العالم بالمواثيق والإعلانات المؤكد عليها،بل إن الجزء الأهم من هذه العملية هو جعلها واقعا معيشا و تمكين الناس من حقوقهم فعلا ومعاقبة كل منتهك لها العقاب الذي يستحقه،و هذا في الحقيقة ما لا نجده في معظم الدول العربية و إن كان التفاوت كبيرا في هذا الصدد،فالدول المتقدمة تحرص أكثر من غيرها على تمكين مواطنيها من حقوقهم لكونها دولا ذات أنظمة متكيّفة مع احترام حقوق الإنسان،لكن النقائص تظل دائما موجودة،ولا أدل على ذلك من تعرض حقوق الإنسان في أكثر الدول دفاعا عنها لانتهاكات سافرة حال مواجهة ظروف إستثنائية..أما في الدول العربية لاسيما المتخلفة منها فإن هدر حقوق الإنسان فيها أمر مألوف كونها عانت أبشع أشكال هذا الهذر في ظل الإستعمار الأجنبي الذي لم يعدم وسيلة لاسعباد أبناء المستعمرات و يسلبهم أدنى حقوقهم الإنسانية و يمتص ثرواتهم.... و حتى بعد التخلص من العدو المستعمر الغاشم فإن ظروف هذه الدول الصعبة قد حالت دون حصول مواطنيها على حقوقهم،و لعل ذلك من أهم أسباب إضعاف التنمية في هذه المجتمعات و استصعاب فرص اللحاق بركب الدول المتقدمة كون الإنسان إذا عاش مهمشا مضطهدا فلن ينتظر منه أبدا أن يكون له دور فعال في تنمية مجتمعه..(24)

فالحقيقة أن الحياة السياسية العربية مليئة بالتناقضات التي تمس بنية نمط الحكم السائد و كذا الآليات التي يمارس من خلالها سلطاته،الأمر الذي يجعلها تبتعد كثيرا عن مبادئ الحكم الراشد الذي يعتبر مطلبا أساسيا

لكل سلطة باعتباره يلتزم بالحقوق العامة للإنسان،ويضع معايير موضوعية تضبط مختلف ممارساته..(25)

فالمتأمل لتاريخ البشرية يتضح له أن ما استبد بالأمم و الشعوب من تحولات و أزمات و مشكلات كان في معظمه ناتجا عن الإنفراد بالسلطة و غياب مشاركة المواطنين في إدارة شؤون بلادهم هي الضمانة الوحيدة لترشيد السياسة العامة و صواب القرار السياسي و حكمته و تحقيقه للصالح العام.و يؤكد النطاق الواقع العالمي أنه كلما اتسع نطاق المشاركة كان ذلك ضمانا للإستقرار و التنمية .و أن تقدم المجتمعات مرهون بمشاركة و فاعلية كل القوى التي تؤلف هذه المجتمعات..(26)

يقودنا هذا إلى طرح إشكال أكثر عمقا في المجتمعات العربية و هو العدالة و المساواة الإجتماعية الغائبة في الكثير منها و التي لم تتحقق نتيجة غياب حقوق الإنسان العربي و تهميشه و تكريس دونيته الإجتماعية لدرجة إغترابه عن الواقع الإجتماعي العربي لفترة طويلة من الزمن جسدها من خلال العديد من المظاهر كهجرة الشباب البطالة وهجرة الكفاءات و الهامشية و التي أنتجت بدورها مظاهر سلبية عديدة أبرزها الإدمان و الجريمة و العنف و التطرف و الإرهاب...و لعل الأخطر في كل هذا ظاهرة الفقر البشري....

5- فقر بشري ...تنمية شبه مستدامة..آخر منتجات الإستبعاد السياسي:

إن الوضع المتأزم الذي عرفه –و لا يزال– المجتمع العربي عكس من خلال مختلف مظاهره أزمة بنيوية متعددة الأبعاد بدءا بالسياسية التي عكست مؤسساته المدنية عجزا واقعيا عن تحقيق ديموقراطية حقيقية ،فلا تزال جل المجتمعات الوطن العربي متسما بهشاشة البنى السياسية و السوسيو ثقافية التي يمكن إعتمادها أسسا للتنمية و الحداثة..

فالتعددية الحزبية و النقابية و الدولة و البرلمان،و مجمل مؤسسات و هياكل المجتمع المدني و السياسي لا تعدو أن تشكل في واقعها،إما إستمرارية مشوهة لهياكل و بنيات تقليدية متقادمة أو إقتفاء لنماذج غربية و غريبة مستوردة بدورها،أو محاولات تجريبية مفتقدة في الغالب لأي إطار مرجعي موجه،الأمر الذي جعلها أطر شكلية بلا مضمون ،و مؤسسات بلا وظيفة أو ذات مضامين و أدوار محرفة أو منحرفة،مما يساهم في إنتاج وضع سياسي و ثقافي و اجتماعي غامض المعالم و التوجيهات ،تتناقض فيه الغايات و الأهداف مع النتائج و الوظائف..وهكذا تفقد هذه البنى و المؤسسات هويتها السوسيو حضارية فلا من جهة،منسجمة مع خصوصيات واقعها المحلي،و لا هي من جهة أخرى متناغمة مع معايير و مفاهيم النسق الكوني على الأقل ،فيما أصبح منها أكثر فأكثر نحو اتخاذ لطابع الشمولية و العالمية و لو بشكل نسبي لا يلغي بل يعترف بخصائص و مقومات السياسات الإجتماعية المتباينة..

لقد إفتقدت الكثير من المجتمعات العربية في ظل أنظمتها الشمولية التي طبعت توجهاتها السياسية و الإيديولوجية بطابع خاص و مميز جدا لعل أبرز صفاته إستمرارية التوجه السياسي مهما كانت سلبياته و لا– واقعيته في الكثير من تطبيقاته الواقعية و إسقاطاته الإجتماعية الممثلة بشكل واضح في انعدام حرية الرأي و حرية التعبير و حضر كل أشكال المعارضة السياسية حتى و إن كانت سلمية..

يعود بنا الأمر في هذا الوضع بالذات إلى طرح ظاهرة الفقر البشري الذي حدد في آخر تعريف للأمم المتحدة في تقريرها حول التنمية البشرية على أنه الحرمان من الفرص و الخيارات التي تعتبر أساسية للتنمية البشرية و تطوير المجتمعات و اتجاهها نحو الديمقراطية و بالتالي الإبتعاد عن أشكال الحكم القمعية و التسلطية..و أن من أهم مقاييس الإستبعاد الإجتماعي عدم القدرة على اقتحام مناطق معينة داخل المجتمع و تقليل الحراك الإجتماعي لفئاته،و تحديد الفرص و تحديد كذلك سقف المستقبل لكل فئة من فئات المجتمع...فالأدوار بالتالي محددة سلفا و لا يمكن تجاوزها...

هذا يعني أن تحقيق حد أدنى من حقوق الإنسان و الحريات و الديمقراطية يعني القضاء فعليا على الكثير من الظواهر الخطيرة التي ما فتئت تنتشر في الكثير من المجتمعات العربية و منها المجتمع الجزائري بمظاهرها المختلفة لاسيما الفقر المادي و البطالة ...

لقد أدى الإستبعاد السياسي و بالتالي الإجتماعي إلى إنتشار ظاهرة الفقر في العالم العربي ..فقد أصبحت مجتمعات فقيرة فعليا..فقيرة بشريا ...لقد أشارت بيانات منظمة العمل العربية إلى أن ظاهرة البطالة حملت الشهادات التعليمية قد إستفحلت في العديد من الدول العربية حيث بلغت معدلات بطالة هذه الفئة إلى معدلات بطالة الأميين ثلاثة أضعاف في الجزائر..و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن معدلات البطالة في أوساط الشرائح الشابة من المجتمع مرتفعة و تتجاوز المقاييس و المعدلات العالمية.

و لا شك أن تفاقم هذه الظاهرة في المجتمع يفرز جملة من الآثار و الإنعكاسات الإجتماعية فهي تؤدي تدريجيا إلى سلسلة من الحالات المختلفة،أي من البطالة إلى الإقصاء و من الإقصاء إلى التهميش و من التهميش إلى الجنوح ،كما أنها تزيد من حدة الفوارق الإجتماعية و الشعور بعدم المساواة بين أفراد المجتمع...و هكذا يصاحب البطالة نوع من الضعف و عد م إستقرارية أشكال الإندماج فهي تعمل على تفكيك النسيج الإجتماعي و إضعاف العلاقة بين الأفراد و المجتمع حيث تجد فئة من المجتمع نفسها ملقاة على هامش المجتمع و لا تتمتع بنفس الإمتيازات التي تكتسبها فئات أخرى ،فانقسام المجتمع إلى طبقتين طبقة مستقرة في عمل ثابت و أخرى محرومة يؤدي إلى تلاشي هذا التماسك الإجتماعي و الشعور بالنقص، فالعمل لا يمثل مصدرا للدخل فحسب بل هو وسيلة لاكتساب دور و مكانة في المجتمع..(27)

إن الكثير من الإحصائيات الحالية تؤكد على انعدام أحد أهم و أبرز حق من حقوق الإنسان ألا و هو الحق في الحياة من خلال إنتشار ظاهرة البطالة وزيادة معدلاتها إلى الحدود التي تهدد السلم الاجتماعي واستقراره, بعد أن تسببت في إشاعة ظاهرة الفقر وتدني الدخول وانخفاض مستويات المعيشة لدى قطاعات عريضة من المواطنين في الغالبية العظمي من دول العالم العربي, ومع الحاجة لتوفير مائة مليون فرصة عمل خلال السنوات العشر في الفترة الزمنية المحددة لعقد التشغيل العربي الواقع بين عامي 2010 و 2020 وفقا لقرارات القمة الاقتصادية العربية بالكويت..

لكن الأهم من ذلك أن هذه البطالة تنمي الشعور بالتهميش, والإحباط, وتبث بذور العدمية واللاجدوي في القيم المرتبطة بالوطن والعائلة والمعرفة, وتصبح الحلول الواهمة أكثر تخيلا, مثل الهجرة أو تبني قيم أقل سماحة وتسامحا والاستعداد لإظهار صور احتجاج عنيفة قد تقوض من السلم الاجتماعي, وقد أظهرت دراسة أمريكية أن هناك علاقة بين البطالة والجريمة. فعند ارتفاع معدلها بنقطة مئوية تزيد جرائم القتل بنسبة 6.7% والعنف 3.4% والاعتداء علي الممتلكات 2.4%. وأشارت دراسة في جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية أن 69% من السجناء ارتكبوا جرائمهم بسبب عدم توفير وظيفة أو مصدر رزق.

ويشير التقرير إلي أن آثار البطالة غير فقدان الدخل, ومنها "الأضرار النفسية, وفقدان حافز العمل, والمهارة,

والثقة في النفس, وازدياد العلل المرضية (بل زيادة معدل الوفاة), وإفساد العلاقات الأسرية والحياة الاجتماعية, وقسوة الاستبعاد الاجتماعي, وتفاقم التوترات العرقية والتمييز بين الجنسين...

صدر منشور في الأمم المتحدة في مارس 1999 تعرض للصور والأشكال التي يتخذها الفقر والتي تتضمن انعدام الدخل والموارد المنتجة الكافية لضمان مستوى معيشي لائق. ومن مظاهره الجوع وسوء التغذية، وسوء الصحة ومحدودية التعليم، وغيره من الخدمات الأساسية. وانتشار الأمراض والوفيات وانعدام السكن غير المناسب، وعدم وجود الأمن. إضافة إلى انعدام المشاركة في صنع القرارات في الحياة المدنية والاجتماعية..

هذا و تعد البطالة في الوطن العربي رديفا للفقر لأن العاطلين عن العمل خلاف العاطلين في البلدان الصناعية الذين يحصلون على تأمين و إعانات ضد البطالة لا يجدون غالبا أي مصدر للرزق مما يجعلهم و أسرهم عرضة لجحيم الفقر و الحرمان..ويعد الفقر مشكلة إجتماعية بسبب شح الموارد، و يعد جريمة بسبب سوء توزيع الموارد.و الفقر هو الجوع العام الذي تنعدم فيه إمكانية إشباع الفرد لحاجاته الجسمية و النفسية و الإجتماعية مما يؤثر على صحته و أخلاقه و احترامه لذاته...و توجد بالتأكيد في الوطن العربي شرائح إجتماعية فقيرة إلا أنه نظرا لما يتسم به بناؤه الإجتماعي من بقايا تعاون و تكافل و تراحم فإن أمر الفقر قد يخفف ولكنه يظل قائما و بدرجات متفاوتة من بلد لآخر..(28)

لقد إعتاد العالم العربي عند مناقشة ظاهرة الفقر على حصرها في سببين لا ثالث لهما:الأول أن الحكومات لا

تسعى جاهدة لعلاج هذه المشكلة،و الثاني أن الهيمنة التي يفرضها العالم الأول على العالم الثالث هي السبب

في خلق التخلف و سيطرة الأغنياء..و ناذرا ما نسمع عن خطوات إيجابية إتخذت للقضاء على الفقر ...

بل ويمكن اعتبار ضعف المشاركة في الحياة العامة و في الحياة السياسية بشكل خاص من المظاهر المرافقة للفقر،فالفقير الذي يلهث وراء الحد الأدنى من حاجاته المعيشية الأساسية قلما يكون له إهتمام أو دور بمؤسسات المجتمع المدني..و يمكن أن نصف الفقر من خلال آثاره ة انعكاساته السلبية على المستوى الإقتصادي و الإجتماعي على حد سواء أن نصف الفقر بالقنبلة الإجتماعية الموقوتة التي تتفاقم آثارها الضارة و انعكاساتها السلبية التي تتجسد في المظاهر الإجتماعية السلبية كضعف العدالة الإجتماعية و انتشار الفساد و قصور الخدمات الإجتماعية و قصور الخدمات الإجتماعية ليصبح الفقر كالقنبلة الموقوتة التي قد تنفجر لتأخذ شكلا من أشكال الإنهيار الإجتماعي و الصدام مع السلطة أو بين شرائح و فئات من المجتمع على خلفية أسس غير إنسانية..(29)

حسب المنظمات الدولية يعد الشعب العربي من الشعوب الأكثر فقرا في العالم، وقد جاء في المرتبة 133 من

أصل 162 دولة نامية، أي ضمن الثلاثين دولة الأكثر فقرا في العالم– هذا معظم الدول العربية عدا بعض الدول ذات النظم الخاصة بالثراء وتكاد لا تذكر مع الفقر المدقع عربيا بالعموم.

وحسب التقرير فان نسبة البطالة بين الشباب تجاوزت 39% من السكان في سن العمل الذين تصل نسبتهم إلي حوالي عُشر العدد الإجمالي للسكان..

..إن هذه الحقائق المروعة تشير إلى وجود انتهاكات عامة واسعة النطاق للإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التميز ضد المرأة، واتفاقية حقوق الطفل، والصكوك الدولية الأخرى لحقوق الإنسان...

هذا الأمر ينعكس على شرائح المجتمع المختلفة فأكثر المتضررين هم الشباب، خاصةً أن الأسرة العربية لم تعد قادرة على تلبية احتياجات أبناءها في مسائل التعليم، وبناء أسرة مستقلة، ما يؤدي إلى تفشي البطالة، والإحباط، ومن ثم انتشار العنف، والجريمة...

الخاتمة:

لعل حجر الزاوية في بناء الديمقراطية و تشييد الدولة العصرية هو تأكيد حق المواطنة و ترسيخه، و هو يعني تكفل مؤسسات الدولة بحماية الحقوق المدنية و السياسية المعترف بها للأفراد و الجماعات، و معاملتهم على قدم المساواة دون تمييز على أسس العرق ،الدين،اللغة،أو الإنتماء السياسي، و يقتضي ذلك تغييرا جذريا في أساليب تسيير و إدارة أجهزة الدولة و مراقبة الموظفين ضمانا للإحترام الكامل للقوانين و تطبيقها بصرامة...يحقق هذا في الوقت ذاته ،مصداقية الدولة و هيبتها و حماية مؤسساتها من التلاعب و تحويلها إلى أدوات طيعة في أيدي جماعات وصولية ذات مصالح خفية...(30)

كما أن علاج ظاهرة الفساد السياسي لا يمكن أن يتم إلا من خلال الإصلاح السياسي الموجود،و ربما تهدف على المدى البعيد إلى تغيير النخب السياسية و حتى إلى القوانين الأساسية و الدساتير من أجل طرح رؤية وطنية للتعامل معه بهدف تحقيق هدف واحد و أكيد هو إصلاح الخلل في النظام السياسي..،و إن احترام الدولة لحقوق الإنسان أصبح متوقفا على مدى إعلانها عن هذا الإحترام من خلال:

- ✓ -النص على مختلف حقوقها الإنسانية في قوانينها الداخلية و في مقدمتها دستور الدولة..
- ✓ -العمل على الإحترام الفعلي لتلك الحقوق و وضع ضمانات كافية لذلك...

أما على نطاق أوسع فإن احترام الدولة لحقوق الإنسان يتجلى من خلال العمل على مسايرة الجهود الدولية لتعزيز و حماية حقوق الإنسان،سواء من خلال المشاركة في إعداد الإتفاقيات الدولية و تنظيم المؤتمرات الدولية و إنشاء المؤسسات المعنية بحقوق الإنسان،أو من خلال إقرار الجهود المبذولة من المجتمع الدولي في هذا المجال بالإنظمام إلى المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان و الإلتزام الفعلي بها،و مساعدة المنظمات الدولية الحكومية والغير حكومية العاملة في مجال حقوق الإنسان والتعاون معها(31)

في مقابل ذلك فإن الديمقراطية بطروحاتها الفكرية المذهبية المختلفة لا تعدو في أساسها إلاّ أن تكون أسلوبا من أساليب الممارسة السياسية لحل التناقضات بين الفرد و مصلحته من جهة و بين الجماعة و مصلحتها من جهة أخرى،و ذلك في محاولة لإحداث التوازن بين إرادة الفرد و إرادة الجماعة التي تمثلها السلطة،باعتبار أن الإرادتين تشكلان طرفي المشكلة السياسية و التي يرتكز جوهرها في من تكون له الإرادة العليا في المجتمع –الجماعة أو الفرد– لأن من يملك تلك الإرادة العليا داخل المجتمع هو الذي تكون بيده سلطة الأمر العليا أي السيادة..(32)

إن فلسفة الحكم الديمقراطي الجيد تنطلق من إعادة بناء منطق الدولة المعاصرة المنتجة للكفاءة و المؤسسة على احترام قدسية حقوق الإنسان إنطلاقا من متغيرات ثلاث:الشرعية كعملية و المشروعية بالآداء،التداول على السلطة كنتيجة بانتخابات دورية،الفعالية كنتيجة محققة للإستقرار السياسي و بالنتيجة فلسفة الحكم الديمقراطي الجيد تقوم على المعايير التالية:

*معيار المشاركة

*معيار التمثيل

*معيار الأداء

*معيار المسؤولية

*معيار الجزاء

*معيار جودة الحكم"(33)

إن التوازن السياسي لا يتحقق في المجتمع و لن تظهر آثاره على أرض الواقع إلا في ظل نظام قانوني عادل يضمن للمحكومين حرية اختيار أحسن الحاكمين بإرادتهم الحرة المعبرة البعيدة عن أي شكل من أشكال الضغط

و الإكراه و الخالية من أي لون من ألوان الغش و التزوير مهما كان نوعه و كيفما كان مصدره و دواعيه،و بغيرسلوك هذا الطريق فإن الأمور ستؤدي حتما إلى فقد الثقة بين الحاكم و المحكوم و بالتالي زعزعة قيمة الحرية بمعناها الإنساني الشامل و عودة الصراع من جديد بمعناه السياسي و ذلك كنتيجة طبيعية و رد فعل معاكس للقهر السياسي الذي تمتهن بسببه حريات الفرد و حقوقه و تصادر فيه إرادته و ما ينتج عن ذلك من إستغلال و استبداد إقتصادي و اجتماعي لأفراد الجماعة.. (34)

مراجع المقال:

1-فيلالي صالح:المجتمع المدني و إشكالية الديمقراطية في الجزائر،مشروع بحث غير منشور،معهد علم الإجتماع،جامعة قسنطينة 1995 ص 1

2-وجيه كوثراني:ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية و الإسلامية ،في الحركات الإسلامية و الديمقراطية،دراسات في الفكر و الممارسة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت1999 ص 346

3-د.رشيد الحاج صالح:الاستبعادالسياسي،مارس 2010، 8:05،على:http://socio.montadarabi.com

4-نفس المرجع

5- فوزي نورالدين:العنف السياسي و أزمة الدولة الحديثة في الوطن العربي في العنف والمجتمع، أعمال الملتقى الدولي الأول،جامعة بسكرة،مطبوعات دار الهدى للنشر و التوزيع،الجزائر،2003-2004 ص 610

6-نفس المرجع ص 618

7-د. خليفة سنهوري يومه الأحد 13 مارس 2011، في: دراسات وأبحاثwww.diae.net

8-علي وطفة:مظاهر التسلط في الثقافة العربية المعاصرة نالجزائر نمجلة العلوم الإنسانية جامعة منتوري عدد 11 ،1999 ص 14

9--برنامج الأمم المتحدة الإنمائي:مكافحة الفساد لتحسين إدارة الحكم،شعبة التطوير الإداري و إدارة الحكم،مكتب السياسات الإنمائية،1998 ،ص 2

10-علي المقابلة:الفساد المالي في إطار دولي،أسبابه و أساليب قياسه و طرق مكافحته في مجلة العلوم الإنسانية عدد 22 ديسمبر 2004،جامعة قسنطينة،مطبعة دار الهدى، الجزائر.

11-محمود عبد الفضيل:الفساد و تداعياته في الوطن العربي،مجلة المستقبل العربي،العدد 243،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروتمارس 1999،ص 4

12-خلاف وليد:دور المؤسسات الدولية في ترشيد الحكم المحلي،رسالة ماجستيرغيرمنشورة،قسم العلوم السياسية،جامعة قسنطينة،2009-2010، ص أ

13- م ن

14-عماد صلاح عبد الرزاق الشيح داود:الفساد و الإصلاح،منشورات إتحاد الكتاب العرب أدمشق 2003،ص 28

15-الفساد السياسي على www.google.fr

16- برهان غليون :بناء المجتمع المدني في الوطن العربي:العوامل الخارجية و الداخلية،في مجلة نقد،مجلة دراسات و نقد إجتماعي،الجزائرالعدد السابع،ص 13

17-نفس المرجع

18- هيثم مناع،نفس المرجع.
19- نعيمة نصيب:الحكم الرشيد و إشكالية حقوق الإنسان،في الحكم الرشيد و استراتيجيات التغيير في العالم النامي،بحوث و أوراق عمل الملتقى الدولي المنعقد يومي 08-09 أفريل 2007 ،جامعة سطيف،منشورات إقرأ ، ص 67
20-هادي محمود:حول مفهوم حقوق المرأة و علاقته بمفهوم حقوق الإنسان،الحوار المتمدن العدد419 الصادرة بتاريخ 8-3-2003 على www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=1078
21- فهمية شرف الدين:حقوق الإنسان والإشكالية الإجتماعية في الوطن العربي،في حقوق الإنسان في الفكر العربي دراسات في النصوص،بيروت،م د وع،الطبعة الأولى،2002، ص471.
2-Les dimensions de la sécurité humaine p 28 sur2
;www.hdr/com_1994_fr_chap2.pdf
23- عبد الله عطوي:السكان و التنمية البشرية،دار النهضة العربية،بيروت،ط1 ، 2004،ص38
24-بومعزة فطيمة:الآليات القانونية لحماية حقوق الإنسان في الوطن العربي،مذكرة ماجستير غير منشورة،كلية الحقوق،جامعة قسنطينة،2008-2009 ،ص أ
25-نعيمة نصيب،نفس المرجع ص64
26-راضية بوزيان:المجتمعات العربية بين المواطنة و الإستبعاد الإجتماعي في ظل العولمة المظاهر و التداعيات –مقاربة سوسيولوجية تحليليةنورقة علمية قدمت في الملتقى الدولي حول:المجتمع العربي بين الإستبعاد و الإحتواء الإجتماعي في ظل المتغيرات المعاصرة،يومي 30-31 أكتوبر 2011 جامعة مسيلة الجزائر
27- زكية ستي:البطالو الإقصاء الإجتماعي ،مجلة دراسات إقتصادية،مركز البصيرة للبحوث و الدراسات الإنسانية ،العدد السابع ، الجزائر 2007 ص 126
28-أحمد خطابي:بطالة الشباب في الوطن العربي،في مجلة البحوث و الدراسات الإنسانية عدد 5،منشورات جامعة سكيكدة ،الجزائر 2010 ،ص 125
29- عادل شيهب:الفقر و الإنحراف الإجتماعي،رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في علم الإجتماع،جامعة قسنطينة2007-2008 ، ص111-112
30- عنصر العياشي:سوسيولوجيا الديمقراطية و التمرد بالجزائر،القاهرة دار الأمين للطباعة و النشر و التوزيع ط 1، 1999،ص175
31 بومعزة فطيمة:الآليات القانونية لحماية حقوق الإنسان في الوطن العربي،مذكرة ماجستير غير منشورة،كلية الحقوق،جامعة قسنطينة،2008-2009 ،ص 1
32-سعيد صبحي عبده:شرعية السلطة و النظام في حكم الإسلام،داسة مقارنة ،دار النهضة العربية، القاهرة،1999 ص 43
33-رمضان بن شعبان:الديمقراطية الإلكترونية كبديل لتفعيل المشاركة السياسية،رسالة ماجستير غيرمنشورة،جامعة قسنطينة،قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2009،2010 ص 1
34-خلاف وليد خلاف وليد:دور المؤسسات الدولية في ترشيد الحكم المحلي،رسالة ماجستير غير منشورة،قسم العلوم السياسية،جامعة قسنطينة،2009-2010،:ص36

....

تسيير الموارد البشرية من منظور استراتيجي

د. تريكي حسان

قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية،

جامعة الطارف.

ملخص:

لقد تعددت الكتابات والأبحاث التي تناولت الاتجاه الاستراتيجي في تسيير الموارد البشرية، الا أن البعد العملي لتسيير الموارد البشرية وفق هذا المنظور لم ينل حظه من الاهتمام، مما يجعل الآليات والممارسات التي تتجسد من خلالها أفكار ومبادئ هذا الاتجاه غير واضحة المعالم. وعليه يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على أنشطة وممارسات تسيير الموارد البشرية من منظور استراتيجي، مع التركيز على أنشطة؛ التكوين، الإتصال، التحفيز والمشاركة في إتخاذ القرارات.

الكلمات الدالة: الاتجاه الاستراتيجي – تسيير الموارد البشرية – الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية.

– مقدمة:

عرفت أنشطة وممارسات تسيير الموارد البشرية تطورا عبر الزمن، وهذا بفضل إسهامات مختلف المدارس الفكرية. فبالرغم من أن هذه المدارس قد توصلت إلى نتائجها من منطلقات مختلفة ووجهات نظر معينة، إلا أنها في النهاية تتكامل لتشكل الأساليب الحديثة في تسيير الموارد البشرية، والتي من شأنها تحقيق الفعالية والنجاعة المطلوبة في التنظيمات. وفي هذا المقال سنهتم بدراسة وتحليل المدخل الإستراتيجي في تسيير الموارد البشرية، وذلك من خلال تسليط الضوء على مبادئ وأفكار هذا الاتجاه، وإبراز وجهة نظره حول أهم أنشطة وممارسات تسيير الموارد البشرية والمتمثلة في: التكوين، الاتصال، التحفيز والمشاركة في إتخاذ القرارات.

أولا– ماهية التفكير الإستراتيجي:

لقد مرت المجتمعات الصناعية بثورتين أساسيتين وتعيش الآن أكثر الثورات نضجا في ميدان الأعمال، حيث مرت بالثورة الصناعية التي استلزمت توفر إدارة صناعية مهمتها الأساسية زيادة الإنتاجية لمواجهة الطلب على السلع والخدمات، ثم جاءت بعد ذلك ثورة المستهلكين التي تطلبت توفر إدارة تسويقية لإكتشاف حاجات وأذواق المستهلك تمهيدا للإنتاج، وتعيش المجتمعات اليوم ثورة من نوع آخر، هذه الثورة هي ثورة المعلومات التي جاءت بنوع آخر من الإدارة هي الإدارة الإستراتيجية[1]. فعالمنا اليوم يتميز بالتغير المستمر والسريع في الأفكار والتكنولوجيا، ويتميز بكثافة وحدة المنافسة، كل ذلك شكل أكبر التحديات التي تواجهها المؤسسات، مما أدى إلى ظهور الحاجة إلى تبني تفكير إستراتيجي لمواجهة التغير ومواكبة التطور.

فالتفكير الإستراتيجي هو تفكير استكشافي، شمولي ومتكامل يسمح ببناء رؤية بعيدة الأمد، من خلال دراسة وفهم بيئة العمل الداخلية والخارجية، وهو ما يساعد المؤسسة على تخصيص مواردها وإستغلالها إستغلالا أمثلا لتحقيق ميزة تنافسية.

ويحقق التفكير الإستراتيجي للمؤسسة العديد من المزايا منها[2]:

- وضوح الرؤية المستقبلية والقدرة على إتخاذ القرارات الإستراتيجية.
- القدرة على تحقيق التفاعل البيئي في المدى البعيد.
- تدعيم المركز التنافسي للمؤسسة.
- تخصيص الموارد والإمكانيات بطريقة فعالة.
- تحقيق تكامل الأهداف الرئيسية والممارسات والتصرفات التنظيمية في كيان واحد متماسك.
- تحقيق النتائج الاقتصادية والمالية المرضية.

والتفكير الإستراتيجي مستوحى من الميدان العسكري، حيث عرفت فترة الستينات انتقال عدة مفاهيم عسكرية إلى المؤسسة، وقد ساهم في ذلك إلتحاق عدد كبير من ضباط الجيش الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية بالمجموعات الكبرى كبوينغ، جنرال إلكتريك، جنرال موتورز، فورد.. ومحاولتهم تطبيق أفكارهم وخبراتهم العسكرية على مستوى المؤسسات التي إلتحقوا بها[3].

ومن أبرز الباحثين الذين ساهموا في تطور التفكير الإستراتيجي، نجد إغور أنسوف Igor Ansoff، الذي أدخل في نهاية الستينات مفهوم التخطيط الإستراتيجي وساهم في إرساء قواعد التفكير الإستراتيجي، كما وضع تقنيات لممارسة الإدارة الإستراتيجية. وفي فترة السبعينات توسع التفكير الإستراتيجي وتم استبدال مفهوم التخطيط الإستراتيجي بمفهوم أوسع هو الإدارة الإستراتيجية.

ومع التغير السريع والمستمر الذي يميز البيئة التنظيمية وحدة المنافسة، ازداد توجه المؤسسات أكثر فأكثر في السنوات الأخيرة لتبني التفكير الإستراتيجي، من خلال إتباع استراتيجية تمكنها من مجابهة التحديات ومواكبة التغييرات وتحقيق ميزة تنافسية تحافظ من خلالها على بقائها وإستمراريتها. وهذا ما يؤكده غاري هامل Gary Hamel الذي يمثل أحد المفكرين البارزين في المجال الإستراتيجي في التسعينات حيث يقول: "إن القدرة على الابتكار الإستراتيجي تمثل أكبر تحدي تنافسي بالنسبة لمؤسسات العالم بأكمله"[4].

ثانيا– ظهور الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية :

عرف التفكير الإستراتيجي في منتصف السبعينات تطورا وتوسعا ليشمل الموارد البشرية في المؤسسة، مما أدى إلى ظهور الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية. ومما ساهم في ظهور الحاجة إلى الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية هو إكتشاف الدور الأساسي والهام الذي تلعبه الموارد البشرية في تحقيق الفعالية التنظيمية وخلق الميزة التنافسية. إضافة إلى أهمية إشراك وإدماج وظيفة تسيير الموارد البشرية في الإستراتيجية لمواكبة التغيرات السريعة والمستمرة التي تميز البيئة التي توجد فيها المؤسسة.

وتجد الكتابات والأبحاث التي تعالج تسيير الموارد البشرية من خلال منظور إستراتيجي جذورها ومفاهيمها الأساسية في تلك المفاهيم الاقتصادية التي قدمها شولتز Shultz في الستينات، من خلال نظرية رأس المال البشري التي حصل نتيجة لها على جائزة نوبل عام 1979.

فقد قدمت نظرية رأس المال البشري لشولتز مفاهيما أكثر عمقا للأفراد، فتحولت إدارة الأفراد إلى إدارة الموارد البشرية أسوة بالموارد الأخرى في المؤسسة. من هنا كان من ضروري تبني وجهات نظر جديدة تجاه الموارد البشرية تختلف عن وجهات النظر التقليدية، تدرك الأهمية الحقيقية والدور الأساسي الذي تلعبه الموارد البشرية في تحقيق الفعالية والميزة التنافسية، فتم الإتجاه إلى مفهوم أكثر شمولا لتسيير الموارد البشرية، هو المفهوم الإستراتيجي[5]. إن الفكرة الأساسية وراء هذا التوجه الشامل والمتكامل هي التنسيق بين جميع موارد المؤسسة بما فيها الموارد البشرية، وذلك لضمان تنفيذ إستراتيجيها الرئيسية في ظل تغيرات البيئة الداخلية والخارجية.

ثالثا– أسس ومبادئ الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية:

يركز مدخل الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية على دراسة وتحليل أنشطة الموارد البشرية وربطها بغايات وأهداف وإستراتيجيات المؤسسة، وفي ظل هذا المدخل يتم الربط بين جهود تخطيط الموارد البشرية والتوجهات الإستراتيجية للتنظيم، حيث يصبح العنصر البشري أحد الأسلحة لتحقيق ميزة تنافسية وتحسين أوضاع المؤسسة السوقية ونتائج أعمالها[6]. وأغلبية التوصيات التي جاء بها مدخل الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية، ليست جديدة، فقد سبق للمدارس السابقة وأن أكدت عليها، انشغالات المسيرين بقيت نفسها؛ الرقابة، التخطيط، الإنتاجية، والمردود، الشيء الجديد هو الوصول إلى تقاسم هذه الأهداف مع الأفراد، ليس من خلال قواعد وإجراءات معدة مسبقا، ولكن عن طريق قيم ومقاييس يعترف بها ويتقاسمها جميع أعضاء التنظيم[7].

وفي ظل الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية المسؤوليات واضحة ومحددة، المسيرون لهم مسؤولية تسييرية تتمثل في الملاءمة بين قراءاتهم للمحيط والقدرة التنظيمية الواجب خلقها، الأفراد هم مسؤولون عن الملائمة بين كفاءاتهم وأدائهم الفردي الضروري لإشباع حاجات الزبائن، وتقوم الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية على الفرضيات الأساسية التالية[8]:

1. التنظيمات هي أنساق مفتوحة، النجاعة والفعالية فيها تتعلق بطريقة التوفيق بين مختلف مكونات النسق وبين النسق ومحيطه، وهذا ما يبرز الحاجة إلى إنشاء علاقة بين تسيير الموارد البشرية والتخطيط الإستراتيجي وتطوير ثقافة ملائمة.
2. الأفراد قادرون على تطوير قدراتهم وكفاءاتهم وإنجازاتهم في حالة ما إذا توفرت بيئة عمل تشجعهم على ذلك، والأفراد يشكلون رأس مال اجتماعي، وليس تكلفة متغيرة بالنسبة للتنظيم.
3. توازن السلطات هو عامل مهم للانفتاح، التعاون والمشاركة، وهذا ما يشكل اختلاف بارز مع الفرضية القديمة للرقابة التسييرية، التي من شأنها ضمان السلطة والفعالية في التنظيمات.
4. فتح الإتصال يساهم في خلق الثقة والإقبال على العمل بدلا من وجود علاقة اصطدام، إنه من الأفضل تشجيع تقارب المصالح بين العاملين وصاحب العمل.
5. العاملون يصبحون متحفزين أكثر والتنظيم أكثر نجاعة إذا كانت أهداف التنظيم تم تقبلها والاعتراف بها على أنها مشروعة من طرف الجميع.

6. الأفراد عندما يشاركون في التعرف على المشكلات وإيجاد الحلول يصبحون معنيون أكثر بالإختيارات الإستراتيجية المتوصل إليها في نهاية عملية المشاركة هذه، وهذا ما يتناقض مع مبدأ الرقابة الإشرافية أين فقط اختيارات من هم في أعلى الهرم تؤخذ بعين الإعتبار.

إضافة إلى ما سبق يؤمن المفهوم الإستراتيجي للموارد البشرية بوجود اختلافات بين الأفراد من حيث قدراتهم وخبراتهم وتفضيلاتهم، وهذا ما يستوجب عدم إخضاعهم لنفس المعاملة. كما يعالج رواد الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية موضوع تغير التنظيمات من منظور يرتكز على الإبداع، المسؤولية، التعاون وإشراك الموارد البشرية. وتتوقف قدرة المؤسسة على تبني الإتجاه الإستراتيجي لإدارة مواردها البشرية على قدرتها على تنمية بيئة تكون فيها[9]:

- الموارد البشرية متضمنة في كل قرارات العمل الاستراتيجية.
- الموارد البشرية عنصرا متكاملا مع عناصر العمل الأخرى.
- القرارات المتعلقة بالموارد البشرية منبثقة أساسا من حاجة العمل الفعلية.
- أنشطة الموارد البشرية متكاملة وداعمة لبعضها البعض بدلا من معاملتها كأنشطة مستقلة.

رابعا– عملية الإدارة الإستراتيجية :

تتكون عملية الإدارة الإستراتيجية من ثلاثة مراحل مترابطة هي[10]:

أ. صياغة الإستراتيجية

ب. تنفيذ الإستراتيجية

ج. التقييم والرقابة الإستراتيجية

أ. **صياغة الاستراتيجية** : تعتبر هذه المرحلة أهم مرحلة في عملية الإدارة الإستراتيجية، لهذا حظيت بإهتمام كبير من طرف الباحثين، وخلالها يحاول فريق التخطيط الإستراتيجي، الوصول إلى قرارات بشان التوجهات الإستراتيجية المستقبلية، ويستلزم ذلك المرور بمجموعة من المراحل الفرعية المتتابعة والتي تشمل تحديد رسالة المؤسسة وأهدافها الرئيسية، التحليل البيئي الخارجي والداخلي بغرض الوقوف على الفرص والتهديدات ونواحي القوة والضعف، تنمية البدائل الإستراتيجية، ثم تقييم هذه البدائل في ضوء قدرتها على تحقيق الأهداف والغايات التنظيمية، وتنتهي هذه المرحلة بإختيار الاستراتيجية .

وفي هذه المراحلة تطرح مسألة إدماج الموارد البشرية في الإستراتيجية التنظيمية من خلال تحديد الحاجيات من الموارد البشرية التي تتطلبها الإستراتيجية، تكوين رؤية حول متطلبات المستقبل وتحديد السلوكات والقيم والإتجاهات الواجب تغييرها والتي لا تتماشى والتوجه الإستراتيجي للمؤسسة[11].

ب. **تنفيذ الإستراتيجية:** في هذه المرحلة يتم تنفيذ الإستراتيجية التي تم اختيارها ويتطلب التنفيذ تخصيص الموارد اللازمة وترتيب العمليات والإجراءات التنظيمية والهيكل التنظيمي لتتماشى مع الإستراتيجية

التنظيمية. وتتطلب هذه المرحلة توفير قيادة تنظيمية تؤيد الإستراتيجية، وتوفر الأعداد والمهارات البشرية والكفاءات المطلوبة، كما يتم إعداد نظام حوافز يحفز العاملين على بذل الجهود لتحقيق الأهداف الإستراتيجية.

ج. **التقييم والرقابة الإستراتيجية:** يمكن تحديد مفهوم التقييم والرقابة الإستراتيجية، بأنه ذلك النظام الذي يساعد الإداريين على قيامهم بتقييم مدى التقدم الذي تحرزه المؤسسة لتحقيق أهدافها، وفي تحديد بعض مجالات التنفيذ التي تحتاج إلى عناية وإهتمام أكبر[12]. وتتمثل عملية تقييم الاستراتيجية في مجال الموارد البشرية في تقييم تأثير ممارسات وأنشطة تسيير الموارد البشرية على الفعالية التنظيمية كتأثيرها على الأداء، الدافعية، الولاء والرضا الوظيفي.

خامسا– أنشطة وممارسات تسيير الموارد البشرية من منظور إستراتيجي:

يشير مفهوم تسيير الموارد البشرية (gestion des ressources humaines "GRH") إلى " مجموعة النشاطات التي تهدف إلى تسيير مواهب وطاقات الأفراد من أجل تحقيق المهام الإستراتيجية والأهداف التنظيمية "[13].

كما يعرف جوزيف بيير Joseph Pierre تسيير الموارد البشرية بأنه: " وظيفة التسيير حيث الهدف هو تصور، تخطيط ومراقبة مجموعة متداخلة ومترابطة من العمليات (processus) والعناصر المسهلة التي تهدف من جهة إلى الإستخدام الفعال للموارد البشرية، أي كل ما يتعلق بإقتناء، استخدام، تنمية وتحفيز أعضاء التنظيم، ومن جهة أخرى تسعى إلى ضمان ديمومة المؤسسة كجماعة اجتماعية خاضعة لضغوطات وتوترات داخلية وخارجية "[14].

وتسيير الموارد البشرية هو نشاط يمارس بصفة واسعة من طرف جميع المسؤولين في مختلف المستويات الهرمية حيث يشتمل على بعدين أساسين[15]:

1. **البعد العملياتي** (La dimension opérationnelle): يضم كل النشاطات المتعلقة بإقتناء، تعيين، تنمية والمحافظة على الموارد البشرية في التنظيم.
2. **البعد الطاقوي** (La dimension énergétique): ويشمل كل النشاطات المتعلقة بخلق والمحافظة على مناخ تنظيمي أو بيئة عمل مرضية ومحفزة للأفراد.

ولأنشطة وممارسات تسيير الموارد البشرية أهمية كبيرة في تحقيق الأهداف الإستراتيجية كالاتصال، التكوين، التحفيز والمشاركة في اتخاذ القرارات، والتي سنتطرق إليها بإختصار وذلك لإبراز أهميتها في تحقيق النجاح الإستراتيجي.

أ– **الإتصال:** يعتبر الإتصال أحد الوظائف الحيوية والوسائل الفعالة في تحقيق النجاعة والفعالية داخل التنظيمات، وتتعلق عملية الإتصال بتدفق المعلومات ونقل المعاني وتبادل التأثير بين الأفراد، ويعرف الإتصال التنظيمي بأنه "عملية هادفة تتم بين طرفين أو أكثر وذلك لتبادل المعلومات والآراء وللتأثير في المواقف والإتجاهات"[16]. ويساعد الإتصال الجيد على أداء الأعمال بطريقة أفضل ويساهم في تحقيق التنسيق والتعاون

وتكامل الجهود بين مختلف الفاعلين. وكذلك توضيح الرؤية لديهم وتجندهم لبلوغ الأهداف التنظيمية المسطرة .كما أن الإتصالات السيئة تؤدي إلى الصراع بين الأفراد، وعدم التنسيق وتشتت الجهود وغموض الأهداف وإنخفاض الروح المعنوية لدى العاملين، وضعف شعورهم بالإنتماء والولاء للمؤسسة.

ومن منظور استراتيجي يحقق الإتصال توضيح الرؤية لدى العاملين وتدعيم المواقف والاتجاهات الداعمة للاستراتيجية المختارة، فعن طريق قنوات الإتصال المختلفة يتم إمداد العاملين بكل المعلومات والبيانات حول التوجهات الإستراتيجية للمؤسسة ومتطلبات تحقيقها، كما يتم توضيح المهام والأدوار لهم وإيصال آرائهم وإقتراحاتهم.

ونظرا لأهمية الإتصال في تحسين صورة المؤسسة لدى أفرادها تم إنشاء على مستوى المؤسسات ابتداء من ثمانينات القرن الماضي، وظيفة ''الإتصال الداخلي'' تقوم بإصدار مجلات وجرائد ونشرات داخلية خاصة بالمؤسسة[17]. ليتطور الاتصال التنظيمي مع تطور تكنولوجيات الاعلام والاتصال، وذلك من خلال ظهور شبكات الاتصال الداخلي المعلوماتية intranet .

ب– التكوين: يعرف التكوين بأنه ''عملية تعلم تتضمن اكتساب مهارات، مفاهيم وقواعد أو إتجاهات لزيادة تحسن أداء الفرد''[18]، وهو يكتسي أهمية كبيرة خاصة في ظل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية التي تؤثر بدرجة كبيرة على أهداف واستراتيجيات المؤسسة، ومن ناحية أخرى فإن التغيرات التنظيمية تزيد من حاجة الفرد لتحديث مهاراته واكتساب مهارات جديدة. ومن هنا أصبح التكوين أحد الأدوات الهامة التي تعتمد عليها التنظيمات في إحداث وقيادة التغيير، فهو وسيلة لتعلم مهارات ومعارف وأنماط سلوك وقيم وإتجاهات تساعد على تحقيق أهداف التغيير.

أما من منظور استراتيجي، فلا يوجد مجال لإظهار الإتساق بين أنشطة الموارد البشرية والخطط الإستراتيجية على مستوى المؤسسة أفضل من مجال نشاط التكوين، فكلما إرتبط النشاط التكويني بإستراتيجية العمل كلما ساهم في تحقيق الفعالية الإستراتيجية[19].

فمن خلال عملية التكوين يمكن توفير الطاقات البشرية والمهارات والكفاءات التي تساهم في مسايرة التغيرات وخلق ميزة تنافسية في ضوء الإستراتيجية المتبعة من طرف المؤسسة. وحتى يحقق التكوين النتائج المرجوة، منه لا بد من تحديد دقيق للإحتياجات التنظيمية في مجال التكوين وتصميم برنامج تكوين يخدم الأهداف الإستراتيجية ومتابعة وتقييم عملية التكوين.

ج – التحفيز: إن أحد أهم الأهداف الأساسية التي تسعى التنظيمات اليوم لتحقيقها هو ضمان استمرار أداء أفرادها بأعلى قدر من الكفاءة والفعالية، ولتحقيق ذلك نجدها تولى أهمية خاصة لدوافع العاملين وتبحث عن طرق فعالة لتحفيزهم مستعينة بذلك بنتائج البحوث و الدراسات في مجال السلوك التنظيمي.

وتعرف الدافعية بأنها ''العملية التي يتم فيها توجيه السلوك نحو إشباع حاجات محددة وصولا إلى هدف ما. والدافع يمثل قوة داخلية لدى الفرد تعمل على توجيه السلوك في اتجاه معين وقوة معينة''[20]. فالدوافع إذن هي

قوى داخلية تحرك السلوك وتوجهه، وهي تتمثل في الرغبات والحاجات التي يسعى الفرد لإشباعها. أما الحوافز فتعرف بأنها ''تلك المؤثرات الخارجية التي تشجع الإنسان وتحفزه للأداء أفضل''[21]. وتعتبر وظيفة التحفيز إحدى أهم الوظائف في عملية تسيير الموارد البشرية، وهي تتخذ عدة صور وتؤثر تأثيرا مباشرا على أداء العاملين وروحهم المعنوية ورضائهم الوظيفي، ونظام الحوافز الفعال هو الذي لديه القدرة على تحقيق الأهداف التنظيمية والأهداف الذاتية للأفراد معا فتتحقق مصلحة التنظيم والفرد معا.

ومن منظور استراتيجي يؤدي ارتباط نظام الحوافز وسياسات الأجور والمزايا المختلفة بإستراتيجية المؤسسة إلى تحسن مستوى الأداء وتدعيم الولاء ويؤثر إيجابا على مستوى رضا العاملين ودافعيتهم نحو العمل. ومن خلال تصميم نظام حوافز فعال يمكن تدعيم السلوكات التي تتفق وتحقق الأهداف الإستراتيجية ومكافأة العاملين الذين يظهرون أداء متميز.

وتحاول أنظمة الحوافز أن تربط بين الأداء و الحوافز من خلال إيجاد علاقة إرتباطية قوية بينهما، مما يزيد شعور الفرد بهذه العلاقة، فيحاول دائما أن يحسن من أدائه طمعا في الحصول على المكافأة.

د – المشاركة في إتخاذ القرارات: تعني المشاركة في إتخاذ القرارات ''إشراك فرق العمل في اتخاذ القرارات المختلفة عن طريق التعبير عن آرائهم ومقترحاتهم في كل ما يتعلق بنواحي العمل، وكل ما يتعلق بمصالحهم ومصالح المؤسسة وتوفير جو من الثقة والإحترام والصراحة في مناقشة تلك الموضوعات''[22]. وتعتبر المشاركة في إتخاذ القرارات أهم وسائل تطوير وتنمية شخصية العامل وإزدهارها، وذلك بالنظر إلى ما توفره من أمن وطمأنينة نفسية وسلم إجتماعي ورفع معنويات الأفراد أثناء أدائهم لأعمالهم عبر أنسنه بيئة العمل وديمقراطية علاقات العمل[23]. كما أن المشاركة في إتخاذ القرارات لها تأثير إيجابي على نفوس العاملين وتزيد من دافعيتهم نحو العمل، وهي تشكل أسلوبا جيدا لتنمية الرقابة الذاتية وروح المبادرة وتشجع على الإبداع والإبتكار.

وفي الإدارة الإستراتيجية تتولى الإدارة العليا إتخاذ القرارات الإستراتيجية التي من شأنها تنفيذ الإستراتيجية المتبعة. ولتحقيق المرونة وضمان مشاركة الأفراد في إتخاذ القرارات التي تساهم في التنفيذ الصحيح للإستراتيجة، توضع قوانين وبرامج تسهم في تجزئة المشكلات الكبيرة إلى وحدات صغيرة يمكن لصانع القرار من أن يتعامل معها، أي وضع حدود للمجالات التي تحتاج إلى قرارات رشيدة حولها[24].

– خلاصـة :

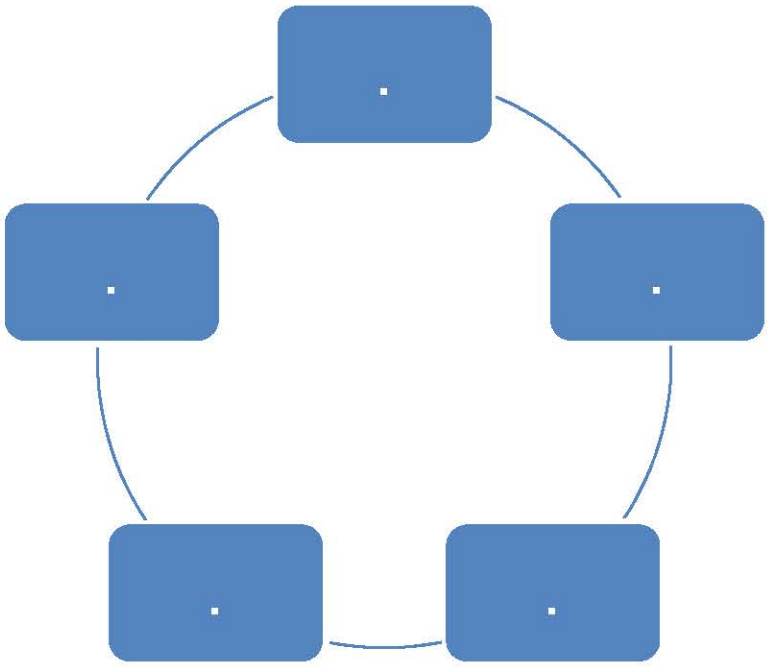
من خلال تحليلنا السابق يتضح لنا أن المدخل الإستراتيجي لتسيير الموارد البشرية، قد تبنى وجهات نظر جديدة تجاه الموارد البشرية تختلف عن وجهات النظر التقليدية. فهذا المدخل يعتبر الموارد البشرية كمورد استراتيجي تلتف حوله بقية الموارد الأخرى، حيث تلعب دورا في رؤية وتكامل فرص العمل، وعلى المؤسسة إدماج العامل البشري في جميع مشاريعها، وأخذه بعين الإعتبار عند اختيار استراتيجياتها. فالاتجاه الاستراتيجي ينظر لأنشطة وممارسات تسيير الموارد البشرية نظرة متكاملة وداعمة لبعضها البعض، ويدرج الموارد البشرية في كل القرارات الإستراتيجية، وخلال مختلف مراحل العملية الاستراتيجية، فهو يركز على تعاون وإشراك

الموارد البشرية وتوفير مناخ يشجع على الإبداع والتطور. وعليه يسمح الاتجاه الإستراتيجي ببناء رؤية مستقبلية بعيدة الأمد، تمكن المؤسسة من مسايرة التغيرات وتدعيم مركزها التنافسي، وبالتالي الحفاظ على بقائها ونموها وازدهارها.

المراجـع:

1. عبد السلام أبو قحف: أساسيات الإدارة الإستراتيجية، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 3، 1997، ص23.
2. جمال الدين محمد المرسي: الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية، مدخل لتحقيق ميزة تنافسية لمنظمة القرن الحادي والشعرين، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2003، ص92.
3. Armand Dayan et autres: Manuel de gestion, volume 1, Ellipses édition, Paris, 1999, p130.
4. Carol Kennedy: Toutes les théories du management, les idées essentielles des auteurs les plus souvent cités, Laurent du Mesnil éditeur, France, 3ème édition, 2003, p. 120.
5. راوية حسن: إدارة الموارد البشرية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 344.
6. جمال الدين محمد المرسي: الإدارة الإستراتيجية للموارد البشرية، مدخل لتحقيق ميزة تنافسية لمنظمة القرن الحادي والعشرين، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2003.، ص 102.
7. Armand Dayan et autres : Opcit, p. 33.
8. Ibid : p.. 332.
9. راوية حسن: لتخطيط وتنمية الموارد البشرية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص 95.
10. كاظم نزار الركابي: الإدارة الإستراتيجية، العولمة و المنافسة، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ص 29 .
11. جمال الدين محمد المرسي: مرجع سابق، ص94.
12. كاظم نزار الركابي: مرجع سابق، ص ص 297-298.
13. Shimon L. Dolan et autres: La gestion des ressources humaines, Editions du Renouveau Pédagogique, Canada, 3ème édition, 2002, p. 05.
14. Laurent Belanger et autres: Gestion des ressources humaines, une approche globale et intégrée, Gaëtan Morin éditeur, Canada, 3ème impression, 1984, p. 44.
15. Ibid: p. 27.
16. مصطفى عشوي: **أسس** علم النفس الصناعي والتنظيمي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ، ص141.1992
17. Armand Dayan et autres : Opcit, p. 332.
18. راوية حسن: إدارة الموارد البشرية، رؤية مستقبلية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2002، ص 163.
19. راوية حسن: لتخطيط وتنمية الموارد البشرية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص 105.

20. جمال الدين محمد المرسي: مرجع سابق، ص، 468.
21. جمال الدين لعويسات: السلوك التنظيمي و التطوير الإداري، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، د ت، ص21.
22. فاروق مداس: التنظيم وعلاقات العمل، مؤسسة الإخوة مدني، الجزائر، 2002، ص 81.
23. بشاينية سعد: تنظيم القوى العاملة في المؤسسات الصناعية الجزائرية، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 2002، ص 221.
24. كاظم نزار الركابي: مرجع سابق، ص 248.
25. حمداوي وسيلة: إدارة الموارد البشرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004، ص ص31-32 .



.....

.....

الخلفيات المتحكمة في تبني الزاوية الدرقاوية بالمغرب لنهج المقاومة والدعوة إلى الجهاد

قاسم الحادك

كلية الآداب سايس فاس المغرب

مقدمة:

تعتبر الزاوية الدرقاوية من الزوايا القليلة التي تحركت في بنياتها آليات المقاومة وتبنت مواقف معارضة للاحتلال الفرنسي، وأعلنت جل زعاماتها الصوفية والقبلية عن رفضها القاطع ومعارضتها الشديدة للمشاريع الاستعمارية، وعملت على تنظيم المقاومة والدعوة إلى الجهاد. هذا التوجه الذي اختاره الدرقاويون جعلهم حالة استثنائية بين غالبية الزوايا والطرق الصوفية التي اتسمت مواقفها بالسلبية والركون إلى مسالمة قوات الاحتلال أو دعم ومساندة مخططاتها الاستعمارية. مما يفسر اكتساح الزاوية الدرقاوية لمختلف مناطق المغرب وقتذاك وتفوقها على باقي الزوايا والطرق الصوفية التي كانت تفقد أتباعها بسرعة لصالحها، ومن ثم قدم الدرقاويون في هذا الظرف الدقيق والحرج من تاريخ المغرب زعامات صوفية وقبلية كان لها شأن كبير في تنظيم المقاومة والجهاد. كما أن هذا النهج الذي تبنته الزاوية الدرقاوية لم يكن وليد الصدفة، بل تحكمت فيه عوامل متعددة جعلت غالبية شيوخ الزوايا الدرقاوية وزعاماتها الصوفية تتبنى المقاومة، وتقرر إحياء الممارسة الجهادية ومعارضة المشاريع الاستعمارية الفرنسية.

1 – تأسيس الزاوية الدرقاوية و نشأة طريقتها الصوفية:

استطاعت الطريقة الدرقاوية بفضل النسب الشريف لمؤسسها[1] أن تصبح إحدى أهم الطرق الصوفية في المغرب، وتمكنت بسرعة فائقة من استقطاب النخب الحضرية والقروية خاصة في الأوساط القبلية الأمازيغية، فكثر من بين أتباعها العلماء والفقهاء، وبدأ المريدون يأتون جماعات إلى بوبريح لتلقي تعاليم الشيخ الجديد[2].

وقد أحدث توسع الدرقاويين وانتشارهم هزة قوية داخل المجتمع المغربي[3] في إطار تصورهم الرامي إلى هذا المشروع الديني والصوفي في شكل ثورة على تجديد التصوف الشاذلي واستعادة حركيته ومصداقيته، وتجسد

---

[1] – ينتسب الدرقاويون إلى الشريف الإدريسي سيدي محمد العربي بن أحمد الدرقاوي الزروالي، المزداد سنة 1737م بقبيلة بني زروال، وبها نشأ وحفظ القرآن، ثم رحل إلى مدينة فاس وأقام بها مدة درس خلالها على كبار العلماء. أسس مولاي العربي الطريقة الدرقاوية سنة 1786م في منطقة بوبريح بقبيلة بني زروال وهي الزاوية الأم للطريقة الدرقاوية، وسميت بذلك نسبة إلى جده أبي عبد الله محمد بن يوسف الملقب بأبي درقة لأنه كان ملازما لدراقة تقيه في الحروب.

[2] – Spillmann Lieutenant, Etude inédite sur Les Confréries religieuses au Maroc, C.H.E.A.M, p.5.

[3] – الخداري محمد، دور الزوايا و الطرق الصوفية في العلاقات بين المغرب و ولاية الجزائر، حالة الزاوية الدرقاوية من 1786 إلى 1823م، دكتوراه وطنية في التاريخ، كلية الآداب، الرباط، السنة الجامعية 2004-2005، ص194.

والتشتت. وقد تجلت هذه والتآكل القيم السائدة في المجتمع المغربي وخاصة التصوف الطرقي المتسم بالتقادم الثورة بوضوح في أسس الطريقة الدرقاوية وأحوال شيوخها ومريديها التي بدت غير مألوفة في الواقع الديني والصوفي على السواء.

لقد نجحت الطريقة الدرقاوية خلال فترة وجيزة في اكتساح جل مناطق المغرب واستقطاب قاعدة كما استطاعت أن تتغلغل في أعماق جماهيرية واسعة[1]، وتمكنت بذلك من مراكمة رأسمال رمزي وشرعي كبير. وأن تفرض تأثيرها على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. مختلف شرائح المجتمع المغربي من أعيان وفئات شعبية، وجعلها تنجح في خلق هذا الحماس إن أهم ما ميز الطريقة الدرقاوية عن غيرها من الطرق و الزوايا[2]، الشعبي والتعاطف الواسع لمختلف فئات المجتمع المغربي من نخب و أعيان وعامة[3]، كونها تدعو إلى تصوف عملي اجتماعي يساهم في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية دون الانعزال في الجبال والاعتكاف في الزوايا[4]. كما أنها لم تدع إلى التشبث بالسنة فحسب، بل كانت تعلن مرجعيتها المذهبية المتعددة من كتاب وسنة وسيرة السلف الصالح[5].

هكذا إذن استطاعت الطريقة الدرقاوية أن تهيمن على المشهد الصوفي المغربي أواخر القرن الثامن عشر، وتنفرد دون غيرها من الطرق الصوفية بمهمة إحياء التصوف الشاذلي[6] وتجديد النشاط الصوفي وتخليصه عمليا ونظريا من قيود وتعقيدات سيطرت عليه طويلا، وجعله مسايرا للأحداث و المستجدات التي يشهدها المغرب.

وعملت على تحرير التصوف الطرقي المغربي كما أعطت الطريقة الدرقاوية دفعة قوية للتراث الشاذلي، وأعادت له حيويته ونشاطه في إطار تصوف عملي اجتماعي يشارك من عادات وطقوس سيطرت عليه منذ قرون،

---

[4]–Odinot Paul, Le Monde religieux, R.F.M, 9eme Année, №107, Octobre 1925 , p.399.

[5]– الخداري محمد، م.س، ص196.

[6] – نفسه.

[7]–Drague George, Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, Paris,1951, p. 264.

[8]– نبه ميشو بلير إلى الخطورة التي ستشكلها الطريقة الدرقاوية قائلا:"إن انفراد الطريقة الدرقاوية بمهمة إحياء التصوف الشاذلي وتجديده دون غيرها من الطرق... يفرض علينا أن نولي هذه الطريقة اهتماما جديا" ، انظر: نور الدين، الزاوية والحزب: الإسلام السياسي في المجتمع المغربي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 2003، ص9. –الزاهي

[9]– Michaux Béllaire, Essai sur l'histoire des confréries Marocaines, in Hesperis,VI, 1921. p.156.

إنها مهمة جعلت الشيخ المؤسس مولاي العربي الدرقاوي يوصف في مختلف شؤون البلاد السياسية والاجتماعية[1]. بأنه شيخ عصره، مثلما اعتبر القرن التاسع عشر قرن الطريقة الدرقاوية[2].

عموما، ساهمت البنية الداخلية لعقيدة التصوف في جدلها مع الواقع المغربي في تثبيت وتعزيز موقع الدرقاويين وإظهارهم كبديهة تاريخية[3] وفاعل أساسي في الحركية السياسية والاجتماعية التي عرفها مغرب ما قبل الاستعمار، في الوقت الذي انغمست فيه باقي الطرق و الزوايا في المسائل والقضايا الدينية، واختنقت وضاقت تدريجيا بطقوس قاسية شديدة التكلف وشعائر آلية خالية.

2- الزاوية الدرقاوية واعتماد المرجعية الدينية الجهادية:

تعتبر الزاوية الدرقاوية من أبرز الزوايا المغربية التي تحركت في بنياتها آليات المقاومة وأعادت ربط المجتمع المغربي بتاريخه المحلي وخصوصا فترة المد الكامل للصلحاء في القرن السادس عشر[4]، فقد شكل الاستعمار الفرنسي الفرنسي للجزائر وبداية تحرشاته بالأراضي المغربية إطارا كافيا لهذه الزاوية كي ينصب عمل شيوخها وأتباعهم على تبني سياسة تنخرط بشكل كامل في المجال السياسي بتحريض المجتمعات القبلية ضد كل أشكال الاحتلال وهو ما مكن الزعامات المنتمية للزاوية الدرقاوية أو المتعاطفة معها من تثبيت سلطتها الرمزية وتكريس الأجنبي. قدسية مواقفها، فكان من النتائج المباشرة لهذا النهج الذي تبناه الدرقاويون انتشار الأفكار والمبادئ الدرقاوية في

---

[1] - الخداري محمد، م.س، ص259.

[2] -Drague G, op.cit, p.267.

-Drouin Jeannine, un cycle hagiographique orale dans le moyen Atlas, imprimerie nationale, Paris, 1975, p.15.

[3] - الخداري محمد، م.س، ص259.

[4] - الزاهي نور الدين، م.س، ص8.

- حول الأدوار التي قام بها رجال التصوف وشيوخ الحركة الصوفية في تنظيم أمور الجهاد والرد على الغزوات المسيحية على السواحل المغربية خصوصا الهجومات البرتغالية خلال هذه الفترة، يمكن الرجوع إلى:

- الذهبي نفيسة، الزوايا المغربية في القرن 11هـ-17م قراءة تركيبية، مجلة الجمعية المغربية للبحث التاريخي، العدد13، 2005، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ص:47-48.

- بن عتو عبد الله، التصوف المغربي، من عمق السياق الى قوة الرمز، المناهل، الجزء الأول، العدد 80-81، الرباط 2007، ص:294.

- Michaux Bellaire, Les confréries religieuses Au Maroc, A.M, Vol XXVII, Librairie Ancienne Honoré, Paris 1927, p.59.

مختلف مناطق المغرب وتحول شبكة الزوايا الدرقاوية المحلية إلى قوة دينية وسياسية تتمتع بنفوذ واسع عجز المخزن عن احتوائها[1].

هذا التوجه الذي اختاره الدرقاويون جعلهم حالة استثنائية بين مختلف مكونات الحقل الصوفي المغربي، فطيلة الفترة الممتدة من أواسط القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين، عرف المجال القروي المغربي حركية وديناميكية مكثفة وخطيرة كانت الزاوية الدرقاوية حاضرة فيها بطريقة مباشرة سواء بشكل كامل أو جزئي، من خلال المنتسبين إلى بعض زواياها الفرعية أو المتعاطفين معها أو الذين يعتقدون في بنائها المذهبي[2]. إنها زعامات دينية وقبلية أفرزتها الزوايا الدرقاوية سواء بوصفها علاقة انخراط أو تعاطف أو دعم ومساندة[3]، تشددت ضد كل أشكال الغزو الاستعماري، خاصة على المستوى الفكري من خلال اعتماد المرجعية الدينية الجهادية وتبني وسائل تأطيرية لخوض هذا النشاط الجهادي كالآليات الدينية والطرقية والقيم القبلية.

3-الوضعية التنظيمية اللامركزية للزاوية الدرقاوية:

إذا كانت غالبية فروع الزاوية الدرقاوية قد اتخذت مواقف واضحة معارضة للتدخل الفرنسي في المغرب، ومثل شيوخها ومريدوهم وأتباعهم الجناح المناهض للغزو والاحتلال أحسن تمثيل، وكرسوا جهودهم لتعبئة القبائل المغربية وتوعيتها بضرورة الاتحاد والتكتل، فإن هذه الاستراتيجية الرافضة للاحتلال الفرنسي والمتبعة من قبل غالبية الدرقاويين على صعيد مختلف جهات المغرب[4]عرفت حالات خاصة ومحدودة خرجت عن هذا المسار الجهادي، ونخص بالذكر الزاوية المركزية المتواجدة في بني زروال، حيث كان المخزن ومن بعده سلطات الحماية يتوفران على حليف هام يتمثل في الشريف عبد الرحمان الدرقاوي[5] الذي ساهم بشكل فعال في مختلف مراحل

---

[1] – Depont octave et Coppolani Xavier, Les confréries religieuses musulmanes, A. Jourdan, Alger,1897, p.512.

[2] – الزاهي نور الدين، م.س، ص12.

[3] – نفسه.

[4] –Michaux Bellaire, Essai sur…, op.cit, p.156.

[5] – اكتفى مولاي الطيب بتسيير أملاكه والاهتمام بمصالحه توفي سنة 1870م ودفن في أبجوط وهي الزاوية التي أسسها سنة 1863م. اتبع ابنه وخلفه مولاي عبد الرحمان 1927-1949 نفس النهج في قيادة الزاوية الأم حيث حافظ على علاقات حسنة مع المخزن، واستقبل السلطان المولى الحسن عند زيارته لضريح مولاي العربي الدرقاوي. ولم يشارك الشيخ الدرقاوي مولاي عبد الرحمان في الثورة التي تزعمها بوعزة الهبري، كما رفض تقديم أي مساعدة للجلالي الزرهوني(بوحمارة)، بل وساهم في منعه من الوصول إلى شفشاون مما جعله يتراجع أمام القوات المخزنية بقيادة بوشتى البغدادي، كما لم يقدم أي دعم للشريف الدرقاوي الحجامي الذي شارك في الهجوم على فاس في 25 ماي 1912م. ومع توقيع معاهدة الحماية لم يغير مولاي عبد الرحمان موقفه الداعم للمخزن ولسلطات الحماية ورفض السير على نهج باقي الزعامات الدرقاوية التي تبنت الدعوة إلى الجهاد. أنظر بهذا الخصوص:

–Drague G, op.cit, p.256.

السيطرة العسكرية الفرنسية على منطقة ورغة[1]، واعتمدت السلطات الفرنسية على نفوذه الديني والقبلي لصد كل المحاولات التي قام بها زعيم الحركة الريفية لبسط نفوذه على قبيلة بني زروال. غير أن هذه المواقف المتناقضة لمختلف الشيوخ الدرقاويين وإن كانت تطرح أكثر من علامة استفهام حول غياب التنسيق والانسجام في مواقف الزوايا الدرقاوية بسبب عدم قدرة القيادة الروحية للزاوية الأم على فرض سلطتها على مختلف الزوايا الفرعية، فإن ذلك لا ينقص في شيء من مكانتها كزاوية مجاهدة ومقاومة باعتبارها "الزاوية الوحيدة التي استطاعت أن توفر إطارا للمقاومة القبلية واستجابت لمتطلبات نهج المقاومة وتنظيمها "[2]، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار ما كانت تتمتع به فروعها من استقلالية عن شيخ الزاوية الأم الذي لم تكن له سلطة فعلية على باقي الفروع[3].

وقد تكرست هذه الوضعية اللامركزية بعد وفاة مؤسس الزاوية الشيخ مولاي العربي الدرقاوي، وعدم اعتراف مختلف الزعامات الدينية والقبلية الدرقاوية بأحقية خليفته في تولي مشيخة الزاوية؛ حيث وقع الاختلاف بين الزوايا الفرعية والزاوية الأم، "لكن هذا الاختلاف لم ينف عن فروع الزاوية الدرقاوية طابعها الدرقاوي بل مس فقط مواقفها من المخزن والمستعمر، لهذا السبب لم تكن لها نفس المواقف ونفس ردود الفعل"[4]، ويرجع ذلك بالأساس إلى تبني شيوخ هذه الزوايا لمواقف تراعي خصوصيات المحيط السوسيواقتصادي الذي نسجت فيه شبكة ولاءاتها، وتستجيب لمتطلبات الأوساط القبلية التي تشكل شرطا أساسيا لوجود وتطور زواياهم، وخضوعهم إلى "ضرورات وسطهم حيث تم تأسيس حظوتهم، وكذلك إلى الحاجيات التي يفرضها عليهم تطور فرعهم الخاص"[5].

يتعلق الأمر إذن بالوضعية التنظيمية اللامركزية للزاوية الدرقاوية التي لا تلزم الزعامات الدرقاوية في مختلف مناطق المغرب بضرورة اتباع الموقف الرسمي لشيخ الزاوية الأم والانسياق ضمن نهج موحد موافق له كما هو حال مختلف الزوايا والطرق الدينية.

إن عدم خضوع الدرقاويين للآليات ذات الطابع المؤسساتي المتمحورة حول الزاوية المركزية الأم، وإن كان ظاهريا قد أثر على وحدة الزاوية[6] وحال دون تبنيها لمواقف سياسية موحدة على غرار باقي الطرق والزوايا

-Odinot Paul, op.cit, p.399.

[1]- برحاب عكاشة، الزوايا والطرقية في مخطط الإقامة العامة، مجلة أمل، العدد 22-23، السنة الثانية، 2001،ص93.

[2]- روس إ.دان، المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي: المواجهة المغربية للامبريالية الفرنسية 1881-1912، ترجمة أحمد أبو حسن، منشورات زاوية، الرباط، 2006، ص295.

[3]-Michaux Bellaire, Essai sur... , op.cit, p.156.

-Drague G, op.cit, p.286.

p.506. - Depont octave et Coppolani Xavier, op.cit,

[4]- الزاهي نور الدين، م.س، ص9.

[5]- نفسه.

[6]-Drague G, op.cit, p.256.

الدينية (الناصرية، الوزانية، الشرقاوية...)، فإنه في المقابل شجع طموحات شيوخ الزوايا الفرعية، وزاد من رغبتهم في الانعتاق من وصاية الزاوية الأم ومراعاة خصوصيات الوسط الذي ينتمون إليه[1]، وتفادي ما من شأنه أن يؤدي بهم إلى الدخول في تناقض مع المجتمعات القبلية المحلية الفاعلين فيها.

لقد عمل هذا التوزيع الجغرافي لشبكة الزوايا الدرقاوية المستقلة عن الزاوية الأم على مضاعفة إشعاع الدرقاويين وانتشارهم، فكل زاوية ستحاول تدعيم استقلالها وزيادة أتباعها وتقوية نفوذها[2]، ولن يكون ذلك ممكنا والقبلي الذي تنشط فيه. فبينما فضل بعضها عدم التدخل في المجال إلا باتخاذها مواقف تنسجم مع المجال الجغرافي تبنى البعض الآخر سياسة معارضة للمخططات الاستعمارية ودعا إلى السياسي أو اتخاذ مواقف سياسية مهادنة، المقاومة والجهاد.

إن هذا الشكل الذي عرفته الزاوية الدرقاوية، لا يخرج عن إطار التنظيم اللامركزي الذي جعل الزوايا الدرقاوية الفرعية في مختلف مناطق المغرب تتحرك حسب موقعها الجغرافي وحاجياتها وإمكانياتها، وحسب الآليات التي يختزنها تاريخها المحلي[3]. فالزاوية الدرقاوية الأم المتواجدة في بني زروال عرفت بمسالمتها للمخزن العلوي لاسيما بعد وفاة شيخها المؤسس مولاي العربي الدرقاوي، لذلك أصبحت مؤسسة سياسية مؤهلة لكي تقف في صف السلطان والمخزن الفرنسي، ومن ثم اعتبر شيخها مولاي عبد الرحمان الدرقاوي أن موقفه الداعم للمخزن المركزي والمساند للسلطات الاستعمارية لا يخرج عن إطار الالتزام بالوفاء للسلطان والحفاظ على أمن واستقرار البلاد[4]، خصوصا وأن السلطات الفرنسية كانت تقوم بأعمال الغزو باسم السلطان ولصالحه.

غير أن هذا المبرر لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يخفي الدوافع الحقيقية لموقف هذا الشيخ الدرقاوي، والنابعة أصلا من تخوفه من التهديد الذي قد تشكله سلطات الحماية الفرنسية على المصالح المادية لزاويته ومستقبلها ككل، ورغبته في حماية مصالحه من ضغوطاتها[5]، فزاويته عبارة عن مؤسسة إقطاعية تتوفر على أراضي وعقارات ومداخيل مالية مهمة فرضت عليه مساندة المشروع الاستعماري الفرنسي لحمايتها.

4-الزاوية الدرقاوية والمخزن:

الزوايا بفعل مسلسل المخزنة: الزاوية الوزانية والناصرية نموذجا: أ- تأثر بعض

إن فهم المواقف التي اتخذتها الزاويا والطرق الصوفية من الاحتلال الفرنسي، والإحاطة بالأسباب التي جعلت الزاوية الدرقاوية على الخصوص تتبنى المقاومة، وتقرر إحياء الممارسة الجهادية ومعارضة المخططات التوسعية الفرنسية، وانتقاد عجز المؤسسة المخزنية عن مواجهة هذه التحديات، في الوقت الذي ارتمت فيه زوايا

---

[1] – La croix N, Les Darkaouas d'hier et d'aujourd'hui, Alger,1902 ,p.5.

[2] –Drague G, op.cit, p.256.

[3] – الزاهي نور الدين، م.س، ص11.

[4] –Drouin Jeannine, op.cit, p.14.

[5] –Odinot Paul, L'importance politique…,op.cit, p.294

أخرى في أحضان المشروع الاستعماري الفرنسي ودعمته بكل إمكانياتها ووسائلها، رهين بتتبع التطور الذي عرفته هذه المؤسسات الدينية من نشأتها إلى المرحلة الاستعمارية، وتحليل طبيعة العلاقة المنسوجة تاريخيا بينها وبين المخزن.

فهل تمثل الزاوية سياسة مضادة لسلطة المخزن ورافضة أن يشاركها مجال نفوذها السياسي حسب ما أم إن الزوايا ليست سوى مجرد تؤكده أطروحة الصراع بين الزاوية والدولة كما تدافع عنها الأطروحة الكولونيالية ؟ أداة سياسية من صنع المخزن، أو على أقل تقدير هي موجهة من قبله لخدمة سياسته على مستوى القبيلة كما أم إن واقع العلاقة بين الزوايا والمخزن يظل أعقد تدافع عن ذلك الأطروحة الوطنية في شخص عبد الله العروي[1]؟ مما يصوره هؤلاء، وأبعد من أن يختزل في إطار إحدى المقولتين: صراع أو إخضاع ؟[2]

إن وضع الزاويا في إطار علاقتها بالمؤسسة المخزنية يظل وضعا معقدا يتغير باستمرار وتحكمه مجموعة من التناقضات ولا يمكن استيعابه وتأطيره إلا وفق تصور جدلي يفترض الصراع كما يفترض الخضوع والتعاون[3] .

لا يمكننا الحديث هنا عن علاقة المخزن بكل الزوايا والطرق الصوفية، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة وإنما سنحاول إبراز نوعية وبعض مظاهر العلاقة التي كانت تربط المخزن بهذه المؤسسات الدينية منفصلة ومفصلة، والتي ظل تأثيرها مستمرا ومتواصلا حتى حدود الفترة الكولونيالية.

عمل المخزن طوال تاريخه على إخضاع الزوايا[4] وإدماجها ضمن سياسته قصد توظيفها كأدوات وقد خضعت هذه العملية لسيرورة طويلة الأمد يمكن القول معها إن المخزن في علاقته لترتيب سيطرته وتبريره. وبلور من أجل ذلك عدة وتارة أخرى بالعنف، بهذه المؤسسات حاول جاهدا إضعافها بأشكال مختلفة تارة باللين التدجين ووضع الزاوية خارج الشرع[5]، وهي استراتيجيات هدفت في مجملها الاحتواء، استراتيجيات أهمها المواجهة، مجملها الدفع التدريجي للزوايا نحو المجال الديني والاقتصادي وتقليص نفوذها السياسي[6].

---

[1]- الزاهي نور الدين، طبيعة الانتقال والتحول...، م.س، ص164.

[2]-حجاج محمد، الزوايا، المجتمع والسلطة بالمغرب(مقاربة سوسيو-أنتروبولوجية)، فكر ونقد، السنة العاشرة، عدد 94، يناير 2008، ص50.

[3]- نفسه.

[4]- ظريف محمد, مؤسسة الزوايا بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1992، ص119.

[5]- نفسه، ص 119-129.

[6]- الزاهي نور الدين، طبيعة الانتقال والتحول...، م.س، ص164.

أدرك المولى إسماعيل قوة مؤسسة الزاوية وتأثيرها الروحي على المناطق التي توجد فيها، فشيوخها "يؤمنون الاستمرارية والهيكل القوي الذي يحتاج إليهما بإلحاح النظام السياسي للقبائل"[1]، كما أنهم "حجر الزاوية للقبائل"[2]، فانتهج أسلوبا متطورا حاول من خلاله خلق نوع من التوازن في -نظام التحكيم-للنظام القانوني سياسته بإقامة علاقة وفاق بينه وبين معظم الزوايا، فالسلطة المركزية محتاجة إليهم لضمان استمراريتها، ولم يحاول اقتلاع هذه المؤسسة من جذورها من خلال ضرب عوامل ارتكازها[3]، بل حاول فقط انتهاج سياسة غايتها أن تؤدي على المدى البعيد إلى ضرب الشروط المادية لتواجد الزاوية دون المساس بشرعية هذا التواجد، أو بعبارة أخرى تؤدي إلى تدجين الزاوية[4]، لأن بقاءها ممتلكة لكافة مقوماتها البشرية والاقتصادية كان يخدم المخزن باعتبارها إحدى الضروريات السياسية لتوازنه العام.

وقد حاول المولى إسماعيل الاستفادة من التأثير الروحي للزوايا لخلق نوع من التوازن السياسي، فعمل على استقطاب الزوايا ذات النفوذ الواسع منها[5]، خاصة تلك التي لها نفوذ واسع في مناطق حساسة محاولا إفراغها إفراغها من قوتها وحركيتها. ولعل أبرز تجليات هذه السياسة هو قراره القاضي بأن تجعل كل الزوايا مقرها بفاس[6]،)الجبل(إنه بكل تأكيد حرمان لها من عمقها الاستراتيجي والعسكري وتجريدها من مقومات تواجدها المادي بسجنها داخل الحاضرة فاس. ورغم ذلك فقد تميزت سياسة المولى إسماعيل بالمرونة، إذ لم يلجأ إلى السلاح لقمع الزوايا والطرق الدينية إلا مضطرا، بينما عمل على توظيف هذه الزوايا بعد تدجينها لبسط نفوذه على القبائل. فلمواجهة خطر زاوية آل أمهاوش وأحنصالة المتحصنين بجبال الأطلس عمل المولى إسماعيل شخصيا على ترأس الحركات الموجهة لقمعهم، كما قام ببناء عدة قصبات حول مستقراتهم لاحتواء خطرهم[7]، وبذلك استطاع السلطان الحد من عبث قبائل صنهاجة دون أن يستطيع القضاء على آل أمهاوش وأحنصالة[8].

---

[1]- أبو إدريس إدريس، علاقة الدولة المركزية بالزوايا، مجلة أمل، العدد 19-20، السنة السابعة، 2000، مطبعة النجاح الجديدة، ص 92.

[2]- نفسه.

[3]- ظريف محمد، م.س، ص 133.

[4]- نفسه.

[5] -Drouin Jeannine, op.cit, p.20.

[6]- ظريف محمد، م.س، ص 133.

[7]- من أجل احتواء الزوايا المرتبطة بتكتلات قبلية متحصنة عمد المولى إسماعيل إلى إنشاء حزام دفاعي صلب لمراقبة ومحاصرة هذه القبائل الأمازيغية، أنظر:

-Drouin Jeannine, op.cit, p.21.

-Drague G, op.cit, p.150.

[8] -Marty Paul, Les Zaouias Marocaines et Le Makhzen, Paris, Genthner, 1929, p.586.

وإذا كان المولى إسماعيل قد بدأ استراتيجيته الهادفة إلى ضرب المقومات المادية للزوايا بتدجينها بعدما فطن إلى أن عملية استقطاب زاوية ما يعني احتواء عدة قبائل سيتطلب إخضاعها جهدا كبيرا ووقتا طويلا، وهي السياسة التي "أعطت أكلها بحيث لم تقم الزوايا والطرق الصوفية طيلة فترة الأزمة التي تلت وفاة المولى إسماعيل بأية أدوار مهمة وكان حضورها محدودا"[1]، فإن السلطان سيدي محمد بن عبد الله الذي تولى ودامت ثلاثين سنة الحكم سنة 1757م تبنى بدوره نفس سياسة المواجهة في محاولة منه لاحتواء الزوايا والحد من خطورتها[2] وجعل أنشطتها تقتصر على المجالات الدينية دون غيرها، خاصة تلك التي توجد في مناطق نفوذه وتحت مراقبته، والعمل مقابل ذلك على حصر نشاط زعماء الزوايا البعيدين عن سلطته[3]. وأبرز مثال على ذلك قيامه سنة 1758م مباشرة بعد توليه الحكم بقتل أبي عبد الله محمد العربي الخمسي الذي كان يتمتع بشهرة دينية وصوفية كبيرة لدى قبائل غمارة والأخماس في منطقة شفشاون، وأمره أيضا بقتل كل من الزعيم الصوفي محمود الشنقيطي الذي حاول إثارة البلبلة في صفوف القبائل الأمازيغية، والحاج العموري الذي زعم بأنه "صاحب الوقت"[4]. كما قام سنة 1784م–1785م بتخريب الزاوية الشرقاوية بأبي الجعد، حيث "...أمر بهدمها وطرد الغرباء الملتفين على آل الشيخ بها، ثم نقل سيدي العربي وعشيرته إلى مراكش"[5].

أما السلطان المولى سليمان فقد عمل على إكمال هذه السياسة وذلك بالتركيز على القضاء على أسس ومقومات شرعية الزوايا[6]. فقد تولى المولى سليمان الحكم سنة 1792م، وكان معروفا بورعه وتقواه وتعاطفه وتعاطفه مع المذهب الوهابي[7]، وقد استند على هذا الاتجاه السلفي لبلورة استراتيجية وضع من خلالها الزاوية خارج الشرع، فحاول في بداية حكمه القيام بنوع من التدجين للزاوية ليس على الطريقة الإسماعيلية[8]، ولكن على

---

[1]–Drague G, op.cit, p.84.

[2] – ظريف محمد، م.س، ص125.

[3]–Drague G, op.cit, p.84.

[4]– Ibidem.

[5]– الناصري أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، البيضاء، 1956، ج 8، ص59.

[6]– ظريف محمد، م.س، ص 134.

[7]–Drague G, op.cit, p.255.

–أجمع كل الذين عرفوا المولى سليمان عن قرب على صفات الزهد والتقشف التي طبعت سلوكه. ولم يفت الملاحظين الأجانب الذين زاروا البلاد أن يشيروا إلى بساطة نمط عيشه ونفوره من مظاهر الترف. فلباسه كان في غاية البساطة، كما أن بلاطه كان بعيدا كل البعد عن مظاهر الأبهة، وانطلاقا من ذلك أبدى السلطان المولى سليمان تعاطفا مع الأفكار الوهابية،فكان بالتالي من الحكام المسلمين القلائل الذين امتنعوا عن مهاجمة المذهب الوهابي، انظر:

–المنصور محمد، المغرب قبل الاستعمار المجتمع والدولة والدين(1792–1822)، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص223–228.

[8]– ظريف محمد، م.س، ص139.

طريقته الخاصة، حيث أكد على ضرورة ارتباط الزاوية بالشرع كشرط للسماح بتواجدها، لكن وأمام فشل هذه السياسة لجأ المولى سليمان لأول مرة إلى بلورة استراتيجية تهدف إلى اقتلاع الزاوية من جذورها من خلال وضعها خارج الشرع[1]، وذلك باتخاذ عدة إجراءات ترمي إلى إلغاء الحصانة التي كان يتمتع بها شيوخ الزوايا والطرق الدينية وحرمانهم من الامتيازات التي كانت تمنحهم السلطة المركزية حتى صارت حقوقا شبه مكتسبة. كما حاول فك الارتباط بين الزاوية والقبيلة من خلال تنديده ورفضه لممارساتها باعتبارها بدعا مخالفة للسنة، فمنع إقامة المواسم[2]التي لم تكن لها دلالة اقتصادية فقط كمصدر هام من مصادر الدخل، بل لها دلالات سوسيولوجية ودينية ودينية أيضا تتمثل في خلق شعور جماعي بالتماسك لدى أفراد الزاوية[3]، والعمل على تحديد الروابط والصلات بين بين شيوخ الزوايا وأتباعهم ومريديهم بشكل يضمن استمرارية الزوايا والطرق الدينية.

تعتبر الزاوية الوزانية والناصرية نموذجا للزوايا التي تحولت بالتدريج إلى أجهزة إدارية تابعة للمخزن تخدم مصالحه وتدافع عنها وتبررها أمام الناس وتسهم في تحقيق أهدافه وسياساته، وتجعل من نفسها أداة ووسيلة للدفاع عنه وتكريس شرعيته. وقد تكرست هذه التبعية المطلقة بفعل مسلسل المخزنة الطويل الأمد الذي تعرضت له هذه الزوايا وغيرها في إطار علاقتها بالمؤسسة المخزنية، فقد عمد السلاطين العلويون إلى احتوائها وتدجينها مستعملين في ذلك العديد من الآليات، فمنحوا شيوخ الزوايا ظهائر التوقير والاحترام وأعفوهم من الضرائب وأنعموا عليهم بالإقطاعات والهبات والهدايا، فتحولوا من رجالات زهد وتصوف ودين وعلم إلى مستثمرين في الميدانين الفلاحي والتجاري، يكدون في تسيير إقطاعاتهم ويتصارعون من أجل المحافظة عليها.

تمكنت الزاوية الوزانية بفضل تواجدها في موقع استراتيجي عند ملتقى الجبل والسهل من القيام بدور الحاجز الذي يفصل القبائل الجبلية وقبائل السهول، الشيء الذي دفع المخزن إلى محاولة التقرب منها والاستفادة من نفوذها الكبير ومن رأسمالها الرمزي والروحي وعمق ارتباطها وتلاحمها بكتلتها القبلية، وتسخيرها لخدمة مصالحه لضبط واحتواء الأوساط القبلية الجبلية[4] التي يتطلب إخضاعها وتعزيز سلطة المخزن فيها اللجوء المستمر للقوة العسكرية.

---

[1]- نفسه.

[2]- قام السلطان المولى سليمان بكتابة رسالة تحرم زيارة الأضرحة وإقامة المواسم ألقيت في مختلف مساجد المغرب، وهو ما اعتبره زعماء الزوايا والطرق الدينية بمثابة إعلان حرب ضدهم. فهل كان ارتكاز المولى سليمان على الأفكار و المبادئ الوهابية استمرارا لمسلسل الإخضاع والاحتواء الذي تبناه السلاطين العلويون ونهجوه طوال تاريخهم للحد من نفوذ الزوايا غير المندمجة بشكل كامل في النسق المخزني أم كان نابعا عن اقتناع وتشبع بهذه الايديولوجية الوهابية؟

[3]- ظريف محمد، م.س، ص 140.

[4]–Michaux Bellaire, L'évolution..., op.cit,p.24.

وإذا كان شيوخ الزاوية الوزانية قد شكلوا أحد دواليب السلطة المخزنية[1] التي لا يمكن الاستغناء عنها لتثبيت سلطتها في جهات نائية لا يمكن للمخزن أن يكون حاضرا فيها بقوة، فإنهم مقابل ذلك استفادوا كثيرا من هذا التحالف الضمني، فتمكنوا بفضل الامتيازات المادية والمعنوية التي كسبوها من نشر طريقتهم بسرعة داخل المغرب وخارجه وراكموا ثروات مادية كبيرة[2] مما جعلهم يشكلون من خاصة المجتمع[3]. أما الزاوية الناصرية فقد استغل شيوخها بعد المؤسسة المخزنية وعجزها عن القيام بوظائفها للتدخل في حل النزاعات بين قبائل درعة[4]، فأصبح شيخ الزاوية الناصرية يتمتع بدوره بنفوذ قوي وعدد هائل من الأتباع في كل درعة والمناطق المجاورة مستغلا عجز المخزن[5]، لكي يلعب دور الوساطة في الصراعات بين القبائل بحكم تواجده في مناطق نائية لم يستطع الشيء الذي دفع سكانها التوجه إلى السلطان الضعيف والبعيد، فتعودوا اللجوء إلى الزعيم الديني لتامكروت. المخزن إلى منح شيوخ الزاوية الناصرية العديد من الامتيازات جزاء على دعمهم وخدمتهم له واعترافا بالدور الهام آليات ضبط قبائل درعة وإخماد صراعاتها، فأصبحت الزاوية الناصرية أهم زاوية في الذي يقومون به في تدعيم الجنوب قبل أن تتوسع فروعها في جل مناطق المغرب لتصل إلى ما يناهز ثلاثمائة فرع مما زاد من ممتلكاتها وضاعف من مداخيلها[6]، وبذلك صارت من أهم الزوايا ذات النفوذ الواسع بالمغرب.

لكن هذه الوضعية المادية المتميزة التي عرفتها الزاوية الناصرية[7] أدت إلى احتدام الصراع و التنافس حول زعامة الزاوية، وهي الخاصية التي ميزت زاوية تامكروت على امتداد فترة طويلة. وقد ساهم تجدد النزاعات حول مشيخة الزاوية بشكل دوري غداة وفاة كل شيخ[8]، وتدخل المخزن باستمرار في الشؤون الداخلية للزاوية الناصرية بسبب عجزها عن حل مشاكلها الخاصة والتماسها الوساطة المخزنية لحل تلك النزاعات —وهي التي كانت إحدى وظائفها الأساسية التوسط بين القبائل لحل نزاعاتها الداخلية —بالإضافة إلى حصول الشيخ الجديد على تعيين من لدن السلطان، في تكريس التبعية التدريجية للمخزن وبالتالي فقدان الزاوية لاستقلالها.

---

[1]- العمراني محمد، الزاوية الوزانية والمخزن العلوي من مرحلة التأسيس إلى أواخر القرن الثامن عشر، مجلة المناهل، السنة 29، عدد 80—81، مطبعة دار المناهل، فبراير 2007، ص145.

[2] —Drague Georges, op.cit,p.52.

—Odinot Paul, op.cit,p.399.

[3]- العمراني محمد، م.س، ص145.

[4] – Bodin Marcel, La Zaouia de Tamegrout, A.B, Vol III, 1918, p290.

[5] —Drague G,op.cit,p.149.

[6]– Spillmann Lieutenant, op.cit, p.5.

[7] —Drouin Jeannine, op.cit, p.12.

[8] —Ibidem.

شكلت هذه السياسة التي نهجتها المؤسسة المخزنية منعطفا جديدا في تاريخ العلاقة بين الزاوية الناصرية والمخزن الذي استغل مشكل المشيخة فقام بتوجيه ضربة للزاوية عبر إشغالها في نزاعات داخلية وتحويلها إلى مجرد أداة طيعة من أدوات حكمه[1].

نشأت من إن ما تعرضت له الزوايا من تدخلات من طرف المخزن وفقدانها لقاعدتها وأساسها الذي وما تراكم لديها من معرفة بالأوضاع االسياسية، جعلها —وبعد أن ارتمت في أحضان المخزن— تختار أجله، الطرف الأقوى في المعادلة، فكانت إلى جانب الفرنسيين، وشاركت بنفوذها في تكريس الأوضاع الجديدة وإقناع أتباعها بضرورة الخضوع للمخزن الفرنسي، والعمل بالتالي على تفكيك وحدة المقاومة. بل إن بعض الزوايا كانت سباقة إلى طلب الحماية القنصلية قبل توقيع عقد الحماية بكثير، ونخص بالذكر شريف وزان الذي أعلن عن حمايته الفرنسية منذ1884م[2]، فقد كان نفوذ الشيخ الوزاني يشمل جل المناطق الشمالية للمغرب ويمتد حتى منطقة توات[3]، لكنه فقد مكانته داخل البلاط المخزني بعد حرب 1859_1860م ضد اسبانيا، فتراجع نفوذ زاويته وتقلصت مداخيلها. وبما أنه لايستطيع أن يستمر من دون دعم قوة سياسية، فقد حاول أن يجد في المناطق الجزائرية ما فقده في المغرب، ونجح في ذلك عندما التقت مصالحه مع مصالح الفرنسيين، فتحول من منفذ لسياسات المخزن إلى أداة لخدمة السياسة الفرنسية.

من هنا تبدو أهمية الوصاية السياسية كضرورة حيوية بالنسبة للزوايا، لذلك بادرت هذه الأخيرة بعد فقدان المخزن لهيبته للبحث عن تعويض لسلطته[4]، ولم يتردد شيوخها في التعامل مع المستعمر وتبني مخططاته وسياساته سواء خلال فترة الاستكشاف أو طيلة مرحلة الغزو[5].

لقد رأى شيوخ هذه الزوايا مثل شريف وزان وشيخ الناصريين والشرقاويين في الهجوم الاستعماري قدرا محتوما لا مفر منه، لذلك راحوا يعملون على إقناع مختلف القبائل بضرورة وحتمية الخضوع للمخزن الفرنسي،

---

[1] — تم تسجيل أول تدخل للمخزن المركزي في القضايا الداخلية للزاوية الناصرية بعد وفاة محمد بن بوبكر عندما قام السلطان المولى الحسن بوضع حد للصراع الذي اندلع بين شيوخ الزاوية حول زعامة الزاوية بتعيين الشيخ محمد الحنفي زعيما لزاوية تمكروت خلفا لأبيه، انظر:

– Bodin Marcel, op.cit, p.277.

[2] – Quelques mots sur les Confréries religieuses Marocaines, …,op.cit, p.288.

–على غرار فرنسا لم تتردد بريطانيا في الاستفادة من حماية شخصيات مغربية ذات وزن ديني وسياسي من خلال منحها الحماية للشريف المصلوحي زعيم الزاوية المصلوحية.

[3] –Michaux Bellaire, Le Touat et Les Chorfas D'ouazzane, Guenthner, Paris, 1928, p.147.

[4] –يعتبر جورج دراك أن السلطات العسكرية الفرنسية استفادت كثيرا من مسلسل الاحتواء والإخضاع الذي تبناه السلاطين العلويون طيلة قرنين من الزمن تجاه الزوايا والطرق الدينية، وهو المسلسل الذي نجح في جعل نشاطها يقتصر على الميادين الدينية دون المجالات السياسية.

[5] –Odinot Paul, op.cit, p.399.

وبالتالي تفكيك وحدة المقاومة، وبمواقفهم المساندة للوجود الفرنسي بالمغرب يكون هؤلاء الشيوخ قد خدموا مصالح المحتل وقدموا له دعما معنويا هاما[1].

ب – حرص الزاوية الدرقاوية على ضمان استقلاليتها عن المؤسسة المخزنية:

شكلت الزاوية الدرقاوية منذ ظهورها قوة دينية وسياسية كبيرة حفل تاريخها بالثورات والانتفاضات ضد المؤسسة المخزنية مركزيا وجهويا[2]، وقد منحتها هذه الثورات التي شارك فيها زعيمها مولاي العربي الدرقاوي[3] والعديد من أتباعه شهرة واسعة، فصارت تعاليمها ومبادئها بمثابة الورد الديني لقسم مهم من المغاربة، وأصبحت طريقتها من أهم الطريق الصوفية في المغرب ما بين سنتي 1790_1910م[4]، حسب لها المخزن ألف حساب وارتعد منها خصومها، ولهذا السبب اعتبر الفرنسيون الدرقاويين مجموعات متعصبة وفوضوية معادية لكل سلطة المؤسسة المخزنية[6]، الشيء الذي أهلهم للدخول في سياسية[5]، فأصبحوا يشكلون في مجملهم جبهة قوية لمعارضة في لعبة الاصطدامات السياسية معتمدين في ذلك على ما راكموه من قدسية ورمزية.

---

[1] – لم يكن زعيم الزاوية الناصرية على استعداد للتضحية بمصالحه وطموحاته القيادية خصوصا أمام زعامات جهادية كان يحسب لها الشيخ الناصري ألف حساب، فاختار معسكره منذ البداية مساندا للكلاوي والفرنسيين، حيث بادر الشيخ الناصري أحمد بن أبي بكر في يونيو 1914 إلى توجيه رسالة إلى المقيم العام الفرنسي الجنرال ليوطي يهنئه فيها بمناسبة احتلال تازة. موقف الزاوية الناصرية الموالي للفرنسيين لا يمكننا فهمه إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الزاوية كان أتباعها من السكان الرحل ونصف الرحل والسكان المستقرين الذين يعتمدون على موارد معيشية محدودة، وهي معطيات وظروف اقتصادية واجتماعية تحكمت في مواقفهم إلى حد بعيد.

[2] – إن المتأمل في معظم الكتابات والدراسات الكولونيالية حول الزوايا والطرق الدينية بالمغرب يتبين له اتفاقها على الخطورة التي شكلتها الطريقة الدرقاوية على المخططات الاستعمارية ووصفها بالفوضوية والمعارضة والمحرضة على الفتن. فمثلا يعتبر coppolani الطريقة الدرقاوية"...طريقة للدراويش بثيابهم البالية المتسخة الذين غالبا ما يتظاهرون بنشر العلم، لكن هدفهم الحقيقي هو نشر الفوضى والتحريض على التمرد ضد السلطة السياسية، إنهم في عصيان مستمر ضد كل الحكام سواء كانوا عربا أو أتراكا أو مسيحيين...يخفون وراء ثيابهم الرثة وزهدهم أهدافا سياسية للوصول إلى السلطة"، أما Rinn فيعتبر الدرقاويين"بثيابهم المتسخة وشعرهم الطويل ومبالغتهم في العبادة والزهد وحذرهم من التعامل مع رجالات السلطة، يخططون لأهداف وغايات سياسية"، انظر:

–Drague G, op.cit, p.268.

وحسب جورج دراك دائما فقد كان السلطان مولاي عبد الرحمان والعديد من رجالات المخزن ينتمون للطريقة الدرقاوية، هذه المعلومة وإن كانت تتناقض مع ما أوردته الكتابات الكولونيالية حول أحوال الدرقاويين ومزاجهم الفوضوي، فإنها تجعلنا نتساءل حول ما إذا كان انخراط هذه الشخصيات الفاعلة في المخزن المغربي نابع عن اقتناعها بالأفكار والمبادئ الدرقاوية أم أنها رأت أنه لا مناص لها من التعامل مع هذه الأوساط القبلية الأمازيغية ونيل رضاها في إطار السياسة المخزنية المعروفة بالتقرب من الزوايا الكبيرة قصد احتوائها.

في حين يرى Bellaire Michaux أن الدرقاويين معارضين للمخزن بشكل آلي، انظر:

–Michaux Bellaire, Les confréries religieuses..., op.cit, p.84.

[3]–Drouin Jeannine, op.cit, p.15.

[4] –Drague G, op.cit, p.267.

[5] –Ibidem.

[6] –Ibid, p278.

– Depont octave et Coppolani Xavier, op.cit, p.512.

وقد أثار الإقبال الواسع الذي لقيته تعاليم الطريقة الدرقاوية ومبادئها مخاوف المخزن المركزي الذي رأى فيها خطرا محققا، ومن ثم عمل جاهدا على التصدي لها ومحاولة وقف انتشارها، لكن بعد فشل الحملات المخزنية الهادفة إلى قمع أتباع الشيخ الدرقاوي وعزلهم، وأمام إصرار هؤلاء على التشبث بالمبادئ والأفكار الدرقاوية، تبنى السلطان المولى سليمان خطة جديدة حاول من خلالها استمالة الشيخ مولاي العربي الدرقاوي وكسب طريقته إلى جانبه واستخدامها لمصلحته، وتوظيفها لتحقيق أهدافه وغايته[1]، وهو ما جعل العلاقة بين الطرفين تنتقل من الصراع إلى التعاون الذي تجلى بوضوح في سعي السلطان المولى سليمان للاستفادة من النفوذ الديني والسياسي للشيخ الدرقاوي عندما كلفه بمهمة تهدئة القبائل المتمردة ضد باي وهران[2] بعد أن " هاجت الفتنة بين عرب تلمسان والترك، وكان السبب في ذلك أن باي وهران كان له انحراف عن الفقراء والمنتسبين وسوء اعتقاد فيهم، فقتل بعض الطائفة الدرقاوية وأمر بالقبض على مقدمهم أبي محمد عبد القادر الفليتي تلميذ الشيخ الأكبر أبي عبد الله سيدي محمد العربي بن أحمد الدرقاوي شيخ الطائفة المذكورة"[3]، لكن المقدم الدرقاوي أبا محمد عبد القادر بن الشريف الفليتي فر إلى الصحراء ونجح في تعبئة أعداد كبيرة من الأتباع الدرقاويين الجزائريين الذين ضاقوا ذرعا بتصرفات الحكام الأتراك و"امتعضوا لمن قتل منهم ولنفي مقدمهم عن وطنه وعشيرته...وزحفوا لحرب الترك على حين غفلة منهم فقتلوهم في كل وجه..."[4].

وبعد أن تمكن درقاوة الجزائر من هزم الأتراك لمرات عديدة واشتد حصارهم لوهران، وأمام عجز هؤلاء عن فك الحصار لجأ باي وهران إلى مراسلة السلطان المولى سليمان وطلب منه "أن يوجه شيخهم مولاي العربي لإطفاء هذه النار، فوجهه السلطان وأمره أن يكف من سعى في ذلك ويردهم"[5]. لكن الشيخ الدرقاوي أيد تمرد أتباعه وخاطبهم قائلا: "إن الأتراك قد ولت أيامهم وقد ملككم الله بلادهم"[6]، فتزعم ابن الشريف الثورة ضد الأتراك سنة 1808م بدعم من الشيخ الدرقاوي الذي أذن له ولأتباعه"بجهادهم وقتالهم..."[7]، فازدادت "العرب بذلك تظاهرا على الترك وتكالبا عليهم، فاتهم الباي السلطان بأنه الذي يغريهم لأنه كان ينتظر الفرج على يديه"[8]، وبعد فك الحصار عن وهران توجه الشيخ الدرقاوي إلى تلمسان واتفق مع سكانها على خلع بيعة الأتراك

---

[1] –Michaux Bellaire, L'évolution politique..., op.cit, p.24.

[2] –Drouin Jeannine, op.cit, p.14.

–Drague G, op.cit, p.252.

[3] – الناصري، م.س، ص109.

[4] – نفسه.

[5] – أكنسوس محمد بن أحمد، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، تحقيق وتقديم أحمد بن يوسف الكنسوسي، الجزء الأول، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش 1994، صص283–284.

[6] –الخداري محمد، م.س، ص 263.

[7] –نفسه، ص: 260.

[8] – الناصري، م.س، ص110.

الأتراك ومبايعة السلطان المغربي وخطبوا باسمه في المساجد. كما وجه ابن الشريف "وفده وهديته إلى السلطان مع شيخه...فلم يبق للترك حينئذ شك في أن ذلك كله بأمر السلطان"[1].

وضعت هذه المستجدات السلطان المولى سليمان في موقف حرج، فمن جهة هناك حق الخلافة الذي يفرض عليه شرعا قبول هذه البيعة، وهناك من جهة أخرى عدم الرغبة في الدخول في مواجهة مباشرة مع الأتراك. وللخروج من هذه "الورطة" اختار المولى سليمان عدم إقحام نفسه في هذه المخاطرة، "فرد عليهم بيعتهم وطردهم وقبح فعلهم وخروجهم عن طاعة أميرهم ...وقال لهم ارجعوا إلى بلادكم ولا حاجة لي بولايتكم وتوبوا إلى الله من فعلكم "[2]. كما تبرأ من الشيخ الدرقاوي وأنكر تصرفاته[3]وعاتبه وطرده من بابه[4].

أدى رفض السلطان المولى سليمان لبيعة سكان تلمسان إلى دخول العلاقة بين الزاوية الدرقاوية وإقدام السلطان على مهاجمة الطرق الصوفية وإدانة والمخزن المركزي مرحلة من الفتور والتأزم، زاد من حدتها —لأهداف سياسية محضة— فإن تأثره كان واضحا بالأفكار ممارستها[5]، فرغم تقبله لورد الناصريين والوزانيين الوهابية التي تحرم زيارة الأولياء والمواسم. مما جعله يصطدم بشيوخ الزوايا وأتباعهم.

عارض مولاي العربي الدرقاوي إجراءات السلطان وسياساته الرامية إلى الحد من النفوذ السياسي للزوايا والطرق الدينية من خلال إضعاف رصيدها المعنوي والنيل من تلاحمها، فثار أنصاره في مختلف مناطق المغرب وألحقوا بالقوات المخزنية عدة هزائم[6].

بعد أن عجز المولى سليمان عن إخضاع المجموعات القبلية لآيت سخمان بزعامة أبي بكر أمهاوش سواء باعتماد الوسائل العسكرية أو بفرض حصار اقتصادي خانق، قرر سنة1816م القيام بحملة عسكرية واسعة النطاق لإرغام هذه الأوساط القبلية على الإذعان[7]. وقد حاولت هذه الأخيرة العمل على تجنب هذه المواجهة عندما أرسلت إلى السلطان وفدا يطلب عفوه وشفاعته "فلما بلغوا بلاد العدو أتوهم بالنساء والولدان طلبا للمجاوزة والمسامحة، وأظهروا الطاعة والتوبة...فلم يساعفهم، ومنعه من ذلك من كان معه من رؤساء الأعراب والبربر، ولم يقبلوا الصلح"[8] . بعد رفض السلطان الصلح، أصبحت المواجهة حتمية بين الطرفين، وانتهت بهزيمة الجيوش المخزنية وأسر السلطان نفسه[9]. وقد كانت هذه "الوقعة الفادحة سبب سقوط هيبة السلطان المولى

---

[1] – نفسه، ص111.

[2] – أكنسوس، م.س، ص284.

[3] –Drague G, op.cit, p.254.

[4] –الخداري محمد، م.س، ص 260.

[5] –Drouin Jeannine, op.cit, p.14.

[6] – Ibidem.

[7] – أكنسوس، م.س، ص303.

– الناصري، م.س، ص115.

[8] – أكنسوس، م.س، ص304.

[9] – نفسه.

سليمان من قلوب الرعية فلم يمتثل له أمر في عصاتها حتى لقي الله تعالى"[1]. كما أدت إلى انتشار الفوضى والاضطرابات وتفكك المؤسسة المخزنية وعجزها عن فرض سلطتها في مختلف مناطق المغرب.

قاد أبو بكر أمهاوش مقاتليه من القبائل الموالية له، بتحريض ودعم من زعيم الطريقة الدرقاوية ضد المولى سليمان الذي فقد مشروعيته الدينية حسب هذه الأوساط الدينية والقبلية المحافظة، "واستحوذوا على مزارع مكناسة ومسارحها، فنصب لهم السلطان حبالة الطمع وكادهم بها ...إلى أن وفد عليه منهم في مرة سبعمائة فارس من أعيانهم فقبض عليهم وجردهم من الخيل والسلاح وأودعهم السجن...وقامت بسبب ذلك فتنة البربر على ساق...وزحفوا إلى مكناسة وحاصروها وجاءوا معهم بدجالهم أبي بكر أمهاوش"[2]. وفي سنة 1820م تزعم مولاي العربي الدرقاوي حركة "انقلابية" بمشاركة الحاج العربي الوزاني شيخ الزاوية الوزانية[3] وعدد من أعيان مدينة فاس بهدف خلع السلطان المولى سليمان وتنصيب مولاي إبراهيم ابن السلطان السابق مولاي يزيد[4]، لكن حادثا فجائيا أنقذ السلطان، فمولاي العربي المنتشي بالنصر حل —دون اتخاذ إجراءات احتياطية— قبالة جيش الأوداية لكي يحصل على ولاء إحدى الفرق العسكرية التي بقيت مخلصة للسلطان، فتم إلقاء القبض عليه، مما جعل القوات القبلية الأمازيغية توقف هجماتها لإنقاذ حياة الشيخ الدرقاوي، وهكذا قام الزعيمان الدرقاويان أبوبكر امهاوش والقائد بلغازي الزموري، الذي "كان من أصحاب الشيخ المذكور وممن له فيه اعتقاد كبير"[5]، بتوقيع هدنة مع المخزن الذي احتفظ بالشيخ الدرقاوي رهينة لديه.

بعد وفاة السلطان المولى سليمان، "بويع السلطان المولى عبد الرحمن فزاد البربر ذلك الحلف توكيدا وشدة...لاسيما رئيسهم الحاج محمد بن الغازي الزموري فجد في صرف وجوه البربر عن السلطان واستعان في ذلك بأبي بكر أمهاوش فروض له رؤساء البربر حتى اجتمعت كلمتهم...وجعل لذلك سببا وهو أن الشيخ أبا عبد الله الدرقاوي كان مسجونا عند الودايا واستمر في السجن إلى أن بويع المولى عبد الرحمن"[6]. ورغبة منه في تحقيق التقارب مع الدرقاويين وبالتالي وضع حد لهذه الأزمة، قام السلطان المولى عبد الرحمان بإطلاق سراح الشيخ الدرقاوي[7].

وعلى غرار السلطان المولى إسماعيل تبنى السلطان المولى الحسن سياسة دينية حاول من خلالها تدجين الطرق والزوايا وإخضاع شيوخها. ووعيا منه بالخطورة التي يشكلها آل امهاوش الدرقاويون والهزائم التي ألحقوها

—الناصري، م.س، ص138.

[1] —نفسه، ص137.

[2] — نفسه، ص138.

[3] —Drague G, op.cit, p.152.

[4] —Drouin Jeannine, op.cit, p.14.

[5] — الناصري، م.س، ج 9، ص6.

[6] — نفسه.

[7] —Drouin Jeannine, op.cit, p.14.

بمولاي سليمان، ورغبة منه في القضاء على هذا الخطر المحذق، تحالف المولى الحسن مع الزعيم الزياني موحا أوحمو أمهاوش[1]، حيث قام سنة 1888م بالهجوم على منطقة الذي كان في صراع دائم مع سيدي علي زعيم آل ألمسيد التابعة لآل امهاوش[2] بمساندة القبائل الزيانية. ورغم إعلان قبائل آيت سخمان خضوعها، فإن الزعيم الزياني الذي كان يرغب في إضعاف خصمه وتأزيم وضعيته، نصح السلطان بفرض غرامة مالية ثقيلة[3] عليهم. وافقت قبائل آيت سخمان على قرار السلطان الذي كلف عمه مولاي سرور باستخلاص هذه الغرامة بمساعدة قوات مخزنية قليلة العدد، لكن هذه الأخيرة وقعت في كمين نصبه لها سيدي علي امهاوش مما أدى إلى مقتل عم السلطان رفقة قواته[4].

هكذا إذن شكلت نهاية القرن التاسع عشر المرحلة الأخيرة من مسلسل الإخضاع الكامل لجل الزوايا والطرق الدينية، وخصوصا منها ذات النفوذ الواسع مثل الوزانية والناصرية والشرقاوية...وذلك بتبني المخزن لسلسلة من الإجراءات الهادفة إلى احتواء هذه الزوايا، عبر الحد من نفوذها الديني والسياسي وإدماجها ضمن النسق المخزني، فأصبحت عبارة عن مؤسسات مخزنية مهمتها تمثيل المخزن في مناطق نفوذها وحماية مصالحه والدفاع عنها ، فتحول زعماؤها من رجالات علم)هبات، عقارات، إعفاءات ضريبية...(مقابل تمتعها بامتيازات متنوعة

---

[1] –Drague G, op.cit, p.157.

[2] –Ibid, p.155.

[3] –Ibidem.

[4] – بن لحسن محمد، نظرية المقاومة من خلال مخطوط كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر: دراسة تنظيرية مع توثيق النص، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، مرقونة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية- بني ملال، ج1997،III، ص481.

وتصوف إلى إقطاعيين همهم الأساسي الحفاظ على امتيازاتهم وجمع الأموال ومراكمة الثروات. لكن وبعد ضعف المخزن وعجزه كان من الطبيعي أن يبحث بعض شيوخ هذه الزوايا ورجالاتها عن سلطة داعمة أخرى تحافظ على مكتسباتهم وتدعم طموحاتهم، فكان انتقالهم من الوصاية المخزنية إلى وصاية وحماية سلطات الحماية الفرنسية. لقد أدرك هؤلاء مبكرا ضرورة البحث عن موطئ قدم لهم في العهد الجديد ضمانا لاستمرارية امتيازاتهم وحفاظا عليها فرحبوا بالمشروع الاستعماري ودعموه وأقنعوا أنصارهم وأتباعهم بايجابياته ومزاياه.

لكن إذا كانت النتيجة النهائية التي آلت إليها هذه السياسات المخزنية تجاه الزوايا هي انتهاؤها بتقديم خدمات وتسهيلات للمخزن الفرنسي، بعدما كان دورها سابقا خدمة المخزن المغربي ومساندة قراراته ومواقفه تعتبر نموذجا للزاوية التي انفلتت من السيطرة المخزنية ونجت من عملية الإخضاع وتزكيتها، فإن الزاوية الدرقاوية والاحتواء التي نهجها المخزن، وبالتالي تميزت مواقفها بنوع من الاستقلالية النسبية بل ودخلت في صراعات عديدة ضده.

وقد جعلت هذه المعارضة التي تبنتها الزعامات الدرقاوية ضد السلطة السياسية، ورفضها لسياسات المخزن وتشددها إزاء كل سلطة حاكمة، من الطريقة الدرقاوية أخطر طريقة دينية في المغرب تؤطر العديد من الانتفاضات والثورات وتدعمها وتقف وراءها، وقد كان المخزن واعيا بما تشكله هذه المؤسسة الدينية والسياسية الممتدة في مختلف مناطق المغرب من خطورة ومن بعده القوات الاستعمارية التي حسبت لها ألف حساب.

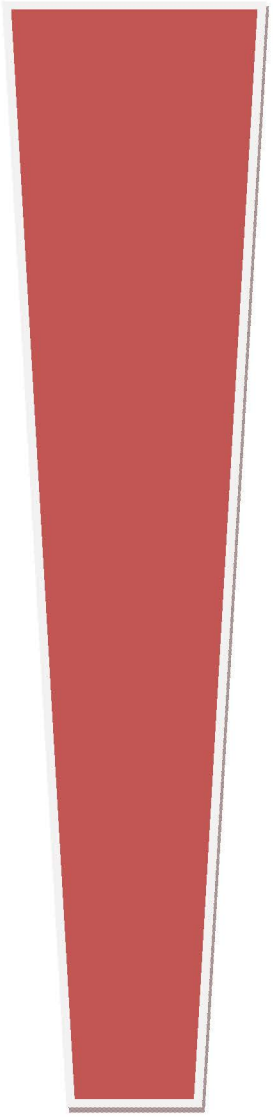
إن تميز الزاوية الدرقاوية بموقفها المعارض للمؤسسة المخزنية وإن كان يضع هذه الزاوية في إطارها السياسي والإيديولوجي كتيار ديني وسياسي معارض، ويجعل من تزعمها لحركة الجهاد ضد قوات الاحتلال باعتبارها قوات مسيحية من الناحية الدينية وقوات غازية محتلة من الناحية السياسية، أي أن حركة الجهاد هذه اتخذت شكلا مزدوجا يتمثل في الدفاع عن الدين والحفاظ على الاستقلال، فإن ذلك لا يمكن لوحده أن يفسر المعارضة الصارمة التي انتهجتها تجاه المشروع التوسعي الفرنسي، إذ لابد من الأخذ بعين الاعتبار طبيعة هذه الزاوية وبنياتها وهياكلها ومكوناتها والعلاقات مع محيطها السوسيو اقتصادي الذي نسجت فيه شبكة ولاءاتها، علما بأن مواقف هذه الأخيرة وكغيرها من المؤسسات لا بد وأن يتماشى مع طبيعة مكونات زعاماتها ومصالح مريديها انسجاما مع العلاقة الجدلية القائمة بين المكانة الاقتصادية والاجتماعية من جهة والدور الاجتماعي السياسي من جهة أخرى.

إن الزاوية الدرقاوية باعتبارها زاوية بدوية جل أتباعها ومريديها ينتمون إلى المناطق الجبلية والصحراوية النائية (الأطلس المتوسط والجنوب الشرقي المغربي...)، أي أنهم كانوا في معظمهم من الفئات الشعبية في المجتمعات القبلية التي تعيش حياة الكفاف، وبالتالي لم تكن لهذه الأوساط القبلية مصالح اقتصادية كبيرة قد تتأثر بضغوطات ومضايقات الإدارة الفرنسية خصوصا وأنها لم تكن من صنف الزوايا المخزنية ذات الطبيعة الإقطاعية.

خاتمة:

لهذه الاعتبارات إذن ولغيرها كان من الطبيعي أن تنتقل الزاوية الدرقاوية من رفضها لتدخلات المخزن وسياساته إلى رفض كل أشكال حضور المحتل في المجتمع المغربي. كما كان من الطبيعي أيضا أن تكون المناطق البعيدة عن المؤسسة المخزنية والتي لا تدخل ضمن نطاق سيطرتها المباشرة مثل الأطلس المتوسط والجنوب الشرقي أراضي خصبة لانتشار الأفكار والمبادئ الدرقاوية، ومعاقل مفضلة لظهور أهم الزعامات الجهادية الدرقاوية التي انبرت لتنوير الرأي العام المغربي وتحسيسه بمخاطر المؤامرات الاستعمارية الفرنسية وأهدافها بالمغرب، وتعبئة القبائل المغربية وتأطيرها وحثها على التصدي لها والوقوف في وجهها، مع ما تطلبه ذلك من رد فعل حازم ومعارض. وهذا بالضبط ما جسده شيوخ الزاوية الدرقاوية عموما، وفسر تفوقهم على غيرهم من الزوايا التي كانت تفقد أتباعها بسرعة لحساب الدرقاويين. بل إن الزاوية الدرقاوية ستقدم في هذا الظرف الدقيق والحرج من تاريخ المغرب زعامات سياسية وعسكرية سيكون لها شأن كبير في قيادة حركة الجهاد والمقاومة.

.....



الحكاية الشّعبية الجزائرية
قراءة في الوظائف والدّلالات

الدكتور بولرباح عثماني
قسم اللغة والأدب العربي
– جامعة الأغواط –

الملخص :
يعالج المقال موضوع الحكاية الشّعبية من خلال قراءة تحليليلة في الوظائف البروبية ،ودلالات ذالك من خلال الوظائف التي وضع أسسها الباحث الروسي فلادمير بروب ،ومن هذا المنطلق يجد الدارس للشكل التّعبيري الحكائي الشّعبي يستمدّ مادته وعناصره وخاماته الإبداعية من عناصر مستمدّة من الواقع المعاش الذي يحياه الناس الذي يتداولونها فتصوّر موقفاًمن مواقف هذا الواقع ، من خلالها تتبيّن طموح الإنسان إلى مراقبة واقعه وإخضاعه للملاحظة ومحاولة توجيهه و إيجاد حلول للمعضلات التي يطرحها والسعي إلى الاجابة على مجموع الأسئلة التي يثيرها .

Abstract:
The article treats the subject of the folk tale by reading Thalileilh Albrobbeh in jobs, and the implications of the piece through the job, and it takes its article from the folk tale elements derived from reality's myriad of people who Atdaolunha Imagine Moagafamn positions this realit Through which identifies human ambition to control reality and subjected to observation and try directing and find solutions to the dilemmas posed by the quest to answer the questions raised by the total.

تمهيد:

يؤكد الدّارسون أنّ الجماعات البشرية في مختلف الأزمان والأمصار عرفت القصص وتداولته خلال مراحل تطورها ،جيلاًبعد جيل ،تارة تُضيف إليه وتارة تحذف ،إلى أنْ تكاملت قصصها وحكايتها في مرحلة ،وتهافتت في أخرى ،بحيث أخذت بعض الأشكال التّعبيرية الأدبية،الشّكل الحالي الذي عرف بعضه الكتابةوالتدّوين ، في حين مازال بعضه الآخر يُتداول بين الناس مشافهة وذلك طبعاًمن منطلق الحاجةالملحة التي دعت إلى انشائه ،وتداوله ،واستمراره .

ترتكز رواية الحكاية عادة على الحدث في حد ذاته، و لا تمثل الشخصية بالنسبة لها إلاّ أداة يتحقق من خلالها الحدث يضمر فيها الفعل البطولي،وتبتعد عن اثارة الانفعالات،قد تتعرّض للمشاعر لكن هذا التعرض ليس من أجل اثارة مشاعر موازية عند المتلقي،مثلما هو الحال في قصص البطولة بل من أجل تأملها تأملا هادئا والكشف عن حقيقتها،وهي في تناولها للوضع الاجتماعي والسياسي تنحو منحى نقديا،فتوجه انتقاد الاذعا لمختلف أشكال انحراف السلوك الاجتماعي وتجاوز ما تعارف عليه المجتمع الشعبي، وعليه فالحكاية الشّعبية جزء

من الإبداع الشّعبي الذي يحمل قيماً دينية وثقافية واجتماعية ذات دلالات متنوّعة،ومتعدّدة ينطلق بالأساس من المجتمع والبيئة التي نشأت فيها ،وهنا نؤكد على أنّ لافائدة من جمع وتصنيف ودراسة الحكاية الشّعبية دونما ربطها بالفرد وبحياته اليومية الماديةواللامادية ،وبالواقع الذي أفرزها ،وبعوامل انتشارهاأو وجودها ،ووصولاً إلى وظائفها وأبعادها ودلالات ذلك .

التعريف اللّغوي للحكاية:

جاء في لسان العرب في مادة "حكي"و "حكاية" كقولك: حكيت فلاناً وحاكيته فعلت مثله أيْ مثل فعله أوقلت مثل قوله: سواء حكيت عنه حديثه في معنى حكيت هو في الحديث ما سرّني أنّي حكيت إنسان وأنّ لي كذا وكذا أيْ فعلت مثل فعله، يقال: حكهو و حاكاهو و أكثر ما يستعمل في القبيح المحاكاة، والمحاكاة أيْ المشابهة ،تقول فلان يحكي الشّمس حسناً ويحاكيها بمعنىً...)[1]فهي لفظ يحمل معنى التقليد والمحاكاة أي المشابهة،وجاء في المعجم الوجيز الميسّر: أتى بمثله،وحكى عنه الحديث : نقله فهو حاك،جمع حكاة وحاكاه أي: شابهه في القول أو الفعل أو غيرها والحكاية: يحكي وقع أو تخيل[2].

وجاء في المعجم الوجيز المبسط...الحكاة: الكثير الحكاية والحكاء: من يقص الحكاية في جمع من الناس[3]،وجاء أيضاً من مادة: الحكاية: حلق جمع حلقة وليس جنيئة اسم جميع كما كان ذلك في حلق الذي هو اسم حلقة وان كان قد حكى حلقة.

التعريف الاصطلاحي للحكاية الشّعبية:

عرفها الباحثون تعريفات متنوعة،كما أطلقت عليها تسّميات عديدة في المشرق والمغرب، فمنّهم من يسميها الحكاية، ومنهم من يسميها الخرافة وآخرون يطلقون عليها الأسطورة، ونذكر بعض التعريفات الواردة عند بعض الدّارسين للقصة الشّعبيةفقد عرّفتهاالباحثة ليلى روزلين قريش بقولها:((القصة الشّعبية ...مرادفة للأدب الشّعبي فهي تتنوّع وفقاً لأهداف ثلاثة بوجه عام،وهي تمجيد أفعال الأجداد، والتّداول الفني للأساطير القديمة والتسجيل الواقعي لاستحداث الحياة اليومية وما إلى ذلك..))[4] ،يعني ذلك أنّها جعلت القصة الشّعبية كمرادف للأدب الشّعبي، وذلك لا يمكن أنْ يكون لأنّ القصة جزء من الأدب الشّعبي وقصر الأدب الشّعبي عليها كما وضعت لها ثلاثة أهداف تتمثّل في التأريخ لأفعال الأجداد والتدّاول الفني للأساطير، وكذلك تصّوير واقع الحياة اليومية.لقد أصابت الباحثة في وضع تلك الأهداف، لكن يجب القول أنّه توجد أهدافا أخرى للقصة الشّعبية كما عرفت "نبيلة ابراهيم" القصة الشّعبية بقولها:((إنّ الحكاية الشّعبية قصة ينسجها الخيال الشّعبي حول حدث مهم، إن هذه القصة يستمّتع الشّعب بروايتها والاستماع إليها إلى درجة أنه يستقبلها جيلا بعد جيل عن طريق الرواية الشفهية ..))[5]. ولا يختلف هذا التعريف عن سابقه إلا أنّ الباحثة أضافت على الأهداف المذكورة سابقا وهي الرواية الشفهية والتسلية.أمّا "عبد المالك مرتاض" فيقصد بها:((القصة البسيطة التي بنيت على الواقع طورا وعلى الخيال تارة وعلى الواقع الممزوج بالخيال مرة ثالثة ..))[6]،يركّز الأديب في تعريفه للقصة الشّعبية على البساطة والواقع والخيال وهي وإن كانت أساسية في القصة الشّعبية لكنها موجودة في ميادين أخرى، ويتضح

قصور هذا التعريف في حرمان القصة الشّعبية من جوانب أخرى أهميتها،ومن ثم لا نرى مانعا من عرض وجهة نظر أحد المفكرين "الانجليز" الذي يقول في هذا الصدد((القصص وإن كانت ضربا من المبالغة في شكلها الظّاهر لكنّها من ذلك النوع الذي نرضخ إليه دون أي تردّد، ومن ذلك النوع الذي يريح دون جهد، مزيحا كل مشاكلنا الجسدية في حين تنوعها يبقى التوق والتوقع متجددين باستمرار..))[7].

نستخلص من هذا التعريف أنّ القصة الشّعبية تعوض المحلّل النّفسي لأنها تريح النفس وتنسيها المتاعب وتجدّد الشّوق إلى سماعها، إذ المفكر يؤكد الجانب النّفسي فقط، ويهمل الجوانب الأخرى وهذا يقلص من مجال القصة ويعرفها "عبد الحميد يونس" يكون مصطلح الحكاية فضفاضاً يستوعب ذلك الحشد الهائل من السرد القصصي الذي تراكم على الأجيال ،والذي حقق بواسطة الإنسان كثيرا من موافقهو رسب الجانب الكبير من معارفة ليس وقفاً على جماعة دون أخرى ولا يغلب على عصر دون آخر يبقى تعريف القصة الشّعبية على حسب تعريف هذا الكاتب عموماً يتضمن معلومات كثيرة ومتنوعة تصوّر لنا خبرة أجيال عديدة، تجسّده معارف الانسان، ولا تعتبر هذه القصة ملكاً لجماعة معينة، وليست نتاج عصر معين بمعنى أنّها من صنع جماعي وامتزاج عصور مختلفة[8].

وبعد اطلاعنا على ما سبق من التعريفات لا حظنا أنّها تفتقر إلى شيء من الدّقة ذلك لأنّنا وجدنا بعضها يقصر القصة الشّعبية على جوانب دون أخرى، وبعضها الآخر يكون فضفضا ويجعلها من تأليف جماعي وليست منتهية إلى عصر بعينه،وهذا في رأينا لا يحدد تعريف القصة الشّعبية تحديدا دقيقا.

ويمكننا القول إنّ التأليف الجماعي وامتزاج العصور بالنسبة الشّعبية قد جاء بعد التأليف الفردي لها في عصر معين، وبمرور الزمن اندثر اسم المؤلف والعصر الذي نشأت فيه و بهذا اكتست هاتين الصفتين، أما نحن فنعني، بالقصة الشّعبية تلك القصة البسيطة من حيث اعتمادها على الرواية الشفاهية باللّغة أو اللّهجة التي يتكلمها معظم الشّعب،والموجهة إلى جميع أفراد المجتمع للتعبير عن احلامهم وأمالهم ، وأهدافهم في الحياة.

وهناك تعريف يميل إلى التعمّيم نوعا ما تورده "ثريا تيجاني" تلك القصة البسيطة من حيث اعتمادها على الرواية الشّفهية باللّغة أو اللّهجة التي يتكلمها معظم الشباب والموجهة إلى جميع أفراد المجتمع للتعبير عن أحلامهم وأمالهم وأهدافهم في الحياة ..وتتضمّن عدة جوانب منها الاجتماعي والنفسي والاقتصادي والثقافي والدّيني والفني بمعانيه الهادفة[9].فالحكاية شكل قصصي يتخذ مادته من الواقع النّفسي والاجتماعي الذي يعيشه الشّعب.

أما "رابح العويسي" فيعرفها بقوله:((هي فن قديم يشد على السرد أي خبر متصل بحدث قديم انتقل عن طريق الرواية الشّفوية المتداولة عبر أجيال مما يجلها تخضع للتطور عبر العصور نتيجة للخلق الحر للخيال الشّعبي الذي ينتجها حول حدث أو حوادث مهمة بالنسبة للشّعب..))[10].

وقد يكون اصطلاح الحكاية فضفاضاً واسعاً يستوعب ذلك الحشد الهائل من السرد القصصي الذي تراكم على الأجيال .

وكلمة حكاية في معناها الاشمل تتجاوز الأنمّاط الفنية لتعبر عن كل تسلسل للأحداث كما في الجملة "حكايتي مع الزمن" فالحكاية تشمل كل من القصة والقصص بل هي تحويها والقصة عموماً حكاية والحكاية خصوصا: أنّ يروي إنسان لآخرين ما رأى أو سمع أو تصوّر.[11]

إنّ استخدام المورثات الشّعبية في التربية لا يتعارض مع مقوّمات العلم والمستجدات الثقافية بل يكملها لأن دراسة التراث بوصفة حقيقة اجتماعية موضوعية إنمّا هي دراسة في أبعاد الماضي و افرازته وترسباته في الحاضر الذي نعيشه وليس لأي مجتمع كيان أو تجسيد إلا من خلال تراث الماضي بخبراتهم وتواصل أجياله عبر الزمن.

- عناصر الحكاية الشّعبية:

لا يختلف اثنان في أن الحكاية الشّعبية ما هي إلا نص، يغلب على صمته طابع "السردية" يتألف من مجموعة عناصر تتحد فيما بينها لتألف بنية فنية هي القصة.

يعرفها "جوزيف بيديي بقوله: ((القصة ما هي إلا كياناً عضويًا حياً، يتم هدمه بمجرد اسقاط أحد مكوناته الأساسية..))[12].

وقصصية النص إذا لا تتحقق إلا إذا توفر النص على جملة من العناصر النية التي يأتي في مقدمتها.[13]

الوظيفة: أو الفعل، وهي مجموعة من الأحداث المترتبة وفق تسلّسل زمني.

العامل: أو الفاعل وهو الشخصية التي تضطلع بدور ما في الفعل.

زمنا لفعل : وجيزه (مكانه).

لقد عرفت الحكاية الشّعبية أو القصة عموماً، محاولات أولى لدراسة بينتها التركّيبية حيث ينسب بعض الباحثين ريادة الدراسات البنّيوية للقصص العالم الفرنسي، "جوزيف بيدي" الذي فرق بين الشكل العضوي الذي يحدد القصة في جوهرها وملامحها العارضة التي تتمثل في الأخلاق والطباع والأفكار وغيرها من العناصر التي تختلف باختلاف ظروف البيئة التي تحتضن القصة.

لكن محاولات "بيديي" توقفت عند هذا الحد لأنّه يهتم بتحديد عناصر القصة وإنمّا اتجه إلى عدة مقارنات بين الروايات القصصية المختلفة في عناصرها الشكلية الثابتة.

جاء فيما بعد "فلاديمير بروب" الذي اولى اهتماماً كبيراً لعناصر القصة واتجه إلى تحديدها في بحثه الذي ظهر في شكل كتاب باللّغة الروسية عام 1929م تحت عنوان " مورفولوجيا الحكاية لخرافية الروسية" والذي تناول فيه "بروب" جهد سلفه بالنقد، كما سار بالتحليل الشّكلي للقصص شوطاً كبيراً يعد البداية الحقيقية لمرحلة جديدة من تاريخ علم القص، وضع هذا الباحث أسس المنهج عندما كشف عن وجود نموذج فريد للبينية التركّيبية للحاكية الخرافية.

إنّ دراسة" بروب" للحكاية تعتبر نقطة الاكتمال في الدراسة البنّيوية التركيبية للقصة [14] ،لأنّه استطاع ومن خلالها أنْ يسد الفراغ الذي تركته المحاولات الأولى بدليل أنّه وجه النقد لثلاث باحثين سبقوه إلى محاولة وصف الحكاية الشّعبية وهم:

"فسلوفسكي" " بيديي" " فولكون" folcon, flovski , widiby،حيث يرى "بروب" أنّ تميّز "فسلوفسكي" بين الموضوعات والحوافز الموتيفات باعتباره هذه الأخيرة هي الوحدات الأساسية والثابتة التي تتركب منها الأولى وهذا الامر لم يعد قابلاً للتطبيق لأنّ الحافز بدوره يقبل التجزئة، وهو ليس كلاماً منطيقاً كما يدعي"فسلوفسكي".

كما يرى "بروب" أنّ "فولكوف" قد ارتكب خطأ كبيراً عندما جعل من الموضوع وحدة ثابتة ونقطة الانطلاق في دراسة القصص، وذلك لأنّ الموضوع وحده مركب، وليس وحدة بسيطة وهو متغير وليس ثابت، ولا يمكن اتخاذه كنقطة بداية في دراسة القصة، كما أكد "بروب" استحالة تحديد جوهر القصة أو النواة الثابتة التي يتحدث عنها "بيديي" وعدما إمكان عزلها عن العناصر المتغيرة.[15]

إنّ نقد "بروب" للمحاولات الأولى التي سبقته في دراسات الحكاية الشّعبية وفقته إلى رسم معلم التحليل المورفولوجي الذي يعرفه بأنّه وصف للحكايات وفقاً لإجراء محتواها وعلاقة هذه الأجزاء بعضها ببعض، ثم علاقتها بالمجموع .[16] ،كما ميّز "بروب" بين نوعين من العناصر المكونة للحاكية عناصر ثابتة وأخرى متغيرة تتصل الأولى بشكل الحكاية الثابت، وتتصل الثانية بمحتوى المتغيّر لهذا الشّكل كما اكتشف"بروب" وحدة أساسية جديدة في الحكاية، وهي ما سماها، "بالوحدة الوظيفية" والتي تمثل فعلا من أفعال شخوص الحكاية، بصرف النظر عن اختلاف شكل هذه الشخوص من حكاية إلى أخرى، هذه الوحدات الوظيفية لشخوص الحكايات تعدّ من وجه نظر "بروب" المحتوى الأساسي للحكايات... لأنّها تعد عناصر ثابتة في الحكايات الشّعبية بغض النظر عن اختلاف طبيعة الشخوص الوسيلة التي تنفذ بها، فالوحدات الوظيفية تظلّ ثابتة رغم تغيّر شخوص الحكاية وعلى الرغم من تغيّر الوسيلة التي تنفذ بها الأفعال.[17]

إنّ عدد الوحدات الوظيفية التي تتحكم في جميع الحكايات تبلغ "إحدى وثلاثين" وظيفة ، ولا يعني هذا أنّ هذه الوظائف جميعاً ترد في كل حكاية، ولكن كل ما يرد منها في كل حكاية لا يخرج عن حدود هذه الوظائف، كما أنّ ما يرد منها في حكاية من الحكايات يخضع لنظام ثابت.[18]،معرفاً الواحدة منهم بأنّها فعل شخصية حدد من وجهة نظر دلالته في سيرورة الحبكة، وهي تعمل بمعزل عن الشخوص وطريقة تنفيذها[19].

وتعتبر الوظيفة "الاستهلاكية" أول ما تبتدئ به الحكاية، إذ تمهد هذه الأخيرة لظهور الوظائف التمهيدية الأخرى، فإمّا أنْ تتحدث الحكاية عن اسرة أو عن عدد أفرادها، وإمّا تبدأ بالحديث عن البطل وتذكر أوصافه.

والهيكل البنائي الذي وضعه "بروب" للحكاية والمؤلف من "واحد وثلاثين وظيفة" قد ساعد فيما بعد في الافادة منه لدراسة الانماط الأخرى من القصص الشّعبي خاصة بعد ترجمة كتابه إلى مختلف لغات العالم.

وتجرد الاشارة هنا إلى أنّ تتوفر كل الوظائف أو تجتمع في حكاية واحدة بل قد تحضر وظائف وتغيب أخرى، كما أنّها متفاوتة من حيث الأهمية وربّما كانت أهم وظيفة من الوظائف التي عددها "بروب" وهي تلك التي لا يمكن أنْ تستغني عنها آية حكاية هي الوظيفة التي تقع تحت عنوان "الشخصية الشريرة" تسبب الأذى لأحد أفراد الآسرة فهذه الوظيفة هي التي تخلق الحركة الحقيقية في الحكاية ومن ثم فإن كل حكاية لابد أن تحتوي إما على الوظيفة أو على الوظيفة وقد تجمع الحكاية الواحدة بين الوظيفتين،[20] بأنّ المنهج التحليلي "المورفولوجي" الذي وضعه "بروب" يعتبر علامة مميّزة في تاريخ الدراسات البنيوية للقصص الشّعبي عامة، اعتبره الباحثون أساساً لأبحاثهم فيما بعد ، فهذا يتبنى المنهج بأكمله، وذلك يجري عليه بعض التعديلات ، والأخر يكشف منهجا موازياً له، لكن منطلقاته مختلفة فقام " الآن دندس alendendes بإعادة النظر في مسألة تحديد مفهوم الوظيفة، مستعينا بالنموذج الذي اقترحه "كينيثيكبيك kenithikbik" لتحليل الوحدات البنائية للسلوك البشرية، فرأى "bik" أن كل وحدة بنائية تحمل ثلاث صفات أو ملامح:

الملمح الصوري: الذي ينطبق بتحقيق الملموس للوظيفة في كل قصة.

الملمح التوزيعي: فتمصله مكانة أو ترتيب الوظيفة بالنسبة للوظائف الأخرى[21] يرى "دندس dendes" إنّ مصطلح الوظيفة يحمل معنى غامضاً وعاما وله عدة مضامين في دلالته على الوحدة القصصية الصغرى، فقد سد "بيك bik" هذه الفجوة باستعماله المصطلحي "موتيف" أو الومتيف [22]،وفي حين يذهب "ليفي ستراوس" livestrauss إلى وصف "بروب" بأنّه شلاني لا يمكن أن نصفه أو حتى أن ننسبه للبنيويين، إنّ بروب عزل الشكل عن المحتوى ، عندما فرق بين أفعال ، الشخوص، وظائف من جهة الشخوص الذين يقومون بهذه الأفعال، والطريقة التي يتم بها التنّفيذ من جهة أخرى، واعتبر الأولى صورة ثابتة ، تقبل الدراسة المورفولوجي، والثانية عبارة عن محتوى تعسفي يمكن عزله، ولهذا وضع بروب نفسه على طرف نقيض مع البنّيويين.

إنّ هذا الاختلاف البائن في وجهات النظر حول دراسة نص الحكاية، سمح بتزايد الاهتمام لدراسة الانواع الشّعبية وفقا للمنهج التحليلي البنائي، خاصة مع ظهور أعمال "ليفي ستراوس" الأمر الذي أدى إلى ظهور اتجاهين يسيطر على هطا النوع من الدراسة.

الاتجاه الأول يمثله "بروب" يهدف إلى وصف النظام الشّكلي للقصص الشّعبي وفقا للتابع الزّمني للأحداث، وقد يسمى هذا الاتجاه "تحليل البناء التركيبي" أما الاتجاه الثاني فيمثل "ليفي ستراوس" ويسمى "تحليل البناء البراغماتي" ولقد اهتم منهج ستراوس بالكشف عن البناء الاجتماعي الذي تعيش وتنشأ الأسطورة في كنفه من خلال استخلاص الوحدات المتعارضة من النص،كما مثل نص الحكاية فضاء رحباً بمختلف الدراسات البنّيوية المتعلقة بعناصر الحكاية المتعلقة بعناصر الحكاية المتنوعة التي تشكل هيكلها العام، فأصبح الاهتمام منصباً حول توسيع مجال تطبيقات التحليلي السردي.

إذا فإنّ دراسات النص السردي على العموم، قد سارت أشواطاً ثم رست عند مرحلة هي أكثر دقة وتعقيد، بل وتجريد عندما اقترنت بالعلوم التجريبية من منطق ورياضيات وغيرها...

وخلاصة القول،إنّ باب الدراسات البنّيوية للنص القصصي قد فتحه "فلاديمربروب" لأنّه وبواسطة منهجه المورفولوجي المبتكر استطاع أنْ يصل إلى هيكل بنائي للحكاية الخرافية، الأمر الذي يسمح بتطبيق هذا المنهج والافادة منه في دراسة الانماط القصصية الشّعبية الأخرى، كما عكس لنا التحليل السابق التعليق باختلاف وجوهات نظر الباحثين مدى اهتمام هؤلاء بمنهج "بروب" والدليل أنّهم واصلوا من بعده الطريق الذي بدأه في تحليل الشكل القصصي رغم اختلافهم حول مسار البحث، ووسائله بل و منطلقاته و أهدافه أيضا...[23].

أما بالنسبة لحكايتنا الشّعبية العربية، فكانت العراق حالة متميّزة، وفريدة في أنّه أغنى بلدان العالم ثراء في الموروث الشّعبي، حتى أن هذه الحكايات والقصص التراثية الشّعبية سافرت إلى كل بلدان العالم لأهميتها وعمق مدلولها ومضمونها ودخلت تقريباً في أدب جميع الأمم، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدل على المستوى الراقي الذي وصلت إليه الحضارة في العراق في عصور مختلفة...وإلى يومنا هذا نرى كثيرا من الحكايات العراقية القديمة يتداولها المؤلفون والكتاب ،وإنْ صبغوها بألوان بلدانهم إلا أنّ شكلها ومضمونها يبقى على حاله، فيه رائحة الحضارة العربية بامتداد عصوره المختلفة،[24] بحكايتنا الشّعبية والأساطير التراثية بما فيها أساطير ألف ليلة وليلة سحر خاص وطعم متميز في نفوس الغربيين، انتبهوا إليه قبلنا وعرفوا قيمته وأهميته و دوره الرائد الخلاف في التوجه التربوية للطفل،فحولوا أكثر قصصنا وحكايتنا إلى أفلام سينمائية أنتجتها "هوليود" في حين أن كتابنا العرب لم ينتبهوا إلى هذه الأهمية إلا في وقت متأخر على يد "كامل الكيلاني" الذي قدمها بأسلوب ضعيف وباهت ولا يتناسب مع أهميته ومضامين تلك النصوص...[25].

أنواع الحكايات الشّعبية:

إنّ الدارس للحكاية الشّعبية من أي جهة يواجه إشكالية التصّنيف كما سبق لهو واجهة إشكالية في ضبط تعريف محدد لها، وكثيراً ما نجد الباحثين والدارسين قد أوردوا لها حديثاً في مؤلفاتهم أمثال "نبيلة إبراهيم ، وعبد الحميد بورايو، روزلين ليلى قريش، سعيدي محمد" وغيرهم حيث أقرن نبيلة ابراهيم هذه الصعوبة مشيرة إلى تصنيف أحدهما يقوم على أساس المحتوى أو الموضوع، ويدعى تصنيف أرت تومسن [26] ،والثاني على أساس النوع الذي نذكر من أمثلته الحكايات الخرافية، حكايات الحيوانات...ولكن سرعان ما سعت إلى تصنيفها معتبرة أنّ أحسن تصنيف نوعي هو تصنيف الباحث الألماني "فولذت" من خلال تقسيمه القصص الشّعبية إلى أنواع:

الحكاية اللّغز:

كثيرة هي الحكايات الشّعبية التي تقوم مضامينها على قاعدة لغزيه تسائليه تبدأ بطرح لغز على البطل ويطلب منه البحث عن الحل والجواب الصحيح، إنّ هذا الطرح التساؤلي يعتبر النواة الأساسية ونقطة الولادة لعالم الحاكية بأحدث هو جغرافية المكانية والزمنية[27] ،وكمثال على ذلك نأخذ:((يشيع السلطان لغزاً محيراً في اوساط الشّعب ويعد بمكافأة ثمينة من يسعفه الحظ والقدرة على الوصول إلى الحل المناسب ، مع أن عملية البحث عن اللّغز تتطلب إمكانية مادية ومعنوية، والتالي يدفع البطل للخروج متنقلا من بلده إلى بلد آخر و مواجهة أحداث صعبة، وبقاء شخصية طبية تساعده في إكمال مسيرته و شخصيات شريرة تحاول عرقلة طريق البطل ومنعه من

إتمام مسيرته، وبإصرار وعزيمة البطل توصله إلى ما أراد ليعود بالحل والمطلوب منه، وتكون المكافأة هي كرسي السلطة أو مبلغ من المال أو الذهب أو الزواج من أبنة الملك وبهذا تكون النواة الفعالية والمحركة في الحكاية اللّغز هي الشيء الذي يريده السلطان أو الملك أو غيرها..)).

إلا أنّنا نستكشف وراء المرح في هذه الحكاية رغبة واضحة في تحقيق مقولة أو أداء نقد لاذع أو شديد لظاهرة البخل والتهكم أو السخرية من الناس.

إنّ ظاهرها وباطنها التنفيس عن كبت اجتماعي نفسي من جهة، ونقد المجتمع وسلوك بعض البشر من جهة ثانية[28].

الحكاية الشعرية: ويمتاز هذا النوع من الحكايات يميّز اثنتين:

إما أنْ يكون كل نص الحكاية شعراً أو تتخلّل بعض المقاطع الشعرية النص تؤدي نفس المعنى لنص الحكاية وهذا يثري النص ويضفي عليه طابعاً موسيقياً ايقاعياً خاصاً، ويكثر هذا النوع من النصوص الحكائية الشعرية عند الرواة المغرمين بالغزل ووصف الحبيبة ووصف الفرس، كما تكثر هذه النصوص في المواضيع الدّينية والوعظية، ورواية المغازي والبطولات السحرية، وذلك حتى يسهل حفظها والمحافظة عليها من جهة ومن جهة أخرى لقوة تأثيرها في النفوس..[29].

الحكاية الاسطورية:

وهي الحكاية التي تدل على فهم الكون بظواهره المتعددة أو هي تفسير له، أو لأنّها نتاج وليد الخيال ولكنها لا تخلوا من منطق معين ومن فلسفة أولية تتطور عنها العلم والفلسفة فيما بعد، وعلى هذا فإن الاسطورة تتكون في أول مراحلها عن طريق التأمل في ظواهر الكون المتعددة، والتأمل ينجم عنه العجب كما أنّ التعجب ينجم عنه التساؤل... فإذا الانسان طلب الاجابة في إصرار عن سؤاله، حتى إذا وجد الجواب قرت نفسه لانّ الاجابة حينئذ تكون حاسمة بالنسبة إليه، وبالتالي فإنّ كلمة أسطورة ترتبك بدائية البشر حيث كانوا يمارسون السحر ويؤدون طقوسهم الدّينية التي كانت سعياً فكرياً لتفسير ظواهر الطبيعية..[30].

فالحكاية اللّغزية يقوم تصنيفها على طرح اللّغز وجوابه يقع كل نص الحكاية بأبعاده ودلالته.

الحكاية المثلية:

وهي الحكاية التي تنتهي بمثل أو عبره أراد الابداع الشّعبي نشرها بين الناس بحيث تقوم بنيتها الأساسية على معنى شّعبي خالد وعلى تصوير تجربة شعورية فريدة ،وعلى قيمة شعبية سامية ونبيلة، ولهذا عمدت الفطنة الشّعبية على تخليدها والاشادة بها وبالتالي دعوة الناس إلى ممارسة هذا الفعل الحسن والاقتداء بالبطل أو تفادي السلوك السيء الذي رفضه البطل الايجابي يقص المثل الذي تنتهي به الحكاية أو الذي تحمله بين طياتها هو الحكاية في حد ذاته صغيرة الحجم توزاري نص الحكاية الكبيرة والمثل ما هو إلا ملخص لحكاية أو حادثة كانت قد وقعت.

الحكاية النكتية:

هي حكاية أو حدوثه قصيرة أو طويلة تحكي نادرة أو مجموعة من النوادر المسلية في الحكاية، كما يغلب عليها الطابع الفكاهي ،والضحك الناتج عن فعالية النكتة الملتصقة التصاقاً عضوياً ببعض سلوكات الناس العادية وتصرفاتهم الهزلية، إنّ الشخصيات المرحة كثيراً ما توصف لا قذف بالكذب والحيلة والجنون والحماقة والغباء والبلادة والسذاجة والبلاهة، صفات تضّفي على نص الحكاية طابعاً فكاهياً وتحافظ على حيويته النفسية المضحكة وأبعادها الاجتماعية النقدية، فالنكتة كجنس أدبي تتقاطع مع نص الحكاية وتتفاعل معه بل تتحرك بحرية مطلقة في فضاء النص حيث تعاقب على روايتها شخصيات مطلقة في مواقف مختلفة لهذا الصدد يتحول النص إلى نكتة مكبرة، وتصبح النكتة حكاية شعبية مصغرة..[31].

فالحكاية النكتية هي تلك الاحدوثة القصيرة التي تحكي نادرة من النوادر وتنتهي إلى موقف فكاهي مرح وقد تختلط أشد الاختلاط بالنادرة والفكاهة وتريد أنْ تنشر فيهم روح المرح.

المميّزات الفنّية للحكاية الشّعبية:

إنّ الحكاية الشّعبية جنس أدبي قائم بطاته: له أصول ومقوماته الفنية يتميز بها عن باقي أشكال التعبير الأخرى:

-إنّ الحكاية الشّعبية شكل أدبي شفوي تتناقله، وتتوارثه الأجيال عن طريق المشافهة.

-الحكاية الشّعبية تنحدر من أصول شّعبية شكلا ومضمونا،فهي من إبداع الخيال الشّعبي الجماعي ،وبلغة شّعبية فهي وعاء في يحتوي ألام وآمال وطموحات الشّعب.

-الحكاية الشّعبية نص مرن في بنيته الشّكلية الدّلالية حيث يتصرف الخيال الشّعبي في مادته بحرية مطلقة،يضيف أو يغير في مضمونه محتواه الفني،وذلك طبقا لمقتضيات الأحوال النّفسية والاجتماعية والثقافية للراوي والمتلقي في نفس الوقت.

-نص الحكاية مجهول الهوية، نص الحكاة الشّعبية اجتماعي وجماعي[32].

-بطل الحكاية الشّعبية من نوع خاص فهو خارق للعادة وغير مألوف وغير طبيعي وساحر بالممّارسة المادية والمعنوية، فهو يتجاوب مع روح الجماعة التي ينتمي إليها.

-إيجاز خصائص الشخصيات في خطوط عامة ومرموقة.

-الاعتماد على التبسيط والجنوح إلى المعنى الرمزي.

-الابتعاد عن الخوض في التفاصيل لتبقى الحكاية بعيدة عن الواقع.

-تتضمّن الحبكة دلائل فلسفية من شأنها أنْ تؤثر في نفوس القراء والسامعين.

إن هذه المميزات سمحت فيما بعد بإعطاء تصنيفات كثيرة للحكاية الشّعبية، كما أنّها عكست الجمالية الفّنية للنّص الحكائي الشّعبي، خاصة ما تعلق منه بالجانب السردي الذي يثبت غلبة الخيال الشّعبي الجميل، الأمر الذي طبع الأدب الشّعبي عموما بعنصر الخلاق هو غالباً أدب تجريدي يتقاسمه الواقع والخيال .

إنّ سمات الحكاية الشّعبية، هذه لها مكان الصدارة على جميع أشكال الأدب الشّعبي النثرية منها والشّعبية فقط لأنها نتاج إبداع مخيلة شعبية اعتمدت البساطة فقط نسج أحداثها ووقائعها..[33].

وظائف الحكاية الشّعبية:

تؤدي القصة أو الحكاية الشّعبية دوراً هاماً من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والنّفسية والتاريخية والترّفيهية والتربوية وغيرها، ولها تأثير قوي على الأفراد لدى شعوب العالم ككل وأهم الوظائف التي تظهر بصورة مكتفية في الحكاية الشفوية أو المدونة، الوظيفة التربوية التعليمية النقدية، والوظيفة النفسية ، الوظيفة الترفيهية والوظيفة التثقيفية...

الوظيفة التربوية التّعليمية النقدية:

لو قمنا بجمع المدونات عديدة من الحكايات الشّعبية للاحظنا هذا الدّور بوضوح فهي تعلم التحلّي بالأخلاق الفاضلة والتمسّك بالقيم السامية، وهذا ما يؤكّد لنا سماحة الدّين وضرورة إبداع تعاليمه والاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم ، كما تقوم على ترسيخ الايمان في ذهن السامع وترغيبه ومحاولة تنفيره من الشرك وعواقبه، ويقول أحمد شايب، في هذا جملت الحكاية الشّعبية التوجيهات والارشادات إلى السبل المثلى في الحكم والبقاء، ودعت إل التعاون والسعي إلى الخير والبعد عن الشر...فساعدت بذلك على رسم وصفات الانسانية الأصلية، كما ساعدت أيضاً على توفير الظروف الملائمة للعمر، والتطلّع إلى التعرف على أسرار الطبيعة وحل غموضها ورموزها.

أما الوظيفة التّعليمية فيوضحها عمر عبد الرحمان الساسي بقوله:((هناك وظيفة(....)للحكاية التي اتفق عليها علماء الاجتماع والأثر بيولوجيا والفولكلور هي الوظيفة التعليمية حينما توجه لصغر السن من الأطفال والمعلمين أو النقدية في حالتها المطقلة، وذلك من خلال ما تحاربه من القيم الاجتماعية من بخل اوكسل أو خيانة...))[34].

الوظيفة الترفيهية:

تقوم الحكاية الشّعبية بوظيفة هامة، وهي تسلية الراوي والمستمع مع حيث ترى ثريا تيجاني في دراستها لقصص الجنوب الجزائري أن أهل المنطقة يروون القصص الشّعبية ويستمعون إليها في أوقات فراغهم بغرض التسلية يدعم هذا الرأي عمر ساسي بقوله:((من المحتمل أنْ تكون التسلية والمتعة ليست من النادرة أو حكايات المرح فقط، ولكن في مختلف أنواع الحكاية أيضا وهو ارتباط عاطفي يظل مشدودا بين الراوي والمتلقي ، ونلمس هذه الوظيفة عندما يلقي الراوي حكايته(...)،فيستقبلها المستمعون سواء كانوا كبرا أو صغار بالضحك، ويتوقفون عند بعض العبارات مثل الفحلة سف ولا رون.. وهذه العبارات تأثير في تسلية الأطفال وجلب النوم إليهم فالحكاية الشّعبية لا تؤدي الدور النقدي فقط بل تقوم بدور ترفيهي وامتاع وتسلية، ومعظم القصص الشّعبية تلعب هذا الدور...))[35].

الوظيفة النّفسية:

تُلبي الحكاية الشّعبية (الحكايات النفسية) والبيولوجية والتّنمية السيكولوجية التنفيس عن المكتوبات الجنسية والرغبات التي لا يمكن ممارستها في الواقع نظراً لكونها تتعارض مع قيم المجتمع، أو أنّها تخرج عن نطاق حدود القدرة الذاتية المحدودة بالطبيعة البشرية بالزمان، والمكان بحيث تجعله يقطع المسافات البعيدة في رمشة عين، وتجعله يكبر ويحقق أهدافه بسرعة خارقة للعادة، كما تجلعه يعود إلى الحياة بعد الموت، وتركبه البساط السحري الذي ويحقق له كل أحلامه تصبح كل تلك العمليات مفهومه الأهداف، فهبوطه إلى أعماق الأرض يمثل استغراقه في اللاشعور ورجوعه منها يمثل عودته إلى الشعور والواقع، بالإضافة إلى أنّها تحقق له الخير المطلق، وخلق عالم مثالي تزول منه كل العوائق التي تحد من تحقيق ذات الفرد، وهو بمقدار ما يحقق عن طريقها ذاته، وتواصله مع الآخرين ومشاركتهم في الأحاسيس والمشاعر وفي أسلوب التعبير عنها، ومن هنا فإن الفرد وهو يشارك في عملية القص يجد متعة وراحة نفسية..[36]

الوظيفة الثّقافية:

تُساهم الحكاية الشّعبية في تثقيف الفرد لأنها تحمل إليه الحضارة من الأجيال السابقة، وثقافته بقسميتها المادي المتمثل في كيفية ملبسهم ومشربهم ومأكلهم وأعمالهم وغيرها، والمعنوي الذي يشمل معتقداتهم ونظمهم وأفكارهم وفنونهم، لذلك يمكننا القول بكل ثقة واطمئنان أن القصص الشّعبية تعتبر مصدراً ثقافيًا لأجيال المتتالية تحمل إليهم العمل والطموح وتعلمهم قهر المستحيل ،وتدربهم على التصوّر الواسع كما تحمل إليهم القواعد الاخلاقية والقيم والمثل العليا ترسخها في عقولهم، وهي تساعدهم بذلك على تطّوير فعال في حالة انعدام الأجهزة التربوية والتّعليمية المختلفة.

والملاحظة عند هذه الوظائف هي تداخلها فيما بينها فقد تكون رواية الحكاية في جانب من جوانبها وظيفة عقائدية عند فئة من الناس ، وتمنح الآخرين المتعة والتسلية وقد تكون ذات وظيفة نفسية وفي جانب آخر ذات وظيفة تثقيفية وقد تؤدي جميع هذه الوظائف في نفس الوقت.

ونلخص مما سبق أن هدف الحكاية الشّعبية التربوية هو معالجة الأفعال غير السوية في المجتمع والتي تتنافى وقيمه و ثوابت هويته الجماعية..[37].

وتبقى الحكاية الشّعبية الجزائرية مصدراً هاماً من مصادر تراثنا الثقافي الشّعبي الذي لايزال بحاجةإلى بحث وتنقيب ،ونفض غبار الإهمال والنسيان والتهميش عنه ،وهذا لن يكون إلا بتظافر جهود الباحثين والمهتمين.ولايُمكننا أن نضرب عن تراثنا الشّعبي صفحاً والحكاية الشّعبية كما رأينا تحمل من الدلالات والوظائف ةالأبعاد ما يجعلها مادة مشتركة تتقاطع فيها اهتمامات كل من آمن بالإنتماء ،وحاول جمع شتات تراثنا ليكون مصوناً كمدونة جاهزة للدراسة والنقد والتحليل .

الهوامش والإحالات :

[1]- جمال الدين بن مكرم ، بن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1997، مج2، ص 131.

[2] -المعجم الميّسر، دار الكتاب الحديث، الكويت، ط1، 1414- 1993، ص 146.

[3]– المعجم الوجيز، دار الكتاب الحديث، الكويت، ط1، 1413- 1993، ص 201.

[4]– روزلين ليلى قريش، القصة الشّعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1980،ص30.

[5]– نبيلة ابراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشّعبي، دار مكتبة غريب للطباعة ، القاهرة، ط3، 1981،(د، تا) ، ص 119.

[6]– عبد المالك مرتاض، القصة في الأدب العربي القديم، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع للنشر ، الجزائر، 1968، ص 19- 20

[7]– محسن جاسم الموسوي، ألف ليلة وليلة في الغرب، دار الجاحظ للنشر والطباعة، بغداد 1982،(د. تا)، ص 84.

[8]– عبد الحميد يونس، الحكاية الشّعبية، دار الكتاب العربي، للطابعة والنشر، القاهرة، 1968، ص 11.

[9]– ثوريا تيجاني، دراسة اجتماعية لّغوية في القصة الشّعبية في منطقة الجنوب الجزائري، بدون طبعة، ص 15.

[10]– علي الجواد الطاهر، مقدمة في النّقد الأدبي، المؤسسة للدراسات والنشر، ط1، 1979، ص 218.

[11]– المرجع نفسه ص 219.

[12]– عبد الحميد بورايو، منطق السرد، دراسات في القصة الجزائرية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2007، ص 18.

[13]– سعيد يقطين، قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشّعبية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1997، ص 19- 20.

[14]– عبد الحميد بورايو، منطق السرد ، دراسات في القصة الجزائرية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، 2007، ص 18- 19.

[15]– نفس المرجع ، ص28.

[16]–نبيلة ابراهيم، قصصنا الشّعبي من الرومانسية إلى الواقعية، دار العودة، بيروت، 1947، ص 25.

[17]– عبد الحميد بورايو، منطق السرد، دراسات في القصة الجزائرية، مرجع سابق، ص 26.

[18]– نبيلة ابراهيم ، قصصنا الشّعبي من الرومانسية إلى الواقعية، مرجع سابق ،ص 25.

[19]– المرجع نفسه، ص 25.

[20]– عبد الحميد بورايو، منطق السرد، دراسات في القصة الجزائري، مرجع سابق، ص 24.

[22]– المرجع نفسه، ص 25- 27.

[23]– فلاديمربروب، طبيعة الأدب الشّعبي، ترجمة ابراهمي قنديل، وزارة الثقافة والاعلام، 1989، ص 22.

[24]– علي جواد الطاهر، في القصص العراقي المعاصر، منشورات المكتبة ، صيدا ، بيروت، 1967، ص 05.

[25]– محمد يوسف نجم.،فن القصة ، دار الثقافة ، بيروت، لبنان، 1966، ص 9- 13

[26]– محمد سعيدي، الأدب الشّعبي بين النظرية والتطبيق،ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، ط1، 1973ص 64.

[27]– المرجع نفسه ، ص 68

[28]– المرجع نفسه، ص 65.

[29]– المرجع نفسه، ص 66.

[30]– مرسي الصباغ، القصص الشّعبي العربي في كتب التراث، جامعة قنات السويس، دار الوفاء للطباعة والنشر، ص 99.

[31]– المرجع نفسه، ص 101- 102.

[32]– محمد سعيدي، الأدب الشّعبي بين النّظرية والتطبيق،مرجع سابق،1973، ص 45.

[33]– عبد الحميد بواريو، القصص الشّعبي في منطقة بسكرة دراسة ميدانية ، الطباعة الشّعبية، الجزائر، 2007– ص 530

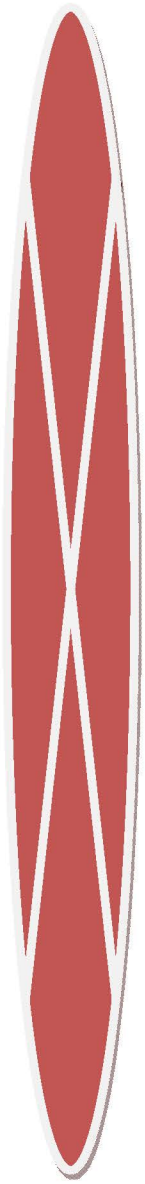
34-bohdiba,abdelwahad,culture et cocuitepublications de l'université de Tunis,1978,p51.

[35]– عبد الحميد بواريو، القصص الشّعبي في منطقة بسكرة دراسة ميدانية ، مرجع سابق،ص 59.

[36] – عزّي بوخالفة، الحكاية الشعّبية الجزائرية، دراسة ميدانية، دار سنجاق الدين للكتاب، 2009، ص 173.

[37]– عبد الحميد بواريو، القصص الشّعبي في منطقة بسكرة ميدانية،مرجع سابق، 2007، ص 60.

.....



الثابت والمتحوّل في منهج تحقيق الشّعر أثناء رحلته من المشرق إلى الأندلس.

(قراءة في منهج ابن دريد وأبي علي القالي وأبي عبيد البكريّ)

د/محمد زيوش

أستاذ محاضر (جامعة الشلف)

Ziou_moha@yahoo.fr

شكّل السّمع في الثقافة العربية القديمة أداة تقنية لتقي العلم ونشره، فكان مرجعا أوّليا للعلم، ونزل القرآن وتكفّلت الرّعاية الإلهية بحفظه، وكان الحديث النبويّ الشريف،فكان جمعه مع القرون الأولى لتاريخ الدّولة الإسلامية، التي ازدهرت فيها حركة التأليف، فهيأ الله العلماء لتحقيق الحديث الشريف، وتنشيط حركة الجمع، فوضعوا مؤلفات جامعة في رواية الحديث النبويّ الشريف، واشتغلوا بالجمع والرواية، والتصنيف، والبصر بالأسانيد، وثقة أصحابها، "احتياطاً لدينهم. فكانت قواعدهم التي ساروا عليها أصحَّ القواعد للإثبات التاريخيّ وأعلاها وأدقّها"[1]، فظهرت كتابات الرامهرمزي، والحاكم النيسابوري، وأبي نعيم الأصفهاني، والخطيب البغدادي، والبكري، والقاضي عياض، وغيرهم من علمائنا الأجلاء، الذين تناولوا تنظيرا وتطبيقا شروط الرواية وتقييد السّماع، وأنواعها وأحكامها عند أهل التحصيل والدّراية ، ومعرفة الضبط ، وحال الرواة، وشروطهم، وأصناف الكتب التي تجمع الحديث من الجوامع، والسنن، والمسانيد، والمعاجم، وغيرها.

ولم تكن حركة جمع اللغة والأدب ببعيدة عن هذا التأثير، وبخاصة في مرحلة الرّواية المزدوجة (رواية الأعراب والعلماء) والتي عرفت استمرارا للنقل الشفويّ، وتهيئة تسلط المدوّن، مع تغيّر وسيلة النقل، وحلول الخطّ محلّ السمع، وخضوع الأعراب لسلطة الرواية العلمية، بسبب قيام علماء اللغة والأدب وسائر الفنون النقلية بتقليد منهج جمع الحديث فـ" طبّقوا قواعد هذا العلم عند إرادة التوثيق من صحة النقل في أي شيء يُرجع فيه إلى النقل"[2] حتى أضحى رواة الشّعر" أعقل من رواة الحديث، لأنّ رواة الحديث يروون مصنوعًا كثيرا، ورواة الشّعر ساعة ينشدون المصنوع ينتقدونه، ويقولون: هذا مصنوع" [3]ذيل الأمالي.لأنّ طريقتهم في الإملاء = كما يقول السيوطي" كطريقة المحدثين سواء، يكتب المستملي أول القائمة "مجلس أملاه شيخنا فلان بجامع كذا في يوم كذا"[4] ويذكر التاريخ، ثم يورد المملي بإسناده كلامًا عن العَرَب والفُصحاء، فيه غريب يحتاج إلى التفسير ثم يفسره، ويورد من أشعار العرب وغيرها بأسانيده، ومن الفوائد اللغوية بإسناد وغير إسناد ما يختاره، وقد كان هذا في الصدر

---

[1] ابن كثير، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة دار الكتب العلمية، د.ت، د.ط، بيروت، مقدمة المحقق، ص:6.

[2] المرجع نفسه، ص:6.

[3] أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، ذيل الأمالي والنوادر، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت، ص: 105.

[4] جلالا الدين لسيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998،ج2 ص: 269.

الأول فاشيًا كثيرًا، ثم ماتت الحفاظ وانقطع إملاء اللغة عن دهر مديد، واستمرَّ إملاء الحديث.[1]، وعليه يمكن القول أنّ الرّواية الأدبيّة بمعناها العلميّ الذي عرفه القرن الثاني لم تكن موجودة قبل زمن أبي عمرو بن العلاء وحمّاد الراوية ومن عاصرهما، لذا يجد الباحث في التراث أنّ" هؤلاء هم في الغالب الأعمّ نهاية الإسناد في الرواية الأدبيّة، يأخذها من لا يسأل عمّن أخذها هؤلاء، ولا يجد في انقطاع الإسناد عندهم ما يضعف من هذه الرواية، ومن هنا كان الإسناد في الرّواية الأدبية هو القاعدة العامّة في القرنين الثالث والرابع، يرتفع حتّى يصل إلى هذه الطبقة الأولى من العلماء ثمّ يقف عنها لا يتجاوزها"[2]ولما كان السماع من لفظ الشيخ إملاء، وهو أعلى المراتب كما قال صاحب المزهر:أن يقول: أملى عليَّ فلان، أو أَمَلَّ علي فلان .[3]كانت الأمالي إجازات السماع في مجالس العلم التي يتحلّق فيها طلبة العلم حول شيخهم، فيملي عليهم ما حفظه بإجازة شيوخه، فيسمعون فيكتبون.

وبناء عليه ستحاول هذه الورقة الوقوف على منهج العلماء في جمع الشعر وتحقيقه، في مشرق الأرض ومغربها، وذلك بتتبع منهج أصحاب الأمالي، ونظرا لانبساط البحث، ستقتصر هذه الورقة على ثلاثة أعمال لعلماء أفذاذ في اللّغة والأدب والعلوم الأخرى، فنقف على أمالي ابن دريد (ت 321هـ) ومنهجه في جمع ورواية الشّعر، لنكشف عن خصائص جمع الشعر، وروايته، وتصحيفه، وتصحيحه، وذلك من خلال ما وصلنا من أماليه في كتاب (تعليق أمالي ابن دريد)، ثم ننتقل إلى تلميذه المخضرم في أماليه المعروفة بأمالي القالي(ت 356هـ)، – وهو التلميذ الذي تتلمذ في المشرق وأملا أماليه في الأندلس–، حتى عدّها ابن خلدون إحدى مصادر الأدب الأربعة،[4] لنكشف عن منهجه في ظلّ البيئة الأندلسية، وننتقل بعد ذلك إلى تلميذه أبي عبيد البكري (ت 487 هـ)في تنبيهاته وتصحيحاته لمنهج القالي في رواية الشعر في أماليه، وذلك بتتبع خصائص منهجه في كتابه: التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه.

وعليه ستكون خطة المداخلة كالأتي:

في المبحث الأوّل نتحدث عن خصائص منهج تحقيق الرواية عند ابن دريد، وفي المبحث الثاني عند أبي علي القالي في أماليه، وفي المبحث الثالث سنركّز على خصائص منهج البكري في تصحيح الرّواية عند القالي، لنخلص إلى إقامة موازنة بين هذه المناهج في جمع الشعر وروايته، على أمل كشف التطوّر والتنقيح الذي حدث في منهج جمع الشعر وروايته وتحقيقه عبر الزمان والمكان في ظلّ انتقال الثقافة العربية من الشفهية إلى الكتابة.

منهج ابن دريد في رواية الشّعر:

---

[1] المرجع نفسه، ج2، ص:314.

[2] ناصر الدين الأسد ، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ، دار المعارف، مصر ،ط:4، 1969. ص :276.

[3] السيوطي، المزهر، ج1،ص: 145.

[4] ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1413 هـ -1993 م، ص:476.

غلبا ما ارتبط اسم ابن دريد باللّغة، غير أنّ جهوده في الرّواية بصفة عامة تعدّ أعظم جهد قدّمه للثقافة العربية الإسلامية، فهو إلى جانب روايته للحديث بالسند، كان يروي الشّعر والأدب كذلك، حتى قيل عنه أنّه:" كان رأس أهل العلم والمقدّم في حفظ اللغة، والأنساب وأشعار العرب، وله شعر كثير"[1]

أمّا نسبه فهو فيما رواه الخطيب البغدادي بسنده عنه قال:"أخبرنا علي بن أبي علي، قال: نبأنا أحمد بن إبراهيم بن الحسن قال: قال لنا ابن دريد:أنا محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية بن حنتم بن الحسن بن حمامي بن جرو بن واسع بن سلمة بن حاضر بن أسد بن عدي بن عمرو بن مالك بن فهم قبيل بن غانم بن دوس قبيل بن عدنان بن عبد الله بن زهران بن كعب بن الحارث بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد قبيل ابن الغوث بنت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان"[2] وقد كان لغويا، نحويا، وشاعرا،مشهور بمقصورته، ولد بالبصرة،سنة ثلاث وعشرين ومائتين، ونشأ في عُمان، وتنقّل إلى فارس والبصرة طالبا للعلم، وورد بغداد بعد أن أسنّ، فأقام فيها إلى آخر عمره، و" من الثابت أنّ ابن دريد لبّى طلب عبد الله بن محمد بن ميكال الذي ولّاه الخليفة المقتدر أبو الفضل جعفر290=320 هـ أعمال كور الأهواز،فلحق به لتأديب ابنه أبي العباس إسماعيل، وهناك قدّم له كتابه العظيم(جمهرة اللغة) سنة 298 هـ، وتقلّد ابن دريد أنذاك ديوان فارس، فكانت كتب (فارس لا تصدر إلاّ عن رأيه، ولا ينفذ أمر إلاّ بعد توقيعه، وقد أقام هناك نحواً من ست سنين)"[3]، أمّا علمه فقد أخذه عن شيوخ كثر متخصصين في علوم مختلفة، ومن بلدان شتى، وقد أحصى الدكتور النبهان في مقدمة كتاب الملاحن، خمسة وعشرين شيخا لابن دريد، أمّا أهمّ شيوخه فهم أربعة:عبد الرحمان بن أخي الأصمعي، وأبو حاتم السجستاني، وأبو الفضل الرياشي، وأبو عثمان الاشناندي.[4]

ولابن دريد عديد المصنفات، بلغت زهاء الثلاثين كتابا، منها: الجمهرة في اللغة، والمجتنى، وكتاب المطر، والمقصورة، والاشتقاق، وكتاب الملاحن وغيرها كثير...أمّا أماليه فقد ضاعت ولم يصل منها إلاّ أقسام مختارة من الجزء الثاني، والخامس، والسادس، والسابع، قام باختيارها أحد تلامذته، وهو أبو مسلم محمد بن أحمد بن علي الكاتب (ت 399 هـ)[5]

---

[1] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد،دار الكتب العلمية، بيروت،ط2.ج2،ص:195

[2] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت،ج11، ص:176.

[3] كتاب الملاحن لابن دريد، بحث للأستاذ عبد الإله أحمد النبهان،جامعة البعث بحمص، بحث مقدّم إلى مؤتمر المخطوطات الألفية بمكتبة الاسكندرية عام 2004،ص:2.

[4] ينظر: ابن دريد، مقدمة كتاب الملاحن.www .al mostafa.com

[5] ابتسام مرهون الصفار، ابن دريد راوية وأديبا، كتاب ابن دريد الأزدي أعلم الشّعراء وأشعر العلماء، المجلد الثالث، منشورات جامعة آل البيت، 2011،ص:1537.

وهو الرجل الذي قال فيه غير واحد أنّه كان عالم حافظا ملمّا بعلوم العربية، فمثلا قال فيه الخطيب البغدادي فيه"كان رأس أهل العلم والمقدم في حفظ اللغة والأنساب وأشعار العرب"[1] ورويّ عن أبي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق أنّه قال"كان أبو بكر واسع الحفظ جدا، ما رأيت أحفظ منه كان دواوين يُقرأُ عليه دواوين العرب كلّها أو أكثرها فيسابق إلى إتمامها ويحفظها، وما رأيته قط قرئ عليه ديوان شاعر إلاّ وهو يسابق إلى روايته لحفظه له"[2] ولعلّ في القصّة التي أوردها هو بنفسه عن قوّة حفظه دليل علىّ صدق وصف العلماء له، حيث طلب منه عمّه الحسين بن دريد – الذي تولى تربيته وتعليمه – لما دخل عليه يوما ومعلمه الأشناندي يروّيه قصيدة الحارث بن حلّزة، فقال له عمّه إذا حفظتها وهبت لك كذا وكذا، ثم انصرف رفقة المعلم ليأكلا الطعام، وحين عاد المعلم إلى ابن دريد وجده قد حفظ الديوان كلّه، فدخل إلى عمه فأعطاه ما كان قد وعده به من مكافأة.[3]

وروي عن هبة الله الحسن الأديب، قال:"قرأت بخط المحسن بن علي أنّ ابن دريد لما توفي حملت جنازته إلى مقبرة الخيزران ليدفن بها، وكان قد جاء في ذلك اليوم طش من مطر، وإذا بجنازة أخرى مع نفر قد أقبلوا بها من ناحية باب الطاق، فنظروا وإذا هي جنازة أبي هاشم الجبائي، فقال النّاس: مات علم اللّغة والكلام بموت ابن دريد والجبائي، فدفنا جميعا في الخيزرانية"[4].

أمّا إذا عدنا إلى منهجه في الرّواية، فإنّا نلفيه قد توفي في بداية العقد الثالث من القرن الرابع الهجري، وهو زمن كان قد استقرّ فيه تقريبا منهج رواية الحديث النبوي الشريف، حيث ظهرت الكتب في منهجية رواية الحديث، ومسائله، وقضاياه، حيث إنّ الصّحاحين قد وُجِدَا قبل ولادة ابن دريد، أي في القرن الثالث الهجري، فالبخاري توفي في 256 هـ، ومسلم في 261هـ، وهذا يبيّن أنّ منهج رواية الحديث كان ناضجا قبل زمن ولادته، زيادة على أنّ ابن دريد استشهد في كتاب الاشتقاق بنحو تسعين حديثا شريفا، وعرض في كتاب المجتبى لأقوال مختارة للرسول صلى الله عليه وسلّم، وهو ما يدفعنا إلى القول أنّ منهج ابن دريد في رواية الحديث قد أثّر في منهج رواية الشّعر عنده، حتّى عُدّ مصدرا أساسيّا اتكأ عليه القالي، وأبو فرج الأصبهاني وغيرهم كثير...

لقد روى ابن دريد أشعارا كثيرة عن شيوخ أسند بعض مروياته لهم إسنادا كاملا فهو مثلا يقول في مقدمة كتابه المجتنى:"وقد ضمنت هذا الكتاب أخبار أشعار سمعتها فعزوتها إلى من سمعها وأشياء قرأتها فيما قرأت من الكتب على أشياخنا رحمهم الله إجازة ومنها سماعا"[5]، ومن كلامه هذا يمكننا أن نتبيّن طرق التّحمل والأداء عنده، هي السماع ثم القراءة على الشيخ.

---

[1] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ،.ج2،ص:195.

[2] تاريخ بغداد، ج2،ص:196.

[3] معجم الأدباء ،18، ص: 102.

[4] تاريخ بغدادج2،ص:197.

[5] أبو الحسن بن دريد الأزدي البصري، كتاب المجتبى، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، 1342 هـ، المقدمة .

السماع: وهو أن يسمع التلميذ ما يلقيه شيخه من مرويات. و لقد كان العلماء القدامى، وعلماء الحديث على وجه الخصوص، معجبين بهذا الطريق، فكانوا يعدونه أرفع درجات أنواع الرواية وبخاصة في ظل الثقافة الشفهية، وغالبا ما يعبّر عنها ابن دريد لفظ أنشدني وأخبرني إفرادا وجمعا كقوله في تعليق الأمالي.

"قال أبو بكر بن دريد :أخبرنا أبو عثمان، عن التوزي عن أبي عبيدة قال :لما كان يوم الجمل، والتقى الناس، خرج رجل من بني اسدٍ، فلَقِي محمد بن طلحة بن عبيد الله –وكان يسمى السجاد من كثرة سجوده و طُول صلاتِه –فحمل عليه الأَسدِي، فلما غَشِيه قال :حم –وكانت شعار أصحاب علي رضوان الله عليه – فمضى بِطَعنتِهِ ولم يلتفِت إلى قوله، ثم انشأ الأَسدِي يقول:

وأَشعَثَ قوَّام بآياتِ ربِّه**** قليلِ الأَذَى فيما تَرى العينُ مسلم

قال أبو بكر بن دريد :والهيثم بن عدِي، وابن الكَلْبِي يرويان هذه القصيدة للأَشتر، ويزيدان في الخبر."[1]

وما يمكن ملاحظته من خلال قراءة تعليق الأمالي أنّ الإسناد متعاود بذات شكله وهيأته في رواية عدد من الأخبار والأشعار كما يقول محمد زروق:" جدير بالملاحظة أنّ ابن دريد من القلائل صحبة للزبير بن بكار الذين تثبت قنوات نقلهم للأخبار ولا تتغيّر"[2] ويمثّل أبو حاتم السجستاني سندا أساسيا في أغلب روايات الأخبار والأشعار، فقد كان من أساتذة ابن دريد، وكانت له قدرة فائقة على الحفظ، وهو الذي قال فيه ابن النديم في الفهرست:"...كان كثير الرّواية عن أبي زيد وأبي عبيدة والأصمعي، عالما باللغة والشّعر....وكان حسن المعرفة بالعروض،كثير التأليف للكتب في اللغة، يقول الشّعر، صادق الرواية...وعليه اعتمد أبو بكر بن دريد في اللغة"[3]، فهو كثير ما يقول :"اخبرنا أبو بكر بن دريد، قال :أخبرنا أبو حاتم عن الأَصمعي عن يونس قال :جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال :يا رسول الله، والله لقد امسينا ومالنا بعير يئط ولا صبي يصطبح، ثم أَنشده:

اتيناك والعذراء يدمي لبانها**** وقد شغلت أم الصبي عن الطفل

وألقى بكفيه الفتى لاستكانة**** من الجوع ضعفاً ما يمر ولا يحلى

ولا وزر إلا إليك فرارنا ****وأين فرار الناس إلا الرسل

فقام النبي صلى الله عليه يجر رداءه، حتى صعد المنبر، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال :اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً، مريئاً غدقًا طبقاً، عجلا غير رائث، نافعا غير ضائر، تنبت به الزرع، وتملا به الضرع، وتحيي به الأرض بعد موتها .فو الله ما رد يده إلى نحره حتى التقت السماء بأودائها وجاء أهل الباطنة يصيحون، يا رسول الله، الغرق الغرق، فرفع يده إلى السماء، فقال :اللهم حوالينا ولا علينا، فانجاب السحاب عن المدّ سنة حتى أحدقا

---

[1] ابن دريد، تعليق من أمالي ابن دريد، www .al mostafa.com ،ص:2.

[2] محمد زروق، ابن دريد راوية، ضمن كتاب ابن دريد الأزدي أعلم الشّعراء وأشعر العلماء، المجلد الثالث، منشورات جامعة آل البيت، 2011، ص:1555.

[3] محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص:86. ــ87.

كالأكليل، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه، ثم قال: لله أبو طالب، لو كان حيّا قرت عيناه، من ينشدنا قوله؟ فقام علي-رضوان الله عليه -فقال :يا رسول الله،

كأنك أردت:

وأبيض يستسقي الغمام بوجهه**** ثمال اليتامى عصمة للأرامل"[1]

كما نجد سنده الثاني فهو الكلبي عن طريق عمّه، وسنده الثالث هو الأصمعي عن طريق ابن أخ الأصمعي، عن الأصمعي:"عن عبد الرحمن، قالَ :سمعت عمي يقول:..."[2]

أما سنده الرابع هو أبو عبيدة، يقول:"وعن أبي عبيدة، عن يونس قال :قال بلغني عن أبي وجزة انه قال : لقيت النسابة البكري بمنى، فسألته، فاذا هو اعلم الناس، فقلت له :أي الشعراء أغزل؟قال :اصدقهم وجدا، الذي ان سمعت شعره أويت لقائله، أما نفث في سمعك قول حجازيكم، عبد الله بن عجلان الهندي، واستخفه مرة الوجد فهرب، فوقع ببلاد بني فزارة، فقال:

بكى فرثت له اجبال صبح**** واسعدت الجبال بها مروت

حجازي الهوى علق بنجد**** جوى لا يعيش ولا يموت

فتردعه الدبور لها اجيج**** ويسلمه إلى الوجد المبيت"[3]

إنّ ما يمكن إستنتاجه هو أنّ سند رواية الشّعر يبدو قارا عند ابن دريد في أغلبه، إذ إنّه يكاد لا يخرج عن هؤلاء الأربعة كمصدر رواية الشعر في تعليق الأمالي، ولقد مثّل هؤلاء الرواة الثقات مؤسسات علمية في رواية الأشعار والأخبار، فأبو عبيدة مثلا يمثّل أصلا من أصول الرّواية، نقل عنه اللاحقون أشعار وأخبار الجاهليين والإسلاميين، أمّا ابن الكلبي فقد كان عالما بالنسب وأخبار العرب وأيامها، ومثالبها، ووقائعها[4]، وإذا عدنا إلى الأصمعي وجدناه العالم الجليل، والرجل الثقة كما وصفه صاحب كتاب أسماء الثقات.=وخلاصة القول، هو :

إنّ النّمط العلمي ساد الأسانيد عند ابن دريد في نقله للأشعار ، فكانت مصادره في رواية الشّعر ثابتة.

غالبا ما كان ابن دريد يروي الشعر مرفقا بتقديم للشعراء ولأشعارهم، وللمقام الذي أنتجه، كما مرّ بنا أنفا،

غالبا ما ينصرف إلى تفسير وشرح بعض الألفاظ الغامضة الواردة في الشّعر.

منهج القالي في رواية الشّعر:

هو أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون ، ولد بمنازجرد من ديار بكر سنة 288هـ فنشأ بها ورحل إلى العراق لطلب وتحصيل العلم . كان إماما في اللغة وعلوم الأدب ، رحل إلى بغداد وكانت آنذاك مهد العلم ،

---

[1] ابن دريد، تعليق من أمالي ابن دريد، www .al mostafa.com ،ص:15.

[2] المصدر نفسه ،ص:41.

[3] نفسه ،ص:12.

[4] ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، طبعة طهران، ص:108.

فأكب على الدرس وجدّ في التحصيل على علماء الحديث وجهابذة اللغة والرواية ، فسمع الحديث من البغوي والعدوي والسجستاني وأبي بكر المقريء وقرأ النحو والعربية والأدب على ابن درستويه والزجاج والأخفش الصغير ونفطويه وابن دريد وابن السراج وابن الأنباري وابن قتيبة وابن شقير ثم رحل إلى قرطبة وأقام بها، وألّف بها تصانيفه المختلفة، حتى توفي سنة 356هـ ، ومن جملة ما ألف إضافة إلى الأمالي، كتاب المقصور والممدود، وكتاب الإبل ونتاجها وما تصرف معها، وكتاب حلى الإنسان والخيل وشياتها، وكتاب فعلت وأفعلت، وكتاب مقاتل الفرسان، وكتاب تفسير السّبع الطوال، وكتاب البارع في اللّغة، أما إذا عدنا إلى الأمالي فإنّ القالي ألّفها في الأندلس، حيث كان يمّلي على طلبته وعلماء وأدباء جامع قرطبة إملاء من حفظه في زمن الخليفة عبد الرحمان الناصر وابنه الخليفة الحكم، علما أنّ كتاب الأمالي هو هدية القالي إلى الخليفة وابنه الحكم، عرفانا لهما بالفضل والنعمة التي أغدقاه عليه، وهما اللذان استقبلاه –بعد ما استقدماه من بغداد– استقبال العظماء،يقول معرّفا بكتابه:"فأمللت هذا الكتاب من حفظي في الأخمسة بقرطبة، وفي المسجد الجامع بالزهراء المباركة، وأودعته فنوناً من الأخبار، وضروباً من الأشعار، وأنوعاً من الأمثال، وغرائب من اللغات، على إني لم أذكر فيه باباً من اللغة إلا أشبعته، ولا ضرباً من الشعر إلا اخترته، وفناً من الخبر إلا انتخلته، ولا نوعاً من المعاني والمثل إلا استجدته. ثم لم أخله من غريب القرآن وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم، على أنني أوردت فيه من الإبدال ما لم يورده أحد، وفسرت فيه من الإتباع ما لم يفسره بشر"[1]ومثل هذا الأمر ليس بغريب على رجل قال فيه غير واحد أنّه أحد مثقفي الحضارة الإسلامية.

وقد حوى كتاب الأمالي أخباراً وأشعار لأهل المشرق على الرغم من أنه قد أملي في الأندلس وكأنه أراد أن يعلم الأندلسيين آداب ألمشارقه التي كانوا يهتمون بها ويقف الكتاب من القارئ موقف المعلم فما كاد يرد فيه نص أو مسألة إلا وأتبع المؤلف ذلك بشرح مستفيض ويتعمد أحيانا أن يأتي بالصعب منها وهو ينهج نهج كل من المبرد في الكامل وثعلب في المجالس وليس ذلك بغريب عنه لأنه نشأ وتعلّم في بغداد وهي مدينة هذين العالمين .والكتاب يستهدف الثقافة العامة إلى جانب الثقافة الخاصة ، من خلال ضمه للأخبار والوقائع التاريخية الهامة، زيادة على غزارة المادة اللغوية، وقال القالي في حقّ كتابه :"لما رأيت العلم أنفس بضاعة أعملت نفسي في جمعة، وشغلت ذهني بحفظه حتى حويت خطيرة وأحرزت رفيعة ورويت جليلة وعقلت شاردة ورويت نادرة"[2] وهو كلام يبيّن قدرة وحرص أبي علي القالي على الجمع والاستيعاب لمصادر الثقافة العربية الإسلامية في زمن كانت فيه مصادره المعتمدة هي الرواية الشفوية. وبخاصة عن شيخه ابن دريد حتى حوت ما رُوي بسند ابن دريد ثلث الكتاب، وهو ما جعل أحمد درويش في دراسة له عن ابن دريد يرى أنّ:" المصدر الرّئيسي في هذا اللّون من المؤلّفات دون شكّ، يتمثّل في كتاب الأمالي لأبي عليّ القالي، التّلميذ المباشر لابن دريد، والذي حمل معه كثيرًا

[1] أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي، كتاب الأمالي، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت،ص:3

[2] المصدر نفسه،ص:1.

من علم ابن دريد مدوّنًا في الصّدر أو القراطيس، وأملى على شهود مجلسه أيّام الخميس في مسجد قرطبة كثيرًا من الرّوايات والأخبار المنسوبة لابن دريد، مشفوعة بوفاء التّلميذ واحترامه للأستاذ...وقد مثّلت الأحاديث المنسوبة إلى ابن دريد نحو ثلث كتاب الأمالي، وتردّد اسم ابن دريد في معظم صفحات الكتاب تردّدًا يذكر بشيوع اسم سلفه الخليل بن أحمد على صفحات الكتاب لسيبويه"[1].

ومثلت المختارات الشّعرية جزء غير هيّن من الأمالي، فيها رغب القالي عن شعر الحرب والحماسة إلى الشّعر العاطفي الرقيق، كأشعار جميل بُثينة، وكُثيّر عزّة، وقيس بن ذُريح، وعمر بن أبي ربيعة، وغيرهم من الشعراء الأمويين، فأكثر الشّعر الذي أورده قيل في عصر صدر الإسلام وزمن حكم بني أميّة، ليأتي بعدهما شعر الجاهليين، ثم العباسيين في المرتبة الأخيرة، وممّا لا شك فيه أنّ البيئة الأندلسية لترفها ولينها دفعت بصاحب الأمالي إلى اختيار الشّعر اللّين المشحون بلهيب الحبّ لا الحرب، وهو ما يعجب الطلبة والقاصدين في ظلّ بيئة لينة ومترفة.

أما منهجه في الأمالي فهو منهج علماء الحديث في الاهتمام بالسند، حتى أنّ القالي أورد لنا قول يحي القطان –وهو من علماء الحديث– فيه يفاضل بين رواة الشّعر ورواة الحديث، يقول: "رواة الشّعر أعقل من رواة الحديث، لأنّ رواة الحديث يروون مصنوعًا كثيرا، ورواة الشّعر ساعة ينشدون المصنوع ينتقدونه، ويقولون: هذا مصنوع"[2] . لذا نجد القالي في عزوه رواية الشّعر يستهل الفصل بـ" قرأت على فلان" في كتاب كذا وكذا، وأحيانا يقول"رأيت في كتاب كذا وكذا،" وغالبا ما يقول" حدثني فلان عن فلان" أو" أنشدني فلان عن فلان" بالإفراد والجمع، وأحيانا ينقل الكلام من غير عزو كما في الشرح اللّغوي للكلمات، فيصدرها بـ" قال الأصمعي"، أو "قال اللّحياني"، أو يقول:"حدثني غير واحد من أصحاب أحمد بن يحي ثعلب"

والعلماء الذين روى عنهم القالي فهم: أبو عبد الله نفطويه، وعبد الرحمن ابن أخي الأصمعي، وابن درستويه، والمطرز غلام ثعلب، والأخفش الصغير علي بن سليمان، وجحظة البرمكي، وابن السَّراج، وأبو عثمان الأشناندي، وأبو بكر التاريخي، وأبو معاذ الخولي، وأبو يعقوب وراق أبي بكر بن دريد، وأبو بكر بن أبي الأزهر مستملي أبي العباس المبرد.

وأما العلماء الذين روى عنهم كثيرا فهما ابن دريد بسنده فمرة عن أبي عثمان التَّوزِي، ومرة عن عمّ ابن دريد عن أبيه، مرة أخرى عن عبد الرحمن بن أخي الأصمعي عن الأصمعي، وفي أحيان أخر عن أبي حاتم، عن السكن بن سعيد، وأبو بكر بن الأنباري بسنده الذي يكون في الغالب عن أحد العلماء كأحمد بن يحي ثعلب، أو عبد الله بن خلف، أو أب الحسن بن براء، أو أبي الحسن الأسدي، أو أبي عبد الله أحمد البصري، أو أبي الحسن المظفر بن عبد الله...

---

[1] أحمد درويش،ابن دريد الأزدي وتأثيره في الدّرس والنّصّ الأدبيّ، الهيئة العامة للرّياضة والأنشطة الشّبابية، سلطنة عمان،د.ت،ص:129.

[2] أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، ذيل الأمالي والنوادر، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت،ص:105.

زيادة على عزو الأشعار لأصحابها بالسند الصحيح، الذي تمثله طبقة الرواة الثقات، كان يتحرى الرواية، ويذكر الاختلاف بين الرواة في رواية البيت، فيورد القصيدة التي رواها عن شيوخه، عازيا إلى كل واحد منهم روايته التي خالفت أو وافقت رواية الآخر، ويبيّن زيادة راوٍ عن آخر، فيرجح بعقل حصيف ما يقتضي الترجيح، ومن ذلك مثلا تعليقه على قصيدة لكعب ين سعد الغنويّ، يقول:" وقرأت على أبي بكر بن دريد هذه القصيدة في شعر كعب الغنوي" وأملاها علينا أبو الحسن الأخفش، وقال: قُرِئَ لنا على أبي العباس الأحول ومحمد بن يزيد(المبرد) وأحمد بن يحيى (ثعلب) وبعض الناس يروي هذه القصيدة لكعب، وبعضهم يرويها بأسرها لسهم الغنوي، وهو من قومه وليس بأخيه، وبعضهم يروي شيئا منها لسهم.

والمرثيُّ بهذه القصيدة يُكنى أبا المغوار واسمه هرم، وبعضهم يقول اسمه شبيب، ويحتج ببيت في هذه القصيدة.

أقام فَخَلَّى الظَّاعنينَ شبِيبُ.

وهذا البيت مصنوع، والأوّل كأنّه أصح لأنّ رَاوِيه ثقة وهؤلاء لا يختلفون في تقديم الأبيات وتأخيرها، وزيادتها ونقصانها، وفي تغيير الحروف في متن البيت وعجزه وصدره، وأنا ذاكر ما يحضرني في ذلك."[1]

ولإعطاء مصداقية أكثر لصحة روايته، ولإظهار قدرته على استرجاع الذاكرة الحافظة، وبخاصة وقد أخذ منه العمر عتيا زمن أماليه، يسوق أحيانا حين الرواية ما يؤكد صحتها كذكر زمن الرواية ومكانها كقوله:

" أنشدنا أبو عبد الله المعروف بنفطويه يوم الأحد في سوق الثلاثاء على باب الكلوذاني صاحب ديوان الواد لكثيِّرٍ

ألا تِلْكَ عَزَّةُ قَدْ أَصْبَحَتْ **** تُقَلِّبُ للهَجْرِ طَرْفًا غَضِيضًا

...

والبيتان الأولان رواهما أبو بكر بن الأنباري خاصة، وشارك أصحاب أبي العباس في رواية البيتين الآخرين"[2] أو قوله:"حدثنا أبو بكر بن الأنباري قال: أملى علينا أبو العباس أحمد بن يحيى النحوي (ثعلب) أو قرأ على باب داره، ثم أنشدنا في المسجد الجامع يقرؤُهُ على عبد الله بن المعتز قال: أنشدني بعض أصحابنا عن النضر بن جرير عن الأصمعي"[3].

وما يمكن قوله عن منهج القالي هو أنّ الرجل نقل لنا شواهدا شعرية تمثلت في قصائد كاملة في بعض الأغراض الشّعرية. مع اهتمامه بذكر السلسلة السندية التي روى عنها، واهتمامه بالشرح الوافي للألفاظ، مع ضبطها . وكثيرا ما وقف النقاد على سلبيات القالي في أماليه لما فيه من فوضى في تنظيمه الداخلي أثناء

---

[1] القالي، الأمالي، ج2،ص: 144.

[2] المصدر نفسه ،ص30. 31.

[3] نفسه، ص:45.

عرض المادة، حيث يجد القارئ نفسه ينتقل من الشّعر إلى شرح لغريب كلام العرب، ثم ينتقل إلى خطبة، وعليه فغياب التسلسل المنطقي راجع إلى طبيعة الأمالي في حدّ ذاتها، لاعتمادها على الذاكرة المعرضة للنسيان والتبدد، زيادة على ارتهان فعل الإملاء إلى اللحظة الزمانية والمكانية، وعليه فغياب التسلسل المنطقي هو ظاهرة عامة امتازت بها كتب الأمالي الجامعة للثقافة العربية.

منهج البكري في تحقيق رواية الشّعر:

هو عبد الله بن أبي مصعب عبد العزيز بن أبي زيد محمد بن أيوب البكريّ، وكنيته أبو عبيد، يرجع نسبه إلى قبيلة بكر بن عبد مناة بن كنانة بن خزيمة[1] ولد بـ شلسطيش، ويجح العلماء ولادته في حوالي 407 هـ، استنادا على ما ذكره الفتح بن خاقان (ت528 هـ) قلائده، حيث قال:"رأيته وأنا غلام فيما أقمر هلالي..."[2] وقد بُلِّغَ الثمانين من عمره، علما أنّه توفي في نفس السنة التي رآه فيها ابن خاقان، أي عام 487هـ.

والتحق بعد ما زال حكم عائلته على والية وشلسطيش بولاية قرطبة، فدرس على أشهر علمائها في ذلك العصر، ثم التحق بعدها بخدمة محمد بن معن أمير المرية، وبعدها ارتحل إلى إشبيلية في كنف المعتمد بن عباد، وظل إلى أن وافته المنية.[3]

درس البكري على يد علماء كبار من أمثال أبي بكر محمد بن هشام المصحفي، وأبي العباس أحمد بن عمر الحذري الدّلائي، وأبي عمر يوسف بن عبد البر النمريّ، وأبي مروان بن حيان، وغيرهم...

وعرف عن عبيد البكريّ بثقافته الواسعة بمعاني الشّعر، والغريب والأنساب، والأخبار، وتصنيف المصادر، " وكانت له شهرة العالم الأديب" و " بلغ من الشّهرة حدّا أن كان ملوك الأندلس يتهادون مصنفاته"[4] فكان" إماما لغويا، إخباريا متفننا"، كما كان مغرما باقتناء الكتب" متقنا لما قيّده، ضابطا لما كتبه، جميل الكتب، مُهتما بها"، وأمّا مصنفاته فهي كثيرة ، بعضها وصلنا وبعضها ذكر في بطون الكتب ولم يصل، ومنها الإحصاء لطبقات الشّعراء، واشتقاق الأسماء، اعلام نبوة نبيّنا محمد عليه السّلام، و التدريب والتهذيب في ضروب أحوال الحروب، أما التي طبعت، فهي: سمط اللآلئ، والتنبيه على أغلاط أبي علي القالي، وفصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ومعجم ما استعجم، والمسالك والممالك، زد على ذلك أنّه كان "فاضلا في معرفة الأدوية المفردة وقوامهان ومنافعها، وأسمائها، ونعوتها، وما يتعلّق بها"، كما تعاطى البكري الشّعر لكنّه قليل، لا يفصح عن شاعرية الشاعر، وتميّزه.

أمّا إذا عدنا إلى منهجه في التحقيق ألفيناه يشكّل بدايات الثقافة الكتابية بخلاف القالي الذي أملى أماليه اعتماد على الذاكرة الحافظة، وشكّل السّمع بالنسبة له في ظل الثقافة الشفاهية أداة تقنية لتقي العلم

---

[1] ينظر:ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس،دار الثقافة، بيروت، 1978، ق2، م1،ص:232.

[2] ابن خاقان، قلائد العقيان، طبعة بولاق،1283هـ، ص:191.

[3] صلاح الدين الصفدي،الوافي بالوفيات،م15، ص:18.

[4] الوافي بالوفيات م15 ص:18،ص:60.

ونشره، فكان أن أدّت الرواية الشفوية دورا رئيسا في نقل التراث من جيل إلى جيل، وظل الاعتداد بها، غير أن الرواية الشفويّة لم تكن بمنأى عن التحريف بالقدر الذي تصوره العلماء القدامى، فقد اكتنف جوانبها الفساد، وكانت عرضة للتغيير والتبديل والخلط والاضطراب، وفي سبيل تصحيح ذلك وتوثيقه في زمن الثقافة الكتابية، حيث التأمل ومعاودة القراءة، وعدم ارتهان المرويات باللحظة الزمانية المكانية، بذل النقاد جهوداً كبيرة، واتخذوا لأنفسهم لتحقيق هذه الغاية جملة من المقاييس المنبثقة من النصوص نفسها، بمعنى أنهم كانوا يستقرئون النصوص، ويستخرجون منها أدلة تثبت خللها أو فساد روايتها، وما تضمنته تلك النصوص من أدلة على صياغتها البديلة الحقيقية، وقد استمدوا تلك المقاييس من علوم اللغة كالنحو والصرف والبلاغة، ومن السياقات المعنوية للنصوص، والأدوات الفنية التي دأب الشعراء على استعمالها في إبداعهم، كطبيعة التعبير، وأنواع الأساليب، والعروض والقوافي، ومن هؤلاء البكري في كتابه: **التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه.فيه ضم مجموعة تنبيهات التقطها البكري من كتابه : (اللآلي في شرح أمالي أبي علي القالي) وأفردها في كتاب ليقدمه إلى المعتمد ابن عباد . وقد طبع قبل طباعة) اللآلي) . وتقع مطبوعته في (117) صفحة . وقد وصلتنا منه نسخة يتيمة وغير كاملة كتبت في القاهرة سنة (662هـ) وتقع في (138) صفحة ، عليها حواش وتملكات عدة ، وكانت في الآخر ملكا للأديب (جرجس بك صفا) وآلت بالبيع إلى المرحوم أحمد تيمور باشا ، وقد سمح بإعارتها لصديقه : الأب أنطون صالحاني اليسوعي ، فكتب مقدمة للكتاب(1921/1/1م) ولم يتمكن من نشره ، فتصدت دار الكتب المصرية لنشره عام (1926) بعناية محمد عبد الجواد الأصمعي . وألحقته في نشرتها بذيل الأمالي والنوادر، واختار الناشر تقسيمه إلى قسمين ، الأول : في تنبيهات أبي عبيد على الجزء الأول من الأمالي ، والآخر : خاص بتنبيهاته على الجزء الثاني ، وأثبت في أول كل مطلب رقم الصفحة وعدد السطر من الطبعة الثانية لكتاب الأمالي (المطبوعة بمطبعة دار الكتب المصرية) ليسهل على القارئ الاهتداء إلى بدء الموضع الذي كتب عليه صاحب (التنبيه من كتاب (الأمالي) . أما الجزء الثالث ، وهو (كتاب النوادر) فلم يتعرض له أبو عبيد في كتابه (التنبيه) بل أفرد له كتابا آخر .واستهله البكريّ بقوله:**"بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد سيدنا وآله وصحبه قال أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري-رحمه الله :-الحمد لله خير ما بدئ به الكلام وختم؛ وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم .هذا كتاب نبهت فيه، على أوهام أبي علي-رحمه الله-في أماليه؛ تنبيه المنصف لا المتعسف ولا المعاند، محتجا على جميع ذلك بالشاهد والدليل؛ فإني رأيت من تولى مثل هذا من الرد على العلماء والإصلاح لأغلاطهم، والتنبيه على أوهامهم؛ لم يعدل في كثير مما رده عليهم، ولا أنصف في جمل مما نسبه إليهم .وأبو علي-رحمه الله-من الحفظ وسعة العلم والنبل، ومن الثقة في الضبط والنقل؛

بالمحل الذي لا يجهل، وبحيث يقصر عنه من الثناء الأحفل؛ ولكن البشر غير معصومين من الزلل، ولا مبرئين من الوهم والخطل؛ والعالم من عدت هفواته، وأحصيت سقطاته"[1].

ويدخل البكري معترك نقد رّواية الشّعر متسلحا بعلوم شتى، منها علم العروض، حيث يوجه نقدا للقالي و يدافع عن الأصمعي على أساس الموسيقى في ما اتهمه به القالي من رواية فاسدة الوزن، إذ نسب إليه إنشاد بيت للأضبط بن قريع مختل الوزن، وهو قوله:

فصِلَنَّ البعيد إنْ وَصَل الحب **** ـل وأقْصِ القريبَ إنْ قَطَعَهْ

ويقع ضمن مجموعة من الأبيات، فقال: "هذا الإنشاد الذي نسبه إلى الأصمعي لا يجوز، لأن البيت يكون حينئذ من العروض الخفيف والشعر من المنسرح، والأصمعي لا يجهل هذا"[2]

فالبكريّ بثقافته العروضية ينفي نسبة هذه الرّواية للأصمعي، إذ هو عالم، ومتمكن لا تغيب عنه مثل هذه السقطات، وخبرته بالشعر تمنع وقوعه في مثل هذا الخطأ العروضي، فلا يعقل في نظر البكريّ أن ينشد قصيدة ليس بين أبياتها انسجام موسيقي من غير أن ينبّه طلبته إلى ذلك، وإنّما الخطأ وقع من القالي بسبب عدم تحريه في الرّواية وتدقيقه فيما ينقل من شعر. ومن هذا أمثلة كثيرة في التنبيه، فيها تتبع البكريّ أوهام القالي فيما رواه من شعر مختل الوزن، أو ذاك الشّعر الذي لحقه عيب في القافية، فاستبعد صحّة روايته، وفضّل عليه روايات أخرى خالية من عيوب القافية، مثال ذلك ما فعله في رواية القالي لبيت البعيث:

على حين ضم الليل من كل جانب****جناحيه وانصب النجوم الخواضع

فأبدل هذه الرواية بقوله: "وهذا البيت أيضاً على غير وجهه، وإنما هو (وانقض النجوم الطوالع)، لأن الخواضع منصبة، فكيف يستقيم أن يقول: وانصب النجم المنصب... وأيضاً فإن البيت الذي يلي هذا البيت قوله:

بكى صاحبي من حاجة عرضت****له وهن بأعلى سدير خواضع

فلو كان الذي قبله ما أنشده أبو علي لكان هذا من الإيطاء"[3]

كما تعرض البكري إلى فساد رواية القالي في أبيات، حجته في ذلك تغيّر الرويّ في نفس القصيدة، مثال ذلك إنشاد القالي لبيت سوار:

" ونحن حفزنا الحوزقان بطعنة****سقته نجيعا من دم الجوف أحمرا

وهما من أبي علي القالي، وصوابه:(سقته نجيعا من دم الجوف أشكلا) وحجته هنا هي أنّ بعد هذا البيت بيتين من روي مختلف عن الرّوي الذي أورده القالي في البيت الأول، إذ هما على اللام، ولا يعقل أن يكون الشاعر قد ساقهما على رويّ الراء[4] ومثل هذه الوقفات كثيرة في التنبيه، وإذا

---

[1] أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري، كتاب التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت،ص: 15.

[2] المصدر نفسه، ص:43. 44.

[3] أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري، سمط اللآلئ لأبي عبيد البكري، 1: 470

[4] أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري، كتاب التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه،، ص:37.

عدنا على سند الرواية وجدناه يتحرّاه تحرّ جيّد، فالثقافة الكتابية في زمنه كانت تسمح بمثل هذا التحرّي، فمثل في عزوه الشّعر إلى أصحابه، يصوّب للقالي بعد ان يبيّن الخطأ، ويذكر سند الرواية الصحيحة،كما في هذا المثال:"وذكر أبو علي- رحمه الله -خطبة عبد الملك وإنشاده شعر قيس ابن رفاعة:

من يص نَاري بلا ذَنْبٍ ولا تِرةٍ**** يصلَ بنارِ كريمٍ غيرِ غدّارِ

إنما هو أبو قيس بن أبي رفاعة، واسمه :دثار .وقد ذكره أبو علي- رحمه الله -بعد هذا في كتابه على صحته .وذلك في الحديث الذي رواه التوزي عن أبي عبيدة قال :كان أبو قيس ابن أبي رفاعة..."[1]

كما نراه في المثال التالي يعزو الشّعر إلى صاحبه، ذاكرا مناسبته، والظروف المنتج له، يقول:

"وأنشد أبو علي- رحمه الله -للعباس بن الوليد بن عبد الملك أبياتا قالها لمسلمة بن عبد الملك، أولها:

أَلاَ تَقْنَى الحياء أبا سعِيدٍ **** وتُقْصِر عنم لاَحاتِي وعذْلِي

وهذا الشعر لعبد الرحمن بن الحكم يعاتب به مروان بن الحكم أخاه بلا اختلاف؛ ولم يكن العباس بن الوليد شاعراً، إنما كان رجلاً بئيسا، وهو فارس بني مروان؛ وإنما كتب العباس ذا الشعر متمثلا لم يغير منه إلا الكنية .وعبد الرحمن بن الحكم شاعر متقدم، وهو الذي كان يهاجي عبد الرحمن بن حسان- رضي الله عنهما - وفي هذه الأبيات:

كقولِ المرءِ عمرٍو في الَقوافِي **** لِقَيسٍ حين خالف كلَّ عذلِ

عذِيرك مِن خليلك من مراد **** أُريد حِباءه فيريد قَتْلِي

وهذا مما أهمله أبو علي ولم يفسر معناه والمراد به؛ وكثيرا ما يشغله تفسير ظاهر اللغة عن تفسير غامض المعاني."[2]

زيادة على ذلك نبّه البكري على الأخطاء التي وقع فيها القالي في روايته للشّعر، مثال ذلك قوله:

"وأنشد أبو علي-رحمه الله-شاهداً على أن الحنة الزوجة:

ما أنتِ بالحَنة الودود ولا ****عِنْدكِ خَير يرجى لِمُلْتَمِسِ

إنما هو :ما أنت بالحنة الولود؛ قال أبو عبيدة :تزوج قتادة اليشكري أرنب الحنفية فلم تلد له ونشزت عليه فطلقها وقال:

تجهزِي للطلاق واصطبري**** ذاك دواء الجوامسِ الشُّمسِ

ما أنتِ بالحَنَّةِ الوَلُودِ ولا **** عِندكِ خير يرجى لِمُلْتَمِسِ

لَليلتِي حين بِتِّ طالقةً **** ألذُّ عندي من ليلة العرسِ"[3]

---

[1] المصدر نفسه، ص:22

[2] نفسه ، ص:23.

[3] نفسه، ص: 24.

وإلى جانب هذا اتخذ البكري القواعد النّحوية معيارا لفحص صحة الرواية، على الرغم من الجدل والنقاش الدائر حولها وقتئذ، فمثل نجده يرفض إنشاد أبي علي القالي لقول الشّاعر:

إذا انبطحت جافى عن الأرض بطنُها****وخَوَّأَهَا رَابٍ كَهَامَةِ جُنْبُلِ

فيعلّق على هذه الرواية بقوله: "هكذا أنشده أبو علي رحمه الله (وخوأها)، وإنما هو (وخوى بها)، لأن خوى لا أصل له في الهمزة وهو مع ذلك لا يتعدى إلا بالباء، يقال: خوى البعير تخوية إذا برك ثم مكن لثفناته في الأرض، ولا يقال: خوّيته أنا، ويقال: خوّى به، كما تقول: ذهب، وذهب لا يتعدى"[1]

وما يمكن استنتاجه هو أنّ مع البكري لم تعد رواية الشّعر مقتصرة على السّماع بالسند الصحيح فقط، بل تعدى منهجه حدود الثقافة الشفهية إلى ما تتطلبه ثقافة الكتابة، من تأمل واطلاع على الروايات المختلفة بروية، واستغلال العلوم المختلفة من أجل توثيق رواية الشّعر.

.....

[1] نفسه، ص: 89.

العلّة النّحويّة بين النّظريّة و التّطبيق

. قراءة في فكر أبي البركات بن الأنباري .

أ/ قفّي نور الدين

(جامعة الجزائر)

منزلة عظيمة في تراثنا اللّغوي ، فهو صاحب التّصانيف البديعة الجريئة كما قرّره [1]لابن الأنباري العلماء الذين عنوا بالبحث في فنونه كالأستاذ سعيد الأفغاني الذي كشف النّقاب عن كتابين اختفى أثرهما كأنّما طارت بهما العنقاء هما : " الإغراب في جدل الإعراب " ، وكتاب " لمع الأدلّة " . فحقّقهما واستفاد منهما كلّ من له عناية بالبحث في علوم العربيّة ، وكذلك تظهر تلك المكانة من خلال كتابيه " أسرار العربيّة" الذي يقول فيه محقّقه يوسف هبّود إنّه : " شقّ الطّريق إلى إيجاد فنّ متكامل في مجال الدّراسات النّحوية يمكن أن يطلق عليه و كتابه " الإنصاف في مسائل الخلاف " الذي يقول فيه . أيضا . : " مهّد الطّريق إلى [2]اسم الفلسفة النّحويّة " ثم يعلّق على مكانة الكتابين بما [3]إيجاد فنّ متكامل في المجال نفسه ، يمكن أن يطلق عليه اسم النّحو المقارن " ، وإذا كان التّطلع إلى أن [4]يوحي بعظم مكانة الرّجل قائلا : " وكلا الفنين لم يتطرّق إليه أحد حتّى الآن " يكون للعربيّة علوم وقواعد .كما يذكر الدكتور سعيد الأفغاني . أمنيّة داعبت همم الكثير من العلماء منذ المائة الثّانية للهجرة ، فإنّ المحاولات التي مسّت هذا الجانب هي محاولات جزئيّة قام بها بعض النّوابغ كأبي علي الفارسي وتلميذه ابن جنّي ، يقول : " لكنّ أحدا لم يحاول وضع تصميم لفنّ أصولي للّغة كما فعل أهل [5]الشّريعة... حتى جاء ابن الأنباري ."

تعريف العلّة :

*** لغةً :**

جاء في "الصّحاح" في مادة "علل" : "العَلَلُ : الشربُ الثاني . يقال : عَلَلٌ بعد نَهَلٍ ، وعلَّه ويعلُّه إذا سقاه السّقية الثانية ."[6]

وجاء في " لسان العرب" في مادة "علل" . أيضا .:"العَلُّ والعَلَلُ : الشّربة الثّانية ، وقيل: الشّرب بعد الشّرب تباعا ، يقال : عَلَلٌ بعد نَهَلٍ ، وعلَّه يعُلُّه و يعِلُّه إذا سقاه السّقية الثّانية ." ، وجاء فيه . أي لسان العرب . في سياق آخر :" هذا علّة لهذا أي سبب ."[7]

وقد عرّفها الجرجاني السّيد الشّريف (ت:816هـ) بأنّها " عبارة عن معنى يحلّ بالمحلّ بلا اختيار، ومنه يسمّى المرض علّة لأنّه بحلوله يتغيّر حال الشّخص من القوّة إلى الضّعف ، وقيل : هي ما يتوقّف عليه وجود الشّيء ويكون خارجا مؤثّرا فيه."[8]

*** اصطلاحًا :**

، وذلك يعني [9] يذكر الزّجّاجي(ت:337هـ) أنّ علل النّحو هي العلل" المستنبطة أوضاعا ومقاييس "[9]، كما أنّها الرّكن الثّالث من أركان القياس الذي لا تظهر [10]أنّ العلّة النّحوية هي المؤثّر، وهي ما يثبت الحكم بها[10]

ثمرته إلاّ عن طريقها إذ لابدّ لإلحاق المقيس بالمقيس عليه من جامع بينهما يأخذ على أساسه المقيس حكم المقيس)، وليس المقصود من هذا القياس قياس الشّبه أو قياس الطّرد، كون الأوّل "أن يحمل الفرع على الأصل [11]عليه( ) ، والثّاني هو الذي "يوجد معه الحكم و تفقد [12]الأصل ."(بضرب من الشّبه غير العلّة التي علّق عليها الحكم في)، واتّضح من ذلك أنّ المقصود هو قياس العلّة إذ " يحمل الفرع على الأصل بالعلّة التي علّق [13]الإحالة في العلّة "( )، ذلك [15] ، وهذا يطّرد مع ما تقدّم من أنّ اقتران الحكم بالعلّة اقتران الأثر بالمؤثّر[14]عليها الحكم في الأصل."(أنّ من طبيعة العقل البشري أن يسأل عن السّبب ويستقصي العلّة ، ومن طبيعته أيضا أن يتتبّع الجزئيّات و يجمع ما تشابه منها ليطلق على الظّاهرة حكما عامّا وصولا بالظّاهرة إلى القاعدة العلّمية ، ولذلك فليس من الغريب أن).[16] يكون السّؤال عن العلّة قديما و أن يكون التّعليل مصاحبا للأحكام النّحويّة منذ وجدت(

أهمّ دلالة استخدم بها مصطلح العلّة عند النحّاة هي :"مجموعة الشّروط التي يتحقّق الحكم) ، إذ لاحظوا اقتران ظاهرتين وجودا وعدما فجعلوا إحداهما علّة للأخرى ، واقترن الرّفع مثلا بالفاعليّة [17]بتوافرها."(والنّصب بالمفعوليّة والجرّ بالإضافة أو بسبق بعض الحروف ، وبناء على ذلك جعلوا الفاعليّة علّة للرّفع والمفعوليّة)، وهذا يعني أنّ العلّة كما يقرّر الدّكتور مازن المبارك هي " [18]علّة للنّصب و الإضافة علّة للجرّ وهكذا... (الوصف الذي يكون مظنّة وجه الحكمة في اتّخاذ الحكم ، أو بعبارة أوضح هي الأمر الذي يزعم النّحويون أنّ) [19]العرب لاحظته حين اختارت في كلامها وجها معيّنا من التّعبير و الصّياغة. "(

1) الدّراسة النّظريّة للعلّة النّحويّة عند ابن الأنباري:

❖ فلسفة العلّة النّحويّة :

لم يخرج أبو البركات في درسه للعلّة النّحويّة عن الأصل الذي أصّله الخليل بن أحمد(ت :175هـ) عندما سئل : عن العرب أخذت ما تذكره من العلل أم اخترعته من عندك ؟ فأجاب قائلا : " إنّ العرب نطقت على سجيّتها و طباعها ، و عرفت مواقع كلامها ، و قام في عقولها علله ، و إن لم ينقل ذلك عنها ، واعتللت أنا بما عندي أنّه علّة لما علّلته منه ، فإن أكن أصبت العلّة فهو الذي التمست ، و إن تكن هناك علّة أخرى و هو الأصل الذي احتفى به حذاق النّحويّين من بعده ، وعلى [20]فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم ..." رأسهم تلميذه سيبويه(ت : 180هـ) الذي يقول : " و ليس شيء مما يضطرّون إليه إلا و هم يحاولون به وجها ".[21]

و مع أنّه ـ أي : أبو البركات ـ سار على هذا الأصل ، إلا أنّه اكتفى بتجسيده في الواقع التّطبيقي للعلّة الذي يبيّن أنّ العرب اعتقدت فعلا ما نسبه النّحاة إليها من علل .

المسائل النّحويّة ، و هو و المتتبّع لمؤلّفاته يجده يشير إلى هذا الجانب أثناء تحليلاته لبعض القضايا أو ينقل عن بعض العرب ما يوحي بمعرفتهم لعلل كلامهم ، يقول : " ... كما حكى الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء قال : سمعت أعرابيّا يمانيّا يقول : فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها ، فقلت له : أتقول : جاءته كتابي ، [22]فقال : أليس بصحيفة . و الحمل على المعنى كثير في كلامهم ."

و أحيانا أخرى نجده يشير إليها إشارة خفيفة في أثناء كلامه ، يقول مثلا : " إن قال قائل : لمَ أقيم بعض الظروف و الحروف مقام الفعل . يقصد : عليك ، دونك ، عندك ...؟ قيل : طلبا للتّخفيف ؛ لأنّ الأسماء[23] و الحروف أخفّ من الأفعال ، فاستعملوها بدلا عنها طلبا للتّخفيف ." ، و يفهم المتمعّن لهذه العبارة من خلال الفعل " استعملوها " إسناد الفعل إلى العرب ، كما يشير إليها . أيضا . في موضع آخر فيقول : " إن قال قائل : لمَ حذفت (مع) ، وأقيمت (الواو) مقامها ؟ قيل : حذفت (مع) و أقيمت (الواو) مقامها توسّعا في كلامهم و طلبا للتّخفيف و الاختصار ."[24] ، و لا أحد يشكّ في أنّه أراد بالضّمير في لفظ " كلامهم " غير العرب.

وقد يظهر في مناقشاته النّظريّة للعلّة ما يدلّ على ذلك ، حيث يتعرّض إلى قضيّة مهمّة في هذا الباب ، و هي " إثبات الحكم في محلّ النّص بماذا يثبت بالنّص أم بالعلّة " ، يقول : " اعلم أنّ العلماء اختلفوا في ذلك ، فذهب الأكثرون إلى أنّه يثبت بالعلّة لا بالنّص ... و ذهب بعضهم إلى أنّه يثبت في محلّ النصّ بالنصّ ، ثم يوضح القضيّة مفصّلة قائلا : " الحكم إنّما يثبت بطريق مقطوع به وهو[25] و يثبت فيما عداه بالعلّة ." ، النّص ، ولكنّ العلّة هي التي دعت إلى إثبات الحكم ، فنحن نقطع على الحكم بكلام العرب و نظنّ أنّ العلّة هي التي دعت الواضع إلى الحكم[26] ، فالظنّ لم يرجع إلى ما يرجع به القطع ، بل هما متغايران فلا منافاة ." ، و هذا يدلّ . مثلا . على أنّ رفع الفاعل ثابت بالعلّة التي قامت في عقول العرب لا بأنّه سمع عنها مرفوعا . لأنّ الجمل المسموعة عن العرب لا حصر لها ، فيكفي أن يقاس على جملة واحدة تبيّن حكم الرّفع للذي قام بالفعل حتى نتمكّن من الحكم بأنّ كلّ فاعل مرفوع مع الإيمان بأنّ هذا القياس لم يحقّق حكم الرّفع للفاعل .

و من هنا ، فابن الأنباري ارتكز على ما يمكن أن يطلق عليه العلّة الأصليّة في مقابل العلّة القياسيّة ؛ وهي العلّة المقترنة بالحكم الذي يتضمّنه الأصل المقيس عليه، والتي متى وجدت في المقيس أكسبته حكم المقيس عليه[27] ، و هذا يدلّ على أنّ العلّة ليست مرتبطة بالقياس بل إنّها كامنة بالضّرورة في كلّ حكم إعرابي.

لعلّ هذا التّصور الذي يتصوّره ابن الأنباري للعلّة النّحويّة هو ما يبيّن طبيعتها الحسيّة الدّالّة على فطرة الإنسان العربيّ و التي تبيّن حقيقة طالما اعتقدها أغلب النحّاة وهي أنّ العرب قصدت تلك العلل المنسوبة إليها على ما تقتضي الحكمة التي توخّاها واضع اللّغة ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية يكشف . أي التصور . عن حقيقة العلّة التي تقوم على فهم الأسباب الماديّة للّغة النّاتجة عن استقراء الاستعمال اللّغوي ، و ستتكفل الصّفحات الآتية من هذا المقال ببيان ذلك .

❖ طبيعة العلّة النّحويّة :

متى ذكرت طبيعة العلّة النّحويّة ؛ فإنّه لا ينصرف الحديث إلاّ إلى مكانتها من العلل الفقهيّة أو العلل الكلاميّة . فهل يلحقها أبو البركات بالعلّة الكلاميّة أم يلحقها بالفقهيّة ؟ و في كلا الحالين سنطبّق على العلّة جملة من الأحكام النّظريّة التي تتوافق مع طبيعة العلّة التي ألحقت بها العلّة النّحويّة .

ويأتي اهتمامنا بهذا المبحث انطلاقا من أنّه ليس في كتب النّحاة ـ كما يرى الدكتور جميل علّوش ـ ما يفيد بأنّهم متّفقون على طبيعة تلك العلّة هل هي أشبه بالعقليّة أم بالشّرعية ؟[28] والحقّ أنّ هذا الخلاف لم يكن شكليّا أو عديم الجدوى ، حيث يترتّب عليه مواقف الفريقين من العلّة النّحويّة أهي موجبة للحكم أم مجوّزة له؟[29]

لقد نحا ابن الأنباري منحى من اشترط الطّرد والعكس في العلّة وعدم تعليل الحكم بعلّتين اعتبارا لنظرتهم من أنّ العلّة النّحويّة ملحقة بالعلّة العقليّة في إيجابها للحكم ، يقول : " وإنّما وجب أن يكون الطّرد شرطا في العلّة هاهنا لأنّ العلّة النّحويّة كالعلّة العقليّة ، ولا خلاف أنّ العلّة النّحويّة لا تكون إلا مطّردة ، ولا يجوز أن يدخلها التّخصيص ، فكذلك العلّة النّحويّة."[30] ، وهو يتطرّق إلى هذه القضيّة في مواضع أخرى من كتاب " لمع الأدلّة " كالخلاف حول اشتراط العكس ، وتعليل الحكم بعلّتين أو أكثر ، ويقدّم نصوصا تعبّر عن وجهة نظر الفريقين دون أن يتخلّى عن إبداء رأيه .[31]

يقول أثناء حديثه عن اشتراط العكس في العلّة : " وإنّما وجب أن يكون العكس شرطا في العلّة ، وذلك لأنّ هذه العلّة مشبّهة بالعلّة العقليّة ، والعكس شرط في العلّة العقليّة فكذلك ما كان مشبّها بها . "[32] ثمّ إنّه كثير التّأكيد لهذه القضيّة حيث يتعرّض لحقيقة الإيجاب في العلّة في الفصل الذي عقده لتعليل الحكم بعلّتين فيقول : " ما المعنى بقولكم إنّها ليست موجبة ؟ إن عنيتم أنّها ليست موجبة كالعلل العقليّة ، كالتّحرّك لا يعلّل إلاّ بالحركة ، أو العالميّة لا تعلّل إلاّ بالعلم فمسلّم ، وإن عنيتم أنّها غير مؤثّرة بعد الوضع على الإطلاق فلا نسلّم ، لأنّها بعد الوضع أصبحت بمنزلة العلل العقليّة فينبغي أن تجري مجراها . "[33]

أمّا عن العلل الشّرعيّة فيعتبرها ابن الأنباري أمارات ودلالات على الأحكام ، وهو يشير إليها في مواضع من كتابه " لمع الأدلّة " دون أن يصرّح كما هو الشّأن بالنسبة للعلّة العقليّة[34] ، يقول على لسان القائلين بجواز تخصيص العلّة :" فإنّ العلّة العقليّة موجبة للحكم ، وهذه أمارة عليه "[35] ويقول على لسان من رأى جواز تعليل الحكم بعلّتين أو أكثر : " هذه العلّة ليست موجبة ، وإنّما هي أمارة و دلالة على الحكم ، وكما يجوز أن يستدلّ على الحكم بأنواع من الأمارات والدّلالات ، فكذلك يجوز أن يستدلّ عليه بأنواع من العلل. "[36] ، وهو وإن كان فقيها ، فإنّه لم يرض بإلحاق العلّة النّحوية بالعلّة الفقهيّة ، لأنّه لم يجد وجه مناسبة أو مشابهة بينهما."[37]

لقد انتهى أبو البركات من بحث هذه المسألة إلى أنّ العلّة النّحويّة ملحقة بالعلّة العقلية (الكلاميّة) ، ولكنّه على ما يبدو يتحفّظ ليرى أنّها في موضع وسط بينهما ، والدليل على ذلك نصان ذكرناهما قبل قليل ، ولا بأس من إعادة ذكرهما لأنّهما في غير وجه الاستدلال الذي ذكرا فيه سابقا [38]:

الأوّل : يقول فيه . " العلّة النّحويّة وإن لم تكن موجبة بذاتها ، إلاّ أنّها لما وضعت موجبة كما أنّ العلل العقليّة موجبة أجريت مجراها ، وكما أنّ العلّة العقليّة لا يدخلها التّخصيص ، فكذلك العلّة النّحويّة . "

الثّاني : ويقول فيه : " ما المعنى بقولكم أنّها ليست موجبة ، إن عنيتم أنّها ليست موجبة كالعلل العقليّة ، كالتّحرّك لا يعلّل إلاّ بالحركة ، أو العالميّة لا تعلّل إلاّ بالعلم فمسلّم ، وإن عنيتم أنّها غير مؤثّرة بعد الوضع على الإطلاق فلا نسلّم ، فإنّها بعد الوضع أصبحت بمنزلة العلل العقليّة فينبغي أن تجري مجراها . "

فهذان النّصان يدلاّن على حقيقة معنى الإيجاب في العلّة الذي يعني " الإيجاد " ، وهو صفة لا توجد في كلّ من العلل الفقهيّة والعلل النّحويّة ، وهو انبثاق شيء عن شيء آخر انبثاقا حقيقيّا واقعا كالتّحرك عن الحركة و العالميّة عن العلم . وهذا هو السّبب الذي جعل ابن الأنباري يتحفّظ في جعل العلّة النّحويّة كالعلّة العقليّة تماما.

❖ الطّرد والتّخصيص في العلّة :

يتعرّض ابن الأنباري إلى الطّرد فيجعله شرطا من شروط صحّة العلّة ، ويقصد ابن الأنباري بالطّرد أن " يوجد الحكم عند وجودها في كلّ موضع ."[39] ويبيّن أنّ العلماء اختلفوا في هذه المسألة ، فهناك من اشترطه ، وهناك من منعه ، يقول : " اعلم أنّ العلماء اختلفوا في ذلك ، فذهب الأكثرون إلى أنّه شرط في العلّة ، وذلك أن يوجد الحكم عند وجودها في كلّ موضع ، كرفع كلّ ما أسند إليه الفعل في كلّ موضع لوجود علّة الإسناد ونصب كلّ ما هو مفعول وقع فضلة لوجود علّة وقوع الفعل عليه ، وجرّ كلّ ما دلّ عليه حرف الجرّ لوجود عامله ، وكذلك وجود الجزم في كلّ ما دخل عليه حرف الجزم لوجود عامله ، وإنّما وجب أن يكون الطّرد شرطا في العلّة هاهنا لأنّ العلّة النّحويّة مشبّهة بالعلّة العقليّة ، ولا خلاف أنّ العلّة العقليّة لا تكون إلاّ مطّردة ، ولا يجوز أن يدخلها التّخصيص ، فكذلك العلّة النّحويّة .[40] ثم يتعرّض لرأي الذين لم يشترطوا الطّرد ورأوا جواز تخصيصها قائلا : " وذهب قوم إلى أنّه ليس بشرط فيجوز أن يدخلها التّخصيص ، وذلك مثل أن يقول : إنّما بنيت قطام ، وحذام ، وسكاب لاجتماع ثلاث علل تمنع الصّرف : وهي التّعريف والتّأنيث والعدل عن (قاطمة وحاذمة و ساكبة) ، فهذه العلّة غير مطّردة ، وذلك لأنّه قد توجد ثلاث علل وأكثر ولا يجب البناء، ألا ترى أنّ(أذربيجان) فيه أكثر من ثلاث علل ومع هذا فليس بمبني .

ومثل أن يقول : إنّما أعربت الأسماء السّتّة المعتلّة بالحرف تعويضا عما دخلها من الحذف ، وإن لم تطّرد العلّة لقولهم : (يد ، وغد ، ودم) فإنّه دخلها الحذف وإن لم تعرب بالحرف .

ومثل أن يقول : الدليل على أن (حاشا) ليس بحرف أنه يدخله الحذف ، ولو كان حرفا لما دخله الحذف وإن لم يطرد في (رب) فإنه حرف وقد دخله الحذف فقالوا فيه بالتخفيف , وقد قرئ به ، قال الله تعالى : " رُبَمَا يَوَدُّ الّذِينَ كَفَرُوا "(الحجر:2) بالتّخفيف ، وكذلك لم يطّرد أيضا في (سوف) لقولهم في (سوف أفعل) :(سو أفعل) بحذف الفاء ... إلى غير ذلك من الأمثلة ."[41]

لقد انطلق هذا الفريق في عدم اشتراط الطّرد في العلّة وجواز دخول التّخصيص عليها من أنّ " هذه العلّة دليل على الحكم بجعل جاعل ، صارت بمنزلة الاسم العامّ، وكما يجوز تخصيص الاسم العامّ ، فكذلك ما كان في معناه ، وكذا إذا جاز التّمسّك بالعموم للخصوص فكذلك بالعلّة المخصوصة ، و يخرج على ما ذكرنا العلّة العقليّة، فإنّها موجبة للحكم وهذه أمارة عليه ، فلا يقاس أحدهما على الآخر ."[42]

و الظّاهر أنّ هذا الفريق يرى أنّ الموجب للعلّيّة هو المناسبة التي تقضي أنّها متى وجدت ترتّب الحكم معها وإن لم يوجد معها في صورة النّقض ، لذلك تكون العلّة كالعامّ المخصوص إذا خرجت عنه بعض الصّور ، فإنّه يبقى حجّة فيما عدا صور التّخصيص سواء عمل بموجب التّخصيص أم لم يعمل به . أي أنّ دلالة العلّة على ثبوت الحكم في محالّها كدلالة العامّ على جميع الأفراد ، وكما أنّ تخصيص العامّ لا يوجب خروجه عن كونه حجّة ، فكذلك تخصيص العلّة غير قادح في كونها علّة .

ويرفض ابن الأنباري هذا الرّأي منطلقا من استدلالهم بأنّ العلّة دليل على الحكم فهي بمنزلة اسم العموم ، ويجيب عن هذا الموقف من ثلاثة أوجه[43] :

الوجه الأوّل : " أنّا لا نسلّم دخول التّخصيص على الاسم كما لا نسلّم دخول التّخصيص على العلّة ، لأنّ اللّفظ العامّ هو المتجرّد عن القرينة ودليل التّخصيص ، فإذا دخل التّخصيص على اللّفظ العامّ فقد خرج عن كونه عامّا متجرّدا ولا يكون عموما مخصوصا ، بل يكون عامّا في الشّيء الذي هو متناول له ، ألا ترى بأنّه لو ورد الاستثناء متّصلا بأن تقول : " اقتلوا المشركين إلاّ أهل الكتاب " لم نقل إنّ ذلك لفظ عام خُصَّ ، بل هو لفظ يتناول المشركين غير أهل الكتاب ، وأنتم لا تقولون في العلّة مثل هذا ، بل تقولون إنّها علّة تامّة دخلها التّخصيص ."

الوجه الثّاني : " أنّا نسلّم أنّ الحكم إنّما يدلّ على الحكم بوضع اللّغة ، فإذا خُصّ في بعض ما تناوله لم يبطل دليل صحّته ، فإنّه لم يخرج عن كونه موضوعا للعموم عند عدم التّخصيص . فليس هكذا العلّة المستنبطة ، لأنّ دليل صحّتها على الحكم بها وجوده لوجودها ، فمتى وجدت غير دالّة على الحكم عدم دليل صحّتها ، فبطل كونها علّة . "

الوجه الثّالث : " أنّ التّخصيص إنّما يكون بإرادة المتكلّم وقصده أنّه شيء مؤثّر في نفس اللّفظ ويوجد فيه فلم يبطل دليل صحّته ، فلذلك جاز تخصيص الاسم العامّ ، بخلاف تخصيص العلّة ، فإنّه أمر يعود إلى نفسها ووضعها ، فلذلك وجب تناقضها وبطلانها .

ويؤكّد ابن الأنباري موقفه هذا من قضيّة التّخصيص في كتاب " الإغراب " أثناء حديثه عن أوجه الاعتراض على الاستدلال بالقياس فيقول : " وذهب قوم إلى أنّ النّقض غير مقبول ، ويقولون بتخصيص العلّة ، وليس بصحيح لأنّ العلّة المخيّلة إنّما جاز التّمسك بها لأنّها توجب غلبة الظّنّ في كونها علّة للحكم ، فإذا رأيناها موجودة ولا حكم معها لم يغلب على الظّنّ كونها علّة . "[44]

لقد أجهد ابن الأنباري نفسه في إنكار التّخصيص فقدم جملة من الحجج والبراهين التي هي في حقيقة الأمر تتناسب مع طبيعة الفلسفة والمنطق ، بل ولا علاقة لها بطبيعة علم النّحو ، والأكثر من ذلك أنّه تجاهل أثناء دفاعه عن موقفه تلك الأمثلة التي ذكرها على لسان القائلين بالتخصيص ، وكان عليه أن يبين موقفه منها ، الأمر الذي جعلها نقطة ضعف لا نقطة قوة على أيّة حال .[45]

❖ **العلة القاصرة :**

لم نجد في كتاب " لمع الأدلّة " ولا في كتاب " الإغراب في جدل الإعراب " حديثا لابن الأنباري عن العلّة القاصرة ، وهذا ما أكّده الدكتور محمّد سالم صالح أثناء تعرّضه لهذا المبحث[46] ، ولذلك كان اعتماده على ما نقله السّيوطي في " الاقتراح " وأسنده إلى أبي البركات ، ولكن من خلال تتبّعنا لبعض الدّراسات التي اهتمّت بالدّراسات النّحويّة عنده ؛ ثبت أنّ النّسخة التي حقّقها الدكتورسعيد الأفغاني تفتقر إلى الفصل المخصّص للعلّة القاصرة ، ولكنّ النسخة التي حقّقها الدكتور عطية عامر كانت تحوي ملحقا لهذا الفصل في آخر الكتاب ،[47] وسنعتمد في حديثنا عن العلّة القاصرة كتاب " الاقتراح " لعدم توفّر النّسخة التي حقّقها الدكتور عطية عامر.

يقول السّيوطي : " قال الأنباري : اختلفوا في التّعليل بالعلّة القاصرة ، فجوّزها قوم ، ولم يشترطوا التّعدية في صحّتها ، وذلك كالعلّة في قولهم : (ما جاءت حاجتك) و (عسى الغوير أبؤسا) ، فإنّ (جاءت) و(عسى): أجريا مجرى (صار) فجعل لهما اسم مرفوع ، وخبر منصوب ، و لا يجوز أن يجريا مجرى صار في غير هذين الموضعين ، فلا يقال : (ما جاءت حالتك) ، أي صارت ، ولا جاء زيد قائما أي : صار زيد قائما ، وكذلك لا يقال : (عسى الغوير أنعما) ، ولا (عسى زيد قائما) بإجرائه مجرى صار. واستدلّ على صحّتها بأنّها ساوت العلّة المتعدّية في الإخالة والمناسبة ، وزادت عليها بظاهر النّقل ، فإن لم يكن ذلك علما للصّحة فلا أقلّ من ألاّ يكون علما على الفساد .

وقال قوم : إنّها علّة باطلة ، لأنّ العلّة إنّما تراد للتّعدية ، وهذه العلّة لا تعدية فيها ، وإذا لم تكن متعدّية ، فلا فائدة لها ، لأنّها لا ضرورة لها ، فالحكم فيها ثابت بالنّص لا بها . "[48]

ويقف أبو البركات إلى جانب المجوّزين فيقول : " لا نسلّم أنّها إنّما تراد للتّعدية فإن العلّة إنّما كانت علّة لإخالتها ومناسبتها لا لتعديتها ، ولا نسلّم أيضا عدم فائدتها فإنّها تفيد الفرق بين المنصوص الذي يعرف معناه والذي لا يعرف معناه . وتفيد أنّه ممتنع ردّ غير المنصوص عليه . وتفيد أيضا أنّ الحكم ثبت في المنصوص عليه بهذه العلّة . "[49] ، وظاهر من خلال هذه العبارة أنّ ابن الأنباري لا يشترط التّعدية في العلّة ، وهو ما أتاح له جواز التّعليل بالعلّة القاصرة .

❖ الدّوران في العلّة :

الدّوران هو الحاصل من اجتماع الشّرطين الطّرد والعكس ولا يتحقّق إلاّ بهما ، ويطلق عليه ابن الأنباري " التّأثير" يقول : " وأمّا التّأثير فهو وجود الحكم لوجود العلّة و زواله لزوالها ، وذلك مثل أن يدلّ على بناء الغايات على الضمّ باقتطاعها عن الإضافة ، فإذا طولب بالدّليل على صحّة العلّة قال : الدّليل على صحّتها التّأثير، وهو وجود الحكم لوجودها وهو البناء ، وعدمه لعدمها ؛ ألا ترى أنّها قبل اقتطاعها كانت معربة ، فلمّا اقتطعت عن الإضافة صارت مبنيّة ، ثم لو أعدنا الإضافة لعادت معربة ؛ ولو اقتطعناها لعادت مبنيّة . "[50]

وإذا كان أبو البركات يشترط الطّرد والعكس في العلّة مجتمعين فإنّه يشترطهما أيضا منفردين ، وهذا يعني أنّه خلاف ما يرى أغلب الفقهاء المجتهدين من أنّ الطّرد والعكس إذا كان كلّ واحد منهما لا يؤثّر منفردا ، لا يمنع

تأثيرهما مجتمعين، وعندهم أنّه إذا لم يستقلّ الطّرد أو العكس بإثبات الحكم ، فإنّه لا يلزم من ذلك عدم استقلالهما بالتّأثير مجتمعين .[51]

أمّا الطّرد فقد تعرّضنا إلى موقفه منه في المبحث الخاصّ " بالطّرد والتّخصيص في العلّة " ورأينا أنّه يشترطه ويردّ على من قال بجواز التّخصيص ، ويحشد لردّه ما استطاع من الأدلّة العقليّة والفلسفيّة ، وفي ذكرنا له ما يغني عن الإعادة .

وأمّا العكس فإنّه ينقل الخلاف في مواقف العلماء منه قائلا : " فذهب الأكثرون إلى أنّه شرط في العلّة ، وذلك أن يعدم الحكم عند عدمها ، وذلك نحو رفع الفاعل عند عدم إسناد الفعل إليه لفظا أو تقديرا ... وإنّما وجب أن يكون العكس شرطا في العلّة ، وذلك لأنّ العلّة مشبّهة بالعلّة العقليّة والعكس شرط في العلّة العقليّة ، فكذلك ما كان مشبّها بها . "[52]

ويرى بعض النّحاة " أنّ العكس ليس بشرط في العلّة ، ومعنى عدم العكس أنّه لا يعدم العدم مع عدمها ، وذلك نحو ما ذهب إليه بعض النّحويين من أنّه لا يعدم نصب الظّرف إذا وقع خبرا عن المبتدأ نحو (زيد أمامك) من أنّه منصوب بفعل محذوف غير مطلوب ولا مقدّر ، بل حذف الفعل واكتفى بالظّرف منه وبقي منصوبا بعد حذف الفعل لفظا وتقديرا على ما كان عليه من قبل حذف الفعل ، وتمسّكوا في الدّلالة على أنّ العكس ليس بشرط في العلّة بأنّ هذه العلّة مشبّهة بالدّليل العقلي ، والدّليل العقلي يدلّ وجوده على وجود الحكم ولا يدلّ عدمه على عدم الحكم ، فإنّ وجود العالم يدلّ على وجود الصّانع ولا يدلّ عدمه على عدمه . "[53]

ويبدو أنّ حجج كلا الفريقين كانت فلسفيّة كلاميّة ، ويدل على ذلك توظيفهما لمصطلحات الفلاسفة والمتكلّمين كالدّليل ، المدلول ، العلم بالصّانع... و غيرها ، وقد اعتمد هذا الفريق أساسا على إلحاق العلّة النّحوية بالدّليل العقلي وهو غير العلّة العقليّة ، لأنّ الدّليل العقلي قد يكون قطعيّا أو ظنّيّا ، لأنّه قائم على الاستنتاج والاستنباط . [54]

ويردّ ابن الأنباري حجج هذين الفريقين قائلا : " وهذا ليس بصحيح ؛ ذلك لأنّ الدّليل لو تصوّر عدمه لعدم المدلول ، فإنّ مدلول العالم العلم بالصّانع مع نتيجة وجود العالم ، والعلم لن يتصوّر خروجه عن أن يكون موجودا في الوقت الذي كان موجودا فيه ، ولو تصوّر عدمه لعدم المدلول ، وهو العلم بالصّانع ، وإذا كان ذلك شرطا في الدّليل العقلي فكذلك هاهنا . "[55]

لقد ابتعد ابن الأنباري تماما عن حيّز الاستدلال النّحوي و اعتمد على الاستدلال المنطقي والكلامي ، وكان عليه أن يردّ حجج من اشترط العكس في العلّة بما يتوافق مع طبيعة علم النّحو .

❖ تعليل الحكم بعلّتين :

يتعرّض ابن الأنباري كعادته في بسط القضايا السّابقة إلى مذهبين اثنين ، يمنع المذهب الأوّل تعليل الحكم بعلّتين فصاعدا " لأنّ هذه العلّة مشبّهة بالعلّة العقليّة ، والعلّة العقليّة لا يثبت الحكم معها إلاّ بعلّة واحدة ، فكذلك ما كان مشبّها بها . "[56] ، ويجيز المذهب الثّاني هذه القضيّة ، وقد تمسّك أصحابه " في الدلالة على

جواز ذلك بأنّ هذه العلّة ليست موجبة ، وإنّما هي أمارة ودلالة على الحكم ، و كما يجوز أن يستدلّ على الحكم بأنواع من الأمارات والدّلالات ، فكذلك يجوز أن يستدلّ عليه بأنواع من العلل . " ومثّلوا على رأيهم هذا بالتّدليل على كون الفاعل يتنزّل منزلة الجزء من الفعل بعشر علل[57] :

. **الأولى** : أن تسكن لام الفعل إذا اتّصل بضمير الفاعل .

. **الثّانية** : أنّ الإعراب يقع بعده في الأمثلة الخمسة .

. **الثّالثة** : اتّصال تاء التّأنيث السّاكنة إذا كان الفعل مؤنّثا .

. **الرّابعة** : قولهم في النّسب إلى (كُنْتُ) : (كنتيّ) .

. **الخامسة** : قولهم : (حبّذا) ، فجعلوا (حبذا) مبتدأ وهو مركّب من فعل وفاعل، وزيد هو الخبر.

. **السّادسة** : أنّ الدّليل على ذلك ـ أيضا ـ قولهم : (لا أحبّذُ) .

. **السّابعة** : قولهم : (زيد ـ ظننت ـ قائم) ، فألغوا (ظننت) ، والإلغاء إنّما يكون في المفردات لا في الجمل ، ولو لم يتنزّلوا الفاعل والمفعول بمنزلة الكلمة الواحدة لما جاز الإلغاء .

. **الثّامنة** : أنّهم قالوا : (فحصت) : (فحصط) ، فأبدلوا التّاء طاء لتجانس الصّاد في الإطباق ، وهذا الإبدال إنّما يكون فيما كان من كلمة لا من كلمتين .

. **التّاسعة** : لا يجوز العطف على الضّمير المرفوع المتّصل ، فلولا أنّه يتنزّل منزلة الجزء من الفعل ، لما كان ممتنعا .

. **العاشرة** : قولهم للواحد : (قفا) على التّثنية ؛ لأنّ المعنى قف قف .

ويقف أبو البركات إلى جانب المانعين مؤكّدا رأيه الذي تكرّر في مواضع متعدّدة من كتابه " لمع الأدلّة " ؛ وهو أنّ العلّة الفقهيّة ليست علّة موجبة للحكم ، وإنّما هي أمارة ودلالة عليه وأن العلّة النّحويّة موجبة تجري في ذلك مجرى العلّة العقليّة مع فارق دقيق وهو أنّ إلحاق العلّة النّحويّة بها يكون بعد الوضع ، وبالتّالي تكون موجبة مؤثّرة [58].

❖ إلحاق الوصف بالعلّة مع عدم الإخالة :

الإخالة ملاءمة الوصف للحكم وهو مظنّة تحقيق حكمته . ويقصد بالوصف في هذا السّياق " ذلك الموضع الذي لا يزيد العلّة فضل تمكين أو تأثير في الحكم ، لأنّه لا إخالة فيه ولا مناسبة .[59]

يقول أبو البركات : " اعلم أنّ العلماء ذهبوا إلى أنّه لا يجوز إلحاقه بالعلّة على الإطلاق ، سواء كان لدفع نقض أو غيره ، بل هو حشو في العلّة ولا يجوز تعليق الحكم به ، وذلك مثل أن يدلّ على ترك صرف (حبلى) فيقول : إنّما امتنع من الصّرف لأنّه في آخره ألف التّأنيث المقصورة ، فوجب أن يكون غير منصرف كسائر ما في آخره ألف التّأنيث المقصورة ، فذكر(المقصورة) حشوٌ لأنّه لا أثر له في العلّة ، لأنّ ألف التّأنيث لم تستحقّ

أن تكون سببا مانعا من الصّرف لكونها مقصورة ، وإنّما كانت مانعة من الصّرف لكونها للتّأنيث فقط. ألا ترى أنّ ألف التّأنيث الممدودة سبب مانع من الصّرف كالألف المقصورة ، وإنّما قام التّأنيث بهما لسببين بخلاف (التاء) للزومها الكلمة بخلافها ،ألا ترى أنّه ليس لهم (حبل) و(حبلى) كما لهم (طلح) و(طلحة) ، وتمسّكوا في الدّلالة على أنّه لا يجوز إلحاقه بالعلّة وأنّه حشو فيها بأنّه لا إخالة فيه ولا مناسبة ، وإذا كان خاليا من الإخالة والمناسبة لم يكن دليلا ، وإذا لم يكن دليلا لم يجز إلحاقه بالعلّة ، وإذا ألحق بها كان حشوا فيها . "(60)

ويتعرّض ابن الأنباري لموقف المجوّزين الذين رأوا أنّ الوصف إذا كان إلحاقه لدفع نقض جاز إلحاقه بالعلّة وإن لم يكن مناسبا ، يقول أبو البركات موضّحا هذا الرّأي : " وذهب بعضهم إلى أنّه إذا ذكر لدفع النّقض لم يكن حشوا في العلّة ، وتمسّكوا في الدّلالة على ذلك بأن قالوا : الأوصاف في العلّة تفتقر إلى شيئين : **أحدهما** أن يكون له تأثير، و **الثّاني** أن يكون فيها احتراز ، فكما لا يكون ما له تأثير حشوا ، فكذلك لا يكون ما فيه احتراز حشوا . "(61)

ويرفض ابن الأنباري هذا الرّأي مؤيّدا رأي المانعين بقوله : " وهذا ليس بصحيح ، لأنّ ما له تأثير ، فيه تأثير واحتراز ، فلوجود الشّرطين جعل علّة ، وما ذكر للاحتراز فقط فقد فُقِدَ فيه أحد الشّرطين فلا يعتدّ به . "(62)

2) الدّراسة التّطبيقيّة للعلّة النّحويّة :

يبدو أنّ ابن الأنباري استفاد من ثقافة عصره التي اتّسمت بالتّرتيب والتّبويب الحسن في التأليف ، أو لنقل بلغة عصرنا هذا : أنّه استفاد من منهج دقيق في التّأليف ، لذلك كان " لمع الأدلّة " كتابا نظريّا في أصول النّحو لا غير ، فكان من الطبيعي أن تكون المباحث المتعلّقة فيه بالعلّة مباحث نظريّة صرف . أمّا الجانب التّطبيقي . التّعليل . فيمثّله كتاب " أسرار العربية " أحسن تمثيل ، على أنّنا نجد بعض التّمثيلات في بقيّة كتبه الأخرى .

وقد عرفنا في بداية هذا المقال أنّ العلّة هي ما يثبت الحكم بها وتكون سابقة للقواعد ، أمّا التّعليل فهو ما يجعل العلل متّسقة مع أحكامها بتقديم نطق لنصّ ما على هيئة مخصوصة متّخذا من القاعدة أداة من أدواته .

ونهدف من خلال هذا المبحث الجواب عن السؤال : ما العلاقة بين العلة و التعليل عند أبي البركات ؟

إنّ الجواب عن هذا السّؤال يقتضي البحث الدّقيق في كتب أبي البركات ، والدّراسات اللّغويّة المتعلّقة به .

من الواضح أنّ ابن الأنباري قد بذل جهودا في العلّة كما بذل جهودا في التّعليل فكان عنده لكلّ ظاهرة علّة ، ولكلّ حكم سبب ، وهو يعرض التّعليلات عرض العارف الخبير المطّلع على بواطن الأمور ، فلا يتوقّف عن تفسير ظاهرة ، و لا يعجز عن تعليل حكم . ، و يبدو أنّه وظّف في تعليلاته كلّ أنواع العلل التي أشار إليها النّحويّون قبله، ولكنّه لم يشأ أن يستخدم مصطلحاتهم التي قرّروها لهذه الأنواع واكتفى بتطبيقها في الواقع العملي . و لذلك ؛ فقد اخترنا ثلاثة من كتبه لنستخرج نماذج ممّا دار فيها من العلل قصد استنتاج العلاقة بين العلّة و التّعليل عنده ، و هذه الكتب هي : " أسرار العربيّة " ، " الإنصاف في مسائل الخلاف " و " البيان في غريب إعراب القرآن ".

1. في كتاب " أسرار العربيّة " :

يتحدّث الدكتور جميل علّوش عن القيمة العلميّة لكتاب " أسرار العربيّة " ، فيرى أنّه يتضمّن فوائد عظيمة في مجال التّعليل ، لأنّه من الكتب القليلة التي عالجت موضوع العلّة النّحويّة معالجة تطبيقيّة حيث أنّ ابن الأنباري لا يترك فيه حكما من الأحكام دون تعليل ، بل يجعل لكلّ حكم علّة و لكلّ ظاهرةٍ سببا. و لذلك نحاول أن نستخرج منه جملة من التّعليلات إثباتا لذلك .

*** علّة التّخفيف :**

الخفّة أمر مطلوب .كما سبق أن ذكرنا . لأنّ العربي يلتمسها في كلامه ، و يحاول ما أمكنه الفرار من الثّقل في الكلام ، و نجد هذه العلّة تشيع في كتاب " أسرار العربيّة " بشكل لافت للانتباه ، و ممّا يدلّ على ذلك أنّ ابن الأنباري يعلّل في باب " الإغراء " سبب قيام بعض الظّروف و الحروف مقام الفعل نحو : " عليك ودونك ، عندك ..." فيقول : " إن قال قائل : لمَ أقيم بعض الظّروف والحروف مقام الفعل ؟ قيل : طلبا للتّخفيف ؛ لأنّ الأسماء والحروف أخفّ من الأفعال ، فاستعملوها بدلا عنها طلبا للتّخفيف ."[63] ، ثمّ يفترض معترضا يقول : فلمَ كثر في " عليك ، وعندك ، ودونك " خاصّة ؟ فيقول مجيبا : " لأنّ الفعل إنّما يضمر إذا كان عليه دليل من مشاهدة حال أو غير ذلك ، فلمّا كانت (على) للاستعلاء ، والمستعلي يشاهد من تحته ، و(عند) للحضرة ، ومن بحضرتك تشاهده ، و (دون) للقرب ، و من بقربك تشاهده ، فصار هذا بمنزلة مشاهدة حال تدلّ عليه ، فلهذا أقيمت مقام الفعل . "[64]

ويتعرّض في سياق آخر من الكتاب إلى علّة حذف " مع " ، وإقامة " واو المعيّة " مقامها ، فيقول : " إن قال قائل : لمَ حذفت (مع) وأقيمت (الواو) مقامها ؟ قيل : حذفت (مع) وأقيمت (الواو) مقامها ، توسّعا في كلامهم وطلبا للتّخفيف والاختصار . " ، كما يتعرّض إلى علّة رفع المثنّى بالألف ، فيرى أنّه لما كانت التّثنية أكثر والجمع أقلّ ، جعلوا الأخفّ وهو الألف للأكثر ، والأثقل وهو الواو للأقلّ ، ليعادلوا بين التّثنية والجمع .[65]

و يتعلل بها . أيضا . أثناء حديثه عن الأصل في " حبذا " ، يقول : " إن قال قائل : ما الأصل في (حبّذا)؟ قيل : الأصل في(حبّذا) : حبُبَ ذا ، إلاّ أنّه لما اجتمع حرفان متحرّكان من جنس واحد ؛ استثقلوا اجتماعهما متحرّكين ، فحذفوا حركة الحرف الأوّل ، و أدغموه في الثّاني ، فصار : حبُبَ ، و ركّبوه مع ذا ، فصارا بمنزلة كلمة واحدة ؛ و معناها المدح ، وتقريب الممدوح من القلب ."[66] ، ثم يعقّب قائلا : " فإن قيل : لمَ جعلوها بمنزلة كلمة واحدة ؟ قيل : إنّما جعلوها بمنزلة كلمة واحد طلبا للخفّة على ما جرت به عادتهم في كلامهم .

وتعليل ابن الأنباري بهذه العلّة في كتاب " أسرار العربيّة " أكثر من أن تحصى مواضعه ، وبلا شكّ ، فهو أمر نابع من اعتقاده بأنّ العرب يلتمسون الخفّة في كلامهم .كما سبق بيانه . .

*** علّة الإيجاز والاختصار :**

يتعلّل ابن الأنباري بهذه العلّة أثناء حديثه عن التّثنية والجمع ، يقول : " إن قال قائل : ما التّثنية ؟ قيل : التّثنية صيغة مبنيّة للدّلالة على الاثنين ؛ وأصل التّثنية العطف ، تقول : قام الزّيدان، وذهب العمران ؛ والأصل قام زيدٌ وزيدٌ ، وذهب عمرو و عمرو إلاّ أنّهم حذفوا أحدهما وزادوا على الآخر زيادة دالّة على التّثنية للإيجاز والاختصار."[67] ، ويرى أنّ الأمر نفسه معتبر في الجمع ، وهو يقول : " فإن قيل ما الجمع ؟ قيل : صيغة مبنيّة للدّلالة على الزّائد على الاثنين والأصل فيه أيضا العطف كالتّثنية ، إلاّ أنّهم لما عدلوا عن التّكرار في التّثنية طلبا للاختصار، كان ذلك في الجمع أولى ."[68]

ويذكر أنّ الإضمار في " نعم " و " بئس " جائز قبل ذكرهما يقول : "فإن قيل : لمَ جاز الإضمار فيها قبل الذّكر ؟ قيل : إنّما جاز الإضمار فيها قبل الذّكر ، لأنّ المضمر قبل الذّكر يشبه النّكرة ، لأنّه لا يعلم إلى أي شيء يعود حتى يفسّر ، ونعم و بئس لا يكون فاعلهما معرفة محضة فلمّا ضارع المضمر فاعلهما ، جاز الإضمار فيهما .

فإن قيل : لمَ فعلوا ذلك ؟ قيل : إنّما فعلوا ذلك طلبا للتّخفيف و الإيجاز، لأنّهم أبداً يتوخّون الإيجاز والاختصار في كلامهم ."[69]

وإذا كان بين هذه العلّة والعلّة السّابقة ـ التّخفيف ـ شيء من التّداخل ، فيمكن الإشارة أنّ الاختصار زيادة في التّخفيف لا ترتبط بالثّقل في الكلام ، وعلى ذلك فالعلاقة بينهما علاقة جزء بكلّ، لأنّ الاختصار تخفيف بالحذف ، بينما التّخفيف قد يكون بالحذف أو بغيره كالقلب والإدغام .[70]

*** علّة المعادلة وعلّة الموازنة :**

يتحدّث ابن الأنباري في باب " جمع التّكسير" عن علّة جمع " فَعْل" في القلّة على " أفْعُل" فيقول : " إن قال قائل : لمَ جمع (فَعْل) ـ بفتح الفاء وسكون العين ـ في القلّة على (أفْعُل) ، وسائر أوزان الثلاثي ، و هي (فِعْل ، فَعْل ، فَعَلْ ، فَعِلْ ، فِعَلْ ، فُعَلْ ، فُعُل) تجمع على أفعال ؟ قيل : لأنّ (فَعْلا) أكثر استعمالا من غيره، ومن سائر الأوزان ، و(أفْعُل) أخفّ من (أفعال) ، فأعطوا ما يكثر استعماله الأخفّ ، وأعطوا ما يقلّ استعماله الأثقل ، ليعادلوا بينهما .[71]

و يتعلّل ـ كذلك ـ بهذه العلّة في باب " الفاعل " من أنّ الفاعل أقلّ من المفعول ، فالرّفع أثقل ، و الفتح أخفّ ، فأعطوا الأقلّ الأثقل ، و الأكثر الأخفّ ، ليكون ثقل الرّفع موازيا لقلّة الفاعل ، وخفّة الفتح موازية لكثرة المفعول .[72]

و قد رأينا قبل قليل أنّ ابن الأنباري يرى أنّ علّة رفع المثنّى بالألف أنّه لما كانت التّثنية أكثر و الجمع أقلّ ، جعلوا الأخفّ و هو الألف للأكثر ، و الأثقل و هو" الواو" للأقل ليعادلوا بين التّثنية و الجمع .[73]

و في هذه النّصوص المذكورة ما يدلّ على تعليل الحكم بعلّتين أو أكثر رغم أنّ ابن الأنباري من المانعين ، إلاّ أنّنا نجد له مبرّرا يخرجه من دائرة التّناقض سنذكره في أوانه .

***علّة الدّلالة على الأصل المتروك :**

يتعرّض ابن الأنباري لعلّة التّنبيه على الأصل المتروك في باب " عسى " ، و هو يقول : فإن قيل : فما الدّليل على أنّ موضع " أنّ " و صلتها النّصب ؟ قيل لأنّ معنى (عسى زيد يقوم) : (قارب زيد القيام) ، و الذي يدلّ على ذلك قولهم :(عسى الغوير أبؤسا) ، وكان القياس أن يقال : (عسى الغوير أن يبأس) ، إلاّ أنّهم رجعوا إلى الأصل المتروك ، فقالوا : (عسى الغوير أبؤسا) ، فنصبوه بعسى؛ لأنّهم أجروها مجرى قارب ، فكأنّه قيل : قارب الغوير أبؤسا .[74] و من ذلك إثبات التّاء تأكيدا للتّأنيث في تصغير الرّباعي نحو : قُدَيْدِيمَة و أُمَيمَة و وُرَيئَة تنبيها على الأصل المتروك .[75]

***علّة المشابهة :**

يتعرّض ابن الأنباري لهذه العلّة في سياقات كثيرة من كتاب " أسرار العربيّة " ، فأثناء حديثه عن حمل المضارع على الاسم يقول : " فإن قيل : فإذا كان الأصل في الفعل المضارع أن يكون مبنيّا ، فلمَ حمل على الاسم في الإعراب ؟ قيل : إنّما حمل الفعل المضارع على الاسم في الإعراب لأنّه ضارع الاسم ؛ و لهذا سمي مضارعا، والمضارعة المشابهة ..."[76] ، ثم يلتمس وجه المشابهة بينهما في خمس أوجه يصدق أن تكون أجزاءً للعلّة الأصليّة . المشابهة . مثلما رأينا عند الفقهاء الذين يرون أنّ الشّرع إذا ورد بحكم مع أوصاف مناسبة وجب جعل كلّ واحد منها جزء علّة لا علّة مستقلّة[77] . و هذه الأوجه هي[78] :

الوجه الأوّل : أنّه يكون شائعا فيتخصّص كما أنّ الاسم يكون شائعا فيتخصّص .

الوجه الثّاني : أنّه تدخل عليه لام الابتداء كما تدخل على الاسم .

الوجه الثّالث : أنّ هذا الفعل يشترك فيه الحال و الاستقبال ، فأشبه الأسماء المشتركة .

الوجه الرّابع : أن يكون صفة كما يكون الاسم كذلك .

الوجه الخامس : أنّ الفعل المضارع يجري على اسم الفاعل في حركاته و سكونه ثم يقول : " فلمّا أشبه الفعل المضارع الاسم من هذه الأوجه ؛ استحقّ جملة الإعراب الذي هو الرّفع ، و النّصب ، و الجزم و لكلّ واحد من هذه الأنواع عامل يختصّ به ."[79]

***علّة الاختصاص :**

يتعلّل ابن الأنباري بهذه العلّة في باب " حروف الجرّ " و بالضّبط في سبب إعمالها الجرّ في الأسماء ، فيرى أنّها إنّما عملت لأنّها اختصّت بالأسماء ، و الحروف متى كانت مختصّة ؛ وجب أن تكون عاملة ، ويرى أنّها كانت مختصّة بعمل الجرّ لأنّ إعراب الأسماء رفع و نصب و جرّ ، فلمّا سبق الابتداء إلى الرّفع في المبتدأ ، و الفعل إلى الرّفع في الفاعل ، وإلى النّصب في المفعول ؛ وجب أن تعمل الجرّ ."[80]

و يتعلّل بها ـ أيضا ـ في عمل الأدوات الجازمة الجزم في الأفعال ، يقول : " إن قال قائل : لمَ وجب أن تعمل (لمْ ، ولما ، و لام الأمر ، و لا في النّهي) في الفعل المضارع الجزم ؟ قيل : إنّما وجب أن تعمل الجزم لاختصاصها بالفعل ؛ و ذلك لأنّ (لمْ) لما كانت تدخل على الفعل المضارع فتنقله إلى معنى الماضي ، كما

أنّ (إنْ) التي للشّرط و الجزاء تدخل على الماضي فتنقله إلى المستقبل ، فقد أشبهت حرف الشّرط ، و حرف الشّرط يعمل الجزم ؛ فكذلك ما أشبهه . "[81]

و يظهر ممّا تقدّم أنّ علّة الاختصاص علّة لا علاقة لها إلاّ بالحروف العاملة ، أو لنقل بعبارة أوضح : إنّها علة تبرّر عمل الحروف .

2. في كتاب " الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويين البصريّن و الكوفيّن " :

يعتبر كتاب " الإنصاف " وثيقة ثمينة في التّراث النّحوي ، ذلك أنّ مؤلّفه بذل فيه جهدا عظيما في مجال الخلاف ، حيث عرض لمشاهير المسائل الخلافيّة بين نحّاة المدرستين ، و قد كان واضحا تمام الوضوح في المنهج الذي انتهجه في تلك المسائل ، إذ يلجأ إلى رأي البصريّن ثم إلى رأي الكوفيّن ، ثم إلى الحكومة بينهما، ومن الطبيعي أنّ نحويّا يتصدّى إلى التّرجيح بين آراء المدرستين لا بدّ أن يكون مسلّحا بجملة من العلل المقنعة التي تعضد ترجيحه الذي ارتضاه في مسألة من المسائل ؛ و لذلك سنحاول التّدليل على هذا الجانب بنماذج اخترناها من هذا الكتاب.

***علّة الفرار من التقاء السّاكنين :**

من العلل التي يتعلّل بها ابن الأنباري في " الإنصاف " علّة الفرار من التقاء السّاكنين ، و من ذلك تعليله قلب الواو ألفاً من لفظ " أسماء " التي من السموّ ، فهو يرى أنّها قلبت ألفاً لأنّ الألف التي قبلها لما كانت ساكنة خفيّة زائدة ، و الحرف السّاكن حاجز غير حصين لم يعتدّوا بها ، فقد رأوا أنّ الفتحة التي قبل الألف وليت الواو و هي متحرّكة ، و الواو متى تحرّكت ، و انفتح ما قبلها وجب أن تقلب ألفاً ..."[82] ، ثم يعقّب قائلا : " إلاّ أنّه لما تحرّكت الواو و انفتح ما قبلها قلبت ألفاً ، فكذلك هاهنا قلبوا الواو في أسماو ألفاً ، فاجتمع فيها ألفان ، ألف زائدة و ألف منقلبة عن لام الكلمة ، و الألفان ساكنان ، و هما لا يجتمعان ، فقلبت الألف الثّانية المنقلبة عن لام الكلمة همزة لالتقاء السّاكنين ."[83]

و يتعلّل بها ـ كذلك ـ في معرض ردّ على الكوفيّن في قولهم بجواز نقل حركة همزة الوصل إلى السّاكن الذي قبلها مستدلّين على ذلك بقوله تعالى :" أَلَمَ الله لا إِلَهَ إِلاَّ هُو " ، يقول : أما احتجاجهم بقوله تعالى : "أَلَمَ الله " (آل عمران :1 /2)، فلا حجّة لهم فيه ؛ لأنّ حركة الميم كانت لالتقاء السّاكنين . "[84]

***علّة المشاكلة :**

نجد لهذه العلّة صدى في كثير من مسائل " الإنصاف " ، و من ذلك ما أورده ردّا على الكوفيّن في قولهم : " إنّ المصدر يصحّ لصحّة الفعل ، و يعتلّ لاعتلاله ." ، و هو يردّ هذا الرّأي من وجهين[85]:

الأوّل : إنّ المصدر الذي لا علّة فيه و لا زيادة لا يأتي إلاّ صحيحا نحو : ضربته ضربا و ما أشبه ذلك ، و إنّما يأتي معتلاّ ما كانت فيه الزّيادة ، و الكلام إنّما وقع في أصول المصادر لا في فروعها .

الثّاني : أنّا نقول : إنّما صحّ لصحّته ، واعتلّ لاعتلاله طلبا للتّشاكل . و ذلك لا يدلّ على الأصليّة و الفرعيّة .

***علّة حمل الفرع على الأصل :**

يتعرّض ابن الأنباري في مسألة " القول في تقديم معمول اسم الفعل عليه " نحو : " عندك ، ودونك ، و عليك " ؛ إلى التّعليل بعلّة حمل الفرع على الأصل ، فيقول وهو يعرض لرأي البصريّين في المسألة . وهو الرّاجح عنده . : " الدّليل على أنّه لا يجوز تقديم معمولاتها عليها أنّ هذه الألفاظ فرع على الفعل في العمل ؛ لأنّها إنّما عملت عمله لقيامها مقامه ، فينبغي ألاّ تتصرّف تصرّفه ، فوجب ألاّ يجوز تقديم معمولاتها عليها ، و صار هذا كما تقول في الحال إذا كان العامل فيها غير فعل ، فإنّه لا يجوز تقديمها عليه لعدم تصرّفه ، فكذلك هاهنا ، إذ لو قلنا إنّه يتصرّف عملها، و يجوز تقديم معمولاتها عليها ؛ لأدّى ذلك إلى التّسوية بين الفرع و الأصل، وذلك لا يجوز لأنّ الفروع أبدا تنحطّ عن درجات الأصول ."[86]

***علّة حمل الأصل على الفرع :**

من الأمثلة على هذه العلّة ما يتعلّل به في مسألة " أصل الاشتقاق " ، يقول : " يجوز أن يكون المصدر أصلا و يحمل على الفعل الذي هو فرع ، كما بنينا الفعل المضارع في فعل جماعة النّسوة نحو (يضربن) حملا على (ضربن) ، وهو فرع ؛ لأنّ الفعل المستقبل قبل الماضي ، و كما قال الفراء : إنّما بني الفعل الماضي على الفتح في فعل الواحد لأنّه يفتح في الإثنين ، و لا شكّ أنّ الواحد أصل للإثنين."[87]

***علّة حمل الشّيء على الشّيء :**

من أمثلة الاعتلال بهذه العلّة ما جاء في حمل " نكرم وتكرم و نكرم " على " أكرم" طلبا للتّشاكل ، و ذلك لأنّ الأصل في " أكرم " " أأكرم " فحذفوا إحدى الهمزتين استثقالا لاجتماعهما ، و قالوا : نكرم ، وتكرم ، و يكرم ، و الأصل : نؤكرم و تؤكرم و يؤكرم ، فحذفت الهمزة و إن لم يجتمع فيها همزتان حملا على " أكرم " حتّى يجري الباب على سنن واحد . و كذلك حمل " أعد و نعد و تعد " على " يعد " لأن الأصل فيها " يوعد "، فحذفت الواو لوقوعها بين ياء و كسرة ، ثمّ من " أعد و نعد و تعد " حملا على " يعد " و إن لم تقع موقعها.[88]

***علّة الأولى :**

يتعلّل ابن الأنباري بعلّة الأولى عمل " أفعل " الذي جمعه " فُعْل " أثناء مناقشته للشّاهد الشّعري :

فَمَا قَوْمِي بِثَعْلَبَةَ بنِ بكرٍ وَ لا بِفَزَارَةَ الشُّعْرِ الرِّقَابَا

فيرى أنّ نصب " الرّقابا " بالشّعر، وهو جمع " أشعر " ، يقول : " ولا خلاف أنّ الجمع في باب العمل أضعف من واحده ، لأنّ الجمع يباعده عن مشابهة الفعل ، لأنّ الفعل لا يجمع ، و إذا بعد عن مشابهة الفعل بعد عن العمل ، و إذا عمل جمع أفعل مع بعده عن العمل ؛ فالواحد . أولى أن يعمل ."[89] و ابن الأنباري كثير الاحتفاء بهذه العلّة، و قد بلغت عنايته بها ما جعله يدرجها ضمن وجوه الاستدلال التي تلحق بالقياس .[90]

3. في كتاب " البيان في غريب إعراب القرآن " :

" البيان في غريب إعراب القرآن " كتاب في الاحتجاج للقرآن الكريم و قراءاته ، و هو " يستمدّ قيمته من كون ابن الأنباري أفرغ فيه علمه و خبرته ، فهو يجمع أصنافا من معارف هذا العلم الكبير ، فنجد فيه النّحو و الصّرف و اللّغة و القراءات ومسائل الخلاف و مذاهب النّحاة ..."[91] ، ومن دون شكّ فهذا الكتاب الذي حوى كلّ هذه المعارف خليق به أن يحوي جملة صالحة من التّعليلات النّحويّة التي يبيّن من خلالها المؤلّف موقفه من بعض المسائل النّحويّة أو الصّرفية أو غيرها ... ، و لذلك سنحاول الكشف عن بعض العلل التي يتعلل بها في هذا الكتاب .

***علّة استثقال :**

يتعلّل ابن الأنباري بهذه العلّة في مناقشته للآية : " إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونْ "(البقرة:30) حيث قرئت بفتح الياء من " إنّي " و سكونها ، وهو يرى أنّ وجه تحريكها بناء لها على حركة تقويتها ، وهو الأصل في كلّ حرف مفرد ، و اختير لها في ذلك حركة الفتح لأنّها أخفّ الحركات ، ثمّ يتعرّض إلى وجه الإسكان لأنّ الحركة تستثقل على الياء لأنّها حرف علّة ، ولذلك قيل : معديْ كرب ، و قالِيقيلا ، وباديْ بدا بسكون الياء فيها كلّها ، وإن كان ينبغي أن تفتح كحضرَموت وبعلَبكّ لأنّ الحركة تستثقل عليها ."[92]

ويتعرّض لهذه العلّة ـ أيضا ـ أثناء مناقشته للآية : " أَلَمْ تَرَ إِلَى الذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيْمَ فِي رَبِّهِ أَنْ أَتَاهُ اللهُ المُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيْمُ رَبِّيْ الذِيْ يُحْيِيْ وَيُمِيْت "(البقرة :258) ، فيرى أنّ الياء من لفظ " ربّي " يجوز فيها التّحريك ، ويجوز فيها الإسكان ، فمن حرّكها شبّهها بالكاف في " رأيتك " ، ومن سكّنها استثقل الحركة عليها لأنّ الحركات تستثقل على حروف العلّة .[93]

***علّة الفرق :**

يتعلّل ابن الأنباري بعلّة الفرق كثيرا في كتاب " البيان " ، ومن الأمثلة على ذلك تعليله سبب كسر الباء من قوله تعالى : " بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْم "(الفاتحة: 01) ، فيرى أنّها كسرت لوجهين :

الأوّل: لتكون حركتها من جنس عملها .

الثّاني: فرقا بينها و بين ما لا يلزم الجرّ فيه .

و يتعلّل بها كذلك أثناء مناقشته لقوله تعالى : " اشْتَرَوُا الضَّلالَة "(البقرة :16)، وهو يرى أنّ الأصل الصّرفي للفعل " اشتروا " : " اشتريوا " ، حيث حركت الياء و انفتح ما قبلها فقلبت ألفا ، ثم حذفت الألف لسكونها و سكون واو الجمع التي بعدها ، ولم تتحرّك بالكسر اتباعا لأصل التّحريك في التقاء السّاكنين فرقا بين واو الجمع و الواو التي تكون أصليّة في الفعل .[94]

و يقول ابن الأنباري أثناء توجيهه لقوله تعالى : " وَيَحْيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ " : " قرئ : حيي بالإظهار و الإدغام ، فالإظهار إجراء للماضي على المستقبل ، و المستقبل لا يجوز فيه الإدغام ، لا تقول فيه : يحيّا لأنّ حركته غير لازمة ، فكذلك الماضي ، والإدغام للفرق بين ما تلزم لامه حركة كالماضي ، ومالا تلزم لامه حركة كالمستقبل . "[95]

***علّة الحمل على المعنى :**

التّعليل بالحمل على المعنى كثير في كتاب " البيان " ، من ذلك ما ذكره في توجيه قوله تعالى : " فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِن رَبِّهِ "، من أن الفعل " جاء " ورد مذكّرا من ثلاثة أوجه[96]:

الأوّل : أنّه إنّما ذكّره حملا على المعنى لأنّ موعظة بمعنى (وعظ) ، و الحمل على المعنى كثير في كلامهم.

الثّاني : إنّما ذكّره لأنّ تأنيث (موعظة) ليس بحقيقي .

الثّالث : إنّما ذكّره لوجود الفصل بالهاء .

و يناقش قوله تعالى : " قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِن رَبِّي "(الكهف :98) ، فيقول : " إنّما قال : هذا ، و لم يقل هذه لأنّ تأنيث الرّحمة غير حقيقي ، والتّأنيث إذا كان غير حقيقي جاز فيه التّذكير ، و لأنّ الرّحمة بمعنى الغفران فذكّره حملا على المعنى . "[97]

و يعلّل بهذه العلّة ـ كذلك ـ قوله تعالى: " فَإِنَّ العِزَّةَ للهِ جَمِيْعًا "(النساء:139) ، يقول : " إنّما قال جميعا بالتّذكير ، و لم يأت بها على لفظ (العزّة) بالتّأنيث فيقول : جمعاء لأنّ العزّة في معنى العزّ ، و جميعا منصوب على الحال ، و التّقدير : فإنّ العزّة لله تعالى كائنة في حال اجتماعها ، و العائد في الحال المضمر الذي تعلّقت به اللاّم التي في (لله) . "[98]

***علّة دلالة الحال :**

من العلل التي عمد ابن الأنباري إلى التّعليل بها علّة دلالة الحال ، و كما سبق أن ذكرنا في الفصل الثّاني ، فهي علّة فيها تصرّف و عدم إجماد ، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى : " إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بَالمَعْرُوف"(البقرة:233) حيث يرى أنّها قرئت بالمدّ و القصر ، فمن قرأ بالمدّ حذف المفعولين ، لأنّه بمنزلة " أعطى " الذي يتعدّى إلى مفعولين ، فكذلك ما كان مثله و يكون التّقدير : آتيتموه المرأة . و من قرأ : أتيتم بالقصر ، فيكون التقدير : إذا سلّمتم ما أتيتم به ، و حذف الجار و المجرور للعلم به.[99]

ومن ذلك ما يتعلّل به عند مناقشته لقوله تعالى : " يَوْمَئِذٍ لا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَ لا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ " (الفجر:26/25) إذ يرى أن " يعذّب " قرئت بكسر الذال و فتحها ، كما قرئت " يوثق " بكسر الثاء و فتحها . و سنتناول فقط وجه الكسر في الفعلين ، يقول : " فمن قرأ بكسر الذال و الثاء ، كان تقديره : لا يعذّب أحدٌ أحدا مثل عذابه ، و لا يوثق أحدٌ أحدا وثاقا مثل وثاقه . و الهاء تعود إلى الله تعالى و إن لم يجُز له ذكر لدلالة الحال عليه ..."[100] ، ومن ذلك ـ أيضا ـ قوله تعالى : " فَالمُغِيْرَاتِ صُبْحًا فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا "(العاديات:04/03) فيرى أنّ المعنى : اللاتي أغرن صبحا فأثرن به نقعا ، و الهاء في " به " عائدة على المكان الذي لا يجوز ذكره هنا لدلالة الحال عليه .[101]

***علّة كثرة الاستعمال :**

هي من العلل التي يشيع بها تعليل أبي البركات في كتاب " البيان " فضلا عن التّعليل بها في بقية كتبه الأخرى ، و من الأمثلة على ذلك تعليله حذف الألف من قولنا " بسم الله " ومن لفظ الجلالة " الله " خطًّا،[102] وكذلك

" من " من قوله تعالى : " وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ " ، فقد حرّكت نونها لالتقاء السّاكنين، وكان الفتح أولى من الكسر، وإن كان هو الأصل في التّخلص من التقاء السّاكنين لانكسار ما قبلها ـ الميم ـ ولكثرة الاستعمال .[103] و يتعلّل بها في موضع آخر أثناء توجيهه قوله تعالى : " إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَ إِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا ."(النساء:40) ، فهو يرى أنّ حذف النّون من " تكن " لكثرة الاستعمال .[104]

***علّة اتّساع :**

يتعلّل أبو البركات بعلّة الاتّساع أثناء توجيه قوله تعالى : "هُنَالِكَ الوَلايَةُ للهِ الحَقّ "(الكهف :44) وهو يرى أنّ " هنالك " ظرف زمان متعلّق بالفعل " دعا " أي : دعا زكريا ربّه في ذلك الوقت ، وأصلها أن تكون ظرف مكان ، وإنّما استعملت في هذا الموضع ظرف زمان اتّساعا . ولدلالة الحال لإمكانيّة حمل أحدهما على الآخر.[105]

وكذلك يتعلّل بها عند توجيهه للآية الكريمة : " ثَلاثُ عَوْرَاتٌ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْض "(النور:58)، يقول : " ثلاث عورات ، يقرأ بالنّصب والرّفع ، فالنّصب على أن يكون بدلا من قوله (ثلاث مرات) ، و (ثلاث مرات) ظرف زمان أي : ثلاث أوقات ، وأخبر عن هذه الأوقات بالعورات لظهورها فيها ، كقولك : ليلك قائم ، ونهارك صائم ونظائره كثيرة .

والرّفع على تقدير مبتدأ محذوف ، وتقديره : هذه ثلاث عورات ، وتقديره : هذه ثلاث أوقات عورات ، وحذف المضاف اتّساعا . "[106] والتّعليل بهذه العلّة كثير في كتاب " البيان " .

4. ملاحظات حول العلّة و علاقتها بالتّعليل :

بعد هذا العرض لبعض العلل التي عمد ابن الأنباري إلى التّعليل بها ؛ نصل أخيرا إلى أهمّ النّقاط التي استنتجناها من قراءة هذه التّعليلات ، ومن قراءة ما تقرّر في أحكامه النّظريّة للعلّة :

***الفصل بين العلّة و التّعليل :**

يظهر هذا الفصل بين العلّة و التّعليل ـ خاصّة ـ في كتاب " أسرار العربيّة " الذي يعتبر كتابا في التّعليل و ليس كتابا في العلّة ، و الدّليل على ذلك أنّ ما يقوله في كتابه النّظري للعلّة ، وهو كتاب " لمع الأدلّة " لا نجد له صدى في كتاب " الأسرار " ، وعلى سبيل المثال ؛ فهو يتعلّل بأكثر من علّة ، إذ وجدنا أثناء تعرّضنا لعلّة التّخفيف أنّه لا يكتفي بالتّعليل بها فحسب ، بل يضيف إليها عللا أخرى كعلّة الاتّساع و علّة الاختصار ، و قد لاحظنا الأمر نفسه أثناء حديثنا عن علّة كثرة الاستعمال ، حيث رأينا أنّه يتعلّل بعلّة كثرة الاستعمال ، و علّة التقاء السّاكنين، و علّة الأولى في آن واحد ، و إذا عدنا إلى كتاب " لمع الأدلّة " ؛ وجدنا أنّ الرّجل يمنع التّعليل بعلّتين فصاعدا .[107]

و إذا أمعنا النّظر أكثر في كتاب " أسرار العربيّة " ؛ وجدنا أنّ هذه السّمة بارزة في كثير من مسائله ، فلو عدنا مثلا إلى بعض المسائل في هذا الكتاب ممّا لم نذكره من التّعليلات ؛ للاحظنا ذلك بوضوح ، يقول في باب " ما لا ينصرف " : " فإن قيل : فلمَ لم يمتنع الصّرف بعلّة واحدة ؟ قيل لأنّ الأصل في الأسماء الصرف ، و لا تمتنع

من الصّرف بعلّة واحدة لأنّها لا تقوى على نقله عن أصله إلاّ أن تكون العلّة قائمة مقام علّتين ، فحينئذ تمنع من الصرف بعلة واحدة لقيام علة مقام علّتين "[108]، و لذلك نجد الدكتور جميل علّوش يحكم بأنّه لا علاقة بين ما قرّره في العلّة ، وبين ما كتبه في التّعليل ، يقول : " ليس ثمّة صلة بين ما كتبه في العلّة و ما يكتبه في التّعليل و كأنّهما موضوعان مختلفان منفصلان . و كان من الواجب أن يوجد هذه الصّلة و ينمّيها و يحرص عليها حتى يكون تعليله تطبيقا لما كتبه في العلّة و صورة عنه لا شيئا آخر مختلفا عنه ، بل لا يمتّ إليه لا نصّا و لا إيماء "[109].

إذا كان كتاب " لمع الأدلّة " كتابا في أصول النّحو متأخّرا في التّأليف . وهذا بشهادة ابن الأنباري نفسه . ؛ فإنّه فيما يبدو أنّه يقصي التّعليل من علم أصول النّحو ، لأنّه يقتصر فيه على العلّة فقط ، يقول : " إنّ جماعة من أهل الفضل و الاستبصار سألوني بعد ابتكار كتاب (الإنصاف) و كتاب (الإغراب في جدل الإعراب) أن أعزّز بكتاب ثالث في الابتكار يشتمل على أصول النحو ." ، وهذا يدلّ على أنّ التّعليل عنده غير داخل في أصول النّحو ، وأنّه لاحق بأصول التّفكير النّحوي[110] ، ولو كان داخلا في أصول النّحو لوجدنا له صدى في كتاب " لمع الأدلّة " .

*** الفصل بين العلّة الموجبة و العلّة المجوّزة :**

هذه الملاحظة في حقيقة الأمر تابعة للملاحظة السّابقة ، بل ونابجة عنها ؛ وقد رأينا أنّ العلّة الموجبة للحكم هي العلّة التي تدور مع الحكم النّحوي وجودا وعدما ، وأنّ ما يأتي بعدها من تعليلات هو محاولة لجعل القواعد متّسقة مع الأحكام النّحويّة، و انطلاقا ممّا سبق ؛ فالعلّة الموجبة هي التي يقوم عليها القياس النّحوي ، و ممّا يلفت الانتباه أنّ صاحبنا اقتصر على العلّة القياسيّة فقط في كتاب " لمع الأدلّة " دون غيرها ، وكأنّه لم يكن يرى علاقة تربط بينها و بين بقيّة التّعليلات باعتبارها تفتح الاحتمالات على الحكم النّحوي وهو ما يهدم كلّ المنطلقات النّظريّة للعلّة . عنده . كاشتراط الطّرد و العكس ، وعدم تعليل الحكم بعلّتين ، بالإضافة إلى أنّ طبيعة العلّة النّحويّة عنده تسير مسار العلّة العقليّة التي لا يجوز أن يدخلها التّخصيص ، و العلّة المجوّزة يجوز أن يلحقها التّخصيص ؛ فكان من الطبيعي أن يفصل بين العلّة الموجبة و العلّة المجوزّة .

و إذا كان الفصل بين العلّة الموجبة للحكم . القياسيّة . و العلّة المجوّزة أمر قد تمكّن منه أبو البركات في كتاباته النّظريّة لعلم أصول النّحو ؛ فإنّه أمر لا يتحقّق في تطبيقاته ، و لنا أن نلحظ ذلك في كتاب " الإنصاف " مثلا ، فهو كتاب يمزج فيه بين العلّة القياسيّة و غيرها من العلل الأخرى كالجدليّة و التّعليميّة في أثناء عرضه لآراء نحّاة المدرستين إذ يبدأ بعرض الأدلّة من السّماع ثم من القياس ثم يرجّح رأيا على رأي بما يراه موافقا للسّماع أو القياس ، و بطبيعة الحال سيحوط عرضه لرأي النّحاة أو لرأيه جملة من التّعليلات التي تجعل الحكم النّحوي . إضافة إلى السّماع أو القياس . حكما مقبولا مقنعا .

*** تسويغ الأحكام النّحوية لجعلها متّسقة مع القواعد :**

الحقّ أنّ تسويغ الأحكام النّحويّة لجعلها متّسقة مع القواعد أمر لابدّ منه لكلّ نحوي ، وحتّى يتمكّن من ذلك لابدّ له من الاتكّاء على مصادر في الاحتجاج هي القرآن الكريم و قراءاته و كلام العرب يتوصّل من خلالها إلى تجريد القواعد التي قد لا تقوى على الاطّراد لتشمل كلّ النّصوص المتشابهة إذ نجد في بعض الأحيان نصوصا تخالف القاعدة ، و ليس للنّحوي في هذه الحال إلاّ أن يجد ما يرفع التّناقض الحاصل بين القاعدة و النّص .

و لعلّ ذلك كان صنيع أبي البركات في جميع مؤلّفاته النّحوية و اللّغوية ، فضلا عن المؤلّفات التي اخترناها كنماذج للتّعليل ، فالملاحظ أنّه كان يحتجّ لقواعده التي يجرّدها في مقابل تلك النّصوص التي تهدّد اطّرادها في كتابي " الإنصاف " و" أسرار العربيّة " ، كما كان يلجأ إلى توجيه غريب القرآن الكريم على الوجه الذي يليق بسموّ فصاحته في كتاب " البيان " .

الهوامش:

[1] . هو أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمّد بن عبيد الله بن أبي سعيد الأنباري المعروف بكمال الدّين، النّحوي الشّهير . ولد سنة 513هـ ، سكن بغداد و هو صبي جاء يطلب العلم في المدرسة النّظامية ، و ظلّ يطلب العلم بها إلى أن برع في فنون كثيرة ، أخذ الفقه عن الإمام أبي منصور سعيد بن محمّد المعروف بابن الرّزّاز أستاذ الفقه الشّافعي بالمدرسة النّظامية ، و قرأ اللّغة و الأدب على الإمام أبي منصور الجواليقي موهوب بن أحمد ، وقرأ النّحو على الإمام النّقيب أبي السعادات هبة الله بن الشّجْري . درّس بالمدرسة النّظامية زمناً و تخرّج عليه خلق كثير ، ثم لزم منزله و انقطع للعبادة ، وتوفي سنة 577هـ ، أحصى له محقّق كتاب النّزهة ما يربو عن السّبعين مؤلّفا أبرزها : أسرار العربيّة ، الإنصاف في مسائل الخلاف ، الإغراب في جدل الإعراب ، لمع الأدلّة ، تاريخ الأنبار ، التّغريد في كلمة التوحيد ... و غيرها . انظر : نزهة الألبّاء ، مقدّمة التّحقيق ، ص 5 ، 6 ، 7 ، 8 .

[2] . أسرار العربيّة ، ت : بركات يوسف هبّود ، ط1 : دار الأرقم ، بيروت . لبنان، 1999م، ص 06.

[3] . المرجع نفسه ، ص 07 .

[4] . نفسه ، ص 07 .

[5] . سعيد الأفغاني ، من تاريخ النّحو ، . تاريخ و نصوص .(د ، ط) : دار الفكر ، بيروت . لبنان ، (د ، ت)، ص 150 ، 151

6 . الجوهري إسماعيل بن حمّاد ، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة ، ت : أحمد عبد الغفور عطّار ، ط4: دار العلم للملايين ، بيروت . لبنان ، 1990م ، ج5 ، ص 1773.

7ابن منظور أبو الفضل جمال الدين ، لسان العرب ، ط1 : دار صادر للطباعة ، بيروت . لبنان ، 2004م، ج10 ، ص 259 و ما بعدها .

8الجرجاني السّيّد الشّريف ، التّعريفات ، ت : مصطفى أبو يعقوب ، ط1 : مؤسسة الحسنى ،الدار البيضاء . المغرب ، 2006م ، ص 88 .

9. الزّجّاجي أبو القاسم ، الإيضاح في علل النّحو ، ت : مازن المبارك ، ط6 ، دار النفائس ، بيروت . لبنان،1974م ، ص 64 .

10 . شذى جرّار ، إبرام الحكم النّحوي عند ابن جنّي ، ط1 : دار اليازوري العلميّة ، عمان . الأردن ، 2006م ، ص 125 .

11 . محمّد صالح سالم ، أصول النّحو . دراسة في فكر الأنباري . ، ط1 : دار السّلام ، القاهرة . الإسكندريّة، 2006م ، ص 333.

12 . ابن الأنباري أبو البركات ، لمع الأدلّة ، ت : سعيد الأفغاني ، (د . ط) ، المطبعة السوريّة ، 1957م ، ص 107 .

13 . المصدر نفسه ، ص 110 .

14 . نفسه ، ص 105 .

15 . شذى جرّار ، إبرام الحكم النّحوي عند ابن جنّي ، ص 125 .

16 . مازن المبارك ، النّحو العربي . العلّة النّحويّة نشأتها وتطوّرها ، ط1 : المكتبة الحديثة ، بيروت ، 1965م، ص51.

17 . حسام أحمد قاسم ، الأسس المنهجية للنّحو العربي ، دراسة في كتب إعراب القرآن الكريم ، ط1 : دار الآفاق العربيّة ، القاهرة ، 2007م ، ص 44 .

18 . المرجع نفسه ، ص 44 .

19 . مازن المبارك ، النّحو العربي ، ص 90 .

20 . الزّجّاجي ، الإيضاح ، ص 66 .

[21] . سيبويه أبو بشر ، الكتاب ، ت : محمد عبد السلام هارون ، (د . ط) ، مكتبة الخانجي، القاهرة ، (د . ت)،ج1 ، ص32.

[22] . ابن الأنباري ، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين و الكوفيين، ت : محمد محي الدين عبد الحميد (د،ط) ، صيدا . بيروت ،1997م ، ج2 ، ص 763 .

[23] . ابن الأنباري ، أسرار العربيّة ، ص 131 .

[24] . المصدر نفسه ، ص 146 .

[25] . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 121 .

[26] . المصدر نفسه ، ص 122 .

[27] . جميل علّوش ، ابن الأنباري وجهوده في النّحو ،(د ، ط) : الدّار العربيّة للكتاب ، ليبيا . تونس ، 1981 م ، ص 194.

28. المرجع نفسه ، ص 207 .

29 . محمّد صالح سالم ، أصول النّحو . دراسة في فكر الأنباري . ، ص 347 ، 348 .

[30] . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 112 .

[31] . جميل علّوش ، ابن الأنباري وجهوده في النّحو ، ص 210 .

32 . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 116 .

[33] . المصدر نفسه ، ص 120 ، 121 .

[34] . جميل علّوش ، ابن الأنباري وجهوده في النّحو ، ص 211 .

[35] . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 114 .

[36] . المصدر نفسه ، ص 120 .

[37] . جميل علّوش ، ابن الأنباري وجهوده في النّحو ، ص 211.

38 . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص115 ، و انظر ص 120 و ما بعدها.

[39] . جميل علّوش ، ابن الأنباري وجهوده في النّحو ، ص 213 .

[40] . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 112 .

[41] . المصدر نفسه ، ص 112 ، 113 .

[42] . نفسه ، ص 114 ، 115 .

43. نفسه ، ص 113 ، 114 .

[44]. ابن الأنباري ، الإغراب في جدل الإعراب ، ت : سعيد الأفغاني ، (د ، ط) : المطبعة السوريّة ، 1957م ، ص 60 ، 61

[45] . جميل علّوش ، ابن الأنباري وجهوده في النّحو ، ص 196 .

[46] . محمّد سالم صالح ، أصول النّحو . دراسة في فكر الأنباري . ص 337 .

[47] . جميل علّوش ، ابن الأنباري وجهوده في النّحو ، هامش ص 203 ، 204 .

[48] . السّيوطي جلال الدين ، الاقتراح في علم أصول النّحو ، ت : محمّد حسن إسماعيل ، ط 1 : دار الكتب العلميّة ، بيروت . لبنان ،1998 م ، ص 77 .

[49] . المصدر نفسه ، ص 77 .

50. ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 106.

[51] . محمود يعقوبي ، ابن تيمية و المنطق الأرسطي . الأصول التّجريبيّة لنقد المنطق المشّائي . (د . ط) : ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر ، 1987م ، ص 160 .

[52] . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 115 ، 116 .

53. المصدر نفسه ، ص 116 ، 117 .

[54] . محمّد سالم صالح ، أصول النّحو . دراسة في فكر الأنباري . ، ص 340 .

[55] . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 117 .

[56] . المصدر نفسه ، ص 117 .

[5]7. نفسه ، ص 117 ، 118 ، 11 ، 120 .

[58] . نفسه ، ص 120 ، 112 .

[5]9 . محمّد صالح سالم ، أصول النّحو . دراسة في فكر الأنباري . ، ص 344.

[60] . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 125 ، 126.

[61] . المصدر نفسه ، ص 126.

62. نفسه ، ص 126 .

[63] . ابن الأنباري ، أسرار العربيّة ، ص 131 .

[64] . المصدر نفسه ، ص 146 .

65. نفسه، ص 62 .

[66] . نفسه ، ص 98 .

[67] . نفسه ، ص 61.

[68] . نفسه ، ص 62 .

[69] . نفسه ، ص 95.

[70] . حسام احمد قاسم ، الأسس المنهجية للنّحو العربي ، ص 380.

[71] . ابن الأنباري ، أسرار العربيّة ، 245 .

[72] . المصدر نفسه ، ص 78.

73. نفسه ، ص 62 .

[74]. نفسه ، ص 109 .

[75]. نفسه ، ص 256 .

76. نفسه ، ص 48 .

[77]. القرافي شهاب الدّين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ،(د.ط): دار الفكر، بيروت . لبنان، 2004م ، ص 315 .

78. ابن الأنباري ، أسرار العربيّة ، ص 49 .

79. المصدر نفسه ، ص 49 .

80. نفسه ، ص 189 .

[81]. نفسه ، ص 236 .

[82]. ابن الأنباري ، الإنصاف ، ج1 ، ص 14 .

[83]. المصدر نفسه ، ص 15 .

84. نفسه ، ج2 ، 742 .

[85]. نفسه ، ج1 ، ص 239 .

[86]. نفسه ، ج1 ، ص 229 .

[87]. نفسه ،ج1 ، ص 240 .

[88]. نفسه ، ج1 ، ص 239 .

89. نفسه ، ج1 ، ص 133 .

90. ابن الأنباري ، لمع الأدلة ، ص 131 ، 132 .

[91]. جميل علّوش ، ابن الأنباري و جهوده في النّحو ، ص 134 .

[92]. ابن الأنباري ، البيان ، ج1 ، ص170.

93. المصدر نفسه ، ج1 ، ص 170.

94. نفسه ، ج1 ، ص 58 .

[95]. نفسه ، ج1 ، ص 388 .

96. نفسه ،ج1، ص 180.

[97]. نفسه ، ج2 ، ص 118 .

[98]. نفسه ، ج1 ، ص 280 .

[99]. نفسه ، ج1 ، ص 160 .

[100]. نفسه ، ج2 ، 513 .

[101]. نفسه ، ج2 ، 528 .

[102]. نفسه ، ج1 ، ص 31 . 32 .

[103] نفسه، ج1 ، ص 253 .

[104]. نفسه ج1 ، ص 254

[105]. نفسه ، ج1 ، ص 202 .

[106] . نفسه ، ج2 ، ص 199 .

[107] . ابن الأنباري ، لمع الأدلّة ، ص 120

[108] . ابن الأنباري ، أسرار العربيّة ، ص 223 .

[109] . جميل علّوش ، ابن الأنباري و جهوده في النّحو ، ص 215.

[110] . محمّد صالح سالم ، أصول النّحو . دراسة في فكر الأنباري . ، ص 355.

المصادر و المراجع :

1) الأنباري أبو البركات :

. أسرار العربيّة ، ت : بركات يوسف هبّود ، ط1 : دار الأرقم ، بيروت . لبنان، 1999م .

. الإغراب في جدل الإعراب ، ت : سعيد الأفغاني ، (د ، ط) : المطبعة السوريّة ، 1957م .

. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويين البصريين و الكوفيين ، ت : محمّد محي الدّين عبد الحميد ، (د ، ط) : المكتبة العصريّة ، صيدا . بيروت ، 1997م .

. البيان في غريب إعراب القرآن ، ت : طه عبد الحميد طه ، (د ، ط) : الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ، 1980م .

. لمع الأدلّة ، ت : سعيد الأفغاني ، (د ، ط) : المطبعة السوريّة ، 1957م .

2) الجرجاني السّيّد الشّريف ، التّعريفات ، ت : مصطفى أبو يعقوب ، ط1 : مؤسّسة الحسنى ، الدّار البيضاء . المغرب ، 2006م .

3)جميل علّوش ، ابن الأنباري و جهوده في النّحو ، (د ، ط) : الدّارالعربيّة للكتاب ، ليبيا . تونس ، 198م .

4) الجوهري إسماعيل بن حمّاد ، الصّحاح تاج اللّغة و صحاح العربيّة ، ط2 : القاهرة ، 1982م .

5) حسام أحمد قاسم ، الأسس المنهجية للنّحو العربي . دراسة في كتب إعراب القرآن الكريم . ط1 : دار الآفاق العربيّة ، القاهرة ، 2007م .

6) الزّجاّجي أبو القاسم ، الإيضاح في علل النّحو ، ت : مازن المبارك ، ط6 : دار النّفائس ، بيروت . لبنان ، 1974م .

7) سعيد الأفغاني ، من تاريخ النّحو ، . تاريخ و نصوص . (د ، ط) : دار الفكر ، بيروت . لبنان ، (د ، ت) .

8) سيبويه أبو بشر ، الكتاب ، ت : محمّد عبد السّلام هارون ، (د ، ط): مكتبة الخانجي ، القاهرة ، (د ، ت) .

9) . السّيوطي جلال الدين ، الاقتراح في علم أصول النّحو ، ت : محمّد حسن إسماعيل ، ط1 : دار الكتب العلميّة ، بيروت . لبنان ، 1998م .

10) شذى جرّار ، إبرام الحكم النّحوي عند ابن جني ، ط1 : دار اليازوري ، عمان . الأردن ، 2006م

11) القرافي شهاب الدّين ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ، (د ، ط) : دار الفكر ، بيروت . لبنان ، 2004م .

12) مازن المبارك ، النّحو العربي . العلّة النّحويّة نشأتها و تطورها . ، ط1 : المكتبة الحديثة ، بيروت ، 1965م .

13) محمّد صالح سالم ، أصول النّحو العربي . دراسة في فكر الأنباري . ط1 : دار السّلام ، القاهرة . الإسكندرية ، 2006م .

14) محمود يعقوبي ، ابن تيمية و المنطق الأرسطي . الأصول التّجريبية لنقد المنطق المشّائي . ، (د ، ط) : ديوان المطبوعات الجامعيّة ، الجزائر ، 1987م

إعادة الاعتبار للتراث العمراني في إطار تظاهرة قسنطينة عاصمة الثقافة العربية 2015 و أثره على التنمية السياحية بمدينة قسنطينة

أ/ بن الشيخ الحسين و ليد قسنطينة

ملخص:

بصفتها عاصمة الثقافة العربية 2015، استفادة قسنطينة من مجموعة مشاريع ترميم للمساجد، الزوايا و المنازل و الساحات و الحمامات و الأزقة القديمة و كذلك مشروعان لترميم منطقتين أثريتين هما المدينة الرومانية تيديس و ضريح ماسينيسا، هذه المشاريع ستغير الوجه العام للمدينة القديمة و تعطيها بعدا سياحيا بامتياز .

و من هنا تأتي مداخلتنا هذه، و التي من خلالها نحاول تسليط الضوء على مجموعة من النقاط يمكننا إيجازها فيما يلي:

1- الإمكانات السياحية لقسنطينة
2- التراث العمراني كأحد أهم هذه الإمكانات
3- الحالة العامة للتراث العمراني بالمدينة القديمة و محاولة الحفاظ عليه
4- برنامج قسنطينة عاصمة الثقافة العربية 2015
5- ما هي الإضافة التي سيمنحها هذا البرنامج بمشاريعه، في مجال التنمية السياحية و الاقتصادية لمدينة قسنطينة؟

الكلمات المفتاحية: مجموعة مشاريع ترميم، المدينة القديمة، الإمكانيات السياحية، التراث العمراني، التنمية السياحية و الاقتصادية.

1-تقديم مدينة قسنطينة:

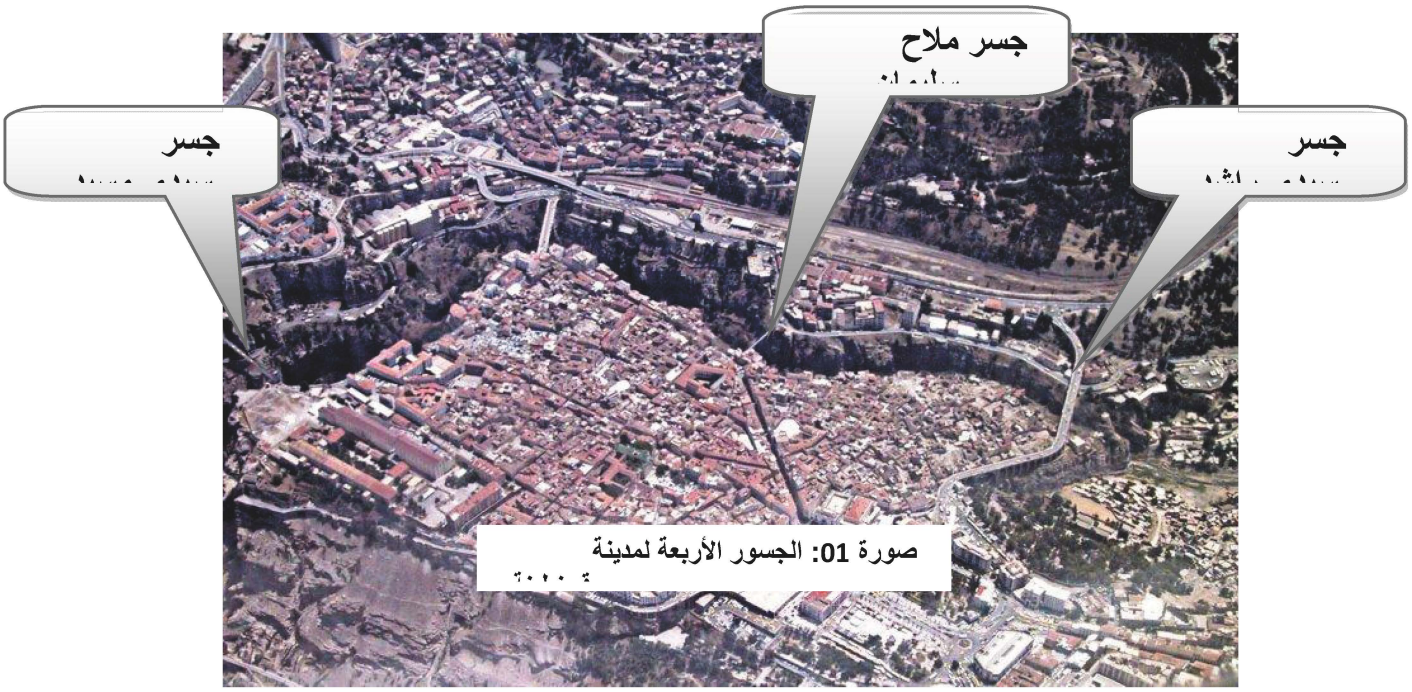
1-1 الموقع: تقع مدينة قسنطينة بالشرق الجزائري و هي تبعد عن العاصمة بحوالي 437 كلم و عن عنابة بـ 156 كلم، تحدها من الشمال سكيكدة (89 كلم) و من الغرب ولاية ميلة (50 كلم) و من الجنوب ولاية أم البواقي (100 كلم) و من الشرق ولاية قالمة (106 كلم).

و مما يزيد في في تميز موقعها هو تواجدها ضمن شبكتين حضريتين مهمتين: الشبكة الحضرية الساحلية شمالا و الشبكة الحضرية الداخلية جنوبا، مما أكسبها صفة بوابة الشرق الجزائري و المدخل إلى الصحراء[1].

أما المدينة القديمة أو الصخرة كما يحلوا للبعض تسميتها فهي تتوسط مدينة قسنطينة تفصلهما خوانق وادي الرمال و وادي بومرزوق، كما ترتبطان بأربعة جسور هي على التوالي: جسر سيدي راشد، جسر ملاح سليمان، جسر باب القنطرة، جسر سيدي مسيد أو المستشفى.

جسر باب القنطرة

[1] عبد العزيز فيلالي، محمد الهادي لعروق، مدينة قسنطينة (دراسة التطور التاريخي و البيئة الطبيعية)، دار البعث، قسنطينة، الطبعة الأولى 1984



صورة 01: الجسور الأربعة لمدينة

تتربع المدينة القديمة على مساحة تقدر بحوالي 45 هكتارا، طولها من الشرق إلى الغرب هو في حدود 500 م و من الشمال إلى الجنوب هو حوالي 700 م.

حاليا حدود المدينة القديمة هي محددة تبعا للمرسوم التنفيذي رقم 05-208 المؤرخ في جوان 2005، حيث يشير هذا الأخير إلى أن حدود المدينة هي كتالي:

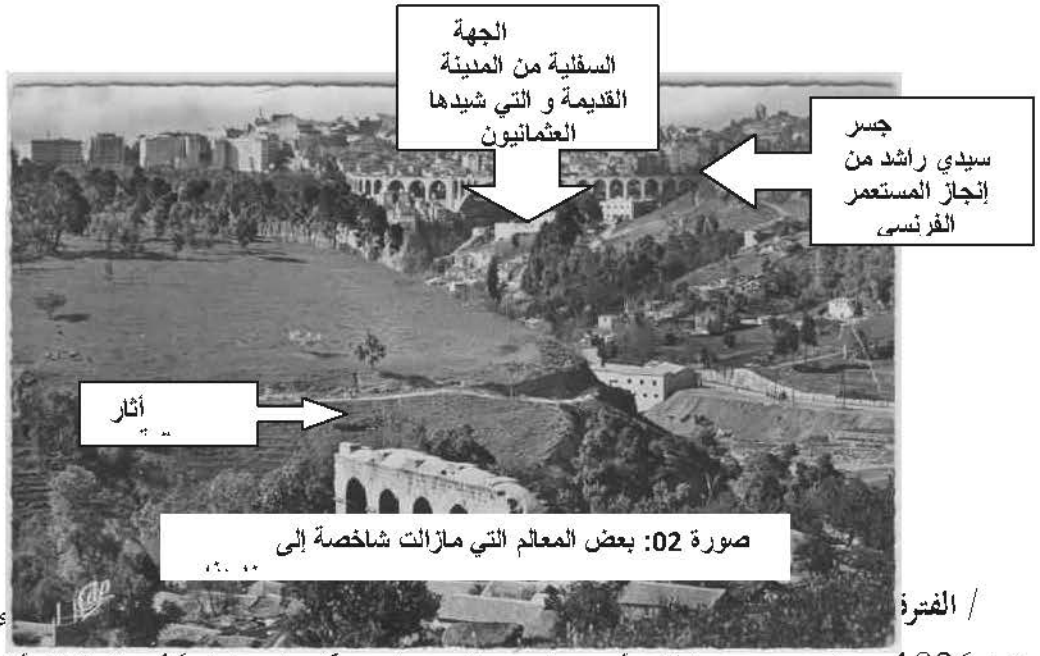
- من الشمال و الشمال الشرقي و الشرق، خوانق وادي الرمال
- من الشمال و الشمال الغربي و الغرب، الحواف الصخرية
- من الجنوب الغربي المركز الثقافي محمد العيد آل خليفة.
- من الجنوب حي باردو.

2-1 نبذة تاريخية عن مدينة قسنطينة:

لقد كان لموقع مدينة قسنطينة الاستراتيجي أهمية كبرى عبر الحقب و الفترات الزمنية، حيث أنه كان سببا أساسيا في استقرار العديد من الحضارات بها، بداية بالحضارة النوميدية، البيزنطية، الرومانية مرورا بالحضارة العربية الإسلامية ممثلة في الزيريين، الحماديين و الحفصيين و إنتهاء بالعثمانيين قبل أن يدخلها المستعمر الفرنسي سنة 1837، محتلا لأراضيها و مغيرا لتراثها العمراني و معالم مبانيها[1].

[1] F.Djemai, épouse Boussouf, « mise en évidence des structures permanentes comme méthode de revalorisation du patrimoine bâti : cas de Constantine », Mémoire de Magister, EPAU, Alger, 2002, 256 pages.

و بالرغم من تعاقب كل هذه الحضارات على مدينة قسنطينة، إلا أنه لا توجد وثائق رسمية و دقيقة عن هذه الحقب الزمنية إلا القليل، لذلك سنركز في بحثنا هذا على فترتين هما الفترة العثمانية و الفرنسية، نظرا لتواجد وثائق تاريخية عن هاتين الفترتين و كذلك كون هاتين الأخيرتين من أهم الفترات التي مرت بها قسنطينة.



صورة 02: بعض المعالم التي مازالت شاخصة إلى

/ الفترة ى قسنطينة و إلى غاية 1826 ، تاريخ تنصيب الحاج أحمد باي، تعاقب على حكم قسنطينة 46 بايا، كان أهمهم إثنان هما صالح باي و الذي ينسب إليه بناء عدة بنايات و كذا عملية ترميم جسر القنطرة و الثاني هو الحاج أحمد باي أخر بايات قسنطينة، و الذي ترك اسمه محفورا من ذهب خاصة و هو الذي ينسب إليه بناء قصر أحمد باي هذه التحفة المعمارية الوحيدة من نوعها في العالم، كما لا ننسى مقاومته لفرنسا منذ نزولها بسيدي فرج سنة 1830إلى غاية جبال الأوراس سنة1848 .

ب/ الفترة الاستعماري 1837–1962 م: لقد أحدث المستعمر الفرنسي تغيرات كثيرة و عدة على النسيج العمراني للمدينة القديمة خاصة الجهة الغربية منها (القصبة)، حيث شق الطرق و هدم المباني، لتحل محلها أخرى بطابع معماري أوروبي، و بذلك شوه المظهر العربي الإسلامي لجزء من المدينة.

و أصبحت المدينة القديمة مزدوجة النسيج العمراني و بذلك تداخل النوعان لينتج عنهما هوية مزدوجة جديدة للمدينة القديمة.

كما يمكنا ذكر شهادة اعترف بها الباحث BERNARD PAGAND هو "أنه في الجزائر العاصمة و قسنطينة و مقارنة مع المدينة القديمة لتونس أو فاس في المغرب، فإن المجال التقليدي بها تعرض إلى تخريب كبير و أن التحولات المرفولوجية للمدينة القديمة هي بفعل الاستعمار.[1]

[1] BERNARD PAGAND, La Médina de Constantine : de la ville traditionnelle au centre de l'agglomération contemporaine, thèse de doctorat 3éme cycle, université de Poitiers, 1989.

صورة 03: الثلاث أنسجة الناتجة عن تدخل الاستعمار الفرنسي على المدينة القديمة

ت

6

م)،مغارة الحمام، المقابر الميغاليتية لبونوارة بلدية أولاد رحمون، رسومات ما قبل التاريخ و المتواجدة على مستوى عين النحاس، بلدية الخروب.

2-إمكانات عمرانية: المدينة القديمة لقسنطينة و قصر أحمد باي، نصب الأموات،تمثال سيدة السلام، الأقواس الرومانية و إقامة صالح باي ،الموقع الأثري تيديس و ضريح يوليوس بالقرب من تيديس و كذا ضريح ماسينيسا، الجسور، درب السواح.

3-التراث العمراني كأحد أهم هذه الإمكانات:

سنسعى من خلال هذا العنصر إلى إبراز، المكونات العمرانية للمدينة القديمة، و التي يمكن اعتبارها من أهم المكونات السياحية إن لم نقل أهمها.

ما تبقى في المدينة القديمة من تراث معماري و عمراني يعود إلى الفترة العثمانية، عدا المسجد الكبير و الذي بني في عهد الحماديين و كذا الجسور و بعض المباني و المنشآت التي تعود إلى الحقبة الاستعماري ، كما توجد هناك المدارس و الفنادق و الزوايا و الرحاب و الدروب و الحمامات ...و غيرها، و هذا الجدول يوضح أهم تجهيزات المدينة المتبقية في الوقت الحالي:

المساجد	المسجد الكبير، مسجد صالح باي أو الكتانية (1776)، سيدي الأخضر(1743)، سوق الغزل(1730)،مسجد الاستقلال، سيدي عفان، سيدي ميمون، سيدي مغرف، سيدي عبد المؤمن، سيدي محمد الدباغين، سيدي قموش، الأربعين شريف، سيدي عبد الرحمان القروي، عمر الوزان، سيدي جليس
المدا	سيدي الكتاني أو الكتانية، العربي بن مهيدي، مدرسة سيدي الأخضر

رس

الزوا زاويتي عبد الرحمان باش تارزي، التيجانية السفلى و العليا، السيدة حفصة، العيساوية،

يا بوعبد الله الشريف، سيدي أدرار، الطيبية، حنصالة، القادرية، بن الشيخ لفقون .....

الدر درب بن شريف، درب بن الشيخ لفقون

وب

الحم بوقفة، دقوج، سوق الغزل، باي نعمان، بلبجاوي، بن طوبال، البطحة، .....

امات

الرحا العقيد سي الحواس (أمام قصر الباي)، سيدي جليس، سوق العصر، الرصيف،

ب الزلايقة، رحبة الصوف

الق قصر الحاج أحمد باي (1835 م)

صور

الج جسر باب القنطرة، سيدي راشد، الشلالات، ملاح سليمان، الشيطان

سور

الفنا بن حمادي، باش تارزي، جاب الله، الزيات، الزيت، مزابي....

دق

المصدر: من إنجاز الباحث

غير أن الحالة العامة لهذه التجهيزات لا تدعو إلى الارتياح، لأنها تعاني من تدهور مستمر عدا بعضها و الأمثلة كثيرة، كما يمكننا الإشارة إلى تغير وظيفة البعض منها، و على سبيل المثال نذكر الفنادق و التي تحولت إلى متاجر تباع فيها الألبسة و هي التي كانت تستعمل للمبيت ليلا و كذا الرحاب و التي تخلت عن وظيفتها و تخصصها لتصبح مرتعا للتجارة غير الرسمية (أنظر الصورة رقم 04، 05).

حبة لصد نتشا لتجا غي

فذ ب حما تغيير لنشا ليصبح