وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة زيان عاشور الجلفة – الجزائر
University ZIANE ACHOUR DJELFA - ALGERIA

مَجَلَّةُ اَلتُّرَاثْ

EL TOURATH REVIEW

العدد:
29 ديسمبر 2018
المجلد الأول
الجزء الثاني

N° 29
December 2018
Folder I
TOME II

مجلة التراث
EL TOURATH REVIEW
العدد29
ديسمبر
2018
N° 29/ December 2018
المجلد الأول
TOME II
الجزء الثاني
First folder

ISSN
2253-0339

رقم الإيداع القانوني:
2011-1934

مجلة التراث

الرئيس الشرفي

أ.د بلقومان بورزق رئيس جامعة زيان عاشور الجلفة – الجزائر –

مدير المجلة

د. لحرش أسعد المحاسن

مسؤول النشر

د. شريط محمد

رئيس التحرير

د. بشيري عبد الرحمن

الهيئة العلمية للمجلة

قندوز زينب	تونس	نورة بن وهيبة	جامعة الطارف	سعال سمية	مركز البحث في العلوم الاسلامية والحضارة الأغواط
محمود زكي	قطر	حجاج مليكة	جامعة الجلفة	أحمد طعيبة	جامعة الجلفة
سمية أم زكي	المغرب	حمام محمد	جامعة الجلفة	بولارباح العارية	جامعة الجلفة
علاء الدين عبد الفتاح	جامعة القصيم السعودية	شيخ نجية	جامعة تيزي وزو	بولقدام سميرة	جامعة سعيدة
أحمد عبد الباسط	مصر	محروق كريمة	جامعة قسنطينة	لدغش رحيمة	جامعة الجلفة
يوسف أبو زغاريد	الأردن	محمد حجازي	جامعة باتنة	لدغش سليمة	جامعة الجلفة
عبد الله رشدي دار حديث الحسنية	المغرب	محمد دفون	جامعة الطارف	عبد القادر بن حرز الله	جامعة باتنة
وجدان فريق	العراق	داودي مصطفى	جامعة الجلفة	الكر محمد	جامعة الجلفة
عيسى معيزة	جامعة الجلفة	رضا شلالي	جامعة الجلفة	بورزق أحمد	جامعة الجلفة
عيمور راضية	جامعة الأغواط	سبخاوي خديجة	جامعة البليدة	هلالي مسعود	جامعة الجلفة
فيرم فاطمة الزهرة	جامعة الجلفة	عبد الكريم جمال	جامعة الجلفة	حتحاتي محمد	جامعة الجلفة
قريبيز مراد	جامعة الأغواط	هزرشي عبد الرحمن	جامعة الجلفة		

هيئة التحرير

حبيرش لعزيز أحمد	جامعة بجاية laziz3ahmed@gmail.com	هواري صباح	جامعة الجلفة houarisabah05@gmail.com

مجلة التراث

EL TOURATH REVIEW

ISSN:2253-0339 EISSN:2602-6813

لغات المجلة:

- ✓ اللغة العربية.
- ✓ اللغة الإنجليزية.
- ✓ اللغة الفرنسية.

مواضيع وحقل إهتمام المجلة:

المواضيع الجدية والحديثة المهتمة بمواضيع الساعة في العلوم الإجتماعية، علم الآثار، التنمية، التعليم، العوامل البشرية وبيئة العمل، القانون ومجالات الحقوق، اللغويات واللغة، علم الإجتماع والعلوم السياسية، الدراسات الثقافية، العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الإدارة العامة "المركزية واللامركزية"، الآداب والعلوم الإنسانية، التاريخ، تاريخ وفلسفة العلوم، الدراسات الدينية، علم النفس، إدارة الرصد، السياسة والقانون.

شروط النشر

مجلة التراث

جامعة زيان عاشور- الجلفة

أ- شكلاً:

ورقة الكتابة وإعداد الصفحة:

1. تكون الورقة المعدة للكتابة من نوع A4 أي مقاس"29.7/21 سم" وتضبط آلياً.
2. ويترك المسافة في الأعلى 1.5 سم / الأسفل 2.5 سم / على اليمين 1.5 سم / على اليسار 2.0 سم.
3. يخضع النص بأكمله لنظام الفقرات بالطريقة الآلية ويترك مسافة 0.5 سم عند بداية كل فقرة.
4. تكتب الآيات القرآنية باللون التلقائي وبخط Quran 1، أما الأحاديث النبوية بنفس خط المتن المحدد ولكن باللون الأخضر.
5. يحفظ ويرسل المقال بنمط " DOCUMENT WORD 97 – 2003" عبر أرضية المجلات العلمية الجزائرية ASJP.

ب- موضوعاً:

! تجدر الإشارة أن سياسة المجلة تشجع وتفرض ضرورة مراعات جدية وحداثة المواضيع المقترحة للنشر.

العنوان الرئيسي للمقال : Traditional Arabic، حجم 18 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

(ملاحظة لا يجب أن يتجاوز المقال 20 صفحة وأن لا يقل عن 13 صفحة)

[1] إسم ولقب المؤلف "يحدد الترتيب نفسه المعتاد عليه في كل الأعمال السابقة"، الرتبة العلمية، مؤسسة الإنتماء "الكلية، المخبر، الجامعة"، الدولة، هاتف الإتصال، البريد الإلكتروني. Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0./ المشرف بالنسبة لطلبة الدكتوراه مع ذكر نفس المعلومات المطلوبة وبنفس الترتيب.

[2] إسم ولقب المؤلف "يحدد الترتيب نفسه المعتاد عليه في كل الأعمال السابقة"، الرتبة العلمية، مؤسسة الإنتماء "الكلية، المخبر، الجامعة"، الدولة، هاتف الإتصال، البريد الإلكتروني. Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0.

(ملاحظة: سياسة المجلة لا تقبل أكثر من مشتركين إثنين في المقال)

الملخص باللغة العربية:

(لا يتجاوز 07 أسطر)Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

إن الملخص يلخص مقالاً بصورة مختصرة ودقيقة يتمكَّن القرّاء من خلاله وبسرعة من تكوين فكرة جيدة عن محتوى النص الطويل المكتوب، ومن ثم يقررون فيما إذا كانت لهم علاقة بالأبحاث التي يعدونها، أو لديهم اهتمام بها، وبالتالي فإن الملخص يوفر عليهم الجهد والوقت.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن الملخص هو نص قائم بذاته ومستقل عن النص الذي يمثله تماما،،وهكذا ، فان الملخص يخدم الكاتب والقارئ على حد سواءً ولكن بطرق مختلفة فهو بالنسبة للكاتب طريقة أو وسيلة للبدء بالتفكير بالموضوع الذي ينوي الكتابة فيه ، أو وسيلة لتنظيم الأفكار التي لديه عن الموضوع.

الكلمات المفتاحية:

هي الكلمات التي تكشف عن البنية الداخلية للمقال، و يجب أن تعبر بأفضل شكل عن المقال، ان تختصره، بالإضافة الى ما هو موجود في العنوان (لا يجب استخدام نفس العبارة في العنوان والكلمات المفتاحية معاً) حد أقصى 07 كلمات دالة ولا تقل عن 05.

ملاحظة:

يجب أن يرفق المقال بملخصين واحد باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية "مع العنوان باللغة الأجنبية"، وبنفس المعايير.

مقدمة:

Traditional Arabic، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

يجب أن تحتوي المقدمة على مجموعة من العناصر الأساسية، تتمثل في تحديد أهمية الموضوع ، شرح لمصطلحات المقال وتحليلها في سياق السؤال ثم ربط المصطلحات فيما بينها قصد التوصل إلى الكشف عن العلاقة فيما بينها، هذا التحليل للمصطلحات يمكن من تحديد عناصر السؤال ومنه تكوين فكرة شاملة حول الإشكالية المطروحة التي تمثل في حدود الإمكان خلاصة للتفكير الشخصي، بعد طرح الإشكالية يتم تقديم الخطة التي على أساسها سيتم معالجة الفكرة العامة وغالبا ما تنقسم الخطة إلى قسمين وهذا انطلاقا من اعتبارها الأكثر وضوحا وبالتالي الأكثر إقناعا لأنها بسيطة.

العرض:

Traditional Arabic ، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

يقدم فيه المؤلف كل قسم من **الخطة** مع التأكيد على ضرورة الاعتناء بتقديم كل قسم وأجزائه وكذا الانتقال من جزء إلى أخر.

الخاتمة:

Traditional Arabic، حجم 16 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

يتم فيها إبراز أهم النتائج التي استخلصها المؤلف من مقاله، كما يتم تقديم أهم التوصيات مع تقديم أفاقا جديدة للموضوع

التهميش[1]:

[1] الهوامش باللغة العربية Traditional Arabic، حجم 12 ، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0.

باللغة الأجنبية Times New Roman، حجم 10، المسافة بين الأسطر 1.0.

تكون في آخر المقال وبالطريقة الإلكترونية وبأرقام متسلسلة

أولا. التدوين في الهامش

يتم تدوين مختلف مصادر المعلومات في الهامش بالطريقة الآتية :

1. الكتب : المؤلف أو المؤلفين، **عنوان الكتاب بخط ثخين**، رقم الجزء إن وجد، الطبعة إن وجدت، الناشر، بلد النشر، سنة النشر، الصفحة أو الصفحات (ص 1) أو (ص ص 2-5).

أما في حالة الكتاب الجماعي: المؤلف، الجزء المعني بكتابته، عنوان جزئي للكتاب، (الجامع المحرر، أو المدير، أو المنسق بحسب الإحالة، **عنوان الكتاب الجماعي بخط ثخين**، رقم الطبعة، الناشر، مكان النشر، السنة، الصفحات.

2. البحوث الجامعية : الباحث، **عنوان البحث بخط ثخين**، مذكرة ليسانس، أو مذكرة ماستر، أو رسالة ماجستير (أو أطروحة دكتوراه) غير منشورة، اسم الجامعة، مكان الجامعة، السنة، الصفحة أو الصفحات.

3. المقال المنشور: صاحب المقال، عنوان المقال، **اسم الدورية بخط ثخين**، مكان الصدور، العدد، التاريخ، الصفحات.

4. وقائع التظاهرات العلمية (المؤتمرات والملتقيات والأيام الدراسية) : المتدخل، عنوان المداخلة المقدمة، **اسم التظاهرة بخط مميز ثخين**، مكان وتاريخ الانعقاد، الصفحات.

* وإذا نُشرت الورقة في مجلد وقائع التظاهرة فيذكر:

المتدخل، عنوان المداخلة المقدمة، **عنوان المجلد واسم التظاهرة بخط مميز ثخين**، مكان وتاريخ الانعقاد، رقم المجلد، الصفحات.

5. الوثائق: جهة الإصدار، **موضوع الوثيقة بخط مميز وثخين**، رقم التصنيف إن وجد، تاريخها، رقم الصفحة، مكان حفظ الوثيقة، الصفحات.

6. منشورا ت المؤسسة: اسم المؤسسة، **عنوان المنشور بخط ثخين**، مكان المؤسسة، تاريخ النشر، الصفحات.

7. التقارير: المؤلف/الجهة المصدرة للتقرير، **عنوان التقرير بخط مميز وثخين**، عبارة "بيانات غير منشورة" في حالة كون ذلك، اسم الجهة المصدرة للتقرير، المكان، السنة، الصفحات.

8.القرارات والقوانين: جهة الإصدار، اسم الدولة، اسم السلطة أو الوزارة ، الإشارة إلى نوع القانون (أمر، قانون ، مرسوم ، قرار....)،تحديد رقمه وتاريخه، ومضمونه، **الجريدة الرسمية بخط ثخين**، عدد رقم، الصادر بتاريخ ، الصفحات.

9. الجرائد والمجلات العامة: الكاتب، عنوان المقال، **اسم الجريدة/المجلة بخط ثخين**، مكان الصدور، العدد، التاريخ، الصفحات.

10. موسوعة أو قاموس : مؤلف الموسوعة /القاموس، عنوان المقال، **اسم الموسوعة/القاموس بخط ثخين**، رقم الجزء، رقم الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، الصفحة.

11. قرص مدمج (CD-ROM): الهيئة المصممة، عنوان المقال، **اسم القرص بخط ثخين** متبوع بعبارة (قرص مدمج)، رقم الإصدار، الناشر، البلد، السنة.

12.الانترنت :

أ.الويب (web): المؤلف أو الهيئة المالكة للموقع، **عنوان الموضوع بخط ثخين**، تاريخ وساعة التصفح، عنوان الموقع في الانترنت كاملا كما ورد في مستعرض الانترنت (دون كتابة نقطة النهاية)

ب.البريد الإلكتروني (E-mail): المرسل أو الهيئة المرسلة للبريد الإلكتروني، **عنوان الموضوع أو الرسالة بخط ثخين**، تاريخ الرسالة، عنوان البريد الإلكتروني المستقبل للرسالة دون كتابة نقطة النهاية.

ثانيا. مختصرات التهميش :

1/ في حالة تكرار تهميش مرجع مرتين متتاليتين دون فصل: نكتب نفس المرجع، ص 12. أو.Idem

2/ وإذا كان المرجع سابقا، وأتبع بمراجع أخرى وليس للمؤلف أكثر من مرجع: نكتب المؤلف، مرجع سبق ذكره، صAuteur, Op.Cit, P

3/ وإذا كانت الإشارة لنفس الموضع (الصفحة) في مرجع سبق ذكره وليس للمؤلف أكثر من مرجع:

المؤلف، مرجع سبق ذكره، نفس الصفحة. أو Auteur, Loc.Cit

4/ أما في حالة وجود أكثر من مرجع للمؤلف يضاف اسم المرجع بعد اسم المؤلف.

قائمة المراجع والمصادر:

بنفس نمط خط التهميش ، حجم 16 عربي وأجنبي 14، المسافة بين الأسطر ، حجم 1.0

تصنف الوثائق في قائمة المراجع بالترتيب على النحو التالي (يجب تقسيم المراجع باللغة العربية ومراجع باللغة الأجنبية): الكتب ثم المقالات ثم الوثائق الرسمية بعدها المواد غير المنشورة (المذكرات، الرسائل والأطروحات) وأخيرا مواقع الانترنت أما عن أساليب توثيق هذه المراجع فهي تؤخذ بالترتيب الأبجدي في كل قسم، ويرقم آليا، ويدرج بعد التهميش.

قواعد وشروط النشر

مجلة التراث

تعمل هيئة تحرير مجلة التراث على ترقية المكانة العلمية للمجلة على المستوى الوطني والدولي من خلال حث شركائها من المؤلفين والمحكمين على الالتزام بالمعايير الوطنية لأخلاقيات المهنة الجامعية، والمعايير الدولية للأصالة والأمانة العلمية للمواضيع التي يتم ترشيحها للنشر في المجلة وعليه:

- تتبنى هيئة التحرير بشكل مطلق **المعايير الوطنية لأخلاقيات العمل الجامعي** التي أقرها القرار الوزاري رقم 933 المؤرخ في 28 جويلية 2016 الذي يحدد القواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها، والذي ننصح كل شركاء المجلة بالإطلاع عليه جيدا من خلال موقع الوزارة على الرابط التالي: https://www.mesrs.dz/ar/chapitre-2 ، للتذكير جاء هذا القرار لمحاربة السرقات العلمية والحد منها، حيث يعرف السرقة العلمية في مادته الثالثة كما يلي:
- كل عمل يقوم به الطالب أو الأستاذ الباحث أو الأستاذ الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم أو كل من يشارك في عمل ثابت للانتحال وتزوير النتائج أو غش في الأعمال العلمية المطالب بها أو في أي منشورات علمية أو بيداغوجية أخرى . و لهذا الغرض ، تعتبر سرقة علمية ما يأتي:
- اقتباس كلي أو جزئي لأفكار أو معلومات أو نص أو فقرة أو مقطع من مقال منشور أو من كتب أو مجلات أو دراسات أو تقارير أو من مواقع الكترونية أو إعادة صياغتها دون ذكر مصدرها و أصحابها الأصليين.
- اقتباس مقاطع من وثيقة دون وضعها بين شولتين و دون ذكر مصدرها وأصحابها الأصليين.
- استعمال معطيات خاصة دون تحديد مصدرها وأصحابها الأصليين.
- استعمال براهين أو استدلال معين دون ذكر مصدره و أصحابه الأصليين.

- نشر نص أو مقال أو مطبوعة أو تقرير أنجز من طرف هيئة أو مؤسسة واعتباره عملا شخصيا.
- استعمال إنتاج فني معين أو إدراج خرائط أو صور أو منحنيات بيانية أو جداول إحصائية أو مخططات في نص أو مقال دون الإشارة إلى مصدرها و أصحابها الأصليين.
- الترجمة من إحدى اللغات إلى اللغة التي يستعملها الطالب أو الأستاذ الباحث أو الأستاذ الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم بصفة كلية أو جزئية دون ذكر المترجم والمصدر.
- قيام الأستاذ الباحث أو الأستاذ الباحث الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم أو أي شخص أخر بإدراج اسمه في بحث أو أي عمل علمي دون المشاركة في إعداده.
- قيام الباحث الرئيسي بإدراج اسم باحث آخر لم يشارك في إنجاز العمل بإذنه أو دون إذنه بغرض المساعدة على نشر العمل استنادا لسمعته العلمية.
- قيام الأستاذ الباحث أو الأستاذ الباحث الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم أو أي شخص آخر بتكليف الطلبة أو أطراف أخرى بانجاز أعمال علمية من أجل تبنيها في مشروع بحث أو انجاز كتاب علمي أو مطبوعة بيداغوجية أو تقرير علمي.
- استعمال الأستاذ الباحث أو الأستاذ الاستشفائي الجامعي أو الباحث الدائم أو أي شخص آخر أعمال الطلبة ومذكراتهم كمداخلات في الملتقيات الوطنية والدولية أو لنشر مقالات علمية بالمجلات والدوريات.
- إدراج أسماء خبراء ومحكمين كأعضاء في اللجان العلمية للملتقيات الوطنية أو الدولية أو في المجلات والدوريات من أجل كسب المصداقية دون علم وموافقة وتعهد كتابي من قبل أصحابها أو دون مشاركتهم الفعلية في أعمالهم.
- . يلتزم الباحث بقواعد الاقتباس والرجوع إلى المصادر الأولية وأخلاقيات النشر العلمي وتحتفظ المجلة بحقها في رفض البحث والتعميم عن صاحبة في حالة السرقات العلمية. أما بالنسبة لأصالة العمل، يفترض أن يكون العمل الأكاديمي من إبداع المؤلف، وليس تركيبا بين مجموعة من النصوص، حيث يفترض أن يتجاوز النص الأصلي **90%** من النص الكلي، والبقية تخصص للإستشهادات الحرفية التي تضطرنا إليها المتطلبات العلمية اضطرارا، بحيث يظهر أسلوب المؤلف بشكل واضح، يمكننا من خلاله تقييم ما ترشح به، وعليه ينصح بمراعاة ما يلي:
- عدم الترشح بالأعمال التي سبق نشرها من قبل بأي واسطة كانت.
- توثيق كل الاقتباسات ووضعها بين مزدوجين، بما في ذلك النصوص الخاصة بالمؤلف والتي سبق نشرها.
- توثيق ترجمات النصوص والصياغات الخاصة لأفكار الآخرين.
- للزيادة من فرص قبول المقال يرجى التفكير في مواضيع جديدة تقدم إضافة علمية واضحة، والابتعاد عن المواضيع المستهلكة وعن تكرار الدراسات التي سبق إجراؤها بأشكال مختلفة من قبل.
- تخضع الأعمال المرشحة للنشر في المجلة إلى تصفية دقيقة تقنيا وعلميا، من خلال اختبار الكشف عن السرقة العلمية، ومن خلال التحكيم السري المتعدد، في حال تم اكتشاف أية مخالفة قبل الموافقة على نشر المقال سيتم إبلاغ المؤلف بها، وستحتفظ المجلة بحقها في متابعته أمام الجهات المخولة، لكن في حال اكتشفت المخالفة بعد النشر سيتم بداية سحب المقال وإلغاء نشره بقرار من هيئة التحرير، وسيبلغ قرار السحب إلى كل المؤسسات المعنية، بداية بمؤسسات الارتباط الأكاديمي والمهني، وأرضية المجلات العلمية الجزائرية، ومجلس أخلاقيات المهنة الجامعية، ثم متابعة المعني لدى الجهات المخولة.
- تحتفظ المجلة بحقها في أن تطلب من المؤلف أن يحذف أو يعيد صياغة بحثه أو أي جزء منه بما يتناسب وسياستها في النشر وللمجلة إجراء أية تعديلات شكلية تتناسب وطبيعة المجلة.
- تنقل حقوق طبع البحث ونشره إلى المجلة عند إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر.

- ألا يقل البحث عن 13 صفحة ولا يتجاوز في مطلق الأحوال 20 صفحة إجمالا.

ملاحظة:

ما ورد في هذه المجلة يعبر عن آراء المؤلفين ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير أو الجامعة وتخضع كل منشورات للحماية القانونية المتعلقة بقواعد الملكية الفكرية، ويحمل أصحابها فقط كل تبعات مؤلفاتهم.

المحتويات

الرقم	الموضوع	المؤلف / الهيئة	الصفحة
01	توظيف أبعاد الذكاء الإقليمي بالمنظومة القانونية للجماعات الإقليمية في الجزائر.	**حبيرش لعزيز أحمد**، طالب دكتوراه تخصص قانون الجماعات الإقليمية، مخبر البحث حول فعلية القاعدة القانونية، كلية الحقوق والعلوم السياسية. جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية.06000،الجزائر. الأستاذ الدكتور **جعلاب كمال**، المشرف، مخبر قانون البيئة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة زيان عاشور الجلفة. 17000	ص 01 / ص24
02	الضوابط القانونية والفقهية للتلقيح الاصطناعي في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري.	الدكتور: **بشيري عبد الرحمان**، أستاذ محاضر – أ –كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة زيان عاشور–الجلفة. الجزائر. **هواري صباح** : طالبة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة زيان عاشور–الجلفة. الجزائر.	ص 25/ ص47
03	دعوى الباحثة الجزائرية مريم بودوخة بانحياز الإسلام إلى فردانية الزواج دراسة نقدية.	الدكتور: **محمد جبر السيد عبد الله جميل**، قسم الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية، فرع القاهرة، مصر.	ص 48/ ص66
04	القوة الإقناعية للأساليب الحديثة المستخدمة للحصول على الدليل الجنائي.	**بن جلول محمد**، باحث دكتوراه – جامعة سوسة – تونس **بوصلاح خالد**، باحث دكتوراه – جامعة سوسة – تونس	ص 67/ ص79
05	المرجعية القانونية لجريمة الاتجار بالأشخاص	الدكتورة: **شيخ ناجية –** أستاذة بكلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو .الجزائر.	ص 80/ ص 93
06	الحقوق المالية للمرأة في الشريعة الإسلامية دراسة مقاصدية	الدكتورة **نوارة دري**، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1 . الجزائر.	ص 94/ ص 110
07	ضغوط العمل بين إشكالية التطور والمصطلح –قراءة نقدية سيكولوجية–	الدكتور: **بحري صابر**، قسم علم النفس والعلوم التربوية–جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02 الجزائر.	ص 111/ ص 125
08	قراءة سوسيولوجية في ملامح التغير القيمي للأسرة الجزائرية –قيمة الاختيار للزواج أنموذجا –	الأستاذة: **فتيحة حفحوف طيبية**، قسم علم الاجتماع ،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين –الهضاب 2– سطيف. الجزائر.	ص 126/ ص 141
09	فقه الموازنات وأثره في المسائل الطبية كشف عورة المريض أثناء العلاج أنموذجًا	الدكتور: **المانع مجيدي**، جامعة غرداية. الجزائر.	ص 142/ ص 157
10	مدونة النشاطات الاقتصادية الخاضعة للقيد في السجل التجاري آلية لإدارة الأنشطة التجارية	**بن حميدوش نورالدين**، كلية الحقوق والعلوم السياسية، مخبر الدراسات والبحوث في قانون الأسرة والتنمية الإدارية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة. الجزائر.	ص 158/ ص 178

11	مقامة "الشافي هو الله" للزمخشريّ مقاربة حجاجية تداولية **الضاوية لسود**، طالبة دكتوراه، تخصص لسانيات تطبيقية، كلية الآداب واللغات، جامعة العربي التبسيّ، تبسة. الجزائر. **الدكتورة: برباق ربيعة**، المشرفة، كلية الآداب واللغات، جامعة العربي التبسي، تبسة. الجزائر.	ص 179 / ص194
12	من البلاغة الضيّقة إلى البلاغة الرحبة البناء الحجاجي لخطبة النبي صلى الله عليه وسلم في الأنصار **بن عمارة محمد**، طالب دكتوراه، جامعة عبد الحميد ابن باديس –مستغانم– الجزائر الأستاذ الدكتور: **دحماني نور الدين**، مشرفا. الجزائر.	ص 195 / ص209
13	وضع الطفل في حالة خطر وآليات حمايتها حسب القانون الجزائري لحماية الطفل رقم15-12 الدكتور: **قسمية محمد**، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة. الجزائر.	ص 210 / ص223
14	دور المنظمات الدولية غير الحكومية في تعزيز وترقية حقوق الإنسان الدكتور: **برابح السعيد**، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة برج بوعريريج. الجزائر.	ص 224 / ص237
15	تعزيز دور الإعلام والتوعية البيئية لحماية البيئة في الجزائر الدكتورة: **حياة قزادري**، كلية علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر3.الجزائر.	ص 238 / ص253
16	الوضعية العامة لمقاطعة موريطانيا القيصرية خلال التواجد الروماني **قاسم محمد**، قسم التاريخ، جامعة احمد بن بلة وهران. الجزائر.	ص 254 / ص268
17	الدور الاجتماعي للزوايا في الحفاظ على قيم المجتمع (الأغواطي) الجزائري دراسة تحليلية سوسيولوجية الأستاذة: **دليلة بدران**، علم الاجتماع التنظيم والعمل، جامعة عمار ثليجي الاغواط. الجزائر. الأستاذ: **أحمد سويسي**، علم الاجتماع التنظيم والعمل، جامعة عمار ثليجي الاغواط .الجزائر.	ص 269 / ص283
18	الصراع التنظيمي وتأثيره على أداء العاملين في المنظمات **شايلي جويدة**، جامعة الجزائر3. الجزائر.	ص 284 / ص298
19	الجزائر والهجرة غير الشرعية في ظل التحديات الأمنية الجديدة الدكتور: **عثماني مرابط حبيب**، جامعة عمار ثليجي الأغواط. الجزائر. **جنيدي خليفة**، طالب الدكتوراه، جامعة عمار ثليجي الأغواط. الجزائر.	ص 299 / ص320
20	مسألة النسخ في التـراث الإسلامي وأثرها في الخلاف الأصولي القديم والمعاصر الاستاذ الدكتور: **شويرف عبد العالي**، جـامعة غرداية – الجزائر الأستاذ: **جلال الدين معيوف**، جـامعة غرداية – الجزائر	ص 321 / ص341
21	التّراث الثقافي المفهوم وتطور الحماية في القانون الدولي **بوبكر نسرين**، طالبة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الجزائر 1. الجزائر. الدكتور: **علي سعيدان**، المشرف، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الجزائر 1. الجزائر.	ص 342 / ص356
22	التّراث الثقافي الفلسطيني بين الطمس والإحياء (مفهومه, أنواعه, أهميته) **م.م اسماعيل شيخي شيخي أوسي**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفنون والآثار، الجامعة اللبنانية في بيروت. لبنان.	ص 357 / ص376

23	الابداع الاداري: الاطار المفاهيمي والمجالات الكبرى الدكتورة: **سعـال سومية**، مركز البحث في العلوم الاسلامية والحضارة– الاغواط .الجزائر.	ص 377 / ص390
24	الإجماع واستصحاب الحال، من أصول الاستدلال عند ابن ولاد الدكتور: **البشير العوني**، تخصص البلاغة والخطاب، كلية اللغة العربية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المملكة المغربية.	ص 391 / ص402
25	LES MODALITES NARRATIVES DANS TERRASSE A ROME DE PASCAL QUIGNARD. **BEKHEDIDJA Nabila**, Faculté des langues étrangères, Département de français.	P 403 / 414
26	LA FAMILLE ALGERIENNE ET LES NOUVELLES TECHNOLOGIES (LES AVANTAGES ET LES INCONVENIENTS) Docteur: **SNANI Abdelnacer**, Département de psychologie facultés des SHS El Bouni Annaba .ALGER.	P 415 / 421
27	العنف الأسري في ظل التحولات الاقتصادية بالجزائر الدكتور **بوحنيكة نذير**، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الشاذلي بن جديد، الطارف. الجزائر.	ص 422 / ص430
28	جوانب من الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية بالجزائر العثمانية من خلال كتابات بعض الرحالين المغاربة **سعاد آل سيد الشيخ**، قسم العلوم الإنسانية، جامعة غرداية. الجزائر.	ص 431 / ص448
29	معايير تصنيف الأحياء السكنية المتخلفة الدكنور: **عبد الكريم بليل، سمير يونس**	ص 449 / ص466
30	مضامين السياسة الاجتماعية الدكتورة: **زبـوج سـامية**	ص 467 / ص477
31	دراسة لكتاب الإكمال فيما حكمه أن يكون من الثُّلُث وما حكمه أن يكون من رأس المال للإمام عبد الحق الصقلّي (466هـ) الدكتور: **محمد روابحية**.	ص 478 / ص497
32	تَمَثُّلاتُ اللُّغةِ في الخِطَابِ السِيَاسي الرَاشِدِيّ خطبة البيعة للخليفة أبي بكر الصِّديق أنموذجًا الدكتور: **مصطفى أحمد قنبر**، وزارة التعليم والتعليم العالي ـ دولة قطر	ص 498 / ص516
33	تقنين مقياس الاحتراق النفسي لـ(ماسلاش) على البيئة الجزائرية دراسة ميدانية على عينة من الممرضات الدكتور: **نبار رقية**، جامعة سعيدة، الجزائر. الدكتور: **جعيجع عمار**، المدرسة العليا للأساتذة بوسعادة، الجزائر.	ص 517 / ص540
34	الولاء العشائري والمشاركة السياسية في المجتمعات العربية الدكتور: **جعفورة مصعب**، كلية اجتماع بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط. الجزائر. الدكتور: **عبد اللاوي بلقاسم**، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط. الجزائر.	ص 541 / ص555
35	المناخ التنظيمي ودوره في تحسين جودة الخدمات الجامعية الدكتورة: **هادف رانيا**، جامعة باجي مختار، عنابة . الجزائر. الدكتور: **بومنقار مراد**، جامعة باجي مختار، عنابة. الجزائر. الأستاذة: **عيساوي فلة**، جامعة باجي مختار، عنابة. الجزائر.	ص 556 / ص570

36	المناخ التنظيمي وأثره على ولاء العاملين **محاد رضا**، جامعة زيان عاشور، الجلفة. الجزائر.	ص 571 / ص586
37	المجلس الدستوري الجزائري في ظل التعديل الدستوري لسنة 2016 علاقة التركيبة بالأداء الدكتور: **عيسى طيبي**، كلية الحقوق و العلوم السياسية، جامعة زيان عاشور بالجلفة. الجزائر.	ص 587 / ص600
38	المتغيرات السوسيو–اقتصادية وعلاقتها بالرضا عن الخدمات المقدمة بالمؤسسة الصحية "دراسة ميدانية بدار السكري ومصلحة ارتفاع ضغط الدم بولاية عنابة " الدكتورة: **ملياني نادية**، تخصص علم اجتماع الصحة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر.	ص 601 / ص618
39	المـرأة والتنمـيـة الاجتماعيـة في ثنايـا المثل الشعبـي الجزائـري الدكتورة: **إبتسام غانم**، المدرسة العليا لأساتذة التعليم التكنولوجي، سكيكدة، الجزائر.	ص 619 / ص641
40	التعليم والتربية الديمقراطية من أجل المواطنة الدكتورة: **بولقدام سميرة**، جامعة سعيدة، الجزائر.	ص 642 / ص653
41	الصيانة الوقائية للمعالم الجنائزية لمنطقة الإدريسية "زنينة" **زعيتري علي**، جامعة زيان عاشور، الجلفة. الجزائر	ص 654 / ص665
42	الصداق بين التشريع والعرف الدكتورة: **بن أحمد حورية**، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، الجزائر.	ص 666 / ص676
43	الشريعة في ضوء النقد الثقافي المعاصر هشام جعيط أنموذجا **سالم فتيحة**، جامعة الجزائر 2.الجزائر.	ص 677 / ص693
44	التربية الإسلامية ودورها في التحدي لمخاطر العولمة الدكتورة: **سبخاوي حنان**، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة يحي فارس، المدية. الجزائر.	ص 694 / ص714
45	الاتصال السياسي في ظل الوسائط الجديد في تجدد المفاهيم والوظائف مقاربة معرفية الدكتور: **العربي بوعمامة**، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم. الجزائر. الأستاذ: **محمد مساهل**، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم. الجزائر.	ص 715 / ص726
46	**إسهامات علي الوردي في صياغة نظرية اجتماعية عربية** الدكتورة: **ترايكية يامنة**، الأكاديمية العسكرية هواري بومدين ، شرشال. الجزائر.	ص 727 / ص739
47	إبطال التبني بين غياب النص القانوني والتطبيق القضائي **باخة عربية**، طالبة الدكتوراه، تخصص قانون أحوال الشخصية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة البليدة 02. الجزائر. الأستاذ الدكتور **سرير ميلود**، المشرف.	ص 740 / ص753
48	أوراقٌ وفوائدُ في أحكام الطَّاعون لأبي عبد الله محمَّد بن الحسن بن مسعود البنَّاني الفاسي المغربي المالكي (ت:1194هـ) دراسة وتحقيق الدكتور: **فؤاد بن أحمد عطاء الله**، كليّة الشّريعة والقانون، بجامعة الجوف، المملكة العربيّة السّعوديّة	ص 754 / ص783

49	أثر سورتي البقرة والكهف في شعر أبي نواس **عليوة محمد**، طالب الدكتوراه ،كلية الاداب واللغات ،جامعة الجزائر 2، الجزائر. الدكتور: **عروج يوسف**، المشرف، كلية الاداب واللغات ،جامعة الجزائر 2، الجزائر.	ص 784 / ص802
50	أبو راس النّاصري في كتابات أبي القاسم سعد الله الدكتور: **يوسف ولد النبية**، جامعة معسكر. الجزائر. الدكتور: **عروج يوسف**، المشرف، كلية الاداب واللغات ،جامعة الجزائر 2، الجزائر.	ص 803 / ص814
51	LA SANTE DE LA REPRODUCTION EN ALGERIE. **LACHICHI Nawel**, Faculté des sciences sociale, Département de Démographie. Université d'Oran1, Laboratoire de la population et développement durable. Tlemcen. Alger. **S**ous la direction de l'encadreur Dr : **SALHI Mohamed**, Faculté des sciences sociale, Département de Démographie. Université d'Oran1	P 815 /831
52	FIGEMENT SEMANTIQUE & SYNTAXIQUE INTRINSEQUE Dr. **Younes BENMAHAMMED,** Faculté des sciences humaines et sociales, Tronc Commun des sciences humaines, Université de M'Sila (Algérie).	P 832 /859

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

العنف الأسري في ظل التحولات الاقتصادية بالجزائر

الدكتور **بوحنيكة نذير**، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الشاذلي بن جديد، الطارف. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

بوحنيكة نذير، العنف الأسري في ظل التحولات الاقتصادية بالجزائر، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/02/24

تاريخ التحكيم: 2018/12/15

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

تهدف هذه الورقة العلمية إلى محاولة الرصد بالدراسة والتحليل وإبراز أهم التحولات الاقتصادية التي عرفها المجتمع الجزائري خلال السنوات الأخيرة، والتي كانت نتيجة لعدة عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية وأمنية وتكنولوجية لم يستطع المجتمع مواكبتها ومجابهتها، وبالتالي ساهمت في ظهور عدة مشكلات اجتماعية كانتشار العنف داخل مختلف المؤسسات. وتعد الأسرة أول المؤسسات الاجتماعية التي تأثرت بذلك، وظهر في شكل العنف الأسري الذي يتجسد في سوء العلاقات الإنسانية داخل الأسرة.

الكلمات المفتاحية:

العنف الأسري، التحولات الاقتصادية، فقر، بطالة.

Résumé:

Cet article vise à dévoiler, par l'étude et l'analyse, les grandes mutations économiques que la société algérienne a connues pendant les dernières années engendrées par différents facteurs socio-économiques, politiques, sécuritaires et technologiques ne pouvant-être assimilés par la société. En effet, cela a causé l'apparition de nombreux problèmes comme la propagation de la violence au sein des différentes institutions. La famille, étant l'une des institutions sociales, est influencée par ces mutations par l'émergence d'une sorte de violence familiale caractérisée par la dégradation des relations humaines dans l'enceinte de la famille.

Mots-clés :

Violence familiale - Mutations économiques - Pauvreté - Chômage

مقدمة:

شهد المجتمع الجزائري تحولات اقتصادية عميقة مست مختلف مكوناته وأنساقه البنائية ومؤسساته الاجتماعية، ونجد الأسرة من بين هذه المؤسسات التي نالت مختلف مظاهر وأشكال التغير، ومن أهم المظاهر التي برزت إلى الواجهة داخل الأسرة الجزائرية وأصبحت الشغل الشاغل لكل القوى الاجتماعية، الدينية، الاقتصادية...العنف الأسري الذي يعد من أخطر أشكال العنف نظرا لما يصاحبه من نتائج سلبية ليس على مستوى الأسرة فحسب وإنما يتعدى إلى المجتمع بأكمله.

ومن هذا المنطلق تحاول هذه الورقة معالجة مشكلة العنف الأسري في ظل التحولات الاقتصادية في الجزائر، وذلك من خلال إبراز مفهوم العنف الأسري، وضحاياه، وأشكاله، ثم التطرق إلى أهم التحولات الاقتصادية التي شهدها المجتمع الجزائري والمتمثلة بالدرجة الأولى في البطالة والفقر، وكذلك التعرض إلى علاقة الفقر والبطالة بالعنف الأسري.

أولا: مفهوم العنف الأسري

يعتبر العنف الأسري من أخطر أنواع العنف وأقدمها، وهو من أنواع العنف المسكوت عنها والغير مصرح بها خاصة في المجتمعات العربية نظرا لخصوصية المشاكل الأسرية وحساسيتها والعنف الأسري أو العائلي هو "جميع الأفعال التي يقوم بها أحد أعضاء العائلة وتلحق ضررا ماديا أو معنويا أو كليهما بعضو آخر في نفس، ويعني هذا بالتحديد الضرب بأنواعه، وحبس الحرية، والحرمان من حاجات أساسية، والإرغام على القيام بفعل ضد رغبة الفرد، والطرد والتسبب في كسور أو جروح، والتسبب في إعاقة وقتل" (1).

يتضح من خلال هذا المفهوم أن العنف الأسري هو كل أذى سواء كان جسدي أو لفظي أو نفسي يرتكب من طرف أفراد الأسرة، ويكون الضحية هو أضعف عناصر الحلقة داخل الأسرة، والذي يمارس اتجاه مختلف أشكال العنف السالفة الذكر باستعمال الضرب بأنواعه والشتم والاحتقار وتهديد الزوجة بالطلاق، وحرمان أفراد الأسرة من الحاجات الأساسية مما يفضي إلى آثار نفسية وصحية وقد يفضي في أحيان أخرى إلى الإعاقة والقتل.

ثانيا: أشكال العنف الأسري

1-العنف الجسدي: ويتمثل هذا النوع من العنف في ممارسة القوة الجسدية اتجاه أحد أفراد الأسرة بهدف إلحاق الأذى والضرر به، وذلك يكون باستعمال آلات أو بالأيدي كالشد من الشعر، الرفس بالأرجل، الكي بالنار...الخ.

2-العنف اللفظي: وهو من أكثر أشكال العنف شيوعا، ويتمثل في استعمال الكلام البذيء والألفاظ النابية من سب وشتم، وهو لا يتماشى مع الدين والأعراف والتقاليد.

3-العنف الرمزي: وهو المتمثل في استخدام طرق ووسائل رمزية في العنف كالاحتقار وتوجيه الاهانة والتقليل من شأن أحد أفراد الأسرة أمام الآخرين، الامتناع عن النظر، عدم التكلم، وهذا الشكل من العنف يترك آثار وترسبات نفسية خطيرة تكون بعيدة المدى ونظرا لخطورته يعرف أيضا باسم العنف الهادئ، اللامرئي، اللامحسوس.

4-العنف الجنسي:هو كل فعل يقوم به أحد أفراد الأسرة ويكون لديه عدة أشكال من بينها ما يقوم به البالغون من تحرش واعتداء جنسي على الأطفال أو القاصرين، وقد يكون بإرغام الزوج للزوجة بممارسة سلوكيات جنسية محرمة شرعا، أو ممارسة الشذوذ الجنسي مع أحد أفراد الأسرة، ومثل هذه السلوكيات تعتبر من الطابوهات في المجتمعات العربية الإسلامية.

ثالثا: ضحايا العنف الأسري

يتعدد ضحايا العنف الأسري بتعدد الأطراف المكونة للعلاقات الأسرية، ويكون دائما الضحية هو الحلقة الضعيفة في هذه العلاقة ويمكن إبراز ضحايا العنف الأسري في:

1-المرأة:وهي الضحية التي يمارس عليها كل أذى بدني أو لفظي أو نفسي أو جنسي يصدر من طرف أحد أفراد الأسرة أو المحيطين بها من الأقارب سواء كانت زوجة أو بنت أو أخت ويمارس العنف اتجاهها كحق مشروع لكونها امرأة.

2-الأطفال: وهم أكثر ضحايا العنف الأسري يمارس اتجاههم شتى أنواع العنف اللفظي والجسدي والنفسي والجنسي التي تصدر من قبل الوالدين، أو المحيطين بالطفل من الأقارب في الوسط الأسري مما يؤثر على بناء شخصيته وعدم توافقه اجتماعيا في مراحل نموه.

3-المسنين:وتصنف هذه الفئة أيضا من ضحايا العنف الأسري ويعتبر العنف الذي يتعرضون له من طرف أحد أفراد الأسرة بأنه "أي أذى جسدي أو عقلي، أو نفسي، أو أي نوع من الإهمال يتعرض له كبير السن من شخص مسئول عن رعايته تحت ظروف تهدد أو تضر بصحته وسعادته" (2) ، وهذا العنف يتفق أيضا مع العنف الموجه ضد المرأة والطفل داخل الأسرة باعتباره إلحاق الأذى الجسدي واللفظي والنفسي بالإضافة إلى الإهمال وسوء الرعاية الصحية وعدم الاهتمام بنظافة المسن مما يضر بصحته واستقراره النفسي.

4-الرجال: وهو من أشكال العنف الأسري المسكوت عنها والغير مصرح بها خاصة في المجتمعات العربية، وهذا لتفادي اللوم الاجتماعي والاحتقار وعدم التقليل من مكانة وسلطة الرجل باعتباره مصنف في قمة الهرم الاجتماعي، ومن أكثر أشكال العنف شيوعا ضد الرجل في الوسط الأسري، العنف اللفظي، العنف الرمزي مثل الاحتقار، عدم قيام الزوجة بواجباتها المنزلية اتجاه الزوج على أكمل وجه ، وتقدم الزوجة على مثل هذا النوع من العنف لأنها لا تستطيع ممارسة العنف الجسدي ضد الرجل لطبيعة بنيتها الفزيولوجية أضعف من بنية الرجل.

رابعا: أهم التحولات الاقتصادية في الجزائر(البطالة،الفقر)

1: البطالة في الجزائر وعلاقتها بالعنف الأسري

أ- واقع البطالة في الجزائر

جدول رقم (1)

تطور نسبة البطالة في الجزائر خلال السنوات (1966-1977-1987-1997-2007-2011)

السنوات	1966	1977	1987	1997	2007	2011
نسبة البطالة %	32.9	22.0	21.4	26.41	13.8	10.0

المصدر:الديوان الوطني للإحصائيات. مديرية المنشورات والنشر والتوثيق والطبع. حوصلة إحصائية من 1962 إلى 2011. جوان 2013.الجزائر: الديوان الوطني للإحصائيات، ص 69.

يتضح من خلال المعطيات الإحصائية الواردة في الجدول أعلاه أن نسبة البطالة في الجزائر في انخفاض مستمر فبعدما كانت سنة 1966 تقدر بـ 32.9% انخفضت إلى 22.0% سنة 1977، ثم إلى 21.4% سنة 1987 إلا أنها ارتفعت مجددا سنة 1997 لتصل 26.41% وعاودت الانخفاض سنة 2007 لتصل النسبة إلى 13.8% وانخفضت إلى 10.0% سنة 2011.

وما يمكن قوله هنا أن مشكلة البطالة في الجزائر مرت بعدة مراحل وكل مرحلة كانت لها أسبابها إذ " يمكن ربط مشكل البطالة في الجزائر الذي عرفته في الستينات والسبعينات بالسياسة الاقتصادية 1966-1977 والتي أعطت الأولوية للصناعة الثقيلة قبل الفلاحة وبالتالي فلم تكن مناصب العمل كافية لتغطية حاجات السكان التي ترتفع بنسبة 3.2% سنويا" (3).

وترجع أسباب البطالة في مرحلة الثمانينيات والتسعينيات " لعدة عوامل متداخلة، فالإضافة إلى عامل النمو الديمغرافي، ساهمت الأزمة الاقتصادية لسنة 1986 في رفع معدلات البطالة من خلال ضعف نسبة النمو الاقتصادي لم تتوقف بل انخفضت الاستثمارات العمومية منذ سنة 1986، كما أن عدد مناصب الشغل الموفرة خلال الفترة 1985-1989 لم يتعد 75000 منصب شغل كمتوسط سنوي خلال الفترة بعدما كان قد بلغ 140000 منصب شغل خلال الفترة 1980-1984 والإصلاحات الاقتصادية التي طبقت ابتداء من سنة 1989 والتي تدعمت بتطبيق برنامج التعديل الهيكلي خلال الفترة 1994-1998 ساهمت في رفع معدل البطالة من خلال إجراء تسريح عمال المؤسسات العمومية الاقتصادية التي عانت من حالة عجز هيكلي ومالي، إذ بلغ عدد العمال المسرحين خلال الفترة 1994-1998 300000 عامل حسب أرقام المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي" (4)

وبالرغم من التحسن الملحوظ في انخفاض نسبة البطالة في الجزائر مقارنة بين سنة 1966 التي قدرت بـ 32.9% وسنة 2011 المقدرة بـ 10.0%، إلا أن الجهود المبذولة من طرف الدولة الجزائرية للحد من تفاقم البطالة لم ترق إلى المستوى المنشود.

ب- علاقة البطالة بالعنف الأسري

إن التغير الاجتماعي السريع الذي عرفته الجزائر خلال السنوات الأخيرة وما ترتب عنه من انتشار البطالة خاصة في أوساط الشباب أفرز جملة من الآثار السلبية في شكل سلوك مناف للمعايير الأخلاقية والاجتماعية والقواعد القانونية تعمل على تفكيك النسيج الاجتماعي وإضعاف العلاقات الاجتماعية حتى بين أفراد الأسرة الواحدة وطغيان القيم المادية على القيم المعنوية، فبعدما عجز الشباب عن تحقيق أهدافهم المشروعة من خلال حصولهم على عمل مشروع لجئوا إلى سبل غير مشروعة للحصول على حاجاتهم كالنصب والاحتيال والسرقة، والأمر الخطير أن هذه السلوكيات الانحرافية أصبحت ترتكب داخل الوسط الأسري ومع الأولياء مما يدل على انحلال القيم الاجتماعية للأبناء بسبب الوضع الاقتصادي المزري وبسبب البطالة ،وعليه تعد هذه الأخيرة " من أخطر الآفات الاجتماعية التي تهدد النسيج الاجتماعي نظرا لتأثيراتها السلبية وانعكاساتها المرضية داخل المجتمع، إذ تؤدي إلى انحلال القيم والمعايير الاجتماعية...كما أنها تؤثر على الحالة النفسية للفرد إذ تشعره بالنقص والإحباط، وهو ما يؤدي به إلى المعاناة من حالة سوء التوافق Mal ajustement والتي تتجسد مظاهرها في الانعزالية عن المجتمع والشعور بالاغتراب وفقدان الانتماء، وهو ما يضعف تمسك الفرد وامتثاله للمعايير الاجتماعية والقواعد القانونية السائدة مما يدفع إلى ارتكاب أفعال اجرامية يعبر من خلالها عن وجوده ونظرته للمجتمع" (5).

وعليه يمكن القول أن البطالة هي من العوامل التي يكون لها تأثير في تدهور واضطراب العلاقات الأسرية خاصة إذا كان الوضع الاقتصادي للأسرة متدهور مما يجعل العنف السبيل الوحيد للتعبير عن أوضاعهم الاقتصادية المزرية في ظل غياب توفير الاحتياجات الضرورية للأسرة ولهذا " يعد الوضع الاقتصادي المريح هو الذي يضمن للأسرة إشباع احتياجاتها واستقرارها وإدماجها في المجتمع أكثر، ويوفر لها فرص أوسع للتحكم في العملية التربوية والأبناء بدورهم يكونون أكثر تشجيعا على التحكم واكتساب المهارات وعدم الدخول في سوق العمل بصفة مبكرة الأمر الذي يؤهلهم للاندماج في المجتمع، بل أكثر من ذلك إذا كانت الأسرة تعاني من وضع اقتصادي صعب أو من بطالة وهامشية في المجتمع، فتزول بذلك القدوة التي يضطر الابن للبحث عنها في جهات أخرى" (6) ،ولذلك يعتبر الوضع الاقتصادي المريح للأسرة من أهم العوامل الواجب توفرها في تربية الأبناء من خلال توفير مختلف احتياجاتهم وهذا للمحافظة على العلاقات الأسرية هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان وضع الأسرة الاقتصادي صعب وتعاني من بطالة الأبناء خاصة إذا كانوا في مرحلة الشباب فإن ذلك يودي بهم إلى الشعور بالنقص والإحباط وعدم الامتثال للقيم والمعايير الاجتماعية ما قد يؤدي بهم إلى ممارسة داخل الأسرة.

2- الفقر في الجزائر وعلاقته بالعنف الأسري:

أ- التطور الكميللفقر في الجزائر:

جدول رقم (2)

تطور مؤشر الفقر البشري في الجزائر للفترة (1995-2005)

البيان	1995	1999	2000	2004	2005
معدل الفقر	25.23	23.35	22.98	18.15	16.60
معدل الأمية	/	33.40	32.80	28.00	23.70
معدل تطور الأطفال الذين يعانون من سوء التغذية	13	/	6	3.5	3.5

المصدر:مراد، ناصر."التنمية المستدامة وتحدياتها في الجزائر". مجلة التواصل، العدد 26،(جوان 2010): ص 149.

يتضح من خلال المعطيات الواردة في الجدول أن مؤشر الفقر البشري في الجزائر شهد انخفاضا ملحوظا، فبعدما كان يقدر بـ 25.23% سنة 1995 انخفض إلى 16.60% سنة 2005.

ويرجع هذا الانخفاض في مؤشر الفقر من خلال اعتماد "الدولة على السياسة الشاملة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية بالتركيز على دعم السلع الغذائية الضرورية، ومنذ سنة 1991 تخلت الدولة عن تلك السياسة وعوضتها بمساعدة مباشرة للفئات المحرومة، كما أن الاهتمام المتزايد الذي توليه الحكومة لمكافحة الفقر أدى إلى إسناد وزارة التضامن الوطني مهمة جديدة تتعلق بمكافحة الفقر والإقصاء الاجتماعي" (7) بالإضافة إلى برنامج دعم الإنعاش الاقتصادي 2001-2004 الذي من أهدافه الأساسية مكافحة الفقر وذلك بإنشاء مناصب الشغل وتحسين مستوى معيشة السكان وتحقيق التوازن الجهوي وإنعاش الاقتصاد الوطني ونتيجة لذلك عرف مؤشر الفقر تحسنا ملحوظا في مختلف المجالات، ففي مجال التعليم بذلت الدولة الجزائرية جهودا كبيرة في مجال محاربة الأمية والتي كان أثرها واضحا في تقليص نسبة الأمية، حيث تراجعت من 33.40% سنة 1999 إلى 23.70% سنة 2005.

وفيما يخص معدل الأطفال الذين يعانون سوء التغذية فقد شهد تحسنا معتبرا، حيث تراجع من 13% سنة 1999 إلى 3.50% سنة 2005 هذا وإن دل على شيء فإنما يدل على تحسن المستوى المعيشي للأفراد وتزايد اهتمام الدولة بصحة الطفل من خلال توفير كل الضروريات الصحية والغذائية لينمو في أحسن الظروف نموا سليما.

ب- علاقة الفقر بالعنف الأسري:

"إن مشكلات الفقر لبلد من البلدان تؤثر وتشارك في الزيادة أو التقليل من الظاهرة الاجرامية...لهذا فقد أخذت مسألة الفقر حجما واسعا في المجتمع الجزائري ما يعتبر عاملا مساعدا في انتشار الظاهرة الاجرامية، وليس من قبيل الصدفة أن نلاحظ العلاقة الجدلية بين الجوع والأمية والتخلف الاقتصادي" (8).

كما يعتبر الفقر من بعده الاجتماعي والاقتصادي من بين العوامل المؤدية للعنف، والتي تهدد استقرار العلاقات الأسرية، حيث تؤكد ذلك الباحثة " مصابيح فوزية" من خلال دراستها الموسومة بـ "ظاهرة التسول في المجتمع الحضري الجزائري " "أن الشؤون المالية تلعب دورا هاما في تحقيق الاستقرار الأسري، ويعتبر توفير الأساس المادي من الأمور الحيوية في حياة الأسرة، وفي الواقع فإن كثيرا من حالات الفشل في تحقيق الاستقرار الاقتصادي للأسرة يرتبط بالفقر وانعدام الدخل أو سوء التصرف وانعدام التخطيط لميزانية الأسرة مما يدعو إلى الارتباك الأسري وبالتالي تصدع الأسرة وتفككها"(9).

بالإضافة إلى ذلك فإن "غياب التكفل بالفرد قد يؤدي إلى الشعور بالحرمان المادي، وهنا يجب أن نؤكد على أن المسألة لا تتعلق بمهنة الوالدين، وإنما بمدى تقديم هؤلاء الدعم المادي الكافي لأبنائهم خاصة مع طغيان الاستهلاك كقيمة جديدة ورغبة الأبناء في مسايرة الأوضاع المادية الاستهلاكية في المجتمع" (10).

إن ما سبق ذكره يؤكد أن الفقر يشكل عائقا في طريق نجاح العلاقات الأسرية، لما ينتج عنه من آثار سلبية تظهر في شكل صراع بين أفراد الأسرة بسبب الظروف الاقتصادية السيئة، حيث لا يجدون أي وسيلة للتعبير عن أوضاعهم المزرية وإشباع حاجاتهم النفسية وبالتالي تحدث لهم حالة من الاضطراب النفسي باعتبار أن الفقر يؤثر على الحالة النفسية للفرد إذ يشعره بالنقص والإحباط وعدم الاستقرار النفسي هذا من جهة، ومن جهة أخرى عدم تمسكه وامتثاله للقيم الاجتماعية والأخلاقية وهذا ما من شأنه أن يؤدي إلى اضطراب وتوتر العلاقات الأسرية التي تكون على شكل عنف بمختلف أنماطه.

خلاصة:

من خلال المعطيات الإحصائية والكيفية التي تم عرضها وتحليلها في هذه الورقة البحثية يمكن التوصل إلى حقيقة هامة، وهي أن العنف الأسري يعد من أخطر أشكال العنف التي تهدد كيان الأسرة واستقراره، وازدادت ظاهرة العنف الأسري انتشارا خلال العقدين الأخيرين نتيجة التحولات الاقتصادية التي شهدها المجتمع الجزائري مما أثر في العلاقات الأسرية وأضحى العنف بأنواعه داخل الأسرة الجزائرية تعبير عن الأوضاع الاقتصادية المزرية من بطالة وفقر.

الهوامش:

[1]– معن خليل العمر. علم الاجتماع العنف. عمان: دار الشروق للنشر، 2010، ص 233.

[2]– عبد العزيز بن علي، الغريب وناصر بن صالح العود. الحماية الاجتماعية لكبار السن. الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2007، ص 26.

[3]– جهاد، الغرام وخالد بلجوهر. الجريمة والتحولات الاجتماعية في الجزائر: رؤية سوسيولوجية. ورقة مقدمة إلى الملتقى الوطني الأول حول الجريمة المعاصرة في المجتمع الجزائري. 25-26-27 ماي 2013 ، جامعة الشاذلي بن جديد الطارف، الجزائر، 2015،ص 127.

[4]– نبيل، بوفليح."دراسة تقييمية لسياسة الإنعاش الاقتصادي المطبقة في الجزائر في الفترة 2000-2010". الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد09، (2013): ص 44.

[5]– معمر، داود."عوامل الفعل الإجرامي لدى الشباب الجزائري بمؤسسة الوقاية (سوق أهراس)".مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 30، (جوان 2012): ص 52.

[6]– محمد، بومخلوف وآخرون. واقع الأسرة الجزائرية والتحديات التربوية في الوسط الحضري. الجزائر: دار الملكية للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، 2010، ص 203.

[7]–مراد، ناصر."التنمية المستدامة وتحدياتها في الجزائر". مجلة التواصل، العدد 26،(جوان 2010): ص 149

[8]– جهاد، الغرام وخالد بلجوهر، مرجع سابق، ص ص 126-127.

[9]– فوزية، مصابيح." ظاهرة التسول في المجتمع الحضري الجزائري: دراسة ميدانية لعينة من المتسولين في ولايات الشلف- عين الدفلى- الجزائر – الطارف - بشار". رسالة دكتوراه علوم، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2013-2014 ، ص ص 144-145.

[10]– بلقاسم ،سلاطنية و سامية حميدي. العنف والفقر في المجتمع الجزائري. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2008، ص 148.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

جوانب من الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية بالجزائر العثمانية من خلال كتابات بعض الرحالين المغاربة

سعاد آل سيد الشيخ، قسم العلوم الإنسانية، جامعة غرداية. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

سعاد آل سيد الشيخ ، جوانب من الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية بالجزائر العثمانية من خلال كتابات بعض الرحالين المغاربة، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/02/24

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى إبراز الدور الفعال الذي تميّزت به كتابات الرحالين المغاربة في تفعيل الحس الأخوي بين المجتمعات الإسلامية عامة، ومجتمع بلاد المغارب خاصة، كما تسعى إلى إبراز الدور الحضاري؛ من خلال الوقوف على مختلف الأوضاع العامة بالجزائر العثمانية، لأن هذه الرحلات شكّلت في الأصل حلقة للتواصل العميق بين الجزائر والمغرب الأقصى إبّان العصر الحديث.

وللتدليل على ذلك؛ كان لابد من الوقوف على بعض النماذج من كتابات بعض الرحلات العلمية والأركاب الحجية المغربية التي قصدت الجزائر خلال العهد العثماني.

الكلمات الدالة:

الجزائر العثمانية؛ المغرب؛ أدب الرحلات؛ الأوضاع العامة؛ العصر الحديث.

Abstract:

The present paper seeks to shed light on the influential role played by the literature of the Maghreb backpackers in activating the brotherly sense among the Muslim communities in general and the Maghreb society in particular. It also reveals the cultural role of Ottoman Algeria and how the scholarly journeys contributed to deep connection between Algeria and Maghreb neighboring countries. To illustrate this point, it was necessarily to report some of the writings of the Maghreb scholars and pilgrim caravns who arrived to Algeria during the Ottoman times.

Key words:

Ottoman Algeria; Morocco; flight literature; general conditions; modern times.

توطئة:

كانت الجزائر خلال العهد العثماني محط اهتمام العديد من الرحالين المغاربة، فدوّن العديد منهم مشاهداتهم، والتي كانت عبارة عن مذكرات يومية تصوّر الواقع اليومي المعاش لأولئك للرحالة، كما كان لكل رحالة غايته وهدفه من تلك الزيارة، وإن اختلفت مقاصدهم، فقد اتّفقت منابر إعجابهم بخيراتها ومميزاتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية في بعض الأحيان، فقدّموا مادة علمية قيّمة ومعتبرة، ستسهم لامحالة في تدوين الجزائر الحديث. ورغم تعدّد كتب تلك الرحلات، إلا أننا سنتناول بالدراسة بعض النماذج، نذكر من أهمّها كالآتي:

1– رحلة التمكروتي(ت 1594 – 1595م):

صاحب الرحلة، هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي بن يحي الجزولي، من قبيلة البكري نسباً الدرعي التمكروتي داراً ومنشأ. قيل أنه ولد حوالي(943هـ/ 1534م) وقيل(929هـ/1520م)، حيث تعلم بالزاوية الناصرية ، ونشأ في بيت علم وصلاح، فجدّه علي بن محمد (ت 940هـ/1531م) من أعيان درعة؛ وُصف بأنه شيخ الإسلام، وأشتهر والده محمد البكري بالصلاح والتقى، وكان عمّه عبد الله بن علي من تلاميذ العالم عبد العزيز القسنطيني، وكان أخوه محمد عالما فقيها وإماما لجامع مشهور بفاس، انتدبه السلطان عبد الله الغالب، قبل أخيه سفيراً إلى القسطنطينية سنة (980هـ/1571م) ، كما نبغ أخوه الحسن في علوم اللغوية والفقهية.

ورغم تقلّده مناصب هامة ببلاط مراكش، إلا أن ترجمته ظلّت مقتضبة في كتب التاريخ والتراجم، حيث يصفه صاحب كتاب الطبقات بـ:" الفقيه العلامة الأديب، له مشاركة في علوم وتفنن في فنون، أدرك المشايخ وأخذ عنهم "

كما وصفه محمد المكي الناصري، في الدرر المرصعة بالإمام العارف وروضة الأدب والصلاح الناعمة الأفنان. وبخصوص رحلته، لاحظ أن صاحبها أطنب فيها وأغرب وأتى بما أذهل وأعجب. وأما المؤرخ محمد بن الطيب القادري، فخصّه بترجمة موجزة؛ أهمها مشاركته في العلوم وسفارته مع الفقيه محمد الفشتالي إلى القسطنطينية.

وفي عام997هـ/1589م أرسله سلطان المغرب أحمد المنصور مع بعثة إلى القسطنطينية وكان ذلك خوفا أن يشن أتراك الجزائر غارة على بلاده، فأمّن حدود المغرب الشرقية، حتى لا يفاجأ بالاعتداء عليه من هذه الجهة، ولزيادة تمتين العلاقات بين البلدين، وخصوصاً أنه صادف قرار السلطان المولى أحمد المنصور بفتح بلاد السودان الغربي، وقد تكرّرت مثل هذه السفارات إلى اسطنبول تحمل الهدايا في العديد من المرات، وفي هذه البعثة بالذات، كلّف السلطان المغربي أحمد المنصور السعدي التمكروتي بسفارته إلى اسطنبول.

فخرج من مراكش في 18 مارس 1589م، ماراً بسجلماسة باتجاه فاس، ثم تطوان، ثم أبحر ماراً أو نازلا ببعض المدن الساحلية بالجزائر؛ كمدينة هنين، ووهران، ومستغانم، وشرشال، ومدينة الجزائر ودلس، وبجاية، ومرسى القصب، والقل، وبونة(عنابة)، وعشرات الأماكن الأخرى بتونس وليبيا وغيرها قبل أن تعرج سفينته قاطعة البحر الأبيض المتوسط عرضاً لتصل إلى ميناء القسطنطينية يوم 25 نوفمبر1589م. بعد إقامة طويلة دامت ثمانية أشهر حاطين الرحال عند العودة

في الموانئ والمراسي ذاتها، وبالأخص مدينة الجزائر، أين أطال المقام بها مدة أربعة أشهر؛ ليعود بعدها إلى مدينتي تطوان، ثم مراكش .

وقد دوّن التمكروتي هذه الرحلة السفارية القيّمة بعد عودته في مؤلف سمّاه: «النفحة المسكية في السفارة التركية» أين جمع وصف المراحل بين مسالك الطرق والدور التاريخي للمراكز التي مرّ بها ومقارنة ماضيها بحاضرها، ليتحقق في طيّاتها منهجاً متميزاً خطّه التمكروتي لنفسه في هذه الرحلة، أين قسمها إلى أجزاء، ذكر من خلالها الوصف التالي:

أدب جغرافي وتاريخي من ترغة إلى طرابلس.

وصف لبعض مظاهر الحضارة العثمانية.

وصف لبعض مظاهر الحضارة المغربية وخصوصاً في عهد أحمد المنصور الذهبي.

ومن هذا الزخم التاريخي لأجزاء الرحلة، نخص منها جزئية جوهرية تجلّت من خلالها مشارب شتى للحياة الثقافية في الجزائر العثمانية أواخر القرن العاشر الهجري/ السادس عشر ميلادي، فعن الأحوال الثقافية بمدينة الجزائر، يقول التمكروتي:" وطلبة العلم فيها لا بأس، إلا أن حب الدنيا وإيثار العاجلة والافتتان بها غلب عليهم كثيراً والكتب أوجد من غيرها من بلاد إفريقية. وتوجد فيها كتب الأندلس كثيراً ".

ومن خلال هذا الوصف، يفهم بأن الحياة الثقافية بمدينة الجزائر كانت مضطربة، لأنها تأثرت بالحياة السياسية السائدة آنذاك، مما جعل أهل الثقافة ينصرفون عنها وينشغلون بمنافع الدنيا. غير أنها أكثر اقتناء للكتب، وخاصة الكتب الأندلسية.

ثم أفاض التمكروتي واسترسل في الحديث عن منارة العلم؛ مدينة بجاية، وعن تاريخها العتيد الحافل والزاهر بالعلماء والصلحاء؛ مستشهداً بما ذكره عنها الرحالة القدامى، أمثال ابن عبد ربه وخالد البلوي ، متذمرا متحسراً عما آلت إليه أحوالها مع عواقب الاحتلال الإسباني لها، إذ هي:" الآن خراب هدّمها النصارى...، لم يبق بها إلا ديار قلائل على طرف البحر، وقلعة صغيرة تسمى باللؤلؤة، ينزل بها متولي تلك الناحية من الترك، يمنع المرسى من العدو".

ولعله بهذا الوصف، أراد أن يثير حفيظة التاريخ، فكيف لمدينة حررت منذ 28 أيلول1555م، على يد صالح باشا، تبقى على ركام احتلالها ولم يغير حالها، على الرغم أنه مر على تحريرها حوالي 34سنة، وذلك باعتبار أن التمكروتي مرّ بها سنة 1589م، مع أن المصادر التاريخية تشير إلى خلاف ذلك، حيث تذكر بأن صالح باشا، منذ أول وهلة من استرجاعها ترك على إثرها حامية تركية، بقيادة علي صاردو مع ستمائة إنكشاري للمحافظة على المدينة بصورة دائمة، فقام هذا الأخير بترميم ميناء المدينة وزاد من تحصيناتها.

وفي طريق عودته من إسطنبول، أمضى التمكروتي شهرين في مدينة الجزائر، فأعجب بنظام أسواقها ووفرة سلعها، وكثرة السفن في مرساها، كما أبدى إعجابه ببسالة رياسها وجرأتهم، حيث يقول عنها:" وهي عامرة كثيرة الأسواق ...،كثيرة

الجند حصينة،...ومرساها عامر بالسفن، ورياسها موصوفون بالشجاعة وقوة الجأش ونفوذ البصيرة في البحر، يقهرون النصارى في بلادهم، فهم أفضل من رياس القسطنطينية بكثير، وأعظم هيئة وأكثر رعباً في قلوب العدو، فبلادهم لذلك أفضل من جميع بلاد أفريقيا وأعمر وأكثر تجاراً وفضلاً، وأنفذ أسواقاً وأوجد سلعة ومتاعاً، حتى أنهم يسمونها اسطنبول الصغرى".

فالجزائر في نظر التمكروتي بهذا الوصف، كانت قاعدة تجارية ببلاد إفريقيا وأكثرها عماراً، وأروجها سلعة وأنفذها بضاعة لتنوع أسواقها وتعدد مشترياتها حتى وصفة باسطنبول الصغرى، فقد شبّهها بعاصمة الخلافة العثمانية وما أدراك ما عاصمة الخلافة.

وما كانت هذه الحركية التجارية لمدينة الجزائر؛ حسب التمكروتي، إلا انعكاساً لقوة البحرية الجزائرية آنذاك المتمثلة في رياس البحر؛ وجاء هذا الإعجاب من خلفية للمؤلف ،كونه نجا بأعجوبة من فخ العلوج النصارى الذين كانوا أسرى ومجذفين على متن سفينتين تركيتين،كانتا قادمتين من إسطنبول، والتي كان على متن أحدها التمكروتي، فقد كانت نية أولئك العلوج النصارى على حد ما ذكره التمكروتي أيضاً؛ الفتك بهم والانقضاض على سفينتهم، لولا أنهم عدلوا عنها حتى رجوعهما من الجزائر إلى اسطنبول، محمّلة بالقناطير من الذهب، وهي جباية أموال وهدايا للسلطان وحاشيته وأموال تجار وذخائر جند، وكان على متنهما شخصيات مهمة، كقاضي البلد ونسائه وأولاده وأمواله والتجار والحجاج وغيرهم.

وقد تمّ الاستيلاء عليها وهم بعرض البحر، من قبل العلوج النصارى، فعبثوا بالأنفس وقتلوا من قتلوا وسلبوا الأموال وأسرو من بقي بها وأخذوهم وذهبوا بهم لبلادهم النصرانية. فكانت هذه الحادثة نكسة مادية وبشرية ووقع جلل للجزائر أحدثت مأتماً عظيماً في كل دار من ديار الجزائر حزناً على ما وقع للمسلمين من مصيبة في الأموال والأنفس. وكل هذا قد عايشه التمكروتي ونقله بعين البصيرة كشاهد عيان لهذا المصاب الأليم للبحرية العثمانية بالأراضي الجزائرية. لذلك كان التمكروتي ناقماً على رياس البحر الأتراك العثمانيين. ووصفهم بالضعف والتخاذل، لتفريطهم في حماية تلك السفن وأثنى على البحرية الجزائرية، لأنه لم يكن ليحدث هذا مع رياسها.

وفي الموضع نفسه، يتكلّم عن الشق العمراني لمدينة الجزائر عن أبوابها الثلاث، وعن مسجدها الجامع الذي يوصف بالسعة، وفي الجانب الثقافي في تعدد وتسامح المذاهب في هذا المسجد فإمامه مالكي المذهب، وتلقى فيه ثلاث خطب: أحدها للترك، وإمامهم حنفي.

توفي التمكروتي – رحمه الله-بمراكش عام (1003هـ/ 1594 – 1595م)، ودفن بجوار القاضي عياض .

2- رحلة العياشي (ت1090هـ/1679م) :

هو العلامة والرحالة المغربي الشيخ أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي البل، المالكي المذهب، الفكيكي النسب، وتزرفتي المنشأ، علاوة على كونه شريفاً ادريسياً، ولد بقبيلة آيت عياش، قرب تافلات (شعبان 1037هـ /ماي 1628م).

كانت أسرته أسرة علمية اشتهرت بالعلم والمعرفة؛ فأبوه علم من أعلام المغرب وشيخ زاوية وهو الذي أشرف على دراسته الأولى، ثم شد الرحال لمشايخ المغرب بالحواضر والبوادي؛ كزاوية وادي درعة، أين تتلمذ على يد محمد بن ناصر الدرعي، ثم عاد إلى فاس حيث أكمل تعلمه على يد مشايخها أمثال: عبد الرحمن بن أبي القاسم بن القاضي، و عبد القادر ابن علي الفاسي،الذي أجازه سنة 1063هـ /1653م. ومن المشرق أخذ عن علي الأجهور، والشهاب الأفندي. وكما أجيز فقد أجاز كثيراً فقد ذكر ابن زاكور أنه أخذ عن العياشي الأربعين النووية و« الوظيفة الزروقية » وأجـازه وأباح له الرواية والتحدّث عنه.

له مؤلفاته عدّة، كمنظومته في البيوع وأخرى في التصوف، وتصانيف في السنة كإظهار المنة على المبشرين بالجنة، وإتحاف الأخلاء بأسانيد الأجلاء وغيرها. وقد قضى العياشي جل حياته الاشتغال بالعلم والترحال، إلى أن وافته المنية رحمه الله بمرض الطاعون في سنة 1090هـ/1679م. هذا المرض الذي انتشر بالمغرب بطريقة مرعبة خلال القرن الحادي عشر الهجري.

وبفضل غزارة علمه وصفاء تصوفه، أضحى العياشي عالماً محدثاً وصوفياً وشاعراً محنك، ارتحل للمشرق لأداء فريضة الحج ولطلب العلم؛ كذا من مرة، كانت المرة الأولى سنة 1059هـ /1649م والثانية سنة 1064هـ /1653م، والمرة الثالثة سنة 1073هـ /1661م. وفي حجته الثالثة ألّف رحلته الحجازية الشهيرة الموسومة ب« ماء الموائد » أو« الرحلة العياشية» في مجلدين كبيرين، كما تعرف بالرحلة الكبرى ؛ جمعت معلومات شتى في شكل موسوعي حول تجاربه ورحلاته الثلاث ، قال عنها الشيخ المسناوي في كتابه " جهد المقل القاصر ":" جمة الفوائد، عذبة الموارد، غزيرة النفع جليلة القدر، جامعة من المسائل العلمية المتنوعة ما يفوت الحصر، سلسة المساق والعبارة، مليحة التصريح والإشارة".

يقول عنه الباحث المؤرخ مولاي بالحميسي:" رزق العياشي الدقة في الملاحظة والميل إلى الاستطلاع وروح المقارنة وساعدته منزلته الاجتماعية على كسب المعلومات والأخبار والعثور على ما فات غيره من الكتب والوثائق، وقد سجل في رحلته معلومات دقيقة ودون فيها ما لا يوجد في الرحلات الأخرى من أخبار البلاد والعباد" ، فهي موسوعة في علم الشريعة والتصوف كما وصفها المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال.

تمتّع فيها العياشي بحس مرهف وعين لاقطة وأذن واعية وقلم سيال؛ سجل فيها كل مشاهدته، وما سمعه أثناء أسفاره ووصف طريق الصحراء والسكان والعوائد، وأحوال المعاش والأمن، كما وقف بنفسه على جغرافية مختلف الأقاليم للبلدان العربية واطلع على معاناة الناس من ظلم الولاة ونهب الأعراب والتعرض للمجاعة والأوبئة، فنقل هذه المعاناة بأمانة ، بالإضافة إلى معرفته الجيدة بمختلف الأسواق وأنواع المبيعات وأكثرها وفرة وأحسنها جودة ، كما وصف المسالك التي سار فيها ركب الحج واصفاً الأقاليم والمدن والأودية والشعاب المختلفة التي مر بها من المغرب إلى الحرمين الشريفين مرورا بالحواضر الصحراوية بالجنوب الجزائري والتونسي فطرابلس والمدن المصرية، فوصف كل مدينة دخلها وتحدث عن أهلها وعاداتهم وتقاليدهم وخاصة المواسم الدينية، ولم يفته ذكر ما شاع بينهم من البدع ،كما وصف المساجد وأضرحة الأولياء وخزائن

الكتب متعرضاً بشيء من التفصيل إلى الكتب التي أعجبته واطلع عليها،كما ذكر الشيوخ الذين التقى بهم في كل مدينة، وترجم للبعض منهم تراجماً تتفاوت طولاً وقصراً. وذكر المؤلفات والدواوين والمسلسلات التي رواها عنهم.

كما حرص على تسجيل نشاطه العلمي؛ كسيرة ذاتية له في كل حاضرة من الحواضر العلمية التي زارها؛ قراءة وسماعاً، إفادة وإجازة ودون طريقة عيشه في كل مدينة عرج عليها ووصف الأربطة والدور التي نزل بها وذكر ما قدّم فيها من دروس ومن ناظر من العلماء المجاورين أو الواردين وبالأخص في البقاع المقدسة.

كما سجّل العيـــاشي واقع المغرب الإسلامي السياسي والاجتماعي، وما دبّ فيه من فتن واضـــطرابات ومجاعات. كما احتوت هذه الرحلة على النصوص الكاملة للعديد من الرسائل وبعض الكتب المختصرة المفقودة والإجازات، أثبتها العياشي كلها أو اقتصر على بعض الفصول منها، ومن هذه الرسائل:

رسالة معالم التصديق لمعرفة دخول الفقير في الطريق لأبي عبد الله محمد العلمي الرفاعي.

رسالة الخصال المكفّرة للذنوب المتقدمة والمتأخرة لابن حجر العسقلاني.

كما أورد كتاب البكري الصدّيقي في المنازل وبعض النقول المطولة من كتاب الفوائد المنتقاة لأبي نصر التيرازي .

كما ورد في الرحلة العياشية، بعض الإفادات النافعة والدقيقة عن صحراء المغرب الأوسط (الجزائر)، وخاصة الطريق الصحراوي للركب الحج المغربي، معرّجاً على أهم مدنها وقراها، واصفاً عمرانها وأسواقها ومياهها وعلمائها وتاريخها ومسالكها ومنازل الحجيج بها، سواء في طريق الذهاب أو في طريق العودة.

ولم يفت العياشي أن يقيّد تعليقاته عن مختلف الأوضاع العامة لبعض الحواضر الصحراوية، كمدينة ورقلة (وركلا) على سبيل المثال، والتي زارها في شهر جانفي 1663م، فأول ما أبداه عنها التدني الشديد للمستوى العلمي بالمدينة، ممثلاً في إمام مسجدها، بعد تتبّعه الشديد له في خطبته، والذي تخوف من أن تجزي صلاة الجمعة خلفه، فكانت خطبة الجمعة التي ألقاها إمام المسجد،كما وصفها العياشي بقوله:" وخطب الخطيب بخطبة أكثر فيها اللحن والخطأ والتحريف والتقديم والتأخير، مع إدغام أكثر حروفها، حتى كأنها همهمة، فكنت أتخوف ألاّ تصح لنا معه جمعة إن كانت صلاته كخطبته فنجى الله فأحسن في قراءة الفاتحة. فما ظننا أن صلاتنا معه مجزية". وبعد انتهائه من الخطبة والدعاء، بعث إليه العياشي أحداً من أصحابه، ليسأله عن" المهدي" المدعو له في الخطبة أهو المنتظر أو أحد المنتحلين ذلك، فإذا هو لا يفقه شيئاً مما قاله، إلى جانب كثرة اللحن والخطأ والتقديم والتأخير في تلك الخطبة، ودأب الجهل بالتوارث متواصل مع من سيخلفه في إمامة ذاك المسجد والذي لا يقل عن أخيه جهلاً، رغم أنهما معروفان بأبناء الفقيه أي أن أباهما كان من قبل إماما، فهم يتوارثون الإمامة أبا عن جد، وقد عبر عن ذلك العياشي أبلغ تعبير ببيت الشعري في قوله:

ولكـــن البـــلادَ إذا اقشعرتْ وصوَح **** نبتُـــها رُعـــى الهشـــيمُ

ويتّضح من خلال هذا الوصف؛ الواقع المرير للحياة الثقافية بالمدينة خلال تلك الفترة، وفي نفس الصياغ ورد ذكره للنفوذ وللولاية والسلطة الحاكمة بها: " ودعا في خطبته للإمام المهدي ثم للسلطان الأعظم الخاقان الأفخم محمد بن إبراهيم بن مراد ثم للسلطان بلده مولاي علاهم".

ويستشف من هذا الكلام، أن الصحراء الجزائرية آنذاك، كانت تخضع لحكم الجماعة، أو ما يعرف بحكم الأمراء أو الإمارات المحلية ، وإن كان النفوذ العثماني شكلياً بها أو روحياً فقط، فقد كانت مدينة ورقلة (وركلا) تتمتع بالاستقلالية في تسير شؤونها، وكان يحكمها أمير هو" مولاي علاهم"؛ تربطه صلة قرابة بحكام مدينة تقورت من بني جلابي، ولقد صادفت زيارة العياشي نجاة هذا الأمير من مؤامرة دبرها ضده أفراد من حاشيته من الأعيان والأشراف ، وبفضل مساعدة السواد من الناس من رعيته حافظ " مولاي علاهم " على سلطته، وفتك بالمتآمرين ضده. ولكن العياشي ساءه ذلك، ووصف هذه الواقعة بالدموية، وبأنها تعد هفوة من هفوات هذا الأمير؛ أسقطت من منزلته عند الكثير من الناس، مع أنه معروف بحسن السيرة ولين الجانب ودماثة الأخلاق، مع ما ألتمسه منه العياشي بنفسه، فمدحه لذلك ببيتين من الشعر، كما أثنى عليه بأن له شيء من الثقافة، فهو يمتلك خزانة من الكتب في قصره تحوي نحو أربعين مجلداً،وله بعض الإلمام بالمسائل الفقهية، ومع ذلك كانت تلك الحادثة الدموية، كما يشير سبباً في توتر العلاقة بين الأمير" علاهم" وأخواله من بني جلاب حكام تقورت، والحقيقة أن التنافس بين الأسرتين كان قديماً بسبب الطموح لمد النفوذ والهيمنة على المنطقة، كما جاء في وصفه للمدينة إلى تأزم العلاقات بين ورقلة وجيرانها مشايخ نقوسة بني بابية ، وسلاطين وادي ريغ بني جلاب، إلى حد الشك في كل من يتصل بإمارة وركلا حتى الحجيج، وهذا راجح بلا شك للتنافس حول الزعامة وبسط النفوذ . ثم ينتقل العياشي إلى سرد الوضع الديني للمدينة المنقسمة مذهبياً إلى طائفتين، هما: أتباع المذهب المالكي والأباضي؛ مشيراً في سياق حديثه إلى أن الأمير علاهم كان متسامحاً مع أتباع المذهب الأباضي، فكان لا ينكر عليهم مذهبهم، " مع أنه ليس على معتقدهم "، وأعتبر ذلك من رقة الدين وخيانة الأمانة.

ومما سبق، يتّضح لنا أهمية وقيمة الرحلة العياشية، فهي كالماء للموائد؛ بالنسبة للمصادر التاريخية، استفاد منها الكثير من الرحالة والباحثين، نهلوا منها واقتبسوا من فوائدها؛ كتلميذه أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي عندما دوّن رحلته (الناصرية). كما نقل الحسين الورتيلاني(ت1193هـ/1779م) من رحلة العياشي الكثير من المعلومات، وضمّنها في كتاب رحلته الموسومة بـ " نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار".

وبالنسبة لأبي القاسم الزياني، فقد أخذ منها فقرات، وضمّنها في كتابه الترجمانة الكبرى. أمّا عن محمد بن قاسم بن زاكور الفاسي، فحلاّه بأفضل تحلية في رحلته الفهرسية" نشر أزاهر البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان "، كما نوّه المؤرخ محمد بن الطيب القادري بأهمية هذه الرحلة، حيث اعتمد عليها في كتابة نشر المثاني، ونوّه بفضلها قائلاً:" وكان لنا فيها عون على تراجم كثيرة كما تقدم "، كما قام المستشرق الفرنسي بربريجة سنة 1846، بترجمة الأجزاء الخاصة بجنوب الجزائر مع ترجمة مختصرة للرحلة الناصرية في مؤلف واحد"، كما ذكره كراشكوفسكى، ولفي بروفنسال وغيرهم في مؤلفاتهم.

وللعياشي رحلة ثانية، وهي رحلة حجّية صغرى، سميت بـ" تعداد المنازل الحجازية "، أو " التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضرورة إليه في طريق الحجاز "، وهي رحلة مختصرة حدّد فيها العياشي المنازل والمسالك التي يمر بها ركب الحاج انطلاقاً من سجلماسة إلى البقاع المقدسة، وقد ألّفها كرسالة إلى صاحبه العلامة القاضي أبي العباس أحمد بن سعيد المليدي. بتاريخ 28 ربيع الأول عام 1068هـ يوافقه نحو 03 جانفي 1658م، حيث أبدى خلالها العياشي نصحه وتوجيهه لصديقه وبين له خصائص المراحل وتعدادها. وقد ترجمها والد الدكتور محمد الأخضر إلى اللغة الفرنسية.

3-رحلة ابن زاكور الفاسي (ت 1120هـ/1708م):

هو محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد، أبو عبد الله بن زاكور الفاسي، أديب ورحالة وشاعر، ولد بفاس على أرجح الأقوال سنة 1076هـ/ 1665م، تعلّم بفاس، ثم انتقل إلى مدينة تطوان، فأخذ عن علمائها، من بينهم: أبو محمد عبد القادر الفاسي، وأبو عبد الله محمد بن عبد القادر، وأبو عيسى محمد المهدي وعبد السلام القادري الحسني، وغيرهم.

ثم قدم للجزائر بحراً في سنة 1093هـ/1683م، فأخذ عن أبو حفص عمر بن عبد الرحمن المانجلاتي وأبو عبد الله محمد بن عبد المؤمن الحسني، وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم قدورة، وقد نال الإجازات منهم في " مروياتهم ومؤلفاتهم.

أشتهر بميزته الأدبية شعراً ونثراً، إذ جمع بين فنون الأدب والتاريخ والتصوف، وقد بدأت بشائر نبوغه مبكراً إذ أخذ ينظم الشعر الجيد منذ سنة 1092هـ/1681م، ويقدم على التأليف سنة 1095هـ/1683م. له مؤلفات عدّة، نذكر منها: الاستشفاء من الألم في التلذذ بذكر صاحب العلم، ونشر أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان، والمعرب المبين عما تضمنه الأنيس المطرب وروضة النسرين، والحلة السيراء في الحديث البراء، ومعراج الوصول إلى سماوات الأصول، كما ألّف في الطب كتابه الدرة المكنوزة في تذييل الأرجوزة، وهو تذييل لأرجوزة ابن سينا في الطب، وله مؤلفات أخرى في الأدب واللغة وعلم التوقيت. توفي ابن زاكور يوم الخميس عشرين من محرم 1120هـ / 1708م. لكن ابن حمادوش الجزائر، قد ذكر أن وفاة ابن زاكور كانت سنة 1122هـ /1710م ،ودفن خارج باب الجيسة .

ومن مؤلفاته المهمة، كما أشرنا سابقاً رحلته المسمّاة بـ" نشر أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان"، وتصنّف هذه الرحلة أدبياً إلى ما يسمى بـ: فهرسة الرحلة؛ فهي فهرسة تكتب في شكل رحلة، يسجل فيها المؤلف ما رآه أثناء رحلته، مع إثبات أسماء الشيوخ الذين لقيهم وأخذ عنهم، وما استفاد في مجالسهم من علوم ومرويات، وذكر مجمل ما استفاد من روايات الشيوخ ونصوص إجازاتهم، مع وصف جغرافي وتاريخي للمناطق التي مرّ بها.

وهذه الرحلة، تنقسم إلى قسمين متساويين تقريباً، فالأول خاص بالجزائر وعلمائها وطرق التدريس بها، والثاني حديث عن تطوان ومشايخها.

ولقد جاءت هذه الرحلة الفهرسية، والتي تردّد فيها ابن زاكور بين الجزائر وتطوان، كمظهر للتواصل العلمي بين البلدين ولتقوية الصلة بين العلماء والوقوف على أصناف الفنون والمؤلفات التي كان يدرسها الجزائريون آنذاك، والتي استغرقت

سنة كاملة ما بين سنة 1093هـ إلى 1094هـ ، ذكر من خلالها تراجم كثيرة لشيوخه علماء الجزائر الأفذاذ؛ أمثال: العلامة أبو حفص عمر بن محمد المانجلاتي، وأبو عبد الله محمد بن عبد المؤمن الحسنـــي، وأبو عبد الله محمد بن سعيد بن إبراهيم قدورة، وأبو عبد الله ابن خليفة. وقال سأكتفي بذكر هؤلاء النخبة من العلماء، كالاكتفاء بالبحر عن الجداول والأنهار، وبشموس النهار عن الدراري والأقمار؛ وهذا يعني أن العلماء المدرسين بمدينة الجزائر في زمانه، كان عددهم يربو على ما ذكر صاحب الرحلة، لكونها عاصمة البلاد، فقد كانت قبلة للعلم تشد إليها الرحال، إلا أنه اكتفى بطليعتهم عنده، كما تحدث عن شيوخ هؤلاء المشايخ المشارقة منهم والمغاربة.

كما لم يفته إلقاء الضوء عن أهم المصنّفات والكتب التي كانت تدرس، والتي عرفت رواجاً منقطع النظير؛ كألفية العراقي، والعقائد للسنوسي، وجمع الجوامع للسبكي، وشروح المحلي وولي الدين العراقي والكوراني، ومختصر بن الحاجب، ونظم لعبد الرحمن الأخضري، وآخر لأبي إسحاق التلمساني (في الفرائض)...وغيرها من المؤلفات التي عرفت تداولاً علمياً ساطعاً في المحافل العلمية آنذاك، وهذه الكتب في مجملها، تمثل معظم جوانب الحياة الثقافية، وقسطاً معتبر من العلوم العقلية والنقلية للجزائر العثمانية، من علم الحساب والمنطق والنحو والعروض والصرف والتوحيد والحديث والتفسير والفقه وكل فن كان شرطاً مطلوباً في العالم الإسلامي .

إلى جانب ذلك، فقد تضمّنت أحداث تاريخية مهمة، تخص الجزائر في تلك الفترة؛ كغارة الأميرال دوكين، الغارة الفرنسية الفاشلة على الجزائر في 28 أوت 1682،ولهذا فقد غدت رحلة ابن زاكور رغم صغر حجمها من أهم المصادر التي غطّت فترة مهمة من فترات تاريخ مدينة الجزائر العثمانية في الجوانب الثقافية.

4-رحلة أبو القاسم الزياني (ت1249هـ /1833م):

هو أبو القاسم بن أحمد بن محمد بن علي بن إبراهيم الزياني، رحالة وأديب ووزير وعالم وسفير مغربي، من قبيلة زيان الصنهاجية بنواحي فاس، ولد بفاس سنة 1147هـ/1734م، كان جدّه علي بن إبراهيم إماماً في عهد المولى إسماعيل العلوي ، تلقى الزياني الأسس الأولى للعلوم العربية والفقه والحديث والتفسير عن والده، ثم عن ثلة من علماء فاس بجامع الأندلس ومدرستي الصهريج والعطارين وبجامع القرويين سنة 1169هـ/1759م، ومن المشايخ الذين أخذ عنهم: محمد بن الطيب القادري، صاحب " نشر المثاني"، وعبد القادر بوخريص وأحمد بن الطاهر الشرقي ومحمد بناني والتاودي بن سودة والفقيه أبي حفص عمر الفاسي، وقد أتاح تعلمه على هذه النخبة من العلماء اكتسابه ثقافة عامة جيدة في علوم الدين واللغة والأدب . ليخبرنا الزياني بعدها عن سر ميوله التاريخية بعثوره على كناش لجده علي الخبير في علم الأنساب أين عرف أن أصوله تعود إلى " مالو " و"مازيغ" جد البربر ثم " حام بن نوح "، حينئذ اكتشف أنه يحتاج إلى الكثير من البحث والاطلاع عبر القرون الخوالي، حتى يتمكن من التحقّق من نسب جده. وقد ساهم هذا الكناش بشكل حاسم ومباشر في رسم مسار الصيانة العلمية والسياسية للزياني، أين نبّهه إلى ضرورة العناية بعلم التاريخ وعلم الأنساب، فخلق لنفسه قضية كانت سبباً لمعرفة أحوال العالم والمجتمع والثقافة والعمران. وقد ضمن هذا الحافز الذاتي للزياني تمكنه من إتقان تاريخ المغرب

والقبائل والملل والنحل، بل تجاوز ذلك إلى علم الجغرافيا التاريخية وطبيعية، فاطلع على معلومات تهم البحار والأنهار والجزر والنبات والحيوان والمعادن والأحجار وكفى بها نعمة وفضل ولما أثر عنه من بعده.

وبهذا التكوين العلمي المتميّز للزياني وبطموحه الخاص للسلطة والاتصال، أهّله البلاط الملكي المغربي، لتقلب مناصب عليا؛ ككاتب للسلطان المغربي محمد بن عبد الله، ثم سفيراً له لدى السلطان العثماني عبد الحميد الأول سنة1200هـ/1786م، محملاً بالهدايا؛ كمحاولة للتقرب والتعاون مع العثمانيين، وفي فترات لاحقة عُيّن إما عاملاً أو واليا على ولايات عدّة كتازة و تافيلالت، وآخرها ولاية وجدة لأجل إخماد فتنة آنكاد، الذين عاثوا في شرق المملكة فساداً، فهاجموا الزياني ونهبت أمتعته وخشي أن يحمله السلطان المغربي مسؤولية الهزيمة فلجأ للمغرب الأوسط (الجزائر)، بعد أن أعيته الولاية ، فاستراح منها بشهادته في كتابه " الترجمان المعرب عن دول المشرق والمغرب": " واسترحت من أهل المغرب وتقلباته وخلعت ربقة الرق وتغلباته"، فنزل ضيفاً بمدينة وهران على الباي محمد الكبير (1779م_ 1797م). ثم التحق بمدينة تلمسان أين قضى مدة طويلة بجوار أبي مدين الغوث بالعباد مدرساً للطلبة العلم ومذاكراً ومؤنساً لفقهائها وللمسامرة والمحاضرة، وقد أطلعوه على تاريخ المدينة وأحوزها وغيرها من الأقاليم العربية والإسلامية، فقدم من خلالها بعد هذا المقام وصفاً دقيقاً عن الحياة الثقافية لمدينة تلمسان وقد ساءه ما وجد من مدعى العلم من ذوي القضاء وقد استفحلت آفة الرشوة بينهم وفي نيلهم تلك المناصب، والتي أسندت حسب الزياني لغير أهلها، وهذا كله وجله بسبب تحكم الترك بدواليب حكمها متأسفاً عن تاريخها العتيد فيما مضى فأنشد بحرقة قائلاً:

كَانَتْ تِلمسَانَ بالأعلامِ صائلةً ... وبالجيادِ ولمْ تربطْ بها الحُمرُ
أَصَابَهَا المسخُ إذْ عَادتْ تباعُ بها ... مناصبَ العلمِ للأَجلافِ وَالخورِ
وكيفَ لا وجنودِ التركِ حَولكمُ ... تَسوقُكمْ بعَص الخسفِ ولا تذرِ
لكن إلىَ اللهِ أَشكُو دفعَ غُصَتُكم ... فَهُوَ المؤملُ والمرجو ينتَصرُ

ومع ذلك، مكث بتلمسان حوالي سنة ونصف انقطع فيها للمطالعة والتأليف رحل بعدها للمشرق؛ بدءاً من مدينة الجزائر؛ أين أكرمه أهلها وحكامها. وبعد أيام خطر له أن يزور اسطنبول مرة ثانية ليحج ضمن الركب العثماني. فبدأ رحلته ماراً بقسنطينة وتونس، أين جال في المشرق بين عواصمه؛ حيث استطاب له المكوث بمصر مدة معلومة، ليعود منها إلى الحجاز، ومن هناك إلى فلسطين والشام. ثم عاد إلى الجزائر قادما إليها عن طريق تونس وقسنطينة فوجد الترحاب والضيافة والمساعدة. كان ينوي أن يستقر بتلمسان، غير أن هناك ضغوطات وحاجات عديدة من المغرب جعلته يغادر مكانه المحبوب بمجمع العبّاد جوار "أبي مدين الغوث التلمساني "، ويرجع في النهاية إلى بلاده بعد أن استدعاه السلطان المولى سليمان وكتب له عهد الأمان، فغادر الزياني تلمسان متوجهاً إلى مسقط رأسه بفاس، سنة 1210هـ/1795م، كلف على إثرها بمهمة تفتيش مراسي المغرب ومراقبة عمال الموانئ، وفي سنة 1213هـ/1798م، حيث تقلد منصب الكتابة والوزارة والحجابة إلى سنة 1218هـ/ 1803م، حيث ولاه السلطان سجلماسة. وظل الزياني ينعم بثقة السلطان إلى أن كثُر حُساده، فأُبعد عن مناصب السلطة والنفوذ، ابتداء من سنة: 1224هـ/ 1828م. تفرغ على إثرها للتدوين والتقييد منها ما

ألفه قبل عزلته ومنها ما ألفه بعد اعتزاله الحياة السياسية ، نذكر منها: الترجمان المعرب عن الدول المشرق والمغرب ، البستان الظريف في دولة أولاد مولاي على الشريف، ألفية السلوك في وفيات الملوك ، رحلة الحذاق لمشاهد الآفاق في الجغرافية.

أما عن رحلته الموسومة بـ:" الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براَ وبحراً "، والتي أوجز عنها بتفاصيلها فيما سبق، فهي رحلة موسوعية شبيهة بالرحلة العياشية، إلا أنها أشمل وأعم في الزمان والمكان والمحصول العلمي بمختلف أصنافه ومشاربه، فقد جمعت أمصار المعمورة كلها براً وبحراً، رسمها على تقسيم الأقاليم السبعة من المغرب إلى المشرق بالصين، ومن أقصى السودان في الجنوب إلى أقصى بلاد الصقلب في القاصي. كما جمعت الترجمانة الكبرى: " أخبار العالم براً وبحراً وما تخللها من الأمصار، والمدن والقرى والقفار، والبحر والجبال والأنهار والعيون والمعادن والآبار، وغير ذلك من عجائب خواص الحيوانات والأحجار، ومما يؤيد ذلك من التفسير والآثار، ولي في كل مقام منها مقال، وفي كل روض منها مجال، حسبما يقتضيه الحال من نصوص قرآنية وتأويلات تفسيرية وأحاديث نبوية، وفتاوى فقهية ومواعظ صوفية...وشواهد الأشعار...وأسامي لغوية..".

وقد ضمّنها وصف رحلاته الثلاثة إلى الديار المقدسة، ورحلته السفارية لإسطنبول، وغيرها من البلاد الإسلامية. وما يهمنا هنا ما دوّنه عن زيارته للجزائر، وما رصده من وصف لمدنها وحكامها واستحضار تاريخها؛ كمدينة تلمسان التي أشرنا سالفاً، وكذا مدينة الجزائر التي أقام بها أربع وعشرون يوماً في طريقه للذهاب إلى المشرق، وسبعة أشهر قبل عودته إلى المغرب، وقد صادفه انتشار الوباء، الذي منعه من الإقامة بداخلها، ومع ذلك لم يمنعه من زيارتها ووصف أحد جوامعها، كجامع كتشاوة الذي صادف تجديد بنائه عند زيارته؛ فأعجب بالبناء والهندسة والألوان، وترك وصفاً رائعاً لهذا المسجد لم يخص به غيره. كما تكلّم عن سكان الجزائر وعن قرصنة النصارى، وما تعرضت له المراكب الجزائرية من اعتداءات في البحر الأبيض المتوسط، كما تكلّم عن قسنطينة وحاكمها حسان باي، وعن أوضاعها السياسية آنذاك، وعن جوانب مهمّة من الحياة الثقافية، حيث التقى بنخبة من علمائها من الفقهاء والأدباء وأهل الفضل؛ كالشيخ عمر الصايغي وأبو الحسن علي بن مسعود الونيسي وأبو القاسم المحتالي، وأحمد بن المبارك العلمي والسيد ونيس البورنياري، ورغم فضلهم فقد أهمل أهل التراجم الكثير منهم.

واستمرت عزلة الزياني من عام 1224هـ/ 1809م، وهو تاريخ إعفائه من الخدمة السلطانية إلى غاية سنة 1249هـ/ 1833م، حيث وفاه الأجل المحتوم في عصر يوم الأحد 4 رجب/ 17 نوفمبر، بعد أن تعدى عمره المائة سنة، وكان ذلك في عهد السلطان المولى عبد الرحمن، الذي أمر بدفنه في الزاوية الناصرية، بالصحن المتّصل بالقبة بحي السياح بجوار الحرم الإدريسي بفاس.

خاتمة:

وممّا سبق يتّضح لنا أهمية موقع الجزائر؛ بالنسبة لكل الرحالين المغاربة، فقد كان لزاماً على كل الأركاب الحجية المغربية العروج عليها، والاستفادة من خيارتها وخبرات علمائها،كما أُعجب العديد من الرحالين المغاربة بطبيعتها ومناظرها الخلابة وصحرائها المترامية الأطراف؛ فسجّلوا ما جادت به قرائحهم، مما رأوا أو سمعوا، ودوّنوا ذلك بين طيّات الدفاتر والمخطوطات، وجاءت كتابات الرحالة المغاربة؛ بمثابة المرآة التي عكست صور من الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي للبلاد في كثير من الأحيان، ويمكن الاستفادة من المادة التاريخية الغزيرة لتلك الرحلات في إعادة صياغة تاريخ الجزائر في العهد العثماني، وذلك لتغطيتها الشاملة لجميع جهات البلاد؛ على عكس كتابات الرحالة الأوروبيين الذين اكتفوا بالتركيز على مدينة الجزائر واهملوا باقي الجهات الأخرى. كما تعتبر كتب الرحلات الحجية المغربية؛ بمثابة ركيزة أساسية ومصدرا هاما لمعرفة جوانب هامة من تاريخ الجزائر الحديث؛ لا غنى للباحثين والدارسين عنها في الأبحاث العلمية الجادة.

الهوامش والإحالات:

نسبة إلى قرية تمقروت بوادي درعة بالجنوب الشرقي للمغرب الأقصى، كانت مركز إشعاع ثقافي وصوفي ومعرفي كبير وخاصة بزاويتها الناصرية. ينظر: التمكروتي: النفحة المسكية في السفارة التركية (1589م) ، تح: محمد صالحي، أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ط1: 2007م، ص: 31، قد تكون زاوية جده علي بن محمد التي أسسها بتمجروت بجوار تكمدارت مهد السعديين المعروفة بزاوية سيدي علي. محمد ماكامان: الرحلات المغربية، ص ص:369، 368.

عبد العزيز القسنطيني: هو أبو فارس شيخ المشايخ من أكابر الأولياء وأعلام الصوفية له شأن عظيم من العلماء والعاملين والأولياء المتقين ومن تلاميذه أبو محمد عبد الله بن عمر المصغري وأبو عبد الله محمد بن علي الدرعي، توفي في الفترة الرابعة من القرن العاشر، ينظر: محمد بن أحمد الحضيكي(ت 1189هـ/ 1775م): الطبقات، تح: أحمد بومزكو، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1 1427 :هـ/2006م، ج1، ص: 434.

المصدر نفسه، ج1، ص: 488.

ينظر: محمد بن الطيب القادري: نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تح: محمد حجي، أحمد التوفيق، الرباط: مطبوعات دار المغرب لتأليف والترجمة والنشر، ط:1397هـ/1977م، ج1، ص: 51، ليفي بروفنسال: مؤرخو الشرفاء، تر: عبد القادر الخلادي، الرباط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط:1397/ 1977م، ص: 82، محمد بن محمد المراكشي(1283هـ/1369م): السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية، تع: أحمد متفكر، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ط3: 1432هـ/ 2011م، ص: 59. خير الدين الزركلي: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط15: أيار / مايو 2006، ج2، ص: 87.

محمد بن أحمد الحضيكي: المصدر نفسه، ص: 488.

ينظر: محمد ماكامان: المرجع نفسه، ص:369

محمد الفشتالي: هو أبو عبد الله محمد علي بن محمد الفشتالي، الفقيه الكاتب الأديب شغل منصب الكتابة عند أحمد المنصور الذهبي عرف بتعاطيه للشعر له بخزانة رباط رقم (538) أرجوزة في التاريخ عنوانها " الوفيات" نظمها كتكملة لكتاب الوفيات لابن قنفذ القسنطيني، ينظر: محمد القادري: المصدر السابق، ج1، ص:174، ليفي بروفنسال: المرجع السابق، ص: 82.

9-محمد القادري: المصدر السابق، ج1، ص: 49.

أحمد المنصور: هو السلطان أحمد المنصور الذهبي بن محمد الشيخ المهدي بن محمد القائم بأمر الله الزيداني الحسني السعدي، أحد ملوك المغرب العظام وباني قصر البديع. ولد بفاس عام 956هـ/ 1549م، بويع في ساحة وادي المخازن سنة 986 هـ/1578م، يعتبر عهده الذي دام حوالي ست وعشرين سنة أزهى عهود الدولة السعدية رخاء وعلماً وعمراناً وجاهاً وقوة. توفي بمرض الطاعون، دفن بإزاء مقصورة الجامع الأعظم بفاس الجديدة، ثم نقل إلى مراكش ودفن في قبور الأشراف السعدين، ينظر: أبو القاسم الزياني: الخبر عن أول دولة من الأشراف العلويين من أولاد مولانا محمد الشريف بن علي، باريس: المطبعة الجمهورية، ط: 1303هـ/1886م، ص ص:29، 30.

مولاي بالحميسي: الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط: 1979، ص: 16 .

في الحقيقة كان الغزو السعدي للسودان الغربي عنوة، وذلك للاستفادة من خيراته الاقتصادية خاصة الذهب، وتجسيدا للسياسة التوسعية للمخزن المغربي بغية إخضاع الإمارات السودانية الصغيرة في حوض السنغال. ينظر: محمد ماكمان: المرجع السابق، ص: 371.

مولاي بالحميسي: المرجع السابق ، ص: 16 .

علي بن محمد التمكروتي: النفحة المسكية، ص ص:14، 16.

ولقد ترجمها للفرنسية هنري دي كاسترى Decastries معتمداً على النسخة الوحيدة الموجودة بالمغرب الأقصى. التمكروتي: المصدر نفسه، ص: 20، ليفي بروفنسال: المرجع السابق، ص: 82.

محمد ماكامان: المرجع السابق، ص: 371.

المرجع نفسه، ص: 380 .

المصدر نفسه، ص :159 .

المصدر نفسه، ص :43.

يقول صاحب الاستبصار:" وفي بجاية موقع يعرف باللؤلؤة وهو أنف من الجبل قد خرج في البحر، متصل بالمدينة، فيه قصور من بناء ملوك صنهاجة، لم ير الراؤون أحسن منها بناء، ولا أنزه موضعا، فيها طاقات مشرفة على البحر عليها شبابيك الحديد ولأبواب المخرمة المحنية...". ينظر: مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، تع: سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ط: 1985، ص:130.

سقطت بجاية في يد الاحتلال الاسباني، منذ 1510 إلى غاية سنة1555م، وقد جاءت محاولات الأتراك العثمانيين مبكرة ومتوالية بقيادة الإخوة بربا روس، لأجل تحريرها، وذلك منذ 921هـ/1515م، لكن أخفقت كل المحاولات العديدة لشدّة تحصناتها، وفي 28 أيلول1555م، أستطاع صالح باشا من استرجاعها بعد قتال شديد مع الأسبان. ينظر: المصدر نفسه، ص: 43، عزيز التر سامح: الأتراك العثمانيون في أفريقيا الشمالية، تر: محمود علي عامر، بيروت: دار النهضة العربية، ط 1 :1409هـ/1989م، ص ص:47، 195. ناصر الدين سعيدوني والمهدي بوعبدلي : الجزائر في التاريخ العهد العثماني ، الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر ، 1984 ، ص 92 – 94 .

التمكروتي: المصدر السابق، ص ص :159، 160، مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص ص: 82، 83.

التمكروتي:المصدر نفسه، ص : 160.

التمكروتي: المصدر نفسه، ص ص :159، 160.

ينظر أيضاً: محمد صالحي: الكتابة من الذاكرة من خلال النفحة المسكية في السفارة التركية للتمجروتي، أبحاث ندوة الرحالة العرب والمسلمين: اكتشاف الذات والآخر، ديار الإسلام من الأندلس إلى إستانبول، أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع، ط1:2009، ص: 265.

تقع قبيلة آيت عياش، وهي قبيلة من البربر جنوب ميدلت بنحو ستين كلمترا وتمتد حوالي 35 كلمتر في الطريق الرابطة بينها وبين الراشدية.كما تتاخم بلادهم الصحراء من أحواز سجلماسة بالجنوب الشرقي المغربي. ينظر: محمد ماكمان: المرجع السابق، ص:198 ، أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي: رحلة العياشي الحجية الصغرى، تح: عبد الله حمادي الإدريسي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص1: 2013، ص: 15.

وقد ورد في كتاب الأحياء والانتعاش لعبد الله بن عمر العياشي بأن أصل هذه الأسرة من فجيج. ينظر: محمد ماكمان: المرجع السابق، ص :198،

وقد أسس والده زاويته بتزرفت سنة 1044هـ، بإذن من شيخه محمد أبي بكر الدلائي، وهي المسماة حالياً بزاوية سيدي حمزة. ينظر: محمد ماكمان، المرجع السابق، ص: 198.

قيل للعياشي :" مالكم تخفون نسبكم وقد صح عند الناس أن أصلكم شرفاء، فقال له: اذخرناه لآخرتنا إن صح، وقد أنعم الله علينا بما يكفينا من الجاه والتوقير والاحترام عند الخاص والعام". ينظر: محمد القادري:نشر المثاني، ج2، ص ص: 254، 264.

محمد بن الناصر الدرعي (908هـ/ 1052وقيل 1085هـ): هو النحوي اللغوي، مجدد الطريقة الشاذلية، أبو عبد الله محمد بن محمد بن حسين بن ناصر ابن عمر الدرعي ولد بأغلان من درعة، له مؤلفات عدة منها: " العبد المنيب في التوسل بالصلاة على النبي الحبيب"، وقصيدة رائية في الديانات، تلقن عليه العياشي الذكر وقرأ عليه أصول الطريقة للشيخ زروق. ينظر: العياشي: اقتفاء الأثر في ذهاب أهل الأثر، تح: نفيسة الذهبي، المغرب: دار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1: 1996، ، ص: 149، القادري: نشر المثاني، ص ص: 20، 21، المحبي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دون دار الطبع، دون طبعة، ص: 238، الإفراني: صفوة من انتشر من أخبار الصلحاء القرن الحادي عشر، تح: عبد المجيد خيالي: المغرب، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي، ط1: 1425هـ/ 2004م، ص ص: 299، 303.

عبد الرحمن بن القاضي (1082/999هـ): أتقن القراءة في القرآن الكريم وطرقها وأحكامها، ومذاهب القراء جميعاً، فسار شيخ الإقراء وأستاذ المغرب كله، أخذ عن: أبي عبد الله بن يوصف التملي وعن عبد الرحمن بن عبد الواحد السجلماسي، من تآليفه :" الفجر الساطع في شرح الدرر اللوامع، ينظر: الحضيكي: الطبقات، ص ص: 401، 402.

عبد القادر بن علي الفاسي(1007 هـ/ 1091م): من رواد الحركة التعليمية بفاس في القرن الحادي عشر، تصدر للتدريس اللغة العربية والفقه والأصول، كما أحيا علوم الحديث، وأهتم بالتربية والوعظ، أخذ عنه العياشي عدة علوم وبين طريقته في تحليل بعض النصوص والاستشهاد، ومن جملة ما قرأ عليه " الحكم العطائية " قراءة تفهم وتحقيق. ينظر: العياشي: اقتفاء الأثر، ص: 36. الحضيكي: المصدر نفسه، ص ص: 468، 469، القادري: نشر المثاني، ج2، ص: 270.

عَلى الأَجْهُوريّ (975هـ/1066م): هو أبو الحسن علي بن زين العابدين بن محمد بن أبي محمد عبد الرحمن الأجهوري، نور الدين أبو الأرشاد عرف بالأجهوري نسبة لقرية أجهور بريف مصر لقب بشيخ المالكية في عصره بمصر، ولد وتوفي في (967هـ-1557م/1066هـ-1656م)، أخذ عن شيوخ كثر منهم: محمد الرملي، وحسن الكرخي، وأخذ عنه البابلي، والنور الشبراملسي، والشهاب العجمي، تلقن عنه العياشي الذكر وأجازه بداره، له مؤلفات عدة منها: شروحه الثلاثة على مختصر خليل وشرح على ألفية بن مالك، المحبي أحمد، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج3، ص: 157، 160 القادري محمد الطيب: نشر المثاني، ج2، ص: 81، ينظر: العياشي: اقتفاء الأثر، ص: 149، الحضيكي: المصدر نفسه، ص ص: 468، 469.

الشهاب الأفندي (ت 1069هـ): هو أحمد بن محمد الخفاجي أفندي، هو إمام الحنفية بمصر، له مؤلفات عدة منها: شرح الشفا في أربع مجلدات، وحاشية على البيضاوي، وكتاب " الريحانة" ذكر فيه من لقيه من الأعيان في الحجاز والمغرب وبلاد الروم"، سمع عليه العياشي مسلسلات ابن الجزري، وثلاثيات البخاري، وجملة من الأحاديث النبوية ومؤلفات الأفندي، وقد أجاز العياشي في سائر مروياته عن سائر أشياخه، وكتب له إجازة بخطه. ينظر: العياشي: اقتفاء الأثر، ص ص: 126، 127، الإفراني: صفوة من انتشر، ص ص: 231.

ابن زكور: نشر أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء أكابر الأعيان، تح: مصطفى ضيف ومحفوظ بوكراع، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص 107.

ينظر: أبي سالم العياشي، رحلة العياشي الصغرى، ص: 17، عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، باعتناء: إحسان عباس، بيروت: دار المغرب الإسلامي، ط2: 1982/1402م، ج1، ص ص: 279، 325، مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص ص 17،18،

ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص ص: 454، 455، العياشي، الرحلة العياشية، ج2، ص: 149، مصطفى الغاشي، الرحلة المغربية والشرق العثماني محاولة في بناء الصورة، بيروت: الانتشار العربي، ط1: 2015، ص: 156.سعيدوني: من التراث التاريخي والجغرافي، ص: 376، 382 .

كما له رحلة صغرى تعرف ب" : التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضرورة إليه في طريق الحجاز" أو " تعداد المنازل الحجازية" أو " رحلة العياشي الحجية الصغرى" وهذه الرحلة كتبها العياشي كتلخيص للرحلة العياشية الكبرى لتلميذه أحمد بن سعيد المجيلدي، وهو في بدء طريقه للحج سنة 1068م/ 1658م، حيث زوده بإرشاد عام عن لوازم السفر في طريق الحج من أمتعة وزاد.. ومنازل الحجيج وعرفه بمراكز المياه الصالحة والمشتريات النافعة، كما وجهه للأعلام الذين يأخذ عنهم والمزارات التي يقصدها. ينظر: أبو سالم العياشي: رحلة العياشي الحجية الصغرى، تح: عبد الله حمادي الإدريسي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 2013، ص ص: 32، 35، عبد الهادي التازي:رحلة الرحلات مكة في مئة رحلة مغربية ورحلة، مراجعة: عباس صلاح طاشكندي، الرياض: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1: 1426هـ/ 2005م، ج1، ص: 200.

أبو سالم العياشي: اقتفاء الأثر، ص:12.

ينظر: ينظر: محمد القادري: نشر المثاني، ج2، ص: 254، محمد الصغير الإفراني: صفوة من انتشر، ص ص: 325، 330.

بالحميسي مولاي: "ورقلة من خلال النصوص الأجنبية"، في مجلة الأصالة، الجزائر، 1977، ص: 20.

ليفي بروفنسال: المرجع السابق، ص ص: 184، 184.

ينظر: أبو سالم العياشي:اقتفاء الأثر في ذهاب أهل الأثر، ص: 9، مولاي بالحميسي، المرجع السابق، ص: 18 . محمد ماكمان، الرحلات المغربية، ص: 199، 200.

ينظر: العياشي: اقتفاء الأثر في ذهاب أهل الأثر، ص: 35.

ينظر: العياشي:الرحلة العياشية، ج1، ص ص: 135، 203.

46-ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص ص: 261، 401، 406، 408 .

ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص ص: 427، 441، 487، 518.

أبي سالم العياشي: إتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء، تح: محمد الزّاهي، بيروت: دار الغرب الاسلامي، ط1: 1999، ص ص: 54، 55.

يعتبر ركب الحج منعكس شرطي للرحلة الحجازية مجسداً للاعتبارات الدينية والعلمية والاجتماعية وهو كالشركة لها نظام خاص، إذ ينصب على رأسها شيخ أو أمير، يحصل على هذا المنصب من السلطة الحاكمة، وللركب الحج المغربي خمس ركائب تزيد وتنقص، حسب الأزمنة وهو الركب الفاسي، والمراكشي والركب السجلماسي وهو ركب العياشي والركب الدرعي والشنقيطي، ينظر: رحلة الورتيلاني، ص: 86، 88، مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص: 18، محمد ماكمان: المرجع السابق، ص: 133، مصطفى الغاشي: المرجع السابق، ص ص: 401، 408.

مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص 18 .

العياشي: المصدر السابق، ج1، ص:114 .

صوح: تصوح البقل وصوح: تم يبسه، وقيل: إذا أصابته آفة ويبس. وهذا البيت لأبي علي البصير. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار الصادر، ج2، ص ص:519، 520، المعجم الوسيط، ص: 528.

مولاي علاهم: هو مولاي علاهم بن مولاي محمد، وهو من أسرة شريفة استقدمت من فاس المغربية، وقد طال حكمها من 1602إلى1849م، أم عن مولاي علاهم، فقد حكم مدينة وركلا من 1653إلى 1682م، خلفاً لمولاي عبد الغفار وقد نصب حاكما على وركلا باتفاق شيوخ والأعيان النبلاء للبلاد، أحدث خلالها إصلاحات جمة، وكان يحكم بشيء من شدة. ينظر: الأزهاري عباز: نظام المشايخ في ورقلة بين العهدين العثماني والفرنسي، مذكرة رسالة ماجستير، إشراف: عاشوري قمعون، جامعة الوادي: 2013/ 2014م، ص ص:39 ، 42.

صالح بوسليم، محمد الزين: ملامح من الحياة العامة بالجزائر في كتب الرحلات المغربية خلال العهد العثماني، في مجلة الحوار المتوسطي، تصدر عن مخبر البحوث والدراسات الاستشراقية في حضارة المغرب الإسلامي، العدد الخاص المزدوج: 10/9، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، سبتمبر: 2015، ص: 84.

أصلهم من بقايا الأدارسة وبني مرين، سماهم العياشي (بيضة البلد وعصبة أهلها) كانوا يتمتعون بامتيازات وسلطة واسعة وعاشوا حياة الترف والبذخ، فجمعوا الثروات الضخمة وأصبحوا جماعة لها نفوذ يحسب له حساب، يشكلون طبقة إقطاعية مهيمنة على مقاليد الأمور، ولما أراد الأمير الحد من نفوذهم، تأمروا عليه لخلعه لكنه كشف كيدهم، واستعان بعامة الشعب على الفتك بالمتآمرين. ينظر: الأزهاري عباز: المرجع السابق، ص: 42.

فإن ولاة الأمـر في كل بلـدة كثير ولكن الأمير عـــلاهم علاهم إذ تحلوا بحلية من العدل والممدوح رقم حلاهم، ينظر: العياشي: المصدر السابق، ج1، ص:117 منها كتاب التوضيح والتتائي وبهرام والحواشي على الصغرى، ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص:117 مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص: 30.

تعليق مهم: العياشي، المصدر السابق، ج1، ص ص:114 115.

مشايخ النقوسة: امتد نظام الحكم في أنقوسة من عام1021 إلى عام 1909، وكان الحكم فيها ملكياً مطلقاً، حكمها آل بابية طول هذه الفترة نتيجة تجانس التركيبة البشرية والانسجام الكبير بين أفرادها، تعاقب عليها 30 ملكاً، من بينهم محمد الثالث الذي امتد حكمها لـ 22سنة، فترة زيارة العياشي للمنطقة، وفي فترة حكمه بالذات ذهب هذا الأخير للجزائر وجلب الأتراك إلى ورقلة حيث وهبوه لباساً أحمر وأربع قلنسوات حمر، وغرم أهل ورقلة ب 25خادمة، يحتفظ بواحدة لحاكم آل بابية ويدفع بالأخريات للأتراك. ينظر: الأزهاري عباز: المرجع السابق، ص ص: 45، 48.

سلاطين وادي ريغ: هم سلاطين بني جلاب أيضاً، أسست هذه السلطنة ببني جلاب بتقرت نسبة إلى سليمان الجلابي امتد حكمها أربعة قرون، تداول عليها ستة وثلاثين حاكماً، وقد بلغ نفوذهم حتى منطقة وادي سوف ووادي مية، حتى سقوطها على يد الاستعمار الفرنسي ديسمبر1854، ينظر: يمينة بن صغير حضري : قصور منطقة وادي ريغ قصر تمرنة القديمة نموذجاً مابين القرن (8هـ-13هـ/14م-19م) دراسة تاريخية أثرية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الآثار الإسلامية، معهد الآثار، جامعة الجزائر، 2014، ص: 272.

العياشي:المصدر السابق، ج1، ص:114 .

وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين عن المذهب الإباضي ما نصّه: " ...هو من المذاهب التي كانت الفتنة عليها ولم تكن لها، وعملت السياسة على تشويهه ليس لأنها تعرفه أو تعرف أصوله، وإنما العكس تماماً، لا تعرفه ولا تعرف جذوره، كما لم يعرف الكثير من العلماء حقيقته، جهلوا الكثير عنه، كما عملت الإباضية بفلسفتها، على ترك الناس ساستهم وعلمائهم وعوامهم، وشأنهم فيما يقولون عن الإباضية، ابتداءً من التسمية، فالتصنيف إلى كتلة خوارج...". ينظر: إبراهيم بحاز: حسان الملخ،" مشوهات الإباضية نظرة من الداخل والخارج" الملتقى العلمي الأول حول تراث سلطنة عمان الشقيقة قديماً وحديثاً، منشورات جامعة آل البيت، سلسلة وحدة الدراسات العمانية، رقم: 2، (1423هـ/2002م)، ص ص:174، 192.

ينظر: الحسين الورتيلاني: الرحلة الورتيلانية، أبو القاسم الزياني: الترجمانة الكبرى، ابن زاكور، نشر أزاهر البستان، القادري، نشر المثاني، ج2، ص :255.

ينظر: كراتشوفسكي: تاريخ الأدب العربي الجغرافي، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، ج2، جامعة الدول العربية: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط: 1957، ص ص: 731، 732، ليفي بروفنسال: مؤرخو الشرفاء، ص ص: 184، 184، محمد ماكمان، الرحلات المغربية، ص: 206.

المليدي: هو أبو العباس أحمد بن سعيد ويقال له المجيلدي أيضاً، ونسبته الميلدي إلى قبائل بني ميلد في الأطلس الأوسط المغربي، ومن مراكزهم آزرو. وهو قاضي فاس العليا ثم مكناس من أكابر الأعلام، أجاز له أبو سالم العياشي، له تآليف منها شرحه لمختصر خليل سماه " إمام الحواشي"، توفي رحمه الله عام 1094هـ/ 1682م، ودفن بفاس. ينظر: أبو سالم العياشي: رحلة العياشي الحجية الصغرى" تعداد المنازل الحجازية"(1068هـ/1658م)، تح: عبد الله حمادي الإدريسي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1:2013، ص: 19.

-محمد ماكمان: الرحلات المغربية، ص: 27.

-اختلف في تاريخ ولادته فمنهم من يقول أنه ولد في سنة 1075هـ، ومنهم من يقول 1079هـ، أما ليفي بروفنسال يحددها بمنتصف القرن السابع عشر ميلادي ويصادف ذلك قدوم ابن زاكور للجزائر سنة 1094هـ وسنه 34 سنة. ينظر: ابن زاكور: نشر أزاهر البستان، ص ص: 15، 16، ليفي بروفنسال: المصدر السابق، ص ص: 204، 205.

أبو محمد عبد القادر الفاسي: تقدمت ترجمته في هامش رقم:32.

أبو عيسى محمد المهدي وعبد السلام القادري الحسني: ابن زاكور، المصدر السابق، ص: 21.

أبو حفص عمر المانجلاتي(ت1104هـ/1693م): الجزائري الدار والمنشأ، فقيه وقاضي المالكية بمدينة الجزائر، تتلمذ على يد عبد الواحد الأنصاري، وأبو عثمان قدورة، تصدى للتدريس في كثير من العلوم. ينظر: ابن زاكور، المصدر السابق، ص ص:41، 46. فوزية لزغم: البيوتات والأسر العلمية، بالجزائر خلال العهد العثماني، ص ص: 130، 133.

أبو عبد الله محمد بن عبد المؤمن الحسني: رحل للمشرق وأخذ عن ابن الكماد القسنطيني وقد أجازه بسند معروف، كما أخذ عنه ابن زاكور وأجازه إجازة عامة سنة 1094هـ، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص: 458.

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قدورة(ت1107هـ/1695م): ولد ب (1034هـ/1624م) بالجزائر درس على شيوخها وعلى رأسهم والده سعيد قدورة، تولى منصب الإفتاء المالكي والخطابة بالجامع الأعظم خلفاً له. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص: 329، عادل النويهض، معجم أعلام الجزائر، ص: 259، فوزية لزغم، الإجازات العلمية لعلماء الجزائر العثمانية، ص: 214.

مولاي بالحميسي: الجزائر من خلال الرحلات المغاربة في العهد العثماني، ص: 19.

ابن حمادوش الجزائري: المصدر السابق، ص: 58.

ينظر: ابن زاكور: المصدر السابق، ص ص: 17،27، ليفي بروفنسال: المصدر السابق، ص ص:204، 205، محمد ماكمان، المرجع السابق، ص: 86.

ينظر: عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، ص ص: 185، 186، محمد ماكمان: المرجع السابق، ص ص: 28،29.

مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص: 20.

ينظر: المرجع نفسه، ص: 87، القادري: نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج3 ، ص:203، البغدادي إسماعيل باشا: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طهران (خيابان بوذر جمهوري): مكتبة الإسلامية، ط: 1947، ج2، ص: 310.

ينظر: مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص ص: 32، 33.

هذا الفشل الذي أدى بفرنسا إلى طلب السلام مع الجزائر والذي نادى به الدبلوماسي الفرنسي دينيس ديسو المتفقه في لغة التفاهم مع الجزائريين. ينظر: ابن زاكور: المصدر السابق، ص ص:41،77، محمد ماكمان: المرجع السابق، ص: 87.

ابن زاكور: المصدر السابق، ص: 32، محمد ماكمان: المرجع السابق، ص: 88.

ينظر: مصطفى الغاشي: الرحلة المغربية والشرق العثماني محاولة في بناء الصورة، بيروت_لبنان: الانتشار العربي، ط1:2015 ، ص: 232، محمد ماكمان: المرجع السابق، ص ص: 28،29.

ينظر: جمال حيمر: أبو القاسم الزياني عناصر بيوغرافية وبيبلوغرافية، في مقال ضمن منشورات مكناسة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، العدد: 21، ص ص: 103.102 ، 114.

ليفي بروفنسال: المرجع السابق، ص ص: 102، 104.

مصطفى الغاشي: الرحلة المغربية والشرق العثماني، ص ص: 235، 236.

ينظر: عبد الله كنون: مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة، تقديم: محمد عزوز، المغرب/الدار البيضاء: دار ابن حزم، ط1: 1430هـ-/2010م، ج3، ص ص: 623، 626، صالح بوسليم، محمد الزين: مرجع سابق، ص ص: 86، 87.

أبو القاسم الزياني: الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً، تح: عبد الكريم، الرباط: دار النشر المعرفة، ط: 1412، 1991م، ص: 140، مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص: 21.

مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص: 20.

مولاي بالحميسي: المرجع السابق، ص: 20. بوسليم صالح: المرجع السابق، ص: 87.

أبو القاسم الزياني: المصدر السابق، ص:144.

مصطفى الغاشي: المرجع السابق، ص: 237، جمال حيمر: " أبو القاسم الزياني عناصر بيوغرافية وبيبلوغرافية، ص: 3.

وقد جاء في هذا العهد على لسان الزياني في كتابه الترجمانة: " إني أعلم أنك فررت من الخدمة السلطانية وأعرف ذلك من قديم، فإني عاهدت الله ورسوله لا أكلفك بخدمة ولا كتابة ولا أقلدك عملاً ...ولك أمان الله ورسوله الذي جئت من حرمه " ينظر: أبو القاسم الزياني: المصدر السابق، ص: 380.

ينظر: أبو القاسم الزياني: المصدر السابق، ص: 144، مولاي بلحميسي: المرجع السابق، ص: 20، مصطفى الغاشي: المرجع السابق، ص: 237.

دوّن فيه التاريخ من بد الخليقة إلى عصر المؤلف، فيذكر آدم عليه السلام وما بعده من أحداث ثم الدول التي سبقت الإسلام ويتبعها برصد الدول الإسلامية بالمشرق والمغرب مع التفصيل فيما يخص الأتراك العثمانيين والسعديين والعلويين. فرغ منه سنة 1228هـ/1813م، طبعت شذرات منه باسم " الخبر عن أول دولة من

الأشراف العلويين من أولاد مولانا محمد الشريف بن علي، ينظر: أبو القاسم الزياني: الخبر عن أول دولة من الأشراف العلويين. ص ص:1، 108، عبد السلام بن عبد القادر بن المري: دليل مؤرخ المغرب الأقصى، بيروت: دار الفكر، ط1: 1430هـ-/2010م، ص: 96، عبد الله كنون: المرجع السابق، ص ص: 641، 643، جمال حيمر: المرجع السابق، ص: 5.

يستعرض فيه تاريخ الدولة الإسلامية ثم الدولة العلوية وقد سماه أيضاً الروضة السليمانية دون فيه تاريخ الدولة العلوية منذ نشأتها إلى حدود سنة 1817. رتبه على مقدمة وثلاثة عشر باباً وفصول أربعة وجامعة وخاتمة، توجد نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط نسخة منه على خط المؤلف تحت رقم: 1575. ينظر: عبد السلام بن عبد القادر المري: المرجع السابق، ص: 87، عبد الله كنون، المرجع السابق، ص ص: 644، جمال حيمر: المرجع السابق، ص: 5.

أرجوزة من ألف بيت لخص فيها تاريخ دول الإسلام مشرقاً ومغرباً، فذكر خلفائهم وملوكهم ووفياتهم وابتداء من الهجرة إلى سنة 1222هـ/1807م. ينظر: السلام بن عبد القادر المري: المرجع السابق، ص: 258.

يسمى أيضاً "رحلة الحداق بمشاهدة البلدان والآفاق" أو " الدرة السنية الفائقة في كشف مذاهب أهل البدع من الخوارج المبسوطة وبيان الأقاليم السبعة وما جاورها المحطوطة والمعتزلة والرافضة والجهمية والقدرية والزنادقة "، لخصها من رحلته الكبرى" الترجمانة" تقع في نحو أربعة كراريس لا يزال مخطوطاً بجامع القرويين بفاس، تحت عدد.708 ضمن مجموع. ينظر: السلام بن عبد القادر المري: المرجع السابق، ص: 239، عبد الله كنون، المرجع السابق، ص ص: 644، جمال حيمر : المرجع السابق، ص: 7.

أبو القاسم الزياني: المصدر السابق، ص ص: 36، 37.

أبو القاسم الزياني: المصدر نفسه، ص ص: 34.

تمت أحدهما سنة 1208هـ/1794م، والثانية سنة:1226هـ/1811م، وقد جمعهما في مؤلف واحد وهو:" الترجمانة الكبرى"، إلى جانب الإشارة إلى رحلته شبابه الأولى مع والده. ينظر حول تفاصيل هذه الرحلات: عبد الهادي التازي: رحلة الرحلات مكة في مئة رحلة مغربية ورحلة، ص ص: 472، 478.

أبو القاسم الزياني: المصدر نفسه، ص ص: 148، مولاي بلحميسي: المرجع السابق، ص ص: 37، 38.

عبد الله كنون: المرجع السابق، ص ص:623، 653، مصطفى الغاشي: المرجع السابق، ص: 20.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

معايير تصنيف الأحياء السكنية المتخلفة

الدكنور: عبد الكريم بليل

سمير يونس

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

عبد الكريم بليل، سمير يونس، معايير تصنيف الأحياء السكنية المتخلفة، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/02/12

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

تعبر الأحياء المتخلفة عن بيئات اجتماعية مهمشة واسعة الانتشار في المجتمع، و تتميز بالعديد من الخصائص العمرانية والتنظيمية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، التي تعبر عن ظروف مادية وأخرى معنوية مزرية. حيث توصم بموجبها شرائح سكانية واسعة في المجتمع بالدونية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وهي وضعية متعددة الأبعاد، أفرزت إحصائيات خطيرة حول نسبة السكان الذين يعيشون ظروفا جد سيئة، و كشفت النتائج السلبية لأساليب التهميش المتبعة بصفة قصدية أو غيرها من طرف الجهات الرسمية في المجتمع.

الكلمات المفتاحية:

تصنيف الأحياء، الأحياء المتخلفة، العشوائيات، الفقر، الجريمة، الإنحراف.

RESUME:

Les environnements sociaux marginalisés sont caractérisés par des caractéristiques sociales, culturelles et économiques qui reflètent des conditions physiques et morales caractérisées par leur infériorité sociale, culturelle et économique. Une situation qui a produit des statistiques sérieuses sur la proportion de la population vivant dans de mauvaises conditions et a révélé les résultats négatifs des méthodes de marginalisation par les autorités officielles.

مقدمة:

تعبر نوعية الحي السكني عن تصنيف اجتماعي لطبقة من سكان المدينة، و تكشف عن ابعاد اجتماعية و إقتصادية و مدنية و ثقافية داخل مجتمع المدينة من الناحية.

و قد بينت دراسات عديدة في مدن مختلفة أن الأحياء تعبر عن تواصل طبقة اجتماعية و تجاورها لمدة زمنية ضمن مساحة معتبرة داخل المدينة، و نتيجة الاحتكاك و التفاعل المستمر بين أفراد الحي يظهر أسلوب متقارب بين سكانه، و هو ما يعطيه طابعا مميزا عن غيره، ثم يكون لنوعية الحي تأثير على ساكنيها؛ خاصة الناشئة.

لأجل فهم الآثار السوسيو ثقافية و السوسيو حضرية، كشفت الدراسات المتعددة عن جملة من التصنيفات، تغايرت تغير معايير التصنيف، و هو ما سنعرضه في ثنيا البحث

أ-تصنيف الأحياء السكنية:

توجد أنواع عدة للأحياء السكنية ضمن المدينة الواحدة، وهذا التنوع مرتبط بمدى توفر الحي السكني على جملة من الظروف و المعايير، من أهما:

- التجهيزات السكنية: نوعية السكنات، من حيث القدم و الجدة، الصلابة و الهشاشة، الهندسة الخارجية و الداخلية للمساكن، حجم مساحتها و ارتفاعها، حدائق المنازل.
- التجهيزات الحضرية: كالطرقات المعبدة، النقل الحضري بكل أنواعه، الأرصفة، الإنارة العمومية، شبكة الكهرباء و الغاز، قنوات الصرف الصحي، المساحات الخضراء، مساحات اللعب و الرياضة و التسلية.
- التجهيزات الاجتماعية والثقافية: كدور الثقافة و النوادي الرياضية و الثقافية، و المكتبات العامة، و المراكز العلمية، و رياض الأطفال، و المساجد، و الجمعيات.
- التجهيزات الاقتصادي: محلات تجارية متعددة التخصصات، تنوع المعروض التجاري، مراكز التسوق، أسواق الخضر و الفواكه.
- التجهيزات الصحية: مستشفى، مركز استشفائي، عيادة استشفائية، صيدليات، عيادة تحاليل طبية.
- التجهيزات الأمنية: مركز شرطة أو درك وطني، حضائر للسيارات، أعوان حراسة، أجهزة مراقبة.

و منه؛ نجد أن الأحياء السكنية -خاصة منها الحضرية - في علم الإجتماع الحضري تصنف إلى ثلاثة أنواع، وهي:

1-الأحياء الراقية:

و هي مركز لطبقة سكانية في الغالب تكون من علية القوم من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو المالية أو الاجتماعية، و تعد مقصد الطبقات الصاعدة في السلم الاجتماعي، و حلم الطبقات المتوسطة، لما توفره من حظوة اجتماعية بمجرد الانتساب لها.

و هذه الأحياء الراقية هي " المتواجدة في المناطق المفضلة و الهادئة، تتواجد فيها السكنات الفردية من نوع (فيلا)، أو العمارات من النوع الرفيع، تتميز ببعدها عن المراكز الصناعية التجارية، تتمتع بحياة الترف، ومظاهر التحضر المختلفة، تتوفر فيها النظافة والحدائق والمساحات الخضراء" (زينب حميدة بقادة، 2008، ص155).

فهي أحياء متطورة عمرانية مقارنة ببقية الأنواع الأخرى للأحياء السكنية، و هذا راجع للتهيئة العمرانية الحضرية الخارجية؛ كاتساع الطرقات و جودة التعبيد و الرصف و التشجير، و نظافة المحيط، و توفر البنى التحتية و جودتها كالإنارة و الصرف الصحي و الطاقة و غيرها، و جمال الهندسة الحضرية في توزيع مساحات المساكن، و التناسق في علو المساكن و مساحاتها و ألوانها الخارجية و أشكالها.

و قيمة المساكن الفخمة فيها من حيث الهندسة و المساحة و التجهيزات و البنى التحتية، و الحدائق المنزلية، و نوعية مواد البناء و المظهر الخارجي من أبواب و نوافذ، و داخلي بما فيه من تجهيزات، و لموقعها بأماكن جد ملائمة للحياة الراقية و العصرية.

و قد تكون حديثة النشأة أو قديمة؛ لكن لا تزال محافظة على رقيها الهندسي و الذوق الجمالي لمقتنيها و بانيها و مهندسيها، و هذا لاستمرار توافر التجهيزات الحضرية اللازمة لها لدوام أناقتها العمرانية الداخلية و الخارجية، مثل: المياه الصالحة للشرب، قنوات الصرف الصحي، الكهرباء والإنارة العمومية، الغاز الطبيعي، الهاتف، والأنترنت، المواصلات، والأرصفة والطرقات الواسعة والملائمة، ومواقف السيارات، وأماكن الترويح من مساحات خضراء ومنتزهات، وحدائق.

إلا أنه يسجل في البعض من هذه الأحياء أنها " لا تراعي.. التقاليد و العادات على الصعيد الاجتماعي والعمراني ..[وهي] عبارة عن تجمعات مبنية بوسائل وأشكال مخالفة على التي عرفت به الأحياء [الأخرى]" (زهية شويشي، 2006، ص87).

كما أن هذه الأحياء تستقطب السكان من ذوي المستوى الاقتصادي والاجتماعي المرتفع، و إن كان فيها فئة فقدت مناصبها الاجتماعية و الوظيفية إلا أنها ورثتها و ورثت ثقافة السكن فيها، و حافظة على شيء من مظهرها الاجتماعي و الثقافي كطبقة راقية.

2-الأحياء الشعبية:

تصنف الأحياء الشعبية على أنها مساكن تراثية لطبقة متوسطة في المجتمعة في غالبها، و قد تضم في غالبيتها السكان الأصليين للمدينة، و تقل فيها العشوائية العمرانية مقارنة مع غيرها مما هو دونها من الأحياء، و ثقافيا تعد تاريخ المدينة و ثقافتها الاجتماعية و الفنية و الحرفية وهويتها، لأن الطبقة القاطنة بها هي الأكثر حركة و نشاطا في المدينة، و تتواجد في مختلف الوظائف والأعمال و مناطق المدينة، و هو ما يكسبها هوية المدينة التي تقطنها، و تكسب هي المدينة هويتها السلوكية و الاجتماعية و الثقافية و الفنية.

"تتميز الأحياء الشعبية بأنها.. وحدة عمرانية، لها تنظيم معين، تسكنه فئات من عامة الناس من الفئات الشعبية ذات الدخل والمستوى المعيشي الضعيف أو المتوسط، تمتاز هذه الأحياء بالقدم.. وعلى الصعيد العمراني من حيث التخطيط فإن مثل هذه الأحياء تمتاز بأزقتها الضيقة، وتداخل المنزل، و قلة المرافق الضرورية داخل المنازل" (زهية شويشي ، 2006، ص83).

يمثل الحي الشعبي تركيبة متميزة عن الحي الراقي، فهو متدهور المستوى مقارنة به؛ من الناحية العمرانية و الحضرية، نظرا لغياب أو ضعف التخطيط، أو لثقافة الهندسة العمراني القديمة التي تراعي تقسيم الشوارع و الأزقة و الأروقة، وعدم الحاجة لشوارع واسعة لاستيعاب السيارات، و غيرها من الأسباب.

ومن الناحية السكانية يشهد اكتظاظا سكانيا شديدا، و كثرة العائلات داخل المسكن الواحد المتوارث، و كثرة الأقارب في الحي السكني الواحد و قد يكون في الشارع الواحد.

أما من حيث المستوى الاقتصادي لسكانه؛ فالكثير منهم يصنفون ضمن الفقراء أو متوسطي الدخل.

يسجل في مثل هذه الأحياء – في الغالب– غياب أو قلة التجهيزات الحضرية، والمرافق الضرورية والشبكات الحيوية.

كما أن الأحياء الشعبية " متواجدة في المناطق المزدحمة بالمباني.. تنعدم فيها وسائل الراحة والنظافة، تكثر فيها المحلات التجارية، و ازدحام المواصلات، و العمارات السكنية الجماعية ذات الإيجار المتواضع، وتقل فيها المرافق الرياضية والثقافية و المتنفسات الطبيعية؛ كالحدائق والمنتزهات والمساحات الخضراء". (زينب حميدة بقادة، 2008، ص155).

فالتمركز الطبيعي للأحياء الشعبية هو سوط المدينة لأنها المركز الأول لنشأة المدينة ثم توسعت المدينة و أحاطت الأحياء السكنية بها، و هو ما يجعلها في قلب التجارة و الحركة المرورية و التلوث البيئي و الضجيج، مما يدفع الطبقة الميسورة و الغنية الصاعدة لمغادرتها نحو أحياء أكثر حضرية، و تبقى بها الفئات الغير قادرة أو الغير راغبة في الانتقال، فتتواجد الأحياء الشعبية غالبا في مناطق متواضعة بالمدينة، و غير مرغوب فيها من قبل بعض الفئات الميسورة الحال مادية في المجتمع في المدينة، و لا تحظى في غالب الأمر بالاهتمام الرسمي للجهات المعنية؛ مقارنة بما هو عليه الحال بالنسبة للأحياء الراقية و الأحياء العصرية.

و قد تكون في أصل نشأتها أحياء رفيعة المستوى في زمانها، لكن بفعل الظروف التاريخية والديموغرافية و العمرانية و المناخية؛ تدهورت و أصبحت نوعا ما متخلفة، أو تسير نحو التخلف، نظرا لقلة الاهتمام و الصيانة و تغير نوعية الطبقة السكانية فيها.

كما أنها يمكن أن تكون أحياء حديثة البناء، و لكن تجهيزاتها الحضرية متدهورة نوعا ما، وخطيطيها العمراني غير عصري، مع افتقادها للصيانة و المتابعة، و إقبال فئة مجتمعية ذات مستوى ثقافي و اجتماعي شعبوي، فتنتقل إليها عادات و سلوكيات و أساليب الأحياء الشعبية، فتفرض الثقافة صورتها على البناء حتى لو كان حضاريا و راقيا.

3-**الأحياء المتخلفة (العشوائيات):**

يطلق اسم المناطق الغير رسمية أو العشوائية على كل من المناطق التالية:

- مساكن الإيواء المؤقت.
- مساكن وضع اليد (أراضي مغتصبة).
- مساكن بدون ترخيص بناء. (أيمن محمد نور عفيفي، خالد صلاح الدين علي، 2017، ص 3)

فالأحياء العشوائية هي تجمع سكني غير شرعي في المدينة، يتميز بالكثافة الديمغرافية و قلة أو انعدام الخدمات العمرانية و البنى التحتية، و يعد بؤرة متخلفة اجتماعيا.

و سكانها طبقة تظطر هم الظروف القاسية إلى ابتكار أساليب تكفل لهم المعيشة و استمرار الحياة في المجتمعات الحضرية. (ذكرى عبد المنعم إبراهيم، 2012،ص 545)

3 خصائص الأحياء العشوائية:

1- الموقع الحضري:

تتمركز المناطقة العشوائية في الغالب في ضواحي المدينة، و على التلال المرتفعة و حول الوديان أو المناطق الصناعية، لأنها مناطق غير مقصود للسكن، فلا يكون لها ملاك أراضي في الغالب، و إن كان فالأسعار منخفضة لانعدام القابلية عليها.

2- نوعية العمران:

و من الناحية العمرانية تضم مباني فوضوية قصديرية أو خشبية أو هشة، و شوارعا ضيقة و غير مخططة و فاقدة للتنظيم و التهيئة العمرانية، و تنعدم أو تقل فيها البنى التحتية و الخدمات، فمجملها بناء ذاتي بلا تصريح رسمي و لا متابعة هندسية من الهيئات المختصة. و نسبة كبيرة منها بنيت على أراض ملكيتها للدولة، أو أراضي مهملة من مُلاكها الأصليين.

نجد المساكن بالأحياء العشوائية تم تشييدها بمواد بسيطة رخيصة التكلفة، و منخفضة الجودة، أو مستعملة سابقا أو بدائية. و شروط الحياة الكريمة البسيطة منعدمة فيها، مثل:

- قنوات الصرف الصحي.
- النظافة العمومية.
- الإنارة العمومية.
- المياه الصالحة للشرب.
- الغاز الطبيعي و الكهرباء.

- الهاتف.
- الطرقات و الشوارع المعبدة و الأرصفة.
- المواصلات.
- غياب الأمن.
- انتشار الأوبئة والآفات الاجتماعية.

3- تصنيف السكان:

يقيم في الأحياء العشوائية غالبا " المهاجرون الفقراء، الذين يهاجرون من الريف إلى المدن الكبيرة، ويستلون على أي منطقة خالية في وسط المدينة أو على أطرافها، ويقيمون عليها أكواخهم." (زينب حميدة بقادة، 2008، ص156).

تتميز الأحياء العشوائية من الناحية الديمغرافية و الحضرية باكتظاظ سكاني كبير، وانتشار لمظاهر الفقر و الفاقة و تدني المستوى الاقتصادي و ضعف المداخيل، و ارتفاع نسبة الأمية و التسرب المدرسي، لعوامل عدة متداخلها؛ من أبرزها ضعف القدرة المادية للتكفل بالمصاريف المدرسية، و ضعف المداخيل لتوفير الحاجيات مما يضطر الأطفال و المراهقين للعمل المبكر و التسرب المدرسي المبكر. مع انتشار الآفات الاجتماعية و الثقافة المشجع على التخلي عن المواظبة المدرسية و المذاكرة و تحسين المستوى، في ظل غياب أو ضعف الضبط الاجتماعي الرسمي، وهشاشة الضبط الاجتماعي غير الرسمي.

الجدير بالتأكيد، أن كل نوع من أنواع الأحياء السكينة (الراقية، الشعبية، المتخلفة) تعتبر بيئات لطبقات مادية و ثقافية؛ تتميز بخصائص مختلفة كل منها عن الأخرى، المقيمون بها ذووا " طابع ثقافي مميز، يظهر في العديد من التصرفات والمعايير السلوكية.

فقد تتفاقم مشكلات اجتماعية معينة في بعض هذه الأحياء لظروف تتعلق بها، وفي نفس الوقت لا نجد مثل هذه المشكلات في أحياء أخرى، مما يجعل بين المشكلات الاجتماعية والمكانية نوعا من الارتباط". (زينب حميدة بقادة، 2008، ص156).

فكل حي سكني يقطنه تركيبة طبقية سكانية متميزة اقتصاديا و ماليا واجتماعيا وثقافيا، تفرض خصوصية لتجمعها السكني، يصنف بموجبها الحي السكني بالكامل، و تتميز مشاكله و مظاهره المادية و الاجتماعية، و تفاعله مع مجريات الأحداث داخل المدينة ككل، و حتى طرق تعبيره و تسييره لمشاكل الحي، و مستوى التكافل و التفاعل الاجتماعي بين قاطنيه.

فالأحياء الراقية لو حدث طارئ مثلا كتسرب المياه في الشارع؛ قد تكفي رنة هاتف لجلب طوارئ المدينة لإصلاح الخلل، بينما الأحياء الشعبية أو المتخلفة؛ قد يستمر التسرب المائي لأيام و ربما شهور، و قد يحتاج لانتفاضة حجارة لتتدخل بعض المصالح لترقيع الخلل، هذا إن لم يتكفل السكان بجهدهم الخاصة و مصاريفهم المالية لإصلاح العطب.

و يتم الحكم عليهم وعلى تصرفاتهم بالرجوع إلى مستواهم المادي و الثقافي الرفيع أو المقبول أو المتدني. فطريقة تعامل المجتمع الرسمي وغير الرسمي تختلف باختلاف مستوى بيئة الحي وسكانه المقيمين به.

2-3 الخصائص الإنشائية للمساكن العشوائية:

" تتنوع الخصائص الإنشائية للمباني العشوائية إلى الآتي:

1- الإيواء المؤقت:

هذا النوع من المباني يبنى عادة من مواد بناء مستعملة أو من مواد بناء خفيفة مثل الصفيح أو الخشب المستعمل.. و الكثافة السكانية بهذا النوع من المباني مرتفعة...

2- مساكن وضع اليد:

مساحة الوحدة السكنية بهذه المناطق أكبر نسبيا من وحدات الإيواء المؤقت، مما يعطي للأفراد المرونة في عمل التحسينات و الإضافات.. على ثلاث مراحل:

- ✓ الأولى: مرحلة التأمين و الاستقرار، حيث تشيد هذه الوحدات بمواد مستعملة و مواد ضعيفة، حتى يطمئن الساكن إلى وضع يده على الأرض...
- ✓ الثانية: مرحلة التكيف الأفقي، عندما يأمن الساكن حقه في الإقامة على الأرض المغتصبة.. يبدأ بعمل تحسينات.. بتغيير مواد البناء الخفيفة أو المستعملة إلى مواد دائمة.
- ✓ الثالثة: مرحلة التكيف الرأسي.. بتشييد مجموعة من الغرف العلوية.

3- مساكن شبه عشوائية:

يشيد الغالبية منها بنظام الهيكل الخرساني و بنفس طرق الإنشاء بالمناطق السكنية الرسمية". (أيمن محمد نور عفيفي، خالد صلاح الدين علي، 2017، ص5)

ب-تعدد تصنيفات الأحياء المتخلفة:

يسجل في الدراسات بعلم الاجتماع الحضري وجود العديد من التصنيفات للأحياء المتخلفة، والتي تضم بدورها العديد من الأنواع، و تعدد التصنيفات عائد لتنوع المعايير المعتمدة في عملية تصنيف الأحياء المتخلفة.

فمن التصانيف ما اعتمد معيار أصل نشأة تخلف الأحياء، و هناك من تبنى معيار نوع الفئة السكانية في الأحياء المتخلفة، و فئة أخرى من الباحثين اعتمدت معيار العلاقة القائمة بين الحي وتكوين الانحراف والإجرام، في حين نجد تصنيف آخر قائم على أساس معيار التموقع في المدينة.

وهذا بالإضافة إلى معايير أخرى وتصنيفات إضافية. وهذا ما يفرز عدم وجود إجماع في عملية التصنيف وتحديد أنواع الاحياء المتخلفة.

سيتم التركيز على التصنيفات التالية، وهي:

1- تصنيف على معيار أصل تخلف الأحياء:

1-1 تصنيف بيرجل:

يضم هذا التصنيف ثلاثة أنواع من الأحياء المتخلفة؛ وهي:

1- المناطق المتخلفة أصالة: مناطق سكنية نشأت منذ البداية في أماكن غير لائقة للسكن، و هي مناطق سكنية صعبة الإصلاح و التهيئة العمرانية، و لا ينفع فيها إلا عملية الهدم والإزالة، و الإخلاء القسري لقاطنيها.

2- المناطق المتخلفة بتغير ساكنيها: نشأت بسبب هجرة و انتقال سكانها الأصليين، الذين ينتمون إلى طبقة اجتماعية وسطى أو غنية، ثم حل مكانهم سكان فقراء و نازحي الأرياف من الطبقة الدنيا، فتعرضت تلك المناطق إلى نوع من التدهور، لتصبح مناطق سكنية متخلفة.

3- المناطق المتخلفة في طور التهيئة: هي في طور الانتقال من مناطق حضرية متخلفة إلى مناطق قابلة لأن تكون أكثر تقدما. (أحمد بوذراع ، د تا، ص 44)

تمثل هذه الأنواع الثلاثة الحالات التي يمكن أن تتواجد عليها الأحياء الحضرية المتخلفة، وهي حسب بيرجل إما أن تكون متخلفة في الأصل و غير قابلة للتغيير نحو الأحسن، مثل التجمعات السكنية القائمة حول الوديان و المنحدرات و المستنقعات أو المناطق الصناعية التي يحظر السكن بجوارها مثل مصانع الإسمنت، فتكلفة الإصلاح و التهيئة قد تعادل أو تفوق إنشاء حي جديد بالكامل، و قد يحظر أصلا السكن فيها لوجود خطر دائم كالتسمم و تلوث المياه أو المناطق الزلزالية أو البركانية أو القريبة من فيضان الوديان أو في سفوح السدود؛ و غيرها.

و يوجد مناطقة أصبحت متخلفة بعدما كانت متحضرة و راقية فيما مضى، لأن الطبقة الاجتماعية التي أسستها راقية مالية أو سياسيا، ثم ورثها الأبناء و أصابهم الفقر أو هجرها ورثتها و تنازعوا الملكية أو أهملت، و هنا تنتهزت الطبقات الدنيا من حيث المستوى المعيشي الفرصة لإمتلاكها، و ستجلب معها ثقافة العيش السكني و الجواري، و تهمل الحفاظ على رقيها

و الصيانة، و مع مرور الأيام و الليالي تهترئ المباني، و إذ هذه الطبقة إما معدمة أو فقيرة أو لا تمتلك السكن فلن يحصل أي ترميم، و لأنها القاطنين بها من المستويات الدنيا أو المتوسطة ففي الغالب لن تراعي المنظر الجمالي الخارجي للحي.

و هو ما نلحظه في جزائر بعد الإستقلال؛ فمنازل الفرنسيين الفخمة امتلكها جزائريين من طبقات عدة مثقفة و أمية، غنية و متوسطة و فقيرة في أغلبها، من العامة و الخاصة، و العمارات الفخمة أصبحت ملاذا لأسر بعد أن أنشأها الفرنسين لأسرة من ثلاث أو أربع افراد، و النتيجة أن تحولت تلك العمارات و المساكن و حتى بعض القصور إلى أوكار تفوح منها الروائح القذر و الجدران المتسخة، و ضجيج ساكنيها، ثم هشاشة السكن بعد فترة.

و مثلها مصير عمارة يعقوبيان في القاهرة، حين بناها أهل الطبقة النخبوية بمصر، و سكنوها بثقافتهم الفارهة فهيأوها و صمموا بناءها و محيطها بما يليق بأذواقهم، لكن بعد إسقاط النظام الملكي استولى عليها ضبط قادمون من الأرياف، فكدسوا عائلاتهم بها، و استعملوا غرف سطح العمارة لتربية الدجاج و البط و الحمام، و ملأوا الشرفات بالأثاث التالف، و لم يرمموا شيئا فيها، ثم غادروها بعد أن شيدوا مساكنهم في أماكن تناسب رتبهم العسكرية الجديدة، ليتركوها لطبقة جديدة هي المسؤولين الإداريين في المناصب العليا، ليقوم هؤلاء بكراء غرف سطح العمارة لخدمهم و القادمين و الأرياف و المدن البعيدة من الطبقة المعوزة، و هكذا. رغم أن العمارة أنشأت في وسط المدينة، و من صمم غرف سطحها كان لأغراض أخرى، و هي تراث معماري فاخر، لكن نوعية قاطنيها ألحق الضرر بها. (عوني صبحي الفاعوري، 2012، مج 28، ص 110)

غير أن هذه النوعية من الأحياء تمتلك القابلية لإعادة التهيئة و الإصلاح و الترميم، وبالتالي يمكن تحسين ظروف سكانها.

أما الحالة الثالثة فهي تمثل وضعية تلك الأحياء التي تمر بمرحلة انتقالية من التخلف إلى التقدم، فهي مناطق لها القابلية لكي تكون أكثر تقدما من وضعيتها الحالية، وأكثرها إنشاؤه كان على أراضي صالحة للبناء والتوسع، و قد تكون التهيئة العمرانية الخارجية و المرافق العامة مفقودة لسبب ما؛ ثم اتخذ قرار توفير و تحسين الوضعية العمرانية.

2-1 تصنيف عبد المنعم شوقي:

تنقسم الأحياء المتخلفة وفق هذا التصنيف إلى نوعين هما:

1- الحي المتدهور بعد رقي: هو حي سكني فاخر أو جيد التهيئة العمرانية، و كانت وضعيته ممتازة في بداياته، ثم تركه سكانه الأصليون بمرور الوقت، و تقادمت مبانيه، و شوارعه و أرصفته و بنيته التحتية، ثم حل به سكان أقل دخلا و أدنى مستوى معيشي و اجتماعي و ثقافي، ثم تركه هؤلاء و حل محلهم سكان أقل و أدنى في الطبقة الاجتماعية، وهكذا حتى وصل الحي إلى حالته المتدهورة و المتخلفة من ناحية المباني والطرقات و الخدمات، ومن ناحية نوع السكان فيه أيضا.

2- الأحياء المتخلفة أصالة: هي التي نشأت متخلفة في الأصل، وذلك لوجودها في منطقة غير مرغوبة فيها في المدينة؛ لقذارتها أو لبعدها عن المواصلات، فلن يقبل [عليها] إلا فئة خاصة من الناس، فنشأت مبانيها وطرقاتها وتسهيلاتها متخلفة منذ البداية. (مسعودة عطال، 2009، ص 85).

التصنيف الذي جاء به عبد المنعم شوقي هو متضمن في تصنيف بيرجل، إلا أنه يركز فقط على نوعين فقط.

2- تصنيف على معيار نوعية سكان الحي:

هناك من العلماء من يعتقد أن سكان الأحياء المتخلفة لا يمثلون نسيجا واحدا من حيث الشكل والمضمون، بل هم في واقع الأمر يتمايزون إلى أنواع، وفي هذا المعيار هناك العديد من التصنيفات؛ من بينها:

2-1 تصنيف ستوكس:

يقوم تصنيف ستوكس لسكان الأحياء الحضرية المتخلفة على نوعين، بحسب مستوى الأمل لدى قاطني الحي السكني:

1- الحياة على أمل:.. الجماعات النشطة من الذين لديهم الدافعية للحراك الاجتماعي الصاعد، و هم يسعون إلى تغيير وضعهم الاجتماعي والخروج من نطاق الحياة في الأحياء الحضرية المتخلفة.

2- الحياة بيأس: يعيشون على الفرص المعيشية المتاحة لهم، و ليس لهم طموح في تغيير أوضاعهم، و ربما يرجع ذلك إلى المستوى الاقتصادي المنخفض الذي يعيشونه، مما جعلهم عاجزين عن تخطي هذا المستوى، ومن ثم هم مستسلمون للواقع. (جميلة العلوي، 2007، ص 55).

يعتمد في التصنيف هنا معيار مستوى الطموح لدى سكان هذه الأحياء، أي طبيعة نظرة السكان اتجاه واقع سكنهم في الأحياء المتخلفة.

فالنوع الأول من السكان تمثل لهم الأحياء المتخلفة مكان للإقامة المؤقتة، في حين النوع الثاني هي بمثابة الإقامة الدائمة والمفروضة. و هذا راجع لعوامل نفسية و ثقافية و اقتصادية، فمن الناس من يكون ذو شرة و جلد الية الهمة في جميع أموره؛ و يكون قدوة لمن احتك به أو محفزا للغيرة أو التقليد، فيدفع مجموعة جيرانه للطموح و يفتح لهم نجاحه هو أملا في الحياة و تغيير أوضاعهم، و من السكان من يمتلك موارد تجارية أو حرفية مع طموح و سعي لتحسين وضعيته الاجتماعية و الاقتصادية و المالية، و توسع نشاطه قد يصاحبه توسع في أنشطة زملائه و جيرانه، و هو ما نلحظه في تخصص أحياء سكنية أو شوارع معينة بتجارة أو حرفة أو خدمات معينة.

مثل ما نلمس في اهتمام أهل مدن الجزائر العاصمة و وهران و سطيف بالتجارة و الصناعة أكثر من جيرانهم في المدن الأخرى، فبحسب التقارير الرسمية لوزارة التجارة" إجمالي المؤسسات إلى 172.857 مؤسسة، موزعة عبر ولايات الجزائر (56.674 مؤسسة)، وهران (13.873)، سطيف (8.083) والبليدة (6.368)...

و عدد الأشخاص الطبيعية –الذي يمثل 90 فالمئة من مجموع التسجيلات في السجل التجاري– يصل 1.717.382 شخص، مسجل خصوصا بالجزائر (183.694 شخص)، وهران (77.965)، تيزي وزو (73.369)، سطيف (71.704)، وبجاية (60.170) ". (وزارة التجارة الجزائرية. واج السبت، 17 يونيو 2017)

و تميز أهل ولاية برج بوعريريج بالتجارة في غير مدنه و الانتشار في مدن و الأسواق الجزائر، و اهتمامهم بتجارة الأثاث و الأواني المنزلية، و اهتمام تجار بني ميزاب بتجارة الملابس و الأقمشة و الخردوات العامة و تمركزهم في أغلب المدن الجزائرية في شارع واحد في كل مدينة، و انتشار أهل ولاية جيجل في مطاعم الطرقات في أكثر ولايات الجزائر؛ و هكذا.

فهؤلاء في أحيائهم السكنية الأصلية يمثلون قدوة محفزة؛ وسنجد أعلب العمال معهم من نفس الحي؛ او تربطهم صلة قرابة أو صداقة، و هذه الصورة السوسيو اقتصادية ذات أبعاد حضرية نحو تغيير الواقع المعيشية، بإعادة ترميم أو توسعة المساكن و تغير النمط المعيشي في الحي السكني الأصلي، أو الإنتقال لحي آخر و التحول لنمط معيشي جديد يواكب تزايد المداخيل المالية.

أما سكان الأحياء المنقطعة الأمل؛ ففي غالبهم تكثر فيهم الأمية و العجز البدني و الفكري، و ثقافة القابلية للتخلف، لإنعدام الموارد و المؤهلات و الروح النشطة و أفكار المبادرة، و قلة الهمة، وهو ما يخلق صورة لإنهيار اجتماعي نفسي، فيخلق صورة المجتمع المقعد لا أمله له في المشي، و بذلك يمثلون الطبقة المخصصة للأعمال الشاقة و الخدمات اليدوية التي لا تتطلب مؤهلات علمية، كالحراسة و التنظيف و النقل، و باعة الطرقات و غيرها.

2-2 تصنيف زورباخ وجانز:

يصنف زورباخ وجانز الأحياء المتخلفة على أربعة أنواع بمعيار سكان الحي، وهي:

1- الباحثون عن الشغل: و هم متعددو أنشطة العمل من الطبقة الدنيا، و اعلق أنشطتهم بلا عقود؛ أو عقودهم مؤقتة.

2- فئات العمل الروتيني: من موظفي الدولة و الإدارات و المصانع و الشركات العمومية، و هم من أصحاب العقود الدائمة.

3- الغير متوافقين اجتماعيا: هؤلاء عاجزون عن ضبط سلوكهم، يتعرضون بكثيرة لمشكلات و أزمات اجتماعية، و من ثمة يحاولون الانسحاب من المجتمع بالإدمان والتعاطي.

4- فئة المغامرين: يميلون إلى الصراع والمغامرة لتحقيق أهداف شخصية؛ يؤكدون فيها ذاتهم، وكثيرا ما يخرج بهم الصراع عن المعايير الاجتماعية وتحدي السلطة.

مع أن هذه الأنواع الأربعة من السكان متواجدة بالأحياء المتخلفة، و هم ينتمون لنفس الظروف السكنية؛ يمكن تقسيمهم لشرائح و فئات اجتماعية متمايزة، بحيث لكل فئة صفات خاصة دون غيرها.

3-2 تصنيف جون سيلي:

يقسم جون سيلي سكان الأحياء المتخلفة إلى " فئات وشرائح مختلفة، كل واحدة تصور نوعا معينا، ربما يختلف تماما عن النوع الأخر، أو الشريحة الأخرى من الشرائح الاجتماعية.. هذه الأنواع لا تكون وحدة متجانسة في مجموعها لسكان أحياء الحضري المصطنع، بل تكون هيكلا اجتماعيا غير متجانس من ناحية الشكل والمضمون". (حسن طالب، 1997، ص 13).

وهم يصنفون إلى:

1-أصحاب الضرورة الدائمة:

يوجد في أصحاب الضرورة الدائمة ثلاث نماذج هي:

- الكسالى.
- الفقير المتوافق.
- المنبوذون اجتماعيا.

[يتميزون بالنشاط في الأعمال الرثة و تجارة المخدرات و تهريبها و تعاطيها].

2-أصحاب الضرورة المؤقتة:

هؤلاء صنفان:

الصنف الأول: الفقير المضطر للإقامة في الأحياء المتخلفة دون شعور بالرضا، ومع ذلك يعيش غير متوافق مع مجتمعه.

الصنف الثاني: الذين وجدوا أنفسهم محاصرين بالأحياء المتخلفة، وأصبحت مساكنهم تدخل في نطاقها، فأصبحوا يعيشون في حدود هذا النطاق.

ت-3-الانتهازيون الدائمون:

وتتكون نماذج هؤلاء من الهاربين من أحكام القانون، أو المتشردون والباعة الجائلون، فئة المغامرين والمهربين...

ت-4-الانتهازيون المؤقتون:

يصنف هؤلاء [في] ثلاثة أنماط:

الوافدون الفقراء: الذين يهاجرون إلى المدينة بهدف البحث عن عمل وفي نفس الوقت يحاولون التكيف مع حياة السكان.

الصاعدون: الذين يحاولون عن طريق التدريب وممارسة أنشطة اقتصادية مختلفة تحقيق حراك اقتصادي صاعد.

أصحاب المشروعات الصغيرة: الذين يحاولون من خلال مشروعاتهم تحقيق طموحاتهم الاقتصادية، التي قد تساعدهم في الخروج من نطاق الحياة الحضرية المتخلفة. (جميلة العلوي، 2007ن، ص ص 55-56).

على ضوء ما جاء به سيلي يتبين الفصل التام بين التواجد بالأحياء المتخلفة والفقر، فليس بالضرورة أن يكون كل سكان الأحياء المتخلفة فقراء، فقد يجاورهم صنف الانتهازيين بصفة دائمة أو مؤقتة.

و تواجدهم اختياري أكثر منه ضرورة، لدواع مختلفة؛ منها الاستفادة من التهرب الضريبي و فواتير الكهرباء و الماء و الغاز، و الرقابة، و انخفاض أسعار الأراضي و كراء السكنات أو شرائها، و انخفاض أسعار كراء المحلات و المستودعات، أو احتكار نشاط تجاري بالحي كالمخابز أو المواد الغذائية أو بيع قوارير الغاز؛ فيصبح هؤلاء طبقة متوسطة أو ميسورة بحاجة ماسة للحي المتخلفة لممارسة نشاطها الاقتصادي أو التجاري، لحين تتجمع الموارد المالية و تنتقل أو تستمر في البقاء.

و من الفئة الإنتهازية تجار الممنوعات و المخدرات و الملاحقون أمنيا، حيث توفر الأحياء المتخلفة بتعدادها السكاني و كثافتها السكنية العالية مخابئ جيدة لهم، بل و حماية مباشرة نظرا لنسجهم شبكة علاقات مع أصدقائهم و جيرانهم؛ فيمتلكون قوة عصبية تدافع عنهم، بل و بيئة مناسبة لتشكيل عصابات إجرامية، فهؤلاء مهما زادت مداخيلهم المالية فهم يفضلون الأحياء المتخلفة على غيرها لما توفر لهم من مصالح، و للتوافق المعيشي و الاجتماعي و الثقافي.

3-التصنيف على معيار الانحراف والإجرام:

يعتقد بعض المهتمين بمشكلة الأحياء المتخلفة بوجود علاقة مباشرة أو غير مباشرة تربط بين الأحياء المتخلفة وتكوين و انتشار الانحراف والإجرام بها.

و تصنف إلى سبعة أنواع، وهي:

1- الحي الفقير المزدحم:

تزيد فيه الكثافة السكانية و يشيع فيه الفقر، و الرذائل الاجتماعية، و ليس الفقر هو العامل الجوهري في حالة هذه الأحياء، بل سلوك الأفراد فيه، و نوعيتهم، و طبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة بينهم، و بعض العناصر الثقافية الأخرى.

2- الحي الفقير جدا:

يطغى فيه الفقر على كل صفة أخرى، بحيث تصبح السرقة البسيطة عملا من أعمال الطيش.

3- الحي المغلق:

تفصله عن بقية أجزاء المجتمع الكبير عوائق طبيعية، و فوارق اجتماعية واضحة، وغالبا ما تقع مثل هذه الأحياء بين [منطقتين] سكنيتين على مستوى معين من التنظيم الاجتماعي، فهي أحياء لا تعتبر جزء من المجتمع الكبير، ولكنها تعيش على هامشه، أو في أطراف منطقة سكنية جيدة.

4- الحي الذي يعيش فيه أشخاص غير متزوجين:

فيه غرف منفردة مؤجرة، أو مهاجع للعزاب، وهذا الحي يجذب خليطا سكانيا، يجمع بين أفراد غير متجانسين، ومن أقليات متعددة، بسبب انخفاض أجر السكن.

5- حي الأجانب:

تتخذه أقلية معينة موطنا دائما، ورغم ما يعرف عن تجانس هؤلاء الأفراد الذين يمثلون أقلية واحدة، ولكن هذه الأحياء تنحدر إلى عزلة اجتماعية كبيرة، تشيع فيها الرذيلة والجريمة والجنوح على نطاق واسع.

6- حي الرذائل والموبقات:

حي يعتمد في معيشته على مزاولة البغاء والمقامرة على نطاق كبير، وغالبا ما يجذب هذا الحي كبار رجال العصابات الإجرامية بغرض العيش فيه وممارسة نشاطاتهم الإجرامية المختلفة.

7- الحي الريفي:

هو جزء من ريف معين يلجأ إليه بعض المجرمين الهاربين من وجه العدالة، طلبا للستر والاحتماء، حيث يكون مكان إقامة قصيرة لهم، وقد يتخذه بعض المجرمين مكان إقامة سرية لهم ليكونوا بعيدا عن أنظار القانون. (محمد سلامة محمد غباري، 2006، ص 178-179).

من خلال الأنواع السبعة للأحياء المتخلفة ربط صاحب التصنيف بين الدرجات المتفاوتة لفساد هذه الأحياء ومدى انتشار الانحرافات على مستواها.

و في الأساس هي أحياء تشترك بصفة مباشرة في خاصية " فقر سكانها" بدرجات متفاوتة. مع ما يصاحب الفقر من تهميش اجتماعي و ثقافي؛ قائم على خوف طبقات في المجتمع من هؤلاء السكان، وهذا بالنظر لما يوصم به هؤلاء، من صفات تجعلهم يصنفون ضمن المراتب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الدونية في المجتمع الكبير.

4-التصنيف على معيار التموقع:

وفق هذا المعيار، يمكن تصنيف الأحياء الحضرية المتخلفة إلى نوعين أساسيين، وهما:

4 الأحياء الحضرية المتخلفة داخل المدن:

يغلب عليها نمط البناء القديم لأنها قامت على أنقاض مدن قديمة، وتتميز بالحالة العمرانية المتدهورة، وهي مناطق جذب لفقراء المدينة، كما أنها مناطق سكن المهاجرين لعوامل عديدة، منها رخص مساكنها، وقربها من أماكن العمل، وتنقسم إلى:

1- المناطق الحضرية المتخلفة الأصلية.

2- المناطق الحضرية المتخلفة بفعل الحركة الدائرة للسكان. (ناجح مخلوف، 2009، ص 110).

4 الأحياء الحضرية المتخلفة خارج المدن:

ظهر هذا النوع بفعل الاندفاع السكاني من مركز المدينة إلى أطرافها، أو بسبب الهجرة، و زيادة الطلب على السكن أدى إلى زيادة على مثل هذه الأماكن الخالية، وهي في غالبها مناطق عمرانية تحيط بالمدن، أو خارج نطاق الخدمات الحضرية، وهي مناطق غير مخططة، وغير ملائمة، و أراضيها احتلت من طرف المهاجرين و النازحين، وملكيتها تابعة لأملاك الدولة في الأغلب، وتنعدم فيها المرافق العامة والخدمات الاجتماعية وتنقسم إلى:

1-مناطق مؤقتة.

2-مناطق دائمة.

يرى أصحاب هذا التصنيف بأن الأحياء الحضرية المتخلفة يمكن تحديد وجودها الجغرافي في موقعين، الأول داخل المدينة، نشأت متخلفة، أو تدهورت بمرور الزمن و اعتبارات أخرى.

كما يمكن أن توجد الأحياء الحضرية المتخلفة خارج المدينة، و هذا بالنظر لعدة عوامل لتوسع المدينة و رخص الإيجار هناك.

و هي مناطق مؤقتة، بحيث يمكن تحسينها حضريا، كما يمكن أن تكون مناطق دائمة لاستحالة أو صعوبة الارتقاء بها.

الخاتمة:

انطلاقا مما تم عرضه من تصنيفات للأحياء المتخلفة، بالنظر لتعدد المعايير المعمول بها في عملية تصنيف أنواع الأحياء، يتم الخروج بالملاحظات التالية:

هناك تصنيفات كثيرة، و كل تصنيف يضم العديد من الأنواع، و ما تم عرضه يركز على وجود أربعة معايير للتصنيف (أصل التخلف، شرائح السكان، العلاقة بينها وبين الانحراف والإجرام، التموقع في المدينة)، وكل معيار تصنيف يضم بدوره تصنيفات جزئية وأنواع إضافية.

هناك تداخل فيما بين التصنيفات، وهذا بالنظر للتقارب فيما بينها.

بعض التصنيفات هي نتاج بحث نظري و ميداني لعلماء الاجتماع الحضريين على مستوى المدرسة الأمريكية. وهذا ما يضفي على هذه التصنيفات والأنواع الخصائص الثقافية والمادية للمجتمع الأمريكي، و قد يصعب عملية إسقاطها على خصوصية البيئة الثقافية والمادية للمجتمع الجزائري.

المراجع:

1. إبراهيم توهامي إسماعيل قيرة، عبد الحميد دليمي، 2004، التهميش و العنف الحضري، ط ، دار الهدى: باتنة.
2. أحمد بوذراع، د تا، التطوير الحضري و المناطق الحضرية المتخلفة في المدن دراسة نظرية في علم الاجتماع النظري، ط ، منشورات جامعة باتنة: باتنة.
3. إسماعيل قيرة، د تا، أي مستقبل للفقراء في البلدان العربية، ط 1، دار الهدى: باتنة.
4. أيمن محمد نور عفيفي، خالد صلاح الدين علي، 2017، الوسائل التكنولوجية في البناء كمحدد أساسي للإرتقاء بالمناطق العشوائية بمصر. مركز الدراسات التخطيطية و المعمارية – جميع الحقوق محفوظة-http://www.cpas egypt.com/AR/A_afify_ar.html
5. حسن أكرم نشأت، 2008، علم الأنتروبولوجيا الجنائي، ط1، دار الثقافة: عمان.
6. حسن طالب، 1997، المدينة و الجريمة؛ الأحياء الفوضوية في النسيج العمراني الضري و الجريمة، ط 1، منشورات دار الفنون: بيروت.
7. الديوان الوطني للإحصائيات، 2013، حوصلة إحصائية من 1962-2011، ط، مديرية المنشورات و النشر و التوثيق : الجزائر.
8. ذكرى عبد المنعم إبراهيم، 2012، العشوائيات من وجهة نظر سكان المناطق الحضرية المجاورة لها؛ دراسة أنثروبولوجية في حي سومر بمدينة بغداد، مجلة كلية الآداب، العدد 100، جامعة بغداد: العراق.
9. سهام وناسي، 2016، النمو الحضري و مشكلة المناطق المتخلفة بالمجال الحضري، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الاجتماع الحضري، باتنة 1، إشراف: مصطفى عوفي.

10. شوقي قاسمي، 2013، معوقات المشاركة الشعبية في برامج امتصاص السكن الهش، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع الحضري، جامعة محمد خيضر بسكرة، إشراف: عبد الرحمن برقوق.
11. علي بوعناقة، 2007، الشباب و مشكلاته الاجتماعية في المدن الحضرية، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية : بيروت.
12. عوني صبحي الفاعوري، 2012، عمارة يعقوبيان؛ الرؤية و التشكيل، مجلة جامعة دمشق، العدد الثاني.
13. فتيحة طويلة، 2014، أمراض الفقر وسط الأحياء المتخلفة، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية، العدد 15، جامعة ورقلة.
14. محمد الأزهر، 2003، الثقافة و السلوك الإجرامي، ط 1، دار النشر المغربية: الرباط.
15. محمد سلامة محمد غباري، 2006، الدفاع الاجتماعي في مواجهة الجريمة، ط ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر: القاهرة.
16. محمد سلامة محمد غباري، 2006، الدفاع الاجتماعي في مواجهة الجريمة، ط ، دار الوفاء.
17. محمد عاطف غيث، و إسماعيل علي سعد، 2011، المشكلات الاجتماعية بحوث نظرية و ميدانية، ط ، دار المعرفة الجامعية: القاهرة.
18. مسعودة عطال، 2009، النمو الحضري و علاقته بمشكلة البيئة الحضرية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير تخصص علم الاجتماع الحضري، جامعة الحاج لخضر باتنة: إشراف: إسماعيل بن سعدي.
19. ناجح مخلوف، 2009، أساليب التنشئة الأسرية و علاقتها بالانحراف في المناطق المتخلفة بالمسيلة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الحضري، جامعة محمد بوضياف المسيلة، إشراف: السعيد فكرون.
20. نوزي سعدون عبد الله، 2011، العوامل الاجتماعية المؤثرة في ارتكاب الجريمة، مجلة الأنبار للعلوم الإنسانية، العدد 01، جامعة الأنبار: العراق.
21. https://www.commerce.gov.dz/ar/statistiques/davantage-de-creations-d'entreprises-et-moins-de-radiation-au-1er-trimestre-2017

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

مضامين السياسة الاجتماعية

الدكتورة: زبـوج سـامية

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

زبـوج سـامية، مضامين السياسة الاجتماعية، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/01/23

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص:

تدور الفكرة العامة للمقال حول السياسة الاجتماعية باعتبارها جزءا من السياسة العامة ، فهي تهتم بالجانب الاجتماعي للأفراد من تنمية و إدماج و كذلك وقاية و علاج ، فقد أصبحت السياسة الاجتماعية حديثا محور اهتمام المسؤولين و الباحثين نظرا لما يمكن أن تحققه بالمجتمع من هدوء وسكينة في حالة إشباع الرغبات و العكس صحيح .

ترتبط السياسة الاجتماعية المنتهجة في مجتمع ما مباشرة بالسياسة الاقتصادية السائدة فيه ، فلا يمكننا الفصل بين الجانب الاقتصادي والاجتماعي، حيت تحدد السياسة الإجتماعية بناءا على الوضعية الاقتصادية للمجتمع، فكلما كان نمو اقتصادي توفرت الإمكانيات المالية والتكنولوجية لبناء سياسة اجتماعية فعالة

وبهذا سوف نقدم أهم محتويات السياسة الاجتماعية التي تهتم أساسا بالجانب الاجتماعي من ظروف و إمكانيات و موارد و مشكلات، و إعطاء قراءة لكل من وظائفها ،ركائزها و خصائصها و في الأخير سوف نناقش أهمية تحديد السياسة الاجتماعية و تداعيات العصر الحديث في تطبيق سياسة اجتماعية عالمية .

كلمات مفتاحية:

السياسة الاجتماعية؛ الوضعية الاقتصادية؛ الخدمة الاجتماعية؛ الرعاية؛ التنمية؛ الوقاية و العلاج

Résumé:

L'idée générale de cet article se base sur la politique sociale cette dernière qui occupe une place très importante dans la politique générale des sociétés et qui fonctionne en parallèle avec la politique économique.

A travers cet article nous présenterons le contenu de la politique sociale, cette dernière qui traite principalement l'aspect social comme les conditions de vie, les ressources et les problèmes; à cet effet on présentera ses fonctions, et ses caractéristiques. Et a la fin, nous mettrons l'axent sur l'importance de définir la politique sociale et l'exigence des temps moderne pour une mise en œuvre d'une politique sociale mondiale.

Mots clé

Politique sociale ; situation sociale ; travail social- aide- développement- prévention et traitement

مقدمة :

تعتبر السياسات الإجتماعية ذات أهمية كبيرة ومحور اهتمام أي دولة باعتبارها عنصر أساسي لاستقرار المجتمع و التي يقوم بتطبيقها فاعلون اجتماعيون يتدخلون على مستوى الفرد الاجتماعي كونه الوحدة الأساسية لبناء المجتمع وهشاشته تؤدي إلى هشاشة المجتمع ككل، و هدا بتبني مناهج علمية للخدمة الإجتماعية.

إذ تعتبر السياسة الإجتماعية مشروع اجتماعي يستهدف التطوير و التنمية و الذي يظهر من خلال قدرة الدولة على حماية المواطنين و الاستجابة لمطالبهم وبالتالي تحقيق التوازن الاجتماعي.

فجهود الدولة تعمل على تلاحم و تماسك أجزاء المجتمع ، تحت شعار تضامني ، وبالتالي إعطاء صورة للدولة اجتماعية وتضامنية مع الفئات الهشة وهذا بتدخلات ديناميكية محلية من خلال عدة إقترابات.و على هدا الأساس نطرح السؤال ما هي مضامين السياسة الاجتماعية ؟ و ما مدى إمكانية تعميم السياسات الاجتماعية؟

رهانات السياسة الاجتماعية :

ترتبط السياسة الإجتماعية بكل من الوضعية الإجتماعية و الاقتصادية التي يعيشها المواطنون ، درجة انتشار الآفات الإجتماعية ، و كذلك بمقدرة الدولة على اتخاذ الإجراءات اللازمة و الضرورية للحد منها .

وعلى هذا الأساس تقيّم وظيفية السياسة الإجتماعية أي على حسب نوعية ومستوى الخدمات الإجتماعية ، ومدى تأثيرها و إرضائها للفئات الإجتماعية.

إذ يعرف «De Laubier Patrick » السياسة الإجتماعية على أنها « ...مجموع المقاييس المأخوذة على مستوى وطن ما رؤية في تحسين أو تغيير شروط الحياة المادية و الثقافية ....إلخ، أخذ ا بعين الاعتبار الإمكانيات الاقتصادية و السياسية لبلد ما في وقت معين .» [1]

وكما يعرفها أحمد أحمد كمال : « السياسة الإجتماعية مجموعة القرارات الصادرة من السلطات المختصة في المجتمع لتحقيق أهدافه الإجتماعية العامة ، وتوضح هذه القرارات مجالات الرعاية الإجتماعية و الاتجاهات الملزمة و أسلوب العمل و أهدافه في حدود إيديولوجية المجتمع ، ويتم تنفيذ هذه السياسة برسم خطة أو أكثر تحوى عددا من البرامج ومجموعة من المشروعات الإجتماعية المترابطة المتكاملة.» [2]

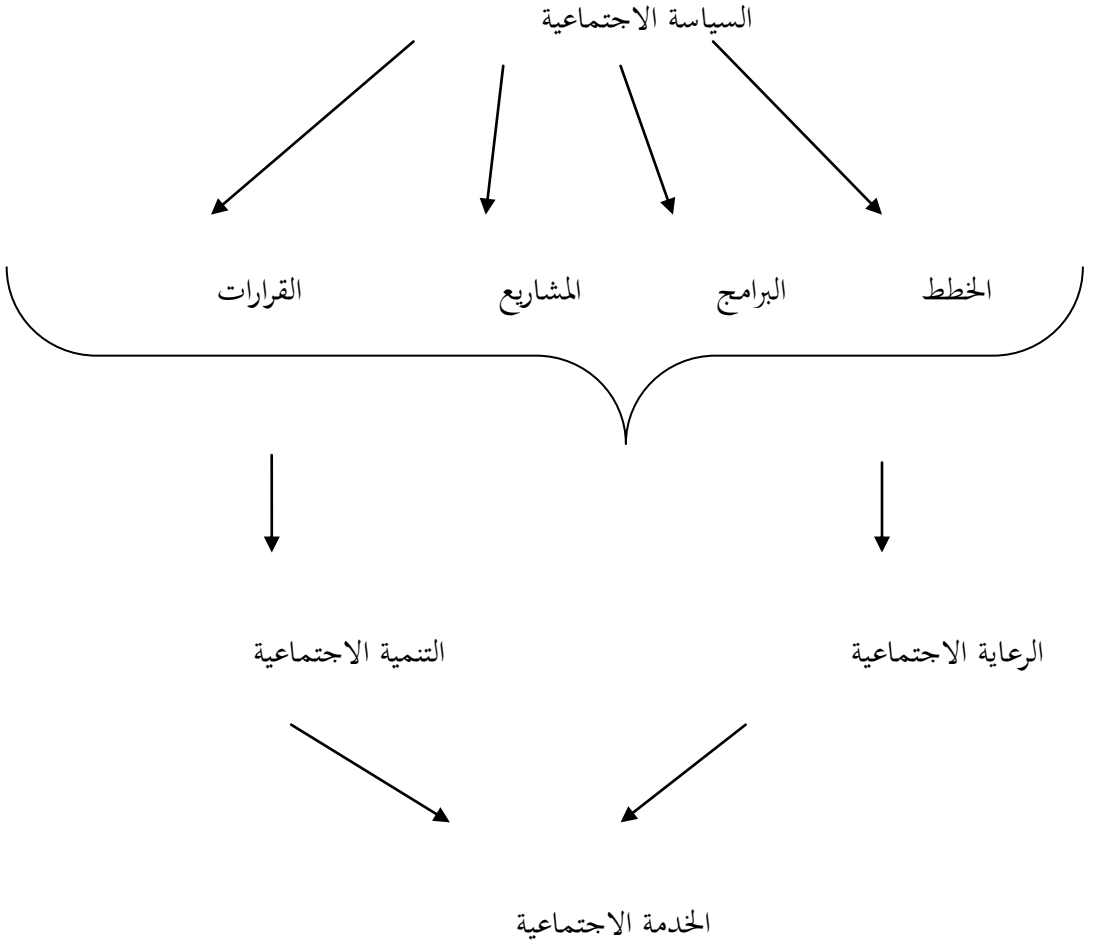
ويعرف رشيد زرواتي السياسة الإجتماعية باعتبارها : « إحدى برامج الدولة حيث تتخذ في مجالات المجتمع سياسة معينة ، فكما أن هناك السياسة الاقتصادية هناك السياسة الإجتماعية و مهمتها وضع خطة و برامج لخدمة الناحية الإجتماعية في المجتمع و بالتالي فالسياسة الإجتماعية تهدف إلى رعاية الإجتماعية ويتم هذا الهدف عن طريق وسيلة هي لتحقيق ذلك وهي الخدمة الإجتماعية.» [3]

و بهذا يظهر من خلاله هذه التعاريف إنسجاما وتكاملا في الأفكار ، إذ تبرز السياسة الإجتماعية كعنصر متعلق بالدولة وقراراتها بخصوص الشؤون الإجتماعية ولاسيما مجالات الرعاية وفق خصوصيات مجتمع معين بتطبيق الخدمة الإجتماعية كوسيلة لتحقيق البرامج الإجتماعية للدولة. فالسياسة الاجتماعية تهدف أساسًا إلى تحسين الظروف العامة للمجتمع، والنهوض به من الناحية الاجتماعية.

و كما يقول DURKHEIM : « ما هو موجود ونعيشه حقيقة هي الأشكال الخاصة من التضامن ، التضامن العائلي ، التضامن المهني ، التضامن الوطني ، تلك الخاصة بالأمس تلك الخاصة باليوم....الخ، ولكل واحد طبيعة خاصة، فهذه المعلومات لا تستطيع في كافة الحالات أن تعطي للظاهرة شرحا كاملا..... فهو ظاهرة اجتماعية لا نستطيع التعرف عليها إلا من خلال نتائجها الإجتماعية »[4].

يظهر من خلال رأي «DURKHEIM» أن التضامن الاجتماعي عنصر خفي لا يمكن التعرف عليه إلا من خلال نتائجه الإجتماعية كونه شيء غير مرئي وغير ملموس ، وهذا ما يطمح إليه أي مجتمع أي إضفاء روح التضامن الاجتماعي و الحصول في الأخير على نتائجه الإيجابية .

فمن خلال السياسة الاجتماعية تظهر الوظيفة الإجتماعية للدولة ومهمتها الأساسية في إحداث التجديد و التغيير للأحسن و بالتالي خلق برامج اجتماعية معاصرة على حسب الأوضاع الإجتماعية و الاقتصادية التي يعيشها المجتمع و هده البرامج ترتبط أساسا بمجالين أساسيين هما كل من مجال الرعاية الاجتماعية و مجال التنمية الاجتماعية ، إذ يمكن إبراز مفهوم السياسة الاجتماعية من خلال المخطط التالي :



و بهذا نعبر عن السياسة الاجتماعية باعتبارها مجمل الخطط و البرامج و المشاريع و القرارات التي تصدرها الدولة بخصوص المجال الاجتماعي ، هدا الأخير الذي ينقسم بدوره إلى جانبين هما كل من الرعاية الاجتماعية و التنمية الاجتماعية ،و الذي يتم تطبيقهما ميدانيا من خلال مهنة متخصصة هي الخدمة الاجتماعية التي يمتهنها المتدخل الاجتماعي.

إذ لطالما حدث الخلط بين السياسة الاجتماعية و الخطة إلا أن السياسة الاجتماعية أوسع مجالاً من الخُطة ، بل إن الخطة عبارة عن جزء من السياسة الاجتماعية، فالسياسة الاجتماعية جزء من السياسة العامة في المجتمع على أساس أن هده الأخيرة هي الإطار العام المعبر عن أهداف المجتمع، و هدا ما يفرض علينا عرض لوظائف السياسة الاجتماعية لكي تتضح الرؤية.

2 – وظائف السياسة الاجتماعية :

تتعدد الوظائف التي تحققها السياسة الاجتماعية في تحقيق الرعاية و التنمية في المجتمع ويمكن تحديدها في الوظائف التالية:[5]

1– الوظيفة التنموية : وهى تعطى مكانة متميزة لدور الإنسان في التنمية وتنطوي هذه الوظيفة على دعم وتقوية الأسرة. و ضمان إعداد المواطن و تقوم بدور واقع نحو المشاركة و التكيف مع التغيرات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية كما تتجه الوظيفة التنموية نحو الأبعاد الثقافية و الاجتماعية لرفع مستواها لدى المواطنين.

2–الوظيفة الوقائية : وهى تتجه نحو الفئات التي يمكن أن تكون عرضة للتأثير السلبي في المستقبل المتطور من عملية التنمية وما يصاحبها من تصنيع و تحضر و هجر و تغير قيمي أي أنها تعمل على مواجهة حدوث تداعيات سلبية للتعامل معها سلفا و ليس قبل وقوعها.

3–الوظيفة العلاجية : وهى تتجه بصفة خاصة إلى بعض الفئات المحرومة والتي أطلق عليها فيما بعد الجماعات الهامشية كالأطفال المهملين وكبار السن و المعوزين و الدين لا مؤوى لهم و يدخل في إطار هده الوظيفة دعم الخدمات الصحية و التعليمية لهم و توفير المأوى و رفع مستوى الخدمات العامة الأخرى التي يحتاجونها.

4–الوظيفة الاندماجية : وهى التي اعتبرتها المنظمة الدولية للأمم المتحدة نقلة أساسية في سياسة الرفاهية .و التي تتطلب إعادة توجيه الموارد و البرامج و الأشخاص بحيث يتحقق الدمج والتكامل لجميع قطاعات المجتمع في التنمية القومية الشاملة.

إن هذه الوظائف متكاملة و منسجمة فيما بينها بحيث تتسم السياسات في العصر الحالي بالتنوع في المجالات و أنها تعمل خاصة على الوقاية و العلاج ومحفزة لمشاركات المجتمع المدني من خلال برامج و خطط منظمة؛ إذ أن

وظائف السياسة الاجتماعية لا يمكن أن تصاغ و لا أن تفعل إلا من خلال أسس و ركائز معينة يمكن ذكرها في العنصر الموالي

3–ركائز السياسة الاجتماعية :

ترتكز السياسة الاجتماعية على 4 عناصر أساسية هي[6]:

أ1– *الإيديولوجية السائدة في المجتمع* : و المقصود بها مجموعة الأفكار و المعتقدات الخلقية و الدينية والسياسية التي تمثل التراث الثقافي و الحضاري للمجتمع و تعتبر بمثابة الفلسفة المحددة و الموجهة لسلوك أفراد المجتمع بكافة فئاته و قطاعاته و أجهزته و تنظيماته الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية .

أ2- *الأهداف الإستراتيجية البعيدة:* وتمثل غايات و نتائج يكون من المطلوب الوصول إليها و تحقيقها على المدى البعيد بهدف زيادة معدل الرفاهية بين كافة خدمات و برامج و مشروعات التنمية الاجتماعية سعيا وراء تحقيق أهداف إستراتيجية محددة:

. تحقق السياسة الاجتماعية نوعا من التوازن و التكامل بين المستوى القومي و المستوى الإقليمي والمستوى المحلى بالنسبة لخطط و برامج و مشروعات التنمية الاجتماعية و الاقتصادية.

. يتحقق بواسطة السياسة الاجتماعية أقصى مستويات التعاون بين كافة أجهزة التخطيط للرعاية الاجتماعية و التخطيط لتنمية المجتمع تنمية شاملة حيث تعمل هده الأجهزة المتعددة في إطار السياسة الاجتماعية.

. .يمكن بواسطة السياسة الاجتماعية تحقيق امثل استثمار ممكن للإمكانيات و الموارد البشرية والمادية و التنظيمية المتاحة في المجتمع أو التي يمكن توافرها أو يكون من المطلوب توافرها أو تنميتها.

. عن طريق السياسات الاجتماعية يمكن إشباع أقصى قدر ممكن من احتياجات أفراد المجتمع وذلك حل أكبر عدد ممكن من مشكلاتهم أي انه عن طريق السياسة يمكن تحقيق معدلات أفضل من الرفاهية الاجتماعية للأفراد .

. بواسطة السياسات الاجتماعية يمكن تحقيق النمو المتوازن بين كافة قطاعات النشاط الاجتماعي و الاقتصادي و الثقافي و المادي في المجتمع.

. بواسطة وضع السياسات الاجتماعية يمكن تحقيق النمو المستمر المطرد و دفع المجتمع إلى طريق التقدم المستمر اجتماعيا و اقتصاديا و دلك على أساس من التخطيط العلمي السليم.

أ3- *مجالات العمل و قطاعات النشاط*: يقصد بمجالات العمل و قطاعات النشاط تلك المجالات التي تحدد لبرامج و مشروعات التنمية الاجتماعية و الاقتصادية و فئات المواطنين الدين تستهدفهم تلك البرامج و المشروعات و كذلك تحدد الأجهزة التي يتم من خلالها العمل على تخطيط و تنفيذ برامج ومشروعات التنمية.

أ4- *الاتجاهات العامة :* و هي بدورها تنقسم إلى 3 هي :

. اتجاهات غير ملزمة مثل اتجاه الدولة إلى توفير دار حضانة مناسبة و توفير أفضل أساليب الرعاية المتكاملة لكل طفل.

. اتجاهات شبه ملزمة مثل اتجاهات الدولة إلى توفير مسكن صحي مناسب لكل أسرة. . اتجاهات ملزمة مثل اتجاه الدولة أن توفر لكل مواطن فرصة كاملة للتعليم المجاني وفق احتياجاته و ما يناسب مع قدرته و ميوله و استعداداته.

و بهذا فإن أي سياسة اجتماعية تنبع من عمق المجتمع و هي وليدة قيم و خصوصيات و نوعية المشاكل التي يعاني منها الأفراد ، فمصداقية الدولة و رفاهيتها يتوقف على مدى وضع توازنات بين السياسة الاقتصادية والسياسة الاجتماعية و ا ن أي تحول و تغيير على مستوى السياسة الاقتصادية سيؤدي بالضرورة لتعديل على مستوى السياسة الاجتماعية و كما أن الحاجات العامة للأفراد تنمو باستمرار و هي مرتبطة بوظائف الدولة من خلال دورها الاجتماعي الذي ينعكس من خلال السياسة الاجتماعية

4- خصائص السياسة الاجتماعية:

للسياسة الاجتماعية عدة خصائص منها ما يلي[7] :

تعتبر السياسة الاجتماعية جزءا من السياسة العامة للحكومة التي تعتبر أعلى سلطة في الدولة؛

السياسة الاجتماعية عملية اتخاذ القرارات من بين البدائل المتاحة في المجتمع و تتعلق هده القرارات بتحديد الأهداف التي يسعى المجتمع للوصول إليها خلال فترة زمنية محددة؛

ترتبط عملية السياسة الاجتماعية بإيديولوجية المجتمع و الاتجاهات السائدة فيه؛

تنبع السياسة الاجتماعية من الثقافة السائدة في المجتمع و التي تصل مباشرة بالدين الذي يؤمن به هذا المجتمع؛ تحدد السياسة الاجتماعية في أي مجتمع من المجتمعات طبيعة المجالات المختلفة التي تطبق فيها الرعاية الاجتماعية و كذلك تحدد طبيعة الفئات التي تتعامل معها هده البرامج؛ للسياسة الاجتماعية مستويات عديدة فقد تكون معبرة عن سياسة جهاز أو فئة تجاه جهاز المتعاملين معها آو قد تكون سياسة قطاع من قطاعات الرعاية الاجتماعية كما يمكن أن تكون على المستوى الوطني متمثلة في سياسة الجهاز الحكومي تجاه برامج الرعاية الاجتماعية المقدمة للمواطنين؛

يعتمد أي مستوى من المستويات السابقة في وضع السياسة الاجتماعية له على استخدامه للأساليب العلمية؛ تعتبر صياغة السياسة الاجتماعية لمجتمع من المجتمعات عملية مشتركة بين القطاعات الحكومية بأجهزتها الفنية المتخصصة و بين جمهور المواطنين باعتبارهم المستفيدين من برامج الخدمات التي تتضمنها السياسة الاجتماعية ؛ لابد و أن تقوم السياسة الاجتماعية لأي مجتمع على الحاجات الاجتماعية للغالبية العظمى من أفراد المجتمع؛ يعتبر واضعي السياسة الاجتماعية على المستوى العام هم من يشغلون اعلي المناصب الرسمية في الجهاز الحكومي و هم مفوضون من الحكومة للقيام بصياغة السياسة المتعلقة بالقطاع الذي يريدونه.

من خلال هده الخصائص تظهر السياسة الاجتماعية في مجمل التدابير التي تقوم بها السلطات العليا بالمجتمع والتي تنبع من إيديولوجية المجتمع و التي تعتمد بدورها بالدستور المحلي ،التشريعات و القوانين، الأديان السماوية، وهذا بغية رفع المستوى المعيشي للأفراد و حل المشكلات الاجتماعية و الصحية و المادية عن طريق إسداء الخدمات المتنوعة و عرض الوسائل الوقائية و التنموية وفقا لوظائف السياسة الاجتماعية التي ذكرت سابقا، وهنا بجدر التركيز على مدى أهمية تحديد السياسة الاجتماعية لضمان الجودة و الدقة في التعامل مع الفئات المتضررة .

5- .أهمية تحديد السياسة الاجتماعية:

تتضح أهمية تحديد السياسة الاجتماعية في النقاط التالية[8]:

تحديد أهداف إستراتيجية بعيدة المدى يسعى المجتمع إلى تحقيقها؛

تجنب الوقوع في أخطاء نتيجة حدوث التغير الاجتماعي التلقائي العشوائي غير المخطط له أو نتيجة الارتجال في وضع خطط متناقضة متضاربة لم توضع على أسس فنية سليمة أو نتيجة الاعتماد على الاجتهادات الشخصية و تجاهل رأي الفنيين و المتخصصين ؛

يتحقق بواسطة السياسة الاجتماعية نوعا من التنسيق و التكامل لمشكلات المجتمع من ناحية وبين إمكانيات و موارد المجتمع البشرية و المادية من ناحية أخرى؛

توضح مجالات العمل و اتجاهاته و أسلوبه بين القائمين على أمور التخطيط و التنفيذ؛

تمثل مستوى من التنسيق الفكري و الذهني بين مختلف البرامج و الجهود الاجتماعية بالرغم من اختلاف الأجهزة القائمة على تنفيذها و هي تضع أساسا واضحا لعلاقات هده الأجهزة والبرامج حتى يسهل معه وضع التنظيمات التنسيقية فيما بينها؛

تساعد المخططين على تحديد الأولويات عند وضع الخطط الاجتماعية للتنفيذ؛

توضح الأسس التقويمية للبرامج و الخطط؛

تعطي المعاني الإنسانية للجهود التنفيذية القائمة على الأسس العلمية مما يحول دون حدوث أي فجوة في المجتمع لتباعد الجهود التنفيذية العلمية عن القيم و المبادئ الأخلاقية.

6- من السياسة الاجتماعية المحلية إلى السياسة الاجتماعية العالمية:

لقد أصبحت عدة قضايا تدرس و تحلل عل المستوى العالمي ، إذ ظهر إلى الوجود مشاكل عالمية و اتخذت صفة القضايا الدولية و التي كانت سابقا من بين قضايا السياسة الاجتماعية المحلية في طبيعتها و هدا ما يقود التطرق للسياسة الاجتماعية العالمية فهدا الأخير أي السياسة الاجتماعية العالمية نال تأييدا من مختلف الدول في التسعينات من القرن العشرين .

فالحاجة لسياسة اجتماعية عالمية ترجع إلى الوعي العالمي بظهور مشكلات عالمية و ضرورة إيجاد حلول عالمية شاملة ، إذ يعتمد مفهوم القضايا كعالمية بدرجة كبيرة على معنى أو الوعي العالمي الذي ينشأ ليكمل روح الانتماء القومي و روح عالم واحد يغدي و يشرع البحث عن حلول عالمية لمشكلات أعيد تحديدها عالميا [9].

و بهذا تتطلب السياسة الاجتماعية الدولية إلى إطار دولي مترابط و متماسك و نظاما اقتصاديا و اجتماعيا عالميا و فعالا ،منظمات دولية فاعلة قادرة على التوجيه و التأثير ، التنسيق بين السياسات العالمية و القومية و المحلية مع تقدير هوية الدول الثقافية و القيمية ، زيادة على احترام المواثيق و المعاهدات و التشريعات الدولية [10]

إن انتشار و تطور المشكلات الاجتماعية للعالمية يثير ضرورة تطوير السياسة الاجتماعية محليا و عالميا و ضرورة وحاجة للتحرك على المستوى العالمي و هدا ما أدى إلى نشوء عدة منظمات كمنظمة الصحة العالمية ،منظمة حماية الطفولة ،...الخ و الجدير بالذكر كذلك اثر العولمة في تعزيز و تطوير السياسة الاجتماعية العالمية

فالسياسة الإجتماعية عموما تبدأ من إقرار مبدأ التضامن الاجتماعي و هذا تفهما و إحساسا بآلام التي يعانيها الأفراد ومنه إتباع طرق منهجية علمية لمساعدة و مساندة الأفراد لتعدي العقبات التي تواجههم عن طريق استخدام الخدمة الإجتماعية كوسيلة يمتهنها المتدخلون الاجتماعيون الذين لهم مهمة التضامن مع الفئات التي تعاني ، و بالتالي تطبق خدمات كل من الرعاية الإجتماعية و التنمية الإجتماعية وصولا إلى تطبيق فعل اجتماعي معمم.

إذ تظهر كل من الرعاية الإجتماعية و التنمية الإجتماعية في صورتين مختلفتين للفعل الاجتماعي و التي سوف تكون لهما منفعة ميدانية بتطبيق الخدمة الإجتماعية إذ تقع مسؤولية الفعل الاجتماعي بمجمله على عاتق هذه المهنة وصولا إلى التضامن الاجتماعي باعتباره قيمة اجتماعية تظهر التلاحم و المساندة لمن هم في حاجة لذلك ، و بالرغم من مناداة العديد من الباحثين و العلماء لعولمة السياسة الاجتماعية إلا انه يجب دوما مراعاة الهوية المحلية بما تحمله من قيم و ثقافات .

خاتمة :

تعبر السياسات الاجتماعية عن مجمل التدابير التي تقوم بها الدولة بغية مساعدة الأفراد على حل مشاكلهم التي تحول دون عيشهم حياة سوية و سليمة و هدا بتدخلات مخطط لها في مختلف مجالات العيش كالصحة ، التعليم ،محاربة الفقر ...الخ، أخدا بعين الاعتبار المشكلات ذات الأولوية و الإطار الثقافي المرجعي للمجتمع و فلسفته الإصلاحية، لدى فإن للسياسة الاجتماعية مكانة أساسية بين السياسات كونها تجمع بين مختلف البرامج والقرارات الإجتماعية لتحقيق عدد من الأهداف انطلاقا من فعل اجتماعي عام و وصولا للتضامن الاجتماعي.

فالسياسة الاجتماعية لا تقتصر فقط على تحليل المشكلات المجتمعية و وضع الخطط و البرامج و تنفيذها بل كذلك العمل على التحقق من مدى كفاءتها و فعاليتها و هدا بتقييم درجة إشباع الرغبات و الحاجيات المرتبطة بالأفراد و كذلك مدى الحد أو التقليص من الظواهر السلبية.

قائمة المراجع والتهميش:.

1 -De Laubier Patrick, La politique sociale dans les sociétés industrielles 1800 à nos jours. Economica , France , 1984, p 62 .

2- أحمد أحمد كمال ، السياسة الإجتماعية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، 1970 ، ص 25

3- زرواتي رشيد ، مدخل للخدمة الإجتماعية ، مطبعة هومة ، الجزائر ، 2000، ص 150.

4-DURKHEIM Emile , de la division du travail Social , presses universitaire de France , Paris eme Edition , 1996, P31.

5- طلعت مصطفى السروجي و آخرون، السياسة الاجتماعية ، دار الفكر، مصر، 2015، ص 29

6- القبندي سهام ، السياسة الاجتماعية و الممارسة المهنية للخدمة الاجتماعية ، المكتبة المصرية للنشر و التوزيع ، مصر ، 2013 ، ص ص 7- 11

7- احمد شفيق السكري و آخرون ، التخطيط الاجتماعي و السياسة الاجتماعية ،مطبعة جامعة طنطا،2004 ، ص ص 347-348

8- عبد العزيز مختار ،رياض حمزاوي ، الاتجاهات المعاصرة في التخطيط لمهنة الخدمة الاجتماعية ،دار النهضة العربية ،القاهرة ،1985،ص 261.

9- طلعت مصطفى السروجي ،الخدمة الإجتماعية الدولية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ،2010، ص383.

10- نفس المرجع ،ص ص416-417.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

دراسة لكتاب الإكمال فيما حكمه أن يكون من الثُلث وما حكمه أن يكون من رأس المال للإمام عبد الحق الصقلّي (466هـ)

الدكتور: **محمد روابحية.**

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

محمد روابحية، دراسة لكتاب الإكمال فيما حكمه أن يكون من الثُلث ما حكمه أن يكون من رأس المال, للإمام عبد الحق الصقلّي (466هـ)، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/04/17

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

درج الفقهاء المتقدّمون على التنويع في التأليف, ومن بين الفنون التي عُنوا بها فن النظائر والأشباه, وهذه التي الرسالة التي بين أيدينا للإمام عبد الحق الصقلّي واحدة من ذلك التراث, وقد اهتم فيها ببيان الحقوق المتعلّقة بتركة الميّت قبل قسمتها على الورثة, ما يكون من التركة كلّها, فيقدّم على سائر الحقوق وإن استوعب المال كلّه, وما يكون من ثلثها, فلا يزيد عليه, مع بيان ما حقّه أن يقدّم فيها وما حقّه أن يؤخّر منها, وما هو في درجةٍ واحدة.

الكلمات المفتاحية:

المخطوط, التركة, الميراث, الثلث, رأس المال.

Abstract:

The fuqaha 's scholars have decided to diversify in composition, Among the arts to which they relate the art of isotopes and quasars,and This is the message that we have before Imam Abd al-Haq al-Saqli, one of that heritage, And was interested in the statement of rights related to the death of the deceased before its division on the heirs, What is the whole estate, And he will submit to all the other rights, and if he absorbs all the money, And one third of it, It does not exceed it, With a statement of what the right to submit and what the right to delay them, And what is in one degree.

مقدّمة:

الحمد لله ربّ العالمين, والصلاة والسلام على سيّدنا محمد, وعلى آله وصحبه أجمعين, وبعد؛ فإن فقهاء الإسلام قد تنوعت مصنفاتهم وتعدّدت, فمنها ما حوى جملةَ أبواب الفقه, ومنها ما كان مقصورا على بعضها, ومنها ما يجمع فروعا من أبواب شتّى تنتظم في معنى واحد, وهو ما يُعرف بفنّ الأشباه والنظائر, يضمّ فيه النظير إلى نظيره, ويُلحق فيها الشبيه بمثيله.

وهذه الرسالة التي بين أيدينا بيّن فيها الإمام عبد الحق الصقلي مراتب الحقوق المتعلقة بتركة الميّت قبل أن تُقسم على الورثة, ما يكون مقدّما على كل حال وإن زاد على الثلث, كالحقوق المتعلّقة بتجهيز الميّت والديون, وما يقدّم منها عند الضيق والتزاحم, أو يكون مُقاسما لغيره وفي درجته, وذلك في حدود الثلث الذي تخرج منه, وهي وصايا الميّت وما هو في حكمها.

وقد رام الإمام عبد الحق استيعاب هذه المسائل كلّها, مع بيان وجه تقديم ما حقّه أن يُقدّم, وما حقّه أن يُؤخّر, فجاءت رسالة فريدة في بابها, عمدة لمن جاء بعده.

أوّلا: ترجمة المؤلف

هو[1] عبد الحق بن محمد بن هارون, أبو محمد, القرشي, السَّهمي, الصِقِلّي, المالكي, الإمام, الفقيه, الأصولي.

والسَّهمي نسبة إلى سهم قريش, وهو سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لُؤَيّ[2].

والصِقِلّي نسبة إلى صِقِلّية, (Sicilia), وتُلفظ سيشيليا, وهو من أهلها, وهي أكبر جزيرة على البحر الأبيض المتوسط، تبعد عن تونس حوالي 375 كم, افتتحها المسلمون في أيام بني الأغلب على يد القاضي أسد بن الفرات سنة 212هـ, وهي الآن منطقة ذاتية الحكم في إيطاليا[3].

تفقه بالشيوخ القَرَويين كأبي بكر بن عبد الرحمن الخولاني, وأبي عمران الفاسي, وعبدالله بن الأَجدابي, وحَجّ فلقي القاضي عبد الوهاب وأبا ذَرّ الهَروي, وحجّ أخرى بعد أن أسنّ وكبُر وبعُد صِيته, فلقي بمكة إذ ذاك إمامَ الحرمين أبا المعالي الجُويني, فباحثه عن أشياء وسأله عن مسائل أجابه عنها أبو المعالي, وكان الإمام عبد الحق يعرِف فضله ويقول: (لولا كِبَر سِنّي ما فارقتُ عَتَبة بابه!).

توفي رحمه الله تعالى بالإسكندرية سنة 466هـ.

ومن تآليفه:

1- النُّكت والفروق لمسائل المدونة: وهو من أوّل ما ألّف, ويُقال: إنه ندم بعد ذلك على تأليفه, ورجع عن كثير من اختياراته وتعليلاته واستدرك كثيراً من كلامه فيه, وقال: لو قدرت على جمعه وإخفائه لفعلت. وقد ذكره في رسالته هذه, وهو مطبوع متداول.

2- تهذيب الطالب وفائدة الراغب: وهو كالشرح على المدوّنة, وقد حقق في رسائل جامعية بمرحلة الدكتوراه في جامعة أم القرى.

3- استدراك على مختصر البراذعي:

4- عقيدة رُويت عنه.

5- جزء في بسط ألفاظ المدونة.

6- الإكمال في حقه أن يكون من الثلث وما حقّه أن يكون من رأس المال: وهي الرسالة التي بين أيدينا.

ثانيا: توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها.

هذه الرسالة تصحّ نسبتها إلى الإمام عبد الحق الصقلّي قطعا, وذلك لجملة من الأسباب:

1- أن المؤلف قد ذكر فيها كتابه (النكت والفروق), وأحال عليه, و(النكت والفروق) من الكتب المشهورة في المذهب المالكي والمقطوع بنسبتها إلى الإمام عبد الحق الصقلّي.

2- أن الإمام خليل بن إسحاق قد نسبها إليه في شرحه على جامع الأمهات, حيث قال: (هذه المسألة متّسعة, وقد أفرد لها عبد الحق تأليفا)[4].

3- أنها وردت منسوبة إليه في طرّة المخطوط, والأصل صحة تلك النسبة ما لم يرد ما ينفي ذلك أو يشكّك فيه.

ثالثا: وصف النسخة المخطوطة.

لهذا الكتاب نسخة وحيدة من محفوظات مكتبة آية الله المرعشي بإيران برقم (267), ومنها مصوّرة في مركز جمعة الماجد بدبيّ, برقم (248849), وهي في ثمانية أوراق, في كل ورقة وجهان, ولا يُعلم تاريخ نسخها.

والنسخة كُتبت بخط مقروء في جملته إلا أنّ الناسخ دخل عليه التحريف في بعض المواطن, كما اعترى الطمس بعض الأسطر حال دون قراءتها, وقد أشرت إلى جميع ذلك في مواضعه من الرسالة, وبذلتُ جَهدي في تصويب ما ظهر لي خطؤه.

رابعا: موضوع الرسالة ومضمونها.

اتفق علماء الأمصار أن الوصية جائزة في كل مال قلّ أو كَثُر ما لم يتجاوز الثلث[5], وذهب جمهور العلماء وجماعة أئمة الفتوى بالأمصار إلى أنّ هبة المريض قبضت أو لم تقبض إذا مات من مرضه لا تكون إلا في الثلث

كالوصايا, وحجتهم حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ في الذي أعتق ستة أعبُد له عند موته لا مالَ له غيرُهم, فأَقرَع رسول الله ﷺ بينهم فأعتق اثنين وأرّق أربعة[6]. فأمضى له من ماله ثلثه وردّ سائر ماله ميراثا[7].

وحينئذ إذا وسع هذا الثلث هذه الوصايا والتصرّفات أُخرجت كلُّها, وإذا ضاق الثلث عنها فإن كان منها ما يستحقّ التقديم بوجه ما قُدّم, وما لم يكن مُقدّما فإنه يقاسم ما كان في منزلته ودرجته.

وقد بيّن الإمام عبد الحق في هذه المسائل وجه تقديم بعضها على بعضها عند التقديم, كما بيّن وجه محاصصة بعضها لبعض.

واعتبارات التقديم ليست متساوية في كلٍّ, بل قد تختلف من , ومن ذلك:

أ- جهة ثبوت الحقّ وقوتها: فلذلك قدّمت زكاة المال المفرّط فيها على زكاة الفطر؛ لأن زكاة المال ثابتة بالقرآن, وزكاة الفطر ثابتة بالسنة.

ب- زمن ثبوت الحقّ: ولهذا قدّم المدبّر في حال الصحة على الوصية وصداق المريض؛ لأن هذا تصرف محجور في الثلث وما دونه, بخلاف المدبّر في الصحة؛ فكان أولى لهذا السبب.

جـ- إمكان الرجوع عن ذلك التصرّف من عدمه: ولذلك قدّم العتق المبتّل في المرض على من أوصى بعتقه إلى أجل؛ لأن له الرجوع عن هذا دون الأول.

د- إمكان العِوَض: ولذلك قدّمت الزكاة المفرّط فيها على العتق في كفارة الظهار والقتل؛ لأن الزكاة لا عوض عنها بخلاف العتق في الظهار والقتل.

هـ- إمكان التخيير: ولذلك قدّم العتق في الظهار والقتل على العتق في كفارة اليمين؛ لأن كفارة اليمين يخيّر فيها بين العتق والإطعام والكسوة بخلاف كفارة العتق في الظهار أو القتل؛ إذ لا تخيير فيها.

و- الاختيار في الفعل: فما اضطر إليه أولى بالتقديم مما فعله مختارا, ولذلك قدّمت كفارة الإطعام في رمضان عن النذر, لأنه فعله باختياره.

ومناطات الترجيح هذه بعضها قد يتفق عليه, وبعضها قد يكون محل اختلاف, ومن هنا استحسن أئمة المذهب ذكر هذه الأشباه على هذا النَسَق مع ما يقع فيه من النزاع.

يقول ابن ناجي: (وهذا الفصل متّسع جداً، ولو أفرد له تأليف لكان لذلك أهلا)[8].

وقد تتابع أئمة المذهب على ذكر هذه النظائر[9], حتى قال خليل في مختصره: (وقُدِّم لضيقِ الثُّلُث: فَكّ أسير, ثم مُدبّر صحّةٍ, ثم صداق مريضٍ, ثم زكاةٌ أوصى بها إلا أن يعترف بحلولها ويوصي فمِن رأس المال كالحَرْث والماشية وإن

لم يوص بها, ثم الفِطر, ثم كفارة ظهار وقَتل وأُقرع بينهما, ثم كفارةُ يمينه, ثم فِطر رمضان, ثم للتفريط, ثم النذر, ثم المبتّل ومدبّر المرض, ثم الموصى بعتقه معيّنا عنده أو يُشترى أو لكشهر أو بمال فعجّله, ثم الموصى بكتابته والمعتق بمال والمعتق إلى أجل بَعُد, ثم المعتَق لسنة على أكثر, ثم بعتق لم يعيّن, ثم حجٌّ إلا لصَرورة؛ فيتحاصّان كعتق لم يُعيّن ومُعيّنُ غيره وجزئه) [10].

كتاب الإكمال فيما حكمه أن يكون من الثُلُث

وما حكمه أن يكون من رأس المال

تكملة لما في النكت والفروق من ذكر ذلك والزيادة عليه.

تأليف الشيخ الفقيه الإمام عبد الحق بن هارون الصقلي رحمه الله.

بسم الله الرحمن والرحيم

صلى الله على محمد وآله وسلم

قال الشيخ الفقيه الإمام عبد الحق بن هارون الصقلي:

كنتُ قد ذكرتُ في كتاب النُكَت والفروق[11] مسألة التبدئة فيما حكمه أن يكون في الثُلُث خاصّة، ولم أذكر ما حكمه أن يكون من رأس المال، وما حكمه أن يكون في الثُلُث، فرأيت الآن أن أجدّد الكلام عليها, وأذكُر الوجهين جميعا: ما حكمُه أن يكون من رأس المال, وما حكمه أن يكون من الثُلُث, وأزيدَ شيئاً لم أذكره في كتاب النكت والفروق، وتكون المسألة أوعب والفائدة فيها أكثر، وأذكر ما صَلُح عندي تعليلُه، وأبيّن الوجوه التي أَوجبت تبدئة ما يجب تبدئتُه على غيره إذا وجب أن يكون في رُتبته وأن يتحاصص[12]؛ إذ معرفة ذلك بعِلَله أكثر فائدةً للطالب, وأَعْونُ له على معرفة ما لم أذكُر مما تفرّع من الأَسولة في هذا النوع, والله المعِين وهو الموفّق لنا بفضله.

باب ذكر ما حكمه أن يكون من رأس المال[13].

أوّلُ ما يجب أن يُخرجَ من رأس المال الميّتِ كَفَنُه، ثمّ بعد ذلك ديونُه، ولو كان قد رَهَن[14] رهنا في دَيْن عليه كان الرهن مُبدّأً على دَيْنه وكَفَنه.

والوجه في تَبدئة الرَّهن عل دَيْنه وعلى كَفَنه هو أنّ المرتهِن قد وجب له حقّ في رقبة الرَّهن وحازه وصار إليه، وسلّطه ربّه على الرَّهن إن لم يصل إلى دَينه؛ فوجب لذلك أن يكون أحقّ به؛ وأن لا يكون سبيلٌ لما أخذه من يده حتى يصل إليه جميعُ دَينه.

فأما وجه تبدئة الكَفَن على سائر ديونه التي لا رَهْن بها (1/ب) فهو أنه لما كان الحيّ إذا فَلَس تُرِك له كسوتُه التي لا بدّ منها، ولا سبيل لغُرَمائه إلى أخذها, وكان ذلك حقّاً من حقوق الحيّ = وجب أن يكون سَتْره بالكَفَن بعد الموت بمثابة ذلك؛ إذ حُرمتُه وهو ميّت كحُرمته وهو حيّ، فوجب بهذا أن يُبَدّأ الكَفَن على ديونه.

وديونُه مُبدّأة على ما يجب عليه من حقوق الله تعالى, كالزكاة تَحِلّ عليه في مرضه ونحو ذلك.

والوجه في تبدئة حقوق المخلوقين على ذلك هو أن ديون المخلوقين قد أَخَذ عِوضَها, والزكاةُ ونحوُها من حقوق الله تعالى لم يأخذ لها عِوضاً؛ فكانت ديون المخلوقين أقوى لهذا.

والدليل على صحة هذا هو أنّا وجدنا الله تعالى فرض المواريث لأهلها، وكان الدَّين مُبَدَّأً عليها[15], والمعنى في ذلك – والله أعلم – أن الدَّين قد أخذ عوضه، والمواريث الواجبة لأهلها لم يأخذ المتوفى عنها عِوضاً، فكذلك الزكاة وإن كانت حقاً واجباً فهي لا عن عوض، والدَّين لأجل عوض قد أخذه، فكان الدَّين مُقدّماً كما ذكرنا، والله أعلم بغيبه.

فصل

وهذه الزكاة التي ذكرنا إنّما تكون من رأس ماله[16] إذا حَلَّت عليه في مرضه، لا بما فرّط فيه[17]، وسيأتي بعدَ هذا حُكم ما فرّط فيه عند ذكر ما يكون حكمه من الثُّلُث، وهذا عند ابن القاسم[18] إذا أوصى بهذه الزكاة، وأما إذا لم يُوص بها فلا يلزم الورثةَ إخراجُها إلا أن يتطوّعوا[19].

وقال أشهب[20]: (إذا حَلّت عليه في مرضه ولم يفرّط في إخراجها[21] أوصى بها أو لم يوص، يلزم الورثةَ (2/أ) إخراجُها من رأس المال)[22].

فوجه كلام ابن القاسم أنّها لا تلزم إلا أن يُوصِي بها فلأنّه لما كان الغالبُ من المريض ذِكْرَ الواجبات عليه من حقوق الله تعالى ومن حقوق العباد والوصية بذلك، فنُزّل هذا أن يُوصي بإخراج الزكاة = احتمل أن يكون قد أخرجها من حيث لم يُشعَر له، فلمّا كان هذا محتملا لم يلزم الورثة إخراجها إلا أن يُوصي بها.

وأيضاً فإن المال تمرته[23] قد زال عن ملكه ووجب للورثة, ووجوبُ تعلّق الزكاة عليه مشكوك فيه إلا بيقين.

ووجه كلام أشهب هذا؛ أنّا لما علِمنا تعلُّق الزكاة عليه بحُلول الحَول عليه في مرضه أو بطَريانِ مالٍ غائبٍ كان له وَجَب عليه زكاتُه, ولم يطل[24] الميت, ولا وقع من الميّت تفريط، فوجب أن تكون الزكاة متعلّقة, لا تزول عن الميّت إلا بيقين، وما وصفنا من إمكان إخراجه إيّاها أمر مشكوك فيه، وكلا القولين له وجه، والله أعلم بالصواب.

فصل.

وزكاة الماشية إذا حلّت عليه ببلد لا ساعي فيها ينبغي أن تكون كزكاة العين وزكاة الفِطر إذا حَلّت عليه، فعلى قول ابن القاسم إذا أوصى بذلك كان من رأس المال، وإن لم يُوص لم يلزم الورثة ذلك إلا أن يتطوّعوا.

وعلى مذهب أشهب: ينبغي أن يُخرِجوا زكاة هذه الماشية إذا عُلم حلول حَوله في مرضه، أوصى بذلك أو لم يوص، وقد ذكرنا وجه القولين.

وأما إن حلّت عليه زكاة الماشية ببلد فيه الساعي فإن أوصى بها كانت من الثُلث غير مبدّأة على ما ذُكر (2/ب) في المدوّنة[25]؛ لأن من شروطها مع حلول الحول إتيانَ الساعي، فلم تجب عليه.

وأما زكاة الثمار إذا طابت فقد قال في المدونة[26]: (ومن[27] مات وقد أزهى[28] حائطُه وطاب كَرْمه، وأفرك[29] زرعُه، واستغنى عن الماء, وقد خُرِص[30] عليه أو لم يُخرَص أن زكاة ذلك على الميّت إن بلغ ما فيه الزكاة، أوصى به أم لا).

وهذا يؤيّد قولَ أشهب في زكاة العين وزكاة الفطر أنّها إذا حلّت عليه ولم يفرّط فيها يلزم الورثةَ إخراجُها, أوصى بها الميّت أو لم يوص.

فإن قيل: فإنّ ابن القاسم إنما قال في الثمار يخرج أوصى بها أو لم يوص من أجل أنه لو أخرج الزكاة عند الطياب قبل يُبْس التَمَرة لم تُجْزِه, فقد علمنا وجوبها عليه يقينا, وإنما اعتللنا لابن القاسم في زكاة العين وزكاة الفطر بأنه يمكن أن يكون أخرجها، وهذا لا يدلّ عليه في مسألة الثمر إذا طاب؛ لأنه لو أخرج منه الزكاة قبل يُبْسه لم يُجْزِه كما ذكرنا.

فيقال: أرأيت لو مات الميت وقد يَبِست الثمرة وهي في أصول الشجر أو قد جدّها[31] وجعلها في الجَرِين[32]، أليس لو أخرج الزكاة في هذه الحال لأجزأ؟ أعني: في بلد لا ساعي فيه هل يصح؟ فعلى قول ابن القاسم ألا يلزم الورثةَ إخراجُها في هذا إلا أن يوصي بها؟ فيكون من ثلثه عند الطياب, وقبل اليُبْس يلزم فيها إخراج الزكاة وإن لم يوصِ بها, وعند تناهيها ويُبْسها لا يلزم الورثةَ إخراجُها إلا أن يُوصي بها, فهذا بعيد وإن ركبه راكب على قول ابن القاسم، وفيه نظر, والله أعلم.

وما ذكرنا (3/أ) من أنه إذا أخرج الزكاة عند الطِياب قبل يُبْس الثمرة أنه لا تجزيه, قد رأيته في المبسوط لإسماعيل القاضي[33]، ذكره عن محمد بن مسلمة[34], وما رأيت خلافه[35]، ونصّ لفظه: (قال محمد بن مسلمة: لو أن رجلاً خُرِص عليه مالُه خَرْصاً, فأخرجه ثَمَراً قبل جَذاذه لم يُجْزِ عنه فيما نَرى، والله أعلم؛ لأنه أخرجه قبل وقته)[36].

فصل

قال ابن القاسم عن مالك في العُتْبية وكتاب ابن الموّاز[37] في المتمتّع بالعمرة الى الحج بعدما أحرم بعرفة أو بغيرها, قال: (من مات من هؤلاء قبل أن يرمي جمرة العقبة فلا أرى عليه شيئاً، ومن رمى الجمرة فقد وجب الهدي[38].

قال عيسى[39]: سألت ابن القاسم عن هديه، هل يكون في رأس المال أو في ثلثه؟قال: بل في رأس المال، وذلك أنّه لم يفرّط[40].

قال سحنون[41]: لا يعجبني, ولا يخرج من ثلث ولا رأس مال إلا أن يشاء الورثة ذلك, ألا ترى أن المال يجب عليه زكاته قد عرف ذلك، ثم يموت صاحبه ولم يفرّط في إخراجه أنه إن أوصى كان من رأس ماله، وإن لم يوص لم يكن في ثلث ولا رأس مال, إلا أن يشاء الورثة)[42].

قال عبد الحق: وهذا الذي ذكره ابن القاسم في هذه المسألة يقتضي أن يكون الهدي من رأس ماله وإن لم يوص به، وعلى ذلك حَمل سحنون قوله, وناقضة بمسألة الزكاة, وليس في لفظ ابن القاسم إن لم يوص بذلك مبيّنا, وإن كان هو الظاهر من قوله.

ومثلُه أيضاً وقع في كتب الحج من المختلطة في مسألة الهدي على من فاته الحج، ذكر فيه أنه إذا تعجل الهدي (3/ب) قبل القضاء أنه يجزيه وإن كان لا يستحبّ له ذلك, ثم قال: (ولو كان لا يجزيه إلا بعد القضاء ما أهدى عنه بعد الموت[43]. فدلّ أنه بعد الموت يُهدى عنه وإن لم يوص).

فظاهر كلامه هاهنا ككلامه في مسألة المتمتّع أنه يُخرَج الهدي عنه من رأس ماله، أوصى أو لم يوص [فإن كان][44] لم يوضّح إيضاحا بيّنا، ومسألة الزكاة التي احتج بها عليه سحنون تلزمه؛ لأنه إذا أسقط إخراج الزكاة عن الورثة لاحتمال[45] أن يكون أخرج الهدي من حيث لم يُشعَر به[46], والله أعلم.

باب ما حكمه أن يكون من الثُلُث.

أول ما يُبدّأ في الثُلُث المدبّر[47] في الصحّة، وقد اختُلف فيه وفي صداق المنكوحة في المرض, فذكر بعض القَرَويّين لابن القاسم في ذلك ثلاثة أقوال[48]:

قول: أنّه يُبدّأ المدبّر في الصحة على صداق[49] المريضة.

وقول: أنّه يبدّأ صداق المريضة.

وقول: أنّهما يتحاصّان.

قال عبد الحق: أمّا وجه قوله يبدّأ المدبّر في الصحة على صداق المريضة، فلأنّ المدبّر وجب عقد التدبير فيه في حال كان للميت التصرّف في جميع ماله، وصداق المنكوحة في المرض إنّما وجب في حال المرض الذي لا حكم له إلا في ثلثه, فكان[50] حكم المدبّر أقوى لهذا، فبُدّيء على صداق المريضة.

وأيضاً فإن النكاح قد ابتدأه اختياراً في مرضه بعد تقدّم وجوب التدبير عليه، فليس له أن يختار في مرضه إحداثَ ما يُبطل عقدا تقدّم في صحّته، أو ما يُنقِصه عما وجب له.

ووجه قوله: يبدّأ صداق المريضة (4/أ) فلأنه شَبَه المعاوضةَ؛ لأن الصداق ثمن لبُضْع المرأة؛ ولأن من الناس من يرى أن نكاح المريض جائز[51]، ويرى الصداق من رأس ماله، وجعل ذلك كبيعه وشرائه أنه نافذ من رأس ماله، فقوله أشبه لهذا, والله أعلم.

وأيضاً فإنّ المريض لو صح لثبت النكاح على أحد قولي مالك[52]، والصداق يصير مأخوذاً من رأس ماله كسائر الديون، والمدبّر مصيره من الثُلُث على كل حال، لا مدخل له في رأس المال على وجه، فكان صداق المريض أولى منه.

ووجه قوله يتحاصّان جميعاً، ولا يُبدّأ أحدهما على الآخر؛ فلأنّ كل واحد له مَزيّة يترجّح بها، أما التدبير فله قوّةُ تقدّمِ عَقده في حال الصحّة، وهو في حالٍ له الحكم في جميعِ مالِه، وصداقُ المريضة يترجّح بما قدّمناه أيضاً في كلامنا عند ترجيحنا للقول الذي قال فيه بتبدئة صداق المريض على المدبّر، فوجب لذلك العدل بينهما بالتحاصُص, وألا يُبدّأ أحدُهما على الآخَر.

ثم بعد هذا: الزكاة يفرّط فيها، وإنّما ضَعُف حكمها عن ما قدّمناه لأن وجوبها عليه إنما عُلِم بقوله، ونحن لا ندري أَصَدَق في بقاء الزكاة عليه أم لا؟ فحُكْم ما هو معلوم أقوى من شيء لا يُعلم إلاّ بقوله, مع أنّ صداق المريض والمدبّر لمعيّن يَقوم فيه ويُخاصِم، والزكاةُ ليست لمعيّن, إنّما هي للمساكين، فكان حكم ما كان من حقِ مُعيّن يقوم به أقوى، والله أعلم.

ولو اجتمع عليه زكاةُ مالٍ وزكاةُ بدنٍ –وهي زكاة الفطر– وقد فرّط في جميع ذلك وأوصى به، وضاق الثُلُث (4/ب) عن ذلك، بُدّئ بزكاة المال على زكاة [البدن][53]؛ لأن زكاة الفطر سنّة، وإن كان قد قيل: إنها فريضة[54]، فهي أضعف حُكْماً من زكاة المال المتفّق على فَرْضها.

ثم بعد الزكاة التي فرّط فيها[55]: العِتقُ في الظِهار[56] وقَتلِ النفس، ووجه تبدئة الزكاة عليهما هو أنّا وجدنا فيها العِوَض عن العتق عند العدم[57], والزكاة لا عوض عنها يقوم مقامها, فكانت أقوى لهذا, والله أعلم بغيبه.

فإذا اجتمع العتق في الظهار وقتلِ النفس, وضاق الثُلُث عنهما فلم يحمِل سوى رقبةٍ واحدة, فرأيت لأبي العباس الإبيّاني[58] أنه يُقرع بينهما, فأيّهما خَرج بُدّيء[59], وهو عنده معنى المدوّنة[60].

وذهب بعض القَرَويين في هذا إلى أنه يُحاصَص بينهما, فما وقع للظهار أَطعم به, وما وقع للقتل شارك به في رقبة[61], والمسألة فيها تنازع كثير[62].

وفي كتاب ابن المواز عن ابن القاسم: (إذا لم يكن في الثُلُث فضل عن ثمنِ عبدٍ قال: فأرى للورثة أن يُعتِقوا على أيّ الكفّارتين شاؤوا)[63].

قال عبد الحق: وهذا إنما يتمّ باتفاق الورثة, فإن اختلفوا فليس إلا القرعة, كما قال أبو العباس الإبيّاني, وهو عدل من القول مُستحسن فاعلَمه.

ثم بعد هذا: كفّارة اليمين, ووجه تبدئة العتق في الظهار وقَتلِ النفس على كفّارة اليمين هو أنه فيها مخيّر بين الإطعام وبين العتق أو الكسوة, والظهارُ وكفّارةُ القتل هو مقصور على شيء واحد فيهما لا ينتقل عنه إلا في العدم, فكان حكمهما لهذا أقوى, والله أعلم.

ثم بعد[64] كفارة اليمين: إطعامُ رمضان (5/أ) وذلك لأن كفارة اليمين واجبة بكتاب الله تعالى, وكفارة رمضان ليست منصوصة في كتاب الله تعالى, وإنما هي واجبة بنص السنّة, فكانت كفارة اليمين أقوى لهذا, والله أعلم.

ثم بعد إطعام رمضان: النذور, ووجه تبدئة إطعام رمضان على النذور هو أنّ الإطعام [سببه الفرض][65], والنذرُ شيءٌ تطوّع به, واختار إدخالَه على نفسه, فكان حكمه أضعف لهذا, والله أعلم.

[ثم بعد النذر: العتق][66] المبتّل[67] في المرض, والتَدْبيرُ في المرض على مذهب [أبي محمد بن أبي زيد][68] رحمه الله[69], ورُتبته عند غيره بعد هذا[70], وسنذكر في ذلك بعد انتهائنا إليه.

ووجه قول أبي محمد في ذلك هو أنّ النذر[71] وجب عليه في صحّته, وهو حالٌ كان له فيها الحكمُ في جميع ماله, والعتقُ والتدبيرُ إنّما وجبا في حال المرض التي لا حُكم له فيها إلا في ثُلثه, فكان[72] حكمهما لذلك أضعف, والله أعلم.

وإذا اجتمع المدبّر في المرض والمبتّل فيه, وضاق الثُلُث عنهما تحاصّا جميعا؛ لوجوبهما في حالٍ لا حُكم للمريض فيها إلا في ثُلثه.

وإنما يتحاصّان إذا كانا في كلمةٍ أو في فورٍ واحدٍ, وأما إن كان أحدُهما قبل صاحبه فيُبدّأ الأول, وذلك قد وجب وسبق, فليس للمريض أن يُحدِث بعده اختيارا فيها يبطله أو يُنقِصه.

ثم بعد ذلك: الموصَى بعتقه بعينه, والموصَى أن يُشتَرى فيُعتَق وهو بعينه, أو أوصى أن يُعتَق إلى أجلٍ قريب كالشهر ونحوه, أو يُعتَق على مال يعجّله على مذهب ابن القاسم, وذلك أن له الرجوع في (6/ب) هؤلاء الذين أوصى بهم, وما قدّمنا قبلهم[73] لا يستطيع رجوعاً فيه, فهو أقوى, والله أعلم.

وإذا اجتمع هؤلاء الموصى بعتقهم الذين ذكرنا وضاق الثُلث عن جميعهم تحاصّوا؛ لأنهم في رتبةٍ واحدة.

ثم بعد ذلك: الموصَى أن يُعتَق إلى أجلٍ كالسنة ونحوها[74].

ثم الموصَى أن يُكاتب أو يُعتَق على مال فلم يعجّله[75].

ولو أوصى بعتق العبد إلى أجلٍ بعيدٍ كالعشر سنين ونحوها تحاصّ هو والموصَى أن يُكاتب أو يُعتَق على مال, ويصيران[76] في درجة لتقارب حُكمهم[77].

ذكر بعض القَرويين في تبدئة الموصى بعتقه إلى سنة ونحوها على الموصى أن يُكاتب وعلى الذي أوصى أن يُعتَق إلى عشر سنين[78].

وفي كتاب ابن المَوّاز خلافُه, ذكر فيه أن الموصَى بعتقه بعد سنة والموصى بعتقه إلى عشر سنين يتحاصّان[79] جميعا, إذا طالت المدّة أو اقتربت[80] الأوقات, فحكم ذلك سواء[81].

وهذا القول أصح؛ لأنه أجلٌ بعيدٌ كلّه, فلا فرق بينه وبين ما تقارب حكمه في هذا الأصل وجب فيه التحاصُص, ولو وجب أن يُبدّأ الموصَى بعِتقه إلى سنة على الموصَى بعِتقه إلى عشر سنين لأمكن أيضا أن يُقال: يُبدّأ بالموصَى بعتقه إلى عشر سنين على الموصَى بعِتقه إلى عشرين سنة, والموصَى بعِتقه إلى عشرين سنة على الموصَى بعِتقه إلى ثلاثين سنة, ويُبدّأ أيضا الموصَى بعِتقه إلى سنة على الموصى بعِتقه إلى سنتين أو ثلاثة, وهذا يتفاحش إذا رُكِب, بل هو أجلٌ بعيدٌ كلّه, فأمر ذلك يتقارب (7/أ) في القوة, فكان[82] حكمهم التحاصص.

ثم بعد ذلك الذي ذكرناه: النذر, مثل قوله: لله عليّ أن أطعم ثلاثين مسكينا, هذا على قول غير أبي محمد[83], وقد قدّمنا رتبته عند أبي محمد.

وقد سألت بعض شيوخنا من أهل بلدنا, وقلت له: لعلّ كلام أبي محمد إذا وجب النذر في حال الصحّة, وكلام غيره إذا وجب النذر في حال المرض, فيتفق القولان, فصوّب ذلك[84].

وعندي أن هذا الذي[85] قال غير أبي محمد فيه نظر وإن كان النذر في حال المرض, وذلك أنه قد بدّأ على النذر أشياءَ كثيرةً من الوصايا التي له الرجوع عنها, فكيف يصح هذا له؟! والنذرُ شيءٌ قد لزمه وانعقد عليه, وصار لا رجوع له عنه! فينبغي –وإن كان أوجبه على نفسه في حال المرض– أن يكون مُبدّأً على ما أوصى به من عِتق وغيره؛ إذ له الرجوع عن هذه الوصايا كما قدّمنا[86], والله أعلم.

وأما قول أبي محمد إنّ النذر مبدّأ على البَتْل في المرض والتدبير في المرض فإن كان يعني إذا كان النذر وجب في حال الصحّة فهذا ممكن, وأما إن وجب النذر في حال المرض فينبغي أن يُنظر أيُّ ذلك سَبَق, فإن كان قد سَبق في المرض البَتْلُ والتدبيرُ ثم النذرُ فيكون التدبيرُ والبَتْلُ مُبدّأً على النذر, وإن كان قد سَبق النذر فيكون هو أولى بالتبدئة؛

لأن ما سَبق ممّا يلزم الميّت ولا يستطيع رجوعا عنه لا يجوز له أن يستحدث[87] يُبطله أو يُنقصه[88], ويكون ذلك السابق مُبدّأً, وقد يحتمل أن يُردَّ كلام أبي محمد إلى هذا ويكون هو معنى قوله, والله (7/ب) أعلم.

ثم بعد هذا: الوصايا بالعتق بغير عينه وبالمال والحج, وقد قال[89]: إن العتق بغير عينه يُبدّأ على الحج[90]. قال أصبغ[91] في كتاب ابن حبيب[92]: وكان ابن القاسم يبدّيء[93] الرقبة بغير عينها على حجّة الصَرورة[94], وكان ابن وهب[95] يبدّيء[96] الحج عليها[97]. وأحبُّ إلينا إن كان صَرورة أن يُبدّأ بالحج[98].

قال عبد الحق: فإن اجتمع وصيةٌ بمال وعتقٌ ووصيةٌ بمال بغير عتق ووصيةٌ بمال في حج, وضاق الثُلُث عن جميعهم تحاصّ جميعُهم على القولين, وعلى قوله[99]: تُبدّأ الرقبة على الحج إذا اجتمع هؤلاء الثلاثة ينبغي أن يَتحاصّ جميعُهم, ثم يُنظر ما ناب الحجّ, فتكون الرقبة أوّلا؛ إذ لو كانا جميعا فقط بُدئت الرقبة, فكذلك يجري الحكم في اجتماع الثلاثة في هذا القول فتدبّره.

فصل

وإذا بتل ودبّر في فورٍ واحدٍ جماعةَ عبيدٍ تحاصّ جميعُهم عند ضيق الثُلُث, ثم بعد المحاصّة يُنظر, فما ناب المدبّرين عتق بالحصص, وما ناب المبتّلين عتق بالسهم, وإنما وجب ذلك لأن المدبَّرين في المرض والمُبتَّلين فيه إذا كانوا في فَورٍ أمرُهم متقاربٌ في الفَور, فوجب تحاصُصُهم أجمعين, ثم بعد المحاصّة ما ناب المبتَّلين يَعتُق بالسهم؛ لأن السنة في القُرْعة إنما جاءت فيهم[100], لا فيمن دبّر في المرض, فهو رُخصة لا يُقاس عليها.

فإن قيل بحكم القُرْعة (8/أ) في الموصَى بعتقه وفي المبتَّلين؟ فقيل: إنما ذلك لأن الحديث الذي فيه السهم في الرجل الذي أعتق ستّة أَعبُد له في مرضه ليس فيها بيان هل أوصى بعتقهم أو بَتَلهم, فلما الجاء الحديث مطلقا جعلنا القُرعة فيهم لهذا الاحتمال, والتدبير فخارج عن ذلك, لا نصّ فيه, فلم يجز أن تستعمل القُرْعة فيه, وكان الأصل لو تُرِكنا والقياسَ أن يُعتق بالحصص في التدبير وغيرِه, وأما القُرْعة فهي غرر لولا ما ورد من السنّة في جوازها, فإذا جاءت في موضع كان مخصوصا لا يُقاس عليه غيرُه؛ إذ لا يُقاس على الرُخَص, والله أعلم.

وقال بعض المتأخرين من أصحابنا: إن الرُّخص إذا عُرف معناها قِيس عليها[101]. وليس هذا موضع ذلك.

وقولُه: (إن المدبّر والمبتّل في المرض إذا اجتمعا يتحاصّان) [102] إنما يريد بذلك إذا كان في فورٍ واحد, وأما إن كان أحدُهما قبل صاحبه فيُبدّأ الأول؛ لأن الأوّل قد استقرّ له ما عُقد فيه, فليس له أن يُحدث ما يُسقِطه أو يُسقط شيئا منه, ومثل هذا إذا اجتمع عليه زكاة وتبتيل عتق بُدّيء على أيّ ذلك تقدّم في مرضه, فإن كان العتق المبتّل سابقا بُدّيء على الزكاة.

وقولُه في الزكاة: (إن الزكاة تُبدّأ على كل شيء من العتق أو غيره سوى المدبّر في الصحة)[103] إنما يريد إذا كان ذلك في فورٍ واحدٍ أو قَدّم الوصية على الزكاة, فأما إذا كان العتق المبتّل سابقا, فيُبدّأ على الزكاة؛ لأنه قد انعقد عليه (8/ب) ولزمه, فليس له إحداث ما يُبطِله أو يُنقِصه, والله أعلم[104].

فصل.

إذا حلف إن فعل كذا بعتق عبده ففعل ذلك في مرضه, أو حلف إن لم يفعل كذا بعتق عبده, فمات قبل أن يفعل, فوجب حنثه بعد الموت, فاجتمعا وضاق الثُلُث عنهما = فإنه يُبدّأ العبد الذي كان فيه على برّ؛ لأنه لما حنث[105] في المرض وجب نفاذ عتقه وانعقد, والآخَر الذي حلف إن لم يفعل كان على حنث, وما دام حيّا هو مستطيع على البرّ, فإنّما يقدّر حنثُه ووجبَ العتق بعد الموت, فكان أضعف حُكما من الأوّل.

وإن حلف بحُريّة عبدِه ليضربنّ فلانا, فمات فلان في مرض الحالف وقد حَيِي قدر ما لو أراد أن يضرِبه ضربه, فقد وقع الحنث في هذا قبل الموت, فهو أيضا مُقدّم على العبد في مسألة الحالف إن لم يفعل كذا, فمات قبل أن يفعل؛ لِما ذكرنا من أنّ تقدير[106] عتق العبد إنما هو بالموت؛ إذ ما دام حيا قد كان يستطيع على البرّ.

ومسألة الحالف إن فعل كذا فعبده حرّ ففَعل ذلك الشيء في مرضه فقد وجب[107] عتقُه في المرض قبل الموت أيضا كما قدّمنا أوّلا, فإذا اجتمع هو والعبد الذي حلف بحرّيته ليضربنّ فلانا[108] أيّهما حنث فيه أوّلا فنبدّئه؛ لأنهما جميعا قد وقعا في المرض قبل الموت, فالسابق منهما قبل صاحبه أوّلا..... [109] في أوقات متباينات أنّك تبدّيء[110] الأوّل فالأوّل.

وجميع هذا الفصل حفظته عن بعض شيوخنا القَرويين, وهو واضح [لا لَبس][111] فيه, فتدبّره, وبالله التوفيق.

تم كتاب الإكمال فيما حكمه أن يكون من الثُلُث, وما حكمه أن يكون من رأس المال.

التهميش:

(1)تنظر ترجمته في: القاضي عياض, ترتيب المدارك (71/8), الذهبي, تاريخ الإسلام (234/10), الذهبي, سير أعلام النبلاء (301/18), ابن فرحون, الديباج المذهب (56/2), ابن مخلوف, شجرة النور الزكية (173/1), الزركلي, الأعلام (282/3), كحالة, معجم المؤلفين (94/5), قاسم علي سعد, جمهرة تراجم الفقهاء المالكية (610/2).

(2)السمعاني, الأنساب (312/7), عز الدين ابن الأثير, اللباب في تهذيب الأنساب (159/2).

(3)ينظر: ياقوت الحموي, معجم البلدان (416/3), موسوعة ويكيبيديا.

(4) خليل بن إسحاق, التوضيح (518/8).

(5)ينظر: ابن القطان الفاسي, الإقناع في مسائل الإجماع (76/2).

(6) أخرجه أحمد في المسند (158/33) رقم (19932), وأبو داود في سننه (3958), وصححه الترمذي في جامعه (1364), وابن حبان في صحيحه (4320).

(7)ينظر: ابن عبد البر, الاستذكار (76/2).

(8)ابن ناجي, شرح الرسالة (207/2).

(9)ينظر: ابن يونس, الجامع لمسائل المدونة (782/19-), الباجي, المنتقى (167/6-172), اللخمي, التبصرة (3605/8-3615), ابن رشد الجدّ, البيان والتحصيل (165/15-167), المقدمات الممهّدات (123/3-125), ابن شاس, عقد الجواهر (1221/3), القرافي, الذخيرة (96/7-104), خليل بن إسحاق, التوضيح (518/8-524).

(10)مختصر خليل مع الشرح الكبير, للدردير (441/4-445).

(11)(243/2-246).

(12)المحاصّة: أن يقتسم الغُرماء المال بينهم حصصا. الفيومي, المصباح المنير (139/1).

(13)وهذا الباب كلّه لم يذكره المؤلف في النكت.

(14)أي: رأس ماله أو شيئا منه.

(15)يشير إلى قول الله تبارك وتعالى في آية المواريث: ﴿ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ﴾ [النساء:11].

(16)في الأصل (المال), وقد صُحّحت في الهامش.

(17)قال ابن يونس في الجامع (370/2): (إنما كان ما فرّط فيه من الثلث وما حلّ عليه في مرضه من رأس ماله؛ لأن ما فرّط فيه لا يُعلم صِدقه فيه, ويمكن أن يكون أخرجه وأراد الضرر بالورثة بالصدقة من رأس ماله, وهو لا سبيل له إلى رأس ماله في مرضه, فمُنع من ذلك وجعل في الثلث مبدّأة, وقوّى أمرها على سائر الوصايا؛ إذ يمكن أن يكون صَدَق, وهو لو عُلم صِدقُه يقينا لكانت من رأس المال). وإلى هذا الأخير أشار خليل في مختصره بقوله: (ثم زكاة أوصى بها إلا أن يعترف بحلولها ويوصي فمِن رأس المال).

(18)عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العُتَقي المصري، محدّث وفقيه، صاحب مالك، وناشر مذهبه، ت191هـ. ينظر: القاضي عياض, ترتيب المدارك (244/3)، ابن فرحون, الديباج المذهب (465/1).

(19)ينظر: ابن أبي زيد, النوادر والزيادات (195/2), ابن رشد الجدّ, البيان والتحصيل (411/3).

(20) أشهب بن عبد العزيز بن داود أبو عمر القيسي، فقيه من أصحاب مالك، له المدونة وغيرها، ت204هـ. ينظر: القاضي عياض, ترتيب المدارك (262/3)، ابن فرحون, الديباج المذهب (307/1).

(21) في الأصل كلمة لم أتبيّنها, والسياق تامّ بدونها.

(22)ينظر: ابن أبي زيد, النوادر والزيادات (196/2), ابن رشد الجدّ, البيان والتحصيل (411/3).

(23)كذا في الأصل, ولم يتبين لي وجهها, والسياق تامّ بدونها, والله أعلم.

(24)كذا في الأصل, ولم يتبين لي وجهها.

(25)(367/1).

(26)النص بتمامه في تهذيب المدونة (474/1), المدونة (383/1), وإطلاق المدونة على تهذيبها للبرذاعي جار عند المالكية.

(27)كذا في الأصل, والتصويب من التهذيب.

(28)من الزَهو, يقال: زهى النخل, إذا نبت ثمره, وأزهى, إذا احمر أو اصفرّ. ينظر: الفيومي, المصباح المنير (258/1).

(29)الفَرْك: الحتّ باليد حتى يتفتت ويتقشّر. ينظر: الفيومي, المصباح المنير (471/2).

(30)الخَرْص: حَزْر ما على النخل من الرُطَب تمرا. ينظر: ابن منظور, لسان العرب (21/7).

(31)من الجداد: القطع. ينظر: الفيومي, المصباح المنير (92/1).

(32)الجَرين: البيدر الذي يداس فيه الطعام والموضع الذي يجفف فيه الثمار أيضا, والجمع جُرُن, مثل: بريد وبُرُد. ينظر: الفيومي, المصباح المنير (97/1).

(33) إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الجهضمي الأزدي القاضي, محدث وفقيه مالكي, له أحكام القرآن, ت 282هـ . ينظر: القاضي عياض, ترتيب المدارك (278/4), ابن فرحون, الديباج المذهب (282/1).

(34)محمد بن مسلمة بن محمد بن هشام بن إسماعيل أبو هشام المخزومي المدني, محدث وفقيه من أصحاب مالك, توفي سنة 206هـ. ينظر: ابن عساكر, تاريخ دمشق (290/55), ابن فرحون, الديباج المذهب (156/2).

(35)قال في مواهب الجليل (287/2): (لو أخرج زكاة الزرع بعد الطيب وقبل الجذاذ أجزأت على المشهور, وعلى قول ابن مسلمة: لا تجزي كما صرح بذلك في النوادر، ونقله اللخمي, وابن يونس).

ونقله الحطّاب أيضا في موضع آخر من كتاب المؤلف وتعقّبه بقوله (407/6): (وأما إن لم تيبس فيجب على الورثة إخراجها؛ لأنه لو أخرج الزكاة قبل الجذاذ لم تُجْزِه، ذكره عبد الحق عن ابن مسلمة في المبسوط قال: وما رأيت خلافه انتهى. وقد تقدم في الزكاة خلافه. يريد الموضع السابق, والله أعلم).

(36)ينظر: اللخمي, التبصرة (1096/3), ابن شاس, عقد الجواهر (121/1).

(37) محمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندري المعروف بابن المواز، فقيه مالكي، له الكتاب المشهور بالموازية، ت 269هـ. ينظر: القاضي عياض, ترتيب المدارك (167/4)، ابن فرحون, الديباج المذهب (166/2).

(38)ينظر: ابن رشد الجد, البيان والتحصيل (410/3).

(39) عيسى بن دينار أبو محمد الغافقي القرطبي الأندلسي, فقيه مالكي, له كتاب الهدية, ت 212هـ. ينظر: ابن فرحون, الديباج المذهب (65/2), ابن العماد, شذرات الذهب (58/3).

(40)ينظر: ابن رشد الجد, البيان والتحصيل (410/3).

(41) عبد السلام بن سعيد بن حبيب أبو سعيد التنوخي، وسحنون لقب له، فقيه مالكي، له المدونة وغيرها، ت204هـ. ينظر: القاضي عياض, ترتيب المدارك (54/4)، ابن فرحون, الديباج المذهب (30/2).

(42)ينظر: ابن رشد الجد, البيان والتحصيل (410/3).

(43)ابن القاسم, المدوّنة (455/1).

(44)كذا في الأصل, وله وجه بجعل كان هاهنا تامّة, ويحتمل أن يكون النص (وإن كان), وهو أقرب لظاهر السياق.

(45)هاهنا سقط ظاهر, ومضمونه كما يلي: (أن يكون أخرجها من حيث لم يشعر له سقط إخراج الهدي لاحتمال).

(46)وبيّن ابن رشد الفرق بين المسألتين عند ابن القاسم فقال في البيان والتحصيل (411/3): (وإنما قال ابن القاسم: إنه يكون في رأس ماله وإن لم يوص به، إذا لم يفرط بخلاف الزكاة إليها لم يفرط فيها، ولم يوص بها؛ لأن الهدي لو أهداه لم يَخْف؛ إذ من شأنه أن يقلّد ويُشعَر ويُساق من الحلّ إلى الحرام فيُنحر به، فليس ذلك مما يفعل سرّا كالزكاة التي يمكن أن يكون لم يوص بها، من أجل أنه قد أداها سرا من حيث لا يعلمون، وقد قال تعالى:﴿ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾ ﴾ [البقرة: 271] الآية، فلعله قصد إلى ما هو خير له من الاستمرار بأداء زكاته، فتفرقة ابن القاسم بين المسألتين أظهر من مساواة سحنون بينهما).

(47)المدبّر: المعتق من ثلث مالكه بعد موته بعتق لازم. ينظر: الرصّاع, شرح حدود ابن عرفة (524/1).

(48)ينظر: ابن رشد الجد, البيان والتحصيل (164/15), ابن شاس, عقد الجواهر (1221/3), الرجراجي, مناهج التحصيل (461/9).

(49)في الأصل: نكاح.

(50)في الأصل: وكان.

(51)وهم الجمهور سوى المالكية. ينظر: محمد بن الحسن, الحجة على أهل المدينة (495/3), الشافعي, الأم (108/4), ابن المنذر, الإشراف (106/5).

(52)ينظر: القاضي عبد الوهاب, التلقين (119/1), ابن شاس, عقد الجواهر (448/2), الرجراجي, نتائج التحصيل (494/3).

(53)ليست في الأصل, والسياق يقتضيها حكما.

(54)قال ابن عبد البر في الكافي (324/1): (وهو قول مالك وعامة أصحابه).

(55)وقيل: بعد الزكاة كفارةُ من أكل أو وطيء في نهار رمضان ثم العتق. ينظر: الجامع لمسائل المدونة (782/19). وفي المنتقى (169/6): (وقد رأيت أبا محمد عبد الحق ذكر تأثير كفارة الفطر والنذر ولم يذكر كفارة تفريط القضاء, ولعله ذهب إلى أن حكمها حكم كفارة الفطر, والله أعلم وأحكم).

(56)الظِهار: تشبيه زوج زوجه أو ذي أمة حل وطؤه إياها بمحرم منه أو بظهر أجنبية في تمتعه بهما. ينظر: الرصّاع, شرح حدود ابن عرفة (205/1).

(57) في الأصل: القوم, والصواب المثبت.

(58)عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن إسحاق التونسي المعروف بالإبّيَاني التميمي, فقيه مالكي, ت352هـ. ينظر: عياض, ترتيب المدارك (10/6), ابن فرحون, الديباج المذهب (136/1).

(59)ينظر: الباجي, المنتقى (169/6).

(60)وهو قوله في المدونة (368/1): (يبدأ بالزكاة, ثم بالعتق الواجب من الظهار وقتل النفس، ولا يبدّأ أحدهما على صاحبه). وفي المنتقى (169/6): (وهذا الذي ذكره لأبي العباس في المجموعة لابن القاسم).

(61)ينظر: الباجي, المنتقى (169/6), البيان والتحصيل, ابن رشد الجدّ (179/5).

(62)لخّصه ابن رشد في المقدمات الممهدات (123/3) بقوله: (وقد اختلف فيهما, فقيل: إنهما سواء يتحاصّان، وقيل: يُقرع بينهما، وقيل: ذلك إلى الورثة يُعتِقون على أيّ الكفارتين شاءوا. يريد: إن اتفقوا، فإن اختلفوا رجع ذلك إلى القرعة, وقيل: تبدّأ كفارة قتل النفس. وذلك إذا لم يكن في الثلث إلا رقبة واحدة, وأما إن كان في الثلث رقبة وإطعام ستين مسكينا, فتعتق الرقبة في القتل, ويطعم على الظهار باتفاق. وقد قيل: إنه إذا لم يكن في الثلث إلا رقبة واحدة وفضل لا يبلغ الإطعام إنه يبدأ بالظهار, ويشترك فيما بقي من كفارة قتل النفس). وانظر: المنتقى للباجي (168/6), التبصرة (3607/8).

(63)ينظر: ابن رشد الجدّ, البيان والتحصيل (179/5).

(64)ليست في الأصل, والسياق يقتضيها حتما.

(65)في الأصل: (بسببه للفرض), وفي النكت (244/2): (وهو إنما يُطعم بسبب الفرض).

(66)في الأصل: (ثم بعد هذا النذر والعتق), والصواب المثبت, وهو الموافق لما في النكت (244/2).

(67)البَتْل: العتق على غير مال. ينظر: الرصّاع, شرح حدود ابن عرفة (524/1).

(68)في الأصل: (محمد بن أبي) ثم بعده كلمة مطموسة, ثم بعدها (يزيد), والصواب المثبت من المراجع.

(69)قال ابن رشد في المقدمات (123/3): (ثم النذر قاله ابن أبي زيد يريد إذا أوصى به, ثم العتق المبتّل في المرض, والمدبّر في المرض, وقد اختلف فيهما, فقيل: إنهما سواء يتحاصّان, وقيل: يبدّأ المبتل في المرض، وقيل: يبدأ المدبّر في المرض، **وهذا إذا كانا في فورٍ واحد**). وانظر: الباجي, المنتقى (170/6).

(70)صرّح المؤلف باسمه في النكت (245/2), وهو أبو موسى بن منّاس رحمه الله. ويأتي.

(71)في الأصل: (المدبّر), وهو تحريف مناف للسياق. وانظر: الباجي, المنتقى (791/19).

(72)في الأصل: (وكان), والمثبت هو الموافق للسياق وعبارة المصنف.

(73)أي: المدبر والمبتّل في المرض.

(74)في الجامع, لابن يونس (790/19): (وإنما بُدّيء هؤلاء عليه؛ إذ قد يهلك قبل السنة فلا يصيبه عتق، وهؤلاء عتقهم ناجز).

(75)في الجامع, لابن يونس (790/19): (وإنما بُدّيء المعتق إلى سنة عليهما؛ لأنه بتله ولا عجز فيه).

(76)في الأصل: (ويصير), وفي النكت (245/2): (ويصيران في درجة متقاربة).

(77)في الجامع, لابن يونس (791/19): (لكثرة الغرر في أن لا يُصيبه العتق؛ إذ قد يهلَك قبل تمام الأجل؛ وإذ قد يعجز هذا أو يهلك قبل الأداء، فكأنّهم تساووا في الغرر).

(78)ينظر: اللخمي, التبصرة (3611/8), ابن رشد الجدّ, البيان والتحصيل (166/15), خليل بن إسحاق, التوضيح (521/8).

(79)في الأصل: (فيتحاصّان), والمثبت الصواب, أو يكون في الجملة سقط يفيد تسويتهما في الحكم.

(80)في الأصل (افترقت), والصواب المثبت؛ لأنه الذي يتناسب مع السياق قبلُ وبعدُ.

(81)ينظر: اللخمي, التبصرة (3611/8), خليل بن إسحاق, التوضيح (521/8).

(82)في الأصل: (وكان), والصواب المثبت.

(83)وهو أبو موسى بن منّاس كما في النكت, والجامع لمسائل المدونة.

(84)ينظر: الجامع, لابن يونس (791/19).

(85)ليست في الأصل, والسياق يقتضيها.

(86)وقال ابن رشد في المقدمات (124/3): (وهو بعيد، لتبدئة الموصى بعتقه عليه؛ لأن الوصية بالعتق يصح الرجوع فيها, والنذر لازم لا رجوع فيه، فهو إذا أوصى به أوكد منه, وقول ابن أبي زيد أصح).

(87)في الأصل مقدار ثلاث كلمات لم أتمكّن من قراءتها, ومضمونه ظاهر في تعليل تقديم السابق بأن تقديم المسبوق يفضي إلى إبطال السابق أو الإنقاص منه, والله أعلم.

(88)في الجامع لابن يونس (791/19): (وجه قول أبي محمد أن النذر شيء أوجبه على نفسه في الصحة، فلا يدخل عليه في المرض مختاراً ما يُبطله أو ينقصه من قدره, ووجه قول أبي موسى بن منّاس: إن كان أراد النذر في الصحة، فلأنه لما فرّط في إخراجه حتى أوصى به بعد موته أشبه الوصايا، والعتق مبدأ على الوصايا).

(89)كذا في الأصل والنكت, وفي الجامع لمسائل المدونة (783/19): (قال ابن القاسم:....).

(90)ينظر: ابن يونس, الجامع لمسائل المدونة (783/19), ابن رشد الجدّ, المقدمات الممهدات (125/3).

(91) أصبغ بن الفرج بن سعيد أبو عبد الله المصري، محدث فقيه من أصحاب مالك، ت 225هـ. ينظر: عياض, ترتيب المدارك (17/4)، ابن فرحون, الديباج المذهب (299/1).

(92 عبد الملك بن حبيب بن سليمان أبو مروان السلمي، فقيه مالكي، له الواضحة وغيرها، ت 238هـ. ينظر: عياض, ترتيب المدارك (122/4)، ابن فرحون, الديباج المذهب (8/2).

(93)في الأصل (يبدأ).

(94)الصَرورة: الذي لم يحج قط وهو بالغ مسلم حر. يظر: الجبّي, غريب ألفاظ المدونة (ص:63).

(95) عبد الله بن وهب بن مسلم أبو محمد القرشي، محدث فقيه من أصحاب مالك، له الجامع وغيره، ت197هـ. ينظر: عياض, ترتيب المدارك (228/3)، ابن فرحون, الديباج المذهب (413/1).

(96)في الأصل (يبدأ).

(97)ينظر: القرافي, الذخيرة (101/7), خليل بن إسحاق, التوضيح (522/8).

(98)ينظر: ابن أبي زيد, النوادر والزيادات (391/11), ابن رشد الجدّ, البيان والتحصيل (249/13).

(99) أي: ابن القاسم كما تقدّم.

(100)تقدّم تخريجه.

(101)ينظر: القرافي, شرح تنقيح الفصول (ص:416).

(102)يريد قوله في المدونة. ينظر: ابن القاسم, المدونة (351/4).

(103)يريد قوله في المدونة. ينظر: ابن القاسم, المدونة (350/4).

(104)ينظر: ابن يونس, الجامع لمسائل المدونة (821/7).

(105) في الأصل (حنثا).

(106) في الأصل (يقدّر).

(107) في الأصل طمس بمقدار كلمة, وقد قدّرتها حسب السياق.

(108) في الأصل بمقدار كلمتين أو ثلاث, ومضمونه تمام المسألة المتقدّمة (إن حلف بحريّة عبده ليضربنّ فلانا, فمات فلان في مرض الحالف وقد حَيِي قدر ما لو أراد أن يضربه ضربه).

(109) في الأصل ثلاث كلمات أو أربع ذهب بكثير من حروفها سوء التصوير, فلم أتمكّن من قراءتها.

(110)في الأصل (تبدأ).

(111) ما بين معقوفتين في الأصل (لا أنه كان).

فهرس المصادر والمراجع:

1. الإشراف على مذاهب العلماء, ابن المنذر, تحقيق: صغير أحمد حنيف, دار المدينة للطباعة, ط1, 1425هـ.
2. الأعلام, الزركلي, دار العلم للملايين, ط15, 2002م
3. الأم, محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي, دار المعرفة, بيروت, 1410هـ.
4. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة, أبو الوليد ابن رشد القرطبي, تحقيق: محمد حجي, دار الغرب الإسلامي، بيروت, ط2، 1408 هـ .
5. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: الذهبي. تحقيق: عمر تدمري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1. 1407هـ.
6. تاريخ دمشق، ابن عساكر ، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م
7. ترتيب المدارك وتقريب المسالك, القاضي عياض بن موسى اليحصبي, تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي وغيره, مطبعة فضالة, المغرب, ط1
8. التلقين, القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي, دار الكتب العلمية, ط1, 1425هـ
9. تهذيب المدونة, البراذعي المالكي, تحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ, دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي, ط1، 1423 هـ
10. التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب, خليل بن إسحاق, تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب, مركز نجيبويه, ط1, 1429هـ - 2008م
11. الجامع = سنن الترمذي, الترمذي, تحقيق: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2), , شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر, ط2, 1395 هـ
12. الجامع لمسائل المدونة, وشرحها, ابن يونس الصقلي, تحقيق: مجموعة من الباحثين في رسائل جامعية, معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي, جامعة أم القرى.
13. الحجة على أهل المدينة, محمد بن الحسن الشيباني, تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري, دار عالم الكتب – بيروت, ط3, 1403هـ.
14. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون اليعمري, دار الكتب العلمية – بيروت.
15. الذخيرة, القرافي, تحقيق: محمد حجي, دار الغرب الإسلامي, بيروت, ط1, 1994 م
16. سنن أبي داود, سليمان بن الأشعث السِجِستاني, تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد, المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
17. سير أعلام النبلاء, الذهبي, تحقيق: شعيب الأرناؤوط, مؤسسة الرسالة, ط3, 1405 هـ

18. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية, ابن مخلوف, دار الكتاب العربي, بيروت, لبنان.
19. شذرات الذهب في أخبار من ذهب, ابن العماد الحنبلي, تحقيق: محمود الأرناؤوط, دار ابن كثير، دمشق.
20. شرح تنقيح الفصول, القرافي, تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد, شركة الطباعة الفنية المتحدة, ط1, 1393 هـ - 1973 م
21. شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني, ان ناجي التنوخي, تحقيق: أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية, ط1, 1428 هـ .
22. شرح غريب ألفاظ المدونة, الجُبّي, تحقيق : محمد محفوظ, دار الغرب الإسلامي, ط2, 1425هـ.
23. عقد الجواهر الثمينة, ابن شاس, تحقيق: حميد لحمر, دار الغرب الإسلامي, ط1, 1423هـ .
24. الكافي في فقه أهل المدينة, ابن عبدالبر, تحقيق: ولد ماديك الموريتاني, مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية, ط2, 1400هـ
25. لسان العرب, ابن منظور, دار صادر – بيروت, ط3, 1414 هـ
26. المدونة الكبرى، سحنون, دار الكتب العلمية، الأولى، 1415هـ - 1994م.
27. مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1420هـ.
28. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير, الفيومي, المكتبة العلمية – بيروت.
29. معجم المؤلفين, عمر بن رضا كحالة ت1408هـ, مكتبة المثنى, بيروت.
30. المقدِّمات الممهِّدات, أبي الوليد ابن رشد، تحقيق : محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ.
31. المنتقى شرح الموطا, الباجي, مطبعة السعادة, بجوار محافظة مصر, ط1, 1332هـ
32. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل, الحطاب, دار الفكر, ط3, 1412هـ
33. مناهج التحصيل, الرجراجي, اعتنى به: أحمد بن عليّ الدّميَاطي, دار ابن حزم, ط1, 1428 هـ - 2007 م
34. النكت والفروق لمسائل المدونة, عبد الحق بن محمد بن هارون الصقلي ت466هـ, تحقيق: أحمد بن علي الدمياطي, دار ابن حزم, ط1.
35. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات, ابن أبي زيد, تحقيق: عبد الفتّاح محمد الحلو وآخرون, دار الغرب الإسلامي، بيروت, ط1، 1999 م.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

تَمَثُّلاتُ اللُّغةِ في الخِطَابِ السِيَاسي الرَاشِدِيّ

خطبة البيعة للخليفة أبي بكر الصِّديق أنموذجًا

الدكتور: **مصطفى أحمد قنبر**، وزارة التعليم والتعليم العالي ـــ دولة قطر

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

مصطفى أحمد قنبر، تَمَثُّلاتُ اللُّغةِ في الخِطَابِ السِيَاسي الرَاشِدِيّ خطبة البيعة للخليفة أبي بكر الصِّديق أنموذجًا، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/06/21

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل لغوي لأول خطاب سياسي في العصر الراشدي، قصد منتجه الصِّديق أبو بكر إلي عرض خططه لقيادة الدولة أمام مبايعيه. وقد أظهرت الدراسة مدى وعي المتكلم بدوره، وفهمه للغة وطاقاتها، وفهمه للمتلقي، ونجاحه في إيصال رسالته.

الكلمات المفتاحية:

الخطاب السياسي؛ المتكلم؛ المتلقي؛ الرسالة.

Abstract:

This study seeks to a linguistic analysis of the frist political discours in The Al Rashidi century. His Producer (Alsadiq Abu Bakr) intented to Show his plans from the State leadership in front of Who elected him.

The study appeared extent of The speaker's realization to his role, and his understanding of language and their energies and his understanding of the recipient and his Success in Access of his message.

key words:

Political discourse; Speaker; Recipient; Message.

توطئة:

تُعد خطبة البيعة لأول خليفة في الدولة الإسلامية (الصِّديق أبو بكر) أول مبادرة في العرف السياسي يعلن فيها المسؤول الأول في الدولة ــ عقب تطويقه بأمانة الخلافة ــ عن المبادئ التي سيسير عليها في قيادته للأمة، وهذا ما دأب عليه الحكام حتى عصرنا هذا.

جاء هذا الخطاب السياسي الأول من أول خليفة للمسلمين بعد وفاة القائد الأول للدولة الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم؛ كاشفًا عن الخطوط العامة لسياسته التي كانت محل ترقُّب من جمهور المبايعين في سقيفة بني ساعدة. الذين بايعوا على السمع والطاعة، وذلك من خلال ما سيعرضه عليهم في خطابه عن منهجه في الحكم، وتعهَّداته التي سيعمل على الوفاء بها، وما يحتاجه من الرعية حتى يفي بذلك. كما أنه سيعمل على طمأنة أولئك الذين لم يشهدوا البيعة أنه لن ينحرف عن السير بالبلاد والعباد نحو إقرار مبادئ الحق والعدل.

ولا شك أن الظروف العَصِيبَة: السياسية والاجتماعية والعسكرية التي انتقل فيها القائد الأعظم رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، ووُلي فيها الخليفة الراشد الصِّديق أبو بكر تمثِّل تحديًا لا يستهان به أمام من سيتصدى لحمل الأمانة والسير بالسفينة إلى البر الآمن.

جلس الجميع مهاجرون وأنصار يستمعون إلى خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، القائد الجديد الذي سيقودهم في مرحلة جديدة أقل ما توصف بأنها مرحلة حرجة وفاصلة في تاريخ الدولة الفتية؛ نظرًا للمهام العديدة المختلفة والشائكة التي تنتظر الرجل داخليًا وخارجيًا، وما تمثله هذه من أزمات عليه أن يتخذ فيها القرار الحاسم والحازم الذي لا ريب أن تداعياته العاجلة والآجلة سيكون له أثر كبير على كافة الصُعد الداخلية والخارجية للأمة، ومن ثمَّ مسيرة هذه الدولة الناشئة.

جلس الجميع يستمعون للرجل الذي يعرفونه جيدًا في الجاهلية والإسلام بكل ما فيه من صفاته التي مازته من غيره، وقد أجمعوا على اختياره لقيادة دولة الإسلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فيا تُرى ماذا سيقول الرجل؟ وما الأولويات التي سيركز عليها في خطبته؟ وكيف وظَّف اللغة بطاقاتها المختلفة للتعبير عما أراد؟ وإلى أي مدى كان تطويع هذه الأداة العجيبة مرتقىً للوصول إلى الهدف المنشود من إقناع وتأثير؟ هذا ما تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء عليه.

نص الخطاب:

بُويع الخليفة الراشد الأول بالخلافة في سقيفة بني ساعدة، وخطب في جمهور المتلقين خطبة نقلها ابن كثير في البداية والنهاية بقوله: " تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ. ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي. الصِّدْقُ أَمَانَةٌ، والكذب خيانة، والضعيف منكم قوي عندي حتَّى أزيح علته إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَالْقَوِيُّ فِيكُمْ ضَعِيفٌ حتَّى أخذ منه الحق إِنْ شَاءَ اللَّهُ، لَا يَدَعُ قَوْمٌ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ، ولا يشيع قوم قط الفاحشة إِلَّا عمَّهم اللَّهُ بِالْبَلَاءِ، أَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِذَا عَصَيْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ، قُومُوا إِلَى صَلَاتِكُمْ يَرْحَمْكُمُ اللَّهُ."(1)

تحليل الخطاب الراشدي الأول:

قبل الولوج إلى العوالم التحليلية لهذا الخطاب السياسي علينا أن نعرج على عتبات هذا الخطاب فنقف على الظروف المحيطة بإنتاجه، ونتأمل في عناصره التي أمدته بالحياة. لأنها تمثل إضاءات لا يمكن إغفالها في تحليل الخطاب، إذ يفهم بها مضامين الخطاب وأساليب صياغته والمقاصد التي رامها منتجه. فماذا عن الظروف التي كانت محيطة بولادة هذا النص؟

الظروف المحيطة بولادة النص:

جاء هذا الخطاب الراشدي بعد أن بويع الصِّديق أبو بكر بالخلافة من كل مكونات المجتمع الإسلامي مهاجرين وأنصار ممن حضر المشهد في سقيفة بني ساعدة في ظل ظروف سياسية واجتماعية وعسكرية أقل ما توصف به أنها بالغة الخطورة وتمثل تحديًا كبيرًا لمسيرة الدولة.

وقد مُني المسلمون بوفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم. وكانت مفاجأة صادمة طاشت إثرها أحلام الصحابة لهول المصاب وروعة الرزيئة، وحق لها أن تطيش، فقد كان رسول صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم يأمرهم وينهاهم، فقبضه الله إليه، وانقطع الوحي فلا ينزل أبدا، وفقدوا رسول الله فلا يلقونه إلى يوم القيامة. فارتجت المدينة بالبكاء وزلزلت قلوب الصحابة.(2) والعجيب أن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا قد سمعوا وتلوا وحفظوا من كتاب الله ما يشير إلى أنه صلى الله عليه وسلم بشر سيجري عليه ما يجرى على كل البشر من مصير لا يملك له ردًا، ومن ذلك قوله تعالي

"إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ" الزمر: 30.

ما إن علِم الصِّديق بنبأ وفاة صاحبه صلى الله عليه وسلم، حتى سارع رضي الله عنه بتدبر الأمر لترتيب الأوضاع الداخلية في الدولة، وكان أول عمل قام به بعد تَيَقُّنِه من انتقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى أن خرج للناس ينعي صاحبه صلى الله عليه وسلم. وما كاد ينتهي من ذلك ليتفرغ مع مجموعة من أهل النبي يحيطون بجثمانه الشريف ويعدون العدة لتجهيزه ودفنه ــ حتى يأتيه الخبر باجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة للتشاور في مَنْ يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم. (3) وكان قد وقع اختيارهم على سعد بن عبادة.

سارع الصِّديق إلى هذا الاجتماع وتفاوض مع القوم ووُفِّق الخليفة الراشد بما وهبه الله من حجج ومنطق استطاع أن يقنع به الحضور، وما آتاه الله من قدرة على امتصاص غضب المخالفين، حيث: "استطاع الصِّديق أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ أن يدخل إلى نفوس الأنصار فيقنعهم بما رآه هو الحق، من غير أن يُعرِّض المسلمين للفتنة، فأثنى على الأنصار ببيان ما جاء في فضلهم من الكتاب والسنة. والثناء على المخالف منهج إسلامي يقصد منه إنصاف المخالف وامتصاص غضبه، وانتزاع بواعث الأثرة والأنانية في نفسه؛ ليكون مهيأ لقبول الحق إذا تبين له، وقد كان في هدي النبي ــ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ الكثير من الأمثلة التي تدل على ذلك. ثم توصل أبو بكر من ذلك إلى أنَّ فضلهم وإنْ كان كبيرًا لا يعني أحقيتهم في الخلافة؛ لأن النبي . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد نص على أن المهاجرين من قريش هم المقدمون في هذا الأمر. وقد ذكر ابن العربي المالكي أن أبا بكر استدل على أمر الخلافة في قريش بوصية رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بالأنصار خيرًا، وأن

يقبلوا من محسنهم ويتجاوزوا عن مسيئهم»، ومما احتج به أبو بكر على الأنصار قوله: إن الله سمانا «الصادقين» وسماكم «المفلحين» إشارة إلى قوله تعالى: {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [الحشر: 8، 9]، وقد أمركم أن تكونوا معنا حيثما كنا فقال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ} [التوبة: 119]، إلى غير ذلك من الأقوال المصيبة والأدلة القوية؛ فتذكرت الأنصار ذلك وانقادت إليه. وبيَّن الصِّديق في خطابه أن من مؤهلات القوم الذين يُرشحون للخلافة أن يكونوا ممن يدين لهم العرب بالسيادة وتستقر بهم الأمور؛ حتى لا تحدث الفتن فيما إذا تولى غيرهم، وأبان أن العرب لا يعترفون بالسيادة إلا للمسلمين من قريش، لكون النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منهم، ولِمَا استقر في أذهان العرب من تعظيمهم واحترامهم. وبهذه الكلمات النيرة التي قالها الصِّديق اقتنع الأنصار بأن يكونوا وزراء مُعينين وجنودًا مخلصين، كما كانوا في عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبذلك توحَّد صف المسلمين."(4)

لقد كان يوم السقيفة يومًا خالدًا بحق من أيام الإسلام، تجنب فيه المسلمون خلافات قد تعصف بوحدة الدولة الناشئة واستقرارها، فماذا لو أن الأنصار أصروا على أن يستبدوا بالأمر دون الناس استجابة لدعاء سعد بن عبادة ولم ترضَ قريش أن يكون لغيرها الأمر، فأي مسرح للثورة كانت تصبح مدينة الرسول! ولأية ثورة جائحة مسلحة وجيش أسامة في أحشائها فيه المهاجرون وفيه الأنصار، وكلهم مدجج بسلاحه قد لبس درعه واتخذ للقتال عدته! ولو أن المهاجرين الذين ذهبوا إلى السقيفة كانوا غير أبي بكر وعمر وأبي عبيدة ممن ليس لهم في نفوس المسلمين جميعًا ما لوزيري رسول لله ولأمين الأمة من مكانة، لشجر الخلاف بينهم وبين الأنصار، ولخِيف على جماعة المسلمين من الاختلاف وما يجر إليه، ولكان لذلك أثره الذي لا يفكر اليوم فيه مؤرخ، ولما وقف الأكثرون من اجتماع السقيفة عند رواية الحوادث وذكر الخطب التي تبودلت، وما تم على أثرها من بيعة أبي بكر. أما الذين يقدرون الحوادث قدرها، فيرون لهذا الاجتماع التاريخي من الأثر في حياة الإسلام ما كان لبيعة العقبة الكبرى، وما كان لهجرة الرسول من مكة إلى المدينة، ويرون فيما كان من أبي بكر وحسن تصرفه في الموقف عمل الرجل السياسي، بل رجل الدولة البعيد مرمى النظر، والذي يقدر النتائج ويرتب للاحتمالات، ويوجه كل جهده إلى الغرض الذي يريد أن يحقق به أعظم الخير ويتقي به كل ضر أو أذى." (5)

منتج الخطاب وقائله:

يستمد الخطاب عامة والسياسي على وجه الخصوص أهميته من عدة نواح، منها شخصية منتجه وشخصية قائله، ذلك أن منتج الخطاب السياسي ــ خاصة في العصر الحديث في بلداننا العربية ــ غالبًا ما يكون غير قائله وإن كان في النهاية ينسب إلى الأخير.

وقد صاغ خطاب البيعة هذا وألقاه الخليفة الراشد الأول الصِّديق أبو بكر، وقد كشفت الظروف المحيطة بولادة الخطاب ــ التي عرضنا له ــ جانبًا من جوانب شخصية هذا السياسي المحنك. فهو رضي الله عنه الصحابي المعروف بأدواره المتعددة في الجاهلية والإسلام التي أُشتهر بها وجعلته يحتل مكانة مرموقة في التاريخ السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية، ولا يخفى قربه ومكانته من صانع القرار في الدولة الإسلامية محمد صلى الله عليه وسلم.

ويكشف النظم الذي انماز به هذا الخطاب عن المقدرة اللغوية التي تمتَّع بها المتكلم من توظيف للمفردات والتراكيب عن وعي بطاقاتها التعبيرية وقدرتها على النفاذ إلى أفهام المتلقين، والحرص على وضوح الرسالة أو الرسائل التي تحملها مضامين هذا الخطاب، إلى جانب فهم أقدار المخاطبين ومنازلهم الاجتماعية والثقافية؛ ومن ثَمَّ تكون المخاطبة من المرسل حسب هذه الأقدار؛ مما يجعل الخطاب موسومًا بالملاءمة، وبعيدًا عن الغرابة أو الضبابية، وجديرًا بأن يحظى بنسب عالية من القبول.

المتلقـي:

وهم المعنيون بالخطاب من قِبَلِ موجه الخطاب، وهؤلاء يمثلون شرائح المجتمع المسلم من المهاجرين والأنصار الذين تجمعوا في سقيفة بني ساعدة في أول يوم لوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهؤلاء هم المتلقون المباشرون لهذا الخطاب الراشدي، أما الباقون ممن أظلتهم حظيرة الإسلام التي امتدت رقعتها في جزيرة العرب حتى وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم فقد لزمتهم صفة التلقِّي أو المخاطَب حـتى أولئك القلائـل الـذين قِيلَ إنـهم تأخروا أو اعترضوا على البيعة في أول الأمر.

ولم يكن هؤلاء المتلقون في مرتبة واحدة فمنهم السابقون الأولون من المهاجرين ومنهم الأنصار الذين تبوءوا الدار والإيمان، ومنهم أهل بدر ومنهم من أسلم يوم الفتح، ومنهم كذلك من له باع في الفصاحة وفن القريض والقدرة على الحجاج.

تهيئة البيئة النفسية للخطاب:

تُعد تهيئة البيئة النفسية للخطاب من فقه المرسِل حين يريد توجيه رسالته إلى المتلقين، وما ذلك إلا لضمان وصول مضامين رسالته وفهمها على وجهها الصحيح بما يحقق هدفي الإقناع والتأثير. ولم يكن منتج الخطاب الصِّديق أبو بكر إلا متأسيًا بصاحبه القائد الأول النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في افتتاح خطبة بحمد الله والثاء عليه، وهكذا كل الخطباء الذين تتابعوا في

الدولة الإسلامية إلى يومنا هذا، وذلك بنسب تتفاوت من مخاطِب لآخر ومن عصر لآخر.

ثم يأتي النداء محذوف الأداة (**أَيُهَا النَّاس**) وهو نداء يخاطب عموم المتلقين، جذبا لانتباه الحضور واستحضارًا للأسماع؛ وذلك لأهمية ما سَيُدلي به القائد الجديد من مضامين تعبر عن سياسته التي سينتهجها في هذه الفترة الحاسمة من تاريخ الدولة الفتية، ناهيك عن إشعار السامعين بالقرب الوجداني وضيق المساحة أو انعدامها بين طرفي الخطاب.

مضامين الخطاب:

يستمد الخطاب السياسي أهميته من عدة زوايا منها إلى جانب شخصية منتجه وقائله ــ كونه يتعامل مع المشكلات الكبرى للحياة العامة، كيف يصفها ثم يشكلها؟ وهل هي بحجم تصور جمهور المتلقين لها، أم أن الخطاب يقلل من شأنها أو يبالغ في قدرها؛ لذا فإن الصورة اللفظية لهذا الخطاب أصبحت هي المصدر الرئيس لفهم الواقع السياسي، وأساس العمل الرسمي، وأساس شعور الشعب بالتفاؤل أو التشاؤم، بالرضا أو السخط حول سير الحياة السياسية في الدولة. (6)

ولما كانت مضامين أي خطاب سياسي يراد لها أن تكون معبرة عن الحقائق والأفكار، فليس من سبيل إلى ذلك إلا باللغة، وعلى الرغم مما يقال إن الحقائق والأفكار أقوى من الكلمات المعبرة عنها، إلا أن هذه الحقائق والأفكار لا يمكن أن تصبح قوية حتى تعرف، وفي معظم الأحيان يتطلب ذلك لغة مصوغة بشكل ملائم تصل إلى جماهير المتلقين بوسائل محددة جدًا، ودون هذه اللغة تظل هذه الحقائق والأفكار خرساء، حبيسة فكر منتجها. (7)

وإذا وضعنا هذه المسلمات أمامنا، نجد أن الخطاب السياسي الموجه من الخليفة الراشد الأول الصِّديق أبي بكر عقب مبايعته بالخلافة قد اشتمل على مجموعة من الحقائق والمضامين تمثل أهمية قصوى عند المتكلم؛ من أجلها وقف هذا الموقف، وهي لا ريب كانت محل اهتمام وترقب من جمهور المتلقين، وقد جاءت على الترتيب الآتي:

- قبول الصِّديق بالخلافة مع أنه ليس بالأفضل.
- الوقوف إلى جانب الخليفة ونصرته.
- العدل بين كل فئات المجتمع.
- التحذير من ترك فريضة الجهاد.
- عاقبة شيوع الفاحشة في المجتمعات.
- طاعة الخليفة مادام مطيعا لله ورسوله.

التأكيد على الموضوعات الكبرى:

تحاول بعض الخطابات ــ خاصة السياسيةــ التأكيد على الموضوعات الكبرى من وجه نظر منتج الخطاب ومتلقيه، وغالبًا ما يوجد بون ما بين رؤى طرفي الخطاب المتكلم والمتلقي حول أولوية الموضوعات أو ما يسمى بـ

استراتيجية التأكيد على الموضوعات الكبرى(Strategy Of Emphasizing Macro Topics)، فبينما تنتظر جماهير المتلقين من منتج الخطاب تناول موضوعات ما، يرون أنها ذات أولويات في حياتهم الراهنة إذا هم يشعرون بخيبة

الأمل؛ إما لتجاهل هذه الموضوعات، أو لتناولها تناولا عابرًا لا يليق بها. وقد بيَّنت البحوث التجريبية أن تركيز النخب على الموضوعات العامة وتعريفات القضايا أو أطرها بكيفية ما، قد يكون لها أثر كبير في التفسير والرأي العام. (8)

كانت المضامين التي اشتمل عليها خطاب الصِّديق محل اهتمام وقبول من جماعة المتلقين سواء الحاضرين في يوم السقيفة أو المتابعين لتطور الأحداث مذ أُعلن عن انتقال النبي القائد الأول صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه جلَ وعلا، مرورا السجال الفكري الذي دار بين الأنصار والمهاجرين حول الخلافة ومن أحق بها إلى أن بويع الصِّديق أبو بكر. حتى من أولئك الذين غابوا عن السقيفة ويعرفون جيدا مَنْ تاريخ المبايَع في الجاهلية والإسلام.

لذا لم تكن الموضوعات أو المضامين التي حملتها رسالة المخاطب غريبة أن تصدر من رجلٍ له هذا التاريخ الحافل بجلائل الأعمال. بل نالت رضا المتلقين وتُرجِمت عمليًا في عدة قرارات اتخذها الخليفة في فترة حكمه، كان لها دور كبير في استقرار الدولة وتوسع رقعتها والقضاء على مصادر التهديد التي كانت تتربص بها وتريد النيل منها.

وقد تنوعت هذه الموضوعات الكبرى ـــ كما رأينا ـــ فمنها ما يتعلق بالشأن الداخلي أو المجتمعي كالمحافظة على السلم والأمن في ربوع الدولة، ومنها ما يتعلق بالممارسات السياسية كالرقابة الشعبية على أداء الحاكم وتقييم الأداء، ومنها ما يتعلق بالشأن الخارجي الذي يتمثل في عدم القعود عن فريضة الجهاد لتأمين حدود الدولة ونشر الدعوة.

ترتيب الأولويات:

يعمد كثير من منتجي الخطاب السياسي وقائليه مذ عرف هذا النوع الخطابات إلى الدفع في المقدمة بقضايا يرونها ذات أهمية عندهم أو عند جماهير المتلقين، وتأخير أخرى أو الإعراض عنها؛ ذلك أن تناول بعضها ـــ خاصة إذا ارتبط بانحرافات أو إخفاقات أو إهمال أو نتائج عكسية ـــ قد يخصم مما يسمى درجة الشعبية أو الرضا عن الأداء العام من مؤسسات الدولة والمسؤولين فيها. وهناك طريقتان تقوم من خلالهما اللغة السياسية بترتيب الأولويات:

الأولى: عندما يُولي السياسي اهتماما لموضوع أو شخص ما؛ فإنه يضفي عليه أهمية ويتسبب في إبرازه، والعكس صحيح إذ يتوارى من قِبَل سياسيين وصحافيين بارزين.

الثانية: هي التحكم في عملية انتشار المعلومات، فأحيانا يحاول السياسيون إخفاء إنجازات منافسيهم أو معارضيهم، كما يحاولون حجب أخطائهم أو انحرافاتهم الشخصية أو الحزبية، حتى عندما تصبح هذه الإخفاقات معروفة يسعون جاهدين لصرف الانتباه عنها بوسائل شتى مثل: الحديث عن قضايا أخرى، أو البحث عما يسمى (كبش فداء)، أو القيام بعمل عسكري خارج البلاد... لكنَّ هذه المحاولات قد تبوء بالفشل ويعجز السياسي عن السيطرة على انتشار المعلومات؛ مما قد يفضي إلى نتائج وخيمة. (9)

هذا ما يعمد إليه السياسيون الذين يحرصون على الحفاظ على مناصبهم، أما القلة القليلة وفي مقدمتهم من عرفوا بالتقوى والصلاح في التاريخ الإسلامي فإن ترتيب الأولويات في خطاباتهم تحكمه المصلحة العامة للشعوب، وقد تجلَّى ذلك بوضوح في خطبة الصِّديق حيث يعلن أمام الجميع أنه (وُلِّي) وليس تَولَّى أو استولى، وأنه ليس بأخيرهم، وما ذلك تظاهرًا

بالتواضع، أو سعيًا إلى كسب مزيد من التأييد ليظل محتفظًا بمنصبه؛ فالرجل معروف للقاصي والداني بزهده ورغبته عن السلطان. ثم يأتي طلب العون من الرعية بتقديم النصح وإسداء الرأي عند الإحسان أو الإساءة، ثم ينتقل من العموم إلى الخصوص فيؤكد على قضايا: العدل وتطبيقه على الجميع، والتحذير من شيوع الفاحشة بما يضمن سلامة الجبهة الداخلية، والاضطلاع بفريضة الجهاد نشرًا لدين الله. ثم يختم بتأكيد واجبات الرعية نحو راعيها المتمثلة في طاعته شريطة أن يكون هو طائعًا الله ورسوله.

وضوح الرسالة:

إذا كانت اللغة عملية تواصلية لرسالة بين المرسل والمتلقي من عناصرها:

المرسل الرسالة المتلقي

وكل فرد متكلم هو في الوقت نفسه مرسل ومستقبل لرسالته، بما أنه يستطيع إرسال الرسالة وفك رموزها ـ فإنه لن يرسل إلا ما يستطيع فك رموزه، لأن الرسالة المرسلة إلى الطرف الآخر هي قبل كل شيء مرسلة إلى صاحبها وهو ما يجيز القول إن الكلام يحدث في الذات أولا، وفي الوقت نفسه فإن المستقبل المحلل للخطاب لا يحلله إلا في النطاق الذي يسمح له بقول ما يسمعه.(10) وتؤكد معظم الدراسات أن الرسالة المفهومة والواضحة تكون على درجة من الإقناع أكبر من الرسالة غير المفهومة.(11) ولا يختلف هذا الأمر من ثقافة إلى ثقافة أو من عصر إلى عصر، بل يكاد يكون عامًا حتى مع غير بني البشر. (12)

وقد تميزت الرسالة التي حملها الخطاب السياسي الراشدي بالوضوح، فلم تكن المعاني المقصودة ضبابية أو تحمل عدة معانٍ متناقضة، ولم تكن ألفاظها بعيدة عن المعهود من أنماط الخطاب السائدة في ذلكم المجتمع، وكانت التراكيب جارية على سنن التأليف العربي، ورغم مرور أكثر من ألف وأربعمائة عام على إنتاج هذا الخطاب فإن مضامين الرسالة التي حملتها لا زالت تتميز بالوضوح والبيان رغم ما جرى من تطور على اللغة عبر العصور، وما تعرضت له العربية من هجمات شرسة حاولت أن تجعل من فصحاها لغة أخرى غريبة على أبنائها.

مخاطبة المتلقي مباشرة:

تُعد مخاطبة المتلقي مباشرة من وسائل الاستمالة التي يسلكها منتج الخطاب؛ للوصول إلى هدفه من الإقناع والتأثير، وقد تجلى ذلك بوضوح من أول جمل الخطاب، الذي بدأ بتوظيف أسلوب النداء محذوف الأداة، وذلك يؤشر إلى القيمة الكبرى التي تحملها المضامين التي تلت أسلوب النداء.

وقد اقتدى منشئ الخطاب بما جرت عليه سنن الخطاب في الأساليب العربية الرفيعة وعلى رأسها القرآن الكريم والأحاديث النبوية، والأمثلة على ذلك كثيرة نكتفي منها بقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" البقرة/21، ومنها ما بدأ به صلى الله عليه وسلم خطبة الوداع إذ استفتح صلى الله عليه وسلم

بقوله " أيُّها الناسُ: اسمعوا قولي فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا، بهذا الموقف أبدًا. أيها الناس: إنَّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، اللهم اشهد." (13)

ثم ما تلا المقدمة من موضوعات حتى ختام الخطاب إلا ما تعلق بالجهاد والتحذير من شيوع الفاحشة، حيث كان ضمير المخاطب المتصل حاضرًا في أكثر من عنصر من عناصر جمل الخطاب الاسم، والفعل، والحرف: (عَلَيْكُمْ، بِخَيْرِكُمْ، أَعِينُونِي، قَوِّمُونِي، منكمُ فِيكُمْ، أَطِيعُونِي، عَلَيْكُمْ، قُومُوا، صَلَاتِكُمْ، يَرْحَمْكُمُ).

إجلال المتلقي وتوقيره أثناء مخاطبته:

لن تفضي قلة الاهتمام بالمتلقي والنظر إليه بالدونية ــ خاصة إن كان المتكلم من صانعي القرارات ــ إلا إلى مزيد من الهوة بين طرفي الخطاب، ولذا نجد كثيرا من منتجي الخطابات ــ خاصة السياسية ــ يُبدي احترامه وتقديره للمتلقين ــ ولو ظاهريًا ــ من خلال ما يخلعه عليهم من صفات الإباء والعزة والانتساب للوطنية... وخطابات بعض الساسة العرب خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي حافلة بالشواهد.

وقد جاء الخطاب النبوي حافلا بما يدل على توقير المتلقي وإجلاله، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك توظيف أسلوب النداء عند مخاطبته للأنصار ــ في أحد اجتماعه بهم ــ كان بالصفة المحببة التي يعتز بها المتلقي ويفخر، هذه الصفة التي خلعها عليهم القرآن الكريم (**الأنصار**)... " **يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ**" في مفتتح الخطاب، فلم يناديهم بأسماء قبائلهم أو بأسماء آبائهم ... وإنما قصد إلى ذلك تأكيدًا على شرف الانتماء الأشمل والأعم الذي ارتبط بهم دون غيرهم، وكانوا أحق به وأهله، وقد تكرار هذا النداء مرتين في وسط الخطاب. ثم كررت الصفة (**الأنصار**) في مختتم الخطاب خمس مرات. (14)

إن ما يبدو من إجلال منتج الخطاب لمتلقيه لهو من عوامل التقارب بين طرفي الخطاب، وعامل له دوره في نجاح الرسالة وإزالةِ الفوارق أو الحواجز التي ربما ساعدت على صنعها وبروزها تفسير خاطئ لمواقف منتج الخطاب، أو سوء فهم من المتلقي لأفعال صدرت من المخاطِب. وهذا الإجلال والتوقير في خطاب المتلقي من مراعاة الكياسة واللياقة، وليس إظهارًا للود الزائف أو التملق للآخرين الذي قد يؤثر سلبًا في العلاقات السوية، ولذلك أمثلة عديدة في واقع عمليات التفاوض الاجتماعي والإداري والسياسي. (15)

ففي توظيف أسلوب النداء محذوف الأداة (أيُّها الناس) ما يشعرهم المتلقين بالقرب النفسي بما لا يحتاج معه إلى جلب أداة نداء، وفي ذلك نوع من التوقير وإشعار بالإجلال، وفي طلبه تقديم الإعانة والتقويم للخليفة عند الإحسان والإساءة إجلال للمتلقين وثناء عليهم؛ إذ هم أهل لإسداء النصح للمسؤول الأول في الدولة، وأهل لأن يُستَمَع إليهم. وعند تحذيرهم من ترك واجب أو فريضة، أو شيوع رذيلة كان الخطاب غير مباشر لهم؛ فعبَّر بـــ (قَوْم) دون أن يصرح باسم أو بضمير يعود عليهم. وهذا منهج في التوجيه كريم علَّمه النبي الأعظم محمد صلى الله عليه وسلم لصحابته، جاء في صحيح ابن حبان : أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ خُزَيْمَةَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي صَفْوَانَ الثَّقَفِيُّ حَدَّثَنَا بَهْزُ بْنُ أَسَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عن أنس بن مَالِكٍ أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلُوا أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَمَلِهِ فِي السِّرِّ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا أَتَزَوَّجُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا آكُلُ اللَّحْمَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا أَنَامُ عَلَى فِرَاشٍ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: "مَا بَالُ أَقْوَامٍ قَالُوا كَذَا وَكَذَا لَكِنِّي أُصَلِّي وَأَنَامُ وَأَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رغب عن سنتي فليس مني"(16)

وفي ذلك أيضا ما يعبر عن درجة الثقة الكبرى في المتلقين، إذ يُجلهم بالترفع عن اقتراف رذيلة أو التفريط في واجب أو فريضة من فرائض الدين. فكان توجيه الخطاب لهم بطريقة غير مباشرة.

بروز الأنا الفردية:

ثنائية الأنا الفردية والأنا الجماعية من الظواهر التي يقف عندها محللو الخطابات السياسية، إذ لوحظ أن سيكولوجية الخطاب مختلفة عند كل أنا. فينتقل الخطاب من الذات إلى الجماعة بمهارة، فعند الرئيس الأمريكي السابق بوش تظهر الأنا الفردية أكثر من الأنا الجماعية؛ ذلك لأنه هو المسيطر الوحيد على هذه المعركة وأن الحكم بيده، وقد تظهر الذات الفردية من دون وعي منه؛ لأنه يريد أن يلتفت الجميع إليه. وعندما ترد الأنا الجماعية عند هذا الحاكم ففيها إلماح إلى عظمة الذات، فـــ " سنساعد، سنقوم، سنحقق، سنبذل، سندرس" أفعال تدل على عظمة الذات وقدرتها على الإنجاز مع الفعل الجزئي للجماعة. (17)

وبالعودة إلى خطاب الصِّديق نجد الأنا الفردية تبرز من أول جملة فيه (فَإِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ) وحتى أخر جمله (فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ)، فهل الصِّديق هنا يريد أن يظهر الذات الفردية الفاعلة النافذة والمسيطرة بعد أن دانت له بالولاء جموع المهاجرين والأنصار؟ لا، فسيرة الصِّديق تنفي هذا الزعم مطلقًا، كما أن في الجملة التي تلت مقدمة خطابه وما بعدها ما يفند هذا الزعم، فكيف لحاكم يعتز بالأنا يعلن أمام مبايعيه أنه ليس بأفضلهم؟ وكيف لمن يعتز بذاته وأناه أن يطلب من الجميع أن يقوّموه إذا أخطأ؟ وكيف لمن يعتز بذاته وأناه الفاعلة والنافذة أن يبدي احتياجه لمن يشد من أزره ويعينه إن هو أحسن؟

إن الأنا الفردية التي أظهرها الصِّديق في أول خطاب سياسي له أمام مبايعيه تعنى تحمله المسؤولية الكاملة عن القرارات دون غيره، وحتى ولو كانت من معاونيه فهو صاحب القرار والمسؤول الأول عن إنفاذه، إضافة إلى تواضعه الذي لا يرتاب فيه أحد.

ثنائية الماضي والمستقبل:

تحفل كثير من الخطابات السياسية بالحديث عن شؤون الماضي والمستقبل، يستعيد فيه السياسيون الماضي ليثيروا مشاعر الزهو والإعجاب، أو البهجة والأمل، أو الحزن والإحباط، ويستشرفون آفاق المستقبل ليحذروا من عواقب محتملة، أو ليَعِدُوا بعيش رغيد وخير مديد في ظل سلطانهم الآتي. (18)

هذا الماضي بما فيه من إنجازات يستثمرها السياسيون لهم فتكون جزءًا من برامجهم في الدعاية الانتخابية، وينطلقون منها لاستعراض خططهم المستقبلية في كافة القطاعات؛ فتكون منجزاتهم في الماضي خير شاهد لهم على الوفاء بما يعدون به. (19)

أما عن خطاب الخليفة الراشد هنا فقد خلا من الحديث عن الماضي، وكان كله موجهًا لبرامجه في المستقبل، وعلة ذلك بيِّنة: فتاريخ الرجل حافل بجلائل الأعمال ومنجزاته منذ سطع نور الإسلام لا تخطئوها عين، ويكفيه شرفًا ما سجله القرآن الكريم في قوله تعالى: " وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ" الزمر:33. وتزكية الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم له ومنها قوله: «إِنَّ مِنْ أَمَنِّ النَّاسِ عَلَيَّ فِي صُحْبَتِهِ وَمَالِهِ أَبَا بَكْرٍ، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا مِنْ أُمَّتِي لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ، إِلَّا خُلَّةَ الإِسْلاَمِ، لاَ يَبْقَيَنَّ فِي المِسْجِدِ خَوْخَةٌ إِلَّا خَوْخَةُ أَبِي بَكْرٍ."(20) ومن ثم فلا حاجة لتذكير الناس به هذا من جهة، ومن جهة أخرى فما عُرِف به من زهد ــ اصطبغت به شخصيته ــ جعله يترفع عن الفخر بنفسه أو بمنجزاته.

أما عن الحديث عن المستقبل فلم تكن وعودًا جوفاء أو لنيل قسط أكبر من الشعبية أو التأييد، وإنما كانت خطط عمل محددة وواضحة تتعلق ـ كما رأينا في مضامين الخطاب ــ بحثّه الناس على تقديم العون والنصح للحاكم في المنشط والمكره متى أحسن ومتى أخفق، وتعهّده بنشر العدل بين الناس، ورفع راية الجهاد، ومكافحة الفاحشة، وفي مقابل ذلك على الرعية تقديم الطاعة والولاء للخليفة ما دام مطيعًا لله ولرسوله.

منطقية التفسير، وبراعة الإقناع:

يلجأ بعض منتجي الخطابات ـ خاصة السياسية ـ إلى جذب انتباه متلقيهم بتخصيص قضايا معينة لموضوعات خطاباتهم، حيث يوضحون أولوية هذه القضايا بالتناول وتفسيرها وبيان سبب استحقاقها هذا الاهتمام.(21)أو تناول ظاهرة ما طفت على السطح، فيعمدون إلى تفسيرها والربط بينها وبين ظواهر أخري تزيد من أهميتها، أو بيان خطورتها ومن ثم يمكن لأحدهم أن يدخل إلى عقل المتلقي ويستلبه، وقد يصل الأمر إلى ما يسمى بالسيطرة على الجمهور (Audience Control).(22)

وتعتمد منطقية التفسير وبراعة الإقناع على مدي ما يوظفه منشئ الخطاب من استراتيجيات أو حجج تجعل أفكار الخطاب نافذة إلى عقل المتلقين فتنال القبول بل وتتمكن من توطيد أركانها بحيث يعصب محوها، أو تنصل الفرد منها. وكم رأينا الكثيرين ممن صاروا يُنعتون بالنخب في البلدان العربية كيف نفذت إليهم الأفكار الاشتراكية في القرن الماضي فاختلطت بدمائهم، وصاروا يتكلمون ويأكلون ويشربون ويتنفسون بها، حتى بعد انهيار منبتها ومرتعها الخصيب في أواخر القرن الماضي!

بدأ الصِّديق خطابه بتأكيد قضية يعرفها كل المتلقين (أنه وُلِّي)، لينطلق منها إلى تأكيد فكرة أخرى وهي أنه ليس بخيرهم، ومِنْ ثَمَّ ينفي عن نفسه التَّفرُّد الذي يَميزه من غيره؛ ولذا فهو دائما في حاجة إلى الإعانة والتقويم عند الإصابة والإخفاق. وهذا لعمري أسبق وأعمق بكثر من مفهوم ما يسمى بدور منظمات المجتمع المدني في العصر الحديث، أو حتى

من دور الأحزاب السياسية المعارضة أو المجالس النيابية؛ لأن الباعث هنا شرعيٌّ وليس شخصيًا أو مصلحيًا ضيِّقًا، وضابط كل هذه الأمور العقيدة السمحاء التي فرَّقت بين الصدق والكذب وجعلت الأول أمانة، والثاني خيانة كما ذكر رضي الله عنه (**الصِّدْقُ أَمَانَةٌ، والكذب خيانة**).

وليس أمر الإعانة والتقويم مقصورًا على مجموعة من المقربين أو المستشارين، بل كل فرد من أفراد الرعية يجب عليه أن يقدم يد العون للخليفة إنْ أصابَ وأن يقوِّمَهُ متى أساءَ؛ وهذا يجعل العلاقات بين الراعي والرعية فيها نوع من الألفة والثقة والفاعلية فليس الراعي بمنعزل عن رعيته، وليست الرعية تنافق راعيها أو تتملق له فتزين له ما يقوله أو ما يفعله من الخطأ صوابًا ومن الباطل حقًا أو العكس؛ أو تغُشه فتُقِرُّهُ على كل ما يفعل باطلاً كان أو حقًا دون أن تنعم النظر في ذلك.

يقول الشيخ محمد الغزالي . يرحمه الله .: هذا هو وضع الحاكم المسلم في الدولة المسلمة، رجل من صميم الأمة يطلب أن يُعان على الحق وأن يمتنع من الباطل، ويرى السلطةَ المخولة له سياسيًا لمصالح العامة لا مصيدةً للمنافع الخاصة، ولا بابًا إلى البطر والطغيان. إنه ليس سيدًا ليستعلي ويستعلن، وإنما ليؤدي عملا موكولا به، وكذلك المحكوم المسلم إنه ليس تابعًا ليتملق ويرائي ويعطي الدنية من نفسه. بل ليعين على الخير ويحجز عن الشر ويشارك في حمل العبء، فالحاكم إمام والمحكوم مُقتد والكل يبتغي وجه الله وينخلع من أغراضه الخاصة، وبهذه السياسة وحدها يستقيم أمر الناس وترشد طريقة الحكم.(23) وهكذا قضايا العدل والجهاد والمحافظة على السلم المجتمعي، وتعليق وجوب طاعته من قبل الرَّعية على التزامه بطاعة الله ورسوله، التي تبدو منطقية التفسير وبراعة الإقناع من أهم ما يجعلها تحظى بالقبول من جهة المتلقي.

التكرار:

التكرار في حد ذاته وسيلة مهمة من الوسائل السحرية التي تعتمد على تأثير الكلمة المكررة في إحداث نتيجة إيجابية في العمل الفني المميز.(24) وهو وسيلة بلاغية مهمة يقصد إليها المتكلم لتقوية قوة المنطوق الإنجازية، يقولون إن الشيء إذا تكرر تقرر، والتكرار تعرفه الشفرتان المنطوقة والمكتوبة كلتاهما، وإن كان تأثيره في بنية الشفرة المنطوقة التلقائية أقوى.(25) وللتكرار وظائف خطابية عدة عُبر عنها بالإفهام والإفصاح والكشف وتوليد الكلام والتشديد من أمره، وتقرير المعنى وإثباته.(26)

فالتكرار إذن من خلال هذا التعريف ليس مجرد ألفاظ موضوعة في الخطاب أكثر من مرة، فليس هو ذلك التكرار المولد للرتابة والملل، أو التكرار المولد للخلل والهلهلة في البناء، ولكنه التكرار الذي يسمح لنا بتوليد بنيات لغوية جديدة باعتباره أحد ميكانيزمات عملية إنتاج الكلام، وهو أيضا التكرار الذي يضمن انسجام النص وتوالده وتناميه. (27)

واللفظ المكرر ـ بوجه عام ـ مصدره الثورة، وهدفه الإثارة حبًا أو بغضًا في أي غرض من أغراض الكلام. كما أن التكرار مرتبط بقانون التردد من قوانين تداعي المعاني؛ ولذا يعد وسيلة تربوية من وسائل التقرير، ويرجع أثر التكرار إلى أنه يزيد المعنى المكرر تميزا من غيره. (28)

وفي عشرات الخطابات يعمد المتكلمون إلى تكرار ألفاظ وعبارات يهدفون من خلالها إلى إيصال مفاهيمها الدلالية إلى المتلقين، كإبراز أهميتها، أو التمسك بها، أو التباهي بها، أو التحذير منها ...أو غير ذلك من الدلالات التي تستشف من النص، والتي تعكس الاتجاه الفكري للمتكلم، سواء كان فرديًا أو مؤسسيًا. أو تعبيرًا عن السياسة العامة لتلك المرحلة.

ولولا أن اللفظ المتكرر وما يكتنفه من دلالات لا يثير اهتماما عند المتكلم ما لجأ إلى تكراره، وما أصرَّ على أن ينقله إلى نفوس ووجدان مخاطبيه، أو من هم في حكم المخاطبين، ممن يصل إليهم القول على بعد الزمان والديار. (29)

والتكرار في خطاب الصِّديق وقع لمفردات وتراكيب: فأما المفردات فكان للفظ الجلالة الظاهر (الله)التي تكرر تسع مرات والمضمر الذي جاء أربع مرات؛ وذلك لأن بعض الأفعال المسندة لا يصح شرعًا أو عقلا إلا أن تسند إليه جلت قدرته كالمشيئة وإنزال العقاب والفيض بالرحمة، وكذا توجيه الحمد والثناء والطاعة من العبد للرب لا تكون إلا له سبحانه. وأما التراكيب فكان لجملة فعل الشرط (إِنْ شَاءَ اللَّهُ) عند التعهَّد بنشر العدل بين الرعية. ولا ريب أن هذا التكرار لهذه الجملة ليس كما يوظفه السياسيون اليوم من إضفاء الصبغة الروحية على خطاباتهم لاستمالة الكثير من المتلقين خاصة في الدعاية الانتخابية، أو تعهَّدا غير ملزم من المتكلم بما تكفل به من وعود مستقبلية؛ تعللا بصدق النوايا والقيام بالمحاولات إلا أن مشيئة الله لم ترد لهذا العمل أن يكتمل أو أن يبدأ لما قد يجره من مضار كانت تخفى على الناس.

لكنَّ التكرار من متكلم له سيرة حافلة في مسيرة الدعوة، أمام متلقين من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرفون المتكلم جيدًا؛ هذا التكرار ليس إلا تأكيدًا على الاستعانة بالله في كل ما تعهَّد بالقيام به وتبرؤًا من حوله وقوته ومشيئته إلى حول الله وقوته ومشيئته، عملا بقوله تعالى: " وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا (23 إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا 24)" الكهف. وهذا دأب الصالحين من أولي الأمر.

الدعاء:

يلجأ بعض منتجي الخطابات السياسية إلى تذييل خطاباتهم أو افتتاحها ببعض الأدعية لإضفاء مسحة دينية على ما يقومون به أو ما يدعون إليه، وكسب مزيد من التأييد والكثير من الأنصار، ولعل كثيرًا من المتلقين والمحللين ممن يسجلون ملاحظاتهم على مضامين الخطابات يقفون عند المفتتح والختام وأنواع الاستشهادات في فقرات الخطاب. لعلني أذكر ما وُجِّه من بعض الناس خاصة العامة في مصر من انتقاد في خطابات الرئيس المصري الراحل أنور السادات في سبعينيات القرن الماضي إذ كان يبدأ خطاباته بـ (بسم الله) فقط، دون أن يقول (بسم الله الرحمن الرحيم) مع أنه كان يُنعت في بعض سني حُكمه بالرئيس المؤمن. فلمَّا جاء خلفه حسني مبارك كانت كل خطاباته تُستفتح بـ (بسم الله الرحمن الرحيم)، وختم أول خطاب له بالدعاء.(30)

وقد ورد الدعاء في خطابات بعض الساسة المعاصرين من أمثال صدام حسين والملا عمر وأسامة بن لادن؛ لأن بعض الخطابات موجهة للمسلمين كافة، وتقترب من عقولهم، وكما صنع جورج بوش حين إعلان الحرب على أفغانستان والعراق. (31)

لكن الغرض من الدعاء هنا ليس كما عند السياسيين المعاصرين، إنه أولا تأسٍ بما كانت عليه خطب الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، كما أنه تعبير عن حبه لجماهير المتلقين، وليس تزلفًا لغرض من أغراض الدنيا، فالرحمة متى أصابتهم فهم في سعادة وهناء وهذا ما يريده كل طرفي الخطاب. وقد يُقرأ الدعاء ضمن موقعه الوظيفي إذ الجملة جواب للشرط الذي أمر به حين دعاهم إلى الصلاة " قُومُوا إِلَى صَلَاتِكُمْ يَرْحَمْكُمُ اللَّهُ ". وكل هذا لا يفهم إلا في سياق مساحة ما بين المتكلم ومتلقيه من قرب ومودة.

وختامًا فقد سعت هذه الدراسة إلى الوقوف على تمثلات اللغة في أول خطاب سياسي في العهد الراشدي أبرزنا فيها أهمية العناية بالظروف المحيطة بولادة النص عند تحليله والتي تجلت فيها بعض الأدوار لمنتج النص إضافة إلى الأدوار المجيدة السابقة له، وأظهرت الدراسة مدى وعي المتكلم بالمتلقين وخلفياتهم الثقافية المختلفة، وكيف هيأ المتكلم البيئة النفسية للخطاب. وأظهرت الدراسة أيضا المضامين التي احتواها الخطاب وحصافة المتكلم في تضمين خطابه للموضوعات الكبرى وترتيبه للأولويات التي تميزت بالوضوح وبعدها عن اللبس أو الضبابية، كما أبانت الدراسة عن الاستراتيجيات التي اتبعها المتكلم، والتي تجلت في مخاطبة المتلقي مباشرة، وإجلاله وتوقيره أثناء الخطاب، وحاولت الدراسة تفسير الأنا الفردية التي ظهرت في الخطاب وأرجعتها إلى التأكيد على المسؤولية الشخصية، حيث يؤكد هذا بعد منشئ الخطاب عن تزكية النفس والفخر بأدواره في الجاهلية والإسلام، و رغبته في استشراف للمستقبل بخطط ترتكز على المشاركة الجماعية الداعمة له، ولا نعدم التأكيد على ذلك من خلال التكرار ومنطقية التفسير وبراعة الإقناع.

التهميش:

(1) ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، ت. 774هـ): البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط 1(1408، هـ - 1988م). ج5، ص269.

(2) علي الطنطاوي: أبو بكر الصِّديق، دار المنارة، جدة، ط3 (1406هـ ـ 1984م) ص 150-151.

(3) محمد حسين هيكل: الصِّديق أبو بكر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة (2012م) ص 49.

(4)عَلي محمد محمد الصَّلاَّبي: الانشراحُ وَرَفعُ الضِّيق في سِيرة أبي بَكْر الصِّديق شخصيته وَعَصره، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة (1423 هـ ــ 2002 م)، ص120.119

(5) محمد حسين هيكل: الصِّديق أبو بكر، ص51.

(6) د. أحمد بن راشد بن سعيد: قوة الوصف ـ دراسة في لغة الاتصال السياسي ورموزه، في مجلة: عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع1، المجلد 32(يوليو ـ سبتمبر 2003) ص215.

(7) المرجع السابق، ص 216.

(8) انظر: فان دايك: الخطاب والسلطة: ترجمة غيداء العلي، ترجمة وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، ط1(2014م) ص372.

(9) انظر: د. أحمد بن راشد بن سعيد: قوة الوصف ـ دراسة في لغة الاتصال السياسي ورموزه، في مجلة: عالم الفكر، ع 1، مجلد 32 (2003) ص 217.

(10) محمد التحريشي: ترجمة مقدمة كتاب: اللغة ذلك المجهول، في مجلة: ثقافات، خريف (2002) ص 214.

(11) د. على رزق: نظريات في أساليب الإقناع ـ دراسة مقارنة، دار الصفوة ، بيروت ، ط1(1414هـ ـ1994م)ص 98.

(12) لعل علماء النفس الذين صاغوا قوانين التعلم ومن أشهرهم ثورنديك (Thorndike) بعد تجارب مع بعض الحيوانات في فهم المثير ومن ثم الاستجابة له ـ ما يؤكد هذا الأمر. انظر في ذلك: جورج إم غازدا: نظريات التعلم، ترجمة: د. على حسن حجاج، عالم المعرفة (70)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (أكتوبر 1983م) ص 47 وما بعدها.

(13) انظر نص الخطبة في: ابن هشام (محمد بن عبد الملك بن هشام ت 183)، السيرة النبوية، تحقيق: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1 (1416 ـ 1995م) 4/ 297، 298.

(14)انظر: الهيثمي (أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، ت 807هـ): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة (1414هـ ـ 1994م)، 10/29-30.

(15)انظر: د. حسن محمد وجيه: مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (ربيع الآخر 1415هـ/أكتوبر 1994م) ص 120

(16) ابن حبان (محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي ت 354هـ): الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1(1408 هـ - 1988 م) 191/1.

(17) انظر: د. عيسى عودة برهومة: تمثلات اللغة في الخطاب السياسي، في مجلة: عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع1، المجلد 36(يوليو ـ سبتمبر 2007) ص144.

(18) انظر: د. أحمد بن راشد بن سعيد: قوة الوصف ، في مجلة: عالم الفكر، ص 217.

(19) من الدراسات التي تناولت بالتحليل برامج الأحزاب السياسية للدعاية الانتخابية، دراسة: مصطفى أحمد قنبر: مستويات التحليل اللغوي للدعاية الانتخابية للأحزاب السياسية في مصرـ انتخابات مجلس الشعب عام 2000 نموذجًا، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة (2006م).

(20) البخاري (محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت. 256هـ): صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1(1422هـ) 5/ 5857.

(21) د. أحمد بن راشد بن سعيد: قوة الوصف ــ دراسة في لغة الاتصال السياسي ورموزه، ص 218 وما بعدها.

(22) انظر: فان دايك: الخطاب والسلطة: ترجمة غيداء العلي، ترجمة وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، ط1(2014م) ص 157 وما بعدها.

(23) محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ص30، 36، 37.

(24) عبد الفتاح يوسف: فاعلية التكرار في بنية الخطاب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (2003) ع 62، ص31.

(25) د. محمد العبد: النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة (2014) ص248.

(26) المرجع السابق، ص178-179.

(27) د. أبوبكر العزاوي: الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1(2010) ص 49. وانظر: دليلة قسيمة: استراتيجيات الخطاب في الحديث النبوي، مذكرة مقدمة لنيل الماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر (2011ـ2012م) ص167-168.

(28) د. عز الدين على السيد: التكرير بين المثير والتأثر، عالم الكتب، بيروت، ط2 (1407هـ ـ1986م) ص136.

(29) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(30) استمع إلى جانب من أول خطاب لمبارك في:

https://www.youtube.com/watch?v=j_jHmNkn054

(31) د. عيسى عودة برهومة: تمثلات اللغة في الخطاب السياسي، في مجلة: عالم الفكر ص145.

المراجع

أولا: الكتب:

1.ـ علي محمد محمد الصَّلاَّبي: الانشراحُ وَرَفعُ الضِّيق في سِيرة أبي بَكْر الصِّديق شخصيته وَعَصره، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة (1423 هـ - 2002 م)،

2.ـ ابن حبان (محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي ت 354هـ): الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1(1408 هـ - 1988 م)

3.ـ ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، ت. 774هـ): البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط 1(1408، هـ - 1988م).

4.ـ ابن هشام (عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، ت 213هـ): السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2 (1375هـ - 1955م).

5.ـ أبو مدين الفاسي (أبو مدين بن أحمد بن محمد بن عبد القادر بن علي الفاسي، ت 1132هـ): مستعذب الإخبار بأطيب الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1425 هـ ـ 2004 م).

6.ـ أبوبكر العزاوي: الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، ط1(2010م).

7.ـ البخاري (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت. 256هـ): صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1(1422هـ).

8.ـ الجاحظ (عمرو بن بحر بن، أبو عثمان، ، ت 255هـ): البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت (1423 هـ).

9.ـ القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، ت 671هـ): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2 (1384هـ- 1964م).

10. ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: الموسوعة الإسلامية العامة، إشراف د. محمود حمدي زقزوق، القاهرة (1424هـ ـ 2003م).
11. ـ الهيثمي (أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، ت 807هـ): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة (1414هـ ـ1994م).
12. ـ تمام حسان: اللغة العربية ملناها ومعناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2(1979م).
13. ـ جورج إم غازدا: نظريات التعلم، ترجمة: د. على حسن حجاج، عالم المعرفة (70)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (أكتوبر 1983م).
14. ـ حسن محمد وجيه: مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (ربيع الآخر 1415هـ/أكتوبر 1994م).
15. ـ حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر ـ بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6(1989م).
16. ـ حورية رزقي: لغة الخطاب التربوي في صحيح البخاري بين التبليغ والتداول، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتواره العلوم، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، الجزائر (1435ـ1436هـ / 2014ـ2015م).
17. ـ دليلة قسيمة: استراتيجيات الخطاب في الحديث النبوي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير الماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر، الجزائر(2011-2012م).
18. ـ عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، ت 471هـ): دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة ـ دار المدني بجدة، ط3(1413هـ - 1992م).
19. ـ عز الدين على السيد: التكرير بين المثير والتأثر، عالم الكتب، بيروت، ط2 (1407هـ ـ 1986م).
20. ـ على رزق: نظريات في أساليب الإقناع ـ دراسة مقارنة، دار الصفوة، بيروت، ط1(1414هـ ـ1994م)
21. ـ فان دايك: الخطاب والسلطة: ترجمة غيداء العلي، ترجمة وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، ط1(2014م).
22. ـ محب الدين الطبري (أبو العباس، أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري، ت694هـ): خلاصةسير سيد البشر، تحقيق: طلال بن جميل الرفاعي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة ، ط1 (1418هـ - 1997م).
23. ـ محمد العبد: النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة (2014م).
24. ـ محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، دار الكتاب العربي، (د. ت.).
25. ـ محمد حسين هيكل: الصِّديق أبو بكر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة (2012م).
26. ـ مستويات التحليل اللغوي للدعاية الانتخابية للأحزاب السياسية في مصرـ انتخابات عام 2000 نموذجًا، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة (2006م).

27. ــ مصطفى أحمد قنبر: الخطاب السياسي في الصحف الحزبية المصرية ـ دراسة معجمية دلالية، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة (2001م).

28. ــ نظر: فان دايك: الخطاب والسلطة: ترجمة غيداء العلي، ترجمة وتقديم: عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، ط1(2014م) .

29. ــ هدسون : علم اللغة الاجتماعي، ترجمة د. محمود عياد، عالم الكتب، القاهرة، ط2 (1999) .

ثانيًا: الدوريـات:

1. ــ أحمد بن راشد بن سعيد: قوة الوصف ـ دراسة في لغة الاتصال السياسي ورموزه، في مجلة: عالم الفكر، ع 1، مجلد 32 (2003).

2. ــ حنان محمد مهدي العقيدي: لغة الحكمة وإقناع المخاطب في أسلوب الخطاب النبوي: في مجلة: العميد، مركز العميد الدولي للبحوث والدراسات، بغداد، العدد الخاص (1434هـ ـ 2013م).

3. ــ عبد الفتاح يوسف: فاعلية التكرار في بنية الخطاب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة(2003ع 62.

4. ــ عيسى عودة برهومة: تمثلات اللغة في الخطاب السياسي، في مجلة: عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع1، المجلد 36(يوليو ـ سبتمبر 2007).

5. ــ محمد التحريشي: ترجمة مقدمة كتاب: اللغة ذلك المجهول، في مجلة: ثقافات، خريف (2002).

ثالثًا: المواقع الإلكترونية:

ــ مقطع فيديو من أول خطاب لـ (حسني مبارك) في :

https://www.youtube.com/watch?v=j_jHmNkn054

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

تقنين مقياس الاحتراق النفسي لـــ(ماسلاش) على البيئة الجزائرية

دراسة ميدانية على عينة من الممرضات

الدكتور: **نبار رقية**، جامعة سعيدة، الجزائر.

الدكتور: **جعيجع عمار**، المدرسة العليا للأساتذة بوسعادة، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

نبار رقية، جعيجع عمار، تقنين مقياس الاحتراق النفسي لـ(ماسلاش) على البيئة الجزائرية دراسة ميدانية على عينة من الممرضات، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/06/27

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص :

تهدف الدراسة الى تقنين اختبار الاحتراق النفسي لـ(ماسلاش) ،واعداده ليكون صالحا للاستخدام والتطبيق في البيئة الجزائرية ، بعد قراءة المقياس و تعديل الفقرات الواجب تعديلها، تم تطبيقه على عينة مكونة من (141) ممرضا وممرضة الذين يعملون في القطاعين الخاص والعام بولايات (سعيدة، سيدي بلعباس، المسيلة) ، وقد دلت نتائج تقنين المقياس على أنه يتصف بمستوى صدق وثبات جيدين ، مما يشير إلى فعاليته وصلاحيته للاستخدام والتطبيق في دراسات أخرى جديدة مرتبطة بظاهرة الاحتراق النفسي لدى الممرضين في البيئة الجزائرية

الكلمات المفتاحية:

الاحتراق النفسي، الممرضات.

Abstract:

This research aims at rationing the questionnaire of Measurement of burnout which prepared by (Maslash),and preparing it to be proper for using and implementation at the Algerian socity.after reading the test and modifying the paragraphs needing modification, it has been implemented on nurses working in the private and public, in the states of Saida Sidi Bel Abbes, , Messila).

The results of rationing the measure showed that it had a good level of validity and reliability .This result indicate the effectiveness and suitability of the measure to be used and implemented in other new nurses related to the burnout phenomenon among nurse in algerian society.

Key words :

Burnout ,Nurses

أولا: تقديم الدراسة:

مقدمة :

تعد مهنة التمريض من المهمات الصعبة والشاقة، وتتطلب من صاحبها أن يكون متمتعا بمؤهلات نفسية تسمح بأداء الدور المنوط به على الوجه الأكمل ، فالممرضون و الممرضات يتعرضون في كل يوم وفي كل ساعة الى درجات متباينة من الضغوط النفسية والاجتماعية ، أغلبها في وسط العمل وتزيد تلك الضغوطات حدة في الوقت الذي لا يحضون فيه بثمن ما يؤدونه ، كما هو الحال في المجتمعات النامية ، هذا ما قد يجعلهم يصابون بظاهرة الاحتراق النفسي.

مهنة التمريض تعتبر واحدة من المهن التي تتطلب من العامليين فيها مهاما كثيرة ، فهي تعد من المهن الضاغطة التي من الاحتمال أن تؤدي بأصحابها للاحتراق النفسي. فهي مهنة تتطلب التعامل مع عدد لا يحصى من المرضى، فهي تعني بتقديم الرعاية المتكاملة للأفراد والأسر والمجتمعات في الصحة والمرض بهدف تحسين مستوى الصحة والمحافظة عليها من الناحية البدنية، النفسية والاجتماعية، والوقاية من الأمراض و رعاية المرضى ومساعدتهم على استرداد صحتهم وتأهيلهم للاعتماد على أنفسهم وتقليل نسبة العجز لديهم وتقديم المشاركة الوجدانية للمريض.

من الناحية التاريخية ، تعد مهنة التمريض من المهمات القديمة والقديمة جدا ، فمنذ أن وجد الإنسان المصاب سواء في الحرب أو السلم وجد المرض إلى جنبه قبل تواجد الطبيب، ولكنها كمهنة مؤطرة و مقننة لم تكن سوى في القرون الحديثة من تاريخ البشرية، حيث يعود الفضل في ذلك إلى "فلورنس نقتينغال" التي أسست أول مدرسة للتمريض سنة 1860 بمستشفى "سان توماس" بلندن في انجلترا، وكان مبدأ التمريض آنذاك قائما على تطبيق القواعد الضرورية للنظافة لتحقيق الراحة البدنية والنفسية للمريض، إلا أن التقنيات العلاجية وكيفية تلقينها لم تكن متطورة، ذلك لعدم التمكن من تحديد مفهوم الصحة عالميا. ولهذا حصرت المهارات المهنية للممرض في الملاحظة واحترام استقلالية المريض في مجال العلاج. وتعرف "فلورانس نقتينغال" التمريض بأنه عبارة عن وضع المريض في أفضل الظروف الممكنة حتى تقوم الطبيعة بدورها. بعد ذلك أصبح تعريف " فرجينيا هندرسون" للتمريض على أنه في المقام الأول مساعدة المرضى والأصحاء على القيام بالأنشطة التي تساهم في الحفاظ على الصحة واسترداد العافية.(طايبي،2013 : 187).

ونظرا لشدة وطئ هذه المهنة، فإن الممارسين لها يتعرضون لكثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية و النفسية، ومن أهم تلك المشكلات وأشدها على الإطلاق، مشكلة الاحتراق النفسي، التي تعتبر عائقا كبيرا، يمتد تأثيره إلى الحياة العامة والخاصة للمرض، حيث أكدت على ذلك دراسات نظرية وميدانية كثيرة سواء في العالم العربي أو الغربي منها دراسة "هواري" (1985)، "العقيلي" (1997)، "أبوعيشة" (1997)، "كوكس و موتون Cox ,Mouton" (1986)، التي أشارت جميعا إلى أن العاملين في مختلف المهن الإنسانية والإنتاجية يتعرضون لحالة من التوتر والاحتراق النفسي بسبب ضغوطات العمل النفسية والمهنية والتي تمر بهم خلال ممارستهم الوظيفية، حيث تلعب العلاقات الرسمية وغير الرسمية مع زملاء العمل، وقضايا النمو المهني والنفسي والظروف الفيزيقية والممارسات الإدارية وضغط العمل وعبء الدور وغموض الدور،

وغيرها من المتغيرات دورا رئيسيا في وجود ظاهرة التوتر والاحتراق النفسي، وقد أشار الكثير من الخبراء وعلماء النفس من أمثال "شرنس Cherniss"(1986) و "ماسلاشMaslach" (1982) الذين عملوا على دراساتها والبحث في مظاهرها وأسبابها ومكوناتها والأساليب والطرق الإدارية والنفسية اللازمة لوضع حد لها أو التقليل من خطرها وأثارها السلبية على أقل تقدير (يوسف حرب، 1998 ص: 14).

2-أهمية الدراسة :

يمكن أن تشتق أهمية الدراسة الحالية من أهمية مهنة التمريض التي سبق التنويه بها ضمن مقدمة الدراسة الحالية ، حيث أن التمريض قبل أن يكون ممارسة كأي ممارسة في أي مهنة يمتهنها الإنسان فهي ذات بعد أخلاقي وجداني، كما يمكن أن تشتق أهمية الدراسة الحالية من أهمية القياس النفسي ذاته وأهمية أدوات القياس كوسائل للكشف عن الظواهر النفسية والتنبؤ بها و التحكم فيها، كما يمكن أن تشتق أهمية الدراسة أيضا من أهمية المقياس، حيث أن أي مقياس تكمن أهميته في كونه يعطي قيمة رقمية تدل على العدد الموجود من السمة موضوع الدراسة (الدوسري، 2000: 48) ،وهذا يدل على أن تقنين مقياس الاحتراق النفسي على البيئة الجزائرية سوف يمكن المختصين من التعرف على مقدار سمة الاحتراق النفسي لدى المفحوصين، حيث في ضوء ذلك قياس الظاهرة ووضع الاستراتيجيات المناسبة للعلاج.

بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تكشف هذه الدراسة عن مدى انتشار ظاهرة الاحتراق النفسي لدى الممرضين، كونها من أكثر الظواهر خطورة على هذه الفئة، وعليه يبذل المختصين جهودا مكثفة في مواجهة هذه الظاهرة. هنا تبرز أهمية الدراسة الحالية باعتبار أن هذا المقياس يعد أداة للتعرف على حجم هذه الظاهرة و أسبابها.

في الأخير تتجلى أهمية الدراسة من أهمية مهنة التمريض، و المتاعب التي يتكبدها الممرضون حيث يتوجب على الباحثين الاهتمام بهذه المهنة وعلاج المشكلات النفسية التي يعاني منها أصحابها

3-أهداف الدراسة :

تهدف الدراسة الحالية إلى تحضير أداة من أدوات القياس النفسي، وهي مقياس الاحتراق النفسي لـ "ماسلاش"، و تطبيقها على فئة هامة من فئات المجتمع الجزائري وهي فئة الممرضين، وبالتالي فهي تسعى إلى توفير سند هام من السندات التي يعتمد عليها في تشخيص وضعية نفسية خطيرة على صاحبها، وتكمن هذه الخطورة في كونها تجعل ممن يعيشها لا يقدم الأداء المرجو.

4- تساؤلات الدراسة:

تتمحور الدراسة الحالية حول الإجابة على سؤال عام مفاده الآتي :

هل يتوفر مقياس "ماسلاش" للإحتراق النفسي على خصائص سيكومترية عالية إذا ما طبق على عينة الممرضين بولايات (سعيدة ، بلعباس، المسيلة)؟.

يتفرع السؤال السابق الذكر إلى سؤالين وهما :

هل يحقق مقياس "ماسلاش" للإحتراق النفسي، مؤشرات صدق عالية إذا ما طبق على عينة الممرضين بولايات (سعيدة ، بلعباس، المسيلة)؟.

هل يحقق مقياس "ماسلاش" للإحتراق النفسي، مؤشرات ثبات عالية إذا ما طبق على عينة الممرضين بولايات (سعيدة ، بلعباس، المسيلة)؟.

الاطار النظري والدراسات السابقة

أولا: الاحتراق النفسي.

الاحتراق النفسي حسب ما توصلت اليه "كريستينا ماسلاش Christina Maslach" (1978) في دراستها ، عبارة عن حالة انفعالية يفقد فيها الممرض أحاسيسه وتعاطفه واحترامه إزاء الآخرين من جهة، ومن جهة أخرى يعايش الممرض الاحتراق النفسي كحالة إرهاق جسدي وفكري وانفعالي ناتج عن التعرض المستمر لمواقف أو وضعيات ضاغطة مشحونة انفعاليا. وغالبا ما يصاحب الاحتراق النفسي مجموعة من الأعراض السلبية كالتعب الجسدي، والإحساس بالخيبة وعدم الكفاءة، والارهاق وعدم الارتياح، وغيرها من الأعراض النفسية والجسمية.(طايبي،2013 :08).

و للاحتراق النفسي كما ترى ماسلاش (1982) مجموعة أعراض منها الإجهاد العصبي واستنفاذ الطاقة الانفعالية، والتجرد من النواحي الشخصية، والإحساس بعدم الرضا عن الانجاز في المجال المهني. يمكن أن تحدث هذه الأعراض لدى الأشخاص الذين يؤدون نوعا من الأعمال التي تقتضي التعامل المباشر مع الناس. (إبراهيم ، فريد2007: 133)، كما تعرفه أيضا بأنه "حالة من الإجهاد التي تصيب الفرد نتيجة لأعباء العمل والمتطلبات الزائدة والمستمرة على الفرد بما يفوق طاقاته وإمكاناته، وينتج عن هذه الحالة مجموعة من الأعراض النفسية والعقلية والجسدية (حمزة ، 2007 ص: 192)، أما "شواب وآخرون al schwab &" (1986) فيعرفونه بأنه عملية نفسية تتمثل في الردود الجسمية والانفعالية للضغوط، وتتوقف تلك العملية على العوامل الشخصية وكذلك المهنية، كما أن لها بعض المظاهر المصاحبة لها مثل الإجهاد الانفعالي، وضعف الاهتمام بالبعد الإنساني في التعامل مع الآخرين، والشعور بقلة الانجاز الشخصي في العمل. (حسام زكي،2008ص: 34).

أما من حيث أبعاد ظاهرة الاحتراق النفسي فقد حددتها "ماسلاش وجاكسون Maslash et Jackson" (1981) على أنها مفهوم يتكون من ثلاث أبعاد. بعد الاجهاد العاطفي ويشير إلى أن العمال الذين يصابون بالاحتراق النفسي تكون لديهم زيادة في الشعور بالتعب والارهاق العاطفي، وبعد تبلد المشاعر ويعني أن العمال يبدؤون في بناء اتجاه سلبي نحو العملاء المستفيدين من الخدمة، واخيرا بعد الشعور بالنقص في الانجاز المهني ويتمثل في ميل العمال إلى تقييم أنفسهم سلبيا و الاحساس بانعدام الفاعلية أمام الأخرين.(طايبي،2013: 18).

أما "سيدولين Cedoline " فيرى أنه يمكن أن نستدل على وجود الاحتراق النفسي بواسطة ثلاثة مؤشرات بارزة هي:

شعور الفرد بالإنهاك الجسمي والنفسي مما يؤدي إلى شعور الفرد بفقدان الطاقة النفسية والمعنوية وضعف الحيوية والنشاط وبالتالي إلى فقدان الشعور بتقدير الذات.

الاتجاه السلبي نحو العمل والفئة التي يقدم له الخدمة (طلاب، مرضى، مسترشدين) وفقدان الدافعية نحو العمل.

النظرة السلبية للذات والإحساس باليأس والعجز والفشل. (أحمد عوض، 2007 ص:18).

أعراض الاحتراق النفسي :

قدم "سيدولاين Cedoline" (1982) في كتابه الاحتراق النفسي في التعليم الحكومي تقييما شاملا لأعراض الاحتراق، مشيرا إلى أنه من النادر أن تجد شخصا خاليا من هذه الأعراض والتي أهمها:

الأعراض الجسمية:

وتتمثل في الإجهاد / الاستنزاف، وتشنج العضلات والآلام البدنية وابتعاد الفرد عن الآخرين، وارتفاع ضغط الدم، وتناول الأدوية والكحول، وأمراض القلب والصحة العقلية .

الأعراض العقلية (المعرفية):

تتمثل في ضعف مهارات صنع القرار، وعيوب في معالجة المعلومات، ومشكلات (مخاطر) الوقت، والتفكير المفرط بالعمل.

الأعراض الاجتماعية:

فيها زواج الوظيفة أي إعطاء الموظف وقته كاملا لعمله على حساب نفسه وحساب بيته، وأيضا الانسحاب الاجتماعي، والسخرية والتذمر والفاعلية المنخفضة والدعابة الساخرة وتفريغ الضغط في البيت وأيضا الارتباطات المنفرة والعزلة الاجتماعية.

الأعراض النفس . عاطفية:

تتمثل في التبرير والإنكار والغضب والاكتئاب وجنون العظمة واللامبالاة (لا إنسانية) وانتقاص الذات (الاستخفاف بها) والاتجاهات المتحجرة والمقاومة الشديدة للتغيير.

الأعراض الروحية:

عندما يصل الاحتراق النفسي لمرحلة نهائية، فان الأنا تصبح مهددة من كل شيء تقريبا، وتصبح أعراض الضغط الجسدية منتظمة وتكون الثقة بالنفس متدنية، وكذلك تصبح فعالية العمل ضعيفة، كما تضيع العلاقات الاجتماعية بشكل كبير وتصبح الحاجة إلى التغيير أو الهرب من الواقع هي الفكرة الرئيسية التي تسيطر على تفكير الشخص، وعندها لا يدرك الموظف سوى خيارات التقاعد وتغيير الوظيفة، (أحمد عوض، 2007 ص: 17).

مصادر الاحتراق النفسي:

تشير معظم البحوث والدراسات النفسية لمصادر الاحتراق النفسي لدى العاملين في مجال الخدمات الإنسانية والتي من بينها مهنة التدريس أنه يمكن تصنيف تلك المصادر الضاغطة إلى مجموعتين هما: الشخصية أو الداخلية والتي تتعلق بالخصائص الشخصية والنفسية للقائمين بالدور (البروفيل الشخصي).و المصادر المهنية أو الخارجية التي تتعلق بطبيعة العمل وبيئته ودور العاملين فيها. (جواد الخطيب ،2007 :11).

فبالنسبة للعوامل الشخصية الداخلية، اتفقت معظم الدراسات على أن الإنسان الأكثر التزاما وإخلاصا في عمله يكون أكثر عرضة للاحتراق النفسي من غيره، ويرجع ذلك كونه يكون تحت ضغط داخلي للعطاء وفي نفس الوقت يواجه ظروفا خارجية عن إرادته تقلل من هذا العطاء. ومن العوامل المؤثرة أيضا مدى ما يتمتع به الموظف من قدرات ذاتية على التكيف ومستوى الطموح لديه. (أحمد عوض، 2007: 15) و (الخرابشة و عربيات،2005: 302).

بالنسبة للعوامل التنظيمية التي تؤدي إلى احداث الاحتراق النفسي، فقد حددها "ليترLeiter" على النحو التالي: ضغط العمل، محدودية صلاحية العمل، قلة التعزيز الايجابي، انعدام الاجتماعية، عدم الانصاف والعدل ، صراع القيم.(طايبي،2013 :48).

قياس ظاهرة الاحتراق النفسي:

نظرا لأهمية ظاهرة الإحتراق النفسي كما سبق ذكره في الفقرات السابقة، فإن العلماء عمدوا إلى محاولة قياسها من معرفتها المعرفة الحقة و التنبؤ بها ثم التحكم فيها، وقد كانت أول أداة لذلك مقياس ""ماسلاش" للإحتراق النفسي .

لماذا مقياس "ماسلاش" للإحتراق النفسي:

يعتبر مقياس "ماسلاش" أشهر مقاييس الاحتراق النفسي، إذ أن الكثير من الدراسات نوهت بقيمته العلمية والسيكومترية منها، دراسة (طحاينة وعيسى ، 1995) ،ودراسة فريدمان (Friedman) ودراسة حرداوي (1991) على المرشدين ودراسة ليرمان (1981) على فئة المرشدين، دراسة سمول (Small) ودراسة هيوبنر(1992) على الأخصائيين النفسانيين، بالإضافة إلى ذلك فهو مثل مقياس "تورانس" للتفكير الإبتكاري ، ومقياس" بار أون" للذكاء الوجداني ، ومقياس "هابنر" للقدرة على حل المشكلات، مقياس عابر للمجتمعات (مستخدم في كثير من المجتمعات العربية والغربية) ، وحظي باعتراف وتقدير العلماء من مجتمعات كثيرة.

ثانيا: الدراسات السابقة.

الدراسات المتعلقة بالاحتراق النفسي لدى الممرضين :

دراسة "ميهوبي فوزي" التي هدفت الى تشخيص مستوى الاحتراق النفسي لدى الممرضين ببعض المؤسسات الصحية بالجزائر العاصمة. وكذا العلاقة بين المناخ التنظيمي والاحتراق النفسي. وتم استخدام مقياسيين مقياس المناخ التنظيمي ومقياس الاحتراق النفسي لـ "ماسلاش" على عينة مكونة من 271 ممرض (138 ذكور و133 إناث) وتمت الدراسة بـ 11 مؤسسة صحية على مستوى الجزائر العاصمة. أسفرت النتائج على أن الممرضين يعانون من مستوى مرتفع و دال من الاحتراق النفسي وعلى ارتباط موجب بين المناخ التنظيمي والاحتراق النفسي

دراسة " حاتم وهيبة " (2005) التي اثبتت نتائجها انتشار ظاهرة الاحتراق النفسي بالمناخ الصحي .كما قام ثلاث أطباء من المغرب مختصين في أمراض الأعصاب بدراسة قوامها (1169) ممارس في الصحة العمومية ،وأكدت النتائج الانتشار الواسع للإنهاك النفسي على مجتمع العينة.

(جديات ،2012: 30)

دراسة "طايبي فاطمة"(2013). التي سعت إلى الكشف عن مستويات الاحتراق النفسي التي يخبرها الممرضون وكذا علاقة الاحتراق النفسي بكل من الضغط النفسي المدرك ، والأعراض السيكومترية والاكتئاب . اجريت الدراسة على عينة مكونة من 227 ممرض وممرضة من مؤسسات صحية بالجزائر العاصمة. تم تطبيق مقياس الاحتراق النفسي ومقياس الضغط المدرك و مقياس الأعراض السيكومترية ومقياس الاكتئاب، وتوصلت النتائج الى معاناة الممرضون من مستويات متفاوتة من الاحتراق النفسي، والى وجود علاقة ارتباطية بين مستوى إدراك الضغط النفسي ومستوى الاحتراق النفسي لدى الممرضين. كما أشارت النتائج الى وجود علاقة ارتباطية بين مستويات الاحتراق النفسي وظهور الاعراض السيكومترية لدى الممرضين، و إلى وجود علاقة ارتباطية بين مستويات الاحتراق النفسي و ظهور الأعراض الاكتئابية لدى الممرضين.

دراسة "البدوي" (2000) التي أجريت على الممرضين العاملين في مستشفيات محافظة عمان وأشارت نتائجها

إلى أن أهم مصادر الاحتراق النفسي هي:

. عدم إتاحة الفرصة للممرضين بالالتحاق بدورات تدريبية .

. عدم توفير أماكن للراحة والترفيه

. إلقاء اللوم الجائز من قبل المسئولين على الممرضين عند حدوث خطأ طبي.

. قلة أجور الممرضين.

. كما أشارت إلى وجود أثر الخبرة، و نوع المستشفى والتصنيف المهني، وموقع العمل في درجة تأثير مصادر الاحتراق النفسي.(نبار،2012: 56)

دراسة " صبيرة و اسماعيل "(2015) .التي هدفت الى تعرف الضغوط النفسية المهنية التي يتعرض لها الممرضون والممرضات العاملين في مستشفى الأسد الجامعي وفقا لمتغيرات (النوع والحالة الاجتماعية) وقد تكونت عينة الدراسة من 120 ممرضا وممرضة من مختلف الأقسام في المستشفى أ واستخدمت الباحثة مقياسا للضغوط النفسية المهنية وتوصلت الدراسة الى النتائج التالية :

يعاني أفراد العينة من ممرضون و ممرضات من ضغوط نفسية بنسبة كبيرة .كما أظهرت الدراسة وجود فروق ذات دلالة احصائية لمتغير النوع في الضغوط النفسية المهنية ،وكانت هذه الفروق لصالح الاناث في البعد النفسي ولصالح الذكور في بعد العلاقة مع الزملاء الاطباء والبعد المادي. ضف الى ذلك وجود فروق ذات دلالة احصائية تعزى لمتغير الحالة الاجتماعية في الضغوط النفسية المهنية ،وقد كانت هذه الفروق في البعد النفسي فقط ولصالح غير المتزوجين.

الدراسات المتعلقة بتقنين مقياس "ما سلاش" للإحتراق النفسي:

نظرا لأهمية خاصية الإحتراق النفسي بالنسبة للعاملين في شتى المجالات، ونظرا للقيمة الهامة لمقاييس هذه الظاهرة، ومقياس "ماسلاش" على وجه التحديد فقد تعرض هذا المقياس في الكثير من المرات للدراسة و التحقق من خصائصه السيكومترية، سواء في العالم العربي أو العالم الغربي ،

تقول "منى بنت واصف" فمنذ أن ظهر مقياس "ماسلاش" لأول مرة عام (1986)توالت عليه الدراسات، وهذا كما تقول راجع لكفاءته السيكومترية وسهولته في التطبيق و التصحيح ، وفيما يلي عينة من تلك الدراسات.

الدراسات غير المباشرة للخصائص السيكومتية لمقياس "ماسلاش":

من دون شك فإن جميع الدراسات التي استخدمت المقياس موضوع الدراسة الحالية لم تمر دون التأكد من تلك الخصائص قبل استخدامها له ، ومن بين تلك الدراسات دراسة "العطيوي و عيسى" في (منى بنت ناصر، 2011) التي هدفت الى التعرف على مستوى الاحتراق النفسي لدى العاملات مع ذوي الاحتياجات الخاصة، دراسة "محمود" (في منى بنت ناصر ،2011) التي درست العلاقة بين عوامل الشخصية و الاحتراق النفسي لدى المعلمين ، ودراسة "الحمر" (في منى بنت

واصف ،2011) التي درست مستوى الاحتراق النفسي لدى معلمي التربية الخاصة، ودراسة "الظفري و القرني" (في منى بنت ناصر ، 2011) التي درست مستويات الاحتراق النفسي لدي معلمو صعوبات التعلم.

وهكذا يمكن للمطلع على دراسات الإحتراق النفسي يجد عددا كبيرا من الدراسات الأجنبية بالإضافة إلى الدراسات العربية التي تم ذكرها والتي لم تذكر لضيق المساحة المخصصة للبحث الحالي، ومن الدراسات الأجنبية نجد دراسة (Gold) ودراسة (Morgan &Karhabiel) ودراسة (Sarros& al)، ودراسة (Gmelsh&Gates) ، ودراسة بلاتسيدو (2008) باليونان ، وغير ذلك أنظر (منى بنت ناصر، 2011).

واخيرا دراسة "نبار" (2012) التي تأكدت من الخصائص السيكومترية لمقياس الإحتراق النفسي من خلال دراستها التي كشفت عن مستوى الاحتراق النفسي لدى عينة من أساتذة التكوين المهني .

الدراسات المباشرة للخصائص السيكومترية لمقياس "ما سلاش" للإحتراق النفسي:

بالإضافة إلى الدراسات غير المباشرة هناك دراسات تركزت بشكل مباشر على التأكد من صلاحية المقياس للتطبيق و الثقة بالنتائج التي يمكن الحصول عليها من خلاله ومن هذه الدراسات ما يلي:

دراسة"منى بنت ناصر" (2011)، هدفت الدراسة إلى إيجاد دلالات الصدق و الثبات لمقياس "ماسلاش" للمعلمين في البيئة العمانية ، أثبتت الدراسة صدق المقياس بطريقتين وهم الصدق الظاهري و صدق التكوين الفرضي ، اما الثبات فقد أكدته بطريقتين أيضا وهما طريقة الاتساق الداخلي و طريقة اعادة التطبيق .

دراسة "لانج بل وآخرون" (2006) في منى بنت ناصر (2011)التي هدفت الى التحقق من الصدق العاملي لمقياس الإحتراق النفسي لـ "ماسلاش" مطبق على مهن متعددة ، و قدرت عينة التقنين بـ(5024)، وتوصلت الدراسة إلى تأكيد الأبعاد الثلاثة كافية ومناسبة لكافة المهن .

دراسة "أيونكي وشواب" (1981) التي تركزت حول صدق وثبات مقياس "ماسلاش" للإحتراق النفسي مطبق على عينة من المعلمين مقدرة بـ(536)، وأكدت الدراسة على تمتع المقياس بخصائص الصدق و الثبات كما أكدت على أن المقياس يتركب من أربعة عوامل او أبعاد .

دراسة "أبو هلال" (في بنت ناصر ، 2011) هدفت الدراسة إلى تقييم البناء العاملي لمقياس "ماسلاش" ، مطبق على عينة عدد أفرادها (380) من المعلمين و المعلمات بالأردن والإمارات، وأكدت الدراسة على أن المقياس يتكون من (04) أبعاد .

دراسة "ليميك" (في بنت ناصر، 2011) هدفت الدراسة إلى دراسة صدق وثبات مقياس "ماسلاش" وخلصت إلى أن المقياس يتمتع بخصائص الصدق و الثبات .

دراسة " سليمان الوابلي"(1990) الذي قام بتقنين مقياس "ماسلاش على البيئة السعودية حيث(ن=60) معلما ومعلمة وكانت ألفا كرونباخ لتكرار الأبعاد الثلاثة كالتالي، بعد الاجهاد الانفعالي 0,83، بعد تبلد الشعور 0,72 ، بعد نقص الشعور بالانجاز 0,86 .

دراسة "**فوزية عبد الحميد الجبالي ، وعبد الحميد سعيد حسن (2003)** تم فيها تقنين مقياس الاحتراق النفسي لـ "ماسلاش " على عينة عمانية حيث (ن = 1339) معلما ومعلمة وقد تم حساب صدق مرتفع لصدق المحكمين كما أن معاملات الارتباط بين الأبعاد الثلاثة الفرعية والدرجة الكلية بلغت معاملات ارتباط دالة عند مستوى 0,01) كالتالي : بعد الاجهاد الانفعالي 0,90، بعد تبلد الشعور 0,93، وبعد نقص الشعور بالانجاز 0,89. وبلغت قيمة الفا كرونباخ (للتكرار) للأبعاد الثلاثة ما يلي بعد الاجهاد الانفعالي 0,84، بعد تبلد الشعور 0,71، بعد تدني الشعور بالانجاز 0,81.وهذه النسب توحي بالثقة في تطبيق المقياس في البيئة العربية.

دراسة " حنفي"(2004) الذي قام بتقنين المقياس على عينة مكونة من 60 معلم من معلمي الصم وضعاف السمع وكانت نتائج التقنيين كما يلي :جميع معاملات ارتباط الأبعاد بالدرجة الكلية دالة احصائيا ، وهذا يدل على تمتع المقياس بدرجة مرتفعة من الاتساق الداخلي(الاجهاد الانفعالي 0,790، تبلد الشعور 0,521، تدني الشعور بالانجاز الشخصي 0,736) ، وان جميع معاملات ثبات المقياس باستخدام معامل ألفا كرونباخ وسبيرمان براون وجوتمان مرتفعة(0,60، 0,70، 0,67)على توالي ، مما يدل على تمتع المقياس بدرجة عالية من الصدق و الثبات. (حنفي ،2004: 24)

خلاصة الإطار النظري و الدراسات السابقة :

من خلال الاطار النظري الذي سبق عرضه، ومن خلال الدراسات السابقة للموضوع و التي تم عرض بعضها في الفقرات السابقة، يمكن أن نخلص إلى مايلي:

أهمية الدراسة والبحث في موضوع الاحتراق النفسي .

أهمية توفير مقياس لقياس الظاهرة مقنن على البيئة الجزائري.

أهمية مقياس "ماسلاش" للإحتراق النفسي بحكم المجال الواسع الذي طبق فيه ، فقد طبق على أنواع مختلفة من الممتهنين ، كما طبق في العديد من المجتمعات .

القوة السيكومترية التي يتمتع بها حيث أثبتت جميع الدراسات هذه السمة .

قلة الدراسات التي تناولت هذه الظاهرة في البيئة (على حسب علم الباحثان)

ثالثا: منهجية الدراسة واجراءاتها:

منهج الدراسة : اعتمد الباحثان للوصول إلى أهداف البحث على المنهج الوصفي التحليلي.

الإطار المكاني و الزماني و البشري للدراسة:

أجريت الدراسة بولايات سعيدة، سيدي بلعباس ، و المسيلة، وذلك خلال شهر مارس (2018)، أما عينة الدراسة فقد كانت متكونة من (141) ممرضا وممرضة .

أدة الدراسة:

تعتمد الدراسة الحالية على أداة واحدة وهي مقياس "ماسلاش" للإحتراق النفسي.

وصف المقياس في صورته الأولية:

وصفت "الدرمان Alderman" هذا المقياس بأنه الأكثر استخداما لقياس الضغوط المهنية، حيث تم توظيفه في أكثر من 180 دراسة منذ وضعه من قبل "كرستينا ماسلاش" عام 1981م. ويتوجه هذا المقياس النفسي إلى قياس ثلاثة أبعاد رئيسة للاحتراق النفسي هي:

1 . الإجهاد الانفعالي ويقيس مستوى الإجهاد، والتوتر الانفعالي الذي يشعر به الشخص نتيجة العمل مع فئة معينة، أو في مجال معين ويتضمن 9 فقرات.

2 – تبلد المشاعر: ويقيس مستوى قلة الاهتمام، واللامبالاة نتيجة العمل مع فئة معينة، أو في مجال معين، ويتضمن 5 فقرات.

3 . نقص الشعور بالإنجاز: ويقيس طريقة تقييم الفرد لنفسه، مستوى شعوره بالكفاءة، والرضا في عمله، ويتضمن 8 فقرات. (القرني،2002 :12).

يتكون المقياس في صورته الأصلية من 22 فقرة تتعلق بمشاعر الفرد نحو مهنته، و يطلب من المفحوص الاستجابة مرتين لكل فقرة: مرة تدل على تكرار الشعور و قد درجت الاستجابات من 1 إلى 6 (1- يحدث قليلا في السنة) و (6- يحدث يوميا). ومرة تدل على شدته و قد درجت من 1 إلى 7 (1- درجة ضعيفة) و (7- درجة عالية). (الزيودي،2007 ص:203).

وطبقا لما ذكرته "ماسلاش Maslach" فإن نتائج المقياس يمكن تصنيفها على ثلاث درجات من الاحتراق النفسي، حيث قد يكون الاحتراق بدرجة كبيرة، أو متوسطة، أو بدرجة منخفضة، من خلال الاستجابة لمقياس من سبع درجات (صفر= أبدا ،1= بضع مرات في السنة، 2=مرة في الشهر أو أقل، 3= بضع مرات في الشهر، 4= مرة كل أسبوع، 5= بضع مرات في الأسبوع، 6= كل يوم تقريبا). ويكون مستوى الاحتراق عاليا إذا كانت درجات البعدين الأول (الإجهاد

الانفعالي) والثاني (التبلد لإحساسي) مرتفعة، ودرجة البعد الثالث (الإنجاز الشخصي) منخفضة.(نبار،2012: 115)

ونظرا لوجود ارتباط عال بين بعدي التكرار، والشدة للمقياس، وهذا ما كشفت عنه وأوصت به دراسات مختلفة منها دراسة "ايوانيكي وسكواب Ewaniki &skwab"(1981) ودراسة "ماسلاك وجاكسون Maslach&Jackson" (1986) ودراسة "السرطاوي" (1997) و"دراسة الفرح" (2001)، ودراسة "الخرابشة وعربيات" (2005). وبهدف اختصار الوقت، فقد اكتفى الباحثان ، كما عملت به "نبار" (2012) بعد استشارتها لعدد من الخبراء ، باستخدام إجابة المفحوص على البعد الخاص بتكرار شعوره نحو فقرات المقياس.والجدول رقم (01) يبين أرقام الفقرات لكل بعد من أبعاد المقياس.

البعد	توزيع الفقرات	المجموع
الإجهاد الانفعالي	1،2،3،6،8،13،14،16،20	9
تبلد	5، 10، 11 ،15، 22	5
تبلد الشعور بالانجاز	4،7،9،12،17،18،19،21	8
المجموع		22

جدول رقم (01) يتضمن أرقام الفقرات لكل بعد من أبعاد المقياس.

وقد تم بناء بنود المقياس على شكل عبارات تسال عن شعور الفرد نحو مهنته، بحيث يجيب الفرد حسب سلم متدرج من 6 احتمالات تتراوح من (1) (حيث لا يحدث أبدا) إلى غاية (6) درجات (حيث يحدث مرات في الأسبوع). ان ارتفاع الدرجات في البعدين الأول (الاجهاد الانفعالي) والثاني (تبلد المشاعر) يدل على ارتفاع مستوى الاحتراق النفسي لدى الفرد في حين أن ارتفاع الدرجات في البعد الثالث(الشعور بنقص الانجاز) يدل على تدني مستويات الاحتراق النفسي.

طريقة تصحيح المقياس:

على الممرض أن يجيب على كل بند بالتعبير ، وللتنقيط استخدمت درجات تتراوح ما بين 1 و 6 لتدل على درجة الاحتراق لديه حيث يكون التنقيط كالتالي:

جدول رقم (02) يبين كيفية منح الدرجات للمفحوصين

مرات في الاسبوع	مرة في الاسبوع	مرات عديدة في الشهر	مرات قليلة في الشهر	مرات قلية في السنة	أبدا
6	5	4	3	2	1

الأساليب الإحصائية المعتمدة :

لتنفيذ الدراسة الحالية تم استخدام مجموعة من الأساليب الإحصائية وهي : معامل الارتباط ، المتوسط الحسابي ، اختبار (ت) لفحص دلالة الفروق بين المتوسطات، معامل ألفا كرونباخ.

رابعا: عرض و مناقشة نتائج الدراسة:

عرض ومناقشة نتائج السؤال الأول:

ينص السؤال على مايلي : ما مدى توفر مقياس "ماسلاش" على مؤشرات الصدق (صدق المحكمين، صدق الاتساق الداخلي- الفقرات، صدق الابعاد- ، صدق الذاتي)إذا ما طبق على عينة المرضين ؟

اعتبارا من المسلمة السيكومترية القائلة بأن كل اختبار صادق فهو ثابت فقد رأى الباحثان التأكد من هذه الخاصية بأربعة طرق وهي : الصدق الظاهري ، صدق الاتساق الداخلي ، الصدق الذاتي ، وأخيرا صدق المقارنة الطرفية.

صدق المحكمين أو الصدق الظاهري :

للتأكد من هذا المؤشر تم عرض المقياس على (05) من المحكمين من الأساتذة المهتمين بالقياس النفسي وهم على التوالي (الدكتور معوش عبد الحميد- جامعة برج بوعريريج ، الدكتور عينو عبد الله- جامعة سعيدة ، الدكتور سيد أحمد ورغي – جامعة سعيدة، الدكتور روبي محمد- جامعة محمد بوضياف المسيلة ، الدكتور بن حامد لخضر جامعة محند أولحاج البويرة). وقد كانت النتيجة قبول تطبيق المقياس بالشكل و المضمون الوارد تطبيقه في الدراسة الحالية.

وقد جاءت هذه النتيجة مؤكدة لما توصلت إليه دراسة منى بنت ناصر (2011) التي عملت على تقنين المقياس على فئة المعلمين ، وقد حاز المقياس على اتفاق المحكمين من حيث الفقرات و الأبعاد.

صدق الاتساق الداخلي:

يسمى هذا النوع من الصدق معامل الاستقرار داخل اسئلة وفقرات الاختبار، وهو كما تقول "سوسن"

(2005)، بأنه خاصية من خصائص الاختبار الجيد ، ويعتمد هذا النوع من الصدق كما يشير (معمرية، 2007: 138) على حساب معاملات الارتباط بين الدرجة على كل بند و الدرجة الكلية للإختبار ، لأن اتساق البنود من خلال معاملات الارتباط الدالة احصائيا بينهما وبين الدرجة الكلية يشير الى ان بنود الاختبار متماسكة و مترابطة و متسقة فيما بينها.

وهذا النوع يمكن اعتباره شبيه بالتحليل العاملي، ولكنه أفضل منه على اعتبار أن التحليل العاملي كما يقول (معمرية ،2007: 162) ليس أسلوبا ملائما لحساب صدق الاختبارات ، ولا يتعدى أن يكون مجرد تعامل بارع بالأرقام دون هدف واضح .

للتأكد من توفر هذا المؤشر بالنسبة لمقياس الدراسة الحالية تم حساب معامل الارتباط بين درجة المفحوصين على كل فقرة من فقرات المقياس ودرجاتهم على المقياس ككل وقد رصدت النتائج بالجدول رقم (03)، كما تم حساب معامل الارتباط بين درجات المفحوصين على كل بعد ودرجاتهم على المقياس ككل وقد رصدت النتائج بالجدول رقم (04)

الجدول رقم (03) يتضمن معاملات الارتباط بين الفقرات و المقياس ككل (صدق الفقرات).

رقم الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة	رقم الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة	رقم الفقرة	معامل الارتباط	الدلالة
1	0.433	0.000	9	0.270	0.000	17	0.326	0.000
2	0.433	0.000	10	0.369	0.000	18	0.326	0.000
3	0.221	0.000	11	0.495	0.000	19	0.487	0.000
4	0.295	0.000	12	0.153	غير دالة	20	0.306	0.000
5	0.172	0.05	13	0.298	0.000	21	0.255	0.000
6	0.483	0.000	14	0.538	0.000	22	0.652	0.000
7	0.491	0.000	15	0.393	0.000			
8	0.561	0.000	16	0.515	0.000			

الجدول رقم (04) يتضمن معاملات الارتباط بين الفقرات و المقياس ككل (صدق الأبعاد).

		المقياس ككل	المحور الأول	المحور الثاني	المحور الثالث
المقياس ككل	معامل الإرتباط	1	.856**	.646**	.694**
	مستوى الدلالة		.000	.000	.000
	العدد	141	141	141	141
المحور الأول	معامل الإرتباط	.856**	1	.361**	.380**
	مستوى الدلالة	.000		.000	.000
	العدد	141	141	141	141
المحور الثاني	معامل الإرتباط	.646**	.361**	1	.209*
	مستوى الدلالة	.000	.000		.013
	العدد	141	141	141	141
المحور الثالث	معامل الإرتباط	.694**	.380**	.209*	1
	مستوى الدلالة	.000	.000	.013	
	العدد	141	141	141	141

نلاحظ من الجدولين (03- 04) بأن معاملات الارتباط كلها مرتفعة، مما يفسر بأن المقياس يحوز على مؤشرات صدق الاتساق الداخلي، وهذه النتيجة جاءت لتؤيد ما توصلت اليه دراسات كل من دراسة "طحاينة وعيسى"(1995) ،ودراسة" فريدمانFriedman" ودراسة "حرداوي" (1991) ودراسة "ليرمان" (1981) ، دراسة "سمول Small" ودراسة هيوبنر(1992) .

يعتبر هذا المؤشر من المؤشرات المتداولة الاستخدام في التأكد من صدق الاختبارات والمقاييس ، وفي هذا يشير (معمرية: 2007) إلى أن الصدق الذاتي وهو الجذر التربيعي لمعامل الفا كرونباخ ويعتبر من أنواع الصدق المعتمدة كثيرا لدى الباحثين. توصل الباحثان الى الجذر التربيعي لمعامل الفا كرونباخ الذي قدر بـ(0.848) وهو معامل مرتفع جدا، مما يدعونا

الى القول بأن مقياس "ماسلاش" المطبق على عينة الممرضين يحوز على مؤشر هام من مؤشرات الصدق ، وهذه النتيجة مؤيدة لما توصلت اليه عدة دراسات منها دراسة "ليمنيك" (في بنت ناصر، 2011) التي توصلت إلى معامل الفا كرونباخ مقدر بـ(0.69).

صدق المقارنة الطرفية أو صدق التمييز:

يعتمد هذا المؤشر على حساب دلالة الفروق بين الفئة العليا و الفئة الدنيا بمعنى تقسيم النتائج إلى ثلاث فئات و التعامل مع الفئة العليا و الفئة الدنيا من العينة و النتائج رصدت بالجدول رقم (05).

الجدول رقم (05) يبين نتائج المقارنة الطرفية

		قيم اختبار ف		قيم اختبار ت				
		ف	م. الدلالة	قيمة ت	درجة الحرية	م. الدلالة	الفرق في المتوسط	الفرق في الخطا	الفرق في الدنيا	العليا
درجات المقياس ككل	تساوي التباين	10.222	.002	-.759	92	.450	-.08897	.11726	-.32186	.14391
	عدم تساوي التباين			-.759	78.959	.450	-.08897	.11726	-.32237	.14442

نلاحظ من الجدول رقم (05) أن قيمة مستوى الدلالة هي (450.) وهي أكبر من (0.05) وعليه فإن الفروق بين المجوعتين دالة احصائيا ، وهذا مؤشر على أن المقياس يتمتع بقدرة التمييز.

مما سبق من عرض لمجموعة من مؤشرات الصدق ، نخلص إلى ان المقياس يتمتع بخاصية الصدق ويمكن أن يعتمد عليه في قياس خاصية الاحتراق النفسي لدى الممرضين . وهذه النتيجة مؤيدة لما توصلت اليه دراسات كل "عامر " 2015" التي كانت قيم معامل الصدق التمايز بطريقة المقارنة الطرفية تراوحت من (0,88)إلى (0,96).

كما أظهرت نسخ عربية من المقياس دلالات صدق عالية في البيئة العربية مثل دراسة محمد طوالبة 19999، عدنان الفرح 2001 (في فوزية الجبالي ، عبد الحميد سعيد 2003)، دراسة "حنفي" (2004)، دراسة "فوزيو الجبالي، وعبد الحميد سعيد"(2003)، دراسة "الزيودي"(2007) وغيرها من الدراسات.

عرض ومناقشة نتائج السؤال الثاني ، مؤشرات الثبات :

للتأكد من ثبات مقياس الاحتراق النفسي المطبق على عينة الممرضين ، تم اعتماد نوعين من المؤشرات ، مؤشر "الفا كرونباخ "، ومؤشر" التجزئة النصفية" وفيما يلي عرض لهذين المؤشرين كما يلي:

ثبات المقياس بطريقة " ألفا كرونباخ":

يعتبر معامل "ألفا كرونباخ" او كما يسميه الكثير من الباحثين بثبات الاتساق الداخلي من أشهر المؤشرات المعتمدة في التأكد من ثبات الاختبارات والمقاييس، وفي هذا الإطار يشير "معمرية" (2007) وقد قدر في هذه الدراسة بـ(.720) وهو معامل عال جدا مما يدعونا إلى الحكم على أن مقياس الدراسة الحالية يحوز على مؤشر هام من مؤشرات الثبات.

وهذه النتيجة مؤيدة لما جاءت بها العديد من الدراسات منها دراسة ليميك (في بنت ناصر ، 2011) التي وجدت بأن معامل ألفا كرونباخ تراوح بين (0.87) و (0.69).، دراسة حنفي 2004 التي وجدت قيم مرتفعة لكل من معامل ألفا كرونباخ(0,60)، ومعامل سبيرمان براون(0,70)، و معامل جوتمان (0,67).

ثبات التجزئة النصفية:

يعتمد هذا المؤشر على طريقتين، الطريقة الأولى تقسيم الاختبار أو المقياس الى جزئين : فردي وزوجي ثم حساب معامل الارتباط بينهما، وهذا المعمول به بشكل كبير، وهو ما طبق في الدراسة الحالية، و الطريقة الثانية هي التجزئة النصفية (تجزئة الاختبار الى قسمين فردي وزوجي) وحساب ايضا معامل الارتباط بينهما.

جدول رقم (06) يتضمن قيم معامل الارتباط بين جزئي المقياس لإختبار ثباته بطريقة التجزئة النصفية

الفا كرونباخ الجزء الأول	القيمة	.554
	عدد الفقرات	11[a]
الجزء الثاني	القيمة	.628
	عدد الفقرات	11[b]
مجموع الفقرات		22
الارتباط بين الجزئين		.485
معامل سبيرمان براون	Equal Length	.653

.653	Unequal Length	
.653		معامل قوتمان

نلاحظ من الجدول رقم (06) معامل الارتباط الكلي هو (0.53) وهذا مؤشر على أن المقياس على قدر من الثبات بحسب ما يذهب اليه الكثير من العلماء، ويستخدمه الكثير من الباحثين ، وهذه النتيجة مؤيدة لما جاءت به دراسات عديدة التي تناولت التأكد من ثبات المقياس موضوع الدراسة الحالية منها دراسة "حنفي" (2004).

النتائج المتعلقة بالثبات في شكلها النهائي تؤكد على ما توصلت اليه الكثير من الدراسات منها دراسة منى بنت ناصر(2011) التي تأكدت من خاصية الثبات بعدة طرق منها طريقة التجزئة النصفية وطريقة إعادة التطبيق بعد (15) يوما وقد حصلت على معامل ثبات يتراوح بين (0.56 إلى 0.71). وكذلك دراسة كل من "سليمان الوابلي"(1995)، و زيدان السرطاوي (1997) الواردة في (حنفي ،2004: 23) والتي توصلت إلى دلالات ثبات عالية.

هكذا يمكن القول أن الصورة العامة لمقياس الاحتراق النفسي (MBI) تحظى بصدق وثبات مرتفع، حيث تشير دراسة (Leiter & Schaufel ,1996) إلى أن التجانس الداخلي لأبعاد المقياس تحظى بالثقة حيث بلغت ألفا كرونباخ لبعد الاجهاد الانفعالي (من 0,84 الى 0,90)، ولبعد تبلد المشاعر (من 0,74 إلى 0,84)، ولبعد نقص الفاعلية (من 0,70 إلى 0,78).

كذلك تشير دراسة (Cheriston Jacobson ,Ander S pousset&Ingela Thylefors 2001

إلى خصائص سيكومترية مرتفعة وذلك على عينة يونانية مكونة من (928) معلما. كذلك ايدت هذه الدراسة نتائج دراسة (Manus winder & Gordon ,2002) الواردة في دراسة " محمد و حنفي،2007: ص 206) والتي توصلت إلى خصائص سكومترية مرتفعة للمقياس على عينة بريطانية مكونة من 331 طبيبا في دراسة طولية استمرت ثلاث سنوات.

خلاصة الدراسة ككل :

من خلال النتائج المحققة في الدراسة الحالية، يمكن الحكم بأنها في مجملها جاءت لتؤكد ما توصلت اليه الكثير من الدراسات التي سبق ذكرها ، وأخرى لم نتعرض إلى ذكرها ، مثل دراسة "كونكينوز" (في بنت ناصر 2011) ، التي أكدت بأن مقياس "ماسلاش" للإحتراق النفسي يتمتع بخصائص سيكومترية عالية و يمكن الاعتماد عليه في قياس الظاهرة.

خامسا: توصيات الدراسة:

مما سبق من نتائج يوصي الباحثان بما يلي :

نظرا لحاجة الباحثين و العاملين في ميدان التربية و الارشاد النفسي وعلم نفس العمل، للوسائل و الأدوات التشخيصية، فقد يجدر بنا التوصية بتكثيف جهود الباحثين من أجل بناء و وتطوير وتقنين المزيد من أدوات القياس النفسي.

الاهتمام بفئة الممرضين ومساعدتهم على التكيف مع المهنة.

سادسا: المراجع :

1. أحمد، محمد عوض بني أحمد (2007). **الاحتراق النفسي والمناخ التنظيمي في المدارس**، ط1، دار الحامد، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية..
2. جديات، عبد الحميد (2012). **الانهاك النفسي وعلاقته بالتوافق الزواجي لدى أطباء وممرضي الصحة العمومية، دراسة ميدانية في ثلاث مستشفيات**، رسالة الماجستير غير منشورة، قسم علم النفس و علوم التربية ، جامعة الجزائر 2.
3. حسام، محمود زكي على (2008). **الإنهاك النفسي وعلاقته بالتوافق الزواجي وبعض المتغيرات الديموغرافية لدى عينة من معلمي الفئات الخاصة بمحافظة المنيا**، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم النفس ، جامعة ألمينيا.
4. حنفي،على عبد النبي(2004). **أثر الالتحاق ببرنامج دراسي تخصصي في الإعاقة على تعديل اتجاهات معلمي المعوقين سمعيا وخفض مستوى احتراقهم النفسي**. مجلة كلية التربية– جامعة طانطا ، العدد 33.
5. الدوسري، ابراهيم (2000). **الإطار المرجعي للتقويم التربوي**، المركز العربي للبحوث التربوية، الكويت
6. الزيودي، محمد حمزة (2007). **مصادر الضغوط النفسية والاحتراق النفسي لدى معلمي التربية الخاصة في محافظة الكرك وعلاقتها ببعض المتغيرات**، مجلة جامعة دمشق ، 23(02)، ص ص189-219 .
7. سوسن، شاكر الجبلي(2005). **أساسيات بناء الاختبارات و المقاييس النفسية و التربوية**، مؤسسة علاء الدين للطباعة والنشر و التوزيع ، دمشق، سوريا.
8. صبيرة، فؤاد و رزان، اسماعيل (2015). **مصادر الضغوط النفسية المهنية لدى عينة من الممرضين والممرضات "دراسة ميدانية في مستشفى الأسد الجامعي في محافظة اللاذقية ، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية**، سلسلة الآداب والعلوم الانسانية المجلد 37 العدد 1. ص ص 147- 160 سورية.
9. طايبي، نعيمة(2013) **علاقة الاحتراق النفسي ببعض الاضطرابات النفسية و النفس جسدية لدى الممرضين ، ،** أطروحة دكتوراه ، قسم علم النفس وعلوم التربية والأرطفونيا ، جامعة الجزائر 2.
10. فوزية، الجمالي وعبد الحميد، سعيد (2003) **مستويات الاحتراق النفسي لدى معلمي ذوي الاحتياجات الخاصة واحتياجاتهم التدريبية بسلطنة عمان**، دراسات عربية في علم النفس، مجلد 2، العدد 1، ص ص 151-

.211

11. القرني، علي بن شويل (2002). **الإعلام والاحتراق النفسي، دراسة عن مستوى الضغوط المهنية في المؤسسات الإعلامية في المملكة العربية السعودية**، جامعة الملك.

12. القريوتي، إبراهيم أمين ، فريد مصطفى الخطيب (2006). **الاحتراق النفسي لدى عينة من معلمي الطلاب العاديين وذوي الاحتياجات الخاصة بالأردن**، مجلة كلية التربية جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد 23.

13. محمد، صلاح الدين عبد القادر و حنفي، علي عبد النبي (2007). برنامج إرشادي لخفض الاحتراق النفسي لدى المعلمين وإكسابهم مهارات التعامل مع التلاميذ الصم.مجلة دار المنظومة (كلية التربية (جامعة بنها) مصر ، المجلد 17 ،العدد 69 ص ص 178-232.

14. معمرية، بشير (2007). **القياس النفسي و تصميم ادواته للطلاب و الباحثين في علم النفس وعلوم التربية**، سلسلة دراسات ، منشورات الحبر، بني مسوس، الجزائر.

15. منى، بنت ناصر (2011).**البنية العاملية لمقياس ماسلاش للإحتراق النفسي لدى المعلمين بسلطنة عمان**، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم النفس ،كلية التربية ، جامعة السلطان قابوس .

16. ميهوبي، فوزية (ب.ت.ن). **المناخ التنظيمي السائد داخل المؤسسة الصحية وعلاقته بالاحتراق النفسي لدى الممرضين " دراسة ميدانية لبعض المؤسسات الصحية بالعاصمة"** مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية ،عدد خاص الملتقى الدولي حول معاناة في العمل .ص 178- 208 ، متاح على file:///C:/Users/HP/Desktop/%D8%AA%D9%82%D9%86%D9%8A%D9%86%20%D/Mihoubi_Fouzi.pdf.

17. نبار، رقية (2012). **الاحتراق النفسي لدى اساتذة التكوين والتعليم المهنيين**، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم التربوية ، جامعة وهران، الجزائر.

سابعا: ملحق الدراسة:

أخي الممرض/ أختي الممرضة ، في إطار إنجاز بحث حول الاجهاد النفسي لدى سلك التمريض نتوجه اليك بهذا الاستبيان ، و المطلوب أن تضع علامة (X) في الخانة المناسبة

الرقم	البنود	مرات في الأسبوع	مرة في الأسبوع	مرات عديدة في الشهر	مرات قليلة في الشهر	مرات قليلة في السنة	أبدا
01	أشعر أن عملي يستنفذني انفعاليا						
02	أشعر أن طاقتي مستنفذة مع نهاية يوم العمل						
03	أشعر بالإنهاك حينما أستيقظ في الصباح وأعرف أن علي مواجهة عمل جديد						
04	من السهل معرفة مشاعر مرضاي						
05	اشعر باني اتعامل مع بعض المرضى وكأنهم اشياء لا بشر						
06	ان التعامل مع بعض المرضى طوال اليوم يسبب لي للاجهاد						
07	أتعامل بفعالية عالية مع مشاكل المرضى						
08	اشعر بالاحتراق النفسي من ممارستي لهذه المهنة						

09	اشعر ان لي تأثيرا ايجابيا في حياة كثير من المرضى من خلال عملي
10	اصبحت اكثر قسوة مع الناس بعد ممارستي لهذه المهنة
11	اشعر بالقلق لان هذه المهنة تزيد من قسوة عواطفي
12	اشعر بالحيوية والنشاط من خلال ممارستي لهذه المهنة
13	اشعر بالإحباط من ممارستي لمهنة التمريض
14	اشعر بانني اعمل في هذه المهنة بإجهاد كبير
15	لا أهتم بما يحدث مع المرضى من مشاكل
16	التعامل المباشر مع المرضى يسبب لي ضغوطا كبيرة
17	استطيع بكل سهولة خلق جو نفسي مريح مع المرضى
18	اشعر بالسعادة والراحة بعد العمل مع المرضى .
19	أنجزت أشياء كثيرة ذات قيمة وأهمية في ممارستي لهذه المهنة

20	اشعر انني اكتفيت من مهنتي
21	اتعامل بهدوء مع المشاكل الانفعالية أثناء ممارستي لهذه المهنة
22	اشعر بان المرضى يلومونني عن بعض مشاكلهم

شكرا لتعاونكم

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

الولاء العشائري والمشاركة السياسية في المجتمعات العربية

الدكتور: **جعفورة مصعب**، كلية اجتماع بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط. الجزائر.

الدكتور: **عبد اللاوي بلقاسم**، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

جعفورة مصعب، عبد اللاوي مصعب، الولاء العشائري والمشاركة السياسية في المجتمعات العربية، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/07/14

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على الدور السياسي للقبيلة من خلال الحديث عن العلاقة الموجودة بين الولاء العشائري و المشاركة السياسية. فالملاحظ في الآونة الأخيرة أن الولاء للعشيرة أو القبيلة في بعض المجتمعات العربية، ما يزال قائمًا رغم نمو بيروقراطية الدولة وأجهزتها، وكأن التحديث السياسي والعصرنة والتحضر لم تغير من واقع التأثير القبلي، بل إن بعض الأحزاب السياسية قد أصبحت تعتمد على الولاء العشائري من أجل تحقيق مكاسب سياسية، وبهذا أصبحت العصبية أو التضامن في نطاق العلاقات القرابية والعشائرية دافعا للمشاركة السياسية. بدوره يصبح سلوك الأفراد السياسي يتخذ سلوكا تصويتي غير عقلاني يعبر عن تنامي روح العصبية القبلية في إطار ثقافة سياسية رعوية أو ضيقة.

الكلمات المفتاحية:

القبيلة، الولاء العشائري، المشاركة السياسية، الإنتخاب

Tribal Allegiance And Political Participation In Arab Societies

Summary:

This article aims to highlight the political role of the tribe by talking about the relationship between tribal allegiance and political participation. It is remarkable recently that the allegiance to the clan or the tribe still exists in some Arab societies despite the growth of the state bureaucracy and its apparatuses, as if the political modernization and urban modernization did nothing to change the reality of tribal influence, yet even some political parties have become dependent on tribal allegiance for political gains, and thus the prejudice or solidarity within the scope of the tribal relations had become motives for political participation. And in turn, the political behaviour of individuals becomes an irrational voting behaviour that reflects the growing spirit of tribal nepotism within a narrow or patronized political culture.

Keywords:

the tribe, tribal allegiance, political participation, Election.

مقدمة:

أصبحت المشاركة السياسية محل اهتمام كبير في جميع المستويات التنظيرية والإمبريقية، لكونها تعد أحد المواضيع المحورية في دراسة النسق السياسي وكذا في النظام الديمقراطي، فقد بات الرهان على نزاهتها وحريتها رهانا على تنمية المجتمعات في الدول النامية. كذلك تعتبر المشاركة السياسية السلمية والفعالة روح الديمقراطية الحقيقية، حيث تساعد على إحياء روح المواطنة، والسماح للكفاءات السياسية والثقافية للظهور وبناء مشاريع اجتماعية وتسييرها، ولهذا فقد كانت عملية ضرورية لبناء دولة ديمقراطية تملك هدفا حضاريا.

والملاحظ أن نسب المشاركة تختلف من منطقة إلى أخرى ، ذلك أن اختلاف البيئة الاجتماعية من شأنه أن يؤثر على السلوك السياسي، ففي البلد الواحد قد تختلف أنماط ومستويات المشاركة السياسية، وهذا ما نلمسه في نسب المشاركة في الجزائر، حيث تتباين نسب المشاركة من منطقة إلى اخرى، فمثلا في الولايات الداخلية والصحراوية للجزائر ترتفع نسبة المشاركة في الانتخابات (خاصة المحلية) عن نسب المشاركة الوطنية، فكما قيل فإن الإنسان نتاج بيئته، ومن دون شك البيئة المجتمعية أهم تلك البيئات التي يتأثر بها الفرد، فهي من المؤثرات والمحددات التي لا تقل أهمية عن العوامل الأخرى في تشكيل السلوك الخاص بالأفراد ثقافيا واجتماعيا وسياسيا. وهذه المتغيرات مجتمعة هي التي تحدد طبيعة ومستوى المشاركة السياسية. فقد أشارت العديد من الدراسات العلمية التي أجريت في عدة دول إلى أن مستويات وأنماط المشاركة السياسية تتأثر بجملة من المتغيرات والتي تحدد السلوك السياسي للأفراد، وهذا باعتبار أن المشاركة السياسية هي نوع من السلوك، فإن هذا الأخير يتشكل ويتحدد في السياق الاجتماعي والثقافي . لهذا نقول أن المشاركة السياسية ليست موضوعا خاصا بالعلوم السياسية فقط، فبقدر ما تحضر السياسية تحضر إلى جانبها عوامل غير سياسية تعمل سواء في الخفاء أو في العلن على التأثير على المشاركة السياسية، ومرد ذلك إلى طبيعة النسق السياسي الذي يتموقع داخل النسق الاجتماعي الكلي ويتأثر بأنساقه الفرعية الأخرى، " فحتى علم السياسية عند (ألكسيس دي توكفيل) هو علم يبدأ من تحليل وفهم واقع تاريخي واجتماعي معين، ويجمع بين دراسة المجتمع ودراسة السياسة. والوضع الاجتماعي هو منطلق علم السياسية عند توكفيل لأنه على حد قوله(يكاد يكون منبع جميع القوانين والعادات والآراء التي تنظم سير الأمم.)[1]

وعند ملاحظة الواقع الاجتماعي لدى المجتمعات العربية نجد أن الولاء العشائري له دور في النسق السياسي لا يمكن تجاهله، فالولاء العشائري يدخل في صميم النسيج الاجتماعي العربي. ولاشك أن هذا الواقع أدى إلى ظهور المسألة القبلية في واجهة الأحدث السياسية في المجتمعات العربية والمجتمع الجزائري من بينها، وأصبح دور القبيلة جليا في هذه المجتمعات، ولاعبا رئيسيا في الشأن السياسي. لهذا سنسعى في هذه الورقة إلى التطرق إلى موضوع الولاء العشائري وعلاقته بالمشاركة السياسية، ذلك أن دراسة الولاءات والانتماءات الأولية – الولاء والانتماء القبلي- لأفراد المجتمع تشكل أمرا ضروري لفهم طبيعة مشاركتهم السياسية وسلوكهم السياسي عموما. وقبل الخوض في موضوع الانتماء القبلي وعلاقته بالمشاركة السياسية، يجب علينا التطرق لمجموعة من المفاهيم ذات الصلة بهذا الموضوع.

أولا / تحديد المفاهيم:

مفهوم الولاء: يعرف " على أنه علاقة نفسية في المقام الاول، وهو الشعور بمفهوم "النحن"، وتنبثق من ذلك العلاقة بين "النحن" و "الهُم". فالانتماء هو شعور الانسان بالانخراط في جماعة ما، واعتناقه لرموزها وتقاليدها وسلوكياتها. هذا الشعور يعطيه ذاتية وخصوصية ما، كما أنه يمكنه من ان يضع الحدود بين الجماعات الاخرى، ويحدد طبيعة العلاقات بينها مثل التعاون او المنافسة والعداوة...."[2]

مفهوم القبيلة:

بحسب (غودليي) تمثّل القبيلة: شكلاً من أشكال المجتمع، يتكوّن عندما يتحد ويتضامن رجال ونساء يعتبرون أنفسهم أقرباء – على أساس حقيقي أو افتراضي– عبر التناسل أو المصاهرة، من أجل السيطرة على مجال ترابي محدد، وتملُك موارده التي يستغلونها بصفة مشتركة أو خاصة، مع الاستعداد للدفاع عنها بالسلاح. والقبيلة تحمل دائمًا اسمًا خاصًا تُعرف به. أما الأنثروبولوجيون الفرنسيون–الذين اهتموا بالمغرب الكبير– من (ماسكري) إلى (بيرك)، فاستعملوا من جهتهم مفردتَي (gens) (gentilice) لوصف رابطة التضامن التي هي، بحسب رأيهم، من مواصفات الجماعات القبلية المستقرة في البلاد المغاربية.[3]

النزعة القبلية:

عرف "محمد نجيب بوطالب" القبلية على أنها نزعة يعبر عنها سلوك الفاعلين المرتبط بتغليب الولاء للمجموعة القبلية وللهوية القبيلة، وهي متفاوتة الحضور لدى المجتمعات والجهات.[4] والقبلية هي تلك الألية التي تسمح بالانتقال بأشكال التضامن القرابي من طابعه الاجتماعي الجينالوجي[5] إلى ميادين العمل السياسي ومجالات الصراع والتنافس حول السلطة[6]

الولاء العشائري : هو "التعبير العملي عن الانتماء للعشيرة من قبل المرء، وذلك عن طريق المشاركة الفعلية في مساعيها المختلفة ونشاطاتها باعتبارها جماعة انتماء. فإذا كان الانتماء يشير إلى الشعور بالارتباط بالجماعة وتمثل أهدافها، فإن الولاء يعكس الجانب الذاتي في مسألة الانتماء ويعبر عن المشاركة الوجدانية والشعورية بين الفرد وجماعة الانتماء." [7]

المشاركة السياسية:

يشير مفهومها إلى أنها " إجراءات طوعية بهدف التأثير على القرارات الرسمية على مختلف مستويات النظام السياسي."[8] فهي إذا مجموع الأنشطة والأفعال الإرادية التي تستهدف التأثير على عملية صنع السياسات العامة وإدارة شؤون المجتمع، وكذا تلك التي يتم من خلالها اختيار القيادات السياسية على كافة المستويات الحكومية من وطنية ومحلية، وتكون هذه الأفعال مشروعة، مثل التسجيل في القوائم الانتخابية، والتصويت في الانتخابات والانضمام بصفة رسمية إلى حزب سياسي، والمنافسة على وظيفة داخل هذا الحزب، والترشح للانتخابات في مختلف المستويات.

بينما نجد أن (صامويل هنتنجتون) Samuel P. Huntington يعرفها بأنها: أنشطة الأفراد الهادفة إلى التأثير على صنع القرار الحكومي، وهي إما فردية أو جماعية، منظمة أو عفوية، موسمية أو مستمرة، سلمية أو عنيفة، فعالة أو غير فعالة، شرعية أو غير شرعية".[9] وعرف "ميرون فينر" المشاركة السياسية بأنها: "أي فعل تطوعي، موفق أو فاشل، منظم أو غير منظم، مؤقت أو مستمر، مشروع أو غير مشروع، يبغي التأثير في: اختيار السياسات العامة، أو القومية"[10].

والملاحظ أن تعريف كل من هنتنجتون وميرون فينر يلقى معارضة شديدة من قبل العديد من الباحثين لإدراجه الأنشطة غير الشرعية كمشاركة سياسية. حيث ذهب كل من (سيدني فيربا) و (نورمان ني) و(جاي أون كيم) ، في مؤلفهم: (المشاركة والمساواة السياسية)، إلى تعريف المشاركة السياسية بأنها: (تلك الأنشطة ذات الطابع الشرعي التي يمارسها مواطنون معينون، والتي تستهدف بصورة أو بأخرى التأثير على عملية اختيار رجال الحكم، أو التأثير في الأفعال التي يقومون بها، كذلك فإن المشاركة السياسية تستهدف التأثير على القرارات الحكومية)، أي انها تشمل مجموع الأنشطة القانونية الشرعية التي تقوم بها جماعة من المواطنين بهدف التأثير من قريب أو من بعيد في عملية اختيار الحاكم، والأفعال السياسية التي تتخذها هذه الجماعة إزاء الهدف.

في حين يعرفها (جبريال ألموند) G.Almond" بأنها إنزال عملية اتخاذ القرارات إلى مستوى المجتمعات المحلية، والمجموعات الصغيرة، أي إعادتها إلى الشعب، ونتيجة لذلك سيكون في وسع المواطنين أن يدركوا القضايا وأن يعملوا سياسيا بما يناسب مصالحهم الخاصة" [11] وترى الدكتورة سامية خضر صالح أن المشاركة السياسية نشاط وليست مجرد اتجاه أو اعتقاد فقد يشعر بأهمية الإدلاء بصوته في الانتخابات دون أن يدلي بالفعل بصوته في الانتخابات ومن ثم لا يعد ذلك مشاركة سياسية. "[12]

مفهوم الفعل السياسي: يعبر عن الفعل السياسي في "اللغة السياسية" بالنشاط أو السلوك السياسي، أو العمل والممارسة السياسية، وهو نمط من انماط السلوك أو الفعل الاجتماعي، ويخضع الى نفس شروطه ومواصفاته احكامه وقوانينه، الا انه يركز على الانشطة المتعلقة بحكم وقيادة وتنظيم وتنسيق المجتمع من اجل تحقيق اهدافه، واشباع طموحاته وتطلعات افراده والتي يجب ان ينسجم مع طبيعة النظام الاجتماعي، الذي تحاول القيادة السياسية تعزيزه والحفاظ على نهجه من الاخطار والتحديات الداخلية والخارجية. إن السلوك السياسي هو ذلك النشاط والفاعلية التي يمارسها فرد او مجموعة افراد يشغلون أدوار أساسية في المجتمع وتحدد مراكز القوى فيه وتنظم العلاقات السياسية بين القادة والجماهير.[13]

مفهوم الانتخاب: جاء في لسان العرب لابن منظور أن انتخاب من الفعل نخب أي انتخب الشيء: اختاره، وانتخب الشيء : انتزعه اخذ نخبته، والنخبة: ما اختاره منه، ونخبة القوم ونخبتهم : خيارهم، قال الاصمعي: يقال هم نخبة القوم، ويقال جاء من نخب أصحابه، أي في خيارهم، والانتخاب: الاختيار والانتقاء، ومنه النخبة، وهم الجماعة تختار من الرجال، فتنتزع منهم، وفي حديث علي كرم الله وجهه وقيل عمر رضي الله عنه : وخرجنا في النخبة، النخبة بالضم: المنتخبون من الناس، المتفوق، وفي حديث ابن الأكوع: انتخب من القوم مئة رجل، ونخبة المتاع: المختار ينتزع منه.[14]

أما اصطلاحا فالانتخاب يعني " الطريقة التي بموجبها يعطى الناخب للمنتخب وكالة ويتصرف باسمه" [15] وكلمة الانتخاب Election مرادفة لحرية الاختيار، وتعني كذلك أن يختار To Chose، وعلى هذا فالنظم الانتخابية هي بمثابة أدوات لاختيار الحكام.[16]

" ويرى (ميشيل روش) ان الانتخاب عبارة عن وسائل الاختيار بين بديلين أو أكثر من خلال إبداء الأصوات. كما يرى (ألان بول) أن الانتخابات هي الوسائل التي يختار المواطنون بواسطتها ممثليهم ويمارسون عليهم قدرا من الضبط وإذا كانت الانتخابات تعتبر شكلا من أشكال الاتصال السياسي بين الحكومات والمحكومين فإنها في نفس الوقت وسيلة من وسائل إضفاء الشرعية على حق الحكام في ممارسة الحكم." [17]

أما قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية فقد اعتبر أن الانتخاب هو نفسه الاقتراع حيث يرى أن حق الاقتراع هو حق المواطن بالتعبير عن رأيه بشأن انتخاب مرشح لمنصب ما، ويرتدي الاقتراع أشكالا مختلفة[18]

مفهوم الحزب السياسي: تكاد تجمع التعاريف اللغوية لكلمة الحزب على أنه يعني جماعة من الناس، لكن هذا الإجماع أو التقارب لا نجده في المعنى الاصطلاحي، حيث يشكل هذا الأخير جوهر اختلاف للباحثين في مسألة الظاهرة الحزبية، فهناك من اعتمد على الجانب الأيديولوجي في تعريفه للحزب وينظر إليه على أنه فكرة قبل كل شيء، وهناك من يعرفه من منظور بنائي، وهناك من ينطلق في تعريفه للحزب من خلال الوظيفة التي يؤديها.

ولا يمكن الاعتماد في تعريف الحزب السياسي على بعد واحد كالبعد الإيديولوجي أو البعد البنائي أو البعد الوظيفي، فنحن نجزم أن أي حزب إلا ويحتوي على الأبعاد السابقة مجتمعة. لذلك نعتقد أن تصنيف الحزب على أساس بعد واحد فيه نوع من القصور. لهذا نرى أن مصطلح الحزب السياسي يستخدم لوصف اتحاد أو تجمع مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وأيديولوجية مشتركة، ينظمون أنفسهم في إطار بناء تنظيمي، من أجل تحقيق جملة من الأهداف أهمها محاولة الوصول إلى السلطة السياسية وممارسة الحكم، أو التأثير على الهيئة الحاكمة بمختلف الوسائل المتاحة. وهناك من يستخدم مصطلح (الحزب) لوصف ظاهرة تجمع اجتماعي سياسي من بين عدد من التجمعات الاجتماعية ضمن إطار تنظيمات مختلفة الأشكال والتركيب، متقاربة الأغراض والأهداف إلى حد ما، وهي ممارسة النشاط السياسي في نطاق مجتمع منظم، ومنظومة سياسية اجتماعية واحدة."[19] ويرى الفقيه الفرنسي (بنيامين كونستانت) أن الحزب جماعة من الناس تعتنق مذهبا سياسيا واحدا. "[20]

ثانيا/ العلاقة بين الولاء العشائري والمشاركة السياسية (الولاء العشائري كراس مال اجتماعي):

" إن مقولة رأس المال الاجتماعي[21] تضفي على الولاء العشائري طابعًا مصلحيًا متعدد الأوجه، وبالتالي تساعد في الكشف عن مدى حضور "شبكة العلاقات العشائرية"، والولاء العشائري يتشكل وفق آلية مصلحية، وبالتالي يمكن اعتباره رأس مال اجتماعي يستطيع الأفراد ادخاره واستثماره وتحويله، كما أنه عرضة للتضخم والانكماش وفق طبيعته المصلحية."[22] ووفق طبيعة النسق السياسي القائم وتبعا للظروف المجتمعية.

" إن وحدة المصلحة العشائرية أفضت إلى صيغة من وحدة الهوية لدى أعضاء العشيرة ولذلك فإن انتكاسات العشيرة المتعلقة بالهيبة والنفوذ والاعتبار الاجتماعي تعتبر انتكاسات لكل فرد من أفراد العشيرة، وبالمقابل فإن انتصاراتها تعتبر انتصارًا لكل فرد من أفرادها. وثمة تمثلات كثيرة لهذه المسألة، فقد أثبتت تجربة الانتخابات النيابية باستمرار أنها تعيد إنتاج العلاقات العشائرية، وأنها تعتبر العامل الحاسم في وصول المرشح إلى قبة البرلمان.... حتى أن الذين انتقلوا للعيش والعمل في المدن الكبيرة كانت مشاركتهم السياسية تتم في محافظاتهم الأصلية، أي في أماكن تجمعاتهم العشائرية."[23] لهذا فاعتبار الولاء العشائري راس مال، يدفع أبناء العشائر لاستثماره لتحقيق مصالح مختلفة على رأسها تحقيق مكاسب سياسية من خلال النجاح في مختلف الاستحقاقات الانتخابية. لهذا نجد أنه كلما كانت النزعة العشائرية حاضرة في الاستحقاقات الانتخابية، كلما ارتفعت نسب المشاركة في هذه الانتخابات والتي تصبح محل تنافس من قبل العشائر.

إذن فإعادة إنتاج الولاء العشائري لا تتم عن طريق تشييد المعنى فقط، بل إن الانتخابات لعبت دورًا بارزًا في تأكيد العشائرية وإعادة إنتاجها. وهذا ما أثبتته العديد من الأبحاث. حيث" أظهرت الدراسات الإمبريقية أن الولاء للعشيرة أو القبيلة ما يزال قائمًا رغم نمو بيروقراطية الدولة وأجهزتها، بل إن الدولة قد تعتمد على الولاء العشائري من أجل تكريس التوازن المجتمعي. ومن قبيل ذلك، بينت دراسة الشاوي Alshawi في المجتمع القطري. والموسومة "التأثير السياسي للقبائل في دولة قطر: تأثير الولاء القبلي على المشاركة السياسية Political influence of Tribes in the state of Qatar; Impact of Tribal Loyalty on political participation ".[24] بحيث يمكن أن تكون العصبية أو التضامن في نطاق العلاقات القرابية والعشائرية دافعا للمشاركة السياسية، فيكون ترشح أحد الأقارب أو أحد أبناء القبيلة دافع أساسي للتصويت لصالحه من منطلق العصبية. وفي دراسة للدكتور "عبد العزيز خزاعلة" الموسومة بـ" المشاركة السياسية بين الحزبية والقبلية في الأردن – دراسة تحليلية لرأي النخبة– " توصلت بأنه للعلاقات القرابية والعشائرية دورا أساسيا في المشاركة السياسية وفي العملية الانتخابية. " [25]

وفي دراسة "منى ابراهيم حامد الضمور"[26] والتي كانت تحت عنوان: "البناء الاجتماعي والمشاركة السياسية– دراسة حالة : قرية الغوير–الكرك (المملكة الأردنية)" تناولت فيها الباحثة مشكلة المشاركة السياسية، والاطار المرجعي للسلوك السياسي في قرية "الغوير"، وكانت أهم نتائج هذه الدراسة: وجود مشاركة سياسية مرتفعة على المستوى المحلي والوطني، وأن الفعل السياسي، ممثلا في الانتخابات يتأثر في الغالب بالمرجعية العشائرية، كما ظهر أن الانتماء الانتخابي يسير موازيا للانتماءات العشائرية.

والملاحظ أن هذا النمط من الفعل السياسي ينتشر في المجتمعات التقليدية، وهذا ما جعل الكثير من المرشحين في مختلف المستويات السياسية يستثمرون في العصبية من أجل تحقيق مكاسب سياسية على حساب برامج تخدم المجتمع وعملية التنمية.

ولتفسير هذه الظاهرة "ينطلق علماء الاجتماع السياسي من سؤالا محدد هو: ما الأسس التي يختار الناس بناءً عليها من يمثلهم؟ وتبدو نظرية (إميل دوركايم) ((تقسيم العمل)) الأقرب إلى الدقة في التفسير، إذ يرى أن المجتمعات تنطوي في داخلها نمطين من الولاءات:

التضامن الآلي: حيث يرتكز التماسك الاجتماعي والاختيار على مجموعة مشتركة من المعتقدات والمشاعر، ويتجسد هذا النمط في الانتخاب القائم على اعتبارات قبلية.

التضامن العضوي: وهو التضامن الناتج من تشابك المصالح عبر مؤسسات تعبر حدود التضامن الآلي.

ولكي نبين الفرق بينهما، وأثرهما في السلوك السياسي، نشير إلى نمط الإنتاج الزراعي يجعل الروابط الآلية هي الأقوى، وهو ما جعل القبيلة هي المؤسسة الأكثر حضورا في هذه المجتمعات، التي يتم الانتخاب من خلالها، بينما المجتمع الصناعي جعل من النقابة أو الحزب تنظيما اجتماعيا على غرار الآلة، وعبر من خلالها حدود الترابط الآلي، فالقبيلة تقوم على ترابط ((خيط الدم)) بينما يقوم الحزب أو النقابة على ترابط عضوي."[27]

وإذا كانت العلاقة بين الولاء العشائري والمشاركة الانتخابية تفسر من خلال علاقات التضامن، فإنه يمكن اعتبار الأسرة والقبيلة كرأسمال رمزي الأساس الذي يختار الناس بناءً عليه من يمثلهم، والرصيد الذي ينطلق منه الفرد لخوض المنافسات الانتخابية." فالأسرة التي يحمل الفرد اسمها تطبع السلوكيات الاجتماعية اليومية والسياسية بطابعها، فالفاعل السياسي الذي ينتمي إلى أسرة لها تاريخها الخاص وشرعيتها الرمزية، لا يلج الحقل السياسي ارتكازا على نقطة الصفر، بل إنه يحمل معه تراثه الأسروي وينطلق منه ليؤسس حظوته السياسية على أساسه، بينما نجد الفاعل السياسي الذي لا يشكل اسمه العائلي أي إحالة إلى تاريخ معين فإنه ينطلق من الصفر وتكون مبادرته وسلوكياته وأفكاره ومعتقداته هي مرجعياته الرئيسية. إذن فكما لعبت الأسرة أو القبيلة برأسمالها الرمزي دورا أساسيا في تعيين موقع الفرد داخل بنية الحقل السياسي، فإنها تلعب أيضا دورا أساسيا في تغذية صراعات الزعامة وتأهيل الفرد السياسي إلى شغل منصب الزعيم، وهذا الأمر بقدر ما يسجل حضوره داخل بنية الحقل السياسي، فإنه يسجله أيضا داخل البنية الاجتماعية[28].

ثالثا/ المظاهر السلبية للنزعة القبلية:

خلافا لما هو موجود في الأنظمة الديمقراطية تخضع عملية الانتخابات في المجتمعات العربية عموما إلى المحاصصات وتقاسم المناصب القيادية بناء على الواقع الفعلي لتوزيع السلطة في المجتمع وهذا ما يتعارض مع غرس ثقافة المؤسسات، فالترشح للانتخابات عادة ما يخضع للحسابات القبلية والعشائرية بحكم أن الاختيار لا يتم بناء على نوعية البرامج والمشاريع المقترحة بل تتحضر اللعبة في التفاوض حول المكاسب المختلفة.

فالانتخابات عادة ما تكون انعكاس للولاء للقبيلة والعشيرة، والترشح يخضع لتزكية مسبقة قبل الإعلان عنه رسميا، فقد رأينا الكثير من رؤساء الحكومات والأحزاب يقومون بجولات قبل بداية الحملات الانتخابية وقبل الترشح الرسمي لكسب دعم القبائل والعشائر والأعيان مما يبين قوة حضور القبيلة وتأثيرها في نتائج الانتخابات المختلفة، ولكن هذا الدعم لا يقدم بدون مقابل، بل تحرص القبيلة على الاستفادة أكبر قدر ممكن منه بتحصيل مشاريع تنموية ومناصب قيادية لنخبها ومجال واسع من المراكز لكي تستطيع ضمان ترقية اجتماعية لأفرادها تصل أحيانا للاستئثار بقطاعات كاملة تصبح خاضعة لتسييرها لكن تحت غطاء السلطة المركزية."[29]

إن ارادة المجتمع القبلي في الجزائر في أن يكون فاعلا سياسيا حقيقيا يمكن أن نلمسها، إن لم يكن في الخطاب الرسمي، فإننا نلمسها في الممارسات والاستراتيجيات المطبقة مثلا في الانتخابات الهادفة إلى الوصول إلى السلطة، أو في أسباب ومظاهر النزاعات التي تقوم هنا وهناك بين أبناء العروش، حتى وإن اكتست هذه الارادة صفة جديدة وتوشحت بأثواب التحديث السياسي، خصوصا إذا علمنا أن النظام السياسي الجزائري على غرار الأنظمة العربية (مع بعض الخصوصيات) ولأسباب عديدة عمل على تدعيم وجودها أو تلبيس نزعتها بأقنعة مختلفة بصورة غير مباشرة وغير رسمية.[30] وكأن التحديث السياسي والعصرنة الحضرية لم تغير من واقع التأثير القبلي، وقد عبر بروردیو Bourdieu عن ذلك بقوله: " إن ما يترك الملاحظ مدهوشا هو دوام واستمرار البنية الاجتماعية القبلية عبر اختلاف أنماط الحياة لسكان الجزائر"[31]

إن تنامي روح العصبية القبلية في إطار ثقافة سياسية رعائية أو ضيقة – كما وصفها (جابريل ألموند)– والتي تأخذ شكل التضامن الاجتماعي الآلي الذي يرتكز على مجموعة مشتركة من المعتقدات والمشاعر، قد أصبح يتجسد –هذا النمط التضامني– في الانتخاب القائم على اعتبارات قبلية دون سواها، ونلحظ أن هذا الفعل السياسي يوصف بأنه فعل عاطفي أو تقليدي – حسب (ماكس فيبر)– بحيث يكون الانتخاب على أساس منطق العصبية للقرابة والقبيلة، فيكون سلوك الأفراد السياسي يتخذ سلوكا تصويتي غير عقلاني. هذه الظاهرة جعلت "مالك بن نبي" يرى أن الانتخابات بدافع الولاء القبلي، يجعل من الانتخاب مرادفا لمفهوم "التويزة" بالمفهوم التضامني.

ويمكن القول أيضا أن الولاء العشائري قد يتشكل وفق شبكة علاقات مصلحية وزبونية، خاصة وأن واقع المجتمع الجزائري في بعض الولايات يشير إلى ذلك، رغم نمو بيروقراطية الدولة وأجهزتها، فهناك الكثير من القرائن التي تشير إلى أن الانتماء العشائري اصبح يؤخذ بعين الاعتبار في مجال التوظيف والإسكان وفي المصالح الادارية، وهو ما يدفع بالأفراد إلى أن يكون سلوكهم السياسي يبنى على أساس المصلحة. ففي اعتقادهم أن المصلحة العشائرية من مصلحتهم حيث تكون انتصاراتها انتصار لكل فرد من أبناءها، وفي المقابل فإن انتكاساتها تعتبر انتكاس لأبنائها، لأن الأمر متعلق بعدة اعتبارات مثل النفوذ والهيبة والاعتبار الاجتماعي. وفي هذا الشأن نجد العلامة عبد الرحمن ابن خلدون يقول: (و النعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر.....، وذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة.....)[32].

والأمر الأخر الذي أفرز هذه الظاهرة في مجتمعنا هو استثمار بعض المترشحين للانتخابات المحلية والبرلمانية – سواء من الأحرار أو من الأحزاب السياسية– في العصبية القبلية والولاء العشائري "كرأس مال اجتماعي " من أجل تحقيق مكاسب سياسية على حساب برامج تخدم المجتمع وعملية التنمية. لهذا نجد أنه كلما كانت النزعة العشائرية حاضرة في الاستحقاقات الانتخابية، كلما ارتفعت نسب المشاركة في هذه الانتخابات والتي تصبح محل تنافس من قبل العشائر. ولعل ما شهدته الانتخابات التشريعية التي أقيمت يوم 4 ماي 2017 في ولاية الأغواط، يدعم قولنا، حيث كان الولاء العشائري دافعا للتصويت في هذه الانتخابات، بدون مراعاة لجانب الكفاءة، الأمر الذي أدى إلى فوز بعض المترشحين (مرشح العرش) بمقاعد في البرلمان(المجلس الشعبي الوطني) كنواب عن ولاية الأغواط. والملاحظ أيضا في هذه الانتخابات هو أن أحد المترشحين(مرشح العرش) تحصل على عدد أصوات فاق ما تحصل عليه حزب كبير بفضل أصوات أبناء عشيرته.

والملاحظ أن عودة الولاءات الأولية والتقليدية قد انعكس في الوقت الراهن على الظاهرة الحزبية في الجزائر وفي كثير من الدول العربية، فبسبب هذه الولاءات الأولية(عائلية قبلية طائفية) كثرت الانشقاقات الحزبية، وأدى إلى دخول القوائم الحرة (المستقلة) بقوة في الانتخابات كممثل للقبيلة، بالإضافة إلى استثمار الأحزاب بمختلف تياراتها في الظاهرة القبلية من خلال وضع أحد أبناء العشائر الكبيرة أو تلك العشائر التي يتنشر فيها التعصب القبلي على راس القوائم الانتخابية.

إن الواقع يشهد أن عودة الولاءات الأولية التقليدية (الولاء القبلي)، قد أدى إلى تقوية الارتباطات الزبونية المنفعية والعلاقات الشخصية على حساب قيم المواطنة ودولة القانون، وبدل أن يصبح الصراع السياسي بين أفكار وايديولوجيات ومشاريع مجتمعية أصبح صراع بين عشائر، الأمر يجعل المرشح الفائز بفضل النزعة القبيلة يحاول رد الجميل لحاضنته الشعبية فقط وهذا ما يكرس المحسوبية ويجعل الاستفادة في نطاق ضيق، وهذا ما يضر بالصالح العام. وحسب الدكتور محمد عابد الجبري فإن القبلية أو ما يعرف بالعشائرية تتنافى مع أسس الممارسة الديمقراطية " لأنها تجعل أي سلوك السياسي أو اجتماعي يقوم على " ذوي القربى" أي الأقارب منهم والأباعد بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة والكفاءة، ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر.[33]

ويرى مالك بن نبي أن مشاركة الأفراد في الانتخابات بدافع الولاء القبلي، يجعل من الانتخاب مرادفا " للتويزة " [34] التي تعتبر تقليدا اجتماعيا ايجابيا يحمل قيمة ودلالة أخلاقية جسيمة. وتمثل عملية الانتخاب البرلماني من حيث دلالتها النظرية وتطبيقها العملي في الأصل: شكلا من (التويزة) بالمفهوم التضامني، وهو المفهوم –التضامن– المتطابق مع الآية القرآنية المنادية بالتعاون على البر والتقوى، ولكن العملية الانتخابية كثيرا ما تنقلب في الحياة السياسية إلى نقيض هذا المفهوم، حيث تصبح عندما تدخلها الأغراض الشخصية والمنافع العاجلة مطابقة للنشاط الابليسي، المتضافر على الشر المحض والمتعاون على الاثم والعدوان.[35] وتواجد مثل هذه الروح –التي تعبر عن بقايا البنى التقليدية – يعني بالضرورة نسج شبكة علاقات مصلحية وزبونية، وهذا تأكيد للدور السياسي للنزعة القبيلة ليس فقط على المستوى المحلي وإنما أيضا على مستوى السلطة السياسية المركزية، إنها بداية مرحلة قبلنة الدولة.[36] ولتجاوز هذا الوضع الذي يميز مجتمعاتنا العربية – والذي يعبر عن أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر– حسب الجابري–، فإنه "يجب إحلال الولاء للفكرة والبرامج والاختيار الإيديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص حيا كان أو ميتا، شيخا لقبيلة أو رئيسا لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم العشائري

الجامد، وهو ما يضمن الانتقال السياسي للسلطة دون نزاعات من الفئات الحاكمة قديما إلى الفئات الحديثة التي أفرزتها الأوضاع الحالية والتي ترشحها الأغلبية وتراهن عليها لتولي السلطة وتحمل المسؤولية، فتصبح بذلك الوحدة الوطنية مبنية على أساس التعددية الحزبية وتعلوا على الأطر الاجتماعية القديمة.[37]

خاتمة:

على العموم يمكننا القول أن العصبية القبلية أو الولاء العشائري باعتباره ثقافة له علاقة وطيدة مع النسق السياسي عموما وبصفة خاصة في مجال المشاركة السياسية، حيث تشكل الولاءات العشائرية موجهات للسلوك السياسي، لذا فدراسة الظواهر السياسية تكون ضرورية عند اعتبارها كظواهر وأفعال ثقافية، أي ناتجة عن ثقافة معينة، وبهذا المنطق تكون الثقافة السياسية موجها للسلوك السياسي لأفراد المجتمع، فإقبال المواطن على المشاركة في الانتخابات والانخراط في الأحزاب والجمعيات وغيرها من مظاهر النشاط السياسي، ترتبط أساسا بطبيعة الثقافة السياسية السائدة في المجتمع، فكما لاحظنا أن تواجد مثل هذه الروح أو الثقافة –التي تعبر عن بقايا البنى التقليدية – المتمثلة في عودة الولاءات الأولية التقليدية (الولاء القبلي) قد أدى إلى تقوية الارتباطات الزبونية المنفعية والعلاقات الشخصية على حساب قيم المواطنة ودولة القانون، وبدل أن يصبح الصراع السياسي بين أفكار وايديولوجيات ومشاريع مجتمعية أصبح صراع بين عشائر، الأمر يجعل المرشح الفائز بفضل النزعة القبيلة يحاول رد الجميل لحاضنته الشعبية فقط وهذا ما يكرس المحسوبية ويجعل الاستفادة في نطاق ضيق، وهذا ما يضر بالصالح العام. وحسب الدكتور "محمد عابد الجبري" فإن القبلية أو ما يعرف بالعشائرية تتنافى مع أسس الممارسة الديمقراطية " لأنها تجعل أي سلوك السياسي أو اجتماعي يقوم على " ذوي القربى" أي الأقارب منهم والأباعد بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة والكفاءة، ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر.

لهذا يجب إحلال الولاء للفكرة والبرامج والاختيار الإيديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص حيا كان أو ميتا، شيخا لقبيلة أو رئيسا لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم العشائري الجامد، وهو ما يضمن الانتقال السياسي للسلطة دون نزاعات.

التهميش:

[1]- ألكسيس دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة: أمين مرسي قنديل، القاهرة، عالم الكتب، ب-ت، ص:6.

[2]-علي الدين هلال ونيفين مسعد. **النظم السياسية العربية (قضايا الاستمرار والتغير)**، بيروت، مركز دارسات الوحدة العربية، 2002، ص:280.

[3]- عبد الله حمودي. **الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية**، ترجمة: المولدي الأحمر، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، العدد:3/19، شتاء2017، ص:18.

[4]- محمد نجيب بوطالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص:62.

[5]- **الجينالوجيا Genealogy**: مصطلح يعني بالعربية (علم الأنساب) والمعروف أيضا باسم التاريخ العائلي، هو دراسة الأسر وتتبع الأنساب والتاريخ، للحصول على معلومات عن الأسرة وإثبات صلة القرابة ونسيج أعضائها.https://en.wikipedia.org/wiki/Genealogy

[6]- محمد خداوي. **القبلية الأحزاب والانتخابات في ظل التعددية في الجزائر**، أطروحة دكتوراه في الانثروبولوجيا، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد –تلمسان، الجزائر، 2014/2013، ص274.

[7]- محمد عبد الكريم الحوراني، **العشيرة رأس مال اجتماعي: دراسة سوسيولوجية لمكونات الولاء العشائري وتحولاته في المجتمع الأردني**، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، الأردن، المجلد5، العدد: 2، 2012،، ص:174.

[8] - Reinhold Hedtke and Tatiana Zimenkova, **Education for Civic and Political Participation,** Routledge, New York, 2013, p52

[9] - ثروت مكي، **الإعلام والسياسية (وسائل الاتصال الجماهيري والمشاركة السياسية)**، القاهرة، عالم الكتب، 2005، ص: 67.

[10]-إسماعيل علي سعد، السيد عبد الحليم الزيات. في المجتمع والسياسة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2003، ص: 449.

[11] - جبريال ألموند وجي بنجهام باويل الابن، **السياسات المقارنة في وقتنا** الحاضر(نظرة عالمية)، ترجمة: هشام عبد الله، عمان، الدار الأهلية للنشر والتوزيع،1998، ص: 93.

[12]- سامية خضر صالح، **المشاركة السياسية والديموقراطية**، كتب عربية للنشر الإلكتروني، عين شمس، ب ط، 2005، ص ص: 18 – 19- 20.

[13] - إحسان محمد الحسن، **موسوعة علم الاجتماع**. بيروت، لبنان، الدار العربية للموسوعة، 1999، ص ص:333-334.

[14] -ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، **لسان العرب**، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الجزء الثاني، بدون سنة، ص: 649.

[15] - موريس دوفرجيه. **الاحزاب السياسية**، ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، بيروت، دار النهار للنشر ط3، 1980، ص:35.

[16] - طارق محمد عبد الوهاب، **سيكولوجية المشاركة السياسية مع دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية**، القاهرة، دار غريب لطباعة والنشر، 1999، ص: 39.

[17] - عبد الهادي الجوهري، **دراسات في العلوم السياسية وعلم الاجتماع السياسي**، الاسكندرية، المكتبة الجامعية، ط8، 2001، ص 151

[18] - أحمد سعيفان، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**. لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 2004، ص:161.

[19]- مولود مراد محي الدين، **نظام الحزب الواحد وأثره على الحقوق السياسية للمواطن**، السليمانية –مطبعة سيما، العراق، 2007، ص:21.

[20]- عبد الله محمد عبد الرحمن، **علم الاجتماع السياسي: النشأة التطورية والاتجاهات الحديثة والمعاصرة**، دار النهضة العربية، بيروت، 2001، ص: 336.

[21]- **رأس المال الاجتماعي**: شبكة العلاقات لاجتماعية التي ينخرط فيها الفرد، ويحقق من جراء ذلك مكاسب مادية ومعنوية.

[22]- نفس المرجع، ص ص:173-174.

[23]- نفس المرجع، ص:179.

[24]- نفس المرجع، ص:184.

[25] - بن قفة سعاد، **المشاركة السياسية في الجزائر (أليات التقنين الأسري نموذجا 1962 –2005)**، أطروحة دكتوراه علوم في علم الاجتماع التنمية، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة محمد خيضر – بسكرة ، الجزائر، 2011-2012.، ص: 71.

[26] - منى ابراهيم حامد الضمور، **البناء الاجتماعي والمشاركة السياسية**، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، كلية الدراسات العليا- الجامعة الأردنية- الأردن، 2001.

[27]- احمد مالكي وآخرون، **الانفجار العربي الكبير (في الأبعاد الثقافية والسياسية)**، بيروت،. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، 2012.، ص ص: 177- 178.

[28]– نور الدين الزاهي، **الزاوية والحزب(الإسلام والسياسية في المجتمع المغربي)**، الدار البيضاء –المغرب، افريقيا الشرق، ط3، 2011، ص ص:245-247.

[29]– نور الدين بكيس، **القبيلة والربيع العربي**، مجلة دفاتر السياسية والقانون، الجزائر، العدد 14، جانفي 2016 ،ص ص: 358 – 359.

[30]– محمد خداوي، مرجع سبق ذكره، ص: 291.

[31]– نفس المرجع، ص: 334.

[32] – انظر: عبد الرحمن ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون،ج2، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار البلخي، 2004، ص ص: 254- 256.

[33]– محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2000، ص: 48.

[34]– **التويزة**: التويزة مصطلح شعبي ينتشر في دول المغرب العربي، يترجم معاني التعاون والمساعدة، والتويزة فعل اجتماعي يعبر عن حالة من الوحدة والتضامن بين مجموعة من الناس للقيام بجملة من الأنشطة العملية في مناسبات مختلفة، ويكون هذا الفعل الاجتماعي الخيري من خلال تقديم الأفراد أو الجماعات خدماتهم دون مقابل.

[35]–مالك بن نبي، **القضايا الكبرى، دمشق**، دار الفكر، 2000، ص ص: 125- 126.

[36]– محمد خداوي، مرجع سبق ذكره، ص: 215.

[37]– محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1997، ص ص:59- 60.

قائمة المراجع:

المراجع العربية:

1. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الجزء الثاني، بدون سنة.
2. إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع. بيروت، لبنان، الدار العربية للموسوعة، 1999.
3. أحمد سعيفان، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية. لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 2004.
4. إسماعيل علي سعد، السيد عبد الحليم الزيات. في المجتمع والسياسة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2003.
5. ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل، القاهرة، عالم الكتب، ب–ت.
6. امحمد مالكي وآخرون، الانفجار العربي الكبير (في الأبعاد الثقافية والسياسية)، بيروت،. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، 2012.
7. بن قفة سعاد، المشاركة السياسية في الجزائر (أليات التقنين الأسري نموذجا 1962 –2005)، أطروحة دكتوراه علوم في علم الاجتماع التنمية، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة محمد خيضر – بسكرة ، الجزائر، 2011-2012.
8. ثروت مكي، الإعلام والسياسية (وسائل الاتصال الجماهيري والمشاركة السياسية)، القاهرة، عالم الكتب، 2005.
9. جبريال ألموند وجي بنجهام باويل الابن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر(نظرة عالمية)، ترجمة: هشام عبد الله، عمان، الدار الأهلية للنشر والتوزيع،1998.
10. سامية خضر صالح، المشاركة السياسية والديموقراطية، كتب عربية للنشر الإلكتروني، عين شمس، ب ط، 2005.
11. طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية مع دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، القاهرة، دار غريب لطباعة والنشر، 1999.
12. عبد الرحمن ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون،ج2، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار البلخي، 2004.

13. عبد الله حمودي. الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية، ترجمة: المولدي الأحمر، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة–قطر، العدد:3/19، شتاء2017.
14. عبد الله محمد عبد الرحمن، علم الاجتماع السياسي: النشأة التطورية والاتجاهات الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، 2001.
15. عبد الهادي الجوهري، دراسات في العلوم السياسية وعلم الاجتماع السياسي، الاسكندرية، المكتبة الجامعية، ط8، 2001.
16. علي الدين هلال ونيفين مسعد. النظم السياسية العربية (قضايا الاستمرار والتغير)، بيروت، مركز دارسات الوحدة العربية، 2002.
17. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر، 2000.
18. محمد خداوي. القبلية الأحزاب والانتخابات في ظل التعددية في الجزائر، أطروحة دكتوراه في الانثروبولوجيا، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد –تلمسان، الجزائر، 2014/2013.
19. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1997.
20. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 2000.
21. محمد عبد الكريم الحوراني، العشيرة رأس مال اجتماعي: دراسة سوسيولوجية لمكونات الولاء العشائري وتحولاته في المجتمع الأردني، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، الأردن، المجلد5، العدد: 2، 2012،، ص:174.
22. محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
23. منى ابراهيم حامد الضمور، البناء الاجتماعي والمشاركة السياسية، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، كلية الدراسات العليا– الجامعة الأردنية– الأردن، 2001.
24. موريس دوفرجيه. الاحزاب السياسية، ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، بيروت، دار النهار للنشر ط 3، 1980.
25. مولود مراد محي الدين، نظام الحزب الواحد وأثره على الحقوق السياسية للمواطن، السليمانية –مطبعة سيما، العراق، 2007.
26. نور الدين الزاهي، الزاوية والحزب(الإسلام والسياسية في المجتمع المغربي)، الدار البيضاء –المغرب، افريقيا الشرق، ط3، 2011.
27. نور الدين بكيس، القبيلة والربيع العربي، مجلة دفاتر السياسية والقانون، الجزائر، العدد 14، جانفي 2016.

المراجع الأجنبية:

1. Reinhold Hedtke and Tatiana Zimenkova, Education for Civic and Political Participation, Routledge, New York, 2013.

مواقع الانترنت:

https://en.wikipedia.org/wiki/Genealogy

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

المناخ التنظيمي ودوره في تحسين جودة الخدمات الجامعية

الدكتورة: **هادف رانيا**، جامعة باجي مختار، عنابة . الجزائر.

الدكتور: **بومنقار مراد**، جامعة باجي مختار، عنابة. الجزائر.

الأستاذة: **عيساوي فلة**، جامعة باجي مختار، عنابة. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

هادف رانيا، بومنقار مراد، عيساوي فلة، المناخ التنظيمي ودوره في تحسين جودة الخدمات الجامعية، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/06/24

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص:

إن دراسة المناخ التنظيمي من المواضيع الهامة والضرورية التي تتطلبها أي منظمة تسعا إلى التطوير والتقدم وتحسين ظروف عملها ولعل الجامعة من ابرز هذه التنظيمات التي وجب على القائمين عليها دراسة مناخها التنظيمي حتى يتسنى الوقوف على ابرز نقاط الضعف والقوة من اجل تحسين ظروف الأساتذة وبالتالي تطوير البحث العلمي ولذلك جاءت دراستنا لتبرز واقع المناخ التنظيمي السائد في الجامعة الجزائرية ودوره في تحسين جودة الخدمات الجامعية.

الكلمات المفتاحية:

المناخ التنظيمي، جودة الخدمة، الجامعة

Abstract :

organizational climate of the important and necessary topics required by any organization nine to the development, progress and better working conditions, study and perhaps the University of the most prominent of these regulations shall be on those who made it the study of the organizational climate in order to stand on the main strengths and weaknesses in order to improve teachers conditions and therefore develop scientific research and therefore our study was to highlight the reality of organizational climate prevailing in the Algerian university and its role in improving the quality of university services.

Keywords:

organizational climate, quality of service, university

مقدمة:

يعد التعليم بصفة عامة والتعليم الجامعي بصفة خاصة قضية هامة وحيوية، كونه يعني بإعداد الإنسان الذي يعتبر المحور الأساسي لكل قضايا التنمية بجوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث يرى الكثير من المفكرين والعلماء أن التعليم هو الاستثمار الحقيقي، بل هو أهم وسيلة لبناء الفرد وتطوير المجتمع، كما أنه أداة لمواجهة التغيرات الهائلة والتحديات الكبيرة التي تتجدد يومياً والتي كثيراً من الأحيان تقف كعائقاً أمام تحقيق وضمان أساسيات جودة التعليم بما تتطلبه البيئة الخارجية، وهذا لا يتحقق إن لم تكن هناك بيئة تنظيمية أو ما يصطلح عليه بـ (المناخ التنظيمي) تعمل في إطارها المؤسسة الجامعية بما يناسب الدولة العصرية و يحقق خصائصها ومقوماتها، لذلك يمثل المناخ التنظيمي بمختلف فلسفته من الناحية القيادية وتفويض السلطة واتخاذ القرارات وغيرها، وخاصة أمام التغيرات التي تمليها ظروف الحياة كعامل للمدخل الصحيح لتحقيق الأهداف طويلة الأجل وخاصة بالنسبة للبحث العلمي والتعليم مما يشكل مستقبل الدولة وبالتالي طاقاتها الإنتاجية والاقتصادية، ويوفر أساساً علمياً ومنهجياً وموضوعياً لمتابعة كيفية تنفيذ الأنشطة وتخصيص الموارد اللازمة لها ومستوى الأداء والانجاز فيها وبناءً على ما تقدم يمكن طرح السؤال التالي:

ما هي أهم التحديات التي تواجه التعليم العالي والبحث العلمي؟ وما هو دور المناخ التنظيمي للجامعة في تفعيل وضمان جودة التعليم الجامعي؟وللإجابة على هذا التساؤل سنحاول دراسة المناخ التنظيمي في الجامعي دراسة نظرية تحليلية.

1/ التحديات التي تواجه الجامعات العربية:

يمكن القول بأن الجامعات العربية قد شهدت منذ أن عرفت العديد من الدول العربية استقلالها إلى يومنا هذا أزمة عميقة ومعقدة أدت إلى تدهور نوعية وفعالية التعليم العالي، ويؤكد العديد من الباحثين في هذا المجال أن الجامعات العربية تواجه تحديات كثيرة ستؤثر على دورها وكفاءتها الداخلية والخارجية، نوجزها فيما يلي(هيثم بيزان 2012، ص ص 107-108):

1.1-التحديات الديمغرافية والاجتماعية:

تتعلق بالطلب المتزايد على التعليم العالي بسبب النمو السكاني السريع واتساع حجم الشريحة العمرية من (17-23سنة)، واعتبار الدراسة الجامعية قيمة بحد ذاتها بغض النظر عن جدواها، كذلك فإن معظم جامعات الدولة متمركزة في المدن الكبرى والعواصم مما يقلل من إسهامها في تنمية المجتمع الريفي، بالإضافة إلى ضعف مشاركة المجتمعات المحلية والبيئة المحيطة في عمليات تخطيط وتنفيذ البرامج التعليمية.

2.1-التحديات الاقتصادية والمادية:

حيث تواجه معظم الجامعات العربية أزمات مالية باستمرار، بسبب تحرير الأسواق العالمية وشدة المنافسة على التمويل مما يقود إلى معضلة الموازنة بين توفير الموارد المالية وإنتاج المعرفة، يضاف إلى ذلك تزايد عدد الطلاب وتقلص قيمة المخصصات السنوية للتعليم العالي والبحث العلمي في ميزانيتها، مما أدى بالجامعات العربية في الآونة الراهنة إلى أن تعيش حلقة مفرغة أثرت على وظائفها التعليمية والتنموية.

3.1-التحديات الإستراتيجية والتنظيمية:

يتعلق هذا التحدي بعدم بلورة فكر تربوي متكامل يكون مرجع أساسي للتخطيط الاستراتيجي واتخاذ القرارات في ظل رؤية شمولية للتكوين والتكاملية في التعليم، والأصالة والمعاصرة في التوجه نحو المستقبل، هذا إضافة إلى عدم التوازن المنشود في الهيكل التنظيمي لمختلف التخصصات العلمية بالجامعات العربية، حيث نلاحظ زيادة في أعداد المقبولين في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية من آداب وقانون وفنون، في حين أن هناك نقص في تخصصات العلوم التطبيقية من طب وهندسة وفيزياء وغيرها.

4.1-التحديات المعرفية والمنهجية:

نشير هنا إلى أن الكثير من تقارير منظمة الأمم المتحدة للعلوم والثقافة اليونسكو قد حرصت على توضيح الآثار المستقبلية لثورة المعلومات والعولمة في عملية التعليم، كما يتضح أن الجامعات في العديد من الدول العربية مازالت تعاني من ضعف في الأداء وتدني في مستوى المناهج والوسائل التعليمية المقدمة، نتيجة عدم استيعاب ثقافة العولمة وثورة الاتصالات لتطوير آلياتها وضمان جودة مخرجاتها، مما انعكس بشكل سلبي على كفاءات الخرجين للتأقلم مع مقتضيات سوق العمل.

ومما تقدم نستنتج أن أهم التحديات التي تواجهها الجامعات العربية هو توجهها نحو التعليم العالي التقليدي والذي يهتم بالكم على حساب الكيف، مما يقتضي ضرورة إعادة تقييم دور الجامعة وجودة

برامجها العلمية والتعليمية وذلك يتوقف على أهمية توفير بيئة عمل مشجعة على تحقيق الفعالية والجودة بما يتماشى وسوق العمل.

2- المناخ التنظيمي

إن بيئة العمل لها خصائصها المميزة تختلف باختلاف المنظمات، الأمر الذي يشبه الأصابع، فهي فريدة ومتميزة، فكل منظمة أو جامعة لها ثقافتها وتقاليدها، وطرق العمل الخاصة بها، وهي تشكل في مجملها ما يطلق عليه حديثاً بـ (المناخ التنظيمي).

فالمناخ التنظيمي يمثل طريقة النظام في الحياة العملية، لما له من تأثير أساسي وقوي على دافعية الأفراد العاملين وأدائهم وقناعاتهم ورضاهم الوظيفي في العمل. إن مصطلح (المناخ التنظيمي) مقتبس من المفاهيم الجغرافية المتعلقة بالبيئة و بالجو

وأثرهما على الحياة الطبيعية من بشر وحيوان، ونبات. أما في المجال الإداري فقد استخدم هذا المصطلح للتعبير عن التنظيم ككيان مؤسسي أو عضوي organic لإضفاء صفة التفاعل بين التنظيم والبيئة المحيطة، فهو يؤثر ويتأثر، كما أنه يشير إلى القيم السائدة في المجتمع وتأثيرها على السلوك الإداري للموظفين، وإلى المفاهيم الإدراكية و الشخصية التي يحملها الأفراد حول الحقائق التنظيمية الموضوعية المتمثلة بطبيعة بناء الهيكل التنظيمي، ومستويات العمل، و أسلوب القيادة و القوانين، و القواعد و اللوائح الموجودة، ومجموعة الخصائص المميزة للبيئة الداخلية ذات التأثير على السلوك الإداري.

ومن هنا فإن الجامعة (المنشودة) ذات الخصائص المتميزة، ينبغي أن ينظر إليها بوصفها (بيئة متكاملة) أي من منظور المناخ التنظيمي فيها. وحيث أن مثل هذه البيئة لابد و أن تتضمن عناصر ومتغيرات أساسية تميزها عن غيرها من البيئات.

وفيما يلي سنحاول التطرق إلى أهم هذه العناصر والمتغيرات الأساسية:

السياسات والممارسات الإدارية.

الهيكل التنظيمي (مدى الثبات أو مدى التغير فيه).

التكنولوجيا (ثابتة، متغيرة...في الاستخدام).

البيئة الخارجية (الظروف الاقتصادية والسياسية و الاجتماعية).

لذلك فتنظيم الأعمال و الأفراد في إطار العمل أمر ضروري و أساسي للعمل الجماعي المطلوب في الإدارة الجامعية، وهو يحاول دون التداخل في المهام و الأدوار، و لذلك فإن الهياكل التنظيمية وجدت من أجل أن يحقق النظام أهدافه، كما أنها تمثل(خرائط علمية منظمة) تقسم من خلالها الأعمال والمسؤوليات و توزع بناءا على ذلك الاختصاصات و الصلاحيات ضمن سلطات محددة ومخولة بها في إطار اللوائح والأنظمة و القوانين و الإجراءات المنظمة لذلك.

إن تلك المكونات قد تعطي هيكلاً تنظيمياً مثالياً يقود إلى الفاعلية و الكفاية القصوى.

و قد استطاعت حيوية الانتقادات التي وجهت إلى مؤسسات التعليم الجامعي في العالم و التي شككت بقدراتها (وفق تنظيماتها التقليدية) على مجابهة المستجدات و التحديات المستقبلية أن تعصف بأدوار الفكر التنظيمي التقليدي الأكاديمي و دعت إلى قيام النظام الثقافي وتخص بذلك النظام الجامعي باعتبار أن الجامعة هي المحرك الأول للنظام الثقافي في المجتمع(هاشم فوزي دباس العبادي، يوسف جحيم الطائي، أفنان عبد الأسدي،2008، ص ص 157-160)

2- جودة التعليم العالي

لعل من أبرز مبررات تطبيق الجودة الشاملة في النظام التعليمي:

ارتباط الجودة بالإنتاجية.

ارتباط نظام الجودة بالشمولية في كافة المجالات.

عالمية نظام الجودة، وسمة من سمات العصر الحديث.

نجاح تطبيق نظام الجودة الشاملة في العديد من المؤسسات التعليمية سواء في القطاع الحكومي أو القطاع الخاص في معظم دول العالم.

ارتباط نظام الجودة الشاملة مع التقويم الشامل للتعليم بالمؤسسات التعليمية.

هذه المبررات وغيرها تؤكد أن تطبيق إدارة الجودة الشاملة في النظام التعليمي تحتاج جهودا لا تتوقف لتحسين الأداء، ولكنها تهدف إلى تحسين المدخلات و العمليات و المخرجات التعليمية.

أما مسوغات تطبيق الجودة في التعليم العالي:

هناك بعض الملامح التي تبين ضرورة تطبيق الجودة على مؤسسات التعليم العالي وهي:

حدوث زيادة هائلة في أعداد الطلبة الملتحقين بمؤسسات التعليم العالي في مختلف أنحاء العالم وخاصة في الدول النامية من عام 1980 تقريبا، وحدوث تنوع كبير في أهداف التعليم العالي ومجالاته وبرامجه وأنماطه، في وقت شحت فيه الموارد المالية لمؤسساته بشكل عام. وقد أثار كل ذلك مخاوف المسؤولين عن التعليم العالي وعن المؤسسات المجتمعية و الاقتصادية المختلفة من حدوث تدهور في المستويات التعليمية إذا لم يحصل تركيز شديد على كفالة النوعية الجيدة وضبطها.

تزايد القناعة لدى المسؤولين في الحكومات بأن النجاح الاقتصادي يتطلب قوى عاملة جيدة الإعداد، وهذا لا يتأتى إلا من خلال برامج تعليمية وتدريبية جيدة النوعية في مؤسسات التعليم العالي.

ازدياد المطالبات من جانب المنظمات المهنية والثقافية و الإنسانية و الهيئات المجتمعية والدولية بتحسين الخدمات المقدمة للمواطنين بعامة وللمتعلمين في مختلف المستويات بخاصة، وتجاوب الحكومات و المؤسسات التعليمية مع هذه المطالب.

ازدياد التنافس بين المؤسسات الجامعية على استقطاب الطلاب وعلى الحصول على دعم مالي من الحكومات أو الشركات الكبرى أو الوكالات الدولية المانحة.

ارتباط كثير من دول العالم باتفاقيات التجارة الإقليمية و الدولية والمجالس المهنية ومنظمات التعليم العالي الدولية، ومنظمات التعاون و التمويل، مما زاد الدعوة إلى الحرص على النوعية العالية في الصناعات و الأبحاث و المواد التعليمية، وزاد من الحراك الأكاديمي للمعلمين والطلبة و الباحثين. وقد لعبت اليونسكو دورا كبيرا في دفع عملية الحرص على النوعية في العالم كله من خلال المؤتمرات المتعددة و المتنوعة التي نظمتها أو ساهمت في تنظيمها ومن خلال الكتب والنشرات ذات العلاقة التي أصدرتها(كمال سفيان، 2003، ص 1-50).

ظهور الحاجة في المجتمع الجامعي إلى التكامل و الانسجام بين مستوياته المختلفة (هيئة التدريس، و الإدارة الجامعية، أولياء الأمور، و الطلاب).

ضعف التعاون بين المجتمع المحلي و الجامعات.

ظهور ملامح الضعف في إنتاجية العاملين بالجامعات و الحاجة إلى نظام جيد للمحاسبة على الإنتاجية.

حاجة الجامعات إلى مساحة من الحرية في اتخاذ القرار، وتدعيم تمويل مشروعات الجامعات.

الحاجة إلى ترشيد العمالة والإتقان في الجامعات.

الحاجة إلى مصداقية المستفيدين حول إنتاجية الجامعات وقدرتها.

الحاجة إلى تعزيز ثقافة جامعية مؤيدة للتطوير و التحديث.

حاجة مجتمع الجامعة إلى إيجاد سبل للتوصل إلى معرفة حقيقية لتطوير الأداء والإنتاجية فيه.

غموض الأهداف لدى العاملين في الجامعات ومؤسسات التعليم العالي بشكل عام.

تدني مستوى خريجي التعليم العالي وضعف أدائهم في المراحل التعليمية التالية كأثر من آثار ضعف المحتوى العلمي المقدم لهم.

الأهداف المتوخاة من تطبيق إدارة الجودة الشاملة في التعليم هي:

ضبط وتطوير النظام الإداري في أي مؤسسة تعليمية نتيجة لوضوح الأدوار وتحديد المسؤوليات بدقة.

الارتقاء بمستوى الطلاب في جميع الجوانب الجسمية و العقلية و الاجتماعية والنفسية و الروحية.

زيادة كفايات الإداريين و المعلمين والعاملين بالمؤسسات التعليمية ورفع مستوى أدائهم.

زيادة الثقة و التعاون بين المؤسسات التعليمية و المجتمع.

توفير جو من التفاهم و التعاون والعلاقات الإنسانية السليمة بين جميع العاملين بالمؤسسة التعليمية مهما كان حجمها ونوعها.

زيادة الوعي و الانتماء نحو المؤسسة من قبل الطلاب و المجتمع المحلي.

الترابط و التكامل بين جميع الإداريين و العاملين بالمؤسسة التعليمية للعمل بروح الفريق.

تطبيق نظام الجودة الشاملة يمنح المؤسسة المزيد من الاحترام و التقدير المحلي و الاعتراف العالمي(الرشيد محمد،1995، ص ص 35-38).

ومنه فإن المهام و المميزات و المبررات و الأهداف لإدارة الجودة الشاملة بحاجة إلى إحداث متطلبات أساسية لدى المؤسسات التربوية حتى تستطيع تقبل مفاهيم الجودة الشاملة بصورة سليمة قابلة للتطبيق العملي وليس مجرد مفاهيم نظرية بعيدة عن الواقع، ولكي تترجم مفاهيم الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية للوصول إلى رضا المستفيد الداخلي و الخارجي للمؤسسة التربوية، ومن هذه المتطلبات:

دعم و تأييد الإدارة العليا لنظام إدارة الجودة الشاملة.

ترسيخ ثقافة الجودة الشاملة بين جميع الأفراد كأحد الخطوات الرئيسة لتبني إدارة الجودة الشاملة، حيث أن تغيير المبادئ و القيم و المعتقدات التنظيمية السائدة بين أفراد المؤسسة الواحدة يجعلهم ينتمون إلى ثقافة تنظيمية جديدة وتلعب دورا بارزا في خدمة التوجيهات الجديدة في التطوير والتجديد لدى المؤسسات التربوية(مصطفى أحمد سيد،2000، ص 50).

تنمية الموارد البشرية كالمعلمين أو المشرفين الأكاديميين وتطوير وتحديث المناهج وتبني أساليب التقويم المتطورة وتحديث الهياكل التنظيمية لإحداث التجديد التربوي المطلوب.

مشاركة جميع العاملين في الجهود المبذولة لتحسين مستوى الأداء.

التعليم و التدريب المستمر لكافة الأفراد.

التعرف على احتياجات المستفيدين الداخليين وهم الطلاب و العاملين، و الخارجيين هم عناصر المجتمع المحلي، و إخضاع هذه الاحتياجات لمعايير لقياس الأداء و الجودة(عقيلي عمر وصفي، 2001).

وانطلاقاً مما تقدم فإن إدارة الجودة الشاملة في إطار المؤسسة التربوية تضم عددا من المبادئ من أبرزها:

تحقيق رضا المستفيد.

إجراء التقييم الذاتي وصولا لتحسين الأداء.

الأخذ بأساليب العمل الجماعي وتشكيل فرق العمل.

جمع البيانات الإحصائية وتوظيفها بشكل مستمر.

تفويض السلطات والعمل بالمشاركة.

إيجاد بيئة تساعد على التوحد و التغير.

إرساء نظام للعمليات المستمرة.

القيادة التربوية الفعالة.

إن هذه المبادئ و إن كانت لا تختلف كثيراً في المجال التربوي عنها في المجالات الصناعية والتجارية وغيرها، إلا أنها تستلزم في المجال التربوي تطبيقات تتفق مع البيئة التعليمية بما فيها من متعلمين ومعلمين و إدارة مدرسية وبما لديها من موارد وما تواجهه من تحديات. وهذا ما سنتعرض له فيما يلي:

تحقيق رضا المستفيد

تركز إدارة الجودة الشاملة على تحقيق رضا المستفيد باعتباره أساس الجودة، ويتطلب الأمر التحديد المسبق لمن هو المستفيد، و ماهي احتياجاته، حتى يمكن تصميم المنتج الذي يلبي هذه الاحتياجات. وللقيام بذلك هناك عدة خطوات ينبغي إتباعها وهي:

التعرف على المستفيدين.

ترجمة الاحتياجات إلى معايير جودة للمخرجات.

تصميم العمليات الموصلة لإنتاج مخرجات تستوفي شروط المعايير المذكورة.

تنفيذ العمليات مع مراقبة ومتابعة مسارات التنفيذ.

تقييم الخطوات السابقة مع التدخل الفوري لتصحيح أية عيوب أو خلل يظهر في التنفيذ.

ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أنه في إدارة الجودة الشاملة يتم التمييز بين المستفيد الداخلي والمستفيد الخارجي، فالمستفيد الداخلي هو كل من يشترك في عملية الإنتاج أو تقديم الخدمة (وهو بالنسبة للعملية التعليمية يتمثل في الطالب و

المعلم و الإدارة وكل من يعمل في المدرسة)، وهو يعتبر عميلا داخليا لأنه يستقبل ويتأثر بعمل الغير ثم إنه يعمل و يؤثر في عمل غيره داخل العملية التعليمية في شكل سلسلة متتابعة من الأعمال القائمة على التأثير المتبادل بين الأطراف أو بين المستفيدين الداخليين الذين يضيف كل منهم بعمله قيمة للمنتج النهائي، وبطبيعة الحال فإنه يمكن القول بإمكانية الوصول إلى درجة عالية من رضا المستفيد الداخلي إذا أدى كل طرف دوره في العمل على أفضل وجه قبل أن يسلمه إلى المستفيد التالي.

أما المستفيد الخارجي فهو الشخص أو الأشخاص أو الجهة أو المجتمع الذي يستفيد في النهاية من المنتج أو الخدمة بشكل مباشر أو غير مباشر وهو الحكم الأخير للجودة.

التقييم الذاتي وتحسين الأداء

يعتبر التقييم الذاتي ركيزة أساسية من أجل تحسين الأداء وذلك عن طريق قياس أداء الفرد والمؤسسة. و تؤكد إدارة الجودة الشاملة على التقييم الذاتي كطريق يؤدي إلى التحسين المستمر. ويفسر الباحثون أهمية التقييم الذاتي في المؤسسات التي تتبع نظام إدارة الجودة الشاملة بالقول بأن (الفارق الأساسي بين الأفراد الناجحين و الأفراد غير الناجحين هو أن الأفراد الناجحين غالبا ما يقومون بتقييم سلوكهم مع المحاولة الدائمة لتحسين ما يقومون به).

أما الأفراد غير الناجحين فغالبا ما يقومون بتقييم سلوك الآخرين، ويقضون وقتهم في الانتقاد والشكوى وإصدار الأحكام في محاولة لإجبارهم على تحسين ما يقومون به، لذا فإن إدارة الجودة الشاملة في حاجة إلى أفراد ناجحين يقيمون سلوكهم قبل أن يقيموا سلوك الآخرين، ويحسنوا من أدائهم قبل أن يطالبوا بتحسين أداء الغير.

إن ممارسة التقييم الذاتي على مستوى الأفراد وعلى مستوى المؤسسة في المؤسسات التي تتبع إدارة الجودة الشاملة من شأنه أن يثير العديد من القضايا ذات الصلة المباشرة بتحسين الأداء، ومنه علي سبيل المثال لا الحصر، قضايا التدريب، ودوائر أو حلقات الجودة، والبحوث العلمية، والاتصال وغيرها. وهذا من شأنه أن يجعل المؤسسة مؤسسة تعلم بحيث يكون الأفراد والعمليات والأنظمة جميعا مكرسين من أجل تحسين دائم متواصل.

و بالإضافة إلى ذلك فإن التقييم الذاتي على مستوى الإدارة العليا غالبا ما يؤدي إلى أن تتبنى الإدارة المدرسية لعب دورين هامين يضافان إلى أدوارها المتعددة وهي:

توفير الإدارة المناسبة للأزمات في المجالات التي تنشأ فيها المشكلات.
تطوير وتنمية العاملين الذين يسعون بطريقة إيجابية نحو الفرص التي تنقلهم إلى أسلوب آخر للتشغيل.
التزام واشتراك الإدارة العليا في تحسين الأداء وذلك من خلال:
التشاور مع المديرين ورؤساء الأقسام والعاملين وصولا لتحديد واضح لأهداف ومهام العمل.
إرساء آليات اتصال فعالة للتزود بالمعلومات ونشر الوعي بأهداف وأساليب العمل.
التمسك بسياسة الباب المفتوح حتى يتيسر لكافة العاملين مناقشة تحسين العمل والالتزام به.

إبراز صورة القدوة الحسنة وخاصة من خلال التصرف المناسب في القضايا التي يثيرها العاملون.
إنشاء آليات مناسبة للتعرف على الانجاز على مستوى المؤسسة والفرق و الأفراد وتقدير كل منهم.

الحرص على تحقيق التزام المديرين و المشاركين و العاملين في تحسين الأداء من خلال:

التعرف على سمات وخصائص كل فئة وكل فرد وتحديد الأدوار المنوطة بكل منهم.
زيادة الوعي باستراتيجيات المؤسسة طويلة المدى وما يرتبط بها من أهداف وكيفية قياس الإنجاز في كل منها بشكل موضوعي.
إنشاء آليات مناسبة للتعرف على احتياجات وتوقعات كل فئة وتحديثها أولا بأول.
مراجعة فاعلية كل مستوى مع إيجاد البرامج التنموية المناسبة لزيادة هذه الفاعلية.
تشجيع العاملين في كل المستويات على المشاركة في تحديد التغييرات والتحسينات اللازمة.
إرساء آليات تبادل الخبرات بين المستويات الثلاثة وداخل كل مستوى على حدى.
تكامل الأهداف الإستراتيجية لأنشطة التحسين على كل المستويات وذلك من خلال:
استخدام الأهداف الإستراتيجية كأساس لتحديد الأولويات على كل مستويات العمل.
تنشيط طرح الأفكار الخاصة بالتحسين من خلال التقييم الذاتي في إطار ما يتم إنجازه من الأهداف.
انتظام مراجعة العمليات وبيان علاقتها بتحقيق الأهداف الإستراتيجية للمؤسسة.
تعزيز ثقافة التحسين المستمر وزيادة وعي العاملين بالأهداف الإستراتيجية للمؤسسة.
توفير التدريب والتدفق المعلوماتي الفوري و الاتصال الفعال لتعزيز ثقافة التحسين المستمر.
ج- بناء مقاييس الأداء وأنظمة التغذية الراجعة وذلك من خلال:

تحديد مؤشرات الأداء المناسبة لكل عملية من عمليات التشغيل مع مراجعة هذه المؤشرات باستمرار.
إجراء عمليات القياس باستخدام المؤشرات المحددة بدقة وانتظام.
التعرف على اتجاهات الأداء من نتائج القياس واتخاذ التصحيحات اللازمة أولا بأول.
الربط بين نتائج التقييم الذاتي ونتائج قياس الأداء و إلقاء الضوء على أفضل وأقل الممارسات.
تقدير وتشجيع العاملين على انجازاتهم وتحفيزهم لمواجهة المشكلات ووضع الحلول لها.
الاحتفاظ بتوثيق كامل لإدارة الجودة الشاملة و ذلك من خلال:
تصميم نظام توثيق مرن و بسيط و مبسط مع تجنب كثرة الأعمال الورقية والبيروقراطية.
تسجيل أفضل معايير ومؤشرات الأداء والنماذج المعمول بها في كل مستويات التقييم.
توفير ملخصات منتظمة حول المشروعات والمهام و أفضل الممارسات والإخفاقات وأسبابها.
تقييم مخرجات التدريب وانتقال أثره وكافة خبرات العاملين وما يتصل بها من تغذية راجعة.
تعديل نظم ومضمون التوثيق طبقا لما يطرأ من تغيرات في مستويات الأداء بالمؤسسة.
العمل الجماعي وتشكيل فرق العمل:

يعتبر العمل الجماعي من السمات المميزة لتطبيق مبادئ إدارة الجودة الشاملة، وكلما ساد المدرسة مفهوم العمل الجماعي، وكلما سانده المديرون، كلما دعم ذلك من ثقافة الجودة في المدرسة، وذلك انطلاقا من أن فاعلية المجموع أعظم من مجموع فعاليات الأفراد كل على حدى، وأن التعاون وروح الفريق القائمة على الانفتاح والاحترام المتبادل و الانتماء وانصهار الفرد في المجموع من شأنها جميعا أن توفر المناخ الجامعي الذي تنشده إدارة الجودة الشاملة، مما يجعل الجامعة قادرة على تحديد عملائها وطرق قياس مستويات رضاهم، وبالتالي تحديد مخرجاتها ومستويات الجودة الخاصة بهم، وكذلك تحديد ما يلزم من تحسين مستمر وكيف يمكن إتمامه مع إمكانية مواجهة المشكلات بأنسب الحلول. وذلك من خلال:

مشاركة المزيد من الأفراد في اتخاذ القرارات مما يزيد من احتمالية تنفيذ هذه القرارات.
تبادل وبلورة المعلومات و الخبرات من خلال مشاركة العاملين لبعضهم البعض في فرق العمل.
إيجاد فرص أفضل لاحتواء الأخطاء وتصحيحها وتقبل المخاطرة و التقدم للأمام بروح الفريق.
الجمع المستمر للبيانات الإحصائية وتوظيفها:

إن إدارة الجودة الشاملة تهتم بمتابعة عمليات الإنتاج عن طريق الجمع المتواصل للبيانات الإحصائية وتفسيرها وتحليلها حتى يمكن تحديد ومواجهة المشكلات فور ظهورها بدلا من الانتظار حتى تفاقمها ثم محاولة حلها.

علماً أن البيانات الجيدة هي البيانات الموثوق فيها والمقننة والتي يتم الحصول عليها في الوقت المناسب بشرط أن تكون مرتبطة بالواقع ومعبرة عنه.

ومن البيانات الهامة التي تحرص إدارة الجودة الشاملة على توفيرها بالنسبة للمدرسة البيات الخاصة بالطالب واحتياجاته واستعداداته وقدراته و أدائه سواء فيما يتعلق بالتحصيل أو المشاركة في الأنشطة أو علاقاته بزملائه ومعلميه و بالإدارة المدرسية. و بنفس الطريقة البيانات الخاصة بالمعلمين و العاملين في المدرسة ثم العمليات التي تتم داخل المدرسة في مجال التدريس والتوجيه و الإرشاد والتقويم وخدمة البيئة وغيرها مما يوفر صورة متكاملة عما يمكن قياسه من مواصفات المدرسة.

تفويض السلطة:

هناك اتفاق على أن نجاح إدارة الجودة الشاملة يتوقف على مشاركة العاملين بمختلف مستوياتهم، وهذه المشاركة هي لون من ألوان تفويض السلطة. وبالنسبة للمدرسة فإن المدير الناجح هو الذي يقوم بتنظيم بيئة العمل من أجل أن يشاركه السلطة المدرسون و الطلاب، إذ أنه بانتقال السلطة إلى المدرس يقوم باتخاذ القرارات باتصال وثيق مع طلابه وليس فقط مع الإدارة المدرسية.

ويمكن أن يتم تفويض السلطة على مستويين، إما للأفراد مباشرة أو لفرق العمل، ومن المؤكد أن التفويض لفرق العمل يكون أجدى من الأفراد، وفي كلتا الحالتين فإنه من المتوقع أن يؤدي التفويض إلى مزيد من الإسراع في مواجهة المشكلات والمزيد من الابتكارات و الإبداع و الاندماج في عملية صياغة أهداف الجودة المنشودة.

إيجاد بيئة تساعد على التوحد و التغيير:

تنظر إدارة الجودة الشاملة إلى الأفراد باعتبارهم أساس العمليات المحققة للجودة، و إلى مشاركتهم الكاملة بكل طاقاتهم و قدراتهم باعتبارهما الأسلوب الأمثل للوصول للأهداف المنشودة. وعلى هذا الأساس فإن الأفراد في المدرسة من الطالب إلى المعلم إلى الإدارة المدرسية وكل العاملين في المدرسة هم العامل الحاسم في نجاح المدرسة.

و إذا ما توحدت رؤية هؤلاء الأفراد نحو الأهداف البعيدة و القريبة، ونحو السياسات والاستراتيجيات، ونحو الموارد وكيفية استخدامها، وذلك من خلال المناقشات الحرة المفتوحة دونما قيود، ومن خلال المشاركة الفعالة في السلطات وتحمل المسؤوليات.

ومن خلال معرفة كل منهم لدوره ومهامه، وما عليه من واجبات فإن المتوقع أن تنصهر جهود هؤلاء الأفراد في بوتقة واحدة لتصب في مسار تحقيق أهداف الجامعة، ونفس هؤلاء الأفراد و فرق العمل التي ينضوون في إطارها، ومرة أخرى من خلال المناقشات وتبادل الخبرات فيما بينهم دون قيود ولا تحفظات، هم الأقدر على استشعار جوانب النقص أو الخلل التي قد تعتري الأداء في أي من مراحل العمل ثم المبادرة إلى اتخاذ ما يلزم لتصحيح وسد هذه النواقص، وهم الأقدر على اكتشاف المشكلات وتحديدها ووضع الحلول المناسبة لها ومن ثم تبني واستحداث ما يلزم من تغيير في أساليب وطرق العمل على مختلف المستويات التنظيمية التربوية.

إرساء نظام العمليات المستمرة:

المقصود بنظام العمليات المستمرة هو النظر إلى المدرسة (أو أي مؤسسة أخرى) كنظام، و إلى ما يقوم به العاملون فيها كعمليات مستمرة، و بالتالي فإن أي إصلاح مدرسي ينبغي أن يبدأ من تحسين هذه العمليات، ليس هذا فحسب بل من الاستمرار في تحسينها على أساس من معايير الجودة المتفق عليها بالنسبة لهذه المدرسة، وبدلا من التركيز على مخرجات العملية التعليمية ينبغي التركيز على العمليات المؤدية لهذه المخرجات.

القيادة التربوية الفعالة:

المطلوب من القيادة التربوية في إدارة الجودة الشاملة هو توفير مناخ مدرسي مناسب لثقافة الجودة ينعكس على معلمي المدرسة ليعكسوه بدورهم داخل القطاعات و في المواقف التدريسية ويمكن أن يتم ذاك من خلال تحديد اتجاهات التغيير الثقافي المطلوب و تطوير لغة مشتركة تناسبه و المبادرة إلى التدريب و أساليب التنمية و التطوير المتاحة لتوفير الأرضية الصالحة لتشغيل عمليات تتسم بالجودة مع توقع ضرورة إحداث تغييرات ذات طبيعة فلسفية وعملية يقتضيها نظام إدارة الجودة الشاملة(سوسن شاكر مجيد، محمد عواد الزيادات، 2008، ص ص 92-104).

ووفقاً لما تقدم فإن إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية وخاصة الجامعية منها وخاصة في ظل التحولات الجارفة لا تتحقق فعاليتها من دون تهيئة بيئة عمل مشجعة ومحفزة لذلك.

الأهداف المتوقعة من تطبيق نظام إدارة الجودة الشاملة في الجامعات:

إن تطبيق نظام إدارة الجودة الشاملة في الجامعات سيؤدي إلى:

إدارياً:

تحديد الأهداف ورسالة الجامعة و الكليات بشكل واضح.

توثيق العمليات الإدارية وتثبيتها.

تحليل وتطوير العمليات الإدارية.

توضيح الإجراءات الإدارية وتوضيح الأدوار المختلفة.

تحسين عملية الاتصال.

توفير المعلومات وتسهيل عملية اتخاذ القرار وتحسينها.

أكاديمياً:

توفير البيئة المناسبة للتعليم والتعلم (مناخ تنظيمي من حيث الثقافة والقيم و المعايير...)

تحسين نوعية وكفاءة الخدمات التعليمية المقدمة.

المراقبة المحكمة للعمليات التعليمية.

زيادة خبرة المدرسين عن طريق القيام بعملية التدقيق المستمرة(سوسن شاكر مجيد، محمد عواد الزيادات، ص 104-105).

خاتمة:

من خلال ما سبق يمكننا وضع بعض الاقتراحات التي تعمل على تهيئة مناخ تنظيمي جيد يساعد على تقديم خدمات الجودة الجامعية بشكل ناجح وفعّال وفق العديد من المبادئ والتي يمكن حصرها فيما يلي:

الوعي بمفهوم الجودة الشاملة في التعليم الجامعي لدى جميع المؤسسات الإدارية و العملية بالجامعة حتى يسهم الجميع هن اقتناع في نجاح تنفيذ الجودة الشاملة.

وجود أهداف محددة وواضحة للجامعة، يشارك في صنعها جميع العاملين، كل قدر إسهامه بحيث يكون لهذه الأهداف توجه مستقبلي طويل وقصير الأمد وتحقق رغبات الطلاب و العاملين و العملاء (المشاركة في اتخاذ القرار).

توافر القيادة الفعالة التي تتمكن من تنمية مفهوم وثقافة الجودة لدى العاملين بالجامعة.

التزام إدارة الجامعة بتنمية ثقافة الجودة و الحرص على تنفيذ أسسها.

تبني فلسفة منع الخطأ، وليس مجرد كشفه و التركيز على تصحيح العمليات.

احترام العاملين في الجامعة، ومراعاة حقوقهم وتلبية رغباتهم، بما لا يتعارض مع تنفيذ العمل ومصلحته.

الالتزام بالموضوعية والصدق في عرض البيانات والمعلومات المتعلقة بمجالات العمل المختلفة بالجامعة.

تصميم البرامج التعليمية والمناهج الدراسية واختيار الأساليب التعليمية في ضوء دراسة احتياجات ومتطلبات سوق العمل و العملاء، من حيث الأعداد المطلوبة و المواصفات المتوقعة في المتعلمين ومتابعة التغير الذي يحدث في هذه التوقعات من آن لآخر.

تبني استراتيجيات وطرق جديدة لتنفيذ الأعمال المختلفة، ورؤية كل عملية من العمليات التعليمية أو الإدارية في ضوء النظام ككل.

الاستخدام الذكي لتكنولوجيا المعلومات، ووجود قاعدة بيانات متكاملة يتم استخدامها بصفة دورية بالشكل الذي يضمن سلامة ما يتخذ من قرارات، مع مراعاة أن تكون تلك البيانات ممكنة لاعتبارات السرعة، والدقة، وسهولة الاسترجاع. وقد تتعلق بسياسات وشروط القبول أو تعكس احتياجات سوق العمل، أو تتعلق بتقييم البرامج و الأفراد المشاركين في لعملية التعليمية.

انفتاح الجامعة على البيئة للمحيطة بمؤسساتها المختلفة.

تطبيق مبادئ التعليم المستمر، والتدريب المتواصل للعاملين على عمليات الجودة الشاملة وعلى كل جديد، مع التأكيد على أن يكون التدريب مرتبطا مباشرة بتحسين الجودة ومن أمثلة ذلك تدريب أعضاء هيئة التدريس على الحاسوب وتشجيعهم على المشاركة في الندوات والمؤتمرات المحلية والعالمية.

التركيز على العمل الجماعي، وليس على العمل الفردي، وتحقيق الترابط والتعاون بين الأقسام والنظم الفرعية، وبين الجهات الإدارية والعاملين، وذلك من خلال توحيد الهدف، و التركيز على اكتساب المهارات اللازمة للتعامل مع الغير و إتاحة الفرصة لتبادل المعلومات والخبرات مما يسهم في اتخاذ القرارات الرشيدة وحل المشكلات.

إدراك أهمية الوقت كمورد رئيسي.

تقليل التكلفة بقدر الإمكان، مع الحرص على أداء العمل بشكل جيد وتحقيق الأهداف المتوقعة.

الاعتماد على الرقابة الذاتية والتقويم بدلا من الرقابة الخارجية.

التخلص من الخوف لأنه يقلل من عمليات المبادأة والتجديد والإنتاجية، ويتيح الفرصة لتبادل المعلومات غير الصحيحة، ويعيق استخدام مداخل إدارية أكثر حداثة وتعاونا مثل: الإدارة التشاركية، والتقييم و التحسين المستمر بمعنى أن يكون على مستوى الجامعة جهاز متخصص، وعلى مستوى عال من الكفاءة العلمية و العملية، يتولى مهمة القياس والتقييم المستمر لجودة البرامج التعليمية، ويعمل على تحديث تلك البرامج و تطويرها بالشكل الذي يتناسب مع احتياجات سوق العمل من جهة، ومع التطورات العالمية و التكنولوجية من جهة أخرى. وينبغي أن لا يقتصر التحسين على محتويات البرامج التعليمية فقط، بل يمتد ليشمل طرق و أساليب تنفيذها وتقييمها.

وجود دليل موثق يتضمن كل ما يتعلق بمقومات الجودة وأسس إدارتها

تحسين الأوضاع الاقتصادية والمعيشية للمعلمين، وتوفير الحوافز المغرية خاصة للمبدعين والمتميزين

المراجع:

1. الرشيد محمد: الجودة الشاملة في التعليم، مجلة العلم، جامعة الملك سعود، 1995.
2. عبد العزيز بن عبد الله السنبل، التربية والتعليم في الوطن العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية، 2004.
3. عقيلي عمر وصفي، مدخل إلى المنهجية المتكاملة لإدارة الجودة الشاملة، دار وائل للنشر، الطبعة الأولى، عمان، 2001.
4. كمال سفيان، ضمان النوعية الجيدة في التعلم المفتوح والتعلم عن بعد، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، 2003.
5. مصطفى أحمد سيد، إدارة الجودة الشاملة و الإيزو 9000، مكتبة الانجلو المصرية، 2002
6. هيثم بيزان ، رؤية إستراتيجية نحو تفعيل دور الجامعات العربية في العصر الحديث، ورقة عمل نشرت في مجلة التعليم العالي العربي وسوق العمل، الجامعة الهاشمية، الأردن،2008.
7. Balderstone , F.E. Managing Today's University , Jossey Bass Publishers San Francisco ; 1995.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

المناخ التنظيمي وأثره على ولاء العاملين

محاد رضا، جامعة زيان عاشور، الجلفة. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

محاد رضا ، المناخ التنظيمي وأثره على ولاء العاملين، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2017/12/27

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص:

إن تحليل السلوك الإنساني في المنظمة وتفسير طبيعته وإدراك حاجاته الضرورية من خلال مستوى الولاء المعبر عنه في ظل الظروف و الأوضاع التنظيمية السائدة تمكن من الوقوف على مواطن الضعف والقصور التي تحتاج إلى تحسين وتطوير مما يحقق فعالية تنظيمية للمنظمة و توفير مناخ تنظيمي ملائم حتى يستطيع الأفراد تنفيذ الأدوار المطلوبة منهم وتقديم خدمات للمستفيدين منها وسط أجواء مريحة و مشجعة ومن خلال ما تطرقنا إليه في هذا البحث حاولنا إبراز أهمية المناخ التنظيمي وأثره على ولاء العاملين فقد استخلصنا أن الاتصالات الرسمية و الغير رسمية لهما أهمية كبيرة لاستمرار و بناء وتطور أي تنظيم باعتباره يمثل الوصي الحيوي لها لأنه يزودها ويتزود منها بكل ما يجري و يتوجب عمله في النظم الفرعية التي تشكل النظام الإداري فبدون الاتصالات لا يمكن إصدار قرارات جديدة وقد مثلت الحوافز المادية و المعنوية إشباعا لحاجات العاملين وتلبية رغباتهم وتحقيق جو من الاستقرار والتكيف كما تسهم هذه المكافئات في زيادة شعور العاملين بالرضا.

الكلمات المفتاحية:

المناخ التنظيمي, الولاء التنظيمي.

Abstract:

The analysis of human behavior in the organization and the interpretation of its nature and the recognition of its needs through the level of loyalty expressed in the prevailing conditions and organizational conditions enable to identify the weaknesses and shortcomings that need to be improved and developed, thus achieving organizational effectiveness of the organization and providing an appropriate regulatory environment so that individuals can implement The roles required of them and the provision of services to beneficiaries in a relaxed and encouraging atmosphere, In this study, we tried to highlight the importance of the organizational climate and its impact on the loyalty of the employees. We concluded that formal and informal contacts are of great importance for the continuation, construction and development of any organization as a vital guardian for it. The sub-systems that constitute the administrative system. Without communications, new decisions cannot be made. The material and moral incentives represented satisfying the needs of the workers and satisfying their desires and achieving an atmosphere of stability and adaptation.

Key words:

organizational climate, organizational loyalty.

مقدمة:

تؤكد الدراسات و البحوث على أن أهم ما يواجه المنظمات المعاصرة من تحديات تتمثل في بناء وتنمية المناخ التنظيمي الذي بدوره يعمق الولاء التنظيمي لدى العاملين مما ينتج عنه تحقيق أهداف المنظم وهو المفتاح الأساسي والهام لتفحص مدى الانسجام القائم بين أفراد التنظيم مع بعضهم البعض من جهة ومن جهة أخرى مدى الانسجام مع الإدارة و التنظيم أن تفاعلات الأفراد المتكررة فيما بينهم و العلاقات المتبادلة التي تنشأ أثناء تعاملهم تقوى مشاعرهم وتتحد مسارهم سواء كانت ايجابية أم سلبية فإذا كانت هذه المشاعر ايجابية يميل أفراد الجماعة على الود والتلاحم والاتجاه نحو العمل بروح معنوية عالية و حماس كبير, أصبح موضوع المناخ التنظيمي من الموضوعات المهمة التي تستحوذ على اهتمام الباحثين, وذلك نظرا لأهمية المتغيرات لبتي يدرسها من خلال هذه الناحية, ولتأثيره على العديد من المتغيرات المرتبطة بسلوكيات العنصر البشري و الذي هو قوام العمل ومركزه الأساسي من ناحية أخرى هذا ويتجلى دور المناخ التنظيمي إذا ما أدركنا أن البيئة التي فيها يتفاعل أهداف التنظيم وأبعاده مع إمكانات أفراده وقيمهم وتطلعاتهم واتجاهاتهم ووسط أجواء هذا المناخ يعمل أفراد التنظيم على تأدية ما كلفوه به من مهام ومسؤوليات تحقق في مجملها أهداف المنظمة التي يعملون فيها, ومن خلال عمل الأفراد في هذا المناخ وقضاء يومهم الوظيفي فيه ويكتسبون خبراتهم ويكونون تجاربهم ويقيمون علاقاتهم ويسعون إلى تحقيق أهدافهم وإشباع حاجاتهم, وبحسب واقع هذا المناخ وما تتسم به أبعاده من خصائص تتشكل مشاعرهم وتتكون اتجاهاتهم إزاء أعمالهم وإزاء منظماتهم ووفق ذلك يتحدد مستوى ولائهم للمنظمة الذي يؤثر على سلوكياتهم سواء داخل المنظمة أو خارجها بما ينعكس في مجمله على مستوى أداء الفرد ومن ثم على مستوى أداء المنظمة, وبذلك أصبح ينظر إلى المناخ على انه من أشد العوامل تأثيرا في المنظمة.

1. المناخ التنظيمي:

المناخ التنظيمي هو مجموعة من القيم والعادات والإيديولوجيات والأذواق والطبقات الاجتماعية وتأثيرها على العملية الإدارية, وسلوك الأفراد العاملين في التنظيم ويمكن القول أن المناخ التنظيمي هو مجموعة الخصائص التي تميز بنية المشروع التي يعمل ضمنها, وتؤثر على قيمه واتجاهاته وإدراكا ته, وذلك لأنها تتمتع بدرجة عالية من الاستقرار وثبات نسبي.[1]

2. معايير قياس المناخ التنظيمي:

إن مؤشرات قياس المناخ التنظيمي هي نفسها فبعض الباحثين يعطي أهمية للروح المعنوية الرضا الحماس والدفء التي يحسها العاملون التي تنعكس على ولائهم, هناك أيضا مؤشرات أخرى مثل معدل الدوران, إصابات العمل, الحوادث النزاعات والشكاوي, التعاون, التشجيع, الدعم والتحفيز, إشراك العاملين في اتخاذ القرارات, وهنا يمكن أن يقاس المناخ التنظيمي انطلاقا من المعايير التالية:

معدل التغيب في كل مصلحة , ورشة أو مكتب.

تطور الإنتاجية.

عدد حوادث العمل, الأمراض من النوع الجسمي والنفسي.

معدل المشاركة في الاجتماعات المنظمة, عدد ونوعية التدخلات.

فرز طبيعة العلاقات بين الماسكين بسلطة والخاضعين لها.

طريقة صيانة أو إتلاف المعدات, معدل العطل, العيوب في الصنع, كمية وطبيعة الانتقادات.

هذه المعايير يمكن التعامل معها سواء بطريقة مباشرة من خلال الملاحظة والمراقبة من طرف المسئولين, أو من خلال التحقيق, حيث التدخلات يجب أن تكون بتيقن لبعض الأسس القاعدية حيث عدم المراقبة يمكن أن تهمل كليا النتائج المتحصل عليها (العينة, الاستبيان, المعالجة الإحصائية للنتائج) وفي هذا المجال التدريب ضروري, من أجل قياس وتحديد نوعية المناخ التنظيمي السائد في المنظمة يتم الاعتماد غالبا على أسلوب الاستقصاء من قبل الباحثين, وهناك عدة نماذج يتم الاعتماد عليها في هذا المجال والتي سنتعرض إليها لاحقا.

إن الدراسات في مجال قياس المناخ التنظيمي تتجه إلى استخدام نوعين من المقاييس هما:

أ/ المقاييس الموضوعية: التي ترتكز على الخصائص التنظيمية التي يمكن التعبير عنها كميا والمتمثلة في حجم التنظيم, عدد الوحدات الإدارية, حجم القوى العاملة من إداريين وفنيين وغيرهم, معدل الإنتاجية, عمر التنظيم, عدد الأقسام وكل ما يتعلق بالخصائص البنائية.

ب/ المقاييس الوصفية: والتي تعتمد على استمارات الاستقصاء المركزية التي يتم عن طريقها وصف الجوانب التي تتعلق بحياة الأفراد في التنظيم, وقد أكدت معظم الدراسات في مجال مقاييس المناخ التنظيمي بأنه في الوقت الذي لا يمكن الطعن بمدى صحة واستقرار وثبات المقاييس الموضوعية, فان مجال الشك يبقى قائما في مدى دقة واستقرار وثبات المقاييس الوصفية ذلك لأنها تلعب دورا مهما[2].

3. عناصر المناخ التنظيمي:

من خلال استعراضنا لنماذج المناخ التنظيمي يتضح أن عناصر المناخ التنظيمي تتألف من المتغيرات المتداخلة مع بعضها والتي في مجموعها تشكل البيئة الداخلية للتنظيم ويمكن إيجاز عناصر المناخ التنظيمي فيما يلي:

أولا: الهيكل التنظيمي

للهيكل التنظيمي دور مهم في حياة المنظمة يحدد بوضوح طبيعة والية عمل التنظيمات الإدارية, فهو أداء لجهود العاملين, وهو يوفر الإطار الذي يتحرك الأفراد داخله ومن خلاله يتم التوحيد والتفاعل بين الجهود والأنشطة المختلفة, فالهيكل التنظيمي ينظر له على انه نموذج وشبكة علاقات العمل بين مختلف المستويات الإدارية فحتى تقوم المنظمة بتحقيق أهدافها يجب العمل على تصميم هيكل تنظيمي واضح ويحدد الأدوار والمستويات والمهام داخل التنظيم ويمكننا الحصول على هذه

المعلومات من خلال ما يعرف بالخرائط التنظيمية, فالهيكل التنظيمي يعتمد على الخرائط التنظيمية كونها توضح الوحدات الإدارية و الأقسام والوظائف وخطوط السلطة ويعتبر الدليل المادي الملموس للهيكل التنظيمي, أما الأدلة التنظيمية فتشير إلى وصف الوظيفة لجميع الإدارات داخل التنظيم[3], وتعتبر هذه آخر المصادر الرئيسية للمعلومات ويمثل الهيكل التنظيمي الطريقة أو السلوك الذي من خلاله يقسم العمل إلى مهام محددة لتحقيق التنسيق بين هذه المهام[4].

ثانيا: نمط القيادة

تعتبر عملية القيادة من أكثر العمليات تأثيرا على السلوك التنظيمي, فهي تؤثر على دافعية الأفراد واتجاهاتهم النفسية ورضاهم عن العمل, وتعتبر القيادة محورا رئيسيا للعلاقات بين الرؤساء والمرؤوسين, وهي أيضا من أجل التأثير المتبادل بين الفرد والجماعة, فالقائد يمد أفراد الجماعة بالوسائل لتي تساعدهم على إشباع حاجاتهم وتحقيق أهدافهم كما يقدم المكافآت ويهتم بمشاكلهم, ويدافع على مصالحهم.

بعكس الاهتمام بدراسة القيادة إدراكا لأهمية العنصر البشري كمحرك للعمل التنظيمي في أي منظمة, فالسلوك القيادي يؤثر بدرجة كبيرة في الكفاءة التنظيمية للمنظمات ككل من خلال تأثيره على رضا الأفراد واتجاهاتهم النفسية في العمل, وكذلك من خلال تأثيره على أدائهم كما ونوعا فأسلوب القيادة السلوك الذي يمارسه القائد في إشرافه على مرؤوسيه يؤثر بدرجة كبيرة في درجة قبوله كقائدهم وإذعانهم لتوجيهاته الخاصة بالعمل, ومن هذا فنجاح أي منظمة يتوقف على نوعية القيادات التي تسيير هذه المنظمات.

ثالثا: نمط الاتصالات[5]

إن الاتصال الفعال هو مفتاح نجاح المنظمة وعليه يتوقف بقاؤها فبدون اتصال لا يعرف الموظفون ماذا يعمل زملاؤهم ولا تستطيع الإدارة أن تستلم المعلومات عن المداخلات التي تحتاجها ولا يستطيع المشرفون إصدار التوجيهات والتعليمات والإرشادات اللازمة, ودون اتصال يصبح التنسيق بين أعمال الوحدات والأفراد مستحيلا ولا يمكن تحقيق التعاون فيما بينها, لأن الأفراد لا يستطيعون إيصال حاجاتهم ورغباتهم, ومشاعرهم للآخرين.

وحسب "حسن دريم" فان الاتصال في المنظمات يقدم أغراض و أهمها:

نقل المعلومات والمعارف من شخص لآخر من أجل تحقيق التعاون.

تحفيز الأفراد وتوجيههم للعمل.

يساعد على تغيير الاتجاهات وتكوين الاعتمادات من أجل الإقناع والتأثير في السلوك.

تعريف الموظفين ببيئتهم المادية والمعنوية.

بالإضافة إلى ذلك فان الاتصال يساعد أيضا في الترقية والحفاظ على العلاقات الاجتماعية بين الناس, فالاتصالات وسيلة في غاية الأهمية والحيوية كما يمكن أن تلعبه من دور بالغ الخطورة والحساسية في نجاح المنظمات وهي الشريان الذي يمد المنظمة المختلفة بدم الحياة[6].

وتعددت أنواعها ما بين الرسمية وغير الرسمية ، فالرسمية تتم وفق التسلسل الهرمي للمنظمة في إطار بناء تنظيمي يحدد قنوات الاتصال الرسمي وإبعادها , وتأخذ الاتصالات الرسمية ثلاث اتجاهات أساسية :

أ/ الاتصالات الهابطة : تكون من أعلى إلى أسفل ، بمعنى آخر من الرؤساء إلى المرؤوسين وتكون على شكل توجيهات تتعلق بتنفيذ الخطط والبرامج وتحديد اختصاص المنظمة .

ب/ الاتصالات الصاعدة : من المستويات الدنيا في القاعدة إلى المستويات الإدارية العليا وهي عبارة عن تقارير العمل التي يرفعها الرؤساء المباشرين إلى الإدارة العليا وتحمل هذه الاتصالات المعلومات التي تتخذ أساسا القرارات وتعد بموجبها الخطط وتصدر بموجبها أيضا التعليمات و الأوامر.

ت/ الاتصالات الأفقية: وتكون بين أعضاء الإدارة والأقسام داخل المنظمة ، بهدف توفير عمليات التنسيق الضرورية للعمل، وذلك عن طريق تبادل البيانات و المعلومات والآراء ووجهات النظر حول الموضوعات المشتركة بينهم والاتصالات غير الرسمية تتم خارج نطاق الاتصالات الرمية المحددة للاتصالات ويعتمد أساسا على مدى وقوة العلاقات الشخصية التي تربط بين أجزاء التنظيم الإداري وبين أعضائه ، وتأخذ الاتصالات غير الرسمية وسائل كثيرة من أهمها :

الاتصالات الشخصية المباشرة

الاتصالات الهاتفية

الكفاءات الاجتماعية الغير رسمية[1].

رابعا: التكنولوجيا

تحقق استخدام تكنولوجيا العمل في منظمة الأعمال الكثير من الفوائد التي تعود على التنظيم وعلى الإفراد إلى تغيير في حياة الأفراد وكذلك حياة التنظيمات الإدارية من حيث البقاء والاستمرارية ومواكبة المستجدات من البيئات المحيطة .

ولكن حتى يمكن الاستفادة من التكنولوجيا ، فان استخدامها يتطلب توافر عناصر كثيرة منها:

ضرورة وجود إطارات ماهرة وقادرة على التعامل معها ومعرفة خصائصها .

ضرورة العمل على التطوير الأنظمة الإدارية وأنظمة الاتصالات المعمول بها لكي تتمكن المنظمة من الاستجابة للتغيرات والاستفادة منها .

العمل على تدريب قوة العمل وزيادة مهارتها وقدراتها والعمل على توفير بيئة عمل جيدة ومناخ تنظيمي فعال قادر على تهيئة الأجواء المناسبة لاستخدام التكنولوجيا ويؤدي استخدام الحواسيب الالكترونية وما يتفرع عنها من أجهزة ومعدات ذات استخدام مكتبي مثل أجهزة تصنيف المعلومات والطابعة الالكترونية إلى توفير قوة عمل فعلية ذات مهارات وقدرات عالية ، فاستخدام هذه الأجهزة بكفاءة وفعالية سيؤدي إلى توفير الوقت وزيادة الإنتاجية.

خامسا : العمل الجماعي

تمثل الجماعة الأساس الذي يعتمد عليه أي بناء تنظيمي لتحقيق الأهداف التنظيمية ، حيث تؤكد العديد من الدراسات والبحوث ، إن المنظمة التي يسودها مبدأ التأكيد على أهمية أهداف الجماعة وتزويدها بما تحتاجه من معلومات عن كيفية أدائها يقودها إلى مناخ تنظيمي جيد في نظر المرؤوسين بينما التقليل من شأن الجماعة يؤدي إلى تفاعل أقل ويميل المناخ إلى السلبية .

سادسا : مشاركة العاملين في صنع القرار

إن المشاركة في صنع القرارات يتيح للعاملين فرص إبداء الرأي ، الأفكار والاقتراحات ، والتي من شأنها أن تؤدي إلى تحسين ظروف العمل ، تقليص الصراع ورفع الروح المعنوية للأفراد والجماعات ، فالقرار هو جوهر العملية الإدارية ووسيلتها الأساسية في تحقيق المنظمة ، وتكمن الأهمية التي توليها المنظمة المختلفة لمسؤولية اتخاذ القرار في أن النشاطات التي تمارسها المنظمات في ظل السباق العلمي ، التكنولوجي والحضاري المعاصر يتطلب اعتماد الرؤيا العلمية الواضحة في اتخاذ القرار ، وإسهام كافة العاملين في المنظمة للمشاركة باتخاذه8.

سابعا : الحوافز

يمكن تعريف الحوافز على أنها مجموعة الأدوات والوسائل التي تسعى المنظمة لتوفيرها للعاملين بها سواء كانت مادية أو معنوية، فردية أو جماعية ايجابية أو سلبية ، يهدف إلى إشباع الحاجات والرغبات الإنسانية من ناحية وتحقيق الفعالية المنشودة من ناحية أخرى وذلك بمراعاة الظروف البيئية المحيطة9, أي أنه كلما كان نظام الحوافز جيدا كلما ساعد على توفير مناخ تنظيمي جيد .

ثامنا : طبيعة العمل

إن طبيعة العمل تعتبر عاملا مهما في تحفيز العاملين أو إحباطهم ، فالعمل الروتيني يعمل على إحداث الملل وزيادة الإهمال وعدم الاقتراح نحو تحديث وتطوير المنظمة ، وذلك نتيجة شعوره بأن عمله ليس له أهمية ، فكلما كان العمل مثيرا

للتحدي ومجددا أدى ذلك إلى تحفيز الأفراد على الإبداع والابتكار والإسهام بكل طاقاتهم الإبداعية وقدراتهم الكامنة لديهم في إنجاح العمل وتحقيق الأهداف وينعكس ذلك على بإيجابية .

تاسعا : نظم وإجراءات العمل

هي مجموعة القرارات والأوامر والتعليمات الدائمة التي تنظم تنفيذ المهام المختلفة التي تقع على عاتق المنظمة ، فعلى سبيل المثال فان نظم العمل وإجراءاته تبين كيفية تسلم وتسليم المعاملات وكيفية مراجعتها وبحثها وإنهائها ، كما تبين التسلسل الوظيفي, وكيفية انتقال المعاملات بين أقسام المنظمة وإدارتها المختلفة وتبين بدء الدوام وانتهائه والإجازات الأسبوعية ، شؤون الموظفين و التعامل مع المراجعين كما تبين المراحل التي تمر بها المعاملات وكيفية مراجعة المنظمة من قبل الجمهور، وغير ذلك من الإجابات والأنظمة التي تبين كيفية سير العمل بصورة تساعد المنظمة على تنفيذ مهامها10.

عاشرا : العلاقات الداخلية

تتكون العلاقات والتفاعلات الداخلية في المنظمة من عدة عناصر منها العلاقة بين الرؤساء والمرؤوسين والعلاقة بين المرؤوسين وبعضهم البعض ، والعلاقة بين الرؤساء أنفسهم ، وعلاقة الجميع مع الرئيس الأعلى للمنظمة ، إضافة إلى العلاقة بين أقسام المنظمة ، وإداراتها المختلفة ، وهذه العلاقات الداخلية إما أن تكون صاعدة أو هابطة ،ايجابية أو سلبية ، مرنة ومتوازنة أو تسلطية من قبل الرؤساء.11

4. مفهوم الولاء التنظيمي:

شعور ينمو داخل الفرد بانتماء إلى شيء هام في حياته خاصية سائدة للسلوك الإنساني اتجاه شيء يهم الإنسان12, عرف الولاء التنظيمي بأنه " عدم الرغبة في ترك المنظمة من أجل الزيادات في الدفع و المكانة و الحرية المهنية أو من أجل زمالة عمل أكبر ، فالأفراد الموالين للمنظمة هم الذي يرغبون إعطاء أنفسهم بعض الشيء مقابل أن يقدموا للمنظمة بشكل ممتاز13. ومنه يمكن استنتاج المقومات والعناصر الأساسية للولاء التنظيمي:

قبول أهداف المنظمة وقيمها الأساسية .

بذل مستوى عال من الجهد لتحقيق أهداف المنظمة .

درجة عالية من الانغماس في المنظمة والانتماء لها .

الرغبة الشديدة في البقاء في المنظمة فترة طويلة .

خدمة المنظمة بغض النظر عن المردود المالي .

5. أبعاد الولاء التنظيمي:

لقد اختلفت الدراسات التي حاولت البحث في تفسير ظاهرة الولاء التنظيمي وذلك من عدة جوانب كالأسباب والنتائج والموضوع أو كمزيج لهذه العناصر، وعلى العموم تشير هذه الدراسات إلى أن هناك أبعادا مختلفة للولاء التنظيمي وليس له بعد واحد, وهذه الأبعاد تظهر وتختلف حسب النماذج المفسرة له، والتي سنتعرض لها مرتبة حسب التسلسل التاريخي ومن الأقدم إلى الأحدث وذلك على النحو التالي:

أولا : نموذج إتزيوني (ETZIONI) 1961م :14

تعتبر كتابات إتزيوني من الكتابات الرائدة حول الولاء التنظيمي، ففي كتاباته عن قوة المنظمات ، يرى أن القوة أو السلطة التي تملكها المنظمة على حساب الفرد هي نابعة من طبيعة اندماج الفرد مع المنظمة على حساب الفرد هي نابعة من طبيعة اندماج الفرد في المنظمة، هذا الاندماج أو كما يسميه أحيانا بالولاء والالتزام من الممكن أن يتخذ ثلاثة أشكال أو أنواع هي:

الولاء المعنوي: ويمثل الاندماج الحقيقي بين الفرد ومنظمته والنابع من قناعة الفرد بأهداف وقيم ومعايير المنظمة التي يعمل بها وتمثله لهذه الأهداف والمعايير.

الولاء القائم على أساس حساب المزايا المتبادلة :وهو أقل درجة في رأيه ، من حيث اندماج الفرد مع منظمته والذي يتحدد بمقدار ما تستطيع أن تلبيه المنظمة من حاجيات الفرد حتى يتمكن أن يخلص لها ويعمل على تحقيق أهدافها، لذا فالعلاقة هنا علاقة نفع تبادل بين الطرفين الفرد والمنظمة.

ت. الولاء الاغترابي : وهو يمثل الجانب السلبي في علاقة الموظف مع المنظمة التي يعمل بها، حيث أن اندماج الفرد مع المنظمة غالبا ما يكون خارجا عن إرادته وذلك نظرا لطبيعة القيود التي تفرضها المنظمة على الفرد ، وذلك كما هو الحال في نزلاء السجون حيث أن طبيعة اندماجهم مع هذه المنظمات عائد إلى القيود والممارسات الاجتماعية الخارجية التي تفرضها السجون على سجنائها (نزلائها)، ويرى إتزيوني15 أن هذه الأنواع منفصلة عن بعضها البعض وتطبق في منظمات مختلفة

ثانيا: نموذج ستاو وسالانيك (STAW & SALANICK) 1977م:16

فقد أكدا على ضرورة التفريق بين نوعين أو نموذجين من الولاء هما:

أ- الولاء الموقفي : وهذا النوع من الولاء يمثل وجهة نظر علماء السلوك التنظيمي وينظر عليه على أنه يشبه " الصندوق الأسود " حيث أن محتويات هذا الصندوق تتضمن بعضا من العوامل التنظيمية والشخصية مثل السمات الشخصية ، وخصائص الدور الوظيفي ، والخصائص التنظيمية، وخبرات العمل, بالمقابل فإن مستوى الولاء الناجم عن هذه الخصائص يحدد سلوكيات الأفراد في المنظمة من حيث التسرب الوظيفي والحضور والغياب والجهود التي تبذل بالعمل ومقدار المساندة التي يقدمها الأفراد لمنظماتهم.

ب- الولاء السلوكي: وهذا النوع من الولاء يمثل وجهة نظر علماء النفس الاجتماعي وتقوم فكرة هذا الولاء على أساس العمليات التي من خلالها يعمل السلوك الفردي وبالذات الخبرات الماضية على تطوير علاقة الفرد وربطه بمنظمته، ويوضح ذلك نظرية الأخذ والعطاء لبيكر(BICKER)16 حيث أن الأفراد يصبحون مقيدين بأنواع خاصة من السلوك أو التصرف داخل المنظمات ، ذلك بأنهم خبروا في الماضي بعض المزايا والمكافآت التي ترتبت على هذا السلوك وبالتالي فإنهم يخشون أن يفقدوا هذه المزايا إذا هم أقلعوا عن هذا السلوك, وعلى كل حال فإن الفرق بين هذين البعدين من الولاء : الموقفي والسلوكي لا يعني أن أحدهما أفضل من الآخر، وأنه من الممكن أن يقود كل منهما إلى وجود آخر.

ثالثا: نموذج ستيفنز (STEVENS) 1978م:17

قسم فيه مفهوم الولاء التنظيمي إلى اتجاهين نظريين هما:

أ- الاتجاه التبادلي : وينظر لهذا الاتجاه على مخرجات الولاء التنظيمي كعمليات مساهمة متبادلة بين المنظمة والعاملين فيها مع التركيز على العضوية الفردية كمحدد أساسي لما يستحقه الموظف من المزايا والمنافع من خلال العملية التبادلية بين الفرد والمنظمة، وبموجب هذه الطريقة فإن انتماء الفرد للمنظمة يزداد بزيادة ما يحصل عليه من حوافز وعطايا، وينسجم هذا الاتجاه مع نظرية التوازن التنظيمي لهربرت سايمون التي تقوم على افتراض أن إسهامات الفرد في نشاطات المنظمة تكون بقدر توقعاته من العوائد المترتبة له ودرجة إشباعها لحاجته ودوافعه.

ومن وجهة نظر ستيفنز فإنه توجد محددات على الاتجاه التبادلي تتمثل فيما يلي:

- إن هذا الاتجاه يقيس درجة رضا الشخص عن الحوافز المقدمة له من المنظمة وإمكانية بقائه فيها فإذا توفرت له مزايا أفضل في منظمة أخرى، فإنه ينزع إلى ترك المنظمة التي يعمل فيها، فمثلا هذا الاتجاه يزودنا بمعلومات عن نزعة وتوجهات الفرد إلى إمكانية ترك أو البقاء في المنظمة العامل بها.

- نقص في الدعم التجريبي بخصوص مخرجات سلوك الولاء التنظيمي داخل المنظمة.

ب- الاتجاه النفسي:18 وهذا الاتجاه قد أورده أيضا ستيفنز وتبناه بورتر وسميث ، واللذان وصفا فيه الولاء التنظيمي بأنه نشاط زائد وتوجه إيجابي نحو المنظمة وجهد مميز يبذله الفرد لمساعدة المنظمة في تحقيق أهدافها، وكذلك رغبة قوية في البقاء عضوا فيها، فهذا الاتجاه يصور الولاء التنظيمي على أنه توجه الفرد بإيجابية عالية نحو المنظمة وأهدافها.

6. قياس الولاء التنظيمي:

بالرغم من أن قياس الولاء التنظيمي يحمل المنظمة تكاليف وجهودا شاقة، إلا أنه يحقق فوائد كبيرة للمنظمة تساعد على تصحيح الأخطاء في الممارسات الإدارية، وهناك من الفوائد ما يعود على الأفراد، ومنها ما يعود على المنظمة بالدرجة الأولى، ومنها ما يعود على المجتمع بشكل عام.19

وتستخدم الكثير من المنظمات مقاييس موضوعية وأخرى ذاتية للتعرف على مستويات الولاء التنظيمي للأفراد العاملين بها وهي كالتالي:

أولا : المقاييس الموضوعية 20: وهي من الطرق البسيطة والشائعة الاستخدام في هذا المجال،

فتستخدم لقياس الولاء من خلال الآثار السلوكية ، وهذا النوع يغلب عليه الطابع الموضوعي، حيث يحلل عدد من الظواهر المعبرة عن درجة ولاء العاملين، وهي تستخدم وحدات قياس موضوعية لرصد السلوك مثلا:

رغبة الفرد في البقاء في المنظمة .
أداء العاملين .
الغيابات عن العمل ودوران العمل .
تسبب الفرد في عطل الآلات والمعدات.
التخريب المتعمد للمعدات المستخدمة بالإنتاج .
حوادث العمل.
ومن خلال رصد الظواهر أعلاه نستطيع التعرف على درجة الولاء الموجودة في المنظمة من عدمه.
وتفيد هذه المقاييس السلوكية في التنبيه على المشكلات الخاصة بالولاء التنظيمي التي قد تحدث، لكنها لا توفر بيانات تفصيلية تبين أسباب هذه المشكلات، أو تشير إلى الأساليب الممكنة لعلاجها.

ثانيا : المقاييس الذاتية 21: هذا النوع من المقاييس يقيس ولاء العاملين مباشرة بأساليب تقديرية وذاتية، وذلك عن طريق تصميم قائمة تتضمن أسئلة توجه للأفراد العاملين بالمنظمة في محاولة للحصول على تقدير من جانبهم عن درجة ولائهم لمنظمتهم ، ويعد هذا النوع من المقاييس أكثر فائدة وقدرة على تشخيص وجود الولاء سلبا أو إيجابا وخير وسيلة لتطبيق هذه الطريقة هي قائمة الاستبيان، وهي من أكثر الطرق استعمالا في قياس العلوم السلوكية، وتتضمن توجيه مجموعة أسئلة إلى الشخص أو الأشخاص المعنيين، لمعرفة اتجاهاتهم وميولهم اتجاه المنظمة وذلك بأسلوبين:

إما أن يتم توجيه سؤال أو مجموعة من الأسئلة المباشرة للأفراد، ويطلب منهم تحديد مستوى ولائهم ، ومدى حبهم للعمل ، وأبرز ما في هذه الطريقة سهولتها وإمكانية إجراء مقارنات.

ليس هناك سؤال واحد عن مستوى ولاء الفرد بل هناك أسئلة عديدة تدور حول فقرات عديدة تتعلق بالعمل والبيئة والأشياء والأشخاص ، وتنظم هذه الأسئلة على النحو الذي يخدم أهداف البحث ويتلاءم مع مستويات الأفراد الذين يتم استطلاع آرائهم، ومن خلال الإجابة على الأسئلة يمكن أن يتحدد ولاء الفرد من عدمه.

ولذلك يجب على الإدارة الحكيمة قبل أن تبدأ في رسم السياسات أو اتخاذ الخطوات اللازمة لزيادة وتنمية الولاء بين العاملين، عليها أن تجمع البيانات والمعلومات حول مؤشرات الولاء واتجاهاته ومحدداته، وبذلك يمكن اعتبار عملية قياس الولاء التنظيمي ظاهرة إدارية واعية وهادفة تجني المنظمة والعاملون من وراءها فوائد كثيرة, ومن أبرزها ما يلي:22

1. يقدم قياس الولاء التنظيمي للإدارة مؤشرات دالة على مستوى الأداء الوظيفي، وهذا يمكن المنظمة من أن تعمل على تحديد موقعها واتجاهها قياسا إلى فترة سابقة الوقت، أو أنها تستخدم أسلوب المقارنة لمستوى ولاء العاملين فيها مع منظمات أخرى للفترة نفسها أو على مستوى إدارات المنظمة أو فئات العاملين فيها .

2. تدخل في تركيب أبعاد مادية ومعنوية وإنسانية تتمثل في المشاريع والاتجاهات نحو الكثير من الأمور التي لها علاقة بالعاملين والتنظيم على حد سواء, لذلك يترتب على الإدارة الجيدة التعرف على المشاعر والأحاسيس والاحتياجات حتى تستطيع قياس ومعرفة ما يتمتع به الأفراد من ولاء لهذه المنظمة.

3. إن قياس الولاء التنظيمي هو بمثابة أداة تشخيصية جيدة تعتمد الإدارة الناجحة على استخدامها لقياس ومعرفة المشكلات والمعوقات التي تواجه الأفراد العاملين والتنظيم، ومن ثم العمل على إيجاد الحلول المناسبة .

4. إن بحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة المتعلقة ببحث الولاء التنظيمي تعود بالنفع على المنظمة والأفراد العاملين بها ، كون الأفراد يتولد عندهم الشعور بالأهمية نتيجة لاهتمام الإدارة بهم ، مما يعكس آثارا إيجابية على المنظمة والأفراد وهذه الآثار الايجابية تتراوح بين الرغبة في العمل وزيادة الثقة والمصداقية، كما تلعب هذه البحوث دورا هاما في تنمية ودعم أنماط الاتصال الإداري الجيد، وتشجيع الأفراد على التعبير عن آرائهم ومقترحاتهم ونقلها للإدارة .

5. تحقق هذه الأبحاث فائدة كبيرة للمنظمة في العمل من حيث القدرة على إحداث تغييرات في الإدارة وظروف العمل، حيث يعتبر قياس الولاء أداة لتشخيص النقاط التي قد تؤثر وتؤدي إلى رفع وخفض ولاء العاملين للتنظيم .

7. أثر المناخ التنظيمي على الولاء:

أولا: أثر نظام الحوافز على ولاء العاملين23

– تسهم الحوافز المادية و المعنوية في تحقيق جو من الولاء لدى الأفراد مما يدفعهم للحرص على المصلحة العامة والسعي للإنتاجية و تحقيق أهداف المنظمة .

– تمثل الحوافز المادية و المعنوية بالنسبة للموظف العوامل و المؤثرات التي تدفعه لولاء عمله بأعلى درجات الكفاءة و الفعالية.

– إن إدراك المنظمة لأهمية الحوافز المادية و المعنوية و العمل على تطبيقها بصورة عادلة بين العاملين يؤدي إلى خلق ولاء تنظيمي يساهم في زيادة فعالية و إنتاجية المنظمة .

– إن شعور العاملين بموضوعية نظام الحوافز لارتباطها بمعدلات الولاء يعمق في نفوسهم الثقة في عملهم و منظمتهم و يشجع الجهود المبدعة و يحد من السلوكات السلبية ، ويشجعهم على تحمل المسؤولية ، ويحفز للعمل ، ويؤثر الحافز المادي تأثير مباشر على ولاء العاملين .

ثانيا: أثر الاتصالات الرسمية و الغير الرسمية بولاء العاملين24

يمثل العاملون الجزء الأكبر من التعاملات القائمة بين المنظمة و الأطراف المكونة لها ، فالاتصال الذي يسهم في توجيه العاملين لانجاز الأعمال المنوطة بهم ، ومن تأثيره على ولاء العاملين, تسهم الاتصالات بصورة فعالة في تكوين المناخ التنظيمي و تحديد خصائصه و فعالية الاتصالات تعني ببساطة أن هناك خاصية إيجابية أضيفت للمناخ التنظيمي ، أما بطء الاتصالات و عدم فعاليتها تعني من ناحية أخرى أن هناك خلال في المناخ التنظيمي ، فالاتصالات بمثابة جهاز العصبي للتنظيم و هي تؤثر كثيرا في تحديد البعد النفسي و الاجتماعي للمناخ التنظيمي.

إن أنماط الاتصالات السائدة في خلق المناخ التنظيمي له أثر على لإبداع والابتكار والمساهمة في اتخاذ القرارات حيث أن الاتصال وسيلة اجتماعية يتم من خلالها التفاهم بين الأفراد و خلق حركة (ديناميكية) بين الجماعة بالتفاعل المستمر بين الفرد و الجماعة على حد سواء ، إذا يتم من خلالها نقل المعلومات و البيانات و الآراء والأفكار لغرض تحقيق الولاء المستهدف للمنظمة .

ثالثا: أثر المشاركة في صنع القرار على ولاء العاملين25

تبرز أهمية المشاركة في صنع القرار من النتائج الإيجابية التالية :

– من حيث جعل القرارات أكثر واقعية و أكبر قبولا للتنفيذ لمن شارك في صنعها عن رغبة و اقتناع ، كما أن دعوة العامل للمشاركة في صنع القرار تعتبر إحدى الوسائل التي تعين الإدارة على سد الحاجات النفسية للعاملين ، فتنمي قدراتهم و تتسع قدراتهم و يتحملون نصيب من المسؤولية .

– إن المشاركة في صنع القرار يعطي لعمال التنظيم الشعور بأهميتهم ما يؤدي إلى الإخلاص و العمل على تحقيق أهداف المنظمة ، كما يؤدي إلى تربية إطارات جديدة من القادة الإداريين تكون مدربة و ذات خبرة في صنع القرارات ، هذا فضلا عن تحقيق ميزة الثقة المتبادلة بين الرؤساء و المرؤوسين .

– إن المشاركة في ضع القرارات تتيح فرصة إبداء الرأي و ترشد القرارات ويؤدي إلى رفع معنويات المرؤوسين و تحقيق الانسجام .

– تشكل المشاركة حافز معنوي إيجابي يعمل على رفع الروح المعنوية و تنمية مشاعر الولاء و زيادة الإبداع و المبادرة لدى أفراد التنظيم و المساعدة على إطلاق طاقات الأفراد العاملين و تنمية قدراتهم و جعل الإفراد أكثر حرية في التعبير عن أنفسهم و أقل اعتمادا على رؤسائهم ، و كذا زيادة التعاون داخل التنظيم ، بحيث يتعرف كل طرف على مشاكل الطرف الآخر و يسمع منه و يشرح مشاكله مما يزيد الثقة المتبادلة بين الطرفين .

خاتمة:

يعتبر الولاء التنظيمي مدخلا هاما من المداخل المعاصرة لدراسة المنظمات الحديثة ، فالعامل أو الموظف الذي يؤمن بأهمية أهداف المؤسسة غالبا ما يتولد له إحساس ايجابي بالولاء إضافة إلى تزايد رغبته في البقاء في العمل وهذا ما يدفعه إلى المزيد من العطاء الجيد وقدرة أكثر على التفاعل الايجابي مع البيئة العامل فيها ، وحتى تحصل المنظمة على ولاء عامليها واستعدادهم بكل ثقة إلى تحقيق وتنفيذ خططها وبرامجها ينبغي عليها الأخذ بعين الاعتبار كل المتغيرات التي تسهم في رفع كفاءة عنصرها البشري والعمل على إكسابه المهارات وخبرات تدفعه إلى السعي وراء تحقيق الهدف بإتباع مختلف الطرق التي تضمن ذلك من إشباع الحاجات الأساسية للعاملين وتوضيح الأهداف وتحديد الأدوار وزيادة مشاركتهم في مختلف عمليات التنظيم مع الاهتمام بتحسين المناخ التنظيمي وتسيير عمليات التفاعل بين مختلف فئات العمل بغية الوصول إلى توازن وانسجام في كل مستويات المنظمة .

فالولاء التنظيمي يعتبر من أهم الطرق الفعالة التي تسمح للأفراد بقبول قيم وأهداف منظماتهم والعمل على تحقيق أكبر قدر من النجاح والتفوق ، فولاء العامل يرفع معنوياته ويحقق له الراحة النفسية التي تجعله يشعر بالاستقرار والطمأنينة ويقلل من الكثير من الضغوطات التي قد تعترض العامل في محيط العمل وتفقده الرغبة في الاستمرار لتحقيق الأهداف التي تقوم من أجلها المنظمة وبالتالي فتنمية ولاء العمل يعتبر من أهم المسؤوليات التي تتطلب من أي منظمة تفعيل كل الأسباب التي يمكن أن تساعدها في سعيها إلى تحقيقه .

التهميش:

[1]. كامل محمد المغربي , السلوك التنظيمي "مفاهيم وأسس سلوك الفرد والجماعة في التنظيم" , الطبعة الثانية , دار الفكر , الأردن , 1993 , ص.303

[2]. فليه فاروق, السيد محمد, السلوك التنظيمي في إدارة المؤسسات ,ط1, دار المسيرة, عمان, 2005 ص304.

[3]. موسى اللوزي , التنظيم وإجراءات العمل , الطبعة الثانية , دار وائل للنشر , الأردن , 2002 , ص .32

[4]. راوية حسن , السلوك التنظيمي المعاصر , الدار الجامعية , مصر , 2004 , ص.301

5. حسن دريم، السلوك التنظيمي(سلوك الأفراد والجماعات في منظمات الأعمال)، دار حامد للنشر، ص 243

6. حسن دريم , مرجع سبق ذكره , ص 244.

7. حسن دريم , مرجع سبق ذكره , ص244.

8. حمود خضير كاظم , السلوك التنظيمي , الطبعة الأولى , دار صفاء , الأردن , 2004 , ص.171

9. المغربي عبد الفتاح عبد الحميد ، الاتجاهات الحديثة في دراسات وممارسات إدارة الموارد البشرية ، الطبعة الأولى ، المكتبة العصرية ، مصر ، 2009 ، ص 365 .

10. المغربي عبد الفتاح عبد الحميد ، مرجع سبق ذكره ، ص 298.

11. فليه فاروق عبده ،السيد محمد عبد المجيد ، مرجع سبق ذكره ، ص 300.

12. مدحت محمد أبو النصر، مهارات بناء و تدعيم الولاء المؤسسي، ط1، دار إيتراك، القاهرة ، 2005، ص38 .

13. موسى اللوزي , التطوير التنظيمي أساسيات ومفاهيم حديثة , ب ط , عمان , 2003 ص119, 120.

14. عبد الرحمن أحمد هيجان، الولاء التنظيمي للمدير السعودي. (رسالة ماجستير)، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ، قسم العلوم الإدارية، الرياض، 1998، ص 35-36.

15 JEAN MARIE. RESSANRE HUMAINES. Paris. YUILIBERT EDITION. 2009.

15. عبد الرحمن أحمد هيجان ، مرجع سابق، ص 37-39.

16 .BAILLY(F). COMPORTEMENT HUMAIN ET MANAGMENT. EDICATION. France. 2003.

17. على محمد العضايلية، الولاء التنظيمي وعلاقته بالعوامل الشخصية والتنظيمية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، الأردن، العدد6، 1995، ص 17-18.

22. موسى اللوزي , مرجع سابق ، ص 142.

23. أحمد عبد الرحمان هيجان ، الولاء التنظيمي للمدير السعودي ،مركز الدراسات والبحوث ، الرياض ، سنة 1998 ، ص 25 .

24. هيثم العاني ، الإدارة بالحوافز (التحفيز والمكافآت) ، دار كنوز المعرفة للنشر ، عمان ، ط 1 ، سنة 2007 ، ص 45 .

25 مصطفى محمود كامل أبو العزم عطية ، السلوك التنظيمي ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، بدون سنة ، ص 22 .

قائمة المراجع باللغة العربية:

01. كامل محمد المغربي , السلوك التنظيمي "مفاهيم وأسس سلوك الفرد والجماعة في التنظيم" , الطبعة الثانية , دار الفكر , الأردن , 1993.

02. فليه فاروق, السيد محمد, السلوك التنظيمي في إدارة المؤسسات ,ط1, دار المسيرة, عمان, 2005.

03. موسى اللوزي , التنظيم وإجراءات العمل , الطبعة الثانية , دار وائل للنشر , الأردن , 2002.

04. راوية حسن , السلوك التنظيمي المعاصر , الدار الجامعية , مصر , 2004.

05. حسن دريم، السلوك التنظيمي(سلوك الأفراد والجماعات في منظمات الأعمال)، دار حامد للنشر.

06. حمود خضير كاظم , السلوك التنظيمي , الطبعة الأولى , دار صفاء , الأردن , 2004.

07. المغربي عبد الفتاح عبد الحميد ، الاتجاهات الحديثة في دراسات وممارسات إدارة الموارد البشرية ، الطبعة الأولى ، المكتبة العصرية ، مصر ، 2009 .

08. مدحت محمد أبو النصر ، مهارات بناء و تدعيم الولاء المؤسسي لدى العاملين داخل المنظمة ، ط1 ، دار إيتراك للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2005.

09. موسى اللوزي , التطوير التنظيمي أساسيات ومفاهيم حديثة , ب ط , عمان , 2003.

10. عبد الرحمن أحمد هيجان، الولاء التنظيمي للمدير السعودي. (رسالة ماجستير)، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ، قسم العلوم الإدارية، الرياض، 1998.

11. علي محمد العضايلية، الولاء التنظيمي وعلاقته بالعوامل الشخصية والتنظيمية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، الأردن، العدد6، 1995.

12. أيمن عودة المعاني ، الولاء التنظيمي (سلوك منضبط وانجاز مبدع) ،عمان ، ط1 ، سنة 1996 .

13. زيد منير عبوي، التنظيم الإداري مبادئه وأساسياته،دار المشرق الثقافي، عمان، 2006.

14. أحمد عبد الرحمان هيجان ، الولاء التنظيمي للمدير السعودي ،مركز الدراسات والبحوث ، الرياض ، سنة 1998.

15. هيثم العاني ، الإدارة بالحوافز (التحفيز والمكافآت) ، دار كنوز المعرفة للنشر ، عمان ، ط 1 ، سنة 2007.

16. مصطفى محمود كامل أبو العزم عطية ، السلوك التنظيمي ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، بدون سنة.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

JEAN MARIE. RESSANRE HUMAINES. Paris. YUILIBERT EDITION. 20091

BAILLY(F). COMPORTEMENT HUMAIN ET MANAGMENT. EDICATION . France. 2003.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

المجلس الدستوري الجزائري في ظل التعديل الدستوري لسنة 2016

علاقة التركيبة بالأداء

الدكتور: **عيسى طيبي**، كلية الحقوق و العلوم السياسية، جامعة زيان عاشور بالجلفة. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

عيسى طيبي ، المجلس الدستوري الجزائري في ظل التعديل الدستوري لسنة 2016 علاقة التركيبة بالأداء، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/04/08

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص

تعتبر الرقابة على دستورية القوانين الضمانة الأساسية للسمو الدستوري و هو الأمر الذي يميز الدستور عن غيره من القوانين الأخرى ، و هذا بكل من ضربي الرقابة القضائية أو السياسية و سأقتصر بحثي على النوع الأخير من هذين الرقابتين ممثلا في الهيئة المجسدة لها و هو المجلس الدستوري . إن تركيبة المجلس الدستوري بعد التعديل الدستوري لسنة 20016 تم تعديلها وفقا للمساواة العددية بين السلطات الثلاث، غير أن هذا الأمر لا يرقى لتفعيل دور المجلس الدستوري الجد هام و ذلك نظرا لتبعية أعضائه للسلطة التنفيذية وهو ما له عظيم الأثر في التأثير على استقلاليته . **فهل سيعطي ذلك دفعا جديدا في عمل المجلس الدستوري أم انه تكريس لهيمنة سلطة رئيس الجمهورية على كل السلطات و المؤسسات الدستورية للدولة؟**

إن عمل المجلس الدستوري المتمثل أساسا في الرقابة على دستورية القوانين و الفصل في طعون الانتخابات التشريعية و الرئاسية و إعلان نتائج مختلف الانتخابات و الاستفتاءات يعتبر غاية في الأهمية لذا فطبيعة تركيبته تنم بدرجة لا تدع مجالا للشك عن مدى جدية و نزاهة و فعالية دوره . لذا سأقسم هذا البحث إلى محورين اثنين : أتناول في الأول منابع التركيبة العضوية للمجلس الدستوري ؛ و أتطرق في الثاني إلى تأثير التركيبة العضوية للمجلس الدستوري على دوره الوظيفي .

الكلمات المفتاحية:

المجلس الدستوري ، التركيبة العضوية ، الدور السلطة التنفيذية ، الانتخابات.

Abstract

The constitutional control is a principal guaranty for the constitution supremacy , and thus is what makes deference between constitution and other laws , and this is in both types of control judicial and political one, I will focus on the later especially in its presenting commission which is the constitutional council .

The composition of the constitution council after the constitution amendment of 2016 has been amended according to the numeral equal between the three pours , but this can t make the constitution council more effective because of the subordination of its members to the executive pour and this has a great effect on its independence **so will this new composition give more strength to the work of the constitution council or it will be just a devoting of the dominance of the president of the republic on the whole pours and constitutional institutions of the state?**

The job of the constitutional council which is the control of law constitutionality and he dealing with the legislative and presidential electoral appeals and the proclamation of the results the deferent elections and referendums. This role has a great importance therefore the nature of its composition means how integrity and seriousness its role is . so I will split this research to two parts , I will tackle in the first one the sources of the organic composition of the constitutional council an d in the second one the effect of the organic composition on its functional role.

Key words:

Constitutional council, organic composition, role, executive pour, elections.

مقدمة:

تعتبر الرقابة على دستورية القوانين الضمانة الأساسية للسمو الدستوري و هو الأمر الذي يميز الدستور عن غيره من القوانين الأخرى ، (لأن في ذلك تفضيلا لإرادة الشعب واضع الدستور ، على ارادة نوابه واضعي التشريع)[1].و هذا بكل من ضربي الرقابة القضائية أو السياسية و سأقتصر مداخلتي على النوع الأخير من هذين الرقابتين ممثلا في الهيئة المجسدة لها و هو المجلس الدستوري . إن تركيبة المجلس الدستوري بعد التعديل الدستوري لسنة 20016 تم تعديلها بعض الشيء **فهل سيعطي ذلك دفعا جديدا في عمل المجلس الدستوري أم انه تكريس لهيمنة سلطة رئيس الجمهورية على كل السلط و المؤسسات الدستورية للدولة ؟**

إن عمل المجلس الدستوري المتمثل أساسا في الرقابة على دستورية القوانين و الفصل في طعون الانتخابات التشريعية و الرئاسية و إعلان نتائج مختلف الانتخابات و الاستفتاءات يعتبر غاية في الأهمية لذا فطبيعة تركيبته تنم بدرجة لا تدع مجالا للشك في مدى جدية و نزاهة و فعالية دوره . لذا سأقسم مداخلتي المحورين اثنين :

أتناول في الأول منابع التركيبة العضوية للمجلس الدستوري . و أتطرق في الثاني إلى تأثير التركيبة العضوية للمجلس الدستوري على دوره الوظيفي .

لقد جاء التعديل الدستوري لسنة 2016 بتعديل في تركيبة المجلس الدستوري وازن بين تمثيل السلطات الثلاث بحيث أصبح يمثل كل سلطة أربعة أعضاء لكن الجهة المتأتي منها هؤلاء الممثلين تبقى نفسها كما كانت قبل التعديل الدستوري ن كما أن ميلان الكفة واضح لصالح السلطة التنفيذية ممثلا في رئيسة الجمهورية باعتباره المعين لأربعة أعضاء من بيتهم الرئيس و صاحب الصوت المرجح ، كما أن بقية الأعضاء و إن كانوا منتخبين فهم إما من هيئات رئيسها معين من قبل رئيس الجمهورية كرئيس المحكمة العليا او رئيس مجلس المحاسبة او من هيئات منتخبة لكن قد تكون من نفس الطيف السياسي كما هو عليه الحال في الفترة الحالية ، وهو الامر الذي يؤثر كثيرا على الدور المتوخى من المجلس الدستوري خاصة فيما يتعلق بدوره

المبحث الأول: مصادر تركيبة المجلس الدستوري

جاء في الفقرة الأولى من المادة 183 من التعديل الدستوري لسنة 2016 أنه : (يتكوّن المجلس الدّستوريّ من اثني عشر (12 (عضوا : أربعة (4 (أعضاء من بينهم رئيس المجلس الشعبي الوطني ونائب رئيس المجلس يعيّنهم رئيس الجمهوريّة واثنان (2 (ينتخبهما الشّعبيّ الوطنيّ واثنان (2 (ينتخبهما مجلس الأمّة واثنان (2 (تنتخبهما المحكمة العلياواثنان (2 (ينتخبهما مجلس الدّولة) .إن المتأمل لهذه التركيبة يتراء له مدى المساواة في التمثيل بين السلطات الثلاث، تشريعية تنفيذية و قضائية .وهو ما يعتبر أمر ايجابي و جديد منذ نشاة المجلس الدستوري في أول دستور للجزائر المستقلة ، غير أن هذا الأمر لا يغير من طبيعة اختلال كفة التوازن من حيث الولاء لسلطة واحدة باعتبارها مهيمنة على بقية السلطات و هذا مرده لا يعود للمجلس الدستوري فقط بل يرجع الى طبيعة النظام النيابي المنتهج في الجزائر ككل باعتبار أن المؤسس

الدستوري الجزائري قد صوب توليفة كل السلطات و المؤسسات المركزية للدولة نحو خدمة السلطة التنفيذية عامة و رئيس الجمهورية خاصة [2]

حيث أن مبدأ الفصل ما بين السلطات يبقى وهما و خيالا من الناحيتين القانونية و العملية ، و للتفصيل في هذا الشأن نأخذ مكونات التركيبة بالتحليل تباعا حسب كل سلطة.

المطلب الأول: الأعضاء الممثلون للسلطة التنفيذية في المجلس الدستوري:

كما جاء في المادة أعلاه فان السلطة التنفيذية ممثلة بأربعة أعضاء يعينهم رئيس الجمهورية من بينهم رئيس المجلس و الذي يعتبر صوته مرجحا في حالة تساوي الأصوات. ان ربط المؤسس الدستوري بين آلية التعيين الرئيس و اعتبار صوته مرجحا يجعل من المجلس الدستوري مسايرا لأراء و توجيهات الرئيس[3] وهو الأمر الذي يحد من استقلالية المجلس الدستوري و اصطفافه كأداة فعالة وجهاز مفصلي مع السلطة التنفيذية و رئيس الجمهورية خاصة ، غير أنه من ناحية أخرى فان هذا الأمر قد يكون عاملا مساعدا لمركز رئيس الجمهورية و دعما لشرعيته و تنفيذ برنامجه السياسي ، حيث تظهر الناحية الايجابية لهذه النقطة في حالة التعايش السياسي ما بين السلطتين التنفيذية و التشريعية ، أو في حالة عرقلة السلطة القضائية لقرارات الرئيس كما حدث في مصر مع الرئيس محمد مرسي ، فلو كانت مصر تتبنى الرقابة السياسية و لها مجلس دستوري رئيسه يعينه رئيس الجمهورية و الغلبة تصب في صالحه لما عرقلة قراراته و ان كانت هذه الحالة الأخيرة مستبعدة عندنا في الجزائر باعتبار مصر تتبنى الرقابة القضائية ، غيران الحالة الأولى واردة و يمكن أن تحدث أما إدراجي لمثال مصر فهو دعوة لعدم التهليل كثيرا للرقابة القضائية فرغم ان مصر تتبنى الرقابة القضائي على دستورية القوانين إلا أن ذلك لم يمنع المحكمة الدستورية في مصر إن تدوس على الدستور المصري و شرعية الرئيس المنتخب و يسطو رئيسها على مؤسسة رئاسة الدولة بدعم من الانقلابيين العسكر هناك .

أما بخصوص إمكانية حالة التعايش في الجزائر ، فيمكن حدوثها في حال تعزيز ضمانات نزاهة العملية الانتخابية، إذ بالإمكان أن يكون رئيس الجمهورية من طيف سياسي معين و الأغلبية البرلمانية من طيف سلسي اخر ن فهنا ترجح كفة رئيس الجمهورية على كفة الأغلبية البرلمانية باعتباره منتخبا من طرف الشعب مباشرة و قد حدثت حالة التعايش في فرنسا بين الرئيس الفرنسي الأسبق فرانسوا ميترا و الحزب الاشتراكي برئاسة جاك شيراك . و هنا تثار مسالة أخرى تتعلق بموقف المجلس الدستوري من القوانين المتأتية لخدمة برنامجين سياسيين مختلفين هما برنامج رئيس الجمهورية و برنامج الأغلبية البرلمانية ، و في حالة بقاء تركيبة المجلس الدستوري على هذه الحالة فان القوانين المتأتية لخدمة برنامج رئيس الجمهورية هي التي ترجح من خلال الأعضاء المنتخبين من الهيئتين المرؤوستين من طرف أشخاص معينين من قبل رئيس الجمهورية و هما رئيس المحكمة العليا و رئيس مجلس الدولة و هو الأمر الذي سأتطرق له في المطلب الموالي و في هذه الحالة سيثار التساؤل التالي أي القوانين أو التعديلات الدستورية اولى بالقبول ؟ لأنه يمكن لكل من رئيس الجمهورية و البرلمان المبادرة بتعديل الدستور و في حالة عرض الاستفتاء على الشعب كيف سيكون موقف الطرف الخاسر في الاستفتاء ن هل يحل رئيس الجمهورية المجلس

الشعبي الوطني في حال رفضه للتعديل الدستوري و عرض رئيس الجمهورية له على الاستفتاء ؟ و هل على رئيس الجمهورية ان يستقيل في حال أتت نتيجة الاستفتاء مخالفة لما يتوخاه منه رئيس الجمهورية ؟ .

المطلب الثاني : أعضاء المجلس الدستوري الممثلون للسلطة القضائية

ينقسم ممثلي السلطة القضائية الى نوعين هما العضوان الممثلان للمحكمة العليا (فرع أول) و عضوان ممثلان لمجلس المحاسبة (فرع ثان) .

الفرع الأول : عضوا المجلس الدستوري الممثلين للمحكمة العليا

ينتخب العضوان الممثلان للمحكمة العليا من بين زملائهم المترشحين عن هذه الهيئة و هو ما يعتبر ظاهريا و بقراءة أولية إنصافا للسلطة القضائية و تعزيزا لدولة القانون ، لكن من جهة أخرى فان رئيس المحكمة العليا يعينه رئيس الجمهورية و هو ما يجعل هذا العضو المنتخب تحت سلطة رئيسه الإداري قبل انتخابه و بعد انتهاء عهدته يخشى من عواقب قراراته التي قد تؤدي إلى فقدانه لمنصبه عن طريق عزله فقدانه للترقية كما يمكن للقضاة عامة مهما كانت طبيعة الرقابة المنتهجة في الدولة سياسية أو قضائية إن يتأثروا بالظروف السياسية المحيطة بهم أكانت داخلية أو خارجية كما وقع في قضية قوبيتيز الشهيرة و التي تأثر فيها القضاة بالظروف السياسية الخارجية فرفضوا طعن المذكور باعتباره غير دستوري و بعد زوال تلك الظروف السياسية عادوا و قبلوا الطعن و اعتبروه دستوري [4] .

الفرع الثاني : عضوا المجلس الدستوري المنتخبان عن مجلس الدولة

جاء في التعديل الدستوري لسنة 2016 انه ينتخب عضوان عن مجلس الدولة كما جاء في المادة 138. إن ما قيل عن عضوا المحكمة العليا يقال عن عضوي مجلس الدولة الممثلين لهذه الهيئة الدستورية و ذلك باعتبار أن رئيسها معين من قبل رئيس الجمهورية .هذا ويعتبر تواجد ممثلين عن مجلس الدولة أمر جد هام باعتبار أن هذا المجلس يعتبر الأداة الرقابية الفعالة للحفاظ على المصالح العليا للدولة و استقرار مؤسساتها و توحيد الاجتهاد القضائي و احترام القانون[5].

الفرع الثالث: الانتماء الحزبي للعضوين المنتخبين من طرف مجلس الأمة

يمكن إن يكون العضوان المنتخبان من مجلس الأمة من الثلث الرئاسي كما يمكن أن يكونا من الثلثين المنتخبين عن المجالس المحلية وان يكون احدهما ينتمي للطائفة الأولى و الأخر إلى الطائفة الثانية.

أ ــ الحالة الأولى:

يمكن إن يكون العضوان المنتخبان عن مجلس الأمة في المجلس الدستوري من الثلث المعين من قبل رئيس الجمهورية وهو ما يعزز من وجود الكفاءات داخل المجلس الدستوري لكن من جهة أخرى يزيد من الولاء لرئيس الجمهورية صاحب

الفضل السابق في تعين ذلك العضو في مجلس الأمة وهو الأمر الذي قد يحد من استقلالية العضو او العضوين الممثلين لمجلس الأمة والتابعين للثلث الرئاسي.

ب ـ الحالة الثانية:

أن يكون العضوان المنتخبان عن مجلس الأمة من الثلثين المنتخبين عن المجالس المحلية و في هذه الحالة من الأكيد ان يكونا من الحزب الفائز بالأغلبية و هنا يحتمل و جود حالتين وهما إما أن تكون الأغلبية الفائزة في الانتخابات المحلية من نفس الطيف السياسي لرئيس الجمهورية كما هو عليه الحال اليوم وهو ما يخدم الولاء للرئيس أو ان يكون الحزب الفائز بالأغلبية من طيف سياسي مخالف لطيف الرئيس وهو ما يجعل صوتا هذين العضوين في الكفة المخالفة لتوجه الرئيس مع انه بالإمكان ان يحدث انسجام بين الطرفين في بعض المسائل .

ج ـ المحالة الثالثة :

يمكن أن يكون احد العضوين من الثلث الرئاسي و الآخرين من المنتخبين، وفي هذه الحالة يكون هناك نوع من توازن القوى إذا كان العضو المنتخب عن مجلس الأمة من الثلثين المنتخبين ينتمي لأغلبية مخالفة للطيف السياسي لرئيس الجمهورية أما في حالة أن يكون الحزب الفائز بالأغلبية في الانتخابات المحلية من نفس الطيف السياسي الذي ينتمي إليه رئيس الجمهورية فهذا يعني إضافة هذين العضوين للفريق المعاضد لرئيس الجمهورية و منه للسلطة التنفيذية في مقابل بقية السلطتين من تشريعية و قضائية .

المطلب الثالث: عضوا المجلس الدستوري الممثلون للمجلس الشعبي الوطني

اطرق هذه الجزئية في فرعين أتناول في(الأول) إمكانية خلو المجلس الشعبي الوطني ممن تتوفر فيهم شروط العضوية في المجلس الدستوري و اخصص (الثاني) الانتماء الحزبي لهذين العضوين .

الفرع الأول: إمكانية خلو المجلس الشعبي الوطني ممن تتوفر فيهم شروط العضوية في المجلس الدستوري

يمكن في هذه الحالة أن يكون هذين العضوين لا تتوفر فيهما شروط عضوية المجلس الدستوري المتعلقة بالتخصص و المستوى العلمي وهذا نظرا لانتشار ظاهرة المال السياسي من جهة و اعتماد الجزائر لمبدأ الاقتراع العام من جهة أخرى ، فقد لا يوجد في المجلس الشعبي الوطني من تتوفر فيه تلك الشروط .

بخصوص علاقة الاقتراع العام بتبني المستوى العلمي في المجلس الشعبي الوطني فمرده إلى تبني الجزائر لمبد ا الاقتراع العام تأسيا ببعض الدول الديمقراطية التي بلغت من التعليم و الديمقراطية و الوعي السياسي عتيا ، غير أن هذه البلدان لم تتبنى نمط الاقتراع العام إلا بعد أن قضت على أمية الحرف و أمية الوعي السياسي و كانت أولاها انجلترا التي كان الانتخاب فيها مقيدا بشرطي المستوى العلمي و الالتزام بدفع الضرائب ، أما تبني الاقتراع العام في الدول التي مازلت تحبو في هذه المجالات فلا يستقيم باعتبارها تتبنى سياسة حرق المراحل في تقليدها الأعمى لنظم مازالت لم تبلغ مستويات تبنيها له اذ يرى بعض

فقهاء الغرب أن الديمقراطية الغربية لا تصلح لبلاد ثلاثة أرباع شعبها أو ما يزيد جهلاء بل أميين ينزل بهم الفقر و الجوع إلى مستوى دون مستوى البشر ا[6] ، رغم غلو هذا الرأي إلا أن المبالغة في الاقتراع العام للجاهلين و فتح المجال لشراء الذمم يصب في خانة إيكال الأمر لغير أهله ، فلننتظر الساعة.

الفرع الثاني: علاقة الانتماء الحزبي للعضوين المنتخبين عن المجلس الشعبي الوطني بتوازن تركيبة المجلس الدستوري .

إن هذين العضوين يعتبران الجهة الوحيدة التي يمكن أن تكون مخالفة في تصويتها لتوجه الرئيس و لكن في حالة وحيدة هي أن يكون الحزب الفائز بالأغلبية في الانتخابات التشريعية من طيف سياسي مخالف للطيف السياسي لرئيس الجمهورية ، أما في حالة ما إذا كان الحزب الفائز بالانتخابات التشريعية من نفس الطيف السياسي الذي ينتمي إليه رئيس الجمهورية كما هو عليه الحال في الوقت الراهن فهذا يعني اكتمال كامل فريق المجلس الدستوري لصالح كفة الرئيس و ترجيح واضح للسلطة التنفيذية في مقابل السلطتين التشريعية و القضائية و هو ما لا يعطي لاعضاء المجلس الدستوري الاستقلال الكافي لأداء مهامهم[7] و ما التوازن الذي جاء به التعديل الدستوري لسنة 2016 إلا توازن عددي لا يخدم استقلالية المجلس الدستوري في اتخاذ قراراته كما يزيد من اضمحلال مبدأ الفصل بين السلطات .

المبحث الثاني : تأثير تركيبة المجلس الدستوري على طبيعة أدائه

حاول المؤسس الدستوري مجددا في تعديل 2016 على إبراز ما يوحي باستقلالية المجلس الدستوري من خلال إعطاء حصانة لأعضائه وكذا اليمين التي يؤدونها أمام رئيس الجمهورية ضمان نزاهته ، **غير انه** يمكن أن تؤثر تركيبة المجلس الدستوري على طبيعة أدائه من ثلاث نواحي هي : الرقابة على دستورية القوانين (مطلب أول) ، اختصاص المجلس الدستوري كمحكمة انتخابية (مطلب ثان) و أخيرا تأثير تركيبة المجلس على دوره في التعديل الدستوري (مطلب ثالث)

المطلب الأول : تأثير تركيبة المجلس الدستوري على رقابته لدستورية القوانين

أتناول هذه النقطة في فرعين اخصص الأول للكلام عن رقابة المجلس الدستوري للاتفاقيات و اخصص الثاني لرقابة المجلس الدستوري على دستورية القوانين العادية .

الفرع الأول: رقابة المجلس الدستوري على المعاهدات و الاتفاقيات الدولية

يظهر تأثير تركيبة المجلس الدستوري على رقابة دستورية القوانين من خلال حصر التزامه أحيانا بنصوص الدستور دون تفسير روحها أو إبعاد مفاهيمها بل و أحيانا حتى عدم الالتزام بنصوص الدستور كما حدث في سابقة محافظة الجزائر الكبرى .

يتوقف قيام المجلس الدستوري على اية هيئة من الرقابة الدستورية يكون أكثر فائدة أو فعالة فالرقابة الوقائية (القبلية) تقضي بأن لا يوضع تعهد الدولة على الصعيد الدولي موضع بحث طالما أنه لم يكن نهائيا و هذا في منع التصرفات القانونية المناقضة للدستور لاستكمال الإجراء الذي يدخلها حيز التنفيذ فلا تطرح ذلك الرقابة السابقة على دستورية المعاهدات إشكالات

كتلك المرتبطة بمسائلة تنفيذ قرارات المحاكم و المجالس الدستورية التي تقضي بعدم دستورية معاهدات أو نص قانوني تنظيمي ساري المفعول و الذي نشأ بموجبه مراكز قانونية اما الرقابة اللاحقة فانه على العكس من ذلك تخلق ريبة او شك لدى شركاء الدولة أو أطرافها لان المجلس الدستوري إذا أعلن أن بعض النصوص متعارضة مع الدستور فانه لا يمكن تطبيقها كنظام قانوني ولا يمكن للدولة عندئذ ان تحترم تعهداتها الدولية [8].

يتوقف عمل المجلس الدستوري للرقابة على الإخطار من قبل الجهات المخولة دستوريا لذلك ولهذا يعتبر ملزما في النظر في مدى دستورية القوانين موضوع الإخطار و ذلك بحدود المواعيد المحددة دستوريا فهو اذا يفصل من خلال الرقابة السابقة قبل ان تصبح تلك القوانين نافذة بموجب رأي او قرار في الحالة العكسية و الملاحظ ان المجلس الدستوري عند مراقبته لمهمة الرقابة فهو مقيد برسالة الإخطار فهو يفحص دستورية هذه القوانين بناءا على الإحكام الواردة في رسالة الإخطار كما انه لا يشترط طابع معين على رسالة الإخطار بل يكفي ان توجه إلى رئيس المجلس الدستوري تطالب فيه الهيئة صاحبة الإخطار فحص دستورية نص معين دون اللجوء إلى أسباب أو مبررات الإخطار، كما يتجلى ذلك في التسرع أحيانا في الفصل بالموافقة على بعض الاتفاقيات الدولية دون التريث لمطابقة نصوص تلك الاتفاقيات مع روحي و مرامي بعض النصوص الدستورية ، كتلك الاتفاقيات التي تتمادى في ترقية حقوق المرأة لدرجة تمس باستقرار الأسرة في الجزائر أو كتلك الاتفاقيات المتعلقة بتحسين ظروف المساجين قصد إصلاحهم ، لكن ذوي العود و المعتادين على الإجرام و قطاع الطرق يجدون في هذا ملاذهم و مبتغاهم و هذا ما يتنافى مع روح العدالة طبقا للدستور المرصع في أولى مواده بثوابت الأمة و على رأسها الإسلام الذي سمى جريمة هؤلاء بالحرابة و اغلض من عقابهم و هذا كي لا يمس امن المواطن و يبقى في رعب ليلا و نهارا وهنا نتسائل او نسال ا إرضاء هذه المنظمات الدولية أولى ام إرضاء الله ثم الشعب الجزائري الذي لا يزال يرزح تحت وقع فواجع الجريمة المنظمة التي لا تكاد تنقطع ؟ وهذا لغياب الرادع القانوني و إكرام الجناة أيما إكرام من خلال عقوبات مخففة تتوج بعضها بالعفو الرئاسي و بإقامة تعتبر حلما لبعض الجناة .

الفرع الثاني : رقابة المجلس الدستوري على القوانين العادية

بخصوص رقابة المجلس الدستوري على القوانين العادية فانه يكون مقيدا برقابة مطابقة و عمله هذا آلي يقل فيه التأثير من قبل السلطة التنفيذية أو رئيس الجمهورية و في كثير من الحالات يبقى المجلس الدستوري مستقلا في رقابته التي تحتاج لكفاءات علمية عالية في رقابة المطابقة و الدستورية[9] و قد عزز التعديل الدستوري هذه الكفاءات من خلال اشتراط الكفاءة العالية في من يترشح لعضوية المجلس الدستوري و اشتراطه (التمتع بخبرة مهنية مدتها خمسة عشر (15) سنة على الأقل في التعليم العالي في العلوم القانونية أو في القضاء او في مهنة محام لدى المحكمة العليا او لدى مجلس الدولة او في وظيفة عليا في الدولة)[10] ان اشتراط المؤسس الدستوري لمعظم هذه الشروط أمر محمود و يزيد من كفاءة عمل المجلس الدستوري باستثناء الشرط الأخير الذي قد لا يصب في معيار التخصص لانه قد يوجد من يشغل وظيفة عليا في الدولة من غير المختصين في العلوم القانونية و له هذه الخبرة المطلوبة ، كما ان هذه الشروط قد يحدث ألا تنطبق على أعضاء المجلس الشعبي الوطني لان الانتخاب عام في الجزائر و بالتالي قد نجد مجلسا شعبيا لا يوجد فيه من تنطبق عليه هذه الشروط خاصة في ظل ذيوع المال السياسي الذي أصبح لا صوت يعلو على صوته .

غير انه لم يكن هناك مانع قانوني أو سياسي يمنع او يقف حائلا بين مؤسس الدستور الجزائري والرقابة القضائية ، أي لم يكن هناك مانع بالأخذ بالرقابة القضائية . فالرقابة السياسية تبقى وسيلة لتصويب النصوص القانونية المتاتية من السلطتين التشريعية و التنفيذية من خلال السلطة التي لم تشرع لذلك القانون[11] .

يعتبر المجلس الدستوري هئية سياسية لما يفصل في المادة التشريعية خاصة ، فما يعرض على المجلس في هذا المجال ليس نزاعا لأنه عادة ما يتدخل في رقابة تصرف فقط لم يصبح نهائي بعد، فهذا الأمر لا يقوم به القضاة إذ انه لا يوجد نزاع مطروح أصلا هذا من جهة ومن جهة أخرى فان الإجراءات التي تمارس أمام المجلس الدستوري مختلفة عن تلك الإجراءات القضائية حيث انه لا يشترط وجود محامين للدفاع عن هيئات محل الرقابة ، كما إن جلسات المجلس الدستوري سرية وليست علنية ، ومن ناحية أخرى فإن الدور القضائي للمجلس الدستوري يظهر أن المجلس يصدر أحكامه بالرجوع إلى الدستور في كل ما يعرض عليه من مسائل هو يختص بإعمال حكم الدستور و في مجال الرقابة على دستورية القوانين فالمطلوب منه الفصل في الحكم القائم بين نوعين من النصوص الدستورية منها و القانونية الأدنى مرتبة من الأولى وهي اللوائح الداخلية او القوانين الداخلية لمجلسي البرلمان وهو صلب القانون البرلماني و كذلك القوانين العضوية و المعاهدات الدولية حيث أن تدخل المجلس الدستوري هناك يحتاج إخطار في مراقبة القوانين العضوية ، حيث أنه يتعين على المجلس الدستوري هنا أن يجد حلا لهذا الخلاف في الدستور ذاته و ليس بعيدا عنه يكفيه في ذلك الرجوع إلى أحكام الدستور ليقرر ما إذا كانت تلك القوانين مطابقة للدستور أم لا[12] . إلى جانب الاتجاهين السابقين يظهر اتجاه ثالث آخر يعتبر أن المجلس الدستوري ذو وضيفة مختلطة أي سياسية و قضائية و هذا لاعتبار انه يمارس وظيفة قضائية في مجال هو في طبيعة سياسية و لأهداف سياسية محضة ، فهو يجمع في نفس الوقت بين صفة الهيئة السياسية نظرا لأنه يفصل في صفته القضائية أنه هيئة قضائية لأنه يطبق القانون هو هيئة سياسية ليس فقط في أسلوب تعيين أعضائه و لكن أيضا بالنظر إلى انه له سلطة في تغيير النصوص ثم اختيار التعبير المناسب لحل المشكل أو النزاع المطروح عليه وهنا نجد بعض الآراء التي تقول بأن هذا الأمر إذا ما تعرض إلى قوانين تمت المصادقة عليها من طرف البرلمان يعتبر عمل غير مباشر في صميم اختصاص السلطة التشريعية و مما سبق يتضح أن طبيعة عمل مجلس الدستوري من الصعب تحديدها من أول وهلة أو من أول قراءة للنصوص القانونية المنظمة له و من الامور التي زادت صعوبة التمييز بين اختلاف الآراء حوله فلكل رأيه و الحجج نفسها من حيث القوة غير أن تفسيرها و تحليلها يكون بصفة متناقضة مع الرأي الآخر و هو ما يتعذر على الفرد العادي الوصول إلى رأي واصح حول هذا الموضوع غير أن نجاح المجلس الدستوري في الرقابة على دستورية القوانين يتوقف على مدى استقلالية قراراته التي تخرج بها هذه الهيئات . بل أن البعض من الفقهاء يرى انه حتى في غياب رقابة دستورية القوانين ن فان مبدأ شرعية الأعمال الحكومة من اتخاذ قرارات مخالفة لقرارات البرلمان[13] . و في كل الأحوال فان المجلس الدستوري يبقى خاضعا للسلطة التنفيذية بسبب شعوره بأنه مدينا لها في تشكيلها و القيام بواجبه[14]ا .

المطلب الثاني : تأثير تركيبة المجلس الدستوري على أدائه باعتباره محكمة انتخابية

يعتبر المجلس الدستوري محكمة انتخابية في الانتخابات التشريعية و الرئاسية و الاستفتاءات و في هذه الحال خصوصا يخشى من تأثير تركيبة المجلس على أدائه لعمله الدقيق و الحساس في هذا القسم الوظيفي لعمل المجلس الدستوري و هذا طبقا للدستور الذي ينص على أن (و ينظر في جوهر الطعون التي يتلقاها حول النتائج المؤقتة للانتخابات الرئاسية و الانتخابات التشريعية و يعلن النتائج النهائية لكل العمليات المنصوص عليها في الفقرة السابقة .)[15] .

انه في حالة كهاته تظهر المهمة الصعبة و الحساسة للمجلس الدستوري و هذا بالنظر إلى طبيعة تركيبته و تأثيرها المحتمل على عمله الذي يعتبر فاصلا و محوريا في واحدة من اخطر المهام الموكلة لهذا المجلس و هو دوره في رقابة عملية بناء السلطة في الدولة في كل من الانتخابات الرئاسية (فرع أول) و التشريعية(فرع ثان) .

الفرع الأول : تأثير تركيبة المجلس الدستوري على دوره في الانتخابات الرئاسية

إن حساسية عمل المجلس الدستوري في هذه الحالة كبيرة جدا خاصة في بعض الفرضيات الدقيقة كاقتراب نسب نتائج الانتخابات بين الطيف السياسي لرئيس الجمهورية أو الائتلاف الحاكم و طيف سياسي أخر ، حيث يصبح فصل المجلس الدستوري في تلك الطعون الانتخابية مرجحا بل و حاسما في انتخابات اقل ما يقال عنها أنها مفصلية في إسناد السلطة . أن ما يزيد من التوجس من مثل هذه الحالات هو من جهة طبيعة التركيبة و حساسية العملية و من جهة أخرى إن قرارات الفصل في الطعون من قبل المجلس الدستوري نهائية و غير قابلة للطعن أمام أية جهة قضائية . و بالعودة إلى التجربة الدستورية الجزائرية منذ اعتماد التعددية الحزبية و السياسية في الجزائر ، فان المجلس الدستوري لم يصادف حالات تضع صورته على المحك في مختلف العمليات الانتخابية الماضية لكون أن الفارق فيها كان كبيرا جدا لدرجة أن الفصل في بعض الطعون من طرف المجلس الدستوري لا يؤثر في رسم الخارطة السياسية للبلاد . إن ما يزيد من صعوبة مهمة المجلس الدستوري هو في حالة تقارب نسب الأصوات في الانتخابات الرئاسية و أن يكون احد مرشحيها هو الرئيس المعين لأربعة أعضاء و من بينهم الرئيس صاحب الصوت المرجح و هو الوضع المحرج جدا للمجلس الدستوري باعتباره العامل الحاسم في هذه الحالة .

الفرع الثاني : تأثير تركيبة المجلس الدستوري على دوره في الانتخابات التشريعية

ترتبط تركيبة المجلس الدستوري في تعديل الدستوري لسنة 2016 على غرار بقية دساتير الجزائر بالسلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية و الذي من خلال التوليفة العامة لنظام الحكم يمتد نفوذ منصبه دستوريا إلى السلطة القضائية أما السلطة التشريعية فيشملها ذلك النفوذ من خلال انتمائه لأحد الأحزاب المشاركة في الانتخابات التشريعية ، لذلك يبقى حزب الرئيس هو المستفيد الأكبر من تركيبة المجلس الدستوري في الانتخابات التشريعية نظرا لأنها في صالحه بامتياز ، خاصة و أن قراراته غير قابلة للطعن و نهائية ، لكن هذا التأثير لا يكون كبيرا إلا إذا كان الفارق بسيط بين نتائج حزب الرئيس و حزب أخر معارض

المطلب الثالث: تأثير تركيبة المجلس الدستوري على دوره في تعديل الدستور

يلعب المجلس الدستوري دورا هاما في إقرار تعديل الدستور أو رفضه و يمكن هنا أن نميز ما بين حالتين هما حالة مبادرة رئيس الجمهورية بتعديل الدستور و في حالة مبادرة ¾ أعضاء البرلمان بذلك :

الفرع الأول: دور المجلس الدستوري في حالة مبادرة رئيس الجمهورية بتعديل الدستور

يمكن لرئيس الجمهورية ان يبادر بتعديل الدستور كما جاء في التعديل الدستوري لسنة 2016 و كما كان موجودا من قبله و في هذه الحالة يبدي المجلس الدستوري رأيه فيه بعد أن يحوز على مصادقة البرلمان قبل إصداره من طرف رئيس الجمهورية ، و بالنظر الى ما تقدم من توصيف و تحليل لتركيبة المجلس الدستوري فانه يبدو واضحا الراي الذي سيخلص إليه المجلس الدستوري بخصوص التعديل الدستوري وهو اعتباره دستوريا و يبدي موافقته الصريحة عليه ، و بالرجوع لتجربة المجلس الدستوري في هذا المجال نجد انه صدف المجلس هذه الحالة في التعديل الدستوري لسنة 2008 رغم ان ذلك التعديل يمس بالتوازنات الأساسية للمؤسسات و السلطات باعتبار ان هذا التعديل قد جرد الوزير الأول من برنامجه الحكومي و ابقى على برنامج رئيس الجمهورية فقط و هنا تضيع المسؤولية السياسية نظرا لعد المسؤولية السياسية لرئيس الجمهورية و من جهة أخرى عدم إمكانية مسائلة الوزير الأول باعتبار انه ليس له برنامج ا سياسيا يسؤل عنه باعتباره منفذا فقط لبرنامج رئيس الجمهورية من مخطط عمل . و الى قريب من هذا جاء التعديل الدستوري لسنة 2016 و رغم ذلك قد اقر المجلس الدستوري كلا التعديلين رغم تأسيسهما لضياع المسؤولية السياسية من حيث يدري أو لا يدري أعضاء المجلس الدستوري . و ان كان التعديل الدستوري قد جاء فيه عبارة مخطط عمل الحكومة مما يوحي بإمكانية تميزه عن برنامج رئيس الجمهورية لكن في حالة تماثل الاغلبيتين الرئاسية و البرلمانية لا يمكن التمييز بين مخطط عمل الحكومة و برنامج رئيس الجمهورية و بالتالي يمكن بكل أريحية للوزير الأول أن يتستر تحت مظلة برنامج رئيس الجمهورية للإفلات من مسائلة البرلمان بخصوص مخطط عمل حكومته مع استبعاد هذه الحالة أيضا بفعل التحالف الحزبي و من جهة و انفراد رئيس الجمهورية بتعيين و إنهاء مهامه بل و تعيين وزراء حكومته بعد استشارته و هو المعين من قبل الأول[16] . إذن من خلال تركيبة المجلس الدستوري التي تصب كلية في كفة رئيس الجمهورية فانه لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يرفض أي تعديل دستوري مبادرا به من طرف رئيس الجمهورية .

الفرع الثاني : موقف المجلس الدستوري في حالة مبادرة البرلمان بتعديل الدستور

لم يحدث في تاريخ التجربة الدستورية الجزائرية و إن بادر البرلمان بتعديل الدستور نظرا لعدة اعتبارات منها النسبة العالية جدا و المطلوبة لهذا التعديل و هي نسبة ¾ مجلسي البرلمان. كما يرجع هذا الأمر لعدة اعتبارات أخرى. منها طبيعة صعوبة الحصول على هذه النسبة العالية في ظل النظام الحزبي و الانتخابي الحالي و نظام التحالف الرئاسي الذي يجعل رئيس الجمهورية متحررا أكثر من أي قيود دستورية أو قانونية بالمقارنة مع البرلمان الأمر الذي يبقى معه البرلمان مستبعدا جدا بان يبادر إلى تعديل الدستور ، و إذا حدث و إن بادر التعديل الدستور في حال وجود أغلبية حزبية ذات طيف سياسي مخالف

للطيف السياسي لرئيس الجمهورية فانه من الوارد جدا بان تؤثر طبيعة تركيبة البرلمان على وظيفته في رفضه لمنح الصفة الدستورية على ذلك التعديل الدستوري .

إن تركيبة المجلس الدستوري على شاكلتها الحالية تتضمن ميلانا واضحا لكفة السلطة التنفيذية ورئيس الجمهورية تحديدا مما يؤثر على استقلالية و حيادية المجلس خاصة في المهام الحساسة كتعديل الدستور و بالتالي يستوجب الأمر تطعيم تشكيلته بأشخاص حياديين و لهم خبرة و حنكة كرؤساء الجمهورية السابقين كما هو الحال في فرنسا ، قد يقول قائل ليس لدينا رؤساء سابقين إلا رئيسا سابقا واحدا ، أقول و لهذه الظاهرة تفسيرها هي طول العهدات الرئاسية لرؤسائنا وهذا الإشكال قد جاء التعديل الدستوري الأخير لسنة 2016 بحل له و ارجع الأمور إلى نصابها[17] . يرى الكثير من فقهاء القانون الدستوري أن عيوب الرقابة السياسية كثيرة و من أهمها نوعية اعضاء الهيئة التي تتولاها الذين هم من طبيعة سياسية أو أن أغلبيتها الفعالة من عناصر سياسية[18] كما يضاف لهذا الانتقاد مثلب آخر لا يقل خطورة عن الأول و هو إن عمل المجلس الدستوري لا يعطيه حقه من التمحيص و التدقيق إلا الضالعون المتمرسون و الراسخون في القانون بصفة عامة و القانون الدستوري بصفة خاصة ، فكيف يمكن لهيئة سياسية أن تقوم بمثل هذا العمل القانوني الفني الدقيق[19] ..

الخاتمة :

نخلص مما تقدم إلى النتائج التالية :

1 . تميل تركيبة المجلس الدستوري في غالبها الأعم الى ترجيح كفة السلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية، مما يضفي عليها طابع اللا توازن الفعلي بالرغم من التوازن العددي .

2 . أن التوازن العددي ما بين السلطات الثلاث والذي جاء به التعديل الدستوري لسنة 2016 لا يخدم التوازن الفعلي بين السلطات و المفضي الى استقلالية المجلس في أداء عمله .

3 . ان تاثير تركيبة المجلس الدستوري على ادائه ممكنة وواردة من خلال مبدأ خضوع المعين لمن عينه و امتداداتها .

4 . إن الانتماء الحزبي المشترك بين الأغلبية البرلمانية و رئيس الجمهورية يقلص من استقلالية المجلس الدستوري الى حد كبير .

5 . ان تعيين رئيس المجلس الدستوري من قبل رئيس الجمهورية و جعل صوته مرجحا يكرس عدم استقلالية المجلس .

6 . ان غياب جهة مستقلة كرؤساء الجمهورية السابقين مثل ما هو معتمد بفي فرنسا يكرس محدودية استقلال الجلس الدستوري و ميلانه بالكامل لصالح السلطة التنفيذية و رئيس الجمهورية بالاخص .

و بناء على هذه النتائج اورد الاقتراحات التالية :

التوصيات :

1 . ضرورة العمل على ايجاد توازن فعلي بين السلطات الثلاث من خلال المحافظة على عامل الحياد و التوازن الحقيقي بين هيئات المجلس .

2 . ضرورة انتخاب رئيس المجلس الدستوري من طرف زملائه الأعضاء بالمجلس .

3 . إضافة فئة جديدة للمجلس كرؤساء الجمهورية السابقين مهما كان عددهم ومدى الحياة .

4 . توسيع هيئات المجلس الدستوري لتشمل ممثلين عن المجلس الإسلامي الأعلى أو هيئة الافتاء الجزائرية .

التهميش:

[1] أحمد فتحي سرور،الرقابة على دستورية القوانين، سابقة أم لاحقة ،مجلة الدستورية العدد الثامن ،السنة الثالثة أكتوبر 2005

[2] سعيد بو شعير ، النظام السياسي الجزائري ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، ص 175 .

[3] Giquel et Hauriou,Droit Constitutionnel et institution politiques , Paris , p 925 .

2 محمد ماهر ابو العينين ،الانحراف التشريعي و الرقابة على دستوريته ، دراسة تطبيقية ، الكتاب الثاني ، المركز القومي للاصدارات القانونية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، 2013 ، ص 637 .

تتلخص هذه القضية في ان المدعو قوبيتيز كان يهودي الديانة و ربى ابنائه على فكرة رفض الاصنام ومنها العلم فامتنع ابنائه عن تحية العلم الامريك ، مما جعل المدرسة تطرد ولدي المذكور اعلاه فرفع دعوى ضد مجلس الدرس متهما اياها بان تعليماتها تنتهك التعديل الاول للدستور الامريكي الذي يحمي حرية الدين ، و لما كان الضرف السياسي حرجا و حساسا سنة 1940 باعتبار أن هتلر كان في أوج انتصاراته و كان يخشى في أمريكا بأن يغزوها فرفضت المحكمة طعن هذا الشخص تاثرا للظرف السياسي الخارجي و دعما للوطنية في أمريكا و لما زالت تلك الظروف قبلت المحكمة الطعن و اعتبرته دستوريا .

[4] المادة 172 من التعديل الدستوري لسنة 2016 .

[5] د/ عبد الحميد متولي ، نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية ، ، مصر ، ص 33 .

[6] 4 د/ عمر العبد الله ، الرقابة على دستورية القوانين (دراسة مقارنة) ، مقال بمجلة جامعة دمشق ، المجلد السابع عشر العدد الثاني ،2001 ، ص 8 .

[7] د/ عيسى طيبي ن محاضرات القانون البرلماني لطلبة ماستر 2ن تخصص دولة و مؤسسات ،ص 17

[8] أنظر عمار عباس، دور المجلس الدستوري الجزائري في ضمان مبدأ سمو الدستور، مجلة المجلس الدستوري ، العدد 1 سنة 2013

[9] انظر المادة 2/184 من التعديل الدستوري لسنة 2016

[10] Maurice Duverger , Institutions Politiques et droit constitutionnel , les grans systemes politiques,presses universitaires de France , themis 1973, p159 .

[11] د/ عيسى طيبي ، محاضرات القانون البرلماني لطلبة ماستر 2 نتخصص دولة و مؤسسات ص 16

[12] Maurice Duverger , op cit ,p 160 . aussi
Jourge Fidelle ; Doit Administrative ,4 eme edition , 1968 , p 236 .

[13] د / نعمان أحمد الخطيب ،الوسيط في النظم السياسية و القانون الدستوري ،دار الثقافة ، الأردن ،2014 ، ص 552 . أ.

[14] المادة : المادة 182 / 3 من التعديل الدستوري لسنة 2016 .

[15] انظر البند الخامس من المادة 91 من التعديل الدستوري لسنة 2016 .

[16] المادة 88من التعديل الدستوري لسنة 2016

[17] د/ اشرف عبد القادر قنديل ، الرقابة على دستورية القوانين ، دراسة مقارنة ، دار الجامعة الجديدة ، الاسكندرية ،2013 ، ص 36

د / عادل الطبطبائي ، النظام الدستوري في الكويت ، دراسة مقارنة،ط 3 1998 ، ص 188 و ما بعدها . انظر ايضا اشرف عبد القادر مرجع سابق ، ص 37.

قائمة المراجع و الهوامش:

1 . أ د / محمد ماهر ابو العينين ،الانحراف التشريعي و الرقابة على دستوريته ، دراسة تطبيقية ، الكتاب الثاني ، المركز القومي للإصدارات القانونية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 2013 ،.

2 . المادة 172 من التعديل الدستوري لسنة 2016 .

3 . د/ عمر العبد الله ، الرقابة على دستورية القوانين (دراسة مقارنة) ، مقال بمجلة جامعة دمشق ، المجلد السابع عشر العدد الثاني ،2001 ، ص 8 . [19]

4 . د/ عيسى طيبي ، محاضرات القانون البرلماني لطلبة ماستر 2ن تخصص دولة و مؤسسات. [19]

5 . أ د / عمار عباس، دور المجلس الدستوري الجزائري في ضمان مبدأ سمو الدستور، مجلة المجلس الدستوري ، العدد 1 سنة 2013 [19]

6 . المادة 2/184 من التعديل الدستوري لسنة 2016

7 . د/ عيسى طيبي ، محاضرات القانون البرلماني لطلبة ماستر 2 نتخصص دولة و مؤسسات

8 . المادة : المادة 182 / 3 من التعديل الدستوري لسنة 2016

9 . البند الخامس من المادة 91 من التعديل الدستوري لسنة 2016 .

10 Maurice Duverger , Institutions Politiques et droit constitutionnel , les grans systemes politiques,presses universitaires de France , Thémis 1973, p159 .

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

المتغيرات السوسيو-اقتصادية وعلاقتها بالرضا عن الخدمات المقدمة بالمؤسسة الصحية

"دراسة ميدانية بدار السكري ومصلحة ارتفاع ضغط الدم بولاية عنابة "

الدكتورة: **مليان نادية**، تخصص علم اجتماع الصحة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

مليان نادية، المتغيرات السوسيو-اقتصادية وعلاقتها بالرضا عن الخدمات المقدمة بالمؤسسة الصحية "دراسة ميدانية بدار السكري ومصلحة ارتفاع ضغط الدم بولاية عنابة "، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/11/10

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

تهدف هذه الورقة إلى التعرف على المتغيرات السوسيو–اقتصادية كالسن والجنس والمستوى التعليمي ومستواهم الاقتصادي وبعض العوامل الأخرى، والتي يعتبرها العديد من الباحثين سببا في التحكم باتجاهات الرضا عن الخدمات وهذا ما سنحاول التعرف عليه من خلال بحث ميداني في المجال الصحي وعينة خاصة هي فئة المرضى المزمنين ورضاهم عن الخدمات المقدمة في المركز الصحي.

Résumé :

Cet article a pour but identifier les facteurs socio-économiques qui ont un retentissement sur le degré de la satisfaction du malade Algérien vis-à-vis des prestations de services au sein des établissements de santé et de connaitre les facteurs qui l'influence telle que : l'âge, le sexe du malade, le niveau intellectuel, la situation socio-économique, ainsi que d'autres facteurs.

مقدمة:

نتجت فكرة علم الاجتماع لتناول موضوع الصحة من حاجة المجتمع للتفكير فيما يمكن له من الارتقاء بصحة لا تتناول البعد الفيزيقي أو البيولوجي فقط بل يشرك في البحث الصحي الجوانب الاجتماعية التي تأثر في التوازن الصحي العام، لقد صنف علماء الاجتماع الأمراض بحسب الفصول، وبحسب الطبقات الاجتماعية، وطرق انتشارها وكيفية استجابة الأفراد للصحة والمرض، وأعراض وعلامات تدهور الحالة العامة وكذلك المعاني التي تفسر بها، كما يعرض علم الاجتماع قضية الصحة في تطورها عبر التاريخ مصاحبة بذلك التغير الاجتماعي في التفكير ونظرة الثقافات للصحة والمرض والمريض، كما عرض علم الاجتماع موضوع رعاية الفئات المحتاجة للخدمات الصحية وعون المجتمع حتى يعاد تأهيلهم وإدماجهم في أوساطهم الطبيعية التي ينتمون إليها من منطلق التكافل الاجتماعي.

تلك الرعاية تماشت في تطورها مع التغيرات والتطورات البشرية والمعرفية، التقنية والتنظيمية، وتكونت تكتلات مجتمعية يترأسها القائمون والقادرون على القيادة والتفكير في سد الحاجة الصحية وأصبح الحديث عما يمكن أن تقدمه العلوم الطبية أكثر طرحا وإثارة للجدل العلمي، ومدى استعداد المجتمعات بأن تدفع من ثمن لقاءها وما نوع الاستثمارات التي يمكن تحقيقها، فالموارد المتاحة سواء تميزت بندرتها أو وفرتها تصبح مؤشرا نقيس عليه ونقارن على إثره تكلفة تقديم أو كفاية الاحتياجات العامة واللازمة لصحة الفرد والمجتمع، وبحسب الموارد المادية كالتجهيزات، والعتاد الطبي والموارد البشرية كالفاعلين الصحيين يتم تحديد الاختيارات والأولويات وأيها أكثر فاعلية للناتج الصحي المعقد، وبذلك يتنبأ العلماء لما يمكن أن ينتج من عبء وأي استراتيجية معينة من السياسة العامة يمكن إتباعها وما ستكلفه والبدائل المتاحة للتخفيف من حدة المرض وتقليص عدد الوفيات الذي لا يعتبر مؤشرا للباحثين في علم الاجتماع والطب وحدهما بل وعالم الاقتصاد أيضا، فهو يعبر عن مدى مصداقية الفكرة العامة المعلنة بضمان الصحة للجميع.

وعلى المستوى المحلي الوزارات ومؤسساتها الصحية التي تطبق وتنفذ المخططات العلاجية والوقائية، للوزارات الصحية قوانين تحكمها وأنظمة تسير عليها وتنظيم يعطي لنشاطها وخدماتها معانيها ودلائلها، وتميزها في توزيع وتأمين الحاجات في مصالح عامة ومتخصصة للفئات المصابة بأمراض حادة أو مزمنة، هنا يدخل المتلقون للخدمة والمؤسسة الممثلة في مستخدميها والفريق العلاجي في تفاعل مستمر تتشكل لدى كل منهم مجموعة من الرموز تحددها وتحكمها اعتبارات اجتماعية تنتج عن خبرة المعايشة الدائمة كالمعتقدات والتصورات والمواقف والآراء إضافة إلى خصوصية كل فئة أو كل فرد تباعا لمحددات تتدخل في تكوين فكره الصحي كتدخلها في تكوين الفكر الاقتصادي، أو الديني، أو الفلسفي.

ونمط العلاقة بين المؤسسة والمجتمع أثناء التفاعل الناشئ عند تلقي وعرض الخدمة يكون سببا ونتيجة في الرضا عن الخدمات الصحية خاصة إذا علمنا أن الفئات الاجتماعية لا تستشعر ما يقدم لها من خدمات بالطريقة نفسها فيعبر عن ذلك في مظاهر عديدة من السلوكيات لهدف التعريف باتجاهاتهم.

الاشكالية:

التزمت الحكومات على تأمين الصحة للجميع وكان معها أمل التغلب على المرض ممكنا وخاصة بعد التغير الاجتماعي نتيجة التقدم الذي حققه العلم في جميع المجالات: كعلوم الطبيعة، والعلوم الدقيقة، والتطور التكنولوجي...الخ، وبمساعدة بعض الخبراء في التخطيط، انتهجت كذلك الدول حديثة الاستقلال سياسة مواكبة دولة الرفاهة كنموذج للتنمية تحاول الوصول إليه بعدما ورثت منها المنشئات والخطوط العريضة للتنظيم لكن سرعان ما قننت وثبتت تلك الإجراءات من التنظيم المعمول بها واستمرت في تطبيقها إلى حد الآن.

توفر المؤسسة لجميع الفئات الاجتماعية خدمات مختلفة كالتحليل والمعاينة والمتابعة والتأمين الاجتماعي الذي يضمن لهم المجانية، وعلى إثر التفاعل الذي يحدث بين المؤسسة والمرضى المختلفين في سنهم وجنسهم ومستواهم التعليمي وانتمائهم الديني وأصلهم الجغرافي وحالتهم الأسرية ومدة إصابتهم وما يتلقونه من المجتمع كرموز ومعاني تتشكل لديهم اتجاهات ايجابية أو سلبية يعبر بها عن الرضا للخدمات المقدمة وتتدخل الرموز والمعاني أي المدركات في تحديد مسار التفاعل، لذلك سنطرح التساؤل المركزي التالي:

هل توجد علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية95% ونسبة خطأ 0.05 بين العوامل الشخصية والرضا عن الخدمة الصحية؟

أولا: تحديد المفاهيم:

1-المريض: لغة: مَرِضَ: "مرضا: تغيرت صحته واضطربت بعد اعتدالها."[1]مزمن:" [زمن]: فا// الماضي عليه زمن، القديم // 'مرض مزمن': عتق وأتت عليه أزمنة."[2]

اصطلاحا: هناك من يعرف الأمراض المزمنة على أنها أمراض العصر وهي" مجموع الأمراض المستحدثة التي ارتبطت بظاهرة القلق التي انتشرت في كافة أنحاء العالم المعاصر... والسمة لهذه الأمراض أنها ليست أمراضا عرفها الإنسان منذ القدم ولكنها نتاج معاصر وخلق جديد لعوامل مستحدثة بعضها عوامل بيئية كتلوث الهواء، وأخرى سلوكية ونفسية واجتماعية، انحرفت بسلوك الإنسان لتصيبه بالمرض. وقد عدد تقرير هيئة الصحة العالمية ومنظمة الفاو هذه الأمراض ما يلي: مرض الإيدز، تصلب الشرايين، ضغط الدم، القولون العصبي... قرحة المعدة، الشلل الارتعاشي، الأنيميا، السكر، البدانة، الاضطرابات العصبية."[3]

2-الخدمة: لغة: "خدمة: ج. خِدَم وخدمات: المساعدة التي تقدم للغير."[4]

اصطلاحا: ذكرت الخدمة متلازمة مع الخدمة الاجتماعية فهي: "اصطلاح يصف الطرق النظامية التي تستعمل في تقديم العون والمساعدة للمحتاجين الذين لا يستطيعون بأنفسهم التغلب على المشاكل والأزمات الجانبية التي تواجههم"[5].

3-الصحة: لغة: "صحة:-[صح]: مص//عدم اعتلال الجسم وسلامته// كون الشيء مقبولا من ناحية القانون، التثبيت و-العامة: المصالح الإدارية المكلفة بالمحافظة على الحالة الصحية في البلاد وتحسينها."[6]اصطلاحا: " يستعمل هذا الاصطلاح في وصف حالة الرفاهية والصحة الاجتماعية التي يتمتع بها المجتمع"[7]، وقد عرفتها منظمة الصحة العالمية على أنها "تلك الحالة الكلية من الرفاه الفيزيقي، العقلي، الاجتماعي ولا تعني فقط خلو الجسم من الإصابة أو العجز".

الخدمة الصحية: الخدمة الصحية في التفكير الاجتماعي هي ذلك النشاط الذي يمارسه مجموعة من الفاعلين في قطاع معين، ويكون الهدف منه خدمة المجتمع، بتوفير الوسائل ولا يسعى ذلك القطاع إلى تحقيق الربح طالما لم يتم التخلي عن فكرة ضمان الخدمات من طرف الدولة فوازع تقديم هذه الخدمات غير ربحي بل تتكفل به الدولة ممثلة في مؤسساتها الخدمية.

إجرائيا: يوجد تداخل في تعريف الخدمات الصحية على أنها رعاية صحية كما أن مصطلح الصحة يدلون عليه بمصطلح الطب، نعرف الخدمة الصحية على أنها كل الجهود المبذولة من طرف الفاعلين الاجتماعيين الممثلين في مستخدمي الصحة وتحكمهم قوانين ويتقاضون مقابلا على خدماتهم التي يؤدونها ويقدمونها، ورغم ذلك يختلفون في طريقة تقديمها، من أجل ذلك يُكون المتلقون لهذه الخدمات آراء واتجاهات نحو الخدمة ونوعيتها والتي تؤثر في الطلب العلاجي بحسب متغيرات السن والجنس والانتماء الثقافي والقناعات التي يحملونها الظاهرة في سلوكياتهم تلك المعبر عنها أو الخفية.

وجُعِلَ لهذه الخدمة أماكن أكثر تنظيما في نسق صغير جزئي يعتبر من أشكال النسق الكبير الكلي ممثلا في الشخص المعنوي للدولة التي تحافظ على الحقوق وتؤدي الواجبات، وإن استدعت الضرورة تفرض العقوبات، فالخدمة الصحية إذا بهذا المعنى تطورت عبر الزمن من الخدمة الاجتماعية المتخصصة في مجالات كمجال الصحة لتأخذ شكلا أكثر تنظيم سواء في الفكرة أو الوسائل أو الإمكانيات.

4-المؤسسة: "مجموعة الأحكام والقوانين الثابتة التي تحدد السلوك والعلاقات الاجتماعية في المجتمع"[8]

المؤسسة الصحية: "المؤسسات الصحية في كل مجتمع مكون أساسي له طبيعة البنائية والوظيفية التي تنعكس على منظومة العلاقات التي تنشأ داخلها وعلى علاقتها بالمجتمع ككل، وينظر إلى المؤسسات الصحية على أساس أنها بناءً اجتماعيا عبارة عن مجموعة قادرة بشكل نسبي من العلاقات المهنية بين الطبيين من أطباء وممرضين وغيرهم من أعضاء الهيئة الطبية وبين المرضى، والمؤسسة الصحية التي تتميز بنوع من التنظيم يحدد نشاط العاملين فيها من أطباء وممرضين يحدد واجباتهم ومسؤولياتهم وصلاحياتهم سعيا لتحقيق هدف المؤسسة الصحية."[9]

ثانيا: الدراسات السابقة: العوامل المرتبطة بتحقيق الرضا عن الخدمات المقدمة للمريض في المستشفيات الأردنية[10]: جذب انتباه الباحثان قلة الدراسات والأبحاث التي تتناول ارتفاع أو انخفاض مستوى الرضا لدى المرضى في مجال تقييمهم للخدمات الطبية والخدمية المقدمة في المستشفيات الأردنية، وهدفت الدراسة أساسا إلى التعرف على أهم العوامل المرتبطة بتحقيق الرضا لدى المرضى بنوعيها العام (الحكومي) والخاص، صاغ الباحثان مجموعة من الأسئلة هي على التوالي: ما هو مستوى الرضا عن الخدمات المقدمة في المستشفيات الحكومية والخاصة في مختلف محافظات المملكة، هل هناك أية علاقة

ذات دلالة إحصائية بين مستوى الرضا عن الخدمات وبين المتغيرات الشخصية للمريض كالعمر، الجنس، الدخل الشهري، المستوى التعليمي، وجود تأمين صحي، نوع المستشفى، موقع المستشفى وبعده عن الضوضاء، والخدمات الفندقية المقدمة فيه مثل الأكل، نظافة الأسرة، ووجود وسائل الترفيه، هل توجد مساهمة ذات دلالة إحصائية لنوع المستشفى والمتغيرات المذكورة سابقا في شرح التباين بين مستوى الرضا عن الخدمات في المستشفيات الأردنية لدى المرضى.

أظهرت نتائج الدراسة أن مستوى الرضا عن الخدمات المقدمة يتباين بين مختلف المحافظات حيث وجد بأن هناك اختلافا في قيمة متوسط الرضا عن الخدمات المقدمة داخل المحافظة نفسها، وتبين كذلك أن مستوى الرضا عن المستشفيات الخاصة أعلى بكثير من الرضا عن الخدمة في المستشفيات العمومية، دلّت نتائج الدراسة أن مستوى الرضا مرتبط بعدة متغيرات مستقلة هي النظافة، نوع المستشفى، اهتمام الطبيب أثناء المعالجة، ووجود تأمين صحي يكفل تغطية تكاليف العلاج، ومعاملة موظفي وممرضي المستشفى، ومناسبة كمية الكل بالإضافة إلى طول فترة الانتظار بين الموعد المحدد وبين وقت الكشف الأصلي.

كما وجدا بأن مستوى الرضا عن الخدمات يرتبط بعلاقة ثنائية ايجابية مع كل من وجود تأمين صحي، واهتمام الطبيب أثناء المعالجة، ومناسبة كمية الأكل بالإضافة إلى اهتمام موظفي وممرضي المستشفيات وتعزي العلاقة القوية تلك إلى شعور المريض بالرضا الايجابي نحو الطبيب الذي يهتم بمريضه والرعاية الطبية والنفسية التي يتلقاها من العاملين في الخدمة أما وجود تأمين صحي فهو عامل مشجع وإيجابي لأنه يساعد المريض على دفع نفقات المعالجة في المستشفى دون اضطراره لبذل خدمة أخرى، بينما يرتبط بعلاقة ثنائية سلبية مع طول فترة الانتظار بين الموعد المحقق وبين وقت الكشف الفعلي، وهذا أمر طبيعي حيث أنه كلما طالت فترة الانتظار كلما زاد تذمر المراجعين واستيائهم وبالتالي يقل رضاهم عن الخدمات الاستشفائية.

رابعا: المقاربة النظرية:

تناول عديدٌ من علماء الاجتماع مثل تالكوت بارسونز، إيميل دوركايم، روبرت ميرتون، وغيرهم ظاهرة الصحة وعند اطلاعنا على النظريات وجدنا أننا لن ندرس العلاقات أو الأدوار أو التنظيم بل سندرس موضوع الرضا كعملية اجتماعية ديناميكية يحدد على أساسها المريض المزمن تفاعله مع المؤسسة الصحية على الفعل الخدماتي باعتباره حدثا في المؤسسة الصحية، وهو ما تأمنه لنا التفاعلية الرمزية، وقد كانت أولى تطبيقاتها في علم النفس، حيث يدخل الفرد في علاقة تفاعل مع فرد آخر، وظهرت نظرية التفاعل الرمزي كمصطلح جديد يشير إلى مدخل خاص ومتميز في دراسة الحياة الجماعية والسلوك الشخصي للإنسان من منطلق النقد الجماعي، "كما يشير مصطلح التفاعل الرمزي إلى عملية التفاعل التي يكون فيها الفرد على اتصال بعقول الآخرين، ومع حاجاتهم ورغباتهم الكامنة وكذا وسائلهم في تحقيق أهدافهم"[11].

وقد ظهرت التفاعلية الرمزية لأول مرة في المجتمع الأمريكي، وكان ذلك نهاية القرن19م، وتركز على الوحدات الصغرى (الميكرو) على اختلاف المدارس الفكرية الأخرى التي تركز على الوحدات الكبرى (الماكرو)، تأثرت هذه النظرية بالفلسفة البراغماتية "وليام جيمس" كذلك تأثرها بالداروينية الاجتماعية "هربرت ميد"، وكذا السلوكية "واطسن"، كما ارتبطت بعدد

من المداخل مثل الوجودية، والتي جاءت معبرة عن ذلك الاتجاه الكيفي في مجال البحث الاجتماعي، أي سرعان ما طوع علم الاجتماع أساسات النظرية على اعتبار أن العلاقة لا تكون بين فرد وفرد فقط بل علاقة فرد مع جماعة أو علاقة بين جماعتين.

"ترجع هذه الفكرة النظرية إلى أعمال تشارلز كولي وهربرت ميد وهي تمثل وجهة نظر معارضة لنظرية فرويد في التحليل النفسي، فكولي يرى أن تطور الإنسان والمطالب الاجتماعية لا يتعارضان بل هما جانبان لعملة واحدة ذلك أن طبيعة الإنسانية والحاجات الاجتماعية قد صيغا في قالب واحد واستمرا في تفاعل دائم من خلال النمو النفسي والعلاقات مع الآخرين."[12]

وقد استخدم مفهوم التفاعلية في البداية لتمييز نمط العلاقات الاجتماعية وكذلك لتفسير بعض الملاحظات الخاصة بالإنسان وسلوكه أثناء احتكاكه مع غيره من أعضاء جماعته والمجتمع الذي يحيا فيه في بعض الرموز، وتركز النظرية على التفاعل المتضمن "الفعل" أي فعل الكائن الإنساني في علاقته بالآخرين التي تنطوي على الإدراك والتفسير ورد الفعل أو الاستجابات، وقد حدد بلومر وهو من أنصار هذه النظرية، الأفكار الأساسية التي تنهض عليها التفاعلية الرمزية في ثلاثة قضايا: "أن الكائنات الإنسانية تتفاعل تجاه الأشياء والوحدات في ضوء ما تنطوي عليه من معاني ظاهرة لهم، إن هذه المعاني هي محطة الفاعل الاجتماعي في المجتمع الإنساني، وهي تتغير من خلال عملية التأويل أو التفسير التي يستخدمها كل فرد مع الرموز"[13].

نظر هربرت بلومر إلى التفاعلية الرمزية على أنها تعبر عن ذلك التفاعل الذي يحدث بين مختلف العقول والمعاني التي تميز المجتمعات الإنسانية، وهذه المحاور الأساسية للتفاعلية الرمزية استدل بها كل من "كولي" في نظريته عن المجتمع والجماعة، واتضحت فكرة "وليام توماس" عن تحديد الموقف، وعند "هاربرت ميد" في تناوله لنشأة وتطور الذات، أن الإنسان وحده يمتلك نظام رمزي وله القدرة على ابتكاره، فالبشر قادرون "على التمثيل الرمزي لبعضهم البعض وللأشياء والأفكار، وبالتالي لأية مرحلة من مراحل خبراتهم"[14].

فالكائن البشري لا يُلقى للوجود من العدم ولا يحيا في فراغ، بل هو محصلة تجمع هيكلي منظم يتأثر ويؤثر في محيطه ويتحول من خلالها الوليد البشري إلى كائن اجتماعي، يكون المجتمع انعكاسا له وأثرا في وجوده واستمراره يدخل معهم في عملية تفاعل قد يكون متقطع على فترات بحسب امتداد شعور الحاجة وقد يكون دائم بدوام طلب وإدراك الحاجة والمريض تحكمه القاعدة نفسها لأنه يطلب ويدرك حاجته لتأمين استقراره الصحي، يتلقى خدمات تعنى به يحدث التفاعل في زمان ومكان تقديمها، ويكون المريض في الوقت نفسه كتلة مشحونة لما لقنه إياه المجتمع عن تلك الخدمة، "فجورج هاربرت ميد يطور تصور الإنسان الذي يستمد شخصيته من خلال تفاعل الاتصالات الرمزية... وبوسع الإنسان أن يخلق بيئات رمزية جديدة ومجتمعات محلية ترعى المريض وتنمي مهاراته وتحفز مشاركته المتزايدة على صعيد الحياة الاجتماعية"[15].

هؤلاء الأفراد من المجتمع هم المنتفعون (المرضى المزمنين) من الخدمات المقدمة في المؤسسات الصحية على اختلاف اختصاصاتها تتشكل لديهم مجموعة من الرموز التي كونوها عن طريق تفاعلهم ولمدة زمنية ليست بالقصيرة في محيط يقدم لهم

خدمات تتكفل بصحتهم، يكوّن هؤلاء المرضى رموزا تتدخل في تحديد درجة الرضا عن الخدمات المقدمة، وكذا ارتباطها بما توفره هذه المؤسسات الصحية من شروط فيزيقية، أو من سرعة الاستجابة للطلبات العلاجية، "فالسلوك الإنساني يعتبر انعكاسا لعمليات التفسير والتقييم والتعريف والتخطيط، لدى الأفراد في بيئات تفاعل متباينة، فإن التنظيم الاجتماعي يمثل مواءمة نشطة للسلوك بين من يتفاعلون سويا. وهكذا ينبغي أن ينظر إلى التنظيم الاجتماعي باعتباره عملية أكثر مما ينظر إليه باعتباره بناء"[16]، فبيئة التفاعل هنا هي المحيط الصحي يتضمن ثلاثة أطراف مهمة هي المريض، مستخدمو الصحة، المجال الذي تتم فيه عملية التفاعل.

ستسمح لنا النظرية التفاعلية الرمزية بالتعرف على ماذا يرى المريض المزمن في الخدمة الصحية بعد تفاعله معها وتكوينه لرموز تحدد سلوكه واتجاه رضاه نحو مؤشرات الخدمة الصحية، تتميز النظرية التفاعلية الرمزية بملائمة موضوع دراستنا في تركيزها على أساسات عديدة لأن التفاعل يحتاج ويستهلك مدة زمنية طويلة حتى تتكون الاتجاهات والرموز، والتأثر بالمدركات أو المعلومات التي يلقنها المجتمع لأفراده وقد تكون صحيحة أو مضللة، وتتدخل كذلك في تحديد الاتجاهات والرموز.

خامسا: البحث الميداني:

5-1:المجال المكاني: بعد التنظيم الجديد للمنظومة الوطنية للصحة مع مطلع 2008 منح التقسيم الجديد للتغطية الصحية في ولاية عنابة نفسا تنظيميا جديدا حيث خرج قطاع الصحة برحال، وعين الباردة، والقطاع الصحي الحجار من الخريطة الصحية للولاية وتجلت معاني التقسيم الجديد في الاستقلالية المالية لهذه القطاعات عن القطاع الصحي عنابة والذي تمت إعادة تسميته إلى المؤسسة العمومية للصحة الجوارية عنابة، وتضم العيادات متعددة الخدمات المتواجدة على المستوى الحضري عنابة مركز، ومن بين هذه العيادات عيادة متعددة الخدمات العربي خروف وعيادة متعددة الخدمات الإخوة لوسافنا، وهما مجالا دراستنا الميدانية، وتضم كل واحدة منهما مصلحة تعنى بتقديم الخدمات الصحية للمرض المزمن.

5-2: منهج دراسة حالة: هو الطريقة المنظمة التي يتبعها الباحث في دراسة ظاهرة معينة، يسعى إلى دراسة حالة معينة دون غيرها مثل دراسة حالة مصلحة الأمراض المزمنة-مصلحة مرضى السكري ومرضى ارتفاع ضغط الدم- دون غيرهما من المصالح التي تقدم الخدمات الصحية ودون غيرهما من لأمراض المزمنة وسوف نقدم أسباب اختيار المرضين لاحقا، ويعد منهج دراسة حالة من مناهج الدراسة الوصفية.

5-3: استمارة مقابلة: وهي أقل الوسائل تكلفة وتساعد الباحث الحصول على بيانات كثيرة في أقل وقت ممكن ولنجنب المرضى عناء إرجاع الاستبيان إضافة إلى أن استمارة المقابلة تمكننا من الحصول على المعلومات دون فهم خاطئ لأسئلة البحث، وقمنا بإعدادها على مراحل هي:

-المرحلة الأولى: وتم فيها جمع ما جادت به الدراسات السابقة والكتب المرجعية من معلومات تخص جوانب الموضوع حتى تمكنا من صياغة أولية للأسئلة وقمنا بعرضها على مجموعة من الأساتذة في علم الاجتماع اللذين عمدوا لنا بمجموعة

من النصائح والتعديلات واقتراحات لبعض الأسئلة المفتوحة والتي يمكن أن تكون مفيدة وغفلنا عنها، كانت الزيارة التمهيدية من 09جوان إلى غاية 30جوان 2018 فجربنا وتأكدنا من صدق وثبات الاستمارة وتغطيتها للموضوع.

-المرحلة الثانية: وفي هذه المرحلة قمنا بتجريب الاستمارة على عينة مجموعها 10مرضى رقمنا الاستمارات من 01إلى10 واستجوبنا المرضى كما قمنا بإلصاق رقم استمارة المبحوث على بطاقة مواعيد فحصه، كما قمنا بتدوين وقت معاينته في الفترة الصباحية أم الفترة المسائية من اليوم الموالي للتحاليل التي يجريها في المؤسسة، وفي يوم المعاينة قمنا بإعادة التطبيق على المرضى لكننا لم نجد المريض رقم01 أي أصبح مجموع الاستمارات09، وقمنا بحساب درجة ثبات الاستمارة بناء على درجة ثبات المحور باستخدام اختبار ستودنت (ت)[17] وكانت النتائج كما هو مبين في الجدول رقم (01)

جدول رقم (01) يبين ثبات المحور الأول من الاستمارة، اتجاه الرضا عن الخدمات الصحية:

المعالجة الاحصائية المرضى	مجموع درجات الاختبار الأول	مجموع درجات الاختبار الثاني	الفرق بين الدرجات	انحرافات الفروق عن متوسط الفروق	مربعات انحرافات الفروق عن متوسط الفروق
1	4	4	0	0	**0**
2	3	5	2-	1.78-	**3.16**
3	7	6	1	1.22	**1.48**
4	6	3	3	3.22	**10.36**
5	5	5	0	0	**0**
6	4	4	0	0	**0**
7	3	5	2-	1.78-	**3.16**
8	2	4	2-	1.78-	**3.16**
9	4	4	0	0	**0**
المجموع			**2-**		**21.32**

متوسط الفروق= (-2) / (9) = -0.22

$$ت = \frac{(0.22-)}{\sqrt{[(21.32) / (9*8)]}}$$

ومنه: ت= (0.22-) / (0.54) =(0.4-)

قيمة "ت" الجدولية عند درجة حرية 8 ومستوى ثقة 0.05% تساوي 2.306 قيمة "ت" المحسوبة غير دالة إحصائيا، لأنها أقل من "ت" الجدولية وعليه فإنه لا يوجد فرق ذو دلالة ويدل على ثبات الاستمارة.

-المرحلة الثالثة: بعد حساب الثبات عدلنا بعض الأسئلة المفتوحة التي تضمنتها الاستمارة السابقة وتوصلنا بذلك إلى صياغتها نهائيا وتم تطبيقها على عينة البحث التي ضمت 100 مفردة وامتدت الدراسة الميدانية من 07جويلية إلى غاية22أوت2018، وقد اشتملت الاستمارة على البيانات الشخصية كالسن والجنس والمستوى التعليمي... من01 إلى09 في محور البيانات الشخصية واتجاه الرضا عن مؤشرات الخدمات من سؤال10 إلى سؤال15.

-المرحلة الرابعة: بعد تفريغ البيانات وتبويبها وإجراء العمليات الحسابية والتقنيات الإحصائية توصلنا إلى نتائج مغايرة نوعا ما لما هي عليه النتائج في الدراسات السابقة في احتمالات تأثير العوامل الشخصية على رضا المرضى عن الخدمات الصحية فقمنا بإجراء بحث ميداني ثانٍ وامتدت فترته من 28سبتمبر إلى غاية28أكتوبر2009 للتأكد من صدق الإجابات وعرضية العينة، كما قمنا بحساب الفرق بين العينتين باستخدام اختبار ستودنت(ت) لعينتين متساويتين في الحجم وسنعرض نتائج الاختبار فيما يلي:

جدول رقم(02) يبين الوسط الحسابي والانحراف المعياري للعينة الأولى[18]:

ت س	ك س	ت س X ك س	(ت س X ك س)^2
2	32	64	**4096**
1	278	278	**77284**
0	156	0	**0**
1-	100	100-	**10000**
2-	34	68-	**4624**
∑	**600**	**174**	**96004**

س = 174 =0.29 ومنه س= 0.29 الانحراف المعياري: ع=

600

$$\sqrt{[1/600] * [(64)^2 + (278)^2 + (-100)^2 + (-68)^2] -(0.29)^2}$$

ومنه: ع= 12.64

جدول رقم (03) يبين الوسط الحسابي والانحراف المعياري للعينة الثانية:

ت س	ك س	ت س X ك س	(ت س X ك س)^2
2	92	184	**33856**
1	172	172	**29584**
0	132	0	**0**
1–	115	115–	**13225**
2–	89	178–	**31684**
∑	**600**	**63**	**108349**

س = 63 = 0.105 ومنه س= 0.105 الانحراف المعياري: ع=

600

$$\sqrt{[1/600] * [(184)^2 + (172)^2 + (-115)^2 + (-178)^2] - (0.105)^2}$$

ومنه: ع= 13.43

اختبار – ت – للعينتين[19]: ن1= 100 ن2= 100

س1=0.29 س1= 0.105

ع1= 12.64 ع2= 13.43

ومنه: ت = (0.42–)

$$\frac{[0.29 - 0.105]}{\sqrt{\frac{[(12.64)^2 - (13.43)^2]}{99}}}$$

ت= 0.42– بما أن قيمة ت الجدولية أكبر من ق وهذا دليل على عرضية العينة.

5–4 تقدير حجم العينة: تم تحديد100 مفردة مقسومة بالتساوي بين مرض السكري وارتفاع ضغط الدم، وكان الحجم نفسه عند إعادة التطبيق الميداني لنتأكد من صحة النتائج وعرضية العينة، فأصبح المجموع الكلي 200 مفردة.

وقد اعتمدنا على الطريقة غير الاحتمالية في المعاينة، وكانت العينة بالطريقة العرضية "وهي تلك المعاينة غير الاحتمالية التي تواجه صعوبات أقل أثناء انتقاء العناصر...."[20]، ثم طبقنا طريقة كا^2 لاستخلاص التأثير أو الاختلاف إن وجد بين المرضى تبعا لعواملهم الشخصية، وحتى نعرف إن كان لهذه العوامل تأثير في اتجاه الرضا قارنا النتيجة المتحصل عليها مع كا^{2}الجدولية الموافقة لدرجة الحرية ودرجة ثقة 0.05% ومستوى معنوية 95 %، وأردنا التعرف على الجنس والسن والمستوى التعليمي ومكان الإقامة ونوعها والحالة المدنية وكذا الدخل الشهري والتمتع بالتأمين الاجتماعي عن المرض في تحديد قيمة الرضا عن الخدمات وقد وحدنا المقياس في حساب جميع العوامل الشخصية حتى نعطي حظوظا لجميع المؤشرات بالظهور.

سادسا: عرض نتائج البحث الميداني:

6–1 اتجاه الرضا على مؤشر الوقت المخصص للمعاينة:[21] نلاحظ من خلال النتائج أن الرضا عن الخدمة في مؤشر الوقت المخصص للمعاينة يميل إلى الاتجاه الموجب للعينتين.

جدول (04) يبين اتجاه الرضا على مؤشر الخدمة –وقت المعاينة– وجنس المرضى للعينة (01):

	مؤشر الوقت المخصص للمعاينة					مج
	2	1	0	1-	2-	
ذكور	2 0,72	26 27,72	2 0	1- 1,45-		**27**
إناث		50 48,27	17 0	3- 2,54-		**47**
مج	**2**	**76**	**19** **0**	**4–**		**74**

سؤال رقم 1 و10 من الاستمارة

قمنا أولا بضرب التكرار في الدرجة فتحصلنا على النتائج المبينة في الجدول أعلاه، ولن نحسب نتائج الدرجة الصفرية لأن التكرار الذي حصلنا عليه ضربناه في الصفر وبالتالي النتيجة تساوي صفرا"[1]، ثم ضربنا مجموع التكرارات المشاهدة أفقيا في

[1]- سنعتمد على هذه الطريقة في حساب جميع الجداول لكاي مربع، وسنعرض فيما تبق النتيجة مباشرة دون أن نعرض العملية الحسابية.

الصف في مجموع التكرارات المشاهدة الخاصة بالعمود، وقسمناها على المجموع العام، فتحصلنا بذلك على التكرار المتوقع، حيث رقم(02) أعلاه يعني التكرار المشاهد و(0.72) يعني التكرار المتوقع. وعليه كا2=

$$\frac{(0.72-2)^2}{0.72} + \frac{(27.72-26)^2}{27.72} + \frac{(48.27-50)^2}{48.27} + \frac{(-1-[-1.45])^2}{-1.45} + \frac{(-3-[-2.45])^2}{-2.54}$$

$$= (2.27) + (0.1) + (0.06) + (-0.13) + (-0.08) = 2.22$$

حساب درجة الحرية: (2 -1) (5 – 1)= 1 * 4 =4

كا2 الجدولية عند درجة حرية 4 ومستوى ثقة 0.05 تساوي 9.488"[22]

بما أن كا2 المحسوبة 2.22 أقل من كا2 الجدولية 9.488 هذا يدلنا على عدم وجود اختلاف بين المرضى في اتجاه رضاهم عن مؤشر الوقت المخصص للمعاينة.

جدول رقم (05) يبين اتجاه الرضا على مؤشر الخدمة –وقت المعاينة– وجنس المرضى للعينة (02):

	مؤشر الوقت المخصص للمعاينة					مج
	2	1	0	1-	2-	
ذكور	30 31,05	20 24,72	0	4- 8.62-		**46**
إناث	24 22,95	23 18,27	0	11- 6,37-	2- 0,85-	**34**
مج	**54**	**43**		**15-**	**2-**	**80**

سؤال رقم 1 و10 من الاستمارة

وكذلك العينة الثانية كا2 المحسوبة تساوي 5.17- وكا 2 الجدولية تساوي 9.488 عند درجة حرية 04 ومستوى معنوية 0.05.

كان اتجاه الرضا في العينتين موجب، وتقدير كفاية الوقت المخصص للمعاينة لم يتأثر بمؤشر العوامل الشخصية، فكنا نعتقد بأن اختلاف المرضى من حيث جنسهم يؤثر على هذا المؤشر من فئة النساء أو من الذكور وهو عكس ما تم التوصل إليه في دراسة الرضا عن الخدمات في المستشفيات الأردنية حيث وجدت الدراسة تأثير عامل الجنس في الرضا عن الخدمات ولكن تتفق مع بعض الدراسات التي عرضها الباحث نفسه في دراساته السابقة.

لم يتأثر اتجاه الرضا عن مؤشر الوقت المخصص للمعاينة بالمستوى التعليمي العينة الأولى 23.76= والعينة الثانية = – 22.75 أما كـ2 الجدولية كانت 41.337، ويمكن أن نرجع النتيجة في عدم التأثر إلى اعتبار أن معظم المرضى من المستوى التعليمي المتدني وبالتالي لا يستطيعون أن يقرروا حجم الوقت اللازم لكل معاينة خاصة إذا علمنا أن24% فقط من المرضى المصابين تتم معالجتهم وفقا لقواعد منظمة الصحة العالمية"[23]

لم يتأثر اتجاه الرضا الموجب بمكان الإقامة لأننا كنا نعتقد أن سكان المدن أكثر تطلبا في الخدمات الصحية وأكثر اهتماما بحالتهم المرضية ويتأملون في وقت أكثر للمعاينة مما هو عليه ونرجع عدم التأثر هذا إلى اعتياد المرضى الإصابة واعتياد الوصفة الطبية.

لم يتأثر اتجاه الرضا الموجب بالحالة المدنية، إذ كنا نعتقد بأن فئة المتزوجين أو المطلقين ستشكل عناصر التأثير لكن لم يظهر ذلك في نتائج الدراسة ونرجع ذلك إلى أن زمن المعاينة مخصص فقط للحالة العضوية المرضية وليس للتعرف على الحالة الاجتماعية التي يعيشها المرضى إذ أننا وجدنا أن 89% من المرضى من فئة المتزوجين لا يتحدثون مع طبيبهم عن مشاكلهم الزوجية سواء العامة الحياتية أو علاقاتهم الجنسية مع أزواجهم.

لم تأثر مدة الإصابة بالمرض على الرضا حيث كنا نعتقد بأنها تتدخل في تحديد اتجاه الرضا لأن المصاب منذ 25 سنة فأكثر لا يحمل الاتجاه نفسه عن الرضا من ذلك الذي أصيب منذ 05 سنوات والنتيجة التي توصلنا إليها لا تتوافق مع ما عرضناه في الدراسات السابقة حيث أن العدوان في دراسته وجد تأثير مدة الإصابة على اتجاه الرضا العام ونرجع السبب في ذلك هو وحدة نمط العلاج لكليهما فالمصاب بمرض السكري يُعنى به بطريقة مختلفة في غضون السنة الأولى من المرض وهذا لاعتباره مصابا جديدا ويتطلب فهم المرض واعتياد المواظبة على المعاينة وقتا من الزمن يكون تخصيصه أكبر نوعا ما.

6-2 مؤشر الاهتمام الذي يوليه الطبيب بمريضه أثناء المعاينة: كانت النتائج في اتجاه الرضا موجبة ولم يتأثر بالعوامل الشخصية كان المجموع في العينة الأولى 119 وفي العينة الثانية 108، كنا نعتقد بتأثير الجنس على اتجاه الرضا لكن لم تكن النتائج متوافقة مع ما توقعناه وهذا يدلنا على تساوي اهتمام الطبيب بمرضاه سواء كانوا ذكورا أو اناثا، ويعود عدم التأثير إلى طبيعة المرضين فالاهتمام موزع على جميع الفئات على اختلافها سواء كانت فئة الذكور أو الاناث أو بحسب متغير السن كذلك سواء كانت فئة شابة أو كهلة أو فئة المسنين ونرجع ذلك إلى أن الاهتمام يكون بالمرض والحالة الصحية العامة فالمضاعفات تخص جميع المرضى على اختلاف متغيراتهم وعواملهم الشخصية.

في نتائج الاهتمام الذي يوليه الطبيب بالمرضى كنا نعتقد أن المستوى التعليمي للمرضى يؤثر على اتجاه الرضا لأن فئة المتعلمين بإمكانها الاطلاع عما يستجد من بحوث ودراسات علمية تخص المرض وبإمكانهم تقييم أداء الطبيب أو اهتمامه بهم لكن دلتنا النتائج على عدم صحة اعتقادنا حيث أن كـ2 المحسوبة للعينة الأولى= 2.07 والعينة الثانية= – 6.385 ونرجع السبب في ذلك إلى أن المستوى التعليمي للعينة متدن ولم يؤثر البعض ممن مستواهم التعليمي العالي على اتجاه الرضا العام، وهذا بعكس ما قدمه أحمد العدوان في دراسته للرضا في المستشفيات الأردنية.

كما لم يؤثر لا مدة الاصابة ولا مكان الإقامة على اتجاه الرضا إذ كنا نعتقد أنه سيوجد اختلاف بين سكان الحضر والريف على اعتبار أن إحدى الدراسات السابقة في دراسة أحمد العدوان أثبتت أن فئة سكان الريف لديهم مستوى عال في الرضا لأن سكان المدن يكونون أكثر استشعار لما يستجد في الميدان العلمي الصحي ويستطيعون تميز اهتمام الطبيب بهم ولكن هذا ما لم تثبته دراستنا إذ لا يوجد اختلاف ذو دلالة إحصائية.

6-3 مؤشر الفرق الزمني بين موعد المعاينة والوقت الحقيقي للمعاينة: كانت اتجاه رضا العينتين سالبا: العينة الأولى= – 92 والعينة الثانية= –117، ولم يؤثر أي من العوامل الشخصية على رضا المرضى إذ كنا نعتقد بوجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين السن والرضا ونرجع ذلك إلى أن مدة الانتظار طويلة جدا حسب تعبير المرضى وقدرها بعضهم من ساعة إلى 03 ساعات فلم يسمح طول الانتظار لجميع أفراد العينة بظهور الفرق بين الفئات العمرية الشابة، الكهلة والمسنين وتعود مدة الانتظار إلى تأثيرات تنظيمية شخصية على اعتبار أن الطبيب هو من يملك حق تقدير وتحديد زمن وصوله، إضافة إلى استقباله للمندوبين الطبيين الممثلين للمخابر الصيدلانية الخاصة واللذين يقومون بالترويج لمنتجاتهم وما استجد من علاجات دوائية تخص المرض فيزيد هذا من مدة انتظارهم وقلقهم.

كما اعتقدنا بتأثير المستوى التعليمي أو مكان الاقامة على الرضا لما يميز سكان الريف من خصائص نفسية مغايرة لسكان الحضر وأن سكان الريف يتميزون بالصبر لتأثير البيئة الريفية التي يعيشون فيها، على عكس سكان المدن أو المناطق الحضرية اللذين يتصفون بأنهم شديدي التوتر والعصبية ونمط الحياة السريعة التي تأثر عليهم.

كما كنا نعتد بوجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المرضى في مستوى دخلهم واتجاه الرضا على المؤشر لأننا كنا نتوقع أن ذوي الدخل الضعيف أو لانعدام دخلهم لا يتذمرون من الانتظار للاستفادة من المعاينة طالما أنها مجانية، لكن دلت النتائج على عدم ثبات ذلك وطول الانتظار كبير يقلق جميع الفئات الاجتماعية مهما كان دخلها.

6-3 العوامل السوسيو–اقتصادية ومؤشر اتجاه الرضا عن نوعية التحاليل:

سجلنا أن الاتجاه موجب في العينة الأولى= 25 والعينة الثانية= 44، كنا نعتقد بوجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المرضى خاصة في عامل المستوى التعليمي والدخل والاشتراك لدى صندوق الضمان الاجتماعي ومدة الإصابة وقد دلت النتائج على ثبات بعض منها دون الأخرى، فلم تتأثر النتائج بالمستوى التعليمي ونرجع السبب في ذلك أيضا إلى أن مفردات العينة لا يمكنهم تقييم أداء التقني ألمخبري لافتقارهم إلى معلومات حول ممارسة مهنية المخبري وتشغيل الأجهزة

وطرق التحليل ونزع الدم –وهم غير مجبرين على العلم بها– ولم يثبت التأثير حسب عامل الاشتراك لدى صندوق الضمان الاجتماعي، فكنا نعتقد بوجود علاقة ذات دلالة إحصائية على أساس أن التمتع بتأمين اجتماعي يسمح بتكوين اتجاه رضا على نوعية الخدمات وهذا للراحة النفسية التي يشكلها التكفل بالتحاليل الطبية في كمها و نوعها، وتختلف نتائجنا عن نتائج دراسة أحمد العدوان الذي وجد تأثير واضح للضمان الاجتماعي على الرضا عن الخدمات.

بينما كانت هناك فروق ذات دلالة احصائية بين عامل مدة الإصابة ومؤشر نوعية التحاليل بالنسبة للعينة الأولى وكانت النتائج كـ2 المحسوبة للعينة الأولى= 34.64 وكـ2 الجدولية= 31.410 وأرجعنا السبب في ذلك إلى أن طول مدة المتابعة في المصلحة يسمح بتكوين اتجاهات ومن تم رضا معين عن الخدمات وهذا ما يثبت انطلاقنا من مبدأ أن الزمن له أثر في تشكيل الرضا وهذا ما يتفق مع ما عرضناه في المقاربة النظرية الدراسة السابقة.

أتثبتت دراستنا تأثير الدخل الشهري على اتجاه الرضا نحو نوعية التحاليل المقدمة في المؤسسة الصحية حيث كانت كـ2 المحسوبة للعينة الثانية= 26.87 وكـ2 الجدولية= 21.026 وهذا يدلنا على أهمية الوضعية الاقتصادية التي يعيشها أفراد العينة ودليل ذلك أن عامل الدخل الشهري تدخل في تحديد اتجاه الرضا.

6–4 العوامل السوسيو–اقتصادية وشروط الرفاه العلاجي في قاعة الانتظار: وجدنا أن الاتجاه منعدم في العينة الأولى وموجب في العينة الثانية بنتيجة 32، وكنا نعتقد بوجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين مكان الإقامة، نوعها، الدخل، وبين الرضا عما هو متوفر في القاعة لكن لم يظهر أي فرق جوهري ويعود الاتجاه الموجب إلى السعي المستمر من المؤسسة للتوفير أحسن الظروف للمرضى عند تلقي الخدمة الصحية ولكن ظهر تأثير الاشتراك لدى صندوق الضمان الاجتماعي على اتجاه الرضا وهذا يعني وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المرضى في رضاهم على ما هو متوفر في قاعة الانتظار، ونرجع هذه النتيجة للشعور الذي يمنحه التأمين على العلاجات، الأدوية والتحاليل ومجمل المستلزمات لحالة صحية جيدة ففسح المجال لظهور التأثير على ما هو متوفر في القاعة والمطالبة بأكثر رفاهية متى كان المرضى يشتركون بمبالغ تقتطع من أجورهم لتشكل مصدر من مصادر تمويل صندوق الضمان الاجتماعي وهذا الأخير يقوم بتمويل المنظومة الوطنية للصحة.

خاتمة الدراسة:

يتعرض الفرد تقريبا وبصفة يومية لضغوطات نفسية في محيط العمل أو في المحيط الأسري، التي تتحد وتيرتها مع عمليات التحديث وتغير نمط المعيشة لتبرز معها عديد الأمراض خاصة السكري وارتفاع ضغط الدم الشرياني، وأمراض القلب والشرايين، والتي تتسارع وتيرة الإصابة بها لتفوق بعض الأمراض خطورة خاصة وأن الوفاة تحدث نتيجة مضاعفاتها، ولم يعد الفكر الاجتماعي للخدمة الصحية ينحصر في الخدمة الاجتماعية كما كان يضطلع بها في الحضارات القديمة من التفكير اللاهوتي إلى التفكير الميتافيزيقي، وصولا إلى التفكير الوضعي الذي يرى في الخدمات الصحية عبء اجتماعي ثقيل بعدما كان فكرا يسعى إلى الارتقاء بالمجتمع إلى المدن الفاضلة، إلى فكر اجتماعي وسيط يبحث عن قهر المرض، وبيان مسبباته، إلى الفكر الحديث الذي يسعى إلى إيجاد كيفية التمويل للمصاريف الصحية، فأصبحت الدول تبحث فيما يمكن أن تدفع من ثمن لتغطية النفقات.

وظاهرة الصحة من منظور علم الاجتماع في دراستنا تجلت في الرضا كعملية اجتماعية حاولنا التعرف على اتجاهه وتأثره بالعوامل الشخصية ووجدنا أنه غير ثابت يختلف من منطقة إلى أخرى ومن شخص لآخر ومن عامل لآخر وهناك مفاضلة يجريها المريض في رضاه عن الخدمات بين الطبيب والمؤسسة فهو يرى في المؤسسة مكان تقديم الخدمة ولكن الطبيب مالك العلاج لأنه من يقيم حالته ومالك مفاتيح علاجه، فالطبيب شخصية كارزمية والمريض مرتبط به وبالخدمات المجانية وليس بالمؤسسة أي يمكنه أن يتخلى عن المؤسسة إذا ما وجد مكانا آخر يقدم الخدمة المجانية كذلك.

فالخدمة الصحية تأخذ المعنى المادي الملموس من أجل الشفاء الذي لا يمكن لغير الطبيب تقديمه، وهو أكثر الخدمات استقطابا في المؤسسة الصحية وأقلها تأثرا بالعوامل الشخصية، والعلاقات التي تنشأ أثناء التفاعل مع المؤسسة هي علاقة الطبيب بالمريض أكثر من المعنى المعنوي الأخلاقي لمجموع الفاعلين، والتفاعل مع المؤسسة نفعي يتمثل في إشباع الحاجات بأقل تكلفة وأكثرها تأثرا بالعوامل الشخصية خاصة الدخل ومدة الإصابة.

التهميش:

[1] – المنجد الإعدادي: دار المشرق، ش م م، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1984، ص545.

[2] – المجد الإعدادي: مرجع سبق ذكره، ص548.

[3] – عبد المحي محمود صالح وآخر: أسس الخدمة الاجتماعية الطبية والتأهيل، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1999، ص29، بتصرف.

[4] – المنجد الإعدادي: مرجع سبق ذكره، ص224.

[5] – دينكن ميشتل معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار الطليعة، بيروت، الطبعة 02، ص222.

[6] – المنجد الإعدادي: مرجع سبق ذكره، ص358.

[7] – دينكن ميشتل: المرجع السابق، ص93.

[8] – دينكن ميشتل: مرجع سبق ذكره، ص127.

[9] – عبد السلام بشير الدوبي: علم الاجتماع الطبي، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2006، ص71.

[10] – ياسر العدوان وأحمد عبد الحليم: العوامل المرتبطة بتحقيق الرضا عن الخدمات المقدمة للمريض في المستشفيات الأردنية، مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 13، العدد 1(أ) 1997، ص ص303-319.

[11] – عبد العاطي السيد: نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الأزارطية، 1997، ص151.

[12] – محمد علي محمد وآخرون: دراسات في علم الاجتماع الطبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999،ص81.

[13] – عبد العاطي السيد: المرجع السابق ص228.

[14] – عبد الله عبد الرحمان: علم اجتماع التربية الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الأزارطية، 1998، ص230.

[15] – محمد علي محمد وآخرون: المرجع السابق، ص81،83.

[16] – جوناثان تيرنر: بناء نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد سعيد فرح، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط02، 2000، ص238.

[17] – طارق البدري، سهيلة نجم، الإحصاء في المناهج البحثية التربوية والنفسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008، ص188.

[18] – سليم ذياب السعدي: مبادئ علم الإحصاء، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2004، ص211.

[19] – طارق البدري، سهيلة نجم: المرجع السابق، ص186.

[20] – موريس أنجرس: منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، حيدرة، الجزائر، 2004، ص311.

[21] – أنظر طارق البدري، سهيلة نجم: الإحصاء في المناهج البحثية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان،، الأردن، 2008، ص178-179، لحساب مربع كاي، ودرجة الحرية.

[22] – محمد وليد البطش، فريد كامل أبو زينة: مناهج البحث العلمي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، 2007، ص456، للاطلاع على جدول كأي مربع.

[23] - dépliant : laboratoire Solvay pharma.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

المـــرأة والتنـميـــة الاجتماعيـــة في ثنايـــا المثـــل الشعبـــي الجزائـــري

الدكتورة: **إبتسام غانم**، المدرسة العليا لأساتذة التعليم التكنولوجي، سكيكدة، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

إبتسام غانم ، المرأة والتنمية الاجتماعية في ثنايا المثل الشعبي الجزائري ، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/01/02

تاريخ التحكيم: 2018/12/15

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص:

سعى البحث لاستخراج تصورات المرأة المتخفية في عبارات المثل الشعبي، حيث تطرق إلى تساؤل يتعلق بما إذا كانت المرأة في المثل تتجاوب مع مطالب التنمية الاجتماعية وتطلعاتها نحو الحداثة أم أنها تكرس صورة لامرأة تقليدية صممت للقيام بوظائف تقليدية راسخة في أتون الماضي. اندرج البحث في سياق الدراسات النفسية الاجتماعية، واعتمدنا في تحقيقه على خطوات المنهج الوصفي التحليلي، وأسلوب تحليل المحتوى الدلالي لتحليل مدونة واسعة من الأمثال تتكون من (196) عبارة مثلية، وكذا على التحليل الكمي بهدف الحصول على صورة هندسية للعلاقة بين محتويات التصور الاجتماعي للمرأة. وقد أفرزت الدراسة إجابات حاسمة عن تساؤلها البحثي، حيث عكست الأمثال الخلفية الاجتماعية الثقافية للذهنية الجزائرية التقليدية في تعاملها مع المرأة، وأكدت على ثبوت نمطية شخصيتها وتهميش وضعها، وجردتها من أية إمكانية فعلية للمشاركة في التنمية الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية:

التصور الاجتماعي، المرأة، المثل الشعبي، الوظيفة، التنمية الاجتماعية.

Abstract :

The search sought to extract the representations of women hidden in popular proverbs, where addressing to the question of whether women in proverbs respond to the demands and their aspirations for modernity, or to devote a picture of a traditional woman designed to perform traditional functions established in the past. The search fell in the context of psycho-social studies depending in achieving it on the steps of analytical descriptive approach, and on the analysis of semantic content method for analysing a broad code of proverbs consisting of (196) proverbial expressions, as well as a quantitative analysis in order to obtain a geometry image of the relationship between the contents of social representation of women. The study has provided conclusive answers to her research questions, where the proverbs reflected the socio-cultural background of traditional Algerian thinking in dealing with women, and asserted the stability of her personality and the marginalization of her status, also stripped it of any real possibility to participate in social development.

Key words:

the social representation; women; popular proverb; function; social development.

مقـدمـة:

إن الأمثال الشعبية هي خلاصة تجربة مجتمع يورثها للأجيال المتعاقبة، فتكون بمثابة مرجعيتهم كما توجه سلوكياتهم، وبما أن صورة المرأة حاضرة في الأمثال بشكل واضح، فلقد قمنا بجمع هذه الأمثال وتصنيفها وتحليل محتواها للكشف عما تضمنته من تصورات حول وظائف المرأة في المجتمعات الذكورية وكذا البحث في صورها التي تكرسها الأمثال، خاصة وأن المرأة تعيش صراعا بين دورها التقليدي ودورها الحديث، إذ يتطلب الأول أن تكون مجرد جسد خصب تنحصر وظيفتها في الإنتاج المنزلي، بينما يتطلب دورها الثاني أن تكون جسدا يقدم إنتاجا اجتماعيا في الفضاء الخارجي.

وعليه فإن التساؤل الذي أثاره البحث هو: **ما هي التصورات التي تكرسها الأمثال حول الوظائف التي يمكن أن تشغلها المرأة؟**

كما انطلق البحث من فرضية تمثلت في: « تكرس الأمثال الشعبية الجزائرية تصورا محافظا ونمطيا عن وظائف المرأة يعيق مشاركتها في عملية التنمية الاجتماعية».

أهـداف الدّراسـة:

الهدف العام: التسلح بأدوات معرفية تمكننا من فهم أكثر لواقع قضية المرأة المطروحة على الساحة الوطنية، وما تواجهه من تصورات تقليدية وتحديات فكرية مترسخة في البنى الذهنية للأفراد وفي التراث المجتمعي، تساهم في عرقلة مشاريع ترقية المرأة والنهوض بها.

الهدف الموضوعي: وصف وتصنيف وتحليل تصورات وظائف المرأة التي تكرسها الأمثال الشعبية.

مفاهيـم الدراسـة:

التصور الاجتماعي:

تعريف فيشر (Ficher): «التصور الاجتماعي هو بناء إجتماعي لمعارف عادية مهيأة من خلال القيم والمعتقدات، ويتقاسمها أفراد جماعة معينة، وتدور حول مواضيع مختلفة (أفراد، أحداث، فئات اجتماعية...إلخ) وتؤدي إلى توحيد نظرتهم للأحداث كما تظهر أثناء التفاعلات الإجتماعية». (Ficher, 2005, p131)

يبين هذا التعريف أن التصور مصدره المجتمع وأنه معرفة عادية ساذجة، يتم تناقلها بين الجماعات عن طريق الاتصال الاجتماعي.

تعريف فلامن وروكت (Flament et Rouquette): «يعرفانه في ثلاث نقاط متدرجة الأولى وصفية، والثانية مفاهيمية، والثالثة إجرائية، وتتمثل هذه النقاط في ما يلي:

– أنه أسلوب لرؤية مظهر في العالم والذي يترجم في الحكم وكذا في الفعل، إن أسلوب الرؤية لا يستطيع أن يرجع إلى فرد واحد فقط، ولكنه يرجع إلى فعل اجتماعي.

– هو مجموع المعارف والإتجاهات والمعتقدات المتعلقة بموضوع معين، وهو يحتوي على مجموعة من المعارف ومواقف لوضعيات معينة وتطبيقات لقيم وأحكام معيارية... إلخ. إن حصر هذا التعقيد بهذه النقطة يوضح بصفة جيدة الالتباسات الموضحة في النقطة الأولى.

– التصور الاجتماعي له خاصية تميزه وكأنه مجموع من العناصر المعرفية المرتبطة بواسطة علاقات، هذه العناصر وعلاقاتها تتواجد في ثبات داخل مجموعة محددة ومعينة». (Flament et Rouquette, 2003, p13)

يوضح التعريف بأن المبادئ المتبناة في التصور هي نفسها وثابتة داخل مجموعة معينة، وهذا ما يميز الجماعات بعضها عن بعض.

وعليه تنطلق الدراسة الراهنة من تعريف للتصور الاجتماعي مؤداه يتضح في التعريف الإجرائي الموالي: « التصورات الاجتماعية هي مجموع الأفكار والمعلومات المتضمنة في عبارة المثل الشعبي الجزائري الذي يخاطب المرأة بطريقة صريحة أو بطريقة ضمنية، ومن خلال هذه التصورات عن المرأة تترجم ثقافة مجتمعنا وقيمه ».

المثل الشعبي:

تعريف خدوسي: «هو صفوة الأقوال، وعصارة الأفكار لأجيال سبقتنا عبر التاريخ الإنساني، وهو زبدة الكلام الصادر عن البلغاء والحكماء، أجمع المتحدثون على صوابه للاستشهاد به في مواقف الجدل ومختلف ضروب الكلام». (خدوسي، 2002، ص05)

تعريف عدلاوي: « نعني بالمثل اصطلاحا ما ذكره أبو هلال العسكري من أن أصل المثل التماثل بين الشيئين في الكلام، كقولهم: كما تدين تدان، ومن قولك: مثل الشيء ومثله، ثم جعل كل حكمة سائرة مثلا». (عدلاوي، 2010، ص44)

كما تضيف بن فرحات نقلا عن قاسم، أن المثل الشعبي يعد: « ... نتاجا ثقافيا واجتماعيا، يرتبط ارتباطا عضويا بوجود الجماعة الإنسانية نفسها...، تلك الجماعة التي أنتجته وتناقلته جيلا بعد جيل وحافظت عليه من الضياع والنسيان». (بن فرحات، 2009)

هذه التعريفات لم تصف الدلائل الظاهرة للمثل الشعبي من الناحية الشكلية والأدبية فقط، وإنما تغوص في مدلولات نفسية اجتماعية وكذا مدلولات سوسيو–تاريخية أعمق.

فالأمثال في دراستنا تعني: « كل عبارة تخاطب المرأة بطريقة صريحة أو بطريقة ضمنية، حيث المرأة في محتوى المثل تحتل دورا ومكانة معينة في المجتمع، وكذلك إبرازه للوظائف التي يمكن أن تشغلها المرأة».

الوظيـفـة:

اصطلاحا: وحدة من وحدات العمل تتكون من عدة أنشطة مجتمعة مع بعضها في المضمون والشكل ويمكن أن يقوم بها موظف واحد أو أكثر. (البرعي، والتويجي، ص185)

إجرائيا: وظيفة المرأة في المثل هي: « جملة المهام التي يعكسها محتوى المثل الشعبي، والتي يبين فيها أن المرأة قادرة على فعلها دون سواها، مهما اختلفت طبيعتها، سواء كانت ذات طبيعة اجتماعية أو بيولوجية أو اقتصادية».

التنمية الاجتماعية:

تعريف عبد الباسط حسن: « التنمية ما هي إلا عمليات تغيير اجتماعي تلحق بالبناء الاجتماعي ووظائفه، بهدف إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد وتنظيم سلوكهم وتصرفاتهم، ....، وبذلك فهي تتناول كافة جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، فتحدث فيها تغيرات جذرية شاملة عن طريق المجهودات المخططة والمتعمدة والمنظمة للأفراد والجماعات لتحقيق هدف معين». (شفيق، 2000، ص 12)

تعريف الأمانة العامة لجامعة الدول العربية: « التنمية هي التغيير الحضاري المقصود والمخطط والذي يتناول كل جوانب الحياة المادية والبشرية في إطار المجتمع القومي، وكذا كل ما يتصل بالعادات وأنماط السلوك التي تحكم اتجاهات الأفراد بما يحقق استيعابا للطاقات وتنميتها في سبيل رفع المستوى الاجتماعي، في ظل إيديولوجية تترجم آمال الأمة وتحاول أن تصور ما يجب أن يكون عليه مستقبلها في كل الميادين». (رشوان، 2008، ص09)

وعليه فلقد انطلقت الدراسة الراهنة من تعريف للتنمية الاجتماعية، يتوافق مع سياقها البحثي، مؤداه يتضح في التعريف الإجرائي الموالي:

« التنمية الاجتماعية هي العملية المخططة التي تهدف إلى تقدم المجتمع اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا اعتمادا على توحيد جهود المواطنين من رجال ونساء وكذا التخلي عن السمات التقليدية التي من شأنها عرقلتها، خصوصا ما تعلق بعدم المساواة بين الجنسين».

أولا: الإطار النظري للدراسة

المثل الشعبي بين الدلالة والأبعاد:

تعد الأمثال الشعبية من أكثر الأشكال التعبيرية الشعبية انتشارا وشيوعا، ولا تخلو منها أيّة ثقافة، إذ نجدها تعكس مشاعر الشّعوب على اختلاف طبقاتها وانتماءاتها، وتجسّد أفكارها وتصوّراتها وعاداتها وتقاليدها ومعتقداتها ومعظم مظاهر حياتها.

وفيما يتعلق **بأبعاد المثل الشعبي** فهو يحمل في طياته أبعادا كثيرة منها:

البعد الأدبي: الأمثال هي عبارات وجمل لها قيمة أدبية كبيرة، كما أنها ترتبط كثيرا بالروايات الشعبية، وقد أدرك العرب الأوائل قيمة هذا الكنز اللغوي البليغ فجمعوها في كتب للأمثال اعتنت بذلك.

البعد النفسي الاجتماعي: يتمظهر في تعبيره عن خلجات الشعب النفسية والاجتماعية ومداركه الوجدانية والعقلية، فـ" الأمثال لا تكشف الخبايا النفسية لكل شعب فحسب، بل هي بمثابة قوانين اجتماعية .. تسن المعايير التي يخضع لها المجتمع". (بوخريص، 2004، ص56)

البعد الاجتماعي الثقافي: يتلخص بكونه حافظ لتراث الأمة الثقافي والفكري الذي ينتقل بفكر الأمة وتقاليدها وحكاياتها وأنسابها ومعتقداتها من جيل إلى جيل، فهو كالمرآة أو الدليل الذي نكتشف من خلاله ثقافة المجتمع بشقيها المادي والمعنوي.

البعد الاجتماعي الأخلاقي: تقول بلعربي: "... أن ما يربطنا بالمثل ليست الألفاظ أو الجملة المعبرة عنه وإنما الموضوع الذي يرمز إليه، والدرس الأخلاقي الذي يلقنه،...، فهذه الأمثال تشكل مجموعة من المعارف المعبرة عن بنية اجتماعية واقتصادية معينة وعن نسق تقويمي خاص بهذه البنية". (بلعربي، 1990، ص14)

فالأمثال احتوت الكثير من الأخلاق، كالسلوك الاجتماعي المقبول، وغير المقبول.

البعد السلوكي: الأمثال تساهم بشكل غير مباشر في تشكيل أنماط واتجاهات المجتمع، وهي تحمل ملامح شعب كامل كأسلوب معيشته أو معاييره الأخلاقية ومعتقداته الدينية، ونفس الفكرة تنطبق على ما صرح به حسن حنفي، فيما يخص التراث الشعبي حيث يقول: "مازال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتنا اليومية". (أفرفار، 1996، ص55)

المرأة في خطاب الأمثال الشعبية:

تقول خديجة قوسال: "... وموضوع المرأة من أهم الموضوعات التي شغلت حيزا هاما في فضاء المثل المغربي إلى درجة تحول معها المثل إلى كتاب نسائي، طقوسي، يستقصيها في جميع مراحل عمرها بتشكلها وتشكيلاتها المختلفة". (قوسال، 2004، ص45)

فالمرأة شغلت في الأمثال الشعبية العالمية والعربية والمغاربية على حد سواء مساحة واسعة، ساطعة الحضور، على تنوع صورها النفسية والاجتماعية والجسدية، ويأتي هذا الحضور تبعا لحضورها في الحياة الواقعية التي تعد فيها جزءا هاما من الواقع اليومي والحياتي.

حيث تصرح أماني داود في كتابها الأمثال العربية القديمة، وهي تناقش صورة المرأة في الأمثال العربية، أن هذه الأخيرة تواجدت في مساحات المثل الشعبي على عديد الأصعدة: " ...فهي على الصعيد الاجتماعي الأم والزوجة والأخت والابنة والحبيبة والجارية...، وعلى الصعيد النفسي الحالمة والراغبة والمحلوم بها، ومن الجانب الجسدي هي الجمال المتجسد في خِلقة خاصة تجذب النفوس إليها...". (داود، 2009، ص292)

وما هو شائع ومعروف في خطابات الأمثال التي تخص المرأة في مساحاتها التعبيرية، أن الصور والتصورات التي تحيط بالمرأة عموما تتشابه فيما بينها رغم اختلاف المجتمعات والثقافات التي تنتمي إليها هذه الأمثال. ويكمن هذا التشابه الموجود بين الأمثال الشعبية التي تعبر عن صورة المرأة ووضعها ومكانتها في تشابه الطبيعة الإنسانية بما فيها من خير وشر، فضيلة ورذيلة، حب وكراهية، فرح وحزن؛ كما أن الانتشار الثقافي يؤدي دوراً هاما في انتقال الأمثال الشعبية من مجتمع لآخر ومن ثقافة لأخرى، فاختلاف المجتمعات والثقافات التي تعبر عنها أمثالها الشعبية المحلية، لا تحول دون وجود تشابهات تعكس صورة المرأة ووضعها ومكانتها في المجتمع. فقد استحوذت المرأة على نصيب كبير من الأمثال الشعبية العربية، فكانت محل اهتمام واضح في (الذاكرة الشعبية) بوصفها المصدر الأساسي لها، فقد تنوعت أدوار المرأة في المثل الشعبي، بوصفها الزوجة والأم والابنة والحماة، ولكل أوضاعه، ومواقفه، وأنماط سلوكه، وانعكاساته على نظرة الآخرين والمجتمع له وموقفه منه، إذ تختلف زاوية الرؤية للمرأة باختلاف موقعها ودورها في الحياة، وتتجمع تلك الرؤى في النهاية لتكون صورة كلية عن عالم المرأة، ذلك العالم المتشابك، المتداخل، المحاط بهالات من الغموض، أحياناً تحجب الرؤية، وتحاول الأمثال أن تكشفه بتغلغلها داخله لتقدم لنا في النهاية صورة للمرأة تكشف لنا خبايا كل مجتمع.

وبالتالي فقد لامست الأمثال حياة المرأة في سائر أحوالها، وقبضت على العديد من الأطر والميادين التي نُظر من خلالها إليها، مما يجعل الأمثال الشعبية وسيلة مهمة لرصد حركية المجتمع في علاقته مع المرأة، هذه العلاقة الجدلية التي تتخللها صور متباينة متعارضة متناقضة أحيانا، ولعل هذا التعارض والتناقض يُلمح إلى تنوع في عادات المجتمعات وتقاليدها، وتباين في قيمتها وقوانينها الداخلية ومواقفها الإنسانية، فكل منها ينطق من وحي تجاربه وتراكماته التاريخية الخاصة.

ويمكن الوقوف عند الأمثال التي قيلت في المرأة أو جاءت على لسانها في حال من أحوالها من خلال أطر متنوعة، يمكن الإشارة إليها في الجوانب التالية:

جسد المرأة وما يتصل به من قبح أو جمال.

أحوال المرأة وأطوارها العمرية.

علاقة المرأة بالجنس الآخر في أوجهها المختلفة (زوج، أب، أخ...).

علاقة المرأة مع بنات جنسها (الأم، الأخت، الحماة...).

المكانة التي تشغلها المرأة.

التنمية الاجتماعية أهدافها، جوانبها وعوائق المشاركة فيها:

أهداف التنمية الاجتماعية: (محمد، 2005، ص74)

أن التنمية الاجتماعية تهدف إلى رفاهية الإنسان والعدل الاجتماعي.

أن التنمية الاجتماعية تعمل على استغلال الموارد المتاحة والتي يمكن إتاحتها.

أن التنمية الاجتماعية تعمل على دفع الأفراد والجماعات والمجتمعات باستمرار لتحقيق التقدم الاجتماعي والاقتصادي.

أن التنمية الاجتماعية هي عملية تغير مقصود وموجه نحو إشباع الحاجات الإنسانية.

جوانب التنمية الاجتماعية:

تشمل التنمية الاجتماعية جانبين أساسيين يتمثلان في:

– جانب علمي: يتصل بالتخطيط وتطبيق الوسائل العلمية، في الزراعة والصناعة، والأخذ بالتكنولوجيا، وتحديث التعليم والصحة وإرساء البنية الأساسية في المجتمع...إلخ.

– جانب عقائدي أو أيديولوجي أو قيمي أخلاقي: يتصل بمنطلقات التنمية وأهدافها وتوظيف نتائجها، وصورة المجتمع الذي تسعى برامج التنمية إلى تحقيقه، وتصور الإنسان من حيث قيمه ودوره في المجتمع وعلاقته به، وحيث العلاقات الاجتماعية، ومعايير السواء والانحراف، والهدف النهائي الذي يسعى الإنسان والمجتمع إلى تحقيقه، والضوابط التي يجب الالتزام بها خلال مسيرة التنفيذ والتنمية. (رشوان، 2008، ص17)

عوائق المشاركة في التنمية الاجتماعية:

من بين عوائق المشاركة في التنمية الاجتماعية نذكر العوامل الأساسية التالية:

– الشعور باليأس من إمكانية تغيير الواقع المحيط، الناتج عن تأخر الإصلاح ومواجهة المشكلات لفترات طويلة، مما يجعل المواطنين يشكّون في إمكانية التغيير.

– عدم توفر وقت فراغ لدى المواطنين، لصعوبة الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي يعيشونها، مما يستدعي منهم استهلاك الكثير من الوقت والجهد لسد احتياجاتهم.

– تأثير ظاهرة الاغتراب Aliénation على مشاركة الأفراد في التنمية، ويشرح روبرت نسبت Roberta Nisbet هذه الظاهرة بأن الإنسان قد يتخذ موقفا سلبيا، كما أنه يكون لا مباليا إزاء المواقف والظواهر المختلفة في مجتمعه، كأنه موضوع لا علاقة له به.

– تأثير الفوائد التي تعود على المشاركين في حجم وفاعلية المشاركة، حيث ترتبط مشاركة الأفراد والجماعات في التنمية بمدة وضوح الفوائد التي سيحصلون عليها.

– انخفاض مكانة المرأة وعدم الاعتراف بأهمية دورها في التنمية مما يحول دون اشتراك نصف قوى المجتمع البشرية تقريبا في التنمية. (محمد، 2005، ص ص 195-196)

– عامل عدم المساواة بين الجنسين يلقي بمعظم أعبائه على النساء والفتيات، من حيث عدم المساواة في الحقوق الأساسية؛ في الالتحاق بالمدارس، والملكيات، والوظائف؛ أو في القدرة على المشاركة في الحياة العامة، وبذلك فإن تكلفته النهائية تضر بالجميع. (كينغ وماسون وآخرون، 2004، ص05)

ثـانيـا: الإطـار المنـهـجي للدراسـة

نـوع الدراسـة: دراسة نفسية اجتماعية، تقع في نقطة تقاطع علم النفس الاجتماعي مع الأنثروبولوجيا الثقافية.

منهـج الدراسة: المنهج الوصفي التحليلي، وأسلوب تحليل المحتوى الدلالي.

مجالات الدراسة: إنها دراسة تقتطع حيزا في الفضاء اللامادي للثقافة الشعبية الجزائرية وتأخذ المثل كشريحة من شرائح هذه الثقافة كمجال محدد للدراسة:

المجال البشري: يمكن اعتبار المجتمع الجزائري برمته كمجال بشري لهذه الدراسة، لأن رصد الأمثال أعتمد على مجمّعات للأمثال جمعها أصحابها من كل أنحاء الجزائر.

المجال الزمني: زمن متواصل عبر الأجيال التي أنتجت الأمثال وتوارثتها، ويظل الزمن مرتبطا بحياة المثل، فالمجال الزمني هو مجال صلاحية الأمثال المعنية بالدراسة.

المجال الجغرافي: هو تحصيل حاصل للمجال البشري، وبالتالي فالرقعة الجزائرية تعد كمجال جغرافي لهذه الدراسة، ما دامت الأمثال الشعبية قد أنتجت وجمعت منها.

المجال الأكاديمي: إن المجال الأكاديمي للدراسة يعكس المقاييس التي اعتمدت في حصر قائمة الأمثال الشعبية، وتتمثل جملة هذه المقاييس فيما يلي:

– الأمثال الشعبية التي تتحدث بشكل مباشر وصريح عن المرأة، الأمثال الشعبية التي ورد فيها ذكر أو إشارة للمرأة، الأمثال الشعبية التي لم تصرح مباشرة بلفظ يدل على المرأة بل يفهم المخاطب بطريقة ضمنية أن الأمر يتعلق بالمرأة، الأمثال الشعبية التي تناولت المرأة بجميع أدوارها الاجتماعية، بالضمير المنفصل أو بالضمير المتصل، كذلك الأمثال المخاطبة للمرأة سواء بصيغة الجمع أو المفرد.

– استبعدنا من القائمة الأمثال التي يمكن أن تصدق على الجنس المذكر بصورة أكبر من الجنس المؤنث.

مصـادر جمع البيانـات: تجسدت هذه المصادر في:

المؤلفات / وتتمثل في:

– كتاب ل: عبد الحميد بن هدوقه، عنوانه أمثال جزائرية (أمثال متداولة في قرية الحمراء ولاية برج بوعريريج).

– كتاب ل: رابح خدوسي، عنوانه موسوعة الأمثال الجزائرية.

– كتاب ل: عبد المالك مرتاض، عنوانه الأمثال الشعبية الجزائرية.

– كتاب ل: عبد الله مرتاض، عنوانه عناصر التراث الشعبي في اللاّز دراسة في المعتقدات والأمثال الشعبية.

– كتاب ل: عبد العزيز علي عدلاوي، عنوانه الأمثال الشعبية ضوابط وأصول (منطقة الجلفة نموذجا).

– كتاب ل: مصطفى الشريف مواقي، عنوانه الأمثال الشعبية الجزائرية.

الأطروحات الجامعية/ وتتمثل في:

– رسالة دكتوراه بعنوان: الأمثال والأقوال الشعبية بالشرق الجزائري، من تقديم محمد عيلان وإشراف محمد نويوان، جامعة عنابة، سنة 1993.

– رسالة دكتوراه بعنوان: صورة المرأة عبر الأدب الشعبي الجزائري وتمثلات الحضور الأنثوي فيه (دراسة وتحليل محتوى ثلاث أشكال من الأدب الشعبي الجزائري: الشعر الشعبي والحكاية الشعبية والأمثال الشعبية)، تقديم فتيحة بن فرحات، جامعة الجزائر، 2008-2009.

مواقع الشبكة العنكبوتية/ لاحتوائها على قوائم خاصة بالأمثال الجزائرية.

الجمع الميداني/ لقد انحصر الجمع الميداني في:

إجراء مجموعة من المقابلات مع شخصيات أكاديمية وبعض المهتمين الهاوين.

الجمعيات المتخصصة في جمع وحفظ التراث المادي واللامادي والتابعة لمديرية الثقافة لولاية سكيكدة، ونذكر منها: جمعية التراث الأصيل، بلدية أم الطوب، ولاية سكيكدة، وجمعية القبس الثقافية، بلدية القل، ولاية سكيكدة، وجمعية إيزورال، بلدية سكيكدة.

عينـة الدراسـة: استقرت على (196) مثلا شعبيا جزائريا تناول المرأة من جميع جوانبها، تم إحصاؤها بعد قراءة مجموعة من الأمثال الجزائرية قدرت ب (787 مثلا).

أدوات الدراسة: أملت طبيعة الدراسة النوعية ومادة التحليل المتمثلة في الأمثال ومميزاتها السوسيوثقافية حقيقة اختيار تحليل المحتوى كأسلوب لمعالجة وتحليل نصوصها.

أساليب التحليل: التحليل المزدوج بشقيه الكمي والكيفي؛ فيعطينا الأول صورة دقيقة عن وجه النص والثاني صورة أقل دقة لكنها أكثر تعبيرا عن خلجات ذلك النص.

الأسلوب الإحصائي: لجأنا في تحليل بيانات البحث إلى أسلوب النسب المئوية.

الأسلوب الكيفي: تبنت الدراسة في تحليلها للنتائج مستويات تحليل نوعي تمثلت في: التحليل النفسي المحض، والتحليل النفسي الاجتماعي، والتحليل الاجتماعي الثقافي.

وحدة التحليل: رأينا أنه من الأفضل أخذ جملة المثل بكاملها كوحدة للتحليل على حساب الكلمة الذي لا يؤدي الانسياق وراءها ولا شك إلا إلى نتائج مضللة.

التعاريف الإجرائية للفئات:

– الوظائف الجسدية البيولوجية: هي الوظائف الحيوية والتي تتمثل في الإنجاب والجنس.

– الوظائف الاجتماعية: هي الأنشطة اليومية التي تقوم بها المرأة في نطاق أسرتها خاصة ما يتعلق بتربية أبنائها ورعايتهم، وكذلك مختلف المهارات المنزلية التي تمارسها المرأة داخل بيتها.

– الوظائف الاقتصادية: كل نشاط ذو طبيعة اقتصادية تؤديه المرأة داخل المنزل بهدف إشباع احتياجات الأسرة من خلال تحقيق فائدة اقتصادية، هذا النشاط له قيمة اقتصادية يمكن تقديرها، وخاصة ما يتعلق بالإنفاق والادخار، وكذا مختلف الحرف التقليدية.

ثالثا: نتائج الدراسة الميدانية

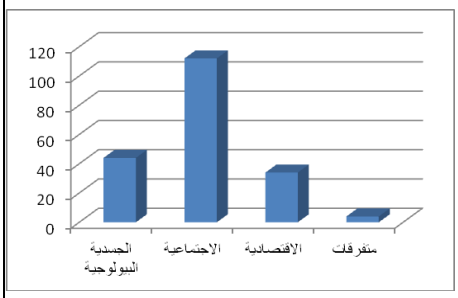
سنعرض تحليل محتوى مقولات المثل في شكل قيم مجدولة تبين كل من الفئات، تكراراتها وأوزانها النسبية، وقيمها في أشكال بيانية توضيحية، وبعدها، ننتقل إلى تحليل النتائج.

عرض نتائج الدراسة:

جدول رقم (1) يبين الأوزان النسبية لوظائف المرأة داخل عينة الأمثال الشعبية

الوظيفة	التكـ	%
الجسدية	44	23
الاجتماعية	11	57
الاقتصادية	34	18
متفرقات	04	2
المجموع	19	10

شكل رقم (1) يبين الأوزان النسبية لكل وظيفة داخل عينة الأمثال الشعبية



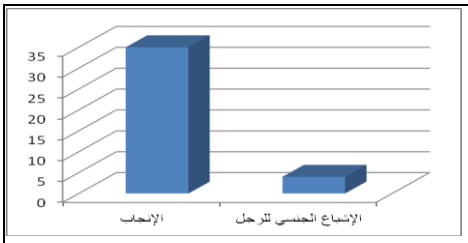
– يلاحظ الخلل النسبي في الأوزان بين الوظيفة الاجتماعية وباقي الوظائف.

الوظيفة الجسدية البيولوجية/

جدول رقم (2) يبين الأوزان النسبية لعناصر الوظيفة الجسدية البيولوجية داخل عينة الأمثال

شكل رقم (2) يبين العلاقة النسبية بين أوزان عناصر الوظيفة الجسدية البيولوجية

العنصر	التكرار	ن م%
الإنجاب	35	80
الإشباع الجنسي	09	20
المجموع	44	100



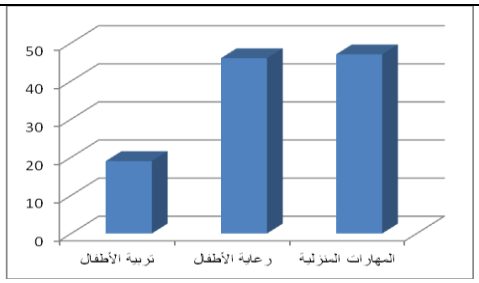
– يلاحظ بوضوح الثقل الهام لعنصر الإنجاب بحيث يحوز لوحده على قيمة تكاد تتساوى مع الوزن الكلي لمجموع باقي العناصر.

الوظيفة الاجتماعية/

جدول رقم (3) يمثل الأوزان النسبية لعناصر الوظيفة الاجتماعية داخل عينة الأمثال

العنصر	التكرار	ن م%
تربية الأطفال	19	17
رعاية الأطفال	46	41
المهارات المنزلية	47	42
المجموع	112	100

شكل رقم (3) يبين العلاقة النسبية بين أوزان عناصر الوظيفة الاجتماعية



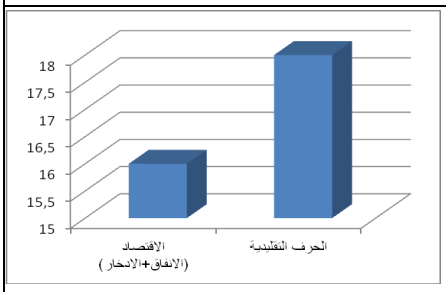
- يلاحظ الثقل الهام لعنصرين أساسيين هما رعاية الأطفال وكذا المهارات المنزلية.

الوظيفة الاقتصادية/

جدول رقم (4) يبين الأوزان النسبية لعناصر الوظيفة الاقتصادية داخل عينة الأمثال

العنصر	التكرار	ن م%
الاقتصاد (الإنفاق + الادخار)	16	47
الحرف التقليدية	18	53
المجموع	34	100

شكل رقم (4) يبين العلاقة النسبية بين أوزان عناصر الوظيفة الاقتصادية



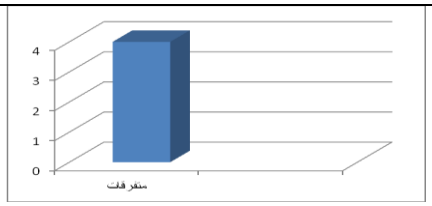
- يلاحظ بوضوح تقارب الوزن النسبي لعنصري الاقتصاد والحرف التقليدية.

متفرقـات/

جدول رقم (5) يبين الوزن النسبي للمتفرقات الخاصة بالوظيفة داخل عينة الأمثال الشعبية

العنصر	التكرار	ن م%
متفرقات	04	100
المجموع	04	100

شكل رقم (5) يبين الوزن النسبي للمتفرقات الخاصة بالوظيفة



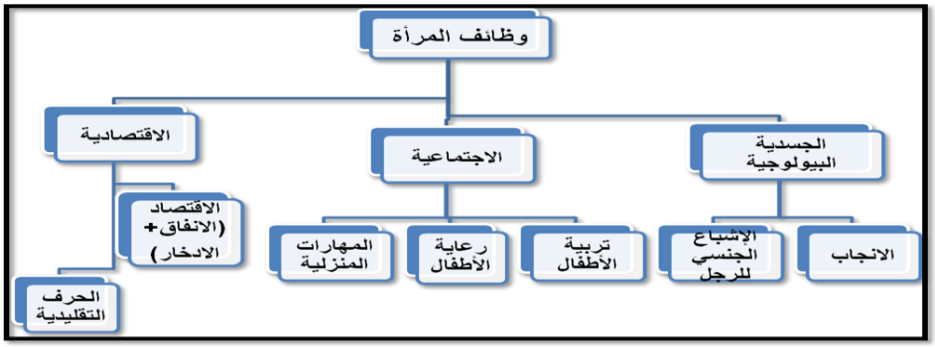
خلاصة نتائج الفرضية البحثية:

من النتائج المتوصل إليها يتبين بأن الأمثال الشعبية تقدم عبر محتويات نصوصها مجموعة من التصورات التقليدية عن وظائف المرأة، وهي تصورات نمطية تكرس قيما سلبية بخصوص خروج المرأة وامتهانها خارج الفضاء الداخلي المخصص لها والمتمثل في المنزل. كما تفرز الأمثال الشعبية صورة لامرأة غارقة في أعماق الحياة التقليدية البسيطة بكل مكوناتها البيئية والاقتصادية والاجتماعية، بحيث لا نلمس أي بصيص يوجهها نحو آفاق الحداثة ومتطلبات التنمية الاجتماعية كما تصبو إليها كل السياسات التي حطت نصب عينيها ترقية المرأة كهدف اجتماعي عام وشامل، وعليه فإن الفرضية الثالثة قد تحققت.

التحليل النفسي الاجتماعي للنتائج:

إن تفكيك خطاب الأمثال الجزائرية التي تتناول المرأة وفي علاقته بعملية توزيع الوظائف المسطرة لها في المجتمع الجزائري، مكننا من فهم واقع المرأة كما تعكسه الأمثال الشعبية، أو كما تريده أن يكون، خصوصا ما تعلق منه بتحديد نوعية الوظائف التي تخصها بها، في إطار شبكة العلاقات الاجتماعية التي تنسجها لها داخل المجتمع، وبتعبير أدق داخل الجماعة الاجتماعية المصغرة التي تعيش ضمنها، في ضوء ضوابط وتقاليد وأعراف مجتمعية تقصي المرأة من ممارسة وظائف معينة وتحصرها في وظائف أخرى، بشكل يمكّن من تحديد الإطار الذي تتحرك ضمنه المرأة وكذا تحديد القنوات التي تربطها بواقعها الاجتماعي، هذا ما جعلنا نبرز أهم الوظائف المكرسة في نصوص الأمثال في الشكل الموالي:

-خريطة مفاهيم توضح وظائف المرأة كما تعكسها الأمثال الشعبية الجزائرية-



أولا: <u>الوظائف الجسدية البيولوجية (الإنجاب + الإشباع الجنسي للرجل)</u>

الإنجاب: تلعب وظيفة الإنجاب في المجتمع الجزائري دورا بارزا في تحديد مكانة المرأة ضمن البنية المجتمعية التي تعيش فيها، وهذا ما جسدته نصوص الأمثال التالية: "المرا بلا ولاد بحال الخيمة بلا أوتاد"، "لمرة اللي بالولاد خير من الماء اللي في الواد"، "النار اتخلف الرماد و لمرة اتخلف لولاد".

ويمكن الاستدلال على أهمية الإنجاب في ثنايا المثل، أن هنالك مثل شعبي يعد بمثابة نظرية شعبية تناولت مراحل الحمل التي تمر بها المرأة "اللول والثاني فاني، والثالث قالت، والرابع دارت السرة، والخامس تفضحت الجرة (نظرية شعبية لمراحل الولادة)".

فقيمة المرأة كزوجة أو كزوجة ابن يكمن في إنجاب الأولاد والذكور منهم بالخصوص، فالمرأة وبعد زواجها مباشرة تكون كل اهتمامات العائلة منصبة نحوها، منتظرين اليوم الذي تثبت فيه أنها غير عاقر والذي تستطيع فيه وضع الطفل الذي سيحافظ على استمرار العائلة وحمل اسمها "تزوجي لا يقولوا بايرة وأولدي لا يقولوا عاقرة"، "نولد وايجوني ندفن وايعزوني خير من انعود عاقر وينسوني" لذلك فإن المرأة العاقر يكون غير مرغوب فيها، ولا تتمتع بأية مكانة في الوسط العائلي، حيث غالبا ما يكون مصيرها الطلاق لتعوّض بامرأة أخرى قادرة على الإنجاب، لذلك فإن وظيفة الإنجاب تعتبر أحد العوامل الرئيسية التي من خلالها يتم ضمان مكانة المرأة وترسيخها في الأسرة.

وفي هذا الصدد تؤكد الباحثة أماني داود الموقف الإيجابي للعرب جميعا من المرأة الحبلى والمنجبة، إذ تبين بأن الإنجاب يمثل الوظيفة الأسمى للمرأة في تاريخ العرب، وتصرح بأن:«العرب تهتم بالإنجاب والذرية، ويشغل هذا الأمر مساحة من بنيتهم الفكرية، بل يعولون عليه كثيرا في حياتهم القائمة على الصراع مع الآخرين، والبحث الدؤوب عن المأكل والمشرب، مما يحتاج إلى الدعم والنصرة المتأتية من كثرة الأبناء ». (داود، 2009، ص295)

كما أشارت الباحثة أمل علامة أن مفهوم المرأة عند العرب ينحصر في أمرين اثنين هما: المتعة الجسدية والإنجاب. (علامة، 1998، ص05)

ومن بين الأمثال العربية التي احتفت بالمرأة المنجبة، الأمثال التالية: "أنجب من مارية"، "أنجب من أم البنين"، "أنجب من خبيئة"، "أنجب من عاتكة".

ويمكن لنا أن نختصر تصورات الوظيفة الإنجابية ومكانتها، في رأي الباحثة نجاة الرازي عن الصورة الإيجابية للمرأة الولود التي تقابلها الصورة المتناقضة حين يعقم رحمها، «... أن احترام الجسد/الأم يكشف عن وجه آخر مناقض يعكس اضطهاد النساء، يتعلق بوضعية المرأة العاقر، فالعقم كلمة قاسية لغويا، تعين الجذب والقحالة وتقابل المرأة بالأرض، فالأرض العاقر لا تمنح خيرا، والمرأة العاقر امرأة ناقصة يمكن أن تترك وتنبذ لأنها لم تمنح ذرية تخلد اسم الأب وتقهر خوفه من الموت الذي يضع نهاية لوجوده الفيزيقي ». (قوسال، 2004، ص49)

الإشباع الجنسي للرجل: إن المجتمع التقليدي لم يول الوظيفة الجنسية للمرأة كبير الاهتمام، كما أن ملامسة الأمثال الشعبية لفكرة الحياة الزواجية الجنسية للمرأة كانت ضئيلة، حيث تركزت في إشباع الرجل جنسيا، ويتجلى ضعف الاهتمام هذا في قلة الأمثال المتصدية لهذا الجانب، ومن أمثلتها: "قري ولدك فوق الحصير، وقري مرتك فوق السرير"، "النسا إذا غرموك بالزين واللباس فكر في الحيض و النفاس"، "اللي يحشم من مرته ما يدير ولاد".

كما تبرز الأمثال بجلاء أن المرأة مصممة لإشباع الرجل جنسيا، بعباراتها المتمثلة في: "يجعل الطفلة للفراش والولد للنعش"، "أنت عندك باش، وأنا عندي فاش".

ثانيا: الوظائف الاجتماعية (تربية الأطفال+ رعاية الأطفال+ المهارات المنزلية)

تربية الأطفال ورعايتهم: تحتل المرأة كوحدة بنائية في الأسرة وظيفة هامة تتمثل في ضمان استقرار واستمرار النظام التربوي والأسري، وهي وظيفة لا تقل أهمية عن وظيفتها في النسق الاجتماعي الأكبر خاصة فيما يتعلق بالوظائف التي ترتبط بخصائصها البيولوجية كأنثى من حمل وإنجاب.

فالأمثال الشعبية تبرز بوضوح وظيفة المرأة في مجال تربية أبنائها، "الترابي مرا (التربية امرأة)"، حيث تقوم المرأة بتعليم الطفل أهم القواعد الأسرية والاجتماعية التي يجب الامتثال لها، فبالإضافة إلى دور المرأة (الأم) الفعّال في تنمية الطفل نفسيا، فإنها تعمل خلال هذه المرحلة على تنمية الطفل اجتماعيا كذلك، ويتجلى ذلك من خلال نص المثل التالي: "مولى دارك يا ولية على ما ولفتيه، وولدك على ما ربتيه".

حيث تحاول المرأة (الأم) إدخال صورة الرجل فعلا وقولا في ذهنية الطفل الذكر وتدفعه بذلك إلى عالم الرجولة، وهو ما لوحظ غالبا من أن الأم في الأسرة الجزائرية بصدد إعادة إنتاج نفس القيم الأسرية، والتي منها أيضا التشدد على حماية شرف الفتاة "ربي بناتك تنكي حسادك" وتجسيد قمع سلطة الرجال على النساء.

كما تتضمن الأمثال الشعبية فكرة إعادة إنتاج الخبرة الموافق عليها والسائدة في المجتمع التقليدي، بعيدا عن أي تحديث كالأمثال القائلة: "أقلب القدرة على فمها تطلع البنت لأمها" كذلك "كب القصعة على فمها تطلع البنت لأمها"، "البنت خليفة أمها".

نجد من واجبات المرأة أيضا في محتوى الأمثال الشعبية رعاية الأطفال حتى زواج البنت وبلوغ الذكر واتجاهه إلى عالم الرجال، فالمرأة تربي إبنتها وتزرع فيها القيم الاجتماعية المعروفة في المجتمع الذي تنتمي إليه، وهو ما قد يجعلها تضع هدفها الأول بعد الزواج هو خدمة زوجها وأبنائها، "ربي بنتك وعلميها، إذا تزوجت تلبس وليدها ".

فالأم تسعى لتلقين ابنتها قيم أسرية، كشغل البيت، إضافة لتعويدها على صفة الحشمة أمام جنس الذكر مهما كان سنه بداية بأخيها ووالدها إلى غاية زوجها في المستقبل.

كذلك تبرز الأمثال وظيفة المرأة التي تتجسد في رعاية الأولاد "الصغار ايحب لهم مال كافر وصحة حافر وكسبة امعمرة وامرة مشمرة"، "أم البنين مشغولة لو كان هي غولة"، "ربيع المال مولاه وطبيب الصغير يماه".

هذا ويلخص بوتفنوشت دور المرأة في الأسرة الجزائرية التقليدية في صيانة استقامتها وكمالها الجسمي والأخلاقي وفي تنظيم البيت، باعتباره عالم المرأة الوحيد، وبذلك فإن المرأة تحمل في ذاتها بذور مكانتها المتدنية، فهي تعيد إنتاج وضعها الحالي عن

طريق عملية التربية والتنشئة التي تقدمها لأبنائها، ومنه فإن النظام الأبوي الذي تشكل التنشئة الاجتماعية أحد قواعده الأساسية هو عبارة عن منظومة كاملة تعيد تشكيل دونية المرأة. "إذا عينك في بنتك اتربيها من أول انهار رص عليها"، "البنت إذا هزت الكاس ما اتخليهاش اتخرج الراس"، "البنت اللي وصلت للتظفيرة، ما بقاتش صغيرة ".

المهارات المنزلية: تلقي الأمثال على عاتق المرأة مسؤولية كل الأشغال المنزلية، حيث صورت محتوياتها موقفا ايجابيا من المرأة التي تتميز بمهارات منزلية، فللزواج مثلا في الثقافة الشعبية شروط ينبغي توفرها من بينها شرط إتقان الأعمال المنزلية، وتتوارى هذه الفكرة في الأمثال التالية: "شوف بيتها وخوذ بنتها"، "شوف العودة واشري بنتها"، "شوف المرا واخطب بنتها".

إن الاستدلال على هذه الفكرة يمكن أن يجسد من خلال الخلط الذي تعكسه اللغة في مستواها الشعبي بين الزوجة كشريك حياة وبين المنزل كمكان إقامة، حيث يطلق لفظ الدار على كليهما فيقال "جاءت الدار والأولاد" والمعنى هنا جاءت ربة البيت وأولادها. يدلنا هذا الخلط اللغوي عل الأهمية التي يوليها الرجل الجزائري للزوجة، وقد جاء هذا الاهتمام ممجدا لقدرة المرأة على العناية بشؤون البيت، وقد توالت أمثال كثيرة تكرس هذا المعنى ك: "الزين في اليدين"، "باش غلبت المرا المرا؟ غير بشغل الليل أو شغل البكرة؟".

ومنه فالمرأة التي لا تحسن التصرف ولا تجيد التدبير البيتي والمنزلي ينظر إليها نظرة دونية وكأنها كيان معطل الوظيفة وغير صالح لأداء أحد أكبر المهام أو الوظائف المسندة إليه: "لالاّ يديها مطليين بالصابون (الكسل)"، "هذا وين طابت كسرة سعيدة"، "يسود سعد البنت اللي تخلي الجمعة وتغسل بالسبت".

ثالثـا: الوظائف الاقتصادية (الاقتصاد "الإنفاق، الادخار" + الحرف التقليدية)

لقد لامست الأمثال الشعبية مهمة المرأة الاقتصادية، كما تطرقت إلى العديد من الأطر والميادين التي نظر من خلالها إليها، مما جعل من الأمثال وسيلة مهمة لرصد مختلف الوظائف ذات الطابع والهدف الاقتصاديين، وأهم هذه الوظائف تمثلت في:

الاقتصاد (الإنفاق والادخار): تظهر الأمثال الجزائرية وظائف المرأة الاقتصادية في الادخار وعدم الاسراف، وحسن تدبيرها الاقتصادي داخل الفضاء الداخلي المصغر المتمثل في المنزل، ذلك الفضاء الذي يعطيها الحق في تبني مختلف السياسات التدبيرية ليكون بيتا ذا تسيير اقتصادي ايجابي، وبالتالي يحكم على المرأة فيه بأنها امرأة مقتصدة. وقد عبرت الذهنية الجزائرية عن ذلك قائلة: "المرا هي قفل البيت (قفل=عماد البيت خصوصا في الإنفاق)"، "الراجل بحر والمرأة قلته"، "الراجل واد والمرا صهريج"، "تفكري يا امراة، من انسالو؟".

فمن واجب المرأة أن لا تنفق أموال العائلة ومدخراتها في غير موضعها: "ولي طحنته سفاته ولي بقالها ضيفت بيه".

كما تبرز الوظيفة الاقتصادية في الأمثال بنصح المرأة بعدم التبذير "أنا نخشَّش بالقُفَة، وهي تخرَّج بالزَّنْبيل"، "الرجل يشفق والمرأة تنفق"، "ما تكبريش اللقمة تقطعيلي الشركة".

ولكن ما يستوقفنا في هذه القراءة لوظيفة الاقتصاد عند المرأة، هو توفر صور متباينة، متعارضة، ومتناقضة أحيانا، فالصورة الإيجابية لوظيفة الاقتصاد عند العنصر النسوي لا تلبث أن تختفي وراء الكم الهائل من الأمثال السلبية التي تعطي شكلا نقيضا، ولعل هذا التناقض والتعارض يؤشر إلى اختلاف الأفكار حول إمكانية منح المرأة هذه الوظيفة أم لا، فالمرأة حسب محتوى الأمثال يمكن أن تكون ايجابية في تدبيرها الاقتصادي أو العكس، ويتجلى ذلك في نصوص الأمثال التالية: (المرا خابية والراجل جابية # الراجل ساقية، والمرأة جابية)، (البيت اللي مولاته مرا كل ماله اللورا # المرا هي قفل البيت – قفل=عماد البيت خصوصا في الإنفاق–).

الحرف التقليدية: تكشف الدراسة أنه من الوظائف التقليدية المعروفة والمتكررة ذات الطابع الاقتصادي التي كانت تمارسها المرأة قديما في العائلات والأسر الجزائرية:

– وظيفة الخياطة: "واش تعمل المعلمة في قمجة بنتها؟(المعلمة=الخياطة)"، "الخياطة حمقا، ها المقص ها الحلقة"،"كيما الخياطة الحمقا، إلى جبرت المقص تتمضا لها الحلقة".

– غزل الصوف ونسج الصوف: "الحاذقة تغزل على عود البروال"، "الحاذقة تغزل بلي كان"، "الحاذقة جات يا الراجل، هرس الدفة وديرهالي مغازل"، "أيام الشتا جات، اللي ما غزلتش، عريانة بقات".

– الدلالة = بيع الحاجيات بالمنازل: "دلاّلة وخدات عساس"، "ثلاثة يورثوا البلا صحبة من والا والفروج المسبلة والحوايج من يد الدلاّلة".

وجدير بالذكر أن معظم النشاطات التقليدية ذات الطابع الاقتصادي والتي تعود للأسرة بفائدة اقتصادية ملموسة، جاءت كلها تقريبا متقاطعة مع السياق الدلالي للمهارات المنزلية، فالمرأة النشيطة هي التي تتقن هذه الحرف التقليدية.

وتجدر الإشارة إلى أن نشاط الدلالة والذي يمكن أن تمارسه المرأة خارج الفضاء الداخلي المخصص لها والمتمثل في المنزل، صيغ في سياق السخرية والتهكم.

فالمرأة في نظر عبد الملك مرتاض وحسب الذهنية الجزائرية الشعبية يجبذ أن تكون مقتصدة تحسن التدبير المنزلي، وتتقن بعض الصناعات التقليدية التي تساعد بها زوجها إما في البيت أو في الحقل، فهي داخل المنزل تغزل الصوف بعد غسله وتنقيته من الطفيليات والشوائب، ثم تنسجه بيديها جلبابا أو برنسا أو فراشا أو سوى ذلك، فالمرأة الكاملة هي التي تنسج الصوف وتصنعه؛ ونراها في الحقل تساعد الزوج فتحصد معه محصوله، أو تنقش بجانبه حقول الفول والجلبان والذرة والحمص وسواها من المزروعات التي تستدعي مثل هذه الأعمال. (مرتاض، 2007، ص41)

رابعـا: وظائف إضافية (متفرقات)

ما أثار انتباهنا عند تحليل عينة الأمثال الشعبية التي تعالج فكرة وظائف المرأة، أن وظائف النساء اللواتي التي تتموقع خارج الفضاء الداخلي المخصص لهن والمتمثل في البيت، ومهما كان سبب ممارسة النساء لهذه الوظائف –سواء كن فقيرات أو مطلقات أو أرامل– تلزمهن ظروف الحياة القاسية بالخروج للعمل وكسب الرزق، هي وظائف صيغت جميعها في سياق ساخر، كما أن التهكم كان سمة ملازمة لهذه الأمثال: "واش هاد الهبال؟ المرا خدامة والراجل بطال"، كذلك المثل القائل: "الراجل المحجوب، والمرأة تنوب"، أيضا "الراجل يزغرد والمرا تجيب في الدراهم".

ولعل ما تجدر الإشارة إليه، في خضم هذه القراءة التحليلية لوظائف المرأة التي يجسدها محتوى الأمثال، هو قلة، أو بمعنى أصح انعدام الوظائف الدينية والسياسية والقضائية؛ فيما يتعلق بالوظائف ذات الطابع السياسي والقضائي مثلا فلقد تركزت معظمها في سماع رأي المرأة مع عدم الأخذ به، لأن الخطأ والعوج هو أصيل في المرأة، إذ نصحت الأمثال في رسائلها الموجهة أو غير الموجهة، بعدم الأخذ برأيها، ومن ذلك نصوص الأمثال الجزائرية: "شاورهم وخالف عليهم"، "طاعة النسا ندامة"، "طاعة النسا اتدخل للنار".

كما هناك العديد من الأمثال العالمية التي تتناول نفس هذه الفكرة، من ذلك المثل الانجليزي "آخر ما يموت في الرجل قلبه وفي المرأة لسانها"، والمثل اليوناني: "لا تثق بالمرأة حتى وإن ماتت". أيضا فلقد وصفت الأمثال الرجل الذي يسمع كلام المرأة بقولها: "مرا بن مرا اللي ياخذ راي مرتو".

إن هذه التصورات التقليدية، يمكن أن ترجع لما هو معروف عن المرأة فيما يتعلق بتركيبتها الشخصية، حيث أنها توظف الجانب العاطفي بنسبة أكبر من الرجل، كما أنها تحمل عاطفة جياشة يمكن أن تمنعها من الحكم في كل المجالات الحياتية، أو يمكن أن ترجع لما هو سائد في المجتمع، من تمييز وعدم مساواة بين الجنسين، وبذلك فهي لا تصلح لمثل هذه الوظائف، لأن قراراتها لن تنبع إلا عن جانب عقلاني تغلبه نسبة كبيرة من العاطفة.

ونفس الملاحظات بالنسبة للمادة التي وضعت بين أيدينا والتي تغيب فيها بشكل كلي وظائف تمتهنها المرأة اليوم في زمننا المعاصر، وتتموقع خصوصا في الفضاء الخارجي.

إن التأثير الذي يلحقه محتوى هذه الأمثال قد يكون خطيرا لأنها تقوم بدور القانون الذي يكرسه النسق الأبوي، هذا النسق الذي استخدم في مجتمعاتنا الشرقية كمكبح يوقف كل تغير اجتماعي أو حراك من شأنه أن يؤدي إلى التغيير، أو يحمل ثورة على الأوضاع ويهدد مصلحة الذكورة؛ وبالتالي فمن الضرورة حسب تصورات الأمثال وأد المرأة حسيا أو ضمنيا من خلال عزلها عن العالم الخارجي وتقييد حركتها خصوصا ما تعلق منه بالعمل. وفي نفس السياق، ولقوة الارتباط بين الثنائية "الدار–المرأة"، فلقد أجريت العديد من الدراسات المركزة للخطابات اللغوية التي تناولت هذه الثنائية، من بينها دراسة السعيدي (1997)، التي كشفت عن البنية السطحية والعميقة لهذه الثنائية والمتمثلة في:

المستوى السطحي: تربط المرأة بفضاء الدار أكثر من علاقة، حيث أصبحت كل واحدة امتدادا للأخرى في المخيلة الشعبية، والتي بحكمها أصبحت المرأة عنصرا لا يتحرك إلا في الدار، فضائها الوحيد بامتياز، الذي يحتوي أكبر قسم من وقتها، إن لم نقل كله، فلقد أصبحت المرأة تستدعي فضاء الدار، وفضاء الدار يستدعي المرأة، كما تعكس المرأة فضاء الدار، وفضاء الدار يعكس المرأة. فالمرأة بفضاء دارها وفضاء الدار بمرأته.

المستوى العميق: قد تلتقي المرأة والدار في طابع الأنوثة بكل ما تحمله من دلالات نفسية وثقافية واجتماعية بالنسبة للرجل. وقد يظهر ذلك جليا في ذلك التوازي الدلالي والرمزي الذي صنعه الرجل في مخيلته الشعورية واللاشعورية عبر مجموعة من الوظائف:

- الاحتواء الفضائي الدار تحتوي الرجل/ وظيفة الاحتواء: الاحتواء الجسدي المرأة تحتوي الرجل
- الاقتحام الفضائي الرجل يقتحم الدار/ وظيفة الاقتحام: الاقتحام الجسدي الرجل يقتحم المرأة
- الاستقرار الفضائي الدار رمز استقرار الرجل/ وظيفة الاستقرار: الاقتحام النفسي المرأة قوة استقرار الرجل
- الملكية الفضائية الدار باسم صاحبها: الرجل/ وظيفة الملكية: الاقتحام الجسدي المرأة ملك لزوجها: الرجل

انطلاقا من هذا الطرح للثنائية، يتضح أن المخيلة الذكورية ليست شكلا ثقافيا سطحيا عاميا وإنما هي بناء فكري-اجتماعي عريق ذو جذور حضارية وعقائدية وإيديولوجية، يستدعي من المرأة أن تكون إمرأة بيت معزولة عن العالم الخارجي.

خـاتـمـــة:

أسس المثل صورة للمرأة بمواد اجتماعية وجسدية وثقافية تعكس بصدق المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري بأبعادها، حيث عكست نتائج الدراسة صدى التخمينات المطروحة في منطلقاتها، وتحقق الفرض الذي يرى بأن الأمثال الشعبية الجزائرية تكرس تصورا محافظا ونمطيا يعيق مشاركة المرأة في عملية التنمية الاجتماعية، حيث ظهر أن بقايا الثقافة الاجتماعية التقليدية المجسدة عبر الأمثال تتولى ترسيخ نموذج من الأفكار والقيم الاجتماعية التي تجعل للمرأة وظائف ذات طبيعة أنثوية محضة. وبذلك فجملة الوظائف الموكلة للمرأة، انطلاقا مما تيسر لنا من أمثال شعبية، هي وظائف توصف بـ "النسائية" وتكاد تحصرهن بشكل كلي تماما في إطار البيت، ذلك الفضاء الداخلي المغلق الذي يتم فيه تكريس التقسيم الذكوري للوظائف والمهام داخل البنية المجتمعية، وبالتالي فالأمثال الشعبية الجزائرية لعبت دورا بالغا في توجيه المنحى الثقافي والاجتماعي الذي يحيط بوظائف المرأة.

قائمة المراجع:

1. أفرفار، علي (1996). صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني: فكرة العورة والضلع الأعوج . بيروت: دار الطليعة.

2. البرعي، محمد، والتويجري، محمد. (1414هـ) . معجم المصطلحات الإدارية. مكتبة العبيكان.

3. بلعربي، عائشة (1990). صورة الفتاة في الأمثال الشعبية: مقاربات سلسلة بإشراف عائشة بلعربي ضمن كتاب فتيات وقضايا. الدار البيضاء: نشر الفنك.

4. بن فرحات، فتيحة (2008-2009). صورة المرأة عبر الأدب الشعبي الجزائري وتمثلات الحضور الأنثوي فيه (دراسة وتحليل محتوى ثلاث أشكال من الأدب الشعبي الجزائري: الشعر الشعبي والحكاية الشعبية والأمثال الشعبية). دكتوراه علوم غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، الجزائر.

5. بن هدوقة، عبد الحميد (2007). أمثال جزائريّة: أمثال متداولة في قرية الحمراء ولاية برج بوعريريج. الجزائر: دار القصبة للنشر.

6. بوخريص، فوزي (2004). صورة المرأة في الأمثال الشعبية: المرأة في مؤسسة الزواج كنموذج. فكر ونقد: مجلة ثقافية شهرية، الرباط، 63، 53-65.

7. خدوسي، رابح (2002). موسوعة الأمثال الجزائرية. الجزائر: دار الحضارة.

8. داود سليمان، أماني (2009). الأمثال العربيّة القديمة (دراسة أسلوبيّة سرديّة حضاريّة). بيروت: الدار العربيّة للنشر.

9. رشوان، حسين عبد الحميد أحمد (2008). التنمية (اجتماعيا، ثقافيا، اقتصاديا، سياسيا، إداريا، بشريا). الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.

10. سعيدي، محمد (1997). «"الدار – المرأة" رمزية الفضاء بين المقدس والدنيوي في الثقافة الشفوية». إنسانيات: المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، وهران: CRASC مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية،06-14.

11. شفيق، محمد (2000). التنمية الاجتماعية (دراسات في قضايا التنمية ومشكلات المجتمع). ط3، الإسكندرية: المكتبة الجامعية.

12. عدلاوي، علي بن عبد العزيز (2010). الأمثال الشعبية ضوابط وأصول (منطقة الجلفة نموذجا). الجلفة: دار الأوراسية.

13. علامة، أمل (1998). ملامح المرأة في الأمثال الشعبية الفلسطينية (دراسات وصفية وأدبية). سلسلة لكي لا ننسى رقم (04)، فلسطين: مركز السنابل للدراسات والتراث الشعبي.

14. قوسال، خديجة (2004). المرأة في المثل المغربي. فكر ونقد: مجلة ثقافية شهرية، الرباط، 63، 45-52.

15. كينغ، إليزابيت وماسون، آندرو وآخرون (2004). إدماج النوع الاجتماعي في التنمية من خلال المساواة في الحقوق والموارد والرأي (تقرير البنك الدولي عن بحوث السياسات-دراسات-). ترجمة: عبد الله، هشام. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

16. مرتاض، عبد الله (1987). عناصر التراث الشعبي في "اللاز" دراسة في المعتقدات والأمثال الشعبية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

17. مرتاض، عبد الملك (2007). الأمثال الشعبية الجزائرية (تحليل لمجموعة من الأمثال الزراعية والاقتصادية). الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

18. مواقي، مصطفى الشريف (2008). الأمثال الشعبية الجزائرية. الجزائر: منشورات ألفا.

1. Bonardi, Christine et Roussiau, Nicolas (1999). Les représentations sociales. Paris : Dunod.
2. Ficher, Gustave Nicolas (2005). Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale. 3éme éd, Paris : Dunod.
3. Flament, Claude et Rouquette, Michel Louis (2003). Anatomie des idées ordinaires (Comment étudier les représentations sociales). Paris : Armond Colin.
4. Jodelet, Denise (1989). "La représentation sociale : Un domaine en expansion" in Denise Jodelet, Les représentations sociales. Paris : PUF.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

التعليم والتربية الديمقراطية من أجل المواطنة

الدكتورة: **بولقدام سميرة**، جامعة سعيدة، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

بولقدام سميرة ، التعليم والتربية الديمقراطية من أجل المواطنة، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/10/21

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص :

تعد الحياة الديمقراطية في المؤسسات التربوية منطلق أي محاولة نهوض وإصلاح، فالتربية ترتبط ارتباطا جدليا بالديمقراطية، أين تترجم الديمقراطية في سلوكيات مواطنة واعية إجرائية عملية، إن للمؤسسة التعليمية دورا رئيسيا في هذا المجال، لأن مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية السياسية، كلها قيم تكتسب بفعل التربية ومناهجها، فالتربية والديمقراطية متلازمان، ومنه حاولنا من خلال هذا المقال تناول الموضوع من خلال طرح بعض التساؤلات، فما معنى حركة التعليم الديمقراطي، لماذا إتباع أسلوب الديمقراطية في الوسط المدرسي، ما العلاقة بين التعليم والديمقراطية، وما هي آليات تحقيق الديمقراطية في مجال التربية، ما هو واقع الديمقراطية في الوطن العربي، وما هي المشاكل التي تواجه الديمقراطية التربوية في الوطن العربي، هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في هذا المقال.

الكلمات المفتاحية :

التربية الديمقراطية، التعليم الديمقراطي، الوسط المدرسي، التربية والمواطنة، الوطن العربي .

Summary:

Democracy in educational institutions is the starting point of any attempt to rise and reform. Education is controversially linked to democracy. Where democracy is translated into practical, practical and practical citizenship. The educational institution plays a major role in this field. The principles of democracy, human rights and political pluralism are all values of education. And its methods, education and democracy are linked, and from this article we tried to address the issue by asking some questions, what is the meaning of the democratic education movement, why follow the method of democracy in the school, what is the relationship between education and democracy E, and what are the mechanisms to achieve democracy in the field of education, what is the reality of democracy in the Arab world, and what are the problems facing the educational democracy in the Arab world, this is what we will try to answer in this article, to conclude by asking some of the proposals to achieve an educational democratic society.

Keywords:

education of democracy, democratic education, college, education and citizenship, the Arab world.

مقدمة:

يعتبر موضوع التربية الديمقراطية من أهم القضايا الفكرية والسياسية في العالم المعاصر، نتيجة التطورات على جميع الأصعدة التكنولوجيا والتقنية والسياسية والاجتماعية وحتى التربوية، وقد يرجع الفضل في ظهور التعليم الديمقراطي إلى الفيلسوف الانجليزي جون لوك، حيث نشر سنة 1693م كتابه Somme Thou hts Concerning Education "بعض الأفكار المتعلقة بالتعليم"، كما تناولت عدة دراسات علاقة التربية بالديمقراطية، فمن أهمها الكتاب الأمريكي لجون ديوي والمعنون "بالديمقراطية والتربية"، والذي نشره سنة 1916م أين يتناول الكتاب في مجمله فلسفة التربية وتطبيقاتها، كما صدر كتاب بعنوان "الدين والتربية والديمقراطية " سنة 1997م، أشرف عليه كل من ميشلين ميلو وفرناند ويلي، إضافة إلى كتب ومؤلفات عديدة أين خصصت للتربية والديمقراطية بعض الفصول كالباحث غي آفانزيني في كتابه الذي نشره سنة 1975م بعنوان" الجمود والتجديد في التربية المدرسية"، حيث أثبت في القسم الثالث فصلا سماه" التربية الحديثة والديمقراطية الحرة ".

فالمتفق عليه أن التربية تعتبر عنصرا أساسيا من عناصر السيادة والتقدم، ومنه باتت المؤسسات المدرسية معنية اليوم أكثر من أي وقت مضى بالعمل على بناء ثقافة ديمقراطية، فالمجتمع أصبح معني بتحليل هذه المؤسسة، والكشف العلمي عن مختلف التكوينات الفكرية والأيديولوجية التي تنتجها، لأن إعادة النظر في وظائف المدرسة وأدوارها الفكرية يشكل اليوم قضية سياسية ومجتمعية هامة، إن علاقة التربية بالديمقراطية علاقة جدلية ووثيقة، إذ لا يمكن الحديث عن التربية والتعليم في غياب الحريات الخاصة والعامة وانعدام الديمقراطية الحقيقية القائمة على المساواة وتكافؤ الفرص والمبنية أيضا على العدالة الاجتماعية والإيمان بالاختلاف وشرعية التعدد، ولا يمكن الحديث كذلك عن الديمقراطية في غياب تربية حقيقية وتعليم بناء وهادف يتسم بالجودة والإبداع والابتكار وتكوين الكفاءات المنتجة، ويحترم المواهب ويقدر الفاعلين التربويين والمتعلمين المتفانين في البحث والاستكشاف والتنقيب العلمي والمعرفي .

ومنه، فالتربية والديمقراطية متلازمان فلا تربية بلا ديمقراطية، ولا ديمقراطية بلا تربية

1–**حركة التعليم الديمقراطي**: حركة التعليم الديمقراطي Democratic Education عبارة عن حركة عالمية تتعلق باتخاذ القرارات للطلبة لتشغيل المدارس الخاصة بهم، ففي مؤتمر التعليم الديمقراطي الدولي IDEC سنة 2005 م وافق المشاركون على البيان التالي:

- تحديد كيف ومتى وماذا وأين، ومع من يتعلمون .
- يمكنهم المشاركة بشكل متساوٍ في عملية اتخاذ القرارات فيما يتعلق بكيفية إدارة المؤسسات التي يتبعونها، على وجه الخصوص، المدارس التي يتعلمون بها، والقواعد والعقوبات التي تكون ضرورية، إن وجدت .

وتعد شبكة التعليم الديمقراطي الدولية IDEN مفتوحة أمام أي مدرسة تتحلى بالمثل التالية[1] :

- احترام الأطفال والثقة بهم .

- المساواة في الحالة بين الأطفال والكبار .
- مشاركة المسئولية .
- حرية اختيار الأنشطة .
- الإدارة الديمقراطية من خلال الأطفال والموظفين معًا، دون الرجوع إلى أي دليل أو نظام مفروض

من جهة أخرى يوجد ركيزتان للتعليم الديمقراطي هما التعليم المحدد ذاتيًا، ومجتمع التعليم القائم على المساواة والاحترام المتبادل .

2– **أسباب نهج أسلوب الديمقراطية في الوسط المدرسي**: تعزز الديمقراطية كلا من التربية والتنشئة الاجتماعية، لكن ذلك لا يتحقق بإصدار الشعارات أو الحديث عن الموضوع في وسائل الإعلام بل يتحقق بالتطبيق، فالمفاهيم الديمقراطية تبقى مجرد شعارات إذا لم تقترن بالعمل الميداني والواقعي، من جهة أخرى يساهم النمط الديمقراطي في إظهار قدرات أفراد هيئة التدريس، ويبرز مواهبهم واستعداداتهم.

إذن ترتبط التربية بالديمقراطية ارتباطا وثيقا، فالعلاقات بين الإدارة والتلميذ وبين المدرسة والمجتمع تتكيف بالأسلوب الذي يميز هذه العلاقات، لذا ضرورة توافر الأسلوب الديمقراطي في الإدارة المدرسية يحتاج خلق طريقة ناجحة لتحقيق الأسلوب الديمقراطي من خلال الأفراد الذين يقدرون المسؤولية .

و منه كيف يرتبط التعليم بالديمقراطية؟

3– العلاقة بين التعليم والديمقراطية: تركز البلدان الديمقراطية ومنها فنلندا و الدنمرك وكوريا الجنوبية، تعليم الطلاب المهارات والقيم، والتي تعتبر نقطة مهمة لبلوغ العملية الديمقراطية وتؤثر في الطلاب من حيث استعداداتهم للمشاركة المدنية والسياسية، من خلال تشجّع هذه البرامج لبعض السلوكيات كالمسؤولية الاجتماعية والأخلاقية والفعالية الشخصية، وتوفر للطلاب فرصاً لممارسة المهارات المدنية مثل حل المشكلات، التعاون، بناء التوافق في الآراء، التواصل مع المسئولين الحكوميين حول قضايا مثيرة للاهتمام، فباكتسابهم هذه المعارف والمهارات ،يصبح من المرجَّح للطلاب أن يخدموا مجمعهم [2] ، من جهة أخرى يركز التعليم الديمقراطي على التربية من أجل المواطنة، فالتربية من أجل المواطنة هي صلب عملية تدريس الطلاب المهارات المطلوبة للنجاح في بيئة عالمية علمية وديمقراطية، فالمفهوم يشمل جانبين هما التربية حول المواطنة والتربية من خلال المواطنة.

–أين التربية حول المواطنة: تمثل الحد الأدنى من دروس التربية المدنية التي توفِّر معرفة وفهم حول التاريخ والسياسة، لان التربية من خلال المواطنة تمنح الطلاب خبرة عملية في العملية الديمقراطية ،وتعلّمهم من خلال المشاركة في الأنشطة المدنية داخل المدرسة، مثل التصويت لمجلس المدرسة وخارج المدرسة، والانضمام إلى جماعة بيئية في المجتمع .

-أما التربية من أجل المواطنة :تغطي أهداف هاتين المقاربتين، وبما أنها تستهدف إضافة إلى ذلك القيم والميول الفردية، فإنها ترتبط مع تجربة الطلاب الكاملة في المدارس،هذه القيم تعزّز الأهداف الوطنية الأكثر شيوعاً للتربية المواطنة في كثير من البلدان: تطوير قدرات الفرد وتعزيز تكافؤ الفرص وقيمة المواطنة [3].

4- آليات تحقيق الديمقراطية في مجال التربية:

حتى نحقق للمتعلم ليصبح ديمقراطيا في تصرفاته وسلوكياته مع كل أفراد أسرته ومجتمعه ووطنه وأمته بدون استثناء، يمكن إتباع مجموعة من الآليات التطبيقية تساعد على تحقيق الديمقراطية داخل مؤسساتنا التربوية، وحتى نقلها بعد ذلك إلى المجتمع ويمكن تلخيص هذه الآليات الإجرائية والعملية في النقاط التالية:

•ديناميكية الجماعات: تقنية ديناميكية الجماعات هي طريقة مهمة في علاج الكثير من الظواهر النفسية الشعورية واللاشعورية لدى المتعلم، فهي تقنية تنشيطية هامة يمكن الاستعانة بها أثناء العملية التعليمية ،وطريقة فعالة في التنشيط التربوي والفني وإجراء منهجي للتحكم في التنظيم الذاتي للمؤسسة، فهي تحقق ديمقراطية التعلم وخلق مواطن صالح وشخصية متوازنة سوية سيكولوجيا واجتماعيا [4]، تطبق طريقة ديناميكية الجماعة بدمج المتعلم داخل جماعات تربوية ضمن الفصل الدراسي من أجل معالجته نفسيا واجتماعيا، عن طريق تطهيره وتربيته على الفكر الديمقراطي من خلال التعامل الشفاف الواضح والتعامل الصادق والمعايشة الحقيقية لمشاكل المدرسة والمجتمع والأسرة على حد سواء، ولابد أن يكون للجماعة أيضا قائد يوزع الأدوار، ويشرف على تنظيم الجماعة، ويسهر على تنظيمها ومآلها ويتحمل مسؤولياتها الجسيمة، على أن يحدد القائد بطريقة انتخابية ديمقراطية يتولى السلطة لفترة معينة ليتولاها قائد ديمقراطي آخر.

• السيكودراما: يعرف أيضا بطريقة لعب الأدوار أو المسرح المدرسي من أهم التقنيات في مجال تنشيط الجماعة وتفعيلها، عبارة عن طريقة مسرحية يعتمد فيها الفرد على القيام بمجموعة من الأدوار المسرحية التي يبرز فيها طاقاته ومواهبه ويعبر عن مكبوتاته وطاقاته الدفينة قصد الانتقال من مرحلة الانكماش والعقد النفسية إلى المرحلة النفسية السوية والتوازن النفسي والاجتماعي، من أجل بناء ذاته وأسرته ومجتمعه وأمته بطريقة ديمقراطية قائمة على العطاء والعمل والإنتاجية والمر دودية [5].

فعن طريق السيكودراما نساعد المتعلم على الظهور والتفتح والنمو السيكولوجي ليكون قادرا على التعلم وتقبل المعارف وتلقيها بشكل علمي سليم، حيث نخرجه من قمقم الانكماش والضياع والاستلاب، ونحرره من بوتقة الاغتراب الذاتي والمكاني لننقله إلى عالم سعيد قوامه الحرية والمساواة والديمقراطية الاجتماعية حيث يتحقق فيه تكافؤ الفرص والعيش الكريم، وعليه لا يمكن أن ينتقل إلى عالم الديمقراطية حتى نحرره نفسيا وجسديا وذهنيا من عقده الموروثة والمكتسبة كالخوف والجزع والقلق والانكماش والانطواء والخجل والانعزال المميت.

•البيداغوجيا الإبداعية: تقوم النظرية الإبداعية التربوية على مجموعة من الأسس والمرتكزات، أهمها السعي الدائم وراء التحديث والتجديد وتفادي التكرار ولن تتحقق هذه الحداثة إلا بالتعلم الذاتي وتطبيق البيداغوجيا اللاتوجيهية، بمعنى أن البيداغوجيا الإبداعية لن تنجح في الدول التي تحتكم إلى القوة والحديد وتقوم على نظام ديكتاتوريا مستبدا، لأن الثقافة

الإبداعية هي ثقافة تغييريه راديكالية ضد أنظمة التسلط والقهر، فمن الشروط التي تستوجبها النظرية الإبداعية الاحتكام الدائم إلى الجودة الحقيقية كما وكيفا، والتي لا يمكن الحصول عليها إلا بتخليق المتعلم والمواطن والمجتمع بصفة عامة [6] من جهة أخرى ترفض النظرية الإبداعية التقليد والمحاكاة والاتكال على الآخرين واستيراد كل ما هو جاهز، واستبدال كل ذلك بالتخطيط العقلاني وإنتاج الأفكار والنظريات عن طريق التفكير في الحاضر والمستقبل، وتمثل التوجهات البرجماتية العملية المفيدة، ولكن بشرط تخليقها لمصلحة الإنسان بصفة عامة.

•الفكر التعاوني والاشتغال في فريق جماعي: يعد الفكر التعاوني من أهم الآليات لتحقيق الديمقراطية التربوية الحقيقية، من خلال استعمل مجموعة من الوسائل التنشيطية لزرع الفكر التعاوني كاستخدام المطبعة، والتراسل، النصوص الحرة، التحقيقات الخارجية، الاستهداء بالعمل الجماعي، تأسيس التعاونيات المدرسية، إنشاء جريدة الأطفال، والاعتماد على التسيير الجماعي، تنظيم خزانة العمل، لأن الاشتغال في فريق تربوي داخل جماعة معينة يساعد التلميذ على التفتح والنمو واكتساب المعارف والتجارب لدى الغير، كما يبعده عن كثير من التصرفات الشائنة ويجنبه أيضا الصفات السلبية كالانكماش والانعزالية والانطواء والإحساس بالخوف والنقص والدونية ويساعده على التخلص من الأنانية وحب الذات، ولا يمكن للدول أن تحقق التقدم والازدهار إلا إذا اشتغلت في إطار فريق جماعي كما في الغرب والولايات المتحدة الأمريكية، فبيداغوجية الفكر التعاوني من أسس تحقيق التعليم الديمقراطي وتحديث التعليم ودمقرطة التربية والمجتمع على حد سواء، لأنها تزيل الفوارق الاجتماعية وتذيب كل التمايزات اللونية واللغوية والطبقية، لابد من دفع المتعلم لينصهر داخل الجماعة ليكتسب سلوكيات جماعية ويتعود على الفكر الاشتراكي العملي من خلال تدريب طاقته الجسدية والعقلية على تحقيق المردوديه والإنتاجية كما يقول "أنطون مكارينكو"، انه يجب تعويد تلاميذ الفصل على العمل الحر داخل جماعات متجانسة من حيث السن والمستوى الدراسي، وأن نخلق فرص للعمل الجماعي من أجل بناء مجتمع ديمقراطي مبدع ومزدهر، لمحو القيم السلبية والحد من المشاعر الفردية السيئة .

•تقنية التنشيط التربوي: للتنشيط أهمية كبرى في مجال التربية والتعليم لكونه يرفع من المردودية الثقافية وتحصيل المتمدرس، فيساهم في خفض السلوكيات العدوانية والقضاء على التصرفات الشاذة للطلاب، كما يحارب الهيمنة البيداغوجية المتمثلة في الإلقاء والتلقين، ويعمل على خلق روح الإبداع والميل نحو المشاركة الجماعية والاشتغال في فريق تربوي .

ويمكن عبر عملية التنشيط الفردي والجماعي إخراج المؤسسة التعليمية من طابعها العسكري الجامد القاتم القائم على الانضباط والالتزام والتأديب والعقاب إلى مؤسسة بيداغوجية إيجابية فعالة صالحة ومواطنة يشعر فيها التلاميذ والمدرسون بالسعادة والطمأنينة والمودة والمحبة، ويساهم الكل فيها بشكل جماعي في بنائها ذهنيا ووجدانيا وحركيا عن طريق خلق الأنشطة الأدبية والفنية والعلمية والتقنية والرياضية، يندمج فيها التلاميذ والأساتذة ورجال الإدارة وجمعيات الآباء ومجلس التدبير والمجتمع المدني .

•تفعيل الحياة المدرسية: تعمل الحياة المدرسية على خلق مجتمع ديمقراطي منفتح وواع ومزدهر داخل المؤسسات التعليمية والفضاء التربوي، وتقوم أيضا على خفض الصراع الشعوري واللاشعوري والقضاء على الفوارق الطبقية والحد من كل أسباب

تأجيج الصراع وتنامي الحقد الاجتماعي ،خاصة وأن الحياة المدرسية هي مؤسسة تربوية تعليمية نشيطة فاعلة وفعالة تعمل على ربط المؤسسة بالمجتمع، وتوفر حياة مفعمة بالسعادة والأمل والطمأنينة والسعادة، وتحقق الأمان والحرية الحقيقية للجميع، وتسعى إلى تكريس ثقافة المواطنة الصالحة في إطار احترام حقوق المتعلم الإنسان داخل فضاء المؤسسة وتطبيق المساواة الحقيقية وإرساء قانون العدالة المؤسساتية وفتح باب مبدأ تكافؤ الفرص على مصراعيه أمام الجميع بدون تمييز عرقي أو لغوي أو طبقي أو اجتماعي، فالكل أمام قانون المؤسسة سواسية كأسنان المشط الواحد، ومنه فلا قيمة للرأسمال المالي أو المادي في هذا الفضاء المؤسساتي أمام قوة الرأسمال الثقافي الذي يعد معيار التفوق والنجاح والحصول على المستقبل الزاهر، فالديمقراطية لا يمكن تجسيدها على أرض الواقع إلا إذا تحققت في مدرسة ترتكز على مقومات إيجابية .

•تطبيق البيداغوجيا الفارقية :البيداغوجيا الفارقية من أهم الوسائل الإجرائية في مجال التربية والتعليم لتحقيق الديمقراطية الاجتماعية الحقيقية، من أهم الآليات العملية لتحقيق الديمقراطية التربوية والتي تعمل فعلا على الحد من ظاهرة الصراع المتعدد داخل الفضاء التربوي تطبيق البيداغوجيا الفارقية لمحو الفوارق المعرفية والقضاء على الفشل الدراسي والحفاظ على مستوى الذكاء الدراسي الموحد قصد تحقيق النتائج المرجوة من بيداغوجيا الكفايات، ويعرف لوي لوگران البيداغوجيا الفارقية بأنها طريقة تربوية تعتمد على مجموعة من الوسائل التعليمة قصد إعانة الأطفال المختلفين في العمر والقدرات والسلوكات والمنتمين إلى فصل واحد، من الوصول بطرق مختلفة إلى نفس الأهداف، بمعنى مراعاة الفروق الفردية بين الطلاب، ولذلك يجب أن يتعرف المعلم على الخصائص الفردية لتلاميذ الفصل الدراسي من حيث مستوى تطورهم الذهني والوجداني والاجتماعي ،واستعداداتهم للتعليم المدرسي فيمكن من خلال هذه التقنية للمربين بتقسيم تلاميذ الفصل الواحد إلى مجموعات صغيرة متجانسة، ثم يطلب من كل فريق القيام بمهمة تتلاءم مع صفاته المميزة وذلك في إطار عقد تعليمي يربط المعلم بتلاميذه .

•**دمقرطة التعليم**: ويمكن تحقيق دمقرطة التعليم عن طريق تحقيق مفهوم تكافؤ الفرص الذي صار شعارا جميع الشعوب سواء أكانت متقدمة أم نامية منذ 1948م مع تبني هيئة الأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المتضمن لمادتين أساسيتين:" لكل شخص الحق في التربية والتعليم اللذين يجب أن يكونا مجانيين على الأقل فيما يخص المرحلة الابتدائية والتربية الأساسية، ولكل شخص الحق بالمشاركة بحرية في الحياة الثقافية للمجموعة "،فهاتان المادتان تشيران إلى الحق في التربية والتعليم للجميع .

هذه الآلية تساعد على تفادي مدرسة الفوارق الطبقية والاختلال الاجتماعي، ويطلق هذا المفهوم على العملية التي يتم بموجبها توفير الموارد البشرية والمادية والمالية الضرورية داخل الوسط المدرسي لنقل المعارف إلى أكبر عدد ممكن من الأشخاص، يضاف إلى ذلك اقتناع السياسة التربوية واعتراف بما يترتب عن هذا التوجيه .

وعليه دمقرطة التعليم هي خطوة أولى ومرحلة ضرورية لدمقرطة الأسرة والمجتمع والسياسية على حد سواء من أجل الرفع بالوطن والأمة إلى مصاف الدول والأمم المحترمة والمزدهرة على جميع المستويات والأصعدة[7] .

•**الاسترشاد بالطرق الفعالة:** تعتبر الطرق الفعالة من أهم التقنيات والآليات الإجرائية لتحقيق الديمقراطية الحقيقية ولاسيما أنها من مقومات التربية الحديثة والمعاصرة في الغرب، ظهرت هذه الطرق الفعالة في أوربا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد كل من ماريا مونتيسوري، جون ديوي، كلاباريد وكرشنشتاير، فرينيه وكارل روجرز، مكارنكو وريبول، فيريير، جان بياجيه[8] حيث تعتمد هذه الطرق الفعالة الحديثة على عدة مبادئ أساسية ألا منها: اللعب، تعلم الحياة عن طريق الحياة، التعلم الذاتي والحرية، المنفعة العملية، تفتح الشخصية، الاعتماد على السيكولوجيا الحديثة، الاستهداء بالفكر التعاوني والتسيير الذاتي، تطبيق اللاتوجيهية، ودمقرطة التربية والتعليم.هذا ويؤكد أصحاب الطرق الفعالة الحديثة رفضهم القاطع للنزعة التسلطية والتلقينية مع ضرورة تدعيم ولادة مجتمع ديمقراطي، مادامت المدرسة التقليدية لا تحقق الكيان الشخصي ولا الدمج الاجتماعي ،بل تؤدي على العكس إلى تمييع المجتمع وقيام النزعة الفردية الأنانية .

• **التربية على حقوق الإنسان والمواطنة:** تعد التربية على حقوق الإنسان والمواطنة من أهم الآليات لتفعيل الديمقراطية الحقيقية ،فتعريف المتعلم بحقوقه وواجباته تجعله يعرف ماله وما عليه، وتدفعه للتحلي بروح المواطنة والتسامح والتعايش مع الآخرين مع نبذ الإرهاب والإقصاء والتطرف، وقد أرست المجتمعات الليبرالية اليوم مجموعة من الحقوق الكونية التي اعترفت بها هيئة الأمم المتحدة وسطرتها في مواثيق تشريعية مدنية واجتماعية وثقافية واقتصادية وإنسانية وجعلت الإنسان فوق الطبيعة ،كما دافعت عن كرامته وأنفته وطبيعته البشرية، بل اهتمت أيضا بحقوق الطفل السوي واللاجئ والمعاق في نفس الوقت الذي اعترفت فيه بحقوق الكبار والمسنين والمدنيين في حالتي السلم والحرب على حد سواء[9] وهكذا، نجد وزارة التربية والتعليم ببعض الدول تقوم بتعليم الطلبة مبادئ حقوق الإنسان ومجمل المعاهدات والمواثيق الحقوقية التي سطرتها هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية إبان القرن العشري، فاعتبرت المدرسة التربوية الفضاء المناسب لتلقين الخبرات المرتبطة بحقوق الإنسان، وسارعت الدول الغربية والعربية على حد سواء إلى الاهتمام بحقوق الطفل والمبادرة إلى إنشاء برلمان الطفل ليعبر فيه الصغار عن مشاكلهم وانشغالاتهم ويقدمون فيه اقتراحاتهم وتوصياتهم .

وعليه، فاختيار الديمقراطية كنهج في تدبير الشأن السياسي وكممارسة وتربية أصبح اختيارا أساسيا وضروريا ، بل وأصبح معيارا للاندماج في المجتمع الدولي ،وأي مساس به أو خروج عن مبادئه أو خرق لسلوكياته يكون كل ذلك مدعاة للتنديد والعزل والإقصاء فكل دولة تعترض ذلك ،يعني استحالة أن تحقق تنميتها وارتقاءها والاستفادة مما يتيحه التضامن الدولي.

ومنه فان التنشئة الثقافية وحفظ حقوق الإنسان من أهم السبل الحقيقية لتفعيل الديمقراطية المجتمعية والتربوية.

5– **واقع الديمقراطية في الوطن العربي:** لا يزال التدريس في معظم الدول العربية توجيهياً، لا يشجع التفكير التحليلي الحر ،فالبلدان العربية تعاني من نقص في المعلمين المؤهلين، وفرصهم في الإنماء المهني محدودة ،فمعظم نظم التعليم العربية لا توفر للطلاب المنافسة في مجتمع اليوم العالمي الديمقراطي، فهماك اختلافات كبيرة بين البلدان العربية وداخل كل بلد عربي (مثل الاختلافات بين المناطق الحضرية والريفية) بعض المدارس في عدد من الدول العربية مثل مصر والأردن ولبنان والإمارات العربية المتحدة تقدّم تعليماً عالي الجودة ذا نوعية عالمية، مع ذلك ،فإن جميع نظم التعليم في العالم العربي تقريباً تعاني من عيوب كبيرة، ولاسيما في ما يتعلق بالحوكمة والمعلمين[10]، فالتعليم الجيد يتطلب حكماً رشيداً، لكن ذلك غير موجود في

المنطقة على مستوى الحكومة المركزية والمدرسة المحلية، وزارات التربية والتعليم تضطلع بدور مركزي للغاية، ولا تزال تخضع لسيطرة نظم الإدارة السلطوية، يضاف إلى ذلك، تفتقر معظم الوزارات إلى الرؤية والتخطيط الإستراتيجي المناسب ،والوحدات الإشرافية ذات الكفاءة والموارد البشرية المختصة، وبما أنهم يعملون في ظل ظروف غير مواتية للتطور، فإن الأشخاص الذين يقودون أي مبادرات جديدة سوف يواجهون مجموعة من العقبات البيروقراطية، بما في ذلك الموظفين غير الأكفاء، والذين يعتبر الكثيرون منهم فاسدين، ومقاومين للتغيير أو غير مهتمين وقد سبب هذا الواقع التربوي الصعب في ظهور النظام التربوي الأوتوقراطي الذي يستند إلى لغة القمع والقهر والتخفي مدنيا وراء قناع الديكتاتورية العسكرية التي لا تعرف غير خطاب التأديب والزجر واستخدام العنف الرمزي ولو ضد الأطفال الأبرياء، مما يولد في نفوس الناشئة قيما سلبية ومشاعر الحقد والكراهية والخوف والانكماش وعدم القدرة على المغامرة والتخيل والابتكار والإبداع لانعدام الحرية والديمقراطية الحقيقية والمساواة الاجتماعية .

فكان من نتائج هذا الضغط السياسي ظهور جيل من الشباب اليافعين الذين تمردوا عن الأسرة والمدرسة والمجتمع، وحملوا مشعل الثورة والتغريب وتخريب منشآت الدولة من أنابيب الماء وحنفياته و مصابيح كهربائية وإتلاف كل ما تملكه المؤسسات التعليمية، وتكسير المقاعد وتشويه الجدران ،والتغيب بكثرة عن المدرسة التي تحولت إلى سجن كئيب، وفي الأخير يترك المتعلم المدرسة مبكرا ،فينقطع عما فيها بسبب تعسف الطاقم التربوي ناهيك عن ضآلة فرص الشغل وضبابية المستقبل.

بذلك وصلت المدرسة في الوطن العربي إلى آفاقها المسدودة ،يعكس المأساة وصراع الأجيال والصراع الاجتماعي والتفاوت الطبقي لأن النظام التربوي العربي يتطابق كل التطابق مع المجتمع الطبقي، فيترتب عن هذا، أن المدرسة العربية هي مدرسة غير ديمقراطية أما التعليم العمومي والتعليم الخصوصي والتعليم الفكري والتعليم المهني سوى تعبير عن تكريس التفاوت الاجتماعي وتحويل المؤسسة التربوية إلى فضاء للتمييز اللغوي والعنصري ومكان للصراع الاجتماعي والتناحر الطبقي والتمايز اللغوي[11].

إن النظام المدرسي وهو أحد أجهزة الدولة الإيديولوجية هو الذي يؤمن بنجاعة استنساخ روابط الإنتاج عن طريق وجود مستويات من التأهيل الدراسي تتجاوب مع تقسيم العمل، وعن طريق ممارسة الإخضاع للإيديولوجيا السائدة، إن المسالك الموجودة في المدرسة هي انعكاس لتقسيم المجتمع إلى طبقات، وغايتها الإبقاء على الروابط الطبقية، فيمكن أن نذكر هنا فنظرية موت المدرسة" لكوي أفانزيني"، وهي في الحقيقة نظرية تأثرت تأثرا كبيرا بالعوامل الجغرافية التي أحاطت بها والتي قد تجعل منها نظرية صالحة لبلدان أمريكا اللاتينية، غريبة كل الغرابة عن المنطق التربوي للغرب، لاسيما أننا نجد فيها بعض التساؤلات التي تؤيد مثل هذا التفسير الذي يقصرها على بلدان بعينها، تقول بأن المدرسة ملائمة للعصر الصناعي وأنها من إرث هو مخلفاته، وينبغي أن تشجب فقط في البلدان المتخلفة حيث لا تستطيع أن توفر الانطلاقة اللازمة لها وحيث يكون حذفها شرطا لازما لحذف الاستعمار والقضاء عليه[12]، على أنه في أحيان أخرى يطلق أحكاما تنادي بالقضاء عليها قضاء جذريا ويرى فيها مؤسسة بالية أنى كانت، إن واقع الديمقراطية في مدارسنا التربوية يرثى له بسبب عدم وجود الديمقراطية وانعدام فلسفة التسيير الذاتي و اللاتوجيهية وغياب منظومة حقوق الإنسان ممارسة وسلوكا بسبب غياب الديمقراطية في

المجتمع على معظم نظم التعليم العربية لا تعد الطلاب للمنافسة في مجتمع اليوم العالمي الديمقراطي، بطبيعة الحال، هناك اختلافات كبيرة بين البلدان العربية وداخل كل بلد عربي –كما ذكرنا سابقا–

6– المشاكل التي تواجه الديمقراطية التربوية في الوطن العربي:

لن تتحقق الديمقراطية إلا في مجتمعات الحرية والإبداع التي تؤمن بالعمل وفكرة التناوب وشرعية الاختلاف ومنطق التغاير، يستفيد منها كل المواطنين بعدالة مع احترام دولة الحق والقانون، وبالتالي يستحيل تحقيق الديمقراطية في مجتمع التخلف والكسل وخمول، أو في مجتمع مازال يحتكم بقوانين الديكتاتورية، وينتهج سياسة الاستبداد والقمع والقهر ضد المواطنين الأبرياء، فأهم العوائق التي تحول دون تطبيق الديمقراطية في الوطن العربي، البيروقراطية والجهل والتخلف والخمول والروتين ورتابة الإدارة وانعدام الخبرة وغياب الكفاءة التربوية والإدارية.

فالديمقراطية الحقيقية ليست –كما قال جون ديوي–[13] مجرد شكل للحكومة، وإنما هي في أساسها أسلوب من الحياة المجتمعية والخبرة المشتركة والمتبادلة، ولا يمكن تحقيق الديمقراطية في نظامنا التربوي إذا كان مبنيا على الإلقاء والحفظ الرتيب وشحذ الذاكرة وتغليف المناهج والبرامج والمقررات بالتفكير الأسطوري وتغليفه بالأفكار السطحية الزائفة، كما لا تتحقق الديمقراطية مع مجتمع ينتشر فيه الفقر والبؤس والحرمان، وبالتالي الديمقراطية الجوهرية لا الشكلية ،سلوك عملي وتطبيق سياسي واجتماعي عام، وهي كذلك مرتبطة بالحرية والمساواة والعدالة والعقلانية والتعايش والتسامح وحب الآخر والتواصل معه بشكل إيجابي وهادف.

خاتمة :

نستخلص مما سبق أن التربية ترتبط ارتباطا جدليا بالديمقراطية، فهي بمثابة السبيل الأوحد لتعليم الديمقراطية، وما أحوجنا اليوم إلى تربية ديمقراطية في وطننا الذي انعدمت فيه المواطنة الحقيقية وتقلصت فيه حقوق الإنسان وتضاءلت فيه العدالة حتى كادت أن تنعدم، من أجل تنشئة أبنائنا على الأخلاق والديمقراطية وعلى ضوء رؤية إبداعية ديمقراطية قائمة على أسس النظام والمسؤولية والانضباط والمواطنة الحقيقية، والعمل على التغيير وبناء الدولة والأمة على معايير الإبداع والإنتاج والابتكار قصد الوصول إلى مستوى دول متقدمة حضاريا وعلميا وتكنولوجيا .

فالديمقراطية في نظامنا التربوي والتعليمي يواجه صعوبات جمة منها التخلف والبيروقراطية والجهل وغياب حقوق الإنسان وغياب المواطنة الحقيقية وإقصاء الكفاءات العاملة، ناهيك عن التعامل بالغش من أجل تحقيق المصالح الشخصية، والتفريط في مقوماتنا الحضارية ومبادئنا الدينية، وتبديد ثرواتنا سفها وتبذيرا، وتهجير طاقاتنا العلمية والأدمغة المتنورة إلى الخارج .

هنا يأتي دور المؤسسة التعليمية التي تلعب دورا رئيسيا في هذا المجال، انطلاقا من انفتاحها على الحياة السياسية للمجتمع في ترسيخ مجموعة من المبادئ والقيم الكفيلة بالنهوض بالمجتمع وبتحديثه سياسيا، فدور المدرسة لم يعد يقتصر على محيطها الداخلي، بل يتعداه إلى جوانب قد تبدو للشخص العادي بعيدة عنها، لكنها في الواقع هي تربتها الأصيلة، لأن مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية السياسية، كلها قيم تكتسب بفعل التربية ومناهجها، فتنشئة الأفراد على تلك القيم هو السبيل الصحيح للوصول إلى حد المشاركة الفعلية في تسيير شؤون السياسة للمجتمع .

إذن لابد أن يتعود الطفل على السلوك الديمقراطي في أسرته منذ نعومة أظافره ينتقل الى الوسط المدرسي المدرسة في جو مفعم بالحرية والسعادة والأمل والتفاؤل ،لينتقل بعدها إلى المجتمع ليطبق ما تشربه من قيم ديمقراطية عادلة سلوكا وتمثلا وعملا.

الهوامش:

1-غي افانزيني، ترجمةعبد الله عبد الدائم ،الجمود والتجديد في التربية المدرسية ، دار العلم للملايين، الطبعة 1، بيروت، لبنان،1981، ص93 .

2-كريمان بدا، التعلم النشط، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص152-156 .

3-غي افانزيني،المرجع السابق، ص122 .

4- محمد لبيب النجيحي،مقدمة في فلسفة التربية، ط،1، دار النهضة العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،1992،ص240 .

5 -ايمان عباس الخفاف،التعلم التعاوني، دار النهضة العربية،بيروت،2000 ،ص214 .

6-إيمان عباس الخفاف،المرجع نفسه،ص 71-.80

7- احمد زكريا، صعوبات التعلم لدى عينة من تلاميذ المرحلة الابتدائية، مجلة كلية التربية، جامعة الزقازيق، ع9 ،2002،ص 69-71.

8- عبد الله الرشدان،علم اجتماع التربية ، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر،2001،ص129.

9-عبد الله الرشدان، المرجع نفسه، ص99.

10 - حامد العبد، علم النفس والتفكير والقدرة ،دار النهضة العربية ،مصر،2002،ص.

33-31 .

11- ايمان عباس الخفاف،المرجع السابق ص277-275 .

12- جروان، فتحي تعليم التفكير، دار الفكر للنشر والتوزيع، الأردن،2005،ص59-63 .

13-جروان فتحي، المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

الصيانة الوقائية للمعالم الجنائزية لمنطقة الإدريسية "زنينة"

زعيتري علي، جامعة زيان عاشور، الجلفة. الجزائر

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

زعيتري علي، الصيانة الوقائية للمعالم الجنائزية لمنطقة الإدريسية "زنينة"، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/05/28

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

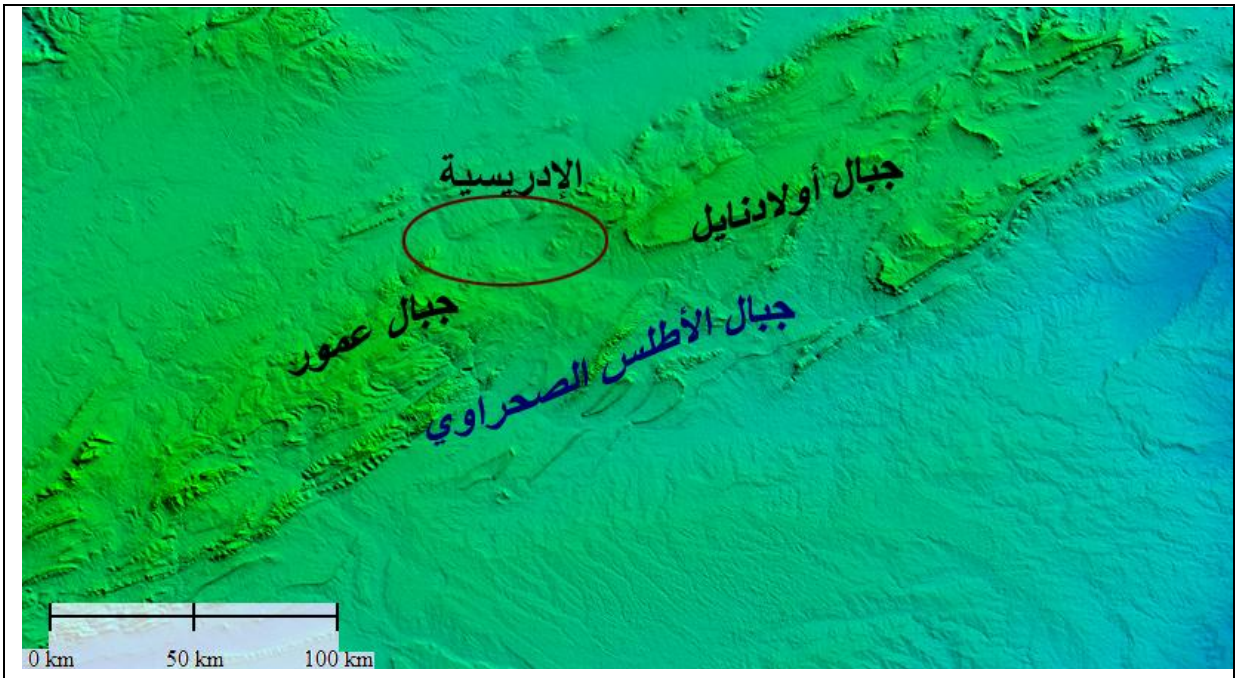
تمهيد :

إن لمنطقة الجلفة تاريخ تليد ضارب في القدم يمتد من فترات ما قبل التاريخ مرورا بكل الفترات التاريخية، ويظهر ذلك جليا من خلال المصادر المادية المتمثلة في الآثار من معالم جنائزية ونقوش صخرية ومواقع أثرية مترامية هنا وهناك عبر كل بلديات ولاية الجلفة ، فمنها ما تم تناوله ضمن بحوث أكاديمية ومنها ما تزال تنتظر من يكشف اللثام عنها فبقيت مغيبة و عرضتا إلى مختلف عوامل التلف، ولأسف الشديد فان معظم هذه المعالم والمواقع الأثرية المتواجدة في الولاية تتعرض إلى مختلف أنواع التدمير سواء المتعمدة مثل العوامل البشرية أو غير المتعمدة مثل العوامل الطبيعية وأكبر مثال على ذلك المعالم الجنائزية بمنطقة الإدريسية وما آلت إليه من تخريب وتدمير وهو موضوع مقالنا اليوم تحت عنوان : الصيانة الوقائية للمعالم الجنائزية بمنطقة الإدريسية . وقد طرحنا إشكالية تثمين هذه المعالم باعتبارها جزءا لا يتجزأ من تاريخ الولاية خصوصا والجزائر عموما وبتالي وجب المحافظة عليها بكل السبل المتاحة من خلال أعمال الصيانة والترميم وكذا تفعيل القوانين الدولية والوطنية لحماية و الحفاظ عليها باعتبارها شاهدا ماديا على تاريخ البشرية .

موقع بلدية الإدريسية:

تقع بلدية الإدريسية في أقصى غرب مقر ولاية الجلفة، و هي منحصرة بين خطي طول 2,45 ° و 2,68 ° شرقا، و دوائر عرض 34,30 ° و 34,55 ° شمالا، تحدّها البلديات الآتية – :بلدية القديد شمالا، بلدية الدويس و عين الشهداء جنوبا ، بلدية الشارف شرقا، ولاية الأغواط غربا.

تبعد منطقة الإدريسية عن مقر الولاية ب 100 كلم إذ أنها تنتمي إلى الأطلس الصحراوي الأوسط هذا الأخير الذي يشمل جبال أولاد نايل شرقا وجبال عمور غربا ، إذ تحتلّ منطقة الإدريسية موقعا جغرافيا هاما، فهي تمثّل همزة وصل بين جبال أولاد نايل و جبال عمور ممثّلة بفضل خصائصها الطبوغرافية منطقة عبور حقيقية تربط الشمال بالجنوب و الشرق بالغرب، سمحت للإنسان من التحرك في تنقلاّته و هجراته المتتالية نحو كلّ الإتّجاهات و من الناحية الطبوغرافية ، تأخذ الإدريسية مورفولوجيات مختلفة، إلا أنّها في العموم عبارة عن سهل غير منتظم بمعدّل ارتفاع يقارب 1100 م، محاط بتكوينات جبلية لكلّ من سلسلة جبال أولاد نايل و في الجنوب الغربي، تتميز منطقة الادرسية بتنوع جغرافي وجيومورفلوجى و بيئي ، فمن المؤكد أن هذه العوامل قد لعبت دورا ايجابيا في منح الإنسان ما قبل التاريخ وفجر التاريخ فرصا إضافيا في التأقلم والاستقرار والتعمير المتواصل[1].



طبوغرافية الأطلس الصحراوي الأوسط ومنطقة الإدريسية

. مناخ منطقة الإدريسية:

يسود المنطقة مناخ قاري ذو طابع متوسطي إذ يتميز بالبرودة والثلوج في فصل الشتاء و بالحراة والجفاف في فصل الصيف يتراوح معدل درجة الحرارة في منطقة الإدريسية بين 4 درجات في فصل الشتاء و 37 درجة في فصل الصيف كما تتميز المنطقة باختلافات متواصلة لدرجة الحرارة في اليوم الواحد بين الارتفاع والانخفاض ، أما الرطوبة فتصل إلى 18 بالمئة في موسم الرياح الجافة وهى الأخرى غير ثابتة إذ تعرف ارتفاع وانخفاض على مدار السنة .

البحوث الأثرية بالمنطقة :

اعتبرت النقوش الأثرية المكتشفة بضواحيها أول النقوش المكتشفة في جبال أولاد نايل سنة 1850 وقد عرج الباحث الأثري ستيفان قزال في أطلسه الأثري على ما تحتويه هذه المنطقة من معالم جنائزية ومواقع أثريا وخصص لها صفحة كاملة من مجموع خرائطه أحصى فيها ما يقارب 160 موقعا[2] ونقطة أثرية إلا أن جلها يبقى مجهولا نظرا لعدم دقة ما جاء به غزال في تحديد أماكن هته المواقع ،ولكنه يبقى مرجع أساسيا لدراسة المواقع الأثرية بهذه المنطقة، كما سلطت الدراسات الأكاديمية الحديثة على بعض المعالم بالمنطقة ونذكر منها الدراسة التي قام بها الدكتور رابحى مروان على المعالم الجنائزية بالمنطقة تحضيرا له لشهادة الدكتوراه حول المعالم الجنائزية .

تحديد موقع الدراسة:

يقع هذا الموقع في منطقة الكسكاس* على بعد أكثر من 30 كلم على بلدية الإدريسية ، حيث تكون هناك طريق متعرجة تصل بك إلى مساحات رعوية تكثر فيها أنواع كثير من النباتات على غرار كل من الشيح و العرعار ... وفي الوهلة الأولى يظهر لك الكثير من الأكوام الصخرية بشكل دائري وأخرى قد فقدت شكلها الأصلي نتيجة لعوامل طبيعية و أخرى بشرية .و الملاحظة الأولية هو وجود بعض القبور على استقامة واحدة ومسافة واحدة أيضا ، ويرجح انها تنتمي الى قبور تيميلوس .

وإذا كان الأمر كذلك لان كل المعطيات تشير إلى ذلك نظرا لشكل الدائري التي تتميز به وان منطقة عرفت مثل هذه الأنواع في كثير من المواقع الأثرية فهل يمكن لنا معرفة طبيعة الدفن لهذه القبور؟

كل هذه الأسئلة تتطلب الكثير من الأجوبة من طرف المختصين في أثار ما قبل التاريخ فهم الملزمون بالإجابة على هذه التساؤلات المبدئية.

. في إطار زيارة ميدانية التي قادتنا إلى رحلة استكشافية بعد الاطلاع على جملة من المصادر التي تتكلم على وجود مقابر غريبة وكبيرة بين منطقة سيدى بوزيد و الإدريسية تم العثور على مجموعة من المقابر الجنائزية من نوع " تميليس " بمنطقة " الكسكاس " التابعة لبلدية الإدريسية .

(صورة 1) : منظر عام لبعض المعالم الجنائزية لمنطقة الكسكاس

لنظرة الأولى لا يستطيع الزائر التمييز بين البقايا الأثرية والتراكمات الحجرية المتوضعة هنا وهناك وهذا ناتج عن الوضعية المزرية التي آلت إليها هذه القبور وهذا ناتج عن عاملين أساسيين وهما الأيدي البشرية والعوامل الطبيعية ، فالعامل البشري كان سببا في تخريب كل المقابر وآثار النهب والتدمير تبدو واضحتا للعيان وتعود كل هذه التصرفات الهمجية للإنسان والحالة التي آلت إليها هذه القبور هي أكبر برهان .

(صورة 2) : صورة تبين أحد المعالم الجنائزية بالمنطقة المدروسة

نلاحظ هنا وجود ركامات صخرية دائرية نوعا ما تسمى " جدر "

ومن خلال الروايات المنتشرة فان هذه الركامات هي مساكن قديمة ذات سقف من حجر وتراب على عمود مركزي، ولقد بينت الدراسات أن هذه الجدر هي قبور مستعملة من عهود ما قبل التاريخ إلى حين الفتح الإسلامي ، فهي إذن الطريقة المحلية آنذاك للمقابر المغربية .

ومن بين هذه القبور نتعرف على ثلاثة أنواع رئيسية :

التيمولوس : هو كومة بسيطة من الأحجار محاط أحيانا بخط من الأحجار المغروسة في الأرض وفى وسط البعض منها تجويفة (صندوق) لاحتواء الجثة وفى البعض الأخر نوع من القمع في قمتها يمكن الوصول إلى القمع ذاته[3] .

البازينة : وهى التيمولوس ولكنه محاط بجدار غير عالي يتضمن درجات تصل إلى أعلى النصب والبعض منها يتضمن ممرات وتجويفات أو تكون محاطة بممر دائري نسميه رواق[4].

طرق ووضعيات الدفن :

الوضعية الجانبية المنطوية : تتمثل في وضع الهياكل العظمية على الأرض وعلى الجانب الأيسر أين تكون الأطراف السفلى منثنية ومنطوية جزئيا أما العلوية فهي منطوية على المرفقين كي توضع الأيدي قرب الوجه وهذه الطريقة تعد بمثابة النوم العادي .

وضعية القرنفساء : تشبه الوضعية المنطوية لكن في هذه الحالة يكون الانطواء كاملا وعنيفا لدرجة انه يحدث أحيانا ابتعاد المفاصل فيما بينها .

الوضعية الجانبية والظهرية الممدودة : يري كامبس أن الفنيقيين ثم الرومان هم الذين ادخلوا هذه الطريقة لشمال إفريقيا نضرا لعدم وجودها في المناطق التي لم تخضع للحكم[5].

لقد عرف سكان المغرب القديم أنماطا عديدة من المدافن ومن بين ما عرف عند نهاية العصر الحجري الحديث وبداية فجر التاريخ المقابر الميغاليتية والتي حضيت بالدراسة من طرف الكثير من الدارسين أمثال : REYGASSE COMPS GISELL

نضرا لأهمية هذه المواقع الأثرية في إثراء تاريخ منطقة الإدريسية بصفة خاصة و الجلفة بصفة عامة فلا بد من إعطاء مخطط حماية لصيانة وترميم هذه القبور لأداء دورها المنوط بها في تثقيف المجتمع .وهذا يدفعنا إلى معرفة المادة الأولية لتلك المعالم الجنائزية المتمثلة في الحجارة

. نوعية الصخور المستعملة:

استعملت في بناء الصروح نوعين هما الرسوبية وهي كثيرة الاستعمال و الأخرى نارية وهي نادرة .

ـ رسوبية : تتكون نتيجة الترسب وهي عبارة عن مواد متفتت سواء من صخور نارية أو رواسب كيميائية وعضوية تتميز بسهولة الانكسار وهو احد العوامل الأساسية التي ساعد على استعمالها في بناء القبور[6]

الطرق العلمية و التقنية لصيانة الوقائية للمعالم الجنائزية :

سوف نسعى للبحث عن أنجع الطرق والأساليب العلمية والتقنية في الصيانة والترميم والتي من شأنها المحافظة على المعالم التاريخية والأثرية وحمايتها وإعادة رد الاعتبار لها ، هذه الأساليب التي تعددت واختلفت اتجاهاتها ومناهجها. إلا أنها تبقى تصب في مجال الصيانة والترميم ، هذا المجال الذي يعتني بكل المخلفات الأثرية ومنها المعالم والمباني ، ولقد تطورت أساليب صيانة وترميم المعالم الأثرية تطورا كبيرا في النصف الثاني من القرن العشرين بعد إدخال بعض العلوم المساعدة كالكيمياء والجيولوجيا والبيولوجيا وغيرها من العلوم .

– مفهوم الحفظ والصيانة :

تعتبر من أعقد المشاكل لدى الكثير من المختصين في هذا المجال كونها ذات دلالات مختلفة من لغة لأخرى، كما أنه لم يتم التوصل إلى تعريفات حقيقية وموحدة نظرا لطريقة استعمال هذه المفردات في هذا المجال، غير أن هناك شبه إجماع على تداخل المصطلحين حفظ وصيانة كونهما جانبان متكاملان ولا يمكن الفصل بينهما .

وكما أثبتت التجارب السابقة أن عمليات الترميم مهما كان المستوى الذي أنجزت به لا تكفل الأمان المطلوب للمعالم الجنائزية والأثرية التي تم ترميمها مما يستوجب صيانتها . فما هي الصيانة ؟

الصيانة: la conservation وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية conservare ومؤلفة من con أي معا أو بعض ومن servare التي تعني الحماية والإنقاذ للوصول إلى الأمان، وهي مجموعة من الوسائل، تتدخل على الأثر ومحيطه رغبة في الإطالة من عمره، إلى أقصى حد ممكن.[7] وتهدف أساسا الى تمديد وتأجيل حياة الأثر عن طريق التدخل فيه وفي محيطه لحمايته ضد عوامل التلف وتسليمه الى الأجيال اللاحقة في أجمل صورة ، حيث تعرف الصيانة بأنها عملية تهدف أساسا الى الاطالة في عمر البقايا الأثرية أو التحف الفنية وضمان لها كل الشروط الضرورية والملائمة مع ضبط أسباب العلة لتفادي الضرر لها من جديد[8].

وحسب " ماري باردیکو " فيقصد بالحفظ أو الصيانة على أنه عملية في المقام الأول إلى تمديد في عمر القطعة، وذلك بإتباع الأساليب الوقائية لمنع تدهورها سواء الطبيعي أو الناتج عن حادثتها، وذلك لفترة زمنية معينة طالت أم قصرت .

وبذلك فان هذا التعريف يوافق تماما الإبقاء على الأثر أطول فترة ممكنة، وهذه الصيانة لا تأتي إلا بالملاحظة المستمرة ويعني ذلك تهيئة الظروف حتى لا يمكن السماح للإصابة بالظهور مرة ثانية، ومنه فالصيانة تكون عن طريق تهيئة الظروف التي تتلائم مع حالة المبنى ومع المواد المستخدمة في بنائه من حيث درجات الحرارة والرطوبة وكذلك عوامل التلف البيولوجي، وهذا يتطلب الوقوف أو معرفة الخواص الكيميائية والطبيعية و البيولوجية لمختلف المواد الداخلة في تركيب المعلم وعلى الكيفية التي تتفاعل بها المواد المستخدمة في عملية الترميم مع الأجواء المحيطة بها .

. الهدف من الصيانة :

إن الهدف الأسمى من صيانة المعالم الجنائزية بالدرجة الأولى هو تسليم هذا الموروث الثقافي إلى الأجيال القادمة كونها تمثل إرثا حضاريا ، ليس فقط لمنطقة معينة أو شعب معين بل للبشرية جمعاء، كما أن الوصول إلى حالة صيانة الوقائية وحفظ تهدف أساسا إلى عدة أهداف هي :

عنصر المنفعة :

لا تهدف عملية الصيانة الوقائية إلى معالجة التلف وإيقاف مصادره فقط. بل إن الهدف هو الوصول إلى حماية حقيقية ومحاولة تمديد عمرها بغية الاستفادة منها في شتى جوانب الحياة (علمية ، ثقافية وغيرها) .

عنصر المتانة :

وهذا من خلال تسخير كل التقنيات والمواد اللازمة بغية الحصول على نتائج جيدة .

ج- عنصر الاقتصاد : وهذا بتحديد الأغلفة المالية اللازمة لهذه المشاريع وذلك بدراستها بجدية كونها ليست مشاريع اقتصادية بحتة بل هي مشاريع ثقافية ذات أبعاد ثقافية واقتصادية[9].

_ اهم الطرق وأساليب الصيانة المستعملة للحد من أخطار وعوامل التلف :

وفي هذه المرحلة يستعمل على البحث عن طريق وأساليب الصيانة المستعملة اتجاه أخطار وعوامل التلف التي تؤثر على المعالم والمباني الأثرية وكيفية تقليل اوالحد منها

1 ـ الصيانة من أخطار التلف البشري :

ب-أعمال الهدم والتدمير :

ونعني بها الأضرار الناتجة عن اعتداء الأفراد على المعالم بسبب جهلهم لأهمية هذه الممتلكات، أو عن تنفيذ لمشاريع عمرانية مختلفة ولذلك وجب على المختصين والهيئات المكلفة بذلك، تتبنى برامج تحسيسية بأهمية هذا التراث المادي الذي هو رمز للحضارة والماضي المجيد لحمايته من التلف والضياع وموقع كسكاس بالإدريسية هو خير مثال على ذلك إيجازها فيما يلي :

التوعية :

وهذا من خلال تعريف المواطنين بالتراث المادي وهذا بإثارة اهتمامه وإشعاره بالمسؤولية كونه جزء لا يتجزأ من هويته وتاريخ المنطقة و وجوب المحافظة عليه و ينبغي كذلك توظيف الإعلام السمعي والبصري والمكتوب للتعريف بأهمية هذا التراث. وكذلك بالنسبة لزوار الموقع يجب محاولة تغيير سلوكهم بوضع لافتات تشير إلى منع الكتابات على الحوائط وكذلك

وضع الممر الذي يمشي عليه دون إلحاق أضرار بالموقع وكذا عدم المشي أو الصعود فوق المعالم من أجل التقاط الصور أو من أجل إلقاء نظرة عليه .

2– **الصيانة ضد عوامل التلف البيولوجي**: وهي تتجسد في أشكال ونقاط مختلفة ،استطعنا حصرها في عدة حلول وقد عملنا على ترتيبها كما يلي :

أ.النباتات والحشائش : من خلال المراقبة الدورية ونزع الحشائش، فانه بإمكان تجنيد مجموعة من العمال للقيام بذلك العمل يشكل دوري منتظم معتمدين على الصيانة الوقائية والذي يعني الاهتمام بمحيط هذه المعالم الجنائزية، ولكن يشترط أن يكون هذا العامل ذو خبرة في كيفية نزع هذه الحشائش دون إحداث ضرر بالمعلم وتعتبر هذه العملية ناجحة وفعالة وغير ضارة في الحد من الحشائش .

. الاهتمام بالصيانة المستمرة لما هو قائم و سليم من المعالم لجنائزية أو متابعة أي تعديات أو أي خطر يواجه المعلم[10] .

إستراتيجية عرض الموقع للجمهور:

يكون هدف تهيئة معلم أو موقع اثري ما هو عرض و نقل شواهد حقبة زمنية مضت على الجمهور الحالي أو المستقبلي و من هذه الاحتياطات :

تهيئة متحف في الموقع مرتبط بعرض الشواهد الأثرية و هذا ما سيحسن من المضمون التاريخي للمكان مما يتيح للجمهور فرصة استقراء شاملة.

إقامة نظام تربوي عن طريق عمل: ألواح شرح، عرض وسائل سمعية و بصرية ، إقامة مجسمات تعيد للصرح الحياة[11].

تحديد مسار الزيارة و هذا ما يقلل من المخاطر التي قد يتعرض لها الزوار و المعالم الأثرية.

عرض صور توضح صورة الموقع في الماضي.

توفير مرشدين أكفاء ذوي الاختصاص.

–تامين الموقع و نقصد هنا : اتخاذ العديد من الإجراءات الوقائية التي قد تتضمن تعيين حراسة طوال اليوم تجنبا للسرقة أو أعمال التخريب للمعلم.

ادراج معالم هذه الفترة وكل الفترات الأخرى والحضارات التي مرت بها الجزائر والتي تشهد عليها هذه المعالم القائمة بذاتها في المنظومة التربوية وتحسيس الجيل الناشئ بأهمية المحافظة على هذا التراث للأجيال القادمة حيث تكون لديهم ثقافة أثرية منذ الصغر ومعرفة مدى أهمية هذا التراث الموجود فعلا في بلدنا .

الجانب القانوني لحماية المعالم و المباني الأثرية : بعد البحث في العوامل التي كان لها الدور المباشر والغير مباشر، في حدوث عوامل التلف، فإننا سنحاول أن نسعى للبحث عن طرق الحفاظ والصيانة الوقائية للمعلم المدروس (المعالم الجنائزية)، من الجانب القانوني ، حيث سنخصه للحديث عن المواثيق والاتفاقيات العالمية ، والقوانين الجزائرية التي تعمل على حماية المعالم التاريخية والأثرية .

القسم الأول : ينقسم الى شطرين :

1. المواثيق و الاتفاقيات العالمية :

إن معرفة أصول وتطور المجتمعات الإنسانية ، من بين الأساسيات التي تسمح لنا بالتعرف على أصولنا الثقافية والاجتماعية ، ويعتبر التراث الأثري من بين أهم العوامل الشاهدة على نشاطات الإنسان القديم ، لهذا فان حماية هذا التراث والمحافظة عليه ، بات من واجب الإنسانية جمعاء هذا الوجود الذي تمليه أهمية التراث الأثري التي تخدم عمل الأثريين، وغيرهم من العلماء في شتى العلوم ، وهذا ما أدى إلى وجود منظمات وهيئات عالمية تعمل على حماية المعالم التاريخية والأثرية والحفاظ عليها وذلك عن طريق سن مجموعة من الأسس والقواعد العامة التي كانت نتيجة عدة ملتقيات دولية نذكر منها :

ميثاق أثينا 1931 (Chart d athene) الخاص بترميم المعالم التاريخية

ميثاق البندقية 1964 (Chart de Venise) الخاص بصيانة و بترميم المعالم والمواقع الأثرية

ميثاق ايكوموس1990 (Chart d CMOS) الخاص بتسيير التراث الأثري

ميثاق ايكوموس 2003 الخاص بمبادئ التحليل والصيانة وترميم أبنية التراث الأثري .

إن وجود بعض المواثيق العالمية في مجال صيانة وترميم التراث التاريخي والأثري والتي تحمل رسالة روحية هدفها الحفاظ على المواقع والمعالم التاريخية والأثرية ، والشواهد المادية للأمم السابقة التي تواجدت في مختلف أنحاء العالم ، ولهذا فان حماية التراث الأثري يجب أن يعتمد على تعاون فعال بين اختصاص مجموعات مختلفة من العلوم ، كما يحتاج إلى تعاون المصالح العمومية والباحثين والمؤسسات الخاصة والجمهور .

وفي العموم فان هذه المواثيق تشرح عدة مبادئ، مطبقة في مختلف ميادين تسيير التراث الأثري، وهي تحتوي أيضا على قواعد العمل الأساسية للتسجيل والتحري والتنقيب والتوثيق والبحث والوقاية والصيانة و إعادة التصوير والإعلام والعرض، وكل ما من شأنه الحفاظ على التراث الأثري، وسنتطرق للحديث عن أهم المحاور العلمية والقانونية التي ناقشتها هذه المواثيق العالمية والتي من بينها :

_ التشريعات : وتحث على أن :

حماية التراث الأثري ضرورة على كل الانسانية وهي أيضا مسؤولية اجتماعية مشتركة وهذه المسؤولية يجب أن تكون بتبني تشريعات ملائمة وبتمويل فعال لبرامج صيانة التراث الأثري .

التشريع يجب أن يؤسس على فكرة أن التراث الأثري هو ميراث كل البشرية ولا يخص شعب معين أو أمة لوحدها .

التشريع يجب أن يطلب وقاية صحيحة وصيانة كافية للتراث الأثري مع ضمان الوسائل[12]

-التشريع يجب أن يضمن الصيانة للمعالم الأثرية على حسب احتياجات التاريخ والتقاليد الخاصة بكل بلد وبكل منطقة [13] .

2- القوانين الجزائرية التي تعمل على حماية التراث الأثري :

من بين المواثيق الدولية المعتمدة في حماية التراث الأثري، صدرت قوانين بالجزائر خاصة، تعمل على حماية التراث الأثري، من الزوال وسوء التسيير ومن بين هذه القوانين نجد.

أ) قانون رقم 98-04 مؤرخ في صفر عام 1419 الموافق ل15 يونيو 1998، يتعلق بحماية التراث الثقافي[14] .

يهدف هذا القانون والذي جاء بعد الأمر 67/281، إلى التعريف بالتراث الثقافي للأمة، وسن القواعد العامة لحمايته، والمحافظة عليه، وتثمينه، كما بعمل على تنظيم كل أعمال الصيانة، والترميم، والتهيئة، ورد الاعتبار حيث يتجلى هذا من خلال بعض المواد التالية:

ب) مرسوم تنفيذي رقم 03-322 مؤرخ في 09 شعبان عام 1424 الموافق لـ 5 أكتوبر سنة 2003 يتضمن ممارسة الأعمال الفنية المتعلقة بالممتلكات الثقافية العقارية المحمية[15] .

خاتمة :

لقد أثبتت الحفريات التي أجريت في المعالم الجنائزية في الجزائر عموما أن المرفقات الجنائزية التي تم اكتشافها لم تشد اهتمام الباحثين ولم تجلب أنظارهم، حيث راعوا في درساتهم التصميم المعماري من حيث المظهرين الداخلي والخارجي اللّذان كانا يتميز بالتنوع والأهمية من حيث الشكل العام بالنسبة إليهم حيث أعطيت عدة تفسيرات وأوصاف حول أنواع وأنماط المعالم الجنائزية المختلفة التي تتميّز بعمارة متعددة ومعقدة.

ويجدر القول في هذا المضمار أن أبحاث فجر التاريخ في الجزائر اقتصرت فقط على المعالم الجنائزية الكثيرة والمتنوعة في نفس الوقت، حيث أهمل الباحثون دراسة بعض المعالم الموجودة والمنتشرة في الكثير من بلديات ولاية الجلفة وخاصة منطقة الإدريسية الغنية بهذه المعالم بالإضافة إلى إهمال آثار المسكن والمخلفات الزراعية وغيرها من المخلفات التي يمكن أن تسلّط الضوء على جوانب مختلفة من حياة شعوب فترة فجر التاريخ، علما أن ولاية الجلفة عامة تكتنز عدة شواهد تعود لفترة فجر

التاريخ، والتي يمكن أن تقدّم معلومات تفيد في معرفة مختلف جوانب نشاطات وحياة الإنسان اليومية بالإضافة إلى التنظيم الاجتماعي لهذه الشعوب خلال الأزمنة الغابرة.وباعتبارها جزء كبير من تراثنا العميق وجب المحافظة عليها بكل السبل المتاحة لان حماية تراثنا الحضاري ورد الاعتبار إليه لا يكون إلا إذا تضافرت الجهود عن طريق المحافظة والصيانة لهذه المعالم التي تعتبر مقوم من مقومات أمتنا ورمزا من رموز سيادتنا .

التهميش :

[1] . رابحي مروان ، التعمير البشرى لفجر التاريخ بالأطلس الصحراوي منطقة الادرسية نموذجا ، رسالة دكتورا ، معهد الآثار (جامعة الجزائر 2)، 2012 ، ص 31.

[2]. نفسه ، ص 38.

* منطقة الكسكاس هو اسم محلي أطلقه سكان المنطقة على الموقع المدروس نظرا لوجوده على شكل تجويف بين هضبات وهو يشبه ذلك الغطاء الذي يوضع على القدر الذي يطلق عليه مصطلح كسكاس .

[3] ـ طارق ساحد ،آثار فجر التاريخ بالجزائر ،دار المعرفة ، ط 1 ، الجزائر ، 2012 ، ص 44.

[4] ـ نفسه ، ص 55.

[5] ـ نفسه ، ص 72.

[6] _غنيم (خالد) ، علم الآثار وصيانة الأدوات والمواقع الأثرية وترميمها ، بيسان لنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، 2002 ، ص . 52 .

[7] . أنور احمد عبد الوهاب ، العمارات وإنشاء المباني ، المعاجم والتكنولوجيات التخصصية ، بدون سنة ، ص ص ،143 _ 144.

[8] ـ معجم التكنولوجي التخصصية العمارة وإنشاء المباني ، ص 199.

[9] ـ ريد هيربرت ، الفن والصناعة ، أسس التصميم الصناعي ، ترجمة فتح الباب وآخرون ، علم الكتب ، ط 3 ، القاهرة ، بدون سنة ، ص، 157 .

[10] ـ السيد (محمود ألبنا) ، المدن التاريخية خطط ترميمها و صيانتها ،كلية الآثار ، القاهرة ، ص ص 26 27 .

[11] ـ باريكو (م) ، الحفظ في علم الآثار ، تر : الشاعر (م) ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، مصر، 2002 ، ص 515.

[12] - BERTHOLON (R) et RELIER (C), Les métaux archéologiques, in laconservation en archéologie, sous la direction de : BERDUCCOU (M-C), ed. Masson, Paris, 1990, p.164.

[13] – Structures Chart ICOMOS . Pour L’analyse . la Conservation et la restauration des des Patrimoine architecturale 2003 . p.133.

[14] ـ الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 44، قانون 04/98 ، ص 5 .

[15] ـ نفسه، ص 16.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

الصداق بين التشريع والعرف

الدكتورة: **بن أحمد حورية**، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

بن أحمد حورية، الصداق بين التشريع و العرف، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/11/21

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

يعتبر الصداق من أهم الشروط التي يجب أن تتوافر في عقد الزواج، إذ نصت عليه المادة 14 من قانون الأسرة الجزائري و أعطاه صورتين، الصداق المعجل و المؤجل، كما أخذ المشرع بصداق المثل إذا لم يحدد هذا الأخير في عقد الزواج، مما يدل دلالة واضحة تمسك المشرع الجزائري بالعرف باعتباره مصدر من المصادر التي يعتمد عليها القضاء خاصة عند فك الرابطة الزوجية سواء عن طريق الطلاق أو الخلع، إذ لا يزال هناك تضارب عن قيمة الصداق و نوعه بين ما هو محدد في القانون وما هو متعارف عليه في المجتمع، خاصة إذا علمنا أن هذا الأخير يختلف من منطقة لأخرى، مما تولّد العديد من المنازعات، التي تدفع بقاضي الأحوال الشخصية إلى تحديد العرف وشروطه.

-الكلمات المفتاحية:

الصداق، التشريع، العرف، الزواج، العقد.

Le résumé:

Le dot est considérée comme l'une des conditions les plus importantes dans le contrat de mariage l'article 14 du code famille algérien, et lui donne deux photos accélérées et différées selon que le législateur algériens prenait exemple confirmant l'adaptation du législateur sur laquelle le juge s'appuie sur le cas de d'isolation de l'association.

مقدمة:

خضعت الأسرة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي لأحكام و قواعد الفقه الإسلامي وللمعاملات والأعراف المحلية، غير أنه ابتدءا من سنة 1830 عمدت الإيديولوجية الاستعمارية إلى محاولة يائسة هدفها دمج نظريات الفقه الإسلامي في النظام القانوني الفرنسي، و اعتباره من القواعد الدينية غير القابلة للتطور مثلها مثل القانون الكنسي، و لكن سرعان ما حصلت الدولة الجزائرية على استقلالها السياسي و من ثم القانوني، خاصة قانون الأسرة الذي اعتبر الشريعة الإسلامية من المصادر الرسمية له، و هذا طبقا للمادة 222 من هذا الأخير:"كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية"، و المقصود بأحكام الشريعة الإسلامية، هو مجموع ما فيها من حلول قانونية بصرف النظر عن اختلاف المذاهب الفقهية، إضافة إلى اعتبار العرف من المصادر التفسيرية والمعتمدة من قبل القاضي خاصة في المسائل المتعلقة بتحديد الصداق و مقداره، باعتباره من المسائل المرتبطة بالعادات و التقاليد لكل منطقة، و هذا ما دفعنا لطرح الإشكالية التالية: **ما هي الضوابط التشريعية و العرفية للصداق في عقد الزواج؟**

المبحث الأول: الضوابط التشريعية للصداق في عقد الزواج

ينعقد عقد الزواج بتوافر ركن الرضا، و مجموعة من الشروط وردت في المادة 9 مكرر من قانون الأسرة الجزائري[1]، من بين هذه الشروط الصداق الذي يعتبر من الشروط الأكثر اهتماما وإثارة للمشاكل العائلية و من ثم القانونية، إذ تؤطره مجموعة من الشروط و الأشكال و الأنواع والأحكام التي تميّز كل حالة عن الأخرى.[2]

المطلب الأول: تعريف الصداق و تحديد الحكمة و الحكم الشرعي له

لقد عرّف المشرع الجزائري الصداق بموجب قانون الأسرة و استند في ذلك على التعريفات التي وردت في الفقه الإسلامي، الذي حدّد في نفس الوقت الحكمة من الصداق و الردّ على منتقديه، و كذا الوقوف على الحكم الشرعي لهذا الأخير و موقف المشرع الجزائري من ذلك.

الفرع الأول: تعريف الصداق

– لغة: هو عطية يسبقها الوعد بها، فيصدقه المعطي.[3]

–اصطلاحا: المهر في نظر المالكية ممّا يجعل للزوجة نظير الاستمتاع بها، و انتقد هذا التعريف وسوف يتم الرد على هذه الانتقادات عند التعرض للحكمة من تشريع الصداق، و له عشرة أسماء: مهر، صداق، أو صدقة، و نحلة ، و أجر، و فريضة، عقر، و لائق، و طول و نكاح[4]

كذلك يعتبر الصداق أو المهر الحق المالي الذي يجب على الرجل لإمرأته بالعقد عليها، أو الدخول بها كرمز لرغبته في الاقتران بها في حياة دائمة و شريفة ملؤها الاطمئنان و السعادة.

أما الدليل الشرعي على وجوب الصداق هو قول الله تعالى:"و آتوا النساء صدقاتهن نحلة"[5]، وقوله عز و جل:" فما استمتعتم به منهنّ فآتوهن أجورهن فريضة."[6]، و قد دلّت الآيتان على وجوب الصداق، كما دلّت السنة على ذلك لقول الرسول صلة الله عليه و سلّم:" من كشف خمار أمرأته ونظر إليها وجب عليه الصداق، دخل بها أو لم يدخل."

و لقد عرفه المشرع الجزائري في المادة 14 من قانون الأسرة كما يلي:" الصداق هو ما يدفع نحلة للزوجة من نقود أو غيرها من كل ما هو مباح شرعا، و هو ملك لها تتصرف فيه كما تشاء."

كما عرفه المشرع المغربي للأحوال بالشخصية في المادة 16 بأنه:" ما يبذله الزوج من المال المشعر بالرغبة في عقد الزواج لإنشاء أسرة و تثبيت أسس المودة و العشرة".

الفرع الثاني: الحكمة من الصداق

لقد أكدت الآيات الكريمة المذكورة أعلاه على أن الفارق الجوهري بين النكاح المشروع والنكاح غير المشروع هو الأجر أو الصداق باعتباره هدية أوجبها الله سبحانه و تعالى على الزوج لزوجته، وابعدها الفقه عن العوض، لأن الزواج يرتب العديد من الحقوق والواجبات على كلا الزوجين، مما يجعله أسمى من كل مقابل مالي[7]، و بالتالي الحكمة منه واضحة و هي اكرام المرأة وتمكينها من تتهيأ للزواج بما يلزم من لباس و نفقات، إذ يعتبر رمز للتعاطف و المودة، يعبر بواسطته الزوج عن إرادته الجدية في بناء الحياة الزوجية المستقبلية، و حسن نيته نحو زوجته و اخلاصه لها، وهذا عكس ما هو متبع في بعض البلاد الأجنبية أين تلزم الزوجة بتأثيث البيت و هو قلب للأوضاع الفطرية، و في الأخير الصداق هو ملك للزوجة تتصرف فيه كما تشاء، و لا يحق للزوج مطالبة الزوجة بأثاث أو مفروش أو لباس أو عوض عن الصداق الذي أصدقه إياها.[8]

الفرع الثالث: التكييف الشرعي و القانوني للصداق

إن دراسة التكييف الشرعي للصداق تقتضي تحديد موقف المذاهب الأربعة، و التي كان رأيها كالتالي:

إذ يذهب الأحناف و الشافعية و الحنابلة إلى أن المهر هو حكم من أحكام عقد الزواج، وأثر من آثاره و ليس ركنا من أركان عقد الزواج، و لا شرطا من شروطه، و استدلوا على ذلك بقول الله عز وجل:"و لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن، أو تفرضوا عليهم فريضة".[9] فقد حكم القرآن بصحة الطلاق مع عدم تسمية المهر، و بالتالي لا يكون الطلاق إلا في النكاح الصحيح، إذ عدم تسمية المهر لا يمنع صحة العقد، و يجب للزوجة في هذه الحالة صداق المثل، أما في حالة تسميته فيجب لها كذلك صداق المثل المتفق عليه بالتراضي بين الزوجين.[10]

أما المالكية، فيرون أن الصداق هو من الأركان التي يقوم عليها عقد الزواج، حيث لا يجوز الاتفاق على إسقاطه إذ يشترط تسميته في العقد، و هذا ما أخذ به المشرع الجزائري في البداية بموجب المادة 9 قبل تعديلها:"يتم عقد الزواج برضا الزوجين، و بولي الزوجة، و شاهدين و صداق"، إلا أن المشرع الجزائري تراجع عن هذا التكييف القانوني، و جعل الرضا هو الركن الوحيد لعقد الزواج طبقا للمادة 9 من قانون الأسرة المعدل و المتمم[11]:"ينعقد الزواج بتبادل رضا الزوجين"، أما باقي

الأركان فكيّفها على أنها شروط، من بينها الصداق طبقا للمادة 9 مكرر من قانون الأسرة:" يجب أن تتوافر في عقد الزواج الشروط التالية: أهلية الزواج، الصداق، الولي، شاهدان، و انعدام الموانع الشرعية للزواج"، و من خلال النص أعلاه يلاحظ أن الصداق أصبح من الشروط الواجب توافرها في عقد الزواج، و هو رمز لتكريم الزوجة، و تعبير عن رغبته في الاقتران بها.

إن تكييف الصداق بأنه ثمن للمرأة من قبل بعض المستشرقين هو رأي يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، و الحقيقة أن قول المالكية بأن الصداق كالثمن في عقد البيع هو لإبراز الصداق كركن من أركان عقد الزواج، و أنه يفسد بنفي الصداق، كما يفسد عقد البيع بنفي الثمن، و بالتالي ليس على سبيل المقارنة و إنما على سبيل تبيان أهمية هذا الأخير بالنسبة للمرأة و كرامتها.

المطلب الثاني: حالات الصداق و أنواعه

يأخذ الصداق العديد من الحالات التي تنفرد بمجموعة من الشروط و الأطر الشرعية والقانونية، كما أنه يأخذ نوعين، نتطرق لهما فيما يلي:

الفرع الأول: حالات الصداق

للصداق أربعة حالات و هي: حالة تكميل الصداق، حالة تشطير الصداق، حالة سقوط الصداق، حالة استحقاق مهر المثل، نتطرق لكل حالة على حدا فيما يلي:

أولا: حالة تكميل الصداق

تستحق المرأة كامل الصداق المسمى لها إذا دخل بها زوجها، أو بموت أحد الزوجين بعد تسميته سواء وقع الدخول بها أو لم يقع، و يثبت المسيس بارتخاء الستور و الاختلاء بها خلوى اهتداء، فيكتمل الصداق حتى و إن ادعى عدم المسيس، كما يكتمل الصداق إذا أقامت عنده سنة كاملة، حتى و لو أقرت عدم المسيس بسبب المرض سواء بالنسبة للزوج أو الزوجة.[12]

ثانيا: حالة تشطير الصداق

تستحق الزوجة نصف الصداق المسمى إذا طلّقها زوجها قبل الدخول مصداقا لقوله تعالى:"وإن طلّقتموهن من قبل أن تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح و أن تعفوا أقرب للتقوى".[13]

فإذا حدّد مقدار الصداق أثناء العقد أو بعده ثم حصل الطلاق، فللمرأة نصف الصداق المسمى سواء كانت قبضته أو لا، أما في حالة قبض المرأة لكامل الصداق فيرجع الزوج على الزوجة بالنصف، إلا إذا عفا عن ذلك، و كذلك الشأن بالنسبة لهذه الأخيرة.[14]

ثالثا: سقوط الصداق

إذا لم يحدّد الصداق و وقع الطلاق فلا تستحق المرأة شيئا من الصداق، و لها المتعة فقط، مصداقا لقول الله عز و جل:"يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلّقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم من عدة تعتدّونها فمتّعوهن و سرّحوهن سراحا جميلا".[15]

كما يسقط الصداق إذا حصل في التفويض موت قبل الدخول-عند المالكية-و كذا يسقط في حالة الردّ بالعيب أو في حالة ما إذا كان النكاح فاسدا و لم يدخل بها، فإن دخل بها فلها كامل الصداق المسمى أو صداق المثل في حالة عدم تسميته.[16]

رابعا : حالة استحقاق مهر المثل

تستحق المرأة صداق المثل في حالة عدم تحديد هذا الأخير، و تسمى كذلك حالة التفويض، ثم دخل بها، فإذا طالبته به بعد ذلك أو حصل الطلاق أو مات أحدهما، فإنه يفرض للمرأة مهر المثل، ويقدّر هذا الأخير من يوم ابرام عقد الزواج في النكاح الصحيح، و من يوم الدخول في النكاح الفاسد، ولقد أخذ المشرع الجزائري بهذا النوع من الصداق في التعديل الأخير لقانون الأسرة في المادة 15 الفقرة الثانية:" في حالة عدم تحديد قيمة الصداق ، تستحق الزوجة صداق المثل"، و كذلك حدّد المشرع حالتي استحقاق الصداق المسمى في المادة 16 حيث تضمنت ما يلي:" تستحق الزوجة الصداق كاملا بالدخول، أو بوفاة الزوج و تستحق نصفه عند الطلاق قبل الدخول"، وبالتالي المشكل الذي يطرح في حالة عدم تسمية الصداق قبل الدخول و حصل الطلاق أو الوفاة، ففي هذه الحالة انقسم الفقه بين من يعطيها مهر المثل و من الذي أنكر لها استحقاق مهر المثل، و هذه الحالة تجرنا للحديث عن النكاح الفاسد بسبب الصداق، كما لو كان محرما أو تواطآ على اسقاطه، فيفسخ النكاح قبل الدخول ويفرض لها صداق المثل، و مهما كان فإن الزواج يثبت إذا وقع البناء، و لا يفسخ، و في هذه الحالة لها صداق المثل، و هذا ما يدعم الاتجاه الذي انتهجه المشرع الجزائري باعتبار الصداق من شروط عقد الزواج.

الفرع الثاني: أنواع الصداق

يأخذ الصداق أحد النوعين التاليين:

أولا: الصداق المسمى

هو الصداق الذي يثبت بمجرد اتفاق الزوجين معا أو أوليائهما مهما بلغت قيمته طالما تم بإرادة الطرفين، فهو ما يتفق عليه في العقد الصحيح، أو فرض بعده بالتراضي، و هو ما أشارت إليه المادة 9 و 15 من قانون الأسرة الجزائري، و يعتبر من جملة الصداق المسمى في العقد ما جرى عرف الناس عليه من تقديم الزوج للزوجة البكر قبل الزفاف من ثياب و نحوها، و هذا ما يعرف لدى العامة بالمشروط، على أن يبقى الزوج ملتزما بدفع الصداق المتفق عليه.

ثانيا: صداق المثل

و هو صداق من يماثل الزوجة من أسرة أبيها مع مراعاة تساوي الزوجين وقت العقد، من حيث السن و الجمال و الثقافة و البكارة أو الثيوبة، و يجب مهر المثل في حالة عدم تسمية الصداق، أو إذا سمي تسمية غير صحيحة أثناء العقد، و كذا إذا تم الدخول بامرأة في حالة شبهة، و كذا في حالة الزواج الفاسد و ذلك طبقا للمادة 33 من قانون الأسرة الجزائري.

المبحث الثاني: الضوابط العرفية في عقد الزواج

تثور المشاكل العائلية و من ثم القانونية في مسألة تقدير الصداق و قبضه، حيث غالبا ما يتم الخلط بين ما هو مهر و بين الهدية و المشروط، و كذلك الشأن في مسألة قبض المهر من قبل الولي الذي يمكن له الامتناع عن تسليمه للزوجة و عدم تمكينه منه، و هذا على أساس الاختلاف في الصداق الذي يعرف العديد من الصور، نتطرق لها فيما يلي:

المطلب الأول: تحديد مقدار الصداق و قبضه

تعتبر مسألة تحديد مقدار و نوع الصداق من المسائل الجوهرية التي تثير العديد من النقاط القانونية المرتبطة أساسا بالعادات و التقاليد و الأعراف التي تتقيّد بها كل منطقة على حدا، إضافة إلى مسألة في غاية من الأهمية و هي تمكين المرأة من مهرها، و قبض الولي له.

الفرع الأول: تحديد مقدار الصداق

لقد اتفق الفقهاء على عدم تحديد أكثر قيمة المهر، و أنه يصح بكل ما تراضى عليه الطرفين مهما كان كثيرا، مصداقا لقول الله تعالى: "وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا".[17] و قد استحب الفقهاء التيسير في المهر، و عدم المغالاة في المهور، لتسهيل أمور الزواج على الشباب و الشابات، مصداقا لقول رسول الله صلى الله علية و سلم عن عقبة بن عامر: "خير الصداق أيسره."

لقد حاول المشرع الجزائري أن يحدّد قيمة الصداق في متن المادة 14 من قانون الأسرة كالتالي:" الصداق هو ما يدفع نحلة للزوجة من نقود أو غيرها من كل ما هو مباح شرعا، و هو ملك لها تتصرف فيه كما تشاء". و بالتالي ما يستنتج من خلال النص أعلاه أن المشرع حدد مجموعة من الشروط والمتمثلة فيما يلي:

-إن كل ما يدفع للزوجة من مال يسمى صداقا.

-إن الصداق قد يكون نقودا أو غيرها من المتموّلات.

-يشترط لصحة الصداق أن يكون مباحا شرعا، أي لابد من توافر الشروط الشرعية التي ذكرها الفقهاء حت يكون الصداق صحيحا.

-ثبوت ملكية المرأة للمال عن طريق الصداق و حرية تصرفها فيه، لأن حرية التصرف في المال فرع عن تمام الملكية، و ليس لأحد من الناس أن يحد من ملكيتها أو تصرفها ما دامت كاملة الأهلية.

لقد اختلفوا الفقهاء في تحديد أقل الصداق أو عدم تحديده، و ترك المسألة لتراضي الطرفين، و بالتالي يقبل الصداق حتى و لو كان قليلا أو تافها، و في هذا الصدد ظهر مذهبين، نتطرق لهما فيما يلي: [18]

1-مذهب تحديد أقل الصداق: لقد ذهب جمهور الحنفية و المالكية إلى تحديد أقل الصداق وهو الحد الأدنى الذي لا يجوز تقديم الأقل منه، و هو عشرة دراهم عند الحنفية، و ربع دينار ذهبي أو ثلاثة دراهم فضية أو ما يساويها من عروض.

2-مذهب عدم التحديد: ذهب الشافعية و الحنابلة أنه ليس لأقل الصداق حد، و بالتالي كل ما يجوز أن يكون ثمنا لشيء كان جائزا اعتباره مهرا، و يكفي الاتفاق عليه، حيث استدل هؤلاء بعدة أدلة منها، حديث بن سهل بن سعد الساعدي علية الصلاة و السلام: "التمس و لو خاتما من حديد"، و كذلك عن عبد الله بن ربيعة عن أبيه عليه عليه الصلاة و السلام أن النبي صلى الله عليه و سلم: "أجاز نكاح إمرأة على نعلين".

لم يحدّد المشرع الجزائري حدا معينا ينتهي إليه أقل الصداق و لا أكثره، بل ترك ذلك للتراضي الطرفين، فكل ما اتفق عليه الطرفان يعتبر مهرا، كما أن المعمول به في أغلب المجتمع الجزائري أن الصداق يفوق بكثير الحد الأدنى الذي ذكره المالكية أو الحنفية، خاصة إذا عرفنا أن كل ما يقدّم للمرأة سواء من قبيل العادات كالمؤونة التي يقدمها الزوج للوليمة أو الهدايا التي يقدمها في المناسبات و غيرها لكن بشرط تقييدها في عقد الزواج، كما لو قيل ما تعارف الناس عليه.

و بالتالي لا جدوى في خوض النقاش المتعلق بأقل الصداق، لأنه عمليا لا يوجد في المجتمع الجزائري، إذ تشكو المجتمعات الإسلامية من غلاء المهور و المبالغة في فرض الشروط القاسية على الزوج، مما ينفره من الزواج و يشجع على العزوف عنه و يفتح باب الفتن بانتشار الرذيلة و الإباحية، و تؤثر على الأسرة و الدولة و المؤسسات العامة فيها، و كذا المساس بالمنظومة الاخلاقية السليمة، و بالتالي يجب التيسير في المهر و تكاليف الزواج حتى نشجع الحلال و نسد باب الحرام.

الفرع الثاني: قبض الصداق

لقد أباحت الشريعة الاسلامية للولي قبض الصداق بشرط يكون أبا أو جد الأب أو أحد أقاربها الأولين طبقا للمادة 11 من قانون الأسرة، غير أنه لا يجوز له أن يتصرف فيه كيف يشاء، و بدون موافقة الزوجة، كما يمنع عليه تلقي الأموال مقابل قبول تزويج المرأة، ذلك أن الصداق حق من الحقوق المالية للزوجة التي تقبضه و تتصرف فيه كما تشاء، و إذا قبلت المرأة أن تتزوج بأقل مهر مثيلاتها، فلا يجوز للولي الاعتراض على ذلك، و هذا ما نصت عليه المادة 12 من قانون الأسرة: "لا يجوز للولي أن يمنع من في ولايته من الزواج إذا رغبت فيه و كان أصلح لها."

و على هذا الأساس إذا تم عقد الزواج و لم يدفع الزوج الصداق لزوجته، أصبح دينا في ذمته، و يجوز لها أن تطلب كفيلا أو رهنا لضمان الدين الذي تدينه لزوجها، و تطبق في هذه الحالة الأحكام الخاصة بالرهن و الكفالة، هذا و يعتبر الصداق من الديون الممتازة سواء كان معجلا أو مؤجلا.[19]

المطلب الثاني: الاختلاف في الصداق

لقد حددت المادة 17 من قانون الأسرة الاختلاف في المهر، و الذي قد يكون إما في مسألة قبضه أو الاختلاف في أصل التسمية و كذا في مقدار المسمى أو الاختلاف في نوع المقبوض، نتطرق لكل حالة على حدا.

الفرع الأول: الاختلاف في أصل التسمية أو في مقدار المسمى

تتحقق هذه الحالة في إدعاء أحدهما تسمية المهر مع تعيين مقداره و إنكار الطرف الآخر التسمية، وأن عقد الزواج تم ابرامه دون تسمية المهر[20]، فالبيّنة على من ادعى و اليمين على من أنكر، و في حالة رفض دعوى التسمية لعدم ثبوتها يحكم القاضي بصداق المثل، و إن كان مثل هذه القضايا قليلة بحكم أنه من الناحية العملية في الجزائر يتم تحديد و تسمية الصداق سواء كان معجلا أو مؤجلا.

الفرع الثاني: الاختلاف في قبض الصداق

إذا اختلف الزوجان في قبض معجل الصداق كله أو بعضه، و وقع الاختلاف قبل الدخول بها، وجب على الزوج إثبات ما يدّعيه، فإن أقام بيّنة على دعواه حكم له القاضي بما ادعاه، و إن عجز عن إقامة البيّنة كان القول للزوجة مع يمينها، و إن وقع الاختلاف بينهما بعد الدخول الحقيقي، فالعرف يقوم في هذه الحالة مقام القانون من غير حاجة إلى إثبات الآخر.

و الاختلاف بين أحد الزوجين و ورثة الآخر، أو بين ورثتهما، تطبق أحكام المادة 17 من قانون الأسرة، و التي تنص على أنه في حالة النزاع في الصداق بين الزوجين أو ورثتهما و ليس لأحدهما بيّنة و كان قبل الدخول فالقول للزوجة أو ورثتها مع اليمين، و إن كان بعد البناء فالقول للزوج أو ورثته مع اليمين.

و تتعلّق بهذه المسألة صداق العلن و صداق السر، إذ يمكن للزوجين الاتفاق على صداق العلن و هو الصوري المتخذ للشهرة، أين تطالب غالبا الزوجة بالصداق المعلن و يتمسك الزوج بالصداق السر، و في هذه الحالة فالقول قول الزوجة و يلزم الزوج بدفع بالصداق المعلن، لأنه الشيء الذي يشهد له الظاهر.

الفرع الرابع: الاختلاف في وصف المقبوض

قد يقع الاختلاف كذلك في وصف المقبوض، و يختلط الصداق بالهدايا، كما لو أرسل الزوج إلى زوجته هدايا مختلفة قبل الدخول أو بعده ،و لم يبيّن هل هذه الأشياء هي من الصداق أو الهدية؟

فكلما أقام أحد الطرفين البيّنة على إدعائه كان الحكم القضائي بجانبه، و إذا تساوت البيّنات رجّحت بيّنة الزوجة، و حكم لها بأن ما دفعه كان من الهدايا و لم يكن من الصداق، لأن بيّنة الزوجة خلاف الظاهر، و إن لم يستطع أحد الزوجين إثبات إدعائه فمرد هذا الخلاف إلى العرف[21].

و أخيرا قد يختلف و يصعب الفصل بين ما هو صداق و بين ما هو جهاز المرأة، حيث جرى العرف في بلادنا طبقا لمبادئ الفقه المالكي على أن الزوجة تجهّز نفسها من الصداق المقبوض، كما أن أهلها يشاركونها في إعداد جهازها من أموالهم الخاصة، و لو أنه من الناحية الشرعية إن الصداق يعتبر من الحقوق المالية الخالصة للمرأة تتصرف فيه كما تشاء، و ليس عليها تجهيز و تأثيث البيت، إذ يبقى هذا الأخير من الالتزامات الملقاة على عاتق الزوج، و ما تقدمه المرأة هو بمثابة تبرع، و نظام الجهاز هو نظام جرى عليه العرف و العادة في المجتمع الجزائري و هو من قبيل الهبات التي تخضع لأحكام هذه الأخيرة، و وجد على هامش الصداق الذي يستقل عن الجهاز، إلا إذا دفع الزوج لزوجته ما يفوق مبلغ الصداق، ففي هذه الحالة تقوم بتجهيز البيت بما لا يتجاوز المبلغ الممنوح من قبل الزوج.

الخاتمة:

نستنتج في الأخير أن موضوع الصداق من المواضيع التي تشغل رأي المجتمع الجزائري، و تحيطه العديد من الاعتبارات أهمها قيمة الزوجة و تعبير الزوج عن هذه القيمة من خلا ل الصداق الذي يعتبر من الحقوق المالية للزوجة التي تملك كامل الحرية في التصرف فيه، و لا يحق للزوج مطالبته به بعد الدخول إلا إذا أرادت ذلك، و في النهاية نستشف النقاط التالية:

-يجب على كل من الزوج و الزوجة و أهلهما تسمية الصداق و تحديده تحديدا دقيقا، حتى لا يقع الاختلاف عليه خاصة عند فك الرابطة الزوجية.

-يجب على القاضي الخاص بالأحوال الشخصية أن يكون ملمّا بالقواعد التشريعية و الشرعية من جهة، و القواعد و الأحكام العرفية المتعارف عليها في كل منطقة من المناطق الجزائرية، أين يتقيّد بها خاصة في المسائل المتعلقة بالصداق و تبعاته و المصطلحات المشابهة له.

-الإهتمام أكثر بتبيان أهمية الأسرة و الحياة الزوجية، و تحديد الحقوق و الواجبات المترتبة لكل من الطرفين قبل و بعد الزواج، بعيدا عن التكاليف المالية الباهضة و العادات و التقاليد التي أصبحت تنال الاهتمام من قبل الزوجين أكثر من الاهتمام بالحياة المستقبلية و البحث عن آليات المحافظة عليها من العواصف التي قد تصادفها في الحياة.

التهميش:

[1]-القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 يونيو 1984 المتضمن قانون الأسرة المعدل و المتمم.

[2]-أحمد دكار، الزواج و الطلاق في الشريعة و القانون و العرف، دار الغرب للنشر و التوزيع، الجزائر، 2004، ص.126.

[3]- عبد القادر بن حرز الله، الخلاصة في أحكام الزواج و الطلاق، دار الخلدونية، الجزائر، 2007، ص.128.

[4]- عبد القادر بن حرز الله، نفس المرجع، ص.128.

[5]-سورة النساء، الآية 04.

[6]-سورة النساء الأية 24.

[7]-عبد القادر بن حرز الله، المرجع السابق، ص.129.

[8]-بلحاج العربي، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، الجزء الأول:الزواج و الطلاق، الطبعة:3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004، ص.100.

[9]-سورة البقرة، الآية 236.

[10]-بلحاج العربي، المرجع السابق، ص.101.

[11]-الأمر 05-02 المؤرخ بتاريخ 27 فبراير 2005، الصادر في الجريدة الرسمية رقم:5، ص.20.

[12]-داودي عبد القادر، أحكام الأسرة بين الفقه الإسلامي و قانون الأسرة الجزائري، دار البصائر، الجزائر، 2010، ص.142.

[13]-سورة البقرة الآية 237.

[14]-داودي عبد القادر، المرجع السابق، ص.144.

[15]-سورة الأحزاب، الآية 49.

[16]-داودي عبد القادر، المرجع السابق، ص.144.

[17]-سورة النساء، الآية 20.

[18]-داودي عبد القادر، المرجع السابق، ص.138.

[19]-العربي بلحاج، المرجع السابق، ص.108.

[20]-طاهري حسين، الوسيط في شرح قانون الأسرة الجزائري، الطبعة الأولى، دار الخلدونية، الجزائر، 2009، ص.52.

[21]-العربي بلحاج، المرجع السابق، ص.115-116.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

الشريعة في ضوء النقد الثقافي المعاصر

هشام جعيط أنموذجا

سالم فتيحة، جامعة الجزائر 2.الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

سالم فتيحة، الشريعة في ضوء النقد الثقافي المعاصر هشام جعيط أنموذجا، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/11/27

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص :

تمثل خطاب الحدثة في الكثير من المواقف ، القطيعة مع التراث الديني شرطا للتقدم الحضاري ، فاحتلت مراجعة المسألة الدينية مجالا مركزيا مازال يشق الخطاب العربي و الإسلامي إلى شقين متنافرين ، ليلتقيان في نهاية المطاف إلى أزمة أيديولوجية ، حددتها العلاقة مع النص الشرعي أما بإفراط في التعامل مع النصوص بذهنية متشددة ، انحرفت عن المسار الذي رسمه الاسلام لاجتهاد العقل ، أو بذهنية متحررة و متشبعة بشحنة أيديولوجية غربية بعيدة عن الفضاء القيمي للنص الشرعي، فنتج عن هذا البراد وكس خطابا دينيا استهدف تبرير شرعيته للفصل بين الدين و الشريعة تماشيا مع حداثة شاملة و مناهضة لكل مرجعية دينية .

الكلمات المفتاحية:

الشريعة ،التشريع القانوني ، النص ، العلمانية ، المشروعية

Sharia in the light of contemporary cultural criticism Hisham Jait as a mode

Abstract :

The issue of religious renewal is the central domain that continues to divide the Arab and Islamic discourse into two irreconcilable strands, eventually to reach an ideological crisis, which was determined by the relationship with the legal text, and the excessive handling of the texts with a radical mind, deviated from the path that Islam drew for the diligence of the mind, Free and saturated with a Western ideological charge away from the value space of the legal text, resulting in this fridge and a religious speech aimed at justifying its legitimacy to separate religion and Sharia in line with modernity against each tradition.

Keywords:
Sharia, legal legislation, text, secularism, legitimacy

مقدمة :

شهد الخطاب الديني تحولات فكرية و منهجية ، تعكس بالأساس توجهات و منطلقات مرجعية ، متشبعة بأيديولوجية المواءمة مع الحداثة ، فكانت إعادة نقل مركز الثقل الديني من الشريعة إلى العقيدة ، أحد محددات هذه المرجعية ، التي انطلقت على وتيرة من التعسف مع النص الديني ، إلى درجة تأسيس جبهة أيديولوجية ، انفصلت في كثير من مواقفها عن المجال الديني ، ليتمثل هذا التعسف العقائدي في الفصل بين الدين و التشريع ، فيكون أساسا مرجعي لتطوير بني المجتمع لينسجم مع الذهنية الغربية ، من خلال إغفال النص الديني أو تمييعه بتعطيل أحكامه و إقصاءه إذا تعارض مع مقاصد سلطة القانون و بالتالي تعطيل أحكام الشريعة ، و على هذا الأساس اقتضت المجاهرة بدعوة تحديث القانون ، بفصل القواعد القانونية عن الدين ، فينسحب من المجال العمومي الاجتماعي ، إلى مجال الخصوص الفردي بحجة أن الاسلام دين لا شريعة ، أو بحجة أنّ الشريعة تحمل معالم التعسف الأيديولوجي الديني الذي لا يتماشى مع البيئة المعاصرة .

على ضوء هذه المقاربة تزعم قادة التشريع الإسلامي إلى علمنة التشريع ، و تخليصه من كل مرجعية دينية و التعامل مع الشريعة الإسلامية في حدود التراث الإسلامي الذي يتطلب أنسنته ، **فما هي المرتكزات و المشروعية المرجعية التي أسست لهذا الخطاب ؟**

1) – أنسنة التشريع في الخطاب الحداثي :

شكلت مسألة أنسنة التشريع في الفكر الحداثي ، أحد المنطلقات الرئيسية ، حيث دعا أنصار تيار الوضعانية التشريعية الى " علمنة التشريع بمعنى تخليصه من كل مرجعية دينية و التعامل مع التشريع الإسلامي كتراث يتطلب أنسنته " [1] فظهر في ضوء المناخ الفكري القائم على الدمج بين الاسلام و أيديولوجيا التقدم و الحداثة نوعا من التصور القائم على " انحلال الرابطة بين المسلمين و شريعتهم تحت ضغط الأفكار الغربية ، و إحلال قوانين مدنية مكانها ، غير مستمدة من القرآن ، لتنظيم مصالحهم المدنية و حاجتهم الدنيوية " [2] عودة التيار الديني الذي واجه هذا الانحلال و ذلك من خلال عمل الجمعيات و الحركات الشعبية المنظمة ، في مقابل" الفكر العلماني الذي لم ينحسر عن دائرة الاهتمام ، بعد أن أصبح حقيقة راسخة الى جانب الدين ن ودخل في صميم التشريع الدستوري لمعظم الدول العربية المستقلة ، و قدر لبعض مظاهره الهامة كالقومية و الاشتراكية و الماركسية ، أن تلعب دورا حيويا في تطور العرب السياسي و الاجتماعي المعاصر " [3] ليحتدم في ضوء هذا المناخ الحوار بين الشريعة و القانون ، ويؤسس لخطاب تمثلته نخبة من المفكرين في الفكر العربي المعاصر ، تأسيسا لأيديولوجية أنسنة التراث الديني و تجديد الخطاب الديني تحت وطأة الحداثة.

حيث ارتكزت استراتيجية اصلاح الرؤية الدينية ، باعادة نقل مركز الثقل الديني من الشريعة إلى القانون الوضعي، و ذلك بالفصل بين القانون الوضعي و التشريع الاسلامي فأسس هذا الفصل على محورين رئيسين أولهما علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين ، و ثانيهما أنسنة* التشريع الاسلام ، بعدما أصابه من الجمود ، اذ لم يعد يتماشى مع ضرورات العصر و خاصة مع مقتضيات العقل القانوني الحديث حيث زعم في هذا السياق " قادة التشريع الاسلامي و تيار الوضعانية التشريعية الى علمنة التشريع بمعنى تخليصه من كل مرجعية دينية و التعامل مع التشريع الاسلامي كتراث يتطلب أنسنته .

فدعا أنصار الحداثة الغربية إلى تحديث القانون بمعنى الفصل التام للقواعد القانونية و النظام القانوني بصفة عامة عن الدين و اعتبروا الفصل بين المجالين الديني و التشريعي هو أساس لتطوير البني الذهنية للمجتمع لتنسجم مع الذهنية الغربية حيث برز عدد من رجال القانون في جامعاتنا مصر و تونس أساسا مدافعين بشراسة عن علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين و من أبرزهم في مصر أستاذ القانون شفيق شحاتة ، ومحمد الشقنقيري من مصر و أستاذ القانون المدني الراحل محمد الشرفي و أستاذ القانون الدولي الخاص علي المزغني و أستاذ القانون العام الأستاذ الصادق بلعيد في كتابه القرآن و التشريع ن حاولوا جميعا أن يبينوا أنه من غير المجدي البحث في العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي، باعتبار أن التشريع الإسلامي هو قانون لائكي ووضعي بطبيعته ، أصابه الجمود " [4]

فتبنى أصحاب هذه المقاربة القول بأنّ القرآن لم يهتم بالتشريع إذ " تنبني هذه المقاربة أساسا على أنّ القرآن لم يضع سياسة تشريعية متكاملة بدليل إحصائي من الوحي ذاته " [5] و هذا ما يبرر استبدال القانون المدني بالشريعة عند دعاة التحديث ،" كما تزعم هذه المقاربة أنّ الأحكام لا تزيد عن كونها قواعد أخلاقية موجهة للضمير لغياب الجزاء الدنيوي ، و الزعم بأن التشريع الإسلامي قواعد أخلاقية موجهة للضمير ، فزعموا أن معظم التشريعات القرآنية و رد في أسلوب الوعظ و الهداية و هي تنظير في الأخلاقيات أكثر من الممارسات اليومية و التقنين المناسب لها ، فالقرآن يؤسس لعلاقة مباشرة بين المؤمن و مولاه ، و أن المخاطب الأول في هذه الأحكام القرآنية هو أساسا الضمير الشخصي النفس المستقيمة ، فهي ادن قاعدة فاقدة للجزاء الدنيوي " [6] .

و هي القضية التغريبية التي تمثلت في مسألة العلاقة بين الدين و الدولة أو بين الشريعة و القانون " فاتخذت طريقين يقودان إلى النهاية نفسها أما الطريق الأول فتمثل في الدعوة إلى التوحيد بين الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي أو بتعبير أدق و أحد استبدال القانون الوضعي بالشريعة ، أما الطريق الثاني و هو الأخطر فقد تمثل في الدعوة إلى تجريد الاسلام من مضمونه السياسي و الاجتماعي و استبعاده ، بالتالي من حقل التدبير السياسي و الاجتماعي للدولة و المجتمع تماما كما حدث للمسيحية في الغرب ، ليجعل من الاسلام مجرد منظومة روحية من العقائد الأنطوثيولوجية " [7]

فحددت ملامح الخطاب الحداثي فيما تعلق بمسألة الشريعة ، بمنهج نقدي متحرر من الالتزام بمضامين الشريعة ، و الدعوة إلى علمنة الأدوار (علمنة الدولة – علمنة الأخلاق – علمنة المجتمع) تبنى من خلاله أنصار أنسنة الشريعة المرتكزات التالية:

- أن القرآن لم يضع سياسة تشريعية متكاملة بدليل إحصائي من الوحي ذاته[8].
- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالعالم الدنيوي و قضاياه.
- السعي إلى إقرار برنامج العلمنة و الفصل النهائي بين الدين و الدولة في الدستور و القوانين الجاري بها العمل.
- الزعم بأنّ الاسلام دين لا تشريع و الدعوة إلى استبدال قوانين الشريعة الإسلامية بقوانين مدنية .
- الدعوة إلى أنسنة التشريع الإسلامي باعتباره لم يعد ملائما للبيئة المعاصرة .

– الزعم بأنّ معظم التشريعات القرآنية و ردت في أسلوب الوعظ و الهداية ، و هي تنظير في الأخلاقيات أكثر من الممارسة اليومية للتقنين المناسب لها .

حددت أسس البحث عن مشروعية الفصل بين الدين و الشريعة *، احد المنطلقات الرسمية لرواد الحداثة و التوجه العلماني في الفكر العربي المعاصر ، خاضت خلاله الشريعة الإسلامية كمرجع رسمي ، صراعا مريرا و معاركا ساخنة ضد الأيديولوجية العلمانية التي تزعم أصحابها بأن الاسلام دين لا شريعة ، لتدشن هذه النزعة ، تأيدها الرسمي لتحرير التشريع القانوني عن النص الديني قرآنا و سنة بحجة أنسنة التراث الديني ، فتجسّد هذا التوجه في العديد من الإسهامات الفكرية التي تعكس الدعوة الصريحة من خلال آراء أصحابها ، إلى جعل الاسلام مجرّد دين ، بالمعنى الغربي الحديث ، و إبقاءه في زاوية روحية باعتباره منظومة من العقائد الثيولوجية البعيدة عن النسق العملي لمفهوم التشريع .

ليفتح المجال للبحث عن مشروعية للفصل بين الشريعة و القانون حيث "بحث أصحاب هذا الرأي القائل بالفصل بين الدين و الدولة عن سند شرعي في المصادر الأساسية و التأسيسية للإسلام و هي القرآن و السنة و بحثوا أيضا في كل ما من شأنه أن يدعم آرائهم و فتشوا في التجارب التاريخية للدولة الإسلامية في الآراء و الفلسفات الفكرية السياسية عند المسلمين و قد استعانوا ببعض مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية خصوصا المنهج التاريخاني méthode historiciste لبيان أن النص القرآني لا يحتوي على مضمون سياسي أو تشريعي " [9] حيث انطلق رواد علمنة الاسلام من القول بلائكيه الدولة (الاسلام دين لا دولة ، الاسلام دين لا شريعة) فهل استهدفت مشروعية أنسنة الشريعة العمل على مواءمة الشريعة مع متطلبات العصر ، أو الدعوة إلى تجريد الاسلام من مضمونه السياسي و الاجتماعي ؟

لقد شهدت بعض التجارب في العالم العربي و الإسلامي ، نمطا من اللائكية ، التي اقتضت العمل بمبدأ الاسلام دين لا دولة و الاسلام دين لا تشريع ، و التي تجسدت على المستوى العملي في التجربة اللائكية التي خاضتها كل من تركيا و تونس (على سبيل المثال لا الحصر) حيث شهدت مرحلة الحكم البورقيبية مباشرة بعد الاستقلال ، مناهضة إجرائية و صريحة للحضور الديني في المجال العام ف" تمثلت مناهضة الدين في تونس البورقيبية في تصفية المؤسسات الدينية و محاربة أركان الاسلام و عقائده " [10] كما شهدت تركيا استبعاد الاسلام من حقل التدبير السياسي للدولة و ذلك ب" التخلي عن الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع و إحلال القانون الوضعي محلها و هو ما حدث فعلا في التجربة اللائكية التركية " [11]

ليدشن هذا العراك ا الدائر حول الاسلام و الحداثة في إطار تجديد الفكر الديني إما باقصاءه أو بجعله متماشيا مع قيم الحداثة و العصرنة ، و على هذا الأساس تجدد الوعي الفكري بنقل مركز الثقل الديني من الشريعة الى العقيدة ، مع أنصار الحداثة الغربية و التوجه العلماني الصريح ، حيث تزعم رواد هذا التيار ، تحديث القانون من خلال الفصل التام للقواعد القانونية و النظام القانوني بصفة عامة عن الدين ، مبررين هذا الفصل بين المجالين الديني و القانوني أنه أساسا لتطوير ذهنية المجتمع لتنسجم مع قيم الحداثة الغربية ، فكان المجال الأول لإضفاء هذه الشرعية و تبريرها ، بواسطة حقوق الإنسان ، و بحجة أن أحكام الشريعة تتسم بعسف أيديولوجي لا يتماشى مع متطلبات العصر و " هو ما يعتبره الأستاذ هشام جعيط بالقطع مع الشمولية القروسطية للدين و الدولة بمعنى التحرر من كل عسف أيديولوجي ديني "[12] فالتحرر عن الدين في نظر

أصحاب هذا التوجه الأيديولوجي ، كفيل ليسترد الإنسان المسلم استقلاليته الفردية فشكل هذا المبدأ مدخلا رئيسيا يبرر استبدال القانون المدني بالشريعة و بضرورة أنسنة أحكام الشريعة إن لم نقل بترها ، فهذا " التشريع فيه من القوة و العسف و عدم المساواة ما يجعل النفوس البشرية لما فيها المسلمة لا تطمئن إليه و لا ترتضيه شريعة في حياتهم " [13] .

2)– تحديث التشريع في سياق علماني :

تبنى أنصار علمنة التشريع في مواقف متباينة ، مبدأ الفصل الجذري بين التشريع الديني و المؤسسات الاجتماعية في مجال القانون حيث " برز عدد من رجال القانون في جامعاتنا مصر و تونس أساسا مدافعين بشراسة عن علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين و من أبرزهم في مصر أستاذ القانون شفيق شحاتة ، ومحمد الشفنقيري من مصر و أستاذ القانون المدني الراحل محمد الشرفي و أستاذ القانون الدولي الخاص على المزغني و أستاذ القانون العام الأستاذ الصادق بلعيد في كتابه القرآن و التشريع ، حاولوا جميعا أن يبينوا أنه من غير المجدي البحث في العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي ، باعتبار أن التشريع الإسلامي هو قانون لائكي و وضعي بطبيعته ، أصابه الجمود و لم يعد يتماشى مع ضرورات العصر و مع مقتضيات العقل القانوني الحديث ، لذا زعموا أن القرآن لم يول اهتماما بالتشريع و لم يؤسس منظومة تشريعية متكاملة بدليل إحصائي من الوحي ذاته[14] فأخذت في هذا السياق مراجعة المسألة الدينية حيّزا واسعا في الفكر العربي المعاصر ، استهدف تجاوز سيطرة مظاهر الدين على الثقافة الإسلامية ، كضرورة احتل الأولوية ، تمثل في [15]مأزق الحراك الأيديولوجي الدائر بين النص و الواقع و بين الحداثة و الاسلام ، فكان " التونسي هشام جعيط أحد أكثر هؤلاء المفكرين العرب تأثيرا في هذه الجبهة ، وهو الذي أشاع تصور وجود فكر عربي إسلامي بالغ القدم لا يزال في نظره يصنّف سلوك العرب المعاصرين و يقيّمهم "[16] متبنيا بهذا الطرح " أنّ الحداثة تعني تجاوز كل هذا نحو علمانية واضحة تُخلي للدين مجاله و تعطي للمجتمع حقه في التشريع ، لأنّ مبادئ الشريعة هي مبادئ تتناقض مع العقل و مع تطور المجتمع و كذلك مع الحداثة [17] فأعلنت هذه الدعوة عن كبح جماح الدين ، ليتعدى مجال التشريع القانوني إلى مجال الأخلاق بضرورة التحول الاجتماعي ، و تغيير تركيبة المجتمع من خلال التصريح الصارم " إننا نعتقد الفصل الجذري بين التشريع الديني و المؤسسات الاجتماعية و القانون والأخلاقية الممارسة "[18]

لقد تبنى أنصار هذه المقاربة أسسا فكرية لإضفاء نوعا من الشرعية على الدعوة لأنسنة التشريع ، الذي يتطابق مع مقتضيات العقل القانوني الحديث ، و القائم على تخليص التشريع من كل مرجعية دينية ، انطلاقا من مرتكزات نهلت بصفة جذرية من مبادئ علمانية صريحة تتلخص في ما يلي:[19]

1) – تحسين الحياة البشرية في الدنيا بالوسائل المادية البراغماتية العملية .

2) – العلم الحديث و هو قدر الإنسان أن يرفض الإيمان بالقدر .

3) – عمل الخير في الدنيا دون الانتظار للجزاء من الله في الدنيا و الآخرة ، إذ لا بد أن يعمل الخير لذاته .

فشكلت هذه المنطلقات الأسس الفلسفية الداعية إلى التحرر من القيود الدينية المستندة بالأساس إلى الطبيعة و التاريخ و النظرة العلمية المستندة إلى إعمال العقل ، دون الرجوع إلى الكتب المقدسة و القائمة على مبدأ التطور المستمر الذي ينتفي مع ثبات القيم الروحية و الأخلاقية و ربطها عضويا بالتاريخ و الزمن و قانون التقدم اللانهائي و هي دعوة صريحة إلى " تجريد الاسلام من مضمونه السياسي و الاجتماعي و استبعاده بالتالي من حقل التدبير السياسي و الاجتماعي للدولة و المجتمع تماما كما حدث للمسيحية في الغرب "[20]، فتبنى هذا الخطاب موقفا محايدا للشريعة الإسلامية إلى حد الإقصاء و هذا ما تحدده المواقف الفكرية التالية :

– القول بأن الشريعة ليست كلام الله و لاهي كلام الرسول صلى الله عليه و سلم ، وأنّها فقط كلام الفقهاء و اجتهاداتهم و هو ما يعرض هذه الاجتهادات إلى جملة من التضارب و التناقض[21].

– الادعاء بأنّ الشريعة كلام الله و الرسول صلى الله عليه و سلم ، أسطورة مؤسسة للإسلام الأيديولوجي (الفقهي ، الاخواني ، السلفي ، الجهادي)[22]

– الشريعة اجتهاد بشري قابل للتغيير و ليست قوانين مطلقة و هذا ما يؤكد نسبيتها ، فالإحكام القرآنية لا تحمل الإطلاق و التعميم حيث " زعموا أن التشريع الإسلامي لم يتأسس على قواعد مجرّدة و مطلقة ، بل تكون بصورة عملية واقعية استنادا إلى أسباب النزول ، ففي بداية الدعوة الإسلامية لا يتنزل التشريع إلا بسبب ، أي وفقا لحاجيات الجماعة الإسلامية الناشئة و عادة ما يكون الحكم إجابة عن تساؤل "[23]

– تنتهي صلاحية أحكام القرآن في سياق تجليات الزمن من الأمثلة (الهجرة ، الوصايا التي تخص الرسول صلى الله عليه و سلم) و هذا يندرج في إطار القول بالتاريخانية

– الأحكام لا تزيد عن كونها قواعد أخلاقية موجهة للضمير و هذا ما يستدعي تحرير التشريع من عبء الفقه و إخضاعه لمقولات العقل العالمي [24]بحجة أن معظم التشريعات القرآنية و ردت في أسلوب الوعظ و الهداية و هي تنظير في الأخلاقيات أكثر من الممارسات اليومية [25]

– يؤسس القرآن لعلاقة مباشرة بين المؤمن و مولاه و أن المخاطب الأول في هذه الأحكام القرآنية و هو الضمير و هذا ما يجعلها فاقدة للجزاء الدنيوي .

– يحمل التشريع من القوة و عدم المساواة ما يجعل منه تشريعا ترفضه النفوس البشرية و هذا ما لا يؤهله إلى أن يكون شريعة في حياتهم[26] .

– القرآن لم يول اهتماما بالشريعة و لم يؤسس منظومة تشريعية ، فلم يضع سياسة تشريعية متكاملة بدليل إحصائي من الوحي ذاته[27]

– انتهت صلاحيات هذه الأحكام (أكملت لكم دينكم) لتبقى وظيفة تعبدية خالصة و منظومة روحية من العقائد الأنطوثيو لوجية [28]

– التشريع الإسلامي قانون وضعي بطبيعته ، أصابه الجمود ،[29] فلم يعد يتماشى مع تطلعات المجتمع و العصر ، فلم تصمد الشريعة أمام مقتضيات الحداثة و هذا ما يستدعي مسائلة التراث الفقهي برمته .

– إقحام الشريعة في التفاصيل يدمر الاسلام و الإنسان معا ، لاحتماله جملة من العقوبات (الحدود) و هي عقوبات دموية (الجلد ، الرجم ، البتر)

– الاسلام هو العقيدة و ليس الشريعة ، و الفقهاء نقلوا مركز الثقل من مستوى العقيدة إلى مستوى الشريعة [30]

– التحجج بأن لا وجود للفظ شريعة في القرآن " لم أعثر على آية يذكر كلمة شريعة " [31]

3) – أنسنة الشريعة في سياق أيديولوجيا علمنة الأدوار

أخذت مراجعة المسألة الدينية عند هشام جعيط حيّزا واسعا استهدف من خلالها تجاوز سيطرة مظاهر الدين على الثقافة الاسلامية ، كضرورة تحتل الأولوية ، لإيجاد مخرج من لمأزق الحراك الأيديولوجي الدائر بين النص و الواقع و بين الحداثة و الاسلام و تجاوز الخلط بين الثقافة العربية و الثقافة الاسلامية ف" التونسي هشام جعيط أحد أكثر هؤلاء المفكرين العرب تأثيرا في هذه الجبهة ، وهو الذي أشاع تصور وجود فكر عربي اسلامي بالغ القدم لا يزال في نظره يصنّف سلوك العرب المعاصرين و يقيّمهم "[32]متبنيا بهذا الطرح " أنّ الحداثة تعني تجاوز كل هذا نحو علمانية واضحة تُخلي للدين مجاله و تعطي للمجتمع حقه في التشريع ، لأنّ مبادئ الشريعة هي مبادئ تتناقض مع العقل و مع تطور المجتمع و كذلك مع الحداثة [33]

فيحسم هشام جعيط قضية الهوية لصالح الحداثة باعتبارها مشروعا كونيا قائما على ركائز علمانية متحضرة و مضامين حقوق الانسان القائمة على مبدأ الحرية و التعدد الثقافي واقتحام النقد الثقافي للتراث ا المقدس ، بمنهج تاريخي نقدي متحرر من الالتزام بمضامين الشريعة ، فارتكزت أرائه على حيثيات مثلت في مجملها فصل الدين عن المجال الاجتماعي و جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالعالم الدنيوي و قضاياه .[34]

فحملت هذه الرؤى تصورا جديدا لنظام الحكم ، و اتجاها نحو علمنة القوانين الخاص بالأحوال الشخصية و بعض مفاهيم الاسلام الاقتصادية ، و هي أفكار أسست لمنهج نقدي في دراسة مفاهيم الاسلام و تراثه ، و مثلت امتدادا فكريا لخطاب الفكر العلماني التقدمي ، الذي جعل من العلمنة ضرورة حضارية .

فهل التصور الحداثي عند هشام جعيط تأصيلا نظريا لعلمانية* شاملة أو تأصيلا نظريا للعلمنة ؟ و هل العلمنة* ضرورة حضارية ؟

لقد تبنى هشام جعيط في خطابه الحداثي ضرورة مراجعة ثلاثة دعائم أساسية ، باعتبارها العناصر الأساسية لكل تغيير و المتمثلة في الدين و موقعه من المجتمع ، و الانسان ذاته و شخصيته ، والدولة و علاقتها بالمجتمع ، فوجّه اهتمامه الخاص لهذه العناصر مستهدفا " تقديم رؤية متجددة للاسلام ، و الدعوة الى ظهور انسان عربي جديد أعيدت هيكلته جذريا ، و أخيرا عرض تصورنا لمصير المجتمع " [35] ، فاقتحم "عالم الأفكار التراثية للمقدس"[36] حيث سلط عليها المنهج النقدي التاريخي العلمي خلال دراسته لمفاهيم الاسلام و تراثه .

فركز في مشروعه الفكري على الانسان و الدين و علاقة الدولة و المجتمع ، كبنى أساسية لهذه الأرضية الجديدة ، من خلال الدعوة الصريحة لعلمنة الأدوار ، فالعلمنة* بهذا المفهوم و "بالمعنى الشامل فلسفة تنطوي على محاولة لادراك معنى العالم المادي بوصفه معقولا ، و على إمكانية إدراكه و بالتالي تغييره دون حاجة للقوى الفوقية و السماوية و الدينية ، أي أنها فلسفة تخطت اطارها الثقافي و التاريخي الذي نشأت فيه و أصبحت تعني أساسا استقلالية العقل الانساني و بقدراته على اكتشاف حقائق هذا العالم ، بمعزل عن أي تدخل لاهوتي و توظيفا لخدمة الانسان و أهدافه و مصالحه التي تحقق سعادته الدنيوية "[37]

اذ " لاتعني علمنة العالم و اقصاء الدين في بنحو تام عن الحياة البشرية انما هي بمعنى أن استمرار الدين في العالم العلماني مشروط بقول التعددية الدينية* و مرجعية العالم الحديث و الديمقراطية و حقوق الانسان " [38] فالسياسي في نظر هشام جعيط لا ينقطع عن الدين " لكن الأساس هو أن يحدد المؤرخ ماهو دور السياسة و دور الدين و كيف يقع التفاعل بينهما " [39] فما هي حدود التلازم بين الدين و العلمانية كنسق تغييري و هل تحددت العلاقة مع الدين بالفصل أو القطيعة؟ أو انه التدين على أرضية العلمانية ؟

يطرح هشام جعيط قضية هيمنة الدين على المجال العام للدولة و المجتمع ، فيرى في تلك الهيمنة عائقا يشل الحياة الحرّة لأفراد المجتمع ف " يقترح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للاسلام بحيث لن تستمد دافعها من شعور إسلامي " [40] هذا الشعور الذي عكس تلك الأزمات الثقافية للحضارة الإسلامية ، من خلال تلك النظرة المتعالية للفرد المسلم أو بذلك الأحساس بالنقص ، و الذي خلفته الخلفيات التاريخية حول الاسلام باعتباره دين التخلف .

4) – مجال التشريع و الدعوة الى أنسنته humanisation :

لقد ولّد المناخ الفكري القائم على الدمج بين الاسلام و أيديولوجيا التقدم و الحداثة نوعا من التصور القائم على " انحلال الرابطة بين المسلمين و شريعتهم تحت ضغط الأفكار الغربية ، و احلال قوانين مدنية مكانها ، غير مستمدة من القرآن ، لتنظيم مصالحهم المدنية و حاجتهم الدنيوية " [41] عودة التيار الديني الذي واجه هذا الانحلال و ذلك من خلال عمل الجمعيات و الحركات الشعبية المنظمة ، في مقابل" الفكر العلماني الذي لم ينحسر عن دائرة الاهتمام ، بعد أن أصبح حقيقة راسخة الى جانب الدين ن ودخل في صميم التشريع الدستوري لمعظم الدول العربية المستقلة ، و قدر لبعض مظاهره الهامة كالقومية و الاشتراكية و الماركسية ، ان تلعب دورا حيويا في تطور العرب السياسي و الاجتماعي المعاصر " [42] ليحتدم

في ضوء هذا المناخ الحوار بين الشريعة و القانون ، ويؤسس لخطاب تمثله نخبة من المفكرين في الفكر العربي المعاصر ، تأسيسا لأيديولوجية أنسنة التراث الديني و تجديد الخطاب الديني تحت وطأة الحداثة .

تزامنت اسهامات هشام جعيط مع هذا الخطاب ، حيث ارتكزت استراتيجية اصلاح الرؤية الدينية ، باعادة نقل مركز الثقل الديني من الشريعة الى القانون الوضعي ، و ذلك بالفصل بين القانون الوضعي و التشريع الاسلامي فأسس هذا الفصل على محورين رئيسين أولهما علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين ، و ثانيهما أنسنة* التشريع الاسلامي ، بعدما أصابه من الجمود ، اذ لم يعد يتماشى مع ضرورات العصر و خاصة مع مقتضيات العقل القانوني الحديث حيث زعم في هذا السياق " قادة التشريع الاسلامي و تيار الوضعانية التشريعية الى علمنة التشريع بمعنى تخليصه من كل مرجعية دينية و التعامل مع التشريع الاسلامي كتراث يتطلب أنسنته .

فدعى أنصار الحداثة الغربية الى تحديث القانون بمعنى الفصل التام للقواعد القانونية و النظام القانوني بصفة عامة عن الدين و اعتبروا الفصل بين المجالين الديني و التشريعي هو أساس لتطوير البني الذهنية للمجتمع لتنسجم مع الذهنية الغربية حيث برز عدد من رجال القانون في جامعاتنا مصر و تونس اساسا مدافعين بشراسة عن علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين و من أبرزهم في مصر استاذ القانون شفيق شحاتة ، ومحمد الشقنقيري من مصر و استاذ القانون المدني الراحل محمد الشرفي و استاذ القانون الدولي الخاص علي المزغني و استاذ القانون العام الاستاذ الصادق بلعيد في كتابه القرآن و التشريع ن حاولوا جميعا أن يبينوا أنه من غير المجدي البحث في العلاقة بين التشريع الاسلامي و القانون الوضعي ، باعتبار أن التشريع الاسلامي هو قانون لا ئكي ووضعي بطبيعته ، اصابه الجمود " [43]

فتبنى أصحاب هذه المقاربة القول بأنّ القرآن لم يهتم بالتشريع اذ " تنبني هذه المقاربة أساسا على أنّ القرآن لم يضع سياسة تشريعية متكاملة بدليل احصائي من الوحي ذاته " [44] و هذا ما يبرر استبدال القانون المدني بالشريعة عند دعاة التحديث ،" كما تزعم هذه المقاربة أنّ الأحكام لا تزيد عن كونها قواعد أخلاقية موجهة للضمير لغياب الجزاء الدنيوي ، و الزعم بأن التشريع الاسلامي قواعد أخلاقية موجهة للضمير ، فزعموا أن معظم التشريعات القرآنية و رد في أسلوب الوعظ و الهداية و هي تنظير في الأخلاقيات أكثر من الممارسات اليومية و التقنين المناسب لها ، فالقرآن يؤسس لعلاقة مباشرة بين المؤمن و مولاه ، و ان المخاطب الأول في هذه الأحكام القرآنية هو أساسا الضمير الشخصي النفس المستقيمة ، فهي ادن قاعدة فاقدة للجزاء الدنيوي " [45] .

و هي القضية التغريبية التي تمثلت في مسألة العلاقة بين الدين و الدولة أو بين الشريعة و القانون " فاتخدت طريقين يقودان الى النهاية نفسها أما الطريق الأول فتمثل في الدعوة الى التوحيد بين الشريعة الاسلامية و القانون الوضعي أو بتعبير أدق و أحد استبدال القانون الوضعي بالشريعة ، اما الطريق الثاني و هو الأخطر فقد تمثل في الدعوة الى تجريد الاسلام من مضمونه السياسي و الاجتماعي و استبعاده ، بالتالي من حقل التدبير السياسي و الاجتماعي للدولة و المجتمع تماما كما حدث للمسيحية في الغرب ، ليجعل من الاسلام مجرد منظومة روحية من العقائد الأنطوثيولوجية " [46] فهل استهدفت أطروحة هشام جعيط عدم اضفاء أية مشروعية دينية على التشريع ؟ أو استهدف علمنته ؟

يقتضي قبل تحليل المواقف الصارمة لهشام جعيط و المتعلقة بمسألة أنسنة التشريع الاسلامي ، الاحاطة بالقضية بظرفيتها التاريخية ، حيث ظهرت في محافل العالم العربي و الاسلامي و خاصة دول ما بعد الثورة " ظهر بوضوح لا غبار عليه أنّ التنظيمات و التيارات الاسلامية هي صاحبة الخطوة و القبول و الاقبال لدى تلك الشعوب ، و تأكد الأمر في كل الانتخابات، هناك مشاركة اسلامية أساسية قيادية ، على صعيد البرلمانات و الحكومات في كل من تونس و المغرب و مصر و هذا ماجعل النقاش يتزايد و يشتد حول مسألة تطبيق الشريعة "[47].

فاحتكمت بوادر النشاط التشريعي في هذا المنعرج السياسي الحرج ، الى أيديولوجية مخالفة الشريعة حيث " أثيرت بعض الشبهات حول مفهوم الثورة و التغيير باعتبارها مخالفة للشرع مثل قضية امامة المتغلب ، و مسألة أهل الحل و العقد، و أنّ الثورات تحدث فتنة و انّ هناك مؤامرات ذاخلية و خارجية و كيفية تطبيق الشريعة [48] و خاصة في المجال السياسي لترتطم ثورات العالم العربي و الاسلامي شبهات أيديولوجية استهدفت تشويه أهدافها و مسارها السياسي " و أثناء هذه الثورات حدث لغط كبير من بعض المنحرفين فكريا حيث قاموا بطرح قضايا باسم الدين بعدم شرعية الخروج عن الحاكم و اثارة قضايا شائكة في مشروعية التظاهر و الاختلاط و أداءالشعائر التي كانت تتم خلال هذه الثورات ، و هذا دليل على حالة الغياب عن فهم صحيح للاسلام و الشريعة [49] .

و هي قضية ثقافية جوهرية، تدخل حسب هشام جعيط في اطار ما أسماه الفهم التقليدي للدين عموما ، و الشريعة على وجه التحديد .

مع الاشارة في هذا السياق أنّ الفقه السياسي تحديدا يخضع في أغلب مواقفه الى متغيرات ، خاضعة لمؤثرات ظرفية غير مطلقة ، تماشيا مع المصلحة ، و هذا ما يقتضي ابعاد المجال السياسي عن الشريعة حسب هشام جعيط ، بحكم أنّ " في جانب الأدلة الشرعية نجد أنّ النصوص و الأحكام المتعلقة بهذا المجال قليلة ، أكثرها يتسم بالعموم و الكلية ، كالنصوص الآمرة بالشورى ، و العدل و الاحسان ، و طاعة أولي الأمر و النهي عن المنكر ، و هي قواعد عامة هادية و موجهة أكثر مما هي أحكام للسياسة و نظام الحكم " [50] .

و على هذا الأساس يبقى الفقه السياسي الاسلامي اجتهادا*قابلا للمراجعة و التقييم و التعديل بما يخدم مصلحة الأمة ، و ذلك باعتباره تنظيم فكري ظرفي ، طبقا لأولويات الممارسة الفعلية لحركة التاريخ ، و التي صاغتها و حددتها ظرفية تاريخية معيّنة " و هو على ما يبدو تأكيد صريح على عدم وجود فقه سياسي اسلامي ثابت " الفقه الاسلامي عموما هو اجتهاد بشري و صنيعة بشرية يزدوج فيها الفهم و الاستنباط من نصوص الوحي مع النظر في الواقع تكييفا له و تنزيلا للأحكام المستنبطة عليه ، فالفقه يشكل من ثلاثة عناصر، الوحي أو الشرع المنزل ، و الواقع المعيش و ذات الفقيه المستنبط ، فاذا كان الوحي معصوما في نصوصه و أحكامه هو و مقاصده ، فان فهمه و استنباطه ليس عملا معصوما ، بل هو اجتهاد و كسب بشري يصيب و يخطئ " [51]

فيتفق موقف هشام جعيط مع بعض المواقف القائلة بأن " في هذا الصنف من القضايا و الأفكار يمتزج التاريخ بالشرع أو بالأحرى يمتزج تاريخ المسلمين و تصرفاتهم ، بالمرجعية الاسلامية و الثقافة الاسلامية و قد يكون تأثير نصيب التاريخ و تأثيره فيها أكثر من نصيب الشرع و أدلته .

مع الاشارة الى أنّ هذه الاعتبارات لا تبيح بحال من الأحوال الإزاحة القسرية للشريعة و فصلها عن المجال العام ، بلا افراط و لا تفريط ن من خلال السير " نحو تصحيح التشريعات و السياسات حتى لا يبقى فيها تعارض و لا تضاد مع الشريعة بل حتى تصبح نابعة منها " [52] بعيدا عن كل مقارنة أو مقابلة بين الشريعة الاسلامية و القوانين الوضعية ، حيث " في العصر الحديث اتجه استعمال اسم الشريعة نحو مزيد من التخصيص و التقليص و خاصة حينما بدأ التعبير بلفظ " التشريع الاسلامي " على غرار التشريعات المنظمة للحياة العامة ، فأصبح معنى الشريعة مماثلا و مقابلا بمعنى القانون و من هنا بدأت تظهر المقابلة و المقارنة بين الشريعة الاسلامية و القوانين الوضعية ، فتعززت هذه المقابلة و تحولت الى خصومة و منافسة بسبب ما تعرضت له أحكام الشريعة (المدنية و الجنائية) من ازاحة قسرية ، لفائدة القوانين المستوردة من الغرب [53] و هذا ما أقحم الشريعة الاسلامية في صراع أيديولوجي أخرجها عن أحكامها الشرعية* أو أخرجها عن محورها العقائدي السليم .

لقد شكلت هذه المقاربات منطلقا فلسفيا واضحا تحددت من خلاله مواقف هشام جعيط المتعلقة ب " ضرورة أنسنة أحكام التشريع الاسلامي ، يعني حسب تعبير الأستاذ هشام جعيط أن هذا التشريع فيه من القسوة و الحيف و عدم المساواة ما يجعل النفوس البشرية بما فيها المسلمة لا تطمئن اليه و لا ترتضيه شريعة في حياتهم " [54]

حاول هشام جعيط تجديد المسألة الدينية في إطار الحوار الدائر بين الاسلام و الحداثة من خلال تقديم رؤية معاصرة بعلمنة النسق الديني و ذلك من خلال تقنين الشريعة و هي مسألة تعكس " خطابات الاسلام التونسي ، الذي تشكل مع انطلاق المشروع الإسلامي في تونس منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر " [55] مع تصاعد اقحام المسألة الدينية في المجال السياسي ، و في هذه الأثناء أدرك هشام جعيط باعتباره واحدا من النخبة التنويرية التي تمثلت هذا الخطاب محاولة اثراء التحول الفكري من التنوير المضاد للحداثة الى التنوير المعتدل ف" أدركت ضرورة الوعي بالحاجة الى فهم جديد للمسألة الدينية عبر امكانية التوفيق بين حداثة الاسلام بالأمس و حداثة الغرب اليوم فكيف الوصول الى اتفاق مع الحداثة ، أم ينبغي اصلاح الاسلام و تحديثة ؟ و هل يمكن بناء الدولة الوطنية المستقلة عن قاعدة الاسلام التقليدي ؟ " [56] .

في ضوء الأطروحة الفكرية للاسلام المعاصر ، تعددت مجالات التجديد التي تعلقت بعمق المسألة الدينية ، ليكون مجال التشريع واحدا من من المحطات الرئيسية التي احتوت هذا التجديد ، فيدعو هشام جعيط بنبرة صارمة الى ضرورة لحاق " البلدان المتخلفة في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة و أن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف باقامة الحدود و الذي تخلى عنه الأمويين منذ ثلاثة عشر قرنا خلت "[57].

فالتشريع في نظر هشام جعيط له دور مركزي في بلوغ العربي و المسلم المستوى الانساني الرفيع ، كما أنّه فاعل أساسي يدفع بالمجتمع الى التطور و الرقي فلا يكون عقبة تصطدم بمصالح المجتمع على كل المستويات و انما يكون فاعلا عمليا في

تسيير الشؤون العامة للدولة و الأفراد ، لذلك كان من الضروري فصله عن قاعدة الاسلام التقليدي ، الذي تبنته المؤسسات البالية الفقهية من جهة ، و من جهة أخرى ضرورة اخضاعه لمقولة العقل العالمي و تكييفه حسب احتياجات المجتمع المرتبطة بالعصر ف "على القضاء الجنائي أن يعمل حيثما كان المبادئ العالمية لعصرنا و أن يتأنس ، دون أن يغيب عنه الواقع الاجتماعي و الذهني المحيط به " [58] فيوجه بهذا الخطاب العمل التشريعي لوجهته الصحيحة ، نحو العقلنة و ذلك بتحرير المؤسسات التشريعية من عبء الفقه خصوصا و العبء الديني عموما إذ " ينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث و تشريع الزواج و حتى التشريع الجنسي من عبء الفقه و إخضاعه لمقولات العقل العالمي "[59]

يتخذ هشام جعيط من التشريع إستراتيجية و أولوية للعلمانية التي يؤمن بها ، حيث يعتبر التشريع مصدرا من مصادر الجمود التي تعيق حركة تقدم المجتمع ، اذ لم يكن بعيد أو خارج عن المعطى الديني ، فيدعو الى قبول القيم الحديثة التي تقتضي التشريع في الميدان الاجتماعي لما يتطلبه المجتمع الحديث و مقتضيات العصر ، معتقدا أنّ " التشريع يقع في دائرة العلمنة التي ينادي بها ، فهو يعطي في مجال الاصلاح أولوية للضرورات المجتمعية و لا يهمه أن يتطابق في ذلك مع مصادر التشريع مع ما يرتضيه العالم الحديث ، لذلك يؤكد جعيط باستمرار على أنّ كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع الى تأكيد ما نصت عليه الشريعة ينبغي تجنّبها "[60].

يتبيّن من خلال هذه التوجهات مسألة تعميقه لهذا الفصل أو القطيعة بين التشريع و المعطى الديني ، مبررا ذلك بأنّ نمط التشريع للقرون الأربعة الأولى قد أنجز مهمته التي أحيطت بظرفية تاريخية معيّنة ، تعلقت بالأساس بالعمل التربوي التوحيدي ، و بما أنّه قد أنجز مهمته المتعلقة بتلك المرحلة حيث " كان لنزعة الاسلام الماضية الى التدخل في نسق الكائن البشري ما يبرره و هو منطق ديني صارم و طموح مثالي عميق ، و بما أنّ هذا العمل التربوي التوحيدي قد تم ، و حيث أنّ الطبقة التحتية الماورائية القديمة أيضا أن تتخلى عن احتكار الحقيقة على الأقل ، فانّ هذا الانفصال ممكن و ضروري في آن واحد " [61]

يقدم هشام جعيط نماذجا تطبيقية تجسّد رؤيته التجديدية المتعلّقة بمجال التشريع ، فيعطي أمثلة على قانون الأحوال الشخصية " و الذي مازال خاضعا لصبغة عتيقة و تنصيعات قرآنية ، فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث و تشريع الزواج و حتى التشريع الجنسي من عبء الفقه ...و يجب قبل كل شيء أن ينتهي العمل في كل مكان بطلاق المرأة حسب شهوة الرجل و أن تُضمن لها المساواة في حقوق الإرث و أن يقع العدول عن تعدد الزوجات " [62] ليوسع دائرة الانفصال لما يسميه مخلفات المجتمع العربي القديم في مجال التشريع و المواريث ، و يخضعها الى قوانين العقل المشرّع بعقلنة التشريع و هذا في نظره تحول مهم باتجاه الانسانوية الحديثة مؤكدا بذلك أنّ " كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع الى تأكيد ما نصت عليه الشريعة من حيث المبادئ و تحويرها على صعيد النتيجة العملية بحيث نكون قد بلغنا غايات التحديث لا محالة ، إن كل محاولة إصلاحية من هذا القبيل ينبغي تجنبها حسب رأينا [62]

إذ ينتقد هشام جعيط في هذا السياق بعض الإصلاحات التي تعتمد الأيديولوجية التبريرية و الدفاعية ، و هي محاولات سطحية لا تحقق ذلك المستوى من النقد الابستيمي و التي تتجلى في " كل محاولة إصلاحية تدافع عن الاسلام كضحية

لخيانات و تشويهات الفقهاء القدامى ، فيقترح مقابل ذلك مراجعة تقييميه لاجتهادات الفقهاء و علماء الدين المسلمين في وجه المناصرين للحداثة " [63] اذ مارس أصحابها تأويلات على النصوص الدينية ، خدمة لغايتهم الخاصة ، و تبريرا لأرائهم الرجعية القائلة بعدم موائمة الاسلام للحداثة ، و ينتقد من جهة أخرى " كل الجهود التي تُبدل من أجل تقديم الفقه الإسلامي كما لو أنّه يتطابق مع مكاسب الفكر الحديث و هي جهود يصفها بكونها تتلمس حيلا فقهية نفعية للتخلص من مواجهة الحداثة بما هي تجربة تاريخية حديثة للعقل العملي " [64]

فحاول في إطار هذا التجديد إصباغ الاسلام بطابع عصري يجمع بين متطلبات العصر و التخلي عن الذهنية البالية التي أفرزت أزمة ثقافية ، ليأخذ التشريع في مجاله العام طابعا عمليا (pragmatique) فيتماشى مع أولوية متطلبات المجتمع ، بخلق نسق حديث لهذا المجال الذي يعكس بصورة واضحة ، تنحية المرجعية الدينية عن موقعه الذي شغله في قطاعات التشريع و التعليم و القضاء ، و الثقافة عموما.

خاتمـــــــة :

يقتضي بسط سلطان الشريعة على الواقع ، و تطبيقها بما لا يتعارض مع مصالح المسلمين، استحضار مجموعة من التدابير أولها إعادة مراجعة العديد من المفاهيم التي أفرغت من حمولتها لترتبط في كثير من الأحيان ، بموقف يعبر عن رأي خاص أو معارضة من لا نتفق معه في كثير من هذه المواقف و الآراء ، كما انه " لا أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم و عدل ، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت و إلا فسيبقى في كذب و جهل في الجزئيات ، و جهل و ظلم في الكليات ، فيتولد فساد عظيم " [65] حتى لا تقحم الشريعة الإسلامية في معارك أيديولوجية ، لتحصر مسألة تطبيق الشريعة في تطبيق الحدود و العقوبات و هذه تعد نظرة سلبية للشريعة تبيح التخوف من تعسفها الدموي ، كما وصفها البعض ، لتقتصر على جانب العقوبات و الحدود في حين أن الشريعة تتسع من حيث شمولها لجوانب الحياة المتعلقة بالفرد و المجتمع " و هذا الفهم الخاطئ يعد من معوقات تطبيقها و يولد النفور منها ، فالمراد بتطبيق الشريعة تنفيذ أحكامها و المراد بالشريعة معناها العام الشامل الذي يترادف مع الدين ، فيكون المقصود حراسة الدين عقائدا و أخلاقا و أحكاما و سياسة الدنيا " [66]

وبهذا المعنى تجسد الشريعة تأثير الدين في تنظيم العلاقات الإنسانية للمجتمعات ، بما في ذلك الأخلاق ، ف " الأخلاق بدورها من المجالات التي تأثرت أشد التأثر بالدين ، أن الدين و تعاليمه كانت تعلم الإنسان على امتداد التاريخ القيم و الأصول الأخلاقية و تطالبه بالعمل بها "[67] خلافا لمن ادعى باستقلال الأخلاق عن مجال الدين إثباتا للأخلاق العلمانية القائلة " أن الأخلاق لا تحتاج من أجل تحققها إلى الدين و هي ذات معنى و لها مسوغاتها على نحو مستقل عن الدين " [68] هذه الرؤى تحتاج إلى العودة إلى مراجعة مقاصد الشريعة و بمنظور منفتح و محايد لكل تعصب أو تعسف فكري ، و مراجعة مفاهيم الاصلاح و الدعوة الى " أنّ الاصلاح الاسلامي عليه أن يكون منتبها بعدم تذويب الدين ، بحيث يصبح صدى لنا ، و لا نكون نحن استجابة له ، نحو الغاء الدين التاريخي ، فعلينا أن ننتبه أن لا يجرنا الاصلاح الديني تحت سطوة الثقافة الى تلاشي الدين كله ، فننقض الغرض " [69]

فتفتح هذه المراجعات أفقا واسعا لتجديد الخطاب الديني من جهة و من جهة أخرى تأسيس فلسفة للتشريع و مقتضياته لتتماشى مع معطيات العصر و متطلباته ، دون تعطيل أحكام الشريعة أو التعامل مع النصوص بمعزل عن المقاصد التي تتيح فتح باب الاجتهاد ، ليجد المسلم في الشريعة منظومة روحية تستطيع أن تسهم في حل العديد من مشكلاته المعاصرة دون إفراط أو تفريط .

الإحالات و الهوامش :

1.الناصر المكني ، الاسلام و الدستور دراسة قانونية مقارنة ،ص 226.

2.محمد كامل ظاهر ، الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، ص.294

3.المرجع نفسه ،294 - 295 .

4.الناصر المكني ، مرجع سابق ، ص211- 212 .

5.المرجع نفسه ، ص 212 .

6.المرجع نفسه ، ص.213

7.فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العصر الحديث ، ص 345 .

8.الناصر المكني ، مرجع سابق ، ص 212 .

9.المرجع نفسه ، ص .189

10.المرجع نفسه ، ص .158

11.المرجع نفسه ، ص 190 .

12. ندوة فكرية ،العقلانية العربية و المشروع الحضاري ،ص 209 – 210 .

13.هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي ، ص 112 .

14.الناصر المكني ، مرجع سابق ، ص 211 – 212 .

15.عبد الرحمن اليعقوبي ، الحداثة في التأليف الفلسفيالعربي المعاصر ، ص 191 .

16.جورج قرم ، الفكر السياسي العربي المعاصر ، علماني أم ديني ، ص 165 .

17.عبد الرحمن اليعقوبي ، مرجع سابق ، ص 199 .

18.هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي ، ص 112 .

19.مجموعة من المؤلفين ، العلمانية مذهبا ، ص 33 .

20.فهمي جدعان ، مرجع سابق ، ص 345 .

21.سعيد ناشيد ، الحداثة و القرآن ، ص 223 .

22.المرجع نفسه ، ص 230 .

23.الناصر المكني ، ص 221 .

24.هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 433 .

25.الناصر المكني ، مرجع سابق 433 .

26.هشام جعيط ، ص 112 .

27.الناصر المكني ، ص 433 .

28.المرجع نفسه ، ص 433 .

29.سعيد ناشيد ، مرجع سابق ، ص 23 .

30.سعيد ناشيد ، مرجع سابق ، ص 23 .

31.نقلا عن برنامج على الاداعة الوطنية بتونس ، بتارخ : 2018/08/22 ، تصريحات الصادق بلعيد .

32.جورج قرم ، مرجع سابق ، ص 165 .

33.عبد الرحمن اليعقوبي ، ص 199 .

34.محمد كامل ظاهر ، مرجع سابق ، ص 258 .
35.هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 108 .
36.محمد كامل ظاهر ، مرجع سابق ، ص 258 .
37.المرجع نفسه ، ص .114
38. العلمانية مذهبا ، مجموعة مؤلفين ، مرجع سابق ، 22 .
39.ندوة فكرية ، العقلانية و المشروع الحضاري ، ص 149 .
40.المرجع نفسه ، ص 111 .
41.محمد كامل مظهر ، ص 294 .
42.الناصر المكني ، ص 295 – 294 .
43.المرجع نفسه ، ص 211 – 212 .
44.المرجع نفسه ، ص 212 .
45.المرجع نفسه ، ص 213 .
46.فهمي جدعان ، ص 345 .
47.أحمد الريسوني ، فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي ، ص63 .
48.المرجع نفسه ، ص 63 .
49.المرجع نفسه ، ص 79 .
50.المرجع نفسه ، ص 13 .
51 .المرجع نفسه ، ص 11 .
52.المرجع نفسه ، ص.79
53.المرجع نفسه ، ص 68 .
54.المرجع نفسه ، ص 226
55. نقلا عن : جريدة الصحافة ،حوار مع الطاهر أمين ، العدد 838 بتاريخ 2010/05/19 .
56.المرجع نفسه
57.هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 115 .
58.المرجع نفسه ، ص 115 .
59.المرجع نفسه ، ص 115 .
60.ندوة فكرية ، التاريخ و التقدم ، ص 50 .
61.هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 115 .
62.المرجع نفسه ، ص 114 .
63.ندوة فكرية ، التاريخ و التقدم ، ص 48 .
64.المرجع نفسه ، ص 49 .
65.أبو الحسن رشيد البليدي ، الشريعة الإسلامية وفقه التطبيق ، ص87 – 88 .
66 .المرجع نفسه ، ص .87
67 .مجموعة مؤلفين ، العلمانية مذهبا ، ص 184 .
68.المرجع نفسه ، ص 185 .
69.حيدر رحب الله ، الإصلاح بوصفه مضاد للإصلاح ، ص 7 .

قائمة المراجع :

1) – هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي ،دار الطليعة للنشر – بيروت ، ترجمة د. المنجي الصيادي ، ط1 1984.

2) – الناصر المكني ، الاسلام و الدستور دراسة قانونية و فقهية مقارنة لعلاقة الدين بالدولة في مختلف الأنظمة الدستورية ، منشورات مجمع الأطرش ، تونس 2014 ،د/ط

3) – سعيد ناشيد ،الحداثة و القرآن ، دار التنوير للطباعة و النشر ن لبنان ، ط1 2015 .

4) – العلمانية مذهبا ، دراسة نقدية في الأسس و المرتكزات ، مجموعة من المؤلفين ، إعداد مهدي أميدي ، ترجمة حيدر نجف ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط1 2014 .

5) – فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، دار الشروق ط 3 1988 .

6) – جورج قرم ، الفكر السياسي العربي : علماني أم ديني ؟ آراء و مناقشات العدد 177 ، د/ت.

7) – العقلانية العربية و المشروع الحضاري ، ندوة فكرية ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ، المغرب الرباط ، ط1 1992 .

8) – عبد الرحمن اليعقوبي ، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مركز نماء للبحوث و الدراسات ،بيروت ط1 2014 .

9) – عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية و العلماني الشاملة ، دار الشرق ، ط 1 2002 .

10) – حيدر رحب الله ، الاصلاح بوصفه مضاد الاصلاح ، تجربتان و عبرتان ، مجلة الاجتهاد و التجديد ، العدد 47 ، بيروت 2018

11)) مجموعة مؤلفين ، العلمانية مذهبا ، دراسة في الأس و المرتكزات ، اعداد مهدي أميدي ، ترجمة حيدر نجف ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي بيروت – لبنان ، ط1 2014 .

12) – التاريخ و التقدم ،دراسات في أعمال هشام جعيط ، ندوة فكرية ، تحرير عبد الاله بلقزيز ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت – لبنان ، ط1 2011

13) – كمال الهلالي ، حوار مع الطاهر أمين ، جريدة الصحافة ، العدد :838 ، 19 مارس ، 2016

14) – أحمد الريسوني ، فقه الثورة ، مراجعات في الفقه السياسي الاسلامي ، دار الكلمة للتوزيع و النشر ،مصر القاهرة ،ط1 2013 .

15) – محمد كامل ظاهر ، الصراع بين التيارين الديني و العلماني ، دارالبيروني للنشر بيروت ، ط1 1994.

16) – أبو الحسن رشيد البليدي ، الشريعة الإسلامية و فقه التطبيق ،دار الأندلي للنشر ، د/ط 2015 .

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

التربية الإسلامية ودورها في التحدي لمخاطر العولمة

الدكتورة: **سبخاوي حنان**، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة يحي فارس، المدية. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

سبخاوي حنان، التربية الإسلامية ودورها في التحدي لمخاطر العولمة، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/09/02

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

تعاني الإنسانية اليوم من الضياع وانعدام الضوابط في المعاملة وانعدام الضوابط في التربية، إما بسبب الإفراط في الشهوات وإما بسبب الإفراط في ابتذال المرأة إفراطا جعلها تخالط الرجال في كل شئ، ممّا أفقدها أنوثتها ومكانتها الأولى في تربية الأبناء ، ومن كل ذلك نشأ تفكك بنيان الأسرة ، وضاعت الطفولة، كما ضاعت الأنوثة والرجولة معا، وأصبحت الإنسانية تعيش في تيه وبؤس وشقاء.

وكان للتربية الغربية نصيب لا يستهان به من المسؤولية عن هذا الضياع والاختلال، وهذا كله تحت غطاء العولمة التي بدأت ببزوغ الدولة القومية وكيف دعت إلى الانسلاخ عن القيم والمبادئ والتقاليد والتخلي عن عادات الأمة وإلغاء شخصيتها وذوبانها في الأخر وتركيزها على زيادة معدلات التجانس والتشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات التربوية من أجل تحقيق انتصار للحضارة الغربية على شعوب العالم، وكان سلاحها في ذلك هو إزالة الحواجز الاقتصادية والثقافية والسياسية بين العديد من الدول وانكشاف العلاقات الاجتماعية على الصعيد العالمي بدمج سكان العالم في مجتمع واحد، ولإيجاد حلول لكل هذا لا بديل عن الإسلام في ذلك كمنهجا تربويا متكاملا في أسسه وأساليبه ووسائله وقضاياه التي يطرحها على الإنسانية باعتباره شريعة الله للبشر أنزلها لهم ليحققوا عبادته في الأرض، و العمل بها ليقتضي تطوير الإنسان وتهذيبه حتى يصلح لحمل هذه الأمانة ، وتحقيق هذه الخلافة ، وهذا التطوير والتهذيب هو التربية الإسلامية التي تعني تربية النفس والجيل والمجتمع على الإيمان بالله والخضوع له، وتربية الإنسان على أن يحكم بشريعة الله في جميع أعماله وتصرفاته.

ولما كان الإسلام هو المنهج الرباني المتكامل المواتي لفطرة الإنسان والذي أنزله الله لصياغة الشخصية الإنسانية صياغة متزنة متكاملة ، ليجعل منها خير نموذج على الأرض يحقق العدالة الإلهية في المجتمع الإنساني ويستخدم ما سخر الله له من قوى الطبيعة استخداما نيرا متزنا لا شطط فيه ولا غرور ولا خضوع . ولما رأينا إخفاق الجهود التربوية والمدارس التربوية الحديثة في إنقاذ الإنسانية أصبحت التربية الإسلامية ضرورة حتمية وقضية إنسانية ، لهذا سنسلط الضوء في هذه الورقة البحثية على دور التربية الإسلامية في التحدّي لمخاطر العولمة من خلال تنميتها لفكر الإنسان وتنظيم سلوكه وعواطفه على أساس الدين الإسلامي.

الكلمات المفتاحية:

التربية الإسلامية ، العولمة ، الهوية ، الهوية الثقافية ، المجتمعات الإسلامية.

L'éducation islamique et son rôle dans le défi des dangers de la mondialisation

Aujourd'hui, l'humanité souffre de la perte et le manque de contrôles dans le traitement et le manque de contrôles dans l'éducation, que ce soit à cause des désirs excessifs ou à cause des femmes de vulgarité excessive extravagantes font les mélanger avec les hommes en tout, perdant ainsi sa féminité première position dans l'éducation des enfants, et tout ce qui a grandi la désintégration de la structure de la famille, Et l'enfance perdue et la féminité et la masculinité perdues ensemble, et l'humanité vit dans la misère et la misère.

L'éducation occidentale part importante de la responsabilité de cette perte et de déséquilibre, et tout cela dans la mondialisation, qui a commencé l'émergence de l'État-nation et comment le couvercle a appelé à une rupture avec les valeurs, les principes, les traditions et l'abandon des habitudes de la nation et l'abolition de sa personnalité et se dissout dans l'autre et se concentrer sur l'augmentation des taux d'homogénéité et la similarité entre les groupes et les communautés et les établissements d'enseignement afin d'obtenir le triomphe de la civilisation occidentale aux peuples du monde, et a été désarmée en elle est d'éliminer les obstacles économiques, culturels et politiques entre de nombreux pays et l'exposition des relations sociales au niveau mondial l'intégration de la population mondiale dans la communauté Uah , Et de trouver des solutions pour tout cela ne saurait remplacer l'islam dans cette éducation intégrée Kmenahja dans les fondations, les méthodes et les moyens et les problèmes posés à l'humanité que la loi de Dieu pour les êtres humains leur a révélé réaliser leur culte dans le pays, et élaborer les droits nécessaires pour développer et raffiner encore apte à porter le secrétariat, et de parvenir à cette succession , est le développement et l'amélioration de l'éducation islamique, ce qui signifie augmenter l'autoproduction et la communauté de la foi en Dieu et la soumission à lui, élever l'homme d'être régie par la loi de Dieu dans toutes ses œuvres et ses actions

Étant donné que l'islam est l'approche du Seigneur intégrée favorable à l'empiétement de l'homme et de Dieu la personnalité humaine à la formulation de la formulation d'un équilibre intégré, pour en faire un bon modèle sur le terrain pour parvenir à la justice divine dans la société humaine et l'utilise moqué Dieu des forces de la nature utilisée Nera sobre pas irruption dans laquelle ni moi, ni soumis . Comme nous l'avons vu l'échec des efforts d'éducation et les écoles d'enseignement, moderne pour sauver l'humanité l'éducation islamique est devenue une nécessité et question humanitaire, donc nous mettre en évidence dans ce document de recherche sur le rôle de l'éducation islamique dans le défi aux risques de la mondialisation par le développement de la pensée humaine et de réguler leur comportement et les émotions sur la base de la religion islamique.

مقدمة:

تعتبر العولمة ظاهرة عالمية كونية شاملة غمرت كرتنا الأرضية وهي أكبر حقيقة واقعية في عصرنا الراهن في ضل ثورة أحالت الكرة الأرضية تدور في الاتجاهات كلها ، فهي ليست فلسفة محدودة أو ثقافة ضيقة أو مذهبا اقتصاديا محصورا ، بل ظاهرة غزت الدنيا كلها في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والتعليم والثقافة والإعلام والآلات العسكرية.

من جهة أخرى العولمة ليست شرا مطلقا ولا خيرا مطلقا بل هي سلاح ذو حدين ، لها إيجابيات كما لها سلبيات ، والأمة التي تعرف كيف تستفيد منها دون أن تمس بقيمها الأصلية ، تكون أكثر قوة من غيرها لأن استمرار الأمم يتطلب الانفتاح على العلوم والتكنولوجيا العالمية وتوسيع مجال الإبداع وتبادل الخيرات مع الغير، مع الحفاظ على الأخلاق والثقافة الذاتية وإحياء التراث الذاتي الذي يميز شخصية الأمة ويحفظ هويتها.

إذا لا يمكن أن يدّعي عاقل أننا نستطيع أن نضع الأمة الإسلامية بمعزل عنها ، وحتى وإن استطعنا فإن هذا ليس في صالحنا ولا في صالح أجيالنا القادمة ،ولا في صالح بناء حضارتنا الإسلامية الجديدة ولا في صالح البشرية التي تنتظر منقذا يقدم لها القيم الفاضلة والأخلاق النبيلة والأخوة الإنسانية الحقيقية ، التي تربط بين البشر جميعا ، ويرى بعض الباحثين دورا كبيرا للتربية والتعليم في التصدي لمخاطر العولمة ومواجهتها من خلال إعادة تربية الإنسان وإعادة صياغته ومؤكدين على أن الدخول إلى عصر العولمة لا يعني التخلي عن خصائصنا الدينية والثقافية والاجتماعية وبهذا فإننا كمسلمين يجب أن نظيف شيئا إلى العولمة ولا نأخذها كما هي ، وهذه الإضافة تتمثل في الموروث الإنساني الذي يتمثل أساسه في القيم والشرائع الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان .

لقد تناول العديد من العلماء المشتغلين بالعلوم الإنسانية وغيرها، دراسة ظاهرة العولمة في محاولة منهم لاستشراف أبعاد هذه الظاهرة ومدى تأثيرها على الحياة الإنسانية .

ولعلّ من أبرز الدوافع التي دفعت أولئك المفكرين والباحثين من علماء وغيرهم لدراسة هذا الموضوع الهام والحيوي، هو تماس هذا الموضوع مع خصوصيات الأمم، وسيطرة الدولة، وتميز الحضارات.

ومن بين التساؤلات المهمة التي تمّ طرحها هي:

1-1 .الأسئلة:

ما هو المعنى الحقيقي للعولمة وما هو هدفها ؟ ما مصير الهويات الثقافية للمجتمعات الإسلامية في عصر العولمة؟

وما هو دور التربية الإسلامية في التعامل مع هذه الظاهرة ؟

1-2 .أهداف الدراسة :

1- محاولة معرفة المعنى الحقيقي للعولمة من خلال التعرض لآلياتها ومجالاتها وأساليبها ووسائلها.

2- محاول التنبيه للتحدّيات التي تواجهها الأمّة الإسلامية من جراء العولمة .

3- محاولة الكشف عن الأهداف الحقيقية للعولمة والأساليب التي تستعملها .

4- إبراز دور التربية الإسلامية في التحدّي لمخاطر العولمة .

1-3 .أهمية المرضوع :

1- الوقوف على ظاهرة العولمة ومعرفة حقيقتها وآثارها الإيجابية والسلبية عموما وتأثيرها على الجانب الثقافي للمجتمعات الإسلامية.

2- إبراز أهمية التربية الإسلامية في دورها للتعامل مع هذه الظاهرة .

3- زيادة الوعي والمعرفة تجاه هذه الظاهرة وتوضيح سلبياتها وآثارها على المجتمعات الإسلامية.

1-4 .منهج الدراسة :

تعتبر ظاهرة العولمة ظاهرة إنسانية تتصل مباشرة بحياة البشر ومعيشتهم وسلوكاتهم وثقافاتهم واتجاهاتهم لذا فقد تمّ استخدام المنهج الوصفي وذلك من خلال وصف الظاهرة وصفا كيفيا بتوضيح المعنى الحقيقي لهذه الظاهرة والوقوف على آثارها وتحديد دور التربية الإسلامية اتجاهها .

ثانيا: مفهوم العولمة:

إنّ العولمة هي وليدة النظام الرأسمالي و وليدة الفكر المادي لهذا النظام، وتعد مرحلة من مراحل التطور التاريخي للرأسمالية العالمية المتمثلة بأمريكا، إذ أنها بدأت مرحلة جديدة من الاستعمار والهيمنة والتوسع خاصة بعد فترة التسعينيات من القرن الماضي والذي يمثل بداية الانطلاقة الحقيقية لفكرة العولمة وتبلورها كأطروحة تدعو لها الليبرالية الرأسمالية في الغرب وانتهجت لها طريقا خاصا في التطبيق من خلال الزحف باتجاه الدول الفقيرة والنامية والسيطرة على اقتصادياتها ومواردها وثرواتها عن طريق فرض الشروط والعقوبات كي تفتح هاته البلدان أبوابها أمام منتجات الغرب. فهو[1] مصطلح جديد في طرحه الآن في هذه المرحلة، لكن التخطيط له بدأ منذ وقت مبكر.

وهذا المصطلح يعني (عالمية العادات والقيم والثقافات لصالح العالم المتقدم اقتصاديا ، وبمعنى أخر: محاولة سيطرة قيم وعادات وثقافات العالم الغربي على بقية دول العالم ، خاصة النامي منها ، بشكل يؤدي إلى خلط كافة الحضارات وإذابة خصائص المجتمعات هذا بالإضافة إلى تهميش العقائد الدينية .

إن العولمة هي ظاهرة الانتماء العالمي بمعناه العام ، فهي تشمل الخروج من الأطر المحدودة (الإقليمية والعنصرية والطائفية) إلى الانتماء العالمي العام، ففي جانبها الاقتصادي تشمل الانفتاح التجاري وإلغاء القيود التجارية ، وتوفير فرص للتبادل التجاري الواسع، وفي جانبها الفكري والثقافي هي الانفتاح الفكري على الأخر وعدم الإغلاق على الذات ورفض

التعصب الفكري الذي يدعو لإلغاء الأخر لا لشئ سوى أنه مغاير في الفكر ، وفي جانبها السياسي هي شيوع تطبيق القانون على الجميع ومراعاة الحقوق الأساسية للإنسان...فهي باختصار الشعور بالانتماء الكبير (العالمي) بدلا من الاقتصار على الانتماء المحلي.

2-1 .مفهوم العولمة لغة[2] : إنّ مصطلح العولمة مصطلح معّرب لم ينشأ أساسا في البيئة العربية، ولابد لفهم معناه من الرجوع إلى من أطلقه وأشاعه، فالعولمة ترجمة كلمة (MODIALISATION) الفرنسية بمعنى: جعل الشيء على مستوى عالمي والكلمة الفرنسية المذكورة إنما هي ترجمة (GLOBALISATION) الإنجليزية التي ظهرت أولا في الولايات المتحدة الأمريكية بمعنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله .

2-2 .العولمة إصطلاحا : هي نظام عالمي جديد يقوم على العقل الإلكتروني ، والثورة المعلوماتية القائمة على المعلومات والإبداع التقني غير المحدود ، دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم[3].

توحيد العالم بمعنى محاولة الوصول إلى مجتمع عالمي واحد ، تحكمه حكومة عالمية واحدة ، وثقافة رئيسة واحدة ، ويشمل العولمة الاقتصادية والثقافية والسياسية .

2-3 .نشأة العولمة:

إن العولمة نظام عالمي جديد له أدواته ورسائله وعناصره، وجاءت منجزاتها كحصيلة تاريخية لعصر تنوعت فيه تلك التطورات التي ازدحم بها التاريخ الحديث للإنسان بدءا باكتشافه للعالم الجديد عند نهاية القرن الخامس عشر وصولا لاستكشافه العولمة الجديدة عند نهاية القرن 20 مرورا بأنظمة وظواهر وأنساق متنوعة كالإصلاحات الدينية والسياسية والثورات الصناعية والرأسمالية والاشتراكية والمرور بأزمات وكوارث وصراعات وحروب أشعلتها الدول ، هكذا تأتي فلسفة العولمة لتجسد حصيلة ما حفل به التاريخ الحديث للبشرية[4].

العديد من الباحثين أنّ هناك أهدافا غير معلنة لهذا التوجه الجديد" ومن أبرز هذه الأهداف محاربة الإسلام بما ينطوي عليه من مبادئ وقيم سامية ومنهج في التطبيق لا يعلو عليه أي منهج آخر ، وهو ما يتعارض مع مصالح العالم المادي الغربي الذي يساند تيار العولمة بكل ما يملك '.[5]

2-4 .الفرق بين العولمة والعالمية: بتعريفنا للعولمة لا نستطيع أن نمر هكذا بدون أن نعرف العالمية وهذا لأن المصطلحين مشتقين من نفس الكلمة وهي العالم، لهذا نجد بعض المفكرين يذهبون إلى أن العولمة والعالمية لهما نفس المعنى ولا فرق بينهما، فمصطلح العالمية بالانجليزية (UNIVERSALISM) من كلمة (UNIVERSAL) وتعني: العالمي أو الكوني، ومصطلح العولمة بالإنجليزية هو (GLOBALIZATION) أصله من كلمة GLOB وتعني الكوكب ولا سيما كوكب الأرض وقد ترجم المصطلح في البدء إلى العربية بالكوكبية لكن شاعت الترجمة الحالية "العولمة"[6]، ولعل الخلط بين العولمة والعالمية راجع إلى اشتقاقهما من كلمة عالم ، ولكن هناك فرق كبير بين المصطلحين : فالعالمية هي مطمح

الشعوب وأمل الحضارات ومطلب المستنيرين ، تعني أن أبناء هذا العالم بمختلف قبائله وشعوبه ولغاته وملله ونحله يعيشون على هذه الأرض ، ولابد أن يتفاهموا فيما بينهم ، تمهيدا للتعاون الدائم على خير الجميع ولا مانع من أن يأخذ بعضهم من بعض لذا لا يجوز أن يفرض بعضهم على بعض لغته ودينه أو مبادئه ، فالاختلاف في هذا الإطار طبيعي والتعاون ضروري لمنع الصدام والحروب والعدوان .

"أما العالمية في الإسلام[7] فتقوم على تكريم بني آدم جميعا واستخلافهم في الأرض وتسخير ما في السموات و الأرض لهم جميعا ، والمساواة بينهم في أصل الإنسانية والتكليف والمسئولية واشتراكهم جميعا في العبودية لله تعالى وفي النبوة لآدم دون إلغاء لخصوصيات الشعوب، أما العولمة فهي فرض هيمنة الولايات المتحدة على العالم كسيدة العالم من العبيد "

إن العالمية ارتبطت بالثقافة الإسلامية منذ بداياتها حين نزل قوله تعالى: "وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين "(الأنبياء :107) ، وقوله تعالى: " وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيرا ونذيرا "(سبأ :28)وقوله تعالى : " قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا " (الأعراف:158)

ولكن هذه العالمية لم تدفع الأمة الإسلامية إلى فرض ثقافتها بالقوة على الآخرين. بل إن الثقافة الإسلامية تقّر بالاختلاف الثقافي وتعدّه سنة إلهية في الأمم والشعوب كما في قوله تعالى " ولو شاء ربك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربك ولذلك خلقهم " (هود :118) ، وإنّ الله عزّ وجل كفل لغير المسلم الحرية في البقاء على دينه ومعتقده قال تعالى " لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرشد من الغي"(البقرة :254) ،وتاريخ البشرية عامة وتاريخ الإسلام خاصة لم يرد فيه دليل على أنّ المسلمين رسموا للبشرية طريقا واحدة ووجهة واحدة وحكما واحدا ونظاما واحدا وعالما واحدا بقيادة واحدة بالإجبار والإكراه، بل على العكس من ذلك فقد اعترفوا بواقع الأديان واللغات والقوميات، وعاملوها معاملة كريمة ، بلا خداع ولا سفه ، ولذلك عاش في المجتمع الإسلامي اليهودي والنصراني والمجوسي وسائر أهل الشرك بأمان واطمئنان، وأما الأمم التي كانت تعيش خارج العالم الإسلامي، فقد عقدت الدولة الإسلامية معها مواثيق ومعاهدات في قضايا الحياة المتنوعة.

إنّ التوجيه الأساسي في بناء العلاقات الدولية في الإسلام قوله تعالى " يا أيها الناس إنّ خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (الحجرات :13) .

أما العولمة تعني : "جعل العالم واحدا، موجها توجيها واحدا في إطار حضارة واحدة ولذلك قد تسمى الكونية " ، وهي تثمر زيادة الخلل في علاقة الأقوياء بالمستضعفين الساعين إلى النهوض والانعتاق من مأزق التخلف.

كما تعتبر "عملية اختراق كبرى للإنسان وللذهنيات وتراكيبها وللمجتمعات وأنساقها ، وللدول وكيانها وللجغرافيا ومجالاتها وللاقتصاديات وحركاتها وللثقافات وهويتها وللإعلام وتداعياته "[8]

كما أنها تستهدف ثلاث كيانات: الدولة والأمة والوطن، وتسمى بثقافة الاختراق، اختراق مقدسات الأمم والشعوب في لغاتها ودولها وأوطانها وأديانها "[9]

2-5 .أشكال العولمة وأهدافها :

لقد برزت أشكال عدة للعولمة وهذا خدمة للدول العظمى الدّاعمة لها وأبرز هذه الأشكال الشكل الاقتصادي، الشكل السياسي، الشكل الثقافي والشكل الاجتماعي إضافة للعولمة العسكرية والقيمية وفي ما يلي عرض ملخص لهذه الأشكال:[10]

أ-العولمة الاقتصادية: يتمثل مستوى العولمة الاقتصادية في السلع والخدمات ، الأفراد ورؤوس الأموال والتكنولوجيا والثورة المعلوماتية ، من أثارها انتصار النظام الرأسمالي ، تدمير اللغة العربية ، وظهور المؤسسات المالية الكبرى كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة الحرة وغيرها ، وزيادة التبادل التجاري والاقتصادي ،وإزالة العوائق الجغرافية والجمركية وتقليل تكاليف النقل ، وتنسيق القوانين للملكية الفكرية وتحرير التجارة البيئية بين الدول وسهولة انتقال رؤوس الأموال التي تحركها الشركات متعددة الجنسيات العابرة للقارات بما يخدم مصالحها

ب- العولمة السياسية: تهدف إلى تحويل النظام العالمي إلى نظام أحادي القطبية تهيمن عليه قوة واحدة للسيطرة عليه وتأمين الأهداف الإستراتيجية بعيدة المدى من قبل الدول العظمى.

ج- العولمة الاجتماعية: تهدف إلى خلق مجتمعات تابعة ومنفذة للقيم الاجتماعية الغربية التي لا تمت بصلة إلى قيمها ومبادئها التي نشأت عليها .

د- العولمة الثقافية :تسعى إلى فرض قيم ثقافية غربية تسود العالم كله وتتعارض مع خصوصيات الشعوب الثقافية والحضارية.

من خلال استعراضنا لهذه الأشكال يتبين لنا أن العولمة تهدف إلى ما يلي:

1- التحكم بالاقتصاد العالمي والتعامل المشترك بين الدول وذلك عن طريق حرية السوق والتعامل المشترك بين الدول وتأمين مزيد من الأسواق للاستهلاك ، ومزيد من الثروات للاستيلاء عليها .

2- تشكيل دائرة رأسمالية على أساس أحكام الغرب وخصوصا أمريكا ، وإن انتصار النظام الرأسمالي دليل على صلاحيته وهو أفضل صيغة يمكن للعقل البشري أن يصل إليها ، ولا يمكن لدول العالم أن تخرج من تخلفها إلاّ بدخولها في المنظومة الرأسمالية .[11]

3- محاولة ربط الإنسان بالعالم أكثر من الدولة للقضاء على سلطة الدولة ومشاعر الوطنية، ودمج العالم في وحدة إعلامية واحدة تنطلق من منطلق معلوماتية واحدة.

4- السيطرة السياسية على دول العالم الثالث واستعمار ممتلكاتها وخيراتها.

5- القضاء على القوميات وتحويلها إلى كيانات ضعيفة ، وإثارة النزعات العرقية والطائفية من خلال السعي للقضاء على جميع الحضارات التي تحمل قيّم مضادة لقيم الحضارة الغربية وعلى رأسها الحضارة الإسلامية ، وإعادة بناء هيكلة أقطار العالم السياسية بشكل تشتيت وتفكيك الأوطان والقوميات إلى كيانات قبلية وعرقية أو دينية طائفية أو لغوية ثقافية [12]وهذا ما نلاحظه اليوم في ما يحدث في الوطن العربي.

2-6 .العولمة والتبادل الثقافي :

تعتبر العولمة ارتباط بين الجانب السياسي والاقتصادي وكلاهما يرتبط ويتكامل بالجانب الاجتماعي والثقافي، ولا يكاد يستقل جانب بذاته ، وعلى هذا الأساس فإن العولمة الثقافية هي مدعومة دعما محكما وكاملا بالنفوذ السياسي والاقتصادي الذي تمارسه الدول التي تمثل الأطراف القوية في الساحة الدولية .

" إن ظاهرة العولمة صارت تدخل بغير استئذان إلى المجتمعات النامية وتفرض عليها نظاما عالميا جديدا للثقافة وللتبادل الثقافي، كما أنها نظام قادر على النفاذ إلى منظومة القيم والمبادئ والتراث الثقافي في هذه المجتمعات، ولأنه يملك قدرة النفاذ فإنه يثير ارتجاعات واهتزازات صاعقة في الشكل والمضمون ما يضعف فرصة التفاعل والاستجابة الممثلة " [13]

إن الحديث عن العولمة في مجال الثقافة يستوجب تناول الموضوع من خلال تحديد مفهوم الثقافة .

2-6-1 .مفهوم الثقافة: استعملت كلمة الثقافة في أوسع المعاني وأضيقها في آن واحد، فهي تعني في أوسع معانيها صميم الإنسان بمعنى أنها داخلة في كل ما يتعلق بالفرد من أخلاق وأفكار ومعتقدات، إنها بهذا المعنى تشمل كل ما يقوم به الإنسان من سلوكات وأفعال ناتجة عن تجارب وخبرات، وعليه فالثقافة تعرف على أنها مجموعة من السمات المادية والروحية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمع بعينه أو فئة اجتماعية بعينها وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية الإنسانية ، ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات التي تجعل منا كائنات تتميز بالإنسانية .

إن الثقافة هي:" مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته فالثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته ".[14]

وتعتبر أيضا [15]" المحيط الذي يعكس حضارة بعينها، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر وهي مكون للحضارة، ولذلك فإذا تدهورت الثقافة لأسباب كثيرة فإنها تفقد وظيفتها الحضارية ".

ولهذا نقول أنّ الثقافة إرث تاريخي يحمل الطابع المميّز لكل أمة ، فهي غير قابلة للعولمة إذ أن محاولة عولمة أي ثقافة تعني في الحقيقة محاولة بسط هيمنتها على الثقافات الأخرى إمّا بطمسها أو إبعادها في كثير من المجالات ، وهي تمثل واجهة الحضارات القديمة والحديثة فهي التي تشكل بناء الأمة وتنسج حضارتها .

إن الوظيفة الاجتماعية للثقافة تعمل على جمع الأفراد في جماعة مميزة إلى جانب روابط الدم والقرب الجغرافي والسكن وتقسيم العمل (والتي لا تأخذ معناها إلا من خلال الثقافة) ، وعليه يمكن القول أن أفراد المجتمع الجزائري لما يجمع بينهم

من هذه العوامل والخصائص يتمتعون بثقافة واحدة من شأنها التأثير في أسلوب تفكيرهم وسلوكاتهم وأفعالهم ، وعلى هذا الاعتبار فإن كل فرد داخل المجتمع يتأثر بهذه الثقافة والتي تظهر في شكل سلوكات يقوم بها .

2-6-2 .الإرث الحضاري وعلاقته بالثقافة: يرى بعض الباحثين أن الحضارة هي استمرار للتقدم التقني لا الروحي في حين أن الثقافة هي سماوية وذلك بما تشتمل عليه من دين وفن وأخلاق وفلسفة وستظل تعنى بعلاقة الإنسان بالله ، فكل شيء في إطار الثقافة يعتبر إمّا تأكيد أوشك أو رفض في الأمور اليقينية .

والحضارة الإنسانية هي كلا واحدا لا يتجزأ في جوهره وهي عبارة عن تراكم علمي وثقافي للحضارات الإنسانية المتعاقبة والتي تساعد كل منها في نقل التجارب والمعارف التي اقتبستها عن أسلافها بين الحضارات الأخرى والإضافة لها .ثم توريثها للحضارات التي تعقبها وهذا لاستمرار تصاعد الحضارة الإنسانية ، وعليه فإن الصراع الذي كان ولا زال قائما بين الجماعات البشرية منذ فجر التاريخ الحضاري للإنسان وحتى اليوم ، ليس إلاّ صراعا بين الثقافات ، وهو مبني على التباين والتضاد بين القيم والمعتقدات التي تقوم عليها والتي تمثل بمجموعها الوعي الجماعي الذي يعبّر عن هوية المجتمع ، وهي خصوصية ذات قيمة عالية لدى الفرد والمجتمع وهو مستمر في الدفاع عنها وعن وجودها واستمراريتها.[16]

2-6-3 .العولمة الثقافية: إن العولمة الثقافية دخلت إلى كل المجتمعات عن طريق وسائل الإعلام والاتصال ، وهي منفتحة على كل أنحاء العالم الغني والفقير الثالث والمتقدم ، لا تحدها حدود ولا يعيقها عائق ، والمقصود بها جعل الثقافة واحدة في كل أنحاء العالم ، فأي حدث ثقافي يحدث في أي مكان في العالم ، يصل إلى كل مكان كنتيجة حتمية يصعب مقاومتها ، ولا بدّ من قبولها كحقيقة واقعة توّحد بين الاتجاهات المختلفة والآراء وكل هذا يصب في مصلحة الغرب ،هذا ما يحتّم على العالم العربي والإسلامي أن يكون يقضا للمحافظة على هويته الوطنية وثقافته أمام هذا السيل الجارف لكل الثقافات تحت غطاء العولمة.

2-7.العولمة ودورها في اختراق الثقافات :

تعتبر العولمة الثقافية غزو استعماري بمعنى الكلمة لأن الاستعمار في هذه الحالة لم يستهدف أبنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية فحسب بل تعداها إلى محاولة القضاء على أبنيتها الثقافية، خاصة منها القيم والأفكار القابلة للتجدد والاستمرارية والداعية للمقاومة وغير ذلك من القيم الإيجابية.

ويعرّف الغزو الثقافي[17] بأنه اعتداء رأسمالي على الهوية الثقافية للأمة المعتدى عليها، من أجل استغلالها اقتصاديا كما يمكن أن نصفها بأنها غزو دين لدين وإحلال ثقافة أمة مكان ثقافة أخرى.

كما يرى بعض الباحثين أن العولمة الثقافية هي محاولة مجتمع ما تعميم نموذجه الثقافي على المجتمعات الأخرى ، من خلال الاختراق الثقافي واستعمال العقول واحتواء الخبراء ، ويعتبر هذا من أخطر أهداف العولمة التي تسعى إلى تجاوز الحدود التي أقامتها الشعوب لحماية كيانها ووجودها ،وما لها من خصائص ثقافية تاريخية وقومية وسياسية ولتحمي ثرواتها الطبيعية والبشرية وتراثها الفكري الثقافي حتى تضمن لنفسها البقاء والاستمرار والقدرة على التنمية ومن ثمّ الحصول على دور مؤثر

في المجتمع الدولي ، فالعولمة الثقافية هدفها سيادة الثقافة الرأسمالية ، كما أنها ترسم حدودا أخرى مختلفة عن الحدود الوطنية وذلك باستخدامها لشبكات الهيمنة العالمية على الاقتصاد والثقافة وهذه الحدود تتمثل في حدود لا تنتمي لا إلى الجغرافيا ولا إلى التاريخ ، هو وطن بدون حدود ، بدون ذاكرة ، تبنيه وتتحكم فيه شبكات الاتصال المعلوماتية والالكترونية .

أ –ومن آثار العولمة على الهوية الثقافية الإسلامية[18]

– تغريب الإنسان المسلم وعزله عن قضاياه وهمومه الإسلامية ، والتشكيك في قناعاته الدينية وهويته الثقافية وإضعافه.

– انتشار ثقافة استهلاكية غربية جديدة.

– انتشار العنف في أوساط الشباب والمجتمع ككل .

– انتشار ثقافة مادية ومعنوية مغايرة للثقافة المحلية للمجتمعات الإسلامية.

–انتشار مواد استهلاكية مروجة للثقافة الغربية التي تقوم على الإباحية والحرية الفوضوية في مجال العلاقات بين الرجل والمرأة.

ب–ومن أثارها على القيم الدينية :

تعتبر العقيدة الدينية هي الأساس الذي تقوم عليه كل ثقافة من الثقافات المعاصرة والقديمة ، ويعتبر الدين أول مقوم من مقومات الثقافة ، فهو يحدّد لكل ثقافة شخصيتها واتجاهها من خلال العقيدة التي تعتبر أهم العوامل الدافعة إلى نشر ثقافة من الثقافات ، أما العولمة فمركز دينها غير ديننا ونجدها قد تنكرت للأديان كلها ، وآمنت بالعلمانية التي لا تختلف كثيرا في نظر هؤلاء عن الفكر ، ومن ثمّ يصبح فتح الأبواب للعولمة هو فتح الأبواب أمام الفكر ويصبح الغزو هنا من جانب فلسفة حياة معادية للدين ، والهوية الثقافية المهددة هنا هي لدين الأمة وعقيدتها وحماية هذه الهوية بالدفاع عن الدين و حمايته.[19]

لذا نجد أن من أهداف العولمة في هذا الجانب :

–التشكيك في المعتقدات الدينية وطمس المقدّسات لدى الشعوب المسلمة لصالح الفكر المادي اللاديني الغربي و إحلال الفلسفة المادية الغربية محل العقيدة الإسلامية .

–استبعاد الإسلام وإقصاءه عن الحكم والتشريع وعن التربية والأخلاق و إفساح المجال للنظم والقوانين والقيم الغربية المستمدة من الفلسفة المادية العلمانية[20]

ثالثا– تأثير العولمة على القيم الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية :

تمثل ثقافة العولمة ثقافة مادية بحتة لا مجال فيها للتضامن والتكافل والعلاقات الاجتماعية والمشاعر الإنسانية ، فهي تمثل عالما يشجع على الشح والبخل والاستغلال والجشع والانتهازية والوصول إلى الأهداف بأي وسيلة دون أدنى التفات إلى القيم السائدة في المجتمع .

فهي تتناقض بذلك مع النظام الإسلامي الاجتماعي الأخلاقي الذي يقوم على التعاون والتكافل ومساعدة الضعفاء والفقراء. والأخلاق والفضيلة ، حيث تنادي العولمة ب:

-الفرد ومصالحه ورغباته هي الأساس، لا الدين ولا الأمة ولا العائلة ولا التقاليد ولا العرف، ومن حق الفرد التخلص من كل القيود التي لا تناسب تحقيق مصالحه.

- رفض الزواج المبكر لأنه يؤدي إلى زيادة المواليد ، وتشجيع الإجهاض .
- المساواة بين الرجل والمرأة ، وإلغاء الفروق الطبيعية بينهم[21].
- زيادة معدلات نسبة الجريمة في الدول النامية والدول الغربية .
- زيادة معدلات الفقر والبطالة.

3 -1 .تأثير العولمة على الهوية الثقافية للشباب العربي المسلم :

لكل أمة شخصيتها المستقلة والمتجسدة في هويتها المتميزة والتي تشكل منظومتها الثقافية والحضارية، فبدون الهويات المتمايزة تختلط أنساب الثقافات، وتتداخل صور الحضارات ، لذلك تعرف الهوية بأنها مجموعة الخصائص والمميزات العقدية والأخلاقية والثقافية والرمزية التي ينفرد بها شعب من الشعوب .[22] والهوية لا يشعر الإنسان بوجودها كذات مستقلة ولكنها كالصحة لا يشعر الإنسان بأهميتها وقيمتها إلاّ إذا فقدها ، وكذلك الهوية لا يشعر الإنسان بوجودها إلاّ إذا فقدها وتاهت منه ، فأصبح إنسانا بلا هوية بلا ذات وبلا معنى، فيقع في بيداء التيه والغربة وهذا هو حال الشباب العربي المسلم الذي أصبح يعيش أزمة وجود حقيقية ، فهو في صراع بين الماضي والحاضر، الأصالة والمعاصرة، بين المحافظة على تراثه وأصالته وهويته وحضارته وبين الانجراف وراء المعاصرة وعواملها، فهم بين مد وجزر، تتجاذبهم قوى مختلفة ، وهم في صراع بين الماضي الذي يمثل الأصالة والعادات والقيم والاتجاهات وأنماط الحياة المختلفة ، والمطلوب منهم المحافظة عليها والالتزام بها، وبين ما تبثه لهم وسائل الإعلام والقنوات الفضائية الواسعة الانتشار من قيم وعادات مختلفة عن ما تربوا ونشئوا عليه حيث تضعهم في جو من اللهو واللعب والإباحية التي تصل حد الابتذال وإبعادهم عما اعتادوا عليه من الالتزام والمحافظة، وبين هذا وذاك وبين الأصالة والمعاصرة يحاول الشباب أن يجد التوازن بين قيم الأجداد والتراث وبالرغم من ذلك نجد أن الحس الوطني بين الشباب العربي عاليا فهم ملتصقون بهموم أممهم وأوطانهم ويظهر ذلك في تعاطفهم بأشكال مختلفة حيث يبقون يمثلون القوى الفاعلة في مجتمعاتهم وهم الأهم في المحافظة على التراث الثقافي .

3-2 .علاقة الإسلام بالعولمة:

قبل أن نخوض في هذا يجب أن نتعرف إلى العولمة من خلال الخطاب الإسلامي ، لقد أكّد الإسلام على أن الناس جميعا أمة واحدة تجمعها الإنسانية حتى وإن فرقتها الأهواء والمصالح ، حيث يقول الله تعالى: "إنّ هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون"(الأنبياء :92) ، وإن اختلاف الناس شعوبا وقبائل لم يكن ليتقاتلوا ولكن ليتعارفوا ويتعاونوا " يا أيها الناس إنّ خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم " (الحجرات :13) فالشمولية الإنسانية العالمية تعين الناس على التواصل والتعاون في اقتسام الطيبات حتى يكون العالم كله سوقا للعمل والإنتاج ومجالا

للتبادل والتداول، فرسالة الإسلام إلى الإنسان تعميرية طالبة منه التنقل في أرجاء الأرض للاستثمار وطالبة منه التعاون مع الآخرين مع استخدام أسلوب الحوار في تشكيل القناعة "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن "(النحل:12)، وبناءا على ما تقدّم يمكن القول بأن الإسلام ينفصل عن إشكالية العولمة .[23]

إن عقيدة الولاء والبراء التي يرسمها الإسلام تمثل الإطار الحامي للشخصية المسلمة من الذوبان، ويحفظ لها شخصيتها ويقيم هويتها المتميزة بين الأمم ، وهذا منطق لا ينسجم مع منطق العولمة الداعي إلى الدمج التوحّد وعدم التمايز ، لذلك لجأ صناع العولمة إلى إحداث صدمة وخلخلة في هذا الجدار بهدف اختراقه وتشويه مظهره ، وتذويب هذه العقيدة الراسخة في نفوس المسلمين، وكسر هذا الحاجز النفسي الذي يقيمه الدين.

3-3 .علاقة المسلمين بالعولمة:

أما علاقة المسلمين بالعولمة فترجع إلى الصراع والاحتكاك والتفاعل المستمر تاريخيا والذي أخذ أشكالا مختلفة تتراوح من التبادل الثقافي إلى الحروب الصليبية ، وحتى الاستعمار الغربي والهيمنة الرأسمالية الغربية ، فالعولمة عند المسلمين تمثل مشروع غربي للهيمنة .

ومن هذا المنظور يتم تحليل العولمة ، ومن ثم التعامل معها ، وبالتالي فإن النظرة للعولمة تعد امتداد للبحث عن كيفية التعامل مع الغرب من خلال تأكيد الهوية الإسلامية ، إلاّ أن ذلك لا يجب أن يحول دون النظر للعولمة من خلال معايير موضوعية وصحيحة حتى نتمكن من أن نعرف بعيدا عن الأفكار العامة والعامية والتي لن تمكننا من التعامل معها بمهارة

فالفكر الإسلامي الحديث كله حوار وصراع مع الغرب، وهذا ما حدّد الإطار العام لأسئلة الفكر العربي الإسلامي الأساسية إذ دارت الأسئلة منذ الاحتكاك بالغرب : "عمّا يجب عليهم ، وعمّا يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب لإحياء مجتمعهم، كما يتساءلون بأي معنى يظلون عربا ومسلمين إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا منه .

كما اهتم الفكر الإسلامي كثيرا بما أسماه المفكرون والكتاب : تحديات فكر الغرب ونموذجه الحضاري ، حيث حاول الفكر الإسلامي الحديث إثبات قضيتين: شمولية الإسلام وإنسانيته المتفردة مقابل التأكيد على أزمة الحضارة الغربية بسبب الإفراط في المادية والبعد عن الأخلاق والقيم ، وعلى ضوء ذلك يقدم المسلمون مشروعهم الحضاري الذي يعتبرونه صالحا لكل زمان ومكان، ويقدمون عالمية إسلامية تتشابك مع عالمية أو عولمة الغرب حسب التصور الإسلامي [24]، فالقرءان الكريم رسالة للبشر كافة ورسالة عالمية لكل الأجناس والأمم التي تعيش على كوكب الأرض وفي هذا يقول الله تعالى: " وما أرسلناك إلاّ رحمة للعاملين "(الأنبياء:107) .ويلاحظ أنه قبل انتشار العولمة كمفهوم ، بدأ المسلمون في تأكيد هويتهم المتميزة مع شعورهم المتزايد بجاذبية وقوة الحضارة الغربية ، ومن ثمّ بدأ التفاعل الذي اعتبره المسلمون هجمة غربية أو شكلا جديدا للحروب الصليبية التي يرى البعض أنها لم تتوقف أصلا.

رابعا: دور التربية الإسلامية في التحدي لمخاطر العولمة :

هنا نطرح السؤال الأتي : إذا كانت الدول الأوربية التي تشكل جزءا لا يتجزأ من الحضارة الغربية التي لا تجد ضيرا في فرض ثقافتها على بقية شعوب العالم وبكل ما تملكه من قدرات ثقافية وحضارية وبشرية ، تبدي كل منها تخوفها على ثقافتها المحلية ، أمام غزو ثقافات الدول الصديقة التي تشاركها في نهجها الحضاري ، فكيف يكون إذا حال دول العالم النامي والعالم الإسلامي وكيف يمكن لهذه الدول أن تدافع عن ثقافاتها الوطنية وهويتها الثقافية والإسلامية ، إضافة لانشغالها بهمومها التنموية وديونها الخارجية وصراعها من أجل البقاء ؟

لتوضيح كل ذلك يجب أن نبّين العلاقة بين الإسلام والتربية أولا.

إنّ الإسلام هو شريعة الله للبشر، أنزلها لهم ليحققوا عبادته على الأرض، وإن العمل بهذه الشريعة ليقتضي تطوير الإنسان وتهذيبه ، حتى يصلح لحمل هذه الأمانة ، وتحقيق هذه الخلافة ، وهذا التطوير والتهذيب هو التربية الإسلامية (إنّ عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقنا منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) (الأحزاب: 23).فلا تحقيق لشريعة الإسلام إلاّ بتربية النفس، والجيل والمجتمع على الإيمان بالله والخضوع له وحده ، ومن هنا كانت التربية الإسلامية فريضة في أعناق جميع الآباء والمعلمين ، وأمانة يحملها الجيل للجيل الذي بعده .

والتربية الإسلامية هي تنمية فكر الإنسان ، وتنظيم سلوكه وعواطفه ، على أساس الدين الإسلامي ، وعلى هذا فهي تتعلق قبل كل شئ بتهيئة عقل الإنسان ، وفكره وتصوراته عن الكون والحياة ، وعن دوره وعلاقته بهذه الدنيا ، وعلى أي وجه ينتفع بهذا الكون وهذه الدنيا ، وعن غاية هذه الحياة المؤقتة التي يحياها الإنسان والهدف الذي يجب أن يوجه مساعيه إلى تحقيقه .وهذا يكون عبر خطوات منها :

4 –1 . تبني قيم الإسلام العالمية في مواجهة قيم التربية الشمولية[25]: يجب أن يتحمل التربيون مسؤولياتهم فبالتنبيه لما تحاوله المنظمات الدولية المهتمة بشؤون التعليم من تضمين المناهج لقيم العولمة ، والتفريق بين قيم الإسلام العالمية وقيم العولمة التي تعمل على إزالة الفوارق والحواجز بهدف اختراق النظم التربوية وتغييب الأفراد عن وعيهم بتاريخهم وهويتهم ، فلا تشابه بين تربية الإسلام القائمة على قيمة الإنسانية العالمية ، وبين العولمة وتربيتها الشمولية التي تغلف قيمها الزائفة عن السلام والعيش المشترك وحسن الجوار ، والتي تعمل على تذويب القيم الأخرى وسحق هويتها واستنزاف خيراتها ، فقيمها تكرس الأنانية وتعزز المصلحة الشخصية وتنمي الحرية الفردية دون مصلحة الجماعة.

"إن الفرق بين عالميتنا وعالميتهم كبير جدا، فليس كل من ادّعى العالمية أو تكلم على بعض الأزمات من منطلق (universal) (global)(international) هو مناد بالعالمية كما نفهمها وندركها بل معظم تلك النداءات كلها صادرة عن إيمان بمركزية الغرب .

لذا فالمطلوب هو التربية الإسلامية التي تقوم على قيم مشتركة جامعة ، والتي يجسدها الإنسان الصالح المصلح ذو البناء التربوي المتكامل ، الذي يحمل قيم العدل والسلام والحرية الحقيقية، والكرامة والإنسانية والقيم المطلقة، مع احترامه

لخصوصيات الآخرين، لذلك يجب أن تضطلع العملية التربوية بمسؤولية إنتاج نماذج المثل الأعلى التي تبرهن على خلود قيم التربية الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان ، والقادرة على تشكيل الإرادات واكتشاف الطاقات .

4-2 .المشاركة المجتمعية الفاعلة[26]: تمثل المشاركة الفاعلة بين وسائط التربية عامل أمان للعملية التربوية ، من خلال تدعيم وتعزيز مربع الأمن التربوي والمتمثل في البيت والمدرسة والإعلام والمسجد ، فهي حصون ممانعة وقلاع تربية مقاومة، فالشراكة بين البيت والمدرسة والإعلام والمسجد توفر ثقافة انضباط عالية لخلق بيئة تعليمية ثرية ،ومن صور الشراكة مساهمة مجالس الآباء والمعلمين في العمل على انتظام الدراسة ومعالجة المشكلات التي تواجه المدرسة وتحدّ من كفاءتها الداخلية ، ودعم مرافقها اعتمادا على الجهود الذاتية لتحقيق النظام التربوي .

4-3 .تنمية ثقة الأمّة بنفسها واعتزازها بعقيدتها وهويتها :[27]

يشكل الانهزام النفسي عاملاً خطيراً لفناء الأمة، فالتربة الرخوة المشبعة بالهزيمة وفقدان الثقة هي التربة المناسبة لكي تضرب العولمة بجذورها فيها وتتمدد بما يزيد من تأثيرها وفتكها، لذلك لا بدّ من تربية الأمة والمجتمع والفرد على مقاومة روح اليأس والسلبية بتعزيز ثقة الإنسان بعقيدته التي تميزه عن الأمم الأخرى، وتحريره من المجال المغناطيسي للانبهار بالغرب وتربيته والتخلّص من مركّب النقص والتبعية، فهو مخلوق مكرّم ومستخلف ويجب أن يبدي رأيه ولا يحقر نفسه.

إن ظاهرة العولمة موجودة ولكن يجب التعامل معها من منطلق "الثقة بقدرتنا على المواجهة، فعملية محاولة إنهاء الثقافات وتنميط البشر على ثقافة غربية واحدة، يقيناً سيفشل، إذن علينا أن نثق بأن هويتنا الحضارية ستكون راسخة، خصوصا أن الهوية الإسلامية دائما جماع ثلاث عناصر:" العقيدة التي توفر رؤية كونية ، واللسان الذي يجري التعبير به ، والتراث الثقافي الطويل المدى.

4-4 .العناية باللغة العربية :

إن اللغة العربية ليست أداة للتخاطب فقط، بل هي وعاء ثقافي وهوية إسلامية فهي لغة القرآن الكريم، والحفاظ عليها هو حفاظ على هذه الهوية وعلى هذه الثقافة، فهي فكر وذات وعنوان ولغة تفكير وتعبير، ويشكل امتلاكنا للمعارف والتكنولوجيا بهذه اللغة الطريق لتمثل هذه التكنولوجيا وإنتاجها.

4-5 .الدور التربوي للمدرسة كما يريده الإسلام:

التربية أداة الأمة ووسيلتها لتحقيق خطابها التربوي الذي يعكس رسالتها وأهدافها وغاياتها ، لتكوين أفرادها والحفاظ على تميزها و استمراريتها عن طريق نقل تراثها الثقافي إلى جانب دورها في مواجهة التحدّيات الحضارية والتكنولوجية ممّا يزيد من أعبائها ومسئولياتها، لذا لم يعد مقبولا من المدرسة في عصر العولمة أن تغفل عن ما يدور حول العالم من أحداث معرفية وتكنولوجية ، فمن المتوقع أن تحدث في رسالة المدرسة تغييرات جذرية تتمثل في تغيير رسالتها تماشيا مع طبيعة العصر المتسم

بالانفجار التكنولوجي والطفرة المعرفية ،وقد أشارت وثيقة مدرسة المستقبل الصادرة عن المؤتمر الثاني لوزارة التربية والتعليم والمعارف في الوطن العربي إلى هذا التوجه.

"إن[28] المعرفة في القرن 21 ميزتها التوسع والتغيير الدائم ، ممّا يترتب عليه أنّ الإحاطة بها لن تكون دائما أمرا ممكنا وإنما الممكن أن يهيأ المرء لمتابعة حركتها والقدرة على الوصول إليها والاختيار منها ، والتحقق من دقتها "، وهذا يستدعي من المدرسة أن تعمل على محورين متلازمين، وهما إعداد الطالب لاكتساب المعرفة والوصول إليها من مواقعها الجديدة عبر إتقان استخدام أجهزة الحاسوب والتعامل مع الشبكة العنكبوتية (الانترنيت) وهذا أمر يسير، أما الأمر الثاني فهو أن تعدّ المدرسة الطالب لحسن اختيار المادة العلمية والمعرفية التي يرغب في الوصول إليها ، وهذا يحتاج إلى أن تغرس المدرسة في نفوس الناشئة أسس العقيدة الإسلامية ، وأن تربيهم على مبادئ ومثل الإسلام ، وأن تكوّن لدى الطالب الرقابة الذاتية وأن تحصنه ضد مغريات هذا التدفق المعلوماتي المركّز والمغري .وهذا المحور الثاني من صميم عمل المدرسة والمؤسسات التربوية الأخرى ، ولكنه يتأكد بشكل أكبر في حق المدرسة التي يجب أن تتسلح بالمقاومة والتحصين ضد ما يعارض مبادئ و قيم و شرائع الإسلام، وتؤدي دورا حمائيا ووقائيا تجاه المجتمع الذي تتبنّى سياسته وفلسفته وتحمي عقائده وتعلّم شرائعه.

جاء في الوثيقة السابقة عن طبيعة المجتمع في عصر العولمة : " [29] فالمجتمع في القرن 21 سيكون مجتمعا واسعا ومفتوحا تتغير طبيعته باستمرار ".

وهذا يعني[30] أنّ على المدرسة أن تعي طبيعة التغيرات الاجتماعية وتوجّهاتها وآثارها على الخصوصية الدينية والقومية... من أجل صيانة ذلك، وعلى المدرسة أن تؤدي دورا آخر، هو توعية المجتمع المحلي بما يدور في فلك المجتمعات الأخرى من تغيرات غيّرت مسار وشكل الخريطة الجغرافية والسياسية ، ولم يعد الانعزال عمّا يدور في الخارج ممكنا ، ولا الاندماج لدرجة الذوبان ممكنا أيضا ، فلا بدّ من مدّ جسور التواصل بين المجتمع وقيّمه وعاداته وهويته الخصوصية، وبين المدرسة التي يقع عليها عبئ تحذير السلوك المرغوب فيه وتنقيته من القيم الدخيلة ممّا يضر بالهوية الخصوصية ويحدث فيها ثقوبا واختراقات قد تؤدي إلى الانهيار بفعل الانبهار وعدم التحصين التربوي والتعليمي الذي تضطلع به المؤسسة المدرسية .

4-6 .إعداد المعلم:

تتطلب طبيعة العصر وتحديات العولمة نوعيات جديدة من المعلمين عالية الكفاءة ورفيعة المستوى الأكاديمي والمهني والثقافي والأخلاقي، نوعيات فعالة في عملية التغيير الاجتماعي تحتاج لمعلمين قادرين على تعليم مهارات التفكير الإبداعي ومهارات البحث والاستكشاف الذاتي للطلاب، والملاحظ على المدرسين أنهم "موظفون يؤدّون عملاً روتينياً جامداً هدفه ملئ أذهان التلاميذ وليس تكوين وإثراء خطوات حب الاستطلاع عندهم وتنمية إحساسهم ووعيهم وقدرتهم على الاكتشاف، ولن يستطيع المدرسون فعل ذلك إلا بقربهم من أفكار تلاميذهم[31].

إنّ تعليمنا يعاني كمّا وكيّفا من مشكلات عديدة ، ومخرجاته من حيث الكيف متدنية ، ومع ذلك فالخطاب التربوي الرسمي يعلن العكس ، وعملية الإصلاح التعليمي تبدأ من المعلم المتدبر القادر على كشف التناقض بين الخطاب

السياسي وبين الواقع حتى يبدأ التغيير ، لذلك فإن العالم العربي والإسلامي يحتاج إلى إدخال عناصر التعليم التدبّري في برامج إعداد المعلم ، فالمعلم يعدّ رأس العملية التربوية وسر نجاحها ، وهذا يقتضي حسن اختياره وإعداده وتأهيله وتوسيع إدراكه وتعميق انتمائه لدينه ووطنه وأمّته ورسالته التربوية ، حيث أنّ التعليم رسالة أكثر منه وظيفة، بحيث يتمثل في القائم بها القدوة الحسنة قولا وعملا ... وأن يكون قادرا على التعامل بكفاءة عالية ، مع التقدم التقني الذي يشهده العصر الحالي والمستقبل ، ومع التدفّق المعلوماتي واستثماره إلى أقصى درجة ممكنة في تحقيق أهداف التربية وغاياتها[32]

إذا أصبح دور المعلم موجها ومشرفا أكثر منه ملقنا ومحفظا، كما يجب أن تتوفر فيه عدد من المهارات مثل القدرة على التكيّف والمرونة، القدرة على التعامل مع الغير....والقدرة على استشراف التغير والاستعداد له والتهيؤ له ، للتأثير فيه .إنّ الدور المطلوب من المعلم أن يكون على دراية بالمستجدّات العصرية والتوجّهات الحضارية والثقافية ، والإلمام بالتحدّيات التي تواجه أمّته، وأن يجعل من الرصيد المعرفي السابق قاعدة الانطلاق للحاضر بتوظيفه علميا وعمليا ، بما يلاءم الواقع

4-7 . دور الأسرة المسلمة في عصر العولمة :

تحتل الأسرة في المجتمع الإنساني بشكل عام منزلة رفيعة فهي نواة المجتمع، فهي المكان الذي يتم فيه تعليم كل فرد الدور المنوط به والمنتظر منه مستقبلا ، ويرتبط الجميع داخل هذا الكيان الأسري الصغير برباط وشيج من الألفة والسكن والأخوة والمحبة ، وتعرف سناء الخولي الأسرة بأنها[33]:" جماعة اجتماعية أساسية ودائمة ونظام اجتماعي رئيس وهي ليست أساس وجود المجتمع فحسب بل هي مصدر الأخلاق والدعامة الأولى لضبط السلوك ، والإطار الذي يتلقى فيه الإنسان أول دروس الحياة الاجتماعية ".

وتعرف كذلك[34] " بأنها الوحدة الأولى للمجتمع يتم داخلها تنشئة الفرد اجتماعيا ويكتسب منها الكثير من معارفه ومهاراته وميوله وعواطفه واتجاهاته في الحياة، ويجد فيها أمنه وسكنه".

أما الأسرة في الإسلام فهي المهد الأول لأجيال الأمّة الذين ينهلون منها قيم الإسلام ومثله وآدابه ، ويرتبطون بمجتمعهم الإسلامي ارتباط الرأس بالجسد، فيحرصون على حماية هويتهم الإسلامية لذلك لا غرابة اليوم أن تكون الأسرة المسلمة هدفا لسهام التغريب والعولمة وعرضة لرياح العلمانية ...

فقد تنبّه أعداء الأسرة المسلمة إلى دور هذا المنشأ الأسري المتميز ، فأعدّوا لها كل وسائل التدمير والتخريب ، وقد اشتدّ هذا التركيز التدميري على الأسرة المسلمة في عصر العولمة في عدة مجالات دينية وأخلاقية واقتصادية وتربوية ...بغية تفريغها من دورها في تربية الأجيال، وسعوا جاهدين لسحبها لتسير في ركب الأسر الغربية ، وقد نجحوا في ذلك إلى حدّ بعيد حيث ظهرت تشوهات كبيرة في كيان الأسرة المسلمة المعاصرة بفعل مؤثرات كثيرة من أبرزها أثر ثورة التقنيات بشقيها الإعلامي والمعلوماتي التي يسيطر عليها صناع العولمة ، فسخروا هذه التقنيات لخدمة أغراضهم الثقافية والعقائدية والتربوية ...الغربية ، مع إبراز الأسرة الغربية على أنها النموذج الذي يجب أن يحتذى به، ويعتبر هذا الاستدراج الذي تتعرض له الأسرة المسلمة شكلا جديدا وخطيرا من أشكال التحدّي الحضاري والاجتماعي ينبغي على كل فرد في الأسرة المسلمة أن

يعي هذه الحقيقة وأن يتعامل مع صور الاستلاب والاستدراج الذي يتبعها الغرب، والتي تفرض بعض معطيات العولمة بجدّية ، فالأمر مرهون بوجود أمة أو ذوبانها وتلاشيها ، لذا فإن من أولويات عمل الأسرة المسلمة في هذا العصر هو تفعيل وظائفها المنوطة بها للحفاظ على تواجدها من الاستلاب وخصوصيتها من التبعية للغرب .

4-8 .الأخذ بمبدأ التكافل الاجتماعي[35]:

من مبادئ التربية الإسلامية هي تفعيل والالتزام بمبدأ التكافل الاجتماعي، الذي وضع أساسه القرءان الكريم " إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون "(الحجرات : 10) وطبقه الرسول صلى الله عليه وسلم في سنته المطهرة، عن أبي موسى الأشعري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :((إنّ الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قلّ طعام عيالهم في المدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم)).

ويعتبر التكافل الاجتماعي صورة عملية رائعة من صور التلاحم الحي والتكافل الاجتماعي الراقي الذي أسّسه الإسلام وأيده الرسول وسنّه للأمّة بعده ، إنها صورة قلّ أن نجد لها مثيل في المجتمعات الإنسانية اليوم ، وخاصة بعد أن غلب على الناس حبّ الذات وعدم الاكتراث بالآخرين ، بسبب طغيان روح الحضارة المادية التي همشت القيم الفاضلة، وطغت الرأسمالية مكانها ممّا جعل البشرية تعاني من الكوارث والمجاعات التي يقف المجتمع البشري أمامها متفرجا، وإن تحركت لدى الغرب مشاعر الشفقة تجاه هؤلاء المحرومين وبالذات منهم المسلمين ، فإن الغرب المسيّر لظاهرة العولمة سيعمد حتما إلى استغلال هذه الواقع المأساوي متذرعا بتقديم العلاج والطعام والتعليم المجاني ، ولكنه في نفس الوقت وتحت ضغط الحاجة والجهل يقوم بالترويج لمعتقداته التنصيرية وثقافته الغربية التي تمثل ثقافة العولمة، أين هذا المبدأ من مبادئ الإسلام التكافلية التي غرسها الرسول في أمّته وربّاها على هذه المبادئ والتحلي بها قولا وعملا ، ومعايشتها واقعا وليس مجرد شعارات ترفع، ويكشف الواقع زيفها.

4-9 .دور التربية الإسلامية في ترشيد وسائل الإعلام:

يجدر بالتربية الإسلامية أن تعي بحق ما تنطوي عليه النظريات الإعلامية من أفكار دخيلة وعقائد بائدة لكي تواجه التحدّي بإبراز حقيقة الإعلام الإسلامي الذي يتميز عن الإعلام الغربي بمميزات حدّدها حامد عبد الواحد بقوله : [36]"إنّ ما يميز الإعلام الإسلامي ، أنه يقوم على أسس واضحة تنبع من الفطرة الإنسانية ، وتلبي حاجاتها ، وتجعل الاتصال بين الناس اتصال خير وإصلاح ، وتجعل التعارف بينهم تعارفا على ما ينفعهم في شتى سبل حياتهم ... ومن هذه الأسس :

- الدعوة إلى الخير
- الدعوة إلى الأمر بالمعروف
- النهي عن المنكر

هذه الأسس الثلاثة هي التي تشكل طبيعة الكلمة الإعلامية في المجتمع المسلم ، وتحدد منبتها ونهجها وغايتها "، بهذه الأسس يكون الإعلام الإسلامي متميزا عن غيره من حيث أنه منبر إلى الدعوة إلى الله على بصيرة ، ينشر الحق والعدل والفضيلة بأسلوب راقي رفيع ومهذّب ، هذه بعض أخلاقيات الإعلام الإسلامي الذي يرعى للكلمة قيمتها ، ويرعى للمتلقي مشاهدا أو مستمعا احترامه وتقديره ، يتخذ من قول الله عزّ وجل " ما يلفظ من قول إلاّ لديه رقيب عتيد " (ق :18)، منهجا يضبط به كلامه الذي يبثه للناس في أي مادة إعلامية مشاهدة أو مسموعة أو مقروءة .

ويتخذ من قوله صلى الله عليه وسلم :" من غشّنا فليس منّا"منهجا أخر ليبتعد عن تضليل الناس وتغريرهم والتأثير عليهم .وبصفة عامة يجب أن يتميز الإعلام الإسلامي بخمس مميزات هامة وهي : الصدق، والواقعية، الشمولية، والثبات والمرونة .

4-10 . المحافظة على الهوية الإسلامية :

الهوية خاصة بالإنسان والمجتمع، الفرد والجماعة ، فهي موضوع إنساني خالص ، وتعرف بأنه[37]"مجموعة من النقاط التي تبين لنا تشابهنا مع بعضنا واختلافنا مع البعض الأخر" ، وعليه فإن هذه النظرية تعبر عن تركيب بين اتفاق داخلي للفرد وأخر خارجي بين الأفراد والمؤسسات التي يتفاعلون معها ، وهو ما يعني أن عملية بناء الهوية عملية مستمرة.

ويعرفها طاب فيقول[38]: " أن الهوية هي مجموعة من المميزات الجسمية والنفسية والمعنوية والقضائية والاجتماعية والثقافية التي يستطيع الفرد من خلالها أن يعرف نفسه أو أن يقدم نفسه أو أن يتعرّف عليه الناس "، وبهذا نميز الهوية على أنها علامة فارقة بين أمّة وأخرى ، وشخص وأخر لا يمكن التفريط في مكوناتها أو المساومة على عناصرها ، لأن أدنى مساس بها يؤدي إلى اضطرابها وتفكك خصائصها ، فقد أصبحت عرضة للاختراق وإحداث تشوهات في بناءها الواحد .ونحن كأمة إسلامية "[39]لا شك أنّ هويتنا الأصلية هي الإسلام ، وأنّ الإسلام_ كانتماء _ هو القاسم المشترك الوحيد لأمّة متكاملة كبرى ولا شئ غيره ...وإذا ما أبعدنا الإسلام جانبا ، فلن نجد قاسما مشتركا أخر نتفق عليه وتلتقي عنده الأمّة "

وبذلك فإن من أولى الواجبات الحفاظ على الهوية الإسلامية بإقامة شعائر الإسلام والاعتزاز بالانتماء إليه وحسن الالتزام بآدابه وأحكامه وأخلاقه وفي جميع شؤون الحياة ، فكل فرد مسلم مسئول بحكم موقعه الاجتماعي وإمكاناته العلمية ، وتتأكد المسؤولية وتكبر في حق رجال التربية والقائمين على شأن تربية وتعليم وتثقيف أبناء المسلمين وأجيالهم ، وعلى الأخص القائمين على التربية الإسلامية وتتضاعف مسئولية الحفاظ على الأمة المسلمة بحفظ هويتها في هذا العصر، عصر العولمة الذي يطمح فيه المسيّرون لهذه الظاهرة إلى تذويب الهويات ودمجها في نموذج واحد، هو النموذج الغربي الأمريكي.

خاتمة:

إنّ العولمة ليست قدرا محتوما لا يمكن الخلاص منه ولا قانونا تاريخيا تخضع له كل الشعوب ، فالتاريخ ليس مجرد قانون موضوعي إنما يتعامل هذا القانون مع الأفراد وعمل الجماعات ، فالعولمة هي جزء من جدل التاريخ ، وأن أحد أطراف الصراع له خصوصية وإرادته الوطنية المستقلة وقراره المستقل .

إذا فلا يمكن أن يدّعي عاقل أننا نستطيع أن نضع الأمة الإسلامية في علبة ونغلق عليها ،وحتى إذا استطعنا فإن هذا ليس في صالحنا ولا صالح أجيالنا القادمة ، ولا في صالح بناء حضارتنا الإسلامية الجديدة ولا في صالح البشرية التي تنتظر منقذا يقدم إليها القيم الفاضلة والأخلاق النبيلة ، والأخوة الإنسانية الحقيقية التي تربط بين البشر جميعا .

لهذا فإن الحفاظ على الهوية الإسلامية يعتبر مطلب تنموي وحياتي فلا يمكن الخروج من أزمة التبعية دون أن تتبلور هوية المجتمع ، إنّ نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الآخرين وعلاقته بالمجتمع والكون تنبني على أسس فكرية تشكل خصوصية هذا الإنسان الذي كّلما تحرّر من التبعية كلما استطاع أن يبني نموذجه الخاص والملائم لواقعه فكلما افتقدت الخصوصية كلما اتسم الإنتاج بالمماثلة ، أما التعميم الثقافي فإنه سيفرض ثقافة الأقوى وهي ثقافة أحادي الجانب لا تقبل التبادل والتنوع .

التهميش:

1- سليمان بن صالح الخراشي، العولمة ، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض، 2008)، ص7-8..

2- الجابري محمد عابد، العولمة والهوية الثقافية، المستقبل العربي، مركز دار الوحدة العربية، بيروت ، العدد228 ، 1998). ص17.

3- أبو زعرور محمد سعيد ،العولمة ، بدون دار نشر، عمان ، 1998.ص13.

4- الجميل سيار، العولمة والمستقبل، إستراتيجية تفكير من أجل العرب والمسلمين في القرن 21 ،الأهلية للنشر ، ط1،عمان، 2000 ، ص 77.

5- سليمان بن صالح الخراشي ، مرجع سابق ، ص9

6- صبري إسماعيل الكوكبة، الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الإمبريالية، مجلة الطريق اللبنانية، العدد 2، بيروت 1997)، ص.25

7- يوسف القرضاوي ، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، مجلة الدعوة السعودية ، ص52.

8- الجميل سيار ، مرجع سابق ، ص.32

9- الجابري محمد عابد ، مرجع سابق ، ص187.

10- عبد الخالق عبد الله، العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، عالم الفكر، مجلد 28، العدد 2، 1999.

11- بثينة حسنين عمارة ، العولمة وتحديات العصر وانعكاساتها على المجتمع المصري، بدون دار نشر، القاهرة، 1990 .

11- حسين كامل بهاء الدين ، التعليم والمستقبل(القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1999.)

13- خصاونة سامي ، مؤتمر الاستشراق حوار الثقافات، الجامعة الأردنية، 2002 ، ص 18 .

14- مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة عمر مستعاوي و عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، ط1، بيروت، ص 125. .

15- نفس المرجع ، ص 124.

16- تركي الحمد ، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساعي ، ط1، بيروت، 1999، ص 41.

17-- جلال أمين ،العولمة ، دار المعارف، ط2،القاهرة، 1999.

18-حسيت كامل بهاء الدين ، مرجع سابق ، ص42 .

19-جلال أمين، مرجع سابق، ص 24.

20- المبروك محمد إبراهيم ،الإسلام والعولمة، الدار القومية العربية، القاهرة، ص 94 .

21- جلال أمين، مرجع سابق، ص 133.

22- بكار عبد الكريم ، العولمة طبيعتها وسائلها تحدياتها، دار العلم ن ، ط1 ،الأردن، 2000، ص67
23- بركات محمد مراد ، ظاهرة العولمة بين رفض العرب والمسلمين والترويج والغربي، ص 177 www.kotobarabia.com
24- بركات محمد مراد ، مرجع سابق ، ص 183 -.184
25- العلواني طه جابر ، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركة الإسلامية المعاصرة، دار السلام ،القاهرة، 2004، ص51..
26- حسن شحاته ، مداخل إلى تعليم المستقبل في الوطن العربي ،الدار المصرية للكتاب ،القاهرة، 2004،ص191
27-محمد إبراهيم مبروك وآخرون، الإسلام والعولمة ، الدار القومية العربية ،القاهرة، 1999،ص147.
28- وثيقة المؤتمر الثاني لوزراء التربية والتعليم والمعارف في الوطن العربي باسم (مدرسة المستقبل)، دمشق، 2001، ص41.
29-نفس المرجع ، ص41 .
30-صلاح بن ردود حامد الحارثي، دور التربية الإسلامية في مواجهة التحدّيات الثقافية للعولمة ، مذكرة ماجستير ،كلية التربية ،
31- فريري باولو ترجمة حامد عمار ، المعلمون بناة ثقافة رسائل إلى الذين يتجاسرون على اتخاذ التدريس مهنة، الدار المصرية اللبنانية ،القاهرة، 2004 ، ص 62-64 .
32-صلاح بن ردود بن حامد الحارثي ، مرجع سابق، ص196.
33-سناء الخولي ، الزواج والعلاقات الأسرية، دار العلم ، ط1 ،القاهرة، 1979 ، ص 32 .
34-صلاح بن ردود بن حامد الحارثي ، مرجع سابق ، ص 212
35- صلاح بن ردود. مرجع سابق، ص253.
36- حامد، الإعلام في المجتمع المسلم، كتاب دعوة الحق، العدد 33.
37-كاري نادية أمينة، العامل الجزائري بين الهوية المهنية وثقافة المجتمع، أطروحة دكتوراه، قسم العلوم الاجتماعية، الجزائر، 2012،ص33
38-كاري نادية أمينة، مرجع سابق ص 35.
39-صلاح بن ردود بن حامد الحارثي ، مرجع سابق ، ص 285 .

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

الاتصال السياسي في ظل الوسائط الجديدة في تجدد المفاهيم والوظائف مقاربة معرفية

الدكتور: **العربي بوعمامة**، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم. الجزائر.

الأستاذ: **محمد مساهل**، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني.

لتوثيق هذا المقال:

العربي بوعمامة، محمد مساهل، الاتصال السياسي في ظل الوسائط الجديدة في تجدد المفاهيم والوظائف مقاربة معرفية، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/06/05

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص:

يجمع الباحثون في علوم الإعلام والاتصال والعلوم السياسية أن تطور مجال الاتصال السياسي في العالم حاليا راجع إلى التطور الحاصل في وسائل الإعلام والاتصال ، خاصة في السنوات الأخيرة التي عرفت ظهور الوسائط الجديدة أو الميديا الجديدة وعلى رأسها الانترنيت بجيليها الأول والثاني والتي شكلت ثورة حقيقية في مجال الاتصال بصفة عامة ، فانتشرت الشبكات الاجتماعية والمواقع التساهمية وأصبح الموطن فاعلا اتصاليا مهما يمارس ادوار جديدة في عملية الاتصال السياسي من إنتاج للمضامين والرسائل الاتصالية، بعدما همشته وسائل الإعلام التقليدية ومارست عليه نوعا من السلطة في إيصال رسائله إلى الحكام وإبداء أرائه حول مختلف القضايا التي تهمه ،و بذلك يكون الاتصال السياسي قد شهد عصرا جديد تغيرت المفاهيم (اتصال سياسي جديد ،اتصال سياسي رقمي) وتعددت فيه الوظائف (ديمقراطية الكترونية ، مشاركة سياسية فعالة للمواطن) .

الكلمات المفتاحية:

الاتصال السياسي ، الوسائط الجديدة ، الانترنيت

La communication politique l'ère des nouveaux médias
Une approche cognitive dans le renouvellement des concepts et des fonctions

Résumé:

Les chercheurs en sciences de l'information et de la communication et en sciences politiques s'accordent à dire que l'évolution que connaît la dimension de la communication politique dans le monde est due à l'évolution dans les moyens d'information et de communication surtout ces dernières années où on a assisté a la naissance des nouveaux médias dont internet comme le principal outil qui a concrétisé avec sa première et sa deuxième une véritable révolution dans le domaine de la communication de façon générale, les réseaux sociaux se sont développés ,les sites collaboratifs aussi et le citoyen est devenu un acteur important dans la communication qui joue des nouveaux rôles dans l'exercice de la communication politique comme la production des contenus alors qu'il était écarté par les médias traditionnels qui exerçaient sur lui une sorte de pouvoir lorsqu'il voulait communiquer ses messages à ceux qui gouvernent ou qu'il voulait donner son avis sur les sujets qu'il l'intéresse. Nous parlons donc désormais d'une nouvel ère pour la communication politique où il y a des nouveaux concepts (nouvelle communication politique, communication politique numérique) et où il y de nouvelles fonctions (démocratie participative, participation politique efficace du citoyen)

Mots clés :

communication politique, nouveaux médias, internet

مقدمة:

يعتبر الاتصال السياسي واحد من الحقول الأكاديمية والمعرفية التي باتت تستقطب شهية واهتمام المفكرين والباحثين في مختلف دول العالم في السنوات الأخيرة نظرا للدور الذي بات يلعبه هذا النوع من الاتصال في البيئة السياسية ، ولأن الاتصال السياسي يرتبط ارتباطا وثيقا بوسائل الإعلام بمختلف أنواعها، فإن التطورات التي عرفتها هذه الوسائل نتيجة للثورة الرقمية التكنولوجية وعلى رأسها الانترنيت جعلته يخضع لمجموعة من التغيرات سواء على المستوى المفهوماتي أو على المستوى الممارساتي.

وأصبح الحديث اليوم في الأواسط الأكاديمية والمهنية المهتمة بهذا المجال عن اتصال سياسي جديد أو اتصال سياسي رقمي يعتمد على الوسائط الجديدة للإعلام والاتصال أو ما يسميه بعض الباحثين بالميديا الجديدة ،هذه الأخيرة التي شكلت منعطفا حاسما كونها أسست لمرحلة جديدة في عملية الاتصال السياسي متجاوزة تلك المرحلة التقليدية التي كانت فيها الصحف والراديو والتلفزيون هي من يشكل الفضاء الديمقراطي بمختلف أشكاله .

وباعتبار الاتصال السياسي في ظل الايكوميديا (البيئة الجديدة للإعلام والاتصال) المبنية على استخدام الوسائط الاتصالية الجديدة قد ولد اشكاليات عديدة على الكثير من المستويات خاصة على المستوى المفاهيمي وكذا على مستوى الوظائف (وظائف الاتصال السياسي)، وهو ما خلق جدلا كبيرا بين الباحثين الذي اختلفوا فيه تحديد مفاهيميه ووظائفه، وعليه سنتطرق من خلال هذا المقال إلى تقديم قراءة في تطور مفاهيم الاتصال السياسي ، ورصد التغييرات التي طرأت وظائفه.

أولا: نشأة وتطور الاتصال السياسي

البحث في مجال العلاقة بين الاتصال والسياسة هو توجه جديد بالمفهوم المهني المتخصص والسائد في الأواسط الأكاديمية ،ولكن المتتبع للجهود الأكاديمية المنظمة في هذا الصدد يستطيع العثور على مثل هذه الجهود عند الفلاسفة الإغريق، ممثلة في كتابات اريسطو مثل كتابه "السياسة والخطابة "، والتطبيقات الخطابية الاقناعية لبعض القدماء أمثال الفيلسوف الايطالي نيكولا ميكيافيلي، والأديب الانجليزي الشهير وليام شكسبير وغيرهم كثير. (Nimmo and sanders , 1981 p17)

وعلى الرغم من إمكانية تتبع مراحل نشأة الاتصال السياسي في أزمنة موغلة في القدم، إلا أن الكثيرين يعتقدون انه من السهولة بمكان ملاحظة الاهتمام المتزايد بعلم الاتصال السياسي كعامل متغير في البحوث الكلاسيكية التي ظهرت في عقد الخمسينيات من هذا القرن (ق20)، فقد ظهرت محاولات التنظير لما يسمى بـ "الاتصال السياسي" في عام 195 كأحد عناصر البحث في موضوع العلاقة بين القيادة السياسية والجماعات النشطة العاملة في المجتمع ،وذلك بدراسة المحاولات التي تقوم بها القيادات في التأثير على سلوك الناخبين .(بن سعود البشر،2008،ص22)

لقد كان عام 1956 بالنسبة للمهتمين بحقل الاتصال السياسي عام النبوءة بظهور ملامح نمط جديد من أنماط الاتصال السياسي الإنساني، فقد ظهرت أول محاولة للتنظير لهذا النمط الجديد الاتصال كحقل جدير بالاهتمام من اساتذة العلوم السياسية والاتصال على حد سواء. وكان متغير الاتصال السياسي احد المتغيرات البحثية الرئيسية التي كانت موضع اهتمام الباحثين في العلوم السلوكية في عام 1956 وما بعدها،كما ن الرؤية العامة لمدار البحث في حق الاتصال السياسي قد تجلت –نوعاما- من خلال تركيزها على عامل الاتصال السياسي كمتغير رئيس في دراسة العلاقة بين المؤسسات الرسمية الحاكمة وبين السلوك السياسي للمواطن (نفس المرجع ، ص23)

ومع مطلع الخمسينيات من القرن الماضي أيضا ظهرت دراسات " الاقتدار السياسي" بجامعة ميتشغان علي يد كامبل وزملائه الذي يعد أول من عرف مفهوم الاقتدار السياسي بأنه" إحساسا بالفعل السياسي الذي يمكن أن يكون له تأثير على العمليات السياسية، ويحمل التعريف إمكانية حدوث التغيير الاجتماعي والسياسي وأن المواطن الفرد يمكن أن يشارك في هذا التغيير"(بيسوني، 1989،127)

ولم يبقى الاتصال السياسي عند هذا الحد بل اخذ أبعادا أخرى ساهمت في تطوره، حيث لم تتوقف نظرته لما هو سياسي فقط ، بل تجاوز ذلك "ليتفاعل مع مع قضايا تتعلق ايضا بالمركبات الثقافية والحضارية من تعليم و مرأة وبيئة خاصة للسلم والعدالة الاجتماعية". (الزرن ،2014،*من العزل إلى الانقلاب الديمقراطي "المحددات السسيوثقافية للاتصال السياسي في العام العربي*، قدم لملتقى دولي حول "الاتصال السياسي في الوطن العربي وإفريقيا المقاربات واليات الممارسة.تونس)

وخلال الاربعين سنة الماضية حقق الاتصال السياسي قفزة نوعية في مجال البحث العلمي، فانتشرت الاصدارات العلمية المتخصصة والتدريس في مختلف الجامعات والمعاهد ، بالاضافة الى تخصصات مهنية وممارسات تطبيقية في المؤسسات الخاصة.

ففي مجال البحوث التي بدأ في الخمسنيات من القرن الماضي "كان الاهتمام منصبا على موضوعات ذات علاقة وثيقة بالاتصال السياسي ،مثل تأثير التلفزيون على الانتخابات الرئاسية في الولايات المتحدة سنة 1956، وتقويم الاثر المصاحب لاستخدام اساليب الدعاية ،وتحليل مضمون اللغة السياسية المستخدمة في الانتخابات (Nimmo and sanders , 1981. p13)

وبالتالي فان دراسات الاتصال السياسي في الوطن العربي لا زالت لم تصل إلى المستوى المطلوب نظرا لعدة اعتبارات منها تعقد الممارسات السياسية وتشوهاتها ،"حتى وان كانت موجود بعض الكتابات لعربية والبحوث التي انجزت الى انها بقيت حبيسة رفوف المكتبات في الجامعات ومختلف المخابر مراكز البحثي والاتصال السياسي أيضا بات من بين المواضيع او الطابوهات العلمية التي يخشاها الباحث العربي وقد يعود ذلك الى ازر وفعل مؤسسة الرقابة والرقابة الذاتية التي يعيشها المثقف والباحث معا.(الزرن ،نفس المرجع ، ص 31)

كان لتطور وسائل الاعلام الفضل التقليدية على غرار الصحافة والراديو التلفزيون الفضل في تطور الاتصال السياسي على عدة مستويات ،ولكن التطور الذي ادخل سواء على الوساط الاتصالية التقليدية بفضل ظهور الانترنيت والهاتف

الجوال، وكذا الكمبيوتر اعاد رسم خارطة جديدة للاتصال السياسي قائمة على استخدام الميديا الجديدة كوسائط اتصالية حديثة في هذا الحقل المعرف المرتبط اشد الارتباط بمفهوم الديمقراطية الرقمية كبديل للديمقراطية الكلاسيكية التي كانت فيها وسائل الإعلام تمارس عديد الضغوطات والاكراهات على أفراد المجتمع في مقابل ذلك تعمل على خدمة أجندات النخب السياسية والحاكمة على اختلاف توجهاتهم ومشاربهم.

ثانيا: اشكالية التداخل المفاهيمي في الاتصال السياسي

إن المتتبع لنشاة وتطور الاتصال السياسي ومن خلال امعان النظر جيدا في وضعه الراهن سيجد الكثير من الاشكاليات على مستوى الطرح المفاهيمي، وأسباب ذلك هي :

1 – ليس هناك اجماع بين اساتذة الاتصال السياسي والباحثين فيه على مضمون وحدود هذا النوع من الاتصال ،ولا يعني ذلك انه نقصا في التعريفات المقدمة من المختصين فيه، فالتعريفات كثيرة ولكنها متنوعة ،وكل منها ينظرالى هذا الفن من زاوية تختلف عن الاخرى.

2– إن نمط الاتصال السياسي هو نمط من انماط الاتصال التي لاتنفك بحال من الاحوال عن العلوم الاجتماعية، بل هو نوع من انواع العلوم الاجتماعية ،والفرق بينه وبين غيره من هذه الانواع وثيقة ومتجذرة يصعب معها تحديد مضمون هذا النمط الاتصال الجديد".(بن سعود البشر ،2008، ص15)

ويمكننا أن نستعرض فيما يلي مجموعة من التعارف المختلفة للاتصال السياسي :

ينظر جيرستلي (1992) إلى الاتصال السياسي من زاوية تقنية فيقول أن : ”الاتصال السياسي هو مجموع التقنيات و الأساليب المتاحة للفاعل السياسي الموجهة للرأي العام قصد إغرائه و التحكم فيه.

(رابحي ، 2008،ص69)

ويرى دومينيك فولتون أن "في البداية كان الاتصال السياسي يعني دراسة الاتصال الحكومي في اتجاه الناخبين، ثم تحول إلى تبادل الخطب السياسية بين الأغلبية والعارضة، وانتقل لدراسة دور وسائل الإعلام في تشكيل الرأي العام، ثم تأثير استطلاعات الرأي في الحياة السياسية، واليوم أصبح يشمل المجال دراسة دور الاتصال في الحياة السياسية بشكل أوسع بضم وسائل الإعلام واستطلاعات الرأي والتسويق السياسي والإشهار، مع اهتمام خاص بالفترات الانتخابية ،و يمكن اعتبار الاتصال السياسي الآن كل اتصال يهتم بالسياسة كموضوع ، و هو بذلك لا يميز بين الفعل السياسي l'action politique و السياسة الوسائطية le politique mèdiatisèe ".(عبد الناصر ،2011، *إشكاليات الاتصال السياسي المعاصر*،تم استرجاعها بتاريخ 20-11-2015 من الموقع الالكتروني:
http://nasserfattahallah.blogspot.com /2011/07/blog-post_08.html

وعليه توصل فولتون إلى أن إلى إعطاء تعريف للاتصال السياسي من زاوية الاستعمالات فيقول :

" الاتصال السياسي هو المجال الذي تتبادل فيه الخطب المتناقضة للفاعلين الثلاثة الذين لديهم مشروعية التعبير السياسي العلني وهم السياسيون و الصحفيون و الرأي العام.(Walton ,1998,p37) وهنا يركز فولتون على عامل التفاعل داخل المجال العام،و يعتبر الاتصال السياسي شرطا ضروريا للديمقراطية ،كما يعطس دومينيك فولتون يعطي تعريفات من خلال الاستعمالات وكذا باعتبار الاتصال السياسي منظومة من العلاقات.

وحسب جون ماري كوتري فإنه يضع تصورا نظريا يمكن اعتباره وظيفيا للاتصال السياسي حيث يقول في هذا الصدد " بأنه تبادل للمعلومات و الافكار بين الحكام و المحكومين بوسائل رسمية و غير رسمية إما للتمكن من السلطة او لممارستها وهو يلبي مطالب ويستجيب على وجه الخصوص لحاجة معينة وهي تأمين الرابط بين الحكام والمحكومين، ذلك أن الحاكم يريد أن يجعل قراراته مقبولة، وكل محكوم يسعى لأن يشكل ويصوغ حاجاته ويجعل الآخرين يوافقون عليها، وهذا لن يتم إلا بالاتصال؛ أي التبادل". (رابحي ، 2008، *الأحزاب السياسية وعملية الاتصال السياسي في الجزائر: دراسة وصفية مقارنة لدوره حزب جبهة التحرير الوطني و " حزب العمال "*)

ويسانده الرأي ريمي ديفيل بقوله :"الاتصال السياسي سلوك جديد يساعد في تحديد المشاكل والقضايا الراهنة بسهولة كبيرة، وكذا مناقشتها في الساحة العمومية أمام أعين الجميع، والعمل على إيجاد وإفراز الحلول التي يجب تبنيها، فهو يجنب انغلاق النقاش السياسي على نفسه، وذلك يفسح المجال أمام الشعب قصد إظهار معارضة أو عدم قبوله" (Bertrand,1999,211).

بين النظرة التقنية ،الوظيفية ، ومجالات الاستعمال يبقى مفهوم الاتصال السياسي غير ثابت وهذا ما تجلى بوضوح في التعارف المقدمة ،وعليه يمكننا القول بان الاتصال السياسي يمكنه أن يأخذ مفاهيم أخرى ترتبط بالفضاء العام الديمقراطي الذي تنشط فيه وسائل الإعلام ، حيث يعتبر عنصر الديمقراطية مهما جدا لعملة الاتصال السياسي التي ما فتئت تتطور سنويا في الدول التي يتوفر فيها ذلك .

ثالثا :الاتصال السياسي ووسائل الاعلام التقليدية (صحافة مكتوبة، راديو، وتلفزيون)

لقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة في مجال الاتصال السياسي وعلم السياسة أن وسائل الإعلام قوة مستقلة في المجتمع، وانها تقوم بأدوار أساسية على الصعيد السياسي من خلال ما تقدمه من مواد اتصالية، كما تلعب دور مهم ومتزايدا في الحياة السياسية سواءا على المستوى الداخلي أو الخارجي، ليس فقط لأن محترفي السياسة يهتمون عند تحضير استراتيجياتهم بالاتصال وبما تبثه ونشره هذه الوسائل، ولكن أفراد المجتمع أيضا وبنفس الاهتمام يكتسبون أهم معلوماتهم الأساسية بفضل المضامين التي تعرضها.(سي موسى، 2014، ،البيئة السياسية والإعلام السياسي في الجزائر، تم استرجاعه من الموقع الالكتروني: http://presslaw1.blogspot.com/2014/02/blog-post_4564.html بتاريخ : 18-11-2015)

وقد شهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية في اروبا اهتماما بالغا بدراسات الاصلاح الاجتماعي، "علاوة على الانتشار الكبير للاحزاب السياسية ،لدرجة جعلت الكثيرين يطلقون عليها فترة العصر الذهبي للاحزاب السياسية ،حيث اعتمدت الاحزاب ففي دعاياتها على الاتصال السياسي وادواته في ذلك الحين ممثلة في راديو و صحف ومنشورات – في الحديث عن الامور والقضايا التي يبولونها اهتماما حقيقيا في محاولة لتوجيه الناخبين في تبني وجه النظر التي يعتنقها الحزب ".(شعيشع،2011،دور شبكات التواصل الاجتماعي في عملية الاتصال السياسي،الحالة المصرية أنموذجا،تم استرجاعه من الموقع الالكتروني بتاريخ : 18-10-11-2015)

لم تؤت الحملات الدعائية اكلها للدرجة التي كانت تتوقعها الأحزاب السياسية ، الأمر الذي يمكن إرجاع إلى الهوة التي كانت موجودة بين الجمهور وهذه الوسائل الإعلامية التي كانت متاحة لفئة معينة في المجتمع من أصحاب السلطة والنفوذ ، مما أدى إلى فشل الرسائل الإعلامية في الوصول إلى جمهورها المستهدف ، وقد مهد هذا إلى ظهور التلفزيون كوسلة اتصال سياسي مسيطرة في أماكن كثيرة في أوروبا. (المرجع نفسه ،نفس تاريخ التصفح)

وقد قد شكل ظهور التلفزيون نقلة نوعية وتحدى كبير لعملية الاتصال السياسي نظرا القدرة الكبير التي لعبها الصورة والصوت في التأثير على الجماهير ، فزاد اهتمام السياسيين والمهنيين به ،في مقابل ذلك ضعف الراديو الصحافة المكتوبة وفقدا الكثير من أدوارهما باعتبار أن هذه الجماهير وجدت وسلية أخرى أكثر إشباعا من نظيراتها وهي التلفزيون التي كان آنذاك الوسيلة الإعلامية الأولى المفضلة .

رابعا : الميديا الجديدة، اتصال سياسي جديد

اختلفت اراء الباحثين والمفكرين في توصيف الميديا الجديدة ، نظرا لانتشار عددا كبير من المفاهيم ذات الصلة بهذا المفهوم نتيجة لتطور الوسائط الاتصالية الذي افرزته التكنولوجيا الجديدة ونخص بالذكر في هذا المجال الانترنيت التي شكلت ثورة رقمية بامتياز، ماجعل العملية الاتصالية التقليدية تأخذ منحنيات أخرى لكثر تطورا وكذا أكثر تعقيدا ، بعدما أصبحت الوسائط الاتصالية الجديدة في متناول شرائح كبيرة في المجتمع مشكلة بذلك فضاءا الكترونيا تشكله هذه التكنولوجيا الجديدة من انترنيت ،كمبيوتر ،هواتف نقالة ،موقع التشبيك الاجتماعي ، المدونات وغيرها من المواقع والتطبيقات الحديثة.

فمن بين التعريفات التي أعطيت لمصطلح الميديا الجديدة اعتباره فضاء سبرنيطيقيا حيث يقول في هذا المجال ليفروو وليفيقستون على أنها " تكنولوجيات المعلومات والاتصال والعوالم الاجتماعية المرتبطة بها". (الحمامي،2012، ص17)

يعتبر مانوفيتش أن للميديا الجدية علاقة كذلك بحركة ما بعد الحداثة ،باعتبارها كذلك إعادة تشكيل للحداثة وعناصرها،كما لها علاقة بالمنطق القافي ما قبل الحداثي من جهة تماثل الفضاءات الثقافية في القرن الثامن عشر (جماعات القراء التي كانت في الوقت ذاته جماعات كتاب)، والفضاءات التداولية الالكترونية مثل جماعات النقاش على الانترنيت. (Manovich,2001,p22)

ومن أهم ما يجمع عليه الباحثون في حقل الميديا الجديدة هو أن الإعلام الكلاسكسي كان ينشط في بيئة مستقرة نسبيا باعتبار ان التغيرا كانت تجرى بصفة بطيئة ،في حين ان الميديا الجديدة تنشط في بيئة حديثة متقلبة تتفاعل فيها الشبكات والادوار والعلاقات.

وباعتبار أن شبكات التواصل الاجتماعي هي احد اهم اشكال الميديا الجديدة فانها تعتبر احد اهم ادوات الاتصال السياسي الحديث " حيث تمثل المدونات ومختلف الاشكال التواصلة الجديدة، على وجه الخصوص حلبة جديدة تشكل بدورها مجالا رحبا للنقاش السياسي".(Keren,2006,p17)

كما تعتبر أيضا إحدى أمرض الديمقراطية كاللامبالاة السياسية ،"ثم ان الانترنيت من هذا المنظور تعيد احياء مبادئ الديمقراطية من خلال توسيع مجال المواطنة كفعل مشاركة وتأثير في صنع القرار، بل هي ايضا الية من اليات ارساء الديمقراطية التشاورية ،وهكذا تصبح الميديا الجديدة حقلا خصبا لمناقشة الافكار والقيا السياسية والاجتماعية بحرية وعقلانية." (الحمامي،2012، ص17 بتصرف)

فالتفكير يندرج في علاقة الانترنيت بالمجال العمومي من المنظور السياسي في سياق ازمة الاتصال السياسي في المجتمعات الديمقراطية ."إن هذه الأزمة عند يورغن هابرماس هي بالأساس أزمة في أنظمة التواصل الضرورية للديمقراطية ،إذ يرى أن العقلانية التواصلية المؤسسة للتواصل العمومي في المجتمعات الديمقراطية استبدلت بعقلانية إستراتيجية ترمي إلى التأثير والإخضاع بديلا أن إشهار الأفكار والنقاش العقلاني ووسيلة لابتكار القوانين العامة . (Quèrè,1992,p75)

ونفهم من خلال ما تطرق إليه هابرماس أن وسائل الإعلام الكلاسيكية كانت تحكم قبضتها على الجماهير وكانت هي من يدير الشأن الاتصالي في السياسة وسرعان ما ما اختفت هذه السيطرة بظهور الانترنيت واعادة تشكل للمجال العمومي قائم على النقاش والتشاور بين السلطة الحاكمة والجماهير عن طريق الميديا الجديدة.

وعليه يمكننا القول بأن الاتصال السياسي قد أخذ ابعادا جديدة مع ظهور الميديا الجديدة وتزايد استخدامها في العالم ،حيث اضحت الحكومات والاحزاب السياسية تنشر خطاباتها وبرامجا عبر شبكات التواصل الاجتماعي والصحافة الإلكترونية و كل الوسائط الاخرى لضمان وصولها الى أكبر عدد ممكن من من الجمهور في وقت قياسي وفي اماكن متتعدة ما جعل درجة التفاعل مع هذه المضامين تزداد بشكل كبير عكس ما كان سائدا في الفترة السابقة والاكراهات التي كانت تفرضها وسائل الإعلام التقليدية ،هذه الأخيرة التي احتوتها الانترنيت وألبستها ثوب الرقمية، حيث قال بعض الباحثين بان هذه الوسائل خضعت لنشأة مستأنفة ،وعلية فان الاتصال السياسي هو الأخر أخذ صبغة الرقمية ، بفضل استثماره في مزايا الميديا الجديدة المبنية على السرعة في تدفق المعلومات واختزال المسافات والأزمنة وكذا التفاعل الكبير الموجود للجمهور في مختلف الشبكات على الانترنيت، فهو اذن اتصال سياسي جديد.

خامسا: وظائف الاتصال السياسي بين الميديا الكلاسيكية والميديا الجديدة

كان الاتصال السياسي في بداياته الأولى مع وسائل الإعلام التقليدية سائدا بشكل كبير في العملية الانتخابية لذا، فان وظائفة كانت معظمها تتجلى في المسار الانتخابي ،"فمن بين هذه الوضائف :

الوظيفة الإخبارية: تعد الوظيفة الإخبارية من أكثر الوظائف تأثيرا في المجتمع والنظام السياسي على حد سواء ،فهي إلى جانب وظيفتها في إعلام الجمهور عن سياسات الدولة وإعطائها قراراتها الشرعية التي تهدف إلى صنع قبول شعبي للحفاظ على قوة الدولة ،وتؤدي وظيفة الأخبار دورا أساسيا مهما في تكوين الرأي العام. (درويش،2002، ص128)

2- التنشئة السياسية: هي وظيفة تنموية يتم من خلالها إكساب المعرفة وتكوين المواقف والثقافة السياسية، فتلعب وسائل الاتصال دورا بارزا في استمرار التنشئة السياسية للأفراد وكذا إعادة تنشئتهم ،ولابد من الإشارة إلى أن أسلوب تقديم المعلومات السياسية والإخبار و اتجاهاتها عبر وسائل الإعلام يؤثر على التنشئة والمشاركة السياسية. Grabevr,1997,p (219)

3- التسويق السياسي: وهو علم التأثير في السلوك العام الجماهيري ،في المواقف التنافسية ،يتم من خلاله استخدام مبادئ وطرق ونظريات التسويق التجاري في الحملات السياسية من اجل قيادة الرأي العام او نشر افكار خاصة او الفوز في الانتخابات ،وكما تسعى وسائل الإعلام والاتصال إلى تسويق برامجها فان الحملات الانتخابية تسعى الى تسويق المرشحين،هذا وتشير الدراسات الى ان اهم عوامل نجاح المرشح هو براعته في استخدام الاعلان التلفزيوني للتسويق عن نفسه وقدرته على اقناع الجمهور ببرنامجه الانتخابي ،وهذه الوظائف تنتج جملة من انماط التاثير، الاقناع (تأثير معرفي)،التوجيه، (تأثير سلوكي)،الهيمنة والسيطرة (تأثير وجداني). (أعراج،2014، *الاتصال السياسي والعملية الانتخابية*، قدم لملتقى دولي حول "الاتصال السياسي في الوطن العربي وإفريقيا المقاربات واليات الممارسة.تونس)

أما الاتصال السياسي المرتبط أساسا بالميديا الجديدة ، فإن هذه الأخيرة غيرت من وظائفه وأعطته وظائف جديدة لم تكن موجودة من قبل، فالاتصال السياسي يشهد تحولا من جانب الانتقال من اتصال سياسي كان قائما على المسافة الى اتصال يركز على القرب والجوارية ،حيث تحول هذا المصطلح في ظرف وجيز الى قيمة سياسية من الدرجة الاولى، بل اصبحت اليوم تشكل مرتكزا اساسيا في بناء الشرعية السياسية ،فقد فرض مفهوم الجوار نفسه كايديولوجية جديدة وكمرجع جديد في الفعل العمومي وكميزة جديدة خاصة في مجتمعات ما بعد الحداثة اي المجتمعات الرقمية (مجتمع المعلومات)".(أعراج نفس المرجع)

كما يساهم هذا النوع من الاتصال في دعم النظام السياسي وزيادة كفاءته وفعاليته ويتيح إمكانية تدفق المعلومات منه إلى الجماهير باستخدام مختلف الوسائط الالكترونية الجديدة ، كما يعمل على نقل اهتمامات الجماهير إلى النخبة.وصانعي القرار وبالتالي إمكانية خلق مجتمع ونظام ديمقراطي قائم على الحوار، ويساهم أيضا في اتصال الجماهير ببعضها البعض وتكوين مواقف متقاربة حول محيطهم السياسي، ومنه إمكانية انتهاج سلوك موحد سواء أكان سلبي أو

ايجابي اتجاه النظام السياسي حسب ديمقراطية وعدالة النظام أو فساده.

وبالتالي فالاتصال السياسي يؤدي دورا هاما في التنشئة السياسية و نشر الثقافة السياسية، فما يؤثر تأثيرا بالغا في ممارسة حرية الرأي والتعبير، ويتيح فرصة للنظام للتعريف ببرامجه وهذا ما يؤدي إلى امكانية طرح بدائل عن طريق عملية التفاعل التي تتسم بها الميديا الجديدة.(سي موسى، 2014، موسى،البيئة السياسية والإعلام السياسي في الجزائر، تم استرجاعه من الموقع الالكتروني: http://presslaw1.blogspot.com/2014/02/blog-post_4564.html بتاريخ : 2015-11-18)

كما أنه (الاتصال السياسي) في زمن الميديا الجديدة زاد من فاعلية مخرجات العملية الانتخابية من منطلق ان التسويق الانتخابي ليس ترفا ماديا تظهره الاحزاب في حملاتها الانتخابية ،بل اصبح ضرورة تستدعيها مسالة خلق تواصل فاعل يرمي بالاساس الى اقناع المواطنين بالبرامج الحزبية عن طريق مختلف هذه الوسائط الجديدة. (أعراج ،نفس المرجع)

ومن أهم الوظائف الجديدة أيضا للاتصال السياسي هو زيادة التعبئة الجماهيرية لفائدة الأحزاب والحكومات خاصة فما تعلق بشرح البرامج السياسية ومعرفة ردود الأفعال ،بالإضافة إلى هذا فقد أدي إلى كسر احتكار الأنظمة للمعلومات وتفق هذه الأخيرة بشكل كبير حتى وصل الأمر إلى الحديث عن "معلومات ومضامين حسب الطلب "، وإشراك جماعات كانت مستبعدة في عملية الاتصال السياسي التقليدي ،كالجماعات الهامشية التي أصبحت هي الأخرى في زمن الميديا الجديدة تعبر عن نفسها وتطرح أفكارها للنقاش بل وساهمت في الكثير من الأحيان في تهديد الأنظمة وساهمت في قلب موازينها والإطاحة بها مثلما حدث مؤخرا مع ما أطلق عليه بالربيع العربي.

فمن خلال ما طرحناه من وظائف يمكنا القول بأن الاتصال السياسي يعرف تحولا على هذا المستوى (الوظائف) ضمن نسق تواصلي جديد لم يشهد لم مثيل من قبل ،حيث اصبحت الانظمة والحكومات مهددة بفقدان سلطتها وهيبتها بفضل الصراعات على السلطة والتي نجمت عن اشكالية في الاتصال السياسي بينها وبين شعوبها في تلك الدول والتي قلبت موازينه الميديا الجديدة.

خاتمة:

يقول دومنيك فولتون " لطالما اعتبر الاتصال السياسي عنصرا مكونا للديمقراطية وساد الاعتقاد ولا يزال بأنه لا ديمقراطية بدون اتصال سياسي"(اليحياوي ،2014،*التواصل السياسي" جدلية العلاقة بين التواصل والسياسة* ، قدم لملتقى دولي حول "الاتصال السياسي في الوطن العربي وإفريقيا المقاربات واليات الممارسة.تونس)، فمن هذا المنطلق يمكننا القول بان الاتصال السياسي ركيزة اساسية في بناء الدولة الحديثة ،كما ان استثماره (الاتصال السياسي) في مزايا التكنولوجيات الجديدة سيجعل منه مجالا خصبا لممارسة نوع جديد من الديمقراطية ألا وهي الديمقراطية الرقمية ، او التشاورية المرتبطة أساسا بالميديا الجديدة ،فصحيح أننا نقر بوجود تطور كبير للاتصال السياسي على المستويين المفهوماتي والوظيفي وما انجر من اشكاليات عن هذا التطور ،ولكن أي انتكاسة للاتصال السياسي هو انتكاسة للديمقراطية ،لذا فان السياقات الجديدة للاتصال السياسي تفتح المجال لتأسيس اتصال سياسي جديد تكون الديمقراطية بوصلته والمجال العمومي ساحته رغم اختلاف مفاهيمه ووظائفه.

قائمة المراجع:

المراجع باللغة العربية:

1. الحمامي صادق ، الميديا الجديدة، الابستيمولوجيا والسياقات والإشكاليات، سلسلة البحوث، المنشورات الجامعية بمنوبة، ط1، تونس،2012 .
2. الزرن جمال ،من العزل إلى الانقلاب الديمقراطي ،المحددات السسيوثقافية للاتصال السياسي في العالم العربي ،كتاب منشور أشغال الملتقى الدولي حول "الاتصال السياسي في العالم العربي وإفريقيا، المقاربات واليات الممارسة"،معهد الصحافة وعلوم الإخبار،تونس ،2014 .
3. اليحياوي يحي ، التواصل السياسي"جدلية العلاقة بين الاتصال و السياسية، كتاب منشور أشغال الملتقى الدولي حول "الاتصال السياسي في العالم العربي وإفريقيا، المقاربات واليات الممارسة"،معهد الصحافة وعلوم الإخبار،تونس ،2014
4. أعراج سليمان ،الاتصال السياسي والعملية الانتخابية ،كتاب منشور لأعمال ملتقى دولي حول "الاتصال السياسي في الوطن العربي وإفريقيا، المقاربات واليات الممارسة.تونس، 2014.
5. بسيوني براهيم حمادة ، العلاقة المتبادلة بين وسائل الاعلام والجماهير في اثارة وتحديد اولويات القضايا العامة في مصر :دراسة ميدانية وتحليل المضمون، رسالة ماجستتير غير منشورة ،كلية الاعلام، جامعة القاهرة ،1988.
6. بن سعود البشر محمد ، مقدمة في الاتصال السياسي، مكتبة العبيكات، الطبعة الكترونية الثانية، القاهرة،2002
7. درويش عبد الرحيم، مقدمة في علم الاتصال،مصر ،مكتبة نانسي ،2002.
8. – شعيشع احمد ،دور شبكات التواصل الاجتماعي في عملية الاتصال السياسي،الحالة المصرية أنموذجا، لسياسية والإعلام السياسي في الجزائر ، أنظر إلى: http://cairo.academia.edu/AhmedSheashaa، تم تصفح الموقع بتاريخ 18-11- 2015.

9. - سي موسى عبد الله ، الاتصال السياسي في البيئة السياسية، http://presslaw1.blogspot.com/2014/02/blog-post_4564.html، تاريخ 20-11-2015.

10. عبد الناصر فتح الله ،اشكاليات الاتصال السياسي، المعاصر ،بتاريخ 20-11-2015 أنظر إلى: http://nasserfattahallah.blogspot.com/2011/07/blog-post_08.htm

11. رابحي سليمة ، ،الأحزاب السياسية وعملية الاتصال السياسي في الجزائر: دراسة وصفية مقارنة لدوره حزب جبهة التحرير الوطني و " حزب العمال " مذكرة ماجستير غير منشورة ، جامعة الجزائر3،2008)

المراجع باللغة الاجنبية:

1. Eulau elderaveld, and jonowitz, political behavior, 1956.
2. Graber doris ,mass media and American political ,Washington ,a division of congressional quarterly ,inc ,d. 1992
3. keren .k,(2006),blogosphere : the new political arena , Plymouth:8- Lexington books
4. Jean Claude Bertrand (Dir), média: introduction à la presse, la radio et la télévision, 2eme Ed, Ellipses, Paris, 1999.
5. Manovich, the language of the new media Massachusetts :Mit press keren .k,(2006),blogosphere : the new political arena ,Plymouth: Lexington books, 2001 .
6. Nimmo and sandres, handbook of political communication, 1981.
7. Quèrè .L, L'espace public :de la théorie politique a la théorie sociologique .Quederni n:18.75-92
8. Walton Dominique, Penser la communication, flammanion, Paris.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

إسهامات علي الوردي

في صياغة نظرية اجتماعية عربية

الدكتورة: **ترايكية يامنة**، الأكاديمية العسكرية هواري بومدين ، شرشال. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

ترايكية يامنة، إسهامات علي الوردي في صياغة نظرية اجتماعية عربية، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/08/26

تاريخ التحكيم: 2018/12/15

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

لقد تناولنا من خلال هذه الدراسة مفكر يعد من أهم علماء الاجتماع العرب ، حيث استطاع الوردي من خلال أسلوبه المميز و الساخر الوصول إلى كافة فئات المجتمع بمختلف مستوياتهم العلمية ، واستطاع التأثير في قرائه وتحفيزهم حتى للرد عليه ، حيث نجد لكل مؤلف من مؤلفات الوردي الكثير من الكتب والأقلام سالت للرد عليه ، وهو ما أردنا إبرازه في هذه الدراسة من خلال التعريف بعلي الوردي ، وإبراز أفكاره الاجتماعية ، منهجه ، دوره في نشوء علم اجتماع عربي ، وصولا إلى تناول مجموعة من الانتقادات التي طالته ورده على هذه الانتقادات.

الكلمات المفتاحية:

إسهامات ، علي الوردي ، علم الاجتماع ، علم اجتماع عربي ، نظرية اجتماعية عربية

Ali el wardi's Contributions In the formulation of an Arab social theory

Abstract :

We have dealt with through this study a thinker is one of the most important Arab sociologists, where el wardi through his distinctive and cynical was able to reach all segments of society at different levels of science, and was able to influence the readers and motivate them to even respond to it, where each author of el wardi a lot of Books and pens have been asked to answer him, which we wanted to highlight in this study by introducing Ali Al-Wardi, highlighting his social ideas, his method, his role in the emergence of Arab sociology, and addressing a number of criticisms and criticism of these criticisms.

Keywords:

contributions, Ali al-Wardi, sociology, Arab sociology, Arab social theory.

مقدمة:

إن الجهود المبذولة لإنشاء علم اجتماع عربي تتطلب توفر مجموعة من المقومات والشروط ، فالخصوصية الثقافية والاجتماعية والتاريخية للمجتمع العربي تعتبر من أهم المبادئ التي يجب الوقوف عندها واحترامها قبل البدء في وضع أسس هذا العلم ، فلكل مجتمع خصوصيته التي تميزه عن باقي المجتمعات ، حيث لا يمكن الاعتماد على علماء اجتماع غربيين في صياغة نظرية اجتماعية عربية وذلك لعدم معرفتهم الدقيقة بواقع المجتمعات العربية ، ومن هنا و لكي تكون الدراسات الاجتماعية علمية وأصيلة يجب أن تنبع من علماء اجتماع عرب عايشوا مختلف الظروف الاجتماعية والتاريخية التي مر بها الوطن العربي ليكون وصفهم ودراستهم العلمية ونظرياتهم أكثر عمقا وواقعية ودقة وأصالة.

ويعتبر علي الوردي أحد أبرز علماء الاجتماع العرب، فهو بمثابة الشاهد على حقبة زمنية مهمة في تاريخ المجتمعات العربية ، حيث حاول الوردي التركيز على دراسة المشكلات الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع العربي بأسلوب نقدي وثوري يميل إلى السخرية في بعض الأحيان مما جعله شديد التأثير في قرائه لسهولة أسلوبه وواقعية معالجته للمشكلات التي يعاني منها المجتمع العربي، حيث يعتبر علي الوردي من أبرز الباحثين في علم الاجتماع الديني ، نظرا لما يحتله الدين من مكانة هامة في حياة المجتمعات العربية ، حيث تناول ظاهرة التدين عند المسلمين بأسلوب تاريخي نقدي حاول من خلاله دراسة التاريخ الإسلامي دراسة موضوعية بعيدة عن القداسة وهي الآفة التي أصابت الكثير من العلماء في ذلك الوقت ، حيث استطاع من خلال هذا الأسلوب التأثير في الكثير من علماء الاجتماع ولعل أبرزهم وأشهرهم علي شريعتي الذي يظهر ملامح تأثره بالوردي من خلال كتابه التشيع العلوي والتشيع الصفوي ، ومن خلال ما سبق و للمكانة المهمة التي يحتلها الوردي كأحد أبرز علماء الاجتماع المعاصرين الذين حاولوا التأسيس لعلم الاجتماع عربي وصياغة نظرية اجتماعية عربية ، سنحاول من خلال هذه المداخلة التعرف أكثر على علي الوردي ، **من هو ؟ ما هي أهم مؤلفاته ؟ ماهو منهجه ؟ ماهي فلسفته الاجتماعية ؟ ما مميزات فكره ؟ ما هي أهم إسهاماته في التأسيس لعلم اجتماع عربي** ؟ وصولا في الأخير إلى التعرف على جملة من الانتقادات التي وجهت إليه.

أولا – أهداف الدراسة : تهدف هذه الدراسة إلى:

التعريف بعالم الاجتماع العراقي علي الوردي من خلال إعطاء لمحة عن حياته ، الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي نشأ فيها، والتي ساهمت بشكل كبير في تكوين شخصيته العلمية ، وفكره الاجتماعي .

التعرف على منهج علي الوردي ، وأسلوبه في الكتابة الذي ميزه عن باقي علماء عصره ، والذي مكنه من التأثير على مختلف شرائح المجتمع سواء المثقفة أو عامة الشعب .

التعرف على مميزات الفكر الاجتماعي عند علي الوردي وأهم إسهاماته في بناء علم اجتماع عربي ، من خلال دراسته للمجتمعات الإسلامية وتاريخها بأسلوب واقعي وموضوعي وحديث بعيد كل البعد عن القداسة والمثالية .

التعرف على أهم الانتقادات التي طالت فكر علي الوردي الاجتماعي ، ومنهجه ، وكيف كان رد علي الوردي على هذه الانتقادات .

ثانيا– أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في أهمية الشخصية التي نحن بصدد دراستها ، حيث يعتبر علي الوردي أحد أبرز علماء الاجتماع العراقيين والعرب ، الذي كان له أثر كبير في محاولة صياغة نظرية اجتماعية نابعة من واقع المجتمعات الإسلامية ، حيث عايش " الوردي " حقبات مهمة من التاريخ العربي الإسلامي ، مكنه ذلك من محاولة فهم ودراسة وتحليل تاريخ الحضارة الإسلامية في ضوء ما يحدث في الواقع ، بأسلوب أقل ما يقال عنه أنه سهل ممتنع ، استطاع ببساطته وسلاسته اللغوية، وفكره النقدي والثوري، وعاطفته القوية أن يؤثر في الكثير من قرائه بمختلف مستوياتهم العلمية ، وهو الأمر الذي يعبر عن ذكاء علي الوردي الاجتماعي واطلاعه على خصوصية المجتمع الذي يعيش فيه ، فكان يكتب للإنسان العربي ككل البسيط والمثقف بالأسلوب وباللغة التي يستطيع أن يفهمها ، وهو الأمر الذي أخفق فيه الكثير من مفكري عصره الأمر الذي جعل أفكارهم لا تصل إلى الشريحة الأكبر من مكونات المجتمع لصعوبة اللغة من جهة وصعوبة الأفكار من جهة أخرى.

ثالثا– من هو علي الوردي :

ولد علي حسين الوردي في مدينة الكاظمية في ضواحي بغداد عام 1913 ، تحديدا لأسرة علمية معروفة تدعى بيت أبي الورد نسبة إلى عمل أسلافها في تقطير ماء الورد ، وقد درس في مدارس مدينة الكاظمية ، ولتفوقه في الدراسة الثانوية أرسلته الحكومة العراقية للدراسة في الجامعة الأمريكية في بيروت حيث تخرج منها ثم عاد إلى العراق وعمل في التدريس لمدة ثلاث سنوات ثم أرسل إلى جامعة تكساس في الولايات المتحدة الأمريكية لينال منها شهادة الماجستير بعنوان دراسة في سوسيولوجيا الإسلام ثم حصل على شهادة الدكتوراه بعنوان نظرية المعرفة عند ابن خلدون ، ويعد علي الوردي الرائد الأول في تأسيس علم الاجتماع في الوطن العربي كعلم منفصل عن باقي العلوم الإنسانية وقد استمر في التدريس إلى غاية سنة 1969 ، أحيل بعدها للتقاعد بناءا على طلبه ليتفرغ للكتابة والبحث .[1]

1) شخصيته العلمية :

كان لنشأة علي الوردي العصامية والدينية الثقافية وكذا حالة عائلته الفقيرة والمثقفة و تجاربه في أزقة الكاظمية وأسواقها ومجالسها الأدبية ونواديها الاجتماعية و وتراثها السياسي والديني دور لا يستهان به في تكوين شخصيته وثقافته، كما كان لكفاحه وصبره واجتهاده تأثيرا لا يستهان به في جعله مفكرا اجتماعيا وكاتبا ساخرا وناقدا اجتماعيا، كان الوردي منذ صغره مولعا بالكتب والمجلات ، كما أنه كان دؤوبا على زيارة السجون والمحاكم وحضور المناسبات الدينية في الجوامع ومجالس العزاء الحسيني ومجالسة الكبار والاستماع إلى أحاديثهم وذكرياتهم كل ذلك ساهم في تكوينه الفكري والاجتماعي وكذلك في تشكيل شخصيته العلمية ونزعته الشعبية الساخرة.[2]

2) سبب دراسته علم الاجتماع :

عندما سؤل علي الوردي عن سببه دراسته علم الاجتماع بدل أي تخصص أخر خاصة وأن ميوله كانت أدبية فأجاب: "لأن هذا العلم يلائم ذوقي ومزاجي ، فقد مررت في طفولتي وبداية شبابي بتجارب عانيت فيها ورأيت البشر على حقيقتهم دون قناع فنشأت عندي رغبة في أن اعرف عن طبيعة البشر شيئا ولماذا يسلك إنسان هذا المسلك ويسلك غيره مسكا أخر".[3]

3) مؤلفاته:

كتب الوردي ثمانية عشر كتابا ومئات البحوث والمقالات، أربع كتب منها قبل ثورة 14 تموز 1958 وكانت ذات أسلوب أدبي – نقدي ومضامين تنويرية جديدة وساخرة لم يألفها القارئ العراقي ولذلك واجهت أفكاره وآراءه الاجتماعية الجريئة انتقادات لاذعة وبخاصة كتابه " وعاظ السلاطين" الذين يعتمدون على منطق الوعظ والإرشاد الأفلاطوني منطلقا من أن الطبيعة البشرية لا يمكن إصلاحها بالوعظ وحده، وان الوعاظ أنفسهم لا يتبعون النصائح التي ينادون بها وهم يعيشون على موائد المترفين , كما أكد بأنه ينتقد وعاظ الدين وليس الدين نفسه، أما الكتب التي صدرت بعد ثورة 14 تموز فقد اتسمت بطابع علمي ومثلت مشروع الوردي لوضع نظرية اجتماعية حول طبيعة المجتمع العراقي وفي مقدمتها كتابه دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ومنطق ابن خلدون ولمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث الذي صدر في ثمانية أجزاء.

لقد تنبأ الوردي بانفجار الوضع مثلما تنبه إلى جذور العصبيات التي تتحكم بشخصية الفرد العراقي التي هي واقع مجتمعي تمتد جذوره إلى القيم والأعراف الاجتماعية والعصبيات الطائفية والعشائرية والحزبية التي ما زالت بقاياها كامنة في نفوسنا، وكذلك إلى الاستبداد السلطوي، الزمني ، الذي شجع وما يزال يشجع على إعادة إنتاج الرواسب الاجتماعية والثقافية التقليدية القديمة وترسيخها من جديد، كما يحدث اليوم.

مهزلة العقل البشري.

وعاظ السلاطين.

خوارق اللاشعور (أو أسرار الشخصية الناجحة).

هكذا قتلوا قرة العين.

لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (8 أجزاء).

الأحلام بين العلم والعقيدة.

منطق ابن خلدون.

قصة الأشراف و ابن سعود.

أسطورة الأدب الرفيع.

شخصية الفرد العراقي، بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث.

أكثر من 150 بحثا مودعة في مكتبة قسم علم الاجتماع في كلية الآداب جامعة بغداد.

لم يثير كاتب أو مفكر عراقي مثلما أثاره علي الوردي من أفكار نقدية جريئة، وكان من البديهي أن يتعرض للنقد والتجريح والهجوم من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار(حيث صدرت حول أفكاره خمسة عشرة كتابا ومئات المقالات)، حتى انطبق عليه المثل العراقي المعروف " مثل السمك مأكول مذموم".

والحقيقة كان على الوردي أول عالم اجتماع عراقي درس شخصية الفرد العراقي وطبيعة المجتمع العراقي بجرأة وصراحة وحلل الظواهر الاجتماعية الخفية و السلوكات الفردية والجمعية ووجه الاهتمام إلى دراستها وتحليلها ونقدها، وهو بهذا دفعنا إلى إعادة النظر في خطابنا الفكري والاجتماعي والسياسي والى ضرورة أن ننزل من أبراجنا العاجية وان نعي واقعنا بكل ايجابياته وسلبياته.[4]

رابعا– فلسفة علي الوردي الاجتماعية:

تناول الوردي مجموعة من المفاهيم في دراساته الاجتماعية سنتطرق في هذا العنصر إلى البعض منها: [5]

1) الطبيعة البشرية:

كان هدف الوردي من دراسة الطبيعة البشرية هو الإجابة عن هذا السؤال : هل الإنسان مسير أو مخير في حياته؟.

يرى الوردي أن الطبيعة البشرية عصية عن البحث العلمي لأنها تخضع في جوانب عديدة لقوانين تشبه قوانين الطبيعة والتي من الممكن تسميتها نواميس بشرية ، مع ذلك فإنها تختلف عن النواميس الطبيعية لأن الأخيرة تسير بوتيرة لا شذوذ فيها ، أما نواميس البشر فإنها تختلف بدرجات متفاوتة بين هذا الإنسان وذاك .

حيث يضرب الوردي مثلا باينشتاين ، حيث يقول لو كان هذا العلم الكبير ابن بيئة عربية مثلا وهو كما كان معروف كان طفل يعاني من التوحد وصعوبة في النطق ، لما أصبح العالم الكبير الذي هو اليوم وبالتالي البيئة الاجتماعية للإنسان تلعب دور في التأثير على أفكاره ومصيره وأهدافه ودرجة تحقيقها .

2) الشخصية:

يرى الوردي أن الشخصية هي حصيلة تفاعل بين مجموعتين من العوامل هما الوراثة والمحيط فالفرد يحمل صفات معينة يرثها من أبويه كالشكل والأجهزة العصبية والهرمونات وبعض الكفاءات والمهارات كما تؤثر البيئة التي ينشا فيها الفرد كالبيت والأقران والمهنة ومن هذه العوامل مجتمعة تتكون شخصية الفرد وتنمو بالتدرج .

ويشير الوردي إلى أن هذه العوامل يختلف تأثيرها من شخص إلى آخر ولذلك ليس للناس يد في صنع شخصياتهم إلا ضمن حدود معينة وأن أكثر الناس الفاشلين أو الناجحين في الحياة ليسوا مسؤولين عن فشلهم أو نجاحهم فالظروف التي يمر بها الفرد ومختلف القدرات والملكات التي ورثها عن أهله تلعب دور في تحديد شخصيته في المستقبل.

3) العقل البشري:

يعتقد الوردي أن العقل البشري متحيز بطبيعته ، وأن هناك الكثير من العوامل التي تؤثر على تفكيره وفي مقدمتها العادات والتقاليد والقيم التي نشأ عليها الإنسان وكذلك المصالح والذكاء ودرجة التعلم ، فالإنسان يتصور بأنه حر بتفكيره ، فالعقل البشري بحسب الوردي مغلف بغلاف سميك لا تنفذ إليه الأدلة والبراهين العقلية إلا من خلال نطاق ضيق ومحدود وهذا النطاق مؤلف من البيئة التي نشأ عليها الشخص وقد أطلق الوردي على هذا الغلاف اسم الإطار الفكري الذي يجعل بعض الناس يتصورون أنهم أحرار وفي الحقيقة هم مقيدين لاشعوريا من حيث لا يشعرون ، ويشبه الوردي القيود اللاشعورية بالضغط الجوي حيث لا نشعر بضغطه الهائل إلا عندما نغادر كوكبنا هذا ، كذلك العقل البشري لا يشعر بالقيود المفروضة عليه إلا إذا انتقل إلى بلد أخر أو مجتمع أخر وثقافة أخرى ، فعند ملاحظتها لوجود فكر آخر وثقافة أخرى يبدأ العقل البشري بالانفتاح وكلما كان العقل البشري أكثر ضيقا كلما زاد العصبية لديه والعكس صحيح ، من جهة أخرى يرى الوردي أن العقل البشري لا يصل أن يكون حكما في الكثير من المنازعات بين الطرفين ، وذلك بسبب عدم حياديته فكل طرف يضن بأن الحق معه حين يحتكم إلى عقله ، لذا فإن النزاع بين أي طرفين يحتاج إلى طرف ثالث لحله وهما إما أن يقبلان بحله أو يجبرهما بالقوة .

خامسا– منهج علي الوردي :

طرحت تساؤلات كثيرة عن المنهج الذي استخدمه الوردي في دراساته وأبحاثه الاجتماعية ، حيث يرى البعض أن الوردي ليس سوى مجرد مؤرخ وليس بعالم اجتماع ، وأن أغلب ما كتبه يقع في دائرة التاريخ وليس المجتمع.

إن القراءة الجادة لكتب علي الوردي تبين لنا بوضوح بأنه ليس مؤرخا وأنه يعتمد فقط على ما يكتبه المؤرخين "[6] حيث أنه لا يهتم بالتاريخ من أجل التاريخ وإنما لدراسته وتفكيك أحداثه وفهم تأثيره على تشكيل البنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ومعرفة سمات وخصائص شخصية الفرد العراقي التي نمت وتبلورت في إطارها ، وهو الأمر الذي جعله يقرأ تاريخ الدولة العثمانية الذي زخر بأحداث وصراعات وتناقضات غير قليلة كان لها تأثير عميق وواضح على طبيعة المجتمع العراقي وإعادة إنتاج كثير من القيم البدوية السلبية التي نشأ الفرد العراقي في إطارها وتكونت ذهنيته بموجبها، وقد ذكر الوردي بأنه ليس مؤرخا وإنما يعتمد فيما يكتبه على المؤرخين.

ومن الناحية السوسيولوجية فإن للظواهر الاجتماعية امتداد تاريخي مثلما لها امتداد اجتماعي انثروبولوجي وهو ما يظهر في دراسات الوردي وطريقة بحثه وتحليله للظواهر الاجتماعية وتأويله لتأثيرها على المجتمع العراقي ، وتشكيل شخصية الفرد فيه.

يقول الوردي :' الواقع أن الباحث الاجتماعي الذي يتجول في صفحات التاريخ قد يستمد منها دروسا لا تقل أهمية عن تلك التي يستمدها من التجول في المجتمع ، بعبارة أخرى ، أن تجول الباحث في الزمان لا يقل نفعا عن تجوله في المكان ، فكلاهما يمده بالمعلومات الضرورية لفهم المجتمع البشري وطبيعة الإنسان." [7]

سادسا– مميزات فكر علي الوردي:

يتميز فكر علي الوردي بما يلي:

تأكيده على الخصوصية الوطنية العراقية ورفضه العموميات القومية العروبية حيث يرد علي الوردي على الذي أنكروا الواقع الوطني وانتقدوا كتاباته عن العراق وليس الوطن العربي ككل قائلا: " إني أخالفهم في هذا الرأي مخالفة كبيرة أود أن اسألهم هنا : كيف يمكن دراسة المجتمع الكبير من غير دراسة الأجزاء الصغيرة منه."

من خلال مجمل كتاباته ، يمكن القول أن الوردي مثقف حداثي لكنه غير يساري ، بل هو أقرب إلى التيار الليبرالي بمعناه الأمريكي تقريبا، بحكم دراسته لعلم الاجتماع في أمريكا ، وهو يدعو بصراحة إلى التمثل بالنموذج الحضاري والاجتماعي الغربي من ناحية الإيمان بالعقلانية العلمية وتقديس التطور العصري والتحديث ، لقد بين الوردي بوضوح في كتابه(مهزلة العقل البشري) أنه من الناحية الفكرية الفلسفية أقرب إلى المدرسة المتشككة المنفتحة التي ترفض الجزم واليقين المطلق على الطريقتين الدينية والمادية الماركسية .

صحيح أنه يدعو إلى الثورة في الثقافة والفكر كما عبر بصراحة في كتابيه (وعاظ السلاطين ومهزلة العقل البشري) ، إلا أنه يرفض بشدة كل الميول الثورية في السياسة ، خصوصا فيما يتعلق بالشعب العراقي ، حيث أنه يعتبر كل الانتفاضات والثورات العراقية (مثل ثورة العشرين) ردود فعل قبائلية وأمزجة فردية.

أنه يدعو بصراحة إلى النظام الديمقراطي ، وله كلام أقرب إلى التنبؤ حيث قال في كاتبه " مهزلة العقل البشري " ، أي في عام 1965 :((إن هذه فرصة يجب علينا انتهازها، فالعراق الآن يقف على مفترق الطريق، وهذا هو أوان البدء بتحقيق النظام الديمقراطي فيه، فلو فلتت هذه الفرصة من أيدينا لضاعت منا أمدا طويلا)).

تفرد العالم الدكتور الوردي بالدخول بتحليلات علمية عن طبيعة نشأة وتركيب المجتمع العراقي الحديث خصوصا بعد عهد المماليك وفيضانات دجلة والفرات وموجات أمراض الطاعون التي أما فتكت بأعداد هائلة من المواطنين الذين كانوا يقطنون الولايات العراقية على عهد العثمانيين أو أدت إلى هجرة أعداد غفيرة من مواطني الشعب العراقي إلى الولايات والأمارات العثمانية شرق نجد والخليج أو إلى الشام ‘‘سوريا ولبنان والأردن وفلسطين أو إلى مصر". ولازالت الكثير من العوائل من الأصول العراقية محافظة على ألقابها العراقية.[8]

سابعا– علي الوردي وابن خلدون :

يعتبر الكثير من العلماء وعلى رأسهم ساطع الحصري أن محور نظرية ابن خلدون أو محور فكره هو الدولة والعصبية ، أما علي الوردي فيشير إلى أن المقارنة بين نظرية ابن خلدون في علم الاجتماع وبين النظريات الاجتماعية الحديثة تبين لنا فروقا لها أهمية ليست بسطة فإذا كان محور نظرية ابن خلدون هو الصراع بين البداوة والحضارة فإن النظريات الاجتماعية الحديثة تركز اهتمامها على دراسة المجتمعات الثابتة والمجتمعات المتحركة بمعنى أخر فإن دراسة موضوع التغير الاجتماعي الذي هو قانون حتمي وما يفرزه من مشاكل اجتماعية ، كما أن المجتمع البدوي الذي ساد في الشرق عموما يختلف في كثير من

خصائصه عن المجتمع السكوني في أوروبا من حيث نمط العيش وأسلوب الإنتاج ونظام القيم والسلطة لأن البداوة تتلاءم مع حياة الصحراء وقسوتها وخشونتها .

كما أشار الوردي فإن ميزة ابن خلدون أنه قارن بين البداوة والحضارة وحلل نوعية الصراع الاجتماعي وأشكاله لذلك فإن مقدمة ابن خلدون هي أفضل مرجع لدراسة المجتمع العربي عموما ، ومجتمع الخليج العربي خصوصا لأنها انبثقت من طبيعة هذا المجتمع ، مثلما انبثقت النظريات الاجتماعية في أوروبا من طبيعة المجتمع الذي نشأت فيه [9]

ثامنا– الحداثة و الفكر الاستشراقي عند علي الوردي:

رغم التناقضات والصراعات بين التيارات السياسية الثقافية العراقية المعروفة: الليبرالية والماركسية والقومية، إلا أن جميع هذه التيارات تجتمع على قاسم مشترك واحد اسمه (الحداثة) بمعنى النقد الشديد للميراث الديني والشعبي باعتباره (ظلاميا وعثمانيا ومتخلفا) وتقديس الثورة العلمية والتكنولوجية وعموم الثقافة الأوربية بتياراتها المختلفة ، مع الاختلاف في التفاصيل والمسميات والأساليب ودرجة النقد والرفض ، لقد شكلت هذه التيارات الثلاثة : (الليبرالية والماركسية والقومية) بمجموعها (ثقافة الحداثة)، التي قادت الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية في العراق المعاصر منذ أكثر من قرن وحتى والآن.

لهذا فإن دراستنا لفكر علي الوردي ما هي إلا محاولة لدراسة أحد رموز فكر الحداثة ، من أجل معرفة دور هذا الفكر في تكوين (العقلية العراقية) المعاصرة وفي صناعة التاريخ الوطني الحديث بمشاريعه وتطوراته المأساوية .

إن الخاصية الأساسية الجامعة لكل تنوعات وتيارات فكر الحداثة ، هي ((الرؤية الاستشراقية)) المستنسخة والمترجمة حرفيا من ((الرؤية الغربية)) عن الشرق العربي: البدوي المتخلف المتعصب دينيا الذي يميل إلى الروحانيات بحكم طبعه السامي البدوي الصحراوي .

إن تأثير هذه الرؤية وتغلغلها في تلافيف الفكر من القوة بحيث أن المثقف يمارسها من دون أن ينتبه لوجودها ولا يشعر بتناقضها مع مبادئه(الوطنية الليبرالية أو القومية أو الأممية) المعلنة ، من الطريف مثلا ، أن ترى علي الوردي يأسف لأن المجتمع العراقي لا يبتدع ثقافته بل يستوردها ((إنه الآن لا يبتدع المذاهب المستحدثة كما كان يفعل أسلافه، بل هو يستوردها من الخارج ويتنازع عليها ، والظاهر أن رقي الحضارة الحديثة التي جاءت إليه جعلت منه "مصبا" للمذاهب ، لا "منبعا" لها)). لكن إدراك هذه الحقيقة لم يمنع الوردي نفسه من ارتكاب نفس الخطيئة بتبني الرؤية الغربية الاستشراقية في دراسة المجتمع العراقي .

إن حجر الزاوية والأساس الذي تستند عليه هذه الرؤية الاستشراقية الغربية في دراسة وتقييم المجتمعات العربية ، هي الفكرة (العرقية القبائلية) القائلة بأن هذه المجتمعات هي سليلة أصيلة للقبائل العربية البدوية، أي خلق القطيعة التامة بين هذه المجتمعات ووجودها الجغرافي الأرضي الوطني وربطها بحقيقة عرقية أزلية لا تؤثر فيها كل تطورات التاريخ ومتغيرات الجغرافيا ، بالاعتماد على أساس (البداوة) هذا تم تفسير وشرح كل مكونات الفكر والعادات والسلوك والإبداع وكل الميراث الحضاري والعقلي ، إن الخطوة الكبرى التي تم انجازها في أوائل هذا القرن من أجل تعزيز هذه الرؤية ، تمثلت بإعادة كتابة

تاريخ الحضارة العربية الإسلامية على أساس عرقي قومي طائفي اعتبر أن المصدر العرب الوحيد لهذه الحضارة هو القرآن والميراث البدوي الجاهلي، أما المصادر الأساسية لهذه الحضارة فهي يونانية وفارسية وهندية، وليس بالصدفة أن هذه المصادر كلها ، باعتبار العقل الشرقي(السامي الحامي) بدوي روحاني بطبعه غير قادر على تقبل المنطق العلمي والفلسفي ، وهذه الفكرة نجدها مكررة في الأغلبية الساحقة من الكتب المؤلفة من قبل المستشرقين أو العرب أنفسهم

بناء على هذه الرؤية القومية العرقية تم الإلغاء التام لكل الميراث الحضاري للمجتمعات الأصلية في العراق والشام ومصر وشمال إفريقيا ، باعتبار هذه المجتمعات عربية قحة ، وبالتالي هي منقطعة بدنيا وحضاريا ، أي عرقيا وقبائليا ، عن كل ميراثاتها السابقة للإسلام ولا تحمل غير الميراث البدوي لقد نجح المستشرقون الغربيون ومؤسساتهم التبشيرية والجامعية، ولغايات تاريخية ودينية واستعمارية ، بفرض هذه الرؤية الاستشراقية التوراتية العنصرية على النخب المثقفة العربية (والعراقية طبعا) ، بحيث اتفقت عليها جميع التيارات، كل حسب طريقته وأيدلوجيته ، الليبراليون والماركسيون اعتبروا البداوة سبب تعصبنا وتخلفنا وموقفنا المعادي للتنظيم وللانفتاح على الحضارة الغربية بنوعيها الرأسمالي أو الاشتراكي، بل إن الماركسيون ابتدعوا تبريرا تاريخيا لهذه العنصرية من خلال مفهوم الاستبداد الآسيوي (باعتبار النظام الاستبدادي خاصية آسيوية بينما الديمقراطية خاصية أوربية (يونانية رومانية)، أما العروبيون فأنهم اعتبروا البداوة دليلا ساطعا على أصالتنا القومية ونقاوة دمائنا العربية ، وأن الابتعاد عنها هو ابتعاد عن العروبة الحقة ، على حد تعبير أحد كبار مفكري العروبة (زكي الارزوسي) لكن مع هذا التقديس للبداوة من قبل العروبيين فإن تقديسهم للحداثة الغربية جعلهم في النهاية يتفقون مع التيارين الليبرالي والماركسي باعتبار البداوة سبب تخلفنا.

باسم رفض ميراث البداوة والعشائرية والتخلف ، وتقديس ثقافة العلم والتحديث (بشكليه الرأسمالي أو الاشتراكي) ، اتفقت تيارات الحداثة بمختلف مسمياتها وميولها، على احتقار ثقافة المجتمع والسخرية من تقاليده ومحاربة أسسه الروحية والدينية وتراثه الوطني والمحلي، إن أي دارس لفكر الحداثة في بلداننا يتوصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الفكر تمكن من اختصار كل تاريخ مجتمعاتنا وتطوراتها و اشكالياتها بثنائية واحدة وحيدة : (صراع الحضارة والبداوة ، أو التقدم والتخلف) ، مع اختلافات سياسية بين هذه التيارات حول الاشتراكية والرأسمالية والثورة الصناعية والعلمية وعن السوريالية والبنوية والدادئية، إلى آخره من التفاصيل والمسميات، مع الاتفاق التام حول المشروع التحديثي الغربي والرؤية الاستشراقية لمجتمعاتنا[10].

تاسعا – نحو علم اجتماع عربي:

يعتقد علي الوردي أن علم الاجتماع الحديث الذي وضع أسسه (اوغست كونت) في منتصف القرن التاسع عشر يختلف عن علم الاجتماع الخلدوني (علم العمران) الذي وضع أسسه ابن خلدون ، في بداية القرن الرابع عشر ولم يقصد الوردي بذلك أن العلمين مختلفين من حيث المنطق أو منهج البحث ، وإنما قصد إنهما استمدا مفاهيمهما من تراثين اجتماعيين مختلفين ولهذا جاءت النتائج متباينة ، على الرغم من خضوعهما معا للمنطق الوضعي الاستقرائي .

وإذا كان علم الاجتماع الخلدوني ظهر في نهاية فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية وبعد أن تراكمت الخبر العلمية والثقافية جيلا بعد جيل ، فقد أتيحت الفرصة لابن خلدون لان يلقح تلك المعارف والأفكار وان ينتج علما اجتماعيا جديدا أطلق عليه العمران البشري والاجتماع الإنساني ، ولذلك يعتبر المؤسس الأول لعلم الاجتماع الذي انبثق من الظروف والشروط الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي مر بها العالم الإسلامي في العصر الوسيط.

لكن المشكلة كما يقول الوردي في علم الاجتماع الخلدوني هي أن هذا العلم الجديد لم يجد من يعرف قيمته ويقدر أهميته بالرغم من ابن خلدون نفسه كان يأمل أن يجد من يهتم بعلمه ويوسعه ويصلح أخطاؤه على يد العلماء من بعده ، غير أن أمنيته لم تتحقق وبقيت المقدمة دون شرح وتفسير وتعليق طيلة قرون عديدة ، ودخلت عالم النسيان لأن الحضارة العربية الإسلامية كما سبق وأن ذكرنا قد دخلت في عصر الظلام الدامس ، ولم يعد هناك من يهتم بدراسة الواقع الاجتماعي.[11]

عاشرا– أهم الانتقادات الموجهة لفكر علي الوردي:

وجهت للوردي الانتقادات التالية:

اتهم علي الوردي بعدم اهتمامه بشكل كاف بالبعد التاريخي في دراسة المجتمع العراقي وعدم اهتمامه بدراسة الحضارات القديمة لبلاد الرافدين والتي تركت تأثيرا لا يزال حيا إلى يوما هذا .

لقد غالى الوردي كثيرا في تأثير القيم والعادات والأعراف البدوية ، مع أن هناك حواضر قديمة لم تتأثر كثيرا بالقيم البدوية، كسكان الأهوار والاشوريين.

يرى البعض أن الوردي قد أظهر عيوب المجتمع العراقي وترك محاسنه ومفاخره وكذلك فعل مع البدو والبداوة في الوقت الذي تجنب فيه نقد الحكومة والسياسة ولم يتطرق للتحليل الطبقي للمجتمع العراقي .

اتهمه آخرين بأنه نال من القيم الإسلامية عندما هاجم رجال الدين ووعاظ السلاطين وانتقد الطقوس والشعائر الدينية ، حتى أن بعضهم اتهمه بالكفر والزندقة.

انتقده أساتذة اللغة العربية على دعوته لإصلاح اللغة العربية وتسهيل قواعدها ، كما أتهم بالماسونية والعمالة لدعوته إلى مظاهر الحضارة والمدنية الغربية وقيمها وسلوك أفرادها [12]

رد الوردي على منتقديه:

يقول الوردي أن القراء قد اختلفوا في تقييم وقراءة كتبه فمنهم من يعتبره ثوري حيث أن أفكاره تمهيد لثورة ومنهم من جعلها على النقيض من ذلك إذ هي في نظره أداة لتشويش الأذهان ونشر الأفكار المدسوسة ، ثم يقول : "بل اترك أمري وأمرهم للتاريخ ليحكم فيهما بما يشاء وعلى كل حال لست أدعي بأني كنت في العهد البائد من الكتاب المكافحين المناضلين فهذه الصفة لا استطيع أن أنسبها لنفسي." [13]

أما فيما يتعلق بالنزعة الشعبوية في كتاباته فيعترف الوردي بأن هذه النزعة كانت دافعا ذاتيا للكتابة وأنه كالملايين من أبناء شعبه عانى من المذلة والحرمان وأنه كاتب اجتماعي سلك طريق النقد الشديد للكثير من المعتقدات والعادات وكان يعرف من البداية أن الناس يتعصبون لمعتقداتهم الموروثة وهم لا يحبون من ينتقدها ولهذا فهم ينسبون إليه التهم الشنعاء" ولعل أبرز الكتب التي طالتها انتقادات كبيرة هي كتاب وعاظ السلاطين الذي دفع بالكثير من الكتاب بالرد عليه حيث بلغت عدد الكتب الصادرة في نقد هذا الكتاب أكثر من خمسين كتابا ، بالإضافة إلى تلقيه تهديدات كثيرة بالقتل وتكفيره.

كما يرد الوردي أيضا على منتقديه الذين يذهبون إلى أن بعض أفكاره مبنية على مجموعة من المواقف التي حدثت معه ، حيث يقول أنه يرفض العلم الذي يأتي فقد من الكتب أو ما يطلق عليه الوردي العلم الأفلاطوني. (14)

خاتمة:

لقد أردنا من خلال هذه الدراسة التعريف بالمفكر الاجتماعي العربي علي الوردي ، باعتباره احد أبرز علماء الاجتماع العرب ، حيث كان للوردي إسهامات كبيرة في بلورة علم اجتماع عربي ينطلق من المشكلات الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع العربي للبحث عن أسبابها للوصول إلى حلول لها ،حيث اعتمد الوردي على أسلوب التحليل والتعمق في دراسة الظواهر الاجتماعية وذلك من خلال البحث عن أسباب الظاهرة وتاريخه وكيف تطورت مع الوقت وهو الأمر الذي جعل الكثير من العلماء يصنفونه كمؤرخ أكثر منه كعالم اجتماع ، حيث استطاع الوردي من خلال مؤلفاته وأبحاثه أن يثير ضجة ليست بالقليلة وذلك لاعتماده أسلوب نقدي لاذع في بعض الأحيان أراد من خلاله الثورة على كل ما هو مألوف سواء من ناحية الأسلوب أو اللغة أو الأفكار، أو زاوية النظر إلى الأمور ليخلق لنفسه خطا استطاع من خلاله التأثير في الكثير من القراء و ساهم في بروز الكثير من العلماء المتأثرين بمنهجه وأسلوبه وأفكاره وثوريته في الكتابة ولعل أبرزهم كما أشرت سابقا علي شريعتي ، حيث وجهت للوردي الكثير من الانتقادات وعلى رأسها عدم انتقاده للحكومات بشكل مباشر حيث اتهم بالجبن ، إلا أن المتمعن جيدا في كتب الوردي يجد أن أفكاره لا تدعو إلى إسقاط أنظمة بشكل مباشر بل تصنع عقول ثورية تنظر للواقع بشكل نقدي تحليلي ، وهو ما حصل مع علي شريعتي ، والكثير من المفكرين في العصر الحديث الذين يتبعون فكر الحداثة.

الهوامش:

1. علي الوردي: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام ، ط1، الوراق للنشر والتوزيع، بغداد ، العراق، الفرات للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان، 2013 ، ص،ص.10، 11.
2. إبراهيم الحيدري: علي الوردي شخصيته ، منهجه وأفكاره الاجتماعية ، منشورات الجمل ، ط1، بغداد ، العراق، 2006 ، ص ،ص .38، 39.
3. حميد المطبعي:علي الوردي يدافع عن نفسه ، بط ، بغداد ، العراق ، 1987 ، ص40
4. https://fakkerfree.wordpress.com ، يوم : 2016/07/19، سا: 12:00.
5. إبراهيم الحيدري: مرجع سابق، ص – ص .165 – 173.
6. علي الوردي : لمحات اجتماعية عن تاريخ العراق الحديث ، الجزء الأول ، الأحداث التاريخية في بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر ،بغداد ، 1969 ، ص 40
7. إبراهيم الحيدري ، مرجع سابق، ص- ص ، 65 – 67.
8. سليم مطر: علي الوردي وعنصريته ضد المجتمع العراقي ، جنيف ، 1999 http://www.salim.mesopot.com ، يوم: 2016/07/22، سا: 10:53.
9. حميد المطبعي، مرجع سابق، ص 157.
10. سليم مطر، مرجع سابق .
11. إبراهيم الحيدري: مرجع سابق، ص،ص. 106، 107
12. المرجع نفسه، ص ،ص. 271، 272.
13. المرجع نفسه، ص 274.
14. المرجع نفسه، ص 274.
15. قائمة المراجع:
16. علي الوردي: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام ، ط1، الوراق للنشر والتوزيع، بغداد ، العراق، الفرات للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان،2013.
17. إبراهيم الحيدري: علي الوردي شخصيته ، منهجه وأفكاره الاجتماعية ، منشورات الجمل ، ط1، بغداد ، العراق،2006.
18. سليم مطر: علي الوردي وعنصريته ضد المجتمع العراقي ، جنيف ،1999
19. حميد المطبعي:علي الوردي يدافع عن نفسه ، بط ، بغداد ، العراق،1987.
20. علي الوردي: لمحات اجتماعية عن تاريخ العراق الحديث ، الجزء الأول ، الأحداث التاريخية في بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر ،بغداد، 1969.
21. http://www.salim.mesopot.com.10:53 ،2016/07/22 ،سا: . يوم:
22. https://fakkerfree.wordpress.com.12:00 ،2016/07/19 ،سا: . يوم :

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

إبطال التبني بين غياب النص القانوني والتطبيق القضائي

باخة عربية، طالبة الدكتوراه، تخصص قانون أحوال الشخصية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة البليدة 02. الجزائر.

الأستاذ الدكتور سرير ميلود، المشرف.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

باخة عربية، إبطال التبني بين غياب النص القانوني والتطبيق القضائي، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/04/17

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص:

تتناول هذه الدراسة كيفية إبطال التبني؛ نظرا لاكتفاء المادة 46 من قانون الأسرة [1] بالنص على أنه:« يمنع التبني شرعا وقانونا»، دون الإشارة إلى أن كل مخالفة لتلك القاعدة القانونية يترتب عليها إبطال التبني.

ونظرا لعدم تطرق قانون الإجراءات المدنية والإدارية [2]، في الكتاب الثاني في الإجراءات الخاصة بكل جهة قضائية إلى دعوى إبطال التبني، عند تحديده للدعاوى التي يختص قسم شؤون الأسرة بالفصل فيها نوعيا ومحليا، ورغم أن هذا النوع من الدعاوى يثار في ساحات القضاء في كل الوطن الجزائري غير أنه كثيرا ما يحدث خلط بينها وبين دعوى نفي النسب رغم اختلافهما، وهذا ما استقرت عليه قرارات المحكمة العليا فالأولى تؤسس على المواد 46 من قانون الأسرة و46 إلى 48 من قانون الحالة المدنية [3] أي إبطال التبني يتحقق بإلغاء عقد الميلاد الذي يحمل تصريحات المتبني غير الصحيحة، بينما الثانية تؤسس على المادة 41 من قانون الأسرة التي نصت على أنه: « ينسب الولد لأبيه متى كان الزواج شرعيا وأمكن الاتصال ولم ينفه بالطرق المشروعة»، وبخصوص إجراءات دعوى إبطال التبني فهي تخضع إلى الأحكام المشتركة لجميع الجهات القضائية.

الكلمات المفتاحية:

إبطال التبني؛ التبني.

Résumé :

La Présente étude examine comment le système judiciaire traite l'annulation de l' adoption étant donné la suffisance de l'article n° 46 de code de la famille « L'adoption (tabanni) est interdite par la (chari'a) et la loi », sans indiquer que toute contravention à cette norme juridique entraine l'annulation de l'adoption.

De Même, le code de procédures civiles et administratives du deuxième livre dans les dispositions des juridictions ne traite pas l'action d'annulation d'adoption par un organe judiciaire dans la détermination des cas dans lesquels la division des affaires familiales est compétente qualitativement et localement.

Bien que ce type des actions se pose dans les tribunaux de l'Algérie, cependant ils arrivent souvent à être confondu avec les actions de désaveu de paternité, malgré que les deux sont différents par les décisions de la cours suprême, la première est basée sur les articles 46 de le code de la famille, et de 46 à 48 du code de l'état civil, c'est-à-dire l'annulation de l'adoption se réalise par l'annulation de l'acte de naissance qui contient les déclarations de l'adoption invalide, tandis que la seconde est fondé sur l'article n° 41 du code de la famille qui dépose sur : « L'enfant est affilié à son père par le fait du mariage légal, de la possibilité des rapports conjugaux, sauf désaveu de paternité selon les procédures légales, et concernant les procédures des actions d'annulation d'adoption, elles sont soumises aux dispositions communes à toutes les juridictions.

Mots clé :

Annulation d'adoption؛ l'adoption.

مقدمة:

يعد التبني من بين الأنظمة التي عرفت قبل الإسلام، وشاعت عند العرب في الجاهلية حيث كان المرء يتخذ ولد سواء كان معلوم، أو مجهول النسب كولد له خلافا للحقيقة.

و بعد مجيء الشريعة الإسلامية حرمته؛ بسبب تعارضه مع الأحكام الشرعية التي أقيم عليها النسب قال تعالى: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا﴾[4]، و قال أيضا: ﴿و ما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل﴾[5]، وقال تعالى: ﴿أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين و مواليكم﴾[6]، وقال أيضا: ﴿ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما﴾[7].

و كل التشريعات العربية منعت التبني، امتثالا لأحكام الشريعة الإسلامية التي حرمته باستثناء التشريع التونسي، وبخصوص موقف المشرع الجزائري فهو لا يثير إشكالا من حيث أنه منع التبني بموجب المادة 46 من قانون الأسرة؛ غير أن ذلك القانون، وكذلك الكتاب الثاني لقانون الإجراءات المدنية والإدارية، في الإجراءات الخاصة بقسم شؤون الأسرة عند تحديده للدعاوى التي ينظر فيها ذلك القسم، لم يشيرا إلى دعوى إبطال التبني.

إلا أنه عمليا يثار هذا النوع من القضايا في جل محاكم الوطن، لكن غياب النص الصريح حول تلك المسألة أدى إلى تضارب الأحكام الصادرة فيه على مستوى المحاكم الابتدائية و المجالس القضائية؛ وذلك بسبب الخلط بين دعوى إبطال التبني، ودعوى نفي النسب هذا من جهة، ومن جهة أخرى رأي بعض فقهاء القانون، بأن إبطال التبني يتم بمجرد تقديم طلب إلى رئيس المحكمة، ولا يتطلب رفع دعوى قضائية، بينما رأت المحكمة العليا العكس.

وعليه فإن الإشكالية المطروحة هي: **هل إبطال التبني يتم بتقديم طلب إلى رئيس المحكمة أو برفع دعوى قضائية أمام قسم شؤون الأسرة ؟**

ومعالجة الإشكالية اقتضت تقسيم الموضوع إلى خمسة أقسام، تناولنا فيها الآتي:

أولا: بيان مصطلحات البحث الأساسية

ثانيا: طريقة إبطال التبني

ثالثا: خصائص دعوى إبطال التبني

رابعا: شروط رفع دعوى التبني

خامسا: إجراءات دعوى إبطال التبني

أولا ـ بيان مصطلحات البحث الأساسية

قبل دراسة موضوع البحث ـ إبطال التبني بين غياب النص القانوني والتطبيق القضائي ـ يتعين أولا، تحديد وبيان مصطلحات البحث الأساسية؛ وهي الإبطال، والتبني والدعوى.

أ ـ الإبطال:

الإبطال في اللغة: جاء في معجم المعاني الجامع:

« إبطال:(اسم)

مصدر أبطل[...]

أبطل:(فعل)

أبطل يبطل، إبطالا، فهو مبطل، والمفعول مبطل للمتعدي...

أبطل الحكم ونحوه: ألغاه، فسخه حقا كان أو باطلا أبطل القاضي البيع/ القرار الوصية..» [8].

الإبطال في الفقه القانوني: هو« قرار تصدره جهة قضائية أو إدارية مختصة لحل الرابطة العقدية لعقد مشوب بالبطلان[...] »[9].

تجدر الإشارة إلى أن الإبطال المقصود في موضوع البحث هو ما تقضي به جهة قضائية؛ وهي طبعا المحكمة الابتدائية وذلك بموجب حكم ابتدائي بعد رفع الدعوى من طرف من له صفة ومصلحة، و كذلك المجلس القضائي بموجب قرار قضائي في حال قبول استئناف الحكم الابتدائي ـ الفاصل برفض دعوى إبطال التبني لعدم التأسيس ـ ، والقضاء من جديد بإبطال التبني[...]

ب ـ التبني:

التبني في اللغة: جاء في الجامع:

« تبني: (اسم)

مصدر تبنى

ابن بالتبني: الابن الذي يصير فردا من العائلة وليس من صلبها..» [10].

التبني في الفقه القانوني:

وردت عدة تعريفات للتبني، منها تعريف الأستاذ الدكتور بن شويخ الرشيد، حيث جاء فيه أن التبني هو: « أن يدعي شخص بنوة ولد معلوم النسب أو مجهول النسب مع علمه بعدم وجود أية قرابة تربطه به ومع ذلك يتخذه ولدا له ويعطيه اسمه »[11]، والتبني عند الدكتور العربي بلحاج هو: « أن يتخذ الإنسان ابن غيره المعروف نسبه ابن له »[12].

وعرفه الأستاذ وهبة مصطفى الزحيلي كما يلي: « هو اتخاذ ابن أو بنت لآخرين بمثابة الابن أو البنت من النسب الصحيح شرعا »[13].

والراجح من بين هذه التعريفات هو التعريف الأول والثالث، بينما الثاني يلاحظ عليه أنه حصر المتبنى في الابن المعروف نسبه فقط، و الأنسب هو استعمال مصطلح الولد* كونه يشمل الابن والبنت هذا من جهة، ومن جهة أخرى التبني لا يقتصر على الولد المعروف نسبه بل يشمل المجهول نسبه أيضا.

وتجدر الإشارة أيضا أن التبني يختلف عن الإقرار بالنسب، فالأول هو إدعاء نسب لا وجود له في الواقع، وهو محرم شرعا وغير مسموح به قانونا، بينما الثاني هو إدعاء نسب واقع غير أنه ليس ثابتا، وهو جائز شرعا وقانونا[14].

ج ـ الدعوى:

الدعوى في اللغة: جاء في المعاني الجامع

« دعوى(اسم)

الجمع دعاوى، ودعاو

الدعوى: اسم ما يدعى... »[15].

الدعوى في الفقه القانوني: « الرأي الغالب في الفقه يميل إلى تعريف الدعوى بأنها الوسيلة التي خولها القانون لصاحب الحق في الالتجاء إلى القضاء لحماية حقه »[16].

ثانيا ـ طريقة إبطال التبني

لم ينص المشرع الجزائري في قانون الأسرة، ولا في قانون الإجراءات المدنية والإدارية على طريقة إبطال التبني، ولقد رأى المستشار السابق بالمحكمة العليا " عبد العزيز سعد " بأن الطريقة الوحيدة لإلغاء التبني، تتم بمجرد تقديم طلب إلى رئيس المحكمة ممن له مصلحة، أو من النيابة العامة، ولا يمكن رفع دعوى مدنية أمام قسم شؤون الأسرة ضد الولد المتبنى، أو ضد الشخص الذي تبناه، وأن قاضي شؤون الأسرة غير مختص بإبطال التبني[17].

بينما رأت المحكمة العليا في العديد من قراراتها، والتي سنذكر البعض منها في البحث لاحقا، بأن إبطال التبني يتم برفع دعوى قضائية أمام قسم شؤون الأسرة.

والراجح هو الرأي القائل بأن إبطال التبني يتم برفع دعوى مدنية أمام قسم شؤون وهو موقف العليا أيضا؛ وذلك كون التبني مسألة من بين المسائل التي عالجها المشرع الجزائري في المادة 46 من قانون الأسرة، وهذا ما يستشف أيضا من نص المادة 47 من الأمر رقم 70ـ 20 المتعلق بالحالة المدنية المعدل والمتمم، والتي جاء فيها بأن إبطال العقود يتم بصفة أصلية أمام محكمة المكان الذي حرر أو سجل فيه العقد وإما بصفة فرعية أمام المحكمة التي رفع إليها نزاع تناول العقد المشوب بالبطلان.

ويمكن تعريف دعوى إبطال التبني بأنها: الدعوى التي يلتمس من خلالها من له صفة ومصلحة من المحكمة المختصة نوعيا ومحليا، إصدار حكم يقضي بإبطال التبني؛ وذلك بإلغاء عقد الميلاد الذي يحمل تصريحات المتبني غير الصحيحة طبقا للمادتين 46 و47 من الأمر رقم 70ـ 20 المتعلق بالحالة المدنية المعدل والمتمم.

ثالثا- خصائص دعوى إبطال التبني: تتميز دعوى إبطال التبني بعدة خصائص هي كما يلي:

أ ــ اختلاف دعوى إبطال التبني عن دعوى نفي النسب:

خولت الشريعة الإسلامية و قانون الأسرة للزوج فقط، الحق في رفع دعوى نفي النسب حيث نصت المادة 41 من نفس القانون على: « ينسب الولد لأبيه متى كان الزواج شرعيا وأمكن الاتصال ولم ينفه بالطرق المشروعة »؛ وهذا يفيد أنه لا صفة لغير الزوج في رفع دعوى نفي النسب.

والمراد بالطريق المشروع هو اللعان؛ ففي حال اتهم الزوج زوجته بالزنا وعجز عن تقديم الدليل، وأنكرت هي قيامها بذلك الفعل يتعين على الزوج رفع دعوى نفي النسب خلال مدة زمنية معينة بعد علمه بحملها، أو ولادتها ما لم يكن قد اعترف بالحمل، أو الولادة صراحة أو ضمنيا[18].

أما بخصوص دعوى إبطال التبني، فقد أجاز القانون رفعها من طرف المتبني وورثته، والمتبنى، والنيابة العامة، وذلك طبقا للمادة 48 من الأمر رقم70 ـ 20 المتعلق بقانون الحالة المدنية المعدل والمتمم فإنه: « يجوز طلب الإبطال من قبل الأشخاص المعنيين أو من قبل النائب العام لداعي النظام العام[...] ».

ولقد صدرت عدة قرارات من المحكمة العليا، أكدت أن دعوى نفي النسب تختلف عن دعوى إبطال التبني نذكر منها القرارين الآتيين:

ـ القرار الصادر عن غرفة الأحوال الشخصية بتاريخ: 28 ـ 06 ـ 1994 رقم: 122761 تضمن الآتي:

« الموضوع: دعوى إبطال التبني لإخراج المطعون ضده من الميراث ـ الحكم برفض الدعوى ـ خطأ في تطبيق القانون [...] المبدأ [...] ومتى تبين[...] أن المطعون ضده لم يكن ابنا شرعيا للمتبني فإن للمدعية الحق في إخراجه من الميراث لأن التبني ممنوع شرعا وقانونا وعليه فإن قضاة الموضوع لما أيدوا الحكم المستأنف القاضي برفض دعوى إبطال التبني على أساس

أن المتبني لم ينكر نسب الولد المتبنى، قد أخطئوا في تطبيق القانون ذلك أن دعوى إبطال التبني ليست كدعوى نفي النسب[...]» [19].

ـ القرار الصادر عن غرفة الأحوال الشخصية بتاريخ: 02 ـ 05 ـ 1995، رقم: 103232 تضمن الآتي:

« الموضوع: التبني[...] مناقشة الدعوى على أساس نفي النسب [...] المبدأ: من المقرر قانونا أن التبني ممنوع شرعا وقانونا[...] وحيث انحصر طلب الطاعنين [...] في إبطال التبني الذي أقامه المرحوم [...] فإن قضاة الموضوع عندما ناقشوا الدعوى وكأنها تتعلق بنفي النسب وطبقوا قاعدة (الولد للفراش)، فإنهم قد أساءوا التكييف مما ينجر عنه نقض قرارهم بدون إحالة» [20].

وجاء في حيثياته: « عن الوجه الوحيد: المأخوذ من الخطأ في تطبيق القانون بدعوى أن القرار المنتقد عندما ألغى الحكم القاضي بإبطال التبني للمدعو[...] بدعوى عدم وجود الصفة للطاعنين مع أنهم قد قدموا الدليل على أنهم أبناء عمومة [...] حيث أن قضاة الموضوع قد ناقشوا الدعوى وكأنها دعوى نفي النسب عندما طبقوا قاعدة الولد للفراش مع أنه لا يوجد أي فراش في صورة التبني وعليه فالوجه مؤسس الأمر الذي يتعين معه نقض القرار المطعون فيه » [21].

ب ــ إثبات التبني يخضع لأحكام قانون الأسرة ولا يتوقف على دعوى جزائية:

إثبات التبني يخضع لأحكام قانون الأسرة ولا يتوقف على دعوى جزائية[22]؛ فالتبني من بين المسائل التي عالجها المشرع الجزائري في قانون الأسرة وبالتحديد في الكتاب الأول الزواج وانحلاله، الفصل الأول، الخطبة والزواج، الفصل الخامس المادة 46 وهذا يخول لقاضي شؤون الأسرة صلاحية التحقق من وجوده وعدمه، وكذلك القضاء بإبطاله في حال إثباته، فالقضاء الجزائي بعد تكييفه للوقائع على أنها تشكل جرم يعاقب عليه القانون، وبعد التثبت من قيام ذلك الجرم بأركانه يصدر حكم جزائي بالعقوبة، ولكن لا يصدر حكم بالإبطال فذلك يعد من صلاحيات القضاء المدني.

وهذا ما أكدته المحكمة العليا في قراراتها الصادرة عن غرفة الأحوال الشخصية، ومن بينها القرار المؤرخ في: 23 ـ 01 ـ 2001 تحت رقم: 265259 حيث تضمن ما يلي:

« الموضوع: تبني ـ إثباته ـ طلب إبطاله ـ رفض الدعوى ـ تزوير ـ براءة ـ خطأ في تطبيق القانون[23].

وجاء في حيثياته: « [...] حيث أن القول بأن قضاة الموضوع قد اعتبروا صحة البنوة للولد (ي) بناء على براءة المطعون ضدها من جنحة التزوير واستعمال التزوير مع أن النسب له قواعد إثبات مستقلة ولا تترتب على دعوى جزائية [...] ولأن التبني ثابت من شهادة الشهود ويبطل التبني ولو صدر حكم ببراءة الطعون ضدها.

حيث أن عقد الميلاد لا يقوم حجة أمام شهادة الشهود لأن عقد الميلاد ما هو إلا مجرد تصريح يمكن أن يكون خاطئ[...] ويمكن إبطاله بأي وسيلة بما فيها سماع شهادة الشهود[...] مما يجعل الفرع مؤسس الأمر الذي يتعين معه نقض

القرار المطعون فيه[...]» [24]، « وارتكز القرار في تحليله على أحكام المادة 46 من الأمر المتعلق بالحالة المدنية التي تؤكد ذلك »[25].

رابعا ـ شروط قبول دعوى إبطال التبني:

يقصد بشروط قبول الدعوى عموما: « البحث في قبول الدعوى من حيث المبدأ، فحق إقامة الدعوى وإن كان حقا مكفولا للناس إلا أنه منوط بشروط معينة إذا لم تتوفر فإن المحكمة لا تبحث في موضوع الدعوى ولا تصدر فيه حكما بالرفض أو الإجابة وإنما تحكم بعدم قبولها» [26].

ولقد نص المشرع الجزائري على شروط قبول الدعاوى في المادة 13 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية؛ حيث جاء فيها أنه: « لا يجوز لأي شخص التقاضي ما لم تكن له صفة ومصلحة قائمة أو محتملة يقرها القانون.

يثير القاضي تلقائيا انعدام الصفة في المدعي، أو المدعى عليه...» .

أ ــ الصفة: عرفها فقهاء القانون عدة تعريفات، نذكر منها تعريف الدكتور سائح سنقوقة؛ حيث ذكر بأنها: « هي تلك العلاقة المباشرة التي تربط أطراف الدعوى مدعي كان أو مدعى عليه بموضوع النزاع»[27].

ب ــ المصلحة: لها تعريفات عديدة؛ وهي تحمل نفس المعنى، نذكر منها تعريف الدكتور يوسف دلاندة الذي عرفها بأنها: « المنفعة التي تعود على المدعي في الالتجاء إلى القضاء » [28]، والدكتور فضيل العيش عرفها بأنها: « المنفعة التي يجنيها المدعي من التجائه إلى القضاء فهي إذن الباعث على رفع الدعوى وهي في نفس الوقت الغاية المقصودة من رفعها» [29].

و في دعوى إبطال التبني تثبت الصفة والمصلحة للنيابة العامة، كما تثبت للمتبني ولورثته، وللمتبنى طبقا للمادتين 48 من الأمر رقم70 ـ 20 المتعلق بقانون الحالة المدنية المعدل والمتمم المشار إليها أعلاه، و 3 مكرر من قانون الأسرة التي نصت على: « تعد النيابة العامة طرفا أصليا في جميع القضايا الرامية إلى تطبيق أحكام هذا القانون ».

خامسا ـ إجراءات دعوى إبطال التبني:

لم يتطرق المشرع الجزائري في الإجراءات الخاصة بقسم شؤون الأسرة، في الكتاب الثاني لقانون الإجراءات المدنية والإدارية إلى دعوى إبطال التبني؛ مما يفيد بأن هذه الدعوى تخضع إلى نفس الأحكام المشتركة لجميع الجهات القضائية المنصوص عنها في الكتاب الأول من نفس القانون المشار إليه أعلاه.

و إجراءات دعوى إبطال التبني تنقسم إلى إجراءات تتعلق برفع الدعوى، وأخرى تتعلق بالسير فيها.

أ ــ إجراءات رفع دعوى إبطال التبني:

1 ـ تحرير عريضة افتتاح دعوى إبطال التبني وقيدها:

ترفع دعوى إبطال التبني من طرف من له صفة ومصلحة، أمام المحكمة المختصة نوعيا ومحليا بموجب عريضة مكتوبة، موقعة و مؤرخة، طبقا للمادة 14 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، و تودع بأمانة الضبط من قبل المدعي، أو وكيله، أو محاميه بعدد من النسخ يساوي عدد أطراف الدعوى.

وتحتوي عريضة افتتاح الدعوى على بيانات، أشارت إليها المادة 15 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، تحت طائلة عدم قبولها شكلا و تلك البيانات تتمثل في الأتي:

ـ الجهة القضائية التي ترفع أمامها الدعوى: الاختصاص نوعان نوعي ومحلي، فالأول هو "اختصاص محكمة تبعا لموضوع الدعوى، أو قيمتها»، [30] وبالرجوع إلى الكتاب الثاني لقانون الإجراءات المدنية والإدارية، الإجراءات الخاصة بكل جهة قضائية، الفصل الأول في قسم شؤون الأسرة، المادة 423 نجد المشرع الجزائري في تحديده للدعاوى التي يختص قسم شؤون الأسرة بالفصل فيها، لم يشر إلى دعوى إبطال التبني.

ونظرا لكون موضوع التبني يدخل ضمن المسائل التي نص عليها قانون الأسرة، وذلك ضمن المادة 46 تحديدا، وعليه فإن قسم شؤون الأسرة هو المختص نوعيا في الفصل في تلك الدعوى.

والاختصاص المحلي: « هو اختصاص المحكمة تبعا لمكانها »[31]، وتجدر الإشارة إلى أن المشرع الجزائري عند تحديده للمحكمة المختصة محليا في الفصل في قضايا شؤون الأسرة، وذلك في المواد 426 و490 و498 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية لم يذكر المحكمة المختصة إقليميا بالفصل في دعوى إبطال التبني؛ غير أنه نظرا لكون إبطال التبني يتحقق بإلغاء عقد الميلاد الذي يحمل تصريحات المتبني غير الصحيحة طبقا للمادتين 46 و47 من الأمر رقم 70ـ 20 المتعلق بالحالة المدنية المعدل والمتمم، وعليه فإن المحكمة المختصة محليا في الفصل في دعوى إبطال التبني طبقا للمادة 47 من قانون الحالة المدنية؛ هي محكمة المكان الذي حرر، أو سجل فيه العقد في حال قدم طلب الإبطال بصفة أصلية، وتكون المحكمة التي رفع إليها نزاع تناول العقد المشوب بالبطلان مختصة أيضا بالفصل في إبطال التبني إذا قدم لها طلب فرعي يتضمن إبطال شهادة الميلاد الحاملة تصريحات المتبني الخاطئة.

ـ اسم ولقب المدعي وموطنه.

ـ اسم ولقب وموطن المدعى عليه، فإن لم يكن له موطن معلوم، فأخر موطن له[...]

ـ عرض موجز للوقائع والطلبات والوسائل التي تؤسس عليها الدعوى: يعرض المدعي موجز للوقائع يشرح فيه أسباب ودوافع دعواه، ويشير إلى الوسائل التي تؤسس عليها الدعوى؛ وذلك بالتمسك بالمادة 46 من قانون الأسرة والمواد من 46 إلى 48 من قانون الحالة المدنية، و يحدد طلبه المتمثل في قبول دعواه شكلا، وموضوعا وتبعا لذلك القضاء بإبطال التبني وذلك

بإلغاء عقد الميلاد الذي يحمل تصريحات المتبني غير الصحيحة طبقا للمادتين 46 و47 من الأمر رقم 70ـ 20 المتعلق بـ قانون الحالة المدنية المعدل والمتمم.

ـ الإشارة عند الاقتضاء إلى المستندات والوثائق المؤيدة للدعوى: كالوثائق التي تثبت صفة أطراف الدعوى، ولاسيما عقد الميلاد المتضمن تصريحات المتبني غير الصحيحة[...]

وتقيد عريضة دعوى إبطال التبني طبقا للإجراءات المنصوص عليها في المادتين 16 و17 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية؛ أي تسجل من طرف أمين الضبط مصلحة تسجيل عرائض الدعاوى بناء على طلب رافع الدعوى (المدعي بواقعة التبني) وذلك في سجل خاص، تبعا لترتيب ورودها مع بيان اسم ولقب أطراف دعوى إبطال التبني، ورقم القضية، وتاريخ أول جلسة، ثم يسجل أمين الضبط رقم القضية وتاريخ أول جلسة على نسخ عريضة افتتاح دعوى إبطال التبني، ويسلمها للمدعي؛ كي يبلغها رسميا للمدعى عليه.

2 ـ تبليغ عريضة افتتاح دعوى إبطال التبني: بعد قيد عريضة الدعوى تبلغ رسميا للخصم، ويقصد بالتبليغ الرسمي طبقا للمادة 406 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية : « [...] التبليغ الذي يتم بموجب محضر يعده المحضر القضائي[...] يقوم المحضر القضائي بالتبليغ الرسمي بناء على طلب الشخص المعني أو ممثله القانوني[...] ويحرر بشأنه محضرا في عدد من النسخ مساو لعدد الأشخاص الذين يتم تبليغهم رسميا[...]» .

ب ــ إجراءات السير في دعوى إبطال التبني:

1 ـ حضور أطراف دعوى إبطال التبني إلى الجلسة وتبادلهم الوثائق:

« يحضر الخصوم في التاريخ المحدد في التكليف بالحضور شخصيا أو بواسطة محاميهم أو وكلائهم» ، طبقا للمادة 20 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

ويجب على الخصوم طبقا للمادتين 21 و22 من نفس القانون تقديم الأوراق والسندات والوثائق التي يدعموا بها إدعاءاتهم بأصولها أو نسخ رسمية منها أو نسخ مطابقة للأصل إلى أمين الضبط لجردها والتأشير عليها قبل إيداعها بملف القضية تحت طائلة رفضها، ثم تودع بأمانة ضبط الجهة القضائية مقابل وصل استلام؛ بغرض تبلغيها للخصم.

ويتبادل الخصوم طبقا للمادة 23 من نفس القانون « [...] المستندات المودعة طبقا للمادة 22 [...] أثناء الجلسة، أو خارجها بواسطة أمين الضبط.

يمكن للقاضي، بناء على طلب أحد الخصوم، أن يأمر شفهيا بإبلاغ كل وثيقة عرضت عليه وثبت عدم إبلاغها للخصم الأخر، ويحدد أجل وكيفية ذلك الإبلاغ.

يمكن للقاضي أن يستبعد من المناقشة كل وثيقة لم يتم إبلاغها خلال الآجال وبالكيفية التي حددها» .

2 ـ منح أطراف دعوى إبطال التبني فرص متكافئة لتقديم طلباتهما ووسائل دفاعهما والحكم بإبطال التبني:

نصت المادة 3 فقرة 2 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية على استفادة الخصوم أثناء سير الخصومة من فرص متكافئة لعرض طلباتهم ووسائل دفاعهم، « والمقصود بالفرص المتكافئة؛ هو أن يعامل القاضي كافة أطراف الدعوى معاملة متساوية، بحيث يمكن كل متقاضي من نفس الفرصة أو الإجراء الذي مكن به غيره[...]» [32].

ويحكم قاضي شؤون الأسرة بإبطال التبني بعد تكييف الواقعة محل النزاع على أنها تبني، دون أن يتقيد بتكييف الخصوم كما نصت المادة 29 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، التي جاء فيها:« يكيف القاضي الوقائع والتصرفات محل النزاع التكييف القانوني الصحيح، دون التقيد بتكييف الخصوم.

يفصل في النزاع وفقا للقواعد القانونية المطبقة عليه» .

كذلك بعد تقديم الإثبات على واقعة التبني، وذلك أي وسيلة بما فيها سماع شهادة الشهود، وهذا ما أكدته المحكمة العليا في قراراتها نذكر منها مايلي:

ـ القرار الصادر عن غرفة الأحوال الشخصية بتاريخ: 18 ـ 01 ـ 2000 رقم 234949 والذي جاء في حيثياته: « [...] حيث أن عقد ميلاد المطعون ضدها لا يقوم حجة أمام شهادة الشاهدين اللذين(هكذا، والصحيح هو التي) قدمها الطاعن وعليه فالوجه مؤسس الأمر الذي ينبغي معه نقض القرار المطعون فيه[...]» [33].

ـ القرار الصادر عن غرفة الأحوال الشخصية بتاريخ: 23 ـ 01 ـ 2001 رقم 265259 والذي جاء في حيثياته: « [...] حيث أن عقد الميلاد لا يقوم حجة أمام شهادة الشهود لأن عقد الميلاد ما هو إلا مجرد تصريح يمكن أن يكون خاطئ من طرف من صرح به أمام ضابط الحالة المدنية ويمكن إبطاله بأي وسيلة بما فيها سماع شهادة الشهود لأن المادة 46 من الأمر المتعلق بالحالة المدنية [...] تنص على أنه تبطل العقود عندما تكون البيانات الأساسية الواردة فيها مزورة أو في غير محلها ولو أن العقد في حد ذاته كان صحيحا شكلا كما يجوز أيضا إبطال العقد عندما يكون محررا بصورة غير قانونية ولو كانت بياناته صحيحة[...]» [34].

ويبطل التبني من خلال إلغاء شهادة الميلاد التي تحمل تصريحات المتبني غير الصحيحة، وهذا ما أكدته المحكمة العليا في العديد من قراراتها نذكر منها القرار الصادر عن غرفة شؤون الأسرة بتاريخ 21 ـ 11 ـ 2000 رقم 246924 حيث نقض قرار صادر عن مجلس قضاء البليدة كيف وقائع على أنها تبني دون أن يبطل ذلك التبني بإلغاء عقد الميلاد، حيث جاء في قرار المحكمة العليا ما يلي: « [...] المبدأ: يمنع التبني شرعا وقانونا.

إن تكييف القضية على أنها تبني دون إبطال عقد الميلاد للمتبني هو مخالفة للقانون[...]

حيث أن القرار المنتقد بعدما كيف القضية تكييفا سليما على أنها قضية تبني إلا أنه لم يبطل هذا التبني بإلغاء عقد الميلاد الأمر الذي يتعين معه نقض القرار المطعون فيه والإحالة لنفس المجلس[...]» [35].

الخاتمة:

و في الأخير يمكن الإجابة على الإشكالية المطروحة في موضوع الدارسة، وذلك من خلال النتائج الآتية:

ـ اكتفى المشرع بالنص في المادة 46 قانون الأسرة على منع التبني شرعا وقانونا؛ غير أنه لم ينص في ذلك القانون وكذا في قانون الإجراءات المدنية والإدارية عند تحديده للدعاوى التي يفصل فيها قسم شؤون الأسرة على دعوى إبطال التبني.

ـ على الرغم من تحريم التبني شرعا ومنعه قانونا إلا أن الواقع أثبت لجوء البعض إليه بدليل دعاوى إبطال التبني التي تثار بكثرة في ساحات القضاء في أغلب الوطن الجزائري.

ـ عدم النص قانونا على دعوى إبطال التبني تسبب في نوع من الخلط بين دعوى إبطال التبني ونفي النسب على مستوى المحاكم الابتدائية والمجالس القضائية، ولقد استقرت قرارات المحكمة العليا على التأكيد على تلك الدعويين مختلفتين، وهذا الرأي الأخير يتوافق مع تم النص عليه في قانون الأسرة، لاسيما المادتين 46 و41.

ـ ينعقد الاختصاص للفصل في دعوى إبطال التبني نوعيا إلى قسم شؤون الأسرة كون التبني من المسائل المنصوص عليها في قانون الأسرة، ومحليا محكمة المكان الذي حرر أو سجل فيه العقد في حال قدم طلب الإبطال بصفة أصلية، وتكون المحكمة التي رفع إليها نزاع تناول العقد المشوب بالبطلان مختصة أيضا بالفصل في إبطال التبني إذا قدم لها طلب فرعي يتضمن إبطال شهادة الميلاد الحاملة تصريحات المتبني الخاطئة، وهذا طبقا للمادة 47 من ق. ح. م.، كذلك كون أن إبطال التبني يتحقق وفق ما ذهبت إلى المحكمة العليا في قراراتها من خلال إلغاء عقد الميلاد الذي يحتوي على تصريحات المتبني غير الصحيحة.

ـ تطبق على دعوى إبطال التبني نفس الإجراءات المشتركة لجميع الجهات القضائية.

الاقتراحات:

ـ تتميم المادة 46 من ق. أ.، بإضافة فقرة ثانية؛ أي إعادة صياغة تلك المادة على هذا النحو:

« يمنع التبني شرعا وقانونا،

تطبق أحكام قانون الحالة المدنية لاسيما المواد من 46 إلى 48 في حالة مخالفة أحكام الفقرة الأولى من هذا النص» ؛ أي يبطل التبني قضاء من خلال إبطال عقد الميلاد غير الصحيح.

ـ تتميم المادة 423 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية بإضافة عنصر جديد ينص على صلاحية قسم شؤون الأسرة بالفصل في دعوى إبطال التبني وذلك على هذا النحو:

« ينظر قسم شؤون الأسرة، على الخصوص في الدعاوى الآتية: [...] دعوى إبطال التبني» .

الهوامش:

[1] ـ قانون رقم 05-09 المؤرخ في 04 مايو 2005، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، ع. 43 (22 يونيو 2005) المتضمن الموافقة على الأمر رقم 05 ـ 02 المؤرخ في27 فبراير 2005 الذي يعدل ويتمم القانون رقم 84 ـ 11، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، ع.15، (فبراير 2005).

[2] ـ قانون 08-09 قانون الإجراءات المدنية والإدارية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، ع. 21 (أفريل 2008 م/1429هـ).

[3] ـ الأمر رقم 70 ـ 20 مؤرخ في 19 فبراير سنة 1970 يتعلق بالحالة المدنية، معدل ومتمم بالقانون رقم 14 ـ 08 المؤرخ في 9 غشت سنة 2014.

[4] ـ سورة الفرقان: الآية 54.

[5] ـ سورة الأحزاب: الآية 04.

[6] ـ السورة نفسها: الآية .05

[7] ـ السورة نفسها: الآية 40.

consulté le 30-03-18 à 13 :39/الإبطال8 -www. Almaany . com/ar/dict/ar-ar/

[9] ـ كرم عبد الواحد: معجم مصطلحات الشريعة والقانون: عربي ـ فرنسي ـ انكليزي، [د،ن]،[د،ت]، ص.5.

10- www. almaany.com/ar/dict/ar-ar/التبني consulté le 30-03-18 à 13 :35/

[11] ـ الرشيد بن الشويخ: شرح قانون الأسرة الجزائري، دراسة مقارنة ببعض التشريعات العربية، دار الخلدونية، الجزائر 2008، ص. 250.

[12] ـ العربي بلحاج: الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، وفق آخر التعديلات ومدعم بأحدث اجتهادات المحكمة العليا أحكام الزواج، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010، ص. 418.

[13] ـ وهبة مصطفى الزحيلي: أحكام الأولاد الناتجين عن الزنا، الدورة العشرون للمجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة في مكة المكرمة، 2010 ص.21.

* الولد: يقصد به النسل؛ شاملا للذكر والأنثى والخنثى؛ لأن الولد اسم للمولود، وهو يتناول ذلك كله، أنظر إبراهيم علواني مدى مشروعية تنسيب ولد الزنا في ضوء الأحكام العامة للنسب، دار الكتاب القانوني، الرياض، 2009، ص. 8، 9.

[14] ـ العربي بلحاج: المرجع السابق، ص. 418.

consulté le 30-03-18 à 13 :32/الدعوى- www. almaany.com/ar/dict/ar-ar/15

[16] ـ عمارة بلغيث: الوجيز في الإجراءات المدنية، دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، [د،ت]، ص.39

[17] ـ عبد العزيز سعد: إجراءات ممارسة دعاوى شؤون الأسرة أمام أقسام المحاكم الابتدائية، دار هومة، الجزائر 2014 ص.153ـ155، 157.

[18] ـ عبد العزيز سعد: المرجع نفسه، ص.150ـ152.

[19] ـ المحكمة العليا: اجتهاد قضائي، 2001، ع.خ.، ص.155، أنظر: جمال سايس: الاجتهاد الجزائري في مادة الأحوال الشخصية، منشورات كليك، الجزائر، 2013، (1062/2).

[20] ـ المحكمة العليا: المجلة القضائية، 1995، ع.2، ص.99، أنظر: جمال سايس: المرجع السابق، ص. 814.

[21] ـ المحكمة العليا: المجلة نفسها، ع.نفسه، ص. ذاتها، أنظر: جمال سايس: المرجع نفسه، ص. 815.

[22] ـ جمال نجيمي: قانون الأسرة الجزائري، دليل القاضي والمحامي، مادة بمادة على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والاجتهاد القضائي، دار هومة، الجزائر، 2016، ص. 105.

[23] ـ المحكمة العليا: المجلة القضائية، 2002، ع.2، ص.453، أنظر: جمال سايس: مرجع سابق، (1204/3).

[24] ـ المحكمة العليا: المجلة ذاتها،ع. ذاته، ص. ذاتها، أنظر جمال سايس: المرجع نفسه، ص. 1205.

[25] ـ جمال نجيمي: المرجع السابق، ص. 105.

[26] ـ عمارة بلغيث: مرجع سابق، ص. 46.

[27] ـ سائح سنقوقة: شرح قانون الإجراءات المدنية والإدارية، دار الهدى، الجزائر، 2011،(1/ 4).

[28] ـ يوسف دلاندة: الوجيز في شرح الأحكام المشتركة لجميع الجهات القضائية وفق قانون الإجراءات المدنية والإدارية الجديد، دار هومة، الجزائر، ط2، 2009، ص. 22.

[29] ـ فضيل العيش: شرح قانون إجراءات مدنية وإدارية الجديد، منشورات أمين، الجزائر، [د،ت]، ص. 39.

[30] ـ شوقي ضيف: معجم القانون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1999، ص. 215.

[31] ـ شوقي ضيف: المرجع نفسه، 215.

[32] ـ سائح سنقوقة: المرجع السابق، ص. 28.

[33] ـ المحكمة العليا: اجتهاد قضائي، 2001، ع.خ.، ص.158، أنظر: جمال سايس: مرجع سابق، الجزائر (1063/2).

[34] ـ المحكمة العليا: المجلة القضائية، 2003، ع.1، ص.345، أنظر: جمال سايس: مرجع سابق، (1205/3).

[35] ـ المحكمة العليا: المجلة القضائية، 2001، ع.2، ص.297، أنظر: جمال سايس: مرجع سابق، (1000 999/2).

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

أوراقٌ وفوائدُ في أحكام الطَّاعون

لأبي عبد الله محمَّد بن الحسن بن مسعود البنَّاني الفاسي المغربي المالكي (ت:1194هـ)

دراسة وتحقيق

الدكتور: **فؤاد بن أحمد عطاء الله**، كليّة الشّريعة والقانون، بجامعة الجوف، المملكة العربيّة السّعوديّة

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

فؤاد بن أحمد عطاء الله، أوراقٌ وفوائدُ في أحكام الطَّاعون لأبي عبد الله محمَّد بن الحسن بن مسعود البنَّاني الفاسي المغربي المالكي (ت:1194هـ) دراسة وتحقيق، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/05/29

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخّص:

يتضمّن هذا البحث دراسة وتحقيقا لمخطوط: (أوراقٌ وفوائدُ في أحكام الطّاعون)، لأبي عبد الله محمّد بن الحسن بن مسعود البنّاني الفاسي المغربي المالكي (1194هـ)، الذي جمع فيه الأحكام الفقهيّة المتعلقة بالطّاعون، ولخّص فيه كتابا فقهيّا مفقودا للإمام محمد بن محمّد الحطّاب (954هـ) في أحكام الطّاعون، وزاد عليه إضافات علميّة. وقد رأى الباحث نشرها والعناية بها؛ لأنها لم تَرَ النور من قبل؛ ولم تحظ بالتحقيق والنّشر، مع أنّ المؤلِّف ضمّن كتابه هذا جملة من المسائل المفيدة؛ منها أنّه تعرّض للتعريف بالطّاعون من خلال الأحاديث النّبويّة الواردة فيه، وبيّن فضل من ابتلي به؛ فمات بسببه، وأثبت أنّه معدود من الشّهداء، وكذلك عرض المؤلِّف رحمه الله كلام الفقهاء والأطبّاء في حقيقة الطّاعون، وأعراضه، وطوّف حول المسائل الفقهيّة المتعلّقة بالأرض التي انتشر فيها الوباء، وحكم الدّخول إليها، وحكم الخروج منها. هذا؛ وقد اشتمل البحث على قسمين؛ قسم للدّراسة وقسم للتحقيق، أمّا قسم الدّراسة؛ ففيه التعريف بالمؤلِّف، والتعريف بالمخطوط؛ وأمّا قسم التحقيق فقد اشتمل على النّصّ المحقّق، كما خرج البحث بجملة من النّتائج والتوصيات المتعلّقة بموضوع البحث.

الكلمات المفتاحيّة:

الطّاعون؛ البنّاني؛ مخطوط؛ تحقيق التراث.

Papers And Benefits In The Provisions Of The Plague

Muhammad ibn al-Hasan ibn Mas'ud al-Banani al-Fassi al-Maghrabi al-Maliki

Fouad bin Ahmed Atallah
Faculty of Sharia, AlJouf University, Kingdom of Saudi Arabia

n this research, the researcher studied a manuscript in Islamic jurisprudence, a manuscript on the provisions of the plague, this book of Sheikh Mohammed bin Hassan Al Banani Fassi Moroccan. The writer spoke about the plague in Islamic jurisprudence, and he talked about the symptoms and causes of plague. The researcher wanted to study this manuscript, and he wanted to print it and publish it. He reached a number of conclusions and recommendations.

مقدّمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه وإخوانه أجمعين، أمّا بعد:

فهذه مخطوطة لطيفة، ورسالة مُنيفة، جمعت الأحكام الفقهيّة المتعلقة بالطّاعون، كتبها الشيخ محمد بن الحسن بن مسعود بنّاني الفاسي المغربي المالكي رحمه الله تعالى، وقد رأيت نشرها والعناية بها؛ لأنها لم تَرَ النور من قبل؛ فلم تحظ بالتحقيق والنّشر، كما أنها احتوت — مع لطافة حجمها – على غُرَرِ الفوائد، ودُرَرِ الفرائد.

ويتعلّق موضوع هذا المخطوط بأحكام الطّاعون، فقد رام المؤلّف رحمه الله تلخيص كتاب الإمام محمد بن محمّد الحطّاب (954هـ) في أحكام الطّاعون، وزيادة إضافات علميّة عليه.

وقد اشتمل مؤلَّفُه هذا على التعريف بالطّاعون من خلال الأحاديث النّبويّة الواردة فيه، وبيان فضل من ابتلي به؛ فمات بسببه، وإثبات أنّه معدود من الشّهداء، وكذلك عرض المؤلِّف رحمه الله كلام الفقهاء والأطبّاء في حقيقة الطّاعون، وأعراضه، وطوّف حول المسائل الفقهيّة المتعلّقة بالأرض التي انتشر فيها الوباء، وحكم الدّخول إليها، وحكم الخروج منها.

هذا؛ وقد وُفِّقَ المؤلِّف رحمه الله في الوصول إلى مراده، فجاء كلامه منسَّقا، مشتملا على أهم الأحكام الفقهية المتعلقة بالطّاعون، موضِّحا أبرز الصّور المشكلة فيها، كما حرص على استعراض أقوال الفقهاء، وعزوها إلى أمّات الكتب الفقهيّة والحديثيّة.

أهمّية البحث

يكتسي موضوع البحث أهمّيّة كبيرة، يمكن تجليتها في النّقاط الآتية:

لا شكّ أنّ خدمة التّراث وتحقيق المخطوطات ونشرها من أجلّ الأعمال التي ينبغي أن يعتني بها الباحثون في الدّراسات الإسلامية؛ فإنّه لا تزال مئات الآلاف من المخطوطات محجوبة عن النّور، مغيّبة في خزائن المخطوطات، معرّضة للتلف والضّياع، وهذا البحث ما هو إلا جهد المقلّ المكدود في خدمة تراث علماء الأمّة الإسلاميّة وحماية علومهم ومؤلّفاتهم.

ألّف علماء الإسلام عددا من الكتب في أحكام الطّاعون، منها كتاب بذل الماعون في فضل الطّاعون للحافظ ابن حجر العسقلانيّ رحمه الله، وألّف الإمام محمّد الحطّاب كتابين في أحكام الطّاعون، كلاهما مفقود، وهما: (البشارة الهنيّة بأنّ الطّاعون لا يدخل مكّة والمدينة)، و(القول المتين في أنّ الطّاعون لا يدخل البلد الأمين)، وكلا الكتابين مفقود، لا وجود له في خزائن المخطوطات المفهرسة، وهذا المخطوط الذي نحن بصدد تحقيقه هو تلخيص لأحد هاذين الكتابين، كما صرّح بذلك المؤلِّف في مقدّمة مخطوطه هذا، وعليه فإنّ تحقيق هذا الكتاب ما هو إلا إحياء وإخراج لأحد كتابي الإمام الحطّاب رحمه الله في أحكام الطّاعون.

يقدّم هذا البحث فكرة طيّبة عن حقبة تاريخيّة مهمّة في تاريخ الأمة الإسلاميّة في الغرب الإسلامي، من خلال عرض شيء من علومها، وفهومها، وثقافاتها، وتجلية مشكلاتها الاجتماعيّة، والصّحّيّة، وكيف كان الفقهاء رحمهم الله تعالى يتعاملون معها، وكيف كانوا يسهمون بشكل إيجابيّ واضح في خدمة أمتهم، وفي حلحلة مشكلات عصرهم.

الدّراسات السّابقة

ألّف علماء الإسلام في أحكام الطّاعون كتبا كثيرة منها:

(كتاب الطّواعين) للحافظ أبي بكر عبد الله بن محمّد بن عبيد الله بن أبي الدّنيا (281هـ).

(جزء في الطّاعون) لتاج الدّين عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافي السّبكي (771هـ).

(حلّ الحُبا لارتفاع الوبا) لوليّ الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان الدِّيباجي، المِلَّوي (774هـ).

(الطّبّ المسنون في دفع الطّاعون) لشهاب الدين أحمد بن يحيى بن أبي بكر ابن أبي حجلة التّلمساني (776هـ).

وغير ذلك كثير، وهي تربو بعد الإحصاء على ثلاثين مصنّفا في أحكام الطّاعون[1].

وأمّا هذا المخطوط الذي نحن بصدد تحقيقه؛ فقد ظلَّ مُغفلا؛ لم يحظ بالدّراسة والتحقيق، ولذلك فقد عزمت على خدمته والعناية به، وإخراجه في حُلَّةٍ جديدة.

منهج البحث

استخدمت في هذا البحث:

المنهج التّاريخي، واستخدمته في ضبط ترجمة تاريخيّة للمؤلِّف.

المنهج الوصفي، واستخدمته في وصف النّسخة الخطيّة للكتاب وموضوعاته ومحتوياته.

منهج تحقيق النّصوص، واستخدمته في إخراج النّصّ المحقّق للكتاب كما أراده المؤلِّف رحمه الله، أو على أقرب صورة له.

وقد قمت بجملة من الخطوات الإجرائيّة منها:

نسخت النّصّ المحقّق، وكتبته وفق قواعد الإملاء الحديثة.

قابلت بين النّسخة الخطيّة وبيم موارد المخطوط، وأثبتّ الفروق في الهامش.

خرّجت الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبوية.

عزوت الأقوال الفقهيّة إلى مصادرها.

شرحت الكلمات والألفاظ الغريبة.

ترجمت للأعلام المغمورين الذين ورد ذكرهم في البحث.

خطّة البحث

يشتمل البحث على مقدّمة، وقسم للدّراسة، وقسم للتحقيق، وخاتمة.

أمّا المقدّمة فتشتمل على التعريف بالبحث، وبيان أهميّته، وخطّته، والدّراسات السّابقة، ووصف النّسخ الخطيّة للمخطوط.

وأمّا قسم الدّراسة ففيه مبحثان:

المبحث الأوّل يشتمل على التعريف بالمؤلِّف، وهو الشيخ محمّد بن حسن بنّاني رحمه الله تعالى، فعرضت اسمه ونسبه، ومولده، ونشأته وطلبه للعلم، وأعماله ووظائفه، وشيوخه وتلاميذه، ومكانته العلميّة، ووفاته، ومؤلَّفاته.

والمبحث الثّاني يشتمل على التّعريف بالمخطوط، وموضوعه، وصحة نسبته، ووصف نسخه الخطيّة ونحو ذلك.

وأمّا قسم التحقيق ففيه النّصّ المحقّق من النّسخة الخطيّة.

وأمّا الخاتمة ففيها أهمّ نتائج البحث، والتوصيات المقترحة.

وأخيرا أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا العمل، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وصلّى الله وسلّم على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

قسم الدِّراسة:

وفيه مبحثان؛ المبحث الأوّل خصّصته للتعريف بالمؤلّف، والمبحث الثّاني أفردته للحديث عن المخطوط.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلِّف

عقدت هذا المبحث للتعريف بالمؤلّف، ونشأته العلميّة، وشيوخه وتلاميذه، ومكانته العلميّة، ووظائفه، ومؤلّفاته، ووفاته.

الفرع الأول: اسمه ونسبه

هو محمَّد بن الحسن بن مسعود بن علي بن عبد الواحد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن أبي القاسم، البناني، كنيته أبو عبد الله[2].

وقد ذكر أبو الربيع سليمان الحوات رحمه الله[3] في الترجمة التي قيّدها تعريفا بشيخه البنّاني أنّ بني بنان قبيلة مشتهرة بجميع حواضر المغرب، وذكر أيضا أنّ أصولهم من قرية عظيمة من قرى إفريقيّة، وإليها نسبة البنّانيّين الذين بفاس وبلاد المغرب، وَرَدُوا منها إلى فاس مع من ورد أوائل المائة الثّالثة[4].

الفرع الثاني: مولده

قال أبو الرّبيع سليمان الحوّات رحمه الله: «ولم أقف على تاريخ ولادة شيخنا صاحب الترجمة؛ مع كثرة البحث عنه فيما قيّده بخطّه ورسمه؛ إلا ما أخبرني به الثّقة من آله؛ أنه ولد سنة اثنتين وثلاثين ومائة وألف؛ من غير تعيين الشّهر والليلة»[5].

وذهب صاحب «سلوة الأنفاس»، وصاحب «زهر الآس» إلى أنه ولد في سنة ثلاث وثلاثين ومائة وألف[6]، والله أعلم بالصّواب.

الفرع الثالث: نشأته وطلبه للعلم

نشأ المؤلِّف رحمه الله في أسرة معروفة بالاشتغال بالعلم، وتربّى في بيئة علميّة مكّنته من استجماع آليّات ومفاتيح التمرّس على دراسة العلوم الشّرعيّة واللغويّة.

وأسرة بني بنّان بيت من بيوتات العلم المعروفة في المغرب عموما وفي حاضرة فاس خصوصا؛ قال صاحب «زهر الآس في بيوتات أهل فاس» عن بيت بني بنّان ما نصّه: «أولاد بنّاني من قدماء فاس، وهم فرق كثيرة معلومة، منها الفرقة البنّانيّة النّفزيّة، وهي أشهرها فقها، وعلما، وخيارة، ومروءة»[7]، والفرقة البنّانية النّفزيّة هي التي تنتسب إليها أسرة المؤلِّف رحمه الله.

كما كان المؤلّف رحمه الله حريصا على طلب العلم والاستفادة من شيوخه منذ صغره، قال أبو الرّبيع سليمان الحوّات رحمه الله في وصف المؤلِّف في صباه: «كان رحمه الله استهلّ هلاله يسير في فلك الصّيانة والعفاف، معرضا عمّا عليه أبناء الجنس من اتّباع هوى الشّيطان والنّفس، فما جرى قطّ في مجال الصِّبا، ولا حلّ في غير الطّاعات، راكبا متن الجدّ والاجتهاد في الطّلب، جاريا في مضمار الحزم؛ لتحصيل الأَرَب، ناصبا حبالته بالمجالس؛ لاقتناص ما يلقيه الأشياخ من النّفائس، منفقا بضائع الشّباب في المطالعة والتقييد، مجرّدا صوارم البحث من أمعان ذهنه في وجه المعضلات»[8].

الفرع الرابع: أعماله ووظائفه

تولّى المؤلّف رحمه الله وظائف مهمّة كالتدريس ونشر العلم، والخطابة والإمامة، أمّا التدريس فقد ذكر صاحب «سلوة الأنفاس» أن مجلس درسه «كان يُذهِلُ العقول، من كثرة ما يستحضر فيه من النّقول، مع بديع التخلّص، وحسن الترتيب، وفصاحة العبارة، وشدّة التقريب»[9].

وقد كان له دروس كثيرة على طول النّهار، فكان يدرّس التفسير، وصحيح البخاري بعد صلاة الفجر، ويقرأ في وقت الضّحى «مختصر خليل» في الفقه، وبعد الظّهر يشرح «الألفيّة» وغيرها من كتب النّحو، وبين المغرب والعشاء يدرّس «الرسالة» لابن أبي زيد القيرواني رحمه الله[10].

وذكر صاحب «سلوة الأنفاس» أنه «أعطي في نشر العلم القبول التّامّ والحظوة الكاملة لدى الخاصّ والعام، فكان له فيه مجلس حفيل، معمور بالطّلبة من كلّ جيل، وله عند أهل وقته ظهور ومكانة وتعظيم، وحظوة وجاه ورفعة وتكريم»[11].

وأمّا الإمامة والخطابة فقد تولّاها في سنة تسع وسبعين ومائة وألف (1179هـ)، وقام عليها نحوا من أربعة عشر سنة، قال صاحب «سلوة الأنفاس»: «وكان يجمع في خطبه بين الترغيب والترهيب، ويراجع كتاب سيدي عبد العظيم المنذري في ذلك، ولا يتسامح في الأحاديث، بل لا يذكر غالبا إلا ما صحّ أو حسُن»[12].

الفرع الخامس: شيوخه وتلامذته

وفيه تعريف بشيوخ المؤلّف وتلامذته.

أوّلا– شيوخه

تتلمذ المؤلّف رحمه الله على يد جمع من أهل زمانه، منهم[13]:

الشيخ علي بن محمّد قصارة الحميري، درس عنه النّحو في صغره.

والشيخ محمّد الكندوز، المعروف بإمام النّحاة.

والشيخ أبو العبّاس ابن المبارك.

والشيخ أبو العبّاس الهلالي.

والشيخ أبو العبّاس الورزازي.

والشيخ أبو العبّاس جسّوس.

والشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد السّلام البنّاني، وفي أيّام المجاعة توجّه مع شيخه أبي عبد الله البنّاني لثغر تطوان في سنة خمسين ومائة وألف (1150هـ) في جملة الأهل والبنين والأقارب، ثمّ لمّا عاد الله تعالى بالخير رجع معه إلى فاس[14].

والشيخ الطّيّب الوازاني.

والشيخ أحمد الصّقلّي.

ولمّا ارتحل إلى الحجاز في رحلة الحجّ لقي في مصر من علمائها وأشياخها وأخذ عنهم، منهم:

الشيخ أبو عبد الله محمد بن سالم الحفناوي المصريّ الشّافعي[15] [16].

الشيخ أبو العبّاس أحمد بن المصطفى الصّبّاغ الإسكندري[17].

ثانيا– تلامِذَتُه

تتلمذ على يد المؤلِّف رحمه الله عدد من الطلبة الذين نبغوا، وصار لهم ذكر بين أهل زمانهم[18]، منهم:

الشيخ أبو شعيب بن عمر المطيعي.

الشيخ أبو علي بن عبادة الفاسي.

الشيخ أبو عبد الله بنيس.

والشيخ الطيّب ابن كيران.

والشيخ حمدون ابن الحاج.

والشيخ أبو الرّبيع سليمان بن محمّد الحوات.

والشيخ أبو محمّد عبد القادر ابن شقرون.

والشيخ أبو العبّاس أحمد ابن التّاودي ابن سودة المري.

الفرع السادس: مكانته العلميّة وثناء العلماء عليه

حظي المؤلِّف رحمه الله بثناء عطر من بعض من عرفوه من أشيخ زمانه، فقد قال عنه تلميذه أبو الرّبيع سليمان الحوّات: «فقام بذلك –التّعليم والخطابة– أحسن مقام، ملازما الصّمت عن فضول الكلام، فحصلت له البركة في الزّمان؛ حتّى تخرّج على يديه خلق كثير من سائر البلدان، وصنّف كتبا مختلفة الأوضاع»[19].

وقال عنه ولده الشيخ محمّد: «والدنا العلّامة فريد عصره، ووحيد مصره، آخر المحقّقين على الإطلاق، وأزهد العلماء باتّفاق»[20].

وقال عنه تلميذه أبو عبد الله بنيس رحمه الله ما نصّه: «شيخنا العلّامة الحافظ، الحجّة الفهّامة، الجامع بين المنقول والمعقول، المحقّق للفروع والأصول، خاتمة المحقّقين الأكابر، محصّل أشرف المراتب والمآثر، مؤلّف الحاشية التي عمّ نفعها الحاضر والبادي، والتي رجع إليها الشيخ والمنتهي والبادي، وطار صيتها في المشارق والمغارب، وقصر عليها كلّ المآرب»[21].

وقال صاحب «سلوة الأنفاس» ما نصّه: «وأعطي في نشر العلم القبول التّامّ والحظوة الكاملة لدى الخاصّ والعام، فكان له فيه مجلس حفيل، معمور بالطّلبة من كلّ جيل، وله عند أهل وقته ظهور ومكانة وتعظيم، وحظوة وجاه ورفعة وتكريم، مع القيام على ساعد الجدّ والاجتهاد في التّدريس وغيره ممّا ينفع العباد، والّين المتين والتّؤدة العظيمة، والأخلاق الزّكيّة الجسيمة، والمروءة والحياء، والوقار والاهتداء، منقبضا عن السلطان ومن والاه، زاهدا في عطاياه، لا يأخذها ولا ينتفع بها، بل يفرّقها على من يستحقّها»[22].

وقال صاحب «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» ما نصّه: « الشَّيخ العَلامَة الإِمَام المحَقق البارع أَبُو عبد الله مُحَمَّد بن الحسن بناني الفاسي الفَقِيه المشهُور صَاحب التآليف الحسان مثل حَاشِيَته البديعة على شرح الشَّيخ عبد البَاقِي الزّرْقَانِيّ على مُخْتَصر خَلِيل»[23].

وقال عن صاحب «زهر الآس في بيوتات أهل فاس» ما نصّه: «الفقيه العلّامة، النّحرير الدّرّاكة، المشارك المتقن النّقّادة، حامل اللّواء المُذهب في تحرير هذا المذهب...كان رحمه الله أحد مشائخ الإسلام، وأئمّة الدّين الأعلام، درّاكا للعلوم، غوّاصا على دقائق المنطوق والمفهوم، كانت له مشاركة في فنون عديدة، من فقه، وحديث، وتفسير، ونحو، ولغة، وبيان...وكانت له حظوة، ومكانة، ووجاهة، ونفوذ الكلمة، وكان منقبضا عن السّلطان ومن والاه، زاهدا في عطاياه، لا يأخذها ولا ينتفع بها، بل يفرّقها على من يستحقّها»[24].

الفرع السابع: وفاته

توفّي الشيخ البنّاني رحمه الله بعد مرضه تسعة أيّام بالوباء العامّ، وكان ذلك عشيّة يوم الخميس الآخر من ربيع الثّاني من عام أربعة وتسعين ومائة وألف، وصلّي عليه من الغد بعد صلاة الجمعة بالقرويين، ومانت جنازته مشهودة[25].

الفرع الثامن: مؤلفاته

صنّف المؤلِّف رحمه الله عددا من المؤلفات منها ما هو مطبوع، ومنها المخطوط، والمفقود، منها[26]:

الفتح الربّاني فيما سهى عنه الزّرقاني.
شرح السّلّم المرونق في المنطق.
حاشية على شرح السّنوسي لمختصره في المنطق.
حواش على شرح المكّودي.
حواش على محاذي ابن هشام.
تكملة حاشية ابن زكري على ابن هشام.
شرح مختصر خليل، لم يكمله، وصل فيه إلى السّهو.
شرح النّصيحة الزّرّوقيّة، لم يكمله.
اختصار الآيات البيّنات.
فتاوى.
تفسير سور من التنزيل.
شرح قصيدة بانت سعاد.
اختصار الرّحلة العيّاشيّة.

المبحث الثاني: التعريف بالمخطوط

يشتمل هذا المبحث على المطالب المتعلّقة بالتعريف بالمخطوط، وهي على النّحو الآتي:

المطلب الأول: عنوان المخطوط

لم يُثبت النّاسخ عنوان المخطوط في الورقة الأولى، والظاهر – والله أعلم – أنّ المؤلِّف الإمام محمّد بن حسن بنّاني رحمه الله لم يطلق على رسالته عنوانا محددا، ولذلك قال في مقدّمتها: «فهذه أوراق يسيرة جمعت من أحكام الطّاعون فوائد كثيرة، لخّصتها من كتاب العلّامة أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن عبد الرّحمن الحطّاب، مع زيادة عليه»؛ وقد اخترت أن أسمّيها (أوراقٌ وفوائدُ في أحكام الطّاعون)؛ وذلك لأنّ هذه العبارة وردت في كلام المؤلِّف، كما أنّها أقرب وصف للمخطوط وموضوعاته ومحتوياته.

المطلب الثّاني: سبب تأليفه

ألّف الشّيخ محمّد بن الحسن بنّاني رحمه الله هذه الرّسالة بسبب وقوع الطّاعون في بلاد المغرب سنة ستٍّ وخمسين بعد المائة والألف (1156هـ)، وذلك لشدّة الحاجة لبيان أحكام الطّاعون آنذاك، فقصد توضيحها للعامّة، إطلاع النّاس عليها؛

قال الشيخ محمد بن الحسن البنّاني رحمه الله في مقدّمة الرّسالة: «فهذه أوراق يسيرة جمعت من أحكام الطاعون فوائد كثيرة، لخّصتها من كتاب العلّامة أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن عبد الرّحمن الحطّاب، مع زيادة عليه؛ لشدّة الحاجة إلى ذلك؛ لمّا وقع الطاعون في البلدة الإدريسيّة سنة ستٍّ وخمسين بعد المئة والألف، وقد عمّ في هذه السّنة غالب بلاد المغرب».

المطلب الثّالث: موضوعات المخطوط

تحدّث الشيخ محمّد بن الحسن بنّاني رحمه الله على عدد من الموضوعات المتعلّقة بأحكام الطّاعون في هذا المخطوط، وهي كالآتي:

سبب تأليف الكتاب.

ذكر الأحاديث الواردة في الطّاعون.

حقيقة الطّاعون.

أعراض الإصابة بالطّاعون.

مواضع ظهور الطّاعون في البدن.

سبب الإصابة بالطّاعون.

مسألة هل الطّاعون من وخزِ الجنّ؟

فائدة تسليط الجنّ على الإنس بالوخز بالطّاعون.

مسألة الطّاعون شهادة في سبيل الله تعالى.

حكم الدخول للبلد إن وقع بها الطّاعون؛ وحكم الخروج منها.

الرّقى والأذكار التي تقي من الطّاعون.

المطلب الرّابع: موارد الكتاب.

استفاد المؤلّف رحمه الله في كتابه من عدد من المصادر الحديثيّة والفقهيّة واللغويّة والطّبّية والتّاريخية؛ وهذا عرض للكتب التي نصّ على الاقتباس منها:

صحيح البخاري.

صحيح مسلم.

مسند الإمام أحمد.

موطّأ الإمام مالك.

سنن التّرمذيّ.

سنن ابن ماجه.

صحيح ابن حبّان.

معجم الإمام الطبراني.

صحيح ابن خزيمة.

مسند الدّارمي.

مسند البزّار.

إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم للقاضي عياض.

التمهيد لابن عبد البرّ.

المنتقى للباجي.

رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

فتح الباري للحافظ ابن حجر.

زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيّم.

بذل الماعون في أحكام الطّاعون للحافظ ابن حجر.

البشارة الهنيّة بأنّ الطّاعون لا يدخل مكّة والمدينة، للحطّاب.

القول المتين في أنّ الطّاعون لا يدخل البلد الأمين، للحطّاب.

أحكام الطّاعون لزكريّا الأنصاري.

العين للخليل الفراهيدي.

المطلب الخامس: تحقيق صحّة نسبة المخطوط إلى المؤلِّف

وأما نسبة المخطوط إلى الإمام محمّد بن حسن بنّاني رحمه الله فهي ثابتة من وجهين:

الأول: تصريح النّاسخ باسم المؤلِّف في مطلع الرّسالة؛ فقد قال ما نصّه: «بسم الله الرّحمن الرحيم، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه وسلّم تسليما. قال الشّيخ الإمام العالم العلّامة الهمام صاحب الفتح الربّاني أبو عبد الله سيدي محمّد بن الحسن البناني أسكننا الله وإياه والمسلمين دار التّهاني».

الثاني: تصريح النّاسخ باسم المؤلّف في نهاية المخطوط؛ فقد قال ما نصّه: «تمّ ما قيّده العلّامة البركة سيدي محمّد بن الحسن البنّاني رحمه الله.هـ من خطّ سيدي الطّالب ابن الحاجّ».

المطلب السّادس: وصف النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق هذا المخطوط على نسخة خطيّة فريدة محفوظة في مكتبة عبد الرّحمن بن جعفر الكتّاني في المغرب، وهي نسخة حسنة، سليمة كلُّها، تقع في سبع ورقات، وخطُّها مغربي.

وقد جعلت هذه النّسخة هي الأصل، وقابلت بينها وبين موارد المؤلّف في المخطوط، وهي كثيرة منها كتب فقهيّة، وكتب حديثيّة، وكتب لغويّة.

وهذه هي المعلومات الوصفيّة للنّسخة الخطيّة المعتمدة في التحقيق:

رقم الحفظ: دون رقم.

عدد الأوراق: 8 لوحات.

نوع الخطّ: مغربي.

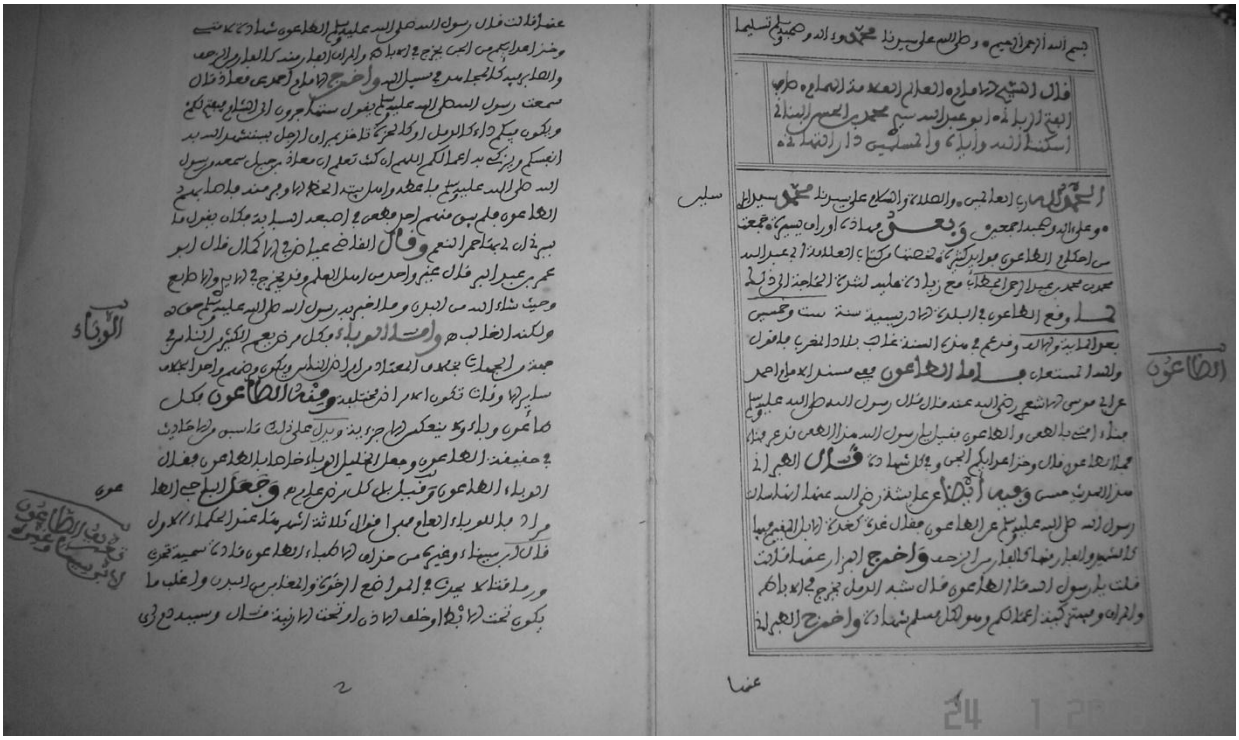
عدد الأسطر: 21 سطرا.

المسطرة: 18× 32.

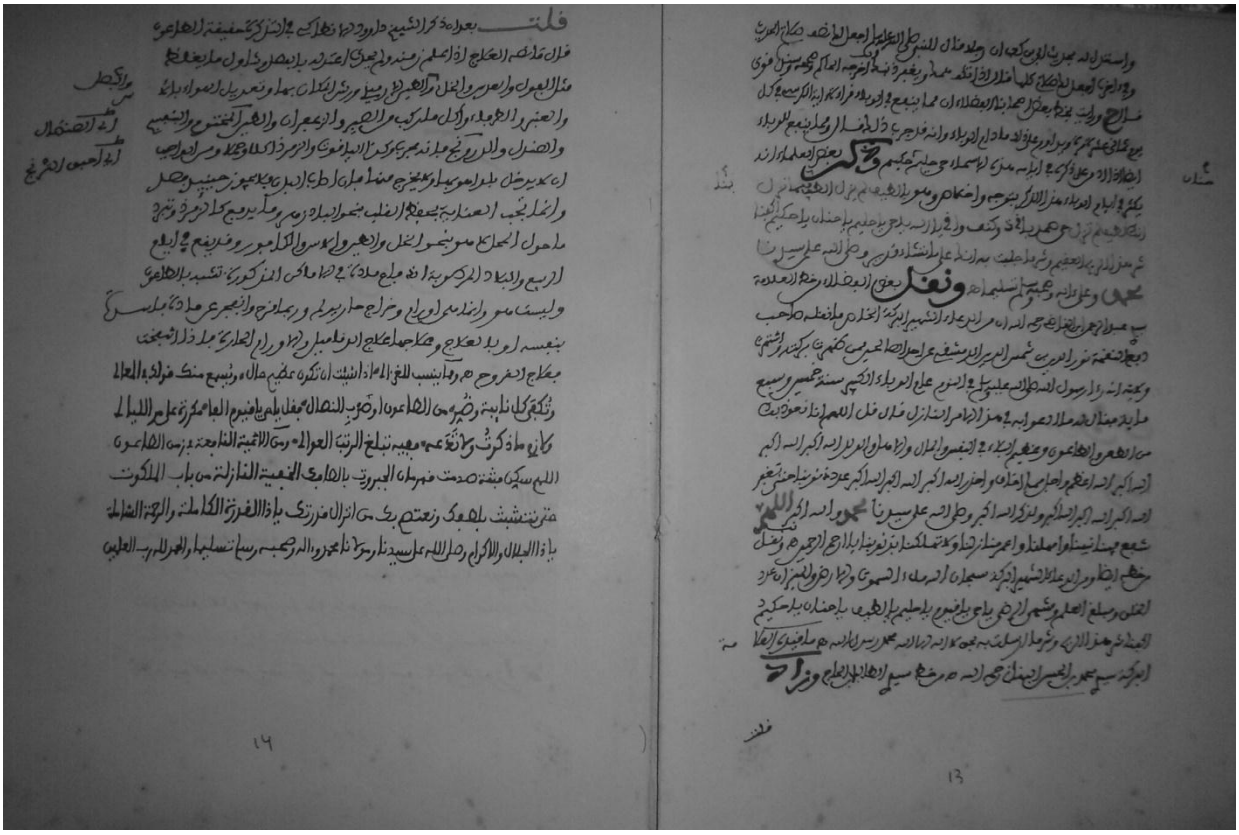
حالة النّسخة: حسنة.

النّاسخ: عبد الرّحمن بن جعفر الكتّاني.

تاريخ النّسخ: غير معروف.



صورة اللوحة الأولى من المخطوط



صورة اللوحة الأخيرة من المخطوط

قسم التّحقيق:

بسم الله الرّحمن الرحيم، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه وسلّم تسليما.

قال الشّيخ الإمام العالم العلّامة الهمام صاحب الفتح الربّاني أبو عبد الله سيدي محمّد بن الحسن البناني أسكننا الله وإياه والمسلمين دار التّهاني:

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد سيّد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذه أوراق يسيرة جمعت من أحكام الطاعون فوائد كثيرة، لخّصتها من كتاب[27] العلّامة أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن عبد الرّحمن الحطّاب[28]، مع زيادة عليه؛ لشدّة الحاجة إلى ذلك؛ لمّا وقع الطاعون في البلدة الإدريسيّة سنة ستٍّ وخمسين بعد المئة والألف، وقد عمّ في هذه السّنة غالب بلاد المغرب.

فأقول والله المستعان:

فأمّا الطاعون؛ ففي مسند الإمام أحمد عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:

(فَنَاءُ أُمَّتِي بِالطَّعنِ وَالطَّاعُونِ)، فقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الطَّعنُ قَد عَرَفنَاهُ، فَمَا الطَّاعُونُ؟

قَالَ: (وَخزُ أَعدَائِكُم مِنَ الجِنِّ، وَفِي كُلٍّ شُهَدَاءُ)[29].

قال الطبراني: هذا الحديث حسن[30].

وفيه أيضا عن عائشة رضي الله عنها أنّها سألت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن الطّاعون فقال:

(غدّة[31] كغدّة الإبل، المقيمُ فيها كالشّهيد، والفارُّ منها كالفارِّ من الزَّحف)[32].

وأخرج البزّار عنها قالت: قلت: يا رسول الله ما الطّاعون؟ قال:

(شِبهُ الدُّمَّلِ[33] يَخرُجُ في الآبَاطِ والمَرَاقِّ[34]، وفِيهِ تَزكِيةُ أَعمَالِكُمْ، وَهُوَ لِكُلِّ مُسلِمٍ شَهَادَةٌ)[35].

وأخرج الطّبراني [لو 1/أ] عنها قالت: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:

(الطّاعون شهادة لأمّتي، وخزُ أعدائكم من الجنّ، يخرج في الآباط والمراقّ، الفارُّ منه كالفارِّ من الزَّحف، والصّابر فيه كالمجاهد في سبيل الله)[36].

وأخرج الإمام أحمد عن معاذ رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول:

(ستُهاجرون إلى الشّام، فيُفتح لكم، ويكون فيكم داء كالدُّمَّل أو كالحُزّة[37]، يأخذ بمراقِّ الرّجل، يستشهد الله به أنفسكم، ويزكّي به أعمالكم)، اللّهمّ إن كنت تعلم أنّ معاذ بن جبل سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلّم؛ فأعطِه هو وأهلَ بيتِه الحظَّ الأوفرَ منه، فأصابهم الطّاعون؛ فلم يبقَ منهم أحدٌ، فطُعِن في أُصبعه السَّبَّابة، فكان يقول: ما يسرُّني أنَّ لي بها حُمْرَ النَّعم[38].

وقال القاضي عياض[39] في الإكمال[40]: قال أبو عمر ابن عبد البرّ[41]: قال غير واحد من أهل العلم: وقد يخرج في الأيدي والأصابع وحيث شاء الله من البدن، وما أخبر به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حقّ، ولكنّه الغالب.هـ[42].

وأمّا الوباء فكلّ مرض يعمّ الكثير من النّاس في جهة من الجهات بخلاف المعتاد من أمراض النّاس؛ ويكون مرضُهم واحدا بخلاف سائر الأوقات تكون الأمراضُ مختلفة، ومنه الطّاعون، فكلّ طاعون وباء، ولا ينعكس (...)[43]، ويدلّ على ذلك ما سبق من الأحاديث في حقيقة الطّاعون.

وجعل الخليل[44] الوباء خاصّا بالطّاعون؛ فقال: الوباء الطّاعون، وقيل كل مرض عام.هـ[45]

وجعل الباجي[46] الطّاعون مرادفا للوباء العامّ[47].

وهي أقوال ثلاثة، أشهرها عند الحكماء الأول.

قال ابن سينا[48] وغيره من حُذّاق الأطبّاء:

الطّاعون مادّة سمّيّة تحدث ورما قتّالا؛ يحدث في المواضع الرّخوة والمغابن من البدن، وأغلب ما يكون تحت الإبط، أو خلف الأذن، أو تحت الأرنبة[49].

قال: وسببه دم رديء [لو1/ب] مائل إلى العفونة والفساد؛ يستحيل إلى جوهر سُمِّيٍّ يفسد العضو، ويغيّر ما يليه، ويؤدِّي إلى القلب كيفية رديئة فيحدث القيء والغشيان والخفقان، وهو لرداءته لا يقبل من الأعضاء إلا ما كان أضعف بالطّبع، وأردؤه ما يقع في الأعضاء الرئيسة، والأسود منه قَلَّ من يسلم منه، وأسلمه الأحمر، ثم الأصفر.

قال: والطواعين تكثر عند الوباء في البلاد الوبئة، ومن ثَمَّ أُطلِق على الطّاعون وباء وبالعكس.

قال: وأما الوباء فهو فساد جوهر الهواء الذي هو مادة الروح ومدده، ولذلك لا يمكن حياة الإنسان بل جميع الحيوان بدون استنشاقه، بل متى عدم الحيوان استنشاقه مات.هـ[50]

ثم قال ابن حجر[51]: وكونه من طعن الجنّ، ولا يخالف ذلك ما عند الأطبّاء في قولهم إنّه ينشأُ عن مادّة سمّيّة، أو هيجان الدّم، وانصبابه إلى عضو وغير ذلك؛ لأنّه لا مانع أن يحدث عن الطّعنة الباطنة، فتحدث منها المادة السُّمِّيّة أو يهيج بسببها الدّم أو ينصب، وإنما لم يتعرّض الأطبّاء لكونه من طعن الجنّ؛ لأنه أمر لا يدرك بالعقل وإنما يُتَلَقَّى من الشارع فتكلّموا على ما ينشأ على ذلك الطّعن بقدر ما اقتضته قواعد علمهم[52].

نعم، أبطل ابن القيّم[53] في الهدي قول من زعم منهم أو من غيرهم أنه ينشأ من فساد الهوى من عدّة أوجه، منها:

أنّه يقع في أعدل الفصول، وفي أصحّ البلاد هواء، وأطيبها ماء.

وبأنّه لو كان من الهواء لعمّ النّاس والحيوانات، ونَجِدُ الكثير من النّاس والحيوان يصيبه الطّاعون؛ وبجانبه من هو من جنسه ومن يشابهه؛ ولم يصبه، ويدخل أهل البيت جميعَهم، ولا يدخل بيتا يجاورهم أصلا، ويدخل البيت فلا يصاب به إلا البعض، وربما كان عند فساد الهواء أقلّ مما يكون عند اعتداله.

وبأنّ فساد الهواء يقتضي تغيّر الأخلاط، وكثرة الأمراض، وهذا يقتل بلا [لو2/أ] مرض يسير، أو بمرض.

وبأنه لو كان من فساد الهواء يقتضي أن يعمّ جميع البدن بمن أدمن الاستنشاق، والطّاعون إنّما يحدث في جزء خاصٍّ من البدن لا يتعدّاه.

وبأنّه لو كان من فساد الهواء لدام في الأرض؛ لأنّ الهواء يصحّ تارة، ويفسد أخرى، والطّاعون يأتي على غير قياس ولا تجربة ولا انتظام، فربّما جاء سنة على سنة، وربّما أبطأ عدّة سنين.

وبأنّ كلّ داء بسبب من الأسباب الطّبيعيّة له دواء من الأدوية الطّبيعيّة على ما صحّ في الحديث: (ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً، علمه من علمه، وجهله من جهله)[54].

أخرجه ابن ماجه بسند حسن وصحّحه ابن حبّان والحاكم.

وهذا الطّاعون قد أعجز الأطبّاء دواؤه، حتى سلّم حذّاقهم أنه لا دواء له ولا دافع إلا الذي خلقه وقدّره.هـ[55]

وقال الشيخ زكرياء[56]: قد وردت آيات وحكايات لا تخفى أثبتت أنّ الطّاعون من وَخْزِ الجِنّ، من أقربها وقوعا ما حدّث به الشّريف شهاب الدّين أحمد بن عدنان[57]، وهو يومئذ كاتب السّرّ بالقاهرة:

وقع الطّاعون مرّة فتوجّهت لعيادة مريض، فسمعت قائلا يقول لآخر: اطعنه، فقال: لا، فقال: دعه لعلّه ينفع النّاس، فقال: لا بدّ، فقال: ففي عين فرسه، قال: وفي كلّ ذلك التفتّ ولا أرى أمرا فعدت المريض ثمّ رجعت فرأيت الفرس انفلتت، فتبعوها إلى أن ردّوها، وقد ذهبت عينها من غير أثر ضربة ظاهرة، قال فتحقّقت صدق المنقول أنّ الطّاعون من وخزِ الجنّ، وكان عندي فيه وقفة.هـ[58]

قال الحطّاب: ومن ذلك ما أخبرني به والدي حفظه الله أن كان مع والدته بالقاهرة المحروسة في سنة إحدى وثمانين وثمانمئة، فحصل بها طاعون عظيم، فلمّا كان في بعض الليل؛ أيقظته والدته، وكانت امرأة صالحة؛ قالت: إنّي طُعِنتُ في هذه السّاعة؛ فإنّي رأيت رجالا [لو2/ب] بأيديهم رماح، وهم يطعنون النّاس، فطعنوني في مواضع من جسمي، وأرته تلك المواضع، ثمّ ماتت بذلك رحمة الله عليها. هـ

قلت: وقد شاهد ناس ذلك كثيرا في هذه السّنة الوبيئة، ومنها أنّ امرأة أخبرت بعدما طعنت بأنّ يهوديّا من الجنّ ضربها.

وأخرى أخبرت زوجها بعدما طعنت أنّ جنّيّا طعنها الآن، فكان الأمر كذلك.

وأنّ رجلا من الفقهاء أخبر بعدما طُعِن أنّ الجانّ يُكثِرُون من ضربه، فجعل يقول لهم: قد أوصلتموني إلى الموت، فلِمَ تكثرون ضربي؟ وغير ذلك كثير.

فائدة في تسليط الجنّ على الإنس بالطّعن

قال ابن القيّم: فيه حكمة بالغة؛ فإنّ أعداءنا منهم شياطين، وأما أهل الطاعة منهم فهم إخواننا، والله أمرنا بمعاداة أعدائنا من الجن والإنس، وأن نحاربهم طلبا لمرضاته، فأبى أكثر النّاس إلا مسالمتهم، وموالاتهم، فسلّطهم الله عليهم عقوبة لهم، حيث استجابوا لهم حين غرّوهم، وأمروهم بالفجور والمعاصي والفساد في الأرض، فأطاعوهم، فاقتضت الحكمة ذلك، أن سلّطهم عليهم بالطعن فيهم، كما سلّط عليهم أعداءهم من الجنّ والإنس حين أفسدوا في الأرض ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، فهذه ملحمة من الإنس، والطّاعون ملحمة من الجنّ، وكلّ منهما تسليط العزيز الحكيم عقوبة لمن يستحقّ العقوبة، وشهادة لمن هو لها أهل، وهذه سنة الله في العقوبة تقع عامّة، فتكون طهرا للمؤمنين، وانتقاما من الفاجرين.هـ[59]

وقال غير ابن القيم[60]: إنّ الله سبحانه وتعالى اختصّ المؤمن لنفسه، وصرفه في [محابّه][61]، وجعل كلّ أقواله خيرا له، وأراد به الخير في كلّ ما أصابه من خير أو شرّ أو ألم أو نكد، وقيّض له من يواليه إرادة الخير له من ملك يستغفر، ونبيّ يشفع له، ومؤمن يعاونه [لو3/أ] وجعل له من يعاديه إرادة الخير من شيطان يزلّه، وعدوّ يقاتله، وجنيّ يضربه، وهو تعالى للمؤمن حافظ وناصر له، والمؤمن هو الذي إن أصابته سرّاء فشكر كان خيرا له، وإن أصابته ضرّاء فصبر كان خيرا له.هـ[62]

وأمّا كون الطّاعون شهادة فدليله:

ما في الصّحيحين من حديث أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: (الطّاعون شهادة لكلّ مسلم)[63].

وفيهما أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: (المطعون شهيد)[64].

وفي رواية لمسلم: (من مات في الطّاعون فهو شهيد)[65].

وفي مسند الإمام أحمد أنّ النّبي صلى الله عليه وسلم قال:

(أتاني جبريل بالحمّى والطّاعون فأمسكت الحمّى بالمدينة، وأرسلت الطّاعون إلى الشّام، فالطّاعون شهادة لأمّتي، ورحمة لهم، ورجس على الكافرين)[66].

وفي صحيح البخاري في كتاب الطّبّ عن عائشة رضي الله عنها أنّها سألت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن الطّاعون فقال:

(أنه كان عذابا يبعثه الله على من يشاء، فجعله الله رحمة للمؤمنين، فليس من عبد يقع الطاعون، فيمكُثُ في بلده صابرا، يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له، إلا كان له مثل أجر الشّهيد)[67].

وفي مسند الإمام أحمد وغيره عن شرحبيل بن حسنة أنّه لمّا وقع الطّاعون بالشّام قال عمرو بن العاص: إن هذا الطاعون رجس، فتفرّقوا عنه، وفي رواية: إن هذا رجس مثل السّيل من تنكّبه أخطأه، ومثل النّار من تنكّبها أخطأها، ومن قام أحرقته، فآذته، فبلغ ذلك شرحبيل بن حسنة فغضب وقال: إنِّي صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وعمرو أضلّ من بعير أهله، وإنَّه قال:

(إنّه رحمة ربِّكم، ودعوة نبيِّكم، وموت الصّالحين قبلكم، فاجتمعوا له، ولا تفرّقوا عنه).

فبلغ ذلك عمرو بن العاص؛ فقال: صدق[68].

ونحوه عن معاذ بن جبل، وقال في آخره: اللهمَّ فأت آل معاذ النّصيب الأوفر من [لو3/ب] هذه الرّحمة، قال: فما أمسى حتّى طُعِن ابنه عبد الرّحمن، وأحبّ الناس إليه الذي كان يكنّى به، فوجده مكروبا، فقال يا عبد الرّحمن كيف أنت؟ فاستجاب له، فقال عبد الرحمن: يا أبت الحق من ربك فلا تكوننّ من الممترين، فقال معاذ: وأنا ستجدني إن شاء الله من الصّابرين، فمات من ليلته ودفنه من غده[69].

فوائد:

الأولى: قال ابن الأنباري[70]: سمِّي الشّهيد شهيدا؛ لأن الله وملائكته يشهدون له بالجنّة.

وقيل: لأنّه لا يشهده عند خروج روحه إلا ملائكة الرّحمة.

وقيل: لأنه يشاهد ملائكة الرّحمة عند احتضاره، وقيل غير ذلك[71].

الثانية: ورد عن النّبيّ صلى الله عليه وسلّم أنّه قال:

(للشّهيد عند الله ستّ خصال: يغفر له في أوّل دفعة، ويرى مقعده من الجنّة، ويجار من عذاب القبر، ويأمن الفزع الأكبر، ويوضع على رأسه تاج الوقار، ويزوّج اثنين وسبعين من الحور العِين، ويشفع في سبعين من أقاربه)[72].

قال الترمذي: حديث صحيح غريب.

وثبت بالقرآن أنّ الشّهداء أحياء عند ربِّهم يرزقون.

وفي صحيح مسلم:

(إن أرواح الشّهداء في جوف طير خضر تسرح من الجنّة حيث شاءت، ثمّ تأوي لإلى قناديل تحت العرش)[73].

وفي خصائص الشّهداء أنّه يتمنّى الرّجوع إلى الدّنيا ثمّ يموت مثل الموتة الأولى؛ لكثرة ما يرى من الكرامة وفضل الشّهادة، ثبت ذلك في الصّحيح[74].

ومن خصائصه أنّه يقطع له بالجنّة.

الثالثة: أن شهيد الطّاعون ملحق بشهيد المعركة.

ففي مسند الإمام أحمد عن النّبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:

(يأتي الشّهداء والمتوفّون بالطّاعون، فيقول أصحاب الطّاعون: نحن شهداء، فيقال: انظروا فإن كانت جراحتهم كجراح الشّهداء تسيل دما، وريحهم كريح المسك فهم شهداء، فيجدونهم كذلك)[75].

قال ابن حجر: [لو4/أ] هذا حديث حسن[76].

وفيه أيضا أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال:

(يختصم الشّهداء والمتوفّون على فرشهم إلى ربّنا جلّ جلاله في الموتى يتوفّون في الطّاعون فيقول الشهداء: إخواننا قتلوا كما قتلنا، ويقول المتوفّون على فرشهم: إخواننا ماتوا على فرشهم كما متنا، فيقول الله عز وجلّ: انظروا إلى جراحهم؛ فإن أشبهت جراح المقتولين فإنّهم منهم؛ فإذا جراحهم أشبهت جراحهم)[77].

قال ابن حجر: حديث حسن صحيح[78].

الرّابعة: تقدّم حديث البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنّها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلّم عن الطّاعون فقال: (إنه كان عذابا يبعثه الله على من يشاء، فجعله رحمة للمؤمنين، فليس من عبد يقع الطّاعون فيمكث في بلده صابرا؛ يعلم أنّه لن يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد)[79].

قال ابن حجر: فمقتضى هذا الحديث بمنطوقه ومفهومه أنّ أجر الشّهيد إنّما يكتب لمن لم يخرج من البلد الذي يقع به الطّاعون، وأن يكون في حال إقامته قاصدا بذلك ثواب الله، راجيا صدق موعوده، عارفا أنّه إن وقع له أو صرف عنه فهو بتقدير الله، غير متضجّر به إن هو وقع به، فإذا وقع به فالأولى ألا يتضجّر معتمدا على الله في جميع أحواله، فمن اتّصف بهذه الصّفات فمات بغير الطّاعون، فإن ظاهر الحديث أنه يحصل له أجر الشّهيد.

ويستفاد من مفهوم الحديث أنّ من لم يتّصف بالصّفات المذكورة لا يكون شهيدا ولو مات بالطّاعون فضلا عن أن يموت بغيره[80].

قال في فتح الباري: فلو مكث؛ وهو قلق أو متبرّم على عدم الخروج ظانّا أنه لو خرج لما وقع به أصلا، وأنّه بإقامته يقع به هذا لا يحصل له أجر الشّهيد، ولو مات بالطّاعون، هذا الذي يقتضيه مفهوم هذا الحديث كما اقتضى منطوقه أنّ من اتّصف بالصّفات المذكورة يحصل له أجر الشّهيد؛[لو4/ب] ولو لم يمت بالطاعون ويدخل فيه ثلاث صور:

من اتصف بذلك فوقع به الطاعون فمات به.

أو وقع به ولم يمت به.

أو لم يقع به أصلا ومات بغيره عاجلا أو آجلا[81].هـ

وقال في بذل الماعون: وممّا يستفاد من حديث عائشة رضي الله عنها أن الصابر في الطاعون المتّصف بالصفات المذكورة يأمن فتنة القبر؛ لأنه نظير المرابط في سبيل الله، وقد مرّ ذلك في المرابط كما في حديث مسلم وغيره[82].هـ

قال السّيوطي: ظاهر هذا الكلام أنه من اتّصف يأمن فتنة القبر؛ ولو مات بغير الطّاعون.

الخامسة: أخرج الدّيلميّ من طريق ابن عمر مرفوعا: (أوّل رحمة ترفع من الأرض الطّاعون)[83].

وأما بيان حكم الدخول للبلد إن وقع بها، والخروج منها، فقد قال الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ}[البقرة:243].

قال عبد الرزّاق وابن جرير عن الحسن وقتادة: فرّوا من الطّاعون؛ فأماتهم الله قبل آجالهم، ثمّ أحياهم ليكملوا بقيّة آجالهم.

وعن قتادة قال: مقتهم الله على فرارهم من الموت.

وعنه أيضا قال: وقع الطّاعون؛ فخرج منهم الثّلث وبقي الثّلثان، ثم أصابهم؛ فخرج منهم الثّلثان، وبقي الثّلث، ثمّ أصابهم فخرجوا كلهم، فأماتهم الله عقوبة[84].

قال الإمام أبو بكر الرّازي: دلّت الآية على أنّ الله كره فرارهم، أي: نهى عن فرارهم من الطّاعون، وهو نظير قوله تعالى: {قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ}[الأحزاب:16]، وقوله: {أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ}[النساء:78]، وقوله: {قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ}[الجمعة:8][85].

وفي الموطّأ والصّحيحن عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما أن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه خرج إلى الشّام حتى إذا كان بسَرْغَ[86] لقيه أمراء الأجناد أبو عبيدة بن الجرّاح وأصحابه فأخبروه أنّ [لو5/أ] الوباء قد وقع بأرض الشّام.

قال ابن عبّاس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأوّلين فدعاهم واستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشّام، فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجنا لأمر، ولا نرى الرّجوع عنه، وقال بعضهم: معك بقيّة من النّاس وأصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فلا نرى أن تقدمهم على الوباء، فقال: ارتفعوا عني.

ثم قال: ادع لي من كان هاهنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فدعوتهم فلم يختلف عليه منهم رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء.

فنادى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر، فأصبحوا عليه.

قال أبو عبيدة بن الجرّاح: أفرارا من قدر الله؟

فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفرّ من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت بها واديا له عدوتان: إحداهما: خصبة، والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله؟ وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟

فجاء عبد الرحمن بن عوف، وكان مغيبا في بعض حوائجه، فقال: إن عندي في هذا علما، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فرارا منه).

قال: فحمد الله عمر؛ ثم انصرف[87].

وقد اختلف في المذهب على خمسة أقوال:

الأول: أن القدوم عليه والفرار منه كلّ ذلك حرام، وهو ظاهر كلام ابن عبد البرّ، والقاضي عياض، والباجي.

الثّاني: أنّ ذلك مكروه في الوجهين، وهو الذي جزم به ابن رشد وصحّحه، وقال في القلشاني وغيره: إنّه المشهور من المذهب.

الثالث: أنّ ذلك جائز في الوجهين، وهو القول الأوّل في كلام القلشاني.

الرابع: جواز القدوم وكراهة الفرار، وهو القول الثّالث في كلامه.

الخامس: استحباب الخروج عنه وعدم القدوم عليه، وهو القول الثّاني في كلام ابن رشد.[لو5/ب]هـ. من كلام الشّيخ يوسف بن عمر[88] [89].

ونقل ابن حجر عن ابن خزيمة أنّه ترجم في صحيحه: باب الفرار من الطّاعون من الكبائر، وإنّ الله تعالى يعاقب من وقع منه ذلك ما لم يعفُ عنه[90]، واستدلّ بحديث عائشة في ذلك.

قال ابن حجر: محلّ النّزاع فيما إذا خرج فارّا من المرض الواقع مع اعتقاده أنّه لو قدّره الله عليه لأصابه، وأنّ فراره لا ينجيه، لكن يخرج مؤمّلا أن ينجو هذا الذي ينبغي أن يكون محلّ النزاع[91].

قال الحطّاب: أمّا من خرج فارّا من قدر الله، معتقدا أن ذلك ينجيه، فلا يختلف في تحريمه، بل ذلك كفر، ومن خرج لشغل عرض له، أو للتّداوي من علّة به، فلا يختلف في جوازه.

ثمّ قال: ويبقى الكلام فيمن عرضت له حاجة للخروج، وانضمّ إلى ذلك قصد الفرار هل يدخل في النّهي أو لا؟

قال في فتح الباري: وممّا يدخل في هذه الصّورة أن تكون الأرض التي وقع بها وَخِمةً، والأرض التي يريد التوجّه إليها صحيحة، فيتوجّه إليها بهذا القصد[92].هـ

فمن السّلف من منع نظرا إلى صورة الفرار، ومنهم من أجاز نظرا إلى أنّه مستثنى من مجموع الخروج فرارا؛ لأنّه لم يتمحّض الفرار، قال: والخروج من الأرض الوخمة جائز.

قال في المنتقى: يجوز لمن استوخم أرضا أن يخرج إلى بلد يوافق جسمه[93].

وقال غير واحد من شرّاح الرّسالة وغيرهم: وينبغي أن ينظر في هذه الصّورة إلى الأقوى من الأمرين عنده؛ فيحكم به، فمن عرضت له حاجة لابدّ له من الخروج إليها؛ ولو لم يكن [طاعونا][94]؛ ولو لم تكن حاجة لما خرج؛ فهذا لا يضرّه ما انضمّ إلى ذلك من قصد الفرار، ومن كان على العكس فلا شكّ أنه من الفرار، وإذا تساوى الباعثان فهو محلّ الخلاف، والله أعلم[95].هـ

وأمّا الرّقى التي تستعمل من الطّاعون وغيره، فالأذكار التي تحرس من الجنّ كقراءة فاتحة الكتاب، ففي الصّحيح أنّها رقية.

وأخرج الدّارمي من حديث عبد الملك قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:

(في فاتحة [لو6/أ] الكتاب شفاء من كلّ داء)[96].

وعن أنس قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:

(إذا وضعت جنبَكَ على الفراش، وقرأت قل هو الله أحد؛ فقد أمنت من كلّ شيء إلا الموت)[97]، أخرجه البزّار.

وعن أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال:

(إنّ الشّيطان يفرّ من البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة)[98]، رواه مسلم.

وفي الصّحيح من حديث أبي هريرة في زكاة الفطر، وقول الجنّي له: إذا أويت إلى فراشك اقرأ آية الكرسي لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربك شيطان حتّى تصبح، وفيه قول النّبيّ صلّى الله عليه وسلم:

(صدقك وهو كَذُوب)[99].

ونحوه عن أبي أيّوب وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

(سورة البقرة فيها آية هي سيّدة آي القرآن، لا تقرأ في بيت فيه شيطان إلا خرج منه؛ آية الكرسي)[100]، أخرجه الحاكم.

وروى الترمذيّ وحسّنه: أن آيتين ختم بهما سورة البقرة لا تقرآن في دار ثلاث ليال فيقربها شيطان[101].

وروى البزّار أنه صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله الأسلميّ:

(تعوّذ بقل هو الله أحد، وقل أعوذ بربّ الفلق، وقل أعوذ بربّ الناس، فما تعوّذ العباد بمثلهنّ قطّ)[102].

وفي الصّحيحين: (من قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كلّ شيء قدير؛ مئة مرّة؛ كان له عدل عشر رقاب) الحديث[103].

وفيهما: (كانت له حرزا من الشّيطان الرّجيم يومه ذلك حتّى يمسي).

وفي حديث مسلم من حديث خولة بنت حكيم قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:

(من نزل منزلا فقال: أعوذ بكلمات الله التّامّات من شرّ ما خلق؛ لم يضرّه شيءٌ حتّى يرتحل)[104].

وذكر ابن حجر أنّ بعض الصّالحين ذكر له: أنّ من أعظم الأسباب الدّافعة للطّاعون وغيره من البلايا العظام كثرة الصّلاة على النّبي صلى الله عليه وسلم، وأنّه ذكر ذلك للشيخ شمس الدين ابن خطيب يبرود[105] فاستصوبه، [لو6/ب] واستدلّ له بحديث أبيّ بن كعب أنّ رجلا قال للنّبي صلى الله عليه وسلم: أجعل لك نصف صلاتي الحديث، وفي آخره: أجعل لك صلاتي كلّها، قال: (إذًا تكف همّك، ويغفر ذنبك)[106]. أخرجه الحاكم وصحّحه، وسنده قويّ[107].

قال الحطّاب: ورأيت بخطّ بعض أصحابنا الفضلاء أن ممّا ينفع في الوباء قراءة آية الكرسي في كلّ يوم ثمانية عشرة مرّة، ويداوم على ذلك ما دام الوباء، وأنه جرّب ذلك، قال: وممّا ينفع للوباء أيضا إذا أدمن على ذكره في أيّامه هذه بالأسماء حيّ حليم، حنّان حكيم.

وذكر بعض العلماء أنّه يكثر في أيّام الوباء هذا الذّكر بتوجّه وإخلاص، وهو: يا لطيف لم يزل، الطف بنا فيما نزل، أنت لطيف لم تزل، حيّ صمد باقي، ذو كنف واقي، يالله يا حيّ يا حليم، يا حنّان يا حكيم، اكفنا شرّ هذا الريح العظيم، وشرّ ما جلبت به، إنّك على ما تشاء قدير، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما[108].هـ

ونقل بعض الفضلاء من خطّ العلّامة سيدي عبد الرّحمن بن القاضي رحمه الله[109] أنّ من الدّعاء الشّهير البركة الخاصّ ما فعله صاحب دفع النّقمة نور الدّين بن شمس الدّين الدّمشقي عن أحد الصّالحين ممّن ظهرت بركته، واشتهرت ولايته أنه رأى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في النّوم عام الوباء الكبير سنة خمسين وسبع مئة؛ فقال له: ما أدعو به في هذا الأمر النّازل، قال قل: اللهمّ إنّا نعوذ بك من الطّعن والطّاعون، وعظيم البلاء في النّفس والمال، والأهل والولد، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، الله أعظم وأجلّ ممّا أخاف وأحذر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر عدد ذنوبنا يغفر، الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر، ولذكر الله أكبر، وصلّى الله على سيّدنا محمّد، والله أكبر، اللهمّ شفّع فينا نبيّنا، وأمهلنا، واعمر منازلنا، ولا تهلكنا بذنوبنا يا أرحم الرّاحمين[110].هـ

ونقل من خطّه أيضا ومن الدّعاء الشهير البركة: سبحان الله ملء السّماوات والأرض والميزان، عدد الخلق، ومبلغ العلم، ومنتهى الرضا، يا حيّ يا قيّوم، يا حليم يا لطيف، يا حنّان يا حكيم، اكفنا شرّ هذا الرّيح، وشرّ ما أرسلت به بحقّ لا إله إلا الله محمّد رسول الله[111].هـ

تمّ ما قيّده العلّامة البركة سيدي محمّد بن الحسن البنّاني رحمه الله.هـ

من خطّ سيدي الطّالب ابن الحاجّ.

خاتمة:

توصّلتُ في هذا البحث إلى جملة من النّتائج العلميّة المهمّة:

لم يحظ هذا المخطوط بالدّراسة والتحقيق من قبل؛ رغم قمته العلميّة والتّاريخيّة.

نشأ الشّيخ محمّد بن الحسن البنّاني رحمه الله في علميّة أسهمت في تكوين شخصيّته العلميّة وملكته الفقهيّة.

تبوّأ المؤلِّف رحمه الله مكانة علميّة عليّة ومنزلة فقهيّة سنيّة بين فقهاء عصره، وحظي بثناء العلماء عليه.

تتلمذ المؤلّف على كبار فقهاء عصره، وتتلمذ على يده عدد من المبرّزين.

ترك المؤلّف ثروة من الرّسائل والمؤلّفات الفقهيّة التي لا يزال عددٌ منها في عداد المخطوطات ينتظر أن تمتدّ له يد العناية والنّشر والتحقيق.

العنوان المختار للمخطوط هو: (أوراقٌ وفوائدُ في أحكام الطّاعون)، ونسبته للمؤلّف صحيحة لا غبار عليها.

تضمّن المخطوط المسائل الفقهيّة المتعلّقة بأحكام الطّاعون، وفصّلها تفصيلا حسنا.

ورد في السنّة النّبويّة جملةٌ مباركة من الأحاديث التي توضّح الأحكام الفقهيّة الطّاعون.

الطّاعون أورامٌ وجُروح لا تندمل تظهر أسفل البطن في المواضع التي يرقّ جلدُها من بدن الإنسان، وقد يصيب الأصابع والأيدي.

الطّاعون في نظر الأدبّاء ورمٌ قتّال يحدث بسبب مادّة سمّيّة؛ وقد ذكر بعض العلماء أنّه لا تعارض بين ذلك وبين كونه من وخز الجنّ.

الطّاعون شهادة في سبيل الله تعالى؛ كما ثبت ذلك في الصّحيحين.

ثبت في الصّحيح أنّ الطّاعون إذا حلّ ببلد فلا يجوز الخروج فرارا منه؛ ولا يجوز الدخول عليه.

ليس في السنة أذكار ورقى خاصّة بالطّاعون، ولكن يجوز التّدواي بعموم الأذكار القرآنيّة والنّبويّة مثل سورة الفاتحة وسورة البقرة وآية الكرسي وأذكار الصّباح والمساء ونحوهما.

التوصيات:

يكتسي العمل على تحقيق المخطوطات وخدمة التّراث أهمّيّة كبيرة، ولذلك فإنه ينبغي توجيه عناية الباحثين في الدّراسات العليا إلى مثل هذه البحوث والدّراسات التي تهتمّ بفهرسة المخطوطات وتحقيقها وطباعتها ونشرها.

أقترح أن تخصّص مجلّة التّراث في كلّ عدد من أعدادها بحثا خاصّا بتحقيق المخطوطات وخدمة التّراث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه وإخوانه أجمعين.

التهميش:

(1) انظر: مقدمة تحقيق كتاب بذل الماعون في فضل الطّاعون، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، (الرياض: دار العاصمة، د ت)، د ط، ص: 30- 40.

(2) انظر: سليمان الحوات، مخطوط «ترجمة البناني»، محفوظ في مكتبة المخطوطات في الجامعة الإسلامية في المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، رقم الحفظ: (11202881978)، لوحة: 1، وجه: 2. ومحمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصّلحاء بفاس، تحقيق: الشريف الكتّاني، دط، دت، ج:1، ص: 171.

(3) الحوّات (1160- 1231هـ): سليمان بن محمد بن عبد الله الشفشاوني، الفاسيّ، الشهير بالحوّات، أديب مؤرخ، نشأ في فاس، من كتبه: (الروضة المقصودة في مآثر بني سودة). انظر ترجمته في سيرته الذاتية التي سمّاها: ثمرة أنسي في التعريف بنفسي، تحقيق: عبد الحقّ الحيمر، (المغرب: مطبعة الحدّاد، 1996م)، دط.

(4) انظر: سليمان الحوات، مخطوط «ترجمة البناني»، محفوظ في مكتبة المخطوطات في الجامعة الإسلامية في المدينة النبوية، رقم الحفظ: (11202881978)، لوحة: 1، وجه: 2.

(5) انظر: سليمان الحوات، مخطوط «ترجمة البناني»، لوحة: 2، وجه: 1.

(6) محمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج:1، ص: 171؛ و عبد الكبير الكتّاني، زهر الآس في بيوتات أهل فاس، ج: 1، ص: 155.

(7) عبد الكبير الكتّاني، زهر الآس في بيوتات أهل فاس، تحقيق: علي الكتّاني، (المغرب: منشورات الدّار البيضاء، 1422هـ)، ط1، ج: 1، ص: 149.

(8) انظر: سليمان الحوات، مخطوط «ترجمة البناني»، لوحة: 2، وجه: 2.

(9) محمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج:1، ص: 171.

(10) محمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج:1، ص: 171.

(11) محمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج:1، ص: 171.

(12) محمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج:1، ص: 171.

(13) انظر: سليمان الحوات، مخطوط «ترجمة البناني»، لوحة: 2، وجه: 2.

(14) عبد الكبير الكتّاني، زهر الآس في بيوتات أهل فاس، ج: 1، ص: 155.

(15) يوجد نسخة مخطوطة من إجازة الشيخ محمد الحفناوي للشيخ البنّاني رحمهما الله، وهي محفوظة في مركز الملك فيصل في الرياض بالمملكة العربيّة السّعوديّة، رقم الحفظ: (ج380/16).

(16) الحفناوي (1101- 1181هـ): محمّد بن سالم بن أحمد الحفني، أو الحفناوي، شمس الدين، فقيه شافعيّ، من علماء العربية، ولد بحفنة بمصر، وتعلم في الأزهر، وتولى التدريس فيه، وتوفي بالقاهرة، من كتبه (الثمرة البهية في أسماء الصحابة البدرية). انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، ج: 6، ص: 135.

(17) الصّبّاغ (...؟- 1163هـ): أحمد بن مصطفى بن أحمد، أبو العباس الصباغ الإسكندري: فقيه مالكي من المشتغلين بالحديث، تفقّه في الأزهر واستقرّ إلى أن توفي بالقاهرة، نقل أنه جاور بالحرمين نحو خمس سنين. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، ج: 1، ص: 157.

(18) انظر: سليمان الحوات، مخطوط «ترجمة البناني»، لوحة: 4، وجه: 1.

(19) انظر: سليمان الحوات، مخطوط «ترجمة البناني»، لوحة: 3، وجه: 2.

(20) محمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج:1، ص: 173.

(21) محمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج:1، ص: 173.

(22) محمد بن جعفر الكتّاني، سلوة الأنفاس، ج:1، ص: 171.

(23) أبو العباس أحمد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، (الدار البيضاء: دار الكتاب، دت)، دط، ج:3، ص:85.

(24) عبد الكبير الكتّاني، زهر الآس في بيوتات أهل فاس، ج: 1، ص: 155.

(25) عبد الكبير الكتّاني، زهر الآس في بيوتات أهل فاس، ج: 1، ص: 155.

(26) انظر: سليمان الحوات، مخطوط «ترجمة البناني»، لوحة: 4، وجه: 1.

(27) ألّف الإمام محمّد الحطّاب كتابين في أحكام الطّاعون، كلاهما مفقود، وهما: (البشارة الهنيّة بأنّ الطّاعون لا يدخل مكّة والمدينة)، و(القول المتين في أنّ الطّاعون لا يدخل البلد الأمين). انظر: إسماعيل بن محمّد البابانى، هديّة العارفين، (لبنان: دار إحياء التراث العربيّ، دت)، دط، ج:2، ص:242.

(28) الحطّاب (902-954هـ): محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعينيّ، أبو عبد الله، المعروف بالحطاب الكبير، فقيه مالكي، أصله من الأندلس، ولد واشتهر بمكة، ومات في طرابلس الغرب، من كتبه (قرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين) في الأصول، و(مواهب الجليل في شرح مختصر خليل). انظر ترجمته في: محمد بن محمد ابن مخلوف، شجرة النّور الزّكيّة، تعليق: عبد المجيد خيالي، (لبنان: دار الكتب العلمية،1424هـ)، ط1، ج:1، ص:389.

(29) أخرجه الإمام أحمد في المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1421هـ)، ط1، ج:32، ص: 293، 19528. والإمام البزّار في مسنده، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1988م)، ط1، ج:8، ص:16، 2986. والإمام الروياني في مسنده، تحقيق: أيمن علي أبو يماني، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1416هـ)، ط1، ج:1، ص:363، 553. والإمام أبو يعلى في مسنده، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون، 1404هـ)، ط1، ج:13، ص:194، 7226. والإمام الطّبراني في المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وآخرون، (القاهرة: دار الحرمين، دت)، د ط، ج:3، ص: 367، 3422. وصحّحه الشيخ الألباني في إرواء الغليل، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ)، ط2، ج:6، ص:70، 1637.

(30) انظر: نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414هـ)، د ط، ج:2، ص:211، 3858.

(31) غدّة الإبل: داء يأخذ البعير يسمّى طاعون الإبل. انظر: المبارك ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطّنّاحي، دط، دت، ج: 1، ص: 348.

(32) أخرجه الإمام أحمد في المسند: ج:43، ص:257، 26182. والإمام أبو يعلى في مسنده: ج:7، ص:379، 4408. وصحّحه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحية، (الرياض: مكتبة المعارف، 1415هـ)، ط1، ج:4، ص: 561، 1928.

(33) الدُّمَّل: الجرح الذي لا يقبل الدّواء. انظر: محمد بن عمر الأصبهاني، المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، (السعودية: دار المدني، 1406هـ)، ط1، ج: 1، ص: 696.

(34) المراقُّ: ما سفل من البطن فما تحته من المواضع التي ترقُّ جلودها، واحدها مَرَقٌّ. انظر: ابن الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر: (252/2).

(35) انظر: نور الدين الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1399هـ)، ط1، ج: 3، ص: 396، 3041. وحسّن إسناده الهيثمي في مجمع الزوائد، ج: 2، ص: 315، 3870.

(36) أخرجه الإمام الطّبراني في: المعجم الأوسط، ج: 5، ص: 353، 5531، وأخرج الإمام ابن الأعرابي في معجمه، تحقيق: عبد المحسن الحسيني، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1418هـ)، ط1، ج:3، ص:1139، 2456. وصحّح الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصّحيحة: ج: 4، ص: 561، 1928.

(37) الحُزَّة: القطعة. انظر: ابن الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 2، ص: 242.

(38) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ج:36، ص: 408، 22088، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: « وإسماعيل بن عبيد الله لم يدرك معاذا»، ج: 2، ص: 311، 3855، وضعّفه الشيخ الألباني في ضعيف الجامع الصغير، (بيروت: المكتب الإسلامي، دت)، دط، ص: 479، 3260.

(39) القاضي عياض (476- 544هـ): عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، السّبتي، أبو الفضل، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، ولي قضاء سبتة، ومولده فيها، ثم قضاء غرناطة، وتوفي بمراكش، من تصانيفه (ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك). انظر ترجمته في: أحمد ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عبّاس، (بيروت: دار صادر، 1994م)، ط1، ج: 3، ص: 483، ومحمّد ابن مخلوف، شجرة النّور الزّكيّة، ج:1، ص:205.

(40) انظر: القاضي عياض اليحصبي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحي إسماعيل، (مصر: دار الوفاء، 1499هـ)، ط1، ج:7، ص: 131.

(41) الحافظ ابن عبد البرّ (368- 463هـ): يوسف بن عبد الله ابن عبد البرّ النّمري، القرطبي، المالكي، أبو عمر، من كبار حفاّظ الحديث، يقال له حافظ المغرب، ولد بقرطبة، وولي قضاء لشبونة وشنترين، وتوفي بشاطبة، من كتبه (التّمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد). انظر ترجمته في: ابن مخلوف، شجرة النّور الزكيّة، ج:1، ص:176.

(42) انظر: الحافظ ابن عبد البرّ، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1421هـ)، ط1، ج:8، ص:252.

(43) كلمة غير واضحة في الأصل.

(44) الخليل الفراهيدي (100- 170هـ): الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي الأزدي، اليحمدي، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، ولد ومات في البصرة، له كتاب (العين). انظر ترجمته في: ابن خلّكان، وفيّات الأعيان، ج:2، ص: 244.

(45) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، المحقق: مهدي المخزومي، (دار الهلال، دت)، دط،ج:8، ص:418.

(46) أبو الوليد الباجي (403- 474هـ): سليمان بن خلف بن سعد التجيبي، القرطبي، أبو الوليد الباجي، فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث، رحل إلى الحجاز، وولي القضاء في بعض أنحاء الأندلس، من كتبه: (إحكام الفصول في أحكام الأصول). انظر: ابن مخلوف، شجرة النّور الزّكية، ج:1، ص:178.

(47) انظر: أبو الوليد الباجي، المنتقى، (مصر: مطبعة السّعادة، 1332هـ)، ط1، ج:7، ص:198.

(48) ابن سينا (370- 428هـ): الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، فيلسوف، طبيب، أصله من بلخ، كان من القرامطة الباطنيين، من كتبه (القانون) في الطب. انظر ترجمته في: أبو العباس ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، تحقيق: نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، دت)، دط، ص:437.

(49) الأرنبة: طرف الأرنبة. انظر: الخليل الفراهيدي، العين، ج:4، ص: 278.

(50) نقل الحافظ ابن حجر رحمه الله كلام ابن سينا في فتح الباري، ج:10، ص:180.

(51) الحافظ ابن حجر (773- 825هـ): أحمد بن علي بن محمّد الكناني، العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حَجَر، من أئمة العلم، أصله من عسقلان بفلسطين، ومولده ووفاته بالقاهرة، حافظ الإسلام في عصره، ولي قضاء مصر مرات، تصانيفه كثيرة جليلة، منها: (فتح الباري بشرح صحيح البخاري). انظر ترجمته في: السّخاوي، الضّوء اللاّمع، ج:2، ص:36.

(52) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 181.

(53) ابن قيّم الجوزية (691- 751هـ): محمد بن أبي بكر بن أيوب الزُّرْعي، الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين، من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء، مولده ووفاته في دمشق، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وانتصر له، ألّف تصانيف كثيرة منها: (إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين). انظر ترجمته في: محمّد بن علي الشّوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السّابع، (بيروت: دار المعرفة، دت)، دط، ج:2، ص:142.

(54) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: 76- كتاب الطّبّ، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل الله له شفاء، ج:7، ص:122، 5678.

(55) هذا الكلام للعلامة ابن القيّم رحمه الله نقله الحافظ ابن حجر رحمه الله في كتابه: بذل الماعون في فضل الطّاعون، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، (الرياض: دار العاصمة، دت)، دط، ص: 105.

(56) زكريّا الأنصاري (823- 926هـ): زكريا بن محمّد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، السنيكي، المصري، الشافعيّ، أبو يحيى، شيخ الإسلام، قاض مفسر، من حفاظ الحديث، ولد في سنيكة بشرقية مصر، له تصانيف كثيرة، منها: (تحفة الباري على صحيح البخاري). انظر ترجمته في: السّخاوي، الضّوء اللامع لأهل القرن التّاسع، (بيروت: دار مكتبة الحياة، دت)، دط، ج:3، ص:234.

(57) الشّريف ابن عدنان (774-): أحمد بن علي بن إبراهيم بن عدنان، الشّهاب، أبو العبّاس، الحسيني، الدّمشقي، الشّافعي، ولد في دمشق، ونشأ بها، واشتغل بالفقه، ولي قضاء الشّام، واستقرّ في كتابة سرّ مصر، وتوفّي في مصر. انظر ترجمته في: السّخاوي، الضوء اللامع، ج: 2، ص:6.

(58) زكريّاء الأنصاري، مخطوط تحفة الرّاغبين في بيان أمر الطّواعين، محفوظ في مكتبة المخطوطات بجامعة الملك سعود في الرياض، رقم: 3113، لوحة:10، وجه:2.

(59) انظر: ابن حجر، بذل الماعون في فضل الطّاعون، ص: 153.

(60) كذا في الأصل، ونسب الحافظ ابن حجر رحمه الله هذا الكلام في: بذل الماعون، ص:154، للإمام أبي بكر محمد بن إسحاق الكَلاباذي (380هـ).

(61) في الأصل: (منابه). والتصويب من بذل الماعون في فضل الطّاعون للحافظ ابن حجر رحمه الله، ص: 154.

(62) انظر: ابن حجر، بذل الماعون في فضل الطّاعون، ص: 154.

(63) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: 56- كتاب الجهاد والسّير، باب الشّهادة سبع سوى القتل، ج: 4، ص:24، 2830، والإمام مسلم في صحيحه: 33- كتاب الإمارة، 51- باب بيان الشّهداء، ج: 3،ص: 1522، 1916.

(64) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: 76- كتاب الطّبّ، باب ما يذكر في الطّاعون، ج:7، ص:131، 5733، والإمام مسلم في صحيحه: 33- كتاب الإمارة، 51- باب بيان الشّهداء، ج:3، ص: 1325، 1914.

(65) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: 33- كتاب الإمارة، 51- باب بيان الشّهداء، ج:3، ص: 1521، 1915.

(66) أخرجه الإمام أحمد في المسند: ج: 34، ص: 366، 20767، وصحّحه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصّحيحة، ج:2، ص:388، 761.

(67) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: 76- كتاب الطّبّ، باب أجر الصّابر في الطّاعون، ج:7، ص:131، 5734.

(68) أخرجه الإمام أحمد في المسند: ج:29، ص: 287، 17753، وصحّحه الشّيخ الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبّان، (السّعودية: دار با وزير، 1424هـ)، ط1، ج:4، ص:484، 2940.

(69) أخرجه الإمام البزّار في مسنده، ج:7، ص:114، 2671، وقال الهيثمي في مجمع الزّوائد، ج: 2، ص: 314، ما نصه: «رواه البزار، وروى أحمد بعضه، وفي إسناد البزار شهر بن حوشب، وفيه كلام، وقد وثّقه غير واحد، وروى الطّبراني في الكبير طرفا منه».

(70) ابن الأنباري (271- 328هـ): محمّد بن القاسم بن محمّد بن بشّار، أبو بكر الأنباري، من أعلم أهل زمانه بالأدب واللّغة، ولِدَ في الأنبار (على الفرات) وتوفي ببغداد، من كتبه (الزاهر) في اللغة. انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشّار عوّاد، (بيروت: دار الغرب، 1422هـ)، ج:4، ص:299.

(71) نقل كلام ابن الأنباري رحمه الله الحافظ ابن حجر في بذل الماعون، ص: 190.

(72) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ج: 28، ص: 419، 17182، والإمام ابن ماجه في سننه: 24- كتاب الجهاد، 16- باب فضل الشّهادة في سبيل الله، ج:2، ص: 935، 2799، والإمام الترمذي في سننه: 20- أبواب فضائل الجهاد، باب في ثواب الشّهيد، ج: 4، ص: 187، 1663. وصحّحه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج:7، ص: 647، 3213.

(73) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: 33- كتاب الإمارة، 33- باب بيان أنّ أرواح الشّهداء في الجنّة...، ج:3، ص: 1502، 1887.

(74) وهو ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه واللفظ له: 56- كتاب الجهاد والسّير، باب الحور العين وصفتهنّ...، ج:4، ص:17، 2795. والإمام مسلم في صحيحه: 33- كتاب الإمارة، 29- باب فضل الشهادة في سبيل الله تعالى، ج:3، ص:498، 1877، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من عبد يموت، له عند الله خير، يسُرّه أن يرجع إلى الدنيا، وأن له الدنيا وما فيها، إلا الشهيد لما يرى من فضل الشهادة، فإنه يسره أن يرجع إلى الدنيا، فيقتل مرة أخرى).

(75) أخرجه الإمام أحمد في المسند،ج: 29، ص: 198، 17651. قال الهيثمي في مجمع الزوائد، ج:2، ص:314، 3866، ما نصّه: «فيه إسماعيل بن عياش وفيه كلام وحديثه عن أهل الشام مقبول وهذا منه».

(76) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج:10، ص:194.

(77) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ج: 28، ص: 391، 17159. وصحّحه الشيخ الألباني في مشكاة المصابيح، ج:1، ص:500، 1596.

(78) انظر: ابن حجر، بذل الماعون، ص: 197.

(79) سبق تخريجه.

(80) انظر: ابن حجر، بذل الماعون، ص: 200.

(81) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج:10، ص:194.

(82) انظر: ابن حجر، بذل الماعون، ص: 202.

(83) قال الإمام الشّوكاني: «رواه ابن حبّان وقال: لا أصل له، علي بن عروة يضع». انظر: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، دط، ص: 179، رقم: 58.

(84) انظر: تفسير ابن جرير الطّبري، ج:5، ص: 297.

(85) انظر: تفسير الرازي، (بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ)، ط3، ج:6، ص: 496.

(86) سرغ: موضع بطريق الشّام، قيل: إنه وادي تبوك، وقيل: بقرب تبوك. انظر: ابن عبد البرّ، التمهيد، ج:6، ص: 210.

(87) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: 60- كتاب الطّبّ، باب ما يذكر في الطّاعون، ج:7، ص:130، 5729؛ وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه: 39- كتاب السّلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ج:4، ص:1470، 2219.

(88) يوسف بن عمر (661- 761هـ): يوسف بن عمر الأنفاسي، أبو الحجاج، إمام جامع القرويين بفاس، ووفاته بها، كان صالحا، متفقها بالمالكية، له «تقييد على رسالة أبي زيد القيرواني». انظر ترجمته في: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ج: 1، ص:335؛ والزركلي، الأعلام، ج: 8، ص: 244.

(89) انظر هذه الأقوال في: ابن عبد البرّ، الاستذكار، ج: 8، ص: 250؛ وابن عبد البرّ، التمهيد، ج: 6، ص: 213؛ وابن رشد الجدّ، البيان والتحصيل، ج:17، ص:396؛ وأبو الوليد الباجي، المنتقى، (مصر: مطبعة السّعادة، دت)، دط، ج:7، ص:198.

(90) انظر: الزّرقاني، شرح الموطّأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1424هـ)، ط1، ج:4، ص: 380.

(91) انظر: ابن حجر، بذل الماعون، ص: 274.

(92) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 188.

(93) انظر: الباجي، المنتقى، ج:7، ص: 200.

(94) في الأصل: طاعون، والمثبت هو الصّواب.

(95) انظر: النّفراوي، الفواكه الدّواني، ج: 2، ص: 341.

(96) أخرجه الإمام الدّارميّ في سننه، ج:4، ص: 2122، 3413. وضعّفه الشيخ الألباني في ضعيف الجامع الصّغير، ص: 576، 3951.

(97) أخرجه البزّار في مسنده، ج:14، ص: 12، 7393. وضعّفه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الضّعيفة، ج:11، ص: 104، 5062.

(98) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: 6- كتاب صلاة المسافرين وقصرها، 29- باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد، ج:1، ص: 539، 780.

(99) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: 40- كتاب الوكالة، باب إذا وكّل رجلا فترك الوكيل شيئا فأجازه...، ج:3، ص:101، 2311.

(100) أخرجه الإمام الحاكم في المستدرك على الصّحيحين، كتاب فضائل القرآن، أخبار في فضل سورة البقرة، ج:1، ص: 748، 2059. وضعّفه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الضّعيفة، ج:3، ص: 524، 1348.

(101) أخرجه الإمام الترمذي في سننه، 42- أبوب فضائل القرآن، باب ما جاء في آخر سورة البقرة، ج:5، ص: 159، 2882، عن النّعمان بن بشير رضي الله عنه، ولفظه: (إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق السموات والأرض بألفي عام، أنزل منه آيتين ختم بهما سورة البقرة، ولا يقرآن في دار ثلاث ليال فيقربها شيطان)، وصحّحه الشيخ الألباني في صحيح الجامع الصّغير، ج: 1، ص: 370، 1798.

(102) أخرجه الإمام البزّار في مسنده. انظر: الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزّار، ج:7، ص: 149، 11558. وصححه الشيخ الألباني في صحيح أبي داود، ج: 5، ص: 204، 1315.

(103) أخرجه البخاري في صحيحه: 59- كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ج: 4، ص: 126، 3293؛ والإمام مسلم في صحيحه: 48- كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في التعوذ من سوء القضاء...، ج:4، ص: 2071، 2691.

(104) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: 48- كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في التعوذ من سوء القضاء...، ج:4، ص: 2080، 2708.

(105) ابن خطيب يبرود (701- 777هـ): محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، الجعبري، ثم الدمشقي، شمس الدين، أبو عبد الله، الشهير بابن خطيب يبرود، فقيه، لغوي، مات في دمشق. انظر ترجمته في: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج:5، ص:51.

(106) أخرجه الإمام الترمذي في سننه: كتاب أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، وحسّنه الشيخ الألباني في مشكاة المصابيح، ج:1، ص: 293، 929.

(107) انظر: ابن حجر، بذل الماعون، ص: 333.

(108) لا يشرع الاستشفاء بهذه الأذكار، لأن الأذكار توقيفية وليست اجتهادية ولا تجريبية.

(109) ابن القاضي (999- 1082هـ): عبد الرحمن بن أبي القاسم بن القاضي، أبو زيد، المكناسي الأصل، الفاسي، المالكي، فقيه، كان مرجع المغرب في أحكام القرآت، توفي فاس، من كتبه: (الإيضاح لما ينبهم على الورى في قراءة عالم أم القرى). انظر ترجمته في:محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ج:1، ص:451 ؛ والزركلي، الأعلام، ج:3، ص: 323.

(110) لا يشرع الاستشفاء بهذه الأذكار، لأن الأذكار توقيفية وليست اجتهادية ولا تجريبية.

(111) لا يشرع الاستشفاء بهذه الأذكار، لأن الأذكار توقيفية وليست اجتهادية ولا تجريبية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن أبي أصيبعة أبو العبّاس، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، تحقيق: نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، دت)، دط.
2. ابن الأثير المبارك الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطّنّاحي، دط، دت.
3. ابن الأعرابي في معجمه، تحقيق: عبد المحسن الحسيني، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1418هـ)،.
4. ابن خلّكان أحمد، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عبّاس، (بيروت: دار صادر، 1994م)، ط1.
5. ابن عبد البرّ، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1421هـ)، ط1.
6. ابن مخلوف محمد بن محمد، شجرة النّور الزكيّة، تعليق: عبد المجيد خيالي، (لبنان: دار الكتب العلمية،1424هـ)، ط1.
7. أبو يعلى، مسند الإمام أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون، 1404هـ)، ط1.
8. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1421هـ)، ط1، ج:32، ص: 293، 19528.
9. الأصبهاني، محمد بن عمر، المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، (السعودية: دار المدني، 1406هـ)، ط1.
10. الألباني محمّد ناصر الدّين، إرواء الغليل، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ)، ط2.
11. الألباني محمد ناصر الدين، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبّان، (السّعودية: دار با وزير، 1424هـ)، ط1.
12. الألباني محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحية، (الرياض: مكتبة المعارف، 1415هـ)، ط1.
13. الألباني محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير، (بيروت: المكتب الإسلامي، دت)، دط.
14. الإمام البزّار، مسند الإمام البزّار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1988م)، ط1.
15. الإمام الروياني، مسند الإمام الروياني، تحقيق: أيمن علي أبو يماني، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1416هـ)، ط1.
16. البابانى إسماعيل بن محمّد، هديّة العارفين، (لبنان: دار إحياء التراث العربيّ، دت)، دط.
17. الباجي أبو الوليد، المنتقى، (مصر: مطبعة السّعادة، 1332هـ)، ط1.
18. الباجي أبو الوليد، المنتقى، (مصر: مطبعة السّعادة، دت)، دط، ج:7، ص:198.
19. البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، صحيح البخاري أو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط: 1 (1421هـ).
20. الحوّات سليمان، ثمرة أنسي في التعريف بنفسي، تحقيق: عبد الحقّ الحيمر، (المغرب: مطبعة الحدّاد، 1996م)، دط.
21. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشّار عوّاد، (بيروت: دار الغرب، 1422هـ).

22. الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، المحقق: مهدي المخزومي، (دار الهلال، دت)، دط.
23. الرازي، تفسير الرازي، (بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ)، ط3.
24. الزّرقاني، شرح الموطّأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1424هـ)، ط1.
25. الزّركلي خير الدين بن محمود بن محمد، الدمشقي (1396هـ)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط: 15 (2002م).
26. السّخاوي، الضّوء اللامع لأهل القرن التّاسع، (بيروت: دار مكتبة الحياة، دت)، دط.
27. الشّوكاني محمّد بن عليّ، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السّابع، (بيروت: دار المعرفة، دت)، دط.
28. الشوكاني محمد بن علي، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، دط.
29. الطّبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وآخرون، (القاهرة: دار الحرمين، دت)، د ط.
30. العسقلاني ابن حجر، بذل الماعون في فضل الطّاعون، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، (الرياض: دار العاصمة، دت)، دط.
31. عياض اليحصبي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحي إسماعيل، (مصر: دار الوفاء، 1499هـ)، ط1.
32. الكتّاني عبد الكبير، زهر الآس في بيوتات أهل فاس، تحقيق: علي الكتّاني، (المغرب: منشورات الدّار البيضاء، 1422هـ)، ط1.
33. الكتّاني، محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصّلحاء بفاس، تحقيق: الشريف الكتّاني، دط، دت.
34. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم أو المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت، دط.
35. النّاصري أبو العباس أحمد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، (الدار البيضاء: دار الكتاب، دت)، دط.
36. الهيثمي نور الدين، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1399هـ)، ط1.
37. الهيثميّ نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414هـ)، د ط.

المخطوطات:

1. الحوّات سليمان، مخطوط «ترجمة البناني»، محفوظ في مكتبة المخطوطات في الجامعة الإسلامية في المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، رقم الحفظ: (11202881978).
2. قواعد البيانات الإلكترونيّة:
3. قاعدة بيانات مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلاميّة في الرياض بالمملكة العربيّة السّعوديّة.
4. قاعدة بيانات مكتبة المخطوطات بجامعة الملك سعود في الرياض بالمملكة العربيّة السّعوديّة.

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

أثر سورتي البقرة والكهف في شعر أبي نواس

عليوة محمد، طالب الدكتوراه ،كلية الاداب واللغات ،جامعة الجزائر 2، الجزائر.

الدكتور: **عروج يوسف**، المشرف، كلية الاداب واللغات ،جامعة الجزائر 2، الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول، الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

عليوة محمد ، أثر سورتي البقرة والكهف في شعر أبي نواس ، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/06/12

تاريخ التحكيم: 2018/12/16

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

ملخص:

يمثل هذا البحث المقتضب محاولة استقراء لتأثر أبي نواس بسورتي البقرة والكهف ومدى حضورهما في شعره في شكل اقتباسات حرفية لفظية أو إيحائية وربط ذلك بالمصطلح النقدي الحديث " التناص " ، حيث يظهر الجانب التطبيقي من البحث كثرة تشرب الشاعر من السورتين الكريمتين في بعض نماذجه الشعرية وحسنه ، ولابد لأنّ في ذلك إشارة بارزة إلى تشبعه بثقافة دينية قرآنية واسعة .

وإذا كان الاقتباس ذا طبيعة دينية فبالإمكان الحكم على أبي نواس بالتجديد في توظيفه للألفاظ والمعاني القرآنية من خلال الخروج بها عن إطارها الديني ، وتوظيفها في اتجاه معاكس تماما إذ تبدو هذه الاقتباسات من السورتين وسور القرآن عامة في باب خمرياته التي تمثل الجزء الأكبر من ديوانه.

الكلمات المفتاحية:

أبو نواس – الاقتباس – التناص – سورة البقرة – سورة الكهف

The effect of the Surat Al-Baqarah and Al-Kahf in the poetry of Abu Nawas

Summary:

This simple research represents an attempt to extrapolate to the influence of **Abu Nawas** on the two Surahs Al-Baqarah and Al-Kahf and the extent of their presence in his poetry in the form of literal or suggestive literal quotations and linking it to the modern monetary term "intertextuality" . The practical side of the research reveals the poet's fulfillment from the two holy Surahs in some of its examples , This must be a sign that it is saturated with a broad Quranic religious culture.

If the quotation is of a religious nature, it is possible to judge **Abu Nawas** by renewing his use of the Quranic terms and meanings by exiting them from their religious framework and employing them in a totally opposite direction. These quotations from the Quran are generally considered in the section of his writings which represent the bulk of his writings.

أثر سورتي الكهف والبقرة في شعر أبي نواس

الفكر النّقدي العربيّ القديم حافل بالنّظريات والإجراءات التّطبيقيّة الّتي تعتبر أصلا من أصول النّظريات النّقديّة الغربيّة الّتي تثير إعجابنا لما اكتسته من ثوب حداثي ترجع أصولها في حقيقة الأمر إلى تراثنا النّقدي ، و قد لا يكمن الاختلاف سوى في المصطلح أو المناهج .

وحسب ما يذهب إليه عبد المالك مرتاض فإنّ مصطلح "التّناص" مرادف لمصطلح "السّرقات" المتداول منذ القديم لدى العرب ولكن بمفهوم إيجابي بعيدا عن ما كانت تحمله من معاني سلبيّة ، ولم يكن مرتاض وحده من خلص إلى توافق المصطلحين حينما ربط بين التّناص بمفهومه الحديث وقضيّة السّرقات التراثيّة ، بل أيّده في ذلك كثير من النّقاد لعلّ أبرزهم محمد عبد المطّلب وربى عبد القادر ، بالإضافة إلى الغدامي وصبري حافظ .

والرّابط الأساسي الجامع بين المصطلحين أنّه لا يمكن فهم النّص إلّا من خلال تحديد علاقته مع نصوص أخرى ، ومثال ذلك قول سراج الدين الوراق :

يَا لَائِمِي فِي هَوَاهَـا أَفْرَطْتَ فَي اللَّوْمِ جَهْلًا

لَا يَعْلَمُ الشَّـوْقَ إِلَّا وَ لَا الصَّبَابَـــــةَ إِلَّا

فالقارئ لهذا البيت قد يتشعب فكره في مناحٍ شتّى ، لا يدرك المراد منه إلا إذا كان على علم بقول الشاعر القديم:[1]

لَا يَعْلَمُ الشَّوْقَ إِلَّا مَنْ يُكَابِدُهُ وَلَا الصَّبَابَةَ إِلَّا مَنْ يُعَانِيهَا

ويتضّح من خلال هذا المثال أنّ فكرة "حفظ النّصوص ونسيانها" الّتي جاء بها ابن خلدون وابن طباطبا هي أحد أعمدة التّناص ، ونظريّات القراءة الحديثة ، وكذا ما يعرف لدينا بطريقة حفظ النّصوص الجيّدة من مُتُون والقرآن والحديث والأشعار و... ممّا نستعين به في تعليم أبنائنا وإكسابهم ملكة لغويّة والعمل على جعل أدمغتهم أكثر انفتاحا على مختلف العلوم واللّغات.

فالمستوى المعرفي الثقافي للمتلقي يلعب دورا هاما في الكشف عن النّص الغائب الذي يتفاعل معه النص الحاضر محل الدراسة باعتبار القارئ قطبًا هامًا وعنصرًا أساسيا ينكشف به التناص ، لأن النص الغائب قد يكون نصا قرآنيا أو حديثا نبويا شريفا أو قطعة أدبية نثرية كخطاب أو مقال أو مثل أو حكمة أو قول مأثور لأحد العلماء أو الحكماء أو نصا شعريًا ... بالإضافة إلى ضرورة إدراك السياق فذلك يعد شرطا أساسيا للقراءة السليمة التي يظهر من خلالها التناص للقارئ ، وذلك لأن للّنص سياقات متعددة يمكن أن تكون ذات رابط اجتماعي أو سياسي أو تاريخي أسطوري أو حضاري أو...

فالمقصود بالمتلقي في هذا الإطار ذلك القارئ الذي يمتلك ذائقة جمالية ومرجعية ثقافية واسعة تؤهله لدخول عالم التناص فتصبح قراءته للنصوص إعادة كتابة عن طريق الفهم والتأويل فيكون بذلك عنصرا حاسما في رفع النّقاب عن التناص في حالة غياب المرجعية النّصية .

وقد قسم البلاغيون المعاصرون التناص إلى تضمين واقتباس وهما مصطلحان معروفان في الدرس البلاغي العربي منذ القديم ، إلا أنهما عرفا تطورا كغيرهما من المصطلحات النقدية.

فالاقتباس يعني بصورة مختصرة أخذ الشاعر أو الناثر نصا من القرآن الكريم أو الحديث الشريف ليوضع في شعر الشاعر أو نثر الناثر، ومن البلاغيين والنقاد من جعل الاقتباس يشمل الأخذ من بعض العلوم والمعارف الأخرى ، كالنحو والصرف والفقه والعروض ، وغير ذلك . أما التضمين فيعني أخذ الشاعر بيتًا أو جزءًا من بيت شعري من شاعر آخر فيودعه في شعره ، على أن يكون ذلك علنا من دون أن يخفي ذلك ، و إلّا فالأمر يعد سرقة أدبية .

(فنجد عبد الهادي الفكيكي في كتابه " الاقتباس من القرآن الكريم في الشعر العربي " يربط الحديث عن الاقتباس بالحديث عن أثر القرآن الكريم في اللغة العربية وآدابها .)[2] وقد تطرق من خلال كتابه إلى الأغراض الشعرية التي مسها الاقتباس مقدما نماذج في الزهد والوعظ ، المدائح النبوية ، المدح والهجاء ، الفخر ، الاستعطاف ، الرثاء ، الغزل والعتاب .

(والاقتباس لغة : طلب القبس ، والقَبَس بفتح الباء شعلة من نار تؤخذ منها أو من معظمها ، فاقتبس النار أي أخذها)[3] ، وبهذا المعنى جاء في سورة طه على لسان موسى عليه السلام (إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس)[4] ، (كذا ما روي عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص ، وكانت عائشة قد بعثت خادمها "فند" ليقتبس لها نارا ، فتوجه إلى مصر وأقام بها سنة ثم جاءها بنار وهو يعدو فعثر فتبدد الجمر فقال: تعست العجلة ، فردت عليه قائلة :

بَعَثْتُكَ قابِسًا فلَبِثْتَ حَوْلًا متى يَأتي غَوَاثُكَ مَن تُغِيثُ

ويستعار لفظ الاقتباس لطلب العلم والأدب فتقول : اقتبست منه علما وأدبا أي أخذت واستفدت)[5] (واقتبست منه علما أيضا ، أي استفدته ، قال الكسائي اقتبست منه علمًا ونارًا سواء)[6] وقد ورد الاقتباس بمعنى الاستعارة والاستفادة وطلب الهداية في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد)[7]، ومنه قوله تعالى في سورة الحديد (انظرونا نقتبس من نوركم)[8]

أما اصطلاحًا ، فالاقتباس عند البلاغيين : (أن يُضَمَّنَ الكلام شيئا من القرآن أو الحديث ، لا على أنه منه ، والكلام هنا يشمل المنظوم والمنثور)[9] ومنهم من قصر الاقتباس على القرآن لا غير، فقيل : (الاقتباس أن يضَمِّن

المتكلم كلامه كلمة من آية أو آية من كتاب الله)[10] ومنهم من لم يكتفِ بذلك ، فزاد على القرآن والحديث الاقتباس من مسائل الفقه والعلوم الأخرى ، كالنحو والعروض والمنطق وغيرها .

(وتجدر الإشارة إلى أن على المقتبس من كلام الله عزّ وجل أو الحديث أن لا ينبّه على ذلك)[11] أي أن لا يقول في كلامه المنظوم أو المنثور " قال تعالى" أو " قال رسول الله " أو ما يشبه ذلك من العبارات . (ومن البلاغيين من وضع الاقتباس في مكانة مرموقة في الصناعة البلاغية ، ليس فوقه من الكلام ما هو أعلى درجة منه ، لأنه ممزوج بالقرآن لا على وجه التضمين بل على وجه الانتظام به)[12]

(والاقتباس من القرآن على ثلاثة أقسام : مقبول ومباح ومردود ، **فالأول** : ما كان في الخطب والمواعظ ونحو ذلك ، **والثاني** : ما كان في العهود ومدح النبي والغزل والرسائل والقصص ، **والثالث** : على ضربين : أحدهما ما نسبه الله تعالى إلى نفسه ، ونعوذ بالله ممن ينقله إلى نفسه ، كما قيل عن أحد بني مروان إنه وقّع على مطالعة فيها شكاية من عمّاله : فقال : " إنّ إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم " اقتباسا من الآيتين 25 – 26 من سورة الغاشية والآخر تضمين آية كريمة في معرض هزل ، ونعوذ بالله من ذلك ، كقول القائل :

أَوْحَى إلى عُشّاقِهِ طَرَفُه هيهات هيهات لما توعَدُون)[13] ، اقتباسا من الآية 36 من سورة المؤمنون .

(ومن المسائل التي يجب تثبيتها في موضوع الاقتباس أن الشعراء والخطباء والكتاب عندما يأتون بنصوص من القرآن أو الحديث الشريف لا يأتون بها على كونها نفس المقتبس منه ، ولولا ذلك للزمهم الكفر فيلفظ القرآن والنقص منه ، ولكنهم يأتون به استحسانا للفظ القرآن ولوقعه وتأثيره في النفوس .)[14]

وأمثلة الاقتباس من القرآن في باب الشعر كثيرة لا حصر لها ، ولم يقتصر الاقتباس من القرآن الكريم على الشعر فحسب فقد شمل النثر أيضًا ، إلا أنه يعزّ على الباحث أن يجد أمثلة كثيرة للاقتباس من الحديث النبوي الشريف في الشعر، إذ لم أعثر على نماذج كثيرة لهذا الاقتباس كما كان الأمر مع الاقتباس من القرآن الكريم ، وربما يرجع ذلك إلى كثرة تداول النصوص القرآنية وحضورها في الذهن أكثر من نصوص الحديث الشريف وكذا الشكوك التي تلتف حول بعض النصوص المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فتضعفها أو تنكر نسبتها إليه مما يجعل الاقتباس ضعيفا وذا قيمة فنية متدنية .

الاقتباس الحرفي والإيحائي

وبعيدا عن النظريات والتعاريف المختلفة ، فقد ارتأيت التركيز من خلال هذا البحث المتواضع على نوعين أساسيين من الاقتباس يتمثل أولهما في الاقتباس الحرفي اللفظي أما النوع الثاني فهو الاقتباس الإيحائي باعتباره أحد ظواهر التفاعل النصي .

والمقصود بالاقتباس الحرفي أو اللفظي أن يضمّن الشاعر شعره شيئا من كلام الله تعالى حرفيا دون تحوير أو تغيير في اللفظ ، ويعد هذا النوع أدنى مستويات التناص كونه يفتقد إلى عنصر الإيحاء وعنصر المفاجأة لدى القارئ ويجعل النص أكثر توقعا لديه (لأن قيمة كل ظاهرة أسلوبية تتناسب مع حدة المفاجأة التي تحدثها تناسبا طرديا بحيث كلما كلما كانت الخاصية غير منتظرة كان وقعها على نفس القارئ أعمق .)[15]

(أمّا الإيحائي فهو أعمق من الحرفي إذ يتجلى بالتشرب والذوبان الكلي الذي لا يظهر منه إلا الإشارة أو التلميح والإيماء دون التصريح باعتماد المعنى دون اللفظ على خلاف المستوى السابق ، ويكون بالاستفادة من الآيات والمعاني القرآنية والقصص القرآني إلى المعاني المراد تبليغها ، وتوظيفها بحيث تكون منصهرة في النص الشعري المنشأ ولا تظهر منها سوى إشارات تحيل عليها ، ويتوقف تحديد هذا النوع على ثقافة القارئ أي أنه يتطلب قارئا نموذجيا . وبذلك يدخل التناص ومعه المتلقي في حقل التأويلية التي ستستخدم فيها حتماً معيارية من نوع ما وسيرى المتلقي نفسه يميل مع هذا النص ويتفاعل معه ويختار له بعداً تأويليا من بين العديد من الأبعاد الأخرى وهذا يتم وسط مجموعة من القراءات التي لابدّ أن ينزاح المتلقي مع واحدة منها ويراها هي التي تعلي من شأن شعرية النص وتطرح بصورة حتمية مسألة قيمة العمل.)[16]

(وهذا بالطبع يحتاج إلى قارئ مسلح بوعي نقدي عالٍ قادر على تحليل مفردات النص ، وهذا صنف من التحليل يعد فاتحة لعملية النقد أو متزامناً معها وهو يقود إلى عملية تأويل النص واستخلاص المواقف الجمالية والإبداعية فيه ، ولابدّ لهذا التأويل أن يتناص مع الأركان المؤسسة لثقافة الناقد الذاتية ورؤاه الفردية المرجعية .)[17]

(فالتناص كغيره من المكونات الأخرى للنص يخضع للتفاوت بحسب وعي المنشئ وتفاعل المتلقي ، فقد لا يتفاعل المتلقي مع تناصات المنشئ خصوصاً إذا كانت لا تنتمي إلى مجاله الثقافي ولم تكن جزءاً من مرجعيته المعرفية وهذا ما واجهه الشعر العربي الحديث بدرجات متفاوتةٍ مما يجعل المتلقي يشعر بالغربة أمام النص وباستحالة فهمه لمقاصده .)[18]

ولكن الباحث لا يجب أن ينظر إلى العملية بهذا السوء ، فليس كل تعددية للنص تعني تشتت هويته بل على العكس قد تعني إثراءه وتعاظم أفقه الدلالي بما تكسبه تلك التعددية من القراءات الحّمالة لوجوه عديدة .

اقتباس أبي نواس من سورتي الكهف والبقرة

قد يعتقد من يسمع عن شعر أبي نواس دون أن يقرأه أو يتدبر معانيه أنّه أبعد ما يكون عن كلام الله تعالى والمعاني الدّينيّة المستوحاة منه ، وذلك لما ناله من سمعة أساءت كثيرا لشخصيته كمسلم أولا وكشاعر فذّ في المقام الثّاني ، وقد فتح عليه هذا الأمر باب التلفيق إذ يقول النقاد أنّ كثيرا من الشعر المنسوب إليه ظلم في حقّه ، إلّا أنّ القارئ لشعره لابد أن يلحظ ما يزخر به شعره من اقتباسات قرآنية سواء كان ذلك في مقام اللهو والعبث أو بغرض الزهد وإظهار النّدم والتوبة أو لأغراض أخرى في نفسه ، وإذا كان الاقتباس في باب الزهد عاديا بل مطلوبا لابد منه فالعجيب في أمر هذا الشاعر توظيفه للألفاظ والمعاني القرآنية بعيدا عن إطارها الديني وتوظيفها في اتجاه معاكس تماما تبدو فيه نبرة السخرية

والاستهزاء أحيانا لتزكية نزوعه إلى الشرب واللهو والعبث وإشباع نزواته الخبيثة ، وليس من باب الصدفة أن نجد ذلك في شعر أبو نواس المتأثر بابن الحباب أيّما تأثير ، إذ نجد أسلوب توظيف المعاني والطقوس الدينية في مقام الشرب واللّهو عند أستاذه والبة بن الحباب حيث قال في وصف إبريق الخمر موظفا معنى الصلاة :[19]

إبريقُنا مُصَــلٍّ يضحك في صَلاتِه

يَكُبُّ ثم يُقعي كالظّبي في فَلاتِــه

يَمُجُّ كلَّ شيءٍ يَمُرُّ في لَهاتِــــــه

وقد أخذ أبو نواس عن الأبيات السابقة قائلا :[20]

في أباريق سُجّدٍ كبنات الـ ـماء أَقْعَيْن من حذار الصّقورِ

ولم يكن تشبّه أبي نواس بابن الحباب مقتصرا على نظم الشعر فحسب ، بل جعل منه قدوة له في سلوكاته وفساد أخلاقه ونمط حياته عامة .

وكانت تشرّبات الشاعر من النصوص الدينية في أغلبها منصهرة، فلم يظهر منها إلا إيماءات بسيطة وإشارات، وقد تجلى هذا النمط في عدّة مواضع من شعره .

ولعل أبا نواس اختار استيحاء النص القرآني بالذات ليعمق وصف حاله ويجعل المتلقي متعاطفا معه يشاركه مصابه، ولا شك أن إعجاز القرآن واضح في ذهن أبي نواس، ويبدو أن هذا هو ما دفعه للتناص مع الآيات القرآنية، وقد استطاع أبو نواس بعبقريته الفذة أن يتشرب معانيها بطريقة ذكية وبارعة .

فنجده يكشف عن فاعلية الخمر من خلال الإشارات القرآنية التي يوظفها في شعره ، حين يقول :[21]

قام الغلام بها في الليل يمزجهــا كالبدر ضوء سناه للدجى حــال

تكاد تخطف أبصارا إذا مزجــت بالماء واجتلت في لونها الجالي

وقد تمكن أبو نواس من خلال البيتين السابقين من إظهار تقديسه للخمر وتعظيم شأنها من جهة ، والكشف عن فاعليتها في نفس الناظر فهي تخطف البصر لشدة صفائها وعدم كدرها ، والملاحظ أن تحقيق أبي نواس لهذه المعاني كان عن طريق تأثره بالآية القرآنية ﴿ كَادَ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[22] ، ونستطيع أن نلمس هذا التأثر بشكل جلي من

خلال عبارة " تكاد تخطف أبصارا " التي اعتمدها لوصف شدة لمعان الخمر حال مزجها بقدرتها على خطف الأبصار كما هو الحال في شدة لمعان البرق . متأثرا في ذلك بشدة لمعان البرق في الآية .

ويتعدى الشاعر في اقتباسه مضمون الآية الواحدة في بعض أشعاره فيتشرب معاني آيتين أو أكثر أحيانا ويعمل على توظيفها بأشكال مختلفة، فينقلها نقلا حرفيا مباشرا تارة أو يستحضرها استحضارا إيحائيا دلاليا في أحيان أخرى، ومن أمثلة ذلك في شعره قوله :

لفتية قد بكروا بأكلب قد أدّبوها أحسن التأدّب

في تداخل دلالي مع مضمون الآيتين من سورة الكهف ﴿ إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ ﴾[23] ﴿ وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ﴾[24] مع استحضار إيحائي خفي لقوله تعالى ﴿ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴾[25]

وجاء توظيف أبي نواس لقصة أصحاب الكهف في معرض امتداح أصحابه المشاركين له لحظات السكر والنشوة ، الذين خصص لهم جزءا هاما من أبياته ، فقد كثر توظيفه للفظة الفتية في خمرياته . يقدم أبو نواس « الفتية » ويشير إلى مجموعة من الصفات التي يتسمون بها وفي تصرفاتهم . ففي سورة الكهف يُعدّ الفتية من المؤمنين وفي هذا تناقض بين واقع « فتية أبي نواس » الذين يرتكبون المعاصي وفتية أهل الكهف ، وهذا ما يُظهر أسلوباً يتّبعه الشاعر باستمرار حين يُقلّب الأوضاع عمداً كما أشرنا سابقا .

وفي سياق آخر بعيدًا عن رفقة السوء والشرب عمد الشّاعر إلى عدّة اقتباسات اللّفظية في شعره كقوله :[26]

وقلتُ ربّي ذو رحمـ ـة و ذو غفران

استحضارا لقوله تعالى ﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ ﴾[27] مستحضرا معنى رحمة الله الواسعة في مقام " الزهد " .

إلّا أنّ هذا الاقتباس رغم حرفيّته إلّا أنّه لم يكن اجتراريّا للفظ الآية دون تحوير أو تغيير ، بل برزت من خلاله قدرة الشّاعر على التّشرّب والاستفادة من ثقافته الدّينية .

والملاحظ أنّ الاقتباسات السّابقة مأخوذة من سورة الكهف ، كما نلاحظ على اقتباس أبي نواس من آيٍ القرآن الحكيم كثافة الاقتباس من سورة البقرة ، ولا يمكن أن يكون هذا من باب الصدفة . فتكرار بعض المعاني يؤكد للقارئ أنه أمام اختيار مؤكد لدى الشاعر. ونبدأ من قوله الشهير في وصف الخمر :[28]

صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها إذا مسّها حجر مسّته سرّاء

الذي ارتأيته مُقتبَسًا من قوله تعالى ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴾[29]

حيث أنّ وجه الشّبه بين الآية الكريمة والنص الشعري يكمن في اللّون الأصفر البهيج الذي يسرّ ناظره ويحرّك الجماد ببثّ روح السرور فيه ، وأبو نواس كما سلف الذّكر مولع بكلّ أوصاف الخمر الجذّابة ، وها هو يختار لها وصفا قرآنيا راقيا ، ليمنح خمرته مكانة تضاهي مكانة بقرة بني إسرائيل التي أحيى بها الله الميّت وأظهر على لسانه كلمة الحق .

وينطبق هذا على قوله أيضا :[30]

صفراء تَسْلُبُكَ الهُمومَ إذا بدتْ وتُعِيرُ قلبَك حُلّة السّرّاءِ

ولم يقتصر تناص أبي نواس مع القرآن الكريم على التشرب المعنوي في شكل إيحاءات فقط ، بل نجد له عدة اقتباسات حرفية وتداخلات لغوية مباشرة مع عدد من آي القرآن الكريم .

حيث يعترف أبو نواس بحرمة شرب الخمر وعظيم وزر شاربها في قوله :[31]

لَحانِي كي لا أشربَ الرَّاحَ إنّها تُورث وِزرًا فادحًا من يذوقها

اقتباسا من آية تحريم الخمر في سورة البقرة ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[32]

ونلمس في بعض الأحيان شيئا من التناقض في شعر أبي نوّاس ، إذ يصرُّ على المعصيةِ والمجون تارةً ويبدي امتعاضهُ تارةً أُخرى . فيذكر في غير ما موضع عدم رضوخه للعاذلين رغم قوة حجتهم كقوله :[33]

أ عَاذِلتِي اقصُري عن بعضِ لوْمِي فَراجِي تَوْبتِي عنْدِي يخيب

تُعيبِينَ الذّنُوبَ و أيُّ حـرٍّ مِن الفتيَانِ ليسَ لهُ ذنـوب

ويظهر حسّ التأثر والندم والتوبة في مواضع أخرى – على قلّتها– :[34]

أَعاذِل بِعْتُ الجَهلَ حيث يُبَـاعُ وأَبرَزْتُ رأسِي ما عليهِ قِناعُ

نهاني أميرُ المؤمنينَ عن الصِّبَـا و أمرُ أميرِ المؤمنينَ مُطـاعُ

و لهـوٍ لتأنيـبِ الإمامِ تركتـــهُ و فيه لِلاهٍ منظَر و سَمَـاعُ

وقد خَلصتُ إلى أن ذلك يعد من إبداعات أبي نواس ، فجمعه بين اللهو والزهد في نفس القصيدة ، وكثافة ما تحتوي عليه تلك القصائد من الإيحاءات والإشارات إلى النصوص القرآنية ليس بالأمر الهيّن ، ونلمس هذه الظاهرة بشكل ما

عند أبي العتاهية أيضا في بعض قصائده (المزج بين اللهو والزهد) إلّا أنّها لم تكن بارزة لديه كما هو الحال عند الحسن ابن هانئ .

(ويذكر أنّ أبا نواس ذهب إلى الحجّ وبعد عودته عمد إلى الإلحاح في بعث الرسل والوسطاء على جنان جارية آل عبد الوهاب الثقفي يستعطفونها لتلقاه ويسعد بلقائها ، فلما ضاقت برسله ومبعوثيه ضربت له موعدا ولم يكن في نيتها أن تفي له بالوعد ولم تجبه إلى رجائه ، فكان يطوف بقصر الثقفيين وينشد :

أطوف بقصركم في كلّ يوم كأنّ لقصركم خلق الطواف)[35]

مشبها بذلك قصر الثّقفيين ببيت الله الحرام الذي لم يجعل الطواف لبناءٍ سواه ، ومقتبسا من قوله تعالى في سورة البقرة ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾[36]

كما يمكن الاستدلال على تأثر الشاعر الكبير بسورتي البقرة والكهف أيضا بإحدى قصائده ، حيث لفت انتباهي إسهاب الشاعر في اعتماد السورتين كمرجعية هامة لأفكاره المبثوثة فيها بالإضافة إلى بضع اقتباسات من سور أخرى ، وكانت اقتباساته (و لاسيما من سورة البقرة) بارزة في معظم أبيات القصيدة . ومن هنا وجب التساؤل عن المعاني الجديدة التي أضفاها هذا التناص على القصيدة :[37]

وَ فِتيَةٍ كَمَصابيحِ الدُجى غُـــرَرٍ شُمُّ الأُنوفِ مِنَ الصيدِ المَصاليـــتِ

صالوا عَلى الدَهرِ بِاللَهوِ الَّذي وَصَلوا فَلَيسَ حَبلُهُمُ منهُ بِمَبتـــوتِ

دارَ الزَمانُ بِأَفلاكِ السعودِ لَهُـــم وَ عاجَ يَحنــو عَلَيهِم عاطِفَ الليـــتِ

نادَمتُهُم قَرقَفَ الإِسفَنطِ صافِيَـة مَشمولَةً سُبيَت مِن خَمرِ تِكريـــتِ

مِنَ اللَواتي خَطَبناها عَلى عَجَـــلٍ لَمّا عَجَجنا برَبّاتِ الحَوانيـــتِ

في فَيلَقٍ لِلدُجى كَاليَـمٍّ مُلتَـطِـمٍ طامٍ يَحارُ بِهِ مِن هَولِهِ النـــوتي

إِذا بِكافِرَةٍ شَمطاءَ قَد بَـــرَزَت في زَيِّ مُختَشِّعٍ لِلَّهِ زِمّيـــتِ

تنمي إلى محتد الكفارِ في نسـبٍ أهـل الصوامع عبّاد الطواغيـت

قالَت مَنِ القَومُ ؟ قُلنا مَن عَرَفتِهُـمُ مِن كُلِّ سَمحٍ بِفَرطِ الجودِ مَنعـوتِ

حَلّوا بِدارِكِ مُجتازينَ فَاغتَنِمي ... بَذلَ الكِرامِ وَ قولي كَيفَما شيتِ

فَقَد ظَفِرتِ بِصَفوِ العَيشِ غانِمَةً ... كَغُنمِ داوودَ مِن أَسلابِ جالوتِ

هِيَ الصَباحُ يُجلّي اللَيلُ صفوَتَها ... إِذا ارتَمَتْ بِشِرارٍ كَاليَواقيتِ

رَمْيَ المَلائِكَةِ الرُصّادِ إِذ رَجَمَتْ ... في اللَيلِ بِالنَجمِ مُرّادَ العَفاريتِ

فَأَقبَلَت كَضِياءِ الشَمسِ بازِغَةً ... في الكَأسِ مِن بَينِ دامي الخَصرِ مَنكوتِ

قُلنا لَها كَم لَها في الدَنِّ إِذ حُجِبَت ... قالَت قَدِ اتّخِذَت مِن عَهدِ طالوتِ

كانَت مُخَبَّأَةً في الدَنِّ قَد عَنَسَت ... في الأَرضِ مَدفونَةً في بَطنِ تابوتِ

فَقَد أُتيتُم بِها مِن كُنهِ مَعدِنِها ... فَحاذِروا أَخذَها في الكَأسِ بِالقوتِ

يُديرُها قَمَرٌ في طَرفِهِ حَوَرٌ ... كَأَنَّما اشتُقَّ مِنهُ سِحرُ هاروتِ

حَتّى إِذا فَلَكُ الأَوتارِ دارَ بِنا ... مَعَ الطبولِ ظَلِلْنا كَالمسابيتِ

لَم يَثْنني اللَهوُ عَن غِشيانِ مَورِدِها ... وَ لَم أَكُن عَن دَواعيها بِصِمّيتِ

حَتّى إِذا الشَيبُ فاجأني بِطَلعَتِهِ ... أَقبَحْ بِطَلعَةِ شَيبٍ غَيرِ مَبحوتِ

عِندَ الغَواني إِذا أَبصَرنَ طَلعَتَهُ ... آذَنَ بِالصَرمِ مِن وِدٍّ و تَشتيتِ

فَقَد نَدِمتُ عَلى ما كانَ مِن خَطَإٍ ... وَ مِن إِضاعَةِ مَكتوبِ المَواقيتِ

أَدعوكَ سُبحانَكَ اللَهُمَّ فَاعْفُ كَما ... عَفَوتَ يا ذا العُلى عَن صاحِبِ الحوتِ

حيث تحتوي الأبيات السابقة على أسماء شخصيات مشهورة من البيت الثامن إلى الحادي والعشرين من أمثال: طالوت وجالوت وداوود وهاروت وصاحب الحوت (نبيّ الله يونس عليه السلام) كما أنها تتضمن كلمة التابوت وإضافة إلى ذلك فإنّ جميع هذه الأسماء تحتل مكان القافية وتذكّرنا بأحداث مذكورة في القرآن وخاصة في سورة البقرة ، فكان من الضروري الوقوف برهة لأن اقتباس كهذا لا يمكن أن يكون حدث من باب الصدفة ولمجرد الحصول على بضع قوافٍ بل هو مقصود . ولذلك يجدر بنا أن نلقي نظرة إلى تسلسل الآيات ودور ذلك التسلسل في بناء المعنى ، لنحاول أن نكتشف من خلال تسلسل الآيات نوعية العلاقات القائمة بين النصين والتي تؤكد أن الشاعر قد قصدها للتعبير عن آراء أو مفاهيم أو صور في قصيدته هذه.

فنجد أنّ الآية ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾[38] من سورة البقرة تذكر الطاغوت وصراع النور والظلمات كما يفعل أبو نواس وفتيته في موقف سعيهم إلى الخمارة وما تمخّض عن ذلك من أحداث .

و يمتاز الفتية حسب الشاعر بصفة معروفة معتادة في قصائد أخرى له وهي الكرم والسّخاء (البيت9) ، وموقفهم من المال يلفت النظر حيث أنهم مستعدون أن يبذلوا في الخمر مبالغ باهظة (البيت10) دون مبالاة « قولي كيفما شيتِ » « بذل الكرام » ، ويجدر بنا أن نقف عند الأبيات التي يقوم فيها الحوار بينهم وبين الخمارة ويدور فيه الفصال والمساومة لشراء أحسن الخمور . وهذا الوضع مألوف شائع في خمريات أبي نواس ، غير أنّنا هنا أمام أبيات تشير إلى مساومة حادة ذات علاقة بالآيات المشيرة إلى طالوت الذي أصبح ملكاً على بني إسرائيل بعدما كانوا يبحثون عن ملك لمحاربة أعدائهم . إلّا أنهم لم يرضوا به لقلة ماله ﴿ قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ ﴾[39] غير أن الله جعل آية التابوت لإقناع بني إسرائيل بأحقية طالوت في الملك ، والإلحاح على المال يسترعي الانتباه ويحرّنا إلى التساؤل حول العلاقة بين جود الفتيان وبذلهم أموالاً طائلة وقلة مال طالوت ؟

ثم يأتي ذكر داوود وجالوت وقصتهم معروفة في البيت11 من هذه القصيدة :

فقد ظفرت بصَفْوِ العيش غانمةً كَغُنْم داوودَ من أسلاب جالوت

أخذًا عن قوله تعالى ﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ﴾[40] وسياق جميع هذه الآيات يرمي إلى الحث على القتال في سبيل الله كما يستنتج من النص القرآني نفسه ومن التفاسير.

أما ذكر الصوامع والطواغيت :

تنمى إلى مَحْتِدِ الكفّار في نسبٍ أهلِ الصوامع عُبّادِ الطواغيتِ

فَيُحيلنا على اقتباس معنوي أكثر منه لفظي ، فقد وردت مفردة الطاغوت في عدّة آيات من القرآن وكلّها واردة بصيغة المفرد ، وفي سورة البقرة بالذات نجد قوله تعالى ﴿ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[41] وقوله ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[42] إلّا أنّها وردت بصيغة الجمع في النص الشعري .

وتعني كلمة الطاغوت : ما عُبد من دون الله عزّ وجلّ ، وكلّ رأس في الضّلال طاغوت قيل : الأصنام ، كما قيل : الشيطان والكهنة ومردة أهل الكتاب حسب ما ورد في قاموس المعجم الوسيط .

فالخمّارة بصفتها كافرة على حد قول الشاعر تنتمي إلى « عبدة للطواغيت » وهي ملّة اخترعها الشاعر كما اخترع عبارة « أهل الصوامع »

أما موضوع المسخ فالهدف منه إظهار التزمّت والتّمسك بالدين يُخفي على سبيل الاستهتار والسخرية عدم مبالاتهم بالدين أصلاً وقد يكون أيضاً رداً على خشوع صاحبة الحانة المصطنع « قد برزت في زيّ مختشع لله زمّيتِ » (البيت 7) أمّا طالوت فيظهر مرة أخرى مقترنا بعمر الخمر (البيت 15) وهي في التابوت .

ولا شك أن جميع هذه الاقتباسات مُسَخّرة لأداء معنى متكامل ، ففي هذا الصدد يجب ألّا ننسى أن آية الملك طالوت هي التّابوت . ويبدو أن المعنى الذي ورد به في سورة البقرة يسمح للشاعر أن يوازي ويساوي بين التابوت وبين الخمر والسكينة التي تحدثها في نفوس الفتية ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[43] ، وصورة الملائكة التي تحمل التابوت تدعمها صورة الملائكة المذكورة فعلاً في البيت الخامس عشر حيث نجدها على شكل جنود يرجمون العفاريت .

ومن أهم الشخصيات التي لم تُذكر إلا في سورة البقرة هاروت وصاحبه ماروت ﴿ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ﴾[44] وقد اشتهر هاروت بالسحر ، فنرى من ذلك كلّه أنّ الفتية نجوم يُهتدى بهم وأنهم مقيمون في السماء الدنيا وهم حماة الوحي بصفتهم نجوماً وكواكب يُرجم بها الشياطين ، وأنهم يخوضون معركة النور والظلام ويشاركون في ذلك الخمر التي لا يكادون ينفصلون عنها في الأعمال والصفات كما يدل على ذلك أيضاً تسلسل الآيات في سورة البقرة .

ويجب على دارس القصيدة أن يلاحظ أن الاقتباسات العديدة من النص النموذج (القرآن) تبني صورة مختلفة تماماً عمّا كانت ستكون لولاها. فتطبيق هذه الاقتباسات على القصيدة ومحاولة فهمها من خلال سياقها في القرآن لا يسمح لنا أن نكتفي بالصورة التي نستخرجها للفتيان عادةً أي صورة مجموعة من الشبان تنتمي إلى الأرستقراطية وتفرض كبرياءها ومالها وتتحدى القوانين الدينية والاجتماعية وإن كانت هذه الملامح صحيحة على كل حال. ولكن إذا اتخذنا الاقتباسات بدقّة أكبر رأينا أن المصابيح ليست مجرد إشارة إلى جمال هؤلاء الشبان بل أنّ النص القرآني يضيف أبعاداً وعمقاً يضع الفتية والخمر على نطاق تاريخي ملحمي بل كوني أسطوري . كل من الصفات والأعمال معظّمة ممجدة فمثلاً بحكم كون الفتيان مصابيح الدجى يصبحون حماة الوحي ويخوضون معركة النور والظلمات سواء كان ذلك ضد العفاريت أو دفاعاً عن الإيمان بالله والتوحيد مع داوود وطالوت ومقامهم السماء الدنيا ، ولا يخفى ما في ذلك من مفارقة وسخرية تعوّدنا عليها في أشعار أبي نواس ، أمّا صفات الألوهية فقد أعطاها الشاعر للخمر في أكثر من قصيدة وهي واضحة أيضاً من خلال النور والمصباح وضياء الشمس ، وكذلك من خلال القدرة على الخلق في عملية المزاج الذي ينتج

منه مزيد من النور ومن الدرر واليواقيت ، والخمر أيضاً تخوض معركة النور والظلمات ولا يخفى تأليهها فهي والفتيان يملكون قدرة الأمر والنهي للدهر، أمّا هي فلأنها أزلية مثله وهم لأنهم يُخضعون الدهر.

أمّا خاتمة القصيدة التي تظهر ندامة الرّاوي وتوبته وتشير إلى «صاحب الحوت» تَدْعَم وتهدم في آن واحد تأليه الخمر ورفع الفتيان إلى قمم غير إنسانية خارقة للعادة . فقصة يونس عليه السلام تدل على أنه اعتقد أن الله لا يقدر عليه وقد ذكر عنه ذلك في بعض الآيات القرآنية ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[45] فكأن الشاعر يدعو القارئ إلى التأمل في كبرياء الإنسان ويوحي أنه اكتشف قدرة الله وندم على ما فات مما جعله يتوب ويبدو أنّه متأكّد من عفو الله وصفحه عنه كما صفح عن النبي يونس استنادا لتتمة الآية ﴿ فَٱسۡتَجَبۡنَا لَهُۥ وَنَجَّيۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡغَمِّۚ وَكَذَٰلِكَ نُنجِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[46] فقد قصد الشاعر بذلك قلب الخمرية إلى زهدية من خلال خاتمة زهدية . وليس ذلك غريبا عن أبي نواس ، فقد سبقت الإشارة إلى أنّ مزجه بين هذين الغرضين الشعريين يعد إبداعا منه (من النّاحية الفنّية لا الدّينية والأخلاقية) .

وآخر ما يتعلق بهذا الاقتباس الطويل والغني من سورة البقرة هو حدث النهر كامتحان لجنود طالوت بشرب الماء أو عدم شربه وتأويله في سياق القصيدة مع الإشارة إلى طريقة الشرب التي تحددها الآية للمقاتل في سبيل الله ، أي مَنْ شرب ماء النهر فاغترفه بيده غرفة ولم يزد عليها . حيث يبدو أنه من الصعب أن نضرب صفحاً عن هذه الآية وتفسيرها في نص يدور حول الشرب حتى وإن كان شربا للخمر! ولا يخفى أنّ آداب الشرب قد لفتت أنظار أبي نواس في أكثر من قصيدة . وهذا في رأيي يدعم الافتراض القائم على أنّ أبا نواس يقصد باقتباس هذه الآية هنا آداب الشرب ، وقد تساعدنا هذه الإشارة على فهم البيت الذي يليه وهو يحتوي على تحذير في معاملة الخمر :

فقد أُتيتم بها من كُنْهِ مَعدنها فحاذروا أخذها في الكأس بالقوت

ولا يمكن أن ننهي الحديث دون أن نقف وقفة سريعة عند التوبة التي تختتم بها قصيدة أبي نواس . فهي تُفهَم بشكل منطقي في الرؤية الإسلامية وإن كان فيها شيء من المفاجأة في خاتمة الخمرية التي تنفي ماضي الشاعر :

على ما كـــان من خطأ ومن إضاعة مكتوب المواقيت

غير أن لا شيء في القصيدة يدل على أن الشاعر يقصد الدفاع عن الأخطاء ، وإن لم تكن هذه الفكرة بعيدة عن معتقداته حسبما نجدها في فلسفة الشاعر ورؤيته العامة للحياة .

و في ما يلي جدول يلخص مجموع الاقتباسات التي تضمنتها القصيدة من سورتي الكهف والبقرة :

رقم البيت في القصيدة	النص الشعري	النص القرآني	السورة / الآية
ب1	وفتية كمصابيح الدجا غُرَرٍ	﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾	الكهف 13
ب8	تنمي إلى محتد الكفارِ في نسبٍ أهل الصوامع عبّاد الطواغيت	﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾	البقرة 256-257
ب11	فقد ظفرت بصَفْوِ العيش غانمةً كَغُنْم داوودَ من أسلاب جالوت	﴿ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ﴾	البقرة 251
ب15	قالت قد اتخذتْ من عهد طالوت	﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴾	البقرة 247
ب16	كانت مخبأةً في الدَنِّ قد عنّست في الأرض مدفونة في جوف تابوت	﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾	البقرة 248
ب22	كأنما اشتُقّ منه سحرُ هاروت	﴿ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ﴾	البقرة 102

بالإضافة إلى اقتباسات من سور أخرى :

رقم البيت في القصيدة	النص الشعري	النص القرآني	السورة / الآية
ب8	تنمي إلى محتد الكفارِ في نسبٍ أهل الصوامع عبّاد الطواغيت	﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾	الحج 40
ب13	رَميَ الملائكةِ الرصاد إذ رجمت في الليل بالنجم مُرّاد العفاريت	1- ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ ﴾ 2- ﴿ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ﴾	1- الصافات 6-7 2- الجنّ 9
ب14	فأقبلت كضياء الشمس بازغةً	1- ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ 2- ﴿ فَلَمَّا رَأَى ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ﴾	1- يونس 5 2- الأنعام78
ب23	ومن إضاعة مكتوب المواقيت	﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾	النساء 103
ب24	أدعوكَ سُبحانَكَ اللّهُمَّ فاعْفُ كما عَفَوتَ يا ذا العُلى عَن صاحِبِ الحوتِ	﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُنجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾	الأنبياء 87-88

ويظهر من خلال هذا الجدول أن الاقتباس قد مسّ جلّ أبيات القصيدة ، بل امتدّ تأثيره إلى بقية الأبيات التي لم يكن صريحا واضحا فيها .

خاتمة :

تظهر من خلال هذه الدراسة وتحليل مواضع اقتباس أبي نواس من سورتي البقرة والكهف اقتباسا حرفيا أم إيحائيا على حد سواء القدرة الفائقة على تشرب المعاني من مصادر مختلفة ، مما ينمّ عن تشبعه بثقافة دينية قرآنية واسعة وما عرف عنه من تأثر بالمذهب المعتزلي ، رغم عدم ظهور أثر ذلك على سلوكه واعتقاده إلّا في آخر أيام حياته حين انصرف إلى الزهد وندم أشد النّدم على ما فات من شباب وطيش .

إلا أنّ المفارقة العجيبة تبدو في كثرة اقتباس الشاعر من القرآن والحديث في باب خمرياته التي تمثل الجزء الأكبر من ديوانه ، حيث أن هذا الغرض احتل مساحة هائلة من ديوانه (ثلث الديوان) رغم بعده التام في سلوكه عن التدين ، لتبدو من خلال هذه الاقتباسات سعة ثقافته الإسلامية وعمق إلمامه بها ، وقد وصل به الحد إلى المبالغة في توظيفها أحيانا .

وإذا كان الاقتباس ذا طبيعة دينية فبالإمكان الحكم على أبي نواس بالتجديد في توظيفه للألفاظ والمعاني القرآنية من خلال الخروج بها عن إطارها الديني ، بل وظفها في اتجاه معاكس تماما تبدو فيه نبرة السخرية والاستهزاء أحيانا لتزكية نزوعه إلى الشرب واللهو والعبث وإشباع نزواته الخبيثة ، إلا أنه أجاد توظيفها من الناحية الفنية بغض النظر عن تحويره للمعاني ، وهذا ما يحسب له من الناحية الفنية الإبداعية رغم أننا لا يمكن أن نتقبل ذلك من الناحية الدينية أولا كونه شاعرا مسلما ، ومن الناحية العقلية والأخلاقية ثانيا كونها معان مستوحاة من كتاب الله المقدس وجب على الشاعر التأدب في التجرّئ عليها ووضعها في ما يناسب مقامها ، وهذا ما فعله في قصائد الزهد التي تحتل جزءا يسيرا من ديوانه ، فلم تخل هي الأخرى من الاقتباس الديني الفعال الذي يظهر ندمه الشديد على جرأته تلك مما يعكس مقدار اللهو والفجور الذي كان غارقا فيه ، فكان توظيفها قويا مؤثرا برزت من خلاله عاطفته الصادقة وتنازله عن فلسفته السابقة ونظرته إلى المعصية بل إلى الحياة بشكل عام إلّا أنه في حكم المؤكد أنّه قد سبق إلى هذه المعاني من قبل شعراء آخرين من أمثال أبي العتاهية .

الهوامش :

(1)- ينظر: إلهام أبو غزالة و علي خليل حمد ، مدخل إلى علم لغة النص، ص35 .

(2)– الفكيكي عبد الهادي ، الاقتباس من القرآن الكريم في الشعر ، دار معد دمشق – سوريا ، 1996م ، ص7 .

(3)- الفكيكي عبد الهادي ، الاقتباس من القرآن الكريم في الشعر ، ص11 .

(4)– سورة طه ، الآية 10 .

(5)- الفكيكي عبد الهادي ، الاقتباس من القرآن الكريم في الشعر ، ص11 .

(6)- الفراهيدي ، 1980 ،ج5 ، ص86 .

(7)– رواه أبو داوود في سننه والنسائي ، الحديث 793 .

(8)– سورة الحديد ، الآية 13 .

(9)– القزويني جلال الدين ، الإيضاح في علوم البلاغة ، دار إحياء العلوم- بيروت ، ط4 ، 1998م ، ص381 .

والجرجاني علي بن محمد ، التعريفات ، تح : ابراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي- بيروت ، 1405هـ ، ط1 ، ص49 .

(10)– الأرزي تقي الدين أبو بكر علي بن عبد الله الحموي ، خزانة الأدب ، تح :عصام شعيتو ، دار ومكتبة الهلال- بيروت ، 1987م ، ج2 ، ص455 .

(11)– القلقشندي أحمد بن علي ، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، تح : يوسف علي الطويل ، دار الفكر- دمشق ،1987 م ، ج1 ، ص237 .

(12)– الموصلي، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ، المثل السائر ، تح : محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- بيروت ، 1995م ، ج1 ، ص137 .

(13)– الأرزي ، خزانة الأدب ، ج2 ، ص455 .

(14)– الأرزي ، خزانة الأدب ، ج2 ، ص457 .

(15)– عبد السلام المسدي ، الأسلوبية والأسلوب ، الدار العربية ، تونس ، 1982م ، ص282 .

(16)- انظر: الشعرية ، تودوروف ، ص80 .

(17)- انظر: المفكرة النقدية ، بشرى موسى صالح ، ص59-60 .

(18)- انظر: لسانيات النص ، محمد خطابي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/الدار البيضاء ، ط2 ، 2006م ، ص 327-330 .

(19)- صلاح فضل ، سجود الأباريق ، جريدة الاتحاد الإماراتية ، 23 يوليو 2009 .

(20)- ديوان أبي نواس ، المقدمة ص (ق) .

(21)- ديوان أبي نواس ، ص680 .

(22)- البقرة ، آية 20 .

(23)- سورة الكهف ، الآية 10 .

(24)- سورة الكهف ، الآية 18 .

(25)- سورة الكهف ، الآية 19 .

(26)- ديوان أبي نواس ، ص 543 .

(27)- سورة الكهف ، الآية58 .

(28)- ديوان أبي نواس ، ص 6 .

(29)- سورة البقرة ، من الآية69 .

(30)- ديوان أبي نواس ، ص702 .

(31)- ديوان أبي نواس ، ص9 .

(32)- سورة البقرة ، الآية 219 .

(33)- ديوان أبي نواس ، ص 12 .

(34)- ديوان أبي نواس ، ص 12 .

(35)- ديوان أبي نواس ، ص 230 .

(36)- سورة البقرة ، الآية 158 .

(37)- ديوان أبي نواس ، ص 38-39-40 .
(38)- سورة البقرة ، من الآية 257 .
(39)- سورة البقرة ، الآية 247 .
(40)- سورة البقرة ، الآية 251 .
(41)- سورة البقرة ، من الآية 256 .
(42)- سورة البقرة ، من الآية 257 .
(43)- سورة البقرة ، الآية 248 .
(44)- سورة البقرة ، ص 102 .
(45)- سورة الأنبياء ، الآية 87 .
(46)- سورة الأنبياء ، الآية 88 .

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

أبو راس النّاصري
في كتابات أبي القاسم سعد الله

الدكتور: **يوسف ولد النبية**، جامعة معسكر. الجزائر.

مجلة التراث، العدد 29 / ديسمبر 2018، المجلد الأول الجزء الثاني

لتوثيق هذا المقال:

يوسف ولد النبية، أبو راس النّاصري في كتابات أبي القاسم سعد الله، **مجلة التراث**، العدد 29، المجلد الأول، ديسمبر 2018.

تاريخ الإستقبال: 2018/11/21

تاريخ التحكيم: 2018/12/15

تاريخ قبول النشر: 2018/12/29

الملخص:

تناولت هذه الورقة البحثية شخصية أبي راس الناصري المعَسْكَري الجزائري في كتابات أبي القاسم سعد الله، من خلال خمسة عناصر رئيسة، تضمّنت جوانب مهمة في شخصية أبي راس؛ وهي مولده ونشأته، وموسوعيته، وشروحه الأدبية، ورحلاته، وتأريخه. وتُمثّل هذه الجوانب أهم المسائل التي تناولها أبو القاسم سعد الله عن هذه الشخصية في مختلف كتاباته؛ تأريخا ودراسة، لا سيما في موسوعتيه؛ "أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر"، و"تاريخ الجزائر الثقافي". وقد عُني أبو القاسم سعد الله بشخصية أبي راس النّاصري عناية بالغة، على اعتبار أنّ أبا راس من أهم أعلام الجزائر في عهدها العثماني؛ فهو فقيه، ومفسّر، ومؤرّخ، وأديب، ورحّالة، وصوفي..، فضلا عن اشتغاله بالإفتاء والقضاء. من هنا كان الهدف من هذه الورقة هو إبراز دور أعلام الجزائر في الحركة الفكرية والثقافية في تاريخ الجزائر، لاسيما في العهد العثماني.

الكلمات المفتاحية:

أبو راس النّاصري؛ أبو القاسم سعد الله؛ موسوعيته؛ شروحه الأدبية؛ تأريخه؛ رحلاته

"Abou Ras En-nasiri dans les écrits d'Abou al Kassim Saadallah"

Résumé:

Nous essayons, dans cet article, de mettre en exergue la personnalité d'Abou Ras En-Nasiri al Mouaskari al Jazairi dans les écrits de l'historien algérien Abou al Kassim Saad Allah en abordant cinq éléments clés qui constituent les aspects les plus importants de sa personnalité.

Nous évoquons sa naissance, sa vie, sa formation encyclopédique, ses écrits littéraire, ses annotations historiques et ses voyages.

Spécialiste de l'histoire culturelle algérienne, Abu al-Qasim Saad Allah a réécrit l'histoire de cette personnalité et de son époque a travers l'étude de ces aspects marqueurs de sa vie culturelle et religieuse a travers ces différents écrits mentionnés et étudiés dans « L'histoire culturelle de l'Algérie" et dans "Recherches et opinions sur l'histoire de l'Algérie".

L'intérêt qu'a apporté Abu al-Qasim Saad Allah a cette personnalité montre bien la largesse de son rôle très important entant qu'écrivain, exégète, voyageur, mufti, homme de foi et soufi dans une période historique ou l'Algérie était sous l'égide de l'empire Ottoman.

Le but de cet article est de mettre en évidence le rôle du savant algérien dans le mouvement intellectuel et culturel de l'histoire de l'Algérie à l'époque ottomane.

mots-clés: Abou Ras En-Nasiri; Abou al Kassim Saad Allah; sa formation encyclopédique, ses écrits littéraire, ses annotations historiques; ses voyages.

تمهيد

يعدّ الشيخ أبو راس النّاصري المعَسْكَري الجزائري (ت1238هـ/1823م) -رحمه الله- من أعلام الجزائر في عهدها العثماني؛ فهو عالم موسوعي جمع بين العلوم الشرعية واللغوية والعقلية والتاريخية، فضلا عن قرظه للشعر.

لذلك فقد لقي هذا العلّامة عناية المؤرخين والباحثين الجزائريين وغير الجزائريين على السواء، ومن الباحثين الجزائريين الذين عُنوا بتراثه عناية بالغة المؤرخ الموضوعي، والأديب الموسوعي، الدكتور أبو القاسم سعد الله (1930-2013م) -رحمه الله-، الذي تناول شخصية أبي راس الناصري في أكثر من بحث، ترجمة وتأريخا ودراسة، لا سيما في موسوعتيه؛ أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، وتاريخ الجزائر الثقافي.

من هذا المنطلق، ابتغينا أن يكون عنوان هذه الورقة البحثية "أبو راس الناصري في كتابات أبي القاسم سعد الله"، التي قسمناها إلى خمسة عناصر، تتضمن جوانب عن مولده ونشأته، وموسوعيته، وشروحه الأدبية، ورحلاته، وتأريخه، وتمثّل هذه الجوانب في مجملها الخطوط العريضة لشخصية أبي راس الناصري، كما تمثل في الوقت ذاته أهم المسائل التي تناولها أبو القاسم سعد الله عن هذه الشخصية في مختلف كتاباته. وهدفنا من هذه الورقة هو إبراز دور أعلام الجزائر في الحركة الفكرية والثقافية من تاريخ الجزائر، لاسيما في العهد العثماني.

1-أبو راس الناصري: المولد والنشأة

تحدّث أبو القاسم سعد الله في أبحاثه المختلفة عن حياة أبي راس الناصري إجمالا وتفصيلا؛ من حيث مولدُه ونشأته وشيوخه، والأحداث التي عاصرها في بلاده وفي العالم الإسلامي، ورحلاته، ومؤلفاته.. فأما مولده فقد ذكر أنه كان سنة 1165هـ بنواحي جبل كرسوط (بالتحديد بمنطقة وَزَّغْت التابعة لبلدية وادي التاغية بولاية معسكر، غرب الجزائر العاصمة). وأما نشأته فكانت في بيئة فقيرة، ثم رحل به والده إلى نواحي متيجة، قرب مدينة الجزائر، وهناك فقد والدته، ثم انتقل به والده إلى مجاجة (التابعة لولاية الشلف) حيث كان والده يعلم القرآن. وبعد وفاة والده كفله أخوه عبد القادر وأخذه معه إلى "المغرب"، ثم عاد أبو راس إلى معسكر بشيء من العلم، ليتتلمذ على الشيخ عبد القادر المشرفي، ولما أحس أبو راس بشيء من الاستقلال العلمي خرج إلى الريف، فتزوج هناك، وبدأ ينشر علمه، كما تولّى القضاء في بعض مناطق غريس، وقد دام على هذه الحال سنتين فقط، ثم عاد إلى معسكر ليستقرّ بها ستا وثلاثين سنة، وفيها انتصب للتدريس والفتوى.. وكانت وفاته سنة 1238هـ/1823م.[1]

ويستوقفنا من حديث سعد الله عن مولد أبي راس ونشأته -الذي اقتضبناه حسبما يدعو إليه المقام- ثلاث مسائل:

أولها: أنّ سعد الله قال عن نسب أبي راس: "بعض المؤلفين يقول (الناصري) بالنّسبة رغم أنّ سلسلة نسبه التي كان حريصا عليها تذكره (الناصر) فقط بدون نسبة".[2] مستندا إلى سلسلة نسب أبي راس التي ذكرها في فتح الإله: "وأما نسبي فأنا عبد ربي محمد أبو راس بن أحمد بن عبد القادر بن محمد بن أحمد بن الناصر.."[3] بيد أننا نجد أبا راس نفسه قد أثبت

اسمه بالنِّسبة (الناصري) التي ترجع إلى جده الرابع (الناصر)، في غير موضع؛ من ذلك قوله عن جدّه: "ولهذا القطب نسبتنا الناصرية، وعمدتنا الهاصرية"،[4] وقوله متحدثا عن نفسه: "ومؤلف هذا الكتاب محمد أبو راس الناصري وفقه الله"،[5] هذا فضلا عن تسميته أحد شروحه الثلاثة على المقامات الحريرية بـ"الفتوحات الناصرية بمفتاح العلوم الحريرية". وهذه الأدلة كافية بالقطع بأنّ اسم شهرة أبي راس من الناصري كنِسبة، لا من الناصر كنَسب.

وفي سياق الحديث عن نَسب أبي راس، نشير إلى أنّ سعد الله قد شكك في انتماء أبي راس إلى النسب الشريف، دون أن يذكر دليله في هذا التشكيك، وذلك حينما قال: "ولكن إذا كنا لا نشك في موهبته كنسابة، فإننا نشك في نسبته إلى الشرف"![6] هذا مع أنّ أبا راس ذكر أنّ عالمين جليلين شهدا له بانتمائه إلى النسب النبوي؛ هما الشيخ المصطفى بن مختار (جد الأمير عبد القادر) والشيخ عبد القادر بن السنوسي.[7] فالأصل في الخبر التصديق، ما لم يثبت العكس بدليل. وممّا عقّب به الشيخ عابدين بن حنفية في مسألة الانتماء إلى النسب الشريف "أنّ الناس مصدَّقون في أنسابهم، وأمرهم إلى الله".[8]

وثانيها: أنّ سعد الله لم يخل كلامه من الاضطراب حينما ذكر المدة التي عاشها أبو راس؛ فقد ذكر –في الموضع المتقدم– أنّ أبا راس ولد سنة 1165هـ وتوفي سنة 1238هـ، وعلى هذا التاريخ فإنه يكون قد عاش ثلاثا وسبعين سنة، وذكر في موضع آخر أنّ أبا راس قد "عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والربع الأول من التاسع عشر الميلادي. وقد مات أبو راس الناصر سنة 1823 عن عمر يناهز التسعين سنة"![9] واستنادا إلى هذا التاريخ فإن المدة التي يكون أبو راس قد عاشها هي أيضا ثلاث وسبعون سنة لا تسعون سنة كما ذكر. والذي ذهب إليه غيره من المحققين هو أنّ أبا راس عاش فوق التسعين كالحفناوي،[10] والشيخ الهاشمي بن بكار،[11] كما ذهب محقق كتاب "فتح الإله" محمد بن عبد الكريم إلى أنه ولد سنة 1150هـ/1737م وتوفي سنة 1238هـ/1823م،[12] وعلى هذا الاعتبار يكون قد عاش ثماني وثمانين سنة. وقريبا منهم ذهب الشيخ عابدين بن حنفية، الذي رجح أنه يكون قد ولد بعد سنة 1150هـ بقليل.[13]

وثالثها: أنّ سعد الله فهم كلمة "المغرب" في قول أبي راس عن أخيه الأكبر: "فأخذنا بعد موت أبينا وانقلب بنا إلى المغرب"[14] على أنها المغرب الأقصى. غير أنّ محقق كتاب "فتح الإله" ذكر أنّ المقصود بالمغرب ههنا هو "غرب القطر الجزائري، مثل إقليم أم عسكر ووهران"[15] لا المغرب الأقصى. وتبعه في ذلك من كتب عن حياة أبي راس –وهو الشيخ عابدين بن حنفية– الذي رأى أنّ حمل سعد الله كلمة "المغرب" على المغرب الأقصى هو وهم منه، والقرينة التي دلت على أنّ المقصود بـ"المغرب" الغرب الجزائري هي كلمة "انقلب بنا" يعني: رجع.[16]

على أنّ هذه الملاحظات اليسيرة لا تُنقص من عمل الأستاذ المؤرّخ أبي القاسم سعد الله في شيء؛ فالرجل قد أفنى من وقته قسطا كبيرا في البحث والتنقيب في سيرة ومسيرة أبي راس الناصري، وممّا صعّب من عمل سعد الله قلّة المطبوعات؛ سواء التي ألّفها أبو راس نفسه أو التي كُتبت عنه، فضلا عن مشقة التنقلات التي تكبّدها سعد الله في أبحاثه حول هذه الشخصية.

وأما شيوخ أبي راس فيتقدمهم الشيخ عبد القادر المشرفي بمعسكر، كما درس على مشايخ آخرين ذكرهم في ثبته ورحلته،[17] وقد تتلمذ على بعضهم في معسكر والمغرب والجزائر وقسنطينة، منهم أحمد بن عمار مفتي مدينة الجزائر، كما تتلمذ على آخرين حين توجه إلى الحج مرتين؛ في مصر وتونس والحرمين، منهم محمد مرتضى الزَّبيدي بمصر، الذي خصه أبو راس بكتاب سماه "السيف المنتضَى فيما رويته بأسانيد الشيخ مرتضَى". وقد أخرج أبو راس عددا كبيرا من التلاميذ أبرزهم الشيخ أبو حامد المشرفي.[18]

وأما الأحداث التي عاصرها أبو راس فمنها "حملة أوريلي وحملة اللورد اكسموث الأوروبيين على الجزائر، وفتح وهران الثاني، وثورة درقاوة ضد العثمانيين، أما بالنسبة للعالم الإسلامي فلنذكر ظهور الدعوة الوهابية والحملة الفرنسية على مصر وصعود محمد علي، وبداية الإصلاح في الدولة العثمانية، وقد أثرت هذه الأحداث على مزاجه وأحكامه".[19]

وقد دفعت الأحداث المذكورة بأبي راس إلى التأليف فيها والتأريخ لها؛ من ذلك قصيدته السينية "الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية"، التي أنشأها إثر فتح وهران سنة 1205هـ/1790-1791م، وقد وضع لها أكثر من شرح -وسيأتي الحديث عن تلك الشروح-، كما تحدث في شرحه الثالث للقصيدة عن الحملة الفرنسية على مصر والشام.. ومن ذلك أيضا كتابه "درء الشقاوة عن حروب درقاوة"؛ وقد تحدث فيه عن الحروب التي كانت بمنطقة معسكر بين الدرقاويين (أتباع الطريقة الدرقاوية) والأتراك بالجزائر، حينما فترت العلاقة بينهما..

2- أبو راس الناصري العالم الموسوعي

عاش أبو راس في عصر العلماء الموسوعيين الذين نبغوا في أكثر من فنّ، كالسيوطي (ت911هـ) والمقَّري (ت1041هـ) وغيرهما من العلماء الذين أُطلق على عصرهم "عصر الموسوعات". لذلك فليس غريبا أن ينحو أبو راس نحوهم في هذا المجال. وقد استرعت ثقافة أبي راس الموسوعية سعد الله حينما قال: و"قد أكثر من التآليف كثرة لا يضاهيه فيها من الجزائريين أحد حسب علمنا باستثناء أحمد البوني الذي تجاوزت تآليفه المائة".[20]

وقال في موضع آخر: "كتب أبو راس أكثر من غيره من الكتاب الجزائريين، ورغم أنه ألف تقريبا في كلّ فرع من العلوم المعروفة في وقته فإنّ أغلب كتبه في التاريخ والأنساب والأخبار، وقد ذكر هو نفسه في رحلته ثلاثة وستين كتابا بين صغير وكبير وقسمها إلى ثلاثة عشر قسما مبتدئا بالقرآن ومنتهيا بالشعر، ونسب إليه بعضهم 137 كتابا".[21] ومدار كتب أبي راس على العلوم الشرعية (كالقرآن والحديث والفقه) واللغوية (كالنحو والبيان والعروض) والعقلية (كالمنطق) والتاريخية (كالتاريخ والأنساب)، الأمر الذي يجعله يتصدّر قائمة المكثرين في التأليف في الثقافة العربية الإسلامية.

وقد عدّد سعد الله كتب أبي راس التي ما يزال معظمها مخطوطا في مكتبات عربية وغربية، مستغربا كيف أنّ كتبه تُرجمت ونشرت بالفرنسية بينما لم تنشر إلى الآن بالعربية.[22] ومن الأجانب الذين ترجموا بعض كتبه ونشروه المترجم العسكري "أرنو" الذي ترجم "عجائب الأسفار ولطائف الأخبار" إلى الفرنسية ونشره سنة 1885م بالجزائر،[23] كما ترجم له الجنرال "فور بيقي" قصيدة "الحلل السندسية" ونشرها بالجزائر أيضا سنة 1903م.[24]

بيْد أنّ سعد الله لم يغفل جهود محمد بن عبد الكريم في تحقيقه لـ"فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته" سنة 1982، وإن كان المحقّق –حسب سعد الله– قد تأخر في نشر هذا الأثر؛ "لأنّ أبا راس في الواقع من أهمّ مؤلفي العهد العثماني وإذا عُرفت جميع آثار أبي راس ودُرست دراسة علمية فقد تضاهي أو تفوق آثار أحمد المقّري أهمية".[25]

وقد تتيح موسوعية أبي راس للباحثين ذوي التخصصات المختلفة أن يتناولوا هذه الشخصية من أكثر من جانب؛ وذلك لكونه فقيها، ومحدّثا، ومفسّرا، ومؤرخا، وأديبا، ورحالة، وصوفيا.. ولعلّ هذا التناول المتخصص يضمن الإضافة النوعية للبحث الأكاديمي في الكشف عن جوانب مختلفة من شخصية هذا العالم الموسوعي، الذي ملأ الآفاق، وشغل الناس بعلمه وفضله.

3– أبو راس الناصري صاحب الشروح الأدبية

كان أبو راس من جملة الشارحين للأعمال الأدبية التي كان لها صدى في عصره، مما يدل على مقدرته اللغوية، فضلا عن حسه الأدبي والنقدي. وقد ذكر سعد الله أنه من عادة أبي راس أن يشرح العمل الواحد عدة مرات، ويطلق على كل شرح عنوانا جديدا، وهذا ما حدث في شرحه "للعقيقة" التي له عليها سبعة شروح، وكلّ شرح منها له عنوان خاص، ومن تلك العناوين "الدُّرّة الأنيقة في شرح العقيقة". ونجد أبا راس يذكر في أحد تلك الشروح فضل الشّعر وخصوصا الشعر الديني، وكان دافعه للتأليف أنّ المنداسي مدح بالعقيقة الرسول –صلى الله عليه وسلم–، ورغم أنّ العقيقة من الشعر الملحون فإنها "قد احتوت على غرائب وعجائب من اللغة والبلاغة واللّحون".[26]

ولأبي راس شروح أدبية أخرى، منها شرحه على مقامات الحريري الذي سماه "الحُلل الحريرية في شرح المقامات الحريرية" وقد ذكر أنّ له شرحين من ذلك الكبير والأكبر، وشرح قصيدة الصيد المسماة "روضة السّلوان" وقد سماه "الشقائق النُّعمانية في شرح الروضة السّلوانية"، وله أيضا شرح أدبي لغوي لكتاب صغير في الحكم والمواعظ والآداب والأمثال لمسلم بن عبد القادر الذي طلب هو نفسه من أبي راس أن يضع لهذا الكتاب شرحا فسماه "إسماع الأصمّ وشفاء السّقم في الأمثال والحكم".[27]

وتتمثل طريقة أبي راس في شرح الأعمال الأدبية في أنه يورد البيت ثم يشرحه من جميع الوجوه، ويذكر أيضا الشواهد القرآنية والحديثية والشعرية أثناء الشرح. ومما قاله عن الدّرّة الأنيقة: "مباحث شريفة، ونكات لطيفة، وتحقيقات غريبة، وتدقيقات عجيبة". وعلى ذلك فقد عدّ سعد الله شرح أبي راس مصدرا من مصادر تاريخ النقد الأدبي في الجزائر، كما أن شروحه –بالإضافة إلى شروح معاصريه– تمثل شكلا من أشكال النثر الأدبي الذي شاع في العهد العثماني.[28]

ويُستفاد من هذا الحكم أنّ العهد العثماني يمثل مرحلة مهمة من تاريخ الأدب العربي في الجزائر؛ بمجاليه الإبداعي والنقدي، كما يعدّ المجال النقدي في ذلك العهد امتدادا للحركة النقدية التي كانت في عصر ابن رشيق المسيلي (ت456هـ)، وبمُكنة الباحثين اليوم تسليط الضوء على تلك المرحلة؛ لأنها تمثل مرجعية الجزائريين في مجالي الأدب والنقد معاً، فضلا عن مجالات أُخر..

4- أبو راس الناصري الرحّالة

كانّ أبو راس من الذين أكثروا التّرحال في بلاده وخارجها. فبالإضافة إلى تنقلاته داخل وطنه الجزائر، تجوّل في المغرب الأقصى عدة مرات، كما أنه حجّ مرتين على الأقل؛ الأولى كانت سنة 1204هـ والثانية كانت سنة 1226هـ، وأثناء حجتيه تجوّل في تونس ومصر والحرمين الشريفين وسورية والقدس.. وقد كان اهتمامه بالتاريخ والأنساب وحافظته القوية يساعدانه على التقاط ما قد يفوت الآخرين عن الأماكن التي زارها. كما كان في رحلاته يجادل ويسجل الحوادث ويروي العلوم ويطلع.[29] وقد كان أسوته في ذلك رحلة الإمام ابن رشيد السبتي، والخطيب ابن مرزوق، والعياشي، وأحمد بن الناصر، وغيرهم ممن ذكرهم في رحلته.[30]

وقد وَسَم أبو راس رحلته بعدة عناوين منها: "عدّتي ونحلتي في تعداد رحلتي" ومنها "فتحُ الإله ومنّتُه في التحدّث بفضل ربي ونعمته"، ومع أنّ كتاب "فتح الإله" يغطي -بأبوابه الخمسة- معظم رحلات أبي راس المغربية والمشرقية، فضلا عن رحلاته الداخلية، فإنّ الكاتب قد خصص الباب الثالث من هذا السِّفْر لرحلاته، سماه "في رحلتي للمشرق والمغرب وغيرهما، ولقاء العلماء الأعلام، وما جرى لي معهم من المراجعة والكلام". وقد ضمّنه الكثير من المسائل العلمية المختلفة؛ الفقهية، والعَقَدية، واللغوية، والفلسفية، الأمر الذي جعل رحلاته تعجّ بالمعرفة بشتى صنوفها..

والذي "يبدو أنّ أبا راس كان مهتما بالحديث عن العلماء الذين كانوا يجادلونه ويجادلهم ويجيزونه ويجيزهم أكثر من اهتمامه بالمعاهد والديار، والمشاهدات والأخبار، كما فعل العياشي والدرعي أو الورتلاني، ولذلك لاحظ بعضهم أنّ رحلة أبي راس لا تتحدث عن البلدان وإنما تتحدث عن الشيوخ الذين درس عليهم أو الذين لقيهم صاحبها، فهي بناء على رأي هذا الباحث (الجنرال فور بيقي) غير مهمة".[31]

وكيفما كان رأي هذا الباحث الأجنبي، فإنّ رحلات أبي راس -التي تشغل حيّزا كبيرا في سيرته الذاتية "فتح الإله"-[32] تعتبر مرجعا ثقافيا نفيسا، يصور لنا جوانب مختلفة من حياة المجتمع العربي الإسلامي في أواخر العهد العثماني، في المشرق والمغرب على السواء، فضلا على احتوائه على الكثير من المسائل الشرعية واللغوية وآراء العلماء المختلفة فيها، كما أنه يضمّ تراجم -على إيجازها- للكثير من أعلام ذلك العهد.

5-أبو راس الناصري المؤرّخ

لقد أسهم أبو راس إسهاما كبيرا في التأريخ لبلده الجزائر بخاصة، وللأمة الإسلامية بعامة، يستقي المعلومة من مظانّها، ويعاين الوقائع والأحداث، ويسمع الأخبار والروايات من أفواه الرجال، تحقيقا لصحة النقل، وتوخيا للأمانة العلمية. فلا غرو عندئذ أن يقول عنه سعد الله: "فقد كان على رأس المؤرخين إنتاجا وإدراكا لأبعاد الدراسة التاريخية".[33]

وقد ذكر سعد الله أنّ أبا راس كان يعايش أحداث عصره؛ فقد اعتبر أبو راس فتح وهران بداية لاسترجاع الأندلس، ولعلّ ذلك الفتح قد حمله -في بداية الأمر- على أن ينظر إلى آل عثمان على أنهم ما يزالون يواصلون رسالتهم التي جاؤوا من

أجلها. كما تحدث عن نابليون وعن الفرنسيين وعن الإنكليز والهولانديين.. "وهكذا يتضح أنّ مساهمة أبي راس في تاريخ الجزائر والتاريخ العام مساهمة عظيمة وأنّ آثاره جديرة بالدرس والنشر وأنّ شخصيته تحتاج إلى إظهار واعتبار يليقان به".[34]

وقد اعتبر سعد الله عنوان كتاب "زهرة الشماريخ في علم التاريخ" لأبي راس يدل على تخصصه بما يسمى اليوم (بالأستوريوغرافيا)، وأنّ ما ذكره في مقدمة كتابه "عجائب الأسفار" يبرهن على فهمه لدور التاريخ بين العلوم الأخرى ودور المؤرخ بين الكتاب الآخرين.[35]

ومن أهم كتب أبي راس التاريخية "الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية"، والواقع أنه عنوان جديد للقصيدة السينية التي أنشأها أبو راس إثر فتح وهران سنة 1205هـ/1790-1791م وقدمها للباي محمد الكبير، صاحب الفتح، ولكن الباي طلب منه شرحها لغموض عباراتها وصعوبة ألفاظها، فكتب أبو راس شرحا سماه "عجائبُ الأسفار ولطائف الأخبار" في جزئين، ثم شرحا ثانيا بالمغرب الأقصى سماه "روضة السّلوان المؤلفة بمرسى تطوان" أهداه للسلطان سليمان، ثم شرحا ثالثا سماه "الغرض المعرب عن الأمر المغرب عما وقع بالأندلس وثغور المغرب" ويغلب على الظن أنه كتبه بعد حجته الثانية سنة 1226هـ/1811.[36]

وقد اعتبر سعد الله تعدّد شروح أبي راس للمتن الواحد -كقصيدة الحلل السندسية- بمثابة تجديد الطبعة كلما وجد معلومات جديدة. فقد كان يسمي "الطبعة الجديدة" الشرح الثاني أو الثالث، كما كان يطلق على كل شرح عنوانا جديدا. ومثال ذلك أنه ضمّن حديثه عن الحملة الفرنسية على مصر والشام في الشرح الثالث للقصيدة المذكورة.[37] ويبدو من هذا الصنيع أنّ أبا راس كان دؤوب البحث، لا يكتفي بالمعلومة المتوفرة لديه، بل يجدّدها، ويضيف إلى بحثه معلومات أخرى كلما سنحت له الفرصة لذلك، وهذا دأب المحققين من أهل العلم..

ومن الأحداث التي تناولها أبو راس وأرّخ لها "الحملة الفرنسية على مصر والشام وآثارها على المجتمع الإسلامي. وخصوصا المجتمع المصري... وكانت له فرصة في الحجة الثانية، أن يشاهد بنفسه آثار الحملة في مصر والحجاز والشام، ويسمع عنها من أفواه العلماء وغيرهم، لذلك فإنّ حكمه صادر بعد مقارنته لأحوال المسلمين قبل وبعد الحملة".[38]

ومن أهم النقاط التي عالجها أبو راس في هذه الأحداث التخريبُ الذي أصاب مصر ويافا وصيدا وعكا نتيجة الحملة، وسلبُ الفرنسيين أموال الناس، وإثقالهم أهل مصر بالضرائب المتكررة، وإهانتهم للمساجد والمقدسات، وتفكك الأخلاق العامة (خصوصا فيما يتعلق بالمرأة).. كما اهتم بالمغاربة في مصر والحجاز أثناء الحملة، وخصوصا دور الشيخ الجيلالي المغربي الذي زحف "بجيش من الطلبة والعلماء من أرض الحجاز".[39]

وفي هذا السياق، عقد سعد الله موازنة بين أبي راس والجبرتي تحت عنوان "مؤرخ معاصر للجبرتي: أبو راس الناصري"، ومما قاله فيها إنّ الجبرتي كان يؤرخ فاهتم بكل شيء تقريبا، أما أبو راس فقد كان يلخص ما جرى ويصدر حكما ضد الحملة، وكان ينظر إلى الفرنسيين بمصر والشام نظرته إلى الإسبان في وهران وسبتة ومليلية.. فكلهم في نظره معتدون يجب على أمراء

المسلمين جهادهم. كما كان أبو راس ثائرا على الأمراء الذين تهاونوا –في نظره– عن نصرة الدين وتخليص الأمة الإسلامية من الغزاة الأجانب، فاتباعهم للشهوات وتخليهم عن الجهاد أدى إلى وقوع مصر في يد الفرنسيين.[40]

ويتضح من الأحكام التي كان يصدرها أبو راس، سواء ضد الأمراء أو الغزاة، أنّ التأريخ عنده لم يكن منفصلا عن واجبه الديني، وإنما كان مرتبطا به أشدّ الارتباط؛ حيث يصعب الفصل في شخصيته بين المؤرخ والفقيه. ويبدو أنّ الموضوعية عنده سرعان ما تخالطها الذاتية؛ غير أنها ذاتية العالم الذي يعيش هموم أمته، والمثقف الذي يلتزم بقضايا مجتمعه.

ولا بأس أن نسوق في هذا المقام مقتطفا من نص أبي راس في الحملة الفرنسية على مصر، لنتبيّن طريقته في التأريخ:

"مالت ملوكُنا لحضيضِ راحتِهم *** وأكلونا كأكلِ الدّاجن العَلـــسِ

وأعرضوا عن جهادِ الكفرِ قاطبةً *** حتى ارتمتْ مصرُنا العظمى بمرمرسِ

الداجن: ماشية تُربّى في البيت، العلس: حب معروف، المرمرس: من أسماء الداهية. وأردنا بذلك ما عرض لمصر بعصرنا هذا في المحرم فاتح سنة ثلاث عشرة ومائتين وألف مع الفرانسة، فإنهم دخلوا اسكندرية عنوة ما بعدما أخذوا مالطة من يد النزايلية، وتخطوا إلى مصر..".[41]

ولوجود صلة وطيدة بين علم التاريخ وعلم الأنساب، فقد اعتنى أبو راس بالعلم الثاني عنايته بالأول، لذلك عدّه سعد الله من كبار النسّابة أيضا؛ حيث ترك مادة غزيرة في أنساب قبائل المغرب العربي ومواطن كلّ قبيلة وأصلها وفروعها. وقد لا حظ أبو راس في مقدمة كتابه "عجائب الأسفار" ضعف اهتمام علماء عصره بالنسب فقال: "إنّ امتياز النسب اندرس في هذا الزمان، فلا يكاد يتفق فيه اثنان... لاختلاط الأنساب وتباين الدعاوي". ويحتوي هذا الكتاب على معلومات قيمة عن أنساب القبائل في شمال إفريقية. وهو لذلك ما يزال مرجعا للباحثين..[42]

ومن كتب أبي راس في علم الأنساب التي ذكرها في فتح الإله "مروج الذهب، في نبذة من النسب، ومن انتمى إلى الشرف وذهب" وغير ذلك.. ومما ساعده في التمكن من هذا العلم حافظته القوية، واتصاله بالناس من خلال رحلاته المستمرة.

خاتمة:

لقد حاول أبو القاسم سعد الله في أبحاثه المختلفة أن يحيط خُبْرا بحياة وأعمال أبي راس الناصري؛ ترجمة وتأريخا ودراسة، معتمدا في ذلك على المخطوطات والمطبوعات، فضلا عن مشقة التنقلات، فكان له فضل كبير في تلك الأبحاث.

وقد تبيّن لسعد الله أنّ أبا راس عالم موسوعي حقيق بأن يُدرس من أكثر من جانب؛ فهو فقيه، ومفسّر، ومؤرخ، وأديب، ورحالة، وصوفي..، فضلا عن اشتغاله بالإفتاء والقضاء. وإذا ما دُرست تلك الجوانب دراسة وافية وشافية استطعنا أن نضيف تراثا ذا بال إلى المكتبة الجزائرية بخاصة، والعربية والإسلامية بعامة.

وقد بدا لنا من خلال هذه الورقة المقتضَبة، أنّ ثمة تشابها بين شخصيتي أبي راس الناصري وأبي القاسم سعد الله في أكثر من جانب؛ فكلاهما مؤرّخ، وكلاهما شاعر، وكلاهما موسوعي، وكلاهما رحالة.. وهذا التشابه هو الذي جعل أبا القاسم يتأثر بأبي راس تأثرا تجلى في أعماله المختلفة.

التهميش:

[1] تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830م)، دار الغرب، ط1، 1998، 377،378/2

[2] م،ن، 377/2

[3] فتحُ الإلهِ و مِنّتُه في التحدّث بفضل ربي و نعمتِه، تحقيق: محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص25

[4] م،ن، ص27، الهاصرية قرية تقع على بعد 13 كلم غرب بلدية وادي التاغية، بولاية معسكر

[5] م،ن، ص156

[6] أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار البصائر، الجزائر، 2007، 89/1

[7] فتحُ الإلهِ، ص29

[8] عابدين بن حنفية: أبو راس الناصري المعسكري، حياته وتصوفه من كتابه الحاوي، مكتبة الرشاد، الجزائر، 1425هـ/2004م، ص22

[9] أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 83/1.

[10] تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بييار فونتانة الشرقية في الجزائر، 1324هـ/1906، 333/2

[11] كتاب مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، 1381هـ/1961م، ص14

[12] فتح الإلهِ، المقدمة، ص12،13

[13] أبو راس الناصري المعسكري، حياته وتصوفه من كتابه الحاوي، ص24

[14] فتحُ الإلهِ، ص19

[15] تعليق محمد بن عبد الكريم في "فتح الإلهِ"، ص33

[16] أبو راس الناصري المعسكري، حياته وتصوفه من كتابه الحاوي، ص28

[17] خصّ أبو راس شيوخه بباب سماه: "في ذكر أشياخي، النافضين عني قشبَ أوساخي: شريعة وحقيقة وقرآنا وطريقة"، أنظر: فتحُ الإلهِ، ص41 وما بعدها

[18] تاريخ الجزائر الثقافي، 378/2

[19] م،ن، 377/2

[20] أنظر: مقدمة أبي القاسم سعد الله لكتاب "فتح الإله"، ص5، وانظر: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 337/2

[21] ذكر هذا "فور بيقي"، أنظر: تاريخ الجزائر الثقافي، 380/2. وقد عدد أبو راس معظم كتبه في الباب الخامس من فتح الإله، سماه "العسجد والإبريز في عدة ما ألفت بين بسيط ووسيط ووجيز"، ص179 وما بعدها

[22] تاريخ الجزائر الثقافي، 380/2

[23] كانت ترجمة آرنو Arnaud بعنوان:

Voyages extraordinaires et nouvelles agréables, Récits historiques sur L,afrique septentrionale, Adolphe Jordan , libraire-éditeur, Alger,1885

[24] لأهمية هذه القصيدة تاريخيا قام الجنرال فور بيقي (faure-biguet) بترجمتها إلى الفرنسية –مع التعليق عليها– بعنوان: Les Vêtements de soie fine au sujet d,oran et de la péninsule espagnole، مطبعة بيير فونطانا في الجزائر، 1320هـ/1903م

[25] أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 338،339/2

[26] تاريخ الجزائر الثقافي، 176/2

[27] م،ن، 177/2 وما بعدها

[28] م،ن، 177،182/2

[29] م،ن، 393/2

[30] فتح الإله، ص91

[31] أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 186/1

[32] كتبنا عن "فتح الإله" بحثا عنوانه "السّردية عند أبي راس الناصري، من خلال فتح الإله"، في مجلة القلم، ع28، أبريل 2013، جامعة وهران، ونشرناه أيضا ضمن كتاب مشترك: "معسكر – المجتمع والتاريخ"، منشورات مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر، وقد طبعته مكتبة الرشاد، الجزائر، ط1، 1434هـ/2014م، ص119 وما بعدها

[33] تاريخ الجزائر الثقافي، 376/2

[34] م،ن، 381/2

[35] أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، 94/1

[36] م،ن، 301/2 وما بعدها

[37] م،ن، 301/2

[38] م،ن، 300/2

[39] م،ن، 302/2

[40] م،ن، 1/ 83-103

[41] م،ن، 303/2 وما بعدها

[42] م،ن، 93،100/1

المصادر والمراجع:

1-أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار البصائر، الجزائر، 2007م

2-أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، (1500-1830م)، دار الغرب، ط1، 1998م

3-أبو راس الناصري: الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية، ترجمها إلى الفرنسية فور بيقي، مطبعة بيير فونطانا في الجزائر، 1320هـ/1903م

4-أبو راس الناصري: فتحُ الإلهِ و مِنّتُه في التحدّث بفضل ربي و نعمتِه، تحقيق: محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990م

5-الهاشمي بن بكار: كتاب مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، 1381هـ/1961م

6-تأليف مشترك: معسكر – المجتمع والتاريخ، جامعة معسكر، مطبعته مكتبة الرشاد، الجزائر، ط1، 1434هـ/2014م

7-عابدين بن حنفية: أبو راس الناصري المعسكري، حياته وتصوفه من كتابه الحاوي، مكتبة الرشاد، الجزائر، 1425هـ/2004م

8-محمد الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيبار فونتانة الشرقية في الجزائر، 1324هـ/1906م

9-Mohammed Abou ras en-nasri: Voyages extraordinaires et nouvelles agréables, Récits historiques sur L'Afrique septentrionale, Traduit par: Arnaud, Adolphe Jordan , libraire-éditeur, Alger,1885

كل الحقوق محفوظة

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

La santé de la reproduction en Algérie.

LACHICHI Nawel, Faculté des sciences sociale, Département de Démographie. Université d'Oran1, Laboratoire de la population et développement durable. Tlemcen. Alger.

Sous la direction de l'encadreur Dr : **SALHI Mohamed**, Faculté des sciences sociale, Département de Démographie. Université d'Oran1

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 29/DECEMBER 2018, FIRST FOLDER, TOME 2.

TO CITE THIS ARTICLE:

LACHICHI Nawel, La santé de la reproduction en Algérie, **EL TOURATH REVIEW**, number 29, first folder, December 2018.

Received In: 27/01/2018

Arbitrated in: 02/12/2018

Publishing Accepted: 29/12/2018

Résumé :

Le système de santé l'un des plus importants secteurs de l'économie mondiale, alors que la santé est l'un des déterminants du développement social et individuel, tandis que la santé reproductive représente l'une des constituants de la santé générale. C'est pour cette conception que tous les pays développés ou en voie de développement tentent par tous les moyens à le réformé, mais malgré çà on note toujours des besoins non satisfaits dans ces différents services, et leur niveau de prestations qui en résultent sur la santé de la mère ainsi que de l'enfant.

Mots-clés :

La santé de reproduction - L'Algérie - La contraception -la santé maternelle.

الملخص :

يعتبر نظام الصحة من القطاعات الأساسية في الاقتصاد العالمي،كما أن الصحة هي من أهم المحددات للتنمية الاجتماعية و الفردية على حد سواء، اما بالنسبة للصحة الانجابية فهي تعد من أعمدة برامج النظام الصحي و من أولويات اهتماماتهما و من أجل ذلك تسعى كل الدول متقدمة كانت أم في طور التقدم جاهدة و بكل الامكانيات المتوفرة لتطوير هذا المجال، لكن و رغم كل المجهود المبذول إلا أن قطاع الصحة لا يزال يعاني من عدم تلبية كل احتياجات السكان و في كل أقسامه ، و كذا نوعية الخدمات المقدمة التي ترجع بالسلب أو بالإيجاب على صحة الأم و كذا الطفل.

الكلمات المفتاحية:

الصحة الانجابية - الجزائر - موانع الحمل- صحة الأم.

Le système de santé représente l'un des plus importants secteurs de l'économie mondiale. Ainsi que la santé est l'une des déterminants du développement sociale et individuel.

Le système de santé est le mécanisme qui, dans toute société, transforme ou intègre les connaissances et les ressources humaines et financières du domaine de la santé pour en faire des services correspondants aux préoccupations de cette société. La santé ne relève pas exclusivement du système de santé. Dans chaque société, d'autres systèmes influencent la santé de la population. La société accorde au système de santé la « légitimité » d'agir et les ressources nécessaires à son fonctionnement. Dans cette forme de contrat social, la société s'attend à recevoir quelque chose en contrepartie. L'attente optimale est le droit à la santé, c'est- à dire « le droit que toutes personne de jouir de meilleur état de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre. »[1]

un système de santé se définit également sur base des fonctions qu'il est censé assumer : la délivrance de services, qu'il s'agisse de services de soins personnels (soins médicaux, soins infirmiers, aide aux personnes, ...) ou de services appartenant au domaine de la santé publique, mais également les trois autres fonctions principales que sont l'administration (*stewardship*), le financement, ainsi que la génération et le maintien de ressources, en ce compris les ressources humaines dans le secteur de la santé .[2]

Selon l'OMS, le concept de la santé est l'état de complet bien-être physique, mental et social et pas seulement l'absence de la maladie ou d'infirmité. Certes, cette définition est mieux adaptée au souci du développement, mais elle engendre de nombreux problèmes dont ceux des indicateurs de santé et de collecte des informations nécessaires à leur élaboration.

Comme la Santé de Reproduction représente l'une des constituantes de la santé générale, elle se distingue toutefois par les considérations et des défis particuliers, celles des prestations de services de santé de la reproduction qui généralement préoccupent des personnes en santé et plus particulièrement des femmes :

Le concept de santé de la reproduction, ou de santé reproductive, ne peut être défini de manière stricte par référence aux catégories de population, aux limites d'âges, à la réalité organique de la reproduction, aux événements reproductifs, au sexe…etc, en fait on peut donner des définitions de la santé de reproduction :

La santé reproductive, qui s'inscrit dans le cadre de la santé telle qu'elle est définie par l'OMS, s'intéresse aux mécanismes de la procréation et au fonctionnement de l'appareil reproducteur à tous les stades de la vie.

Elle implique la possibilité d'avoir une sexualité responsable, satisfaisante et sûre ainsi que la liberté pour les personnes de choisir d'avoir des enfants si elles le souhaitent et quand elles désirent.

Cette conception de la santé génésique demande à que les femmes et les hommes puissent choisir des méthodes de régulation de la fécondité sûres, efficaces, abordables et acceptables, pour que les couples puissent avoir accès à des services de santé appropriés permettant aux femmes d'être suivies pendant leur grossesse et offrant ainsi aux couples la chance d'avoir un enfant en bonne santé.

La définition de la santé de la reproduction a été adoptée lors de la conférence internationale sur la population et le développement, tenue au Caire en 1994, et la Conférence mondiale pour les femmes financée par les Nations Unies et tenue à Beijing en 1995, et voici la version intégrale :

« *La santé en matière de procréation est un état de bien- être total, tant physique que mental et social, pour tout ce qui concerne l'appareil génital, ses fonctions et ses fonctionnement et non pas seulement l'absence de maladies ou d'infirmités. Elle suppose le droit de mener une vie sexuelle satisfaisante en toute sécurité et la liberté et la possibilité de décider si et quand on veut avoir des enfants. Cela implique qu'hommes et femmes ont le droit d'être informés sur les méthodes sûres, efficaces, abordables et acceptables de planifications familiale et d'utiliser celle qui leur convient ou toute autre méthode de régulation des naissances qui ne soit pas illégale, ainsi que le droit à des services de santé assurant un bon déroulement de la grossesse et de l'accouchement et donnant aux couples toutes les chances d'avoir un enfant en bonne santé* »

Malgré les progrès importants portés dans le secteur des soins de santé et du développement, les systèmes de santé ne sont pas arrivés à répondre aux besoins de vastes groupes de la population mondiale ils comportent des lacunes qui varient d'un pays à un autre et à l'intérieur du même pays selon les différentes régions géographiques , surtout les niveaux inégaux de service, de santé offerts, l'utilisation impuissant des services et le manque d' émotivité aux attentes et aux points de vue des femmes de façon générale.

En 1999, les Nations unies ont rappelé aux gouvernements qu'ils devaient faire leur possible pour veiller, jusqu'à 2015, à ce que tous les établissements de soins primaires et de planification familiale offrent, que se soit directement ou sur recommandation, l'éventail le plus complet possible de services de planification familiale et de moyens de contraception sans danger et efficaces, des soins obstétricaux essentiels, des services de prévention et de traitement des infections de l'appareil

génital, dont les maladies sexuellement transmissibles, et des méthodes de contraception à adjuvants afin de prévenir les infections.

L'Algérie comme beaucoup des pays en voie de développement à essayer de développer le système de santé, ainsi que la santé de reproduction, depuis l'indépendance à nos jours -là, pour assurer le bien- être à toute la population, alors, à quel point a réussi l'Algérie pour atteindre les attentes des années passées ?

Vu les progressions remarquables dans plusieurs domaines de santé de reproduction, on peut poser l'hypothèse que l'Algérie a marqué des résultats positifs par rapport aux statistiques présentées.

D'autre part, malgré les efforts déployés, l'Algérie se classe toujours parmi les pays qui souffrent de l'inégalité des prestations dans les services de santé de reproduction.

Malgré les améliorations estimées dans les niveaux d'instructions, surtout les femmes, une grande partie d'entres eux ont des mauvaises connaissances de leurs droits en matière de santé de reproduction.

L'Insuffisance du système de santé de la reproduction :

De nombreux pays ont entamé, au cours des dernières années, une réforme du secteur de la santé en réponse à l'insatisfaction générale par rapport au rendement du système de santé. Dans les pays qui procèdent à un ajustement structurel, cet exercice est guidé en grande partie par les conditions imposées par les donateurs, dont la compression des dépenses gouvernementales. Dans les économies en transition la restructuration des systèmes de santé découle d'un besoin de s'éloigner des modèles de gestion directifs. Le processus généralement utilisé consiste à revoir le rôle des gouvernements, à favoriser la décentralisation et le recouvrement des coûts et à accroître la participation du secteur privé. La répercussion de la réforme de la santé sur les soins en matière de reproduction est une question préoccupante.[3]

Un système de santé performant devrait répondre adéquatement aux besoins de la population dans le domaine de la santé :

Déséquilibre au sein du système de santé

Etablissements de santé : La nécessité de rééquilibrer les services offerts dont différents niveaux par les établissements de santé est de plus en plus reconnue. Dans les différentes régions, le réseau de santé se compose habituellement d'un centre auxiliaire ou dispensaire, d'un centre de santé et d'un hôpital. Dans de nombreux pays le sommet organisé du système, c'est- à dire les grands hôpitaux urbains qui desservent un segment minime et relativement bien nanti de la population a tendance à prédominer compte tenu

de leur quasi –monopole sur les ressources disponibles livre , cette situation empêche la création de nouveaux établissements de soins primaires pour rétablir l'équilibre au sein du réseau. Les personnes soucieuses d'offrir des services de santé équitables à toute la population demandent instamment que l'on cesse de créer de grands hôpitaux afin de libérer des ressources au profit de l'expansion rapide d'un réseau de petits établissements de soins primaires.

Le secteur de la santé de la reproduction est le plus affecté par ce déséquilibre, les services de santé de la reproduction diffèrent des autres disciplines médicales dans le sens où ils ne comblent pas uniquement les besoins occasionnels de quelques personnes affligées par la maladie, mais satisfait le besoin de toutes les personnes en santé de disposer de services de contrôle des naissances, des protections contre les infections sexuellement transmissibles et de maternité sans danger. Pour être en mesure d'offrir un accès universel aux services de santé de la reproduction, il faut arriver à un meilleur équilibre structurel au sein des systèmes de santé.

Ressources humaines

Sur le plan des ressources humaines affectées à la santé, les systèmes de santé peuvent présenter quatre types de déséquilibre **:**

- pénurie d'une catégorie donnée de personnel par rapport aux besoins d'un pays en services de santé.

- disparité entre la formation et les compétences requises,

- combinaison inadéquate des catégories de personnel, en général, nombre insuffisant d'infirmières par médecin.

- mauvaise distribution géographique des prestataires déjà en place, qui créent une inégalité marquée de l'accès aux services essentiels non seulement entre les populations des régions insuffisamment des services ou autres de certains pays, mais aussi entre les pays et les spécialités médicales.

Le système de Santé en Algérie de 1962 à nos jours :

Puisque la santé reproductive est l'un des volets de la santé publique, on est obligé d'exposer l'évolution du système de la santé en Algérie.

La période 1962-1972 :

• 1963. Statut d'exercice public obligatoire pour toute nouvelle installation médicale.
• 1964. Création de l'Institut national de santé publique, établissement public à caractère administratif (EPA), qui avait pour objet de « réaliser les travaux d'études et de

recherche en santé publique nécessaires au développement des programmes d'action sanitaire et à la promotion de la santé ».

• **1965.** Programmes nationaux de lutte contre le paludisme, le trachome et la tuberculose mis en place avec le soutien de l'Organisation mondiale de la santé.
• **1966.** Instauration de prestations à mi-temps, dans les services publics, pour les médecins exerçant dans le secteur privé. Instruction ministérielle rattachant les unités sanitaires aux établissements hospitaliers dans le cadre de la gestion de ces unités sanitaires qui se trouvaient dépourvues de gestionnaires. Vaccination de masse par le BCG chez les enfants.

• **1969.** Décret rendant les vaccinations obligatoires et gratuites. Création de la Pharmacie centrale algérienne, dont le mandat assigné était d'«assurer le monopole d'importation, de production et de répartition des produits pharmaceutiques ».
• **1972.** Vaccination de masse contre la poliomyélite par le vaccin oral.

La période 1973-1986 :

1973. L'année est marquée par deux mesures très importantes :
•l'ordonnance présidentielle instituant la gratuité des soins
• la mise en œuvre de la réforme de l'enseignement universitaire de médecine, pharmacie et chirurgie dentaire.

1975. L'année est marquée par :

• la programmation sanitaire du pays (PSP) avec l'adoption de normes
• la mise en œuvre dans tout le pays du programme élargi de vaccination
• l'instauration du service civil: en raison de l'augmentation massive du nombre de médecins terminant leur cursus universitaire

1979. Il est créé par décret le secteur sanitaire et les sous-secteurs sanitaires. Comme nous l'avons dit précédemment, en 1966, une instruction ministérielle avait rattaché, en vue de leur meilleure gestion, les unités de santé situées à proximité des divers hôpitaux, à ceux-ci. Cette décision avait été prise en raison de la pénurie de gestionnaires du système de santé. Cette mesure, initialement à visée simplement administrative, a débouché sur le concept de secteur sanitaire qui a été progressivement conçu comme un bassin de population au niveau duquel le système de santé devait intervenir pour prendre en charge la santé de la population. Le décret de 1979 n'a fait qu'entériner une situation de fait et a, de plus, établi la notion de sous-secteur qui exprimait l'idée d'une hiérarchisation des soin.

1983. La loi 83-11 du 2 juillet relative aux assurances sociales avalise le forfait hôpitaux. Ce forfait instaurant la gratuité des soins existait déjà avant la signature de

l'ordonnance,

1984. Le programme national de lutte contre la mortalité infanto-juvénile a été élaboré et mis en place avec la collaboration de l'Unicef.

1986. Le décret 86-25 du 11 février individualise les centres hospitalo-universitaires (CHU) en tant que structures autonomes. Jusque-là, les CHU n'existaient pas en tant que tels et les services universitaires étaient inclus au sein des secteurs sanitaires.

La période 1987-2003 :

• **1988.** Mise en place du tableau de bord de la santé (TBS) qui permet de recueillir à tous les niveaux du système de santé une information sur le fonctionnement des structures.

• **1989.** Première publication des statistiques sanitaires par la direction de la planification. Cette publication annuelle sera régulièrement publiée, jusqu'en 2004. Depuis, elle est malheureusement plus irrégulière.

• **1990.** Réalisation de l'«enquête santé» effectuée par l'Institut national de santé publique. Conférence nationale sur la réforme du système de santé.

• **1992.** Conférence nationale sur les programmes locaux d'action sanitaire (PLAS). Décrets d'application de la loi 85-05 concernant le médicament. Ces décrets concernent l'enregistrement des produits pharmaceutiques.

• **1994.** Décret exécutif 94-74 du 30 mars érigeant l'Institut Pasteur d'Algérie, institution centenaire, en établissement public à caractère industriel et commercial (EPIC). Création de la Pharmacie centrale des hôpitaux.

• **1996.** Création de l'Institut national de pédagogie et de formation paramédicale par le décret exécutif 96-148 du 27 avril. Cet établissement à statut d'EPA a pour mission.

• **1998.** Création du Centre national de pharmacovigilance et de matério-vigilance.

• **2000.** Réalisation de l'enquête à indicateurs multiples sur la mortalité infantile (MICS 2) commanditée par l'Unicef et organisée par la direction de la prévention du ministère de la Santé et de la Population.

• **2002, 2003 et 2004.** Publication d'un document «annuel» intitulé La santé des Algériennes et des Algériens.

La période de 2004 à 2011 :

• **2007.** Décret exécutif n°07-140 du 19 mai portant réorganisation des structures de santé et créant des établissements publics hospitaliers (EPH) et des établissements publics de santé de proximité (EPSP).

• **2008.** Amendement de la loi 85-05 le 20 juillet portant création de l'Agence nationale des produits pharmaceutiques.

• **2009.** Prise de mesures incitatives encourageant la dispensation des produits génériques ainsi que des produits pharmaceutiques fabriqués localement.
• **2010.** Installation d'une commission mandatée en vue de l'élaboration d'une nouvelle loi sanitaire. Ce projet de loi a été remis au ministre de la Santé, de la population et de la réforme hospitalière par la commission en janvier 2011.
• **2011.** Adoption par le ministère de la Santé d'un plan national cancer.
Nous venons d'énumérer les différentes étapes qu'a franchies le système de santé algérien, il est incontestable que des progrès étaient accomplis. Cependant, également, que le système reste confronté à des défis importants.

Et en septembre 2017, le gouvernement algérien a établie un plan d'action d'où la santé été l'une de ces chapitres, dans le but d'améliorer l'accès aux soins et les performances des services sanitaires

La politique que le Gouvernement mènera dans le domaine de la santé, s'appuiera sur le réseau infrastructurel massif qui a été développé entre 2000 et 2017, avec notamment **(i)** la réalisation de 101 nouveaux hôpitaux, ce qui a porté leur total à 331 ; **(ii)** ainsi que la réalisation de 1235 polycliniques, dont le parc total est de 1732 structures à travers le pays.

La formation des encadrements médicaux et paramédicaux a connu aussi des progressions importantes, même si elle demeure encore insuffisante avec des résultats inégalement répartis à travers le territoire.

A : DANS LE DOMAINE DE LA PREVENTION : L'effort du Gouvernement sera porté sur **(i)** la santé de la mère et de l'enfant, **(ii)** le renforcement du programme national de la périnatalité, **(iii)** et la réduction de la mortalité néonatale.

De nouveaux programmes seront également développés visant : **(i)** l'élargissement du planning familial, **(ii)** la protection sanitaire, **(iii)** la prévention du handicap évitable, **(iv)** la lutte contre les maladies transmissibles, **(v)** ainsi que les maladies contrôlables par vaccination.

Le Gouvernement poursuivra aussi la mise en œuvre **(i)** du plan national de lutte intégré contre les facteurs de risques des maladies non transmissibles, **(ii)** du plan cancer 2015-2019, **(iii)** de la lutte contre le tabagisme et les addictions, **(iv)** ainsi que la prise en charge de l'autisme.

B : DANS LE DOMAINE DE LA COUVERTURE SANITAIRE ET DE L'ORGANISATION DES SOINS : Le Gouvernement procédera à l'adaptation graduelle du mode de gouvernance du système national de santé, par la mise en place d'un cadre législatif réhabilitant la planification et la régulation de l'offre, en favorisant

(i) l'évaluation et l'optimisation des moyens, **(ii)** le développement des réseaux de soins, **(iii)** la disponibilité d'un personnel formé, qualifié et en nombre suffisant ; **(iv)** la dotation en équipements performants ; **(v)** et la disponibilité des produits pharmaceutiques dont les médicaments.

Ainsi, à l'effet de satisfaire les besoins en encadrement médicaux et paramédicaux, et garantir leur disponibilité dans toutes les régions du pays, le Gouvernement veillera notamment à : **(i)** l'harmonisation des formations en médecine et des concours hospitalo-universitaires, et la mise en place d'un concours national de résidanat ; **(ii)** la mise en place de nouvelles mesures incitatives pour assurer la stabilité des praticiens spécialistes dans le secteur public, y compris dans les régions des Hauts Plateaux et du Sud ; **(iii)** et à l'intensification de la formation des cadres paramédicaux dont les besoins, évalués à 72.000 personnes, sont loin d'être couverts.[4]

Evolution des indicateurs de la santé de reproduction en Algérie de l'indépendance à nos jours :

Les progrès déployés dans le domaine de la santé et de la santé reproductive en particulier ont étés concrétisés dans les améliorations enregistrées dans les différents indicateurs démographique ainsi que les indicateurs de la santé de reproduction et afin de pouvoir comprendre et analyser la situation de la santé de la reproduction en Algérie, on va révéler les évolutions de ces indicateurs depuis l'indépendance.

Tableau N° 1 : l'évolution de l'indice synthétique de fécondité :

1970	1977	1987	1992	1998	2002	2006	2008	2013	2015
8.36	7.41	6.2	4.7	2.74	2.4	2.27	2.78	2.7	3.1

-Thèse de doctorat de Melle : HACHEM Amel

-MICS 3 : 2006 , RGPH : 2008, MICS 4 :2013, Démographie Algérienne-2015- N° 740

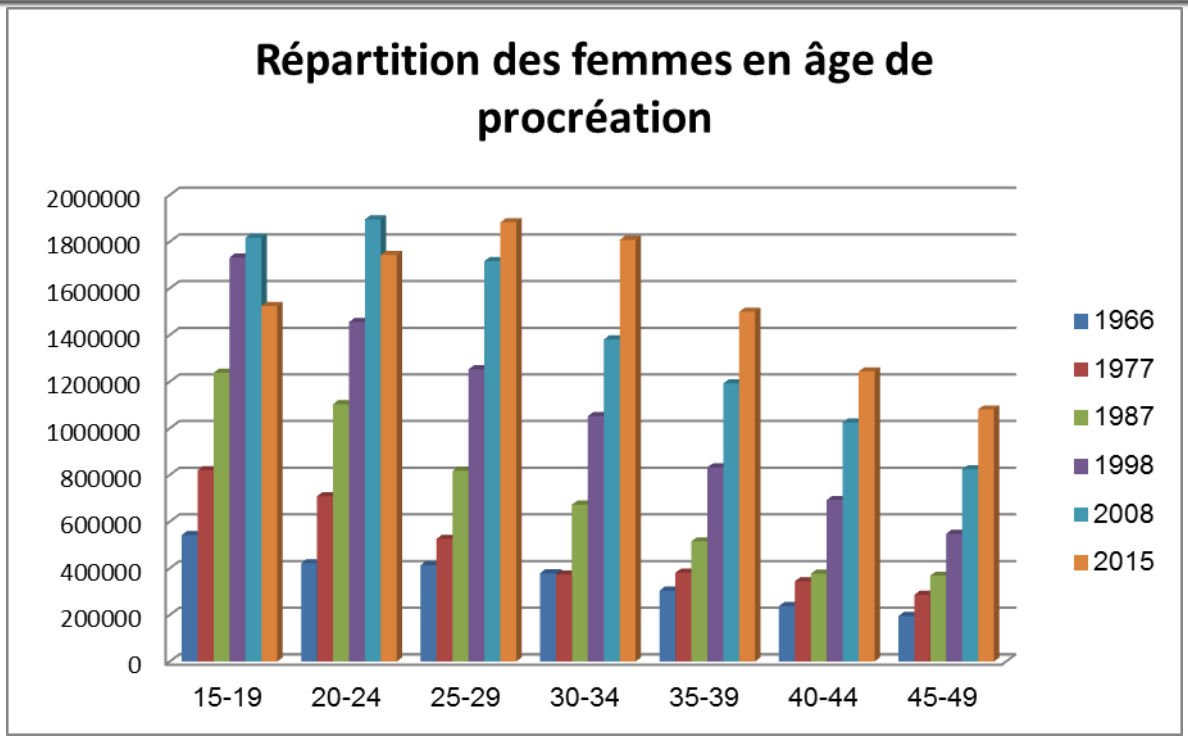
L' ISF est l'indicateur le plus pertinent de la fécondité ainsi que de la santé de reproduction, car tous les pays et surtout ceux en développement ont lutté contre le grand nombre d'enfants, pour assurer la planification familiale et la régularisation des naissances, soit pour des raisons politiques, ou pour la santé de la mère et de l'enfant, ceci à été atteint vu la baisse de l'ISF durant toute la période après l'indépendance. En 1970 on a enregistré 8.36 enfant /femme, contre 6.2 enfant / femme en 1987, avec un écart d'un enfant/ femme, au cours de 17 ans, la baisse de l'ISF n'a pas été importante

car l'Algérie à commencé d'encourager la planification de la famille qu' en 1983, cet indicateur a marqué une baisse continue d'où on l'enregistre de 2.74 enfant/ femme en 1998 avec un écart de 3.46 enfant / femme dans une période de 11 ans, c'est à partir de ces années là que l'Algérie à réussi à faire baisser la fécondité de sa population.

Tableau N° 2 : la répartition des femmes en Age de Procréation :

	1966	1977	1987	1998	2008	2015
15-19	542468	820538	1238577	1732310	1817095	1524597
20-24	421669	708909	1103455	1454965	1896054	1743302
25-29	413074	526249	818300	1252597	1716458	1882581
30-34	378904	372499	672633	1052174	1380564	1807757
35-39	304463	380946	515207	832195	1192307	1499174
40-44	237911	344123	376812	692566	1024531	1243124
45-49	194982	286182	367949	548034	824380	1080584
Total	2493471	3439446	5092933	7564841	9851389	10781119

RGPH : 1966, 1977, 1987, 1998,2008- Démographie Algérienne 2015, N° 740



Source : Tableau N° 2

La proportion des femmes en âge de procréation est la population la plus concernée par la santé de reproduction, et la répartition de cette population en fonction de l'âge est très importante pour évaluer le volume de la fécondité dans chaque tranche d'âge, ainsi que les besoins en matière de santé de reproduction.

D'après le graphe on remarque que les âges entre 20 et 35 ans contiennent les proportions les plus élevées, par contre, les plus faibles proportions se situent dans le dernier groupe d'âge, en revanche on marque une élévation dans toutes les tranches d'âge d'un recensement à un autre, qui correspond à l'évolution de la population total de 1966 jusqu'à 2015.

Cette progression de la population féminine en âge de procréation nécessite en parallèle une planification sérieuse que satisfait leurs besoins en matière de santé de reproduction.

Tableau N° 3 : l'évolution de l'âge moyen au mariage par sexe :

Sexe	1966	1977	1987	1998	2002	2006	2008
Féminin	18.3	20.9	23.7	27.6	29.6	29.9	29.3
masculin	23.8	25.3	27.7	31.3	33.0	33.5	33

- RGPH : 1966, 1977, 1987, 1998,2008 -EASF : 2002, MICS 3 :2006

Le ménage en Algérie est passé par plusieurs formes depuis l'indépendance, cela est du aux changements socioculturels et démographique des individus vis-à-vis la situation de la femme dans la société : l'instruction, le travail, et même la fécondité. Une progression persistante est marquée de l'âge moyen au mariage des femmes, allant de 18,3 ans en 1966, contre 27.6 ans en 1998, d'un écart de 9.3 ans durant 32 ans, d'autre part cet âge est estimé de 29.3 ans en 2008.

1970	1977	1987	1992	1998	2002	2006	2008	2013	2015
30.42	30.49	30.72	31.32	32.52	32.11	32.33	31.9	30.8	31.9

Tableau N° 4 : l'évolution de l'âge moyen à la maternité :

- RGPH :1966,1977,1987,1998,2008 -EASF :2002, MICS 3 :2006, MICS 4 : 2013, Démographie Algérienne, 2015,N° 740.

L'évolution de l'âge moyen à la maternité est étroitement liée à l'âge moyen au mariage, et encore, influencée par tous les déterminants qui ont fait tarder le mariage des femmes surtout, ceci est clairement examiner par la progression de l'âge de la maternité de 19970 à 2015 pour arriver à 31.9 ans.

Tableau N°5 : l'évolution de la prévalence de la contraceptive(%) :

Année / Méthodes	1970	1986	1992	2002	2006	2013
Méthodes modernes	1.5	31.1	42.9	51.8	52.0	47.9
Méthodes traditionnelles	6.5	4.4	7.8	5.2	9.4	9.2
Ensemble des méthodes	8.0	35.5	50.7	57.0	61.4	57.1

-Thèse de doctorat de Melle HACHEM Amel, MICS 3 :2006, MICS 4 : 2013.

La contraception en Algérie a été définie selon des époques différentes, comme un moyen de limitation des naissances, un moyen d'espacement des naissances, un moyen de planification de famille pour garantir la santé de la maman ainsi de l'enfant, c'est pour cette raison, qu'elle a pris du temps pour qu'elle soit accepté par la population et ensuite pratiquer par une grande proportion de femmes.

Les statistiques sur la prévalence de contraception collectées par les différentes enquêtes algériennes, indique un taux de 8% (ensemble des méthodes) en 1970 contre 35.5% en 1986 avec un écart de 27.5% durant 16 ans « c'est en 1983 que l'Algérie a vraiment adopté la contraception et encore plus encourager les couples a réduire le nombre d'enfants », 6 ans après en 1992, on estime une prévalence de 50.7%, un écart de 15.2%, ensuite cette progression se poursuit pour atteindre61.4%en 2006, une chute de 4.3 points en 2013 d'où on enregistre une prévalence de 57.1%.

Tableau N°6 : l'évolution des proportions des femmes enceintes vues au moins une fois par des personnes qualifiées pour des motifs liés à la grossesse (%) :

1992	2000	2002	2006	2013
58.0	79.0	81.0	90.3	92.7

EASM :1992,MICS 2 :2000, EASF :2002, MICS 3 :2006, MICS 4 :2013

L'OMS a désigné plusieurs indicateurs pour évaluer le niveau de la santé de reproduction de chaque pays, citant l'évolution des proportions des femmes enceintes vues au moins une fois par des personnes qualifiées pour des motifs liés à la grossesse, ce dernier marque une amélioration importante allant de 58.0% en 1992 à 92.7% en 2013, ceci peut être du aux progrès des prestations offertes en matière de santé de reproduction aux niveaux des centres de santé, et la conscience des femmes vis-à-vis de leurs santé.

Tableau N°7 : l'évolution des proportions des accouchements pratiquées par des personnels qualifiés (%) :

1977	1992	1995	1998	2000	2002	2006	2013
39	76	74	84	92	92.2	95.3	96.6

-Thèse de doctorat de Melle : HACHEM AMEL, MICS 3 : 2006, MICS 4 : 2013.

On peut assurer une maternité sans risque par une préoccupation dure de la situation de la maman durant la grossesse, au cours de l'accouchement et même après l'accouchement, c'est des déterminants sur lesquelles appuient toutes les organisations et les conférences mondiales sur la santé de la reproduction. La prise en charge des accouchements par un personnel qualifié n'a cessé de progressé qu'en 1977d'où on enregistre 39 % contre 76 % en 1992 soit un écart de 37 % en 15 ans. En 2013 on estime une proportion importante marquée de 96.6 %.

Tableau N°8 : l'évolution des Taux de la mortalité maternelle pour 100000 naissances :

Années	TMM pour 100000 Naissances Vivantes
1989	230
1992	215
1999	117.4
2001	113.8
2004	99.5
2005	96.5
2006	96.2
2007	88.9
2008	87
2009	89
2011	73.9
2013	69.9
2014	60.3

-Thèse de doctorat de Melle : HACHEM AMEL, Plan National sur la réduction de la mortalité maternelle, 2015-2019.

La mortalité maternelle est un des indicateurs de santé qui reflète le plus les disparités entre les pays riches et les pays en voie de développement, les améliorations réalisées dans les indicateurs précédents ont des résultats positifs sur la baisse de la mortalité maternelle en Algérie, en effet on a enregistré un taux de 230%° en 1989 contre 117.4%° en 1999, durant 10 ans un écart de 112.6%° est estimé, alors l'état a pu réduire ce taux de presque la moitié, cette dégradation continue au même rythme jusqu'à 2015 d'où on estime un taux de mortalité maternelle de 57.5%°, et pourtant ces résultats restent toujours élevés dans notre pays.

Conclusion :

La santé reproductive a vraiment pris l'ampleur dans la santé publique algérienne surtout après la conférence du Caire en 1994, dont la santé de la mère et de l'enfant étaient en premier lieu, depuis cette date, l'Algérie à pris toutes les initiatives pour marquer des progressions efficaces dans la matière, d'où on l'enregistre dans l'accroissement des centres de la santé de la reproduction d'une période à une autre, et même la qualité des prestations au sein des centres, d'autre part les statistiques enregistrées concernant les évolutions des indicateurs de la santé reproductive l'indiquent.

Mais malgré les efforts consentis, on marque toujours des faiblesses des satisfactions des besoins en matière de santé de la reproduction, de la contraception, des consultations post- natal, et néo- natal…etc., notamment dans la légalité entre les régions.

Notes:

(1) -Santé de la reproduction et droits humains. Page 36
(2)- wikipedia
(3) - Santé de la reproduction et droits humains. p 42
(4)- Plan d'action du gouvernement pour la mise en œuvre du programme du président de la république, Septembre 2017. P46.

BIBLIOGRAPHIE :

1. Développement du système national de santé, stratégie et perspectives, Ministère de la santé et de la population, Algérie, Mai 2001.
2. Enquête National à Indicateurs Multiples (MICS 3), Ministère de la Santé de la Population et de la Réforme Hospitalière, Algérie, 2008.
3. Enquête National à Indicateurs Multiples (MICS 4), Ministère de la Santé, de la Population et de la Réforme Hospitalière, Algérie, 2012-2013.
4. La santé reproductive chez les femmes en Algérie et au Maroc, Thèse en vue de l'obtention du titre de Doctorat en Démographie, Université d'Oran, Melle HACHEM AMEL, 2010-2011.
5. Les modes de régularisation de la reproduction. Incidences sur la fécondité et la santé. Paris.1994.
6. Plan d'action du gouvernement pour la mise en œuvre du programme du président de la république, Septembre 2017.
7. Plan national de réduction de la mortalité maternelle. Ministère de la sante, de la population et de la reforme hospitalière. Direction générale de la prévention et de la promotion de la sante.2015-2019.
8. Santé de la reproduction et droits humains, R.J.COOK, B.M.DICKENS, M.F.FATHALLA, Masson, Paris, 2005.

Copyright

مجلة التراث

J-ALT

2018/ Vol:8 N°01

Available online at: http://www.asjp.cerist.dz

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/323

Figement sémantique & syntaxique intrinsèque

Dr. **Younes BENMAHAMMED**, Faculté des sciences humaines et sociales, Tronc Commun des sciences humaines, Université de M'Sila (Algérie).

EL TOURATH REVIEW, NUMBER 29/DECEMBER 2018, FIRST FOLDER, TOME 2.

TO CITE THIS ARTICLE:

Younes BENMAHAMMED, Figement sémantique & syntaxique intrinsèque, **EL TOURATH REVIEW**, number 29, first folder, December 2018.

Received In: 10/08/2018

Arbitrated in: 28/12/2018

Publishing Accepted: 29/12/2018

Résumé :

Certes, la question de figement lexical au sens large du terme est revenue sur le devant la scène linguistique moderne et notre travail consiste à apporter une vision nouvelle concernant deux aspects du figement, à savoir le figement sémantique & lexical intrinsèque, d'une part, et le figement syntaxique intrinsèque, d'autre part. C'est le caractère originel de l'usage qui y est en question englobant donc notamment mots composé (noms & adjectifs), collocations. Nous finissons par donner un aperçu sur le sémantisme des collocations et mots composés.

Mots-clés :

Figement, colocation, mots composés, acceptabilité, caractère intrinsèque.

التكلس الدلالي والتركيبي الأصلي

الملخص :

بحق إن مسألة التكلس والعبارات الجاهزة بعموم معناهما احتلت الساحة اللسانية الحديثة وعملنا هذا يندرج في هذا المضمار محاولا إضافة رؤية جديدة للتكلس الدلالي الأصلي من جهة، والتكلس التركيبي الأصلي، من جهة أخرى. فأصالة الاستعمال والوضع الأولي هو المعني بالبحث هنا ضاما للكلمات المركبة (أسماء وصفات) وللمتلازمات اللفظية. نختم دراستنا هاته بتعليق مقتضب وبارز لدلالة المتلازمات اللفظية والمركبات الاسمية والنعتية.

الكلمات المفتاحية :

التكلس، المتلازمات اللفظية، الكلمات المركبة، المقبولية، الخاصية الأصلية.

Introduction :

Certes, la question de figement lexical au sens large du terme est revenue sur le devant la scène linguistique moderne et notre travail consiste à apporter une vision nouvelle concernant deux aspects du figement, à savoir le figement sémantique & lexical intrinsèque, d'une part, et le figement syntaxique intrinsèque, d'autre part. C'est le caractère originel de l'usage qui y est en question englobant donc notamment mots composé (noms & adjectifs), collocations. Nous finissons par donner un aperçu sur le sémantisme des collocations et mots composés. Une conclusion est proposée comme récapitulatif général de l'étude présente.

Nous avons jugé utile et indispensable de donner une définition précise et claire des (séquences figées) SF, proverbes, collocations et emplois métaphoriques (*'al 'isti'malatu 'al maja:ziyya*) pour une analyse lucide et méthodologique guidant notre travail. Voilà nos définitions respectives :

1) La séquence figée : Pour toutes les séquences polylexicales verbales, nominales, prépositionnelles et rituelles, avec une certaine fixité lexicale et ayant trait à la normativité lexicale et sémantique. Elle revêt en outre un double caractère : un blocage plus ou moins grand des propriétés transformationnelles acceptées par la phrase libre, d'une part, et une non compositionnalité plus ou moins élargie, de l'autre.

2) La collocation : Toute séquence transparente acceptant un nombre de substitution limité (pas très grand), c'est-à-dire que sa portée lexicale n'est pas trop riche, tout en offrant un choix lexical et sémantique préférentiel et non exclusif. Autrement dit, l'acceptabilité ou l'inacceptabilité des collocations relèvent plutôt du mieux dit (la préférence) et non pas de l'inacceptable. Ainsi, est-elle, selon notre conception, l'extrémité la plus libre à gauche (dans la ligne des séquences en général allant de la moins figée à la plus figée).

3) Le mot composé : Pour toutes les séquences bilexicales [à deux items lexicaux] que ce soit *'almurakkab 'al'idha:fi:* le mot composé annexé, soit *'almurakkab 'al'adadi:* =[le mot composé numéral], soit *'almurakkab 'al'isna:di:* =[le mot composé prédicatif] ou *'almusnad* =[assisté]/*'almusnad 'ilayh* =[assistant], soit *'almurakkab 'almazji:* =[le mot composé fusionné]. Il peut être un nom composé ou un adjectif composé. Cependant, nous signalons quelques exceptions quant à *'almurakkab 'al'isna:di:* =[le mot composé prédicatif] ou *'almusnad* =[assisté]/*'almusnad 'ilayh* =[assistant], telles que :

ša:ba qarna: -ha: → Un nom propre féminin

ont blanchi deux cornes ses → ses deux cornes ont blanchi

4) Le proverbe : Dont le figement est syntaxiquement souvent total[1] et le sens *graduellement* opaque, avec en plus souvent une structure syntaxique spéciale, tout en exprimant une sagesse ancrée dans le temps par une origine *'almawrid* et un contexte spécifique *'almadhrib*. En plus, le proverbe est concis et souvent non anonyme.

Toutefois, la terminologie de "séquences figées" est générique englobant pour ainsi dire les trois autres types sus-cités, et ce qui fait la différence est bel et bien le qualitatif qui détermine chaque emploi de cette terminologie.

Autrement dit, tout mot composé, toute collocation et tout proverbe est une séquence figée ayant néanmoins les caractéristiques propres à chaque type.

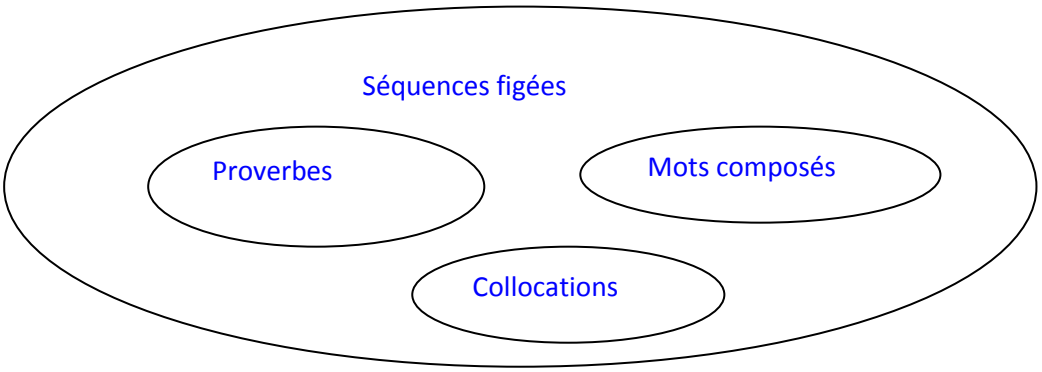


Figure -1-

- Figé + figé

---collocations----------mots composés---------- proverbes

Figure -2-

5) La sagesse : Toute séquence plutôt longue n'ayant pas d'origine *'almawrid* et puisant son existence du registre religieux ou culturel et traditionnel. Elle est parfois anonyme et parfois non anonyme (dans la bouche de personnages célèbres divers).

Figement sémantique/lexical intrinsèque

Dans cette partie de l'article, nous entendons bien lexical par sémantique et *vice versa* puisque le lexique (signifiant/contenant) n'est jamais vide donnant ainsi naissance à une sémantique (signifié/contenu), et le sémantisme/la signification a besoin bien naturellement d'une forme/un moule dans laquelle elle s'insère et coule.

Mots composés *'al'ism 'almurakkab*

Avant de clore la liste de quelques remarques qu'a suscitées l'étude des séquences figées en arabe effectuée par Houssam Ed-Dine Karim Zaki (1985), il y a également celles de A. Al-Qassimi (1979). Nous évoquons ici essentiellement deux questions auxquelles nous essayons d'apporter des éléments de réponse. Il s'agit donc de :

Nous considérons d'emblée que ce type de regroupement de mots lexicaux ne se limite ni à la formation d'annexion (dative/génitive) *'al'idha:fa(t)* comme dans :

safi:natu nu:hin → (l'Arche de Noé) quelque chose qui rassemble tout

l'Arche Noé

ou aussi dans :

'abdu lhami:di → Nom propre à base d'Attribut divin

le serviteur le plus Généreux

ni aux différentes constructions "agglutinées/mixées" *'almazji:* comme :

hadhramawtu (*hadhr(a)mawtu= 'alhadhar + 'almawtu*) → ville de Hadramaout

la cité la mort

ni aux complexes numéraux *'almurakkab 'al'adadi:* illustré par :

'arba'ata 'ašara → quatorze

quatre dix

ni encore aux complexes prédicatifs *'almurakkab 'al'isna:di:* (A. Al-Qassimi, 1979 : 32) comme la séquence verbale figée :

ta'abbata šarran

a mis sous l'aisselle un mal

→ Nom propre masculin de l'époque arabe jahilite (anté-islamique)

ou encore :

ša:ba qarna: -ha: → un nom propre féminin

ont blanchi [des cheveu gris] deux cornes ses

Séquence verbale totalement figée en raison de sa désignation d'un nom propre arabe anté-islamique. Nous considérons cette séquence verbale figée en particulier et toute séquence figée et composée de plus de deux items lexicaux comme une séquence figée.

En revanche, il y a translation catégorielle dans cette dernière séquence puisque l'on a fait d'une séquence verbale prédicative *un nom propre composé*. C'est dire qu'il y a changement de la catégorie du verbe à celle du nom.

Par ailleurs, il existe des adjectifs composés que nous avons classés dans les collocations successives *'al'itba:'*. D'où notre définition du mot composé *'al'ism 'almurakkab* qui est constitué de deux unités lexicales en état d'annexion essentiellement pour le nom ou de juxtaposition pour l'adjectif.

En revanche, il semble que tous ces genres de constructions en arabe produisent ce que nous appelons *la formation complexe du nom*, que ce soit d'ailleurs propre ou commun. Nous avons énuméré les diverses appellations et classifications de deux auteurs ayant travaillé sur le figement en général et le nom composé en particulier, dans le but de montrer que si l'on observe bien cette classification on se rend compte que la différence n'est que d'ordre terminologique encore une fois. Autrement dit, comment peut-on expliquer ou faire la différence profonde –car la classification linguistique est tout à fait normale- entre la construction génitive (dative) *safi:natu nu:hin* =[l'Arche de Noé] (H. E. Karim Zaki, 1985) et l'autre dative *'abdu lhami:di* =[Abd Al-Hamid], si ce n'est que le premier est une séquence ayant un sens métaphorique et le second un nom propre moyennant un Nom et Attribut de Dieu. Nous signalons toutefois que cette terminologie de mot composé a été utilisée par les deux auteurs et par d'autres ailleurs (M. EL-Hannach, 1992), sans qu'elle soit soumise à une étude approfondie faisant apparaître les similitudes et les dissimilitudes entres les différentes catégories, s'il y en a.

Enfin, nous pouvons dire quand même que le travail de M. El-Hannach (1992) et d'A. Al-Qassimi (1979) dont nous avons exposé les travaux respectifs dans d'autres travaux nous ont mis sur la piste malgré que leur analyse ne fût pas assez systématique et qu'elle mériterait quelques approfondissements. Nous partons donc de l'hypothèse selon laquelle les mots composés font partie des SF à des degrés différents, et cela se vérifiera.

Collocations :

Nous sommes dans cette catégorie en présence de composition en deux termes essentiellement, ce sont en fait des composés binaires.

Les cris des animaux[2] *:*

Généralement, on associe, en arabe probablement comme dans d'autres langues, à chaque animal le son propre qu'il produit avec une construction génitive (d'annexion) du type NN. En voilà quelques exemples courants :

'uwa:'u l- qitti → le miaulement du chat

un miaulement le chat

nuba:hu l- kalbi → l'aboiement du chien

un aboiement le chien

za'i:ru l- 'asadi → le rugissement du lion

un rugissement le lion

Nous constatons qu'effectivement dans chacun de ces trois énoncés le premier mot n'a pas d'autres occurrences qu'accompagné du second mot qui lui est associé. En d'autres termes, les deux items lexicaux de chaque exemple forment une certaine collocation,

une certaine co-occurrence ayant, rappelons-le pour mémoire, la structure d'annexion ou la construction génitive *'al'idha:fa(t)* ou *'attarki:b al'idha:fi:*. Ceci étant, la sélection du substantif pivot (*'uwa:'u* =[miaulement], *nuba:hu* =[aboiement], *za'i:ru* =[rugissement]) est très restreinte en raison de la nature du mot-clé de la séquence, laquelle nature relevant de la sémantique et du lexique et non pas de la syntaxe. Nous avons opté donc pour leur exclusion du phénomène du figement dont nous traitons, d'autant plus que la possibilité de substitution n'existe même pas dans de telles séquences du fait que les lexèmes en question soient spécifiques. Néanmoins, la substitution hyperonymique dans la paradigmatique de la première unité par le mot générique de son/cris, à savoir *sawt* =[son/cri] est acceptable dans toutes ces séquences. Ainsi, les séquences suivantes :

* (*nuba:hu* + *za'i:ru*) *lqitti*

un aboiement un rugissement le chat

→* (l'aboiement + le rugissement) du chat

* (*'uwa:'u* + *za'i:ru*) *lkalbi*

un miaulement un rugissement le chien

→ * (le miaulement + le rugissement) du chien

*(*nuba:hu* + *'uwa:'u*) *l'asadi* → *(l'aboiement +le miaulement) du lion

un aboiement un miaulement le lion

sont inacceptables.

Tandis que :

sawtu (*lqitti* + *lkalbi* + *l'asadi*) → le cri du (chat + chien + lion)

un son/cri le chat le chien le lion

où l'on a affaire à un hyperonyme, en l'occurrence *sawt* =[son/cri], sont des séquences tout à fait admises.

Il y a en quelque sorte une interrelation ou une relation de réciprocité entre les deux constituants de la séquence lexicale. Il en résulte que nous les considérons comme des cas spéciaux de figement, c'est-à-dire intrinsèques dans le sens qu'elles manifestent des contraintes lexicales et sémantiques qui sont cependant établies comme telles dès le premier emploi *'al'isti'ma:l 'al'asli:* =[l'usage original].

Les endroits des animaux :

Les endroits où les différentes espèces animales vivent sont désignés par des appellations presque techniques et spécifiques ne pouvant pour ainsi dire en aucune

manière s'adjoindre à d'autres éléments lexicaux que ceux qui leur sont appropriés, tels que :

'istablu l- khayli → l'écurie (des chevaux)

une écurie les chevaux

hadhi:ratu l- mawa:ši: → la bergerie (des moutons)

une bergerie les moutons

hadhi:ratu l- baqari → l'étable (des vaches)

une étable les vaches

'ari:nu l- 'asadi → le repaire du lion

un repaire le lion

'ušču t-tayri → le nid d'oiseau

un nid les oiseaux

khaliyyatu n-nahli → la ruche (des abeilles)

une ruche les abeilles

ma'wa: l- kalbi → la niche du chien

une niche le chien

khummu d-dadja:dji → le poulailler (des poules)

un poulailler les poules

djuhru dh-dhabbi → le trou du lézard

un trou le lézard

Nous faisons remarquer au passage qu'autant en arabe[3] qu'en français on n'est pas tenu de préciser le second élément lexical de ces collocations, car leur sémantisme est déjà contenu et exprimé dans le premier constituant de la collocation. Autrement dit, nous sommes en présence d'un figement sémantique intrinsèque binaire (collocation à deux constituants) dont la communauté linguistique parlant une langue donnée a convenu, au point que pris seul l'item premier de la collocation rend *souvent* compte implicitement du second élément absent ou effacé, comme suit :

'al'istablu → l'écurie (des chevaux)

l'écurie

'alhadhi:ratu → la bergerie (des moutons) / l'étable (des vaches)

la bergerie / l'étable

'al'ari:nu → le repaire du lion

le repaire

'al'uššu → le nid d'oiseau

le nid

'alkhaliyyatu → la ruche (des abeilles)

la ruche

(?) *'alma'wa:* → la niche du chien

la niche

(avec néanmoins une ambiguïté sémantique provoquée par le lexème *'al-ma'wa:* =[l'abri/le repaire/la retraite] générique et plus exactement hyperonymique/super-ordonneur de l'hyponyme/sous-ordonneur *'al-ma'wa:* =[la niche] que le second lexème *'al-kalbi* =[le chien] détermine et précise bien]).

'alkhummu → le poulailler (des poules)

le poulailler

'aldjuhru → le trou du lézard

le trou

Nous avançons donc que ce type de contrainte ne relève que du choix lexical, donc sémantique des mots et revêt un aspect de figement sémantique intrinsèque. Or, le figement proprement dit, embrasse, lui, essentiellement les deux aspects à la fois syntaxique et sémantique. Ainsi, la substitution est-elle bloquée dans les séquences :

* *'uššu l- khayli* → * le nid (des chevaux)

un nid les chevaux

* *'istablu t-tayri* → * l'écurie d'oiseau

une écurie les oiseaux

**khummu n-nahli* → le poulailler (des abeilles)

un poulailler les abeilles

**khaliyyatu d-dadja:dji* → * la ruche (des poules)

une ruche les poules

qui sont lexicalement et sémantiquement inacceptables.

Il en est de même pour les termes d'appel aux animaux *hika:yat da'wat 'aswa:t 'alhayawa:n* comme[4] :

bis pour le chat

harr pour l'âne

hadj pour les moutons

ha:Ô pour les chameaux

et, la description ou l'évocation des sons en général *hika:yat ‘a’aswa:t* tels que :

ha’ha’a pour le rire

ta:qa pour la frappe, la tape

taq pour la tombée des pierres

Sans oublier de citer au passage :

kakh pour la dissuasion de l'enfant

halla: pour la dissuasion des chameaux

Ces lexèmes sont, à toute évidence, monolexicaux n'étant pas concernés par le phénomène du figement, et nous les avons évoqués afin de voir le rapprochement entre leur figement sémantique intrinsèque et les contraintes lexicales des séquences que nous sommes en train d'étudier au début de ce point.

Des sons de phénomènes naturels[5] *:*

Comme nous l'avons évoqué à l'instant, il y a aussi d'autres mots s'associant *exclusivement* l'un à l'autre sans possibilité de substitution aucune, et c’est dû, à notre avis, à des contraintes sémantiques et non pas spécialement à des restrictions syntaxiques bien déterminées. Donnons-en un petit inventaire :

(*hazi:zu* + *khari:ru* + *hubu:bu*) *r-ri:hi* → le souffle du vent

un souffle un souffle un souffle le vent

Nous assistons là à un petit paradigme du premier lexème exprimant le son.

hazi:mu r-ra‘di → (le bruit + le grondement + le roulement) du tonnerre

un bruit le tonnerre

khafi:fu *š-šadjari*

un son du tremblement des feuilles les arbres

→ le son du (tremblement + frémissement + bruissement) des feuilles des arbres

khari:ru *l- ma:’i* → le son de l'écoulement d'eau

un son de l'écoulement l' eau

Dans quelques énoncés sus-cités, le remplacement du premier lexème par un nom hyperonymique *sawt* =[son], est acceptable (1er, 2ème). Ainsi :

sawtu r-ri:hi → le souffle du vent

un son le vent

sawtu r-ra'di → le bruit du tonnerre

un son le tonnerre

sont tout à fait admises.

tandis qu'il est douteux dans :

? *sawtu l- ma:'i* → le son de l'écoulement d'eau

un son l' eau

et impossible dans :

* *sawtu š-šadjari* → le son du tremblement des feuilles des arbres

un son les arbres

La substitution du premier élément lexical est inacceptable, comme suit :

**khari:ru r-ra'di* → le bruit (grondement) du tonnerre

un son de l'écoulement le tonnerre

* *hazi:mu l- ma:'i* → le murmure (son de l'écoulement) d'eau

un bruit l' eau

Ce sont des figements sémantiques intrinsèques, car ils sont à la fois contraints lexicalement et choisis arbitrairement/ou naturellement dès le début de leur emploi original ou premier. Il se peut par ailleurs que le figement sémantique intrinsèque soit scalaire et graduel comme c'est le cas dans le premier énoncé cité plus haut.

Des termes tous azimuts[6] :

Il s'agit de collocations que nous avons appelées mots composés (à deux items) concernant :

a) La quantité :

ba:qatu wardin → un bouquet de fleurs

un bouquet [des] fleurs

'unqu:du 'inabin → une grappe de raisins

une grappe des raisins

huzmatu *hatabin* → un amas de bois

un amas/un tas des bois

kawmatu *hidja:ratin* → un tas/un amas de pierres

un tas des pierres

rummatun *mina [l-] habli* → un bout de corde

une partie/un bout de la corde

Bien que ce dernier énoncé ne se classe pas tout à fait dans les séquences de quantité à cause du premier terme *rummatun* =[un bout], exprimant plutôt une longueur. Il n'empêche que l'idée de quantité n'y est pas non plus absente.

b) Petite quantité : Comme c'est le cas dans l'exemple suivant :

qula:matu *dhufrin* → (une quantité) infime

une surface un ongle

Les relations établies entre l'annexé *'almudha:f* (le premier élément lexical) et l'annexant *'almudha:f 'ilayh* (le second élément) est purement d'ordre sémantique, la preuve en est que la substitution synonymique dans la chaîne paradigmatique du second lexème n'est pas inacceptable mais non envisageable à cause d'une "défaillance lexicale". En d'autres termes, il y a contrainte sémantique entre les deux items lexicaux constituant *le mot composé*, et du coup lorsque l'on évoque la première composante l'image du second élément se manifeste ; c'est-à-dire que derrière le second élément lexical se profile le premier.

Quant à la séquence (mot composé) :

quta:tatu *l- khubzi* → les miettes du pain

des miettes le pain

-la substitution est plus ou moins permise au niveau de la paradigmatique du second lexème :

quta:tatu *'al- ka'ki* → les miettes du gâteau

des miettes le gâteau

la première unité a en fait une autre variante lexicale acceptable, à savoir *futa:tu* =[les miettes]. De ce qui précède nous tirons le résultat là encore du *caractère scalaire et graduel* de ce genre de figement.

Il en va de même en ce qui concerne le second lexème dans :

hutha:latu *l-* *ma:'idati* → les restes du repas → [Fig.] insignifiant ; abject

des restes la table [basse]

qui admet la substitution de *'atta:wilati* =[la table] à *'alma:'idati* =[la table basse].

hathwatun mina t-tura:bi → une poignée de terre

une poignée de la terre

nasfatun mina d-daqi:qi → une poignée de farine

une souffle de la farine

Par conséquent, ces cas-là ne représentent pas en fait des figures de figement tel que pense H. E. Karim Zaki (1985 : 261). D'autre part, il n'est pas impossible de considérer les premiers éléments dans ces séquences comme des déterminants collectifs figés, comme :

qula:matu → une petite surface

quta:tatu → une petite quantité

hutha:latu → une petite quantité

exprimant l'idée de *la petite quantité* et qui sont, à nos yeux, du même ordre que les exemples suivants en français :

une quantité de (…), une kyrielle de (…)

qui représentent des déterminants collectifs figés exprimant l'idée de *la grande quantité*.

c) Des verbes restreints : Cela concerne des verbes à distribution très restrictive comme dans :

hasara 'an ra'si -hi → il s'est découvert la tête

il a découvert de tête sa

safara 'an wadjhi -hi → il s'est dévoilé (le visage)

il a dévoilé de visage son

kašafa 'an sa:qi -hi → il s'est découvert la jambe

il a découvert de jambe sa

et, la séquence verbale avec deux variantes avec et sans la préposition *'an* =[sur/de] :

'abda: ('an) ra'yi -hi → il a donné son avis

il a donné (de) avis son

Par ailleurs, il en est de même en français où quelques verbes manifestent une distribution syntagmatique restreinte de leurs objets, sachant bien entendu que cette

contrainte ne ressort que du lexique de la sémantique. Ainsi, a-t-on des exemples tels que :

Ressemeler <chaussure> : le verbe *ressemeler* n'accepte d'autres compléments d'objet direct que la classe d'objet "des concrets" en l'occurrence *les chaussures*. (*cf.* G. Gross, 1996). Nous trouvons un exemple type en arabe dans : (Houssam Ed-Dine Karim Zaki, 1985 : 260)

djazza ssu:fa → il a tondu la laine

il a tondu la laine

où le complément s*su:fa* ne se combine qu'avec le verbe *djazza*, c'est-à-dire que le verbe *djazza* ne sélectionne dans son schéma d'arguments que le nom s*su:fa* appartenant, lui, à la classe d'objet (domaine) *des concrets* <poils : animaux>. En voici d'autres exemples similaires :

Mettre bas <animaux : chèvre, vache>

Accoucher de <humains : nouveaux-nés>

Traire <animaux : femelles d'animaux produisant du lait aliment>

Moquetter, parqueter <locaux : sol : (intérieur)> ; puis les emplois linguistiques récents tendent à en étendre le champ (position) objectival (d'objet) à l'emploi de pièces de bâtiments.

Rechaper <concret : un pneu>

Découenner <animaux : jambon>

d) Des adjectifs dérivés des verbes sus-cités dans la catégorie précédente :

ha:siru rra'si = ha:sirun mina l'ima:mati → (quelqu'un avec une) tête nue

découvert la tête découvert de le turban

sa:firu lwadjhi → (quelqu'un avec un) visage dévoilé, découvert

dévoilé le visage (la face)

makšu:fu ssa:qi → (quelqu'un avec une) jambe nue

découvert la jambe

ba:di: ththira:'i → (quelqu'un avec un) bras nu

découvert le bras

ha:fin mina nna'li → pied nu

déchaussé de la chaussure

'urya:nun mina ththiya:bi → tout nu, dénudé

dénudé de habits

'a'zalu mina ssila:íi → sans armes

démuni de l'arme

Nous considérons également que ces exemples appartiennent à la catégorie des collocations plutôt restreintes puisque leur restriction n'est déterminée que par un choix lexical/sémantique dans la structure syntagmatique des constituants[7]. Autrement dit, elles constituent une forme de *figement sémantique intrinsèque*.

Nous en venons maintenant aux adjectifs en français dont quelques-uns se limitent aussi à des choix lexicaux très précis et sélectifs : (*cf.* Denis Le Pesant, 2003 : 124-125)

Etre plongeant <habits : décolleté>

Etre auburn <concret : partie du corps : cheveux>

e) Parties du corps :

1/ Verbes :

S'y ajoutent les verbes suivants ayant trait également aux parties du corps comme[8] :

(*'aša:ra* + ?*'awma'a*) *bi yadi -hi*

il a fait signe il a pointé avec main sa

→ il a pointé du doigt ; il a fait un signe de la main

(?* *'aša:ra* + ?*awma'a* + * *ramaza* + *nabasa*) *bi šafati -hi*

il a fait signe il a pointé il a symbolisé il a bougé avec une lèvre sa

→ il a bougé sa lèvre

Ces deux séquences manifestent visiblement, à des degrés différents, des contraintes lexicales et sémantiques intrinsèques, autrement dit, elles sont des figements sémantiques intrinsèques.

En outre, après l'application du test de la substitution/commutation sur les séquences suivantes :

('awma'a + 'aša:ra) bi ra'si -hi → il a hoché la tête

il a pointé il a fait signe avec une tête sa

(ghamaza + 'awma'a + 'aša:ra) bi ('ayni -hi + ha:djibi -hi)

il a cligné il a pointé il a fait signe avec un œil son un sourcil son

→ il a cligné de l'œil (il a fait un clin d'œil), il a bougé le sourcil

nous remarquons que cette opération ne fonctionne pas systématiquement et qu'il n'y a pas *a fortiori* blocage (de telle opération). La liberté paradigmatique verbale est donc bien observable dans ces énoncés écartant ainsi le cas du figement et privilégiant leur rangement du côté des figements sémantiques intrinsèques puisque surtout leur choix collocationnel est originel.

2/ Noms :

Dans le même cadre des parties du corps, nous analysons quelques exemples nominaux :

khafaqa:nu (*'ikhtila:dju* + *'irtidja:fu*) *l-qalbi*

un tremblement un dérangement un tremblement le cœur

→ le battement du cœur

'ikhtila:dju (*'irti'a:šu* + *'iša:ratu*) *l-'ayni*

un dérangement un frisson une indication l'œil

→ le clignement de l'œil

'irt'ia:šu l-yadi (*khafaqa:nu* + *'irti'a:du*)

le frisson la main un tremblement un frisson/une saccade

→ le tremblement de la main

Il est clair que dans ces cas-là la substitution s'applique parfaitement sans difficulté et que les noms *khafaqa:nu* =[un tremblement], *'ikhtila:dju* =[un dérangement], *'irti'a:šu* =[un frisson] sont interchangeables devant les substantifs désignant les parties du corps *'alqalb* =[le cœur], *'al'ayn* =[l'œil] et *'alyad* =[la main]. Nous en concluons que nous sommes loin du figement, et que nous penchons plutôt, comme pour les verbes cités plus haut, vers le cas des collocations libres, voire des simples séquences libres, avec néanmoins un figement sémantique intrinsèque (type de restriction lexicale inhérente/intrinsèque au système lexical et sémantique de la langue), c'est-à-dire que ces énoncés sont également des figements sémantiques intrinsèques.

Ici, nous avons mentionné encore d'autres énoncés faisant partie d'un autre groupe, se caractérisant toutefois par la même propriété résidant dans le fait que leur distribution, différant selon telle ou telle collocation [au sens de groupement de lexèmes] (séquence), est retreinte justement à une spécificité sémantique d'ordre général propre à chaque séquence. Cela n'est pas du tout contradictoire, comme il pourrait sembler à première vue, car nous soulignons bien qu'un verbe transitif, à titre d'exemple, sélectionne *intrinsèquement*, dès le début de son usage ou entrée dans le lexique, *via* la syntaxe un seul complément qui lui sera spécifique. Cette contrainte distributionnelle relève d'un ordre général du système de la langue. Pour ce que nous appelons le figement intrinsèque, dans ce cas précis comme dans les cas similaires précédents, il s'agit bien de la sémantique par le biais du lexique, à savoir la substitution paradigmatique,

donnant lieu à l'appellation de figement sémantique intrinsèque. Il est important de voir le caractère *sémantique totalement figé* dans ces séquences, d'une part, et *le figement sémantique intrinsèque partiel* présent dans les collocations ou les séquences figées bilexicales dites [succession]= *'al'itba:'* (exemples ci-après), d'autre part. Regardons de plus près ce type de séquences adjectivales que nous avons jugées figées *partiellement*, dans les exemples suivants :

hasanun basanun → très beau/beau et gentil

beau C

qabi:hun šafi:hun → très laid/méchant

laid/ méchant C

Õakhrasun 'amrasun → muet

muet C

na:dimun ma:dimun → quelqu'un ayant des regrets

celui qui regrette C

haqi:run naqi:run → infime/insignifiant, abject

abject/insignifiant ?sans valeur = l'idée de la petitesse

Il est remarquable que le sémantisme de ces séquences n'est pas totalement opaque/non compositionnel et qu'il suffit de connaître la signification du premier terme pour avoir l'idée générale de toute la séquence en dépit de l'opacité totale de la seconde unité constitutive de la séquence (*basanun, šafi:hun, 'amrasun, ma:dimun*) et partielle (*naqi:run*). Nous pensons qu'il s'agit ici de figement partiel compte tenu de la rime qui joue un rôle déterminant du fait que la substitution est bloquée à cause du rythme général observé dans ces séquences stylistiques et esthétiques du point de vue rhétorique et prosodique, appelé *'albadi:'* =[le beau style] :

*h*asanun *b*asanun → très beau/beau et gentil

beau C

Mais :

* *djami:lun ba*sanun

beau C

n'est pas admise.

*qab*i:hun *šaf*i:hun → très laid/méchant

laid/ méchant C

Alors que :

* *baši'un* *šafi*:hun

laid/mauvais C

est inacceptable.

Aussi, l'adjectif composé :

*n*a:dimun *m*a:dimun → quelqu'un ayant des regrets

celui qui regrette C

n'accepte-il pas la substitution du premier lexème adjectival :

**muta'assifun* *na:dimun* → quelqu'un ayant des regrets

celui qui regrette C

Dans ces trois séquences adjectivales, on doit garder intactes les rimes /asanun/, /i:hun/ et /a:dimun/ respectivement dans les trois énoncés précédents. Nous notons bien que la rime change de longueur d'une séquence à une autre selon le choix conventionnel pris en charge par l'usage dans la communauté linguistique. Ainsi, a-t-on :

des rimes brèves telles que : *h*asanun *b*asanun → très beau

des rimes moyennes comme dans : *qab*i:hun *šaf*i:hun → méchant

des rimes longues comme : *n*a:dimun *m*a:dimun → ayant des regrets

Nous avons alors affaire à une contrainte sémantique ayant trait au "choix occurrentiel" du premier adjectif *'assifa* ou *'anna't* qui n'accepte pas d'autres "adjectifs" (seconde occurrence notamment ici) que celui qui lui soit approprié en termes de rime ou *'assadj'* ou encore *'aldjaras* et cela est dû essentiellement à l'obligation de l'observance de la rime tant réservée dans *l'art (l'esthétique) de la parole* en arabe *'albadi:'* =[le beau style des mots]. D'autre part, il y a absence de paradigme de la seconde unité entrant dans la constitution adjectivale. Nous avons opté ainsi pour la terminologie d'adjectif composé.

Il en est de même pour les noms composés présentant la même caractéristique rythmique et rimée comme :

*š*ayta:nun *l*ayta:nun → Satan ; un diable dangereux

un diable C

*Õas*wa:nun *Õat*wa:nun → très triste

triste C

Nous notons donc le même comportement des adjectifs composés précédemment évoqués sauf qu'il est question dans ces exemples de noms en première position et d'adjectifs en seconde. Cependant, nous devrons faire l'analyse systématique pour bien statuer définitivement sur le caractère rythmique des mots composés (par exemple *šayta:nun layta:nun* =[un diable –dangereux-]) et pour voir si la rime est autant systématique que dans les adjectifs composés, ce qui paraît être le cas.

En français, nous observons presque le même phénomène dans les exemples suivants de séquences figées tous azimuts, dans la mesure où les lexèmes en question sont devenus vides ayant perdu leurs significations anciennes :

au fur et à mesure (S. Mejri, 1997)
boute-en-train (J. C. Anscombre, 2003 : 167)
et difficilement : *avoir maille à partir* (*Ibid.*)
sans changer un iota (C. Hagège, Séminaire de mars 2007 à l'EPHE)

où les mots : fur, bouter, ce dernier ayant un usage ancien, et à un degré moindre maille, existant toujours, n'ont pas de charge sémantique et sont donc considérés comme des résidus archaïques constituant ainsi *un indice de figement* aux côtés, entre autres, de l'absence de détermination en français comme dans : *chercher noise*, *crier gare* (G. Gross, 1996 : 72). Nous pouvons en effet les considérer comme *des substrats lexicaux*. Cependant, ces caractéristiques ne sont pas le propre du figement, c'est-à-dire qu'elles donnent en effet l'intuition d'un figement mais ne le déterminent en rien. Car il y a en fait ces mêmes caractéristiques, notamment l'absence de la détermination dans la double négation avec [ni …ni] : *il n'a ni courage ni raison*, et la coordination des répétitions : *Il a perdu femme et enfants* (G. Gross, 1996 : 72) ou encore des pluriels généraux : *Il a acheté livres et journaux* ; *On offre gâteaux et boissons*.

Ce qui différencie néanmoins ces composés (noms et adjectifs) des collocations appelées figements sémantiques intrinsèques c'est bien la possibilité d'avoir un paradigme dans les seconds (collocations) tandis qu'il est *lexicalement et sémantiquement* très restreint notamment en ce qui concerne les seconds lexèmes du mot composé dans le cas des premiers. Autrement dit, alors que les figements sémantiques intrinsèques sont d'ordre lexical général du système comme nous l'avons montré plus haut, les figements composés (noms et adjectifs) ne relèvent pas du tout de l'ordre général mais plutôt de restrictions précises ne permettant pas d'autres possibilités de combinaisons toutefois admises et acceptables ailleurs dans la langue. Cependant, nous optons pour l'inclusion de ces composés dans le cas de figement sémantique intrinsèque.

Il y a cependant quelques exceptions de séquences totalement figées que l'on peut facilement, par intuition, prendre pour des noms composés. Il s'agit d'exemples tels que :

hi:sa bi:sa → être en difficulté

C C

šathara *madhara* → complètement dispersé

fragments d'or/de diamants ?C

dans lesquels aucune substitution ni permutation n'est admise même si le paradigme est très restreint dans le premier exemple :

* *bi:sa hi:sa*

C C

* *mathara* *šathara*

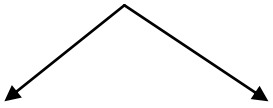
?C fragments d'or/de diamants

De prime abord, il est remarquable qu'une rime moyenne et/ou longue [athara] soit toujours de mise dans le second exemple. Le fait qu'aucune substitution n'est admise dans le 1er et le 2nd exemples même si le paradigme est très restreint, voire absent dans le 1er, est dû, à notre sentiment, à l'attribution d'un sens figé dès la première utilisation lexicale de chacune des séquences en question. C'est-à-dire que les deux constituants sont pris en bloc, afin de donner naissance à un nouveau lexème avec une acception précise que la convention de la communauté linguistique détermine selon le procédé/processus de la néologie lexicale en langue. Nous pouvons dire que la globalisation et la conceptualisation (S. Mejri, 2000 ; 1998) sont opératoires dans la constitution de la nouvelle unité polylexicale dans laquelle les éléments constitutifs n'ont pratiquement pas de rôle sémantique à signaler. Nous pourrions entrevoir dans le 2nd un sens de dispersion par l'intuition déclenchée par le lexème *šathara* qui dériverait du schème trilitère <š. ð. r>. Au contraire, la signification du lexème *mathara* est opaque sinon inexistante.

Figement syntaxique intrinsèque

Après avoir longuement traité de la question sémantique des collocations[9] partiellement et totalement figées, nous enchaînons maintenant avec les verbes prépositionnels *phrasal verbs ’al’af‘a:l ’almi‘ya:riyya* ou plus exactement *les verbes à préposition(s) spécifique(s)*. En arabe il est fait récemment mention de *’al’af‘a:l ’almi‘ya:riyya* (*littéralement* : les verbes-modèles). Alors que l'on a en français des verbes transitifs et d'autres intransitifs avec préposition, l'arabe manifeste le même caractère syntaxique du fait de l'existence aussi de verbes transitifs et intransitifs. Ainsi, un verbe en français comme :

Penser : accepte-t-il la combinaison avec deux prépositions



à : réfléchir de : avoir un avis sur (…)

donner son avis

Alors que :

* *penser (pour + dans)* qch

est inacceptable.

En arabe, nous avons le verbe :

fakkara (il a pensé, il a réfléchi)

se combine seulement avec la préposition fi: ou bi =[à, dans]

Tandis que :

* *fakkara* (*'ala: + min + 'an*)

a pensé sur de à

n'est pas acceptable.

Le même verbe en anglais, se prête au même type de contraintes syntaxiques :

think (*at + about + *in*) → penser (à + de + *dans)

Nous excluons ce type de contrainte de notre étude du figement puisque cela ne relève, à notre avis, que de la syntaxe générale qui a fait que certaines unités lexicales ont des relations de distribution et de sélection déterminées. Autrement, on aurait tendance à considérer que tout est figé dans la langue, or ce n'est pas du tout le cas quoique le figement ait un élan important touchant tout le système, c'est-à-dire qu'il est un phénomène systémique. (S. Mejri, 1997).

D'autre part, la quantité des SF est, semble-t-il, considérable, chose rappelée par M GROSS dans ces travaux sur le français affirmant le même constat dans plusieurs langues. Ceci étant, le cas de figement peut atteindre même le pourcentage de 50% du lexique (Séminaire Doctoral à Paris III, Salah Mejri Février 2007).

Il en est de même pour quelques autres parties du discours comme :

- Adjectif :

*Intéressé (par + à + *en + *de)*

Passionné (de + par + à)*

En arabe :

*muhtammun (bi + *fi:)* → intéressé par

intéressé avec dans

*kha:'ifun (min + 'ala: + *fi:)* → (peureux de + avoir peur pour)

peureux de sur dans

En anglais :

*Good (in + at + *about) English* → bon en anglais

bon en à de

*Astonished (at + *in) the situation* → stupéfait de la situation

Stupéfait à dans

Sémantique des collocations et/ou des composés (noms & adjectifs)

Par ailleurs, nous nous attardons un peu sur l'apport sémantique souvent du second lexème dans les adjectifs composés et noms composés, auquel apport les rhétoriciens anciens de l'arabe se sont intéressés l'ayant traité sous la rubrique de *'al'itba:'* ou *la succession* =[faire suivre, faire succéder]. Nous distinguons deux tendances totalement opposées :

1- Le vide sémantique : les défenseurs de cette thèse avancent l'argumentation suivante : le second élément de la séquence n'a pas de présence indépendamment du premier considéré comme son "antécédent". Autrement dit, le second item lexical n'a de raison d'être que précédé de son "antécédent", c'est-à-dire le second constituant de la séquence collocationnelle en question, comme dit Fakhr Ed-Dine Ar-Razi opposant *'almutara:dif* =[les synonymes] à *'al'itba'* =[la succession] que nous étudions. Dans son livre *'almuzhir* ("*le fleuré*"), le grammairien et exégète Jalal Ed-Dine As-Souyouti partage bien l'avis de F. E. Ar-Razi n'attribuant aucun contenu sémantique au second lexème des séquences successives *'al'itba'*. (J. E. As-Souyouti, *'almuzhir* ("*le fleuré*"), cité par Houssame Ed-Dine Karim Zaki, 1985 : 252).

2- L'apport sémantique : cette idée est représentée par At-Tadj As-Subki: qui, à l'instar de plusieurs témoignages de bédouins, autorités d'attestation et d'authentification de la rigueur langagière arabe (=informateurs), cités souvent dans les œuvres de la langue arabe, affirme que le second élément constitutif de *'al'itba'* (la succession) n'est pas mis par hasard mais qu'au contraire il occupe justement une position de confirmation, d'affirmation et de corroboration du premier lexème (= *'attawki:d* ou *'atta'ki:d*). (J. E. As-Souyouti, *'almuzhir (le fleuré)*, cité par Houssame Ed-Dine Karim Zaki, 1985 : 252). C'est pour cette raison-là que nous trouvons dans les ouvrages traitant ce genre de séquences des divergences d'interprétation de tel ou tel terme figurant dans une collocation donnée. Il en résulte un flottement sémantique souvent minime vu le petit nombre total de ce type de séquences (collocations). En revanche, si nous voyons la syntaxe de ces séquences figées nous nous rendons compte que l'opérateur (prédicat) de relation –lien- *ha:dha:* =[ceci] par exemple ne fonctionne pas avec les seconds adjectifs qui seront présentés dans le second groupe, tandis qu'il marche bien avec les premiers adjectifs cités dans le premier groupe en-dessous. Voyons donc concrètement cela dans les exemples ci-après :

1- 1er groupe :

- Les couleurs

Nous allons appliquer les tests de prédicativité par *ha:dha:* =[ceci] et d'effacement aux séquences adjectivales de couleurs suivantes :

'azraqu qa:timun → (un) bleu foncé

(un) bleu foncé

- Prédicativité :

ha:dha: *'azraqu qa:timun* → ceci est (un) bleu foncé

ceci (un) bleu foncé

- Effacement de l'adjectif second déterminant le premier *qa:timun* =[foncé]:

ha:dha: *'azraqu* → ceci est (un) bleu

ceci bleu

- Effacement de l'adjectif de couleur principal *'azraqu* =[bleu] :

ha:dha: *qa:timun* → ceci est foncé

ceci foncé

'abyadhu na:si'un → (un) blanc brillant

(un) blanc brillant

- Prédicativité :

ha:dha: *'abyadhu na:si'un* → ceci est (un) blanc brillant

ceci (un) blanc brillant

-Effacement de l'adjectif second déterminant le premier *na:si'un* =[brillant] :

ha:dha: *'abyadhu* → ceci est (un) blanc

ceci blanc

- Effacement de l'adjectif de couleur principal *'abyadhu* =[blanc] :

ha:dha: *na:si'un* → ceci est brillant

ceci brillant

'ahmaru qa:nin → (un) rouge foncé

un rouge foncé

-Prédicativité :

ha:dha: *'ahmaru qa:nin* → ceci est (un) rouge foncé

ceci un rouge foncé

- Effacement de l'adjectif second déterminant le premier *qa:nin* =[foncé] :

ha:dha: *'ahmaru* → ceci est (un) rouge

ceci un rouge

- Effacement de l'adjectif de couleur principal *'ahmaru* =[rouge] :

ha:dha: *qa:nin* → ceci est foncé

ceci foncé

La prédicativité avec *ha:dha:* =[ceci] est acceptable, ainsi que la relation d'identité avec l'effacement du premier adjectif. En outre, nous faisons remarquer que dans le premier comme dans le dernier exemple, le second élément *qa:timun* =[foncé] et *qa:nin* =[foncé] connote respectivement la couleur bleue et rouge de façon intrinsèque.

Ces cas de figures sont également des figements sémantiques intrinsèques.

Il s'y ajoute également les adjectifs de couleurs. Cette classe regroupe des couleurs avec des adjectifs épithètes qui leur sont propres, comme dans :

'abyadhu na:si'un → (un) blanc comme neige

(un) blanc brillant

'aswadu ha:likun → (un) noir comme du jais

(un) noir foncé

'ahmaru qa:nin → (un) bleu foncé

(un) rouge foncé

Là encore, nous sommes en présence d'un choix éclectique d'attributs déterminant les couleurs, ce qui relève plutôt du figement. Cette position est confirmée par la non substitution (commutation) quoique un peu superficielle :

-Substitution de *la:mi'un* =[brillant] à *na:si'un* =[brillant] :

? *'abyadhu la:mi'un* → (un) blanc brillant

(un) blanc brillant

donnant une séquence douteuse.

-Substitution de *qa:nin* =[foncé] à *ha:likun* =[foncé] :

* *'aswadu qa:nin* → (un) noir foncé

(un) noir foncé

génère une séquence inacceptable.

-Substitution de *qa:timun* =[foncé] à *qa:nin* =[foncé] :

?* *'ahmaru qa:timun* → (un) bleu foncé

(un) bleu foncé

Nous constatons à travers ces trois énoncés, non sans inconfort ni hésitation, qu'il y a figement en dépit de la possibilité de substitution adjectivale mais restreinte. Ce qui laisse à dire qu'il existe bien un figement syntaxique et sémantique tout en ajoutant qu'il revêt un caractère graduel illustré, après applications de quelques tests syntaxiques et sémantiques, par l'inacceptabilité de quelques énoncés (2ème et 3ème exemples) et la difficulté d'acceptabilité d'autres (1er exemple).

2- 2è groupe :

Or, nous avons l'exemple suivant :

*h*asanun *b*asanun → très beau/ beau et gentil

beau C

auquel est appliqué l'opération de la prédicativité par *ha:dha:* =[ceci], produit :

?* ha:dha: *basanun* → *ceci est *basanun*

ceci C

qui n'est pas acceptable.

Il en est de même pour l'énoncé :

qabi:hun šafi:hun → très laid/méchant

laid/méchant C

générant après application de la prédicativité par *ha:dha:* =[ceci] :

* ha:dha: *šafi:hun* → *ceci est *šafi:hun*

ceci C

séquence non admise.

Concernant les noms composés, nous citons l'exemple :

šayta:nun layta:nun → (un vrai) Satan

un diable C

* ha:dha: *layta:nun* → ceci est *layta:nun*

ceci C

où l'effacement du nom constituant le premier item lexical de la séquence n'est pas permis. Tandis que le test de l'identité est parfaitement acceptable comme suit :

ha:dha: *šayta:nun* → ceci est un diable

ceci un diable

-Mais, la substitution du premier élément lexical est non admise :

* *'ibli:sun* *layta:nun* → (un vrai) Satan

Satan C

Ce blocage *relationnel* dans les adjectifs composés (adjectivaux) et dans les noms composés sus-cités a, à notre sentiment, beaucoup à voir avec le vide sémantique du second constituant dans chaque séquence. Ainsi, les lexèmes *basanun*, *šafi:hun*, *layta:nun* n'ont-ils aucune signification. Cependant, il n'en est pas de même pour tous les adjectifs composés [adjectivaux] tels que :

humazatun *lumazatun*

celui qui vise du doigt celui qui vise de l'œil

→ celui qui montre quelqu'un du doigt (péjorativement)

ha:dha: (*humazatun* + *lumazatun*)

ceci celui qui vise du doigt celui qui vise de l'œil

→ celui-là montre les gens du doigt (péjorativement)

qui admet la prédicativité.

Il en va de même pour :

kha:sirun *da:birun* → un lâche

un perdant un fuyard

ha:dha: (*kha:sirun* + *da:birun*)→ ceci est un lâche

ceci un perdant un fuyard

Dans cet énoncé, la prédicativité fonctionne aussi sans aucune restriction.

Nous pouvons dire, à la lumière d'un échantillon[10] d'exemples d'adjectifs et de noms composés, que le contenu sémantique de ces collocations est partagé entre vide sémantique, sens flottant et signification pleine.

Ils sont, à nos yeux, des figements sémantiques intrinsèques.

Conclusion :

Dans ce qui précédait nous avons essayé de pointer du doigt deux phénomènes de figement l'un est sémantique et lexical l'autre syntaxique dont le dénominateur commun n'est autre que la spécificité intrinsèque de chacun selon le premier usage originel. Entrent dans cette classe composés et collocations avec une sémantique scalaire allant du vide passant par le mitigé et terminant avec le plein des items lexicaux constituants.

Notes :

[1] Il y a toujours des exceptions qui confirment la règle. En sont à l'origine les différentes versions de transmissions des variantes lexicales ou *Õarriwa:ya:t.*

[2] KARIM ZAKI Houssam Eddine, *ÕattaÔbi:r ÕalÕiññila:íi:, dira:sa fi: taÕûi:l Õalmuûîalaê wamafhu:mihi wamaÞa:la:tih Õaddala:liyya waÕanma:îih Õattarki:biyya (L'expression conventionnelle : étude théorique de l'expression conventionnelle, de sa conception, de ses domaines sémantiques et de ses types structurels)*, 1ère édition La bibliothèque anglo-égyptienne, Le Caire, 1985, p. 260.

[3] En arabe comme en français, on doit obligatoirement ajouter la marque de la détermination *ÕattaÔri:f* à la première unité constituante utilisée seule afin de contrebalancer l'effacement de l'annexion, sauf dans des cas exigeant l'indétermination *Õattanki:r*.

[4] Hassan Tammam, *Õallu×atu lÔarabiyya(t) : maÔna:ha: wa mabna:ha:* (*La langue arabe : sémantique e structure*), Al-Hayat Al-Misriyya Al-Amma lilkitab, 1973, p. 114.

[5] Karim Zaki Houssam Eddine, *op. cit.*, pp. 260.

[6] *Idem.*, *op. cit.*, p. 261.

[7] Karim Zaki Houssam Eddine, *op. cit.*, pp. 260-263.

[8] *Idem.*, p. 262.

[9] A deux unités lexicales.

[10] *Cf.* Annexe des adjectifs et noms composés.

Références :

1. KARIM ZAKI 1985, KARIM ZAKI Houssam Eddine, *ÕattaÔbi:r ÕalÕiñîila:íi:, dira:sa fi: taÕûi:l Õalmuûîalaê wamafhu:mihi wamaÞa:la:tih Õaddala:liyya waÕanma:îih Õattarki:biyya (L'expression conventionnelle : étude théorique de l'expression conventionnelle, de sa conception, de ses domaines sémantiques et de ses types structurels)*, 1ère édition La bibliothèque anglo-égyptienne, Le Caire, 1985.
2. ABOU SAAD 1987, ABOU SAAD Ahmed, *muÔÞamut- tara:ki:bi walÔiba:ra:ti lÕiñîila:íiyya lÕarabiyyat ilqadi:mi minha: walmuwallad (Le dictionnaire des constructions et expressions conventionnelles arabes anciennes et générées)*, Daar Al-Ilm Lilmalaayiin, Beyrouth, Liban, 1987.
3. ANSCOMBRE 2003, ANSCOMBRE Jean-Claude, "Les proverbes sont-ils des expressions figées", *in* Cahiers de Lexicologie, n° 82, 2003, pp. 159-173.
4. GROSS 1996, GROSS Gaston *Les expressions figées en français : mots composés et autres locutions*, Ophrys, 1996.
5. GROSS 1990, GROSS Maurice, *Grammaire transformationnelle du français : Syntaxe de l'adverbe*, Vol. III, M. Gross et Asstril, Paris, 1990.
6. MEJRI 1997, MEJRI Salah, *Le figement lexical : Descriptions linguistiques et structuration sémantique*, Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, 1997.
7. TAMMAM 1973, TAMMAM Hassan *Õallu×a lÔarabiyya(t) : maÔna:ha: wa mabna:ha:* (*La langue arabe : sémantique et structure*), Al-Hayat Al-Misriyya Al-Amma lilkitab, 1973.
8. HOOGLAND 1993, HOOGLAND Jan, "Collocation in Arabic (MSA) and the treatment of collocations in Arabic dictionaries", The Arabist, n° 6-7, 1993, pp. 75-93.

Copyright