

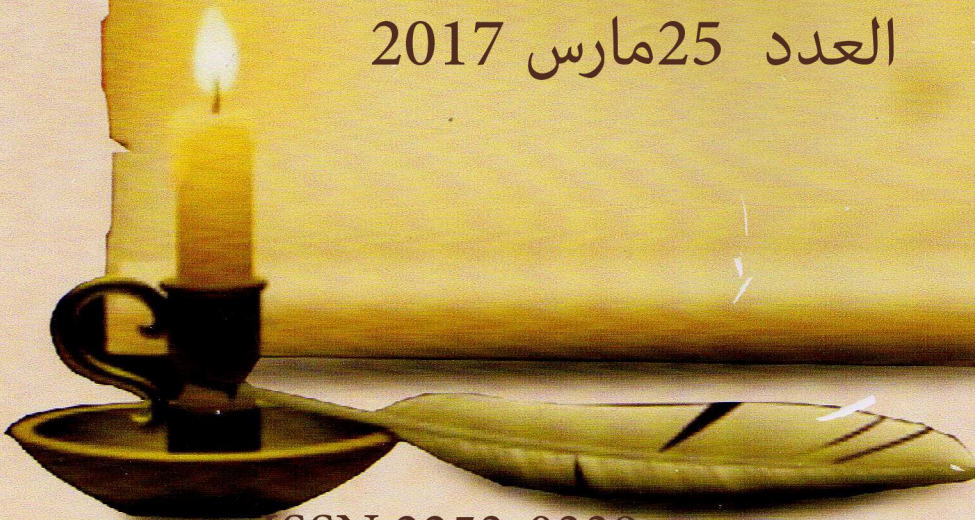
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيد بن الخطاب

مجلة الفرات

مجلة دولية دورية محكمة
تصدر بجامعة الجلفة

العدد 25 مارس 2017



ISSN;2253-0339

الايداع القانوني 1934-2011

المجلة

مجلة التراث مجلة علمية محكمة تصدر بصفة دورية كل ثلاثة أشهر عن مخبر جمع دراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها بجامعة الجلفة الجمهورية الجزائرية وتعنى بنشر البحوث والدراسات الجادة في العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية التي لم يسبق نشرها وليست جزءا من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراة كما تأمل أن تكون واجهة ثقافية مشرقة 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 المجالات العلمية المحكمة من طرف محكمين اثنين متخصصين في المجال وأعلى مستوى من صاحب المقال ولا 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 الإسلامية وتوفير فضاء علمي للأساتذة والباحثين لنشر بحوثهم وتوفيرها وعرضها للفحص والدراسة والنقد والإضافة. وتهدف إلى إثراء الحركة العلمية 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

إضافة مصدر علمي رصين للقارئ العربي

بيانات المجلة

رقم التسلسل الدولي : ISSN : 0339-2259

الأياداع القانوني : 2011-1934

- اللغة : العربية ، الإنجليزية ، والفرنسية.

- وسائل الاتصال :

هاتف المجلة : 00213550443945

صندوق بريد : 3075 الجلفة 17000 الجمهورية الجزائرية

البريد الإلكتروني : makhtot_labo@yahoo.fr

هيئة تحرير المجلة

مدير المجلة

د. لحرش أسعد المحاسن

رئيس التحرير

د. بشيري عبد الرحمن

الاخراج

أ. الطاهر حوة

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. عز الدين مسعود	جامعة الجلفة
أ. عبد الستار عبد الحق الحلوجي	مصر	أ. هزرشي عبد الرحمن	جامعة الجلفة
د. عز الدين بوكربوط	جامعة الجلفة	أ. شلاي رضا	جامعة الجلفة
أ. د. العوفي عبد الكريم	جامعة ام القرى	د. درماش بن عزوز	جامعة الجلفة
د. محمد ضياء الدين	جامعة بغداد	أ. صدارة محمد	جامعة الجلفة
أ. د. ذياب البداينة	الأردن	د. بن حفاف اسماعيل	جامعة الجلفة
د. محمود محمد زكي	مصر	معيذة عيسى	جامعة الجلفة
د. دهيبة نصيرة	الجزائر	أ. شريط محمد	جامعة الجلفة
د. كول سعيدة	جامعة عنابة	د. عز الدين 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 صفحة
 - تخضع الأعمال المرسلة الى المجلة للتحكيم قبل نشرها
 - الالتزام بالخط 16traditional arabic والهوامش 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 بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة الجلفة

فهرست المحتويات

- 01 "نوعية استخدام استراتيجيات التعامل مع الضغوط النفسية لدى المدمن " د. أحمد فاضلي جامعة البليدة 2
- 09 لسانيات التراث في ضوء الدرس الحديث د. بايزيد جاب الله جامعة الجلفة
- 19 حق الإنسان في بيئة نظيفة في الشريعة الإسلامية د. بوبكر خلف جامعة الوادي
- 30 علاقة الحاج محمد أمين الحسيني بسلطات الانتداب البريطاني على فلسطين خلال الفترة 1920-1930 ثامر محمد عبد الرؤوف جامعة الوادي
- 44 جاك لاكان وبنية اللاوعي أ. إيمان ملال جامعة خنشلة
- 54 نحو تطبيق نظام الحوكمة في المؤسسات العائلية د. روابحيّة مريم جامعة قالمة
- أ. دايرة عبد الحفيظ جامعة الجزائر 3
- 63 قدسية سيادة الدولة القومية بين التفكيك والاندماج د. رباحي أمينة جامعة الجزائر 3
- 79 الدلالات اللغوية وأثرها في اختيارات القاضي عياض الفقهية من خلال كتابه اكمال المعلم د. شويرف عبد العالي أ. داهم ياسين جامعة غرداية
- 87 الموقع الاثري العالمي "قلعة بني حماد" رؤية استثمارية سياحية أ. صوشي سليمة أ. د. خلف الله بوجمعة جامعة المسيلة
- 103 الاضطراب المصطلحي في حقل النقد الأدبي العربي الحديث أ. طالب سعاد جامعة المسيلة
- 116 دور التربية الروحية داخل الأسرة في حماية الأفراد من الانحراف الاجتماعي - في ضوء الكتاب والسنة- أ. عتيقة عيسي جامعة باتنة

- 129 الطريقة الدرقاوية في الجزائر : مفهومها ومواقفها من الإحتلال الأجنبي
أ. عالجية مقيدش جامعة الجلفة
- 142 أثر التوبة في إسقاط الحدود
د. عمر مونت جامعة غرداية
- 153 الحكايات الخرافية: الغولت وابن الملك تحليل بنائي
د. فريدة مقلاتي جامعة خنشلة
- 165 الأبعاد الدلالية لصورة الخطاب في مؤداه ومعناه
أ. كريمة حجازي جامعة خنشلة
- 175 الداوي حسين باشا و الأزمات الجزائرية-الفرنسية 1827-1830
أ. محمد شن جامعة الجلفة
- 187 الإنتاج التشريعي لقانون المالية في الجزائر
د. سالم عبد السلام جامعة الجلفة
أ. مداني عبد القادر المركز الجامعي بأفلو
- 201 علاقة حالات الأنا بسيرورات الاتصال الشخصي تناول نظري
أ. مريم رحمانى جامعة الجزائر 3
- 217 الفتوى ومنهجها عند الشيخ الإمام عطية مسعودي
د. مصطفى داودي جامعة الجلفة
- 230 *La culture proverbiale : du syncrétisme social à la catalyse doxique.*
M.LEBBAL Sara Pr. KHADRAOUI Saïd
l'université de Batna

"نوعية استخدام استراتيجيات التعامل مع الضغوط النفسية لدى المدمن"

د. أحمد فاضلي

جامعة البليدة 2

تمهيد:

أصبح الإدمان على المخدرات ظاهرة ذات بعد عالمي ، وأخذت في الانتشار بشكل كبير ومتزايد في السنوات الأخيرة ، حيث ذكرت تقارير الأمم المتحدة أن عدد المتعاطين للمخدرات قد بلغ حوالي 185 مليون شخص في العالم مقابل 180 مليون في التسعينات ، مما استدعى إنشاء هيئات عالمية ومحلية في محاولة حصار هذا الوباء الذي أخذ في التفشي بشكل سريع ، حيث خصصت الأمم المتحدة مكتباً خاصاً لمكافحة الإدمان من أجل دراسة وتتبع هذه الظاهرة ومحاولة الحد من انتشارها ، كما قامت الكثير من الدول باستحداث هيئات أهلية وحكومية لنفس الغرض ، وحسب نفس التقرير ذكر أن القنب الهندي يزرع في حوالي 140 دولة ، حيث احتل المغرب سنة (1996) المرتبة الأولى كمورد أساسي للحشيش إلى أوروبا وأول مصدر في العالم لهذه المادة المخدرة .

وفي مداخلتنا الحالية سنحاول التعرض للشخص المدمن ، حيث سنورد أهم الأسباب التي تؤدي إلى الإدمان حسب ما يقره التراث السيكلوجي ، ولكننا سنركز على دور مهارات المواجهة في إدارة الضغط النفسي لدى المدمن .

حيث أن الأسباب المختلفة قد تؤدي إلى الإدمان ، لكن لماذا يبقى المدمن منتهجا نفس الأسلوب رغم حصوله على العلاج الذي يُمكنه من سحب العقار ومن ثم إلغاء التبعية العضوية.

ومن هذه الزاوية سنتعرض إلى الضغط النفسي كسبب أساسي في استمرار عملية الإدمان ، وأكثر تحديداً مهارات مواجهته حسبما يقره لازاروس وفولكمان Lazarus, Folkman حيث أن الأفراد في سبيل الوصول إلى التوافق والتقليل من آثار الضغوط النفسية يستعملون استراتيجيات وأساليب معرفية وسلوكية مختلفة ، فالبعض يركز على التعامل مع مصدر الضغط أو المشكل ويحاول تغييره أو الحد منه ، والبعض الآخر يلجأ إلى الجانب الانفعالي في إدارته .

1- تحديد المفاهيم :

• تعريف الإدمان :

تعرف منظمة الصحة العالمية الإدمان بأنه الحالة النفسية أو العضوية التي تنتج عن تفاعل العقار مع جسم الإنسان (حسين فايد 2001) كما يعرف حامد زهران (2003) الإدمان على أنه اعتماد فزيولوجي نفسي ، واعتياد واستخدام قهري ، وتعاطي متكرر لعقار طبيعي أو مركب يؤثر على الجهاز العصبي (تنشيطاً أو تثبيطاً ، تهدئة أو تسكيناً ، تخديراً أو تنغيماً ، تنبيهاً أو تنويعاً .

• تعرف المخدرات :

يُعرف أحمد أبوروس (1990) المخدرات من الناحية الطبية على أنها كل مادة تؤثر في الجهاز العصبي بدرجة تضعف وظيفته أو تفقدها بصفة مؤقتة. أما من الناحية القانونية فهي مجموعة من المواد تسبب الإدمان ، وتسمم الجهاز العصبي ، ويحضر تداولها أو زراعتها أو صنعها إلا لأغراض يحددها القانون ولا تستعمل إلا بواسطة من يرخص له بذلك (يسري دعبس ، 1998) أما من الناحية النفسية فيرى حسين فايد (2001) أن المخدرات هي أي مادة طبيعية كانت أو كيميائية ، مهبطة أو منشطة أو مهلوسة ، والتي عند تعاطيها ودخولها جسم الإنسان تؤثر على الوظائف المزاجية والمعرفية والجسمية والعصبية ، وتنعكس أضرار سوء استخدامها على الفرد والمجتمع .

• الضغط :

يستخدم مصطلح الضغط أيضا للدلالة على نطاق واسع من حالات الإنسان الناشئة كرد فعل لتأثيرات مختلفة بالغة القوة، وتحدث الضغوط نتيجة العوامل الخارجية بداية من كثرة المعلومات التي تؤدي إلى الإجهاد الانفعالي، كما تظهر الضغوط نتيجة التهديد والخطر. ويؤدي الضغط إلى تغيرات في العمليات العقلية وإلى تحولات انفعالية، (حمدي عبد الجواد، 1996)

كما يشير مصطلح الضغط إلى الظروف المرتبطة بالضغط والتوتر والشدة الناتجة عن المتطلبات التي تستلزم نوعا من إعادة التوافق عند الفرد وما ينتج عن ذلك من آثار جسمية ونفسية، وقد تنتج الضغوط كذلك من الصداق والإحباط والحرمان والقلق (السيد عثمان فاروق ، 2001).

ويرى لازاروس أن المفاهيم المختلفة التي قدمت للضغط هي ذات مضامين واحدة على وجه التقريب، ويرجع السبب في هذه التعددية إلى كثرة الميادين والمجالات التي يستخدم فيها المفهوم وإلى ولع الباحثين باستخدام مفهوم دون آخر يكون له دلالة وتعبير في مجال تخصصاتهم (هارون توفيق الرشيد، 1999)

• استراتيجيات التعامل :

ظهر المفهوم الأنجلو ساكسوني Coping على يد لازاروس بعد أن فشل نموذج سيليه الذي ركز على الاستجابات البيولوجية التي تنتج عن محاولة الشخص في التكيف مع المتطلبات البيئية (Paul –Etienne chipp et Klaus , 1992). وهذا المفهوم يشير أساسا إلى أساليب التعامل التي يقصد بها الطريقة أو الوسيلة التي يستخدمها الأفراد في تعاملهم مع الضغوط الواقعة عليهم، ويعرفها سيلبرجر بأنها عملية وظيفتها خفض أو إبعاد المنبه الذي يدركه الفرد على أنه مهدد له . كما يعرف استراتيجيات المواجهة كوهين ولazarوس (نقلا عن سعد الامارة 2001) أنها أي جهد يبذله الإنسان للسيطرة على الضغط.

➤ مشكلة الدراسة :

من خلال استعراض البحوث المهمة بالإدمان على المخدرات ومن خلال تفحصها وجدنا أن الدراسات المستجدة والمستحدثة تبرز دور استراتيجيات التعامل كعامل وسيط بين الضغوط النفسية والإدمان ، مما أدى إلى قيام سؤال ناصب يتمحور أساسا في :

- ماهي الاستراتيجيات التي يستعملها المدمن في تعامله مع مصادر الضغط النفسي ؟ وهل هناك ميل للتعامل مع مصادر الضغط بالاستراتيجيات المركزة على الانفعال على حساب الاستراتيجيات المركزة على حل المشكل ؟
➤ الفرضيات :

- هناك علاقة سالبة ودالة إحصائية بين درجة إدراك الضغط النفسي واستخدام استراتيجيات التعامل المركزة على المشكل لدى المدمن .

- توجد علاقة موجبة ودالة بين شدة إدراك الضغط النفسي واستراتيجيات التعامل المركزة على الانفعال لدى المدمن .

❖ الدراسة الميدانية :

يهدف البحث الحالي إلى فحص العلاقة بين شدة إدراك الضغوط النفسية واستراتيجيات التعامل معها لدى المدمن وللتمكن من كشف هذه العلاقات قمنا بجملة الخطوات التالية :

1 - منهج البحث وتصميمه:

يهتم البحث الحالي بمحاولة فحص العلاقة بين استراتيجيات التعامل مع الضغوط وعلاقتها بالسلوك الإدماني ، وبذلك استعمالنا المنهج الوصفي الذي يعتمد على دراسة الواقع أو الظاهرة كما توجد في الواقع، ويهتم بوصفها وصفا دقيقا ويعبر عنها تعبيراً كيفياً أو كمياً ، فالتعبير الكيفي يصف لنا الظاهرة ويوضح خصائصها ، أما التعبير الكمي فيعطينا وصفا رقمياً يوضح مقدار هذه الظاهرة أو حجمها ودرجات ارتباطها مع الظواهر المختلفة الأخرى والأسلوب الوصفي مرتبط منذ نشأته بدراسة المشكلات المتعلقة بالمجالات الإنسانية ، ومازال هذا الأسلوب الأكثر استخداماً في الدراسات الإنسانية حتى الآن وذلك نتيجة لصعوبة استخدام الأسلوب التجريبي في المجالات الإنسانية (محمد زيدان ، 1990).

2 - العينة :

2-1- طريقة اختيارها :

في دراستنا الحالية وللحصول على العينة لجأنا إلى الطرق غير الاحتمالية ، أي غير العشوائية وهذا لعدم توفر أي وسيلة أخرى ، وبذلك فالبحث قام على العينة القصدية ، والتي يقصد بها الطريقة التي يتم انتقاء أفرادها بشكل مقصود من قبل الباحث نظراً لتوافر بعض الخصائص في أولئك الأفراد دون غيرهم ، ولكون تلك الخصائص هي من الأمور الهامة بالنسبة للدراسة ، كما يتم اللجوء إلى هذا النوع من العينة في حالة توافر البيانات اللازمة للدراسة لدى فئة محددة من مجتمع الدراسة الأصلي ، وهي عينة ملائمة لأنه يعطي لعناصر مجتمع الدراسة الأصلي حرية المشاركة في البحث ، حيث يتم الاختيار بناءً على أول مجموعة يقابلها الباحث وتوافق على المشاركة في الدراسة ويختار منها عدد مفردات العينة المطلوبة ، ولكن بشروط محددة تضمن تمثيلاً معقولاً لمجتمع البحث ، ويتميز هذا النوع من العينة بالسهولة في اختيار العينة وانخفاض التكلفة والوقت والجهد المبذول من الباحث ، كما يتميز بسرعة الوصول لأفراد الدراسة والحصول على النتائج (عبيدات وآخرون ، 1999).

وقد أكد العديد من الباحثين أمثال قوتيي وآخرون (1984) Gauthier et al شيوع استعمال هذه الطريقة في العديد من مجالات علم النفس ، خاصة المجالات التي تكون فيها التجربة مؤلمة ومحرجة أو خطيرة أو صعبة .
نشير أيضا إلى أن هذا النوع من العينات تتم فيه عملية السحب من فئة مختارة ومتوافرة ، وبالتالي فإن الفئة المختارة بموجبهها ليست هي أفضل الفئات بل هي الأكثر توافرا (أنطوان حمصي، 1991)

2- حجمها :

لنتمكن من التحقق من فرضياتنا قمنا بمحاولة الحصول على أكبر قدر ممكن من الحالات التي المثلة في الجدول التالي :

جدول رقم (1) : يوضح توزيع أفراد العينة حسب الجنس وعددهم الاجمالي .

الجنس	العدد	النسبة المئوية
ذكور	120	77.41
إناث	35	22.58
المجموع	155	99.99

يلاحظ من خلال الجدول أعلاه ، أن عدد ونسبة الذكور أعلى نسبيا من الإناث وهذا لصعوبة الحصول على شريحة الإناث المدمنات ، وقد بلغت نسبة الذكور 77.41 % مقابل 22.58 % عند الإناث .

3- أدوات البحث :

في الدراسة الحالية تم الاعتماد على مجموعة من المقاييس التي قمنا بدراسة صدقها وثباتها قبل الشروع في التطبيق .
وقد تشكلت من :

1- الاستبيان : ويضم مجموعة من الأسئلة التي كان هدفها التأكد من شرط الإدمان ، لإدراج الفرد ضمن عينة البحث الحالي .

2- استبيان إدراك الضغط لفنستين Levenstein :

صمم هذا الاستبيان لفنستين وآخرون (1993) Levenstein لقياس مؤشر إدراك الضغط Perceived Stress Index، ويشمل الاستبيان ثلاثون عبارة تتوزع وفق نوعين من البنود، مباشر وغير مباشر .

ويحسب مؤشر الضغط بالمعادلة التالية :

$$\text{مؤشر الضغط} = \frac{\text{مجموع القيم الخام} - 30}{90}$$

$$\text{Perceived Stress Index} = \frac{\text{raw score} - 30}{90}$$

ويتم الحصول على القيم الخام بجمع كل النقاط المتحصل عليها في الاستبيان من البنود المباشرة وغير المباشرة وتتراوح الدرجة الكلية بعد حساب مؤشر إدراك الضغط من (0) ويدل على أدنى مستوى ممكن من الضغط (lowest possible level of stress) إلى غاية (1) الذي يدل على أعلى مستوى ممكن من الضغط (highest possible level of stress). (آيت حمودة، 2006)

3- استبيان استراتيجيات التعامل Lazarus, Folkman :

تم تصميم هذا الاستبيان من قبل فولكمان ولازاروس Folkman , Lazarus سنة (1988) لتزويد الباحثين بمقياس يهدف للكشف عن دور المواجهة في العلاقة بين الضغط والتوافق. ويهتم الاستبيان

بتقدير الأفكار والسلوكيات التي يستعملها الأفراد لمواجهة الضغوط التي يتعرضون لها في حياتهم اليومية، وقد استمد من النظرية المعرفية الظاهرية للضغط والمواجهة Cognitive-phenomenological theory of stress and

coping لفولكمان ولازاروس (1984) Folkman , Lazarus

ويركز الاستبيان أيضا على تعريف المواجهة كمجهودات معرفية وسلوكية لإدارة متطلبات خارجية و/أو داخلية خاصة ومرهقة وتتجاوز الموارد الفردية. ويمكن أن يستعمل الاستبيان كأداة بحث في الميادين الاكلينيكية مثل دراسة طرق المواجهة مع أنواع الأمراض وشدتها و/أو لقياس أثر التدخلات العلاجية، ويهدف أيضا لتحديد الأفكار والسلوكيات التي يستعملها الأفراد لمواجهة الضغوط الحياتية التي يتعرضون لها، ويتكون الاستبيان من 50 عبارة تتوزع على 8 مقاييس للمواجهة، وتم تحديدها من خلال التحليل العاملي وتمثل في : إستراتيجية التصدي Confrontive Coping ، إستراتيجية مخططات حل المشكل Painful Problem Solving ، إستراتيجية اتخاذ مسافة Distancing ، إستراتيجية ضبط الذات Self Controlling ، إستراتيجية البحث عن سند اجتماعي Seeking Social Support ، إستراتيجية تحمل المسؤولية Accepting Responsibility ، إستراتيجية التهرب / التجنب Escape – Avoidance ، إستراتيجية إعادة التقدير الإيجابي Positive Reappraisal .

يعتمد التصحيح على طريقة القيم الخام Raw Scores ويرتبط بمجهودات المواجهة في كل نوع من المقاييس الثمانية . (آيت حمودة ، 2006) .

4- نتائج الدراسة : من خلال الدراسة التي قمنا بها والتي تهدف لمحاولة التعرف على الضغوط النفسية المدركة وعلاقتها بأساليب التعامل لدى فئة المدمنين ، وبعد المعالجة الإحصائية اللازمة تبين لنا ما يلي :

✓ نتائج العلاقة بين درجة إدراك الضغط النفسي واستراتيجيات التعامل لدى المدمن :

ينص الفرض الأول على أن هناك علاقة سالبة ودالة إحصائية بين درجة إدراك الضغط النفسي واستخدام استراتيجيات التعامل المركزة على المشكل لدى المدمن .

وبعد القيام بحساب معامل الارتباط لسبيرمان وجدنا ما يلي :

جدول رقم (02) : يوضح نتائج العلاقة بين درجة إدراك الضغط النفسي واستخدام استراتيجيات التعامل

المركزة على المشكل لدى المدمن .

المتغيرات		معامل الارتباط	مستوى الدلالة
إدراك الضغط النفسي / استراتيجيات التعامل المركزة على المشكل	إدراك الضغط النفسي /التصدي	0.08	غير دال
	إدراك الضغط النفسي / مخططات حل المشكل	-0.15	غير دال

يظهر من خلال نتائج المعالجة الإحصائية عدم وجود ارتباط دال إحصائية بين إدراك الضغط النفسي واستخدام مختلف استراتيجيات التعامل المركزة على المشكل لدى فئة من محاولي الانتحار، وبالتالي لم يتحقق الفرض الأول .

✓ نتائج العلاقة بين درجة إدراك الضغط النفسي واستراتيجيات التعامل لدى المدمن :

ينص الفرض الثاني على وجود علاقة موجبة ودالة بين شدة إدراك الضغط النفسي واستراتيجيات التعامل المركزة على الانفعال لدى المدمن .

وبعد قيامنا بالمعالجة الإحصائية تحصلنا على ما يلي :

جدول رقم (3) : يوضح نتائج العلاقة بين درجة إدراك الضغط النفسي واستخدام استراتيجيات التعامل المركزة على الانفعال لدى المدمن .

المتغيرات	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
إدراك الضغط النفسي / إعادة التقدير الايجابي	0.02	غير دال
إدراك الضغط النفسي / اتخاذ مسافة	0.23	دال عند $\alpha = 0.05$
إدراك الضغط النفسي / ضبط الذات	0.12	غير دال
إدراك الضغط النفسي / البحث عن سند اجتماعي	-0.13	غير دال
إدراك الضغط النفسي / تحمل المسؤولية	-0.09	غير دال
إدراك الضغط النفسي / تجنب-تهرب	-0.06	غير دال

من حيث علاقة درجة إدراك الضغط النفسي واستخدام استراتيجيات التعامل المركزة على الانفعال لدى المدمن لم تكن هناك دلالة إحصائية إلا فيما يتعلق بإستراتيجية اتخاذ مسافة وهذا عند مستوى الدلالة 0.05.

5- مناقشة النتائج :

يلعب عامل الضغوط دورا كبيرا في تعاطي المراهقين للمواد المخدرة ، فيوجد عدد من مصادر الضغوط بالإضافة إلى خبرة الضغوط نفسها التي تظهر لتقدم تفاعل بين العوامل الخارجية (عوامل الضغوط) stressors والعوامل الداخلية (مهارات المواجهة) coping skills ، فالشخص الذي مر بعدد كبير من عوامل الضغوط التي تشتمل على الخسارة والأمراض ، والصدمات النفسية يقال أنه تحت ضغوط كبيرة وفي نفس الوقت فإن الفرد الذي لديه قدرة أقل على التكيف يمر بأي عامل توتر أو إجهاد على أنه مجهد وضغوط stressful للغاية ، وهو فرد مضغوط جدا أكثر من الشخص ذي القدرة الفائقة على التكيف ، وتتمثل أعراض الضغوط في العصبية والقلق وسرعة الاستشارة والهياج والأرق وصعوبة التركيز واضطراب النوم واضطراب الشهية وتعاطي مادة تعويضية (حسين فايد 2001) .

من جهتها تؤكد دراسة سايل (2001) أن المعطيات المتوفرة حول ارتباط استراتيجيات التعامل بتعاطي المخدرات تشير إلى إمكانية الاعتماد على هذه الأخيرة للتنبؤ باستمرار تعاطي المخدرات أو الكحول والانتكاس التابع لمرحلة العلاج. وقد تم التوصل إلى مثل هذه النتائج من خلال دراسات مقارنة بين المتعاطين و غير المتعاطين. وهذا استنادا مارالات (1985) Maralatt سواء تعلق الأمر بشرب الكحول أو استعمال المخدرات ، يمكن أن يكون اختلاف بين الأفراد ، — حسب إدراك المستوى الضاغط للوضعية ودرجة إدراك التحكم الذاتي وتوفر اختيارات التعامل المناسبة ، وتوقعات الفرد الخاصة بتعاطي المخدرات (Bradley ,Karwacki,1996) وتعتبر بعض استراتيجيات التعامل أقل تكيفا كالتجنب وهو حالة الهروب التي تتمثل في التمني والاعتقاد أن الضاغط سوف يختفي بواسطة الشرب أو التدخين أو تناول الأدوية واستنادا إلى فلاش وسولس (Flecher ,Suls, 1985) لا يحدث الهروب سوى راحة مؤقتة ويظهر بشكل أقل فعالية إذا استمر وجود الوضعية الضاغطة (Paulhan,1994) وأشار بانتر (1985) Pentz إلى أنه حين يتعاطى الأفراد المواد السامة كميكانزم لمواجهة لمواجهة الضغط يصبح لديهم كف في تعلم أو ممارسة السلوكات الأكثر تكيفية ، ويمكن أن يكون هذا صحيحا خصوصا بالنسبة لمهارات التعامل كحل المشكل مثلا . (Bradley ,Karwacki,1996) كما قام كل من (Bradley ,Karwacki,1996) بدراسة على عينة مكونة من 218 طالب جامعي بينت نتائجها أنه حين حين تستعمل استراتيجيات التعامل كتوبيخ الذات والانسحاب ، التفكير المرغوب فيه والانغلاق حول الذات ، يرتفع احتمال زيادة تعاطي الكحول والتعقيدات الاجتماعية . كما قام كل من هوغان وراسكن ونوفاسك (1991) Hogan ,Raskin,Novacek بدراسة أجريت على عينة مكونة من 2637 من المراهقين المتدربين لمعرفة أسباب تعاطي المخدرات ، بينت أن التعاطي المنتظم يكون كسلوب للتعامل مع الضغط والمتعة أيضا. ويبدو أن الكثير من الشباب يلجأون إلى استعمال المخدرات حين يجدون صعوبات في التكيف مع التجارب اليومية ، وحين يجدون أنفسهم غير قادرين على التحكم في انفعالاتهم السلبية أو على تطوير صور ايجابية حول ذواتهم .

كما بينت دراسة براون وميرز (1990) Brown,Myers أن الاستراتيجيات المستخدمة في الاستجابة للوضعية التي تشكل خطر الانتكاس بالنسبة للمراهقين المتعاطين للمخدرات ، وتبين من خلالها أن أحسن نتيجة بعد 6 أشهر من العلاج هي مرتبطة أكثر بظهور استراتيجيات التعامل المركزة حول المشكل والسند الاجتماعي . كما يؤكد حمدي الحجار 1992 أن تعاطي المخدرات نمط من أنماط المقاومة ، يعبر عن محاولة المتعاطين تجنب المواقف الضاغطة وتجنب الضيق الناجم عنها ، يلجأ إليها الشباب عند صعوبة التكيف مع التجارب اليومية وعدم القدرة على التحكم في انفعالاتهم السلبية .

• خلاصة :

يبدو أن مختلف الدراسات الواردة في مجال الإدمان توحى بتركيز فئة المدمنين على استراتيجيات التعامل المركزة على الانفعال من فئة التجنب واتخاذ مسافة .مهملة بذلك الاستراتيجيات الأكثر فعالية والمرتبطة تحديدا بمخططات

حل المشكل ، التي تبقى هدفا أساسيا يُركز عليه حال الاهتمام بهذه الفئة خاصة حين يتعلق الأمر بالوقاية أو العلاج .

المراجع :

- أبو الروس أحمد (1990) : " مشكلة الادمان والمخدرات "، دار المطبوعات الجامعية ، دون طبعة .
- الحجار ، حمدي محمد (1992) : " العلاج النفسي للادمان على المخدرات والمؤثرات العقلية " المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب الرياض السعودية
- الإمارة سعد -ب- (2001): " الضغوط النفسية"، مجلة النبأ، العدد 54.
- الرشيدى، هارون توفيق (1999): " الضغوطات النفسية، طبيعتها، نظرياتها "، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- آيت حمودة ، حكيمة (2006): " دور سمات الشخصية واستراتيجيات المواجهة في تعديل العلاقة بين الضغوط النفسية والصحة الجسدية والنفسية - دراسة ميدانية بمدينة عنابة " رسالة دكتوراه غير منشورة في علم النفس العيادي . جامعة الجزائر .
- حمصي أنطوان (1991) : " أصول البحث في علم النفس " . مديرية الكتب الجامعية . جامعة دمشق .
- دعيس يسري (1998) : " الادمان بين التجريم والمرض " البيطاش ستر للنشر والتوزيع ، مصر ، الطبعة الثانية
- زيدان، مصطفى محمد (1990): " دليل مناهج البحث التربوي والاختبارات النفسية"، الطبعة الأولى، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية.
- سايل حدة وحيدة ، (2001) : "استراتيجيات المقاومة لدى المساجين متعاطي المخدرات" ، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الجزائر .
- عبد السلام ، زهران حامد (1997): "الصحة النفسية والعلاج النفسي" ، عالم الكتب ، القاهرة ، الطبعة الثالثة.
- عبيدات، محمد، أبو الناصر، محمد ومبيضين عقيلة (1999): " منهجية البحث العلمي، القواعد، المراحل والتطبيقات "، الطبعة الثانية، دار وائل للطباعة والنشر.
- عثمان، فاروق السيد (2001): " القلق وإدارة الضغوط النفسية "، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة.
- فايد، حسين علي (2001): " الاضطرابات السلوكية، تشخيصها، أسبابها، علاجها "، كلية الآداب -جامعة حلوان .

• Chipp, Paul -Etienne & Scherer, Klaus (1992): "Les comportements du coping : étude de leur structure théorique et élaboration d'une échelle en langue française", revue européenne de psychologie appliquée 4^{eme} trimestre ,vol 42. N° 04, pp285-294.

• GAUTHIER , B , et COLL . (1984) . recherche sociale de la problématique à la collecte des données . Québec : presse universitaires du Québec .

لسانيات التراث في ضوء الدرس الحديث

د. بايزيد جاب الله

جامعة الجلفة

يستهدف الباحثون من خلال الاتجاه التأصيلي إلى دراسة الفكر اللغوي العربي القديم من حيث أنه تصورات ومفاهيم وطرق تحليل في ضوء النظريات اللسانية الحديثة، وذلك سعياً إلى التوفيق بين مضامين التراث اللغوي العرب، وما تقدّمه اللسانيات الحديثة من نظريات.

ويشتهج أصحاب هذا الاتجاه في سعيهم لتأصيل جوانب من نظرية النحو العربي منهجاً تقابلياً. هذا المنهج الذي كان من بين المناهج التي اصطنعها النحاة العرب المحدثون في نطاق البحث على أساس التحليل التقابلي (Contrastive Analysis)، وهو اتجاه آني (Synchronic) يقوم على دراسة الفروق بين لغتين أو لهجتين أو أكثر لاستخلاص مبادئ يمكن الاستناد إليها في ترجمة مشكلات تعليم اللغات وحلها، ولا سيما اللغات الأجنبية⁽¹⁾. وتسير الدراسات التقابلية في اتجاهين: (2)

الأول: اتجاه نظري يدرس الجانب المراد دراسته في لغة ما دراسة مستوفاة، دقيقة، متعمقة، ودراسة هذا الجانب من اللغة المقابلة بالقدر نفسه من الأهمية والدقة، ومن ثم إجراء دراسة تقابلية بين الجانبين، للتوصل بالتالي إلى مواطن تشابه أو تكافؤ أو تداخل فيما بينهما.

والثاني: اتجاه تطبيقي وظيفي يسعى إلى تيسير تعلم لغة ما بدراسة مستويات مختلفة منها دراسة صوتية، أو صرفية، أو نحوية، أو دلالية، مقابل دراسة مشابهة من لغة أخرى مقصودة وبيان ما يمكن أن تتضمنه واحدة لتسهيل تعليم الأخرى، والإفادة من العادات اللغوية في كل لغة من هاتين اللغتين، والتغلب على الصعوبات التي قد تكتنف مسيرتها النظرية، أو التطبيقية.

وكان للدراسات التقابلية في النحو نصيب من الدراسات التي تمت على أساس هذا المنهج فتم به الكشف عن مدى التقارب، أو التباعد بين النحو العربي وأنحاء أخرى.

ومن أولئك الباحثين الذين خبروا هذا الاتجاه بإقامة التقابل بين أنظار، أو اتجاهات في النحو العربي، وأنظار، أو اتجاهات في النحو الغربي عبد الرحمن الحاج صالح في كتابه (المدرسة الخليلية الحديثة) الذي راح يبحث في الماضي والحاضر ليتخذ من الماضي دليلاً على أصالة النحو العربي، ومن الحاضر دليلاً على تلاقي أنظار النحو العربي مع أنظار المدرسة التحويلية التوليدية⁽³⁾.

ونهاد الموسى الذي وضع في هذا المجال كتابه (نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث)، وفيه تخير مناهج وأصولاً وأنظراً، وأمثلة من النحو العربي، وقابلها بمشابهاتها في نظريات لغوية غربية حديثة، كالبنوية، والتحويلية التوليدية، والوظيفية.

كما برز هذا الاتجاه في أعمال عبد القادر المهيري، وخاصة كتابه الموسوم بـ (نظرات في التراث) حيث حاول المقابلة بين جوانب من نظرية النحو العربي، وجوانب من المنهج التحويلي التوليدي. كما تجلّى ذلك في بعض أعمال نهاد الموسى، ولا سيما كتابه (التفكير اللساني في الحضارة العربية)، وعند حسام البهنساوي في كتابه (أهمية

الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث، ولا أجدني متفقاً مع أحد المعاصرين الذي اعتبر ميشال زكريا يمثل هذا الاتجاه،⁽⁴⁾ لأننا نجد قد غالى فتجاوز التراث النحوي الكبير إلى نحو غربي خالص، محاولاً تطبيقه بحذافيره على اللغة العربية.⁽⁵⁾

وسنحاول في هذه الدراسة تقديم نموذج رائد يمثل المنهج التأصيلي أصدق تمثيل حيث قدم رؤية نموذجية لأصول التعليل النحوي، وطبقه في سائر بحوثه، والباحث هو: عبد الرحمن الحاج صالح.

- موقف عبد الرحمن الحاج صالح من التعليل النحوي :

حاول عبد الرحمن الحاج صالح أن يُؤصّل للفكر اللغوي العربي القديم، فعكف على دراسة آراء أحد علماء اللغة الأوائل، وهو الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأحد تلامذته وهو سيبويه. وذلك لإيمانه بوجود نظرية دقيقة في أصولها ومفاهيمها في النحو العربي الأصيل، ولكي تتضح لنا هذه الحقيقة "لابد من إعادة قراءة التراث الذي تركه لنا أوائل النحاة ليس على ضوء النظريات اللسانية الحديثة فقط، وإنما بدراسة استمولوجية دقيقة لمفاهيم النحاة، وتصوراتهم، وطرق تحليلهم، وبدون إسقاط أي تصور آخر لتصوير النحاة العرب المتأخرين، أو تصور الغربيين عليها".⁽⁶⁾

ولقد أعاب عبد الرحمن الحاج صالح على الوصفيين تلك الانتقادات التي وجهوها إلى التراث النحوي العربي القديم، وذلك "لأن النحو العربي قد وضع على أسس استمولوجية مغايرة لأسس اللسانيات البنوية، وخصوصاً في المبادئ العقلية التي بنيت عليها تحليلاته، هذا وليس الاختلاف متوقفاً على هذا الجانب فقط، بل هناك أيضاً اختلاف آخر في النظرة إلى البحث باللغة نفسه، وتدوين الكلام من أجل التحليل".⁽⁷⁾

وكان رواد اللسانيات الوصفية من الباحثين العرب المحدثين قد انتقدوا نظرية العامل والتعليل النحوي، فرأى عبد الرحمن الحاج صالح "أن البحث الصحيح عندهم تصوير للظاهرة ورسم لها، ولذلك فإن السلوك اللغوي عندهم هو ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في المشاهدات والعمليات الوصفية، وأما ما توارى من الظواهر، وما لا يمكن أن يلاحظ في ضمن هذا السلوك، فيجب ألا يعد به لغيابه عن الحواس. وهذا من أثر المذهب التجريبي المتطرف".⁽⁸⁾

وكان، كما رأينا سالفاً، الوصفيون قد تحاملوا كثيراً على تعليقات النحاة ووصفوها بعدم العلمية وبالفساد. يقول أنيس فريجة: "كل رأي في تعليل الظواهر اللغوية، لا يخرج عن كونه رأياً، أو حدساً أو تخميناً. وعندما ندخل في نطاق الحدس والتخمين نخرج من نطاق العلم الذي هو موضوعي".⁽⁹⁾ ويقول محمد عيد: "والتعليل المنطقي إذا لا يصلح وسيلة علمية في اللغة بخاصة والظواهر الاجتماعية بعامة".⁽¹⁰⁾ ورفض عبد الرحمن أيوب التعليل ورأى وجوب "تسجيل ظاهرة الإعراب والبناء دون تعليل لها".⁽¹¹⁾

وقد ذهب إبراهيم السامرائي "إلى أن التعليل من أساسه شيء غريب في المادة اللغوية النحوية، وهو يتناقض كل التناقض والمنهج الجديد المبني على الوصف".⁽¹²⁾

ويقول تمام حسان بعد أن نقد نظرية العامل والتعليل: "نرجو أن تكون قد بينّا فساد العامل في النحو، بل فساد التعليل الذي هو أصل العامل".⁽¹³⁾

فهبّ عبد الرحمن الحاج صالح للدفاع عن التعليل النحوي، وسفّه آراء دعاة المنهج الوصفي مؤكداً " أن التعليل هو أيضاً من مميزات المعرفة العلمية رغم ما يزعمه أصحاب المذهب المذكور، إذ كيف يقتصر العالم على الملاحظة، وعلى الوصف، ويترك الإجابة عن أهم سؤال يُلقيه على نفسه، وهو السؤال عن كيفية خروج النسب والقوانين والأنظمة إلى الوجود " .⁽¹⁴⁾

ويواصل انتقاداته بقوله: " وكذلك نبذوا كل منهج تعليلي، فرجعوا بذلك إلى الوراء، أي إلى نوع من الوصف البدائي، يكتفي بتصوير ما يشاهده، تصويراً شمسياً، وتركوا الأمور الجوهرية التي تنحصر في إقامة النظائر، والكشف عن النسب، والعلاقات العميقة، وبيان الأسس والعلل البنوية، كما رفضوا حق الباحث في الافتراض - وأحوج شيء إلى هذا هو العلم - ظناً منهم أن الأحداث والظواهر قادرة هي بنفسها - وبدون أن يتدخل فيها الباحث - على أن تطلعنا على أسرار حدوثها، وأسباب مجاريها وتحولاتها، وهذا قد كذبت العلوم التجريبية الحديثة التي لا تكتفي بالوصف الساذج، بل تتجاوز إلى البحث عن الأسباب، وبناء النماذج والمثل الرياضية اللائقة، ثم تجرّ على فروضها التجارب، حتى إذا تمّ بما تصحيحها صارت بذلك حقائق ولو مؤقتة، أو تبطلها إذ أبطلها الاختيار... " .⁽¹⁵⁾ ومعنى ذلك أنّ عبد الرحمن الحاج صالح يقبل التعليل ويدافع عنه.

وكان الوصفيون قد تأثروا بالمذهب الإيجابي الذي أرسى دعائمه أوجيست كونت في أوروبا، هذا المذهب الذي ينكر مبدأ التعليل في البحث العلمي، بل ويعتبر العلة كمفهوم ميتافيزيقي محض، وقد سمى هذا المذهب بالايجابية " لأن أتباعه تعلقوا بمشاهدة ما يمكن مشاهدته على ما يزعمون، وتركوا ما يعدونه سالبا غير موجب، وهو البحث عن الأشياء الكامنة وأسرار الظواهر، ومما دعا إليه (كونت A. Compte) هو التمسك بظاهرة الحدوث وتتبع صيرورته من دون أن يلتفت إلى أسباب هذه الصيرورة " .⁽¹⁶⁾

ولأن عبد الرحمن الحاج صالح أراد الدفاع عن التعليل، فإنه أراد أن يرد على هذا المذهب المغالي، وذلك من خلال وجهين: ⁽¹⁷⁾

- الأول : هو أنه لا يتحقق أن تكون العلة من المفاهيم الخاصة بالفلسفة العامة، فزيادة على ثبوت استعمالها كمفهوم تحليلي على يد أكبر العلماء خصوصاً بعد أن قال (كونت A. Compte) كلامه فقد ثبت أيضاً بإجماع علماء الفيزياء والأحياء وغيرها أن استنباط العلاقات اللازمة بين الأحداث، وإن كان أمراً يدعو إليه المنهج العلمي ليس كل العلم. وإن اكتفى الباحث بالملاحظة الاستقرائية، وإثبات هذه العلاقات، وترك التفسير العلمي لها، والتوجه العقلي المنتظم، فقد أضاع نصف العلم.

- والثاني : هو أن (كونت A. Compte) لم يبين عنده جيداً مفهوم العلة، كما يفهمه العلماء المحدثون، فقد تناسى أن التعليل العلمي الحقيقي هو أن نبين كيف تنتج القوانين بعضها من بعض، لأن هذا التعليل يهتم بالنسب لا بالأحداث كأحداث بحتة، وعلى هذا يمكننا أن نثبت عللها، أي أسباب وجودها وحدثها، لأنه إذا توصلنا إلى بيان كيفية تفرع القوانين بعضها من بعض. فقد بينا بذلك كيفية خروجها إلى الوجود أي عللها وأسبابها بالمعنى العلمي.

وهذا قد وضحه العلماء أنفسهم إذ قالوا: إن التفسير العلمي هو في الحقيقة سلسلة من العمليات الاستنتاجية

والاستنباطية يجريها الباحث في نفس الوقت على رموز القوانين المجردة وعلى أعيانها المشخصة. فكلما أفضى به الاستنتاج إلى إثبات قضية ما بالزوم العقلي المحض، وتبين له في الوقت نفسه ثبوت ما يناسبها في الواقع المحسوس، فقد كشف بذلك عن علتها وسر وجودها، لأنه بفضل ما يجده من انسجام بين ما يفرعه من القضايا على القوانين المجردة (المصوغة بصياغة رياضية)، وبين ما يفرعه من النتائج المحسوسة على مشاهداته للواقع يكون قد حول "المنقول إلى معقول"، أي ما هو منقول إليه بواسطة الحواس إلى ما هو معقول فبين معللا، (وكل معقول فهو معلل بهذه الكيفية) تستسيغه بديهية العقل، ويطمئن له الفكر. فهذا هو التفسير العلمي المنتظم. ⁽¹⁸⁾

ومعنى ذلك أن عبد الرحمن الحاج صالح يؤكد أن التعليل هو أيضا من مميزات المعرفة العلمية، ويدحض بذلك آراء المذهب الإيجابي الذي تزعمه (كونت Compté)، ويوضح ذلك بطرحه لهذا الاستفهام الإنكاري "إذ كيف يقتصر العالم على الملاحظة والوصف ويترك الإجابة عن أهم سؤال يلقيه على نفسه، وهو السؤال عن كيفية خروج النسب والقوانين والأنظمة إلى الوجود؟". ⁽¹⁹⁾

وفي إثباته لظاهرة التعليل قد سلفه عبد الرحمن الحاج صالح آراء البنيويين بقوله: " فإذا عمد اللغوي إلى وصف للغة من اللغات فلا يصح أن يوصف هذا الكلام، أو ذاك بأنه ينتمي إلى العربية أو الإنكليزية، إلا إذا خضع المأخوذ عنه لقوانينها الأساسية وأصول تأديتها، أي لمواضع أصحابها، فالمعيار هاهنا هو نفسه ظاهرة، ويجب أن لا يُهدر كظاهرة ". ⁽²⁰⁾

فالمعيارية التي كانت طاغية في النحو القديم تعتبر ظاهرة، وهو عبارة عن شيء قد تجاهله الوصفيون، وهو أن اللغة ليست فقط نظاما من الأدلة المسموعة بل هي، زيادة على ذلك، قوانين وأصول يعمل بها كل من يتكلم بها دون ما شعور (ويشعر عندما يعثر لسانه) .

وهذا هو عين الخلاف بين النحو الأوروبي التقليدي، واللسانيات البنيوية، إذ تمتنع البنيوية من النظر في القواعد لأنها تفرض، في نظرها، معيارا مُعَيَّنًا. وفي هذا الموقف يكمن سبب السكون المهول الذي تتصف به هذه التركة، إذ كيف يهدر أهم شيء في اللغة، وهو السلوك اللغوي، أو بعبارة أخرى كيف يترك البحث في الكلام نفسه كفعل من الأفعال التي يتحصل بها نظام اللغة. ⁽²¹⁾

نقرأ من كلامه أنه ينتقد اللسانيات البنيوية التي تطرح الاتجاه المعياري من اللغة، فاللسانيات الوصفية " تمسك عن إصدار الأحكام، وعن التقييم، سواء ما كان منه في ذلك تنويعها أو تهجينها؛ لأنها لا تستند إلى تصنيفات الخطأ والصواب، ولا إلى مقولة الحسن والقبیح ". ⁽²²⁾ ولذلك فقد استفهم منكرا إذ كيف يهدر أهم شيء في اللغة وهو السلوك اللغوي !!؟

وبالموازاة مع ذلك فإنه يشيد بما قام به (تشومسكي) في مجال اللسانيات من بحوث و دراسات " فلا بد أن نعترف لهذا الرجل العبقرى بالفضل الكبير على اللسانيات، كما لا بد أن نلفت نظر الأخوان اللسانيين إلى أنه قد عرف الشيء الكثير عن النظريات والتصورات اللغوية العربية، وذلك من خلال دراسته للنحو العربي الذي وضعه أحبار اليهود في القرون الوسطى، وكذلك من خلال دراسته للأجرومية على أستاذه (روزانتال)، وقد التفت إلى مفهوم القاعدة النحوية، وتفتن إلى أهميتها، لا كمجرد قاعدة تفرض معيارا من المعايير، بل كنمط يكتسبه الطفل بإنشائه

إياه شيئاً فشيئاً من استماعه ومساهمته لكلام محيطه، وهو نوع من الاستنباط الإنشائي (Constructif)، وليس بمجرد تدخل الذاكرة. ثم أرجع لمفهوم التحويل (Transformation) قيمته ودوره، وقد كانت اللسانيات التاريخية ثم البنوية قد نفتته تماماً من البحث اللغوي. إلا أن النظرية التوليدية التحويلية في الوضع الذي كانت عليه في بداية السبعينات تختلف في أشياء كثيرة عن النظرية العربية القديمة (الأصلية فقط). وذلك كمفهوم التحويل فإن المدرسة التوليدية في النظرية (Standard)، لا تعرف إلا نوعاً واحداً من التحويل، وهو الذي يربط بين ما يسمونه بالبنية العميقة والبنية السطحية. فهذا نظيره في النظرية العربية هو التحويل التقديري. فكل كلام يحتمل أكثر من معنى - في أصل الوضع - فإن النحاة يقدرّون لكل معنى لفظاً، وهذا يحصل خاصة عندما يحاولون تفسير الكثير من الأبنية الملبسة أو التي وقع فيها حذف أو التي لم تأت على البناء المتوقع أي بناء نظائرها".⁽²³⁾

يلحظ أن هناك اتجاهين معاصرين في ضوء اللسانيات الحديثة في النظر إلى العلل النحوية، أحدهما وصفي، وهو يدعو إلى الاكتفاء بالعلل الوصفية التي تتفق مع كون اللغة ظاهرة اجتماعية، توصف بذكر خواصها، وإطراح ما عداها من علل.

واتجاه ثانٍ تفسيري تبناه عبد الرحمن الحاج صالح، وهو المنسوب إلى النظرية التوليدية التحويلية. فالمعروف أن تشومسكي (Chomsky) يرى من خلال نظرية التوليد أن نموذج نظام اللغة ينبغي أن يشتمل على كفاءتين: الكفاءة الوصفية، أي دقة الوصف، والكفاءة التفسيرية، وهذا هو الذي يقصده بمفهوم التحويل الذي يربط بين ما يسمونه بالبنية العميقة والبنية السطحية، ومعنى ذلك القدرة على إيضاح التحويل التقديري، ولعل فكرة التعليل تدخل ضمن الكفاءة التفسيرية، وبذلك نجد لها مكاناً في المنهج التوليدي الذي أشاد به عبد الرحمن الحاج صالح، بعد أن أباه المنهج الوصفي.

ولا يذهب البحث مذهب أحد المعاصرين في أن "عمل عبد الرحمن الحاج صالح في تتبع علم اللسان متميز مفيد، لكنه فيما يبدو غير مقنع؛ لعدم ترابطه التاريخي، فكأنه افترض أن العالم القديم قبل الحديث كان قرية واحدة تتبادل التأثير والتأثير، وهذا غير مؤكد، فليس شرطاً أن تعرف كل أمة منجزات الأمم السابقة في علم اللسان لتبني عليها، ذلك أن علم اللسان يمكن أن ينمو في عدة بيئات، ويصل إلى نتائج متشابهة، أو متباينة لا تسوغ أخذ أمة عن أخرى إلا بدليل تاريخي قاطع، كما أن اختلاف الوسائل واتحاد النتائج لا يعني التأثير، فمن الصعب إثبات تأثير تشومسكي بأنظار من النحو العربي لمعرفته بنحو العبرية، لأن وسائل البحث المتاحة له الآن تختلف عن وسائل البحث عند نحاة العربية".⁽²⁴⁾

ونحن لا نوافق الرأي في ما ذهب إليه لأن مسألة تأثير تشومسكي بالنحو العربي ناقشها الكثير من الباحثين المعاصرين المتخصصين في الدرس اللساني الحديث، وأكدوها على لسان تشومسكي نفسه في مقابلة له مع مازن الوعر.

يقول تشومسكي: "قبل أن أبدأ بدراسة اللسانيات العامة كنت اشتغل ببعض البحوث المتعلقة باللسانيات السامية، ومازلت أذكر دراستي للأجرومية⁽²⁵⁾ منذ عدة سنوات خلت - أظن أكثر من ثلاثين عاماً - وقد كنت أدرس هذا مع الأستاذ فرانز روزنتال.. وكنت وقتذاك طالباً في المرحلة الجامعية أدرس في جامعة بنسلفانيا، وكنت

مهتمتا بالتراث النحوي العربي والعبري" .⁽²⁶⁾

وهذه المقابلة تلقاها كثير من الباحثين بالتحليل والمناقشة، فهذا حلمي خليل يتساءل قائلاً: " فهل اطلع تشومسكي على النحو العربي ودرسه، كما أطلع على نحو العبرية ودرسه. لن نحتاج إلى الترجيح أو الاستنتاج فهو يؤكد ذلك في مقابلة له مع مازن الوعر. ⁽²⁷⁾

ويضيف حلمي خليل: " والمستشرق (روزنتال) ⁽²⁸⁾ من المستشرقين الذين كانوا يعرفون العربية وآدابها. ومعنى هذا أن تشومسكي كان وثيق الصلة في شبابه باللغة العربية ونحوها، كما كان وثيق الصلة باللغة العبرية - لغة قومه - فهل أثرت تلك المعرفة بالتراث العربي وتكوينه العلمي، ومن ثم ظهرت آثارها بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، في نظريته اللغوية ؟ تساؤل - لاشك - له مبرراته العلمية، ومن ثم فهو خليق بالدراسة والبحث ! " .⁽²⁹⁾ ويجب بوقرة نعمان بقوله: " ومن هنا يتضح جلياً أن تشومسكي تأثر في تكوينه العلمي بالتراث العربي، وبرزت مراحل هذا التأثير بعد هذا سواء بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، في نظريته".⁽³⁰⁾

ويرى رشيد عبد الرحمن العبيدي: " أن المنهج التحويلي التوليدي، منهج أشبه بأن يكون منهج النحو التقليدي العربي، لما اتصف به من الشكلية، والمعايير التي عرفها درس اللغوي العربي، فالدراسات العربية، التزمت مثلاً وقيماً عرفها النحويون العرب، كقواعد الاستبدال، والموقعية والتقديم والتأخير والحذف والزيادة، وتأثير العامل في المرفوع والمنصوب والمحذوف والفروع والأصول، وهذه كلها تقترب بالبنية العميقة وما ينطقه مستعمل اللغة العربية. وبرزت معالم التحويل والتوليد عند العرب في دراسة اللغة في الأساليب البلاغية، وأصول الكلام وعلم المنطق، وعلم الكلام، ولعل الأصوليين والبلاغيين يمثلون - بحق - أسبق المحاولات في دراسة اللغة، من تحويلية تشومسكي، بل يمكننا أن نقول: إن اطلاع تشومسكي على النحو العبري، والنحو العربي، مما ترجم منه عن طريق نحاة الأندلس، يجعل من الممكن أن نفترض تأثر تشومسكي، والمدرسة التحويلية بالدراسات اللغوية العربية القديمة⁽³¹⁾ ".

كل ذلك يحيلنا إلى أن ما أكدته عبد الرحمن الحاج صالح ثابت عضدته بحوث ودراسات المحدثين، وهذا بما لا يدعو إلى الشك والريبة " .⁽³²⁾

وفي سياق آخر يعيب خميس سعيد الملخ على عبد الرحمن الحاج صالح اقتصره على المنهج التوليدي التحويلي، وحصر النحو العربي فيه بقوله: " أنه من الأولى الإقلاع عن بحث مسائل التأثير والتأثير لقلة جدواها، والأولى عقد حوار مع كل المناهج الحديثة من غير حصر النحو العربي في منهج واحد بشرط ألا تكون هذه المناهج الحديثة معايير لتقويم النحو العربي بل أساليب استثناس".⁽³³⁾

والذي ينبغي التأكيد عليه أن عبد الرحمن الحاج صالح لم يحصر أبداً النحو العربي في منهج واحد، وهو المنهج التوليدي التحويلي، بل على العكس من ذلك، فإنه قد عقد مقارنة بين المنهجين البينيوي والتوليدي التحويلي، ووجد بأن هذا الأخير أقرب ما يكون إلى النحو العربي، يقول عبد الرحمن الحاج صالح: " والجدير بالملاحظة هو أن جميع البينيين، لكونهم لا يريدون أن يتجاوزوا الوصف فقد قصروا بحثهم، في الحقيقة، على محاولة اكتشاف الوحدات وتصنيفها، كما تنبه إلى ذلك تشومسكي، فكان دراسة اللغة كلها مقصورة على فك رموز النص

اللغوي، ويؤدي ذلك إلى العناية بدور التخاطب وحده وتجاهل أهم قطب في التخاطب وهو المتكلم. ولهذا حاول أصحاب النحو التوليدي التحويلي أن يعيدوا لسلوك المتكلم أهميته التي يستحقها، وخاصة محاولة التفسير لأهم ميزة تمتاز بها اللغة، وهو قدرة المتكلم على التصرف في بني اللغة للتعبير عن أغراضه باستعمال البنى والأوضاع المتعارف عليها فقط في وضع لغته، وبالتالي العبارات التي تنتمي إلى تلك اللغة هي وحدها.

وهذا هو الذي يسميه سيبويه بالمستقيم الحسن⁽³⁴⁾. وهذا يدلنا على أن عبد الرحمن الحاج صالح حاول الاستئناس بكل المناهج، ولكنه وجد في المنهج التوليدي التحويلي الإجابة على كثير من الأسئلة التي راودت الباحثين الذين كانوا يسعون إلى تيسير نحو اللغة العربية، والذي لم يجدوا صالتهم في المنهج البنيوي، فهذا أحد رواد الوصفية، وهو تمام حسان حدث له ما يشبه الانقلاب على مفاهيمه التي كان يصدق بها حينما اطلع سنة 1978 على المنهج التوليدي التحويلي بقوله: " يبدو أن النموذج التوليدي التحويلي يمكن أن يطبق على اللغة العربية، ويمكن للغة العربية أن يعاد وصفها ألسنياً من خلاله⁽³⁵⁾ ".

إن هذا ليثبت إثباتاً قطعياً بأن عبد الرحمن الحاج صالح مثله مثل غيره من اللسانيين العرب المحدثين رأى بأن المنهج التوليدي التحويلي يتلاقى كثيراً مع النحو العربي، وقد مثل لذلك بقوله: " إن نظرية العامل التي يطالب كثير من نخبة المعاصرين بإلغائها هي أقرب نظرية إلى الصواب، ولجأ إلى هذا المفهوم أيضاً تشومسكي Chomsky ... إن العامل مفهوم ذهني لتفسير ظاهرة لغوية هي علاقة كلمة بكلمة داخل الجملة في هذه العلاقة، ثم تصنيف الكلمات إلى عوامل ومعمولات، أو متأثرات، وعلى ذلك حين وجد سيبويه بعض الكلمات منصوبة، أو مرفوعة دون وجود عامل ظاهر في السياق كان لابد من افتراض عامل محذوف، أو مضمر، كما في أساليب النداء والقسم والاختصاص⁽³⁶⁾ ".

وفي حديثه عن الانفصال والابتداء يقول: "... والزيادة على الأصل هي نوع من التحويل على حد تعبير اللسانيات. فالاسم المفرد وما يمتثلته هو وحده يحددها هذا التحديد الإجرائي (تحديد فيه عمليات تحويلية). وتحدد في نفس الوقت كل المكونات التي تتألف منها هذه الوحدة (وسموها بعد سيبويه باللفظة)... وأما التفريع فهو نفس التحويل الذي أشرنا إليه قبل.

والفرق بين هذا التحويل مما يوجد عند البنيويين، فهو أن الوحدات الداخلة في اللفظة (الكلم) تتحدد بهذا التفريع (التحويل بزيادة ما يمكن زيادته دون أن تتجاوز حد اللفظة). فالتحويل هو الذي يحدد الوحدات في المدرسة الخليلية، ولا تحتاج إلى " المكونات القرية " الذي صاغه تشومسكي على شكل شجرة⁽³⁷⁾.

نلاحظ أن عبد الرحمن الحاج صالح لم يكن بعيداً عن الإقناع، فالبحت يذهب إلى أنه وجد تلاقياً بين النحو العربي القديم، وبين المنهج التوليدي التحويلي الذي أرسى دعائمه تشومسكي، وقد تراءى لنا كل ذلك حينما سقنا أمثلة من النظرية الخليلية الحديثة التي بين عبد الرحمن الحاج صالح بواسطتها بالأدلة القاطعة أصالة نظرية التراث النحوي العربي، " ولا سيما في المبادئ العقلية التي بنيت عليها⁽³⁸⁾ ".

بل إن البحث بسوقه لجملة من آراء الباحثين أكد بأن نوام تشومسكي رائد النظرية التوليدية التحويلية لم يكن بعيداً عن التأثير بنظرية النحو العربي التراثية.

وها هو دليل آخر نجده عند باحث قد طبقت مؤلفاته الآفاق يتساءل بعد أن أورد جملة من آراء الجرجاني في نظرية النظم، وجملة من انتقادات تشومسكي للبنويين والسلوكيين بقوله: " ما سرّ هذا التلاقي شبه التام بين رأي عبد القاهر في النظم؟ ثم ما يترتب عليه من بناء وترتيب وتعليق وبين رأي تشومسكي في البنية العميقة، وما يتولد عنها من بنيات سطحية؟ هل كان ذلك منهما مجرد توارد خواطر، أو كان تأثراً من ناحية تشومسكي بفكر عبد القاهر؟

وإذا كان ذلك تأثراً، فكيف وصل الأثر إلى تشومسكي مع اختلاف الدار والعصر واللغة والثقافة، ثم مع ما يصادفه التراث العربي والإسلامي في الغرب من تجاهل متعمد حيناً، ومن انتقاص وتهجم حيناً آخر، حتى لقد وصل الأمر إلى إنكار فضل العرب في حقل الدراسات اللغوية بنسبة التأثير إلى الهند في حقل الأصوات والصين في حقل المعجم واليونان في حقل النحو. ثم لم يبق للعرب إلا مقعد التلميذ من هذه الأمم.

وليس أحب أن أنسب إلى تشومسكي مهمة النقل عن عبد القاهر على الرغم من درجة القرب بين الفكرتين. ولكنني أشير فقط إلى بعض القرائن التي تدل على التأثير دون النقل. فالذي بلغني عن تشومسكي أن أباه من رجال الدين اليهود الذين يعرفون العربية معرفة جيدة، ويعرف أن نحو العبرية قد تمت صياغته لأول مرة في الأندلس الإسلامية على غرار نحو العربية.

ومن هنا لابد أن يكون له إلمام بكتب النحو العربي. وإذا كان الأمر كذلك لم يكن من الغريب أن يكون الابن المحب للاستطلاع العلمي قد سأل أباه أن يترجم له، أو أن يمكنه على نحو ما من معرفة بعض آراء النحاة العرب التي تأثر بها النحو العبري، أو أي شيء من هذا القبيل، ثم أن تكون فكرة النظم، كما قررها عبد القاهر، قد جرى ذكرها، أو الإشارة إليها.

وليس ببعيد أن تكون فكرة النظم مصدر الإيجاء بفكرة البنية العميقة، أي كانت الظروف التي صيرتها مصدراً للإيجاء والتأثر".⁽³⁹⁾ كل هذه التساءلات والإثباتات تدل بما لا يدعو إلى الشك أن تشومسكي رائد اللسانيات التوليدية التحويلية قد تأثر بالفعل بأنظار من نحو اللغة العربية.

وقد شدته بالفعل بحوث النحاة الأوائل أمثال الخليل وسيبويه والجرجاني، وما فكرة البنية العميقة إلا صدى لتأثره بفكرة النظم عند عبد القاهر الجرجاني. وكان عبد الرحمن الحاج صالح قد تتبع تاريخ علم اللسان من أقدم الإشارات التاريخية له حتى العصر الحديث، فوجد بأن تطور اللسانيات في أوروبا في القرون الوسطى بعد القرن السادس الميلادي حتى القرن السادس عشر وجد بأن الأوروبيين بدأوا يبحثون عن علل النحو في تفسير القواعد بتأثير الفلسفة، والمنطق، وقالوا بضرورة التقدير في النحو لتفسير الأبنية والتراكيب التي تعترضها بعض التحولات في سعة الكلام ونظمه مثل الحذف، والتقديم، والتأخير، وغيرها.⁽⁴⁰⁾ وهنا وصل إلى أن نخاة العربية أول من لجأ إلى التقدير.⁽⁴¹⁾

وقد خص عبد الرحمن الحاج صالح النحو العربي ومنطق أرسطو بدراسة خاصة ذهب من خلالها إلى أن المنطق الأرسطي لم يؤثر تأثيراً حقيقياً ملحوظاً على النحو العربي إلا في القرن الرابع الهجري.⁽⁴²⁾ ويثبت أحد المعاصرين بأن هذا التتبع التاريخي الموجز لعلم اللسان البشري حقق منه عبد الرحمن الحاج صالح

هدفين: التأريخ لتطور علم اللسان الحديث، وإثبات " أن النظرية النحو العرب عربة في جذورها وأصولها. فالتعليل النحوي نبع من اللغة العربية، ولم يتأثر بمقولات المنطق إلا في القرن الرابع الهجري، وتمثل أصوله النظرية دقة علمية في البحث والتفسير، وهذا ما سعى إليه في الطريقة الثانية التي سلكها للبرهنة على وجود نظرية نحوية عربية متقدمة علميا قادرة على تفسير اللغة العربية نحوًا وصرفًا". (43)

هذا التفسير الذي هو من نتاج النظرية التوليدية التحويلية لتشومسكي وجد عبد الرحمن الحاج صالح بأنه يلتقي بالتعليل النحوي الذي أرسى دعائمه النحاة الأوائل، ولا سيما الخليل وسيبويه. ولذلك يمكن استثمار ما توصلت إليه هذه المناهج التوليدية التحويلية في عمليتي تيسير النحو العربي على الناشئة.

الهوامش

- 1 - موسى عطا محمد، مناهج الدرس النحوي في العالم العربي في القرن العشرين، ص 228.
- 2 - يوسف الهليس، تطوير دراسة اللغة العربية، مقال في مجلة المعرفة، العدد 178، كانون الأول، 1976، ص 159 - 172.
- 3 - عبد الرحمن الحاج صالح، المدرسة الخليلية الحديثة والدراسات اللغوية الإنسانية، ندوة اليونيسكو حول اللسانيات وتطورها في الوطن العربي، الرباط، 1987، ص 373.
- 4 - أنظر خميس سعيد الملمخ، نظرية التعليل في النحو، ص 242.
- 5 - أنظر ميشال زكريا، الألسنة التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية، ص 7 - 71 وما بعدها.
- 6 - عبد الرحمن الحاج صالح، منطق النحو العربي، ص 271.
- 7 - عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج 1، ص 273.
- 8 - عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص 17 - 18.
- 9 - أنيس فريجة، تبسيط قواعد اللغة العربية على أسس جديدة، ص 4.
- 10 - محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 165.
- 11 - عبد الرحمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي، ص 29.
- 12 - إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، ص 18.
- 13 - تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 52.
- 14 - عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص 29 - 30.
- 15 - المرجع السابق، ص 18.
- 16 - المرجع نفسه، ص 28.
- 17 - المرجع نفسه، ص 28 - 29.
- 18 - عبد الرحمن حاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص 29.
- 19 - المرجع نفسه، ص 29 - 30.
- 20 - المرجع نفسه، ص 219.

- 21 - المرجع السابق، ص 215.
- 22 - عبد السلام المسدي، الفكر العربي والألسنية، بحث منشور ضمن أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية، العدد رقم 4، سنة 1981، ص 13.
- 23 - عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللسان، ص 215 - 216.
- 24 - حسن خميس سعيد الملقح، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، ص 250 - 251.
- 25 - الأجرومية، كتاب مختصر مشهور في النحو العربي، لابن الأجر، الذي عاش في القرن الثامن الهجري، ويقال: إن هذا الكتاب نقل إلى اللغة اللاتينية في القرن السادس عشر الميلادي.
- 26 - مازن الوعر، لقاء مع تشومسكي، مجلة اللسانيات، جامعة الجزائر، العدد السادس، سنة 1982، ص 72.
- 27 - حلمي خليل، نظرية تشومسكي اللغوية، تأليف جون ليونز، ص 13.
- 28 - فرانز روزنتال والأستاذ تشومسكي، في جامعة بنسلفانية، وهو واحد من المستشرقين الذين كانوا يعرفون اللغة العربية وآدابها، من أهم آثاره: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، وقد نقله إلى العربية أنيس فريجة، عام 1963، وله دراسات حول أساليب التعليم في الإسلام.
- 29 - حلمي خليل، نظرية تشومسكي اللغوية، ص 13.
- 30 - بوقرة نعمان، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، ص 145.
- 31 - رشيد عبد الرحمن العبيدي، العربية والبحث اللغوي المعاصر، ص 218.
- 32 - حسن خميس سعيد الملقح، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، ص 251.
- 33 - المرجع السابق، ص 251.
- 34 - عبد الرحمن حاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج 2، ص 42.
- 35 - تمام حسان، إعادة وصف اللغة العربية ألسنيًا، ص 184.
- 36 - تواتي بن تواتي، المدارس اللسانية في العصر الحديث ومناهجها في البحث، ص 109 - 116.
- 37 - المرجع نفسه، ص 99.
- 38 - عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج 1، ص 213.
- 39 - تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، ج 2، ص 343.
- 40 - عبد الرحمن الحاج صالح، مدخل إلى عالم اللسان، ج 2، ص 27.
- 41 - المرجع نفسه، ج 2، ص 59.
- 42 - عبد الرحمن الحاج صالح، النحو العربي ومنطق آرسطو، ص 67 - 86.
- 43 - حسن خميس سعيد الملقح، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، ص 249.

حق الإنسان في بيئة نظيفة في الشريعة الإسلامية

د. بوبكر خلف

جامعة الوادي

ملخص :

حقوق الإنسان عامة ، وحقه في العيش في بيئة نظيفة ، عرفت الشريعة الإسلامية منذ ما يزيد عن 14 قرنا . تجلى ذلك في العديد من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي نصت على وجوب الحفاظ على البيئة الترابية والمائية والهوائية وكذلك النباتية والحيوانية ، وحتى البيئة المعنوية وفق القاعدة الشرعية الأصلية ، لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، والتي يضمنها في الواقع التطبيقي مبدأ بالغ الأهمية وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينهض به كل أعضاء المجتمع أفراد ، جماعات و جمعيات . هذا الاعتناء بالبيئة بمختلف أبعادها سوف ينعكس لا محالة على حياة الإنسان الدنيوية والأخروية ، الأولى بعيشه في وسط صحي مادي ومعنوي ، والثانية بالفوز برضوان الله والجنة .

Summary:

Humain rights in general , and his right of living in appropriate environment , Islamic religion defiend it since 14 centries ago , we can deduce that from a lot of quranic verses that stated the obligatory of environment preserving whether earthen ,water and aerobic .also vegetable ,animalism and even morale environment, according to the Islamic concept : لا ضرر ولا ضرار في " الإسلام " Which garantees it in the real life , a very important principle , that is ordering on doing good and preventing wickedness , which rised all the members of the society , that care about environment with its deffirent dimensions will effect without a doubt the after life firstly by living in a healthy environment morally and physically , secondly by gaining the satisfaction of god "Allah" and his paradise .

مقدمة :

في الوقت الحاضر تم تصنيف مختلف حقوق الإنسان إلى عدة تصنيفات : منها السياسية والمدنية " الجيل الأول " ومنها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية " الجيل الثاني " ومنها التضامنية التي لا يمكن ممارستها إلا بشكل جماعي الجماعية " الجيل الثالث " ، التي يتفرع عنها حق الإنسان في بيئة نظيفة ، ولقد عرفت الشريعة الإسلامية هذه الحقوق بما فيها هذا الأخير ونادت إلى ترقية بل أوجدت نظاما لحمايتها ومعاقة المخل بها منذ ما يزيد عن أربعة عشر قرنا ، وهو من أهم الحقوق التي أقرتها الشريعة الإسلامية لأنه من خلال تحقيقه تتحقق مقاصد الشرع الخمسة و هي الدين والنفس والعرض والعقل والمال ، هذا إضافة إلى الحفاظ على البشرية من الانقراض على شاكلة بعض الأنواع الحيوانية والنباتية التي لم تعد توجد إلا في المتاحف وبعض المحميات ، وهذا انطلاقا من حق الكرامة الإنسانية و الاستخلاف في الأرض ، حيث أنه بصلاح البيئة يصلح الإنسان و يصلح عقله الفاعل في البيئة التي يعيش فيها ، والذي هو مناط التكليف والإبداع ، ويصلح عمله الذي يؤثر به فيها فيجعلها بيئة سليمة صحية أو يجعلها بيئة ملوثة مضرّة تبعا لما يحدثه فيها من نشاطات ، لأن سلامة البيئة بكل أبعادها : الطبيعية ، والمعنوية هي حق للإنسان .

وعليه فما موقف الشريعة الإسلامية من حق الإنسان في بيئة نظيفة ؟ وهل وصل من الرقي والازدهار إلى الدرجة التي عرفتها القوانين والتطبيقات المعاصرة ؟

للإجابة على هذه الإشكالات اعتمدنا على المنهج التحليلي لدراسة مقومات هذا الحق في مبادئ الشريعة الإسلامية المستمدة من الآيات الشريفة والأحاديث النبوية ، بالإضافة إلى الواقع المعيش ، في المطالب التالية :

المطلب الأول : مفهوم حق الإنسان في بيئة نظيفة:

ليتضح حق الإنسان في بيئة نظيفة نورد بعض التعريفات الفقهية له و بعض الخصائص التي يتميز بها ، في الفرعين التاليين :

الفرع الأول : تعريف حق الإنسان في بيئة نظيفة :

تعددت التعريفات اللغوية بحسب المعاني المختلفة للمفردات ، كما تنوعت التعريفات الاصطلاحية بحسب وجهات النظر الفقهية وذلك ما يتبين فيما يلي ،

أولا : تعريف الحق :

لغة : هو اسم من أسماء الله الحسنى ، لقوله عز وجل : " ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق " (1) ، ويعني نقيض الباطل لقوله تعالى : ليحق الحق ويطل الباطل " (2) ، كما يدل على الثبوت ، لقوله عز وجل : " قال الذين حق عليهم ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا " (3) ، وأيضا يرد بمعنى النصيب ، لقوله تعالى : " وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم " (4) ، وأخيرا بمعنى الوجوب ، لقوله عز من قائل : " لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون " (5) .

اصطلاحا : في الفقه الإسلامي عرفه القرافي بقوله : " حق العبد مصالحه " ، و عرفه التفتازاني بأنه : " ما تعلق به نفع عام أو مصلحة عامة " (6) ، ويمكن تحديد الحق عموما بأنه الملكية بأنواعها ، (7) .

أما في الفقه القانوني فلم تتعد التعريفات عن ذلك إذ يعرفه البعض بأنه مصلحة مادية أو معنوية محددة يحميها القانون (8) .

و يعرفه البعض الآخر بأنه : ما يخوله القانون لصاحبه من سلطة لإشباع مصلحته أو لإلزام غيره للقيام بعمل أو واجب ما (9) .

إذن كل حق يقابله واجب ، فحق شخص ما على شيء ما يقابله واجب على سائر الأشخاص احترام هذا الحق وعدم الاعتداء بأي شكل على ذلك الحق ، وفي مجال البيئة هنا نقول : حق الإنسان في بيئة سليمة هو واجب على كل بني البشر الحفاظ عليها ، أو نقول تنتهي حرية البعض في استغلال البيئة عندما تبتدئ حرية الآخرين سواء البشرية الحاضرين أو الأجيال القادمة .

ثانيا : تعريف الإنسان :

لغة : تعني الظهور عكس الخفاء خلافا للجن الغير مرئي ، كما تعني الأنس ، السكون إلى الشيء وإزالة الوحشة (10) ، وأيضا تعني النسيان ، فمما روي عن ابن عباس أنه سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد الله إليه فنسي ، إشارة لقوله تعالى : " ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما " (11) .

اصطلاحاً : هو الكائن الحي المفكر الأكثر تطوراً من الناحية العقلية والعاطفية ، والإسلام ينظر إليه بالتبجيل والتكريم لقوله عز وجل : " ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً " (12) ، وليس مجرد حيوان ناطق بل يتمتع بروح سماوية ، جعله الله خليفة في الأرض ليعبده فيها وليعمرها وحمله أمانة التكليف ومسؤولية رعايتها ، ولقد صور رسول الله صلى الله عليه وسلم مكانة الإنسان السامية في هذا الوجود لما يفعل الخير ، فقال : " لما خلق الله الأرض جعلت تميد وتتكفأ فأرسلها بالجبال فاستقرت ، فتعجب الملائكة من شدة الجبال ، فقالت : يا ربنا هل خلقت خلقاً أشد من الجبال ؟ قال : نعم ، الحديد ، قالوا: فهل خلقت خلقاً أشد من الحديد ؟ قال : نعم ، النار ، قالوا: هل خلقت خلقاً أشد من النار ؟ قال : نعم ، الماء ، قالوا: فهل خلقت خلقاً أشد من الماء ؟ قال : نعم ، الريح ، قالوا: هل خلقت خلقاً أشد من الريح ؟ قال : نعم ، ابن آدم ، إذا تصدق صدقة يمينه فأخفاها عن شماله " رواه الترمذي (13) ومن ضمن التكليف الحفاظ على البيئة أو الوسط الذي يعيش فيه ، فإن أحسن الاستخلاف عاش حياة طيبة وكانت له العاقبة الحسنى وإن كان العكس رجع عليه سعيه بالضرر وعاش عيشة ضنكا .

ثالثاً : تعريف البيئة :

لغة: مشتقة من فعل بَوَأَ بَوَأَ مَبَوَأً ، وهي المنزل أو المقام لقوله تعالى : " ولقد بوأنا بني إسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات " (14) ، وقوله : " والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم " (15) . اصطلاحاً : الأرض وما عليها وما في باطنها وما حولها ، التي خلقها الله تعالى بدقة وتوازن ، لقوله تعالى " وخلق كل شيء فقدره تقديراً " (16) والتي تصلح للحياة بالنسبة للكائنات الحية ، وتنقسم البيئة إلى قسمين: البيئة الطبيعية: وهي كل ما يحيط بالإنسان من الهواء والماء والتربة وما تحتويه من كائنات حية أخرى كالنباتات والحيوانات ، أو هي الوسط الملائم لبقاء واستمرار الحياة على كوكب الأرض . البيئة الصناعية : وهي التي ابتدعها الإنسان كالمنشآت المدنية والمباني والسدود والآلات ووسائل النقل (17) ، زيادة على الأنماط السلوكية الاجتماعية والثقافية التي تنظم علاقات الناس . فالبيئة تضم المجال الطبيعي الذي خلقه الله عز وجل ليكون وعاء يحوي هذا الإنسان المستخلف وما يحتاجه في معيشته من نبات وحيوان ، والمجال الاصطناعي الذي ابتكره الإنسان ليساعده على حاجيات الحياة ، والإضرار بالبيئة لا يتأتى عادة إلا مما أنشأه الإنسان .

ومنه فحق الإنسان في بيئة نظيفة هو حقه في بيئة نقية متكاملة العناصر متوازنة المقادير ، أو هو الحق في أن يعيش في بيئة نظيفة من المفسدات المادية خالية من التلوث ، سليمة من الأوبئة الأخلاقية تمكنه من بناء ذاته مادياً ومعنوياً . وعلى المجتمع والدولة أن يوفر له هذا الحق ، وكل ما يصدر من قوانين بيئية وكل ما يتخذ من تدابير من أجل صيانتها إنما هو لحماية الإنسان وتوفير وسط صحي وملائم لحياته واستقراره وازدهاره .

الفرع الثاني : مميزات حق الإنسان في بيئة نظيفة :

مما سبق من تعريفات يمكن أن نستشف للحق المذكور خصائص أهمها :

أولاً: أنه حق تضامني: أي يحتاج إلى تضافر جميع الجهود على المستويين الفردي والجماعي، الدولي والوطني، المحلي والشخصي لحمايته واحترامه، لقوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان" (18). وذلك انطلاقاً من أن البيئة هي كل لا يتجزأ، وأن ملوثاتها لا تعترف بالحدود الطبيعية أو السياسية أو الجمركية بين الدول والمجتمعات، يقول تعالى: "واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن شديد العقاب" (19)، ثم إن لهم مصلحة مشتركة في النهوض بحماية البيئة، كغرس الأشجار وتنظيف المحيط والمساهمة في إنقاص الانبعاث الحراري والقيام بحملات تحسيسية وجمع التبرعات، وتطوير النظم والتدابير الكفيلة بتحقيق كل ذلك.

ثانياً: كونه حق أساسي: وهو ما أكدته الشريعة الإسلامية لقوله تعالى "يا قوم أعبدوا الله وارجوا اليوم الآخر ولا تعثوا في الأرض مفسدين" (20)، وقوله: "وافعلوا الخير لعلكم تفلحون" (21).

في القانون الوضعي عندما استفحل الحال على البيئة اتجه المجتمع الدولي شعوراً منه بهذا الخطر إلى أن للإنسان الحق في بيئة سليمة، وأن هذا الحق من حقوقه الأساسية، أسوة بحقه في الحياة (22)، وهو ما أكدته عدة اتفاقيات منها: المبدأ الأول من المبادئ الصادرة عن المؤتمر العالمي للبيئة الإنسانية في ستوكهولم المنعقد في شهر جوان 1972: "إن للإنسان حق أساسي في الحرية والمساواة وفي ظروف عيش مناسبة تسمح بحياة كريمة وبرفاهية، وهو يتحمل كامل المسؤولية في حماية وتحسين البيئة من أجل الأجيال الحاضرة والمستقبلية" (23).

ثالثاً: هو حق دائم: لا يخص الأجيال الحاضرة وحدها بل الأجيال المقبلة أيضاً، وذلك ينبعنا إلى الواجب نحو البيئة بحفظها وحمايتها للأجيال المقبلة، ومن واجب كل جيل على الجيل الذي يليه أن يورثه بيئة سليمة، وهذا ينبثق من الأمانة والمسؤولية التي حملها الإنسان عبر أجياله المتعاقبة على مر تاريخه وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها يقول عز وجل: "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقنا منها وحملها الإنسان إنه كان ظلماً جهولاً" (24).

رابعاً: هو دعامة للتنمية المستدامة: ففي أي بلد التنمية تهدف إلى رفاهية الشعوب وتستند في ذلك على وجوب حماية البيئة التي توفر الموارد الطبيعية والخدمات التي تعتمد عليها برامج التنمية (25)، وهذا دأب توجيه الشريعة الإسلامية في استعمال الثروات الطبيعية في حدود المعقول ودون إسراف يقول تعالى: "وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين" (26)، وحث الخليفة أبو بكر الصديق الجيش قبل توجهه لفتح الشام سنة 12 هجرية على عدم ذبح الحيوان إلا لمأكلة وعدم قطع الشجر إلا لمنفعة، فقال: "يا أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني، لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة" (27)، وقد كان هذا التوجيه الحكيم في زمن الحرب ففي زمن السلم أولى.

المطلب الثاني : أبعاد البيئة السليمة :

للبيئة مجالان متميزان : المجال الطبيعي ومكوناته وهو من صنع البارئ عز وجل وليس للإنسان من دخل فيه إلا من حيث استغلاله وحسن الاستخلاف فيه وعدم تلويثه ، والمجال التنظيمي وللإنسان دور في إرسائه وترقيته وليؤتي ثماره النافعة لا بد أن يكون في إطار أحكام الكتاب والسنة ، ذلك ما سيتبين في الفرعين التاليين :

الفرع الأول : المجال الطبيعي :

وله أبعاد فرعية : ماء وهواء وتراب :

أولا : الماء : هو سائل عديم اللون والطعم والرائحة ومن أكثر المواد توفرا على سطح الكرة الأرضية وفي باطنها ، وهو أصل الحياة يقول تعالى : " وجعلنا من الماء كل شيء حي " (28) ، ويقول : " ويتزل من السماء ماء فيحي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون " (29) ، وأيضا هو مادة ضرورية لحياة النبات والحيوان والإنسان سواء كان للشرب أو النظافة أو تلطيف الجو أو الطهارة للعبادة لقوله عز وجل : " وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء " (30) ، وقوله أيضا : " وأنزلنا من السماء ماء طهورا لنحيي به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا أنعاما وأناسي كثيرا " (31) ، كما أن الماء في حد ذاته هو بيئة تعيش فيها مخلوقات أخرى (32) ، ويستعمل في الملاحة لنقل البضائع والمسافرين فالبهار والأودية والبحيرات مسخرة للإنسان بمائها وكائناتها حيث يقول تعالى : " وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه و لتبتغوا من فضله و لعلمكم تشكرون " (33) ، وبما أن حق الانتفاع بالماء حق للجميع فالمحافظة على سلامته واجب على الجميع حيث يقول تعالى : " ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر " (34) ، ويقول صلى الله عليه وسلم : " المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكأ والنار " (35) ، كما نهي عليه الصلاة والسلام عن تلويث الماء الراكد في قوله : " لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه " (35) و يقاس على ذلك جميع أنواع النفايات التي تلقى سواء على اليابسة أو في المياه أو تحرق في الهواء (36) .

ثانيا:الهواء : يتكون من مجموعة غازات تشكل المجال الجوي المحيط بالأرض (37) ولما كان أساسيا لحياة الإنسان والحيوان والنبات حيث أنه لا يمكن الاستغناء عنه في التنفس لمدة دقائق و به قوام الحياة لجميع الكائنات ، جعل سبحانه النباتات تقوم بعملية التمثيل الضوئي وهو أن تقوم باستهلاك ثاني أكسيد الكربون (CO2) وتطلق الأوكسجين (O) نهارا وفي الليل العكس، وما ذلك إلا لتنقية الهواء من ثاني أكسيد الكربون، الذي يؤدي إلى قتل الإنسان والحيوان و يرفع من درجة الحرارة المتسببة في اتساع ثقب طبقة الأوزون ، مما يؤدي إلى ذوبان الجليد في المحيطات المتجمدة ومن ثم يرتفع منسوب المد مما يهدد بغمر الجزر والشواطئ بل والمدن في كثير من أنحاء العالم (38) .

ولتجنب ذلك : حث صلى الله عليه وسلم على غرس الأشجار حيث يقول: "إذا قامت الساعة و في يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها " (39)، وقال حاثا على زراعة الأرض وغرسها : " ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة " (40) ، كما أن النبات يعطي منظرا جميلا مصداقا لقوله تعالى " فأنبثنا به حدائق ذات بحة " (41) ، كما أن النبي صلى الله

عليه وسلم نهي من أكل أكلة ريجها كريمة أن يصلي مع المصلين في المسجد ، حيث يقول : " من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدا " (42) ، هذا عن أكلة ريجها كريمة أيضا فماذا يقال الآن عما تطلقه الأسطبلات والسيارات والمصانع وحرق الغابات من غازات ضارة .

ثالثا : التراب : وهو جزء الأرض السطحي ، يضم التربة والمعادن والجبال وما استحدثه الإنسان من مباني ومنشآت ومرافق كالمساكن والمصانع ووسائل النقل ، وعلاقة الإنسان بالأرض وطيدة لأنه مخلوق من ترابها ومستعمر فيها لقوله تعالى : " هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها " (43) ، وهي وما فيها من جمادات ونباتات وحيوانات مسخرة منه عز وجل للإنسان يقول تعالى : " وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون " (44) و يعد تلوثها عبارة عن دخول أجسام غريبة فيها ، ينتج عنها تغير في التركيبة الكيميائية و الفيزيائية وغالبا ما ينتج ذلك عن استخدام المبيدات والأسمدة ، وهطول الأمطار الحمضية وإلقاء مخلفات الإنسان والحيوان ومياه الصرف الصحي في التربة دون معالجة ، مما يؤدي إلى كثير من المشاكل الصحية والبيئية وكذا إلقاء نفايات المصانع ومخلفات تكرير البترول ، والنفايات النووية لذلك فقد نهي الشارع عن تلويث البيئة الترابية وحث على تنقيتها فقال صلى الله عليه وسلم : " إن الله نظيف يحب النظافة ... فنظفوا أفئيتكم ولا تشبهوا باليهود " رواه الترمذي (45) .

الفرع الثاني : المجال التنظيمي:

ويظهر في الأبعاد التالية :

أولا : البعد السياسي: بما أن الأمن في الأوطان من أكبر النعم لقوله عز وجل : " فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف " (46)، ولا يكون إلا بسلامة البيئة السياسية ، فقد نادى الإسلام بحرية الاعتقاد لقوله تعالى : " لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي " (47)، و بالشورى في كل الأمور بما فيها شؤون الحكم لقوله عز من قائل : " وأمرهم شورى بينهم " (48) ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : "الدين النصيحة قيل : لمن يا رسول الله؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم " ، فالمشاركة بالرأي مكفولة بحكم الشورى القائم على توجيهات الإسلام وهدية وعلى الحكام واجب الأخذ بهذه الشورى (49) .

ثانيا: البعد الاقتصادي: حرص الإسلام كذلك على تحقيق الأمن الاقتصادي من خلال : العمل واستغلال نعم الله المبتوثة ، وهو ما يعبر عنه الاقتصاديون باستغلال "الموارد" فكلما توسعت دائرة العمل توسعت دائرة الإنتاج ، مصداقا لقوله تعالى : " هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور " (50) وقوله : " وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين " (51) ، و أيضا قوله تعالى في الدعوة لاستغلال الموارد : " هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسميمون، ينبت لكم به الزرع و الزيتون والنخيل و الأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون ، وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه و لتبتغوا من فضله ولعلكم

تشكرون ، وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم و أنهارا وسبيلا لعلكم تهتدون ، وعلامات وبالنجم هم يهتدون" (52) .

ثالثا : البعد الاجتماعي: للمحافظة على صحة الإنسان العقلية والجسمية و تحقيق بيئة اجتماعية سليمة فقد دعى الإسلام إلى الإيمان الذي يمنح أمنا نفسيا وطمأنينة عقلية ، لقوله تعالى "الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون" (53) ، كما رغب في العلم حيث قال تعالى " اقرأ بسم ربك الذي خلق" (54) ، وحث على سلامة البيئة من الضوضاء والصخب ، قال تعالى: "واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير " (55) ، فإذا كان قد أمر بغض الصوت وهو مهما بلغ من الجهر والإزعاج لا يرقى إلى ما يحدثه ضجيج الآلات ، فمن باب أولى أن يأمر بغض كل الأصوات العالية التي تؤدي إلى إزعاج الإنسان وتفكيره مما يؤثر عليه سلبا من الناحية النفسية و العضوية فتؤدي إلى نقص نشاطه وبالتالي تدني الإنتاجية .

المطلب الثالث : ضمانات ممارسة حق الإنسان في بيئة نظيفة :

استخلف الله الإنسان في الأرض وكرمه وسخر له كل هذا الكون ، وعليه فأصبح لا يليق بهذه المتزلة إلا البيئة النظيفة الطاهرة ، وقد حرص الإسلام على المحافظة على البيئة بمختلف أبعادها وبين الضمانات التي تكفل حماية حق الإنسان في البيئة النظيفة، سيتجلى ذلك أكثر في الفرعين التاليين :

الفرع الأول : عدم الإفساد في الأرض ، (تلويث البيئة) ويظهر في التدابير الموالية :

أولا : العقلانية وعدم التبذير : البيئة هي ملك لله تعالى ، خلقها لحكمة يقول سبحانه وتعالى: " ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل وأجل مسمى والذين كفروا عما أنذروا معرضون " (56) ، والإنسان مستخلف في إدارتها وتنميتها لصالحه ولصالح من سيخلفه لأن الله لم يخلق عبثا يقول عز وجل : " أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون " (57) ، ومن ضمن مقتضيات هذا الاستخلاف الكشف عن الكنوز الطبيعية و القوانين التي تحكمها ، والحفاظ على الثروات الطبيعية واستغلالها بعقلانية وعدم تبذيرها واستنزافها(58) ، وبالتالي فهو ملزم بحدود الشريعة الإسلامية في ذلك ، فعليه الإحسان وعدم الإسراف في استهلاكها أو الإفساد فيها كالقضاء على المساحات الخضراء ، الذي يؤدي بدوره إلى التصحر وهذا إلى انقراض أنواع بعض النباتات والحيوانات وأخيرا يتضرر الإنسان نفسه .

ثانيا : عدم الإضرار بالبيئة : انطلاقا من قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام " (59) ، فالنص يوجب منع الضرر مطلقا ، ويشمل دفعه قبل الوقوع فيه بطرق الوقاية الممكنة ، ورفعته بعد الوقوع بما يمكن من التدابير التي تزيل آثاره وتمنع تكراره ، وعدم مقابلة ضرر بضرر آخر لأن ذلك سيفتح باب الفساد ، وهذا النص يعد قاعدة من أهم القواعد الكلية الأصلية التي تدعو إلى حماية البيئة والحفاظ عليها ، فتمنع النشاطات والأعمال التي تلحق أضرارا بالآخرين أو بالبيئة التي تحتويهم حتى ولو كانت هذه النشاطات تدر أرباحا وفيرة للأشخاص الذين يمارسونها ، كإنشاء مصانع أو مقالع حجارة تفرز أدخنة أو روائح كريهة تضر بالساكين بجوارها وغيرهم .

ثالثا : عدم الإخلال بالتوازن الإيكولوجي ، بالحفاظ على الكائنات الحية سواء النباتية أو الحيوانية لقوله عز وجل: " وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد " (60) ، فحقن الحيوانات بالمواد الكيميائية الضارة بصحتها حتى ولو كان في الظاهر مؤدي إلى نموها السريع ، والمبالغة في رش النباتات "بالأدوية الكيميائية" التي تؤثر على سلامتها هو بصريح النص القرآني فساد في الأرض والله لا يحب المفسدين ، ناهيك عن أنه يسبب أضرارا بالغة الخطورة على صحة الإنسان نفسه (61) .

رابعا : توحى النظافة : سواء للبيئة الترابية أو المائية أو الهوائية ، لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو داود : " اتقوا الملاعن الثلاث ، البراز في الموارد ، وقارعة الطريق والظل " ، وقال فيما رواه البيهقي : " من سل سخيمته على طريق من طرق المسلمين فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين " (62) ، ناهيك أنه أسلوب غير حضاري لا يتفق مع تعاليم الإسلام الخالدة ويقاس على ذلك جميع ملوثات التربة والمياه والهواء .

وكذلك التزام نظافة الثياب لقوله تعالى: " وثيابك فطهر " (63) ، والجسم ، لحته صلى الله عليه وسلم على الاغتسال والتطيب فقال : " اغتسلوا يوم الجمعة واغسلوا رؤوسكم وإن لم تكونوا جنبا وأصيبوا من الطيب " ، وحدد مدة زمنية يتعاهد فيها المسلم نظافة جسمه يقول عليه الصلاة والسلام : " غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم " (64).

كما ربط الحق سبحانه بين التوبة و التطهير ، إذ أن الذنوب والمعاصي والمخالفات تؤدي إلى التلوث المعنوي ، السمعي والبصري والعقلي قال تعالى : " إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين " (65) .

الفرع الثاني : إحياء مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو يجسد سلوكيات إيجابية فردية ومجتمعية أهلية ونظامية تعد صمام الأمان للحفاظ عن النظام العام داخل المجتمع ، ما سيتبين أدناه :

أولا : حماية الحقوق : وهو أمر واجب على جماعة المسلمين فهو وسيلة من وسائل حراسة المجتمع من اعتداء الأفراد والجماعات على بعضهم البعض (66) ، ومصدق ذلك قوله تعالى : " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " (67) ، فإذا قام به بعضهم ولم يأتمر ولم ينته البعض الآخر فإن الله ينجي القائمين به ويهلك الآخرين ، لقوله عز وجل : " أنجين الذين ينهون عن سوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس بما كانوا يفسقون " (68) ، وإذا لم يضطلعوا كلهم بهذه المهمة فإن الله يسلط بعضهم على بعضهم لقوله صلى الله عليه وسلم : " لتأمرن بالمعروف ولتنهعن عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم " وقوله : " مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا الماء مروا على من فوقهم ، فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا ، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا " (69).

ثانيا : تفعيل النظام الرقابي — العقابي على مخالفات نظام البيئة ، أو ما يعرف في الشريعة الإسلامية بنظام الحسبة وهي وظيفة يقوم صاحبها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تقابل تقريرا في وقتنا الحالي وظيفة الضبطية الإدارية

ومفتشي الأسعار والجودة والصحة وبعض صلاحيات الشرطة ، وهي وظيفة أساسية لاستقرار المجتمع وللحفاظ على البيئة المعنوية وهي الأمر بالأخلاق الفاضلة والبيئة الاقتصادية بالنهاي عن الغش في المبيعات والحفاظ على المرافق العامة ، بالإضافة إلى حماية البيئة الطبيعية ، كما يدخل في مفهومها تحديد و توقيع العقوبة المناسبة على المخالف ، وللمحتسب كامل السلطة التقديرية في ذلك (70) .

خاتمة :

إذا كان حق الإنسان في بيئة نظيفة لم يظهر في القوانين الوضعية الدولية أو الوطنية إلا في العقود الأخيرة ، و كرد فعل على مظاهر الظلم البيئي وغياب العدالة البيئية وأساليب التنمية غير المتوازنة ، فإن الشريعة الإسلامية قد أقرته ونفذته منذ نشأة الدولة الإسلامية ، لأنها تهدف إلى كرامة الإنسان وحماية حقوقه وحرياته .

في واقعنا المعيشي لتكريس حق الإنسان في بيئة نظيفة نهيب بالمشرعين في مختلف الأقطار الإسلامية تقنين هذا الحق على ضوء الشريعة الإسلامية وتضمينه الدساتير والتشريعات الداخلية الواجبة التطبيق ، مع بذل الجهد لإيجاد صيغة توافق مع المواثيق والاتفاقيات الدولية ، وهذا لتحقيق العدل ما بين الأجيال المتعاقبة .

كما لابد من توعية الأفراد والجماعات بأنه حق تضامني ليتعاون الجميع على إرسائه واقعيا ، وفقا لأحكام الشريعة المنوه بها أعلاه ، مع تفعيل نظام جزائي صارم ضد كل من يمس بسلامة البيئة ، مع مراعاة الظروف الواقعية .

وجزاؤهم بطبيعة الحال هو حياة طيبة في بيئة صحية ماديا ومعنويا ، وتنمية مستدامة ،

أما إذا لم يحترموا هذه التعاليم فإن مصيرهم هو العقاب الدنيوي ، لقوله تعالى : " ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون " (71) ، بالإضافة إلى الجزاء الأخروي لقوله عز وجل : " تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين " (72) .

الهوامش :

- 1 — سورة الأنعام ، الآية : 63 .
- 2 — سورة الأنفال ، الآية : 8 .
- 3 — سورة القصص ، الآية : 63 .
- 4 — سورة المعارج ، الآيات : 24 ، 25 .
- 5 — سورة يس ، الآية : 6 .
- 6 — محمد رأفت عثمان ، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام ، دار الفكر ، بيروت ، د ت ، ص : 12 وما بعدها
- 7 — جابر إبراهيم الراوي ، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية ، دار وائل ، عمان ، الأردن ، 1999 ، ص : 243 .
- 8 — إسحاق إبراهيم منصور ، نظريتنا القانون والحق ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1993 ، ص : 209 .
- 9 — إبراهيم النجار وآخرون ، القاموس القانوني ، فرنسي عربي ، مكتبة لبنان ، لبنان ، 1983 ، ص : 109 .
- 10 — إبراهيم أنيس وآخرون ، المعجم الوسيط ، ج 1 و 2 . بدون دار الطباعة ، القاهرة ، 1972 ، ص : 50 .
- 11 — سورة طه ، الآية : 115 .
- 12 — سورة الإسراء ، الآية : 70 .

- 13 — محمد الغزالي ، خلق المسلم ، دار القلم ، دمشق . 2007 ، ص : 104 .
- 14 — سورة يونس ، الآية : 93 .
- 15 — سورة الحشر ، الآية : 9 .
- 16 — سورة الفرقان ، الآية : 2 .
- 17 — إبراهيم المنعمة، حماية البيئة في الشريعة الإسلامية، مقال في مجلة بيئتنا ، الصادرة عن الهيئة العامة للبيئة ، بدون دار نشر ، الكويت ، العدد : 83، د ت ، ص: 1.
- 18 — سورة المائدة ، الآية : 2 .
- 19 — سورة الأنفال ، الآية : 25 .
- 20 — سورة العنكبوت ، الآية: 36 .
- 21 — سورة الحج ، الآية: 77 .
- 22 — ماس أحمد سانتوسا ، الحق في بيئة صحية ، دائرة الحقوق ، بدون بلد النشر، 2002 ، ص: 296.
- 23 — علي بن علي مراح ، المسؤولية الدولية عن التلوث عبر الحدود ، أطروحة دكتوراه في القانون العام ، كلية الحقوق ، جامعة الجزائر ، الجزائر ، 2007 ص : 48 .
- 24 — سورة الأحزاب ، الآية: 72 .
- 25 — أحمد حجاج ، حقوق الإنسان والبيئة، بدون دار نشر ، مصر ، 2008 ، ص 4 .
- 26 — سورة الأعراف ، الآية : 31.
- 27 — عبد اللطيف بن سعيد الغامدي ، حقوق الإنسان في الإسلام ، بدون دار نشر، الرياض ، 2000 ، ص: 120 .
- 28 — سورة الأنبياء ، الآية : 30 .
- 29 — سورة الروم ، الآية : 24 .
- 30 — سورة الأنعام ، الآية : 99 .
- 31 — سورة الفرقان ، الآيات : 48 ، 49 .
- 32 — يقال في المثل : يوجد في البحر ما يوجد في البر وأكثر .
- 33 — سورة النحل ، الآية : 14 .
- 34 — سورة القمر ، الآية : 28 .
- 35 — حمود حميلي ، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية ، الجزائر ، 1995 ، ص : 227 .
- 36 — الإمام مسلم ، صحيح مسلم ، الجزء الأول ، دار الفكر ، بدون بلد النشر، د ت ، ص: 133 .
- 37 — عبد اللطيف بن سعيد الغامدي ، المرجع السابق ، ص: 120 .
- 38 — وتشكل من 78% من النتروجين ، و 21% من الأكسجين و 1 إلى 3 % من بخار الماء و 0,3% من أكسيد الكربون ، إضافة إلى غازات أخرى بنسب ضئيلة كالأزوت والنيون والهليوم والميثان والأمونيا .
- 39 — رواه أحمد في مسنده ، والبخاري في الأدب المفرد .
- 40 — مصطفى محمد عمارة ، جواهر البخاري وشرح القسطلاني ، بدون دار النشر ، د ت ، ص : 272 .
- 41 — سورة النمل ، الآية : 60.
- 42 — مصطفى محمد عمارة ، جواهر البخاري وشرح القسطلاني ، المرجع السابق ، ص : 453 .

- 43 — سورة هود ، الآية : 61 .
- 44 — سورة الجاثية، الآية : 13 .
- 45 — محمد الغزالي ، المرجع السابق، ص : 159 .
- 46 — سورة قريش، الآيات : 3 و 4 .
- 47 — سورة البقرة ، الآية : 256 .
- 48 — سورة الشورى ، الآية : 38 .
- 49 — عبد الله بن عبد المحسن التركي، حقوق الإنسان في الإسلام ، بدون دار النشر ، السعودية ، بدون تاريخ ، ص: 39 .
- 50 — سورة الملك ، الآية : 15 .
- 51 — سورة فصلت ، الآية : 10 .
- 52 — .سورة النحل ، من الآية :10 إلى الآية : 16 .
- 53 — سورة الأنعام، الآية : 82 .
- 54 — سورة العلق ، الآية : 1 .
- 55 — سورة لقمان ، الآية : 19 .
- 56 — سورة الاحقاف ، الآية : 3 .
- 57 — سورة المومنون ، الآية : 115 .
- 58 — عمر التومي الشيباني ، مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، ط 1 ، ليبيا ، 1987 ، ص : 260 وما بعدها .
- 59 — حمود حنبلي ، المرجع السابق ، ص : 249 .
- 60 — سورة البقرة ، الآية : 205 .
- 61 — الدليل على ذلك هو زيادة حالات الأمراض المستعصية كالسرطان والأورام الخبيثة نتيجة فقدان الأجسام للمناعة الطبيعية ضد الأمراض الفتاكة التي يسببها استهلاك هذه المواد الكيميائية باستمرار ، بطريق مباشر أو غير مباشر .
- 62 — محمد الغزالي ، المرجع السابق، ص ص : 161 ، 162 .
- 63 — سورة المدثر ، الآية 4 .
- 64 — ابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، تحقيق أحمد زهوة وأحمد عناية ، دار الأصاله ، الجزائر ، 2005 ، ص: 180 .
- 65 — سورة البقرة ، الآية : 222 .
- 66 — السيد عبد الحميد فودة ، حقوق الإنسان بين النظم القانونية الوضعية والشرعية الإسلامية ،،دار الفكر الجامعي، الإسكندرية ، 2004 ، ص :147.
- 67 — سورة آل عمران، الآية : 104 .
- 68 — سورة الأعراف ، الآية :165 .
- 69 — رواه الإمام البخاري عن النعمان بن بشير .
- 70 — وهي وظيفة موازية لوظيفة القضاء و لوظيفة ولاية المظالم أو ما يعرف في وقتنا الحاضر بالقضاء الإداري .
- 71 — سورة الروم ، الآية : 41 .
- 72 — سورة القصص ، الآية : 83 .

علاقة الحاج محمد أمين الحسيني بسلطات الانتداب البريطاني على فلسطين خلال الفترة 1920-1930

د. ثامر محمد عبد الرؤوف

جامعة الوادي

مقدمة:

عرفت القضية الفلسطينية عدة شخصيات أثناء فترة الانتداب البريطاني، لعل من أبرزها الحاج أمين الحسيني الذي عرف بنشاطه الدؤوب والمستمر، حيال عديد المسائل التي تفاعلت طيلة محطات القضية الفلسطينية، وقد كان للحاج أمين الحسيني مواقف وادوار واضحة تجاهها، قيل عنه الكثير حول مواقفه، ولعل علاقاته مع سلطات الانتداب كانت مثار جدل بين من اعتبره مهادن لسلطات الانتداب وبين من اعتبره مجاهد ومناضل وطني بوجوده ونشاطه ارتفع شأن الحركة الوطنية الفلسطينية، ووصل الأمر إلى اعتباره خائنا وهو من تسبب في حدوث نكبة فلسطين سنة 1948، على حد قول البعض. حيال كل وجهات النظر المختلفة سأدلي بوجهة نظري من خلال تخصيص هذه المقالة في دراسة علاقاته مع الانتداب البريطاني من خلال التطرق إلى بعض الأحداث خلال الفترة من 1920 إلى 1929 وقد خصصت هذه المرحلة دون غيرها لتشابك الأحداث وتربطها وسيرها على ما يبدو نحو وجهة واحدة فيما يتعلق بجانب العلاقات العربية البريطانية.

وتتمحور إشكالية هذه المقالة حول دراسة طبيعة العلاقة بين مفتي القدس الحاج محمد أمين الحسيني وسلطات الانتداب البريطاني فلسطين، ويمكن إبراز طبيعة العلاقة من الوقوف على مواقفه من أهم القضايا التي برز فيها بشكل أو بآخر خلال هذه المرحلة، ولعل أهم القضايا التي يمكن الوقوف عندها لتوضيح هذه الإشكالية هي ثورة 1920 بالقدس، وانتخابات منصب مفتي القدس سنة 1921، ومنصب رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، وأخيرا ثورة البراق سنة 1929.

إن هذه المحطات البارزة التي هي محل دراسي، ستجيبنا بشيء من التفصيل على أهم المواقف التي تبناه المفتي وكيف ارتسمت من خلالها علاقاته مع سلطات الانتداب البريطاني، فهل هي علاقة ود وصداقة متلازمة ومتواصلة، أم أنها علاقة مصالح، وكيف قدرت المصالح في هذه الأحداث هل على المستوى الشخصي أم على المستوى الجماهيري الفلسطيني، أم على المستوى العائلي القبلي، أم هي خدمة للقضية الفلسطينية، هذا من وجهة نظر المفتي، أما من وجهة النظر البريطانية فلاغرو أنها تدخل في كسب ود أبرز القيادات الفلسطينية خدمة للمشروع الصهيوني.

وقبل التطرق إلى هذه الأحداث ومواقف المفتي خلالها يقتضي الموضوع التطرق إلى التعريف بشخصية المفتي وأهم المحطات التاريخية التي شارك فيها وأهم الأدوار التي قام بها في تاريخ القضية الفلسطينية طيلة حياته من نهاية القرن 19 إلى سنة وفاته سنة 1974.

I - سيرة الحاج أمين الحسيني :

مولده :

ذكر انه ولد في العام 1893 كما ذكر انه ولد في العام 1895 بينما يقدم هو عن نفسه تاريخ 1897، من خلال مآكته زهير مارديني: "...و حين ولدت عام 1897 حرص والدي على تعليمي العادات الإسلامية .." (1) وبذلك اعتقد انه قطع كل شك وكل رأي حول مولده. ومن المفارقات أن هذه السنة هي ذات العام الذي شهد إقامة أول مؤتمر صهيوني عالمي برئاسة تيودور هيرتزل، كما تزامن مولده مع وفاة المفكر الإسلامي جمال الدين الأفغاني.

نسبه:

ينتمي الحاج أمين الحسيني إلى عائلة الحسيني المنحدرة من سلالة الحسين بن علي بن أبي طالب، ويعتبر الحاج أمين أن محمد بن بدر الدين الحسيني هو الجد الأكبر لعائلتهم منذ 1380، الذي انتقل إلى القدس من وادي النسر وهي بلدة تقع جنوبي غربي القدس على طريق يافا حيث عاشوا هناك حوالي مائتي سنة تقريبا بعد أن أتوا من الحجاز في القرن الثاني عشر الميلادي (2)، أبوه السيد طاهر الحسيني، ويعرفنا الحاج أمين الحسيني عن نسبه وأسرته، حيث يقول: "منذ حوالي 800 سنة وصل السيد محمد بدر الدين الحسيني وأسرته إلى فلسطين قادما من الحجاز حيث استقرت الأسرة الحسينية بالقدس منذ ذلك الحين، وأقام بعض فروع العائلة، في غزة واللد، و كان شقيقي الذي خلف والدي في منصبه، إذ كنت أصغر الأبناء. ورزق والدي بعشرة .. سبع بنات وثلاث ذكور، وعرف والدي السيد طاهر الحسيني بين أبناء قومه بعلمه الواسع في الشرع الإسلامي، وكان صالحا تقيا،..." (3)، وقد لعبت عائلة الحسيني دورا بارزا في تاريخ فلسطين حيث كان لهم شرف تولي منصب الإفتاء الذي توارثوه منذ 1791 إلى 1937م (4).

نشأته:

نشأ الحاج أمين نشأة دينية حيث حفظ القرآن ودرس العلوم الدينية واللغة العربية وكذا العلوم العصرية وبعض اللغات الأجنبية، حيث يقول عن نفسه: "ومنذ حدثني لقني والدي أصول الدين و بإشرافه بدأت قراءة القرآن الكريم وحفظه ودراسة العلوم الدينية، واللغة العربية، ثم درست العلوم العصرية، وبعض اللغات الأجنبية في مدارس الحكومة العثمانية.. ومدرسة الفريز بالقدس وجامع الأزهر والجامعة المصرية في القاهرة" (5)، وكان التحاقه بالجامع الأزهر بمصر سنة 1911. إلا أن الأيام لم تمكنه من موالاة الدرس والتحصيل من القاهرة حتى ينال الإجازة النهائية من أحد المعاهد التي درس بها، إذ لم تطل فترة دراسته العالية أكثر من عامين، فقد اضطر بسبب الحرب الكبرى التي نشبت في أثناء زيارة له للقدس ألا يعود إلى القاهرة لاستكمال دراسته العلمية (6). ويذكر إبراهيم أبو شقرا أن دراسته استمرت سنتين ونصف، ثم يحدد سنة 1913 سنة ذهابه إلى الحج مع والدته وعاد بعدها إلى القدس (7). فهل توقفه عن الدراسة كان بسبب الحرب، أم لأسباب أخرى؟ يبدو أن الحرب العالمية الأولى ونداءات الشريف حسين بالثورة العربية أثرت في توجهات الحسيني مما أدى به للانقطاع عن متابعة الدراسة، حيث انضم إلى القوات العربية في فلسطين واستطاع تنظيم كتائب من المتطوعين للالتحاق بالجيش

العربي الذي كان يقوده الأمير فيصل حيث ذهب على رأس جيش قوامه 3000 جندي إلى الأردن لمساعدته في منطقة العقبة⁽⁸⁾.

وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى توجه إلى الجندية ودخل المدرس العسكرية لضباط الاحتياط في اسطنبول وتخرج ضابطاً في الفرقة 46 المربطة في ولاية أزمير وفي اللواء 145 على أطراف البحر الأسود⁽⁹⁾، وكان سجله العسكري خالياً من أية عقوبة⁽¹⁰⁾.

انتهت الحرب العالمية الأولى بحملة استعمارية شرسة على البلاد العربية، أدت بالشعب الفلسطيني إلى مناهضة الحركة الاستعمارية وتسببت في بداية توتر في العلاقات بين المفتي وسلطات الانتداب البريطاني سنة 1920، ومنها استمر المفتي شاهداً على عديد التطورات والأحداث إما مشاركاً بطريقة أو غير مباشرة إلى غاية نكبة فلسطين سنة 1948.

بعد الكارثة التي ألمت بفلسطين، استمر المفتي يعمل جاهداً في سبيل تخفيف هذه الكارثة، متصلاً بالدول الإسلامية والعربية للدفاع عن قضية فلسطين، فهل بقي أمل من العرب بعد كل تلك المهازل والكوارث التي لحقت بفلسطين؟. مستمراً في عمله في رئاسة مؤتمر العالم الإسلامي والهيئة العربية العليا لفلسطين إلى أن اختاره الله إلى جواره بعد ظهر الخميس 14 جمادي الثانية 1394 الموافق 1974/7/3⁽¹¹⁾

II - طبيعة العلاقة ومبرراتها:

إن علاقة المفتي بسلطات الانتداب تميزت بتغليب النضال السياسي السلمي وفي العيش على أمل الحصول على الحقوق السياسية للشعب الفلسطيني عن طريق التقرب من السلطة البريطانية ولست اعني بذلك انه صديقاً حميماً لها. غير أن تقربه كان على خلفية أنها سترتقي بمستعمراتها إلى دول كاملة وهو النهج الذي سار عليه الشريف حسين من خلال مراسلات حسين ماکماهون، وقد علق الحاج أمين بهذا الصدد قائلاً: "كنا ما نزال حتى سنة 1932 على شيء من الأمل، ولكنه زال مع الزمن، كل عذابنا... كل آلامنا كانت تُعَدُّ بعناية، لم يكن أمامنا غير الشهادة"⁽¹²⁾. فقد تعاون المفتي مع الإنكليز حتى سنة 1929 ولكنه كان معارضاً قوياً للمطالب الصهيونية في فلسطين والهجرة اليهودية إليها⁽¹³⁾. وقد كان نشاطه ضمن الإطار العام للحركة الوطنية التي ركزت خصوصاً خلال (1918-1929) على المقاومة السلمية للمشروع الصهيوني، ومحاولة إقناع بريطانيا بالعدول عن وعد بلفور من خلال سياسة المؤتمرات، وقد كان لا يزال لديها بقايا أمل في ذلك، خصوصاً وأن البريطانيين كانوا حلفاء الشريف حسين خلال الحرب العالمية الأولى، كما أن المشروع الصهيوني لا يزال في بداية المشوار. هذا فضلاً على أن القيادة الفلسطينية لم تكن ترى أن الفلسطينيين يملكون الوسائل البديلة المكافئة التي تمكنهم من فرض إرادتهم على البريطانيين. كما أن القيادة نفسها لم تكن تملك العزيمة والإرادة والتماسك لتحدي البريطانيين بوسائل أكثر عنفاً. ولعبت قلة الخبرة السياسية، والتنافس العائلي على القيادة (الحسينية والنشاشيبية) دورها في إضعاف الحركة الوطنية الفلسطينية. غير أن هذا لم يؤثر بشكل عام على الموقف المبدئي الفلسطيني من المشروع الصهيوني والاستعمار البريطاني، وعن المطالب السياسية العامة للحركة الوطنية⁽¹⁴⁾.

أ-ثورة 1920 امتحان أولي لطبيعة العلاقة:

شكل تحرك القدس ذروة أحداث أول ثورة فلسطينية ضد الانتداب البريطاني والصهاينة سنة ألف وتسعمائة وعشرين وهي تعد أولى علامات السخط العربي من النظام الجديد الذي فرضته بريطانيا⁽¹⁵⁾، لكن هذا لا يعني أن الموقف كان هدئا تماما في السنوات الماضية، بل كانت هناك مظاهرات وتحركات، لكنها لم تأخذ شكل اضطرابات⁽¹⁶⁾. في ذلك الوقت تكاملت عوامل تفجر الثورة، فحكومة الانتداب كانت تعمل لإنفاذ وعد بلفور واللجنة الصهيونية التي اعترفت بها الحلفاء تطلق تصريحات استفزازية وتكشف عن مطامعها في فلسطين، بينما يمنع البريطانيون أي تحرك فلسطيني وبالقوة. فقد تعاملت بريطانيا بوجهين مختلفين إذ منعت عقد المؤتمر الفلسطيني لدورته الثانية في القدس بينما فتحت أبواب فلسطين لهجرة اليهود. ونتيجة لهذه الازدواجية في التعامل أصبح الجو مناسباً لحدوث اضطرابات، وكان ذلك في شهر نيسان /أفريل 1920 بمناسبة موسم النبي موسى، مصادفة مع عيد الفصح عند اليهود والمسيحيين⁽¹⁷⁾.

في الرابع من أفريل من سنة 1920 منعت قوات الاحتلال البريطاني أهل الخليل من دخول القدس للمشاركة في الاحتفال، وكان أهل القدس وأهل نابلس قد خرجوا لاستقبالهم وشارك في الاستقبال أبناء الطوائف المسيحية كالعادة⁽¹⁸⁾. هتف الجميع ضد الاحتلال البريطاني والصهيونية وطالبوا بالوحدة العربية والاستقلال⁽¹⁹⁾.

تمكن القادة الفلسطينيون من مخاطبة جموع الثائرين وكان من أبرزهم الحاج أمين الحسيني⁽²⁰⁾، وكانت الكلمات حماسية أثارت الشعور القومي، ويمكن اعتبارها من الأسباب الرئيسة في اندلاع العداء لليهود في ذلك الوقت⁽²¹⁾. ويضيف الحاج أمين الحسيني إلى جملة الأسباب، أن خروج المسلمين من المسجد كان إعلانا لبداية الاحتلال إلى جانب بقية الطوائف، وكانوا يحملون علم الوحدة العربية فقام عدد من اليهود بمهاجمتهم ويرأسهم جابوتنسكي زعيم منظمة الآراغون وانتزعوا العلم وداسوه... فبدأ القتال. وفي هذا الشأن يزعم وايزمان أن العرب كانوا متجهين لمهاجمة اليهود وليس إلى مقام النبي موسى، غير أن المفتي يفند هذا الادعاء بقوله: "إن المهجوم على المسلمين ليس من طبيعتنا، وما كان هدف احتفال ديني المهجوم على الآخرين"⁽²²⁾.

وقد فرضت القوات البريطانية حصارا كاملا على بيت المقدس وفرضت الأحكام العرفية لإخماد الثورة. وعزلت موسى كاظم باشا الحسيني عن رئاسة بلدية القدس، وشنّت حملة اعتقالات واسعة، وفرضت أحكاما بالسجن على ثلاث وعشرين من الشخصيات البارزة من بينها الحاج أمين الحسيني، وعارف العارف، غير أنهما توجهتا إلى شرقي الأردن⁽²³⁾.

أما عن دور الحاج أمين الحسيني في الأحداث فيقول أحد معاصريه عجاج نويهض: "كان الحاج أمين فاعلا فيها"⁽²⁴⁾، ويتضح ذلك من خلال خطبه التي ألهمتها الجماهير، لذلك اهتمته الحكومة البريطانية بالتحريض لهذه الأحداث وتدبيرها وحكمت عليه بالسجن لمدة عشر سنوات، وهذا ما دعا بسلطات الانتداب إلى التنبيه لأهمية موسم النبي موسى، إلا أنها لم تمنعه⁽²⁵⁾، لماذا لم تقم بمنعه، هل لعدم الاستطاعة كما تشير إلى ذلك بيان نويهض الحوت، أم لاستراتيجيه بريطانية ؟ ولعل هذا هو الأرجح. وقد بقيت مواسم النبي موسى مزدهرة ببقاء الحاج أمين الحسيني في البلاد لذلك ارتبطت بزعامه الحاج أمين الحسيني⁽²⁶⁾.

ورغم أن المواجهة لم تدم طويلا، غير أنها أشرت إلى جملة من الأشياء المهمة. فقد نقلت الكفاح الفلسطيني ضد الاستعمار والصهيونية من مرحلة البدء بالوعي وإدراك المخاطر إلى مرحلة المقاومة الشعبية، وأسست للثورات اللاحقة التي استفادت من تجربتها القصيرة زمنا العميقة الدلالة. كما يمكن طرح مجموعة أسئلة، هل المفتي خطط لهذه الأحداث، أم المصادفة هي التي كانت وراء بروزه، وهل كانت الأحداث ستتم لولا تدخل اليهودي وإحراقه العلم العربي؟.

إثر هذه الأحداث اتجه الحاج أمين الحسيني إلى الأردن ثم نصب مفتيا للقدس ورئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى، بعد أن تراجعت السلطات عن الأحكام السابقة في حقه.

ب- انتخابات منصب الإفتاء والمجلس الإسلامي ورقة لكسب ثقة المفتي:

منصب الإفتاء ظل بيد الأسرة الحسينية ولم يكن احد ينازع آل الحسيني في هذا المنصب. فقد كان بيد كامل الحسيني الأخ الأكبر للحاج أمين الحسيني وهذا الأخير هو الوارث لهذا الحق بعد وفات كامل الحسيني، حسب الأعراف السائدة. غير أن السلطات البريطانية ترى في ترشحه لهذا المنصب تحديا لها باعتبار أنها حكمت عليه بالسجن لمدة عشر سنوات عقب أحداث 1920، كما كان زعماء اليهود يرون أن يترشح غيره لهذا المنصب على اعتبار أن هذا المركز يمنح للحسيني نفوذا شعبيا لدى العرب.

لم يكن الحاج أمين هو المرشح الوحيد لهذا المنصب، فقد رأى آل جبار الله الفرصة سانحة لاستعادة الإفتاء، فرشح الشيخ حسام الدين جبار الله نفسه⁽²⁷⁾، غير أن زهير مار ديني يرجع ترشيح حسام الدين إلى رغبة المتعاونين مع بريطانيا⁽²⁸⁾، كما ترشح إلى هذا المنصب مرشحين آخرين هما الشيخ خليل الخالدي والشيخ موسى البديري، وهؤلاء الثلاثة كانوا أسن عمرا وأوسع علما من الشاب أمين الحسيني⁽²⁹⁾. فمنصب الإفتاء يحتاج إلى دراية واسعة بأمور الشرع ونحن نعرف أن الحاج أمين الحسيني لم يتحصل على الشهادة العلمية المؤهلة لذلك من الأزهر.

تمت عملية الانتخاب في 12 أبريل 1921 وفقا للقانون والأصول بين الأعضاء الثانويين لمجلس النواب العثماني، وبين العلماء في مدينة القدس، وكانت النتيجة كما توقعها الزملاء الثلاثة، وعلى عكس ما توقعها المندوب السامي، فقد جاء ترتيب الحاج أمين رابعا، وقد تحايل المندوب السامي وجعل الشيخ حسام الدين جبار الله ينسحب ليصبح بإمكانه اختيار واحدا منهم كيفما شاء⁽³⁰⁾، ألا يعد تساهلا مع المفتي لأسباب تبقى السلطة البريطانية أهم من يعرفها؟ ومع ذلك فيمكن تفسير هذا التواطؤ بالأسباب التالية

- لعل المندوب السامي قصد بهذا الاختيار إبقاء التنافس بين أسرتي الحسينية والنشاشيبية. ولعل ما يؤكد ذلك هو منح راغب النشاشيبي منصب رئاسة بلدية القدس.
 - لعل المندوب أراد تقييد الحاج أمين الحسيني بقيود هذا المنصب.
 - لعل الأسرة الحسينية استعملت نفوذها للتأثير على المندوب السامي لتعيين الحاج أمين الحسيني في هذا المنصب.
- إذا كان هذا الرأي صحيحا فما مدى مصداقية المبررات السابقة، ثم هل كان المفتي يطمح لتقييد حريته. كما أن السلطات الإنجليزية كانت تفضل أن يكون على رأس الحركة العربية قادة نصف ثوريون يناضلون من خلال ارتباطهم ومصالحهم العائلية، مستعدون للمهادنة وقبول الحلول النصفية، قادة يستطيعون المناورة معهم، لا يجزؤون

على حلول أحداث ثورية كاملة. مما يسهل على السلطة لجم المقاومة وإيقافها عندما تأخذ شكلا خطيرا⁽³¹⁾، وهذا ما نجده اليوم مجسدا على واقع الساحة الفلسطينية، ولعل هذا الرأي هو الأرجح إذ نجدها نصبت راغب النشا شبي رئيسا لبلدية القدس.

لقد حاول السيد الجندي أن يثبت أن حظ الحاج أمين الحسيني في الفوز كان ضئيلا - ولعله عين الحقيقة - لكن الإنكليز هم الذين اختاروه رغم انه كان في المؤخرة، ثم ينتقل سامي الجندي بعد ذلك فيصف المفتي بأنه نصف ثوري وانه يعمل من خلال مصالحه العائلية وانه يمكن للإنجليز أن يلجأوا المقاومة بواسطة⁽³²⁾.

هل استمر الحسيني في مهادنته للإنجليز؟، أو هل كان الحسيني نصف ثوري في فلسطين، ثم أصبح ثوريا بعد ذلك وعقب خروجه من فلسطين متجها نحو العراق؟

يجيبنا العميد الركن نقلا عن أبو فارس "كلوب باشا" - في كتابه جندي مع العرب - يقول فيه: "بدأت الحركات الثورية في فلسطين سنة 1939، وأخذت تتسع تدريجيا يوم أصبحت قائدا للجيش العربي الأردني وكان على رأس الثورة آنذاك الحاج أمين الحسيني زعيم إحدى العائلات الكبرى في القدس. والواقع أن الإنجليز أنفسهم ساعدوا إلى حد بعيد على إقامة الحاج أمين وكان آخر ذلك موافقتهم على تعيينه مفتيا للديار الفلسطينية ولهذا المنصب في الواقع زعامته الروحية الكبرى في فلسطين وكما كان الحاج أمين الحسيني زعيما روحيا في الحقيقة كان كذلك زعيما سياسيا متعصبا. وأما هدفه السياسي فقد كان عادلا - مقاومة الهجرة اليهودية - ولكن الأساليب التي اتبعها كانت عنيفة غير علمية وغير حكيمة ولم يكن يرضى بحل وسط كان كثيرا ما يعتمد القوة والوسيلة للقضاء على خصومه السياسيين"⁽³³⁾ إن الأساليب التي استخدمها المفتي ليست عنيفة بآتم معنى الكلمة. كما انه ينبغي أن لا نتصور في هذا المجال بان الإنجليز اجلسوا أمينا على كرسي الإفتاء كان سيجلس عليه غيره، بل إن موافقتهم على إبقاء منصب الإفتاء في حوزة العائلة الحسينية هو المساعدة المقصودة. فلقد كان بإمكانهم تعيين شخص آخر من عائلة النشا شبي، أو أن يعينوا منافس الحاج أمين الحسيني، لكنهم لم يفعلوا، وكل يثمنه⁽³⁴⁾.

ومهما يكن من أمر فقد جرت الانتخابات وأفرزت فوز الحسيني وكان ذلك سنة 1922، ولعل هذا ما يؤكد عدم جدوى وفعالية هذا المنصب بعدما حكم عليه بالسجن، إذا به يصبح صاحب الإفتاء، ورقة في يد البريطانيين وهذا يعني حدوث تحول في الموقف البريطاني فقد جاء عقب زيارة هاربرت صامويل إلى الأردن وكان يحكمها الأمير عبد الله الذي كان على صلة حسنة ببريطانيا جراء الاتصالات التي جرت أثناء الحرب العالمية الأولى مع أسرة الشريف حسين. وقد خففت الأحكام على الحسيني، ومن هنا نتساءل عن سر هذا التحول في الموقف البريطاني، وكذا قبول الحسيني لهذا المنصب؟⁽³⁵⁾

لعل من المبررات التي يمكن أن تشفع للحسيني في مهادنته للإنجليز هو علاقة الود المفرطة من طرف خصومه وخاصة عائلة النشاشيبي مع سلطات الانتداب⁽³⁶⁾، غير أن هذا المبرر ليس مقنعا إذ ليس المقام مقام مجاملات، فالملاحظ عنهما مشاركتهما معا في كثير من الوفود العربية إلى لندن. ومما يجدر ذكره أن المفتي لم يصل بعد إلى درجة الجرأة في مناهضة الاستعمار.

المجلس الإسلامي الأعلى:

في عهد الدولة العثمانية كانت السلطة التشريعية هي المصدر الرئيسي الذي يصدر عنه التشريع والقوانين في كل ما يختص بالمحاكم الشرعية والأوقاف الإسلامية حتى سنة 1908 سنة صدور الدستور حيث كانت الصلاحيات في يد السلطان ثم تحولت إلى هيئة تشريعية أوجدها الدستور، ومنذ سنة 1914 انتقلت السلطة التنفيذية بشأن إنشاء المحاكم الشرعية وتطبيق أنظمتها من شيخ الإسلام إلى وزارة العدل، وأما بالنسبة إلى إدارة الأوقاف فالمحاكم الشرعية كانت تسجل الأوقاف من الأموال والممتلكات بإشراف عام أو بإدارة مباشرة من وزارة الأوقاف⁽³⁷⁾. وعندما خضعت فلسطين للاحتلال الإنجليزي خلال الحرب العالمية الأولى أصبحت المحاكم الشرعية والأوقاف الإسلامية تحت الحكم الإنجليزي.

وقد ألقت السلطات الاستعمارية لجنة من ثمانية من المسلمين هم كامل الحسيني مفتي القدس، الشيخ محمد مراد مفتي حيفا، الشيخ أسعد قدوره مفتي صفد، راغب النشا شبي رئيس بلدية القدس، الشيخ عمر زعير رئيس بلدية نابلس، عبد الله الدجاني قاض سابق من يافا، وسعيد الشوا من وجهاء غزة، وأما عن الجانب البريطاني فقد حشد المندوب السامي سبعة من كبار موظفيه وهم ديدس السكرتير المدني، بنتويتش السكرتير القضائي، صمول ود السكرتير المالي ومساعد له لو، ثم بومان مدير المعارف، وترأس المندوب السامي اجتماعات هذه اللجنة التي انتهت بإصدار الجمعية الإسلامية الشرعية في 12 مارس 1921، وقد انبثق عن هذا النظام قيام المجلس الإسلامي الأعلى⁽³⁸⁾ كيف يمكن لهذا المجلس التخلص من رقابة بريطانيا التي لها فضل عليه في تأسيسه؟، أعتقد أن هذا المجلس سوف لن يستطيع أن يشق عصا الطاعة، أو يتمرد على من له فضل الإنشاء ومن الواضح من خلال تشكيلة اللجنة حضور العائلتين آل الحسيني والنشاشيبي هذا ما لا يدع مجالاً للشك أن السلطة البريطانية هي الأمر والنهي وتجد الولاء الكبير لدى هذه العائلات. والسؤال الذي يطرح هو كيف أصبح الحاج أمين الحسيني رئيساً للمجلس، وهل يرجع الفضل للسلطات الاستعمارية مثلما كان بالنسبة لمنصب الإفتاء؟

لقد جرت انتخابات عامة اشتركت فيها كل البلاد، ففاز بالرئاسة في الانتخابات الأولى بتاريخ 9/01/1922 الحاج أمين الحسيني⁽³⁹⁾، رغم أن الانتخابات كانت من أجل انتخاب خمسة أعضاء تنحصر مهمتهم في الإشراف على الشؤون الدينية، فإنها تسببت في إذكاء روح الصراع بين أسرتي الحسيني والنشاشيبي⁽⁴⁰⁾، وهذا ما تطمح إليه السلطة البريطانية.

في الانتخابات الثانية للمجلس سنة 1926 كان الصراع بين الجماعتين قد بلغ الذروة، ولما جاءت النتائج لصالح المفتي، قدم راغب النشا شبي رفقة عبد اللطيف صلاح طعوناً إلى محكمة العدل العليا التي أصدرت قراراً ببطالان الانتخابات، ومن ثم أصدرت الحكومة قراراً بالتعيين وليس بالانتخاب لرئاسة المجلس الإسلامي الأعلى، فقبل الحاج أمين الحسيني هذا القرار، والواقع أن القبول زاد من توسيع حق الحكومة في أن تعين من تشاء⁽⁴¹⁾. من خلال منصبي الإفتاء ورئاسة المجلس الإسلامي استطاعت سلطات الانتداب كسب الوقت وكسب ثقة المفتي، كي تواصل سياستها خدمة لمصلحة الصهيونية.

هـ- ثورة البراق 1929 ومسؤولية المفتي:

كان السبب الرئيسي في الصدامات التي وقعت بين العرب واليهود. عام 1929 يعود للخلافات بين الطرفين حول حائط البراق الذي يعتبر مكاناً مقدساً لدى المسلمين واليهود والبراق مكان صغير ملاصق لجدار الشريف في القدس وقد جرت التقاليد الإسلامية على اعتباره المكان الذي ربط فيه الرسول صلى الله عليه وسلم البراق ليلة الإسراء فأصبح يعرف عند المسلمين بالبراق كما أن الجهات الخارجية التي تحيط بالبراق هي أوقاف إسلامية منذ 700 سنة دون انقطاع ويعتبر أيضاً الحرم الشريف مكاناً مقدساً وملكاً للأمة الإسلامية منذ ثلاثة عشر قرناً ونصف القرن .

أما بالنسبة لليهود فيشكل الحائط جزءاً من الحائط الخارجي الغربي لهيكل اليهود القديم ويقدمونه باعتباره البقية الباقية من ذلك المكان المقدس، فقد اعتاد اليهود منذ العصور الوسطى على زيارة هذا المكان في المناسبات الدينية خاصة يوم الصيام المعروف بيوم "تسعة آب" والذي يحتفل به بذكرى خراب آخر هيكل لليهود من قبل هيرودس.

وقد جرت العادة أن يسمح لليهود بزيارة البراق والبكاء على خراب هيكل سليمان دون أية معارضة من قبل المسلمين وذلك من باب التسامح الديني ومن باب أنها مجرد شعائر يؤدونها دون أن يكون لهم أي حق مكتسب في هذا المكان (42).

وبعد وقوع فلسطين تحت الانتداب البريطاني حاول اليهود خلال فترة العشرينات إجراء بعض التغييرات في الوضع القائم، ففي 23 سبتمبر 1928 وبمناسبة عيد الغفران قاموا بنصب المقاعد أمام الحائط وجلب الكراسي والمصابيح والحصر وتابوت العهد وكتب التوراة وإقامة الستار الخشبي الذي يفصل بين الرجال والنساء، وذلك تمهيداً لإقامة كنيس يهودي في هذا المكان (43)، مما أدى إلى احتجاج المسلمين وتدخل الحكومة البريطانية التي قامت بإزالة الستار ورفع كافة الأغراض التي وضعها اليهود والتي تخالف ما كان معتاداً عليه من قبل (44).

بعد أن أخذ الحاج أمين الحسيني يدعو لعقد مؤتمر إسلامي عام لإثارة الجو الإسلامي في فلسطين والبلاد العربية. وانعقد هذا المؤتمر في أول نوفمبر 1928 حيث اتخذ العديد من القرارات.

كما قرر المؤتمر إنشاء جمعية تعرف بـ "جمعية حراسة الأماكن المقدسة" على أن يكون مركزها في مدينة القدس وأن تتعاون مع "لجنة الدفاع عن البراق الشريف" وأنيط بهذه الجمعية مهام تنفيذ قرارات المؤتمر الإسلامي وإنشاء فروع لها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي والاتصال مع الجاليات الإسلامية في المهجر (45).

وفي أواخر نوفمبر 1928 أصدرت الحكومة كتاباً أبيض رقم 3229 عن أحداث البراق لعام 1928 تضمن مسؤولية الحكومة في الحفاظ على حقوق اليهود في أداء الصلاة في الحائط وأن يأخذوا معهم الأشياء الجوهرية التي كان مسموحاً بها خلال الحكم العثماني، واقترحت الحكومة في هذا الكتاب على اللجنة التنفيذية الصهيونية والمجلس الإسلامي الأعلى لعقد "بروتوكول بين الطائفتين الإسلامية واليهودية لتنظيم القيام بالخدمة الدينية عند الحائط دون إجحاف بحقوق المسلمين الشرعية وعلى منوال يتناسب مع مقتضيات الطقوس الدينية العادية ولياقتها

فيما يتعلق بشؤون العبادة. وكتب الحاج أمين الحسيني إلى حاكم مقاطعة القدس في 27 ديسمبر مثنياً على هذا الموقف العادل التريه الذي وقفته الحكومة البريطانية⁽⁴⁶⁾.

وهذأت خواطر المسلمين بعد صدور ذلك الكتاب الأبيض، لكن الاتفاق الذي أوصى به الكتاب لم يعقد، فطلبت الحكومة من الطرفين أن يبررا موقفيهما في أحقية امتلاك المكان المقدس "البراق" بوثائق أو مستندات للفصل في الأمر نهائياً⁽⁴⁷⁾، لكن هل الحكومة البريطانية في حاجة إلى مبررات للفصل النهائي؟ ومع ذلك فالجلس الإسلامي الأعلى أنساق وراء ألعيب الحكومة البريطانية وقدم مبرراته التاريخية في حين الصهانية تماطلوا كعادتهم⁽⁴⁸⁾. ويتضح موقف المجلس الإسلامي الأعلى بشأن حوادث البراق من خلال النقاط التالية :

- إن هذا الجدار، هو مكان البراق الشريف نسبة لبراق النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وإن جميع المسلمين يقدسون هذا المكان لارتباطه بحادثة الإسراء والمعراج.

- إن هذا الجدار هو جدار المسجد الأقصى ثالث الحرمين الشريفين الذي هو بمنزلة حرم مكة والمدينة عند المسلمين.

- إن كل جزء من أجزاء هذا الجدار هو جزء لا يتجزأ في عقيدة المسلمين⁽⁴⁹⁾.

غير أن الحكومة البريطانية فشلت في التوفيق بين الطرفين لا سيما وأن الخلاف هنا خلاف على مكان مقدس لديهما مما يعني بأن الصدامات ستتجدد مرة أخرى وبشكل أعنف من قبل.

ففي 14 أوت 1929 وبمناسبة ذكرى إحياء هيكل سليمان قام اليهود بمظاهرة ضخمة في شوارع مدينة القدس واتجهوا إلى حائط البراق حيث رفعوا العلم الصهيوني وأشدوا الأناشيد الصهيونية ، الأمر الذي أدى إلى استفزاز مشاعر المسلمين فقاموا في اليوم التالي بمظاهرة مضادة حطموا خلالها منضدة لليهود على رصيف الحائط وأحرقوا أوراق الصلوات اليهودية الموجودة في ثقب الحائط⁽⁵⁰⁾. فكانت هذه الأحداث مقدمة للصدامات الكبيرة التي وقعت بين الطرفين في 23 أوت 1929 والتي ابتدأت من مدينة القدس وامتدت لتشمل كافة أنحاء فلسطين يافا وما حولها من قرى ومستعمرات، ثم الخليل وصفد وغيرهما، واستمر التوتر والغليان نحو أسبوعين كانت الحالة في بدايتها شديدة الاضطراب وقد أسفرت تلك الصدامات عن وقوع العديد من الضحايا والجرحى من كلا الجانبين، حوالي مائتي قتيل وستمائة جريح أكثرهم من اليهود، وكانت أكثر إصابات العرب من البوليس⁽⁵¹⁾. ولم تهدأ إلا بعد تدخل القوات العسكرية البريطانية التي استخدمت كافة أساليب القمع والعنف بحق العرب ومن الإجراءات التي استخدمتها السلطات البريطانية توزيع السلاح على اليهود وتجنيد اليهود في الفرق النظامية، وقد اثبت هذا الفعل المنحاز لجنة التحقيق "شو"، مع الإشارة إلى أن المفتي قد وزع بيانات تنفي توزيع السلاح على اليهود حيث يقول عادل حسن غنيم: "وفي يوم 24 أغسطس يستوضح العرب من الحكومة عن توزيع السلاح على اليهود وتجنيد اليهود في الفرق النظامية فتتفي الحكومة الخبر، ويوجه المفتي وبعض الوجهاء نداء إلى العرب ينفون فيه إشاعة توزيع السلاح على اليهود، طالبين من العرب أن يعملوا جميعاً بإخلاص على حسم الفتنة وحقن الدماء. ولم يكن ما جاء في هذا البيان صحيحاً، فقد ثبت أمام لجنة شو أن الأسلحة قد وزعت فعلاً على ثمانية عشر يهودياً يوم 22 أغسطس"⁽⁵²⁾. وقد نفت لجنة التحقيق "لجنة شو" التهم التي أسندت للمفتي الأكبر واللجنة

التنفيذية العربية الفلسطينية بأنهم قاموا عن قصد بتدبير وتنظيم الاضطرابات وهي لم تكن ثورة ضد السلطة البريطانية في فلسطين ولم يقصد منها أن تكون كذلك⁽⁵³⁾، وكذلك فتتد اللجئة الشكاوى اللى تقدمت بها اللجئة التنفيذية الصهيونية بحق الحاج أمين الحسيني مفتي القدس ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى ومفادها أن الاضطرابات كانت بتحريض من المفتي ومن اللجئة التنفيذية العربية، إذ أن المفتي كان مدفوعاً برغبة تأمين منصبه في رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى بعد أن أصبح مركزه مهدداً وفقاً لمشروع النظام الجديد الذي وضعتة الحكومة عام 1928 بشأن تعديل نظام المجلس الإسلامي الأعلى الذي لو أقرته الحكومة لحدد فترة بقاء المفتي بمنصبه⁽⁵⁴⁾. كما كان المفتي خلال فترة الاضطرابات يقوم باستمرار بإلقاء الخطب لتهدة الأهالي وتسكينهم كما كان يوجه النداءات يدعو فيها إلى التذرع بالحلم والحكمة والصبر، إضافة إلى أنه ساعد الحكومة في جهودها لتوطيد السلام والحيلولة دون امتداد الاضطرابات⁽⁵⁵⁾. ولعل ما يؤكد هذا المسعى للمفتي قضية بيع الأسلحة لليهود المذكورة آنفاً. والسؤال المطروح لماذا هذا التعاطف المفرط مع المفتي.

ولعل ما يؤكد عدم مساهمة المفتي في إثارة الأحداث وأن الاتهامات الموجهة له من طرف اليهود أمام اللجئة هي مجرد اتهامات، هو رغبته في السفر قبل بداية الأحداث، حيث يقول "وقد كنت قبيل العدوان الذي حدث بسبب قضية البراق مزعماً السفر إلى أوروبا"⁽⁵⁶⁾، ويؤكد صحة هذا الأمر ما ذكره الدكتور عبد الوهاب الكيالي في كتابه تاريخ فلسطين الحديث فيذكر: "بينما كان يهيمن على البلاد بكاملها مزاج نضالي معاد للحكومة كان الحاج أمين يؤكد لتشانسلور (مندوب سامي) في مقابلة خاصة أجراها معه الحاج أمين في اليوم الأول من تشرين الأول أنه مما لاشك فيه أن الكثرة الساحقة من الجمهور العربي يكن لبريطانيا شعوراً ودياً. كما أنه حاول أن يترك في نفس المندوب السامي انطباعاً بأنه مال للحكومة عندما قال أنه يعتبر نفسه من بعض الوجوه، موظفاً في الدولة"⁽⁵⁷⁾. ولعل هذا الموقف المهادن لا محالة بالتأكيد نابع من قناعة المفتي في أنه موظف حكومي، ثم لأن ميزان القوة ينحصر عند بريطانيا، وقد صرح بأنه ما يزال حتى سنة 1932 على شيء من الأمل في بريطانيا. ومن ذلك هل يمكن وضع هذه الأحداث في إطار المواقف العسكرية للمفتي؟ وفي هذا الشأن يقول إبراهيم أبو شقرا: "أما بالنسبة لموقف المفتي من الأحداث فليس هناك شك في أن المفتي لم يكن راغباً أو مستعداً لقبول أية اعتداءات أو امتيازات لليهود في ذلك الحائط وما يحيط به، وليس هناك شك أيضاً في أن المفتي وقف من الناحية الرسمية موقفاً صلباً وتلقف القضية ليجعل منها مسألة عالمية، كل هذا لا أنفيه ولا أنكره، ولكن الذي أنفيه أن المفتي كان راغباً أو محرضاً على حدوث الاضطرابات واقصد بالذات الهجوم الذي قام به العرب على المستعمرات والأحياء اليهودية. قد يكون راضياً على القيام بالمظاهرات أو منع اليهود من الحصول على أية امتيازات بجوار الحائط ولو بالقوة. ولكن لم يكن راضياً عن قيام اشتباكات مسلحة بين العرب واليهود في مدن فلسطين أو بين العرب والقوات العسكرية البريطانية. وتبدوا هذه الحقيقة واضحة في ذلك البيان الذي أذاعه المفتي على العرب منكرًا فيه أن الحكومة وزعت السلاح على اليهود مطالباً العرب بالهدوء بناءً على ذلك ورغبة في حقن الدماء وصيانة النفس..."⁽⁵⁸⁾، ورغم هذا الرأي الصريح والأدلة الواضحة في عدم مشاركة المفتي في الثورة، فلم ينفي إبراهيم أبو

شقرا مساهمة المفتي في الثورة، حيث يقول: "إن المفتي وإخوانه من الوطنيين المخلصين هم الذين أعدوا للثورة عدتها وهم الذين قاموا بأعبائها وتحملوا أخطارها..."⁽⁵⁹⁾، ويخلص إبراهيم أبو شقرا إلى الاستنتاجات التالية:

- 1- كان للحاج أمين الحسيني دور بارز في ثورة البراق وذلك من خلال تصديه الواضح لمحاولات اليهود للاستيلاء على البراق الشريف سواء كان ذلك دعائيا أو من خلال الرسائل التي كان يرسلها إلى الندوب السامي وعصبة الأمم والزعماء العرب والمسلمين أو عمليا من خلال إنشاء جمعية الدفاع عن البراق الشريف.
- 2- بالنسبة إلى موقفه من السلطات البريطانية فقد اختلفت الآراء حول هذا الموقف فيذكر البعض أنه كان مهادنا للسلطات في حين أن البعض الآخر يذكر العكس ولكن الشيء الواضح من خلال تقرير لجنة شو أن الحاج أمين كان معارضا لبريطانيا بالنسبة لسياستها في فلسطين وكان هذا واضحا من خلال تهديداته المتكررة للسلطات البريطانية بجعلها ثورة عارمة في البلاد، إذا ما أصبحت الأماكن الدينية الإسلامية في خطر وتصدى لهذه السياسة بشكل سري حيث لم يكن من مصلحته أبدا كرئيس للمجلس الإسلامي لأن يعلن ذلك أو يتظاهر به علنا. وهو لو فعل ذلك لأقيل من منصبه. والدليل على ذلك أنه قد أقيل فعلا في ما بعد، عندما قاد الثورة علنا سنة 1938.
- 3- لقد كسب الحاج أمين الحسيني ثقة جماهيرية واسعة إثر ثورة البراق. وحتى أن البعض اعتبره الزعيم الفعلي للشعب الفلسطيني بعد ثورة البراق. وعلى العكس مما يدعي البعض بأن الشعب الفلسطيني فقد الأمل في قياداته وخاصة الحاج أمين الحسيني بسبب موالاته للإنكليز حيث كانت الأناشيد تهتف "بسيف الدين الحاج أمين" وبعد هذه الثورة أصبح هاجس الحكومة الأكبر أن تعمل على الحد من نفوذه وهيبته أمام الجماهير⁽⁶⁰⁾ استنتاج:

ظلت علاقة المفتي بسلطات الانتداب إلى غاية أحداث البراق وما بعدها بستتين أو ثلاثة علاقة موظف في إطار مؤسسات دولة.

تميزت مواقف المفتي خلال هذه المرحلة بعدم الجرأة في مواجهة سلطات الانتداب على الرغم من قناعته بأن بريطانيا هي المسؤولة عن تزايد أعداد الهجرة اليهودية، بل الأكثر من ذلك تدخل لدى ذات السلطات لتوقيف الممارسات اليهودية سواء أثناء أحداث البراق أو لغرض توقيف الهجرة، ومع ذلك لم ترق علاقات المفتي بالسلطات البريطانية إلى درجة الصداقة المفرطة.

من جهتها سلطات الانتداب البريطاني استفادت من المواقف غير المعارضة للمفتي تجاهها كسبا للوقت وزيادة في تمزيق الشعب الفلسطيني وتكريس فرقته وذلك من خلال غضها الطرف بل ومساعدتها المفتي في استفراده بمنصب الإفتاء وموازنة للكفة حين منحت رئاسة بلدية القدس للعائلة النشاشيبي برئاسة راغب النشاشيبي.

تميزت العلاقة في مجملها بنوع من المهادنة من قبل المفتي مع سلطات الانتداب البريطاني، فلم ترق مواقف المفتي إلى درجة الرفض المطلق لكل الإجراءات البريطانية، وربما هذا لان المفتي لم يستطع التنصل من وضعيته كموظف لدى الجهاز الإداري، على الأقل في هذه المرحلة.

- (1) - زهير مارديني، فلسطين والحاج أمين الحسيني، دار اقرأ، ط.1، بيروت، 1987، ص.28.
- (2) - إبراهيم أبو شقرا، الحاج أمين الحسيني منذ ولادته حتى ثورة 1936، ط.1، دار دار المنار للدراسات والترجمة، اللاذقية، 1998، ص.16-17.
- (3) - زهير مارديني، فلسطين والحاج أمين، مرجع سابق، ص.28.
- (4) - إبراهيم أبو شقرا، المرجع سابق، ص.17.
- (5) - زهير مارديني، المرجع سابق، ص.27.
- (6) - بيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين 1917-1948، ط3 مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1986، ص.202.
- (7) - إبراهيم أبو شقرا، المرجع سابق، ص.20.
- (8) - إبراهيم أبو شقرا، الحاج أمين منذ ولادته حتى ثورة 1936، مرجع سابق، ص.23.
- (9) - بيان نويهض الحوت، القيادات، مرجع سابق، ص.202.
- (10) - زهير مارديني، فلسطين والحاج أمين، مرجع سابق، ص.29.
- (11) - مذكرات الحاج أمين الحسيني، ط.1، اعداد عبد الكريم العمر، الاهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1999، ص.17 ومايليها.
- (12) - محسن محمد صالح، القضية الفلسطينية خلفياتها وتطوراتها، موقع مركز الإعلام الفلسطيني 2005/04/22.
- (13) - سيف الدين عبد الجبار أمين الحسيني سياسي في مواجهة المناورة، موقع مركز الإعلام الفلسطيني، 2005/08/14.
- (14) - محمد محسن صالح، القضية الفلسطينية خلفياتها وتطوراتها، مرجع سابق.
- (15) - إبراهيم أبو لغد، تهويد فلسطين، ترجمة الدكتور اسعد رزوق، رابطة الاجتماعيين الكويت ومنظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، 1972، ص.298.
- (16) - عادل حسن غنيم، الحركة الوطنية الفلسطينية من 1917 إلى 1936، د.ط، مطابع الهيئة المصرية العامة، مصر 1974.
- (17) - عبد الوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1970، مرجع سابق، ص.148.
- (18) - عادل حسن غنيم، الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص.48.
- (19) - محمد عزة دروزة، القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها، تاريخ ومذكرات وتعليقات، ج.1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1959، ص.37.
- (20) - محسن محمد صالح، فلسطين دراسات منهجية في القضية الفلسطينية، ط.1، مركز الاعلام العربي، مصر 2003، ص.270.
- (21) - Hurewitz, J.C, the struggle for Palestine, U.S.A. First, Edition, 1950, p.55.
- (22) - ibid.
- (23) - محسن محمد صالح، فلسطين، مرجع سابق، ص.270.
- (24) - عجاج نويهض، رجال من فلسطين، من بداية القرن حتى عام 1948، منشورات فلسطين المحتلة، ط.1، بيروت، 1981، ص.330.
- (25) - بيان نويهض الحوت، القيادات الفلسطينية، مرجع سابق، ص.212.

- (26)- نفسه ، ص.213.
- (27)- بيان نويهض الحوت ،القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين ،1917- 1948 ،مرجع سابق ، ص.203
- (28)- زهير مارديني ، فلسطين والحاج أمين ، مرجع سابق ،ص.43
- (29)- بيان نويهض الحوت ، القيادات،المرجع السابق ،ص.203
- (30)- نفسه ، ص. 204-205 .
- (32)- العميد الركن صباح علي الغالب ،الحسيني ودوره في أحداث مايس 1941 في العراق ، ط1، مطبعة الاديب البغدادية المحدودة، العراق، 1990، ص.44 .
- (33)- نفسه، ص.44
- (34)- نفسه، ص.45
- (35)- نفسه ، ص.45
- (36)- زهير مارديني ، فلسطين والحاج أمين ، مرجع سابق ، ص.38
- (37)- العميد الركن ،المرجع سابق،ص.46.
- (38)- بيان نويهض الحوت ، القيادات ،مرجع سابق ، ص.205.
- (39)- نفسه ، ص.206.
- (40)- ابراهيم أبو شقرا ، الحاج أمين الحسيني ، مرجع سابق ، ص.43
- * - الخمسة هم الحاج أمين ، عبد اللطيف صلاح ، الشيخ مراد ،عبد الله الدجاني ، الحاج سعيد الشوا
- (41)- بيان نويهض الحوت ، القيادات ،مرجع سابق ، ص.207
- (42)- نفسه ، ص.ص.107-108
- (43)- نفسه، ص.ص.218-219
- (44)- محسن محمد صالح، فلسطين ، مرجع سابق ، ص.274.
- (45)- عبد الوهاب الكيالي ، تاريخ فلسطين الحديث ، مرجع سابق ، ص.231.
- (46)- بيان نويهض الحوت ،القيادات ، مرجع سابق ، ص.219.
- (47)- عادل حسن غنيم ، الحركة الوطنية الفلسطينية ، مرجع سابق ، ص.192.
- (48)- نفسه، ص.192.
- (49)- نفسه، ص.192.
- (50)- عبد الوهاب الكيالي ، وثائق المقاومة الفلسطينية العربية ضد الإحتلال البريطاني والصهيونية 1918- 1939 ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية بيروت ، 1988 ، ص.ص.115-116.
- (51)- ابراهيم أبو شقرا ، الحاج أمين الحسيني ، مرجع سابق ، ص.96.
- (52)- محمد عزة دروزة ، القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها ، مرجع سابق ، ص.63.
- (53)- عادل حسن غنيم ، الحركة الوطنية ،مرجع سابق ، ص.197.
- (54)- بيان نويهض الحوت ، مرجع سابق ، ص.227
- (55)- محمد ماجد الجزماوي ، القدس في ضوء قرارات اللجان البريطانية والدولية 1917-1947 ، www.palestine-fr.net ، 2005/07/22

- (56)- نفسه .
- (57)- عبد الكريم العمر ، مذكرات الحاج أمين الحسيني ، مرجع سابق ، ص.25.
- (58)- عبد الوهاب الكيالي ، تاريخ فلسطين الحديث ، مرجع سابق ، ص.244.
- (59)- ابراهيم أبو شقرا ، الحاج أمين الحسيني ، مرجع سابق ، ص120.
- (60)- نفسه ، ص120.
- (61)- نفسه، ص124.

جاك لاكان وبنية اللاوعي

أ.إيمان ملال

جامعة خنشلة

الملخص:

قدم جاك لاكان نظريته النفسية وفق التصور اللغوي حيث اعتمد في تحليلاته النفسية على اللغة بوصفها مرآة اللاوعي، حاملا شعار "العودة الى فرويد" يلك العودة النظرية المهمة التي اشتهر بها لاكان و جدد آلياتها المعرفية من خلال التأكيد على منظومة اللغة في علاقتها باللاوعي و اكتشاف اهمية الدال في قيادة الوعي الذاتي للشخصية الانسانية و الخروج بنظرية جديدة اطلق عليها "نظرية المرأة"

Résumé :

Jacques Lacan a développé sa psychanalyse en reliant la parole à l'inconscient qui contient des signifiants psychanalytiques renvoyant aux signifiés. Par le prolongement de la théorie freudienne, il a introduit de nouveaux concepts, à l'égard ; « le stade du miroir » qui rend compte de la genèse du moi et le développement de la personnalité.

– "جاك لاكان" وبنية اللاوعي :

إذا كان اللقاء بين البنيوية وعلم الاجتماع قد تحقق على يد "ليني شتراوس"، وإذا كان المنهج البنيوي قد عرف طريقه إلى التاريخ الثقافي والاستيمولوجيا من خلال "ميشال فوكو" فإن الفضل في تلاقي البنيوية والتحليل النفسي يعود إلى "جاك لاكان" (1901-1981) jacque lacan وقد تميزت الأطروحات النظرية لـ "لاكان" بحضورها المتميز منذ أول ظهور لها.

إن أهم ما دعا إليه "لاكان" هو إعادة قراءة فرويد من خلال إعادة صياغة أفكاره، وإعطائها بعدا مغايرا لما كانت عليه، خاصة مفاهيمه حول الوعي، اللاوعي، الأحلام وغيرها، وقد اتخذ "لاكان" اللغة وسيلة أخرى للعبور إلى العالم الداخلي للإنسان إذ يعتبرها مشكلة في صميم الإشكالية الإنسانية واعتبر الباحثون والنقاد أن لغة "لاكان" هي لغة مغلقة، واتهم بأنه باطني وأفكاره غامضة، كما أن خطاباته شديدة الاختصار، وهو ما أدى إلى عدم فهمها من قبل القراء على اختلاف مستوياتهم الفكرية والعلمية، وقد كان "لاكان" يردد "أن أفكاره التي يخيل للمرء عند قراءتها بأنها صعبة وعسيرة الفهم، لابد أن تصبح بعد عدة سنوات بمثابة البديهيات المتداولة، يتناقلها الناس فيما بينهم، متعددة في ذلك أصحاب الاختصاص".¹

اعتبر "لاكان" أن الأسلوب هو الرجل وهو تعبير وجد عند "بوفون"، عندما عرف الأسلوب، وهي نظرية منبثقة من منظومته الفكرية ذات الطابع اللغوي، حيث اعتبر أن اللغة هي أساس التواصل بصفة عامة، لاسيما بين المحلل النفسي والمريض فهي نظرية قائمة بذاتها، وطريقة ناجعة في العلاج، وقد عده المفكرون والنقاد رائد التحليل النفسي البنيوي، لذلك ذهب للتأكيد بأن الاعتماد على اللغة البنائي سوف يسهم في تقديم وصف اللاشعور بطريقة علمية، ويفهم بالدقة اللازمة، وانطلاقا من ذلك عمل على تقديم قراءة مغايرة "لفرويد" مستندا في ذلك إلى المنهج اللغوي البنيوي، موضحا طريقته في ولوجه إلى بنية اللغة، باعتبارها من أهم مظاهر السلوك الإنساني.

فعلماء النفس يهتمون بالظاهرة اللغوية ليوضحوا السلوك بصفة عامة، واللغويون يهتمون بها ليسيئوا السلوك اللغوي بصفة خاصة، فالحلل النفسي إذا أراد أن يدرس الأحلام للكشف عن بعض العقد أو الأمراض، أو الأزمات النفسية (على اختلافها) عند شخص معين فإنه سيطلب من ذلك الشخص أن يحول أحلامه إلى سلوك لغوي، أي سيطلب منه أن يتكلم، وحينئذ لا يسعنا إلا أن نلاحظ أن المحلل النفسي إنما يدرس ألفاظ ذلك الشخص وتعبيره، لا أحلامه في حد ذاتها.

وقد رأى بعض العلماء ممن وافقوا على منهج "لاكان" أن الدراسة اللغوية بصفة عامة إذا لم تقم على دراسة القوى النفسية الكامنة وراءها، فهي غير مكتملة، وكذلك الدراسة النفسية، عليها هي الأخرى أن تستعين بمعطيات علم اللغة، لكي يتحقق ما يعرف اليوم بعلم النفس اللغوي، والفضل يعود إلى جهود "لاكان" النفسية واللغوية في الوقت ذاته.²

تسير العودة إلى "فرويد" التي أعلن أنها رسالته الشخصية وشعاره في مسارين مختلفين: الأول والأوضح في إجراءاته هو استخراج أفكار "فرويد" من ركام التبسيطات والتفسيرات التي أغرقه بها من تلاه من الكتاب، أما أولئك الذين لا يرون في الأفكار الفرويدية أكثر من سلعة يتعاملون بها، فلا ينالون منه حتى الغمز العابر، فمعظم المحللين النفسانيين ارتكبوا ما هو أسوأ من سوء فهم "فرويد": لقد فقدوا الإحساس بوطأة هذه الأفكار وجدتها وإثارتها للحيرة كما صاغها أصلا، فقد فهمت هذه الأفكار بشكل بالغ السطحية وقبلت على ما هي عليه إذ أصبحت عائقا يقف أمام البحث العلمي في العمليات الذهنية بدلا من أن تكون بداية لمواصلة البحث، وفتح آفاق أخرى تلج الأحكام السابقة من زواياها المهملة.³

أما المسار الثاني، هو الأعقد مقارنة مع الأول فيتعلق ببعض المفاهيم التي جاء بها "فرويد" حول الوعي، اللاوعي وما يحكمهما، فهو يضطلع بمسؤولية تصحيح بعض الأجزاء التي رأى أنها تفتقد للمنطق، فهو يستقرء كتابات "فرويد" ويعمد إلى تصحيح ما أخطأ فهمه تلامذة "فرويد" أيضا، خاصة وأنهم جردوا التحليل النفسي بكل آلياته من فاعليته الانقلابية، لكي يلجؤوا إلى مفاهيم وراثية، ومبسطة، تقتصر فقط على علم السيكولوجيا السائد، وهذا يعني حسب "فرويد" إغلاق باب اللاوعي، بعد أن كان مفتوحا على مصرعيه.

اللاوعي أو اللاشعور، مبنى كبناء اللغة وليس فوضويا كما جاء عند "فرويد" وهذه النتيجة هي المحور الأساسي الذي انطلق منه "لاكان" في مجهوده الفكري، وإذا كان من السهل إطلاق مثل هذه الفكرة، فالصعوبة تكمن في البرهان عليها، لأن مثل هذا العمل يطال الفكر الإنساني بأكمله في منهجيته، ويعيد النظر في كثير من المعتقدات السائدة، وبنظر "لاكان" إن اكتشاف اللاوعي من قبل "فرويد" هو شيء يختلف تماما عن المفاهيم السابقة التي ظهرت.

يتحدى "لاكان" المحللين جميعا بأن يعودوا إلى قراءة كتب "فرويد" من أولها إلى آخرها لكي يتأكدوا بأن اللاوعي هو بنية في حد ذاتها، لها تركيبة شبيهة بتركيب اللغة.⁴

إن "لاكان" يؤكد أن اللاشعور بنية منظمة ومهيكله شأنها شأن بنية اللغة، وقد بنى تصورات في التحليل النفسي على هذا الأساس، ومن ثم دعا إلى دراسة بنيات اللاشعور كما تدرس بنيات اللغة "فاللاشعور لغة، ومن ثم فهو

ليس نتيجة للكبت أو أعراض ذلك الكبت - كما رأى "فرويد" - وإنما هو خطاب discours، وهنا يتجه "لاكان" إلى "سوسير" ويمضي معه في سلسلة من الجدل والاستدلالات ينتهي فيها إلى أن اللغة استعارية بصورة أساسية، وهناك مقاومة ذاتية داخل اللغة للإلماع بالمعنى، وهذا الأخير لا يتيسر إلا بواسطة الاستعارة، والاستعارة حينئذ خلق مدلول جديد، وهي اللحظة التي يتم نسخها ما إن تكون، فلا يتكون مدلول إلا وهو دال لمدلول آخر، وهذا هو معنى الاستعارة في كلامه".⁵

في هذا الموقف يسعى "لاكان" كمحلل نفسي وعالم لسانيات إلى دراسة اللغة والتعبير عن منطلقات التحليل النفسي وتقنياته، مدرجا أساليب اللغة في كل إجراء.

يرى "ميشال فوكو" أن "لاكان" قد كشف من خلال خطاب المريض وأعراض أعصابه، أن المتكلم ليس هو الذات، بل البنيات اللغوية ونسق اللغة ذاته، وهذا الطرح يعبر عنه "لاكان" نفسه في قوله: "إن الطريق الذي افتتحه "فرويد" ليس له معنى آخر غير هذا الذي أقوله أن اللاشعور لغة".⁶

بعد تأكيد "لاكان" على البنية اللغوية لـ اللاشعور، تطرق في ذات السياق إلى الأحلام حيث اعتبر أن صياغة الحلم وصياغة اللغة يعتمدان على نفس القاعدة والأسلوب: فالجهاز عنده هو بمثابة (التكثيف كما عند "فرويد")، الكناية أو المجاز المرسل بمثابة (النقلة)، أي أن العمليات الأولية تكمن وراء اللاوعي (اللاشعور)، والبلاغة هي التي أشبه بما سماه "فرويد" بالعمليات الثانوية، يفصلهما خط فاصل يقاوم كل محاولات الفهم لاخترقه، سيما استتصال المعنى الأخير أي المدلول.⁷

أي أن المدلول في نظر "لاكان" لا يرتبط بكلمة واحدة، أو معنى محدد، فإذا أردنا تأويل حلم بالكامل يصعب علينا استخراج المدلول الأخير له.

يشبه "لاكان" الدال والمدلول بنظرية الجرس الكهربائي، إذ لا تفتح الدائرة إلا لتغلق، ولا تغلق إلا لتفتح، وهكذا في سباق لا يتوقف المدلول يتزحلق تحت دال يطفو.⁸

فوضوح الدال لا يعني بالضرورة وضوح المدلول بنفس الدقة، بل يبقى من الانشغالات الكبرى للفكر الإنساني بأبعاده التاريخية والثقافية والحضارية، غير أن ما يميز "لاكان" هو اهتمامه بالدال على حساب المدلول كما تثبت الرسالة المسروقة.

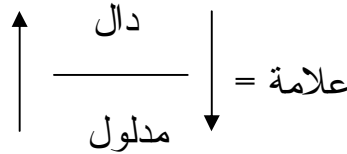
II-1- الدال وبنية اللغة واللاوعي:

إن اللغة أساس اللاوعي، وأساس تأويل الأحلام، إذ يكون الدال هو محور العملية اللغوية. فالتحليل النفسي حسب "لاكان" يعيد للذات الجزء الناقص من خطابها الذي يعرفه بالجزء الذي ينقص الذات لكي تقيم خطابها الواعي، ويؤكد أن ماهية الإنسان توجد في اللغة والنظام الرمزي، الذي يعد عاملا حاسما في فهم الشخصية الإنسانية.

لقد اعترف "جاك لاكان" بفضل الألسنيين في إضاءة بعض المفاهيم، وعلى رأسهم "دي سوسير" و"جاكسون"، الذين أسسوا لعصر الألسنية الحديثة، فالأول "دي سوسير" حدد الوحدة اللغوية كجوهر ذي وجهين: الدال والمدلول، و الآخر ميز العمليتين الأساسيتين للكلام: انتقاء الوحدات اللغوية وتنسيقها، وما يلفت نظر "لاكان" عند "سوسير" ليس علاقة الدال بالمدلول التي يتحدد بموجبه المعنى، بل أنه على العكس من ذلك يلتفت إلى

الحاجز الفاصل "المقاوم للمعنى"، الذي يوجد بين الدال والمدلول من حيث هما نظامان متممايان ومنفصلان، يقول "لاكان" "سنفشل في معالجة السؤال عن طبيعة اللغة طالما أننا لم نتخلص من الوهم القائل بأن وظيفة الدال تكمن في أنه يمثل المدلول أو بالأحرى أن الدال لا يوجد إلا بناء على معنى معين".⁹

إذا لقد استعان "لاكان" بالدراسات اللسانية في أبحاثه، خاصة فيما يتعلق بالدال والمدلول، فالدال هو الصورة السمعية، في حين المدلول هو الصورة الذهنية.



اختلف "لاكان" مع الألسنيين باسقاطه أفضلية العلامة واستبدالها في توالد المعاني واعتبر أن الفضل الأول والأخير يعود للدال نظرا لإرتباطه وتشابكه بسلسلة الدوال التي تكون الذات، فاللدال حق الصدارة على المدلول، فهو في نظره مفصول عنه بخط سميكة لا يمكن تجاوزه أو اختراقه

دال

الدال هو الذي يقود قوانين بنيته، تدفق الكلام **مدلول** رتبطة بالدال لأنها تستخرج من أصل ارتداد الدال إلى دال آخر، وهكذا فالفارق بين د1 ود2 هو الذي يميزهما عن بعض ويفرز المعنى.

ولهذا الدال أفضلية في التعريف عن الذات، متنقلة ضمن السلسلة الدلالية هو الذي يعرف عنها ويشير إلى مكانها لأن الذات حسب تعريفه هي ما يمثله الدال بالنسبة إلى دال آخر، على اعتبار أن أي دال لا يستطيع أن يستأصل المعنى الأخير للمدلول.¹⁰

لقد أسس "لاكان" لنظرية "اللغة اللاشعور"، من خلال اتكائه على أطروحات "فرويد" حول الأحلام ودراسة خطاب اللاشعور من حيث تركيباته وبنياته، وقوانينه من جهة واستحضاره من جهة أخرى لمبدأ "دي سوسير" و"جاكسون" حول اللغة وعلاقات الدال بالمدلول، وهذا المستوى الذي تبلغه اللغة متصل بالمرحلة الأولى لتشكيل الذات عند الطفل وبداية انفصال شخصيته وتميزها عن الآخرين.¹¹

II-2- مرحلة المرأة باعتبارها مشكلة لوظيفة الأنا:

تأتي هذه المرحلة في حياة الفرد الإنساني ما بين ستة أشهر وسن السنة والنصف، وهي الفترة التي يتمكن الفرد فيها للمرة الأولى من تصور نفسه باعتباره كيانا متناسقا يتحكم بذاته رغم عدم اكتمال سيطرته على نشاطه الجسماني وهذه الصورة يستطيع الحصول عليها بشكل مجسد عندما يرى صورته في المرأة.

"إن هذا التقبل الفرح من قبل الطفل في مرحلة الرضاعة لصورته المرآوية، بينما هو لا يزال غارقا في عجزه الحركي واعتماده على الرضاعة والرعاية، يبدو أنه يكشف في موقف مثالي الوضع الرمزي الذي ترسب فيه الأنا في شكلها الأولي، قبل أن يتموضع في جدلية التماهي مع الآخر، وقبل أن تعيد لها اللغة في شكلها الشمولي وظيفتها باعتبارها ذاتا.¹²

تتميز مرحلة المرأة عند "جاك لاكان" ببروز الوحدات الدلالية المتضمنة للفروق بين ما هو خيالي *imaginaire* ويكون في مرحلة ما قبل الأوديبي حين لا تكون في حياة الطفل إلا الأم التي تنظم حياته بحضورها وغياها، ويعيش بالتالي على نمط الوجود المتوحد بالغير غير المحزأ —وما هو رمزي *symbolique*— وهو وصول الطفل إلى المرحلة الغيرية التي يمكنه من خلالها التمييز بين أنا وأنت وهو وهي.¹³

لا يرى الطفل في الآخر، أو في صورة المرأة، أو في أمه، إلا الشبيه الذي يميزه عن ذاته، وهذا لا يدعو إلى الغرابة لمن يراقب الأطفال ما بين الشهر السادس والشهر الثاني عشر، فإذا ما ضرب الطفل طفلاً آخر يبكي كما لو ضرب هو، وإذا ما اعتدى على أحدهم يبكي كما لو كان قد اعتدى عليه، فهذا يدل على أن الطفل لا يفرق بين صورته وصورة الآخر التي التقطها، وأصبح مرهوناً بها، ويتساءل "لاكان" ماذا دهن بالطفل لكي يأخذ بهذه الصورة التي يصادفها في المرأة، والتي تلازمه مدى الحياة؟¹⁴

فالمرأة إذا هي التي تجسد صورة الطفل لأول مرة، بحيث يحاول الطفل أن يقوم بحركات يحدد فيها معالم الصورة، ويمكن تقسم مرحلة المرأة إلى ثلاث محطات أساسية:

1/ في المرحلة الأولى، يدرك الطفل انعكاس المرأة باعتبارها كائناً واقعياً يحاول الإمساك به، أو الاقتراب منه ويرد على هذه الصورة بإيمائه ابتهاجية، إلا أن كل شيء يبدو وكأنه يشير إلى أن هذا الحضور المرآوي، وهذه الصورة التي هي صورته، يجري التعرف عليها باعتبارها صورة شخص آخر، وتذكر صورة الآخر، وعلى العكس من ذلك باعتبارها صورة لجسده الخاص به.

وسيفهم الطفل في لحظة ثانية، أن آخر المرأة ليس سوى صورة، لا كائناً واقعياً لن يبحث عن الإمساك بالصورة، ولن يبحث عن الآخر وراء المرأة.¹⁵

أما المرحلة الثالثة فلن يطبعها التعرف على الآخر باعتباره صورة فحسب، وإنما سيتعرف على الآخر أيضاً باعتباره صورته، والآن أصبح الطفل يعلم أن انعكاس المرأة صورة، وأن هذه الصورة صورته، وإن غزو هوية الذات سيتم من خلال هذا الجدل بين الكينونة والمظهر، وعبر الصورة الكلية والمستبقة لوحدة جسدها.¹⁶

إن الصورة المتكاملة الموحدة في المرأة والموقع الجسدي المحزأ تنتج عنهما عمليتان مهمتان الأولى يميز فيها الطفل في هذه الصورة وجوده ككائن يتحدد بالنسبة للآخر، ويصبح بحكم ذلك الممثل الأول للأنا التي يخاطب بها (الأنث) —من حيث إن اعترافه بالآخر، كشيء مختلف ومميز عنه، هو في الوقت نفسه ارتداد للإعتراف به كونه وحدة مميزة عن الآخر شبيهه، أما العملية الثانية فتفتح أمامه باب التماهي: أي يتماهى بالآخرين إنطلاقاً من هذه الخطوة الأولى، عندما تتكون الأنا في آخر المطاف من مجموعة هذه التماهيات الخيالية ومن هذا الباب أيضاً يدخل الطفل إلى عالم الرموز عبر التعبير اللغوي، ويستند هذا النظام على جملة من النواهي والمحرمات واكتشاف الاختلافات أيضاً، فيدرك الطفل الفرق بين الرجل والمرأة، وبالتحديد الأم والأب، الذكر والأنثى، الحاضر والغائب... إلخ.

يقول "جاك لاكان": "ويكفي لذلك أن تفهم مرحلة المرأة باعتبارها تماهياً، بالمعنى الكامل الذي يعطيه التحليل النفسي لهذه العبارة، أي بمعنى التحول الذي يطرأ على الذات عندما تتقلد صورة ما حيث يكون مصيرها في هذا

الأثر المرحلي مشارا إليه بما يكفي من طرق الاستعمال، داخل النظرية، من خلال اللفظ القديم "الصورة الهوائية".¹⁷

إن مقالات "جاك لاكان" عن مرحلة المرأة، أثبتت أنها أعظم إحياء وتأثيرا، مقارنة بأعمال الثقافة المعاصرة، ذلك أنها سلطت الضوء على ظاهرة مهمة جدا في حياة الطفل كانت مهملة قبله، وهو بذلك يميز ما هو خيالي وما هو رمزي عن طريق اللغة.

من أهم ما تطرق إليه "جاك لاكان" أيضا هو موضوع الرغبة، أو الرغبة في رغبة الآخر، وعلاقتها باللغة، ومعنى هذا أن التحليل النفسي هو بمثابة لعبة الحقيقة التي تقوم على حركات الحضور والغياب، والتي يجي فيها حديث الآخر، فيقوم هو بتأسيس حديث الذات والصلة وثيقة عند "لاكان" بين آخر اللاشعور، وآخر الرغبة، ما دامت رغبة الإنسان هي دائما رغبة في الآخر، والواقع أن الآخر ليس مجرد موضوع للرغبة، وإنما هو من الذات بمثابة المحل أو المصدر التي تنبعث منه كل أحاديث لا شعورها، ولاشك أن "لاكان" هنا يجمع في تصوره لهذا "الآخر" بين نظرية "فرويد" الواردة في كتابه "تفسير الأحلام" من جهة وبين نظرية "هيغل" الواردة في الجزء الأول من مؤلفه "فنولوجيا الروح" من جهة أخرى.¹⁸

مهما تكن مجهودات الذات، فسيظل ثمة دائما بعض من الرغبة غير معبر عنها، أو معبر عنها تعبيرا رديئا، أي بعض من الرغبة في حالة ألم، يقول "لاكان" "فالأمر يتعلق بتوصلنا إلى التعبير عن رغبتنا بأحسن الطرق الممكنة، وتوصلنا إلى لغة رغبتنا، وهي مهمة صعبة صعوبة خاصة".¹⁹

إن الطفل بتحديقه في المرأة يجتبر استجابتين متناقضتين، ليس بالضرورة في وقت واحد، فمن جهة يحقق الرغبة البشرية المستمرة للتحديد والانصهار عندما يعرف نفسه برعشة النشاط البهيج، ومن ناحية أخرى يتعلم أن هذه الصورة، التي تقدم وعدا بالكلية والهوية الذاتية، هي من ضرب الخيال.²⁰ أما عن علاقة الرغبة باللغة، فهي لا تدخل إطارها الإنساني إلا بعد أن تخلق من اللغة أي تنتقل من حقل التصوير والخيال إلى حقل الرمز.

إن الرغبة تتجاوز الحاجة، لأنها ليست مجرد نداء موجه للآخر من حيث هو آخر، كما أنها ليست مجرد إلتماس للحب وإنما هي على حد تعبير "هيغل" رغبة في رغبة الآخر، أي أنها رغبة في انتزاع اعتراف الآخر بصميم رغبة الذات وقد استلهم "لاكان" نظريته في الرغبة من نظرية "فرويد" المعروفة في "الليبيدو" أو "الطاقة الجنسية".²¹ إن موضوع الرغبة عند "لاكان" يبدأ من المراحل الأولى للطفولة، ولكنه في ذات الوقت فرق بين الرغبة، الحاجة، والطلب، فالرغبة هي غير الحاجة البدنية، والطلب هو الممهّد للحصول على الحاجة عبر سلسلة من الدوال الموجهة إلى الآخر، أما الطلب فلا يكفي بإكفاء الحاجة حقها من الإشباع، بل يتعداها إلى أبعد من ذلك.

II-3- "جاك لاكان" والرسالة المسروقة لـ "إدغار آلان بو":

يركز "جاك لاكان" من خلال تحليله للرسالة المسروقة لـ "إدغار آلان بو" على البنية الرمزية والدلالة التي تعد ضمن أطروحاته المركزية، وقد حاول إدخال اللسانيات البنيوية في عمله هذا خاصة وأنه يشرح بنية هذا الرمز أو الدال على نحو ما تتجلى في صميم اللاشعور، مستعينا في ذلك بالنظرية اللغوية، ويؤكد "لاكان" أنه يجب تفسير

العلاقة بين الدال والمدلول على اعتبار أنها صلة لا تخلو من انفصال، ما دام الدال المتضمن في اللاشعور لا يحيل بالضرورة إلى مدلول محدد وواضح تماما.

لهذا الغرض أراد "لاكان" دراسة "الرسالة المسروقة" لـ "بو"، التي نشرها في مؤلفه كتابات "ecrits" ليعطي برهانا على نظريته، "ويبين المستوى الإجرائي الذي تعامل من خلاله مع النص الأدبي ومدى استثماره للبنية الشكلية للسانيات النبوية في التحليل النفسي وكذا رؤيته للاشعور والقوانين التي تتحكم في سير الدلالة وسلسلة الدوال والمدلولات الأساسية، ومدى ارتباطها بالعلاقات البيشخصية (بين الأشخاص) أو البيداتية intersubjective".²²

ركز "لاكان" في دراسته للقصة على مشهدين: المشهد الأول تدور أحداثه في القاعة الملكية، حيث تفاجأ الملكة بدخول الملك بصحبة الوزير، بينما كانت تقرأ رسالة هامة، ولكي لا تثير شكوك الملك بمحتوى الرسالة، تضعها على الطاولة بشكل عادي ومهمل والعنوان للأعلى، مخفية بذلك انفعالها، جاعلة من اللامبالاة ستارا تخفي وراءه اضطرابها وأهمية الأمر، أما الوزير صاحب الدهاء، لاحظ اضطراب الملكة، وأدرك بعينه الرقبة أهمية الموضوع، كذلك دون أن يبدى أي اهتمام على غرار الملك يخرج من جيبه رسالة شبيهة يضعها مكان الرسالة الأصلية، الملكة أدركت ما حصل لكن فضلت السكوت، حتى لا يقضي عليها بانكشاف سرها.

أما المشهد الثاني فيحدث في مكتب الوزير، حيث الملكة لا تيأس من استعادة الرسالة، وبإيعاز منها، يقوم البوليس بحملة تفتيش في منزل الوزير بحثا عن الرسالة ولكن دون جدوى، عندئذ يتوجه قائد الشرطة إلى تحري يسمى "ديان dupin" يطلب مساعدته لتمكينه من الحصول على الرسالة؛ "ديان" يقوم بزيارتين إلى الوزير: الأولى استكشافية يعين فيها مكان وجود الرسالة، وفي الثانية ينفذ مخططه بالاتفاق مع سائق عربة بإطلاقه عيارا ناريا في الشارع مما يشغل بال الوزير خلال فترة من الزمن، الوقت الكافي لكي يضع "ديان" رسالة شبيهة بالرسالة التي كان قد موهها الوزير بعنوانه ووضعها على مكتبه كما لو كانت رسالة عادية مرسلة من الخارج، "ديان" كان يدرك خطة الوزير ويعلم أن أحسن السبل لإخفاء الشيء الهام هو وضعه في دائرة نظر الذي يفتش عليه، لأنه سيفتش خارج هذا الإطار.

الرسالة الآن في حوزة "ديان" يتساءل ماذا يفعل بها؟ يقرر أن يستدعي قائد الشرطة، ويعرض عليه أنه لقاء تسليم الرسالة ثمن، سيستجيب لهذا الطلب، وفي الحال يأخذ الرسالة ويدفع إلى "ديان" مبلغا معينا، مقابل ذلك يخرج التحري من الحلقة الرمزية، والوزير لم يكتشف أنه فقد الرسالة التي تمت إعادتها للملكة.²³

لقد وجد "لاكان" في هذه القصة ما يجسد حضور الدال ووظيفته في التحكم بالأشخاص وبأدوارهم، وهو مثال حاول "لاكان" من خلاله أن يظهر فعالية الدال في تركيبة اللاوعي (اللاشعور) بنى على أساسه جدليته المنطقية في تكوين اللاوعي، انطلاقا من أن الذات منقسمة على نفسها بمجرد أن ترضخ لحكم الكلام.

لقد سعى "لاكان" إلى التركيز على البنية النصية، ومساراتها وتكراراتها، بما يتيح تفكيك سلسلة الدوال المتراكبة عبر الرموز التي يتضمنها السرد؛ في البداية يرى "لاكان" أن آلية الاستبدال والتكرار هي التي تتحكم في أسلوبية القصة، فالمشهد الثاني هو تكرار للمشهد الأول، ومسار الدال يتوالى في حركة توزيعية تناوبية متتالية بين

الشخصيات التي تتبادل الأفعال الرمزية، وأن آلية التكرار automatisme de répétition تتحدد من خلال المشهدين بـ:

- ثلاثة رموز مرتبطة بحادثة واحدة.

- السرقة.

- الرسالة المسروقة.²⁴

3-1-منطقية العلاقات مع الحقيقة:

يعرف "لاكان" أولا المواقف المختلفة للموضوع في مواجهة الحقيقة عن طريق تحليل لعبة النظرات بحسب المعادلة الأساسية: من يرى = يعلم.

ثلاثة أزمنة إذن تنظم ثلاث نظرات مستندة إلى ثلاثة موضوعات، متجسدة في كل مرة بأشخاص مختلفين.

الأول من ينظر لا يرى شيئا = الملك والبوليس.

الثاني من ينظر يرى أن الأول لا يرى شيئا ويخشى كشف ما يخفيه = الملكة والوزير.

الثالث من هذين النظيرين يرى أنه ترك ما يجب أن يخفيه مكشوفاً أمام من يريد الاستيلاء عليه، إنه الوزير، و"دوبان" في النهاية.

يلاحظ ضمن هذا النظام الصارم اختفاء عنصرين الملكة، بخلاف الوزير، ترى وتعرف أن الرسالة قد سرقت، وتعرف أيضاً من خلال معرفة أخرى، أن "دوبان" ليس وزيراً ثانياً وأنه سيعيد لها الرسالة لا يبدو إذن أنها تنتمي إلى هذه الفئة، المفروض أن تحدد الموضوع في علاقاته مع الحقيقة، أنا الملك فهو أعمى من البداية إلى النهاية وكأنه خارج اللعبة، وحضوره شكلي فقط.

وانطلاقاً من تقنية تحديد المواقع، يرى "لاكان" أن الملكة والوزير و"دوبان" يتبادلون الأمكنة بين المشهدين الأول والثاني، وحركة الأشخاص تتم عبر الرسالة، فبانتقالها من شخص لآخر يتغير المكان.²⁵

إن الرسالة المسروقة في نظر "لاكان" تمثل بحق الدال بكل معانيه وأفضليته على المدلول فالقصة تدور حول من بحوزته الرسالة، وهي تنتقل من يد إلى يد، بعض النظر عما تحتويه هذه الرسالة من معلومات، قد تكون غرامية، أو حاملة لمؤامرة على الملك، أو أخباراً خطيرة "حركة الدال هي التي تعطي الأهمية للذات التي تتشكل وتأخذ موقعها تبعاً لعلاقاتها معه في سياق البنية التكرارية، وتعبّر الذوات والشخصيات، إذ يتحول الدال إلى شيء رمزي يخترق السلسلة الرمزية في المشهدين الأول والثاني، دون أن ينتمي لأي منهما وتتبادل الذوات الأدوار إزاءه بين رغبة في الامتلاك وسعي للتمثل والحضور لأن الذات في رأي "لاكان" هي وجود رمزي وحركتها هي من وحي اللاشعور".²⁶

فالبنية في هذه القصة وضعت بين أدينا سلسلتين من المشاهد، جاءت ذوات مختلفة في كل مرة لكي تشغل فيها الأماكن التي لا بد من شغلها، وهنا يظهر "الطابع التكراري المميز للبنية -فيما يقول لكان- لأننا نجد أنفسنا بإزاء مركب تبادلي intersubjectif complexé يتألف من علاقات تتم عبر الأفراد، وكأن ثمة آلية تكرارية تفرض على كل ذات أن تجيء لتحل محل ذات أخرى سبقتها في الموضوع نفسه".²⁷

لقد استبعد "لاكان" من منظوره الذي عالج به الرسالة المسروقة التنظير للنقد الأدبي أو الدراسة الأدبية الصرفة التي تأخذ على عاتقها مساءلة النواحي المتعلقة بالجنس الأدبي، واهتم بالجانب التفسيري الذي يتخذ طابع الشمولية وإمكانية التطبيق على نصوص أخرى استنادا إلى أطروحاته حول الدال وبنية اللاوعي، ونظريته في الرغبة، وأخيرا البنية التكرارية، وقد اتسمت خطوة "لاكان" بآثرها العميق خاصة في تصحيح الانحراف الذي سار عليه التحليل النفسي.²⁸

من هذا المنطلق يبين "لاكان" أهمية الرمز في تكون الذات، فالذات لا تكون الرموز إنما هي وليدتها، تتحكم بها وتؤثر بمصيرها واللاشعور مبني كاللغة، تتوقع تنظيمات لا محدودة لعناصر محددة، ولكنها مرتبطة بشكل مختلف فيما بينها.

يتضح من هذه الدراسة أن "لاكان" يستبعد المبدع نفسه من النص ويمنح القارئ الحرية المطلقة في التأويل للمكنات الرمزية للدال واللغة واللاشعور موضحا أن الكيفية التي يستخدم بها "بو" اللغة تضع القصة نفسها في سياق جديد تماما، فالذات هنا مرهنة أولا بالدال لأنه لا يمكن أن تتصور أن لها سببا للظهور في الواقع، لأن للدال أولوية على الذات.²⁹

فالدال إذا هو الذي يمثل الذات بالنسبة لدال آخر، وهذه الحقيقة تتأكد في كل إنتاجات اللاوعي، لأن الدال يتكون في موضع الآخر الكبير كما يقول "عدنان حب الله" وهو المكان الرمزي حيث يلتقي الكلام، وتفك رموزه، وتتوضح معانيه.

نظرية "لاكان" أيضا لم تسلم من النقد، فقد وصف "أندري أكون" بعض الأحكام المتعصبة لنظرية التحليل النفسي الفرويدي والتي ساقها "جاك لاكان" بالاستفزازية، وخاصة حين جعل "فرويد" لسانيا، وذلك لما قرر: "فلان نقرأ فرويد، فمن أجل فهم اللاوعي الذي يتحدث عنه على أنه لا يجوز وصفه بالاستعمال الرومنتيكي لللاوعي الذي يحيل على التحقيق، والجوهري والبدائي، ألا صلة لذلك، بل إن ما نرى في "فرويد"، هو ذلك الرجل الذي لم يبرح طول الزمن يحمل نفسه أشق الإعناء حول كل عنصر من مادته اللسانية، ليحمل تفصلاهما على الانتظام فيما بينها، فذلكم هو فرويد اللساني"

رأى "جاك لاكان" في "فرويد" بوصفه لسانيا، وليس طبيا نفسانيا فقط، خاصة وأنه تغنن في استعمال اللغة من خلال نظرية الكلام والتي حظيت باهتمام الباحثين في ذلك الوقت، إلا أن هناك من رفض هذه الصفة التي تجعل من "فرويد" عالم لغة.

- 1- عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، ص 55.
- 2- ينظر: عاطف مذكور، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د.ت)، القاهرة 1987، ص 58.
- 3- ينظر: مالكولم بوي، البنيوية وما بعدها، تحرير: جوترو، ترجمة: محمد عصا، (د.ت) 1990، ص 160.
- 4- ينظر: عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، ص 56.
- 5- السيد إبراهيم، محاور، مجلة النقد الأدبي والدراسات الثقافية، ص 78.
- 6- باسم على خريسان، مابعد الحداثة -دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، ط1، دمشق 2006، ص 88.
- 7- عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، ص 57.
- 8- السيد إبراهيم، محاور، مجلة النقد الأدبي والدراسات الثقافية، ص 79.
- 9- فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكسون، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، 1993، ص 108.
- 10- عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، ص 59.
- 11- عمرو عيلان، النقد العربي المعاصر، ص 103.
- 12- مالكولم بوي، البنيوية وما بعدها، ص 167.
- 13- عمرو عيلان، النقد العربي المعاصر، ص 103.
- 14- عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، ص 70.
- 15- جان ميشال بالمي، اللغة الخيالي والرمزي (جاك لاكان)، منشورات الاختلاف، ط1، 2006، ص 43.
- 16- المرجع نفسه، ص 43.
- 17- جاك لاكان، الخيالي والرمزي (جاك لاكان)، ص 118.
- 18- ينظر: زكرياء إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، دار للطباعة، (د.ت)، ص 195.
- 19- جاك لاكان، اللغة الخيالي والرمزي (جاك لاكان)، ص 12.
- 20- ينظر: رث باركن غونيلاس، الأدب والتحليل النفسي، ص 24-25.
- 21- ينظر: زكرياء إبراهيم، مشكلة البنية، ص 197.
- 22- عمرو عيلان، في مناهج تحليل الخطاب السردية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، (د.ط)، دمشق 2008، ص 209.
- 23- ينظر: عدنان حب الله، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة، ص 66.
- 24- عمرو عيلان، في مناهج تحليل الخطاب السردية، ص 210.
- 25- ينظر: مارسيل مارييني وآخرون، مقدمة في المناهج النقدية، ص 68.
- 26- عمر عيلان، في مناهج تحليل الخطاب السردية، ص 212.
- 27- زكرياء إبراهيم، مشكلة البنية، ص 181.
- 28- ينظر: عمر عيلان، في مناهج تحليل الخطاب السردية، ص 213.
- 29- ينظر: عمر عيلان، علم النفس والنقد الأدبي، ص 105.

نحو تطبيق نظام الحوكمة في المؤسسات العائلية

د. روابحيّة مريم

أ. دايرة عبد الحفيظ

جامعة قالمّة

جامعة الجزائر 3

الملخص:

تلعب المؤسسات العائلية دورا بارزا في تحقيق النمو الاقتصادي وتحقيق القيمة المضافة، وذلك من خلال المساهمة في إجمالي الناتج المحلي و توفير فرص الشغل، إلا أن معظم هذه المؤسسات تعاني العديد من المشاكل أساسها عدم وضوح العلاقة بين المالكون والمساهمون والمديرون وحتى بين أفراد العائلة المؤسسة نفسها، الأمر الذي يهدد استمراريته على المدى البعيد، لذلك تظهر حوكمة المؤسسات العائلية على أنها نظام يهدف إلى إرساء مجموعة من القواعد والممارسات، مما يضمن تنظيم العلاقات بين الأطراف الفاعلة، الأمر الذي ينعكس بالفاعلية الاقتصادية على المستوى الجزئي بالنسبة للمؤسسات العائلية، وعلى المستوى الكلي بالنسبة للاقتصاد الوطني.

الكلمات المفتاحية: المؤسسات العائلية، العائلة المؤسسة، الأطراف الفاعلة، حوكمة المؤسسات العائلية

Résumé :

Les entreprises familiales jouent un rôle clé dans la croissance économique et l'atteinte de la valeur ajoutée, par la contribution au PIB et la création de l'emploi, cependant la plupart de ces entreprises souffrent de nombreux problèmes, à cause de l'absence de la clarté dans la relation entre les propriétaires et les actionnaires et les gestionnaires, et même entre les membres de la famille fondatrice, ce qui menace sa continuité à long terme, pour cela la gouvernance des entreprises familiales apparaissent comme un système qui vise à établir un ensemble de règles et pratiques qui assurent la régulation des relations entre les acteurs principaux, ce qui se reflète à l'efficacité économique pour les entreprises familiales au niveau micro, et pour l'économie nationale au niveau macro.

Les mots clés : Les entreprises familiales, familles fondatrice, les acteurs principaux, la gouvernance des entreprises familiales

تمهيد:

إن الحاجة المستمرة للشفافية والوضوح في المعاملات وتوزيع السلطة والصلاحيات والأرباح المحققة، وانعدام الثقة بين الأطراف الفاعلة في المؤسسات، أوجد نظام يحمل في طياته مجموعة من القواعد والمبادئ والممارسات والإجراءات التي من شأنها أن تجنب المؤسسات الوقوع في حالات التراعات والصراعات الداخلية، وتحفظ استقرارها الداخلي، بما فيها المؤسسات العائلية التي تبدو أكثر المؤسسات حاجة لتطبيق نظام الحوكمة، فكلما توزعت ملكية المؤسسة على عدد أكبر من أفراد العائلة، كلما كانت الحاجة متزايدة للتخطيط ولوجود هياكل حوكمة رسمية واضحة، خاصة إذا كانت المؤسسة تظم مجموعة من المساهمين، وعلى هذا الأساس حاولنا الإجابة على الإشكالية التالية:

كيف يمكن تطبيق نظام الحوكمة في المؤسسات العائلية؟ وماهي الصعوبات التي تواجهها في سبيل تحقيق ذلك ؟

وكمحاولة للإجابة على هذا التساؤل الرئيسي قمنا بتجزئة البحث إلى التقسيمات التالية:

أولا حوكمة الشركات: وذلك من خلال التطرق إلى المفهوم والأهمية والمحددات الداخلية والخارجية المتعلقة بالحوكمة.

ثانيا المؤسسات العائلية: وذلك من خلال التطرق لمفهوم المؤسسات العائلية، والمقارنة بينها وبين المؤسسات الغير عائلية، وكذا الوقوف على التحديات التي تواجهها.

ثالثا نظام الحوكمة في المؤسسات العائلية وذلك من خلال التطرق لأهم الأسس التي تقوم عليها الحوكمة في المؤسسات العائلية ومكانة الحوكمة بالنسبة للمؤسسات العائلية وصعوبات تطبيقها فيها.

أهداف الدراسة:

نسعى من خلال هذا البحث إلى بلوغ مجموعة من الأهداف والتي تتلخص في مايلي:

- التعريف بمفهوم الحوكمة وتبسيطه وتجريده من الغموض.
- الوقوف على أهداف ومكانة نظام الحوكمة في المؤسسات.
- تحديد الخصائص الأساسية التي تميز المؤسسات العائلية عن غيرها من المؤسسات.
- شرح كيفية تبني نظام الحوكمة بالنسبة للمؤسسات العائلية وما يترتب عن ذلك من تحسينات على المستوى الخاص والعام.

أهمية الدراسة:

الدراسة الحالية تسلط الضوء على موضوع غاية في الأهمية، وذلك من خلال تبيان الدور الرئيسي والحيوي الذي يلعبه نظام الحوكمة إتجاه المؤسسات العائلية على وجه الخصوص، وذلك لما تشهده من حالات الزوال المبكرة، إذ لا يتجاوز معظمها الجيل الثالث من العائلة المؤسسة، لما تعرفه من اضطرابات على مستوى بيئتها الداخلية.

أولا: حوكمة الشركات:

1- مفهوم حوكمة الشركات:

من الصعب إيجاد مفهوم موحد وشامل، لمفهوم الحوكمة، وهذا راجع بالأساس إلى تعلقه بالعديد من الجوانب، المالية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية، فيما يلي بعض التعاريف المتعلقة بهذا المفهوم:

عرفت منظمة التعاون والتنمية OCED الحوكمة على "أنها مجموعة من القواعد والممارسات التي من خلالها تستطيع المؤسسات الاقتصادية مواجهة مشاكل الحصول على المعلومات والتحفيز الداخلي، وذلك يكون من خلال فصل الملكية عن التسيير في المؤسسات الكبرى"¹.

حوكمة الشركات هي نظام يهدف إلى توجيه فعاليات الوحدات الاقتصادية، ومراقبة أدائها وبالأخص المستويات الإدارية العليا فيها لأجل التأكد من تحقيق الأهداف المرسومة، وفق الخطط الاقتصادية بالإضافة إلى الإلتزام الدقيق بالأسس والمعايير والقواعد اللازمة للمسؤولية والتزاهة و المصادقية والسلوك الأخلاقي والمهني العالي بما يضمن مصالح كافة الأطراف².

كما تعرف كذلك على أنها النظام الذي تدار وتراقب به الشركاء مجالي الإدارة المسؤولة عن حوكمة شركائها، ودور المساهمين في الحوكمة هو انتخاب أعضاء مجلس الإدارة والمراجعين والتأكد من أن هناك هيكل حوكمة ملائم في مكانه. إن مسؤولية المجلس تتضمن وضع الأهداف الإستراتيجية للشركة وتوفير القيادات التي تحقق هذه

الأهداف مراقبة إدارة العمل، ورفع التقارير للمساهمين أثناء فترة ولايتهم للتأكد من أن المجالس الإدارية تلتزم بالقوانين واللوائح وتعمل لمصلحة المساهمين³.

مما سبق يمكن القول بأن الحوكمة هي مفهوم يسعى إلى تحديد كيفية تنظيم العلاقة بين كافة الأطراف المنظمة، وهي تظهر في مجموعة مبادئ وقواعد وإجراءات تهدف إلى حماية أصحاب المصالح ذات العلاقة مع المنظمة، فضلاً عن تفعيل دور الرقابة ومتابعة الأداء لتحقيق التطور في مجالات الاستثمار.

2- أهمية و مقومات نظام الحوكمة:

2-1 أهمية نظام الحوكمة:

بالرغم من صعوبة فهم وتجسيد هذا المصطلح على أرض الواقع إلا أن معظم الباحثين والمتخصصين في هذا المجال أكدوا على الدور البارز الذي تلعبه الحوكمة، سواء على المستوى الداخلي بالنسبة للمؤسسات أو المستوى الخارجي، وبصفة عامة تطبيق نظام الحوكمة يسمح بتحقيق مايلي⁴:

- 1- تعزيز أداء الشركات وتعظيم قيمتها السوقية.
- 2- المسائلة المحاسبية لإدارة الشركة.
- 3- تأكيد التفاعل بين الأنظمة الداخلية والخارجية.
- 4- التوازن في العلاقات التعاقدية التي تربط إدارة الشركة والأطراف الأخرى.
- 5- الوصول إلى أفضل ممارسة للسلطة في الشركات.
- 6- توفير الضمانات التي تكفل الحد من الفساد المالي والإداري.
- 7- حماية أموال المستثمرين والدائنين من المخاطر التشغيلية والمالية.
- 8- تفعيل مسؤوليات مجلس الإدارة الإشرافية والتنفيذية.
- 9- نقل نشاط المراجعة الداخلية للشركة من مجرد الحماية والتدقيق إلى المشاركة في توقع سلوك الأداء المستقبلي للشركات.

وتحقيقاً لما سبق ذكره فإن الحوكمة تركز على ثلاث ركائز أساسية هي:⁵

- السلوك الأخلاقي:

أي ضمان الالتزام السلوكي من خلال الالتزام بأخلاقيات وقواعد السلوك المهني الرشيد والتوازن في تحقيق مصالح كافة الأطراف المرتبطة بالشركة والشفافية عند عرض المعلومات المالية.

- تفعيل أدوار أصحاب المصلحة:

مثل الهيئات الاستشارية العامة " سوق الأوراق المالية، البنك المركزي " ، والأطراف المباشرة للإشراف والرقابة" المساهمون، مجلس الإدارة، لجنة المراجعة، المراجعون الخارجيون والأطراف الأخرى المرتبطة بالشركة" الموردون، العملاء والمستهلكون المودعون والمقرضون".

- إدارة المخاطر:

وذلك يكون من خلال وضع نظام لإدارة المخاطر والإفصاح وتوصيل المعلومات المتعلقة بهذه المخاطر ودرجتها إلى المستخدمين وأصحاب المصالح.

3- محددات الحوكمة:

هناك اتفاق على أن التطبيق الفعلي لحوكمة الشركات من عدمه يتوقف على مدى توفر ومستوى جودة مجموعتين من المحددات الخارجية والداخلية والتي نقدمها فيما يلي:

3-1 المحددات الخارجية:⁶

تشير إلى المناخ العام للإستثمار في الدولة والذي يشمل على سبيل المثال:

- القوانين المنظمة للنشاط الاقتصادي (مثل قوانين سوق المال والشركات وتنظيم المنافسة ومنع الممارسات الاحتكارية).

- كفاءة القطاع المالي (البنوك وسوق المال) في توفير التمويل اللازم للمشروعات.

- درجة تنافسية أسواق السلع وعناصر الإنتاج.

- وجود بعض المؤسسات ذاتية التنظيم مثل الجمعيات المهنية والشركات العاملة في سوق الأوراق المالية.

- وجود مؤسسات خاصة بالمهن الحرة مثل مكاتب المحاماة والمكاتب الاستشارية المالية الاستثمارية.

3-2 المحددات الداخلية:

هذه المحددات تشمل:⁷

1- القواعد والتعليمات والأسس التي تحدد أسلوب وشكل القرارات داخل الشركة.

2- توزيع السلطات والمهام بين الجمعية العامة ومجلس الإدارة والمديرين التنفيذيين من أجل تخفيف التعارض بين مصالح هذه الأطراف.

3- الحوكمة تؤدي في النهاية إلى زيادة الثقة في الاقتصاد القومي.

4- زيادة وتعميق سوق العمل على تعبئة المدخرات ورفع معدلات الاستثمار.

5- العمل على ضمان حقوق الأقلية وصغار المستثمرين .

6- العمل على دعم وتشجيع نمو القطاع الخاص، وخاصة قدرته التنافسية.

7- مساعدة المشروعات في الحصول على تمويل مشاريعها وتحقيق الأرباح.

8- خلق فرص العمل.

ثانيا: المؤسسات العائلية

1- مفهوم المؤسسات العائلية:

تشير الشركة العائلية إلى شركة يكون فيها غالبية التصويت تحت سيطرة العائلة، ويشمل ذلك المؤسس الذي يعتزم بنقل ملكيته الشركة إلى أحفاده، وتنتشر الشركة العائلية في كافة دول العالم، وتتراوح بين الشركات الصغيرة

والمتوسطة الحجم إلى التكتلات الكبيرة التي تعمل في مجالات وبلدان متعددة، ومن بين الشركات المعروفة: Fiat، Group، LG، Simens، BMW.⁸ إذ يعتبر Davis كل مؤسسة عائلية، هي تلك التي تكون فيها السياسة الداخلية والقيادة والتسيير خاضعين للجهة المالكة.

ويضيف كل من Rosemblatt et all أن المؤسسة العائلية هي التي يكون منها على الأقل فردين من العائلة المالكة، يساهمون في عملية التسيير بصفة مباشرة، بمعنى آخر أنهم يمارسون تأثير على إدارة المؤسسة. وكما أشار Litiz أن المؤسسة العائلية تتمتع بتركيز القوة والملكية في يد واحدة، إن صح التعبير، أو لصالح عائلة واحدة، أين يكون أفرادها يبحثون عن كسب علاقات اجتماعية، وذو تأثير في المؤسسة، كما أضاف أن هذا النوع من المؤسسات يتمتع ب 3 خصائص أساسية: التأثير الذي يمكن أن تمارسه المؤسسة العائلية على حياة المؤسسة، تنوع الأدوار الذي يمكن أن يقوم بها أفراد العائلة الواحدة، نية الاستمرارية بين الأجيال.⁹

2- المقارنة بين المؤسسات العائلية والمؤسسات الغير العائلية:

المؤسسات العائلية والغير عائلية يشكلان مصطلحان يعكسان الهوية التسييرية والهوية المقاولاتية للمؤسسة، وفي الواقع فإن هذين النوعين من المؤسسات مختلفان مختلفان شبيه كلي في طبيعتهما، والجدول التالي يوضح بعض نقاط الاختلاف:¹⁰

الجدول رقم "1": أوجه الاختلاف بين المؤسسات العائلية والغير عائلية

المؤسسات العائلية	المؤسسات الغير عائلية
مركز اهتمام المؤسسة	العائلة المؤسسة (تأثير مباشر أو غير مباشر)
الهدف الأساسي	إقتصادي وغير إقتصادي، أطول مدة استمرارية، مردودية على المدى الطويل، استقرار ورضا الجميع
الميزة التنافسية	الجودة، السمعة، علاقات على المدى الطويل
الأصول	مالية، اجتماعية، ثقافية
المناخ السائد	العائلة، الثقة، التضامن، المثابرة والحماس
أسلوب الإدارة	مبني على القيم والعواطف
توزيع الأرباح	إعادة الاستثمار في المؤسسة
	توزيع الأرباح بين المساهمين والمالكين

Source : Laura Saloum, Entreprises familiales : prise de participations managériales et organisationnelles sur les performances, Bart et Jones Publisher, 2015, p 20.

3- تحديات المؤسسات العائلية:

تواجه المؤسسات العائلية في الوقت الراهن مجموعة من التحديات التي من شأنها أن تضعف من كفاءتها كما أنها تهدد استمراريته، فغالبية الشركات العائلية ليست لديها رسالة تدور حولها وهذا يتسبب في غياب الرؤية والأهداف والاستراتيجيات وغيرها من الخطط. فطالما لا يوجد للمنظمة عائلية أو غيرها رسالة فلن تستطيع أن تحدد لها رؤية ويصعب عليها تحديد الأهداف ولا تستطيع ألبتة أن تضع لها استراتيجية لأن الرؤية والأهداف والاستراتيجية متعلقة برسالة المنظمة، كذلك ضعف الجانب التنظيمي فلا يوجد لغالبية الشركات العائلية هيكل

تنظيمي رسمي يبين السلطات والمسؤوليات وخطوط الاتصالات بين أجزاء الشركة وإن وجد فتراه على شكل رسم بياني هرمي لا يعكس الواقع التشغيلي للشركة، الذي ينجر عنه الخلط بين بين مهام مجلس الإدارة ومهام المدير التنفيذي،¹¹ تعد هذه المشاكل الجوهرية التي تواجه المؤسسة العائلية وعلى وجه العموم يمكن تفصيلها إلى تحديات داخلية وخارجية:

التحديات الداخلية:

- ضعف الأجيال وتناقل السلطة.
- اتساع دائرة العائلة من عدة فروع وعدم توضيح السلطة والمسؤوليات.
- قلة الكفاءات وتوسع المجالات الاستثمارية.
- هيمنة المالكين على المديرين أو العكس.

التحديات الخارجية:

- سرعة المتغيرات (التقنية، البيئية، التنظيمية)
- تطور القوانين الحكومة وتعقدها.
- المنافسة وخطر دخول المستثمر الأجنبي.
- انعكاسات الظروف الاقتصادية والأمنية على المؤسسات العائلية.

ثالثا: نظام الحوكمة في المؤسسات العائلية

1- أسس حوكمة المؤسسات العائلية:

الحوكمة في مجال المؤسسات العائلية تركز على ميكانيزمات التسيير التي تكون في إطار قواعد واضحة من شأنها أن تحمي المؤسسة من صراعات السلطة بين أفراد العائلة، وكذلك تحميها من جميع محاولات النهب المتعلقة بالأموال من طرف الأفراد الخارجيين، فهي بذلك تسعى إلى تحقيق الاستقرار على المستوى الداخلي، الأمر الذي يستدعى توفر العناصر التالية:¹²

1- ميثاق العائلة:

يتضمن هذا الميثاق الأهداف والقيم المتعلقة بالعائلة المؤسسة وكذلك الوسائل التي يمكن استخدامها والاعتماد عليها لتحقيق هذه الأهداف، بالإضافة إلى أنه يحتوي على جميع المبادئ التي تقوم عليها المؤسسة العائلية.

2- إستراتيجية الملكية:

استراتيجية الملكية واضحة تساهم بصفة مباشرة في استدامة الأصول الخاصة بالمؤسسة العائلية، فهي تسمح بتخطيط وتسهيل التغيير الذي يطرأ عند الانتقال من جيل إلى آخر، كما تدعو هذه الإستراتيجية إلى توزيع الأملاك على عدة أنواع من الاستثمارات بالإضافة إلى الفصل بين كل نوع من أنواع الاستثمار، كما يجب التفرقة بين الأصول المتعلقة بالمؤسسة العائلية وباقي الأصول الأخرى، ويجب أن تضبط هذه الإستراتيجية في اجتماع خاص

بأفراد العائلة بحضور أبرز المساهمين من أطراف العائلة، كما تسمح هذه الإستراتيجية للأفراد العائلة بالخروج من المؤسسة بصفة فردية.

3- جمعية العائلة ومجلس العائلة:

ابتداءً من حجم معين من المؤسسات ودرجة معينة من التعقيد، يبدو تشكيل جمعية العائلة ومجلس العائلة ضرورياً، وهذا ما يدعم مبدأ الشفافية الذي يؤدي إلى إرساء أواصر الثقة بين أفراد المؤسسة العائلية، ففي جمعية العائلة يتم استعراض وضعية المؤسسة وتطورها بصفة دقيقة وواضحة.

جمعية العائلي تتبنى الميثاق العائلي وكذلك استراتيجية الملكية، وتهتم بمراجعتها بصفة متواصلة، والقرارات المتخذة فيها تكون مبنية على أساس المناقشة المفتوحة واستشارات المختصين.

مجلس العائلة يعد كلجنة بالنسبة لجمعية العائلة، يقر التعاون والتنسيق في الأسر الكبيرة ويعمل على ربط بين أفراد العائلة والمؤسسة.

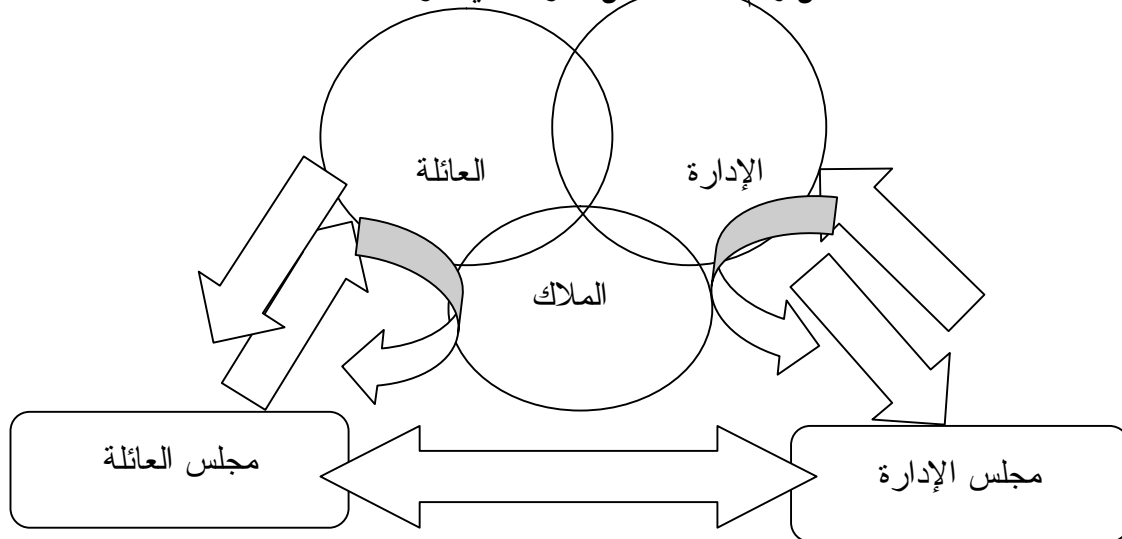
4- المعلومة و الإتصال:

تشكل العائلة المؤسسة سياسة الإتصال الخاصة بها، وتعمل من خلالها على تحفيز التبادل بالمعلومات اللازمة والصحيحة، والاتصال يكون على المستوى الداخلي للمؤسسة كما يكون على المستوى الخارجي كذلك مع مراعاة مبدأ سرية الأعمال، كما يجب على أفراد العائلة الأخذ بعين الاعتبار جميع الانتقادات والأفكار الجديدة في إطار عملية اتخاذ القرارات الجديدة، وكذا يجب إشراك الأطراف الخارجين في هذه العملية لإضفاء بعد اجتماعي للمؤسسة.

2- مكانة الحوكمة بالنسبة للمؤسسات العائلية:

يكنم التحدي الأساسي للحكومة بالنسبة للشركات العائلية في تحقيق التوازن بين كل من الإدارة والعائلة والملاك، في إطار تواجد كل من مجلس الإدارة ومجلس العائلة، وهذا ما يمكن توضيحه في الشكل التالي:

الشكل رقم "1": هيكل الحوكمة في المؤسسات العائلية



المصدر: عمرو علاء الدين زيدان، إدارة الشركات العائلية، ص 156.

ومن خلال هذا التنسيق والترابط في العلاقات القائمة بين الأطراف الفاعلة في المؤسسات العائلية، فإن الحوكمة تسمح بتحقيق جملة من المزايا والتي يمكن ذكرها في مايلي:

- رفع درجة المهنية في إدارة الشركة.
- درجة أعلى من مجريات العمل.
- تحسين عملية اتخاذ القرار على مستوى الإدارة العليا.
- فصل أوضح بين أدوار ممثلي الملاك (مجلس الإدارة) والإدارة (الرئيس التنفيذي وغيره من التنفيذيين).
- إدارة أفضل للمخاطر المرتبطة بالاستثمار وتحسين الرقابة الداخلية.
- تزايد القدرة على اجتذاب العاملين المدربين والاحتفاظ بهم
- معايير أفضل في تقييم أداء و لنظام مكافأة التنفيذيين.
- تطوير ممارسات إدارية أفضل.

3- صعوبات تطبيق الحوكمة في المؤسسات العائلية:

- العلاقات بين الأطراف الفاعلة في المؤسسة: باعتبار أن ملاك المؤسسة هم أنفسهم المديرون مما يولد حالة الخلط بين الوضعيتين وهذا يمتد حتى على مستوى العلاقات مع الأطراف الخارجية.
- حالات الانتقال والخلافة: مشاكل الانتقال الخلافة غير متوقعة عادة، وعندما تنشأ تجدد المؤسسة نفسها غارقة في وضعيات مستعصية يمكن أن تقودها للخطر.
- الوضعية الصحية لنتائج المؤسسة: ضعف قواعد التسيير لا يسمح بضبط دقيق لنتيجة المؤسسة.
- عدم تعيين أفراد خارج العائلة في أماكن حساسة: توجد بعض المناصب الحساسة التي يفضل أفراد العائلة الاحتفاظ بها، وهي في الغالب تتطلب كفاءات ومهارات قد تتواجد في أفراد خارج العائلة، الأمر الذي يؤدي إلى تعطل مصالح المؤسسة.¹³

خلاصة:

إن تحقيق الاستمرارية عبر الأجيال على مستوى المؤسسات العائلية يعد بمثابة التحدي الرئيس بالنسبة لها، الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في نظام الحوكمة المطبق على مستواها الداخلي من منطلق إرساء قواعد الحكم الراشد الذي يتسم بالعدل والموضوعية، والذي يساهم في ضمان استدامتها وتماسكها، وخلق رؤية مشتركة على أساس قاعدة التفاهم المشترك بين جميع الأطراف في المؤسسة.

الهوامش:

¹ Eustache Ebondo, La Gouvernance d'entreprise : une approche par l'audit et le contrôle interne, l'Harmattan, 2006, p14.

² إبراهيم السيد، الإفصاح المالي أثره وأهميته في نمو أعمال التجارة العربية، الطبعة الأولى، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، 2014، ص 121

³ عثمانى أميرة، أهمية تطبيق الحوكمة في البنوك وأثرها على بيئة الأعمال " مع الإشارة إلى حالة الجزائر"، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة المسيلة، 2012، ص 14.

⁴ أحمد الزين، حوكمة الشركات المساهمة دراسة فقهية، سابك لدراسات الأسواق المالية الإسلامية، ص 5.

⁵ مركز القدس للدراسات السياسية، الاقتصاد بين السوق الاجتماعي والإسلامي، نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني، المنهل، 2010، ص 147.

⁶ فتيحة بن الدين، دور الهيئات الدولية في إرساء وتعزيز مبادئ الحوكمة، مذكرة ماجستير، جامعة حسينية بن بوعلي، الشلف، 2012، ص 33.

⁷ مناور حداد، دور الحوكمة في التنمية الاقتصادية، المؤتمر العلمي الأول حول " حوكمة الشركات في التنمية الاقتصادية"، جامعة دمشق، 15-16 أكتوبر 2008، ص 7.

⁸ مولاي لخضر، حوكمة الشركات العائلية، الملتقى العلمي الدولي حول: آليات حوكمة المؤسسات ومتطلبات تحقيق التنمية المستدامة، ورقلة، الجزائر، 25-26 نوفمبر 2013، ص 184.

⁹ Albert Liano, l'entreprise familiale et son capitale sociale : fondement et limites de l'avantage concurrentiel à travers la croissance et la succession, presses uni de Louvain, 2009, p58.

¹⁰ Laura Saloum, Entreprises familiales : prise de participations managériales et organisationnelles sur les performances, Bart et Jones Publisher, 2015, p 20.

¹¹ سعيد العضاضي، تحديات الجانب التنظيمي في الشركات العائلية، موقع:

<http://www.alarabiya.net/ar/aswaq/companies/2014/12/04> أطلع عليه يوم: 2016/03/17، على الساعة:

14h19

¹² Leonhard et all, Guide de gouvernance pour les entreprises familiales, une croissance durable des entreprises familiales, parger Drefuiss, 2011, p 12-18.

¹³ قصاص فتيحة، حوكمة المؤسسات العائلية في الجزائر، مذكرة ماجستير، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، 2012، ص 158.

سعيد العضاضي، تحديات الجانب التنظيمي في الشركات العائلية، موقع:

<http://www.alarabiya.net/ar/aswaq/companies/2014/12/04> أطلع عليه يوم: 2016/03/17، على الساعة:

14h19

قدسية سيادة الدولة القومية بين التفكير والاندماج

د. رباحي أمينة

جامعة الجزائر 3

الكلمات المفتاحية: الدولة القومية - السيادة - المسلمة القومية - المسلمة الدينية - الاتجاه تحت القومي (التفكيك) - الاتجاه فوق القومي (تكامل اقليمي) - الاتجاه عبر القومي (الاندماج المكثف - الهوية - الولاء - العولمة - العرقية - الاثنية

Abstract

Nation- State Sovereignty is often thought to be synonymous with Westphalian Sovereignty which assumes the absolute control of Nation- States over all conduct that occurs within their own territories. The nation's sovereignty is "exclusive and absolute".

In the era of globalization, states have become neither weaker not less important. Globalization is homogenizing the world but as much different cultures and identities are there. In this way Daniel Bell observes that "The sate was becoming too small to handle really big problems, and too large to deal effectively with small one."

The issue of sovereignty in the context of rapidly changing world, is not necessarily mean the end of Nation- State.

مقدمة:

ترتبط نشأة السيادة بدرجة وثيقة بنشأة وتطور الدولة، فهذه الأخيرة حسب مكيافيلي تعطي للفعاليات الجماعية دلالتها كسلطة مركزية ذات سيادة، تشرع وتقرر للجماعة بلا منازع سواء في الشؤون الخارجية أم في الشؤون الداخلية، وبالتالي تنجز علمنة القوة العظمى.⁽¹⁾ وظهرت لأول مرة في الأجزاء الستة من كتاب الجمهورية لجان بودان سنة 1576 حيث يعتبر أن وجود سلطة عامة موحدة وموحدة وهو معطى واقعي في كل مجتمع تاريخي، وما يميز هذه السلطة جوهرها هو القوة ذات السيادة كمفهوم جديد في الفكر السياسي حيث عرفها على أنها: "القوة النافذة على المواطنين والراعي التي لا يحدها قانون".⁽²⁾

إن مبدأ سيادة الدول اليوم يصمد بصعوبة أمام الملاحظة الملموسة. فليس من الضروري أن يكون مجتمعا مستعمرا حتى يكون بإمكاننا تبيان أن المجتمع تابع لغيره؛ ولا يكفي أن يكون للدولة مقعد في الأمم المتحدة حتى تدعي فيما يتعدى القانون الشكلي، ممارسة السيادة ممارسة كاملة.

فلم تعد الدولة القومية السيدة حسب المفهوم الوستفالي، الفاعل الوحيد في العلاقات الدولية، بسبب ظهور منافسين آخرين لها يتقاسمون السلطة، بفعل ظاهرة المد العالمي الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، بحيث ظهرت على الساحة الدولية كيانات تخترق سلطتها من فوق ومظاهر عبر وطنية أصبحت تتجاوز سلطتها وأضحت بدورها عاجزة على حلها. بمفردها ووصف دانيال بال Danial Bell هذا الوضع، بأن الدولة القومية "أصبحت أصغر من أن تتعامل مع المشاكل الكبرى وأكبر من أن تتعامل بفعالية مع المشاكل الصغرى".⁽³⁾ « The state was becoming too small to handle really big problems, and too large to deal effectively with small ones. »

لقد خلقت العولمة عالما مليئا بالتعقيدات للدرجة التي دفعت بالدولة إلى التركيز على المشاكل الكبرى كالامن والاقتصاد الدولي والتخلي من خلال التخصص عن المشاكل الصغرى كالتعليم والرعاية الصحية والبنى التحتية..

إلخ. والنتيجة هي أن الدولة تخلت عن المهام الصغرى (لتتفرغ لما هو أكبر وأخطر) ولكنها عجزت عن أداء المهام الكبرى لأنها اكتشفت أنها (أي الدولة) أصغر من هذه المهام، وهنا تجسدت أزمة الدولة.

إن متاهة الدولة بين التخلي عن الوظائف الصغرى والفشل في أداء الوظائف الصغرى، أفرز ظاهرتان تحلان محلها بشكل تدريجي، ففي الوظائف الدنيا أصبحت مؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات التنوع الثقافي تحل محل الدولة، بينما تداخلت وظيفة الدولة في مجال المهام الكبرى مع المؤسسات الدولية والشركات المتعددة الجنسيات لخدمة النظام الرأسمالي لا لخدمة المصالح القومية.

وفي ظل تراجع الدولة، وتزايد فواعل جديدة على الساحة الدولية، مما دفع البعض إلى اعتبار أن نموذج الدولة المركزية "نموذج وستفاليا" للسياسة الدولية هو شيء من الماضي؟ حيث لم تعد الدول ذات سيادة مستقلة على نحو ما كانت عليه منذ معاهدة وستفاليا، بوجود قيود حقيقية على الكيفية التي تستطيع بها الدولة أن تتصرف داخليا أو على قدرتها في استخدام القوة في السياسة الخارجية. وذلك يمثل تحديا لتطوير طرق جديدة للتفكير في طبيعة العلاقات الدولية.⁽¹⁾

وعلى هذا الأساس سنحاول الإجابة على الإشكالية التالية:

ما هي طبيعة التحولات الدولية التي أثرت على سلطة وسيادة الدولة القومية؟ وهل ستؤدي هذه التحولات فعلا إلى زوال دولة النظام الوستفالي وبالتالي ما هو الشكل الذي سيعوضها؟ أم أن الدولة ستبقى بسبب حاجة الفرد للانتماء والخصوصية والتفرد عن غيره، من جهة، وطبيعة سلوك الدولة الذي تكيفه وفق كل ما يطرأ على النظام الدولي من المتغيرات من جهة ثانية؟

للإجابة على هذه الإشكالية، نحاول اختبار الفرضيات التالية:

- التحولات الدولية أثرت على مبدأ السلطة المطلقة للدولة دون أن تتجاوزها نهائيا.
- المصلحة الوطنية لا تزال أساس حركة الدولة. و تتبنى الدولة بذلك ميكانيزمات تكيف للاستمرار.
- ظاهرة المد القومي والنماذج التكاملية الحالية لا تعكس إلا صورة الدولة القومية وهي تكريس لبقاء الدولة القومية.

هذه الفرضيات محاولة لدراسة هذه التحولات ورصد حقيقة تأثيرها على مصير الدولة القومية كإقليم مستقل ذو خصوصية وطنية، وذلك برصد المجالات التي استجابت لهذه التحولات ومدى إمكانية أن تؤدي هذه العملية إلى زوال الدولة القومية، ومدى إمكانية وجود شكل يعوضها في حالة زوالها .

1- خصائص الدولة السيدة:

لقد خلص بودان في كتابه: الجمهورية إلى أن سيادة الدولة تتميز بخصائص تجعلها تتميز بالقدسية:

- إن القوة السيدة للدولة هي قوة مطلقة فهي تأمر ولا تتلقى الأوامر، وهي غير تابعة لشيء ولا لأحد، سيادة الدولة تنسحب على جميع مواطني الدولة والمقيمين على أرضها.
- لا تقبل التجزؤ. بمعنى أنها واحدة من حيث الجوهر، وإذ تم تفويضها، فإنها تكون كاملة في كل تفويض.

➤ سيادة دائمة أي تستمر السيادة ما دام أن الدولة قائمة، برغم تغير الأشخاص، الذين يمارسون هذه السلطة ورغم تغير النظام الدستوري والمؤسسات الدستورية

فالدولة بقيت لسنين عديدة الموضوع الرئيسي للقانون الدولي، فقد شكلت الدول الأشخاص الاعتباريين للقانون الدولي، أيا تكن طريقة فهم هذا القانون، حتى أن الأمم المتحدة، على الرغم من بيانها حول حقوق الإنسان، فهي تتبنى بشكل تام مبدأ عدم المساس بسيادة الدولة وسلامتها.

تنطوي السيادة على ثلاثة مفاهيم أساسية هي الاستثارة، والحرية، والامتداد. ولذلك فإن السيادة بالنسبة لكل دولة تنطوي على الاستثارة بالاختصاص، وحرية اتخاذ القرارات، والامتداد إلى مختلف المجالات والنشاطات الوطنية.

والشخصية القانونية تعني أهلية الدولة لاكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات الدولية بإرادتها. ويعتبر تمتع الدولة بالشخصية القانونية أثرا من آثار السيادة، فكل دولة ذات سيادة تعتبر شخصا قانونيا دوليا، ولكن العكس غير صحيح، فليس كل شخص دولي يعد متمتعا بالسيادة. فالدولة وحدها تتمتع بهذه الخاصية.⁽¹⁾

2- مسلمة الدولة القومية في العلاقات الدولية

يذهب وليد عبد الحي في كتابه: "تحول المسلمات في نظريات العلاقات الدولية" بأن سيادة مسلمة ما في ميدان علمي معين، سيؤدي إلى سلسلة من النتائج المترابطة بها، لتتكون لدينا منظومة معرفية متكاملة، ولكنها مستندة إلى تلك المسلمة بشكل رئيسي، فإذا ما حدث تحول عن تلك المسلمة أضحت المنظومة المعرفية التي بنيت على أساسها موضع مناقشة وتشكيك.⁽²⁾

وتتضمن المنظومة المعرفية مجموعة من المسلمات المركزية في بنائها الأساسية، حيث لا تنفصل هذه المسلمات عن البنية الذهنية والاجتماعية.⁽¹⁾

بدأ التحول عن المسلمة الدينية التي سادت العلاقات الدولية، حيث أعتبر الدين إلى أنه المسلمة المطلقة، وعليه يتم النظر إلى الحياة وعلى الظواهر كلها من منظور ديني، والحكم يتم طبقا لقواعد دينية. وبالنسبة للحرب تكون عادلة أو مقدسة إذا استندت لدوافع دينية، والاتفاقات مقبولة شريطة عدم مخالفتها لنص ديني.

في نطاق إعادة النظر إلى دور الكنسية في حياة المجتمع الأوروبي، وإلى الحريات، وشكل مؤتمر وستفاليا عام 1648، نهاية مرحلة الصراع الديني، وتأسيس الدولة القومية على أسس علمانية، رغم أن الغرب الأوروبي أنهى الصراع الديني داخل النسق الأوروبي ولكنه كان يوظف البعثات الدينية باعتبارها إحدى وسائل الهيمنة إلى جانب الاقتصاد والقوة العسكرية (ثلاثية : الثروة - الدين - القوة العسكرية). ويؤكد قانون وستفاليا على فكرة الدولة القومية وسيادتها واستبعاد الدين من الحكم.

برزت عدة كتابات تمجد الدولة القومية وتأكيدا على فصل الدين عن الشؤون الدولية، واستبعاد الحروب لدوافع دينية، فقد أشار ألبيريكو جنتيلي^(*) Alberico Gentili إلى أن كل مجتمع من المجتمعات له دين خاص به، ومن غير الممكن الحسم في أي هذه الأديان هو الأفضل، ومن هنا إشعال الحرب لأسباب دينية سيجعل أفق السلام غير مرئي، وعليه "فعلى رجال الدين أن يلتزموا عدم الخوض في شؤون خارج دائرتهم."⁽²⁾

وعند استقرار التحولات التي مست النظام الدولي بعد الحرب الباردة تظهر أنها ذات اتجاهين، أولها ذو طابع اندماجي كلاني خاصة على المستوى الاقتصادي أي "الاندماج المكثف Deeper Integration والثاني ذو اتجاه تفكيكي من أهم مظاهره، حمى النزعة القومية التي لم تعرف الهدوء منذ استقلال الجمهوريات السوفيتية عام 1991 أي تآكل السيادة.

مس الاتجاهان مفهوما أساسيا في التحليل في العلاقات الدولية وهو الدولة القومية التي شكلت أساس التحليل الواقعي والواقعي الجديد لفهم طبيعة العلاقات الدولية، وتأثر مبدأ السيادة الذي شكل أساس قيام مجتمع الدول القائم على الوحدات السياسية المستقلة أي الدول القومية السيدة، بمفهوم ميكيافيلي وبودان للسيادة. وبالمقابل تشهد الدولة متعددة القوميات ظاهرة تآكلها الداخلي وتؤدي إلى تفكيكها إلى كيانات متعددة مستقلة بفعل الانفجار العرقي الذي شكل انفجار المنظومة الاشتراكية أهم مظاهره ابتداء من الاتحاد السوفيتي إلى يوغسلافيا وتشيكوسلافاكيا، والذي أعطى دفعا كبيرا للحركات الانفصالية الأخرى.

هذه التحولات باتجاهيها وتأثيرها على الدولة القومية، وكيفية استجابة هذه الأخيرة لها وميكانيزم مقاومتها للبقاء هو موضوع هذه الدراسة. مع الإشارة إلى التركيز على معنى الدولة الإقليمية، أي الدولة بمفهوم رقعة جغرافية، بشعب وسلطة سياسية ذات سيادة الموضوع ليس جديدا بحيث ظهرت ولا تزال تظهر الكثير من التحليلات التي تذهب للتنبؤ بنهاية الدولة القومية التقليدية لصالح أشكال أخرى من التنظيمات كحتمية لظاهرة التعولم التي تشهدها الساحة الدولية وليست الليبرالية الجديدة سباقة في التنبؤ بهذا المصير، فقد سبقها لذلك كارل ماركس باعتباره أن ثورة البروليتاريا ستؤدي إلى تشكيل المجتمع الجديد الذي يبدأ بمرحلة تعميم الدولة لامتلاك وسائل الإنتاج والقضاء على الطبقات الاجتماعية وتنتهي بالشيوعية التي تتميز بزوال الطبقات و الدولة.

وفي المقابل تظهر مؤشرات أخرى ومدافعين عن الوجود والدور التقليديين للدولة بالرغم من هذا الزخم العالمي. فالدولة القومية التي شكلت أساس التحليل في العلاقات الدولية في الفكر الواقعي باعتبارها الفاعل الأساسي والوحيد في العلاقات الدولية، وأن المنظمات الدولية والفاعلين عبر الوطنيين لهم تأثير ضعيف أو منعدم على العلاقات الدولية لأنهم لا يتمتعون بالسيادة، أصبحت تتقاسم سلطتها مع هؤلاء الفاعلين في ظل تحولات باتجاه التدويل هي لصالح فاعلين آخرين فنقلت بذلك سلطة القرار من الفضاء الوطني إلى فوق وعبر وطني.

3- أهم التحديات أمام الدولة السيدة:

سيطر مفهوم الدولة القومية كوحدة للتحليل على تحليلات العلاقات الدولية خاصة المفهوم الواقعي وهي مؤشرا لحركية هذه العلاقات.. فالدولة، ككيان ومؤسسة، ولكن أيضا كمركز اقتصادي وعسكري، الوحيدة التي تمتلك العنف وتخلق رموزها (العلم، والأحداث والأبطال التاريخيين والأعياد الوطنية) لتدعيم ضمير الهوية الوطنية. فالتعليم يتبع نظاما وطنيا وبلغة وطنية تهيمن على كل اللهجات الجهوية، أما مركز للقرارات المؤسسية والاقتصادية والعسكرية التي تهدف إلى تحقيق المصلحة الوطنية وأمن الدولية لذا تتمثل استمراريتها في المدرسة العسكرية، والبنوك الوطنية والعملة الوطنية، والعلم، والدفاع الوطني، والنظام النقدي وجواز السفر الذي هو رمز السيادة الوطنية.⁽¹⁾

ورغم المكانة العالية التي تحتلها الدولة القومية والقدسية التي أحيطت بسيادتها إلا أن المفهوم واجه عدة تحديات في المرحلة التي نعيشها:

➤ إن تحول العلاقات الدولية من مرحلة ما بين الدول Inter-states إلى مرحلة ما بين الأمم Internations هز من مكانة الدولة القومية ومصالحها كوحدة للتحليل، فبرز فاعلين آخرين في شبكة التفاعلات الدولية كالشركات المتعددة الجنسية، والمنظمات الإقليمية والدولية ساهم في زيادة الاختراق الدائم للحدود التي ترسمها الدولة القومية.⁽¹⁾

➤ التآكل التدريجي لمفهوم السيادة وبروز ظاهرة "ازدواجية السيادة"⁽²⁾، حيث شهدت الآونة الأخيرة تحول المفهوم إلى معطى شبه شكلي له قوة رمزية أكثر منها فعلية. فأكبر مشكلة تواجهها السيادة هي توجه الأشخاص لحل مشاكلهم إلى تنظيمات عبر وطنية Transnationaux أو إلى تنظيمات تحت قومية Subnationaux. ونلاحظ هذه التحديات في:

- 1- الاختراق الإعلامي والثقافي بواسطة وسائل الإعلام مما ساهم في زعزعة الوظيفة التربوية والقيمية للدولة.
- 2- تزايد مواقع التواصل الاجتماعي تتعدى حدود الدولة القومية، مما يؤشر على التحول إلى "القرية العالمية".^(*)
- 3- الاعتماد المتبادل في المجال الاقتصادي بحيث لم تعد الدولة قادرة على ضبط إيقاع اقتصادها إلا بإخضاعه لمعطيات دولية.⁽³⁾

4- ظهور الاهتمامات المشتركة في إطار الاعتماد المتبادل وأصبح حلها جماعيا. فلا توجد دولة واحدة تستطيع حل هذه المشاكل بمفردها، كمواجهة المشاكل البيئية أو الصحية والتسلح، ومكافحة "الإرهاب الدولي" ومشاكل المرأة والانفجار السكاني، كل هذه القضايا تعد مشاكل مشتركة يجب حلها جماعيا وهو ما يقلص السيادة المطلقة للدولة القومية.

إن معالم ومتغيرات المرحلة الراهنة تدل على تحول في أدوار اللاعبين في العلاقات الدولية، وستكون الأقطاب الفاعلة أحلافا مؤقتة وليست دولا قطرية، لأن التعقيدات الكبيرة في المجتمع الدولي جعلت من المستحيل قيادة العالم من طرف دولة قطرية واحدة.

ومن الملاحظ أيضا أنه بقدر ما يتبلور اتجاه يتخطى الدولة نحو بناء تكتلات اقتصادية كبرى Les grands blocs économiques عاكسا بذلك من جهة ازدياد العالمية وعولمة الاقتصاد La mondialisation de l'économie واندماجه، ومن جهة أخرى عدم قدرة الدولة القطرية على تناول العديد من القضايا بشكل منفرد، بقدر ما تتعرض الدولة القائمة إلى مخاطر التفتيت من الداخل.

لقد أصبحت الدولة التي تقف منفردة في المجتمع الدولي قليلة الحيلة أمام المشاكل الاقتصادية المتشابكة العالمية، مع وجود فراغ سياسي وغياب الطرف المرجح على الساحة الدولية، وانفراد الولايات المتحدة في القرار السياسي العالمي، رغم وجود قوى أخرى لها كلمتها في السياسة الدولية، خاصة إذا ما علمنا بأن رزنامة القوة تحولت من القوة العسكرية إلى القوة الاقتصادية.

وانقسام الدول بين الدول ذات السيادة المطلقة والدول ذات السيادة المحدودة والدول ذات السيادة الهامشية. وبالتالي يمكن رصد ثلاث اتجاهات تنمو بالتوازي وتهدد مكانة الدولة القومية:

- اتجاه التحت القومي Subnational
- اتجاه العبر القومي Transnational
- اتجاه فوق قومي Supranational

5- ظاهرة التفكيك للدولة القومية:

بروز النزاعات العرقية والإثنية والخلافات القومية للمطالبة بالاستقلال. هذه النزعة القومية الضيقة مدعمة بمبدأ حرية الأقليات، وبالتالي ترفض تغيير مفهوم الدولة القومية، رغم أن هذه الأخيرة لا تستطيع فعليا القيام بكل واجباتها ككينونة فلسفية وسياسية واجتماعية، إلى جانب تصاعد موجة حقوق الأقليات وحقوق الإنسان التي دفعت إلى الحوار حول مفهوم المجتمع المدني مما نتج عنه فوضى عارمة خاصة في دول العالم الثالث، وتقل حدة الصراع في دول الشمال التي استطاعت منذ أمد بعيد تجاوز الحوار على المجتمع المدني.

والملاحظ أن وسائل الإعلام والاتصال تقوم بتعبئة الأقليات الأصلية وانتشار "المبادئ العرقية" على نطاق واسع (*) Ethnification والتي يمكن وصفها بالقبلية الجديدة عنيفة New Tribalism. ومع بداية القرن الواحد والعشرين، كان ربع سكان أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي، وثلث سكان القارة الإفريقية والشرق الأوسط تحت خطر اندلاع الصراعات العرقية، وقد وصف فرايدمان J. Friedman هذه الحالة بتفتيت المراكز السابقة للنظام العالمي⁽¹⁾. فالعولمة بدأت بيقظة الهويات الذاتية لكثير من الجماعات والقوميات خاصة، وأن العولمة قد حملت الكثير من الرؤى والتصورات التي حملت للعالم كي تتبع قسرا. وقد اهتم الكثير من الباحثين من بينهم المفكر جينز في كتابه consequences of modernity بدور الدين في ظل العولمة حيث:

➤ أصبح الدين قوة فاعلة بحسب Peter Beyer.

➤ الدين ذو رسالة في إطار العولمة بحسب Malcolm Water.

➤ تأكيد الهوية بحسب Phil Marfleet⁽¹⁾.

لقد أحدثت التغيرات في المعسكر الشرقي عدة مصطلحات جديدة تعتبر نقلة في القانون الدولي منها "فقدان السيادة"، "خلافة الدول"، "السيادة الهامشية". ومن بين أسباب إحقاق الدولة القومية في العالم الثالث، هي ممارسة الاستبعاد والتهميش للأقليات، فعدم التوزيع العادل للثروات وسياسات القمع وغياب دولة القانون كلها تعتبر من أهم أسباب التفكك ولا اندماج.

ومن أبرز الصراعات الوحشية خلال تسعينيات القرن العشرين - يوغسلافيا وروندا. ويرجع الصراع في يوغسلافيا إلى تعدد العرقيات وطريقة إنشائها كنتيجة لترتيبات ما بعد الحرب العالمية الأولى، أما في إفريقيا فقد أدى ترسيم الحدود في العديد من الدول الإفريقية بواسطة الدول الاستعمارية، دون مراعاة للاعتبارات الثقافية والاجتماعية، حيث تم تقسيم نفس الجماعة الدينية أو العرقية أو اللغوية إلى عدة دول، مما طرح مسألة الولاء والهوية. فبعض الجماعات الاثنية لا ترى نفسها تتعايش مع غيرها في مجتمع سياسي لا يلي مطالبها وطموحاتها،

خاصة إذا ما كنا في حالة "الدولة الفاشلة"، لذا تظهر الدعوة إلى الانفصال والاستقلال الذاتي، تهدف إلى الانضمام إلى مجتمع سياسي آخر مجاور، يضم أغلبية بشرية إثنية تنتمي إلى نفس الخلفية الإثنية. وعليه فهي تتناقض أو تتعارض مع الشعور أو الإحساس بالهوية القومية أو الوطنية، في حين لبناء دولة يتطلب تجاوز أطر الجماعات الإثنية لصالح بناء أطر قومية.

إن أولوية الدولة ذات السيادة وإنشاء ثنائية المواطن/ الأجنبي في نظرية العلاقات الدولية، خلق إشكالية تتمحور حول ولاء الفرد وانتمائه. فجوهر الهوية هو البحث عن الجماعة أو الكيان، الذي يتجه إليه ولاء الفرد، والذي قد يكون أسرة أو قبيلة أو إقليمًا أو دولة أو كيانًا أكبر من الدولة

ومن النظريات التي ركزت على أهمية القيم والهوية بعد الحرب الباردة، هي النظرية البنائية^(*). وما يميزها عن الواقعية من حيث عدم تحديدها "للواقع" حسب توزيع القوى المادية، اعتمادًا على الأفكار والعلاقات الاجتماعية بين البشر التي تجد مصادرها في الوعي الإنساني.

وعلى خلاف الاتجاهات النظرية التقليدية، تركز البنائية على عنصر الهوية، إذ تعتبر مسألة جوهرية في عالم ما بعد الحرب الباردة، وتؤكد على كيفية تعامل الهويات مع الطريقة التي تستوعبها الوحدات السياسية وتستجيب لمطالبها ولمواساتها. وتسعى البنائية إلى إبراز أهمية الأفكار وتأثيرها، أي إنها تولي أهمية كبيرة لمصادر التغيير، وأهمية الوعي الإنساني Human Consciousness في الشؤون العالمية.

مما سبق فإن البنائية بوصفها إطارًا مفاهيميًا يركز على مفاهيم: البنية، الفاعل، الهوية، المصالح والمعايير، فإنها إطار مفاهيمي اجتماعي قائم على الأفكار.

وعليه فأهم الدراسات في العلاقات الدولية في ظل تصاعد القوى الجديدة تحت قومية تتمثل في: إشكالية الوحدات: في ظل تراجع الدولة، وتزايد أهمية الدين والاثنية والعرق على الساحة الدولية، سيدفعنا إلى اعتبار أن نموذج الدولة المركزية "نموذج وستفاليا" للسياسة الدولية هو شيء من الماضي؟ حيث لم تعد الدول ذات سيادة مستقلة على نحو ما كانت عليه منذ معاهدة وستفاليا، بوجود قيود حقيقية على الكيفية التي تستطيع بها الدولة أن تتصرف داخليًا أو على قدرتها في استخدام القوة في السياسة الخارجية، خاصة أنها معرضة للتفتيت على أساس طائفي أو عرقي أو قبلي وذلك يمثل تحديًا لتطوير طرق جديدة للتفكير في طبيعة العلاقات الدولية⁽¹⁾.

وسنشهد تغيرًا في مستوى قيم النظام الدولي: هناك سعي لتدويل القيم الأمريكية الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان واقتصاد السوق لتصبح قيمًا عالمية، ومن جهة ثانية نشهد تصاعد موجة الإقليمية، وهذا تناقض داخل النظام. وعليه سنشهد تصادمات ثقافية وحضارية. مع تصاعد موجة حقوق الإنسان والديمقراطية، تشهد كل

مناطق العالم تقريبًا انفجارًا ثقافيًا أدى إلى تحويل الولاءات إلى هويات تحت قومية Subnational⁽²⁾.

إشكالية الموضوع: ما هو موضوع العلاقات الدولية وهل مصطلح "الدولة" مازال صالح للاستعمال؟ ومع التعقيد في العلاقات الدولية فإن هناك محاولات جديدة ومتجددة لبناء مساقات إستيمولوجية (معرفية) عبر - تخصصية^{****(1)} باستعمال مناهج متعددة الانتماءات النظرية. هذا التعدد والتعقد يؤدي إلى طرح إشكال موضوع الدراسة خاصة مع عودة المسلمة الدينية.

إشكالية المفاهيم: حيث تشكل العلاقات الدولية أحد المجالات العلمية المنتجة لمفاهيم مركبة وهجينة من جهة، كما أنها تتميز بالحركية والتأسيس النظري.

وفي إطار المسلمة الدينية علينا التفكير في المصطلحات المستعملة لتحليل العلاقات الدولية. ومن أهم المفاهيم التي سيطرأ عليها التغيير هي:

-الفاعل الدولي: سينتقل من الدولة القومية إلى الفرد والأمة، ولكن نبدي ملاحظة في غاية الأهمية أن الدولة الأمة ستقسم وتتجزأ في ظل المسلمة الدينية، لأن الكل سوف يكون لاعبا، والولاء إلى الطائفة سيكون أقوى من الولاء للدولة الأمة.

6- ظاهرة الاندماج الدولي:

وعلى نقيض الاتجاه الأول نجد نمو الاهتمامات المشتركة في إطار الاعتماد المتبادل. إذ يتجه المجتمع الدولي إلى حل المشاكل العالقة حلا جماعيا، كمكافحة الإرهاب والعنف، ومشاكل البيئة والتلوث، والتنمية وكذا مشاكل الإنسان ومشاكل الصحة وحقوق الطفل، وتحديد النسل والسكان في إطار المؤتمرات الدولية أو الندوات العلمية. وتعد هذه القضايا مشاكل مشتركة يجب حلها جماعيا في إطار ديمقراطية العالم. وبسبب هذا اخترقت الدولة القومية صاحبة الاختصاص الحصري في المحافظة والقيام بهذه الصلاحيات.

اعتبرت الدولة وحدة التحليل الجوهرية في جزء كبير من العلوم السياسية ومعظم العلاقات الدولية، فإن في إطار الاقتصاد العالمي الخالي من الحدود والسياسة الكونية والمجتمع المدني الكوني تنتقص فيه سيادة الدولة وقدرات أية حكومة.

أن العولمة محددة بشكل من الغموض، فهذا يعود كما يقول كل من هيرست Hirst وتومبسون Thompson إلى غياب نموذج يشرح لنا كيف يمكن أن يكون عليه النموذج المعولم.

بالنسبة لعولمة الاقتصاد الذي يعرفها جوردون لاكسر Gordon Laxer بأنها " تدويل الإنتاج، وتوافق الأذواق والمعايير وحركية رأس المال المتزايدة تزايدا كبيرا، وتحرير الاقتصاد، والاتجاه نحو الثقافة العالمية الكونية، وتنقص الدولة القومية"⁽¹⁾، فإنها أثارت اهتمام عدة باحثين طوال فترة التسعينيات وما زالت تثير الجدل.

وبأسلوب مشابه وصف جيمس ميثلمان James Mittelman العولمة بأنها " إعادة تنظيم المكاني للإنتاج، واحتراق الصناعات للحدود، وانتشار الأسواق المالية، وتفشي السلع الاستهلاكية والهجرات السكانية الضخمة." وينتهي إلى أن مفهوم العولمة يجمع بين العديد من مستويات التحليل: الاقتصاد والسياسة والثقافة والايديولوجيا.

يمكن أن نحدد ثمانية أبعاد للعولمة⁽²⁾:

1- العولمة المالية: وتشير إلى الاندماج الكامل للأسواق المالية، وتصف السوق المالية العالمية المتعامل بها في المدن المالية عبر العالم على مدى 24 ساعة يوميا. وحركية واسعة للاستثمار الأجنبي المباشر وتدفقات التمويل الدولي. وتتميز العولمة المالية الشاملة بتزايد السرعة والكمية والانتشار الجغرافي وأثرها التمويل الدولي، أي خلق ما يمكن تسميته بحق "النظام المالي الكوني".

- 2- العولمة التكنولوجية: وتصف المجموعة المترابطة من تكنولوجيات الكمبيوتر والاتصالات وعمليات ربطها بالأقمار الصناعية والتي نجم عنها انضغاط الزمان/ المكان، والانتقال الفوري للمعلومات عبر العالم. فهي تصنف هذه العولمة بالسرعة والضخامة " السريع يأكل البطيء " و"الضخم يدمر الصغير". بمعنى « Get big or get out »
- 3- العولمة الاقتصادية: وتصف نظم الإنتاج المتكامل الجديدة التي تمكن الشركات الكونية من استغلال المال والعمل عبر العالم على اتساعه. فنظام الاقتصاد العالمي World economy الذي يعتمد الإنتاج الرأسمالي ومعياري الإنتاج بوصفه رأس مال. والمنافسة بين وحدات الإنتاج تحدد وفق أحوال السوق. وهنا لا وجود لسلع أقل جودة، ويتم مكافحة الإغراق. وعليه فهي تشير إلى الاندماج الكامل للاقتصاد وتآكل القيود المكبلة لحركة السلع والعمل، كما أنها تشير إلى تدفقات رأس المال ونظم الإنتاج والأسواق وأنماط التبادل للسلع والخدمات وتقسيم جديد للعمل.
- 4- العولمة الثقافية: إن تأثير العولمة على تغير حياة الناس وأذواقهم في أنحاء العالم وتؤثر في ثقافتهم وقيمهم. وتعني نظم الاتصال الجديدة أن الإعلام والموسيقى والكتب والانترنت والأفكار والقيم الدولية يمكن نشرها جميعا بطريقة كونية وفورية بالفعل. وينتج هذا ما يمكن وصفه بأنه ثقافة كونية. وتشير إلى استهلاك المنتجات الكونية عبر العالم، وتعني ضمنا في أكثر الأحيان التأثير المهيمن كما في تعبير Cocaolaization وعالم ماك McWorld. وما الليبرالية الثقافية وتعميم ثقافة حقوق الإنسان تشكل تراثا إنسانيا عالميا لا تحده حدود جغرافية معينة.
- 5- العولمة السياسية: في حالة تشكل النظام السياسي الكوني ستصبح الحدود أقل أهمية بكثير، ففي النظام القديم كانت الدول ذات السيادة تتفاعل مع بعضها البعض طبقا لقواعد اتفقت عليها باعتبارها دولا، أما في النظام السياسي المتشابك الجديد فالنفوذ والنشاط السياسييين يمتدان عبر حدود الدول القومية. فقد ظهرت قضايا كونية تقتضي تنسيق السياسات على مستويات تتعدى الدولة القومية، وهي تشمل انتشار الليبرالية الجديدة لخفض إنفاق الدولة، والتحرير التشريعي، والخصخصة، والاقتصاد المفتوح بوجه عام، وقضايا حقوق الإنسان. فلم يتم القضاء على الدولة بل تم إعادة ترتيب أدوارها واختصاصاتها.
- 6- العولمة البيئية، تساعد هاجس المحافظة على قدرة كوكب الأرض على البقاء كوكب حي، أمام التطور التكنولوجي والصناعي، والسعي لعولمة سياسية خضراء وهي محاولة للحفاظ على النوعية الحيوانية والنباتية أمام تصاعد التلوث البيئي وانقراض بعض أنواع الحيوانات والأسماك الضرورية للتوازن البيئي.
- 7- العولمة الجغرافية: وتعلق بإعادة تنظيم الحيز والمساحة في الكوكب بإحلال الممارسات المتعدية للدولة القومية محل الممارسات الدولية في عالم تذوب فيه الحدود بصورة متزايدة وتصبح بذلك قرية عالمية أو تكوين مدن عالمية.
- 8- العولمة السوسيوولوجية: يرى مايكل مان Michael Mann أن: "العولمة هي توسيع نطاق العلاقات الاجتماعية في كافة أنحاء العالم."⁽¹⁾ أي إقامة مجتمع عالمي واحد أو كل اجتماعي مترابط يتجاوز حدود المجتمعات القومية. وتكوين مجتمع مدني عالمي. أي محاولة تنميط المجتمع الدولي بنمط واحد وهو الديمقراطي الليبرالي. واعتبار الفرد محور أساسي واجتماعي واقتصادي للمجتمعات الرأسمالية، فمن خلال عولمة ثقافية مركزة على ثقافة حقوق

الإنسان التي كفلت حقوق وحريات الأفراد في كافة المجالات مثل الفكر والتعبير والسلوك والحرية الشخصية وغيرها مما يدخل في نطاق الحريات، التي أدت إلى نشر قيم التعددية، والتسامح، والحرية والمساواة وقبول الآخر. ويمكن فهم العولمة السوسولوجية من خلال المفاهيم الأربعة التالية: الأول: تمدد العلاقات الاجتماعية، بحيث إن الأحداث والعمليات التي تحدث في جزء واحد من العالم لها تأثير كبير على أجزاء أخرى من العالم؛ الثاني: تكتيف التدفقات بمزيد من "الكثافة" الاجتماعية، والثقافية العامة، والاقتصادية، والتفاعل السياسي في جميع أنحاء العالم؛ الثالث: تزايد التداخل، بحيث تمتد العلاقات الاجتماعية، كما أن هناك تداخل متزايد في الاقتصاد والممارسات الاجتماعية لتقريب المسافات ما بين الثقافات وجعلها تتفاعل وجها لوجه؛ الرابع: البنية التحتية العالمية التي تمثل الترتيبات المؤسسية الأساسية الرسمية وغير الرسمية لعمل الشبكات المعولمة.⁽¹⁾

هذه الأبعاد الثمانية مترابطة بطرق عديدة ومعقدة في حياتنا بوصفنا عاملين، ومستهلكين، ومستثمرين، وناخبين، ومشاهدين. فالعولمة شملت أربع مجالات على نحو متواز وهي: الاستثمار والصناعة والمعلومات والأفراد، وتؤثر مباشرة على المجالات الأخرى. فالاستثمارات لم تعد مقيدة بالجغرافيا والحدود، والتصنيع أصبح عالميا مع نمو دور الشركات المتعددة الجنسية، ومع توزيع قدراتها الإنتاجية في أقطار متعددة. والمعلومات أصبحت الآن بسهولة وبتكاليف قليلة من خلال الانترنت، ويمكن نقلها بتكلفة متواضعة وخلال وقت قصير من جزء من الكرة الأرضية إلى جزء آخر. والأفراد أصبحوا أقل فأقل مرتبطين بالمكان الذي ولدوا فيه، من خلال تحرير أكبر لتنقل الأفراد وحراك أكبر للقوى العاملة.

وفي الاقتصاد المعولم فإن النقود تشبه السلع تباع تحت علامات تجارية مسجلة كما يرى الاقتصادي روبرت ألبرت Robert Albert أن الدولار وكوكا كولا كليهما اسمان تجاريان حيث يقول: " ينتج كل بنك مركزي علامة النقد التجارية الخاصة به... وكل نقد قومي منتج مختلف... وكل بنك مركزي لديه إستراتيجية تسويق لتقوية الطلب على علامة تجارية بعينها من النقد."⁽²⁾

وبسبب تكنولوجيا المعلومات وتحرير الاقتصاد، فإن حركة رأس مال أصبحت أكبر بكثير، مما أعطى قوة لأصحاب رأسمال للضغط مباشرة وغير مباشرة على الحكومات من أجل إجراء إصلاحات اقتصادية أو مالية محددة. وهكذا فقد خلقت العولمة توجهات عامة في مجال المالية العامة للعديد من دول العالم، ومن أهم هذه التوجهات⁽³⁾:

- 1- تقييد مستويات الضرائب المحلية بسبب الخوف من فقدان الاستثمار الأجنبي، والتحول من الضرائب المباشرة التصاعدية التي تسعى لتحقيق عدالة في توزيع الدخل إلى الضرائب غير المباشرة والتنازلية التي تستهدف استقطاب رأس المال الأجنبي.
- 2- تزايد الضغوط لتخفيض عجز الموازنة، مما يعني تخفيض الإنفاق الحكومي بشكل عام، والإنفاق الاجتماعي بشكل خاص.
- 3- تحول الدعم الحكومي من العمل إلى رأس المال.

لقد أوضحت سوزان سترانج كيفية دفع عولمة الأسواق العالمية المتزايدة الحكومات إلى نوع جديد من المنافسة الجيوبوليتيكية، وهي المنافسة من أجل حصص السوق العالمية باعتبارها أضمن وسيلة لتحقيق ثروة أكبر. وتتحرك الشركات متعددة الجنسيات على الصعيد العالمي وكأن العالم لم تعد له حدود سياسية أو جغرافية، متجاوزة بذلك القيود والحوجز التقليدية على النشاط الاقتصادي والمالي والصناعي. لقد طورت هذه الشركات منتجاتها، بحيث أن أدنى تغييرات عليها تجعلها تباع في أي بلد من العالم، وتخطط إنتاجها وتوزعه لتتكيف مع السوق العالمي.⁽¹⁾

وفي الأخير نستطيع أن نقول أن العالم متوجه أكثر غياب الحدود ويعود الفضل إلى التكنولوجيا، وعليه نستعير من كيني شي أوهمي⁽²⁾ المفاتيح الأساسية الأربعة للعولمة وهي الاتصالات، ورأس المال، والشركات والمستهلكين. فالاتصالات تعتمد على غياب الحدود، حيث انفتحت الأسواق الداخلية، التكنولوجيا الحديثة تلغى أسلاك الهاتف وكلفة تركيبها وصيانتها. واستعمال الهاتف النقل خارج حدود الدولة وأزيل حاجز الاتصالات. كما أن الانترنت تجاوزت الدبلوماسية التقليدية، إذ أصبح الفرد الاتصال بالجامعات الأجنبية دون قيود. ويشكل رأس المال المفتاح الثاني، وهو أيضا يستفيد من عالم بلا حدود، بحيث يشهد العالم تدفقات مالية بسرعة بفضل الاستثمار الأجنبي. كما استجابت الشركات المفتاح الثالث بنجاح للاقتصاد العابر للحدود وتوسيع حركتهم والاستغناء عن أسسها الوطنية.

أما بالنسبة إلى المفتاح الأخير، المستهلكين، فقد جعله عنصر الاقتصاد العالمي اللامحدود. ويسمح الانترنت للمستهلكين مقارنة المنتجات والأسعار وتسهيل الاختيار المبني على المعلومات، كما تسمح برامج الدفع عبر بطاقة الائتمان شراء المنتج، صناعته وتسليمه.

ولا يسعنا إلا الإشارة أن العولمة ليست ظاهرة بلا جذور، بل هي التطور حتمي للنظام الرأسمالي أين لا تتدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية ولا تكون إلا دولة رفاة. أن مصالح الأفراد لا تتعارض مع بعضها البعض، كما أنها لا تتعارض مع مصلحة الجماعة ولذلك يتعين على الدولة أن لا تتدخل في الشؤون الاقتصادية. ولا يكون تدخل الدولة إلا فيما يخص حماية الأفراد وصيانة حقوق الملكية، فإن السياسة الاقتصادية تقوم على أساس حرية العمل وحرية التجارة المرتكزة على مبدأ آدم سميث *Laissez faire, laissez passer*.

وبهذا الصدد، جاء في موسوعة العلوم الاجتماعية مايلي: "إن التطور الحاصل في الاقتصاد العالمي له تاريخ طويل يعود على الأقل للقرن السادس عشر الميلادي، وهذا التاريخ مرتبط بالتوسع الاقتصادي والاستعماري الذي تتمتع به القوى العظمى. لذا فالعولمة ما هي إلا إشارة إلى مرحلة أكثر تقدما من هذه العملية المقترنة بالتاريخ الاستعماري."⁽¹⁾

وعليه يرى لنغهورن Langhorne أن "العولمة هي أحدث مرحلة في التراكم الطويل للتقدم التكنولوجي الذي أعطى للبشر القدرة على تسيير شؤونهم في جميع أنحاء العالم من دون الإشارة إلى أصل الشعوب وجنسياتهم، أو سلطة الحكومة."⁽²⁾

7- ظاهرة فوق القومي:

إن تصاعد موجة التكتلات الاقتصادية والسياسية في الشمال "الاتحاد الأوروبي ومنطقة التبادل الحر" (*) بين بلدان أمريكا الشمالية المعروفة بالنافتا ومنطقة جنوب شرق آسيا المعروفة بالآسيان، يعتبر مؤشرا على انتقال الحماية التجارية من الدول في إطار تحرير الأسواق إلى الحماية بين الكتل التجارية.

ففي عالم تحكمه العالمية والإقليمية يصبح من الصعب بيع منتجات أحد البلدان لا تنتمي إلى واحدة من الكتل التجارية، لأن دخول الأسواق يصبح امتيازاً ينبغي الحصول عليه وليس حقاً يمنح أوتوماتيكياً.

فقد بات من الواضح من تصاعد موجة التكتلات الاقتصادية والسياسية، فالتعقيدات التي شهدت المجتمع الدولي وتعدد الأقطاب الاقتصادية الكبرى جعلت استحالة قيادة وهيمنة دولة واحدة على النظام الدولي وبالتالي إيجاد حلفاء الدول الأخرى. هذا التوجه مكن من تعجيل التحول الهيكلي الكبير في النظم السياسية والاجتماعية والثقافية للدولة القومية مما يؤدي إلى انصهار المصلحة القومية في المصلحة الجديدة للكيان الجديد.

وستلعب هذه التكتلات نفس الدور الذي لعبته الأحلاف العسكرية في النظام الدولي أثناء الحرب الباردة وستزداد المنافسة الاقتصادية الشديدة بين أمريكا في إطار النافتا وألمانيا في إطار الاتحاد الأوروبي واليابان على المجالات الحيوية وعلى الأسواق الخارجية، وبالتالي سيحدد الحليف والعدو انطلاقاً من المصلحة الاقتصادية.

إن موضوع التكتلات الاقتصادية من أعقد المواضيع التي تطرح على الساحة الدولية، إذ يتعلق الأمر بعدة جوانب وظواهر، تبدو من الوهلة الأولى سهلة، ولكنها تتعقد أكثر فأكثر لتشابك المصالح وتتداخل مواضيع أخرى وتخفي وراءها عدة استراتيجيات كامنة.

وتتميز النافتا عن باقي نماذج الاندماج التقليدي، إذ تنطلق من فلسفة مختلفة، فالدول الثلاث تأخذ من الاندماج الإقليمي دون أن تفقد مشاركتها في حركة تحرير المبادلات الدولية والإقليمية، لذا نجد أن النافتا والاتحاد الأوروبي ينتميان إلى نوعين مختلفين من الاندماج (**):

الاندماج الفعال: *Intégration active* : حيث تهدف هذه السياسة إلى هدف أسمى هو الاندماج السياسي عبر مراحل، وهذا الاندماج يتوافق مع تعريف ارنست هاس. وينطبق هذا النوع على الاندماج الأوروبي، إذ يهدف إلى إنشاء سوق مشتركة ومؤسسات مشتركة ووحدة نقدية⁽¹⁾.

الاندماج الجامد: *Intégration passive*: إذ لا يهدف إلى إنشاء كيان سياسي، ولا وحدة جمركية، ولا سوق مشتركة، فالنافتا ليس لها هذا الطموح الذي وضعته الوحدة الأوروبية في مشروعها. والهدف تخفيض بعض القيود الجمركية، تنتهي بالإعفاء والتعاون لمواجهة التحديات الاقتصادية الخارجية، وليس إنشاء تكامل اقتصادي أو سياسة تجارية موحدة.⁽²⁾

صانعة وستفاليا، كانت أول من حاولت تجاوز "مفهوم السيادة" بالتنازل عن جزء من صلاحيات الدولة للكيان الفوق القومي، فنقلها لصورة الدولة في الكيان الجديد "المواطنة *Citizenship*" إذ أنها لا ترقى إلى مستوى الجنسية التي تمنحها الدولة السيدة لمواطنيها، ولكنها تعطي لحاملي المواطنة الأوروبية حقوقاً وامتيازات مهمة.

والمواطنة هي تحديد في القانون الدولي التي تقتضي أن كل شخص يحمل جنسية أحد الأعضاء يعتبر مواطناً من مواطني الاتحاد يتمتع بحق التصويت والانتخاب للمجالس البلدية. وبإنشاء المواطنة ستنمي الروح الأوروبية والمعنى الذي يجب أن تخلق أوروبا الموحدة لا يكون سياسياً بل اجتماعياً أيضاً أساسه المواطنون الأوروبيون.⁽³⁾ ويرى زكي العايدي أن القوة الأوروبية يجب أن ترتبط بالمعنى الذي تقدمه لسكانها والعالم الباقي، وبإنشاء المواطنة ستنمي الروح الأوروبية والمعنى الذي يجب أن تخلقه أوروبا الموحدة لا يكون سياسياً بل اجتماعياً أيضاً أساسه المواطنون الأوروبيون.

8- الدولة القومية في استمرارية

ورغم كل هذه الاشكاليات المطروحة فإننا نرى أن الدولة القومية لم تفقد مكانتها بعد، فالمصلحة القومية – التي هي وثيقة الصلة بالدولة القومية – ما زالت تفرض نفسها في العلاقات الدولية. فتراجعها ما زال بعيد الاحتمال، فالدولة القومية تبقى مهيمنة على العلاقات الدولية، إلا أن وظائفها تقلصت.

الرد على دعاة العولمة:

أكد أن كل الدول تتأثر بالعولمة ما دامت تغير إمكانياتها وفرصها، ولكن انتقاص الاستقلال والسيدة يمس الدول الضعيفة أكثر بكثير من الدول القوية. فهذه الأخيرة لها القدرة على التأثير على أدوار الاقتصاد الدولي، والقدرة على التحكم في إدماجها في الاقتصاد العالمي. فالولايات المتحدة كان لها دور في تشكيل العولمة، حيث تعتبر أحد إستراتيجياتها لفرض هيمنتها على العالم. وقد شجعت قرارات الولايات المتحدة الخاصة بإلغاء القيود والتحرر بالعديد من الطرق تدفق العملات والسلع والخدمات.

فالسيادة لم تتراجع وإنما يمكن تصنيف في ظل التحولات الدولية أن هناك ثلاث أنواع من السيادة:

1- الدول الكاملة السيادة (المطلقة)

2- دول محدودة السيادة

3- دول ذات سيادة هامشية

فمحاولة الكيانات السياسية وخاصة في الجنوب تشكيل دول وتمسك دول العالم الثالث بالحدود السياسية وفشل كل محاولات التكتل الاقتصادي، يدل على أنه ما زال المفهوم يحظى بتلك القدسية حتى في نظر الدول المتقدمة التي تسعى إلى التكتل السياسي والاقتصادي.

وقد ظهر جدل واسع في تحديد ظاهرة التفكيك التي مست يوغسلافيا، والاختلاف الرئيس بين الدول الأوروبية المؤسسة لنظام وستفاليا يرجع لعدم توافر بديل لمبدأ "الدولة- الأمة" يسمح بتجاوز الخلافات الناشئة والتراعات التي رافقت محاولة اعتماد مبدأ "الدولة الأثنية". إن مفهوم الأمة لا يملك مضمونا واحدا بل يعكس خلافات عميقة، فالمفهوم الفرنسي يعرف بالإقليم حدود معينة تحت رقابة نظام سياسي، والمفهوم الإيطالي يميل إلى كونه مفهوما ثقافيا، بينما المفهوم الألماني مبني على العنصر الأجناس.

ولم تستطع الدول الأوروبية إيجاد بديل لمبدأ "الدولة الأمة" فالدول التي أنشأت من خلال معاهدة وستفاليا حاولت استبدالها بمعاهدة ماستريخت لإيجاد تكتل فوق قومي لا يعبر عن خصوصيات الدولة وروحها (علم مشترك، عملة

مشتركة، جيش مشترك، مؤسسات مشتركة، جواز سفر، وهناك مجال للحديث عن دستور مشترك وهوية أوروبية موحدة"

وقد شكل استفتاء البريطانيين حول الخروج والبقاء داخل الاتحاد الأوروبي تأكيد آخر لانتصار الدولة القومية، فلم يستطع نموذج الاتحاد الأوروبي إقناع أو إغراء البريطانيين بالمزايا الممنوحة لهم، مما يؤكد أن الدولة القومية مازالت لها قدسية رغم كل التحولات الإستراتيجية التي مست عمق النظام الدولي إلا أننا نصنف الدول القومية في عصر العولمة كالتالي:

- ▶ الدول القوية التي تريد أن تكون القطب الأهم في العالم،
- ▶ الدول الصاعدة التي تريد أن تكون الدول الأهم في الإقليم،
- ▶ الدول المنهارة التي انهارت كل مؤسساتها، وتحول الولاء عنها،
- ▶ الدول الفاشلة التي فشلت في أداء وظائفها،
- ▶ الدول المجهرية،
- ▶ شبه الدول،
- ▶ دول للبيع،
- ▶ دول قمامة،
- ▶ دول مستوردة،

المراجع :

(1) - "تاريخ الأفكار السياسية"، ترجمة خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي / كتاب الفكر العربي 8، الطبعة الأولى، بيروت 1984، ص. 53.

(2) - Jean Bodin, les six livres de la République, un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583, Edition et présentation de Gérard Mairet, un document produit en version numérique par Marcelle Bergeron, site web, <http://classiques.Uqac.ca>.

(3) - وليد عبد الحفي: "تأثير العولمة على الدولة القومية" في محمد الأرنؤوط (محرر): "العرب والتحديات السياسية والاقتصادية والثقافية للعولمة"، منشورات جامعة آل البيت، المرق، الأردن 2000، ص. 98.

(1) - بيتر سوتش / إلياس جوانيتا، أسس العلاقات الدولية، ترجمة منير محمود بدوي السيد، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، 1434هـ-2013م، ص 188

- جيار ديسوا، دراسة في العلاقات الدولية، ترجمة قاسم المقداد، الجزء 1 (النظريات الجيوسياسية)، دار نينوى، دمشق 2014.

- جيار ديسوا، دراسة في العلاقات الدولية، ترجمة قاسم المقداد، الجزء 2 (نظريات العالمية)، دار نينوى، دمشق 2015.

(1) - عبد الواحد عبد الناصر، خصائص الدول في محيط العلاقات الدولية: بحث تأصيلي في بنيات وسياسات الدول، مطبعة ساليماكراف، الطبعة الثانية، الرباط 1993، ص. 54

(2) - وليد عبد الحفي، تحول المسلمات في نظريات العلاقات الدولية "دراسات مستقبلية"، مؤسسة الشروق للإعلام والنشر، الطبعة الأولى، الجزائر 1994، ص. ص. 11-12

(1) - نفس المرجع، ص. 18

(*) - ألبيريكو جنتيلي Alberico Gentili (1552-1608) مفكر إيطالي أحد مؤسسي علم العلاقات الدولية.

(2) - وليد عبد الحي، مرجع سبق ذكره، ص. 25

(1) - Paul Kennedy : « Préparer le XXI^e Siècle », Traduit par Géraldine Koff d'Amico, Nouveaux Horizons ; édition ODOLE JACOB, Paris, Février 1994, P.155

(1) - « Etats souverain à l'aube du XXI^e siècle » Colloque de Nancy, édition « A » Pédon, Paris, 1994, P.80

(2) - Ibid, p. 80- 83.

(*) - تم استعمال مصطلح "القرية العالمية" في الأوساط الأكاديمية للتعبير عن العولمة السوسولوجية.

(3) - وليد عبد الحي: "تحول المسلمات في نظرية العلاقات الدولية"، مؤسسة الشروق للإعلام والنشر، الجزائر 1994، ص.38.

(*) - مصطلح Ethnification يعني العملية التي تحتوي على دراسة الأصول العرقية والرموز العرقية، والعلاقات العرقية. وهو مفهوم جديد وضعه الباحث الأمريكي دو الأصول التركية تيمور غوران Timur Kuran سنة 1996.

(1) - شمس العجيلي وبارك هايدن، النظريات النقدية للعولمة، ترجمة: هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2016، ص. 342-343.

(1) - سمير مرقس، الإمبراطورية الأمريكية: ثلاثية الثروة، الدين، القوة من الحرب الأهلية إلى ما بعد 11 سبتمبر، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة 2003، ص.17

(*) - ومن أهم روادها: فريدريك كراتوشويل Friedrich Katochwill، ألكسندر واندت Alexander Wendt، بيتر كاتزنشتاين Peter Katzenstien، نيكولاس أوناف Nicholas Onuf.

(1) - سوتش (بيتر) / جوانيتا (إلياس)، أسس العلاقات الدولية، ترجمة منير محمود بدوي السيد، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، 1434هـ-2013م، ص 188

- ديسوا (جيرار)، دراسة في العلاقات الدولية، ترجمة قاسم المقداد، الجزء 1 (النظريات الجيوسياسية)، دار نينوى، دمشق 2014.

- ديسوا (جيرار)، دراسة في العلاقات الدولية، ترجمة قاسم المقداد، الجزء 2 (نظريات العالمية)، دار نينوى، دمشق 2015.

(2) - رباحي أمينة، نحو نظرية اللاقطبية في النظام الدولي: مقارنة جديدة لدراسة التحول في النظام الدولي، المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والعلاقات الدولية، العدد الرابع، ديسمبر 2015، ص.ص 43-62

** (1) - براون (كريس)، فهم العلاقات الدولية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، مركز الخليج للأبحاث، دولة الإمارات العربية المتحدة، 2004، ص 2.

** - Constructions épistémologiques transdisciplinaires.

(1) - توما جيه بيرستيك: "العولمة باعتبارها نمط تفكير في الكيانات المؤسسية الفاعلة الكبرى"، في نجى وودز، "الاقتصاد السياسي للعولمة"، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة رقم 575، الطبعة الأولى القاهرة 2005، ص.193

(2) - بيتر تيلور / كولن فلنت: "الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر"، (الجزء الأول)، ترجمة: عبد السلام رضوان وإسحاق عبيد، المجلس الوطني للفنون والثقافة، عالم المعرفة الكويت 2002، ص.ص 19-20.

(1) - المرجع السابق، 47.

(1) - المرجع السابق، ص 48.

(2) - بنجامين جي كوين، "النقد في عالم معولم"، في نجى وودز، "الاقتصاد السياسي للعولمة"، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة رقم 575، الطبعة الأولى القاهرة 2005، ص.126

(3) — عبد الرزاق فارس الفارس، " العولمة ودولة الرعاية في أقطار مجلس التعاون"، المستقبل العربي، السنة 26، العدد 302، أبريل 2004، ص.ص 55-75.

(1) — مجموعة من الباحثين، السيادة والسلطة: الأفاق الوطنية والحدود العالمية، سلسلة كتب المستقبل العربي (56)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2006، ص. 76.

(2) — كينيشي أوهمي: "الاقتصاد العالمي المرحلة الثالثة؟ تحديات وفرص في عالم بلا حدود"، ترجمة: مركز التعريب والبرجمة، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، لبنان 2006، ص.ص 44-45.

(1) — شمسى العجيلي وباترك هايدن، النظريات النقدية للعولمة، مرجع سبق ذكره، ص 46.

(2) — المرجع نفسه، ص 46.

(*) — منطقة التجارة الحرة Free Trade Zone: اسم لمنطقة منفصلة ومحصورة تستورد البضائع الأجنبية إليها مباشرة دون أن تمر عبر الجمارك، أو أن تدفع عنها الرسوم الجمركية. وفي هذه المنطقة يجوز تخزين البضائع أو إعادة تعبئتها أو تجميعها أو مزجها بمواد منتجة محليا أو تصنيعها بأي شكل آخر، ثم إعادة تصديرها إلى الخارج أو استيرادها بالطرق العادية.

وإذا أعيد تصدير البضاعة فلن تدفع عنها أية رسوم جمركية، أما إذا استوردت إلى البلد بالطرق الرسمية المتبعة، فتدفع عنها الرسوم الجمركية التي تدفع عادة عن مثيلاتها من البضائع الأجنبية، وكثيرا. في

Ghattas, « A dictionary of economics' business and finance : English- Arabic », Library Nabih of Liban, 1st publication, 1980, P.238

(**) — يعرف ارنست هاس التكامل بأنه "مسار أو عملية بمقتضاها تحاول مجموعة من الوحدات السياسية تحويل ولائها وأهدافها ونشاطاتها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية إلى مركز أو وحدة أوسع وأشمل تمتلك مؤسسات أو تهدف إلى امتلاك شرعية قانونية على الدول الوطنية المعنية".

(1) - Christain Deblok & Dorval Brunelle, « Une intégration régionale stratégique : le cas Nord - Américain », Etudes Internationales, N° spécial, Volumes XXIV, N°, Sep 1993, P. 599.

(2) — El Hassane Hzaïne, « Géopolitique des grands ensembles : UE, NAFTA, APEC », Rapport Annuel sur l'Evolution du Système International (GERSI) 1997, P.P. 117 - 132.

(3) - Zaki Laidi : « Un monde privé du sens », Fayard, 1^{er} édition, Paris 1994.

الدلالات اللغوية وأثرها في اختيارات القاضي عياض الفقهية من خلال كتابه إكمال المعلم

د. شويرف عبد العالي

أ. داهم ياسين

جامعة غرداية

الملخص:

إن العلوم الشرعية من تفسير وأصول وفقه متوقفة على الإمام بفنون اللغة؛ لأن المفسر والفقيه المستنبط محتاج إليها لفهم المعنى على الوجه الصحيح، كما أنه لا يستغني عنها في الترجيح بين المعاني والآراء، لذلك حصل الإجماع بين العلماء على ضرورة تضلع المجتهد من علوم العربية.

لما كان نظر المجتهد في نصوص الكتاب والسنة وهما عربيان، صار لزاما لمن يتعرض لاستنباط الأحكام منهما أن يكون على قدر كبير من العلم بهذه اللغة، حتى يتوصل إلى ما يحتمله النص من المعاني والأحكام.

وفي اختيارات القاضي عياض الفقهية وجدنا تأثير الدلالات اللغوية واضح خلال تخريجاته واستنبطاته لأحكام الفروع من النصوص الشرعية في كتابه إكمال المعلم بفوائد مسلم.

Resumé

Les sciences religieuses, dont l'exégèse, l'ussul et le jurisprudence ont lié à la connaissance de tous les mystères de la langue, car l'expositeur et l'inventeur juriste "alfaquih" ont besoin d'elle pour comprendre les sens et les meaning correctement.

Aussi, ils ne peuvent pas la dispenser dans la pondération entre les meaning et les opinions. c'est pour cela il est indispensable pour les industriels de maîtriser la linguistique de la langue arabe.

Donc, il est obligatoire pour l'industriel qui va extraire les dispositions de Elkitab et Assonna d'avoir un grand stock de connaissances de cette langue, pour atteindre le concept exact du texte.

Et dans les sélections jurisprudentielles de ELKADHI IYADHE on a trouvé l'effet des connotations linguistiques clair et net dans leurs extractions et leurs dérivations des dispositions religieuses dans leur livre "IKMAL ALMOALAM BI FAWAID MOSLIME"

تتلذ القاضي على يد الشيوخ المتقدمين وغيرهم، وبذلك التحصيل الجاد المتواصل في سبته والأندلس تخرج عياض وبرع في مختلف العلوم، وتصدر علماء وقته، وكان بحق إماما في كل فن، شهد له بذلك كبار العلماء، ونطقت به مصنفاته المتميزة، وما طفحت به المصادر من المنقول عن كتبه.

وإن قارئ كتب عياض ليعجب من قوة عارضته، وعلو كعبه في العلم، وسعة معارفه، ودقة تخريجاته، وضبطه، ويجد أنه يتكلم في كل علم من العلوم كلام كبار أئمتهم، حتى كأنه متخصص فيه وحده، فلا عجب أن تشيع لدى المغاربة مقولة ضاربة القدم في التاريخ، لا يعلم قائلها جعلت من عياض الفرد علما على بلاد المغرب، وسببا في شيوع ذكرها، ذلكم قولهم: "لولا عياض ما ذكر المغرب"¹.

وقد قال الحافظ ابن كثير²: "كان إماما في علوم كثيرة كالفقه واللغة، والحديث والأدب، وأيام الناس".

وأجمعت المصادر على إمامة عياض في علوم اللغة، ونصت على تقدمه في معرفة النحو والأدب والبلاغة، وحفظ اللغة والغريب والأمثال والأشعار، وقد كان شاعرا مجيدا، وخطيبا فصيحاً³، تتلمذ على كبار علماء المغرب في اللغة، وتحمل عنهم عددا وافرا من كتب اللغة والنحو والغريب⁴، وقد ضمن بعض أصحاب كتب طبقات

اللغويين ترجمته في مصنفاتهم⁵، وبالغو في بيان تقدمه في هذا الباب، وأوردوا نماذج من نظمه ونثره، وخصص صاحب أزهار الرياض فصلاً لهذا الغرض سماه⁶: "روضة المنشور فيما له من منظوم ومنثور".

وقد وجدت ما قالوه مترجماً عملياً في تأليف القاضي لهذا المصنف البديع - إكمال المعلم - فهو يتوسع فيه في تفسير الغريب وبيان معاني الألفاظ من عنده ونقلها عن عدد وافر من مصادر هذا الفن⁷، ويذكر أصل اشتقاق الألفاظ وتصريفاتها، واختلافات اللغويين والنحاة، مع الترجيح، ويذكر اللغات المختلفة في اللفظ الواحد، ويقوم بالإعراب، وضبط الألفاظ، وينبه على القواعد اللغوية، وما في الأحاديث من ضروب البلاغة، ويسوق الأمثال، ويفسر الألفاظ بالآيات والأحاديث، ويستشهد بالأشعار.

وبالجملة فقد تكاملت في الكتاب جوانب الصناعة اللغوية، مع تحليله ذلك بلفظ جز، وعبرة محررة، تمكن صاحبها من زمام اللغة فانقادت له نظماً ونثراً، وتكفي قراءة مقدمة الكتاب للتأكد من علو كعب القاضي في هذا الباب، كما برع في سائر الفنون.

وسوف أذكر فيما يلي جملة من النقاط التي تجمع أهم جوانب منهج القاضي في علوم اللغة.

1. شرح المفردات اللغوية:

وهو يبين معاني الألفاظ والآيات والأحاديث والآثار ونقلها عن أئمة اللغة وكثيراً ما يكون ذلك من عنده ابتداءً. أ- شرح المفردات اللغوية والآيات والأحاديث: ومن أمثلة ذلك قوله⁸: "... وفي الحديث الآخر: { في فور حيصتها }، فور الشيء جيشه واندفاعه وانتشاره، وفور الحيض معظم صبة، ومنه فور العين وفور القدر إذا جاشا، قال الله⁹: ﴿ وَفَارَ التَّنُورُ ﴾، ومنه في الحديث:

{ فإن شدة الحر من فور جهنم }.

ب- شرح المفردات اللغوية والآثار: ومن أمثلة ذلك قوله: "... وأما من رواه: ﴿ يتفقرون ﴾، بتقديم الفاء فصحيح أيضاً، وهو عندي أشبه ببساط الحديث ونظم الكلام، ومراده أنهم يخرجون غامضه، ويبحثون عن أسرارها، ويفتحون مغلقه، ومنه قول عمر - وذكر امرأ القيس - فقال: "افتقر عن معان عور أصح بصر"¹⁰.

ج- الشرح اللغوي نقلاً عن المصادر المتخصصة مع التوسع غالباً: ومن أمثلته قوله في معنى الحواريين: "قال الأزهري: "الحواريون خلصان الأنبياء عليهم السلام، ومعناه الذين أخلصوا ونقوا من كل عيب، وحواري الدقيق: الذي نخل"، وقال يونس: "هم خلصاؤهم وخاصتهم"، وقال السلمي: "هم الأخلاء"، وقال الأنباري: "هم المختصون المفصلون، وسمي حبز الحواري لأنه أشرف الخبز وأرفعه"، وقال غيره: "إنما سمي بذلك أنصار عيسى عليه السلام لأنهم كانوا يغسلون الثياب ويحورونها أي يبيضونها، وقيل لكل ناصر لنبه حواري تشبيهاً بأولئك"، وقال ابن الأنباري: "في الحواريين خمسة أقوال، قال أهل اللغة: "هم البيض الثياب"، وقيل: "هم المجاهدون"، وقيل: "الصيادون"، وقيل: "القصارون" وقيل: "الملوك"¹¹.

د- الشرح اللغوي من عنده: وهو كثير، ومن أمثلة ذلك قوله¹²: "قوله: "فلا يرفث ولا يجهل"، الرفث السخف والفحش من الكلام، والجهل مثله، يقال منه رفث يرفث، بالضم والكسر، ورفث - بالكسر - يرفث - بالفتح - رفثاً - ساكنة - في المصدر، ورفثاً - محركة - في الاسم، ويقال: أرفث، أيضاً".

2. ضبط المفردات اللغوية:

وقد اهتم القاضي بذلك وأولاه عناية خاصة وأتقنه، وقلما يشرح لفظاً دون أن يحدد وجه ضبطه والخلاف في ذلك إن وجد، ومن أمثلة ذلك قوله¹³: "وقوله: "وتخلف من بعدهم خلوف"، هو جمع خلف بالإسكان، وهو الذي يأتي بعد الآخر قال¹⁴: "فخلف من بعدهم خلف"، ويقال فيه: "خلف" بالفتح أيضاً، ومنه الحديث: {يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله}، وحكى الفراء الوجهين في الدم، والفتح في المدح لا غير، وحكى أبو زيد الوجهين جميعاً فيهما معاً، وقال الحربي عنه، غيره".

3. ذكر اللغات المختلفة في اللفظ الواحد:

سواء كان ذلك فيما رجع إلى الاختلاف بين القبائل أو كان عاماً. مثل قوله¹⁵: "قيس يقولون فاضت نفسه، بالضاد، إذا مات، وطى تقول: "فاضت نفسه"، بالطاء، وقيل: "متى ذكرت النفس بالضاد، وإذا لم تذكر فبالطاء". وقوله¹⁶: "أف لك"، أي استحقاراً لكوهي كلمة تستعمل في الاستحقار والاستقذار... وفيه عشر لغات، أف وأف وأف، كلها بضم الهمزة، دون تنوين وبالتنوين أيضاً على الثلاث، وإفة وإف، بكسر الهمزة وفتح الفاء، وأف، بضم وتسكين الفاء وأفى بالقصر".

4. التنبيه على اختلافات اللغويين:

في شرح المفردات، ومن أمثلة ذلك قوله¹⁷: "ما ذكره: "أي المازري" في الأعضب والعضباء هو قول أبي عبيد وغيره، وقال ابن دريد: "الأعضب الذي انكسر أحد قرنيه، إلى أقصاه"، قال القاضي: ولا يصح كسر المشاش إلا مع أعلاه، وقال غير أبي زيد: الأعضب في الأذن والقرن الذي انتهى النصف فما فوقه، وقال الحربي: "... والعضب والجذع والحرم والمخضمة والقصواء كله في الأذن"، قال ابن الأعرابي: "القصو قطع طرف الأذن، والجذع أكثر منه" قال الأصمعي نحوه، قال: "وكل قطع في الأذن جذع، فإذا جاوز الربع عضباء، والمخضرم المقطوع الأذنين..." قال أبو عبيد: "القصواء المقطوعة الأذن عرضاً، والمخضمة: المستأصلة، والعضباء: النصف فما فوقه"، وقال الخليل: "الخضمة قطع الواحدة".

5. اختيارات القاضي وترجيحاته وتعقباته في مجال اللغة، ومن أمثلته:

قوله¹⁸: "اختلف في معنى (تربت يداك) على ما ذكره (المازري)، وقال ابن نافع معناه ضعف عقلك، وقال حبيب عن مالك معناه: خسرت، وقيل افتقرت يداك من العلم، قيل: أي إذ جهلت مثل هذا، وقال الأصمعي: معناه الحس على تعلم مثل هذا كما يقال: أنج ثكلتك أمك، وقيل: تربت يداك أصابها التراب ولم يرد الفقر، وقال الداودي: ﴿إنه قيل بالشاء المثلة، أي استغنت من التراب، وهو الشحم، وهي لغة القبط ثم استعملتها العرب وأبدلت من الشاء تاء﴾، وهذا ضعيف المعنى ولا تساعده الرواية، والمعروف بالشاء والأظهر أنه خطاب على عادة العرب في استعمال أمثال هذه الألفاظ عند الإنكار للشيء أو للتأنيث فيه، أو الحس عليه والإعجاب به والاستعظام له، ومعناها ملغي لا يقصد، كان أصله من اللصوق بالتراب أو من الفقر، كسائر أصول تلك الألفاظ المستعملة، وليس المراد في شيء منها أصل استعمالها..."

- قوله¹⁹: "... وقال ابن قتيبة: " الاستنشاق والاستنثار سواء مأخوذ من الشرة وهو طرف الأنف " ، ولم يقل شيئا، بل الاستنشاق من التنشق وهو جذب الماء إلى الأنف بالنفس،... والاستنثار من النثر، وهو الطرح، وهو هنا طرح الماء الذي ينشق...".

6. ذكر أصل اشتقاق الألفاظ ووجوه التسميات، ومن أمثلة ذلك:

- قوله²⁰: " اختلف في اشتقاق لفظة الإفاضة هنا، فقال الطبري: "معناه الرجوع " ، أي يرجعون من المعشر إلى منى، وقال الأصمعي: " الإفاضة الدفعة، ومنه فيض الدمع "، وقال الخطابي: " أصل الفيض السيلان... ".
وقوله " أصل الشهادة التبيين، ومنه قوله تعالى²¹: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)، أي بين، وسمي الشهادة، لأنه من شهادته تبين الحكم، قال النضر بن شميل: ﴿سَمِيَ الشَّهِيدَ شَهِيدًا بِمَعْنَى أَنَّهُ حَيٌّ﴾ تأول قوله²²: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ..) الآية كان أرواحهم أحضرت دار السلام وغيرهم لا يشهد إلا يوم القيامة، وقال ابن الانباري: " سمي بذلك لان الله وملائكته يشهدون له بالجنة ﴿فَشَهِدَ عَلَى هَذَا بِمَعْنَى مَشْهُودٍ لَهُ، وَقِيلَ: سَمِيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ يَشْهَدُ مَعَ النَّبِيِّ. يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى الْأُمَمِ الْمُتَقَدِّمَةِ، قَالَ اللَّهُ²³: ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ ، وقد جاء هذا في جماعة المسلمين.

ويحتمل أن يكون شهد عند موته ماله عند الله من النجاة والثواب والبشري وحقق ذلك، كما قال²⁴: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾²⁵.

7. ذكر تصاريص الأفعال والأسماء، والتنبيه على النوادر في ذلك، ومن أمثلة ذلك:

قوله²⁶ " وهذه الرواية الصحيحة: {يكبه} بفتح الياء، وضم الكاف، فعل ثلاثي من : كب، ولم يأت في لسان العرب فعل ثلاثية معدى ورباعية غير معدى على نفيض المتعارف إلا كلمات قليلة، منها هذا، يقال اكب الرجل وكببتها، قال : ﴿أَقْمَنُ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ﴾، وقال : ﴿فَكَبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ﴾ ".

- وقوله²⁷: " قوله: "الحصيلة على قياس الحيلة غير صحيح، بل الحيلة تنطق على ﴿حي على الفلاح﴾. وعلى ﴿حي على الصلاة﴾، كلها حيلة، ولو كان على قياسه في الحيلة لكان الذي يقال في حي على الفلاح: الحيلة، بالفاء وهذا لم يقل، وإنما الحيلة من قوله ﴿حي على كذا﴾ وكيف وهو باب مسموع لا يقاس عليه، وانظر قوله : "جعفل": جعلت فداك، لو كان على قياس الحولة لقال : جعلف، إذ اللام مقدمة على الفاء، وكذلك الطبلقة²⁸ تكون اللام على القياس قبل الباء والقاف .

- وقوله²⁹: " لم يأت فعال من أفعلت إلا جبار ودراك وسنار ".

8. الإعراب :

كثيرا ما يقوم القاضي بإعراب الجمل للتوصل بذلك إلى بيان معاني الأحاديث، ومن أمثلة ذلك قوله³⁰: " قوله: " أفقر منا ؟"، كذا رويناه بالنصب على إضمار الفعل: أتجد أفقر، أو أعطى أفقر، وقد يصح رفعه على خبر المبتدأ، أي احد أفقر منا، أو: من يتصدق عليه أفقر منا...".

9. سياق القواعد اللغوية :

من الفوائد اللغوية التي امتاز بها هذا الكتاب إيراد جملة من قواعد أهل اللغة في أثناء الشرح على ما عودنا به القاضي من بذل الفائدة لأدنى ملابسة، وقد كثرت النماذج لذلك، ومنها :

قوله عند شرح قوله صل الله عليه وسلم : {أنا سيد ولد آدم، ألا تقولون كيفه} : "هذه الهاء هاء السكت عند أهل العربية الملحقمة في الوقف، وهي تلحق الأسماء والحروف والأفعال لثلاث علل"

لصحة الحركة التي قبلها آخر الكلمة كقولهم: غلامية، وكتابية، و " لم يتسنه " ³¹، على قول بعضهم، وأينيه، وكيفه.

• أو لتمام الكلام المنقوص ، كقوله : عمه ، ولمه ، وقه .

• أو للحاجة عند مد الصوت في النداء والندبة " ³².

وقوله عند شرح حديث { يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل والنهار ... } : " فيه حجة لمن صحح إظهار ضمير الجمع والتثنية من النحاة في الفعل إذا تقدم"، وحكوا فيها قول من قال من العرب. وهم بنو الحارث: "أكلوني البراغيث"، وعليه حمل الاخفش قوله عز وجل ³³: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، وأكثر النحاة يأبون هذا من إظهار الضمير، وهو مذهب سيبويه رحمه الله، ويتأولون هذا ومثله، ويجعلون الاسم بعد بدلا من الضمير ولا يرفعونه بالفعل ... " ³⁴.

وقوله عند الكلام على معنى السلام وآدابه وصفته: " ودخول اللام فيه عندهم للتعظيم، قال أهل العربية: " وهي تدخل لثلاث معان: للتعريف كقولك: الرجل، وللجنس كقولك: الشاء والذهب، وللتعظيم كقولك: العباس والحسن ... " ³⁵.

10. التنبيه على ما في ألفاظ الحديث النبوي من ضروب البلاغة، ومن أمثلة ذلك:

- قوله عند شرح حديث { كل الناس يغدو فبائع نفسه، فمعتقها أو موبقها } : " يحتمل أن يكون بائع هنا بمعنى مشتر، وبمعنى بائع، فجاء بلفظ مشترك بين المعنيين، لان اللفظة تقع على المعنيين، ثم جاء بالجواب على المعنيين ... وهذا نوع من الإيجاز بدیع عند أهل البلاغة " ³⁶.

- وقوله عند شرح حديث: { المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا } : " ... كله تمثيل صحيح وتقريب للأفهام في إظهار المعاني في الصور المادية " ³⁷.

- وقوله عند شرح حديث { أوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون به، بكل تسبيحة صدقة ... } : " سماها صدقة على طريق المقابلة وتجنيس الكلام ... " ³⁸.

11. الاستشهاد بالأشعار :

ضمن القاضي (رحمه الله) في كتابة قدرا لا بأس به من الأشعار في سياق بيان معاني الأحاديث، أو شرح المفردات، أو تمثيلا لقاعدة لغوية، ونحو ذلك، وقد يذكر اسم الشاعر، وقد يمهله وتعتبر بعض أشعار كتابة إضافة للمعروف والمتداول في كتب اللغة والبلاغة ودواوين الشعر، مثل قوله ³⁹: " وقد قال بعضهم في وصف البياض والسواد:

فجاءت بلونين مستحسنين أجمي من العاج والساسم"

حيث طال بحثي عنه في المظان وسؤال المختصين والشعراء دون جدوى .

وسوف أذكر أنموذجا واحدا وأحيل على المواضع التي أورد فيها الأشعار، والتي يتحقق فيها ماتقدم ذكره منمهمجه في هذا الباب، ويمكن مراجعة فهرس الأشعار لهذا الغرض أيضا.

ومن أمثلة استدلاله بالأشعار لمعاني المفردات قوله " وأصل الركوع في لغة العرب الخضوع والذلة، قال الشاعر: ولاتعاد الفقير عليك أن تركع يوما والدهر قد رفعه " ⁴⁰.

12. التنبيه على الأمثال،

مثل قوله عند شرح قول ابن عباس رضي الله عنهما:

" فلما ركبت كل صعب وذلول فهيهات " : " هذا مثل، وأصله في الإبل أي سلكوا كل مسلك من الحديث، مما يحمد ويرضى سلوكه كالذلول من الإبل المستحسن الركوب، وما ينكر ويشق سلوكه كالصعب منها " ⁴¹.

• نماذج من اختيارات القاضي عياض الفقهية:

للتوجهات اللغوية للقاضي عياض أثر كبير في اختياراته الفقهية وسأذكر بعض المسائل الفقهية التي توضح هذا الأثر وهي كثير في كتابه أكمال المعلم.

1- المسألة الأولى: ما القدر الكافي في مسح الرأس أثناء الوضوء؟ اختلف الفقهاء في القدر المجزئ في الوضوء من مسح الرأس، واختار القاضي عياض مسح كامل الرأس واستدل على أن حرف الباء للالصاق على خلاف من رأى أنها للتبويض فقال يجزئ مسح بعض الرأس. ⁴²

2- المسألة الثانية: هل صلى النبي s في الكعبة؟ اختلف الفقهاء في صلاة النبي s في جوف الكعبة، واختار القاضي عياض بأنه صلى فيها وقال بأن الصلاة المذكورة في الأحاديث هي الصلاة المعهودة وليست الصلاة بمعنى الدعاء، على خلاف من ذهب أنها بمعنى الدعاء فقال أن النبي s لم يصل. ⁴³

3- المسألة الثالثة: هل مرور المرأة المصلي يقطع الصلاة؟ واختار القاضي عياض عدم انقطاعها وقال معنى القطع المبالغة في الخوف على فسادها بالشغل بها، على خلاف من ذهب إلى فسادها من العلماء. ⁴⁴

4- المسألة الرابعة: ما قدر المسافة التي نهيت المرأة أن تسافر بها بدون محرم؟ واختار القاضي ثلاثة أيام على خلاف من ذهبوا إلى يوم أو يومين، واستدل عياض بأن الواحد أول العدد وأقله، والاثنان أول التكثير وأقله، والثلاث أول الجمع، وكأنه أشار أن مثل هذا في قلة الزمن لا يحل لها السفر فيه مع غير ذي محرم، فكيف بمن زاد؟. ⁴⁵

5- المسألة الخامسة: كيف قتل النبي s اليهود الذي قتل الجارية؟ وكان اختيار القاضي عياض أنه رجم اليهودي جهة الرأس فهو رجم ورضخ في نفس الوقت. ⁴⁶

6- مسألة السادسة: آخر رجل يدخل الجنة، هل دخل النار قبلها؟ وذهب القاضي في اختياره أنهما اثنان، إما شخصان أو نوعان أو جنسان، وعبر بالواحد فيه عن الجماعة، وقد يحتمل أن المراد بآخر أهل النار خروجا يعني ورودا وجوازا، فيكون بمعنى واحد إما في شخص أو جماعة.

وبهذا القدر يتضح ما للغة من أهمية كبيرة في استخراج واستنباط الأحكام من النصوص والفروع الفقهية، كما بانّت الصناعة اللغوية والمنهج الأدبي والبلاغي لدى القاضي عياض وما لها من فوائد كبيرة في الصناعة والمنهج الفقهي في كتابه إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم.⁴⁷

الهوامش :

1. انظر: دورة القاضي عياض 133/2، مقدمة ترتيب المدارك
2. البداية والنهاية 225/12.
3. انظر مثلاً: أزهار الرياض 7، 18/3، المعجم في أصحاب الصدي في ص 307، القاضي عياض اللغوي 20، 32، 34، 37، 39، مقال: القاضي عياض الشاعر، مقال: الجانب الأدبي في حياة عياض ﴿وقد نشر في دورة عياض 65/1، 231﴾، مقال منهج البحث الأدبي عند القاضي عياض، مقال: عياض الناقد البلاغي، مقال: القاضي عياض اللغوي ﴿نشر جميعها في العدد 19، من مجلة المناهل، وهو عدد خاص بالقاضي عياض﴾.
4. انظر: الغنية ص 59، 61، 79، 141، 142، 171، وانظر
5. انظر مثلاً: قلاند العقيان ص 232، جريدة القصر 505/2، إنباه الرواة 363/2.
6. أزهار الرياض 270/4.
7. القسم المحقق من إكمال المعلم، بتحقيق حسين شواط، ص 195، 199، 317، 318.
8. القسم المحقق من إكمال المعلم، بتحقيق حسين شواط، ص 111
9. سورة هود آية: 10، سورة المؤمنون، آية: 27.
10. القسم المحقق من إكمال المعلم، بتحقيق حسين شواط، ص 261.
11. القسم المحقق 444، 445
12. القسم المحقق 124 .
13. القسم المحقق 445.
14. سورة الأعراف، آية: 169، سورة مريم، آية: 59.
15. انظر مثلاً 52
16. انظر مثلاً: القسم المحقق 112.
17. انظر مثلاً 118
18. إكمال المعلم، ص 117
19. وانظر مثلاً ص 111، 114، 128، 139، 198
20. وانظر مثلاً 113، 114، 133، 134، 160، 238 .
21. سورة آل عمران، آية: 18.
22. (...أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون)، آل عمران آية: 169.
23. سورة البقرة، آية 143.
24. سورة آل عمران، آية 170.
25. القسم المحقق ص 653، وانظر مثلاً: ص 135، 180، 191، 194، 203، 207.
26. القسم المحقق ص 680.
27. إكمال المعلم ص 137

28. أي قول: (أطال الله بقاءك) كما تقدم من كلام المازري في الموضوع المنقول منه.
29. انظر مثلاً: 114 ، 129 ، 131 ، 133 ، 139 ، 189 ، 191 ، 236.
30. انظر مثلاً: 88 ، 121 ، 100 ، 166 ، 177.
31. سورة البقرة، آية 259.
32. القسم المحقق ص 904 ، 905.
33. سورة الأنبياء، آية 3.
34. انظر ص 236.
35. انظر مثلاً: 67 ، 94 ، 156 ، 21 ، 151 ، 163.
36. انظر ص 184.
37. انظر ص 112.
38. القسم المحقق 301 ، 430 ، 556.
39. انظر ص 882.
40. انظر ص 203.
41. انظر ص 111 ، وانظر مثلاً: 47.
42. اكمال المعلم 200/3.
43. اكمال المعلم 424-230/4.
44. اكمال المعلم : 424/2.
45. اكمال المعلم : 4 / 447.
46. اكمال المعلم : 468/5 .
47. اكمال المعلم : 556/1.

الموقع الاثري العالمي "قلعة بني حماد" رؤية استثمارية سياحية أ.صوشي سليمة أ.د خلف الله بوجمعة جامعة المسيلة

ملخص :

يُعتبر التراث العمراني حاليا أهم محرك لصناعة السياحة باعتبار هذا الموروث من أهم عوامل الجذب السياحي لان لكل بلد خصائصه و مميزاته الثقافية التي ترسم ملامح هويته الحضريّة لينفرد بصبغة تخصه دون غيره ، مما يزيد هذا الاختلاف و التنوع في متعة الترفيه و التشويق من جهة و الاكتشاف و توسيع الآفاق الفكرية من جهة أخرى ؛ و هذا القطاع أي السياحة يرمى بدوره إلى هدف استراتيجي للمساهمة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية المحلية و القومية على حد سواء .

نظرا لهذه الأهمية التي لا تقل عن أهمية بقية القطاعات الاقتصادية الاخرى وقد يتبوأ هذا القطاع المرتبة الاولى بين القطاعات الاخرى في بعض الدول جعلت منها ضمن الأولويات الكبرى بإيلاء الدعم الكافي لتطوير وتنشيط القطاع السياحي القائم على محورين أساسيين - الطلب السياحي (السياح والزوار) والاستثمار السياحي (المشاريع السياحية) - بشرط أن يقترن ذلك بتسويق المقومات والموارد السياحية بأسلوب عصري منافس عالمياً، والعمل على رسم خارطة جديدة للاستثمار السياحي مبنية على أسس اقتصادية قادرة على جذب الاستثمارات السياحية لجميع مناطق العرض السياحي .

الكلمات المفتاحية : الموقع الاثري "قلعة بني حماد" ، الاستثمار السياحي ، الاطار التشريعي ، المستثمرين ، المقدمة

تعتبر السياحة صناعة تنافسية بامتياز حيث يسعى كل بلد إلى تطويرها واستحواذ الحصة الأكبر من الطلب السياحي في السوق الدولية عبر توفير جميع مقومات نجاحها مما يجعل الدولة المسؤول الاول و الفاعل في وضع اليات مناسبة للاستثمار العقلاي في هذا القطاع لاستقطاب برامج الاستثمار التي يمكن أن تُقام في مناطق التراث العمراني و التي يجب ان تستجيب لمقتضيات التنمية المستدامة المبنية وفق هيكل اقتصادي اجتماعي ثقافي حضاري ينشط الديناميكية السياحية التي اصبحت تمثل وزنا مرجحا في معظم الاقتصاديات المتقدمة نظرا للإيرادات المرتفعة و اسهامها في توليد الانتاج الوطني و توفير فرص العمالة .

اشكالية البحث

و نظرا للأهمية الذي يكتسبها قطاع السياحة اصبحت هذه الاخيرة علما قائما بذاته يسهر مختصين و باحثين على وضع أسس تضمن بناء استراتيجية تنمية بهذا الشأن مما يجعلنا نطرح تساؤلا مركبا عاما في شقه الاول متخصصا في شقه الثاني على النحو التالي :

ما هي مؤشرات الاستثمار السياحي الناجح ، وما هي سبل الارتقاء بالمعالم الاثرية لتكون مقصدا للاستثمار السياحي ؟.

هدف الدراسة

وضع خطة للاستثمار السياحي داخل مجال المواقع الاثري "قلعة بني حماد" .

منهجية الدراسة

سنحاول بلوغ هدف دراستنا بالاستعانة بالمنهج العلمي الوصفي التحليلي الذي يستند في طرحه على دراسات و ابحاث منجزة سابقا ذات صلة بالموضوع و كذا احصائيات دقيقة و شاملة عن حالة الدراسة و نتائج الاستثمار السياحي المحققة بتجارب سابقة .

ابعاد التراث العمراني و استقطاب الاستثمار السياحي

مفاهيم وأبعاد الحفاظ على التراث العمراني

مفهوم التراث العمراني

نظرا للمفاهيم المتعددة لتراث العمراني فاقطينا الى المفهوم الذي يصب بالمقاربة العلمية المنتهجة من طرفنا « وفي هذا الصدد يرى "بوكوك Pocock" أن المجتمعات منظمة بما يكفل استمراريتها فيقول أن الوعي بالماضي في حقيقته إنما هو وعي المجتمع باستمراريته، ويدعو الى التركيز على القوانين والتشريعات - عوضاً عن قراءة التاريخ - كوسيلة لدراسة الماضي». (1)

كما يمكن القول إن التراث العمراني هو كل ما شيده الإنسان من مدن وقرى وأحياء ومباني وحدائق ذات قيمة أثرية أو معمارية أو عمرانية أو اقتصادية أو تاريخية أو علمية أو ثقافية أو وظيفية، ويتم تحديدها وتصنيفها وفقاً لما يلي(2):

المباني التراثية، وتشمل المباني ذات الأهمية التاريخية والأثرية والفنية والعلمية والاجتماعية بما فيها الزخارف والأثاث الثابت المرتبط بها والبيئة المرتبطة بها.

مناطق التراث العمراني، وتشمل المدن والقرى والأحياء ذات الأهمية التاريخية والأثرية والفنية والعلمية والاجتماعية بكل مكوناتها من نسيج عمراني وساحات عامة وطرق وأزقة وخدمات تحتية وغيرها.

مواقع التراث العمراني، وتشمل المباني المرتبطة ببيئة طبيعية متميزة على طبيعتها أو من صنع الإنسان.

ابعاد التنمية للحفاظ على التراث العمراني

لعملية الحفاظ على الأثر الحضاري ابعادا متعددة بالتنمية الاقتصادية لا يستهان بها ويتضح ذلك فيما يلي: (3)

1.2.1 التراث العمراني وسيلة لتوفير المزيد من فرص العمل :ومن المؤكد أن الاستثمار في مواقع التراث العمراني يؤدي إلى الكثير من المنافع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الناتجة من مشاريع إعادة تأهيل وتوظيف وبالتالي استقرار السكان نتيجة ارتباطهم بوظائفهم التي أتاحها لهم مشروعات استثمار.

2.2.1 جاذب لاستثمارات القطاع الخاص: يعتبر استثمار القطاع الخاص لمباني التراث العمراني القائمة أحد المجالات الاستثمارية المطبقة على المستوى العالمي، وسواءً أكانت مباني التراث العمراني مأهولة بالسكان كلياً أو جزئياً أم غير مأهولة،.

3.2.1 مجال للمشاركة الاجتماعية : حيث يشجع التراث العمراني المجتمع المحلي على الاستثمار في ترميم مباني التراث العمراني نظرا للمكاسب الاقتصادية من توفير فرص عمالة و زيادة العملة الصعبة ناهيك عن المحافظة على الهوية الثقافية و التاريخية لمجتمعاتها.

4.2.1 التراث العمراني وسيلة لإحياء المهن والحرف التقليدية: الاستثمار بالتراث العمراني يساعد على تطوير صناعة المنتجات الحرفية و التقليدية مما يولد فرص عمل أخرى للمجتمع المحلي.

أفاق الاستثمار السياحي بالتراث العمراني

تعتبر المباني والمواقع التراثية أوعية اقتصادية، ويمثل المبنى الأثري في حد ذاته قيمة اقتصادية لكونه فقط مبنى أثرياً، وموارد قائمة سهلة الاستثمار والاستغلال الاقتصادي مما يزيد من قيمتها التاريخية.

ويتوقف العائد الاقتصادي لاستخدام المبنى الأثري على مدى استغلال إمكانياته والاستفادة من قيمته التاريخية والفنية بشكل يوفر عائداً مادياً لصيانة المبنى والحفاظ عليه ، ويعتبر المقياس الفعلي لتحقيق النجاح لمشروع إعادة التوظيف هو مدى تغطية تكاليف الحفاظ على المبنى وصيانته من مصادر التمويل المختلفة، بالإضافة إلى عائد الاستخدام المتوقع، (4)

1.2 برامج الاستثمار في التراث العمراني(5)

تتعدد برامج الاستثمار في التراث العمراني ويتخذ أشكالاً عديدة كالتالي:

1.1.2 توظيف مباني التراث العمراني كمكان سكني: من أفضل الطرق للمحافظة على مباني التراث العمراني من الاندثار و توظيفها كأماكن سكنية، سواء أكان ذلك بصورة دائمة للمالكين أو استثمارها بواسطة القطاع الخاص كمكان سكني وفقاً لمعايير الإقامة السكنية في الفنادق وغيرها. ولا شك أن الاستخدام يتطلب تهيئة وترميم وصيانة بصورة تلقائية لهذه المباني؛ مما يعني المحافظة عليها في حالة جيدة بصورة دائمة.

2.1.2 توظيف مباني التراث العمراني كمتاحف وطنية: تعتبر مباني التراث العمراني من أفضل المواقع للعرض المتحفي.

3.1.2 توظيف مباني التراث العمراني كمطاعم لإعداد وتقديم الأكلات الشعبية: يقوم المستثمرون من القطاع الخاص في كثير من الأحوال بتهيئة وترميم وصيانة المباني التراثية القديمة لغرض تخصيصها كمطاعم.

4.1.2 توظيف مباني التراث العمراني كمعامل للرسم والفنون التشكيلية: يقوم غالبية الرسام التشكيليين بمزاولة أعمالهم الفنية في مواقع التراث العمراني، وينعكس ذلك على اللوحات التي يرسمونها، يتم عرضها في الصالات والمسارات الرئيسية لمباني التراث العمراني التي يرتادها الزوار.

5.1.2 توظيف مواقع التراث العمراني كأسواق شعبية: يوفر استخدام مباني التراث العمراني كمواقع لعرض المنتجات الشعبية وغير التراثية الكثير من السمات والخصائص الثقافية الكامنة في أعماق المتعاملين في الأسواق الشعبية لتزيد عدد الفئات الوافدة (المتسوقون) لهذه المواقع الاثرية من أماكن عدة.

6.1.2 توظيف مواقع التراث العمراني كأماكن لمزاولة الأعمال الحرفية: يرتبط غالبية الحرفيين العاملين في صناعة المنتجات التقليدية والتراثية بأنواعها بمزاولة مهنتهم في ورش ومعامل يكون مقرها أحياناً في المواقع التاريخية للتراث العمراني؛ مما يضيف إلى قيمة منتجاتهم عبقاً تراثياً مع رائحة المكان الذي يرتاده الزائرون.

7.1.2 الاستفادة من كل المساحات البيئية لمباني التراث العمراني، وذلك بإقامة بعض الأنشطة الاستثمارية أو عرض الفعاليات ذات الجذب الجماهيري في الساحات المفتوحة، على أن تكون تلك الاستثمارات بصورة منظمة لا تؤدي إلى تشوه بصري أو تسبب إزعاجاً أو غير ذلك من الجوانب السلبية .

8.1.2 توظيف الساحات والممرات البينية في مواقع التراث العمراني لمزاولة الأنشطة الثقافية والرياضية والترفيهية وغيرها وذلك بتخصيص مضمار للمشاة في مقابل رسوم رمزية تشجع الجميع على مزاولة رياضة السير، إضافة إلى الحصول على بعض الخدمات العامة في نقاط معينة من المضمار. كما يمكن إقامة بعض الأنشطة الثقافية والترفيهية في تلك الساحات مثل إقامة مراكز لتنمية المواهب الفردية كالقراءة أو مزاولة بعض الأعمال الترفيهية ذات الخصوصية المحلية،

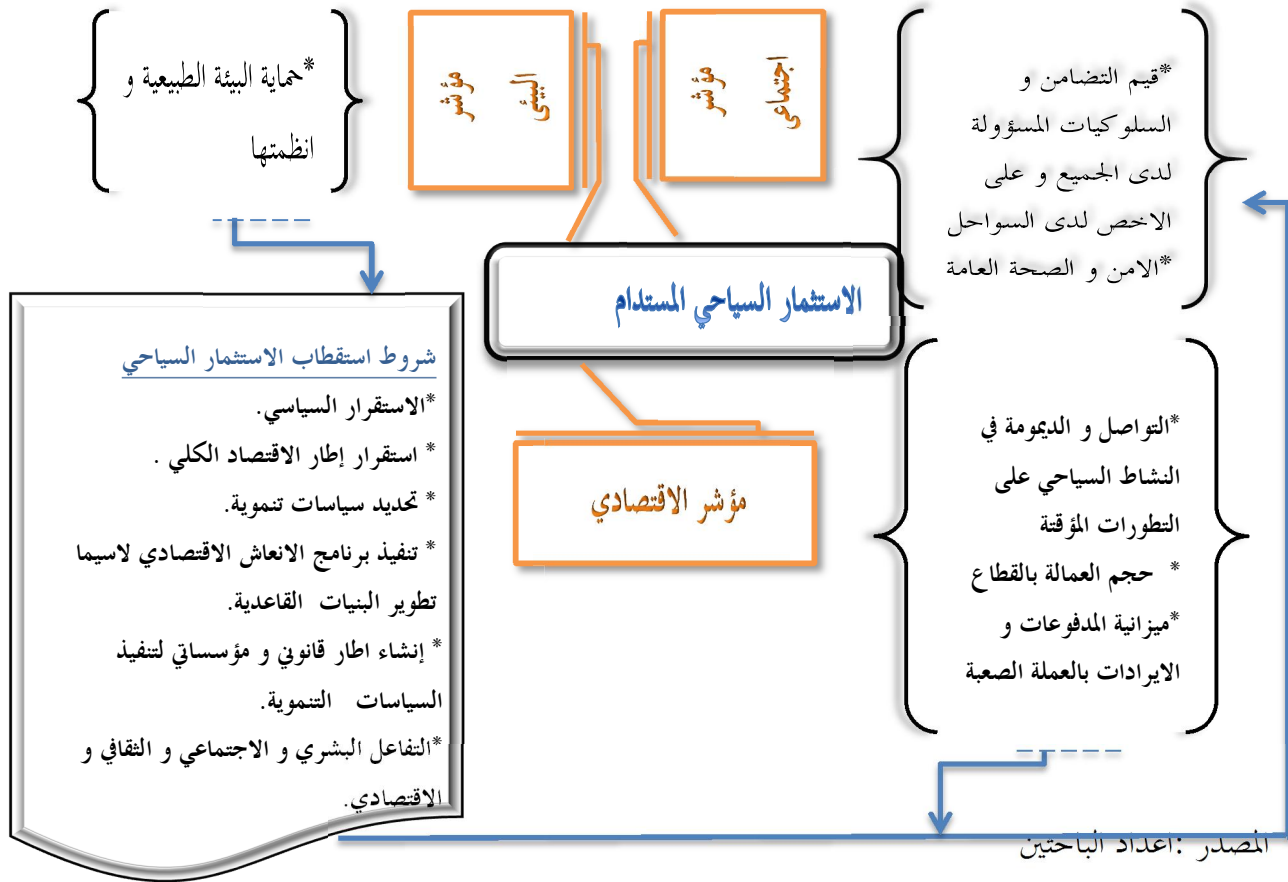
9.1.2 الاستثمار في إقامة بعض المراكز الخدمية والتجارية في الساحات البينية لمواقع التراث العمراني: يعتبر الاستثمار بإقامة الكثير من المراكز الخدمية والترفيهية والتجارية في المساحات البينية مطلباً ملحاً من مرتادي تلك المواقع، وذلك كظاهرة طبيعية تتوافق مع رغبات وطلبات الإنسان بصورة دائمة؛ لاحتياجه إلى تلك السلع والخدمات التي تقدمها تلك المراكز، وذلك وفقاً لمعايير دقيقة ومواصفات فنية يحددها الخبراء والمختصون في الجهات ذات العلاقة بالاستثمار في مواقع التراث العمراني؛ لذلك فإن استثمارها يعتبر من أفضل الفرص المتاحة للقطاع الخاص، خصوصاً أن تكاليف إنشائها منخفضة نسبياً نتيجة تهيئة الساحات بصورة عامة، كما أن العائد الاستثماري المتوقع سيكون مرتفعاً نسبياً نتيجة الطلب الدائم من أفراد المجتمع، فضلاً عن أن الاستثمار في إقامة تلك المراكز ملائم جداً للمستثمرين الأفراد أو للمؤسسات الاستثمارية صغيرة الحجم.

القواعد المحكمة لبرامج الاستثمار السياحي

لا يمكن وضع سياسة وطنية صحيحة لتحقيق نجاح الاستراتيجيات الاستثمار السياحي بالتراث العمراني على سبيل الحصر بدون قياس مؤشرات دقيقة يمكن خلالها تحديد مدى اتجاه سياسة أي دولة نحو استدامة تنميتها ، فالمؤشرات تسمح بتقييم الوضع الحالي و من ثم معالجة اوجه الخلل أو النقص لتحسين الاوضاع في المستقبل و اتخاذ قرارات على اسس سليمة بدل العشوائية و الارتجال .

وقد تم صياغة هذه المؤشرات من طرف لجنة الامم المتحدة للتنمية المستدامة فيما يعرف بتوصيات الاجندة 21 و هي مؤشرات تغطي الابعاد الاقتصادية و الاجتماعية و البيئة و كذا شروط بلوغها ، و كاجتهاد من طرفنا صغناه في شكل توضيحي التالي:

الشكل رقم 01: مؤشرات و ابعاد الاستثمار السياحي المستدام



برامج الاستثمار السياحي في التراث و طرق التمويل

تشمل المنظومة الاقتصادية للتراث شقين أساسيين أحدهما أسلوب التمويل وما يتضمنه من التدفقات والإدارة المالية للمشروعات والشق الثاني هو إعادة صياغة النشاط الاقتصادي والتركيبية الاجتماعية لمجتمع ما بعد الارتقاء، ويمكن لهذه المجموعة أن تعمل من خلال:

اقتصاديات السوق الحرة : التي يخضع الموضوع بالكامل لقانون الطلب والعرض، كأن يتم مثلاً ترميم أحد المواقع بهدف تسويقه سياحياً، بحيث تكون موجهة بشكل أساسي لهذا الغرض حتى تغطي عائدات الزيارات السياحية تكاليف الترميم والصيانة.

الحكومات والحلول المؤسسية: وهو ما يتم اللجوء إليه عادة عند فشل أو عجز السوق الحر ويكون بأحد الصور التالية:

التدخل المباشر: أي تقوم الحكومة بشراء المكان ليصبح ملكية عامة، وتتولى إدارته وتطويره والحفاظ عليه، وهو ما يكون لازماً إذا كان المكان يمثل اهتماماً قومياً .

الحوافز: وهو ما يعني مشاركة الحكومة في الحفاظ دون أن يكون لها دور في الأعمال التنفيذية، وتكون هذه الحوافز إما مباشرة في صورة منح أو قروض أو إعفاءات ضريبية . (6)

وتتنوع مصادر التمويل كالتالي:

التمويل العام : والذي تقوم به الحكومة مباشرة من خلال الموازنة العامة من خلال الوزارات واللجان المختصة.

التمويل الخاص : من خلال استثمارات القطاع الخاص بأنواعه المختلفة.

التمويل المختلط : وهو المشاركة ما بين القطاع العام والقطاع الخاص في تمويل برامج الحفاظ على التراث العمراني المشاركة الشعبية في التمويل : تمت الإشارة إلى أهمية المشاركة الشعبية والتأكيد عليه في العديد من المواثيق والداستاتير منذ معاهدة فينيسا في العام 1964 م وما تلاها من معاهدات ومواثيق دولية، مثل " ميثاق الحفاظ على البلدات والمساحات العمرانية التاريخية " والمعروفة بميثاق "Washington Charter" واشنطن 1987 " ، كما أكد "ميثاق حماية وإدارة التراث الأثري ICOMOS أهمية المشاركة الشعبية بأنها جزء من التقاليد الحية للسكان المحليين هي من مكونات التراث الأثرية، وهذه المواقع والمعالم تكون مشاركة المجموعات الثقافية المحلية ضرورية لحمايتها الحفاظ عليها.. ومؤخراً أصبحت المشاركة الجماهيرية مطلباً بحد ذاته في مختلف مشاريع التنمية والحفاظ. (7)

المؤسسات الدولية: تعد المؤسسات الدولية مصدراً مهماً من مصادر التمويل وعلى رأس هذه المؤسسات:

(أ) اليونسكو " (UNESCO) منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

(ب) الاكوموس " (ICOMOS): "المجلس الدولي للآثار والمواقع" وهي منظمة دولية حكومية يقع مركزها في باريس -فرنسا.

(ج) الايكروم " (ICCROM): المركز الدولي لدراسة صون الممتلكات الثقافية وترميمها"، وهي منظمة دولية حكومية يقع مركزها في روما- إيطاليا.

(د) مركز التراث العالمي (WHC) هي (world Heritage Center): لجنة التراث العالمي " و " صندوق التراث العالمي " وأنشئت اللجنة والصندوق.

(هـ) هيئات دولية غير حكومية مثل مؤسسة الأغا خان للثقافة و الوكالة الدانماركية للتنمية الدولية (DANIDA) ، هيئة المعونة السويدية، الوكالة الكندية للتنمية الدولية (CIDA)، الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية. (8)

6.3.2 المنح والقروض الدولية: تتعدد الهيئات الدولية المانحة للاعانة فمنها متعددة الأطراف (البنك الدولي، اتفاقيات التجارة الدولية، الأمم المتحدة، الاتحاد الأوروبي، صندوق النقد الدولي) وهيئات ثنائية الأطراف (هيئة التنمية الدولية البريطانية، هيئة المعونة الكندية، المعونة الألمانية، الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية ...) وتنقسم أنواع الدعم إلى المنح المباشرة أو القروض الميسرة أو القروض ذات المخاطر العالية .

7.3.2 أدوات سوق رأس المال : يكون التمويل من خلال الاكتتاب العام في البورصة وإصدار أسهم وسندات بالبورصة.

جدول رقم 01: نماذج من تجارب الحفاظ على التراث عبر العلم

تجارب الدول	القصبة (مدينة الجزائر)	حي اليهود - حفصة - (تونس)	مدينة فاس (المغرب)	مدينة صنعاء (اليمن)	مدينة رونا (فرنسة)	مدينة لاهور (باكستان)
بطاقة تعريف	تحتوي 2000 وحدة سكنية من اصل 8000 و قصر الداوي وحصن و برج عسكري غداة الاستقلال 1962 نظرا لتخريب الفرنسي سنوات 1830 الى 1840 و لم تصنف ضمن قائمة اليونسكو الا سنة 1992	تضم المدينة 15000 وحدة سكنية منها 80% مستها التعديلات ، و عمليات الحفاظ كانت الاول ما بين 1970-1980 مست 95 وحدة و الثانية كانت ما بين 1981-1993 مست 600 وحدة و بناء 400 وحدة سكنية فازت بجائزتي أغا خان 83 و 95.	تحتوي 13385 وحدة سكنية لم تغط السلطات الا حوالي 200 وحدة و قد تغير نط الملكية الى ايجار مما ادي الى تدهور الكثير من البيوت	تضم ما يقرب 6500 برج سكني ملكية خاصة ابتدأت مبادرات الحفاظ سنة 1980 و توجت بإدراج المدينة في قائمة اليونسكو ، و حازت على جائزة اغا خان للتراث 1995 .	رغم التدمير الذي طالها بعد الحرب العالمية الثانية الا انها مازالت تحتفظ بالعديد من المباني التاريخية ذات القيمة المعمارية ، و هي اول مدينة فرنسية تبدأ نظام ممرات المشاة من اجل احياء المنطقة و تحسين الشارع و ترميم المباني	يعود عمرها الى اكثر من 1000 سنة الا انها دمرت تمام في القرن الثالث عشر و اعيد اعمارها حتى مطلع القرن الثامن عشر بعد استلاء الاستعمار الانجليزي عليه عام 1958 قام بهدم الاسوار و الخندق المحيط بها و تحويلها الى حديقة تحيط بالمدينة القديمة
الإطار التسييري و القانوني	- تتعاون الجهات الادارية العاملة على احياء التراث في اطار تنظيمي محدد للأدوار . - تكامل التشريعات و احتوائها على ادق التفاصيل .	- عمل الهيئات الادارية للحفاظ في اطار تنظيمي مفصل . - اهتمام شديد بقانون الحفاظ و به تفاصيل للنود و اساليب التنفيذ.	- الهيئات الادارية للحفاظ تعمل بجهاز إنقاذ خاص بكل مدينة بالتنسيق مع هيئة الاثار - القانون العام يحوى ادق التفاصيل بما لا يدع مجالاً للتأويل	- محدودية دور الهيئات العامة لتقص التقنية اللازمة و التدريب - المبادئ العامة المفتوحة ، كما اصدرت ادارة المدينة قانون مالروا من اجل الحفاظ على هذه المناطق .	تم تأسيس هيئة حكومية للتخطيط تعمل على تحسين المناطق العامة المفتوحة ، كما اصدرت ادارة المدينة قانون مالروا من اجل الحفاظ على هذه المناطق .	تم وضع مجموعة من السياسات و الخطط لحماية المنطقة و صيانتها و تضمن توفير الامدادات المالية لتنفيذ المشروع ، كما تم وضع سياسات التي يجب تنفيذها خارج نطاق المدينة المسورة
سياسة التعامل	و هي نموذج لسياسة الترحيل و الترميم نتيجة أزمة السكن	و هي نموذج لسياسة تحديد نتيجة النجاح الاعلامي و نشاط الباحثين .	بيع المباني للأحباب بغرض المحافظة عليها، و تحويل السكنات إلى مرافق سياحية و حرفية لها جانب إيجابي للمحافظة، لكنه سلبى على	الاهتمام الأولي بالمباني العامة بالإضافة الى مزج بين الاسلوب البناء التقليدي و الحديث اثناء عمليات ترميم	تم ترميم و تجديد المباني و ازالة التعديات و الحفاظ على الطابع العام للمنطقة و عمل شبكة من شوارع للمشاة في مركز و رصفها بالأحجار .	تم اعداد قوائم للمباني ذات القيمة و ازالة التعديات و منع المرور الالي في الشوارع الداخلية و الاسواق و عمل مخطط طويل المدى للارتقاء بالمنطقة

		المساكن	المستوى الاجتماعي والثقافي			
تمويل	التدخل الثقيل للدولة في رسم سياسة الحفاظ وتنفيذها.	تحت رعاية جمعية حماية المدينة بالحافطة . اموال المعهد القومي للآثار و المنح الدولية و ميزانية مخصصة من طرف الدولة	نجاح الكثير من مشاريع الحفاظ على المباني العامة من خلال منظمات اليونسكو و البنك العالمي و السلطات المحلية، و مساهمة القطاع الخاص و البنوك	مشاركة الهيئات العالمية في السياسة العمرانية للحفاظ و منظمة اليونسكو و ميزانية مخصصة من طرف الدولة.	هيئة المدينة و السلطات المحلية العالمي	هيئة التنمية و المجلس المحلي بقرض من البنك العالمي
توجه الاجتماعي	وعيا جماهيري عام .	وعيا جماهيري كامل بأهمية هذه المناطق و تجاوب مع المخططات التنظيمية.	الالتزام بمخططات الحفاظ كان نابع من المجتمع لقناعته بأهمية التراث الحضاري و العائد الثقافي و الاقتصادي من أحيائه.	عمل توازن بين متطلبات مشروع التطور و تحسين بنية المدينة ككل.	لم يغفل هذا الجانب و تمت المشاركة الاجتماعية في مخططات الحفاظ .	راعى المخطط المشاركة الاجتماعية من خلال برنامج تحسين البيئة.
نتائج التجربة	كانت تجربة ناجحة لحدودية المخطط .	حققت التجربة توازن في الطابع المعماري و التكامل بين النسيج العمراني القديم و الحديث و ذلك لاتباع اسلوب المرحلي الذي اثر بشكل كبير في نجاح التجربة .	نجحت التجربة في المحافظة على الطابع المعماري و العمراني للمدينة كما اتسمت بالقضاء عن البيروقراطية التسييرية لعدم مركزية الهيئات المسؤولة عن الحفاظ .	نجحت التجربة في تحسين الخدمات و المرافق نظرا لتوحد جهود السكان و الهيئات المحلية و الاجنبية .	نجحت التجربة في الحفاظ و احياء المركز التاريخي باقل تكلفة .	نجحت في خلق روح المشاركة الشعبية و تكتيف العمراني بالقطاعات الشاغرة بعرضها للبيع لتوفير الاموال لتأهيل المباني الاثرية و انشاء هياكل قاعدية نفذة من قبل الهيئات الوصية لتجنب الاضرار بالنسيج العمراني الاثري .

المصدر: دراسات سابقة + معالجة

واقع و تحديات الاستثمار السياحي في التراث العمراني بالجزائر

واقع الاستثمار السياحي في الجزائر

تعتبر الجزائر من الدول النفطية و التي يمثل النفط دعامة الاساسية لاقتصادها الا ان هذه الثروة في الاجل المتوسط أو البعيد هي معرضة لنضوب مما جعل من الدولة الجزائرية تبحث عن بدائل لذلك ، و قطاع السياحة يعتبر من

اهم البدائل بالنظر للإمكانية الكبيرة التي تحوزها و نخص باهتمامنا السياحة التراثية الذي ثمنها القانون رقم 01/03 المؤرخ في 2003/02/17 المتعلق بالتنمية المستدامة للسياحة .

الجدول رقم 02: اهم المقاصد الاثرية بالجزائر

الاسم	قلعة بني حماد	طاسيلي ناجر	جيميلة	تيازرة	تيمقاد	قصة الجزائر
صورة						
الاسم	الأضرحة الملكية	واحة الفوقارة والقصور	وادي مزاب	واد سوف	واحة الاوراس	

المصدر: الموقع الرسمي لسياحة الجزائرية + معالجة

صورة					
------	---	--	---	---	--

و انطلاق من استراتيجية الارتقاء بالسياحة عموما قامت الدولة الجزائرية بانتهاج سياسة تدعيم و الارتقاء بالاستثمار السياحي في هذا الموروث في اطار المنظومة العامة للاستثمار السياحي نظرا للفرص المتاحة في ظل الطلب السياحي المتزايد حيث لا تزال بعض المناطق السياحية عذراء و تفتقر لكثير من الامكانيات السياحية كالفنادق و المطاعم و غيرها من خدمات ، حيث شملت هذه الاخيرة الجوانب التالية

تقديم تسهيلات و الحوافز

عملت الدولة الجزائرية الى تقديم تسهيلات و امتيازات لتحفيز عمليات الاستثمار السياحي المحلي و الاجنبي و حاولنا تلخيصها في الجدول الاتي

الجدول رقم 03: الامتيازات الممنوحة للاستثمار السياحي في الجزائر حسب القانون 93

امتيازات النظام العام	النظام العام	المناطق الخاصة	الطوق الثاني للجنوب ♠	الجنوب الكبير ♠
المساعدات على الانجاز	03 سنوات			
حقوق التسجيل	اعفاء			
حقوق تسجيل العقود	0.5%			
الرسم العقاري	اعفاء 02 الى 05 سنوات	اعفاء من 05 الى 10 سنوات	اعفاء ما لا يقل من 07 سنوات	اعفاء ما لا يقل على 10 سنوات
حقوق الجمركية	30%			
اشغال المنشأة القاعدية	لا شئ	تكفل كلي أو جزئي	تخفيض 10%	تكفل جزئي أو كلي
التنازل عن الاراضي العمومية	اتاة التأجير بقيمة حقيقية	امتيازات تصل الى دينار رمزي	تخفيض 10%	امتيازات تصل الى دينار رمزي
تخفيض نسبة الفوائد	لا شئ			

المصدر: الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار: النصوص القانونية المتعلقة بتطوير الاستثمار في الجزائر، نشرة 2003. + معالجة

تقديم المساعدات الفنية و المادية لعمليات الاستثمار

عملت الدولة الجزائرية على توفير مجموعة من الوسائل الفنية بغية جلب الاستثمارات الخاصة بقطاع السياحة و تكمن هذه المساعدات :

في دراسات جدوى اقتصادية و فنية و اعلامية للتعريف بإمكانيات الاستثمار السياحي و الفرص المتوفرة .
التأهيل المهني للعملة بمجال السياحة .
تأهيل المهني للعملة بمجال السياحة .

تخصيص موارد مالية لفائدة الصندوق الخاص بدعم الاستثمار يقدر بـ 640 مليون سنويا .

فتح خطوط جوية مباشرة بين الاقطاب و المدن السياحية خاصة تلك المتواجدة بالجنوب الجزائري .

تكتيف مشاركة القطاع في المعارض في الخارج و تدعيم التظاهرات الترويجية المنظمة بالداخل .

توفير المناخ المناسب للاستثمار السياحي

و كان ذلك من خلال الاستقرار الامني و المنظومة القانونية لحماية حقوق المستثمرين حيث حاولت الجزائر في نهاية الثمانينات الانتقال من الاقتصاد الموجه المتسم باحتكار الدولة لجميع قطاعات الاستثمار الى اقتصاد السوق لفتح المجال امام الاستثمار الخاص فعمدت الى سن تشريعات اهمها :

القانون رقم 10/90 المؤرخ في 1990/04/14 المتعلق بالنقد و القرض و يعتبر هذا القانون حجر زاوية لإصلاحات الاقتصادية و قد سمح لأجانب و الجزائريين غير المقيمين بتحويل رؤوس اموالهم الى الجزائر لتمويل اي نشاط اقتصادي غير محتكر من قبل الدولة .

قانون الاستثمار رقم 12/93 المؤرخ في 1993/10/05 يعتبر هذا القانون محفزا قويا للاستثمار المحلي و الاجنبي من خلال منح تحفيزات جبائية و اخرى جمركية هامة ، بالإضافة الى المساواة في الحقوق و الالتزامات بين المستثمرين الاجانب و المحليين من خلال تقديم ضمانات التي وقعت عليها الدولة الجزائرية .

قانون رقم 03/01 المؤرخ في 2001/08/20 المتعلق بتطوير الاستثمار و الذي جاء لتسهيل استفتاء الشكليات التأسيسية لا نشاء مؤسسات و انجاز المشاريع الاستثمارية السياحية .

قانون رقم 01/03 المؤرخ في 2003/02/17 المتعلق بالتنمية المستدامة للسياحة و جاء لإعادة الاعتبار للمؤسسات الفندقية و السياحة و تنويع العرض السياحي .

و رغم الجهود التي بذلتها الدولة الجزائرية لتنشيط و الارتقاء بالاستثمار السياحي تشير الكثير من الدراسات و التقارير عن واقع السياحة الجزائرية على انه مزال بعيدا عن القطاعات السياحية مقارنة مع الدول الشقيقة على اعتبار أن وضعية الاستثمارات السياحية هي أهم مؤشرات التي من خلال نقيس الاهتمام الحقيقي بالنشاط السياحي .

بحسب الوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار فأن الاستثمار السياحي ما بين 2002 الى 2015 قدر بـ 789 مشروع من مجموع الاستثمارات بمختلف القطاعات الاخرى المقدرة بـ 60239 اي بنسبة مئوية 1.31 % ، كما أفادت نفس الجهة بإحصائيات لمشاريع الاستثمارية السياحية خلال الثلاثي الاول 2015 بما يلي :

الجدول رقم 04: احصائيات مشاريع الاستثمار القطاع الخاص خلال الثلاثي الاول لسنة 2015

تعين	عدد	نوعها %				
		حضرية	شاطئية	حموية	صحراوية	مناخية
استثمارات سياحية قيد الانجاز	329	267	خارج مناطق	62	داخل	التوسع السياحي، مناطق التوسع السياحي
استثمارات سياحية متوقفة	276	62	23	10		
طلبات الاستثمار السياحي	882	325	377	45	92	11
						32

المصدر: الموقع الرسمي وكالة تطوير الاستثمار . افريل 2015 + معالجة

اعتماد الشراكة بمجال الاستثمار السياحي (9)

تبنت الجزائر الشراكة كخيار استراتيجي لاعتبارها احدى روافد المهمة في عملية تمويل الاستثمار السياحي تؤسس على عقد بين الطرفين احدهما محلي و الثاني اجنبي لتكتسب المؤسسات السياحية الجزائرية الخبرة من جهة و تحقق استمرارية الانتاج فيما بعد من جهة اخرى ، و لشراكة انماط كثر نعددها كالآتي :

عقود التسيير في ادارة الخدمات حيث يتحمل الطرف الاجنبي تسيير المشاريع لضمان كفاءة خدماتها .

حق الامتياز أو التنازل و هو منح امتياز لمؤسسة اخرى لاستعمال اسمها التجاري .

الشراكة المختلطة حيث يتقاسم رأس المال الشريك المحلي و الاجنبي .

الايجار حيث تقوم الدولة بتأجير هياكل أساسية بهدف ممارسة النشاط لحساب الشريك الاجنبي .

تقيم التجربة الجزائرية في الاستثمار السياحي

و بناء على مسبق من معطيات يمكن تشخيص وضعية الاستثمار السياحي التراثي في الجزائر بـ :

اهتمام القطاع الخاص بالاستثمار السياحي التراثي ينعدم كليا كما هو مبين بإحصائيات (الجدول رقم 03) فهيك أن المشاريع الاستثمارية اغلبها خارج مناطق التوسع السياحي التي من اهم معايير تحديدها ان تكون بمحاذاة المواقع و المناطق السياحية ،

ضعف اقبال الاستثمار السياحي الاجنبي لا يتعدى 1.07% من مجموع الاستثمارات بالقطاع

استثمار القطاع العام بالمناطق السياحية الاثرية محدودة ،

استغلال المواقع و المناطق الاثرية بالجزائر كمزارات للوفود السياحية فقط و التي تتميز بضعف مقارنة مع دول الجارة حيث يقدر المتوسط السنوي بمليون سائح .

معوقات الاستثمار السياحي بالجزائر

لقد ارجع ضعف وتيرة الاستثمار السياحي عموما في الجزائر الى احصاء مجموعة من المعوقات و النقائص التي تم حصرها: (10)

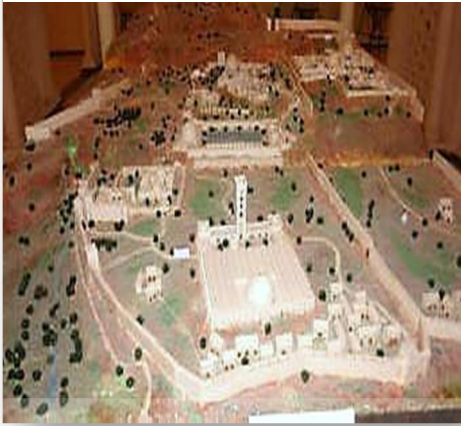
عدم وجود نظرة عامة و شاملة لاستراتيجية التنمية قطاع السياحة من طرف الدولة الجزائرية .

غياب الجدلية في تثمين الموارد السياحية الجزائرية .

الحالة المزرية للموقع الاثرية و تركها بلا صيانة و ترميم بصورة الكافية .
 خدمات المالية و تسييرية و تنظيمية غير مكيفة مع القطاع لغياب التشاور و التنسيق بين الفاعلين بميدان السياحة
 مما حال دون تقريب التوجهات الاساسية لنشاط الاستثمار السياحي .
 نقص الاعلام بفرص الاستثمار السياحي بالجزائر سواء على المستوى المحلي أو الاجنبي .
 ضعف اداء وكالات الاسفار و نقص في تكوين و تأهيل العمالة .
 الموقع الاثري العالمي "قلعة بني حماد" تطلع محلي لاستثمار السياحي
 /الهوية الثقافية للموقع الاثري "قلعة بني حماد" (11):

تعد قلعة بني حماد من اعظم القلاع التي اسسها المسلمون في تاريخهم ، و هي تقارن بقلعة صلاح الدين الايوبي
 بالقاهرة و بقلعة حصن الاكراد بالشام ، و القلعة في الواقع مدينة
 كبيرة لما اشتملت عليه من نسيج معماري كتخطيط القصور
 و المساجد و الاحياء و الحمامات لازالت بعض اطلالها قائمة
 الى اليوم ، و قد صنفت عام 1980م كتراث انساني عالمي
 من طرف "منظمة اليونسكو" .

الصورة (01): مجسم افتراضي لقلعة بني حماد خلال



المصدر: متحف قلعة بني حماد

اسسها الامير "حماد بن بلكين بن زيري بن الصنهاجي" عام
 398 هـ / 1007م بجبل المعاضيد لتكون قاعدة عسكرية
 لجيوشه على غرار مدينة "اشير" في بداية الامر ثم اصبحت
 بعد سنوات قلائل حضارة للدولة الحمادية ابتداء من عام
 408 هـ / 1018م ، كما دلت الاكتشافات الاثرية على ان

موضع القلعة كان معروفا من قبل ، و قد لجأ اليه "ابو يزيد بجلد بن كيدار" على اثر انهزامه امام الخليفة الفاطمي
 ابي طاهر اسماعيل المنصور " و عرفت القلعة في مصادر التاريخ الاسلامي باسم " قلعة ابي طويل " .

و في ايام "حماد بن بلكين" لم تعد المدينة احدى الولايات "الزيرية" أو مقر لأعمال حاكم تابع ، فقد اصبحت
 بعد سنوات من تأسيسها حضارة الدولة الحمادية التي نافست الزيريين انفسهم ، و كانت القلعة تعيش في مظاهر
 البزخ و الترف بفضل الأمن و الاستقرار اللذين و فرهما حكمها ، فعرفت فترة من التقدم و العمران لا سيما بعد
 الغزوة الهلالية الافريقية و ما تركته من اثار سلبية على العمران مدن افريقية و كان من نتائجه ان فتح باب الهجرة
 على مصراعيه لذوي الثروة و الجاه من التجار و الصناع و الفنانين و الحرفين و العلماء و الطلاب الى القلعة و
 كان هؤلاء دفعا جديدا في ازدهار المدينة و تقدمها في الميادين المختلفة رشحها لان تحتل المكانة البارزة في التجارة
 بين حواضر المغرب الاسلامي و صفها ابو عبيد البكري المعاصر فقال عنها بانها كانت « مقصد التجار و بها تحل
 الرحال العراق و الحجاز و مصر و الشام و ساير بلاد المغرب ، و هي اليوم مستغني مملكة صنهاجي » ، و نظرا
 لعلاقات الحمادين مع البلدان المجاورة و البعيدة مما جعلت من القلعة عنصرا جديدا في التجارة الدولية التي ازدهرت
 الى مستوى لم تعرف البلاد من قبل وقد خصص المؤرخون و الجغرافيون و الرحالة كثيرا من صفحات كتبهم

لوصف اهميتها و عظمة تلك الفخامة التي بلغت الذروة في عهد " الناصر بن علناس " و ولده " المنصور " ، فهذا الادريسي يعطينا صور واقعية للمستوى الحضاري الذي بلغته في ذلك الزمن فقال عنها بانها كانت « من اكبر البلاد قطرا و اكثرها خلقا و اغزرها خيرا و اوسعها اموالا و احسنها قصور و مساكن و خصبا و اعمها فواكه و قسبا ، و حنطتها رخيصة و لحومها طيبة سميحة..... » .

و قال ابن خلدون ايضا عنها ايام "المنصور بن الناصر " « و تألق في اختطاط المباني و تشيد المصانع و اتخاذ القصور و اجراء المياه و الرياض و البساتين ، فبني في القلعة قصر الملك و المنار و الكوكب و قصر السلام .» .
و لكن رغم الازدهار المفاجئ الذي عرفته القلعة فلم يدوم طويلا اذ سرعان ما أفل و دب اليه التفكيك و الاضمحلال و اختفى بريقه بسبب ما تعرضت له المدينة من هزات و نكبات عنيفة قضت على عمرائها نهائيا و تركته قاعا صفصافا .

و من ذلك المهجوم الهلالي و هجرة سكانها و حكامها الى مدينة بجاية التي انتقلت اليها مركز حكم الدولة الحمادية منذ سنة 461 هـ / 1100 م ، و بعد هذا التاريخ دخلت القلعة الحصينة طي النسيان و يحجم حولها الصمت ، وهي الآن أطلال في حاجة إلى من يكشف جوانب أخرى منها لا تزال خفية الى حد الان .

الصورة (02): اطلال الموقع الاثري "قلعة بني حماد" 2016



المصدر: الباحثين

البعد الاقتصادي للموقع الاثري "قلعة بني حماد":

18 أبريل من كل سنة منذ 2007 ، و الذي يصادف اليوم الوطني للمتاحف بالجزائر تحيي منطقة المعاضيد عيدها السنوي و الذي سمي "ربيع القلعة" على ان يكون يوما حقيقيا لثقافة و قطبا سياحيا ممتازا لما لها من تاريخ غير مكتشف و تاريخ يمتد إلى القرون الوسطى من خلال دولة "بني حماد" و تاريخ معاصر من خلال مساهمتها الكبرى في استرجاع السيادة الوطنية ، و تتميز فعاليات هذا المهرجان بإقامة العديد من النشاطات الثقافية والفنية والفكرية والرياضية.

الصورة (03):فعالية ربيع القلعة 2012



المصدر: شاكي عبد الحق مفتش بمديرية السياحة لولاية المسيلة، 2012

لذا برمجتها السلطات المحلية لولاية المسيلة ضمن اهم ثلاث اقطاب سياحية بالولاية (المسيلة ،بوسعادة ،المعاضيد) و تم دعمها بمخطط لتوسع السياحي (zet) لتشجيع و تنمية السياحة المحلية نظرا لما تزخر به من مقومات تؤهلها لذلك (جمال و ثراء و تنوع المناظر و المواقع الطبيعية العذراء ، الاعتدال المناخي ،وفرة المعالم و المواقع القيمة، التطور السريع الذي تشهده مرافق النقل و الاتصال ،قرب الأسواق الكبرى الموردة للطلب السياحي ،غنى و تنوع التراث ،وجود سوق مفتوح للمنتجات التقليدية ، هياكل الاستقبال) ، مما جعلها قبلة لسواح على المستويان ، بالمرتبة الاولى المحلي و الداخلي عبر تنظيم حفلات سنويا بمناسبة اختتام المواسم الدراسية و العطل الصيفية لتحفيز العائلات القادمة من كل فج عميق وخاصة من شمال البلاد في فصل الخريف و الشتاء لانتعاش السياحة نحو الواحات و المناطق الدافئة عكس فصل الصيف حيث يتعكس اتجاه السياحة نحو الشمال (البحر) ،و في المرتبة الثانية الاجنبية في اطار سياحة الأعمال و المؤتمرات والسياحة الثقافية و الاستكشاف ، السياحة الرياضية و الترفيهية من خلال النشاطات المتعلقة بالمنافسات الوطنية و الدولية و النشاطات الاقليمية.

الجدول (04): احصائيات الوافدين السياحيين على الاقطاب السياحة لولاية المسيلة

التعين السنة	عدد السواح			هياكل الاستقبال	
	الجزائريين	الاجانب	المجموع	العدد	التصنيف
2010	60961	1075	62036	09 فنادق	1 (4*)
2011	57639	5598	63237		1 (3*)
2012	6469	2772	9241		1 (2*)
2013	40092	1526	41618		06 بدون تصنيف
2015	23723	1420	25143		
المجموع	188884	12391	201275	09	09

المصدر: مديرية السياحة لولاية المسيلة 2015

الا ان هذه الارقام بعيدة كل البعد على الارقام الفعلية لمساهمة هذا القطاع في صناعة سياحية حقيقية و ما يترتب عنها من دفع بديناميكية التنمية الاقتصادية المحلية والوطنية لان العرض السياحي بالولاية يعني من عدة نقائص و التي تتقاطع في كثير من نقاط واقع السياحة بالجزائر نشخصها على النحو التالي على كلا الصعيدين

معوقات الاستثمار السياحي بالموقع الاثري العالمي "قلعة بني حماد"

على رغم من القيمة الانسانية و التاريخية لهذا الموقع الاثري كما بين انفا الا انه يبلغ الاستراتيجيات الاستثمارية المسطرة من طرف السلطات المحلية نعيد ذلك من وجهة نظرا بعد التحقيقات الميدانية لأسباب التالية :

الانعكاس السلبي لتأخر عملية اعداد مخطط التنمية السياحية لولاية المسيلة SDAT الذي يعتبر مرجع للاستثمار السياحي بالموقع الاثري حيث انطلقت عملية الاعداد سنة 2009 و صدق عليه من طرف الجهات الوصية في 2015 مع العلم ان افاق هذا المخطط 2030 .

بطئ سير ملفات الاستثمار السياحي بمنطقة التوسع السياحي zet المجاورة للموقع الاثري .

الوضعية المزرية للموقع الاثري نظرا لـ :

توقف عملية التنقيب بالموقع و التي كانت اخرها عام 1987 الى 1988م من طرف البعثة البولونية الجزائرية ، مع العلم ان جميع الحفريات التي شملت الموقع لم تتجاوز 43% من المساحة الكلية للموقع الاثري .

تدهور العام للموقع الاثري لعدم الترميم و الصيانة و التي كان اخرها عملية الترميم التي قامت بها البعثة البولونية الجزائرية ما بين 1987م الى 1988م على مؤذنة الجامع الكبير مما جعل حالته الفيزيائية في تدهور مستمر .

زحف المجال الحضري المجاور للموقع على مرأى من السلطات المحلية نظرا لوجود ملكيات خاصة بمجال الحماية الاثرية دون قيد او شرط .

توصيات

انطلاقا من جزمنا و امالنا الكبيرة المعقودة على الاستثمار السياحي داخل مجال المناطق و المواقع الاثرية أن يحقق دورا فاعلا في عملية الحفاظ على هذا الارث و تنمية مجتمعاتها نقترح مجموعة من توصيات التالية :

الحفاظ و رد الاعتبار للموقع الاثري

معالجة المخاطر و التهديدات التي تواجه الموقع الاثري بمختلف البرامج المحلية و دولية المتاحة كونه منطقة الدراسة تمثل تراث انساني عالمي .

وضع خطة و برنامج استعجالي (ترميم و اعادة بناء) لإدارة الموقع الاثري من طرف السلطات المحلية و الجهات الوصية .

اعادة توظيف الموقع الاثري

الحرص على الاستغلال الامثل وفق منهجية التنمية السياحية المستدامة التي تعمل على حماية الموارد الاثرية و البيئة بالمناطق و المواقع الاثرية

استقطاب الاستثمار الخاص داخل مجال حماية الموقع الاثري من خلال تدعيم التحفيزات خاصة بهذا نوع من الاستثمار مثل :

تمويل بقروض ميسرة و طويلة الامد.

تخفيف من بيروقراطية التسيير بين مختلف الدوائر الحكومية.

تعزيز شراكات الاجتماعية في برامج الاستثمار داخل مجال المناطق و المواقع الاثرية من خلال توعية المجتمع المحلي بالفوائد العامة و الخاصة لهذه العمليات .

سعي لعقد شركات مع مؤسسات سياحية ولاتية او وطنية كانت في شكل تكامل خدماتي أفقي أو في شكل اندماج الخدمات من أجل رفع نسبة الاستثمار السياحي مع اعطاء اهتمام اكثر داخل مجال الموقع الاثري و يكون ذلك بتقريب المسافات بين الاقطاب السياحية بالوطن من خلال وجهات عبور لسائحين مع مراعاة تكاليف المالية لسياحة .

في مجال الترويج و الاعلام لجذب الاستثمار السياحي داخل مجال الموقع الاثري
تفعيل دور الاعلام السياحي بمختلف اشكاله (تسويق مكاني ،اطلاق قاعدة بيانات على الشبكة العنكبوتية ،
اطلاق منافسات و تظاهرات وطنية و دولية بالمناطق و المواقع الاثرية ،.....الخ)
قائمة المراجع

- 1 مشاري بن عبد الله النعيم. (نوفمبر 2011). أبحاث و تراث :دراسات في التراث العربي. ملتقى التراث العمراني الوطني الاول (صفحة 98). جدة: الهيئة العليا للسياحة.
- 2 مسودة ميثاق المحافظة على التراث العمراني في الدول العربية و تميمها. (2003). لمادة الاولى (صفحة 6). المملكة العربية السعودية: الهيئة العليا للسياحة.
- 3 لماذا الاهتمام بالتراث العمراني ؟ (2010). مبادرات الهيئة العامة للسياحة و الآثار تجاه التراث العمراني (صفحة 17). المملكة العربية السعودية : الهيئة العامة للسياحة و الآثار لرياض.
- 4 محمد الدين ياسين. (2011). اعادة استخدام المباني التاريخية :نزعة رومانسية أم جدوى عمرانية. النشرة العلمية لبحوث العمران (العدد 8). القاهرة: كلية التخطيط العمراني و الاقليمي.صفحة 4.
- 5 عبد الباقي ابراهيم. (1982). تأصيل القيم الحضارية في بناء المدينة الاسلامية المعاصرة. (صفحة 121). القاهرة : مركز الدراسات التخطيطية و المعمارية .
- 6 علاء الدين ياسين. مرجع سابق.
- 7 إيمان عزمي جبران سعادة. (2009). أليات تفعيل المشاركة الشعبية في مشاريع الحفاظ المعماري و العمراني -حالة دراسية الضفة الغربية -. رسالة ماجستير (صفحة 81). نابلس فلسطين: جامعة النجاح.
- 8 إيمان عزمي جبران سعادة. مرجع نفسه (صفحة 69).
- ♠ الطوق الثاني للجنوب و يشمل كلا من ولاية :بشار ، غرداية ،النعام ،ورقلة ،واد سوف ،بسكرة ،الجلفة .
- ♠ الجنوب الكبير و يشمل كلا من ولاية :أدرار ،اليزي ،تمنراست ، تندوف .
- 9 arsalane, D. (juin 1997). approche juridique sur les formes d'intervention du capitale privé nationale et étranger dans le secteur touristique en algérie. alger: sans.
- 10 وزارة تهيئة الاقليم البيئة و السياحة. (2008). تشخيص و فحص السياحة الجزائرية. (صفحة 53).
- 11 مديرية الثقافة ،قعة بني حماد منارة حضارية مؤسسة اعمال الطباعة لولاية المسيلة،ص ص1-18.

الاضطراب المصطلحي في حقل النقد الأدبي العربي الحديث (بحث في المظاهر والأسباب والحلول)

أ. طالب سعاد

جامعة المسيلة

الملخص:

يعد المصطلح لغة العلم أو مفتاح العلوم على حد قول القدامى لذا فإن من أهم وظائفه أن يكون شفرة للتواصل وتبليغ المعارف وأي خلل في هذا المصطلح سيؤدي حتما إلى الإخلال بعملية التواصل العلمي تلك والمتبع اليقظ في حقل النقد الأدبي العربي الحديث يلمس اضطرابا مصطلحيا واضحا مما أدى إلى الارتباك والفوضى والغموض في هذا الحقل وقد حاولنا من خلال بحثنا هذا الوقوف على بعض مظاهر هذا الاضطراب والبحث عن مسبباته لنتمكن في الأخير من إيجاد بعض الحلول التي يمكنها التخفيف من حدة هذه الفوضى الاصطلاحية. الكلمات المفتاحية: المصطلح النقدي، الفوضى الاصطلاحية، مسببات، مظاهر، حلول.

Résumé :

Le terme est considéré comme la langue des sciences ou la clé des sciences selon le dicton des anciens, c'est pourquoi parmi ses fonction est d'être le code pour communiquer et la signification des connaissances et tout défaut en ce terme, conduirait inévitablement à la violation du processus de cette communication scientifique ; l'observateur vigilant dans le champ de la critique arabe moderne ressent une confusion terminologique apparente ce qui entraîne à la confusion, le chaos et à l'ambiguïté dans le champ. Nous avons tenté à travers notre recherche de marquer une pause sur certains aspects de ce trouble et détecter ses initiateurs pour aboutir enfin à trouver quelques solutions qui pourraient atténuer de la densité de cette anarchie terminologique.

Mots clés : Le terme critique, la confusion terminologique, les initiateurs, les aspects, les solutions

تمهيد:

لا مشاحة في أن المصطلح يمارس دورا فاعلا في مسألة تكوين المعرفة بما هي حمولة دلالية وثقافية فمفاتيح العلوم مصطلحاتها كما قيل قديما، كما أنه لغة التواصل بين المتخصصين في أي علم من العلوم، وبما أن النقد الأدبي أحد هذه العلوم "فليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى منطق النقد غير ألفاظه الاصطلاحية حتى لكأنها تقوم منه مقام جهاز من الدوال ليست مدلولاته إلا محاور العلم النقدي ذاته، ومضامين قدره من رجحان المعالجة فإذا تبينا خطر المصطلح في كل فن، توضّح أن السجل الاصطلاحى هو الكشف المفهومي الذي يقيم للمنهج النقدي سوره الجامع وحصنه المانع".⁽¹⁾

فبدون مصطلح نقدي واضح ودقيق لا يمكن إقامة نقد جاد وفاعل.

ونظرا لهذه الأهمية البالغة التي يكتسبها المصطلح في حقل العلوم فقد ذهب العلماء والباحثون إلى وضع مجموعة من الضوابط التي يفترض أن يسير وفقها فعل الاصطلاح.

لعل أهمها تلك التي أجملها الباحث جميل الملائكة في مقاله الموسوم بـ "في أساليب اختيار المصطلح العلمي ومتطلبات وضعه" والتي نذكر منها:

- 1- لا يشترط في المصطلح أن يستوعب كل معناه العلمي فالمعروف أن لكل لفظة دلالتها اللغوية التي نجدها في قواميس اللغة مفسرة ومشروحة غير أن تلك اللفظة اللغوية تصبح مصطلحا عندما يصطلح العلماء على استعمالها للدلالة على معنى علمي دقيق غير المعنى اللغوي القاموسي.
 - 2- يجب النظر إلى المدلول العلمي للمصطلح الأجنبي قبل معناه اللغوي ففهم المدلول العلمي للمصطلح يسهل عملية اختيار المصطلح العربي المناسب له.
 - 3- يجنب الاصطلاح بلفظ واحد لمدلولات علمية مختلفة.
 - 4- يلزم الاحتراز من استعمال عدة مصطلحات لمعنى واحد فهذا يؤدي إلى التعقيد واللبس.
 - 5- لا يتخذ المصطلح من ألفاظ لغوية شائعة الدلالة والاستعمال فإن اختيار المصطلح العلمي من اللفظ الشائع يجعل معناه العلمي الدقيق عرضة للالتباس بمعناه الشائع المتداول.
 - 6- يفضل اتخاذ مصطلح عربي على المصطلح المعرب أو الأجنبي، فإن المصطلح العربي أدمى للفهم والاستيعاب من المصطلح المعرب أو الأجنبي.
 - 8- لا يلجأ إلى النحت إلا إذا دعت ضرورة ملزمة فالنحت كثيرا ما يؤدي إلى مصطلح معقد غير مأنوس لا تألفه الأذن العربية.⁽²⁾
- كما أضاف علي القاسمي⁽³⁾ شروطا منها:
- استقرار وإحياء التراث العربي خاصة ما استعمل منه أو لما استقر منه من مصطلحات علمية عربية صالحة للاستعمال الحديث وما ورد فيه من ألفاظ معربة.
 - استخدام الوسائل اللغوية في توليد المصطلحات العلمية الجديدة بالأفضلية طبقا للترتيب التالي: التراث فالتوليد بما فيه من مجاز واشتقاق وتعريب ونحت.
 - تفضيل الكلمة التي تسمح بالاشتقاق على الكلمة التي لا تسمح به.
 - تفضيل الكلمة الدقيقة على الكلمة العامة أو المبهمة ومراعاة اتفاق مدلول المصطلح العربي مع المدلول العلمي للمصطلح الأجنبي دون تقيد بالدلالة اللفظية للمصطلح الأجنبي.
 - مراعاة ما اتفق المختصون على استعماله من مصطلحات ودلالات علمية خاصة بهم معربة أكانت أو مترجمة.
 - التعريب عند الحاجة وخاصة المصطلحات ذات الصيغة العالمية كالألفاظ ذات الأصل اليوناني أو اللاتيني أو أسماء العلماء المستعملة مصطلحات.
 - أما عند تعريب الألفاظ الأجنبية يجب مراعاة ما يلي:
 - ترجيح ما سهل نطقه في رسم الألفاظ المعربة عند اختلاف نطقها في اللغات الأجنبية.
 - التغيير في شكل اللفظ حتى يصبح موافقا للصيغة العربية مستساغا.
 - اعتبار المصطلح المعرب عربيا يخضع لقواعد اللغة ويجوز فيه الاشتقاق والنحت، وتستخدم فيه أدوات البدء والإلحاق مع موافقته للصيغة العربية.
 - تصويب الكلمات العربية التي حُرِّفَتْها اللغات الأجنبية واستعمالها باعتماد أصلها الفصيح.

- ضبط المصطلحات عامة والمعرّب منها خاصة بالشكل حرصا على صحة نطقه ودقة أدائه.

أما الباحث: هشام خالدي فكان له تفصيل طريف لهذه المبادئ حيث جعلها قسمين مبادئ عامة وتتمثل في:

- الأخذ بالقياس في اللغة.

- تفضيل العربي على المعرّب.

- الاقتباس من التراث.

- إكساب المصطلح العربي الدقة والخصوصية.

ومبادئ خاصة تتمثل في:

1- التأليف الصوتي ويتمثل في تجنب تنافر الحروف في المصطلح تسهيلا للنطق به، وتفضيل اللفظ ذي المخارج اللينة الذي تكثر فيه حروف الدلالة.

2- البنية الصرفية وفيها مسألتين: أولها تفضيل الوحدة المعجمية البسيطة والمتكونة من عنصر واحد على الوحدة ذات البنية المركبة، وذلك تسهيلا لعملية الاشتقاق والتصريف وهذا لا يعني انتفاء قاعدة التركيب (النحت) في التوليد الاصطلاحي.

أما المسألة الثانية فتخص قضية السوابق واللاحق فالاتجاه العام هو الميل إلى ترجمة هذه الزوائد التي تعد مخالفة لطبيعة البنية في الكلمة العربية

3- من الناحية الدلالية وفيها ثلاث مسائل :

أ- تخصيص مصطلح واحد لمفهوم واحد فلا يشترك في المفهوم الواحد اسمان أو أكثر ويتجنب بذلك الترادف .

ب- أحادية الدلالة أي أن يكون المصطلح المولّد ذا دلالة واحدة في الحقل الذي ينتمي إليه ويتجنب الاشتراك الدلالي.

ج- تجنب النافر والمحذور من الألفاظ.

4- الاقتراض المعجمي: وذلك بتفضيل المعرّب على الدخيل وأن ينطق بالمعرّب كما عرفته العرب، ويرجح من المقترحات ما يسهل نطقه وهي طريقة تعريب الأصوات الأعجمية التي لا مقابل لها في العربية.

- أما على مستوى البنية الصرفية فيجب التغيير في شكل اللفظ الأجنبي حتى يصبح موافقا للصيغة العربية.⁽⁴⁾

هذه الشروط بالنسبة لوضع المصطلح أما واضع المصطلح فهو الآخر لابد من شروط تتوفر فيه لأن فعل الاصطلاح غير متاح لكل من هب ودب وقد ذكر الباحث يحي عبد الرؤوف جبر في مقاله: الاصطلاح مصادره ومشاكله بعضا منها وهي:

1- أن يكون على معرفة جيدة باللغة التي ينقل منها.

2- أن يكون على معرفة جيدة بالعربية وأساليبها.

3- أن يكون على علم واسع ودراية عريضة في المجال الذي يعمل فيه.⁽⁵⁾

فبالإضافة إلى تمكنه من لغته الأم واللغة التي ينقل منها وجب عليه التخصص في مجاله، مع ضرورة إطلاعه الواسع على الثقافات التي لها صلة بثقافة اللغتين "لأن هذا الاطلاع يزيد من خبرته ويصقل مواهبه ويوسع أفقه ودائرة

معرفته، كل ذلك يكسبه الثقة في النفس والمقدرة على العمل الجاد الدؤوب، وكذلك التمييز بين المفاهيم المختلفة مما يساعده على وضع المصطلح الأصوب".⁽⁶⁾

كما اشترط الباحث إبراهيم كايد محمود في وضع المصطلح أو المترجم أن يتحلى بالصدق والأمانة والانتماء القومي.

فضلا عن تمتعه بالأرضية التراثية العلمية في الاختصاص والدافعية والموهبة والكفاية والخضوع لبرامج تأهيل مرسومة في وضع المصطلح وترجمته وتعريبه، والقدرة على التخلي على الأنانية والعمل بروح الجماعة والثقافة الشاملة المنفتحة.⁽⁷⁾

إذن على واضع المصطلح العلمي عامة أن يتصف بالدقة العلمية والثقافة الموسوعية والتخصص والتفقه في لغته الأم واللغة التي سينقل منها، بالإضافة إلى تحليه ببعض الأخلاقيات كاتصافه بروح الجماعة ونبذ الفردانية وحب التميز هذا بالنسبة لواقع المصطلح في أي حقل علمي، أما بالنسبة لواقع المصطلح النقدي فيترتب على هذه الشروط اتصافه بروح الإبداع المزوجة بالدقة وإحاطته بالآداب والعلوم المتواشجة معها سواء كانت علوما لغوية أم علوما إنسانية.

ورغم وضوح هذه الضوابط والمنهجيات إلا أن النقاد والدارسين لم يتقيدوا بها أثناء وضع المصطلح النقدي أو نقله من لغة أجنبية إلى اللغة العربية مما نتج عنه الكثير من الإشكالات التي أثقلت كاهل النقد العربي وأفسدته كما كان للثورات اللسانية والنقدية والمنهجية الحديثة أثرا بالغا في هذه الفوضى والاضطراب الاصطلاحي وهذا ما أكده الباحث فاضل ثامر بقوله "أثارت الثورة اللسانية والنقدية التي شهدتها هذا القرن والتي مثلت الستينات أبرز منعطفاتها وبورها المتفجرة مشكلات كبيرة في مجال وضع المصطلح اللساني والنقدي وترجمته وتعريبه أمام الباحثين واللسانيين والمترجمين والنقاد العرب".⁽⁸⁾ وقد تجلت مظاهر هذا الخلل الناتج عن تعثر مسار قيام مصطلح نقدي عربي محدد وموحد في عدة مظاهر لعل أبرزها:

1- تسمية المفهوم الواحد بعدة مصطلحات:

وهي أكثر المظاهر انتشارا في حقل النقد العربي الحديث وتتمثل في إعطاء مقابلات عديدة، مختلفة في كثير من المرات، لمفهوم غربي واحد وذلك بتجاوز المبدأ الاصطلاحي الذي يوجب مقابلة مفهوم واحد في الحقل العلمي الواحد، مما يفقد المصطلح دقته ووضوحه وقيمه الإجرائية فيؤثر سلبا على وظيفته التواصلية بخلق نوع من التشويش المفاهيمي للقارئ.

ولعل أبسط الأمثلة على ذلك أسماء المناهج النقدية الحديثة التي قوبلت بعدد من المصطلحات مثل:

مصطلح STRUCTURALISM

المصطلح	صاحبه	المرجع
الهيكليّة	عبد السلام المسدي	الأسلوبية والأسلوب ص 204.
البنائية	نبيلة إبراهيم	البنائية من أين وإلى أين، مجلة فصول، م 1، ع 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 168
البنائية	أحمد أبو زيد	المدخل إلى البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة 1995، ص 1

البنائية	حميد حميداني	بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص 09.
البنوية	عبد الملك مرتاض	التحليل السيميائي للخطاب الشعري، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2005، ص 08.

مصطلح Semiology

المصطلح	صاحبه	المرجع
العلاماتية	منذر عياشي	العلاماتية وعلم النص، ط1، 2004، الدار البيضاء، المغرب
علم العلامات	أحمد أبو زيد	المدخل إلى البنائية، ص 179.
السيميوطيقا	محمد فكري الجزار	العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 106-107.
السيمياء وعلم السيمياء	سعد البازغي وميجان الرويلي	دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص 106.

مصطلح Déconstruction:

المصطلح	صاحبه	المرجع
التفكيكية	محمد عناني	المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم انجليزي عربي، طبع في دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط3، 2003، ص 131.
التفكيكية	أسامة الحاج	بيير، ق، زبما: التفكيكية دراسة نقدية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996.
التفكيكية	صبري محمد حسن	كريستوفر نوريس: التفكيكية، النظرية والممارسة، دار المريخ، السعودية، 1989.
التفكيك	عبد الله إبراهيم	معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1996، ص 114
التفكيك	أحمد أبو زيد	المدخل إلى البنائية، ص 285-288.
التشريحية + التشريح	عبد الله محمد الغدامي	تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص 113
التقويض	عبد الملك مرتاض	في نظرية النقد، دار هومة، الجزائر، 2005، ص 94
التقويض	سعد البازغي وميجان الرويلي	دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص 53.
الهدبناء	السعيد بوطاجين	الاشتغال العاملي، دراسة سيميائية، منشورات الاختلاف، ط1، 2000، ص 170.

إذن من خلال ما سبق وأمام هذا الزخم الاصطلاحي للمفهوم الواحد تغيب الحقيقة ويجد القارئ نفسه أمام ترسانة مصطلحية حتى يظن نفسه أنه أمام مناهج عديدة لا منهج واحد بتسميات مختلفة.

ثانيا: إعطاء عدة مفاهيم للمصطلح الواحد: وذلك عن طريق اختلاف فهم المصطلح المستورد حيث يخضع للتوجهات الفكرية ووجهات نظر الباحثين والنقاد وقد تجلت هذه الظاهرة بصورة واضحة في حقل السرد ومصطلحاته فقد أحصى الباحث عبد الرحيم محمد عبد الرحيم لمصطلح قصة الكثير من التسميات، حيث وضعت كمقابل للمصطلح الانجليزي Novel من طرف كمال عياد، كما ترجم كلمة Story بالقصة وبالحكاية في كتاب

واحد، في حين قام صفوت عزيز بترجمة Story و Tale و Fable بـ: قصة وجعل كلمة قصص مقابل لـ: Narratives.

كما استعرض بعض تعريفاتها التي اختلفت هي الأخرى من باحث لآخر، فهي عند فتحي الأبياري: "نوع أكبر في الحجم من الأقصوصة وأصغر من الرواية" في حين قارنها سيد قطب بـ: الأقصوصة حيث يرى أن: الأقصوصة هي شيء آخر غير القصة، فليست الأقصوصة قصة قصيرة وتسميتها هكذا short story قد توجد شيئا من اللبس ولعله أولى أن نستخدم في اللغة العربية على تسمية القصة رواية لتبعد ما بين اللفظين من الاشتباه.

أما عز الدين إسماعيل فجعل كلمة قصة مقابلا لما أطلق عليه النقاد رواية لمقابلة: Novel ونفس الاضطراب وقع مع مصطلح حكاية، حيث تعرفه نبيلة إبراهيم بأنه: نص متكامل له بداية ونهاية ويحتوي على حوار متبادل بين موقفين متعارضين، وجعلته مطابقا لمصطلح Tale الانجليزي، في حين عرفته سيزا قاسم بأنه: التسلسل المطلق لوقوع الأحداث وفق التسلسل الزمني"، وجعلته مقابلا لمصطلح: Fable في حين جعله كمال عياد مقابلا لـ: story مصطلح معرفا إياه بأنه: "قصص الحوادث حسب ترتيبها الزمني".

ومن هذا الخلط المفاهيمي يوجد الكثير خاصة في هذا الميدان (السرد).⁽⁹⁾

ونفس الاضطراب أيضا وقع مع مصطلحات نقدية كثيرة منها الشعرية والأسلوبية وغيرها، حيث تم الخلط بين مفهومها المتوارث ومفهومها الحديث فلو عدنا مثلا لمصطلح الشعرية فقد أحصى الباحث: عبد الملك بومنجل لها خمسة مفاهيم في الخطاب العربي المعاصر وهي:

- 1- السمات الأسلوبية التي تمنح جنسا من الكلام صفته الشعرية فيسمى شعرا.
- 2- الخصائص الجمالية التي تمنح ما يسمى شعرا شعرية أخرى غير شعرية الانتماء إلى دائرة الشعر هي شعرية الروح أو الروح الشعرية أو كما يسميه الجاحظ (كثرة الماء) ويسميه الآمدي والقاضي الجرجاني والمرزوقي (عمود الشعر).

- 3- العلم الذي يعنى بدراسة فن الشعر تعريفا وتنظيرا وضبطا للقوانين والمعايير وهي ما يعبر عنه باصطلاح آخر (نظرية الشعر) وإلى هذا المفهوم ينتمي كتاب الشعرية أو فن الشعر لأرسطو، وكتاب بنية اللغة الشعرية لجون كوهين.

- 4- الخصائص الجمالية الفنية التي تمنح الأعمال الأدبية، بل الفنية عموما بل حتى غير الفنية قدرتها على التأثير والإمتاع والإثارة وهي المقصود بما أطلق عليه ميكال دوفران (Le poétique).⁽¹⁰⁾

- العلم الذي يبحث في أسرار الجمال الأدبي في مختلف الفنون اللفظية دون تمييز بين شعر ونثر وبين قصيدة وقصة ومسرحية ورواية، وهو العلم الذي يعبر عنه باصطلاح آخر (الأدبية) ويقترح علينا عبد الملك مرتاض أن نستخدم عليه: الشعرية، لأنه لا يخص شعرية الشعر بل يضم شعرية عديدة.

وقد أنهى الباحث إحصاء هذه المفاهيم المتعددة لمصطلح الشعرية باستفهام يشوبه الكثير من التعجب فهل يعقل أن تكون هذه المفاهيم جميعا هي الدلالات الشعرية لمصطلح الشعرية؟

إذن تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد يومي للقارئ أنه أمام مصطلحات عديدة لا مصطلح واحد تختلف مفاهيمها من ناقد لآخر.

ثالثا: تداخل المصطلحات مع الكلمات العادية : وهو مظهر لا يقل خطورة عن المظهرين السابقين "فسعي النقد إلى تتبع خطوات المناهج النقدية الحديثة عن قرب جعلهم يحرصون على نقل نتائج هذه المناهج نقلا حرفيا، أفقدتهم القدرة على التمييز بين الكلمة العادية والمصطلح النقدي".⁽¹¹⁾

فهذه الظاهرة ترتبت عن التبعية المفرطة أو العمياء للآخر ومحاولة نقل إنتاجه نقلا حرفيا، مما أدى إلى ميوعة هذه المفاهيم وعدم دقتها بسبب عدم توفر حدود تميزها حتى عن الكلمات العادية وقد ضرب لنا الباحث عبد الغني بارة بعض الأمثلة حيث أن صاحب معجم المصطلحات الأدبية، سعيد علوش⁽¹²⁾، أورد في معجمه مفردات عامة على أساس أنها مصطلحات مثل: الغياب Absence، البساطة Simplicite، الحركة Movment.

ومنها ما استعمله عبد السلام المسدي⁽¹³⁾ في كتابه الأسلوبية والأسلوب مثل الأخبار Information الفعل Act. رابعا: ذاتية المفاهيم الاصطلاحية: ولعل هذه الظاهرة بالذات تعود بطريقة أو بأخرى إلى ثقافة الناقد الناقل فكل يجتكم في فهمه للمصطلحات لثقافته، فهناك من يحمل ثقافة فرانكفونية وهناك من يحمل ثقافة إنجليزية وهناك من يتمسك بالتراث ولا يعترف إلا به، وأبسط الأمثلة على ذلك المفاهيم المختلفة التي أعطاها عبد الله الغدامي للمصطلح البارتي: "موت المؤلف" وهو مصطلح غربي استقدمه عبد الله محمد الغدامي في كتابه ثقافة الأسئلة وحرص على تأصيله في الثقافة العربية فكان أن أفقره وحوّله عن مقاديره، فهذا المصطلح الأجنبي مارس سلطته وسطوته على النقد العربي الحديث. بمجرد استقدمه، وهو ليس بالمصطلح العادي البريء كما اعتقد بعض النقاد العرب، بل هو رواق معرفي يختزن تاريخا فهناك نوع من التوازي بين موت المؤلف وموت المستبد. حتى أن هناك من النقد من يرى بأن هذا المصطلح وأمثاله لا يمكن إسقاط دلالاته على الواقع الثقافي العربي فهو منها براء.

لقد وضع رولان بارت هذا المصطلح ليقضي على فكرة ربط المؤلف وسيرته بنصه التي سيطرت زمنا غير يسير على حقل النقد الغربي لينوب عنها مفهوم تعدد القراءات بتعدد المتلقين، فميلاد القارئ ينجر عنه حتما موت المؤلف، وهذه الرؤية البارتية تعيد قيمة الفرد في المجتمع بالإضافة إلى أنها تدعو إلى الاختلاف والتعدد بدل النمطية والتطابق، فالقارئ يصبح منتجا آخر في هذا الخطاب.⁽¹⁴⁾

إلا أن عبد الله محمد الغدامي رغم افتتانه بمقولة موت المؤلف وكل المصطلحات التي تمت إليها بصلة كالتفكيكية والتشريحية والنصوصية...

حاول تأصيلها عن طريق إفراغها من محتواها الأصلي فمحا كثافتها، فموت المؤلف في نظر الغدامي يحمل الدلالات الآتية:

أ- مصطلح موت المؤلف: يعني أن الشخص الذي كتب الكتاب قد توفي فعلا، وتاريخ وفاته مثبت على غلاف الكتاب، مؤكدا ذلك بقوله: "... واعتاد أن يجد اسم المؤلف مطبوعا على الغلاف وعلى الصفحة الأولى بعد العنوان وبجانبه تاريخ وفاة المؤلف"، (ص 186) وقد أورد الغدامي أمثلة كثيرة على هذا النوع من المؤلفين الذين

ماتوا وشبعوا موتا كما يقول عنهم مثل: المتنبي، وابن كثير وشكسبير، ابن عقيل... فهو يقصد هنا بالمصطلح الموت الفعلي أو الحقيقي لهؤلاء المؤلفين.

ب - مصطلح موت المؤلف: يعني تخفي المؤلف عمدا كي يدرأ الحسد ويسلم من طعن العيابين، ههنا يتزل في نظر الغدامي ما لجأ إليه الجاحظ في بداية عهده بالكتابة والتأليف من تكتم على اسمه حيث يقول الغدامي: "ولا ريب عند أحد منا أن الجاحظ كاتب عظيم، ومؤلف قدير... ولهذا فإنه حرص منذ مطلع حياته على حماية ما يكتب وتحصينه ضد أنواع العدوان وبالذات في حالته - ضد الحسد والحساد... ومن ثم راح يؤلف الكتب وينسبها إلى رجال انقضى زمنهم وخلفوا ذكرا حسنا يشفع للكتب بأن تمر عبر أزقة الحساد بسلام... وهو يقتل نفسه بعد معاناة فادحة يضحي بها بنفسه من أجل كتابه".⁽¹⁵⁾ فالجاحظ بصناعة هذا يريد أن تصل كتبه ومؤلفاته إلى الناس وتلقى قبولا وترحابا وتنال نصيبها من الشهرة، ثم يقوم بمحاولة استرجاعها ونسبتها لنفسه خوفا من الحسد ومن كيد الكائدين كما يرى ذلك الغدامي، حيث حكم على المؤلف بالموت وهو حي ولكن بطريقة مغايرة للموت الحقيقي فالموت هنا "إرجاء العلاقة فيما بينهما (بين المؤلف والكتاب) ريثما تصل الرسالة وتحقق وجودها المكتمل في نفوس مستقبلها".⁽¹⁶⁾

ج - موت المؤلف مقولة تعني "استحواذ مؤلف على نتاج مؤلف آخر أي ما يسميه الغدامي: إلغاء المؤلف إلغاء تاما ومن ثم إحلال مؤلف آخر محله"⁽¹⁷⁾ ويذكر الغدامي الفرزدق وما كان من أمره مع جميل بثينة وذو الرمة والشمردل، حين كان يستحوذ على بعض من أبيات شعرهم قائلا في كل مرة: أنا أحق بهذا البيت منك"⁽¹⁸⁾ ويؤكد الغدامي بأن هذا ضرب آخر من موت المؤلف وهو تغييب قصدي.

د - موت المؤلف مقولة: لا تعني أن الموت موت نهائي، وأن لا رجعة ولا انبعاث من الرقدة الرميم، إن المؤلف الميت حسب رأي الغدامي يمكنه أن يستعيد حياته بطريقتين؛ أولاها موقف الجاحظ من كتبه وتصانيفه حيث أن الجاحظ نسب كتبه في بداية مراحل تأليفه إلى غيره، ولما تجاوز مرحلة الخطر استعادها وأعلن حياة المؤلف، وهي معادلة حسب الغدامي لم يستخدمها الشعراء والكتاب القدامى أمثال جميل وذو الرمة؛ إذ كشفوا أمر قصائدهم أمام سباع تعودت النهب.

أما الطريقة الثانية فهي نابعة من الرؤية الإسلامية فالموت مرحلة عبور من دنيا فانية إلى عالم أجمل حيث يقول الغدامي: "ونحن هنا نفسر موت المؤلف حسب المفهوم الديني الذي يعني الانتقال والتحول وليس الفناء النهائي، وهو نقل للنص من دنيا الزوال إلى عالم الخلود".⁽¹⁹⁾

بهذه الطريقة وبهذه المعاني القريبة إلى السذاجة أحيانا (مخافة الحسد أو السرقة) استقدم الغدامي هذا المفهوم وفتح تاريخ يتمه، فبعد أن كان مفهوما ثوريا فقد ناره وانطفأت جذوته بفعل محاولة تأصيله وغرسه في غير تربته. ويحضرني هنا قول الباحث عبد العزيز حمودة حول هذه الظاهرة "إننا نستعير المصطلح النقدي، ونخرجه من دائرة دلالاته داخل القيم المعرفية فيجئ غريبا، ويبقى غريبا ويذهب غريبا، النتيجة الطبيعية هي فوضى النقد التي خلقتها الحداثيون العرب".⁽²⁰⁾

إذن عملية استقدام المصطلحات الأجنبية عملية ليست باليسيرة فهي تحتاج أولاً إلى التثبت من المصطلح والوقوف على مرجعياته الفكرية في تربته الأم ثم محاولة نقله إلى تربة مغايرة وقد تناسبه وقد لا تناسبه، فاستيعاب النماذج في أصولها ومساءلة أبعادها الإبيستيمولوجية هو وحده السبيل إلى إغناء معرفتنا بأنفسنا ومعرفتنا بالآخر على حد قول الباحث سعيد بنكراد، "فما يأتينا ليس مجرد مفاهيم عارية من أي غطاء حضاري بل هي نماذج معرفية تخفي داخلها نغمة الحياة والموت وإنتاج القيم".⁽²¹⁾

لذا فضرورة الوعي بهذه الخلفيات الثقافية واجبة للانفتاح على هذه المفاهيم والقدرة على التحكم السليم في استعمالها.

إذن المصطلح النقدي غير المحدد يثير في أحيان كثيرة الخلاف بين الباحثين والنقاد وغياب التحديد الدقيق للمفهوم مدعاة للسقوط في العجز عن التبليغ.

ولا شك أن لهذه الفوضى والاضطراب الاصطلاحي في حقل النقد الأدبي أسبابه والتي حاولنا الوقوف على بعضها لعلنا نلتمس بعض الحلول على ضوءها منها:

- الانبهار بفكر الآخر والتبعية العمياء له: صحيح أن التأثير والتأثير سمة كونية بين الشعوب ولا توجد ثقافة إنسانية نسيج وحدها فكل مؤثر ومتأثر، إلا أن ذلك التلاقح الثقافي والفكري لا يقتضي بالضرورة الذوبان في الآخر فلكل ثقافة خصوصياتها وهويتها التي تميزها، إلا أننا في حقل النقد العربي نلمس عكس ذلك، حيث قابل النقد العرب إنتاج الآخر في حقل النقد بكثير من الانبهار والتقليد فراحوا مع مطلع القرن العشرين ينقلون المناهج النقدية ويهرعون لإدخالها حتى قبل أن تمهد لها أعمال أدبية تتناسب معها في الأدب العربي "فالمصطلحات في الوطن العربي لم تنشأ نشأة طبيعية تلائم حاجة الإبداع الأدبي للأدباء العرب بل كثير من المفاهيم النقدية التي أدخلت إلى الساحة العربية جاءت جاهزة قبل أن تنشأ الأعمال الأدبية التي تنطبق عليها".⁽²²⁾

فهذا التسرع في النقل المصحوب بكثير من الانبهار أدى إلى اضطراب المصطلح المنقول وتغييب إنتاج الذات مقابل هذا الدخيل حتى ولو كان يشبهه من الناحية الفكرية أو أسبق منه ظهوراً.

- اختلاف ثقافة الناقل: تؤيدها النعرة القطرية التي تفرق بين الدول العربية، حيث أن المغاربة ذوو توجه فرنسي في حين أن المشاركة ذوو توجه انجليزي لأسباب استعمارية وسياسية.

- الاجتهاد الفردي من طرف النقاد: فبعضهم يترجم وبعضهم يعرّب وبعضهم يفضل الإحياء، وكل يتعامل حسب ما يميله عليه ذوقه، بالإضافة إلى عقدة التفوق التي تجعل من كل ناقد يرى بأنه الأصح، وأنه الأحق بأن يتبع مما يمنعه طبعاً من الاطلاع على جهود السابقين في عمله الذي يقوم به فينطلق من الصفر لنقل مصطلح نقله قبله العديد من النقاد فتكثر الجهود ولكنها تندر وهذا ما أكده الباحث عبد الحميد العبدوني بقوله: "ومن الأمور التي تزيد في تعقيد ترجمة المصطلح عدم اطلاع المترجمين العرب النقاد خاصة على كتابات بعضهم البعض الشيء الذي نتج عنه وجود عشرات المصطلحات لمفهوم واحد وترتب عنه أيضاً خلط وبلبلة في ذهن وفكر القارئ".⁽²³⁾

- اختلاف السياق الثقافي: فالمصطلح ابن بيئته ولا يأتي إلا محملاً بثقافة وفكر بيئته الأصل التي نشأ فيها، إلا أن هذا الأمر لا يدركه الكثير من النقاد الذين ينتشلون المصطلح الأجنبي من بيئته الأم بكل عواقبه الثقافية التي لا تتماشى

في كثير من الأحيان مع ثقافتنا وفكرنا محاولين استزراعه في تربة جديدة تختلف تماما عن تربته الأصل، فتذهب معالمة ويتشوه مفهومه مما يحدث فوضى واضطرابا مصطلحيا "فترجمة المصطلحات معزولة عن سياقات استعمالها العلمية والاجتماعية هو ضرب من تشويه مفاهيمها الأصلية وعدول عن أهدافها التواصلية (...). فكل مصطلح يحمل في طياته سمات الفضاء الاجتماعي والثقافي الذي نشأ فيه". (24)

لذا توجب على ناقل المصطلح الإحاطة بسياقه الثقافي ومرجعياته الفكرية أولا، ثم البحث عن مقابل له في الثقافة المستهلكة.

- غياب المؤسسات العلمية المتخصصة في البحث في المصطلح النقدي: فرغم وجود الجامع اللغوية المنتشرة تقريبا في كل الدول العربية إلا أن جل اهتمام هذه الجامع هو المصطلح في حقل العلوم التقنية مع إهمال ملحوظ للمصطلح في حقل العلوم الإنسانية بما فيها النقد.

- بطء استجابة الجامع اللغوية لوضع المصطلحات التي تتوالد يوميا دون توقف إضافة إلى عدم امتلاكها لسلطة إلزامية تفرض قراراتها.

- غياب المنهجية: تعد المنهجية نصف المعرفة إلا أن الملموس في حقل النقد العربي الحديث أن النقاد والدارسين تشوب أعمالهم الكثير من العفوية والعشوائية المدعومة بالذاتية والمجهود الفردي فغياب الاتصال أو قلته فيما بين علماء اللسان والنقاد العرب أنفسهم، وضعف التنسيق العلمي فيما بينهم يزيد هذا الأمر سوءا بحيث "نلغي كلا منهم يضطرب في مضطربه، ويهيم في واديه ويتيه في نادية، فتتطاير الجهود شعاعا وتبتدد الأنشطة لشظايا وتخب لدى نهاية الأمر المساعي الطيبة حيث لا تكون الثمرات المحنية إلا شحيحة مزجاة". (25)

إضافة إلى وجود أسباب أخرى لاضطراب المصطلح وهي غموض المصطلح النقدي في بيئته الأصل حيث "يعمق من هوة الاختلاف في استعمال المصطلح اللسانياتي والسميائي والنقدي لدى المشتغلين العرب المعاصرين في هذه الحقول المعرفية ما يوجد من اختلاف في أصل الاستعمال لهذه المصطلحات لدى النقاد الغربيين أنفسهم بين اللغتين الفرنسية والانجليزية خصوصا". (26)

- تعدد الحقول المعرفية التي تستعمل نفس المصطلح وهذا يعود لتداخل الحقول المعرفية مع بعضها البعض "فالنقد الأدبي وإن كان دوما مترافقا مع المعارف الأخرى سواء منها الدينية أم الفلسفية أم التاريخية فإنه في العصر الحديث قد أصبح متواشجا في الأعماق مع حقول معرفية هي على غاية من الدقة، بل ولبعضها -وهي من العلوم الإنسانية- تجليات تلامس ما لبعض العلوم الصحيحة من تشكيل صوري في الضبط والصياغة". (27)

فالنقد الأدبي متداخل مع علوم إنسانية ولغوية كثيرة كعلم النفس وعلم الاجتماع واللسانيات كما وله علاقة مع علوم أخرى دقيقة كالفيزياء... حيث أصبح يأخذ مصطلحاته من هذه الحقول لبناء معجمه الاصطلاحي.

- تعدد الجهات التي تضع المصطلح النقدي في الوطن العربي بين أفراد ومؤسسات بل ويمكنها أن تختلف - المصطلحات- عند الناقد الواحد.

- تعدد مصادر المصطلح النقدي: حيث يمكن أن يأخذ الناقد المصطلح من لغته الأصل ويمكن أن يكون مترجما عن لغة أخرى، وهذا ما أكدته الباحثة منتهى الحراشة بقولها:

"ولعل تعدد اللغات التي يستقي منها الناقد مصطلحاته النقدية فرضت ما يعرف بازدواجية المصطلح الختمية وتضاربه في الدول العربية". (28)

- الترجمة الحرفية: حيث أن "الترجمة الحرفية الشكلية لا الدلالية تفقد المصطلح النقدي خصائصه الجوهرية مما يجعل المصطلحات غير مألوفة للمتلقى العربي الذي يواجه أصلا أزمة حادة مع النص". (29)

فالترجمة الحرفية تقوم بتر تلك المصطلحات من سياقها الثقافية والتي ترتبط بها إما ارتباطا لتنفلها إلى تصور آخر لا علاقة له بالمفهوم الأصلي، مما يؤدي إلى اضطراب تلك المصطلحات وتداخلها مع مفاهيم أخرى لأن "كل مصطلح لا يدرك إلا من خلال موقعه داخل تصور نظري يمنحه مشروعية الوجود والاشتغال، فنقل المصطلح هو نقل لهذا التصور وليس إعطاء مقابل عربي لمفردة أجنبية". (30)

- اختلاف خصائص اللغة العربية عن خصائص اللغات الأجنبية خاصة الفرنسية والانجليزية فهما أهم مصدرين لنقل المصطلح النقدي، فاللغة العربية لغة اشتقاقية في حين تعتمد اللغات الهند وأوربية على الإلصاق والنحت فضلا عن عدم توافقها في بعض الحروف خاصة في حالة اعتماد التعريب مثل حرف (W,g,B,v)...

ورغم كل الإشكاليات التي يتخبط فيها المصطلح النقدي العربي اليوم فهناك دائما حلول ولو نسبية يمكن تحقيقها بتظافر الجهود والعمل الجماعي المنسق وبكثير من الإيمان بأن اللغة العربية صالحة لكل زمان ومكان وقادرة على مسايرة التطور العلمي كيفما كان، لذلك ارتأيت طرح هذه التوليفة من الاقتراحات التي استقيتها من أفكار الكثير من الباحثين الذين أسألوا الكثير من الخبر في هذا الشأن منها:

- إنشاء مؤسسات علمية تقوم على تنسيق الجهود بين الباحثين والنقاد تهتم بالمصطلح النقدي أولا وأخيرا.
- العمل على اختيار أعضاء هذه المؤسسات العلمية من أهل التخصص حتى لا يسند وضع المصطلح النقدي لغير أهله "فتدبير أمور المصطلح ليس شأنا تقنيا يتكفل به مترجمون متمرسون يجيدون اللغات، بل هو شأن معرفي يتكفل به المختصون في شتى فروع المعرفة". (31)

- العمل على وضع معجم نقدي عربي حديث يجمع المصطلحات النقدية ويوحد جهود أهل الاختصاص لتكوين معجم اصطلاحي خاص بحقل النقد العربي الحديث.

- تكوين المصطلحي الناقد هذا الذي يرى فيه الباحث توفيق الزيدي أن مهمته ليست تقييم ونقد الأثر الأدبي فذلك تخصص الناقد أما هذه الفئة "فتكون مهمتهم جمع المصطلحات النقدية العربية قديما وحديثا وخزنها ودراستها" (32) فالمصطلحي الناقد يعني بخطاب الناقد وليس بالأثر الأدبي.

- بالإضافة إلى تكوين مترجمين أكفاء تتوفر فيهم شروط منها: "إتقان اللغتين بدرجة عالية، اطلاع واسع على الثقافتين، واطلاع على ثقافات أخرى تتصل بثقافة اللغتين ومراعاة شروط اللغة المنقول إليها، وهي العربية هنا ومن حيث قواعد النحو والصرف والصياغة التي يقبلها الذوق عند النحت والاشتقاق على القياس". (33)

- إعادة التنقيب في التراث وإحياء ما يمكن إحياءه من مصطلحات تخدم النقد الأدبي الحديث حتى لا تحدث قطيعة مع التراث.

- الاعتماد على بنوك المصطلحات من أجل مسألة التوحيد للحد من الفوضى والاضطراب.

- تفعيل دور الجامع اللغوية ومكتب تنسيق التعريب بالرباط وإلزامية العمل بالشروط التي وضعتها لصياغة المصطلح، مع ضرورة التفاهة للمصطلح في حقل العلوم الإنسانية بما فيها النقد الأدبي وإعطائه ما يستحق من أهمية. - خلق وحدات بحث مصغرة على مستوى كل جامعة من الجامعات تهتم بقضايا المصطلح النقدي لتبادل الخبرات مع التنسيق بين هذه الجامعات على المستوى الوطني ولم لا على المستوى العربي.

- الإكثار من عقد الندوات والأيام الدراسية لمعالجة قضية المصطلح النقدي والبحث عن حلول مثلى لأزمته. إذن رغم هذه الاقتراحات الكثيرة ما تزال قضية المصطلح النقدي إشكالية تنتظر حلا ولعل هذا الحل هو أن يتكلم النقد باللغة العربية وأن ينتج أهل العربية نقدا ناطقا بلسانهم يتمشى وطبيعة ثقافتهم وإبداعهم الأدبي طبعاً دون محاولة للانغلاق على الذات وبذلك فقط يمكن للمصطلح النقدي العربي عامة أن يعرف الاستقرار. قائمة الهوامش والإحالات:

1. عبد السلام المسدي، الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2004، ص 166-167.
2. جميل الملايكة، في أساليب اختيار المصطلح العلمي ومتطلبات وضعه، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب بالرباط، المغرب، ع24، 1985، ص ص 6-9.
3. علي القاسمي، مقدمة في علم المصطلح، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1987، ص ص 107-112.
4. ينظر: هشام خالدي، صناعة المصطلح الصوتي في اللسان العربي الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012، ص 139-142.
5. يحيى عبد الرؤوف جبر، الاصطلاح مصادره ومشاكله وطرق توليده، مجلة اللسان العربي تصدر عن مكتب تنسيق التعريب بالرباط، المغرب، ع36، 1992، ص 148.
6. إبراهيم كايد محمود، المصطلح ومشكلات تحقيقه، مجلة التراث العربي، دمشق، ع97، 2005، ص ص 37-38.
7. وليد محمد السراقي، فوضى المصطلح اللساني، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 83، ج2.
8. فاضل ثامر، اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 169.
9. ينظر، عبد الرحيم محمد عبد الرحيم، أزمة المصطلح في النقد القصصي، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج63، 1988، ص 168-169.
10. عبد الملك بومنجل، المصطلحات المحورية في النقد العربي بين جاذبية المعنى وإغراء الحداثة، منشورات مخبر الثقافة العربية في الأدب ونقده، جامعة محمد لين دباغين، سطيف 2، ط1، 2015، ص ص 27-28.
11. عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 308.
12. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1985، ص 239، 241، 251. (على التوالي)
13. عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ص 212، 224 (على التوالي)
14. عبد الله محمد الغدامي، ثقافة الأسئلة (مقالات في النقد والنظرية)، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1993.
15. عبد الله محمد الغدامي، ثقافة الأسئلة، ص 193.
16. المرجع نفسه، ص 194.

17. المرجع نفسه، ص 194
18. المرجع نفسه، ص 195.
19. المرجع نفسه، ص 195.
20. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 32.
21. سعيد بنكراد، السيميائيات السردية (مدخل نظري)، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص 06.
22. عبد الرحيم محمد عبد الرحيم، أزمة المصطلح في النقد القصصي، ص 174-175.
23. عبد الحميد العبدوني، مشاكل ترجمة المصطلح النقدي الحديث، سلسلة الندوات (12) قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، المغرب، 9-10-11 مارس 2000، ج 2، ص 08.
24. خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، قضايا لسانية، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2013، ص 102.
25. عبد الملك مرتاض، إشكالية المصطلح في اللسانيات والسيميائيات (بحث في المفاهيم ومساءلة عن علل الاضطراب)، مجلة الجمع الجزائري للغة العربية، تصدر عن الجمع الجزائري للغة العربية، ع 1، 2005، ص 29.
26. عبد الملك مرتاض، إشكالية المصطلح، مجلة الجمع الجزائري للغة العربية، ع 1، 2005، ص 30.
27. عبد السلام المسدي، المصطلح النقدي، دار عبد الكريم للنشر والتوزيع، 1994، ص 22.
28. منتهى الحراحشة، من مشكلات المصطلح النقدي في الدراسات النقدية العربية الحديثة والمعاصرة، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب والعلوم الإنسانية، تصدر عن جمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية، م 6، ع 2، 2009، ص 225.
29. المرجع نفسه، ص 220.
30. سعيد بنكراد، المصطلح السيميائي (الأساس المعرفي والبعد التطبيقي)، ضمن سلسلة الندوات، قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية (ج 1)، مكناس المغرب (9-10-11 مارس 2000)، ص 159.
31. سعيد بنكراد، المصطلح السيميائي (الأساس المعرفي والبعد التطبيقي)، ضمن سلسلة الندوات: قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية، ج 1، مكناس-المغرب، 9-10-11 مارس 2000، ص 157.
32. توفيق الزيدي، المنهج أولا، في علوم النقد الأدبي، قرطاج 2000، ط 1، 1997، ص 44.
33. عبد الواحد لؤلؤة: أزمة المصطلح النقدي، تجربة شخصية، مجلة علامات، ج 8، م 2، يونيو 1993، ص 165.

دور التربية الروحية داخل الأسرة في حماية الأفراد من الانحراف الاجتماعي -في ضوء الكتاب والسنة-

أ.عتيقة عيسي

جامعة باتنة

مقدمة:

إنَّ الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، مَنْ يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وأما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً)¹ إن الآية الكريمة تؤكد أن المجتمعات البشرية كان أصلها رجل وامرأة ربط بينهما عقد قران رباني؛ فشكل بذلك أسرة تأسرهم بضوابطها المعنوية من أجل حماية ورعاية ما ينتج عن علاقتهما الزوجية من أولاد، وهكذا دواليك حتى تشكلت المجتمعات البشرية بشتى جنسياتها المختلفة، فالأسرة إذن هي النواة الأولى لبناء المجتمع، وتعتبر لبنة من لبناته المكونة لصرحه العظيم؛ وإنَّ صلاح الأسر في المجتمع تشكل فيما بينها مجتمعا صالحا، في حين أن خلل بعض الأسر في المجتمع أو معظمها يشكل خلافا فيه، فالمجتمع إذن مرتبط ارتباطا مطردا بالأسر المكونة له؛ لأن الأسرة "عماد المجتمع"، وهي أساس بنائه، والإسلام هو دين الفطرة وشرعية الحياة... أولى الأسرة عناية خاصة تتلاءم مع مكانتها في المجتمع ورسالتها في الحياة، فهي المنبت الطيب وهي المدرسة الأولى في حياة الطفل، حيث تغرس في نفسه كل الفضائل².

هذا، وإن العالم في هذا القرن يشهد تغيرات عديدة على المجتمعات المختلفة سريعة ومتسارعة في جوانب مختلفة: العلمية منها والتكنولوجية، والاجتماعية، بل والأخلاقية.... وهذا راجع بداية إلى الانفتاح العالمي؛ بسبب انتشار وسائل الإعلام والاتصال؛ ومن أهم هذه الوسائل الهوائيات المقعرة والشبكة العنكبوتية، التي جعلت من المجتمعات المترامية الأطراف كقرية صغيرة يحيط أهلها بما يدور فيها، ويتصل بعضهم ببعض، ويحصل التبادل الثقافي والاجتماعي والأخلاقي... بينهم، وهذا التبادل الحاصل بينهم يمكن أن يكون إيجابيا، كما يمكن أن يكون سلبيا إلى حد بعيد، وهو ما حصل في المجتمعات الإسلامية التي تأثر الكثير من أفرادها بالمجتمعات الكافرة، مما جعل الكثير منهم ينحرفون عن تعاليم الدين الإسلامي وأخلاقه، وتاهوا بين الثقافات الغربية الواردة إليهم؛ وفي خضم هذا الاحتياج للثقافة الغربية غاب دور الأسرة التي أناطها الإسلام بتكاليف شرعية اتجاه أفرادها من أجل رعايتهم وحمايتهم؛ ليصلوا إلى بر الأمان ويحافظوا على مجتمعاتهم الإسلامية، ومن آثار هذا الغياب الملحوظ لدور الأسرة في توجيه أفرادها وفق تعاليم الإسلام تزعزع النظام العام للمجتمعات الإسلامية، وامتزجت التقاليد الغربية بالأخلاق الإسلامية، ومن أجل الخروج من هذا المأزق الخطير كان لزاما على الأسرة المسلمة أن تستعيد دورها كمحرك فعال للأفراد داخل المجتمعات، ومن خلالها تُحاول المجتمعات السيطرة على الوضعية المتردية في المجتمعات الإسلامية

بسبب الانحرافات الاجتماعية المختلفة، وأول الجوانب التي يجب أن تولي الأسرة لها اهتمامها هو: الاهتمام بالتربية الروحية للأفراد، ولهذا جاء البحث بعنوان: دور التربية الروحية داخل الأسرة في حماية الأفراد من الانحراف الاجتماعي، وكما نلاحظ أنه موضوع واسع، تحتاج كل جزئية منه إلى دراسة، لكن حاولنا أن نخص بالبحث عنصرين هما: دور الاهتمام بحسن الاختيار بين الزوجين في تزويد الفرد بالأخلاق الدينية، وكذا دور الاهتمام بتطبيع السلوك الديني في الفرد منذ الصغر في حمايته من الانحراف الأخلاقي

إشكالية البحث: إن البحث - كما قلنا - جاء لمعالجة موضوع دور الأسرة في حماية الأفراد من الانحرافات الاجتماعية، وقد خص بالدراسة التربية الروحية، ولهذا كانت إشكالية البحث تدور حول: كيف تسترد الأسرة دورها التربوي من الناحية الروحية للأفراد، وما هو تأثير هذا الجانب في سلوك الأفراد، وكيف يتم استرداد التوازن الاجتماعي من خلال اهتمام الأسرة بالتربية الروحية لأفرادها؟

توطئة:

قال تعالى: (أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)³ إن أمر الله تعالى بوقاية الأنفس والأهل من النيران له دور فعال في تحريك المسؤولية في نفوس الأولياء اتجاء من تحت أيديهم من **أفراد**؛ لكي يقوموا برعايتهم وتوجيههم التوجيه الصحيح، فلا يكون قهولهم في توجيههم سببا في ولوج النار لهم ولما عليهم، "ووقاية النفس عن النار بترك المعاصي وفعل الطاعات، ووقاية الأهل بحملهم على ذلك بالنصح والتأديب"⁴ فالمتابعة المكثفة لسلوك الأفراد داخل الأسرة له دور هام في التوجيه الأخلاقي للأفراد، فهي تعمل على تحصين الفرد بالأخلاق الحميدة المستمدة من الكتاب والسنة الشريفة، التي عاجلت الإنسان من كل جوانبه النفسية والاجتماعية والأخلاقية، بحكم كمال التشريع الإلهي وإحاطته الشاملة بالإنسان، وما يحمله من خصائص روحية ومادية؛ ووفقا لما خلق عليه أول مرة، فما على الأسرة إذن إلا الإمام بما جاء به الإسلام فيما يخص هذا الكائن المزدوج التكوين، وقد جعل الإسلام محطات تكوينية على الأسرة اجتيازها حتى تنجح في أداء رسالتها المصيرية لأفرادها، ولهذا حاولنا أن نعالج هذا الموضوع في مطلبين هما:

المطلب الأول: دور الاهتمام بحسن الاختيار بين الزوجين في تزويد الفرد بالأخلاق الدينية

المطلب الثاني: دور الاهتمام بتطبيع السلوك الديني في الفرد منذ الصغر في حمايته من الانحراف الأخلاقي

المطلب الأول: دور الاهتمام بحسن الاختيار بين الزوجين في تزويد الفرد بالأخلاق الدينية

إن الإسلام عندما نظر إلى التنشئة الأسرية نظر إليها من أصولها، وقد بدأ في رعاية الأفراد حتى من قبل ولادتهم؛ من أجل توفير الجو الأسري المناسب لهم، وقد جعل الاختيار الجيد بين الزوجين أهم أساس لنجاح عملية التنشئة الروحية للأفراد، والذي يكون معياره الدين في كلا الأبوين، فالإنسان عندما ينتقل من حياة الوحدة والعزوبة، إلى حياة الجماعة أو الحياة التي تتكون بالتدرج من زوجين لتنتقل إلى زوجين وأبناء، لتصبح في الأخير زوجين وأبناء وأحفاد، قال تعالى: "وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ"⁵.

وقبل وصول الإنسان إلى الحياة الأسرية يجب عليه أن يجتاز مراحل، وينتقل إلى الحياة الأسرية عبر خطوات تؤمن له الطريق في الوصول إلى مبتغاه على أفضل وجه، وتجنبه في أثناء هذه المراحل الوقوع في الزلات، والأخطاء التي تكون وبالا عليه في مستقبله الأسري، بعد أن هرب من آفة الوحدة والوحشة، فيقع في شر من ذلك وهو "آفات الزواج الفاشل"، لأنه في حقيقة الأمر لا يكون زواجا فاشلا؛ بل الخطوات التي يتبعها الإنسان هي التي تكون خاطئة، وبذلك تؤدي به إلى الفشل في حياته الزوجية، وأهم المعايير التي يجب أن تُعطى لها الأهمية معيار الدين⁶ في الاختيار بين الزوجين:

2- أولوية معيار الدين في اختيار الزوجة: قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك: فيما رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: "تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ"⁷.

إن الدين هو أساس كل شيء في هذه الحياة، وهو مفتاح كل خير على الإنسان المؤمن، وصفة ملازمة للمرأة على طول حياتها التي تعيشها -سواء بمفردها أو مع زوجها- فلا تتبدل ولا تضمحل مع تقلبات الدهر والأيام. والدين صفة يضمن الرجل بها على حياته الخاصة والاجتماعية، في ماله، وعرضه، وتربية أولاده، الذين يكونون ورثة لاسمه، وصورة مصغرة له، فالنبي صلى الله عليه وسلم عندما حث الشباب على الزواج، حدد لهم صفات المرأة التي يجب أن تُلفت انتباههم، ويقع اختيارهم عليها، وأول تلك الصفات: الدين: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "...فاظفر بذات الدين تربت يداك".

لأن اختيار الزوجة هو اختيار المعاشرة وطول الصحبة، وطول الصحبة لا يصلح إلا مع ذات الدين: "إن اللائق بذئ الدين والمروءة أن يكون الدين مطمح نظره في كل شيء لا سيما فيما تطول صحبته، فأمره صلى الله عليه وسلم بتحصيل ذات الدين الذي هو غاية البغية"⁸. فالرجال أصناف كل له وجهة نظر للاختيار، وفي نفسه مواصفات يبتغيها في المرأة، فالرسول صلى الله عليه وسلم حث الرجال -بهذا الحديث- على جعل الدين في الرتبة الأولى من صفات الاختيار، فقد "أخبر عما يفعله الناس في العادة، فإنهم يقصدون هذه الخصال الأربع -المال، والجمال، الحسب، والدين- وآخرها عندهم ذات الدين، فاظفر أنت أيها المسترشد بذات الدين لأنه أمر بذلك.. وفي هذا الحديث حث على مصاحبة أهل الدين في كل شيء لأن صاحبهم يستفيد من أخلاقهم وبركاتهم وحسن طرائقهم، ويأمن المفسدة من جهتهم"⁹.

والمرأة الدينية صالحة خلقة راعية لحقوق زوجها عليها، حافظة له في كل أمره، وتعمل على راحة زوجها وولدها؛ فَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: "الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ"¹⁰، ولا تكون المرأة صالحة إذا لم تكن صاحبة دين متأصل في نفسها وفي سلوكها؛ فالمرأة الدينية المؤمنة الصادقة القاتنة لربها، ترقب الله في كل ما تفعل وتذر، فتكون الحياة الزوجية معها هائلة مستقرة، مأمونة الجانب على عرضها ومال زوجها.

والنبي صلى الله عليه وسلم يحذر أن ينحاز الإنسان إلى غير ذات الدين، فيفشل في حياته، وكان ذلك -التحذير- بتعليقه في آخر ذكر الصفات بقوله: "تربت يداك" وكلمة تربت "تأتي لمعان؛ وأن كان أصلها دعاء كالمعاتب، والتعجب، وتعظيم الأمر، والحث على الشيء وهو المراد هنا"¹¹، وفي ذلك الأثر البالغ على الأبناء.

1- أولوية معيار الدين في اختيار الزوج: لقوله صلى الله عليه وسلم عن اختيار الرجل: فيما رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: (إِذَا أَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَهُ وَدِينَهُ فَزَوِّجُوهُ إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيشٌ)¹²، إذا كان الواجب على الرجل أن يكون في روية عند اختيار شريكه حياته، فالمرأة عليها أن تكون أكثر روية منه، لأن الرجل إذا لم يجد الصفات التي كان يتوخاها في المرأة؛ استطاع أن يتزوج بأخرى؛ دون أن يقوم بحل الميثاق الغليظ الذي يوجد بينه وبين زوجته الأولى، ودون أن يشتت الأسرة، ولا يشرّد أولاده، في حين أن المرأة إذا أخطأت الاختيار في شريك حياتها، لم تستطع التنصل من اختيارها بأي حال من الأحوال؛ إلا بالطلاق الذي يكون سببا لتشتيت الأولاد، ولهذا عليها أن تكون أكثر حرصا في اختيار زوجها، ولن يكون اختيارها موفقا إلا إذا اتبعت المواصفات الشرعية في الزوج، حتى تأمن على حياتها وحيات أبنائها؛ لأنه إذا أحبها أكرمها وإن كرهها لم يظلمها، ولا يكون بهذا الوصف إلا صاحب الدين والتقوى والورع، والخلق الحسن؛ فالدين أساس كل شيء وكل اختيار سواء في الصحة، أو في الزواج أو الشراكة أو غيرها من المعاملات الإنسانية، والرجل الدين أولى من غيره في الزواج خاصة، لأنه يختار للعشرة الطويلة والعشرة الطويلة لا تصلح إلا مع ذي الدين.

فإذا كانت المرأة تختار لديها لأنها تنشئ أبناءها وترعاهم، وتؤثر فيهم بعقيدتها وسيرتها، فالرجل أولى أن يكون دينا خلوقا؛ فهو رب الأسرة وزمام أمرها بيده، ولا تكاد المرأة تحرك ساكنا بغير رضاه أو إذنه؛ والأولى أن توضع سلطة الأسرة في يد صاحب الدين الذي لا يظلم في قراراته، ولا يتبع هواه في رعاية زوجته وأبنائه؛ فمهما كان إنسانا فقيرا، وصاحب دين وخلق، أفضل من غني لا دين له ولا أخلاق؛ فعن سهل قال: "مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا تَقُولُونَ فِي هَذَا قَالُوا حَرِيٌّ إِنَّ خَطْبَ أَنْ يُنْكَحَ وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشْفَعَ وَإِنْ قَالَ أَنْ يُسْتَمَعَ قَالَ ثُمَّ سَكَتَ فَمَرَّ رَجُلٌ مِنْ فَقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ مَا تَقُولُونَ فِي هَذَا قَالُوا حَرِيٌّ إِنَّ خَطْبَ أَنْ لَا يُنْكَحَ وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لَا يُشْفَعَ وَإِنْ قَالَ أَنْ لَا يُسْتَمَعَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا"¹³. وقد أورد الإمام البخاري هذا الحديث تحت ترجمة: "باب الأكفاء في الدين"؛ وكأنه يشير إلى أن في الزواج تُقدم كفاءة الدين على كل الكفاءات¹⁴؛ وهذا معتبر سواء في النساء أو الرجال فقد: "تبين من سياق طرق القصة أن جهة تفضيله إنما هي لفضله بالتقوى وليست المسألة مفروضة في فقير متق وغني غير متق؛ بل لا بد من استوائهما أولا في التقوى"¹⁵. لأن التقوى والدين والورع يفضل لها الرجل على غيره من الرجال ممن لهم مواصفات المال والجمال دون الدين فلا "يتبع أحد محقرات الأمور نحو قلة المال، وورثاته الحال، ودماة الجمال... ونحو ذلك بعد أن يرضى دينه وخلقته، فإن أعظم مقاصد تدبير المنزل الاصطحاب في خلق حسن، وأن يكون ذلك الاصطحاب سببا لصلاح الدين"¹⁶.

ولقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحرص كل الحرص على تزويج المسلمين من المسلمات؛ لتقوية شوكة الإسلام والمسلمين؛ وبذلك يضمن أن تكون الأجيال الناشئة مسلمة، ولهذا لم يكن ليضع اعتبار المال إلا في حال تساوي المسلمين في الدين والخلق، فإنه يفضل ذا المال على الفقير وهذا كما جاء في حال المرأة التي جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم تستشيريه في أمر زواجها حين خطبها معاوية وأبوجهم؛ فقال: "أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تستشيريه في أمر زواجها حين خطبها معاوية وأبوجهم؛ فقال: "أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ

عَاتِقِهِ وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لَا مَالَ لَهُ أَنْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ¹⁷؛ في هذه الحالة متساوون في الدين بفضل لها أسامة بحكم الفراسة: "فلما علمه من دينه، وفضله وحسن طرائقه، وكرم شمائله، فنصحها لذلك"¹⁸.

إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أكد ارتباط نجاح التكوين الاجتماعي للطفل بالمرجعية الدينية للوالدين ارتباطا وثيقا، على أساس أن الدين يحوي منهاجا كاملا عن التربية الأسرية للطفل، بل ولتكيف جميع الأفراد وفق المنظومة الاجتماعية العامة، فإن كان المجتمع صالحا ساهم في ثبات صلاحه، وإن كان غير ذلك ساهم في نشر الصلاح فيه، مع توقيه آثار فساد، وعلى فصيلته من بعده بواسطة ما يحمله من منهاج رباني، لأن "من حق الصالح أن لا يألو نصحا للأجانب فضلا عن الأقارب والمتصلين به، وأن يحظيهم بالفوائد الدينية ولا يفرط في شيء من ذلك"¹⁹، وقد وضع النبي صلى الله عليه وسلم كيفية حصوله وكيفية تطبيعه في نفس الفرد منذ الصغر، مبينا ذلك بمثال واقعي، حيث قال فيما رواه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بِبَهِيمَةٍ جَمْعَاءَ هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ"²⁰ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ {فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} الْآيَةَ²¹؛ يقول ابن حجر رحمه الله تعالى في شرح هذا الحديث الشريف: "يريد أنها تُولد لا جدع فيها، وإنما يجدها أهلها"²² فكَذَلِكَ الْفَرْدُ يُولَدُ سَلِيمَ الْفِطْرَةِ أَصِيلَ الْعَقِيدَةِ، فيقع له التطبيع من طرف الوالدين: فإن كانا يدينان بدين الحق فسُيرسخانه فيه؛ لأنه هو دين الفطرة عن طريق تعاليم الإسلام، "فالإنسان يولد مفطوراً على قبول الحق، فإن هداه الله سبب له من يعلمه الهدى، فصار مهتدياً بالفعل بعد أن كان مهتدياً بالقوة"²³، وإن كانا أبواه لا يدينان بالإسلام، فإنهما سينحرفان به عن فطرة الإسلام إلى الوجهة التي يتجهان إليها، فكان ذلك الاتجاه في حق الفرد تشويها له عن الأصل، وضلالا عن الحق، كما تشوه البهيمة التي تخرج من بطن والدتها كاملة الأعضاء؛ فيقوم الإنسان بتشويه أعضائها بالجدع، فقد "أسفرت الدراسات السيكولوجية الحديثة؛ على أن الخبرات التي يمر بها الفرد في مرحلة الطفولة المبكرة؛ تترك آثارا بقية حياته، فجدور الشخصية توضع في هذه المرحلة، ومن هنا كانت أهمية وضرة رعاية الأسرة الإسلامية؛ لتكون قادرة على أداء رسالتها إزاء تكوين الأجيال الصاعدة على قيم الإيمان؛ بما تقدمه لأبنائها من العلم والمعرفة، وبما تقدمه من أجل تعريفهم بأصول دينهم الإسلامي الحنيف وشريعته السمحة، وفضائله الأخلاقية"²⁴، ويكون ذلك منذ نعومة أظفار الصغير، لأن صغر "السن وبكورة العمر هي المرحلة التي تصاغ فيها نفسياتهم وتبنى فيها شخصياتهم فيصبحوا كيانا إيجابيا"²⁵ في مجتمعاتهم، ويعملون على بنائه لا على تقويضه من أصوله؛ كما يفعل الكثير من الشباب المسلم الذين يزرعون الإجرام والانحراف في المجتمع، مستنئين في ذلك بالشباب الغربي الذي انصرم معظمه من قيود الإنسانية والبقية الباقية من آثار تعاليم الديانات السابقة؛ في حين أن البلاد الإسلامية مازالت تتمتع بأصالة مرجعيتها.

فالأسرة إذن تعتبر "الجماعة المرجعية الأولى، التي يجد فيها الطفل نفسه عضوا في جماعة، وهي أهم الجماعات وأقواها تأثيرا في تكوين شخصيته، وتوجيه سلوكه، فهي أهم مصادر التنشئة الاجتماعية، والركيزة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، فإذا صلحت صلح المجتمع، لأنها مؤسسة اجتماعية، والوحدة البنائية الأولى في المجتمع التي تنشأ عن طريقها كافة التجمعات والجماعات السكانية، حيث تقوم بالدور الرئيس لبناء المجتمع، وتدعيم وحدته وتنظيم

سلوك أفرادها، بما يتناسب مع الأدوار الاجتماعية المحددة، وفقاً للشكل الحضاري العام، والأسرة هي الخلية الاجتماعية الرئيسية التي تقوم بتنفيذ جميع النشاطات الإنسانية، منذ ولادة الفرد حتى وفاته... فالحياة الأسرية تؤثر بشكل أو بآخر في التوافق النفسي، سلباً أو إيجاباً، حسب نوع التجارب والخبرات التي تزود بها أفرادها، أو تعرضهم لها، فإذا بنيت الحياة الأسرية على أسس سليمة وموضوعية، فإنها سوف تقوم بوظائفها على أكمل وجه²⁶، وتساهم في التنمية الاجتماعية؛ لأنها تخرج للمجتمع أفراداً مؤهلين لذلك، في حين إذا كان أسلوبها خاطئاً في التربية فإنه يؤثر بشكل مباشر على المجتمع؛ فالسلوك "نتيجة حتمية لما يسبقه من أحداث، مما يعطيه طابع الانتظام في الحدوث، فهو سلوك متعلم في معظمه، سواء السلوك السوي، أو السلوك اللاسوي (المضطرب). فالاضطراب هو سلوك متعلم ينشأ نتيجة فشل الفرد في تعلم استجابات سلوكية توافقية"²⁷ حيث يصطدم فيه الفرد بمعطيات اجتماعية صحيحة مزروعة في المجتمع المسلم، وكذا وقوعه في الاضطراب النفسي الذي هو نتيجة الفراغ الروحي الناجم عن عدم سلوك التربية الإسلامية في تربية الفرد عند تنشئته الأولى؛ وهو ما أكدّه نوح عليه السلام عندما دعا بالاستئصال لقومه حيث جاء في قوله تعالى: (وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا) (26) إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (27))²⁸، فالإنسان يولد على الفطرة المستقيمة، لكن عندما يكون المحيط الأسري مملوء بالكفر، فإنه يوحى إلى الناشئة "الصغار، بما يطبعهم به الوسط الذي ينشئه الظالمون، فلا توجد فرصة لترى الناشئة النور، من خلال ما تغمرهم به البيئة الضالة التي صنعوها. وهي الحقيقة التي أشار إليها قول النبي الكريم نوح عليه السلام، وحكاها عنه القرآن: {ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً} فهم يطلقون في جو الجماعة أباطيل وأضاليل، وينشئون عادات وأوضاعاً ونظماً وتقاليد، ينشأ معها المواليد فجاراً كفاراً"²⁹، فنوح عليه السلام كان حريصاً على سلامة المجتمع الإنساني من شوائب المفسد فدعا للكفار بالاستئصال الكلي؛ من أجل أن يبقى المجتمع طاهراً من العناصر الخبيثة³⁰ التي ورثت الخبث والشوائب من آبائهم عن طريق التربية والتنشئة الخاطئة؛ لأن الأسرة "هي الخلية الأولى المنتجة للنسل في المجتمع، وهي التي تنظم سلوك أفرادها، بحيث يكون مقبولا اجتماعيا"³¹ فهي تقوم بنقل الثقافة الاجتماعية للأفراد، حيث تحرص على تشريهم الأنماط الثقافية والعادات والمعايير، والضوابط الاجتماعية والقيم والمبادئ والاتجاهات المرغوبة والمقبولة؛ ضمن المعيار الاجتماعي، كما تقوم بتعليمهم الأدوار المقبولة والمطلوبة منهم، للتعامل مع الآخرين في مواقف اجتماعية³² مختلفة، فيخرج الفرد من الأسرة متكيفاً اجتماعياً، ويجد دوره في المجتمع بسهولة، مما يجعله فرداً بناءً في المجتمع.

وعليه فإن جعل معيار الدين في الاختيار بين الزوجين يساعد إلى حد بعيد في التنشئة الصالحة للأفراد، مما يقلل من ظاهرة الانحراف الاجتماعي التي يكون أساسها سوء الاختيار بين الزوجين؛ حيث لا يُعطى لمعيار الدين أهمية بقدر ما يعطى لبقية معايير الاختيار الأخرى؛ فيؤثر ذلك بشكل غير مباشر في الانحراف الاجتماعي للأفراد.

المطلب الثاني: دور الاهتمام بتطبيع السلوك الديني في الفرد منذ الصغر في حمايته من الانحراف الأخلاقي
عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-: "مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ
أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ"³³. وجه النبي صلى الله عليه
وسلم الأولياء في ضبط التعامل مع الأولاد منذ الصغر حيث أولى الأهمية لأمر ثلاث:

الأمر الأول: الأمر بالصلاة وهو ضرورة الأخذ بحزم في أمر الصلاة منذ السن السابعة، وهذا يعني أن الترغيب فيها
يكون قبل هذا السن، إلا أن هذا السن هو معلّم لتحديد التمييز عند الطفل ولهذا اقترن التوجيه النبوي بالأمر
الحازم فيه.

الأمر الثاني: الضرب على الصلاة وبعد مواظبة الأولياء على تعهد الأبناء بالأمر بالصلاة منذ السن السابعة، فإنهم
ينتقلون إلى الشدة معهم؛ وذلك باستعمال الضرب مع الطفل في سن العاشرة حتى يتنبه الطفل لأهمية الصلاة،
وهي سن حرجة بالنسبة للطفل؛ لأنه في فترة يتهيأ فيها للتغيرات الجسمية والنفسية، لينتقل إلى مرحلة الرشد، التي
تستوجب ارتباط إيماني بالله تعالى، والصلاة هي أهم ارتباط بالله تعالى.

الأمر الثالث: التفرقة في المضاجع وهي تصاحب السن العاشرة التي يكون فيها الطفل مميزاً بين الأمور المختلفة،
وخاصة الأمور الجنسية؛ لأنه في مرحلة التغير الجسدي والنفسية، فلا يترك مجالاً للخطأ عنده.

ومعنى مجمل الحديث "فرقوا بين أولادكم في مضاجعهم التي ينامون فيها إذا بلغوا عشرين حذرا من غوائل الشهوة
إن كن أخوات". قال الطيبي، جمع بين الأمر بالصلاة والفرق بينهم في المضاجع في الطفولية تأديبا لهم ومحافظه لأمر
الله كله وتعلما لهم والمعايشة بين الخلق، وأن لا يقفوا مواقف التهم فيجتنبوا المحارم"³⁴.

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم حريصين كل الحرص على تعهد أبنائهم لربطهم بالله تعالى، وغرس العبادات
الإسلامية في نفوسهم منذ الصغر؛ فعَنْ الرُّبَيْعِ بِنْتِ مُعَوِّذٍ قَالَتْ أَرْسَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةَ عَاشُورَاءَ إِلَى
قُرَى الْأَنْصَارِ: "مَنْ أَصْبَحَ مُفْطِرًا فَلَيْتَمَ بَقِيَّةُ يَوْمِهِ وَمَنْ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيَصُمْ قَالَتْ فَكُنَّا نَصُومُهُ بَعْدُ وَنُصَوِّمُ صَبِيَانَا
وَنَجْعَلُ لَهُمُ اللَّعْبَةَ مِنَ الْعِهْنِ فَإِذَا بَكَى أَحَدُهُمْ عَلَى الطَّعَامِ أَعْطَيْنَاهُ ذَلِكَ حَتَّى يَكُونَ عِنْدَ الْإِفْطَارِ"³⁵.

وقد شرحت رواية الإمام مسلم المقصد من اتخاذ هذه اللعبة فعَنْ خَالِدِ بْنِ ذَكْوَانَ قَالَ: "سَأَلْتُ الرُّبَيْعَ بِنْتَ مُعَوِّذٍ
عَنْ صَوْمِ عَاشُورَاءَ قَالَتْ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- رُسُلَهُ فِي قُرَى الْأَنْصَارِ. فَذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ
بِشْرِ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ وَنُصْنَعُ لَهُمُ اللَّعْبَةَ مِنَ الْعِهْنِ فَذَهَبَ بِهِ مَعَنَا فَإِذَا سَأَلُونَا الطَّعَامَ أَعْطَيْنَاهُمُ اللَّعْبَةَ تُلْهِهِمْ حَتَّى يُتِمُّوا
صَوْمَهُمْ"³⁶؛ نلاحظ من الروايتين الشريفتين أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستعملون طرق مختلفة لتحفيز

وتشجيع الأطفال؛ من أجل أن يتعودوا على العبادات، ففي "هذا الحديث تمرين الصبيان على الطاعات وتعويدهم
العبادات ولكنهم ليسوا مكلفين"³⁷، من أجل تطبيع فرائض الإسلام في نفوسهم فيشربوا وهم على استعداد كامل
للقيام بها دون عناء نفسي ولا تردد، فيتعود الطفل أداء العبادة وتغرس آثارها في نفسه منذ الصغر، فهي "مؤثر
قوي يمد المؤمن بالقوة والقدرة على فعل الخير وتنمية إرادته بهذا الاتجاه. فالمؤمن العابد متعاون على البر والتقوى
أمر بالمعروف ناه عن المنكر، مغيث للملهوف صابر في الشدائد محسن لجاره منفق للمحتاج، مخلص في عمله
صادق الوعد معطاء لكل خير. كذلك لا يعرف طريق الفواحش ولا سلوك الجريمة ولا يغش ولا يخدع ولا

يكذب ولا يخون، غير طعان ولا لعان ولا بذيء. لا يشهد زورا ولا يسرق مالا ولا يهتك عرضا ولا يظلم أحدا. وهو محاسب لنفسه أبدا³⁸ لأن له حصانة إيمانية ورقابة ذاتية تحصنه من الوقوع في الأخطاء؛ فهو دائم المحاسبة لنفسه قبل المبادرة لأي عمل، حيث يحسب له حسابه حتى يتوقى الزلل، فالإسلام "اتباع طريقا في تهذيب النفس الإنسانية يختلف فيه عن كثير من الأديان؛ التي التزمت جانب الوعظ والإرشاد طريقا لتربية أتباعها؛ إلا أن الإسلام أضاف إلى طريقة الوعظ والإرشاد تلك؛ طريقة الفروض التي ألزم أتباعه على أدائها والقيام بها في مواقيت محددة... كان لكل منها هدفه التربوي العالي.... والفروض الإسلامية وسائل فعالة في بناء شخصية الإنسان، كل منها يتطلب موقفا معينا لا يمكن الميل عنه وبدون تلك المواقف،... لن تكون لتأدية تلك الفروض أية قيمة أمام الله سبحانه وتعالى؛ فالمسلم يسعى لرضاء الله ورسوله، ولن يحصل على رضاء الله ما لم يقيم بالفرض خير مقام، وما لم تتوفر فيه النية الصادقة، والفروض الإسلامية هي الصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد"³⁹؛ فأصل الإنسان - كما قلنا - مؤمن بالفطرة لكن المحيط البيئي - خاصة المحيط الأسري - له تأثير كبير عليه، لأن الانحراف يتعلق بداية بالعداء المكنون بين الإنسان والشیطان - عليه لعنة الله - فقد تعهد بغواية بني آدم ما دام على الأرض، فحربه مستمرة ومتنوعة، فعن عياض بن حمار المصنف أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال ذات يوم في خطبته: "ألا إن ربّي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا كل مال نحلته عبداً حلالاً وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهن⁴⁰ عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً"⁴¹.

فمعنى قوله تعالى (وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم) "أي مسلمين، وقيل طاهرين من المعاصي وقيل مستقيمين منييين لقبول الهداية، وقيل المراد حين أخذ عليهم العهد في الذر وقال ألسنت بربكم قالوا بلى"⁴²، وكل المعاني - كما نرى - متكاملة تصلح أن تجتمع لشرح معنى العبارة.

وأما معنى قوله تعالى: (وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهن عن دينهم) "أي استخفوهم فذهبوا بهم وأزالوهم عما كانوا عليه، وجالوا معهم في الباطل"⁴³ ولهذا على المؤمن أن يلتزم الدعاء والتضرع لله تعالى بأن يهديه هداية لا يضل بعدها، والهداية نوعان: "هداية مجملة: وهي الهداية للإسلام والإيمان وهي حاصلة للمؤمن، وهداية مفصلة: وهي هدايته إلى معرفة تفاصيل أجزاء الإيمان والإسلام، وإعائته على فعل ذلك، وهذا يحتاج إليه كل مؤمن ليلاً ونهاراً، ولهذا أمر الله عباده أن يقرؤوا في كل ركعة من صلاتهم قوله: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ}"⁴⁴ فيحصل لهم الرشد، ويحصنوا أنفسهم من الزلل، لأنهم حريصين على ابتغاء الصراط المستقيم، متوخين الحذر من الوقوع في الحرام، وعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه ألا وإن لكل ملك حمى ألا إن حمى الله في أرضه محارمه ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"⁴⁵.

فالإنسان إذا التزم طريق الله تعالى وتجنب كل ما هو مريب، أو ما اشتبه عليه من بين الحلال والحرام؛ فإنه يزكي نفسه بذلك، مما يجعل له حصانة نفسية تقيه من الاضطرابات التي قد يقع فيها إذا تغافل عن تربية نفسه؛ ولا يحصل

ذلك إلا إذا سار وفق تعاليم الدين الإسلامي، "لأن التربية لا تكون إسلامية إن لم تحقق في نفس المربي الرغبة في الله، والاستعداد المتحفز للسباق إلى مغفرته وحننه ورضاه"⁴⁶، فتكون بذلك الحياة الدنيا مطية للآخرة، فالإسلام يوجه "الاهتمام الأكبر إلى إشباع الحاجات الروحية والخلقية، والاجتماعية والنفسية في الإنسان، وهي أكثر أهمية من الحاجات المادية... ويقوم المنهج الإسلامي في هذا الإشباع على أساس التنظيم والضبط ووضع القيود والقواعد؛ التي تجعل عملية الإشباع مفيدة ونافعة للفرد والمجتمع على حد سواء. ومع الدعوة للإشباع والأكل والشرب من خيرات الله ومن طيبات الرزق، إلا أن الإسلام يهتم بتربية مواظنيه على أساس من الزهد في متاع الدنيا وشهواتها وملذاتها وسلطانها وجاهها فالدنيا زائلة فانية، وليست الحياة الدنيا سوى رحلة عابرة، الهدف منها العمل الصالح الذي يقود إلى التمتع الأبدي والأزلي بالحياة الآخرة"⁴⁷، والإنسان يكون في الحياة الدنيا في بلاء مستمر حتى ينتقل في كل مرحلة من مراحل حياته وقد صنف تصنيفا دقيقا إلى المجموعة التي ينتمي إليها، وهو ما يبينه لنا حديث النبي صلى الله عليه وسلم؛ فعن حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - قال: "كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ فَقَالَ أَيُّكُمْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - يَذْكُرُ الْفِتْنَ فَقَالَ قَوْمٌ نَحْنُ سَمِعْنَاهُ. فَقَالَ لَعَلَّكُمْ تَعْنُونَ فِتْنَةَ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَجَارِهِ قَالُوا أَجَلْ. قَالَ تِلْكَ تُكْفِرُهَا الصَّلَاةُ وَالصِّيَامُ وَالصَّدَقَةُ وَلَكِنْ أَيُّكُمْ سَمِعَ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم - يَذْكُرُ الْفِتْنَ الَّتِي تَمُوجُ مَوْجَ الْبَحْرِ قَالَ حَذِيفَةُ: فَأَسْكَتَ الْقَوْمَ فَقُلْتُ أَنَا. قَالَ أَنْتَ لِلَّهِ أَبُوكَ. قَالَ حَذِيفَةُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - يَقُولُ: "تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عَوْدًا عَوْدًا فَأَيُّ قَلْبٍ أُشْرِبَهَا نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ وَأَيُّ قَلْبٍ أُنْكَرَهَا نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءُ حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ عَلَى أَيْبَضَ مِثْلِ الصَّفَا فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْآخِرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًا كَالْكُوزِ مُجَحِّيًا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا إِلَّا مَا أُشْرِبَ مِنْ هَوَاهُ"⁴⁸ فالفتن والابتلاءات التي يتعرض لها الإنسان تصنفه إلى إحدى الطائفتين:

الطائفة الظالمة لنفسها: وهي الطائفة التي لم تستطع أن تفقه دورها في الحياة الدنيا، ونراها تتبع أهواءها ومصالحها الخاصة؛ دون أن تتوقى الحذر في حياتها بين الحلال والحرام، فلا معيار لها في الدنيا إلا ما تهوى وتشتهي، فتصبح النعم بمثابة استدراج لها، فتكون نهايتها ألا تعرف معروفا ولا تنكر منكرا، فكل عندها سواء لأن المعيار فيه هو هوى النفس.

الطائفة المؤمنة: وهي الطائفة التي فقهت الحياة، كما فقهت دورها في هذه الدنيا، فلا تزيدها الفتن إلا يقينا بالله تعالى وثباتا على طريقه المستقيم، فلا يضرها من ضل بعد أن اهتدت بهدي الله تعالى؛ لأن تقوى "المؤمن تبعده عن الشطط والانحراف، وتأخذ به إلى الاعتدال في حال تقلب الدهر عليه، في سرائه وضرائه، وفي حال شدته ورخائه، وهي التي تربط على قلبه فتبقيه ثابتا على الإيمان، إذا تعرض للمحنة والابتلاء"⁴⁹، فالإيمان له دور فعال في تسديد سلوك الأفراد؛ لأن الإسلام يوضح "الأسس والأركان التي يقوم عليها الإيمان؛ وذلك حتى لا يشعر المسلم بالضيق النفسي، أو تختلط عليه السبل، وحتى تتضح الرؤية في عقله وبصيرته"⁵⁰ فيكون سلوكه موجها توجيها ربانيا، فيحول الإيمان إلى العمل؛ والإيمان "حين يصبح منهجا وعقيدة؛ يؤثر في كافة جوانب حياة الإنسان، ويجعله أكثر صمودا وصلابة، وأكثر حبا في الله وطاعة له، والإيمان يدفع صاحبه لتحقيق الانجازات العظيمة، كما يساعده في حسن التعامل مع الناس.... فالإيمان هو المدرسة الصالحة التي يتعين علينا، ونحن نعيد بناء الإنسان العربي أن نربي

شبابنا المسلم وأجيالنا الصاعدة؛ على نهجها ووفقا لمبادئها، واهتداء بنورها أي نور الإيمان الساطع وهدية السديد⁵¹، فيؤثر فيمن حوله؛ وأقرب من يؤثر فيهم هم أبناؤه، وكل من وكل برعايتهم، فيشكل لهم حصانة إيمانية توجه سلوكياتهم الاجتماعية وفق التعاليم الربانية، لأن الاهتمام بالجانب المادي في الإنسان دون الجانب الروحي؛ يحدث خللا نفسيا في نفوس الأفراد، لأن "الإنسان جسم وروح، وهو قلب وعقل وعواطف وجوارح، لا يسعد ولا يفلح ولا يرقى رُقياً متزناً عادلاً؛ حتى تنمو فيه هذه القوى كلها نمواً متناسباً لائقاً بها، ويتغذى غذاء صالحاً، ولا يمكن أن توجد المدنية الصالحة البتة؛ إلا إذا ساد وسط ديني خلقي عقلي جسدي يمكن فيه للإنسان بسهولة أن يبلغ كماله الإنساني"⁵²؛ فيحظى المجتمع بمجموعات بشرية تعمل في مجموعها على بنائه، وترميم تصدعاته الحادثة فيه بسبب طغيان بعض النفوس البشرية، "وقد أثبتت التجربة أنه لا يكون ذلك إلا إذا كانت قيادة الحياة وإدارة دفة المدنية بيد الذين يؤمنون بالروح والمادة، ويكونون أمثلة كاملة في الحياة الدينية والخلقية، وأصحاب عقول سليمة راجحة، وعلوم صحيحة نافعة، فإذا كان فيهم نقص في عقيدتهم أو في تربيتهم عاد ذلك النقص في مدنياتهم، وتضخم وظهر في مظاهر كثيرة، وفي أشكال متنوعة، فإذا تغلبت جماعة لا تعبد إلا المادة وما إليها من لذة ومنفعة محسوسة، ولا تؤمن إلا بهذه الحياة، ولا تؤمن بما وراء الحس أثرت طبيعتها ومبادئها وميولها في وضع المدنية وشكلها، وطبعتها بطابعها، وصاغت في قالبها، فكملت نواح للإنسانية واحتلت نواح أخرى أهم منها. عاشت هذه المدنية وازدهرت في الحصر والآخر، وفي الورق والقماش، وفي الحديد والرصاص، وأخصبت في ميادين الحروب وساحات القتال، وأوساط المحاكم ومجالس اللهو ومجامع الفجور، وماتت وأجدبت في القلوب والأرواح وفي علاقة المرأة بزوجها، والولد بوالده والوالد بولده، والأخ بأخيه والرجل بصديقه، وأصبحت المدنية كجسم ضخيم متورم بملأ العين مهابة ورواء، ويشكو في قلبه آلاماً وأوجاعاً، وفي صحته انحرافاً واضطراباً"⁵³.

وعليه فإن للإيمان بالله تعالى دور فعال في تقويم سلوك الأفراد، الذي يظهر في الوسط الاجتماعي، ولهذا كان لزاماً على الأسرة أن تهتم بالتطبيع الديني للأفراد داخل الأسرة، وخاصة الأبناء الذين يكون مشربهم في التوجيه مأخوذ من الوالدين خاصة.

خاتمة:

لقد أناطها الإسلام الأسرة بتكاليف شرعية اتجاه أفرادها من أجل رعايتهم وحمايتهم؛ ليصلوا إلى بر الأمان ويحافظوا على مجتمعاتهم الإسلامية، وقد وصل البحث إلى نتائج نحسبها مهمة، نذكر منها:

1. إن الإسلام جعل الاختيار الأمثل بين الزوجين من أهم دعائم نجاح التنشئة الروحية للأفراد داخل الأسرة، مرجحاً معيار الدين في الاختيار عن بقية المعايير الأخرى المكملة لهذا المعيار.
2. كما جعل للاهتمام بتطبيع السلوك الديني في الفرد منذ الصغر دوره في الحفاظ على فطرة الإسلام في نفس الفرد، الذي ولد مزوداً بها، مما يمكن من ضمان صلاح الفرد في مجتمعه.

قائمة المصادر والمراجع:

- ¹ سورة: النساء، الآية 1
- ² عبد الرحمن بن ناصر بن إبراهيم آل بشر، التوجيهات النبوية في التعامل مع الطفل في الجانب التعبدية من خلال الصحيحين ودور الأسرة المسلمة في تطبيقها، ص: 124، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة. 1429هـ - 1430هـ الموافق لـ: 2008م - 2009م.
- ³ سورة التحريم، الآية: 6.
- ⁴ أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 28 / 469. دار الحديث. طبع. نشر. وتوزيع. القاهرة. د ت: 1426هـ - 2005م. تحقيق وتخريج: السيد محمد السيد وسيد إبراهيم عمران.
- ⁵ سورة النحل الآية 72.
- ⁶ الدين: المقصود به الورع والتقوى وإلتزام حدود الله والخلق الحسن، لأن الإسلام أمر ضروري ولا يجوز للمرأة التزوج بغير المسلم.
- ⁷ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبه البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري، كتاب النكاح، 16 - باب الأكفاء في الدين. رقم الحديث: 5089، ص: 959. منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط5. 1428هـ - 2007م.
- ⁸ - أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري. 284/3. تحقيق: عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث. طبع. نشر. وتوزيع. القاهرة. د ت: 1424هـ - 2004م.
- ⁹ - محي الدين أبو زكرياء يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 10/1781. خرج أحاديثه: محمد عبد العظيم. دار التقوى للنشر والتوزيع. د. ط. ت.
- ¹⁰ - أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، كتاب الرضاع، باب خَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ. رقم الحديث: 64 (1467) دار الغد الجديد، للنشر. والتوزيع. ط1: 1428هـ - 2007م.
- ¹¹ السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمترضى، تحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. 340/5. دار الفكر. للطباعة والنشر والتوزيع.
- ¹² محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح، كتاب النكاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه وفروجه، رقم الحديث: 1084، ص: 256. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها بن عبد الرحمن الراشد - الرياض - ط2، 1427هـ - 2007م. حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني. واعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان. ومحمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني بن ماجه، السنن، كتاب النكاح، باب الأكفاء - رقم الحديث: 1967، ص: 340-341.، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها بن عبد الرحمن الراشد - الرياض - ط2، 1427هـ - 2007م. حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني. واعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، وأبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي رحمهما الله، كتاب النكاح، رقم الحديث: 2752/2. دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1417-1997م.
- ¹³ صحيح البخاري، كتاب النكاح باب الأكفاء في الدين. رقم الحديث 5091. ص: 959.
- ¹⁴ ابن حجر. فتح الباري: 151/9.
- ¹⁵ نفسه. 312/11.

- ¹⁶ شاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي: حجة الله البالغة. 191/2. دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع. بيروت، ط1، 2005م-1426هـ. حققه وراجعته: السيد سابق.
- ¹⁷ صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب الْمُطَلَّقة ثَلَاثًا لَا نَفَقَةَ لَهَا. رقم الحديث: 36(1480)، ص: 523.
- ¹⁸ صحيح مسلم بشرح النووي. 1821/10.
- ¹⁹ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (2 / 513) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت-لبنان. (1426-1427)-2006م
- ²⁰ -جذع : الجَذْعُ القَطْعُ وقيل هو القطع البائن في الأنف والأذن والشفة واليد ونحوها. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري . لسان العرب. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ط1: (1428هـ - 1429هـ) - 2008م. 450/4،
- ²¹ صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام، رقم الحديث: 1358، ص: 251.
- ²² ابن حجر، فتح الباري: 284/3.
- ²³ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلي البغدادي، جامع العلوم والحكم بشرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ص234، دار الفكر. للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1424هـ-2003م. طبعة جديدة محققة ومصححة بإشراف: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر.
- ²⁴ عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي الحديث، ص: 233. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت. لبنان. د ط ت.
- ²⁵ عبد المنعم الهاشمي، وصايا نبوية مهمة لنساء الأمة، ص: 165، مكتبة عبد الرحمن للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ - 2005م.
- ²⁶ محمد إبراهيم السفسافة، أساسيات في الإرشاد والتوجيه النفسي والتربوي: ص165، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع. دار الحنين للنشر والتوزيع. الكويت. ط1، 1423هـ-2003م.
- ²⁷ نفسه، ص110.
- ²⁸ سورة نوح، الآيات: 26-27.
- ²⁹ سيد قطب، في ظلال القرآن، 6/ 3717، دار الشروق. القاهرة. مصر. ودار الشروق. بيروت. لبنان. ط1: 1972م. ط37: 1429هـ-2008م.
- ³⁰ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 29 / 215، الطبعة التونسية، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997 م.
- ³¹ محمد السفسافة، أساسيات في الإرشاد والتوجيه النفسي والتربوي: ص166.
- ³² نفسه، ص167.
- ³³ أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني، السنن، الصلاة 26 - باب مَتَى يُؤْمَرُ الْغُلَامُ بِالصَّلَاةِ (26). رقم الحديث: 495، ص: 91. قال الألباني: حسن صحيح. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها بن عبد الرحمن الراشد-الرياض- ط2، 1427هـ-2007م. حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني. واعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان.
- ³⁴ أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود. (1 / 466). مع تعليقات شمس الدين بن القيم الجوزية، خرج أحاديثه: عصام الصباطي. دار الحديث: طبع، نشر، توزيع. القاهرة. د ط، 1422هـ-2001م.
- ³⁵ صحيح البخاري - كتاب الصوم. 46 - باب صوم الصبيان. رقم الحديث: 1960، ص: 355.

- ³⁶ أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، كتاب الصيام 21 - باب من أكل في عاشوراء فليكن بقية يومه. رقم الحديث: 137 (1136). ض: 381.
- ³⁷ محي الدين أبو زكرياء يحيى بن شرف النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 8/ 1360.
- ³⁸ سعدون محمود السامود. وهدى علي جواد الشمري، أساسيات التربية الإسلامية. ص 135. مؤسسة الوراق للنشر و التوزيع عمان، الأردن. د ط: 2003م.
- ³⁹ نفسه، (ص 269).
- ⁴⁰ اجتالتهن: "أي استخفتهن الشياطين وذهبوا بهم وساقوهم معهم في الضلال " محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، 249/28. التراث العربي، سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت. مطبعة: حكومة الكويت. 1413هـ - 1993م، تحقيق: محمود محمد الطناحي. راجعه: عبد السلام محمد هارون ولجنة فنية من وزارة الإعلام. وابن منظور، لسان العرب - (4 / 450).
- ⁴¹ صحيح مسلم، كتاب 54 - الجنة وصفة نعيمها وأهلها. 17 - باب الصِّفَاتِ الَّتِي يُعْرَفُ بِهَا فِي الدُّنْيَا أَهْلُ الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ. رقم الحديث: 63 (2865)، ص 1013.
- ⁴² شرح النووي على مسلم، (17 / 3263).
- ⁴³ نفسه (17 / 3264).
- ⁴⁴ ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص 234.
- ⁴⁵ صحيح البخاري، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ فَضْلِ مَنْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ، رقم الحديث: 52، ص: 25-26.
- ⁴⁶ عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا. (ص 17). الشركة العربية الإفريقية للنشر والتوزيع. بيروت لبنان. ط 3: 1414هـ - 1994م.
- ⁴⁷ عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي الحديث. ص 125.
- ⁴⁸ صحيح مسلم للنيسابوري، الإيمان 67 - باب بَيَانِ أَنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيْبًا وَسَيَعُودُ غَرِيْبًا وَأَنَّهُ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ. رقم الحديث: 213 (144)، ص: 67-68.
- ⁴⁹ محمد عبد الرحمن عدس، من خصائص النفس البشرية في القرآن الكريم، ص: 50. دار الآفاق، د ط ت، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرعاية، الجزائر، 1990م.
- ⁵⁰ عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي الحديث، ص: 235.
- ⁵¹ عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي الحديث، ص: 236.
- ⁵² أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 107. مكتبة الإيمان، المنصورة، أمام جامعة الأزهر، د ط ت.
- ⁵³ نفسه، ص 107-108.

الطريقة الدرقاوية في الجزائر : مفهومها ومواقفها

من الإحتلال الأجنبي 1786-1914

أ. علجية مقيدش

جامعة الجلفة

يقال : "إذا كانت بلاد المشرق بلاد الرسل والأنبياء، فإن بلاد المغرب هي أرض الصالحين والأولياء". عرفت الجزائر الكثير من الطرق الصوفية ، تجاوزت الثلاثين طريقة ، قاد شيوخها ومقدموها مقاومات متعددة ضد المحتل الغازي. ومن بينها الطريقة الدرقاوية ، فما هي أصولها وتعاليمها وما هي مواقفها من الإحتلال الأجنبي؟.

1- تعريف الطريقة الدرقاوية: الدرقاوية طريقة صوفية سنية شاذلية¹، ظهرت في المغرب الأقصى². وأول من دعا إلى مذهبها ، أحد أفراد جماعة العمرانيين الذين استوطنوا شمال غرب مدينة فاس، وهو " الشريف إدريس" المسمى علي بن عبد الرحمان الفاسي المدعو الجمل³، الداعي إلى تعاليم الشاذلية والعودة إلى منابعها الأصيلة⁴ ، وهو المؤسس الحقيقي للطريقة الدرقاوية. وقبل وفاته، نقل التعاليم الروحية لتلميذه محمد العربي الدرقاوي (1159 - 1239 هـ / 1737 - 1823م)⁵.

وينسب إسم الدرقاوية إلى قبيلة الدرق⁶ التي ينحدر منها الجد الأول أبو عبد الله محمد بن يوسف أبو درقة⁷. وقد أطلق إسم درقاوة على أتباع مولاي العربي الدرقاوي الذين ينتمون إلى أولاد عبد النبي كفرقي السوس الأقصى السوس الأدنى بساحل دكالة⁸ ، وفرقة ثالثة بمدينة آسفي، والكثير منهم بجبال الزيتون كقبيلة بني زروال منشأ مولاي العربي الدرقاوي⁹.

وتعتبر الزوايا الدرقاوية المنتشرة في المغرب والجزائر وتونس وليبيا ومصر والسنغال ، فروعاً للزاوية الأم ب"بوبريج"¹⁰. وكل مؤسسي تلك الزوايا يتبعون تعاليم العربي الدرقاوي¹¹.

1-2: الذكر والورد¹² عند الدرقاوية

لقد حث الله تعالى المؤمنين على الإكثار من الذكر فقال: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا"¹³، لأن الذكر طريق لاطمئنان القلوب وراحة للنفوس من كل هم وضيق؛ وقال أيضا: "الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ"¹⁴.

وقد أكد رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المعاني الروحية فقال: " لكل شيء صقال وصقال القلوب ذكر الله تعالى"¹⁵. وعليه اتخذ شيوخ الطرق الصوفية مجموعة أذكار وأوراد، أوصوا مريديهم بالالتزام بها ، ومنها ما وضعه شيوخ الطريقة الدرقاوية الشاذلية.

إن الذكر في رأي أبي الحسن الشاذلي أربعة أنواع ؛ ذكر لطرد الغفلة وآخر لذكر النعيم أو العذاب وثالث يتذكر فيه المرء أن الحسنات من الله والسيئات من النفس، ورابع يذكر فيه الله تعالى عبده وليس فيه للعبد متعلق¹⁶. أما مراتبه فهي :

1- ذكر باللسان : وهو ذكر العوام خوفا من نار الله عز وجل وطمعا في جنته.

2- ذكر بالقلب : وهو ذكر الخواص وهي مرتبة الإيمان.

3- ذكر الروح : وهي مرتبة الإحسان¹⁷، وهو أسمى غايات الذكر عند الشاذلية ، يهدف الى التقرب من الله تعالى؛ بالتزام المريد مجموعة أذكار وأوراد، للتغلب على نزعات النفس البشرية، وترويضها والترويح عنها¹⁸، بقصد الترقى في الدرجات ، للوصول إلى الفتوح والإلهام¹⁹.

وقد ربطت الطريقة الدرقاوية بين الذكر والمذاكرة؛ إذ تذكر المريد المبتدئين بقواعد الشريعة و التربية والسلوك ومذاكرة العلماء والفقهاء²⁰.

اختار العربي الدرقاوي أورادا شبيهة بأوراد الشاذلي ، لكنه خالفه في طريقة التجريد وخرق العوائد²¹. هذا وللطريقة الدرقاوية ثلاثة أنواع من الأوراد حرص العربي الدرقاوي على المواظبة عليها وإلزام المريد بها وهي كالتالي:

1- ورد لازم: يلزم المريد ولا يفارقه، وله فترات معينة في اليوم ، يردد فيه المريد ما يلي: "الاستغفار" و"الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم" ويقول "لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير"، كل ذلك مائة مرة، ثم يقرأ سورة الإخلاص ثلاثا والفاتحة و جزءا من القرآن الكريم ثم الدعاء....

2- ورد غير لازم: لا يقدم إلا لمن طلبه، لتدعيم الورد اللازم وغير محدد بأوقات معينة ، ومنها الصلاة المشيشية²² والأحزاب الشاذلية²³، و ذكر أسماء الله الحسنى فضلا عن أدعية نبوية أخرى.

3- ورد دائم: يلتزم به المريد في جميع ظروفه ويقوم على ترديد قول "لا إله إلا الله"، التي يتدرج ذاكرها من توحيد الأفعال إلى توحيد صفات الله عز وجل إلى توحيد ذاته تعالى.

ويشترط في ذكر الله أن يكون في البداية على انفراد، تفاديا للوساوس النفسية، بهدف الوصول إلى اليقين، بالتزام التقوى والورع، مصداقا لقوله تعالى: "وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"²⁴. كما يراعى فيه أيضا التفكير في عظمة الله وآلائه ؛ فالاستغراق في الذكر يرسخ تصور الأحادية²⁵. وعموما تعتبر أوراد الطريقة الدرقاوية اقتباس من الطريقة الشاذلية الأم.

1-3: المبادئ والتعاليم والشعارات.

بدأ انحراف الفكر الصوفي يتزايد، بعدما طال الأمد على دعوة الشاذلي . ولعل انسياق الحياة المجتمعية نحو التنعم واللجوء إلى الكسل، قد مثل أبرز المظاهر السلوكية التي كشفت الخروج عن تعاليم الشاذلية، التي كانت تبيح التنعم الحاصل عن الأسباب وليس عن الكسل.

لقد عمل العربي الدرقاوي على العودة بأتباعه إلى الإسلام الأول، إذ كان الهدف من تأسيس طريقته هو إصلاح الخلل الذي طرأ على تعاليم الشاذلية²⁶، التي لم تحرم النفس من نعم الحياة مع الكسب والعمل. غير أن أتباعها انحرفوا عن هذا المبدأ فأخذوا بحرية الاستمتاع بالطيبات من الدنيا²⁷. وتحولوا من فكرة العمل إلى فكرة التواكل، فجاء مولاي العربي الدرقاوي ليظهر الفكر الصوفي الباطني من برائن الخرافة والوهم، وينبه أتباعه إلى عدم الاغترار والإفراط والغلو في الدين، والاكتفاء بظواهر العمل ودعاهم إلى التزام الطريق الصحيح، القائم على سلامة الصدر وصفاء القلب؛ فقد كتب لأحد المدعين للتصوف المملوء بعيوب النفس قائلا: "كن سالم الصدر وانقص من صلاتك... ومن سائر أعمالك، ولا تقم إلا بالمفروض... إذ لا تنفعك كثرة أعمالك مع خبث قلبك"²⁸.

وباعتباره تصوفا عمليا وفرديا واجتماعيا ؛ فقد ساهم في الحياة السياسية حيث شارك الدرقاويون في دعم ثورات الدرقاويين ضد سلطة العثمانيين في الجزائر.

ويقوم التصوف الدرقاوي على مجموعة من المبادئ مثل مجانبة البدع والخرافات وإتباع الكتاب والسنة ، بصفته شعارا يجمع بين رجالات التصوف، ضمن المدرسة الصوفية الواحدة .

ورغم محافظة الدرقاوية على أذكار الشاذلية وأورادها ، إلا أنها جددتها عن طريق الممارسات الصارمة والانضباط المثالي والتقشف والابتعاد عن الشؤون الدنيوية. ويمثل الزهد وكسر النفس والتقشف والابتعاد عن الدنيا وزينتها، ضرورة يتعين انعكاسها في المظاهر السلوكية الخارجية للمتصوف الدرقاوي . بينما إسقاط التدبير والاختيار والتسليم بقضاء الله في جميع الحالات خيرها وشرها ، هو سر حياة المؤمن المتصوف .

هذا وقد برزت مبادئ وأسس وتعاليم وقيم الطريقة الدرقاوية من خلال رسائل²⁹ مولاي العربي ، وتتلخص في التسامح والحياد والمهادنة إزاء السياسة ، وخرق العوائد لكونها تدعو إلى تصوف عملي اجتماعي، يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية . ومن هذه التعاليم أيضا الالتزام بالعلم الظاهر والعمل بالواجب من المؤكد من نوافل الخيرات، وتوحيد الله عز وجل، وضرورة وجود شيخ للتربية والانقياد إليه ، والاستسلام للأقدار الإلهية³⁰ ، بمرجعية شرعية³¹ .

كما أكد الدرقاوي على الزهد في الدنيا و تعظيم الشيوخ والإخوان وعباد الله كلهم، والعزلة بشروطها الشرعية ، والالتزام بالطريقة ، والعبودية لله شرط الحرية ، مع اجتناب الظلم، والتحلي بالخلق الحسن ، وطلب العلم ، ومخالفة النفس ، والاستخارة في كل الأمور، والدعوة لإحياء الطريقة و التزام الذكر أو الورد جهرا³² .

ورغم أن هذه المبادئ لم تكن مألوفة في الوسط الصوفي والديني بالمغرب ، إلا أنها قد أعطت دفعا جديدا للشاذلية ، لبقائها من الناحية الفلسفية تلميذة لها³³ ، ومكنتها من الانتشار على حساب نفوذ طرق صوفية تقليدية متجذرة ، على امتداد القرن التاسع عشر وما بعده، في المغرب وخارجه . وإذا كانت المبادئ والأسس التي قامت عليها الطريقة الدرقاوية لا تثير جدلا عند المتصوفة ، فإن الشعارات التي تبنتها جعلتها تختلف عن غيرها من الطرق الصوفية ، التي لم تكن تتميز بزي أو شعار يعكس صورة مريديها في التصوف والزهد؛ ذلك أن الطريقة الدرقاوية قدمت إضافات مست مظاهر السلوك ، وبذلك خرجت عن المألوف في لباس أتباعها وفي أسلوب معاشهم ، بل صارت متهمة من طرف غيرها بالبدعة والغلو، رغم أن شيوخها كانوا يستندون دوما إلى مبررات شرعية، للدفاع عن اختيارهم³⁴ . لقد أثارت هذه المظاهر فضولا خاصة عند الدارسين في الحقل الصوفي. وبات السؤال ملحا في فهم أهم شعارات الطريقة الدرقاوية وأبعادها . ولعل أهم شعاراتها هي:

أ- لبس المرقعة: حملت تسمية الخرقه أو الدربالة ، وهو الثوب المرقع بعدما أصبح باليا، وغالبا ما يكون من الصوف الخشن وهذا الشعار دليل المسكنة والفقر عند الدرقاويين وهو رمز لذلة النفس واحتقارها وتعبيرا عن الخشوع والتواضع، وهو تشبه بالخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه³⁵ .

ب- السؤال: لازم لبس المرقعة الإقبال على سؤال الناس وهو يستمد مبرره وغايته من الشعار الأول ؛ فقد شدد شيوخ الدرقاوية على فضل الفقر عن الغنى عند كبار المتصوفة .

ج- المشي حفاة : وقد استند المتصوفة إلى خطاب الله لسيدنا موسى عليه السلام حيث قال الله تعالى: "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى"³⁶. ولو أن هذا الشعر يعزز صورة الضعف والتواضع الذي يميز الدرقاوين.

د- السبحة: وهي وسيلة للعبادة والذكر و التفكير، ويقولون إن أبا هريرة رضي الله عنه كان يحملها . غير أن سبحة الدرقاوين أخذت شكلا خاصا فهي غليظة وثقيلة لكثرة وكبر حباتها ، تلف حول العنق .

وهذا ما أخذهم عليه الكثير إذ وصفهم "المزارى" بقوله: "... وفي الحقيقة أنهم ليسوا من أبناء الدنيا ولا من أبناء الآخرة، وإنما هم كالأنعام. بل هم أضل سبيلا وأقدم حالة وأكذب مقيلا يكرهون الأولياء والعلماء"³⁷.

هـ- اتخاذ العصا: وهي سنة الأنبياء، وزينة الصلحاء، وعون للضعفاء ورمز للرحيل والسفر إلى الدار الآخرة ، وفيها اقتداء بنبي الله موسى عليه السلام³⁸.

و- الرقص: يرقص الدرقاويون ويتميلون على اسم الله المفرد، ويقولون أن جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، كان يحتفي باسم الله بأداء الرقص³⁹.

ي- العزلة: يحب الدرقاويون العيش في عزلة وفي الصحاري والكهوف، ويستدلون على هذا بأن سيدنا عيسى عليه السلام كان يعيش كذلك⁴⁰.

يبدو واضحا أن هذه الشعارات تتوافق ومبدأ التجريد، الذي يمثل جوهر الطريقة الدرقاوية ، وهو يتعدى الظاهر ليشمل الباطن؛ فمقام الفناء العزة والشرف، وظاهره الذل والإهانة .

وقد مثل هذا الفهم استثناء أريد له أن يكون القاعدة التي تؤهل الإنسان إلى أسمى مراتب التصوف. ولعل قول العربي الدرقاوي "من كان أشد حبا لله كان أشد بغضا لنفسه"⁴¹، يترجم مدلول الشعارات الدرقاوية.

- في الجزائر

بعدما أنتشرت الطريقة الدرقاوية في الجزائر ، كان لزاما عليها أداء واجبات رسالية هامة ، على رأسها حمل راية الجهاد والمقاومة ؛ فإذا كان الدرقاويون قد ثاروا على الحكم العثماني في الجزائر⁴² ، فقد تباينت مواقفهم من الاحتلال الأجنبي الإسباني والفرنسي ؛ فمنهم من تصدى لهم بواسطة مقاومات وانتفاضات محلية ، بينما فضل آخرون الهجرة للبلاد الإسلامية.

2-1: المواقف الثورية

2-1-1: ضد الإسبان : رغم عودة الإسبان إلى وهران والمرسى الكبير عام 1732م، فقد واصل الباي بوشلاغم مناوشاته ضدهم عامي 1733، 1734م . كما واصل السكان والجنود في السنوات الموالية نفس السياسة ، حتى تولى أمر البايك محمد الأكحل بن عثمان بن إبراهيم الكردي الكرغلي (1788-1799م) ، فأخذ يحاصر ويهاجم الإسبان طوال عقد الثمانينات ، حتى شعر الإسبان بخيبة الأمل و قرب رحيلهم ، خاصة بعد زلزال 1790م الذي هدم جزءا هاما من المدينة ، فاستغل الباي عثمان هذه الوضعية، وشدّد الخناق عليهم ، حتى تقدمت

اسبانيا بطلب الصلح إلى الداي بابا حسن وقبلت شروطه، بموجب اتفاقية 09 ديسمبر 1791م⁴³. وفي يوم 24 فيفري 1792م دخل الباي المدينة رسمياً⁴⁴.

لقد ساهم العلماء والطلبة مع الباي محمد بن عثمان في فتح مدينة وهران، حيث أفسح المجال للمتطوعين للجهاد ضد الإسبان⁴⁵، ودعمهم بالسلاح و المؤونة، فتكاثر عدد المجاهدين وخاصة من أتباع الدرقاوية إذ بلغ عددهم المئات، في كل رباط أربع مائة رجل، يقودهم الشيخ محمد بن علي بوطالب المازوني⁴⁶ مع طلبته. وكان هدف الباي من إشراك العلماء والطلبة تشجيع الجنود والعامة على الجهاد بكل حماس وجدية⁴⁷.

2-1-2: ضد الفرنسيين

2-1-2-1: الشيخ عبد الرحمان العامري الطوطي الدرقاوي: مقدم الدرقاوية بسيدي بلعباس، عينه الشيخ محمد بن إبراهيم⁴⁸، الذي لم يكن راضيا على مقاومته فعزله، ولكنه استمر في التحضير لها بالمنطقة، وتردد على الشيخ محمد بن عبد المؤمن بالريف المغربي ومولاي العربي بن عطية شيخ الطريقة الدرقاوية في منطقة الونشريس، فزادت مكانته بين أتباعه،

ونجح في تجنيد ستة وستين فردا من قبيلة بني عامر⁴⁹، هاجم بهم يوم (21 محرم 1261هـ / 30 جانفي 1845م)⁵⁰، الحصن العسكري مقر الحامية الفرنسية بسيدي بلعباس وبطريقة مفاجئة، ولكنهم هزموا في أقل من ساعة، واستشهد ثمانية وخمسون درقاويا وقتل ستة فرنسيين وجرح ستة وعشرون آخرون. وبالقضاء على هذه المقاومة انتهت الثورات التي تزعمها الإخوان الدرقاويون حسب "لاكروا"⁵¹. ويذكر كل من "رين و لاكروا" أن سبب انهزام الدرقاويين وشيخهم يعود إلى خيانة أحد الأتباع الدرقاويين، الذي وشى بشيخه لدى الإدارة الفرنسية⁵².

2-2-1-2: ثورة الحاج موسى الدرقاوي⁵³:

استقر موسى بن الحسن المصري سنة (1245هـ/ 1829-1830م) بمدينة الأغوط، في محاولة منه للترويج للطريقة المدنية، واستقبل من طرف سكانها استقبال الفاتحين، بسبب تعطشهم للعلم والعلماء، واعتقادهم بكراماته. انضم إليه عرش "الأحلاف" بالمنطقة وبنوا له زاوية ومنحوه أراضا وحنائق تعرف اليوم بـ "زقاق الحجاج". مكث بالمنطقة سنتين، يتردد على المدينة، ممتطيا حمارا صحبة بعض أتباعه فاشتهر بـ "أبو حمار"⁵⁴. تقربت منه العامة، وألفت حوله

وأعجبت بلحنه الشرقي الذي كان يؤدي به آذان الصلوات، وكل ذلك تسبب في امتعاض الزاوية التيجانية بـ "عين ماضي" التي رأت فيه منافسا كبيرا لها⁵⁵.

انتقل بعدها لمدينة مسعد بالجلفة أين رحب به سكانها أولاد نائل، وأسسوا له زاوية وأصبح له الكثير من المريدين. ثم امتد نشاطه شمالا لمدينة قصر البخاري والمدينة وعين مقاديم بمنطقة التيطري، من أهمهم، الشيخ بولنوار، الشيخ قويدر بن محمد، الحاج محمد بن عبد القادر، سي الطيب الكربوني، والحاج البشير بالبرواقية⁽⁵⁶⁾.

اتصل الحاج موسى بالشيخ العربي بن عطية مقدم الطريقة الدرقاوية في الونشريس، محاولا

إقناعه بتأييد الجهاد ودعوة الإخوان إليه⁽⁵⁷⁾، ولكنه لم يفلح.

ومن أجل التشاور حول التصدي للفرنسيين بمدينة الجزائر، زار ابن الحسن المصري مدينة البليدة سنة 1833م، وتحادث مع بعض أعيانها أمثال الحاج الصغير سي محمد بن عيسى البركاني⁵⁸، فحثوه على تجنب عرب الصحراء لتقوية صفوف المجاهدين.

عاد الحاج موسى إلى الصحراء، واستطاع تعبئة بعض قبائل جنوب التيطري وعروش الجلفة، مكونا جيشا وصل تعدادة حوالي 3000 فارس و 2000 من المشاة في أفريل 1834م، وسار بهم صوب المدينة⁽⁵⁹⁾، التي عسكر بالقرب منها، وطلب من سكانها الدعم لتحرير مدينة الجزائر، لكنهم تحججوا بقلّة الثؤنة، فتقدم نحو أسوار المدينة وتصدى له السكان. بمدفع قديم تعطل في أول طلقة، فاعتبر السكان ذلك كرامة لصاحب الحمار⁽⁶⁰⁾.

وفي هذه الظروف رأى الأمير عبد القادر أن فرنسا قد تصاممت عن تحركات موسى الدرقاوي، فحشد جيوشه النظامية، وقصد التيطري - بعد استنجد سكانه بالأمير وأحمد باي - لمواجهة موسى الدرقاوي، الذي استغل بدوره توقيع الأمير عبد القادر لمعاهدة "دي ميشال" في 26 فيفري 1834⁽⁶¹⁾ واعتبر ذلك تخليا عن الجهاد.

لذلك اتجه الأمير نحو منطقة المدينة، وعسكر في سفوح "جبال عوامري"⁽⁶²⁾ - قرب جندل غرب المدينة - في شعبان 1250 هـ / أفريل 1835م⁽⁶³⁾، حيث دارت معركة بين قوات الطرفين، دامت حوالي أربع ساعات، انتصر فيها الأمير⁽⁶⁴⁾، وانهمز الدرقاوي، الذي فر مع فلوله مخلفا مائتين وثمانين قتيلًا وعددا كبيرا من الجرحى والذخائر⁽⁶⁵⁾، ثم انسحب بعدها إلى مدينة مسعد رفقة قلة من أتباعه، وبدأ في تنظيم صفوفه لمواصلة الجهاد⁽⁶⁶⁾. أما مقدمه قويدر بن محمد، فقد استسلم أمام بعض متعاوني فرنسا، مما أثر على مقاومة موسى المصري⁽⁶⁷⁾، الذي أصبح مطاردا من الجنرال "يوسف"⁽⁶⁸⁾؛ ففر من مدينة مسعد، نحو قبائل بني يعلى في منطقة القبائل، حيث مكث ثلاث سنوات، ثم توجه هاربا جنوبا إلى متليلي الشعاينة سنة 1848⁽⁶⁹⁾. وحين قرر الشيخ أحمد بوزيان⁽⁷⁰⁾ تفجير الثورة في منطقة الزعاطشة عام 1849، وإعطائها بعدا دينيا، اتصل بالعروش وشيوخ الطرق والزوايا ومنهم ابن الحسن المصري الدرقاوي، الذي رحب بالجهاد، فخرج على مدينة مسعد، واصطحب معه حوالي ثمانين مقاتلا من أولاد نائل⁽⁷¹⁾.

قاوم الشيخ الدرقاوي ببسالة رفقة مجاهدي أولاد نائل و بوسعادة والمسيلة ممن التحقوا بإخوانهم في واحة الزعاطشة⁽⁷²⁾، وحاولوا فك الحصار المفروض على الواحة، حتى أعطيت الأوامر من طرف القائد "هيريون"⁽⁷³⁾ بإبادة سكان الواحة، بمن فيهم النساء الشيوخ والأطفال، وتخریب المنازل وحرقتها، وقطع أشجار النخيل⁽⁷⁴⁾. و يذكر "دوباريل De Baril"، أن بوزيان وابنه وسي موسى الذين تم تتبعهم من منزل إلى آخر، قد قاوموا مقاومة الأسود، وبعد استعمال القنابل ضدهم، قضى عليهم، ونقل رؤوسهم إلى الجنرال "هيريون"، الذي تركهم عدة أيام على مرآى أعين الناس⁽⁷⁵⁾. لقد أساءت أعمال القمع إلى سمعة الجيش الفرنسي، ورفعت من قدر المجاهدين، حتى أن "بيلسي ريموند" صرح: "لا أخاف إذ أقول بأن مجد المنهزمين فاق وغطى على مجد المنتصرين"⁽⁷⁶⁾.

2-1-2: ثورة الزغاية (الزواغة) بدائرة فرجوة عمالة قسنطينة عام 1864

تضافرت عدة عوامل في اندلاع ثورة الزغاية ، كسلوكيات جيش الاحتلال الفرنسي⁽⁷⁷⁾ والمتعاملين معه والمكاتب العربية ، وسياسة التنصير والضرائب الجائرة المفروضة على الجزائريين ومصادرة الأراضي⁽⁷⁸⁾ وتشجيع الاستيطان⁽⁷⁹⁾ .

تزعم هذه الثورة مقدم الطريقة الرحمانية "الشيخ سي أحمد بن مولاي محمد" بدائرة فرجوة عمالة قسنطينة ، الذي دعا إلى الجهاد على رأس ستمائة فرد من الأنصار، دعمهم متطوعون من مريدي وأتباع الطرق الصوفية الدرقاوية و القادرية والسوسية وحتى من تونس وطرابلس⁽⁸⁰⁾ .

2-1-2 : الشيخ عبد الباقي (1857-1927م)

هو الشيخ عبد الباقي بن أحمد بن زيان العشعاشي الدرقاوي، أعلن في فترة (1890-1899) الثورة ضد الاستعمار الفرنسي في منطقة سيدي علي كسال في مستغانم. وأعانته قبيلتا فليتة و عشعاشة، إلى أن صدر أمر بالقبض عليه عام 1899م، وزج به في سجن بوخريفي حيث قضى فيه عدة سنوات. وبعد إطلاق سراحه هاجر إلى فلسطين ودرس على كبار شيوخها. وعندما عاد إلى الوطن، فتح عدة زوايا في كل من وهران و غليزان و مستغانم لتلقين العلم للطلبة. ظل الشيخ تحت مراقبة الجواسيس الفرنسيين إلى غاية وفاته سنة 1927⁽⁸¹⁾ .

2-2: مواقف المهادنة للاحتلال

خلال اندلاع بعض الثورات والانتفاضات ضد الاحتلال الفرنسي، برزت بعض مواقف الطرق الصوفية، وأصدرت أحكاما فقهية موالية للاحتلال، استغلتها الإدارة الفرنسية لتوجيه الرأي العام لصالحها، ومنها منشور محمد الموسوم (1820-1883) الذي ظهر في وقت طغت فيه السلطات الاستعمارية، واشتدت فيه الثورات الشعبية، مثل نشاط شيوخ الدرقاوية كالحاج موسى الدرقاوي وعدة بن غلام الله.

لقد ظهر الموسوم كمهدئ للأوضاع وداع إلى السلم ووقف الثورات - إما من تلقاء نفسه أو بطلب من سلطات الاحتلال - باستعمال نفوذه سنة 1864، حين اندلعت ثورة أولاد سيدي الشيخ، وسنة 1871 خلال ثورة الشيخ الحداد والمقراني⁽⁸²⁾، فأرسل الموسوم رسائل ومناشير حرم فيها على أتباعه المساهمة في الثورات ولعن من يتدخل في السياسة⁽⁸³⁾ .

وعلى إثر ثورة مارغريت 1898⁽⁸⁴⁾، التي فجرها أحد أتباع الطريقة الدرقاوية في منطقة مليانة سنة 1898 ضد الفرنسيين⁽⁸⁵⁾، تدخل السيد غلام الله شيخ الدرقاوية⁽⁸⁶⁾ بالإقليم، لتهدئة النفوس الثائرة⁽⁸⁷⁾ .

2-3: الهجرة إلى البلاد الإسلامية

كان الشيخ محمد بن يلس (1854-1927م)⁽⁸⁸⁾ مقدما للطريقة الهبرية الدرقاوية في تلمسان مع مقدم آخر يدعى "كازبور" وحاولا الاحتجاج ضد إحصاء الشباب الجزائري بقصد التجنيد الإجباري سنة 1908. وعندما عجز ابن يلس في تحريض أبناء قبيلته على الجهر بالثورة ، دعا مع رفيقه المقدم ، الناس للهجرة نحو بلاد الشام وتركيا، فتقدم ابن يلس بطلب عدد كبير من الجوازات، فوجد الخطر يهدده⁽⁸⁹⁾، ففر والتجأ إلى دمشق في أكتوبر 1911⁽⁹⁰⁾، ثم تقدم رفيقه الشيخ كازبور بطلب خمسين جواز سفر من إدارة الاحتلال ، ولكن طلبه

رفض. ورغم ذلك خرج أفواج من الدرقاويين في اتجاه دمشق، ضم الفوج الأول خمسة وسبعين فردا والثاني أربعين شخصا ثم تبعهم فوج من خمسة وعشرين مهاجرا⁽⁹¹⁾.

2-4: موقف الطريقة الدرقاوية من الحرب العالمية الأولى

مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، طلبت فرنسا من ممثلي الطرق الصوفية بالمغرب العربي عامة مناصرتها ضد ألمانيا والأتراك، لذلك أصدر الشيخ أحمد المبخوت⁽⁹²⁾ مقدم الطريقة الدرقاوية بالمشربة من خلال جريدة العالم الإسلامي لشهر ديسمبر 1914 - لأتباع الطريقة، رسالة مدح ومساندة لفرنسا واذم ونقد لألمانيا⁽⁹³⁾.

هكذا تجددت الشاذلية في مبادئ وتعاليم الطريقة الدرقاوية، التي تجاوزت اهتماماتها الروحية إلى الدفاع عن المصالح العليا للشعب والتصدي للغازي المحتل، مستغلة الرابطة القوية التي تجمع الشيخ بالمريد، ومفندة ما يدعيه البعض من أن كل الطرق الصوفية كانت لعبة في يد إدارة الاحتلال، خلال كل فترات تواجدته بالجزائر.

الهوامش

- للمزيد حول السند الصوفي للطريقة الدرقاوية أنظر ملحق رقم 1.¹

² - A.N.O.M, 93, préfecture De Constantine (S.L.N.A) , carton 4495.

- العربي بن أحمد الشريف الدرقاوي، "شور الطوية في مذهب الصوفية"، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 96 جك/1،³

: ص 1. وكذلك

- O Dépont – X Coppolani , op cit, p503.

⁴-Ibid, p 503.

⁵ - Louis Rinn , op cit ,pp232 -233 .

- محمد العربي بن أحمد الزروالي، من ذرية أبي العباس أحمد بن المولى إدريس الأنوار بن إدريس الأكبر. ولد بقرية عبد الله من قبيلة بني زروال حيث نشأ وتعلم القراءة وحفظ القرآن الكريم. رحل لمدينة فاس وتعلم على أكابر علمائها. وكان الشيخ "علي الجمل" عمدته وشيخه، لقنه الأوراد. لما توفي شيخه استقل بالمشيخة فأجى الطريقة وكون شيوخا، كان لهم الأثر العظيم في نشر الطريق، الذي أوضحه في مؤلف بعنوان "رسائل مولاي العربي".

- محمد بن محمد المهدي التسماني، الإمام مولاي العربي الدرقاوي، شيخ الطريقة الدرقاوية الشاذلية ترجمته وبعض آثاره،

ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008، ص ص 18-82.

-Nadjiba Agherrabi , Le Soufi Marocain, My Arbi- al- Darkawi, Edition Dar- Lamane,2009,p34.

- درقة (ترس من الجلود): جزء من درع المقاتل، يحمل في الذراع اليسرى. توقف استعماله عقب اكتشاف البارود . كان⁶

قدماء اليونان والرومان يستعملون درقات مستديرة، واستخدماها قدماء المصريين أيضا فضلا عن العرب والبيزنطيين

والنورمنديين. ولها أسماء شتى عند العرب كالحجفة والجن. واهتموا بصنعها ونقشوا عليها الآيات والحكم والأشعار. أنظر:

- أحمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مج 2، ط 2، دار الجليل بيروت، القاهرة، تونس، 2001، ص 1088.

⁷- محمد بن يوسف أبو درقة، من سلالة أحمد بن إدريس الأزهر بن إدريس الأكبر الذي ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي كرم الله وجهه. عالم زاهد، كثير القيام والصيام والصدقة، يحتم القرآن الكريم كل يوم. كانت له درقة كبيرة يتوقى بها في الحروب، فعرف بأبي درقة. دفن بتامسنة بقبيلة الشاوية بالقرب من وادي الربيع. أنظر:

- فتح الله بن الشيخ أبي بكر البناي، إتحاف أهل العناية الربانية في اتحاد طرق أهل الله، ط 1، المطبعة العامة

الشرقية، 1324هـ، (د-م)، ص 127.

- 8 - أبو زيان محمد بن أحمد الاغريسي العسكري (ت 1271هـ)، "كتر الأسرار في مناقب مولانا العربي الدرقاوي وبعض أصحابه الأخيار"، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 13908، ص 13.
- مصطفى العشعاشي، السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، تحقيق وتحرير، مصطفى يلس شاوش بن الحاج محمد، (د-ت-م)، ص 6.
- أبو زيان الإغريسي العسكري، المصدر السابق. وكذلك: ⁹
- محمد البشير الفاسي، قبيلة بني زروال مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، مطبوعات إفريقيا الشمالية الفنية، الرباط، 1962، ص 17.
- تقع هذه الزاوية في وادي قورارة العليا لقبيلة بني زروال، على بعد بضعة كيلومترات شمال مدينة فاس، مثلت دوما المركز ¹⁰ الرئيسي للدرقاوية، تفرعت عنها عدة زوايا وأخذت شكلا مستقلا في ظل استمرار الريادة الروحية لزاوية بوبريج. أنظر:
- Louis Rinn، op cit، p506.
- ¹¹ - A.N.O.M, 93, série H sous série 31H/1.
- الذكر: هو ترديد اسم من أسماء الله الحسنى أو صفة من صفاته، أو حكم من أحكامه، أو فعل من أفعاله، بهد ف التقرب إليه. ¹²
- الورد: إلزام المريد بتأدية مجموعة أذكار، في أوقات معلومة وبشروط يحددها شيخ الطريقة.
- سورة الأحزاب، الآية 41. ¹³
- سورة الرعد، الآية 28. ¹⁴
- نصر السمرقندي، تنبيه الغافلين، القاهرة، (د-ت)، ص 143. ¹⁵
- علي أحمد أبو النظر، درة الأسرار وتحفة الأبرار، الإسكندرية، 1935، ص 148. ¹⁶
- محمد المدني، الأنوار القدسية، الآستانة، 1304هـ، ص 60. ¹⁷
- سيد نور بن سيد علي، التصوف الشرعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ص 67. ¹⁸
- عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلي، ص 109. ¹⁹
- أحمد بوكاري، الإحياء والتجديد الصوفي في المغرب (1204-1330 هـ/1790-1912 م) الدرقاوية والإحياء ²⁰
- الصوفي الشاذلي، ج 1، ط 1، مطبعة فضالة-المحمدية، المغرب، 2006، ص 90-94.
- خرق العوائد: الخروج عن العادة وما ألفتة النفس، وإيدالها بضدها حسب تعريف ابن عجيبة أحمد في كتابه: إيقاظ الهمم في ²¹
- شرح الحكم، تقديم ومراجعة محمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، 1985.
- أنظر الملحق رقم 2. ²²
- أنظر الملحق رقم 3. ²³
- سورة البقرة، الآية 282. ²⁴
- السيد نور بن سيد علي، المرجع السابق، ص 69. ²⁵
- عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/19. (أحمد ابن عجيبة ومحمد الحراق)، ط 1، منشورات ²⁶
- دار الأفاق الجديدة، المغرب 1988، ص 40.
- السائح علي حسن، لمحات من التصوف وتاريخه، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، (د-م)، 1994، ص 314-315. ²⁷
- السائح علي حسن، المرجع السابق، ص 314. ²⁸

- هي أحاديث وآثار ومواعظ وآيات اعتبار ، و نصائح كان مولاي العربي الدرقاوي يكتبها و يرسلها إلى إخوانه ومريديه ،²⁹ عددها 271 رسالة ، بعنوان: " بشور الهداية في مذهب الصوفية" ، تقديم الشيخ محمد بن محمد الزكاري المعروف بابن الخياط ، تحقيق الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2009 ، ص 256.
- عبد المجيد الصغير، المرجع السابق، ص ص 38-43.³⁰
- محمد باغوغ ، الزاوية الدرقاوية بحاضرة آسفي ، ومريدها من العلماء ، تقديم محمد الطريف ، ط1 ، دار وليلي للطباعة والنشر ، مراكش، 2006 ، ص 16.
- للمزيد حول تعاليم ومبادئ الدرقاوية، راجع:³²
144. - مولاي العربي الدرقاوي، المصدر السابق ، ص ص 2
- أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج 4 ، ص 113 .³³
- ص 99. - أحمد بوكاري، المرجع السابق،³⁴
- ³⁵ - Archives Marocaines ,La Kherqa des Derqaoua et la Kherqa Soufia, publication scientifique du Maroc,T2, Ernest -Leroux, Editeurs, Paris,1905, p p 128-129.
- سورة طه ، الآية 12.³⁶
- كان الدرقاويون يعلقون الببوش والقرون حول أعناقهم، للتذلل وكسر النفس . للمزيد أنظر:³⁷
- الآغا بن عودة المزاري ، المصدر السابق، ص ص 301-302.
- حسن خوجة ، تاريخ بايات وهران ، مخطوط بالمكتبة الوطنية الجزائرية ، رقم 1634 أو 2521 ، ص 4.
- أحمد بوكاري ، المرجع السابق، ص ص 100-104 .³⁸
- ³⁹ - G Drague, op cit , p p 252-264.
- ⁴⁰ - O Dépont - X Coppolani, op cit , p p 503- 504.
- Louis Rinn ,op cit, p233.
- محمد بن محمد المهدي التسماني ، الإمام مولاي العربي الدرقاوي ، شيخ الطريقة الدرقاوية الشاذلية ترجمته وبعض آثاره،⁴¹ ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2008 ، ص 96.
- إشارة إلى ثورتي ابن الأحرش بقسنطينة 1804م و عبد القادر بن الشريف القليبي بالغرب الجزائري 1804م .⁴²
- ⁴³ - أحمد توفيق المدني ، حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا ، 1792-1492 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر (د- ت)، ص ص 253-257.
- ⁴⁴ - يحي بوعزيز، وهران ، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، وحدة الرغبة ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة ، 1985 ، ص 79.
- ⁴⁵ - محمد بن عبد القادر الجزائري ، المصدر السابق، ص ص 73-74.
- ⁴⁶ - عالم شهير من مدينة مازونة (1711-1791م) ذهب إلى معسكر ثم إلى وهران ماشيا و امتنع عن الركوب و ترك راحلته للمرضى من طلبته و ضمه الباي إلى أعضاء قيادة الرباط. استشهد أثر جروحه في المعركة و بعد الفتح بنى له البايك مدرسة فقهية بمازونة.
- أنظر: المهدي البوعبدلي في تقديمه لكتاب ابن سحنون الراشدي.
- ⁴⁷ -أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1 ، ص ص 207-208.

48 - بعد تعرض الجزائر للاحتلال الفرنسي، اتصلت قبائل الحشم و الحرار و فليتة بالشيخ محمد بن إبراهيم مقدم الدرقاوية في منطقة وادي العابد بسيدي بلعباس، وعرضت عليه التدخل لإصلاح الأوضاع لكنه رفض، ثم اتجه معهم إلى هضبة غريس قرب معسكر، محاولا جمع الأنصار لكنه فشل في مسعاه. كما اتصل به الأمير عبد القادر للتأثير به على الدرقاويين، توفي عام 1840م. انظر:

- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج4، ص114.

-Louis Rinn ,op cit ,p238.

-N .Lacroix, op cit, p 13.

أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج1، ص278. 4 -

5 -Louis Rinn ,op cit ,p239.

51 - N .Lacroix, op cit ,p13.

52 - Ibid , p 13 -14.

239 .Louis Rinn , op cit ,p -

- موسى بن الحسن المصري الدرقاوي، ولد قرب مدينة دمياط. بمصر عام 1796م سافر إلى سوريا و القسطنطينية ومنها إلى انتقل بعدها إلى طرابلس غرب الجزائر، وجند ضمن الفرق العسكرية العثمانية، التي ما لبث أن فر منها نحو قسنطينة ثم تونس. الغرب سنة 1826م ثم مصراته، أين التقى بشيخ الطريقة المدنية محمد بن حمزة ظافر المدني سنة 1829م، حيث تعلم العلوم الشرعية، والمبادئ الأساسية للطريقة، وأصبح من أتباعها. ثم سافر إلى المغرب الأقصى. وعند رجوعه اعتقله العثمانيون بمدينة معسكر. أنظر:

ص ص55-60. - يحي بوعزيز، ثورات الجزائر، ج1،

ص ص277-278. -أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج1،

تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص115. - نفسه،

2 - Louis Rinn ,op cit ,pp239-241.

- Gorguos, op cit, p41

- محمد بن عبد القادر الجزائري، المصدر السابق، ص14

55 - Louis Rinn , op cit ,p240 .

- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص115. 56

57 -Gorguos , op cit ,p41.

وكذلك: - أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص115.

- شيخ قبيلة بني مناصر، نائب مصطفى بن محي الدين خليفة الأمير عبد القادر على التيطري، ثم خليفة الأمير الذي حارب 58 معه في معارك عديدة ضد المحتلين الفرنسيين.

- عبد القادر الجزائري محمد، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، ج1، ط2، ممدوح حقي، دار القطة العربية، بيروت، 1964، ص ص225-228.

59 - Louis Rinn ,op cit ,p241 .

- محمد بن عبد القادر الجزائري، المصدر السابق، ص144. 60

شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القدر، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور أبو القاسم سعد الله، الدار التونسية للنشر، - 61
ص 89. تونس، 1974.

62 - محمد بن عبد القادر الجزائري، المصدر السابق، ص 146.

63 - عبد الرحمان الجليلاني، تاريخ الجزائر العام، ج 4، دار الثقافة، بيروت، 1980، ص 99.

7 - شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 89.

65 - يحي بوعزيز، ثورات الجزائر، ج 1، ص 59.

2 - Louis Rinn, op cit, p 241

3 - Ibid.

- يوسف جوزيف فانتيني يعرف باللقب، ولد بجزيرة ألب حوالي 1809م سقط أسيرا وبيع في تونس وأصبح مملوكا للباي⁶⁸
، لكنه فر نحو الجزائر في 1830. شارك في الحملة الفرنسية ضد الجزائر كمتوكل. ثم أصبح ملازم آغا العرب فقائدا لسرية ضباط
فرقة الشرف. عين بايا على قسنطينة. ترقى إلى رتبة عقيد ثم جنرال. توفي في 16 مارس 1866. انظر:
- إبراهيم مياشي، المرجع السابق، ص ص 126-127.

5 - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ص 115. وكذلك:

- Louis Rinn, op cit, p 241

6 - أحمد بوزيان بن اسماعيل ولد عام 1799، من أسرة علم ورباط. درس بإحدى زوايا مدينة الجزائر، ثم عاد إلى -منطقته بعد -
1830، وشارك مع الأمير عبد القادر حتى عينه شيخا على الزاب الشرقي. انظر

- Halim Cherfa, l' héroïque bataille de Zaatcha, l'imprimerie el maraaf, Alger, 2007, p53.

- عبد القادر نايلي، المقاومات والإنتفاضات الشعبية من خلال الحملة الإفريقية، انتفاضة الزعاطشة نموذجاً، مذكرة لنيل شهادة
الماجستير في التاريخ المعاصر، إشراف الدكتورة مريم الصغير، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2006-2007، ص ص 73-74.
7 - يحي بوعزيز، ثورات الجزائر، ج 1، ص 59.

- تقع واحة الزعاطشة على بعد 35 كلم جنوب غرب مدينة بسكرة تحيط بها أراج مربعة الشكل وخندق عرضه 7 كلم.⁷²
9 - إميل هيريون (1794-1866) جنرال فرنسي، عين كولونيل منذ 1842. وبين (1847-1850) شغل منصب حاكم
عام في مقاطعة قسنطينة، ترقى لرتبة مارشال سنة 1858. انظر:

- شهرزاد شلي، ثورة واحة العامري وعلاقتها بالمقاومة الشعبية بمنطقة الزيبان، في القرن التاسع عشر، رسالة لنيل شهادة
الماجستير في تاريخ الجزائر الحديث المعاصر، إشراف الدكتور علي آحقو، قسم التاريخ، جامعة الحاج الأخضر، باتنة، 2008-
2009، ص 37.

- إبراهيم مياشي، المرجع السابق، ص ص 85-86.⁷⁴

75 - De Baril (Général), Mes Souvenirs, T1 (1820-1851), Edition Plon, Nourrit

Et imprimeurs éditeurs, Paris, 1987, p365.

- محمد الطيب العلوي، مظاهر المقاومة الجزائرية 1830-1954، ط 2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد،⁷⁶
الجزائر، 1992، ص ص 69-70.

4 - يحي بوعزيز، ثورات الجزائر، ج 1، ص 142.

، قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى للطباعة للنشر والتوزيع، عين مليلة، 2005، ص 5 - أمينة عميراي
ص 148-149.

⁷⁹ , in R "Ferdjioua et Zouar'a Note Historique sur la Province de Constantine , - Ch Féraud ,
A , T22 (1878),pp5-81-161.

⁷ -Annie Rey Goldzeiguer, Le Royaume Arabe, Sned, Alger, 1977, p292.

- حسني بليل ،"الزاوية الدرقاوية ودورها في الحركة الوطنية" 'الملتقى الوطني الأول حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة'⁸¹
التحريرية، وهران، 2005، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007،
ص 175-176.

² - G Drague , op cit ,P270.

وكذلك: Louis Rinn , op cit ,p p263-264 - ⁸³

- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، صص 70-71.

- تُعرف بثورة مارغريت أو ثورة مدينة مليانة غرب مدينة الجزائر، تبعد عنها ب130 كلم.⁸⁴

أبو القاسم سعد الله ،الحركة الوطنية ،ج2،هاص100.

دار الرائد بلعربي،-ع- - شارل روبر آجرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا 1871-1919، ج2، ترجمة م- حاج مسعود ⁸⁵
للكتاب، الجزائر، 2007، صص 595-619.

⁸⁶ - G Drague, op cit ,p270.

⁷ - أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، مراجعة محمد مهدي علام، دائرة المعارف الإسلامية، مج9. كلمة
"درقاوي، ص203.

- هو محمد بن الحاج غلال بن بلحسن بن علي بن محمد بن يلس ،تتلمذ في تلمسان في علوم متعددة على يد الشيخ أحمد بن ⁸⁸
محمد الدوكالي(ت1915).أخذ طريق التصوف على شيخه محمد العزاوي الهبري ،درس بالريف المغربي ثم عاد إلى تلمسان
سنة 1906. أذن له شيخه حمو بن الحبيب البوزيدي بالتربية والإرشاد ، ضايقته السلطات الفرنسية في نشاطه ،مما جعله يهاجر إلى
الشام ،أسس زاويتين في سوريا .وأُلقت عليه سلطات فرنسا في سوريا القبض أثناء ثورة 1925 ، لاثامه بالمشاركة في
الثورة.توفي عام 1927 ودفن بدمشق .

- مصطفى العشعاشي ،المرجع السابق،صص 37-47.

-204. 205- أحمد الشنتناوي وآخران، دائرة المعارف الإسلامية ، صص ⁸⁹

- للمزيد حول الهجرة التلمسانية سنة 1911 أنظر: ⁹⁰

صص 554-762. - شارل روبر آجرون، المرجع السابق،

- أبو القاسم سعد الله ، الحركة الوطنية الجزائرية ، ج2، صص 122-123.

P. Bardin , Algériens et Tunisiens dans L'Empire Ottoman de 1844 a 1914 ,centre national de -
la recherche, Paris, France ,1979, p164.

نادية طرشون،الهجرة الجزائرية إلى بلاد الشام 1847-1911، رسالة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، ⁹¹-

إشراف الدكتور محمد خير فارس ، قسم التاريخ ، جامعة دمشق، 1984- 1985، صص 91-92.

ص121. ج4، تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله- ⁹²

- للمزيد حول هذه الرسالة أنظر الملحق رقم14. ⁹³

أثر التوبة في إسقاط الحدود

د. عمر مونت

جامعة غرداية

ملخص

ليس بخاف على من عرف الدين الإسلامي وخبره؛ أنه يتعيّن تحقيق الصّلاح وإقامة النّظام في تصاريّف تشريعاته، وهو بذلك رحمة للعالمين، بيد أن الناظر في أفانين الأحكام قد يستشكل أمر المنظومة العقائية فيه، ويخالها تناقض مقصد الرحمة والسّماحة؛ لكنّه يستبين موازنة راقية تروم تحقيق الصّلاح بما لا يهدم مقصد الرحمة في توفيق بديع؛ ساعة علمه بمبدأ التوبة وأثره في العقوبات إسقاطاً؛ فجاءت هذه الدّراسة في بيان أثر التوبة في إسقاط الحدود. أبان البحث في بدايته عن أهمّ مصطلحات الدّراسة في المطلب الأوّل، ثمّ عرض إلى أثر التوبة في إسقاط الحدود المتعلقة بحقّ الله تعالى في مطلبين اثنين؛ مفصّلاً بين وقوعها بعد وصول الأمر للقاضي وقبله؛ أن كان لذلك أثر في الحكم؛ فليست أحكام التوبة في إسقاط الحدود جساراً وجراً على تعطيلها؛ بل هي بليغة في تحقيق مقصدها وهو الصّلاح وانتظام الأمر في أبدع سبيل وأضمنها، كما يتجلّى في تفاصيل الموضوع. الكلمات المفتاحية:

التوبة - إسقاط - حدود - أثر

Abstract

It is obvious that, Islam aims to achieve goodness and order through its legislations, this concept represents Islam as mercy to the world. However, looking to some Islamic rules that pertain to punishments may cause confusion as it seems to contradict compassion and forgiveness. Nevertheless, knowing the principle of Repentance, and its influence in Sanction waives emphasizes the fact that Islam is a mercy. In the first place, the researcher discussed the most important terms of the study, then he talked about the influence of repentance in Sanction waives related to Allah's rights, with special discussion about two cases, namely: before the judge knows about it and after he knows. Sanction waives does not mean underestimating hudud punishments but rather, it achieves a high objective which is reform.

Keywords:

Repentance - hudud - punishments - Effect

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من بعث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه والتابعين وبعد؛ فإنّ شريعة الإسلام رحمة للعالمين وليست تشريعاً بنكاية؛ جاءت حائمة حول إصلاح حال الأمّة في جميع أحوالها. والعقوبات والحدود والزواجر ما هي إلّا لإصلاح حال النّاس، فإن من أجل مقاصد الشّريعة حفظ نظام الأمّة، وليس يحفظ نظامها إلّا بسدّ ثلمات الهرج والفتن والاعتداء، ولا يكون ذلك واقعا إلّا إذ تولّته الشّريعة ونفّذته الحكومة، وإلا لم يزد الناس بدفع الشرّ إلّا شراً¹.

فقد جاء التشريع الإسلامي الفريد لتحقيق النظام والصّلاح العاجل والآجل، ومن تشريعاته نظام التوبة في الإسلام، فلا يعقل أن يكون هذا النظام مصدرا لهدم المقصد العام من التشريع، وتضييع مصلحة الجماعة في تطبيق العقوبة، وليست التوبة وسيلة للتجرؤ على الحدود بل هي على العكس من ذلك؛ أن كانت من أهم الروادع الذاتية، التي تساعد على استئصال شأفة الجريمة؛ لأنه إن كان المقصد من العقوبة إصلاح المجرم فلا أصدق فعلا من التوبة؛ إذ هي تمس الاقتناع الداخلي؛ فهي باعث ذاتي ووازع ديني، وبصلاح الفرد يصلح المجتمع، ويقوم النظام لذلك تبعا.

من أجل ذلك؛ كان من أكد ما تنصرف إليه البحوث والدراسات موضوع أثر التوبة في الحدود إسقاطا، وقصرت البحث على الحدود المتعلقة بحقوق الله، لأن ما تعلق بحق العبد لا تغني التوبة فيه ولا تسقطه، بل لا بد من عفو المجني عليه أو وليه، والتوبة إنما يُتصور إسقاطها لحقوق الله الجواد الكريم.

وقد جاء الهيكل التنظيمي للبحث في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تحديد مصطلحات الدراسة:

الفرع الأول: تعريف التوبة.

الفرع الثاني: تعريف الحد.

الفرع الثالث: أنواع الحدود.

المطلب الثاني: أثر التوبة في إسقاط الحدود بعد رفعها للقاضي.

المطلب الثالث: أثر التوبة في إسقاط الحدود قبل رفعها للقاضي.

خاتمة: وفيها أهم النتائج.

المطلب الأول: تحديد مصطلحات الدراسة:

الفرع الأول: تعريف التوبة:

أولا: تعريف التوبة لغة:

التوبة الرجوع من الذنب، والتوب مثله والهاء لتأنيث المصدر، قال الأخفش: "التوب جمع توبة مثل عزم وعزم، وتاب إلى الله يتوب توبا وتوبة ومتابا أقلع و أناب ورجع عن المعصية".²

ثانيا: تعريف التوبة اصطلاحا:

يعرفها القرطبي بقوله: «الندم بالقلب، وترك المعصية في الحال، والعزم على ألا يعود إلى مثلها، وأن يكون ذلك حياء من الله تعالى لا من غيره»³؛ فهي الندم على ما سلف منه في الماضي والإقلاع عنه في الحال والعزم على أن لا يعاوده في المستقبل.⁴

الفرع الثاني: تعريف الحد:

أولا: تعريف الحد لغة:

الحد الدفع والمنع والفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر وجمعه حُدود؛ والحد منتهى الشيء؛ والحد تأذيب المذنب، وسميت الحدود حدودا لأنها تمنع من إتيان ما جعلت عقوبات فيها.⁵

ثانيا: تعريف الحد اصطلاحا:

عرفه ابن النجيم بأنه: «عُقُوبَةٌ مُقَدَّرَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى»⁶؛ وقد يُطْلَق لفظ الحد على الجريمة نفسها، فنقول: ارتكب الجاني حداً ويقصد تعريفُ الجريمة بعقوبتها، أي جريمة ذات عقوبة مقدرة شرعاً، فتسمية الجريمة بالحد مجاز⁷. فالحد العقوبة المقدرة شرعاً حقاً لله تعالى؛ فهو مقدّر شرعاً يخرج بذلك التعزير لعدم التقدير، والحدُّ حق لله تعالى فيخرج القصاص؛ لأنه حق العبد؛ فلا يسمى حداً اصطلاحاً على المشهور.

وهناك من عرف الحدَّ بأنه العقوبة المقدرة المقدرة شرعاً؛ فهو على الثاني قسمان قسم يصح فيه العفو وهو القصاص وقسم لا يصح فيه وهو ما عداه، وعلى الأول وهو المشهور الحد لا يقبل الإسقاط مطلقاً بعد الثبوت⁸، ونسب في هذا البحث على الاصطلاح الأول المشهور؛ وبهذا تخرج العقوبات المقررة لجرائم القصاص والدية، لأن هذه العقوبات وإن كانت مقدرة شرعاً إلا أنها مقررة حقاً للأفراد، كذلك تخرج عقوبات جرائم التعازير لأنها جميعاً عقوبات غير مقدرة⁹.

الفرع الثالث: أنواع الحدود:

الحدود سبعة أنواع على المشهور وهي: حدُّ السرقة وحدُّ الزنا وحدُّ الشرب وحدُّ القذف، وحد الحراية، وحد البغي وحد الردة¹⁰.

ولا شك أن لكل نوع شروطاً وضوابط ينبغي لحظها، غير أن البحوث فيها كثيرة، ومعظم تلكم الأحكام مشهورة، وفي كتب الفقه مسطورة مزبورة، وبحثنا لا يتسع للبحث والتفصيل فيها، ثم ليس هو مقصود الدراسة؛ أن كان البحث يتعلق بأثر التوبة في إسقاطها بفرض توفر شروطها؛ فإنني سأقتصر على ذكر عقوبة كل جريمة من الجرائم باختصار قصداً إلى اتصال الفكر:

1- حدُّ السرقة: هو قطع اليد وسبب وجوبه السرقة، والأصل في وجوب القطع قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38].

2- حدُّ الزنا: وهو نوعان: جلد ورجم؛ فيرجم المحصن ويجلد غير المحصن مائة جلدة، وسبب وجوب كل واحد منهما وهو الزنا، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿لِزَّانِيَةٍ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 02] وأما الرجم فقد جاء في صحيح مسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خذوا عني خذوا عني؛ قد جعل الله لمن سبى البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»¹¹. وأجمع المسلمون على أن الثيب إذا زنا فإنَّ حدَّه الرجم حتَّى يموت¹².

3- حدُّ الشرب: وهو ثمانون جلدة، والأصل فيه ما صح عند مسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن نبي الله صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال، ثم جلد أبو بكر أربعين؛ فلما كان عمر ودنا الناس من الرِّيف والقرى قال ما ترون في جلد الخمر؛ فقال عبد الرحمن بن عوف: «أرى أن تجعلها كأخف الحدود»؛ قال فجلد عمر ثمانين¹³. وقد اتفق الصحابة في عهد عمر رضي الله عنه على حدِّه ثمانين، وجعلوه مَظَنَّةً الافتراء والقذف موجب لجلد الثمانين¹⁴.

4- حدُّ القذف: وهو ثمانون جلدة، ويجب بقذف المحصن بصريح الزنا، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً..﴾ [النور: 04]

5-: حدُّ الحرابة: وهو القتل أو الصلب أو القطع من خلاف أو النفي من الأرض؛ تختلف العقوبة باختلاف الأحوال كما هو مفصل في كتب الفقه؛ والأصل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33].

6-: حدُّ البغي:

قال ابن عرفة: «البغي الامتناع من طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو تأولا»¹⁵، والبغاة هم الخارجون على الإمام الشرعي يريدون إزالته عن منصبه، فعلى المسلمين معونة إمامهم في دفعهم؛ بأسهل ما يندفعون به¹⁶، ويدفعون بما يندفعون به فإن لم يندفعوا إلا بالقتال قوتلوا بشروط كثيرة وضوابط ذكرها فقهاؤنا في كتبهم؛ وعند الجميع لا يحل قتالهم إلا إذا قاتلوا، أو تجمعوا بقصد القتال والامتناع، وقتالهم يختلف عن قتال الكفار من وجه عديدة¹⁷.

والأصل في قتالهم قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: 9]

ما صحَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد؛ يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم؛ فاقتلوه»¹⁸. وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على قتال البغاة الذين منعوا الزكاة وخرجوا على أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

7-: حدُّ الردّة: هو قتل المرتد، على تفصيل وخلاف فيه ينظر في مظاهره¹⁹، والأصل فيه ما صحَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من بدل دينه؛ فاقتلوه»²⁰.

المطلب الثاني: أثر التوبة في إسقاط الحدود بعد رفعها للقاضي:

اتفق الفقهاء أن الحدود المتعلقة بحق الله تعالى إذا رفعت إلى القاضي أو من له سلطة إقامة الحد، ثم تاب المذنب بعد ذلك لم تنفعه توبته في إسقاط الحد عنه²¹؛ وذلك لما يأتي²²:

- هذه العقوبات شرعت للحفاظ على الصالح العام، وليس للإمام العفو عنها؛ إذ تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وفي إسقاط هذه الحدود مساس بالمصلحة العامة.

- ترك العقوبة في هذه الحال مؤدٍّ إلى تعطيل الحدود، وتعطيل الحد غير جائز، لا بعفو ولا بشفاعة ولا بهبة.

- ثم إن التوبة هنا غير موثوق بها، فإن المجرمين لا يألون جهداً أن يُظهروا توبتهم أمام القاضي تقيّة وزورا تحت وطأة الحد؛ فكيف ومتى تقام الحدود وتحصل مقاصدها؟!

ودليلهم في ذلك ما يأتي:

1- عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حدٍّ فقد وجب)²³.

(2) - عن صفوان رضي الله عنه أنه أخذ رجلا سرق رداءه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأمر بقطع يده، فأراد صفوان العفو عنه والشفاعة له، فأبى صلى الله عليه وسلم ذلك وقال: (هَلَّا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ) ²⁴، قال السندي: «لو تركته قبل إحضاره عندي لنفعه ذلك، وأما بعد ذلك فالحق للشرع لا لك» ²⁵.

(3) - روي عن الزبير بن العوام رضي الله عنه أنه لقي رجلا يأخذ سارقا إلى السلطان؛ فأراد الزبير أن يشفع له، فقال الرجل: لَا حَتَّى أَبْلُغَ السُّلْطَانَ، فقال الزبير رضي الله عنه: (إِذَا بَلَغْتَ بِهِ إِلَى السُّلْطَانِ؛ فَلَعَنَ اللَّهُ الشَّافِعَ وَالْمَشْفَعَ) ²⁶.

(4) - يروى عن الإمام الزهري رحمه الله أنه قال: (إِذَا بَلَغْتَ الْحُدُودَ السُّلْطَانِ؛ فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَعْفُو عَنْهَا) ويروى مثله عن الحسن البصري رحمه الله ²⁷.

فهذه النصوص واضحة في الدلالة بجلاء على وجوب إقامة الحدود إذا بلغت الحاكم والقاضي، ولا شيء من الشفاعة والعفو يسقطها.

غير أن هذه التوبة - إن صدق فيها - نافعة له عند الله الكريم الرحمن، كما أخبر هو سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الشورى: 25].

المطلب الثالث: أثر التوبة في إسقاط الحدود قبل رفعها للقاضي:

وهذا المطلب هو جوهر البحث؛ إذ يظهر فيه أثر التوبة في إسقاط الحد؛ ولا شك أن ثمة تباينا وتفاوتا بين الحدود في مدى تخليصها لحق الله سبحانه أو التصاقها بحق العباد أحيانا، كل ذلك يستتبع أثرا في تحقيق المناط المتعلق بحكم الإسقاط بالتوبة؛ ويتبدى ذلك في التفصيل الآتي:

الفرع الأول: أثر التوبة في إسقاط حد الحرابة:

إذا تاب المحارب قبل بلوغ أمره للقاضي والحاكم وقدرته عليه، فإن جرائمه لا تخلو من حالين: أولا: الجرائم المتعلقة بحق الله تعالى:

اتفق العلماء قاطبة على أن قطاع الطريق إذا تابوا قبل القدرة عليهم؛ بأن ألقوا سلاحهم وأتوا الحاكم اختيارا، أو تركوا القطع؛ قبلت توبتهم، وسقطت عنهم العقوبة والحدود المتعلقة بحق الله تعالى؛ فلا يصلبون ولا ينفون من الأرض ولا يقطعون من خلاف، ولا يقتلون، لمجرد قطعهم الطريق وإفسادهم في الأرض ²⁸.

ودليلهم في ذلك؛ صريح الآية في قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (33) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (34)﴾ [المائدة: 33، 34]. قال ابن عطية: «استثنى عز وجل التائب قبل أن يقدر عليه، وأخبر بسقوط حقوق الله عنه» ²⁹.

ثانيا: الجرائم المتعلقة بحقوق العباد:

وأما ما تعلق بحقوق العباد من قصاص وغرامة مال ودية وقذف:

- فالجماهير من أهل العلم من الحنفية والشافعية والحنابلة يرون أنها لا تسقط إن طالب بها أهلها وهو قول للمالكية ³⁰.

- وذهب المالكية في قول لهم أن المحارب إذا جاء تائباً قبل القدرة عليه لا يطالب إلا بما وجد معه من المال، أما ماتلف فلا يطالب به؛ وذلك استدلالاً بفعل علي عليه السلام مع أحد المحاربين الذي أتاه تائباً؛ فكتب له بسقوط الأموال والدم عنه كتاباً منشوراً³¹.

الفرع الثاني: أثر التوبة في إسقاط حد البغي والردة:

اتفق الفقهاء على إسقاط عقوبة الباغي - وهي القتل - بالتوبة؛ ذلك أن القصد منها توفير الطاعة والولاء للحاكم، وقطع دابر البغي، وذلك حاصل بالتوبة³².

أما المرتد: فللعلماء فيه رأيان:

أولاً: الرأي الأول:

ذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة إلى قبول توبته، وسقوط الحد عنه، وهو القتل؛ بل أوجب الجمهور استتابته ثلاثاً قبل قتله، واستحب ذلك الحنفية، أن كانت غاية تلکم العقوبة رجوعه إلى الإسلام³³. وأدلة الجمهور على ذلك ما يأتي:

(1) - قوله ﷺ: «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (86) أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (87) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ (88) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (89) [آل عمران (86-89)].

روى القرطبي عن ابن عباس أن الآية نزلت في رجل من الأنصار أسلم ثم ارتد ولحق بالمشركون، ثم ندم فأرسل إلى قومه: سلوا لي رسول الله ﷺ هل لي من توبة؟ فترلت الآيات³⁴، قال ابن تيمية: «فهذا رجل قد ارتد ولم يقتله النبي ﷺ بعد عودته للإسلام»³⁵.

(2) - وقوله تعالى: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» [البقرة (217)].

فالآية صريحة في من مات وهو مرتد باق على كفره فهو مخلد في النار، فمفهومها يدل على عدم تخليد الذي رجع عن كفره، أن كانت تقبل توبته بإذن الله³⁶.

(3) - قصة ابن أبي الصرح؛ الذي ارتد ثم احتبأ عند عثمان رضي الله عنه، فأتى به النبي ﷺ يريد مبايعته، فطلب منه البيعة ثلاثاً والنبي ﷺ يأبى ثم بايعه، ثم قال ﷺ لأصحابه: (أما فيكم رجل رشيد يقوم إليه إذ رأي كفت يدي عن بيعته فيقتله؟! - وكان قد ارتد وأتى مكة فافتري على رسول الله ﷺ وآذاه - فقال الصحابة: ما ندري يا رسول الله ما بنفسك، ألا أومأت إلينا بعينك؟ فقال الحبيب ﷺ: (إنه لا ينبغي لني أن تكون له خائنة العين)³⁷. فهذا قد ارتد ورجع فحقن النبي ﷺ دمه، وقبل توبته.

(4) - إجماع الصحابة: فقد ارتد كثيرون بعد وفاة الرسول ﷺ فقاتلهم أبو بكر رضي الله عنه، ورجع منهم كثير؛ فأقرؤوا ولم يقتلوا، بل من رؤوس المرتدين من رجع فقبلت توبته، بإجماع الصحابة رضي الله عنهم³⁸.

ثانيا: الرأي الثاني: ذهب بعض العلماء أن توبة المرتد تنفعه عند الله سبحانه، لكن لا تسقط الحد؛ كالحال في السرقة والزنا؛ وهذا القول مروى عن الحسن البصري - رحمه الله -³⁹.

واستدل بما يلي:

1-: صح عن النبي ﷺ أنه قال: (من بدل دينه فاقتلوه)⁴⁰، والحديث لم يستثن التائب من غيره، فيبقى حكم الحديث على عمومته.

2-: حديث النبي ﷺ: (إن الله تبارك وتعالى؛ لا يقبل توبة عبد كفر بعد إسلامه)⁴¹، فإذا ثبتت توبته لم تغنه عن الحد. مسند أحمد - مكرر (357/43)، بترقيم الشاملة آليا

الرأي المختار:

لا يخفى على من نظر في أدلة الفريقين؛ قوة رأي الجمهور ووجاهته؛ وذلك لصحة الأدلة الواردة وصراحتها في الموضوع ومن أوضحها سبب نزول آيات آل عمران، كما سلف. وكذا الآية صريحة في محل التراجع تؤيد مذهب الجمهور.

أما ما استدلل به الفريق الثاني فمردود عليهم؛ إذ الحديث الثاني كما أوضحت الرواية الأخرى أن النبي ﷺ قال: (لا يقبل الله ممن أشرك عملا؛ حتى يفارق المشركين إلى المسلمين)⁴²، وبها يزول الإشكال ويتضح المقال؛ فمفهوم الحديث أنه إن التحق بالمسلمين قبلت. وأما الحديث الأول فمحمول على من ارتد وامتد في غيئه وكفره، توفيقا بين النصوص وجمعا بينها.

الفرع الثالث: أثر التوبة في إسقاط حد الزنا والسرقة والشرب:

وأما هذه الحدود ففي سقوط الحد بالتوبة منها قبل رفعها للحاكم قولان:

القول الأول: ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي في أصح قوليه وأحمد في رواية؛ والظاهرية إلى القول بعدم سقوط هذه الحدود بالتوبة، سيان قبل رفعها للحاكم أو بعد ذلك⁴³.

أدلتهم في ذلك:

1- عموم الآيات القرآنية الواردة في ذلك منها:

قول الله ﷻ: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة..﴾ [النور 02]، وقال ﷻ: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله..﴾ [المائدة 38]... فالآيات عامة في التائب وغيره؛ إذ مجرد الفعل في الماضي موجب للعقوبة.

2- السنة الفعلية؛ فقد أقام النبي ﷺ الحد على من جاءه تائبا، والروايات مشهورة كما في حديث ماعز ؓ الذي اعترف بالزنا وقال: يا رسول الله طهرني... فأمر النبي ﷺ برجمه، وقال فيه: (لقد تاب توبة لو وزعت على أهل الأرض لوسعتهم)⁴⁴.

وكذلك رجم الغامدية التي اعترفت بالزنا، وكان خالد فيمن يرحمها فرجمها بحجر فوقعت قطرة من دمها على وجنته؛ فسبها فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: (مهلا يا خالد فوالذي نفسى بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس؛ لغفر له)⁴⁵.

(3) - قياس الحد على الكفارة؛ فلا يسقط بالتوبة، كما لا تسقط الكفارات باتفاق، ثم لو أسقطناه بالتوبة لادعاهما جميع المجرمين فتعطل الحدود، وينتشر الفساد ويستشري⁴⁶.

القول الثاني: ذهب الحنابلة في القول الراجح عندهم وبعض الشافعية والمالكية والحنفية، إلى أن هذه الحدود تسقط بالتوبة قبل القدرة على الجاني⁴⁷.

واستدلوا بما يأتي:

(1) - ما ثبت في الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه قال: «كنت مع النبي ﷺ، فقال يا رسول الله إني أصبت حدًا فأقمه علي، فلم يسأله عنه، وحضرت الصلاة فصلّى مع النبي ﷺ، فلما قضى أعاد عليه القول، فقال النبي ﷺ: (أليس قد صليت معنا؟ قال: نعم، قال: فإن الله ﷻ قد غفر لك ذنبك)⁴⁸، ففي هذا دليل على أن التائب من الحد يغفر له، ولا يقام الحدّ عليه.

(2) - قال النبي ﷺ: (التائب من الذنب؛ كمن لا ذنب له)⁴⁹، وقال في حديث ماعز لما لأخبروه بهربه: (هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه؟)⁵⁰، قال ابن تيمية فيما ينقله عن ابن القيم: «إن الحد مطهر، وإن التوبة مطهرة، وهما اختارا التطهير بالحد على التطهير بمجرّد التوبة وأبيا إلا أن يطهرا بالحد؛ فأجابهما النبي ﷺ إلى ذلك، وأرشد إلى اختيار التطهير بالتوبة على التطهير بالحد، «فقال في حق ماعز: هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه» ولو تعين الحد بعد التوبة لما جاز»⁵¹.

(3) - جاء بذلك صريح القرآن بقدر صرح بإسقاط حدّ الزنا بالتوبة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ [النساء 16]. وفي السرة كذلك قال سبحانه: ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه..﴾ [المائدة 39]

(4) - بالقياس على حد الحراة: فقد سلف لنا القول بأن العلماء يتفقون على إسقاط حدّ الحراة بالتوبة قبل بلوغ الأمر للقاضي، فلازم ذلك أن تسقط جميع الحدود المتعلقة بالله بالتوبة؛ إذ لا فرق، ثم إن التوبة تسقط عذاب الآخرة كما علم؛ فمن باب أولى أن تسقط عذاب الدنيا⁵².

القول المختار:

والذي يظهر لي -والعلم عند الله- أن الذي يتوجه ويترجح في هذه المسألة قول يظهر جامع بين القولين السابقين، وهو مفهوم كلام ابن تيمية⁵³؛ ومفاده التفصيل الآتي:

1-: إن ثبت الحد بالبيّنة؛ فلا تقبل توبة المذنب في إسقاط الحد؛ لأنه لا يوثق بها، وإذا صدّق كل مدّع لها لم يقيم في الدنيا حدّ.

2-: إن ثبتت بالإقرار فجاء المذنب تائباً معترفاً فلا يقام عليه الحد؛ كمن تاب في سرّية، إلا إن اختار هو ذلك؛ لأن التوبة مطهرة والحد كذلك؛ وعلى ذلك حمل حديث ماعز والغامدية؛ فقد سأل ابن القيم شيخه ابن تيمية فأجابه: «إن الحد مطهر وإن التوبة مطهرة، وهما اختارا التطهير بالحد على التطهير بمجرّد التوبة وأبيا إلا أن يطهرا بالحد؛ فأجابهما النبي ﷺ إلى ذلك»⁵⁴.

وهو تفقه جيد ونظر من الإمام سديد، يجمع بين القولين: فتُحمَل النصوص المفيدة لعدم سقوط الحدّ على ثبوته بالبينّة، أو إصرار المذنب على إقامة الحدّ عليه مطهرة، أمّا النصوص التي تفيد سقوط الحدّ بالتوبة فتُحمَل على ما إذا جاء المذنب تائباً معترفاً فلا حدّ.

الخاتمة:

- وبعد بحث هذا الموضوع الهام؛ فإنّ أهم ما يتخلّص للناظر فيه ما يأتي:
- للشريعة الإسلامية نظام عقابيٍّ بديع يهدف إلى تحقيق الصلاح وانتظام أمر الناس بما يتواءم مع مبادئه الكبرى القاضية بالرحمة والسماحة واليسر.
 - جاء التشريع الإسلاميّ بتحريم وتجرّيم كلّ فعل يُلحقُ الخللَ والخرمَ بمصالح الناس في دينهم، وأنفسهم وعقولهم، وأعراضهم وأموالهم، ورُتّب على ذلك عقوبات مقدرة عُرفت بالحدود، وهي حد السرقة والزنا والشرب والقتل، والحراقة، والبغي والردة، تشكل تلكم الحدود محورا هاما في النظام العقابي للتشريع الإسلاميّ.
 - مقصد مشروعية تلكم الحدود استقرارُ النظام وإضفاء الاحترام عليه، ولما كان أهمّ مقومٍ لذلك الاحترام والالتزام الوازعُ الداخلي والقلبيّ، والرقابة الذاتية: - كانت التوبة أبلغ وسيلة تكفل ذلك؛ فهي محققةٌ للغاية المذكورة من الصّلاح العام واحترام النظام. ومن هنا؛ ارتقت أن تكون مسقطاً لجملة من الحدود في بعض الأحوال على ما سلف في تصاريف البحث.
 - اتفق الفقهاء أنّ الحدود المتعلقة بحق الله تعالى إذا رُفعت إلى الحاكم أو القاضي؛ لم تنفع التوبة بعد ذلك في إسقاط الحدّ عن الجاني.
 - إذا تاب المستحق للحدّ قبل أن يرفع الأمر للقاضي؛ فالعلماء يختلفون في مدى إسقاطها للحدّ بناءً على مدى تحقيقها للمقصد من مشروعية الحدّ، ونظرهم في النصوص الجزئية الواردة في الموضوع على تفصيل ورد في المطلب الثالث من الموضوع.
 - نظام التوبة في الشريعة الإسلامية، يشفع للجاني في كثير من الأحيان -سيّما إن علّم بالقرائن صدقها- في تخفيف العقوبة بل في إسقاطها رأساً؛ ذلك أن التشريع الإسلاميّ تشريع غائيّ بديع، ومن أهم خصائصه الإنسانية والرحمة والسماحة؛ فالشريعة ليست بنكاية ولا تتشوّف للدماء أو العقاب، وصدق الله سبحانه إذ يقول: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ [النساء: 147]... فإذا تحقق مقصد الإصلاح والانتظام بأي سبيل كانت، لا جرم بسبيل ذات وازع داخليّ وراذع ذاتي؛ فالشريعة ساعتئذ لا تبقى متمسكة بتطبيق عقوبة تاب صاحبها واستقام، فالأمر إذ ذاك أحرى بالصلاح واستقرار النظام. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

- ¹ مقاصد الشريعة لابن عاشور: ص/ 515.
- ² ينظر: لسان العرب لابن منظور: (1/233)؛ و المصباح المنير للفيومي: (1/78).
- ³ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: (5/91).
- ⁴ مدارج السالكين لابن قيم الجوزية، 1/ 182.
- ⁵ ينظر: لسان العرب لابن منظور: (3/140)؛ وتاج العروس للزبيدي: (8/6-7).
- ⁶ هذا وفي معناه: كشف القناع للبهوتي: (6/77).
- ⁷ ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي لعبد القادر عوده: (2/343).
- ⁸ ينظر: البحر الرائق شرح كتر الدقائق لابن نجيم: (5/2) وفي معناه: كشف القناع للبهوتي: (6/77).
- ⁹ ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عوده: (2/344).
- ¹⁰ ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عوده: (2/345)، والموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة للعتبي: (ص/346).
- ¹¹ أخرجه مسلم في الصحيح كتاب الحدود باب حد الزنا رقم: 4509: (5/115).
- ¹² جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي: (1/163).
- ¹³ أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الحدود، باب حد الخمر، رقم: 4551: (5/125).
- ¹⁴ جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي: (1/173).
- ¹⁵ شرح حدود ابن عرفة للرصاع: (ص: 489).
- ¹⁶ ينظر: عمدة الفقه لابن قدامة: (ص/ 138) وتبيين الحقائق للزيلعي: (10/22)، ومغني المحتاج للشربيني: (5/404).
- ¹⁷ ينظر في معناه: التاج والإكليل للمواق: (8/368) والتشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عوده: (2/689).
- ¹⁸ أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإمارة باب باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، رقم: 4904: (6/23).
- ¹⁹ ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عوده: (2/720 وما بعدها).
- ²⁰ أخرجه البخاري في صحيحه كتاب استتابة المرتدين باب حكم الكافر والمرتد رقم: 6524: (6/2537).
- ²¹ ينظر: فتح القدير لابن الهمام: (11/320)، والكشناوي، أسهل المدارك: (3/187)، والجموع للنووي: (20/64)، والكافي لابن قدامة: (4/80)، والتشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عوده: (2/632)،
- ²² ينظر في ذلك: السياسة الشرعية؛ لابن تيمية ص66 و درر الحكام في شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر: (1/58) والفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي: (7/5564).
- ²³ أخرجه أبو داود في سننه كتاب الحدود، باب العفو عن الحدود ما لم تبلغ السلطان رقم: 4378 (3/540)؛ وصححه الألباني.
- ²⁴ أخرجه أبو داود في سننه كتاب الحدود باب من سرق من حرز، رقم: 4396: (4/540) وصححه الألباني.
- ²⁵ السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه: (2/127).
- ²⁶ المحلى لابن حزم: (11/153).
- ²⁷ المحلى لابن حزم: (11/153).
- ²⁸ ينظر: بائع الصنائع للكساني (7/96)، المنتقى على الموطأ؛ للباقي: (7/174) بداية المجتهد؛ لابن رشد: (2/447)، أحكام القرآن لابن العربي: (2/600)، مغني المحتاج؛ للشربيني(4/183)، المغني لابن قدامة: (8/195)إعلام الموقعين لابن القيم: (2/78).

- ²⁹ احرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية: (2/ 185-186).
- ³⁰ ينظر: المراجع السابقة.
- ³¹ الاستذكار لابن عبد البر: (202/24)، شرح الخرشي للخرشي: (106/8)، تفسير القرطبي للقرطبي: (148/6).
- ³² الشرح الكبير للدردير (304/4)، المغني لابن قدامة: (114/8)، الدر المختار ورد المختار (340/3).
- ³³ المغني لابن قدامة: (124/8)، بداية المجتهد لابن رشد: (248/2)، الشرح الكبير للدردير: (304/4)، المبسوط للسرخسي: (98/10)، مغني المحتاج للشريبي: (139/4).
- ³⁴ القرطبي، تفسير القرطبي: (129/4).
- ³⁵ الصارم المسلول لابن تيمية: (323).
- ³⁶ أثر التوبة في إسقاط الحدود ليوסף بدوي: (ص/ 12).
- ³⁷ أخرجه: أبو داود في السنن كتاب الحدود باب الحكم في من ارتد، رقم: 4361: (527/4).
- ³⁸ ينظر: الصارم المسلول؛ لابن تيمية: ص/ 325.
- ³⁹ ينظر: المغني لابن قدامة: (40/9)، الصارم المسلول؛ لابن تيمية: (ص/ 325).
- ⁴⁰ أخرجه البخاري في صحيحه كتاب استتابة المرتدين باب حكم الكافر والمرتد رقم: 6524: (6/ 2537).
- ⁴¹ أخرجه: أحمد في المسند رقم: 20553 (05/4).
- ⁴² أخرجه الإمام أحمد في المسند (4/5).
- ⁴³ ينظر: البدائع للكساني: (96/7) والدر المختار: (154/3)، والفروق للقرافي (181/4)، الجامع للقرطبي: (174/6)، مغني المحتاج للشريبي: (184/4)، المهذب للشَّيرازي: (285/2)، المغني لابن قدامة: (4884/12)، والمحلى لابن حزم: (156/11).
- ⁴⁴ أخرجه مسلم في الصحيح كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم: 4527: (1324/3).
- ⁴⁵ أخرجه أبو داود في السنن كتاب الحدود باب المرأة التي أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- برجمها من جهينة رقم 4444: (587/4) وصححه الألباني.
- ⁴⁶ الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي: (767/9).
- ⁴⁷ ينظر: المغني لابن قدامة: (296/8)، مجموع الفتاوى لابن تيمية: (253/4)، رد المختار: (154/3)، الفروق للقرافي: (181/4)، مغني المحتاج للشريبي: (184/4).
- ⁴⁸ أخرجه البخاري في الصحيح كتاب المحاريب من أهل الكفر والردة باب إذا أقر بالحد ولم يبين هل للإمام أن يستر عليه رقم: 6437: (133/12).
- ⁴⁹ أخرجه ابن ماجه في سننه كتاب الزهد باب ذكر التوبة، رقم: 4250: (1420/2) وحسنه الألباني.
- ⁵⁰ أخرجه أبو داود في سننه كتاب الحدود باب رجم معاذ، رقم 4421: (251/4).
- ⁵¹ إعلام الموقعين لابن القيم: (79/2).
- ⁵² المغني لابن قدامة: (484/12)، والمحلى لابن حزم: (130-120/11).
- ⁵³ مجموع الفتاوى لابن تيمية: (374/10).
- ⁵⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين: (79/2).

الحكاية الخرافية: الغولت وابن الملك تحليل بنائي

د. فريدة مقلاتي
جامعة خنشلة

الملخص:

بناء الحكاية الخرافية هو النظام القائم بين عناصرها ووحداتها، والمشكل للعلاقات القائمة بين تلك العناصر والوحدات؛ لتشكل وحدة متكاملة، واخترنا كلمة "بناء" للدلالة على كيفية صياغة الحكاية وطريقة تركيبها، وبخاصة أنه يسهم في تشكيلها وبنائها مجموعة من العلاقات المتداخلة لا يتم الكشف عنها إلا من خلال تفكيك الحكاية، وهذا يعني أن العمل الإبداعي بناء يتركب من العناصر، والقوى التي تتآلف فيما بينها لتحقيق التكامل النصي، والوصول إلى الدلالات المحتملة. الكلمات المفتاحية: البناء، الحكاية، الوحدات الوظيفية، الدلالة.

Résumé:

Haut du formulaire

La structure du conte légende présente un système de relations entre ses éléments et unités pour former une unité intégrale. Nous avons choisi le mot "structure" pour désigner la manière constructive du conte, la méthode de sa composition et sa formulation, notamment l'ensemble des relations nouées et des fonctions dévoilées par la déconstruction du récit, et qui contribuent à sa composition et sa structuration. Donc, le travail créatif est une structure formée d'éléments et de forces qui s'organisent pour assurer l'intégration textuelle et d'atteindre les éventuelles connotations.

Mots-clés : structure, conte, fonctions, connotation.

مقدمة:

إن الحكاية الخرافية انبثقت من مخيلة الشعوب فعبرت عن آمالهم وأفكارهم، وبهذا فهي تتضمن أحداث تُعرض « بأسلوب أدبي جميل ولغة شعبية بسيطة » (1)، وهذا يعني أنها شكل قصصي، ولكنه « لا يحمل أصلا واقعا بغض النظر عن موضوعه النافع الحامل للمواعظ والعبر... وقد تحمل مضامين راقية إلا أنها غير واقعية، ولا تمت إلى الحدث الحقيقي في شيء... » (2). وعلى الرغم من ذلك فهي قصة « مكتملة لها بداية ووسط، ونهاية، وشخصيات، وعقدة، وحبكة، وما إلى ذلك ترد في قالب نثري، وكثيرا ما تغلب عليه المحسنات البديعية في مقدمتها السجع، والجناس بنوعيه التام، والناقص » (3).

كما يتدخل فيها عنصر خارق أو سحري، ويسهم بشكل لافت في تنامي الأحداث (4)، ولها أيضا قدرة تعبيرية عالية وتمثل أيضا المعادل الموضوعي للشعوب، وبخاصة التي عانت فراغا كبيرا في الحياة الأدبية والثقافية، والاجتماعية كالتجمع الجزائري إبان الاحتلال، حيث عمد هذا الأخير إلى محاولة القضاء على اللغة العربية، وهذا أثر سلبي على الأدب الرسمي، فكان أدبا ضعيفا يهتم بموضوعات بعيدة عن اهتمام الشعب، وعن قضاياها، ومشاكله، فاتجه الشعب نحو هذا النمط الذي نجح في مخاطبة الشعب بلغة يفهمها، واستطاع معالجة موضوعات لها علاقة وطيدة بحياته. (5)

ومادامت الحكاية الخرافية لها بداية، ووسط ونهاية، وشخصيات، وعقدة، وحبكة يمكن لنا دراسة هذه الأجزاء المكونة لها؛ أي دراسة بناء الحكاية، وذلك بالاعتماد على التحليل البنائي للحكايات عند "فلاديمير بروب" / V. Propp الذي يعتمد إلى وصف الحكاية الخرافية وفقا لأجزاء محتواها، وعلاقتها ببعضها البعض، وبالكال (6).

وعليه فهي طريقة مبنية على دراسة أجزاء الحكاية التي أطلق عليها " بروب" اسم " الوحدات الوظيفية" التي تشكل مضمون الحكاية علما أن هذه الوحدات « ليست مجرد أفعال، وإنما هي الإسهام الذي تسهم به هذه الأفعال في الحكايات ككل» (7). وهذه الوظائف قسمها إلى إحدى ثلاثين وظيفة بالإضافة إلى عناصر مساعدة لربط الوظائف، وقد حددها في ثلاثة عناصر: الإخبار، والحوار، والدوافع، وإحضار شيء معين. (8)

إضافة إلى عناصر مساعدة تتكرر ثلاث مرات، والدوافع التي تكمن وراء قيام الشخصيات بأفعال معينة (9)، ولكن هذه الوحدات الوظيفية قد لا تجتمع كلها في حكاية واحدة. كما أن العلاقة بين هذه الوحدات إلزامية في الحكاية الواحدة من خلال التعارض، أو التماثل لا التطابق. (10) والمتأمل في الآليات المستخدمة في بناء نص الحكاية يصل إلى أنها حكاية في عالم محدود في الزمان والمكان، فهي تحكي أحوال المجتمع في حقبة معينة بطريقة غير مباشرة.

وبموجب ذلك يمكن دراسة الحكاية من حيث الوحدات الوظيفية الواردة فيها، وكيفية ورودها وارتباطها ببعضها البعض ضمن النص، إضافة إلى إبراز ما تؤديه كل وحدة وظيفية من دلالة في إطار علاقتها بغيرها، وحكاية "العولة وابن الملك" حكاية خرافية تحتوي على عناصر فنية تضافرت مع مكونات أخرى لتحليل القارئ على رموز وانزياحات تتعدى الواقع إلى خيال فني جميل (11).

أولا: البناء الخارجي:

1- الشخصيات: تعد الشخصية من أهم مكونات النص الحكائي، فهي « السند المرئي لكل الأفعال المنجزة داخل الحكاية، وهي كيان يتميز بالتحول والعرضية» (12) بل يصح القول بأنها البؤرة التي تدور حولها الأحداث بزمانها، وكيانها وتفاعلها مع بقية عناصر الحكاية الأخرى، فلا قص من دون شخصيات (13)، والشخصيات بدورها تتفاعل مع الحدث لتكوين الفعل والحركة في القص، ومن أهم الشخصيات التي سجلت حضورها في هذه الحكاية ما يلي:

أ- البطل (ابن الملك): هو محور القصة، ومهمته الاستجابة للقوة المانحة، وبطل الحكاية الخرافية « خارق لكل ما هو عادي، ومألوف ساهر بكلماته، وأفعاله بجياته، وموته كما أنه يكاد يخلو من أي ذاتية محققة. فهو خلاصة نقية للجماعة، وهو بطل متجاوب مع روح الجماعة، أو الطبقة التي ينتمي إليها» (14). والبطل في الحكاية الخرافية له أهمية كبرى إذ يقر أحمد كمال زكي « أن الحكاية الخرافية لا تعتمد الحدث أساسا لها، وإنما البطل» (15)، وشخصيات الحكاية الخرافية عادة ما تكون من البشر، أو الحيوانات، أو الجن، أو العفاريت.

وبطل هذه الحكاية ابن الملك الأصغر الذي تزوج من العولة، حيث طلب الملك من أبنائه رمي التفاحات على الفتيات اللاتي يمررن تحت القصر، فرمى الابن الأكبر، والأوسط على ابنتي عميهما، أما الأصغر رمى تفاحته على فتاة تخلفت فتزوج بها، دخل الأخوان الأكبر والأوسط وخرجا، أما الابن الأصغر لم يخرج وبقي ثلاثة أيام، فتنسل الملك، ونظر من فتحة الباب فأبصر ابنه مرميا على الأرض، وعلى صدره رحي ثقيلة، وغولة عيونها صفراء

فأصيب بالفزع وقرر الهرب رفقة حاشيته. وبعد أن أفاق ابن الملك طلب من الغولة أن تسمح له بالخروج، فسمحت له، ولكنها حذرته من الهرب.

وهذه الأحداث عبارة عن سلسلة من الأفعال يتوالد بعضها من بعض ليصل البطل في النهاية إلى قصر جديد، ويتوج كملك بعد قضائه على ملكه الحقيقي الظالم.

فابن الملك بعد أن اكتشف حقيقة الفتاة التي تزوجها قرر الهرب منها، وبطل الحكاية الخرافية عادة ما يمتلك أدوات سحرية تعينه على إنجاز ما يريد، وهذا ما حدث لهذا البطل، حيث منحته الفرس الهزيلة مهرةً، والعيذان الثلاثة (أسود، أحمر، أبيض) وبهذه القوة المساعدة استطاع الهرب من الغولة، ولكن بعد هروبه وقع في مأزق آخر بعد أن وجد في طريقه ريشة مكتوب عليها " من يأخذني يندم، ومن يتركني يندم" فقرر أخذها مادام الندم حاصلًا سواء بأخذ الريشة أو تركها، وهذا القرار أوقعه في مشاكل صعبة، ولكنه استطاع التغلب عليها بفضل القوى الخارجية (المهرة).

كما أن بطل الحكاية سريع الحركة فرغم تهديد الغولة له، وبأنه لو هرب خمسة أعوام، فإنها تقطع هذه المسافة في خمسة أيام، إلا أنه استطاع الانتقال بكل حرية، وذلك بمساعدة المهرة، والقوة المانحة، وهي الفرس الهزيلة التي منحته ثلاثة عيذان، وقالت له: « عندما تلحقك الغولة ارم بالعود الأسود فسينبت بينك، وبينها شوك كثيف يعوقها إلى حين، فبتعد عنها، وعندما تلحقك مرة ثانية ارم بالعود الأحمر، فتهب نيران بينك، وبينها تعوقها إلى أن تبتعد عنها، وعندما تلحقك للمرة الثالثة ارم بالعود الأبيض فيصبح بينك وبينها سبعة بحور، وهكذا تتخلص منها نهائياً». (16)

وبطل حين يخترق الزمن، ويحتزله ليس بهدف خوض تجربة، بل بهدف الهروب من هذا المصير الذي لاقه بعد زواجه، ولا يمكن للبطل اختزال الزمن والهروب إلا بمساعدة القوى الخارجية (الشخصيات المساعدة/ المانحة)، وعليه فبطل الحكاية الخرافية على عكس بطل الحكاية الشعبية الواقعية الذي « يكشف لنا عمق تجربة إنسانية نعيشها في عالمنا المرئي وغير المرئي وهو يثير في نفوسنا مشاعر القلق، والألم، ويجعلنا نحس كل الإحساس بوجوه النقص في عالمنا» (17) أما بطل الحكاية الخرافية « لا يثير في نفوسنا الإحساس بالألم لأننا نعلم أن القوة السحرية ستظهر له إثر هذا البكاء، وتعينه في اللحظة التي توقف فيها عن الحركة» (18).

فالبطل لم يتمكن من الفرار إلا بمساعدة الفرس التي منحت له المهرة، وهذه الأخيرة ساعدته في التغلب على بعض الصعاب بعد أن وجد الريشة، وقرر أخذها، والريشة تغني غناء شجيا فحينما سمعها ملك البلاد التي نزل بها ابن الملك طلب من عماله الاستطلاع لمعرفة مصدر هذا الغناء، وبعد أن حصل ملك هذه البلاد على الريشة طلب منها أن تغني، ولكنها رفضت الغناء إلا إذا أحضروا لها طيرها، وابن الملك (البطل) وحده القادر على إحضاره، فأمهله ملك البلاد ثلاثة أيام، ولكن بمساعدة المهرة تخطى الموقف، وأحضر الطير وبمساعده أيضا أحضر زوج الطير، وأحضر خاتم زوج الطير، ولكن على الرغم من تلبية كل طلبات الريشة فإنها رفضت الغناء هي وطيرها، وزوج الطير الذي طلب إشعال نار حامية لمدة ثلاثة أيام، ويدخل فيها من أي به دون أن تمسه النار بأذى، وبمساعدة المهرة التي منحته عرقها الذي غسل به جسمه ودخل في النار، وبقي فيها عدة دقائق، فلم يحترق،

وخرج سالما، فقال الحاضرون: " إذا كان هذا الصعلوك الفقير يدخل النار، ولا تؤذيه فكيف أنت يا ملك الزمان، فتجراً الملك أمام شعبه، ودخل النار، ولكنه لم يخرج... وأراححت الناس من ظلمه".

فاختار الحاضرون هذا الشاب الشجاع الذي فعل الأعاجيب بدخوله النار، وخروجه سالما ونصبوه ملكا فغنت له الطيور كل يوم، وحكم هذه المملكة الجديدة بالعدل والمحبة.

ب- الشخصية الشريرة: وتمثل وظيفتها في إيذاء البطل (19)، وفي هذه الحكاية تتجسد في شخصية الغولة التي حبست البطل، وبعد هروبه لحقته، ولكنه استطاع التخلص منها بفضل القوة المانحة (الفرس)، والقوة المساعدة (المهرة).

ج- الشخصية المانحة: وظيفتها منح البطل الأداة السحرية (20)، وفي هذه الحكاية تتجسد في الفرس الهزيلة التي منحت البطل المهرة والعيدان الثلاثة (الأحمر، الأبيض، والأسود) .

د- الشخصية المساعدة: وظيفتها مساعدة البطل في القضاء على الشر (21) وتتجلى في المهرة التي ساعدت البطل على تجاوز الصعاب حتى توج ملكا.

ه- شخصية ملك البلاد التي نزل بها البطل: الذي أمر البطل بإحضار طير الريشة، ثم زوج الطير، ثم خاتم زوج الطير، وأمهله في كل مهمة ثلاثة أيام.

أما الشخصيات الأخرى في الحكاية الخرافية فقد وردت بصورة تجريدية بلا عالم داخلي، ولا خارجي، وهي بلا أوصاف تميزها، وتحدد طبيعتها مثل الملك وأبنائه، والخادمة، والغولة حتى وإن وصفت بأن عيونها صفراء ومنظرها رهيب كان بدافع إلقاء الضوء على المصير الذي لاقاه ابن الملك الأصغر بعد رميه للتفاحة، وزواجه.

كما أن الحكاية الخرافية تستخدم « الشخص السبعة بحيث يقوم كل منها بحركة أساسية في حياة البطل من أجل الوصول إلى شيء يسعى للحصول عليه» (22) وتتجلى هذه الشخصيات في هذه الحكاية الخرافية في: البطل، الملك والد البطل الخادمة، الغولة، الفرس، المهرة، ملك البلاد، فهذه الشخصيات أسهمت في تحريك، وانتقال البطل من موقف إلى آخر حتى أصبح ملكا.

2- الأحداث: تبدأ الأحداث بوضع الملك لأبنائه الثلاثة في قصر زجاجي، وتتطور الأحداث بموت الخادمة، ووقوع خادمة جديدة، وتغير أسلوب تعاملها مع الأبناء وإحداث فجوة في زجاج القصر من طرف أحد الأبناء مكنهم من الإطلاع على العالم الخارجي، فكشفوا عن رغبتهم في مغادرة القصر، فسمح لهم الملك بالخروج، والزواج فتزوج الابن الأكبر والأوسط من ابنتي عميهما، أما الأصغر تزوج من فتاة أخرى، ولكن بعد ثلاثة أيام من زواجه اكتشف الملك أن ابنه تزوج من غولة مخيفة فهرب، وتخلّى عن ابنه، ولكن البداية الفعلية للأحداث تتجلى بعد أن اكتشف ابن الملك حقيقة زوجته، فهنا تظهر عليه حالة من «اللاتوازن الأمر الذي يتطلب ضرورة التغيير من خلال أفعال جديدة تقف في مواجهة الأفعال الأولى إلى أن ينتهي الوضع باستقرار، وتوازن جديدين» (23).

وتتابع الأحداث، وتتدخل عناصر فرعية تسهم في عملية السرد على الرغم من أنها لا تحسم تطور الأحداث، وتسمى " عناصر الوصل في الحكاية"، وطبيعة الأحداث تومئ بأنها متسلسلة فكل حدث يفضي إلى حدث آخر

إلى أن وصل البطل إلى اعتلاء العرش في البلاد التي قصدتها بعد هروبه من الغولة، وبعد تغلبه على المصاعب التي وضعت أمامه من طرف الريشة التي وجدها في طريقه، وهذه الريشة يمكن أن نعدّها قوة مانحة أخرى في هذه الحكاية، وربما توحى إلى تعطش الشعوب إلى حاكم محنك عادل.

ومن بين العناصر الفرعية أو المساعدة في هذه الحكاية الإخبار، فالخادمة هي الواسطة بين الملك، وأبنائه حينما طلبوا منها إخبار أبيهم بضرورة خروجهم من هذا القصر الزجاجي، فهذه الآلية دفعت الأحداث نحو التطور. وأيضا إخبار ملك البلاد التي نزل بها البطل بأمر الريشة، فطلب منها أن تغني فرفضت، وأخبرته بأنها لا تغني إلا إذا أحضر طيرها، وأخبرته بأن الذي أتى بها هو الوحيد الذي يستطيع إحضار طيرها، فأصيب البطل بالقلق، والحيرة؛ لأنه هو الذي أحضر الريشة. وحينما سألتها المهرة أخبرها بالقصة، فعنصر الإخبار بقي مستمرا طيلة الحوار الذي دار بين الملك، والريشة، والبطل، والمهرة إلى أن انتهى بحرق الملك، وتنصيب البطل ملكا بطلب من الحاضرين.

ومن وسائل الوصل أيضا في هذه الحكاية تكرار الفعل ثلاث مرات الذي أكسب الحكاية الخرافية سرها (24)، وقد يتكرر الفعل ثلاث مرات، أو يذكر العدد ثلاثة بصفة عامة أو بأخرى. ويتجلى هذا العدد فيما يلي: إعطاء الفرس الهزيلة ثلاثة عيذان لابن الملك، رمي البطل العيذان واحد تلو الآخر أي ثلاث مرات، عدد أبناء الملك ثلاثة، عدد التفاحات ثلاث، ثلاثة أيام التي منحها الملك للبطل لإحضار طير الريشة، ثم ثلاثة لإحضار زوج الطير، ثم ثلاثة لإحضار خاتم زوج الطير إشعال النار لمدة ثلاثة أيام، فالعدد ثلاثة أعطى للحكاية بعدها السحري واكتمالها.

ومن العناصر التي أسهمت في تكوين هذه الحكاية الدوافع فابن الملك كان يعيش في استقرار، ولكن بعد زواجه اكتشف أن زوجته " غولة " وهنا نجد أنه قرر الهرب وهنا تبدأ وظيفة الخروج، و تبدأ معها حركة الحكاية.

3- الزمان والمكان: الحكاية الخرافية في حقيقة الأمر لا تهتم بالبعد المكاني والزمني، ويتجلى لنا هذا من خلال هذه الحكاية، فالبطل ينتقل بفضل المهرة، وبكل سرعة دون عائق يخترق الزمن، ويختزل، وأيضا دون الاستقرار في مكان معين إلى نهاية الحكاية، فالمتلقي ينتقل « بانتقال هذه الشخصية في المكان والزمان ... [و] انتقال الشخصية المحورية في الفضاء غالبا ما يكون قسريا ومفروضا » (25) والانتقال في هذه الحكاية مفروض على البطل، حيث انتقل من القصر إلى مكان غير محدد جاء نتيجة هروب ابن الملك من الغولة، والبطل في انتقاله إلى فضاء جديد لا يعيش حياته الجديدة كما كان يعيشها في فضائه الأول (القصر)، إنما يتعرض لمشاكل ومتاعب، فصورة المكان متغيرة، وتعكس لنا حال البطل، ولكن البعد الزمني ينتهي بمجرد نهاية الحدث فيه، وعليه فهذا يُخرج البطل من عالم الواقع، وبخاصة أن البطل قد يقطع مسافات تتطلب ساعات، وأيام في لمح البصر، فكلما وقع في مأزق لا يفكر في كيفية حله، بل يصاب بالهم، والحزن، والقلق، وهنا تتدخل القوى الخارجية للمساعدة سواء باختراق الزمن أو المكان، وإيجاد الحل المناسب لكل متاعب البطل.

وعليه فشخصية البطل في هذه الحكاية تنمو من الخارج، فهو لا يواجه المخاطر إلا بمساعدة القوى الخارجية، والقوى السحرية، وذلك لأن « الحكاية الخرافية تحرر الأشياء، والشخص من علاقاتها الطبيعية » (26) لذا نجد في هذه الحكاية الفرس تتكلم مع البطل وتساعد، والمهرة أيضا وعلاقة البطل بالفرس انتهت بمجرد حصوله على

المهرة، وأيضا الريشة تغني وتحدث، والطير يتحدث، وعليه فالحكاية لا تصور صراعا داخليا يعيشه البطل، بل تجعله يسير مع أحداث الحكاية حتى يصل إلى الغائية التي سطرت له منذ البداية.

4- اللغة: بما أن الحكاية الخرافية حكاية شعبية تروي مغامرة بطل يسعى إلى تحقيق هدف معين، فهذا يعني أنها قائمة على التداول الشفوي المباشر (راو ومتلقي)، كما أن اللغة لا تكون « واضحة كل الوضوح إلا إذا تألفت من ألفاظ... غير مبتذلة، وتكون واضحة نبيلة بعيدة عن الابتذال، وينبغي عدم الإفراط في الكلمات الغريبة، وعدم الإكثار من المجازات... كما ينبغي القصد من استعمال الكلمات الغامضة؛ لأنها مشتركة بين معاني كثيرة» (27) وألفاظ هذه الحكاية تتسم بالبساطة، والسهولة، والوضوح، وألفاظها شائعة، وعباراتها تتسم بالسلاسة بعيدة عن التكلف الذي يقود بدوره إلى الإغلاق، والتعقيد والغموض؛ لأن الراوي يسعى إلى تقريبها من أذهان، وقلوب الناس، والتأثير فيهم، ولتكون أيضا سهلة الحفظ والنقل، وهذا ما جعلها أيضا قادرة على نقل الجانب الفكري المرتبط بالحياة العامة (الحاكم العادل) فالحكاية لم تنقل لنا الحقائق كما هي، إنما لجأت إلى التحوير بما يتلاءم مع طبيعة هذا الجنس الأدبي.

- الوحدات الوظيفية: يقر بروب أن ثمة وحدات وظيفية ثابتة تتوافر في كل حكاية، ووجودها يتم بناءً على ضرورة منطقية وفنية، فهي مستقلة، ولا تحل إحداها محل الأخرى، كما أن الوحدة الوظيفية الواحدة تتمثل في فعل من أفعال الشخص. (28) وهذه الوحدات حددها بإحدى وثلاثين وظيفة.

- البداية الاستهلالية: أسرة البطل تتكون من (الملك وثلاثة أبناء) وهذا الملك خصص قصرا زجاجيا كمسكن لأبنائه الثلاثة، ولكنهم قرروا الخروج منه، ومواجهة العالم الخارجي.

زواج أبناء الملك، فالابن الأكبر والأوسط تزوجا من ابنتي العم، أما الابن الأصغر تزوج من فتاة كانت مع الفتيات اللاتي أحضرهن الملك تحت القصر حتى يتسنى لأبنائه اختيار الزوجة المناسبة، ولكن بعد زواجه يكشف أن زوجته غولة.

1- هروب الابن من قصر أبيه بعد أن اكتشف حقيقة زوجته، فأراد أن يتخلص من هذا المصير بحثا عن مصير أفضل.

2- الغولة تحذر زوجها (ابن الملك) بقولها: " لا تحاول أن تمرب؛ لأنك لو هربت خمسة أعوام فأنا أقطع هذه المسافة في خمسة أيام"، أيضا تحذر البطل من قبل الفرس الهزيلة عندما أراد أن يركبها ويهرب فقالت له: " أنا فرس هزيلة ولا أستطيع الجري، وإن هربنا فسوف تلحقنا الغولة، وتأكلنا معا".

4- تقوم الغولة بمحاولة استطلاعية لمعرفة سبب تأخر زوجها، وعندما تتأكد أنه هرب تُقرر اللحاق به.

8- إساءة شخصية الغولة إلى زوجها (ابن الملك)، وإحساس البطل بالنقص بعد أن اكتشف هروب أهل القصر، وفقدانه لأبيه، وإخوته.

9- طلب البطل من الفرس النجدة، وذلك بمساعدته للهروب.

10- يخوض البطل مغامرة غير واضحة المعالم.

11- انطلاق البطل لتنفيذ ما قرره.

- 14- حصول البطل على وسيط سحري، وذلك بفضل الفرس الهزيلة، فهي القوة المانحة حيث منحته المهرة، والعيان الثالثة.
- 15- انتقال البطل من القصر، وهروبه بحثا عن مكان آخر غير محدد.
- 16- صراع البطل مع الغولة (الشخصية الشريرة) .
- 18- انتصار البطل على الغولة (الشخصية الشريرة) .
- 19- تحقيق الانتصار، والهروب من الغولة، وبذلك حقق الأمان الذي افتقده في أحضان الغولة.
- 23- وصول البطل إلى البراري وحيدا رفقة المهرة، وإيجاده لريشة مكتوب عليها " من يأخذني يندم، ومن يتركني يندم" فيأخذها ويتجه إلى بلاد فيها ملك ظالم دون أن يعلم بطبيعة ذلك الملك.
- تتكرر الوحدة الرابعة حيث يرسل ملك تلك البلاد شخصيات استطلاعية لمعرفة مصدر الغناء الشجي، وهنا تظهر الوحدة الخامسة، وهي حصول الملك على المعلومات التي أرادها.
- 25- تكليف البطل بمهمة صعبة، من طرف ملك البلاد، والمتمثلة في إيجاد طير الريشة حتى يتسنى لها الغناء، ثم إيجاد زوج طير الريشة، ثم خاتم زوج طير الريشة، ومنحه الملك في كل مهمة مدة ثلاثة أيام، وآخر مهمة كانت أصعب من المهمات السابقة، وهي دخول النار.
- تتكرر الوحدة (14) حيث يتحصل البطل على المساعدة من قوى خارجية (المهرة) لإنجاز المهمة الصعبة (إيجاد طير الريشة، إيجاد زوج طير الريشة، إيجاد خاتم زوج طير الريشة)، كما تصبح المهرة قوة مانحة، بحيث تمنح له وسيط سحري لإنقاذه من النار الحامية، ويتمثل هذا الوسيط في عرقها.
- 26- إنجاز البطل لكل المهمات التي كُلف بها من طرف الملك.
- 27- معرفة الملك الحقيقي بعد دخوله، وخروجه من النار دون أن يتأذى، فهي العلامة الدالة على شجاعته، ونزاهته، وأحقيته في الملك.
- 29- ظهور الملك الجديد، وذلك بفضل المهرة (القوة المانحة).
- 30- معاقبة الملك الظالم بحرقه في النار بحيلة ذكية.
- 31- يتوج البطل، ويصبح ملكا.
- وبموجب ما سبق نستشف أن الحكاية الخرافية نخط قصصي له بناء تركيبي محدد متكامل على الرغم من أن الوحدات قد تبدو متفرقة في غير نظام وترتيب، ولكن هذا لا يؤثر سلبا على بنائها، بل بإمكاننا إعادة بنائها على الشكل التالي:
- هروب البطل - مقابلة الشخصية المساعدة، والمانحة (الفرس الهزيلة) - حصول البطل على الأداة السحرية (المهرة) - العيان الثالثة - صراعه مع الغولة - انتصاره على الغولة - وصوله إلى البراري وإيجاد ريشة تغني - مقابلة ملك البلاد التي نزل فيها - تكليفه من قبل الملك بعدة مهمات صعبة - حصوله على مساعدة من طرف الشخصية المانحة الثانية (المهرة) - إنجاز المهمات بنجاح - الانتصار على الملك بعد حرقه من طرف شعبه - تتويج البطل (ابن الملك) كملك.

وتنتهي الحكاية نهاية سعيدة، وتتجلى في عبارة: (وغنت له الطيور في كل يوم وأدخلت الفرحه على قلب الملك الجديد، وفرح سكان البلدة بملكهم الجديد الذي أحبهم وحكم بينهم بالعدل والمحبة)، ولكن هذا البناء في حقيقة الأمر يتسم في الحكاية الخرافية بالمرونة والشمول، فالقاص بإمكانه أن يختار من الوحدات الوظيفية ما يلائم ظروفه الحضارية، وأحواله النفسية؛ لأنها في نهاية الأمر تنطلق من واقع حياته، وتعكس أحواله النفسية، والتي ربما يسعى من خلالها إلى البحث عن سبيل لتغيير أحواله، وتحقيق الأفضل لذا فهذه الحكاية تعكس لنا تعطش الشعوب إلى حاكم شجاع، وعادل بإمكانه الحفاظ على رعيته، وتحقيق المحبة، والأمان، والسلام.

وعليه فهذه الوحدات لا تتبع التسلسل المنطقي إذ وجدنا وحدات قد تكررت، ولكن هذا لا يؤثر في أحداث الحكاية، كما أن شخصياتها كانت معبرة عن مشكلات يعيشها الإنسان سواء في الماضي أو الحاضر، وهي فقدان الحاكم العادل، وهذا يؤدي بالضرورة إلى فقدان الأمن والسلام، والمحبة.

ثانيا: البناء الداخلي:

إن الحكاية نمط قصصي له بناء تركيبي محدد، وهو النظام القائم بين عناصرها وأجزائها، وهي تحمل في الوقت نفسه مضمونا راقيا بطريقة غير مباشرة؛ وهذه الحكاية قد عمدت إلى توظيف عدة رموز، وذلك لتحقيق بُعد دلالي يكسب الحكاية سرها وسحرها، ويحقق غايتها، وبهذا فالحكاية الخرافية أداة فاعلة لإبراز ما يجول في النفس الإنسانية من تعطش إلى العدل، والأمن، والسلام جيلا بعد جيل، ومن الرموز الواردة في هذه الحكاية والتي عكست مضمونها ودلالاتها ما يلي:

1- رمزية التفاحة: رمز الخروج والانعتاق من الفضاء المغلق، فكما أخرجت تفاحة الخطيئة آدم وحواء من الجنة، أخرجت التفاحة البطل من القصر، فواجه المتاعب والمصاعب إلى أن حقق ما كان يستحقه بعد أن أثبت استقامته فتوج ملك (القصر)، فرحلته كرحلة الإنسان بعد خروجه من الجنة، واجه مصاعب ومتاعب، فالدنيا دار شقاء، ولا يعود إلى الجنة إلا بعد عمل وجهد (الأعمال الصالحة) ليحقق السعادة في الدار الباقية (الجنة/ القصر).

2- رمزية العدد ثلاثة: وقد تم توظيف هذا العدد بتكرار الفعل ثلاث مرات سواء من البطل أو من شخصيات أخرى، وذلك لإضفاء مسحة جمالية على الحكاية والدلالة على اكتمالها، وهذا ما تراه " نبيلة إبراهيم" إذ تقر أن العدد واحد يدل على عدم النضج، والعدد اثنان على التضاد والتناقض، أما العدد ثلاثة فيدل على الاكتمال، ووصول الأحداث إلى منتهاها، أو كما يقال " الثلاثة ثابتة". (29) وبذلك كان تكرار التجربة ثلاث مرات أمرا لا بد منه لتحقيق الاكتمال، فالبطل رمى العيدان ثلاث مرات لتكون المرة الثالثة ثابتة، ويقضي على الغولة (الشخصية الشريرة).

كما ذكر العدد ثلاثة للدلالة على عدد أبناء الملك، ووظف العدد ثلاثة في الحكاية أيضا للدلالة على البعد الزمني (ثلاثة أيام كحد أقصى لإنجاز المهمة من طرف البطل)، كذلك إشعال النار لثلاثة أيام حتى تصبح حامية للدلالة على جور الملك، وللدلالة على غياب الأمن والسلام، وانسياق الملك وراء نزواته وشهواته، وفي بُعد آخر يمكن القول أنها نار هدى بها اهتدى الناس للتخلص من الملك الظالم، وعليه فإنها علم، وهدى ناله الحاضرون، ونالوا

بذلك ملكا جديدا نافعا؛ لأنها لم تؤذ البطل، بل نجا منها كما نجا إبراهيم عليه السلام، وهذا يرمز إلى أن المفعول به ملكا صالحا.

3- رمزية العدد سبعة: وقد تجلت رمزية هذا العدد في عدد الشخصيات المؤثرة في مصير البطل وهي سبع شخصيات، فهذا العدد هو « رمز الاكتمال والدائرة المكتملة، والإنجاز، والمبادرة والتطهر، والحكمة... وإلى الأمن، والاستقرار والراحة، وحسن المآل». (30)

فأحداث الحكاية لم تكتمل إلا بتأثير الشخصيات السبعة، حيث كان لها دور في بلورة أفعال البطل، وجرها نحو الاكتمال، وتحقيق الاستقرار، والراحة، وحسن المصير. كما تجلى هذا العدد أيضا في تحديد عدد البحور التي تفصل بين البطل والغولة إذا رمى العود الأبيض، وهو العود الثالث، وعدد البحور هو " سبعة بحور"، وذلك للدلالة على النجاة نهائيا من الغولة، فالبطل واجه أمرا عظيما لذلك استخدم القاص العدد "سبعة"؛ لأن سبعة عادة « تذكر في جلائل الأمور: الأيام سبعة، والسموات سبع، والأرضين سبع... والبحار سبعة، وكذلك أبواب جهنم» (31).

4- رمزية الفرس الهزيلة: توظيف الفرس بهذه الصفة له بعد نفسي، فصفة هزيلة توحى بالتخوف أي التنقص، فشرف وسultan، ابن الملك انتهى في قصر أبيه مادامت الغولة قد احتلته، لذا لابد من وسائل جديدة وقوية لتعويض هذا النقص.

5- رمزية المهرة: هذا الحيوان يرمز «إلى الوقت فهو يوفر الانتقال السريع أو السحري» (32). كما يرمز إلى النقص الذي يعد سمة في الإنسان، والمهرة أداة مكتملة تمكنه من تحقيق رحلته البعيدة، فهي ترمز إلى تحقيق المنال، وتخطي الصعاب.

6- رمزية الأدوات السحرية:

*العيدان الثلاثة (أسود، أحمر، أبيض): ترمز إلى سفينة النجاة بالنسبة للبطل، فهو دائما يعتمد على قوى خارجية لحل مشاكله، وتجاوز الصعاب، والعيدان استعماها مقترن دائما بالناحية السحرية.

أ- اللون الأسود: يرمز إلى العراقل التي ستعوق سرعة الغولة، والأسود دائما يوحي بالكآبة، والفشل في بعض الأمور.

ب- اللون الأحمر: يرمز إلى القوة، وشدة المقاومة من طرف البطل للغولة بفضل هذا العود السحري.

ج- اللون الأبيض: فيعكس الأمل والفرج، ويرمز إلى نجاة البطل من الغولة، والماء يوحي بالراحة النفسية التي ستغمر قلب البطل بعد نجاحه في الهروب، ولكن هذا الماء هو ماء البحر (سبعة بحور) وهذا يعني أنه مالح، وهذا يوحي من جانب آخر بأن هذه الراحة سيتخللها كدر، وهم، وأهوال يلقاها البطل من طرف ملك البلاد التي سيتزل فيها (مغامرة البطل مع الريشة والملك).

7- رمزية الطير: يرمز أيضا إلى الملك والسلطان؛ لأنه كان من بين الخوافز التي قادت البطل إلى اعتلاء العرش.

8- رمزية الخاتم: يرمز إلى الملك، وإصابة السلطان؛ لأنه كان أيضا من الخوافز التي قادت به إلى الحكم.

9- رمزية النار: ترمز إلى الفتنة وجور السلطان، أما بالنسبة للبطل ترمز إلى الهداية التي نالها، وبها نال الملك، والمنفعة.

10- رمزية العرق: يرمز إلى أن حاجة البطل ستقضى، أي أنه دخل النار، وخرج منها دون أن يصاب بأذى، وهذا ما كان يتمناه.

11- رمزية الشر: تتجلى في شخصية الغولة، وملك البلاد التي نزل بها البطل بعد رحيله من قصره أبيه، وإيجاده للريشة التي تغني، وهذا له بعد دلالي، وهو أن الإنسان منذ الأزل يعاني من جور وظلم الحاكم، وكل من له قوة يمكن أن يقهر بها الإنسان الضعيف، ولكن الشر دائما دافعا لتعويض النقص الذي يشعر به الإنسان اتجاه بعض العقبات، إذ يمكن أن يكون الشر باعنا قويا لتحقيق التغيير.

12- رمزية النهاية السعيدة: تومئ بحاجة الشعوب إلى حاكم عادل يحقق الأمن والسلام والاستقرار، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، فرغبة الشعوب في صورة قائد تحاكي صورة هذا البطل، وقدرته في تحمل الآلام والشور، وهذا يقر بضرورة تغلب الحق على الباطل مما يمهد السبيل لتحقيق التوازن في حياة الإنسان، والعيش حياة كريمة.

خاتمة:

ولعل من أهم النتائج التي أوحى لنا بها محاور هذه الحكاية، وتحليلها ما يلي:

- أظهر هذا التحليل المعتمد البناء التركيبي المحدد الذي سلكه القاص في بناء حكايته وشحنها بتصورات حول حاجة الإنسان إلى تحقيق التوازن في حياته.

- توالي الأحداث في الحكاية فكل حدث يقود إلى حدث آخر حسب طبيعة الحكاية.

- البطل في هذه الحكاية من أصل نبيل فهو ملك ابن ملك، ولكنه لا يملك قدرات خارقة، بل يعتمد في غالب الأحيان على القوى الخارجية لتجاوز كل الصعاب.

- الحكاية تصور الصراع النفسي الذي قد يعيشه الإنسان صراع اللاشعور والشعور بحثا عن القائد العادل، وبحثا عن الآمان، والعدل والسلام.

- رحيل البطل كان كرها وليس طوعا في هذه الحكاية، فهذا الرحيل يمثل البداية الفعلية للأحداث التي تتخذ بناء مؤسسا على التسلسل والتكرار. (تكرار بعض الوحدات، تكرار العدد ثلاثة).

- كل الرموز الواردة في الحكاية أسهمت بشكل كبير في إبراز المغزى النفسي من الحكاية (تحقيق التوازن والتكامل، والراحة، والأمن، والسلام، ...).

- بدأت الحكاية بحالة اللاتوازن بعد أن اكتشف البطل حقيقة زوجته، وتوالت الأحداث؛ حتى وصل البطل إلى تحقيق حالة التوازن بعد تغلبه على كل الصعاب وتوحيجه كملك.

- الحكاية بدأت بهروب البطل، وانتهت بتوحيجه ملكا جديدا بعد القضاء على الملك الظالم، ونستشف من الحكاية أن الوحدات التي استغللتها لا تخرج عن الوحدات التي حددها " بروب" ولكنها لم تلتزم بترتيبها، وهذا يدل على أنه يمكن تغير ترتيب الوحدات.

- بروز القوى المانحة بهدف مساعدة البطل لتحقيق هدفه (الفرس - المهرة).
- بطل هذه الحكاية ينمو من الخارج، فهو إذا واجه خطرا ما لا يسعى إلى مواجهته بمفرده ومقاومته، بل يعتمد على القوى الخارجية، والقوى السحرية (القوى المساعدة).
- تحرر الأشياء والشخص من علاقاتها الطبيعية، وإقامة علاقات جديدة بين بعضها البعض (الفرس تتحدث، والمهرة أيضا، والريشة تغني...).
- الحكاية لم تحفل بالبعدين المكاني، والزمني، فالشخصيات تتحرك في الزمان، والمكان دون عوائق، وعلاقتها بهما تنتهي بمجرد نهاية الحدث، وهذه سمة من سمات الحكاية الخرافية (الاختراق والاختزال).
- وأخيرا يمكن القول أن هذه الحكاية الخرافية تسعى إلى تمجيد العدل والمحبة والسلام، وتنبذ كل ما له علاقة بالاستبداد والظلم والجور، وبذلك فهي تحمل مضمونا راقيا على الرغم من أنها غير واقعية.
- الهوامش:**

- 1 - أمينة فزاري، "مناهج دراسات الأدب الشعبي"، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2012م، ص 96.
- 2 - الأسطورة: توثيق حضاري، تأليف قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية دار كيون للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط1، 2009م، ص 42-43.
- 3 - أمينة فزاري، "مناهج دراسات الأدب الشعبي"، ص 95.
- 4 - فلاديمير بروب، "مورفولوجية الحكاية الخرافية"، ترجمة وتقديم: أبو بكر أحمد باقادر، وأحمد عبد الرحيم نصر، النادي الثقافي بمجدة، المملكة العربية السعودية، 1988م، ص 57.
- 5 - ليلي روزلين قريش، "القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1980م، ص 215.
- 6 - فلاديمير بروب، "مورفولوجية الحكاية الخرافية"، ص 48.
- 7 - أحمد أبو زيد، "الواقع والأسطورة في القص الشعبي"، مجلة عالم الفكر، الكويت، وزارة الإعلام، مج17، ع1، أبريل - يونيو 1986م، ص 14.
- 8 - أمينة فزاري، "مناهج دراسات الأدب الشعبي"، ص 146 - 149.
- 9 - المرجع نفسه، ص 216.
- 10 - نبيلة إبراهيم، "فن القص في النظرية والتطبيق"، مكتبة غريب، القاهرة، دط، دت، ص 17 - 18.
- 11 - ينظر، عبد القادر بن سالم، "بنية الحكاية: في النص الروائي المغاربي الجديد"، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013م، 100.
- 12 - سعيد بنكراد، "سيمولوجيا الشخصيات السردية: رواية الشراع والعاصفة لحنا مينة نموذجاً"، مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 2003م، ص 21.
- 13 - ينظر، رولان بارت، "مدخل إلى التحليل البنيوي للقص"، ترجمة منذر عياش، نادي جاردان الأدبي، ط1، 1993م، ص 21.
- 14 - محمد سعيدي، "الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق"، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1998م، ص 9.
- 15 - أحمد كمال زكي، "الأساطير: دراسة حضارية مقارنة"، مكتبة الشباب، مصر، ط1، 1975م، ص 63.

- 16 - صالح زيادنة، " حكايات من الصحراء: مجموعة من القصص الشعبية"، ص 52.
- 17 - نبيلة إبراهيم، " قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية"، مكتبة غريب، دط، دت، ص 125 .
- 18 - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- 19 - المرجع نفسه، ص 42.
- 20 - المرجع نفسه، ص 41.
- 21 - المرجع نفسه، ص 41.
- 22 - المرجع نفسه، ص 43.
- 23 - نبيلة إبراهيم، " فن القص في النظرية والتطبيق"، ص 17 - 18 .
- 24 - نبيلة إبراهيم، " قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية"، ص 39.
- 25 - سعيد يقطين، " الرواية والتراث السردي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992م، ص 63.
- 26 - المرجع نفسه، ص 124.
- 27 - ماهر شعبان عبد الباري، " التذوق الأدبي"، دار الفكر، عمان، ط3، 2001م، ص 156.
- 28 - ينظر، نبيلة إبراهيم، " فن القص في النظرية والتطبيق"، ص 17 - 18.
- 29 - نبيلة إبراهيم، ص قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية"، ص 29 - 40.
- 30 - شاكر عبد الحميد، " الحلم والرمز والأسطورة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1998م ص 137.
- 31 - محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان أثير الدين الأندلسي الغرناطي " تفسير البحر المحيط " ج 1، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1 1993م. ص 282.
- 32 - جيلبير دوران، " الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها"، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991م، ص 53.

الأبعاد الدلالية لصورة الخطاب في مؤداه ومعناه

أ.كريمته حجازي

جامعة خنشلة

الملخص :

تتأني صورة الخطاب ضمن إشكالية التواصل الإنساني في إطار العلاقات التبادلية؛ التي تعكس واقع النشاط الاجتماعي وطبيعته، ذلك أن الخطاب وليد البيئة ومستوياتها الفنية الدلالية، المترجمة في إطار قوالب ذات طابع فني أو سياسي أو ديني وغيرها.

حيث يهدف الخطاب إلى تحقيق غايات ومقاصد تتماشى ورغبة الذات المعيشة للآخر.

فالمادة الخطابية مرآة عاكسة للطبيعة الانوية، تنجلي بها غياهب الإبهام وتتكشف بأساليبها مقومات الهوية، في إطار فني أدبي خاضع لمقياس الآخر المستقبل لهذه العملية الإبداعية التركيبية.

Résumé:

Venez dans l'image du problème de la parole de la communication humaine dans le cadre des relations réciproques; qui reflètent la réalité de l'activité sociale et de la nature, de sorte que le discours environnement Walid et les niveaux de technique Rappelez-vous, localisée dans le cadre d'un des modèles de caractères techniques ou politiques, religieux et autres.

Lorsque le discours vise à atteindre les buts et objectifs compatibles avec le désir d'auto-cohabitation autre.

Article miroir rhétorique reflète la nature des noyaux, déplier les profondeurs du pouce et de déployer ses méthodes éléments d'identité, dans le contexte de l'art littéraire est soumise à l'autre pour mesurer l'avenir de cette création synthétique de processus.

مفهوم الخطاب الأدبي :

تتجلى صورة الاتصال في كونه عماد البنية الاجتماعية، وهو عملية تبادلية تحدث على مستوى المنظومة الاجتماعية المتفق عليها من قبل جماعة معينة، وهذه العملية التواصلية تستند على ركيزة أساسية ألا وهي : العملية التخاطبية أو (فن الخطاب النصي)، فالخطاب جنس أدبي وإلى الإنسان ووازي حياته الاجتماعية منذ القدم وقد عرف التطور والتبدل من حال إلى أخرى ومن صورة إلى هيئة مُغايرة ومن غرض إلى هدف آخر.. فهذا المصطلح لا يتسم بخاصية الثبات والشمولية، فهو ذو بنية لغوية ديناميكية وحركية خاضعة للمبادئ المتغيرة والأسس النسبية ولا يحمل في طياته تعريفا دقيقا واضح المعالم؛ يقول عنه رايح بوحوش: " إنَّ الخطاب جسم لغوي زئبقي يشبه السمكة في البحر، عبثا تحاول إمساكه باليد.. فهو يَنْفَلْتُ من كل شيء، من المنهج، ومن سُلطة الناقد، بَلْ إنه يَنْفَلْتُ حتى من ذاته، ومن السلطة والأنظمة الجامدة "، وهذه السلاسة تخدم طابع الأفراد في المجتمع الواحد وعقلياتهم المختلفة، من البسيط إلى المثقف ومن الأميِّ إلى القارئ ومن المؤيد إلى المعارض.. بَلْ و يتعدى النص الخطابي إلى مفاهيم ومدلولات مُتغيرة بتغير طبيعة الموضوع الذي يَصُب فيه، أي أنَّ نوع الخطاب لا يتضح إلا بالغرض الذي يَصُب في هذا الكلام، فلكل خطاب غرض خاص وتتنوع هذه الأغراض بتنوع البواعث والأسباب التي تحويها النصوص الخطابية في مجملها، هذه النصوص التي قد تكون خاضعة للميزان اللغوي والبلاغي غير بعيد عنها والتي تُترجم في (فن الخطاب) أو (النص اللغوي) أو (الكلام الأدبي المُتزن)، وقد يكون هذا الخطاب ضمن اللغة العامية للسواد

الأعظم من المجتمع كون الثقافة خاصة بطبقة علمية متفردة ، وهذا ما يندرج ضمن صورة الحكم والأمثال والقصص والحكايا التي تحمل في طياتها مضامين وأهداف وأغراض معينة ومختلفة المقاصد في صورة شكلية مبسطة للسامع والمتلقي لها.

1- الخطاب لغة:

خَطَبَ: الخَطْبُ: الشَّانُ أو الأَمْرُ، صَغُرَ أو عَظُمَ؛ وقيل: هو سَبَبُ الأمر. يُقال: مَا خَطَبُكَ؟ أي ما أَمْرُكَ؟ وتقول: هذا خَطْبٌ جليلٌ، وخَطْبٌ يسيرٌ. والخَطْبُ: الأمر الذي تَقَعُ فيه المخاطبة، والشَّانُ والحال؛ ومنه قولهم: جَلَّ الخَطْبُ أي عَظُمَ الأمرُ والشَّانُ. و في حديث عُمرَ، وقد أَفْطَرُوا في يومِ غَيْمٍ من رمضان. فقال: الخَطْبُ يَسِيرٌ. وفي التزليل العزيز، قال: (فما خَطَبُكُمْ أيها المرسلون) وجمعه: خُطُوبٌ، فأما قول الأخطل: كَلَمَعَ أيدي مَثَاكِيلٍ مُسَلَّبةٍ، يَنْدُبْنَ ضَرْسَ بَنَاتِ الدَّهْرِ والخَطْبُ إنما أراد الخُطُوبَ، فحذف تخفيفاً، وقد يكون من باب رَهْنٍ ورُهْنٍ. كما عرّفه صاحب القاموس المحيط كالآتي: الخَطْبُ هو الشَّانُ، والأَمْرُ صَغُرَ أو عَظُمَ، ج: خُطُوبٌ. وخَطَبَ الخاطِبُ على المنبرِ خَطَابَةً، بالفتح، وخُطْبَةً، بالضم، وذلك الكلام: خُطْبَةٌ أيضاً، أو هي الكلامُ المنشورُ المسجّع ونحوه. ورجلٌ خطيبٌ: حَسَنُ الخُطْبَةِ.

وفي مقاييس اللغة: (خَطَبَ) " الحياء والطاء والباء أصلان " أحدهما الكلام بين اثنين، يُقال خاطبه يُخاطبه خِطَاباً، والخُطْبَةُ من ذلك. وفي التَّكاحِ الطَّلَبُ أن يزوّج، قال الله تعالى : (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ).

والخُطْبَةُ: الكلامُ المَخْطُوبُ به. ويُقال اختطبَ القومُ فلاناً، إذا دَعَوَهُ إلى تزوّج صاحبتهم. والخَطْبُ: الأمرُ يَقَعُ؛ وإلّا سُمِّيَ بذلك لِمَا يَقَعُ فيه من التَّخاطب والمراجعة.

ويرى الزمخشري أنه يجوز أن يُراد بمعنى الخطاب في الآية: " القصدُ الذي ليس فيه اختصارٌ محلٌّ، ولا إشباعٌ مملٌ ". " و ترددت مادة (خ. ط. ب) في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرّة موزعة على اثني عشرة سورة " . ويصعب إحصاء مدى تواتر هذا المصطلح في كُتُب الحديث والسيرة. وأُحيل على المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي للوقوف على استعمال هذا المصطلح ودلالاته الموظفة في مختلف السياقات والتي صَبَّ جُلُّها في مفهوم القصد وإبلاغ المعنى بأسلوب يتوافق والمعنى المتناول في السياق الخطابي المحمول.

2- الخطاب اصطلاحاً :

إنَّ كُلَّ ملفوظ يندرج تحت نظام اللغة وقوانينها فهو نصٌّ، وإذا ما خَرَجَ ليندرج تحت السياقات الاجتماعية سُمي خِطَاباً، فالخطابُ إذن يضطلعُ بمهمة توصيل رسالةٍ، ومن ثم فهو وسيلة أيديولوجية، هكذا تنظر " يُمنى العيد " إلى الخطاب، وانطلاقاً من قولها هذا نُصْدِرُ حُكماً ترجيحياً لا يقينياً مُقتَضاهُ أن النص الأدبي هو خِطَابٌ، ومن ثم فإنَّ " النص الأدبي في أبسط مظاهره (كلام)، ولأنه كذلك وَجَدَت العلوم المهمة بالأفراد طريقها إليه، والنص الأدبي يُدعاه فردٌ منغرس في الجماعة، ويتجه به إلى مجموع القراء، لذلك تناوله علم الاجتماع بالدرس، وهكذا إلى

آخر العلوم الإنسانية علماً علماً، لكل منها طريق تسلكه إلى الظاهرة الأدبية فتمتحن مناهجها عليه"، حيث ينطلق صاحب النص الخطابي من كون هذا النص الأدبي مظهرًا كلاميًا احتوته علوم اللسان من مُنطلق أنه سلوك لفظي يومي يتصف بطابع الفوضى أو الاعتدال، ويتَّسم بصفة التحرر ويُشكل مصدرًا لإلقاء اللغة، " لكونه نتاجًا فرديًا صادرًا عن وعي وإرادة واختيار حرٍّ من قبل الناطق و الذي يستخدم أنساقًا للتعبير عن فكره الشخصي، مُستعينا في إبراز ذلك بآليات نفسية وفيزيائية"، ولم يقتصر دور اللسانيات وحدها على الخطاب الأدبي، بل تنازعت علوم متعددة: كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والفلسفة... لكون النص الأدبي ابتدعه فرد مُنغرس في الجماعة، وله عمقٌ ورؤيا تختفي وراء نَسَقِه المرئي، والغرض من إبداع النص ليس التوجه به إلى مجموع القراء بالقول فحسب، بل تتعدى إلى محاولة ترسيخه ووضعه في بوتقة الإنسان المتلقي لهذا الخطاب، أو وُضْعُه كمبدأ أساس يسير وفقه أفراد المنظومة الاجتماعية، أو الحلقة القومية، أو دائرة العالم بشئ أنواع اللغات المترجمة لهذا الكلام.

وبذلك تكتمل الحلقة التواصلية مُشكَّلة من مُرسِل ومتلقي ورسالة مشحونة ببلاغ، بالإضافة إلى الشفرة المتعارف عليها لفك الرموز التي يُبنى عليها الخطاب، هذه الشفرة التي تأتي - عموماً - غير مبهمة ولا غامضة بل تتسم بشفرة البلاغة والسلاسة في آن واحد دون انغماس أو تعميق في المراد أو القصد، ومن جهة أخرى فإن "الخطاب لا يتم إلا بحضور شخصين فما فوق، لأن الكلام لا يتم إلا بوجود الطرف الآخر، وأن التواصل لا يتحقق إلا وسط عناصر مُتحدِّثة ومُستقبِلة، وقد أشار القاضي عبد الجبار: " إلى أن المخاطبة مُفاعلة، ولا تُستعمل إلا بين نفسين يصح لكل واحد منهما أن يخاطبَ ابتداءً، ويُجيبُ صاحبه عن خطابه ". ولذلك يُمكن القول على أن الخطاب له جذور في اللسانيات، لكونه يستمد وجوده من ثنائية (اللغة والكلام) التي قال بها دوسوسير في محاضراته الشهيرة . وللخطاب كذلك جذور في الأسلوبيات، سواء من واجهتها القديمة التي تُعنى بالبلاغة إلى جانب قواعد اللغة، أو من واجهتها الحديثة التي راعت النظام الصوتي والتركيب المورفولوجي، والبناء الدلالي. فقدماء النقد العربي يربطون مفهوم الخطاب بالبلاغة، وهذا ما أشار إليه الجاحظ في قوله: " ولم يُذكروا بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة ". ويرتبط الخطاب بالخطابة في النصوص التراثية العربية فالخطابة في ميدان النشر بمترلة القصيد في ميدان الوزن، فهي الإطار المثالي الذي تتجلى فيه البلاغة النثرية التي أشار إليها الجاحظ في القول السابق الذكر، وقد أشار أرسطو طاليس إلى هذه النقطة من قبل في قوله: إنها الكلام (أي الخطابة) المقنع، وهي نوع من القياس.

وإن كان الغرض من البلاغة يكاد يكون متشابهًا في الثقافتين العربية والإغريقية، فهو في البلاغة العربية عرض الأفكار بأسلوب مقنع، ويتفق مع ما ذهب إليه أرسطو: "أما الكلام المقنع". ولا يتم التصديق في الخطابة إلا بموافقة المقال للمقام، وهو المبدأ الأساسي الذي ركّز عليه بَشْرُ بن المُعْتَمِر في رسالته البلاغية؛ أي: " أن يُراعى المتكلم في حال تأديته الخطاب؛ هل هو في خشوع أو لطفٍ أو وَجْدٍ أو غير ذلك، ثم طريق استدراج السامعين، ولا يتم هذا إلا بالأقوال الخلقية والانفعالية التي تتعلق بطبائع الناس، ومصالحهم وعاداتهم وتأثيرهم" فالخطاب وسيلة الهدف وغاية الغاية وأداة المراد، ولا تتأتى إلا وفق شروط تنطبق والواقع المنسوجة فيه والمحيط المنبثقة في حدوده.

والخطاب الأدبي هو ذلك الخطاب الذي يتناول قضايا في مجالات الأدب وتفاعلاته المعرفية، إن على مستوى البناء (الشكل) أو على مستوى المعاني. وتعدد أغراض الأدب وحقول الدراسة فيه، تعدد أوجه الخطاب الأدبي من خطاب في البلاغة وخطاب في النقد وخطاب في الأسلوبية وخطاب في السيميائية وخطاب في اللغة إلى خطاب في الأمثال والحكم وما يُشاكلهما، والمعارف التي يتضمنها كل من المثل والحكمة وفي ذلك مجالات عديدة ومتعددة للدراسة، كالمثل المتعلق بالسياسة والمثل المتعلق بالأخلاق والمثل المتعلق بالنواحي الاجتماعية والمثل الذي يدرس قضايا اقتصادية... الخ

كُل هذه الخطابات بما فيها الخطاب الشعري أيضا، تذهب بالمصطلح الأدبي في فحواه ومعناه إلى مدارك الإنسان والتعريف بمجاهيل الحياة وأضرُب السلوكات الاجتماعية، وكل ذلك يدخل في إطار المُتعة الأدبية الشيقة والهادفة، والتي تحتفظ دوما بعنصر التشويق الذي هو رمز من رموز النص الأدبي في كل الأجناس الأدبية. الخطاب الديني:

يهدف الخطاب إلى ترسيخ مجموع القيم والمبادئ بشتى اختلافاتها المفاهيمية ومضامينها القصدية، والتي تُعنى بها دائرة اجتماعية خاصة، ولعل من بين هذه القيم المتحكمة في مضامين الخطابات تلك التي تندرج تحت لواء العقيدة والسلوك الأخلاقي الرفيع، وهذا ما يُترجمه مصطلح الخطاب الديني، بكونه حسب المنظار الفكري؛ تلك الواجهة التي يُنظر من خلالها إلى الدين حسب مفاهيمه المختلفة أو بصورة أدق حسب مفهومنا للدين؛ "فكلُّ يُعاير الخطاب الديني في معيارٍ ما يعتبره حقاً، ويُصنّفه حسب اعتقاده لحدود ساحة المقدّس، وبقِيّته حسب إدراكه لأحكام المقدّس".

فالخطاب الإسلامي يستمد مفهومه من كتاب الله تعالى كون كتاب الله منهجٌ في حد ذاته "متبوع بالسنة النبوية الشريفة وما تتضمنه من أقوال وأفعال، يقول تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ)، فهذا الخطاب يَكْمُن في إطار البيان الهادف والمعرفة المُحكّمة، بعيدا عن الجهل وجذوره المتفرعة كالتعنُّت والغلو والسذاجة والاستدراج إلى الخطأ والتكفير وما إلى غير ذلك من السُدود التي تُحوّل بين الإنسان ودينه، ولعلّ الخطاب الديني هو الوسيلة الأمثل التي تعمل كرباط بين الشارع الحكيم و المتلقي لهذه الشرائع والأحكام، فهو وُصلة وُجب فيها الاتسام بالإعذار عن الآراء والأهداف بعيدا عن التمثذهب والتحزب لأي طائفة دينية أو مرجعية عقائدية ليس على مستوى الدين الإسلامي فحسب بل على مستوى كل الديانات المختلفة، ويعتمد الخطاب الديني على ميزة الحكمة والموعظة الحسنة.

يقول الله تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ).

قال العلامة الشنقيطي في تفسير قوله تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ)؛ "فإن كانت دعوته إلى الله بقسوة وعنف وخرق، فإنها تضرُّ أكثر مما تنفع، فلا ينبغي أن يُسند الأمرُ بالمعروف بإسناداً مُطلقاً، إلا لمن جَمَعَ بين العلم والحكمة والصبر على أذى الناس، لأن الأمر بالمعروف وظيفه الرُّسل، وأتباعهم وهو مُستلزم للأذى من الناس، لأنهم مجبولون بالطبع على مُعاداة من يتعرض لهم في أهوائهم الفاسدة، وأغراضهم الباطلة".

فالخطاب الديني يدعو إلى ترسيخ قيم الأخلاق النبيلة والعادات الرفيعة والسلوكات الحسنة قولاً وفعلاً، والخطيب هنا ناهيك عن الشارع الحكيم يُشترط فيه قوة الفصاحة والقول للمتلقّي لخطابه، كما يُشترط فيه الأمانة والمصدقية والأهم من هذا وذاك؛ إبلاغ الغاية وإرساء الهدف للمستقبل لهذه المادة الملقاة على أسماع العامة من الناس، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ"، فهذا دليلٌ من رسولنا الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلم على أن الأخلاق لا ترتبط بالدرجة الأولى بالدين والذي لا يتحكم بكيانها، بل ترجع إلى كونها رُكناً من أركان المنظومة الاجتماعية التي تنبني على قاعدتين محوريّتين وهما (الخير والشر)، يقول صاحب الظلال في تفسيره لمصطلح (وَيُزَكِّيهِمْ): " وإِنَّهَا لِتَرْكِيَّةٌ وَإِنَّهُ لِتَطْهِيرٍ ذَلِكَ الَّذِي كَانَ يَأْخُذُهُمْ بِهِ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تَطْهِيرٌ لِلضَّمِيرِ وَالشُّعُورِ، وَتَطْهِيرٌ لِلْعَمَلِ وَالسُّلُوكِ، وَتَطْهِيرٌ لِلْحَيَاةِ الزَّوْجِيَّةِ، وَتَطْهِيرٌ لِلْحَيَاةِ الاجتماعية، وَتَطْهِيرٌ تَرْتَفِعُ بِهِ النُّفُوسُ مِنْ عَقَائِدِ الشَّرْكِ إِلَى عَقِيدَةِ التَّوْحِيدِ؛ وَمِنْ التَّصَوُّرَاتِ الْبَاطِلَةِ إِلَى الْإِعْتِقَادِ الصَّحِيحِ، وَمِنْ الْأَسَاطِيرِ الْغَامُضَةِ إِلَى الْيَقِينِ الْوَاضِحِ. وَتَرْتَفِعُ بِهِ مِنْ رَجَسِ الْفُوضَى الْأَخْلَاقِيَّةِ إِلَى نِظَافَةِ الْخُلُقِ الْإِيمَانِيِّ، وَمِنْ دَنَسِ الرِّبَا وَالشُّحْتِ إِلَى طَهَارَةِ الْكَسْبِ الْحَلَالِ. إِنَّهَا تَرْكِيَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْفَرْدِ وَالْجَمَاعَةِ وَلِحَيَاةِ السَّرِيرَةِ وَحَيَاةِ الْوَقْعِ". فهذا التطهير لم يأت إلا بحضور خطاب حامل له، وكلام مُبَيَّن له، ونص شارح لما يحويه من تطهير، وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدل على مكانة الخطاب في بث الدعوة الإسلامية والاعتماد المباشر عليه لتصفية العقول من الفكر الجاهلي وشحن الهمم بروح الدين الجديد، وغرس قيم الإسلام المحيية في نفوس العرب في البدء ثم لكافة الناس جميعاً.

وهكذا فالخطاب الديني خطاب بِنَاء يرسخ مكارم الأخلاق ويدعو إلى الفضيلة والتوازن في المجتمع، ويدعو إلى ثقافة المحبة والتسامح والمودة والإخاء، ويحث على العمل والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد، ويدعو إلى التحلي بروح الحياة وثقافة التعايش، بعيداً عن سياسة الاقتتال والموت يقول الله تعالى في كتابه: (لَا يَنْهَاجُكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ). فالله تعالى يدعو من خلال الآية الكريمة إلى التعامل بالقسط والإحسان لإرساء وحدة أبناء المجتمع داخل إطار التفاعل الإنساني النبيل، وهو مطلب قرآني بالدرجة الأولى مهما تباينت الانتماءات الدينية والمذهبية والطائفية بين أفراد المجتمع الواحد.

والخطاب الديني يدعو إلى التحضر والرقيّ بالإبداع الفكري في شتى المجالات مستعينا في ذلك على سلك درب الحكمة والموعظة الحسنة في نشر القيم والأهداف السامية، وإرساء مبدأ التعايش مع الديانات الأخرى بكل سماحة ومُسالمة، هذا هو الخطاب الديني الحق البعيد عن الزور والبطلان بل المحارب للفكر الخاطئ والمعتقد الكاذب المؤدي للانحراف و تبعية الشيطان كما هو حاصل اليوم في بعض بواطن العالم العربي خاصة والإسلامي عامة، بعد أن ساد في بعض العقول أفكار الاندفاع و الجهاد الخاسر المترجم في جرائم لا تمت للإسلام بأي صلة، وأحسن القول في هذا السياق ما قاله الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: "لَا تَكُونُوا إِمْعَةً، تَقُولُونَ: إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا".

والخطاب الديني يتفرع كغيره من الخطابات إلى المسائل الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية... الخ ويُعالجها وفق منطق الدين وإملاءات الضمير الحي الذي يفتح مجالات الاطمئنان النفسي والعقلي في صروف المجتمع وظروفه.

كما أن للخطاب الديني مقاصد وغايات وفق التركيبة المنهجية التي تقتضيها الكتابة العلمية في خصوص الخطاب الديني.

الخطاب السياسي :

يعيش الإنسان وفق منظومة اجتماعية تتكون من مجموعة من الأفراد تحكمها ضوابط وقوانين تسنّها سلطة تلك المنظومة حسب تفكيرها الديني والجوسياسي ، فقد تشكلت سلطة الدولة كنتيجة للعمليات التنظيمية التي كانت الجماعات البشرية في حاجة إليها كلما ازدادت كثافتها السكانية، وكلما ازداد تعقيدها بسبب التقسيم الاجتماعي للعمل و كل جماعة بشرية مهما كان مستوى تطورها تتوفر على نُظم للضبط تكون في البداية محاذية لكيونتها وغير متميزة عن المجتمع الكلي.

إنّ رئيس القبيلة أو شيخها في المجتمعات البدائية لا يوجد بينه وبين من يخضعون لسلطته فرقٌ كبير، فهو يوجد على مسافة قريبة منهم. ومع تفكك النظام القبلي، وازدياد عدد السكان ظهر الميل إلى تمرّك السلطة في إطار تنظيمي مُتميز عن المجتمع الكلي. ومع ظهور الدولة، اتسع مفهوم السياسة ليشمل إلى جانب التمثلات الجمعية مثال الدولة وموظفيها، ونُظم الحكم كالنظام الملكي، و الثيوقراطي والأرستقراطي، والديمقراطي، وكذا الفئات التي تُدعّم نظام الحكم القائم والفئات التي تعارضه".

وتشكلت أنظمة جديدة تترافق مع مسيرة الإنسان في تطلعاته للحرية وتحقيق الذات عن طريق البُعد الجماعي للوطن أو للأمة أو للإنسانية.. وقد أشار الشارع الحكيم إلى السياسة و علاقة الحاكم بالحكوم سواء كانت علاقة بسيطة (داخلية) أو علاقة واسعة المجال (عامة)، فتوجد آيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة تتناول الجانب السياسي وتشرح معالمه العامة بما يحقق مصالح الأفراد والجماعات لأن ذلك من المطالب الشرعية التي رغب فيها وحقّقها الدين الحنيف، يقول الله تعالى في كتابه : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ). فالخيرية لا تتحقق إلا في مجتمع يتّبع قواعد الدين وضوابطه، بما يجلب المصالح ويكملها ويدفع المفساد وأضرارها. فالشريعة الإسلامية كاملة شاملة لجميع نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغير ذلك.. يقول تعالى في محكم كتابه: (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ)، فالبلاغ هنا هو التنبيه والتوجيه والإرشاد، أي بمعنى آخر هو خطاب سياسي إرشادي هادف وذو غاية مفادها التوعية والإعلام بأهمية طاعة الله الحاكم فوق كلّ حاكم، و العاطي فوق كل ذي عطاء.

ففي التعريف اللغوي للسياسة :

سَاسُ الْأَمْرِ سِيَاسَةٌ: قام به، ورجل ساس من قوم ساسة وسواس؛ وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم. ويقال: سوس فلان أمر بني فلان أي كلّف سياستهم.

يقول الجوهري: " سُسْتُ الرعية سياسة. وسُوسَ الرجلُ أمورَ الناس، على ما لم يُسَمَّ فاعله، إذا مَلَّكَ أمرَهم. ويُروى قول الخطيئة: لقد سُوِّسَتْ أَمْرَ بَنِيكَ، حتى تركتهم أدقَّ من الطَّحِينَ. وقال الفراء: سُوِّسَتْ خطأ. وفلان مُجَرَّبٌ قد ساسَ و سَيَّسَ عليه أي أَمَرَ وأَمَرَ عليه. وفي الحديث: كان بنو إسرائيل يَسُوسُهُم أنبياءُهم أي تتولى أمورَهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرَّعِيَّة. و السِّيَاسَةُ: القيامُ على الشيء بما يُصلِّحه. والسياسةُ: فعل السائس. يُقال: هو يَسُوسُ الدوابَّ إذا قام عليها وراضها، والوالي يَسُوسُ رَعِيَّتَهُ ". ويُضيفُ الفيروز آبادي: " وسُسْتُ الرعية سياسة؛ أمرتها ونهيتها ".

فالسياسة تُعبّر عن عملية صنع قرارات مُلزَمة لكل المجتمع، تتناول قيمه المادية والمعنوية، وترمزُ لمطالبَ وضغوطٍ متنوعة، وتتم هذه السياسة عن طريق تحقيق أهدافٍ ضمنَ خططِ أفرادٍ وجماعات ومؤسساتٍ ونُخبٍ حسبَ إيدولوجية مُعينة على مستوى محلي أو إقليمي أو دولي.

والسياسة هي علاقة بين "حاكم ومحكوم"، وهي تشمل السلطة الأعلى والأدنى في المجتمعات الإنسانية، حيث أن السلطة السياسية تعني القدرة على جعل المحكوم يعمل أو لا يعمل أشياء سواء أراد أو لم يُرد. والعلاقة التواصلية بين الأعلى والأسفل في الهرم السلطوي يربطها مبدأ الخطاب الموجّه من كلا الطرفين لأحدهما الآخر، وهذا الخطاب يحمل في طياته مجموع معارفٍ إيديولوجيةٍ مُختلفة المضامين، فالخطاب السياسي كما عرفه د. مازن الوعر: " هو تركيب من الجمل مُوجه عن قصدٍ إلى المتلقي بقصد التأثير فيه وإقناعه. بمضمون الخطاب عن طريق الشرح والتحليل والإثارة ويتضمن هذا المضمون أفكاراً سياسية، أو يكون موضوع هذا الخطاب سياسياً. " ويهدف السياسي من خطابه إلى تغيير النفوس وحسها والعقول وفكرها والواقع ومضامينه مما يجعله يتصف بصفات وسمات معينة تُعينه في هذه العملية الصعبة المراس في جانبها التطبيقي، إن على المستوى الصوتي للخطاب بحيث هناك صلة واضحة بين المستوى الصوتي وما يرمز إليه القائل (السياسي)، فهناك مستوى للتعبير عن حالة الغضب أو الفرح، و الانزعاج أو القوة والضعف و كذلك مُدود الكلمات وقصرها وارتفاع الصوت وانخفاضه وهكذا.. " و إن على المستوى الدلالي وهو الاهتمام بالأفكار والموضوعات والمفردات والمضامين التي تحقق المعنى والتميز الخطابي للمتحدث ". في مختلف " هياكل " الدولة على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو الإداري و القانوني وما إلى غير ذلك من المؤسسات والهياكل التي تُسَيِّر شؤون الرعية وبذلك توزع هذا الخطاب السياسي على كل تلك الأنشطة وفق نظامٍ خاصٍ مُتفق عليه ومعمول به من طرف أفراد هذه الدولة.. وكُلها تُصَبُّ في وعاء "الخطاب السياسي"، ذاك الذي يحمل في هيكلته الشكلية طابع اللغوية النصية أو الكلامية، أما في ماهيته البنيوية فهو يقوم على مبدأ التفاعل الذي تتبدى من خلاله الحدود التي تفصل والروابط التي تجمع بين أفراد المجتمع، "فيفصل الأنا عن الآخر ويجمعها ومن يحالفها أو يشبهها أو ينتمي إليها، وتتبدى من خلاله كذلك المكانة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأدوار التي يؤديها كل طرف حسب الرغبة والتفاعل مع المحيط السياسي الذي يضبط حركة الأفراد والجماعات فيه.

وقد عبّر الخطاب السياسي عن كل هذه الأنشطة ؛ خطاب الحاكم وخطاب المحكوم، فخطاب الحاكم هو ذلك الخطاب الموجّه الذي يرفع المصالح العامة ويوجه حياة الناس وفق أنماط و سلوكيات المجتمع، وما يتطلبه الأمر في

كل مجال من المجالات، وخطاب الرعية وهو الخطاب الذي يحمل المطالب والتوجيهات والإرشاد للحاكم ولدوائه السياسية.

وهذا الخطاب ينبثق عن المفكرين والسياسيين ورجال الدين والعلم وأهل الحل والعقد. وهذه الخطابات تشتمل على نوع من التفاوض والتداول؛ " تداول الواقع ومراجعة فرضياته المهمة، ومحاولة فرض ما نفترض أو نُسلم به نحن على الآخرين."

ويشتمل الخطاب السياسي على توقع ما يُفكر فيه الآخر والتنبؤ بما يدبر له المنافس وكذا ما يؤمن به "الخصوم"، ومن ثم تأكيد أو تنفيذه أو إضعافه أو تشويبه على حسب الحكم السياسي الواقع عليه. ويتحقق قدر كبير من التفاعل في الخطاب السياسي على مستوى الأفراد سواء بالسلب أو الإيجاب بفضل قدرة اللغة الخطابية على الدلالة والمساس بالجوانب الروحانية والعقلانية لمختلف طبقات الشعب من عامته أو خاصته (الطبقة المثقفة)، وقدرتها على التعبير عن الواقع المعاش، واستخلاص مضامين و متطلبات المحكوم على الحاكم، فيتحقق قدر كبير من التفاعل في الخطاب السياسي بفضل ثراء تعابير اليقين والشك وتعابير الضرورة والالتزام (الأخلاقي والديني والاجتماعي..) و تعابير "افعل" و "لا تفعل" و "يجب" و "ينبغي" و "لا بد" و "علينا".

ولمفهوم الأدوار أهمية خاصة في لغة الخطاب السياسي ومفرداتها، والمقصود هنا هو ما يؤدي المشاركون في الخطاب من وظائف وأدوار اجتماعية أو سياسية أو عسكرية، سواء كانت هذه الأدوار حقيقية أو مفترضة أو مرجوة الحدوث أو مسلوقة من الآخرين، والعلاقات التي تربط بين من يؤدون هذه الوظائف ويلعبون هذه الأدوار ومن بين هذه المصطلحات نجد على سبيل الذكر لا الحصر: "الحاكم" و "المحكوم" و "الراعي" و "الرعية" و "الرئيس" و "الشعب" و "الحكومة" و "المعارضة" و "الجمهوريون" و "الديمقراطيون" و "العمال" و "الفئات وأصحاب النفوذ" و "أعضاء مجلس الأمة" و "الوزراء" وهكذا... أي أن الخطاب السياسي هو ذو لغة متجددة وتفاعلية تتغير بتغير أنماط الحكم المستحدثة بفعل الواقع والزمن ومتطلبات العالم، ناهيك على أن هذا الخطاب يحوي في جعبته كمًا هائلا من البيان والبديع قصد استثارة النفوس والوصول إلى رضا المستمع أو الناحب لهذا المتكلم والعازم على الأخذ بالحكم في حد ذاته، والواصف لبعض العناصر السياسية كقوله: فلان رأس حربة وآخر بأنه صقر الدفاع الجوي، وقد يعتمد على مبدأ الرياضيات أو علم الإحصاء وكل المعارف التي تصب في تكوين هذا الخطاب معنويا..

وتتجاوز الإشارة السياسية تحديد المكان إلى تحديد المكانة والدور والعلاقة بين المشاركين في الخطاب، من مجرد الإشارة إلى من أنا ومن أنت ومتى، إلى تأسيس علاقة بين "أنا" وكل ما هو حسن وخير، وبين "عدوي" أو "منافسي" وكل ما هو قبيح وشر، وتحقيق التلاحم بين منتج الخطاب ومن يسعى إلى إرضائهم من ناخبين أو جماهير أو لجان أو هيئات. هكذا تبقى الإشارة بمعناها الرحب سلاحاً مؤثراً في جدل الهويات والانتماءات، ودرعاً يدفع وسيفاً يقتل، وبدلاً تضم "ذوي القربى" من السياسة وأخرى تحجب من لا قرابة لهم في الحيز السياسي المنتمي إلى صاحب الخطاب.

وخلاصة القول فإن الخطاب بفروعه المتعددة يمتلك بعدا معرفيا يتمثل في الرسالة التي يحملها كل خطاب على حدّاء، وللقارئ المتلقي صفة الحكم على هذا الخطاب بالسلب أو الإيجاب، وأحقية الاختيار والأخذ من كل خطاب على حسب الحاجة والمتطلب، لكون الخطاب الأدبي أو الديني أو السياسي هو عبارة عن رسالة معرفية توجيهية تقرّ الواقع وتستقرىء التاريخ وتحدد معالم المستقبل.

فالخطاب يحمل إبداع الشكل ومفاهيم المعاني اللاتقة بمقام الموضوعات المطروحة للبحث والدراسة واستكناه المعرفة. وهذا جوهر الخطاب وإن تعددت مجالاته وأضره فهو يصب في التعبير والدلالة والأسلوب والمعنى.

قائمة المصادر والمراجع

- 1) د- رابح بوحوش - الشعرية والخطاب - الملتقى الدولي الأول في تحليل الخطاب يومي 11-13 مارس - جامعة قاصدي مرباح - ورقلة - الجزائر.
- 2) ابن منظور - لسان العرب - أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط - ج 2 - دار لسان العرب - بيروت 1988.
- 3) الفيروز أبادي - القاموس المحيط - تح الشيخ نصر الهوريني - مؤسسة دار الجيل - بيروت - ط 1 - 1985 - ج 1 - مادة (خَطَبَ).
- 4) ابن فارس - معجم مقاييس اللغة - تح عبد السلام محمد هارون - دار الفكر - سوريا - ط 1 - مجلد 2.
- 5) الزمخشري - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - تح محمد مرسي عامر - دار المصنف - القاهرة - ج 5.
- 6) عبد القادر شرشار - تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص - منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق - 2006.
- 7) د- حسين واد - في مناهج الدراسات الأدبية - دار سراس للنشر - تونس - 1985.
- 8) د- رابح بوحوش - الأسلوبيات وتحليل الخطاب - مخبر جامعة عنابة 2006 - الجزائر.
- 9) أحمد يوسف - سيميائيات التواصل وفعاليات الحوار - مخبر السيميائيات - كلية الآداب - جامعة وهران - 2004 - الجزائر.
- 10) الجاحظ - البيان والتبيين - تح عبد السلام محمد هارون - دار المعارف - ط 3 - ج 3.
- 11) أرسطو طاليس - الخطابة - تر عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - 1983.
- 12) جعفر آل ياسين - المنطق السينوي - عرض وتحليل للنظرية المنطقية عند ابن سينا - منشورات الآفاق الجديدة - بيروت ط 1 - 1983.
- 13) المهندس عدنان الرفاعي - إضاءات حول الخطاب الديني - مركز الذكر للدراسات الإسلامية.
- 14) الشيخ محمد الأمين الشنقيطي - تفسير القرآن بالقرآن من أضواء البيان - تح محمد ساداتي الشنقيطي - دار الفضيلة - السعودية - تفسير سورة النحل.
- 15) سيد قطب - في ظلال القرآن - دار الشروق - القاهرة - المجلد 6 - ج 28.

- 16) أبو العلا محمد عبد الرحمن الحافظ - تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى - ط1 - دار الكتب العلمية - بيروت - ج1.
- 17) أحمد أغبال - مفهوم الدولة عند دوركايم - تر من نص إميل دوركايم - دروس في السوسيولوجيا - العادات والحقوق - مكتبة الفلسفة.
- 18) ابن منظور - لسان العرب المحيط - تح يوسف خياط - ط1 - دار الجيل - بيروت - مجلد3 - مادة (ساس).
- 19) الفيروز أبادي - القاموس المحيط - تح الشيخ نصر الهوريني - مؤسسة دار الجيل - بيروت - ط1 - 1985 - مادة (ساس).
- 20) د- بهاء محمد مزيد - خصائص الخطاب السياسي - مجلة آفاق العلم - 7 أغسطس 2011.
- 21) أمجد أبو العلاء - الخطاب السياسي وأثره في تحريك الشعوب - مجلة يقظة فكر - القاهرة - أغسطس 2010.

الداي حسين باشا و الأزمة الجزائرية-الفرنسية 1827-1830

أ. محمد شن

جامعة الجلفة

تميزت العلاقات الجزائرية — الفرنسية ، بالتأرجح بين الودية حيناً والصراع حيناً منذ القرن السادس عشر ميلادي¹ ؛ فقد كانت فرنسا تتمتع بامتيازات هامة تمثلت في الشركات التجارية بالشرق الجزائري في عنابة والقالة والقل²، حتى عهد الداى حسين³ الذى ورث عدة معاهدات اقتصادية وتجارية كان قد وقعها سابقوه مع فرنسا⁴. ومنذ أن تولى الداى حسين استمر هو الآخر في سياسة سابقيه، إذ جدد معاهدة السلم والتجارة⁵ مع فرنسا يوم 29 مارس 1818، ولذلك أخذت فرنسا تدعم مركزها الاقتصادي في الجزائر ، ففي عام 1823 أسندت حق احتكار صيد المرجان إلى شركة مرسلية يديرها المدعو "باري- Paret"⁶، فأصلحت الباستيون بالقالة ووضعت يدها عليه.

وفي نفس العام، اعتصم بعض المتمردين في السفارات الأجنبية بالعاصمة، وطالب الداى القنصل "دوفال" بإخراجهم فامثل القنصل الفرنسي لذلك.

ورغم أن الداى كان تعهد لفرنسا عام 1825، باحترام مراكبها التابعة لكورسيكا والبابا ، إلا أن البحارة الجزائريين ، أسروا باخرة "سان فرانسيسكو دوبولو" وباخرة "سان انطونيو" لروما عام 1826 واقتادوها إلى عنابة ، فاحتج نائب القنصل "الكسندر دوفال" -حفيد بيير دوفال- بعنابة.

كما قام الرئيس الجزائريون بتفتيش مركبين فرنسيين كانا في طريقهما من كورسيكا إلى طولون ، فطلب القنصل الاعتذار على ذلك، وتعويض السفينتين اللتين بيعتا في عنابة، وإطلاق سراح طاقميهما ، ولكن الداى اتخذ إجراء آخر ؛ إذ قرر فرض مراقبة السفن التي تغدو بين موانئ الجزائر وميناء طولون وتفتيشها، ابتداء من نوفمبر 1826⁷، مما سيعيد تأزم العلاقات الثنائية .

جذور الأزمة الفرنسية — الجزائرية

1- قضية تصفية الديون

تعود هذه القضية إلى زمن الغزو الفرنسي لإيطاليا ومصر سنة 1798، حيث ساعدت الجزائر فرنسا بالأموال على شكل قروض، وقد كانت فرنسا تتعامل مع الجزائر بواسطة "الشركة الملكية الإفريقية- Compagnie Royale D'Arique" ، بسعر لا يتجاوز 43 فرنك للقنطار الواحد ، ولكن فرنسا خالفت ذلك وأخذت تتعامل مباشرة مع شركة "كوهين بكري (بوخرىص)⁸ وبوشناق" ، من يهود ليفورن بإيطاليا. ورفع هذا التعاقد الفرنسي اليهودي معدل السعر من 43 فرنك إلى 120 ألف فرنك.

إن هذا التدبير السياسي الإستعماري يهدف إلى اقتسام الأرباح ، التي كان الواجب أن تستفيد منها أولا خزينة الحكومة الجزائرية .

وتواصلت المعاملة التجارية بين الجزائر وفرنسا ، التي كلما طالبتها حكومة الداى ، إلا تماطلت الشركة واعتذرت⁹.

واستمرت فرنسا في استيراد القمح من الجزائر بمعدل مليون فرنك سنويا ، إلى أن تجمع لديها من الدين الذي ارتفعت أرباحه إلى أربعة وعشرين مليون فرنك، كل ذلك والشركة لا تحيط الداي شيئا من الإيضاح حول قضية الدين.

وخلال عهدي الجمهورية الأولى (1792-1804) و الإمبراطورية الأولى

(1804-1814) ، كانت الديون معلقة بسبب حروب فرنسا مع أوروبا، وعندما عادت ملكية البوربون، ونصب "لويس الثامن عشر" على العرش(1814-1824)، أثرت المشكلة من جديد وألح الداي على ضرورة تصفية الديون ، واقترح وزير الخارجية القس "طاليران"، إنهاء القضية وقدم تقريرا إلى الدوق "ريشليو - Richelieu" عام 1818 حدد فيه مبلغ 13893844 فرنكا كقاعدة لها ، بما فيها الأرباح المقدرة ب 3984420 فرنك ، فاجتمعت لجنة مالية من السادة "هيللي دواسل - Hily Doissel" و "مونيي - Maunier" و "دوسيير - Dossiere" و "مالارتيك - Malartic" ، لدراسة هذه المبالغ ، وكلف الداي حسين من قبله السيدين "نيكولا بلفيل - Nicolas Belle ville" و "راية المكاجم - Rayat Elmakajeem" ، ليمثلاه في هذه اللجنة ، وقدم لهما قيمة مبلغ الديون ، ليصرحا به للجنة وهو أكبر من المبلغ المقدر من طاليران وهو 16431350 فرنك.

وبعد مداولات انتهت اللجنة إلى الإعتراف بمبلغ 7000000 فرنك كحد أعلى للديون ، وتقرر أن تدفع كل إثني عشر قسطا بين قسط و آخر خمسة أيام ، ووقع ذلك في 28 أكتوبر 1819¹⁰.

وأصدر البرلمان قانونا بذلك يوم 24 جويلية 1820، وطبق الإتفاق في نفس الفترة ، فدفعت حصص بكري ، وأوقفت بعض الحصص بسبب ظهور معارضين من عائلة بكري نفسها ، الذين طالبوا بديون أخرى. وحاول "نيكولا" رفع الأمر للمحاكم ، وبالتالي لم تلبث الخزينة أن دفعت 4500000 فرنكا ، وحجزت 2500000 فرنكا لصالح هؤلاء الدائنين حتى يتم التحقيق في دعاويهم. وقد عجلت الحكومة الفرنسية في دفع 4500000 فرنك التي هي حصة الداي إلى موكله من عائلة بكري حتى تنهي المشكل.

ولكن أفراد عائلة بكري خدعوا الداي ، بعد أن قبضوا الأموال ، وقرروا عدم العودة للجزائر ، فتجنس بكري بالجنسية الفرنسية ورحل بوشناق إلى إيطاليا¹¹.

ومنه أخذ الداي يرسل الحكومة الفرنسية ، لكن القنصل الفرنسي "دوفال" المتواطئ مع اليهود ، حال دون رد الملك الفرنسي على رسائله واكتفى أن طلب من قنصله تبليغ الداي استحالة تلبية مطالبه .

وعليه اتهم الداي القنصل "دوفال"، أنه يحجب الرسائل الموجهة له من الحكومة الفرنسية ، واعتقل عددا من أفراد عائلة بكري ، وخاصة يعقوب بكري و سجنهم¹² وطالب فرنسا أن تسلم له مبلغ 2500000 فرنك الباقي في الخزينة الفرنسية، على إثر رسالة بعثها لوزير الخارجية الفرنسي البارون "دي داماس - De Damas" يوم 26 أوت 1826 دون علم القنصل الفرنسي¹³.

2-حادثة المروحة وقطع العلاقات الجزائرية-الفرنسية

وبينما الأجواء السياسية الداخلية تتعكر وظهور معارضة داخلية في البرلمان، إذ بحكومة البوربون وعلى رأسها "شارل العاشر(1824-1830)" ، تدبر مكيده لتحويل اتجاه استياء الرأي العام الداخلي ، حتى تظهر منتصرة¹⁴

، فأوعزت إلى شركة "باري — Paret" المرسلية ، تنشيط باستيون القالة بل عزمت إلى تحصينه كأنها تعلم بما سيحدث ، فخصصت مبلغ 320000 فرنك لذلك ، وأحاط الإنجليز الداى حسين وبصروه بتلك الإجراءات¹⁵ .

والحقيقة أن فرنسا كانت عازمة على العدوان فأوحت يومئذ لممثلها بالجزائر القنصل "دوفال — بيير" باستفزاز الداى ، لإذكاء الحرب ، فأخذ يراقب الفرصة المواتية ، حتى جاءت مناسبة عيد الفطر¹⁶ ؛ ففي صباح يوم 29 أبريل 1827 ، تقدم القنصل كغيره من القناصل لتهنئة الداى بالعيد ، بقصر الداى أين دار حديث طويل بين الطرفين حيث استفسر الداى عن أسباب التعزيزات العسكرية والاقتصادية التي قامت بها فرنسا بالقالة ، فاستنكر الداى ذلك ، كما تعجب الداى عن سكوت حكومة فرنسا عن إجابته على رسائله .

وكان من الواجب على "دوفال" أن يقدم تبريرات وتوضيحات منطقية ، خاصة أنه أمام حضرة رئيس دولة ، ولكنه فعل عكس ذلك ؛ إذ أجاب الداى بنوع من الخرطسة والاستخفاف بحكومة الجزائر ، مما لا يليق بقوانين وقواعد البروتوكول العامة ؛ فقد ورد عن شاهد عيان حضر تلك المقابلة ، أن القنصل وضع بيده على سيفه مهددا الداى قائلا له "أن حكومتي لا تتنازل لإجابة رجل مثلكم"¹⁷ ، وتماذى القنصل في كلامه ، وقال "يتمتع على حكومة الجزائر أن تراقب سير سفن فرنسا المتجولة بهذا البحر (الأبيض المتوسط) ... لا يسوغ لك أيها الداى ، أن تتعرض لمسير المراكب الفرنسية... ومثلها في ذلك مراكب البابا والطوسكان أيضا ، والحال أنهما في حالة حرب ضد الجزائر..."¹⁸ ، فاشتد إذ ذاك غضب الداى ، وكما يقول الزهار: "وكانت بيده (الداى) منشة ينش بها الذباب ، فضربه (أي القنصل) بها وشمته الرأي"¹⁹ .

ويؤكد لنا الطبيب الألماني "بفايفر" عن الحالة التي كان عليها الداى فقال: " أن القنصل أجاب الداى قائلا "أن حكومة (القنصل) تفضل أن ترسل أسطولها ، وجيوشها للشواطئ الجزائرية ، وترفع أعلامها فوقها ، لتكون عبرة للداى ، على أن تستجيب لمطالبه"²⁰ . وكلا الرجلين "الزهار وبفايفر" كانا يومئذ على مقربة من الداى . هذا ويرى طرف ثالث ، وهو أحمد الجزائري ، خلاف ما ذهب إليه المصادر كلها ؛ فهو يرى أن الضرب في حد ذاته لم يقع ، بل إن الداى لما تحده القنصل بكلامه هم بقتله وعند ذاك توسط نائب الداى إبراهيم بين الطرفين وقال للداى : "أن الشريعة لا تجوز قتل المستأمن"²¹ .

وهكذا اعتبر هذا الحادث حدا فاصلا في العلاقات الجزائرية — الفرنسية ونجح القنصل الفرنسي في خطته ، واعتبرت فرنسا ذلك إهانة لشرفها وكرامتها وكأنه لأول مرة ، يتعرض ممثلوها لمثل ذلك. وعليه اعتبرت السلطة الفرنسية الحدث السابق مبررا جديدا للعدوان والاعتداء على الجزائر .

3- الحصار البحري الفرنسي (جوان 1827 — جويلية 1829) ومرحلة التفاوض

بدل أن تدرس فرنسا مشكل حادثة المروحة ، أرسلت الضابط "كوللي — collet" على رأس ستة مراكب وطلبت منه إستصدار اعتذار من الداى بالقوة . ولما وصل الضابط إلى ميناء الجزائر يوم 11 جوان 1827 ، التحق به "دوفال" وسبعة أشخاص من أفراد القنصلية ، وفي 15 جوان 1827 وسط "كوللي" قنصل سردييا الكونت "داتيلي دولاتور — Daatili de la tour" وحمله شروطه الكفيلة بتحقيق السلم ولخصها فيما يلي:

- 1- أن يرسل الداى وفدا يتألف من وكيل الخرج و وزير البحرية والخارجية وأميرال البحرية وضابط الميناء ، إلى باخرة "كوللي" ، لتقديم اعتذار رسمي عما حصل مع القنصل .
 - 2- أن تطلق المدافع مائة طلقة مدفعية تحية له .
 - 3- أن يرفع العلم الفرنسي على قصر الداى وأبراج وحصون المدينة ويعطى مهلة أربعة وعشرين ساعة لتنفيذها.²²
- ولما رفض الداى تلك المطالب ، شرعت البواخر الفرنسية في استعمال العنف وفرض الحصار البحري على العاصمة ، في غياب المراكب والسفن الجزائرية ، وأسرت قوات بحرية فرنسية أخرى إلى ساحل القالة وعنابة لترحيل الجالية الفرنسية ونائب القنصل الفرنسي ، قبل أن يقوم مبعوث الداى "سي الحفصي بن عون" بتخريب وتدمير المؤسسات الفرنسية واعتقال من بها ، إذ لما وصل "سي الحفصي" ، هدم الباسطيون وأحرق المخازن²³ ، ورحل "دوفال" إلى فرنسا ، ومات هناك ، قبل أن يشاهد نتائج طيشه السياسي .
- وقد حاول الجزائريون يوم 02 أكتوبر 1827 فك الحصار وخرجوا إلى "رأس كاكسيم" ، لكنهم اضطروا أن يعودوا في الليلة الموالية . ومن سوء الحظ للجزائر أن كان أسطولها في هذه الأزمة يساعد الأسطول العثماني في واقعة نغارين (20 أكتوبر 1827) كما سبق الإشارة إلى ذلك.
- واصل "كوللي" حصار المدينة حتى سبتمبر 1828 ، ثم ألم به مرض ، فحل محله الضابط "لابروتونيير - La Bretonniere" ، وحاولت أربع بوآخر جزائرية أن تفك الحصار ، فلم توفق واعتصمت "برأس كاكسيم" مدة من الزمن .
- وفي يوم 18 جوان 1829 ، اصطدمت مجموعة من المراكب الجزائرية بعدد من المراكب الفرنسية ، قرب "رأس جنات" ، ففقد الفرنسيون ثلاثة زوارق وخمسة وعشرين شخصا .
- ولما طال الحصار رجع "لابروتونيير" إلى فرنسا ، واقترح على وزير البحرية "هيد دونوفيل - Hyde de Neuville" أن يكلف من يفاوض الداى ، عله يقبل الصلح هذه المرة ، فاستحسن الوزير الفكرة وكلف بها "اندري دي نيرسيا - Andréa Denercia" بالمهمة . وعندما وصل إلى الجزائر يوم 23 جويلية 1829 أجل الداى استقباله حتى آخر الشهر ، بحضور "لابريتونيير" وكاتبه "قابري - Garbie" والمترجم "بيانشي - Pianchi" كاتب الملك الفرنسي²⁴ .
- ورغم أن الاجتماع دام ساعتين ، إلا أن الداى رفض إعلان الهدنة وإرسال وفد إلى فرنسا للاعتذار واشترط لإبرام الصلح أن تهدى له حسب رواية المؤرخ "فارو - Garrot" باخرة "أليرت - Alerte" ، وهو أمر يدعو للسخرية أن صح . وأشيع أن وصول الباخرة الانجليزية "بيلوروس - Pylorus" إلى مياه مدينة الجزائر ، لها دور في تشدد الداى حسين ، وانسحب الوفد الفرنسي على أن يتلقى الجواب النهائي يوم 02 أوت 1829 .
- ولما مر يوم 03 أوت 1829²⁵ دون جواب ، غادر الوفد الفرنسي الجزائر وتعرضت الباخرة الفرنسية "لابروفنس - La Province" لطلقات نارية من مدفع بالساحل دون علم الداى²⁶ . وبعد ذلك أقال الداى وزير البحرية²⁷ . ومهما يكن ، فقد زاد هذا الحادث في شقة الخلاف.

استعلم "لابرتونيير" عن وسائل دفاع المدينة، وكاتب مجلس الدولة الفرنسي، واقترح مواصلة الحصار دون القذف، إلى أن يتم إرسال النجندات والقوات الكافية .

وفي هذه الظروف الصعبة²⁸، جنح مركبان فرنسيان في "رأس بن قوط — cap Bengut" يوم 15 ماي 1829، وأسر السكان على ظهريهما مائتين وعشرين فرنسيا وقسموهم إلى مجموعتين²⁹، فزاد هذا الحادث في تعميق الخلاف أيضا.

هذا وكانت للحصار البحري الفرنسي على الجزائر آثارا سلبية، لكلا الطرفين؛ فقد حال دون التبادل التجاري الجزائري مع دول أوروبا وتسبب في تحويل الطرق التجارية للقطاع الشرقي من البلاد إلى تونس، ولم تبق سوى مراسي وهران، أرزيو، على اتصال بإسبانيا، مستفيدة من موقعها القريب من جبل طارق بواسطة المغرب. أما فرنسا فقد كلفها هذا الحصار خسائر قدرت بمليونين فرنك³⁰، رغم أنها سوف تعوضها من الخزينة الجزائرية عند الاحتلال، بل وأكثر من اللازم .

4- الحملة الفرنسية على الجزائر

بعد أن تدهورت أوضاع الجزائر، قررت فرنسا غزوها بقواتها الخاصة أواخر جانفي 1830³¹، وأخرجت من الرفوف التقارير والمخططات التي أعدت منذ السنوات السابقة³²، مثل مشروع بوتان 1808³³، وقررت أن تنزل القوات الفرنسية في شبه جزيرة سيدي فرج .

وفي يوم 01 جانفي 1830، أمر الملك الفرنسي بتجهيز الحملة؛ عين الأميرال "دوبيري — De Pere"، رئيسا وقائدا للحملة كلها يوم 13 مارس 1830، وتجمعت القوات الفرنسية أواخر أفريل 1830 في طولون ومرسيليا، وايسكس، واشتملت على 38000 شخصا و 4000 حصانا و 701 سفينة من مختلف الأشكال والأحجام، منها 103 حربية و 333 تجارية للشحن و 130 مركبا صغيرا و 35 "شالاند — Chaland" و 30 مركبا³⁴. وتم الاتفاق مع إسبانيا، على تزويد هذه الحملة بالمؤن والذخائر وإصلاح المراكب المعطوبة وفتح مخازن لها في ميناء "ماهون"³⁵.

خرجت الحملة من ميناء طولون يوم 25 ماي 1830، وقبل انطلاقها كان الرئيس "بولنيك" قد قدم مشروعا لرئيس مجلس الوزراء، عرض فيه الخطة التي ينبغي اتخاذها، حول تقرير مصير الجزائر، بعد الإنتصار عليها وجاء المشروع في أربع نقاط :

- 1- إبقاء الداي في حكم الجزائر، على أن تشرف عليه فرنسا من الناحية العسكرية، فتحدد له عدد الجيش والأسطول الذي يستطيع الاحتفاظ به.
 - 2- أو إعادة الجزائر للدولة العثمانية، لإنشاء حكومة فيها تضمن احترام الجزائريين للملاحة في البحر المتوسط .
 - 3- أن تتقاسم فرنسا الجزائر مع الدول الأوروبية وخاصة إنجلترا .
 - 4- أو أن تحتل فرنسا الجزائر بصورة دائمة وأن تستغلها اقتصاديا .
- لكن الرأي الأخير هو الذي غلب³⁶.

وجاء قائد الحملة "دو بورمون" ، بتعاليم من باريس مأمورا بتنفيذها ومنها ألا ينبغي له أن يسعى للمفاوضات، بل يكون هدفه هو الإحتلال ، وإذا عرض الداى عليه الصلح قبل نزول الحملة إلى البر فيمكنه قبول المبدأ ، ولكن بشروط منها:

- ✓ يسافر وفد من كبار الشخصيات للإعتذار لدى حكومة باريس.
- ✓ يتعهد الداى بإلغاء الرق والقرصنة .
- ✓ يدفع الداى غرامة قدرها خمسين مليون ديناراً فرنكاً.
- ✓ يعود الداى إلى تبعية الدولة العثمانية .
- ✓ يجدد الداى امتيازات فرنسا السابقة .
- ✓ يتنازل الداى لفرنسا عن جزء من الساحل، يمتد من عنابة حتى حدود تونس³⁷.

5- علم الداى بالحملة واستعداده لها

اتصلت إدارة الاستعلامات الجزائرية من طرف الجواسيس الإسبان بوثائق تتضمن خبر ينبئ غزو فرنسا للجزائر في 1830، وهذا ما كتبه رجال قلم المخابرات والاستعلامات إلى الداى : "الحمد لله وحده ولا يدوم إلا ملكه المعظم المكرم المجاهد في سبيل الله المحترم سيدنا حسين باشا ، محروسة الجزائر نصره الله وخلد ذكره ومآثره ، السلام على مقام سيدنا العالي بالله ورحمة الله وبركاته عن خير سيدنا أدام وجوده آمين . ومما يجب الإعلام به لسيدنا .. قد تواتر ذكر الفرنسيين يريدون حرب ثغر الجزائر برا وبحرا ... " ³⁸.

وقد كان الداى على علم حتى بالمكان الذي يتزل به الفرنسيون ، فقد ذكر "أحمد باي" في مذكراته "... في سنة 1830 ذهب (أحمد باي) إلى مدينة الجزائر لأداء الدنوش... حضرت بين يدي الباشا (و) قال لي : "ليس لديكم أكثر من الوقت الكافي للخروج إلى الفرنسيين الذين سيتزلون بسيدي فرج ، إنني أعرف مكان التزل من الرسائل التي تصلني... " ³⁹.

ولهذا أخذ الداى يستعد لمواجهة الحملة ، فذكر "بفايفر" أن الداى أسرع بإرسال الرسل إلى البايات وإلى شيوخ القبائل ، يخبرهم بتزل القوات إلى البر ويأمرهم بالاستعداد لمواجهة العدو" ⁴⁰.

وتؤكد تقارير القنصل الانجليزي السيد "سانت جون — Saint John" أن الداى نفسه كان مصمما على مجاهدة الفرنسيين ، فقد أمر بإعطاء مائة وخمسين دولارا لكل مقاتل ، يحمل له رأس أي فرنسي ميتا أو حيا ، ففي 33 ماي 1830 فقط كان قد وزع إثني عشر ألف دولار ⁴¹.

كما كتب الداى حسين إلى باي وهران وأمره بتحسين المدينة وأمر باي قسنطينة بتحسين ميناء عنابة ⁴².

أما على مستوى العاصمة فإن الاحتياطات الوحيدة التي اتخذها الداى على المستوى البري أن أمر الآغا "أفندي" بإضافة بعض المدافع إلى حامية سيدي فرج وأرسل إليها ، بضع مئات من الجنود ، كما أقام مخازن للحبوب من القمح والشعير في المدينة وما حولها .

أما من الناحية البحرية فقد حظي ميناء الجزائر بعناية هامة وقد كانت الحاميات والمواقع الدفاعية تمتد على الشاطئ من الشرق الى الغرب .

كما أقيمت أيضا ثلاث سلاسل قوية متينة قرب الساحل داخل الميناء وكانت السفن الحربية راسية خلفها في مأمن وأمامها خمسون زورقا .

ورغم هذا، فقد كان الداى يعتقد أن الحملة سوف تفشل مثل سابقتها⁴³ .

وفي أوائل شهر ماي 1830، حمل جاسوس أخبارا مفادها أن أسطولا فرنسيا يزيد عن ستمائة سفينة ، قد غادر ميناء طولون، فأذاع الداى بعد ذلك في المدينة ونواحيها ، أن أسطول الكفار في طريقه للجزائر. وبهذه المناسبة سمح الداى للقبائل والعرب بحمل السلاح الذي كان ممنوعا عليهم .

ولم يكن الداى غافلا عن نوايا الشرائح الاجتماعية للمجتمع الجزائري وخاصة الأتراك الذين أصبح لا يميل إليهم ، خاصة بعد الوضعية الحرجة للبلاد، فهو في حاجة إلى طاقة بشرية هائلة ، ولا يكون له ذلك إلا من العرب. وفي هذا النطاق عزل الداى المفتي التركي ، وولى مكانه مفتيا عربيا، وهو السيد "محمد العنابي"⁴⁴، وبعث إلى جميع الأئمة بمدايا صغيرة وطلب منهم أن يتوجهوا بالدعاء إلى النبي (ص) وإلى الأولياء ليشدوا من أزره...⁴⁵.

6- التزول الفرنسي بسيدي فرج والمقاومة المحلية

لما نزلت القوات العسكرية الفرنسية بسيدي فرج يوم 14 جوان 1830 ، أرسلت طلقات المدافع إشارة للجزائريين المقيمين حول المدينة ليصلوا إليها. وفي هذه الأثناء كانت قيادة الجيش الجزائري بيد صهر الداى "الآغا إبراهيم" ، لكنه لم يكن قائدا ممتازا ، كما كان حال "يحيى آغا" سابقا. ويشير حمدان خوجة أن الداى قد سلم للآغا الجديد مخطط نزول الفرنسيين ومبالغ مالية كثيرة ليوزعها على المحاربين ، غير أن "الآغا إبراهيم" لم يتخذ إجراءات عملية جادة و لم يعط شيئا من تلك الأموال التي وجهها لهم الداى، واتجه إلى سيدي فرج⁴⁶ . وفي 09 جوان 1830 وصل رسول من عند الآغا إلى الداى يخبره "أن الفرنسيين حطموا حامية سيدي فرج تماما وأنهم نزلوا إلى البر ، رغم مقاومته الشديدة"⁴⁷ .

وعليه أمر الداى بالانسحاب إلى هضبة اسطاوالي والوقوف بها حتى تأتي النجدة من البايات والمشايخ . وهكذا وصلت قوات باي قسنطينة إلى اسطاوالي بثلاثة عشر ألف محارب ، وكذلك الحال بالنسبة لباي التيطري الذي حل بثمانية آلاف مقاتل، وخلفه ثلاثة آلاف آخرين، وكذلك باي وهران الذي استقدم معه ستة آلاف فرد وشيوخ القبائل جندوا ما بين ستة آلاف وثمانية آلاف رجل وأخيرا أمير الميزابيين حوالي أربعة آلاف⁴⁸ . وبعد تمركز القوات الجزائرية فوق هضبة اسطاوالي ، أمر الداى بالهجوم على الجيش الفرنسي ، وقرر جوائز لمن يحمل له الرؤوس الفرنسية .

وفي الغد اتصل الداى من أرض المعركة ، بخبر يقضي بانتصار القوات الجزائرية على الجيش الفرنسي ، وقد سر لذلك بعد أن كان مهموما جدا... ولكن بعدها ، سمع بهزيم الجيش الجزائري ، فاندesh وطلب من الطبيب الألماني "بفايفر"، معالجة الجرحى الجزائريين.

وبانهزام الجيش الجزائري في اسطاوالي ، غادر "الآغا إبراهيم" المعسكر وكله يأس، مما جعل الداى يستدعي "حمدان خوجة" لمعرفة حقيقة الأمور؛ فبين للداى ضرورة المقاومة والصمود وعدم اليأس. وبعد أن قيم له سلوك

القائد "الآغا إبراهيم" ، كلفه بالذهاب إليه لرفع معنوياته وعدم التفكير في الماضي. ولما ذهب "حمدان خوجة" إلى ميدان الصراع ، لم يجد إلا بعض الجنود المشتتين هنا وهناك.

وبعد أن التقى الداوي بـ "الآغا إبراهيم" ، قال له " إنكم ذهبتم يحدوكم الأمل ورجعتم دون أن تنجح مساعيكم " ، فأجابته قائلاً: "إن الشعب ليس إلا قطيعاً ولا بد له من راع وأن شعبكم بدون راع ، والعدو يتقدم..." ، ومنه عزل الداوي "الآغا إبراهيم" ، في يوم 18 جوان 1830 وعين مكانه باي التيطري "مصطفى بومرزاق" على رأس قيادة القوات الجزائرية⁴⁹.

وحينئذ دعا الداوي إلى عقد جلسة حضرها جميع الوزراء والموظفين وكبار الضباط ، وجه من خلالها أكثر من ثلاثين رسالة إلى مختلف المناطق الجزائرية ، لإعادة تنظيم القوات المشتتة وتجديد المؤنة والدخيرة وأخذها إلى قلعة مولاي حسن (قلعة الامبراطور)⁵⁰.

ومما زاد في تدهور الأوضاع ، أن الداوي حسين كان يثق في وزير ماليته الخزناجي ، الذي كان نفسه يصبو إلى عزل الداوي والإستيلاء على الحكم ، فجعله الداوي — دون وعي — على قلعة مولاي حسن ، وكان نشاطه يتزايد خاصة أنه فاوض القائد الفرنسي "دوبورمون" حول مصير الجزائر وكان الخزناجي لا يبالي بترك أبواب القلعة مفتوحة ، أما الذين كانوا معه فقد كانوا مستعدين للفرار في كل لحظة. ونظراً لاضطرابه ، نسف مخزن البارود بالقلعة فأحدث ضجة كبيرة في المدينة⁵¹.

وبعد إستيلاء الجيش الفرنسي على القلعة يقول بفايفر: "أسرع الأهالي إلى الداوي ليحملوه على التفاوض مع الفرنسيين" ، لكن الداوي ظهر أنه هو الوحيد الذي لم يجد الخوف إلى قلبه سيلاً ، ورد رعاياه قائلاً: "إن حسين باشا لن يتفاوض مع الفرنسيين ما وجدت القصبة ، وإني أفضل أن أنسف القصبة والمدينة كلها، على أن أخطو خطوة كهذه.." ومنه ، بدا أن الداوي كان يعتقد أن القصبة لا تهزم .

ورغم إصرار الداوي ، إلا أن الحرج والضيق كان قد اشتد بالمدينة وعلم السكان أن الداوي أمر قواده أن يفعلوا بحصونهم ، مثلما فعل الخزناجي بالقلعة⁵².

7- معاهدة الإستسلام وظروفها

وبعد دخول "دي بورمورن" القلعة ، جمع الداوي سائر رؤساء الطوائف وأعيان البلاد ورجال القانون والفقهاء ، وشرح لهم الوضع الخطير الذي أصبحت عليه البلاد ، وطلب منهم النصيحة قائلاً: "أصدقائي لا تخرجوا وقولوا رأيكم بصراحة في مثل هذه الظروف ، ... ولست إلا واحداً منكم ، فماذا ترون ؟ ، هل من الممكن أن نقاوم الفرنسيين مدة أطول ؟ ، أم هل الواجب أن نسلم المدينة بمعاهدة استسلام ؟ " .

وجد الحاضرون أنفسهم في حرج وحيرة ؛ فبعد النظر والروية أجابوا إجابة إهمام قائلين: "سنحارب إلى أن نستشهد عن آخرنا ، ومع ذلك فإن فضل سموكم وسائل أخرى فإنه حر في أن يعمل ما يراه صالحاً وستجدنا عند إرادته..."⁵³.

وهكذا بدت بوادر الإهمزام في صف الجهاز الإداري والاجتماعي ، خاصة بعد البيان الفرنسي الذي وزعه الفرنسيون⁵⁴.

وفي 02 جويلية 1830 اجتمع عدد من أعيان مدينة الجزائر من كبار التجار وأصحاب المال ، في قلعة باب البحرية ، وأدركوا أن البلاد ستضيع بلا ريب ، وتفاديا لمحمية الفرنسيين ، انضموا إلى اقتراح الداى الثاني الذي يقضى بالاستسلام ، شريطة أن تكون المعاهدة موقعة مع قائد الجيش الفرنسي، وكان اعتقادهم الجارى أن أمة شريفة مثل فرنسا، لا تخلف وعودها.

وبعد الإجماع على هذا الرأي ، أرسلوا وفدا للقصبة ليبلغ الداى بذلك فأجابهم أنه سوف يعمل في الغد وفقا لرغبتهم وآرائهم ؛ ففي يوم 04 جويلية 1830، أرسل الداى حسين كاتبه مصطفى⁵⁵ ، مصحوبا بالقنصل الإنجليزي "سان جون" للتفاوض مع "دي بورمون" ، ومعهما "أحمد بوضربة ، حسن بن حمدان بن عثمان خوجة كمترجمين ، ولم يكن الداى يدري أن مفاوضه الخزناجي كان عضوا في المؤامرة التي كانت تريد الإطاحة به . ونظرا لهذه الظروف الحرجة ، وتأثير البيان الفرنسي على الأهالي، لم يجد الداى بدا من التوقيع على ما يعرف بمعاهدة الإستسلام يوم 05 جويلية 1830⁵⁶، التي تضمنت ما يلي:

1: يسلم حصن القصبة ، وكل القلاع التابعة لمدينة الجزائر ، وميناء المدينة إلى الجيش الفرنسي صباح اليوم على الساعة العاشرة (بالتوقيت الفرنسي).

2: يتعهد القائد العام للجيش الفرنسي تجاه صاحب السمو ، داي الجزائر ، بترك الحرية له ، وحياسة كل ثرواته الشخصية .

3: سيكون داي الجزائر حرا في أن ينصرف هو وأسرته وثرواته الخاصة إلى المكان الذي يعينه . وإن بقى في الجزائر ، سيكون هو وعائلته تحت حماية القائد العام الفرنسي ، الذي سيتولى ضمان أمنه الشخصي وأمن أسرته .

4: يضمن القائد العام لجميع جند الانكشارية نفس الامتيازات ونفس الحماية .

5: ستبقى ممارسة الديانة المحمدية حرة ، ولن يلحق أي مساس بحرية السكان من مختلف الطبقات ، ولا بدينهم ، ولا بأموالهم ، ولا بتجارهم وصناعاتهم . وستكون نساؤهم محل احترام .

وقد التزم القائد العام على ذلك بشرفه .

وسيتم تبادل هذه المعاهدة قبل الساعة العاشرة ، وستدخل الجيوش الفرنسية عقب ذلك حالا إلى القصبة ، ثم تدخل بالتتابع كل الحصون المدينة والميناء.

تساؤلات حول الإستسلام :

يجدر بنا في الأخير أن نتساءل عن ظروف استسلام الداى ؛ فلماذا لم تستعد حكومة الداى استعدادا جديا لهذا الغزو الاستدماري، الذي طالما هدد به الأجانب الجزائر ، خاصة أنه كان على علم بالحملة ، أهذا ناشئ عن عدم اللامبالاة بالقوات الأجنبية المعادية ؟ ، أم يعود ذلك إلى عدم الإكتراث بالخصم واحتقاره ؟ ، أم كان ذلك سوء توقع للعدو؟ ، أو كان اغترارا من الداى بعلاقته الطيبة مع القنصل الإنجليزي ؟ ، ثم لماذا أغفل الداى جيش الحماية النظامي و اقتصر على طائفة الإنكشارية التي أصبحت متمردة في آخر العصر⁵⁷ .

ومهما يكن من أمر فقد اضطر الداى إلى الاجابة على الساعة الثانية بعد الزاؤل من يوم 05 جويلية 1830 ووقعت العاصمة فيما كان ينتظرها من المآل المحتوم .

إنه لقدّر محتوم اضطّر إليه الداي بسبب الخيانة الداخلية في جهازه الإداري وتصميم الأهالي على الإستسلام من ناحية ، وبفعل التفاوت الحضاري في وسائل الدفاع عند الطرفين من جهة ثانية .
وتجدر الإشارة أنه رغم تصميم الداي على المقاومة ، إلا أن هذا لم يكن كافيا أمام المؤامرات الداخلية ، التي كلفت الداي نتائج سلبية ، فلولا الأحقاد والذغائن ما عزل الداي " الآغا يحيى " ، وعوضه بقائد غير كف " الآغا ابراهيم ". وهكذا كان الداي مغلوبا على أمره ، واضطرته الظروف إلى استسلام الابطال.
الهوامش

¹ -E-Plantet ,Correspondances des Deys d'Alger avec la cour de France (1579-1833),Felix Alcan ,Paris,1889 , T1 ,p01.

² - أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الحديث ، الطبعة الأولى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1982 ، ص 13.

³ - آخر دايات الجزائر ، ولد في قرية فرله "Vurla" قرب أزمير في تركيا حوالي 1764 ، نشأ في الأستانة ، كان أبوه ضابطا في مدفعية السلطنة ، زاول دراسته في مدرسة خاصة كجندي ثم أصبح من رجال المدفعية ، ترقى إلى خوجة خيل عهد الداي "عمر باشا" (1815-1817) ، فنصبه كأمين للإيالة وأعطاه إدارة كل أملاك الدولة واكتسب ثقة الداي "علي خوجة" (1817-1818) ، ثم أصبح عضوا في الديوان . للمزيد راجع : -عبدان بن عثمان خوجة ، المرأة ، تقديم وتعليق محمد العربي الزبيري ، الطبعة الثانية ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 2005 ، ص ص 135-136.

- وليام شالر ، مذكرات وليام شالر... ، تعليق وتعريب وتقديم اسماعيل العربي ، الجزائر ، 1982 ، ص 238 .

-Michaud , Biographie Universelle , Paris ,nouvelle édition, TXX(20),p203 .

_____Clausolles .M .L .(P) ، Histoire de la Régence d'Alger ،Toulouse ،1843 imprimerie de J . B ، Paya ، 2ème partie, p02.

⁴ - للمزيد أنظر :

- جمال قنان ، معاهدات الجزائر مع فرنسا (1619-1830) ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1987 .

⁵ -A Devoulx , « Les Principaux Français qui ont résidé en Algérie jusqu'en 1830 » ,Revue Africaine ,1872 ,p 77.

⁶ - إشارة إلى معاهدة 26 جويلية 1817 ، بين الداي علي خوجة والملك الفرنسي لويس الثامن عشر .

⁷ --Henri Garrot , Histoire Générale de l'Algerie ,Alger ,1910 ,pp680-690.

⁸ - محمد العربي الزبيري ، التجارة الخارجية للشرق الجزائري ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر ، 1974 ، ص ص 255-283 .

⁹ -Henri Daumas Grammont , Histoire d'Alger sous la Domination Turque 1515-1830 , Paris , 1890 , p 387 .

¹⁰ - انظر نص الاتفاق في :

- محمد العربي الزبيري ، مرجع سابق ، ص ص 307-309.

¹¹ -E Mercier , Histoire de l'Afrique Septentrionale , Paris , Leroux ,1888-1890 ,T3 ,pp526-527.

¹² - أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الحديث ، مرجع سابق ، ص 23.

¹³ -Henri Garrot , op cit , pp 641 – 645 .

¹⁴ - يحي بوعزيز ، علاقات الجزائر الخارجية مع دول وممالك أوروبا (1500-1830) ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، 1985 ، ص 126 .

¹⁵ - الزهار ، الحاج أحمد الشريف ، مذكرات ... ، الطبعة الثانية ، الجزائر 1980 ، ص 164 .

-Henri Garrot ,op cit , p 648 .

¹⁶ - حمدان بن عثمان خوجة ، مصدر سابق ، ص 142 .

- (H.D) Grammont ,op cit ,p389 .

¹⁷ - أحمد الجزائري ، كيف دخل الفرنسيون الجزائر ، وضعه ونشره وقدم له صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد بيروت ، 1962 ، ص 21.

¹⁸ -(E) Plantet , Les Consuls de France à Alger , Paris 1930 ,T 4, p 35.

- ¹⁹ - الزهار ، مصدر سابق ، ص 164 .
- يقر حمدان خوجة أيضا أن الضرب وقع من الداوي . راجع :
- حمدان خوجة ، المرأة ، ص 142 .
- ²⁰ - بفايفر سيمون ، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر ، تقدم وتعريب أبو العيد دودو ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1974 ، ص 33-34 .
- ²¹ - أحمد الجزائري ، مصدر سابق ، ص 21 .
- ²² - H.D Grammont , op cit , p390 .
- Henri Garrot , op cit , pp650-651 .
- جمال قنان ، "الأزمة الجزائرية الفرنسية عام 1827 وحدة التراب الوطني" ، مجلة التاريخ ، المركز الوطني للدراسات ، عدد خاص ، النصف الثاني من سنة 1984 ، ص 13 .
- ²³ - Charles Ferraud , « Destruction Des Etablissements Français de la Calle en 1827 , D'après Des Documents indigènes » , Revue Africaine , 1873 , p 426 .
- ²⁴ - يحي بوعزيز ، علاقات الجزائر الخارجية مع دول وممالك أوروبا (1830-1500) ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1984 ، ص 131-132 .
- ²⁵ - Gabriel Esquer , La Prise d'Alger 1830 , Paris , 1929 N^{elle} édition , p108 .
- ²⁶ - حمدان بن عثمان خوجة ، مصدر سابق ، ص 145-146 .
- ²⁷ - بفايفر ، مصدر سابق ، ص 59 .
- ²⁸ - (N) , Robin , « Notes Historiques sur la grande kabylie », Revue Africaine , 1876 , p43 .
- ²⁹ - بفايفر ، نفسه ، ص 69 .
- ³⁰ - ناصر الدين سعيدوني ، النظام المالي للجزائر 1800-1830 ، الجزائر ، 1979 ، ص 68 .
- مولاي الحميسي ، "حصار الجزائر 1827-1830" ، مجلة الدراسات التاريخية ، القسم الفرنسي ، العدد 01 ، (السنة الأولى 1986) ، ص 11 .
- ³¹ - (E) Mercier , op cit , p 532 .
- ³² - يعود اهتمام الفرنسيين باحتلال الجزائر إلى الملك "لويس التاسع" 1226-1270 ، و "دي كرسى" الذي وضع مشروعا عام 1791 ، و القنصل الفرنسي "جون بون سان" عام 1799 ، وأحد الموظفين السامين في القنصلية الفرنسية "تيدينا" صاحب مشروع 1802 .
- ³³ - وصل الضابط "بوتان" الجزائر في 24 ماي 1808 ومكث بها حتى 17 جويلية ، وخلالها جاب البلاد من شرقا وغربا ، متجسسا على الحصون ، دارسا السواحل الجزائرية وخطة التزول بدقة من برج البحري شرقا إلى سيدي فرج غربا ، وكل ما يتعلق بالشؤون الإستراتيجية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية . واقترح التقرير أيضا عدد الجيش الضروري ما بين 35 - 40 ألف جندي ، معظمهم من المشاة وأن يكون الإنزال بسيدي فرج ، لخلوه من المدافع والجنود واقترح زمن الحملة ما بين ماي و جوان و المدة لا تتجاوز الشهر . راجع :
- أبو القاسم سعد الله ، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث - بداية الاحتلال ، الطبعة الثالثة ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1982 ، ص 21 .
- ³⁴ - (E) Mercier , op cit , pp 532-534 .
- ³⁵ - ميناء بجزر البليار ، بلغ عدد سكانه سنة 1882 : 16000 نسمة .
- ³⁶ - أبو القاسم سعد الله ، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر ، القسم الثاني ، الطبعة الثانية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1982 ، ص 188 .
- ³⁷ - صلاح العقاد ، المغرب العربي في بداية العصور الحديثة ، القاهرة ، 1962 ، ص 100 .
- ³⁸ - (J) , Bresnier , Chrestomathie Arabe , Rapport d'un espion espagnol à Hocein Pacha sur le bruit de l'expédition en 1830 , Alger , pp 138-141 .
- ³⁹ - أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة ، مذكرات ... ، تقدم محمد العربي الزبيري ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1973 ، ص 11 .
- ⁴⁰ - (L) Pechot , Op cit , p 145 .
- ⁴¹ - عبد القادر زيادية ، "الداوي حسين واستمرار المقاومة في المتيجة" ، الثقافة ، السنة الخامسة ، عدد 26 ، أبريل - ماي 1975 ، ص 127 .
- ⁴² - حمدان بن عثمان خوجة ، مصدر سابق ، ص 149 .
- ⁴³ - Charles-André JULIEN , Histoire de l'Algérie contemporaine , Paris , P.U.F , 1964 , p29 .

- ² - هو أبو عبد الله، محمد بن محمود الجزائري، الحنفي، الأثري، الشهير بابن العنابي (1775-1851): من أسرة علمية ودينية، عاصر الثورة الفرنسية و اعتداءات الإنجليز، الأمريكيين، الفرنسيين والإسبان وغيرهم على الجزائر، عايش حصار الفرنسيين للجزائر ثم احتلالها؛ فحاول إلزام قوات الاحتلال بما تقتضيه معاهدتهم مع الداي حسين 1830، فنفي بسبب موقفه من اغتصاب الاحتلال لأموال الأوقاف. تولى مناصب عديدة: القضاء، الكتابة، السفارة، الإفتاء. من مؤلفاته وأشهرها "السعي المحمود في نظام الجنود". راجع أكثر:
- أبو القاسم سعد الله. ابن العنابي رائد التجديد الإسلامي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1977.
- ⁴⁵ - بفايفر سيمون، مصدر سابق، ص ص 63-75.
- ⁴⁶ - حمدان بن عثمان خوجة، مصدر سابق، ص ص 151-156.
- ⁴⁷ - الزهار، مصدر سابق، ص 172.
- أحمد الجزائري، مصدر سابق، ص ص 29-30.
- ⁴⁸ - Esquer, op cit, p 317.
- ⁴⁹ - حمدان بن عثمان خوجة، مصدر سابق، ص ص 158-159، 166.
- ⁵⁰ - الزهار، مصدر سابق، ص 174.
- ⁵¹ - نفسه، ص 172.
- بفايفر، مصدر سابق، ص 99.
- ⁵² - بفايفر، مصدر سابق، ص 99.
- ⁵³ - حمدان بن عثمان خوجة، مصدر سابق، ص 168.
- ⁵⁴ - أنظر نص البيان:
- عبد الحميد زوزو، نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1900، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص ص 26-28.
- ⁵⁵ - Pechot, op cit, pp 154-155.
- ² - حمدان خوجة، مصدر سابق، ص ص 171-172.
- عبد الحميد زوزو، نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1900، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص ص 69-70.
- (L,de) Samboeuf, « Départ d'Alger ou Dernier Dey », Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de L'Afrique de Nord, T 17, p 222.
- ⁵⁷ - صلاح العقاد، المغرب العربي في العصور الحديثة، ص 101.

الإنتاج التشريعي لقانون المالية في الجزائر

د. سالمى عبد السلام

جامعة الجلفة

أمداني عبد القادر

المركز الجامعي بأفلو

ملخص:

يكثسي قانون المالية أهمية كبيرة باعتباره من أهم المواضيع و أدقها على الإطلاق وذلك لارتباطه بكافة مناحي الحياة في الدولة . وتتناول هذه الدراسة مجمل المراحل والإجراءات والشروط القانونية والدستورية التي يمر بها إعداد مشروع قانون المالية انطلاقا من المذكرة المنهجية التي يرسلها وزير المالية إلى كافة الوزارات والهيئات والقطاعات على مستوى الولايات والتي تحمل توجيهات مجلس الحكومة التي يدعوا فيها الوزراء إلى تقديم اقتراحاتهم فيما يتعلق بميزانية السنة المقبلة ، لتقوم هذه الوزارات بإعداد مشاريع تمهيدية لمجمل القطاعات الوزارية يتم تجميعها لدى وزارة المالية مرفقة بالوثائق التبريرية، ثم تقوم وزارة المالية بإخضاعها للدراسة و يتم عرضها على مجلس الحكومة الذي يقوم بدراستها والبت في الخلافات العالقة بين المديرية العامة للميزانية والوزارات ثم تسلم لمجلس الدولة ليبيدي رائه فيها ثم تعرض علي مجلس الوزراء . وبعد موافقة هذا الأخير يتم إيداعه لدى المجلس الشعبي الوطني للمصادقة عليه ونفس الأمر فيما يتعلق بمجلس الأمة فيما عدا الحق في التعديل.

Abstract:

The law of finance is very important in so far that it is one of the most important and exact subject dealing with all the aspects of life in the state. This study deals with the steps , procedures and legal as well as constitutional conditions followed when preparing the project of the finance law , starting with the note sent by the minister of finance to all ministries , authorities and sectors in the level of governorates and which include the directives of the government council asking the minister to prepare their proposals for the next year accompanied by all documents. The concerned ministries prepare initial projects that are gathered in the finance ministry and then studied in the government council that resolve the differences between the general directorate of budget and the ministries. Then , the State Council gives its opinion and the project is studies at the level of the ministries council. After the approval of this latter , the project is studied in the People's National Assembly to be approved and then the Council of the Nation except that this latter does not have the right to make any amendment.

مقدمة:

يعتبر قانون المالية من أهم المواضيع وأدقها علي الإطلاق، وذلك أن المال العام هو الشريان الذي يغذي الدولة ويوفر لها المكنة والقدرة المادية التي تساعد علي تحقيق سياساتها وأهدافها وهو الأمر الذي يعطي قانون المالية نوعا من الخصوصية لارتباطه بكافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها ، وكذلك بالنظر إلى طريقة صناعته والتي تتميز بدقة عالية تستدعي مشاركة جميع القطاعات وأخذها في الحسبان من القاعدة إلى رأس الهرم في الدولة ومن ناحية أخرى ارتباطه بآجال محددة قانون سواء فيما يتعلق بإعداده أو التصويت عليها كونه يجب أن يكون حيز التنفيذ في بداية السنة المالية مباشرة ولا عذر في تأخيره إلا في الحالات القصوى.

إن قانون المالية هو الوسيلة التي يمكن من خلالها الحفاظ على سير جميع المرافق العامة في الدولة بانتظام وفي أحسن الظروف وإصلاح نقص منها وإنشاء مرافق أخرى جديدة بغية التكفل بتوفير متطلبات المواطنين ، بالإضافة إلى أنه

يتضمن ما من شأنه إيجاد الوسائل المادية والفنية والعلمية لتحقيق الأهداف العامة المسطرة في السياسة المالية للدولة و الرامية إلى النهوض بشتى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذا الأهداف الأمنية والعسكرية على اعتبار أن قانون المالية ما هو إلا ترجمة قانونية ورقمية للسياسة المنتهجة في الدولة فهو المعبر والمفصح بلغة الأرقام عن التوجهات في الدولة وأهدافها .

تحكم عملية سن قانون المالية في النظام القانوني الجزائري مجموعة من المراحل والإجراءات والشروط الدستورية والقانونية والتي تنظم العملية في مجموعها من تحضير مشروع قانون المالية بداية من القاعدة مرورا بمجلس الوزراء إلى حين المصادقة عليه في البرلمان ، بحيث سنتولى بيان مفهوم قانون المالية والميزانية لتحديد المصطلحات ثم بيان المراحل والإجراءات التي يتم وفقها إعداد قانون المالية والتي تعتبر إجراءات تقنية وفنية .

إن هذه الدراسة وإن كانت في شكلها تتناول المراحل والإجراءات التي تمر بها عملية إعداد والتصويت على قانون المالية ، إلا أنها في مضمونها تحمل تحليلا وبيان لمدي سلطة كل من الحكومة والبرلمان على قانون المالية .

المبحث الأول : مفهوم قانون المالية والميزانية.

يقترّب مصطلح قانون المالية من مصطلح الميزانية ، هذا الأخير الذي يعبر عن النشاط المالي بالدولة والذي يعتبر حديث النشأة ، وقد عرف عدة تغيرات عبر التطور التاريخي فكلمة budget مشتقة من كلمة هي bougette والتي تعني الحافظة ، أما في الدول الأنجلوسكسونيا يعني بها حافظة أمين خزانة الملك petit sac trésor du roi . ويجمع غالبية الفقهاء على أن الميزانية بمفهومها الحديث مصدرها بريطانيا غير أن فرنسا هي التي وضعت الأسس العلمية لها ، كما يعود الفضل في تحديد كل من مفهوم قانون المالية والميزانية العامة لعلماء الاقتصاد والسياسة والاجتماع وفقهاء القانون ، سوف نتناول تعريف قانون المالية والميزانية في (المطلب الأول) وخصائص قانون المالية في (المطلب الثاني) وأنواعه في (المطلب الثالث).

المطلب الأول: تعريف قانون المالية والميزانية.

يعرف قانون المالية على أنه عمل تشريعي يصدر سنويا هدفه تنظيم وسير الوسائل المالية "حساب الدولة" أو ما يعرف "بالميزانية العامة" بمعنى هو عبارة عن رخصة تشريعية يمنح بها البرلمان للحكومة الحق في صرف النفقات وتحصيل الإيرادات.

كما يعرف على أنه "تلك الوثيقة المحضرة من قبل السلطة التنفيذية والمصادق عليها من قبل البرلمان والتي تحدد خلال السنة المالية طبيعة كمية المبالغ التي تخص موارد الدولة وأعبائها المنتظر تنفيذها وذلك في إطار احترام التوازنات العامة وقانون المالية وهو المعبر عن النظام المالي المتبع في دولة ما وهذا الأخير ما هو إلا مجموعة من العناصر التي تعبر عن النظام الاقتصادي والاجتماعي السائدين.

كما يعرف على أنه قانون يقرر ويرخص بالنسبة لكل سنة مدنية يحمل موارد الدولة و أعبائها وكذا الوسائل المالية الأخرى المخصصة لتسيير المرافق العمومية كما يقرر ويرخص علاوة على ذلك المصاريف المخصصة للتجهيزات العمومية وكذا النفقات بالرأسمال¹.

كما يعرف على أنه "تلك الوثيقة المحضرة من قبل السلطة التنفيذية والمصادق عليها من قبل البرلمان والتي تحدد خلال السنة المالية طبيعة كمية المبالغ التي تخص موارد الدولة وأعبائها المنتظر تنفيذها وذلك في إطار احترام التوازنات العامة وقانون المالية وهو المعبر عن النظام المالي المتبع في دولة ما وهذا الأخير ما هو إلا مجموعة العناصر والعلاقات التي تعبر عن النظام الاقتصادي والاجتماعي السائدين². أما الميزانية فهي جزء من الكل وذلك لان قانون المالية يرسم ويحدد جميع الأعباء العامة للدولة والأهداف المسطرة من قبلها وكذا الوسائل المالية الأخرى لتسير المرافق العامة فإن الميزانية لا تتعدي تحديد المصادر والأعباء فقط. وتعرف الميزانية على أنها " وثيقة مصادق عليها من السلطة التشريعية المختصة ، تحدد نفقات الدولة وإيراداتها خلال فترة زمنية محددة"³.

كما عرفها الفقيه delbeglouis بأنها " وثيقة محاسبية وقانونية ومالية تعبر عن فكرة التوقع للنفقات والإيرادات العامة لفترة مقبلة وذلك في صورة أرقام توضح بها النشاط الإداري والاجتماعي للدولة⁴. كما تعرف على أنها "توقع وإجازة للنفقات العامة والإيرادات العامة عن مدة مقلّة غالبا ما تكون سنة"⁵ ومن خلال التعريفات السابقة نلاحظ أن الميزانية وثيقة تقديرية تشتمل على أرقام المبالغ المتوقع إنفاقها والإيرادات المتوقعة تحصيلها والتي لا يمكن أن تدخل حيز التنفيذ إلا بعد المصادقة عليها من طرف السلطة التشريعية عن طريق قانون يسمى قانون المالية.

المطلب الثاني : خصائص قانون المالية.

من خلال التعارف السابقة لقوانين المالية وكذا الميزانية العامة نستخلص الخصائص التالية لقانون المالية:
أولا : قانون المالية عملية سياسية:

بما أن قانون المالية هو عبارة عن ترجمة رقمية تعبر عن النظام المالي في الدولة وتسعي من خلالها الحكومة إلى تحقيق سياساتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وبالتالي فهي تعبر عن التوجه الذي ترمي الحكومة إلى الوصول إليه.
ثانيا : قانون المالية عملية تقديرية .

فهو يقوم على تقديرات وتوقعات لنفقات وإيرادات الدولة وذلك بالاستناد إلى العمليات الحسابية لجميع الأعباء المتوقعة الإنفاق وكذا الموارد المتوقع تحصيلها خلال مدة زمنية مقبلة تقدر بسنة وذلك على اعتبار أن قانون المالية يتضمن ميزانية الدولة التي قامت الحكومة بإعدادها وفق حساب جميع العمليات المالية المتعلقة بالإنفاق وكذا التحصيل خلال السنة ما قبل الأخيرة ثم يضاف إليها ما يتوقع إنفاقه وكذا ما يتوقع تحصيله ، ومنه فإنه يمكن القول أن قانون المالية سيتم بصورة التوقع والتنبأ وهي الصفة الملازمة له ، فهو بهذه المثابة يسمح بتحديد إستراتيجية الدولة في مختلف الميادين عن طريق إجراء ومقارنة بين النفقات و الإيرادات المدرجة فيه وذلك بهدف معرفة مدى تحقق التوازن المالي أو الفائض أو العجز بما يمكن الدولة من اتخاذ القرارات المناسبة ووضع التقديرات والتنبؤات الملائمة.

ثالثا: قانون المالية عملية إجازة:

إن مشروع قانون المالية لا يمكن تنفيذه من طرف الحكومة إلا إذا تم إجازته من طرف البرلمان الذي يعتبر صاحب الاختصاص الأصيل في إقرار قانون المالية وذلك باعتباره من المجالات المحددة بنص الدستور.

رابعا: سنوية قانون المالية:

لقد نصت المادة الثالثة من القانون 84-17 علي أنه " يقرر ويرخص قانون المالية لسنة ، بالنسبة لكل سنة مدنية....." من خلال هذه المادة يتضح أن قانون المالية يعد ويصادق عليه دوريا خلال كل سنة وهذا استندا إلى مبدأ سنوية الميزانية والذي يعتبر من أهم المبادئ لإعداد الميزانية وذلك لجملة من الاعتبارات المتمثلة في :

إن اعتماد قانون المالية والميزانية لمدة أكثر من السنة يؤثر علي دقة البيانات وذلك لأنها سوف تكون عرضة للتقلبات الاقتصادية والمالية وهو ما يؤثر سلبا علي قانون المالية ويعرضه للاختلالات كما أن اعتماد قانون المالية المتضمن لميزانية الدولة لأكثر من سنة مما يصعب علي السلطة التشريعية مراقبة الحكومة ويقلل من أهمية ودور البرلمان في مواجهة الحكومة التي يعزز ويقوي مركزها ، بالإضافة إلى أن اعتماد الميزانية أقل من سنة من شأنه أن يشغل الحكومة والبرلمان عن أداء وظائف أخرى.

المطلب الثالث: أنواع قوانين المالية:

لقد نصت المادة الثانية من قانون رقم 84-17 علي ما يلي "يكتسي طابع قانون المالية :

- قانون المالية للسنة.

- قوانين المالية المكملة والمعدلة .

- قانون ضبط الميزانية.

أولا: قانون المالية للسنة.

يعتبر ترجمة للسياسة المالية للدولة خلال السنة الكاملة فهو يتضمن الاعتمادات السنوية للدولة والميزانية الملحقه والحسابات المالية للدولة خلال سنة كاملة ويعتبر قانون المالية السنوي أكثر أنواع قوانين المالية أهمية لكون الأنواع الأخرى تعتمد عليه في وجودها بحيث يعتبر موضوعا لها ، فهي إما أن تصدر معدلة أو مكملة له وإما أن تصدر لإثبات التنفيذ الفعلي لما جاء به .

ثانيا: قوانين المالية المكملة أو المعدلة:

وتأتي هذه القوانين لإتمام قانون المالية للسنة أو تعديله وذلك خلال السنة الجارية عند حدوث عدم التوازن الكبير بين النفقات و الإيرادات وذلك بأن يقل حجم الإيرادات الفعلية عن تلك المتوقعة بسبب الهزات التي يتعرض لها الاقتصاد أو التقلبات المالية والكوارث الطبيعية وغيرها ولهذا يكون هدف قوانين المالية التكميلية هو إتمام حجم الإيرادات عن تلك المتوقعة ، وقد وقع الأمر عدة مرات في الجزائر وذلك كنتيجة للهزات التي عرفتتها الأسواق البترولية والتي انعكست سلبا علي إيرادات الخزينة العمومية ولذلك كان من الضروري جعل قانون المالية للسنة يتمشي والمستجدات الجديدة.

رابعاً : قانون ضبط الميزانية :

يأتي ضبط الميزانية بعد تنفيذ قانون المالية قانون للسنة إذ انه يقدم تقريراً عن تنفيذ قانون المالية السنوي وقوانين المالية التكميلية وقد عرفته المادة الخامسة من القانون 84-17 المعدل والمتمم علي أنه " يشكل قانون ضبط الميزانية العامة الوثيقة التي تثبت بمقتضاها تنفيذ قانون المالية وعند الاقتضاء قوانين المالية التكميلية أو المعدلة الخاصة لكل سنة مالية".

معني هذا أن موضوع قانون ضبط الميزانية محدد ومحصور في حالة واقعية تتمثل في مدي التطابق بين الاعتمادات المقررة في قانون المالية والانجازات علي أرض الواقع و بالتالي يختلف عن قانون المالية السنوي الذي يتميز بالطابع التقديري ، وبالتالي يعتبر وسيلة من وسائل الرقابة البرلمانية علي تنفيذ الحكومة لقانون المالية ، حيث نصت المادة 179 من دستور 1996 المعدل والمتمم علي أنه " تقدم الحكومة لكل غرفة من البرلمان عرضاً عن استعمال الاعتمادات المالية التي أقرتها لكل سنة.

– تختم السنة المالية فيما يخص البرلمان بالتصويت علي قانون يتضمن تسوية ميزانية السنة المالية المعينة من قبل كل غرفة في البرلمان"

وعلى هذا الأساس يشكل قانون ضبط الميزانية فرصة مناسبة للبرلمان من أجل الوقوف عند ما تم إنجازه من طرف الحكومة ومقارنته بما تم اعتماده في قانون المالية للسنة المالية وتمكين البرلمان من رقابة الحكومة في هذا الشأن يجب عليها إرفاق مشروع قانون ضبط الميزانية عند تقديمه للبرلمان بتقرير تفسيري يبرر شروط تنفيذ الميزانية العامة للدولة للسنة المعتمدة وكذا جدول تنفيذ الاعتمادات المصوت عليها⁶ ، كما أن المادة 18 من الأمر 95-20 المؤرخ في 17 يوليو 1995 والمتعلق بمجلس المحاسبة فرضت علي الحكومة استشارة مجلس المحاسبة في المشاريع التمهيدية المتضمنة ضبط الميزانية وضرورة إرسال التقارير التقييمية التي يعدها المجلس في هذا الصدد للبرلمان مرفقة بمشروع القانون الخاص بها⁷ ، والملاحظ في هذا الصدد أن الحكومة لا تقوم بعرض مشروع قانون ضبط الميزانية علي البرلمان فيما عدا مشاريع قوانين المالية لسنة 1978 ، 1979 ، 1980 ، 1981.

المبحث الثاني : احتكار الحكومة لحق المبادرة بالتشريع المالي:

يعتبر التشريع المالي ذو طبيعة خاصة وذلك لاعتبارات معقدة أهمها أن المالية العامة للدولة تعتبر الشريان الذي يضمن بقائها انطلاقاً من أنه الوسيلة التي يمكن من خلالها أن تضمن الدولة تحقيق أهدافها وبرامجها العامة وكذا محمل المخططات الوطنية في شتي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وكذا الأمنية والعسكرية علي الصعيدين الداخلية والخارجية.

إن إعداد قانون المالية السنوي الذي يحتوي علي الميزانية العامة للدولة يتم من طرف السلطة التنفيذية وهذا كقاعدة عامة في كل الدول غير أن ما يلاحظ في نص المادة 136 من الدستور والتي نصت علي انه "لكل من الوزير الأول والنواب وأعضاء مجلس الأمة حق المبادرة بالقوانين..." قد يفهم من هذه المادة أحقية نواب المجلس الشعبي الوطني وأعضاء مجلس الأمة في المبادرة باقتراح القوانين المتعلقة بمشروع قانون المالية السنوي الذي تعتبر عملية المبادرة به حكراً علي الحكومة.

المطلب الأول: مبررات حصر المبادرة بمشروع قانون المالية في الحكومة.

من خلال نص المادة 138 في فقرتها الحادي عشر من الدستور⁸ و التي نصت علي أنه وفي "حالة عدم المصادقة عليه في الآجال المحددة سابقا ، يصدر رئيس الجمهورية مشروع قانون المالية الذي قدمته الحكومة بأمر ...". كما نصت المادة 44 في فقرتها الخامسة من القانون العضوي 99-02⁹ على أنه "وفي حالة عدم المصادقة لأي سبب كان خلال الآجال المحددة يصدر رئيس الجمهورية مشروع قانون المالية بأمر له قوة قانون المالية"

ومن خلال هذين المادتين يتضح أن السلطة المخول لها إعداد مشروع قانون المالية هي الحكومة، ووفق المرسوم التنفيذي رقم 95-94 المؤرخ في 15 فيفري 1995 المتضمن صلاحية وزير المالية فإن تحضير الميزانية يدخل ضمن اختصاصاته حيث يعتبر وزير المالية المسؤول المباشر عن المديرية العامة للميزانية التي ينأط لها مهمة تحضير مشروع الميزانية العامة للدولة.

تقوم المديرية العامة بتجميع الطلبات و الاعتمادات التي تقدمها كل الدوائر الوزارية بالإضافة إلى المديرية العامة للضرائب للأموال الوطنية والجمارك وذلك من خلال تقديم الإيرادات المتوقعة تحصيلها، يعتبر مشروع قانون المالية عملا إداريا وذلك نظرا للجهة التي تقوم بإعداده وهي الحكومة، ويمكن حصر المبررات التي تجعل الحكومة هي صاحبة المبادرة بمشروع قانون المالية فيما يلي:

1/- وفق المادة 94 من الدستور فإن الدستور فإن الوزير الأول يقدم مخطط عمل حكومته إلى المجلس الشعبي الوطني ثم إلى مجلس للموافقة عليه ، ويعتبر قانون المالية هو وسيلة تنفيذ هذا المخطط ومن غير المعقول أن تقوم الحكومة بإعداد مخطط عملها ثم تقوم جهة أخرى بإعداد مشروع قانون المالية لان هذا الأمر سوف يثير إشكالية عدم التناسق بين قانون المالية الذي يحتوي علي الميزانية العامة للدولة وبين مخطط عمل الحكومة الموضوع حيز التنفيذ ومن ثمة فإن من يسهر علي تنفيذ المخطط هو الذي تناط مهمة إعداد قانون المالية له.

2/- إن الحكومة هي التي يخول لها مهمة إعداد مخطط عملها وبالتالي يجب أن تتولي إعداد مشروع قانون المالية تكون هي المسؤولة عن التنفيذ على اعتبار أن الحكومة هي المسؤولة سياسيا أمام البرلمان، ثم إن إعطاء مهمة إعداد مشروع قانون المالية إلى جهة أخرى يجعل الحومة تحتج بعدم كفاية الاعتمادات المرصودة في قانون المالية والذي لم تقم بإعداده.

3/- إن السلطة التنفيذية هي التي تشرف على القطاع العام و تعلم ما يمكن أن يتطلبه هذا الأمر من نفقات ، بالإضافة إلى أنها الأقدر على معرفة القدرة المالية للاقتصاد القومي بما تملكه من الأجهزة الإحصائية التي تشرف عليها و تزودها بالبيانات الضرورية¹⁰.

4/- إن مشروع قانون المالية يحمل مجمل توجهات السياسة الاقتصادية في الدولة ويعبر نظام السياسة المالية التي تهدف الحكومة إلي تحقيقها في شتي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك بالتنسيق بين مخطط عمل الحكومة ومشروع قانون المالية.

5/- تعتبر السلطة التنفيذية في وضع أفضل من السلطة التشريعية فيما يتعلق بالاحتياجات العامة والأولويات الاجتماعية لعد خضوعها للاعتبارات المحلية والإقليمية¹¹.

6/- إن السلطة التشريعية ليس لديها الإمكانيات والخبرة اللازمة لتقدير متطلبات جميع القطاعات والهيئات في الدولة وليس لديها إلمام كامل ودقيق عن هذه الهيئات وبالتالي لا يمكنها من الناحية العملية إعداد مشروع قانون المالية.

المطلب الثاني: إعداد مشروع قانون المالية.

يختلف إعداد مشروع قانون المالية عن قوانين الأخرى سواء كان ذلك عاديا أو عضويا ونظرا لخصوصية قانون المالية وتعقيده لارتباطه بكافة القطاعات حيث يمر بالمراحل التالية:

أولا: إعداد التقرير الموجه إلى مجلس الحكومة:

وهو التقرير الذي تعدّه هياكل الإدارة المركزية لوزارة المالية - المديرية العامة للميزانية - وذلك خلال الأشهر الأولى من كل سنة ويعتبر أول مراحل تحضير مشروع قوانين المالية ، ويتناول هذا التقرير الاقتراحات المتعلقة بالتوجهات التي يمكن أن تقوم عليها ميزانية السنة المقبلة وذلك مع مراعاة السياسة الاقتصادية والبرامج المالية المسطرة من قبل الحكومة.

ثانيا: إرسال المذكرة المنهجية:

يقوم وزير المالية في نهاية شهر مارس من كل سنة بإرسال مذكرة منهجية إلى كافة الوزارات والهيئات المتخصصة والولايات ، وتتضمن المذكرة المنهجية تعليمات وتوجيهات مجلس الحكومة والتي يدعو فيها الوزراء إلى تقديم اقتراحاتهم فيما يتعلق بتحضير مشاريع ميزانياتهم للسنة المقبلة، حيث توضح لهم الأهداف العامة لميزانية السنة المقبلة.

يبدأ كل قطاع بإعداد احتياجاته للسنة المقبلة وذلك بالاستناد إلى نفقات السنة المالية السابقة، حيث تقوم كل الهيئات والمديريات والمؤسسات التابعة لها على مستوى الولايات بتقدير نفقاتها ثم ترسل هذه الهيئات الوثائق الخاصة بميزانياتها التقديرية مرفقة بالتقارير التي تبررها¹² إلى الوزارة الوصية ثم يتم تجميع كل التقديرات على مستوى الوزارة الوصية ليتم دراستها ثم تضاف إليها تقديرات الوزارة الوصية لتوضع في شكل مشروع وزاري يسمى الميزانية التمهيدية للوزارة¹³ هذا الأخير يرسل إلى وزارة المالية مرفق بتقرير تبريري .

ثالثا: تجميع المشاريع لدى وزارة المالية:

في هذه المرحلة يتم تجميع كافة المشاريع التمهيدية للميزانيات القطاعية الوزارية وكذا الهيئات المتخصصة لدى وزارة المالية حيث تقوم وزارة المالية -المديرية العامة للميزانية- بدراسة مشروع الميزانية الخاصة بكل قطاع وزاري أو هيئة متخصصة وذلك للتأكد من مدي مطابقتها للتعليمات والتوجيهات الواردة في المذكرة التوجيهية ويمكنها إدخال التعديل عليها وذلك مع مراعاة النتائج الفعلية والواقعية لتنفيذ الميزانية السابقة وحالة الاقتصاد عموما وفي حالة وقوع خلاف بين الإدارة المركزية والإدارة اللامركزية حول بعض الأرقام الواردة في التقارير يتم اللجوء إلى التحكيم الداخلي الذي يقو إما بالإبقاء عن تلك الأرقام أو تعديلها وذلك حسب درجة الإقناع للتقرير التبريري المرفقة .

رابعاً: مرحلة الدراسة المشتركة والتحكيم:

في هذه المرحلة يتم عقد جلسات تنفيذية بوزارة المالية تضم ممثلي الوزارات وممثلو وزارة المالية والذين تسند لهم مهمة تقدير الميزانية تحت إشراف المديرية العامة للميزانية، حيث تتم مناقشة كل النفقات المتقرحة والنظر في تبريراتها ليتم تثبيت الأرقام التقديرية وفي حالة وقوع خلاف يتم حله مستوي نائب المدير المكلف بالقطاع أو علي مستوي مديرية الميزانية وذلك حسب درجة الموضوع الخلاف ، وبعد حل جميع الخلافات تضاف إليها ميزانية وزارة المالية ثم يتم إعداد تقرير يكون بمثابة المشروع التمهيدي للميزانية يشتمل علي الغلاف المالي المقترح يعرض علي الحكومة¹⁴.

خامساً: عرض المشروع التمهيدي لقانون المالية علي اجتماع الحكومة.

يتم تسليم المشروع التمهيدي للميزانية للسنة المتعلقة من وزارة المالية إلي رئاسة الحكومة لدراسة مضمونه والتأكد من مدى جاهزيته شكلا ومضمونا ، ثم تقوم هذه الأخير بإرسال نسخة منه إلي كافة الوزارات وذلك قصد التحضير لمناقشته في مجلس الحكومة الذي تخصص له جلسة خاصة تناقش فيها جميع الأرقام المدونة في المشروع التمهيدي للميزانية ويقوم كل وزير بالدفاع عن الأرقام المتعلقة بوزارته حيث يقوم الوزير الأول بالبت في الخلافات التي ظلت عالقة لم يتمكن وزير المالية من الفصل فيها، وبعد مناقشة المشروع التمهيدي للميزانية من كافة الجوانب الشكلية والموضوعية وإضافة التعديلات الممكنة عليها يتم عرضه علي مجلس الدولة.

سادساً: عرض المشروع التمهيدي لقانون المالية علي مجلس الدولة.

إن المشروع التمهيدي لقانون المالية يعكس السياسة العامة للحكومة المراد تنفيذها وفق الإمكانيات والتي أعدت من طرف الحكومة بطريقة تقنية بحته ولكي تراعى المعايير الشكلية والموضوعية في بناء النصوص القانونية فقد ألزم المؤسس الدستوري الحكومة عرض المشروع التمهيدي لقانون المالية علي مجلس الدولة لأجل إبداء الرأي فيه وهو ما نصت عليه المادة 136 في فقرتها الثالثة من الدستور والتي نصت علي انه " تعرض مشاريع القوانين علي مجلس الوزراء، بعد رأي مجلس الدولة..."

ويهدف المؤسس الدستوري من خلال إلزام الحكومة بعرض المشروع التمهيدي لقانون المالية علي مجلس الدولة قبل عرضه علي مجلس الوزراء وذلك لتمكينه من الرقابة المسبقة علي نصوص القانونية باعتباره مستشار الحكومة وذلك لإعماله الرأي علي مشروع قانون المالية التمهيدي من الجانب الشكلي والموضوعي وذلك من خلال مراعاة القواعد الإجرائية وقواعد الاختصاص ومبدأ تدرج القوانين كما تمتد رقابته النوعية إلي نوعية مشروع النص القانوني والتي تتعلق من الناحية الشكلية بهيكل النص وترابط مواده وتسلسلها ومدي سهولة النص ووضوحه وبساطته ، أما من الناحية الموضوعية تتعلق بمدي مطابقة مشروع قانون المالية التمهيدي لروح القانون بمفهومه الواسع.

سابعاً: عرض المشروع التمهيدي لقانون المالية علي مجلس الوزراء.

بعد أخذ رأي مجلس الدولة والتأكد من سلامة مشروع قانون المالية التمهيدي من الناحية الشكلية وكذا من الناحية الموضوعية يعرض علي مجلس الوزراء برئاسة رئيس الجمهورية مرفقا بالمستندات التوضيحية لمناقشته بشكل

عام أين يأخذ صفة مشروع القانون بعد الموافقة عليه في مجلس الوزراء من طرف رئيس الجمهورية ثم يقوم الوزير الأول بإيداعه مكتب المجلس الشعبي الوطني¹⁵ على أن يكون ذلك قبل منتصف شهر أكتوبر.

المبحث الثالث: سلطة البرلمان في المناقشة والتصويت علي قوانين المالية.

مما لا شك فيه أن التشريع المالي يدخل ضمن الاختصاص الأصيل البرلمان فالسلطة التشريعية هي صاحبة الاختصاص المحجوز والسيادة الكاملة فيما يتعلق بجميع التشريعات العادية والعضوية والتي تضبط وتنظم قوانين، ورغم أن المبادرة بمشروع قانون المالية حكرا على الحكومة فإن هذا يحجز المبادرة بالتشريع المالي للسلطة التنفيذية وإنما يمنحها أفضلية في إعداده وذلك لمحمل الاعتبارات السالفة الذكر ، ويبقى للبرلمان حق المناقشة ودراسة مع إمكانية تعديل مشروع قانون المالية شريطة احترام القيد الدستوري، حيث يمر مشروع القانون على الدراسة والمناقشة والتصويت علي مستوى المجلس الشعبي الوطني (المطلب الأول) ثم علي مستوى مجلس الأمة (المطلب الثاني) .

المطلب الأول :مراحل وإجراءات سير مشروع قانون المالية في المجلس الشعبي الوطني.

بعد إيداع الوزير الأول مشروع قانون المالية لدي مكتب المجلس الشعبي الوطني مقابل إشعار بالاستلام ترسل نسخة من مشروع قانون المالية إلي مكتب مجلس الأمة للإطلاع عليها¹⁶ ويقوم مكتب المجلس الشعبي الوطني بدراسة مشروع قانون المالية من الناحية الشكلية ثم يقوم رئيسه بإحالتها إلي لجنة المالية والميزانية لدراسته وإعداد تقرير بشأنه .

أولاً: دراسة مشروع قانون المالية علي مستوى لجنة المالية والميزانية بالمجلس الشعبي الوطني.

تضطلع لجنة المالية والميزانية بدراسة وتحليل المص المحال عليها وذلك من خلال جمع المعلومات حوله والاستماع إلي ممثل الحكومة وتمحيص الوثائق المرفقة به كما يجوز لها الاستعانة بالخبراء في أداء مهامها¹⁷ ، ويتولي مساعدتها في كل مراحل أشغالها طاقم إداري تشريعي متخصص حيث يتم تسجيل بمحمل الملاحظات والاستنتاجات وصياغة كل الاقتراحات والتوصيات ضمن مشروع تقرير يعرض على أعضاء اللجنة لأجل إثرائه والمصادقة عليه بأغلبية أعضائها، ويوزع التقرير التمهيدي علي النواب قبل المناقشة العامة.

ثانياً: المناقشة العامة لمشروع قانون المالية.

تكتسي المناقشة العامة لمشروع قانون المالية داخل المجلس الشعبي الوطني أهمية بالغة وفرصة للنواب لإبداء مجمل الأفكار والآراء والانتقادات لإثراء النص من خلال إبداء تطلعاتهم وتطلعات ناخبهم حول مشروع قانون المالية والسياسة المنتهجة فيه وذلك بعد أن يقوم ممثل الحكومة الممثل في شخص الوزير الأول من إلقاء خطاب يبين فيه أهداف ومبررات الحكومة من المشروع ثم يقوم مقرر اللجنة المختصة - لجنة المالية والميزانية - بعرض التقرير التمهيدي ثم يفتح النقاش لبقية النواب ويخضع تدخل النواب للتسجيل في قائمة المتدخلين مع الحفاظ علي سير الجلسة ولا يجوز للنائب أن يأخذ الكلمة دون أن يأذن له الرئيس وتكون المناقشة حكرا علي النواب دون أن يكون الأعضاء لجنة المالية والميزانية التي قامت بدراسة النص التدخل علي مستوى المناقشة العامة ولا يشترط لصحة المناقشة في المجلس الشعبي الوطني عدد معين من النواب بحيث تصح المناقشة مهما كان عدد النواب

الحاضرين ويجوز لنواب تقديم الملاحظات والتوصيات وذلك بحضور ممثل الحكومة-وزير المالية الذي له أن يرد عليها بناءا علي طلبه وبعد اختتام المناقشة.

ثالثا: صعوبة إدخال التعديلات.

لقد نصت المادة 112 من الدستور "يمارس السلطة التشريعية برلمان يتكون من غرفتين وهما المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة .

وله سيادة في إعداد القانون والتصويت عليه"

ووفقا لسيادة البرلمانية علي إعداد القوانين جاءت المادة 61 من النظام الداخلي لمجلس الشعبي الوطني لتكرس حق التعديل حيث نصت علي أنه "...تقدم التعديلات علي مشاريع واقتراحات القوانين من قبل الحكومة أو اللجنة المختصة أو عشرة 10 نواب...."ومنه يتضح أحقية نواب المجلس الشعبي الوطني ولجنة المالية والميزانية في تقديم تعديل على مشروع قانون المالية.

وتجدر الإشارة أن هناك اتجاهين متناقضين فيما يتعلق بمنح البرلمان حق التعديل بحيث يذهب الاتجاه الأول إلى توسيع سلطة البرلمان في تعديل مشروع الميزانية إلى أقصى حد ممكن مستندا في ذلك إلى ضرورة احترام مبادئ الديمقراطية بغية تغليب السلطة التشريعية علي السلطة التنفيذية في حين أن الاتجاه الثاني يرى بضرورة تقيد سلطة البرلمان فيما يتعلق بتعديل مشروع الميزانية علي اعتبار أن الميزانية مرتبطة بمشاريع تهدف الحكومة إلى تنفيذها بالإضافة إلى قيامها على قواعد الفنية والتقنية التي لا يتوفر عليها البرلمان.

وقد اخذ المؤسس الدستوري الجزائري بهذا الرأي الأخير حيث قيد سلطة البرلمان وحقه في التعديل مشروع قانون المالية بنص المادة 139 من الدستور التي نصت علي أنه "لا يقبل اقتراح أي قانون مضمونه أو نتيجته تخفيض الموارد العمومية ، أو زيادة لنفقات العمومية، إلا إذا كان مرفوقا بتدابير تستهدف الزيادة في إيرادات الدولة ، أو توفير مبالغ مالية في فصل آخر من النفقات العمومية تساوي على الأقل المبالغ المقترح إنفاقها" .

إن هذا القيد المالي علي اقتراحات القوانين ينطبق أيضا على اقتراحات التعديل ، فلا يجوز للنواب تقديم التعديل علي قانون المالية إلا إذا كان هذا التعديل لا يخل بالتوازن ، فإن كان يؤدي إلى الزيادة في الإنفاق أو التخفيض في الإيرادات فإنه في المقابل يجب أن يتضمن ما من شأنه تأمين الزيادة في إيرادات الدولة أو توفير المبالغ المالية المقترح إنفاقها في فصل آخر شريطة أن تكون مساوية علي الأقل لتلك المبالغ المقترح إنفاقها.

يقوم هذا القيد علي نظرة اقتصادية وتقنية بحة تهدف أساسا إلى الحفاظ علي توازن الميزانية وفق - رسم الحكومة- باعتبارها بناء متكامل فأأي اقتراح تعديل يتضمن الزيادة دون أن يشتمل علي تدابير تكون مصدرا لهذه النفقات سوف تؤدي غلي الإخلال بهذا التوازن ومن خلاله بالسياسة المالية للحكومة والأهداف التي ترمي إلى تحقيقها في شتي المجالات الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والثقافية ، بحيث لا تعتبر الميزانية محققة لمبدأ التوازن إذا زاد إجمالي النفقات عن إجمالي الإيرادات العامة وهذا يعبر عن عجز في الميزانية¹⁸ ، ولتفادي الإخلال بالبناء التكاملي للميزانية وحتى تتماشى وإنجاز المخططات الإنمائية المسطرة من طرف الحكومة تم تقيد سلطة البرلمان في التعديل.

رابعا: التصويت علي مشروع قانون المالية في المجلس الشعبي الوطني.

وفق المادة 70 من القانون 84-17 فإن التصويت يكون إجمالا وذلك في الحالات التالية :

- نفقات التسيير الموزعة حسب كل دائرة وزارية .
 - نفقات المخطط السنوي ذات الطابع النهائي الموزعة حسب كل قطاع.
 - إيرادات ونفقات كل ميزانية ملحقة.
 - الحد الأقصى للنفقات بالنسبة لكل أصناف الخاصة للخزينة.
- أما في غير هذه الأحوال فإنه يتم التصويت علي الميزانية بابا بابا أما باقي مواد قانون المالية يتم التصويت عنها مادة بمادة ثم يتم التصويت علي القانون إجمالا.
- المطلب الثاني: مراحل وإجراءات سير مشروع قانون المالية في مجلس الأمة.
- بعد تصويت المجلس الشعبي الوطني على مشروع قانون المالية يتولى رئيسه إرساله إلى مجلس الأمة مع إشعار الوزير الأول بهذا الإرسال بحيث يتولي رئيس مكتب مجلس الأمة إحالته على لجنة المالية والميزانية ، وتجدد الإشارة إلى أنه بعد اعتماد مشروع قانون المالية من طرف المجلس الشعبي الوطني يتزع عنه وصف مشروع القانون ويسمى بالنص المصوت عليه من المجلس الشعبي الوطني .
- أولا: دراسة النص من طرف لجنة المالية والميزانية بمجلس الأمة.
- بعد إحالة نص قانون المالية المصوت عليه من طرف المجلس الشعبي الوطني إلى لجنة المالية والميزانية حيث تبدأ بالاستماع إلى ممثل الحكومة الذي يبين الأهداف الأساسية التي يتمحور حولها مشروع قانون المالية كما يمكنها الاستعانة بأي شخص من ذوي الخبرة والاختصاص في ممارسة أعمالها وبعد الدراسة والمناقشة تعد تقريراً تمهيدياً تبدي فيه ملاحظاتها وتوصياتها للمجلس ، ترسل نسخة منه إلى مكتب المجلس ويوزع علي أعضاء مجلس الأمة قصد المناقشة العامة.
- ثانيا: المناقشة العامة والتصويت.
- بعد توزيع التقرير التمهيدي تعقد جلسة المناقشة العامة للنص بحيث تبدأ المناقشة بالاستماع إلى ممثل الحكومة - وزير المالية- ثم يتدخل مقرر لجنة المالية والميزانية لتلاوة تقرير اللجنة ثم تعطى الكلمة للمتدخلين من أعضاء مجلس الأمة حسب ترتيبهم في التسجيل لإبداء آرائهم حوله مع الإشارة أن مجلس الأمة لا يملك حق التعديل وبعدها يتم التصويت علي النص وفق المادة 70 من القانون 84-17 السالف الذكر.
- المطلب الثالث: عدم وجود مدة كافية لإدخال التعديلات علي قوانين المالية في إطار اللجنة المتساوية الأعضاء.
- بعد أن يتم إرسال النص المصوت عليه من المجلس الشعبي الوطني إلى مجلس الأمة يلتزم هذا الأخير بالمصادقة على النص أو رفضه خلال 20 يوما وهو ما نصت عليه المادة 44 السالفة الذكر "... يصادق مجلس الأمة على النص في أجل أقصاه عشرون (20) يوما.
- وفي حالة حدوث الخلاف بين الغرفتين يتاح للجنة المتساوية الأعضاء أجل ثمانية (08) أيام للبت في شأنه.

في حالة عدم المصادقة لأي سبب كان خلال الأجل المحدد، يصدر رئيس الجمهورية قانون المالية الذي قدمته الحكومة بأمر له قوة قانون المالية".

وعلى هذا الأساس وبناء على عدم أحقية مجلس الأمة في إدخال التعديلات فليس له إلا الموافقة على مشروع قانون المالية المصوت عليه من المجلس الشعبي الوطني أو الاعتراض عليه وهو الأمر الذي ينسف جميع التعديلات التي أدخلها المجلس الشعبي الوطني¹⁹ في حال عدم استدعاء الوزير الأول للجنة المتساوية الأعضاء لأن رئيس الجمهورية سوف يصدر مشروع الحكومة وليس النص وفق ما صوت عليه المجلس الشعبي الوطني وهو ما نصت عليه المادة 11/138 من الدستور.

من الناحية العملية لم يحدث أن وقع خلاف بين غرفتي البرلمان حول قانون المالية وذلك مرده ليس إلى رضا مجلس الأمة بمحمل مشاريع قوانين المالية السالفة ولا إلى عدم رغبته في إضفاء التعديل عليها وإنما مرد ذلك إلى أن مجلس الأمة لا يمارس حقه في إثارة الخلاف إلا حين يكون هناك إمكانية لتقديم التعديلات. بمعنى أن يكون الخلاف لأجل إدخال وجهة نظر مجلس الأمة على النص المعروض عليه وليس لإثارة الخلاف فقط، وبما أن مشروع قانون المالية سوف يتم إصداره بأمر في حالة اعتراض مجلس الأمة الذي يثني الوزير الأول عن استدعاء اللجنة المتساوية الأعضاء ومن ثمة فإن الخلاف لن يمنح لمجلس الأمة فرصة إدخال التعديل التي لا تكون إلا في إطار اللجنة المتساوية الأعضاء بالإضافة إلى أن جميع التعديلات الواردة على مشروع الحكومة من طرف المجلس الشعبي الوطني تصبح كأن لم تكن، وهو الأمر الذي دفع مجلس الأمة ولا يزال إلى الأحجام عن ممارسة حقه في الاعتراض على مشاريع قوانين المالية.

الخاتمة:

من خلال طرقنا لهذا الموضوع بالدراسة والتحليل تم الوقوف على أهم المراحل والمحطات التي يمر بها الإنتاج التشريعي لقانون المالية في الجزائر من خلال تولى السلطة التنفيذية لعملية إعداده توافقا مع مخطط عملها الذي تقدمه للبرلمان علي اعتبار أن قانون المالية هو وسيلة تنفيذ هذا البرنامج فإن وبالتالي فإن قانون المالية يعتبر معبر عن السياسة المالية للحكومة بحيث تظهر من خلاله توجهاتها العامة .

يبدأ مشروع قانون المالية كعمل إداري كون يأتي من الإدارة على الخصوص من وزير المالية الذي يقوم بإرسال المذكرة المنهجية إلى كافة الوزارات والقطاعات والت يتحمل كافة التعليمات والتوجيهات والأهداف العامة لميزانية السنة المقبلة. ثم تبدأ كل القطاعات والهيئات بإعداد احتياجاتها وذلك استنادا على نفقات السنة المالية السابقة بحيث يتم تجميع كل التقديرات علي مستوى الوزارة الوصية تضاف إليها احتياجات الوزارة ثم تقوم الأخيرة بإرسالها إلي وزارة المالية . أما فيما يتعلق بإعداد الإيرادات فتقوم المديرية العامة للميزانية بتجميع الطلبات التي تقدمها الدوائر الوزارية المديرية العامة للضرائب والأملاك الوطنية والجمارك.

بعد الدراسة المشتركة بين ممثلي الوزارات وممثلي وزارة المالية تحت إشراف المديرية العامة للميزانية يتم دراسة النفقات المقترحة وكذا الوثائق والأسانيد التي تبررها تضاف إليه الإيرادات المتوقعة ثم يتم إعداد المشروع التمهيدي لقانون المالية يتم عرضه على اجتماع الحكومة لدراسته ومناقشة المحاور العامة التي يحملها المشروع ثم يعرض على

مجلس الدولة قصد إبداء رأيه فيه للتأكد من مدي مراعاته للمعايير الشكلية والموضوعية التي يستلزمها بناء النصوص القانونية ليعرض المشروع التمهيدي لقانون المالية على مجلس الوزراء مرفقا بجميع المستندات التوضيحية بحيث يتم مناقشته ويأخذ وصف مشروع قانون المالية بعد الموافقة عليه في مجلس الوزراء من طرف رئيس الجمهورية. يتولى الوزير الأول إيداع مشروع قانون المالية مكتب المجلس الوطني الشعبي لتتم دراسته على مستوى لجنة المالية والميزانية ثم يعرض على المناقشة العامة والتصويت عليه ويظهر ضعف المؤسسة التشريعية في بسط سيادتها التي تعتبر نسبية على قانون المالية على اعتبار أنها مكبلة بقيدتين موضوعي وزماني، أما القيد الموضوعي فيتمثل في عدم جواز إدخال التعديلات التي تتضمن الزيادة في الإنفاق أو تخفيض الإيرادات إلا باتخاذ تدابير من شأنها تأمين هذه المبالغ في فصل آخر وبالتالي فإن أي تعديل يمكن أن يقدمه نواب البرلمان يجب ألا يمس هذا القيد وبالتالي فإن التعديلات التي قد يقدمها نواب المجلس الشعبي الوطني سوف تكون طفيفة وغير ذات تأثير إذا لم نقل أنها غير ذات جدوى على اعتبار أنها لا يمكن لأعضاء البرلمان أن يقدموا على توجيه الإنفاق العام أو الإيرادات العامة على حسب البرامج التي كانوا قد انتخبوا لأجلها.

أما القيد الزماني فيتمثل في التصويت على قانون المالية خلال خمسة وسبعين يوم (75) من إيداع المشروع مكتب المجلس الشعبي الوطني وإلا فإن رئيس الجمهورية سوف يصدر مشروع الحكومة بأمر، وهو ما يبرر عدم اعتراض البرلمان الجزائري على مشروع قانون المالية سواء فمن طرف المجلس الشعبي الوطني أو مجلس الأمة وذلك لأن رئيس الجمهورية سوف يصدر مشروع الحومة بأمر وهو ما ينسف جميع التعديلات التي يكون المجلس الشعبي الوطني قد تقدم بها.

من خلال هذه الدراسة تظهر السلطة التشريعية كأضعف حلقة في إنتاج قانون المالية في الجزائر رغم أنه يدخل ضمن الاختصاص المقيد المحجوز لها بنص الدستور إلا أن هذا الأخير عاد وقيد بها بمذتين القيدتين لتصبح سلطتها عليه نسبية إذا لم نقل أنها مجرد إجراء شكلي استوجب الدستور القيام به وهذا يزيد من إضعاف السلطة التشريعية في مقابل تغول السلطة التنفيذية.

المراجع:

- ¹ نص المادة 03 من القانون 84-17 المؤرخ في 08 شوال عام 1404 الموافق ل 04 يوليو 1984 المعدل والمتمم.
- ² السيد عبد المولي، المالية العامة، بيروت 1984، ص169.
- ³ حسن عواضة، المالية العامة "التوازنات، والنفقات، والواردات العمومية"، دار النهضة العربية، بيروت، 1978، ص75.
- ⁴ محمد عبد المومن، الميزانية العامة في ظل الإصلاحات الاقتصادية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، معهد العلوم الاقتصادية، 1988-1999، ص21.
- ⁵ محمد صغير بعلي، يسرى أبو العلاء، المالية العامة، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابه، الجزائر، 2003، ص87.
- ⁶ المادة 76 من القانون 84-17 المعدل والمتمم.
- ⁷ المادة 18 من الأمر 95-20، المؤرخ في 17 يوليو 1995 المتعلق بمجلس المحاسبة، ج ر رقم 39 الصادرة في 1995.
- ⁸ دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 1996 المعدل والمتمم.
- ⁹ القانون العضوي رقم 99-02 المؤرخ في 20 ذي القعدة عام 1419 الموافق 08 مارس سنة 1999 يحدد تنظيم المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة وعملهما وكذا العلاقات الوظيفية بينهما وبين الحكومة.
- ¹⁰ سموزي عدلي ناشد، أساسيات المالية العامة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2009، ص359.
- ¹¹ نبيل أملو، خصوصية قانون المالية، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، سنة 2006-2007، ص98.
- ¹² محمد عبد المؤمن، مرجع سابق، ص129.
- ¹³ صالح الرويلي، اقتصاديات المالية العامة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 1980، ص18.19.
- ¹⁴ محمد عبد المؤمن، مرجع سابق، ص129.130.
- ¹⁵ المادة 136 من الدستور الجزائري لسنة 1996 المعدل والمتمم.
- ¹⁶ المادة 21 من القانون العضوي 99-02.
- ¹⁷ المادة 43 من النظام الداخلي للمجلس الشعبي الوطني.
- ¹⁸ محمد صغير بعلي، يسرى أبو العلاء، مرجع سابق، ص97.
- ¹⁹ مقران آيت العربي، نظرة على مجلس الأمة في نهاية العهدة الأولى، مجلة الفكر البرلماني، عدد خاص، ديسمبر 2005، ص70، 69.

علاقة حالات الأنا بسيرورات الاتصال الشخصي تناول نظري في إطار نظرية التحليل التبادلي

أ.مريم رحمانى

جامعة الجزائر3

ملخص

يشكل موضوع الاتصال أحد أهم الانشغالات العلمية لدى الباحثين في مختلف تخصصات العلوم الانسانية والاجتماعية منذ منتصف القرن العشرين، غير أن الدراسات التي شهدتها الفترة الأخيرة ركزت على الاتصال في شقه الجماهيري وأهملت الاتصال الشخصي بالرغم من أن وسائل الاتصال الجماهيرية لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الاتصال التبادلي المباشر المرتبط ارتباطا وثيقا بالسياق الاجتماعي والثقافي للأفراد.

من جانب آخر نجد أن هناك متغير مهم لم يدمج في دراسة الاتصال الشخصي رغم ما قد يقدمه من دلالات معرفية هامة في فهم سيرورته وتفسير اختلالاته، ونقصد هنا متغير حالات الأنا ودوره في فهم نسق الاتصال الشخصي السائد بين الأفراد .

وهنا تبرز أهمية هذا البحث كونه يطرح فكرة مستحدثة متعلقة بدراسة "حالات الأنا" وإدماجها كمتغير نفسي اجتماعي يساعد على فهم سيرورات الاتصال الشخصي وتفسيره والتنبؤ به، متجاوزين بذلك التصورات والنماذج التي تصور حالات الأنا كخاصية تحدث داخل الانسان فقط (ذاتية)، إلى تناول يطمح إلى تقديم فهم سياقي (نفسي اجتماعي) لحالات الأنا كبعد يتدخل في نجاح أو فشل الاتصال الشخصي .

وعلى هذا الأساس يهدف هذا البحث إلى دراسة سيرورات الاتصال الشخصي بين الأفراد في علاقتها بحالات الأنا انطلاقا من نظرية التحليل التبادلي Transactional Analysis Theory — ERIC BERNE ، والاشكالية التي يتناولها هذا البحث هي: كيف يمكن أن تشكل حالات الأنا زاوية تحليل ضرورية وملائمة في فهم ظاهرة الاتصال الشخصي وتفسير اختلالاته؟. وللإجابة على هذا السؤال قسمنا هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول خصصناه لمراجعة نظرية التحليل التبادلي وتحديد مفهوم حالات الأنا ، والمبحث الثاني وقفنا فيه على سيرورات الاتصال الشخصي ومناقشة فكرة السياق، أما المبحث الثالث فتناولنا فيه دور حالات الأنا في فهم سيرورات الاتصال الشخصي وتصحيح اختلالاته.

الكلمات المفتاحية : حالات الأنا- التحليل التبادلي - سيرورات- الاتصال الشخصي .

Abstract

Communication is one of the most important scientific concerns among researchers in the various disciplines of humanities and social sciences since the mid-twentieth century, but studies in recent period focused on communication in the public apartment and neglected personal contact, although the mass media can not live up to the level of direct contact Exchange closely linked to the social and cultural context of individuals.

On the other hand, we find that there is an important variable in the study did not incorporate interpersonal communication despite what may offer significant cognitive implications in the understand it, and we mean here variable ego states and its role in the understanding of interpersonal communication between individuals prevailing format.

From here the importance of this research being put innovative idea related to the study of " ego states " and its integration as a variable psycho-social help to understand the processes of interpersonal communication, and the interpretation and prediction, thereby bypassing the perceptions and models depicting situations ego as a property occur within only human (subjective), to address aspires to provide an understanding of the contexts (psychosocial) ego states dimension interfere with the success or failure of interpersonal communication.

On this basis, this paper aims to examine the processes of interpersonal communication between individuals in relation to the cases of the ego out of the theory of interactive analysis Transactional Analysis Theory for ERIC BERNE, and the problematic in this research is: How can ego states is working as an angle analysis is necessary and appropriate in understanding the phenomenon of interpersonal communication and interpretation?. To answer this question, this study divided into three sections: Section one dedicated to the review of transactional analysis theory and define the concept of ego states, and the second section include the processes of interpersonal communication and discuss the idea of context, the third section in which the role of ego states in the understanding of the processes of interpersonal communication.

Keywords: ego states - interpersonal communication - transactional analysis - processes .

مقدمة

يعتبر الاتصال الشخصي أمراً ضرورياً لبقاء الأفراد وتطورهم في مختلف المجالات، باعتباره شريان الحياة بالنسبة للعلاقات ذات معنى في السياقات الشخصية، الاجتماعية، والمهنية⁽¹⁾، وهنا لابد من التمييز بين الاتصال باعتباره ظاهرة تعد عصب الوجود الإنساني وشرطه الأساسي، فهي قديمة قدم الإنسانية لأنها مرتبطة بخلق الكون، أي عندما خلق كل ما هو حي على الأرض خلقت الحاجة إلى الاتصال حيث يستحيل تصور استمرارية هذه الكائنات الحية دون اتصال، والاتصال باعتباره نظرية تتأمل الفعل الاتصالي وتستخرج قواعده ومظاهره - المقاربة النسقية -، فبينما تُشكل معطيات الاتصال وجوداً موضوعياً، يمكن الإمساك به من خلال كل مظاهر السلوك الإنساني لتحليله وفهمه).

بهذا المعنى أصبح الاتصال مع مجموعة من الباحثين الأمريكيين منهم: WATZLAVIK ، WINKIN ، JACKSON ، HALL ، GOFFMAN ، BIRD WHISTELL ، BATEZON .. وغيرهم من المنتمين إلى مدرسة بالو التو Palo Alto، فحسب هذه المدرسة " لا يمكن أن لا نتصل " فلا يمكن أن نفعل أي شيء لا يتضمن أي جزئية اتصالية إلى الحد الذي قاد GOFFMAN⁽²⁾ إلى القول " عندما يجتمع أفراد في وضعيات ما تفرض أن لا يتم تبادل الكلمات و فعل الكلام، فإنهم سواء أرادوا أو لم يريدوا، يدخلون في شكل من أشكال الاتصال، ... فحتى وإن توقف الشخص عن الكلام فإنه لا يمكنه أن يمتنع عن الاتصال بلغة الجسم. فيمكنه أن لا يتلفظ بعبارات أو بكلمات، لكنه لا يمكنه أن لا يقول أي شيء " (ص267).

لكن شهدت الفترة الأخيرة تركيزاً ملحوظاً للباحثين على دراسة الاتصال في مجال الاتصال الجماهيري وإهمالهم للاتصال الشخصي⁽³⁾. هذا بالرغم من أن وسائل الاتصال الجماهيرية لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الاتصال التبادلي المباشر المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسياق الاجتماعي والثقافي للأفراد⁽⁴⁾، فالأصل الشخصي على حد تعبير R. BIRDWHISTELL هو " نسق سلوكي مدمج يقوم بتصنيف وضبط السلوكيات، ومنه يجعل هذا الاتصال

العلاقات بين الناس ممكنة" ⁽⁵⁾، "فالإنسان لا يدرك العالم عن طريق التفاعل الاجتماعي والاتصال حسب بل هو أساس تنظيم محيطه" ⁽⁶⁾.

من جانب آخر نجد أن هناك متغير مهم لم يدمج في دراسة الاتصال الشخصي رغم ما قد يقدمه من دلالات معرفية هامة في فهم سيرورته وتصحيح اختلالاته ⁽⁷⁾، وبالتالي، التعرف على الإجراءات اللازمة التي ينبغي أن تتخذ لتحسينه. ففي السنوات القليلة الماضية، لم يعتبر مفهوم حالات الأنا متغيرا مهما في بحوث الاتصال ⁽⁸⁾، لكن مع تطور المعرفة العلمية حول الجوانب النفسية للأفراد وانعكاساتها على علاقاتهم الشخصية، انتبه عدد من الباحثين ⁽⁹⁾ إلى الأهمية التي يمكن أن يأخذها متغير حالات الأنا إذا أدمج في عملية فهم نسق الاتصال الشخصي السائد بين الأفراد وتحسينه.

تعد حاليا الدراسات العلمية التي تتناول الاتصال الشخصي من الميادين المهمة في بحوث الاتصال، لكن يبقى مفهوم "حالات الأنا" Ego States من المفاهيم الغائبة، حيث لم يكن هذا المتغير يشكل موضوعا رئيسا في مثل هذا النوع من الدراسات ⁽¹⁰⁾، إذ غالبا ما كان ينظر إليه على أنه مفهوم نفسي مرتبط بالطب النفسي التشخيصي والعلاجي، يختص بتركيبة النفس البشرية ويفسر الشخصية والسلوك البشري بغية علاجها واستعادة توازنها الفطري وتنميتها، لهذا بقي مفهوم حالات الأنا بعيدا عن إمكانية صياغته ضمن اشكاليات ترتبط بميدان الاتصال. لكن، مع تطور المعرفة العلمية والاقرار بأن حقل الاتصال هو تخصص متعدد التخصصات وليس تخصصا واحدا، بدأ الباحثون يعترفون بالأهمية التي ينبغي إعطاؤها لمفهوم حالات الأنا في سياق بحوث ونظريات الاتصال، خاصة وأنه يركز على أسباب اضطراب علاقة الفرد بالآخرين Interpersonal Disturbances أكثر من تركيزه على الاضطرابات الداخلية للفرد أو اضطراب علاقة الفرد بذاته Disturbances Intrapersonal.

وهنا تبرز أهمية هذا البحث، إذ يسعى إلى ربط مفهوم حالات الأنا بسيرورات الاتصال الشخصي لفهم البنية النفسية للمتصلين ووصف أشكال العلاقات بينهم، محاولين في ذلك تجاوز التصورات والنماذج التي تصور حالات الأنا كخاصية تحدث داخل الإنسان فقط (ذاتية)، إلى تناول يطمح إلى تقديم فهم سياقي (نفسى اجتماعي) لحالات الأنا كبعد يتدخل في نجاح أو فشل الاتصال الشخصي، أو بمعنى آخر كيف يمكن أن تلعب حالات الأنا في سياق ثقافي اجتماعي، دورا في فهم ظاهرة الاتصال الشخصي وتحسينها بين الأفراد؟.

المبحث الأول: نظرية التحليل التبادلي وحالات الأنا

تعود نشأة نظرية التحليل التبادلي إلى أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات من خلال أعمال ERIC BERNE (1910-1970)، وهو طبيب نفسي سريري سعى إلى فهم لماذا يتفاعل الأفراد ويتصلون بالطريقة التي يتصلون بها ⁽¹¹⁾. وهكذا طور نظرية للشخصية بقاعدة التفاعل الشخصي سماها "نظرية التحليل التبادلي" ⁽¹²⁾.

ازدهر التحليل التبادلي سنة 1965 عندما تم إنشاء «جمعية التحليل التبادلي الدولية» (ITAA) و «الجمعية الأوروبية للتحليل التبادلي» (EATA) عام 1976، وقد عرفت I.T.A.A التحليل التبادلي بأنه ⁽¹³⁾:

"Transactional Analysis is an explanatory theory of personality and is a psychotherapeutic system dedicated to the development and personal change".

يؤكد بعض الباحثين أن للتحليل التبادلي دور في الرد على الأسئلة التي تظهر أثناء عملية الاتصال، حيث يعتبرون أن الاجابات توجد في تحليل الحالة المزاجية للمتصلين ، لذا قراراتهم هي نتاج حالات الأنا الخاصة بهم .

يعرف BERNE⁽¹⁴⁾ حالة الأنا بوصفها مجموعة من أنماط السلوك المرتبط ارتباطا وثيقا بالمشاعر. ويتم حسبه اختبار حالات الأنا بنموذجين منفصلين ، النموذج البنيوي و النموذج الوظيفي :

1. التحليل البنيوي: وفقا للتحليل البنيوي فإن كل شخصية فرد تنقسم إلى 3 حالات أنا رئيسية : الوالد ، الراشد والطفل (نموذج PAC). يذهب BERNE⁽¹⁵⁾ إلى أن حالات الأنا هذه تمارس تأثيرا كبيرا على كيف يشعر الناس ويتصرفون في العلاقات الشخصية .

1.1 حالة الأنا الوالد : يرى عدد من الباحثين أن حالة الأنا الوالد هي حالة الأنا التي يستعير فيها الأفراد مواقف وسلوكات والديهم (أو غيرهم من الشخصيات الوالدية)⁽¹⁶⁾ ، وعليه فالفرد يفكر، يتكلم ، يعمل ، يشعر ويتفاعل مثلهم.

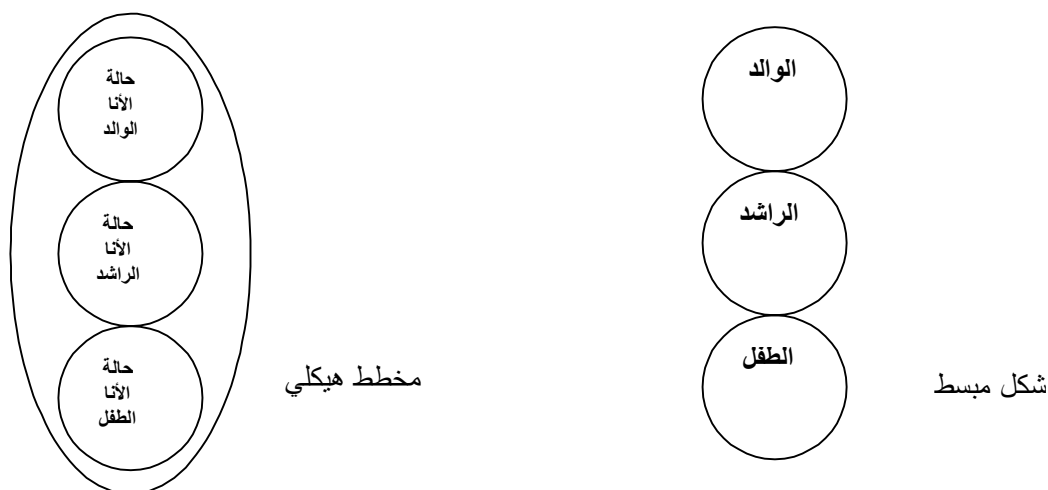
2.1 حالة الأنا الطفل : حالة الأنا الطفل هي رد فعل يعكس سلوك وموقف إبداعي وعفوي غير متوقع، و يُنظر إلى حالة الأنا هذه على أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالدوافع الطبيعية للشخص، وبالعواطف والمشاعر والخبرات والتجارب التي تتعلق بالطفولة وبالمعتقدات حول الذات والآخرين التي اتخذت في الحياة في وقت مبكر جدا، ومنه فالفرد في حالة الأنا هذه يفكر، يشعر ويرد مثل الطفل⁽¹⁷⁾.

3.1 حالة الأنا الراشد : يشير الباحثون إلى أن حالة الأنا الراشد تمثل الجزء العقلاني والموضوعي في الشخص. وعليه فإنها تخضع لمبدأ العقلانية والوضوح، وأيضا التجرد من العاطفة التي من شأنها أن تعطل الفهم والمنطق في التعامل مع المواقف، وهذا ما يجعلها فعالة في عملية صنع القرار⁽¹⁸⁾.

بناء على ما سبق، يصف HARRIS(1967)⁽¹⁹⁾ حالات الأنا الثلاثة في قوله:

" parent is our taught concept of life,adult is our thought concept of life,child is our felt concept of life".

يشير المنظرون في التحليل التبادلي أن الناس يميلون للعمل بحالة أنا واحدة أكثر من الحالات الأخرى في موقف معين وتستغرق مدة من الزمن، لكن هذا لا يمنع من أنها تتغير حسب مقتضيات الوضع (اعتمادا على من يتفاعل وعلى تجارب الشخص)⁽²⁰⁾.



الشكل (1) رسم تخطيطي لشخصية الفرد

2. التحليل الوظيفي : وفقا للتحليل الوظيفي، تنقسم حالة الأنا الوالد (P) إلى والد ناقد (CP) و والد راعي (NP)، وحالة الأنا الطفل (C) إلى الطفل الحر (FC) أو الطفل الطبيعي (NC) والطفل المتكيف (AC)، وتظل حالة الأنا الراشد (A) على حالها⁽²¹⁾.

1.2 حالة الأنا الوالد الناقد (CP): يصف الباحثون مفهوم الوالد الناقد بأنه يُشكّل مجموع الأفكار، المشاعر والمعتقدات التي يتعلمها الفرد من الوالدين أو الشخصيات الوالدية، تجعله يفرض قواعد ومسؤوليات، ويعطي التعليمات⁽²²⁾ و يصدر الأوامر والعقوبات بصفة قسرية. وعليه فالوالد الناقد يمثل الإملاء للمبادئ والمعايير.

2.2 حالة الأنا الوالد الراعي (NP): تمثل حالة الأنا الوالد الراعي الحماية والحراسة، حيث توفر الرعاية والمودة والدعم والحماية المدفوعة إلى أقصى حد قد تصل إلى الحماية المفرطة⁽²³⁾.

3.2 حالة الأنا الطفل الحر (FC): يعتقد عدد من الباحثين أن حالة الأنا الطفل الحر تعني بالحاجات الجسدية للشخص، ويؤكد هؤلاء أن الشخص في هذه الحالة يكون عفوي، يفعل ما يشعر به، نشيط، ومبدع، يواجه المواقف بطريقة مباشرة وفورية، غير أنه يمثل الجانب غير المتعلم من الشخصية⁽²⁴⁾.

4.2 حالة الأنا الطفل المتكيف (AC): الطفل المتكيف هو الجزء من الشخصية الذي تطور من الرسائل الابوية التي يتعلمها الفرد حين يكبر. فهو حالة الأنا التي يتعرف فيها الفرد على قدراته الخاصة ويحاول تكملته علمه بقبول تأثير الآخرين⁽²⁵⁾.

حسب BERNE⁽²⁶⁾ هذه هي المجموعة الكاملة من حالات الأنا المتوفرة في الفرد، حيث يختار الشخص حالة الأنا التي سيستخدمها في التبادل (بأي حالة أنا يثير وبأي حالة أنا يستجيب). وعليه فإن أي تفاعل بين شخصين يعني وجود ستة حالات أنا، ثلاثة لكل فرد.

وفي هذا السياق، هناك عدة طرق لمعرفة حالة الأنا التي نستخدمها نحن أو التي نستخدمها الطرف الآخر في الاتصال، حيث اتجه بعض الباحثين إلى تحديد خمسة معايير يمكن من خلالها تشخيص حالات الأنا وتمثل في: الكلمات المستخدمة، نبرة الصوت، الایماء، وضعية الجسد، وتعبيرات الوجه⁽²⁷⁾. وتضيف من جانبها

SOLOMON⁽²⁸⁾ معيار الحالة العاطفية إلى المعايير السابقة، في حين يبنه باحثون آخرون إلى إحصاء الكلمات وبنية الجمل⁽²⁹⁾.

من جهته يرى ERIC BERNE⁽³⁰⁾ أن هناك أربع طرق للتعرف على حالات الأنا وهي :

1. التشخيص السلوكي ، 2. التشخيص الاجتماعي ، 3. التشخيص التاريخي ، 4. التشخيص الظاهري التشخيص السلوكي : يعتبر BERNE⁽³¹⁾ التشخيص السلوكي هو التشخيص الأكثر أهمية، فهو يحدد حالة الأنا من ملاحظة سلوك الفرد في موقف ما، من خلال مراقبة الكلمات، الایماءات، النبرات، المواقف، الوضعيات ، السكوت التي تخبر عن أي حالة أنا يوجد فيها الفرد. وكلها تعمل كمفاتيح لتحديد حالة الأنا التي يوجد فيها هذا الأخير. وتأتي التشخيصات الثلاثة الأخرى للتأكيد على نتائج هذا التشخيص فقط، وعلى هذا الأساس نجد أن الجانين اللفظي وغير اللفظي هما اللذان يحددان حالة الأنا .

التشخيص الاجتماعي : يُقصد به ملاحظة نوعية تبادلات الفرد مع الآخرين والتعرف على حالة الأنا المثيرة من خلال معرفة حالة الأنا المستجيبة، فاستجابات الآخرين للفرد على نحو ما أغلب الوقت عادة ما تكون مفتاحا لتحديد حالة الأنا التي يميل لاستخدامها⁽³²⁾.

التشخيص التاريخي : يتم من خلاله جمع المعلومات والمؤشرات عن طريق طرح الأسئلة على الشخص حول تاريخه خاصة طفولته والأشخاص البارزين فيها، يستند هذا التشخيص على حقيقة أن معرفة تاريخ الفرد تقدم معلومات قيمة عنه الآن. وعليه فإن الأحداث التي عاشها في الماضي يمكن أن تؤثر عليه في الحاضر والمستقبل. التشخيص الظاهري : ينبثق هذا التشخيص من الفحص الذاتي أو إعادة اكتشاف الواقع على أساس أن الفرد لا يتذكر الخبرة الماضية فحسب - كالتشخيص السابق - بل ويعيشها أيضا كما لو أنها تحدث الآن، هذا ما يسمح بتحديد حالة الأنا لدى الشخص المعني.

من جهتهم يضيف بعض الباحثين تشخيصا آخر إلى الأنواع السابقة هو التشخيص السياقي ، الذي يوضحون فيه أن تشخيص حالة الأنا يختلف باختلاف السياق الذي يوجد فيه الشخص حتى وإن تشابهت العبارات ، وعليه فإن السياق عنصر محوري يجب وضع تأثيره بعين الاعتبار في تحديد حالات الأنا⁽³³⁾.

المبحث الثاني: الاتصال الشخصي وفكرة السياق

يؤكد الباحثون أن الاتصال الشخصي هو أمر أساسي لفعاليتنا و حياتنا اليومية، باعتباره شريان الحياة بالنسبة للعلاقات ذات معنى في السياقات الشخصية، الاجتماعية، والمهنية⁽³⁴⁾. وفي هذا السياق، طور عالم النفس WILLIAM SCHUTZ (1966)⁽³⁵⁾ نظرية الحاجات الشخصية التي تؤكد على أن ميلنا إلى خلق والحفاظ على العلاقات يتوقف على مدى نجاحها في تلبية الحاجات الأساسية الثلاث: المودة ، الاندماج ، والسيطرة .

بتوسيعه لأفكار SCHUTZ ، يفترض ABRAHAM MASLOW (1968)⁽³⁶⁾ أننا نتصل لتلبية مجموعة من الحاجات البشرية: الحاجات المادية ، الأمن، الانتماء ، تقدير الذات وتحقيق الذات. إلا أنه وبالمقابل يجب تلبية الحاجات الأساسية قبل أن نركز على تلك التي هي أكثر تجريدا .

من جهتها ترى WOOD⁽³⁷⁾ أن الإنسان يسعى إلى أكثر من تلبية الحاجات المذكورة سابقا، بل يسعى إلى النمو الشخصي بالبحث عن التطور، التزايد، والتغيير، وتؤكد أن الاتصال يساعد في اكتشاف إمكانياته وتعزيز سعيه إلى المعرفة والفهم والتحسين من نفسه بقولها:

"As humans, we seek more than survival, safety, belonging, and esteem. We also thrive on growth. Each of us wants to cultivate new dimensions of mind, heart, and spirit. We seek to enlarge our perspectives, engage in challenging and different experiences, learn new skills, and test ourselves in unfamiliar territories. To become our fullest selves—to self-actualize—we must embrace the idea that personal growth is an ongoing process—we are always evolving, growing, changing."

وعليه، يعتبر الاتصال الشخصي نوعا متميزا من التفاعل بين الناس، ولفهم تميزه لابد من تتبع معنى كلمة Interpersonal . وهي كلمة متكونة من Inter وتعني "بين" وكلمة Person وتعني "شخص". ومعناها في مجملها: كل اتصال يحدث بين الناس. إلا أن العديد من التفاعلات لا تشملنا بشكل شخصي، حيث أن الاتصال موجود على خط ممتد من اللاشخصي إلى الشخصي⁽³⁸⁾.

ترى WOOD أن الكثير من اتصالاتنا ليست حقا شخصية. ففي بعض الأحيان نحن لا نعترف بالآخرين كأناس على الإطلاق بل نعاملهم ككائنات . غير أننا وفي حالات أخرى نعترف بهم، ولكن نتفاعل معهم من حيث أدوارهم الاجتماعية بدلا من تفاعلنا معهم شخصيا. وبالمقابل نتصل مع عدد قليل ومحدد من الناس بطرق حميمة للغاية.

في هذا السياق ميز MARTIN BUBER⁽³⁹⁾ بين ثلاث مستويات من الاتصال : I-It, I-You, & I-Thou . في علاقة I-It نعامل الآخرين بصورة لا شخصية للغاية باعتبارهم كائنات Objects. في هذا المستوى من الاتصال لا نعترف بإنسانية الآخرين ولسنا متأكدين حتى من وجودهم ، حيث لا يتم التعامل معهم كبشر بل كأدوات لاتخاذ أوامرنا وتقديم ما نريد.

المستوى الثاني لبUBER هو اتصال I-You الذي يمثل أغلب تفاعلاتنا، فالناس في هذا المستوى يعترفون ببعضهم البعض كونهم أكثر من أشياء ، لكنهم لا يشاركون بعضهم البعض بشكل كامل كأفراد متميزين⁽⁴⁰⁾. فقد تكون علاقات I-You أكثر شخصية حيث يتبادل الناس الأفكار والاهتمامات المشتركة، لكن لا يزال التفاعل موجهًا من قبل الأدوار، ومع ذلك يتم التأكيد على وجود الآخرين والاعتراف بهم كأفراد في تلك الأدوار. في هذا السياق أشار استطلاع رأي وطني إلى أن غالبية الناس ترى أن مشاكل الاتصال هي السبب الأول في فشل الزواج⁽⁴¹⁾. في حين سألت منظمة ROPER STARCH 1,001 أمريكي أسئلة متنوعة عن دور الاتصال في حياتهم. ووجدت أن إجابة واحدة طغت على بقية الإجابات رغم اختلافهم في العمر، العرق، الجنس و مستوى الدخل، حيث ذكر الأمريكيون أن مشاكل الاتصال هي السبب الأكثر شيوعا في الطلاق بنسبة 53%. مقارنة بأسباب أخرى: مشاكل مالية 29%، تدخل أفراد الأسرة 7%، مشاكل جنسية 5% ، علاقات سابقة 3%، الأطفال 3%⁽⁴²⁾.

المستوى الثالث من العلاقة هو اتصال I-Thou وهو أندر نوع ، ويعتبر الباحثون هذا الاتصال أعلى شكل من أشكال الحوار الإنساني لأن كل شخص فيه يؤكد الآخر كشخص متميز. فالتفاعل بمستوى I-Thou هو مقابلة

الآخرين في كمالهم وتفردهم بدلا من التعامل معهم كشاغلي أدوار اجتماعية ، وعليه يفتح الناس بالكامل في اتصال I-Thou واثقين بتقبل الآخرين لهم كما هم، بإيجاباتهم ونقائصهم.

يعتقد BUBER⁽⁴³⁾ أن علاقات I-Thou هي الوحيدة التي يصبح فيها البشر كاملين، وهذا يعني بالنسبة له أنهم يتجاهلون المظاهر التي يستخدمونها معظم الوقت ويسمحون لأنفسهم بأن يكونوا حقيقيين تماما. فهو يرى أن الكثير من اتصالاتنا تشتمل على ما يسميه بـ "الظاهر" التي ينشغل فيها الناس بصورتهم ويحرصون على إدارة كيفية تقديم أنفسهم. لكن في علاقات I-Thou ينخرطون في ما يسميه بـ "الحاضر" الذي من خلاله يكتشفون ماهم عليه حقا، وكيف يشعرون حقا.

وعليه، يؤكد الباحثون أن علاقات I-Thou ليست شائعة، لأن الناس لا يسعهم تحمل الكشف عن أنفسهم تماما للجميع في كل وقت. هذا ما جعل علاقات I-Thou والاتصال فيها نادر وخاص.

بناء على ما سبق تُعرف WOOD⁽⁴⁴⁾ الاتصال الشخصي باعتباره عملية انتقائية، نظامية، فريدة، وجارية من التبادلات التي تسمح للناس بالتفكير وبناء المعرفة الشخصية لبعضهم البعض وخلق المعاني المشتركة في قولها:

"we can define interpersonal communication as selective, systemic, unique, processual (is an ongoing process) transactions that allow people to reflect and build personal knowledge of one another and create shared meanings"

ونشير هنا أن معظم مميزاته تتجلى في هذا التعريف (نتقائي، نظامي، فريد من نوعه....).

من هذا المنظور، تتألف عملية الاتصال من التبادلات التي تحتوي على محفز أو استجابة بين حالات الأنا الفردية . على وجه التحديد هناك ثلاثة أنواع من التبادلات: التبادلات الموازية ، التبادلات المتقاطعة ، و التبادلات المخفية ويتم تحديد هذه الأنواع من التبادلات وفقا لحالات الأنا التي تكون ظاهرة في عملية الاتصال⁽⁴⁵⁾ .

1. التبادلات الموازية : يحدث التبادل الموازي عندما يرسل الفرد رسالة من أي حالة أنا إلى شخص آخر ، ويستجيب هذا الشخص الآخر من حالة الأنا المستهدفة، وبالتالي يحصل الفرد في هذا النوع على ما هو متوقع، وفي هذا السياق يؤكد الباحثون أن التبادلات الموازية يمكن أن تُنشئ اتصال ببناء، مريحا، وفعلا ، قد يستمر إلى أجل غير مسمى⁽⁴⁶⁾ . من جهته يشير BERNE⁽⁴⁷⁾ إلى أن هذه التفاعلات تحقق التوازن والاستقرار في الاتصال، وعليه فهي صحية ومشبعة لكلا الطرفين، وكلما زادت مهارة الطرفين في الحفاظ على تفاعلات متكاملة كلما استمر الاتصال لمدة أطول.

2. التبادلات المتقاطعة : يحدث التبادل المتقاطع عندما يرسل الشخص رسالة من أي حالة أنا إلى شخص آخر، لكن يستجيب الشخص الآخر من حالة أنا أخرى غير حالة الأنا المستهدفة ، حيث لا يحصل المبادر أو متلقي التبادل على ما هو متوقع ، بل يحصل على استجابة غير مرغوبة. هذا النوع من التبادلات يجعل الطرفان غير مرتاحين مما قد يؤدي إلى ظهور ردود أفعال سلبية ومشاكل في الاتصال تخلق صراعات وخصومات قد تؤدي إلى انهيار الاتصال⁽⁴⁸⁾ .

وفي هذا السياق يؤكد الباحثون أنه على الرغم من أن طرفي الاتصال في هذا النوع من التبادلات ليسا على اتفاق، إلا أن الاتصال واضح وصريح، كما في التبادلات الموازية. وعلى عكس التبادلات المخفية التي يكون فيها الاتصال مخفي ومستتر.

3. التبادلات المخفية : في التبادل الخفي ، واحد فقط من الشخصين المتصلين، أو كلاهما يتخذ إجراءات من حالتي أنا مختلفتين، وبدوره تُرسل رسالتين مختلفتين في وقت واحد (على كلا المستويين النفسي والاجتماعي) ⁽⁴⁹⁾. بحيث تحمل الرسائل في هذا النوع من التبادلات رسائل أخرى ضمنية، وهذا ما يؤكد BERNE ⁽⁵⁰⁾ عندما أشار إلى أن هذا النوع يحمل أكثر من رسالة في نفس الوقت، رسالة مباشرة (اجتماعية) وأخرى خفية (نفسية)، لذلك عند تحليل هذه التبادلات نجد أن الاتجاهات تكون متوازية بين حالات أنا أطراف الاتصال، إلا أن الرسائل الضمنية تتقاطع معها.

سياق الاتصال الشخصي: منذ منتصف القرن الماضي دعى الباحثون إلى تجاوز فكرة اعتبار الاتصال منحصرا في نقل معلومات ضمن مخطط مرسل - مستقبل ، بل نظروا إليه كونه أولا وقبل كل شيء " حقيقة ثقافية واجتماعية " ⁽⁵¹⁾. وهو ما يستدعي بالضرورة الاهتمام بالسياق. وقد أكد JAQUES COSNIER ⁽⁵²⁾ على أهمية السياق في قوله:

" إن مفهوم السياق يعتبر دون شك واحدا من بين أهم المفاهيم التي تبقى ضرورية أكثر لفهم الممارسات الاتصالية الإنسانية ... " ص 29.

يعود السياق في الأصل إلى تأطير سوسيولوجي قبل دخوله لعلوم الاعلام والاتصال ، بحيث أصبح الاتصال يرتبط ارتباطا وثيقا بالسياق، لهذا بدأ الباحثون شيئا فشيئا وضعه بعين الاعتبار في دراساتهم. ويعد الأنثروبولوجي الأمريكي HALL من الأوائل الذين بحثوا في الأبعاد السياقية للاتصال الشخصي حيث يعتبر أن الاتصال لا ينشأ في فراغ بل في سياق ثقافي، أي نظام من القواعد والقوانين والمعايير التي تحدد تغيّرات سيرورة الاتصال، فحسب (1984) MYERS ⁽⁵³⁾ لازال HALL يصر على التأثيرات التي يفرضها هذا السياق فيقول: " إننا لم ندرك جيدا بعد هذا السياق الثقافي لأنه يبدو لنا مألوفا وشيئا عاديا ولا نعبه اهتماما إلا إذا قابلتنا ثقافة غريبة عنا " ص 204.

وبالمقابل يؤكد عدد من الباحثين أن فهم كل فعل اتصالي يستدعي بالضرورة الرجوع إلى الرمزية الاجتماعية التي يحدث فيها، وتوصلت أبحاث " KATZ, BROWN, YOUNG, MORLEY ، اليابس " و آخرين إلى أن نشاط بناء المعنى يختلف حسب الموارد الثقافية لكل فرد . مثلما يؤكد عليه WOLTON ⁽⁵⁴⁾ بقوله: " الاعتراف بهذه الخصوصية المتمثلة في أن يكون الفرد هو واقع وتجربة لا يمكن فصلها عن الثقافة والمجتمع " ص 11.

يصعب فهم الاتصال خارج السياق العام للمجتمع الذي يتواجد فيه المتصلون ، وذلك لأنه لا يمكن فهم شيء بصورة منفصلة. فكل شيء وكل كائن موجود في حقل عناصر أخرى تتفاعل معه. لهذا يؤكد DEWEY ⁽⁵⁵⁾ أن " المجتمع لا ينشأ بالاتصال فحسب بل ويعيش فيه وبه، لأن الاتصال يمكن الناس من أن يجدوا أشياء مشتركة، ليعيشوا سويا " ص 18-19 ، ومنه فالفرد لا ينفصل عن المجتمع كما أن المجتمع لا ينفصل عن الأفراد .

من هذا المنطلق توصل الباحثون إلى أن السياق لا يساهم في إضفاء معنى للتبادلات فحسب، ولكن هذا المعنى يتشكل أيضا من خلال التبادل في حد ذاته . وهو ما يؤكده Muccheilli⁽⁵⁶⁾ في قوله: " المعنى لا يُعطى هكذا با إنه ميلاد... إنه نتاج مسارات متعددة " ص 89.

وعليه، نحن نتصل باستمرار مع الآخرين، وبما أن الاتصال هو قبل كل شيء تبادل للمعنى عبر تبادل الارتباط والعلاقة (رضوان، 2007)⁽⁵⁷⁾، فإن الفاعلين يعطون من خلال أفعالهم وردود أفعالهم قيمة مضافة للمعنى، وهو ما يعني أن الأفراد هم من يقومون ببناء المعنى من خلال إيجاد قواعد للسلوك وكذا فهم مشترك للظواهر، وقد وضح (BERGER & LUCKMANN 2006)⁽⁵⁸⁾ هذا في قولهم: " يوجد توافق مستمر بين المعاني التي أضفيها أنا وتلك التي يضيفها غيري " ص 75.

من جهة أخرى أشار HALL إلى أهمية السياق الفضائي حين تحدث عن الجيرة أو المجاورة ، والتي تعرف عادة بأنها " دراسة العلاقات الفضائية " ص 115. هذه العلاقات الفضائية لا تحدد شروط وظروف العلاقات بين الناس فقط بل تعتبر أيضا شاملة لرموزها⁽⁵⁹⁾. كما يؤكد رضوان بوجمعة⁽⁶⁰⁾ من جهته على سلطة الفضاء في تحديد طبيعة الاتصال وتوجيهه فيقول: " تلعب التصرفات الفضائية دورا هاما في الاتصال، حيث تتعلق بقواعد معينة، مرتبطة بالثقافة، وإذا ما تجاوزها الأفراد أو لم يحترمونها تجرّهم إلى صعوبات في الاتصال " ص 131.

المبحث الثالث : دور حالات الأنا في فهم سيرورات الاتصال الشخصي

ارتبط تحقيق الاتصال الفعال بالحفاظ على التبادلات الموازية لدى العديد من الباحثين مثل HOLMES⁽⁶¹⁾ الذي أكد أنه من الممكن التعرف على كيفية اتصال الناس ببعضهم البعض وكيفية تواصلنا مع الآخرين باستخدام حالات الأنا، وذلك بتحديد حالة الأنا التي نحن عليها و حالة الأنا التي نتوقع ردا منها. وهذا ما تبرزه دراسة GOUGH & BAGNALL⁽⁶²⁾ التي تشير إلى أهمية التركيز على سيرورة الاتصال الشخصي من مرسل إلى متلقي و من متلقي إلى مرسل أين يتم ارسال رسالة من حالة أنا إلى حالة الأنا التي نتوقع ردا منها.

من جانب آخر يرى بعض الباحثين أن استخدام التحليل التبادلي يساعد أيضا في تخطيط التبادلات ، وذلك بتحديد حالة الأنا التي ستكون أكثر فاعلية بالنسبة للمرسل لإرسال الرسالة منها من جهة، وحالة الأنا التي ستكون أفضل بالنسبة للطرف الآخر لتلقي الرسالة بها من جهة أخرى⁽⁶³⁾. وعليه، فإنه إذا تم تلقي استجابة من حالة الأنا الخطأ (غير المتوقعة) يمكن محاولة تغيير حالة أنا الطرف الآخر، فإذا تعذر ذلك، قد يكون من الأفضل إيقاف الاتصال والمحاولة مرة أخرى في وقت آخر قد يكون فيه الشخص في حالة أنا أخرى مناسبة⁽⁶⁴⁾.

من هذا المنطلق، يمكن ملاحظة اتصال الأفراد ببعضهم البعض لتحديد ما إذا كانوا عادة في حالة أنا واحدة ومن ثم تقرير ما إذا كان الاتصال بحالة الأنا هذه سيكون مناسب أم لا . وبالتالي، يمكن استخدام حالات الأنا للحصول على ردود الأفعال التي نريدها من الآخرين في الاتصال الشخصي. وفي هذا السياق يشير HOLMES إلى إمكانية المساهمة في استمرارية سيرورة الاتصال الشخصي بين الناس من خلال محاولة تغيير حالات أنا الآخرين، وذلك بدعوتهم للانتقال إلى حالة أنا مختلفة، على الرغم من أنهم قد لا ينتقلون دائما، وخصوصا إذا كان شخص ما

معتاد على حالة أنا معينة. ويكون هذا الانتقال عن طريق الاعتراف بحالات الأنا الحالية الخاصة بهم بارسال رسالة أو استجابة ملائمة، ومن ثم دعوتهم إلى حالة أنا أخرى عن طريق الاتصال الشخصي بشقه اللفظي أو غير اللفظي. وفي هذا الإطار يوضح HOLMES أن دعوة الناس للانتقال إلى حالة الأنا الراشد تكون عن طريق: طرح الأسئلة، ذكر بعض الحقائق، السؤال عن رأيهم، السؤال عن تفضيلاتهم واهتماماتهم، السؤال عن رؤيتهم. بينها الدعوة للانتقال إلى الوالد الراعي فتكون بـ: طلب مساعدتهم، طلب نصائحهم، طلب خبرتهم، عرض المخاوف. في حين تكون الدعوة للانتقال إلى الطفل الحر عن طريق مطالبتهم بـ: أن يكونوا على طبيعتهم - أن يعرضوا الجانب المرح من المواقف - أن يكونوا متحمسين - أن يعرضوا نظرهم إلى الأشياء بطريقة غير تقليدية . وبالمقابل، يرى HONEY⁽⁶⁵⁾ أن دعوة الناس للانتقال من حالة أنا إلى أخرى تكون من خلال تحسين مجموعة مهارات الاتصال الشخصي.

من جانب آخر، يشير منظرو التحليل التبادلي إلى أن للفرد تأثير كبير في تعديل السلوك غير المرضي للآخرين من خلال طريقة اتصاله بهم. حيث يستخدم حالة أنا الراشد للتفكير في ماهو السلوك المناسب وماهي حالة الأنا التي يجب أن يتصل بها الطرفان لتحقيق ما يجب تحقيقه، خاصة وأن حالة الأنا الراشد لديها القدرة على التحكم في حالات الأنا الأخرى⁽⁶⁶⁾.

وعليه، يظهر أن لحالات أنا التحليل التبادلي دور في الرد على الأسئلة التي تظهر أثناء عملية الاتصال الشخصي، ما يساهم في فهم شخصية الأفراد وتحليل سلوكياتهم. وبالتالي، توفير الفرصة لبناء العلاقات الفعالة التي تؤثر بشكل إيجابي على النجاح المهني.

وعلى هذا الأساس، تعتبر حالات الأنا من الأبعاد المهمة التي ينبغي الاهتمام بها ، لما تقدمه من دلالات معرفية هامة تساعد على فهم سيرورة الاتصال الشخصي وتفسيره والتنبؤ به، خاصة وأن لها دور هام في النظر في وجهات النظر البديلة التي تساعد الاتصال الشخصي في تمكين التغييرات التي يجب اجراؤها لحل المشاكل الموجودة فيه، وبالتالي خلق اتصال بَنَاء وفعَّال ، قد يستمر إلى أجل غير مسمى⁽⁶⁷⁾، ما يساعد على توفير بيئة عمل ملائمة يكون رجل الاعلام فيها فعَّالا ومبتكرا.

خاتمة

توصل هذا البحث إلى مجموعة من النتائج تلخص في النقاط التالية:

- 1) هناك علاقة بين حالات الأنا والاتصال الشخصي ، فكلما كانت حالات أنا طرفي الاتصال متوافقة ومتوازية كلما سار الاتصال بشكل سلس وفعَّال يكون له تأثيراته الايجابية على العلاقات الاجتماعية ، والعكس صحيح تماما. وهذا ما يؤكد التأثير الايجابي للاتصال الشخصي الجيد والفعَّال على تقدم الأفراد وتطورهم.
- 2) تؤثر حالات الأنا في استمرارية أو انقطاع الاتصال الشخصي بين الأفراد، فأنثناء التبادل القائم بين المتصلين ضمن سلسلة مستمرة من مثير - استجابة، عندما لا يستخدم طرفا الاتصال حالة الأنا المناسبة في التعامل هذا يخلق ما يسمى بـ التبادلات المتقاطعة التي تجعل الطرفين غير مرتاحين ما يخلق صراعات ونزاعات تؤدي إلى انهيار الاتصال.

3) تساهم حالات الأنا بشكل كبير في تحسين الاتصال الشخصي بين الأفراد لما تقدمه من دلالات معرفية هامة في فهم سيرورته وتصحيح اختلالاته ، وبالتالي، التعرف على الاجراءات اللازمة التي ينبغي اتخاذها لخلق اتصال مريح يساعد على تحقيق التوازن والاستقرار في التعامل الشخصي بين الأفراد.

توصيات

1) نعتبر أن دراسة حالات الأنا من الأبعاد المهمة التي ينبغي أن ينصب عليها الاهتمام في ميدان الاعلام والاتصال، وادماجها كمتغير نفسي اجتماعي يساعد على فهم سيرورة الاتصال الشخصي وتفسيره والتنبؤ به ، خاصة وأن لحالات الأنا دور مهم في النظر في وجهات النظر البديلة التي تساعد الاتصال الشخصي في تمكين التغييرات التي يجب اجراءها لحل المشاكل الموجودة فيه، وخلق اتصال ببناء وفعل ، قد يستمر إلى أجل غير مسمى ما يساعد على توفير مناخ ملائم يكون فيه الفرد فعالا ومبتكرا.

2) ضرورة الاهتمام بالبحث في الاتصال الشخصي لما له من دور في فهم علاقة بعض الخصائص السيكولوجية بالظاهرة الاتصالية.

3) ضرورة الاهتمام بدراسة نظرية التحليل التبادلي لما لها من دور في الرد على الأسئلة التي تظهر أثناء عملية الاتصال ، كما تتوفر على مجموعة من الأساليب والتقنيات التي يمكن من خلالها تحليل شخصية الأفراد وسلوكياتهم.

الهوامش:

(¹) Wood ,Julia T. Interpersonal Communication: Everyday Encounters, Sixth Edition, Wadsworth, Cengage Learning, june 2008. p. 14. Jones, W. H., & Moore, T. L. (1989). Loneliness and social support. In M. Hojat & R. Crandall (Eds.), Loneliness: Theory, research, and applications (pp. 145–156). Newbury Park, CA: Sage. Kupfer, D., First, M., & Regier, D. (2002). A research agenda for DSM-V. Washington, DC: American Psychiatric Press. Segrin, C. (1998). Interpersonal communication problems associated with depression and loneliness. In P. Andersen & L. Guerrero (Eds.), Communication and emotion: Theory, research, and applications (pp. 215–242). San Diego, CA: Academic Press. Fleishman, J., Sherbourne, C., & Crystal, S. (2000). Coping, conflictual social interactions, social support, and mood among HIVinfected persons. American Journal of Community Psychology, 28, 421–453. Lane, R. (2000). The loss of happiness in marketplace democracies. New Haven, CT: Yale University Press. Ornish, D. (1999). Love and survival: 8 pathways to intimacy and health. New York: HarperCollins. Cowley, G. (1998, March 16). Healer of hearts. Newsweek, pp. 50–55.

(²) Goffman Erving, Behaviour in public places. New York, NY, Free press ,1963, P267.

(³) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وسائل الاعلام وأثرها في المجتمع العربي المعاصر، تونس، 1992.

(⁴) Allan, G. (1994). Social Structure And Relationships, In S. W. Duck (Ed.), Understanding Relationship Processes,3, Social Context And Relationships, Newbury Park, CA, Sage ,pp. 1–25. Altman, I., & Taylor, D. (1973). Social Penetration, The Development Of Interpersonal Relationships, New York, Holt. Duck, S. W. (2007). Human Relationships(4th Ed.). London, Sage .Wood, J. T. (2000). Relational Communication(2nd Ed.), Belmont, CA, Thomson,Wadsworth. Wood ,Julia T. Interpersonal Communication: Everyday Encounters, Sixth Edition, Wadsworth, Cengage Learning, june 2008.

(⁵) Winkin, Y. Et Autres.(2000). La Nouvelle Communication, Editions Du Seuil, France, P.157.

- ⁽⁶⁾ Gregory, B.& Jürgen,R. (1951). Communication, The Social Matrix Of Psychiatry , Norton ,New York, P. 6.
- ⁽⁷⁾ BERNE, E. (1964). Games people play:The psychology of human relationships. New York: Grove Press.p27 .
- ⁽⁸⁾ Boholst, F.A., 2002. Cutting the Gordon Knot: Transactional Analysis and Social Transformation. A Paper read during the Psychological Association of the Philippines 11th Regional Convention Holiday Plaza Hotel, Cebu City, <<http://www.geocities.com/fredrickboholst/CuttingGordonKnot.doc>> (29.09.2016.). Barnes, G.(1977). Transactional Analysis After Eric Berne, Harper's College Press. Quazza, J-Pierre. (2012). L'analyste Transactionnel Et La Crise, Actualités En Analyse Transactionnelle, N° 142,pp.68-71. Kenward, L. Teaching communication via awareness of Berne's personal ego states, Nurse Education Today 33 (2013) 1096–1098.
- ⁽⁹⁾ Dawson,T.(2013).The role of communication and ego states in patient compliance, Dental Nursing November 2013, Vol 9, No 11,654-656. Keçeci, A. Taşocak , G. Nurse faculty members' ego states: Transactional Analysis Approach, Nurse Education Today 29 (2009) 746–752. Solomon, C., 2003. Transactional analysis theory: The basics. Transactional Analysis Journal vol. 33,No.01,january. p15-22. Kay, EJ., Tinsley, SR. (2004). Communication and the Dental Team, Stephen Hancocks, London. PLATIS, M. BABAN, E. G. TRANSACTIONAL ANALYSIS IN THE BUSINESS CONTEXT, Challenges of the Knowledge Society. Economy,2011.p.78. Ciucur, D. The Ego States and the “Big Five” Personality Factors, Procedia - Social and Behavioral Sciences 78 (2013) 581 – 585. Loffredo,D .A, Harrington, R . Ego State Differences in University Students by Gender, Race, and College Major,JOURNAL OF PSYCHIATRY, PSYCHOLOGY AND MENTAL HEALTH; Volume 2, Issue 1, 2008.p94.
- ⁽¹⁰⁾ Barnes, G.(1977). Transactional Analysis After Eric Berne, Harper's College Press. Hollins,C.(2011). Transactional Analysis, A Method For Analysing Communication,British, Journal Of Midwifery 19. Kenward, L. Teaching communication via awareness of Berne's personal ego states, Nurse Education Today 33 (2013) 1096–1098. BERNE, E. (1964). Games people play:The psychology of human relationships. New York: Grove Press. Quazza, J-Pierre. (2012). L'analyste Transactionnel Et La Crise, Actualités En Analyse Transactionnelle, N° 142,pp.68-71. Grimes,J.(1988). Transactional Analysis In Group Work, Six Group Therapies,Springer Science&Business Media,New York.
- ⁽¹¹⁾ Berne, E. (1961). Transactional analysis in psychotherapy: A systematic individual and social psychiatry. New York, NY: Grove Press.p.39.
- ⁽¹²⁾ Bedard,D. position de vie et perception du comportement interpersonnel ,mémoire presente a l'universite du quebec a trois-rivieres comme exigence partielle de la maitrise en psychologie;juillet,1980.
- ⁽¹³⁾ PLATIS, M. BABAN, E. G. TRANSACTIONAL ANALYSIS IN THE BUSINESS CONTEXT, Challenges of the Knowledge Society. Economy,2011.P. 1374.
- ⁽¹⁴⁾ Berne, E., 1988. What Do You Say After You Say Hello. Bantam Books, 10th Printing, New York.
- ⁽¹⁵⁾ BERNE, E. (1964). Games people play:The psychology of human relationships. New York: Grove Press.p.39.
- ⁽¹⁶⁾ Agnès,G.états du moi, transactions et communication,interedition, 2004.p.1-11.

- ⁽¹⁷⁾ Williamson, A. Ward, R. Emotion in Interactive Systems: Applying Transactional Analysis, Springer-Verlag London Ltd Personal Technologies (1999) 3:123-131.
- ⁽¹⁸⁾ Dawson, T. (2013). The role of communication and ego states in patient compliance, Dental Nursing November 2013, Vol 9, No 11, 654-656. Steiner, C. (1990). Scripts People Live, Transactional Analysis Of Life Scripts, 2nd Ed, Grove Press, P.29.
- ⁽¹⁹⁾ Harris, T.A. (1967). D'accord Avec Soi Et Les Autres: Guide Pratique D'analyse Transactionnelle. Paris: Epi, 1973. p.30.
- ⁽²⁰⁾ Williamson, A. Ward, R. Emotion in Interactive Systems: Applying p.21. Transactional Analysis, Springer-Verlag London Ltd Personal Technologies (1999) 3:123-131. Ciur, D. The Ego States and the "Big Five" Personality Factors, Procedia - Social and Behavioral Sciences 78 (2013) p.581 – 585.
- ⁽²¹⁾ Akbag, M., 2000. Examination of Some Methods of Coping with Stress in University Students, Negative Automatic Thoughts by Transactional Analysis Ego States and Some Variables. Marmara Universitesi Egitim Bilimleri Enstitusu Doktora Tezi, Istanbul. Drego, P., 2006. Why people say and do what they don't really want to? <<http://www.lifepositive.com/Mind/psychology/transactional-analysis/harmoniousrelationships.asp>>
- ⁽²²⁾ Keçeci, A. Taşocak, G. Nurse faculty members' ego states: Transactional Analysis Approach, Nurse Education Today 29 (2009) p.746–752.
- ⁽²³⁾ Akkoyun, F., 2001. Transactional Analysis Transactional Solving Approach in Psychology. Nobel Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara. p.83.
- ⁽²⁴⁾ Dokmen, U., 2004. Communication Conflicts and Empathy. Sistem Yayıncılık, Baskı, Ankara. p. 27
- ⁽²⁵⁾ P LATIS, M. BABAN, E. G. TRANSACTIONAL ANALYSIS IN THE BUSINESS CONTEXT, Challenges of the Knowledge Society. Economy, 2011.
- ⁽²⁶⁾ Berne, E. (1961). Transactional analysis in psychotherapy: A systematic individual and social psychiatry. New York, NY: Grove Press. p.163.
- ⁽²⁷⁾ Steiner, C., Campos, L., Drego, P., Joines, V., Ligabue, S., Noriega, et al. (2003). A compilation of core concepts. Transactional Analysis Journal, 33, p.182–191.
- ⁽²⁸⁾ Solomon, C., 2003. Transactional analysis theory: The basics. Transactional Analysis Journal vol. 33, No.01, January. p.15-22.
- ⁽²⁹⁾ Agnès, G. États du moi, transactions et communication, interedition, 2004. p.1-11.
- ⁽³⁰⁾ Berne, E. (1961). Transactional analysis in psychotherapy: A systematic individual and social psychiatry. New York, NY: Grove Press. p.171.
- ⁽³¹⁾ Ibid. p.172.
- sage publications Ltd. p.63. Transactional Analysis Counselling in Action: (32) Stewart lan. (2007).
- ⁽³³⁾ ريهام محمد فتحي محمد قنديل، "فعالية برنامج للإرشاد القائم على التحليل التفاعلي التبادلي في تنمية مهارات التواصل في البيئة المدرسية"، أطروحة لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في التربية، تخصص صحة نفسية، كلية التربية، جامعة عين شمس، مصر، 2012، ص76.
- ⁽³⁴⁾ Wood, Julia T. Interpersonal Communication: Everyday Encounters, Sixth Edition, Wadsworth, Cengage Learning, June 2008. p.22.

- (35) Schutz, W. (1966). The interpersonal underworld. Palo Alto, CA: Science and Behavior Books.p.36.
- (36) Maslow, A. H. (1968). Toward a psychology of being. New York: Van Nostrand Reinhold.p.42.
- (37) Wood ,Julia T. Interpersonal Communication: Everyday Encounters, Sixth Edition, Wadsworth, Cengage Learning, june 2008. p. 14.
- (38) Ibid. P09.
- (39) Buber, M. (1970). I and thou (Walter Kaufmann, Trans.). New York: Scribner.p222.
- (40) Wood, J. T. (2006). Chopping the carrots: Creating intimacy moment by moment. In J. T. Wood & S. W. Duck (Eds.), Composing relationships: Communication in everyday life (pp. 24–35). Belmont, CA: Thomson/Wadsworth.
- (41) Roper poll (1999). How Americans communicate. from http://www.natcom.org/research/Roper/how_americans_communicate.htm.
- (42) Ibid.
- (43) Buber, M. (1970). I and thou (Walter Kaufmann, Trans.). New York: Scribner.p.656
- (44) Wood ,Julia T. Interpersonal Communication: Everyday Encounters, Sixth Edition, Wadsworth, Cengage Learning, june 2008.p.21.
- (45) Berne, E., 1988. What Do You Say After You Say Hello. Bantam Books, 10th Printing, New York.p.22.
- (46) Solomon, C., 2003. Transactional analysis theory: The basics. Transactional Analysis Journal vol. 33,No.01,january. p15-22.
- (47) BERNE, E. (1964). Games people play:The psychology of human relationships. New York: Grove Press.p.95.
- (48) Kenward, L. Teaching communication via awareness of Berne's personal ego states, Nurse Education Today 33 (2013).p 1096–1098.
- (49) Parissopoulos, S., Kotzabassaki, S., 2004. Orem's self care theory, transactional analysis and management of elderly rehabilitation, Icus Nurs Web, (17).p.03.
- (50) BERNE, E. (1964). Games people play:The psychology of human relationships. New York: Grove Press.p.176.
- (51) Bélishe,Claire. Bianchi, Jean. et Jourdans, Robert,"pratiques médiatique,50 mots clés" , CNRS édition, paris,1999.p.56.
- (52) Jacques Cosnier in Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratique de réseaux: Texte et contexte dans la communication. Cahier N° 13. France – Juin 1991 p.29.
- (53) Myers E. Gail . Les bases de la communication interpersonnelle Copyright, Paris, 1984, p204.
- (54) wolton,dominique.le moment de la communication,revue Hermès,n°38,france,. 2004 ,p.11
- (55) Dewey John , Démocratie et éducation. Armand Colin, Paris 1995, P18-19.

- ⁽⁵⁶⁾ Muccheilli,alex,"les situation de communication: méthodes en sciences humaines", édition Eyrolles, france,1991.p89.
- ⁽⁵⁷⁾ رضوان بوجمعة، أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل : محاولة تحليل انثروبولوجي، أطروحة لنيل دكتوراه دولة في علوم الاعلام والاتصال كلية العلوم السياسية والاعلام، قسم علوم الاعلام والاتصال جامعة الجزائر، 2007، ص 87.
- ⁽⁵⁸⁾ Berger , peter et Luckmann, thomas."la construction sociale réalité", Armond Collin, France,2006.p75.
- ⁽⁵⁹⁾ Simmel Georg : On indiviuality and social forms » University of chicago press Chicago,1971,p22.
- ⁽⁶⁰⁾ رضوان بوجمعة، أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل : محاولة تحليل انثروبولوجي، مرجع سابق، ص 131.
- ⁽⁶¹⁾ Holmes, A. (2005) Transactional Analysis and Communication. Available at: Andrew Holmes CLLApril 2005G:\UCPD\Communication Skills\TRANSACTIONAL ANALYSIS.rtf. (تمت الزيارة في 2016/07/11).
- ⁽⁶²⁾ GOUGH,N. & BAGNALL,S.(2012).communication,CPD4dentalnurses.co.uk,p.1-7.
- ⁽⁶³⁾ Terrier, C. (2013); mailto:webmaster@cterrier.com;http://www.cterrier.com,1-10. Pujol, M. (2013); Communication Interpersonnelle Et Dans Les Groupes, Ecole D'architecture Paris Val de Seine, p.1-31. Psychiat, J.(1996). Principles Of Transactional Analysis Eric Berne, 38 (3), Indian,p. 154-159. Cunningham, I. et al., (2015); Exploring player communication in interactions with sport officials, Movement & Sport Sciences /1 (n° 87), p. 79-89.
- ⁽⁶⁴⁾ Holmes, A. (2005) Transactional Analysis and Communication. Available at: Andrew Holmes CLLApril 2005G:\UCPD\Communication Skills\TRANSACTIONAL ANALYSIS.rtf. (تمت الزيارة في 2016/07/11).
- ⁽⁶⁵⁾ Honey, P .(2001), Improve Your People Skills , 2nd Edition, CIPD Publishing, ISBN 085292903X ,pp 150 - 155.
- ⁽⁶⁶⁾ Berne, E. (1961). Transactional analysis in psychotherapy: A systematic individual and social psychiatry. New York, NY: Grove Press. Agnès,G.états du moi, transactions et communication,interedition, 2004.1-11. BERNE, E. (1964). Games people play:The psychology of human relationships. New York: Grove Press.
- ⁽⁶⁷⁾ Berne, E., 1988. What Do You Say After You Say Hello. Bantam Books, 10th Printing,New York. BERNE, E. (1964). Games people play:The psychology of human relationships. New York: Grove Press.⁽⁶⁷⁾ Berne, E. (1961). Transactional analysis in psychotherapy: A systematic individual and social psychiatry. New York, NY: Grove Press. Kenward, L. Teaching communication via awareness of Berne's personal ego states, Nurse Education Today 33 (2013) 1096–1098. Akkoyun, F., 2001. Transactional Analysis Transactional Solving Approach in Psychology. Nobel Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara. . Solomon, C., 2003. Transactional analysis theory: The basics. Transactional Analysis Journal vol. 33,No.01,january. p15-22.

الفتوى ومنهجها عند الشيخ الإمام عطية مسعودي

د. مصطفى داودي

جامعة الجلفة

إن المتأمل في معرفة أسرار الله في عباده ، وسننه التي أرادها قوانينا ذات حكمة تسيّر العباد في مختلف حياتهم سواء كانت مع النفس من منطلق الحرية الذاتية أو مع المجتمع من منطلق تكاتفه وذوبان الحرية الفردية في إطاره العام وكان من تمام السنن أن ضبط الله للخلق ما يضمن سير الحياة لأنه هو الأدرى بما به يهتدي الخلق وبما به يحددون وبما به ينتفع الخلق وبما به ينسفلون فسنّ لأجل ذلك لهم قواعد وأظهر لهم أحكاما ويّين لهم نظاما ، وفي ذلك قال: " شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ، أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ، كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ، اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ " ¹ ، وإن خاتمة تشريع الله للخلق جوهره تلك الأحكام التي سنّها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سواء كانت اعتقادية — بما تعلق بالله من ذات وصفات وبالإيمان به وبالنبوات من كتب ورسل وبالسمعيات فيما تعلق بالملائكة والجن وباليوم الآخر وما فيه من حساب وعقاب — أو تهيئية أخلاقية — بما تعلق ببيان الفضائل التي ينبغي أن يتحلّى بها الخلق في هذه الحياة حتى تتحقق لهم الطمأنينة والاستقامة فردا وجماعة سواء تعلق ذلك باكتساب الفضائل من صدق ووفاء وأمانة وصبر ، أو بترك الرذائل من كذب وغدر وخيانة — أو عملية بما تعلق بأعمال العباد وأفعالهم مثل الصلاة والزكاة والحج والصوم وحرمة الزنا والربا وحل البيع والهبة وغيرها من الأحكام العملية .

وأن الشريعة الإسلامية في كل ما ذكرناه من أحكام لم تشذ عن الشرائع السماوية التي سبقتها لأن مصدرها واحد وهو القائل في محكم تنزيله: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ " ² وقوله: " إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ، وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ، وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا " ³ ، وما اختلفت شريعة الإسلام على من قبلها إلا من حيث الأحكام العملية لأن الله لا يشرع لقوم إلا ما يناسبهم عقلا وزمانا ومكانا وما يستوفي حاجتهم بناء على معرفة الله لخلقهم ، ومن عجائب الله أن جعل هذه الشريعة مرنة تتصف بالشمول والتكامل وتستوفي حاجة الخلق في كل زمان ومكان و سر ذلك أن الله جعلها ختام رسائله للخلق وقد بين ذلك في قوله: " وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ " ⁴ وقال أيضا: " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ " ⁵ .

لكن فقه هذه الأحكام لا يتأتى لكل البشر لذلك رغب الله طائفة من الخلق ليتحملوا عباً إيصال فهم هذه الأحكام لبقية عباده وفي ذلك قال عز وجل: " وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ " ⁶ ، لذلك فإن إفتاء الخلق بأحكامه جعل الله له ضوابط لا تتأتى لكل الخلق وجعلها تحظى باهتمام بالغ وعناية كبرى في الإسلام لا يجزأ عليها إلا من تبين له بجلاء حكم الله فيها لذلك شدد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بين ذلك في الحديث الذي رواه

الإمام الدارمي رحمه الله في سننه (69/1) حيث قال: أخبرنا إبراهيم بن موسى ، حدثنا أبي ، حدثنا ابن المبارك ، عن سعيد بن أبي أيوب ، عن عبيد الله بن أبي جعفر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أجراًكم على الفتوى أجراًكم على النار" وذلك لأن المفتي هو أمام أمر جليل يبين فيه حكم الله لعباده وأي خلل في تبيان هذا الحكم هو إحداث خلل في سنن الله التي أرادها لخلقها لدرجة أن أهل العلم وصفوا المفتي بالموقع عن الله ، فمن يجراً على التوقيع عن الله دون تفويض منه ، وتفويضه هنا هو اكتسابه لخصائص المفتي التي أرادها الله له ، لذلك اهتم الصحابة و التابعين بالفتوى عناية كبرى لدرجة أنه كان الواحد منهم يدفعها للآخر خوفاً من تحمل عبأها والتقصير في حقها وفي ذلك قال عبد الله بن المبارك : حدثنا سفيان عن عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: " أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم — يسأل أحدهم عن المسألة، فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول"⁷ وأنه لا يستفتي أحدهم في مسألة إلا ودّ أن أحاه كفاه إياه عكس ما يحدث اليوم في هذا الزمان من الجرأة على الفتوى من غير علم وأهلية لها ولا حتى أدنى ورع أو خوف رادع يكفهم عنها وفي هؤلاء قال الإمام الشافعي رحمه الله عليه : " وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له إن شاء الله " وكان حري بهؤلاء أن يعرفوا جلاء ما يفتون به . بمعرفة رؤى علماء الأمة للفتوى فهذا الإمام مالك رحمه الله عليه لما سئل عن مسألة فقال: لا أدري، ف قيل له: يا إمام هي مسألة خفيفة سهلة. فغضب. وقال ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعتم قول الله تعالى : " إِنَّا سُلِّقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا "⁸ ، وهذا الشعبي والحسن وأبي حصين قالوا: " إن أحدكم ليفتي في المسألة ولو وردت على عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — لجمع لها أهل بدر".

وكان الإمام عطية مسعودي من أولئك الذين أدركوا معنى الفتوى وأنها ابتلاء وتكليف وليست مكانة وتشريف وهي عند الله عظيمة في الجزاء والعقاب لذلك كان يتحرى فيها مراقبة الله له وأمانة الخلق فيه وأنه تجرأ على الفتوى انطلاقاً من واجبه الشرعي الذي سيسأله الله عنه إذا لم يؤدي حقه مصداقاً لقوله تعالى: " وإذا أخذنا ميثاق الله للذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه"⁹ وأوعد من كتم علماً بقوله: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ، أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ"¹⁰ وجاء في الحديث الذي رواه ابن ماجه والترمذي وحسنه أبو داود من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " من سئل عن علم فكتمه وهو يعلمه ألجم بلجام من نار يوم القيامة " ، فكان يعتبر رحمة الله عليه أداء الفتوى هو خوف من ذلك الوعيد وأنه كان يقول : " أجيب السائلين بما أعلمهم مع شدة التحري في أن لا أخرج عن حدود المفتي الذي هو الإخبار بالحكم الشرعي من غير إلزام ، وإني أشفق على نفسي من أن أدخل فيما يغضب ربي ، أو يوجب عليّ لوماً ، وإني فيها مكره أخاك لا بطل "

مفهوم الفتوى لغة واصطلاحاً :

الفتوى لغة :

يقول ابن منظور : أفتاه في الأمر أبانه له ، وأفتى الرجل في المسألة و استفتيته فيها فأفتاني إفتاء ، يقال : أفتيته في مسألة إذا أحبته عنها ، يقال : وتفتوا إلى فلان أي تخاصموا و تحاكموا وترافعوا إليه ، فالفتوى هي ما أفتى به الفقيه¹¹ ، فيقال أفتى الفقيه في المسألة إذا بين حكمها ، واستفتيت إذا سألت عن الحكم مصداقاً لقوله تعالى: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ"¹² ، فالفتوى إذن هي جواب الفقيه عما أُلقي إليه من المسائل المشكوك في أحكامها وجمعها فتاوى وفتاوى¹³ فمن المعاني السابقة يدور مفهوم كلمة فتوى في العموم حول الإجابة و الإبانة و التعبير والإجابة عن سؤال المستفتي وبالتالي

لا تكون الفتوى إلا عن سؤال من المسائل¹⁴ وقد جاءت الفتوى إما بمعنى السؤال مصداقاً لقوله تعالى : " فاستفتهم أهم أشد خلقاً أمّن خلقنا "¹⁵ وقوله تعالى : " فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَّبِّكَ بُنَاتٌ وَلَهُمْ بَنُونَ "¹⁶ ، و إما بمعنى الجواب مصداقاً لقوله تعالى : "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ"¹⁷ .

و إما بمعنى الدعاء ، باعتبار أن الدعاء سؤال وطلب كما في قوله عليه الصلاة و السلام لعائشة في الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم : " أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه "¹⁸ .

الفتوى اصطلاحاً :

اتفق الكثير من العلماء بأن المعنى الاصطلاحي للفتوى هو ذاته المعنى اللغوي و المقصود به أن الفتوى هي جواب الفقيه عما أُلقي إليه من مسائل ، لكن قيدها البعض بالمسائل الشرعية فقط ومن هؤلاء الشيخ يوسف القرضاوي الذي قال : " بأن الفتوى شرعاً هي بيان الحكم الشرعي في قضية من القضايا جواباً عن سؤال سائل معين كان أو مبهم فرداً أو جماعة "¹⁹

كما عرفها جمع من علماء الإسلام منهم القرافي الذي قال : " بأن الفتوى هي إخبار عن الله تعالى في إلزام وإباحة " وذكر ابن صلاح بأن الفتوى هي توقيع عن الله تبارك وتعالى²⁰

أما الإمام الشاطبي فقد اعتبر بأن المفتي هو القائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم وأضاف بن القيم بأن المفتي هو المخبر عن حكم الله غير منفذ²¹

أما أول من أطلق الفتوى بمعنى الإفتاء على أنه علم منفرد بذاته فهو الإمام ابن تيمية حيث قال في الفتاوى : " وهو علم الفتوى إذا نزل بالعبد نازلة احتاج من يستفتيه "

ويجب هنا أن نفرق بين الاجتهاد الفقهي و الفتوى ، فإذا كان الاجتهاد هو استخراج الأحكام الفقهية من مصادرها سواء كان بها سؤال أم لم يكن كالتفريعات و الافتراضات الفقهية ، فإن الفتوى أخص منه لأنها لا تكون إلا عند السؤال عن حكم واقعة أو نازلة وقعت أو بصدد الوقوع²² .

شروط الإفتاء ومكانة الشيخ عطية مسعودي منها :

اشترط أهل الحل والعقد في من اعتلى درجة الإفتاء شروطاً ينبغي أن تميزه، وهي شروط وجوب كالإسلام و العقل و البلوغ و العدالة وشروط صحة وفيها أكد العلماء بأنه لا بد للمفتي الذي يقوم مقام النبي صلى الله عليه و

سلم في تبليغ الأحكام و التوقيع عن الله تعالى أن يكون على قدر كبير من العلم بالإسلام و الخصوص هنا لكتاب الله تعالى و سنة رسوله عليه الصلاة و السلام ، و أن يحيط بأدلة الأحكام و الدراية بعلوم العربية و العلم بأصول الفقه وهي مجموع القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية²³ و مسائل الإجماع و مآلات الأفعال ، كما على المفتي أن يكون على ثقافة و معرفة بعلوم و واقع العصر الذي يعيش فيه.

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "إن من الناس من يجازف بالفتوى في أمور المعاملات الحديثة، مثل التأمين بأنواعه، و أعمال البنوك، والأسهم والسندات، وأصناف الشركات، فيحرم أو يحلل دون أن يحيط بهذه الأشياء خبراً، ويدرسها جيداً. ومهما يكن علمه بالنصوص، و معرفته بالأدلة، فإن هذا لا يغني، ما لم يؤيد ذلك بمعرفة الواقع المسؤول عنه، وفهمه على حقيقته" وقد قيل:

تعلم من كل علم تبلغ الأمل ولا يكن لك علم واحد شغل
فالنحل لما رعت من كل نابتة أعطت لنا جوهريين الشمع والعسل
فالشمع نور يستضاء به والعسل يشفي بإذن ربه العلل

و القارئ لسيرة الشيخ الإمام عطية مسعودي يجد بأنه بالإضافة إلى تميزه بشروط الوجوب من إسلام وعقل و بلوغ وعدالة فإنه كان على قدر كبير من العلم بكتاب الله و ما يتضمنه من آيات الأحكام و العلم بالناسخ و المنسوخ و المحكم و المحمل و المؤول و المفسر ، وبسنة رسوله عليه الصلاة و السلام من خلال معرفة أحاديث الأحكام منها ، خصوصاً و أنه منذ حفظه للقرآن الكريم وهو صغير أنكبّ على حفظ المتون الفقهية ودراسة أصول الدين من تفسير للقرآن الكريم و علم الحديث النبوي الشريف وسيرته عليه الصلاة و السلام ، كما كان يمتلك أدوات الاجتهاد من علة و قياس و معرفة لمسائل إجماع العلماء و الخلاف بينهم و كل ذلك شكل له مدارك للأحكام و طرائق للاستنباط .

وفي ذلك قال الشيخ عطية مسعودي²⁴:

و الأصل في الشرع كتاب الله مقدّمًا وسنة الأواه
إجماع أهل العلم و القياس بها لكل مهتد نبراس

ومما يدل على تمكنه من مسائل الإجماع و الخلاف عند العلماء قوله²⁵ عن حكم المصافحة والمعانقة و القيام:

جرى الخلاف صاح في المعانقة فمن مجيز و الحديث عانقه
ومالك بذا الحديث لم يقل حيث رآه لم يصاحبه عمل
أما المصافحة فهي سنة مما ارتضاه المصطفى وسنه
وفي القيام مع تقبيل اليد أتى خلاف العلماء فاقتد
نص عليه صاحب الرسالة وصاحب المدخل أيضا قاله
وبالقيام قال قد جرى العمل زروق وهو شيخ علم وعمل
وقاله الأبى وابن ناجي والعز من أضاء كالسراج

بل قال ذا الأخير لا يستبعد حكم الوجوب فيه بل يعتمد
وقال بعض العلماء يندب لأنه للإتلاف أقرب
هذا إذا لم يكن شيخا أو أبا أو عالما أو حاكما محببا

وكل ذلك يبين ثقافته الواسعة بمقاصد الشرع ، و أن تلك المقاصد بالأساس هي تتمحور حولها فتاويه بكل ما يستعمل من أدوات كالقياس و الاستصلاح و الاستحسان ونحوها ، كما كان على علم بوسائل الفتوى حينما يعلل الأحكام بالمصالح و المفساد ويرتكز على قاعدة رفع الحرج، والهدف من كل ذلك عدم وضع المستفتي في ضيق و حرج ، مصداقا لقوله تعالى: " مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ "26

إضافة إلى كل ذلك فقد كانت له ثقافة بفقهِ الواقع لأن سلامة الفتوى تتوقف على ملاءمتها لروح العصر وتقدير الظروف البيئية و الأعراف السائدة لأن للعرف في الفتوى مكان، فكان أهل الفتوى يسألون المستفتي من أي البلد أنت و التثقف بعلوم العصر لأنها قوة وزيادة برهان في صحة الفتوى ومن تلك العلوم الاقتصاد و الطب و الفلك وغيرها... وكل ذلك كان داعما للشيخ في الكثير من الفتاوي التي سندرجهها لاحقا.

ومن ملكاته التي ساعدته في الفتوى سرعة نباهة عقله وسلامة منطقته فقد حكى أنه وهو في طريقه أثناء رحلته العلمية إلى بلاد القبائل و في احد الأسواق صادف راهبا يوزع كتب الإنجيل على الناس وهم ملتفون حوله ومنبهرون بما كان يقول لهم من أن عيسى بن مريم حي ، ومحمد بن عبد الله ميت ، والحي أفضل من الميت و أحق بالإتباع ، فعيسى إذن أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم حسب زعمه ، فقال له الشيخ بنباهة عقل وسلامة منطق : هل والدتك حية ؟ فأجابه الراهب: أجل أيها الشاب، فقال له الشيخ على الفور: إذن فأملك أفضل من السيدة مريم -عليها السلام- مادام الحي أفضل من الميت عندك ، فلم يجد الراهب جوابا فانصرف خائبا مخذولا²⁷.

كما كان من أعظم أدوات الفتوى التي تفرّس منها الشيخ هو تمكنه بدرجة عالية من قواعد اللغة العربية و آدابها و فنونها ، وبرع فيها حتى أصبح يعلم الحقيقة و المجاز و الأمر و النهي و الجمل و المبين و الخاص و العام و المطلق و المفيد و الاستثناء ، ويذكر أنه لما عاد إلى الزاوية الجلالية بعد رحلته العلمية التي دامت سبع سنوات والتي انتقل فيها إلى بلاد القبائل و البلدة و الجزائر العاصمة أين كان يحضر دروس التفسير و علم البيان لمفتي الجزائر الشيخ عبد الحليم بن سماية كان يتداول الدروس الفقهية و النحوية و البلاغية مع كل من الشيخين نعيم النعيمي و ابو زيان الرحالة من بلدة (فرندة) ، وقد نشأ بينه وبين هذا الأخير خلاف في المسائل النحوية مما جعلهما يتحاکمان فيها للشيخ مبارك المليي والذي كان حكمه بصواب آراء الشيخ عطية مسعودي وأجازه بتعليم اللغة العربية²⁸ و لقبه بالأديب الفاضل .

وقد اشتهر في التأليف ونظم القصيد ومن منظوماته الرائعة ما سماها المزدوجة و التي نظمها سنة 1930 ويقول في بعض أبياتها :

حمدا لمن علمنا وبالهدي أكرمنا
وأوسع الوجودا تكرمنا وجودا
وخار مصطفاه من خلقه اصطفاه
خير الوري الآحيد محمد الوحيد
وهذه عقيدة مليحة مفيدة
سميتها (المزدوجة) لمن قرأها مبهجة
فإنما النفيس يعرفه النفيس
والدر لا يشريه إلا الذي يدريه
يا أيها الأديب الفاضل الأريب
انصب تصب مناكا لا تستطل عناكا
وحصل العقائدا تصير حبرا قائدا
فجانب المناهي وباعد الملاهي
واخش الإله غيبا واستر أخاك عيبا
وابعد نلت المراما عن بطنك الحراما
والفرج منك أحصنه والسمع ياذا صنه
والنطق منك أحسنه بذكر الله زنه
وإن عصيت ربكا فاسأله يمح ذنبكا
واقلع ولازم الندم وارسل دموع العين دم

ومن جماليات براعته في اللغة نظمته في إعراب (لا إله إلا الله محمد رسول الله)
والتي يقول فيها²⁹:

لكلمة الإسلام خذ إعرابا منظمًا يدني لك الصوابا
فحرف لا نافية للجنس إله إسمها فخذ يا أنسي
نصب محله على الفتح بنسي وحرف الاستثناء إلا فاعتن
وأبدل الله ورفعته اشتهر من الضمير المستكن في الخبر
أو أبدلنه من محل لامع اس مها في قول سبويه فاقبس
ولا يصح رفعه على الخبر فما للا في المعرفات من أثر
وإن تشا فانصب على الاستثنا لا البدلية من اسم لا هنا
محمد مبتدأ رسول خبره لنا وصول

وذا مضاف و المضاف إليه
اسم الجلالة اعتمد عليه
وجملة الكلمة لا محلا
لها من الإعراب نلت الفضلا

أنواع الفتوى عند الشيخ عطية مسعودي:

لقد عرف الشيخ رحمة الله عليه بنشاطه التعليمي و توجيهه التربوي، وتحمله لعباً إشكالات مجتمعه من إصلاح ذات البين و قيامه بمهمة الفتوى حيث أسندت له قيادة جيش التحرير بالمنطقة مسؤولية الإفتاء والقضاء بين الناس أثناء الثورة التحريرية المباركة ، واستمر في القضاء إلى غاية استقلال الجزائر في 05 جويلية 1962 ليكتفي بعده بالإمامة و الفتوى ، و قد تميّزت الفتوى عند الشيخ بثلاثة أنواع: عامة و خاصة .وفتوي عبر المراسلة

1 — الفتوى العامة:

ويقصد بها ما كان يفتي به في مجالسه العلمية مع الطلبة و في حلق الدرس في المسجد مع عامة الناس و في مختلف المناسبات التي كان يلتقي فيها الشيخ مع عامة المجتمع ، حيث كان يجيب سائله عما استعصى لهم فهمه من أمور الدين وما حلّ بهم من نوازل ووقائع استدعت أخذ رأي الفقهاء وميزة هذه الفتاوى أنها تتسم بالعموم أنها تم غالب المجتمع.

2 — الفتوى الخاصة:

ويقصد بها هنا تلك الفتاوى التي جاءت بناء على النوازل و المسائل التي تحل بأفراد المجتمع أو أسرهم فيأتيه أهلها فرادى للاستفسار عن الحكم الشرعي ورأي الدين فيها ، و عادة ما تكون هذه الفتاوى في بيته حيث كان مقصدا لذوي السؤال ، وميزة هذه الفتاوى أنها تتميز بالخصوصية باعتبار أنها تخص فرد أو أسرة دون عموم المجتمع.

3 الفتوى بالمراسلة : وهو نوع أملت ظروف الواقع وكان يتم عادة إما بين الشيخ وطلبته الذين درسوا عنده حيث كانوا يرسلونه من أجل أن يفتيهم في مسائل قد تستجد عندهم أو مواضيع استعصت عليهم ومن هؤلاء نجد تلميذه عيسى درماش من عين وسارة ومحمد الزاوي من المدية ، وإما بينه وبين قرنائه من المشايخ ولذات الغرض كانت تتم بينه وبينهم مراسلات حول المسائل الفقهية ومن هؤلاء الشيخ لخضر بن خليف من (فيض البطمة) و الشيخ الطاهر بلعبيدي من (تقرت) والذي كان يفضل القبض في الصلاة ودليله أن الإمام مالك أورد في الموطأ حديثا لرسول الله عليه الصلاة والسلام جاء فيه : " أمرنا نحن الأنبياء بتأخير الصبح وتقدم الفطور ووضع اليمنى على اليسرى " لذلك جرى بينه و بين الشيخ نقاش حول هذه المسألة ومعروف أن الشيخ كان من الذين يفضلون السدل وأنه كان يعتمد على مذهب الإمام مالك في هذه المسألة على الفعل لأن الإمام مالك كان يسدل رغم ذكره للحديث ، و أنه اعتد بفعل الفقهاء السبعة ودليل الإمام مالك هو فعل الصحابة لأن الفعل أبلغ من القول رغم عدم نكرانه للقبض لأن كلاهما ورد عن رسول الله عليه الصلاة والسلام ، ولما تحصل الشيخ الطاهر بلعبيدي على كتاب لأحد علماء شنقيط الذي كان مفتيا للمالكية بالمدينة المنورة عنوانه (القول الفصل في تأييد مذهب أهل السدل) وكتب له فيه " سأعطيك سلاحا تحاربني به"³⁰.

منهجه في الفتوى :

لقد تميزت فتاوى الشيخ عطية مسعودي بمعالجة القضايا والمشكلات التي كانت تحدث للناس ، ويحتاجون إلى حكم الشرع فيها. بما يتماشى مع روح العصر ، كما لم تكن فتاواه مجرد جواب عابر عن سؤال طارئ بل كانت فيها رسائل التثقيف و التوعية و التوجيه

وقد عرف الشيخ بأجوبته المقنعة التي تقارع الحجة بالحجة ، و الدليل بالدليل ولم يكن مجرد ناقلا لفتوى غيره ومؤديا لما تلقاه ، وإنما كان لبيب عارف يسهم بما ناله من علم وما اكتسبه من راحة عقل في اجتهاده في استخراج الأدلة الشرعية من أجل مقارعة نوازل العصر ،

ورغم أن فتاواه كانت تراعي بالمحمل المذهب المالكي باعتباره قاعدة تكوينه الفقهي ومركزه في الفتوى ، إلا أن ذلك لم يحده في بعض الأحيان لأن يخرج في فتاويه عن مذهبه إذا اقتضت الضرورة و المصلحة.

وينبغي أن ندرك بأن الفتوى عند الشيخ عطية مسعودي مثلما أشرنا لم تكن مجرد أجوبة عابرة بل كانت مؤسسة على مرتكزات أساسية بني عليها الفقه برمته وهي ما تعارف عليها بأصول الفقه والتي عرفها الفقهاء بأنها تلك المصادر التي يستنبط منها الأحكام³¹ وهي القرآن و السنة و الإجماع و القياس و الاستحسان و المصالح المرسله و العمل بأهل المدينة و الأخذ بأقوال الصحابة ، كل هذه المصادر كانت مدار رحي الفتوى عند الشيخ عطية مسعودي ، بمعنى أن فتاويه كانت مبنية على منهج متدرج تتحكم فيه مصادر التشريع الإسلامي درجة درجة، حيث كان أول منطلقه في الفتوى القرءان الكريم، ومن نماذج ذلك³²:

01 — سئل عن المحرمات من النساء فأجاب بأن المحرم ثلاثة أقسام محرم بالنسب ومحرم بالرضاع ومحرم بالمصاهرة ، وقد ذكرت في قوله تعالى : " وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ، حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا " ³³

02 — وسئل عن رجل طلق زوجته ثلاث طلاقات متفرقات فهل له إلى رد زوجته من سبيل ؟ فأجاب : إذا طلق الرجل زوجته مرة فله أن يردها ، فإذا طلقها الثانية فله أيضا أن يردها ويرجعها فإذا طلقها الثالثة فلا يحل له مراجعتها بحال من الأحوال ، و الأصل في ذلك قوله تعالى : "الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ، فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ " ³⁴ ثم قال: " فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ " ³⁵.

03 — وسأل ذات مرة : ما قولكم يا شيخ في تحديد النسل ؟ فقال : أنا ليس لي قول ، إنه قول هذا الكتاب وكان يحمل نسخة من القرآن الكريم، لقد قال في صريح الآية: (لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ، يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَآثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ) ³⁶ هذه مشيئة الله وغير هذا هو تحد لهذه المشيئة، فاختاروا لأنفسكم ما يحلو ...

وكان إذا لم يجد دليلا من كتاب الله بحث عنه في سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، ومن نماذج ذلك :

01 حينما سئل : هل تنفي المعصية الإيمان عن صاحبها حال تلبسه بها ؟ وما معنى قوله عليه الصلاة والسلام : " لا يزني الزاني وهو مؤمن ... " ، فأجاب : قوله صلى الله

عليه وسلم : " لا يزني الزاني وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن " حمله شارح الحديث على أنه لنفي الكمال أي لا يزني وهو كامل الإيمان نحو لا علم إلا بما نفع أو نفي نوره ، وقد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " من زنى نزع الله نور الإيمان من قلبه فإن شاء رده إليه رده " .

02 وسئل عن النصب التذكارية الموضوعة عند القبور هل لها أصل في الشرع ؟ فأجاب :

لعل الأصل في ذلك هو ما فعله النبي عليه الصلاة والسلام من وضعه على قبر عثمان بن مظعون رضي الله عنه حجرا ، قائلا : أعلم به قبر أخي و أدفن إليه من مات من أهلي فبناء على ذلك أجزى وضع حجر أو خشب عند رأس الميت ، و أما وضع حجرين للذكر وثلاثة للأنثى فإنما هو للفرق بين الشخصين .

03 — وسئل عن مقطوعة الرأس بنحو عصا هل تؤكل أو هي ميتة ؟ فقال : مقطوعة الرأس بنحو عصا وقيدة ميتة لما في صحيح مسلم عن عدي بن حاتم قال : سألت رسول النبي عليه الصلاة والسلام على صيد المعارض فقال : " ما صاب بحده فكله ، وما أصاب بعرضه فهو وقيد " .

وكان إذا لم يجد الدليل في كتاب الله وسنة رسوله بحث عنه في مصادر الاستنباط الأخرى من أصول الفقه فكان إما يدل بقول الصحابة ، أو إجماع العلماء .

وما يلفت الانتباه أن الشيخ لم يكن أسير المذهب المالكي فقط في فتاويه فكان في بعض الأحيان ورفعاً للحرص و إيجاداً للرخص بقصد التيسير على الناس يفتي بما جاء في المذاهب الأخرى ومن ذلك مسألة (تحليل المبتوتة) والقصد هنا المرأة المطلقة ثلاث في عبارة واحدة ورغم أن الشيخ كان متشدداً في هذه المسألة إلا أنه تيسيراً لرجل استفته وله أولاد فرخص له انطلاقاً من فتوى ابن تيمية في المسألة والتي يميز فيها إرجاع المطلقة ثلاث في عبارة واحدة .

كما أفتى بما ذهب إليه الشافعية في مسألة (ذكر الله جهرا) فأجاب بقول الإمام السيوطي حينما قال بعد ما أورد الأحاديث الدالة على استحباب الجهر بالذكر : إذا تأملت ما أوردنا من الأحاديث عرفت من مجموعها أنه لا كراهة البتة في الجهر بالذكر بل فيه ما يدل على استحبابه إما صريحاً أو التزاماً .

ومن جماليات ملكات الشيخ نباهة العقل وسلامة المنطق وهو ما جعله يتميز في الكثير من الفتاوى بصياغة الحجج والأدلة انطلاقاً من استخدام العقل وحسن توظيف وسائل العصر ونتائج علومه ومن نماذج ذلك³⁷ :

1 — أنه سئل عن بلوغ الصدقة للميت فقال الشيخ للسائل لو أننا أعطيناك رسالة لتضعها في البريد فهل تفعل ؟ فأجابه سأفعل ذلك ، فقال له الشيخ : أنت متأكد من أنك لن تهمله في أثناء الطريق ، فقال له بالتأكيد ؟ ، فقال له على الفور: عندما نحمل الله صدقة ليلبغها لفلان فهل نشك في أنه لا يفعل فكذلك الصدقة للأموات ،

فقد جاء رجلا إلى النبي صلى الله عليه وسلم و قال له يا رسول الله أبويّا ماتا و أنا صغير فهل لي أن أبرهما ، فقال له عليه الصلاة و السلام : " زر قبرهما وتصدق عليهما تكتب بارا عند الله".

02 — وفي موقف آخر لما سئل لماذا لم يقيض لنا الله خليفة مثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه تعالى في عدله وإخلاصه وتقواه، فقال الشيخ : نحن لسنا الصحابة، ولهذا فالذي يحكمنا ليس عمر بن الخطاب .

03 — - وفي أحد الأيام جاءه أحد المهندسين الكهربائيين وقال له وهو في غاية الاستغراب كيف يمكن للملك الموت أن يقبض أرواحا متعددة في أماكن متفرقة متباعدة في لحظة واحدة؟ فأجابه الشيخ في الحال: عندما يريد العامل في مركز توزيع الكهرباء أن يطفى النور

على عدة مناطق من المدينة وفي لحظة واحدة هل يستطيع ذلك؟ فقال المهندس : باستطاعته أن يفعل ذلك، فقال الشيخ رحمه الله ، لم تستغرب فعل المخلوق، فكيف تستغرب من الخالق تعالت قدرته، أن يأمر بقبض الأرواح في شتى أنحاء العالم ، فافتنع الرجل بمثل هذا المثال الحي .

04- وقال له أحد المسؤولين : لماذا نرسل إليك ولا تأتينا؟ فقال له الشيخ على الفور ، لقد رأيت من هو أعظم مني ومنكم يرسل إليكم خمس مرات في اليوم ولا تأتون، فلماذا تطلبون مني الإتيان إليكم؟ أتريدني أن أكون من شرار العلماء ؟ حيث قال الحسن البصري رضي الله عنه ، شرار العلماء الواقفون عند باب الأمراء ، وخيار الأمراء الواقفون بباب العلماء.

05- وسئل عن الربا هل هو حرام ؟ فقال لسائله بغضب وانفعال، تضعون الجمر في أيديكم وتسألونني إن كان يحرق أم لا ؟ إنكم تسخرون مني بطرح هذا السؤال.

06- وبعد الاستقلال جاءه ثلاثة رهبان مسيحيين وطلبوا منه أن يتحاوروا في أمور الدين فلم يعارض المرحوم وإنما قال لهم : آمنا بما أنزل إلينا وما أنزل إليكم ، فقال أحدهم هل يعارض الله تعالى ما قاله بالأمس بما قاله اليوم ؟ فقال الشيخ : كلام الله صادق لا يتعارض ولا يتناقض وإنما قوله الحق المبين فقال أحد الرهبان : ولكن مادام قد بعث عيسى عليه السلام ، فلماذا يبعث بعده غيره ؟ فرد الشيخ ببداهته المعهودة : من هو رئيس الدائرة الحالي ؟ فقالوا له اسمه فلان فقال لهم من هو رئيس الدائرة السابق فذكروا له اسمه فقال لهم : إذا أرسل لنا كل من الرئيس السابق والحالي فأمر أيهما نستجيب ؟ فقالوا: لرئيس الدائرة الحالي، فقال هكذا تكونون قد أجبتكم أنفسكم ، ففهموا مقصده واستأذنوا بالانصراف.

06 — وفي حادثة أخرى، اعترض أحدهم في أن يكون الموتى يحسّون بنا ولا نحسّ بهم ، فقال له الشيخ لقد أعطاكم الله مثالا من الواقع ومن صنع الإنسان ، فالتلفزيون نحن كلنا في بيوتنا نشاهد المذيع ولكنه لا يشاهد أحدا منا .

وينبغي الإشارة بأن الشيخ لم يعتلى منبر الفتوى لحب ظهور أو لطلب جاه أو ليقال أنه عالم فيشار إليه بالبنان ولكن كان منطلقه في كل ذلك هو واجبه الشرعي الذي سيسأله الله عنه إذا لم يؤدي حقه مصداقا لقوله تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ، أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ " 38

وقد بين ذلك في كتابه لأحد قضاة المحكمة³⁹ حينما حذرّه من الإفتاء لأنه في نظره يسبب للمحكمة ارتباكاً في أعمالها ، فأجابه بما نصّه : الحمد لله وحده و الصلاة و السلام على رسول الله وآله وبعد : سلام الاحترام و التحية و التعظيم و الإكرام لجناب الأستاذ قاضي المحكمة و أعوانه وفقهم الله وسدد خطاهم وأجزى على النهج القويم مسعاهم فإنكم تعلمون ما ابتلاني الله به من معرفة مسائل الدين وواجب علياً تبيينها للناس بمقتضى قوله سبحانه وتعالى : " و إذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه "⁴⁰ وأوعد من كتم علماً بقوله : " إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ، أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ "⁴¹ ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم : " من سئل عن علم فكتمه وهو يعلمه أَلْجَمَ بِلِحَامٍ مِنْ نَارٍ " ، فخوفاً من هذا الوعيد كنت أجيب السائلين بما أعلمه مع شدة التحري في أن لا أخرج عن حدود المفتي الذي هو الإخبار بالحكم الشرعي من غير إلزام ، و أخيراً بلغنا أنكم مستاءون من إفتائي للناس فإن كان لضنكم أنني متدخل في ما ليس من وظيفة المفتي مما يختص بالمحكمة فهو ضن غير مصيب ، بل كثيراً ما كنت أحيل مسائل النزاع على المحكمة بشهادة كثير ممن يستفتوني واسألوهم إن شئتم يا إخواني .

أنا أشفق على نفسي من أن أدخل فيما يغضب ربي ، أو يوجب عليّ لوماً ، ولست و الحمد لله ممن لا يعرف قدره أو يتعدى طوره ، ومع ذلك فلو صدر إليّ منكم أمر بالمنع من الإفتاء لتلقيت ذلك الأمر بصدر رحب ، و أرحت نفسي لأني كما قيل : " مكره أخاك لا بطل " والسلام .

كما ينبغي أن ندرك بأن إطلاعنا الواسع وفهمه الملفت للمسائل الفقهية وتنوع مصادر معرفته بالعلوم الإسلامية مكنته من أن يتبوأ مكانة مرموقة بين أقرنائه من المشايخ وسمحت له في النهاية بأن يعالج قضايا الناس ومشاكلهم بروح المتمرس المجتهد الذي يعرف متى تؤتى عزائم الله ومتى تؤتى رخصه ، وهو لا يفعل ذلك محاباة لصاحب سطوة أو تقرباً لذوي سلطة وجاه ولكنه يفعل ذلك عملاً بقول رسولنا صلى الله عليه وسلم : " إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة " .

من كل ما سبق يتبين لنا بأن شيخ الجلفة الإمام عطية مسعودي الذي قال في حقه الشيخ محمد متولي الشعراوي عليه رحمة الله ، لما سمعه عن الشيخ من اتساع علمه و بدهاه عقله في الفتوى : (ليتني كنت فيها جذعاً) ، واستشهد بمسائله الشيخ محمد الغزالي عليه رحمة الله ، في محاضراته بالجامعة الإسلامية (الأمير عبد القادر بقسنطينة) ، قلت كان الشيخ الإمام (عطية مسعودي) عليه رحمة الله يدرك معنى الفتوى و أهما تكليف وليست تشريف وهي عند الله عظمة في الجزاء و العقاب لذلك كان يتحرى فيها مراقبة الله له و أمانة الخلق فيه ، لذلك فهج فيها منهجاً وسطاً فهو لم يذهب مذهب التشديد الخالص الذي يدعوا إلى تجميد كل شيء في الحياة والتقوقع على ظاهر النص ، ولا مذهب التخفيف المطلق المؤدي إلى الانحلال و التميع وتفسير الحقائق حسب الهوى ومراد النفس ، فقد كان معتدلاً يعتمد على الكتاب و السنة دون أن يغفل عن روح التشريع ومراعاة المصالح و المفاسد كأصل من أصول مذهب الإمام مالك و التي من بينها درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وكذا مبدأ التيسير ورفع الحرج و المشقة باعتماده على الأدلة العقلية كالقياس و المصلحة المرسلّة و الاستحسان و سد الذرائع مع مراعاة ظروف العصر .

المصادر و المراجع المعتمدة:

- 1 - سورة الشورى الآية (13).
- 2 - سورة الأنبياء الآية (25).
- 3 - سورة النساء الآية (162).
- 4 - سورة الزمر الآية (27).
- 5 - سورة النحل الآية (89).
- 6 - سورة التوبة الآية (122).
- 7 - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الكتب العلمية ، ط.1 ، 1991م ، ص 28.
- 8 - سورة المزمل ، الآية (05) .
- 9 - سورة آل عمران الآية (187)
- 10 - سورة البقرة الآية (159)
- 11 - ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (فتى) ، دار البيان العربي ، ط.3 ، بيروت ، 1984 ، ص. 1050/1051 / الجوهري ، الصحاح ، مادة (فتى) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1984 ، ص . 245
- 12 - سورة النساء ، الآية (176) .
- 13 - محمد قاسم ، المعتمد ، (باب الفاء) ، دار صادر ، بيروت ، 2000 ، ص . 478.
- 14 - حورية تاعلايت ، الفقه بين الأصالة و التجديد ، رسالة دكتوراه في الفقه و أصوله غير منشورة ، إشراف د. سعيد فكرة ، كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية ، جامعة باتنة ، 2007/2008 ، ص. 169.
- 15 - سورة الصافات ، الآية (11) .
- 16 - سورة الصافات ، الآية (149) .
- 17 - سورة النساء ، (176).
- 18 - يوسف بلمهدي ، البعد الزماني و المكاني و أثرهما في الفتوى ، مؤسسة العصر ، ط.2، الجزائر، 2003، ص. 23-24.
- 19 - يوسف القرضاوي ، الفتوى بين الماضي و الحاضر ، دار البعث ، قسنطينة ، 1985 ، ص. 15.
- 20 - ابن الصلاح ، أدب المفتي و المستفتي ، دراسة و تحقيق موفق عبد القادر ، دار الوفاء ، المديّة ، الجزائر ، ص. 72
- 21 - ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الفكر ، ط.2 ، بيروت ، 1977 ، ص. 224
- 22 - يوسف بلمهدي ، مرجع سابق ، ص. 28-29 / محمد ابو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ص. 340.
- 23 - عبد المجيد مطلوب ، أصول الفقه الإسلامي ، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع ، ط.1 ، القاهرة ، 2005 ، ص. 14
- 24 — عامر محفوظي ، تحفة السائل ، مطبعة النعمان ، الجزائر ، 2002 ، ص. 60
- 25 - المصدر السابق ، ص. 73-74
- 26 - سورة المائدة ، الآية (06)

27 - أنظر : علي الأخضرى ، الفقيه المجتهد العلامة سي عطية مسعودي ، موقع الجلفة انفو الإلكتروني ، يوم 2011/09/27

28 - عامر محفوظي ، مصدر سابق ، ص.43

29 - عامر محفوظي ، مصدر سابق ، ص.46-47

30 - عطية مسعودي ، الفتاوى ، ت . ميلود قويسم ، غير منشورة ، ص.31.

31 - عبد المجيد مقصود ، مرجع سابق ، ص.18.

32 - عطية مسعودي ، مصدر سابق ، ص.45

33 - سورة النساء ، الآيات (22 ، 23).

34 - سورة البقرة ، الآية (229).

35 - سورة البقرة ، الآية (230).

36 - سورة الشورى ، الآية (49).

37 - أنظر : علي الأخضرى ، الفقيه المجتهد العلامة سي عطية مسعودي ، موقع الجلفة انفو الإلكتروني ، يوم 2011/09/27 .

38 - سورة البقرة الآية (159).

39 - عطية مسعودي ، مرجع سابق ، ص.67.

40 - سورة آل عمران الآية (187)

41 - سورة البقرة الآية (159)

La culture proverbiale : du syncrétisme social à la catalyse doxique.

M.LEBBAL Sara Pr. KHADRAOUI Saïd

l'université de Batna

Résumé : *D'aucuns nieront que parmi les essais définitoires attenants à la notion de littérature, son pouvoir à représenter la culture d'appartenance se présente comme un trait constant et transversal, d'où le leitmotiv qui stipule que la littérature est un réverbérant culturel par excellence. Dans le présent article, il serait question de mettre en lumière la prégnance de cette dimension culturelle dans la littérature orale en générale et parémique en particulier, étant donné que la transmission d'un grand pan de la culture lui incombe.*

Mots-clés : *dire proverbial, culture, doxa.*

Abstract: *among the multiple defining traits of literature, we mention its ability to represent the culture it belongs to, from where the sempiternal leitmotiv which stipulate that the literature is the mirror of the culture. The present work, in an attempt to shed light on a cultural dimension to literature, tackles the oral literature and proverbial expressions. In this kind of literature, the cultural representation is the obligation of the proverbial expressions.*

Keywords: *proverbial expressions, culture, doxa.*

Parler de proverbes de nos jours, c'est parler d'une expression littéraire qui a tendance à disparaître et s'étioler de nos interactions quotidiennes comme de nos mémoires. Sur le plan littéraire, ils étaient longtemps considérés comme synonyme de désuétude, étant donné qu'ils entretenaient une relation de filiation avec le genre oraliturel, taxé de « populaire » au sens péjoratif du terme.

Ainsi, l'apogée de la littérature écrite, « dite aussi savante »; l'essor et la prolifération des théories littéraires ont entraîné une marginalisation de la littérature orale et des proverbes en l'occurrence. Oscillant entre regards dévalorisants et vision passéiste, ces derniers ont particulièrement été déconsidérés et bannis. On les étiquetait de « lapalissades » jugeant que le message qu'ils véhiculaient était niais et ne pouvait, en aucun cas, prétendre au statut de sagesse, et ce, conformément à ce qu'avance Rey : « le proverbe est souvent dénoncé comme résidu déplaisant de traditions ridicules, les esprits modernes dénoncent ses platitudes. On le trouve volontiers niais, réac, petit bourgeois » (Rey, 2006 : IX).

Paradoxalement, cette même forme littéraire longtemps confinée dans une subalternité hermétique s'avère stigmatisante culturellement, car elle regorge d'images et de représentations purement sociétales ; elle traduit tous les aspects de la vie quotidienne, allant de l'idéologie et les croyances, passant par les différentes activités quotidiennes et arrivant à l'octroi des schèmes identitaires au sein de la société d'appartenance.

Face à ce mépris longtemps observé, le proverbe a rebondi, ces dernières décennies, sur la scène heuristique comme un objet d'étude à part entière qui se situe à la charnière de plusieurs pistes de connaissances. La richesse culturelle qu'il recèle a fait qu'il soit prisé et sollicité par plusieurs disciplines.

Cela dit, l'élément culturel constitue la quintessence de toute expression proverbiale. Il se manifeste avec acuité et s'étale sur tout l'éventail thématique que le proverbe couvre.

Dans le dessein de mieux cerner cette imprégnation culturelle, il importe de retracer la généalogie de ce dire qui s'avère être le résultat d'un éclectisme disciplinaire, du fait qu'il soit né d'une fusion du religieux, du littéraire et du social ; sa compréhension se scellera d'incomplétude en dehors d'une contextualisation culturelle car l'ultime finalité de sa transmission serait la pérennisation du culturel.

Naissance et émergence du dire proverbial

Toute culture recèle un lot considérable de formules proverbiales. Cela dit, il n'y a pas de culture qui en manque, puisqu'elles en constituent l'essence et forme les assises du patrimoine culturel.

Toutes les normes culturelles et sociales reflétant le style de vie, les rapports sociaux et le savoir faire se trouvent abordées par le dire proverbial. Ce répertoire de formules canoniques nous provient du passé, s'applique au présent et reste utile pour l'avenir. Nos ancêtres ont été visionnaires dans ce sens qu'ils ont pris le soin d'extraire à partir des scènes de la vie courante des résumés qu'ils ont formulé dans un style bref, rythmé et rimé afin que les générations suivantes puissent les retenir, se les approprier et s'en servir. C'est la raison pour laquelle nous jugeons utile de remonter à ses origines afin d'appréhender son émergence sociale.

Loin de nous la prétention de retracer l'odyssée humaine en faisant défiler les différentes théories relatives aux origines de la langue, néanmoins, cela ne nous empêchera pas de nous arrêter sur une notion que nous ne saurions négliger, et qui de plus est, susceptible de nous servir de point de départ.

En fait, parmi la multitude des acceptions préfixées à la notion « *homo* », Claude Hagege, dans une perspective résolument linguistique, a défini l'être humain comme étant un *homo loquens* (Hagege, 1986 : 8), car, selon lui, c'est la parole qui le distingue des autres espèces.

En l'absence de toute autre forme d'expression, l'*homo loquens* a commencé à travailler sur cette compétence définitoire, ce qui a favorisé l'échange, autrement dit, la communication et conséquemment le groupement.

Ainsi, l'instauration de chaque nation, communauté ou groupement d'individus accompagne l'élaboration d'un certain nombre de canons destinés à maintenir l'organisation, établir l'ordre et créer des liens sociaux afin d'éviter d'éventuelles "*anomie sociales*" au sens durkheimien.

Jadis, dans les civilisations prescripturaires, l'oralité constituait le seul moyen de transmission des savoirs ; la bouche et l'oreille étaient les organes principaux qui permettaient l'accès au savoir ; remplacés en grande partie aujourd'hui par l'œil.

Dans cette optique, Y. Nacib affirme :

« Quoi qu'il en fut, cette humanité là devait recourir à la parole et verrouiller en elle et par elle des vérités. Faute de les écrire, elle devait les dire. Elle était contrainte de baliser son espace social et familial, fixer des limites aux actions de chacun, inventer et perpétuer des techniques élémentaires pour survivre. En un mot, elle a dégagé des normes qui, pour être connues et reconnues, devaient circuler de bouche à oreille. Quel meilleur véhicule pour cela que la formule

En somme, le dire proverbial apparaît comme un dire opulent de par ses origines prégnantes à savoir : l'oralité, la religion et la littérature, d'où il tire respectivement empirisme ; sagesse et plasticité.

Le dire proverbial à l'appui du sens commun

Sachant que pour communiquer dans une société, il faut préalablement disposer d'un code communément partagé qu'est la langue, compris et utilisé par l'ensemble de la communauté. Mais faut-il surtout avoir en partage un arrière plan culturel, un savoir partagé et admis par tous, qui permet l'accomplissement de la communication.

Nous avons déjà évoqué un caractère définitoire du dire proverbial qui est la transmission des connaissances d'ordre essentiellement pratique, tirées du vécu quotidien, qui relèvent du passé et s'inscrivent dans la mémoire collective.

Ces connaissances sont consenties et adoptées par la majorité, sinon par tous les membres de la société et sont, en l'occurrence, imprégnées de préjugés et d'opinions qui ne sont pas scientifiquement vérifiées.

Ainsi, lorsque nous parlons, nous avançons des assertions, des présupposés et des convictions non fondées, mais en lesquelles nous croyons dur comme fer, et c'est rarement que l'on s'interroge sur leur véracité et leur fiabilité, de même quand nous avons recours au dire proverbial pour argumenter, justifier et légitimer nos opinions, nous sollicitons sa véracité et sa sagesse car l'essence même du dire proverbial est de puiser d'un sens commun partagé et supposé être vrai.

Le sens commun est avant tout une connaissance qui nous provient de la tradition. Elle nous a été transmise grâce au témoignage des générations passées, on y croit par vénération, car la tradition jouit toujours d'une hégémonie dans toutes les sociétés. Elle représente : « l'autorité de l'éternel hier, c'est-à-dire celle des coutumes sanctifiées par leur validité immémoriale et par l'habitude enracinée en l'homme de les respecter » (Shnapper, 2001 :236). De surcroît, ces connaissances ont été les bases de la société dans laquelle nous vivons, elles ont contribué à sa fondation.

A l'origine, ce sont des visions personnelles qui ont fini par être approprié par l'ensemble de la collectivité et ont acquis le statut de savoir collectif car ils répondaient aux attentes et aux perspectives de la société :

« (...) le sens commun n'aspire pas à l'idéal de la vérité indubitable, inébranlable et absolue qui est recherchée par les sciences et la philosophie. Son objectif est beaucoup plus humble, soit l'efficacité de la pratique ou la réussite dans la vie de tous les jours » (Gueorguieva, 2004 : 281).

Ce savoir est essentiellement produit par des gens non instruits qui l'ont tiré de leurs expériences concrètes au sein de la société. C'est pour cette raison qu'il est qualifié de savoir pratique car fondé sur un raisonnement ordinaire et non scientifique, dicté par le contexte. Ce qui fait que tous les membres y adhèrent parce qu'il satisfait leurs besoins et répond à leurs attentes. Il forme ainsi un mode de connaissance collective, un ensemble d'opinions dominantes et partagées sur lesquelles s'accordent les membres de la société et contribuent à forger ce que Durkheim appelle « *la conscience collective* », c'est-à-dire un système ayant une vie à part et qui exerce une

simple, claire, brève et bien frappée ? Nous voici une fois de plus dans le proverbe. Aucune preuve, bien entendu ne nous confirme l'existence de maximes proverbiales dans la société préhistorique, mais l'on est de droit de penser que les derniers hommes des cavernes ont forgé des expressions standardisées et utilisées somme toute comme des canons sociaux et des références culturelles » (Nacib, 2002 : 17).

Dès lors, faute de pouvoir institutionnaliser par écrit les normes de conformité sociale, le dire proverbial faisait office de parangon. Il était le paramètre avec lequel l'on mesurait les incartades, égalisait la pensée et gérait les relations humaines. Cela explique le fait qu'il soit polythématique. Ainsi, il était tellement important que, avec l'invention de l'écriture, le souci de le porter noir sur blanc figurait parmi leurs priorités.

Outre la jonction d'une forme laconique percutante à un message débordant de sagesse, le dire proverbial doit, en grande partie, l'engouement qu'il suscite à son anonymat.

En effet, à la base il n'est pas exclusivement anonyme du moment qu'il ne pouvait naître du néant, mais il l'est devenu avec le temps, car la transmission intergénérationnelle contribue à l'effacement de l'énonciateur. Aussi, l'anonymat implique la neutralité, car il favorise l'adhésion au trait de sagesse émis, autrement dit, l'éclipse de la source nous évite la prise de position préalable, et nous nous trouvons focalisés sur le contenu qui est généralement vénéré, non seulement pour son prépondérance culturelle, mais aussi pour la sagesse qu'il véhicule.

Nous pouvons d'ailleurs facilement constater que dès qu'un proverbe est proféré dans une discussion, tous les interlocuteurs se mettent unanimement d'accord sur son authenticité car : « le proverbe contribue à forger une personnalité de base dans la mesure où il participe à l'égalisation des réactions » (Nacib, 2002 :28). De ce fait, il symbolise un truisme, au même titre que la religion d'ailleurs, de qui, il s'inspire largement et d'où il tire autorité et notoriété.

Ainsi, les traces de la religion, qui traduit un grand pan de la culture et de la civilisation, figurent en filigrane dans les énoncés proverbiaux.

Il est évident que la religion exerce une influence inéluctable sur le système des représentations sociales, car nul ne peut nier l'influence qu'exerce la religion sur l'identité individuelle en particulier et sur la conscience collective en général. Toutes les religions ont particulièrement mis l'accent sur les règles associées au comportement individuel, destinées à assurer des relations interhumaines conformes au principe religieux afin de garantir l'harmonie sociale, ce qui rejoint la visée proverbiale.

Il convient aussi d'ajouter que chez les grands esprits, le proverbe n'est pas profane ; car la littérature est à l'origine de maintes expressions proverbiales que nous confondons généralement avec celles d'origine populaire et religieuse, et ce, pour la bonne et simple raison que lors de leur profération, nous faisons abstraction de leurs origines. L'énoncé proverbial constitue un champ de prédilection littéraire, à travers lequel l'écrivain s'immortalise en s'évertuant à « sapientialiser » ses dires en recourant à la reproduction de la structure supra-segmentale définitoire des expressions parémiques.

influence sur la pensée et la conduite du peuple. Il les conditionne et oriente leurs attitudes sociales selon les normes que cette même conscience véhicule.

Le sens commun peut être considéré comme étant un support cognitif qui constitue le point de départ de toutes les connaissances communément partagées et qui reposent sur la notion primordiale de "doxa" qui en est le noyau.

La doxa est une connaissance préalable, préexistante à nos raisonnements, c'est une pensée héritée imperméable au changement, autrement dit, une manière de concevoir le monde qui s'oppose à la raison en ce sens qu'elle est non fondée mais jouit d'une prédominance sociale.

Elle est tacite et s'inscrit dans un arrière plan socioculturel auquel renvoie toute communication. Elle fonde les assises de la connaissance commune et favorise ainsi l'intercompréhension, incorpore les règles sociales implicites et les présupposées suivant lesquelles tout individu est appelé à agir conformément.

Nous avons souligné que le sens commun et la doxa, en l'occurrence, sont majoritairement produits par des non-instruits, mais il se trouve que même la classe élitare y adhère, l'adopte et contribue même à sa transmission, d'où l'interrogation suivante :

Puisque ces connaissances sont passéistes et traditionnelles et ne se basent ni sur la science, ni sur la raison ; pourquoi restent-elles valides, usitées et maintenues dans la société moderne où l'esprit scientifique prédomine ?

En guise de réponse, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'elles sont maintenues parce qu'elles véhiculent un savoir pratique, donc elles répondent à des besoins situationnels et permettent aux individus d'agir adroitement dans des situations concrètes.

Jusque là, nous avons présenté le savoir commun comme une négation de la science, mais nous pouvons le considérer, paradoxalement, comme la source ou plutôt le point de départ de tout progrès scientifique :

« Une société se connaît à travers deux systèmes de savoir : la doxa essentiellement conservatrice et l'épistémè qui peut être progressiste. Le second fonctionne comme le développement du premier, le premier comme le frein du second » (Grivel, 1981 :83)

Vu la richesse qu'il incorpore ; le promouvoir, le revitaliser et le transmettre seraient une preuve de l'attachement du peuple à sa culture et aux composantes de son identité. Il peut aussi servir comme moyen d'immunisation contre l'acculturation, conformément à ce J. Chetrit affirme :

« L'éclatement des structures mentales et sociales traditionnelles provoque presque automatiquement la réduction ou même la suppression des usages proverbiaux du discours ordinaire tout comme d'autres variétés d'énoncés formulaires fixes, et entraîne l'adoption de structures discursives moins marquées et plus ouvertes. Les usages parémiques très réduits dans la société occidentale moderne en sont la preuve la plus éclatante, quand on envisage les dizaines de milliers de proverbes qui étaient en usage en Europe dans les siècles précédents et qui continuent de vivre seulement virtuellement de nos jours, surtout grâce aux multiples collections parémiques qu'on continue de recueillir (...). L'élimination de la parole parémique du discours

occidental moderne ordinaire prouve que le dire parémique fait partie des fondements du discours traditionnel, porteur d'une vie sociale traditionnelle fermée » (Chetrit, 1998 :162-166).

Bref, en ayant recours au dire proverbial dans nos interactions quotidiennes, il y a tout un processus qui se déroule à notre insu. Ainsi, nous puisons de nos traditions, ce qui permet de mettre en relief notre culture et par là, évoquer les ressources de notre identité, revivifier la mémoire collective et surtout participer implicitement à la transmission du sens commun, ce qui révèle l'opulence patrimoniale et sensibilise éventuellement les interlocuteurs à son entretien.

Bibliographie :

Chetrit, J. (1998). « Dire proverbial et dire méta-textuel ». In : *Cahiers de la littérature orale*. Paris, Publications Langues'O, n°44, pp. 143-171.

Grivel, C. (1981). « *Savoir social et savoir littéraire* ». In : *Littérature*, n°44, décembre 1981, pp.117-127.

Gueorguieva,V. (2004). *La connaissance de l'indéterminé. Le sens commun dans la théorie de l'action*. Québec, Université Laval.

Hagège, C. (1986). *L'homme de paroles*. Paris, Gallimard

Nacib,Y. (2002). *Proverbes et dictons kabyles*. Alger, Maison des livres.

Rey, A. 2006. *Dictionnaire des proverbes et des dictons*. Paris, Le Robert.

Shnapper, D. 2001. « Tradition ». *Dictionnaire de sociologie*. Paris, Larousse.