وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيان عاشور

مجلة التراث

مجلة دولية دورية محكمة

تصدر بجامعة الجلفة

العدد 24 ديسمبر 2016

ISSN;2253-0339

الايداع القانوني 1934-2011

المجلة

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

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

التحكيم العلمي

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

أهداف المجلة

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

تلبية الاحتياجات البحثية لأساتذة وطلاب الدراسات العليا

تعزيز التواصل الثقافي والحضاري

اضافة مصدر علمي رصين للقارئ العربي

بيانات المجلة

رقم التسلسل الدولي : ISSN: 0339-2259

الايداع القانوني : 1934-2011

- اللغة : العربية ، الانجليزية ، والفرنسية.

- وسائل الاتصال :

هاتف المجلة :00213550443945

صندوق بريد : 3075 الجلفة 17000 الجمهورية الجزائرية

البريد الالكتروني : makhtot_labo@yahoo.fr

هيئة تحرير المجلة

مدير المجلة

أ. د.لحرش أسعد المحاسن

رئيس التحرير

د. بشيري عبد الرحمن

الاخراج

أ. الطاهر حوة

الهيئة العلمية

أ.د بوزيدي كمال	جامعة الجزائر	د.سناء الباروني	جامعة جندوبة تونس
أ.د بوغزالة محمد الناصر	جامعة الجزائر	أ.د.طعيبة أحمد	جامعة الجلفة
أ.د عبد القادر بن حرزالله	جامعة باتنة	أ.د.حمادي نورالدين	جامعة الجلفة
أ.د سعيد فكرة	جامعة تبسة	د.فشار عطاالله	جامعة الجلفة
أ.د عزالدين كحيل	جامعة بسكرة	د.عزالدين مسعود	جامعة الجلفة
أ.عبد الستار عبد الحق الحلوجي	مصر	د.درماش بن عزوز	جامعة الجلفة
أ.د.عز الدين بوكربوط	جامعة الجلفة	د.بن حفاف اسماعيل	جامعة الجلفة
أ.د العوفي عبد الكريم	جامعة ام القرى	د.ايرايين نوال	جامعة البليدة
د.محمد ضياء الدين	جامعة بغداد	د.معيزة عيسى	جامعة الجلفة
أ.د ذياب البداينة	الأردن	أ.هزرشي عبد الرحمن	جامعة الجلفة
د.محمود محمد زكي	مصر	أ.صدارة محمد	جامعة الجلفة
أ. د.دهينة نصيرة	جامعة الجزائر	أ.شلالي رضا	جامعة الجلفة
		أ.شريط محمد	جامعة الجلفة

قواعد النشر في المجلة

- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر في أي مجلة أو جزء من كتاب أو مذكرة أو أطروحة
- أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي و الموضوعية و الأصالة
- تقدم المقالات مكتوبة فيما لا يتجاوز 25 صفحه
- تخضع الأعمال المرسلة الى المجلة للتحكيم قبل نشرها
  - الالتزام بالخط 16traditional arabic والهوامش 14 تباعد عادي
  - ربط النص بالهوامش الزامي
  - ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية
  - ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه ،و لا يمثل رأي المجلة بالضرورة

ترسل البحوث و جميع المراسلات الخاصة بالمجلة الى مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة

و غيرها بكلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة الجلفة

الثقافة الغذائية في المجتمع الجزائري دراسة ميدانية بمدينة عنابة

د.عبد الرحمان بشيري جامعة الجلفة

د.نادية ملياني جامعة عنابة

الملخص: جاءت هذه الورقة البحثية في إطار دراسة الثقافة الغذائية في المجتمع الجزائري، خاصة إذا علمنا أن:

- هناك عدة محاولات لضبط مسارات التموين الغذائي.
- ارتفاع معدل الأمراض المزمنة في الآونة الأخيرة وارتباطها بالتغذية المعاصرة.
- هناك نماذج استهلاكية معاصرة نتيجة الغزو الإعلامي والثقافي.
- ارتباط الحياة الاجتماعية بالموروث الثقافي.

استخدمت الباحثة المنهج الوصفي وأسلوب التحليل الإحصائي للإجابة على تساؤلات الآتية:

– هل توجد علاقة دالة احصائيا بين المؤشرات السوسيو–ثقافية والحالة التغذوية والصحية للفرد؟

وفي هذه الدراسة سعينا إلى محاولة إبراز العلاقة بين الثقافة والتغذية والصحة وعلاقتها بمؤشر الدخل ووتيرة تناول الأطعمة وأنواعها، وهذا من خلال المرحلة الأولى التي سمحت لنا القراءات البيبليوغرافية بتحديد المفاهيم، وتقديم مختلف مراحل التطور الثقافي الجزائري الذي هو على علاقة مباشرة بالممارسات اليومية التغذوية والصحية، وأخيرا نعرض للدراسة الميدانية التي جمعت 30مفردة من سكان ميدنة عنابة، واستخدمنا استمارة مقابلة كأداة أساسية في جمع البيانات.

الكلمات المفتاحية: الثقافة، الثقافة الغذائية، الصحة.

Titre :

La culture nutritionnelle algérienne ; étude empirique au niveau de la wilaya d'Annaba.

Résumé :

Cet article a pour but de mettre en évidence la culture nutritionnelle algérienne et sont retentissement sur la santé des individus surtout si on connaissait que :

- Plusieurs essais qui visent à contrôler les schémas nutritionnels.
- Une hausse importante des nouveaux cas diagnostiquer et confirmer être attient d'une des maladies chroniques.
- Une adoption de plusieurs nouveaux modes et attitude de consommation suite à une influence culturels considérer comme étrangers.
- Une corrélation importante entre ce qui est sociale et culturelle.

En termes de méthodologie nous avons fait dans un premier temps, une revue de la littérature qui nous a permis de poser les questionnements suivants :

- Est-ce-que il y a une relation significatif ($\alpha<0.05$) entre les indicateurs socio-culturel et l'état nutritionnel et sanitaire de l'individu ?

Cette lecture bibliographique nous a aidés à clarifier les grands axes de cette recherche, Ensuite nous avons présenté les différentes relations entre la culture et la nutrition et la Santé et le revenu économique. Enfin nous avons mené une étude empirique auprès de 30 citoyens résidé à la wilaya d'Annaba, des entretiens semi-directifs ont été utilisés.

Mot clef : la culture, la culture nutritionnelle, santé.

مقدمة:

مرت الجزائر بعدة تغييرات أثرت بشكل كبير في ثقافة المجتمع مما أدى ذلك إلى تغيير المظهر الاجتماعي والعادات والاتجاهات في المجتمع ككل، فبعدما كانت الأسرة تلعب الدور الأساسي في دعم ثقافة الفرد، أصبح الفرد يدعم ثقافته من المجتمع ككل مع الأخذ بعين الاعتبار المدخلات من خارج المجتمع الجزائري بسلبياتها وايجابياتها نتيجة الانفتاح على

مختلف قنوات الاتصال لثقافات أخرى، وتحدد قابلية الأفراد تبني أفكارا جديدة مدى قدرتهم على التأقلم وإنتاج مظاهر ثقافية لم تكن متداولة فينتج عن ذلك ظهور تغير ثقافي يفرز وعي وميول جديد يتماشى والتطور الحاصل في العالم ككل.

وتتجلى مظاهر التغير الثقافي في مواطن متعددة كأسلوب الحياة ونمط المعيشة والتعامل مع المواقف والمثيرات، وصولا إلى المكانة الاجتماعية ودور الأسرة من حيث هي الوحدة الأولى في التعليم والتربية والتنشئة العاطفية والثقافية والاجتماعية، وفي هذا السياق كان للموروث الثقافي المنحدر من طرق الحياة العربية البسيطة ميزة الحياة الاجتماعية اليومية للفرد الجزائري، وكان الجزائريون يستمدون ثقافتهم من وحي الحضارة الإسلامية وزخرف حياتها، لكن وبعد الفترة الاستعمارية تلاشت تدريجيا تلك المعالم إلى أن أصبحت الثقافة الأوربية عامة والفرنسية خاصة تتربع على سلوكيات الأفراد خاصة الطبقات التي كانت تحتك بالمعمرين بصفة يومية.

والتغذية في المجتمع الجزائري جد متنوعة فهي أخذت من المطبخ الإسباني والفرنسي والعثماني والبربري والعربي، وتتميز التغذية بنمطين أساسيين هما التغذية المتوسطية (الخاصة بالمناطق المطلة على البحر البيض المتوسط) والتغذية الصحراوية (أي مناطق الجنوب) وكلاهما يعتمد على الحبوب والقمح ومشتقاته والخضر المنتجة محليا وبحسب المواسم الزراعية، ويتدخل الغذاء في التأثير على صحة الانسان بطريقة مباشرة لأنه الوقود الذي من هنا سنحاول أن نعرض لأهم المظاهر الثقافية التي عرفت تغييرا خاصة في مجال التغذية المرتبطة بالحياة الصحية واختبار هذا الطرح في نتائج الدراسة الميدانية، لكن سنعرض بدءا للثقافة الصحية العربية على اعتبار أن المجتمع الجزائري تأثر بها نتيجة عروبته وتناقل الممارسات الصحية نفسها، ثم نعرض الوضع الغذائي وتأثيراته الصحية بوجه عام.

الإشكالية:

اعتمدت الجزائر سياسات وبرامج متعددة لضمان الأمن الغذائي الأسري كبرنامج دعم السلع الغذائية الأساسية، كما تنفذ الجزائر حاليا برامج للتدخل التغذوي مثل برامج التغذية المدرسية للأطفال في المناطق الريفية والحضرية على السواء وتنطوي هذه البرامج، إلى جانب تلبيتها لاحتياجات تغذوية معينة، على ميزة إضافية هي تشجيع الالتحاق بالمدارس والانتظام في الدراسة وتقليل معدلات الانقطاع عن التعليم، كما دعمت برنامج استصلاح الأراضي الزراعية والمناطق الصحراوية على وجه الخصوص وتوسيع دوائر الرعي للمواشي بغية زيادة انتاج واستهلاك الأغذية اللازمة للوجبات المتوازنة والمغذية.

من بين ما يمكن ذكره على سبيل المثال من برامج الدعم خاصة الدقيق (الخبز)، والسكر، والزيت، ثم الأرز والحبوب الجافة والحليب والقهوة لما لها من آثار مباشرة في حالات صحية معينة كحالات فقر الدم السلالي وسوء التغذية خاصة لدى الأطفال دون سن خمس سنوات، وارتفاع نسبة الأمراض المزمنة نتيجة الوجبات الدهنية والمشبعة، كما تعاني فئات معينة من السكان من نقص في بعض العناصر الغذائية مثل اليود في المناطق الجغرافية الجنوبية، ونقص الحديد وخاصة بين الأمهات والأطفال في مناطق الشرق الجزائري، ونقص فيتامين ألف في الفئات السكانية التي لا تستهلك مقادير كافية من الفاكهة والخضر، غير أن برامج الدعم هذه تكون مكلفة في الغالب العام والمواد الغذائية غير متوفرة في السوق المحلية ونظرا لعدم تحقيق الاكتفاء الذاتي تلجأ الجزائر إلى استيراد هذه السلع الغذائية أو استيراد مادتها الأولية وانتاجها بعد ذلك محليا، لكن ورغم سياسات الدعم والاستيراد إلا أن هناك فئات اجتماعية وسكانية لا تصلها المواد الغذائية اللازمة والتدعيم الغذائي وعليه فهذه الاستراتيجية لم تتمكن من تقليل حالات سوء التغذية وانتشار الأمراض المرتبطة بها، وكذلك فإن القدرة الشرائية وارتفاع أسعار الخضر والفواكه والمواد الأساسية تحول من تجسيد ثقافة المجتمع الغذائية.

هذا الشح في الموارد وفي الإمكانيات التغذوية لا يوفر فرصة التنوع لدى العائلات الجزائرية، وعليه فقد غدى الطعام الذي يرتكز أساسا على العجائن والسكريات بنوعيها سريعة الامتصاص والسكريات طويلة الامتصاص الغذاء الأساسي في وجبات الجزائريين حيث يبلغ حجم استهلاك "القمح ومشتقاه 205كغ/ساكن/بالسنة، ويشكل استيراده 40% من قيمة الاستيراد الكلية للمواد الغذائية[1]، وتتأثر الوضعية الغذائية كذلك بمجموعة من المؤشرات المرتبطة بالسكان كالبيئة الاجتماعية كالفقر ومستوى الدخل وحالة الوظيفة وحالة التعليم، وهذا ما سنحاول معرفته من خلال الموضوع قيد الدراسة بعد طرح التساؤل المركزي التالي:

هل توجد علاقة دالة احصائيا بين المؤشرات السوسيو-ثقافية والحالة التغذوية والصحية للفرد؟

ولأجل الإجابة على هذ التساؤل قمنا بإجراء دراسة ميدانية على عينة من سكان مدينة عنابة التي يقطن بها:"637.567 ساكن نهاية 2012 وتقدر الكثافة السكانية بـــ: 458 نسمة/ كلم^2 وقد لوحظ زيادة في المعدلات بـــ: 0.90٪، وتقدر نسبة الشباب الأقل من 30 سنة: 52.81٪، ويبلغ عدد السكان في المناطق الحضرية: 523.230 ساكن على 254.8 كلم^2، وعليه فالبلديات العمرانية:08، البلديات الريفية: 04 سكان الحضر: 570800، سكان الريف: 66767، وعليه نلاحظ أن التجمع يكون أكثر في المناطق الحضرية والبلديات التي تعرف أكثر مشاريع إنمائية، وتعتبر أكثر المناطق جدبا لخصائصها الصناعية والتجارية وهذا ما جعلنا نختار إقليم عنابة مركز كميدان للتربص"[2].

أولا: التغير الثقافي بوجه عام:

هناك ارتباط كبير بين مفهومي (الثقافة والمجتمع) بوصفهما من المفاهيم الأساسية في الدراسات الاجتماعية، ومن أبرز المفكرين الذين حاولوا التمييز بين المفهومين نجد "روبين وليامز" (Robin Wiliams) الذي ميز بين التغير الاجتماعي والتغير الثقافي على اعتبار أن الأخير يعني التغيرات في أنساق الأفكار المتعلقة بأنواع متباينة من المعتقدات، والقيم والمعايير، أما التغير الاجتماعي فيشير إلى التغير في طبيعة التفاعل (المادي) الملموس لاتصالات شخص بآخر، ويرى "وليامز" (Wiliams) في كليهما أي في التغير الثقافي والتغير الاجتماعي ما يطلق عليه الحركة الاجتماعية أو الحافز الاجتماعي أو الحادثة، حيث يرى أنها ليست متكافئة مع التغير"[3].

الثقافة هي ذلك الإرث المعرفي الذي اكتسبه أفراد المجتمع بعد المحاولة والخطأ، وهي نتاج التلاقي بين تجارب الآخرين، وتعتبر سلوكياتنا نتاج ثقافتنا لأنها تعبر عما يحمله المجتمع من أفكار تجاه موضوع معين، تحمل في طابعها الإلزام، تعمل عمل حلقة الوصل بين الأجيال، والنموذج العام لأي ثقافة "يأتي منسجما مع الإطار الاجتماعي الذي أنتجها، ويرسم بالتالي السمات والمظاهر الاجتماعية لدى الأفراد الذين يجعلون منها مرجعا فكريا وسلوكيا، ويعملون ما بوسعهم للحفاظ على هذا النموذج الثقافي واستمراريته وتطويره واستناداً إلى هذه المعطيات، فإنّ ثمّة خصائص تتّسم بها الثقافة، بحسب مفهومها وطبيعتها، ومن أبرز خصائص هذه الثقافة أنّها:

- إنسانية: فالإنسان هو الكائن الوحيد المزوّد بجهاز عصبي خاص، وبقدرات عقلية فريدة تتيح لـــه ابتكار أفكار جديدة، وأعمال جديدة. . فالإنسان – على سبيل المثال – انتقل من المناطق الدافئة إلى المناطق الاستوائية، وتكيّف معها باختراع أعمال جديدة، وملابس ومساكن تخفّف من الحرارة والرطوبة... وانتقل من طور (مرحلة) جمع القوت إلى طور الصيد، ومن ثمّ إلى طور الرعي والزراعة، من دون أن تظهر عنده أيّة تغيّرات عضوية تذكر، وإنّما الذي تغيّر هو ثقافته، أي مجموع أفكاره وأعماله وسلوكاته.

- مكتسبة: يكتسب الإنسان الثقافة من مجتمعه، منذ ولادته وعبر مسيرة حياته، وذلك من خلال الخبرات الشخصيّة وبما أنّ كلّ مجتمع إنساني يتميّز بثقافة معيّنة، محدّدة الزمان والمكان، فإنّ الإنسان يكتسب ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه منذ الصغر ومهما كانت السلالة التي ينتمي إليها الفرد، فإنّه يستطيع أن يلتقط ثقافة أي مجتمع بشري، إذا ما عاش فيه فترة زمنية كافية.
- اجتماعية: بما أنّ الثقافة هي نتاج اجتماعي أبدعته جماعة معيّنة، فإنّ دراسة الثقافة لا تتمّ إلاّ من خلال الجماعات (المجتمعات)، وذلك لأنّ هذه الثقافة تمثّل عادات المجتمعات وقيمهم، وليست عادات الأفراد كأفراد.
- تطوّرية/ تكاملية: على الرغم من أنّ لكلّ جماعة بشرية معيّنة ثقافة خاصة بها، إلاّ أنّ هذه الثقافة ليست جامدة، بل هي متطوّرة مع تطوّر المجتمع من حال إلى حال ولا يتمّ التطوّر في جوهر الثقافة ومحتواها فحسب، وإنّما أيضاً في الممارسة والطريقة العملية لسلوكيات الإنسان الذي يعيش في المجتمع المتطوّر وهي تجمع بين المسائل المتّصلة بالروح والفكر، وبين المسائل المتّصلة بحاجات الجسد. أي أنّه تحقّق التكامل بين الحاجات البيولوجية والنفسية والاجتماعية والفكرية والبيئية.
- استمرارية/ انتقالية: بما أنّ الثقافة تنبع من وجود الجماعة ورضاهم عنها، وتمسّكهم بها، فهي بذلك ليست ملكاً لفرد معيّن، ولا تنحصر في مرحلة محدّدة .. لذا لا تموت الثقافة بموت الفرد، لأنّها ملك جماعي وتراث يرثه أفراد المجتمع جميعهم. كما أنّه لا يمكن القضاء على ثقافة ما، إلاّ بالقضاء على أفراد المجتمع الذي يتبعها، أو بتذويب تلك الجماعة التي تمارس هذه الثقافة، بجماعة أكبر أو أقوى، تفرض ثقافة جديدة بالقوّة."[4]

"إن العلاقة جد وثيقة بين الأطر الثقافية والجوانب الصحية خاصة اذا ما تعلق الأمر بالغذاء كإرث ثقافي، وهناك تأثير متبادل بين الحالة الصحية والمنظومة القيمية السائدة في المجتمع، وقد تتعدد الأنماط الثقافية، وتختلف مكونات المنظومة القيمية داخل المجتمع الواحد، خاصة في مجتمعاتنا النامية، حيث نجد البيئة الريفية وحياة القرية والمدينة، فالنمط الثقافي داخل كل بيئة من البيئات السابقة له دور في صناعة رؤى وتمثلات حول الحالة أو الجانب الصحي، ولا شك أن أي برنامج صحي يسعى لتطوير الأنماط الثقافية وفق ما يتناسب وطبيعة البناء الاجتماعي، وبالتالي الثقافة التقليدية ولا بد من الاستغلال السليم لهذه الأنماط، ذلك أنها تشكل عادات وقيم الأفراد منذ نشأتهم، كما يستلزم على أي تخطيط للرعاية الصحية النظر إلى طبيعة حياة أية جماعة أو مجتمع من جانب بساطتها أو تعقيدها، وقياس حياتها الاقتصادية، بين القوة أو التدهور، ومعرفة درجة الوعي الصحي المنتشرة بين الأهالي، كل هذا من أجل ضمان نجاح برامج الرعاية الصحية"[5].

ثانيا الوضع الثقافي لدى العائلات الجزائرية وعلاقته بالصحة: الصفة الغالبة للمجتمع الجزائري أنه مجتمع زراعي وكان هناك أربعة أنواع من ملكية الأراضي وهي أرض الحبوس، أرض البايلك أرض العرش وأرض الملكيات الخاصة لكن دون أن يحوز كل أصحابها على وثائق ثبوتية الملكية، لكن بعد الحملة الاستعمارية "فقد 45% من الجزائريين أراضيهم"[6]،"لقد اشتركت الجزائر على مستوى الأوبئة مع بلدان العالم القديم، اسبانيا، تلك الأوبئة كانت بسبب عاملين أساسيين أحدهما داخلي والآخر خارجي، أما العامل الداخلي فيرتبط بالظروف العامة للمحيط الفيزيائي، البيولوجي والإنساني والعامل الخارجي يرتبط بالتبادلات الخارجية أي الشرق: مصر، الشرق الأوسط، الجنوب، الصحراء والبلدان المدارية، شمال أوربا، وكانت المنطقة، لها مميزات مشتركة مع تلك الدول ونتيجة الاحتكاك والتبادل الذي كان يسود الجزائر في جميع الاتجاهات كانت الأمراض متنوعة ولكن بدرجات متفاوتة كالبيلارزيوز، والأنكيلوستوموز، وحمى المستنقعات الإصابات الطفيلية والناتجة عن البكتيريا كالتفويد والتهاب الكبد"[7]، الديزانتاريا، السل، وحمى المستنقعات فقد عرفت الجزائر مثلا في

1787م وفاة حوالي 17000 ساكن وفي 1817م كان يموت فيها حوالي 500فرد يوميا بفعل الأوبئة والأمراض المتفشية ونقص التغذية واستعمال الأساليب الوقائية المتاحة آنذاك"[8].

إن شدة ارتباط المجتمع الجزائري بثقافته، والاعتقادات الشعبية للصحة والمرض وبالرغم من الخدمة الصحية المقدمة من طرف إدارة الاستعمار للسكان إلا أنه بدا جليا إن العقاب له مفهوم عام وهو بالضرورة لا يتعارض مع ما حدث في جسم الإنسان، إن في تقدير هذا الوباء بالنسبة للسكان تكمن الصعوبة:

« Les arabes paraissent n'ajouter aucune importance à ce que le médecin connaisse exactement le mal dont-ils sont atteints… » وفي نفس المستوى من الاعتقادات لما كان عليه مفهوم المرض أخذ مفهوم الصحة والوقاية من الأوبئة والخوف من عملية التلقيح إن هذه العملية تعرضت لعوائق ثقافية واجتماعية ونفسية الّتي يتميز المجتمع الجزائري الخاضع للاحتلال الفرنسي، ومن بين الاعتقادات ما كان سائدا وهو أن العلامة الّتي يتركها التلقيح على جسم الطفل الملقح تكون بمثابة علامة في الكبر لكي يعرف بسهولة ويدمج في الجيش الفرنسي زيادة على ذلك ما ظهر في مجال رفض التلقيح:

«Ils ne voulaient pour rien au monde qu'on inocule à leurs enfants un liquide emprunté à un roumi أي بمعنى لا يريدون أن يختلط دم أولادهم بدم (الرومي) مفهوم التلقيح أخذ بعد تهجين السكان الجزائريين مع الفرنسيين، وبالتالي انجرت على أثره مخاوف الدوبان في الآخر.

لقد حدث تطور في مفهوم المرض عما كان عليه الوضع في بداية سنوات الاحتلال وهذا ما يعطي صورة عن الجزائر العميقة خاصة علاقة الارتباط بالأصل والاتصال بالعصر ولتوضيح هذه الصور ما قالته امرأة تبلغ من العمر أكثر من سبعين سنة «Avant on ne savait pas ce qu'était la maladie… ce n'est que maintenant qu'on apprend des mots comme le fois, le poumon, l'estomac (listuma) » بالنسبة للتفسير الاجتماعي وأسباب حدوث جميع الأمراض فنسب بعضها إلى الجن «Toutes les maladies de l'époque était de jnun الّذي يدخل جسم الإنسان، وإن لم يكن هناك خلل في عضو من أعضاء الجسم مثل الكبد أو الر ئة ومن العلاقات الجديدة الّتي ظهرت بظهور الطب الاستعماري في الجزائر وهي زيارة المريض للطبيب وهذا ما أدى إلى بناء علاقة إنسانية بينهما رغم تعارض الثقافتين من حيث المبدأ والعادات والتقاليد"[9]

ما يمكن قوله أن الثقافة المحلية كانت مزيج بين الممارسات الميتافيزيقية والموروثات العلاجية لمجابهة الأمراض لكن الواضح أن القطيعة بين الثقافة المحلية وعدم مواكبتها مع المعرفة العلمية المخبرية الطبية وهو ما سبقت إليه الدول المستعمرة وهنا يبدأ التغير الثقافي في المجال الصحي نتيجة للظروف التالية:

- إذا لم تستطع الموارد الثقافية المتاحة أن تشبع الدوافع الموجودة في المجتمع.
- إذا أمكن تحقيق الاستجابة اللازمة.
- إذا تم استيعاب وتفهم الحلول الجديدة المقترحة.
- إذا بدا أن العناصر الجديدة يمكن أن تكون أكثر إشباعا من العناصر القديمة.

ويرى ألفريد فيبر Alfred Weber أن المجتمع يطور ثقافته الخاصة به، و التي تقررها العوامل الخاصة ببيئته، منها الغرائز البشرية، والإرادة والمصير التاريخي، والظروف الجغرافية والمناخ، وليس هناك قوانين ثابتة وصحيحة في الثقافة، لأنها تنشأ من قوة الإنسان الإبداعية التلقائية"[10]

"إن النظام الصحي في الجزائر قبل عام1830 لم يكن منظم ومؤسس بشكل دقيق، وكانت الزوايا هي التي تقوم بتحقيق وظائفه، حيث أخذت على عاتقها مهمة جمع التبرعات والزكاة لإغاثة الفقراء والمرضى والعجزة، وكذا المرضى الذين لم

تقدر أسرهم على علاجهم، وكانت الحبوس (الأوقاف) عمدة في إنقاذ من كانوا لا يجدون قوتهم وبدونها يهلكون وكان العديد من شيوخ الزوايا يعالجون المرضى بالطرق البدائية باسم-البركة-"[11].

يرتبط الوضع الصحي والخطة الصحية بحسب الوضع العام السائد في البلاد آنذاك، ومع البدء بحملة الغزو على البلدان الأخرى كان تقرير الحملة الفرنسية على الجزائر لإرضاء البورجوازية الفرنسية في تلك المرحلة وهذا ما أكد عليه الحاكم العام الفرنسي في الجزائر"الجنرال بيجو" عام1842، حيث قال:"بأن الجزائر يمكنها أن تزود صناعة المتروبول بالمواد الضرورية" و في نفس هذا السياق قال وزير الحربية الفرنسي" الجنرال جيرار"...إن الاحتفاظ بالجزائر سيعوض ألـــ: 560 مليون فرنك التي تدفعها فرنسا مقابل المواد الزراعية والمعادن، والمواد الأخرى التي تستوردها من الخارج"[12].

ثالثا الثقافة الغذائية وعلاقتها بالصحة:

تعتبر معضلة الغذاء محورا أساسيا في النقاشات السياسية والتوازنات الدولية والحاجة إلى تأمين الغذاء مشكل قائم ومستمر ومن المقدر "أن يصل عدد السكان العالم إلى7.6 مليار، أي بزيادة نسبتها31 في المائة عما كان عليه عدد السكان عام 1996 أي5.8 مليار، في عام2020 وستكون نسبة98 في المائة من هذا النمو السكاني في البلدان النامية.

وإذا كان توسع المدن هو ظاهرة عالمية فإن المقدر أن سكان مدن العالم النامي سيتضاعف عددهم بين عامي 1995 و2020 ليصل إلى 3.4مليار نسمة، وهذا النمو السكاني يثير تحديات كبيرة أمام النُظم الغذائية والأمن الغذائي في العالم، وزيادة التوسع في الممارسات المحسنة للزراعة وتربية الحيوان واستخدام تدابير تلافي خسائر ما قبل الحصاد وما بعد الحصاد والرقابة عليها، وزيادة كفاءة عمليات تجهيز الأغذية وتوزيعها، ودخول تقانات جديدة بما فيها البيوتكنولوجيا، وغير ذلك كلها عوامل يجب استغلالها لزيادة توافر الأغذية لمواجهة الاحتياجات المتزايدة لدى السكان المتزايدين، ومن شأن زيادة توسع المدن وما يرتبط به من تغيرات في طرق إنتاج الأغذية وتسويقها أن يؤدي إلى إطالة السلسلة الغذائية وظهور إمكانيات دخول مصادر خطر تنقلها الأغذية أو تضخم هذه الأخطار"[13].

فالتحديات الغذائية العالمية تقوم على تأمين الاحتياج أما التحديات المحلية والخاصة بالبلدان فتدخل في دورة الإنتاج وطرقه وكفايته وملائمته لمعايير الجودة الصحية، والشق الآخر الذي يطرحه مشكل الغذاء هو تأثيراته الصحية قبل أو بعد الإصابة بمرض معين، وينتج التوازن الغذائي والعادات الغذائية عن الثقافة المحلية في التحضير والتنويع والتركيز على نوع من الغذاء دون غيره.

إذا نتج عن التغير الثقافي والنزوح من الريف إلى المدينة والهجرة إلى البلدان الأوربية أو المجاورة وتبيان عوامل التحديث في شتى المجالات وتغير الطابع الاجتماعي وإنتاجيته من النمط الزراعي الرعوي الحرفي التقليدي الذي يقوم على العلاقات البسيطة إلى نمط صناعي أكثر تعقيد يقوم على الإنتاج الحديث في الكم والنوع، وانصراف معظم الفئات الاجتماعية إلى السرعة في الانجاز خاصة مع الحياة الاجتماعية التي أصبحت ضاغطة أكثر فأكثر، وازدهار التجارة والانفتاح على الثقافات الأخرى حتى في الأكل وطرق التحضير، والطابع المتسارع لقضاء الحاجات اليومية وزخرف المدينة النشطة ومحاولة تقليد أهل الريف لحياة أهل المدن، فلم يعد النشاط الزراعي كما كان في السابق وعليه انتشرت مظاهر جديدة في الأكل من بينها الأكلات ذات التحضير السريع والولوج إلى تنويع المائدة من مختلف الأصناف، تغيرت العادات الغذائية الجزائرية وقلدت النمط الأوربي عامة والعالمي في المجمل.

ويبرز الغذاء كحاجة اجتماعية ملحة ويطرح عديد النقاط للمناقشة وعديد التساؤلات من وجهة التوزيع حسب المناطق في العالم وأهميته كمؤشر اجتماعي وسياسي واقتصادي، لأنه من بين أهم الحاجات الأساسية لدى الإنسان لضمان البقاء على قيد الحياة فالغذاء يمكننا من إنتاج الطاقة اللازمة للقيام بالأنشطة اليومية الإرادية واللاإرادية كنشاط المخ والأعضاء الداخلية فهو يؤمن الحاجات العضوية ويمنحها الطاقة، ولكن يدخل الغذاء في معضلة الثقافة والصحة من خلال منحى الكم والنوع في الحالة العادية والكم والنوع في الحالة المرضية.

"ورحلة المطبخ الجزائري تبدأ من بعض الأطباق الاقتصادية ذات أصول الطّبخ المشتقة من المطبخ الأمازيغي التقليدي، المطبخ التركي، المطبخ الإسباني، المطبخ الإيطالي، المطبخ العربي، المطبخ الفرنسي والأمازيغية القديمة المكونة من الأعشاب والحبوب والخضار الطازجة أو المجففة، والتي لا تزال محل ترحيب حتى يومنا هذا في الأرياف والمدن، ثم بمجيء الحضارة الإسلامية نقلت لنا أسرار مطابخ بغداد، والقاهرة، وقرطبة، ثم دخول الأتراك زاده ثراء بأكلات متعدّدة كالمشاوي والحلويات.

وفي العصر الحديث، نتيجة لهذا الزخم التاريخي وبتأثيرات أخرى أدّت إلى تنوع كبير في هذا المطبخ واختلاف ملحوظ من منطقة إلى أخرى، قد تكون هاته الاختلافات، اختلافات طفيفة أحيانا وتكون جذرية، أحيانا أخرى، من المهم أن نشير أيضا إلى أنّ المطبخ الفرنسي رغم غناه، لم يؤثر كثيرا في المطبخ الجزائري لكن أثر في النظام الغذائي الذي يعتمد أساسا على 03 وجبات رئيسية كفطور الصباح والغذاء وقهوة المساء "التي يمكن الاستغناء عنها" ومن بعدها العشاء، وتعتبر الحبوب -البطاطا - الطماطم - الجزر -البصل -الأرز -الخبز -البن -السكر -الثوم -والبقول الجافة كالعدس واللوبيا، ناهيك عن الحليب ومشتقاته، والزيوت ومشتقاتها، من أكثر المواد الغذائية التي يعتمد عليها المواطن الجزائري، ويأتي في المقدمة البطاطا والحليب"[14]، وهذا ما تؤكده نتائج دراستنا أن النظام الغذائي الجزائري يعتمد أساسا على 03وجبات غذائية في اليوم.

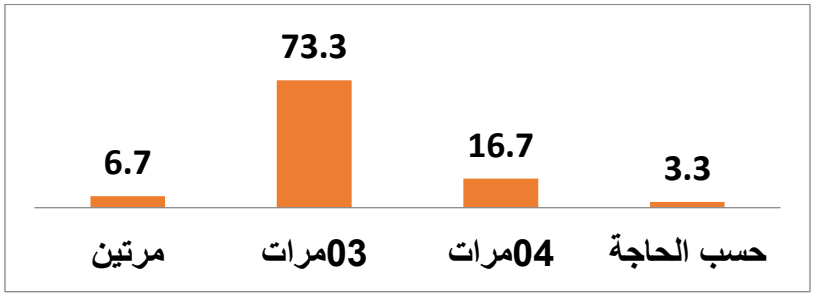
هذا الغذاء هو وقود البقاء على قيد الحياة وهو من بين المسببات التي تجعل صحتنا تبقى وتحافظ على وتيرة واحدة وهناك علاقة بين العادات والأنظمة الثقافية المتعلقة بقواعد الغذاء والأكل من منطلق أنها ممارسات يمكن تغييرها وتعديلها وترسيخها في السلوك وهنا يبرز دور المرأة في المجتمعات الريفية والحضرية كونها المسؤولة على الإطعام والحفاظ عليه كثقافة راسخة في المجتمع ، فهي قناة التواصل تبدأ من الميلاد والرعاية والتنشئة والتربية على العادات الغذائية، وإذا كانت تلك العادات سيئة وخاطئة، فإن المرض يظهر على الفور.

ما يمكننا قوله هنا أن الثقافة الجزائرية نابعة من الثقافة العربية التي كانت تستمد قوتها من النهج الإسلامي، وقد عرفت أشكالا متطورة بعد التلاقح مع بلدان الجوار أو الحضارات التي مرت عليها، و لم يكن هناك تطور واضح في الخدمات، ناهيك عن المناخ الجاف وشبه الجاف ومناخ البحر الأبيض المتوسط يساعد على تكاثر بعض الجراثيم وكان يكفي أن يصاب شخص أو منطقة بوباء أو مرض حتى نجد الانتشار السريع داخل البلاد أو ما بين البلدان التي كانت تمثل امتداد جغرافي بلا حدود.

إن للمعتقدات التي يعتنقها الناس سلطة جبرية في حياة الأفراد في جوانب شتى من حياتهم ولها تأثير قوي منها على سبيل المثال تسبب العين الشريرة في إصابة الأفراد بأمراض قد تؤدي بهم إلى حد الوفاة أو الاعتقاد والإيمان بأمور السحر والشعوذة الذي يسبب الخمول وعدم السعي للحركة والعمل، وكثيرا ما يظل الفرد الذي يتقمص هذه المعتقدات مريض ومتروي ومنعزل ويعاني من القلق والإحباط وقلة الدافعية للإنجاز، حتى وإن كانت قواه البدنية سليمة، وقد يعيش سنوات تحت تأثير هذا المعتقد المخدر.

ينبع النموذج الثقافي الغذائي للفرد الجزائري من الموروثات الثقافية حيث أنه اكتسب عادات جديدة بعد الغزو الاستعماري وبعد الاستقلال عرف كغيره من المجتمعات موجة أخرى من الممارسات نقلتها اليه الفضائيات بشكل محتشم سنوات الستينيات والسبعينيات لكن وبانتشار الفضائيات سنوات الثمانينات والألفينية فقد غير من عادات أكله، ونظرا للأزمات الاقتصادية المتكررة فقد أصبح الفرد الجزائري عاجزا عن تحقيق تنوعه الغذائي الذي يضمن له حياة صحية جيدة ومتوازنة خاصة اذا علمنا أن المشروبات الحلوة والعجائن تشكل الأطباق الأساسية في المائدة الجزائرية وغياب شبه تام للحوم البيضاء الغنية بالمواد المعدنية والصحية في المأكولات الجزائرية وانتشار ظاهرة المأكولات السريعة التي غطت الشوارع الرئيسية للمدن الحضرية وشبه الحضرية، فالنظام الغذائي غير متوازن، وفيما يلي نوضح وتيرة تناول الطعمة بالنسبة للعينة:

شكل رقم (01) يبين وتيرة تناول الأطعمة:



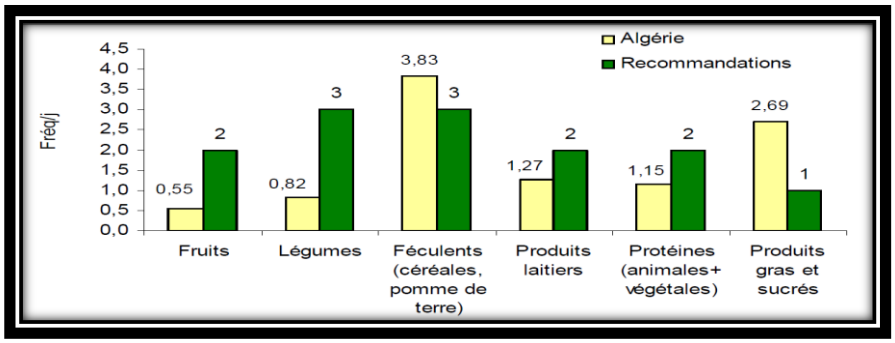
المصدر: س08 من الاستمارة

تم احتساب الانحراف المعياري لوتيرة تناول الأطعمة: (3,35024) والمتوسط الحسابي كذلك: (25,0000) فمن بين الاقتراحات نلاحظ أن الوتيرة بمعدل ثلاث مرات في اليوم ونسبته (73.3%) وعليه فالثقافة الغذائية الجزائرية الموروثة من النظام الاستعماري لازلت هي الصفة الغالبة في العادات الجزائرية خاصة وأنها مربوطة في عديد الحالات بتوقيت العمل الذي يبدأ عند الأغلبية من الساعة الثامنة صباحا، لينتهي عند الساعة الثانية عشر زوالا ويعاد على الساعة الواحدة إلى حوالي الخامسة مساءا وهو توقيت المديريات العمومية وبعض المؤسسات الاقتصادية، وفي الغالب العام حتى المشتغلين في نظام عمل بحجم ساعي مخالف يحافظون على وتيرة النظام الغذائي المتوارث، إن استعارة ممارسات من ثقافات أخرى يكون نتيجة لعملية الانتشار وتتداخل عوامل عديدة في التأثير على معدل الانتشار، ويعتمد ذلك على مدى وقوة تأثير السمات الجديدة وهو ما يثير تغيرات توافقية في السمات المتصلة بالنموذج الجديد.

في الشكل الموالي يبدوا أن المأكولات الأكثر انتشارا هي المرق أي الطعام المطهو بالمنزل، وهو في الغالب العام عجائن، وفواكه ومشروبات حلوة، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن التركيبة الكيميائية والطاقوية لهذه المأكولات بحسب احتياجات الجسم، إضافة إلى أن المشروبات الحلوة ذات السكر الاصطناعي أو المضاف تشكل تهديدا كبيرا على صحة الانسان، أما المأكولات القل انتشارا فهي اللحوم بنوعيها البيضاء والحمراء لأنها ليست بمقدور العائلة الجزائرية اقتناءها، وان استهلك الفرد الجزائري اللحم الأبيض فهو صنف الدجاج لأنه يتوفر في بعض الأحيان بحسب القدرة الشرائية، لكن كذلك في هذه النقطة فنحن نتساءل عن الدجاج المربى اصطناعيا والمشبع بالدهون والطاقة لكي يكبر ويصبح جاهز للبيع في حدود 60يوم.

يشكل الغذاء أو الأكل أكثر الأوقات حميمية في المجتمع الجزائري الذي يتقاسم ثقافة العائلة الكبيرة ويمثل وقت الأكل أهم أوقات الفرد ليشارك أفراد عائلته أو أصدقائه أطراف الحديث، فيكون بذلك مجالا ليرفه به عن حالته النفسية وهذا ما يعود عليه بالمنفعة فيما بعد لأن الاستقرار النفسي على علاقة وطيدة بالوقاية من الأمراض أو من مضاعفاتها، وقد تخلل هذا الموروث الثقافي نوع من التغيير سواء في عامل الزمن أي أوقات تناول الأطعمة ونوعها أو عامل المكان وهو المجال المفتوح في البيت أو الأماكن العامة، "خاصة وأن واحد على خمسة من الجزائريين يتناول طعام الغذاء أثناء مشاهدة البرامج التلفزيونية، كما أنه ومن بين العادات الغذائية التي تؤثر في الصحة ما يسمى بالأكل فترات أو أوقات الأكل الرسمية حيث يوجد 12.06% من الجزائريين يلجئون إلى الأكل الزائد خارج الأوقات المعتادة وهو عامل له آثار جانبية على الصحة.

شكل رقم (02) يبين متوسط وتيرة الأطعمة اليومية للجزائريين مقارنة بالمتوسط المرغوب به":[15]

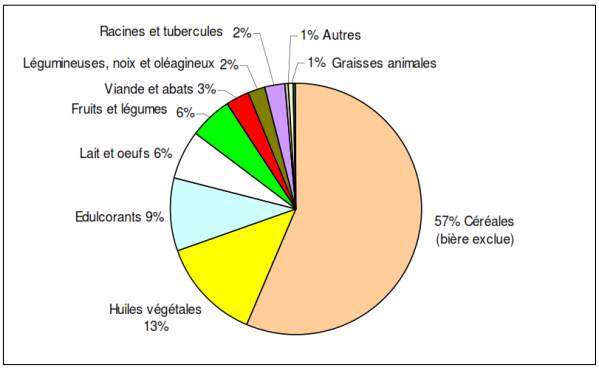


المصدر: دراسة عن حالة الصحة في الجزائر، وزارة الصحة والسكان وإصلاح المستشفيات

الأكل وطريقته ونوعه وكميته والمعاني التي يحملها والأماكن التي يتم ممارسته فيها تدخل بشكل أو بآخر وتؤثر في صحة الفرد لأنها تكون نتاجا له وفي هذا الصدد أوضحت دراسة لمنظمة الصحة العالمية أن "المرض القلبي الوعائي يترافق بشكلٍ ثابتٍ مع ما يدعى بـــ: النظام الغذائي "الغربي"، الذي يتألف بشكلٍ رئيسٍ من منتجات المَلْبنة واللحوم والأغذية المعالجة، وإنّ معدلات وفيات المرض القلبي الوعائي ذات ارتفاعٍ يعادل الضعف لدى شرائح المجتمع التي تتبع نظاماً غذائياً كهذا مما هو عليه لدى الناس الذين يأكلون بمعقوليةٍ.

إنّ كلاً من السكر والملح والدهون المشبعة والدهون المفروقة ضارةٌ عندما تستهلك بشكلٍ مفرطٍ، وعلى العكس من ذلك، إنّ الفواكه والخضار (التي تحتوي البوتاسيوم ومضادات التأكسد والألياف)، والدهون متعددة اللاتشبع (مثال: زيت عباد الشمس وزيت الشّلجم والدهون أحادية اللاتشبع (مثال: زيت الزيتون)، والقمح الكامل والحبوب والمكسرات والسمك قد عكست بشكلٍ ثابتٍ أثراً واقياً ضد المرض القلبي الوعائي"[16]

شكل رقم: (03) يبين وجود الطاقة الغذائية حسب نوع الغذاء:[17]



Source : profil nutritionnel de payer, division de l'alimentation et de la nutrition, FAO,

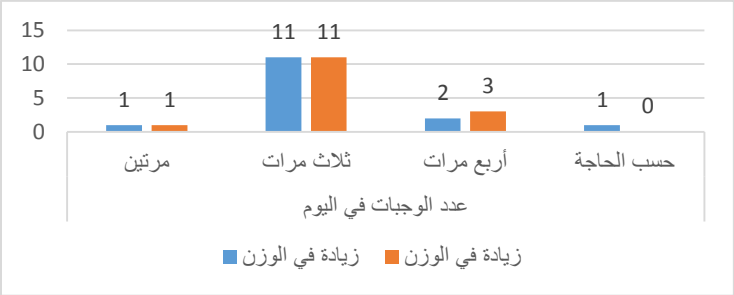
هذه المعطيات توضح لنا أن الثقافة الغذائية نابعة من التراث الثقافي الجزائري التي تعتمد أكثر على العجائن وفي سياق

القمح ومشتقاته فإنه "تكشف التقارير الدورية الصادرة عن هيئات دولية منها منظمة الأمم المتحدة للزراعة والتنمية، وأخرى جزائرية، أن حصة استهلاك الخبز في الجزائر تعدّ من بين الأهم في منطقة جنوب حوض المتوسط، حيث تتراوح ما بين65 إلى 70مليون خبزه، بمعدل1.8خبزة للفرد الواحد يوميا، كما تعتبر حصة الجزائري من الحبوب من بين الأهم أيضا، حسب تقدير منظمة ''الفاو'' نظرا لاستهلاك الخبز، ويعرف استهلاك الخبز فترات ذروة خاصة شهر رمضان، حيث تصل مستويات الاستهلاك إلى 70 مليون خبزه يوميا"[18].

يضع الاستهلاك المفرط للخبز صحة الإنسان في زاوية الخطر خاصة إذا علمنا أن الخبز الواحد يحتوي على 05غرامات من الملح والاحتياج البيولوجي من مادة الملح اليومية تقدر بـــ: 05 غرامات فقط يوميا لا أكثر، وبما أن الفرد يستهلك تقريبا 02خبزة فمعدل الملح في جسمه سيتعدى الـــ: 10غرام لأنه بالإضافة إلى ملح الخبز هناك ملح الطعام، وملح المياه المعدنية، وعليه فالأضرار المحتملة لهذه المادة تتمثل أساسا في هشاشة العظام، تصلب الجدار الداخلي للأوعية الدموية، وآثار صحية أخرى.

وهذا ما يجعلنا نقول أن العادات الجزائرية لم تتغير حيث أن أكل السلطة أعطاها المجتمع معنى الرفاهية التامة في الأكل فيتناولونها بعد الطبق الرئيسي من منطلق أنها ستساعد على تخفيف الطبق الرئيسي ألدهني، وستعطيه انتعاشا بعد طبق ثقيل، بينما ينصح الأخصائيون في التغذية بأكل السلطة قبل الطبق الرئيسي وهذا حتى تعطيه إحساسا بالاقتناع وبعدم الجوع وعليه لن يأكل كثيرا من الطبق الرئيسي وهذا ما يساعده الشخص على تنظيم أكله في نوعه وكمه وبالتالي هذا ما يكون له نتائج إيجابية على المدى الطويل ويكون له أثر في خفض الوزن، وللإشارة هنا فإنه وفي مقال صادر عن المنظمة العالمية للصحة فإن "النظام الغذائي السيئ بمفرده يكلف حكومة المملكة المتحدة 6 بليون جنيهٍ إسترلينيٍّ سنوياً"[19].

شكل رقم (04) يبين العلاقة بين عد الوجبات وزيادة الوزن:



المصدر: س08-09 من الاستمارة

من خلال نتائج الجدول أعلاه فإنه يتبين أنه هناك فرط في الوزن أو زيادة في الوزن لدى مفردات العينة وهذا غير جيد من الناحية الصحية لأن خطر السمنة يكون مصاحبا في الغالب العام لأمراض القلب والشرايين والغدد والسكري وأمراض المفاصل أو يكون سببا في ظهورها لاحقا، ويرجع ذلك إلى نوعية التغذية التي تعتمد أساسا على السكريات سريعة الحرق كالمشروبات الحلوة والحلويات التقليدية والعصرية والعجائن التي هي من نوع سكريات ذات الحرق المطول لأنه يتم امتصاصها من طرف الجسم بعد مدة زمنية ليست بالقليلة، والعجائن موروث ثقافي بامتياز لدى العائلات الجزائرية حيث تجد جل المناسبات لا تخلو من هذه الأطباق، وحتى في الأيام العادية تقدس الأسر يوم الجمعة وتجعل منه ومن مأكولاته عادة حميدة ولهذا يبدا التنويع في العجائن كل يوم جمعة رغم أن الطبق الأكثر تداول هو الكسكس، وهذا لأنه يحمل من بين معانيه البركة والتبرك بيوم عيد المسلمين.

هذا الموروث الثقافي يدخل ضمن العادات السلوكية والتي تشكل عائق في وجه التنظيم الغذائي للمحافظة على الصحة

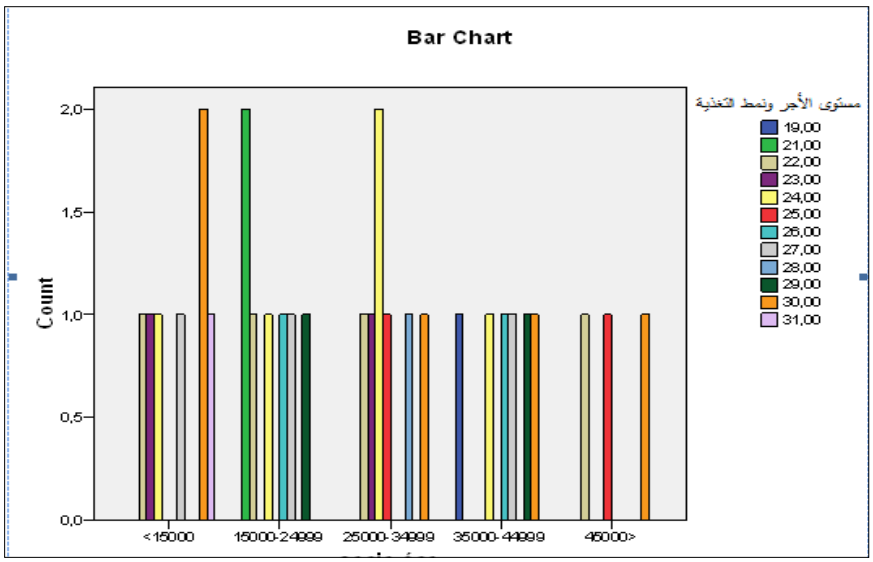
لأن 60.5% من الجزائريين يوصف وقتهم بقلة الحركة وهذا ما جاء في دراسة الحالة الصحية في الجزائر السابقة لوزارة الصحة ورغم علمهم بأن هناك أصناف لا يجب تناولها إلا أنهم يأكلونها وبصفة شبه يومية، وما يزيد من حدة الحالة الصحية لمفردات العينة وغيرهم تقل مجهوداتهم الفزيولوجية.

الثقافة أساس أي تغير أو تطور اجتماعي وهذا ما يراه بعض المفكرون فكلما حدث تغير ثقافي في داخل المجتمع سواء أكان هذا التغير ماديا أم معنويا أدى إلى إحداث تغيرات اجتماعية، في العادات والتقاليد والأعراف أو تتعادل أو تختفي هذه المفاهيم كليا، وأن التغيرات التي تحدث في الجانب المادي هي أسرع من الجانب المعنوي... وليس بالضرورة أن يكون التغير الثقافي نتيجة لعوامل داخلية وإنما يحدث نتيجة سمة ثقافية أو مركب ثقافي من مجتمع أخر عن طريق الاتصال أو الهجرة أو وسائل الاتصال الأُخرى مما يؤدي إلى حدوث تغير اجتماعي."[20]

وما حدث للجزائر وخضوعها للاستعمار وعمليات نقل الثقافة الغربية ومحو الثقافة المحلية أدى إلى تغيير في الحياة الاجتماعية بصفة عامة، وكذلك تغيير في طرق العلاج وأصبح يطلق عليه العلاج التقليدي والعلاج الحديث، كما تغيرت الأسر وطبيعة تركيبتها ووظائفها وما نتج عن عمليات التحديث من نزوح ريفي وما بين المدن وما أصبح يطرح على صعيد الاحتياجات اليومية من تساؤلات الغذاء وارتباطه بالثقافة الغذائية المحلية وتأثيره على الوضع الصحي كمعضلة في وجه النظام والسلوك الصحي في التغذية خاصة عندما تؤكد جمعية الأمم المتحدة على أن "أسعار الأغذية تشهد استمرار وتقلُّبات، مما يفضي إلى انعدام الأمن الغذائي، مع إمكان حدوث أزمات في المستقبل مماثلة لتلك التي حدثت عام 2008، والتي كانت ترجع إلى أثر المضاربة في الأسواق المالية للأغذية مصحوباً بظواهر مناخية شديدة، ...ومن المتوقّع أن يزداد الطلب على الأغذية في العالم بمستويات الاستهلاك الحالية بنسبة 60 في المائة بحلول عام 2050، ...وينبغي أن تنتقل المجتمعات إلى استهلاك أفضل وأكثر أماناً، وتعتبر نماذج الاستهلاك الحالية عناصر محرّكة للإنتاج غير المستدام وتدهور الموارد، وتبيِّن الاتجاهات الديمغرافية أن الطبقة المتوسطة المتنامية على الصعيد العالمي يحتمل بحلول عام 2030 أن تضم ثلاثة بلايين مستهلك، مما يضع ضغوطاً متزايدة على الموارد، ويجب التأكيد على أن الاستهلاك المستدام لا يدور حول استهلاك بقدر أقل، بل إنه يدور حول استهلاك أفضل وبشكل مسئول أكثر – أي بمزيد من الكفاءة مع خطورة أقل على صحتنا وعلى البيئة والمجتمع، ويؤثّر الاستهلاك المستدام على سلوكيات الشراء، فضلاً عن جميع أنواع التفاعلات بين الأفراد والبنيات الأساسية (الحراك ووقت الفراغ والإسكان)"[21]

ويعتمد نظام الأكل في الجزائر على ثلاث وجبات رئيسية فطور الصباح ويؤخذ عند الثامنة أو قبلها –مراعاة لساعات العمل التي تبدأ في الغالب العام عند الساعة الثامنة– ويكن عادة كأسا من القهوة بالحليب والخبز والزبدة والمربى، ثم عند المنتصف النهار تؤخذ وجبة الغداء التي تكون مكون من أكلة رئيسية: مرق أو كسكسى أو سمك ...، مع سلطة وفواكه أو مياه غازية... ثم قهوة المساء وإن كانت ليست ضرورية يمكن الاستغناء عنها وتتمثل في القهوة أو الشاي مع الخبز وعادة ما يعوض الخبز بمعجنات يتم تحضيرها في المترل وتكون حلوة، أو حلويات تقليدية أو حتى بسكويت، وفي الأخير وجبة العشاء وهي الوجبة الرئيسية للجزائريين بحيث حتى عند دعوة الأقارب والأصحاب عادة ما تكون على العشاء، بنفس وتيرة الغذاء.

شكل رقم (05) يبين العلاقة بين مستوى الأجر ونمط التغذية:



النتائج الميدانية تبين أنه هناك علاقة ضعيفة بين مستوى الأجر والنمط الغذائي الذي تتبعه عينة الدراسة (-0.04)، وقد أردنا من خلال مؤشر التغذية التي هي على علاقة وثيقة بالصحة تبيان إن كان مستوى الأجر يؤثر في نمط التغذية على اعتبار أن الممارسات الغذائية هي نتاج الثقافة المحلية من جهة ومن جهة أخرى هي نتاج التفاعل المتبادل بين الثقافات العابرة للقارات، فنموذج الأكل السريع والذي يعرف تفاقما لا مثيل له وأكثر بكثير مما كان عليه يؤثر بشكل مباشر في الصحة نتيجة الذهون المحروقة والدسم والملح المضاف.

ويعود السبب في عدم تأثير مستوى الأجر على وتيرة ونوعية التغذية لأن المأكولات اليومية المتاحة تقوم الأسر بتعديلها حسب رواتبهم الشهرية ويسقفون حجم المصروف بحسب التزاماتهم وفي هذا الصدد "يتمثل التوضيح الثقافي/السلوكي في أن اختيارات الأفراد السلوكية (مثل التدخين وشرب الكحوليات، الوجبات الغذائية والحمية، التمارين الجسدية وخلافه..) مسئولة عن نموهم وموتهم جراء الإصابة بالعديد من الأمراض...والاختيارات السلوكية تعتمد وتُبنى بدرجةٍ كبيرةٍ بناءً على الظروف المادية لحياة الفرد... ومن ثم فيؤكد التفسير المادي البنائي على الظروف المادية التي يعتمد عليها الأفراد في عيش حياتهم المختلفة، وتشتمل تلك الظروف توافر الموارد للوصول إلى سبل الراحة في الحياة، ظروف العمل، وجودة الأطعمة المتوفرة والإسكان."[22]

إن نموذج معتقد الصحة يفسر استقرار الممارسات الغذائية ويشير إلى وجود عادات أكثر صحية تشمل تأثير المعتقدات والمواقف المسبقة على تفسيرات الناس للغذاء وماذا سيكون له من آثار خطيرة على صحتهم وحياتهم، ويحمل الناس فكرة أنه من المرجح أن يكونوا في صحة جيدة لو يتبعون التوصيات خاصة إذا كانوا يعتقدون أنهم عرضة لسوء حالة صحية وأن حدوث هذا الشرط سيكون له تأثير مفيد في الحد من أي حالة عدم التوازن وهذا له آثار نفسية واجتماعية مهمة.

خاتمة:

يتبين مما سبق أن هناك ملاحظات عديدة يمكن الأخذ بها من خلال نتائج الدراسة وهي أن توفر المواد الغذائية لا يهني بالضرورة أن هناك أمن غذائي ما لم يكن متاح أمام العامة وكل الفئات الاجتماعية، وما لم يحتوي على العناصر الضرورية الغذائية الكافية والمتنوعة، فالمن الغذائي يجب أن يكون في تناسق مع القدرة الشرائية وذا جودة عالية ووصوله لكل الفئات المعوزة والمحرومة، ويتأتى ذلك بتشجيع الفلاحة المحلية واستغلال كل الأرض المحيطة بالفئات المعدمة والفقيرة، وهذا ما تفتقر اليه ثقافة الفرد الجزائري الذي عاش 50سنة من مفهوم الدولة الراعية والاقتصاد الكلي، فرغم أن كثيرا من الأفراد

الجزائريين تحصلوا على فرص من الناحيتين المادية والاقتصادية على أغذية تحتوي على عناصر غذائية كافية إلا أن ذلك لا يترجم بصورة آلية تمتعهم بمستوى تغذوي سليم، وهذا ما بيناه في وتيرة الأطعمة اليومية التي تتناولها العين.

إن الأمن الغذائي كذلك وحتى يكون مترجما على أرض الواقع يجب أن يتيح فرصة اقتناء واعداد واستهلاك وجبات تلبي حاجة المجتمع كافة من الاحتياجات التغذوية خاصة فئة الصغار، ويكون ذلك بتعويدهم على نموذج الأكل الصحي المتنوع والمتوازن والابتعاد عن مظاهر الاستهلاك العشوائي منذ الصغر فتنمية ذوق الطعام تكون منذ السنوات الأوى من العمر وهنا تكون مهمة الأولياء في المنزل جد كبيرة وتحقق نتائج جيدة إذا ما تمت مرافقتها ببرامج التوعية المدرسية بين فئة الأطفال والشباب في الجامعات على السواء، وتوعية خاصة جدا بالمخاطر الصحية للتغذية العشوائية والمشبعة بالدهون والسكريات، فالأمن التغذوي يصف ظروف الانتفاع بجميع العوامل الغذائية والصحية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية اللازمة للتمتع بمستوى تغذوي سليم ضمن السياق الثقافي المناسب على نطاق الأسرة.

قائمة الصادر والمراجع:

[1]- Abdelkader Djermoun: La production céréalière en Algérie : les principales caractéristiques, Revue Nature et Technologie, n° 01/Juin 2009, p46-47.

[2]– التعريف بولاية عنابة: مديرية التجارة، www.dcw.annaba.dz ، 2014/12/12، 14.09.

[3]– فادية عمر الجولاني: التغير الاجتماعي، المكتبة المصرية، الاسكندرية، دت، ص ص 26-27.

[4] – أمحمد ربيـــــع محاضرة في مقياس الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، elearn.univ-ouargla.dz، 2014/11/03، 09.30، بتصرف.

[5] – مختار رحاب: الصحة والمرض وعلاقتهما بالنسق الثقافي للمجتمع مقاربة من منظور الأنثروبولوجيا الطبية، مقال منشور revues.univ-ouargla.dz، 2015/02/13، 15.37.

[6] – محمد السويدي : مقدمة في دراسة التغير الاجتماعي في الجزائر تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر 07-90، ص 75-75، بتصرف.

1- Ahmed Aroua : sante et environnement, entreprise nationale du livre, Alger, 1985, P31.

[8]- Ahmed Aroua : op cite, P32.

[9] – حمودي جمال محمد: تمثلات المجتمع الجزائري لمرض السرطان، المركز الاستشفئي الجامعي لتلمسان نموذجا مقاربة أنتروبولوجية طبية، مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأنتروبولوجيا، 2005-2006، www.univ-tlemcen.dz/these، 2014/11/27، 14.08، ص 73-77، بتصرف

[10] – شابر محمد كريم: محاولات التغيير الثقافي في أنماط إدارة الموارد البشرية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، 2009/2008، 193.194.83.98/xtf/data/pdf، 2014/11/12، 14.12، بتصرف

[11]– عياش وهواه: التنمية الصحية وتوزيع فرص الوقاية والعلاج في مجتمعات العالم الثالث، دراسة حالة الجزائر بين عامي 1830-1990، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإسكندرية، 1991-1992، ص242، بتصرف.

[12]– عياش وهواه: مرجع سبق ذكره، ص244، بتصرف.

[13] – ضمان سلامة الأغذية وجودتها:www.fao.org/docrep.htm، 2014/12/02، 09.33، بتصرف

[14] – مطبخ جزائري: http://ar.wikipedia.org، 2014/12/02، 19.01، بتصرف.

[15]- Enquête Nationale Santé, Transition épidémiologique et système de santé projet tahina, novembre 2007, http :www.sante.dzenquete_tahina, 24/01/2015, 15.19, p14.

[16] – الانخفاضات المحتملة في الوفيات القلبية الوعائية مع السياسات الغذائية الأكثر صرامةً في المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا الشمالية، http://www.who.int/about/ar، 2014/12/07، 11.10، بتصرف.

[17]- republique algerienne democratique et populaire: profil nutritionel de payer, division de l'alimentation et de la nutrition, FAO, 2005, P20.

[18] – 36 مليون جزائري يستهلكون حوالي70 مليون خبزة يوميا، http://www.elkhabar.com، 2014/10/10، 10.30، بتصرف.

[19] – الانخفاضات المحتملة في الوفيات القلبية الوعائية مع السياسات الغذائية الأكثر صرامةً في المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا الشمالية،مرجع سبق ذكره.

[20] – يوسف عناد زامل: سوسيولوجيا التغير قراءة مفاهيمية، مقال منشور، www.iasj.net ، 2014/11/03، 09.30، بتصرف.

[21] – جمعية الأمم المتحدة للبيئة التابعة لبرنامج الأمم المتحدة: مرجع سبق ذكره، بتصرف.

[22] – عدم المساواة في تقديم الخدمات الصحية عالمياً http://ar.wikipedia.org، 2014/10/31، 16.45، بتصرف.

الحكم الشرعي لموتى جذع الدماغ

د. بوزيد كيحول أ. فاطمة الزهراء حسيني

جامعة غرداية

مقدمة:

يقول العز بن عبدالسلام رحمة الله عليه :"فَإِنَّ الطِّبَّ كَالشَّرْعِ وُضِعَ لِجَلْبِ مَصَالِحِ السَّلَامَةِ وَالْعَافِيَةِ، وَلِدَرْءِ مَفَاسِدِ الْمَعَاطِبِ وَالْأَسْقَامِ، وَلِدَرْءِ مَا أَمْكَنَ دَرْؤُهُ مِنْ ذَلِكَ، وَلِجَلْبِ مَا أَمْكَنَ جَلْبُهُ مِنْ ذَلِكَ. فَإِنْ تَعَذَّرَ دَرْءُ الْجَمِيعِ أَوْ جَلْبُ الْجَمِيعِ فَإِنْ تَسَاوَت الرُّتَبُ تُخُيِّرَ، وَإِنْ تَفَاوَتَتْ اُسْتُعْمِلَ التَّرْجِيحُ عِنْدَ عِرْفَانِهِ وَالتَّوَقُّفُ عِنْدَ الْجَهْلِ بِهِ. وَالَّذِي وَضَعَ الشَّرْعَ هُوَ الَّذِي وَضَعَ الطِّبَّ، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَوْضُوعٌ لِجَلْبِ مَصَالِحَ وَدَرْءِ مَفَاسِدِهِمْ. وكَمَا لَا يَحِلُّ الْإِقْدَامُ لِلْمُتَوَقِّفِ فِي الرُّجْحَانِ فِي الْمَصَالِحِ الدِّينِيَّةِ حَتَّى يَظْهَرَ لَهُ الرَّاجِحُ، فَكَذَلِكَ لَا يَحِلُّ لِلطَّبِيبِ الْإِقْدَامُ مَعَ التَّوَقُّفِ فِي الرُّجْحَانِ إلَى أَنْ يَظْهَرَ لَهُ الرَّاجِحُ، وَمَا يَحِيدُ عَنْ ذَلِكَ فِي الْغَالِبِ إلَّا جَاهِلٌ بِالصَّالِحِ وَالْأَصْلَحِ، وَالْفَاسِدِ وَالْأَفْسَدِ، فَإِنَّ الطِّبَّاعَ مَجْبُولَةٌ عَلَى ذَلِكَ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ عَنْهُ إلَّا جَاهِلٌ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الشَّقَاوَةُ أَوْ أَحْمَقُ زَادَتْ عَلَيْهِ الْغَبَاوَةُ "[1].

عبارةٌ من ذهب،خير مفهمٍ لحقيقة ما تعنيه نوازل الطب،وما لها من الأهمية لتدرس و يبث في أحكامها من طرف العارفين و المتأهلين للاجتهاد فيها على الخصوص ،عملا بقواعد الاستنباط ومراحلها و ضروبها ،فالطب محوره خدمة الحياة البشرية ألا يمسها الضر ابتداء بالوقاية،و توسطا بأن يبذل الوسع لإيجاد عقارات معالجة أو جراحاتٍ و تدخلات على مستوى أجهزة الجسم كله،و انتهاءً بأن تحفظ للجسد البشري كرامته حين مفارقة الروح له .

وهذه الأخيرة بادية معالمها في سنة نبي الإسلام محمد صلى الله عليه و سلم في قوله عن أبي هريرة: «أَسْرِعُوا بِالْجِنَازَةِ، فَإِنْ تَكُ صَالِحَةً فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَا، وَإِنْ يَكُ سِوَى ذَلِكَ، فَشَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ»[2]

فشرع الإسراع في الدفن لما في الإبطاء من أذى في بدءِ تحلل الجيفة وألم لأهل الميت ببقائه بين ظهرانيهم وهو ميت.

هذا التكريم و الاحترام للجسد البشري و حاله أنه ميت شملته علامات الموت المؤكدة المتعارف عليها عند الفقهاء و الأطباء،فكيف إن كان لم يحكم بانتهاء حياته بشكل نهائي،واختلف في ذلك اختلافا شديدا بين أهل الطب و أهل الشرع على حد سواء،هل هو حي أم في المرحلة البينية التي يسميها الأطباء:(موتى جذع الدماغ).

هذه القضية هي ما سيتناولها بحثنا،في محاولة لاستظهار جوانبها و تصوير حقيقتها ومعرفة أدلة المختلفين وكيف استدل كل منهم على ما ذهب إليه،ونخلص في الأخير إلى ترجيح في المسألة بحول الله تعالى.

الخطة المعتمدة في البحث تشمل مقدمة و ثلاثة مباحث ،كما يأتي:

المبحث الأول سيكون في مفهوم الموت، عند الفقهاء والأطباء وعلاماته. ويكون المبحث الثاني في حقيقة موت الدماغ. بينما سيتمحور المبحث الثالث في فقه نازلة موتى جذع الدماغ، ثم المنتهى بخاتمة للعمل.

المبحث الأول: حقيقة الموت عند الفقهاء و الأطباء

المطلب الأول:تعريف الموت

إن تعريف الموت مثل تعريف الحياة، أمر تكتنفه كثير من الصعوبات وتندرج حقيقتها ضمن الميتافيزيقيات أو ما يسمى "ما وراء الطبيعة"، رغم أن العلامات الفارقة بين الموت والحياة، وبين الكائن الحي والجماد، أمر يدركه الإنسان بفطرته،

كما يدركه بمعارفه. فالكائن الحي يتنفس، ويتغذى، وينمو، ويتكاثر، ويتحرك، ثم تختلف بعد ذلك طرق التنفس والغذاء والنمو، والتكاثر والحركة بأشكالها المتعددة التي لا تعد ولا تحصى و حال الموت تغير هذه الوظائف فتعطلها تباعا[3]

و لمزيد من الإيضاح نعرج على تعاريف لغوية و اصطلاحية لمعنى الموت فيما يأتي أسفلا:

❖ الموت لغة :

(مَوَتَ) :المِيمُ وَالْوَاوُ وَالتَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى ذَهَابِ الْقُوَّةِ مِنَ الشَّيْءِ.

و مِنْهُ الْمَوْتُ: خِلَافُ الْحَيَاةِ، وَإِنَّمَا قُلْنَا: أَصْلُهُ ذَهَابُ الْقُوَّةِ، لِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ الْخَبِيثَةِ فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا، فَإِنْ كُنْتُمْ لَا بُدَّ آكِلِيهَا فَأَمِيتُوهَا طَبْخًا»[4]

وَالْمَوَتَانُ: الْأَرْضُ لَمْ تُحْيَ بَعْدُ بِزَرْعٍ وَلَا إِصْلَاحٍ، وَكَذَلِكَ الْمَوَاتُ: قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: يَقُولُونَ اشْتَرِ مِنَ الْمَوَتَانِ، وَلَا تَشْتَرِ مِنَ الْحَيَوَانِ. فَأَمَّا الْمُوتَانِ، بِالسُّكُونِ وَضَمِّ الْمِيمِ، فَالْمَوْتُ وَالْمُوتَةُ: شِبْهُ الْجُنُونِ يَعْتَرِي الْإِنْسَانَ، وَالْمَوْتَةُ: الْوَاحِدَةُ مِنَ الْمَوْتِ، وَالْمِيتَةُ حَالٌ مِنَ الْمَوْتِ، حَسَنَةٌ أَوْ قَبِيحَةٌ.[5]

❖ الموت في اصطلاح الفقهاء:

الموت هو مفارقة الروح البدن مفارقة تامة،أي انقطاع الحياة عن البدن انقطاعا تاما[6].

وقد نفى الشيخ بكر أبو زيد وجود خلاف بين الفقهاء في تعريف الموت بأنه مفارقة الروح للبدن[7].

و الموت هي انتقال الروح من الجسد إلى ما أعد لها من نعيم أو عذاب و الروح مخلوقة مربوبة ثم هي خالدة،يقول ابن القيم في تعريف الموت:"و الصحيح أن يقال إن موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها و خروجها منها،فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة الموت،و إن أريد أنها تعدم و تضمحل و تصير عدما فهي لا تموت بهذا الاعتبار[8].

❖ الموت في اصطلاح الأطباء:

يعد الشخص الذي يتوقف عنده التنفس و نبض القلب ميتا[9].

وفي التعريف الطبي الجديد و بعد دخول أجهزة الإنعاش حيز العمل أصبح الموت يعرف بأنه توقف القلب و التنفس مدة من الزمن كافية لحدوث تغيرات في الجسم تمنع العودة إلى الحياة و تقدر بخمس دقائق[10].

❖ الموت لدى غير المسلمين:

تقرر معظم الأديان والفلسفات الأدبية أن موت الإنسان هو خروج الروح من بدنه، ومغادرته إلى حيث لا نعلم

وهذا المفهوم موجود لدى الأمم القديمة مثل المصريين القدماء والبابليين والآشوريين والصينيين والهنود والإغريق

وهو موجود إلى اليوم لدى واليهود والنصارى والهنادكة والبوذيين وعقائد الشنتو ،ويعتقد البوذيون والهنادكة والشنتو أن الروح تظل حبيسة في الجسد وبالذات في الجمجمة، وأنها لا تنطلق إلا بعد حرق الجثة وانفجار الجمجمة[11].

المطلب الثاني:الموت عند الفقهاء و علاماته.

يلزم لوصف الإنسان ميتا أن تتوفر أدلة واضحة لذلك،و يتحرون التثبت خاصة في الحالات المرضية التي تستدعي المزيد من التدقيق ،ولو بعد مضي مدة من خروج الروح و تبدي أمارات من رائحة و غيرها،و نجد ابن رشد يناقش ذلك في مسألة الغريق[12]،و النووي في حال المصاب بالسكتة و الفزع[13].

أما الأمارات الظاهرة التي يذكرها الفقهاء و يحكم بموجبها بموت المحتضر فمنها[14]:

- انقطاع النفس.
- إحداد البصر و شخوصه إلى السماء.

- انفراج القدمين.

وكذلك ذكر بعض الفقهاء ما يلي[15]:

- استرخاء القدمين و عدم انتصابهما.
- انعواج الأنف.
- انخساف الصدغين.
- امتداد جلدة الوجه و غياب تعطفاتها.
- امتداد جلدة الخصية.
- انفصال الكفين
- برودة البدن

المطلب الثالث:الموت عند الأطباء و علاماته.

كما علمنا سابقا أن الموت عرفه الأطباء في القديم انه توقف القلب و الدورة الدموية و التنفس.

فالقلب هو المسؤول عن ضخ الدم إلى كل أنحاء الجسد،و للدماغ الأولية في الحصول على الدم إذ هو الذي ينضم دقات القلب و التنفس،فإن تلف الدماغ توقف التنفس و من ثم توقف القلب عند عدم الإنعاش،و في أغلب الأحيان تنتهي الحياة الإنسانية بموت القلب الذي يعقبه فورا توقف التنفس و فقدان الوعي ثم تموت الأعضاء بدءً من الدماغ،لكن هناك حالات مميزة يموت فيها الدماغ بينما تعمل بقية الأجهزة و يزود الجسم بالأكسجين بواسطة أجهزة الإنعاش،في هذه الحالات لا يعود المخ إلى العمل لأن خلاياه التي تتلف لا تعوض بينما يمكن المحافظة على بقية الأعضاء حية مدة من الزمن تمتد من ساعات إلى أسبوعين أو نحو ذلك[16].

❖ أما توقف القلب الذي لا رجعة فيه وهو الغالب في حالات الموت فيدرب الأطباء على معرفته بالعلامات التالية[17]:

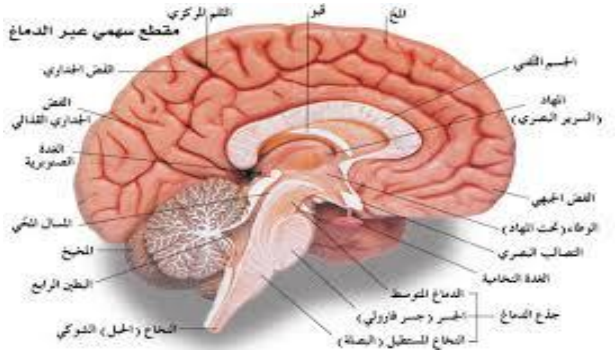
- توقف النبض في الشاريين التي كانت تسمى العروق الضوارب و ذلك بجس النبض عند الشريان.
- توقف القلب و يعند في ذلك على عدم سماع أصوات القلب بالسماعة الطبية و ينبغي أن يستمر التوقف مدة خمس دقائق،و تكون محاولة إعداة نبضات القلب بالشحنات الكهربائية و تستمر محاولة الإنقاذ نصف ساعة و إلم تنجح تعلن الوفاة حينئذ.

❖ أما إن كان التوقف يخص الدماغ فالحال تختلف،بناء على اختلاف المنطقة المصابة،وهو ما نتناوله في المبحث الموالي

المبحث الثاني:حقيقة موت الدماغ

حالة تسترعي مزيد عناية في التشخيص،لأنه ينبني عليها الحكم بموت الإنسان مع ما يترتب على ذلك من احكام فقهية تنعكس على الميت و على أهله،من عدة و إرث و نقل أعضاء بقصد الزرع لإنسان آخر و غير ذلك.

لأجل ذلك وجب تكامل بين أهل الشرع و الطب للبث في هذه المسألة،وفي البداية لابد من معرفة بنية الدماغ التشريحية .



صورة توضيحية لمقطع عرضي لدماغ الإنسان

المطلب الأول:تعريف الدماغ و مكوناته.

❖ الدماغ و مكوناته:

يطلق الدماغ على الجهاز العصبي المركزي (أنظر الصورة أعلاه)،و يتألف من الأقسام الأساسية التالية[18]:

- المخ : وهو بدوره يتكون من نصبي المخ،و فيه المراكز العليا ومراكز التفكير والذاكرة والإحساس والحركة والإرادة وغيرها.
- المخيخ: ووظيفته الأساسية توازن الجسم وإزالة المخيخ بكامله لا تسبب الوفاة.
- جذع الدماغ :يتكون من:النخاع المستطيل(البصلة)،الجسر،الدماغ الأوسط ،و فيه تتواجد المراكز الأساسية للحياة مثل مراكز التنفس والتحكم في القلب والدورة الدموية.

❖ حالات موت الدماغ :

تظهر لنا حالات أربع هي الآتية[19]:

- موت الدماغ:بجميع أجزائه،و هذا ينتج عنه توقف عمله تمام و عدم قابليته للحياة.
- موت المخيخ : الإنسان يمكن ان يعيش حياة غير إنسانية أي الحياة النباتية ،وأمثلتها كاترين كونيلان التي مكثت في غيبوبة منذ 14 أبريل 1975 حتى 13 يونيه 1985 عندما توفيت أخيرا وفي تلك الفترة الطويلة لم يكن لها من الحياة الإنسانية والإدراك شيء

- موت المخ: الإنسان أيضًا يمكن أن يعيش وإن كانت حياته حياة غير إنسانية بل حياة نباتية .

و ضرب الله مثلا في عصرنا لهذه الحالة ،"آرييل شارون" الذي ظل مدة ثمان سنوات يعيش حياة نباتية ،لا نحدد أكان موتا للمخ أم المخيخ ،و تناقلت وسائل الإعلام أطوارها و تلقت القلوب التي ذبحتها مجازر صبرا و شاتيلا الخبر على غير ما تلقاه مواطنوه من الصهاينة،أكان مخا أم مخيخا ؟الأكيد هو أن قتلى المجازر فيهم موتى مخ و مخيخ و جذع و قلب ...

- موت جذع الدماغ:حيث أن المراكز الحيوية توجد فيه،فان موته يؤدي إلى بقية خلايا الدماغ ولو بعد حين

و الخلاف الذي تدور حوله مسألتنا برمتها ينبثق من ها هنا،فهل موت جذع الدماغ يكون محددا لنهاية الحياة الإنسانية رغم وجود النبض و التنفس؟.

المطلب الثاني:مفهوم موت الدماغ.

موت الدماغ هو توقف الدماغ تماما عن العمل وعدم قابليته للحياة[20]،وقد اختلف في تحديد هذا التوقف على رأيين[21]:

- موت الدماغ هو توقف جميع أجزائه توقفا نهائيا لا رجعة فيه،وهذا موقف المدرسة الأمريكية.
- موت الدماغ هو توقف وظائف جذع الدماغ توقفا نهائيا لا رجعة فيه،وهذا موقف المدرسة البريطانية.

المطلب الثالث:علامات موت الدماغ [22] .

- عدم وجود الأفعال المنعكسة من جذع الدماغ.
- عدم وجود تنفس بعد إيقاف المنفسة لمدة 10 دقائق، وبشروط معينة، يتم فيها إجراء هذا الفحص الهام، وذلك بإدخال أنبوب (قسطرة) إلى القصبة الهوائية، يمر عبرها الأوكسجين من الأنبوب إلى الرئتين، فإذا لم يحدث تنفس خلال عشر دقائق، فإن ذلك يعني توقف مركز التنفس في جذع الدماغ عن العمل، رغم ارتفاع ثاني أكسيد الكربون في الدم إلى الحد الذي ينبه مراكز التنفس ،وينبغي أن تعاد هذه الفحوص كلها من قبل فريق آخر من الأطباء بعد بضع ساعات من الفحص الأول، وبشرط أن لا يكون بين هؤلاء الأطباء من له علاقة مباشرة بزرع الأعضاء.
- رسم المخ الكهربائي، وينبغي أن يكون بدون أي ذبذبة .
- عدم وجود دورة دموية بالدماغ، وذلك بتصوير شرايين الدماغ، أو بفحص المواد المشعة .

المبحث الثالث:فقه نازلة موتى جذع الدماغ

إن التعريف القديم للموت وهو توقف القلب والتنفس لا يزال ساريا بالنسبة لمئات الملايين من الوفيات التي تحدث سنويا ومع هذا نتيجة التقدم الطبي السريع واستخدام أجهزة الإنعاش ولكن هناك أيضًا آلاف من الحالات لا ينطبق عليها هذا التعريف وإنما يتم في هذه الحالات التي لا تكاد تبلغ 1 % من مجموع الوفيات تعريف الموت بواسطة موت الدماغ أو بالأصح موت جذع الدماغ[23]

المطلب الأول: تصوير المسألة.

ظهرت حالات موت جذع الدماغ نتيجة التقدم الطبي الباهر في السنوات الأخيرة،وتحدث هذه الحالات أساسا نتيجة حادثة لشخص سليم في الغالب حيث يعاني الدماغ من إصابة بالغة فيه،وبما أن مراكز التنفس والتحكم في القلب والدورة الدموية موجودة في الدماغ وبالذات في جذع الدماغ فإن إصابة هذه المراكز إصابة دائمة تعني الموت ولكن قد تكون الإصابة مؤقتة ويمكن أن يشفي منها المصاب بإذن الله بالعلاج ولهذا لزم محاولة استمرار التنفس وضربات القلب والدورة الدموية بوسائل الإنعاش.

مراحل إنتشارها:

- ❖ في الغرب[24]:قدم التلفزيون البريطاني B.B.C في برنامج بانوراما موضوع موت الدماغ في 13 أكتوبر 1980 حلقة مثيرة تحدثت فيها فتاة أخذت بعض الحبوب المنومة فأغمى عليها وتوقف تنفسها ووضعت تحت أجهزة الإنعاش المعقدة وفي المستشفي أعلن الأطباء أن دماغها قد مات وأن تنفسها قد توقف وأن تخطيط المخ الكهربائي لا يشير إلى وجود أي ذبذبات أو موجات آتية من دماغها ولذا أعلنوا موتها.

تكونت لجان طبية عليا متخصصة لدراسة موت الدماغ. وكانت مجموعة من الأطباء الفرنسيين (مولارت وجولون) أول من تحدث عن مرحلة ما بعد الإغماء Coma de passe عام 1959 ، ثم ظهرت لجنة آدهوك من جامعة هارفارد عام 1968 بتحديدات واضحة المعالم لموت الدماغ.

وفي بريطانيا اجتمعت لجنة مكونة من الكليات الملكية للأطباء، وأصدرت تعريفاتها لموت الدماغ عام 1976 ، وعام 1979 ،وفي أمريكا أصدرت اللجنة قرارها عن موت الدماغ في يوليو 1981 بالاعتراف بموت الدماغ .

وقد اعترفت معظم الدول بمفهوم موت الدماغ تدريجيًّا، إما اعترافًا قانونيًّا كاملاً، وإما اعترافًا بالأمر الواقع، حيث أوكلت إلى الأطباء مهمة تشخيص الوفاة.

وهكذا بدأت منذ بداية الثمانينيات حقبة جديدة في مجال تشخيص الوفاة لبعض الحالات الخاصة، والتي يتم فيها الموت نتيجة توقف القلب والدورة الدموية، بل نتيجة موت الدماغ.

❖ في البلاد الإسلامية[25]: ناقشت القضية الهيئات التالية:

- المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، حيث عقدت ندوة (الحياة الإنسانية؛ بدايتها ونهايتها) في 24 ربيع الآخر 1405هـ/ 15 يناير 1985 في مدينة الكويت، وباشتراك مجموعة من الأطباء والفقهاء.
- مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثانية المنعقدة بجدة (10 ــ 16 ربيع الثاني 1406هـ/ 22 ــ 28 ديسمبر 1985،و أجل الموضوع إلى الدورة التالية، والتي عقدت في عمان (الأردن) ،8 ــ 13 صفر 1407هـ/ 11 ــ 16 أكتوبر 1986،وصدر فيها قرار بأن الشخص قد مات، وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعًا على الوفاة وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص، وإن كان بعض الأعضاء لا يزال يعمل آليًّا بفعل الأجهزة المركبة.
- المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي ببحث هذا الموضوع في دورتيه الثامنة والتاسعة وأصدر قراره في دورته العاشرة المنعقدة في مكة المكرمة 1408هـ،وأجاز رفع الأجهزة في مثل هذه الحالة إلا أنه لم يُعدّ الشخص ميتًا من الناحية الشرعية، ولا تسري عليه أحكام الموت إلا بعد توقف قلبه ودورته الدموية.

إذن:نرى أن فريقين اختلفا في حكم هذه المسألة،بين معتبر أن ميت الدماغ ميت حقيقة تسري عليه أحكام الميت،و بين غير معتبر لهذا الموت،و نعرض تاليا آراء كل فريق و أدلته.

❖ تحرير محل النزاع[26]:

- اتفاق على الحكم على عامة الوفيات بالموت ،التي لا تدخل الإنعاش،وفيها موت الدماغ كليا ووقف للتنفس و القلب توقفا كليا.
- الغيبوبة و توقف الدماغ ليس موتا:مثل الإغماء الطويل و السبات العميق و السكتة الدماغية و القلبية.
- موت المخ و المخيخ لا يكون موتا و لكنه حياة غير إنسانية بل نباتية.
- حالة تزاحم المصالح،والتي تستدعي أن يرفع الانعاش عن ميت جذع الدماغ لأجل مصلحة حالات لها حظوظ أوفر في الحياة،خصوصا وأن تكاليف الإنعاش باهظة جدا.

المطلب الثاني:الفريق الأول و أدلته.

❖ موقفه:لا يعتبر موت جذع الدماغ دون توقف القلب موتا.

❖ القائلون به:المجمع الفقهي التابع للرابطة،هيئة كبار العلماء بالسعودية،لجنة الفتوى بوزارة الاوقاف الكويتية،ابن باز،جاد الحق علي جاد الله،عبد الله البسام،بكر أبو زيد،محمد مختار السلامي،محمد بم محمد المختار الشنقيطي[27].

❖ أدلته:

- من الكتاب

قوله تعالى:أَمۡ حَسِبۡتَ أَنَّ أَصۡحَٰبَ ٱلۡكَهۡفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُواْ مِنۡ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ۝٩ إِذۡ أَوَى ٱلۡفِتۡيَةُ إِلَى ٱلۡكَهۡفِ فَقَالُواْ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةٗ وَهَيِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدٗا ۝١٠ فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ سِنِينَ عَدَدٗا ۝١١ ثُمَّ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدٗا ۝١٢ 9-12سورة الكهف

وجه الاستدلال:عدم اعتبار فقد الاحساس و الشعور كافيا للحكم بالموت فقد ظلوا مدة 309 سنة،فمن باب أولى أن ينتظر من بقي بضعة أيام.

- القواعد الفقهية:

¤ قاعدة اليقين لا يزول بالشك:فالمتيقن منه هو حياته باعتبار الأصل و لأن القلب ينبض و الشك هو في فرضية موته لأنه دماغه ميت[28].

و شك ثان يتولد من التردد في نتائج الجهاز الكهربائي الكاشف لحياة الدماغ إذ يقول بعض جراحي الأعصاب أنه قد لا يرصد النشاط العميق للدماغ و يعطي حكما خاطئا عن موته.

¤ قاعدة الأصل بقاء ما كان على ما كان:الأصل في الماضي ثبوت حياته و بقاء روحه و كذلك يحكم الان مالم يأت خلاف ذلك يقينيا[29].

¤ قاعدة الوقوع دليل الإمكان:حالات الحوامل التي وقعن ضحية لميتة جذع الدماغ تواصل حملهن حتى الولادة،علما أن الهرومونات اللازمة للحامل مركز تنظيمها هو جذع الدماغ،فكيف يكون متوفا عن العمل و هو ينظم ذلك في نفس الوقت؟فإن حصل ذلك مع الحوامل فهو وقوع يدل على إمكان وقوع آخر[30].

- الاستصحاب:

المريض قبل موت جذع دماغه متفق على اعتباره حيا فيستصحب الحكم إلى الحالة المختلف فيها[31].

- سد الذريعة:

تجارة الأعضاء التي تشهد نموا ملفتا،وحيث أن موتى جذع الدماغ يوفرون الظروف المناسبة لعملية النقل ،فيخشى أن تمتد إيدٍ آثمة للجسد البشري تنهشه وهو حي بدعوى أنه ميت،وهذا خصوصا في بلدان العالم الثالث حيث لا تتوفر الإمكانات اللازمة للبث في تشخيص هذه الحالة[32].

- المقاصد:

حفظ النفوس من المصالح الضرورية التي جاءت الشريعة لحمايتها،فإن تجاسرت النفوس على أذية الجسد البشري ابتداءً فهذا يهدد أمن الإنسان و حياته في جميع أطوارها،و الحكم على ميت الدماغ بانه حي فيخه حفظ للنفوس و العكس بالعكس[33].

وحفظ الجزئيات ضروري لحفظ الكليات كما يقول الشاطبي ،وهو ما يشير إليه الشيخ ابن عاشور في مقاصده إذ يقول ان التعدي على شيخ عجوز هرم محرم شرعا لأن الشريعة أحاطت حرمة النفس بسياج وقائي يمنع كل ما قد يوصل إلى الضرر بالنفس ،فمن أذية عجوز ننتقل إلى أذية غيره وكذلك من اذية ميت دماغه إلى أذية الحي نفسه.

من جهة أخرى،يجب أن يتنبه المرء إلى أن الفترة التي يبقاها ميت جذع الدماغ تحت أجهزة الإنعاش قد تكون لحكمة يعلمها الله،ابتلاء لأهله و حفظها لهم من سوء قد يلحق بهم إن ووري الثرى،أو وبالا عليه لما اقترف في الدنيا،أو تطهيرا له من بعض ذنوبه.

المطلب الثالث:الفريق الثاني و أدلته.

موقفه:موت جذع الدماغ موت حقيقي و لا يتشرط توقف القلب.

القائلون به:مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي،محمد سليمان و عمر سليمان الأشقر،محمد نعيم ياسين،أحمد شرف الدين[34].

أدلته:

- تخريج على قول الإمام مالك في المولود الذي لم يستهل صارخا ولو تنفس أو بال أو تحرك،و لما كان البكاء فعلا إراديا استجابة لامر الدماغ يكون حال الرضيع الطبي لم يستهل مشابها لميت جذع الدماغ.[35]

ورد على هذا بأن الأحناف و الشافعية و قول لأحمد مخالف لهذا الرأي من جهة،و من جهة أخرى فالمولود مشكوك في حياته اما المريض فالأصل فيه الحياة فلا ينتقل عن الأصل إلا بيقين.

- التخريج على مسألة في الجنايات،حيث أن الشخص الذي نفذت مقاتله حكمه انه ميت و لا قصاص على من جنى عليه في تلك الحالة مع وجود الحركة الاضطرارية ،فدل على عدم اعتبارهم لها و ان الحكم بالموت ليس مقيدا بانتفاءها[36].

و رد على هذا بانهم لم يحكموا بالموت على من هذا حاله،بل المسألة أنهم لم يوجبوا القصاص على من جنى عليه لأن فعله ليس هو المميت ،لكن لا يأخذ حكم الميت إلا بيقين .

- قول الأطباء: إذا رفض جذع الدماغ التغدية مات الإنسان،و يجب التحقق من الموت الكامل لجذع الدماغ ومن التوقف التلقائي للوظائف الأساسية للحياة في الجسم ومن ثم بدء تحلل الدماغ.

ورد على هذا بأن أمرا كهذا تترتب عليه مسائل شرعيةكثيرة و خطيرة فلا يترك الأمر للأطباء بل لابد من الرجوع إلى علماء الشريعة،ثم إن الأطباء انفسهم منشقون بين معترف و رافض بالإضافة غلى وجود الاخطاء في التشخيص[37] .

المطلب الرابع :الترجيح.

الواقع اليوم يتجه نحو تعميم حكم الموت على من مات جذع دماغه،تشريعا و تقنينا

و أدلة الفريقين ،وإن لم نورد بعضها هنا،تتقارب في القوة و الصحة،وقد حاولنا من سنوات دراسة هذه المسألة،لكن تعسر ضبط تفاصيلها،لدقة المعلومة الطبية من جهة،وصعوبة إدراك خبايا الجهاز العصبي و الدماغ على رأسه من جهة أخرى،و بقينا بين مد و جزر في ترجيح أحد القولين،مع وجود مذهب ثالث حاول الجمع بين الرأيين لكن يصعب تطبيق شروطه،وهو المنادي بضرورة تحسين مستوى أداء الخدمة في الإنعاش و توفر المؤهلين خبرة و عتادا لهذا الأمر لإحكام تشخيص حالة موت جذع الدماغ.

خاتمة

ختاما للعمل،حمد لله عز و جل على توفيقه ومنه ،

المسألة التي عالجها البحث من بين مثيلاتها في مجال النوازل الطبية تتجلى فيها دقة عمل الفقيه و اجتهاده ،حيث إن موضوعها و منتهاها هو النفس البشرية ذاتها،فالخطأ الذي قد يستهان به و لا ينظر جيدا في مآلاته البعيدة قد يجر على

البشرية كلها سوءاً و لو بعد حين،و الذي تجنى و أطلق العنان لاجتهادات غير مدروسة قد يكون في يوم من الأيام طريح الفراش وعرضة لأن يقع عليه و بال ما أفتى به.

كذلك النظر إلى الواقع و ضغوطه قد ينحرف بالاجتهاد إلى مصبات مغبتها تعود على الإنسان بالضرر البليغ،لذا كما عرضنا في مسألة موتى جذع الدماغ نجد جهدا كبيرا بذل من الأطباء و الفقهاء في آن واحد .

ونجد توجها لدى بعض جراحي الأعصاب الآن ينادون بترك القول بموت الإنسان لمجرد موت دماغه لأن في ذلك غلقا لباب الاجتهاد أملا في استرجاع عمل الدماغ كما سبق و حصل لما تمكن الطب من استرجاع عمل القلب الذي يتوقف و الحاصل في المسألة ،وكما قلنا في الترجيح أن المسألة رغم أنه مضى سنوات على مناقشتها إلا أنها مازالت بحاجة لمزيد عناية و تفهم من الطب و الشرع، و ما التوفيق إلا من عند الله.

الهوامش

---

[1] قواعد الأحكام في مصالح الأنام،العز ابن عبد السلام، مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة،طبعة منقحة،1414هـ/1991م، ج1/ص6.

[2]صححه البخاري،دار طوق النجاة،ط 1 ،1422هـ/1999م،كتاب الجنائز،باب السرعة بالجنازة،رقم1315، ج2/ص86.

[3] محمد علي البار،الموت تعريفه علاماته و تشخيصه،مجلة الإعجاز، موقع الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرءان و السنة ،العدد الخامس عشر،-http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/73-Number XV/721-Cardiac-death-and-brain-death

[4]سنن أبي داوود،كتاب الأطعمة،باب أكل الثوم،رقم3827، ج3/ص361.

[5]ابن فارس ،معجم مقاييس اللغة ،دار الفكر،1399هـ1979م، ج5/ص238.

[6]الصاوي،بلغة السالك إلى مذهب الإمام مالك، دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط1 ،1415هـ/1995، ج1/ص193.

[7]بكر أبو زيد،فقه النوازل،مؤسسة الرسالة،ط1996،1، ج1/ص222.

[8]محمد علي البار،الموت تعريفه علاماته و تشخيصه،مرجع سابق.

[9] مجموعة من العلماء و الباحثين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع،ط1، 1419هـ/1999م، ج24/ص318.

[10]حمد محمد الهاجري،موت الدماغ بين الفقهاء و الأطباء، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية،العدد 24 ،1427هـ/2006م،مجلة علمية محكمة،جامعة قطر،ص483.

[11]محمد علي البار،الموت تعريفه علاماته و تشخيصه،مرجع سابق.

[12]ابن رشد،بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دار الحديث،القاهرة،مصر،بدون ط،1425هـ/2004م، ج1/ص164.

[13]النووي، روضة الطالبين و عمدة المفتين، المكتب الإسلامي،بيروت-دمشق-عمان،ط 3 ،1412هـ /1991م، ج2/ص98.

[14] النفراوي،الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني،دار الفكر،بدون ط،1415هـ/1995م، ج1/ص283.

[15]ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الغرب الإسلامي،ط2،بدون ت، ج2/ص183.،الجوهرة النيرة على مختصر القدوري،الزبيدي،المطبعة الخيرية،ط 1322،1هـ، ج1/ص101.

[16]ندى قياسة، الموت الدماغي بين الطب و الدين، مجلة جامعة العلوم الاقتصادية و القانونية،مجلد 26، العدد 1،2010،ص485-486.

[17]محمد علي البار،الموت تعريفه علاماته و تشخيصه،مرجع سابق.

[18]محمد علي البار، أجهزة الإنعاش، مجلة مجمع الفقه الإسلامي،مجمع الفقه الإسلامي بمكة،العدد الثاني،1406هـ/1986م، ج2/ص301.

[19]حمد محمد الهاجري، موت الدماغ بين الفقهاء و الأطباء، ص303.

[20]بكر أبو زيد، فقه النوازل، ج1/ص220.

[21]حمد محمد الهاجري، موت الدماغ بين الفقهاء و الأطباء، ص304.

[22]محمد علي البار،الموت تعريفه علاماته و تشخيصه،مرجع سابق.

[23] محمد علي البار،أجهزة الإنعاش، ج2 /ص297.

[24]محمد علي البار، أجهزة الإنعاش، ج2 /ص302.

[25]محمد علي البار،الموت تعريفه علاماته و تشخيصه،مرجع سابق.

[26]حمد محمد الهاجري، موت الدماغ بين الفقهاء و الأطباء، ص309.

[27]نقلا عن نفس المرجع،ص310.

[28]توفيق الواعي، حقيقة الموت و الحياة، بحث مقدم إلى ندوة (الحياة الإنسانية؛ بدايتها ونهايتها) ،15 جانفي 1985 ، الكويت ص478.

[29]نفس المرجع،نفس الصفحة.

[30]عبد الرحمن عدوي،نقل الأعضاء من الحي أو موتى المخ محرم شرعا،بحث مقدم إلى مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية الثالث عشر،10مارس 2009م،ص13-14.

[31]بكر أبو زيد،فقه النوازل،ج1/ص232.

[32]عبد الرحمن عدوي،نقل الأعضاء من الحي أو موتى المخ محرم شرعا،مرجع سابق،ص12.

[33]نفس المرجع،ص14.

[34] حمد محمد الهاجري،موت الدماغ بين الفقهاء و الأطباء، ص315.

[35]محمد المختار السلامي،متى تنتهي الحياة، بحث مقدم إلى ندوة (الحياة الإنسانية؛ بدايتها ونهايتها) ،15 جانفي 1985 ، الكويت ص451.

[36] الزركشي،المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية،ط2 ،1405هـ/1985م،ج2/ص 105.

[37]متى تنتهي الحياة الإنسانية،محمد المختار السلامي،ص403.

تجربة ولد عبد الرحمان كاكي في مسرح الحلقة

أ. العلجة هذلي

جامعة المسيلة

ملخص:

قدم "ولد عبد الرحمان كاكي" الكثير من الأعمال المسرحية التي كان يبحث من خلالها عن مسرح جزائري أصيل وظف فيه التراث وعناصره، وقد اعتمد في تجاربه سواء في مستوى الكتابة أو في مستوى الإخراج على استعمال الحيز الفضائي المستوحى من الحلقة، باعتباره من الأشكال التعبيرية الواسعة الانتشار من جهة و الراقية الأسلوب من جهة أخرى، وتظهر أسباب توجه"كاكي"إلى أشكال التعبير الشعبي إلى محاولته تأصيل هذا الفن والحفاظ على تلك الأشكال المسرحية التقليدية من الزوال، والتأكيد على أولوية المجالات الشعبية، عن الأشكال المسرحية الغربية، وقد اتخذ"كاكي"- لأجل خلق علاقة بين المسرح و الجمهور- العرض الشعبي المتمثل في مسرح الحلقة مستعينا بشخصيتي القوال و المداح اللذين كان لهما الفضل في إعادة الاعتبار لهذا الشكل الفني العريق، حيث يرفض "كاكي" الشكل الدرامي الأرسطي كمحاكاة لفعل مضى ومحاولة إعادته إلى الحاضر بمشاركة الجمهور العاطفية، ويرفض سرد الفعل في العرض لمشاركته الجمهور العقلية، حيث يعمل "ولد عبد الرحمان كاكي" على بداية عروضه المسرحية بالمداح الذي يروي الأحداث التي ينقلها من الموروث الشعبي وإعادة تمثيلها، وهو عنصر مستمد من المسرح الملحمي، ومنه فإن النص الملحمي عند "ولد عبد الرحمان كاكي" يستند إلى عنصري القص وإعادة تسيير الحادثة التاريخية أو الشعبية لإعادة تمثيلها في الواقع معتمدا على أسلوب التقديم السردي والتعليق النقدي، وبهدف التغيير والإتيان بالجديد، من خلال كسر الحواجز بين الممثل والجمهور، وباعتماده على أسلوب التغريب والعمل على جعل ما يقدم مجرد حوادث مسرحية. عبد الحميد أنور

الكلمات المفتاحية:

القوال – المداح – العرض الشعبي – التراث.

Résumé :

«Oueld Abderrahmane Kaki» a présenté de nombreux travaux de théâtre à travers lesquels il cherchait un authentique théâtre algérien où il a mis en œuvre le patrimoine et ses éléments. Il a adopté dans ses essais soit au niveau de l'écriture soit au niveau de la réalisation à faire usage de la place spatiale inspiré de l'épisode ; d'une part, en tant que l'une des formes expressives les plus répandues et d'autre part le style de haut niveau. Afin de créer une relation entre le théâtre et le public,« Kaki» a adopté le spectacle public représenté dans le théâtre de l'épisode en s'aidant de la personnalité de l'orateur (El Guaouel) et de l'encomiums (El Medah) à qui revient le mérite de la reconsidération de cette antique forme artistique où «Kaki» rejette la forme aristo-dramatique comme simulation d'un acte passé et la tentative de le faire revenir au temps présent avec la participation émotionnelle du public.

- تجربة ولد عبد الرحمان كاكي" في مسرح الحلقة:

لقد ساهمت مسرحة الحلقة في التعبير عن شتى القضايا الاجتماعية والسياسية، وذلك لسهولة تمريرها للخطابات السياسية والأيديولوجية للجماهير الشعبية، كما ساعد تمسرح الشكل الحلقوي على مد جسور التواصل مع المتلقي من خلال جمالية شكلها الدائري الذي يتلاءم مع الخلفية الشعبية لهذا الملتقى.

وهكذا بدأ ينتظم مفهوم مسرح الحلقة في الفضاءات المسرحية الجزائرية ضمن رؤية جديدة، تستلهم التراث الشعبي وتحيل على أهم خصائصه، وإذا أردنا تبلور مسرح الحلقة في الجزائر نجده قد نشأ كطرح مغاير للمسرح الكلاسيكي الأوروبي

مع بداية الاهتمام بالمسرح الدارج في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي مع تاريخ نشأة المسرح الجزائري على يد علا لوفي مسرحية "جحا" 1926 التي عرضت بلغة عامية تفهمها كل الشرائح الشعبية، فهذا النوع المسرحي الشعبي جدير بالاهتمام والدراسة الجزائرية المنتمية إلى تراثها الشعبي المحلي.

ولقد تطورت محاولة التأسيس والتأصيل لمسرح جزائري والتي حاول من خلالها مجموعة من المسرحين الجزائريين المحترفين منهم والهواة اقتحام مجال التجريب عن طريق العودة إلى تطوير وتطويع الأشكال التراثية الفرجوية الما قبل مسرحية، وجعلها قوالب مسرحية لمضامين عصرية ولقد أصبحت الحلقة شكلا تجريبيا استطاع من خلاله هؤلاء الكتاب المسرحيين الرجوع بالكتابة المسرحية الجزائرية إلى منابعها الصافية بفضل عصرنة القوال والمدح، للتعبير عن القضايا السياسية والاجتماعية الراهنة.

ومن أبرز هؤلاء الكتاب المسرحيين الذين كان لهم فضل السبق في مجال المسرح الحلقوي نجد "ولد عبد الرحمان كاكي" الذي عمل على رصد الظواهر الاجتماعية التي عرفتها البلاد خلال مراحل مختلفة من الثورة التحريرية، إلى جانب إبراز بعض الظواهر الاجتماعية السلبية، قصد تجسيدها دراميا والعمل على مزج هذه الظواهر بالتراث والأسطورة.

كما شكلت القضايا التاريخية مكانة هامة في مسرحه خاصة في مسرحية "132 سنة" ومسرحية "إفريقيا قبل واحد" حيث عالج قضايا الاستغلال ومراحل الثورة التحريرية وكذا الوحدة الإفريقية إلى جانب مسرحية "الشبكة" التي ألفها عام 1957 "السيف"و "الكوخ" عام 1958 "ديوان القراقوز" عام 1960، وتصب معظمها في الميدان الثوري دعما للثورة التحريرية، وتعريفا بها وبالقضية الجزائرية وعدالتها، كما أولى الكاتب اهتماما للمشاكل الاجتماعية بواقعيتها إلى جانب تحجر العقليات خاصة فيما يتعلق بالعادات والتقاليد البالية وهذا ما جسده في مسرحية "كل واحد وحكمه" فرغم البعد الاجتماعي للمسرحية بطابعها الخرافي، فقد تمكن من تجسيد تلك القيم البالية بطريقة فنية درامية، فأبرز السيطرة التي تفرض على المرأة وعدم السماح لها بإبداء الرأي، وقد استوحى "ولد عبد الرحمان كاكي" هذه المواضيع من واقعه اليومي ومزجها بالموروث الشعبي، إلى جانب مطالعته الدائمة، قصد البحث عن شكل مسرحي يتلاءم وطبيعة المجتمع الجزائري، ومسايرة للتطور الثقافي خاصة في مرحلة البناء والتشييد.

وفي الوقت الذي عرف فيه المسرح الجزائري أزمة النصوص المسرحية، لجأ عدة كتاب إلى التأليف الجماعي، وكذا الترجمة والاقتباس، والذي انعكس سلبا على عملية الإبداع الفردي، وكانت الترجمة نوعا من الجزأرة، بحيث لا يبقى من المسرحية إلا هيكلها أو عقدتها الأساسية كما في مسرحية "ديوان القراقوز".

أما في المرحلة الثانية من مراحل الإبداع الفني عند "كاكي" نجده قد تجنب تماما الاقتباس وتفرغ للإبداع، فأبدع نحو عشر مسرحيات ابتداء من عام 1962 إلى غاية 1968 ولولا الحادث الخطير الذي تعرض له وتسبب في انقطاعه عن العمل المسرحي وكذا نوبات الصرع التي كان يتعرض لها باستمرار ولفترات طويلة، والتي ولدت لديه قهرا نفسيا، لكان إبداعه المسرحي لا يعد ولا يحصى. ومع ذلك فقد كانت محاولاته للعودة إلى الفن المسرحي بارزة، ففي عام 1972، قدم "ولد عبد الرحمان كاكي" مسرحية "بني كلبون" والتي بدأ تأليفها عام 1968، وقد توجت هذه المرحلة المتأزمة بتأليف وعرض مسرحية "ديوان الملاح" عام 1975.

لقد عمل "كاكي" بحسه الجمالي، وبلغته المحلية المتداولة لدى عامة الناس، والتي يوليها عناية فائقة بإعطائها بعدها الجمالي والإيقاعي فهي لغة موحية وشاعرية بتحليلها لمواقف إنسانية وردود أفعالها. وقد ضمن مسرحه بمضامين مستلهمة من

التراث الشعبي في قالب مسرحي جديد، من خلال إدخال تقنيات فنية جديدة، تجعل العرض المسرحي وسيلة لنقل الأفكار عبر وعي الجماهير.

ومن خلال تجربة "عبد الرحمان كاكي" الفنية نجد أن الاجتهاد هو الإبداع وهو العبقرية، ولا يمكن لأية أمة الاحتفاظ بفنونها وتراثها إلا بتحديد معالم تراثها وتحديثها، ومحاولة إعطاء كل لون ثقافي لونا آخر مغايرا، لكونه سمة التطور والتجديد.

وقد كانت رغبة "ولد عبد الرحمان كاكي" في محاولة الاستفادة أكثر من تجربة الأداء التمثيلي عند المداح، وفضاء العرض المسرحي الشعبي في الحلقة، فمسرحه أقرب إلى لغة المداح في الحلقة الشعبية، كما أن الكلمات تكتسي طابعا شفهيا في قالب شعري وبأسلوب ملحمي، ذي طابع خرافي، يتسم بالبعد الإنساني في محاولة لتمجيد البطولة الشعبية في كفاحها ضد المستعمر والمحافظة على تقاليدها وأبطالها الشعبيين، والمضامين الإنسانية هي رمز العودة إلى الأصل التقليدي.

إن نشأة "ولد عبد الرحمان كاكي" في الحي الشعبي هو الذي جعل للثقافة الشعبية مكانة هامة في مسرحه، وذلك راجع إلى رصيده الفكري والثقافي الذي استلهمه من حي "تاجديت" الشعبي الذي ازدهرت فيه الفنون الشعبية الشفوية، ويعتبر الشعر الملحون وقصص المداحين والقوالين الوسيلة الوحيدة للتسلية والتعليم، والأكثر ملائمة للواقع في المدن والأرياف، فاتخذه "كاكي" كعامل جمالي، إذ تفرع للأدب الشفهي يدرسه بتمعن رغم محاربة السلطات الفرنسية له عام 1955، وعمل على حفظ الشعر الملحون وحكايات المداحين والقوالين، وهما أكثر العناصر الشعبية البارزة في أعماله، إلى جانب وعيه بهموم مجتمعه خاصة تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.وقد استمد "ولد عبد الرحمان كاكي" مضامين مسرحياته من التراث الشعبي والحكايات والخرافات، ليشكل في الأخير لوحات تاريخية مثل مسرحية "شعب الظلمة" و" 132 سنة" "وبني كليون"[1]، وتتسم بالبعد الإنساني لتصبح فيما بعد نشيدا شعبيا قصد تمجيد البطولة الشعبية.

كما اعتمد على التراث الشعبي خاصة المداح في الحلقة، وهو فضاء العرض التمثيلي الشعبي، ونقله إلى خشبة المسرح بعد أن كان فضاء المداح في الساحات العامة والأسواق الشعبية، وتوصل إلى خلق علاقة تجمع بين الممثل والجمهور، من خلال المشاركة الإيجابية فيصبح الممثل متفرجا والمتفرج ممثلا، وقد سعى إلى تشكيل الممثل والمتفرج، نظرا لما يتمتع به المداح من مميزات خاصة كطول النفس الذي يمكنه من مواصلة الأداء ببراعة، ومعرفته الكاملة بالجمهور وعاداته معتقداته « وقد وظف "ولد عبد الرحمن كاكي" المداح بسرد الحكاية بشكل متقطع أشبه باللوحات، وقد اشتملت هذه اللوحات على بعض الأغاني الجماعية أو الفردية ويعلق المداح على الحدث أو يخاطب الجمهور قصد إثارته وإجباره على المشاركة»[2]، كما عمل على استخدام إكسسوارات تقليدية للمداح " كالعصا والبرنوس والطبلة " والإيقاع والقناع الإفريقي كما في مسرحية "إفريقيا قبل واحد".

والتجديد الذي أدخله "ولد عبد الرحمن كاكي" يتجلى في الشكل حيث استلهم أشكال المسرح الشعبي التقليدي وطورها بإدخال تقنية معاصرة فجاءت أعماله متأثرة بعدة كتاب دراميين عالميين مثل "ستنسلافسكي، جوردن كريج، ميرخولد، بريخت " وهم أكثر من تأثر بهم، وهذا التأثر راجع للظروف التي كانت تعيشها البلاد بعد الاستقلال، والذي كان يتطلب من المبدع إيجاد أسلوب مسرحي جديد يهدف إلى التأصيل ومستمد من الثقافة الشعبية، ويعالج قضايا وجودنا الحضاري والاجتماعي والسياسي والثقافي.

فكان لا بد من إيجاد صيغة فنية إنسانية بمضامين إنسانية من خلال العودة إلى أصل المسرح باعتباره منبع إنساني، ومسرحه منبرا لإيقاظ الوعي الفكري، وهذا ما يفسر إقبال الجمهور على مسرح "ولد عبد الرحمن كاكي" وما يؤكد رغبته –

الجمهور- في مواصلة هذا الشكل المسرحي التقليدي المستمد من موروثهم الثقافي الشعبي، كونه يعالج قضـــايا إنســـانية ببعدها المادي والروحي، ففي مسرحية "كل واحد وحكمه" يعالج قضية العدالة والمساواة، وفي مســـرحية "132 ســـنة" يعالج قضية التحرر من الاستعمار، أما في مسرحية " القراب والصالحين" فيعالج فيها مبدأ الحق والخرافات إلى جانب قضية هامة طرحها الكاتب ورفع شعارها وهي: " العمل هو الطريق الوحيد للرفاهية وتحقيق العدالة الاجتماعية بين البشـــر". وأعماله المسرحية تعد تجارب صيغت بأسلوب جمالي من وحي إبداعه، تعالج قضايا واقعه الشعبي، ففي مسرحية "الشيوخ" يقول على لسان المداح «سيتقرر بين الدروشين والشيخين أن هذه المسرحية لن تحدث أمس، لأن الشيخ قد مـــات، ولا اليوم لأنه محسوب على الغد، ولا غدا لأنه أمل».

ورغم أن بداية تجربته المسرحية كانت عن طريق الاقتباس من المسرح العالمي، إلا أنه كان محافظا في استلهامه منه وهـــذا راجع إلى اهتمامه بالمسرح الشعبي ومحاولته إحياء هذا الموروث من جديد، فقد تأثر بمقولة " هنري كورديرو" الذي قـــال له ولزملائه «اذهبوا إلى شعبكم وخذوا عنه الفن الصحيح، ليس لدي كفرنسي ما أعطيه لكم سوى التقنية، أمـــا الفـــن الجزائري فهو بينكم »[3]، مؤكدا على أن الأشياء كلها تنبع من الشعب وليس خارجه وبذلك عمل "ولد عبـــد الـــرحمن كاكي" على دراسته وتسجيله، فجاءت أعماله مزيجا بين حياة الفلاحين والعمال والفقراء والصيادين كلـــهم في عمـــل مسرحي متكامل.

6/تعامل "ولد عبد الرحمن كاكي" مع المادة التراثية:

لقد تعامل "ولد عبد الرحمن كاكي" مع المادة التراثية، حسب مقتضيات ومستلزمات التعبير الفني الذي اختـــاره، وفـــق نظرته التراثية التي تحدد سماتها من خلال طريقة التعامل التي ينتهجها ونوع المعالجة التي يخص بها هذه المادة، وهذا مرهون بمدى تمكن المبدع من مادته ومن الأدوات الفنية اللازمة، وكذلك درجة وعيه وقد استطاع "ولد عبد الرحمن كـــاكي" التعامل مع المادة التراثية وتطورها للمسرح وفق ثلاثة عناصر تشكل مجتمعة طبيعة تعامله مع المادة التراثية وهي:

1- التفكيك والتركيب الفني:

كان "كاكي" أثناء تعامله مع المادة التراثية يلجأ من منطلقات فنية وتجريبية إلى تفكيكها وإعادة تركيبها من جديد في بناء فني يبقي على روح هذه المادة وجوهرها، وفي الوقت نفسه يعطيها بعدا رمزيا آخر.و يظهر هذا العنصر أكثر في نصوصه المسرحية التي تزاوج بين المواضيع المستمدة من البيئة المحلية والاقتباسات التي يضطلع بها من النصوص العالمية كما هو الحال مع "الطائر الأخضر" لكارلوغوزي، و" إنسان سيتشوان الطيب" لبريخت، فإنه لا ينعدم تماما حين يتعامل مع المادة التراثية والشعبية المحلية لوحدها.

2- فنية التزامن:

وتعد من أهم العناصر التي تشغل بال المبدع المشتغل على المواضيع البعيدة زمنيا عن زمنه، وقد وعى "كاكي" منذ البداية هذا الأمر، فحاول أن يلم به لإعطاء شرعية زمنية/ فنية للأعمال التي تتطرق وتستند إلى مثل هذه المواضيع والتي شملـــت نوعين أساسيين من هذا العنصر وهما:

1- ماضي / ماضي:

وهذا بالإبقاء على الزمن في سياقه الأصلي كما هو الحال في مسرحية "إفريقيا قبل واحد" وفي "132 سنة".

2- ماضي / حاضر:

وذلك باستدعاء الزمن الماضي وتمثيله وإلباسه لباس الحاضر حتى يتداخل كلاهما بالأخر، في وحدة فنية مقصودة كما هو الحال بالنسبة لمسرحيتي "كل واحد وحكمه" و"بني كليون".

3- الإسقاط على الواقع:

وهو العنصر الثالث والأكثر وضوحا في أعمال "كاكي" إذ أنه أولى الأهمية الأكبر في استلهامه للتراث لقابليته الإسقاط على الواقع، فكان كلما لاحظ ظاهرة منتشرة ومتفشية في المجتمع إلا رجع إلى ما تختزنه ذاكرته من حكايات وخرافات كان قد سمعها من جدته أو سمع عنها أو قرأها فيعالجها ويطوعها ثم يصوغ حسبها نصا يناقش فيه هذه الظاهرة، حيث عالج قضايا تفشي الخرافة والشعوذة واللاعدالة، و السرقة، واستعمال القوة وتندرج ضمن هذه النقطة ثلاثة عناصر هي:

1- تعرية الميكانيزمات والدواليب المتحكمة في بنية المجتمع: وذلك عن طريق فضح السلوكات المتفشية فيه وتعرية تركيبة بناه المختلفة والمركبة على أسس غير سليمة تضر بمصالح العامة ولا تخدم سوى الأقلية التي تعمل من أجل بقاء الوضع على ما هو عليه وكان "كاكي" يتوجه أساسا بنقده إلى هذه الأقلية المستحوذة على زمام الأمور.

2- إبراز العلاقة بين الحاكم والمحكوم: و هي العلاقة التي عالجها "كاكي"اعتمادا على التراث بما فيه من الخرافة والأسطورة كما في مسرحية "كل واحد وحكمه"، وبرزت أكثر عمقا في مسرحية "بني كلبون" هذه العلاقة لم تكن مبنية على مبدأ الحقوق والواجبات بقدر ما كانت مؤسسة على الاستغلال والرغبة في السيطرة.

3- إشكالية السلطة والمثقف: وتعرض لها الكاتب في المسرحية "بني كلبون" حيث جعل كبير الدوار يمثل السلطة وعمر القاضي يمثل الرجل المثقف وفي هذه المسرحية يرجع "كاكي" الغلبة لممثل السلطة رغم أن الحق كان إلى جانب "عمر" وأراد من خلال ذلك إبراز العلاقة بين السلطة والمثقف في منظور السلطة يجب أن تكون علاقة تبعية.

هكذا استطاع "ولد عبد الرحمن كاكي" أن يوضح طريقته الإبداعية في توظيفه للتراث وأن ينقل رؤيته الفنية كما يجب أن يكون عليه العمل الفني المسرحي الأصيل والمتشبع بروح بيئته.دلك أن الاجتهاد في الشيء هو العبقرية ذاتها، والإبداع هو الوعي بالتراث حيث وعى "كاكي" منذ البداية أهمية التراث ومدى تثقف المتلقي به فالوعي هنا يقود إلى معرفة ماهو التراث الأمثل الذي يختاره ويعمل عليه، طبقا لتفكير المجتمع الجزائري وتركيبه وقد أثبت "كاكي" وعيا نقديا حيث أنه درس التراث المحلي والغربي ومحصه، وأخذ منه ما يتلاءم وحاجاته والغاية التي كان يريدها، كما أنه في اقتباساته من التجارب والتراث العالمي استطاع أن يأخذ منها ما يتأقلم مع البيئة الجزائرية.

7-المصادر التي أخذ منها ولد عبد الرحمان كاكي:

يتميز المسرح الجزائري بتأثره بمؤثرات أجنبية، شكلت البداية الحقيقية للمسرح الجزائري، وقد استلهم أشكالا من المسرح العالمي في حين بقي محافظا على مضامينه ومواقفه وشخصياته وحواراته التي تنبع من روح جزائرية أصيلة، تؤكد قدرة العقل والوجدان الجزائري على استيعاب الإنجازات الفنية والدرامية للمسرح العالمي والتحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافية للمجتمع المحلي.

وقد عمل بعض الكتاب وعلى رأسهم" ولد عبد الرحمان كاكي "على الاستلهام من الأشكال المسرحية المحلية القديم، قصد تأصيل النماذج الشعبية التي قد تمنح مسرحنا المعاصر الاستقلال الذاتي عن المسرح الغربي شكلا ومضمونا، وقد كان من الرواد الذين حاولوا تركيز دعائم المسرح الجزائري المعاصر، وبفضل إبداعه الفني تمكن من اجتياز عتبات التقليد والاقتباس وأتاح للمسرح أن يأخذ مكانته اللازمة في الأدب العالمي.

وتكمن أهمية "ولد عبد الرحمان كاكي" في قدرته على استيعاب المسرح الغربي عامة، وتمثيل تقاليده واتجاهاته تمثيلا واعيا، والعمل على مزجها بثقافته العربية مزجا واعيا وأصيلا يتلاءم وطبيعة المجتمع الجزائري وتقاليده.

ولدراسة مسرح "كاكي" كان لابد من دراسة الحركات الفكرية والاتجاهات الفنية التي عاصرها وتأثر بها. وهذا ما يستوقفنا عند محطات عديدة منها ما يتصل بحياته وطبيعته الخاصة التي جعلته يتجه نحو المسرح ويبدع فيه، وهو " مسرح شعبي" ومنها ما يتصل بتكوينه الفكري والثقافي ومنها ما يتصل بنتاجه الفكري الذي هو مزيج من كل أنواع المسرح وأشكاله، فقد كتب الملهاة، المأساة، المسرح الشعبي، المسرح الاجتماعي، الواقعي اللامعقول، الإيطالي، الفرنسي، الملحمي. وكانت أعمال"ولد عبد الرحمان كاكي" في مرحلته الأولى من التأليف المسرحي تعتمد على الترجمة والاقتباس وهي سمة المسرح الجزائري في تلك الفترة إذ كان يهدف إلى جعل العرض المسرحي فنا قائما بذاته، لتبدأ مرحلته الفنية الثانية والتي تعتبر الوعاء الذي احتوى النشاط العقلي والفكري والفني في خضم تطوراته الحضارية.

وقد اقتضت هذه المرحلة –بحكم خصوصيتها– دراسة واسعة دعمها بتربصات تكوينية واستيعابه لكافة الأشكال المسرحية المختلفة، ومن خلال تربصه الفني وتكوينه الفكري والفني أثرت فيه الأشكال المسرحية الحديثة منها خاصة الدراما والمتمثلة في آثار كل من: "بيكيت، تشيخوف، وبريخت".

كما أن أهم سمة في إنتاجه المسرحي في الفترة الثانية هي الابتعاد عن افتعال المواقف المسرحية المثيرة التي تشد الجمهور إيمانا منه أن المسرح لا بد أن يكون قائما على الانفعال العاطفي والفكري معا، وقد جعل من الحوار الوسيلة الفنية الوحيدة التي تبرز مشاعر وعواطف الأشخاص والحوار هنا عبارة عن جملة من الأفكار التي عوض بها "ولد عبد الرحمان كاكي" الجانب السينوغرافي– الديكور– فكان حواره شاعريا متناسبا مع كل الشخصيات المسرحية فيما يتعلق باختلاجات النفس ومشاعرها الباطنية، وهذه الشخصيات واعية بكفاحها ونضالها اليومي.

لقد تمكن"كاكي "من تحقيق التناسق الداخلي لمسرحياته حيث جسد لنا أنواع الصراع والقلق الإنساني فمسرحياته مشحونة بالحركة الداخلية حيث تم تصوير النفس البشرية على نحو دلالي، تنظمها وظيفة وهدف أساسي، معتمدا على الإيحاء والإيماء على حسب وظيفته الدرامية، وكانت أهم المؤثرات في مسرح" كاكي" ما يلي:

- المؤثرات المحلية العربية.
- المؤثرات الفرنسية.
- المؤثرات الإيطالية.
- اللامعقول.
- الملحمي.

1/المصادر المحلية:

ألف "كاكي" مجموعة من المسرحيات التي تندرج في إطار البحث عن مسرح جزائري أصيل باعتماده على لغة مسرحية تستمد خصوصيتها من التراث المحلي والاستفادة من الحلقة والمسرح التقليدي الشعبي كمشروع لبناء أسس وآفاق جديدة للمسرح الجزائري، ويعينه على الربط الإبداعي بين التراث الشفوي الشعبي كمرجع والمسرح المعاصر كإبداع فني والأخذ عن مؤثرات أجنبية كمحاولة لإعطاء المسرح الجزائري مكانة هامة، دون الانسلاخ عن الهوية الوطنية، وهذا ما أدى بالكاتب إلى اللجوء إلى الحكاية الشعبية المحلية المتداولة في الأوساط الشعبية كما في مسرحية" كل واحد وحكمه" حيث

تروي هذه الحكاية المحلية حادثة انتحار فتاة اسمها "الجوهر" وعمرها 14 ربيعا بعد إرغامها على الزواج من شيخ ثري أكبر من والدها إضافة إلى أنه متزوج من ثلاث نساء وله منهن اثنا عشر ولدا.

كان أصل هذه الحكاية هو أغنية المداحات الفلكلورية التي كانت تؤدى في الأعراس عن "جوهر بنت شط البحر" التي كانت هي أيضا في أصلها خرافة، مما أدى ب "كاكي" عند استلهامها إلى إضافة عنصر فني آخر متمثلا في الخيال الذي يحول الحلم إلى حقيقة والذي يجعل الفتاة "جوهر" التي تنتحر ليلة زفافها تعود إلى الحياة لتشهد محاكمة الشيخ العجوز.

(وهذه القصة واقعية جرت أحداثها في مدينة مستغانم وهي قصة شعبية تناولتها الروايات منذ مائة سنة)[4].

كما تعتبر مسرحية" القراب والصالحين" الفائزة بالميدالية الذهبية للمعهد الدولي للمسرح بالقاهرة 1990 أكثر من سابقاتها مزجا للأسطورة المحلية التي وجدت في وهران وكذا في شمال أفريقيا.

2 -المصادر العربية:

كانت لرواية ألف ليلة وليلة أثر كبير على المسرح الجزائري وقد صنعت بطريقة فنية وبلهجات عامية ذات دلالات جمالية، تنقل من الحياة نقلا فنيا، ولما كان الاقتباس سمة المسرح الجزائري عمل" ولد عبد الرحمان كاكي" على اقتباس المسرحيات في المرحلة الأولى، ذلك أن الاقتباس يمكن أن يحل محل أهداف الكاتب الأصلي، ولما كانت القصة تصلح للنقل المسرحي، فإن الاقتباس يعتبر أكثر إخلاصا للمادة الأصلية وقد أتاح "ولد عبد الرحمان كاكي" لنفسه قدرا من الحرية إزاء بعض التفاصيل المسرحية من توائم المجتمع الجزائري، فعمل على مزج الموروث العربي بتقنيات أجنبية بخلق نوع جديد أكثر تناسقا وفعالية، "لقد كان البحث عن أصول المسرح العربي كمحاولة للتأصيل، وكرد فعل للإدعاءات الكثيرة بافتقار الحضارة العربية لجذور الفن المسرحي " وقد دعا "بير جال" في كتابة فنون المسرح العربي منذ مائة عام «أننا لابد لنا أن نبحث في احتفالاتنا وأعيادنا الشعبية كالدرويش سوق عكاظ، الحكواتي، ألف ليلة وليلة ...، ويعتقد بأنها كانت مسرحيات حقيقية »[5].

اعتمد "ولد عبد الرحمان كاكي" في بحثه الدائم لتأصيل المسرح الجزائري على التراث العربي والموروث الشعبي، وكان يهدف إلى المتعة والتوعية الهادفة قصد التأصيل شكلا ومضمونا، في حين رفض الشكل الأوربي للمسرح المنقول إلى البيئة المحلية، فأخذ من التراث الشعبي والقصص والحكايات الشعبية والأساطير.

لعب "ولد عبد الرحمان كاكي" دورا بارزا في إيجاد حركة مسرحية جزائرية بمؤلفاته المسرحية ذات الطابع المتميز باستلهامه لأساطير شعبية ليعالج من خلالها قضايا اجتماعية ووطنية، وكان تأثره بالموروث الثقافي العربي يهدف إلى البحث عن مرجعيه في المسرح، مع الحفاظ على الالتزام بالقضايا الشعبية والوطنية كمحاولة للتأكيد على قيمة المؤثرات العربية كمصادر فنية، كالأساطير والخرافات وقصص الشعراء الشعبيين، وكذا إدماج القوال والحلقة.

وأهم هذه المصادر العربية في مسرحية "ديوان القراقوز" المستوحاة من قصص "ألف ليلة وليلة"، وفق مستويين: الأول مسرحية "الطائر الأخضر" لـ "كارلوس غوزي" والثاني من إحدى قصص ألف ليلة وليلة بعنوان "مريزاد صاحبة الابتسامة الوردية والطائر المتكلم "[6].

حيث صرح "كاكي" لما عرضت المسرحية لأول مرة أنه «ونتيجة لإحساسنا بضرورة الحفاظ على الذات بطريقتنا الخاصة في التعبير قررنا القيام برحلة شبه خيالية، فتوجهنا إلى فينيسيا أين اكتشفنا هناك مسرحية للكاتب "كارلوس غوزي" الذي كان يكتب لمسرح "ديلارتي" اسم مسرحية الطائر الأخضر، لقد عاش السنيور غوزي في عصر القراصنة وحكايته عن الطائر الأخضر لا تتعدى كونها إحدى حكايات ألف ليلة وليلة».

3-المصادر الغربية:

لقد تأثر" كاكي" بالمسرح العالمي وبرواده، فحاول أن ينحى المنحى الذي ساروا عليه لكن وفق تقاليدنا وموروثاتنا الأصيلة لأنه أدرك «أنه لا يمكن لأي مسرح قومي في العالم أن يعتمد على إنتاجه المحلي فقط. لأن المسرح نشاط إنساني يحمل قيما وأهدافا نبيلة»[7]لذلك نجده قد تأثر بثلاث مدارس غربية كبرى هي:

دراما العبث أو اللامعقول، المسرح الإيطالي" كوميديا ديلارتي" والمسرح الملحمي" بريخت ".

3-1- دراما العبث أو اللامعقول:

تعتبر دراما العبث مصدرا من مصادر التأثير الغربي في مسرح "ولد عبد الرحمان كاكي" حيث تم عرض مسرحياته في نطاق عبثي كمسرحية نهاية اللعبة عن "بيكيت ".

وتعتبر أعماله المسرحية من الانتفاضات الطليعية المتمردة في عصرنا، ومسرحية "الأميرة الصلعاء" عن "يونسكو"، وتعالج أعماله مصير الإنسان المحكوم عليه بالموت والسخرية، وهي معالجة للعالم المادي في الوجود.

رغم أن مفهوم العبث لم يكن جديدا حين نشر "كامو" أسطورة "سيزيف" عام 1942 إلا أنها تعتبر أول عمل درامي منظم لظاهرة العبث، ولنشر المبدأ أو المصطلح الذي استخدم فيما بعد لوصف مدرسة كاملة من الكتاب حيث يصف "ألبيركامو" الشعور بالعبث في أسطورة "سيزيف" أن العالم الذي يمكن تفسيره ولو بعقلانية رديئة، عالم مألوف، ومن ناحية أخرى يشعر الإنسان بأنه غريب في كون يتجرد فجأة من الأوهام والأضواء، ونفيه بلا علاج مادام قد حرم من ذكرى وطن مفقود، وهذا هو العبث بعينه ويتجسد العبث في المسرح من خلال شعور الفرد بعبثية الحياة ووجوده فيها، ويمكن تحديد الخصائص الفنية للعبث في مسرح "ولد عبد الرحمان كاكي" بما يلي: تجسيد "كاكي" العبث من خلال التكرار الميكانيكي للأحداث اليومية والوعي بمرور الزمن وحتمية الموت دون إيجاد عمل مفيد، وإحساس الفرد بالعزلة رغم وجود الناس من حوله وغربته عن نفسه، وهذا ما يؤدي إلى الإحساس بعبثية الحياة، وهي موضوع لا يحدد انتساب مسرحي أو مسرحيات إلى مسرح العبث الذي يعبر عن لامعقولية الحالة الإنسانية وعدم ملائمة الطريقة العقلانية، عن طريق التخلي عن الوسائل العقلانية والأفكار المنطقية، وهو الرأي الأكثر ملائمة لطبيعة المسرح العبثي.ففي مسرح العبث لاتتوفر قصة ذات موضوع واحد ونهاية محددة، بل نجد أنماطا من الوضعيات المتكررة إلى مالا نهاية، الوضعية هنا تحل محل العقدة أو الفعل المسرحي الذي يسير في شكل دائري وتتحول الشخصيات إلى دمى ميكانيكية تجسد بطريقة نمطية مواقف الإنسان والشخصيات، وتتحول إلى مجرد تصور لإحساس معين ولا تصور مشكلات سلوكية أو أخلاقية، وتجعل من الصراع يدور بين أمزجة متضادة في حين يكون سرد القصة قصد تصوير نمط من المشاعر «وهو يسعى إلى التركيز والتعميق عن طريق نمط شاعري»[8].

وأصعب ما يواجه مسرح العبث هي اللغة التي تتخذ من الحوار أداة لتفكيكها عن طريق تشويه اللغة والمبالغة في مظاهرها الميكانيكية وتبرز لنا سوء التفاهم، والحوار الأحادي دليل على عدم القدرة على التواصل إلى جانب نكران المترادفات وفقدان البناء النحوي على عكس المسرح الكلاسيكي، فإن مسرح العبث يحوي على زمان ومكان معينين، مكان رمزي أو فارغ ومكان منسي منعزل عن العالم المادي، وهو زمن مرن كما في الأحلام وينعدم فيه تحديد الشكل المسرحي، فغالبا ما تمتزج الأشكال المسرحية معا، وتختلف لغة مسرح العبث عن اللغة المألوفة ذات العلاقات المنطقية التي يتداولها الكتاب عادة في التعبير عن مشاعرهم وتجاربهم الفنية، ولما كان أهم ما يميز مسرح العبث هو التخلي عن الأساليب العقلية والنقد الجدلي، أو المنطقي لذلك فقد تخلى عن كل هذه الأساليب في التأليف المسرحي، لأنه يهدف إلى التعبير عن انعدام

التناسق الماثل في الحياة، فلا بدّ إذن أن تكون جميع وسائله تعمل من أجل تحقيق هذه الغاية فتتآزر اللغة وغير اللغة في تحقيق هذه الغاية".[9]

يعتبر مسرح العبث ظاهرة مستوردة من الغرب، بحكم اختلاف المشاكل التي تواجهها المجتمعات فالإنسان تواجهه مشاكل الجماعة لا الفرد بحكم الطبيعة العربية، وذلك لانعدام مشاكل العزلة والفردية والغربة في المسرح العربي، ذلك أن الإنسان ضعيف لا حول له ولا قوة وهو غير آمن وغير قادر على إدراك ما في هذا العالم من قسوة، رغم أن مسرحية "ولد عبد الرحمان كاكي" تاريخ الزهرة "مستمدة من النو الياباني، فإنها تشمل على بعض العناصر العبثية، ومع أنها مأخوذة من الأسطورة الخرافية بحيث أن منبت الزهرة بدم العاشق شيء من قبيل العبث أو اللامعقول، ولعل هذا المقطع من المسرحية هو ما يجعلها ذات طابع عبثي.

وقد أوحى بها"ولد عبد الرحمان كاكي "لخلق أسطورة حديثة يمكننا أن نصنفها ضمن أساطير الفداء والتضحية والخلود معا، فالزهرة ترمز إلى الجزائر، والبستاني يرمز إلى الشخص المضحي بنفسه فداء للوطن.

ورغم أن "كاكي" يعتمد على تقنية الزمان والمكان اللذين يتفاعلان معا، فهي مسرحية أسطورية خيالية أكثر منها عبثية، وقد عمد فيها إلى البحث عن الحقيقة من كل جوانبها، قصد تقديم الحقيقة الشاعرية، وتعني محاولة الذهن في سعيه لتجاوز المظاهر الملموسة المألوفة للفنان للنفاذ إلى الحقيقة الجوهرية المطلقة من خلال عالم الأسطورة ولعل ما يوحي بعبثية هذه المسرحية هو ألا تنبت الزهرة بأي دم إلا بدم عاشق الأميرة، ومن العبث أن تتجاهله هي، وتبقى التضحية الحل الأمثل لنهاية عبثية الفكرة اللامنطقية، وقد ضمنها"ولد عبد الرحمان كاكي "برؤية وفكرة إيديولوجية معمقة وتشمل على شخصيات فردية، تجسد مواقف إنسانية متباينة بين الحب واللاحب، والشعور واللاشعور، ويتخذ البستاني جل وقته لتكريس جهده لكي تنبت الزهرة الخرافية، والهدف وهمي يحيا من أجل أمل لا يمكن تحقيقه، ولا نجد عند الأميرة هوية محددة أو صفات أخرى كباقي الأميرات، فالبستاني يمثل مستوى الشعور والأميرة تجسد مستوى اللاشعور أما مستوى الضمير فهو غائب.

وفي عام 1958 اقتبس "ولد عبد الرحمان كاكي" مسرحية ذات اتجاه عبثي عن مسرحية نهاية اللعبة" لبيكيت" ويوحي لنا عنوانها أنها مصطلح يستخدم في لعبة الشطرنج، وهو عبارة عن وصول اللعبة إلى الجزء الثالث والأخير ويدل العنوان ولو بطريقة رمزية إلى نهاية الأشياء في الحياة.

هذه المسرحية تشتمل على أربع شخصيات، كل منها ترى حلما وتعمل جاهدة على إيصاله للآخرين لكن دون جدوى، وهي لعبة يستمتع الأفراد بها حين تأديتها، لكن نهايتها سوف تكون وخيمة لعدم تمكنهم من الاتصال الفكري وحتى عجزهم عن إيصال رؤاهم مما ينتج لديهم الإحباط الدائم، وتمثل الدراما في هذه المسرحية فقدان الثقة والأمل في الحياة، التي تبقى دون معنى في خضم التكرار الميكانيكي لحوادث الحياة اليومية، وتعجز اللغة على أن تكون أداة تفاهم وتواصل بين الناس.

أما مسرحية "الأميرة الصلعاء" "ليونسكو" والتي تعالج علاقة زوجين تقدم بهما السن، ورغم مرور السنين فإنهما لايشعران بهذه العلاقة، والتباعد يؤدي إلى العجز عن التواصل رغم أنهما عاشا معا زمنا طويلا، ويصبح الفرد غير متيقن من هويته الحقيقية ولا يجد معنى لوجوده، والمسرحية محاكاة ساخرة لحوادث الحياة من حوارات وأحاديثنا اليومية وكذلك محاكاة ساخرة عبثية عن وضعنا الدرامي في الحياة، وعدم قدرتنا لا على الكلام ولا على الصمت.

2-3 - المسرح الإيطالي "كوميديا ديلارتي":

اهتم "ولد عبد الرحمان كاكي" بالمسرح الإيطالي، كون أحداث هذا النوع المسرحي بسيطة يدور حولها عدد من المشاهد والشخصيات الكوميدية، حيث تتم عملية المحاكاة لشخصيات من العالم المزيف بأسلوب يعتمد على الكوميديا الإيطالية المرتجلة، وتجسد أحداث غريبة ومفاجآت مضحكة وساخرة عبارة عن نقد تهكمي للأوضاع الفاسدة وقدم"ولد عبد الرحمان كاكي "في مسرحية"ديوان القراقوز" عن الإيطالي" كارلوس غوزي" عن مسرحية" الطائر الأخضر "حيث أدخل فيها مؤثرات غربية إيطالية، ويؤكد" سعد أردش" أن"ولد عبد الرحمان كاكي" سار على نهج المسرح المرتجل ويتضح لنا ذلك من خلال العمل الذي قدمه عام 1957 بعنوان الشبكة، فاجتمع مع أصدقائه في الغرفة وراحوا يتكلمون عن الصيادين وحياتهم، ويتذكرون قصصهم وآلامهم وأفراحهم، ثم راحوا يقلدونهم ويغنون مثلهم، وإذا بهم يصلون إلى هذه المسرحية، والواقع أنها ليست مسرحية من النوع المتعارف عليه، فليس فيها حوار ولا فصول، ولا مشاهد، وكل شيء يجري أمام ستار أسود ومنضدة وكرسي وشباك"[10].

لقد عمل "كاكي" في مسرحه على العودة إلى الأشكال الشعبية الأصيلة بالارتجال، أي البحث عن اتصال مباشر وهادف بين الممثل وجمهوره بواسطة تصميمات مستلهمة من الحدث الاجتماعي، ويستقي من أداء الأسواق الشعبية ومختلف وسائلها للتعبير عن الحدث الاجتماعي اليومي، وهي مسرحية ذات دلالات جمالية تعبر عن بؤسها المزمن، وتمثل هذه الازدواجية بين الجمال والبؤس جوهر مسرح كوميديا ديلارتي، التي وظفها"ولد عبد الرحمان كاكي" في مسرحية ديوان القراقوز تقوم على حكاية شعبية تسرد قصة الملك قيراط الذي قامت والدته بدفن زوجته حية، ونبذ طفليهما في العراء، بعد أن عملت على نشر خبر مفاده أن زوجة الملك قد وضعت جروين، ويكبر الطفلان في بيت الطباخ الخاص بالملك دون علمه بحقيقة نسبهما، ويحدث أن يعلم الطفلان بالحقيقة فيقررا الهرب والبحث عن والديهما الحقيقيين، وفي الطريق يصادفان رجلا من حجر تمثال يخبرهما أنهما ابنا الملك، وتستمر المسرحية في جو من السحر والخرافة ويتم اللقاء الأسري.

وتبدأ المسرحية باستهلال تعرض فيه الشخصيات المحورية، ويحدد لنا"ولد عبد الرحمان كاكي" زمن ومكان العرض، حيث تقوم الجوقة بتقديم الشخصيات الفاعلة في الحدث، ويقدم للجمهور أصل الحكاية، إلى جانب تقديم كل الشخصيات، وتعلم الجمهور أنها مسرحية مقتبسة عن" الطائر الأخضر"، وتعمل الجوقة كذلك على سرد وقائع الحكاية حتى لايتم الاندماج الكلي، وتجنب الإيهام وتقديم النصائح.

جسد كاكي في المسرحية تسميات لشخصيات الكوميديا الإيطالية وهما بريغلاو سروال إلى جانب أسماء عربية مثل قيراط والسوطة ونجد شخصية بريغلا محتالة، مثيرة للقلق وله قناع زيتوني بعينين غريبتين وله أنف معقوف، وذقن مزود بلحية خشبية، ويلعب الكورس دورا هاما في تحقيق غاية فنية هي التخفيف من شدة التعاطف مع أحداث المسرحية، خاصة قصة الطفلين سعدي وسعدية بحيث يعتزم الطفلان تحقيق حلمهما وهو أن تغرم سعدية بالطائر الأخضر وسعدي يغرم بتمثال حجري، وتطلب من أخيها إحضاره، ويحاول تحقيق حلمها بالذهاب إلى جنان المسخوطين ومن يذهب إليه لا يعود أبدا، لكن سعدي ورفيقه يذهبان ويعودان سالمين وتنتهي المسرحية. وتعد شخصيات مسرحية ديوان القراقوز غريبة في حد ذاتها، فأسماؤها أقرب إلى الخيال وتحمل رموزا ذات دلالات شعبية.

ولما كانت المسرحية تقوم على الخرافة، فإن" كاكي" قدمها بأسلوب ملحمي يصور الأشياء الغريبة، كما استمد شخصياتها من الكوميديا الإيطالية والعربية بحيث عمل على تصوير الملك قيراط على نحو الملك "شهريار" فهو ملك عاشق مهموم ومهزوم، وغير مكترث لأفعال أمه الشريرة، مما يجعله محل سخرية من طرف خدمه، أما الملكة سوطة فهي ملكة

تجمع بين الدهاء والحيلة حيث قامت بتشتيت الأسرة بذكاء ماكر، ولعل مرد ذلك إلى العلاقات الاجتماعية السائدة، تشمل المسرحية على شخصيات ثنائية تشكل وحدة متضادة، في شكل "سعدي وسعدية"، قليل الدين و"شينة العينين"، "الطائر والتمثال"،"الملك والملكة" ويتميز الطفلان "سعدي وسعدية" بأخلاق حميدة ويتسمان بالنبل والانسجام وهو ما تفتقده الشخصيات الأخرى.

3-3 - المسرح الملحمي.

يعد المسرح الملحمي اتجاها آخر لدراما الستينات بالجزائر، نظرا لما تحتويه من مواقف اتجاه القضايا السياسية والاجتماعية قصد التغيير والتجديد ذي الطابع الثوري، وهو كشكل قصصي لا يتقيد بالزمان، يستخدمه "بريخت" لتتابع الأحداث الأساسية أو الفرعية دون تعقيدات في الزمان والمكان أو بعقدة أساسية.

والتغريب عنصر مهم وهو أخذ حادثة معروفة وخلق الغرابة منها، لتحقيق حالة الانفصال بين الممثل والمتفرج لمنع التوحد، كون ما يعرض مجرد وهم حتى يتم الفهم، وقد وجد العرب في مسرح "بريخت" بذرتين هما "التغريب القريب من تقاليد المسرح العربي الذي يمحو المسافة بين الممثل والمتفرج، وعن اتجاهه السياسي لدعم نضاله من أجل الحرية والاستقلال"[1]، ويعتمد على وسائل فنية منها التأريخية ليصدر الجمهور حكمه دون تأثير عاطفي، وبالتالي التفكير قبل إصدار الحكم، وإحداث إمكانيات جديدة،" وتتسع وسائل التغريب حتى تشمل طرق التصوير الأدبية في نصوص المسرحية كي يصير الحدث غريبا في نظر المشاهد بحيث يشارك فيه بفكره أكثر من شعوره، وعنده أن مجرد تصيير الحدث غريبا في نظر المشاهد يحمله على التفكير في تغييره، وهو بهذا يتجاوز التعريف الأرسطي"[2] والتقطيع يحدثه عمدا حيث يزود الجمهور بمعلومات قصد حثه على التأمل والتفكير في الأسباب، ويؤدي الراوي مهمة سرد الأحداث والخلفيات ووصف الشخصيات وتقديم نهاية المسرحية، ويؤدي دور الرقيب لعقول المتفرجين، والكورس يهتم بالأحداث لإكمال النقص الفني كالإضاءة، ويهدف إلى المتعة والتعليم. والكورس لدى "كاكي" له وظيفة اجتماعية فهو الضمير الجمعي للمجتمع، أشبه بشخصية روحية لها انفعالات وتعبيرات متحررة وإخضاع التجربة للجمالية.

كان اتجاه "كاكي" للمسرح العالمي كرد فعل لما كان سائدا خلال الثورة من النضال والتحرر حيث كان يدعم فكرا أيديولوجيا حاسما. فوظف الصراع الاجتماعي ليبين أفكاره من خلال صراع الخير والشر، فالصراع هو القانون الأساسي للحياة، وهو ما أعطى لمسرحه بعدا ثوريا.

وقد عمل" كاكي" على إنشاء الفكرة والعمل بها، حيث ارتقت أعماله إلى أن جعل منها تعبيرا للحياة، واعتمد على مصادر فنية يستقي منها مفهومه للمسرح، فصارت له رؤية خاصة للواقع، فكان يستوعب النظريات الفنية والجمالية ويحاول تطبيقها في الواقع لا يجاد شكل مسرحي يستوعب المقولات الفكرية والأشكال التراثية الشفوية.

" وتيار المسرح البريختي هو واحد من أكبر وأقوى التيارات العالمية التي تسود في المسرح المعاصر ليس في ألمانيا وحدها فحسب بل في العالم كله. وقد نجح بريخت في خلق تيار عام تبناه العديد من الكتاب والمخرجين في العالم ولازالوا يسيرون على منهجه حتى الآن"[11].

ويمكن اعتبار مسرح" بريخت "مسرحا سياسيا بالدرجة الأولى يدعو إلى التفكير والنضال من أجل تغيير الأوضاع السائدة في المجتمعات الرأسمالية، ويهدف إلى قيام مسرح يتماشى مع العصر الحديث مبني على أسس علمية منهجية.

وقد حث "بريخت" الإنسان على أن يكون طيبا وأن يحيا في عالم يسوده الرخاء ونظر نظرة جديدة إلى البطل، ورأى أن البطل ليس الذي يحاول أن يلمع ويسمو عندما يقوم بأعمال خارقة، بل إن البطل في رأيه هو ذلك الذي يوحي إليه حبه

للناس، وينظر بمنظار جديد للعلاقات الاجتماعية ". ففي هذه الفكرة وحدها تكمن أشياء وكثيرة من التي تكمن في التغييرات والإبداعات التي أدخلها على البناء الدرامي.

و"إن من يشاهد- مثلا- مسرحية" دائرة الطباشير القوقازية" أو"الإنسان الطيب في سيتشوان "فإنه بلا شك ينسى الأغاني التعليمية والمشاهد التي رآها، ولا يذكر سوى تلك القصة الجميلة التي كانت روحا للمسرحية والتي صورت أحسن تصوير سمو امرأتين بسيطتين تنتميان إلى الطبقة الدنيا في المجتمع وتصبحان بعد ذلك بفضل إيمانهما الراسخ رمزا لكل ما ينم عليه حب الإنسان، وهكذا فقد استطاع أن يقدم شخصيتين ضعيفتين قواهما الحب"[12].

" فالمسرح حسب رأي بريخت يجب أن يكون أداة ثورية تسهم في عملية التحول الاجتماعي لصالح الطبقات المقهورة، وعلى هذا النحو تختلف وظيفة المسرح الملحمي عن المسرح الدرامي، ومن ثم لابد أن يتغير الشكل"[13]

كان تأثير "كاكي"، "ببريخت" في المجال الفني والفكري والجمالي، فكان "كاكي" يؤسس مسرحه على منهج نظري ومنطق فكري، ويحدث الصراع من خلال تشابك المستويات والرؤى الفنية عن طريق الحلول المقدمة دون إهمال جانب التجديد، ورغم أنه نهل من مصادر فنية متعددة "كبيسكاتور وميرخولد وأنطوان أرتو "، إلا أنه يؤكد صراحة تأثيره ببريخت فيقول "بريخت اليوم هو أنا"3.

لقد عرف المسرح الجزائري تحولا كبيرا على يدي "ولد عبد الرحمان كاكي" خاصة لما عرض مسرحيتي" 132 سنة" ومسرحية "شعب الظلمة" حيث ثار على القواعد الأرسطية وحقق نجاحا من خلال خلق وإبداع نص متكامل يجمع هيكل المسرحية الغربية بمضمون شعبي جزائري وبلغة شعبية مفهومة، رصد بها تحولات المجتمع حتى يعطي للنص مدلولات جمالية تتناسب والمجتمع المحلي، فهو يمزج بين الواقعية الملحمية البريختية وتقنية القوال تجمع بينهما دلالات فنية وتقنية معقدة، من خلال إرساء قواعد فنية مستوحاة من التراث والواقع ممزوجة بالتقنية الغربية المتطورة ويتجلى تأثير" بريخت" على مسرح "كاكي" من خلال:

- تطوير العلاقة بين الممثل والجمهور حتى لا يثير عواطفه بل فكره بأسلوب ملحمي ومنطقي يدفعهم للتفكير.
- تغريب الممثل عن طريق التأريخية والسرد الاجتماعي، وشخصياته مستمدة من عامة الناس يصورها من الداخل والخارج.
- الدعوة لكسر الإيهام فهو يدرك أن ما يجسد مجرد حالات يمكن أن تغير في الحياة الحقيقية.
- المؤثرات الصوتية: كالموسيقى والتراث بوصفها عناصر مستقلة تساعد في تصوير الواقع السلبي والدعوة إلى تغييره.
-الديكور: مشبع بمدلولات عن الحقيقة والواقعية يجسدها بصيغ فنية وفكرية.

ويقدم "كاكي" مسرحياته للجماهير لا للأفراد ونملس فيها عمومية الشخصيات دون التأكيد على الفردية، كما أن المسرحية لا تشمل على قصة تقليدية مبنية على تتابع الحوادث، وإنما يتطور فيها الحدث ليصل إلى حل معين يساعد على ربط الأحداث في المسرحية الواحدة، وهي لا تشمل على بداية ووسط ونهاية، بل تشمل على ترتيب الأحداث ذهنيا.

واستفاد "كاكي "من المسرح الملحمي الذي «يعتمد على العقل والتغريب والمشاركة الوجدانية، وأبطل مفهوم الوهم، فمسرحه يدعو للتفكير والمشاركة، يصور الواقع ويرصد القيم، كما أنه يدمج عنصرين هما العنصر الشكلي والإيديولوجي، بحيث يستحيل الفصل بينهما»[14] كما جرد "كاكي" مسرحه من كل انفعال وعمل على تحقيق المتعة وهي حالة عقلية وعاطفية، وأصبح مسرحه يسمى "مسرح الحرية" فأخذ عنصرا جديدا معتمدا على الفعل، والبطل لا يخضعه

لحالة نفسية ما، بل يخضع البطولة للواقع الاجتماعي الموضوعي وهو أسلوب جديد، يعمل على «التقاط المعطيات القادرة على إعطاء الفن الدرامي محتوى تصوري واسع ومتفهم للكون»[15] ذلك أن الإنسان هو المغير الوحيد للكون.

ويحتوي مسرحه على تقنيات جديدة يعتبرها بديلا عن العقدة في المسرح الكلاسيكي، وتقاطع المسرحية يحدثها عمدا ويزود المشاهد بمعلومات عن نتيجة الأحداث قصد تقليل التوتر ودفعه للتأمل في العلاقات الجدلية ويحرص على الاندماج الكلي أو الوجداني وإيقاظ الوعي والفاعلية الذهنية.

8/ دور كاكي في تأصيل المسرح الحلقوي الجزائري:

" يعتبر الكاتب والفنان المسرحي" عبد القادر ولد عبد الرحمان كاكي" أحد أبرز رجالات المسرح الجزائري الذين كرسوا حياتهم لخدمة الفن المسرحي الجزائري"16.

و قد تميز عن غيره من المسرحيين ببحثه الدائب عن تجربة مسرحية أصيلة، ومرجعية شعبية جديدة للفن المسرحي مع احتفاظه بالتزاماته للمجتمع وقضاياه.

ومسرح "كاكي" يكتسي طابعا فنيا كأداة فعالة للتوعية والتثقيف على أساس أن المسرح مرآة المجتمع ورغم اختلاف مراحل تطور المسرح عند "كاكي" إلا أنه بقي محافظا على ميزة أساسية في كل أعماله والتي ميزته عن غيره من الكتاب، من أنه طبع المسرح الجزائري بطابع خاص قبل وبعد الاستقلال وذلك باعتماده على المسرح الشعبي، ومن هنا جاءت أعماله وشخصياته من الواقع الاجتماعي القريب من المجتمع الجزائري حيث مزج في مسرحه بين الواقع والخيال من جهة وبين الممثل والجمهور من جهة أخرى، وهو ما كان يصبو إليه من خلال خلق علاقة فنية بين الممثل والجمهور وربطهم برابط متين، ويمكن تحديد المراحل الفنية عند "كاكي" بمرحلتين بارزتين هما: قبل الاستقلال والتي تتراوح بين الاقتباس والتأليف الفردي، وهي مرحلة الاستيعاب، وبعد الاستقلال وهي التي برز فيها ككاتب درامي متميز بكتابته التي تكتسي طابعا جماليا وفكريا والتي يمكن تسميتها بمرحلة النضج والتجريب قصد التجديد والتأصيل. وكانت انطلاقته الفنية سنة 1947 حين عمل مع منشط جمعية السعدية مع ابن عبد الحليم مصطفى وكان منشطا متطوعا، ولشدة تأثره به كانت مساهمته التقنية والتنشيط مجانا، وهذا راجع لتعلقه المفرط بالفن المسرحي، وقد عمل" كاكي" لأول مرة كمساعد مخرج مع ابن عبد الحليم مصطفى

في مسرحية سماسرة الزواج عن" ميلر" وقد استغل هذه الفرصة وعمل بنصائح المخرج وتوجيهاته مما دفعه إلى الالتحاق بالتربصات التربوية والفنية، حيث تلقى مبادئ الفن المسرحي على أيدي كبار المؤطرين، ليرتقي بعدها إلى مستوى المؤطر الجهوي للفن الدرامي لمدة سنتين ثم ارتقى إلى مؤطر وطني للفن الدرامي.وفي مراحل متقطعة من التربصات الفنية التي أجراها، أنجز ثلاث مسرحيات، كانت البداية مع مسرحية الحقيبة للروماني" بلوتس" ثم مسرحية ديوان القراقوز مأخوذة من مسرحية الطائر الأخضر "لكارلوس غوزي"، ومسرحية الأميرة الصلعاء" ليونسكو "، أما تجربته في الكتابة الدرامية فكانت في مسرحية دم الحب وألفها سنة 1951 وهي تجربة عاطفية ذاتية، التجربة الثانية فكانت مسرحية تاريخ الزهرة وهي مسرحية خرافية مستمدة من النو الياباني وقد كتبها باللغة الفرنسية.

وبعد اندلاع الثورة التحريرية وما صاحبها من قمع واضطهاد ومراقبة على النصوص المسرحية، وكذا تضييق الخناق على الفن والفرق المسرحية، وجد "كاكي" كغيره من الفنانين صعوبة في تأدية رسالته الفنية مما أدى به إلى التخلي عن جمعية السعدية ليشكل فرقة خاصة هي" فرقة المسرح" وقد هيأ لنفسه كل الظروف لإنشاء "مسرح الغد" وهو مسرح يواكب

الحركة الثورية الشاملة، ويعبر بلسان الشعب عن طموحاته فلجأ" كاكي" إلى الثقافة الشعبية واعتنى بالتراث الشعبي حيث توجه إلى الأدب الشعبي لدراسة تقنيات الاتصال لعروض الرواة قبل أن تمنعها السلطات الاستعمارية سنة 1955.

وفي هذه الفترة يدخل أعضاء الفرقة في مرحلة جديدة عن طريق تعرفهم على أعمال رواد التمثيل والإخراج العالميين أمثال المخرج "إليا كازان"[17]الذي يعتمد في طريقته على منهج "ستان سلافسكي"[18] الذي درس كتابيه "كاكي"بعنوان "إعداد الممثل" وكتاب "حياتي في الفن" حيث استفاد من أفكاره وأساليبه الفنية، التي كان يطبقها من خلال حصص التكوين الفني والتقني التي كان ينشطها في إطار ما كان يسميه "المخبر المسرحي"، ليتعرف بعدها على أحد رواد المسرح الإنجليزي "جوردن كريج"[19] وكذلك يتعرف على أحد تلاميذ "ستان سلافسكي" وهو الروسي

"فوسفورد ماير خولد"[20] صاحب كتاب "مسرحة المسرح" ليوجه بعدها "كاكي" للبحث عن مسرح ثوري، ويتعرف على الروسي "ميكايوفسكي"[21] مؤلف مسرحية "الحمامات" ثم المسرح السياسي على يد المخرج "إرفيتي بسكاتور" وفي آخر مشواره الفني يتعرف على أكبر كاتب ومخرج في المسرح الملحمي وهو الألماني "برتولد بريخت" وبعد ثمان سنوات قضاها "كاكي" في مجال البحث الفني أنجز خلالها عدة مسرحيات ذات قيمة فنية مثل "الشبكة، "ديوان القراقوز" ثم بدأت فكرة "مسرح الغد" تتبلور في ذهن "كاكي" وأيقن أن الثورة الثقافية ستحقق نصرا عظيما، كما حققته الثورة المسلحة سابقا، وعلى المسرح باعتباره مرآة المجتمع أن يساهم في ترسيخ الثقافة الوطنية وتثبيت الهوية الجزائرية والتي سعى المستعمر طيلة مائة وثلاثين سنة لطمسها، وقد اهتم "كاكي" بالمسرح للتعبير عن آمال وطموحات الشعب الجزائري ومن هنا جاءت فكرت مسرحية "132سنة" وهي ذات طابع ملحمي ثوري ونضالي،.

كما اهتم بالحكايات الشعبية وأساطير القوال والمداح في الأسواق الشعبية والساحات العمومية وما ترويه من قصص الأبطال وبطولاتهم عبر التاريخ الإسلامي إلى جانب الأغاني الفلكلورية.

واهتم كذلك بالأشعار الدينية التي كانت تردد في الاحتفال في موسم "سيدي لخضر مخلوف" من خلال احتكاكه ببيئته التي تلقى فيها مبادئ الشعر الشعبي وحفظ فيها قواعد الشعر الملحون الذي عظمه كثيرا ومع أشعاره المدونة في مسرحياته إلا دليل على ذلك.

وهكذا تمكن "كاكي" من تحقيق حلمه في تجسيد "مسرح الغد" وتحول العرض المسرحي إلى تظاهرة ثقافية وشعبية وتمت على يديه عودة الفرجة الشعبية التي افتقدتها الساحة الشعبية.

كان "كاكي" يؤمن بأن النجاح هو التطور والتجديد، ولا يأتي ذلك إلا بالتغيير المرحلي بحصر الإيجابيات والسلبيات معا مما دفع به إلى الدخول في مرحلة التجريب، وعمل على إحداث تجربة جديدة في مجال الكتابة المسرحية، فأدخل عناصر الاحتفال الشعبي كمحاولة منه لربط المسرح بمفهومه وتقنياته وأدواته الغريبة بالمسرح الشعبي الجزائري، وذلك بإدخال الحلقة في مسرحه وتوظيف عناصر العروض التقليدية "حلقات شعبية". بعدها عمل "كاكي "في مجال الخرافة الشعبية التي كان يسمعها في صباه عن جدته فقدم في 1968 مسرحية "بني كلبون" وفي عام 1975 يضع حدا لنشاطه الفني بمسرحية (ديوان الملاح).

إن "ولد عبد الرحمان كاكي" قد واجه مجموعة من التحديات الاجتماعية والسياسية والثقافية.ويعتبر المسرح من القضايا الثقافية والفنية التي اصطدم بها، فجعله يبحث عن السبل الموضوعية التي تسمح له بالتمكن من آليات هذا الفن وتقنياته، حاول إخراج هذا الفن المسرحي المستورد من إطار التبعية، و عمل على تأسيسه انطلاقا من المعطيات الحضارية العربية، وهذا ما يفسر محاولاته وتجاربه الأولى التي حاولت التعبير عن مضامين اجتماعية وثقافية عربية خالصة. وتجربة "ولد عبد

الرحمان كاكي" بتميزها وأصالتها، تجربة فريدة فقد استطاع أن يتجاوز الجمود والعصرنة الزائفة، التي طبعت الفرجة سابقا.ووجد في الحلقة نماذج أصيلة، استمد منها مسرحه ليبحث عن مسرح يؤسس الفعل وثنائية الأصالة والمعاصرة، وعلى الحلقة كفعل جمعي يحتوي الذاكرة الجماعية، فهو مسرح نموذجي يجمع كل المصادر الفنية خاصة الملحمية والعناصر الشفوية الشعبية حتى يعطي لمسرحه بعدا عالميا إنسانيا ومسرحه انعكاس لمرحلة انتقالية بكل إيجابياتها وسلبياتها عبر المراحل التاريخية.

عمل "كاكي" على تطوير الحكاية الشعبية التي جسدها في الحلقة على شكل فرجة فنية إلى دراما شعبية تلقائية وارتجالية كونها تحتوي على جماليات موضوع يطرح في طياته تيارا فكريا وشعوريا، يجمع فيها الممثل كمبدع والمتفرج كمتلق مشارك فيها، حيث استلهم "ولد عبد الرحمان كاكي" من مصادر محلية وعربية وعالمية ومزج هذه المصادر شكلا ومضمونا عن طريق إبداعه الخاص مع إضافاته الفنية القيمة، متمثلة في الأشكال التي استخدمها في مسرحه المستمد من التراث الشعبي محددة في أربعة أشكال هي:

الشكل الأول: التعبير عن التراث.

الشكل الثاني: استخدام التراث في قالب تقليدي.

الشكل الثالث:استخدام التراث في قالب تجريبي.

الشكل الرابع: استخدام التراث شكلا ومضمونا.

وتعتبر هذه التجربة مرجعا أساسيا في المعرفة المسرحية الجزائرية، والتي تطورت مع سياقات تاريخية تغيرت فيها متطلبات الإنسان، فعمل "كاكي" على تجاوز الأطر الكلاسيكية لجماليات المسرح اليوناني وقدم لنا نماذج جديدة للمسرح الأوربي عامة، والمسرح الجزائري خاصة، فكان من الأوائل الذين ركزوا دعائم المسرح الجزائري، لتنوع المدارس المسرحية التي استقى منها معارفه الفكرية والفنية معا.

وقد ألف كاكي حوالي عشرين مسرحية، مابين تأليف فردي وجماعي، أو مقتبسة عن كبار المؤلفين العالميين وهذه المسرحيات هي:

جدول التأليف المسرحي لولد عبد الرحمان كاكي حسب الترتيب الزمني:

عنوان المسرحية	سنة التأليف	نوعية المسرحية
– مسرحية دم الحب	-1951	– تأليف فردي – تجربة ذاتية
– مسرحية تاريخ الزهرة	– 1953	– مسرحية خرافية مستمدة من النو الياباني
– مسرحية الدكتور منير	– 1953	– مقتبسة عن جول رومان
– مسرحية الشبكة	– 1957	– تأليف فردي
– مسرحية مضار التدخين	– 1958	– مقتبسة عن الروسي تشيكوف
– مسرحية السفر	– 1958	– مقتبسة عن الروماني بلوتس
– مسرحية سماسرة الزواج	– 1958	– مقتبسة عن ميلر، اخراج عبد الحليم مصطفى، عبد الرحمان كاكي ممثل ومساعد مخرج
– مسرحية الأميرة الصلعاء		
– مسرحية نهاية اللعبة	– 1958	– مقتبسة عن يوجين يونسكو
– مسرحية الكوخ أو الدار المعزولة	– 1958	– مقتبسة عن بيكيت
– مسرحية القراقوز	– 1958	– تأليف فردي
–مسرحية 132 سنة	– 1960	– مقتبسة عن كارلوس غوزي عن الطائر الأخضر
– مسرحية شعب الظلمة	– 1962	– تأليف فردي
– إفريقيا قبل واحد	– 1962	– تأليف فردي
– مسرحية ما قبل المسرح	– 1963	– تأليف فردي
– مسرحية القراب والصالحين	– 1964	– تأليف فردي
– مسرحية كل واحد وحكمه	– 1965	– تأليف فردي عن أسطورة جزائرية
– مسرحية الشيوخ	– 1965	– تأليف فردي
– مسرحية بني كلبون	– 1967	– تأليف فردي
– مسرحية ديوان الملاح	– 1968	– تأليف فردي عن حكاية شعبية
	– 1975	– تأليف فردي

الهوامش:

1– مسرحية بني كلبون هي خاتمة الثلاثية التي تبدأ بمسرحية "القراب و الصالحين" عام 1965 ومسرحية "كل واحد وحكمه " عام 1966، لتتوج بمسرحية ثالثة هي مسرحية "بني كليون" عام 1968 كنتيجة. نهائية لبحثه الفني، متأثرا بالمسرح الملحمي ومعتمدا على الخرافة كموضوع، وعلى الحكاية كأسلوب جديد.

2– – أحمد بيوض ، المسرح الجزائري نشأته وتطوره من 1926 – 1989 منشورات التبيين الجاحظية 1998، ص169.

3– عمر محمد الطالب: ملامح المسرحية العربية الإسلامية، ط، منشورات دار الأفاق الجديدة، المغرب، ص341.

4– صالح لمباركية: المسرح في الجزائر، النشأة والرواد والنصوص حتى سنة 1972، دار الهدى، عين ميلة، الجزائر ، 2005، ص15.

5– سامي عبد الحميد :صدى الاتجاهات المعاصرة في المسرح العربي، مجلة الأقلام، ع6، عام 1980، ص17.

6- صالح لمباركيه: المسرح في الجزائر، النشأة والرواد والنصوص مرجع سابق، ص106.

7- بوكروح مخلوف، ملامح عن المسرح الجزائري، مجلة آمال، الصادرة عن وزارة الثقافة، ص 48.

8- رشاد رشدي: فن الكتابة المسرحية – مطابع الهيئة المصرية العامة للكتابة. عام 1998، ص .195

9- العشماوي محمد زكي: المسرح أصوله واتجاهاته المعاصرة، مع دراسة تحليله مقارنه، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، العربي، 1993، ص54.

10- سعد أردش: المخرج في المسرح المعاصر، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص380.

11- تمارا ألكسندروفينا، بوتنيتسيفا: ألف عام وعام على المسرح العربي، ترجمة توفيق المؤذن، الطبعة الثانية، عام 1990، ص 247.

12- هلال محمد غنيمي: في النقد المسرحي، دار العودة، بيروت لبنان، سنة 1975، ص 168.

13- بوكروح مخلوف: ملامح عن المسرح الجزائري، مرجع سابق، ص49.

14- م، ن: ص50.

15- أحمد بيوض: المسرح الجزائري، نشأته وتطوره، مرجع سابق ص169-.170

16- فريدريك أوين: برتولد بريخت، حياته فنه وعصره، ترجمة إبراهيم العريس دار بن خلدون ط2، عام 1983 ص14.

17- فريدريك أوين، المرجع السابق ص .155

18- بوكروح مخلوف: المرجع السابق ص.40

19- إليا كازان: مخرج سينمائي وكاتب مسرحي أمريكي ولد بأسطنبول، عام 1909.

20- قسطنطين ستان سلافسكي: مخرج سينمائي روسي (1863-1938) .

21- إدوارد جون كريج: فنان إنجليزي (1872-1966) له كتاب "الفن المسرحي" .

22- فوسفورد مايلر خولد: مخرج مسرحي روسي (1874-1940).

23- ميكايوفسكي (1897-1939) شاعر و مؤلف مسرحي روسي، كتب مسرحية "حشرة السرير".

محو الأمية في الجزائر

أ. بوتفنوشات حياة
جامعة البليدة2

الملخص:

يعتبر العنصر البشري أهم مورد تملكه أية دولة كانت، و عليه يبقى على عاتق هذه الأخيرة المسؤولية الكبيرة للاعتناء و التكفل بهذا المورد الثمين إن صح التعبير و على كافة المستويات، و أولى الاهتمامات هي حقه في التعليم و حصوله على قدر كافي من المعارف خصوصا في العصر الحالي و هو عصر العولمة بكل ما يحمله هذا المفهوم من معاني و مدى ارتباطه بتنمية المجتمعات و تقدمها، ولهذا و مع مطلع الاستقلال أخذ التعليم مكانة أولى في سياسة البلاد من خلال العملية التعميمية و التوسعية للمنشآت التعليمية على مختلف أرجاء الوطن، بالإضافة إلى ديمقراطية التعليم و مجانيته كما جاء في المخططات التنموية التي سطرتها الدولة بعد سنوات قليلة من نيلها للاستقلال، و تضافرت الجهود في هذا المجال للقضاء التدريجي على مستوى الأمية و الجهل اللذان حاول الاستعمار الإحتلالي نشرهما في أوساط الشعب المستعمر. و كان و لايزال للمجتمع المدني الدور الفعال في القضاء على الأمية بالمجتمع من خلال تفعيل نشاطاته بمختلف جهات الوطن.

Abstract

The human element is the most important resource owned by a country that has a great responsibility to take care of this precious resource at all levels, and the first is the right to education and receipt of sufficient knowledge, especially in the current era of globalization, with all its concept and how it relates to community development and progress. Therefore, with the onset of independence, education was the first in the country's political life through the sweeping process and the expansion of educational institutions in various parts of the country, as well as democratization and free education which outlined in the development plans a few years after independence. Efforts were combined to eradicate gradually illiteracy and ignorance that colonialism tried to spread among colonized peoples. Civil society still has an active role against the eradication of illiteracy through the activation of its activities in various parts of the country.

مقدمة:

يعيش المواطن في بيئته الاجتماعية ضمن قوانين و نظم اجتماعية تستوجب عليه الخضوع لها و العمل بها، بالمقابل فهو لديه حقوق، على مسؤولي الدولة تلبيتها له بحق المواطنة التي يملكها، لكن رغم هذا تبقى طلبات كثيرة لا تجد ما يستوفي قضاؤها، و هنا تأتي مؤسسات المجتمع المدني على مختلف أشكالها لتقدم العون للأفراد و مدهم بكل ما تملكه من عطاء و سخاء لخدمتهم و الاستجابة لاحتياجاتهم. و على ذكر المجتمع المدني، فأصل هذا المفهوم بدأ في حقب تاريخية قديمة ارتبط بثلاث مكونات أساسية ظهرت في أروبا ثم انتشرت تدريجيا و منها: الليبرالية، الرأسمالية و العلمانية، و هذه المصطلحات ترتبط أساسا بالقيم و المعتقدات لتتعدى إلى الجوانب الاقتصادية، الاجتماعية و الثقافية. و تجدر الإشارة إلى أنه لم يتم بعد تثبيت مفهوم نهائي للمجتمع المدني و إنما توجد أساسيات لهذا المجتمع تتمثل في الديمقراطية و التعددية و التداول السلمي للسلطة و وجود المؤسسات[1]. و قد برز هذا المفهوم في العالم العربي كمفهوم جديد، فقد تم تنظيم ندوة سنة 1992 بمركز دراسات الوحدة العربية و تبنوا في ذلك مفهوما إجرائيا و قصدوا بالمجتمع المدني: المؤسسات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية و الثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال تام عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة، منها أغراض سياسية كالمشاركة في صنع القرار على المستوى الوطني التي تقوم بها أحزاب سياسية، و منها أغراض ثقافية نقابية كالدفاع عن مصالح العمال المنتسبين إليها و منها أغراض ثقافية كما في الجمعيات ذات الأهداف الفكرية– الإبداعية و اتحادات الكتاب التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي وفقا لاتجاهات أعضاء كل جماعة، و منها أغراض اجتماعية للإسهام في

العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية[2]. فهذه الأغراض تتماشى و نوع المؤسسة المنشأة لهدف محدد أقيمت لأجله، أي مؤسسات المجتمع المدني و المتمثلة على العموم في النقابات و الجمعيات الثقافية و الحقوقية و الأحزاب السياسية[3].

و يمكن القول عن المجتمع المدني في الجزائر أنه قد استطاع أن يخطو خطوات عملاقة في فترة وجيزة ذلك أن عدد الجمعيات التي برزت منذ ظهور قانون الجمعيات يعتبر قياسيا. و قد كان صدور قانون الجمعيات بمثابة بداية انطلاق المجتمع المدني في الجزائر، فمن 1962 إلى 1989 كان عدد الجمعيات لا يتجاوز 167 جمعية وطنية و ارتفع بعد إصدار القانون 90-31 المتعلق بالجمعيات ذات الطابع الاجتماعي و إلى غاية 31 ديسمبر 2002 إلى أكثر من 52 ألف جمعية منها 890 جمعية ذات طابع وطني و هو ما يعبر عن تعطش المجتمع المدني إلى التعبير عن ذاته من خلال تنظيمات مرنة يتمكن بواسطتها المساهمة في إدارة شؤون الحياة العامة، و قد امتد نشاط الجمعيات الوطنية إلى العديد من المجالات الاجتماعية، الثقافية، الإعلامية، الصحية و التكنولوجية[4]. وتعتبر مؤسسات التنشئة الاجتماعية واحدة من أهم المؤسسات باعتبارها وحدات اجتماعية ينشئها المجتمع من أجل تنمية استعدادات الأفراد الفطرية و تربيتهم على تلبية حاجاتهم، و تأهيلهم للحياة الاجتماعية في ظل ثقافة مجتمعهم مثل المسجد، دار الحضانة، الكشافة الإسلامية، مراكز رعاية الشيوخ و العجزة، جمعيات محو الأمية و تعليم الكبار[5]. و بالحديث عن محو الأمية، سنحاول في هذا المقال بالتطرق لحيثيات هذا الموضوع و تتبع مساره بالمجتمع الجزائري، هذا الأخير الذي ذاق مرارة هذه الظاهرة و تفاقمها بسبب السياسة التي انتهجها المستعمر خلال سنوات الاحتلال، كما سنبين الدور الذي لعبه المجتمع المدني في محاربة مظاهر الأمية بمجتمعنا.

I- لمحة تاريخية عن محو الأمية:

لقد شهد مفهوم محو الأمية تطورا كبيرا خصوصا منذ بدء الاهتمام بالتنمية في أواسط القرن العشرين وصولا إلى وقتنا الراهن، و قد بذلت منظمات دولية عدة مثل اليونسكو و اليونيسيف مجهودا كبيرا في هذا المجال[6]. لكن إذا عدنا للتاريخ الأولي لمحو الأمية فتأتي روسيا مهد حملة محو الأمية، إذ بدأت عام 1860 و في 1919 أمضى لينين مرسوما ينص على جعل تعليم القراءة و الكتابة إجباريا لكل مواطن بلغ ثماني سنوات إلى غاية خمسين سنة. و تعد سنة 1929 تاريخ أول مؤتمر دولي حول محو الأمية و تعليم الكبار، حيث اشتركت فيه خمس و عشرون دولة، و لقد انبثق عن هذا المؤتمر أول حملة شاملة حول محو الأمية و في عام 1949 انعقد المؤتمر الدولي الثاني لتعليم الكبار بسينور بالدانمارك، حيث اشتركت فيه 79 دولة، و لقد نص هذا المؤتمر على تعزيز تعليم الكبار بأشكاله المختلفة لأنه أصبح عملا أساسيا في عملية التطور و الازدهار الاقتصادي، الثقافي و السياسي. في عام 1972 انعقد المؤتمر الدولي الثالث لمحو الأمية باليابان، و لقد نص هذا المؤتمر بالأخص على محو الأمية الوظيفي، و مع نشأة منظمة اليونسكو توالت المؤتمرات حيث قامت هذه المنظمة بنشر دراسات حول محو الأمية و تعليم الكبار و تزويد الدول السائرة في النمو بالبرامج الموجهة لتعليم الكبار[7].

II- مسار محو الأمية بالجزائر:

لقد عرف المجتمع الجزائري غداة الاستقلال واقع مر تمثل في نسبة مرتفعة جدا من الأميين قدرت ب 85% سنة 1962 في أوساط السكان الجزائريين الذين قدر عددهم آنذاك ب 9 ملايين نسمة من بينهم 5.600.000 أمي بينما كانت نسبة الدارسين لا تتجاوز 20% و هذا نتيجة سياسة التجهيل التي انتهجها المستعمر طيلة فترة الاحتلال رغم محاولات جبهة التحرير الوطني في تعليم الجزائريين. و بالتالي فقد عرف قطاع التربية بعد الاستقلال مشاكل جمة نظرا لفرار عدد هائل من المعلمين و الأساتذة الفرنسيين، هذا من جهة و من جهة أخرى قلة الهياكل القاعدية التي تم توزيعها بطريقة غير عادلة على مستوى التراب الوطني. و للخروج من الوضعية المزرية قامت الجزائر بالإعلان عن حملة وطنية ضد الجهل و

الأمية سنة 1963، شارك فيها كل المعلمين و أيضا موظفين من مختلف القطاعات، كان الهدف منها محاربة و مكافحة الجهل، أطلق عليها شعار " الحرب على الجهل- أتحرر" إلا أن هذه الحملة لم تدم إلا 6 أشهر. و لقد حققت هذه الحملة نتائج معتبرة رغم أنها لم تعتمد على خطة شاملة مبنية على طرق و مناهج علمية مخططة و من بين هذه النتائج نذكر منها مايلي: - انجاز بعض الوسائل التعليمية مثل: " الحرب على الجهل- أتحرر" كتاب قراءة و كتابة، " الحرب على الجهل- أتحرر" كتاب الحساب، و التي بنيت عليها الوسائل التعليمية الأخرى التي أنجزت فيما بعد. – ضرورة التفكير في تنظيم و هيكلة جهة إدارية على ضوء هذه التجربة توكل لها هذه العملية من الناحية التقنية، و هذا ما تم بالفعل في 31 أوت سنة 1964 عندما تم إنشاء المركز الوطني لمحو الأمية، و هكذا انتقلت مهمة محو الأمية من الجهد السياسي الحزبي المعتمد على التطوع إلى الجهد الحكومي[8].

و عليه، فقد تم في الجزائر بعد الاستقلال انتهاج سياسة وطنية لمحو الأمية و تعليم الكبار، إلى جانب سياسة تعميم التعليم. فمنذ فجر الاستقلال أصبح ينظر إلى الأمية على أنها عاهة جماعية تضر بالتفتح الاجتماعي و الثقافي و تعرقل التطور الاقتصادي، و يشهد على ذلك الشعارات التي رفعت حينها بمناسبة حملة محو الأمية:

-الأمية هي ثمرة الاستعمار الفكري.

– يجب على من يعرف شيئا ما أن يعلمه.

- الجهل ظلام .

- محو الأمية " التجنيد من أجل بناء مجتمع جديد".

- العمل على محو الأمية من أجل تسيير أفضل للثروات.

- الشعب الذي يتعلم هو شعب يتقدم.

و الجدير بالذكر فالتعليم المقدم في هذا المجال لم يكن يهدف فقط إلى تقديم بعض المعلومات المحصورة في تحصيل أوليات القراءة و الكتابة و الحساب، بل يسعى لأن يكون وظيفيا، أي محتوياته كانت مرتبطة بالنشاط المهني و بمحيط المتعلمين، إذ يهدف زيادة على ذلك لأن يحدث في أوساط هؤلاء تحسنا في الكفاءة المهنية، و أن يتخذ كقاعدة للعمليات التربوية المقبلة (ما بعد محو الأمية) و أن يمكنهم من وعي الواقع الاجتماعي و ضرورة التجنيد من أجل تحسينه[9]. و بلغة الأرقام فقد قدر عدد الأميين في الجزائر حسب التعداد العام للسكان سنة 1966 قرابة ستة ملايين نسمة و هو ما يعادل نسبة 74.6% من مجموع السكان البالغين 10 سنوات فما فوق، و لقد بذلت الدولة جهودا معتبرة في مجال التربية و التعليم في نفس الوقت الذي تواصلت فيه الجهود في مجال محو الأمية و تعليم الكبار، و قد أدى ذلك إلى تراجع نسبة الأمية لدى الجنسين على حد سواء مع تفوق الرجال عن النساء. و هذا ما تبينه معطيات الديوان الوطني للإحصائيات حسب التعدادات السكانية.

الجدول رقم (1): معدل الأمية للبالغين 10 سنوات فما فوق حسب الجنس

السنوات	معدل الأمية % (10 سنوات فما فوق)		
	رجال	نساء	المجموع
*1966	62.30	85.40	74.60
*1977	48.20	74.30	58.10
*1987	30.75	56.66	43.62

*1998	23.65	40.27	31.90
**2008	15.5	28.9	22.1

*الوزارة المنتدبة لدى رئيس الحكومة المكلفة بالأسرة و قضايا المرأة، " محو الأمية في الجزائر "، رسالة الأسرة ، مارس 2004، الجزائر، ص ص. 34-35.

فيما يخص المؤسسات الخاصة بمحو الأمية و تعليم الكبار لدينا:

1- الديوان الوطني لمحو الأمية و تعليم الكبار:

أنشئ في 31 أوت 1964 كلف بمهمة أساسية متمثلة في محاربة الأمية قصد ضمان حق الأميين خارج المنظومة التربوية[10].

- مهام الديوان الوطني لمحو الأمية و تعليم الكبار:

الديوان الوطني لمحو الأمية وتعليم الكبار يعمل على:

- تنفيذ البرنامج الوطني لمحو الأمية وتعليم الكبار، وهو أداة الدولة في إنجاز السياسة الوطنية في هذا المجال قصد ضمان حق الأميين في التعليم خارج المنظومة التربوية العامة؛

- متابعة و مراقبة و تقويم كل العمليات والنشاطات التي ترتبط بهذه المهمة والتي تنظمها المؤسسات والهيئات العمومية والخاصة وكذلك الحركة الجمعوية التي تعمل من أجل محو الأمية وتعليم الكبار. كما يساهم في توفير كل شروط نجاح هذه الأنشطة .

و بهذه الصفة يكلف الديوان بما يأتي:

- يعد ويقترح جميع العناصر التي من شأنها أن تسمح للدولة بضبط إستراتيجية وطنية في مجال محو الأمية وتعليم الكبار ويضع تحت تصرف الحكومة البيانات الضرورية لإعداد البرامج الوطنية الخاصة بمحو الأمية وتعليم الكبار.

- ينفذ برامج محو الأمية وتعليم الكبار في إطار التوجيهات الإستراتيجية الوطنية.

- يستعمل أمثل الوسائل المادية والمالية والبشرية التي تعبئها الدولة لتحقيق أهداف محو الأمية وتعليم الكبار طبقا للقوانين والتنظيمات المعمول بها.

- يساهم في تجسيد أبعاد مفهوم التضامن الوطني بتعميم مكافحة الأمية عن طريق تعبئة القدرات الوطنية وتأطيرها والسهر على مراقبتها وتقويم نشاطاتها، وإرسال تقرير سنوي إلى السلطة الوصية.

- يعمل على توفير البرامج والمناهج والنماذج الأساسية للكتب و الوسائل التعليمية المتعلقة بمحو الأمية وتعليم الكبار وضبط مقاييسها.

- يتكفل بتكوين معلمي الأميين، المكلفين بمحو الأمية وتعليم الكبار، بالتنسيق مع الهيئات والمؤسسات والجمعيات المعنية.

- يتكفل بمهمة التوجيه والإعلام باستعمال جميع وسائل الاتصال.

- ينجز جميع الدراسات العلمية والتقنية والميدانية المتعلقة بظاهرة الأمية ومحوها ويشجع ذلك.

- ينظم المحاضرات والملتقيات والأيام الدراسية والمعارض حول موضوع الأمية.

- يساعد ويدعم النشاط الجمعوي في مجال محو الأمية وتعليم الكبار.

- يعمل بالاتصال مع جميع القطاعات الاجتماعية والتربوية والثقافية المعنية من أجل تعبئة مستخدمي التأطير والهياكل الضرورية لتنفيذ إستراتيجية محو الأمية وبرامجها الوطنية .
- يعمل في إطار التنظيم المعمول به من أجل إقامة علاقات التعاون مع المؤسسات والهيئات الدولية المتخصصة، ويستغل جميع المعلومات والدراسات المرتبطة بالتجارب الدولية في مجال مكافحة الأمية[11].

2- الجمعية الوطنية (اقرأ) لمحو الأمية:

تعتبر جمعية وطنية ذات طابع تربوي و تثقيفي و تكويني و خيري تعمل على نشر الوعي و محاربة الجهل و الأمية و تهتم بالفئات الأكثر حرمانا خصوصا في الأرياف الجزائرية. تأسست هذه الجمعية سنة 1990 بقرار صادر عن وزارة الداخلية و الجماعات المحلية و توجد لها فروع نشيطة عبر كامل التراب الوطني، يشرف عليها مكتب تنفيذي وطني منتخب في الجمعية العامة التي تنعقد مرة كل ثلاث سنوات. يتضمن أعضاء هذه الجمعية نخبة ممثلة ممن ينتمون إلى سلك التعليم و التربية و يؤمنون بأن الإنسان يمكنه أن يتعلم في أي مرحلة من مراحل حياته[12].

– أهداف الجمعية المكلفة بمحو الأمية و تعليم الكبار:

تتمثل أهداف هذه الجمعية فيما يلي:

– محاربة الأمية.

- التوعية و خصوصا شريحة النساء حول هذه الفئة.

- تطوير برامج التعليم الخاصة بالكبار - تجسيد مبدأ الحق في التعليم.

بالمقابل قامت هذه الجمعية بالعديد من النشاطات و أهمها تجسدت في النقاط التالية:

– تنظيم الندوة السادسة للشبكة العربية لمحو الأمية و تعليم الكبار في الفترة الممتدة من 24- 26 فبراير 2004 و أهم ما تضمنته هذه الدورة: – تقديم التقرير العربي للمنظمات غير الحكومية و المجتمع المدني في إطار تقييم منتصف عقد تعليم الكبار.

— مناقشة نتائج مشروع رؤية الدارسين و الدراسات لبرامج محو الأمية في العالم العربي من تقديم المركز الوطني للدراسات و التحاليل الخاصة بالسكان و التنمية.

– استعراض بعض التجارب المتميزة في مجال محو الأمية في البلاد العربية.[13]

وعليه، فيبقى الهدف المنشود للجمعية النهوض بالعنصر البشري بالقضاء على الجهل و الاغتراب إن صح التعبير عن الوجود و من ثم السماح له بالمشاركة في تنمية المجتمع بكل ما يملكه من عطاء و قدرات في إطار العولمة.

الخاتمة:

بعد الاستعراض الوجيز لمحو الأمية بالجزائر و مدى مساهمة المجتمع المدني في ذلك و أهم الأهداف المبنية و المسطرة في ذات المجال، بالإضافة للمعطيات الرقمية التي أبرزتها التعدادات السكانية منذ الاستقلال، يظهر لنا جليا التطور الملحوظ و التدريجي في القضاء على الأمية و مظاهر الجهل التي حاول المستعمر الغاشم من زرعها بالسابق بكل ما يملك من وسائل للقضاء على المجتمع من الجذور ، و كانت البداية بنهج سياسة ديمقراطية التعليم التي فرضتها الدولة في السنوات الأولى من نيلها للحرية و التخلص من وطأة الاستعمار، و من ثم و مع إنشاء مؤسسات المجتمع المدني تضافرت الجهود أكثر فأكثر لتقليص نسبة الأميين من خلال الاعتناء بتعليم الكبار أيضا و هذا بوضع برامج خاصة لهاته الشريحة الأمية، فهناك إستراتيجية بناءة إزاء ذلك و قد مست هذه العملية مختلف مناطق البلاد و كلا الجنسين و التي من شأنها رفع مستوى المرأة

و كسبها القوة و الإرادة لمجابهة متطلبات الحياة العصرية التي تفرض نفسها شيئا فشيئا بفعل العولمة، و كما نعلم فالمرأة تشكل نسبة كبيرة في المجتمع و عليه فالاعتناء بهذا العنصر يعد أمر ضروري و حتمي و هذا للدور الفعال الذي من الممكن أن تلعبه في عجلة تنمية المجتمع سواء من خلال إشراكها المباشر في الاقتصاد الوطني أو من خلال تربية النشء و تهيئته ليكون عنصرا فعالا في الغد القريب. و ما يمكن قوله في الأخير أن محاربة الجهل و الأمية يجب أن تكون من أولى الاهتمامات في أي مجتمع من المجتمعات لأن الأمية عامل رئيسي لإعاقة التقدم الاقتصادي و الاجتماعي.

قائمة الهوامش و المراجع:

1- يوسف بيزيد، المجتمع المدني- ماهيته و ضرورته -، محاضرات الندوة الفكرية الخامسة حول المجتمع المدني و دوره في التنمية، الرابطة الولائية للفكر و الإبداع بولاية الوادي، 2005، ص ص.27-28.

2- بشير خلف، المجتمع المدني بدعة دخيلة أم ضرورة ملحة، نفس المرجع، ص 169.

3- حسن قرنفل، المجتمع المدني و النخبة السياسية- إقصاء أو تكامل -، أفريقيا الشرق، بيروت، 2000، ص 57.

4- الوزارة المنتدبة لدى رئيس الحكومة المكلفة بالأسرة و قضايا المرأة، " المرأة و المجتمع المدني في الجزائر "، رسالة الأسرة، مارس 2004، الجزائر، ص 23.

5- مراد زعيمي، مؤسسات التنشئة الاجتماعية، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة، 2002، ص 60.

6- .www.annabaa.org

7- إقبال فازية، اللغة العربية في مراكز محو الأمية- دراسة وصفية تحليلية لكتابات المتعلمين الكبار الأميين، رسالة الماجستير، قسم اللغة العربية و آدابها، جامعة الجزائر، 2000-2001، ص6.

8- Constantine25.montadamoslim.com/t605-topic.

9- وزارة التربية الوطنية، تطور تربية الكبار وضعية و آفاق- الندوة الدولية الرابعة لليونسكو الخاصة بتربية الكبار-، فبراير 1985، الجزائر، ص ص. 46-47.

10- الوزارة المنتدبة لدى رئيس الحكومة المكلفة بالأسرة و قضايا المرأة، " محو الأمية في الجزائر "، رسالة الأسرة، مرجع سابق، ص ص.34-35.

11- www.m-education.gov.dz.

12- المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، مستقبل تعليم الكبار في الوطن العربي- وقائع ندوة مستقبل تعليم الكبار في الوطن العربي-، تونس، 2002، ص 21.

13- الوزارة المنتدبة لدى رئيس الحكومة المكلفة بالأسرة و قضايا المرأة، " محو الأمية في الجزائر "، مرجع سابق، ص35.

أصل الخط العربي

الباحث: جقبوب رضا مالك
أ.د مختار حمحامي
جامعة وهران 1

ملخص :

يتناول الموضوع قضية مهمة من قضايا اللغة العربية،والمتمثلة في نشأة الخط العربي، حيث اختلفت آراء الباحثين فيه قديما وحديثا ،وسنحاول ذكر هذه الآراء بالتفصيل: فهناك من أرجعه إلى الله وأنه هو الذي أوحى للعرب الكتابة بهذا الطريقة المعروفة ، وهناك من الباحثين من أرجعها إلى الجنوب حيث توجد بلاد اليمن وحضارتها القديمة ، وفريق ثالث نسب الخط العربي إلى الشمال أين توجد دولة الأنباط بالبتراء ،مع سرد أدلة كل رأي منها، متبوعا بالنقد العلمي له ، واختتام الدراسة بترجيح الرأي الصحيح الذي تؤيده الاكتشافات الأثرية في العصر الحديث مما يرقى به لدرجة اليقين العلمي، وبذلك نستطيع تحديد الأصل الفعلي للخط العربي الذي أول ما ظهر في شكل كتابة القرآن الكريم زمن الصحابة الكرام ، ثم تتطور عبر العصور حتى وصل إلى الصورة المعروفة في عصرنا الحالي.

مقدمة :

حينما نريد البحث عن أصل الخط العربي الذي خطَّ به العرب، وتجسد بشكل واضح وتام في كتابتهم للقرآن الكريم في زمن الخليفتين الراشدين ابي بكر الصديق وعثمان بن عفان رضي الله عنهما، فإننا نجده (مشكلة في التاريخ معقدة، تناولها كثير من المؤرخين بالرواية تارة وبالتخمين تارة أخرى، ويرجع ذلك إلى أن تاريخ الشعب العربي في الجاهلية، وعلاقاته آنذاك بالشعوب الأخرى من حوله، لم تقيد كتابة، وكل ماورد منها نتف يسيرة جدا، أثبتها الشعراء في قصائدهم، وتناولها الرواة محرفة مزيدة على مر الأجيال،إلى أن جاءت إلينا غامضة متناقضة) 1.

ولتسهيل نقد الآراء التي تُعَدُّ تخمينا و وهما، بعيدة كل البعد عن الواقع الحقيقي الذي نشأ فيه الخط العربي، وبالمقابل إبراز العناصر والآراء التي من خلالها نستطيع الوصول إلى المقاربة المنطقية التي يؤيدها العلم من خلال الاكتشافات التاريخية، فإننا جمعنا كل الآراء التي تناولت نشأة الخط العربي ورتبناها وفق اتجاهات معينة فكانت على النحو التالي :

1 ــ التوقيف:

ذهب مجموعة من العلماء إلى أن الخط العربي هو توقيف من الله، وليس للبشر أي دور في ذلك،حيث أن الله هو الذي علّم آدم خطوط اللغات جميعها، فكتب وخط بها ،وبعد الطوفان وجد كل قوم الكتابة الخاصة بهم ،وكان نصيب إسماعيل عليه السلام الخط العربي ،ومستند هذا الرأي هو ما روي عن كعب الأحبار : «أن أول من كتب الكتاب العربيَّ والسّريانيّ وسائرالكُتُب آدم عليه السلام، قبل موته بثلاثمائة سنة، كتبها فِي الطين ثم طبخه. فلما انقضى ما أصاب الأرضَ من الغرق وجد كلُّ قوم كتاباهم فكتبوه، فكان إسماعيلُ وجد كتابَ العرب»2.

وممن انتهج هذا الاتجاه عالم اللغة ابن فارس الذي يقول : « والذي نقوله فِيهِ: إن الخطّ توقيف، وذلك لِظاهِرِ قوله عز وجل: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) وقال جلَّ ثناؤه: (وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ) وإذا كَانَ كذا فليس ببعيد أن يوَقِّفَ آدمَ عليه السلام و غيره من الأنبياء عليهم السلام عَلَى الكتاب، فأما أن يكون مُخْتَرَع اخترعه من تِلْقاءِ نفسه، فشيءٌ لا تَعْلم صِحته إلاَّ من خبر صحيح 3».

وإليه أيضا مال الزركشي قائلا : « وَالَّذِي نَقُولُهُ: إِنَّ الخط توقيفي لقوله: (عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) وقال تعالى: (ن والقلم وما يسطرون) وإذا كان كذا فليس بِبَعِيدٍ أَنْ يُوقَفَ آدَمُ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى الْكِتَابِ»4.

وأكّده ابن عبد ربه بقوله : « أول من وضع الخط العربي والسرياني وسائر الكتب، آدم صلّى الله عليه وسلم»5.

نقد :

يمكن أن نرد على هذا الاتجاه من ناحيتين :

1 ــ يبدو أن مسالة توقيفية الخط العربي استنبطت من الآيات المشار إليه آنفا، وعند التدبر و التدقيق نجد أن السياق الذي وردت فيه الايات الكريمة لا يوحي بشيء من الحديث عن أصل الخط6، فحينما رجعنا إلى كتب التفاسير المعتمدة وعلى رأسها تفسير الطبري، وجدنا شيخ المفسرين يقول بخصوص قوله تعالى : (عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) ما يلي :« اقرأ يا محمد وربك الأكرم (الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) خَلْقَهُ للكتابة والخط.كما حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) قرأ حتى بلغ (عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) قال: القلم: نعمة من الله عظيمة، لولا ذلك لم يقم، ولم يصلح عيش»7.

وهذا الزمخشري المفسر و اللغوي الشهير يقول عن هذه الآية الكريمة : « الأكرم الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ فدلّ على كمال كرمه بأنه علم عباده ما لم يعلموا، ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم، ونبه على فضل علم الكتابة لما فيه من المنافع العظيمة التي لا يحيط بها إلا هو، وما دونت العلوم ولا قيدت الحكم ولا ضبطت أخبار الأولين ومقالاتهم، ولا كتب الله المنزلة إلا بالكتابة، ولولا هي لما استقامت أمور الدين والدنيا، ولو لم يكن على دقيق حكمة الله ولطيف تدبيره ودليل إلا أمر القلم والخط، لكفى به »8

فكما هو بيِّنٌ فالآية الكريمة جاءت للحديث عن فضل الكتابة للتعلم، ووسيلة ذلك هي القلم ، ولاتوجد أية إشارة إلى أصل خطوط اللغات وتوقيفية ذلك.

أما بخصوص قول الباري سبحانه : (ن والقلم وما يسطرون) فيقول عنها السمعاني في تفسره : «قَوله: (وَمَا يسطرون) أَي: مَا يَكْتُبُونَ من أَعمال بني آدم يَعْنِي: الْمَلَائِكَة»9.

فالآية الكريمة إذاً تتحدث عن موضوع آخر تماما، بعيدا عما نحن بصدده.

2 ــ أما فيما يخص ذلك الأثر المروي عن كعب الأحبار، فإنه حدَّث رحمه الله من أخبار أهل الكتاب، والتي اشتهرت بمسمى الإسرائيليات، فهذا معاوية رضي الله عنه يقول عن كعب الأحبار: «إِنْ كَانَ مِنْ أَصْدَقِ هَؤُلَاءِ الْمُحَدِّثِينَ الَّذِينَ يُحَدِّثُونَ عَنْ أَهْلِ الكِتَابِ، وَإِنْ كُنَّا مَعَ ذَلِكَ لَنَبْلُو عَلَيْهِ الكَذِبَ»10.

وهنا لا يتهم معاوية رضي الله عنه كعب الأحبار باختلاق الكذب بل (الْمَعْنَى أَنَّ بَعْضَ الَّذِي يُخْبِرُ بِهِ كَعْبٌ عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ يَكُونُ كَذِبًا لَا أَنَّهُ يَتَعَمَّدُ الْكَذِبَ وَإِلَّا فَقَدْ كَانَ كَعْبٌ مِنْ أَخْيَارِ الْأَحْبَارِ)11.

هذا بالإضافة إلى الاختلاف الواقع بين العلماء في جواز رواية الإسرائيليات والاستدلال بما فيها من أخبار12، فيتبن من ذلك كله أن خبر كعب الأحبار عن توقيفية الكتابة لا يصلح للاستدلال، لأنه ليس قولا معصوما، ومن جهة أخرى لمخالفته للواقع والمتمثل في الأدلة التاريخية المادية التي تصل إلى درجة اليقين العلمي، والتي ترد ما جاء في خبر كعب الأحبار ،وتثبت غير ذلك كما سنرى لاحقا بإذن الله.

2 ــ النظرية الجنوبية :

يذهب ابن خلدون وغيره إلى أن أصل الخط العربي الذي استعملته قريش، يرجع إلى الجنوب حيث عرب اليمن الحميريين، (وقد كان الخطّ العربيّ بالغا مبالغه من الإحكام والإتقان والجودة في دولة التّبابعة لما بلغت من الحضارة والتّرف وهو المسمّى بالخطّ الحميريّ.)13، حيث خرجت لسبب أو لآخر، قبائل عربية من اليمن باتجاه الشمال (وقد حملوا مع قوافلهم وهجراتهم دينهم وحضارتهم إلى العرب الشماليين، فأثروا فيهم آثارًا بعيدة. وظلوا حتى ظهور الإسلام يشكلون عنصرًا مباينًا لهم، على الأقل من حيث النسب، فكانوا يدعون القحطانيين أو اليمنيين؛ بينما دعي عرب الشمال باسم العدنانيين أو التراريين. ويلاحظ أن قبائلهم المهاجرة اختارت في الأكثر جوار الأمم المتحضرة، فنزلت غسان وقضاعة ومن إليهما في الشام ونزلت لخم في العراق)14.

(وفي أوائل القرن الثالث الميلادي، وإبان الاضطرابات التي أعقبت سقوط الأسرة البارثية وقيام الأسرة الساسانية في حوالي عام 226م، تحت زعامة أردشير بن بابك بن ساسان وفدت طلائع عربية جديدة من قبائل تنوخ اليمنية، وسكنت في المنطقة الخصبة الواقعة إلى الغرب من الفرات، وما أن يمضي حين من الدهر حتى تحولت الخيام إلى مدينة عرفت بالحيرة، تحولت بمرور الأيام إلى إمارة الحيرة)15، (وقد اختلف المؤرخون في تفسير اسم "الحيرة" ومصدر اشتقاقه، فهناك رواية تذهب إلى أن "تبان أسعد أب كرب" كان قد خرج من اليمن يريد الأنبار، فلما انتهى إلى موضع الحيرة ليلا تحير، فأقام مكانه، ومن ثم فقد سمي ذلك الموضع "الحيرة"، ويذهب العلماء المحدثون إلى أن كلمة "الحيرة" إنما هي كلمة "أرامية" وأنها "حرتا"أو "حرتو" السريانية الأصل، بمعنى "المخيم أو المعسكر" وأنها تقابل "المعسكر" عند المسلمين)16 ثم تطورت الحيرة بعد ذلك لتكون عاصمة لمملكة عربية مشهورة جدا في كتب التاريخ حيث (نسبت هذه المملكة العربية إلى تنوخ تارة، وإلى لخم تارة ثانية، وسمي ملوكها باسم بني نصر تارة واسم المناذرة تارة أخرى)17.

(وقد أدى ميلاد الكوفة في الإسلام إلى أفول نجم الحيرة، إذ انتقل الناس من المدينة القديمة إلى المدينة الإسلامية الجديدة، واستعملوا حجارة الحيرة وقصورها في بناء الكوفة، وهذا مما ساعد على اندثار تاريخ تلك المدينة الجاهلية)18.

وكان للعرب الجنوبيين طريقة معروفة للكتابة تسمي بالخط المسند (وهي كتابة استخدمتها الدول العربية الجنوبية المتحضرة القديمة، سبأ وقتبان ومعين وحضرموت وأوسان)19، وأطلق على هذا الخط تسمية "المسند"(لأن حروفه تشبه لخطوط المستقيمة المتعامدة التي يستند بعضها على بعض، وتتألف أبجديتها من 29 حرفًا هي الحروف العربية الـ 28، مضافًا إليها السين الثانية)20، (يسمى في العبرية حرف سامك كان ينطق قريبًا من نطق حرف السين على الرغم من وجود سين أخرى عادية في كتابة المسند)21

والسؤال المطروح كيف انتقل خط المسند من الحيرة إلى عرب الحجاز ؟

للإجابة عن هذا السؤال توجد ـــ بحسب علمي ـــ رواية تاريخية واحدة تتحدث عن ذلك فعن (زِيَاد بن أنعم قَالَ قلت لعبد الله بن عَبَّاس معاشر قُرَيْش هَل كُنْتُم تكتبون فِي الْجَاهِلِيَّة بِهَذَا الْكتاب الْعَرَبِيّ تجمعون فِيهِ مَا أجتمع وتفرقون فِيهِ مَا افترق هجاء بالألف وَاللَّام وَالْمِيم والشكل وَالْقطع وَمَا يكْتب بِهِ الْيَوْم قبل أَن يبْعَث الله تَعَالَى النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ نعم قلت فَمن علمكُم الْكتاب قَالَ حَرْب بن أُميَّة قلت فَمن علم حَرْب بن امية قَالَ عبد الله بن جدعَان قلت فَمن علم عبد الله بن جدعَان قَالَ أهل الأنبار قلت فَمن علم أهل الأنبار قَالَ طَارِئ طَرَأَ عَلَيْهِم من أَرض الْيمن من كِنْدَة قلت فَمن علم الطَّارِئ قَالَ الجلجان بن الموهم كَانَ كَاتب هود نَبِي الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بِالْوَحْيِ عَن الله عز وَجل)22.

نقد :

انتقد هذا الرأي القائل بان أصل الخط العربي يرجع إلى المسند الجنوبي بمايلي :

1 ــ الاختلاف الكبير الواقع بين طريقة الكتابة بخط المسند، و الطريقة التي كتب بها المصحف الشريف في عهد الصحابة الكرام عليهم جميعا الرضوان،حيث(أن حروف المسند منفصلة غير متصلة، أعني أنها ليست كحروف الأبجدية التي نكتب بها، بل الحروف فيها مستقل بعضها عن بعض غير متصل به. ولتمييز الكلمات بعضها عن بعض، وضع الكتّاب خطوطًا مستقيمة عمودية تشير إلى انتهاء الكلمة وإلى ابتداء كلمة جديدة)23، حتى اتجاه الكتابة يختلف عما كان عليه الحال في خط قريش حيث في خط المسند (تبدأ الكتابة عندهم من اليمين في العادة، وتنتهي في اليسار، غير أنهم قد يكتبون من اليسار أيضًا، وينتهون بالسطر في اليمين. وقد يمزجون بين الطريقتين فيبتدئون في اليمين مثلًا وينتهون بالسطر في اليسار)24.

2 ــ جاءت الاكتشافات الأثرية الحديثة لتنفي الصلة بين الخط العربي الشمالي الذي كتب به القرآن الكريم، وبين المسند الذي كان أهل اليمن يكتبون به قبل الإسلام ، ولعل ما بينهما من صلة لا يتعدى أنهما اشتقا من أصل سامي واحد قديم 25 حيث تعود أقدم كتابة عربية مكتشفة لشاهد قبر أحد ملوك العرب في الحيرة، وهو امرئ القيس بن عمرو والمشهور"نقش النمارة"،إلى سنة 328م ، فلم تكن مكتوبة بخط المسند بل الخط النبطي 26، مما يثبت أن خط المسند قد اضمحل في شمال شبه الجزيرة العربية ، وحل مكانه الخط النبطي الشمالي، مما يؤدي إلى قطع الصلة بشكل يقيني بين الخط الذي كتب به المصحف الشريف و خط المسند.

3 ــ من خلال الأدلة التاريخية يؤكد الباحثون المعاصرون على أن أهل الحيرة كانوا يكتبون بالخط السرياني، وإن كان هذا الخط فرعًا من الكتابة الآرامية، إلا أنه فرع بعيد عن أصول الكتابة العربية27.

3 ــ النظرية الشمالية :

يرى جمهور الباحثين المعاصرين الذين عنوا بدراسة تطور الخطوط السامية، ومنشأ الخطوط العربية، أن الخط العربي الذي دوّن به القرآن الكريم أخذ من الخط النبطي الذي كان يستعمله الأنباط، وهو خط تولد من القلم الإرمي المتفرع من الفينيقية28.

بالرغم من أن الأنباط عاشوا لقرون طويلة على المشارف الشمالية من الحجاز، إلا أنه لا يوجد لهم ذكر في المصادر العربية قبل الإسلام، وحتى حينما ذكروا بعد الإسلام كان يطلق لفظ (النبط) على أهل سواد العراق على وجه الخصوص، أما أنباط شرق الأردن أصحاب البتراء فلا يوجد لهم أي ذكر29.

ويرى كثير من الباحثين المعاصرين أن الأنباط عرب، بل هم أقرب إلى قريش وإلى القبائل الحجازية التي أدركت الإسلام من العرب الجنوبيين؛ ذلك لأنهم إنما يشاركون قريشًا في كثير من الأسماء، مثل حبيب وسعيد والحارث وقصي وعمرو ومسعود، وفي كثير من عبادة الأصنام كاللات والعزى ومناة، ولأن خط النبط قريب من خط كتبة الوحي30.

وامتدت دولة الأنباط من حدود فلسطين شمالًا، إلى حدود الحجاز جنوبًا، ومن بادية الشام شرقًا، إلى شبه جزيرة سيناء غربًا. وهي دولة عربية عرفت أخبارها مما كتب اليونان والرومان، أو من الآثار التي عثر عليها المنقبون في أنقاضها. وعاصمتها البتراء تقع في الشمال الشرقي من رأس خليج العقبة، ومكانها الآن في أراضي شرق الأردن، ويظهر أن اسم البتراء مأخوذ من كلمة Patra اليونانية التي تعني الصخر، سماها اليونان والرومان باسم "بلاد العربية الصخرية Arabia Patra ،ووصلت الدولة إلى أقصى اتساعها في عهد ملكها الحارث الثالث 87-62 ق. م حتى شملت البلاد الواقعة بين دمشق وبين مدائن صالح في شمالي الحجاز، بما فيها سواحل البحر الأحمر ومنطقة شبه جزيرة سيناء وشرق الأردن وحوران31

وقد اختلف المؤرخون في الموطن الأصلي للأنباط، فذهب فريق إلى أنهم من أهل العراق، وأن لغتهم التي تركوها على آثارهم، إنما هي أرامية متخلفة عن لغة ما بين النهرين، وأنهم قد هاجروا من العراق إلى "أدوم"، وذهب فريق آخر إلى أنهم عراقيون أتى بهم "نبوخذ نصر" في القرن السادس قبل الميلاد، عندما اكتسح فلسطين، فأنزلهم "البتراء"، ومجاوراتها، وذهب فريق ثالث إلى أنهم من جبل "شمر" في أواسط بلاد العرب، ثم سرعان ما نزحوا إلى العراق، وأقاموا هناك حتى دهمهم الآشوريون ، فأخرجوهم من هناك، و ذهب فريق رابع إلى أنهم من شواطئ الخليج العربي، بينما ذهب فريق خامس إلى أنهم من قبائل بدوية، نزحت في القرن السادس قبل الميلاد في حوالي عام 587ق. م إلى شرق الأردن، فنزلت أرض الآدوميين أحفاد عيسو بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليهما السلام وانتزعت منهم "البتراء" ثم سرعان ما امتدت سلطتهم إلى المناطق المجاورة32.

والكتابة النبطية هي بالأساس مشتقة من الخط الآرامي، لأن الأنباط استعملوا الأرامية، لكونها اللغة الشائعة في ذلك العصر، بل أصبحت منذ حوالي عام 500ق. م، لغة المراسلات الدولية في منطقة الشرق الأدنى القديم، كما أصبحت اللغة التي يستعملها سكان منطقة الهلال الخصيب وكذا الأنباط، كما أنها سوف تصبح لغة الانجيل فيما بعد، فضلا عن أن الحروف العربية لم تكن قد وجدت بعد، ومن ثم فلا عجب إذا ما دون الأنباط أو غيرهم بالأرامية لغة الفكر والثقافة وتكلموا بلغة أخرى هي لغة اللسان، وقد كان الأعاجم في الإسلام يتكلمون بألسنة أعجمية، ويدونون باللسان العربي، لسان العلم والفكر والقرآن الكريم33.

حرر الأنباط الخط الآرامي مع الزمن، حتى تحول على يدهم إلى خط عرف باسم "الخط النبطي" الذي استعمل في تدوين اللغة العربية الشمالية. ففي أحد النقوش الأثرية التي ترجع إلى عام 228م، نلاحظ أن النص يكاد أن يكون عربيا برمته. وقد انبثق عن الخط النبطي الخط النسخي34.

وبعد أن ورث العرب الشماليون خط الأنباط واستخدموه، أضافوا إليه بضعة تجديدات قبيل ظهور الإسلام وفي أوائله. ومن هذه التجديات ربط بعض الحروف من رأسها لتصبح تحت مستوي السطر مثل الراء والنون في لفظ الرحمن. وزادوا في تحوير أشكال بعض الحروف إلى صور قريبة مما نستخدمه لها الآن مثل شكل الهاء في بداية الكلمة ووسطها ونهايتها، وشكل الياء في أول الكلمة وفي آخرها35.

النتيجة :

تبين من خلال دراسة النصوص المكتوبة التي خلفها عرب الجاهلية، أن العرب كانوا يدونون قبل الإسلام بقلم ظهر في اليمن بصورة خاصة، هو القلم الذي أطلق عليه أهل الأخبار "القلم المسند" أو "قلم حمير". وهو قلم يباين القلم الذي نكتب به الآن. ثم تبين أنهم صاروا يكتبون بعد الميلاد بقلم آخر، أسهل وألين في الكتابة من القلم المسند، أخذوه من القلم النبطي المتأخر وذلك قبيل الإسلام على ما يظهر. كما تبين أن النبط وعرب العراق وعرب بلاد الشام كانوا يكتبون أمورهم بالإرمية وبالنبطية، وذلك لشيوع هذين القلمين بين الناس، حتى بين من لم يكن من بني إرم ولا من النبط، كالعبرانيين الذين كتبوا بقلم إرمي إلى جانب القلم العبراني، ولاختلاط العرب الشماليين ببني إرم واحتكاكهم بهم، مما جعلهم يتأثرون بهم ثقافيًّا، فبان هذا الأثر في الكتابات القليلة التي وصلت إلينا مدونة بنبطية متأثرة بالعربية.ويظهر من عثور الباحثين على كتابات مدونة بالمسند في مواضع متعددة من جزيرة العرب، ومنها سواحل الخليج العربي، بعض منها قديم وبعض منها قريب من الإسلام ـــ تبين من ذلك ـــ إن قلم المسند، كان هو القلم العربي الأصيل والأول عند العرب. وقد كتب به كل أهل جزيرة العرب، غير أن التبشير بالنصرانية الذي دخل جزيرة العرب، وانتشر في مختلف الأماكن،

أدخل معه القلم الإرمي المتأخر، قلم الكنائس الشرقية، وأخذ ينشره بين الناس، لأنه كان يكتب به رجال الدين. ولما كان هذا القلم أسهل في الكتابة من المسند، وجد له أشياعًا وأتباعًا بين من دخل في النصرانية وبين الوثنيين أيضًا، لسهولته في الكتابة، ومن هذا القلم تولد القلم النبطي المتأخر الذي تفرع منه القلم العربي الذي كتب به أهل الحجاز عند ظهور الإسلام، فصار القلم الرسمي للمسلمين وكتب به كتبة الوحي،و صار هو القلم الرسمي للمسلمين36.

الهوامش :

1 -تاريخ القرآن .عبد الصبور شاهين.نهضة مصر للطباعة و النشر.الطبعة الثالثة.2007.ص: 105

2 - كتاب الوزراء و الكتاب .محمد بن عبدوس الجهشياري.تحقيق : مصطفى السقا.مطعبة مصطفى البابي الحلبي.الطبعة الأولى.1357 ه / 1938 .ص : 29

3 - الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. أحمد بن فارس القزويني .الناشر: محمد علي بيضون.الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.ص : 15

4-البرهان في علوم القرآن. بدر الدين الزركشي . تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية.الطبعة الأولى، 1376 هـ - 1957 م.377/1.

5 ـ العقد الفريد. شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه . دار الكتب العلمية – بيروت.الطبعة: الأولى، 1404 هـ. 239/4

6- رسم المصحف دراسة لغوية تاريخي.غانم قدوري الحمد.اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس الهجري ـ العراق.الطبعة الأولى.1402هـ /1982 م.ص : 29

7 - جامع البيان في تأويل القرآن.محمد بن جرير الطبري .تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة.الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.519/24

8 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. أبو القاسم جار الله الزمخشري . دار الكتاب العربي – بيروت.الطبعة: الثالثة - 1407 هـ.776/4

9 -تفسير القرآن. أبو المظفر منصور السمعاني .تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغيره. دار الوطن.الطبعة:الأولى.1418هـ-1997م.17/8

10 -صحيح للبخاري. محمد بن إسماعيل البخاري .تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة .الطبعة: الأولى، 1422هـ .كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة.باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : لاتسألوا أهل الكتاب عن شيئ.رقم الحديث 7361: 110/9.

11 -فتح الباري شرح صحيح البخاري.ابن حجر العسقلاني . دار المعرفة - بيروت، 1379. 335/13

12 - كعب الأحبار مروياته وأقواله في التفسير بالمأثور.رسالة ماجستير في الكتاب و السنة.يوسف محمد العامري.جامعة أم القرى.كلية الدعوة و أصول الدين.141 هـ / 1992 . ص: 97-107

13 ـ مقدمة ابن خلدون. عبد الرحمن بن خلدون .تحقيق: خليل شحادة. دار الفكر، بيروت.الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.ص :525

14 - تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي. أحمد شوقي ضيف. دار المعارف.ص : 29

15 ـ دراسات في تاريخ العرب القديم. محمد بيومى مهران. دار المعرفة الجامعية.الطبعة: الثانية.ص : 517

16-دراسات في تاريخ العرب القديم. ص : 518

17 – تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة. عبد العزيز صالح. مكتبة الأنجلو المصرية.ص:115

18 –المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام. جواد علي . دار الساقي.الطبعة: الرابعة .1422هـ– 2001م.149/5

19 – تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة.ص : 26

20 – تاريخ العرب القديم. توفيق برو. دار الفكر. الطبعة الثانية 1422هـ–2001م.ص:5

21 – تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة .ص : 27

22 – المحكم في نقط المصاحف. أبو عمرو الداني .تحقيق: عزة حسن. دار الفكر.الطبعة: الثانية.1407.ص: 26

23 – المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام.216/15

24– نفسه. 216/15

25– رسم المصحف.ص : 32

26 – مصادر الشعر الجاهلي. ناصر الدين الأسد. دار الجيل .1988 .ص : 27 ؛ تاريخ العرب القديم. ص : 110؛ دراسات في تاريخ العرب القديم.ص : 447

27 – تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة.ص : 33

28–ـــ المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام.174/15

29 – تاريخ دولة الأنباط.إحسان عباس.دار الشروق.الطبعة الأولى.1978.ص : 17

30 – دراسات في تاريخ العرب القديم.ص: 445

31– – تاريخ العرب القديم.ص : 99-101

32 – دراسات في تاريخ العرب القديم.ص : 442

33 – تاريخ العرب القديم .ص : 443-444

34 – نفسه .ص : 110

35 – تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة.ص : 33

36 – المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام.ص :153/15؛ تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة.ص : 27

العلاقات العامة

د. شداد عبد الرحمان
جامعة الجلفة

إن الإنسان بطبيعته لا يعيش في عزلة عن الناس، بل تقتضي ظروف حياته الاتصال بالآخرين والتعاون معهم، وأثناء هذا الاتصال إما أن يترك الشخص أثراً حسناً لدى بقية الناس وإما أن يترك أثرا سيئا، فإذا ترك ما يستحسن ساعده هذا على قضاء أعماله بسرعة وبأقل مجهود والعكس صحيح. وهكذا فتكيف الأفراد والجماعات مع الواقع الاجتماعي أمر مهم وضرورة لا غنى عنها من أجل تواصل الحياة.

كذلك الأمر بالنسبة لأية منظمة–مؤسسة أو هيئة– فهي لا تعيش بمعزل عن الجمهور وعن المجتمع المحيط بها، فهي تحتاج إليه وهو يحتاج إليها، ولا بد من وجود علاقات طيبة بينهما و تعرف كل منها على أهمية الدور الذي تقوم به في المجتمع، وبدون الصلات الطيبة بين المنظمات و بين الجمهور المتصل بها أو المجتمع المحيط بها لا يمكن لهذه المنظمات أن تضمن لنفسها السلام و الاستقرار و البقاء ، و كلما كبر حجم المنشآت بعدت المسافة بينها و بين جمهورها والمجتمع المحيط بها، و أصبحت الحاجة ملحة إلى معرفة آراء الآلاف أو ملايين من الأفراد و الجماعات، لكي ترسم سياستها بما يلائمهم، ثم تقوم بشرحها لهم بغية كسب ثقتهم و احترامهم و تأييدهم.

كما أن الحكومات الديمقراطية تسعى إلى التعرف على رغبات الجمهور وكسب ثقته وتأييده، لأنه هو الذي سيقوم بتنفيذ السياسات التي ترسمها وعليه يتوقف زوالها أو بقائها، فلقد تشابكت مصالح الناس و تباينت رغباتهم وزادت العلاقات الاعتمادية بين المنظمات، كما زادت قوة الرأي العام وأصبحت الحاجة ملحة لفهم دوافع ومطالب الأفراد و الجماعات، وأضحى كسب تأييد وتعاون و ثقة الآخرين عن طريق الاقتناع، جزءاً من العمل اليومي للمدير في أي نوع من أنواع المنظمات، سواء كانت اجتماعية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية، إذ أدركت هذه المؤسسات أنها لا يمكن أن تحقق نجاحا إذا عاشت بعيدة عن الجمهور أو عزلت نفسها عنه.

و من هنا نشأت الحاجة في عصرنا الحالي إلى إسناد هذه المهمة– مهمة إقامة علاقات طيبة بين منشأة وجمهورها– إلى أشخاص متخصصين في هذه الناحية، وبذلك أنشئت إدارة العلاقات العامة في الوزارات والمؤسسات المختلفة، والتي أصبحت من ضروريات وقتنا الحاضر.

ومن جانب آخر أصبح الرأي العام يلعب دوراً مهماً في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وبات من الضروري التعرف على عوامل تكوين وتنشيط الرأي العام، والوسائل المؤثرة فيه، وكيفية توجيهه والتأثير في مساراته. خلاصة القول أن العلاقات العامة والرأي العام يمثلان اليوم مجالين مهمين في العمل الإعلامي، لذا ينبغي التعمق في دراستهما، والتعرف على الوسائل الإعلامية المناسبة للتأثير فيهما.

ماذا نعني بالعلاقات العامة ؟

من حيث البناء اللفظي فان كلمة علاقات تعني عملية الصلة والاتصالات والارتباطات التي تتوفر بين هيئة أو مؤسسة والجماهير المتعاملة معها.أما كلمة عامة فتعني كل جماعة أو شريحة من المجتمع تكون المنظمة على علاقة بها، ومع كل جمهور العاملين أو العملاء، أو الموردين، أو حملة الأسهم أو الممولين، أو الهيئات الحكومية.

ولسنا بحاجة إلى أن نشير إلى أن بعض الجماهير التي تدخل في نطاق علاقات هيئة واحدة، قد تكون متعارضة المصالح، وبالتالي فإن مشاكل العلاقات العامة بالنسبة لهيئة أو إدارة تبدأ بالتعرف على الجماهير المختلفة وفهمها وإدراك توقعاتها، والعمل على استمرار الصلات بينها وبين الهيئة في حالة طيبة.

ظهر مصطلح العلاقات العامةPublic Relation قرابة نهاية القرن التاسع عشر، وشاع استخدامه في منتصف القرن العشرين، وتعددت تعريفاته، وبالرغم من شيوعه في أوساط الأعمال إلا أنه كان يستخدم لوصف مجموعة متنوعة وواسعة من النشاطات مما ألبسه غموضاً وإبهاما.

وأول تعريف دقيق لمفهوم العلاقات العامة، وضعه المعهد البريطاني للعلاقات العامة عام 1948 بأنها "الترويج لإيجاد التفاهم و الصلات القوية بين المنظمة وأفرادها، أو أي مجموعة من المجموعات أو الأفراد أو المنظمات، وما ينتج عن هذا التفاهم من إقامة سمعة طيبة و علاقة مستمرة".

وتعرف العلاقات العامة أيضا بأنها مجموعة من النشاطات تقوم بها هيئة أو اتحاد أو حكومة أو أي تنظيم في البناء الاجتماعي، من أجل خلق علاقات جيدة وطيبة وسليمة مع الجماهير المختلفة، التي تتعامل معها، كجمهور المستهلكين والمستخدمين وحملة الأسهم، وكذلك الجمهور بوجه عام، وذلك لتفسير نفسها للمجتمع حتى تكتسب رضاه.

هذا التعريف لم يقتصر العلاقات العامة على نوع معين من المؤسسات أو الأجهزة أو على نوع معين من المهن، بل انه أوضح أن العلاقات العامة تمارس في كافة المؤسسات والأجهزة المختلفة، سواء كانت حكومية أو غير حكومية، صناعية أو تجارية أو خدمية أو غيرها، كما أن هذا التعريف اهتم بتوضيح الهدف من العلاقات العامة، وهو تكوين علاقات طيبة بين تلك المؤسسات وبين الجماهير التي تتعامل معها أو تتصل بها، حتى تكتسب تلك المؤسسات في النهاية رضى المجتمع الذي تعيش فيه. كما أن هذا التعريف لم يغفل نوعية الجماهير، سواء كانت الجماهير الخارجية(ممولين أو مستهلكين) أو الجماهير الداخلية، أي أولئك العاملين في هذه المؤسسات.

ويؤخذ على هذا التعريف أنه اعتبر العلاقات العامة نشاطا من جانب المؤسسات، واستخدام كلمة نشاط فيه خلط بين مفهوم العلاقات العامة واستخدامها كمرادف لبعض وظائفها مثل الإعلام والدعاية والإعلان عن المنظمة، ولكن مفهوم العلاقات العامة أوسع وأشمل من مفهوم هذه المصطلحات، كما أن هذا التعريف اعتبر العلاقات العامة نوعا من النشاط الإنساني دون أن يضفى عليها طابع الفن أو العلم، فهو لم يحدد الأسس العلمية التي تقوم عليها العلاقات العامة، باعتبار أن العلاقات العامة لا تقوم على الارتجال، بل إنها تقيس وتحلل وتخطط وتنفذ وتتابع وتقيم، ويتطلب القيام بها وجود أخصائيين مدربين على عملياتها.

ومن التعريفات ما اعتبر العلاقات العامة جهوداً تبذل لكسب الجمهور، فقد نعرفها بأنها الجهود التي تبذل للتأثير على الجماهير عن طريق وسائل الإعلام المختلفة، حتى تكوّن لديها فكره صحيحة عن المؤسسة فيساندوها في أزماتها ويعضدوها في أهدافها ويشجعوها في نشاطها.

ونعرفها أيضا بأنها الجهود المخططة والمقصودة والمدعمة لإيجاد التفاهم والثقة والمحافظة على التفاهم المتبادل بين المؤسسة وجمهورها.ويعد مصطلح (الجمهور) لفظه مناسبة، ذلك أن العلاقات العامة تهتم بجميع فئات المجتمع التي تتصل بها، والعلاقات العامة تعمل على كسب ثقة الجمهور في الانجازات التي تقوم بها المؤسسة، وإزالة الجمود والعداء وسوء الفهم، وهي تختلف عن أساليب الاتصال الإغرائية التي يقدمها الإعلان.

ونضرب مثلا بسيطاً لذلك، فإذا أرادت مؤسسة أن تقوم بإصلاح أو تعبيد طرق، وكانت هناك حفرة على طول الطريق، فمن الواجب عليها أن تضع لوحة كتب عليها اسم المؤسسة وتحذير للمارة والسيارات،وأسفها لوجود هذه الحفرة، وذلك ما يغرس في الأفراد شعوراً طيباً نحو المؤسسة ووظيفتها.

ورغم أن هذا التعريف يتفق مع سابقه في أن العلاقات العامة هي الجهود، إلا انه أوضح انه مجهود مدروس ومخطط، وفى هذا إشارة إلى أن هذه الجهود قائمة على أسس علمية من الدراسة و التحليل و التخطيط، كما يتضمن التعريف أن هذه الجهود ليست جهودا وقتية بل جهوداً مستمرة.

وقد حاول كثير من علماء الاجتماع والإعلام الوصول إلى تعريف محدد للعلاقات العامة ، ووضع مفهوم حديث لها وكان تعريفها القديم هو أنها الجهود الإدارية المخططة و المرسومة والمستمرة لتنظيم العمل من قبل المنشآت والتي تهدف إلى إقامة وتدعيم التفاهم المتبادل بين المؤسسة وجمهورها حتى يتسنى لها التكيف مع المجتمع الذي توجد فيه.

وفي ضوء هذا التصور تصبح العلاقات العامة أكثر من مجرد الإعلان عن سلعة، كما تتضمن أن تتكيف المؤسسة مع الموضوعات والحاجات ومستويات المجتمع الديمقراطي.

وهناك تعريف شائع للعلاقات العامة يشير إلى أن العلاقات العامة وظيفة إدارية تقيّم اتجاهات الجمهور، وتحقق تناسق سياسات وتصرفات الفرد أو التنظيم مع المصلحة العامة، وتضع و تنفذ برنامج عمل للفوز بثقة الجمهور وتقبله للمؤسسة.

وفي ضوء هذا التعريف، فالعلاقات العامة هي جزء من نشاط أي مؤسسة، و هي مستمرة، و ليست عملاً وقتياً.

وقد اقترح بعض الباحثين تعريفا آخر للعلاقات العامة، فهي في نظرهم فلسفة اجتماعية للإدارة يتم التعبير عنها بسياسات المؤسسة وممارساتها وانجازاتها، ويتوفر لديها وسائل اتصال متبادلة مع جمهورها واجتهاد وكفاح من أجل إيجاد التفاهم المتبادل و الشهرة الطيبة.

ويتضمن هذا التعريف أربعة عناصر رئيسية هي:

- العلاقات العامة فلسفة إدارية ذات طبيعة اجتماعية،
- إنها تعبر عن فلسفة في سياسة اتخاذ القرار،
- وهي العمل الذي ينتج عن هذه السياسات،
- إن لديها وسائل اتصال تساهم في خلق هذه السياسات وتقوم بشرحها وتوضيحها وتدافع عنها وتروج لها عند الجمهور، وذلك من اجل تحقيق التفاهم المتبادل والسمعة الطيبة.

وهناك من يعتبر العلاقات العامة عملية مستمرة، فقد قدم سيدلSeidel تعريفا للعلاقات العامة يقول فيه: "إن العلاقات العامة عملية مستمرة، يتم بها توجيه أي مؤسسة أو منظمة للفوز بثقة مستخدميها وعملائها والجمهور عموما، وذلك للتفاهم معهم جميعا، ولقد قلنا أنها عملية مستمرة لأن رأي الجمهور بالصواب والخطأ، وفيما يجب وما لا يجب، دائما في تغير وتطور، وهذا يستدعى الاستمرار في قياس وتحليل رأيه في الخدمات المقدمة والطرق المستخدمة في الجمعية أو المؤسسة أو المنظمة، ويقصد بالمنظمة هنا كل فرد أو هيئة أو مؤسسة عامة أوخاصة، حكومية أو خاصة، تمارس نشاطا من أي نوع، ومن أي لون، لمواجهة جمهور معين، وتتم هذه العملية بطريقين؛ الأول هو النشاط الداخلي القائم على النقد الذاتي لتصحيح الأوضاع الداخلية، والثاني هو النشاط الخارجي الذي يستفيد من جميع وسائل الاتصال والنشر الممكنة.

وكختام لهذه الجملة من التعاريف للعلاقات العامة يمكن القول بأنها زبدة الجمع بين الأخبار الصادقة و المعاملة الطيبة.

هل العلاقات العامة فن أم علم؟

يختلف المؤرخون و المشتغلون بالعلاقات العامة فيما إذا كانت العلاقات العامة فناً تكتيكياً لا يرقى إلى مرتبة العلم، أم علماً لا ينطبق عليه مضمون العلم، من حيث النظرية والمنهج، وللحكم على ذلك يجب أن نتفق أولا على معنى الفن ومعنى العلم. فالفن مجموعة من الأعمال الإنسانية المنظمة، تتخذ وسيلة لغاية معينة، أوصناعة من الصناعات التي يزاولها الإنسان لغرض معين، فالفنان لا يعمل عملاً لذاته، يقصد به شيئا آخر أو غرضا معيناً، وتقسم الفنون إلى فنون نفعية مادية ورفيعة (أو جميلة)، والفنون النفعية كالملاحة و التجارة والعمارة، أما الفنون الجميلة فتشمل الموسيقى و الغناء و التمثيل و الرقص التوقيعي.

أما العلم فهو مجموعة من الحقائق المنظمة المتحدة الموضوع، الثابتة الدليل العقلي أو التجريبي، وبمعنى آخر فهو تنظيم المعرفة لطبيعة الظواهر والعلاقات بينها.

إلا انه من الواجب أن نعرف أن العلم والفن متصلان اتصالاً وثيقاً، فليس من المتصور أن يقوم علم بدون فن، أويرقى فن بدون علم، و يتجلى ذلك في العلوم التطبيقية التي تظهر فائدتها في التطبيق الفني. بيد أن الفن يعتمد في الغالب على علم أو علوم مختلفة، فالتجارة تعتمد في رقيها على علم الاقتصاد و الرياضيات، والملاحة تعتمد على الرياضيات و تخطيط البحار.

والخلاصة أن العلم ينطوي على الإدارة أو المعرفة، والفن ينطوي على العمل. وتشير بعض التعريفات إلى أن العلاقات العامة فن، والمقصود بالفن هنا الفن المهاري، وليس بالمعنى الجمالي، والفن المهاري هو القدرة على التعامل مع الناس و مسايرتهم ومجاراتهم، أي أنها تحتاج إلى مهارة و لباقة و حسن تصرف وإلى تجديد وابتكار مستمر حسب مقتضيات الظروف والمواقف، وهي فن في كيفية التعامل مع الجمهور والحصول على رضاه ومحبته وكسب ثقته و تأييده، و يتحقق ذلك عن طريق الاتصال بالجماهير لنقل الحقائق إليهم، و تفسير هذه الحقائق حتى تلقى هذه المؤسسات والهيئات تأييد الجماهير لها.

و من جهته (بلومفيلدD.Bloomfield) يرى أن العلاقات العامة هي فن التأثير على الآخرين لسلوك الطريق نفسه الذي تتبعه تلك المؤسسات.أو كما عرف (هوارد بونهام Howard Bonham) عضو مجلس إدارة الصليب الأحمر الأمريكية العلاقات العامة بأنها فن التفاهم مع الجمهور، مما يؤدي إلى زيادة الثقة بالأفراد والمنظمات.

ومقابل الرأي الذي يصف العلاقات العامة بأنها فن هناك من التعريفات ما اعتبر العلاقات العامة علماً له قواعده وأصوله، فهي تُعنى بدراسة سلوك الأفراد والجماعات وقياس وتحليل الرأي العام، بقصد تنظيم العلاقات الإنسانية على أسس من التعاون والمحبة والوعي، ويتضمن التخطيط العلمي لبرامج العلاقات العامة، ويهتم بالتوصيل الجيد للمعلومات بين الهيئة التي يعنيها الأمر وبين جمهورها، بهدف تحقيق المصلحة المتبادلة بينهما، والوصول إلى درجة عالية في المساندة الكلية و المشاركة الوجدانية.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن المجتمعات قديماً لم تكن بحاجة إلى هذا العلم، لأن العلاقات العامة كانت عادية وبسيطة. وبتقدم الحضارة وما صاحب التصنيع من تخصص و تقسيم العمل، بدأت المجتمعات تتعقد، وبالتالي تطورت العلاقات الاجتماعية بين الأفراد و الجماعات، ونتيجة لهذا كان من الضروري أن يحدث توازن في المجتمع، قوامه التفاهم المتبادل والتساند الوظيفي بين الأعضاء. ومن هنا كان هدف العلاقات العامة متمثلا في رعاية العلاقات الإنسانية السليمة بين أعضاء المؤسسة من جانب، وبين المؤسسة و الجماهير من جانب آخر. إذيهتم علم العلاقات العامة بالكشف عن الأسس والمبادئ التي تساعد على إقامة علاقات مفعمة بالثقة بين فئات الشعب المختلفة، بقصد نجاح المشاريع النفعية.

وهناك وجهة نظر أخرى تعتبر أن العلاقات العامة هي علم وفن أو مهارة، فها هما ركس هارلو وبلاك R.Harlow & Black، وكذلك موسوعة المعارف الأمريكية يشيرون إلى أن العلاقات العامة علم وفن، فهي علم من ناحية أنها تستند إلى علم الاجتماع الإنساني، وهي علم من حيث أنها تتبع الأسلوب العلمي في البحث والتشخيص. وهى فن إذا نظرنا إليها من الناحية التطبيقية، أي من الناحية التنفيذية، كما يدخل في تشكيلها جوانب ذاتية، حيث أن أساليب تطبيق مبادئ هذا العلم تختلف من أخصائي إلى أخصائي آخر متأثرة بمنهجه و استعداداته و طريقة إعداده.

و من جملة هذه التوجهات نستنبط مايلي:

– أصبحت العلاقات العامة ضرورية، ولابد من وجودها في جميع المؤسسات، على كل المستويات، فهي تدخل في مجال التجارة والصناعة والإدارة والتعليم والصحة والجيش غيرها، كما توجد في المجتمعات المتقدمة والنامية، على السواء، وبين الجماهير في مختلف المجتمعات.

– تحتاج العلاقات العامة إلى متخصصين على مستويات مختلفة، يتخرجون من خلال معاهد وكليات متخصصة، فهم يقومون بتحديد وتقييم الرأي العام من الزاوية التي تهم المنظمة وتتعلق بها، كما أنهم يقدمون النصح والمشورة إلى المديرين بالنسبة لطرق التعامل مع الرأي العام.

_ العلاقات العامة علم يستعين بالأسلوب العلمي، ويستند إلى النظريات العلمية والخبرات المقننة والتجارب المدروسة.

– تستخدم العلاقات العامة أدوات الاتصال والإعلام والبحوث العلمية لتحقيق أغراضها بنجاح.

– تعد العلاقات العامة وسيلة لتدريب وإعداد الجماهير لتقبل أفكار وآراء جديدة أو للقيام بمسئوليات مطلوبة.

– تتضمن العلاقات العامة التفاهم بين المؤسسات وجماهيرها، وتعمل على الترابط وتحقيق التعاون بينها.

– العلاقات العامة فن، بمعنى أنها تعتمد تطبيقات العلوم الاجتماعية، وتعتمد على مهارات خاصة في تطبيق النظريات المختلفة، واستعدادات فردية تختلف من متخصص لآخر.

فلسفة العلاقات العامة:

العلاقات العامة متعددة بتعدد أوجه النشاط الإنساني، وتعدد الجماهير أو الجماعات الصغيرة في المجتمع الإنساني، فهناك العلاقات العامة الحكومية، والتجارية، والصناعية، والعسكرية، والسياسية، ولكن كل هذه الأنواع والأقسام تجمعها فلسفة ومبادئ عامة واحدة، وتستند إلى أصول فنية واحدة، وليست في حقيقتها إلا تطبيقا للقواعد العامة للعلاقات العامة، مع مراعاة الظروف والأحوال في المجال الذي تطبق فيه، فالوسائل التي تتبع في العلاقات العامة واحدة، والأدوات واحدة، كوسائل الاتصال بالجماهير، وهي وكالات الأنباء والصحافة والإذاعة والتلفزيون والسينما، أو غير ذلك من الوسائل الأخرى كالاتصالات الشخصية، وهي جميعا تعمل على بلورة الأفكار وتقريب الأذهان. والعلاقات العامة بجميع أقسامها تقف على اتجاهات الجمهور وتدرس نفسية وطرق التأثير فيه، وقيادة الرأي العام وطرق التعامل معه، وكسب ثقته، أما ما هو مثار اختلاف، فهو الجمهور الذي تتجه إليه العلاقات العامة.

وتستند فلسفة العلاقات العامة على مجموعة من المبادئ والحقائق هي :

– ترتكز العلاقات العامة على الجانب الإنساني. فالإنسان هو الذي يرتكز عليه برنامج العلاقات العامة وخطة الإعلام، سواء كان عضواً في جماعة أو مواطنا في المجتمع ككل. فمن غير المنطقي أن تبدأ المؤسسة أو المنشأة بتحسين علاقاتها مع الجمهور الخارجي، وعلاقاتها مع جمهورها الداخلي على غير ما يرام، فيجب أولاً خلق روح الجماعة والتعاون بين أفراد المؤسسة، على اختلاف مستوياتهم الإدارية، ثم بعد ذلك تبدأ في تنمية توطيد العلاقات الحسنة بين المؤسسة وجمهورها

الخارجي، مما يساعد على كسب تقدير الرأي العام الخارجي، وزيادة فرص نجاح المؤسسة، ويتحقق ذلك بتوفير البرامج الاجتماعية والترفيهية المناسبة لهم، وتحسين ظروف العمل للعاملين، والسعي لتدريبهم، وإشراكهم في الإدارة وإتاحة الفرص أمامهم للخلق والابتكار.

– تستند العلاقات العامة إلى الجانب الأخلاقي، فهي تسعى إلى تنمية إيمان الجمهور برسالة الهيئة أو المؤسسة، وتهدف إلى تنمية الثقة والاحترام، إذ كثيراً ما يقع أخصائي العلاقات العامة غير المدرب في أخطاء جسيمة، يترتب عليها إحساس العملاء أن مؤسستهم لا تعطيهم العناية الكافية، ولا تهيئ لهم أسباب احترام الذات، وهذا ما يحطم برامج العلاقات العامة ويؤدي إلى انعدام الثقة الضرورية لإنجاح هذا البرنامج، ومن أجل هذا يجب أن تتسم أعمال المؤسسة بالصدق سواء من ناحية الشكل أو الجوهر، ونقصد بالصدق من ناحية الشكل أن تكون المقومات الظاهرة لأساليب الاتصال الفردي والجماهيري من النوع الذي يدعو بطبيعته إلى الثقة. أما من ناحية الجوهر فينبغي أن يكون المضمون مستنداً على حقائق تدعمها الوثائق والبحوث والدراسات التجريبية والرقمية. كما يجب أن تتسم أعمال المؤسسة بالأمانة، وان تتفق أعمالها مع أقوالها، كما يجب أن يلتزم العاملون في العلاقات العامة بالقيم الأخلاقية في جميع تصرفاتهم، وأن يبتعدوا في برامجهم عن الغش و الخداع والتضليل والدعاية الكاذبة.

– إن الإنسان كائن اجتماعي متفرد ومتغير من وقت لآخر، ورغم انه يتشابه مع غيره من بني البشر، إلا انه توجد اختلافات في جميع الاتصالات مع بني الإنسان.

– ترتكز فلسفة العلاقات العامة على حقيقية علمية مؤداها أن الإنسان كائن اجتماعي بطبيعته، لا يمكن أن يعيش بمعزل عن الآخرين، وقد اثبت الكثير من البحوث العلمية أن الإنسان يعجز عن إشباع جميع حاجاته الكثيرة البيولوجية والنفسية بنفسه، أما الاحتياجات الاجتماعية فلا تقوم أساساً بدون وجود الإنسان مع آخرين من البشر، وهكذا تنشأ علاقات مختلفة مع غيره من الناس، هو في أشد الحاجة إليها لإشباع احتياجاته المختلفة المتجددة.

– إن الإنسان كائن اجتماعي يتعامل مع غيره ومع المواقف اجتماعية، بمعنى انه يؤثر ويتأثر بالمواقف الاجتماعية، ولهذا فان انعدام الاتصال المباشر بين الطرفين أو توقفه يؤدي إلى انعدام عنصر الايجابية الذي يعتبر أساس ديناميكية العلاقات العامة، كذلك فان رد الفعل أو الاستجابة التي يظهرها العملاء يؤثر تأثيراً عميقاً في برامج المؤسسة وفى سياستها، بل وفي أسلوب العمل.

– إن الإنسان يتميز بالعقل والتعقل، ومعنى هذا أن الاقتناع يرتفع به إلى مستوى الإنسان، بينما تهبط به السيطرة والأمر والضغط والإرهاب والقسر إلى مستوى الآلة، مما يقتضي احترام آدمية الإنسان ومحاولة إقناعه حتى يوضع الإنسان في مكانته الحقيقية.

– ترتكز العلاقات العامة على ركائز اجتماعية، ولذلك يجب أن تضع كل هيئة أهدافها، بحيث تتوافق مع الظروف المجتمع وأهدافه العامة، واحترام رأي الجماهير، وتقوم العلاقات العامة بتدريب جماهير المؤسسات الداخلية والخارجية على تحمل المسئولية الاجتماعية، فهي عن طريق تبصيرهم بإمكانيات المؤسسات ومجهودها والصفات التي تواجهها تستطيع أن تساعدهم على تحمل مسئولية السياسة العامة للمؤسسة. كما تقوم الهيئة بتبصير جمهور المتعاملين معها بالخدمات التي تؤديها، وتشرح لهم كيفية تنفيذ القوانين، وتوضح مسئولياتهم حيالها، وتحديد مدى المساهمة التي يمكن أن يقدمها المواطن للارتفاع بمستوى الخدمات العامة ومستوى تنفيذها، وتبرز أهمية تعاون الجمهور معها لتحقيق الصالح العام، ومن هنا

يظهر عنصر التماسك بين جماهير المنظمة الداخلية والخارجية. وبهذا تكون للعلاقات العامة أهداف اجتماعية يمكن تحقيقها عن طريق برامج العلاقات العامة.

– يكوّن الناس اتجاهاتهم وآرائهم بصدد مختلف الأمور، كما أنهم يكوّنون هذه الآراء و تلك الاتجاهات، سواء بذلت هيئة ما محاولات للمساعدة في تكوين هذه الاتجاهات والأفكار أو لم تبذل، وقد يتبنى الناس اتجاهات خاطئة، أو يكون لهم ميول متعارضة، ولذلك فمن الضروري أن تحاول المؤسسات والهيئات العمل على تكوين رأي عام سليم، و تحويل الميول المتعارضة إلى ميول مشتركة، و ذلك عن طريق عمليات الإخبار الصادقة والهادفة، وتظهر أهمية هذا التوفيق في أوقات الأزمات والكوارث و الحروب، حين ينهض مجموع المواطنين بواجبهم إزاء مجتمعهم.

– من المبادئ الأساسية للعلاقات العامة إتباع طريقة البحث العلمي في حل أي مشكلة من مشكلاتها. فطريقة البحث العلمي مبنية على المنطق، وتحاول الوصول إلى مبادئ عامة عن طريق التحليل الدقيق، والبعيد عن كل تحيز. وتبدأ طريقة البحث العلمي بتعريف المشكلة تعريفا دقيقا، فمتى عرفنا المشكلة حددنا سبل جمع البيانات التي تفيد في حلها، و يلي تعريف المشكلة تحديد الهدف من البحث الذي سنقوم به، ثم تحديد محور البحث من حيث المكان والزمان، ثم جمع المعلومات المتعلقة بالمشكلة، وهذه إما أن تكون في حيازة المنشاة، أو من الممكن الحصول عليها من هيئات أخرى حكومية أو غير حكومية، ثم طريقة الاستقصاء الميداني. والخطوة الأخيرة هي تبويب النتائج واختبار صحتها، ثم تحليلها واتخاذ قرار بشأنها. وإذا اتبعنا طريقة البحث العلمي سالفة الذكر أمكننا الوصول إلى قرار سليم مبني على معطيات الواقع.

– تبدو أهمية الجانب السياسي للعلاقات العامة في الحكومة، وتظهر هذه الصفة السياسية في سعي العلاقات العامة إلى إثارة اهتمام المواطنين بشؤون بلدهم عن طريق شرح الأهداف والاتجاهات العامة للدولة وخططها التنموية، ومن ناحية أخرى تهدف العملية الإخبارية في العلاقات العامة إلى وضع الحقائق والبيانات عن النشاط الحكومي أمام نظر الجمهور، ومما يساعد على توجيه وتكوين رأي عام حقيقي أساسه المناقشة المستنيرة القائمة على المعلومات الصحيحة، وهذا يحقق نوعا من الرقابة الشعبية على أعمال ونشاط الأجهزة الحكومية بما يتماشى مع المبادئ الديمقراطية، ولا يدع مجالاً للسيطرة أو الدكتاتورية، مما يتيح الفرص للابتكار الشخصي، وبعض المقترحات التي تظهرها الخبرة والتعامل مع الأفراد والجماهير، فالمديرون لا يستطيعون أن يفرضوا سياستهم الذاتية دون إشراك هيئة الإدارة والأخصائيين في العلاقات العامة معهم في تحمل المسؤولية.

– تستند العلاقات العامة إلى مبدأ التنظيم. و التنظيم هو السير وفقاً لنظام معين، فالهيئة أو المؤسسة يجب عليها أن تتعاون مع الهيئات الأخرى، ومن هنا نشأت الحاجة إلى تنظيم الاتصال بين الهيئات، للاتفاق على أسس التعاون بينها لا سيما في برامج العلاقات العامة.

ولاشك أن السعي لإفهام الناس فكرة معينة أو تعريفهم بمؤسسة أو بشركة أو بفرد يحتاج إلى تنظيم، وإذا أريد للتنظيم أن يصيب توفيقا، وجب وضع خطة تقوم على تقدير الهدف والموارد، و لكي نضع خطة للتنظيم لابد من تعريف طابع الجهد الذي لأجله ينشأ هذا التنظيم، هل يكون هذا الجهد طويل المدى أو قصيره، كما ينبغي مراعاة المدى الجغرافي لذلك التنظيم، وتعيين الجمهور الذي يراد توجيه الخطاب إليه. ولا بد للتنظيم أن يشمل الوسائل المادية الصالحة لأداء العمل أداءً ناجحاً. ثم يأتي دور تمويل التنظيم الذي هو على الدوام مشكلة لا تبعث على الرضى، فالميزانية ينبغي أن، تكفي لتهيئة جميع الموارد والقوى البشرية في الخطة المرسومة. ويأتي دور المعدات لأنها لازمة لتنظيم العلاقات العامة، فوسائل الاتصال العصرية الممتازة لا تعمل بدون الآلات اللازمة، فإذا أريد مخاطبة الذهن البشري، لا بد أن يتم ذلك بواسطة بعض

الوسائل الآلية، كالكلمة المطبوعة أو الكلمة المنقولة التي تنتقل سلكياً أو عبر موجات الأثير، التي تتفاوت بين صورة تظهر على شاشة يستعان بها للوصول إلى الرأي العام، على شكل حديث أو تمثيلية أو فلم أو ومضات.

أهمية العلاقات العامة:

تبرز أهمية العلاقات العامة في أن المؤسسات بمختلف أنواعها و نشاطاتها تقدم مجموعة من الخدمات أوتنتج العديد من السلع التي تهدف إلى إيصالها إلى أيدي المستفيدين والمشترين والمستثمرين، وهي في ذلك ترتبط بالموردين والمنشآت الأخرى، التي تتعاون معها، وتمدها باحتياجاتها المختلفة، بالإضافة إلى احتياج جمهورها الداخلي، الذي يتمثل في الموظفين والعمال، إلى من يربطهم بالمنشأة وأهدافها ويحببهم فيها، ويزيد من إخلاصهم وولائهم لها.

وتبدو أهمية العلاقات العامة في أن المنشأة تسعى دائما إلى تنمية هذه الاتصالات وتكوين الآراء حول السلع التي تنتجها المؤسسة، وإذا لم تكن إدارة العلاقات العامة في المؤسسات على مستوى علمي عال من الخبرة والكفاءة فلاشك أن علاقاتها مع جمهورها الداخلي والخارجي سوف تتأثر بذلك، وقد يحدث أن تواجه المنشأة مواقف سيئة وصعبة تحتاج إلى القدرة واللباقة و الحكمة في معالجتها، حتى لا يظهر أي رأي مضاد، أو كراهية للمنشأة ومنتجاتها، وبخاصة في مجالات المنافسة، والتي يسعى فيها المتنافسون إلى إطلاق الشائعات والتشويش ضد المنشآت الأخرى، وهنا تبرز أهمية العلاقات العامة في مواجهة هذه الصعوبات.

وتبدو أهمية العلاقات العامة كذلك في المنشآت الخدمية، فقد تكون الخدمة التي تقدمها غير ضرورية بالنسبة للفرد، أو قد تكون هناك بدائل لها، مما يصعّب من دور العلاقات العامة. فإذا ما أهملت شركة طيران – مثلا– الاهتمام بعملائها، وعجزت عن تقديم الخدمات على الوجه المرضي، أو عدم قيام طائرتها بالإقلاع في مواعيدها المحددة، فلا شك أن المسافرين سوف يتوجهون نحو شركات الطيران الأخرى، التي تقدم أحسن الخدمات بنفس التكلفة، بل وربما اقل.

وتتضح أهمية العلاقات العامة في مجال المنظمات الحكومية، حيث تقوم بدور مهم في تحسين العلاقات بين الحكومة أو الوزارة والجمهور، فعن طريقها ينمو الشعور بالمسئولية لدى المواطنين، وبالتالي تحويلهم إلى جمهور ايجابي متعاون مع الحكومة. ولقد نمت العلاقات العامة وتطورت كمفهوم إداري، وكوظيفة حيوية في المنظمات الحكومية، في الدول المتقدمة، خلال الأربعين عاماً الماضية.

وتظهر أهمية العلاقات العامة في أنها تؤدى وظيفة مهمة وحيوية للإدارة العامة، إذ أصبح من واجب الإداريين أن يخبروا الجماهير بسياستهم، ويجسّوا نبض الرأي العام قبل هذه السياسات، ومن حقهم أيضا أن يردّوا على النقاد ويبرروا تصرفاتهم التي تشغل الرأي العام.

وقد ظهرت الحاجة إلى العلاقات العامة على اثر التغيير الكبير الذي حدث في المجتمعات الحديثة، فقد تميز المجتمع الحديث بتغيرات واسعة في شكله وتكوينه وطبيعته من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولعل أهم هذه التغيرات:

– توسع حجم المؤسسات الصناعية والتجارية وازدياد التنافس بينها، فأصبح وجود الشركات الضخمة، ذات التجهيزات الآلية الكبيرة، التي يعمل عليها آلاف العمال، وتنتج إنتاجا ضخما من السلع، وتتعامل مع الملايين من البشر في بقاع العالم المختلفة، من مظاهر المجتمع الحديث. هذه التغيرات في حجم المؤسسات جعلها في حاجة ماسة إلى أن تحقق اتصالات سليمة بهذه الأعداد الكبيرة من الجماهير المختلفة، وان تنظم برنامجا وترسم خططا، تسير في ضوئها، في مجال العلاقات العامة.

– في ظل هذا التحول الصناعي والتجاري الضخم، نظم العمال أنفسهم في نقابات واتحادات تجمع كلمتهم وتدافع عن مصالحهم، وأصبحت هذه النقابات في الأمم الصناعية المتحدث الرسمي باسم العمال، وأصبح لها من القوة والنفوذ ما جعل أصحاب الأعمال يخشون بطشها ويقبلون مراضاتها. وتتبع النقابات لتحقيق مطالب العمال طريقين، أولا: طريق الضغط على أصحاب الأعمال مستخدمين في ذلك الإضراب، ثانيا : طريق الإقناع – أي إقناع الرأي العام– حتى يلمس أفراده عدالة قضيتهم، فينضم إلى صفوفهم، ويضغط بدوره على أصحاب الأعمال والشركات لتحقيق مطالب العمال. و في هذه الحالة لابد لأصحاب الأعمال والشركات من مواجهة ضغط النقابات بضغط مماثل، ومقاومتها بنفس السلاح الذي شهرته في وجهها، وهو اكتساب الرأي العام، ولاشك أن الغلبة في النهاية ستكون لمن يفوز بثقة الرأي العام، وهكذا برزت أهمية ودور العلاقات العامة.

– التحول الذي حدث في المجتمعات، من اعتماد اقتصادها على الزراعة إلى الاعتماد على الصناعة، صاحبه تحول أيضا في السكان أنفسهم، فانخفضت نسبة سكان الريف، وارتفعت نسبة سكان الحضر والمدن، وأصبح هذا التحول يحتاج إلى جهود إعلامية ضخمة لمواجهة التغير الاجتماعي والعمل على استقرار المجتمع و تحقيق مصالحه.

– ازدياد كبير في قوة ونفوذ الرأي العام خاصة في المجتمعات الديمقراطية، وهذا التطور في تزايد مستمر من عام إلى آخر، فحتى تستمر الحكومات في الحكم لابد من أن تبذل محاولات لكسب ود الجماهير الشعبية. وتأييد الجمهور للحكومة وثقته فيها ومحبته لها عامل أساسي لنجاح الحكومة، وتحاول الحكومة المساهمة في تكوين رأي عام سليم واعي، عن طريق عمليات الإخبار الصادقة، الهادفة إلى تعليم الجمهور الطرق السليمة للحصول على الخدمات التي تؤديها الأجهزة الحكومية. وبذلك تسعى الوزارات والمصالح والهيئات الحكومية المختلفة إلى تحقيق التفاهم بينها وبين الجماهير المتعاملة معها. فضلاً عن ذلك، فقد ظهرت قوى مختلفة، تحاول كل منها جذب الرأي العام لها مثل النقابات المهنية المختلفة، والاتحادات والفرق التجارية والجمعيات التعاونية وغيرها. لذلك كان لابد من الاهتمام بالرأي العام، ودراسته والتعرف على خصائصه وتوجيهه الوجهة الصحيحة، مما فيه صالحه وصالح المجتمع ومنظماته، كذلك الحال بالنسبة للمؤسسات، فحتى تنجح في أعمالها لابد أن تكون على اتصال دائم بالجماهير التي تتعامل معها والمجتمع الذي تباشر فيه نشاطها.

– تطورت وسائل الإعلام و النشر تطوراً ضخما، نتيجة للتقدم الفكري والفني والتقني الكبير، فهناك تطور تقني في الطباعة، وفي إخراج الصحف و المجلات، كما ظهرت وسائل إعلام لم تكن معروفة فيما مضى، كالأفلام السينمائية والراديو و التلفزيون، مما سهل من مهمة العلاقات العامة في الاتصال بالجماهير المختلفة، واستخدام الوسائل الملائمة مع الجماهير المتنوعة، وفي الأوقات المناسبة.

أهداف العلاقات العامة:

تمارس معظم الهيئات و المنظمات أعمال العلاقات العامة سواء توفرت لديها إدارة أو قسم للعلاقات العامة أم لم يتوفر، وسواء أعدت برامج للعلاقات العامة أم لم تعد. و حتى في حياتنا الشخصية يعمل الفرد على تحسين علاقاته مع الآخرين باستمرار.

ولا تقتصر العلاقات العامة على نوع واحد من النشاط، بل إن مجالها يتبع لكافة أنواع النشاط الخاص والعام في جميع الميادين، زراعية وتجارية وصناعية، وتشمل علاقات العمل وتحسين ظروفه و رفع الكفاية الإنتاجية للعاملين، والتعليم، والانسجام مع المظاهر الهامة للإدارة الصناعية، والاهتمام بالعامل كانسان له حاجاته المادية و الصحية و الثقافية و الترفيهية و الاجتماعية و النفسية.

وتعمل العلاقات العامة على تحقيق عدد من الأهداف، فكل حملة من حملات الإعلام ينبغي أن ترتكز على سلسلة متكاملة من الأهداف والأغراض توضع سلفا، فيتحقق هدف وراء هدف في سلسلة مرتبة، والنتيجة العامة هي تحقيق الأهداف جميعا، وفي النهاية بلوغ الهدف الشامل. وإذا لم تحدد هذه السلسلة من الأهداف سلفا، فان النتيجة ستكون ضياع الوقت والجهد والمال، و بالتالي الفشل الذريع.

ولما كان من المألوف أن تتضارب مصالح الجماهير، فمن الواضح إذن إن أي هدف يرجى بلوغه، إنما ينبغي أن يكون وسطا بين هذه المصالح المتضاربة. وينبغي كذلك تعيين الأهداف في ضوء الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية العريضة السائدة بين الرأي العام. كما ينبغي أن تكون تلك الأهداف معقولة من حيث الجهد والمال والموظفين الذين يسعون إلى تحقيقها. و لعامل الوقت اثر كبير في تعيين أهداف العلاقات العامة. و من الأمثلة على ذلك تنظيم حملة لجمع التبرعات، و نظراً لضيق الوقت تبسط الأهداف، فكلما قصر الوقت تعين تبسيط الأهداف المباشرة.

و يمكن تلخيص أهداف العلاقات العامة فيما يلي:

– تهدف العلاقات العامة إلى توعية الجماهير بالأهداف العامة للمنظمات أو المؤسسات أو الهيئات الحكومية منها أو الأهلية، وتعليم الجمهور عن السياسة العامة، ومسؤوليته في تنفيذها. كما تهدف المنظمات إلى التوعية بأهدافها، وأسلوب وعمل ونوع نشاطها وخططها للجماهير. كما تسهل التنسيق بين مجهودات الأفراد، فعندما يعرف كل شخص في المجموعة الأهداف المطلوب الوصول إليها، فإنهم يعملون متعاونين في الوصول إليها. وتُعد الأهداف مقياسا للتقويم والرقابة، طالما إنها تحدد المطلوب عمله. و تؤدي أيضا إلى عمليات تعديل استراتيجيات المنظمة، وهكذا فإن انعدام الهدف أو عدم وضوحه وتحديده يعتبر أحد العوامل الأساسية التي تفشل كثيراً من الجهود في هذا المجال. ومن هذه الأهداف ما يأتي:

أ– أن تكون الشركة رائدة في صناعة ما في بعض الأسواق الممتازة.

ب– أن تجعل المستهلك يشعر برضا مستمر ومتزايد في الأسواق الحالية والجديدة.

ج– أن تنتج ربحاً مناسبا، بحيث تستطيع أن تدفع عائداً معقولاً لحملة الأسهم، وان توفر الموارد اللازمة للتوسع واستقرار الشركة في المستقبل.

د– أن تعتبر الشركة أو المنظمة عنصراً إيجابياً وصالحاً في المجتمع الذي تعمل فيه، وتزيد إحساسها بالمسئولية الاجتماعية تجاه الجماهير المختلفة، والمجتمع بصفة عامة.

ه – تحقيق السمعة الطيبة للمنظمة وتدعيم صورتها الذهنية.

– تهدف العلاقات العامة إلى إقامة علاقات طيبة، وزيادة فرص التفاهم المتبادل والتوافق والانسجام بين المنظمة والجماهير، سواء كان هذا (الجهور داخليا) كالعاملين بالمنظمة حتى يشعرون بالرضا والارتياح، وترتفع الروح المعنوية بينهم، فيرتفع إنتاجهم، وينمو إحساسهم بالانتماء، ويتأتى ذلك عن طريق تنفيذ برنامج كبير للتثقيف والإرشاد، وآخر للتدريب على الأعمال الجديدة، وتحسين ظروف العمل، ووضع نظام عادل منصف مناسب للتعويض، والتثبت من أن الأجور وغيرها من مزايا العمل، تتناسب مع متوسط الأجور الصناعية أوتفوقها، وإفهامهم حقيقة ما يدور حولهم، وتعرفهم لماذا يجلس هذا الموظف في مكتب فخم بينما يجلس آخر في مكتب اقل فخامة. ولماذا يرتدي العمال هذا النوع من الملابس دون غيره. وعموما فان العمال ينبغي أن يتمتعوا بظروف عمل صحية ووسائل للراحة، ولابد من أن تحترم آرائهم ومقترحاتهم. والوصول إلى الجمهور الداخلي ليس أمراً صعبا، حيث إن علاقات العمل توفر اتصالاً يومياً، بالإضافة إلى تشجيع الأنشطة

الثقافية والاجتماعية والصلات والأنشطة الرياضية، وحل للمشكلات الخاصة بالعاملين، ويبدأ هذا الاتصال من الإدارة العليا. ويمكن أن يكون الاتصال على كافة المستويات الإدارية في المنظمات الكبيرة والصغيرة، على السواء، ويتمثل (الجمهور الخارجي) في اتحادات العمال والمستهلكين والموردين والموزعين، والبنوك ومنافذ البيع والتصريف، وكذلك أفراد المجتمع حيث من الممكن إقامة المستشفيات والمدارس و المساجد. و يمتد التوافق إلى علاقاتها بالمنظمات الأخرى، حتى تعتمد العلاقات بين المنظمات على المنافسة الشريفة، و عدم هدم جهود المنظمات الأخرى، و تؤدي برامج العلاقات العامة دورا كبيرا في التوفيق بين الميول المتباينة للأفراد والجماعات، وتعمل على تعديل الاتجاهات السلبية لدى الجماهير إلى اتجاهات إيجابية بناءة، كما أنها تنقل أفكار و آراء الجماهير و اتجاهاتها نحو المنظمة إلى الإدارة، و تقوم بنصحها و إرشادها حتى تتمكن من تعديل سياسة المنظمة و خططها بما يتناسب مع ما تتوقعه الجماهير من هذه المنظمة. و يمتد التوافق و الانسجام الذي تسعى إليه العلاقات العامة إلى علاقتها مع أجهزة الإعلام.

– تسعى العلاقات العامة إلى القيام بالأعمال المتنوعة التي تقوم بها الإدارات الأخرى ومساعدتها. فهي تقوم مثلا بمساعدة إدارة العلاقات الصناعية باجتذاب الممتازين من الموظفين والعمال. وهي تشجع الاتصال بين المستويات العليا في الإدارة والمستويات الدنيا، وبالعكس. وهي تساعد إدارة المبيعات في ترويج منتجات المنظمة، سواء المنتجات الحالية أو الجديدة.

– تهدف العلاقات العامة إلى رفع الكفاية الإنتاجية بتوفير العامل المادي والمعنوي، وزيادة الفوائد التي تعود على أصحاب الشركة وعمالها ومستهلكي منتجاتها والجماعات التي تعمل فيها، وذلك عن طريق وضع برنامج لتحسين المصانع والمنتجات، والاستغناء عن الآلات البالية وتنفيذ برنامج لتركيب احدث أنواع الآلات، وكذلك العمل على إنتاج السلع الجديدة في اقرب موعد يتناسب مع الانتهاء من الاختبارات اللازمة، وإعادة تنظيم الأعمال المكتبية، و زيادة منافذ التوزيع.

تهدف العلاقات العامة إلى تنمية الشعور بالمسؤولية الاجتماعية والقومية لدى المواطنين، ومساعدتهم على تحمل المسؤولية في رسم السياسة العامة للمنظمة، وحل مشاكلها.

– تهدف العلاقات العامة إلى إقامة علاقات ودية مع المساهمين، وهؤلاء ينحصر اهتمامهم في تأمين استثماراتهم والوقوف على أحدث تطورات الإنتاج والمشروعات التوسعية والأسواق الجديدة، ومن ثم ينبغي إحاطتهم علماً بجميع خطط الشركة ومشروعاتها، مع تعليلها وتبيان ما ينتظر أن يعود عليهم من منفعة، من حيث ضمان أموالهم المستثمرة، ومن حيث فائدة كافية لرأس المال.

ويمكن التعرف على رغبات المساهمين بوسائل متعددة، فمثلاً اجتماعات الجمعيات العمومية تهيئ للشركة فرصة طيبة للتحدث مع المساهمين والإلمام بوجهة نظرهم، كذلك من المخاطبات التي يرسلها المساهمون لإدارة الشركة يمكن معرفة كثير من الرغبات، والآراء، وقد تلجأ بعض الشركات لعمل استقصاء لآراء المساهمين ورغباتهم عن طريق إرسال قائمة بالبريد تحتوي على عدد من الأسئلة للإجابة عليها، أو يمكن توجيه هذه الأسئلة بواسطة مندوبي قسم العلاقات العامة، عن طريق مقابلات شخصية، ولا يعني ذلك مقابلة كل المساهمين، بل يكفي اخذ عينة ممثلة لهم.

تهتم العلاقات العامة بتلقي رغبات الموزعين وملاحظاتهم ومقترحاتهم خاصة فيما يتعلق بطريقة التعبئة أوالتغليف أو الوزن أو طريقة التشكيل والعرض، والموزعون هم حلقة الاتصال بين المؤسسة والعميل، وهم كل من يتعامل مع السلعة، من وقت خروجها من المصنع إلى أن تصل إلى يد المستهلك. وكثيراً ما كانت قراراتهم واتجاهاتهم ذات اثر حاسم في مستقبل

المؤسسة الصناعية، ومن ثم يقع على عاتقهم كسب ونجاح المؤسسة أو فشلها، ولهذا تحرص العلاقات العامة على تهيئة أساليب الاتصال المباشر بينهم وبين المؤسسة.

تهتم العلاقات العامة بإنشاء الصلات الطيبة بين المستهلكين والمؤسسة، وذلك لأن الترويج للمؤسسة يؤدي إلى الترويج للسلع. ولاشك أن المستهلك هو سيد السوق، فمن اجل المستهلك تنتج السلع، وبفضل المستهلك تدور عجلة الإنتاج، وبتشجيع المستهلك وإقباله على السلعة يعيش المنتج، ومن ثم لابد من الاستجابة إلى رغباته، فهو قوة رئيسية تؤثر في نجاح الشركات أو فشلها.

وظائف العلاقات العامة:

عُرفت العلاقات العامة باعتبارها نشاط تقوم به المنظمات، بعد أن تقرر لها ميزانية خاصة بها، وقد لاقت فكرة تخصيص ميزانية لنشاط العلاقات العامة اعتراضات كثيرة عند الإدارة العليا ولكن من هم أخصائيو العلاقات العامة؟.. وماذا يفعلون؟.. وما هو عملهم؟.. فقد وصف كثير منهم بأنهم متحدثون لبقون، ويعدون الناس بالكثير، ولكنهم لا يفعلون إلا القليل، وهم يسعون في غالبية الأمر إلى الحصول على مكاسب شخصية، حتى ولو كان ذلك على حساب الشركة التي يعملون بها!.. وهذه كلها أوصاف لا تنسجم مع حقيقة العلاقات العامة.

وقد اقترحت المنظمات والمؤسسات إنشاء إدارات وأقسام للعلاقات العامة، بعد أن اكتشفوا أنها من أهم أقسام المؤسسة، وأنها حيوية وذات تأثير فعال، وأنها يمكن أن تحل المشكلات التي تواجه المؤسسات.

وحتى المؤسسات التي ليس لديها قسم للعلاقات العامة، فإنها تلجا إلى مكاتب ومستشاري العلاقات العامة في خارج المؤسسة، وذلك نظير أجر، ومن هنا بدأت وظيفة ومسئوليات إدارات وأقسام العلاقات العامة. وتبدو أهمية وضرورة تحديد وظائف وأنشطة العلاقات العامة في أن عدم تحديد هذه الوظائف يترتب عليه النظر إلى نشاط العلاقات العامة على انه عمل فرد في المنظمة، ولا يحتاج إلى أفراد متخصصين لأداء هذه الوظيفة، وإن كل من ينتمي إلى المنظمة يستطيع القيام بهذا العمل، ويمكن القول بأن المنشأة كلها يجب أن تكون موجهة بالعلاقات العامة، ولكن هذا لا يعني عدم وجود إدارة متخصصة تكون مسئولة عن تخطيط وتنفيذ أنشطة العلاقات العامة، كما يؤدى عدم تحديد نشاط العلاقات العامة إلى الخلط بينها وبين غيرها من الأنشطة الأخرى، مثل الإعلان والدعاية، مما يترتب عليه زيادة الصراعات بين إدارة العلاقات العامة والإدارات الأخرى مثل (إدارة التسويق) حول مدى أحقية كل إدارة في ممارسة النفوذ والرقابة على هذه الأنشطة.

وليس لقسم العلاقات العامة سلطة على بقية أقسام المؤسسة، وبذلك لا يكون من سلطة مدير أو رئيس قسم العلاقات العامة إعطاء أوامر للأقسام الأخرى، فهو يرسل وجهة نظره إلى الأقسام المختلفة، في شكل مقترحات واستشارات، والجهة التي تصدر منها الأوامر الإدارية الخاصة بأعمال العلاقات العامة هي الإدارة العليا للمؤسسة، ممثلة في عضو مجلس الإدارة أو أي شخص آخر يكلف بالإشراف على أعمال العلاقات العامة.

وفي الواقع فان نجاح إدارة العلاقات العامة في أعمالهما ووظائفها يستلزم الإلمام بالواجبات الأساسية التي تلقى على كاهلها. وفى الواقع تختلف مسئوليات هذه الإدارة من منظمة إلى أخرى، وذلك حسب طبيعة وحجم المنظمة والظروف المحيطة بها. وعموما تهتم إدارة العلاقات العامة بالبيئة أو المناخ الاجتماعي، ومن ثم فان العاملين في مجالها يجب أن يهتموا اهتماما كبيرا بالنظريات والاكتشافات التي سيخرجها علماء الاجتماع وعلماء الإدارة.

ويذهب العديد من الباحثين إلى أن هناك ستة وظائف أساسية للعلاقات العامة وهى: التخطيط ،البحث، والاتصال، والتنسيق، والتقويم، التواصل.

- التخطيط :

يقوم جهاز العلاقات العامة برسم السياسة العامة للمؤسسة، ورسم السياسة والبرامج الخاصة بالعلاقات العامة في إطار السياسة العامة للمؤسسة وخططها، في ضوء البحوث والدراسات التي يقوم بها الجهاز، وذلك بتحديد الأهداف والجماهير المستهدفة، وتصميم البرامج الإعلامية، من حيث التوقيت وتوزيع الاختصاصات على الخبراء وتحديد الميزانية تحديدا دقيقا، مما يعاون في إدخال تعديلات على السياسة العامة للمؤسسة. بالإضافة إلى ذلك، فهي تقوم بشرح سياسات المنشأة للجمهور، أو أي تعديل أو تغيير بغية قبوله إياها، والتعاون معها.

- البحث :

تقوم العلاقات العامة بجمع وتحليل وبحث ودراسة اتجاهات الرأي العام لجماهير المؤسسة أو الهيئة، ومعرفة آرائهم واتجاهاتهم، حتى يمكن الحصول على حقائق صحيحة، فبالنسبة للجامعة مثلاً، يمكن معرفة اتجاهات الرأي بين الأساتذة والطلبة وأولياء الأمور. وفى الجيش يمكن معرفة الرأي بين الجنود والضباط وغيرهم من الفنيين. وفي الشركات والوزارات تدرس اتجاهات الرأي العام بين الموظفين والعمال. وبالإضافة إلى ذلك تقاس اتجاهات الرأي بين الجماهير الخارجية كالمساهمين والمستهلكين والتجار. وتدرس العلاقات العامة كذلك التطورات المستمرة التي تحدث في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتقوم كذلك ببحث وتحليل وتلخيص جميع المسائل التي تهم الإدارة العليا ورفعها إليها. وتشمل الأبحاث أيضاً المبادئ الفنية للعلاقات العامة، وتحليل وسائل النشر كالصحافة والإذاعة والتلفزيون والسينما، وتقدير مدى نجاح الحملات الإعلامية التي تقدمها، وتحديد أي الوسائل الإعلامية أكثر فعالية، فضلاً عن البحوث التي تتناول التطور الذي يطرأ على العلاقات العامة، وتدرس كذلك آراء واتجاهات قادة الرأي في المناهج، كالمعلمين ورؤساء النقابات ورجال الأعمال وغيرهم.

- التنسيق:

تعمل العلاقات العامة على التنسيق بين الإدارات المختلفة لتحقيق التفاهم بينها، كما تعمل كحلقة اتصال وأداة تنسيق بين الموظفين والشخصيات المختلفة، وبين المستويات الدنيا والمستويات للعليا. كما تنسق بين إدارة التسويق والمستهلكين، وإدارة المشتريات والموردين والمؤسسة وحملة أسهمها.

- الاتصال:

الاتصال يعني القيام بتنفيذ الخطط والاتصال بالجماهير المستهدفة، وتحديد الوسائل الإعلامية المناسبة لكل جمهور، وعقد المؤتمرات، وإنتاج الأفلام السينمائية والصور والشرائح، والاحتفاظ بمكتبة تضم البيانات التاريخية وإقامة الحفلات، وإعداد المهرجانات والمعارض والمباريات المختلفة، وتنظيم الندوات والمحاضرات، والأحاديث، والمناظرات.

ولجهاز العلاقات العامة وظيفة إدارية، فهو يقدم الخدمات لسائر الإدارات ومساعدتها على أداء وظائفها المتصلة بالجمهور، فهي مثلاً تساعد إدارة شئون العاملين في اختيار الموظفين والعمال وتدريبهم، والنظر في وسائل تشجيعهم وترقيتهم وحل مشاكلهم، وإعداد ما يلزم للعناية بصحتهم ورياضتهم وثقافتهم. كما تسهل العلاقات العامة لقسم المبيعات مهمة إقامة علاقات طيبة بالموزعين والمستهلكين، من خلال تعرفها على اتجاهات الجمهور نحو السلع أو الخدمات التي تنتجها أو تقدمها المؤسسة أو الهيئة إلى عملائها، وهي تسهل مهمة الإدارة القضائية، في عرض الحقائق المتصلة بالقضايا المختلفة على

الرأي العام، وتشترك إدارة العلاقات العامة في إعداد التقارير السنوية عن المركز المالي للمؤسسة، وإخراجها في صورة جذابة، يفهمها المساهمون والمستهلكون وغيرهم، وكذلك تساعد إدارة المشتريات في إقامة علاقات طيبة بالمتعهدين، وغيرهم من مصادر الإنتاج.

وتعمل العلاقات العامة على تنمية العلاقات مع المؤسسات والجماعات الأخرى الموجودة في المجتمع، وذلك عن طريق النشاطات ذات الفائدة المشتركة، فإذا أريد أن يقام معرض ناجح للكتاب، فان المعرض ينظم بحيث يتلاقى مع رغبات أمناء المكتبات وأصحابها. كما تقوم العلاقات العامة بتعريف الجمهور بالمنشاة وتشرح السلعة أوالخدمة التي تنتجها، بلغة سهلة بغية اهتمام الجمهور بها.

وتسعى العلاقات العامة إلى إقامة علاقات طيبة مع قادة الرأي في المجتمع بوضع الحقائق أمامهم، سواء في مكتبة المنظمة أو مكتب الإعلام، أو الدوريات السنوية. كما تعمل على إقامة علاقات طيبة مع معاهد التدريب، حتى يتسنى تدريب موظفيها وعمالها في هذه المعاهد، وكذلك مد هذه المعاهد بمساعدات التعليم، والسماح لطلاب المعاهد بزيادة المنظمة.

وتساعد العلاقات العامة الجمهور على تكوين رأيه، وذلك بمده بكافة المعلومات ليكون رأيه مبنيا على أساس من الحقائق الصحيحة. كما تعمل على إحداث تغيير مقصود في اتجاهات الرأي العام وتحويله إلى صالح المؤسسة، وهى تمد المنشاة كذلك بكافة التطورات التي تحدث في الرأي العام.

- التقويم:

ويقصد به قياس النتائج الفعلية لبرامج العلاقات العامة، والقيام بالإجراءات الصحيحة لضمان فعالية البرامج وتحقيقها لأهدافها.

- التواصل :

العلاقات العامة تتسم بخاصية التواصل الذي هو التبادل المتنوع بين أطراف عديدة و مختلفة ، قد يكون تواصلا داخلي داخلي-بين الموظفين أو بينهم وبين مسئوليهم-،كما قد يكون تواصلا داخلي خارجي و هذا ما تقدم شرحه في مرحلة سبقت.

كيف تبنى إدارة العلاقات العامة؟

من الصعب رسم نظام معين لإدارة العلاقات العامة في مؤسسة من المؤسسات، فهذه تختلف من واحدة لأخرى حسب حجم المنشأة وطبيعة تعاملها ، ففي حال صغر حجم المؤسسة – مثلا – يقوم المدير بنفسه أوبواسطة معاون له ضمن العاملين في المؤسسة بأعمال العلاقات العامة، كما يختلف جهاز العلاقات العامة حسب مدى فهم للقائمين بالإدارة فيها لإعمال العلاقات العامة، ومن ثم يختلف البناء التنظيمي لإدارة العلاقات العامة من جهة إلى أخرى، فالوحدات التنظيمية التي تدخل في بناء إدارة علاقات عامة للقوات المسلحة قد تختلف عنها في وزارة الزراعة. والاختلاف هنا قد يكون ضرورة يستدعيها اختلاف الأهداف واختلاف الخطط واختلاف البرامج والجماهير، كذلك الأمر بالنسبة لتبعية العلاقات العامة، فقد تسند هذه المهمة إلى احد مديري الإدارات كإدارة الأفراد أو المبيعات أو إدارة الإعلانات، أو قد توزع المسئولية بينهم وفي بعض المنشآت الأخرى تجد أن هناك إدارة كاملة للعلاقات العامة يرأسها مدير يتبع عضو ومجلس الإدارة المنتدب مباشرة، وتشمل عدة أقسام من بحوث وتخطيط إلى تنسيق وإنتاج.

وتتصل أعمال العلاقات العامة اتصالا مباشرا بالأهداف والسياسة العامة التي تنتجها الإدارة، وعلى ذلك فان أعمال العلاقات العامة يجب أن توضح في التنظيم العام للمنشاة على مقربة من الإدارة العليا وتحت إشرافها المباشر، فيكون مدير

العلاقات العامة مسئولا أمام رئيس مجلس الإدارة، وان يكون بالقرب من الأفراد الذين يشغلون المراكز ذات المسئولية الكبيرة في المؤسسة، حتى يمكنه أن يحقق أحسن نتائج، وان يكون على مستوى مديري الإدارات الأخرى.

ومن ناحية أخرى، فان تخصيص مدير أو قسم لإدارة أعمال العلاقات العامة لا يعني أن هذا الشخص أو هذا القسم هو الجهة الوحيدة التي تقوم بأعمال العلاقات العامة فحسب، ذلك أن العلاقات العامة عملية مستمرة يشترك فيها الجميع من المدير العام حتى عامل النظافة، ومن ثم فان على مدير العلاقات العامة أن يشجع ذوي المهارات الأدبية والفنية من غير العاملين بإدارة العلاقات العامة على المشاركة في بعض البرامج الخاصة بالعلاقات العامة. وما نقصده من تخصيص مدير أو قسم لإدارة أعمال العلاقات العامة هو وضع هذه الأعمال تحت إشراف الخبراء المتخصصين، لمساعدة بقية رؤساء الأقسام بالمنشأة في تحسين صلاتها مع فئات الجمهور المختلفة، أي أن قسم العلاقات العامة يعتبر من الأقسام الاستشارية.

وفي أغلب النماذج المقترحة لمكان العلاقات العامة في الخريطة التنظيمية، روعي أن يكون مديرها بالقرب من الأفراد الذين يشغلون المراكز ذات المسؤولية الكبيرة في المؤسسة، حتى يمكن أن يحقق أحسن نتائج.

مواصفات القائم بالعلاقات العامة:

لكي يصبح المتخصص في العلاقات العامة صالحاً لأداء عمله يجب أن يتفهم الاتجاهات والتطورات التي تحدث في الرأي العام، كما يجب أن يكون على علم تام بسياسات الإدارة ومشكلاتها، وأن يؤمن إيمانا كاملا بعمله و رسالته التي يؤديها، متيقظا لما يدور حوله داخل المؤسسة وخارجها من أحداث، تتيح له طريق الاستفادة من كل فرصة لخدمة الجمهور وتحقيق مصالحه، سواء بنقل المعلومات إليه أو بالرد على ما يعين له من أسئلة، أو بالاستجابة لملاحظاته المعقولة، أو بأداء خدمة واقعية له. وهذه اليقظة أيضا تتيح له فرصة البحث السريع في العمل، وهي صفة أساسية لرجل العلاقات العامة، ففي دقائق يتطلب الأمر من رجل العلاقات العامة أن يبحث مثلا في مدى أثر نشر خبر في نفوس الجمهور أو في مشكلة تتعلق بفرد من أفراد، أو في اقتراح باتخاذ إجراء من الإجراءات، وهو بمقتضى هذا البحث السريع، سيتصرف على الفور دون تردد، ولهذا فان الظروف تدفعه دفعا إلى أن يحصل على أكبر قدر ممكن من الثقافة بكل ما حوله وبنفسية الجماهير و بوسائل التأثير فيها، وبالتنظيمات الإدارية والفنية التي تمكنه من أداء عمله على الوجه الأكمل، ونجاح المؤسسة التي يخدمها.

ولابد من توافر شروط في القائمين بأعباء العلاقات العامة، ويمكن تقسيم هذه الشروط على النحو التالي :

أ- الشروط الموروثة:

وهي تتعلق بالدوافع الفطرية، التي تعد الأساس الأول للسلوك الإنساني. وتظهر هذه الدوافع بعد الولادة مباشرة، ولا تكون نتيجة خبرة أو تعلم أو تجربة، ولذلك ينبغي أن تكون شخصيته مكتملة، وأن يتميز بالنضج العاطفي والذاكرة القوية والعقل المنظم، ومن المرغوب أن يكون من يعمل في مجال العلاقات العامة مؤدبا، لبقا،واسع الخاطر، مخلصا حازما، شجاعا، مقداما، متفائلا، ويتميز بقوة غريزة الاستطلاع، وحب الاختلاط، وهذه كلها صفات من الواجب توافرها في المشتغل بالعلاقات العامة.

ب- الشروط التعليمية:

يقصد بها توفر الحد الأدنى من المستوى التعليمي، والتعلم والتدريب الجامعي الذي يؤهل المتخصص في العلاقات العامة للعمل في هذا المجال. ولاشك أن التعليم الأكاديمي يساعد على نجاح رجل العلاقات العامة ويستحسن أن يكون الشخص قد حصل درجة جامعية في الإعلام أو التجارة أو الآداب أو القانون، ويستحسن أن يكون متوفرا و مطلعا على المواد

الآتية: اللغات ، عوم الإعلام و الاتصال ، علم النفس ،علم الاجتماع ، الفلسفة ، الإدارة العامة ،القانون ، الاقتصاد ، التسويق ، الموارد البشرية ، العلاقات العامة،وغيرها من المواد الدراسية المهمة.

ج- الشروط المكتسبة:

وتختلف هذه عن الدوافع الفطرية، في أن الإنسان لا يولد مزوداً بها، ولكنها تكون نتيجة لحياة الفرد في بيئة معينة وتأثره بها.وتحقق كل من الشروط التعليمية و المكتسبة صفات يحتاج إليها المشتغل بالعلاقات العامة وهي: القدرة على الإدراك الواضح، وعلى التنظيم، والحكم العادل الموضوعي، والقدرة على تقدير المواقف والتنبؤ، وعلى مقاومة الضغوط والمرونة، والقدرة على التعامل في المشاكل المختلفة.

وتحقق الشروط الثلاثة السابق ذكرها أن يكون العامل في مجال العلاقات العامة اجتماعيا بطبعه، وعنده القدرة على الإقناع والإغراء، وعلى الكتابة والخطابة، وان يعترف بالخطأ إذا وقع فيه، ويرجع عنه.

وقد أجرى قسم وسائل الاتصال في جامعة جنوب داكوتا استفتاءاً لأخصائيي العلاقات العامة عن المهارات والصفات التي يجب أن يتصف بها رجل العلاقات العامة، وظهرت نتائج هذه الدراسة في مجلة العلاقات العامة، وجاء فيها أن ما يقرب من 90 % من المبحوثين أكدوا على أن القدرة على الكتابة هي أكثر المهارات أهمية. وذكر أحد المبحوثين انه في كل مرة يقوم فيها بعمل فانه ينتهي بكتابة كلمات على الورق، وقد يكون ذلك في شكل خطابات، وخطب، وقصص، ونشرات، وتقارير. وتأتي بعدها مهارة المعرفة بفن التصميمات المطبوعة والقدرة على تنفيذ مشروع من خلال تصور الفرد له ثم القيام بطبعه. وقد ذكر احد المديرين أن كثيرا من المشاريع يتأخر تنفيذها بسبب كثرة التكاليف، أو لأن من يقوم بها لا يعرف شيئا عن فن الكتابة والطباعة. وعليه يمكن القول أن العمل في مجال العلاقات العامة هو نوع من العمل الإعلامي، الذي يعتمد على القدرة على التحرير ومخاطبة الجمهور وإقناعه.

أما المهارات الأخرى فقد جاءت كما هو مبين وحسب أهميتها:

- تمييز الأخبار والقدرة على التعليق عليها.
- القدرة على التعامل مع الناس.
- القدرة على التنظيم.
- القدرة على الحديث.
- معرفة بالأمور الاقتصادية والمالية.

العلاقات العامة والعلاقات الإنسانية:

يوجد اختلاف بين العلاقات العامة والعلاقات الإنسانية، فالعلاقات الإنسانية تركز على العنصر البشري والاعتبارات الإنسانية، وتهتم بالتكامل بين الأفراد في محيط العمل بالشكل الذي يدفعهم ويحفزهم إلى العمل بإنتاجية عالية وبتعاون، مع حصولهم على إشباع حاجاتهم الطبيعية والنفسية والاجتماعية.

وتعني مراعاة الاعتبارات الإنسانية في العمل أن تأخذ الإدارة في اعتبارها المطالب الأساسية للإنسان في الحياة. ويرى (سكوتScott) أن العلاقات الإنسانية تشير إلى عمليات حفز الأفراد في موقف معين، بشكل فعال يؤدي إلى الوصول إلى توازن في الأهداف يعطي المزيد من الإرضاء الإنساني، كما يساعد على تحقيق مطالب المشروع، أي تؤدي العلاقات الإنسانية إلى ارتفاع في الإنتاجية، وزيادة في الفعالية التنظيمية، وأفراد سعداء يشعرون بالرضا عن أعمالهم.

ويمكن أن نستخلص مما سبق ثلاثة أهداف رئيسية للعلاقات الإنسانية هي:

– أن تعمل على تنمية روح التعاون بين الأفراد والمجموعات في محيط العمل.

– أن تحفز الأفراد والمجموعات على الإنتاج.

– أن تمكن الأفراد من إشباع حاجاتهم الاقتصادية والنفسية والاجتماعية.

فإذا تمكنت الإدارة من تحقيق هذه الأهداف، فان النتيجة تكون نجاح المجهود الجماعي للأفراد في محيط العمل، ولذلك يمكن تعريف العلاقات الإنسانية باختصار بأنها تنمية مجهود جماعي منتج للمشروع ومنتج للأفراد في الوقت نفسه.

العلاقات العامة والشؤون العامة :

يوجد خلط بين العلاقات العامة والشؤون العامة، فقد جرت بعض الهيئات على إنشاء أجهزة تقوم بنشاط العلاقات العامة، وتطلق عليها خطأ تسمية إدارة الشؤون العامة. والشؤون العامة تعنى موضوعات مختلفة تختلف باختلاف الناس، وهي تعنى الأمور التي تهم الرأي العام، مثل الأمور السياسية والحكومية، وانتخابات المجالس النيابية، وكذلك العلاقات مع المجتمع المحلي، ومشاكل الهجرة، والتوطن، وسياسة الأسعار وغيرها.

وفي حدود هذا المفهوم تدرس الجامعات بالخارج ضمن برامج (الشؤون العامة) والمشاكل الدولية، والموضوعات الهامة المعاصرة، والعلوم السياسية والاقتصادية، والإدارة العامة.

وهكذا يبدو الاختلاف بين مفهوم (الشؤون)، ومفهوم (العلاقات) التي تعني كما أوضحنا سلفا الاتصالات

العلاقات العامة والإعلام:

يُقصد بالإعلام نشر الحقائق والآراء والأفكار بين جماهير الهيئة والمؤسسة، سواء الجمهور الداخلي أو الخارجي للمؤسسة، ومن وسائل الإعلام الأساسية الصحافة والإذاعة والسينما والتلفزيون والمحاضرات والندوات. ولقد سبق أن رأينا أن أحد تعاريف العلاقات العامة يرى أنها إعلاماً وإقناعاً يقدم إلى الجمهور، ومجهودا يبذل من أجل تحقيق التوافق والتكامل بين اتجاهات وتصرفات كل من المنظمة وجمهورها. والحقيقة أن الإعلام يعتبر جزءا أساسيا وأداة مهمة من أدوات العلاقات العامة المختلفة في برامجها لتحقيق أهدافها.

العلاقات العامة والإعلان:

تستخدم حملات الإعلان العديد من وسائل الاتصال مستهدفة بذلك الوصول إلى أكبر عدد من المشترين للإعلان عن بيع بأقل الأسعار، وتختلف العلاقات العامة عن الإعلان من ناحية أن هذا الأخير يلجأ إلى شراء مساحة في دورية من الدوريات، أو جزء من الوقت في الإذاعة والتلفزيون، وذلك من اجل التعبير عن وجهة نظر أو الإعلان عن بيع المنتجات والخدمات، التي قد تتفق أو لا تتفق مع وجهة نظر الناشر أو المذيع، وذلك لأن القارئ أو المستمع يستقبل رسالة مدفوعة الأجر.

وقد تعطي بعض الإعلانات سمعة طيبة للمصنع أو السلع أو الخدمات، ولهذا فان الإعلان يعد عاملا مساعدا لبرامج العلاقات العامة. ومع ذلك فان الإعلان يختلف عن العلاقات العامة، وإن كان يلعب دورا ملموسا في برنامج العلاقات العامة.

العلاقات العامة والدعاية:

يخلط البعض بين العلاقات العامة والدعاية، ويرجع هذا الخلط إلى اتحاد أهدافها، وهو الاتصال بالرأي العام ومحاولة بلورته وتعديله والتأثير فيه. فالدعاية هي أحد أنواع الاتصال والتأثير، تستخدم كقوة للسيطرة على أفكار أفراد المجتمع وتوجيههم الوجهة التي حددت لهم عن طريق استغلال عواطفهم وغرائزهم، ويتم ذلك من خلال وسائل الاتصال العامة،

مثال ذلك حين تنظم إحدى الشركات حملة دعائية لتغيير مفهوم الناس من طبيعة السلعة التي تنتجها، فحين ثار جدل حول مدى اتفاق مشروب الكولا مع الشريعة الإسلامية، سارعت الشركة المنتجة لشراب البيبسي كولا وقت ذاك إلى تنظيم حملة دعائية من خلال وسائل النشر العام للتأكيد على صلاحية وطهارة للمشروب، دون أن تفصح عن شخصيتها. وفي ضوء هذا يختلف الإعلان عن الدعاية في أن المعلن يفصح عن شخصيته في الإعلان، ويدعو القارئ أو المستمع إلى إتباع سلوك محدد، وبالتالي يرتبط اسمه في ذهن المتلقي بمضمون الرسالة الإعلانية، أما في حالة الدعاية فإن المتلقي لا يستطيع تحديد مصدر المعلومات المرسلة إليه.

وهكذا تعمل الدعاية على تكوين الأخبار وإخفاء بعض الحقائق أو تغيير بعضها، وبوصفها هذا فهي وسيلة متميزة لا تمد الجمهور إلا بالمعلومات التي تتفق ووجهة نظر المسؤولين عنها بأي ثمن وبأي وسيلة، بينما تهدف العلاقات العامة، عن طريق الأخبار الصادقة والتعليم والممارسة إلى إقناع الجمهور، وتحقيق تعاونه معها، على أساس الثقة والتفاهم المثمر.

المراجع بالعربية :

- إبراهيم إمام: العلاقات العامة والمجتمع، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،1976.
- أحمد رشوان حسين عبد الحميد: العلاقات العامة والإعلام من منظور علم الاجتماع، الإسكندرية(مصر)، 1993
- أحمد زكي البدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، 1997.
- حسن محمد خير الدين: العلاقات العامة- المبادئ والتطبيق-، القاهرة، مكتبة عين شمس،1973 .
- محمد عبد الله عبد الرحيم:العلاقات العامة،القاهرة،دار التأليف،1982
- محمود إبراقن : المبرق ، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية . الجزائر . 2004.

النظريات المفسرة لمنع زنا المحارم
"المبررات البيولوجية ، النفسية ، و السوسيولوجية"

أ. شريفة مودود
جامعة الجزائر 2

ملخص الدراسة باللغة العربية : يختلف زنا المحارم في مفهومه من مجتمع لآخر، حسب نوع العلاقات القرابية المعترف بها، وقد تعرض هذا السلوك عموما –رغم بعض الاستثناءات– إلى المنع والتحريم من الشعوب المختلفة ، وفسر هذا المنع بأسباب كثيرة منها : البيولوجية، النفسية، والاجتماعية والثقافية وكل هذه التفسيرات تلتقي في نقطة واحدة هي أن منع معاشرة المحارم ظاهرة عالمية رغم كل الخروقات والانتهاكات التي تخدش هذا المنع في كل زمان ومكان .

Abstract: Each society defines incest differently from other societies, people ,all over the world have forbidden incest – with some exceptions– referring to biological,psychological,social and cultural reasons .

Although, the violations that exist every when and where people do agree on the point that prohibition intercourse between relatives is international phenomena.

الكلمات الدالة : زنا المحارم ، المحظور (الممنوع ،الطابو) ، النظريات المفسرة ،المبررات البيولوجية ، المبررات النفسية ،المبررات السوسيولوجية .

تمهيد :زنا المحارم أو سفاح القربى مصطلح يحيل إلى ارتباطات متعددة على المستوى اللغوي البيولوجي والديني والنفسي والثقافي ،ولايمكن الاقتراب من فهم واضح لتواجد هذا المفهوم في تدرجات مستويات التطور والتنوع الإنساني إلا إذا أخذت بعين الاعتبار هذه التوسعات لهذا المفهوم ، فالزنا كما عرفه ابن رشد بأنه:"كل وطء وقع على غير نكاح صحيح ،ولاشبهة نكاح ولا ملك يمين" [1]، وقد جاء ذكره في القرآن الكريم في أكثر من موضع منها قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا ﴾[2]، وقوله تعالى :﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة...﴾[3]، وقد اقترن لفظ الزنا في القرآن الكريم بالفاحشة ولو أن هذه الأخيرة أعم من الأول والزنا متضمن في الفاحشة، لكن الله عز وجل عبّر عن الزنا لخطورته بلفظ فاحشة في قوله:﴿ ...واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم...﴾[4] وقوله تعالى : ﴿ ...فإذا أحصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب...﴾[5].

والمحارم في اللغة من الحُرْم والحِرْم والحرام وهو نقيض الحلال وجمعه حُرُم وقد حَرُم عليه الشيء حُرماً وحراما وحُرمَ حرمة وحرّمه الله عليه[6]، وحُرَمُ الرجل: عياله ونساؤه وما يحمي وهي المحارم، واحدتها محرَمة ومحرُمة ورحم، والمَحْرَم: هي المحّرم تزويجها، والمحرَم : ذات الرحم في القرابة أي لا يحل تزويجها، تقول: هو ذو رَحِمٍ مَحْرَمٍ، وهي ذات رَحِمٍ مَحْرَمٍ، يقال ذات رحم منه إذا لم يحلّ له نكاحها، وفي الحديث:" لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم منها"، وذو المَحْرَم : من لا يحل له نكاحها من الأقارب كالأب والابن والعم ومن يجري مجراهم[7]، وجاء لفظ الحرام والمحرم والأرحام في القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿...وهو محرم عليكم...﴾[8] وكذلك قوله تعالى :﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله....﴾[9] .

فالمحارم إذن مفهوم يشير إلى الأفراد الذين يمنع في أي ظرف من الظروف الزواج بينهم أو ربط علاقات جنسية مع بعضهم البعض، لكونهم مرتبطين في أسرة واحدة برابطة دم أو مصاهرة، وتشمل الأصول : الأب والأم وما ارتفع، والفروع الابن وما انخفض، والحواشي أو الأقارب المؤقتون المرتبطون برابطة المصاهرة، مثل: زوج الأخت، زوج الأم وغيرهما، كما تضيف بعض التشريعات الدينية والقانونية رابط الرضاع والتبني والكفالة .

ويمكن التعبير عن زنا المحارم:(Inceste) بعدة مصطلحات مثل: جماع المحارم، زنا الأقارب ، ارتكاب المحارم، الفاحشة بين ذوي القربى، معاشرة الأقارب أو المحارم ، سفاح القربى، وهي كلها تحمل دلالة واحدة، وهي في اللغة الإنجليزية (Incest) والألمانية (Inzest) والإسبانية (Incesto) والإيطالية (Incesto) والكلمة ذات أصل لاتيني، وكلمة (Incestum) في اللاتينية الكلاسيكية تعني تدنيس، انتهاك الحرمات(Sacrilège) وكلمة (Incestus) تعني مدنس (Impur) تتكون من (In)، و(Cestus) وتعني فاضل وطاهر(Vertueux, Chaste) [10].

وفي الاصطلاح هو "علاقة جنسية ممنوعة اجتماعيا بسبب رابطة قرابة موجودة بين فردين من جنس مختلف"[11]، ويشوب دراسة معاشرة المحارم غالبا شيء من مركزية إثنية تفترض أن العلاقات الجنسية بين الأقارب الأقربين (الأم والابن مثلا) هو أمر محرم تحريما قاطعا، وليس الأمر كذلك[12]، هذا ما يجعل هناك صعوبة في ضبط المعنى الحقيقي للزنا بين المحارم، لأن الأقرباء والروابط تتعلق بالتغيرات الكبرى للمجتمعات والأزمنة والظروف، وهكذا فإن محظورات معاشرة المحارم موجودة في الحد القائم بين الطبيعة والثقافة، وفي أصل الحياة الاجتماعية[13] ، وتتعدد أنماط العلاقات القرابية التي يحرم الارتباط بها جنسيا، وتنقسم إلى عدة أقسام، فالمحرم قد يكون مقربا جدا كالأب والأم والأخ، ومنهم من يكون بعيدا مثل العم الخال والجد[14]، هذا ما يجعل الباحثين في الأنثروبولوجيا يفرقون بين الأقارب الخطيين (المباشرين) مثل: الأب والابن أو البنت، والأم والابن أو البنت، والأقارب المجانبين (غير المباشرين) مثل أبناء العم، أبناء الأخ، وبنات الأخ[15]. وبهذا اختلفت عبر العصور نظرة وتحديد الأقارب المحرمين باختلاف المجتمعات.منع الزنا بين بعض الأشخاص المصطلح عليهم بالمحارم راجع للارتباط معهم بروابط قرابة معينة، حددها كلود ليفي ستروس (Claude Levi-Strauss)في ثلاثة أنماط هي : رابطة الدم (Relation De Consanguinité) ورابطة المصاهرة (Relation D'Alliance) ورابطة النسل (Relation De Filiation) وهذه الروابط حسب ليفي ستروس حاضرة دائما وموجودة لكن الكلمات التي تعبر عنها تختلف وتتعدد في وظائفها[16].

أما المفهوم الذي يمكن تقديمه في هذا السياق فيشمل توسع النظرة إلى العلاقات المحرمية بشكل عام في كل أشكالها وأنماطها وبالتالي فزنا المحارم هو: كل علاقة جنسية تامة أو غير تامة، أو تحرش جنسي أو هتك عرض بين فردين تربطهما رابطة قرابة تحرم اتصالهما الجنسي في أي حال من الأحوال، سواء كان هذان الفردان راشدين أو قاصرين أو أحدهما راشدا والآخر قاصرا، أو كانا من جنسين مختلفين أو من نفس الجنس ، وسواء كانت العلاقة بالرضا أو بعدمه، أو بأي طريقة أخرى، وسواء كان الاتصال الجنسي بالطريقة الطبيعية(اتصال جنسي في القبل) أو بطرق شاذة غير طبيعية(اتصال جنسي في الدبر،استعمال الأصبع أو أحد أعضاء الجسم،استخدام وسائل حادة).وهي ظاهرة موجودة منذ القدم مرتبطة بالزواج الداخلي ، ففي دراسة نانسي ثورنيل N.THORNHILL لمجموعة من المجتمعات البدائية التي يقدر عددها ب186 مجموعة وصلت إلى أن 126 منها لديها طقوس وعادات زواج واضحة أمكنها أن تلاحظ من خلالها أن 56% من هذه المجتمعات لاتوجد بها قواعد واضحة تحظر زنا المحارم [17]،كما أن الدراسات الأنثربولوجية والسوسيولوجية أقرت بأن المجتمعات البدائية كانت مشاعية من الناحية الجنسية ،وهذا الاختلاط البدائي يبسطه الأنثربولوجيون في فرضية بسيطة وهي أنه يمكن اعتباره ظاهرة طبيعية محدودة بظروف الحياة [18] ،كما يظهر أن معاشرة المحارم تراوحت بين الإباحة والمنع، مع اختلاف في أنماطها ودرجاتها، وأسبابها من مجتمع لآخر، ولهذا يصعب تفسير أصل المنع في معاشرة المحارم لأن الأمر متغير وغير ثابت، ويتعلق بسلوك يصعب قياسه لأنه كما يقول ريفرز(RIVERS): "...ما من حالات فكرية أصعب استبطانا من المشاعر والأحاسيس، دون التحدث عن الغرائز..."[19]، هذه الغرائز ومنها الغريزة الجنسية التي تختلف

متغيراتها وحدودها ،وبما أن هذه الظاهرة متقاطعة مع الظاهرة القرابية والنظام العائلي فإنه يحق القول أن "حظر زنا المحارم يقع في قلب سؤال الوجود"[20] .ومن نافلة القول أنه لايمكن قبول وجود تفسير مثالي لحظر زنا المحارم ،لكن كل الجدل حول زنا المحارم هو من أجل إيجاد تفسير علمي للمنع،وهذا التفسير يجب أن يبحث في الظروف الموجودة في الجماعات الإنسانية ،الظروف التي تشرح انتقالها من الطبيعة إلى الثقافة ،"من ماقبل الاجتماعي إلى الاجتماعي du pré-social au social"[21] أي أن الأنثربولوجيا الثقافية تثبت في دراساتها أن لا ممنوع بدأ ممنوعا وإنما تحول مع احتياجات الاجتماع إلى ممنوع ،وعلى هذا فإن (طابو) المحارم يخضع لقوانين الاجتماع أو لعوامل أخرى جعلته ممنوعا ويقترب من الاتفاق العالمي على ممنوعيته ،ومن أجل تفسير ظاهرة منع وحظر معاشرة المحارم هناك العديد من الاقتراحات والاتجاهات قسمتها سيمونا آرجونيتري(S. ARGENTIERI) إلى ثلاثة أنواع من النظريات هي:[22]

1- النظريات البيولوجية (Théories Biologique)

2- النظريات البيو-نفسية (Théories Bio-psychologique)

3- النظريات السوسيو-أنثربولوجية (Théories Socio-Anthropologique)

أما في هذا العرض فصنفت النظريات المفسرة لمنع زنا المحارم ضمن ثلاثة اتجاهات وهي: النظريات البيولوجية، النظريات البيو-سوسيو-نفسية، والنظريات السوسيو-أنثربولوجية .

أولا :النظريات البيولوجية : يفسر الاتجاه البيولوجي منع زنا المحارم في المجتمعات الإنسانية بالاستناد لأضرار بيولوجية وراثية ،وهذه المحظورات تعمل على منع التوالد الداخلي، الذي يمكن أن يكون سببا في إحداث تشويه عقلي وبدني للمجتمعات عبر الزمن ،وهذا التوالد ينتج من زواج الأقارب الذي "هو مصطلح لوصف الاتحاد بين الأزواج المعروف تشاركهما على الأقل في جد واحد "[23]،ويفسر انتقال الصفات الوراثية بالتطابق في الجينات بين الوالدين ،حيث أن الجينات الوظيفية عادة توفر تسلسل المعلومات اللازمة لبناء واحد من عشرات الآلاف من البروتينات المختلفة اللازمة لبنية ،تطور،صحة،ونشاط الكائن الحي ،الجينات المتوافقة في نفس المكان يمكن أن تكون متطابقة في تسلسل الحمض النووي ADN أو أنها يمكن أن تكون لها أشكال مختلفة ،وتسمى هذه الأشكال البديلة من نفس الجين :الأليلات (Alleles) ،وعندما تكون الأليلات الموروثة من سلالة الأم والأب هي نفسها تسمى :متماثلة ،وعندما تختلف تسمى :متخالفة ،في حالة الأليلات المتخالفة فالأليل الذي يتم التعبير به عن النمط الظاهري يمثل الصفات المهيمنة ،والأليل الذي يعبر عن النمط المختفي تمثل الصفات المتنحية ،والأليلات إذا كانت متطابقة يمكن أن تسبب الموت[24] . وتعود جذور العلاقة بين زواج الأقارب والعيوب البيولوجية إلى ماقبل منتصف القرن 19،أين كانت الزيجات بين الأقارب من الدرجة الأولى عادة تعاقدت عليها العديد من المجتمعات الغربية ،ومنذ 1850 بدأت مناقشات متضاربة في الأوساط العلمية والطبيعية من أمريكا الشمالية وأوربا الغربية عن مدى التأثيرات البيولوجية لزواج الأقارب[25] ، لكن هذا الاتجاه تراوح بين القبول تارة والرفض تارة لمبرراته البيولوجية حسب نتائج تطور الأبحاث في علم الأحياء والوراثة ،ويستشهد بعض الرافضين لهذا الاتجاه بعالم الحيوانات ،حيث لم يثبت حسب روبرت بريفولت R.BRUFAULT بأن الارتباط بين الحيوانات الأليفة لم يترك أي آثار سيئة [26]،كما أن ليزلي وايت L.WHITE قرر عام 1949 بأن زواج الأقارب ليس هو المسؤول عن ترك صفات بيولوجية سيئة ،وإنما يعمل على تكثيف وراثة الصفات سواء كانت جيدة أو سيئة ،فإذا كان الأصل فيه حماقة يمكن أن يرث الفرع حماقته ،واستدل على ذلك بالزواج بين الأخت وشقيقها في العائلات الملكية مثل زواج كليوباترا وإخوتها الذي خلف نسلا يتمتع بالوفرة ،الجمال،القوة والذكاء [27]،فوايت لايجعل زواج الأقارب

عاملا هاما في وراثة عيوب بيولوجية وبالتالي فمنع زنا المحارم لايمكن قبول إسناده لأسباب بيولوجية ،وساند ليفي ستروس C.LEVI-STRAUSS هذا الطرح سنة بعد وايت ،حيث استنتج أن البشرية منذ بدايتها كانت تعتمد الزواج الداخلي و لم تسجل أي آثار بيولوجية سيئة [28]،و يمكن الاستشهاد على هذا التعارض بين الاتجاهين بالواقعة التي سجلها الكاتب الأمريكي مارك توينM. TWAIN (1835-1910) ،حيث أنه في سنة 1878وهو يبحر في نهر الراين إلى مدينة DILSBERG أخبره القبطان أن كل سكان المدينة البالغ عددهم 700فردا لديهم علاقة قرابة "blood-kin"وهذا لتزاوجهم داخليا منذ 1500سنة ،وأن كلهم بلهاء ،ولم يصدقه تواين لأنه لم يرى أي أبله ،وقد أخبره أن الحكومة تتخلص منهم بأخذهم لأماكن خاصة ،لكن تواين لم يصدقه لأن العلم الحديث آنذك أنكر أن الزواج الداخلي يخرب العلاقات في المجتمع [29] ،فتواين كان في مرحلة زمنية تثبت عدم تأثير العوامل البيولوجية في التوالد .والنظريات البيولوجية كاتجاه ظهر في بداية القرن الماضي على يد كل من هوبهاوس (HOBHOUSE) ، ويلر (WHEELER)، غنزبرغ (GINSBERG) عام 1915 ولوي(LOWIE)عام 1920[30] ، وباخوفن من قبلهم والذي اشتهر بكتابه "حق الأم" الذي صدر عام 1861 ، وقسم فيه التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية إلى ثلاث مراحل من الصراع الجنسي وهي: مرحلة الفوضى (الإباحية) مرحلة سلطة الأم الروحية ، هذا التحول الذي ارتبط بنظام ديني فعل الانتساب إلى خط الأم [31]، وبهذا قلت المشاعية الجنسية بسبب معرفة نظام القرابة والحفاظ على النقاوة الدموية وبعد هذه المرحلة جاءت مرحلة سلطة الأب الفكرية ،كما يعد واسترمارك من بين المساندين السباقين للعامل البيولوجي وآثار زواج الأقارب على النسل منذ سنة 1890 ،وأول دراسة منظمة في الآثار البيولوجية لزواج الأقارب هي لصامويل باميس BEMISS التي جمعت تقارير الزملاء من الأطباء عن نتائج زواجات تتراوح بين زنا المحارم وزواج الأقارب من الدرجة الثالثة [32]،وبات واضحا أن النتائج البيولوجية لزواج الأقارب واضحة بما فيه الكفاية في الحيوانات وهي واضحة عند الطيور ،فإذا تزاوج الطير الذكر مع أخته تموت ذريتهما بسرعة غلى حد ما لعدة أجيال ،هذا يحدث لأن بعض الجينات الضارة المحتملة هي المتنحية لكنها أصبحت ضارة لأنها اقترنت مع جينات مماثلة لها [33]،وهذا التغيير في النظرة البيولوجية حدث في النص الثاني من القرن 20 حيث ظهر زواج الأقارب ضار رغم رفض وايت وليفي ستروس وأيبيري وزملاؤه في سنة 1956،لكن ثبوت ضرره ظهر سنة 1963[34]،وتبع هذا التغيير تغيير آخر هو اكتشاف أن معظم الثدييات وجميع القرود تنشأ فيها جماعات مبكرة يمنع فيها الانجذاب الجنسي ،فثبت أن واسترمارك كان على حق[35] .

وهناك من يضيف إلى هذا الاتجاه كل من مين MAINE ومورغان MORGAN [36] ،وهذا الأخير قام بتقديم لائحة بالمصطلحات المستخدمة كدلالة على القرابة لدى أكثر من (140) شعبا أو قبيلة في أماكن مختلفة ، وقد وضع منظومة التسميات إلى فئتين أساسيتين "النسق الوصفي" والنسق التصنيفي"، ووجد أنهما يختلفان[37]. ويتحدث مورغان في كتابه المجتمع القديم عن نسق "هاواي" في هذا النسق جميع أقارب الرحم قريبين أو بعيدين ينقسمون إلى خمس فئات: "إخوتي وأخواتي الأول منهم والثاني والثالث...الخ، وأبناء العم والخال يشكلون الفئة الأولى وأنا أستخدم كلمة واحدة للدلالة على أي منهم...الى آخره من الفئات، وبعد هذا التصنيف وجد أنه لا يوجد في جزر هاواي سوى (15)مصطلحا للقرابة طبعا إذا استثنينا القرابة الناتجة عن الزواج وفي أغلب تلك المصطلحات يصنف أخ الأب مع الأب، وأخت الأم مع الأم، ولكن في أغلب الحالات يتم التمييز بين أقارب الأب والأقارب من جهة الأم ثم يتم التمييز بين العم والخال وبين العمة والخالة وبين أبناء الأخ والأخت"[38]، هذا النسق هو الذي جعل مورغان يظن أن الزواج كان جماعيا، يشترك فيه جميع الإخوة والأخوات وأبناء وبنات العم والأخوال الذين هم من فئة واحدة ويطلق مورغان على العائلة الناتجة من هذا

التقليد اسم "عائلة قرابة الدم" وهي المرحلة الأولى للعائلة[39] ، والعائلة الناتجة تتشكل من تعدد الأزواج والزوجات ، وبعد ذلك كان لزاما ترك هذا النوع من العائلة إلى نوع آخر أكثر حفاظا على القرابة نقية وهي الزواج الخارجي، وعموما فمورغان، يرجع الاختلاف في منع معاشرة المحارم من مجتمع لآخر إلى المصطلحات المعبر بها عن هؤلاء الأقارب في كل مجتمع ،وبالعودة إلى مجتمع(نسق) هاواي فإن القرابة تتشكل وفق العلاقة بين الأخ وأخته وتكون حسب السن والترتيب في العائلة ،حيث أن هناك أربعة من التقسيمات في كل عائلة (الأخ الأكبر،الأخت الكبرى ،الأخ الأصغر ،الأخت الصغرى) ،وكل فرد من هؤلاء لديه مصطلح خاص به يناديه به إخوته الآخرين وهذا المصطلح يختلف بين الذكور والإناث[40] ،فالمصطلحات القرابية الناتجة عن العلاقات البيولوجية هي التي تحدد العلاقات المحظورة جنسيا في العائلة .

ثانيا: النظريات البيو –سوسيو–نفسية: في هذا الاتجاه يتم عرض تفسيرات كل من سيغموند فرويد(FREUD) ،واسترمارك (WASTERMARCK) ومالينوفسكي (MALINOWSKi).

1–تفسير فرويد في كتابه الطوطم والطابو: (Totem et Tabou)

أصدر فرويد كتابه الطوطم والطابو عام (1913)، ربط فيه بين مفهومين يصعب إيجاد معناهما بصفة مطلقة واضحة، وقد خصص فصله الأول لموضوع معاشرة المحارم وعلاقته بالطوطم في المجتمعات البدائية التي –حسبه– ما زالت إلى غاية اليوم تعيش بيننا، فهناك أناس اعتبرهم أقرب للبدائيين ويقول في ذلك: "إذن هكذا نحن نقوم بمحاسبة الناس الذين يقال عنهم متوحشون ونصف متوحشين، والحياة النفسية تأخذ منا اهتماما خاصا إذا استطعنا إثبات بأن المرحلة البدائية تمثل مرحلة سابقة لتطورنا الخاص"[41]، وإذا قبلنا –كما يقول– هذا الإثبات، فإننا نقوم بإجراء مقارنة بين علم النفس للشعوب البدائية كما يقدمه لنا الإثنوغرافيا (L'ethnographie) (علم دراسة الشعوب)، وعلم نفس العصاب (Psychologie Des Névroses) كما تقدمه بحوث التحليل النفسي[42].

وقد عنون فرويد فصله هذا بالخوف من معاشرة المحارم "La Peur De L'inceste" تطرق فرويد إلى الحياة القبلية في المجتمع الأسترالي وعلاقته بالطوطم والطوطمية، والعلاقات التي تقوم بين أفراد هذا المجتمع الذين يشكلون وحدة طوطمية (Clan Totémique) والتي تعني جماعة اجتماعية تشمل أشخاصا من أصل واحد ويقدسون طوطما يمثل جدهم المشترك[43] .

وفيما يخص العلاقات الجنسية بين أفراد هذه الوحدة الطوطمية يقول فرويد : "...تقريبا أين ما يوجد هذا النظام، يوجد معه قانون، ومن خلاله أفراد نفس الطوطم لا يجب أن تكون فيما بينهم علاقات جنسية، وبذلك لا يجب الزواج فيما بينهم، وهذا هو قانون الزواج المختلط أي الزواج من قبائل مختلفة (Exogamie) ، المتصل والملازم للنظام الطوطمي"[44].

ومن أجل فهم هذا التحريم يعرض النقاط التالية:[45]

–مخالفة هذا التحريم لا تتبع بقصاص ضد الجاني وإنما يكون الثأر من طرف القبيلة كلها، كأنه قام بفعل يمثل الخطر الذي يهدد المجتمع، وتركه يعد خطأ يحسب على القبيلة. ويقول فريزر(FRAZER)عن قسوة المجتمعات البدائية في معالجة المخالفات: " في أستراليا، العلاقات الجنسية مع شخص من نفس القبيلة المحظورة هي معاقبة بالموت"، وهذا يعني أن اختراق هذا المنع هو من أقسى المخالفات فكما يقول هاويت(HAWITT)"هو الشيء الأكثر سوءا والذي يعاقب عليه بالموت" .

-القصاص يشمل حتى المغامرات العاطفية (العلاقات الغرامية) غير المؤذية، وهذا يدل على أن هذه الممنوعات تمليها حقائق نظام تطبيقي.

-الطوطم موروث ولا يقبل التغيير.

-الزواج الخارجي ظهر من أجل المحافظة على النظام القرابي ومنع معاشرة المحارم من ذوي القربى،وبخاصة مع الأم والبنت وما غير ذلك من نساء الجماعة يجوز الزواج بهن ، لكن الطوطم يرفض الاقتران بامرأة من نفس القبيلة مهما كانت درجة قرابتها بعيدة.

يُفهم من هنا أن العائلة عوضت بالمجموعة الطوطمية التي صار أفرادها يشكلون عائلة كبيرة.

يقول فرويد :" يمكن اعتبار طبيعة الصلة الطوطمية بالصلة العائلية في كونها القاعدة الوحيدة الممكنة لمنع خطر معاشرة المحارم، لأنه إذا أعطينا للشخص بعضا من الحرية الجنسية التي تتجاوز حدود العلاقات الزوجية، نتعرض لرؤيته يغتصب الصلات الدموية ولا يتوقف أيضا أمام محظور معاشرة المحارم"[46].

وبين فرويد بعد ذلك اختلاف التصنيفات القرابية وعلاقتها بمعاشرة المحارم وتحريمه، وقد بين أنه حدث تطور في نظام الطبقات الزواجية، وظهر نوعان من تحريم معاشرة المحارم، معاشرة المحارم الطبيعي ومعاشرة المحارم عن طريق المصاهرة، كما أن بعض القوانين بالغت في المنع مثل ما حدث للكنيسة الكاثوليكية التي منعت الزواج بين الإخوة والأخوات والزواج بأبناء العم وأبناء الخال"[47].

ومنع الزواج الداخلي المرتبط بالخوف من سفاح القربى لا يمكن تفسيره عند هذا الحد وإنما نضيف إليه سلسلة من الأعراف التي تعاقب العلاقات الجنسية بين الأقارب إضافة إلى القهر الديني الذي يمنع ذلك[48].

ومن أغرب الأعراف التي يرويها فرويد فيما يخص العلاقات بين الإخوة، ما يحدث في بعض الجزر في ميلانيزيا (Mélanésie) من كون الذكر عندما يبلغ سنا معينة يغادر المنزل العائلي ليعيش في منزل مشترك مع أقرانه (نادي) حيث ينام ويأكل ويمكنه زيارة منزله لكن إذا كانت أخته حاضرة فممنوع عليه دخول المنزل، وبلغ هذا الخطر عدم سير الأخ على الرمل إذا وجد آثار أقدام أخته، وهذا يعني أنها مرت من ذاك الطريق فيمتنع عن سلكه[49]، وغير هذه الأعراف والعادات كثير لا يتسع المجال لذكرها ، يذكرها فرويد تبعا للقبائل والمجتمعات التي اتخذها مجالا لدراسته .

ويبقى –حسب فرويد– المحظور الأكثر جدية وقسوة والذي ينال أكبر اهتمام في المجتمعات البدائية وحتى في المجتمعات المتحضرة العلاقات بين الصهر وأم زوجته، ويذكر عدة أمثلة في جزر البانكو(Banko)، والفانالافا (vannalava) ، وجزر السلمون(SALOMON) والزولو(Zoulous)، والبازوغا (Basoga) الذين يقيمون في منطقة منبع النيل.

هذه الممنوعات كما يراها الملاحظون هي عبارة عن مقاييس للوقاية ضد سفاح القربى، وحتى منع العلاقة بين الصهر وأم زوجته أصبح يولد شعورا بالنفور لدى الرجل اتجاه امرأة عجوز، وهذه المرأة هي (أم زوجته) تنظر إليه كولدها[50].

ولا يوجد قانون يمنع الزواج بين الصهر وأم زوجته في المجتمعات البيضاء في أوربا وأمريكا، غير أنه لا يوجد من يقوم بعلاقات من هذا النوع كونها خارجة عن الأخلاق، وكل فرد يطبقها من تلقاء نفسه،ومن وجهة نظر فرويد هذه العلاقات متناقضة وجدانيا (ambivalentes)، تتكون في نفس الوقت من عناصر القبول وعناصر العداء[51].

وحسب علم النفس التحليلي فإنه في علاقة الصهر /أم الزوجة، تكون أم الزوجة راغبة في إقامة علاقة مع صهرها، لكنها تحس بالغيرة ويمنعها وجود ابنتها التي هي أكثر منها جمالا وشبابا وحيوية، بمعرفة المشاعر المختفية من خلال اختيار التحليل النفسي لبعض الأشخاص تبين أن الحاجات النفسجنسية للمرأة إذا وجدت ضالتها في الزواج والحياة العائلية فهي

لن تهدد باللاهدوء ولن تعاني من الفراغ العاطفي، والمرأة الكبيرة في السن تتجنب هذا المشكل الخطير عن طريق التماهي مع أطفالها وتركز عليهم كل حبها منتظرة منهم ذلك أيضا، وبزواج ابنتها ينتقل هذا الحب إلى زوجها فتعارض الأم هذا الشعور في أشكال من العصاب الخطير، لذلك نجد عند أم الزوجة شعورا بالحب اتجاه صهرها وهذا الشعور بالحب فعلي تريد إخفاءه بكل طاقاتها النفسية فينظر في مظاهر حاقدة وسادية تجاه زوج البنت.

أما موقف الرجل من احترام أم زوجته فهو يتكون من مشاعر مماثلة لكن منبثقة من مصدر آخر هو: صورة أمه، وربما صورة أم أخته كذلك، فهو خالٍ من أي تفكير، ونية محارمية ، فقد حول حبه وتفضيله الذي يكنه لأعز شخصين في طفولته إلى شخص خارجي يحمل صورتهما، فأم الزوجة أصبحت تحتل مركز الأم الحقيقية للصهر ولأخته، وهذا ما يولد مشاعر الحب التي رغم المنع تظهر كإعادة للحب الذي كان يكنه الابن لأمه الحقيقية في طفولته ،ومن جهة أخرى يحدث دائما أن يحب الرجل أم زوجته المستقبلية قبل أن يحول هذا الاهتمام إلى ابنتها [52].

الجدير بالذكر هو أن الرهاب من زنا المحارم (La Phobie De L'inceste) موجود في المجتمعات المتوحشة وموجود في مجتمعاتنا، و النفور من سفاح القربى الذي يعود في أصوله إلى الطفولة يتوافق مع ما توصل إليه فرويد في الحياة النفسية العصابية وتوصل التحليل النفسي إلى أن الموضوع الأول في الاختيار الجنسي للطفل ذو طبيعة محارمية يعود في أصوله إلى الأم والأخت، ويبقى معه هذا الأمر حتى يكبر، وللشخص العصابي بقايا طفولية نفسية تؤثر على حياته اللاواعية من خلال التثبيتات المحارمية في الليبيدو، فحب الوالدين يمثل العقدة المركزية لدى العصابي. وكخلاصة يقول فرويد أن منع العلاقات بين المحارم في المجتمعات البدائية هو وعي بخطورتها عسى أن تذهب تلك الرغبات المحارمية في يوم ما إلى اللاوعي [53].

والعقدة التي تحدث عنها فرويد هي عقدة أوديب (Complexe D'Œdipe)التي تجعل الطفل يتعلق بأمه ويحبها لكنه حين إدراكه بعدم إمكانية احتكارها يكبت رغبته ويشعر بالذنب والخوف لكن هذه الرغبات (جماع المحارم) تبقى في لاوعي الطفل حتى يكبر، لذلك حسب التحليل النفسي يكون أول موضوع حب للطفل عند كبره امرأة أكبر منه سنا، وكذلك البنت تتمنى دائما رجلا في صورة والدها.

وعموما فالتحليل النفسي يفسر الهول العام للمحرم من خلال قلق الخصاء الذي يثير الأنا الأعلى الذي يفرض كبت الرغبات المحرمة اللاواعية[54] ، هذا التفسير الذي أصبح من أدبيات التحليل النفسي.

2-تفسير إدوارد واسترمارك من خلال كتابه "تاريخ الزواج":

أصدر واسترمارك (WESTERMARCK) كتابه "تاريخ الزواج" (Histoire De Mariage) عام (1949)،وهناك من يصنفه ضمن الدراسات الأنثروبولوجية السوسيولوجية، وهناك من يصنفه ضمن الدراسات النفسية وهذه الدراسة تتبنى التصنيف النفسي لواسترمارك لأنه فسر محظور معاشرة المحارم بالعامل النفسي (النفور) النابع من الطبيعة الفيزيولوجية للإنسان،كما أنه اقتبس من داروين DARWIN وألفرد والاس WALLACE رغم اتهامه بتجاهل وتحدي العلم الحديث آنذاك الذي ينفي دور زواج الأقارب في النتائج البيولوجية[55] .

في الفصل العشرين من كتابه والذي خصصه للزواج الخارجي يقول واسترمارك أن موانع الزواج بين الأنسباء الأقارب تعود إلى عوامل مختلفة كالخوف من حدوث تعقيدات ما، الشعور بالرهبة من رؤية الترابط مركز في دائرة ضيقة، التحريم الإلهي، المساس بالحياء الطبيعي، وهذه التفسيرات والأسباب عرضها واسترمارك وأعطى فكرته ونظريته الشخصية حول مصدرها [56].

يبدأ بنقد نظرية ماك لينان(MC LENNAN)التي تقول بأن أصل تحريم معاشرة المحارم يعود إلى عادة الشعوب المتوحشة القديمة التي تتمثل في قتل البنات اللواتي يساهمن في ضعف المجتمع، ما نجم عنه بحث رجال هذه المجتمعات على نساء للزواج خارج قبائلهم عن طريق الخطف والعنف ومع الوقت أصبح الزواج بامرأة تنتمي إلى جماعته أو عشيرته جريمة نكراء[57] ، ثم تبع ذلك برفض طرح هربرت سبنسر (SPENSER) واللورد أفيبوري (AVEBURY) وفيلكن (WILKEN) التي تتشابه إلى حد ما مع طرح ماك لينان.

ثم ينتقل إلى عرض النظريات التي فسرت محظور معاشرة المحارم بالأخطار الصحية والأمراض التي تنتج عنها، والتي تسمى أمراض القرابة، ويعرض إلى مختلف الدلائل والحجج التي قدمها أصحاب هذه النظريات عن طريق وصفهم الأمر عند الشعوب البدائية والمتوحشة ليخلص في الأخير إلى أنه حتى " إذا تمكنا من إثبات أن بعض المتوحشين اكتشفوا حقيقة الآثار الضارة الناتجة عن التزاوج بين الأقارب سوف لن يكون لنا الحق بأن نفرض أن تجاربا من هذا النوع قد سجلت بطريقة معمقة بما فيه الكفاية كي نشرح النظرية التي عم وجودها عالميا"[58]، وكذلك وجه هذا النقد نفسه إلى القائلين بنسبة هذا المحظور إلى الخوف القديم للشعوب البدائية من القوى الغيبية والخرافات، هذه الأخيرة التي شكلت لبّ نظرية فرايزرFRAYZER والتي قال عنها واسترمارك "إنني أعتقد أن الإجابة هي في غاية البساطة... إن سفاح المحارم ينظر إليه كأمر ضار لأنه مستنكر ولكنه لم يتعرض في البداية للاستنكار لأن هذه الجماعات كانت تؤمن بأضراره ومساوئه، وهذا يرتبط بالواقع الذي يقول أن الأشكال الأخرى من العلاقات الحسية غير المشروعة مثل الزنا والسفاح والفجور كانت خاضعة للافتراض الضمني بأنها تنتج الآثار الضارة، وإن فرايزر نفسه قد فطن إلى ضعف نظريته"[59]، وقال في كتابه "مبدأ الطوطمية والزواج الخارجي" الذي نشره عام (1910): "يمكن الاعتراض كما سبق لي أن اعترضت بنفسي، ...بأن كل هذه المبادئ المتعلقة بالنتائج الطبيعية لسفاح المحارم كانت من الآثار الناتجة عن منعه وتحريمه وليست سببا لها"[60].

وبعد تقديم واسترمارك لآراء دوركايم (DURKHEIM) وغيره من رواد التفسير الاجتماعي ونقدها، يقوم بعرض تفسيراته الخاصة، فهو يرى أنه حتى إذا تمكنت المحظورات الاجتماعية من منع إقامة علاقة جنسية بين الأقارب من الدرجة الأولى فإنها لن تستطيع بالتالي منع الرغبة الجامحة لإنشاء هكذا علاقات، فالغريزة الجنسية قلما يمكن لها أن تتعدل أو تتغير بواسطة بعض الإرشادات أو التعليمات[61]، أي أنه حتى مع وجود القوانين لا يمكن التسليم بالانضباط في الخضوع لها عند الإنسان الذي تتولد في نفسه ميول إنشاء علاقة جنسية محرمة.

يستخلص أنه في كل مكان من هذا العالم هناك الغياب التام للأحاسيس الجنسية الإباحية بين الأشخاص الذين يعيشون معا في جو من المودة الحميمة منذ الطفولة، واللامبالاة الجنسية تتوافق مع شعور إيجابي بالنفور حتى بمجرد تخيل هذه العلاقة الشاذة ، هذا بالنسبة له هو السبب الرئيسي لوضع محظورات الزواج الخارجي، فالأفراد الذين يعيشون معا منذ الطفولة وتجمعهم روابط وثيقة يعتبرون كأنسباء وأقارب من الدرجة الأولى لذلك فإحساسهم بالنفور والإشمئزاز من إقامة علاقات جنسية فيما بينهم يكتمل من خلال الأعراف والقوانين التي تتخذ صفة الموانع والمحظورات العرفية والقانونية لأية علاقات جنسية بين الأقربين [62].

وهذا النقص الطبيعي للنوازع والميول الجنسية بين الأفراد الذين عاشوا معا فترة طويلة منذ طفولتهم كان يعد بالتأكيد ظاهرة عالمية، واستشهد برأي أفلاطون في أن القانون غير المكتوب يمكن أن يحرم العلاقات السفاحية بين الأهل وأولادهم والإخوة وأخواتهم، وهذه الفكرة لم تكن تراودهم حتى في أحلامهم رغم معيشتهم في نفس المكان ونومهم مع بعضهم البعض[63] ، وهذا هو جوهر تفسير واسترمارك الذي يربط محظور معاشرة المحارم وظهور الزواج الخارجي بالنفور

الطبيعي النابع من نفسية الأفراد الذين يعيشون مع بعضهم البعض، ويتولد هذا الإحساس دون معرفة الأعراف والقوانين التي تضبط العلاقات فيما بينهم ،ويرى أيبيرلي وزملاؤه أن افتراضات واسترمارك بأن زواج الأقارب ضار صحيحة ويوافقونه في طرحه ،لكنه عكسهم لا يقول بأن الاعتراف بهذا الضرر أدى إلى نشأة طابو المحارم كما يرى أيبيرلي وزملاؤه،وإنما يرى بأن العواقب الوخيمة لزواج الأقارب اختارت الميل الفطري لتطوير النفور من العلاقات الجنسية مع شركاء الطفولة[64] ،إذن فواسترمارك لم يربط بين البيولوجي والمنع السوسيولوجي مباشرة وإنما جعل بينهما رابطا محفزا هو العامل النفسي المتمثل في النفور الطبيعي ،ويوافق فريزر واسترمارك في هذا الرأي حيث يرى أن "هناك نفورا طبيعيا من زنا المحارم،وعلينا بدلا من أن نفترض أن هناك غريزة طبيعية في صالحه ،وأنه إذا كان القانون يقمعها كما يقمع الغرائز الطبيعية الأخرى ،فهذا لأن الرجل المتحضر وصل إلى استنتاج مفاده أن إرضاء هذه الغرائز الطبيعية يضر المصالح العامة للقرن 20"[65].

3-تفسير مالينوفسكي(MALINOWSKI):

يعرف برونسلاف مالينوفيسكي (1884-1942) بأنه من الأنثربولجيين الذين كانوا يرفضون اللجوء للتاريخ ويعتمدون على التحليل الآني لعناصر الثقافة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر[66] ،وقد قدم عدة مؤلفات تناولت الحياة في المجتمعات البدائية وتطورها، منها: الحياة الجنسية عند المتوحشين شمال غرب ميلانيزيا "La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie" وثلاث محاولات حول الحياة الاجتماعية للبدائيين (Trois éssais sur la vie sociale des Primitifs) وكتاب الجنسانية وردعها في المجتمعات البدائية (la sexualité et sa répression dans les sociétés primitives) الذي نشر عام (1927) ،وهذا الأخير يمثل لب إسهامه في مجال تفسير منع زنا المحارم .

يرى مالينوفسكي أن" ثقافة أي مجتمع تنشأ وتتطور في إطار إشباع الاحتياجات البيولوجية للأفراد،والتي حصرها في التغذية والإنجاب والراحة البدنية ،والأمان والاسترخاء،والحركة والنمو.وتنشأ النظم الاجتماعية عادة لتحقيق تلك الرغبات "[67] ،يوضح هذا اهتمام مالينوفسكي بأهمية مراعاة المجتمع الذي يظهر فيه سلوك معين من أجل تفسيره ،وهذا مافعله مع طابو المحارم في المجتمعات البدائية ، فرغم قبوله لآراء فرويد التي تجعل عقدة قائمة في كل عائلة وهي عقدة أوديب ناتجة عن الكبت في الغريزة والمشاعر، إلا أنه يأخذ عليه إهماله للجانب السوسيولوجي وتأثيره على تكون هذه العقدة التي آمن بها فرويد وبعده علماء التحليل النفسي، وجعلوها دراما فرويدية (Drame Freudienne)إضافة إلى أن مالينوفسكي رفض تفسير العقدة العائلية بعيدا عن الأنثروبولوجيا، هذا ما جعله يطرح في كتابه مسلكين:

الأول: وهو أن الأسرة ليست نفسها في كل المجتمعات وبالتالي: فالعلاقات بداخلها بين أفرادها: الرغبات، الصراعات، علاقات الحب التي تظهر في كل أسرة ، تختلف حسب تكوين هذه الأخيرة من مجتمع لآخر، ولذلك لا يمكن القول بعالمية ظاهرة عقدة أوديب[68].

الثاني: تساءل عن طبيعة تأثير العقدة العائلية المتضمنة في الأساطير والسير والروايات الشعبية في أعراف البدائيين والمتوحشين على شكل التنظيم الاجتماعي وعلى منتوجات الثقافة المادية[69] .

في الفصل الأول المعنون بـــ" تكوين العقدة(La formation d'un complexe) قام بعرض ما توصل إليه من خلال دراسته الميدانية للحياة الجنسية في الشمال الغربي لميلانيزيا (Nord –Ouest de la Mélanésie) ،وقد قارن شكل الأسرة في ذلك المجتمع والتي تأخذ نمط الأسرة أموية النسب، بشكل الأسرة الأبوية في المجتمعات المتحضرة العصرية ، ليتوصل في

الأخير إلى أن عقدة أوديب لا توجد إلا في الأسرة ذات نمط الانتساب الأبوي وهذا ما لاحظه أيضا في دراسته لجزر التروبرياند Trobriand في الشمال الشرقي لغينيا الجديدة.

ففرويد يقول أن عقدة أوديب تتكون من علاقة ثلاثية بين الأب ،الأم والابن والعلاقة التي وجدها مالينوفسكي هي عقدة نووية(Complexe nucléaire) وهي العلاقة بين أخ ، أخت وابن الأخت[70]، باعتبار أن هذه القبائل والجزر البدائية النظام فيها أموي والخال هو الذي يدير شؤون العائلة وتخضع له أخته وأبناؤها، أما الأب فغائب تماما إلا من خلال إنجابه الأطفال، وهذا ما جعل مالينوفسكي يدخل في نقاش حاد أدى به إلى إقامة حوار مع عالم التحليل النفسي(Ernest JONES)عام (1920) والذي كان يرى بعالمية عقدة أوديب، ويناصر معلمه فرويد، وقام عام (1924) بنشر مقال دافع فيه عن منتوج التحليل النفسي المتمثل في عقدة أوديب [71] ،إذن فحسب مالينوفسكي فإن لبّ العقدة الأسرية البدائية تتكون من التجاذب والتلازم بين الأخ والأخت ، والكره بين ابن الأخت والخال ، وبعد تحول النظام الأموي إلى الأبوي خلفت عقدة أوديب العقدة النووية.

والجزء الرابع من الكتاب هو الأهم في إسهامه والذي تناول فيه علاقة الغريزة بالثقافة (Instinct et Culture) أي الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، خلص من خلاله إلى أن الإنسان مثله مثل الحيوان لديه نوازع محارمية بين الأب والابن، وفي مجتمع الحيوان يكون النفور منها نابعا من الغريزة، أما في عالم الإنسان فمعاشرة المحارم غير مقبولة في العائلة والثقافة تطبق تربية معينة تفرضها السلطة التي تحضر في المجتمع الإنساني من طرف الأب، والعلاقات بين الأب والابن تنتج وتولد الكره وبقية العناصر المكونة لعقدة [72] ،وبعد مقارنة طويلة ومتشعبة بين السلوك في العائلة الحيوانية والعائلة الإنسانية توصل إلى أن السلوك بصفة عامة هو نفسه عند الإنسان والحيوان وكذلك السلوك الجنسي، إلا فيما يخص بعض التقنيات والتفاعلات التي تنتجها الثقافة ، هذا الاختلاف الذي أنتج خطرين يهددان العلاقات الأسرية ولكن لا بد منهما وهما: الميل إلى معاشرة المحارم (La tendance à l'inceste)، والثورة ضد السلطة (La révolution contre l'autorité) وبهذا ظهر منع وحظر معاشرة المحارم الذي حول الغريزة إلى شعور، فانتقل المجتمع الإنساني من حالة الطبيعة (الغريزة) إلى حالة الإنسانية والثقافة (الشعور).

ويرفض مالينوفسكي الحجج التي قدمها الطبيعيون (البيولوجيون) في تفسير منع معاشرة المحارم ورأى أن هذا المنع نابع من الثقافة لأنه لو كان نابعا من الطبيعة والأخطار الوراثية لرأينا ذلك في العلاقات الجنسية بين الحيوانات من أسرة واحدة رغم رابطة الدم، فالحيوان عند بلوغه سنا معينة يترك أسرته ويدخل في ارتباطات جنسية مع أي أنثى حتى لو كانت أمه أو أخته، ولا يعتبر هذا مشكلا بيولوجيا ولا يشكل أي خرق للحدود والضوابط المانعة، عكس العالم الإنساني الذي تفرض فيه الحواجز المانعة والخطر المشدد، باعتبار كل عائلة فيها الخوف من معاشرة المحارم الذي يشكل خطرا كبيرا ويوافق (مالينوفسكي) في هذه النقطة طرح فرويد، ويعارض نظرية واسترمارك الذي يقول بأن في النفس البشرية نفورا طبيعيا من معاشرة المحارم، وبهذا فالحب الطفلي هو حقيقة حب جنسي [73]، ويؤكد رؤية مالينوفسكي نظرية داروين التي تقول بأن"الغريزة الخاصة بكل نوع مناسبة لنفس النوع"[74].

يوافق مالينوفسكي فرويد في وجود الإحساس المحارمي، والرغبة المكبوتة، لكن يرفض الاستمرار المتواصل لها، وهذا هو جوهر الاختلاف بين طرحه وطرح التحليل النفسي، فهو يرى أن هذا الإحساس المحارمي جزئي بين المصات القديمة للطفل (أي رضاعته لأمه مع كل ما يرافقها من رغبات دفينة) وبين الدوافع الجديدة، فهو يساهم في تكوين الشعور،

ويحتج على ذلك بعالم الحيوان الذي لا يوجد فيه الشعور المحارمي كون الحيوان الصغير يغادر عائلته، فسبب هذه النوازع إذن هو في مرحلة معينة وليس منذ الطفولة إلى مراحل حياته التالية كما يرى فرويد.

ويرى أن أصل منع معاشرة المحارم يعود إلى كون الأم تقوم برعاية الابن وتوجيهه وتوفير حاجياته لذلك يتولد لديه إحساس الاحترام، ورغم صعوبة التوفيق بين الفعل غير اللائق وشعور الخضوع والامتثال، يختار الشعور الأخير لأنه يتوافق مع ما يفرضه المجتمع، فمنع معاشرة المحارم يرجع إلى كونها غير متوافقة مع الأسس الأولية للثقافة والحضارة، "لذلك نجد في أي حضارة أو عرف، الأخلاق والقانون تسيطر على معاشرة المحارم لأنها تمثل انتفاء الاختلاف في السن، اختلاط الأجيال، اختلال الأحاسيس والأدوار في وقت تمثل فيه الأسرة أكثر عامل مهم في التربية، ولا يوجد أي مجتمع يوجد في مثل هذه الظروف، ووحدها الحضارات التي تمنع معاشرة المحارم هي التي تكون متوافقة مع النظام والتطور"[75]، وباختصار معاشرة المحارم يكون اعتباره كرد فعل ثقافي و محظور المحارم (Tabou de l'inceste) مهم في تنظيم الغرائز [76].

وبعد الحديث عن علاقة الأم بالابن ينتقل مالينوفسكي للحديث عن العلاقة أب –ابن ، وهو لا يعطي أهمية كبيرة للبنت لأنه يرى أن معاشرة المحارم بين الأب والبنت أقل أهمية، وكذلك الصراعات بين البنت وأمها تكون أقل حدة منها بين الأب والابن، لأن الابن يعيش حالة من الصراع بين رغبته في أمه واحترامه لأبيه الحامي والعائل ورأس العائلة، هذا الصراع الذي يصل إلى حد تفكيره في قتله(Parricide)، كما أن أداء الأب لدوره يؤثر على نفسية وسلوك الابن الذي يجد صعوبة في ضبط سلوكه وإحساسه عندما يتحول الأب من مرب وحام للعائلة ومعلم للأخلاق والضوابط إلى حاكم يأمر ويسيطر ويتعسف في استعمال سلطته، في هذه الحالة يختار الابن بين الإحساس بالرغبة تجاه الأم وشعور الاحترام، والحالة الثانية عندما تغيب سلطة الأب فيبحث الابن عن شخص آخر، وبهذا وكاستنتاج أخير عقدة أوديب أو العقدة العائلية مرتبطة بنمط العلاقات داخل الأسرة.

أخيرا يمكن القول أن مالينوفسكي جمع بين علم النفس التحليلي، وبين الثقافة، فهو إذن يصنف ضمن المجموعتين، كما أنه أقرّ بوجود عقدة أوديب لكنه لم يقرّ بعالميتها، وجعل محظور معاشرة المحارم من صميم الثقافة، وقد تبعه في ذلك ليفي ستروس، كما سنرى فيما بعد.

وكتعليق على النظريات التي فسرت منع معاشرة المحارم من الوجهة البيو–سوسيو–نفسية فقد جعلت المنع ذو أساس ذاتي يبرره البيولوجي و الخوف والمستحيل وعدم الإمكان باستثناء مالينوفسكي الذي ربط بين الذاتي والثقافي .

ثالثا : النظريات السوسيو–أنثربولوجية: لم يحبذ باتريك باتسون BATESON تعبير علماء الأحياء بالاغتصاب أو التزاوج الحيواني لأنه يعتقد أن زنا المحارم ينبغي أن يقتصر على السلوك الاجتماعي البشري أين تحد المحظورات الثقافية الاتصال الجنسي أو الزواج مع الأقارب (وغيرهم ممن يمكن اعتبارهم أقارب)[77]، فالاتجاه السوسيولوجي من أهم الاتجاهات في تفسير محظور زنا المحارم لأنه يتحكم في آليات تفسير تطور نظام الزواج و لايمكن فصل القراءة السوسيولوجية لمحظور زنا المحارم عن القراءة الأنثربولوجية باعتبار أن الدراسات التي أجريت حول السلوكات الجنسية في المجتمعات البدائية ذات خصائص أنثربولوجية ،لذلك سنعرض في هذا الاتجاه إلى ثلاثة إسهامات لأشهر علماء الاجتماع والأنثربولوجيا وهم: دوركايم(DURKHEIM) ،كلود ليفي ستروس(LEVI-STRAUSS) ،وهيريتي فرانسواز(HIRITIER Françoise) وذلك كما يلي:

1-تفسير إميل دوركايم:

حسب دوركايم(Emile DURKHEIM) فإن المجموعات في الأصل كانت مجهولة وغامضة ،وهذه المجتمعات الصغيرة شعرت بالحاجة إلى الدلالة عليها باسم خاص بين المجتمعات المجاورة التي تزيد علاقة التعارض بينها أو تنقص ،فاختارت اسم النبات أو الحيوان الذي يشابهها في الخصائص الطبيعية والمعنوية وهذا ماولد الزواج الخارجي ماقبل طوطمي ،ولايكفي للزواج أن يكون الرجل والمرأة من طوطمين مختلفين بل يجب أن لا يكونا من نفس مجموعة النسب.[78]

وقد حاول أتكينسون M . ATKINSON إيجاد أصول ماقبل الإثنوغرافية pré-ethnographique وحتى تقريبا ماقبل الانسان الذي يسبق الجماعات الانسانية الأولى التي نعرفها ،فإنه يأخذ انطلاق الأسرة التي يرأسها رئيس ،لديه سلطة بطريركية ويتميز بالغيرة الجنسية ،احتكر جميع النساء في المجموعة بما في ذلك بناته،ونتيجة لذلك لم تكن هناك أي منافسة له،فقد نفى كل الذكور في مجموعته بمجرد أن يصبحوا بالغين،وهؤلاء يشكلون عصابات خطف الإناث اللاتي يحتاجونها [79] ،ومن أجل فهم وصول هذه الجماعات إلى مرحلة حظر العلاقات المحرمية يقدم دوركايم إسهاما يتلخص في كون "منع المحارم هو ظاهرة اجتماعية بحتة ولاتتعلق بالبيولوجي مثل الفعل النفسي "[80] ،وهذا الإسهام ضمنه في دراسته التي نشرها في الحولية السوسيولوجية "(L'année Sociologique)في العام (1899-1900) والتي ضمنها آراءه حول أصول منع وحظر معاشرة المحارم (La Prohibition De L'inceste Et Ses Origines) فكان محور المشكل الذي طرحه والذي قامت عليه دراسته هو: معرفة لماذا أغلب المجتمعات تمنع معاشرة المحارم؟ وقد قام بعرض دراسته في ستة محاور.

تناول في المحور الأول الطوطم (الجد الأكبر) وعلاقته بمنع معاشرة المحارم، هذا المنع الذي يصل في القبائل والعشائر الأسترالية وغيرها من الأقوام البدائية إلى حد منع الارتباط سواء بالزواج أو بغيره بالأفراد من العشيرة ومن العشائر الأخرى المجاورة التي لها نفس الطوطم، وبهذا يشير دوركايم إلى توسع مفهوم الزواج الخارجي ، واستنتج أن الزواج الخارجي يحمي العشيرة، وبما أن معاشرة المحارم تعني اتحادا جنسيا بين أفراد أقرباء بدرجة محرمة فدوركايم ينظر إلى الزواج الخارجي على أنه منع لمعاشرة المحارم[81] ، كما أن القرابة تنشأ من علاقات اجتماعية سواء داخل العائلة أو خارجها ما جعل أي ارتباط يهز هذه العلاقات مرفوضا لأنه يمس بالعشيرة كلها، ويقول دوركايم أن هذا هو الأساس الأول لمنع معاشرة المحارم[82] .

وتقسيم القبائل إلى عشائر ليس هو العامل الوحيد الذي يؤثر على العلاقات بين الجنسين، وإنما هناك نظام آخر هو : نظام الطبقات(Système Des Classes) حيث تقسم كل عشيرة إلى طبقتين لكل منها اسم خاص ، ويحكم الزواج بين طبقات العشيرة وطبقات العشائر الأخرى قانون خاص ونظام محكم، حيث يتزوج أفرادها فقط إذا تلاءم نسبهم، ويرجع هذا التقسيم إلى هدف واحد وهو الأخذ في الحسبان ومعرفة عدد وإمكانية الزواجات الممنوعة التي ترتبط بهذا النظام[83]، وبعد عرضه لمختلف أنواع الارتباطات ومنعها وأسبابها، توصل إلى أن الزواج الخارجي في القبائل الأسترالية يشمل على عدة عوامل، ففي حالة نسب العشيرة أبوي (Agnatique) يمنع الارتباط الجنسي مع الأفراد الأقرباء من الأب وكذلك من الأم،و نفس الشيء إذا كان النسب من الأم (Utérin) [84]، وبهذا فقد وسعت القبائل الأسترالية مفهوم القرابة واتسع بذلك الزواج الخارجي، وفي الفصل الثالث قسم دوركايم النظريات التي فسرت قضية منع معاشرة المحارم إلى قسمين، القسم الأول الذي فسّر الزواج الخارجي حسب خصوصيات معينة لبعض المجتمعات ، والقسم الثاني فسره ببعض الصفات الجوهرية في الطبيعة الإنسانية بصفة عامة[85] .

وقد بدأ نقده لهذه النظريات بعرض آراء كل من ليبوك(LUBBOCK)، سبنسر(SPENCER) ، وماك لينان (MC LENNAN)فيما يخص أصل الزواج الخارجي، ويعتبر أن آراءهم تتشابه إلى حد كبير لأنها ربطت الزواج الخارجي بالعنف، باعتباره قام على الخطف أول ما قام، ولتشابه آرائهم، يعرض فقط نظرية ماك لينان التي تتلخص في كون بعض القبائل كانت تقتل بناتها حتى نقص الجنس الأنثوي فاضطر أهلها إلى جلب النساء من خارج العشيرة من أجل الزواج، وذلك عن طريق الخطف، وترسخت هذه العادة حتى أصبحت الأصل وأصبح الزواج من داخل العشيرة محرما، ويقدم دوركايم نقدا لاذعا لهذه النظرية لأن ماك لينان عمم ما لاحظه في قبيلتين اثنتين فقط على القبائل الأخرى وهذا لا يصح ، لأن لا أحد بعد ماك لينان وجد هذا النظام سائدا في أي من القبائل البدائية المعروفة.

ويتبع ذلك بنقد لنظرية مورغان(MORGAN)التي ترجع منع معاشرة المحارم وأصل الزواج الخارجي إلى العيوب الوراثية،والأمراض الطبيعية التي قد تصيب المتزوجين من الأقارب المرتبطين برابطة الدم، وقد رفض دوركايم هذا الطرح لأن المجتمعات لا تحمل نفس الدم، كما أن هناك من المجتمعات من تتزوج من نفس العشيرة (الدم) كما يحدث في المجتمع اليهودي و لم يلاحظ فيه أي عيوب خلقية، وهناك مجتمعات يتم فيها الزواج بين الأخ والأخت من طريق الأب، وضرب العديد من الأمثلة على ذلك مثل: زواج النبي إبراهيم من سارة وهي أخته غير الشقيقة، وزواج تمارا بنت النبي داود من أخيها غير الشقيق أمنون، ويقول أنه يجد هذا الزواج عند العرب القدامى وغيره من الشعوب، " وبما أن معاشرة المحارم مبغوضة (Abhorré)من طرف كل الشعوب، فمنعها غير مرتبط بالقرابة الدموية (Consanguinité)".[86]

يشرح دوركايم في الفصل الرابع والخامس علاقة الطوطم بالطابو وعلاقة هذا الأخير بالزواج الخارجي وبالتالي منع معاشرة المحارم، حيث يرى أن الطوطم في أي مجتمع من المجتمعات البدائية يمثل الجد الأكبر، فالطوطم هو إله والطوطمية هي اعتقاد، أي أن احترام أفراد العشيرة لهذا الطوطم نابع من الاعتقاد الديني، هذا الاعتقاد الذي يجعل أي شيء يمس بهذا الإله (الطوطم) محظورا (Tabou)، حتى أصبح بلوغ الفتاة والعلاقات الجنسية بين الأفراد من الطابوهات، كما أن الدم يعتبر من الطابوهات في القبائل الأسترالية ما يجعل شعوب هذه القبائل لا تنتهك –بشعورها الديني– مقدس الدم الذي يربط كل أفراد العشيرة ، وبالتالي لا تكون هناك علاقات جنسية أو زواجات داخل العشيرة ويكون الزواج خارجيا.

في الفصل السادس والأخير يتطرق دوركايم إلى أسباب منع معاشرة المحارم في المجتمعات المتحضرة، فهو كما يقول يوافق على القوانين الصحية ولكن محافظة على النظام العائلي (المنزلي)، فالحياة العائلية بسبب العيش جنبا إلى جنب بين أفرادها قد تفتح المجال لخطر انحراف الرغبات الجنسية، وسهولة إشباعها واختلال النظام والانحراف إذا سمحت بالزواج بين أفرادها المقربين[87]، ولهذا حتى العبث الجنسي البسيط مرفوض والقانون لا يكفي للردع لأن الأمر متعلق بالحياة العائلية التي تتطلب نظاما دفاعيا من طرف أفرادها، فالوسط العائلي هو الكفيل بمنعها خاصة وأنه يحمل شعور الرفض الطبيعي والتلقائي لمعاشرة المحارم لأنه في وجودها لا تصبح العائلة عائلة ولا الزواج زواجا.

يقول دوركايم أن النفور في المجتمعات البدائية بين المقدس والمدنس (Tabou Et Profane) نجده في الحياة العصرية بين الوظائف الزوجية ووظائف القرابة[88] ،و"ما يعني الحياة العائلية متضمن في فكرة الواجب، فالعلاقات مع إخوتنا، أخواتنا وآبائنا مضبوطة من طرف الأخلاق، إنها شبكة من المفروضات التي نقبلها بكل سعادة"[89]، وما دامت العلاقة الجنسية قائمة على الرغبة ، فالحب في حالة علاقة جنسية بين أفراد العائلة غير مبرر لأنه يخل بالضوابط، والعقل لا يقبل فكرتين متناقضتين: الجيد والرغبة، الواجب والشهوة، المقدس والمدنس، فهذا يجعل بناء فكر أخلاقي مستحيلا[90] . وبهذا فقد ربط دوركايم أصل منع معاشرة المحارم بالمحظور الذي ينشأ عن الحياة العائلية والعلاقات الأسرية التي تجعل كل ارتباط من

هذا النوع انتهاكا للأخلاق والقانون ، بسبب قداسة الدم الذي يجمع أفراد العائلة الواحدة، فيصبح حينذاك النفور من العلاقات الجنسية بين المحارم شعورا تلقائيا طبيعيا.

2-تفسير كلود ليفي ستروس (Claude LEVI-STRAUSS) : يؤكد ليفي ستروس أيضا بأن المرحلة ماقبل الاجتماعية (pré-sociale) كانت تتميز بالاختلاط (la promiscuité) في العلاقات الجنسية [91] ، ويظهر هذا في مؤلفه المنشور عام(1949) بعنوان : "البنيات الأولية للقرابة "

(Les Structures Elémentaires De La Parenté) وقد جعل من المحرم ركيزة المجتمع من حيث أنه يؤسس "دورة النساء والزواج الخارجي وتمايز العائلة والمجتمع"[92]، وفيما يلي نعرض إلى ملخص للتفسير الذي وضعه ليفي ستروس لمنع معاشرة المحارم .

استخدم ليفي ستروس طريقة تفصيلية تطبيقية، شرح التغير الذي أحدث المرور من الوعي إلى اللاوعي البنيوي كتأسيس للحقيقة التي تقول أن مفهوم التبادل لم يكن موجودا في النموذج اللغوي وليفي ستروس كرسه أخذا عن مارسال موس (Mercell MAUSS)، هذا المفهوم الذي سيكون رئيسيا لفهم كتاب ليفي ستروس [93].

يقول ليفي ستروس أنه قبل منع معاشرة المحارم، الثقافة لم تكن موجودة، وفيما يخص معاشرة المحارم الطبيعية هي التي كانت تحكم وتمنع سفاح القربى تطورت الطبيعة لتجاوز نفسها وظهرت بنية من نوع جديد وعقد في تكوينه ودرجته، ويضيف أنه مثل الزواج الخارجي، منع سفاح المحارم هو قاعدة (قانون) المبادلة، والتبادل على المستوى الثقافي هو الشاهد المفروض لبنية طبيعية لا واعية مسؤولة عن انبثاق الفكر الرمزي، وفي نفس الوقت لمنع سفاح المحارم وأيضا الثقافة[94] .

يؤمن ليفي ستروس بأنه ما كان بيولوجيا يتموضع حالا في ثقافة ما، فمن المستحيل إيجاد حالة طبيعية للإنسان قبل حالته الثقافية ويتساءل : ماذا تقدم الحالة الطبيعية للفرد بدون الثقافة؟ وكيف تحول الثقافة الطبيعية؟ ويستنتج انطلاقا من هنا أن منع معاشرة المحارم هو خلاصة الالتقاء بين صفات الطبيعة والثقافة فهو قانون (وهذه من خصائص الثقافة) وهو عالمي (وهذه من خصائص الطبيعة) ، بعدها يتساءل من أين جاء منع معاشرة المحارم؟

يقرر ليفي ستروس أن منع زنا المحارم هو بحق مفترق الطرق وانبثاق لنظام (أمر) جديد [95]، وفي الفصل الثالث من كتابه يرى أن أصل منع معاشرة المحارم التي هي في الطبيعة لا توجد باسمها أي كقانون اجتماعي، بل تفهم، لأن منع المعاشرة بين المحارم يختلف من مجتمع لآخر حسب تحديد كل مجتمع للقرابة، والقرابة الحقيقية هي قرابة الدم (أخوة-أخوات) (آباء- أولاد)، ومنع المعاشرة بين المحارم يدل على المرور من الفعل الطبيعي (الرابطة الدموية) إلى الفعل الثقافي (المصاهرة)[96]، فالزواج (المصاهرة) هو الذي فعل قانونا (قاعدة) للتبادلات المنفعية [97].

ويعود ليفي ستروس لإيضاح كيفية شرح وتفسير المبادلة لمنع معاشرة المحارم حيث يرى أن النساء في البداية لم يكونوا إشارة عن قيمة اجتماعية وإنما كانوا مشيرا طبيعيا، وبفضل المبادلة حدث التحول من المشير إلى علامة اجتماعية وحدثت السيرورة الأساسية في الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، وهذا يلخص الدور الرئيسي لحظر معاشرة المحارم في تبادل النساء [98] ،وبهذا كان حظر معاشرة المحارم من أجل الانتقال بالبشرية من العائلة البيولوجية إلى العائلة الثقافية، وهذا من أجل التزاوج الخارجي الذي هو أساس التبادل، هذا التبادل الذي ربطه بالتبادل اللغوي ،حيث جعل محظور المحارم عالميا مثل اللغة، فالعالم باللسانيات وعالم الاجتماع في نظره لا يستخدمون نفس المنهج، بل يدرسان نفس الموضوع، وقد ركز ليفي ستروس على العلاقات التي لاحظها في لغة قبائل بدائية معينة، بين استعمال اللغة، والكلام واستعمال النساء، فاللغة هي وسيط في تكوين الموضوعات، وتتشابه مع العلاقات بين الجنسين (ذكر-أنثى) في كونهما طرقا لوظيفة كبرى هي

الاتصال، وهناك ألفاظ في اللغة يمنع استعمالها ، فهي تصنف ضمن محظور معاشرة المحارم، هذا معناه أن ليفي ستروس يرى بأن النساء يتم التعامل معهن كإشارات (علامات)[99] من حيث التبادل.

وعموما تتلخص محظورات زنا المحارم عند ليفي ستروس في كونها موجودة في الحد القائم بين الطبيعة والثقافة ، وفي أصل الحياة الاجتماعية والثقافية ، لأن منع معاشرة المحارم هو أساس التزاوج الخارجي ومنع الزواج الداخلي.

3-تفسير هيريتي فرانسواز(HIRITIER Françoise)

أصدرت هيريتي عام (1994) مؤلفها Les Deux Sœurs Et Leur Mère[100] ، نقدا لأستاذها ليفي ستروس ، الذي أهمل –حسبها- معاشرة المحارم من النوع الثاني L'inceste du deuxième type). تقول أن منع معاشرة المحارم يعني أولا العلاقات بين الأم- الابن، الأب – البنت، الأخ –الأخت أي الارتباطات الدموية ، وأطلقت هيريتي على هذه القواعد اسم معاشرة المحارم من النوع الأول (Inceste du premier type)، كما لاحظت العديد من أنواع العلاقات الممنوعة بين أفراد لا تربطهم رابطة دموية ، ليسوا من الأقارب مثل العلاقة الجنسية بين رجل وأخت زوجته، زوجة الأخ وابنة الزوجة وغيرها، هذه العلاقات أطلقت عليها هيريتي اسم معاشرة المحارم من النوع الثاني، ومنع هذا النوع هو الذي يفصل بين الشعوب المتحضرة والشعوب التقليدية، وتعرض فيما بعد إلى منع الارتباط في مختلف الحضارات القديمة، وإلى حرمته في نصوص الكتاب المقدس (la Bible) والقرآن الكريم، وكذلك تواجده في القانون المدني الفرنسي، ومنعه أيضا في المجتمعات الإفريقية التي تمت دراستها ميدانيا من طرف العديد من الباحثين في الأنثربولوجيا والتي تصنفها ضمن الأنظمة نصف المعقدة "(Les systèmes semi-complexes) التي تمنع معاشرة المحارم ليس بسبب الزواج الخارجي وإنما لمنطق آخر، وهو الذي يقول باستحالة الارتباط شهوانيا مع من تم الارتباط بهم طبيعيا (أي عن طريق القرابة والمصاهرة، ومنع معاشرة المحارم من النوع الثاني ليس عالميا، فهناك من المجتمعات من تشجعه، لكن في الفكر المجتمعي بصفة عامة نجد رفضا له خصوصا فيما يتعلق بالاتصال بين الأطراف المتماثلة ، خاصة العلاقة الجنسية بين الرجل وأخت زوجته، التي يطالب بالتخلي عنها ليس فقط بسبب الغيرة بينهما لكن بشكل أكبر لأن ذلك خطر على الجميع، لأن المجتمع لا يقبل ذلك، وطبيعة العلاقات الناتجة عن المصاهرة تتخرب بهذا الفعل.

وكتعليق على الدراسات السوسيو-أنثروبولوجية يمكن القول بأنها فسرت المنع وعالميته من خلال الثقافات والاختلاف فيما بينها، والنمط السلوكي السائد، وهو بذلك يحمل البعد الإنساني كخاصية من خصائص الثقافة،وكإضافة على التفسيرات السوسيولوجية ربطت بعض الدراسات بين منع زنا المحارم وقدسية اسم الأب في العائلة ،باعتبار أن اسم الأب في العائلة الانسانية هو استعارة حية عن العقل[101] ،فزنا المحارم هو انتهاك لقانون اسم الأب الذي يشكل وجوده في الجماعة والعائلة أساسا منظما لخلق اللغة وتبادلها ،فالوحدة في الاختلاف في العائلة هي الرجل والمرأة وبدون الرابطة بينهما وبدون رمزية الكلام الأصلي لايوجد لارجل ولا امرأة ولا أطفال [102] ،وعن طريق التبادل المتقاطع للكلمات والأحاسيس إضافة إلى منع زنا المحارم يؤسس كل قانون وبالخصوص قانون اللغة[103] .

وكخلاصة للتفسيرات المقدمة لمنع محظور زنا المحارم يمكن القول بأن زنا المحارم يسجل اسم الأب في أصل كل قانون ، ويحدد نقطة العفة في الكلام [104] ،وبالتالي منعه هو مولود اجتماعي من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية لكنه انتقل إلى شكله الآني بعد عدة قفزات بيولوجية ونفسية واجتماعية وثقافية ولغوية .

قائمة المراجع :

(1)-محمد بن أحمد أبو الوليد بن رشد ،بداية المجتهد ونهاية المقتصد،دار المعرفة ،بيروت،ط1402،6ه-1981م،ص433.

(2)- سورة الإسراء ، الآية 32.

(3)- سورة النور، الآية 02.

(4)- سورة النساء، الاية15.

(5)-سورة النساء، الاية25.

(6)-ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني عشر، باب حرف الميم، دار صادر، بيروت، ط6، 1417هـ-1997م، ص119.

(7)- نفس المرجع، ص 123.

(8)- سورة البقرة ، الآية 85.

(9)-سورة الأحزاب، الآية 06.

(10)-AKOUN (A) . ANSART(P) . Dictionnaire le Robert de sociologie. Edition du seuil, paris 1999, p275.

(11)-BOUDON(R) et al. Dictionnaire de sosiologie. Impression realisée par BUSSIERE. France. 2005. P120.

(12)-ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، تر: عادل مختار الهواري وسعد عبد العزيز مصلوح، دار المعرفة الجامعة، مصر، 1999، ص325.

(13)- نفس المرجع، ص326.

(14)-نهى القاطرجي، ، الاغتصاب: دراسة تاريخية نفسية اجتماعية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1423ه-2003م. ، ص ص 343-344.

(15)- محمد الجوهري، دراسات أنثروبولوجية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص51.

(16) – Levi- Strauss (C) . Anthropologie structurale . Edition Pocket. Bussiere groupe CPI.Paris. 2002. Pp105-106.

(17) –A.J.UHLMANN.The sociobiological analysis of incest avoidance :the state of play and directions for future research.master of arts . dept of prehistory and anthropology.the ustralian national university.february 1992.p9.(N.THORNHILL « .the evolutinary signifiance of incest rules ».ethology and sociobiology.11:113-129)

(18)- Raoul et Laura Levi Makarius. “Essai sur l’origine de l’exogamie et de la peur de l’inceste”. Un article publié dans la revue L'Année sociologique, 3e série, 1955-1956, pp. 173-230
. Paris : Les Presses universitaires de France. édition électronique. réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Québec, Canada .23 juillet 2006.p11.

(19)-إدوارد واسترمارك ،موسوعة تاريخ الزواج، الإباحية الجنسية البدائية، الجاذبية الجنسية والغيرة الذكرية، كيفية الحصول على زوجة أو زوج، دراسة أنتروبولوجية، تر: مصباح الصمد، صلاح صالح، هدى رطل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1421هـ- 2001م ص 12.

(20)-B.LE CLEF. « L’inceste, Monsieur, êtes-vous sûr qu’il soit vraiment interdit ... ? » . Santé conjuguée . FRANCE. juillet 2006 - n° 37.p16.

(21) –IBID.P8.

(22)-AMBROSIO (G) .on incest psychoanalytic perspectives. Karnac books. 2005. Pp19-20-21.

(23) – A.P.WOLF and W.H.DURHAM.Inbreeding,incest,and the incest taboo.the state of knowledge at the turn of the century.Stanford university press.California.2005.P38

(24) - D. Lieberman, J. Tooby, and L. Cosmides. The evolution of human incest avoidance mechanisms : an evolutionary psychological approach. Final Version. Westermarck Volume. University of California. October 19, 2000.p4.

(25) – A.P.WOLF and W.H.DURHAM.OP.CIT.P41.

(26) IBID–.P2.

(27)–IBID.P2(see:leslie.white."the definition and prohibition of incest"American anthropologist. vol50.part1(1948).p417.

(28) –IBID.P2

(29) -ibid.pp1,2.

(30)- Ambrosio (G) . op.cit. p19.

(31) -إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، ط1، 2003 ص 36.

(32) – A .P.WOLF & w .H.DURHAM.OP.CIT .p45.(see:S.M.BEMISS."report on influence of consanguinity upon offspring".transactions of the American medical association.vol11(1858).pp319-425).

(33) –IBID.P25.

(34)–في ربيع 1956 اجتمع سبعة باحثين في جامعة ستانفورد في مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية من أجل النظر في مشكلة أصول طابو زنا المحارم ،وعندما اجتمعوا كان يظهر أن موقفهم من زواج الأقارب بأنه ليس ضارا بالضرورة ،لكنهم نشروا نتائج مداولاتهم عام 1963،وقد غيروا رأيهم بسبب "معلومات جديدة"ظهرت بعد حجتهم في 1956،والمعلومة مفادها أنهم وجدوا أن نسبة الجينات المتنحية الضارة مرتفعة بشكل انتقائي مقارنة مع الجينات المفيدة في زواج الأقارب ،كما أن نسبة الأفراد المتماثلين المستقبلين للجينات القاتلة أو الضارة يرتفع بشدة كلما زادت درجة القرابة ،هذا أدى إلى نشر استنتاج مفاده "أن المزايا البيولوجية الناتجة من سفاح القربى العائلي لايمكن تجاهلها "و"زواج الأقارب عند الحيوان مثل الانسان لديه عيوب واضحة ،لكن هذه العيوب تكون أكثر وضوحا في الزواجات الأولية منها في الزواجات الأخرى ،ولم يكن هذا الاجتماع الأخير في الجامعة بل إن كتاب وولف وديرهام هو ثمار مؤتمر عقد في جامعة ستانفورد 24-25فيفري 2000 من سلسلة المؤتمرات التي عقدتها كلية العلوم الانسانية ،وكان موضوع هذا المؤتمر :العلاقة بين البيولوجيا والثقافة ولا نقطة أهم في هذه العلاقة من زنا المحـــارم وزواج الأقارب ،وضم مجموعة من علماء الاجتماع وعلماء البيولوجيا .(وولف وديرهام ،مرجع سابق ،صص3،2،1)

(35)–IBID.10.

(36)-Akoun (A) et al. Op.cit. p273.

(37)-إدوارد واسترمارك، مرجع ساق، ص203.

(38)–نفس المرجع،ص205.

(39)– نفس المرجع، ص ص 205، 206.

(40) –L.H.MORGAN.Ancient society;or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization.first Indian edition.bharti library .1944.p324.

(41) - Freud (S) .). Totem et Tabou. Petite bibliothéque payot. Paris. Edition payot et rivages. 2001. p11.

(42)- IBID. P11

(43) -IBID. P12.

(44) -IBID. PP14-15.

(45) -IBID. PP15-16.

(46)-IBID. P.18

(47)-IBID. P22.

(48)-IBID. P23.

(49) –IBID. P24.

(50) –IBID. P28.

(51) –IBID. P30.

(52) –IBID. PP31-32.

(53) –IBID. PPp32-33-34.

(54)– رولان دورون، فرانسواز يارو، موسوعة علم النفس، المجلد الثاني، f.p، دار عويدات للنشر والطباعـــة ، بـــيروت، ط1، 1997، ص573.

(55) –A.P.WOLF and W.H.DURHAM.OP.CIT.P2.

(56)–إدوارد واسترمارك، مرجع سابق، ص634.

(57)–نفس المرجع، ص ص634-635.

(58) –نفس المرجع، ص 652.

(59)–نفس المرجع، ص 656.

(60) –نفس المرجع، ص 657.

(61)-نفس المرجع، ص 668.

(62)- نفس المرجع، ص 669.

(63)-نفس المرجع، ص 670.

(64)-A .P.WOLF & w .H.DURHAM.OP.CIT.P4.

(65) –IBID.P05.(see :J.G.FRAZER.Totemism and exogamy(London,1910,vol4.pp97,98)

(66)–عبد الوهاب جعفر،البنيوية في الأنثربولوجيا وموقف سارتر منها،دار المعارف،مصر،1980،ص20.

(67)–حسين فهيم،قصة الأنثربولوجيا ،فصول في تاريخ علم الانسان،المجلس الوطني للثقافة والفنون ،الكويت، فيفري،1986،ص129.

(68)- MALINOWSKI. (B). La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives. Petite bibliothéque Payot. Paris. S.D. pp15-16.

(69)-IBID. PP16-17.

(70)- MUESTERBERGER. (W).L'anthropologie psychanalytique depuis « Totem et tabou ». Collection science de l'homme. Payot. Paris. 1976. P271.

(71) –IBID. P272.

(72) –Malinowski. (B). op.cit. p154.

(73) –IBID. PP201-202.

(74)–تشارلس داروين ،أصل الأنواع ،تر:مجدي محمود المليجي ،تقديم:سمير حنا صادق،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، ط4 ،2004،ص397.

(75) –malinoweski. Op.cit .P207.

(76) –IBID. P208.

(77) – A .P.WOLF & w .H.DURHAM.OP.CIT .p24

(78)– Émile Durkheim. " Formes élémentaires de l'organisation sociale ". édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1904), « Formes élémentaires de l'organisation sociale. » Texte extrait de la revue l'Année sociologique, n° , 1904, pp. 407 à 411. Texte reproduit in Émile Durkheim, Textes. 3. Fonctions sociales et institutions (pp. 271 à 276). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages . Édition complétée jeudi, le 17 octobre 2002 à Chicoutimi, Québec.pp 5.6.

(79)– IBID.P6.

(80) – Raoul et Laura Levi Makarius.OP .CIT.PP 08.09.

(81) -DURKHEIM.(E), La prohibition de l'inceste et ses origines Chicoutimi. Québec. Edition éléctronique. 2002. P13.

(82)-IBID. p13.

(83)- IBID. p21.

(84) -IBID. p28.

(85)- IBID. p30.

(86)-IBID. p39.

(87)- IBID. p60.

(88) -IBID. p61.

(89) -IBID. p61.

(90)- IBID. p62.

(91) – Raoul et Laura Levi Makarius.OP.CIT.10.

(92) -رولان دورون، فرانسواز بارو، مرجع سابق، ص 573.

(93) -SIMOUNIS(Y). Claude LEVI-STRAUSS ou la « passion de l'inceste » introduction au structuralisme. Collection recherches économiques et sociales. Aubier- Monaigne. Paris. 1968. P34.

(94) -IBID. PP34-35.

(95)- IBID. P41.

(96)-IBID. P42.

(97)-IBID. P45.

(98)-IBID. PP49-50.

(99) -Simounis.(y) .op.cit. pp71-72.

(100)-HERITIER. (F). Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste .Editions Odile jacob.PARIS. 1994.

(101) -D.VASSE.Inceste et jalousie .la question de l'homme .Editions du SEUIL.PARIS .1995.P92.

(102) -IBID.P122.

(103) –IBID.P98.

(104) -IBID.P158.

السياق وبيان دلالة المجمل في كتب التفسير

د.طاهر براهيمي
جامعة غرداية

شغل السياق حيزا واسعا في البحث الدلالي المعاصر ، واستحوذ على اهتمام بالغ من الدارسين ، لأنه يمثل نظرية دلالية مميزة تتحكم في الدلالة وتستنطق المعاني المرادة من النصوص ، كما يعدّ السياق أداة معرفية توفّر فيها قدر كبير من العلمية والموضوعية والأهلية لدراسة النصوص . لاسيما النصوص ذات الكثافة الدلالية .

إلا أننا وجدنا في تراثنا العربي الإسلامي الاهتمام نفسه على مستوى الممارسة الدلالية خاصة عند علماء التفسير ، فقد شكل السياق عندهم دعامةً أساسيّة على مستوى التأصيل والتدليل والترجيح ، ووسيلةً فعالة يهرع إليها عندما تشتبك المعاني وتتداخل الدلالات ، إذ نجدهم قد وقفوا وقفات مهمة عند القرائن الحاليّة والمقاليّة في بيان المعاني المقصودة .

وسنحاول في دراستنا هذه رصد عناية المفسرين بالسياق في بيان دلالة المجمل ، ممهدين لذلك بعرض مفهوم السياق والإجمال على النحو الآتي :

مفهوم السياق والإجمال :

أولا : مفهوم السياق :

– السياق لغة : ورد لفظ السياق في المعاجم العربية على عدّة معان أهمها : التتابع [1] ، والمهر [2] ، والنّزع [3] ، ومؤخّر الشيء [4] .

– السياق اصطلاحا : اختلفت آراء الباحثين في تحديد مفهوم السياق باختلاف الاعتبارات المتوخاة في حدّه فالذي اقتصر على الشق اللغوي عرفه بقوله "مجموع الوحدات اللغوية التي تحيط بعنصر معيّن داخل سلسلة الخطاب والمؤثرة فيه"[5] ، والذي جعل النص عنصرا أساسيا في الحدّ قال : " هو فهم النص بمراعاة ما قبله وما بعده "[6] . وهناك من أضاف القرينة والقصدية في الحد فقال :" قرينة توضح المراد لا بالوضع تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه"[7] ، وقال آخر "الكلام المتتابع إثره على إثر بعض المقصود للمتكلم ، والذي يلزم من فهمه فهم شيء آخر"[8] ، وجعله أحد الباحثين الغرض نفسه فقال : "هو الغرض الذي تتابع الكلام لأجله ، مدلولا عليه بلفظ المتكلّم "[9] ، واقتصر تمام حسان على أهم خاصية في السياق هي التوالي فقال " المقصود بالسياق التوالي ، ومن ثم ينظر إليه من ناحيتين أولاهما توالي العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك والسياق من هذه الزاوية يسمّى سياق النص ، والثانية توالي الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي ، وكانت ذات علاقة بالاتصال ، ومن هذه الناحية يسمّى السياق بسياق الموقف"[10].

والجامع لتلك الحدود بعد دفع عيوبها المنطقية هو قولنا : السياق هو مجموع القرائن السابقة واللاحقة والمصاحبة الدالّة على قصد المتكلّم من كلامه[11] .

ثانيا : مفهوم الإجمال :

– المجمل لغة : المجمل من مادة جمل وهو التجمُّع فتقول "أجْمَلْتُ الشّيءَ، وهذه جُمْلة الشّيء . وأجمَلْتُه حصّلته"[12].

ومنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً ﴾ [الفرقان : ٣٢] .

– المجمل اصطلاحا : عرّف الشوكانيّ المجمل بقوله : " هو ما دلّ دلالة لا يتعيّن المراد بها إلاّ بمُعيِّن، سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة ، أو بعُرف الشرع ، أو بالاستعمال "[13]. فهو يحتاج إلى غيره لتتعيّن دلالته . وقريب من التعريف

المذكور قول الآمدي : " المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه "[14] . ولكنّه قد يتعيّن بالسياق الوارد فيه نحو لفظ اللّيّ من قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (78) ﴾ [آل عمران : ٧٨] . فلفظ اللّيّ مجمل لاحتماله وتردّده بين عدّة احتمالات ، إلاّ أنه مبيّن بقوله : ﴿ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ ، وقوله : وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ .

على أنّ ثمّة أسبابا متعدّدة لوقوع المجمل ، عدّدها بعض الأصوليين كالسبكي في الإبهاج والشيرازي في اللُّمع ، وقبل عرضها مع بيان أثر السياق عليها يجدر التنبيه على قاعدة ذكرها الرازي في تفسيره وهي : أنّ وقوع البيان في نفس السياق أرجح من غيره. فمتى كان البيان في نفس السياق كان الأخذ به أولى ؛ لأنّ تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وإن كان جائزاً إلاّ أنّ الأرجح أن لا يتأخر [15].

موارد الإجمال وأثر السياق على دلالته :

تعرّض بعض الأصوليين في مبحث المجمل من مباحث الدلالات الخفيّة إلى بيان موارد الإجمال ، وكان تقسيمهم متمخضا عن مفهوم المجمل لدى كلّ منهم ومحصّلها أنّ موارد الإجمال كثيرة ومتعدّدة ، بعضها مرتبط باللفظ والآخر بالتركيب ، لكنّا سنحاول اجتزاء ما يحصّل المقصود ، ويجلّي فكرة أثر السياق على النحو المقنع ، راصدا ما يسمع به المقام من شواهد في كتب التفسير .

- إجمال بسبب المشترك :

قال السيوطي " حدّ أهل الأصول الاشتراك بأنّه اللفظ الواحد الدالّ على معنيّين مختلفين "[16] ، وقيل إنّه " ما وُضع للدلالة على معان أو أشياء بمرّات متعدّدة ككلمة (عين) "[17] ، واختلف علماء اللغة والأصول في مسألة وقوع المشترك اللفظي أو عدم وقوعه ، إلّا أنّ أكثر العلماء يرون جواز وقوعه في العربية وفي القرآن معا ، حتى أنّ الباقلاني نقل الإجماع على هذا ونفى الخلاف في المسألة [18] ، وأكثر علماء اللغة يرون مثل ذلك[19] .

ومن شواهد الإجمال بسبب الاشتراك لفظ (الصاعقة) ، فهو متردّد عند المفسرين بين الموت والإغماء في قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (143) ﴾ [الأعراف : ١٤٣] ، والقولان هما [20] :

- القول الأول : هي الموت ، وهو مأثور عن الحسن وقتادة ، مستدلّين بقوله تعالى : ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ﴾ [الزمر : ٦٨] وهذا المعنى مردود بدلالة السياق :لقوله تعالى : ﴿ فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (55) ﴾ [البقرة] ، فلفظ تنظرون في السياق يمنع حمل دلالة الصاعقة على الموت. وأمّا قوله تعالى : ﴿ وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف : ١٤٣] ، فقد أثبت الصَّاعقة في حق موسى عليه السلام ، وهو لم يكن ميتاً ؛ لأنّه جاء بعدها ﴿ أَفَاقَ ﴾ ، والإفاقة لا تكون عن الموت .

- القول الثاني : هي الإغماء والغشيّ ، وهو مرويّ عن ابن عباس[21] وهو مؤيّد بالسياق كما مرّ ، لأنّ الإغماء مناسب للإفاقة . وقد يكون سببا للموت لا الموت نفسه ، فيتناسب حينئذ مع الآية الأخرى.

ومن شواهد المجمل بسبب الاشتراك أيضا لفظ السريّ في قوله تعالى : ﴿ فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (24) ﴾ [مريم : ٢٤] ، فهو متردّد بين السيّد الشريف ، والنهر الصغير [22] .

وسبيل دفع هذا الإجمال الناجم عن ذاك الاشتراك هو النظر في السياق ، ففيه قرينتان لفظيتان تدلاّن على أن الكلام فيه أمر لمريم عليها السلام بالأكل والشرب وإعلام لها بما أُعطيت من رطب جنيّ وماء عذب ، وهما قوله تعالى : ﴿ وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا (25) ﴾ [مريم]. وقوله تعالى : ﴿ فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾ [مريم : ٢٦] . ليترجّح احتمال إرادة الجدول الصغير[23] . قال ابن عاشور : وجملة) فَكُلِي (وما بعدها فذلكة للجمل التي قبلها من قوله) قد جعل ربك تحتك سرياً ، (أي فأنت في بحبوحة عيش . وقرّة العين : كناية عن السرور بطريق المضادة ، لقولهم : سَخِنت عينه إذا كثر بكاؤه ، فالكناية بضد ذلك عن السرور كناية بأربع مراتب . وتقدم في قوله تعالى : (وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك ((القصص : 9) . وقرّة العين تشمل هناء العيش وتشمل الأنس بالطفل المولود . وفي كونه قرّة عين كناية عن ضمان سلامته ونباهة شأنه[24] .

– إجمال بسبب التضاد :

الأضداد هي الألفاظ التي تأتي للمعنى وضدّه ، وهو بهذا نوع خاص من أنواع المشترك اللفظي[25] لاشتماله على معنيين ، كلفظ الظنّ ، فهو يأتي بمعنى الشكّ ويأتي بمعنى اليقين نحو قوله تعالى : ﴿ وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (53) ﴾ [الكهف] ، أي فعلموا وتيقنوا [26] ، والحامل لدلالته على اليقين دون الشك هو السياق ؛ لما ورد في الآية نفسها ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا (53) ﴾ .

ومثاله أيضا لفظ تفكهون من قوله تعالى : ﴿ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (65) إِنَّا لَمُغْرَمُونَ (66) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (67) ﴾ [الواقعة] .

يقول ابن عاشور : " وفعل (تَفَكَّهُونَ) من الأضداد تقول العرب : تفكهت ؛ أي تنعمت ، وتفكهتُ ؛ أي حزنتُ . ذلك أن فعل (تَفَكَّهُونَ) من مادة فَكِه والمشهور أنّ هذه المادة تدلّ على المسرّة والفرح ، ولكنّ السياق سياق ضدّ المسرّة ، وبيانُه بقوله : ﴿ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ (66) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (67) ﴾ [الواقعة] يؤيّد ذلك "[27].

ومثاله أيضا لفظ (عسعس) في قوله تعالى : ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ (17)﴾ [التكوير] فقد اختلف المفسرون على قولين:

- القول الأول : عسعس بمعنى أدبر ، وهو ما عليه أكثر السلف[28] ، بل نقل الفراء إجماع المفسّرين عليه[29] .
- القول الثاني : عسعس بمعنى أقبل ، نقله الطبري عن بعض السلف[30].

ثم قال الطبري : "وأولى التأويلين في ذلك بالصواب عندي قول من قال معنى ذلك: إذا أدبر ، وذلك لقوله : ﴿ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ (18) ﴾ [التكوير] ، فدلّ بذلك على أنّ القَسَمَ باللّيلِ مُدْبِرًا، وبالنّهارِ مُقبِلا "[31] .

– إجمال بسبب التواطؤ :

التواطؤ هو "كون اللفظ موضوعا لأمرٍ عامٍّ مشترك بين الأفراد على السوية"[32] كلفظ الإنسان ، فهو لفظ يشترك في التسمية به زيد وعمرو ، والذكر والأنثى ، فيشترك الأفراد في هذا المسمى اشتراكاً متساوياً لا مزية لأحدهم على الآخر . ومثّل له الزركشيّ " بدَلَالَةِ لَفْظِ الْحَيَوَانِ عَلَى مَا تَحْتَهُ مِنْ الْأَنْوَاعِ"[33] .

وهو بهذا لفظٌ مجملٌ يحتاجُ في بيانه إلى غيره ، إلاّ أنّه يرد في القرآن ويُراد به الجنس ، كما يرد ويُراد به أحد أفراده ، والسياق محدّد لقصد العموم فيه أو الخصوص . ومثاله لفظ الإنسان في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (26) ﴾ [الحجر] ، والإنسان هنا يُراد به آدم عليه السلام ؛ لأنّه أصل هذا النوع[34] ، وهذا التخصيص

مؤيَّد بالسياق لقوله تعالى بعدها : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) ﴾ [الحجر] .

وأما الإنسان في قوله تعالى : ﴿ وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (66) ﴾ [مريم] ، فهو الإنسان الكافر ؛ لإنكاره البعث بعد الموت. وهو بهذا استحق العذاب الوارد في قوله تعالى : ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (67) فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا (68) ﴾ [مريم] ؛ قال ابن عاشور : وَالْمُرَادُ بِالْإِنْسَانِ جَمْعٌ مِنَ النَّاسِ بِقَرِينَةِ قَوْله بعده ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ ﴾ [مَرْيَم: 68] ، فَيُرَادُ مَنْ كَانَتْ هَاتِهِ مَقَالَتُهُ وَهُمْ مُعْظَمُ الْمُخَاطَبِينَ بِالْقُرْآنِ فِي أَوَّلِ نُزُولِهِ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَصْفٌ حُذِفَ، أَيِ الْإِنْسَانُ الْكَافِرُ ، كَمَا حُذِفَ الْوَصْفُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً ﴾ [الْكَهْف: 79] ، أَيْ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ، فَتَكُونُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ ﴾ [القيامة : 3، 4] . وَكَذَلِكَ إِطْلَاقُ النَّاسِ عَلَى خُصُوصِ الْمُشْرِكِينَ مِنْهُمْ فِي آيَاتٍ كَثِيرَةٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ [الْبَقَرَة: 21] إِلَى قَوْلِهِ ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ [الْبَقَرَة: 23] فَإِن ذَلِكَ خِطَابٌ لِلْمُشْرِكِينَ. وَقِيلَ تَعْرِيفُ الْإِنْسانُ لِلْعَهْدِ لِإِنْسَانٍ مُعَيَّنٍ. فَقِيلَ، قَائِلُ هَذَا أُبَيُّ بْنُ خَلَفٍ، وَقِيلَ: الْوَلِيدُ بْنُ الْمُغِيرَةِ "[35].

كما يدلّ السياق على قصد بعض الأفراد من لفظ الإنسان في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (72) ﴾ [الأحزاب] . فالإنسان هنا لفظ مجمل ، يحتمل الدلالة على الجنس أو على أحد أفراده ، وهو آدم عليه السلام على قول بعض المفسرين[36] وقيل الكفار والمنافقون[37] ، ويتطلّب بيانُه النظر في القرائن السياقية والمتأمّل فيها يجزم قاطعا بأنّ المقصود من الإنسان هنا هم الكفار والمنافقون بدليل قرينة انقسام الإنسان في حمل الأمانة المذكورة إلى معذّب ومرحوم في قوله تعالى بعده متصلاً به : ﴿ لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (73) ﴾ [الأحزاب] ، " فدلّ هذا على أن الظلوم الجهول من الإنسان ، هو المعذّب والعياذ بالله ، وهم المنافقون والمنافقات ، والمشركون والمشركات دون المؤمنين والمؤمنات . واللام في قوله : (لِيُعَذِّبَ) : لام التعليل وهي متعلقة بقوله : (وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ) "[38] .

– إجمال بسبب الاشتراك القواعدي :

قال فاضل السامرائي : " قد تشترك معان متعددة في صيغة واحدة ؛ وذلك كاشتراك اسم المفعول والصيغة المشبهة (فعيل) نحو حكيم ، فقد تكون اسم مفعول بمعنى (مُحْكَم) ، وقد تكون صفة مشبهة من الحكمة بمعنى صاحب حكمة "[39] ، والضابط لجواز حمل هذا المشترك على كل المعاني المحتملة هو السياق ومثاله قوله تعالى : ﴿ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (27) ﴾ [القيامة : ٢٧] ، حيث اختُلف في لفظ راق هل هو مشتق من الرُقية أو من الرقى ؛ أي المعنى : هل من طبيب يرقيه ؟ أو أنّ الكلام من الملائكة عن روحه من يرقى بها ملائكة الرحمة أم ملائكة العذاب؟ والأوّل أرجح ، وبيانُه ما في السياق من " قرينة دالّة على أن الأول أرجح ، لأنّ قول الملائكة يكون في حق الشخص المتردّد في أمره ، وهذا هنا ليس موضع تردّد لأنّ نهاية السياق فيه : ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى (31) ﴾ [القيامة] إلى ما بعده "[40] .

– إجمال بسبب تعدّد محامل اللفظ :

لا يُقصد بتعدّد محامل اللفظ الاشتراك المذكور سابقا ، بل اللفظ في نفسه موضوع لدلالة واحدة ، إلاّ أنّه يحتمل عدّة تقديرات فرضها التركيب الحاوي له ، كلفظ النصيب في قوله تعالى ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ (37) ﴾ [الأعراف : ٣٧] . فالنصيب الذي ينالهم يُحتمل أن يكون ما كُتب لهم من أعمار وأرزاق ، ويُحتمل أن يكون حقًا لهم إن كانوا أهلَ ذمّةٍ ، يقول الرازي : " واعلم أن هذا الاختلاف إنما حصل ، لأنه تعالى قال : ﴿ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ ولفظ (النصيب) مجمل محتمل لكل الوجوه المذكورة "[41]. وحملُه على الأوّل أولى بقرينة قوله تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ ﴾ [الأعراف : ٣٧] ، فهي كالغاية لحصول ذلك النصيب ، "فوجب أن يكون حصول ذلك النصيب متقدماً على حصول الوفاة ، والمتقدم على حصول الوفاة ، ليس إلا العمر والرزق"[42].

– إجمال بسبب الإبهام :

قد يكون سبب الإجمال هو الإبهام مع العلم أنّ الإبهام أعمّ من الإجمال ، يقول الشنقيطي : " والمبهم أعم من المجمل عموما مطلقا ، فكلّ مجمل مبهم وليس كل مبهم مجملا "[43] ، ومن هنا يمكن أن يسبب الإبهام خفاءً في المعنى[44] ، والسياق أحد وسائل تعيين المبهم ، يقول السيوطي عن دلالة خليفة في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٣٠] ، "هو آدم كما دلّ عليه السياق"[45].

ومثال الإجمال بسبب الإبهام قوله تعالى : ﴿ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (2)﴾ [ق] ، ولم يتقدّم ما يعيّن المشار إليه ، فهو بهذا مبهم ، ولكنّه معيّن بالسياق وهو البعث المفهوم من نذارة الأنبياء وبما بعده من إنكار البعث منهم ، وهو قولهم: ﴿ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ (3)﴾ [ق] ، يقول الألوسي : "على أن هذا إشارة إلى مبهم وهو البعث ، يفسره ما بعده من الجملة الإنكارية ، ودلّ عليه السياق أيضاً ؛ لأنّه دلّ على أنّ ثمّ منذراً به ، ومعلوم أنّ إنذار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أوّل كلّ شيء بالبعث وما يتبعه"[46] .

وقد يُبهم الاستفهام ويعيّنه جوابه في السياق نحو قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (186) ﴾ [البقرة : ١٨٦]

حيث أبهم الاستفهام ، وهو محتمل لعدّة تقديرات جعلته مجملا ، فهو إمّا أن يكون سؤالا عن ذات الله أو عن صفاته أو عن أفعاله :

– أمّا ذاتُه : فيحتمل تقدير السؤال عن البعد والقرب .

– وأمّا صفاته : فمن جهة سماعه الدعاء ، وكيف أذن في الدعاء ، وهل أذن به بجميع أسمائه أو بأسماء معينة ، وهل ندعوه كيفما شئنا أو ندعوه على وجه معيّن .

– أمّا أفعاله : فمن جهة استجابته لدعائنا .

ولكن قرينة (عَنِّي) تدلّ على أن السؤال وقع عن الذات لا عن الفعل ، كما يدلّ على هذا كون الجواب فيه القرب والبعد . يقول الرازي :" ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي ﴾ يحتمل كل هذه الوجوه ، إلا أنّ حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين

- الأول : أن ظاهر قوله : (عَنِّي) يدلّ على أن السؤال وقع عن ذاته لا عن فعله .

- والثاني أن السؤال متى كان مبهماً والجواب مفصلاً ، دلّ الجواب على أن المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعيّن ، فلمّا قال في الجواب : (فَإِنِّي قَرِيبٌ) علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات"[47] .

وفي قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا (20) ﴾ الفرقان ، نجد كلا البعضين مبهم ، قال ابن عاشور : " ﴿ وَجَعَلْنا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكانَ رَبُّكَ بَصِيراً ﴾. تَذْيِيلٌ ، فَضَمِيرُ الْخِطَابِ فِي قَوْلِهِ : بَعْضَكُمْ يَعُمُّ جَمِيعَ النَّاسِ بِقَرِينَةِ السِّيَاقِ . وَكِلَا الْبَعْضَيْنِ مُبْهَمٌ يُبَيِّنُهُ الْمَقَامُ ، وَحَالُ الْفِتْنَةِ فِي كِلَا الْبَعْضَيْنِ مُخْتَلِفٌ ، فَبَعْضُهَا فِتْنَةٌ فِي الْعَقِيدَةِ ، وَبَعْضُهَا فِتْنَةٌ فِي الْأَمْنِ ، وَبَعْضُهَا فِتْنَةٌ فِي الْأَبْدَانِ "[48].

ـ إجمال بسبب إبهام جملة الصلة :

مثاله قوله تعالى : ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] ، حيث ذكر الشنقيطي في ترجمته لتفسيره أضواء البيان أنّ من موارد الإجمال وقوع الإبهام في صلة موصول ، ومثّل له بهذه الآية[49] .

ولعلّ هذا الإجمال قد فتح باب الطعن في شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فوجد أهل الأهواء فيه مرتعا ، وقالوا إنّ ما أخفاه في نفسه صلى الله عليه وسلم وأبداه الله هو وقوع زينب بنت جحش في قلبه ومحبّته لها ، وهي لازالت زوجا لزيد بن حارثة ، ونقل كثير من المفسرين هذا لاغترارهم برواية مقاتل . وهذا مردود بدلالة السياق ، لأنّه تعالى ذكر أنّه سيبديه ، ولم يُذكر في الآية مما يدلّ على هذا ، ولا يجوز على الله تعالى كتمانه مع وعده أن يظهره [50] ، والذي بيّنه السياق هو أنّ ما أخفاه صلى الله عليه وسلم هو أمره تعالى له بالزواج بزينب بعد طلاقها من زيد ، وهو المفهوم من قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا ﴾ [الأحزاب : ٣٧] ، والتحقيق في هذه المسألة ما ذكره القرطبيّ في تفسيره ننقله على طوله لأهميته .

يقول القرطبي : " إنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان قد أوحى الله تعالى إليه أنّ زيدا يطلّق زينب ، وأنّه يتزوجها بتزويج الله إياها ، فلما تشكى زيد للنبي صلى الله عليه وسلم خُلُقَ زينب وأنها لا تُطيعه ، وأعلمه أنّه يُريد طلاقها قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم على جهة الأدب والوصية: « اتق الله في قولك وأمسك عليك زوجك » [51] ، وهو يعلم أنّه سيفارقها ويتزوجها ، وهذا هو الذي أخفى في نفسه ، ولم يرد أن يأمره بالطلاق لما علم أنّه سيتزوجها ، وخشي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يلحقه قول من الناس في أن يتزوج زينب بعد زيد وهو مولاه وقد أمره بطلاقها ، فعاتبه الله تعالى على هذا القدر من أن خشي الناس في شيء قد أباحه الله له بأن قال : أمسك مع علمه بأنّه يطلّق وأعلمه أن الله أحق بالخشية ؛ أي في كل حال قال علماؤنا رحمة الله عليهم : وهذا القول أحسن ما قيل في تأويل هذه الآية ، وهو الذي عليه أهل التحقيق من المفسرين والعلماء الراسخين"[52] .

وقال ابن عاشور : " وَالتَّعْبِيرُ عَنْ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ هُنَا بِالْمَوْصُولِ دُونَ اسْمِهِ الْعَلَمِ الَّذِي يَأْتِي فِي قَوْلِهِ: فَلَمَّا قَضى زَيْدٌ لِمَا تُشْعِرُ بِهِ الصِّلَةُ الْمَعْطُوفَةُ وَهِيَ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ مِنْ تَنَزُّهِ النَّبِيءِ صلى الله عليه وسلم عَنِ اسْتِعْمَالِ وَلَائِهِ لِحَمْلِهِ عَلَى تَطْلِيقِ زَوْجِهِ، فَالْمَقْصُودُ هُوَ الصِّلَةُ الثَّانِيَةُ وَهِيَ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهَا أَنَّ زَيْدًا أَخَصُّ النَّاسِ بِهِ، وَأَنَّ الرَّسُولَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَحْرَصُ عَلَى صَلَاحِهِ وَأَنَّهُ أَشَارَ عَلَيْهِ بِإِمْسَاكِ زَوْجِهِ لِصَلَاحِهَا بِهِ، وَأَمَّا صِلَةُ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَهِيَ تَوْطِئَةٌ لِلثَّانِيَةِ"[53].

– إجمال بسبب الاستثناء المجهول :

ذكر الشيرازي في اللمع أن من المجمل أن يكون اللفظ موضوعا لجملة معلومة إلا أنه دخلها استثناء مجهول كقوله عز وجل: ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ ﴾ [الْمَائِدَة: 1] ، فإنه قد صار مجملا بما دخله من الاستثناء "[54] .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ (87) ﴾ [النمل] ، فالمستثنى من الفزع جاء بطريق الإجمال ويحتاج إلى بيان ، وهو مبيّن بقوله تعالى بعدها : ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ (89) ﴾ [النمل] [55] .

وفي قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ (98) ﴾ يونس ، قال ابن عاشور : "وجملة : (لمّا آمنوا) مستأنفة لتفصيل مجمَل معنى الاستثناء"[56].

وفي قوله تعالى : ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ ﴾ [الْمَائِدَة: 1] ، يقول الرازي : " واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصّل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملاً أيضاً "[57].

واختلف المفسرون في تقدير المستثنى ، وهل هو قاصر على بهيمة الأنعام أم على غيرها من المحرّمات[58] . والظاهر من السياق هو استثناء ما ليس من الأنعام من المستثنى ، يقول الطبري : "وأولى التأويلين في ذلك بالصواب، تأويل من قال : عنى بذلك : إلا ما يتلى عليكم من تحريم الله ما حرّم عليكم بقوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [المائدة : ٣] (الآية). لأنّ الله عزّ وجلّ استثنى مما أباح لعباده من بهيمة الأنعام ما حرَّم عليهم منها ، والذي حرّم عليهم منها ما بيّنه في قوله: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ﴾ [المائدة : ٣] . وإن كان حرَّمه الله علينا، فليس من بهيمة الأنعام فيستثنى منها. فاستثناء ما حرَّم علينا مما دخل في جملة ما قبل الاستثناء، أشبهُ من استثناء ما حرَّم مما لم يدخل في جملة ما قبل الاستثناء"[59].

وهذا الإجمال بينه السياق اللاحق عند ابن عاشور فقال : " وَالِاسْتِثْنَاءُ فِي قَوْلِهِ: ﴿ إِلَّا مَا يُتْلى عَلَيْكُمْ ﴾ مِنْ عُمُومِ الذَّوَاتِ وَالْأَحْوَالِ، وَمَا يُتْلَى هُوَ مَا سَيُفَصَّلُ عِنْدَ قَوْلِهِ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾ [الْمَائِدَة: 3] "[60]

– إجمال بسبب التسوية في المعنى :

قد يأتي الكلام مجملا من جهة توهم تساوي مخاطَبين في حكم ما ، نحو توجّه مشيئة الله بالهداية في قوله تعالى : ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (142) ﴾ [البقرة] ، والكلام عن فريقين غير متساويين ، وهذا من الإجمال الذي يبيّنه السياق لأنّ المهديّ من الفريقين هو المختص بالاستجابة لأمر من بيده الهداية ، وهو الله تعالى وبما وصف به الفريق الآخر من السفه ، يقول ابن عاشور : "﴿ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ تعريض بأنّ الذي أمر الله به المسلمين هو الهُدى دون قبلة اليهود إلاّ أنّ هذا التعريض جيء به على طريقة الكلام المنصف من حيث ما في قوله (مَنْ يَشَاءُ) من الإجمال الذي يبينه المقام "[61].

– إجمال بسبب الاحتمال في مرجع الضمير :

ومثاله عود الضمير الظاهر (هو) في قوله تعالى : ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ ﴾ [الحج : ٧٨] لاحتمال رجوعه على إبراهيم عليه السلام أو على الله تعالى ، ونص الآية هو : ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ [الحج : ٧٨]

وإعمالا لقاعدة رجوع الضمير إلى آخر مذكور يكون الضمير راجعا إلى إبراهيم عليه السلام ، ولكنّ القرائن السياقية تصرف رجوعه على مقتضى هذه القاعدة وذلك لسببين[62] :

- الأوّل : قوله تعالى (وَفِي هَذَا) أي في القرآن ، ليكون المعنى هو الذي سماكم المسلمين من قبلُ ، وفي هذا القرآن سماكم مسلين أيضا . لليقين بأنّ إبراهيم ﷺ لم يسمّهم المسلمين في القرآن .

- الثاني : أنّ مقتضى السياق يعيّن رجوع الضمير إلى الله تعالى توحيدا لمرجع الضمائر في كلّ السياق ، يقول الشنقيطي: " الأفعال كلّها في السياق المذكور راجعة إلى الله ، لا إلى إبراهيم فقوله : ﴿ هُوَ اجْتَبَاكُمْ ؛ أي الله ، ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ؛ أي الله ، ﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ ؛ أي الله ".

وفي قوله تعالى : ﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ (1) بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (2) ﴾ [ق] ، قال ابن عاشور : " وَضَمِير عَجبُوا عَائِدٌ إِلَى غَيْرِ مَذْكُورٍ، فَمَعَادُهُ مَعْلُومٌ مِنَ السِّيَاقِ أَعْنِي افْتِتَاحَ السُّورَةِ بِحَرْفِ التَّهَجِّي الَّذِي قُصِدَ مِنْهُ تَعْجِيزُهُمْ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ عَجْزَهُمْ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ فِي حَالِ أَنَّهُ مُرَكَّبٌ مِنْ حُرُوفِ لُغَتِهِمْ يَدُلُّهُمْ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِكَلَامِ بَشَرٍ بَلْ هُوَ كَلَامٌ أَبْدَعَتْهُ قُدْرَةُ اللَّهِ وَأَبْلَغَهُ اللَّهُ إِلَى رَسُولِه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى لِسَانِ الْمَلَكِ فَإِنَّ الْمُتَّحَدِّينَ بِالْإِعْجَازِ مَشْهُورُونَ يَعْلَمُهُمُ الْمُسْلِمُونَ وَهُمْ أَيْضًا يَعْلَمُونَ أَنَّهُمُ الْمَعْنِيُّونَ بِالتَّحَدِّي بِالْإِعْجَازِ. عَلَى أَنَّهُ سَيَأْتِي مَا يُفَسِّرُ الضَّمِيرَ بِقَوْلِهِ: فَقالَ الْكافِرُونَ. وَضَمِيرُ مِنْهُمْ عَائِدٌ إِلَى مَا عَادَ إِلَيْهِ ضَمِيرُ عَجِبُوا وَالْمُرَادُ: أَنَّهُ مِنْ نَوْعِهِمْ أَيْ مِنْ بَنِي الْإِنْسَانِ"[63].

— إجمال بسبب الإيجاز :

قد يكون الإجمال بسبب الإيجاز نحو قول الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿ فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ (13) ﴾ [الشعراء] ، بعد أمره تعالى له بقوله : ﴿ وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (10) ﴾ [الشعراء] ، وسبب الإجمال احتمال فهم كلام موسى على أنّه يطلب الإعفاء من الذهاب إلى فرعون ، بمعنى أرسل هارون عِوَضاً عني ، والدليل على أنّه لم يتعلّل هو وقوع طلبه (فَأَرْسِلْ) معترضا بين ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ (12) ﴾ [الشعراء] ، و ﴿ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ [الشعراء : ١٣] ، من جهة وبين ﴿ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ (14) ﴾ [الشعراء] من جهة أخرى . يقول الألوسي : " فأذن هذا بتعلقه بها ولو كان تعلّلاً لأخّر "[64] ليكون مقصوده فيما سأل أن يقع ذلك الذهاب على أقوى الوجوه في الوصول إلى المراد[65].

وقال ابن عاشور : " فَقَوْلُهُ هُنَا فَأَرْسِلْ إِلى هارُونَ مُجْمَلٌ يُبَيِّنُهُ مَا فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى فَيُعْلَمُ أَنَّ فِي الْكَلَامِ هُنَا إِيجَازًا. وَأَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ: فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ عِوَضًا عَنِّي. وَإِنَّمَا سَأَلَ اللَّهَ الْإِرْسَالَ إِلَى هَارُونَ وَلَمْ يَسْأَلْهُ أَنْ يُكَلِّمَ هَارُونَ كَمَا كَلَّمَهُ هُوَ لِأَنَّ هَارُونَ كَانَ بَعِيدًا عَنْ مَكَانِ الْمُنَاجَاةِ. وَالْمَعْنَى: فَأَرْسِلْ مَلَكًا بِالْوَحْيِ إِلَى هَارُونَ أَنْ يَكُونَ مَعِي"[66].

— إجمال بسبب الاشتراك التركيبي :

قد يكون الإجمال ناشئا عن احتمال التركيب لأكثرَ من توجيه ، نحو قوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (237) ﴾ [البقرة].

فقد اختلف المفسرون حول المقصود بقوله (أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ) بين قائل أنّه الزوج وقائل أنّه وليّ البكر ، وأطال الطبري في النقل عن الفريقين ، مرجحا رأي من قال بأنّه الزوج[67] . إلاّ أنّ السياق يدلّ على القول الآخر للقرائن الآتية :

- أولا : حق الزوجة هو نصف المهر ، لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ [البقرة : ٢٣٧] ، فإذا كان العفو من الزوج لحُمِل على أنّه أعطاها المهر كلّه ، وعفوه محمول على النصف الزائد عن حقّها ، وتسمية الزيادة على الحق عفواً فيه نظر كما قال الزمخشري[68] .

- ثانيا : الخطاب كان موجّها إلى الأزواج في (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ) و(تَمَسُّوهُنَّ) و(فَرَضْتُمْ) ، ثم تحوّل إلى الغيبة في (يَعْفُونَ) و (يَعْفُوَ) ، فلو كان الخطاب للأزواج لكان مقتضى الظاهر أن يكون (أو تعفوا)[69] ، ولا يرد على هذا أنّه جاء بعدها (وَأَنْ تَعْفُوا) ؛ لأنّ القرينة اللاحقة لها تدلّ على أنّ الخطاب فيها للجميع وهي (وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ).

— إجمال بسبب تعذر إجراء الكلام عن ظاهره :

قال تعالى : ﴿ وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ (41)﴾ [غافر] ، في هذه الآية نجد الدعوة إلى النار كلاما مجملا ومستشكلا حملُه على ظاهره ، إلاّ أنّ السياق دلّ على المقصود منه ، وبيّن أنّ الدعوة منصرفة إلى التلبّس بالأسباب الموجبة إلى النار ، وهو في قوله تعالى : ﴿ تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ ﴾ [غافر : ٤٢] ، والمعنى : "تدعونني للكفر بالله وإشراك ما لا أعلم مع الله في الإلهية"[70] .

— إجمال بسبب خفاء الماهية والكيف :

يتمثّل هذا الإجمال في كون اللفظ تتجاذبه عدّة احتمالات من جهة كنهه وكيفية تحققه كلفظ الحق الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (33) ﴾ [الإسراء] . فاستثناء القتل بالحق مجمل ؛ لعدم ورود مفهوم هذا الحق وكيف يكون القتل حقا ؟ . ولتصوّر اتساع أنواع القتل المباح ، وبالنظر في السياق يُرفع الإجمال ، ويُفسَّر بقوله تعالى: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا ، فيحمل الحق حينئذٍ على القصاص من القاتل الظالم ، يقول الرازي : " ثم إنّه تعالى قال : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا ﴾ ؛ أي في استيفاء القصاص من القاتل ، وهذا الكلام يصلح جعله بياناً لذلك المجمل ، وتقريره كأنه تعالى قال : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الإسراء] ، وذلك الحق هو أن من قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً في استيفاء القصاص . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد من الحق هذه الصورة فقط ، فصار تقدير الآية : ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا عند القصاص ، وعلى هذا التقدير فتكون الآية نصاً صريحاً في تحريم القتل إلا بهذا السبب الواحد ، فوجب أن يبقى على الحرمة فيما سوى هذه الصورة الواحدة"[71] .

وبسيال الحال وجه ابن عاشور إجمال الماهية في هذه الآية باستحضار ما كان معروفا أيام نزول الآية فقال : "وَاسْتُثْنِيَ مِنْ عُمُومِ النَّهْيِ الْقَتْلُ الْمُصَاحِبُ لِلْحَقِّ، أَيِ الَّذِي يَشْهَدُ الْحَقُّ أَنَّ نَفْسًا مُعَيَّنَةً اسْتَحَقَّتِ الْإِعْدَامَ مِنَ الْمُجْتَمَعِ، وَهَذَا مُجْمَلٌ يُفَسِّرُهُ فِي وَقْتِ النُّزُولِ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ مِنْ أَحْكَامِ الْقَوَدِ عَلَى وَجْهِ الْإِجْمَالِ"[72].

— إجمال بسبب عموم النفي :

يتمثّل هذا الإجمال في تصوّر شمول النفي على مقتضى ظاهر التركيب ، وهو غير منفيّ في حقيقة الأمر نحو قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ﴾ [هود : ٨٨] ، فعموم النفي هنا مجمل

؛ لأنّه ينهاهم عن أشياء هي عينُها محالٌ للمخالفة ، وبالنظر إلى قوله تعالى : ﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ﴾ ؛ يتبيّن أنّ المخالفةَ مقصورةٌ على أضدادِ الإصلاح ، لا لتأسُّسِها على مجرّد المخالفة [73] .

أخيرا نقول : إنّ المطّلع على المدوّنات التفسيرية يكاد يجزم بأنّ أصحابها قد تنبّهوا إلى الأسس التي تقوم عليها النظرية السياقية ، يظهر ذلك جليا عند استعراض النصوص والأمثلة التي وصلتنا ، وعند استقراء الممارسة التفسيرية في البحث عن المعاني القرآنية ، واستنباطها لاسيما المجملات منها . فكانت لآرائهم أهمية قصوى بوصفها تُشكِّل إحدى وأهم الإرهاصات المؤسِّسة للمنهج السياقي .

ومن خلال هذه النماذج القرآنية التي عرضناها يمكننا أن نستشفّ محورية السياق في بيان دلالات المجملات باختلاف مواردها عند علماء التفسير .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

والحمد لله رب العالمين

الإحالات

[1] ابن فارس أحمد ، معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام محمد هارون ، لبنان دار الفكر ، ط 1399هـ 1979م ، ج 3 ص117 . و الزمخشري جار الله ، أساس البلاغة ، تحقيق محمد باسل عيون السود ، لبنان ، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط1 1419 هـ - 1998م ، ج 1 ، ص 484 . و ابن منظور محمد بن مكرم ، لسان العرب ، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي مصر ، القاهرة ، دار المعارف ، ط1 ، (د ت ط) ، مج 3 ص 1987 . ج 3 ص 2154 . و الجوهري إسماعيل ، الصحاح ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار ، لبنان ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط4 1990م ، باب القاف ، فصل السين ، ص1499 .

[2] الفيروزآبادي مجد الدين ، القاموس المحيط ، مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، نسخة مصوّرة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية سنة 1301 ، 1399هـ 1979م ، ج3 ص 240 . ابن منظور ، مرجع سابق ، مج 3 ص 2154 . مج 3 ص 2154 . وينظر : الأزهري أبو منصور ، تهذيب اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ومراجعة محمد علي النجار ، مصر ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1384هـ 1964م ، ج 9 ص 232 .

[3] ابن منظور ، مرجع سابق ، مج 3 ص 2154 . وينظر : الأزهري ، مرجع سابق ، ج 9 ص 232.

[4] ابن منظور ، مرجع سابق ، مج 3 ص 2154 .

[5] هذا تعريف للسياق موجود في الموسوعة المسماة Encyclopédie AXIS ، نقلا عن مقال لمحمد إقبال عروي السياق في الاصطلاح التفسيري ، مفهومه ودوره الترجيحي ، مجلة الإحياء المغربية ، العدد 26 ، شوال 1428 هـ نوفمبر 2007م ، ص 79 بتصرف يسير.

[6] التعريف لعبد الحكيم القاسم في رسالته دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير – دراسة نظرية تطبيقية من خلال ابن جرير الطبري – وهي رسالة ماجستير نوقشت بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، ص 61 .

[7] يوسف العيساوي ، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية ،لبنان ، بيروت ، دار البشائر الإسلامية ط1 ، 1423 هـ- 2002م ، ص 388 .

[8] الكناني أشرف بن محمود ، الأدلة الاستئناسية عند الأصوليّين ، الأردن ، عمان ، دار النفائس ، ط1 ، 1425هـ - 2005م ، ص 220.

[9] فهد الشتوي ، دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصّة موسى عليه السلام ، دراسة نظرية تطبيقية رسالة ماجستير نوقشت بجامعة أم القرى سنة 2005م ، ص 27 .

[10] تمام حسان ، مقالات في اللغة والأدب ، مصر ، القاهرة ، عالم الكتب ، ط1 ، 1427 هـ - 2006م ، ج 2 ص65 .

[11] ينظر شرح هذا التعريف ومبررات اختياره أطروحة الدكتوراه للباحث الموسومة بـــــ : نظرية السياق في النص القرآني ، التي نوقشت في الثالث من شهر جوان سنة 2014م ، بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر ، ص 38.

[12] ابن فارس ، مرجع سابق ، ج 1 ص 481.

[13] الشوكاني محمد بن علي ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، تحقيق أحمد عزو عناية ، قدم له خليل الميس وولي الدين صالح فرفور ، سورية ، دمشق ، دار الكتاب العربي ، ط1 ، 1419هـ - 1999م ، ج 2 ص 13.

[14] الآمدي أبو الحسن ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق سيد الجميلي ، لبنان ، بيروت دار الكتاب العربي ، ط1 ، 1404هـ .، ج 3 ص 13.

[15] الرازي فخر الدين ، مفاتيح الغيب ، لبنان ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1 1421هـ - 2000 م ، ج 6 ص 83.

[16] السيوطي جلال الدين ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها تحقيق فؤاد علي منصور ، لبنان بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1998م ، ج 1 ص 292. بتصرف يسير.

[17] الباقلاني أبو بكر ، التقريب والإرشاد ، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد ، لبنان ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ط2 ، 1418 هـ-1998م ، ج 1 ص 422.

[18] الباقلاني ، مرجع سابق ، ج 1 ص 422 .

[19] كالخليل وسيبويه والأصمعي والمبرّد وابن فارس والسيوطي وغيرهم ، ينظر : عبد العال سالم مكرم ، المشترك اللفظي في الحقل القرآني ، لبنان ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط1 ، 1417 هـ- 1996م ، ص 18.

[20] ابن عادل الدمشقي ، اللباب في علوم الكتاب ، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، لبنان، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1419 هـ - 1998 م ، ج 2 ص 87 .

[21] نفسه ، ج 9 ص 303 .

[22] ينظر : البيضاوي ناصر الدين ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي ، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن مرعشلي ، لبنان ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، (د ت ط). ، ج 4 ص 9 . والبغوي الحسين ، معالم التنزيل ، تحقيق محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة خيمريّة وسليمان مسلم الحرش ، السعودية ، الرياض ، دار طيبة ، 1409 هـ ، ج 5 ص226 .

[23] ينظر : محمد بن زيلعي هندي ، القرائن وأثرها في التفسير ، السعودية ، دار كنوز إشبيليا ، ط1 ، 1430 هـ - 2010م ، ص 88.

[24] ابن عاشور محمد الطاهر ، التحرير والتنوير ، تونس ، تونس العاصمة ، دار سحنون للنشر والتوزيع ، 1997م ، ج 16 ص 89.

[25] ينظر : مساعد الطيّار بن سليمان ، التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، لبنان ، بيروت ، دار ابن الجوزي ، ط1 ، 2002م ، ص 467.

[26] ينظر : الطبري ابن جرير ، جامع البيان في تأويل القرآن ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، لبنان بيروت ، مؤسسة الرسالة ط 1، 1420 هـ - 2000م ، ج 18 ص 48 .

[27] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 27 ص 322.

[28] مساعد الطيّار ، مرجع سابق ، ص 470.

[29] الفرّاء أبو زكرياء ، معاني القرآن ، تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي ، لبنان بيروت ، عالم الكتب ، ط3 ، 1403 هـ- 1983م ، ج 3 ص 242 .

[30] نقله عن الحسن البصري وعطيّة العوفيّ . ينظر الطبري ، مرجع سابق ، ج 24 ص 256.

[31] الطبري ، مرجع سابق ، ج 24 ص 257.

[32] التهانوي محمد علي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تحقيق علي دحروج ونقل النص الفارسي للعربية عبد الله الخالدي ، لبنان ، بيروت ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، 1996م ، ج 1 ص 523 ، وهو مصطلح منطقي يقابله لفظ التشكيك ؛ وهو " كون اللفظ موضوعا لأمرٍ عامٍّ مشترك بين الأفراد لا على السواء ، بل على التفاوت " ، ينظر : التهانوي ، نفس المرجع ، ج 1 ص 447.

[33] الزركشي ، البحر المحيط ، دار الكتبي ، ط 1 ، 1414هـ - 1994م ، ج 1 ص 80.

[34] الشوكاني ، فتح القدير ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت ، ط1 ، 1414 هـ ، ج 3 ص 177 .

[35] ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ج 16 ص 144.

[36] ينظر : تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير تحقق: سامي بن محمد سلامة ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، ط 2 ، 1420هـ - 1999 م ، ج 6 ص 488. ، وابن عطية ابن عطية الأندلسي ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد السلام عبد الشافي محمد ، لبنان ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1413هـ- 1993م ، ج 4 ص 402 . والطبري مرجع سابق ، ج 30 ص 336 . والبغوي ، مرجع سابق ، ج 6 ص 381.

[37] ينظر : الشنقيطي محمد الأمين ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، السعودية ، مكة المكرّمة ، دار عالم الفوائد ، ط1 ، 1426هـ ، ج 6 ص 667.

[38] الشنقيطي ، مرجع سابق ، ج 6 ص 667. وينظر : محمد بن زيلعي هندي ، مرجع سابق ، ص 95.

[39] فاضل السامرائي ، الجملة العربية والمعنى ، لبنان ، بيروت ، ابن حزم ، ط1 ، 1421هـ - 2000م ، ص 170.

[40] الشنقيطي ، مرجع سابق ، ج 8 ص 684. والتفسير لعطية سالم في التتمة ، فلا يخفى عليك هذا .

[41] الرازي فخر الدين ، مفاتيح الغيب ، ج 14 ص 59 .

[42] نفسه .

[43] الشنقيطي ، مرجع سابق ، ج 1 ص 39.

[44] ينظر : محمد بن زيلعي هندي ، مرجع سابق ، ص 99.

[45] السيوطي جلال الدين ، مفحمات الأقران في مبهمات القرآن ، تحقيق إياد خالد الطبّاع ، لبنان ، بيروت ، ط2 1409 هـ - 1988م ، ص 39.

[46] الألوسي شهاب الدين ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، عنيت بنشره وتصحيحه إدارة الطباعة المنيرية ، لبنان ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط 2 (د ت ط) ، ج 26 ص 172.

[47] الرازي فخر الدين ، مفاتيح الغيب ، ج 5 ص 81.

[48] ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، ج 18 ص 344.

[49] الشنقيطي ، مرجع سابق ، ج 1 ص 15 .

[50] الثعلبي أبو إسحاق ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان ، ط 1 ، 1422، هـ - 2002 م ، ج 8 ص 48 .

[51] الحديث أخرجه البخاري عن أنس بن مالك ، كتاب التوحيد ، يُنظر : البخاري محمد بن إسماعيل ، صحيح الجامع المختصر ، تحقيق مصطفى ديب البغا ، لبنان بيروت ، دار ابن كثير ودار اليمامة ، ط3 ، 1407هـ- 1987م ، ج 6 ص 2699. رقم : 6984.

[52] القرطبي محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي لبنان ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 1427 هـ - 2006م ، ج 14 ص 189 ، 190 .

[53] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 22 ص 31.

[54] الشيرازي أبو اسحاق ، اللمع في أصول الفقه ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، ط 2 ، 2003 م - 1424 هـ ، ص 50.

[55] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 20 ص 46.

[56] نفسه ، ج 11 ص 289.

[57] الرازي ، مفاتيح الغيب ، ج 11 ص 101.

[58] ابن كثير ، مرجع سابق ، ج 2 ص 8 .

[59] الطبري ، مرجع سابق ، ج 9 ص 456 ، 457.

[60] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 6 ص 78.

[61] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 2 ص 12.

[62] الشنقيطي ، أضواء البيان ، ج 5 ص 819.

[63] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 26 ص 286.

[64] الآلوسي ، مرجع سابق ، ج 19 ص 65.

[65] الرازي ، مفاتيح الغيب ، ج 24 ص 107.

[66] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 19 ص 107.

[67] الطبري ، مرجع سابق ، ج 5 ص 146 وما بعدها .

[68] الزمخشري ، الكشاف ، ج 1 ص 315.

[69] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 2 ص 464.

[70] نفسه ، ج 24 ص 153.

[71] الرازي فخر الدين ، مفاتيح الغيب ، ج 20 ص 160 .

[72] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 15 ص 92.

[73] ينظر : ابن عاشور ، مرجع سابق ، ج 12 ص 145 .

النشاط التربوي و التعليمي للزوايا الجزائرية في القرن الثامن هجري

أ.عبد الكريم بليل
جامعة الطارف

ملخص:

تعد الزوايا في وجدان الثقافة الجزائرية إحدى مفردات التصوف، و منظومة تربوية تعليمية سبقت تبلور المؤسسات التعليمية الحديثة، فالزوايا في الجزائر حفظت لهذه الأمة المسلمة قرآنها و لغتها و دينها و أخلاقها الإسلامية، فكانت معاهد لتعليم الشبان و تنوير العامة.

و في ذي الورقات نعرج على دورها التربوي و التعليمي في القرن الثامن الهجري، بعرض إنتاجها العلمي نشرا و تعليما، و نذكر أهم أعلام القرن، و جملة من مصنفاتهم.

Summary:

The angles in the minds of Algerian culture a vocabulary of mysticism, and educational educational system prior to the crystallization of modern educational institutions, Valzwaya in Algeria have kept to this Muslim nation marrying and language and religion and Islamic morals, was the Institutes for the education of young people and public enlightenment.

In a Narj papers on the role of education and education in the eighth century AH, introduced scientific production published and educated, and we mention the most important flags of the century, and a number of their works.

مقدمة:

تقترن الزوايا تاريخيا بالطرق الصوفية، التي ظهرت في الجزائر في حوالي القرن السادس الهجري، و البعض يؤرخ لها منذ عهد أبي مدين الغوث (ت 594ه /1197 م)[1]. فهو واضع أول طريقة عرفت هنا بالجزائر و هي الطريقة المدينية، التي نشرها في بجاية و ضواحيها، و تخرج على يديه المئات بل الآلاف من الطلبة ممن لهم الولاية [2]، و هو تتلمذ على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني و ألبسه خرقة الصوفية [3].

و يعود انتشار التصوف السني في بداية العهد الموحدي (514 - 668 ه/1120 - 1269 م) إلى الأمن و الاستقرار اللذين تحققا في ظل الوحدة المغاربية و السلطة المركزية تحت حكم الموحدين، و عرفت تطورها الكامل في القرن 14م أثناء الفترة المرينية (642 - 869 هـ/1244 - 1464 م)، و حكم بني عبد الواد (بنو زيان) (633 - 962 هـ/1235 - 1554 م).

وحازت الطرق درجة رفيعة في المجتمع الجزائري، لمشاركتها في الحياة اليومية للمجتمع و قيامها بمهام: الإرشاد، التعليم، والقضاء، و إصلاح ذات البين، و الإيواء، و الإطعام.

فقد كانت الزوايا نقطة تلاقي أطراف متنوعة و مؤسسات عدة اجتماعية و سياسية وعسكرية و دينية، فهي مركز الدائرة ومحور اهتمام السلاطين و الرعية على حد سواء. و ظلت وسيطا بين الحكام و الرعايا، تسعى لقضاء مصالح الطبقات الكادحة المحرومة، و تعمل على معالجة أوضاع المسلمين بطريقتها الخاصة. تعمل في الأرياف و القرى و المداشر التي كانت بعيدة عن رعاية الدولة، فسدت الفراغ الناشئ عن بعد المسافات بين الحواضر. و التعليم ميدان ضروري و حتمي لتطوير الحركة الفكرية و العلمية، و هو أحد الميادين التي تجلى فيها النشاط الإيجابي للصوفية، و برزت فيه الزوايا كمعاهد عليا لتخريج الطلبة المتخصصين في علوم شتى، لما حوته الزوايا من مشايخ و مكتبات.

و يعود اهتمام الناس في تلك المرحلة بالتعليم بالزوايا إلى جملة من العوامل:

1- تسابق الأولياء في توجيه أبنائهم لتعلم الفقه – علم الظاهر- قصد بلوغ المناصب العليا عند الحكام كالقضاء و الحسبة و مختلف الخطط الإدارية، فاتجه التعليم في المغرب وجهة وظيفية.

غير أن المناهج التعليمية الصوفية في الزوايا كانت ذات وجهة علمية تربوية أولا و قبل كل شيء، ثم وجهة وظيفية لاحقة لمن تفوق و توسع أكثر و تيسر له الالتحاق بالمؤسسات الإدارية أو القضائية.

و إن كان الكثير من مشايخ التصوف ينصرفون عن المناصب الرسمية، كما أن من مهام الزاوية الفصل في الخصومات، ثم توسع دورها في القضاء أكثر في مراحل تطور أدوارها لأسباب عدة، منها أن الزوايا كانت أكثر انتشارا و قربا من المحاكم و مراكز القضاء الرسمية الموجودة في الحواضر فقط، و مشايخ الصوفية كانت لهم هيبة و وقارا في قلوب الناس أكثر من غيرهم، فكان لفصلهم في المنازعات قبولا أوسع، و غالب الناس من البسطاء يميلون لفصل المنازعات بالتراضي و الود فيلجؤون للمشايخ لتحسن النيات و تطيب الأنفس. و في المنازعات القبلية تمتعت الزوايا بهيبة أكثر و الزام روحي أكبر على كبراء القبيلة.

2- اقتصار التعليم على الفئات الاجتماعية التي بإمكانها الإنفاق على أبنائها، لأن أجرة المعلم في سائر أنحاء المغرب حتى القرن 6ه يدفعها الولي.

بينما كانت الزوايا تقدم التعليم مجانا مما أدى إلى تعميم التعليم بين جميع فئات المجتمع، و توفير الزاوية للمسكن و المأكل للطلبة جعلها قطبا يجذب الطبقات الفقيرة لتدفع بأبنائها للدراسة على نفقة الزاوية، فخففت أعباء السفر و تكاليف العيش و مصاريف الدراسة، بل كانت الزاوية تمنح للطلب في العطل مصاريف السفر لأهلهم، و هي من أولى الأفكار حول " المنحة الجامعية" للطلبة.

3- تدخل الدول المتعاقبة في سياسة التعليم و مناهجه و مقرراته، فكانت كل دولة توجه دين الناس على دين ملوكها، فالمرابطين اهتموا بفقه الفروع فنظروا له و دعموا المذهب المالكي أكثر، و منعوا كتب الفلسفة و المنطق، و الموحدين اهتموا بفقه الحديث و علم الكلام و الفلسفة فحضوا الطلبة و مولوا المدارس في إطار هذا التوجه، و هكذا العادة مع من تلاهم من الحكام.

أما الزوايا فجعل المتصوفة يعملون فيها على إخراج التعليم من طوق الوصاية و من دائرته الوظيفية إلى إطاره التربوي و العلمي، فضلا عن هدفهم في تعميمه على كل الفئات لأن هنالك شريحة اجتماعية كبيرة عاجزة عن دفع مستحقاته المالية.

4- غالب الزوايا الرئيسة كانت تنشأ من مشايخ نهلوا من العلوم قدرا، و شدوا الرحال شرقا و غربا، و بلغوا من التحصيل ما جعلهم في حاجة لبذل ما عندهم من العلم للناس،

و تكوين طلبة لهم ليرثوا علمهم و ينشروه بين الناس، ناهيك عن رغبة المشايخ في تطبيق مناهجهم و تجاربهم التربوية من خلال تلقين مختلف العلوم النقلية و العقلية.

فالتصوف كدعوة لابد له من نشاط جماعي و اقتراب من المجتمع بمختلف طبقاته، ليمارس دوره التربوي و الإرشادي، و هنا برز التصوف الشعبي، و أولى ارهاصاته البارزة انتشار الزوايا في أرجاء البلاد، و توسع المهام المنوطة بها.

أولا: التعريف بالزوايا.

جاءت تسمية "الزاوية" إما لانزوائها عن المدينة بالكامل أو بأطرافها، و لانزواء مشايخها و طلبتها للتفرغ للعبادة و العلم. و الزاوية بناية ذات طابع ديني و ثقافي يقيم فيها الشيخ الصوفي، يؤدي صلواته الخمس، و يعتكف للعبادة و الأوراد،

يخدمه متطوعون نذروا أنفسه لخدمة الزاوية، و يلتف حول الشيخ طلبة و مريدون ينهلون من شتى فنون المعرفة، و يتلقون عنه طريقته الصوفية، و يقيم الطلبة في الزاوية التي تتكلف بإيوائهم[4].

لعل أقدم تعريف لها هو لابن مرزوق الخطيب (ت 781ه/ 1319م) أنها:" المواضع المعدة للرفق بالواردين و إطعام المحتاجين من القاصدين"[5].

و يؤرخ البعض لظهور الزوايا بالمغرب الأوسط في أواخر القرن 16ه، و المتمثلة في زاوية أبي زكريا يحي الزواوي (ت611ه/ 1215م)[6]. و الزاوية في المغرب الأوسط (الجزائر) هي الرابطة في بداية نشأتها و تطورها [7]، فالزاوية هي ما يعرف في المشرق بالرباط. و تكون منزلا كبيرا أو مركبا من مجموعة من الأبنية حسب سعة أهلها من المال و الأتباع. أو تكون فناء واسع تحيط به مرافق، و هي مسكن الشيخ و مسجد و مكان للضيافة و حجرات للطلاب، و محل لإيواء اللاجئين، و تدور هذه المرافق حول الفناء الذي كان محط رجال القوافل، و به بئر للسقيا ومخزن للمتاع، و لكل زاوية شيخ يقيم الصلاة، و يعلم الأولاد، و يباشر عقود النكاح، و الصلاة على الجنائز. و قد تحوي غرفة ضريحا لأحد المرابطين أو ولي من الأشراف تعلوه قبة، و غرفة خاصة بتلاوة القرآن[8]، و مدرسة لتحفيظ القرآن، و قد يلحق ببعض الزوايا عادة مقبرة. و كانت تحبس عليها أوقاف كثيرة ينفق منها على شيوخها الذين ينهضون فيها بدروس العلوم الدينية و اللغوية، و على طلابها الغرباء و النازلين بها من الفقراء، و كانت بذلك دار للتعليم و العبادة، و يعد مؤسس الزاوية المسؤول الأول عنها، و ترث ذريته القيام عليها و يتبعها موظفون للقيام بالخدمات المختلفة، و تحول كثير منها خاصة في المدن الجزائرية إلى يشبه مدارس عالية[9]. و قد شهدت الزائر توسع كبيرا للزوايا التي نشطت في تعليم الناس و تأهيلهم و تأديب الطلبة و المريدين، و هذا ما جعل جميع الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني ينبهرون من كثرة المدارس بها، و انتشار التعليم، و كثرة الطرق الصوفية بها، و ندرة الأمية بين السكان، و قد عد بعضهم العشرات من هذه المدارس بها، بالإضافة إلى المساجد و الزوايا و الرباط، و الأوقاف[10]. و أثرها تاريخيا جلي في انتشار تعاليم الإسلام نحو الجنوب حتى بحيرة تشاد و وسط إفريقيا[11].

ثانيا: نظام التعليم في الزاوية.

لطرق التدريس أهمية خاصة في التعليم بوجه عام، إذ هي المناهج التربوية التعليمية التي تنفذ بها أهداف التعليم بوجه عام؛ و كان للتعليم بين المسلمين " الطرق الخاصة" التي تميز بها و سار على نهجها، و اجتهد المربون في تطويرها. و الحلقات الدراسية، هي الأسلوب الأشهر في الدراسة في المجالس التعليمية، حيث يلتف الطلاب حول شيخهم أو أستاذهم، و هي الطريقة السائدة في قاعات الدراسة التي قد تكون قاعة المسجد أو فناؤه أو قاعة خاصة بالزاوية أو فنائها. فالزاوية هي في الأصل معهد للتعليم و الوعظ، و باعتبار الزاوية شكلا متطورا للرباط، فقد تحولت العملية التعليمية البسيطة إلى ممارسة تعليمية محكمة وفق شروط أكثر وضوحا، فتمكنت الزاوية من مقرراتها و موادها المدروسة و تدريب الخريجين منها على مناهج التدريس لينموا تحصيل الطلبة.

و أصبحت هذه الشروط من وظائفها الأساسية التي تحصلت بسببها على كل ما يلزم لبقاء دورها العلمي و الصوفي مستمر، و مؤثرا في المجتمع من الناحية العلمية و الثقافية و الاجتماعية. و حرص مشايخ الصوفية في الزوايا على تطوير أدائهم التعليمي و التربوي، و بلورة هذا الأداء في صورة تلقين مجسد لشخصيتهم الصوفية القائمة على سمات التسليم و البركة، و هما الصورة الخفية لما يمكن اعتباره الكمال في الوظيفة التعليمية التي يفيض عطاؤها على المريد و الطالب المتعلم الآخذ من علم شيخه.

و هذه المعرفة محددة في الظاهر، خفية بسر صاحبها في الغالب الأعم، فشيخ الزاوية، و هو معلم أول، هو صاحب علم و سر، علم الطريقة و السلوك و قدوة في العمل ومقصد المريد، يحمل في شخصه النموذج الصالح لحياة الناس، و كراماته و مناقبه دليل على رغبته في الصلاح و الإصلاح،وولايته قدوة في السلوك. و هكذا تصبح الوظيفة التعليمية مزدوجة الأداء:

– تفقيه الناس في أمور الدين.

– تقديم الأصلح عبر الصلاح.

فالشيخ لابد أن يكون قدوة في العلم و الأدب و التقوى، فكان التعليم بالظاهر و الباطن، بالمقال و بالحال، فيطلب العلم ممن يتمثل به. و عرف الطلاب خلالها وسيلتين لتلقي التعليم:

- طريقة التلقين: بالقراءة و التكرار لتحفيظ الطالب، و تمارس بكثرة مع الصغار

و المبتدئين لحفظ القرءان و المتون العلمية و المختصرات في غالب الفنون.

و تتم في الكتاتيب حيث يحفظ القرءان الكريم، و بعض مبادئ الرسم و مسائله و اختلاف الحملة، و لا يخلطون ذلك بسواه في مجالس تعليمهم مثل الحديث و الفقه و الشعر و كلام العرب.

- طريقة السماع: القراءة، حيث يأخذ الشيخ مكانه بين طلبته و يقرأ عليهم في كل فن كتاب يعتمده للمذاكرة أو الشرح، و قد يناول أحد طلبته الكتاب فيقرأ الطالب فقرة ما ثم يعقب عليه الشيخ بالشرح أو النقد.

و هنالك سماع الحديث مشافهة من الشيخ لحصول على إجازة بالسند، و في التراجم ذكر جماعة من مشايخ الصوفية ممن تلقوا العلوم بتلك الطرق، كالشيخ منصور بن مسلم الزرهوني (ت556ه/1161م) سمع صحيح مسلم و سنن الترمذي، و علي بن أحمد بن أبي بكر المقري (ت569ه / 1173م). و كثير من مشايخ الصوفية عهد الموحدين لهم عناية بسماع الحديث و روايته و ذكر أسانيده[12].

و يتنوع المنهج الدراسي في الزوايا في المغرب الأوسط خلال القرن السابع الهجري13م من زاوية إلى أخرى حسب اتجاه الشيخ، و أسلوبه في تربية المريدين و درجة إلمامه بالعلوم النقلية و العقلية، فمثلا:

– في زاوية الشيخ أبي عبد الله في تلمسان– أحد تلامذة أبي إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي (ت 618ه/ 1221 م)

– يلزم شيخها كل من يدخل زاويته أن يتقيد بأخلاق السلف الصالح و يلتزم بالسنة النبوية في سلوكياته و مأكله و ملبسه[13].

– أما زاوية أبي الربيع بن حبوش الحسناوي؛ اعتمد شيخها نظام تعريف المريد أولا بعيوبه، ثم يلتزم الوحدة، ثم تنظم له بعض الأوراد يؤديها حتى يصبح أهلا للمجاهدات[14].

– و في زاوية يعقوب بن عمران البويوسفي: يخضع المريد إلى تربية قاسية من خلال تكليفه بجملة من الأوراد و الأذكار التي يمكن أن تجعل المريد أثناء تأديته بإخلاص يصل إلى الكشف. و يدرس المريد علوم الحديث و الفقه و نظريات التصوف السني حتى لا ينحرف إلى البدع[15].

ثالثا: مراحل التعليم.

و حتى يحقق مشايخ الزوايا الصوفية الأهداف الجوهرية التربوية المرجوة من تأسيسها، قسموا مراحل التعليم إلى ثلاث، هي تعليم الصبيان، تعليم الطلبة، تعليم العوام (التعليم الشعبي):

أ- تعليم الصبيان:

يخص الصبيان الأقل من السابعة، و ذلك بتحفيظهم القرءان في الكتاتيب[16] و كان التعليم مجاني، فمبدأ عدم قبول الأجر كان شائعا بين الصوفية، و إن كان بعض الصوفية يقبلها من ميسوري الحال. و يبدأ الصبيان فيه تعلم القراءة و الكتابة، عن طريق الاستظهار أولا، ثم الكتابة تحت رعاية طلبة الزاوية في الغالب، الذين كانت الزاوية تضمن لهم المأوى و المأكل و اللباس.

و تخصيص حفظ القرءان أولا كون الصبي خالي من الانشغال بالدنيا فيكون عقله جاهزا للتخزين، لأنه إذا " تمكن دين الإسلام و أحكام الشرائع في قلوب الصبيان ثبت بعد بلوغهم، لأن جميع ما يطرق القلوب زمن خلوها من شواغل الدنيا و همومها يثبت فيها، لأن الأصل استمرار ما ثبت، و لا سيما يصير بعد البلوغ سهلا خفيفا"[17].

كما أن الصبي لصغره هو في الحجر و خاضع، فإذا ما بلغ فك الربقة و صعب التحكم فيه، فكان الأولى تخصيص الصبى للقرآن، ثم ما يليه من العلوم، إلا أن يعلم منه زيادة فهم و نشاط، و انضباط سلوك.

يقول ابن خلدون: " اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة و درجوا عليه في جميع أمصارهم، لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان و عقائده من آيات القرآن و بعض متون الأحاديث. و صار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعده من الملكات.و سبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخاً و هو أصل لما بعده، لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات. و على حسب الأساس و أساليبه يكون حال ما ينبني عليه.

و اختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان، باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات. فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، و أخذهم أثناء المدارسة بالرسم و مسائله و اختلاف حملة القرآن فيه؛ لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب؛ إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة. و هذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب و من تبعهم من قرى البربر، أمم المغرب، في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حد البلوغ إلى الشبيبة. و كذا في الكبير إذا راجع مدارسة القرآن بعد طائفة من عمره. فهم لذلك أقوم على رسم القرآن و حفظه من سواهم"[18].

و خصص تعليم الصبيان بالكتاتيب لصدور فتاوى تمنع تعليمهم بالمساجد، لعلة رفع الصوت و الأوساخ، و عقد البيع إن كان المعلم يأخذ أجرة. " و قد كره بعض أصحابنا تعليم الصبيان في المساجد، و رأى أنه من باب البيع. و هذا إذا كان بأجرة، فلو كان بغير أجرة لمنع أيضا من وجه آخر، و هو أن الصبيان لا يتحرزون عن الأقذار و الوسخ؛ فيؤدي ذلك إلى عدم تنظيف المساجد، و قد أمر صلى الله عليه وسلم بتنظيفها و تطييبها"[19]. و " و يمنع تعليم الصبيان و دخولهم له إلا للصلاة "[20].

اعتمد الصوفية طريقة التعليم المتداولة بين أهل المغرب و إفريقية، بالاقتصار على تعليم القرءان فقط، و أخذهم أثناء المدارسة بالرسم و مسائله و اختلاف حملة القرءان فيه. لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث و لا من فقه و لا من شعر و لا من كلام العرب إلى أن يحذق أو ينقطع دونه.

و أجاز المالكية تأديب الصبي بالضرب و العقاب، فمن " اتصف من الصبيان بأذى أو لعب أو هروب من المكتب استشار وليه في قدر ما يرى من الزيادة في ضربه قدر ما يطيق. يقول (سحنون): أما في الإذاية فلا يستشير لأنه حق عليه يتعذر طلبه عند غير معلمه لتعسر إثبات موجبه عليه.

و استحب سحنون أن لا يولي أحدا من الصبيان ضرب غيره منهم .. لا يضرب وجها و لا رأسا، و من حسن النظر التفريق بين الذكور و الإناث .. أكره خلطهم لتأديته للفساد.. قلت من بلغ حد التفرقة في المضجع فواجب تفريقه منهم قال و يحترز ممن يخاف فساده على الصبيان ممن قارب الحلم أو كان ذا جرأة "[21].

ب- تعليم الطلبة:

يمثل المستوى المتوسط و النهائي، و يضم الذين تجاوزوا مرحلة الكتابة و حفظ القرآن عن ظهر قلب. فكانوا يقومون بحفظ مختصرات أمات الكتب في الفقه و الحديث و التفسير والأصول، عن طريق الاستظهار و السرد في مرحلة أولى. و في مرحلة ثانية ينتقل هؤلاء الطلبة إلى حضور شيوخ الزوايا و فقهائها للشرح و التفسير و التعليق عليها.كما اعتمدوا في عمليتهم التربوية على أسلوب يتراوح ما بين الترغيب و الترهيب، فكان بعضهم يحض تلامذته و مريديه على العلم، مع توضيح فضائله قصد تحبيبه إلى نفوسهم. في حين نهج شيوخ آخرون أسلوب العقاب بشكليه الجسدي و المعنوي. و يلقن الصوفية للطلبة فنونا عديدة في المساجد و الزوايا و الرابطات في حلقات تعرف بالميعاد "ميعاد الدرس". و اشتهر جماعة من مشايخ الصوفية بهذا، مثل أبو الفضل بن النحوي (ت514ه/ 1119م) في قلعة بني حماد، كان يدرس الحديث و أصول الدين و علم التذكير[22]. و أبو زكريا يحي الزواوي اختص بتدريس الفقه و الحديث و علم التذكير بالجمع الأعظم ببجاية و بالزاوية المجاورة لهذا المسجد[23]. و أبو إسحاق التنسي (ت 680ه/1281م) كان يدرس الحديث في تلمسان و ينفق على طلبة البوادي عنده.

و خصت الزوايا شهر رمضان ببرامج تعليمية و تربوية خاصة، كدروس فقه الصيام، و المواعظ، و قراءة الأحاديث، فتخصص بعض الزوايا سماع صحيح البخاري أو مسلم، و البعض رياض الصالحين، و تفسير آيات من القرءان، فكان أبو زكريا يحي الزواوي يرتب في بجاية ميعادا لتفسير القرءان قبل صلاة الظهر، و وقتا آخر بعد الصلاة يدرس فيه الحديث اقتداء بالسلف الصالح.

أما في القرن 13م فقد كان لدخول الأندلسيين أثر في تغيير مناهج التعليم بطريقتهم في تقديم العربية و الشعر على بقية العلوم، ثم الحساب ثم حفظ القرءان ثم أصول الدين والفقه والجدل و الحديث. و كان من نتائج هذه الطريقة أن نشطت دروس علوم العربية و التفسير و الحديث و أصول الفقه و أصول الدين و المنطق و الفلسفة وعلم التصوف وعلم الفرائض، و أصبحت حركة التعليم في كل من بجاية و تلمسان تتجاذبهما الطريقتان المغربية و الأندلسية، و من نتائجهما أن أصبح صوفية المغرب الأوسط يلقنون بدورهم للطلبة أنواعا من العلوم، فقد كان أبو عبد الله محمد بن الحسن القلعي (ت673ه/1275م) يدرس علوم العربية النحو و الصرف و الشعر، و التفسير و الحديث.

وكانت منهجية الدرس متنوعة من صوفي لآخر، فكان أبو محمد عبد الله بن عبادة القلعي (ت669ه/1270م) كان يفتتح مجلسه بالرقائق، و بعد ذلك يشرع في الفقه والحديث. و أبو القاسم أحمد بن عثمان القيسي (ت675ه/1277م) كان يوزع نسخا من الكتب على الطلبة،و يمسك بواحدة ثم يأمر طالبا بالقراءة، و يتعقب هو بالشرح و التعليق. و يراعي الشيوخ قدرات الطلبة في استيعاب الدروس، و قد يصنفونهم لمجموعات، أو يخصون بعضهم بدروس معينة أو شرحا موسعا و أدق.

و في نهاية المراحل الدراسية يكلل المشايخ المتمدرسين بإجازات علمية يمنحها الأساتذة لطلابهم، و كان بعضهم يتشدد في منحها إلا بعد مكابدة و مثابرة[24]. و على الطالب بالزاوية أن يحمل مجموعة من الصفات و الشروط التي يجب أن تتوافر فيه، تمثل مجموعة من القيم الصوفية، من بينها: [25]

– قصد وجه الله تعالى، مع غض الطرف عن مصدر العلم.

خذ العلوم و لا تعبأ بناقلها و اقصد بذلك وجه الخالق الباري

إن الرجال كأشجار لها ثمر فآجن الثمار و خلِّ العود للنـــــار

- احترام الطالب لمعلمه، و هذه هي نوع العلاقة التي تسود بين الشيخ و المريد.

- تريث الطالب في إصداره الأحكام و توجيه الانتقاد قبل إتمامه المعرفة في علم من العلوم.

- ترك الطالب كل الشواغل مما قد يلهيه أو يبعده عن دراسته و الاستمرار فيها.

ت– التعليم الشعبي:

أدى انتشار الزوايا و تمكن الطلبة من العلوم إلى انتشار التربية الصوفية بين طبقات المجتمع، و تحبيب العلم لقلوب الناس، و زيادة مظاهر التدين وطلب الفقه بين العامة، و إقبالهم على دروس المواعظ و التذكير، و اقبال الناس على المشايخ للـــتعلم عنهم، و كثرت الحضور في المساجد و حلقات العلم و الوعظ. فكان العامة في بجاية تزدحم على دروس أبي زكريا يحي الزواوي في الحديث والفقه؛ في الجامع الأعظم. و تعمر حلقات أبو علي حسن المسيلي بالحضور. وكان لابن الحجام في تلمسان مجلس عامر يومي الاثنين و الخميس، يعظ فيه الناس و يذكرهم.

و في القرن السابع زادت كثافة الدروس و الحضور، و اشتهر جماعة من شيوخ الصوفية بكثرة الحلق و المجالس العلميـــة كأبي القاسم أحمد بن عجلان (ت675ه/1277م)، و أبي عثمان سعيد الجمل، و أبي زكريا اللقنتين، و أبي العباس أحمد المعافري، و أبي تميم الواعظ (قرن 7ه).

و مشايخ الصوفية بالجزائر في زمنهم رفعوا لواء محاربة الجهل و الأمية أينما حلوا، و منهم من أنزل عملية التعليم منزلـــة أفضل من السياحة و التجرد، و ساهم هذا التوجه الصوفي لشيوخ الزوايا الصوفية بشكل واضح في التشديد على أهميـــة العلم و التعلم، شعارهم دائما المقولة الصوفية: من تصوف و لم يتفقه فقد فسق، ومن تصوف و تفقه فقد تحقق. و رغبـــة منهم في تقريب العلوم للطلبة و المريدين،ومساعدتهم على استيعاب مفاهيم وعبارات التصـــوف، اشـــتهرت أســـاليب المختصرات، لتسهيل الحفظ و الضبط. و إلى جانب مساهمة شيوخ الزوايا في التدريس داخل زاويتهم، لم يدخروا جهـــدا في جلب علماء من الحواضر الكبرى مثل فاس و مراكش و القيروان رغبة منهم في تقريب الشقة على طلبتها وإعفـــائهم من التنقل، خاصة أيام اضطراب البلاد و اشتعال الفتنة.

رابعا: إسهامات الصوفية في العلوم النقلية.

ضرب الصوفية بسهم وافر في مجالات العلوم النقلية و العقلية، تدريسا و تأليفا، و كانت لهم رسائل و مصنفات عدة، و شروح و تعليقات و مختصرات، كما نظموا متونا في علوم عدة، و جل اهتمامهم غلب علـــى القـــرءان و علومـــه، و التصوف، ثم غيرها من العلوم.

أ– التصوف و العقيدة:

اهتم علماء الجزائر بالتصوف، تدريسا و تأليفا و منهجا، و غطى التصوف مساحات واسعة من البلاد، و فترات طويلـــة ممتدة، و قد بدأ التأليف فيه منذ عهد ابن النحوي التوزري (433 - 513 هـــ / 1041 - 1119 م) [26]. و قـــد أحصي العديد من المؤلفات في التصوف الإسلامي، منها مثلا:

– مؤلفات الحرالي (ت 638ه/ 1241م): و هو متصوف من علماء الأندلس نزيل بجاية وصفه الغبريني بـــــ "العـــالم المطلق"[27]، و كان ممن جمع بين العلم و العمل، عالما بالأصلين و المنطق و الطبيعيات و الإلهيات، مع تقدمـــه في علـــم

الحديث و علو السند فيه. له مجموعة من المؤلفات منها: " المعقولات الأول"، " صلاح العمل"، " الإلماع بطرف من الانتفاع" مختصر في علم الحرف، " الإيمان التام بالنبي عليه الصلاة و السلام" [28]، " شمس مطالع القلوب و بدر طوالع الغيوب"، " صلاح العمل لانتظار الأجل"، " لمعة الأنوار و بركة الأعمار"[29].

- أعمال الثعالبي (ت 876ه/ 1470)[30]: من رجالات التصوف العظام الذين عرفتهم الجزائر، و بقي أثره في الصوفية الذين أتوا بعده واضحا جليا، احتوت المكتبة على مجموعة هامة من مؤلفاته: "الإرشاد لما فيه مصالح العباد"، "رياض الصالحين و تحفة المتقين"، "وصية الثعالبي"، "العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة"، "الذهب الابريز في غرائب القرآن العزيز"، "جامع المهمات في أحكام العبادات في فروع الفقه المالكي"، "قطب العارفين و مقامات الأبرار و الأصفياء و الصديقين في التصوف"، " نفايس المرجان في قصص القرآن".

- مؤلفات محمد بن عبد الرحمن الأزهري: و هي كثيرة، غالبها في بيان أصول الطريقة، منها: "دفتر الدفاتر"، "رسالة خلوة السرداب"، "رسالة فتح الباب وختم الكتاب"، "شرح على الريفاوي"، "طي الأنفاس و الأسماء السبعة".

- و للشيخ الفقيه القاضي أبو علي المسيلي مصنف " التذكرة في أصول الدين"[31]، و كتاب في "شرح الأسماء الحسنى" لأبي عبد الله محمد بن يحي الباهلي المسفر(ت 744ه/1343م)، و له قصيدة " نظم فرائد جواهر معجزات سيد الأوائل و الأواخر صلى الله عليه وسلم"[32].

و صنف قاضي بجاية أبو العباس بن الحاج(ت 930 ه/1523م) " أنيس الجليس في شرح سينية ابن باديس" في مناقب 40 شيخا من الصوفية، و " شرح البردة" و " نظم عقيدة السنوسي الصغرى"[33].

و ألف الفقيه التلمساني محمد بن عبد الرحمن الحوضي " منظومة في العقائد" [34] .

- أبو عبد الله المقري الفقيه الصوفي (ت 759 ه/ 1357م) له تصانيف كثيرة منها: " الحقائق و الرقائق"، " رحلة المتبتل" ، " كتاب القواعد" ، "التحف و الطرف"، "مختصر المحصل لم يكمل"[35].

- و ألف محمد المراكشي التلمساني الصوفي(ت 683 ه/ 1284 م) مصنفات عدة منها: " النور الواضح إلى محجة المنكر على الصارخ في وجوه الصائح" ، "مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام" ، " أعلام الأجناد و العباد و أهل الاجتهاد بفضل الرباط و الجهاد"[36].

ب- علوم القرءان و التفسير:

شكلت دراسة القرءان و حفظه حيزا كبيرا في انتاج الصوفية، لكونه مصدر التربية الروحية و التشريع، فكانوا يدرسونه في المساجد و الزوايا و الكتاتيب بروايات مختلفة و تفاسير متعددة. فظهر في تلمسان جماعة من مشايخ الصوفية مثل: إبراهيم بن يسول الإشبيلي، و أبي اسحاق الطيار، و متقن القراءات السبع أبي عبد الله بن الحجام، و شيخ أهل تلمسان في هذا الفن أبو يوسف يعقوب الصنهاجي(ت6ه)[37]، و أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق الذي كان حسن التلاوة طيب النغمة[38].

و ظهر في بجاية أبي الحسن الششتري، و أبي القاسم أحمد بن عجلان القيسي و أبي العباس أحمد بن محمد المعافري و قد اختصر كتاب " التيسير في القراءات" لأبي عمرو الداني، حتى لقب بأبي عمرو وقته[39]. و يبدو أن بجاية كانت متقدمة على غيرها في فن القراءات لسببين:

1. معظم قراء قلعة بني حماد كانوا قد نزحوا إلى بجاية بعد الخراب العمراني الذي أصاب مدينتهم[40].
2. أثر مساهمة الأندلسيين في علم القراءات.

أما في التفسير فقد غلب منهج تأويل القرءان الذي أرساه الموحدون في القرن السادس، و استمر بعد ذلك في عهد الحفصيين و الزيانيين في القرن السابع. فكان لأبي يحي الزواوي ميعادا في بجاية بجامعها الأعظم يفسر فيه القرءان للعامة، و قد أخذ "إعجاز القرءان" للخطابي عن أبي طاهر السلفي في المشرق[41].

كما وضع أبو الحسن الحرالي كتابا في قوانين التفسير بعنوان " مفتاح الباب المقفل لفهم القرءان المنزل"، و صنف تفسيرا للقرآن أحاط فيه بعلوم القرءان، و تكلم فيه لفظا لفظا و حرفا حرفا، و كان محل عناية البجائين المدركين لمقاصد التأويل، سلك في تفسيره مسلك البيان و الإيضاح على نحو ما يقتضيه علم العربية، و علم تنقيح المعقول، و ما يبقى وراء هذا سوى علم الأسباب التي عند النزول و عند الحاجة إليها لابد من ذكرها[42].

و كذلك في تلمسان اشتغل أبو عبد الله محمد بن مرزوق بعلوم القرءان[43]. و وضع الصوفي أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي (ت ق6ه) تفسيرا للقرآن[44]. و ظهر " مفتاح الباب المقفل على فهم القرآن المنزل" في التفسير، لأبي الحسن علي بن أحمد الحرالي الأندلسي الصوفي المالكي[45].

ت- علم الحديث:

شهد المغرب العربي ازدهارا في علوم الحديث خاصة في عهد دولة الموحدين في القرن السادس، لحضهم طلبة العلم على العناية به، و مكافأة طلبته بتحسين الوضع المادي و مركزهم الاجتماعي[46]. و كانت رغبة المحدثين المجتهدين من الصوفية في فتح باب الاجتهاد الذي ضعف قبلهم، دافعا لهم في تكثيف دراسة الحديث و علومه، مما أدى إلى انتشار أمهات كتب الحديث بين المتمدرسين الذين كانوا يتلقونها عن شيوخهم، مثل كتاب " الموطأ" و غيرها من كتب الصحيح و السنن و المسانيد، فكثر النظر في أمهات الكتب. و ألف أبو محمد عبد الحق الإشبيلي في بجاية كتاب " الجمع بين الصحيحين"، و كتاب " الجمع بين السنة"، و كتاب " الجمع بين الكتب الستة"[47] ، و كتاب " المرشد" ضمنه حديث مسلم كله، و ما زاد البخاري عن مسلم، و أضاف إليها أحاديث صحاحا من كتاب أبي دواد السجستاني و الترمذي[48].

و زاد على ضبط رواياتها، و النظر في أسانيدها، فتح باب الاجتهاد في الحديث مؤلفا " الأحكام الصغرى" و "الأحكام الكبرى" كانا متداولين بين أيدي الناس بكثرة، و كتاب " تلقين الوليد" عبارة عن سفر صغير من " كلام النبي و الصالحين"[49].

وله كتاب ضخم هو أضعاف كتاب الأحكام الكبرى حجما، و كتاب "المعتل من الحديث"، جمع فيه الأحاديث الضعيفة والشاذة، وتفرغ لتدريس الحديث، لذا وصفه أبو مدين شعيب بأنه عمدة الرواة و رأس المحدثين. و لأهمية مصنفات الإشبيلي تناقلها العلماء والطلبة والمسافرون والحجاج من بجاية إلى المشرق أين وقع النقل منها[50]. و من تلامذته الصوفي أبو عبد الله محمد بن أحمد القلعي (ت628ه/1231م)، واضع كتاب " الإعلام بفوائد الأعلام بفوائد الأحكام"، بين فيه قيمة كتاب شيخه[51].

أما معاصره أبو مدين شعيب فكان حافظا للحديث خاصة "جامع الترمذي"، فكان الطلبة يعودون إليه كلما اختلفوا حول معنى حديث. و كان أبو زكريا يحي الزواوي يلقي على الناس دروسا في الحديث بالجامع الأعظم، و قد أخذ كتاب " شهاب الأخبار في الحكم و الأمثال و الآداب من الأحاديث النبوية"، للقضاعي عن الأخوين أبي عبد الله و أبي العباس الحضرميان.

و كان الناس يلتفون حول علي بن أبي نصر فتح الله بن عبد الله البجائي (ت 652ه /1254م)، لعلو سنده في الحديث عن البخاري، و كثير من الأندلسيين كانوا يقصدون بجاية للأخذ منه. و ألف أبو الحسن علي الششتري كتاب "العروة الوثقى في بيان السنن و إحصاء العلوم و ما يجب على المسلم أن يعلمه و يعتقده "[52].

و شارك صوفية آخرين في الحديث بتدريسهم له كأبي القاسم أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي، و أبي العباس أحمد المعافري، و محمد بن عبد الرحمن بن سليمان التيجيبي (ت610ه/1214م)، و نظرا لبراعته حول تلمسان قبلة قصدها الرواة و المحدثون[53].

كما ألف محمد بن عبد الحق بن سليمان اليعفري البطوي (ت625ه/1228م) كتاب " غريب الموطأ"، و كتاب " المختار في الجمع بين المنتقى و الاستذكار"، قال عنه يحي بن خلدون بأنه من أجل المؤلفات[54]. و تفرغ لتدريس الحديث الصوفي أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق(ت681ه/1282)[55].

و يتضح من القرائن أن صوفية بجاية و تلمسان لم ينصرفوا إلى تصحيح أمهات كتب الحديث والإعتناء بضبطها و فقط؛ بل سعوا في الاجتهاد بالتخريج و الاستدراك، و كان اهتمامهم بجميع كتب الحديث، " لكن بعد انصرام القرن السابع الهجري ظهر ميل واضح من جانب كل المغاربة في تفضيل صحيح مسلم على كتب الصحاح"[56].

و من المشايخ الصوفية المبرزين عيسى بن مسعود بن منصور بن يحيى شرف الدين الزواوي الفقيه المالكي، انتهت إليه معرفة مذهب مالك رضي الله عنه بالديار المصرية، و صنف تصانيف منها: "شرح مسلم" في مجلدات، و كتاب "ابن الحاجب في الفقه" و لم يكمل، و تاريخاً في مجلدات، و اختصر كتاب ابن يونس في الفقه[57].

ث- الفقه:

اهتم مشايخ الزوايا الصوفية بالفقه باعتباره جملة القواعد و الأحكام المستخرجة من الكتاب و السنة لتنظيم حياة الفرد التعبدية و الإجتماعية و الإقتصادية و تشريع أحواله الشخصية و معاملاته. فواصلت الزوايا الصوفية تدريس المذهب المالكي و اهتموا "بالموطأ" و "المدونة" و "تهذيب أبي سعيد البرادعي"، و "الرسالة". و أدخل أبو زكريا يحي الزواوي لبجاية كتبا عدة في المذهب المالكي "كالمصابيح" لأبي سعيد مخلوف بن جارة، و وضع تآليف في المذهب كان يدرسها في الجامع الأعظم.

و كان أبو الحسن علي الحرالي يقارن في مجلسه بين نصوص "التهذيب" و "المدونة"، و مثله أبو يوسف يعقوب الزواوي المنقلاتي (ت689/1291م) يدرس الفقه المالكي و يعتمد بالأخص على "التهذيب"، الذي شاع و أصبح الأكثر تداولا في المذهب عهد الحفصيين.

و كان أحمد بن عثمان المتوسي المليلي (ت 644ه/1246) يدرس " التلقين" لعبد الوهاب البغدادي (ت422ه/1031م) بشرح محمد بن علي المازري (ت536ه /1141 م)، و وضع شرحا للتلقين و تكميلا لبعض المسائل فيه، حتى صار مصنفه محل مقارنة مع شرح المازري . و مثله اختص الصوفي محمد بن علي بن الرمامة القلعي(ت567ه/ 1171م) بتدريس الفقه المالكي.

و في تلمسان كان أبو إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي يرد على الإشكالات الفقهية التي كانت ترد عليه من تلمسان و إفريقية، و من آثاره " شرح تلقين القاضي عبد الوهاب"، و " شرح الحاصل" في عشرة أسفار[58].

و كان أبو علي الحسن المسيلي داعيا لفتح باب الإجتهاد و القياس، فألف " النبراس في الرد على منكر القياس"[59]. و ألف محمد بن علي بن الرمامة كتاب " تسهيل المطلب في تحصيل المذهب"، و " التقصي عن فوائد التقصي".

ج- علوم اللغة :

ألف الصوفي أبو محمد عبد الحق الإشبيلي " الحاوي في اللغة" في 18 مجلدا، و كتاب "الغريب في اللغة". و اعتنى أبو الحسن عبيد الله النفري (ت642ه/1244م) بالنحو فوضع كتابا شرح فيه مبادئ النحو العامة من كتاب "المفصل" لأبي القاسم الزمخشري (ت 538ه/1143م). و كان أبو عبد الله الحسن بن ميمون القلعي(ت673ه/1275م) يدرس العلوم اللسانية، و يدرس النحو من أمهات الكتب، و ألف " الموضح في علم النحو" و " حدق العيون في تنقيح القانون"، و " نشر الخفي في مشكلات أبي علي الفارسي"[60].

و خلال القرنين السادس و السابع ظهر مجموعة من الصوفية جمعوا بين فنون الأدب برمتها، مثل أبي العيش محمد بن لأبي زيد عبد الرحيم الخزرجي الإشبيلي(ت ق6ه)، كان أديبا و شاعرا و خطاطا، و أبي بكر سعادة الإشبيلي اشتهر بالنقد الأدبي[61]. و لم يلتزم الصوفية في فن النثر الأسلوب المرسل فقط، بل أقحموا الشعر فيه، و يمكن التعرف على ذا الأسلوب في كتابات أبي مدين في بجاية و تلميذه أبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر(ت621ه/1225م)، فيما يعرف " بالمكاتبات السنية" و " الإخوانية"[62].

خامسا: نماذج من أعلام الصوفية بالجزائر في القرن الثامن.

- الغُبريني (ت714ه/ 1315م):

أحمد بن أحمد؛ و قيل: محمد، بن عبد الله بن محمد بن علي، أبو العباس الغبريني (644- 714 ه/ 1246- 1315م). الإمام العلامة قاضي القضاة ببجاية [63]، قاض مؤرخ، له مشاركة في علوم الحديث و التفسير و العربية و المنطق، من كبار فقهاء المالكية، ذو معرفة بأصول الفقه، و حفظ لفروعه، و قيام على النوازل، و تحقيق للمسائل[64].

قال ابن قنفذ: توفي الفقيه المحدث الجليل الشهير الفاضل قاضي الجماعة ببجاية أبو العباس أحمد بن محمد الغبريني صاحب "عنوان الدراية" و غيره، شهيداً سنة أربع وسبعمائة(704ه/ 1304م)[65]. نسبته إلى "بني غبري" بطن من قبائل الأمازيغ في أعالي وادي سباو، نشأ في بجاية و تعلم بها و بتونس، و بلغ عدد الشيوخ الذين سمع منهم و أخذ عنهم نحو السبعين شيخا من أعلام المغرب الأوسط و أفريقية و الأندلس. له (عنوان الدراية في من عرف من علماء المئة السابعة في بجاية)[66]. ولي قضاء بجاية، و سفيرا للسلطان أبي البقاء خالد بن يحي الحفصي أمير بجاية. كان شديدا، مهيبا، و لما ولي خطة القضاء، ترك حضور الولائم، و دخول الحمام، و سلك طريق اليأس من مداخلة الناس. " و لما ولي السلطان أبو البقاء اعتزم على المواصلة مع صاحب تونس.. و عيّن للسفارة في ذلك شيخ القرابة أبا زكريا الحفصي ليحكم شأن المواصلة بينه و بينه. و بعث معه القاضي أبا العباس الغبريني كبير بجاية و صاحب شوارعها فأدوا رسالتهم و انقلبوا إلى بجاية "[67].

يقول عادل نويهض: " أجمع أكثر المؤرخين على أن الغبريني قد توفي بمدينة بجاية سنة(ت 714ه/ 1315م)، نتيجة لإصابته بالطاعون. غير أن ابن قنفذ القسنطيني في كتابه "الوفيات" و ابن القاضي في كتابه "لقط الفرائد" الذي وضعه ذيلا لكتاب ابن قنفذ، و النباهي في "المراقبة العليا" ذكروا أن وفاته كانت سنة 704هـ.

و نحن استنادا لما ذكره الأستاذ محمد بن أبي شنب في الطبعة الأولى، و لما ذكره المؤرخون المغاربة عن سيرة الرجل، نقلا عن مخطوطات قديمة، نؤكد أن التاريخ الأول هو الصحيح[68].

- عيسى بن مسعود (ت 744ه/ 1343م):

بن منصور بن يحيى شرف الدين الزواوي الفقيه المالكي. انتهت إليه معرفة مذهب مالك رضي الله عنه بالديار المصرية. تفقه بزواوة على أبي محمد عبد الصمد، و رحل إلى بجاية، و قرأ على أبي يوسف يعقوب الزواوي "المهذب"، و "الموطأ" و "البرهان" في الأصول، ثم قدم القاهرة سنة سبع مئة و سمع "الموطأ" من الدمياطي. و أخذ عن زينب الكمالية و عدة، و قرأ "سنن أبي داود" و غير ذلك.[69] و حضر إلى دمشق في أوائل شهر ربيع الآخر سنة سبع و سبع مئة، و حكم نيابة عن قاضي القضاة جمال الدين عوضاً عن نائبه محيي الدين، و ذكر درساً بالجامع، و أقام بدمشق سنين. ثم عاد إلى القاهرة، و سمع من قاضي القضاة جمال الدين الزواوي، و استنابه في الحكم بها مدة،و عاد إلى القاهرة و انتصب للإقراء و انتفع الناس به [70].

و صنف تصانيف منها: شرح مسلم، في مجلدات. شرح كتاب ابن الحاجب، في الفقه و لم يكمل. تاريخاً في مجلدات. اختصر كتاب ابن يونس في الفقه. إكمال الاكمال، في الحديث. شرح جامع الامهات، في فقه المالكية. مناقب الإمام مالك "[71].

و كانت له معرفة بالفرائض و الحساب و معرفة البلاد و الأقاليم، و يحفظ جملة من أشعار العرب، و كان لا يقيم الوزن، و يصحف. و كان فيه ود لأصحابه، و دارت عليه الفتيا. و ولي تدريس بالقاهرة، و الإعادة بالناصرية و المدرسة الصالحية، و تولى تدريس المدرسة المالكية بمصر.[72]

- محمد بن إبراهيم الإبلي (ت757 ه/ 1356م):

محمد بن إبراهيم بن أحمد العبدري التلمساني عرف بالآبلي، الإمام العلامة المجمع على إمامته، أعلم خلق الله بفنون المعقول. قال المقري: هذا الإمام نسيج وحده، و رحلته وقته، في القيام على الفنون العقلية، و إدراكه و صحة نظره[73]. و هو " شيخ أهل المغرب في أصول الفقه، و هو الذي أدخل "شرح ابن الحاجب"، و غيره من مصنفات العجم لتلك البلاد"[74].

قال الحافظ ابن حجر: " أخذ عنه جماعة من مشايخنا منهم أبو عبد الله بن عرفة و أبو زيد ابن خلدون"[75].

قال ابن خلدون: " شيخ العلوم العقلية أصله من الأندلس من أهل إبلة من بلاد الجوف، انتقل منها أبوه و عمه، فخدما يغمراسن صاحب تلمسان.. و لقي أعلام المشرق يومئذ؛ فلم يأخذ عنهم، لأنه كان مختلطا بعارض عرض في عقله. ثم رجع من المشرق.. و قرأ المنطق و الأصلين على الشيخ أبي موسى عيسى ابن الإمام، و كان قرأ بتونس، مع أخيه أبي زيد عبد الرحمن، على تلاميذ ابن زيتون الشهير الذكر؛ و جاء إلى تلمسان بعلم كثير من المعقول و المنقول "[76].

ثم نزل على شيخ المعقول و المنقول المبرز في التصوف علما و حالا ابن البنا، فلازمه و تضلع عليه في المعقول و التعاليم و الحكمة.. ثم رجع إلى فاس فانهال عليه طلبة العلم من كل ناحية، فاشتهر علمه و اشتهر ذكره، ثم طلبه أبو عنان بتلمسان فلزم التدريس فيها. مات بفاس [77].

- المقري التلمساني (ت759 ه/1357م):

أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحيى القرشي اللغوي المقري التلمساني. " الإمام نادرة المغرب.. و هو الذي أفرده ابن مرزوق الجد بمؤلف سماه "النور البدري في التعريف بالفقيه المقري"، له في مشيخته و فوائده عنهم النظم المذكور، و قد أتى بملخصه المقري في "نفحه" و "أزهاره" "[78]. قاضي الجماعة بفاس فقيه، صوفي، من القضاة، ولد بتلمسان، و نشأ بها، و سكن فاس، و دخل غرناطة، و أخذ عنه لسان الدين الخطيب، و توفي بمدينة فاس [79].

من تصانيفه الكثيرة : "الحقائق و الرقائق"، "رحلة المتبتل"، "كتاب القواعد"، "التحف و الطرف"، "مختصر المحصل لم

يكمل"، "إقامة المريدين في التصوف"، "الجامع لأحكام القرآن"، "المبين لما تضمنه من معاني السنة و آي الفرقان"، "الحقائق و الرقائق"، "لمحة العارض لتكملة ألفية ابن الفارض".و له شعر[80].

- الشريف التلمساني (ت771ه/1370م):

محمد بن أحمد بن علي العلويني الشريف التلمساني. فقيه مالكي أصولي عالم بالمنقول و المعقول عمدة ضابط، نشأ بتلمسان في بيت علم و مجد[81]، قرأ القرآن على الشيخ أبي زيد بن يعقوب، و أخذ عن القاضي أبي عبد الله بن هدية القرشي، و عبد الله المحاصي، و القاضي التميمي، و اجتمع بابن عبد السلام و أخذ كل عن صاحبه. بلغ رتبة الاجتهاد، حتى غدا إمام المغرب قاطبة، فقد كان مرجع علماء الأندلس، و كان يكتب إليه شيخ علماء الأندلس ابن لُبّ في مشكلاته العلمية. رحل إلى تونس فحل فيها منزلة رفيعة لا تقل عن منزلته في تلمسان. عاصر السلطان أبا حَمُو موسى بن يوسف، و زوَّجه ابنته، و بنى له مدرسة يدرِّس بها. كانت له معرفة عظيمة بالفلسفة، و كان لا يبارى في الحساب، و الهندسة، و الهيئة و الفرائض، و الفقه، و العربية، و الخلاف، و الأصول[82]. أخذ عنه العلم عدد كبير من التلاميذ منهم: أبناؤه عبد الله، و عبد الرحمن،و الشاطبي، وابن زمرك، وابن خلدون، و ابن مرزوق، و ابن عباد، و ابن السكاك، و غيرهم كثير.

أشهر مؤلفاته: "مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول"، "شرح جمل الخونجي في العربية"، كتاب في القضاء و القدر[83]. و للونشريسي جزء في ترجمته سماه " القول المنيف في ترجمة الإمام أبي عبد الله الشريف " [84]

- ابن حجلة التلمساني(ت776 ه/ 1374م):

أحمد بن يحيى بن أبي بكر بن عبد الواحد بن أبي حجلة شهاب الدين التلمساني، ولد بزاوية جده بتلمسان في بلده سنة 725ه[85]، قدم القاهرة و حج و دخل دمشق؛ و اشتغل بالأدب و ولع به حتى مهر، ثم ولى مشيخة الصوفية بصهريج منجك. وكان كثير المروءة و جم الفضل، كثير الاستحضار. و أنشأ مقامات أجاد فيها، و كان يميل إلى معتقد الحنابلة، و يكثر الحط على أهل الوحدة و خصوصا ابن الفارض، و عارض جميع قصائده بقصائد نبوية، و أوصى أن تدفن معه، و قد امتحن بسبب ابن الفارض على يد السراج الهندي قاضي الحنفية[86].

و جمع مجاميع حسنة منها: "ديوان الصبابة"، "منطق الطير"، "السجع الجليل فيما جرى في النيل"، "سكران السلطان"، "الأدب الغض"، "أطيب الطيب"، "مواصيل المقاطيع"، "النعمة الشاملة في العشرة الكاملة"، "حاطب ليل"، "التذكرة"، "نحر أعداء البحر"، "عنوان السعادة"، "دليل الموت على الشهادة"، "جوار الأخيار في دار القرار"، "المنهج الفائق و المنهل الرائق في أحكام الوثائق" [87]. و مات الأديب البارع بالقاهرة"[88].

- القاضي أبو القاسم محمد بن يحي البرجي(ت786ه):

محمد بن يحيى بن محمد بن يحيى بن علي بن إبراهيم بن علي الغساني البرجي الغرناطي، يكنى أبا القاسم من أهل غرناطة. كاتب السلطان أبي عنان، و صاحب الإنشاء و السر في دولته، و كان مختصًّاً به، و أثيراً لديه، مولده سنة (700ه/ 1300م). فاضل مجمع على فضله، صالح الأبوة، طاهر النشأة، بادي الصيانة و العفة، طرف في الخير و الحشمة، صدر في الأدب، جم المشاركة، ثاقب الذهن، جميل العشرة، ممتع المجالسة، حسن الخط و الشعر و الكتابة، فذ في الانطباع، صنيع اليدين، يحكم على الكثير من الآلات العلمية، و يجيد تفسير الكتاب، رحل إلى العدة، و توسل إلى ملكها، مجدد الرسم، و مقام الجلة، و علم دست الشعر و الكتابة أمير المسلمين أبي عنان فارس، فاشتمل عليه، و نوه به، و ملأ بالخير يده،

فاقتنى جدة و حظوة و شهرة، و ذكراً [89]. أصله من برجة الأندلس، نشأ بها و اجتهد في العلم و التحصيل، و قـرأ، و سمع، و تفقه على مشيخة الأندلس، و استبحر في الأدب، و برز في النظم و النثر.

و ارتحل إلى بجاية في عشر الأربعين و السبعمائة، و بها الأمير أبو زكرياء ابن السلطان أبي يحـيى، منفـرداً بملكهـا[90]. فبادرت أهل الدولة إلى اصطفائه، و إيثاره بخطة الإنشاء، و الكتاب عن السلطان الأمير أبو زكريا، و ابنه محمّد أبو يحيى، و السلطان أبو الحسن في تلمسان. و أبو عنان ابن السلطان أبي الحسن، و أخوه أبو سالم ملك المغرب استعمله في قضاء العساكر، فلم يزل على القضاء، إلى أن هلك [91].

- ابن مرزوق (ت 781ه/1379م):

محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي؛ أبو عبد الله شمس الدين، فقيه من أعيان تلمسان[92]. محمد بن مرزوق الأكبر، عرف بالجد، و يعرف بالخطيب.. يكنى أبا عبد الله و يلقب بشمس الدين الإمام. فخر المغرب على المشرق، نادرة الدنيا، شارح "البخاري" و "الشفا" و "العمدة" في خمس مجلدات كبار، و "الأحكام".. قال عن نفسه للسلطان المريني: لي ثمانية و أربعون منبرا في الإسلام شرقا و غربا، و أندلسا، ليس يوجد اليوم مـن يسـند أحاديـث الصحاح سماعا من باب اسكندرية إلى البرين و الأندلس غيري، و قرأت على نحو مائتين و خمسين شيخا. و جاورت اثني عشر عاما، و ختمت القرآن في داخل الكعبة، و "الإحياء" في محراب النبي صلى الله عليه و سلم، و "الإقراء" بمكة. أفـلا يراعى لي الصلاة بمكة ستا و عشرين سنة[93]. رحل إلى المشرق سنة 718 هجرية مع والده و أقام بمصر مدة و عاد إلى تلمسان، تولى أعمالا علمية و سياسية بها، ثم رحل إلى القاهرة و استمر بها إلى أن توفي[94].

له كتب منها: "لأربعين المسندة في الخلافة و الخلفاء". "إيضاح المراشد فيما تشتمل عليه الخلافة من الحكم و الفوائـد". "جنى الجنتين في شرف الليلتين؛ ليلة القدر و ليلة المولد"[95]. "تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام". "شـرح الشـفا". "الإمامة". "عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات التقليد"[96]. "ازالة الحاجب عن فروع ابـن الحاجـب". "تمهيـد المسالك إلى شرح الفية ابن مالك" في النحو. "شرح أحكام الصغرى" في الحديث. "شرح العمدة للشاشي" في الاصول. "عجالة المستوفى المستجاز في ذكر من سمع من المشايخ دون من أجازه من أئمة المغرب و الشام و الحجاز"[97].

- ابن قنفذ القسنطيني (ت 810ه/ 1407م):

هو الإمام العلامة المسند الرحال المؤرخ أبو العباس أحمد بن حسين بن علي الشهير بابن الخطيب[98]، ابن قنفذ القسنطيني، باحث، له علم بالتراجم و الحديث و الفلك و الفرائض، اشتهر بابن قنفذ و بابن الخطيب. من أهل قسنطينة ولي قضاءها، و رحل إلى المغرب الأقصى فأقام 18 عاما.[99] من كتبه: " شرح الطالب في أسنى المطالب"، " تيسير المطالب في تعديل الكواكب"، "شرح منظومة ابن أبي الرجال في الفلك"، " بغية الفارض من الحساب و الفرائض"، " سراج الثقات في علم الأوقات "، " الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية "، " الوفيات"، " أنس الحبيب عن عجز الطبيب"، " القنفذية في إبطال الدلالة الفلكية "،" أنس الفقير و عز الحقير"، "تحفة الوارد في اختصاص الشرف من قبل الوالد" [100].

الخاتمة:

تمثل الطرق الصوفية في الجزائر البنية الفكرية الأخيرة لتبلور التصوف و ضبطه وفق منهجية تربويـة تتمثـل في مدرسـة سلوكية خاضعة لمرجعية صوفية تتمثل في الشيخ المؤسس ثم من خلفه في رئاسة الطريقة، و كانت للطـرق مؤسسـات تعليمية لنشر تعاليمها و هي الزوايا و الرباطات و الكتاتيب و المساجد. و استمر تطور حال الطرق الصوفي في الجزائر إلى أن صار لها تأثير كبير في الشؤون الإجتماعية ثم السياسية ثم الوطنية.

و أبرز مزايا الطرق أنها ساهمت في نشر الإسلام و تحفيظ القرءان و توسيه دائرة طلبة العلم و الفقهاء و القضاة بعـــد أن كانت حكرا على ميسوري الحال المادي، و أهل الحواضر. فكان خطابها قريبا من هموم المجتمع بطبقاته. و أضفى تصدر الصوفية للتعليم لجميع المراحل إلى نتائج ميزت نشاطهم عن غيرهم، مثلا:

– على المستوى العام أدى إلى نشر العلوم الدينية في المجتمع خاصة التصوف و الرقائق و علوم الحديث و الفقه المالكي و المذهب الأشعري و علوم اللغة.

– تمكن الطلبة الذين درسوا في بجاية و تلمسان من العودة إلى البوادي و تأسيس زوايا أخذت في نشر العلم، فاختصروا المسافات على الطلبة.

– نجح الصوفية في تعميم العلم فقوضوا أركان الجهل و الأمية.

– تقسيم التعليم إلى تعليم نخبوي من طرف فلاسفة الصوفية الأندلسيين، و تعليم جماهيري.

فهرس المراجع:

---

(1) شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث: عبد الحليم محمود. دار المعارف. ط( )، دت. ص(51-53).

(2) البستان في ذكر الأولياء و العلماء في تلمسان: ابن مريم؛ مراجعة: ابن أبي شنب. المطبعة الثعالبية: الجزائر. ط( )، 1908. ص108.

(3) المرجع نفسه: ص112.

(4) التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7 الهجريين: الطاهر بونابي. دار الهدى: باتنة. ط(1)، 2004. ص223.

(5) المسند الصحيح في مآثر مولانا أبي الحسن: ابن مرزوق الخطيب التلمساني. دار الجزائر: الجزائر، ط ( )،1981م. ص65.

(6) عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية: أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني؛ تح: رابح بونار. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: الجزائر. ط( )، 1981. ص(137-138).

(7) المرابطون و الطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني: العيد مسعود. مجلة سيرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، السنة 6، العدد10، أفريل 1988. ص5.

(8) رسالة الطريقة القادرية في الجزائر: حميدة عميراوي. دار الهدى: باتنة. ط( )، دت. ص14.

(9) عصر الدول و الإمارات: شوقي ضيف. دار المعارف: القاهرة. ط( )،دت.ص80.

(10) تاريخ الجزائر: أبو القاسم سعد الله. دار الغرب الإسلامي: القاهرة. ط (1)، 1996. ج1، ص273.

(11) موسوعة التاريخ الإسلامي: أحمد شلبي. مكتبة النهضة: القاهرة. ط(3)،1985. ج 4، ص(406-408).

(12) مدينة فاس في عصري المرابطين و الموحدين: جمال أحمد طه. دار الوفاء: الإسكندرية. ط(1)، 2001. ص272.

(13) المجموع: ابن مرزوق. ورقة41.

نقلا عن: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7 الهجريين: الطاهر بونابي. ص226.

(14) أنس الفقير و عز الحقير: أبي العباس أحمد الخطيب ابن قنفذ القسنطيني؛ تصحيح: محمد الفاسي، أدولف فور. منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي: الرباط. ط( )، 1965. ص61.

(15) المرجع نفسه: ص41.

(16) يرى أحمد بن أبي جمعة المغراوي (ت920ه/1522م) أن سن السابعة هو السن المفضل لارتياد الأطفال الكتاب.

– جامع جوامع الاختصار و التبيان فيما يعرض للمعلمين و آباء الصبيان: أحمد بن أبي جمعة المغراوي؛ تح: أحمد جلول البدوي، و رابح بونار. الشركة الوطنية للنشر و التوزيع: الجزائر. ط( )، دت. ص47.

(17) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي؛ تح: رضا فرحات. مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة. ط( )، دت. ص169.

(18) المقدمة: عبد الرحمن بن خلدون. دار الرائد العربي: بيروت. ط(5)، 1985. ص334.

(19) الجامع لأحكام القرءان: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي؛ تح: هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب: الرياض.

ط(1)، 2003. ج5، ص308.

(20) الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي؛ تح: محمد حجي. دار الغرب: بيروت. ط(1)، 1994.ج6، ص188.

(21) منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل: محمد عليش. دار الفكر: بيروت. ط ( )،1989.ج7،ص479.

(22) الحقيقة التاريخية للتصوف: الباهلي مكتبة النجاح: تونس. ط ( )، 1384. ص (198-199).

(23) عنوان الدراية: الغبريني. ص136.

(24) التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7 الهجريين: الطاهر بوناني. ص230.

(25) أثر الطريقة الصوفية في الحياة الإجتماعية لأعضائها؛ دراسة أنثروبولوجية في مصر و المغرب: منال عبد المنعم اليد جاد الله. جامعة الاسكندرية: الاسكندرية. ط( )،1990. ص154.

(26) هو: يوسف بن محمد بن يوسف التوزري التلمساني، أبو الفضل، المعروف بابن النحوي.ناظم (المنفرجة) التي مطلعها: اشتدي أزمة تنفرجي، كان فقيها يميل إلى الاجتهاد، من أهل تلمسان. أصله من توزر، سكن سجلماسة، و توفي بقلعة بني حماد قرب بجاية، و له تصانيف. قال الزركلي: في نسبة "المنفرجة" خلاف.

- الأعلام: الزركلي. ج8، ص247.

- هدية العارفين أ سماء المؤلفين و آثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي. دار إحياء التراث العربي: بيروت. ط( )، دت. ج2، ص470.

(27) عنوان الدراية: الغبريني. ص34.

(28) كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون: حاجي خليفة. دار الفكر: دمشق. ط( )،1985.ج1، ص (215،158).

(29) المرجع نفسه: ج2، ص(1061 ،1082 ،1564 ،1768).

(30) هو: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، الجزائري، المالكي أبو زيد. مفسر، فقيه، صوفي، متكلم.

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي. دار الجيل: بيروت. ط(1)، 1992. ج 4، ص 152.

- فهرس الفهارس: الكتاني. ج2، ص(131- 132).

- كشف الظنون: حاجي خليفة. ص 1163.

(31) أنس الفقير: ابن قنفذ. ص34.

(32) المرجع نفسه: ص54.

(33) الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي. دار العلم للملايين: بيروت. ط(15)، 2002. ج1، ص233.

(34) البستان: ابن مريم. ص 252.

(35) الإحاطة في أخبار غرناطة: لسان الدين بن الخطيب؛ تح: محمد عبد الله عنان. ط(2)، 1973. ج2، ص(136 - 165).

(36) معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة. دار إحياء التراث: بيروت. ط( )، دت.ج3، ص67.

(37) بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد: يحي بن خلدون؛ تح: عبد الحميد حاجيات. المكتبة الوطنية: الجزائر. ط (1)،1980. ج1، ص(102 ،106، 109).

(38) تلمسان في العهد الزناتي: عبد العزيز فيلالي. رسالة دكتوراه، معهد التاريخ: جامعة الجزائر.1995. ج2، ص422.

(39) عنوان الدراية: الغبريني. ص(146-148).

(40) المرجع نفسه: ص265.

(41) المرجع نفسه: ص137.

(42) المرجع نفسه: ص150 .

(43) تلمسان: عبد العزيز. ج2، ص422

(44) بغية الرواد: يحي بن خلدون. ج1، ص103

(45) كشف الظنون: حاجي خليفة. ج2، ص1768.

(46) المعجب في تلخيص أخبار المغرب: محي الدين عبد الواحد المراكشي؛ تح: محمد السعيد العريان. مطبعة الإستقامة: القاهرة. ط(2)، 1963. ص279.

(47) طبقات الحفاظ: جلال الدين السيوطي. دار الكتب العلمية: بيروت. ط ( )، 1983. ص479.

(48) الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب: ابن فرحون برهان الدين. مطبعة السعادة: القاهرة. ط(1)،1329ه. 176.

(49) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي. دار المسيرة: بيروت. ط(2)،1979. ج4، ص271.

(50) عنوان الدراية: الغريني. ص74.

(51) التكملة لكتاب الصلة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي بن الآبار؛ تر: عزت العطار الحسيني. مطبعة السعادة: القاهرة.1375. ج1، ص628.

(52) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: أحمد بن محمد المقري التلمساني؛ تح: احسان عباس. دار صادر: بيروت. ط( )،1988. ج7، ص137

(53) طبقات الحفاظ: السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر؛ تح: علي محمد عمر. مكتبة وهبة: القاهرة. ط ( )، 1973م. ص490

(54) بغية الرواد: ابن خلدون. ج1، ص(114-115)

(55) تلمسان: فيلالي. ج2، ص378

(56) المقدمة: ابن خلدون. ص281

(57) أعيان العصر و أعوان النصر: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي ؛ تح: علي أبو زيد، نبيل أبو عمثه، محمد موعد. دار الفكر المعاصر: بيروت. ط( )،1998. ج2، ص163.

(58) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد بن محمد بن عمر قاسم مخلوف. دار الكتب العلمية: بيروت. ط( )، 2003. ص218.

(59) عنوان الدراية: الغبريني. ص66.

(60) المرجع نفسه: ص95.

(61) بغية الرواد: ابن خلدون. ج1، ص129.

(62) أنس الفقير: ابن قنفذ. ص (54 ،98).

(63) الديباج المذهب في معرفة اعيان علماء المذهب: برهان الدين أبو الوفا ابراهيم بن على بن محمد ابن فرحون اليعمري المالكي؛ تح: مأمون بن محي الدين الجنان. دار الكتب العلمية: بيروت. ط(1)، 1996. ص41.

(64) فهرس الفهارس و الأثبات و معجم المعاجم و المشيخات و المسلسلات: عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني؛ تح: إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي: بيروت. ط(2)، 1982. ج 2، ص 251.

توفي الغبريني 714ه، ورد ذا في: فهرس الفهارس: الكتاني. ج2، ص274. معجم المؤلفين: عمر كحالة . ص151. تاريخ العرب و حضارتهم في الأندلس: خليل إبراهيم السامرائي، عبد الواحد ذنون طه، ناطق صالح مصلوب. دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت. ط(1)، 2000. ص496.

(65) الوفيات: أبي العباس احمد بن حسين بن على بن الخطيب ابن قنفذ القسنطيني؛ تح: عادل نويهض. دار الآفاق الجديدة: بيروت. ط(4)،1986. ص12. في "شجرة النور": توفي سنة 704 أو 714، فهما روايتان، و في "الديباج" و "وفيات" ابن الخطيب و "تعريف الخلف": توفي سنة 704ه.

(66) الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي. دار العلم للملايين: بيروت. ط(15)، 2002. ج1، ص90.

(67) كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر: عبد الرحمن بن خلدون. دار الكتاب اللبناني: بيروت. ط( )، 1986. مج3، ص5.

(68) عنوان الدّراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السَّابعة ببجايَة: أحمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد، أبو العباس الغِبْرِيني؛ تح: عادل نويهض. دار الآفاق الجديدة: بيروت. ط(2)، 1979. ص14.

(69) أعيان العصر و أعوان النصر: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي؛ تح: تحقيق علي أبو زيد، محمد موعد. دار الفكر المعاصر: بيروت. ط(1)،1998. ج2، ص140.

(70) الدرر الكامنة: ابن حجر العسقلاني. ج1، ص374.

(71) الأعلام: الزركلي. ج5، ص109 .

(72) أعيان العصر و أعوان النصر: الصفدي. ج2، ص164.

(73) المرجع نفسه: ج1، ص89 .

(74) النسبة إلى المواضع و البلدان: جمال الدين عبد الله الطيب بن عبد الله بن أحمد الحميري. ص5.

(75) تقريب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني؛ تح: مصطفى عبد القادر عطا. دار المكتبة العلمية: بيروت. ط(2)، 1995. ج1، ص40.

(76) تاريخ ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون. ج4 ، ص10 .

(77) تعريف الخلف: الحفناوي. ج1، ص89.

(78) فهرس الفهارس: الكتاني. ج2، ص130 .

(79) نفح الطيب: المقري. ج 7، ص (271- 280).

(80) هدية العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي. دار إحياء التراث العربي: بيروت. ط( )،1951. ج3، ص181 .

(81) البستان في ذكر الأولياء و العلماء في تلمسان: ابن مريم؛ مراجعة: ابن أبي شنب. المطبعة الثعالبية: الجزائر. ط( )، 1908. ص(164 – 184).

(82) تعريف الخلف: الحفناوي. ص 106.

(83) الدرر الكامنة: العسقلاني. ج3، ص 327 .

(84) البستان: ابن مريم. ص (164 – 184).

(85) إنباء الغمر بأبناء العمر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني؛ تح: محمد عبد المعيد خان. دار الكتب العلمية: بيروت. ط(2)، 1986. ج1، ص27.

(86) الدرر الكامنة: العسقلاني. ج1، ص 391.

(87) كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون: حاجي خليفة. دار الفكر: بيروت. ط( )، 1982. ج1، ص(81 ،404 ، 609، 624، 764، 796، 900). ج2، ص (961، 979، 1175، 1196، 1350، 1864، 1882، 1889، 1933، 1965).

(88) السلوك لمعرفة دول الملوك: تقي الدين أحمد بن علي المقريزي؛ تح: سعيد عبد الفتاح عاشور. دار الكتب: القاهرة. ط( )، 1972. ج2، ص289.

(89) الإحاطة في أخبار غرناطة: لسان الدين ابن الخطيب. ج1، ص242.

(90) تاريخ ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون. ج3،ص 34.

(91) الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى: أبي العباس أحمد بن خالد الناصري؛ تح: جعفر الناصري، محمد الناصري. دار الكتاب: الدار البيضاء. ط( )، 1954.ج2، ص255.

(92) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون. ص158.

(93) فهرس الفهارس و الأثبات: الكتاني. ج1، ص448.

(94) نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج: لأبي العباس سيدي أحمد بابا التنبكتي. ص(267 – 270).

بهامش: الدِّيباج المذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب: برهان الدِّين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم ابن فرحون المالكي المدني. مطبعة السعادة: القاهرة. ط(1)، 1329هـ.

(95) فهرس الفهارس و الأثبات: الكتاني. ج1، ص449.

(96) نفح الطيب: المقري. ج 7، ص(309-315، 323-338).

(97) هدية العارفين: البغدادي. ج4، ص325.

(98) فهرس الفهارس: الكتاني. ج2، ص364.

(99) الأعلام: الزركلي. ج1، ص331.

(100) تعريف الخلف: الحفناوي. ص 27.

العصاب المعنوي لدى الارامل

عبير مهدي حسن
أ. م. د. صفاء حسين محمد علي
الجامعة المستنصرية- كلية التربية

الفصل الأول

التعريف بالبحث

مشكلة البحث research problem

ان الكثير من المعرفة والمعلومات البشرية المتجمعة والتي تتدفق لنا يوميا، تدور حول الانسان والأفراد، ولا يكاد يوجد موضوع اكثر اثارة من ذلك، لذا فأن اهتمامنا بأنفسنا وبالأخرين لا حدود له، بالرغم من أن الاهتمام له تاريخ طويل وقديم قدم المعرفة البشرية نفسها، فكل شخص هو كائن متفرد أو فذ بحد ذاته (صالح، ب ت، ص5-11)، وبما ان المجتمع يبدا بنواة صغيرة اساسها المرأة والرجل، لذا فالمرأة تعد الجزء الفاعل والمكون الاساس في المجتمع البشري، فهي الزوجة والام والاخت، وهي جزء من الكيان النفسي للرجل وليس مجرد رقم ديموغرافي (الهاشمي، 2008، ص58)، فعلى عاتق المرأة يقع جزء من بناء المجتمع ومصير الجيل وتطور الابناء، سيما بعد ان تتولى بمفردها ادارة الحياة بعد الترمل، أذ تصبح المسؤول الاول عن بناء مجتمع ناجح وتطور ابنائه على الاسس الاجتماعية الصحيحة، او بناء جيل منحرف وتطور ابنائه على الاساليب الخاطئة (عبد الله ،2002، ص3)، وتعد ظاهرة الترمل من المشاكل المعقدة التي تؤثر سلبا على الاسرة وبالتالي ينتج عنها حدوث تغيرات اجتماعية بين الافراد تتمثل بضعف الاتزان الاجتماعي (أبو زايد،2002، ص5).

ومما يدعو لدراسة هذه الشريحة في المجتمع هو ان نسبة النساء الأرامل في تزايد مستمر، سيما بعد التغيرات التي شهدها المجتمع العراقي خلال العقود الثلاثة الماضية في ظل الحروب والازمات والتقلبات الامنية المتمثلة بصوره العديدة وهذا ما نتج عنه اعداد هائلة من النساء الأرامل (نجم ،2002، ص2)، وهذا ماشارت الية منظمات دولية أن العراق يحتل المركز الأول في نسبة الارأمل في العالم وقد أطلق عليه بلد الارامل (الذهبي،2008، ص 16)، اذ تشير احصائيات وزارة العمل والشؤون الاجتماعية الى أن اعداد الارامل في العراق في تزايد ملحوظ وخطير فبعد أن كان عدد النساء الأرامل في العراق في العام (2013) (31889) أرملة، وفي العام (2014) بلغ عددهن (199117) أرملة، أما في العام (2015) بلغ عددهن(122697)، أما في محافظة بغداد فان عدد الارامل في العام (2013) كان (2708)، أما في العام (2014) بلغ عددهن (8908)، أما في العام (2015) فقد ارتفع عددهن بشكل مذهل جدأ اذ وصل عددهن الى (44043) أرملة (وزارة العمل، مركز الحاسبة).

إذ يمثل الترمل ازمة نفسية واجتماعية لمن تمر بها، اذ تتعرض المرأة الارملة بعد فقدان زوجها الى العديد من المشاكل والامراض والحوادث كما اشارت بعض الدراسات لذلك، ومنها دراسة (بشرى2012) اذ توصلت هذه الدراسة الى ان المشاكل التي تعترض المرأة الارملة بعد فقدانها لزوجها هي (نظرة المجتمع المتدنية، العوز المادي والتبعية الاقتصادية للأخرين، الشعور بالعجز والضعف، الشعور بالفراغ النفسي والعاطفي، الخوف من الاساءة التي قد تلحق بالأبناء، الشعور بالوحدة النفسية، الشعور بانعدام الأمان والاطمئنان، الشعور بعدم الاستقرار النفسي، صعوبة مواجهة ضغوطات

الحياة، الشعور بالكآبة والياس والخوف من الانجراف وراء مغريات الحياة، العزلة وتجنب الاخرين ومحاوله الانتحار)(عبد الحسين،2012،ص227).

واكدت دراسة (خزنة دار1992) عن اسر الارامل (دراسة ميدانية) في بغداد تكونت العينة من 160 أرملة ممن فقدن ازواجهن أبان الحرب العراقية الايرانية، والتي بنت استبانتها على وفق الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لوحدات العينة فقد توصلت فيها الى نسبة24% من الارامل يعانين من تكيف واطئ مع الحياة الجديدة، وان نسبة 46% ذوات مستوى اقتصادي منخفض، وأن نسبة 64% منهن غير قادرات على سد متطلبات الابناء حاليا ومستقبلا وان 81% من الارامل يشعرن بالقلق وتأزم الحالة النفسية والخوف (خزنة دار،1992، ص152).

وأكد المعهد القومي الامريكي (1999)، أن فقدان الشريك بسبب الوفاة يسهم أكثر في زيادة مجتمع العزوبية خلال فترة العمر المتوسط والرشد المتأخر، وفي عام 1988، كان هناك 4،10 مليون أرملة وأرمل في سن 65 أو أكثر، منهم 4،8 مليون امراة، 2 مليون رجل، يعيشون في الولايات المتحدة وعند سن 65 وأكثر، تكون النساء أرامل أكثر احتمال بالمقارنة بالرجال، ومن بين الراشدين من كبار السن في الولايات المتحدة، في عمر 65، هناك 45% من النساء الأرامل بالمقارنة بنسبة 12% من الرجال (المعهد القومي لكبار السن،1999)، ومن بين جميع الأمريكيين الذين يعيشون في الولايات المتحدة من سن 18سنة فما فوق، هناك 10،8% من النساء.2،7% من الرجال الارامل (المجلس القومي للصحة والسكان بالولايات المتحدة،1998).

والنساء الأرامل أقل تكرار للزواج وأكثر معارضة لإعادة الزواج)، وثلث النساء الأرامل لا يبدين اهتماما بالزواج مرة أخرى، ربما بسبب الاحساس المكتسب الجديد بالاستقلالية والكفاية (الخفش وسليط، 2009، 615).

وتمثل الازمات النفسية الشديدة او الصدمات الانفعالية العنيفة او اي اضطراب في علاقة الفرد مع غيره من الافراد على مستوى البيت او المدرسة او العمل او المجتمع الصغير وغير ذلك من المشكلات او الصعوبات التي يواجهها الفرد في حياته يشعر بالضيق والتوتر والقلق (السامرائي،1995 ، ص149)، اذ ان الكائن البشري حينما يتعرض يوميا لتلك الأزمات، ويصاب بعضهم بأمراض عقلية او نفسية ومن الممكن ان يؤول هذا الاختلاف في المواقف الى فروق فسيولوجية بين الافراد، فطريقة التعبير عن المرض بأعراض خاصة، لاشك انها تعتمد اعتمادا كاملا على شخصية الفرد وعلى تطوره و تفاعله مع البيئة (الحجاجي،1987، ص16).

تعد مشكله العصاب المعنوي من المشاكل النفسية المهمة التي تحدث عنها فرانكل في نظرية العلاج بالمعنى، ويعد العصاب المعنوي محصلة رئيسة للفراغ الوجودي (عبدالله،2002، ص 215).

وهذا النوع من العصاب قد لا يكون شديد الى الحد الذي يعطل المرأة عن عملها او روتين حياتها اليومية، وقد لا يدفع المرأة الى الذهاب الى طبيب، وقد تعيش المرأة وتموت به دون ان يدري من حولها انها مصابة بالعصاب (السعداوي،ب ت، ص5).

والعصاب المعنوي ينشأ من الصراعات والمشكلات المعنوية الاخلاقية الروحية مثل طموح الانسان الى وجود ذا معنى واحباط هذا الوجود، وفرانكل لم يعمم ان كل صراع يكون عصابيا بالضرورة، فمقدار من الصراع سوي وصحي (الخواجا، 2009، ص123).

والعصاب المعنوي المنشأ يعود الى البعد الروحي فهو ينشأ نتيجة الصراع بين الغرائز من جهة وبين الدوافع من جهة اخرى ونتيجة ذلك الصراع نشوء ضغوط تتعرض لها المرأة الارملة ويوثر سلبا على مجمل حياتها اليومية (الزيود،2008، ص296).

لذا فأن الدراسة الحالية جاءت لتسلط الضوء على متغير البحث (العصاب المعنوي لدى الارامل) وذلك لاعتبارات اهمها: ان النساء العراقيات اللاتي فقدن ازواجهن ربما يكن عرضة أكثر من غيرهن للمشكلات النفسية، اما الجانب الاخر فيتمثل في الاحساس بتبدد طاقات النساء الارامل إذا شعرنة بالعزلة والاحباط وبالتالي العصاب.

أهمية البحث research lmportance

تتمثل أهمية البحث الحالي من خلال أهمية المرأة، فأن موضوع المرأة كان وما يزال وسيظل من الموضوعات التي يكثر حولها الحديث، ويدور حولها الحوار، كيف لا وهي نصف المجتمع، وموضوعها يتأثر بالتغيرات الاجتماعية التي يمر بها المجتمع، و لم تكن علاقة الرجل والمرأة ودور كل منهما في الحياة الاسرية وفي المجتمع تثير التساؤل، فالمرأة منذ القدم كانت للرجل، الزوجة والام والاخت والابنة، وتكافح لمساعدة اسرتها التي تعد اللبنة الاساسية في بناء المجتمع، وتعتمد على نفسها في توفير متطلبات الحياة (خويطر، 2010، ص 5).

أن المرأة نصف المجتمع ولها دور فاعل في بناءه وتقدمة، اذ ان تقدم المجتمعات يقاس بدرجة مشاركة المرأة فيها بمختلف مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويمكن ان نشير هنا الى ان المرأة اصبحت تواجه تحديات كبرى انعكست على شخصيتها وعلى علاقتها الاسرية، اذ ان معايشة خبرة موت الزوج من مسؤوليتها على حساب اوضاعها الاجتماعية والنفسية (عبدالله،2005، ص15).

وقد يترك الترمل اثارا نفسية كبيرة في شخصية المرأة لتتخذ اشكالا من عدة انفعالات قد تكون سلبية كالشعور بالوحدة والخوف والقلق، وقد تكون تلك الانفعالات (الخوف والقلق) مثير وحافز ودافع للأرملة في مواجهة التحديات اللاحقة بقوة وايجابية متمثلة في تحديها لتلك المسؤوليات المنفردة التي وقعت على عاتقها (الحمداني،2001، ص2).

فالمشكلات التي تعانيها المراة الارملة اكثر ما تحصل في مجتمع غير قادر على حمايتها وغير قادر على اعادة تكيفها للحياة بشكل سليم (الرحو،2005 ، ص379).

إذ اورد باك buckle واخرون (1996) ان النساء الأرامل اقل من الرجال الارامل من حيث الزواج مرة أخرى، فوجود أطفال من زواج سابق يقلل من احتمال زواج المرأة مرة أخرى، وهذا لا ينطبق على الرجال مع ذلك، فالرجال يميلون الى اختيار امرأة لم يسبق لها الزواج (الخفش وسليط،2009،ص615).

وتتعرض المراة الارملة بعد فقدان زوجها الى مشاعر نفسية حادة حيث تعيش في نوع من فقدان التوازن داخل مجتمعها.

ان المسؤولية الهائلة التي يحمل عبئها كل انسان تعني انه يتحتم علية ان يجد معنى لحياته الخاصة من خلال وجودة، وهكذا فأن العصاب الوجودي لا يعتبر نتيجة توتر وصدمة، وانما نتيجة عدم القدرة على رؤية معنى للحياة، وتوضح لنا بعض التقارير ان حوالي 40% من المرضى الذين يترددون على العيادات يعانون من مرض العصاب، وقد قام وات (WATTE) سنة 1952 بأجراء بعض الدراسات الاحصائية في بريطانيا تبين له من نتائجها ان حوالي 12% من مرضاه كانوا يعانون من العصاب (الزراد ،1984، ص44).

العصاب عادة يوحي بوجود صراعات داخلية وتصدع في العلاقات الشخصية وظهور بعض الأعراض مثل القلق والاكتئاب والوساوس والافعال القهرية، وسهولة الاستثارة والحساسية الزائدة واضطراب النوم والطعام وايضا بعض الأعراض الهستيرية (الاسدي & سعيد،2012، ص 218).

يعرف علم النفس الوجودي الصحة النفسية على انها خلو نسبي من الامراض، وان فكرة ان يعيش الانسان من دون قلق فكرة غير صحيحة، ويضع بدلا عنها فكرة ان الصحة النفسية هي ان يعيش الانسان بدون قلق عصابي قدر الامكان(الجبوري:2005،ص29)

ينشا العصاب المعنوي من الصراعات المعنوية الاخلاقية، وإذا تكلمنا بطريقة أكثر عمومية من المشكلات "الروحية " ومن بين تلك المشكلات الاحباط الوجودي الذي يلعب غالبا دورا كبيرا (منصور ،1982، ص136).

وبناءا على ماتقدم يمكن ايضاح أهمية البحث في النقاط التالية:

1- اهمية مجتمعية: اذ تمثل الارامل في مجتمعنا العراقي شريحة واسعه جدا حيت بلغ عددهن أكثر من المليون أرملة، وهذه النسبة لا يمكن اغفالها او تجاهلها في المجتمع، وان المشكلات التي تواجههن الارامل لها تأثير مباشر او غير مباشر في الحياة العامة للمجتمع.

2- اهمية نظرية: من خلال تسليط الضوء على متغيرات جديدة، اذ أن الدراسات والبحوث التي تناولت مفهوم العصاب المعنوي، نادرة عربيا على حد علم الباحثان، ودراسة جديدة على المستوى المحلي.

3-اهمية تطبيقية : من خلال توفير مقياس العصاب المعنوي، التي يمكن ان تفيد مراكز الاسناد النفسي والاجتماعي في وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، والوحدات الارشادية في المجتمع.

أهداف البحث

يستهدف البحث الحالي:

1-التعرف على العصاب المعنوي لدى الارامل.

2-تعرف دلاله الفروق في العصاب المعنوي تبعا لمتغيرات (السكن، العمر، سبب الترمل).

حدود البحث

يقتصر البحث الحالي (العصاب المعنوي لدى الارامل) على النساء الارامل في محافظة بغداد للعام 2015، اللاتي يراجعن دائرة الحماية الاجتماعية للمرأة.

تحديد المصطلحات

سيتناول الباحثان تحديد المصطلحات الواردة في عنوان البحث الحالي:

أولا : العصاب

نظرا لندرة المصادر التي عرفت العصاب المعنوي على حد علم الباحثان سوف يتطرق الباحثان لتعريف العصاب بصورة عامة ثم بعد ذلك تعرف العصاب المعنوي.

العصاب : عرفه كل من :

ادلرadler

(خطا الفرد في أدراك وتفسير بيئته، وحينما يصعب على الفرد أن يتخذ أسلوباً في الحياة يستطيع أن يعوض ما يشعر بـــه من نقص فيخاف من الفشل في تحقيق أهداف الحياة، فيلجأ الى حيل الدفاع النفسي التي تكـــون الأمـــراض العصـــابية، والاسباب ترجع الى خبرات الطفولة وخاصة تلك التي تتعلق بالعلاقـــات المضـــطربة داخـــل الاســـرة) (الاســـدي& سعيد2012، ص221).

فروم from

(التعبير عن الصراع الأساسي والقائم بين سعي الانسان المشروع للتمتع بالحرية وتحقيق الذات والسعادة والاستغلال وبين النظم المختلفة والقائمة في مجتمعه التي تعارض وتحبط هذا السعي وتحقيقه)(المصدر السابق،221).

يونج

(هو محاوله غير ناضجة للتوافق مع الواقع وأن الذكريات المكبوتة في اللاشعور لها دور مهم في تكـــوين العصـــاب وأن الأعراض العصابية تزداد بواسطة عوامل ثانوية مثل التدليل والتوتر الناتج عن ضغوط احداث الحياة) (المصدر الســـابق، ص221).

دولارد وميللر

(هو نتيجة للخبرة أكثر من ذلك الذي يقع نتيجة للحاجات الفطرية ونتيجة للإصابة العضوية وأن الصراعات العصـــابية متعلمه وتعد مرحلة الطفولة المبكرة مهمه في نشأة العصاب) (المصدر السابق،221ص).

ثانياً: العصاب المعنويneurosis noogenic :عرفه كل من:-

منصور(1982)

الصراع بين القيم المختلفة والتي لا تتولد نتيجة الصراعات بين الحوافز والغرائز وبعبارة اخرى ينشأ العصاب المعنوي مـــن الصراعات المعنوية الاخلاقية. (منصور ،1982،ص135).

فكتورفرانكل

الشعور بالاستسلام الذي يقضي الى فقدان حرية الارادة في خلق معنى للحياة الامر الذي يؤدي الى العجـــز المتمثـــل في انخفاض الفعاليات النفسية والجسمية نتيجة لتناقص الطاقة النفسية (correy2011 203)

التعريف النظري للعصاب المعنوي .

اعتمد الباحثان تعريف فرانكل المشتق من النظرية المتبناة، النظرية الوجودية (العلاج بالمعنى) تعريفا نظريا للعصاب المعنوي للبحث الحالي.

التعريف الاجرائي للعصاب المعنوي.

هي الدرجة الكلية التي تحصل عليها الارملة من خلال اجابتها على فقرات العصاب المعنوي في البحث الحالي.

الفصل الثاني

الاطار النظري والدراسات السابقة

مفهوم العصاب المعنوي

العصاب neurosis اضطراب وظيفي – دينامي يتصف بالانفعالية وبصفة مستمرة، حتى يطلق على هذه الحالة (بالعصاب الموصول)، وان الاضطراب الوظيفي هو اضطراب تفككي او (تفكك الشخصية)، فالعصاب هو رأس الامراض النفسية، ويمكننا تحديده لدى المصابين به من خلال انماطهم السلوكية الدالة على اضطراب علاقاتهم الشخصية، مما يؤدي بهم الى الشعور بانعدام التفاؤل، واستمرارية التشاؤم، والضيق، والكرب، والمكابدة، والشعور بالقلق الشديد، والمبالغة في استخدام الحيل الدفاعية اللاشعورية كمحاولة من قبل الفرد للتخلص من معاناته هذه، والفرد العصابي (المضطرب نفسياً) يدرك ما يعانيه من اضطرابات، ولكن تنقصه القدرة في السيطرة عليها والتخلص منها.

والفرد المضطرب نفسياً يعاني من الصراع النفسي، ويتصف سلوكه بالتناقض والمغالاة لمختلف أوجه النشاط الذي يصدر عنه (محمد،2012، ص13).

العصاب يشير الى مجموعه من الاضطرابات النفسية تنشأ عن صراعات نفسية مختلفة تشترك جميعها في صفات عامة وهو بمفهومه العلمي اضطراب دينامي انفعالي ، نفسي المنشأ وظيفي يبدو في أعراض جسمية ونفسية مختلفة منها القلق، الوسواس والهواجس، والأفكار التسلطية، والمخاوف الشاذة والتردد المفرط والشكوك التي لا اساس لها والأفعال القهرية التي يجد المريض نفسه مضطرا لها بالرغم من ارادته ومن هذه الاعراض ما تعطل حواسه أو تصيب احد الاعضاء بالشلل، كما انه حالة مرضية تجعل حياة الشخص أقل سعادة ويعده بعضهم صورة مخففة من الذهان (ياسين،1981، ص214).

الاعراض العصابية وما يصاحبها من انفعالات هي مظهر من مظاهر الحياة الطبيعية، ولها ضرورة للإبقاء على التوازن الصحيح بين الانسان ونفسه من ناحية ومحيطه الخارجي من ناحية اخرى (فهمي،1967، ص199).

والعصاب المعنوي يندرج تحت مصطلح العصاب بمعناه الواسع، والعصاب ينطوي بصفة اولية على بعد نفسي للفرد (باترسون،1990، ص 467).

والعصاب المعنوي لا يظهر نتيجة للصراعات التي تحدث بين الدوافع والغرائز، ولكن نتيجة للصراعات بين القيم المختلفة (المصدر السابق، ص 466).

وينشأ العصاب المعنوي من الصراعات والمشكلات المعنوية والاخلاقية ومن المشكلات الروحية، طموح الانسان الى وجود ذا معنى واحباط هذا الوجود، وهو ما يسمى بالإحباط الوجودي الذي يلعب غالبا دورا كبيرا في حياة الافراد (منصور،1982، ص136).

و لم تتبلور افكار فرانكل عن العلاج بالمعنى الا بالاعتماد على فكرة العصاب المعنوي المنشأ والصراعات التي تؤدي اليه، علما ان فرانكل لم يعمم أن كل صراع يكون عصابيا بالضرورة، فمقدار من الصراع سوي وصحي (الخواجا،2009، ص123).

والعصاب المعنوي المنشأ يعود الى البعد الروحي كنتيجة للصراع بين القيم الاخلاقية المختلفة، وهذا العصاب يظهر لدى الفرد خارج الروح، أي النفس والجسم وليس داخلها (الزيود، 2008، ص296).

النظريات التي تناولت العصاب المعنوي

نظرية التحليل النفسي

رائد هذه النظرية العالم سيجموند فرويد (1856،1939) (مورافيا التي تعرف الان بتشيكوسلوفاكيا) ، افترض فرويد صاحب النظرية ان العوامل الرئيسية التي تسبب الاستجابات العصابية هي مؤثرات بيئية تظهر في السنوات الاولى من حياة الفرد ، وان أي صدمة نفسية خلال هذه الفترة تؤثر على النمو الجنسي لدى الطفل ، وتجعله في حالة تثبيت ، وبحيث لا يستطيع بعدها العبور الى المرحلة التالية، مما يؤثر فيما بعد على حالته الصحية والنفسية، وبالتالي تظهر الامراض العصابية لمجرد تعرضه لأي اجهاد او شدة.

وقد ميز (فرويد) بين العصاب الحقيقي (the neurosis) وبين العصاب النفسي (psychoneurosis) فالعصاب الحقيقي يظهر نتيجة لحالات جسمية تنشأ من اضطرابات في الحياة الجنسية للفرد، أما العصاب النفسي فهو سيكولوجي المنشأ (الزراد ،1984، ص،50).

ولان فرويد، قبل كل شيء، مراقب وملاحظ للعصاب، فأن انصاره لم يتأخروا عن تطبيق طريقة التحليل النفسي، ولقد قام هو بنفسه ببعض المحاولات في هذا الاتجاه، وهذا ما يجب الاعتراف به، ولكن مدرسة زوريخ هي التي تقدمت بالدراسة على يد بلولر ويونغ (دالبيير،1984، ص181).

هذا وقد فسر(فرويد) السلوك العصابي بنظريات مختلفة منها:

أ- أن العصاب النفسي ينشأ نتيجة لصدمة نفسية جنسية خلال السنوات الاولى من العمر، "فقدان الام بعد عملية تثبيت على الشعور باللذة عن طريق عملية الرضاعة أو العض..). وفسر (فرويد) السلوك العصابي على اساس الصراع الاوديبي (عقدة اوديب والكترا).

ب- ثم وصل (فرويد) بعد ذلك الى أن اسباب العصاب النفسي متعددة، وأرجع ذلك الى عوامل "غير الصراع الاوديبي"، وأظهر تصنيفه للاستجابات العصابية الاربع وهي :عصاب الوسواس القهري ، وهستريا القلق ، والهستريا التحويلية، والنيوراستينيا (الزراد، 1984، ص51،49).

نظرية الجشطالت

ان كلمة جشطالت (gestait) (الشكل او الصيغة) ترتبط بذلك المبدأ العام الذي أعلنت عنه المدرسة الجشطالتية الالمانية (كوفكا ، كوهلر، فرتهايمر)، هذا المبدأ الذي يقرر الوحدة الكلية للسلوك البشري، هذه الوحدة التي هي شي أكثر من مجرد جمع لاجزاء السلوك، ونذكر أن علم نفس الجشطالت كان في أصله رد فعل ضد التصور السلوكي للسلوك.

والعصاب في نظر الجشطالت هو اضطراب في سير النمو أو تقدمه، وهذا الاضطراب يشمل علاقة الفرد بالبيئة وهي الصراع بين حاجاتة وأهدافه وحاجات وأهداف المجتمع، فالفرد محاصر بالصراع بين الحاجات البيولوجية الانسانية والمتطلبات الخلقية والاجتماعية للمجتمع (باترسون،1990، ص 341).

وبالنسبة الى الجشطالت فان الماضي والمستقبل لا يكونان موضع اهتمام الا بقدر ما يشكلان جانبا من الخبرة الحاضرة المعاشة، فالعصابي لا يدرك العالم الخارجي بشكل دقيق بل وغالبا ما يكون غير واع حتى بعمليات بدنه، انه غير قادر على التعبير عن حاجاته وعلى ان يعمل وفقها.

ويذكر بيرلز (perles.s) ان العصابي يعيش من اجل تصوره عن ذاته اكثر مما يعيش من اجل ذاته الحقيقية، لـــذلك فـــان الفرد يلعب اللاعيب ويقوم بالأدوار، وهناك سبب ثان للعصاب مايسميه (بيرلز) بالرقاقة الرهابية (thephobic) ورقاقة الطريق المسدود (theimpass)، ورقاقة التفجر الداخلي (the-implosive)، ورقاقة التفجر الخـــارجي (theeoplosive)، وبعدما يتخلى العصابي عن الخداع فانة يكشف عن رقاقته الرهابية من خلال ممانعته لان يكون ماهو عليه وسخطه على اخفاقاته (الزراد،1984،ص54،55).

النظرية الوجودية (العلاج بالمعنى)

أول وأشهر الفلاسفة الذين تبنوا النظرية الوجودية من اجل دراسة الانسان، سورن كيركجارد (1813- 1855) وهو المبشر بالفلسفة الوجودية (سماح،1973، ص11).

اما صاحب النظرية الوجودية (العلاج بالمعنى) فهو فكتور فرانكل المولود (1905،1997) في فينا وتعلم في مدارسها، وحصل فرانكل على شهادة الطب في عام 1930 وشهادة الدكتوراه في الفلسفة في عام 1949.

ان أعمال فرانكل قد ترجمت الى أكثر من عشرين لغة، واستمر تاثير أفكاره على مدرسة العلاج الوجودي وتطوره، وان كتابه الأسر (البحث لإيجاد معنى) (mans search for meaning, 1963).

لم ينشر فرانكل اراءه وافكاره حول اهمية المعنى في الحياة وحول العلاج بالمعنى، الا بعد تحرره من المعتقـــل، ففـــي عـــام 1959، صدر له اول كتاب يتحدث حول المعتقل بعنوان (من معسكرات الموت الى الوجودية) وفي عام 1963 اعيـــد طبعه بعنوان جديد هو (بحث الانسان عن المعنى) (فرانكل،1982، ص129).

لقد أنصب الاهتمام في النظرية الوجودية على جوهر الانسان وخبراته الشخصية والنظر الى الفرد على أنه يمتلك كينونته ووجوده المتميز عن الاخرين ويعكس هذا الوجود مدركاته الشخصية واتجاهاته وقيمه لذا فأنها اهملت جانب اللاوعـــي وكذلك تجارب الطفولة وعدت التجربة الشخصية المحور الاساسي لفهم نفسيه الانسان بطريقة تجمع بين وجوده في عالمه الخاص ووجوده مع الاخرين (كمال ،1988،ص138).

على الرغم من تأكيد فرانكل على المعاني والقيم وتأثيرها على ارادة المعنى عند الانسان، فهو يعتقد بان هذه المعاني والقيم لا تحفز الانسان ولا تدفعه الى البحث عن المعنى، وانما بالأحرى تشده وتجذبه لتحقيق هذا المعنى، فالإنسان لا يســـاق الى السلوك الاخلاقي المعنوي، ولا يساق كذلك لكي يشبع حافزا أخلاقياً معنوياً، أي لكي يكون ضمير سليم، وانما يسلك هكذا من اجل سبب يوطن نفسه عليه، فهو في كل حالة يتخذ قراراً بان يسلك على نحو اخلاقي، لان لديه كامل الحرية والاختيار بين القبول والرفض لما هو معروض عليه من قيم ومعان، فهو يتحسس القيم والمعاني الكامنة في العالم، ويتصرف ويقرر في مضمونها لتحقيق امكانات المعنى لديه، والا فانه يفقدها (فرانكل،1982 ، ص188).

ترى النظرية الوجودية ان الانسان حر، وهو يصنع نفسه بنفسه، والمؤثرات الخارجية قد تكون مفيدة ام معوقة ولكنـــها ليست مقررة ولا محددة، والانسان هو الكائن الذي يمكن ان يكون واعيا بوجوده ومن ثم مسؤولا عن هـــذا الوجـــود، فقدرته على ان يصبح واعيا بوجوده الخالص هي التي تميزه عن الكائنات الاخرى (الحفني، ب ت، ص).

وتؤكد النظرية الوجودية ان الفرد هو عملية أكثر منه نتاج، لان الحياة البشرية هي مسألة نمو عن طريق خبرة الفرد على أن يصبح ما يريد ان يكون علية في تحقيق قابلياته وان يعيش الحياة التي تليق به (اسكندر،1988، ص101).

ويعد السعي من اجل الاحساس بأهمية الحياة من الصفات البارزة في حياة الانسان من اجل البقاء والتأكيد على الوجود، ومن خلاله يتجنب القلق والمعاناة ويعيش حياة خالية من الاضطراب (عربيات،2009، ص343).

كما ان الاساس في نظرية فرانكل هو (ارادة المعنى) الذي يحاول الانسان من خلاله ان يجد هدفا في حياته، والذي يعد قوة دافعة اولية في سلوكه (فرانكل،1982 ، ص131).

ظهر العلاج بالمعنى أو "اللوغوثيرابيlogo therapy" حين وضع فرانكل كتابه (بحث الانسان عن المعنى) لمواجهة الازمات الوجودية التي يعاني منها الانسان في حياتة ، والتي تعبر عن انسانية الانسان أكثر من تعبيرها عن حالتــة المرضــية ، لان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يعطي معنى لوجودة ، ويسمى العلاج بالمعنى (مدرسة فينا الثالثة في العلاج النفسي) .

ويشمل المعنى الوجودي أو معنى الحياة الشخصية أربعة جوانب (معرفية، ودافعية، وســلوكية، ووجدانيــة) (عبــد الله ،2012، ص 201).

تنظر الوجودية الى الانسان الان وما سيكون علية، وانه لا يمكننا فهمه الا اذا عرفنا نظريته لنفسة وفهمه للأخرين (أبــو عطية ،1988، ص 123) .

واكد كير كغارد (ان أكثر مايثير اهتمامي أن أجد حقيقة، ولكن بالنسبة الى نفسي انا، أن أجد الفكرة التي من اجلــها أريد أن احيا وأموت) (سارتر وآخرون ت، ص27)، وفي كتاب فرانكل الاخير "الارادة الى المعنى"، THE WILL TO MEANINGناقش فرانكل بشكل مستفيض ايمانه بان الكفاح من أجل المعنى هو جوهر أو متضمن اساسي لنظام الدافعيه الانسانية، وان المعنى هو مايكون قادراً على مؤازرتنا في دوامات الحياة وتحدياتها (HOFFMAN, 2004,p 3- 4).

اتفق كل من يالوم (2003) وفرانكل (1978) على ان المعنى هو مثال السعادة يتم البحث عنه بطريقة غير مباشرة.

ان ايجاد معنى في الحياة نتاج عرضي للانغماس بمعنى الالتزام للابتكار، المحبة، العمل، ثم البناء، يتم خلق المعنى عن طريــق انغماس الفرد بماهو ذات قيمة، وهذا الالتزام يعطينا الهدف الذي يجعل الحياة ذات قيمة ومعنى.

أن معنى الحياة عملية مستمرة نحارب ونكافح لها طيلة أيام حياتنا الشئ الذي يعطينا معنى في يوم ما لا يقدم لنا المعــنى في اليوم التالي (corey, 2011, p. 203) .

أن سعي الانسان الى البحث عن معنى هو قوة أولية في حياته وليس تبريرا ثانويا لحوافزه الغريزية، قد تتعرض ارادة المعــنى عند الانسان أيضا الى الإحباط.

لا يتولد العصاب المعنوي المنشأ من الصراعات بين الحوافز والغرائز وانما يتولد بالأحرى من الصراعات بين القيم المختلفة، وبعبارة اخرى ينشأ العصاب المعنوي من الصراعات المعنوية المنشأ او من الصراعات الاخلاقية، أو اذا تكلمنا بطريقة أكثر عمومية، من المشكلات الروحية، ومن بين تلك المشكلات، الاحباط الوجودي الذي يلعب غالبا دورا كــبيراً (viktor, 1974, p 35 _136).

يقول فرانكل (I978) (هكذا الشعور من "اللامعنى"هو العصاب (مرض نفسي) الوجودي للحياة المعاصرة)، ان فقــدان المعنى في الحياة يقود الى الفراغ والخواء أو الى الحالة التي يسميها فرانكل الفراغ الوجودي .

ان هذه الحالة يخبرها الناس عندما لا ينشغلون بأي عمل وحتى بالأعمال الروتينية، وبسبب عدم وجود شــكل مســبق لكيف نعيش، فأن الناس يواجهون بمهمة عليهم القيام بها وهي خلق معنى لهم ولوجودهم بأنفســهم (corey, (،p. 203 .2011

ان نظرية العلاج بالمعنى توكد على ان للأفراد معنى لحياتهم اي خلق معنى لهذه الحياة التي يعيشونها، وكان فكتور فرانكل مقتنعا ان الناس الذين يواجهون الالم والشعور بالذنب، واليأس والموت يمكنهم تحدي اليأس ويأتي النصر بعد ذلك.

يتم خلق المعنى عن طريق انغماس الفرد بما هو ذات قيمة، وهذا الالتزام يعطينا الهدف الذي يجعل الحياة ذات قيمة ومعنى.

يعتبر العصاب المعنوي محصلة رئيسة للفراغ الوجودي، وهو بحد ذاته دليل انسانية الانسان، والعصاب المعنوي ينشأعن مشكلات متعلقة بمعنى الحياة، لذلك يسمى عصابا معنويا "لأنه مرتبط بمعنى الحياة. وهو عصاب متأصل في البعد المعنوي لشخصية الانسان. هذا العصاب غير مرتبط بمعنى بعقدة أو صدمة انفعالية، بل مرتبط بمشكلة روحية أو صراعات معنوية أخلاقية أو قيم وجودية (عبد الله،2012، ص200).

المفاهيم الأساسية في النظرية الوجودية (العلاج بالمعنى)

من المفاهيم الاساسية في نظرية العلاج الوجودي لفكتور فرانكل (ارادة المعنى)، أن سعي الانسان الى البحث عن المعنى هو قوة اولية في حياته وليس تبريرا قويا لحوافزه الغريزية، وهذا المعنى فريد ونوعي من حيث انه لابد ان يتحقق بواسطه الفرد وحده، عندئذ يكتسب هذا المعنى مغزى يشبع ارادة المعنى عنده (باترسون، 1990 ، ص131).

1- مفهوم حرية الإرادة : يقول فرانكل : (بالرغم من كوننا في اضطرار للخضوع إلى بعض الظروف و الأحوال الخارجة عن إرادتنا ، إلا أننا نكون أحرارا في اختيار ردود أفعالنا تجاه كل ذلك) . فالحرية كما يقول شولتر – مفهوم هام جدا في فكر و كتابات فرانكل ، الذي يؤمن بأهمية أن نكون أحرارا في مواقفنا تجاه ظروفنا و أحوالنا و وجودنا ، إذا ما كان لنا أن نتمتع بالصحة النفسية ، و لهذا فإن الشخص الذي لا يعرف كيف يستخدم هذه الحرية يعاني من العصاب الذي يسيطر عليه و يعطل إمكاناته و يؤخر نموه الإنساني و البشر ليسوا تابعين عميان لبعض القيم و المبادئ و ليسوا آليات تستجيب بحسب ما وجهت إليه ، و ليسوا نتاج ما دربوا عليه في طفولتهم ، أو ما اكتسبوه من خبرات في حياتهم فحسب ، بل إنهم أحرار ، و بإمكانهم أن يكونوا كذلك بدرجة كاملة ، أحرار بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، أحرار في أن يختاروا من السبل ما يكفل لهم ضمان الوصول إلى المعنى و تحقيق إرادة المعنى التي هي إرادة الحياة.

2-مفهوم معنى الحياة: يشير إلى أنه عندما تسأل الأفراد عن السبب الذي من أجله يعيشون حياتهم ، فإنهم سيجيبون بأنهم يعيشون من أجل الأطفال الذين يجب أن تستكمل تربيتهم ، أو من أجل الصديق الذي يجب مساندته ، أو من أجل العمل الذي ينبغي إنجازه أو من أجل الحركة السياسية التي ينبغي أن تحظى بالتأييد أو من أجل العمل الفني الذي لم يزل قيد التطوير ، .. و كل هذه الإجابات يمكن إيجازها في جملة واحدة مؤداها أن هناك شخصا ما أو شيئا ما في حاجة إلى وجود ، و هنا يكمن جوهر العلاج بالمعنى الذي يعلمنا أن غاية سعينا ينبغي أن تكون من أجل معنى يدوم و يعمق مغزاه حتى في أحلك ساعات المعاناة ، و هذا ما حدث لفرانكل الذي جاهد ليبقى و لينقل للبشرية خلاصة تجربته وسط ذلك القدر الهائل من العذاب البدني و النفس.

3-مفهوم إرادة المعنى: يعتقد فرانكل أن إرادة المعنى تمثل دافعا رئيسيا في حياة الإنسان ، بل إنها أقوى الدوافع الرئيسية ، فبغيره لا يكون هناك مبرر للاستمرار في الحياة . و هو دافع فطري و متفرد لدى كل إنسان ، و مختلف في طبيعته و توجهه من فرد لآخر ، بل و لدى نفس الفرد من موقف لآخر ، و يمكن تحقيق هذا الدافع من خلال ما نحققه في حياتنا من مهام نكتشف من خلالها ذواتنا ، و قدراتنا على التحدي لمعوقات إنجاز هذه المهام (فرانكل، 1982، ص 38).

4-مفهوم الإحباط الوجودي : يرى فرانكل أن إرادة المعنى عند الإنسان قد تتعرض للإحباط ، و هو ما يعرف بالإحباط الوجودي ، و الذي قد يتمخض أحيانا عن المرض النفسي . و هذا النمط من المرض النفسي يطلق عليه فرانكل مصطلح

(العصاب معنوي المنشأ) خلافا للعصاب النفسي المنشأ و يتولد هذا النوع من العصاب من ، صراعات القيم المختلفة (أي من الصراعات المعنوية الأخلاقية) ، و يؤكد فرانكل على أنه ليس كل صراع بالضرورة عصابيا ، فمقدار من الصراع سوي و صحي ، كما أنه ليست كل معاناة ظاهرة مرضية ، فالمعاناة قد تكون إنجازا إنسانيا طيبا ، خاصة إذا كانت تنشأ من الإحباط الوجودي.

5-مفهوم العصاب الوجودي : إن المسئولية الهائلة التي يحمل عبئها كل إنسان تعني أنه يتحتم عليه أن يجد معنى لحياته الخاصة من خلال وجوده ، و هكذا فإن العصاب الوجودي لا يعتبر نتيجة توتر و صدمة ، و إنما نتيجة عدم القدرة على رؤية معنى للحياة

6-مفهوم الديناميات المعنوية : يؤكد فرانكل على الديناميات المعنوية التي تدعم الصحة النفسية للفرد ، و قوامها أن يكون هناك دائما شكل من أشكال التوتر بين إنجازات الفرد و طموحاته ، أي بين ما هو عليه الآن و ما ينبغي أن يكون عليه، و قد رأى فرانكل أن الصحة النفسية تستند إلى درجة من التوتر بين ما أنجزه الفرد و ما لا يزال عليه أن ينجزه ، بحيث يكون ناتج الديناميات المعنوية في حياة الإنسان تحديد معنى بالإمكان بلوغه، و من هنا يكون كل ما ينبغي فعله هو إيقاظ إرادة المعنى في الإنسان من حالة كمونها ، و حث الإنسان على السعي و الجد و بلوغ الأهداف ، فهذا هو ما يميز الإنسان عن سائر المخلوقات ، و منه يكون اشتقاق الوعي الذاتي و الحب و الضمير الأخلاقي ، و منه يكون الالتزام الحقيقي الذي تتوارى خلفه أقنعة الزيف و الخداع ، و تسمو به الذات فوق وجودها البيولوجي إلى رسالات و روحانيات و معنويات يسعى إليها الإنسان بملئ إرادته الحرة ، التي حققت معنى الوجود و معنى الحياة.

7- مفهوم المسؤولية : و التأكيد على الالتزام بالمسئولية جزء لا يتجزأ عن العلاج بالمعنى ، و قد عبر فرانكل عن ذلك مشيرا إلى نتائج العلاج – قائلا : (و هكذا تعيش الآن كما لو كنت تعيش بالفعل من جديد ، و كما لو كنت قد سلكت على نحو خاطئ في المرة الأولى مثلما تفعل الآن) . و هذا هو المبدأ الذي يستثير إحساس الفرد بالالتزام و المسئولية ، فيتخيل إن الحاضر سوف يصير ماضيا ، و أن الماضي لن يتغير أو يتحسن ، في حين أن المستقبل سوف يكون من غير شك قابلا لهذا التغير ، و بذلك تكون مسئولية الإنسان هي محض تعبير عن وجوده و دليل عليه ، و معناها أنه بإمكانه أن يفعل الصواب ، أو أن يرتكب الخطأ و الآثام ، و لهذا فهو إما مستحق للثواب والثناء ، و إما للوم و العقاب ، و مفتاحه إلى النهوض بمسئوليته هو أن يتعلم من أخطائه و يسترشد الطريق إلى المستقبل (فرانكل، 2004، ص 58).

8- مفهوم الوعي بالذات: يحاول العلاج بالمعنى كما حدده فرانكل أن يجعل المريض واعيا كل الوعي بالتزامه بمسئولياته، و يترك له حرية اتخاذ القرار بشأن إدراكه لنفسه كشخص مسئول عن اختياره لأهدافه في الحياة.

9-مفهوم التسامي بالذات: يرى فرانكل أن الدافع الحقيقي في حياتنا ليس هو البحث عن ذواتنا ، و إنما البحث عن المعنى . و هذا يعني من جانب معين نسيان أنفسنا ، و تجاوزها و التسامي فوقها . فالإنسان لا يكون إنسانا إلا إذا تجاوز ذاته و ارتقى بإنسانيته إلى ما ورائها . و هذا ماجعل فرانكل مختلفا عن كل أصحاب النظريات الأخرى الذين اعتقدوا أن الدافع الأساسي للنمو الإنساني هو تحقيق الذات فليس الكفاح و الجهاد من أجل ما هو في الذات أو ما بداخلها ، فذلك يعد هزيمة للذات ، و إنما السعي يكون للتسامي فوق هذه الذات . و يشير شولتز إلى إيمان فرانكل بأننا إذا ركزنا سعينا للوصول إلى السعادة ، فلن نحقق السعادة أبدا ، فالسعادة لا تطلب و لا تمسك بالأيدي ، و إنما تتحقق تلقائيا بالوصول إلى المعنى و التسامي فوق الذات ، و بذلك تتحقق الذات تلقائيا و من فورها ، و تتحقق أيضا الصحة النفسية.

10-مفهوم القيم: يحدد فرانكل تصنيفات ثلاث للقيم تعد السبيل الذي يمكن أن يسلكه أي إنسان لكي يصل إلى معنى حياته ، ففي رأي فرانكل أن القيم قد تكون :

- قيما ابتكارية تتعلق بالانجازات و أداء المهام.

- قيما خبراتية تقف بالفرد عند معنى ما هو خير و حقيقي ، و تساعده على فهم حقيقة الحب بين البشر.

- قيما اتجاهاتية توجه الفرد نحو تبني اتجاه محدد حيال آلامه و معاناته . و لأن الإنسان يستطيع في كل الأحوال و على كل الوجوه تحقيق هذه القيم ، فهو قادر إذن على إيجاد معنى لحياته ، كل بمفرده و كينونته الخاصة ، و ذلك من خلال خبراته و ابتكاراته ، و من خلال موقف يتخذه حيال تحديات الحياة (فرانكل، ب-ت، ص 120).

مناقشة النظريات: النظريات التي تناولت العصاب المعنوي

لقد ظهرت عدة نظريات في تفسير العصاب ومن هذه النظريات نظرية التحليل النفسي فنظرية التحليل النفسي اكدت على أن العوامل الرئيسية التي تسبب العصاب هي مؤثرات بيئية تظهر في السنوات الاولى من حياة الفرد ، وقد ميز (فرويد) بين العصاب الحقيقي والعصاب النفسي فالعصاب الحقيقي يظهر نتيجة لحالات جسمية تنشأ من اضطرابات في الحياة الجنسية للفرد ،أما العصاب النفسي فهو سيكولوجي المنشأ وكذلك قد فسر فرويد السلوك العصابي بنظريات مختلفة منها ان العصاب النفسي ينشأ نتيجة لصدمة نفسية جنسية خلال السنوات الاولى من العمر وكذلك فقدان الام.

اما ما يخص نظرية الجشطالت فقد اكدت على ان اسباب العصاب ما يسميها (برقاقة الخداع) حيث يعيش المريض من اجل تصوره عن ذاته بأكثر مما يعيش من اجل ذاته الحقيقية، وكذلك من اسباب العصاب ما يسمى بالرقاقة الرهابية والرقاقة المسدود ورقاقة التفجر الداخلي ورقاقة التفجر الخارجي وبعدها يتخلى العصابي عن الخداع فانه يكشف عن رقاقته الرهابية من خلال ممانعته لان يكون ما هو علية وسخطه على اخفاقاته.

اما ما يخص النظرية الوجودية (العلاج بالمعنى فقد اكدت على ان اسباب العصاب الصراعات الاخلاقية وكذلك المشكلات الروحية وكذلك يتولد نتيجة فقدان معنى الحياة وحرية الارادة، وكذلك حين يفشل الفرد في خلق اردة المعنى في حياته وكذلك نتيجة مشكلات متعلقة بمعنى الحياة لذلك سمي عصاب معنوي وكذلك نتيجة صراعات معنوية اخلاقية أو قيم وجودية.

الدراسات السابقة: دراسات تناولت العصاب

نظرا لقله الدراسات التي تناولت موضوع البحث فقد أرتئى الباحثان وضع دراسات قريبة منها فيما يخص العينة والمتغيرات ومن هذه الدراسات:

1_دراسة خويطر(2010):

الامن النفسي والشعور بالوحدة النفسية لدى المرأة الفلسطينية (المطلقة والارملة) وعلاقتهما ببعض المتغيرات

هدفت هذه الدراسة الى معرفة الامن النفسي والشعور بالوحدة النفسية لدى المرأة الفلسطينية المطلقة والارملة، وتكونت عينة الدراسة من(237) امرأة (مطلقة وارملة) من محافظة غزة ، وقد استخدم عدة أساليب احصائية للحصول على نتائج الدراسة مثل(اختبار تائي، تحليل التباين الاحادي one way anova، معامل ارتباط بيرسون ،اختبار "ف" ، اختبار شيفيه ، وقد اظهرت نتائج الدراسة أن هناك فروق ذات دلاله احصائية بالنسبة لأبعاد الامن النفسي لصالح السكن ، وكذلك اظهرت فروق ذات دلالة احصائية في مستوى الوحدة النفسية لمتغير نمط السكن.

2_دراسة الفتلاوي (2014):

اخطاء التصورات العصابية وعلاقتها بعقدة النقص وعقدة التفوق

هدفت هذه الدراسة الى معرفة اخطاء التصورات العصابية وعلاقتها بعقدة النقص وعقدة التفوق وتكونت عين الدراسة من (500) طالبة من مرحلة البكالوريوس للاختصاصات الانسانية والعلمية لجامعة القادسية ، واظهرت الدراسة ان متوسط اخطاء التصورات العصابية بلغ (65.17) وهي اقل من المتوسط الفرضي للمقياس(75) عند مستوى دلاله(0.05) وهذا يدل على ان طابات الجامعة لا يعانون من اخطاء التصورات العصابية، اما فيما يخص عقدة النقص فقد بلغ متوسط (69.66) وهي اقل من المتوسط الفرضي للمقياس(78) عند مستوى دلاله(0.05) وهذا يدل على طالبات الجامعة لا يعانون عقدة النقص، اما فيما يخص عقدة التفوق فقد بلغ متوسط العينة(55.19) وهي اقل من المتوسط الفرضي (66) عند مستوى دلاله(0.05) وهذا يدل على انهن لا يعانين من عقدة تفوق واضحة، واظهرت نتائج الدراسة ان عقدة التفوق لها أكبر علاقة من عقدة النقص في متغير اخطاء التصورات العصابية. (الفتلاوي،2014، ص)

3_دراسة الاعراض العصابية لدى طالبات كلية التربية الرياضية في جامعة البصرة

هدفت هذه الدراسة الى معرفة الاعراض العصابية لدى طالبات كلية التربية في جامعة البصرة وتكونت عينة الدراسة من(519) طالبة، واظهرت نتائج الدراسة ان الوسط الحسابي(92،71) وهو على من المتوسط الفرضي البالغ (60) عند مستوى دلالة(0،05) وهذا يدل على أن طالبات كلية التربية الرياضية يتمتعن بالأعراض العصابية هذا وقد استخدمت عدد من الوسائل الحسابية (لمياء،2012، ص 12).

4_الفراغ الوجودي لدى المعلمات الارامل (2015):

هدفت هذه الدراسة الى معرفة مستوى الفراغ الوجودي لدى المعلمات الارامل في تربية محافظه ديالى وما اذا كان الفراغ الوجودي يختلف باختلاف المتغيرات الديموغرافية (العمر ،سنوات الترمل، حالة الوفاة)، وتكونت عينة الدراسة من (450) معلمة ارمله، واظهرت نتائج الدراسة هناك فروق ذات دلاله احصائية في متغير (العمر) ولصالح المجموعة العمرية (20،39)، كذلك توصلت الدراسة الى وجود فروق ذات دلاله احصائية في متغير(سنوات الترمل) ولصالح المجموعة (أكثر من سنة) أما متغير (حالة الوفاة) فقد توصلت الدراسة الحالية الى عدم وجود فروق ذات دلاله احصائية لدى المعلمات الارامل في حالة الوفاة (علي،2015، ص 594).

الفصل الثالث

إجراءات البحث

اولا: مجتمع البحث Population of Research

يتحدد مجتمع البحث الحاليبالنساء الارامل في محافظة بغداد فقد بلغ عددهن في محافظة بغداد للعام (2015) (44043)، اما في العراق فقد بلغ (122697) للعام نفسة.

ثانيا: عينة البحث Sample of Research

تحقيقا لأهداف البحث الحالي تم اختيار عينة عشوائية من النساء الارامل اللاتي يراجعن وزارة العمل والشؤون الاجتماعية / دائرة الحماية الاجتماعية للمراة وقد بلغ عدد العينة (200) ونسبتها الى مجتمعها الكلي5%ً، والجدول (1) يوضح أفراد العينة بحسب متغيراته.

الجدول (1): توزيع أفراد عينة البحث (النساء الارامل) بحسب متغيرات البحث الديمغرافية

الخصائص الديموغرافية	مستوياتها	العدد	المجموع
السكن	ملك	105	200
	ايجار	95	
العمر	أقل من 30	47	200
	أكثر من 30	153	
سبب الوفاة	القتل	65	200
	الموت الطبيعي	135	
المجموع			200

ثالثاً: أداة البحث: (مقياس العصاب المعنوي)

1- تحديد المفاهيم

أ-مفهوم العصاب المعنوي: قام الباحثان باشتقاق مفهوم العصاب المعنوي من النظرية المعتمدة وهي النظريةالوجودية (العلاج بالمعنى) لفكتور فرانكل، وقد تم تحديد مفهوم العصاب المعنوي بأنه الشعور بالاستسلام الذي يفضي الى فقدان حرية الارادة في خلق معنى للحياة الامر الذي يؤدي الى العجز المتمثل في انخفاض الفعاليات النفسية والجسمية نتيجة لتناقص الطاقة النفسية.

2- تحديد المجالات

تم تحديد المجالات في ضوء البحث المتعمق في النظرية المتبناة وهي النظرية الوجودية (العلاج بالمعنى) وبعد ذلك قام الباحثان باشتقاق تعريف لكل مجال من النظرية المتبناة. لكل من: -

وتم الإشارة فيه إلى ثلاثة مجالات يشتمل عليها، وهي:

1- مجال فقدان حرية الإرادة: الفشل في الاختيار من بين بدائل في مواجهه متطلبات الحياة داخل المجتمع.

2- مجال فقدان ارادة خلق المعنى: الفشل في نضال الفرد لاكتساب اهمية له والهدف في هذه الحياة.

3- مجال فقدان معنى الحياة: فقدان الشعور بالتفرد والتميز في حياة الفرد ومن ظروفه نتيجة فشل الفرد في اكتشاف الطرق التي من خلالها يصل لمعنى حياته.

- صياغة الفقرات:

بعد أن تم تعريف مجالات المقياس، تم اشتقاق فقرات من هذه التعريفات متناسبة مع طبيعة كل مجال من مجالات المقياس، وكما موضح بالجدول(2)، وقد حرص الباحثان في صياغة الفقرات على أن يكون محتوى الفقرة واضحا وصريحا (الزوبعي وآخرون ،1981، ص 69).

الجدول(2) : عدد الفقرات للمقياسين، موزعة حسب المجالات المنتمية لها

المقاييس	مجالات المقاييس	عدد الفقرات	المجموع الكلي
العصاب المعنوي	فقدان حرية الارادة	9	32
	فقدان ارادة خلق المعنى	11	
	فقدان معنى الحياة	12	

طريقة بناء المقياس و بدائل الإجابة :

اتبع الباحثان الخطوات المستعملة من قبل ليكرت (Likert) في بناء المقياسين وبدائل الإجابة عليها بوصفها إحدى الطرائق المتبعة في بناء المقاييس النفسية وذلك للأسباب الآتية: –

1- سهلة البناء والتصحيح (مرعي وبلقيس،1984،ص 172) .

2- تسمح بأكبر تباين بين الأفراد .

3- تسمح للمستجيب بأن يؤشر على ما ينطبق عليه (Stanley&Hopkins,1972,p.289).

صلاحية الفقرات:

أشار أيبل(Eble) إلى أن أفضل وسيلة للتأكد من صلاحية فقرات المقياس قيام عدد من الخبراء بتقرير مدى صلاحيتها في قياس الصفة التي وضعت من أجلها (Eble,1972,p.555).

ولغرض التحقق من مدى صلاحية المقياس، تم عرضها على مجموعة من المحكمين في القياس النفسي، بعد أن عَرَّفَ الباحثان متغير العصاب المعنوي، ، وكل مجال من مجالاته لإصدار حكمهم على مدى ملاءمة تعاريف المتغير وتعاريف مجالاته التي اشتقت منها وأهمية كل مجال، وكما موضح بالجدول (3)

الجدول(3):أراء المحكمين حول المتغيرات ومجالاتها وأهميتها

تعريف المتغيرات	عدد الخبراء	موافقون	غير الموافقون	نسبة الاتفاق	تعريف المجالات	موافقون	غير الموافقون	نسبة الاتفاق
العصاب المعنوي	12	12	–	%100	فقدان حرية الارادة	12	–	%100
					فقدان ارادة خلق المعنى	12	–	%100
					فقدان معنى الحياة	12	–	%100

تصحيح المقياس :

يقصد بتصحيح المقياس وضع درجة لاستجابة المفحوصين على فقرات المقياس، ثم جمع هذه الدرجات بغية استخراج الدرجة الكلية لكل فرد منهم، وقد تم تصحيح استمارات مقياس العصاب المعنوي والذي بلغ (32) فقرةً، بعد أن تم تحديد أوزان لبدائل الاستجابة تراوحت بين (1-3) درجات، وكانت تعطى الدرجات على وفق البدائل التي حددتها النظرية، ولأجل الحصول على الدرجة الكلية لكل مستجيبة تجمع الدرجات التي يحصل عليها في استجابتها على فقرات المقياسين، وبهذا فإن أدنى درجة يمكن أن تحصل عليها (32) وأعلى درجة (96)، وبمتوسط فرضي (64) في مقياس العصاب المعنوي.

الإجراءات الإحصائية لتحليل الفقرات:

1-القوة التمييزية :

أ- اسلوب المجموعتين المتطرفتين: إذ يتم في هذا الأسلوب اختيار مجموعتين متطرفتين من الأفراد بناء على الدرجات الكلية التي حصلوا عليها في المقاييس، ويتم تحليل كل فقرة من فقرات المقياس باستعمال الاختبار التائي(t-test) لعينتين مستقلتين لاختبار دلالة، ولتحقيق ذلك أتبعت الخطوات الآتية :

1-لغرض الحصول على بيانات يتم بموجبها تحليل الفقرات، تم تطبيق مقياس العصاب المعنوي، والذكاء الروحي، على عينة عشوائية بلغ عددها (200) من النساء الارامل، وتم تنظيم ملف الاستجابة.

2-تصحيح كل استمارة وتحديد الدرجة الكلية لكل منها .

3-ترتيب درجات المستجيبين تنازليا (من أعلى درجة إلى أدنى درجة)

4-اختيار نسبة قطع لتحديد المجموعتين المتطرفتين ، وتختلف النسب المعتمدة معياراً لتحديد تلك المجموعتين ، إذ تشـــير أنستازي Anastasi إلى أن النسبة المقبولة للقطع تتراوح بين (25%-33%)(Anastasi,1976,p.208) .

في حين أشار أيبل Eble إلى أن نسبة (27%) تعد أفضل نسبة لتحديد المجموعتين المتطرفتين وذلك لأنه على وفق هـــذه النسبة يتم الحصول على عينة بأكبر حجم وأقصى تمايز ممكن (Eble,1972,p.261) .

وفي ضوء هذه النسبة (27%) بلغ عدد الاستمارات لكل مجموعة (54) استمارة، أي إن عـــدد الاســـتمارات الـــتي خضعت للتحليل بلغت (108) استمارة .

5- تطبيق الاختبار التائي (t-test) لعينتين مستقلتين لاختبار دلالة الفرق بين المجموعتين العليا والدنيا على كل فقرة مـــن الفقرات في المقياسين، وتعد الفقرة مميزة إذا كانت القيمة التائية المحسوبة أعلى من القيمة التائية الجدولية ، والجدول (4) يوضح ذلك .فرق بين المجموعتين العليا والدنيا (Edwards,1957,p.152).

الجدول (4): القوة التمييزية لمقياس العصاب المعنوي وفق أسلوب المجموعتين المتطرفتين

ت	المجموعة العليا		المجموعة الدنيا		القيمة التائية المحسوبة	الدلالة
	المتوسط	الانحراف	المتوسط	الانحراف		
1	2,6111	0،65637	1,7593	0،7216	6,400	دالة
2	2,2963	0،66246	1,5000	0،63691	6,367	دالة
3	2,1852	0،5166	1,5556	0،69137	5,361	دالة
4	2,2407	0،47325	1,7407	0،61996	4,711	دالة
5	2,6667	0،58277	1,7963	0،71056	6,960	دالة
6	2,7963	0،49065	2,0000	0،67293	7,026	دالة
7	2,6852	0،50746	1,5556	0،63444	10,218	دالة
8	2,3704	0،55952	1,7593	0،67111	5,140	دالة
9	2,7778	0،46242	2,1111	0،69137	5,890	دالة
10	1,4259	0،56974	1,2222	0،46242	2,040	دالة
11	1.4630	0،50331	1,1852	0،43758	3,061	دالة
12	1,8148	0،58516	1,1852	0،43758	6,332	دالة
13	2,7963	0،40653	2,3704	0،73449	3,728	دالة
14	1,4815	0،50435	1,1111	0،31722	4,568	دالة
15	1,5556	0،53787	1,0926	0،29258	5,556	دالة
16	1,7222	0،65637	1,2963	0،46091	3,902	دالة
17	1,9074	0،68041	1,5556	0،76889	2,518	دالة
18	1,7963	0،40653	1,3889	0،52903	4,487	دالة
19	1,8889	0،71814	1,5741	0،63251	2,417	دالة
20	1,7037	0،46091	1,5185	0،57432	1,848	غير دالة
21	2,5370	0،57340	1,9074	0،68041	5,200	دالة
22	2,2778	0،45211	1,9630	0،58157	3,141	دالة
23	2,1852	0،80269	1,6111	0،76273	3,810	دالة
24	2,6852	0،50746	1.8519	0،68425	7,188	دالة

25	2,0185	0 ،36294	1,7222	0 ،52903	3,394	دالة
26	2,2407	0 ،54721	1,6667	0 ،67293	4,864	دالة
27	2,2593	0 ،58874	1,6852	0 ،69565	4,629	دالة
28	2,1852	0 ،58516	1,5926	0 ،56697	5,345	دالة
29	2,3889	0 ،56357	2,1296	0 ،64563	2,223	دالة
30	2,1296	0 ،75351	1,2037	0 ،45056	7,750	دالة
31	1,6481	0 ،51970	1,1296	0 ،33905	6,131	دالة
32	2,0185	0 ،62919	1,4815	0 ،63664	4,409	دالة

2- علاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس (صدق الفقرة Item Validity)

وهو الأسلوب الآخر الذي يستعمل في تحليل مفردات الاختبار والذي يعبر عن مدى صدق الفقرة، وذلك بإيجاد معامل الارتباط بين درجة كل فقرة والدرجة الكلية في الاختبار، إذ تعد الدرجة الكلية عما يقيسه الاختبار بالفعل، وبذلك تزداد جودة الاختبار إذا أشتمل على مفردات ترتبط ارتباطا مرتفعا بالدرجة الكلية (Lindquist,1951,p.286)

ولتحقيق ذلك استعمل معامل ارتباط بيرسون Pearson لاستخراج العلاقة الارتباطية بين درجة كل فقرة من فقرات المقياس والدرجة الكلية لاستمارات أفراد العينة البالغة (200) استمارة، وقد تراوحت معاملات الارتباط بين (161،.ـ 0,498) في المقياس، وكما موضح بالجدول (5) وعند استعمال الاختبار التائي لمعامل الارتباط أتضح أن الارتباطات كلها دالة إحصائيا ما عدا فقرة واحدة في المقياس وهي تمثل الفقرة (20) في المقياس، عند موازنتها بالقيمة التائية الجدولية والبالغة (1,96) عند مستوى (0,05) ودرجة حرية (108).

الجدول (5): التحليل الإحصائي لفقرات مقياس العصاب المعنوي باستعمال أسلوب علاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية

الفقرة	معامل الارتباط	القيمة التائية	الفقرة	معامل الارتباط	القيمة التائية	الفقرة	معامل الارتباط	القيمة التائية
1	0 ،385	5,87	13	0 ،243	3,52	25	0 ،300	4,43
2	0 ،445	6,99	14	0 ،326	4,85	26	0 ،410	6,33
3	0 ،392	6	15	0 ،378	5,75	27	0 ،397	6,09
4	0 ،370	5,6	16	0 ،321	4,77	28	0 ،422	6,22
5	0 ،481	7,72	17	0 ،232	3,36	29	0 ،211	3,04
6	0 ،440	6.89	18	0 ،357	5,38	30	0 ،482	7,74
7	0 ،498	8,08	19	0 ،231	3,34	31	0 ،383	5,83
8	0 ،363	5,48	20	0 ،180	2,57	32	0 ،373	5,66
9	0 ،425	6,61	21	0 ،424	6,59			
10	0 ،161	2,3	22	0 ،285	4,18			
11	0 ،269	3,93	23	0 ،357	5,38			
12	0 ،410	6,33	24	0 ،468	7,45			

ج- علاقة درجة الفقرة بدرجة المجال:

لغرض التأكد من إن فقرات كل مجال يعبر عنه بحسب معامل ارتباط بيرسون بين درجة الفرد على الفقرة ضمن مجاله ودرجته الكلية على هذا المجال، وقد كانت معاملات الارتباط جميعها دالة معنوياً عند مستوى (0.05) وبدرجة حرية (198) عدا الفقرة رقم (20) في مجال فقدان ارادة خلق المعنى والتي سقطت في تميز الفقرات وهو المجال رقم أثنين في مقياس العصاب المعنوي، وكانت القيمة التائية الجدولية تساوي (1,96).

مؤشرات صدق المقاييس

أ- صدق المحتوى: تحقق هذا النوع من الصدق عندما عرضت فقرات مقياس العصاب المعنوي، على مجموعة من الخبراء في ميدان علم النفس وأبدوا آراءهم في مدى صلاحية فقرات تلك المقاييس ومجالاتها في قياس الظاهرة موضع البحث كما ذكر سابقاً.

ب- صدق البناء: وتم التحقق من هذا الصدق من خلال المؤشرات الاتية:

أ. أسلوب المجموعتين المتطرفتين

ب. علاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية

ج. علاقة درجة الفقرة بدرجة المجال

ثبات المقياس

تم استعمال معامل (ألفا) للاتساق الداخلي Alfa Coefficient Consistency، ذلك إن معامل ألفا Alfa يزودنا بتقدير جيد للثبات في أغلب المواقف (Nunnally,1978,p.230) .

ولاستخراج الثبات بهذه الطريقة تم اعتماد جميع استمارات عينة البحث البالغ عددها (200) استمارة ثم استعملت معادلة ألفا كرونباخ، وقد بلغ معامل الثبات لمقياس العصاب المعنوي (0.78).

الوسائل الاحصائية

1-الاختبار التائي (t-test) لعينتين مستقلتين : أستعمل لاختبار دلالة الفرق بين المجموعتين المتطرفتين في حساب القوة التمييزية لكل المقاييس، واختبار دلالة الفرق في الموازنة بين المتغيرات.

2-معامل ارتباط بيرسون Person Correlation Coefficient لتحقيق الآتي:

-علاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس .

-علاقة درجة الفقرة بالمجال .

-إيجاد العلاقة الأرتباطية بين العصاب المعنوي والذكاء الروحي .

3- الاختبار التائي (t-test) لمعامل ارتباط بيرسون :أستعمل للتعرف إلى الدلالة الإحصائية لمعامل ارتباط بيرسون المستخدم لإيجاد علاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية ، وعلاقة درجة الفقرة بالمجال ،

4- معادلة ألفا للاتساق الداخلي Alfa Coefficient For Internal Consistency : استعملت لاستخراج الثبات بطريقة ألفا للاتساق الداخلي.

5- تحليل التباين الثلاثي Three Way ANOVA : استعمل في التعرف على دلالة الفروق تبعا لمتغيرات البحث (السكن، العمر، سبب الوفاة).

الفصل الرابع

عرض النتائج وتفسيرها

الهدف الاول:

خصص الهدف الاول للتعرف على العصاب المعنوي لدى النساء الارامل ، وتحقيقا لذلك استخدم الاختبار التائي لعينه واحدة t_test، وأظهرت النتائج ان متوسط درجات العصاب المعنوي لعينة البحث يساوي (69.4100) درجة ، وبانحراف معياري مقداره (5.661) درجة، وعند معرفة دلالة الفرق بين هذا المتوسط والمتوسط الفرضي للمقياس البالغ (62)، اتضح أن الفرق كان بدلاله احصائية عند مستوى (0.05) اذ بلغت القيمة التائية المحسوبة (18.510) وهي اكبر من القيمة التائية الجدولية بدرجة حرية (199)، والجدول (6) يوضح ذلك

الجدول(6): نتيجة الاختبار التائي t.test لعينة واحدة لدرجات العينة على مقياس العصاب المعنوي

العينة	المتوسط النظري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	درجة الحرية	القيمة التائية		مستوى الدلالة
					المحسوبة	الجدولية	
200	62	69.4100	5.661	199	18.48	1.96	0,05

وتفسير هذه النتيجة وفق نظرية العلاج بالمعنى (الوجودية) في أن الفراغ الناتج عن فقدان الزوج هو من العوامل المؤدية الى العصاب، أذ يؤكد فكتور فرانكل ان الفراغ يبعث على الشعور باللامعنى مما يؤدي الى العصاب المعنوي لدى المرأة الارملة ، وتتفق هذه النتيجة مع نتيجة دراسة (المنسي 2008) الذي أكدت دراسته على أن المشكلة التي تواجهها المرأة الارملة في صعوبة الجمع بين دورين، فممارسة دورين داخل المترل وخارجة في حالة كون المرأة تعيل أسرتها هو من العوامل المؤدية الى العصاب، وهذا يتفق مع ما قاله فكتور فرانكل في نظريته العلاج بالمعنى (النظرية الوجودية) بأن الانسان أن لم يستطع ان يجد معنى لحياته في أي موقف كان يصبح الانسان عرضة للإصابة بمأساة (فكتور فرانكل) بالأمراض الوجودية والتي تشمل الاعصبة المعنوية (العصاب المعنوي).(الفقي .د س ص88).

وأكدت نظرية العلاج بالمعنى (النظرية الوجودية) (فكتور فرانكل) أن فقد ثقة الانسان بنفسة وبالأخرين يؤدي الى سلوك فاقدا لإرادة الحياة او سلوك بلا هدف بعيدا عن المواصلة والتواصل مع حياة أفضل و لا يكون لوجوده أهمية تستحق .

الهدف الثاني:

لمعرفة دلالة الفروق في العصاب المعنوي تبعاً لمتغيرات العمر والسكن وسبب الوفاة، أستخدم تحليل التباين الثلاثي three way anovaمع التفاعل (2×2×2)، والذي لم يظهر فروق ذات دلالة احصائية للتأثيرات الاساسية العمر وسبب الوفاة ، بينما أظهر فروق ذات دلالة احصائية لمتغير السكن ، و لم يظهر فروق ذات دلالة احصائية للتفاعلات الثنائية بين العمر والسسكن، والسبب والسكن ، والسبب والعمر، و لم يظهر فروق ذات دلالة احصائية للتفاعلات الثلاثية السبب والعمر والسكن، اذ كانت النسب الفائية المحسوبة اصغر من الفائية الجدولية والجدول (14) يوضح ذلك .

الجدول (7): نتائج تحليل التباين الثلاثي للتعرف على دلالة الفروق للعصاب المعنوي لمتغيرات السكن والعمر وسبب الوفاة

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	النسبة الغائية		مستوى الدلالة 0.05
				المحسوبة	الجدولية	
السكن	154.677	1	154.677	4.925	3.84	دال
العمر	66.876	1	66.876	2.130	3.84	غير دال
السبب	.033	1	.033	.001	3.84	غير دال
العمر.السكن	1.014	1	1.014	.032	3.84	غير دال
السبب.السكن	.007	1	.007	.000	3.84	غير دال
السبب.العمر	.436	1	.436	.014	3.84	غير دال
السبب.العمر.السكن	12.950	1	12.950	.412	3.84	غير دال

وتشير النتائج في الهدف الثاني الى مايلي:

اولا : توجد فروق ذات دلاله احصائية في العصاب المعنوي لدى النساء الارامل وفق متغير السكن (الإيجار) ، لأن القيمة الفائية المحسوبة وهي (9.736) أعلى من القيمة الفائية الجدولية (3.84) عند مستوى دلاله (0.05) ودرجة حرية (1) وتتفق هذه النتيجة مع دراسة (خويطر،2010) التي اكدت على اهمية متغير السكن بالنسبة للمرأة الارملة ، وكذلك تتفق مع ما اكدت علية النظرية الوجودية على ان الانسان حر وهو يصنع نفسة بنفسة، والمؤثرات الخارجية ومنها السكن قد تكون مفيدة او معوقة ، في امتلاكها او عدم امتلاكها للسكن ،لان عدم امتلاكها للسكن يؤدي بها الى مشاكل جمه ومن هذه المشاكل العصاب المعنوي.

ثانيا: لا توجد فروق ذات دلالة احصائية في العصاب المعنوي لدى النساء الارامل وفق متغير العمر، لأن القيمة الفائية المحسوبة (130، 2) وهي اقل من القيمة الفائية الجدولية (3.84) عند مستوى دلالة (0.05) ودرجة حرية (1) .

ثالثا: لا توجد فروق ذات دلالة احصائية في العصاب المعنوي لدى النساء الارامل وفق متغير سبب الوفاة، لأن القيمة الفائية المحسوبة (001، 0) وهي اقل من القيمة الغائية الجدولية (3.84) عند مستوى دلالة (0.05) ودرجة حرية (1).

رابعا :لا توجد فروق للعصاب المعنوي لدى النساء الارامل وفق التفاعلات الثنائية بين العمر والسكن ،لأن القيمة الفائية المحسوبة (32 ، 0) أصغر من القيمة الفائية الجدولية (3.84) عند مستوى دلاله (0.05).

خامسا:لا توجد فروق للعصاب المعنوي لدى النساء الارامل وفق التفاعلات الثنائية بين السبب والسكن، لأن القيمة الفائية المحسوبة (362.) أصغر من القيمة الفائية الجدولية(3,84) عند مستوى(0.05).

سادسا:لا توجد فروق للعصاب المعنوي لدى النساء الارامل وفق التفاعلات الثنائية بين السبب والعمر، لأن القيمة الفائية المحسوبة (000. 0) وهي أصغر من القيمة الفائية الجدولية (3.84) عند مستوى دلاله (0.05) .

سابعا:لا توجد فروق للعصاب المعنوي لدى النساء الارامل وفق التفاعلات الثلاثية بين السبب والعمر والسكن، لأن القيمة الفائية المحسوبة (014. 0) وهي أصغر من القيمة الفائية الجدولية (3.84) عند مستوى دلاله (0.05) .

التوصيات:

في ضوء النتائج التي توصل اليها البحث الحالي، وبما اتم استنتاجه يوصي الباحثان بما ياتي:

1_الاهتمام بشريحة الارامل بأكبر قدر ممكن والعمل على تخفيف حده العصاب المعنوي لديهن من خـــلال مســـاعدتهن وتقديم العون المادي لهن.

2_العمل على تقديم الدعم النفسي من خلال تفعيل الجانب الوقائي لشريحة الارمل لمساعدتهن على تجاوز العقبات الـــتي يمرن بها لتجنب تعرضهن للعصاب المعنوي.

المقترحات:

أقترح الباحثان أجراء ماياتي:

1_أجراء دراسة عن الصعاب المعنوي على عينة من الموظفين.

2_أجراء دراسة عن الضغوط النفسية لدى الارامل.

3_أجراء دراسة عن العصاب المعنوي وعلاقته بمتغيرات اخرى عن الارامل في بقية محافظات العراق.

المصادر

- وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، مركز الحاسبة.
- عبد الحسين،بشرى(2012) المشكلات التي تعاني منها المرأة العراقية الأرملة،مجلة البحوث التربوية والنفيســـة،مركز الدراسات التربوية والابحاث النفسية،جامعة بغداد.
- خزنة دار ، نارين جمال عبد القادر ، (1992) ، أسر الأرامل دراسة ميدانية في مدينة بغداد ، رسالة ماجســـتير ، آداب ، علم الاجتماع ، جامعة بغداد .
- الخفش،د سامح وديع،سليط،د محمد صبري،(2009)سيكلوجية الجنس والنوع،ط 1،عمان،الاردن.
- عبدالله،د محمد قاسم،(2012)نظريات الارشاد والعلاج النفسي ط 1 دار الفكر عمان الاردن.
- السعداوي.نوال(1977)،المراة والصراع النفسي،ط1 مصر.
- الخواجا،عبد الفتاح محمد(2009)،الارشاد النفسي والتربوي بين النظرية والتطبيق،دار الثقافة للنشر ،عمان،الاردن.
- الزيود، نادر فهمي،(2008)نظريات الارشاد والعلاج النفسي،ط،2،دار الفكر،عمان ،الاردن.
- الزراد.فيصل محمد خير(1984)الامراض العصابية والذهانية والاضطرابات السلوكية.دار العلم بيروت.
- الاسدي،سعيد جاسم وسعيد،عطاري محمد(2014)الصحة النفسية(للفـــرد والمجتمـــع)ط1،دار الرضـــوان للنشـــر والتوزيع،عمان.
- الجبوري،. كاظم جبر(2005)أثر العلاج السلوكي المعرفي في تعديل البنى المعرفيـــه للمصـــابين بالأكتئاب،اطروحـــة دكتوراه غير منشوره،كلية الأداب،الجامعة المستنصرية.
- منصور.طلعت (ب-ت) الانسان يبحث عن المعنى.
- رولان دالبير(1984) طريقة التحليل النفسي والعقدة الفرويدية،ترجمه حافظ الجمالي.
- باترسون،س،ه(1990) نظريات الارشاد والعلاج النفسي،ترجمه د حامد عبد العزيز الفقي،القسم الثاني ص(496).
- سماح، رافع(1973)،المذاهب الفلسفية المعاصرة،مكتبة مدبولي،بيروت.
- فرانكل،فكتور(1982)الانسان يبحث عن المعنى،ترجمة طلعت منصور،ط1،دار القلم الكويت.

- كمال،علي(1988)النفس انفعالاتها وامراضها وعلاجها،ج2،ط4،دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع،بغداد.
- الحفني،عبد المنعم،ب ت،موسوعة مدارس علم النفس،مكتبة مدبولي،القاهرة.
- عربيات،أحمد(2009)نظريات الارشاد النفسي والتربوي،دار الميسرة،عمان،الاردن.
- ebel r l(1972)essential of education measuyrment lnd edition pentie hill newjersey p 556.
- Stanly،c j and Hopkins k d (1972) education and psychology measurement and evaluation، new jersey.
- anstasi a(1976) psychohogy testing 4th ed macmillan company newyork p208.
- edwards a l(1957):techniaues of atti tude scale contruction croecs newyork p152.

العقيدة وعلاقتها بحرّية الرأي السياسي في ظل الفكر السياسي الإسلامي والأنظمة الدستورية الوضعية

د. عزالدين مسعود
جامعة الجلفة

الملخص: إن الإسلام يقيم "حرّية الرأي السياسي" على أساس "العقيدة"، بينما الفكر الوضعي فيه مذاهب فكرية مختلفة، كلّ يقيمها على أساس مختلف، فتارة تقام هذه الحرّية على تعاليم الدين المسيحي المحرّفة، وتارة تقام على فكرة وأساس العقد الاجتماعي وتارة أخرى تقام على أساس المذهب الطبيعي ومرة تقام على أساس المنفعة –المذهب البراغماتي–، ومرة أخرى تقام على ذات الإنسان –المذهب الوجودي–.

فأساس الفكر الوضعي في تقريره وتأصيله لهذه الحرّية، انتقل من الخيال المحض إلى الواقع المحض الذي لا علاقة له بالمثل والمبادئ. وهذا كله الدافع إليه الرغبة في التخلص من استبداد السلطة الحاكمة أو ظلم الملوك، حتى غدت الحرّية لا تعني إلا الإفلات من سلطة الحكم، بينما الإسلام دقيق في تعبيره، شامل في تشريعه فيما يعجز عن جمعه فكر وضعي.

إن نظرية "حرّية الرأي السياسي" في الإسلام تقوم على إطلاق هذه الحرّية للفرد وللجماعة، بل جعلها واجبة ما لم تتصادم بالعقيدة الإسلامية أو بالمصلحة بضوابطها، فإن تعدّت أصبحت اعتداءا يتعين وقفه وتقييده.

فالإسلام إذن لا يخلو من أسس نظرية –كما زعم المفكرون الغربيون– في نظام الحقوق والحرّيات وبالأخص "حرّية الرأي السياسي"، بل ظهر لنا جليا تواضع أبعاد الدساتير الغربية وإعلانات حقوق الإنسان بالقياس إلى عمق واتساع ذلك الحجم في التصور الإسلامي.

The Summary:
In Islam, the liberty of political opinion is founded on doctrinal bases. Unlike Islam in secular thought, there is a variety of ideological thinking based on different grounds upon which the liberty of political opinion is founded. It is sometimes founded on the dictates of falsified Christianity, sometimes on J. P. Sartre's, sometimes on the social act, sometimes on pragmatism.
In determining this kind of liberty, the secular thought basis has shifted from pure imaginations to the reality that has no relation to ideals and principles for the sake of getting rid of the State's tyranny or the governors' despotism. This freedom has lost its genuine meaning. It means no more than escaping for the rulers' authority.
Islam, on the other hand, is accurate in its expressions and comprehensive in its legistlations. The liberty of political opinion in Islam is not a mere right; it is a duty enjoyed by the individual as well as by the community, provided it does not clash with the Islamic doctrine, otherwise chaos will prevail. Islam is not without theoretical bases, as its foes pretend, concerning liberties and rights, especially the liberty of political opinion.

مقدمة :

قبل أن نتناول هذا الأساس بالدراسة وجب أن نعرف ما معناه في اللّغة والاصطلاح. تعريف الأساس: بالفرنسية "Fondement" وبالإنجليزية "Foundation"

جاء في "لسان العرب": أسس، الأسُّ، والأسس، والأساس، كل مبتدأ شيءٍ.

والأس والأساس: أصل البناء[1].

والأساس في اصطلاح الفلاسفة معنيان[2]:

1 – الأساس مصدر وجود الشيء وعلّته. ويطلق الأساس بهذا المعنى على كلّ مبدأ يدعم إحدى النظريات، أو على كلّ مقدّمة تجعل التّصديق بإحدى القضايا واجبا.

ولا يشترط في هذا الأساس أن يكون نهائيا، لأن كلّ مبدأ يصلح لتعليل بعض الظواهر الجزئية يمكن أن يكون أساسا مباشرا لا أساسا نهائيا.

2 – ويطلق الأساس على أعمّ القضايا وأبسط المعاني التي تستنبط منها المعارف أو التعاليم أو الأحكام.

وجملة القول: إن كلّ أمر يؤصل للبحث أو المناظرة في المسائل يجب أن يعدّ أساسا لها.

نخصص لكل مطلبين لهذه الدراسة، حيث نتناول في المطلب الأوّل أساس العقيدة لحرّية الرأي السياسي في ظل الفكر السياسي الإسلامي أما المطلب الثاني فهو متعلق بأساس " العقيدة "لحرّية الرأي السياسي في الأنظمة الدستورية الوضعية ، وختم بالمقارنة بينهما.

المطلب الأول: العقيدة لحرّية الرأي السياسي في ظل الفكر السياسي الإسلامي

تمهيد:

الإسلام هو دين الله الذي وضعه لهداية عباده، وأرسل به جميع رسله، وأكمله على يد نبيّه محمد صلى الله عليه وسلم الذي لا نبيّ من بعده، وهو نظام شامل لمظاهر الحياة جميعا، فهو عقيدة وعبادة، كما هو دين ودولة...

وأوّل شيء قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل رسل الله جميعا الدعوة إلى العقيدة لكونها تمثّل الأساس والأصل الذي تقوم عليه شريعة الإسلام وعنها تنبثق فروعه.

ومقتضى هذه العقيدة هو الإيمان بالله تعالى، فهو المشرّع والحاكم لقوله تعالى: {إن الحكم إلاّ لله أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه ذلك الدّين القيّم ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون}[3].

فسلوك الإنسان وأعماله وتصرّفاته في الحياة يجب أن تزاول في حدود هذه العقيدة وتكون مظهرا من مظاهرها.

ومنشأ حقوق الإنسان وحرّياته في دستور التشريع الإسلامي منشأ التشريع الإسلامي نفسه، أي معنى هذا أنّ مصادر التشريع هي مصادر الحقوق والحرّيات وليس ذات الإنسان أو الطبيعة... –كما قرّرته الفلسفة الوضعية– وهو ما قرّره الإمام "الشاطبي" بقوله: "... وما كان للعبد فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقا أصلا"[4].

فالعقيدة الإسلامية هي أساس حقوق الإنسان وحرّياته العامة –ومن ضمنها "حرّية الرأي السياسي"– في الفكر الإسلامي.

الفرع الأول: تعريف هذا الأساس

– العقيدة لغة من عقد يعقد عقدة، قال تعالى: {لا يواخذكم الله باللّغو في أيمنكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمن}[5]، وتعقيد الأيمان لا يكون إلا بالقصد القلبي والعزم الأكيد، وتقول العرب: اعتقد الشيء أي صار صلبا. والعقيدة مؤنث عقيد، على وزن فعيل، وفعله: عقد، بمعنى شدّ وأحكم[6].

فالعقيدة في اللغة تطلق على الأمر الذي تمكّن من القلب ورسخ في الأعماق[7].

وبعبارة أخرى هي: الأمور التي يجب أن يصدّق بها قلبك وتطمئنّ إليها نفسك، وتكون يقينا عندك، لا يمازجه ريب، ولا يخالطه شك[8].

– والعقيدة في الاصطلاح هي: الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى صاحبه[9].

فالعقيدة إذن هي التصديق بالشيء والجزم به دون شك أو ريبة، فهي بمعنى الإيمان، يقال: أعتقد في كذا أي آمن به. والإيمان بمعنى التصديق. يقال: آمن بالشيء أي صدّق به تصديقا لا ريب فيه ولاشك، وذلك لقوله تعالى: {وما أنت بمومن لنا ولو كنّا صدقين}[10].

ويجيء لفظ الإيمان في لسان الشرع مرادا به التصديق الجازم بالله، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، وحلوه ومرّه، لقوله تعالى: {آمن الرّسول بما أنزل إليه من ربّه والمومنون كلّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله}[11].

ولحديث سؤال "جبريل عليه السلام": قال للنبي r: "أخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالقدر كلّه خيره وشرّه وحلوه ومرّه"[12].

فمفهوم الإيمان ينتظم ستة أمور[13]:

1. المعرفة بالله وبأسمائه وصفاته، والمعرفة بدلائل وجوده ومظاهر عظمته في الكون والطبيعة.
2. المعرفة بعالم ما وراء الطبيعة أو العالم غير المنظور، وما فيه من قوى الخير التي تتمثّل في الملائكة، وقوى الشّر التي تتمثّل في إبليس وجنوده من الشياطين، والمعرفة بما في هذا العالم أيضا من جنّ وأرواح.
3. المعرفة بكتب الله التي أنزلها لتحديد معالم الحق والباطل، والخير والشر، والحلال والحرام، والحسن والقبيح.
4. المعرفة بأنبياء الله ورسله الذين اختارهم ليكونوا أعلام الهدى، وقادة الخلق إلى الحق.
5. المعرفة باليوم الآخر، وما فيه من بعث وجزاء، وثواب وعقاب، وجنّة ونار.
6. المعرفة بالقدر الذي يسير عليه نظام الكون في الخلق والتّدبير.

وهذا المفهوم للإيمان هو العقيدة التي أنزل الله بها كتبه، وأرسل بها رسله، وجعلها وصيّته في الأوّلين والآخرين، فهي عقيدة واحدة، لا تتبدّل بتبدّل الزّمان أو المكان، ولا تتغيّر بتغيّر الأفراد أو الأقوام.

الفرع الثاني: أدلّة هذا الأساس وثمرته

إنّ الإسلام هو أوّل تشريع يقرّر للإنسان حقوقه الأساسية وحرّياته العامة، وقد تقرّرت هذه الحرّيات والحقوق منذ تأسيس الدولة الإسلامية على يد رسول الله صلى الله عليه وسلم منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمن.

والإسلام نظام شامل لمناحي الحياة جميعا، فهو عقيدة وشريعة، والعقيدة هي أساس هذا التشريع ومصدره.

ونظام الحقوق والحرّيات من ضمن التشريع الإسلامي، ومعنى هذا أن مصادر التشريع هي مصادر الحقوق والحرّيات، وليس كما قرّرت الفلسفة الوضعية...

فأساس الحقوق الفردية والحرّيات العامة هي العقيدة الإسلامية ومقتضاها الإيمان بالله تعالى، فهو المشرّع وهو الحاكم لقوله تعالى: {إن الحكم إلاّ لله أمر ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه ذلك الدّين القيّم ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون}[14].

فالله تعالى وحده هو الذي منح هذه الحرّيات العامة والحقوق الفردية، بتشريعه الكامل، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، فهو خالق هذا الإنسان ويعلم ما يصلح له، لقوله تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللّطيف الخبير}[15].

وهذا ما قرّره الإمام "الشاطبي" في كتابه "الموافقات"، حيث يبيّن بأن جميع الحقوق مردّها إلى الله تعالى فيقول: "وأمّا حق العبد فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة أنه كان لله ألا يجعل للعبد حقا أصلا"[16]، و"حرّية الرأي السياسي" من ضمن الحقوق الفردية والحرّيات العامة في التشريع الإسلامي.

لقد أقام الإسلام نظام الحقوق والحرّيات –ومن ضمنها حرّية الرأي السياسي– التي يتمتّع بها الفرد، على أساس العقيدة الإسلامية فهي بمثابة الأساس الفكري النظري لهذا النظام.

والإنسان بمقتضى هذه العقيدة مخلوق لخالق عظيم هو الله تعالى، بل هو من أفضل مخلوقاته، قال تعالى: {ولقد كرّمنا بني ءادم وحملنهم في البرّ والبحر ورزقنهم من الطيبت وفضّلنهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا}[17].

وبناء على هذا التفضيل منحهم الله حقوقا معينة ثابتة يتحقّق بها التفضيل فعلا، ويمكّنهم بها من عبادته، التي هي غاية الخلق أصلا لقوله تعالى: {وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون}[18] وتكون هذه العبادة بالخضوع الاختياري المطلق لله تعالى في جميع شؤون الحياة {قل انّ صلاتي ونسكي ومحيآي ومماتي لله رب العلمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أوّل المسلمين}[19]، بما في ذلك استعماله لحقوقه وحرّياته وفقا لما شرعه الله تعالى في شريعته المبنية والقائمة أساسا على العقيدة.

إن فهم هذا الأساس الفكري –العقيدة الإسلامية– لحرّية الرأي السياسي في الإسلام يجعل الفرد يتمتّع بهذا الحق وهذه الحرّية على أنها منحة إلهية وفقا لشريعة الله، وليست حقوقا طبيعية كما قرّرت الفلسفة الوضعية...

ويلزم الإسلام الدولة الإسلامية للحرص على تمكين الأفراد من التمتّع بهذه الحرّية لأنها ما قامت إلا لتمكينهم أن يحيوا الحياة الإسلامية، فثمرة هذا الأساس عظيمة الأهمية إذ يصبح الفرد والدولة يسيران في اتجاه واحد بشأن الحرص على الحرّيات والحقوق عامة وحرّية الرأي السياسي خاصة، فالفرد يتقبّل بنفس راضية كلّ الضوابط والتنظيمات التي قرّرتها الشريعة الإسلامية على تلك الحقوق والحرّيات، والسلطة –كذلك– تتقبّل بنفس راضية كلّ الضوابط على حدود سلطاتها، لأنّهما –الفرد والسلطة– يؤمنان بعقيدة واحدة هي التي انبثقت من شريعتها تلك الحقوق والحرّيات ويؤمنان بإله واحد هو الذي منح تلك الحقوق ونظّمها.

وبهذا وفّق الإسلام بين النّزعة الفردية والنّزعة الجماعية توفيقا انفرد به، لا إفراط في حقوق الأفراد على حساب الجماعة، ولا تفريط في حقوقهم لحسابها، وذلك عن طريق توحيد الغاية للفرد والدولة، فجعل غاية الفرد هي نفسها غاية الجماعة، وهدف الجماعة هو نفسه هدف الفرد، وهو تنفيذ الشريعة التي هي القانون الأساسي بما في ذلك جميع الحقوق والحرّيات ابتغاء مرضاة الله وطمعا في السعادة الأخروية[20].

فهذه العقيدة هي أساس النظام الإسلامي جميعا، في الأخلاق والسلوك، في الاجتماع والاقتصاد، في الحكم والسياسة، فالحكم والتشريع لله، ومقتضى هذه العقيدة الإيمان بالله الذي هو المنظّم لحياة البشر وعلاقاتهم وارتباطهم بالكون وبالأحياء، ولبني الإنسان، فيتلقّى من الله وحده التشريع والتوجيه، ومنهج الحياة، ونظام المعيشة، وقواعد الارتباط وميزان القيم والاعتبارات وجميع هذه الأمور من مقتضيات العقيدة ليرتبط الدين بالدولة، ارتباط القاعدة بالبناء، فالدّين أساس الدّولة وموجّهها ولا يمكن تصوّر دولة إسلامية بلا دين، كما لا يمكن تصوّر الدّين الإسلامي فارغا من توجيه المجتمع، وسياسة الدولة. لأنه حينئذ لا يكون إسلاما، ذلك أنه بهذا التصوّر ينشئ في العقل والقلب آثارا متفرّدة لا ينشئها تصوّر آخر، كما أنّه ينشئ في الحياة الإنسانية مثل هذه الآثار. إنه ينشئ في القلب والعقل حالة من الانضباط لا تتأرجح معها الصور، ولا تهتزّ معها القيم ولا يتميّع فيها التصوّر والسّلوك[21].

والتمكين لهذه العقيدة هو الذي يهذّب الحياة، ويرقّيها، ويصل بها إلى المدنية الحقّة، ويبلّغها ما تنشده من الخير والتقدّم، وما تستهدفه من الحق والعدل، فينعم الفرد وتسعد الجماعة، وتحيا الحياة الطيبة[22]، وذلك لقوله تعالى: {من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مومن فلنحيينّه حيوة طيّبة}[23].

وفي ظلال العقيدة تتوافر عناصر الارتقاء المادّي والرّوحي، ويجد الإنسان من عناية الله وولايته وكرامته ما يبلّغه ذروة الكمال الذي أراده الله له[24]، لقوله تعالى: {الله وليّ الذين ءامنوا يخرجهم من الظّلمت إلى النّور}[25]، {وإن الله لهاد الذين ءامنوا إلى صراط مستقيم}[26].

الحرّية –أيّا كان نوعها– لازمة التوحيد، والتوحيد هو أساس عقيدة الإسلام، فالناطق بهذه العقيدة يسقط كلّ عبودية لغير الله، وفي الوقت الذي يعترف فيه بالعبودية لله، بل إنّ الإسقاط سابق عن الاعتراف... ومن هنا تمتدّ جذور الحرّية في أعماق العقيدة الإسلامية، ولقد كانت مهمّة الإسلام الأولى إسقاط الأرباب والطّواغيت. . وكان تعبير ذلك الصحابي الجليل: "إن الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد... " تعبيرا عن ميلاد حرّية جديدة مستمدّة من عقيدة التوحيد.

ذلك أنّ المسلم يحيا بعقيدته، ومن ثمّ فإنّه يحيا بحرّيته[27].

فهذه العقيدة الإسلامية هي التي أعلت همم الجيل الأوّل من الصحابة رضوان الله عليهم، فطلبوا معالي الأمور، ووطّنوا أنفسهم على إمامة البشر، وقيادة الأمم، وتحريرها من الخرافات واستبداد الملوك، وتطهير الأرض من الكفر والفساد.

وهي التي مكّنت لهم من الفتح والظفر، والعلم والعمل، وإقامة الحضارة التي شعّ نورها وعمّ خيرها مشارق الأرض ومغاربها في سنين تعدّ على الأصابع.

هذه العقيدة هي روح ذلك النظام الذي أسس بنيانه الأنبياء عليهم السلام، ومناط أمره وقطبه الذي تدور رحاه حوله، وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام[28]. فالعقيدة الإسلامية إذن هي أساس "حرّية الرأي السياسي" وقاعدتها التي تقوم عليها وتستند إليها في الإسلام.

وخلاصة القول:

فبعد عرض هذا المطلب تبين لنا أنّ "حرّية الرأي السياسي" في الإسلام تقوم وتسند إلى أساس: "العقيدة الإسلامية" ، ورأينا بالأدلّة أن أساس حقوق الإنسان وحرّياته جميعا ومن أهمّها "حرّية الرأي السياسي" إنّما هي العقيدة التي تقتضي الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، وذكرنا بعض الثّمار التي تنتج من هذه العقيدة.

المطلب الثاني: أساس " العقيدة "لحرّية الرأي السياسي في الأنظمة الدستورية الوضعية

الفرع الأول: المذاهب التي تنسب السلطة إلى الله تعالى

إن المذهبية الوضعية كانت في أصل نشأتها عبارة عن ردّ فعل تجاه مظالم التحالف الثلاثي بين الملكية، والكنسية، والإقطاع، وهو التحالف الذي بقي يحكم فترة طويلة من خلال تصورات ومنطلقات غير صحيحة عرفت فيما بعد ب "النظريات الثيوقراطية Doctrines théocratiques" أو النظريات الدينية[29].

وقد تجسّد ردّ الفعل هذا، السعي إلى هدم بنيان الأسس والأصول التي بنيت عليها تلك المظالم، فقد شرع فلاسفة أوروبا ومفكريها في البحث عن أسس وأسانيد فكرية جديدة تخرجهم من ظلمة الاستبداد إلى نور الحرّية، فوجدوا في الحضارة الإسلامية[30] –التي كانت المنارة الهادية وقتئذ– بعضا من سلاحهم الفكري، كما جعلوا من تعاليم الدين المسيحي جزءا من زادهم الفكري، وأوّلوها، وفسروها بما يخدم مصالحهم وأهدافهم، ثم هداهم تفكيرهم بما يعرف في تاريخ الفكر السياسي "بنظريات العقد الاجتماعي" Théories du Contrat Social التي كانت في أصل نشأة السلطة، ثم ربطوا جانب الحقوق والحرّيات بفكرة "المذهب الطبيعي" التي ترى بأن هذه الحقوق والحرّيات لصيقة بالإنسان، خلقت معه ووجدت

لأجله، وأن الطبيعة هي التي وهبت له هذه الحقوق والحرّيات، ثم ظهر ما يعرف "بالمذهب البراغماتي" الذي يؤسس هذه الحرّيات والحقوق بما تقدمه من منافع ومزايا للإنسان، ثم ظهر أيضا "المذهب الوجودي" الذي يجعل من حرّية الإنسان خاصة حرّية الرأي والتعبير هي العمود الفقري في كيان الإنسان.

ثم توالت التأويلات والتفسيرات حول هذا الأساس المفترض للحقوق والحرّيات حتى ظهر ما يعرف بفكر" المذهب الفردي"[31] الذي يجعل من الفرد المحور والأساس لأي تنظيم سياسي، وأنّ الغاية والمقصد من كل تنظيم أو تشريع، فأساس هذا المذهب الإعلاء من شأن الفرد وتقديس حريته. وقد أدى الجموح في النزعة الفردية بهذا المذهب وظهور الثورة الصناعية وما ترتب عليها من آثار اقتصادية واجتماعية إلى ظهور ما يعرف "بالمذهب الماركسي"[32] الذي قام على أنقاض وانتقادات المذهب الفردي، خاصة فيما يتعلق بالحقوق والحرّيات، وأن هذا الانتقاد للمذهب الفردي لم يقتصر على دعاة الماركسية، بل امتدّ إلى أنصار الفكر الفردي نفسه، مما أدى إلى تطوير هذا المذهب وظهور ما يعرف "بالمذهب الاجتماعي"[33].وسنركّز في هذا المطلب على أهم الأسس النظرية والفلسفية لحرّية الرأي السياسي في المذهبية الوضعية،ألا وهو : أساس الفكر المسيحي.

بداية نؤكد أن المصدر المعتمد في بحثنا هذا عن المسيحية إنما هو الوحي بشقيه القرآن الكريم والسنة النبوية، فالتاريخ لا يسعفنا بها، إذ بعد العهد، واضطربت روايات التاريخ بالأحداث التي نزلت بالمسيحيين، ويجوز أن تكون قد عملت يد المحو والتحريف عملها، حتى اختلط الحابل بالنابل، وصار من العسير أن يتميز الخبيث من الطيب، والحق من الباطل والصحيح من غيره[34].

وسنحاول في الفرعين التالين لهذا المطلب إن شاء الله تعالى، أن نوضح بإجمال المسيحية في صورتها النقية التي جاء بها عيسى عليه السلام، ونبيّن كيف أصابها التحريف والتبديل بعد رفعه عليه السلام، ثم نتطرق إلى ذكر أهم آثار التعاليم المسيحية التي أثرت في الجانب السياسي.

الفرع الثاني : المسيحية في عهد عيسى عليه السلام وبعد رفعه

ينص القرآن الكريم على أن عقيدة المسيح عيسى عليه السلام[35] هي التوحيد الكامل، التوحيد بكلّ شعبه، التوحيد في العبادة، فلا يعبد إلا الله، والتوحيد في الذات والصفات، فهي ذاته تعالى منزهة عن مشابهة الحوادث، والتوحيد في التكوين، فهو تعالى خالق السماء والأرض وما بينهما. فالقرآن الكريم يثبت أن عيسى عليه السلام ما دعا إلاّ إلى التوحيد الكامل، حيث قال الله تعالى:

{وإذ قال الله يعيسى ابن مريم ءآنت قلت للناس اتخذوني وأمّي إلهين من دون الله، قال سبحنك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق، ان كنت قلته فقد علمته، تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك، إنّك أنت علّم الغيوب، ما قلت لهم إلا ما أمرتني به ان اعبدوا الله ربي وربّكم، وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم، فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد}[36]. فهذا نص صريح يفيد أن عيسى عليه السلام ما دعا إلاّ إلى التوحيد، فغير التوحيد دخل النصرانية من بعده، فما كان عيسى إلا رسولا لله رب العالمين، أرسله الله إلى بني إسرائيل وأنزل عليه كتابا يسمى الإنجيل، وهو مصدق للتوراة –التي جاء بها سيدنا موسى عليه السلام–، ومحي لشريعتها، ومؤيّد الصحيح من أحكامها، وهو مبشر برسول يأتي من بعده اسمه أحمد، وهو مشتمل على هدى ونور وموعظة للمتقين[37]. وهذا من قوله تعالى: {وإذ قال عيسى ابن مريم يبني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يديّ من التورية ومبشرا برسول يأتي من بعده اسمه أحمد}[38].

فرسالة سيدنا عيسى عليه السلام جاءت على إثر اختلال المجتمع الشرقي اليهودي عن طريق طغيان "المادية والفردية"، وتحكم النزاعات الممزقة لعلاقات الأفراد وأواصر القربى بينهم، ولذا كانت دعوتها -لكي تعيد التوازن- إلى الأخوة والتسامح والمحبة، كانت دعوتها إلى "الروحية" في مقابل "المادية" وآثارها المخربة والمقوضة للمجتمع: {وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وءاتينه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين}[39].

ولقد أيّد الله عيسى عليه السلام بمعجزات دلالة على نبوته ورسالته، كما جاء في "الملل والنحل" للشهرستاني[40]، فقد قال رحمه الله في ذلك: "كانت له آيات ظاهرة، وبيّنات زاهرة مثل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه. وذلك حصوله من غير نطفة سابقة، ونطفة من غير تعليم سابق"[41].

ومعجزاته التي ذكرها القرآن الكريم تتلخص في خمسة أمور، جاء ذكر أربعة منها في سورة المائدة، والخامسة جاء ذكرها في سورة آل عمران[42].

ففي سورة المائدة جاء في:

قوله تعالى: {إذ قال الله يعيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك، إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا، وإذ علمتك الكتاب والحكمة، والتورية والإنجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطّير بإذني فتنفخ فيها فيكون طيرا بإذني وتبرئ الأكمة والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني...} إلى قوله تعالى: {إذ قال الحواريّون يعيسى ابن مريم هل يستطيع ربّك أن يترل علينا مائدة من السماء، قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين، قالوا نريد أن نأكل منها، وتطمئن قلوبنا، ونعلم أن قد صدقتنا، ونكون عليها من الشهدين، قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مآئدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا وءاية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين قال الله إني مترّلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين}[43].

يتبين لنا من هذه الآيات الكريمة أربع معجزات:

الأولى: أنّه يصور من الطين كهيئة الطير فينفخ فيها فيكون طيرا بإذن الله، أي أن الله سبحانه وتعالى خلق على يديه طيرا من الطين، فالخالق هو الله سبحانه وتعالى ولكن جرى الخلق على يد عيسى وينفخ من روحه عليه السلام.

الثانية: إحياؤه عليه السلام الموتى بإذن الله جلّت قدرته.

الثالثة: إبراؤه عليه السلام الأكمه والأبرص، وهما مرضان تعذّر على الطبّ قديمه وحديثه العثور على دواء لهما ولكن عيسى بقدرة الله شفاهما.

الرابعة: إنزال المائدة من السماء بطلب الحواريين لتطمئن قلوبهم، وليعلموا أن قد صدقهم.

الخامسة: ذكرت في سورة آل عمران، وهي إنباؤه عليه السلام بأمور غائبة عن حسه، و لم يعاينها، فقد كان ينبئ أصحابه وتلاميذه بما يأكلون وما يدّخرون في بيوتهم، وقد ذكر الله تعالى هذا في قوله: {وأنبئكم بما تأكلون وما تدّخرون في بيوتكم إنّ في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين}[44].

بعث الله عيسى عليه السلام بتلك البينات، وأيد رسالته بتلك المعجزات وأنها باهرة تخرس الألسنة وتقطع الطريق على منكري رسالته... لكن القوم الذين بعث فيهم كانوا غلاظ الرقاب، قساة القلوب فكانت مهمة شاقة، إذ حاول هدايتهم لكن اليهود ناوؤوا المسيح، وقليل منهم من اعتنق دينه وآمن به، وأخذوا يعملون على منع الناس من سماع دعايته، فلما أعيتهم الحيلة أخذوا يحرضون حكام الرومان عليه بالافتراء والكذب عليه، إلى أن تمكنوا من حمل الحاكم الروماني على أن

يصدر الأمر بالقبض عليه، والحكم عليه بالإعدام صلبا، و لم يستطيعوا قتله بل جعل الله شبها له ورفعه إليه حيث جاء في قوله تعالى: {وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم}[45]، وقوله تعالى أيضا: {وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه}[46].

ولكن دعوة المسيح عليه السلام –بعد رفعه– إلى الروحية لم تستمر في هذا الإطار بسبب الاضطهاد والتعذيب الذي لاقته من طرف اليهود وحكام الرومان[47]، بل صرفت إلى طلب العزلة في الحياة وتأثرت بالاتجاهات الدينية الآسيوية السابقة عليها، وهي اتجاهات تميل إلى إلغاء الوجود المادي للإنسان والحياة عامة.

الفرع الثالث : أثر التعاليم المسيحية في الجانب السياسي

هذا التحريف لتعاليم الدين المسيحي استمر بالرغم من أن الإمبراطورية الرومانية اعتنقت المسيحية في عهد الإمبراطور "قسطنطين" سنة 305 م، وأصبحت السلطة العليا في هذه الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف، ذلك ما صوره الكاتب الأمريكي "درابر Draper" في كتابه "الدين والعلم" بقوله: "دخلت الوثنية والشرك في النصرانية بتأثير المنافقين، الذين تقلّدوا وظائف خطيرة ومناصب عالية في الدولة الرومانية بتظاهرهم بالنصرانية، و لم يكونوا يحفلون بأمر الدين، و لم يخلصوا له يوما من الأيّام، وكذلك كان "قسطنطين"، فقد مضى عمره في الظلم والفجور، و لم يتقيد بأوامر الكنيسة الدينية إلا قليلا في أواخر عمره 337 م"[48].

فالبرغم –كما ذكرنا– من اعتناق روما للمسيحية، هذه المسيحية التي تنطوي في ذاتها على قيم روحية، ومثل أخلاقية، ودعوة إلى التسامح، وإثارة ما في فطرة الإنسان من خير وحب لأخيه الإنسان، فإن تدخل الكنيسة واستهتار بعض رجالها بتعاليم المسيحية، وتعريفها، لتلائم الوثنية، كانا قد حالا دون أداء الرسالة الحقيقية للدين المسيحي. فمن الممكن – لولا هذا التحريف– أن يجد الإنسان الأوروبي في روحانية المسيحية ظلا ظليلا يأوي إليه من لهب ميوله الجسمية، واندفاعه وراء المتعة والترف، ولو على حساب كرامة أخيه الإنسان بإهدار دمه، واستغلال خيراته، وحرمانه من حقوقه وحرّياته[49].

وفي ختام هذا المطلب نؤكد على حقيقة هامة وهي: أن أوروبا لم تعرف الدين المسيحي على الوجه الذي أوحى به الله إلى نبيه عيسى عليه السلام، بل عرفت صورة محرفة من صنع الكنيسة الأوروبية، وهذه الصورة لا صلة لها بالأصل المنزّل الذي أرسل إلى المسيح عليه السلام ليبلغه لبني إسرائيل وذلك في قوله تعالى: {ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم}[50]. إن الشعوب الأوروبية وجماهيرها على طول التاريخ المسيحي من بعثة عيسى عليه السلام إلى بعثة محمد r بل حتى في عصرنا الحاضر اللّهم استثناء بعض الأفراد القلائل على طول هذا التاريخ الذين ظلوا محافظين على تعاليم الدين المسيحي الحقة، ظلت هذه الشعوب تستلهم دينها من قبل الباباوات ومن المجامع المقدسة، وشرّاح الأناجيل التي أصابها التحريف والتبديل، فكانت تلك الجماهير تعتبر تلك المصادر عقيدة لا يرق إليها الشك والريب، مع تحريفها وتزييفها من قبل الرهبان ورجال الدين والكنيسة. فالفكر المسيحي بهذه الصورة كان أحد المصادر الرئيسية للاستبداد السياسي الذي خيم على أوروبا خلال هذا التاريخ الطويل[51].

غير أن المسيحية الحقة غير المحرفة كان لها أثر واضح في تعاليم وأسس المذهبية الوضعية، خاصة في مجال الحقوق والحرّيات، التي ما زالت وقتئذ لم تتبلور بعد كما هي عليه في العصر الحاضر.

والمثال الواضح على هذا، ذلك أن الثورة البروتستانتية[52] التي اندلعت في القرن السادس عشر الميلادي قد استلهمت في توجيهاتها تعاليم الدين المسيحي، في صورته الطاهرة والنقية، التي كانت تدعو إلى العدل والمساواة، والإخاء في الله،

واحترام حرّية الإنسان وكرامته. وإجمالا يمكن تلخيص التعاليم المسيحية التي أثّرت في الجانب السياسي للمذهبية الوضعية في أمور ثلاثة[53]:

1. أن الدولة في ظل المفهوم المسيحي الأصيل ليست إلا خادمة للقانون وحارسة له، ومن ثمّ فلا يجوز لها أن تسمو عليه.
2. القانون وسيلة لغاية هي تحقيق خير الفرد ورفاهيته.
3. إن الفرد هو غاية التنظيم الاجتماعي، ولزاما على الجماعة أن تكفل له كل الخير،

فهو –الفرد– غاية في ذاته، والاعتداء عليه هو الاعتداء على الإنسانية[54].

ونختم هذا المبحث بحقيقتين هامتين:

الحقيقة الأولى: إن الأسس الفكرية لحرّية الرأي السياسي للمذهبية الوضعية قد انعكست على البنية السياسية والدستورية للواقع الأوروبي والأمريكي[55].

الحقيقة الثانية: إن انتقاد المذهبية التحررية لم يقتصر على دعاة الفكر الماركسي، بل امتد إلى أنصار الفكر التحرري نفسه، حيث أرادوا إدراك مواطن الخلل في مذهبهم قصد الخروج بحلول وسطية توفيقية بين الليبرالية[56] التحررية والماركسية الشمولية.

وقد أثمرت هذه الحلول الوسطية التوفيقية بإعطاء المذهبية التحررية صورة ووجها جديدا مغايرا لما كانت عليه في السابق، ومن ثم أصبح للمذهبية التحررية وجهان، الوجه التقليدي الذي سبق وأن تناولناه بشيء من التفصيل والوجه المعاصر الذي أصبح يعرف ب "المذهب الاجتماعي"[57].

فهذا المذهب لا يعدو إلا أن يكون مجموعة من الأفكار الإصلاحية التي تحد من سلطان الإرادة الفردية لصالح السلطان الجماعي، وهي تنسب إلى العديد من المفكرين لكن لقد كان لكل من "أوجست كونت Auguste Conte" و "ديجي Duguit" فضل كبير في إبراز أهم معالم هذا المذهب. وفحوى هذا المذهب –كما صاغه هذان الفقيهان– بأن حقوق الإنسان ذات وظيفة اجتماعية، ومن ثم لا يمكن ممارستها إلا في إطار جماعي، ومن حق الجماعة أن تنظمها وتحفّها بالقيود التي تراها مناسبة لحفظ توازن حركة الحياة الجماعية.

وعلى هذا الأساس إن الفكر الاقتصادي التحرري قد تحول من اقتصاد حر –في صورته التقليدية– متروك للمبادرات الفردية إلى اقتصاد موجه –في صورته المعاصرة– من قبل الجماعة. وقد قصد من هذا التحول تمكين الأفراد من ممارسة الحرّية السياسية –بما فيها حرّية الرأي السياسي– ممارسة فعلية، فتقوى على أداء مهمتها كوسيلة فعالة في حماية الحقوق والحرّيات الأخرى.

وقد تبنّت دساتير الديمقراطية الغربية هذا الاتجاه التدخلي، ومنها انتشر إلى غيرها من دساتير العالم، وبهذا التحول صارت المذهبية التحررية في صورتها التقليدية تراثا فكريا من تراث القرن الثامن عشر[58].

الخاتمة :

خاتمة هذه الدراسة تتمثل في مقارنة بين الفكر السياسي الإسلامي والأنظمة الدستورية الوضعية فيما يتعلق بأساس العقيدة:

يتبيّن لنا من خلال هذا الفصل أن الإسلام لا يخلو من أسس نظرية –كما زعم المفكّرون الغربيّون– في نظام الحقوق والحرّيات وبالأخصّ "حرّية الرأي السياسي"، بل ظهر لنا جليا تواضع أبعاد الدساتير الغربية وإعلانات حقوق الإنسان بالقياس إلى عمق واتّساع ذلك الحجم في التصوّر الإسلامي.

بل إن المفكّرين الوضعيين أجهدوا أنفسهم سواء في الفلسفة النظرية التجريدية أو النفعية العملية ليجدوا مبرّرا أو سندا تستند إليه حرّية الرأي عامة وحرّية الرأي السياسي خاصة.

وما كان أغناهم لو أنهم قرءوا الإسلام وهو السبّاق دائما والدقيق في تعبيره والشامل لما يعجز عن جمعه فكر وضعي، قال تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللّطيف الخبير}(59)، وقوله: {تنزيل من حكيم حميد}(60).

فالإسلام بنى حرّية الرأي السياسي خاصة ونظام الحقوق والحرّيات على "أساس العقيدة الإسلامية"، ذلك أن الحرّية –أيّا كان نوعها– لازمة التّوحيد، والتّوحيد هو أساس العقيدة، فالمسلم يحيا بعقيدته، ومن ثمّ يحيا بحرّيته.

وعلى كلّ فنظرية "حرّية الرأي السياسي" في الإسلام تقوم على إطلاق هذه الحرّية للفرد، بل جعلتها واجبة في حقّه ما لم تتصادم ب"العقيدة الإسلامية" ، فإن تعدّت أصبحت اعتداءا يتعيّن وقفه وتقييده.

إن الإسلام يقيم "حرّية الرأي السياسي" على أساس "العقيدة الإسلامية" ، بينما الفكر الوضعي فيه مذاهب فكرية مختلفة، كل يقيمها على أساس مختلف، فتارة تقام هذه الحرّية على تعاليم الدين المسيحي المحرفة، وتارة تقام على فكرة وأساس العقد الاجتماعي وتارة أخرى تقام على أساس المذهب الطبيعي ومرّة تقام على أساس المنفعة –المذهب البراغماتي– ومرة أخرى تقام على ذات الإنسان –المذهب الوجودي–

فأساس الفكر الوضعي في تقريره وتأصيله لهذه الحرّية، انتقل من الخيال المحض إلى الواقع المحض الذي لا علاقة له بالمثل والمبادئ. بينما الإسلام دقيق في تعبيره، شامل في تشريعه فيما يعجز عن جمعه فكر وضعي: {ألا يعلم من خلق وهو اللّطيف الخبير}(61)، {تنزيل من حكيم حميد}(62) وهذا ما جعل الإسلام متفوقا على باقي الشرائع والنظم الوضعية، وجعله مرنا صالحا للتطبيق في كلّ زمان ومكان.

الهوامش

(1) – ابن منظور، لسان العرب، الجزء السادس، ص 6.

(2) – د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي للألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاّتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982 م، الجزء الأول، ص 63-64.

(3) – سورة يوسف، الآية [40].

(4) – الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة دار المعرفة، بيروت، تعليق وشرح الشيخ عبد الله دراز، المجلد الثاني،ص 316.

(5) – سورة المائدة، الآية [89].

(6) – الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 315-316.

(7) – عمار جيدل، منهج الاستدلال على العقيدة، مقال في مجلة الموافقات، تصدر عن المعهد الوطني لأصول الدين، الجزائر، العدد 2، ذو الحجة 1413 هـ / جوان 1993 م، ص 27.

(8) – حسن البنا، مجموعة رسائله، مكتبة رحاب، الجزائر، ج 2، قسم العقائد، ص 131.

(9) – د. عبد الله بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، مكتبة المؤيد، الرياض، ط 1، 1412 هـ / 1992 م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص 370.

(10) – سورة يوسف، الآية [17].

(11) – سورة البقرة، الآية [285].

(12) – رواه مسلم ورواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنظر: ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، ط 1، 1417 هـ / 1996 م، ج 1، ص 208.

(13) – في مفهوم العقيدة وأركان الإيمان، أنظر: السيد سابق، العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1406 هـــ / 1985 م، ص 08-09، وكذا: عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، تحقيق وتعليق محمد الحسين فضلاء، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 1406 هـــ / 1985 م، ص 38 و 40.

وحسن البنا جعل العقائد أقسام أربعة رئيسية: الإلهيات، النبوّات، الروحانيات والسمعيات، أنظر: مجموعة الرسائل، مرجع سابق، ص 136-202.

(14) – سورة يوسف، الآية [40].

(15) – سورة الملك، الآية [14].

(16) – الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 316.

(17) – سورة الإسراء، الآية [70].

(18) – سورة الذاريات، الآية [56].

(19) – سورة الأنعام، الآيات [162-163].

(20) – أنظر: د. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، المرجع السابق، ص 155-156.

(21) – د. عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، الإمامة في الإسلام أسس ومبادئ وواجبات، مؤسسة الجريسي للتوزيع، الرياض، ط 1، 1418 هـــ / 1997 م، ص 42.

(22) – السيد سابق، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 309-310.

(23) – سورة النحل، الآية [97].

(24) – السيد سابق، المرجع نفسه، ص 310-311.

(25) – سورة البقرة، الآية [257].

(26) – سورة الحج، الآية [54].

(27) – الدكتور المستشار علي جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة،ط 3، 1406 هـــ / 1986 م، ص 223.

(28) – أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مرجع سابق، ص 30-31.

(29) – وهي تعني المذاهب التي تنسب السلطة إلى الله، واتخذت صورا ثلاثا:

الصورة الأولى: وهي صورة تأليه الحاكم، أي أن أساس السلطة ومصدرها، والمحدد للعلاقة بينها وبين الحرّية، هو شخص الحاكم، لأنه كان إلاها يعبد، وقد ذكر القرآن هذه الحقيقة في بعض آياته، ومنها قوله تعالى على لسان فرعون: {أنا ربكم الاعلى} سورة النازعات، الآية [24].

الصورة الثانية: وتجسدت في الزعم بالحق الإلهي المقدس المباشر، وعرفت فيما بعد بنظرية "الحـــق الإلهـــي المقـــدس Doctrine du droit divin surnaturel"، فبعد صراع مرير على السلطة بين الملوك ورجال الكنيسة، حيث نفت الكنيسة الصفة الإلهية للملوك، توصلا إلى حلّ مرض لكليهما، وهو: أن الربّ وقد خلق الإنسان خلق كذلك السلطة وضمنها سيفين: سيف السلطة الدينية، وسيف السلطة الزمنية، فـــأودع الأولى "للبابـــا" وأودع الثانية بإرادته المباشرة "للإمبراطور".

الصورة الثالثة: وهي صورة الحق الإلهي غير المباشر Doctrine du droit divin providentiel، وفي هذه الصورة قويت السلطة الدينية علـــى حساب السلطة الزمنية، بل ذابت هذه الأخيرة في السلطة الدينية لدخول الإمبراطور "قسطنطين" في الديانة المسيحية، وبهذا أصبحت السلطة تأتي من الله عن طريق الكنيسة إلى الحاكم بواسطة الشعب، واختياره وتفويضه. لمزيد من التفصيل حول هذا المعنى: د. صالح حسن سميع، أزمة الحرّية السياســـية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 65-67، والدكتور سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجـــع ســـابق، ص 21-24، والدكتور صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، ط 6، 1982 م، ص 17 وما بعدها، والدكتور أحمد جلال حماد، حرّية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 57-60.

– الثيوقراطية: الحكومة الدينية وهي النظام السياسي الذي يستند على التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر حيث يتولى السلطة رجال الدّين، ويرى أن السلطة الدنيوية يجب أن تتبع السلطة الروحية. انظر: صهيب الشريف، ملحق لكتاب "الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، مرجع سابق، ص 255.

(30) – فالثابت أن الإسلام ذو فضل –لا ينكره إلا مكابر– على الحضارة الأوروبية، وأنه أثّر فيها تأثيرا بالغا عندما كانت تعيش في عصور الظلام في القرون الوسطى، إذ كانت شمس الإسلام في ذلك الوقت تملأ الدنيا ضياء، ومن أهلها من يشهد بما نقول والفضل بما تشهد به الأعداء، حيث يقرّ أحد

مفكريهم "جون بيوري" في كتابه "تاريخ حرّية الفكر"، فيقرر بأن الحضارة... في مجال العقل والرأي في أوروبا ترجع إلى أفكار علماء المسلمين... والتي كانت البذور التي تولى رعايتها فلاسفة القرن الثامن عشر.

لمزيد من التفصيل راجع: د. أحمد جلال حماد، حرّية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 61-63.

(31) – في مفهوم الحرّية في ظل المذهب الفردي راجع الفصل الأول من الباب التمهيدي من هذه الرسالة، ص 10.

ونشير إلى أن هذا المذهب لا ينسب إلى فيلسوف معين أو مدرسة فلسفية معينة أو إلى حدث بذاته، وإنما هي حصيلة تفاعل عدة عوامل فكرية ومادية أفرزت في خاتمة المطاف الإيديولوجية والدولة التحررية. انظر: د. صالح حسن سميع، أزمة الحرّية السياسية، مرجع سابق، ص 73.

– الإيديولوجية: هذا الاصطلاح يعني النظام الفكري والعاطفي الشامل الذي يعبّر عن مواقف الأفراد حول العالم والمجتمع والإنسان. انظر: صهيب الشريف، تعاريف ملحق لكتاب الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، مرجع سابق، ص 253.

(32) – في مفهوم الحرّية في ظل المذهب الماركسي، راجع الفصل الأول من الباب التمهيدي من هذه الرسالة، ص 11.

(33) – د. صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية، مرجع سابق، ص 100.

(34) – محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، شركة الشهاب، الجزائر، ص 83-84.

(35) – ابتدأنا بتوضيح عقيدة المسيح عيسى عليه السلام لأن هذا الأمر بالذات هو اللب في المسيحية الحاضرة –المحرفة– وأساس الاعتقاد فيها.

(36) – سورة المائدة، الآيات [118-119].

(37) – محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، مرجع سابق، ص 84.

(38) – سورة الصف، الآية [06].

(39) – سورة المائدة، الآية [46]، انظر: د. محمد البهي، الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر، دار الفكر، ط 1، 1970 م، ص 155.

(40) – الشهرستاني: هو محمد ابن عبد الكريم ابن أحمد أبو الفتوح الشافعي المتكلم والمؤلف المشهور، ولد سنة 479 هـ ببلدة شهرستان الواقعة في شمال خرسان، وبها نشأ وتلقى العلوم على شيوخ عصره... توفي سنة 548 هـ، وترك الكثير من المصنفات، منها: نهاية الإقدام في علم الكلام، الإرشاد إلى عقائد العباد، الملل والنحل... محمد سيّد كيلاني، في تحقيقه لكتاب الملل والنحل للشهرستاني، دار صعب، بيروت، 1406 هـ / 1986 م، ج 1 ، ص 3-10.

(41) – الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ج 1، ص 220.

(42) – محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، مرجع سابق، ص 91-93.

(43) – سورة المائدة، الآيات [112-117].

(44) – سورة آل عمران، الآية [49].

(45) – سورة النساء، الآية [157].

(46) – سورة النساء، الآية [158]، لمزيد من التفصيل انظر: محمد أبو زهرة، النصرانية، مرجع سابق، ص 91-98.

(47) – حول هذا الاضطهاد الذي لاقه أصحاب عيسى عليه السلام انظر: محمد أبو زهرة، النصرانية، مرجع سابق،ص 102-106.

(48) – الأستاذ سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، ط 6، 1400 هـ / 1980 م، ص 57.

(49) – حول هذا المعنى، انظر: علال الهاشمي الخياري، الإسلام وإيديولوجيات الفكر المعاصر، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1984 م، ص 116.

(50) – سورة آل عمران، الآية [49].

(51) – د. صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية، مرجع سابق، ص 73-74.

(52) – البروتستانت: هي فرقة من الفرق المسيحية رفعت راية الإصلاح الديني، وسميّ الذين اعتنقوا هذا المبدأ –الإصلاح الديني– بالبروتستانت، الذين أرادوا إصلاح الكنيسة مما آلت إليه من ظلم واستبداد، وسموا بهذا الاسم عندما خرجوا على الكنيسة الكاثوليكية، وأرادت الكنيسة تنفيذ قرار الحرمان عليهم فأعلنوا احتجاجا يسمى هذا الاحتجاج بالإنجليزية "بروتست" فسمي الذين أمضوا هذا القرار بروتستانت أي المحتجين. انظر: محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، مرجع سابق، ص239 على الهامش، والدكتور محمد البهي، الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر، مرجع سابق، ص 73-74.

(53) – الدكتور صالح حسن سميع، أزمة الحرّية السياسية، في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 74.

(54) – د. محمد البهي، الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر، مرجع سابق، ص 155–156، والشيخ محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، تحقيق وتعليق: مسعود فلوسي، دار ريحانة، الجزائر، ط 1، 1420 هـ / 1999 م، ص 113–116.

(55) – فقد تجسدت هذه الأفكار –بصورة رسمية– في إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية الذي أقره مؤتمر "فلادلفيا" سنة 1766 م، كما تجسد أيضا في تصريح حقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية الوطنية الفرنسية في 16 أغسطس 1789 م.

فقد ورد في تصريح إعلان الاستقلال الأمريكي: "أن كل الناس خلقوا متساوين، وخلقهم الله جلت قدرته ولهم حقوق أكيدة في الحياة والحرّية، والسعي من أجل سعادة الإنسان، وتستند سلطة الحكومة على إرضاء الشعب، وإذا حادت أي حكومة عن هذه المبادئ أصبح من حق الشعب أن يغيرها... "

أما إعلان حقوق الإنسان في فرنسا فقد نص: "إن الإنسان ولد حرا، وليكون حرا، وله حقوق متساوية"، "وإن الغرض من المؤسسات السياسية هو المحافظة على حقوق الإنسان، وهذه الحقوق هي: الحرّية، وحق الملكية، والأمن، ومقاومة القهر والطغيان" كما أكد على: "حرّية تبادل الآراء والأفكار، واعتبار ذلك من أثمن حقوق الإنسان، ولذلك: لكل مواطن أن يعبر عن رأيه بالقول، وبالكتابة والنشر بحرّية مع مسؤولية عن إساءة استخدام هذه الحرّية، في الأحوال المنصوص عليها في القانون".

عن هذه النصوص، راجع: د. صالح حسن سميع، أزمة الحرّية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 86–87 الهامش.

(56) – الليبرالية التحررية الاقتصادية –المذهبية التحررية في حالها الاقتصادي– تؤكد على الحرّية الفردية وتقوم على المناقشة الحرة أي ترك الأفراد يعملون، ويربحون كما يريدون، وفي ذلك الصالح الخاص الفردي بتحقيق الصالح العام، وقد نشأت وتوسعت مع الرأسمالية للتعبير عن الحرّية الفردية. انظر: د. عبد الرزاق عيد ود. محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، مرجع سابق، ص 260–261.

(57) – في شرح مفهوم وظهور المذهب الاجتماعي، اعتمدت عل كلّ من: د. سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص 239–242 والدكتور أحمد جلال حماد، حرّية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 100 وما بعدها والدكتور صالح حسن سميع، أزمة الحرّية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 94–126

والدكتور عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 5–34.

(58) – لمزيد من التفصيل، راجع: د. سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص 241–242، و د. صالح حسن سميع، أزمة الحرّية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 101–102.

(59) – سورة الملك، الآية [14].

(60) – سورة فصلت، الآية [42].

(61) – سورة الملك، الآية [14].

(62) – سورة فصلت، الآية [42].

الهوية الثقافية في ظل الإعلام الرقمي
ـدراسة تحليلية لعينة من صحف الواب الجزائريةـ

د. بورقعة سمية
أ. عقبة سعيدة
جامعة عنابة

الملخص:

تهدف الدراسة الحالية إلى تحليل مضامين الصحف الإلكترونية الجزائرية المعالجة لمواضيع الهوية الثقافية الجزائرية، ومدى إستفادة إعلامنا الجزائري من هذهِ البيئة الرقمية للتعريف والحفاظ على هويتنا الأصيلة بكل مظاهرها سواء " عادات، تقاليد، فنون، ....الخ.

متخذة من صحيفتي الشروق أون لاين، والنهار أون لاين عينة للدراسة باعتبارها أكبر الصحف الجزائرية قراءة حسب المواقع العالمية.

الكلمات المفتاحية: الهوية الثقافية، الإعلام الرقمي.

Abstract:

The aim of this current study is to analyse the contents of the treated algerian electronic news papers, concerning the algerian cultural identity, and the extent of benefits that takes the algerian medias from this electronic environnement to define and preserve our identity and our inherent legacy with all its aspects, traditions, arts….etc

Using the two papers el-chourouk online as a sample for my study concidering these latter the most popular algerian news papers according to worldwide websites.

Key words : cultural identity, electronic information

مقدمة:

يعيش العالم اليوم عولمة تكنولوجية شرسة في ظل الإعلام الرقمي الأكثر حداثة والجزائر ليست بمنأى عن هذه التأثيرات التكنولوجية التي مست جميع مجالات الحياة من مجال سياسي، اقتصادي، اجتماعي ثقافي إذ يشكل هذا الأخير خطورة تهدد الهويات الثقافية لتلك الدول أفرادا كانت أو جماعات إذ تعتبر الهوية الثقافية شخصيته وبطاقة تعريفه من خلال ما تحويه من تراكمات معرفية سواء انطلاقا من الدين أو العادات والتقاليد التي ساهمت في تكوينه وانتمائه لوطنه .

وتجدر الإشارة إلى أن تكنولوجيا الإعلام والاتصال مصدر هام من مصادر التنشئة الاجتماعية إذ حلت محل الأسرة لانتشارها واستعمالها الواسع من تعليم البحث العلمي العلاقات الاجتماعية الإعلام ..الخ ولتفعيل دورها الايجابي في ظل هذا الإعلام الرقمي اللا متجانس والذي يحمل العديد من الهويات الثقافية العالمية التي تجلت مظاهرها المغايرة لثقافتنا العربية المسلمة من سلوكات، ألبسة، موضة ممارسات جديدة ..الخ دخيلة ومغايرة لمرجعيتنا ساهمت حقيقة هذه التكنولوجيا الكونية في حضورها بيننا في الزمن ذاته وبسرعة فائقة ارتباطا بمزاياها المجسدة خاصة في الانترنيت جاءت دراستنا هذه باحثة في التساؤل الرئيسي التالي:

ما مدى مساهمة الإعلام الرقمي الجزائري في الحفاظ على الهوية الثقافية؛ متخذة من الصفحات الثقافية للصحف الالكترونية الجزائرية عينة للدراسة الحالية .

الإشكالية:

يشهد العالم في السنوات الأخيرة جملة من التحديات المعلوماتية ذات أبعاد مختلفة في كافة الوسائل الإعلامية، والتي مستها موجة الرقمنة. وقد تميز عصرنا الحالي بالعديد من مظاهر التحول التكنولوجي الذي يشمل مختلف الميادين العلمية وفي

مقدمتها مجال السمعي البصري، ولعل أهم إنجاز استفادة منه الجزائر مؤخرًا هو إدخال الصحافة المكتوبة الجزائرية المجال الإلكتروني، مما سهل أكثر الجانب المعرفي، وسير الرفع من مستوى ثقافة ووعي الجماهير، وتعريفه بمجالات الحياة، والعالم الخارجي ومجرياته، فتوسعت المعلومات عن ما يحيط بنا. فهذا التطور التقني، والناتج عن العولمة، فرض تطور للرسائل الإعلامية، وحتم على الجميع شعوبًا ودولاً التكيف معها، لكن بدوره خلق أثارًا سلبية. فمجمل المضامين الإعلامية لا تتماشى والخصوصيات الثقافية للأفراد والجماعات، فرغم ما وصل إليه العالم من تطور إيجابي، حيث أصبح الإعلام هو الفاعل، والقوة، ومختلف المحتويات الإعلامية أصبحت تؤثر تأثيرًا بالغًا لم يشهد العالم له مثيل، فتبوأت ثقافة الصورة والسرعة مكانة مرموقة، وأصبحنا نتحصل على كم وافر من المعلومات والمعارف على مستوى كل مجالات الحياة، فتكنولوجيا المعلومات أو المعرفة، مثلما أكدّ ذلك الباحث عبد العزيز بن عثمان " تمثل قوة الدفع للعولمة الثقافية" .[1]

حيث لم تعد الثقافة خاضعة لوسائل تقليدية في نشرها، بل تأثرت اليوم إلى حد كبير بتكنولوجيا الإعلام والإتصال، والتي أصبحت سلاحًا ذو حدين، فمثلما لديها أثار إيجابية، فكذلك استطاعت أن تخلق تحول ثقافي يعايشه الأفراد في ظل العولمة، حيث برزت ثقافات عديدة بفضل الإشكال الثقافي، لكن ثقافة الأقوى اقتصاديا وعلميا وتكنولوجيا... إلى غير ذلك، هي المهيمنة، فبرزت ثقافة دخيلة، سببت تهديدات ومخاطر على الهوية الثقافية للأفراد والجماعات. والتي تمثل "المبادئ الأصلية السامية والذاتية النابعة من الأفراد والشعوب، وتلك ركائز الإنسان التي تمثل كيانه الشخصي الروحي والمادي يتفاعل صورتي هذا الكيان لإثبات هوية أو شخصية الفرد أو المجتمع أو الشعوب، بحيث يحس ويشعر كل فرد بإنتمائه الأصلي لمجتمع ما، يخصصه ويميزه عن باقي المجتمعات الأخرى، والهوية الثقافية تمثل كل الجوانب الحياتية الاقتصادية والإجتماعية والسياسية والحضارية. والمستقبلية لأعضاء الجماعة الموحدة التي ينتمي الأفراد بالحساء والشعور الإنتمائي لها. وأيضًا هي ذاتية الإنسان ونقاءه وجمالياته وقيمه، بحيث تعتبر الثقافة هي المحرك لأي حضارة أو أمة في توجيهها وضبطها أي هي من تحكم حركة الإبداع والإنتاج المعرفي."[2]

فالهوية الثقافية تشير إذن إلى إحساس الفرد بذاته، وبنفسه عضوًا، فهمي ماضي الفرد والمتجسد في تاريخه، وحاضره الذي يعايشه أنيًا ومستقبله الذي ينتظره، فمجمل التراكمات التي عايشها الفرد من عادات وتقاليد تشكل إنتماءه لوطنه الأم، ودينه... إلخ. وفي هذا السياق أصبح من اللائق وجود وسيلة بديلة تعمل على الحفاظ على الهوية الثقافية للأفراد، وكدعيمة رئيسية بإمكانها المساهمة في هذا هي تكنولوجيا الإعلام والإتصال التي لعبت دورًا رئيسيًا في التأثير على اتجاهات ومعارف وسلوكات الأشخاص. فالتفاعل الذي خلقه الإعلام الإلكتروني له أثر بالغ على حرية الأفراد الجماعية، ولما لموضوع الهوية الثقافية من أهمية بالغة ارتأينا تسليط الضوء عليه من خلال الصحافة الإلكترونية الجزائرية بدءًا بطرح التساؤل المركزي التالي:

إلى أي مدى يساهم الإعلام الرقمي الجزائري في الحفاظ على الهوية الثقافية للأفراد؟

اعتمادًا على المضامين الثقافية التي يحملها المركز الثقافي للصحف الإلكترونية الجزائرية كمجال للدراسة.

وقد اعتمدنا في دراستنا على كل من صحيفتي: الشروق أون لاين .والنهار أون لاين.

كعينة، وذلك لمعايير هي: * الصفحات الثقافية.

* معيار المقروئية.

* معيار المشاهدة.

مفاهيم الدراسة: تعريف الهوية الثقافية:

الفرع الأول: تعريف الثقافة لغة واصطلاحات

أولا: الثقافة في اللغة: تعني كلمة أو مصطلح "ثقّف" في اللّغة العربية قوّم الشيء، أي قوّمه عندما كان معوجا وغير سوي، فقال العرب "ثقفت الرمح" أي قومته[3].

أي جعله على أحسن صورة. وأيضا يأخذ هذا المصطلح معنى الإصلاح وإعادة الشيء على حاله وأيضا التصحيح.

ثانيا: الثقافة في الاصطلاح: أمّا في الاصطلاح فالثقافة هي ذلك التراث الحضاري ومنهجية التفكير وأسلوب العيش والمعاملة أي تلك الأمور التي تنطلق من ذاتية وشخصية الإنسان بما هو عليه من صفات كالخير والعدل، وتلك الطاقة العملية الكامنة التي تستخدم في مجالات الحياة، والتي تميز مجتمع عن مجتمع آخر.

الفرع الثاني: تعريف الهوية لغة واصطلاحا

أولا: الهوية في اللغة: يعني مصطلح "الهوية" الذات والأصل والانتماء والمرجعية.

وهي مأخوذة من كلمة "هو" أي جوهر الشيء وحقيقته[4]، أي هوية الشيء تعني ثوابته وأيضا مبادئه، ويكفي طرح السؤال التالي لبيان ذلك: من أنا؟ من نحن؟ من هو؟ وهكذا.

ثانيا: الهوية في الاصطلاح: تعرف "الهوية" على أنها الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب، أي تلك الصفة والثابتة والذات التي لا تتبدل ولا تتأثر ولا تسمح لغيرها من الهويات أن تصبح مكانها أو تكون نقيضا لها، فالهوية تبقى قائمة ما دامت الذات قائمة وعلى قيد الحياة، وهذه الميزات هي التي تميز الأمم عن بعضها البعض والتي تعبر عن شخصيتها وحضارتها ووجودها.

الفرع الثالث: تعريف الهوية الثقافية

المقصود بالهوية الثقافية تلك المبادئ الأصلية السامية والذاتية النابعة من الأفراد أو الشعوب، وتلك ركائز الإنسان التي تمثل كيانه الشخصي الروحي والمادي بتفاعل صورتي هذا الكيان، لإثبات هوية أو شخصية الفرد أو المجتمع أو الشعوب، بحيث يحس ويشعر كل فرد بانتمائه الأصلي لمجتمع ما، يخصصه ويميزه عن باقي المجتمعات الأخرى. والهوية الثقافية تمثل كل الجوانب الحياتية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والحضارية والمستقبلية، لأعضاء الجماعة الموحدة التي ينتمي إليها الأفراد بالحس والشعور الإنتمائي لها.

وأيضا هي ذاتية الإنسان ونقاءه وجمالياته وقيمه، بحيث تعتبر الثقافة هي المحرك لأي حضارة أو أمة في توجيهها وضبطها، أي هي من التي تحكم حركة الإبداع والإنتاج المعرفي[5].

المطلب الثاني: ركائز الهوية الثقافية والعولمة

المقصود بركائز الهوية الثقافية تلك المقومات والأسس التي تمثل صلب الهوية الثقافية وموضوعها، وتلك العناصر الأساسية لها التي تمثل مظاهر الهوية الثقافية.

الفرع الأول: مقومات وأسس الهوية الثقافية تشمل مقومات الهوية الثقافية أسسا هامة في حد ذاتها هي موضوعا لها وهي:

أولا: الإنسان بحيث يعتبر الإنسان هو المعنى بالهوية الثقافية، وهو المعنى بهذه الحياة، وهو محور وأساس الهوية الثقافية، لا غيره من الكائنات الحية الأخرى. بحيث أن الإنسان في حضارة الإسلام وفي تحقيق أهداف سعادته يجد انطلاقه في الآية الكريمة: ﴿ ولقد كرمنا بني آدم﴾[6] .

ثانيا: التوازن في الشخصية أي ذلك التوازن المادي والروحي للأفراد وللشعوب، بحيث يكون اعتدال وتوازن كفيل بالحفاظ على الحياة الطبيعية للفرد، دون تغليب حياة المادة على حياة الروح، لكي لا يكون هناك خللا في الشخصية أو في الذات، احتياطا لعدم تغليب كفة لكفة أخرى، بتغذية الإنسان ماديا بالأكل وروحيا بالعبادة.

ثالثا: الإيمان الحقيقي وذلك بإيمان أفراد المجتمعات بما يتماشى وحضاراتهم ومعتقداتهم ونمط حياتهم وإيمانهم بالإنتماء لمجتمع ما في كل جوانب خصوصياته، كما هو في الإيمان في الأمة الإسلامية بالإيمان بالله والرسالات السماوية، فقيم المسلم مستمدة من وحي الله تعالى.

رابعا: النفس والروح الجماعية والأخوة والإنسانية: إن الإنسان بحاجة لغيره، وأنه بالطبع اجتماعي وإنساني، ليس فردي وذاتي وأناني، هو بحاجة للتعاون والتعامل وأن يكون عالميا بالحفاظ على شخصه وتفاعله مع غيره.

خامسا: القيم الثقافية، وهذا بتجميد القيم الحسنة والفاضلة، وحب العدل والحق والمساواة والتطلع إلى المفاهيم فوق الحسية لتشجيع الالتزام بالفضائل ومحاسن الأخلاق[7]، بالقضاء على الرذائل ومساوئ الأخلاق.

الفرع الثاني: عناصر الهوية الثقافية

تتجلى عناصر الهوية الثقافية في تلك المظاهر المهمة التي تمثل جوانب الهوية الثقافية بالنسبة للشعوب وللأفراد، وإن كانت تتمثل في الغالب في ثلاث عناصر متمثلة في عنصر العقيدة واللغة والتراث الثقافي.

وعليه يمكن تقديم أم العناصر الأساسية وهي:

أولا: العقيدة أو الدين يعد الدين أول عنصر من عناصر الهوية الثقافية، ولعل العولمة الثقافية منافية تماما للإسلام في إطار الحرب ضد الإسلام، وحرب الديانات. بحيث يدرك الغربيون الصليبيون والصهيونية أن استعادة المسلمين لهويتهم وانتمائهم القرآني أنه أكبر الأخطار وعليه فكل قوى التغريب تعمل ضد هذا الاتجاه، وذلك بأسلوب الغزو الثقافي المتمثل في الاستشراق والتنصير[8] .

ثانيا: اللغة تعد اللغة اللسان الثقافي الأساسي للهوية الثقافية للأفراد أو الشعوب، وهي عامل يبين اختلاف ثقافة عن أخرى، وهي أسلوب للتواصل وللاحتكاك وإثبات الهوية وتأكيد وجودها.

وقد جاءت نظرية صدام الحضارات لتعلن أن العدو الأول للحضارة الغربية هو الإسلام، وأن الثقافة الإسلامية المرتكزة على اللغة العربية ذاتها هي المنافس لتلك الحضارة[9].

ثالثا: التاريخ والماضي: بحيث يمثل التاريخ والماضي المشترك للأفراد أو لشعب ما عنصرا يعبر عن هوية أساسية، فالتاريخ يبين حقيقة الاستعمار المتجدد في العولمة الثقافية، والتاريخ هو من بين عناصر الهوية، باعتباره يدرس الماضي ويقف على الحقائق وتستند إليه الدول والشعوب للتطلع لبناء الحاضر والتطلع إلى المستقبل.

رابعا: العادات والتقاليد والأعراف: هذه المجالات هي من صميم هوية المجتمعات من خلال إتباع سلوكات معينة والتصرف والتعامل وفقا لثقافة تنظمها العادات والتقاليد والأعراف.

خامسا: العقد الاجتماعي والعقد السياسي: بحيث أن لكل دولة عقد اجتماعي من خلال مبادئ وثوابت المجتمع فيها، وما يطابقه من تصور وطموح سياسي مبني في مرجعية العقد الاجتماعي، وخاصة أن الدولة تعبر عن هويتها الثقافية في المجتمع الدولي من خلال دستور أو قانون له الوجه الاجتماعي والسياسي، بحيث الإرادة الثقافية للأفراد تكون مكفولة في الوجه السياسي الذي يعبر عنها.

سادسا: الحقوق بحيث كل دولة أو شعب وكيف يرى ثقافته للحقوق والحريات المختلفة، ففي الإسلام تختلف الحقوق والحريات عن تلك الموجودة في الوضع الإنساني كالتي يصدرها الغرب إلى الدول العربية والفقيرة، من حقوق الإنسان المزيفة والديمقراطية الغربية، فثقافة حقوق وحريات الغرب هي ثقافة المادة لا الروح.

سابعا: الأدب والفنون: حيث كل مجتمع وله أدبه وفنونه التي يزخر بها، والتي تميزه عن غيره من المجتمعات والتي تكون معبرة عن هويته الثقافية، من خلال ثقافة التعبير القصصي والشعر، وفنون التشكيل والرسم والمسرح والتمثيل وفن العمران وغيرها، وكل له رسالة يريد إبلاغها للغير.

ثامنا: طريقة التفكير: يعد التفكير العنصر الحساس في أي ثقافة، فطريقة تفكير المسلم غير طريقة تفكير الغرب، فمثلا المجتمع المادي يفكر بطريقة مادية واستهلاكية. وهنا يتجلى المجال التربوي، فهناك التربية الدينية والتربية الروحية والتربية المادية وغيرها، ونفس الأمر بالنسبة إلى التكوين والتأهيل.

أداة جمع بيانات الدراسة: اِعتمدت الدراسة الحالية على أداة تحليل وسيلة بحث غير مباشرة تستخدم في معالجة النصوص المكتوبة والأشرطة الصوتية والأفلام المصورة بغض النظر عن الزمن الذي تنتمي إليه.

أ- تحديد مصطلح تحليل المضمون:

إنّ كلمة تحليل تعني تفكيك الشيء إلى مكوناته الأساسية[10]. في حين تشير كلمة مضمون إلى ما يحتويه الوعاء اللغوي أو التسجيلي الصوتي أو الفلمي أو الكلامي أو الإيماني من معاني مختلفة، يعبر عنها الفرد في نظام معين من الرموز، لتوصيلها إلى الآخرين[11].

من أجل الوصول إلى المعاني المختلفة، التي تحملها المواد الإعلامية في أوعيتها المختلفة، لابد من القيام بتفكيك البناء المادي للمادة الإعلامية المدروسة (المبنى، الدال:Signifiant). وهذا وفق خطوات منظمة نتوخى فيها الدقة في العمل، من أجل بلوغ هذه الأجزاء المادية للمادة المدروسة كما عبر عنها صاحبها صراحة، ثم الانتقال إلى بحث المعاني (المعنى، المدلول:Signifié)، التي تحملها هذه البيانات المادية.

طبقا لذلك عرفت الباحثة نوال محمد عمر تحليل مضمون مواد الإعلام والاتصال، بأنه تفكيك ما ينتجه القائمون على وسائل الاتصال الجماهيري المكتوبة والمسموعة والمرئية من مضامين اتصالية متنوعة إلى أجزاء مادية، تسمح بكشف الرموز والصيغ المختلفة المستخدمة في التغيير عن القيم والأفكار المراد تبليغها إلى الآخر في عملية الاتصال، ولقد اعتمدت الدراسة الحالية على "وحدة الموضوع" والذي تعرف أيضا بوحدة الفكرة التي يدور حولها الموضوع. لذا تستخدم كوحدة عد في قياس الموضوعات، وكوحدة تسجيل في حساب الأفكار الخاصة بالأسباب والدوافع والآراء والتصرفات والقيم والاعتقادات والاتجاهات... إلخ. ووحدة الفكرة فقرة كاملة أو نص مستقل. وهي مرتبطة الظهور هنا حسب المستوى اللغوي، الذي يجري على أساسه التحليل.

عينة الدراسة: اِعتمدت الدراسة الحالية على العينة القصدية والتي تعرف تحت أسماء متعددة. مثل العينة الفرضية [12] ، أو العينة العمدية[13]، أو العينة النمطية[14] . وهي أسماء تشير كلها إلى العينة، التي يقوم الباحث باختيار مفرداتها بطريقة تحكمية لا مجال فيها للصدفة، بل يقوم هو شخصيا باقتناء المفردات الممثلة أكثر من غيرها لما يبحث عنه من معلومات والبيانات وهذا لإدراكه المسبق ومعرفته الجيدة لمجتمع البحث ولعناصره الهامة، التي تمثله تمثيلا صحيحا، ولقد اختارت الباحثتان كل من صحيفتي الشروق أون لاين، والنهار أون لاين بِاعتبارها متصدرتان قائمة ترتيب أكثر الصحف الإلكترونية الجزائرية قراءة ومشاهدة حسب موقع إليكسا العالمي لسنة 2014-2015 على التوالي. من جهة، ومن

جهة ثانيّة بيئتهما الإلكترونية (إعلام رقمي) لدراسة مضامينهما الممثلة "للهوية الثقافية" لمضمون إعلامي حساس، وتم تحديد الفترة الزمنية للدراسة بتصفح وقراءة للصفحات الثقافية لتلك الصحف لمدة شهرين(2) "شهر ديسمبر 2015 وجانفي 2016" دون احتساب الأسبوع الأخير من شهر جانفي (لإلتزامات وقتية).

2- تعريف الإعلام الرقمي:

يعرف الدكتور حسنين شفيق الإعلام الرقمي إلى أنه "ذلك الإعلام المعتمد على التكنولوجيا الرقمية مقل مواقع الويب، الفيديو، الصوت والنصوص وغيرها. وبالتالي فهو العملية الإجتماعية التي يتم أطراف الإتصال عن بعد بين أطراف يتبادلون الأدوار الرقمية ووسائلها لتحقيق أهداف معينة، وهو بهذا يشمل كل وسائل الإعلام التي تعمل وفق النظم الرقمية.(15)

إذن فالإعلام الرقمي هو حقيقة مجموعة الأساليب والأنشطة الرقمية الجديدة التي تمكننا من إنتاج ونشر المحتوى الإعلامي وتلقيه، بمختلف أشكاله من خلال الأجهزة الإلكترونية (الوسائط) المتصلة بالأنترنيت في عملية تفاعلية بين المرسل والمستقبل. بحيث تكون جميع الوسائل والأدوات المستخدمة في إنتاج المحتوى الإعلامي من صحافة وأخبار وغيرها من الأدوات ومصادر المعلومات هي بشكل رقمي ومخزنة على وسط خزن الإلكتروني وظهور مرحلة التفاعل، وتتميز بوجود نوع من التحكم الإنتقالي من جانب أفراد الجمهور في نوعية المعلومات التي يختارونها أي أن الفرد يمكن أن يكون رئيسًا لتحرير المجلة، أو الصحيفة التي يختارونها.

الدراسة التحليلية:

جدول رقم 1: الصحف الإلكترونية الجزائرية – عينة الدراسة-

ت	الصحيفة	الموقع على شبكة الإنترنت
1	النهار أون لاين	http://www.ELNAHAR.COM
2	الشروق أون لاين	http://www.ECHOROUK.COM

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

جدول رقم 2: مضامين "الهوية الثقافية" المنشورة في صحف-عينة الدراسة-

عينة / "المضامين الهوية"	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		التكرار Σ	النسبة %
	ت	%	ت	%		
اللغة	42	19.53	43	18.29	85	18.88
الدين	14	6.51	22	9.36	30	8.00
عادات /تقاليد أصول	87	40.46	94	40.00	181	40.22
تاريخ	12	5.58	16	6.80	28	6.22
أداب وفنون	60	27.90	60	25.53	120	26.60
مجموع	215	%100	225	%100	450	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

أظهرت نتائج الجدول أعلاه أن الصحف –عينة الدراسة- اِهتمت بمضامين "اللغة" بِاعتبارها معيارًا أساسيًا وأوليًا في الهوية الثقافية لأي بلد، وحَضَرَتْ معها مضامين الآداب والفنون وفئة العادات والتقاليد والتي تشكل هي الأخرى ميزة كل

مجتمع تميزهُ عن غيره من المجتمعات والتي تكون معبرة عن هويته الثقافية، وهذا ما جاء في الفيئات التي تصدر والترتيب والنسبة بما سجلته وورد في الجدول أعلاه.

فيما حضرت المضامين الأخرى مختلفة ومتنوعة من مضامين العادات والتقاليد والدين، وشكلت مضامين التاريخ حضورًا محتشمًا وإن كان نوعيًا.

جدول رقم 3: مضامين "اللغة" كهوية ثقافية في صحف –عينة الدراسة–

عينة / اللغة	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		التكرار	النسبة
	ت	%	ت	%	∑	%
قضايا التعريب "لغة عربية"	15	35.71	17	39.53	32	37.64
إدماج اللغة الأمازيغية	13	30.95	12	27.90	25	29.41
الخطاب الإعلامي	11	26.19	9	20.93	20	23.52
التأليف	3	7.14	5	11.62	8	9.41
المجموع	42	%100	43	%100	85	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

لقد أظهرت نتائج الجدول أعلاه، أن مضامين اللغة، كهوية ثقافية تعددت حقيقة، وإنّ كانت نوعًا ما نتائج محتشمة، لكنها تضمنت مضامين جيدة، من قضايا التغريب، إلى ترسيم اللغة الأمازيغية كلغة تعكس الهوية الثقافية للجزائر، سواء كانت لهجة أو لغة، المهم أنها تعكس الإرث اللغوي بين مناطق الجزائر الشاسعة إمّا التأكيد على اللغة العربية على غرار ديوان "وحم أعلى المجار" الذي ترجم إلى الكردية وكذا تأكيد الروائية ربيعة جلطي على الإهتمام بلغة الشعر ومحاولة إرجاعها إلى المشهد الأدبي على هامش فعاليات الحفل التكريمي الذي أقيم على شرفها في إطار المعرض الوطني للكتاب المقام في تلمسان يتيح للغة الضاد كهوية ثقافية للجزائريين إلى التوسع في العالم.

جدول رقم 4: مضامين "المواضيع الدينية" كهوية ثقافية في صحف –عينة الدراسة–

عينة / المواضيع الدينية	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		التكرار	النسبة %
	ت	%	ت	%	∑	
قضايا التغريب الديني "العولمة"	4	28.57	6	27.27	10	27.77
الغزو الثقافي "التكنولوجي"	3	21.42	5	22.72	8	22.22
المرجعيات المذهبية	7	50	11	50	18	50
مجموع	11	%100	22	%100	36	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

تشير نتائج الجدول أعلاه إلى أن المواضيع الدينية كهوية ثقافية حضرت بنسب ضعيفة جدًا، وتأكد الدراسة الحالية أن مُعطى الدين في الصفحات الثقافية يتم إستبعاده وإقصاءه في تلك المضامين، والمقصود هنا طبعًا الرؤى والمرجعيات التي يحلل على إثرها الحدث، فظهرت مقالات مختلفة تحوي قضايا التغريب الديني في ظل العولمة إنطلاقا من الصراعات السياسية والثورات في العالم العربي وأزمة الإسلاموفوبيا والتي جعلت من الدين الإسلامي ومعتنقيه دائمًا في إصبع الإتهام، فجاءت هذه الكتابات نوعية حقًا، إضافة إلى الغزو الثقافي في ظل التكنولوجيا الإعلامية خاصة تأثير مواقع التواصل

الإجتماعي وتموقع الدين فيما تحمله مضامينها خاصة السلبية منها كإمتداد الفكر الشعبي، والإلحاد وهذا إمتدادًا للإدمان الكبير لجميع فئات مجتمعنا "نساء –رجال– أطفال" لهذه المواقع.

جدول رقم 5: مضامين "العادات والتقاليد" كهوية ثقافية في صحف–عينة الدراسة–

عينة / عادات وتقاليد	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		∑التكرار	النسبة %
	ت	%	ت	%		
إحتفالات مهرجانات أعراس	25	28.73	28	29.78	53	29.28
تظاهرات ثقافية " ألبسة، أغاني الراي"	27	31.03	27	28.72	27	14.91
التراث الوطني المادي	18	20.68	21	22.34	39	21.54
معارض	17	19.54	18	19.14	17	9.39
مجموع	87	%100	94	%100	181	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

حضرت مضامين العادات والتقاليد كهوية ثقافية للمجتمع الجزائري من خلال المضامين الإعلامية المتمحورة حول قضايا مختلفة تم تفيئتها حسب الجدول أعلاه، ولقد تصدرت كل من التظاهرات الثقافية، والإحتفالات والأعراس صدارة الترتيب، لّما للساحة الثقافية هذه السنة من تظاهرات على غرار "قسنطينة عاصمة الثقافة العربية 2015"، ثلاثينية الراي بفرنسا"، "أماسي سيرتا للشعر"، أمّا الأخرى الثالثة والرابعة في الترتيب فقد تقاربت في الحضور على غرار ديوان "وحم أعلى المجار" الذي ترجم إلى الكردية وكذا تأكيد الروائية ربيعة جلطي على الإهتمام بلغة الشعر ومحاولة إرجاعها إلى المشهد الأدبي على هامش فعاليات الحفل التكريمي الذي أقيم على شرفها في إطار المعرض الوطني للكتاب المقام في تلمسان.

وشكل هذا التنوع في المضامين، تنوعًا في أبعاد الهوية الثقافية لبلدها، يبقى الحضور المحتشم مسجلا رغم السعي إلى التنوع الإعلامي في المضامين.

جدول رقم 6: المضامين التاريخية" كهوية ثقافية" في صحف–عينة الدراسة–

عينة / مضامين تاريخية	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		التكرار ∑	النسبة %
	ت	%	ت	%		
الكتابات التاريخية	8	66.60	9	56.25	17	60.71
شهادات شخصية	3	25.00	5	31.25	8	28.57
مرجعية الدولة الجزائرية	1	8.33	2	12.50	3	10.71
المجموع	12	%100	16	%100	28	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

يمثل التاريخ أبرز عناصر الهوية الثقافية لأي دولة، وإن إهتمام الإعلام عامة والإعلام الرقمي خاصة لميزاته النوعية، كالجمهور الواسع (العالمي) للوسيلة الإعلامية هذه وسرعة إنتقاله وتفاعلية قراء تلك الوسائل، يحتم على القائمين بالإتصال في هذه الوسائل الإهتمام ونشر المضمون التاريخي كهوية ثقافية لدولهم ولقد سجلت الدراسة غيابًا شبه كلي لمثل هكذا

مضامين فتكرار 12 و 16 موضوع مقارنة بالمواضيع الأخرى، يشكل ناقوس خطر في المادة الإعلامية التاريخية. فلقد جاءت الكتابات التاريخية المؤرخة للحقبة الإستعمارية حاضرة ب 8 و9 مواضيع في كلتا الصحيفتين، لتأتي الشهادات الشخصية والتي تحاكي نضال البعض، إضافة إلى مرجعية الدولة الجزائرية كدولة من دول شمال إفريقيا، وتجدر الإشارة هنا أن تأكيد المضامين التاريخية في الصفحات الثقافية مُبعد ومغيب في الصحف لجهل البعض أن له بُعد يقافي مرتبط بالهوية الثقافية وليس مرتبط بالمضامين السياسية.

جدول رقم 7: مضامين "الآداب والفنون" كهوية ثقافية المنشورة في صحف-عينة الدراسة-

عينة / آداب وفنون	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		∑التكرار	النسبة %
	ت	%	ت	%		
جوائز أدبية	23	38.33	28	40.00	51	39.23
معارض كتاب	25	41.60	25	35.71	50	38.46
تمثيل /مسرح	12	20.00	17	24.28	29	22.30
مجموع	60	%100	70	% 100	130	% 100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

مثلت نتائج الجدول أعلاه مضامين الآداب والفنون المنشورة في – صحف عينة الدراسة- ولقد حضرت بتنوعها وقلتها كذلك، ولقد تصدرت معارض الكتاب قائمة الترتيب ليست بعيدة عنها الجوائز الأدبية على غرار ديوان "وحم أعلى المجار" الذي ترجم إلى الكردية وكذا تأكيد الروائية ربيعة جلطي على الإهتمام بلغة الشعر ومحاولة إرجاعها إلى المشهد الأدبي على هامش فعاليات الحفل التكريمي الذي أقيم على شرفها في إطار المعرض الوطني للكتاب المقام في تلمسان.

أما ما خص السينما والمسرح والتمثيل فقد حضر في ترتيب ثالث على سبيل الذكر لا الحصر خبر الخرّجة السينمائية لأمل وهبي غير الموفقة، والطبعة التاسعة لمهرجان وهران شعار السينما العربية.

جدول رقم 8: مضامين "الصور والفيديوهات" المعالجة "الهوية الثقافية" في صحف-عينة الدراسة-

عينة / صور فيديوهات	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		∑التكرار	النسبة %
	ت	%	ت	%		
صور تاريخية	12	33.33	10	23.80	22	28.20
صور فنية	1	1.77	8	19.04	9	11.53
صور شخصية	20	55.55	20	47.61	40	51.28
صور "معالم"	3	8.33	4	9.52	7	8.97
فيديو	0	0	0	0	0	0
مجموع	30	%100	42	%100	78	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

إنّ ارتباط الإعلام الرقمي المحدد في دراستنا الحالية- بالصحافة الإلكترونية- يحتم علينا دراسة الوسائط المتعددة "Multi-Média" كخاصية حديثة حاضرة في البيئة الإلكترونية، استفادت منها الصحافة الإلكترونية عامة والصحافة الإلكترونية الجزائرية خاصة، بالأخص لّما يُقدم المضمون الإعلامي عنها شكل "فيديو" متاح عبر موقع الصحيفة.

فلقد جاءت مضامين الهوية الثقافية في الصور الشخصية لمن كانوا محور المضامين أي صانعي الحدث كالروائية ربيعة جلطي، الشاب خالد، الروائي عيساوي، أمل وهبي، ميهوبي، الشاب مامي،...إلخ، فيما حضرت الصور التاريخية وغالبيتها حضرت في صور لتظاهرات جسدت حقبة اِستعمارية "ثورات، معارك إبان الاِستعمار الفرنسي.

فيما جاءت صور المعالم التاريخية في صور ثلاث اِرتبطت بمقال "مساع لتصنيف المجموعة الأثرية لنظام تحصين مدينة وهران".

فيما غابت الفيديوهات غيابًا كليًا في مثل هكذا مواضيع رغم أن البيئة الإلكترونية "الأنترنيت" تتيح مثل هكذا وسائط إعلامية متعددة Milti-Media. ممّا شكل قصورًا في هذه الاِستفادة، وضعف من اِمتداد وتوسيع المضمون الإعلامي الثقافي الذي يعكس الهوية الثقافية لأطراف أخرى عالمية.

جدول رقم 9: القوالب الصحفية المستخدمة في مضامين الهوية ثقافية في صحف-عينة الدراسة-

عينة / القالب	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		∑التكرار	النسبة %
	ت	%	ت	%		
خبر	29	52.72	30	51.72	59	52.21
حوار	8	14.54	7	12.06	15	13.27
مقال	18	32.72	21	36.20	39	34.51
مجموع	25	%100	58	%100	133	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

يرجع اِعتماد الدراسة على فئة "القوالب الصحفية" المستخدمة في المضامين التي تتحدد فيها الهوية الثقافية، لإبراز مدى اِعتماد صحف عينة الدراسة على التعمق أو إبلاء مثل هذه المضامين بُعْدًا تحليليا وطرح المضمون الثري والحساس لموضوع الهوية، فقد سجلت الدراسة اِعتماد الصحيفتين على الخبر بنسبة كبيرة جدًا واِرتبط ذلك بتغطية التظاهرات والمهرجانات والأحداث العامة من معارض وأخرى أماما كتب في قالب مقالات أو حوارات فقد جاءت نوعًا ما محتشمة، وهذا مردّه اِعتماد الصحيفتين على صفحة واحدة مختصة في الثقافة مقارنة مع الصفحات الأخرى كالرياضة والسياسة والإشهار كذلك، وهذا ما أثر نوعًا ما على سر وعمق الدراسة والتحليل لمثل هكذا مواضيع حساسة خاصة إذا ما تعلق الأمر بالقارئ العالمي، فالصحيفتين إلكترونيتين ويمكن لأي قارئ أجنبي أن يتصفحها، فماذا يقول عن هكذا تناول سطحي لمواضيع حساسة مرتبطة بهويتها الثقافية.

جدول رقم 10: القائم بالاِتصال في مضامين "الهوية الثقافية" في صحف-عينة الدراسة-

عينة / القائم بالاِتصال	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		∑التكرار	النسبة %
	ت	%	ت	%		
صحفيين	43	62.31	47	54.65	90	
كتاب (أدباء)	13	18.84	19	22.09	32	

مؤرخين	4	5.79	7	8.13	11	
دعاة	2	2.89	4	4.65	6	
مفكرين (باحثين)	7	10.14	9	10.45	16	
مجموع	69	%100	86	%100	155	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

جاء تحديد هذا البُعد العميق في الدراسة، لتحديد "لمن نقرأ" أو لمن يقرأ" القارئ للمواضيع المهتمة بـــ " الهوية الثقافية" وهو في الحقيقة عنصر لا بد الإهتمام به لإعطاء أولوية للقائم بالإتصال الذي يملك مرجعية فكرية معينة لأن يكتب أو ينشر مواضيع تعكس هوية مجتمع معين لمصداقية وطرح جدي لمثل هكذا قضايا حساسة وبناءه للمجتمعات، كمقالات الأستاذ الدكتور عبد الملك بومنجل الشاعر والناقد.

جدول رقم 11: قيم مضامين "الهوية الثقافية" في ثورة صحف–عينة الدراسة–

عينة / القيم	النهار أون لاين		الشروق أون لاين		∑التكرار	النسبة %
	ت	%	ت	%		
المواطنة	22	17.05	17	12.05	39	17.56
حرية	17	13.17	12	8.51	29	13.06
تواصل	19	14.72	22	15.60	41	18.46
النضال	13	10.07	21	14.89	34	15.31
الانتماء العربي	18	13.95	23	16.31	41	18.46
الولاء	17	13.17	21	14.89	38	17.11
الأصالة	23	17.82	25	17.73	48	21.62
مجموع	129	%100	141	%100	222	%100

مصدر الجدول: الدراسة الحالية

إنّ الحديث عن القيم في مضامين الهوية الثقافية يعتبر من أولويات الأمور، فالهوية الثقافية في حد ذاتها قيمة مهمة، لأي بلد أو أمة أو شخص كذلك.

ولقد سجلت الدراسة الحالية قيما متنوعة، لعلّ أبرزها وأكثرها حضورًا كل من قيمة الأصالة والمواطنة التي يستخلصها القارئ عند قراءته لتلك المضامين، خاصة إذا كان القارئ عالمي مثل ما ينتجه الإعلام الرقمي عبر بيئته الإلكترونية في الشبكة العنكبوتية العالمية.

أبرزت القيم الأخرى والتي جاءت متقاربة الحضور، فكلها حقيقة أبرزت البُعد القيمي لمضامين الهوية الثقافية للجزائر كدولة بمختلف ما تمتلكه من إرث معنوي لشعبها وتواصله مع الآخر.

نتائج الدراسة:

سجلت الدراسة الحالية العديد من النتائج النوعية، إرتباطاً بنوعية الدراسة التي تبحث في موضوع حساس وهو الهوية الثقافية من خلال المضامين الإعلامية في الصحف الإلكترونية، هته الأخيرة التي تنشط ضمن بيئة وإعلام رقمي عالمي، ومتفاعل، متعدد الوسائط يحمل ما هو إيجابي لو أُستُغِلَ جيدًا بمضامينه التي يمكن لها ارتباطًا بموضوع الدراسة "الهوية الثقافية" أن تبرز الهوية الثقافية للجزائر والجزائريين عامة ولقد جاءت النتائج مبرزة ما يلي:

– هناك تنوع حقيقي حاضر في المضامين الإعلامية المعالجة لموضوع "الهوية الثقافية" من لغة، دين، عادات ، تقاليد، أصول، تاريخ، آداب وفنون، وإن كان حاضرًا فهذا لا يعني أنه حضر حضورًا محتشمًا فنسبة 57.76 % يعتبر نسبة قليلة بالنظر إلى اِكتساح المضامين الأخرى " الرياضية، السياسية، ... إلخ.

– جاءت مضامين "اللغة" كهوية ثقافية محتشمة نوعًا ما، فتكرار 42 موضوع و43 موضوع في كلتا الصحيفتين يمثل ضعفًا نوعًا ما في الاِهتمام باللغة وتصبو الدراسة إلى زيادة الكتابة والتناول الإعلامي لقضايا اللغة حتى ولو جاءت على شكل كتابات وبحوث وليس فقط تغطيات إعلامية مسجلة لحدث ما على غرار ما تناولته كلتا الصحيفتين.

– حضرت مضامين الدين كهوية ثقافية بنسب ضئيلة جدًا في الصفحات الثقافية للصحف عينة الدراسة، وهذا ربّما مردّه جهل العديد من الصحف، أو اِستبعاد ربما الدين كهوية ثقافية تدرج في الصفحات الثقافية، سواء كتابات، أو أحداث أو تغطيات إعلامية لتظاهرات دينية، ولهذا جاءت مضامين الدراسة محتشمة نوعًا، لاِنعدام هذه الرؤى في إعلامنا الجزائري فتكون الكفاية من أفلام تكتب عن ما يتم تسجيله كفئات للجدول الخاص ب "الدين" كمضمون لهوية ثقافية.

– جاءت الصور والفيديوهات شبه منعدمة في مضامين عينة الدراسة، رغم أن البيئة الإلكترونية تتيح الوسائط المتعددة لاِمتداد مشاهدة أوسع للقارئ أو المشاهد، إلاّ أنها جاءت محتشمة وهذا ما يُعاب على الصحيفتين كما سبق ذكرها سابقًا في تحليل الجدول.

– يظهر الضعف جليًا في القوالب المعتمدة في معالجة المواضيع المرتبطة بالهوية الثقافية في صحف عينة الدراسة، وهذا لاعتمادها الشبه الكلي على الأخبار دون التنويع العادل بين الحوار والمقالات المتعمقة والمحللة لحدث ما بمرجعيات فكرية وأدبية وبحثية، لذا فمضامين هذه الأخبار لم تُضِيفْ معلومة تثقيفية، توعوية، رغم أن البيئة الإلكترونية متعددة ومتنوعة القراءات والمشاهدات فالقارئ عالمي ومتعدد الثقافات والهويات لذا اِستوجب التحليل والتعمق في الكتابة أو حتى الروبورتاجات لإبراز هويتنا الثقافية في هذا الإعلام الرقمي العالمي.

– فيما خص الآداب والفنون، فلقد سجلت اِلتفاتة نوعية لهذه المضامين لكن يبقى الشُح نوعًا ما في تحليل ومساحة هذه المواضيع التي تكتب باِختصار شديد دون التوسع في مضامينها، وهذا ما يُعاب على هذه الصحف، بالإضافة إلى ما تم الإشارة إليه سابقا هو تحديد صفحة الثقافة بصفحة واحدة قليل.

– تنوعت القيم المستنبطة من المضامين الإعلامية المعالجة للهوية الثقافية من أصالة، وولاء ووطنية و...إلخ، فقراءة هذه المضامين، يضفي حقيقة للقارئ إمكانية اِستخلاص ما وراء سطور المقال أو الخبر، فالإعلام عامة يُرسل لقيمة أو رسالة للقارئ أو المشاهد، ولّما كانت الهوية الثقافية من مقومات الدولة بساطتها الرابعة المتمثلة في الإعلام، فقد اِرتبطت هذه المضامين –محل الدراسة– بقيم نؤكد أنها تنوعت وأعطت إضافة نوعية رغم قلة المضامين مقارنة بمضامين أخرى تم الإشارة إليها آنفا.

– يبتعد العديد من القائمين بالاتصال في الصحف الجزائرية عامة وصحف عينة الدراسة إلى دراسة مؤشر المادة أو المضمون التاريخي كمرجعية ثقافية مرتبطة بالهوية الثقافية، ويربطون هذه المضامين بمؤشرات سياسية فقط وهو ما يُعاب على سياستنا الإعلامية التي تُبعد القارئ بقراءاته وتوجهاته إلى اِعتبار التاريخ هوية ثقافية أكثر من اِعتباره مرجعية سياسية.

الخاتمة:

إن ما ركزت عليه هذه الدراسة هو تحليل مضامين الإعلام الجزائري متمثلا في الصحافة الإلكترونية حول موضوع الهوية الثقافية، والحقيقية أن الدراسة هي تأكيد وإبراز مدى أهمية التوجه نحو الحفاظ على هويتنا من خلال ما يكتبه إعلامنا

اليوم، ونحن نعايش عولمة وغزوًا ثقافيًا شرسًا، فعلى إعلامنا التعامل بعمق مع الثقافة التي هي رافد مهم في التنمية، وهي "جواز سفر" في الحياة، فعلى إعلامنا التعمق أكثر وتقديم النقد والتحليل لتفعيل ثقافتها التي هي هويتنا وليس فقط نقل الخبر وتخصيص صفحة واحدة للثقافة فيما تخصص صفحات متعددة للرياضة والسياسة فمقياس الشعوب هم ثقافتهم وليس المشاكل والنزاعات.

المراجع:

1- عبد العزيز بن عثمان التديجري، 2002، ص 18.

2- د. أسعد السحمراني،ويلات العولمة على الدين واللغة والثقافة،دار النفائس، ط1، 2002، ص ص: 82-83.

3- د. أسعد السحمراني، ويلات العولمة على الدين واللغة والثقافة، دار النفائس، ط1، 2002، ص 82.

4- د.خالد بن عبد الله القاسم، العولمة وأثرها على الهوية [1/2]2006، على الموقع www.islamtoday.net.

5- د. أسعد السحمراني، المرجع السابق، ص : 83-82.

6- سورة الإسراء، الآية رقم 70.

7- د. أسعد السحمراني، المرجع السابق، ص :84.

8- د.خالد بن عبد الله القاسم، المرجع السابق.

9- أ. عبد العزيز بوسالم، هل تموت الثقافة الوطنية في زمن العولمة، مجلة آفاق، العدد الخاص بالعولمة الاقتصادية، جامعة البليدة، ص18.

10- أحمد بن مرسلي: مناهج البحث العلمي في علوم الإعلام والاتصال، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر،2010،ص 250.

11- أحمد بن مرسلي، نفس المرجع، ص 250.

12- 13-14- أحمد بن مرسلي، نفس المرجع، نفس ص: 197.

13- د- حسنين شفيق، الإعلام الجديد: الإعلام البديل تكنولوجيت جديدة في عصر ما بعد الثقافة-، بغداد، دار الفكر والفن، 2010، ص: 53.

حركة عثمان بن فوديو الإصلاحية في غرب إفريقيا

أ.غانم بودن
جامعة تيارت

ملخص:

يعتبر الدين الإسلامي أهم رافد للحضارة الإنسانية ساهم في تطور المجتمعات المعتنقة له في جميع المجالات على اختلاف أعراقها وتوزيعها الجغرافي، وكان سببا رئيسا في نهضتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والحضارة، وكانت قارة إفريقيا رغم اتساعها وصعوبة مناخها موطنا لعدة دول وممالك إسلامية ساهمت في نشر الإسلام في أعماق القارة، كما ساهمت في الحضارة الإسلامية بإنتاجها الفكري في الدراسات الفقهية، وكان المسلم الإفريقي على غرار باقي المسلمين فعالا، مواكبا لكل التطورات في مجتمعه، ولم يكن بمعزل عن محيطه الإسلامي العام. فمثلما عرف المشرق العربي حركات إصلاحية مجددة معتمدة على تعاليم الإسلام الصحيحة، عرفت منطقة غرب إفريقيا (نيجيريا حاليا) حركة مماثلة اعتمدت على إحياء الدين الإسلامي الصحيح، وإصلاح أحوال المجتمع، وتطهيره من البدع والخرافات والوثنية، وقد قاد هذه الحركة الشيخ عثمان بن فوديو الذي قضى سنين في الدعوة والتعليم، ثم أعلن الجهاد ضد الإمارات الوثنية، ونجح في تأسيس دولة إسلامية بغرب إفريقيا هي دولة سوكوتو بشمال نيجيريا لاتزال آثارها إلى غاية اليوم.

مقدمة

عرفت منطقة غرب إفريقيا تطورا حضاريا واقتصاديا وسياسيا منذ دخول الإسلام خلال القرن الحادي عشر الميلادي، حيث تأسست عدة ممالك إسلامية تداولت على حكم المنطقة وقامت بنشر الإسلام، وفي القرن الثامن عشر سادت النزاعات بين شعوب المنطقة و تعرض الإسلام لتشويه كبير بدخول البدع والخرافات، وسيطرة الحكام الوثنيين على الأوضاع السياسية مما استوجب ضرورة الإصلاح وإعادة هيبة الإسلام ومكانته في المنطقة، ولم تخلُ منطقة غرب إفريقيا من علماء مصلحين يجددون نهضة الإسلام على غرار مصلحي المشرق العربي، ويؤسسون لحكم إسلامي لا تزال آثاره لغاية اليوم، ومنهم الشيخ عثمان بن فوديو الذي رفع لواء الإصلاح الديني والجهاد في شمال نيجيريا، وأسس دولة إسلامية على نمط الخلافة، فعُدّ رائدا للإصلاح الديني بالمنطقة الذي يندرج في إطار حركة الإصلاح في العالم الإسلامي.

1- أوضاع إمارات الهوسا قبل قيام حركة الشيخ عثمان:

تقع بلاد الهوسا[1] في نيجيريا الشمالية ولها سبع إمارات: دورا(Daura)، كانو(Kano)، زازاو (Zazaw) أو زاريا، جوبير(Gobir)، كاتسينا(Katsina)، بيرام (Biram)، رانو (Rano)،[2] ولكل إمارة ملك يتخذ مدينة فيها تكون عاصمة لملكه[3]، وقد انتشر الإسلام في منطقة غرب إفريقيا عن طريق الساحل الغربي من خلال حركة المرابطين نحو الجنوب والغرب، وعبر الطرق التجارية بين شمال إفريقيا وغربها ومراكزها التي استقر فيها رجال الدين مثل غانة[4]، جنى[5]، مالي وغاو[6] وجعلوها منطلقا للدعوة إلى الإسلام، وقد ساهمت دولة مالي بنصيب كبير في نشر الإسلام بعد أن أصبح الدين الرسمي لها، وهي من أوصله إلى بلاد الهوسا منذ حوالي القرن الثالث عشر الميلادي،[7] ولكنه لم ينتشر إلا في القرن الخامس عشر، وكان الإسلام في البداية هو دين الصفوة والأدباء وظلت الوثنية هي السائدة ثم اختلطت العقيدة الإسلامية بالوثنية، وظل الأمر كذلك حتى ظهور عثمان دان فوديو،[8] وكان من نتائج العقيدة الإسلامية أن أصبح للملوك والتجار في ممالك الهوسا تقاليد خاصة بهم، وأدى ذلك إلى تقدم مملكة الهوسا في التجارة العالمية التي أدت إلى تطوير زراعتهم وصناعتهم المتمثلة في نسيج الصوف والصناعات المعدنية.[9]

وبعد سقوط دولة سنغاي 1591[10]كانت إمارات الهوسا أكبر مستفيد من ذلك، فكاتسينا عوضت غاو[11] وطمبوكتو[12] كخط أخير للتجارة السودانية عبر الصحراء، وشكل التطور الاقتصادي لدول الهوسا في نيجيريا الشمالية الحدث التاريخي البارز في منطقة الساحل السوداني خلال القرن السابع عشر والثامن عشر،[13] ولكن من الناحية السياسية كثر العنف وبدأت الغارات، وانقسمت الدولة إلى عدد من القبائل المتنافرة، و لم تعد هناك دولة تجمع شعوب المنطقة تحت سلطة واحدة، وعاد السكان إلى الديانات المحلية الوثنية و لم يعرف السودان الغربي سوى السلب والسطو والحرب المستمرة.[14]

وكانت جوبير أو غوبير الدولة الشمالية في إمارات الهوسا بدأت في التوسع، ووصلت حدودها شمالا حتى الصحراء الكبرى وكانت متقدمة بعض الشيء،[15] وأصبحت مع نهاية القرن الثامن عشر أقوى إمارات الهوسا تضم أجناس مختلفة من التوارق والفولانيين (Peuls)[16]، والفولانيون كانوا إما قساوسة ووثنيين أو حضريين ومسلمين،[17] بدأ نجمهم يلمع خلال القرن الثامن عشر في شتى أقاليم الهوسا وكانوا يكونون ما يمكن أن يسمى دولة داخل دولة لهم كثير من الاستقلال،[18] ومن الفولاني سيخرج رائد الحركة الإصلاحية في غرب إفريقيا الشيخ عثمان من فوديو.

2- الشيخ عثمان بن فوديو،المولد والنشأة:

* مولده: هو عثمان بن محمد بن عثمان بن صالح بن هارون بن محمد بن جبّ بن محمد بن تُنب بن أيوب بن ماسران بن بوب باب بن جكّل الملقب بابن فودي،[19] نسبة إلى الاسم الذي اشتهر به والده فوديو أو فودي (Fodio) التي تعني بالفولانية "المتعلم" أو الفقيه،[20] ولد في بلدة ماراتا (Maratta)[21] في إمارة غوبير (ولاية سوكوتو بنيجيريا حاليا) يوم الأحد 15 نوفمبر 1754م الموافق لآخر صفر سنة 1168 هـ،[22] ينحدر من عائلة مثقفة توارثت العلم و الثقافة خلفا عن سلف منذ القرن الخامس عشر تاريخ هجرتها مع القبيلة الفولانية إلى بلاد الهوسا من فوتا تورو(Fouta toro) الواقعة على نهر السنغال بزعامة الشيخ موسى جكّل الجد الأكبر لعثمان بن فودي[23].

* تعليمه: لعبت أسرته دورا كبيرا في تعليمه فقد نشأ وترعرع في أسرة فولانية ذات طابع ديني وبيئة صوفية،[24] حيث تتلمذ على يد والدته حواء وجدته رقية، وحفظ القرآن على يد والده مما يدل على المستوى العالي الذي كانت عليه عائلته،[25] ودرس مختصر خليل على عمه عثمان بن الأمين،[26] وتجول في عدة مناطق في إفريقيا لتوسيع أفقه العلمي حيث درس دراساته العليا عند شيخه الحاج جبريل بن عمر (جبريل دان) في مدينة أغدس (Agadès)[27] بالنيجر، والذي كان يعتبر من أكبر علماء السودان الأوسط في ذلك الوقت فأخذ عليه وصاحبه لمدة تزيد عن السنتين[28]، فتعلم على يديه كتب الشيخ أحمد بن إدريس المتوفى سنة 1285م، ومؤلفات محمد بن يوسف السنوسي المتوفى سنة 1490م في التوحيد، وكتاب "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" للقاضي عياض، وكتب جلال الدين السيوطي و عبد الكريم المغيلي التلمساني،[29] مما جعله يلم بالعلوم الشرعية من فقه وحديث وسيرة سهلت له نشاطه الدعوي وجلبت له التأييد.

وبحكم أن منطقة السودان الغربي تنتشر فيها الطرق الصوفية بكثرة فقد اعتنق الشيخ عثمان إحداها وهي الطريقة القادرية[30] التي انتشرت في القرن الخامس عشر ميلادي بواسطة مهاجري توات، وكان أشهر دعاتها محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني[31] في الجزء الأوسط من الصحراء وبلاد الهوسا، وفيما بعد تسلم لواء القادرية عثمان بن فودي،[32] وسلك نهج أهل الطرق الصوفية في تربية النفوس بالأذكار والأوراد، وأنشأ طريقة منسوبة إليه باسم الطريقة الفودوية وهي فرع من القادرية[33] التي ألف فيها الكثير من الأشعار والرسائل.

* مؤلفاته: إن ما يميز شخصية عثمان بن فودي عن غيره هو أنه جمع بين السياسة والعلم، فبقدر ما كان مؤسسا لدولة قوية في غرب إفريقيا، كان عالما صاحب رسالة ثقافية وحضارية قام بها على أحسن وجه في وسط سادته الوثنية والصراعات السياسية والقبلية، وتجلى ذلك من خلال ما خلفه من تراث فكري وديني عكس تكوينه الديني العميق ورؤيته السياسية وفكره الإصلاحي للنهوض بشعب الفولاني ومنطقة غرب إفريقيا.

فقد كان من كبار المفكرين المسلمين في غرب إفريقيا وله مؤلفات واسعة، تعكس عمق فكره ودراسته، فلم يحفل بالعرش الذي كونه ولا بالمجد السياسي الذي أحرزه، بل ترك هذا لابنه وأخيه وعكف على البحث والدراسة،[34] فكانت مؤلفاته مرشدا للناس ومصدرا للفتوى والتشريع، وهي تعكس ثقافته وعلمه الشرعي واطلاعه على الأحاديث النبوية الشريفة والمذاهب الأربعة وآراء العلماء المشهورين في غرب إفريقيا كالمغيلي والشيخ مختار الكنتي وأستاذه الحاج جبريل بن عمر.[35]

وقد نصت مؤلفاته على الإصلاح وتطبيق الأحكام الإسلامية وتصحيح الإيمان وإقامة الشريعة ومحاربة البدعة ومنها:[36]

- إحياء السنة وإخماد البدعة في ثلاثة وثلاثين بابا دارت حول العقيدة وأصول الدين.
- حصن الإفهام من جيوش الأوهام.
- نجم الإخوان يهتدون بإذن الله في أمور الزمان.
- سراج الإخوان في أهم ما يحتاج إليه في هذا الزمان.
- إقحام المنكرين في الزجر عن البدع والأهواء.
- نصيحة أهل الزمان.
- أصول الدين.
- ضياء السياسات وفتاوى النوازل في فروع الدين من المسائل (وضح فيه أسس المجتمع الإسلامي).
- تنبيه الإخوان على أحوال أرض السودان (تناول فيه بلاد الهوسا وأسباب الصراع بين زعمائها).
- السلاسل القادرية للأمة المحمدية.

كما كتب عدة مقالات منها "تطبيب قلوب الأمة المحمدية بذكر بعض القصائد القادرية"، "مسائل المعاملة"، "نور الألباب"، "إرشاد الإخوان إلى أحكام ورود النسوان"، حيث حث على لزوم تعليم المرأة و تثقيفها مما يجعله رجلا مجتهدا ومجددا، كما أكد على وجوب المعاملة الحسنة للعبيد، وكان أول من ترجم القرآن الكريم للغة الفولان كي يسهل على عامة الناس فهمه.[37]

* وفاته:

توفي الشيخ عثمان سنة 1817م بمدينة سوكوتو، ودفن بها ومايزال قبره مزارا للمعجبين به، المحبين لدعوته الإصلاحية.[38]

3- دعوة الشيخ عثمان الإصلاحية:

أ- ظروف قيام الدعوة:

عرفت إمارات الهوسا فترة صراع وتوتر فيما بينها في مطلع القرن الثامن عشر الميلادي أثرت على الاستقرار السياسي وانعدام أمن الطرق التجارية، حيث تعرضت كانو لغزو من زمفارة[39] وغوبير فتدهورت أوضاعها الاقتصادية والسياسية وتفشت فيها المجاعة ونضبت ينابيع الثروة وغادرها عدد كبير من السكان،[40]وأدى هذا التنافس إلى استتراف الموارد

وتفكك الدول وتضييع الطاقات البشرية،[41] كما ابتعد الناس عن الدين الإسلامي الصحيح الذي على الرغم من انتشاره في غرب إفريقيا إلا أنه ظل يعاني من منافسة الوثنيين، ودخلته الكثير من البدع وظل الحكام الوثنيون هم أصحاب السيطرة والسيادة في قطاعات كثيرة،[42] مما أدى لاختلاط العقيدة الإسلامية بالطقوس الوثنية.[43]

كما كانت حالة الفساد والفوضى دافعا لظهور صحوة إسلامية في غرب إفريقيا تحملتها امبراطورية الفولاني[44] التي كانت الجماعة الوحيدة التي ظلت متمسكة بالقيم الإسلامية، ومارس رجالها أعباء نشر الدعوة.[45] ولعبت الطرق الصوفية القادرية والتيجانية والسنوسية دورا بارزا في انتشار الصحوة الإسلامية، بالإضافة إلى انتشار المراكز الإسلامية في السودان الغربي.[46]

ولا يمكن إغفال العامل الخارجي المتمثل في حركة الإصلاح التي عرفها المشرق العربي ودورها في التأثير في باقي مناطق العالم الإسلامي، حيث لم يكن غريبا أن يشهد غرب إفريقيا أصداء هذه الحركة الإصلاحية التي قادها رجال الدين الإسلامي بعد أن نهلوا من ثقافة المشرق، وبعد ما شاهدوا البدع التي أحاطت بالدين، وصارت جزءا من ممارسات الناس العادية، فكان لا بد من ثورة إصلاحية تحاول تطبيق الشريعة الإسلامية وتسعى للعودة إلى نقاء العقيدة الصحيحة،[47] وتؤسس مجتمعا إسلاميا في إفريقيا جنوب الصحراء مثل المجتمع في شبه الجزيرة العربية (الوهابية)، أو في شمال إفريقيا (السنوسية)،[48] فالشيخ عثمان بن فودي أدى فريضة الحج وتأثر بأتباع الدعوة الوهابية ومبادئهم في محاربة البدع والخرافات، فعاد لبلاده وهو مصمم على نشر الإسلام والتخلص من البدع التي انتشرت في المنطقة.[49]

ب- بداية النشاط الدعوي:

إن التكوين الديني للشيخ عثمان جعله يقتنع بضرورة اعتماد منهج إصلاحي قاعدي للمجتمع معتمدا على تعليم المبادئ الإسلامية الصحيحة، حيث بدأ في العشرين من عمره بعقد حلقات التعليم لإحياء السنة وإماتة البدعة ونشر العلوم وتفسير القرآن، وجمع حوله صفوة المثقفين المسلمين،[50] محاولا خلق مجتمع مثالي في أوساط الهوسا على شكل المجتمع الإسلامي الأول، ويعتبر في وضعه السياسي مماثلا لمجتمع الأسقيا محمد[51] الذي كان قبل ثلاثة قرون هذّب وأصلح أحوال المسلمين في سنغاي.[52]

في سنة 1775 بدأ الشيخ عثمان يخبر الناس أن إسلام ملوك الهوسا لم يكن الإسلام الحقيقي، وأنه في حاجة ماسة إلى الإصلاح حتى يمكن إدخال ممالك الهوسا في نهج الخط الإسلامي الصحيح[53] باعتماد منهج دعوي إصلاحي قام على[54]:

-دعوة الناس إلى ما فرضته الشريعة من أصول وفروع.

- إتباع السنة و ترك البدعة.

- رد الأوهام الخاطئة في أذهان الطلبة مما تلقوه من علم الكلام وتكفيرهم للناس بدون مبرر.

- إخماد البدع الشيطانية المخالفة للشرع.

- تعليم علوم الشريعة وتبسيط مشكلاتها.

- استخدام أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة.

- تفسير العلوم بلغة الحاضرين لتسهيل الفهم.

وركّز في دعوته على عنصرين: أولهما موضوع المرأة في النموذج الإسلامي والفرق بينه وبين المرأة في النموذج الجاهلي المتخلف داعيا المرأة إلى التحرر من الاستعباد، وثانيهما استخدام الشعر والموشحات الدينية بالطريقة الشعبية المحببة إلى القلوب في قصائد ذات مضمون أخلاقي وعلمي وإرشادي باللغات المحلية، حيث كانت تنتقل بسرعة من ألسنة الدعاة إلى

العامة خاصة أن الثقافة الإفريقية هي ثقافة حفظ لا تسجيل،[55] وقد دعا الشيخ إلى تصحيح العقيدة الإسلامية ونبذ البدع والخرافات، واتباع الكتاب والسنة والاهتمام بالتعليم والتفقه في الدين مركّزا على بث التربية الدينية والخلقية، وشرح مبادئ الإسلام الصحيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متخذا من بلدة دجل (Degel) مقرا لدعوته،[56] كما اتخذ أعوانا له من تلاميذه ليساعدوه في دعوته ومنهم أخوه عبد الله[57] الذي لم يفارقه مدة نصف قرن من الزمن.[58]

وقد شكلت هذه الأفكار تحديا كبيرا للأفكار السائدة خاصة تعليم المرأة حيث عارضه الكثير في قضية جمعه في مجالسه الوعظية النساء إلى جانب الرجال، فما كان منه إلا الإصرار على تعليم النساء وكتب في هذا رسالة سماها "تنبيه الإخوان على جواز اتخاذ مجلس لأجل تعليم النسوان"، وعمل على تثقيف زوجاته وبناته الثلاث.[59]

واستمرت مرحلة الدعوة من 1774 إلى 1804م شكلت مرحلة البناء الأخلاقي والفكري والاجتماعي وانتهت بتشكيل المجموعة الأساسية من الأتباع (الطلبة) بهدف نشر الصورة الجلية للإسلام وفضح علماء السوء،[60] وقد تصدى هؤلاء الأتباع المخلصون معه للدعوة البعض بنسخ كتبه ونشرها بين الناس، والبعض بالتنقل في أرجاء السودان الغربي والأوسط لنشر دعوته، فتحولت حركته من فكرة الإصلاح إلى حركة الجهاد التي استهدفت إقامة خلافة إسلامية في بلاد السودان،[61] وتجنب في هذه المرحلة ملاقاة ومعاشرة أصحاب السلطة من الأمراء والوزراء الحكام حتى لا يقفوا في طريق دعوته الإصلاحية، ولا يعرقلوا عمله،[62] والملاحظ أنها فترة دامت ثلاثين سنة تكفي لبناء عقيدة راسخة للتغيير في أوساط المجتمع وضمان النجاح للمشروع الإصلاحي الذي لا يتطلب العجلة مما يعكس عمق فكر الشيخ عثمان في آليات التغيير الاجتماعي.

وفي عام 1786 بدأ في إرسال البعثات، فأرسل بعثة إلى زمفارة وراسل قادة الفولاني شارحا لهم أفكاره[63] ليشدوا أزره باعتبارهم قومه، وحمل لواء التجديد والإصلاح من خلال تغيير المنكر بالقلب واللسان ثم باليد وجمع الجنود لإقامة دولة تحكم بكتاب الله وسنة رسوله(ص) على نمط الحكومات الإسلامية الأولى في صدر الإسلام.[64]

وكان تعاظم نشاط الشيخ عثمان وازدياد أتباعه قد أقلق مضجع أمير جوبير(باوا) الذي حاول اعتراض طريقه لكنه أحس بخطورة الموقف فترك الشيخ وسبيله،[65] وسعى إلى التقرب منه من أجل إسكاته، ووضع حد لانتشار سمعته وأفكاره، أو الحد منها على الأقل،[66] فاستدعاه سنة 1788م بمناسبة عيد الأضحى محاولا إرضاءه بمنحه (500) مثقال ذهب، فرفض الشيخ عثمان وطلب منه عوضا عنها الأمور الخمسة التالية:[67]

- أن يسمح له بالتجول حرّا في الإمارة لدعوة في سبيل الله.
- ألاّ يعترض سبيل أي شخص يستجيب لدعوته.
- أن يُوقّر كل عالم يلبس العمامة.
- أن يطلق سراح المسجونين لقضايا سياسية.
- ألاّ يفرض ضرائب باهضة على الرعية.

فقبل الأمير شروط الشيخ عثمان مرغما نظرا لتزايد أنصاره،[68] وبعد وفاة حاكم غوبير(باوا) 1794م خلفه حاكم آخر يدعى نفاتا (Nafata) أدرك قوة أتباع الشيخ عثمان وأحس بالخطر على ملكه فأصدر مرسوما للحد من نشاط الشيخ عثمان نص على:[69]

- عدم السماح لأي شخص باعتناق الإسلام إلا من ورثه عن أجداده.
- منع العلماء من الدعوة الإسلامية ما عدا الشيخ عثمان.

– عدم السماح لأي بشخص بلبس العمامة وحمل الخمار.

وأثار هذا المرسوم استياء أنصار الشيخ عثمان، وكان مؤشرا على تغير أسلوب العمل من الدعوة إلى الجهاد، فعارضوه خاصة عبد الله بن فودي الذي أراد مواجهة هذه الإجراءات بالقوة، لكن الشيخ عثمان عارض استخدام القوة لأنه في بداية طريق طويل، ولا يريد الدخول في صراع مع الطبقة الحاكمة حتى لا تتشتت جهوده وينصرف عن هدفه الأسمى نحو إعلاء كلمة الدين ورفع راية الإسلام.[70]

ج– إعلان الجهاد:

لقد تفادى الشيخ عثمان الحكام طيلة نشاطه الدعوي الذي دام ثلاثين سنة لضمان انتشار أفكاره الإصلاحية في أوساط الشعب، وتكوين قاعدة صلبة من المؤمنين بالتغيير والجهاد وقت وجوبه، فقد كان إعلان الزعماء المسلمين الجهاد كفيلا بالتفاف الأتباع حولهم، لأنهم رأوا في دعوة الجهاد واجبا للقتال ضد الوثنيين لإجبارهم على اعتناق الإسلام.[71]

وكان أنصار الشيخ عثمان قد بدأوا في التسلح منذ 1790م لتكوين جيش قوي، وقد شعر ملك جوبير (Nafata) بخطورة الموقف بعد تسلح الشيخ عثمان فعمل على التصدي لأتباعه[72] بمرسومه السابق الذي يعتبره بعض المؤرخين الطلقة الأولى التي أشعلت نار الجهاد،[73] كما دبّر مؤامرة لاغتيال الشيخ عثمان، لكنه توفي قبل أن ينفذها، وخلفه ابنه يونفا (Yunfa) الذي اتبع نفس السياسة واضطهد المسلمين، وصادر أموالهم وهتك أعراضهم وحرماتهم، وقتل عددا من العلماء والفقهاء، وأمر جنوده بحرق المصاحف القرآنية والكتب والألواح، وعندئذ قرر الشيخ عثمان أن ينتقل إلى مرحلة الجهاد.[74]

كانت سنة 1802م هي بداية الجهاد أن الذي أعلنه الشيخ عثمان أمام تصلب مواقف (Yunfa) المعادية لحركته الإصلاحية فأصدر وثيقة أهل السودان في نفس السنة داعيا فيها السودانيين لإعلان الجهاد ضد أمراء غوبير، ومحاربة الطغاة والجبابرة، وسميت وثيقة أهل السودان لأنها رسالة موجهة ليس إلى أهالي غوبير فقط بل إلى كل السودان الغربي، وتضمنت (27) بندا هي خلاصة تعاليم الشيخ في الفترة الأولى من جهاده، وتحديد المبررات لإعلان الجهاد ضد الوثنيين،[75] ومما جاء في الوثيقة مايلي:[76]

"فاعلموا يا إخواني أن الأمر بالمعروف واجب إجماعا، وأن النهي عن المنكر واجب إجماعا، وأن تأمير المؤمنين واجب إجماعا، وأن طاعته وجميع نوابه واجبة إجماعا، وأن الجهاد واجب إجماعا، وأن تأمير الأمراء في البلدان واجب إجماعا، وأن تأمير القضاة واجب إجماعا، وأن تنفيذهم أحكام الشرع واجب إجماعا، وأن حكم البلاد حكم سلطانه إجماعا، إن كان مسلما كان البلد بلدا إسلاميا، وإن كان كافرا كان البلد بلد كفر وجبت الهجرة منه"

فقد كانت هذه الوثيقة بيانا للانتقال من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الجهاد وبناء الدولة الإسلامية، ومنهاجا جديدا للعمل الذي يلتزم به الشيخ عثمان وأتباعه، حيث تحولت الحركة من حركة إصلاحية واجتماعية إلى حركة ثورية تهدف إلى إقامة الخلافة في بلاد السودان من خلال دعوة حكام الهوسا إلى الإسلام وترك العادات السيئة، وأصبحت الجماعة دولة صغيرة داخل نطاق الدولة الكبيرة، أي إقامة دولة إسلامية على أنقاض دولة الكفر عن طريق الثورة،[77] فشكلت ثورة الفولاني على إمارة غوبير الحدث الأبرز لتلك الفترة، فقد تم النداء لحرب مقدسة لأجل إسلام مجدّد.[78]

كاتب الشيخ عثمان بعد إصدار وثيقة أهل السودان جميع الأمراء في بلاد الهوسا (نيجيريا الشمالية) حاليا طالبا منهم الدخول تحت طاعته على أساس الإسلام، فرفضوا دعوته هذه ما عدا أمير (زاريا)،[79] قصد تكوين تكتل إسلامي لمواجهة الوثنيين.

و كانت بداية الجهاد بهجرة الشيخ عثمان من بلدة دجل (Degel) تحت ضغط أمير غوبير (Yunfa) إلى بلدة غودو (Gudu) الواقعة شمال غرب دجل بـــ (48) كم في 21 فيفري 1804 الذي يسميه مسلمو شمال نيجيريا يوم الهجرة، ويعدونه من أعيادهم الوطنية والإسلامية،[80] فكانت تشبه هجرة الرسول (ص) إلى المدينة أين مثلت بداية لعهد إسلامي جديد، وفي غودو أُعلن الشيخ عثمان بالتزكية أميرا للمؤمنين،[81] وبلغة الفولاني (ساركين مسلماني) من طرف مريديه الذين تجمعوا حوله في المهجر،[82] فأصدر حاكم غوبير أمرا بالقبض على الشيخ عثمان، وطلب من حكام الإمارات قتل المسلمين ومصادرة أموالهم، وغزو القرى الإسلامية ونهب ما فيها، فكان هذا العمل بداية الجهاد وإعلان قيام الدولة الإسلامية،[83] وتحولت الدعوة الإصلاحية من المجال النظري إلى المجال العملي، ومن حالة السلم إلى حالة العنف و القوة.[84]

-المواجهة:

في 04 جوان 1804 أغار حاكم غوبير على قرى الموحدين، وتقدمت قوات الجهاد بقيادة عبد الله بن فودي الذي أخلى غودو اتجه لبحيرة تابكين كوتو (Tabkin kwatto) شمال بلدة دجل، حيث أطبق المسلمون على خصومهم وهزموهم،[85] وفي 1805 عادت قوات المشركين وهزمت الشيخ عثمان في معركة تسونسو لكنهم صمدوا،[86] حيث في نفس السنة غزا الشيخ عثمان كِبي (Kebbi) وأرسل ابنه محمد بللو(Bello)[87] إلى زعماء كاتسنا، دورا، زمفارة للتحالف معه فأقسموا له يمين الولاء، لكنهم سرعان ما نقضوا عهدهم خوفا على مراكزهم وقتلوا أنصار الشيخ عثمان فاشتعلت الحرب في المنطقة.[88]

وأدرك الشيخ عثمان خطورة بقاء دولة بورنو قوية لذلك عمد لمحاربتهم و هزمهم في 1808م،[89] لكنهم استعانوا بالزعيم الديني محمد الأمين الكانمي[90] الذي نجح في طرد الفولاني الذين ظلوا يغيرون على بورنو حتى احتلوا الجزء الغربي منها ولكنهم لم ينجحوا في السيطرة عليها،[91] وفي نفس السنة استولى الشيخ عثمان على الكلوة (Al kalawa) عاصمة غوبير فأرسل جيشا بقيادة ابنه محمد بللو نجح في قتل حاكمها (Yunfa) واحتلال المدينة فقويت شوكة الفولاني وذاع صيتهم،[92] وانتهت مقاومة الوثنيين وتوالى الالتفاف حول الشيخ عثمان وتوسعت امبراطورية الفولاني.[93] وفي سنة 1809 سقطت كانو وتحرك الشيخ عثمان نحو سوكوتو، وبذلك نجح في الاستيلاء على المراكز الهامة في أراضي الهوسا، ثم اتخذ من سوكوتو عاصمة لدولته،[94] وفي 1810م بلغ الجهاد ذروته وأُخضعت معظم بلاد الهوسا.[95]

4- بناء الدولة:

استمرت فترة الجهاد التي نظمها وأشرف عليها الشيخ عثمان بنفسه من سنة 1803 إلى 1810م[96] تمكن فيها من بسط نفوذه على بلاد الهوسا، وتأسيس دولة إسلامية قوية في شمال نيجيريا عاصمتها سوكوتو ترك قيادتها لابنه محمد بللو وأخيه عبد الله، مكتفيا بالزعامة الروحية ومركّزا على الدعوة للإسلام وعاكفا على التصوف وتأليف الكتب.[97] فمنذ 1809م غادر الشيخ عثمان الحياة السياسية وتفرغ للعبادة، وكلف ابنه محمد بللو بإدارة الجزء الشرقي لدول الهوسا: كاتانا، دورا، كانو، رانو، زمفارة ووضع العاصمة سوكوتو في غوبير القديمة، وعيّن أخاه عبد الله بلقب الأمير على الجزء الغربي للبلاد غاندو(Gando)،[98] واشتمل الجزء الغربي على نوب (Nupe)، دندي (Dendi)، بورجو (Borgou)، إيلورين (Ilorin)، والمركز الرئيسي هو غاندو في إقليم كبي (Kebbi).[99]

وامتدت فترة توطيد دعائم الدولة الإسلامية الجديدة في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية من سنة 1810 إلى 1817م،[100] تاريخ وفاة الشيخ عثمان، حيث وضع خلالها قاعدة الفكر السياسي موضع التنفيذ فدان بها

أبناؤه من بعده، وهي أن الملك لمستحقه لا لوارثه، وأن الأمر شورى، و لم يكن للحكومة تدخل في القضاء، وكان القضاة ينفذون الشريعة الإسلامية.[101] فقد اتخذت الخلافة الإسلامية في سوكوتو من الدولة العباسية نموذجا في الحكم، وأقامت نظاما فريدا من نوعه في غرب القارة استقى من كل النظم الإسلامية.[102]

أقام نظام الحكومة الإسلامية حيث قسم دولته إلى ثلاثين إمارة طبقت الشريعة الإسلامية والقضاء الإسلامي على مذهب الإمام مالك، وأنشأ مناصب عربية كالوزير والقاضي والوالي والمحتسب وشيخ الإسلام والحاجب، ولُقِّب بأمير المؤمنين وأبناؤه بالخلفاء،[103] ومن الناحية الاقتصادية كان بيت المال، وله موارده ومصارفه، فالزكاة على التجارة والمحاصيل الزراعية تدفع لبيت المال، وكانت هناك جزية على غير المسلمين نظير إعفائهم من الخدمة العسكرية واستمتاعهم بالمرافق.[104]

ورغم أن كل الإمارات كانت تدفع الجزية لسلطان سوكوتو، وأن الأمراء يسمون من طرفه إلا أنهم كانوا يتمتعون باستقلال على نطاق واسع، وهذا ما جعل الامبراطورية تعيش هدوءا في المنطقة الوسطى رغم رفض بعض الإمارات حكم الفولاني مثل غوبير، كِبي ونوب، وقيامها بهجومات متقطعة على إمارة غاندو.[105] وفي حدود 1850م كانت امبراطورية سوكوتو في أوج قوتها، تمتد على مسافة (1500 كم) من الغرب إلى الشرق بين ساي (Say) في النيجر وأداماوا (Adamaoua) بالكامرون، وعلى مسافة (600 كم) من الشمال إلى الجنوب بين حدود النيجر ونيجيريا.[106]

- عوامل نجاح الشيخ عثمان في بسط نفوذه الديني والسياسي:

لقد لعبت شخصية الشيخ عثمان دورا بارزا في نجاح حركته الإصلاحية من خلال تكوينه العلمي وقدرته على تأطير المجتمع بالاعتماد على التربية الدينية وإعداد الجماهير من أتباعه وأبناء عشيرته للتغيير، فإلى جانب الدعوة بالإصلاح ركّز على العنصر القومي ببث أفكاره في أوساط شعب الفولاني الذي تبناها وجسّدها في أرض الواقع من خلال عمليات الجهاد، ومن بين العوامل التي ساعدته مايلي:[107]

– الاعتماد على الفولاني في تكوين امبراطوريته، وتعيين الكثير منهم كحكام على الأقاليم، وقُوّادٍ لجيشه.

–اتسمت حكومته بالأمن أكثر من غيرها من الحكومات السابقة فانضم إليها الناس بكثرة، فكانت حركة شعبية.

– إعلانه الجهاد ونجاحه في إثارة الحماس الديني لقواده من أجل نشر الإسلام وتصحيح العقيدة في شمال نيجيريا، فترتب على ذلك أن قلت الحروب بين المدن والأقاليم المختلفة مما أدى بدوره لانتعاش التجارة.

– كانت حركته أشبه بثورة اجتماعية وتغييرا جماعيا، وثورة في الإدارة والقضاء والقانون وتعليم النساء.

– مقدرته العلمية والإدارية حيث اجتمعت فيه صفات لم تجتمع في الكثير ممن سبقه أو تلاه في بلاد السودان، فكان أول داعية في إفريقيا قام بتغيير المنكر بالقلب واللسان ثم باليد، وشارك المجاهدين في حمل السلاح.[108]

– ضعف إمارة غوبير بسبب الصراع مع باقي الإمارات في القرن الثامن عشر، والطابع القبلي في بلاد الهوسا وانتشار الفساد مما جعل دعوة الشيخ عثمان تلقى تجاوبا وإقبالا خاصة مع إحياء الثقافة العربية.[109]

– مظاهر التجديد و الإصلاح في حركة الشيخ عثمان وآثارها في غرب إفريقيا:

كانت حركة الشيخ عثمان الإصلاحية مظهرا من مظاهر الإصلاح الديني والاجتماعي التي عرفها العالم الإسلامي، فمنطقة غرب إفريقيا لم تكن بمعزل عن حركة التغيير التي بدأت في مختلف المناطق الإسلامية، فهي جزء من حركة الأفكار والتجديد التي عملت على الانتقال من حالة الفوضى والفساد السياسي والديني إلى حالة التنظيم وبناء دولة إسلامية متطورة بقيت لمدة قرن من الزمن.

تميزت حركة الشيخ عثمان بإحداث تغيير جوهري في غرب إفريقيا جعلها نموذجا يحاكي الخلافة الإسلامية من خلال إصلاحاتها، ومن أهم مظاهر التجديد والإصلاح مايلي:[110]

– محاربة الوثنية والبدع والخرافات والانحرافات والمعتقدات الفاسدة كاعتقاد النفع والضر في الأشجار، والأحجار والتنجيم حيث شن على أصحابها حملات شعواء أدت لتكفيرهم والإفتاء بقتالهم، وهذا يعكس صعوبة البيئة التي بدأ فيها حركته الإصلاحية.

– أقام الشيخ عثمان في كل قرية مسجدا تحت إشراف معلم، وهذا يبين إدراكه لأهمية التعليم في البناء الحضاري خاصة وأنه من أنصار تعليم المرأة.

– اعتبر اللغة العربية لغة رسمية وألزم من يتزعم حركة انتشار الإسلام بإجادة اللغة العربية، وهذا ما ساعد على انتشارها حيث كثرت المدارس والمعاهد التي تدرس باللغة العربية، لدرجة أن لغة الهوسا أصبحت تكتب بحروف عربية حتى غيرها الاستعمار إلى اللاتينية.

– ظهرت حركة ثقافية فكرية في مجتمعات غرب إفريقيا شملت مختلف فروع العلوم، حتى قيل أن النصف الأول من القرن التاسع عشر يمثل العصر الذهبي بسبب الإنتاج الغزير للشيخ عثمان وأخيه عبد الله وابنه محمد بللو، واقتصرت الجهود العلمية فيما بعد على الشرح والتحليل والتعليق و الترجمة.

– وضعه لأسس قوية للدولة الإسلامية من خلال مختلف التنظيمات لدرجة أنها أدهشت البريطانيين لما احتلوا المنطقة سنة 1903، فاضطروا للإبقاء عليها، و لم يحاولوا التدخل في شؤون المسلمين، فعاشت حضارتهم وازدهرت.

– مساهمته في توضيح وتقرير الشؤون السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية لدولته بتقديم النصح لكل من أخيه عبد الله وابنه محمد بللو، لينجحوا في تسيير المناطق التي يحكمونها، ويحلوا مشاكل السكان، كما ناقش الكثير من القضايا الدينية والأدبية والسياسية أثبت من خلالها سعة اطلاع، وأنه رجل دين ودولة.[111]

– آثار حركة الشيخ عثمان في شمال نيجيريا و منطقة غرب إفريقيا:

كان قيام حركة الشيخ عثمان في شمال نيجيريا تحدياً للأوضاع الدينية والسياسية السائدة، ولما نجحت ساهمت في تغيير ملامح الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية ليس في بلاد الهوسا فحسب، وإنما في كل غرب إفريقيا التي تأثرت بالنموذج الفودوي (نسبة إلى عثمان بين فودي)، وتكمن آثارها في:[112]

– غيرت حركة الشيخ عثمان الحياة السائدة في بلاد الهوسا، وأبرزت مجتمعا جديدا تحكمه طبقة من رجال الدين والعلماء ليست من أصول ملكية بل رفعهم الإسلام إلى مصاف الأمراء.

– أخرجت البلاد من سيطرة الحكام المحليين إلى حكام بنمط جديد أساسه العلم والشريعة.

– انتهت الحركة بتأسيس دولة إسلامية كبرى تضم أقاليم شاسعة في غرب إفريقيا في بلاد الهوسا، بورنو وكانم، جنوب كبي وإيلورين أي المنطقة الممتدة من بحيرة تشاد حتى منحنى النيجر غربا، ومن الغابات الاستوائية جنوبا حتى الصحراء الكبرى شمالا.

– صار الإسلام أساس النظام السياسي والاجتماعي، وتقلد رجال الدين و العلماء مناصب التدريس والقضاء، وانتشرت الثقافة الإسلامية وحضارتها إلى القبائل الوثنية التي بدأت تتخلص من العادات السيئة، وتحرّر الزنج من الرق.

– فُتّت النظام القبلي تدريجيا وانخرط الناس في الدولة الإسلامية، أي تطور فكرة المواطنة.

– بدأ الناس يحتفلون بالمناسبات الإسلامية كعيد الفطر وعيد الأضحى والمولد النبوي، وحاول القضاء على العادات السيئة كالندب على الأموات، وأحل محلها قراءة القرآن والصلاة على المتوفى، وحرّم إشراك النساء في تشييع الجنازة، وأصبح المواليد يُسمون بأسماء الصحابة والأنبياء.

– أوجد الشيخ عثمان وأبناؤه نظاما ناجحا للحكم في شمال نيجيريا قبله السكان على مدار قرن من الزمان،[113] وبقيت أفكاره تجري في ذريته، وبقيت التنظيمات في شمال نيجيريا وفق تقيد صارم بالشريعة الإسلامية مماثلة للتنظيمات التي وجدت في القرن التاسع عشر.[114]

– أعادت دعوته الإصلاحية أجواء الأمن والاستقرار و لمِّ شمل المنطقة، حيث تجمعت تحت رايتها عدة ممالك من بلاد الهوسا، وصُبغت المنطقة بالطابع الإسلامي الذي لا يزال يميزها حتى اليوم مثل نيجيريا التي أصبحت أكبر دولة إسلامية في إفريقيا بفضل تلك الحركة الإصلاحية.[115]

– ملأ القطر المغاربي معارفاً وتلاميذاً،[116] وتخرج على يده أكثر من (100) عالم وفقه،[117] وأصبحت مؤلفاته مصدر الفكر والإلهام الثقافي،[118] وكان السبب في تأسيس العشرات والمئات من المساجد والمدارس والمعاهد والكتاتيب القرآنية، التي لعبت دورا رائدا في نهضة المجتمعات السودانية، وتطور حياتها وفكرها.[119]

– كانت حركته أشبه بثورة اجتماعية وتغيير جماعي، وثورة في الإدارة والقضاء والقانون وتعليم النساء.[120]

– أثرت حركة الشيخ عثمان تأثيرا كبيرا على الغرب الإفريقي وعلى الزعماء الأفارقة فسعوا لتقليده، وتطلعوا لبناء دول وممالك على غرار مملكة الفولاني في منتصف القرن التاسع عشر، فنجح الحاج عمر الفوتي[121] في تكوين امبراطورية التكرور، ووجّه جهوده لنشر الإسلام بين البمبارا الوثنيين،[122] كما تأثر بها أحمدو لوبو[123] في ماسينا واقتبس منها النظام الإداري والعسكري والديني، وحارب الوثنيين ومنع شرب الخمر،[124] كما استوحى منها ساموري توري[125] بطريقة مباشرة.[126]

خاتمة

إن حركة الشيخ عثمان بين فوديو الإصلاحية تعكس الواقع الديني والسياسي الذي كان سائدا في غرب إفريقيا، وتبرز قدرة العلماء الأفارقة على مواجهة التحديات من بدع وخرافات وأفكار وثنية، وهي أصعب من التحديات التي واجهها العلماء المصلحون في باقي مناطق العالم الإسلامي، وهذا يدل على أن الإسلام في القارة السوداء كان بعيدا عن الانحطاط، كما أحيَ فكرة الجهاد لإقامة الدين الإسلامي الصحيح، مؤسسا دولة إسلامية في مبادئها وتنظيماتها تحاكي نظام الخلافة لا تزال قائمة إلى اليوم، مما جعله رجل دين ودولة وفكر.

بقيت أفكاره الإصلاحية والجهادية تسري في عقبه، ونجحت في إثارة الشعور الديني لدى الأفارقة في مواجهة الغزو الأوربي، وألهمت علماء غرب إفريقيا بتبني الفكر الإصلاحي وإقامة دول تحكم بالشريعة الإسلامية.

الهوامش:

1- حاليا هي الجزء الشمالي لشمال نيجيريا، ينتمون لجنسيات مختلفة ولغتهم مشتركة هي الهوسا، تشكلت الهوسا من الهجرات الآتية من شمال إفريقيا إلى بلاد السودان الغربي، وهم زراع مهرة وتجار مغامرون ومحاربون أشداء، يقطنون الأقاليم الإسلامية في سوكوتو، كاتسينا، كانو، زازوا، وتسود أنظمتهم الاجتماعية و الاقتصادية كل نيجيريا.أنظر: عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:دراسات في تاريخ غرب إفريقيا الحديث والمعاصر،القاهرة،1998،ص133. وفيج:تاريخ غرب إفريقيا،تر،السيد يوسف نصر،دار المعارف،القاهرة،1982،ط1،ص 31.

2- إلهام محمد علي ذهني: جهاد الممالك الإسلامية في غرب إفريقيا ضد الاستعمار الفرنسي(1850-1914)،دار المريخ للنشر،1988،الرياض،ص 42.

3- فيج: تاريخ غرب إفريقيا،تر:السيد يوسف نصر، ط1،دار المعارف،القاهرة،1982،ص 74.

4- نسبة إلى المدينة التي كانت عاصمة الدولة، أقدم دولة عرفت في غرب إفريقيا، يرجع ظهورها إلى القرن الأول الميلادي، أول امبراطورية ذات نفوذ إسلامي في العصر الوسيطـــ، تقع جنوب شرق موريتانيا، غنية بالذهب، في 1056م دخلها الإسلام بواسطة المرابطين وبعد ذلك تفككت وضمها ملك الصوصو إلى دولته سنة 1203م.أنظر:محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المسلمون في غرب إفريقيا تاريخ وحضارة،دار الكتب العلمية، 2007، بيروت،ص ص58-72.

5- ثاني أهم حواضر السودان الغربي بعد تمبوكتو، تقع إلى الجنوب الغربي من تمبوكتو على أحد روافد نهر النيجر، تمتد من مدينة ساي حتى بحيرة ديبو، بناها برابرة صنهاجة لتكون ملتقى لتجار الملح والذهب.أنظر:محمد الصالح حوتية:توّات والأزواد، دار الكتاب العربي،2007، الجزائر، ج1،ص 41.

6- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:دراسات في تاريخ غرب إفريقيا الحديث والمعاصر،1998،القاهرة،ص 5-6.

7- نفسه:ص 12.

8- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 42.

9- فيج: المرجع السابق،ص 76.

10- ظهرت مملكة سنغاي في القرن الحادي عشر ميلادي واتخذت من مدينة "غاو" عاصمة لها سنة 1010م، وبرزت كقوة كبرى خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر ميلاديين، سقطت على يد المغاربة بعد أن وجه المنصور حملة إليها سنة 1591م.

11- تقع على الضفة اليسرى لنهر النيجر، و إلى الجنوب الشرقي لتمبكتو على بعد (440 كم)، أهلها مسلمون وهي أكثر بلاد السودان ذهبا، عاصمة دولة سنغاي.أنظر: محمد الصالح حوتية:المرجع السابق،ص 42.

12- تقع على الحافة الجنوبية للصحراء الكبرى على منحى نهر النيجر وتبعد عنه باثني عشر ميلا، يعود تأسيسها إلى قبائل الطوارق حوالي 948هـــ الموافق لـــــ1087م. أنظر: محمد الصالح حوتية:نفسه،ص 40-41.

13 - Robert CORNEVIN:Histoire de l'Afrique,l'Afrique précoloniale (1500-1900), Payot, 1966, Paris, t2,p 235-236.

14- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 131.

15- فيج: المرجع السابق،ص 76.

16- الفولاني شعب قليل السواد عن زنوج غرب إفريقيا، يقطن المنطقة الممتدة من أعالي النيجر حتى نهر السنغال، بعضهم متنقل يعتمد الرعي كحرفة أساسية و البعض مستقر، لهم نفوذ وجاه خاصة في نيجيريا الشمالية،يرى البعض أنهم هاجروا من الشمال وانتشروا في السودان الغربي وعاشوا في دولة مالي وانتقلت جماعة منهم إلى بلاد الهوسا في القرن الثامن عشر، في 1810م شمل نفوذهم إمارات الهوسا وأسسوا دولة في غرب إفريقيا بقيت لمدة قرن إلى أن أسقطها الاستعمار البريطاني، وهي الدولة التي أسسها الشيخ عثمان بن فودي.أنظر: فيج: المرجع السابق،ص 30. وعبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق،ص 1-19.

17 - Robert CORNEVIN:opcit,p 238.

18- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المسلمون في غرب إفريقيا تاريخ وحضارة،دار الكتب العلمية، 2007، بيروت، ص 150.

19- نفسه:ص 188.

20- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 135.

21- قرية تقع في الشمال الغربي لإمارة غوبير، وهي أيضا اسم ملك غوبير الثاني والسبعين.أنظر عثمان بن فودي:فتح البصائر لتحقيق وضع علوم البواطن و الظواهر،تحقيق و تعليق سيني موموني وسالو الحسن،Ens éditions,2012, LYON،ص 7.

22- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 188.

23- يحي بوعزيز:تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية من مطلع القرن السادس عشر إلى مطلع القرن العشرين،دار البصائر للنشر و التوزيع، 2008، الجزائر، ص 118.

24- عثمان بن فودي:فتح البصائر لتحقيق وضع علوم البواطن و الظواهر،تحقيق وتعليق سيني مومويي وسالو الحسن،Ens éditions, 2012 LYON, ،ص 7.

25- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 188.

26- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 118.

27- مدينة مسورة للسود بناها الملوك المحدثون في ليبيا، أهمى من مدن البيض باستثناء "ولاتة"، دورها متقنة البناء على نمط دور بلاد البربر، يعمل أهلها صناعا أو جنودا لملك المدينة وفي الجنوب رعاةً للماعز والأبقار.أنظر: الحسن بن محمد الوزان:وصف إفريقيا،تر:محمد حجي ومحمد الأخضر،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1983،لبنان، ج 2،ط2،ص 171-172.

28- عبد القادر زبادية:دراسة عن إفريقيا جنوب الصحراء في مآثر ومؤلفات العرب والمسلمين،ديوان المطبوعات الجامعية،بدون تاريخ،الجزائر، ص78.

29-عثمان بن فودي:المرجع السابق،ص 7.

30- تنسب للصوفي عبد القادر الجيلاني (471هـ/1078-561هـ/1166م)، والجيلاني نسبة إلى جيلان التي ولد بها وهي تقع إلى الجنوب من بحر قزوين،تعلم القفه و الحديث وبدأ في الوعظ والإرشاد في سن الخامس عشرة حتى اتسعت سمعته وظهرت طريقته، من أهم مؤلفاته(الغُنية لطالبي الحق)، توفي ببغداد وانتشرت القادرية في كل البلاد الإسلامية خاصة المغرب العربي و لها دور كبير في انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء.أنظر: عبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص 229-231.

31- فقيه، مفسر، ومتكلم ولد في مغيلة لقبيلة بربرية بأحواز تلمسان، ناوأ اليهود في توات وكانت له معهم مشاحنات أدت لقتالهم وهدم كنائسهم،زار بلاد السودان يشرح أحكام الشرع ويحض على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وراسل علماءها، له عدة مؤلفات منها: مصباح الأرواح في أصول الفلاح، والبدر المنير في علوم التفسير و غيرها، يقول عنه يحي بوعزيز أنه تنبأ بخطر اليهود و مكرهم على المجتمعات الإسلامية كالجزائر وتونس والمغرب فيما بعد من خلال تنفذهم في توات، كما تنبأ بما يحدث في فلسطين والمشرق العربي، اتصل بالأسقيا محمد الطوري أمير مملكة سنغاي 1502م الذي قدم له سبعة أسئلة موسعة وطلب منه أجوبتها لإصلاح شؤون إمارته، توفي بتوات في 909 هـ/1503م.أنظر:عادل نويهض:معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر،مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر ،1980،بيروت،لبنان،ط 2،،ص 308. و يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص ص 71-72-86.

32- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص31-32.

33- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 197.

34- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 45.

35- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 144.

36- نفسه:ص 144.

37- عبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص 82.

38- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص174.

39- من أقاليم بلاد السودان خاضع لإمارة غوبير،يقع شرق إمارة كانو،تسكنه شعوب بدائية،غني الحب والأرز والقطن، أهله سود،زاره الشيخ عثمان وأقام به خمس سنوات يدعو الناس إلى الإسلام.أنظر:الحسن بن محمد الوزان:المرجع السابق،ج2،ص174.ويحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 119.

40- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص117.

41- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 133.

42- نفسه: ص 13.

43- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 36.

44- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 131.

45- نفسه: ص 134.

46- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 37.

47- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 13.

48- نفسه:ص 141.

49- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 42.

50- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 135.

51- محمد توري أحد القواد العسكريين في جيش علي الأكبر ملك سنغاي، تولى الحكم سنة 1493 بعد وفاة علي الأكبر وضعف وريثه وتسمى بالأسقيا، بلغت مملكة سنغاي في عهده أعلى مراتب مجدها بتنظيم عالٍ متخذا من الشريعة الإسلامية نظاما للحكم و منهاجا لحياة القبائل والشعوب المنضوية تحت لواء المملكة، توفي سنة 1537 و كان موته علامة لبداية نهاية مملكة سنغاي، في 1502 اتصله به محمد بن عبد الكريم المغيلي وقدم له سبعة أسئلة موسعة وطلب من أن يجيبه عليها بالتفصيل لكي يطبقها.أنظر:جوان جوزيف:الإسلام في ممالك وامبراطوريات إفريقيا السوداء،تر:مختار السويفي،دار الكتاب المصري،1984،القاهرة،ط1، ص 75. ويحي بوعزيز:المرجع السابق:ص 86.

52 - Robert CORNEVIN:opcit,p 247.

53- فيج: المرجع السابق،ص 289.

54- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 197-198.

55-نفسه:ص 190.

56- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 119.

57-أخ الشيخ عثمان بن فودي،ولد في منطقة غوبير 1766م،حفظ القرآن الكريم،لازم أخاه مدة أربعين سنة،كان وزيره وقاد معظم الحملات العسكرية، عين كمشرف على القسم الغربي لمملكة سوكوتو،توفي حوالي 1830م، له عدة مؤلفات منها: ألفية الأصول-بحر المحيط في النحو-تزيين الورقات-تفسير ضياء التأويل-سبيل النجاة-ضياء السياسة-مفتاح التفسير.أنظر:هارون ابراهيم كلو:الشيخ عبد الله بن فودي ومساهمته في علم مصطلح الحديث،مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، ع2، 2011،ص 2. وعبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص ص 83-85.

58- نفسه:ص 119.

59- عبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص 78-79.

60- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 190.

61- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 120.

62- نفسه:ص 169.

63- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 42.

64- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 197.

65- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 135.

66- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 171.

67- نفسه:ص 121.

68- عبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص 79.

69- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 135.ويحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 121.

70- نفسه:ص 136.

71- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 41.

72- نفسه:ص 42-43.

73- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 136.

74- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 121-122.

75- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 138-139.

76- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 122. وعبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص 80.

77- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 192.

78 - Robert CORNEVIN:opcit,p 246.

79- عبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص 80-81.

80- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 191.

81 - Robert CORNEVIN:opcit,p 247.

82- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 191.

83- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 138.

84- يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 172.

85- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 139.

86-نفسه:ص 139.

87-ابن الشيخ عثمان وخليفته من بعده، رافق والده في حركته الإصلاحية والجهادية،كلف بإدارة الجزء الشرقي لدولة سوكوتو، مارس التأليف على غرار أبيه وعمه فكتب:إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور-مجموعة الرسائل.استمر في الحكم حتى وفاته سنة 1838.أنظر: يحي بوعزيز:المرجع السابق ،ص 176-177.وعبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص 86.

88- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 43.

89- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 193.

90- ينحدر من عائلة ملكية حكمت منطقة كانم في بورنو منذ عام 1000م، نشأ في كانم قرب بحيرة تشاد، درس على علماء بلده والأزهر بمصر والقدس ثم مكة والمدينة، كما زار طرابلس والقيروان وتلمسان وفاس، ولما عاد لبلاده عمل على تثقيف الناس فذاع صيته، اصطدم بالشيخ عثمان بن فودي الذي توسع في بورنو وأنكر جهاده، و في 1824 تحسنت العلاقات بين الكانمي ومحمد بللو الذي اعترف بسلطة الكانمي على بورنو مقابل اعتراف الأخير بشرعية جهاد آل فودي، وفي 1835 توفي محمد الأمين الكانمي.أنظر: يحي بوعزيز:المرجع السابق،ص 148-149. وعبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص ص102-104.

91- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 44.

92- نفسه:ص 43.

93- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 139.

94- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 43.

95- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 193.

96- عبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص 81.

97- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 194.

98- Robert CORNEVIN:opcit,p 248.

99- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 44.

100- يحي بوعزيز:المرجع السابق ،ص 122.

101- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 45.

102- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 146.

103- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 195.

104- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 45.

105- Robert CORNEVIN:opcit,p 249.

106 -ibidem,p 248.

107- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 44-45.

108- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 196-197.

109- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 140.

110- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 195-196.

111- يحي بوعزيز:المرجع السابق ،ص 173.

112- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 142-143.

113- نفسه: ص 88.

114 - Robert CORNEVIN:opcit,p 249.

115- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 196.

116- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق، ص 135.

117- محمد فاضل علي باري، سعيد ابراهيم كريدية:المرجع السابق،ص 197.

118- عبد الله عبد الرزاق ابراهيم،شوقي الجمل:المرجع السابق،ص 146.

119- يحي بوعزيز:المرجع السابق ،ص 174.

120- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 45.

121- الحاج عمر الفوتي التيجاني (1791-1864) ينسب إلى منطقة فوتا في شمال السنغال حاليا، حفظ القرآن وتعلم مبادئ الدين، سنة 1822 تلقى دروس الصوفية التيجانية، حج سنة 1824 ولما عاد بدأ في نشر الدعوة التيجانية، سافر إلى سوكوتو وبقي فيها لسنوات ثم لفوتا، اشترى قرية في دينقيراي واتخذها قلعة عسكرية وبدأ حركته الجهادية سنة 1854، قضى على دولة سيقو الوثنية 1854 واحتل ماسينا (بمالي حاليا) سنة 1862، وفشل في إخضاع تمبكتو.أنظر: عبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص ص 93-96.

122- إلهام محمد علي ذهني:المرجع السابق،ص 45.

123- أحمد لوبو الماسيني (1775-1844) ولد بمدينة ماسينا شمال جنى، حفظ القرآن وتفقه في الدين، دعا لنبذ الخرافات والعادات الوثنية ولما عارضه حكام ماسينا هاجر إلى منطقة تدعى (روندي سيرو) بالقرب من جنى، وأعلن الجهاد ضد أمراء البامبارا المنحرفين عن الإسلام، وسرعان ما سيطر على جنى وماسينا، في 1815 أسس مدينة حمد الله على ضفة نهر النيجر الشرقية كعاصمة له، تأثر بحركة عثمان بن فودي وأقام علاقات وطيدة مع ابنه محمد بللو.أنظر: عبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص ص 89-92.

124- نفسه:ص 46.

125- ولد سنة 1835 في وادي الباولي بمنطقة بيساندوجو، درس العلوم الإسلامية وتنقل بين بلدان الغرب الإفريقي، دعا لإقامة دولة إسلامية في غينيا، سيراليون، ساحل العاج، ليبيريا و فولتا العليا، تمركز في بيسادوجو كعاصمة له، كان يسير دولته باللغة العربية، طبق الإسلام وبنى المساجد و قسم البلاد إلى ولايات، حارب الفرنسيين لمدة (16) سنة إلى أن أُسر سنة 1898 حتى وفاته سنة 1900م.أنظر: يحي بوعزيز:المرجع السابق ،ص 141.
وعبد القادر زبادية:المرجع السابق،ص ص 65-66.

126 - Robert CORNEVIN:opcit,p 250.

الانسان والاغتراب

Human and alienation

د. لزهر مساعدية
المركز الجامعي لميله

* الملخص بلغة العرض:

مع تواجد الانسان في هذه الحياة عانى كثيرا من الاغتراب ،بل وجد نفسه دوما في صراع مع الاغتراب كظاهرة إنسانية انطلاقا من التصور الفرويدي للاغتراب حيث يبقى الفرد حبيس الاغتراب في جميع أحواله ...

وسوف يسعى ذا المقال إلى محاولة التطرق إلى مفهوم الاغتراب وجذوره وأهم تصورات المفكرين له من المنظور الغربي ثم من المنظور العربي ، بالإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مفهوم الاغتراب؟ وما إرهاصاته وأهم تصورات المفكرين له من المنظورين الغربي و العربي؟

* الكلمات المفاتيح: الاغتراب "alienation" ،النظريةTheory .

*Abstract in English : Human and alienation

With the presence of man in this life suffered greatly from alienation, but he found himself always in conflict with the alienation inhuman phenomenon from conception Freudian of alienation where the individual remains locked into alienation in all the conditions of ... will article seeks a to attempt to address the concept of alienation and its roots and the most important perceptions thinkers him from the Western perspective, and from the Arab perspective, to answer the following questions:

- What is the concept of alienation ? What roots and perceptions of the most important thinkers of his Western and Arab perspectives?

Key words : alienation "l'aliénation. Theory. théorie *

* مقدمة:

إن ظاهرة الاغتراب سمة من سمات الوجود الإنساني، وهي قديمة قدم الإنسان بإجماع الدارسين، ولا تمس شخصا دون آخر ولا جيلا دون جيل ؛فالاغتراب ظاهرة قد عاشها الكثيرون ومروا بها منذ أقدم العصور حيث أجبرتهم الظروف في الغالب على الاستسلام، وقادتهم في أحايين أخرى إلى التمرد والعصيان والثورة فالبعض قد عان الاغتراب الطبقي الذي عبرت عنه انتفاضات العبيد أيما تعبير، كما أن البعض رفض القيم السائدة في مجتمعه وسعى إلى استحداث قيم جديدة والبعض الآخر أوقعته الحروب وأهوالها في الأسر ففقد الوطن وفقد معه الحرية فاغترب أيما اغتراب ،ويمكننا أن نحدد مجال الاغتراب في قسمين بارزين هما :الاغتراب عن الوطن (لأي سبب من الأسباب) .

الاغتراب داخل الوطن (الاغتراب عن المجتمع) .

وعلى الرغم من أن مفهوم الاغتراب من المفاهيم الفكرية الحديثة إلا أن جذوره تمتد إلى صور ضاربة في القدم، ويتجلى ذلك في الفلسفات والكتابات اللاهوتية القديمة حيث يعتبر آدم أول مغترب، حين هبط إلى الأرض وأغترب عن موطنه الأصلي (الجنة) ومنذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا والإنسان يعاني من هذه الظاهرة في شقها السلبي، ويستفيد منها في شقها الإيجابي .

وقد أهتم بموضوع الاغتراب عدد غير قليل من الكتاب والمفكرين حتى أصبح يحتل حيزا واسعا من دراساتهم .

لذلك سيسعى ذا المقال إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

التطرق إلى مفهوم الاغتراب وجذوره وأهم تصورات المفكرين له من المنظور الغربي ثم من المنظور العربي ،بالإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مفهوم الاغتراب؟ وما إرهاصاته وأهم تصورات المفكرين له من المنظورين الغربي و العربي؟

أولا: الاغتراب

1 – من وجهة غربية.

أ الجذور اللغوية لمفهوم الاغتراب :

كان لاصطلاح الاغتراب في اللغات الألمانية والفرنسية والإنجليزية عددا من الاستخدامات التي استقرت قبل ماركس وهيقل بوقت طويل، ولا يزال يحتفظ بجانب من الاستخدامات الأصلية[1] .

وسنحاول أن نتطرق إلى أهم المعاني التي استخدم المصطلح في هذه اللغات للدلالة عليها :

إن المقابل للفظ" اغتراب " أو "غربة " في اللغة العربية هو اللفظ" Alienation" في اللغة الإنجليزية واللفظ"Aliénation"في اللغة الفرنسية واللفظ المرسوم هكذا " Enfremdung " في اللغة الألمانية، وقد اشتق كل من اللفظين الفرنسي والإنجليزي من الأصل اللاتيني "Alienare" [2]والذي يعني نقل ملكية شيء ما إلى أخر، أو يعني الانتزاع أو الإزالة ، وهذا اللفظ مستمد بدوره من لفظ آخر " Alienus"أي الانتماء إلى شخص آخر، أو التعلق به، وهذا اللفظ مستمد في الأخير من اللفظ " Alius " الذي يعني الآخر سواء كاسم أو كصفة[3] .

ب الجذور الفكرية لمفهوم الاغتراب :

- الاغتراب عند هيقل : "Higel " (1770 – 1831):

يعد هيقل أول مستخدم لمصطلح الاغتراب استخداما منهجيا منظما[4] ، ذو طابع مزدوج وهذا الاستخدام المزدوج لمفهوم الاغتراب نعني به ذلك الاستخدام الذي يشير إلى سلب كل الحرية والمعرفة[5] ، وقد كان اهتمام هيقل بالاغتراب منصبا على هذين البعدين بعد سلب الحرية وبعد سلب المعرفة، فتطرق لقضية سلب المعرفة وعلاقتها بالاغتراب عندما تحدث عن التأليف بين الحرية والضرورة وخلص إلى نوعين من الاغتراب هما :

–اغتراب الخضوع :

وفيه تكون الذات منفصلة عن توجيهها الخاص، وخاضعة للتوجيه العام الصادر عن العقل الموضوعي.

–اغتراب الانفصال :

وفيه تسلب الذات معرفتها بالعقل الموضوعي، وتصبح خاضعة للتوجيه الخاص .

وتطرق لقضية سلب الحرية وعلاقتها بالاغتراب عندما ربط حرية الفاعل باستيعابه للعقل الموضوعي، إذ تسلب الحرية في حالة غياب هذا الاستيعاب، وعندها تنفصل الذات عن العقل الموضوعي[6]، وسنحاول التطرق لمعاني الاغتراب عند هيقل بإيجاز.

يرى هيقل أن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة متمثلة في الفردية والكلية، ويقصد بالأخيرة تلك البنية الاجتماعية التي يبدعها عقل الإنسان، وبالتالي يعتبرها شيئا عقليا ينظر إليها كموضع لعقله كما يرى بأن علاقة الإنسان بتلك البنية علاقة وحدة كاملة تتسم بالفورية والتلقائية، بيد أنه يشير إلى إمكانية نشوء شقاقات ينتج عنها عودة الإنسان إلى ذاته، والكف عن التطابق مع البنية الاجتماعية لتحقيق فرديته المتميزة، وتصبح بالتالي علاقته مع تلك البنية علاقة تنافر، وينشأ عن ذلك عدم تطابق في الوعي بين البنية والذات، فتكون النتيجة في الأخير نظرة الفرد إلى البنية على أنها شيئا آخر مستقلا عنه، وهذا الانفصال بين الذات والبنية الاجتماعية هو أحد معاني الاغتراب عند هيقل، ويعتقد هيقل أن هذا الاغتراب عن البنية يفرض على الإنسان اغترابا آخر هو الاغتراب عن الذات، فافتقاده لكليته ينتج عنه تغريب نفسه عن طبيعته الجوهرية[7] ،

فالاغتراب بهذا المعنى هو جزء من الظرف الإنساني؛ إذ الوعي يغترب عن عالم الطبيعة والمادة ولا يمكنه تجاوز هذا الاغتراب إلا عن طريق تنمية المعرفة بالذات[8] ،

فهذه المعرفة تساعد الذات على إيجاد حقيقتها الأساسية [9] ،كما يرى هيقل بأنه لا يمكن التغلب وقهر هذين النوعين من الاغتراب إلا باغتراب ثالث يكمن في معاني " التسليم " و"التخلي" ؛ بمعنى أن الوعي الفردي يستعيد وحدته التي فقدها مع البنية الاجتماعية وذلك بالاتحاد مع متطلبات الكلية، هذا الاتحاد الذي ينتج عنه حتما اغترابا عن الذات والقيام بالتخلي عنها أو تسليمها[10] .

وهكذا نفهم بأن مخطط هيقل في تناوله لهذا المفهوم ينبني على علاقة التكافؤ المنطقي الرياضية وهي طريق صالحة للاستخدام في الذهاب والإياب كما رأينا .

- الاغتراب عند فرويد :

إذا كان كل من اتجاه دوركايم واتجاه ماركس يركز في دراسته للاغتراب على أحد البعدين الذين تناولهما هيقل في معالجة قضية الاغتراب، ذلك بأن يؤسس الاغتراب ويدرسه إما على ضوء بعد سلب المعرفة كما فعل دوركايم وأتباعه ،أو بأن يؤسس الاغتراب ويدرسه على ضوء بعد سلب الحرية كما فعل ماركس وأتباعه، فإن اتجاه فرويد كان أكثر تأثرا بهيقل، وتجسد ذلك من خلال أخذه بالبعدين الذين عالجهما هيقل؛ أي بعد سلب المعرفة من ناحية، وبعد سلب الحرية من ناحية أخرى، وبذلك عالج فرويد الاغتراب انطلاقا من الاستخدام المزدوج للبعدين[11] ، وفيما يلي حوصلة لتناول فرويد للاغتراب:

قام فرويد بأبحاث هامة حول أسباب الهستيريا وطرق علاجها، وكان في مختلف أعماله يتناول مفهوم اللاوعي وما يمارسه من سلب للوعي، وميز فرويد بين الحالات العقلية الشعورية والأخرى اللاشعورية، فرأى في جملة ما رأى أن أعراض الهستيريا تعود إلى كبح أو كبت الميول والرغبات والتي – تحت ضغط الكتب – تتخذ لها أشكالا مغايرة وشاذة تظهر من خلالها، وهي نفسها أعراض الهستيريا.

وذهب فرويد إلى تقسيم الجهاز التنفسي إلى ثلاثة أقسام هي :

- الهو (وهو مجموع الغرائز والرغبات).
- الأنا (العقل).
- الأنا الأعلى (وهو المجتمع بتقاليده وقيمه وأعرافه).

فيرى أن دور الأنا يكمن في محاولة إحلال التوازن بين الأنا الأعلى والهو، وذلك عن طريق معرفته بالأنا الأعلى أو العالم الخارجي، مع مراعاة مصلحته الخاصة المرتبطة بالهو، فكلما كانت معرفة الأنا بالعالم الخارجي – الأنا الأعلى- قوية زاد خضوعه لهذا الأنا الأعلى، وبالتالي عمل على سلب حرية الهو التي تكون عادة معارضا للأنا الأعلى فيصبح بذلك الهو مغتربا، أما اغتراب الأنا فيرى فرويد أنه يكون نتيجة لسلب حريته في السماح بإشباع الرغبات والغرائز وهذا نظرا لخضوعه لسلطة الأنا الأعلى من ناحية وسلب معرفته بالواقع – الأنا الأعلى – إن سمح بإشباع هذه الغرائز، وبذلك يكون الأنا دائما يعيش حالة من الاغتراب سواء في علاقته بالهو أو الأنا الأعلى[12] .

وبذلك ينشأ الاغتراب عند فرويد نتيجة لضياع الأنا بين الهو والأنا الأعلى المتصارعين وسلب حرية هذا الأنا مرة ، وسلب معرفته مرة أخرى .

2- الاغتراب من وجهة عربية.

أ – مفهوم الاغتراب :

– لغة :

جاء في المنجد في اللغة والأعلام[13] : تغرّب: نزح عن الوطن ...اغْتَرَبَ: نزح عن الوطن ... واغْتَرَبَ : تزوج في غير الأقارب ...استغرِب الشيء وجده أو أعَدَّه غريبًا ...استغرَبَ واستغْرِب في الضّحك : بالَغَ فيه، استغرب الدمّع : سَالَ.

يتضح مما ورد في المعجم السابق على أن الاغتراب افتعال من الغربة وأهم معانيه : التروح عن الوطن ومفارقته، والبعد والنوى، والذهاب والتنحي عن الناس والانفصال عنهم بدوافع إرادية أو بدوافع إجبارية.

– اصطلاحا :

- عند القدماء :

حظي مفهوم الاغتراب باهتمام العلماء والفقهاء العرب المسلمين ولعل أهم من خصه بالدراسة – بعد أن عاشه – أبو حيان التوحيدي ، والذي استمد آراءه من تجربته الحياتية، أين أمضاها بائسا ، فقيرا ، منبوذا ،جاب البلدان ،وقصد الأمراء و لم يحظ بطائل فحقد على كل الناس وأراد الانتقام منهم ،كما أقدم على إحراق كتب له، معللا ذلك في رسالة أرسلها إلى صديق له كان قد لامه عن فعلته تلك[14] ، ومما جاء في الرسالة ما يلي : " وإني جمعت أكثرها للناس، ولطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم ، و لمد الجاه عندهم ،فحرمت ذلك كله ...ومما شحذ العزم على ذلك ورفع الحجاب عنه، أني فقدت ولدا نجيبا، وصديقا حبيبا وصاحبا قريبا، وتابعا أدبيا ورئيسا منيبا، فشق علي أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفحوها ...وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة، فما صح لي من أحدهم وداد ؟ ولا ظهر لي من إنسان منهم حفاظ، ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة في أوقات كثيرة... إلى بيع الدين و المروءة ...وإلى مالا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويطرح في القلب صاحبه الألم "[15] .

يتضح من الرسالة اغتراب أبي حيان اغترابا شديدا ؛ إذ صار ينظر لمن حوله من الناس بأنه لم يبق له منهم صديقا ولا حبيبا، نظرا لأنه لم يجديد المساعدة من أحد في أوقات كانت عليه جد عصبية، وهذا ما جعله يحقد على جميع الناس فعقد العزم على ألا يستفيدوا من آثاره، وقام بحرقها وهذا يعكس مدى انفصاله عن المجتمع وتنحيه عنه، وهذه الرسالة قد أشارت إلى اغترابه الشخصي أما فيما يخص موضوع الاغتراب وما قام به من دراسة حوله، فقد ترك رسالة عن الغريب والغربة في كتابه " الإشارات الإلهية ".

يتضح في بداية الرسالة وكذا نهايتها لقارئها بأنها عبارة عن إجابة لسائل عن الغريب والغربة، وقد وصف أبو حيان التوحيدي الغربة والغريب باستفاضة، ومن أراد أن يتحدث عن الغريب والغربة بعد حديثه هذا فليستح وقد نتج حديثه هذا عن اغترابه من خلال تجربته الحياتية – كما ذكرنا – فقد اغترب في وطنه ثم اغترب عنه وانتهى إلى الاغتراب عن ذاته والتصوف باعتزاله الحياة والناس والتوجه إلى الله، وقد تحدث التوحيدي في هذه الرسالة عن الاغتراب في وطنه، والاغتراب عن وطنه ثم الاغتراب عن الذات (التصوف)،ورأى بأن الاغتراب عن المجتمع هو أشد أنواع الاغتراب قسوة وإيلاما وهذا مما يدل على أن هذا المفكر قد عانى–في حياته– الويلات.

ويبدو أن التوحيدي قد وافق في آرائه بعض المحدثين الغربيين في نظرتهم للحياة والاغتراب فيها، ففي قوله مثلا : " قيل : الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول : بل الغريب من واصله الحبيب " وكأنه في قوله هذا يوافق الوجودي الألماني كيركيجورد الذي رفض الزواج بالتي أحبها فكانت نظرته هذه تشبه نظرة التوحيدي بالإضافة إلى دعوته إلى الاعتزال عن الحشد" المجتمع والتي تبناها أيضا التوحيدي.

بالإضافة إلى آراء التوحيدي في موضوع الاغتراب فإن الجاحظ أيضا تحدث في هذا الموضوع، ومما قاله هذا التشبيه الرائع للغريب عن وطنه : " الغريب النائي عن بلده، المتنحي عن أهله، كالثور الناد عن وطنه الذي هو لكل سبع قنيصة، ولكل رام دريئة ..."[16] ، فهو يرى أن الغريب عن وطنه يكون فريسة لكل المصائب والنكبات.

وبالإضافة إلى اهتمام الجاحظ والتوحيدي بمفهوم الاغتراب فإن جمهور فقهاء الإسلام لم يهملوه،إذ اهتموا به وتحدثوا عنه وأوضحوه من وجهة النظر الإسلامية، فقسموه إلى درجات وأنواع هي :

– اغتراب الأوطان :

ويتميز باشتراك الناس جميعهم فيه، فكلهم في الدار الدنيا غرباء ، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن قيم الجوزية بأن هذا الاغتراب ليس مذموما، كما ليس محمودا .

كما نبه الإسلام إلى أن هذه الدنيا غير قارة، إنما هي آيلة إلى الزوال فهي ممر لا مقر، قال تعالى : " يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار "[17] ، وقال الرسول – ص– لعبد الله بن عمر : " كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"[18] ، ويقول في الصدد أيضا – الإمام الفقيه ابن رجب الحنبلي– :" المؤمن في الدنيا غريب لأن أباه كان في دار البقاء، ثم خرج منها، فهمه الرجوع إلى مسكنه الأول فهو أبدا يحن إلى وطنه الذي أخرج منه"[19] .

فالإنسان بهذه النظرة غريب دوما ما لم يعد إلى موطنه الأول (الجنة) التي أخرج منها أبوه آدم – عليه السلام – قسرا، كما يرى الفقيه ابن رجب الحنبلي أن الناس في هذه الدنيا ينقسمون إلى قسمين :

– قسم اهتم بزينة الدنيا ومتاعها، فاغتر بها وتناسى فضل الله عليه، فلا يشعر أفراده بالاغتراب في هذه الدنيا؛ لانغماسهم في ملذاتها وفنائهم في حبها وعشقها .

– وقسم آمن بالله و لم يتناس فضله عليه فيشعر أفراده بالاغتراب في هذه الدنيا؛ فهم في شوق دائم إلى موطنهم الأصلي – الجنة – لذا نجد الهم والحزن يسيطر على أكثرهم[20] .

– اغتراب الحال :

وصف أحد شيوخ الإسلام المغترب من هذه الدرجة بأنه " من الغرباء الذين طوبي لهم[21] ، و هو رجل صالح في زمان فاسد بين قوم فاسدين، أو عالم بين قوم جاهلين، أو صديق بين قوم منافقين[22] .

ومن كلامه هذا يتضح بأن غرباء الحال ثلاثة : رجل صالح بين قوم فاسدين أو رجل عالم بين قوم جاهلين أو رجل صادق بين قوم منافقين .

فاغتراب الحال بالمعنى الإسلامي هو انعزال وانفصال الإنسان المؤمن عن الحياة الاجتماعية الزائفة بمفارقة شهواتها و محاربة شبهاتها وبدعها، وقد مدح الإسلام هذا النوع من الاغتراب كما وعد الآخذين به الأجر العظيم[23] .

– اغتراب الهمة :

وهو اغتراب العارفين[24] ، ويعتبر أعلى درجات الاغتراب؛ لأن اغتراب الأوطان اغتراب بالأبدان، واغتراب الحال اغتراب بالأفعال والأحوال، أما هذا الاغتراب فهو اغتراب بالهمم، فالعارفون غرباء بين جميع الخلق، وقد عرف أحد الفقهاء هذا النوع من الاغتراب بقوله :" وغربة الهمة هي غربة طلب الحق ...وهي غربة العارف ...وغربة العارف غربة الغربة، لأنه غريب الدنيا والآخرة "[25].

- عند المحدثين :

أصبح الاغتراب حالة شائعة ومميزة للإنسان في العصر الحديث وقد تعددت مفاهيمه نتيجة للزخم العرفي الهائل المميز للعصر، نتيجة كذلك لتداخل الحقول المعرفية على كثرتها، يقول محمود رجب :" إن الكلمات شأنها شأن الأشخاص والشعوب لا تنشأ في فراغ وإنما تنشأ في قلب المجتمع البشري، ومن الصعب فهم دلالتها حق الفهم بمعزل عن المشكلات الإنسانية، والظروف التاريخية التي مرت بعصور من استخدموها من مفكرين وفلاسفة ..."[26] .

يتضح من نص هذا الباحث بأنه لا يمكن فهم دلالة كلمة ما بفصلها عن السياق التاريخي والاجتماعي لمستخدميها من المفكرين والفلاسفة .

وقد حاول الدكتور عبد الإله الصائغ جمع دلالات الاغتراب في هذا الحقل : " الاغتراب هو عشق التجديد، تغريب المتلقي، وإبقاؤه منفصلا حيث لا يحدث الاندماج الانفعالي بالنص الاغتراب عن الذات لحظة تشكيلها صورة للعالم، نقدا للآخر الذي يعيش خارج الجلد، يجعل شيئا ما ملكا للآخر، انعكاس لزيادة الوعي على السلوك والهيئة، شعور بخلل ما، نقص في المغترب يقابله اكتفاء أو زيادة في الآخر، أو زيادة في المغترب يقابلها نقص في الآخر، الاغتراب أسئلة غامضة بلا أجوبة، الاغتراب طغيان الحرية على منظومة استيعاب المبدع، فقدان الحرية نتيجة القناعات الفيزيقية أو الميتافيزيقية، الجمالية والميتا جمالية، خوف من الموت أو رغبة فيه، نهم للحياة أو زهد فيها، الاغتراب ...موت الصبر وانبعاث الحلم المستحيل، الحنين إلى الماضي، النص المغترب عمل شاذ كتبه شاذ لمجتمع شاذ، الغربة عن الطبيعة والأصحاب والذات جزء من تصاعد المبدع في معراج النمو، الاغتراب كامن لي كل الأزمنة والأمكنة والحضارات، ولكن تعبيراته مختلفة ..."[27].

يمكننا القول بأن عبد الإله الصائغ قد جمع معظم دلالات الاغتراب – إن لم نقل كلها- وبناء على كل التعريفات التي أوردناها وهذا الحقل يتبين لنا بأن الاغتراب : هو حالة نفسية يشعر الإنسان بالانفصال من خلالها – عن أفراد المجتمع وعدم التواؤم والانسجام والتوافق معهم والشعور بالعزلة وسط الأفراد لعدم القدرة على التكيف معهم، أو الانفصال عن الذات .

وتختم الحديث عن مفهوم الاغتراب عن المحدثين بما جاء في أحد المعاجم الفلسفية الحديثة، إذ جاء في المعجم الفلسفي : "...فلسفيا يفيد الاغتراب عملية تحويل منتجات النشاط الإنساني و الاجتماعي إلى شيء مستقل عن الإنسان، ومتحكم فيه ..."[28] .

أما دوافع الاغتراب في العصر الحديث فهي كثيرة « فقد كان لسيطرة المادة وسيادة العلم على مختلف النشاطات البشرية، وكذا احتلال التكنولوجيا المكان الأكبر في التفكير الإنساني، و التأثير الأكبر في خلق حياة جديدة وقيم مستحدثة مختلفة عما كان سائدا في الماضي فالتطور الهائل للمجتمع البشري اقتصاديا وسياسيا وعلميا عُدَّ لعنة للإنسانية، ونذيرا بموت كل القيم الروحية والأخلاقية للإنسان؛ إذ أصبحت العلاقات الاجتماعية الإنسانية قائمة على النفع المادي والهيمنة العسكرية، وهو ما بينته الحروب المستمرة حتى اليوم »[29] ، هذا بالإضافة إلى سيطرة المصلحة الفردية والأنانية التي فككت الروابط الاجتماعية أيّما تفكيك[30] ،ويبقى للظروف الخاصة وطبيعة المجتمع وتحولاته الأثر البارز في تكوين بنية الشاعر واكتساب قيم جديدة تنعكس في نشاطه الأدبي[31]، فالاغتراب ينتج عادة عن الطموح الشخصي الذي يدفع بصاحبه إلى القيام برحلات خارج وطنه؛ لتحقيق مجد مادي أو أدبي أو عن المشاركة في الجهاد والانضمام إلى صفوف المقاتلين تحقيقا للعزة القومية، والانتصار الديني، أو عن طلب العلم والاستزادة من المعرفة أو عن دوافع اضطرارية تفرض على الإنسان الهجرة عن وطنه، والبعد عنه كالفرار من الاضطهاد السياسي، أو الوقوع في أسر الأعداء، أو عن الشعور بالتفاوت الطبقي أو الاجتماعي، أو عمّا يعانيه الإنسان داخل وطنه من ضغط وتقييد للحريات السياسية والفكرية[32].

ب – أنواع الاغتراب :

ذهب الدكتور عبد الحكيم بلبع إلى ربط أنواع الاغتراب بدوافعه إذ يرى أن:

– النوع الأول : الاغتراب المكاني :

ودوافعه كثيرة فمنها دافع الطموح الشخصي الذي يدفع بصاحبه إلى القيام برحلات خارج وطنه؛ لتحقيق مجد مادي أو أدبي كما حدث بالنسبة لأبي تمام والبحتري والمتنبي، ومنها دافع المشاركة في الجهاد والانضمام إلى صفوف المقاتلين تحقيقا للعزة القومية والانتصار الديني، كما حدث بالنسبة لمالك بن الريب ومتمم بن نويرة، ومنه دافع الرغبة في طلب العلم والاستزادة من المعرفة، كما حدث بالنسبة لأبي العلاء المعري، ومنها الدوافع الاضطرارية التي تفرض على الإنسان الهجرة عن وطنه والبعد عنه، كالفرار من الاضطهاد السياسي أو الوقوع في أسر الأعداء، كما حدث بالنسبة لأبي فراس الحمداني

– النوع الثاني : اغتراب النفس و الروح و الفكر :

ودوافعه هو الآخر كثيرة فمنها دافع الشعور بالغربة الطبقية أو الاجتماعية، وذلك كالذي حدث بالنسبة للخلعاء من الشعراء الصعاليك، ومن دوافعه ما يعانيه الإنسان داخل وطنه من ضغط وتقييد للحريات السياسية والفكرية، كالذي حدث من بعض الحكام الأمويين لرجال الأحزاب والفرق الدينية الأخرى من شيعة وخوارج وزبيريين ..."[33].

ج – مظاهر الاغتراب : للاغتراب مظاهر عدة هي :

– الاغتراب عن الوطن : و يندرج تحته قسمان هما :

* اغتراب الهجرة :

* اغتراب الأسر :

– الاغتراب عن المجتمع :

* الاغتراب والإحساس بالقهر والحرمان :

* الاغتراب عن الآخرين :

* الاغتراب عن قيم المجتمع وعادته وأعرافه السائدة:

* الاغتراب السياسي :

– الاغتراب عن الذات :

د قهر الاغتراب ومحاولة تجاوزه:

إن الإنسان المغترب يشعر بالألم فيسعى إلى التخفيف من إحساسه هذا، فيتخيّر السبل الكفيلة بذلك، وهذه السبل تختلف من شخص إلى آخر إذ تتراوح بين السلبية والإيجابية، وبين الاستسلام والتحدي، وبين الانسحاب والمواجهة، ويمكن للشخص الواحد اللجوء إلى أكثر من شكل واحد لمواجهة اغترابه[34].

خاتمة:

ولئن كانت وجوه الاغتراب عند الأفراد متعددة ، فإنهم ما كانوا ليركنوا إلى هذا الاغتراب بالدعة و التسليم، لذا نجدهم مدفوعين إلى رفع الحصار عن ذواتهم الحبيسة، و إلى كسر قيود المطاوعة و الرضا بالواقع السيئ، فشنوا ثورة في وجه أسباب اغترابهم، و حاولوا تجاوز العوامل التي صنعت هذا الاغتراب، قصد إثبات الذات و هدم الحواجز الحائلة بينها و بين حريتها، رافضين الأوضاع السيئة و الفاسدة،

قائمة المصادر

[1] – ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة : كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980،ص63.

[2] – حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند إيريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص38.

[3] – ريتشارد شاخت، المرجع السابق، ص63.

[4] – السيد علي شتا ، نظرية الاغتراب، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية،1993 ، ص01 .

[5] – المرجع نفسه ، ص35 .

[6] – المرجع نفسه ، ص 7- 8 .

[7] - سميرة سلامي ، الاغتراب في الشعر العباسي ،دار الينابيع ، دمشق ، 2000 ، ص 35 – 36

[8] - ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهواري، سعد عبد العزيز، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1999 .ص 48.

[9] – السيد علي شتا ، المرجع السابق ، ص 39 .

[10] – وهو معنى الاغتراب عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي.

[11] – سميرة سلامي، المرجع السابق ، ص 36 .

[12] – السيد علي شتا، المرجع السابق، ص 157 – 158 .

[13] – المرجع نفسه ، ص 158- 163 .

[14] – المنجد في اللغة والأعلام، منشورات دار المشرق، بيروت، ط 36، 1997،ص 547 .

[15] – سميرة سلامي، المرجع السابق، ص 17 – 18 .

[16] – المرجع السابق، ص 18 .

[17] – الجاحظ، الحنين إلى الأوطان، تصحيح الشيخ طاهر الجزائري ، مطبعة المنار، مصر، ص 6 .

[18] – سورة غافر، الآية 39 .

[19] – صحيح الإمام الترمذي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ج 2 ، ص 54 .

[20] – سميرة سلامي، المرجع السابق، ص 25 .

[21] – المرجع نفسه ، ص 24 – 25 .

[22] – المرجع نفسه، ص 25 .

[23] – المرجع نفسه، ص 30 .

[24] – العارفون هم المتصوفة، أصحاب المعرفة الذوقية، الذين يسعون للاتصال بالله وتحصل معرفتهم نتيجة لجهاد النفس وقطع العلائق بكل ما سوى الله، والفناء في محبته وعشقه، وقد تجتمع لهذه الفئة أنماط الاغتراب جميعها عن الوطن وعن الذات وعن العالم الأرضي كله فهؤلاء مغتربون عن كل شيء سوى الله، وعلى الرغم من اغترابهم ذلك كله إلا أنهم لا يشعرون به، بل يجدون لذة ومتعة فيه ما بعدها لذة ولا متعة تنسيهم هموم الدنيا والوجود. (ينظر المرجع نفسه، ص، 30 – 31) .

[25] – المرجع نفسه، ص 30 .

[26] – محمود رجب، الاغتراب سيرة مصطلح، دار المعارف، مصر، ط 2 ، 1986 ،ص 8 .

[27] – عماد الدين خليل، في النقد الإسلامي المعاصر، مؤسسة الرسالة، ط3، 1984 ، ص 161 .

[28] – مفيد محمد قميحة، الاتجاه الإنساني في الشعر المعاصر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981 ، ص409 – 410.

[29] – عماد الدين خليل ، المرجع السابق، ص168 .

[30] – عبد الحكيم بلبع، حركة التجديد في الشعري في المهجر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980 ، ص 234- 237 .

[31] – المرجع نفسه، ص234 – 237 .

[32] – المرجع السابق ، ص 203 .

[33] – عبد الحكيم بلبع، المرجع السابق ، ص218-220.

[34] – سميرة سلامي، المرجع السابق، ص234 – 237 .

دور منظمة العمل الدولية في تطوير القانون الدولي

د. لعلاوي عيسى
جامعة الجزائر 01

مقدمة

يعتبر قيام منظمة العمل الدولية أداة تشريعية دولية لسن المعايير الدولية للعمل والإشراف على تطبيقها ضرورة تاريخية أملتها مرحلة ما قبل الحرب التي كانت فيها الأوضاع الاجتماعية والعمالية الوطنية والدولية دون وأقل مستوى الانجازات العلمية التي تحققت طوال القرن التاسع عشر واستمرت إلى أوائل القرن الماضي وأملتها مرحلة ما بعد الحرب التي استوجبت جهودا دولية ووطنية مكثفة لتحسين ظروف وشروط العمل لمكافأة العمال على تضحياتهم أثناء الحرب ولمسايرة التقدم الاجتماعي لما لها دور كبير تقوم به في مجال خلق وتطبيق القانون الدولي، وسعيها لتحقيق العدالة الاجتماعية والإنسانية الدولية عن طريق تنظيم مشاكل العمل والعمال بهدف الوصول إلى حقيقة وجود قانون دولي للعمل كمصدر دولي لقانون العمل الوطني.

وسوف يتم الخوض في هاته الدراسة أكثر من خلال الإجابة عن الإشكالية الآتية:

ما هي الأهمية التي تلعبها منظمة العمل الدولية في احترام حقوق العمال؟

عناصر الدراسة:

- دور منظمة العمل الدولية في خلق وتطوير القانون الدولي للعمل.
- دور منظمة العمل الدولية في تطبيق قواعد القانون الدولي للعمل.
- دور منظمة العمل الدولية من خلال وضع المعايير الأساسية للعمل.

أولا: دور منظمة العمل الدولية في خلق وتطوير القانون الدولي للعمل.

لقد أصبح القانون الدولي للعمل يعمل من أجل تطوير العلاقات الاجتماعية إلى أحسن وإيجاد علاقات نموذجية في ظل مجتمع مثالي أساسه العدالة الاجتماعية لتحقيق حفظ الأمن والسلم الاجتماعيين في كافة دول العالم[1].عندما تأسست منظمة العمل الدولية عام 1919 وقتها كانت القوانين والتشريعات الاجتماعية في البلدان الأوروبية وفي أمريكا والعالم قد حققت تقدما عظيما بعكس ما حصلت عليه القوى العاملة من حقوق وضمانات على مدى قرابة قرن من الزمن واكبها كفاح عمالي عنيد مستمر ضد الطبقة الاحتكارية فأصبحت هذه قوانين تشكل جزءا لا يتجزأ من النظام القانوني الأوروبي، فتجسد دور منظمة العمل الدولية في ظهور وصياغة القانون الدولي للعمل (مبحث أول) والأساس القانوني لسلطة منظمة العمل الدولية في خلق قواعد قانونية دولية للعمل (مبحث ثاني).

أ- دور منظمة العمل الدولية في تطوير وصياغة القانون الدولي للعمل

لمنظمة العمل الدولية ثلاثة أجهزة رئيسية وهي المؤتمر العام ومجلس الإدارة ومكتب العمل الدول.

1- المؤتمر العام

يتكون المؤتمر العام من وفود الدول ويضم كل وفد أربعة مندوبين اثنان من حكومة الدولة ومندوب عن منظمة العمال ومندوب عن منظمة أرباب العمل من حكومة الدولة ويتم تعيين المندوبين غير الحكوميين بواسطة حكومة

الدولة بالاتفاق مع منظمات العمال وأصحاب العمل الأكثر تمثيلا في الدولة ومن المهام الرئيسية للمؤتمر العام إعداد التشريع الدولي للعمل ويجتمع مرة واحدة في كل سنة على الأقل، ويدلي كل مندوب بصوت واضح يعبر فيه عن رأيه الشخصي وتصدر قرارات المؤتمر العام بأغلبية ثلثي الأعضاء(02).

ومن خصوصيات المؤتمر العام تحقيق المساواة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة وبين مندوبي الحكومات ويعمل للتوفيق بين المصالح المتعارضة للفئات الثلاثة المشكلة لمندوبي الحكومات (الحكومة ـــ ممثل العمال ـــ ممثل أصحاب العمل).لتحقيق الصالح العام، وهو ما تتميز به منظمة العمل الدولية في هذا المجال عن سائر المنظمات الدولية الحكومية الأخرى وحرصا على تأكيد الطابع التمثيلي الخاص للمؤتمر العام ولمنظمة العمل الدولية،نصت المادة 4 من دستور المنظمة على أنه في حالة عدم تعيين أحد العضويين غير الحكوميين فإن العضو الآخر له الحق في الاشتراك في المناقشة مع حرمانه مع حق التصويت (03)

2- مجلس الإدارة

وهو الجهاز التنفيذي لمنظمة العمل الدولية ويدير أعمال مكتب العمل الدولي وأعمال اللجان الداخلية المختلفة للمنظمة ويتألف مجلس الإدارة من ثمانية وأربعين عضوا.

3- مكتب العمل الدولي

وهو الأمانة العامة الدائمة لمنظمة العمل الدولية ومقره بجنيف سويسرا ويرأسه مدير يعينه مجلس الإدارة ويختص بكل ما يخص التنظيم الدولي للعمل،وحالة العمال ونظام العمل (04)

ب- الطبيعة القانونية لاتفاقيات منظمة العمل الدولية

تتميز اتفاقيات العمل الدولية بخصائص رئيسية وهي:

- أنها لا تكون مسبوقة بمفاوضات دبلوماسية حيث يتم إقرارها في ضوء ما يجري من مناقشات في المؤتمر العام.
- للاتفاقيات الدولية للعمل جوانب شكلية في إبرامها لها طابع خاص تنفرد به دون سواها فيتم التوقيع عليها من جانب رئيس المؤتمر العام والمدير العام لمكتب العمل الدولي.
- عدم جواز إبداء أي تحفظات على اتفاقيات العمل الدولية أيا كان شكلها أو مضمونا.

فقد أثارت هذه الخصائص المميزة لاتفاقيات العمل الدولية جدلا حول الطبيعة القانونية لها فذهب جورج سيل للقول بأنه ليس للاتفاقية أي طبيعة تعاقدية، إنما هي عبارة عن قوانين دولية تصدر عن جهاز تشريعي دولي، ولتكتسب القوة التشريعية لها على الصعيد الوطني فإنها تحتاج فقط للتصديق عليها من طرف حكومة الدولة، ويعد التصديق بمثابة انضمام إلى الاتفاقية عمل قائم (05) وذهب البعض الآخر للقول بأنها صيغة توفيقية بين المعاهدة التشريعية والمعاهدة العقدية (06).

وتتصف اتفاقية العمل الدولية بالمؤسسية باعتبارها صادرة عن منظمة دولية وإصدار وثائق عن منظمة العمل الدولية لا تسبقه أية مفاوضات دبلوماسية على غرار ما هو مألوف في العلاقات الدبلوماسية التقليدية وإنما يكون نتيجة لمناقشات تجرى داخل جمعية تتقاسم فيها من السمات والأسلوب ومعالجة المشاكل بما يدور في المجالس

التشريعية الوطنية، وللاتفاقيات الدولية للعمل الصادرة عن منظمة العمل الدولة خاصية تتميز بها، وهي أنها تسري ولا ينتهي مفعولها في حالة قيامها بين دولتين حتى ولو قامت بينهما حرب(07).

بالإضافة ما تتميز به اتفاقيات العمل الدولية من خصائص وسمات ومميزات فإنها فاقت بعض السمات التقليدية للمعاهدات الدولية فاتفاقية العمل الدولية لا تفيد الدول إلا في حالة تصديقها عليها كما أن دخول الاتفاقية حيّز التنفيذ يتطلب حد أدنى من التصديقات وغالبا ما تحدد بتصديقين اثنين بالنسبة للاتفاقية العامة (08) غير أن بعض الاتفاقيات تحتاج إلى عدد أكبر من التصديقات كالاتفاقيات حول مسائل البحر لذلك فقد يكون من المناسب عرض ما يتميز به قانون العمل الدولي من سمات والإشارة إلى الطبيعة القانونية لقواعده وأحكامه.

وقد اكتسبت قواعد القانون الدولي للعمل عددا من الخصائص والمميزات فاتفاقيات العمل الدولية كتشريعات دولية أصبحت تشريعات وطنية بعد المصادقة عليها من حكومة الدولة من منطلق أن مؤتمر العمل الدولي هو جهاز تشريعي دولي، وأن النصوص التي يقرها قد تكون مشروع قانون وطني وتشكل تشريعا عاديا نتيجة لمداولات مؤتمر العمل الدولي الذي هو هيئة مختص في خلق قواعد القانون الدولي للعمل التي تقابل التشريع العادي في الدول كما أن التصرف الصادر عن منظمة دولية بإقرارها نصوص اتفاقية هو تصرف قانوني صادر عن الإرادة المفردة ذو خاصية قاعدية عامة يتبع هذا التصرف سلسلة من التصرفات الصادرة بالإرادة المنفردة بواسطتها تقبل السلطات الوطنية القواعد الدولية وتعطيها قوة تنفيذية في الداخل(09).

جـ- خصوصية المعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية

نظرا لارتباط الكبير بين المعاهدة المنشئة والنظام القانوني للمنظمة فقد دعت تلك الخصائص القانونية للمعاهدة المنشئة ببعض الباحثين الى القول بعدم انتماء النظام القانوني للمنظمات الدولية الى النظام القانوني الدولي وان كانت تصرفات المنظمات الدولية هي تصرفات دولية (10).

واتجهت أهم الآراء نحو استغلال النظام القانوني للمنظمات الدولية وانفصاله عن النظام القانوني الدولي وهو الرأي الذي يؤمن بالطبيعة الدستورية الخالصة للمعاهدات المنشئة للمنظمات الدولية ؛ومن هذه الآراء رأى الأستاذ كابي CAHIER الذي يرى بأن إنكار الطبيعة القانونية للمعاهدة المنشئة يعني إنكار إمكانية قيام معاهدة دولية بإنشاء دولة فيدرالية، وأكد الطبيعة الدستورية للمعاهدات المنشئة لظهور الجماعات الأوروبية التي تقترب كثيرا من الدول الفيدرالية ؛وذلك بالنظر لما تتميز به هذه الجماعات من خصائص.(11)

ولمعرفة الطبيعة القانونية للمعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية يتطلب البحث في الجانب المادي أو الدستوري والجانب الشكلي للمعاهدة.

1- الجانب المادي للمعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية

للبحث عن الجانب المادي أو الدستوري للمعاهدة المنشئة للمنظمة يتطلب معرفة كيف ظهرت فكرة الدستورية في القانون الدولي. ثم البحث في المظاهرة الدستورية للمعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية .

1-1- **ظهور فكرة الدستورية في القانون الدولي:** يعود أصل لمعاهدات الدولية إلى المعاهدة التي تمت بين رمسيس الثاني وملك الحيثيين عام 1280 قبل الميلاد لكن الفضل يعود الى القانون الروماني الذي ترك أثره في مفهوم المعاهدة الدولية التي اعتبرها عقدكما هو الحال في القانون الخاص.[12] فأصبح أساس الالتزام بالمعاهدة الدولية هو القاعدة اللاتينية المعروفة PACTA SUNT SE RVANDA ، واستقر الأمر مدة على أن المعاهدة الدولية هي من العقود مقتضاها أن الفرد هو عبد لالتزاماته، ثم ظهر رأى أخر يرى أن المعاهدة الدولية تنقسم إلى قسمين إحداهما معاهدة شارعة والأخرى معاهدة عقدية الى أن عرف المجتمع الدولي الحديث مجموعة من القواعد الأساسية اللازمة وهي ما تعرف باسم القواعد الدستورية وفي عام 1949 رأي الأستاذين SCELLE ET BERLIA بأنه لا يكفي التمييز بين المعاهدة الشارعة والعقدية، فيجب أن يكون نوع أخر من المعاهدات، وهي المعاهدات الدستورية التي من شأنها خلق مؤسسات دولية.[13] وأكد القاضي ألفانALVANEفي دعوى خاصة بالقبول في عضوية الأمم المتحدة على الطبيعة الدستورية لميثاق الأمم المتحدة وبهذا أخذت فكرة الدستورية مكانها في فكرة القانون الدولي ووجدت الكثير من المؤيدين لها.

1-2- **المظاهر الدستورية للمعاهدة المنشأة:** اذا كانت المظاهر الدستورية في المعاهدات المنشئة للجماعات الأوروبية هي أكثر وضوحا عنها في المعاهدات المنشئة لغيرها من المنظمات الدولية، إلا أن جميع المنظمات الدولية بما فيها الأمم المتحدة تعرف مجموعة من القواعد الدستورية ويظهر هذا فيما تؤدي اليه المعاهدات المنشئة من خلق وحدات جديدة لها حياتها الخاصة والمستقلة عن الدول الأعضاء وبما تكلفه لهذه الوحدات من سلطات في مواجهة هذه الدول بما يجعل للمعاهدة دورا مختلفا عن الدور الذي تقوم به سائر المعاهدات الدولية التي ليس من شأنها خلق منظمات دولية [14].

والمعاهدات المنشئة لمنظمة العمل الدولية لها مظاهر دستورية متعددة وواضحة وأن دستورها قد منح الحق بموجب مادته 1/19 فبإصدار نصوص تنظيم موضوعات العمل والعمال منها ما يأخذ شكل اتفاقيات دولية ومنها ما يأخذ شكل توصيات وفرض دستورها على الدول الأعضاء التزامات معينة تترتب بمجرد صدور أحكام عنها بغض النظر عن التصديق عليها أو قبولها من الدول .

ومن أكثر المظاهرة الدستورية للمعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية ذلك التكوين الثلاثي الذي يسود جميع أجهزة المنظمة والذي يطبع جميع تصرفاتها ؛فيشارك العمال وأرباب العمل وممثلي الحكومات في جميع أوجه نشاطات المنظمة وتملك المنظمة حق الرقابة على تطبيق قواعد العمل الدولية التي تقررت بمعرفتها والمظاهر الدستورية هي أكثر وضوحا في المعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية عن سائر المعدات المنشئة للمنظمات الدولية التقليدية الأخرى [15].

2- الجانب الشكلي للمعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية

لمعرفة هذا الموضوع يتطلب البحث فيه من ناحيتين الأولى في أثر الجانب الشكلي على مفهوم الدستور والثانية في تعديل المعاهدة المنشئة كمظهر للجانب الشكلي

2-1- **أثر الجانب الشكلي على مفهوم الدستور:** يرى الأستاذ ريدو أنه اذ لا يمكن تجاهل أهمية طبيعة الدستورية للميثاق المنشأ لمنظمة دولية، فانه لا يمكن من ناحية أخرى تجاهل المظهر الشكلي للمعاهدة المنشئة، وذلك من حيث تأثيرها على مفهوم الدستور فالجانب الشكلي للمعاهدة المنشأة لمنظمة العمل الدولية يعد من أهم جوانب المعاهدة [16]، فالمعاهدة من الناحية المادية تعد دستورا لمنظمة وتظل من الناحية الشكلية معاهدة دولية فإن اكتساب دولة لصفة عضوية منظمة العمل الدولية لا يفقدها شخصيتها الدولية، بل تبقى شخصا من أشخاص القانون الدولي. في حين أن توقيع دولة على المعاهدة المنشأة لاتحاد فيدرالي من شأنه فقدان الدولة الموقعة شخصيتها الدولية.[17] وحتى وان كانت النصوص المنشئة لمنظمة العمل الدولية تفرض على الدول الأعضاء القيام بالتزامات معينة إلا أن حرية التصرف للدول تبقى هي الأساس [18]

2-2- **تعديل المعاهدة المنشئة كمظهر للجانب الشكلي:** تظهر أهمية الجانب الشكلي للمعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية من إجراءات تعديل نصوصها، كون أن تعديل المعاهدة يشير صعبات مهمة في مجال القانون الدولي نتيجة تمسك الدول بسياداتها وفي حقها بالتمسك بعدم إدخال أي تعديل على المعاهدة الدولية المنشئة تكون هي طرفا فيها، إلا برضائها طبقا لقاعدة لا يجوز تعديل أي اتفاق دولي إلا بموافقة أطرافه [19].

أما بالنسبة للمعاهدة المتعددة الأطراف فنظرا لصعوبة الوصول إلى إجماع الآراء بشأن التعديلات المطروحة فانه غالبا ما يكتفي بالحصول على أغلبية معينة لإمكان ادخال تعديلات جديدة على المعاهدة ويكون للأقلية الحق في عدم الالتزام بهذه التعديلات وهو ما نصت عليه المادة 40 من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات ، "ان الاتفاق الخاص بتعديل معاهدة متعددة الأطراف لا يلزم أي دولة طرف في المعاهدة اذا لم تصبح طرفا في الاتفاق المعدل[20].

فالمعاهدة المنشئة لمنظمة العمل الدولية شأنها شأن كل المعاهدات المنشئة لمنظمة دولية، فهي من الناحية الشكلية معاهدة دولية متعددة الأطراف،غير أن من الناحية المادية فهي دستور على اعتبار أنها هي التي تضع القواعد اللازمة لحياة المنظمة واستمرارها ونموها واضطرارها وبهذا فان كل من الجانب الشكلي والمادي للمعاهدة يتحكمان معا في طبيعتها القانونية[21].

ويرى البعض أن للمعاهدة المنشأة لمنظمة العمل الدولية طبيعة مختلفة فهي من الناحية الشكلية معاهدة دولية ومن الناحية المادية تعد دستورا للمنظمة [22].

3- خصائص النظام القانوني للمنظمة المترتبة على التكييف القانوني للمعاهدة المنشئة

يعرف المجتمع الدولي نوعين أساسيين من النظم القانونية أحدهما خاص بالدول والأخر خاص بالمنظمات الدولية. ويوجد اختلاف جدري بين النوعين، وإذا كان الاختلاف واضح بين النظم القانونية للمنظمات الدولية عن نظام الدول فانه كذلك يتغير ويتنوع من منظمة إلى أخرى فلكل منظمة نظامها القانوني الخاص بها، والذي يتخلف من منظمة لأخرى ويتميز النظام القانوني لمنظمة العمل الدولية بخاصيتين أساسيتين وهما الذاتية والتبعية.[23]

3-1- **الذاتية:** نظرا للارتباط الوثيق بين المعاهدة المنشئة والنظام القانوني للمنظمة فان الطبيعة القانونية للمعاهدة المنشئة أثر واضح على النظام القانوني للمنظمة التي تكفل له من الذاتية ما يسمح للمنظمة بالعمل على تحقيق أهدافها التي أنشأت من أجلها، فالنظام القانوني لمنظمة العمل الدولية يمنح أجهزة المنظمة من الاختصاصات وينظم

من الإجراءات ما يسمح به العمل على تحقيق أهدافها . ولمنظمة العمل الدولية ذاتيتها الخاصة سواء في ظل عصبة الأمم المتحدة أو في ظل الأمم المتحدة. وأن مقتضى ذاتية النظام القانوني للمنظمة هو أن يكون لها حرية التصرف استقلالا عن الدول الأعضاء وفي مواجهتهم من خلال ما ينص عليه نظامها القانوني[24]، وطبقا للنظام القانوني لمنظمة العمل الدولية فان الهدف الرئيسي هو وضع قواعد أساسية دولية تنظم موضوعات العمل ويحق في ذلك لمنظمة العمل الدولية إصدار قواعد قانونية دولية تنظم موضوعات العمل تأسيسا على ما جاء في نظامها القانوني المحكوم أصلا بالمعاهدة المنشئة [25].

3-2- **التبعية:** إذا كان للنظام القانوني للمنظمة ذاتية خاصة وهذه الذاتية ليست مطلقة من كل قيد، فالمنظمة تبقى دائما تابعة للدول المنشئة لها، فالدول الأعضاء في المنظمة هي من تحدد أهداف المنظمة و مجال السلطات الخاصة بها، وأن أي تعديل على دستور المنظمة لا يمكن أن يتم إلا بموافقة الدول الأعضاء. ولذا فان منظمة العمل الدولية حتى وان كانت لها ذاتيتها إلا أنها تبقى تابعة للدول الأعضاء الذين يكون من اختصاصهم تحديد اختصاصها، كما يكون لهم الحق في إدخال أي تعديل على دستور المنظمة وحتى وضع حد لنهايتها [26]

وعليه فإذا كانت منظمة العمل الدولية لها الحق قانونا في وضع قواعد دولية للعمل. فان عليها الالتزام بمراعاة أهداف المنظمة طبقا لما هو وارد في نظامها القانوني وتتبلور هذه الأهداف في العمل من أجل عدالة اجتماعية عن طريق تنظيم ساعات العمل والقضاء على البطالة وضمان أجر كافي لتحقيق مستوى معيشي مناسب وحماية العمال من المرض و الحوادث وحماية الأطفال والنساء بصفة خاصة. وضمان معاشات الشيخوخة والعجزة وغير ذلك من أهداف المنظمة [27].

ثانيا: دور منظمة العمل الدولية في تطبيق قواعد القانون الدولي للعمل

إذا كان المجتمع الدولي لا يعرف سلطة تنفيذ دولية حقيقية له وأن الأصل عدم جواز ممارسة أعمال السلطة على اقليم دولة الا بمعرفة الدولة نفسها، فانه لا يبقى لتطبيق أحكام القانون الدولي سوى أن تقوم الدول ذاتها بتنفيذ الالتزامات التي تتحمل بها غير أنه اذا كانت الدول ذاتها هي من تقوم بتطبيق قواعد القانون الدولي، فقد يؤدي هذا إلى نتائج غير مقبولة.ذلك لأن حكومات الدول قد تتعارض مصالحها الوطنية مع الأحكام الدولية التي يجب عليها تطبيقها مما قد يدعوها إلى إهمالها وتجاهلها وتفضيل المصالح الوطنية عن المصالح الدولية، وهو ما يدعو الى البحث في التزامات الدول الأعضاء في هذا الموضوع وفي الرقابة على تطبيق قواعد القانون الدولي للعمل [28].

أ- التزامات الدول الأعضاء

نصت المادة 19\ 1 من دستور منظمة العمل الدولية على أنه " اذا تبنى مؤتمر العمل الدولي مقترحات معينة بالنسبة لأحد بنود جدول الأعمال . فيجب على المؤتمر أن يحدد ما إن كانت هذه المقترحات قد تأخذ شكل اتفاقية دولية أم تأخذ شكل توصية". ونصت الفقرة الخامسة من نفس المادة على التزامات الدول الأعضاء بالنسبة للنصوص التي تأخذ شكل اتفاقيات دولية. وفي الفقرة السادسة على التزامات الدول الأعضاء بالنسبة للنصوص التي تأخذ شكل توصيات، كما نصت ديباجة دستور المنظمة على مجموعة من القواعد الأساسية التي تعتبر في

مجملها برنامج لعمل المنظمة، وكذلك من القواعد القانونية الدولية الأساسية بشأن تنظيم موضوعات العمل التي تلتزم بها الدول الأعضاء في المنظمة .

1- الالتزامات المرتبة على العضوية

نصت المادة 19 \ 5 ب من دستور منظمة العمل الدولية على" أن تتعهد كل دولة من الدول الأعضاء بأن تعرض الاتفاقية على السلطات المختصة بهدف إصدارها في تشريع أو القيام بإجراء آخر وذلك خلال سنة من تاريخ اختتام دورة المؤتمر أو في أقرب وقت ممكن إذا كان من المتعذر لظروف استثنائية إجراء ذلك خلال السنة على ألا يتجاوز ذلك الوقت بأي حال ثمانية عشر شهر من تاريخ اختتام دورة المؤتمر."

ومن خلال نصوص دستور المنظمة يتبين أن هنالك عدة أنواع من الالتزامات المترتبة على العضوية منها الالتزام بالعرض على السلطات المختصة والالتزام بالتقرير والالتزام باحترام الحقوق والحريات الأساسية.

1-1- **الالتزام بالعرض على السلطات المختصة:** بناءا على ما ورد في نص المادة 19 \ 5 \ 6 من دستور منظمة العمل الدولية: تلتزم الدول الأعضاء بالمنظمة بعرض النصوص التي يقرها المؤتمر العام على سلطاتها المختصة، سواء اتخذت النصوص شكل اتفاقيات أو توصيات دولية بهدف إصدارها في تشريع أو القيام بإجراء آخر لازم بهذا الخصوص خلال سنة من تاريخ اختتام دورة المؤتمر أو في أقرب الآجال على ألا تتجاوز ثمانية عشر شهرا في جميع الحالات من تاريخ اختتام دورة المؤتمر(29)

في عام 1919 عقدت لجنة التشريع الدولي للعمل أول جلساتها، واتخذت أساسا لأعمالها المشروع الذي فرضته الحكومة البريطانية، وورد في المشروع التزام الدول الأعضاء بأن تعرض على سلطتها التشريعية بالداخل النصوص التي يقررها المؤتمر. وبعد تعرض الوفد الأمريكي لتسمية السلطات التشريعية طلب الوفد البريطاني الاختيار بين أحد المصطلحين إما السلطات الوطنية أو السلطات المختصة، وانتهى الأمر بالموافقة على اختيار مصطلح السلطات المختصة (30). وبالرغم من أن مصطلح السلطة المختصة يعني به السلطة التشريعية إلا أن هذا المصطلح أثار بعض الجدل لدا عدد من الدول الأعضاء، فذهب البعض منها الى تفسير السلطة المختصة بالسلطة التنفيذية ولذا أوضحت المنظمة العمل الدولية في كثير من المناسبات بأنه يقصد بالسلطة المختصة السلطة التشريعية واستقر الفقه على هذا المصطلح (31).

وقد أوضحت منظمة العمل الدولية في مذكرتها التي نشرتها عام 1962 بمقصود السلطة المختصة، وهي الهيئة التي تملك السلطة التشريعية في الموضوعات التي تتضمنها نصوص الاتفاقيات والتوصيات كما أوضحت المذكرة بوجوب عرض اتفاقيات وتوصيات المنظمة على السلطة المختصة وأن لا يقتصر العرض على التصديق فحسب إنما إصدارها في تشريع محتمل.

استخدمت المادة 19 من دستور منظمة العمل الدولية مصطلح العرض للنصوص التي يقررها مؤتمر العمل الدولي في شكل اتفاقيات وتوصيات، فالعرض يأخذ شكل مقترحات واضحة الإعلام والرأي العام بقواعد قانون العمل الدولي والحث على تطبيقها بمجرد تقديمها للسلطة المختصة في الدول، دون حاجة لأن تأخذ شكل اقتراحات بقوانين وفي عام 1921 أعلن مدير مكتب العمل الدولي بأنه لا يتعارض مع دستور منظمة العمل الدولية، قيام

الحكومات بعرض نصوص الاتفاقيات على برلماناتها مقترحة عدم التصديق عليها، ولحكومات الدول مطلق الحرية عند عرضها لنصوص الاتفاقيات والتوصيات الدولية للعمل على برلماناتها الوطنية، وأن تقرر صراحة عدم موافقتها عليها كما لها أن تقترح عرض النصوص وإرجاء البحث فيها لوقت لاحق وليس من اللازم أن تقدم الحكومات إلى برلماناتها نص الاتفاقيات والتوصيات في شكل اقتراح قانون [32]

1-2- **الالتزام بالتقرير**: نصت المادة 19 \5 من دستور منظمة العمل الدولية على" أنه اذ لم تتحصل الدولة العضو على موافقة السلطة المختصة التي يكون الموضوع من اختصاصها فان دولة ملزمة بأن تخطر المدير العام لمكتب العمل الدولي في الوقت المناسب والذي يحدده مجلس الإدارة المنظمة، عن الوضع القائم قانونا وعملا فيما يخص الموضوعات التي تناولتها نصوص الاتفاقيات ومصير تنفيذ أحكامها عن طريق التشريع أو الإجراءات الإدارية والاتفاقيات الجماعية أو بأي طريقة أخرى مع ذكر الصعوبات التي تمنع أو تأخر التصديق في التقرير الموجه للمدير العام لمكتب العمل الدولي [33].كما نصت الماد 23 \ 2 من دستور منظمة العمل الدولية على أن كل عضو المنظمة عليه أن يبعث إلى منظمات العمال وأصحاب العمل نسخا من التقارير والبيانات التي يرسلها إلى المدير العام لمكتب العمل الدولي، وهذا من أجل خلق رأى عام فيما يتعلق بهذه النصوص حتى يتم الاستعجال في إيجاد حل لتطبيقها الفعلي داخل الدول الأعضاء[34].

1-3- **الالتزام باحترام حقوق الإنسان**: لقد ورد نص في ديباجة دستور منظمة العمل الدولية مفاده أنه لما كان السلام العالمي والدائم لا يمكن أن يقوم الا على أساس من العدالة الاجتماعية [35] ولما كانت ظروف العمل القائمة تنطوي على صور من الظلم والبؤس والحرمان لعدد كبير من الفئة العمالية الأمر الذي أثار اضطرابا من الحساسية يعرض السلام والوئام العالميين للخطر مما تطلب عاجلا التدخل لتنظيم ساعات العمل وتحديدها يوميا وأسبوعيا، وتنظيم اليد العاملة والقضاء على البطالة.وضمان أجر كاف لتحقيق مستوى لائق من المعيشة وحماية صحة العمل والحوادث الناتجة عن العمل وحماية الأطفال والنساء والأحداث، والتكفل بإعالة ومعاشات الشيخوخة والعجزة وحماية مصالح العمل الذين يعملون خارج أوطانهم والاعتراف بمبدأ الأجر المتكافئ والاعتراف بمبدأ الحرية النقابية وتنظيم التكوين المهني والفني [36].

ونظرا لعدم احترام بعض الدول توفير ظروف حسنة للعمل إنسانية، كون ذلك عقبة في طريق باقي الدول الراغبة في تحسين ظروف العمل داخل أو خارج أوطانها وهو ما دفع الإطراف القوية المتعاقدة من الدول المنشئة للمنظمة بناءا على مشاعر العدالة والإنسانية وتحقيق السلام والأمن الاجتماعي الدائم للعالم، وعملا على بلوغ الأهداف الواردة في ديباجة دستور المنظمة . قررت الموافقة على دستور منظمة العمل الدولية التي تنص ديباجته على الالتزام باحترام حقوق الإنسان[37].

ويتضمن دستور منظمة العمل الدولية نوعين من القواعد القانونية الدولية الأولى خاصة بالقواعد الإجرائية والتنظيمية والتي تبين الهيكل التنظيمي للمنظمة وكيفية عملها وأجهزتها المختلفة والثانية خاصة بأهداف المنظمة والغرض من إنشاءها، وجاءت هذه القواعد في شكل مبادئ عامة وتعتبر من قواعد الأساسية الدولية للعمل،

وتتضمن اعترافا من الدول الأعضاء بمبادئ الحرية وحق التجمع والتعبير عن الرأي وغير ذلك من القواعد والحقوق الأساسية للإنسان والإنسانية[38].

رتب دستور المنظمة العمل الدولية على التصديق على النصوص التي تأخذ شكل اتفاقيات دولية وجوب اتخاذ الإجراءات الضرورية لسريان أحكامها للتصديق عليها، لأن التصديق يرتب الالتزام بالتطبيق ويختلف التصديق على النصوص التي يقررها مؤتمر العمل الدولي عن مفهوم التصديق طبقا للقواعد العامة في القانون الدولي.

ثالثا– دور منظمة العمل الدولية من خلال وضع المعايير الأساسية للعمل.

ان منظمة العمل الدولية هي منظمة متخصصة للأمم المتحدة للتعامل مع قضايا العمل خاصة المعايير الدولية للعمل والعمل اللائق للجميع وتقريبا جميع أعضاء الأمم المتحدة (185 من 193) هم أعضاء في منظمة العمل الدولية، وقد حدد مجلس إدارة منظمة العمل الدولية ثماني اتفاقيات تغطي الموضوعات التي تعتبر المبادئ والحقوق الأساسية في العمل كالآتي:

- الحرية النقابية وحماية حق التنظيم النقابي رقم (87) لعام 1948.
- اتفاقية الحق في التنظيم النقابي والتفاوض الجماعي، رقم (98) لعام 1949
- اتفاقية العمل القسري، رقم (29) لعام 1930.
- اتفاقية إلغاء العمل القسري رقم (105) لعام 1957
- اتفاقية الحد الأدنى للعمر، رقم (138) لعام 1973.
- اتفاقية أسوأ أشكال عمالة الأطفال، رقم (182) لعام 1999.
- اتفاقية المساواة في الأجور، رقم (100) لعام 1951.
- اتفاقية التمييز (في الاستخدام والمهنة)، رقم (111) لعام 1958.

وهذه المبادئ تم تغطيها أيضا في إعلان منظمة العمل الدولية بشأن المبادئ والحقوق الأساسية في العمل لعام (1998).

وقد حرصت المنظمة على ضمان فهم وتنفيذ معايير العمل من قبل الشركات عن طريق قيام مكتب منظمة العمل الدولية لمساعدة قطاع الأعمال في مجال معايير العمل الدولية هو وحدة ضمن نظام منظمة العمل الدولية مكلفة تحديدا بدعم الشركات في جهودها الرامية لتلبية معايير العمل الدولية. كما تنظم منظمة العمل الدولية دورات وتدريبات بهدف تعزيز احترام معايير عمل منظمة العمل الدولية لرجال الأعمال[39].

للإشارة أن المنظمة ركزت بشكل خاص على حقوق الطفل لدى منظمة العمل الدولية مشروع يهدف إلى تطوير أداة إرشادية للشركات في مجال حقوق الطفل حول كيفية القيام بعمل تجاري مع احترام حقوق الطفل في أن يكون حرا من الاستعباد والاستغلال غير المشروع[40].

خاتمة

إن تطور القانون الدولي شمل الكثير من الأمور وما شمله من تطور هو ما يتعلق بشأن العمل والعمال فظهر من خلال القانون الدولي قانون دولي للعمل نتيجة الدور المهم والفعال الذي لعبته في ذلك منظمة العمل الدولية في خلق وصياغة وتطوير قواعد القانون الدولي للعمل من خلال نشاطها المستمر منذ تأسيسها عام 1919 حتى الآن، فخلقت منظمة العمل الدولية تشريعا دوليا للعمل وكان ذلك نتيجة لما يجري في واقع الحياة الاجتماعية الدولية في مجال العمل والعمال ونتيجة لخبرات مختلفة لدول العالم في مجال العمل والعمال وهي قواعد أقرها ممثلوا العمال وأصحاب العمل والحكومات مشتركين معا.

ويعد هذا التشريع الدولي للعمل بغض النظر عن مدى إلزامه قانونا من الناحية الدولية والعملية، فهو مصدر لقانون العمل، وأن الحكومات قد تعود إليه كلما قامت بإصدار تشريعات عمالية وطنية، وأن ما خلقته منظمة العمل الدولية من قانون عمل فهو موسوعة قانونية خاصة بالعدالة الاجتماعية يفيد كل التشريعات الوطنية وأن موسوعة القانون الدولي هي اهتمام بموضوعات اجتماعية دولية تشمل كل مجتمعات الدول كما.

أن إقرار منظمة العمل الدولية لنصوص قانونية في شكل اتفاقيات أو توصيات عمل دولية تشكل مصدرا مباشرا أو غير مباشر لقواعد القانون الدولي، وأن الدول الأعضاء في منظمة العمل الدولية سواء صادقت على نصوص اتفاقيات العمل الدولية أم لم تصادق عليها فهي ملزمة باحترامها والسعي في جعلها قانونا وطنيا وبتطبيقها وإلا تكون قد ارتكبت مخالفة دولية ترتب مسؤولياتها وأن منظمة العمل الدولية قد قامت وتقوم بدور مهم من اجل تحسين تشريعات العمل والعمال على المستوى الدولي بالخصوص ما تعلق بالحقوق والحريات العمالية والحياة الكريمة الإنسانية للعمال وتبحث دائما منظمة العمل الدولية لإيجاد آليات وأساليب لتطوير وتطبيق قواعد القانون الدولي للعمل وذلك لتحقيق الأمن والسلام الاجتماعي واستقرار المجتمع الدولي والوطني.

الهوامش:

01- صلاح علي علي حسين .القانون الدولي للعمل دراسة في منظمة العمل الدولية .دار الجامعة الجديدة .الاسكندرية2012 ص09.

02- بطرس بطرس غالي . التصويت في المنظمات الدولية. المجلة المصرية للقانون عدد 1124 القاهرة ص 10

03-محمود مسعد محمود دور منظمة العمل الدولية في خلق وتطوير القانون الدولي للعمل. دار النهضة العربية القاهرة ص 30

04-بطرس بطرس غالي المرجع السابق ص 11

05- علي صادق أبو ضيف، القانون الدولي العام. الطبعة 11 منشأة المعارف الاسكندرية 1975 ص 96

06- محمد السعيد الدقاق . النظريات العامة لقر ارت المنظمات الدولية . منشأة المعارف الاسكندرية1994 ص 74

07-عائشة راتب التنظيم الدولي، الكتاب الخامس دار النهضة العربية القاهرة 1995 ص 48

08-محمود مسعد محمود المرجع السابق ص 24

09-صلاح علي علي حسن، المرجع السابق ص 32

10- عدنان خليل التلاوي، القانون الدولي للعمل . المكتبة العربية للنشر، جنيف ص24

11- عدنان خليل التلاوي، المرجع السابق ص 28-29

12- صلاح علي علي حسن، المرجع السابق ص 47
13- بطرس بطرس غالي المرجع السابق ص 26
14- محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص 149
15- عائشة راتب، المرجع السابق، ص 209
16- عدنان خليل التلاوي ، المرجع السابق، ص 195
17- صلاح علي علي حسن المرجع السابق، ص 52
18 –محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص 211
19- عائشة راتب، المرجع السابق، ص 210
20- محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص 332
21-محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص 336
22-عز الدين مؤدة، الضمانات الدولية لحقوق الإنسان ، المجلة المصرية للقانون الدولي، القاهرة، عدد540، ص 202 الى 216.
23- محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص 337.
24- محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص 339
25-محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص340
26- محمد أحمد اسماعيل، .قانون العمل، القاهرة، سنة 2013، ص287
27- محمد لبيب شنب، شرح قانون أحكام قانون العمل، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، مصر، 2010 ، ص 309
28-همام محمد محمود زهران، قانون العمل، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، ص399
29- محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص 343.
30- محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص .344
31- عبد المنعم الغزالي الجيدلي، تاريخ الحركة النقابية العمالية في العالم، مكتبة يوليو للترجمة والنشر، 1996. ص 119.
32- عز الدين مؤدة، المرجع السابق، ص 31.
33- صلاح علي علي حسن، المرجع السابق، ص 68.
34- عز الدين مؤدة، المرجع السابق، ص 215.
35-بطرس بطرس غالي، المرجع السابق، ص 25.
36- صلاح علي علي، المرجع السابق .ص65.
37- بطرس بطرس غالي، المرجع السابق، ص28.
38- محمود مسعد محمود، المرجع السابق، ص 397.
39- http://nhri.ohchr.org/EN/News/Lists/News/Attachments/102/Course%20flyer.pdf.
40- http://www.ilo.org/ipec/projects/global/protect-respect-remedy/lang--en/index.htm

ماهية المعنى وحدوده
ـ دراسة في المصطلح والأبعاد ـ

أ.مداني إيمان
جامعة البليدة02

مدخل:

تعد قضية المعنى من أهم القضايا الفكرية التي شغلت فكر الإنسان منذ القدم. وقد وقف عندها علماء مختلفو الثقافة متنوعو الاهتمام، فاختلفت النظرة إلى هذه القضية باختلاف الفروع، والمجالات المعرفية، وبحسب اهتمام كل فرع منها بجانب خاص من جوانب المعنى، حيث اشترك في مناقشتها الفلاسفة، المناطقة، اللغويون، والأنثروبولوجيون، علماء النفس، ودارسو الفن والأدب ...

وتظهر أهميته أيضا، عند رجال الأعمال، ومصممي إعلانات الدعاية والإشهار، ورجال السياسة (خطب، تصريحات)، المؤرخين، والأطباء، وغيرهم.

كما نجد أن مسألة المعنى التي طال الحديث عنها على مر العصور، لطالما ارتبطت بجانب اللفظ هذا الأخير الذي جعل أحيانا هو الأساس، وأحيانا أخرى ركز على المعنى، فأمور الحياة الدنيا متداخلة متشابكة تكون في مجموعها نظاما متماسك الأطراف، ولا غرابة أن نرى معنى يقترب من آخر أو أن نرى جزءا من معنى يشترك فيه عدة ألفاظ، ومع ذلك تتجه معظم اللغات إلى تخصيص اللفظ بمعنى معين يصبح له بمثابة العلامة متى أطرقت السمع أثارت في الذهن دلالة معينة يشترك في فهمها أفراد البيئة اللغوية.

و لم يتوقف الأمر في البحث عن المعنى عند حد الألفاظ بل تجاوزها إلى الأصوات والإشارات والرموز، بمعنى الخوض في معاني المادة غير اللفظية التي هي ثرية من حيث دلالاتها، وتحتاج إلى التحليل المعمق في باطنها.

فعلى الرغم مما للعوامل غير اللفظية من دور في التواصل ونقل المعنى، حيث تتدخل فيه بنسبة 58% فإن الاهتمام بهذه الأخيرة بوصفها موضوعا للدراسة حديث النشأة، إذ تعود أول دراسة نسقية، وموسعة للوقائع الإشارية، والحركية إلى بداية الخمسينات من القرن العشرين،[1] ونضيف اجتهادات بارث في هذا الصدد رؤيته للمعاني التي تتضمنها الأنساق السيميائية غير اللغوية كالأكل مثلا حيث يصل إلى أن الطعام في حد ذاته، وطريقته والأدوات المستعملة في شأنه كلها تمثل علامات سيميولوجية تحمل في فحواها العديد من المضامين والدلالات. ومن سلسلة ما حلله الأكل بالعصيين بالنسبة للصينيين، حيث يذكر في كتابه " l'aventure sémiologique ":

" إن الأكل بالعصيين سلوك ثقيل بالدلالات "

" Manger avec des baguettes un geste lourd de signification " حيث إن هذا المشهد حسبه يوحي بتقديس الغذاء والحفاظ عليه، وفي الوقت نفسه دلالة على العاطفة الكبيرة التي يحملها الإنسان تجاه هذه النعمة.[2]

إضافة إلى ذلك نجد ما يذكره كريم زكي حسام الدين في كتابه "الإشارات الجسمية" حيث يحدد وظائف الإشارات الجسمية في نقل المعنى، وتحقيق عملية التواصل، وذلك في:[3]

1- تحقيق وتدعيم المعاني والدلالات التي يقصدها المتكلم.

2- إكمال القصور وجبر العجز اللذين قد يشعر بهما المتكلم تجاه لغته الأم، أو اللغة الأجنبية التي لا يعرفها عندما ينتقل إلى مجتمع آخر.

3- النيابة عن الكلمات في بعض المواقف التي يلجأ خلالها المتكلم إلى استبدال الإشارة بالكلام في حالات الخجل والاضطراب أو عندما يتعمد إخفاء ما يريد قوله.

4- التعبير عن ظلال المعاني shades Of meanings التي يريدها المتكلم، أو ما سماه الجاحظ خاص الخاص.

بذلك تداخلت هذه المعالم كلها فكونت هالة من الغموض حول موضوع المعنى.

وموضوع المعنى قديم وجديد في آن واحد ، وهو دائم التجدد ما دام متعلقا بأهم نقطة في حياة الإنسانية وهي اللغة، وكما سبق وأن ذكرنا أن المعنى تجاذبته أطراف عدة كالفلسفة والمنطق، والبلاغة وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والمعنى جوهر علم اللغة فجاء علم اللغة ليضم كل الأطراف بغية الوصول إلى حقيقة هذا الجوهر، نتيجة لذلك ظهر مصطلح " علم الدلالة la sémantique " في نهاية القرن التاسع عشر كدراسة علمية للمعنى، أو كفرع يدرس الشروط الواجب توفرها في الرمز حتى يكون قادرا على حمل المعنى. فكثرت حوله المؤلفات، وتباينت وتنوعت وجهات النظر وتعددت. فالدلالة متعلقة بالمعنى باعتبار أن كلمة علم الدلالة مشتقة من الكلمة اليونانية semine بمعنى دل وعنى وهي نفسها مشتقة من كلمة sema أي دال. وقد كانت في الأصل تدل على كلمة معنى، أي أن أي تغيير دلالي هو تغيير معنوي.[4]

إن استنباط المعنى من أكبر الصعوبات التي تواجه الباحث، لأنه أمام معان متجددة، وتدخلها شروط كثيرة قبل استخدامها.

و يعتمد استنباط المعنى على النقاط التالية:

- تحديد دلالة الألفاظ المفردة خارج السياق.
- تحديد دلالة الألفاظ داخل السياق.
- دراسة معاني الجمل.
- ضبط مقام التركيب في سياق الخطاب.
- عدم إغفال المعنى الاجتماعي للمفردة أو الجملة أو التعبير.
- عدم إهمال المعنى الحضاري أو الديني...وما إلى ذلك.

وفي القرن العشرين اتسعت البحوث والدراسات في المعنى والدلالة، واتضحت المناهج، وتطور البحث فيها، ولم تعد تقتصر على الجوانب التاريخية فأدخلت الجوانب الاجتماعية والنفسية والإنسانية، وكل ما له علاقة بالمعنى، أي تضافرت مختلف العلوم الإنسانية لمعالجة هذا الموضوع المهم، باعتبار أن المعنى متعلق بكل شيء في حياة الإنسان.

1- مفهوم المعنى:

لغة:

(اشتقاق المعنى من الإظهار، يقال: عنت القربة إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، و قال آخرون من قول العرب: تمكنت الأرض بنبات حسن إذا انبتت نباتا...). والإظهار هو الإبانة والوضوح.[5]

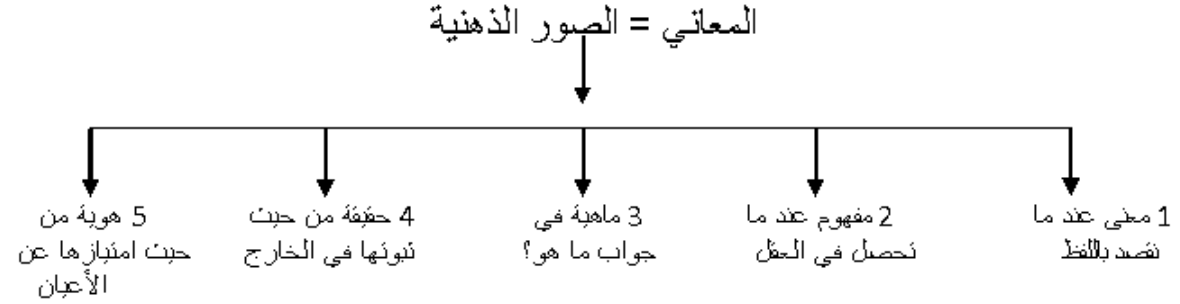
كما أن المعنى في اللغة يدل على ما يأتي:

- المراد من الكلام والقصد منه.
- أن المعنى خفي يُدرك بالقلب.
- مضمون الكلام وما يقتضيه من دلالة أو العقل، وأنه شيء غير اللفظ، لأن اللسان ليس له فيه حظّ[6].

اصطلاحا:

حد جابر بن حيان المعاني، جمع معنى (أنها الصور المقصودة بالحروف إلى الدلالة عليها)، وعرفه الرماني (مقصد يقع البيان عنه باللفظ) وعرفه الشريف الجرجاني (ما يقصد بشيء) والتهانوي (هو الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها اللفظ، أي من حيث إنها تقصد من اللفظ) والأنصاري (الصورة الذهنية و هو القصد).[7]

كما ورد عن "الزبيدي" عن "المناوي" أن :« المعاني هي الصور الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ»، ثم يجعل لهذه الصور الذهنية أسماء اصطلاحية تطلق عليها، بحسب مراتب حصولها ويمكن توضيح ذلك بالشكل الآتي:[8]



إن هذا الحشد لحدود المعنى يؤكد على بيان التشابه في معاني حد المعنى، ووجود كلمات مكررة تنوب عن مصطلحات دلالية مثل: صورة، حروف، دلالة، مقصد وقصد، بيان لفظ، فالدلالة ثم التحدث عنها والصورة، والحروف واللفظ يتأتى بيانها في الدال والمدلول، ويتبقى لنا القصد والبيان كمرادفات للدلالة والمعنى ونضيف لها التفسير، والتأويل معتمدين في ذلك قول ابن فارس في كلامه عن معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عنا لأشياء بقوله: « ومرجعها إلى ثلاثة: وهي المعنى والتفسير والتأويل، وهي وإن اختلفت فإن المقاصد بها متقاربة، فأما المعنى فهو القصد والمراد، يقال: عنيت بالكلام كذا أي: قصدت وعمدت..»[9]

نتوصل إلى أن مصطلحات التأويل والتفسير والبيان، وما يتعلق به من حيث الوظيفة والقصد كمصطلحات مرادفة للمعنى. وهو ما يستلزم ضرورة التطرق إلى هذه المفاهيم، الذي نجده في عنصر- تسميات المعنى-.

* المعنى في اصطلاح اللغويين المحدثين:

- المعنى عند "دي سوسور" هو عبارة عن« ارتباط متبادل أو علاقة متبادلة بين الكلمة (أو الاسم) وهي الصورة السمعية وبين الفكرة.»

فأي تغيير يحدث في الكلمة لا بد أن يؤدي إلى تغير مصاحب في الفكرة (المعنى) والعكس صحيح.

- والمعنى عند "بلومفيلد" (رائد البحث اللغوي الحديث في أمريكا) « هو مجموع الحوادث السابقة للكلام والتالية له.»[10] وهذا التعريف للمصطلح مبني على تفسير الموقف اللغوي، الذي يحدث فيه مجموعة من المثيرات والانسحابات على النحو التالي:

مثير عملي ⟵ رد فعل لغوي..... مثير لغوي ⟵ رد فعل عملي.

* معنى المعنى: - ما معنى المعنى ؟

لقد طرح هذا السؤال مرارا وكانت الأجوبة في كل مرة مختلفة تماما. ما جعل العديد من الباحثين يشككون في إمكانية دراسة المعنى دراسة علمية. ولعل أشهر كتاب تناول هذه المسألة بالتفصيل هو "معنى المعنى" الذي ظهر سنة

1923 لصاحبيه " أوغدن و ريتشاردز". و قد أورد هذان اللسانيان اثنين وعشرين تعريفا خاصا بكلمة "المعنى" و سنذكر فيما يأتي بعضا منها:

- المفردات التي تقرن بمفردة ما في القاموس.
- خاصية جوهرية.
- المعنى الإضافي الذي توحيه اللفظة علاوة على معناها الأصلي.
- النتائج العملية لشيء ما في تجربتنا المستقبلية.
- موقع أي شيء ما في نظام ما.
- ذلك الشيء الذي يقصده مستعمل الرمز.
- ذلك الشيء الذي يجب أن يقصده مستعمل الرمز.
- ذلك الشيء الذي يعتقد مستعمل الرمز أنه يقصده.
- ذلك الذي يقصده مؤول الرمز، أو يعتقد أنه يقصده، أو يعتقد أن المستعمل يقصده.

و بشكل عام، يمكن تقسيم هذه التعريفات المختلفة إلى نوعين اثنين:

النوع التحليلي: الذي يرمي إلى تحليل المعنى إلى كل عناصره المكونة له.

النوع العملي: الذي لا يعني بمعنى المعنى بقدر ما يعني بالعمل الذي يؤديه. [11]

2- تسميات المعنى:

* التأويل:

لغة:

(الأول: الرجوع آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع وأول إليه الشيء: رجعه وألت عن الشيء ارتددت) أي معناه الرجوع والعاقبة. [12] (وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره ، وأوبه وفسروه) [13]

اصطلاحا:

هو التفسير ونقل ظاهر اللفظ إلى غير ما يفهم منه لأول مرة، تبعا لقول الأزهري « قال الليث: والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه.» [14]

كما يعرفه التهاوني « توجيه لفظ موجه إلى معان مختلفة إلى واحد بما ظهر من الأدلة.» [15] أي تخصيص اللفظ إلى معنى واحد من معان متعددة تحتمل إن تخصص بذلك اللفظ مما يتيح للمتكلم مجالا واسعا في تفسير كلامه وبيان أغراضه.

أما من وجهة نظر اللسانيين المعاصرين، فهو يعد مفهوما شديد التعقيد، نتيجة لتعدد دلالاته ولتشغيله في حقول معرفية مختلفة، فبالإضافة إلى العلوم الدينية التي جعلت منه مفهوما إشكاليا، وبعد الثورة الإبستمولوجية التي أحدثتها العلوم الإنسانية، والتي استلزمت منه التخلي عن الإشكالية المتمحورة حول الخطأ والصواب، عرف هذا المفهوم استعمالا مكثفا من قبل مجموعة من العلوم التي أغنته، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا، علم الدلالة، الظاهراتية، الذكاء الاصطناعي السيمياء بمختلف اتجاهاتها. [16]

* التفسير:

لغة:

(فسرت الشيء فسرا من باب ضرب بنيته و أوضحته و التثقيل مبالغة).

اصطلاحا:

هو التفصيل عن ابن عباس (رضي الله عنه) في قوله تعالى: ﴿ و أحسن تفسيرا﴾ [سورة آل عمران، الآية: 27] قال: تفصيلا واشتقاقه من الفسر.[17] كما يعرفه التهاوني بأنه: بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا. أي لا يحتمل اللفظ إلا معنى واحدا وهو المقصود.

وقد فرق أبو هلال العسكري بين التأويل والتفسير بقوله: التفسير هو الإخبار عن إفراد وآحاد الجملة، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم بكلام.[18]

* البيان:

لغة:

الاتضاح والإفصاح وأصله الكشف والظهور وبان الشيء فهو بين.[19]

اصطلاحا:

يعرف الجاحظ البيان بقوله: « اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى أو هتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقة، ويهجم على محصوله كائن ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل، لأن مدار الأمر، والغاية التي يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضوع.»[20]

كما عرفه الشريف الجرجاني بأنه: « إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه.»[21]

نشير إلى أن البيان الذي تحدث عنه الجاحظ يشكل في فحواه مرادفا منطقيا للسيمياء أو علم العلامات. من جانب آخر غالبا ما يرتبط البيان في اصطلاحه بالفصاحة وعلم البلاغة. بيد أن ما يهمنا هنا البلاغة من حيث بلوغ المتكلم السامع في إيصال المعنى.

من ناحية أخرى، نجد أن علم الدلالة سمي بالمعنى على اعتبار– في رأي معظم المحدثين– أن المعنى يقابل الدلالة. وهو ما يستلزم ضرورة التطرق إلى التعريف بعلم الدلالة وموضوعه.

3– أنواع المعنى:

فرق علماء الدلالة بين أنواع من المعنى لابد من ملاحظتها قبل التحديد النهائي لمعاني الرموز والعلامات. ورغم اختلاف العلماء في حصر أنواع المعنى يمكننا أن نعرض بعضا منها فيما يأتي:

1– المعنى الأساسي أو الأولي أو المركزي (المعنى التصوري أو المفهومي conceptual meaning) (الإدراكي cognitive):

وقد عرف Nida هذا النوع من المعنى بأنه المعنى المتصل بالوحدة المعجمية حينما ترد في أقل سياق أي حينما ترد منفردة.

2– المعنى الإضافي أو العرضي أو الثانوي أو التضمني:

هذا النوع من المعنى زائد على المعنى الأساسي، وليس له صفة الثبوت والشمول، وإنما يتغير بتغير الثقافة أو الزمن أو الخبرة.[22]

مثال:

كلمة "امرأة" يتحدد معناها الأساسي بثلاثة ملامح هي (+إنسان-ذكر+بالغ). ولكن هناك معاني إضافية كثيرة، وهي صفات غير معيارية، وقابلة للتغيير من زمن إلى زمن، ومن مجتمع إلى مجتمع، هذه المعاني الإضافية تعكس بعض الخصائص العضوية، والنفسية والاجتماعية، كما تعكس بعض الصفات التي ترتبط في أذهان الناس بالمرأة كالثرثرة وإجادة الطبخ.

ولا يعد شرطا بالنسبة للمتكلمين بلغة معينة أن يتفقوا في المعنى أو المعاني الإضافية. كما أن المعنى الإضافي مفتوح وغير نهائي، بخلاف المعنى الأساسي. ومن الممكن أن يتغير المعنى الإضافي ويتعدل مع ثبات المعنى الأساسي.

لنلحظ معا الجملة التالية:

" متى توقفت عن ضرب زوجتك؟" فهي تفترض أنك – ذات مرة- ضربتها، رغم أن الجملة لا تنص في أي مكان على أنك فعلت هذا. إذن فالافتراض الضمني واضح من التوكيد. [23]

3- المعنى الأسلوبي:

وهو ذلك النوع من المعنى الذي تحمله قطعة من اللغة بالنسبة للظروف الاجتماعية لمستعملها والمنطقة الجغرافية التي ينتمي إليها.

كما أنه يكشف عن مستويات أخرى مثل: التخصص، ودرجة العلاقة بين المتكلم، والسامع، ورتبة اللغة المستخدمة (أدبية، رسمية، عامية، مبتذلة..) ونوع اللغة (لغة قانون، لغة العلم، لغة الإعلان..) والواسطة (حديث، خطبة، كتابة..) [24] فعلى سبيل المثال، كلمتان مثل father وdaddy تتفقان في المعنى الأساسي، ولكن الثانية يقتصر استعمالها على مستوى الشخص الحميم.

4- المعنى النفسي:

وهو يشير إلى ما يتضمنه اللفظ من دلالات عند الفرد،[25] ومن ثم يعد معنى مقيدا بالنسبة لمتحدث واحد فقط، ولا يتميز بالعمومية. ويظهر هذا المعنى بوضوح في الأحاديث العادية للأفراد، وفي كتابات الأدباء وأشعار الشعراء. كما نشير في هذا الصدد إلى علم اللغة النفسي.

* الدلالة:

المعنى اللغوي للدلالة يوحي عند القدامى بالإرشاد، والهداية، والتسديد، أو التوجيه نحو الشيء. [26]

أما معنى الدلالة في الاصطلاح العربي القديم، فنجد الشريف الجرجاني (740-816هـ) يعرف الدلالة بأنها: « كل شيء لحالة يلتزم من المعرفة به المعرفة بشيء آخر، الشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص وإشارة النص واقتضاء النص.» [27] وهذا معنى عام لكل رمز إذا علم كان دالا على شيء آخر.

وترتبط دلالة لفظ "الدلالة" في الاصطلاح بدلالته في اللغة، حيث انتقلت اللفظة من معنى الدلالة على الطريق، وهو معنى حسي إلى معنى الدلالة على معاني الألفاظ، وهو معنى عقلي مجرد.

في حين يتمثل علم الدّلالة في اصطلاح المحدثين، في ارتباطه بعلوم البلاغة في الثقافة الغربية القديمة، و لم ينفصل عنها إلا بعد أن تبلور مصطلح علم الدلالة في صورته الفرنسية Sémantique على يد عالم اللغة " بريل" Bréal صاحب أول دراسة علمية حديثة خاصة بالمعنى في كتابه Essai de sémantique 1897.

وقد وضع "بريل" هذا المصطلح Sémantique ليميز دراسته هذه عن غيرها من الدراسات اللغوية وليعبر به عن فرع من فروع علم اللغة العام، وهو علم الدلالة في مقابل الصوتيات Phonétique والمصطلح مشتق من الأصل اليوناني Sémantike المؤنث، ومذكره Sémantikos أي يعني. ويدل ومصدره كلمة Sema وتعني إشارة، وإذا كان معنى المصطلح يختلف عند "بريل" عن معناه الآن، إذ اقتصرت دراسته على الناحية التاريخية الاشتقاقية للألفاظ، وقد ذهب في بحثه مذهبين:

الأول: يذهب فيه إلى تحديد المعاني عبر الزمان.

الثاني: كان يهدف من ورائه إلى استخراج القوانين المتحكمة في تغيير المعاني، وتحويلها ومن هنا اكتسب البحث في الدلالة سمة العلمية، واستقل عن علوم البلاغة في العرب.

فالمصطلح أصله فرنسي ثم نقله اللغويون إلى الانكليزية بعد ذلك، يقول "بالمر Palmer": يعد مصطلح علم الدلالة Sémantics" إضافة حديثة في اللغة الإنكليزية، وكانت هذه الكلمة تعني التنبّؤ بالغيب في القرن السابع عشر، إذا فمصطلح Sémantics قد أصابه تغير دلالي عن طريق الانتقال الدلالي من الدلالة على التنبؤ بالغيب إلى المعنى الاصطلاحي الجديد، المنتمي إلى حقل علم اللغة واستخدم فيه أول ما استخدم للإشارة إلى تطور المعنى وتغيره.[28] وعليه يمكننا تعريف علم الدلالة (Sémantics) بأنه أحدث فروع اللسانيات الحديثة، ويعنى بدراسة معاني الألفاظ والجمل دراسة وصفية موضوعية، وقد ظهر الاهتمام بالدراسات الدلالية في أوربا الغربية أولا في المحاضرات التي كان يلقيها "ريسيغ. C.Reisig" في هال Halle حوالي 1825م في حديثه الفيلولوجيا اللاتينية.[29] أما أول من استعمل مصطلح علم الدلالة Sémantique فهو اللساني الفرنسي "بريال Michel Bréal" وذلك في مقاله الصادر عام 1883م ثم ما لبث أن فصل القول في مسائل المعنى في كتابه الموسوم بـــ"محاولة في علم الدلالة، Essai de sémantique" وذلك سنة 1897م.

وإذا كان اللسانيون الأمريكيين في العهد البلومفيلدي قد اهتموا بدراسة اللغات من الناحية المعجمية، والصوتية، والنحوية، فإنهم لم يلتفتوا إلى دراسة المعنى نظرا لما يحيط به في رأيهم من مزالق، ومخاطر قد تؤدّي بهم إلى الابتعاد عن الدراسة العلمية. وبالفعل ساعد هذا الوقف السلبي على تعثر الدراسات الدلالية، ولم تشهد هذه الأخيرة أي تطور يذكر إلا في الستينات بعد رواج القواعد التوليدية التحويلية، وعلم النفس اللغوي، وفرضية "سابيرورف"، ونظرية الاتصال، ونظرية تحليل المكونات.[30]

هناك من الباحثين من يذهب صوب تحديد تمييز لطيف بين الدلالة، وبين المعنى: وذلك في اعتبار المعنى يمتاز بمقصود ثابت، ساكن، في حين الدلالة، تكتسب التوالد والحركة، والنماء في محور المعاني.. وبذلك يكون المعنى sens، محطة في محور الدلالةsignification.

خاتمة:

يتبين لنا مما سبق ذكره حول مفهوم المعنى، أنه موضوع متشابك ومتداخل، يمتد الاهتمام بمعالجته في أعماق الحضارة الإنسانية، فهو يرتبط بمختلف أنساق الإنتاج اليومي للإنسان، مهما كانت مادتها أو طبيعتها.

من جهة أخرى، أصبح من المسلم به مدى قيمة المعنى بالنسبة للغة حتى قال بعضهم إنه دون المعنى لا يمكن أن تكون هناك لغة.

كما أن المعالجة السيميائية لهذا الموضوع، لا طالما ارتبطت بالدلالة في الجانب اللغوي، وباللسانيات، باعتبار أن المنهج اللغوي كان انطلاقة الأبحاث السيميائية في دلالات ومعاني الأنساق الدلالية المختلفة الأوجه والطبيعة.

الهوامش:

1- حسن الهلالي: "التواصل غير اللفظي في التراث العربي الإسلامي"، مجلة العلامات، العدد26، ، المغرب، د.ت، ص 69.

2- Jacky Givrdet: Le nouveau sans frontières, arts- culture- littérature, clé international, Paris, p28.

3- كريم زكي حسام الدين: الإشارات الجسمية – دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل–، ط.2 ، المكتبة الالكترونية، د.ت، ص15.

4- ينظر: قدور عبد الله ثاني: سيميائية الصورة – مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم–، ط.1، مؤسسة الوراق، عمان: 2007، ص 91- 92.

5- جاسم محمد عبد العبود: مصطلحات الدلالة العربية– دراسة في ضوء علم اللغة الحديث–د.ط ، دار الكتب العلمية، لبنان: 2007، ص51.

6- ينظر: فريد عوض حيدر: علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، ط.1، مكتبة الآداب، القاهرة: 2005، ص16-17.

7- ينظر: جاسم محمد عبد العبود: مرجع سابق، ص51-52.

8- فريد عوض حيدر: مرجع سابق، ص17.

9- جاسم محمد عبد العبود: مرجع سابق، ص52.

10- ينظر: فريد عوض حيدر: مرجع سابق، ص18-19.

11- أحمد مومن: اللسانيات– النشأة والتطور–، ط.4، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: 2008، ص240.

12- جاسم محمد عبد العبود: مرجع سابق، ص52.

13- الحبيب الفقي: التأويل أسسه ومعانيه، سلسلة الدراسات الإسلامية، تونس، د.ت، ص11.

14- جاسم محمد عبد العبود: مرجع سابق، ص53.

15- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

16- رشيد الإدريسي: سيمياء التأويل، د.ط ، شركة النشر والتوزيع مداس، المغرب: 2000، ص30.

17- جاسم محمد عبد العبود: مرجع سابق، ص53.

18- ينظر: المرجع نفسه، ص53-54.

19- المرجع نفسه، ص54.

20- ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، د.ط ، دار الكتب العلمية، لبنان: د.ت، ص42-43.

21- جاسم محمد عبد العبود: مرجع سابق، ص55.

22- ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ط.5، عالم الكتب، القاهرة: 1998، ص36-37.

23- ف.ر بالمر: علم الدلالة– إطار جديد–، تر: صبري إبراهيم السيد، د.ط ، 1999، ص61.

24- أحمد مختار عمر: مرجع سابق، ص38.

26- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، تقديم: علي الحمد، د.ط ، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن: 2007، ص 23.

27- طه حسين: من تاريخ الأدب العربي، د.ط، دار العلم للملايين، بيروت: د.ت، ص384.

28- ينظر: فريد عوض حيدر: مرجع سابق، ص12-13.

29- أحمد مومن: مرجع سابق، ص239.

30- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

صورة الجزائر في رواية " ضمير الغائب " لواسيني لأعرج

د. نسيمة شمام
جامعة خنشلة

ملخص
ضمير الغائب رواية انطلق فيها واسيني الأعرج من دافع ذاتي يتحرى فيه الصحفي " الحسين " حقيقة مصرع والده " المهدي " أمات مجاهدا أم خائنا ؟. ليكتشف أنّ والده من قادة الثورة الأوفياء. وعلى الرغم من ذلك يُحاكم بتهمة المساس بأمن الدولة ويُؤمر به فيُوضع في مشفى الأمراض العقلية ليُبرمج هناك و يصبح شبيها لنماذج المجتمع ، لكن في هذا الدافع الذاتي الفاشل ظاهريّا ، دافع لمن يملكون القضايا ذاتها لطرحها وكشفها للعلن .

مقدمة

تعد الرواية نصّا نثريا يعالج القضايا المتعلقة باهتمامات الإنسان في قالب سردي تجسده شخصيات توضح الأحداث وتتفاعل معها ، فتغدو مجتمعا حيا بمشاغله، فهي الحياة وتصويرها يأخذ منها القارئ العبر. وهنا وجب أن نتساءل كيف صوّرت الجزائرفي رواية "ضمير الغائب "؟

حتى نجيب عن هذا التساؤل وجب ضبط جملة من الأمور أهمها : تعريف الرواية و تعرّف رواية ضمير الغائب من السطح والعمق.

1. تعريف الرواية:

نص نثري تخيلي سردي واقعي غالبا، يدور حول شخصيات متورطة في حدث مهم، وهي تمثيل الحياة والتجربة واكتساب المعرفة . فالرواية تصورالشخصيات وظائفها داخل النص وعلاقاتها فيما بينها وسعيها إلى غايتها ونجاحها أو إخفاقها في السعي. [1] فقد ظهرت في بلادنا وقت الاستعمار وبلسانه،لكنها ما لبثت أن صُورت باللسان العربي .فبعد انقشاع ظلام ليل الاستعمارالحالك أشرق فجرالرواية الجزائرية العربية سنة 1974 على يد الرائد الأول أحمد رضا حوحو في روايته (غادة أم القرى)التي كتبها بالحجاز.[2] وعرفت بعدها قفزة نوعية نتيجة جملة من المسببات والظروف أجملها الأستاذ الأخضر بن هدوقة في نقاط أربعة هي :

1. الثورات الثقافية والصناعية والزراعية في الجزائرالمستقلة .
2. تشجيع الدولة للكاتب لمسايرة ثورة البناءوالتشييد
3. حضور ومتابعة النقاد لكل ما ينشر في الساحة الادبية
4. تسهيل عملية النشر للكاتب .[3]

من أجل ذلك ازدهرت الرواية العربية في الجزائر. وظهر روّاد كثيرون أمثال َواسيني الأعرج الذي أغنى المكتبة الروائية بروايات كثيرة منها رواية ضمير الغائب . فما مضمون هذه الرواية ؟ وما غايته من تأليفها ؟

للإجابة على هذا التساؤل وجب عليها تعرّف الرواية من العمق و السطح .

أولا- البنية العميقة للرواية:"ضمير الغائب " رواية للكاتب الجزائري واسيني الأعرج [4] ، نشرت في جريدة المساء سنة1986م لأول مرة ثم ضمن مطبوعات اتحاد الكتاب العرب بسوريا .نص يستشرق وضعا قاسيا كان في طور التكوين لينفجرفي1988 ويتحول بعدها في سنة 1993 إلى مأساة [5] تنطوي هذه الرواية من حيث بنيتها العميقة على خمس أجزاء:

1.موضوع الرواية :قال روجر فاولر في كتابة اللسانيات والرواية :« تعكس الروايات الحقائق الاجتماعية والاقتصادية ونزوات المستهلكين » [6] ، أي أن الرواية تعيد تشكيل الواقع الذي يلامس حياة القارئ ويثير اهتمامه . فرواية ضمير الغائب تعالج قضية شائكة تتعلق بالتاريخ والمجتمع والسياسة معا ، بل الوطن كله. – التاريخ : إذ عالجت تاريخ الثورة التحريرية وما حدث خلالها من تصفيات جسدية لشخصيات ثورية أو خائنة .

– المجتمع : عالجت الرواية السؤال الذي كان يطرح قبيل الاستقلال عن كُنْه الشخصيات المشاركة في الثورة أ كانوا ثوارا حقّا أم خونة ؟ – السياسة : عالجت الرواية نظرة الساسة وقت الاستقلال إلى هؤلاء(المجاهدين) وإلى أولئك (الخونة) ؟

فموضوع الرواية إذن : يتعلق بالبحث عن الحقيقة التي قبرها التاريخ وعجز المجتمع عن ايجادها وفشلت السياسة في حلها ببساطة فالتاريخ يكتبه المنتصرون وبقي السؤال مطروحا عن حقيقة كثير من الشخصيات الثورية .

2. بنية الرواية : بنى الكاتب روايته على أساس درامي قائم على المأزق الإنساني الباحث دائما عن الحقيقة المخبأة عَمْدًا ، وعن جدوى الوجود في حاضر مجهول الماضي . فهذه القطيعة بين الحاضر والماضي سببت ضياعا للناس . كما بنيت الرواية على حقيقة عذاب الانسان في سبيل تحقيقه حياة كريمة له وللمحيطين به .

3. لغة الرواية:اعتمد الأعرج أربع مستويات لغوية مختلفة في روايته، فكان لكل شخصية لسان مفصح عنها مُبِين لها :

– العربية الفصيحة الراقية: والتي تدل على براعة الروائي ومطاوعة اللغة له . ومثالها قوله : (شاهدت بقايا الكلمات الجميلة تلفظ أنفاسها الأخيرة والأشجار تنتحر جماعات جماعات وتحرق أغصانها نفسها) زيادةً على لعبهِ باللغة في تراكيب مبتكرة مثل :(تتقيأنا الحانةُ) فبعد أن قضى وقتا طويلا في الخمارة لم يخرج بإرادته بل هي من تقيأته ؛ في إشارة إلى أنه شرب كثيرا إلى حد أنه لم يتقيء فقط بل إن الحانة تقيأته.

– العربية الفصيحة البسيطة : المجسدة في لغة الصحافة والتي وظفت مناسبة مع العمل الصحفي حين اذاعة خبر او اقتطاعه من جريدة،ومثالها قوله (لظرف قاهر وخاص مرتبط بحالة مرضية غادرنا الزميل الصحفي الحسين بن المهدي)

– العربية العامية الجزائرية والتي وظفت مجاراة للسان العوام كعمي حمو مثلا الذي يكرر لازمة (خسارة الدم اللي ضاع) . إضافة الى توظيف الروائي للعامية المشرقية في مستهل الرواية على سبيل التوشيح ، (اللي مضيع ذهب بسوق الذهب يلقاه)

– اللغة الفرنسية التي وردت في شكل عبارات قصيرة كثيرا ما كانت تترجم بجانبها عبارات اللغة العربية مثالها (كلاب المدينة Le chiens de la vie) ، وعليه فإن توظيف هذا الكم من المستويات اللغوية دليل بيّن على المجتمع الذي يتكلم الروائي عنه .

4. نسيج الرواية : أي الطريقة التي كتب بها الكاتب أحداث روايته ، لذا نقول : نسجت الرواية بطريقة مرنة ، مطواعة فأعان ذلك على استحضار كمٍّ هائل من الذكريات المتعلقة بطفولته وصباه ومثالها قوله : (طيور النورس التي كنا نقص أجنحتها ونحن أطفال) . كما أعانه على توظيف الحكاية وتفجير اللاوعي بأحداث وأزمات جرت في أمكنة مختلفة أذكت الصراع الذي أعطى للرواية نكهتها الحركية والمثيرة والمبنية على الترقب والمفاجأة معا :(حين طلبوني من البداية لم أكن مرتاحا ... بدأت أكون بعض التصورات وأعيد تركيب العملية العسكرية كلها ... أخذوني أنا وامرأة ... لكنهم أمروني برفع أصبع الشهادة ...).

5. شخصيات الرواية : الشخصيات ركن رئيس في صناعة الرواية ، فهي: « العنصر الأدبي الذي يظهر ضمن عطاءات اللغة التي يغذيها الخيال للنهوض بالحدث والتكفل بدور الصراع داخل اللعبة السردية العجيبة »[7] .أي أن الشخصية في العمل الأدبي ترسم ملامحها اللغة و يصنعها خيال الكاتب وتكون وظيفتها محددة بتحريك الأحداث وإدارة الصراعات ضمن إطار المنهج السردي . وهذا يعني أن الشخصية لا توجد إلا في النص المكتوب –أو النص الشفهي حتى وإن كانت مأخوذة من الواقع ، فإعادة تشكيلها في النص يحولها من شخص إلى شخصية [8]. ومن هنا يمكننا تصنيف الشخصيات إلى صنفين :

1. شخصيات رئيسة

– الحسين بن المهدي (البطل) : صحفي جزائري يعمل في إحدى الجرائد الوطنية يرغب في أن يقوم بتحقيق يبرز فيه ملابسات موت والده " المهدي" ، لكن عمله هذا تعترضه كثير من العراقيل تبد أ بتهميشه ثم طرده من العمل . وعلى الرغم من ذلك يواصل تحقيقه إيمانا منه بشرعية ما يبحث عنه. ويصل لنتيجة يقضي فيها القاضي بأن يؤخذ إلى المشفى لاستئصال التفاهات التي تمنعه الكلام .وهي بذلك نهاية رمزية لَمن أراد أن يكشف شيئا لا يريد مَن بيده السلطة كشفَه ، فالجنون هو المآل الأرحم للمخالف لما يخطه هؤلاء.

2.– شخصيات ثانوية(مساعدة / فرعية)

①– شخصيات رجالية

❶– المهدي بن محمد (والد البطل): ولأجله كُتبت الرواية ، فهو من شهداء الثورة ، يستحضره البطل بين الفينة والأخرى ، فهو كالجذوة في داخله ، يذكيها بتذكره ، فهو رمز للحقيقة ورمز لضرورة البحث عن الحقيقة وكشفها مهما طال زمن اخفائها .

❷– حمّو : رفيق المهدي ،أورده الكاتب شخصية محفزة لذهن القارئ ، يعلق على مجريات وأحداث الرواية بلازمة يرددها دائما : (خسارة الدم اللي ضاع ...) ،وهذه اللازمة تجعل القارئ يفكر في مغزاها رابطا الماضي بالحاضر مقبلا بذهول على المستقبل متسائلا عن مكمن الخسارة ؟! فعبارة : " الدم اللي ضاع " مكونة من شقين :

الدم :أي الشهداء الذين عطروا هذه الأرض بدمائهم الطاهرة .

اللي ضاع :أي الذي خسرناه في الزمن الحاضر ، وإذا كانت الخسارة حاضرا ، فكيف سيكون المستقبل؟مما يحيل على دلالات مفعمة بالوحدة والحزن والبكاء والحنين الماضي.

❸– عمي البوحفصي : رفيق الشهيد " المهدي " كان يحبه وظل فخورا به . يرمز إلى الأشخاص الأوفياء للثورة والفخورين بما قدم الثوار.

❹– قاضي المحكمة : الذي كشفه المهدي بأنه سي الجيلالي صديقه أيام الثورة ويرمز إلى الخونة الذي استفادوا من موت رفاقهم المناصب والأموال .

❺– الشرطي : الذي استوقف الحسين ومنعه من الدخول إلى مقر الجريدة ، انسان متزمت ، يطبق الأوامر. أعطي أكثر من حجمه فصار يسمح ويمنع حسب رغبته هو .

❻– الميموني: موظف بسيط في أرشيف الجريدة فعل المستحيل في الحصول على سكن حتى إنه اقتحم بيتا مثلما يفعل الكثير، لكن الشرطة رمتْ أغراضه في الشارع وكان سيسجن لولا تدخل مدير الجريدة.وأما إيراد شخصية الميموني فتكشف لنا أمران رئيسان : – الأول : مشكلة السكن ا – الثاني : أن كثيرا من الناس لا يقومون بأعمال مجانية . .

❼ – سي بلقاسم :" مدير الجريدة " يطلب منه الحسين القيام بتحقيق بمناسبة عيد الثورة عن والده " المهدي " في البداية لم ير مانعا . لكن فيما بعد رفض التحقيق ، فشخصية سي بلقاسم تسلط الضوء على شريحةمن قطاع الإعلام لا تستطيع أن تتبنى رأيا إلا بعد الرجوع إلى السلطات في البلاد. مما يعني غياب حرية الفكر والرأي المزعج لراحة المسؤولين !

❽– كريمو طفل البلدة الطيب ! صار لايهمه شيء إلا تحقيق الربح السريع ، " إذ يقوم بالإشهار بصوت عال لبائعات الهوى ،وهو رمز للشباب الضائع في المدينة (الجزائر) .

إضافة إلى شخصيات رجالية أخرى مثل حميد صديق الحسين اتسم بالذكاء ،الذي أدخل المستشفى التجميلي وركّب له مخّ من الجبس فصار معتوها ! وكذا شخصية احميدا ولد الجيران الذي مزقته شظية لغم.

②. الشخصيات النسوية في الرواية

❶– عيشة المنورة : زوجة المهدي، امرأة محبة متفانية وفية صبورة ،ضلت تكافح من أجل أن تثبت للجميع أن زوجها مات شريفا، وفي غدوها ورواحها بين المكاتب تصوير واقعي لما تعيشه البلاد من بيروقراطية في الأوراق و تسويف العمل.

❷ – مريم : حبيبة الحسين ، ضل وفيا لها رغم أنه بدأ حياة جديدة مع أخرى ، فحنينه إليها فيه حنين إلى ماضيه بكل تفاصيله . فهي ترمز للفتاة البريئة المحبة و كذا للجزائر التي حلم بها الشهداء وأرادوها لأبنائهم .

❸– ساسا فندا : امرأة لعوب بمجرد أن سقط حبيبها(الحسين) تأبطت ذراع رجل آخر. ترمز إلى جزائر الاستقلال التي لم يصدق الحسين أن تصل إلى هذا المستوى من التدني.

أما الآن فسنعرّج للبنية السطحية لاستكناه أشياء جديدة أو تأكيد أشياء استنبطناها .

ثانيا – البنية السطحية: أي الصورة الخارجية التي بدت عليها رواية " ضمير الغائب " (الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر)، فدراسة البنية السطحية تعني إلقاء الضوء على ما ظهر في السطح وحسب . وسنعرض لهذه الأمور ضمن النقاط الآتية :

1– العنوان : العنوان: « إظهار لخفي ووسم للمادة المكتوبة ،إنه توسيم وإظهار ، فالكتاب يُخفى محتواه ، ولا يفصح عنه ، ثم يأتي العنوان ليظهر أسراره ، ويكشف العناصر الموسعة الخفية أو الظاهرة بشكل مختزل موجز »[9] ؛ فالعنوان يكشف محتوى النص،لأنه أول ما يلاقي الناظر في المكتوب ،ومن خلال التعريف الوارد أعلاه ينجلي لنا أمران :

– الأول : وظيفة العنوان : إذ إن وظيفته تكمن في إيضاح وكشف مضامين الكتاب

– الثاني : شكل العنوان إذ يجب أن يكون مختزلا موجزًا ، والإيجاز بأبسط تعريفاته : الدلالات الكثيرة في الكلمات القليلة ؛ حتى إن بعض النقاد يسمون العنوان" النص المصغر " أو " النص الصغير "[10] ثم إن الدارس للعنوان يجب أن يقرأه انطلاقا من :

– المستوى الأول : ينظر إلى العنوان بنية مستقلة لها اشتغالها الدلالي الخاص.

– المستوى الثاني : تتخطى فيه الانتاجية الدلالية لهذه البنية حدودها متجهة إلى العمل ومشتبكة مع دلائلية دافعة ومحفزة انتاجيتها الخاصة بها[11] .

دلالة العنوان الرئيس : برز العنوان الرئيس في الرواية على ثلاث صور،

– في الواجهة : جاء عنوان الرواية مجزءا إلى جزئين :

-الجزء الأول: " ضميرالغائب" وكتبت بخط أكبر ، ففي الغلاف كُتب العنوان الأساسي وحده باللون الأحمر العريض اعتلاه اسم الروائي باللون الأسود وتحته سطر أحمر. فاللون الأحمر الفاقع يحرك الطاقة [12] وهو لون الخط الموجود تحت اسم الكاتب ليؤكد اشتراك الكاتب في الرواية ثم إن امتدادالحمرة إلى العنوان فيه دلالة على المحنةوالألم الأزمة والكسوف الذي ستشهده البلاد ولعل هذا ما يفسرالسواد الذي كُتب به " واسيني الأعرج " ويمكننا أن نقرأها قراءة أخرى من خلال دلالة الألوان[13] فالأسود الذي يؤكد الرسامون أنه قيمة تغطي بقية الألوان مثلما يغطي الظلام معالم الأشياء ، فمن هذا المنظور يدل الأسود على الغموض، والأحمر الفاقع على الضوء، وبما أن هذا اللون غطى العنوان الرئيس وخطا تحت اسم الروائي ، إذن فالروائي هو من سيسلط الضوء على ضمير الغائب .

فما معنى ضمير الغائب؟كلمة" ضمير"مأخوذة من الفعل" أضمر" فقد جاء في لسان العرب:«أضمرتُ الشيء:أخفيته ...وأَضْمَرَتْهُ الأرض: غيَّبَته إما بموت أو بسفر...والضمير : السِّر وداخل الخاطر...والضمير الشيء الذي تضمره في قلبك »[14] إذن الضمير الشيء المختفي ومحله القلب . لكن كلمة " غاب " أيضا معناها الاختفاء فقد ورد في المنجد مثلا : « غيب ، غاب الشيء عن فلان استتر وعن البلاد سافر » [15]

مما يعني أن كلا اللفظتين تدلان على الاستتار والاختفاء وعلى الرغم من ذلك كتبهما الراوي باللون الأحمر قاصدا كشفهما .

فمن هو الضمير الغائب ؟ من خلال الرواية ينجلي لنا تماما أن المقصود بالضمير الغائب " المهدي بن محمد " (رمز الحقيقة المغيبة) الذي ضل ابنه الصحفي" الحسين " يطاردها ويستحضر والده لاعادة هذا الغائب لينحصر الكسوف الذي غطى المدينة طويلا ، وتسمى الأشياء بمسمياتها ويفر ز المحسن من المسيء، و يعرف الشهيد ويعرف الخائن ، فيكرم الأول ويحاكم الثاني لذا قال المهدي للقاضي في نهاية الرواية : (الذين تحاكمونهم اليوم كان يفترض أن يحاكموكم) إذن فضمير الغائب هو الحقيقة الغائبة التي ينبغي على كل حرالعمل على كشفها لأن في ذلك احقاقا للحق وشعورا بالأمان النابع من الشعور بالعدل .

– أما في الصفحة 3 : فظهر الجزء الثاني من العنوان مسبوقا بالجزء الأول كتبت هذه العبارة بالأسود الدال على الأزمة ،فمن الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر؟ قد يتراءى للقارئ في الوهلة الأولى أن الشاهد الأخير " المهدي" لكن الحقيقة غير ذلك ، فالشاهد " الحسين " ، فكلمة الشاهد معناها من شهد الأمر (رآه وسمعه) . وبطل الرواية بحث عن الحقيقة عند الجميع حتى بلغ به أن استحضر والده الشهيد ليكشف له ما خفي بقصد وبغير قصد ويشرح له ما التبس ،إذن فالحسين هو الشاهد لكن لماذا هو الأخير ؟ ببساطة لأن هذا الرجل هو آخر من تسول له نفسه كشف شيء لا يريد المسؤولون كشفه ! فمن يفعل ذلك فإن مصيره معلوم فإما إخفاء في الأحراش الموحشة فلا يعرف له قبر (كما حدث مع المهدي). وإما إخفاء في معالم المدينة بتغييب العقل (كما حدث مع الحسين ومن قبله حمو). والشيء المشترك بين المصيرين هو تنكير التاريخ . فيختلط الحابل بالنابل وتغيب الحقيقة ، وكلما أتى زمان وأراد شخص ما أن يعرف شيئا لن يستطيع إلى ذلك سبيلا . ويكون التاريخ بذلك مليئا بالثغرات وبالمتناقضات .

– شاهد على ماذا ؟ أجاب الروائي بأنه شاهد على اغتيال مدن البحر، فقد عاش الحسين في المدينة التي احترق والده لاجلها فهو شاهدٌ على الاغتيال ، الذي يعني القضاء على أمر غيلة وخديعة ومباغتة ، فكلمة " اغتيال " كانت الأنسب في التعبير عن قتل أحلام المجاهدين في مستقبل مشرق لأبنائهم ، والذين قاموا بهذا الاغتيال هم الأبناء أنفسهم الذين ضحى آباؤهم وإخوانهم في سبيل أنْ تحيا الجزائر حرة مستقلة يحكمها الخيرون فما قام به سي بلقاسم من خنق لحرية

الصحفي هو اغتيال لحرية الرأي ، وما قام به كريمو في أزقة الجزائر من نشر للرذيلة هو اغتيال للشرف وما قام به الميموني هو اغتيال لنزاهة العامل ووفائه وإخلاصه لعمله.وما قام به القاضي والمحامون في المحكمة : اغتيال للعدل. إلى غير ذلك من الأعمال السلبية التي قامت بها الشخصيات لتمرير وتبرير سلوكات معينة وأما المقصود ب" مدن البحر " التي اغتيلت هي " الجزائر " ، وقد أتت كلمة " مدن " جمعا للدلالة على أمرين :

– الأول : للدلالة على الجزائر نفسها ، لأن كلمة جزائر في القاموس جمع جزيرة وهي القطعة من الأرض التي تحيط بها المياه من كل جانب، لذلك قال " مدن البحر " فلا مدينة في البحر إلا الجزيرة ولا مدن إلا الجزائر .

– الثاني : للدلالة فعلا على مدن كثيرة ، فلا تخص القضية مكانا بعينه ، بل إن الاغتيال طال مدنا أخرى غير الجزائر فكثيرة هي النقاط التي شهدت غياب الحق وتسلط الرويبضة ثم إنه قال : " مدن " والمدينة تحمل معنى (قد يكون زائفاً) للتحضر والضجيج ، ففي المدن تضيع معالم كل شيء نبيل ، كل من يسكنها يجري لاهثا ليحقق ربحا ماديّا . ثم إن عبارة (الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر) أتت بين قوسين بعد عبارة "ضمير الغائب " وفي ذلك دلالة على أنها شارحة لها ، أي أن الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر هو من يجلي لنا الضمير الغائب الذي أعاده للحضور أكثر من مرة في الرواية.ليأتي فوق كل هذه العبارات والتراكيب اسم الروائي"واسيني الأعرج" الذي كتب بحجم أكبر لأن العمل يمسه شخصيًّا،فهو من سلط الضوء على ضمير الغائب وحرك الشاهد الأخير وكشف قناع الشخصيات التي اغتالت حلم الشهداء .

– وأما في الصفحة 5 : فجاء: العنوان بالصورة ذاتها – في الصفحة المحللة سابقا – بإضافة كلمة " رواية " في نهاية الصفحة . لتبين النوع الذي ستعرض فيه هذه الوقائع فهي ليست مقالا سياسيا ، ولا حكاية قبل النوم إنما هي " رواية.

هذا ما وصلنا إليه من خلال العنوان الرئيس ، فماذا عن العناوين الفرعية ؟

2– العناوين الفرعية : جاءت العناوين الفرعية مسميات للفصول وأجزاء الفصول

– الفصل الأول : بداية الرحلة : بدأت بتعريف الكاتب بنفسه وبوالدته ووالده وشارعه .

– الفصل الثاني : بداية الرحلة : بوصول الحسين إلى معلومات جديدة حول أصحاب الأرقام الخمسة بدأت الرحلة الفعلية فشرع يسقط الأقنعة عنها وعن خبايا الدولة العميقة.

– الفصل الثالث : – انهيار المدينة : بالكسوف الذي ينتظرها،اذ لم يدم الانتظار طويلا حتى قبض على الحسين وحُقق معه وانتهى به الأمر في مشفى الأمراض العقلية !

3– الغلاف: الواجهة الأولى لأي كتاب، وله علاقة منطقية به. ففي غلاف رواية ضمير الغائب رُسِم باب عتيق فتح قليلا ليكشف جزءا بسيطا من دار قديمة وقد لون جزء كبير من الواجهة باللون البني، ويظهر اسم المؤلف في أعلى الصفحة وبخط أكبرولون أحمر عنوان الرواية ،في إشارة إلى أن هذه الرواية توضح جزء من الماضي ، كما يظهر أسفل الصفحة شريط أحمر أبيض في وسطه مربع أحمر صغير كتب عليه باللون الأبيض .

4– حجم الرواية: جاءت رواية ضمير الغائب بحجم صغير،وعدد من الصفحات بلغ 269 صفحة .وهي بذلك متوسطة الحجم مقارنة برواياته الأخرى .

5 – التوشيح: في الصفحة السادسة من الرواية وعلى يمين فاتحة الراوي نجده قد كتب العبارات الآتية [اللي مضيع ذهب في سوق الذهب يلقاه .اللي مضيع محب ، يمكن سنة وينساه . بس اللي مضيع وطن ، وين الوطن يلقاه ؟ بالعامية

المشرقية ، وفيها دلالة على القيمة العظيمة للوطن ،فهذا التوشيح له علاقة بالمضمون الذي يعرض احتمالية ضياع الوطن الذي مافتئ ينظر بأمل لأبنائه علّ ضميرهم يأفل، لأنه ضمير غائب وليس ميتًا. لذا فالتوشيح إنذار لكارثة ستَحُلُّ ؟!

خاتمة

أظهرت لنا الرواية جملة من القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية التي عكستها الشخصيات في تصرفاتها و آرائها .وكشفت المستور على كثير من الأمور المحضورة التي يجب الانتباه لها إن أردنا مستقبلا أفضل . فصورة الجزائر في الرواية بدت مخيبة لآمال الشهداء ، يملؤها الجور والفساد ، لكنها صورة عرضية لأن جزائر الشهداء ستعود متى عاد "الضمير الغائب".

مراجع وهوامش

[1]– لطفي زيتوني،معجم مصطلحات نقد الرواية 'عربي، انكليزي ،فرنسي '، مكتبة لبنان ناشرون،دار النهار للنشر،بيروت، ص 99

[2]–أحمد رضا حوحو ،غادة أم القرى وقصص أخرى،تقديم وسيني الأعرج ،سلسلة الأنس، الجزائر ، 1989 ، ص 5

[3]– الأخضر بن هدوقة ، نظرة عامة حول الرواية الجزائرية ،جريدة الشعب ، الجزائر،(1994.12.21)

[4]–واسيني الأعرج : روائي و جامعي جزائري ولد عام 1954 بقرية سيدي بوجنان ولاية تلمسان ، يشغل حاليا منصب أستاذ كرسي بجامعتي الجزائر المركزية والسربون الجديدة ،تنتمي أعماله الروائية إلى المدرسة التجريبية التي تبحث عن التجديد والحركية له روايات عديدة منها (وقائع من أوجاع رجل غامر صوب البحر، نوار اللوز، الأمير) ترجمت بعض أعماله إلى العديد من اللغات منها (الفرنسية – الإنجليزية–الألمانية...)

[5]–واسيني الأعرج ، ضمير الغائب "الشاهدالأخير على اغتيال مدن البحر"، منشورات الفضاء الحر،بيروت، ط1(1984)، الفضاء الحر 2001 ، أخر صفحة من غلاف الرواية

[6]– روجر فاولر ، اللسانيات والرواية ، ت أحمد مومن ، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة ،2006 ، ص14

[7]–عبد الملك مرتاض ، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد ، المجلس الوطني للفنون والآداب ، الكويت ، ديسمبر 1998

[8]–أورد فيصل الأحمر في كتابه معجم السيميائيات إشارة إلى الفرق بين الشخص والشخصية ،راجعا في ذلك إلى أراء النقاد(عبد الملك مرتاض ، محمد عزام ...) الذين أجمعوا أن ثمة خلطا بين المصطلحين وصوبوا أن ما يوجد في العمل الأدبي هو الشخصية ؛ ذلك أنها كائن حركي حي ينهض في العمل السردي بوظيفة الشخص في الواقع .

[9].محمد بازي،العنوان في الثقافة العربية " التشكيل ومسالك التأويل "، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف ،الجزائر، ط1(2012)، ص11

[10]. شبه الدكتور عبد المالك مرتاض في كتابه تحليل الخطاب السردي " معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق "، العنوان بالنص الصغير يتعامل مع نص كبير.

[11]. بسام قطوس، سيمياء العنوان ، وزارة الثقافة ، الأردن ،ط1 (2001) ، ص33

[12]. شاكر عبد الحميد ، التفضيل الجمالي ، مجلة عالم المعرفة ،الكويت ، العدد267 ، مارس 2001 ، ص272

[13]. يرى علماء النفس والاجتماع أن الألوان ليس لها معانٍ محددة ، فلكل مجتمع تفسيره الخاص للألوان ؛ فاللون الأحمر يدل على الفرح عند الهنود و يدل على الثورة والغضب عند شعوب أخرى ، أما الأسود فهو شريف عند الإيرانيين لأنه يذكره أئمتهم (ما وقع بكربلاء) في حين يدل السواد على الحداد في كثير من الثقافات .وأما الأبيض فيدل على النقاء والطهر عند المسلمين في حين يدل على الحزن والفناء عند الهنود مثلا.

[14]. ينظر ابن منظور ، لسان العرب ،باب الضاد مادة (ض م ر)

[15]. كرم البستاني وآخرون ،المنجد في اللغة والأعلام ،مادة (غوي–غير) ، ص563

الجهود التداوليَّة ل" الجاحظ " بين (سبق التأصيل وضعف التفعيل)

أ.محمَّد الحبيب منّادي
إشراف أ.د : صحراوي مسعود
المركز الجامعي آفلو

الملخَّص :

يقوم هذا البحث على دراسة أحد المرجعيَّات العربيَّة وبيان أسبقيَّتها في الدَّرس التَّداولي ، وهو ما يأتي ضمن مساعي (إحياء الفكر التَّداولي عند العرب) ، ويتمثَّل ذلك في إبراز جهود " الجاحظ " التّداوليَّة ...

وأغلب البحوث – ممَّا يهدف إلى نفس الغاية – تنطلق من اعتبارٍ مؤدَّاه أنَّ جلَّ مبادئ التَّداوليَّة الحديثة حاضرٌ في تراثنا العربي – ولو بمصطلحات مغايرة – وما على الباحث إلاَّ استكشافها وبيان مظانِّها من كُتُب التُّراث ... وهو ما يجعلنا نقول بفكرة السَّبق العربي ل " الجاحظ " في المجال التَّداولي ، لما نلمحه في كتابه " البيان والتَّبيين " من اهتمام بجلّ مناحي الدَّرس التَّداولي الحديث ، بدءاً بتشكيل المعنى ، وكيفيَّة تبليغه ، ومعرفة السّياقات والطّبقات المقاميّة المختلفة التي يُنجز ضمنها " الخطاب " ، ووُصُولاً إلى فهم المعنى ، وبيان الأثر النّاتج عن الرّسالة التّخاطُبيَّة ، وشروط نجاح هذه الرِّسالة أو فشلها ...

Abstract

This research is based on the study of Arabic references and a statement provided by the lesson in pragmatic , as part of (the revival of pragmatic Arabic thought) .The show that in the "al-jahiz" pragmatic efforts … and most of the research - which is aimed at the same goal - that runs from one concept is : The most modern principles of pragmatic present in the Arab heritage . All that should be explored is a researcher and a statement in their heritage books… which is why we say that " al-jahiz" above others in the pragmatic field , and that what we observe in his book " Al-Bayân wa l-tabyîn " of interest in studies of modern pragmatic , starting from the meaning , and how to deliver it , and know the different contexts in which accomplished "speech" , and to show the results of communicative message , and the conditions for the success or failure of this message .

01 – إشكاليَّة البحث :

أصبح من المسلَّم به عند دارسي التُّراث العربي في مقارباتهم له مع ما توصَّل إليه الدَّرس اللساني الحديث أنَّ البحث عن أُسُس التّفكير التَّداولي في هذا التُّراث لا يستوجب بالضَّرورة ابتكار أسئلةٍ جديدة ، بقدر ما يستدعي البحث عن منهج جديد في الدَّرس التَّداولي بإعادة الإجابة والبحث في " الأسئلة القديمة " ، من قبيل أسئلة : كيف يتشكَّل المعنى ؟ كيف نُبلِّغ المعنى ؟ وكيف نفهمه ؟ وهذه الأسئلة الثَّلاث – على كثرة تناولها – تبقى جديدةً كلّما درست ، وهي تُعدّ نواة الدِّراسات اللغويَّة – قديمها والحديث – وهو ما أغرى الكثير من الباحثين لإعادة قراءة التُّراث العربي والإفادة منه ، وصياغة أسئلة جديدة شكَّلت إجاباتها المِهاد النَّظري لجلّ الدِّراسات التَّداوليَّة ، من قبيلِ : كيف نتواصل مع الآخرين ونربِط علاقات معهم بواسطة القول ؟ وكيف يمكننا التّأثير عليهم به ؟ وكيف يُمكننا الإحاطة بنوايا المتكلّم وقصده من خلال ما يتلفّظ به ؟ وما هي الشُّروط التي تجعل تواصُلنا اللغوي ناجحاً ؟ وما الذي يُفشِلُه ؟ ...

وبحثنا – هنا – عن معالم التَّفكير التّداولي عند " الجاحظ " دون سواه ، وفي كتاب (البيان والتّبيين) دون غيره ينطلق من دافعين :

أوَّلهما : ما ذكره " محمّد العمري " في كتابه (البلاغة العربيّة) من أنّ : « التّداوليّة الحديثة بُعدٌ " جاحظي " في أصله ... » [1] . ممّا يجعل " الجاحظَ " من مؤسِّسي الفكر التَّداولي العربي ، ويُعزِّزُه كونه مؤسِّس البلاغة العربيَّة أيضاً .

وثانيهما : ما يُمثِّله كتاب (البيان والتّبيين) ، الذي يُشكّل – بلا ريب – رُبع تُراثنا العربي ، كما يقول "ابن خلدون" نقلاً عن شُيُوخه عند كلامه عن " علم الأدب " : « ... وَسَمِعْنَا مِنْ شُيوخنا في مجالس التّعليم أنّ أصول هذا الفنّ وأركانه أربعة دواوين : وهي أدب الكاتب لابن قتيبة ، وكتاب الكامل للمبرّد ، وكتاب البيان والتّبيين للجاحظ ، وكتاب النّوادر لأبي علي القالي . وما سوى هذه الأربعة فتبعٌ لها ، وفروع عنها »[2] . وهذان الدّافعان ممّا يُبيِّن أسبقيَّة " الجاحظ " في الدَّرس التّداولي ، ويجعل كتاب (البيان والتَّبيين) كتاباً جديداً لم يُقرأ بعد ! . ممّا يدعونا لطرح إشكاليَّةٍ ترتكز على ما ذكرناه من إشكاليَّات الدَّرس التَّداولي وتسعى لبيانها بالإجابة على الإشكاليَّة الآتية : ما هي المبادئ التَّداوليَّة التي يتضمَّنها كتاب " البيان والتّبيين " للجاحظ ؟

والتي يتولَّى هذا البحث الإجابة عنها .

02 – أهمِّيَّة إعادة القراءة في التُّراث العربي :

أشار " طه عبد الرَّحمن " في دراسته لأصُول الحِوار إلى أنَّ بعض تُراثنا القديم لم يُبلِ جِدَّته تعاقُب الليالي والأيَّام ، وأنَّه يتضمَّن من الطَّاقات ما يجعله متجدِّد الفائدة ، إذ يقول : « قد يتضمّن القديم من الإمكانات ويفتح من الآفاق ما يجعل فائدته تمتدّ إلى بعيد الأزمان حتّى يبدو كأنّه شيء حديث في كلّ واحدٍ من هذه الأزمان البعيدة كما أنّ الحديث ، على العكس من ذلك ، قد تقلّ إمكاناته وتضيق آفاقه حتّى كأنّه أشبه بالماضي الميّت منه بالحاضر الحيّ »[3] . وهذا ما يدعونا إلى معرفة أهمِّيَّة المقاربات التّداوليَّة للتُّراث العربي ، وما يُمكن أن تُساهم به في بعث الدَّرس اللساني العربي ، ورصد خصائص اللغة العربيَّة ، وتفسير ظواهرها التّداوليَّة .

وإعادة قراءة تُراث أعلامنا العرب وفق المنهج التّداولي – كما يقول " مسعود صحراوي " – « سيُسهم في اكتشاف وتثمين جوانب من الجهود الجبَّارة التي بذلها أولئك العلماء الأجلاَّء »[4] . وذلك ما يسمح بإعادة عرض دراسات علمائنا بلغة معاصرة ، ثمَّ تمثيل نتائجهم في أبحاثهم في نظريَّات مبتكرة إذا توفَّرت الشُّروط الملائمة[5] .

وعلى ضوء هذه الأقوال يُمكننا أن نفهم معنى عبارة (إحياء التُّراث) وما يُمكن أن يفتحه من الآفاق ما يجعل فائدته متجدِّدة . خاصَّة مع وُجود ما يُؤكِّد معرفة العلماء العرب للمنهج التّداولي في دراستهم للغة ، وهذا ما يؤكِّده " محمَّد سويرتي " بقوله : « إنّ النّحاة والفلاسفة المسلمين ، والبلاغيّين والمفكّرين مارسوا المنهج التّداولي قبل أن يَذيع صيتُه بصفته فلسفة وعلماً ، رؤيةً واتّجاهاً أمريكيّاً وأوربيّاً ، فقد وُظّف المنهج التّداولي بوعي في تحليل الظّواهر والعلاقات المتنوّعة »[6] .

كما أثبتت العديد من الدِّراسات العربيَّة الحديثة أنَّ التَّداوليَّة ، كممارسة في تحليل الخطاب ، كانت حاضرة بقوَّة عند العرب القدامى ، أمثال الجاحظ والجرجاني وابن قتيبة والسكَّاكي ... وكان للجاحظ حظٌّ وافرٌ من هذه الدِّراسات التي تناولت بعض جوانب الدّرس التّداولي عنده ، ومن هذه الدِّراسات نذكُر :

– النَّظريَّة التَّداوليَّة فى تراث الجاحظ ، لحليمة موسى محمَّد الشّنمي : [2013 م] ، (رسالة ماجستير) ، القاهرة مصر .

– الحجاج في كتاب " البيان والتّبيين " للجاحظ ، لليلى جغام : [2012 م – 2013 م] ، إشراف : محمّد خان ، (أطروحة دكتوراه) ، جامعة محمَّد خيضر، بسكرة ، الجزائر .

وغير هذين الدِّراستين كثيرٌ ، ممَّا تناول جوانب معيَّنة من الدَّرس التّداولي وكانت مدوَّنته أحد الكتب التُّراثيَّة للجاحظ ، بتناول الأفعال الكلاميَّة ، أو الاستلزام الحواري ، أو القصديَّة ، أو مبادئ التَّعاوُن ، أو الحِجاج ... إلخ .

وقد حاولت جامعة (العقيد أكلي محنّد أولحاج) (البويرة) جمع ما تفرَّق من تلك الدِّراسات ضمن مشروعٍ واحد هو : (مشروع : المنظور التّداولي في مؤلّفات " الجاحظ ") .

ويَعتبِرُ " طه عبد الرّحمن " المنهجَ التّداوليَ – عموماً – أفضلَ مناهج دراسةِ التُّراث ، ويعتبره أهمَّ ما يُستند إليه في تقويم الدِّراسة التُّراثيَّة ، لما يتميَّز به من قواعد محدَّدة ، وشرائط مخصوصة وآليَّات صُوريَّة فيقول : « لا سبيل إلى تقويم الممارسة التُّراثيَّة ما لم يحصُل الاستناد إلى مجال تداولي متميِّز عن غيره في المجالات بأوصاف خاصَّة ومنضبط بقواعد محدَّدة يؤدِّي الإخلال بها إلى آفات تضرُّ بهذه الممارسة » [7] .

03 – إشكاليَّات الدِّراسات التّداوليَّة الحديثة للتُّراث العربي :

أصبحت الدّراسات اللغويَّة – عموماً – تعاني من " تَورُّمٍ " في التّنظير ، كما أنَّ الغرض من بعض الدِّراسات اللسانيَّة للتُّراث لا يتجاوز حُدود الرَّغبة في عصرنته ، والمبنيّ على دوافع نفسيَّة « هدفُها الاطمئنان على عصريَّة التُّراث الفكري وربطه بالتيَّار الفكري العالمي ، ولكن ما تتغافل عنه أنَّ غضّ النَّظر عن الاختلافات الزَّمنيَّة والفوارق الحضاريَّة والثَّقافيَّة وتجريد النِّتاج الفكري عن زمانه وعن الحضارة التي أنتجته هو تجريدٌ له من جزء من معناه ومغزاه ، وهذا ما يقُود إلى فهم جُزئي إن لم نقُل إنَّه يقود إلى إساءة فهم كُلِّيٍّ له » [8] . كما أنَّ بعض هذه الدِّراسات – للأسف الشَّديد – يكون دافعها متطلَّبات الحُصُول على شهادة أكاديميَّة تكون نتائجها معروفة سلفاً ! ممَّا يجعل نتائجها لا تخدُم التُّراث بالرَّغم ممَّا تَبذلُه من جهدٍ في نفضِ الغُبار عنه ، والإشكاليَّات الأخرى التي تقوم عائقاً أمام تجديد التُّراث ما تتطلَّبه إعادة القراءة من " استحداث مصطلحات جديدة " ، كبحثنا – هنا – عن (مصطلحات جاحظيَّة) في الدَّلالة على أفكاره التّداوليَّة ، ومَكمن الصّعوبة ما يتطلَّبه المصطلح الجديد من الخضوع لمبدأ الاستعمال والشّيوع الذي يُعدّ من أهمّ المبادئ المصطلحيَّة إن لم يكن أهمّها ، في حين أنَّ اقتراح مصطلحات تداوليَّة جديدة لن يخلُق إلاّ (فوضى مُصطلحيَّة) أمام مصطلحات تداوليَّة كثيرة شاعت واستقرَّت ! . وهو ما يُرجعنا إلى الإشكاليَّة الأولى (تورُّم التّنظير) ، على حساب المنفعة العلميَّة .

والإشكاليَّة الأخرى هي أنَّ ما قد يكون حلاًّ لما سبَق سيُكوّن إشكاليَّة أكبر ، وهي الوُقوع في شَرَك (الإسقاط) ، أي إسقاط الأفكار التّداوليَّة على ما جاء به " الجاحظ " لنقول – مثلاً – إنّ " الجاحظ " قد عرف التّداوليَّة أو إنّه سبق الغرب إليها منذُ قُرون !! ، وهذا يقودنا في الأخير إلى سُؤال لا مهرب منه وهو : ما الجديد الذي سنكون قد جئنا به عندئذٍ ؟ وما الذي كنّا سنقوله لو أنّ منهج البحث كان منهجاً آخر غير المنهج التّداولي ؟ ! . ولعلَّ هذا هو ما دفع " مسعود صحراوي " في دراسته ل " التّداوليّة عند العلماء العرب " إلى وُجُوب مراعاة المنهج خلال إعادة قراءة التّراث قراءةً تبتعد عن التّعسّف في تطبيق المفاهيم تطبيقاً قسرياً ، مع ضرورة استصحاب خصوصيّة هذا التّراث واستقلاليّته ممّا يجعل منه منظومة مستقلّة ومتميّزة ومتكاملة ... الأمرُ الذي دفعنا إلى تذييل عنوان بحثنا بعبارة (سبق التَّأصيل وضعف التَّفعيل) التي لا يكاد يخفى على الدَّارسين – الآن – شطرُها الأوَّل (سبق التَّأصيل) ، من أنَّ " الجاحظ " قد سبق عصره بأشياء كثيرة ، ولكن الكثير من هؤلاء أيضاً جسَّد الشَّطر الثَّاني من (ضعف التَّفعيل) ممَّا يدفع " بعضَ " من لا يُدركون جدوى مثل هذه الدِّراسات التَّداوليَّة إلى التَّساؤُل قائلين : ما جدوى ما تقومون به ؟ !

وإلى حين إيجاد حلول لهذه الإشكاليَّات التي تُعطي لبحوث (إعادة قراءة التُّراث) فاعليَّتها وجدواها لا نجد مناصاً من البحث عن بعض مبادئ الدَّرس التّداولي في كتاب " البيان والتّبيين " ل " الجاحظ " . ونعترف أنَّ هذا البحث لم يُخرجنا عن حُدود " الإسقاط " ، ولهذا مُبرِّراته ، إذ لا يُمكن صوغ نظريَّة متكاملة في علم جديد ضمن مقالٍ كهذا ، إضافةً إلى طبيعة كتاب " البيان والتّبيين " وأُسلوب صاحبه ، إذ يخلو الكتاب من مقدِّمة ، ويكثُر من صاحبه الاستطراد ، وتتناثر

مباحث التّداوليَّة في صفحات كتابه ... ممَّا جعله محلّا للنّقد ، والطّعن عليه بالتفكُّك والتِّكرار وتشويش القُرَّاء [9] ، في الوقت الذي يعتبر فيه " شارل بيلات " أنّ « على هذين (التَّفكُّك والتّكرار) تقوم روعة كتب الجاحظ » [10] . وهو لا يعدو أن يكون – عند بعضهم – مجرَّد مجموعة من المختارات الأدبيَّة الجيِّدة في الشِّعر والنَّثر [11] ، وقريبٌ من هذا الرَّأي ما يصفُه البعض بأنَّه « مختارات من الأدب ، من آية قرآنيَّة ، أو حديثٍ ، أو شعر ، أو حكمة ، أو خطبة ، ممزوج بما له من آراء في مسائل عدَّة ... » [12] بل إنَّ المنصِف منهم ، والمحقِّق له يصعُب عليه تصنيف موضوع الكتاب ، فهذا " عبد السَّلام هارون " – محقِّق الكتاب – يرى بأنَّه كتاب متعدِّد الأغراض والمواضيع ، ويجتهد المحقِّق في تصنيفه إلى عشرة مباحث ، بعد إخلاف " الجاحظ " لبيان ما وعد به ، ذلك بسبب أسلوبه (أسلوب الاستطراد) [13] .

ويُمكننا أن نعتبر " اللاتناسُق الموجود في كتب الجاحظ " من أبرز مظاهر " تداوليَّته " على ما نجده من حال استعمال النّاس للغة في حياتهم واستعمالهم لأفعالها الكلاميَّة ، فلا تجد النّاس يتحدَّثون في موضوع واحد حال استعمالهم للغة ، في مظاهر اتّصالهم الاجتماعي ، بل تجدهم يعمدون إلى " أسلوب الجاحظ " في الانتقال من موضوع إلى آخر بما يحقّق الغرض العام من التّواصُل ، فيكون ما يعيبه عليه غيره من عدم التّبويب والتشتُّت هو ما يُميّزه تداوليّاً ، ولعلَّ ذلك سرٌّ من أسرار خلوده ... وهو ما جعل " أبا هلال العسكري " في " الصّناعتين " يُنصفه ، ويذكر ما في كتابه من الفوائد الجمَّة مع بَذْلِ الجهد في جمع ما تناثر من تلك الفوائد بين صفحات كتابه بإدامة النَّظر فيه ودوام التصفُّح له فيقول : « ... وهو لعمري كثير الفوائد ، جمّ المنافع (...) إلاّ أنّ الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة ، مبثوثة في تضاعيفه ، ومنتثرة في أثنائه ، فهي ضالّة بين الأمثلة ، لا توجد إلاّ بالتّأمّل الطّويل ، والتّصفّح الكثير » [14] .

04 – تداوليَّة الجاحظ :

تتَّضح غاية التّواصُل باللغة في (الفهم والإفهام) ، ومحتوى كتاب (البيان والتّبيين) يُبرز اهتمام " الجاحظ " بدراسة الاستعمالات المختلفة للمعنى من قبل الذّوات المتكلّمة ، ودراسة اللغة في تحقّقاتها المقاميّة المختلفة ... من منطلق أنَّ " لكلّ مقامٍ مقالاً " ، ومن منطلقٍ آخر توظَّف فيه كلّ ملكات المخاطِب لإيصال مقاصدِه إلى من يُخاطِبُه. وإذا أدركنا أنَّ التّداوليَّة في أبسط تعريفاتها ممّا تمَّ الإجماع عليه هي " علم الاستعمال اللغوي " [15] عرفنا أنَّ " الجاحظ " قد كان له فضل السَّبق في عرض أبرز معالم الدَّرس التَّداولي الحديث ، ولا يضيره جهله بأنَّه يضع أسُس أهمّ مناهج البحث اللغوي في العصر الحديث – رغم كونه من أعلام القرن الثَّالث الهجري (ت 255 ه) – إذا عرفنا أنَّ مؤسِّس التَّداوليَّة ذاته " جون أوستين " كان يجهل هو أيضاً أنَّه يضع اختصاصاً جديداً للسانيَّات أو فرعاً جديداً لها ، وإنّما كان يرمي إلى وضع اختصاص فلسفي جديد هو (فلسفة اللغة) بيد أنَّ ما ألقاه من محاضرات فيما بعد شكَّل بوتقةً للسانيَّات التَّداوليَّة . [16] . وهذا إذا سلَّمنا بأسبقيَّة " أوستين " في وضع معالم الدَّرس التَّداولي ! [17] . ويُعزِّز سعينا هذا للبحث التّداولي عند " الجاحظ " – إضافةً إلى ما سبق – اعتراف " أوستين " نفسه أنّ تقسيمه التّداولي غير مستفيض ويحتاج إلى إعادة نظر ... ليفتح بذلك المجال لتطوير البحث التّداولي ولا يقصره على ما جاء به .

كما لا يتمّ بلوغنا غايةَ هذا البحث إلاّ بالمقارنة ، واستقراء المنتوج التّداولي الحديث ، واستخراج تداوليَّة " الجاحظ "، بإعادة قراءة الفكر الجاحظي في ضوء التّصوّرات التّداوليّة . ويضع " الجاحظ " الأساس لتداوليَّته بشرح الغاية الأساسيَّة التي تتأسَّس عليها الرِّسالة اللغويَّة فيقول : « والبيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كشَفَ لك قِناعَ المعنى ، وهتكَ الحِجَاب دونَ الضمير، حتّى يُفْضِيَ السّامعُ إلى حقيقته ، ويَهجُم على محصولِهِ كائناً ما كان ذلك البيانُ ، ومن أيِّ جنسٍ كان الدّليل ؛ لأنّ مَدَارَ الأمرِ والغايةَ التي إليها يجرِي القائل والسّامع ، إنَّما هو الفَهْمُ والإفهام ؛ فبأيِّ شيءٍ بلغْتَ الإفهامَ وأوضَحْتَ عن

المعنى ، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع » [18] . فتكون غاية التَّواصُل اللغوي " الفهم والإفهام " ، ويُبيِّن هذا القول عناصر العمليَّة الاتِّصاليَّة التي ترجع إلى : (القائل والسَّامع) ليظهر منها ما يدلُّ على استعمال (التلفُّظ) دون سواه من وسائل التّواصُل ، و(كلّ شيء كشف القناع) يُوسِّع مجال التلفُّظ ليشمل الإشارة ، والسِّياق ، والرّمز ، والكناية ، والتّعريض ... إلخ شرط أن يوضِّح المعنى المتضمَّن ، والغاية التي يجري إليها طرفا الخطاب (الفهم والإفهام) ، وواضح ما يتطلَّبُه كلُّ ذلك من وضع استراتيجيَّات تخاطُبيَّة ، وتأثير كلّ منهما في الآخر ... والمعلوم أنَّ الاستراتيجيَّة التَّخاطُبيَّة هي وسيلة تحقيق المقاصد ، وقد أدركت التَّداوليَّة أنَّه يستحيل فهم دلالات الخطاب الصَّريحة منها والضِّمنيَّة ، ما لم نفهم المقاصد التي وُجدت وراء إنتاجه .

04 – 01 – اللغةُ استعمال :

استعمال " الجاحظ " للفظ " الاستعمال " والتّركيز عليه كاعتبار أساسي في التّخاطُب ، بل كأساس للغة التي تتمثَّل غايتها في (الفهم والإفهام) أو ما جعله عنواناً لكتابه (البيان والتّبيين) ظاهرٌ في بدايات كتابه ، وذلك بوُجوب إيصال المعنى ، مع تقديم الفائدة ، ممَّا لا يتأتَّى إلاَّ باستعمال اللغة ، في إيصال أغراض المخاطَبين ، بما يُحقِّق نجاح التَّواصُل بينهم إذ يقول : « ... وإنّما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها ، وإخبارهم عنها ، واستعمالهم إيّاها . وهذه الخصال هي التي تقرّبها من الفهم ، وتجلّيها للعقل (...) وتجعل المهمل مقيّداً ، والمقيّد مطلقاً (...) وكلّما كانت الدّلالة أوضح وأفصح ، وكانت الإشارة أبين وأنور ، كان أنفع وأنجح ... » [19] ومعالم التّداوليّة جليّةٌ في هذا النّص من خلال الحديث عن ضرورة استعمال المعاني ، بالإخبار عنها واستعمالها بما يضمن الفهم ويُوضِّحه للسَّامع ، حيث يركّز على ضرورة إفهام المخاطب ، وإبلاغه محتوى رسالته التَّخاطُبيَّة . وهذا جوهر التّداوليّة . كما يشترط " الجاحظ " أن يكون استعمال المعاني مفيداً ومحقّقاً لقصد المتكلّم أي فيه منفعة ... [20] .

ويُعدُّ " الجاحظ " في عُرفنا اللغوي من مؤسّسي البلاغة العربيّة ، والتي هي في صميمها مبحثٌ تداولي ، وهذا ما يراه " ليش" حين يقول : « البلاغة تداوليّة في صميمها ، إذ إنّها ممارسة الاتّصال بين المتكلّم والسّامع ، بحيث يحلاّن إشكاليّة علاقتهما مستخدمين وسائل محدّدة للتّأثير على بعضها » [21] . ويرى " صلاح فضل " أيضاً أنّ مفهوم التّداوليّة يأتي « ليغطّي بطريقة منهجيّة منظّمة المساحة التي كان يُشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة " مقتضى الحال " ، وهي التي أنتجت المقولة الشّهيرة في البلاغة العربيّة " لكلّ مقام مقال " » [22] . ويوسِّع هذا الأُفق قول " أحمد المتوكِّل " الذي يَعتبر التّداوليَّة نواةَ مختلفِ العلومِ اللغويَّة ، وليست خاصَّةً بالدَّرس البلاغي وحده فيقول : « النَّظريَّة الثَّاوية خلف مختلف العلوم اللغويَّة (النَّحو ، اللغة ، البلاغة ، فقه اللغة ...) نظريَّة تداوليَّة » [23] . وهو ما يجعلنا نتلمَّس التّداوليَّة في كلّ ما يكتُبه الجاحظ عن اللغة أو التّخاطُب أو المعنى ... وممّا جاء في كتاب " البيان والتّبيين " من عبارات بلاغيّة ، تُشكّل في صميمها لمسات تداوليّة قوله :

01 – « إنّما النّاس أحاديث فإن استطعت أن تكون أحسنهم حديثاً فافعل » [24] .

02 – « حدِّث النّاس ما حدجوك بأبصارهم وأذنوا لك بأسماعهم ، فإن رأيت منهم فترة فأمسك » [25] .

03 – « نشاط القائل على قدر فهم السّامع » [26] .

04 – « سوء الاستماع نفاق » [27] .

05 – « ما قرأتُ كتاب رجل قطّ إلاّ عرفت فيه عقله » [28] .

06 – « كن إلى الاستماع أسرع منك إلى القول » [29] .

وهذه الأقوال على إيجازها تتضمَّن ملامح ما يقوم عليه التيّار التّداولي ، باعتباره مذهباً لسانيّاً يدرس :

01 – علاقة النّشاط اللغوي بمستعمليه .

02 – طُرُق وكيفيّات استخدام العلامات اللغويّة بنجاح .

03 – السّياقات والطّبقات المقاميّة المختلفة التي يُنجز ضمنها " الخطاب " .

04 – البحث عن العوامل التي تجعل من " الخطاب " رسالة تواصليّة " واضحة " و " ناجحة " .

05 – البحث في أسباب الفشل في التّواصل باللغات الطّبيعيّة ... إلخ .

06 – مفهوم " الأفعال الكلاميّة " ويُشكّل جزءاً أساسياً من بنية النّظريّة التّداوليّة ، وقد أضحى نواة مركزيّة لكثير من البحوث التّداوليّة [30] .

04 – 02 – تداوليَّة الجاحظ بين وضع اللغة واستعمالها :

من المعلوم أنَّ الكلام غير مؤهَّل للاحتواء على فائدة إلاَّ وقد استوفى شرط المواضعة عليه ، وتغليبُ الاستعمال على الوضع راجعٌ لأنَّ اللغة بنت الاستعمال ، والاستعمال سابق على " المَعْيَرَة " [أي وضع المعايير والقواعد] . ولهذا نجد المتخاطبين ينطلقون من مجموعة من التَّواضُعات والاشتراكات الدَّلاليَّة تُعرف في التّداوليَّة ب (العقد اللغوي) ، وهو الحدُّ المشترك بينهما من قوانين (الوضع اللغوي) بحيث يتمّ الانطلاق من مدلولات الألفاظ أي قوانين اللغة ، قبل الانتقال إلى " قواعد التَّأويل " إذ يتمّ الاشتغال عندئذ في أفق أبعد من تعيين الملفوظات لمسمَّياتها ، ويكون ذلك عند عجز اللغة عن إحداث التَّفاهُم بين طرفي الخِطاب ، فيعمد المتخاطبون إلى ربط دلالات الألفاظ بسياقاتها ، والبحث عن مضمراتها ، والاستعانة بالافتراضات المسبقة ، مع ضرورة مطابقة الكلام لملابساته ، حيث تُشكِّل هذه الملابسات أهمّ عناصر نجاح العمليَّة التَّواصُليَّة أو فشلها ، ومن طرائف ما ينقُله لنا " الجاحظ " فيما نقله من كلام " بشر بن المعتمر " في صحيفته ، وهو يتحدث عن النَّوْكى ، حيث أدَّى بأحد هؤلاء الحمقى إلى إفشال (العمليَّة التَّواصُليَّة) لأنَّه لم يُوائم بين سياق الموقف ، والخطاب المتلفَّظ به ، فمع جلالة اللفظ وأهمِّيَّته ، إلاَّ أنَّ غياب مطابقته للمقام أدَّى إلى السُّخريَّة منه ، وبالتَّالي لم يُؤدِّ (الفعلُ الكلامي) دورَه التّداولي المنوط به من إحداث التَّأثير المرجو ، ويتمثَّل ذلك في قوله : « قال أبو الحسن : خطب مصعب بن حيان أخو مقاتل بن حيان خطبة نكاح ، فحصر فقال : لقِّنوا موتاكم قول لا إله إلاَّ الله ، فقالت أم الجارية عجَّل الله موتك ألهذا دعوناك !؟ » [31] .

ونرى من اهتمام الجاحظ بالاستعمال اللغوي – ولو على حساب (الوضع) أو (التّركيب النّحوي) – ما يقوله عن وُجوب الأخذ من النَّحو بقدر ما يُحقِّق أساس التَّواصُل فقط ، وأنَّ بعض السِّياقات تقتضي نقل الحديث حتَّى مع وُجود (اللحن) أي – فساد الوضع – لأنَّ إبقاء اللحن هو ما يعمل على إنجاح العمليَّة التّواصُليّة وإحداث الفعل الكلامي لأثره في المتلقِّي ، وهو ما يُوضِّحُه بقوله : « مرَّ رجل من قريش بفتى من ولد عتَّاب بن أَسِيد وهو يقرأ كتاب سيبويه، فقال: أفٍّ لكم، علم المؤدِّبين وهمّة المحتاجين وقال ابن عتَّاب : يكون الرجل نحويّاً عَروضياً ، وقسّاماً فَرَضياً ، وحسنَ الكتاب جيّد الحساب ، حافظاً للقرآن ، راوية للشِّعر ، وهو يرضى أن يعلِّم أولادنا بستِّين درهماً ، ولو أنَّ رجلاً كان حسنَ البيان حسنَ التَّخريج للمعاني ليس عنده غيرُ ذلك لم يَرْضَ بألف درهم ؛ لأن النَّحويَّ الذي ليس عنده إمتاعٌ ، كالنجّار الذي يُدْعَى ليغلّق باباً وهو أحذَقُ الناس ، ثمّ يفرغ من تعليقه ذلك البابَ فيقال له : انصرفْ ، وصاحبُ الإمتاع يُراد في الحالات كلِّها » [32] . فهو يُريد أنَّ حاجة المرء لاستعمال اللغة في الإمتاع والتَّداوُل أكثر من حاجته للنَّحو – رغم أهمِّيَّته – بل خصَّ بعد ذلك باباً لمن يلحن من البلغاء (باب ومن اللحّانين البُلغاء) ليُؤكِّد على أهمِّيَّة القول في نهاية الأمر

، ولا يضير المرء لحنُ القول متى ما أعربَ فِعلُه ولعلَّ هذا ما يُبيِّنُه قول بعض النّسَّاك : ؤ أَعْربنا في كلامنا فما نلحن، ولحَنَّا في أعمالنا فما نُعربِ » [33] .

وما ذكره " الجاحظ " يتبيَّن معه تركيزه على جانب " استعمال اللغة " وتداولها ، ممَّا يُرجِّح كفَّة الاستعمال على الوضع ، لأنَّ الغاية الأساسيَّة هي التّبليغ والاتّصال ، أو ما وضعه مبدأ لكتابه وهو (الفهم والإفهام) و (البيان والتّبيين) ، « فبأيِّ شيءٍ بلغْتَ الإفهامَ وأوضَحْتَ عن المعنى ، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع » [34] . ويقول " مازن الوعر " موضّحاً : " فاللّغة ، هي من أهمّ الفعاليَّات في عمليَّة الاتّصال التي بها يمكن أن نبلّغ بعضنا بعضاً وبها يمكن للمجتمع أن يسير على قدميه وعلى الرّغم من أنّ هناك اختلافاً بين مفهوم التّبليغ أو الاتّصال وبين مفهوم اللّغة تبقى حقيقةً مهمّةً وهي أنّ الهدف الرّئيسي من عملية اللّغة هو الاتّصال والتّبليغ ".[35] . وذلك – كما أسلفنا – حتَّى لو كان على حساب النّحو ، وهو ما يُؤكِّد في نقل نوادر الأعراب ، ومُلح العوام ، فيقول في ذلك : « إذا سمعت بنادرةٍ من نوادر العوامّ ومُلْحَة من مُلح الحشوة والطّغام فإيّاك أن تستعمل فيها الإعراب أو أن تتخيّر لها لفظاً حسناً أو تجعل لها من فيك مخرجاً سرّياً فإنّ ذلك يفسد الإمتاع بها ويخرجها من صورتها ، ومن الذي أريدت له ويذهب استطابتهم إيّاها واستملاحهم لها » [36]« فإذا كان من الواجب على المتكلّم أن يراعي حقّ المتلقّي وحقّ الموضوع أيضاً... فإنّ عليه أن يراعي حقّ الخطاب ذاته ، في حدود المستوى الذي أخذ فيه المتحدّث ، فإذا بدأ المتحدّث كلامه معرباً فصيحاً فعليه أن يحافظ على إعرابه وفصاحته فلا يلحن فيه ، أمّا إذا بدأه ملحوناً من كلام المولّدين فلا يجب أن يعود فيه إلى الإعراب ... » .[37] ويرى الباحثان " طلال وهبه وحسن الأبيض " أنّه " يظهر من كلام " الجاحظ " أنّ المتكلّم عالم بمرجعيَّتين لغويَّتين ... مرجعيَّة (الكلام الفصيح) ومرجعيَّة كلام (العوامّ) . ولكنّه مدعوٌّ إلى استعمال مرجعيةٍ واحدةٍ في تواصله مع السّامع ، ومحكوم عليه بعدم البلاغة إن لم يفعل ذلك ...[38] .

ويظهر ممَّا سبق أنّ الجاحظ يُعطي أهمِّيَّةً كُبرى للاستعمال ويُركّز كثيراً على أن ينحو المتكلّم منحى السّامع ، وهو – وإن لم يُهمل سُلطة الوضع – بنقل الكلامِ المعرباً معرباً ، وعدم جواز التَّصرُّف فيه ، فإنَّه يُرجِّح كفَّة الاستعمال التي يكون له القولُ الفصل في إنجاح الخِطاب أو إفشاله ، على ما يجب أن يكون بين المتخاطبين من (عقد التّواصُل) واحترام هذا العقد بين المتكلِّم والمخاطَب ، هو ما يسمِّيه التَّداوليُّون ب (مبدأ التَّعاون) . وأشار " الجاحظ " إلى الموجبات الاجتماعيَّة التي تحكم عقود التَّخاطُب في مواقع عِدَّة من كتابه ، نكتفي منها هنا بإيراد ما يكون من (مبدأ التَّعاوُن) في (الحديث مع الضَّيف) .

ولأنّ العربَ تجعلُ الحديثَ والبَسط ، والتأنيس والتَلَقِّيَ بالبشر ، من حقوق القِرَى ومن تمام الإكرام به ، وهي ما يُشكِّل السِّياق التّداولي لبدأ علاقة التّخاطُب مع المخاطَب (الضَّيف) ، والتي تبدأ باستعمال عُنصُر تداولي مهمّ هو ما يُعرف ب (الإشاريَّات) و(الخطاب غير اللغوي) فتجعل العرب « مِن تمام الضِّيافةِ الطَّلاقةُ عند أوّلِ وَهْلة ، وإطالةُ الحديث عند المواكلة ، وقال شاعرهُم – وهو حاتم الطائيّ :

سَلِي الجائعَ الغَرْثَانَ يا أمّ مُنْذِرٍ = إذا ما أتاني بين ناري ومَجْزَرِي

هَلَ أبسُطُ وجهي أنّه أوّلُ القِرَى = وأبذلُ معروفي له دون مُنكَرِي » [39] . وفي هذا بيان للعناصر غير اللغويَّة التي تؤسِّس ل (مبدأ التّعاوُن) وتُمهِّد لإنجاح العمليَّة التَّواصُليَّة ، فيتمّ الفعل اللغوي (التّرحيب بالضَّيف) قبل الحديث معه ، وذلك ببسط الوجه وبذل المعروف ، وهي العناصر غير اللغويَّة المكوِّنة لعُمدة الخطاب التّداولي .

وهو ما نجدُه في قول الآخر :

« إنّك يا ابنَ جعفرٍ خيرُ فتَى = وخيرهُمْ لطارقٍ إذا أتى
ورُبَّ نِضوٍ طَرَقَ الحيَّ سُرَى = صادفَ زاداً وحديثاً ما اشتهى
إنّ الحديثَ جانبٌ من القِرَى
وقال الآخر : لحافي لحافُ الضَّيفِ والبيتُ بيتُه = و لم يُلهِني عنه غزالٌ مقنَّعُ
أُحَدِّثُه إنّ الحديثَ من القِرى = وتعلمُ نفسي أنّه سوف يهجعُ
ولذلك قال عمرو بن الأهتم : فقلت له : أهلاً وسهلاً ومرحباً = فهذا مَبيتٌ صالحٌ وصديقُ
وقال آخر : أُضاحِكُ ضيفي قبلَ إنزال رَحْلِه = ويُخصب عندي والمحلُّ جَديبُ
وما الخِصْب للأضياف أن يكثُر القِرَى = ولكنّما وجهُ الكريمِ خصيبُ » [40] .

وفي استشهاد " الجاحظ " بأقوال الشُّعراء بيانٌ آخر لاهتمامه بأحد أهمّ عناصر الدَّرس التّداولي وهو (الحِجاج) إذ تُعتبر تلك الأبيات في مقام عرض الحُجج التي يُريد بها تعزيز رأيه ، وبيان موقفه في أيّ سياق تواصُلي . ويدخُل في آداب الحِجاج ومبدأ التّعاوُن قوله : « وليس ، حَفِظك اللّه ، مضرَّةُ سلاطة اللسان عند المنازعة ، وسَقَطات الخطل يوم إطالة الخُطبة ، بأعظمَ مما يحدُث عن العيّ من اختلال الحجّة ، وعن الحَصَر مِنْ فوت دَرَك الحاجة » [41] . وبهذا يُبيِّن دور الحِجاج في تحقيق الخِطاب لأغراضه ، ويُرتِّبُ حُججه وفق ما يُعرفُ ب (السُّلم الحِجاجي) بزيادة القوَّة في حجَّته الأولى القائمة على « أنَّ افتقادَه النّاس لا يعيِّرون الخُرس ، ولا يلومون مَن استولى على بيانه العجز ، وهم يذمُّون الحَصِرَ ، ويؤنِّبون العييّ ، فإن تكلّفا مع ذلك مقاماتِ الخطباء ، وتعاطَيَا مناظرة البلغاء ، تضاعف عليهما الذمّ وترادَفَ عليهما التَّأنيب ، ومماتنةُ العَيِّ الحصِرِ للبليغِ المِصقَع ، في سبيل مماتَنَة المنقطع المفحَم للشَّاعر المفلق ؛ وأحدُهما ألْومُ من صاحبه ، والألسنةُ إليه أسرع » [42] . ليُبيِّن بعد ذلك تفاوُت مراتب النَّاس في ذلك بقوله : « وليس اللَّجلاج والتّمتام ، والألثغ والفأفاء ، وذو الحُبسَة والحُكلة والرُّتَّةِ وذو اللَّفَفِ والعجلة ، في سبيل الحَصِرِ في خطبته ، والعييّ في مناضلة خصومه ، كما أن سبيلَ المُفْحَم عند الشُّعراء ، والبكئ عند الخطباء ، خلافُ سبيل المسْهَب الثَّرثار ، والخَطِل المِكْثار » [43] .

وتعدّ نظرية الحجاج في اللغة هي نظريَّة لسانيَّة تهتمّ بالوسائل اللغويَّة وبإمكانات اللغات الطَّبيعيَّة التي يتوفَّر عليها المتكلِّم ، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما ، تمكِّنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجيَّة ، ثمَّ إنَّها تنطلق من الفكرة الشَّائعة التي مؤدَّاها " إنَّنا نتكلَّم – عامَّةً – بقصد التَّأثير" . غير أنَّ من يتتبَّع كتاب (البيان والتّبيين) يجد بعض موجِّهات الخِطاب التّداولي واضحةً فيه ، وهي المشكِّلة لرُتب الفِعل الحِجاجي عند الجاحظ ، فيُرتِّب حُججه بحسب ما يملكُه من سُلطة للنَّصّ وفق التَّرتيب الآتي غالباً ، كالذي نجدُه في حِجاجه لاستعمال العرب (العصا) عند الخطاب ، محاولةً منه للردّ على الشُّعوبيَّة في ذلك ، والذي يجعل كتاب " الجاحظ " عند البعض مؤلَّفاً أساساً للردّ عليهم .

ويُمكن إجمال موجِّهات الخطاب التّداولي الحِجاجي عند " الجاحظ " وفق قوَّته الحجاجيَّة كالآتي : الخطاب القرآني ، الخطاب النّبوي ، الخِطاب الشِّعري ، الخطاب النّثري (أقول الخُطباء ، والفلاسفة ، والمتكلِّمين ...) . وهو ما يُمكن أن نعتبره مكوِّناً لاستراتيجيَّة تخاطُبيَّة تعتمد التَّرتيب السَّابق في إيراد الحُجج ، عندما يكون الخطاب ذا طبيعة جدليَّة حجاجيَّة ... والتي يربطُها غالباً ضِمن قالب قصصي (سردي) يسوق فيها حججه ، لتُشكِّل بنقلها (أقوالاً مُضمرة) يُوصل من خلاله مراده إلى مُتلقِّيه . ويتوخَّى من خلالها حمل متلقِّيه على إنجاز الفعل الواقع خارج النَّصّ ، ويريد من قارئه أن يشاركه الحكم معه عليها . وهذا ما دفع " محمد مشبال " إلى وضع كتاب بحياله لرصد تلك العلاقة القائمة بين (البلاغة والسَّرد) عند الجاحظ في كتابه : (البلاغة والسّرد ، جدل التّصوير والحجاج في أخبار الجاحظ) ، وجعل ذلك "

مدخلاً جديداً لقراءة نثر " الجاحظ " ، لما يرى فيه من ربط أدب " الجاحظ " بالحياة « فالبليغ عنده ليس المتكلِّم الذي استجاب في إنجاز كلامه لمقاييس الرُّؤية البلاغيَّة فقط ولكنَّه الإنسان الذي امتثل في سلوكه وتصرُّفاته وتفكيره لجوهر هذه الرُّؤية » [44] .

ويؤكِّد " مشبال " على وجوب الوعي بتداخل وتمازج الوظيفتين الحجاجية والتَّخييليَّة فيها ، عند من يتولَّى التَّحليل البلاغي لأخبار " الجاحظ " ، ففي نصوصه من " الأدبية " ما يجعل القارئ يتفاعل معها بمفهومات التَّخييل والتَّصوير إلى جانب التَّداول والحجاج . وهو ما أكَّد " محمّد مشبال " بقوله : " نستطيع أن نخلص في نهاية هذا التَّحليل إلى أنَّ بلاغة الجاحظ قامت على مكوِّنين أساسيَّن هما : الحجاج والتَّصوير. فالجاحظ بياني قويُّ الحجَّة قادر على الإقناع والإفحام والتَّأثير ، وهو أيضاً مصوِّرٌ قادرٌ على الوصف الدَّقيق والقصِّ الممتع ، تدلُّ على ذلك نوادره وأخباره في البخلاء وكتاب الحيوان والبيان والتَّبيين ، فلا عجب أن تجتمع في الرَّجل هاتان الصِّفتان اللتان شكلتا عمود البلاغة الإنسانيَّة [45] . وهو ما يدفع القارئ لتبنِّي ما جاء به " الجاحظ " وما ساقه من أقوال ، تتضافر فيه أساليب الإقناع ومقوِّمات الإمتاع لحمل المتلقِّي على فعل ما أو النُّفور منه .

و" الجاحظ " لا يتردَّد في إلحاق العقاب بشخصيَّاته المتردّية والسُّخرية منها داعياً المتلقِّي إلى مشاركته وجهة نظره بناء على جملة من المسلَّمات والقيم التي قامت عليها نصوصه السَّرديَّة الحجاجيَّة " [46] . وهو ما يُجلِّي مقاصد الأخبار " في المدوَّنة الجاحظيَّة [47] ، باعتبار " البيان والتّبيين " خطاباً بلاغيّاً تواصليّاً يتوخَّى توصيل جملة من المقاصد من قبيل :

01 – بناء الأخلاق في المجتمع .

02 – المعرفة العقليَّة سبيل الإيمان .

03 – التَّمييز بين الإنسان والحيوان .

04 – تثقيف القارئ .

05 – متعة الهزل المقترنة بالفائدة .

04 – 03 – الأفعال اللغويَّة عند الجاحظ :

بيّن الجاحظ (استعمال اللغة) بواسطة اللسان والحالات المتعدّدة له ، والآثار النّاتجة عن هذا الاستعمال ، وُبيّن هذا الأثر ب (الفعل اللغوي) ، مثل : يُخبر ، يُنبئ ، يفصل ، يردّ ، تدرك ، تعرف ... إلخ ، وهذه الأفعال اللغويَّة تتجسَّد في شخص المخاطِب بامتلاكه لأداة التَّواصُل (اللسان) الذي بيَّن فيه الجاحظ القُدرات الإنجازيَّة التي يُمكن أن يتوفَّر عليها أداة " اللسان " ، وجعلها في صيغة (الفاعل) مبيِّناً من خلالها وظيفته الأساسيَّة في (البيان) متبنِّياً بعض أقوال البلاغيِّين فيقول : « بعضُ البلغاء وَصَفَ اللّسان فقال : اللسانُ أداةٌ يظهر بها حُسن البيان ، وظاهرٌ يُخبِر عن ضميرٍ ، وشاهدٌ ينبئُك عن غائب ، وحاكم يُفصَل به الخطاب ، وناطقٌ يُرَدُّ به الجواب ، وشافعٌ تُدرَك به الحاجة ، وواصفٌ تُعرف به الحقائق ، ومُعَزٍّ يُنْفَى به الحزن ، ومُؤنس تذهَب به الوَحْشة ، وواعظٌ يَنهَى عن القبيح ، ومزَيِّنٌ يدعو إلى الحَسَن ، وزارعٌ يحرث المودَّة ، وحاصدٌ يستأصل الضَّغينة ، ومُلْهٍ يُونِقُ الأسماع » [48] . ولاحظ أنّ هذه الأفعال تكاد تشمل مختلف مناحي الحياة ، واستعمال اللغة فيها . وهذا هو الوصف الذي نجدُه عند ناشرِ كتاب (التَّداوليَّة من أوستين إلى غوفمان ، لفيليب بلانشيه : [2007 م]) بقوله : « ونتبيّن من خلال مفهوم التَّواصل أنّ موضوع التداولية هو الإنسان نفسه وهو يباشر أدواره الاجتماعية » [49] . وهو الوصف الذي يليقُ به كتاب (البيان والتَّبيين) للجاحظ . والملاحظ على عبارة الجاحظ السَّابقة أنَّ كلّ فعل جاء بصيغة (اسم الفاعل) ، مثل : (ظاهر ، شاهد ، غائب ، ناطق ، شافع ،

واصف ، معزٍّ ، مؤنس ... إلخ) . والتي تُبيّن جميع (حالات المتكلّم) في سياقاته (التّخاطبيّة) أو (الدّلاليّة) المختلفة ... وهو ما يتّضح فيه عناصر (البحث التّداولي) من متكلّم ، وسياق ، و(لغة) ، و(مقامات تخاطبيّة) و(أثر لغوي) ... ممّا تُشكّل بمجموعها أيضاً عناصر (الفعل اللغوي) ، أو ما يُعرف في الدّرس التّداولي ب (الأفعال الكلاميّة) التي جاء بها (أوستين) ... وهكذا يقلّب " الجاحظ " مفهوم اللّسان على وجوهٍ مختلفةٍ ليصل في الأخير إلى مفهوم عام شاملٍ ، فهو يبدأ من المفهوم العامّ المرتبط بالبيان وحسنه ، ليتدرّج بعد ذلك إلى الخاصّ ، حين يتمثّل الإجراءات والأدوات التي تحقّق حسن البيان . ويُبيِّن القول السَّابق تفاعل تلك الأفعال مع السِّياقات المناسبة لها بين سياق اجتماعي ، أو نفسي أو تاريخي ... إلخ .

04 – 04 – مراعاة المتكلِّم لحال المخاطَب :

تبنَّى " الجاحظ " ما نقله " أبو الأشعث عن الهنود " ، جاعلاً من شروط التَّواصل النَّاجح أن يراعي المتكلِّم مخاطبه ، « فلا : يكلِّم سيِّد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السُّوقة »[50] ، مقتبساً من كلام " بشر بن المعتمر " إذ يقول : « ينبغي للمتكلِّم أن يعرف أقدار المعاني ، ويوازن بينها وبين أقدار السَّامعين وبين أقدار الحالات ، فيجعل لكلِّ طبقة من ذلك كلاماً ولكلّ حالة من ذلك مقاماً » .. [51] ، وعلى هذا لا يُمكن للمتكلِّم أن يختار ألفاظه ، ثم ينظمها على ما يقتضيه مقصده ومبتغاه ، ثمَّ لا يقيم مع ذلك وزنا للسَّامع ، من حيث قدرته على الفهم ، أو مخالطته لفنون القول وأضرب الكلام ، وهذا قد يكون من معايب المنشئ ، إذ لا بدَّ أن ينتقي المتكلّم من ألفاظ اللغة ما يكون سهلاً معتاداً ، غير حوشي ، ولا معقَّد التَّأليف ...

04 – 05 – الجانب غير اللغوي في التَّخاطب :

وأمَّا عن الجانب غير اللغوي في التَّخاطب ، فنجد " الجاحظ " قد تنبَّه إلى مختلف الوسائط التَّعبيريَّة في أداء دور الإفهام ، والتَّعبير عن المعنى المراد إيصاله ، وقد أرجع بيان الدَّلالة إلى خمسة أنماط ، والإشارة في رأيه تكون « باليد ، وبالرَّأس ، وبالعين والحاجب والمَنْكِب ، إذا تباعَدَ الشَّخصان ، وبالثَّوب وبالسَّيف ، وقد يتهدَّد رافعُ السَّيف والسَّوط ، فيكون ذلك زاجراً ، ومانعاً رادعاً ، ويكون وعيداً وتحذيراً ، والإشارة واللّفظ شريكان ، ونِعْم العونُ هي له ، ونعم التُّرجمانُ هي عنه ، وما أكثرَ ما تنوب عن اللّفُظِ ، وما تُغني عن الخطِّ » [52] . وتعدُّ الإشارة من أدوات البيان التي يستعين بها المتكلِّم لزيادة الدَّلالة على معنى قد يقصر عنه الكلام « وما أكثرَ ما تنوب عن اللّفُظِ ، وما تُغني عن الخطِّ ، وبعدُ فهل تَعدو الإشارةُ أن تكون ذاتَ صورةٍ معروفةٍ ، وحِلْية موصوفة ، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها ، وفي الإشارة بالطَّرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح ، مرفقٌ كبير ومَعُونة حاضرة ، في أُمورٍ يستُرها بعضُ النَّاسِ من بعض ، ويخفونها من الجليس وغيرِ الجليس ، ولولا الإشارةُ لم يَتفاهم النَّاسُ معنَى خاصّ الخاصّ ، ولَجَهِلوا هذا الباب البتّة »[53] .

– النَّصبة و(الرّمز) : أمَّا النَّوع الثَّاني من أنواع ما قد يؤدِّي دور الكلام في الدَّلالة على المقصود ، وإيضاح المستور في النَّفس ، وله اعتبار في النَّظر إلى الخطاب على أنَّه شبكة موسَّعة من الدَّلائل ، فما أسماه الجاحظ النَّصبة [54] ، وهي الحال المفصحة عن نفسها من غير واسطة اللفظ ، والتي تشير إلى ذاتها بلا يد ، وهذا المفهوم مقاربٌ لمفهوم الرّمز في السيميولوجيا الغربيَّة ، وهو الموصل إلى كلِّ ما له قابليَّة لأن يعرفه الإنسان ، ويدركه العقل البشري ، على أن يكون الطَّرَف الأوَّل في الرَّمز (الدَّال) قائماً في عالم الأعيان ، والطَّرَف الثَّاني (المدلول) من جملة عالم المجردات . وقد تمَّ الاتّفاق على تعريف الخطاب في مقدِّمة كتاب " التَّداوليّات وتحليل الخطاب " بأنّه : "حدث تواصلي حقيقي أداته اللغة ، أو هو بصورة أكثر عموميَّة : أيّ سلوك علامي يحمل معنى " . وهو بهذا لا يقتصر الخطاب على السُّلوك اللفظي فقط ،

بل يضيف إليه السُّلوك غير اللفظي ، واستخدام الإشارات والسِّمات شبه اللغويَّة والحركات الجسديَّة وغيرها من العلامات الدَّالَّة ذات المعنى . وهو ما يجعل " الجاحظ " واعياً بحدُود ما يُمكن أن تطاله اللغة خارج نطاق اللفظ ، إذ إنَّه لا ينظر للغة على أنها نسق مغلق من القواعد والبنى ، بل تجعل الخطاب ممارسة عمليَّة لنظريَّة البشر عن اللغة ، ووفق قُدراتهم على التَّرميز وفكّ شِفرته .

عُيوب التَّخاطُب : إنَّ ممَّا تتولّاه التّداوليَّة بالبحث والدَّرس كلّ ما يعترض الخِطاب من عُيوب يُمكن أن تغيِّر مجرى العمليَّة التّخاطُبيَّة ، ممَّا تتقاطع فيه مع تخصُّصات أخرى كعلم النَّفس اللغوي ، وعلم الاجتماع ، وحتَّى (الطبّ) وبعض فُروعها ك (الفيسيولوجيا) ، و (علم الأعضاء) مثلاً . والذي يستعين فيه " الجاحظُ " بأهل الخبرة والتّجربة في نقل ما يمسُّ العمليَّة التَّخاطُبيَّة ، بنقله لبعض عُيوب الكلام وما يعتري آلة الإيصال فيه وهو الجهاز النُّطقي بأعضائه المختلفة ، من لسان ، وشفتين ... أو عُيوب اجتماعيَّة وسُبل علاجها ، ممَّا يتفوَّق فيه على الدَّرس التّداولي بالسَّبق في التّناوُل والدقَّة في الملاحظة والتّعليل ... ونذكر هنا بعضها ممَّا يُمكن أن نختم به هذا البحث ، وهو اللثغة .

– اللثغة : إنَّ في نقلنا لقول " الجاحظ " ما يُغني عن بيان اللثغة وأنواعها ، وما له علاقةٌ بعلم الاستعمال اللغوي إذ يقول : « وربَّما اجتمعت في الواحد لُثْغتان في حرفين ، كنحو لثغة شَوْشَى ، صاحب عبد اللَّه خالد الأموي ؛ فإنَّه كان يجعل اللامَ ياءً والرَّاء ياء ، قال مرّةً : مَوياىَ وبيُّ أبيّ ، يريد : مولاي وليّ الرَّيّ ، واللُّثغة التي في الرَّاء إذا كانت بالياء فهي أحقرهنَّ وأوضَعُهنَّ لذي المروءة ، ثمَّ التي على الظَّاء ، ثم التي على الذَّال ، فأمَّا التي على الغين فهي أيسرهنَّ ، ويقال إنّ صاحبَها لو جَهَدَ نفسَه جَهْدَه ، وأحَدّ لسانَه ، وتكلّف مَخرج الرَّاء على حقِّها والإفصاح بها ، لم يكُ بعيداً من أن تُجيبه الطَّبيعة ، ويؤثِّر فيها ذلك التَّعهُّد أثراً حسناً ، وقد كانت لثُغة محمَّد بن شبيب المتكلّمُ ، بالغَين ، وكان إذا شاء أن يقول : عَمْرو، ولعمري ، وما أشبه ذلك على الصحَّة قاله ، ولكنَّه كان يستثقل التَّكلُّف والتَّهيُّؤَ لذلك » [55] . وممَّا يحسُن أن نختم به ، تقبُّل " الجاحظ " لكلّ ما يأتي من النَّقد لكتابه ، وأنَّه على استعداد – لو كان في إمكانه ذلك – تصحيح بعض ما جاء فيه ، وأنَّ ما جاء به – يُعدُّ كغيره من الكُتُب – محلّا للمراجعة وإعادة القراءة وحذف والزِّيادة ولا يسلم من النَّقص إلاّ كتاب الله . فممَّا جاء عنه ما أخبر به يحيى بن عليّ قائلاً : « حدَّثني أبي قال : قُلتُ للجاحِظ : إنِّي قرأتُ في فصلٍ من كتابك المسمَّى كتاب " البيان والتّبيين " : إنَّ ممَّا يُستحسن من النِّساء اللحنُ في الكلام ، واستشهدت ببيتي مالك بن أسماء يعني قوله :

وحديثٌ ألذّه هو ممَّا = ينعتُ النَّاعتونَ يُوزَنُ وزنا

منطقٌ صائبٌ وتلحنُ أحيا = ناً وخيرُ الحديث ما كان لحنا

قال : هو كذلك ، قلتُ : أفما سمعتَ بخبرِ هندٍ بنت أسماء بن خارجة مع الحجَّاج حين لحنت في كلامها فعاب ذلك عليها ، فاحتجَّت ببيتي أخيها ؟ فقال لها : إنَّ أخاكِ أراد أنَّ المرأة فطِنة ، فهي تلحنُ بالكلام إلى غير المعنى في الظَّاهر لتستُر معناه ، وتروي عنه وتفهمه من أرادَت بالتَّعريض ، كما قال الله تعالى : ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ ﴾ [محمَّد (صلَّى الله عليه وسلَّم) : 30] . ولم يُرِد الخَطَأ من الكلام ، والخطأ لا يُستحسَن من أحد ، فوجم الجاحِظ ساعةً ، ثمَّ قال : لو سقَطَ إليَّ هذا الخبَر لما قُلتُ ما تقدَّم . فقلتُ له : فأصلِحهُ ، فقال : الآن وقد سار الكتاب في الآفاق ؟ هذا لا يصلُح » [56] .

خلاصة البحث :

يشكِّل الدّرس التّداولي خطوةً متقدّمة في مسيرة الدّرس اللساني الحديث ، ويسعى للإجابة على أكبر مُشكلات البحث اللساني ، والتّفكير عموماً ، وأبرزها قضيّة " المعنى " ، وطُرق التّواصُل ... وبالنّظر إلى فكرة التّراكم العلمي ، وتطوّره عبر الأجيال يُمكن القول إنّ نظريّة التّداوليَّة ليست نتاجاً غربيّاً صِرفاً ، بل يمكن أن نعتبرها تابعاً لما بحثه العرب في هذا المجال وفي مقدِّمتهم " الجاحظ " في كتابه " البيان والتَّبيين " ، الذي تناول من خِلاله مختلف مباحث الدَّرس اللساني التّداولي .

وجاء في البحث – أيضاً – ما يُثبت أنَّ مبادئ التَّفكير التّداولي ، ومنها (القصديَّة ، التَّلفُّظ ، الأفعال الكلاميَّة ، الحجاج ، التَّاثير ... إلخ) كلُّها حاضرة في كتاب " البيان والتّبيين " وإن كانت في لباسٍ مصطلحيّ مختلف ، وهي – جميعُها – قد بُحثت في تُراثنا العربي ، غير أنَّ البحث فيها ، لم يكُن مقصوداً دائماً لذاته ولكن كثيراً ما قُصد به غيرُه . ممَّا ليس ببعيدٍ عن غاية التَّداوليَّة ، وهو (إدراك المعنى في بُعده التَّواصُلي) ، أو ما سمَّاه الجاحظ ب (الفهم والإفهام) ، أو (البيان والتَّبيين) ...

وتبقى المقاربة التَّداوليَّة للنَّصّ التُّراثي ذات إشكاليَّات متعدِّدة ، أبرزها ، تضخُّم جانب التَّنظير ، وعدم مُسايرته لما يجب من التَّطبيق ، والتَّفعيل لمختلف الجوانب التَّأصيليَّة ، وكذا عدم اكتمال آليَّات التّحليل التّداولي ، واختلافها من باحثٍ لآخر ، فضلاً عن إشكاليَّات أخرى كإشكاليَّة (الإسقاط) ، الذي لم يسلم منه بحثُنا هذا ، مع اعتبارنا لوُجُوب استعمال (الإسقاط) كمرحلة أوَّليَّة ، نمتلك من خلالها جهازاً مفاهيميّاً عربيّاً خاصّاً ، يكون الأساس لوضع نظريَّة تداوليَّة عربيَّة عموماً ، أو جاحظيَّة ، انطلاقاً من وصف " محمّد العمري " – الذي بدأنا به بحثنا – وهو أنَّ « التّداوليّة الحديثة بُعدٌ " جاحظي " في أصله ... » .

ونختم بحثنا بما بدأ به " الجاحظ " كتابه بالقول : " اللهم إنّا نَعوذ بك من فِتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العمل ، ونعوذ بك من التَّكلُّف لما لا نُحِسن كما نعوذ بك من العُجْب بما نحسن ، ونعوذ بك من السَّلاطة والهَذَر، كما نعوذ بك من العِيّ والحَصَر " . وصلَّى الله وسلَّم وبارك على سيِّدنا محمّد ، وآله الأطهار ، وصحبه الأبرار .

المصادر والمراجع :

---

[1] – انظر : العمري ، محمَّد : البلاغة العربيَّة ، أصولها وامتداداتها ، إفريقيا الشَّرق ، المغرب ، 1999 م ، ص : 214 .

[2] – انظر : ابن خلدون ، وليّ الدِّين عبد الرّحمن بن محمّد : مقدّمة ابن خلدون ، تحقيق : عبد الله محمّد الدّرويش ، الطّبعة الأولى ، دار البلخي ، دمشق ، سوريّة ، 2004 م ، ص : 376 - 377 .

[3] – طه ، عبد الرّحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، الطَّبعة الثَّانية ، المركز الثّقافي العربي ، الدّار البيضاء ، 2000 م ، ص : 24 .

[4] – صحراوي ، مسعود : التّداوليَّة عند العلماء العرب ، دراسة تداوليَّة لظاهرة " الأفعال الكلاميَّة " في التُّراث اللساني العربي ، الطَّبعة الأولى ، دار الطَّليعة ، بيروت ، لبنان ، تموز (يوليو) ، 2005 م ، ص : 06 .

[5] – الطّبطبائي ، سيّد هاشم طالب : نظريَّة الأفعال الكلاميَّة بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيِّين العرب ، ، د ط ، جامعة الكويت ، الكويت ، 1994 م ، ص : ه

[6] – انظر : سويرتي ، محمَّد : اللغة ودلالاتها ، تقريب تداولي للمصطلح البلاغي ، مجلّة عالم الفكر ، منشورات المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب ، دولة الكويت ، مج 28 ، ع 03 ، يناير/ مارس 2000 م ، ص : 30 .

[7] – انظر : طه ، عبد الرّحمن : تجديد المنهج في تقويم التُّراث ، الطّبعة الثّانية ، المركز الثّقافي العربي ، الدّار البيضاء ، المغرب ، ص : 243 .

[8] – علوي ، حافظ إسماعيل : تجلّيات اللسانيّات في الثّقافة العربيَّة ، رسالة دكتوراه ، مخطوطة ، جامعة الحسن الثّاني ، كلّيَّة بنمسيك للآداب ، ص : 216 .

[9] – انظر ما كتبه كلٌّ من : جبر ، جميل : الجاحظ في حيـــاته وأدبه وفكره ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1968 م ، ص : 149 . و بوملحم ، علي : المناحي الفلسفيَّة عند الجاحظ ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، 1994 م ، ص : 466 .

[10] – بيلات ، شارل : الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ، ترجمة : إبراهيم الكيلاني ، دار اليقظة العربيَّة للتَّأليف والتَّرجمة والنَّشر ، دمشق ، سورية ، 1961 م ، ص : 07 .

[11] – الحاجري ، طه : الجاحظ حياته وآثاره ، دار المعارف ، الإسكندريَّة ، مصر ، ص : 431 .

[12] – أمين ، أحمد : ضُحى الإسلام ، كلمات عربيَّة ، القاهرة ، مصر ، 2011 م ، 01 / 351 .

[13] – الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين ، تحقيق : عبد السَّلام محمَّد هارون ، الطّبعة السَّابعة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر ، 1998 م ، ص : 07 .

[14] – انظر : البيان والتبيين ، مصدر سابق ، ص : 05 .

[15] – Cathrine Kerbrat-Orecchéoni ; Où en sont les actes de langage ? in : L’information grammaticale , Paris , N° 66 , Juin 1995 , p 05 .

[16] – انظر : لهوميل ، باديس : التّداوليّة والبلاغة العربيّة ، مجلّة المخبر ، العدد السّابع ، قسم الآداب واللغة العربيّة ، جامعة محمّد خيضر ، بسكرة ، 2011 م ، ص : 160 .

[17] – هناك – من الغربيِّين – من يرى أنَّ أوستين كان مسبوقاً لا سابقاً في وضع مبادئ التَّفكير التّداولي ، انظر المقال القيِّم لـــــ : بريجيت نيرليش و دافيد د. كلارك : التَّداوليَّة قبل أوستين : واقعٌ أم تهيُّؤ ؟ ، ترجمة : حافظ إسماعيلي علوي ، مجلّة سِمات ، العدد 02 ، جامعة قطر ، ماي 2014 م .

[18] – انظر : البيان والّتبيين ، مصدر سابق ، ص : 76 .

[19] – المصدر السَّابق ، ص : 75 .

[20] – انظر : مجلّة الموقف الأدبي – مجلّة أدبيّة شهريّة تصدر عن اتّحاد الكتّاب العرب بدمشق – العدد : 399 ، تموز 2004 م .

[21] – انظر : بحـــيرى ، سعيد حسن : علم لغة النصّ المفاهيم والاتّجاهات ، مؤسّسة المختار للنّشر والتّوزيع ، الطّبعة الأولى ، القاهرة ، مصر ، 2004 م ، ص : 23 .

[22] – انظر : صلاح فضل : بلاغة الخطاب وعلم النصّ ، عالم المعرفة ، 164 ، المجلس الوطني للثّقافة والآداب والعلوم ، الكويت ، 1992 م ، ص : 21 .

[23] – انظر : أحمد المتوكّل : الوظائف التّداوليَّة في اللغة العربيَّة ، الطَّبعة الأولى ، الجمعيَّة المغربيَّة للتَّأليف والتَّرجمة والنَّشر، الدَّار البيضاء ، المغرب ، 1985 م ، ص : 10 .

[24] – الجاحظ ، البيان والتّبيين ، ج 02 ، ص : 75 .

[25] – المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 104 .

[26] – المصدر السَّابق ، ج 02 ص : 40 .

[27] – المصدر السَّابق ، ج 02 ، ص : 42 .

[28] – المصدر السَّابق ، ج 02 ، ص : 95 .

[29] – المصدر السَّابق ، ج 02 ، ص : 79 .

[30] – انظر – مثلاً – كتاب : صحراوي ، مسعود : التّداوليّة عند العلماء العرب ، مرجع سابق .

[31] – الجاحظ ، البيان والتّبيين ، ج 02 ، ص : 250 .

[32] – الجاحظ ، البيان والتّبيين ، المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 403 .

[33] – المصدر السَّابق ، ج 02 ، ص : 220 .

[34] – المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 76 .

[35] – الوعر ، مازن : قضايا أساسية في علم اللّسانيات الحديث ، الطّبعة الأولى ، مطبعة العجلوني ، دمشق ، سورية ، ص : 31 .

[36] – الجاحظ ، البيان والتّبيين ، ج 01 ، ص : 146 .

[37] – وهبه ، طلال – الأبيض ، حسن : علم التّركيب الوظيفي ، ص : 145 – 146 .

[38] – المرجع السَّابق ، ص : 143 .

[39] – انظر : الجاحظ ، البيان والتّبيين ، ص : 10 .

[40] – المصدر السَّابق ، ص : 10 .

[41] – الجاحظ ، البيان والتّبيين ، المصدر السَّابق ، ص : 12 .

[42] – المصدر السَّابق ، ص : 12 .

[43] – المصدر السَّابق ، ص : 12 .

[44] – مشبال ، محمّد : البلاغة والسّرد ، منشورات كلّيّة الآداب – تطوان ، الطّبعة الأولى ، المغرب ، 2010 م ، ص : 06 .

[45] – المرجع السَّابق ، ص : 168 .

[46] – المرجع السَّابق ، ص : 48 .

[47] – المرجع السَّابق ، ص : 48 .

[48] – الجاحظ : البيان والتّبيين ، المصدر السَّابق ، ج 02 ، ص : 75 .

[49] – انظر : صفحة الغلاف للكتاب .

[50] – الجاحظ : المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 92 .

[51] – المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 139 .

[52] – الجاحظ ، البيان والتّبيين ، المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 77 – 78 .

[53] – المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 78 .

[54] – المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 81 .

[55] – الجاحظ ، البيان والتّبيين ، المصدر السَّابق ، ج 01 ، ص : 36 .

[56] – تاريخ بغداد : 12 / 214 ، 215 . نقلاً عن : عبد ربّه عيد ، فوزي السيّد : [2005 م] ، المقاييس البلاغيّة عند الجاحظ في البيان والتّبيين ، مكتبة الأنجلو المصريّة ، القاهرة ، مصر ، ص : 39 – 40 .

دور الإجتهاد القضائي في حل بعض إشكالات الطلاق في التشريع الجزائري

د. قسمية محمد
جامعة المسيلة

مقدمة: الحقيقة أن الزواج رابطة تتخللها حقوق وواجبات بين الزوجين، غير أنه في بعض الأحيان تتخلل تلك الرابطة مشاكل ،منها ما ينتهي بها الأمر إلى حلول ودية، إلا أن بعض المشاكل تأخذ منحى آخر، مما قد تؤدي إلى انحلال الرابطة الزوجية الثابتة بموجب إقرار بالزواج أو بموجب عقد رسمي، والمبنية على أركان قانونية، وبالتالي تنتهي الرابطة الزوجية بصورة الطلاق، هذا الأخير الذي استفحل في الآونة الأخيرة ،لاسيما مع تطور الوسائل الالكترونية التي كان من المفروض أن تستعمل في التقارب بين الزوجين لا إلى التباعد، بل واستفحال الطلاق جعل من الإحصاءات في هذا الشأن غير دقيقة نظرا لكثرتها، وتختلف النظرة الفقهية عن النظرة القانونية فيما يخص تعريف الطلاق، على أنه لا يمكن الإقتصار على تعريف الطلاق فقط، لأن هذا الأخير قد يأخذ صور متعددة ، مما أدى إلى طرح إشكالات ميدانية، هذه الأخيرة التي لا يمكن حلها في ظل تعدد صور الطلاق، و بالتالي يكون من شأنها خلق إطار يهتم بتلك الإشكالات الميدانية، وهذا لا يكون إلا بوجود اجتهادات قضائية تفسر لنا ذلك الغموض، لذا يمكن طرح الإشكالية التالية، ما المقصود بالطلاق ؟ وهل تعدد صوره أدى إلى ظهور إشكالات ميدانية؟، وهل الاجتهاد القضائي لعب دور في إيجاد حلول لها ؟.

للإجابة على هذه الإشكالية تم الاعتماد على محورين أساسين، وذلك على النحو الآتي:

المحور الأول : تعريف الطلاق .

1-التعريف الفقهي للطلاق.

2 -التعريف القانوني للطلاق .

المحور الثاني : صور الطلاق ودور الاجتهاد القضائي في حل بعض إشكالاته.

1- صور الطلاق.

2- حالات عن الاجتهاد القضائي لكل صورة من صور الطلاق .

المحور الأول : تعريف الطلاق : يختلف التعريف الفقهي للطلاق عن التعريف القانوني له، والذي يمكن تبيانه في مايلي :

1-التعريف الفقهي للطلاق : معنى الطلاق في اللغة، يقال طلق طلاقا ، تحرر من قيده، وطلقت المرأة من زوجها طلاقا أي تحررت من قيد الزواج وخرجت من عصمته ، وأطلق الشيء أي حلله وحرره وأطلق الأسير أي حرره وأطلق له العنان أي أرسله وتركه، وأطلق المرأة أي حررها من قيد الزواج، وأطلق لها التصرف أي أباحه، والطلاق يعني التطليق، وامرأة طالق أي محررة من قيد الزواج (1) .

وتعريف الطلاق في الإصطلاح الشرعي :

أ- قال الحنابلة، الطلاق شرعا: حل قيد النكاح، قالوا أيضا في تعريفه الطلاق شرعا: حل قيد النكاح أو بعضه إذا طلقها طلقة رجعية .

ب-قال الشافعية:الطلاق شرعا: حل عقدة النكاح للفظ الطلاق ونحوه .

جـ-الحنفية :الطلاق شرعا :رفع قيد النكاح في الحال بالبائن أو في الحال الرجعي بلفظ مخصوص، وهو ما اشتمل على الطلاق، وقالوا أيضا في تعريف الطلاق شرعا :رفع قيد النكاح حالا أو مآلا بلفظ مخصوص .

د-قال المالكية الطلاق: صفة حكمية ترفع حل منفعة الزوج لزوجته.

التعريف المختار :يمكن تعريف الطلاق على أنه التعريف المختار، فيمكن القول الطلاق شرعا: إنهاء عقد الزواج الصحيح في الحال أو في المآل بالصيغة الدالة عليه ،أو نقول الطلاق :حل الرابطة الزوجية الصحيحة في الحال أو في المآل بالصيغة الدالة على ذلك (2) .

والطلاق مشروع والأصل في مشروعيته الكتاب والسنة والإجماع .

أما الكتاب، فقد ورد جواز الطلاق وحله في آيات كثيرة منها قوله وتعالى "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن "، ومنها قوله تعالى "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان "(3).

أما السنة، ففيها أخبار كثيرة بوقوع الطلاق مما يدل على مشروعيته، ومن ذلك أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما – طلق إمرته وهي حائض، فسأل عمر رضي الله عنه رسول الله(ص) عن ذلك فقال :(مرة فليرجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطه، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمسها فتلك العدة التي أمرنا بها الله أن تطلق لها النساء .

أما الإجماع ، فقد أجمع المسلمون على جواز الطلاق (4) .

2-التعريف القانوني للطلاق : لقد بين المشروع الجزائري موقفه من مسألة الطلاق إذ عبر عنه بحل الرابطة الزوجية بالطلاق أو الوفاة ، وبأن الطلاق هو حل عقد الزواج، ويتم ذلك بإرادة الزوج أو بتراضي الزوجين أو بطلب من الزوجة، والملاحظ أن المشرع الجزائري ربط الطلاق بالأحكام المتعلقة بالمادة 49 من قانون الأسرة والتي مفادها أنه لا يثبت الطلاق إلا بحكم بعد عدة محاولات صلح يجريها القاضي دون أن تتجاوز مدته ثلاثة أشهر ابتداءا من تاريخ رفع الدعوى .

على أن يحرر القاضي محضر يبين مساعي ونتائج ومحاولات الصلح يوقعه الطرفين مع كاتب الضبط وتسجل أحكام الطلاق في سجلات الحالة المدنية بسعي من النيابة العامة.

هذا و لم يكتف المشرع بأحكام المادة 49 من قانون الأسرة ، بل نص على ضرورة عدم تجاوز ما نصت عليه المادتان 53 و54 من قانون الأسرة ،إذ الأولى تنص على التطليق ،والثانية تنص على الخلع (5) .

وعلى الرغم من اختلاف التعريفين الفقهي والقانوني للطلاق من ناحية طبيعة النظرة، إلا أنهما يشتركان في غايته وهو إنهاء العلاقة الزوجية، كما يكملان بعضهما البعض على أساس أن الاجتهاد القضائي يكون في بعض الأحيان مبني على القواعد الشرعية، فهذا بلا شك منبعه أن القانون الجزائري وبالأخص قانون الأسرة مستمد من الشريعة الإسلامية، وهذا الاستنتاج لا يدل على أن القاضي المعروضة عليه قضية من قضايا الطلاق يفصل بالقرآن أو السنة النبوية الشريفة، بل عليه تطبيق النصوص القانونية وتحصيل حاصل تلك النصوص مستمدة في أغلبها من الشريعة الإسلامية.

المحور الثاني : صور الطلاق ودور الاجتهاد القضائي في حل بعض إشكالاته: بالرجوع إلى ماورد في طيات الأمر05 – 02 المعدل لقانون الأسرة يتبين أن هناك عدة صور للطلاق، تلك الصور التي يمكن أن تنجم عنها إشكالات ميدانية، وهذه الأخيرة لا يمكن حلها إلا بالاجتهاد القضائي، على أنه يمكن تبيانها فيمايلي:

1- صور الطلاق: تتعدد صور الطلاق على حسب الطرف المبدي لرغبته في إنهاء الرابطة الزوجية، فقد يكون في شكل طلاق بالإرادة المنفردة للزوج وغالبا ما يكون تعسفي، أو عن طريق الخلع بالإرادة المنفردة للزوج، أو طلاق بالتراضي، أو التطليق لما تتوفر أسبابه، تلك الصور يمكن تبيانها فيمايلي:

أ–الطلاق بالإرادة المنفردة للزوج:في بعض الأحيان يلجا الزوج إلى طلب الطلاق بإرادته المنفردة سواء بعلم أو بدون علم الزوجة، وبالتالي في هذه الحالة يريد الزوج وضع حد للحياة الزوجية بمفرده، ومنه لا يمكن لقاضي الموضوع رفض طلب الزوج بل ينبغي عليه الإشهاد له بالطلاق والتصريح به دون البحث أن وقائع الطلاق مؤسسة أو غير مؤسسة (6) .

ب–الطلاق بالتراضي:استثناءا لنص المادة 48 من قانون الأسرة الجزائري يمكن للزوجين أن يتفقا على وضع حد لعلاقتها الزوجية سواء بدون قيد ولا شرط أو بشروط يتم الاتفاق عليها في طلب الطلاق بالتراضي، وبالتالي في حال الحكم بالطلاق بالتراضي لا يمكن للزوجين أن يستأنفا حياتهما الزوجية إلا بموجب عقد جديد(7) .

وبطبيعة الحال لا يمكن الحكم بالطلاق بالتراضي إلا بعد إجراء القاضي لمحاولة الصلح .

ج–الخلع: في بعض الأحيان تلجأ الزوجة إلى طلب الطلاق من زوجها بإرادتها المنفردة، عكس الطلاق بالإرادة المنفردة للزوج وعكس التطليق، ولكن في هذه الحالة الزوجة طالبة الخلع هي التي تعوض للزوج نصف المهر المتفق عليه(8).

د– التطليق : قد تكون هذه الصورة في حالة توفر أسباب تمكن الزوجة من تأسيس دعواها بطلب التطليق، وتتمثل تلك الأسباب فيما يلي :

–عدم الإنفاق بعد صدور الحكم بوجوبه ما لم تكن عالمة بإعساره وقت الزواج .

–العيوب التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج .

–الحكم على الزوج عن جريمة فيها مساس بشرف الأسرة وتستحيل معها العشرة والحياة الزوجية .

–الغيبة بعد مرور سنة بدون عذر ولا نفقة .

–مخالفة الأحكام الواردة في المادة الثامنة من قانون الأسرة المتعلقة بتعدد الزوجات والشروط المطلوبة لذلك .

–ارتكاب فاحشة مبينة .

–الشقاق المستمر بين الزوجين .

–مخالفة الشروط المتفق عليها في الزواج .

–كل ضرر معتبر شرعا .

ونوضح أن هذه الصور تكون بناءا على طلب الزوجة، ويمكن لها التعويض عن ذلك (9) .

2–حالات عن الاجتهاد القضائي لكل صورة من صور الطلاق :

أ – بخصوص التطليق: تثار في بعض الأحيان مسألة هل يمكن للزوجة طلب التطليق قبل دخولها فالاجتهاد القضائي فصل في هذا الشأن بأنه لا يجوز للزوجة إطلاقا طلب التطليق قبل الدخول ، إلا إذا كانت من وليها وبسبب وجيه، وبالتالي لا يمكن للجهات القضائية قبول هذا النوع من الدعاوى ومنه أي جهة قضائية سواء على مستوى الدرجة الأولى أو درجة الاستئناف إذا فصلت بأحقية الزوجة في طلب التطليق قبل الدخول يعتبر هذا خرق للقواعد الشرعية (10) .

– كما تثار كذلك مسألة أن تطلب الزوجة التطليق على أساس ضرب واقع عليها من زوجها، وتثبت ضررها بشهادة طبية، ففي هذه الحالة فصل الاجتهاد القضائي بأنه لا يمكن أن يكون ذلك سبب للتطليق، لأن الطبيب محرر للشهادة الطبية لم يكن شاهد على واقعة الضرب، بل يكون شاهد على ما يراه على جسم المضروب، وبالتالي الشهادة الطبية وحدها لا فائدة منها، بل ضرورة وجود شهود، مما يعني أن الجهة القضائية التي تأخذ بهذا الشأن تكون قد طبقت صحيح القانون(11) .

ب- بخصوص الطلاق بالإرادة المنفردة للزوج : يمكن أن تثار بعض الإشكالات عن هذه الصورة ، كما لو أن الزوج المطلق ندم أو تراجع عن طلاقه بعد انتهاء مدة العدة، فإن هذا لا يشفع له شرعا في عدم احتساب الطلاق الذي تلفظ به، وبالتالي إذا أراد أن يرجع المطلق زوجته كان عليه إتباع القواعد الفقهية التي تنظم الرجعة، وبالتالي لا يمكن في أي حال من الأحوال إغفال القواعد الفقهية، ومنه أي جهة قضائية تغفلها تكون قد أخطأت في تطبيق القانون(12) .

ضف إلى ذلك يمكن أن يثار إشكال آخر في هذه الصورة وهو أنه قد تبقى الروابط الزوجية قائمة حتى بعد إيداع الزوج لإرادته في الطلاق، فالاجتهاد القضائي فصل في هذه المسألة بأن الجهة القضائية التي تفصل بإبقاء الروابط الزوجية رغم إبداء الزوج للطلاق بإرادته نزولا عند القاعدة الشرعية (العصمة بيد الزوج) تكون قد أخطأت في تطبيق القانون (12) .

جـــ- بخصوص الطلاق بالتراضي: من بين الإشكالات التي تنجم عن هذه الصورة، مسألة أنه هل يمكن الرجوع بين الزوجين بدون عقد جديد، أو ضروري وجود عقد جديد، فالاجتهاد القضائي فصل في هذه المسألة بضرورة وجود عقد جديد، وبالتالي أي جهة قضائية تفصل بالرجوع بعد الطلاق بالتراضي دون وجود عقد جديد تكون أخطأت في تطبيق القانون.

- هذا وتوجد مسالة أخرى تتمثل مفادها، هل يمكن للجهة القضائية أن تفصل بدون إجراء صلح بين الطـــرفين أو ضروري وجود صلح، فهنا الاجتهاد القضائي فصل في هذه المسألة بضرورة عرض الصلح من طرف القاضي، وبالتالي في حال إصدار القاضي للطلاق دون إجراء محاولة الصلح يكون قد أخطأ في تطبيق القانون (13) .

د-بخصوص الطلاق بالخلع: لقد وضع الخلع كمخرج للزوجة للخروج من العصمة الزوجية بإرادتها، لذا تثار في بعض الأحيان مسألة موافقة الزوج عل مبلغ الخلع من عدمه، فالاجتهاد القضائي فصل في الأمر، بدليل المادة 54 من قانون الأسرة التي تسمح للزوجة أن تخلع نفسها من زوجها على مال دون تحديد لنوعه، فهذا هو المبدأ العام للخلع ،أما نوع المال وقدره فهذا يرجع إلى اتفاق الطرفين أو إلى تدخل القضاء على أن لا يتجاوز ذلك قيمة صداق المثل وقت الحكم دون الالتفات إلى عدم قبول الزوج لما تعرضه الزوجة، لأن ذلك يفتح الباب للابتزاز والتعسف، وذلك ما نهي عنه شرعا هذا وتنجم عن هذه الصورة مسألة أخرى، وهي هل يجوز للقاضي أن يفرض الخلع على الزوج أم لا، فالاجتهاد القضائي فصل بأنه لا يمكن للقاضي ذلك، بل إذا حكم القاضي بالخلع على الزوج بفرضه عليه يكون قد أخطأ في تطبيق القانون، لأن القاضي يجوز له أن يتدخل في حال عدم الاتفاق على مبلغ الخلع فقط (14) .

فمن خلال القضايا الميدانية السابقة تبين أن الاجتهاد القضائي ساهم في حلول عديد الإشكالات التي تثار بشأن الطلاق كصورة من صور انحلال الرابطة الزوجية،مما يدل على أن القانون في الجزائر مرتكز على مصادر أساسية رسمية واحتياطية وتفسيرية،وبالتالي الإعمال بالاجتهاد القضائي يتوافق مع ما جاءت به المادة الأولى من القانون المدني التي تنص على مصادر القانون ،ولعل الأخذ بهذا دليل على التطور في معالجة القضايا المتعصية،ومنه الإسراع والقدرة على حل الإشكالات المعروضة على العدالة.

خاتمة :

الطلاق كصورة من صور انحلال الرابطة الزوجية، قد يشكل في بعض الأحيان المظهر الإيجابي لما يصل الأمر بين الزوجين إلى حد الاستحالة المطلقة لاستمرار الحياة الزوجية، كما في حال اكتشاف قرابة بين الزوجين أو ما شابه ذلك، ولكن في أغلب الأحيان يكون الطلاق المظهر السلبي لما يكون تعسفيا أي أن يلجأ أحد الزوجين إلى فك الرابطة الزوجية دون أسباب، وهذا مما لا شك يؤدي إلى تدمير ليس علاقة الزوجين، بل في بعض الأحيان إلى تعكير صفو حياة الأولاد القصر

الذين تصبح معيشتهم مرتبطة بشبه علاقة دائنية بوالدهم وهم في حضانة والدهم، مما يفسر أنه في بعض الأحيان إذا تخلى أحد الزوجين عن التزاماته الأدبية أو المادية فإنه لا محال يكون الطلاق هو السبب الرئيسي في الوصول إلى جرائم متعلقة بالأسرة كالإهمال العائلي، عدم تسديد النفقة، الإجهاض، عدم تسليم الطفل المحضون، وتعريض الأطفال القاصرين للخطر، لذا المشرع الجزائري بين صور الطلاق وعددها محاولة منه خلق إنصاف للزوجين في حال الطلاق، إلا أن بعض الإشكالات تقع ميدانيا، ويصعب في الأحيان تفسير النصوص المتعلقة بها، مما فتح المجال واسعا للاجتهاد القضائي الذي لعب دورا مهما في تفسير بعض الغموض الذي يشوب جوانب الطلاق.

وعلى الرغم من هذه النتائج تبقى بعض النقائص التي على ضوء هذه الاقتراحات يمكن الحد منها أو على الأقل الحد من تناميها بشكل مذهل، وتتمثل تلك التوصيات في مايلي:

-إقامة ندوات أو ملتقيات على مستوى الجامعات والمؤسسات التربوية والتعليمية والصحية للتحسيس بخطورة أثار الطلاق.

-تفعيل دور الوسطاء القضائيين في حل إشكالات الطلاق ، مع تركيز دورهم على طرح مسألة الصلح وجعلها من أوليات عملهم.

-تعديل قانون الأسرة بما من شأنه ضرورة إبداء أسباب جدية للطلاق .

-تعديل قانون الإجراءات المدنية والإدارية باشتراط إحضار محضر عدم الصلح من عند وسيط قضائي وجعله كشرط لرفع دعوى الطلاق على غرار ما معمول به في قضايا شؤون العمل.

ملخص :

لما كان الطلاق ظاهرة من الظواهر التي تترتب عنها مخاطر متنوعة تعصف بالمجتمع ،فإن المشرع الجزائري بين الإطار الذي يحكم هذه الظاهرة كصورة من صور انحلال الرابطة الزوجية، وذلك بأن نص عليها في قانون الأسرة ، بل وحتى في التعديل الذي مس قانون الأسرة سنة 2005، وهذا ما يدل على أن المشرع الجزائري اعتمد على أول مصدر رسمي من مصادر القانون وهو التشريع، كما فتح المشرع المجال أمام الاجتهاد القضائي لتكملة الغموض أو النقص الذي يمكن أن يشوب النص القانوني الخاص بالطلاق، وهذا ما يدل على رغبة المشرع الجزائري في إشراك الاجتهاد القضائي في حل بعض إشكالات الطلاق.

قائمة الهوامش:

(1) نبيل صقر ، قانون الأسرة نصا وفقها وتطبيقا ،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع،الجزائر ،2006، ص113.

(2)- نبيل صقر ،المرجع السابق ،ص 113 ،114.

(3) –أنظر: الآية 1من سورة الطلاق من القرآن الكريم.

(4) - نبيل صقر ، المرجع السابق ، ص 114.

(5)-أنظر المادة 54 من قانون الأسرة الجزائري.

(6) –يوسف دلاندة،قانون الأسرة.دار بلقيس،الدار البيضاء ،الجزائر،2006،ص16.

(7)- بلحاج العربي،قانون الأسرة،ديوان المطبوعات الجامعية،2007، ص212 ،213.

(8)- أحمد لعور،نبيل صقر ،الدليل القانوني للاسرة ،دار الهدى،عين مليلة الجزائر 2007 ،ص48 ،49.

(9)- أنظر المادة 53 من قانون الأسرة الجزائري.

(10)- نبيل صقر ، المرجع السابق ص 193 .

(11)- نبيل صقر ، المرجع السابق ص 191 .

(12)- بلحاج العربي المرجع السابق ،ص221.

(13)- نبيل صقر ، المرجع السابق ص 149، 150.

(14) - أحمد لعور و نبيل صقر ، المرجع السابق ، ص69 ،70 .

الحسبة الفكرية في عصر العولمة

أ.عبدالقادر سعدي
جامعة الجزائر

مقدمة:

في ظل احتفال العالم بمرور نحو عقدين ونصف على تاريخ تمكين الأفراد والشعوب من استعمال الشبكة العنكبوتية، واتخاذه عيدا عالميا[1]، يتساءل المرء عن السبب الحقيقي لهذا الاحتفال، هل هو احتفاء بالتاريخ الذي شكّل نقطة تحوّل غير مسبوقة في مجال الاتصال وتدفق المعلومات والأفكار، وتقريب الأفراد والشعوب من بعضها البعض، حيث صار العالم أشبه بقرية صغيرة، أم أن وراء الاحتفال به أسباب خفية.

إن المتأمل في لغة المصالح التي أصبحت تحكم عالم اليوم، يرجح وجود أسباب ودوافع خفية لهذا الحدث العالمي، فما كان للغرب البرغماتي أن يُمكّن غيره من هذه التقنية الفذة، لولا لم يجد فيها الوسيلة المثلى للترويج لمختلف الأفكار والإيديولوجيات التي تخدم مصالحه، ويكفي أن نتوقف عند حجم أرباح ومداخيل مؤسسات التقنية المعلوماتية التي استطاعت أن تتفوق على شركات النفط العالمية، أو عند عولمة أنصار الأندية الرياضية على حساب الفرق الرياضية الوطنية، لندرك أنه احتفال بتاريخ توظيف الثورة المعلوماتية في الهيمنة على الشعوب المستضعفة، خاصة في ظل الدعوات الصريحة للعولمة، والتي لاتعدو كونها صورة معاصرة للاستعمار التقليدي، بما تنطوي عليه من دعاوى وأفكار باتت تشكل تهديدا واضحا للمقومات الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية لأبناء أمتنا.

وأمام هذه الحقيقة الواضحة، وفي ضوء استحالة الانعزال عن الشبكة العنكبوتية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الحياة المعاصرة، ندرك حجم المسئولية نحو الأوطان والأجيال الناشئة، فلا مناص من إيجاد آلية للتعاطي مع هذه الظاهرة في مختلف أبعادها، وخاصة في بعدها الفكري الذي نعتقد أنه أخطرها.

فما طبيعة المخاطر الفكرية للعولمة؟ وماهي العوامل التي أسهمت في تنفُّذها وسط مجتمعاتنا ؟ وكيف تتم حماية الأجيال الناشئة من مخاطرها دون المساس بالحرية الفكرية ؟

تمهيد:

لايعني وصف هذا العصر بعصر العولمة التسليم بحدوث العولمة، وإنما الإشارة إلى طغيان الحدث والحديث عنه في مختلف وسائل الثورة المعلوماتية ووسائل الاتصال، حتى أصبح عنوان العصر، بل صار مصطلح العولمة ومفهومها في نظر بعض الباحثين مرادفا لكثافة انتقال المعلومات وسرعتها ، إذ أصبح الإنسان يسشعر معها أنه يعيش في عالم واحد وموحد، أو قرية كونية صغيرة يطغى عليها عنصر التأثر والتأثير المتبادل والمستمر[2].

إنّ أبرز مايستوقفنا في الحديث عن عصر العولمة هو مسألة التأثير والتأثر بالنسبة لمجتمعاتنا، والتي تعتبر من أبرز آثار ثورة المعلومات والاتصال، وخاصة في مجالها الثقافي فيما يعرف بالعولمة الثقافية، باعتبار الطريق الممهد لإحداث العولمة في بقية المجالات الأخرى.

أولا: عصر العولمة.

مفهوم العولمة:

بمجرد ظهور مصطلح العولمة انبرت أقلام عدد كبير من الباحثين لدراسة هذه الظاهرة، كلٌ يتناولها حسب خلفياته الفكرية، ومن زاوية تخصّصه، فجاءت الآراء في ضبط مفهومها متنوعة، وفي تقييم آثارها متفاوتة، إلا أن الملفت في ذلك

هو أن دائرة الخلاف والاختلاق تضيق كلما جُرّد مفهوم العولمة من بُعديْ المنافع والمفاسد، والدوافع الحقيقية لدعاتها والمروجين لها، إذ تُعبِّر عند معظم الباحثين والمفكرين عن سقوط الحدود بين الشعوب في مختلف المجالات، فهي في منظور مجمع اللغة العربية بالقاهرة "جعل الشيء عالميا"[3]، ولايبتعد ذلك كثيرا عن مفهوم منظّرها في الغرب، فهي تعبر عنده عن "عالم بلا حدود"[4]، لكن بمجرد استحضار معاني النفع والفساد المترتبة على هذه الظاهرة، واستدعاء الدوافع الحقيقية لدعاتها، تتسع شقة الخلاف والاختلاف وتتعدد المفاهيم وتتفاوت المواقف منها.

والذي يعنينا في هذا، تفسير مفكرينا لطبيعة هذه الظاهرة ومواقفهم منها، باعتبارهم النخبة التي يقع عليها معظم المسئولية في التنوير بالفكر الايجابي الصحيح، والتحذير من منكر الفكر المذموم، ويمكن أن نميز في ذلك بين موقفين أساسيين:

أ. موقف التأييد والتبني:

يرى أصحاب هذا الموقف أن العولمة ماهي إلا مظهر من مظاهر حضارة العصر، وأثرا من آثار ثورة المعلومات والاتصالات في إيجاد نمط عالمي موحد[5]، سواء كان ذلك وفق القوالب الغربية، التي تمثل —في نظر هؤلاء– السبيل الوحيد لتحقيق النهضة والخلاص من أوضاع التخلف والركود الذي تعانيه أمتنا، أو كان بالتوافق بين مجموع القوالب الإنسانية بعد صهرها في بوتقة واحدة[6]، كمظهر من مظاهر التكامل والتعاون بين الأمم على اختلاف توجهاتها الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية .

وانطلاقا من هذا المفهوم فإن العولمة في نظرهم حتمية لايمكن اتخاذ أي موقف منها إلا موقف المستسلم المتلقي الذي يتقبلها بكل مافيها من ايجابيات وسلبيات، لما تتمتع به من وسائل الثورة المعلوماتية، بل لا يتردد بعضهم في الدعوة الصريحة إلى الذوبان في ما تدعو إليه، ولم يتورع عن وصفها بـــ "فتح العولمة"[7] أو "النظام الرشيد" الذي لا يعدو كونه "شكل من أشكال تبسيط العلاقات، وتجاوز العقد التاريخية والنفسية، والنظر إلى العالم باعتباره وحدة متجانسة واحدة"[8].

ب.موقف الرفض والمعارضة :

يرى أن العولمة ماهي إلا قولبة للعالم وفق النموذج الغربي، وهو ماينطوي على عدد غير محدود من المخاطر والمفاسد التي تهدد وجود وثوابت الشعوب المستضعفة وفي مقدمتها الشعوب العربية والمسلمة.

فالعولمة في نظر أصحاب هذا الموقف "نظام عالمي، أو يراد له أن يكون كذلك ، يشمل مجالات الإقتصاد والفكر والسياسة والثقافة"[9]، ويقوم على القسر والقهر في تعميم خصوصية حضارية بعينها على حساب الخصوصيات الحضارية للأمم المستضعفة المقهورة[10]، وذلك بهدف فرض الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية من موقع السيد للعبيد، والعمالقة للأقزام، والمستكبرين للمستضعفين[11].

وانطلاقا من هذا المفهوم يدعو أقطاب هذا التيار إلى ضرورة التصدي لمخاطر العولمة بذات الوسائل التي تعتمدها، ويعتبر أن الخضوع والتسليم لفكرها هو انتصار للحضارة الغربية المتغلبة ودعوة إلى التبعية الحضارية وفقدان المقومات الثقافية والحضارية لأمتنا[12].

وينكر أصحاب هذا الموقف استعمال مصطلح "العالمية" كمرادف لمصطلح "العولمة"، بل يرون أن العالمية هي البديل الأمثل للعولمة لما تجسده من التفاعل الحر والاختياري بين الحضارات المتعددة والمتمايزة والذي لاينفي تمايزها في الخصوصيات والمحليات[13].

إن القول بأن العولمة تعبر عن ايجاد نمط عالمي موحد من مجموع القوالب المختلفة، هو قول عار عن الصحة لاستحالة

حدوث ذلك بفعل التباين الشديد بين مقومات الأمم والتمايز الواضح بين مختلف الأفكار والثقافات، ثم لأن الغلبة في ذلك تكون لمن يمتلك الوسائل الأقوى، وهو أمر يميل إلى كفة الغرب الغالب لا الشرق المغلوب على أمره، ومن ثمة لاتكون العولمة في حقيقتها إلا مصطلحا غربيا يعبر عن الرغبة في اجتياح حضارة الغرب للحضارات الأخرى[14]، وهو المعني الحقيقي للعولمة[15].

أما التصريح بمناصرة العولمة على النموذج الغربي فهو دعوة صريحة إلى التبعية والذوبان، بل استدعاء للاستعمار بصورته المعاصرة.

لكن في المقابل كيف يمكن لأنصار الموقف الرافض للعولمة أن يواجه الإكتساح الواسع لها والتدفق المذهل لفكرها، في ظل الثورة المعلوماتية والإنتشار الواسع لمختلف وسائل الإتصال؟

إنّ صحة المواقف وأصالتها لاتعني الغلبة والتمكين مالم تستند إلى فعالية حقيقية[16]، تمكّنها من تحقيق أهدافها، وهو مايتوقف في مواجهة فكر العولمة على إدراك طبيعة العوامل التي يرتكز عليها هذا الفكر من ناحية، واعتماد ذات وسائل العصر التي يعتمدها في الدعاية، ونعني بها وسائل الثورة المعلوماتية والاتصال.

عوامل العولمة:

انطلاقا من حقيقة اعتبارنا أن العولمة تمثل الوجه المعاصر للاستعمار التقليدي، فإنه يمكن استدعاء فكر المفكر الجزائري مالك بن نبي في تحليل عواملها، فقد كان المستعمِر يعتمد في التمكين لمشروعه الاستعماري على إحاطة المستعمَر بشبكة محكمة من الأفكار المحطِّمة لقيّمه، والموانع المعرقلة لمصالحه، فيما يعرف عند بن نبي "بالمعامل الاستعماري" كعامل خارجي، يرتبط ارتباطا وثيقا بعامل "القابلية للإستعمار" كعامل داخلي ذاتي[17].

واستنادا لهذا التحليل، فإنه يمكن حصر عوامل العولمة في واقعنا المعاصر في عاملين أساسيين –مع الفارق في حجم وطبيعة تأثيرات– هما:

أ. عامل العولمة:

لاتختلف شبكة الأفكار التي تسعى العولمة إلى بثّها كثيرا عن أفكار الاستعمار التقليدي، إذ تسعى هي الأخرى إلى تحطيم قيم الشعوب ومنعها من تحقيق نهضتها، وهي في عمومها أفكار سلبية يصفها بن نبي بالأفكار المميتة[18]، والتي لاتمثل إلا نوعا من النفايات، أو الجزء الميت من تلك الحضارة[19]، فالعولمة نظام يهدف إلى القفز على الدولة والأمة والوطن، والعمل على التفتيت والتشتيت في شتى المجالات [20] ، وفي مقدمتها المجال الثقافي أو مايعرف بـــــ "العولمة الثقافية"، التي تهدف إلى طمس الهوية الثقافية للشعوب، عن طريق احتلال العقل والتفكير[21] المفضي إلى نزع هويتنا منا، أو انتزاعنا منها[22]، من قبيل طمس اللغة، وهدم القيم الاجتماعية بنشر وإعلاء القيم المنافية لها كقيم الفردية، المادية، الأنانية، النفعية، الإباحية، وهدم الأسر بنشر فكر الإباحية خارج إطار الزوجية... ، وهو ما عبر عنه المؤرخ الأمريكي رونالد ستيل في توصيفه لنوع الثقافة التي ستسود العالم في زمن العولمة، بأنها " ثقافة أفلام الحركة، والعنف، والجريمة، والجنس"[23].

ورغم بطلان الفكر الذي يروّج له دعاة العولمة، إلا أنهم أحاطوا بقدر كبير من الفعالية مكنت من انتشاره وايجاد دعاة ومناصرين له في أوطاننا، وليس ذلك بمستغرب، فالتاريخ كما يرى بن نبي "يزخر بالكثير من الأفكار التي ولدت باطلة، ليس فيها أصالة، لكنها مع ذلك كان لها فعالية مدوية في أكثر الميادين تنوعا، وغالبا ماتكون هذه الأفكار محجبة مضطرة لحمل قناعة الأصالة لتدخل التاريخ.... ذلك أن الفكرة إذا كانت فعالة في بعض الظروف فلأنها استطاعت أن تتمتع بخاصية القداسة عند أهل العصر"[24].

ولعل أبرز مايجسد روح الفعالية، هو القدرة الفائقة على تسخير وسائل الثورة المعلوماتية، وفي مقدمتها اعتماد الصورة بدل الكتابة، لأن ثقافة العولمة –كما يصفها بعض الباحثين– هي ثقافة ما بعد المكتوب، ثقافة الصورة [25].

ب. عامل القابلية للعولمة:

إن إلصاق كل شيء بعامل العولمة هو نوع من التنصل من المسئولية، بل هو رفض لروح النقد الذاتي[26]، الذي كان أحد أهم أسباب الأزمة الثقافية عندنا[27]، فقد أثبتت الحوادث التاريخية أن النقد لم يدخل في عاداتنا، ولم يستقر في جونا العقلي، بل إن كلمة "النقد" ذاتها لم تبرح أن تكون كلمة أجنبية عن قاموسنا، أو تكاد تكون مرادفة لكلمة "تشويه"[28].

فالمتأمل في ظاهرة العولمة يدرك أن نجاح التمكين لعامل العولمة في الكثير من المجالات، ما كان له أن يتحقق لولا وجود عامل ذاتي يتعلق بطبيعة المتلقي لفكره من أبناء أمتنا فيما يعرف بعامل "القابلية"، وهو الأخطر في نظر مالك بن نبي، لأنه استجابة شرطية للفعل الإستعماري.

والقابلية في نظر بن نبي عبارة عن معامل داخلي ينبعث من باطن الفرد يجعله يقبل على نفسه تلك الصبغة، والسير في تلك الحدود الضيقة التي رُسمت له، وحُددت له فيها حركاته وأفكاره وحياته[29].

وهذا التحليل لمصطلح "القابلية" كتفسير لظاهرة سلبية –ظاهرة الاستعمار– يضعنا أمام تساؤلين هامين:

أولا: هل يقتصر مفهوم "القابلية" على القبول والرضا الذي يستشعره الفرد والمجتمع بالصبغة والحدود التي رسمها له الاستعمار مثلما يشير بن نبي[30]، أم أنه مصطلح يتسع ليشمل الاتصاف بمواصفات تغري المستعمر بالإقدام على جريمته الاستعمارية، وتجعل المستعمَر قابلا للاستعمار؟

إن الإجابة على هذه التساؤل، تقتضي الوقوف عند العاملين معا، عامل "القابلية"، وعامل "الإستعمار"، ومدى ارتباطهما ببعضهما البعض، فالقبول بالاستعمار لم يكن ليتحقق إلا بعد وقوع الاستعمار، لكن هناك حتما مواصفات اتصف بها المستعمَر كانت سببا في إغراء المستعمِر على الإقدام على جريمته الاستعمارية، فبقدر ما يلام المستعمِر في الإقدام على جريمته الاستعمارية، يلام المستعمَر الذي وفر الظروف المناسبة لوقوع الجريمة، بل أغرى المستعمر بالإقدام عليها، ومن ثمة فإنه يمكن القول أن القابلية للاستعمار تعني الاتصاف بمواصفات سلبية تغري المستعمر بالإقدام على جريمته الاستعمارية من ناحية، وتجعل المستعمَر يقبل ويسلم بالواقع الاستعماري كقدر محتوم لامفرّ منه.

وهذا المفهوم للقابلية ينطبق على العولمة كوجه معاصر للاستعمار، فلا يمكن لمعامل العولمة أن يحقق مشروعه، ويجسد أهدافه إلا إذا وجد له قدرا كبيرا من الاستعدادات الفكرية والنفسية، والاجتماعية والسياسية السلبية لدى الشعوب المستضعفة، يغري دعاة العولمة ويشجعهم على الإقدام على فعل العولمة من ناحية، ويدفع هذه الشعوب إلى التسليم بواقع العولمة دون إبداء أي نوع من الرفض أو المقاومة من ناحية أخرى.

وبذلك تكون العلة في حدوث العولمة وتبني مذهبها من طرف أبناء أمتنا –على ضوء فكر بن نبي– مزدوجة، فكلما شعرنا بداء عامل العولمة يعترينا من الخارج، فإننا نرى في الوقت نفسه معاملا باطنيا يستجيب للمعامل الخارجي ويحطّ من كرامتنا بأيدينا، متمثلا في عامل القابلية[31]. فما كان للغرب أن يمكننا من تقنية الشبكة المعلوماتية لو لم يجد فينا قدرا كبيرا من القابلية لمشروعاته الاستعمارية.

التساؤل الثاني: هل ينحصر مصطلح "القابلية" في تحليل الظواهر السلبية، أم يتعداها إلى الظواهر الايجابية؟

لقد ارتبط مصطلح "القابلية" بتحليل ظاهرة الاستعمار كظاهرة سلبية، لكن نعتقد أنه ينطبق تماما وبنفس المعاني على الظواهر الإيجابية، فقولنا قابلية الشخص للتعلم هي تعبير عن قابلية ايجابية، تعبر عن امتلاكه لمختلف الاستعدادات التي

تمكنه من اكتساب المعرفة، ويكفي للتدليل على ذلك أن نتأمل في الأمم التي حققت النهضة في مختلف جوانبها مثل اليابان، فنجد أن أبرز العوامل التي مكنتها من ذلك، تحقق شعبها بحظ كبير من الاستعدادات الايجابية لتحقيق النهضة، يمكن أن نطلق عليها اسم "القابلية للنهضة"، وذلك على الرُّغم من افتقارها للكثير من المحفزات المادية ، وفي مقابل ذلك بقيت الدول العربية التي نالت استقلالها في نفس الفترة، تُرواح مكانها من التخلف والتبعية، لا لشيء إلا لافتقارها إلى "عامل القابلية" ببعده الإيجابي.

ونعني بالقابلية الإيجابية جملة الاستعدادات الفكرية والنفسية، والاجتماعية والسياسية التي تمكن من إحداث النهضة والإقلاع الحضاري، وترك التسليم بالواقع المعاش.

وعلى ضوء هذا التخريج أو الاستنتاج، فإنه يمكن القول أن الصراع بين دعاة العولمة ودعاة الأصالة الرافضين لها، هو صراع حول عامل القابلية، إذا يسعى دعاة العولمة إلى استغلال القابلية السلبية لدى الشعوب، بل تعميقها قصد الإبقاء على حالة التخلف فيها وتمرير المشروعات الاستئصالية بصورتها المعاصرة، في حين يسعى رواد الإصلاح في مجتمعاتنا إلى إصلاح عامل القابلية من خلال عملية التغيير له من الصورة السلبية التي تعنى القابلية للعولمة إلى الصورة الإيجابية بمعنى القابلية للنهضة، وذلك امتثالا لقول الله تعالى: «إن الله لا يغيّر مابقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم»[32].

إن نجاح جهود الإصلاح والتغيير، وتحقيق النهضة في عصر العولمة، يتوقف على حجم الفاعلية في استغلال وسائل الثورة المعلوماتية والاتصال، وتوظيفها في التصدي لانتشار فكر العولمة بين أبناء أمتنا من جانب، ومحاربة فكر القابلية للعولمة من جانب آخر، فيما يمكن أن نسميه بـــــ "الحسبة الفكرية"، فكيف يتم ذلك ؟

ثانيا: الحسبة الفكرية في عصرنا.

تُعبِّر الحسبة عن صفة الإيجابية والفعالية التي تتوقف عليها خيرية هذه الأمة، تحققا بقول الله تعالى: «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَونَ عَنِ الْمُنكَرِ»[33] ، قرأ عمر بن الخطاب ﷺ هذه الآية ثم قال: "من سرّه أن يكون من هذه الأمة فليؤد شرط الله فيها"[34].

فالحسبة هي الصورة العملية لصفة الايجابية والفعالية فيما يعرف بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك من خلال نشر مختلف مظاهر الخير والصلاح، ومدافعة مختلف مظاهر الفساد والإنحراف الديني والأخلاقي والسياسي والاجتماعي، قال الله سبحانه وتعالى: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»[35].

مفهوم الحسبة:

لانقصد بالحسبة[36] ذلك المفهوم الضيق أو الخاص الذي قد يتبادر إلى الكثير من الأذهان، والذي يقتصر على ما يعرف بالحسبة الإدارية الرسمية، التي تنحصر صلاحيات المكلف بها على مجال محدود يُعرف بمنكرات الأسواق، وجعلها تعرف في الكثير من البلاد بـــ "خطة السوق".

إن الحسبة بمفهومها العام نظام شامل لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جميع مجالات الحياة الفكرية والثقافية و السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولعل ذلك ماجعل الإمام أبا حامد الغزالي يصفها بأنها "القطب الأعظم في الدين"[37]، معللا ذلك بقوله: "وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه، وأهمل علمه وعمله، لتعطلت النبوة،

واضمحلت الديانة، وعمّت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد"[38]، ولذلك ربط الإمام الشاطبي أهميتها بالدور الذي تجسده في حماية مقاصد الشريعة[39].

وقد عرف الجمهور الحسبة بأنها "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله"[40] ، وهو تعريف دقيق لولا أنهم قصروه على المفهوم الخاص للحسبة كولاية دينية، وأدق منه وأقرب إلى المفهوم العام تعريف الغزلي، فهي عنده: "عبارة شرعية شاملة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"[41]، تتسع لتشمل جميع مجالات الحياة، ومختلف مكونات المجتمع.

مفهوم الفكر:

الفكر عبارة عن "إحضار معرفتين في القلب ليستخرج منها معرفة ثالثة"[42]، أو هو "عملية ذهنية تنطوي على تردد القوى العاقلة المفكرة في الانسان بالنظر والتدبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى إصدار الأحكام، أو النسب بين الأشياء"[43].

ولا يتسع المقال للتوقف عند مكانة الفكر والمفكرين في الإسلام، إلا أن أبرز مسألة في ذلك حرص الإسلام على ضرورة الربط بين الفكر وصفة الايجابية والفعالية، إذ لم ترد كلمة "فكر" في القرآن الكريم إلا بصيغة الفعل لتدل على ارتباط الفكر بالعمل والحركة فلا ينبغي أن يكون فيما لاطائل من ورائه[44]، بل إن الفكر من أجل الفكر، أو الفكر الكسول المتعطل الذي لا يهدف إلى تحقيق نفع دنيوي أو أخروي غير مرغوب فيه شرعا[45]، لأنه فكر لامسئول، عمل على تخدير الأمة وتعطيل طاقاتها، وجمّد إبداعاتها، وكبل انطلاقتها حتى وصل إلى المستوى الذي نعاصر متاعبه الصعبة وأزماته الخطيرة ومشاكله الشاملة[46]،

ومن صوره الفكر المكتسب من الكتب مما ليس له ارتباط بالواقع الفكري لأمتنا، فيمايعرف عند بن نبي بمرض طغيان الأفكار[47]، وكذا العلم الذي لم يطلبه أصحابه ليصيروه ضميرا فعالا، بل ليجعلوه آلة للعيش، وسلّما يصعدون به إلى تحقيق المآرب الدنيوية[48].

فهذا العلم عملة زائفة غير قابلة للصرف، بل هو نوع من الجهل حجَرتْه الحروف الأبجدية، وجاهل هذا النوع لايقوّم الأشياء بمعانيها، ولا يفهم الكلمات بمراميها، وإنما بحسب حروفها[49]، وهو ما يؤدي إلى حدوث انفصام بين الفكر والمجتمع.

الحسبة الفكرية:

إذا استصحبنا المعاني السابقة للحسبة، وعمدنا إلى إسقاط معنى الحسبة على مجالات الفكر، فإنه يمكن تقسيم الفكر إلى قسمين، معروف الفكر من الفكر الصحيح المحمود، ومنكر الفكر من الفكر المنحرف المذموم.

وإذا كان بيان ذلك يرجع إلى أهل الإختصاص من العلماء والمفكرين ، لقول الله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[50]، وقوله تعالى: « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»[51].

فإنه يمكن القول بأن الحسبة الفكرية: هي فاعلية أهل العلم والفكر في التنوير بالفكر الصحيح المحمود والدعوة إليه إذا انمحى واندرس بين الناس ذكره ، والتحذير من منكر الفكر والردّ عليه ودحضه إذا ظهر نشره، قال الله تعالى: « وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون »[52].

إن قيام أهل العلم والفكر بهذه الفريضة الشرعية، يجسّد ارتباطهم بواقع مجتمعاتهم، وهموم أبناء أمتهم، بعيدا عن الترف الفكري مما لاينبني عليه عمل، أو مايسميه مالك بن نبي بتكديس الأفكار[53]، الذي يتنافى مع روح البناء، بل يعتبر مظهرا

من مظاهر الأزمة الفكرية عندنا.

وهذا المفهوم يضعنا أمام تساؤلات ثلاثة:

التساؤل الأول: ماهي المرجعية الفكرية في الحسبة على الفكر، كونه محمود أو مذموم ؟

إذا كان تعدّد المصادر والمراجع الفكرية يعتبر مظهرا من مظاهر التنوع الفكري والثقافي في جانبه الايجابي، فإنه يعتبر من جانب آخر مظهر من مظاهر القابلية للعولمة، باعتباره سبب من أسباب التناحر والصراع المذهبي، وما يتبعه من انعكاسات على مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية، ولعل ذلك ما دفع بعض المفكرين إلى الدعوة لإعادة تحديد الإطار المرجعي لهذه الأمة من جديد، "بحيث لايصبح التراث كله وحده مصدر الأصالة كلها، ولا المعاصرة والحداثة كلها وكما هي إطار مرجعيا بحجج مختلفة"[54] .

إلا أن هذا الإشكال يزول في الحسبة الفكرية، بالرجوع إلى الشروط التي وضعها العلماء لجواز القيام بواجب لإحتساب، ونعني به شرط كون المنكر معلوما بغير اجتهاد، فلايصح الاحتساب إلا في المسائل المتفق عليه، أما المختلف فيه من المسائل الاجتهادية فلا حسبة فيه[55].

التساؤل الثاني: ما أثر الحسبة الفكرية على الحرية الفكرية وحرية الرأي ؟

يذهب الكثير من المفكرين من أنصار التيار التغريبي إلى الإعتراض على الحسبة في مجال الفكر، لتعارضها مع الحرية الفكرية، وحرية الرأي والتعبير، وهو محض إدعاء نعتقد أنه عار عن الصحة من عدة وجوه، فالحسبة الفكرية تهدف إلى تحقيق حصانة فكرية لأبناء أمتنا، من خلال التعريف والتنوير الفكري بالكلمة المكتوبة والمسموعة، أو بعبارة أخرى توعية المجتمع للتخلص من فكر القابلية ، وإكسابه حصانة فكرية تمكنه من التعاطي مع الفكر الوافد في ظل العولمة، وهو هدف بعيد كل البعد عن معاني الحجر الفكري الذي يهدف إلى منع الرأي المخالف، فقد أقر الإسلام سنة الخلاف والاختلاف بين البشر، بل أكد استحالة انتزاعها، قال الله تعالى: "ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم"[56].

ويمكن الإستئناس في ذلك بالكثير من الحوادث التاريخية التي أثبتت فشل المنهج الاستئصالي في التعامل مع الفكر المخالف، مثلما كان مع كتب ابن حزم الظاهري في عصر الطوائف، وكتاب "الإحياء" للغزالي في عصر المرابطين، وكتب فروع الفقه المالكي في عصر الموحدين، بل نتائج هذا المنهج تأتي عكسية في الغالب[57].

ثم إن حقيقة الاحتساب الفكري هي التعبير عن الرأي من ناحية، وإبداء للرأي تجاه الفكر المخالف، ونشره بين الناس كأبرز أسلوب في الحفاظ على البناء الاجتماعي من ناحية أخرى[58]، بل هو في منظور الإسلام مظهر من مظاهر قوة الإيمان، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: « من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[59]، فالتغير في مجالات الفكر لايعني إلا التعبير عن الرأي تجاه كل المسائل التي يراها المسلم في مجتمعه.

وهنا نتساءل: لماذا يقبل المعترضون على الحسبة الفكرية، الرقابة المادية على السلع المغشوشة والفاسدة في حين يرفضونها على الفكر المغشوش والمنحرف، هل سلامة الأجساد عندهم أسمى وأهم من سلامة العقول؟

مجالات الحسبة الفكرية "المحتسب فيه":

بالنظر إلى العوامل التي تعتمدها العولمة في التمكين للأفكار المخذولة[60]، فإن الفعالية تقتضي تركيز الحسبة الفكرية باتجاهين: اتجاه التخلص من فكر القابلية الموروث، واتجاه مواجهة فكر عصر العولمة الوافد.

1. الاحتساب على فكر القابلية الموروث:

ونعني به الأفكار الموروثة السلبية الناتجة من إرثنا الاجتماعي ، فيما يعرف عند بن نبي بالأفكار الميتة[61]، مما ليس لها جذور في بوتقة الثقافة الأصيلة للعالم الإسلامي[62]، والتي تبدو في نظر بن نبي أشد فتكا لأن جرثومتها الوراثية تلغم البنية الإسلامية من الداخل وتخدع حوافزها الدفاعية"[63]، فهي أشبه بالكمامات التي تمنع الفرس من إحالة الرؤية، إذ أنها لاتسمح لنا باستبانة أي شيء عدا التافه المجرد ، وحتى المميت[64].

وتتسع دائرة هذا النوع من الاحتساب باتساع دائرة فكر القابلية، الذي لايتردد دعاة العولمة في الترويج له كقرين يمكن لفكر العولمة، ويكفي أن نضرب لذلك مثالا بفكر التطرف الذي اتسعت دائرته لتشمل مختلف مجالات الفكر، كالتطرف في الإيمان بالقضاء والقدر بين حدي اعتماد الاسباب وتركها فيما يعرف بالتواكل، والتطرف بين الحرفية والتأويل، وبين الابداع والإبتداع، وبين تكفير الحكام والتزلف لهم، وبين الإباحية والرهبانية....

2. الاحتساب على فكر عصر العولمة الوافد:

يذهب بعض الباحثين إلى القول باستحالة الوقوف في وجه المخاطر الفكرية في عصر العولمة لأنها "في طريقها إلى أن تصبح ثقافة عالمية أو كونية شاملة بكل ما في الكلمة من معنى، فلا شيء قادر على الوقوف في طريقها، ولن تستطيع الثقافات التقليدية أن تصنع شيئا أما ثقافة العولمة التي لاتصدها الحدود، أحببنا ذلك أو كرهنا، وافقنا أو رفضنا..."[65].

ونحن لاننكر أن في الغرب مصادر متعددة لتحقيق نهضتنا، إذا نحن أحْسَنا التعامل مع إنسانها، وتياراتها الفكرية، وإمكاناتها العلمية[66]، إلا أنها تشتمل على قدر كبير من الفكر السلبي الذي يتنافى ومقوماتنا الحضارية، مما يعرف عند بن نبي بالأفكار المميتة[67]، وهو ما يحتم علينا ضرورة العمل على إيجاد حصانة فكرية ذاتية لأبناء أمتنا، تمكّنهم من الاستفادة من إيجابيات عصر العولمة، وتلافي سلبياته ومخاطره، لأن علاقتنا بالأفكار المميتة لعصر العولمة، لاتتعلق بطبيعة تلك الأفكار، بقدر ما تتعلق بطبيعة علاقتنا بها[68].

والاحتساب على هذا النوع من الفكر أخطر وأصعب لما تتمتع به وسائل الثورة المعلوماتية من قوة التأثير خاصة بين الأجيال الناشئة، ولاتساع دائرة انتشارها بين مختلف شرائح المجتمع، وأخطر ما يعتمده الغزو الفكري، مسألة تغيير المفاهيم والمصطلحات، كالترويج لفكر الإباحية ومحاربة الزواج، مثلما ورد في وثيقة برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المنعقد بالقاهرة سنة1994م، إذ دعا إلى "...محاربة التمييز ضد الحوامل الشابات، والحيلولة دون حدوث الزيجات المبكرة، ولاسيما بإتاحة بدائل تغني عن الزواج المبكر...مع إشراك الأبوين والأسر والمجتمعات المحلية، والمؤسسات الدينية والمدارس ووسائل الإعلام، وجماعات الأقران في القيام بهذه الحماية لهذه الحقوق"[69].

إن نجاح الاحتساب الفكري، يتوقف على سلوك منهج الوسطية والاعتدال، سواء في إحياء فكرنا الأصيل وتجديده، وتخليص المجتمع من فكر القابلية الموروث، أو في التعاطي مع فكر عصر العولمة الوافد دون انغلاق، ومن غير تبعية وذوبان، قال الله تعالى: « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكون شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا»[70]، ولن يتم ذلك إلا بتحقّق أهل العلم والفكر بقدر كبير من الفعالية.

وهنا نتساءل عن طبيعة العوامل التي تمكن من فعالية الحسبة الفكرية في عصر العولمة ؟

ونعتقد أن الإجابة عن هذا التساؤل تحتاج إلى تظافر جهود مختلف المفكرين والباحثين، إلا أنه يمكن الإشارة إلى ثلاثة عوامل نراها ضرورية، التنظيم والتكامل والعصرنة، فلا يمكن لجهود الحسبة الفكرية أن تؤتي ثمارها وتحقق أهدافها إلا بجهود منظمة[71]، تقوم على تتبع ورصد مختلف مواضيع الفكر المحتسب فيه سواء من فكر القابلية أو فكر عصر العولمة،

والإحاطة به من جميع جوانبه ومختلف أبعاده، بعيدا عن النزعة الذرية في التفكير[72]، ثم التكفل بالاحتساب عليه بعد إخضاعه للنقد والتمحيص بما يتوافق مع صريح الشرع، وصحيح العقل، وهو الآخر يتوقف على مدى النجاح في تفعيله عبر وسائل الثورة المعلوماتية قصد الوصول أوسع دائرة من مختلف شرائح المجتمع.

خاتمة.

إنّ الحسبة الفكرية عملية فكرية تعبر عن إيجابية أهل العلم والفكر وفعاليتهم في إحياء الفكر الأصيل وتفعيله من جانب، ومحاربة الفكر الفاسد والتحذير منه من جانب آخر، سواء كان فكرا موروثا مما لاسند له في الشرع، أو كان فكرا وافدا مما يتنافي مع المقومات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لأمتنا، ويهدد أبناءها بالمسخ أو المسح.

إلا أن روح الثورة المعلوماتية التي تقوم على مبدأ الإختراق والوصول إلى المتلقي لا على انتظار اتصاله، وعلى الصورة والكلمة المسموعة والمكتوبة معا، يحتم علينا إعادة النظر في الوسائل التقليدية للاحتساب، ونعتقد أن نجاح ذلك يتوقف على حجم التعاون والتكامل بين جهود أهل العلم والفكر، وإبداع أهل التقنية المعلوماتية في الوصول إلى المتلقي بأرقى وأدق الطرق والوسائل التي توفرها وسائل الثورة المعلوماتية قصد بناء وتقوية المناعة الفكرية لمختلف مكونات المجتمع، والتي يتوقف عليها الإنطلاق والنهوض الحضاري لأمتنا.

الهوامش.

---

[1] – يوافق اليوم العالمي للانترنت 23 أوت، وكان ذلك سنة 1991م.

[2] – برهان عليون، سمير أمين علوان: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ط2، دار الفكر، دمشق 2002م، ص20.

[3] – عبد العزيز التويجري: العولمة والحياة الثقافية في العالم الاسلامي، موقع المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة: www .isesco.org

[4] – كينشي أوماي، يعرف في الغرب ب "نبي العولمة": عالم بلا حدود، نقلا عن الهوية الاسلامية في زمن العولمة الثقافية" ، ص104.

[5] – حمدي عبد الرحمن: في انعكاسات العولمة السياسية والثقافية على الوطن العربي، مركز دراسات الشرق الأوسط، ط1، عمان2001م،

ص35.

[6] – زكريا طاحون :بيئات ترهقها العولمة، ط1، جمعية المكتب العربي، القاهرة2003م، ص71.

[7] - ينسب للمفكر اللبناني علي حرب، يقول: "فنحن إزاء فتح كوني". انظر: بركات محمد مراد: ظاهرة العولمة، ص59.

[8] – عبد الحي يحيى زلوم: لدرء العولمة هل بوسع العالم أن يقول لا للرأسمالية العالمية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1999م، ص45،

نقلا عن الهوية الاسلامية في زمن العولمة الثقافية"، ص104.

[9] – الجابري: العولمة والهوية الثقافية، المستقبل العربي، العدد228، ص16، السنة1999.

[10] – عمارة محمد: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية،دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1،مصر 1999م، ص13.

[11] – القرضاوي: المسلمون والعولمة، دار التوزيع والنشر الاسلامية، ط1 مصر 2000م ، ص13.

[12] – العلواني: الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، لبنان 2003م، ص59-60.

[13] – عمارة، المرجع السابق، ص13.

[14] – عمارة، المرجع السابق، ص14.

[15]– عماد الدين خليل:تحديات النظام العالمي الجديد.. جوهر العولمة وبديلها: /6-2003،8، موقع www.Islamonline.net

[16]– تعني الفعالية في منظور بن نبي تفعيله لتحقيق أهداف معينة، قد تكون أصيلة أو باطلة ،وتعرف بمقدار ماتثيره من العواصف وماتشيد

أو تهدم على أرض الواقع كتاب مشكلة الأفكار، ص102-103.

[17] – مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق 1986م، ص 147.

[18] – مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة، وأحمد شعبو، ط1، دار الفكر دمشق1988م، ص146.

[19] – مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، مرجع سابق، ص150

[20] – محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت1997م، ص149.

[21]– وليد أحمد مساعدة، عماد عبدالله الشريفين: العولمة الثقافية، رؤية إسلامية، مجلة الجامعة الاسلامية، المجلد8، العدد1، جامعة اليرموك،

الأردن2010م، ص258.

[22] – القرضاوي: المسلون والعولمة، مرجع سابق، ص46.

[23] – نقلا عن حاتم بن عثمان: العولمة والثقافة، ، ط1، دار الفارس، عمان1999م، ص20.

[24] – مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، مرجع سابق، ص104-105.

[25]– الجابري: العولمة والهوية الثقافية، المستقبل العربي، العدد228، السنة1999، ص16.

[26] – مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي، ترجمة عبدالصبور شاهين،ط1، دار الفكر، دمشق 1986، ص70.

[27] – احمد زكي: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة،دراسة تحليلية نقدية، ط1، دار الصفوة، بيروت1992، ص138.

[28] – مالك بن نبي: في مهب المعركة، ط3، دار الفكر، دمشق 1981م، ص106.

[29] – بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ص153.

[30] – بن نبي: نفس المرجع، ص153.

[31] – بن نبي: نفس المرجع، ص153.

[32]– سورة الرعد ، الآية11.

33- سورة آل عمران الآية 110

34- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن43/4، دار الفكر، بيروت1405هـ .

[35]– سورة البقرة، الآية 251.

[36]– الحسبة: بكسر الحاء تطلق على عدة معان منها: العد والحساب، طلب الأجر والثواب من الله والاكتفاء به، حسن التدبير في الأمور والنظر في مآلاتها ، الإنكار، الاختبار والسبر . انظر: مادة "حسب": ابن منظور:لسان العرب 164/3 ؛ الجوهري: الصحاح110/1باب الباء، فصل الحاء؛ الزبيدي: تاج العروس275/1.

[37] – الغزالي: الإحياء، مصدر سابق: 306/2.

[38] – الغزالي: نفسه، 306/2.

39- الشاطبي: الموافقات، تحقيق : إبراهيم رمضان 324/2 ،ط3، دار المعرفة ،بيروت 1417هـ1997م.

[40] – أنظر: الماوردي ت450ه: الأحكام السلطانية، ص 240؛ أبو يعلى الفراء ت458ه: الأحكام السلطانية، ص 284.

[41] – الغزالي: نفسه، 312/2.

[42] – الغزالي: نفسه، 425/4.

[43] – العلواني: الأزمة الفكرية، مرجع سابق، ص69

[44] – العلواني: نفسه، ص67.

[45] – العلواني: نفسه، ص69.

[46] – زكي أحمد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، ط1، دار الصفوة، بيروت1992، ص125.

[47] – بن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق،ص84.

[48] – بن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص91.

[49] – بن نبي: نفسه، ص91.

[50]– سورة الأنبياء، الآية7.

[51]– سورة التوبة، الآية122.

[52]– سورة آل عمران، الآية 104

[53] – مالك بن نبي: تأملات، ط1، دار الفكر، دمشق1989م، ص167.

[54]– العلواني: الأزمة الفكرية، مرجع سابق ، ص48.

[55] – انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص331؛ الغزالي: الإحياء 325/2.

[56] – سورة هود، الآية119

[57] – انظر رسالة الماجستير لصاحب المقال: أثر كتاب الإحياء للإمام الغزالي في بلاد الغرب الإسلامي، جامعة الجزائر 2013م.

[58] – بوهنتالة إبراهيم: ضوابط حرية الرأي والتعبير في الإسلام، مجلة التراث، العدد9، جامعة زيان عاشور الجلفة، السنة 2013م، ص29.

[59]– الإمام مسلم: الصحيح 69/2، باب "كون النهي عن المنكر من الإيمان".

[60]– مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، مرجع سابق، ص153

[61]– مالك بن نبي: نفسه، ص146.

[62]– مالك بن نبي: نفسه، ص149.

[63]– مالك بن نبي: نفسه، ، ص148.

[64]– مالك بن نبي: نفسه، ص152.

[65]– تركي الحمد : هوية بلا هوية، نحن والعولمة ، عن محمد عمارة: العولمة والهوية الثقافية، ص38.

[66]– محمد عمارة: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص44.

[67]– مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، مرجع سابق، ص146.

[68]– مالك بن نبي: نفسه، ص151.

[69]– نقلا عن محمد عمارة: العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص27.

[70]– سورة البقرة، الآية143.

[71] – بن نبي: نفسه، ص.148

[72] – بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ص17.

فهرست المحتويات

الثقافة الغذائية في المجتمع الجزائري دراسة ميدانية بمدينة عنابة د.عبد الرحمان بشيري جامعة الجلفة د.نادية ملياني جامعة عنابة	01
الحكم الشرعي لموتى جذع الدماغ د. بوزيد كيحول أ. فاطمة الزهراء حسيني جامعة غرداية	15
تجربة ولد عبد الرحمان كاكي في مسرح الحلقة أ. العلجة هذلي جامعة المسيلة	25
محو الأمية في الجزائر أ. بوتفنوشات حياة جامعة البليدة2	42
أصل الخط العربي الباحث: جقبوب رضا مالك أ.د مختار حمحامي جامعة وهران 1	48
العلاقـــات العـــامة د. شداد عبد الرحمان -جامعة الجلفة	55
النظريات المفسرة لمنع زنا المحارم "المبررات البيولوجية ، النفسية ، والسوسيولوجية" أ. شريفة مودود جامعة الجزائر 2	73
السياق وبيان دلالة المجمل في كتب التفسير د.طاهر براهيمي جامعة غرداية	92
النشاط التربوي و التعليمي للزوايا الجزائرية في القرن الثامن هجري أ.عبد الكريم بليل جامعة الطارف	104
العصاب المعنوي لدى الارامل عبير مهدي حسن أ. م. د. صفاء حسين محمد علي الجامعة المستنصرية- كلية التربية	122
العقيدة وعلاقتها بحرّية الرأي السياسي في ظل الفكر السياسي الإسلامي والأنظمة الدستورية الوضعية د. عزالدين مسعود جامعة الجلفة	144
الهوية الثقافية في ظل الإعلام الرقمي -دراسة تحليلية لعينة من صحف الواب الجزائرية- د. بورقعة سمية أ. عقبة سعيدة جامعة عنابة	157
حركة عثمان بن فوديو الإصلاحية في غرب إفريقيا أ.غانم بودن جامعة تيارت	170

الانسان والاغتراب د. لزهر مساعدية المركز الجامعي لميله	185
دور منظمة العمل الدولية في تطوير القانون الدولي د. لعلاوي عيسى جامعة الجزائر 01	194
ماهية المعنى وحدوده - دراسة في المصطلح والأبعاد- أ.مداني إيمان جامعة البليدة02	205
صورة الجزائر في رواية " ضمير الغائب " لواسيني لأعرج د. نسيمة شمام جامعة خنشلة	213
الجهود التَّداوليَّة ل" الجاحظ " بين (سبق التَّأصيل وضعف التَّفعيل) أ.محمَّد الحبيب منَّادي أ.د : صحراوي مسعود المركز الجامعي آفلو	220
دور الإجتهاد القضائي في حل بعض إشكالات الطلاق في التشريع الجزائري د. قسمية محمد جامعة المسيلة	234
الحسبة الفكرية في عصر العولمة أ.عبدالقادر سعدي جامعة الجزائر	240