وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة زيان عاشور الجلفة

مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها

مجلة التراث

مجلة دولية دورية محكمة يصدرها

مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها

العدد التاسع - نوفمبر ا 2013

ISSN : 2253-0339 الإيداع القانوني:2011-1934

مجلة التراث

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة زيان عاشور الجلفة

مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها

مجلة التراث

مجلة دولية دورية محكمة يصدرها

مخبر جمع دراسة و تحقيق مخطوطات المنطقة و غيرها

العدد التاسع ـ نوفمبر 2013

ISSN: 2253-0339

الإيداع القانوني:1934-2011

الرئيس الشرفي :

أ.د شكري علي رئيس جامعة زيان عاشور الجلفة

مدير المجلة : **د.لحرش أسعد المحاسن**

رئيس التحرير : **أ.بشيري عبد الرحمن**

الهيئة العلمية:

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

قواعد النشر في المجلة

تصدر مجلة التراث في شكل دوري ضمن الميادين التي تعنى بالبحوث و الدراسات الاجتماعية و الانسانية من كافة الأساتذة باحثي الجامعات و يشترط في الدراسات و الابحاث المراد نشرها ما يلي :

- 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 بخط traditionnal arabic 18 أما الهوامش فبالبند 14 ولا بد من التأكد من صحة الهوامش وعلاقتها و ربطها بالنص ويفضل أن تكون الهوامش في آخر المقال.
- يرسل البحث عير البريد www.makhtot_labo@yahoo.fr
- تخضع الأعمال المرسلة الى المجلة للتحكيم قبل نشرها و البحث غير المنشور لا يرد إلى صاحبه
- ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية
- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه ،و لا يمثل رأي المجلة بالضرورة

الهوية اللغوية بين ساطع الحصري ومولود قاسم نايت بلقاسم
– مقاربة في عصر العولمة–

د/ الزهراء عاشور

جامعة العربي بن مهيدي– أم البواقي.

مقدمة:

إذا كانت الهوية آلية دفاعية متينة تحمي أصحابها من غزو العولمة المتوحشة، ومن هيمنة الثقافة الواحدة.فإن الباحثين في الدائرة العربية والإسلامية، حديثا وراهنا، قد اختلفوا في مفهومها وفي تحديد سماتها.

يعتبر ساطع الحصري أحد المفكرين القوميّين العرب الذين كانوا سبّاقين في البحث في مسألة الهوية مركزا على القومية العربية، حيث استطاع من خلال نشاطه السياسي والفكري والتربوي طوال أكثر من نصف قرن أن يقيم منظومة فكرية للحركة القومية العربية.متأثرا في ذلك بالثقافات الغربية، لاسيما الألمانية والفرنسية منها.

لقد كان الحصري واسع الثقافة ملمّا بالكثير من العلوم، مجيدا لبعض اللغات.حيث مكّنته معرفته باللغة الألمانية من الاطلاع على الفلسفة المثالية عند هيغل ومقومات الفكر القومي الألماني الذي يركز على اللغة في تحديد الهوية، وبوصفها العامل الأساسي في تكوين واستمرار الجماعة القومية.ومكّنته معرفته باللغة الفرنسية من الاطلاع على الفكر الغربي، وتاريخ القوميات في أوروبا.

لقد ركز الحصري في بحثه في مسألة الهوية على رابطتي اللغة والتاريخ مفضلا الأولى على الثانية، معتبرا اللغة من أهم مقومات الأمة ومشخصاتها، بل هي روح الأمة وحياتها و بها تتشكل هويتها.

كما يعتبر مولود قاسم نايت بلقاسم أحد المفكرين الجزائريين البارزين من أنصار الفصحى الذين كرّسوا جهودهم لخدمة اللغة العربية، ولاسترجاع مكانتها اللائقة بها في الدوائر الحكومية والمؤسسات التعليمية بالجزائر من خلال نشاطه السياسي والفكري والثقافي.

لقد كان مولود قاسم واسع الثقافة، مجيدا للكثير من اللغات.فإضافة إلى اللغة العربية، كان يجيد الفرنسية، والإنجليزية، والألمانية، والسويدية.وكان يتحدث اليونانية واللاتينية والجرمانية والسلافية والرومانية.حيث مكّنته معرفته باللغة الألمانية من الاطلاع أيضا على مقومات الفكر القومي الألماني الذي يركز على اللغة في تحديد الهوية، شأنه شأن ساطع الحصري.

وفي ظل العولمة التي تسعى إلى صياغة الهويات المتعددة في بوتقة ثقافية أحادية النمط تخضع في ظلها الثقافات لقانون الثقافة الأسمى، وإلى محاصرة اللغات وإلغاء الحواجز اللغوية في سبيل إحلال ثقافة عالمية ولغة عالمية.أصبحت الهوية اللغوية من الإشكاليات المطروحة التي تثير الكثير من التساؤلات، لاسيما في الوسط الفكري العربي.

فهل العروبة –كما يرى المفكران، حصن متين لمواجهة العولمة؟
وهل مفهوم العروبة انتماء عرقي، أم انتماء ثقافي حضاري؟

تمهيد:

لقد عرف القوميون العرب الأسس التي ترتكز عليها قوميات الشعوب، فأخذوا يتلمسون أهم الموضوعات التي تثبت دعائم قوميتهم وترسخها في النفوس في ضوء الأحداث المتفاعلة في مجتمعاتهم وبالتالي نحت هوية مميزة لهم.حيث كانت اللغة العربية والتاريخ بما فيه من تراث ثقافي عربي، أهم الموضوعات القومية التي ركز عليها القوميون العرب من مفكرين وكتّاب وأدباء وشعراء، هذا ما نقف عليه عند دراسة أدبيات الفكر القومي التقليدي لاسيما المسيحي منه.

لقد انطلقت الدعوة القومية من بلاد الشام حيث أسهم المسيحيون العرب فيها بقسط وافر معتبرين اللغة العربية هي الأساس الحقيقي للوعي القومي العربي، مركزين على العروبة تركيزا كبيرا.ونظرا لارتباط القومية باللغة، فإن اللغة العربية هي التي حفظت القومية العربية من التشتت والزوال–كما يشير إلى ذلك ساطع الحصري، فاللغة العربية أصبحت لغة الدين والصلاة عند المسلمين والنصارى على حد سواء[1].

ولقد "أحيت دراسة اللغة والآداب العربية في تلك الحقبة التاريخية الشعور بالأمجاد الغابرة حتى أصبحت هذه الذكريات التاريخية مقوما أساسيا من مقومات القومية العربية، وهكذا أصبحت اللغة العربية والأدب والتاريخ جوهر التراث الثقافي العربي وهذا ما حدد للقومية العربية طريقها وأعطاها زخما قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها"[2].

لقد ركز القوميون العرب على اللغة العربية باعتبارها عنصرا فعالا في بناء الإحساس القومي العربي وتنميته، وكوحدة جامعة بين العرب.حيث كادوا يرفعونها إلى مقام الوطن باعتبارها رمزا للهوية في الماضي والحاضر، ولذلك انبرى الأدباء والشعراء العرب –من مسلمين ومسيحيين– في تلك الحقبة في الدفاع عنها أمام محاولات الاتحاديين الأتراك الذين حاولوا تهميشها وإقصاءها ونشر التركية على حسابها.

كما ركز القوميون العرب على التاريخ، حيث دعوا إلى إحياء التراث العربي الثقافي وضرورة بعث الإحساس بالماضي الزاهر والوقوف على أمجاد العرب.فالعودة إلى التراث عندهم، تثير الشعور بعمق الجذور التي تجمع الشعب وتوحد كلمته.فلقد "التفت العرب في نهضتهم الأدبية والفكرية الحديثة إلى الماضي البعيد يستلهمون منه القيم والمعاني وطرق التعبير، وزاد بريق التراث العربي في نفوس العرب واشتد دأبهم وحرصهم على بعثه بعد أن طالت هجعتهم في ظل الحكم العثماني الخانق فقويت ردة فعلهم في هذا المجال وتوسعت الآفاق التي ضربوا فيها"[3].

لم يستخدم القوميون العرب الأوائل مصطلح "**الهوية**" الأيديولوجي الرائج حاليا، لكنهم أسهموا في صناعة هوية قومية عربية.وذلك بتأكيدهم على عناصرها الأولى، وهي: اللغة العربية والثقافة والتراث العربي.والعروبة إذا كانت قائمة على شكل لغة وثقافة وعصبية قبل المرحلة القومية في الدول الإسلامية بما فيها الدولة العثمانية، فإن العروبة كقومية ظهرت كنزعة عند مسلمي ومسيحيي بلاد الشام ضد التواجد التركي.حيث ظهرت بداية ثقافية تطالب بالمساواة للعرب مع الترك أو الحكم الذاتي في إطار الدولة العثمانية ضد التتريك، ثم كانت انفصالية تسعى إلى خلافة عربية في الثورة العربية سنة **1916م**.

أما في مصر، فقد كانت نتيجة مشاعر الضباط العرب الذين أحسوا بهويتهم العربية في مقابل الضباط غير العرب من مماليك وغيرهم في الجيش المصري الذي طوره وحدّثه محمد علي باشا، ثم بعدها عن نشوء الوطنية المصرية ضد الإنجليز وتفاعلها مع ثقافة بلاد الشام.ويضيف طارق البشري القضية الفلسطينية التي يعتبرها عنصرا محوريا في تحول الوطنية المصرية إلى قومية عربية سياسية، حيث يقول:"لقد بدأت الجامعة المصرية وطنية عام **1919م**، وآلت إلى أن تصبح قومية في منتصف القرن الحالي.وطريق الوطنية المصرية إلى القومية العربية السياسية، لم يكن عبر تبني الأقليات لها في صراع مع الهوية الإسلامية ولا عبر صراع مع الدولة العثمانية، بل عبر قضية فلسطين.تلتقي النزعات (القومية والإسلامية) على أرض فلسطين مثلا وكذلك على أرض الوحدة العربية، وعلى رغم مجافاة التيار الإسلامي للقومية إلا أن جل سهامه وُجهت إلى النزعات الفينيقية والفرعونية والبابلية ولم يشتبك الفكر الإسلامي السياسي الحركي منذ حسن البنّا بشكل فعلي مع دعوة الوحدة العربية"[4]– بل اشتبك مع القومية العربية المناهضة للدين الإسلامي، والقومية كأيديولوجية وانتماء سياسي.

وقد تأثر القوميّون العرب بالتيارات الفكرية الغربية، حيث اصطبغت القومية العربية بالعلمانية الليبرالية وبالاشتراكية.فتباينت طروحات التيار العروبي الليبرالي وطروحات التيار العروبي الاشتراكي، وابتعد كل منهما عن المد العروبي الإسلامي.ومنه، أخذت الهوية في ظل القومية العربية أبعادا أخرى أهمها: دعوة فصل الدين عن الدولة.

أولا: الهوية اللغوية عند ساطع الحصري[5].

لقد كان للفكر الغربي أثر في بلورة الفكر القومي عند ساطع الحصري، لاسيما الفكر الألماني والفكر الفرنسي.يبدو ذلك من خلال مؤلفاته التي يشير فيها إلى المرجعية الألمانية والفرنسية، كما يتجلى ذلك من خلال تحليله لنظريات المدرستين ونقدها.وإنْ كان تأثره بالفكر الألماني أكثر، لاسيما "بأستاذيه–الفيلسوفان اليهوديان ماكس مولو وماكس نوردو اللذان وضعا نظريتهما في إحياء الفكر القومي، إحياءً للقومية اليهودية"[6].

تحتل اللغة مكانة هامة في أبحاث الفلاسفة والمفكرين الألمان مثل: هاردر الذي يؤكد أن الطبيعة هي التي أقرت التمايز اللغوي بين الشعوب، وأن اللغة بمنزلة الوعاء الذي تتشكل وتحفظ فيه وتتنقل بواسطته أفكار الشعب وهي أيضا قلب الشعب وروحه[7].

كما أصبحت قصائد الشاعر الألماني موريس آرنت الوطنية، تتغنى بالوطن الألماني على أساس وحدة اللغة.وأما الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته (**fichte**) فقد صرّح في خطبه، أن اللغة والأمة أمران متلازمان ومتعادلان وأن الذين يتكلمون اللغة الألمانية يكوّنون أمة واحدة ذات هوية واحدة[8].وقد ظلت هذه الخطب بمثابة أناجيل القومية.

ومنه، فالوحدة الألمانية كانت تطبيقا لتلك الآراء حول اللغة.ويقرر ساطع الحصري بموجبها أن تاريخ القوميات يرتبط من حيث الأساس بتاريخ اللغات، وأن أي شعب من الشعوب لا يفقد حياته وكيانه إلا عندما يفقد لغته[9].

وتأثُر ساطع الحصري بفكرة القومية عند الألمان، راجع كما يرى بعض الباحثين إلى التشابه على صعيد المبادرة التاريخية.فالوحدة القومية كانت المشكلة الأساسية المطروحة أمام ألمان القرن الماضي (أي القرن التاسع عشر الميلادي)، وهي المشكلة الأساسية المطروحة أمام عرب القرن الحاضر (أي القرن العشرين الميلادي)[10].

كما أن المدخل الألماني في تكوين ساطع الحصري يعود إلى ترابط الدولة العثمانية والدولة الألمانية وتحالفهما في مجالات عدة مثل: الاقتصاد والاتصال والنواحي العسكرية."وفي ظل هذا المناخ كان طبيعيا أن يتأثر الشباب العثماني سواء بالعسكرية الألمانية أو بالأفكار والفلسفات الألمانية، ومن ثمّ جمعت أفكارهم بين عناصر شتى كان في مقدمتها الفلسفة المثالية المأخوذة عن هيغل وكان منها أيضا تأكيد الفكر القومي الألماني على تكريس اللغة بوصفها العامل الأساسي في تكوين واستمرار الجماعة القومية"[11].

لقد حاول ساطع الحصري أن يضع نظرية عامة في القومية مستفيدا من مختلف النظريات الغربية الألمانية والفرنسية والإنجليزية والروسية والسويسرية، وذلك في فترة تعتبر فترة بلورة الفكر القومي العربي بظهور أعلام لم يدخروا جهدا في هذا المجال مثل: قسطنطين زريق ومحمد عزة دروزه وغيرهما.وهي الفترة التي جاءت بعد فترة تحسس الهوية العربية التي كان من أبرز أعلامها: نجيب عازوري وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهما.

لقد قام ساطع الحصري بقراءة التاريخ السياسي الأوروبي، وبتحليل النظريات القومية الأوروبية ومناقشتها ونقدها ولاسيما بالتركيز على مصطلحات لها علاقة بالقومية، مثل: الوطنية والأمة والدولة.وعلى روابط القومية، مثل: اللغة والتاريخ والدين فجاءت تحليلاته مزيجا غربيا حصريا.

لقد اعتبر الحصري أن مبدأ القوميات يعتبر من أهم العوامل التي أدت إلى الانقلابات السياسية التي حدثت منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا وغيرها، "فالنزاعات القومية التي كانت ضئيلة الأثر وقليلة الظهور حتى ذلك التاريخ، أخذت تتقوى بعد ذلك بسرعة هائلة، وأصبحت تفرض نفسها على اتجاهات السياسة، وتسيطر على سير التاريخ.فكثير من الأمم المغلوبة على أمرها أفاقت من سباتها، وأخذت تشعر بكيانها الخاص، وصارت تسعى إلى

تدعيم هذا الكيان بالحكم الذاتي أولا، وبالاستقلال التام ثانيا.على حين أن السلطنات التي كانت قائمة قبلا، أخذت تتقلص شيئا فشيئا، إلى أن أندرس معظمها، تاركا محله لدول قومية عديدة.وبدأت هذه القوميات تختلف وتتنازع، وظهرت من جراء ذلك مسائل الأقليات وما يتبعها من المشاكل والاختلافات.وإذا استعرضنا سير هذه الانقلابات، وجدنا أن جماعات من الناس اعتبرت نفسها من قومية واحدة، وأخذ أفرادها يشعرون أنهم أبناء أمة واحدة، متميزة عن الأمم الأخرى، وصاروا ينزعون إلى الاستقلال عنها"[12].

تعتبر الوطنية والقومية عند ساطع الحصري علاقات فردية قائمة على روابط نفسية وعاطفية بحتة، وعلى الرغم من أن الوطنية هي حب الفرد للوطن، والقومية هي حبه للأمة.فإن الحصري يربط بين مفهوم الوطنية ومفهوم القومية، لأن حب الوطن يتضمن بطبيعته حب الناس الذين ينتمون إليه[13].

كما ركز ساطع الحصري على الروابط المعنوية الجامعة لأفراد الأمة، كالاعتقاد بوحدة الأصل والمنشأ والاشتراك في اللغة والتاريخ والتشابه في العواطف والعوائد والتماثل في ذكريات الماضي ونزعات الحال وآمال المستقبل كلها من جملة هذه الروابط المعنوية التي تولّد التقارب والتعاطف وتكوّن الأمم والأوطان[14] .وإن كان تركيزه على رابطتي اللغة والتاريخ كان أكثر.

لقد ناقش ساطع الحصري عوامل تكوين القومية [15]، فرأى أن:

1) وحدة الأصل والدم ليست العناصر المكونة للقومية، ولا تؤلف بين الأمم.ومن يعتقد ذلك فهي أوهام استولت على العقول والأذهان."يظن الناس عادة أن كل أمة من الأمم تتحدر من أصل واحدٍ، ويزعمون أن جميع أفراد الأمة الواحدة يكونون بمثابة الأشقاء المتحدرين من صلب أبٍ واحد.ولذلك نجدهم يكررون في كل مناسبة كثيراً من التعبيرات الدالة على هذا الزعم، كقولهم: "أجدادنا، آباؤنا، إخواننا..."غير أن هذا الظن لا يستند إلى أساسٍ صحيح،... فإن جميع الأمم التي نعرفها الآن قد تكونت من تداخل عشرات الأعراق والأجناس، في مختلف أطوار التاريخ، حتى إن الأجناس التي عاشت في القرون المتقدمة على أدوار التاريخ، كانت أيضا متخالطة ومتداخلة جدا.ونستطيع أن نقول بكل جزم وتأكيد: إن وحدة الأصل والدم في الأمم إنما هي من الأوهام التي استولت على العقول والأذهان، من غير أن تستند إلى دليل أو برهان".
2) العاملين الأساسيين في تكوين القوميات هما **اللغة والتاريخ المشترك**، ومن خلال هذين العاملين يجب أن تقيم كل العوامل الأخرى المؤثرة بالقومية.فأما "**اللغة**: هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس، لأنها أولا، واسطة التفاهم بين الأفراد، ثم هي فضلا عن ذلك، هي آلة التفكير.لأن التفكير– حسب تعبير أحد الحكماء– ما هو إلا تكلم باطني، والتكلم إنما هو نوع من التفكير الجهري.وأخيرا، إن اللغة هي واسطة لنقل الأفكار والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء، ومن الأجداد إلى الأحفاد، ومن الأسلاف

إلى الأخلاف.هذا، و**اللغة** التي ينشأ عليها الإنسان، تكيف تفكيره بكيفيات خاصة، كما أنها تؤثر في عواطفه أيضا تأثيرا عميقا.فإن اللغة التي يسمعها المرء منذ صغره، اللغة التي تخاطبه بها أمه منذ أوائل حياته الواعية، لغة التنويمات والأغاني التي تهز مشاعره منذ طفولته، تؤثر بطبيعة الحال تأثيرا عميقا في تكوينه العاطفي. ولذلك تجد أن وحدة اللغة توجد نوعا من الوحدة في التفكير وفي الشعور، وتربط الأفراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية.ونستطيع أن نقول لذلك: إنها تكوّن أقوى الروابط التي تربط الأفراد بالجماعات.وبما أن اللغات تختلف بين قوم وقوم، فمن الطبيعي أن نجد مجموع الأفراد الذين يشتركون في **اللغة**، يتقاربون أكثر من غيرهم، ويتماثلون ويتعاطفون أكثر من سواهم، ويتميزون عمَّن عداهم، فيؤلفون بذلك أمة متميزة من الأمم الأخرى.لذلك نستطيع أن نقول: إن الأمم يتميز بعضها من بعض –في الدرجة الأولى– بلغتها، وإن حياة الأمم تقوم، قبل كل شئ على لغاتها.وإذا أضاعت أمة من الأمم لغتها، وصارت تتكلم بلغة أخرى، تكون قد فقدت الحياة واندمجت في الأمة التي اقتبست عنها لغتها الجديدة.كثيرا ما يرينا التاريخ، أن بعض الأمم تستولي على أمة أخرى، وتخضعها لإرادتها، وتسير شؤونها كما تشاء.إن هذا الاستيلاء يفقد الأمة المغلوبة استقلالها، ولكنه لا يمس كيانها، ما دامت الأمة المذكورة محافظة على لغتها الخاصة بها، وما دامت متميزة من الأمة المستولية عليها بهذه اللغة الخاصة.يتبين من ذلك كله: أن اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها".وأما "**التاريخ** فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها.فإن كل أمة من الأمم، إنما تشعر بذاتها وتكوّن شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص.عندما أقول التاريخ، لا أقصد بذلك التاريخ المدون في الكتب –التاريخ المدون بين صحائف المطبوعات والمخطوطات– بل أقصد بذلك التاريخ الحي في النفوس، الشائع في الأذهان، المستولي على التقاليد.إن وحدة هذا التاريخ تولد تقاربا في العواطف والنزعات، إنها تؤدي إلى تماثل في ذكريات المفاخر السالفة وفي ذكريات المصائب الماضية، وإلى تشابه أماني النهوض وآمال المستقبل.ولذلك نستطيع أن نقول: إن الذكريات التاريخية تقرب النفوس، وتكوّن بينها نوعا من القرابة المعنوية.وتكون هذه القرابة المعنوية أشد تأثيرا من القرابة المادية بدرجات.والأمة المحكومة التي تنسى تاريخها، تكون قد فقدت شعورها ووعيها.وهذا الشعور والوعي، لا يعودان إليها إلا عندما تتذكر ذلك التاريخ وتعود إليه...وأما اليقظات القومية، بعد عهود الحكم الأجنبي، فتبدأ عادة –بعكس ذلك– بتذكر التاريخ القومي وبالاهتمام به اهتماما خاصا.يتبين من كل ما تقدم، **أن اللغة والتاريخ هما العاملان الأصليان اللذان يؤثران أشد التأثير في تكوين القوميات**.والأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها، وأصبحت في حالة من السبات، وإن لم تفقد الحياة.وتستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة إلى تاريخها القومي والاهتمام به اهتماما فعليا، ولكنها إذا ما

فقدت لغتها، تكون عندئذ قد فقدت الحياة ودخلت في عداد الأموات، فلا يبقى سبيل إلى عودتها إلى الحياة، فضلاً عن استعادتها الوعي والشعور".

أما "وحدة التاريخ" فيشرحها الحصري، بأنها ليست الوحدة التامة في جميع أدوار التاريخ.بل يجب أن تُفهم من ذلك الوحدة النسبية والغالبة التي تتجلى في أهم صفحات التاريخ: أهم صفحات التاريخ التي أوجدت ثقافة الأمة الأساسية، وأعطتها لغتها الحالية، وطبعتها بطابعها الخاص.و إلا لما استطعنا أن نجد أمة واحدة، كانت موحدة على طول تاريخها توحيدا تاما.ويجب أن نعلم العلم اليقين، أن التاريخ يعمل عمله الفعّال في تكوين الأمم، على الرغم من أمثال هذه الاختلافات العارضة الطفيفة.

ويعطي الحصري للعامل الجغرافي دورا مهما، حيث يرى أنه العامل الوحيد الذي يؤثر في اللغة والتاريخ."لأن فقدان الاتصال الجغرافي قد يؤدي إلى بقاء أجزاء الأمة الواحدة منفصلا بعضها عن بعض، رغم اتحادها في اللغة والتاريخ.زد على ذلك، أنه قد يؤدي –بمرور الزمن– إلى تباعد وتباين في اللغة والتاريخ أيضا".

3) علاقة الدين بالقومية علاقة غير خطية، لا تخضع للتعميمات التبسيطية، سواء كانت تلك التعميمات سلبية أو إيجابية."إن الدين يولّد نوعا من "الوحدة" في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه، ويثير في نفوسهم بعض العواطف والنزعات الخاصة التي تؤثر في أعمالهم تأثيرا شديدا.فالدين يعتبر من هذه الوجهة من أهم الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وتؤثر بذلك في سير السياسة والتاريخ.غير أن تأثير الدين في تسيير السياسة والتاريخ وتكوين القومية والوطنية–على هذا المنوال– لا يجري على وتيرة واحدة في كل الأحيان.بل إن هذا التأثير يختلف باختلاف الأديان من جهة، وباختلاف العصور والأدوار من جهة أخرى.و لذلك نستطيع أن نقول إن علاقة الأديان بالقوميات من المسائل المعضلة التي تحتاج إلى بحث عميق وتحليل دقيق".

أي أن الحصري رفض طرح الدين عاملا في التقارب القومي، حيث أحل اللغة محل الدين وراح يبشر بدين جديد هو دين العروبة[16] .وعلى الرغم من اعترافه بأن الإسلام ساهم في تكوين الأمة العربية وتوسيع نطاق العروبة والمحافظة على اللغة العربية، فإنه لم ير لزوما اعتبار الدين من المقومات الأساسية للقومية العربية[17] .يقول الحصري:"وما كان يصلح للناس في القرن الأول، لا يصلح لغيرهم في القرن الرابع عشر.وما يناسبنا اليوم، نحن معشر العرب، هو أن نغلق هذه النصوص وغيرها"[18].يقصد النصوص الشرعية.

ويصنف ساطع الحصري الأديان من الوجهة الاجتماعية إلى صنفين أساسيين: الأديان القومية، والأديان العالمية.أما الأولى فيرى "أنه من الطبيعي أن الرابطة التي تتولد عنها تنضم إلى تأثير اللغة والتاريخ، وتقوي الروابط التي تربط الأفراد بعضهم ببعض.ولذلك كله نجد أن الحياة الدينية لدى تلك الأقوام، لا تنفصم عن الحياة السياسية أبدا، فتزيد أفراد القوم ترابطا على ترابطهم وتماسكا على تماسكهم.فنستطيع أن نقول إن الروابط الدينية تكون في هؤلاء الأقوام من عناصر القومية الأساسية".وأما الثانية فيرى "أن أصحابها يميلون إلى إيجاد رابطة أعم من روابط اللغة والتاريخ، ومن البديهي عند الحصري أن أصحاب هذا الصنف من الديانات كثيرا ما يميلون إلى معارضة القوميات.ثم يقرر أن التاريخ يشهد على أن هذه الأديان العالمية لم تنجح في إيجاد رابطة أقوى من رابطة القومية، إلا داخل نطاق محدود، لمدة قصيرة جدا".إنها لم تستطع أن تمزج الأقوام مزجا حقيقيا، وأن تزيل الفوارق التي تميز بعض أولئك الأقوام من بعض تماما، إلا بقدر ما نجحت في نشر لغة من اللغات، وبقدر ما أوجدت من التبدل في حدود القوميات."فالأديان العالمية لم تستطع أن توحد القوميات، حتى في الأدوار التي وصلت سلطتها خلالها إلى أقصى الدرجات".ويعطي مثالا على ذلك الدين الإسلامي الذي لم يستطع في نظره أن يوحّد المسلمين، ولم يحل دون تفرق المسلمين إلى أمم ودول، ودون حدوث منازعات ومخاصمات بين الدول الإسلامية نفسها.

أما علاقة الدين باللغة، فيرى الحصري أنها علاقة قوية.فإن كل دين من الأديان يقوم على لغة، ويعمل بطبيعته على نشر تلك اللغة.وأن الواسطة الخارجية للدين، هي اللغة التي لا يمكن له الاستغناء عنها.ثم يقرر بأن "الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية، كما أن تأثيرها في تسيير السياسة، لا يبقى متغلبا على تأثير اللغة والتاريخ.إن هذا التأثير يشتد أو يتراخى، يتقوى أو يتلاشى، حسب تطور علاقة الدين باللغة، ويبقى أمرا ثانويا في تكوين القوميات بالنسبة إلى تأثير اللغة والتاريخ".

4) أهم العوامل التي تولّد في النفوس الرغبة في الاتحاد، فتؤدي إلى تكوين القومية وتأليف الأمة، إنما هي: وحدة اللغة والتاريخ.ومنه، فالدول التي تحكم شعوبا من غير قومياتها، إنما تقيم نظرية دولتها على فكرة "الإرادة" و"المشيئة" بالتعايش المشترك بين الشعوب، بغض النظر عن عوامل القومية، وهو ما يناسب تلك الدول المهيمنة تماما من الناحية السياسية فحسب.

ثانيا: الهوية اللغوية عند مولود قاسم نايت بلقاسم[19].

تحتل اللغة عند مولود قاسم نايت بلقاسم مكانة هامة، حيث يرى أن للغة صلة وثيقة بالشخصية ولصلتهما معا باستمرار حياة أمة من الأمم.واللغة عنده، "هي تلك الصورة التي تعطى محتواها لونا، وشكلا، وقواما.فهي المحملة بتلك

العناصر المكونة للذاتية، للشخصية القومية، فهي ذلك التيار الذي يبعث الروح في جميع أركان الكيان الوطني.وذلك الاسمنت الذي يضمن وحدة البنيان القومي، والذي بدون تلاحمه لا يمكن أن يكون أي كيان لأمة من الأمم"[20]

ومنه، فاللغة ليست شكلا أو أداة فحسب-كما يرى البعض.بل هي محتوى أيضا،كما يرى مولود قاسم، إذ هي قالب تصاغ فيه أفكارنا وأحاسيسنا، نعبر بها عن كنهها وحقيقتنا، تصطبغ بها هذه الأفكار والأحاسيس، بالضبط كما تتأثر هي.أي اللغة، بهذه الأفكار والأحاسيس التي تعبر عنها، والتي تحملها شحنة معنوية قوية تعطيها طابعها المميز لها والخاص بها"[21].

وقد ردّ مولود قاسم نايت بلقاسم على من يعتبرون أن اللغة هي مجرد شكل، بقوله:"وحتى إذا كانت اللغة شكلا فقط، أي قالبا، كما يدّعي هؤلاء، فالمعروف أن القالب يؤثّر في محتواه، إذ يعطيه شكله، وحيث أن القالب يضع خصيصا للشئ الذي يراد صنعه"[22].

ويستشهد مولود قاسم بالإسلام ذاته الذي يعترف بهذه القيمة الجوهرية للغة."فلأن العرب كانت أمة تعتز بلغتها وتفتخر بها، أنزل القرآن بصفة إعجازية لهم، وكان إحدى معجزات الإسلام وإحدى أسلحة الرسول في التغلب على عنجهية الجاهلية[23] .

كما يستشهد بأمم كثيرة أولت اهتماما كبيرا للغة باعتبار أن للغة دورا رئيسا في تكوين أو انبعاث دول أو دويلات.مثل:" تعصب الفلاميين في بلجيكا للغتهم، وحرصهم على خلق فروق بينها وبين الهولندية الأم وذلك لنسيان عهد الاحتلال.والنرويجيون حتى اليوم في صراعهم مع آثار الاحتلالين الدانماركي والسويدي في لغتهم.فمع التآخي الكامل في أغلب الميادين مع هذين البلدين، ورغم القرابة الوثيقة في اللغة إلى حد التفاهم بدون دراسة أحد منهم للغة الآخر، نجد الأولين حريصين جد الحرص على محو الآثار اللغوية التي تذكره بعهد (الاتحاد) مع هذين البلدين، بقصد إثبات أن هناك أمة نرويجية لها لغتها، ومميزاتها، وذاتيتها"[24].

أما الألمان، فقد توقف مولود قاسم عندهم مليًّا مستشهدا بآراء الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته (**fichte**)."أستاذ الفلسفة بجامعة برلين الذي صارع نابليون ومات شهيد الحرية والدفاع عن أمته، وشخصيتها، ولغتها، هذه اللغة التي لم يكن يتصور أمته بدونها والتي كان يرى فيها العنصر الأساسي لشخصية كل أمة تسمى نفسها أمة، وتستحق أن تسمى كذلك، وتريد لنفسها الكرامة والخلود"[25].فاللغة عند فيخته هي التي تكوّن الإنسان، وليس العكس، وهي التي تؤثر فيه، وليس العكس، فهي صدى روح الأمة، وتؤثر في التصورات وتصبغ عليها معاني وألوانا، وتعكس عليها أشعة أو ظلالا خاصة بها التي تجعل الإنسان من هو، وليست مجرد أداة يعبر بها الإنسان عن نفسه، بل هي أي اللغة الطبيعية الإنسانية التي تبرز منه في شكل أصوات خاصة معينة لا يمكن أن تكون غيرها، إذ بهذه الأصوات الخاصة التي هي صدى الروح، بما تحمله من شحنات عاطفية، وتصورات، ومفاهيم، وذكريات مشتركة، يتفاهم الإنسان مع من يشاركونه نفس التصورات، ونفس المفاهيم، والطبائع، والتقاليد، والعادات، والذكريات، أي

مواطنيه، ولو كانوا ولدوا في قارات أخرى غير قارته"[26].و"الذي يفقد لغته عند فيخته يمزق الخيط الذي يصله بالأجداد، ويفقد معها حلقات ماضية، ويشعر بفجوة عميقة حقيقية في تطوره ينقطع عن أصله كجلمود صخر انفصل عن الصخرة الأم، وحطه السيل من علٍ.فجرفه وقذف به بعيدا إلى أعماق الذوبان تندمج وتذوب في جنس اللغة الغالبة[27].

وعلى أساسه، فلقد اهتم مولود قاسم كثيرا باللغة العربية وسعى إلى ردّ الاعتبار لها في الجزائر.حيث سمّى من الجزائريين مَن كان يتنكر للغة العربية بالممسوخين.وقد صنفهم في ثلاثة أنواع[28]:

أولا: مَن يحكم على اللغة العربية بالجمود والموت والوقوف لدى حدود القرون الوسطى.وأنها ليست لغة علمية، وهي عاجزة عن التعبير عن دقيق الاصطلاحات الحديثة.وأنها لم تعد صالحة إلا للمسجد كاللاتينية للكنائس وفي أحسن الأحوال للخطب الرنانة الجوفاء.

ثانيا: مَن ينظرون نظرة الشك إلى العربية ومكانتها بين اللغات العلمية الكبرى.فهم بدون أن يهاجموها أو يسْخروا منها علانية لا يحترمونها أكثر من الأولين، ويكتفون بسوء معاملتها ووضعها جانبا بنوع من نظرة الشفقة على ذويها، والاستعلاء عنهم، وإشعارهم أحيانا بأنهم في الحقيقة مساكين يرثى لحالهم.وقد ينجحون فعلا في إقناع بعضهم بنقص فيهم.

ثالثا: مَن رسبت في أعماقهم بذور المستعمر وتأثروا بها، ويبرز ذلك في سلوكهم بدون شعور ولا نية سيئة منهم.وهؤلاء نجدهم من بين أحسن عناصرنا الوطنية.فهم يستعملون منطق المستعمر ومصطلحاته رغم معاكستها لجميع أركان كياننا، وتقاليدنا، وذاتيتنا، وحتى بعد أن ألغى عهد الاستقلال بصفة رسمية أو منطقية صيغة هذه الاصطلاحات أو الاستعمالات تجدهم مستمرين في استعمالها وغير مبالين بقيمة هذا التغير ولا مدركين لمغزاه.

كما كان يتذمر كثيرا من استعمال العامية واللغة الأجنبية–الفرنسية في الدوائر الحكومية وفي وسائل الإعلام.فعمد إلى وضع برنامج لتعميم استعمال اللغة العربية في هاتين المؤسستين، وذلك بتنظيم دروس للغة العربية لمن لا يعرفها من الوزراء والموظفين.كما وضع برنامجا للتلفزة والإذاعة تمثل فيما يلي:

1- تغليب الفصحى على العامية في نشرات الأخبار وغيرها من حصصها الكلامية، وتغليب هذه الحصص الكلامية على الغنائية.

2- إذاعة مسرحيات بالفصحى.

3- قراءة كتب ومحاضرات كل يوم بضع صفحات وفي حلقات متسلسلة حتى آخر الكتاب، كما تفعل كثير من الإذاعات الأوروبية.

4- تنظيم دروس بالعربية بمساعدة التلفزة.

إضافة إلى عشرات المعاهد للتعليم الأصلي التي أنشأها، وقد كانت فلسفة التعريب عنده قائمة على شعار: **"تعريب الأمخاخ قبل تعريب الألسنة"**.وقد كان يرى أن مسؤولية التعريب هي مسوؤلية تلقى قبل كل شئ على عاتق المثقفين بالعربية."إن رسالة التعريب هذه ليست رسالة الحكومة وحدها، فلديها من المشاكل الأخرى الكثير، وأن المسؤولية الكبرى تلقى قبل كل شئ على عاتق المثقفين بالعربية وعلى المؤسسات الثقافية والشعب كله، فالحكومة هي المحرك والمنفذ ولكنها لا تستطيع وحدها وبنوع من مصباح علاء الدين أو خاتم سليمان جعل جميع بلابل الجزائر تنشد أبا الطيب وأبا العلا"[30].

وقد ردّ على كل من كان يشكك في قدرة اللغة العربية على التعبير عن العلوم الحديثة، وبالتالي مسايرة التطورات.بأن اللغة العربية هي لغة العلوم، كانت لغة العلوم في القرون الوسطى، كانت لغة العلوم في عصر النهضة، كانت اللغة التي يتكلم بها أحيانا في القصور الأوروبية، كانت لغة القصر في صقلية في بليرمة مثلا[31].فهذه اللغة التي عبرت بالأمس عن العلوم —كما يتساءل مولود قاسم، وكانت لغة العلوم في أوروبا، حيث لا تزال إلى الآن أسماء كثيرة من العلوم كالجبر الذي هو اسم عربي محض، أخذ من الحضارة الإسلامية التي أمدت العلم بهذا الاسم، من الجبر والمقابلة.والتي أبدعت هذه الأشياء، هل هي عاجزة عن التعبير عن العلوم اليوم؟[32]

والجواب كما يقول مولود قاسم، "ليست اللغة هي المتأخرة وإنما المتكلمون بها.فاللغة مرآة المتكلم بها، والذنب ليس ذنب اللغة.ثم أن الألفاظ العلمية ما هي إلا اصطلاحات، فإذا كانت أوروبا قد قضت قرونا في العمل على التحرر من اللاتينية وتكوين لغات حديثة متفرعة عنها.فنحن لسنا في حاجة إلى هذا الجهد، فعربية ابن رشد والمويلحي والإدريسي وابن الهيثم والخوارزمي والرازي والبيروني وأبي حمزة والأخضرى الجزائريين وغيرهم، لا تزال صالحة للتعبير عن نفس العلوم مع إضافة الاصطلاحات المتجددة تبعا لحدوثها وتطور العلوم والآلات.فالعربية ليست اللاتينية فبفضل غناها وقدرتها على الاشتقاق وسلاستها وتقاليدها العلمية ومرونتها تعتبر من أقدم اللغات وأحدثها وأكثرها قابلية للتطور في نفس الوقت"[33].

لم يكن مولود قاسم يهدف إلى إحياء اللغة العربية في الجزائر فحسب، بل كان يطمح إلى جعلها لغة الحياة القومية في السلوك العملي اليومي في البلاد العربية جمعاء.يقول مولود قاسم:"...فقد ظلمت هذه اللغة في بلدها كثيرا وطويلا، فلِم لا نرجع لها مكانتها الأولى، ونخط الطريق لجميع البلاد العربية الأخرى المحتاجة إلى هذا هي أيضا؟ لِم لا يرجع الفضل إلى الجزائر في هذا؟ فقد فتحت الجزائر فيما مضى الطريق على الأقل في المغرب والأندلس، فأول نحو عربي شامل وضع في المغرب والأندلس هو ألفية ابن معطى الزواوي الجزائري التي أشاد بها ابن مالك الأندلسي في بدء ألفيته، وهكذا كان ابن معطى الجزائري نوعا من أبي الأسود الدؤلي للمغرب والأندلس.لنبدأ نحن في حدود الإمكان باستعمال الفصحى في المغرب، وسيتبع المشرق"[34].

وليس معنى هذا أنه كان من دعاة القومية العربية، بل على العكس.فعلى الرغم من دفاعه المستميت عن اللغة العربية، فقد كان لا يؤمن بأمة عربية.يقول مولود قاسم:"لا أؤمن بأمة عربية، وإنما بأمة إسلامية، لقد أصبح التركيز منذ لورانس على بعض الشعارات –أمة **عربية**– و**عروبة**، بمناسبة و بدون مناسبة، شنشنة نسمعها اليوم، وموجهة.وكان ينبغي ألا نستغربها، لأنها تأتي من بعض الأوساط التي تريد أن تبعدنا عن الشئ الذي يجمعنا.من أوساط لا داعي لذكر اسمها، من أوساط يسارية ودينية في المشرق العربي، وفي المشرق العربي فقط.هذه العناصر تدعونا إلى هذا التمجيد لكلمة عرب، وعروبة، وأمة عربية، ووطن عربي، لعزلنا عن الشئ الذي يجمعنا مع الآخرين الذين هم ليسوا عربا في آسيا وفي إفريقيا التي تسمى إفريقيا السوداء"[35].

ثالثا: الهوية اللغوية في عصر العولمة.

لقد أصبح موضوع الهوية في الوقت الراهن أحد المواضيع الأساسية التي تتصدر النقاشات، حيث تزايد الاهتمام بها مع تزايد التحديات التي تفرضها العولمة على الشعوب.فلقد جاءت العولمة بتحديات عديدة، فظهر معها الجدل الفكري حول التحدي الذي تفرضه على الهوية القومية وخصوصيتها.خاصة أن العولمة تعبّر عن تناقضات الفكر الرأسمالي المعاصر في فترة ما بعد الحداثة، وتمثل نمطا للهيمنة الغربية ونشر ثقافة اقتصاد السوق وثقافة التشيؤ بتحويل كل القيم إلى سلع تباع وتشترى.

لقد حملت رياح العولمة في ثناياها إسقاط الحواجز اللغوية تمهيدا لفرض سيادة لغة الدولة التي تفردت بالهيمنة على العالم، "فالعولمة تصميم قسري لنموذج معادي للتعددية والتنوع الثقافي واللغوي، يلغي التمايز والشخصية الثقافية، ويروّج عن طريق وسائل الإعلام لقيادة قوانين السوق وقيم المجتمع الليبرالي الرأسمالي ولفرض ديكتاتورية الكلام الوحيد والصورة الوحيدة والنمط الواحد من الحياة، ويحوّل الإنسان إلى مجرد مستهلك مستسلم ومشاهد متلق، يتم تصنيفه وترويضه جماعيا وعلى مستوى العدد"[36].

إن هذه التحديات الثقافية، لاسيما اللغوية منها.لن تعاني منها دول الجنوب فحسب، بل أيضا ثقافات ولغات دول الشمال، جاء في الخطة الشاملة للثقافة العربية الصادرة عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (**ألكسو**)، أنه ليست دول الجنوب وحدها التي ثقافتها مهددة.فالثقافات الأخرى جميعا تعاني من الوضع نفسه، وهذا يعني أن ثمة أزمة ثقافية عالمية تريد القضاء على التنوع الثقافي في سبيل نمطية ثقافية واحدة[37].

وهذا ما تشير إليه بعض الدراسات الأوروبية، حيث تعاني الثقافات الأوروبية نفسها من الحصار أمام الوافد الدخيل الأمريكي.فلقد أورد د/إلياس فرح ما جاء في بعض هذه الدراسات، فعن إدوار غاليتو الذي يرى أن العولمة ستقلب الأمور، إذ تحل الأسواق محل الشعوب، والمستهلكين محل المواطنين، والمشروعات الصناعية محل الأمم، والتجمعات محل المدن، والمزاحمة التجارية محل العلاقة الإنسانية. أما عن إدكار بيزاني، فقد أورد د/إلياس فرح دعوته إلى رفض

العولمة- لنقف معا ضد العولمة، لأنها تتجاهل العلاقة بين الدولة والأمة والأرض والوطن واللغة والثقافة...إذا قيل للفرنسيين إن بناء أوروبا ينبغي أن يؤول إلى زوال الأمة الفرنسية، فإنهم لن يقبلوا لأنهم يتطلعون إلى مستقبل يتحقق فيه التوازن والتكامل، بين ما هو سياسي وما هو ثقافي، ومحصن ضد العولمة التي تخلق وحدة زائفة تتجاهل التعددية والتنوع[38].

ولعل هذا ما جعل أوروبا، وعلى الأخص فرنسا تعبّر عن احتجاجها بمناسبة مفاوضات (ألغات) ودفاعها عما بات يعرف باسم (الاستثناء الثقافي).على الرغم من أن ثقافات أوروبا تنتمي إلى حضارة واحدة، هي الحضارة الغربية سواء في أصولها الأوروبية أو امتداداتها الأمريكية.

كما جعل فرنسا تنشئ وزارة الفرانكفونية لحماية اللغة الفرنسية، إضافة إلى تأسيس منظمة الفرانكفونية.حيث يشير أمينها العام د/بطرس غالي بطرس، أن هذه الفرانكفونية ليس لحماية اللغة الفرنسية فحسب، بل للدفاع عن التعددية الثقافية واللغوية أيضا.فاللغات في رأيه بمثابة التراث الإنساني، وثراء المجتمع الدولي قائم على هذه التعددية.فلو سيطرت لغة واحدة على المجتمع الدولي، فإن ذلك سيؤدي إلى إضعاف اللغات الأخرى.وهذا خطأ كبير وخطير، وكما أن هناك منظمات دولية أنشئت للدفاع عن البيئة وعن بعض الحيوانات وبعض النباتات.يجب أيضا الدفاع عن الحضارات وعن الثقافات، عن التعددية الحضارية وعن التعددية الثقافية واللغوية[39].

إن بُعد العولمة يفرض على اللغات الضعيفة الانقراض، خاصة أنه من المتوقع أن يتقلص في ظلها عدد لا بأس به من اللغات.حيث يشير د/محمد نبيل نوفل، أن عدة آلاف من اللغات يتوقع أن يختفي.**90%** منها خلال القرن المقبل أي القرن الحادي والعشرين الميلادي، بحيث لا يبقى سوى ما يتراوح ما بين **250-600** لغة[40]. الأمر الذي يجعل مسألة التعدد اللغوي تطرح بإلحاح في ظل العولمة التي تسعى إلى هيمنة لغة واحدة، لغة الطرف الأقوى.

فلقد بات واضحا أن العالم يواجه على جبهة اللغة موقفا مصيريا- كما يشير إلى ذلك مدير منظمة اليونسكو الأسبق-إما أن يتمسك بتعدد لغاته، وما ينطوي عليه ذلك من صعوبة التواصل وإعاقة تبادل المعلومات والمعارف، و-إما أن تتوحد لغات العالم في لغة قياسية واحدة، الإنجليزية في أغلب الظن.وساعتها تكون قد حلت بالبشرية الطامة الكبرى، على حد تعبير مدير منظمة اليونسكو في لقاء "دافوس"[41].لاسيما وأن ثقافة العولمة تتوسع في ظل تصاعد الثقافة المرئية التي تعتمد بصورة أساسية على وسائل الإعلام والاتصال المتطورة، وتكنولوجيا المعلومات التي تخترق جميع القارات بلغة الطرف المهيمن.وهذا في ظل تراجع الثقافات المحلية، لاسيما المكتوبة منها، وفشل بعض الأنظمة الثقافية التقليدية لشعوب العالم الثالث.

وعندما نتأمل الخريطة الثقافية الراهنة للعالم، نقف على حقيقتين وهما:

1) عولمة الثقافة الأمريكية على العالم بما فيه أوروبا.
2) سيطرة اللغة الإنجليزية.

وقد أدى ذلك إلى تنافس حاد بين الثقافتين الأنجلوساكسونية والفرنسية، وبين اللغتين الإنجليزية والفرنسية على وجه الخصوص.

والثقافة العربية الإسلامية بمقوماتها الأساسية الدين –(الإسلام) واللغة –(العربية)، تواجه اليوم تحديات خطيرة.لاسيما وأن العولمة تسعى إلى إيجاد لغة عالمية، وديانة عالمية.فاللغة والدين مقصدان للعولمة، يؤكد على ذلك الكثير من المفكرين الغربيين، منهم صموئيل فيليب هنتنغتون[42] .حيث يقول:"اللغة والدين هما العنصران المركزيان لأية ثقافة أو حضارة.وإذا كانت هناك حضارة آخذة في الانبثاق، فإنه ينبغي أن توجد اتجاهات نحو انبثاق لغة عالمية وديانة عالمية"[43].

أما الديانة، فيقصد بها العقيدة الليبرالية.وأما اللغة، فيقصد بها اللغة الإنجليزية.حيث يقول:"إن لغة العالم هي اللغة الإنجليزية"[44].

خاتمة:

لقد حاول ساطع الحصري أن ينظر إلى القومية العربية بمنظار عالمي، محاولا أن يرفع من مكانتها إلى مستوى النظريات القومية العالمية.وإن كانت قد جاءت ذات صبغة نظرية أكثر منها واقعية، وهذا ما لم ينكره بنفسه.

لقد بنى ساطع الحصري فكرة القومية العربية من منطلق علماني، حيث كرّر ما جاء في النظريات الغربية حول القومية باعتبار اللغة والتاريخ المشترك المكونين الرئيسين لتكوين الأمم، وبتهميش العنصر الديني.

إن القوميّين العرب وعلى رأسهم الرائد الأول للفكر القومي العربي ساطع الحصري، لم يعوا ظروف نشأة القومية في الغرب ومحليتها وظنوا أنها فكرة عامة وشاملة صالحة لكل الشعوب في كل العصور وفي ظل كل الحضارات.فكان من الطبيعي أن تنزع أفكار ساطع الحصري نحو المثالية والتجريد، وتبتعد عن الواقعية، فالواقع العربي يختلف عن الواقع الأوروبي.

والملفت للانتباه في نظرية الحصري القومية هو الحد الفاصل الذي وضعه بين العروبة والإسلام، فاستعاض بعقيدة العروبة عن عقيدة الإسلام.حيث نظر إلى الإسلام على أنه حركة تجديدية عربية، كان لها دورها في صنع تاريخ الأمة العربية في الماضي.أما في العصر الحديث، فقد أصبح عنصرا ثانويا.وما في ذلك من قطيعة بين المسلمين والعرب، وبين العرب أنفسهم –بين مسلميهم ومسيحييهم–، وبين العرب المسيحيين أنفسهم وبين انتمائهم الحضاري الإسلامي، باعتبار أن تراث العرب المسحيين هو التراث الحضاري الإسلامي.فهم أقرب منه إلى التراث الحضاري الغربي، الأوروبي على وجه التحديد.

أما مولود قاسم نايت بلقاسم، فقد كان من أنصار الفصحى.حيث كرّس كلّ جهوده للدفاع عنها ضد اللغة الأجنبية–الفرنسية، لاسيما مع وجود من كان يدعو إلى إحلال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية.وأيضا ضد العامية التي غزت وسائل الإعلام المختلفة، والتعليم وغيره.

لقد كانت لمولود قاسم نايت بلقاسم آراء متميزة عن الهوية اللغوية، ومنه عن القومية العربية والعروبة.حيث تقابلت مع آراء القوميّين العرب، ومنهم ساطع الحصري.على الرغم من الانطلاق من المرجعية الغربية عند الطرفين، المرجعية الألمانية على وجه الخصوص.

وعلى الرغم من استماتته في الدفاع عن اللغة العربية، لم يكن مولود قاسم متعصبا للعنصر العربي ولا للقومية العربية شأن القوميّين العرب.كما أنه لم يقلّد الفلاسفة الألمان في طروحاتهم حول القومية، على الرغم من دراسته لنظرياتهم والاستشهاد بآرائهم.لأنه فَهِمَ العروبة في ظل الإسلام وتحت مظلته، وفي ظل الوحدة والجامعة الإسلامية.فمفهوم العروبة عنده ليست انتماء عرقيا أو تعصبا عنصريا، بل هي انتماء ثقافي وحضاري.فقد كان من أنصار اللغة العربية وكان فكره ولسانه عروبيا، على الرغم من كونه أمازيغيا.

مما لاشك فيه، أن الهوية اللغوية في إطار العروبة هي حصن متين في مواجهة تحديات العولمة.لكن العروبة بمفهومها الثقافي الحضاري التي هي جزء لا يتجزأ من الثقافة الحضارية الإسلامية، لا بمفهومها العلماني الذي يجردها من الإطار الحضاري الإسلامي.حيث يكرس مفهوم الهوية اللغوية في إطار العروبة –كما فهمها ساطع الحصري، التبعية إلى الآخر لا التحرر منه.

الهوامش:

[1] – أبو خلدون ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية.دار المعارف.القاهرة.مصر.سنة 1964م.ج(1).ص 356 و357.

[2] – مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي.الدار المتحدة.بيروت.لبنان.سنة 1972م.ص 36 و37.

[3] – وليام الخازن، الشعر والوطنية في لبنان والبلاد العربية من مطلع النهضة إلى عام 1939م.دار العلم للملايين.بيروت. لبنان.سنة 1979م.ص 78.

[4] – طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية.دار الشروق.القاهرة.مصر.سنة 2004م.ص 804.

[5] – هو ساطع بن محمد هلال الحصري (أبو خلدون)، ولد في صنعاء سنة 1880م.درس في المدارس التركية، حيث تقلد بعد تخرجه منها عدة وظائف تعليمية وإدارية.كانت نزعته طورانية تركية، حيث عمل مع جمعية الاتحاد والترقي، ونشر عدة دراسات في الدعوة إلى الطورانية.ثم أصبح رائدا من رواد القومية العربية، وكانت في لغته العربية رطانة.رحل إلى دمشق عام 1919م، فتولى منصب وزير التعليم.ثم عيّن في العراق مسؤولا عن التعليم، وقد كان علمانيا فلم يبد

اهتماما بدروس الدين في المناهج المدرسية.وظل يدعو إلى فكرة القومية العربية إلى أن قامت ثورة رشيد عالي الكيلاني عام 1941م.حيث نفي إلى حلب من طرف الإنجليز، فتسلل منها إلى بيروت.ثم عاد مرة أخرى إلى دمشق عام 1944م، فعيّن مستشارا لصياغة النظام التربوي والتعليمي في البلاد، فاهتم بالفكر القومي وبتطوير مناهج التعليم.عيّن مديرا لمعهد البحوث والدراسات العربية في القاهرة عام 1953م.وفي سنة 1965م، عاد إلى العراق وتوفي في بغداد سنة 1968م. جلّ مؤلفاته تناولت الدعوة إلى فكرة القومية العربية (الموسوعة الحرة www.wikipédia.org).

[6]- أنور الجندي، أخطاء المنهج الغربي.دار الكتاب اللبناني.بيروت.لبنان.سنة 1974م.ص 206.

[7]- نقلا عن: ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري.سلسلة التراث القومي.مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.لبنان.سنة 1985م.القسم (2).ص 1810.

[8]- المرجع نفسه.

[9]- المرجع نفسه.

[10]- إلياس مرقص، نقد الفكر القومي.دار الطليعة.بيروت.لبنان.سنة 1966م.ص 560.

[11]- محمد الخولي، تعقيب على بحث: محمد عبد الشفيع عيسى، نظرية ساطع الحصري في القومية العربية: جدلية الإثبات والنفي.ورقة مقدمة إلى الندوة الفكرة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ومعهد البحوث والدراسات العربية بعنوان: ساطع الحصري ثلاثون عاما على الرحيل.مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت.لبنان.سنة 1999م.ص 163.

[12]- للمزيد من التفاصيل، راجع: ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، مرجع سابق.

[13]- راجع: ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، القسم (1)، ص 9 وما بعدها.

[14]- المرجع نفسه، القسم (2)، ص 15.

[15]- للمزيد من التفاصيل، راجع: ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، ج(1)، من ص 38 إلى ص 56.

[16]- تاتيانا تيخونوفا، ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي.ترجمة وتقديم: توفيق سلوم.دار التقدم.مسكو.سنة 1987م.ص 48.

[17]- ساطع الحصري، المرجع السابق، القسم (3)، ص 2903.

[18]- ساطع الحصري، العروبة أولا.بيروت.لبنان.ط(2).سنة 1955م.ص 106.

[19]- مولود قاسم نايت بلقاسم ولد في 6 جانفي 1927م بولاية بجاية، تعلم في مدرسة التربية والتعليم التابعة لجمعية العلماء المسلمين بقرية قلعة بني عباس، ثم بجامعة الزيتونة في تونس سنة 1954م.وبجامعة القاهرة سنة

1950م، حيث تحصل منها على شهادة الليسانس في الفلسفة.عاش في دول أوروبية عديدة، حيث أجاد الكثير من لغاتها.تقلد بعد الاستقلال مهاما عديدة، أهمها: وزير للتعليم الأصلي والشؤون الدينية ومستشار لرئيس الجمهورية.حيث عمل من خلال منصبه على إنشاء الكثير من المعاهد للتعليم الأصلي.ترك مؤلفات في الفكر والثقافة والتاريخ، ونظّم ملتقيات دولية للفكر الإسلامي.توفي في 27 أوت 1992م.

[20]– من مقال نشر في جريدة "المجاهد" الأسبوعية بتاريخ 1962/11/22م.ضمن كتاب: مولود قاسم نايت بلقاسم، إنيّة وأصالة.دار الأمة.الجزائر.ط(2).سنة 2007م.ص .28

[21]–كلمة افتتاح الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامي في وهران يوم 27 جمادى الأولى 1391هـ/20 يوليو 1971م.ضمن المرجع نفسه، ص .184

[22] – مولود قاسم نايت بلقاسم، المرجع نفسه، ص .184

[24] – المرجع نفسه، ص .28

[25] – المرجع نفسه، ص .29

[26] – من مقال نشر بمجلة "الأصالة" عدد خاص عن التعريب رقم 18/17 بتاريخ: محرم 1394هـ/فيفري 1974م.ضمن المرجع السابق، ص .54

[27]– المرجع نفسه، ص .57

[28]– المرجع نفسه، ص 58.

[29] – من مقال نشر في العدد 136 من المجاهد الأسبوعي بتاريخ: 15 نوفمبر 1962م.ضمن المرجع السابق، ص 20 إلى ص .23

[30]– من مقال نشر في المجاهد الأسبوعي بتاريخ: 29/ 1962/11م.ضمن المرجع السابق، ص .35

[31] – من الملتقى السادس للفكر الإسلامي سنة 1392هـ/1972م.ضمن المرجع السابق، ص .251

[32] – من نص محاضرة ارتجلت في الأكاديمية العسكرية بشرشال يوم 22 صفر 1393هـ/27 مارس 1973م.ضمن المرجع نفسه، ص .526

[33] – من مقال نشر في المجاهد الأسبوعي بتاريخ: 29/ 1962/11م.ضمن المرجع السابق، ص .49

[34]– المرجع نفسه، ص .42

[35]– من الملتقى السادس للفكر الإسلامي سنة 1392هـ/1972م.ضمن المرجع السابق، ص 303 و .304

[36]–المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة الشاملة للثقافة العربية.دار الثقافة.تونس.ط(2).سنة 1997م.ص 130.

[37]– المرجع نفسه.

[38]– إلياس فرح، مقال: الهوية والخصوصية والعولمة.مجلة "آفاق عربية".عدد مزدوج (7) و(8).سنة 1998م.ص 28.

[39]– بطرس غالي بطرس، هدف الفرانكفونية الدفاع عن التعددية الثقافية.مجلة "السياسة الدولية".لقاء العدد.إعداد: سوسن حسين.عدد(133).سنة 1998م.ص .154

[40]– محمد نبيل نوفل، مقال: رأي المستقبل: المجتمع والتعليم في القرن الحادي والعشرين الميلادي.مجلة"المجلة العربية للتربية".المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.تونس.السنة الأولى.عدد(1).سنة 1997م.ص .204

[41]– راجع: تقرير التنمية الإنسانية العربية عام 2002 م.برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.عمان.الأردن.ص .74

[42]– من أبرز السياسيين والمفكرين الإستراتيجيين الأمريكيين المعاصرين.وصاحب نظرية "صدام الحضارات".مدير معهد جون أولن (John olin) للدراسات الإستراتيجية منذ سنة 1989م، ورئيس أكاديمية هارفرد للدراسات الدولية والإقليمية منذ سنة 1996م.وهي المناصب التي يشغلها حاليا، إضافة إلى تدريسه في جامعة هارفرد (Albert weather head II(كتب في مجالات عديدة، منها: السياسة الحربية، والإستراتيجية وسياسة الدول النامية (ارجع إلى: www.Gov.Harvard.edu.).

[43]– صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي.ترجمة: د/مالك عبيد أبو شهيوة ود/ محمود خلف.الدار الجماهيرية.ليبيا.ط(1).سنة 1429هـ/ 1991م.ص .133

44- المرجع نفسه،ص 133[4]

ضوابط حرية الرأي والتعبير في الإسلام

أ/ بوهنتالة إبراهيم

جامعة الحاج لخضر باتنة

تلخيص :

لا شك أن إشاعة حرية الرأي و التعبير في المجتمع و تنشئه الأجيال على ذلك هو السبيل الأمثل لامتصاص كل خطأ أو تطرف أو انحراف إذا علمنا أن البيئة الحرة هي المكان الوحيد الذي يموت فيه التطرف و يتوارى أهله و تلتقي فيه العقول النقية المخلصة على القدر المشترك من الرأي الذي يكون محل إجماع فينقاد له الجميع .

و هي كغيرها من الحريات الأخرى بحاجة إلى ضوابط و قيود بسبب ما قد تتعرض له من سوء الاستعمال و سوء التصرف بها أو العدوان عليها و مصادرتها .

و هذا المقال يعرض الضوابط و القيود التي جاء بها التشريع الإسلامي و التي من شأنها ترشيد حرية التعبير و وضعها في مسارها الصحيح.

Abstract:

freedom of thought and speech is undoubtedly the perfect means to The popularization of stop error, extremism and deviation , indeed a forum open for communication and dialogue is the only way to eradicate extremism and it's preachers it's a forum where truth full minds meet in accordance with a common consensus .

Freedom of opinion, like other freedoms need to controls and restrictions because of what might be exposed him of misusing and misconduct or aggression and confiscated. legitimacy, it's This article deals to show notion of thought and speech freedom. It's assurance and rules.

تمهيد :

إن حرية التعبير بفضل ما تتيحه للأفراد من كسب وتنمية معتقداتهم وقدراتهم الذهنية والمعنوية تأتي في صدارة الحريات، لذلك ورد في النظام الإسلامي ما يؤكد على أن تمتع الإنسان بهذا الحق وممارسته له فعليا هو الضمان الذي لا يمكن بدونه التعبير الحقيقي عن ذاته .

ولقد تجاوز الإسلام في تشريعاته مجرد إقرار حرية التعبير و الحكم على ممارستها و التمتع بها بالإباحة أو الندب أو الوجوب إلى درجة اعتبارها استشعارا و تشبعا بحرية النفس و حرية العقل و حرية القلب و الضمير، فجاء في هذا المجال بنظرة توفيقية هادفة متوازنة راعت الجانب الفردي الخاص من ناحية كفالتها لهذا الحق دون انتقاص أو تحديد أو تقييد يمكن أن يفضي إلى القضاء عليه أو مصادرته، كما استهدفت الصالح العام للمجتمع من خلال الاعتراف به وفرض ممارسته بصورة إيجابية غير سلبية على أصحابها .

ولذلك قرن التشريع الإسلامي حرية الرأي بحرية التعبير بحيث صارت في النهاية تعبيرا صحيحا عن كل من فكرتي الحق والواجب [1] ويهدف هذا المقال إلى بيان مفهوم حرية الرأي ومشروعيتها مع الأدلة والضمانات التي أحيط بها هذا الحق ثم ضوابط ممارسته.

مفهوم حرية الرأي:

إن الفكر باطني ينحصر في داخل النفس فإذا انطلق من الباطن إلى الظاهر وأعلن للناس تصريحا أو تلميحا كان أثره أبلغ وأفقه أوسع و صار رأيا، فالتعبير الخارجي عن التفكير الباطني يسمى إبداء الرأي [2].

جاء في لسان العرب: إن الرأي يطلق على النظر العقلي لأجل المعرفة كما يطلق على ما يتوصل إليه من اعتقاد بعد النظر [3]. فهو يعني جهد العقل في البحث والنظر وثمرة ذاك الجهد من الأحكام. فهو عمل ذاتي يقوم به الإنسان فيما بينه وبين نفسه فيندفع بعقله إلى التأمل والبحث حتى يصل إلى الحكم.

و إذا كان الفرد يبدو حرا في رأيه دون أن تسلب حريته فان المشكلة الحقيقية لا تكمن في حرية التفكير، فالكل يفكر بالطريقة التي يراها داخل أعماق نفسه وعقله، ولكن المشكلة متعلقة حقيقة بحرية التعبير عن الرأي. فلا جدوى من اعتناق أفكار دون ممارستها وإعلانها . فما المقصود إذن بحرية الرأي؟.

للإجابة عن هذا التساؤل لا بد أولا من تحديد أبعاد حرية الرأي .

لحرية الرأي بعدان : فردي و اجتماعي .

أولا– البعد الفردي الذاتي:

وهو حرية الإنسان في التفكير وإعمال العقل دون أن تفرض عليه معطيات تفضي به إلى الخطأ أو إلزامه بسلوك منهج أو طرائق معينة في التفكير من شأنها أن تؤدي إلى نتائج مبتغاة سلفا، حقا كانت أم باطلا، أو توجيه مسبق من الخارج ينتهي إلى رأي أو حكم قد لا يصل إليه الناظر لو ترك حرا في التفكير والنظر و ربما وصل إلى ضده.

ثانيا– البعد الاجتماعي:

وهو حرية الفرد في التعبير عن أرائه التي اهتدى إليها بتفكيره وإعلانها بين الناس والدفاع عنها وإقناع الغير بها. وهذا هو المعنى الشائع لدى السواد الأعظم من الناس لحرية الرأي وإلا فما قيمة رأي أو فكرة تبقى حبيسة الخاطر ولا تجد طريقها إلى الناس ولا يكون لها تأثير بأن يتبناها المجتمع ويعمل بها؟

الهوامش:

(1) انظر عبد الحق متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة مع بالمبادئ الدستورية الحديثة، ط2، طبعة منشأة دار المعارف1977 مصر. ص280

(2) د. صبحي محمصاني، أركان حقوق الإنسان، بحث مقارن في الشريعة والقوانين الحديثة د.ط ، دار العلم للملايين1979، بيروت، ص 141.

(3) محمد بن مكرم جمال الدين بن منظور، لسان العرب ، ج،3 دط ، دار الجيل ودار لسان العرب1988، بيروت، ص175

وعليه فإن حرية الرأي تعني تمهيد الطريق أمام الرأي والفكرة لتصل إلى الغير دون معوقات ولا يقتصر ذلك على بنات أفكار الفرد بل يتعدى إلى تبني أفكار وليدة عقل الغير وتفكيره والتعبير عن قبولها واستصوابها والسعي لنشرها بين الناس وإقناعهم بها[1].

مشروعية حرية الرأي :

جاءت أحكام الإسلام وتعاليمه تشرع لحرية الرأي لا على أنها حق لا يجوز الانتقاص منه أو التنازل عنه، بل على أساس أنها واجب على الفرد أيضا أن يرتقي إلى درجة الضروريات في سلم المقاصد الشرعية.

ويستند هذا الحق الأصيل في الإسلام إلى أدلة كثيرة أهمها:

أولا: اعتبار التفكير أصلا عقديا في دين الإسلام:

إن الإخلاص في الإسلام هو مبني الاعتقاد و به سميت سورة في القران الكريم تعرض عقيدة التوحيد وهي سورة الإخلاص ، يقول الله تعالى{**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ، اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ** } [2]. وعقيدة الإيمان تربي في نفس المؤمن إتباع الحق، واعتناق ما يراه حقا والتعبير عنه. فتكون حرية الرأي هي المدخل الصحيح للإيمان الحق، ولا عبرة في ميزان الإسلام للإيمان إلا إذا كان ثمرة حرية فكرية تتيح لصاحبها التدبر الحر من غير توجيه ذاتي نابع من الأهواء والهواتف والدوافع النفسية أو وليد تقليد اجتماعي أو ضغط وتأثير بيئي، حيث يدعو القرآن الناس دعوة خالصة إلى منهج البحث عن الحق فيقول الله تعالى: { **قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ** } [3] دعوة إلى القيام لله بعيدا عن كل الملابسات والهواتف ، بعيدا عن الضجيج والخلط واللبس والرؤية المضطربة والغبش الذي يحجب صفاء الحقيقة في منهج يقوم على مراقبة الله وتقواه والتجرد من كل المؤثرات، وهي دعوة واحدة إن تحققت صح المنهج واستقام الطريق وتجلت الحقيقة وهي تقوم على التجرد و الإخلاص لا لغرض ولا لهوى ولا لمصلحة بعيدا عن أي انفعال طارئ [4](وأن تقوموا لله مثنى وفرادى) مثنى ليراجع الرجل صاحبه يحاوره في غير تأثر لأي معطى داخلي أو خارجي وفرادى مع النفس وجها لوجه في تمحيص هادئ عميق، وبهذا يقود التفكير الحر إلى الإيمان الحق .

ثانيا: الحث على التدبر والتفكير وإعمال النظر:

([1]) كفلت المادة19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذا الحق بنصها على إن لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير بما في ذلك اعتناق رأي أو استقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت. وعلى هذا المعنى نصت المادة 35 من الدستور الجزائري ومما جاء فيها : لا مساس بحرمة حرية المعتقد وحرية الرأي .

([2]) سورة الإخلاص.

([3]) سورة سبأ الآية 46.

([4]) انظر سيد قطب ، في ظلال القران، ج5 ،ط 11، ، دار الشرق 1985، بيروت ، ص2914.

إذا كانت وظيفة العين أن تبصر والأذن أن تسمع، فان وظيفة العقل أن يفكر، لذلك حث الإسلام العقول على التدبر في خلق الله وبديع صنعه وإحكام نظامه ونواميسه، وحفز الناس على التأمل وأثار في نفوسهم حب الاستطلاع حيال الأمور التي لا تثير الانتباه لتكرر حدوثها وسيرها على وتيرة واحدة وإيلاف الناس لها كظاهرة الليل والنهار والشمس والقمر وغيرها من الظواهر الكونية. يقول الله تعالى **{إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}** [1]، ويقول: **{قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ}** [2]، ويقول أيضا: **{وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ، وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ،فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ}**[3]،

كما يلفت القرآن الأنظار إلى أسرار التشريعات المختلفة في العبادات والمعاملات فيقول الله تعالى: **{ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ}** [4].

وهنا يفتح الإسلام الباب واسعا أمام حرية التفكير العلمي ويعطي لكل فرد الحق في تقرير ما يراه بشأن الظواهر الكونية في الطبيعة أو الحيوان أو النبات أوالإنسان، حيث لم يفرض على الفرد نظرية علمية محددة بصدد أية ظاهرة من الظواهر الكونية ولم تتعرض نصوص القرآن والسنة لتفاصيلها، وإنما تناولتها لحث العقول على النظر والتدبر ثم تركت للفرد كامل الحرية في تقرير ما يراه والانتصار له واعتناق ما يقتنع بصحته من نظريات [5]. ولقد أخطأ بعض العلماء والمفسرين من المسلمين حين ربطوا القرآن الكريم بنظريات علمية كاذبة جعلت موقفهم في حرج عندما ثبت كذب تلك النظريات، ذلك لاندفاعهم وبخطوات متسرعة إلى ربط كلام الله بالتقدم العلمي وبالنظريات المكتشفة حديثا محاولين بذلك إثبات القرآن بالعلم، والقرآن ليس بحاجة ليثبت لأنه ليس كتاب علم في الحقيقة، بل هو كتاب هداية ومنهج حياة[6]. وحين كان يتنزل لم يتعرض بالتفسير إلا لما تقتضيه أحكام الشريعة من أوامر ونواه. أما ما يتصل بقوانين هذا الكون فلم يتعرض لها بالتفسير لأنها قوانين كونية ينتفع بها الإنسان سواء علمها أو لم يعلمها وحتى حين يتعرض لها بالتفسير فإنه يفسرها على قدر عقول من عاصروه وقت النزول وبقدر ما يستفيدون منه ويرضيهم ويترك الجوانب الأخرى للدهر يفسرها فقد سئل رسول الله صلى الله عليه و سلم عن مراحل القمر وأسباب

([1]) سورة البقرة الآية 164.
([2]) سورة يونس الآية 101.
([3]) سورة الذاريات الآيات 20-23.
([4]) سورة البقرة الآية 219.
([5]) أنظر علي عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام ، مجلة اقرأ، عدد افريل 1968، طبعة دار المعارف مصر، ص81.
([6]) محمد متولي الشعراوي معجزة القران ج1 ، دط، دت، شركة الشهاب الجزائر. ص89

تزايد قرصه وتناقصه فاكتفى القرآن بالرد على السائلين بتوجيههم إلى بعض فوائد القمر وإنه وسيلة لتحديد المواقيت والشهور التي تؤدى فيها مناسك الحج. قال الله تعالى: **{ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ }** [1] . أما ما وراء ذلك من أسباب فترك البحث والخوض فيها للعقول بحرية حتى تهتدي إلى حقيقتها وأسرارها.

والقرآن دوما يخاطب الذين يبصرون ويتدبرون ويعقلون وينعى على من عطلوا نعمة العقل التي فضل الله بها الإنسان خوفا أو طمعا قال تعالى: **{ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا }** [2] أو تقليدا. قال تعالى: **{وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ }** [3]، أو استهانة بقدرها. يقول الله تعالى: **{لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ}** [4]

ثالثا: الإغراء و التشجيع على الإجتهاد و البحث و التعبير عن ذلك :

لم يكتف الإسلام بإعطاء حق الإجتهاد و البحث و التعبير عنه، بل أغرى بذلك و شجع عليه تشجيعا. و دليل ذلك ما ورد في الصحيحين عن عمر بن العاص ﷺ أن النبي صلى الله عليه و سلم قال : " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران و إذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر". والإجتهاد في الدين و أحكامه فيه من الحرج و الخطورة ما لا يخفى، و لم يكتف الحديث بتقرير الأجر للمجتهد المصيب بل قررالأجر للمجتهد المخطئ أيضا و هذا يعني رفع الحرج و الخوف عن المجتهد حتى و هو معرض للخطأ و يتضاعف الأجر بإدراك الصواب تشجيعا على تحريه و الحرص عليه ، و لذلك ظل المسلمون من عصر النبوة يجتهدون و يختلفون ويصيبون و يخطئون و يراجع بعضهم بعضا، و يخطأ بعضهم بعضا و يعذر بعضهم بعضا .[5]

رابعا: الحث على طلب اليقين:

حيث يدعو القرآن إلى طلب الحقيقة والتماس اليقين في التفكير والبحث الحر إلى أن يتحقق اليقين ويستقر الإيمان وتستريح النفس فلا تبقى أسيرة ما يختلج فيها أحيانا من قلق أو حيرة أو شوق إلى معرفة الحقيقة، فهذا إبراهيم الخليل عليه السلام حين أعوزته طمأنينة القلب في كيفية إحياء الله تعالى الموتى سأل ربه تعالى ليريه كيف يحي الموتى*.

([1]) سورة البقرة 189.

([2]) سورة الاحزاب الآية 67.

* لم يكن سؤال إبراهيم عليه السلام طلبا للبرهان وتقوية الإيمان فقط، بل كان أيضا شوقا روحيا إلى ملابسة السر الإلهي في أثناء وقوعه العلمي، فقد أراد أن يرى يد القدرة وهي تعمل، ولقد كان الله يعلم إيمان عبده وخليله.

([3]) سورة البقرة الآية 260..

([4]) سورة النساء الآية 125.

([5]) أنظر أحمد الريسوني ، الأمة هي الأصل ، مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية ، حرية التعبير ، الفن ط2 ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر بيروت 2013 ص 62.

يقول تعالى : **{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}** [1] فلم يكتم نبي الله في نفسه ما خامره من قلق بل طلب الرؤية و المشاهدة التماسا لطمأنينة القلب وللإستراحة من نوازع القلق وهواجس الحيرة، ولم ينكر الله تعالى على نبيه سؤاله ولا حرمه شرف النبوة، بل بقيت كلمته عبرة وبقي له شرف مكانته عند الله عز وجل وخلد ذكراه على مر الزمان كما خلدت ملته بقوله تعالى : **{وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً}** [2].

وقصة إبراهيم عليه السلام في الاهتداء إلى اليقين والحق بدأت بالشك الذي هو مظهر من مظاهر رشد العقل وحرية التفكير[3].

خامسا: إقرار الجدل كوسيلة للوصول إلى الحق:

من مظاهر حرية التعبير في الإسلام إقرار الجدل واعتباره من خصائص الإنسانالمميزة له. في قوله تعالى:**{وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً}** [4]، وقد قدر الإسلام هذه الفطرة في الإنسان وأفسح له في الجدال حين يكون عن فكر حر ورأي مجرد ونية خالصة وعن حاجة إلى إقتناع ، فمن حقه أن يصغي إليه ويجادل بالتي هي أحسن. وبهذا أمر القرآن يقول الله تعالى: **{ ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}** [5]. و يقول أيضا: **{وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ }** [6]، ولم ينكر الجدال على الإنسان إلا إذا كان عن تعنت ومكابرة ومماراة فاحشة وإصرار على الباطل . وفي القرآن نماذج عن الجدال المحمود النابغ من الفطرة السليمة التواقة إلى معرفة الحق ومنها:

- جدال إبراهيم عليه السلام لربه في قوم لوط عليه السلام استرحاما، وهو جدال لا ينكره الله على نبيه بل عذره في حكمه على قوم لوط وأمره بلطف أن يعرض عن جدال لا جدوى منه بعد أن سبقت كلمة الله فيهم وحق عليهم العذاب. قال تعالى: **{ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ، إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ، يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاء أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ }** [7].
- جدال خولة بنت ثعلبة لرسول الله ﷺ حين ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت فأتت رسول الله ﷺ وقالت: يا رسول الله إنه ظاهر مني بعد أن كبرت سني ورق عظمي، وإن لي منه صبية صغار إن

([1]) سورة البقرة الآية 260.
([2]) سورة النساء الآية 125 .
([3])انظر عائشة عبد الرحمن، - بنت الشاطئ- ، القرآن وقضايا الانسان، ط3 ، دار العلم للملايين جوان1978 بيروت، ص115.
([4]) سورة الكهف الآية 54.
([5]) سورة النحل الاية125.
([6]) سورة العنكبوت الآية 46.
([7]) سورة هود الآيات 74-76.

ضممتهم إليه ضاعوا، وان ضممتهم إلي جاعوا، فما ترى ؟ فقال لها: ما أراك إلا قد حرمت عليه. فقالت: يا رسول الله ما ذكر طلاقا وهو أبو ولدي وأحب الناس إلي، فجعل رسول الله يعيد قوله: ما أراك إلا قد حرمت عليه، وهي تجادله وتكرر قولها وتراجعه ويراجعها. ولما لم تجد ما يفرج كربها اشتكت إلى الله وكان لها ما أرادت. كل ذلك في كنف رسول الله و حلمه و سعة صدره ﷺ. وفيها نزل قوله تعالى: **{قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ}** [1].

و من المناسب هنا أن هذه الواقعة تدل على أن من انقطع رجاؤه عن الخلق و لم يبق له في همه أحد سوى الخالق كفاه الله ذلك الهم. [2]

ويروي ابن إسحاق في السيرة ما كان من جدال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شروط صلح الحديبية التعسفية. قال: لما تم الاتفاق الشفوي وقف عمر رضي الله عنه غضبان أسفا وقال لأبي بكر رضي الله عنه يجادله:

- يا أبا بكر، أليس بحق رسول الله ؟
- قال أبو بكر : بلى.
- قال عمر: أو لسنا مسلمين؟
- قال : بلى.
- قال: أو ليسو بالمشركين؟
- قال : بلى .
- قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟
- فقال أبو بكر رضي الله عنه: يا عمر، إلزم غرزه فإني أشهد أنه رسول الله.
- فقال عمر: و أنا اشهد أنه رسول الله.

ثم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، ألست رسول الله؟ !

- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بلى.
- قال عمر: أو لسنا مسلمين؟
- قال : بلى.
- قال: أو ليسو بالمشركين؟
- قال : بلى .

([1]) سورة المجادلة الآية 01.

([2]) فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير و مفاتيح الغيب ، ج 10 ،ط 1 ،دار الفكر 2005 بيروت ص 235 – 236 .

- قال: الفاروق ﷺ: علام نعطي الدنية في ديننا؟
- فقال رسول الله ﷺ: أنا عند الله و رسوله، لن أخالف أمره ولن يضيعني[1].

عندئذ سكت عمر ﷺ وعلم أنه أمر الله تعالى. ولما تبينت حكمة ذلك الصلح الذي عده القرآن فتحا مبينا ندم على ما كان منه من قول، وكان يقول : مازلت أتصدق وأصلي وأعتق من الذي صنعت يومئذ مخافة كلامي [2]. وهنا لم يسخط رسول الله ﷺ على صاحبه ولا أنكر عليه حق الجدال وإبداء الرأي فيما لم يقتنع به، بل لعله ﷺ قدّر صلابة موقفه مجادلا عما يعتقد أنه حق [3].

سادسا: وجوب السعي إلى توفير المعطيات والظروف التي تمكن من التفكير الحر وإبداء الرأي:

فقد أمر الله عباده المؤمنين بالسعي إلى توفير الظروف التي تمكنهم من التعبير الحر عن أرائهم وتوعد القاعدين عن ذلك بالعقاب. فحيثما كان المقام لا يتيح لساكنيه حرية الرأي وكانت الظروف تعيقهم عن التفكير الحر وترتيب شؤون حياتهم على أساس الإيمان وجب عليهم العمل على التحرر منه والهجرة حيث تتوفر الظروف المناسبة وضمانات حرية الرأي والتعبير وإلا استحقوا العقاب. يقول الله تعالى: **{إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً}** [4].

سابعا: ربط فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحرية الرأي:

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحقيقه يستلزم بداهة حرية الرأي، لذلك اعتبر القرآن الكريم حرية الرأي بمعنى التعبير عن الحق والدعوة إليه ونشره بين الناس من أهم الأسس التي يقوم عليها البناء الاجتماعي والحفاظ عليه في الإسلام ، يقول الله تعالى: **{ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}** [5]. وجعل الإسلام هذا التكليف مناط خيرية الأمة الإسلامية، قال تعالى: **{ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ }** [6]. كما قرن الإيمان بالله بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر، وذلك لا سبيل إليه إذا فرط الإنسان في حرية الرأي والكلمة، يقول الله تعالى: **{وَالْعَصْرِ، إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ، إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ }** [7]. كما يعتبر الإسلام أيضا إبداء الرأي شجاعة ومقياسا لقوة الإيمان، حيث يقول رسول الله خاتم النبيين:(من رأى منكم منكرا

([1]) الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، دط/1987 دار الوفاء للطباعة والنشر القاهرة، شركة الشهاب الجزائر،ص49.
([2])محمد أبو زهرة، خاتم النبيين، ج2 ، دطمنشورات المكتبة العصرية1979 صيدا بيروت، ص1010
([3]) د/ عائشة بن عبد الرحمن، القرآن وقضايا الانسان ، مرجع سابق، ص120.
([4]) سورة النساء الآية 97.
([5]) سورة أل عمران الآية 104.
([6]) سورة أل عمران الآية 110.
([7]) سورة العصر.

فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)[1]، فهذه دعوة صريحة إلى وجوب إبداء الرأي بشجاعة، و القدرة على ذلك هي مقياس قوة الإيمان، ومن قوي تعبيره قوي إيمانه. فإذا ما منعه ضعفه من التعبير عن رأيه فهو صاحب أضعف درجات الإيمان.

موانع حرية الرأي:

إن النظر والتفكير وإدراك الحق يكون بالعقل، وقد يأتي على العقل عوامل تعوقه عن أداء وظيفته في النظر والتفكير فإذا هو خامل لا يميل إلى النظر أصلا أو يفكر وينظر تفكيرا ونظرا سقيما، فلا يكون له مبلغ إلى المعرفة. ولذلك جاء القرآن ينبه إلى هذه العوائق و يدعو إلى إعداد العقل بشروط تمكنه من ممارسة النظر الصحيح ليصل إلى الحق.و هذه العوائق منها ما هو ذاتي داخلي ومنها ما هو خارجي بيئي.

الموانع الذاتية:

ويراد بها تلك الموانع التي تحول دون التفكير والنظر الموضوعي المؤدي إلى الحق وهي كثيرة ومن أهمها:

أولا: إتباع الهوى والظن: والهوى ضد العلم و نقيضه وغريم الحق ورديف الفساد وسبب الضلال. يقول الله تعالى: **{وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ}** [2]. وأنواع الهوى متعددة وموارده كثيرة وإن كانت في مجموعها ترجع إلى هوى النفس وحب الذات. فالهوى سبب كثير من الأخطاء، ولا يقع الإنسان في شباكه حتى يزين له الباطل فينحرف عن الحق ويسترسل في سبيل الضلال حتى يغدو الحق باطلا والباطل حقا في نظره . فهو مطية الشيطان إلى الكفر والاستكبار يقول تعالى: **{ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ }** [3]. وبسبب الهوى يجانب الناس العدل ويظلمون يقول الله تعالى: **{فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ}** [4]. وبسبب الهوى يقع الانحراف والضلال، لذلك يقول الله تعالى: **{ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ }** [5]. وقد جاء الإسلام يدعو إلى التفكير العميق بعيدا عن الهوى وإيحاءات النفس ويوصي بإتباع الحق وحده واستنكار الظنون العائمة والنهي عن الجري وراءها ووضع رقابة محكمة على السمع والبصر والفؤاد يقول الله تعالى: **{ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً}** [6].

([1]) الإمام مسلم ، صحيح مسلم ،كتاب الإيمان ،ج1 ، باب كون النهي عن المنكر م الإيمان، رقم 40، ص 69 ، كما رواه أبو داود في الملاحم باب الأمر و النهي ، ج2 ، رقم 4340 ، ص 526 ، و الترمذي في كتاب الفتن ، باب ما جاء في تغيير المنكر باليد أو باللسان أو بالقلب ،ج4 ، رقم 2172 ، و أحمد في المسند ج3 ص 20 .

([2]) سورة المؤمنون الآية 71.

([3]) سورة البقرة الآية 87.

([4]) سورة النساء الآية 135.

([5]) سورة ص الآية 26.

([6]) سورة الإسراء الاية36.

ويمكن اكتشاف تأثير الهوى وإيحاءات النفس بمايلي: [1]

1- مناقضة الفكرة لصريح الكتاب والسنة: ومن كان يزعم في نفسه الحرص على الحق لا يُنتظر منه الجري واللهث وراء فكرة تناقض كتاب الله وسنة نبيه.

2- تصادم الفكرة مع العقول السليمة التي يقبل الناس الاحتكام إليها: ففكرة تدعو إلى عبادة غير الله أو تحكيم غير شريعته أو تدعو إلى إباحية ... لا يمكن أن يكون لها مصدر غير الهوى. فالخطأ في التفكير يأتي حين تغبش النفس الضارة على صاحبها، وينجم الخطأ في التفكير عن تجاهل الفرد لمتطلبات الواقع من حيث معاييره وذلك حينما تصبح النزوات النفسية مهيجة فتدفع بالفرد إلى إتباع الهوى حسب ما تمليه دوافعه أو غرائزه الشهوية[2].

3- التأمل والتدبر في مصدر تلك الفكرة: ومساءلة النفس بصدق حول استصوابها وتبنيها دون غيرها ومدى ثباته عليها إن تبدلت ثم الغوص في أعماقها فإن كانت قلقة غير ثابتة تتذبذب بين القوة والضعف تبعا لانفعالات ظرفية فإنها وليدة الهوى .

ثانيا: الخوف: من أصحاب السلطة أو جهة معينة إذ لا يكفي الاعتراف بحرية الرأي للأشخاص بل لابد أن يكونوا على قدر كاف من الشجاعة وعدم الخوف لأن الخوف والخور والجبن يمنع الفرد من إبداء رأيه والبوح به. وذلك الخوف لا يدفعه إلا قوة العقيدة وإخلاص الإيمان واليقين بالله تعالى والتوكل عليه، فمتى عرف الإنسان أن النفع والضر بيد الله وحده وأن غيره مملوك لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا فضلا أن يملك ذلك لغيره وأن الحكام وأعوانهم مملوكون محاسبون مثله، لم يخش أن يصرح برأيه ويصدع به ويدافع عنه بلا خوف ولا وجل فإن الله أكبر من الحكام والأرزاق والآجال بيد الله تعالى.

الموانع الخارجية:

أولا: موانع الوراثة والعادات والتقاليد والأعراف والقدوة العمياء : وهذه كثيرا ما تكون قيدا على الحرية في الرأي وهي تقوم وتبقى كما يقول العقاد ما هان على الإنسان أن يعيش بغير عقل يرجع إليه وتزول يوم يرجع إليه عقله وقد يشق عليه الأمر، و لكن المشقة هنا أهون من سلب الإنسان فضيلته العليا وركونه إلى حياة لا تعقل أو تعقل لكنها تفضل الانحطاط على علمها بما هو أرفع منها [3].وقد كان لسلطان الموروث والعرف في صدر الإسلام تأثير كبير على النفوس والعقول بما يفرض عليها من عادات ، ومن أشد ما كان يثير أهل الجاهلية ويحنقهم أشد الحنق رؤيتهم رسول الله ﷺ، يسفه أحلامهم ويعيب دين أجدادهم ويستخف بعقول أسلافهم.

([1]) طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، د.ط دار الشهاب للطباعة والنشر 1985باتنة الجزائر ص29.

([2])عائشة بن عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان ، مرجع سابق، ص120.

([3])عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، دط/دت مطبعة المعارف بودواو البحري الجزائر، ص18.

وكان القرآن الكريم يأبى عليهم إحالة أعذارهم على أسلافهم وينعى عليهم التقليد والاستهانة بعقولهم واستسلامهم للجهالة التي درج عليها أسلافهم. يقول تعالى: **{ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ}** [1]. ويقول أيضا: **{ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ}** [2]. ثم يدعوهم إلى تحرير عقولهم من الأوهام و الخرافات وترك التقاليد البالية ونبذ كل ما لا يقبله العقل السليم وعدم النقل بلا عقل ولا إدراك يقول الله تعالى: **{ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ}** [3]. ويقول: **{قَلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءكُمْ }** [4]. ولذلك يعتبر كثير من علماء الإسلام إيمان المقلد ناقصا.

ثانيا: الاستبداد: الذي يسلطه الحكام على ضمائر الناس فيسلبونهم حرية التعبير والتفكير بالضغط عليهم أو إلزامهم بسلوك طرائق معينة في التفكير تؤدي إلى نتائج مبتغاه سلفا حقا كانت أم باطلا، وتكميم أفواههم عن قول ما يرونه حقا أو صائبا من الآراء التي توصلوا إلى الاقتناع بها.

وقد أورد القرآن الكريم نموذجا لهذا الاستبداد في سورة العلق بأسلوب فيه تعجب إنكاري لصورة أبي لهب وهو يعترض رسول الله ﷺ، فينهاه عن الصلاة كما ينهاه عن التبليغ وهداية الناس ودعوتهم إلى الدين الجديد فيحول دون حرية الرأي والاقتناع به . يقول الله تعالى: **{ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ، عَبْدًا إِذَا صَلَّى، أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَى الْهُدَى ، أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى ، أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى...}** [5].

ثالثا– التوجيه المسبق للرأي الفردي: من قبل جهة معينة قد تكون شخصا أو حاكما أو هيئة أو حزبا سياسيا أو وسيلة إعلام تعمد إلى توجيه مسار تفكير الفرد مسبقا دونما شعور منه للوصول إلى هدف معين والاقتناع به. وهذا الرأي قد لا يصل إليه الناظر لو ترك حرا في تفكيره، بل قد يصل إلى ضده، وهذا المسلك في سلب حرية الرأي هو مسلك فرعون [6] مع قومه حين جمعهم ليقنعهم بقتل موسى ، يقول الله تعالى: **{وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ}** [7] .

فتقديم فرعون لهذه الحجة، أي مخافة تبديل موسى لدين القوم وإظهار الفساد في الأرض محاولة منه لإثارة الخواطر في مواجهة موسى ودعوته إلى الحق، وهي أيضا محاولة لتوجيه مسار تفكير القوم وقطع الطريق أمامهم لمعرفة

([1]) سورة البقرة الآية 170.
([2]) سورة الزخرف الآية 23.
([3]) سورة البقرة الآية 170.
([4]) سورة الزخرف الآية 24.
([5]) سورة العلق الآيات 9-13.
([6])عبد الحميد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ، ط1 منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن فيرجينيا1992، الولايات المتحدة الأمريكية ص44.
([7]) سورة غافر الاية26.

الحق بحرية، وإلا كيف يقول فرعون– وهو الغارق في الوثنية والضلال والطغيان– عن موسى رسول الله ((**إني أخاف أن يبدل دينكم وأن يظهر في الأرض الفساد**))؟

إلا أن رجلا مؤمنا من آل فرعون– كان يكتم إيمانه – وقع الحق في قلبه، انتدب للدفاع عن موسى أدلى بمعطيات تفضي إلى تخطئة القتل. قال الله تعالى: **{وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِن يَكُ صَادِقاً يُصِبْكُم بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ}** [1] .فقد بدأ الرجل دفاعه عن موسى بذكاء وبتشنيع القتل و بتفضيع ما هم مقدمون عليه من قتل رجل ذنبه أنه قال ربي الله مقتنعا بذلك. ثم بين لهم أن القاتل معه حجته، إشارة إلى الآيات التي جاء بها موسى فرأوها، ثم يقف معهم موقف المنصف فيدعوهم إلى أن يتركوه وشأنه لله، فإن كان كاذبا فإن الله لا يهديه ولا يوفقه، وهو في الوقت نفسه يحذرهم من عاقبة تكذيبهم لموسى إن كان صادقا، ثم يخوفهم من عقاب الله . وهنا يقاطعه فرعون متجها إلى الملأ قائلا : **{مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى}** [2] . مبعدا عنهم معطيات الرجل المؤمن ملزما إياهم بمعطياته هو ليصلوا إلى النتيجة التي يبتغيها[3] .

وهذا المسلك في سلب حرية الرأي بتوجيه مسار تفكير جماهير الناس مسبقا له ما يماثله في عالمنا المعاصر ويتجلى فيما تقوم به وسائل الإعلام المختلفة. يقول **الدوس هوكسلي** في كتابه السلام والعلم والحرية: " ولقد كان القدامى يحسبون أن مجرد انتشار العلم بين الناس كفيل باستبعاد الطغيان وتحرير العقول ونشر حرية الرأي ولكن التقدم اثبت عكس ذلك تماما . فالسلطة السياسية أو الطبقة التي تتحكم بزمام الثروة والسلطة أصبحت لا تملك وسائل القهر وحدها بل تملك وسائل الإقناع أيضا. فقديما لم تكن هناك صحافة ولا إعلام أما الآن فقد أصبح لهذه الوسائل تأثيرها الهائل على عقول الناس لما فيها من جاذبية واستمرار يرغم الفرد العادي على إدمانها وهي – الصحف ووسائل الإعلام – غالبا . إما خاضعة لأصحاب القوة الاقتصادية تعبر عن مصالحهم وإما خاضعة للسلطة السياسية وتعبر عن رأي الحاكم. ويستنتج **هوكسلي** أن التقدم العلمي كان ضد الحرية ... فالحرية السياسية والشخصية قديما كانت تستند إلى حد بعيد إلى ضعف وسائل السلطة الحاكمة، فالكثرة ولو كانت عزلاء كانت تستطيع أن تهز القلة ذات السلاح البسيط، أما الآن وبعد أن كرس العلماء والمهندسون والرياضيون علمهم لاختراع الأسلحة فقد حرمت الكثرة في أي مكان من وسائل التعبير الحرة كالخطابة والكتابة والاجتماع، وصار مستحيلا عليها أن تملي إرادتها أو تتخلص من الطغيان. وقد دفع **هوكسلي** إلى تأليف الكتاب المذكور كلمة خطيرة قالها **تولستوي** من منذ نصف قرن هي : (

([1]) سورة غافر الآية 28.

([2]) سورة غافر الآية 29.

([3])الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ج24/ ، دط الدارالتونسية للنشر والتوزيع المؤسسة الوطنية للكتاب 1985ص132.

إذا كان النظام الاجتماعي ظالما والقوة في يد عدد قليل من الناس يستغلون الآخرين ويستبدون بهم، فان أي تقدم علمي لن يكون له نتيجة إلا تعزيز هذا الاستغلال والاستبداد)[1].

والفرد مهما فعل لا يمكنه التخلص من الدعاية التي ترددها إعلانات أصحاب الشركات عبر وسائل الإعلام والتي تخدم مصالحهم ولا يمكن أن يتخلص من الأفكار التي تنشرها السلطة الحاكمة عبر الصحف وغيرها من وسائل الإعلام ولو كان ما ينشر ويذاع ضد معتقداته، لأن الامتناع عن قراءة الصحف أو متابعة غيرها من وسائل الإعلام المختلفة أمر صعب. والملاحظ أن أغلب وسائل الإعلام في العالم تساهم في تسطيح الفكر ونشر القيم الهابطة وتعميم الابتذال وتوجيه الرأي العام بالتضليل وتشويه الحقائق بدلا من نشر الفضائل وشحن العقول وتنويرها. ولم يسلم من ذلك العالم المتقدم، فهو يمارس التسطيح المنظم دون خجل، علما أن شعوبه أكثر تطورا وأكثر قدرة على استيعاب المادة الإعلامية الراقية والجادة وهضمها لأنها لا تعاني من الأمية كما هو الشأن بالنسبة للبلدان المتخلفة.

وتعتبر سياسة التسطيح الإعلامي في العالم الغربي سياسة مدروسة ومقصودة وهي مقررة سياسيا لأن الأنظمة الرأسمالية لا تريد رأيا عاما صالحا وقويا وهو الظاهر في الواقع[2] .فالأمية السياسية في أمريكا وبريطانيا مذهلة إلى أبعد الحدود. و اهتمام الفرد العادي في بريطانيا مثلا لا يتجاوز حدود حيه الذي يسكن فيه، إذ يكاد يكون مقطوعا عن العالم الخارجي.وعن الإعلام الأمريكي يقول أحد المؤرخين الأمريكيين وهو (غورفيدال) في هذا السياق"**إن أهم أهداف ماكينة الإعلام الأمريكية هي التجهيل والتعتيم وخلق أجيال من الأميين فهي تهبط بالإنسان بدلا من الارتقاء به**"[3]

وهكذا أدى التقدم العلمي إلى فقدان الأفراد لاستقلالهم العقلي وانحسار حرية التفكير وإبداء الرأي لديهم.

حدود حرية الرأي وضوابطها:

إن ممارسة حرية الرأي والتعبير في الإسلام خاضعة لطائفة من الضوابط تحول دون الانحراف الذي يخرج بها عن طبيعتها فتتعطل عن تحقيق دورها المقصود وتوجيهها إلى ما ينفع الناس ويرضي الله تعالى. وهذه الضوابط منها ما يتعلق بالجانب المنهجي ومنها ما يتعلق بالجانب الأخلاقي.

القيود المنهجية:

أولا– التحري و التثبت في فهم المعطيات واستيعابها

وهذا الضابط يسري على كافة الأقوال و الصور التعبيرية و يتأكد حين يتعلق الأمر بأخبار الناس و حقوقهم و أعراضهم و من هنا جاء التحريم الشديد للكذب و البهتان ولقف الأخبار و ترويجها قبل التثبت منها بل ينبغي قبل

([1]) أحمد بهاء الدين، أفكار معاصرة، منشورات جريدة المحرر والمكتبة العصرية، 1968، صيدا، بيروت، ص187-188- 189 .

([2]) أنظر: فيصل القاسم "الغرب والتسطيح الإعلامي" د/ مقال منشور بأسبوعية رسالة الأطلس عدد 339، دار الأطلس للصحافة 2001 الجزائر ، ص12.

([3]) أحمد بهاء الدين أفكار معاصرة، ،مرجع سابق، ص188.

بناء الرأي و إذاعته في الناس ونشره بينهم التحري في فهم المعطيات واستيعابها. يقول الله تعالى: **{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ}** [1] . ويقول: **{ وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً}** [2] .

فإذا كانت الآية الأولى تأمر بالتثبت من الأنباء والأخبار لاسيما إذا كان الخبر صادرا عن شخص غير عدل أو شخص متهم- فكم من خبر لم يتثبت منه سامعه جر وبالا وأحدث انقساما- فإن الآية الثانية تبين عظم خطورة الإشاعة والنتائج المترتبة عن أخذ كل إشاعة والجري بها هنا وهناك وإذاعتها. وهنا يدل القرآن المؤمنين على كيفية التعامل مع الأنباء والأخبار وذلك بردها إلى الله ورسوله ﷺ أو إلى أولي الأمر من القادرين على استنباط الحقائق واستخرجها من ثنايا الأنباء المتناقضة والملابسات المتراكمة [3] .

ثانيا- حسن الإقناع:

و يكون باتباع آداب المناقشة وتوسل الحوار الهادئ الرزين [4] والاستماع إلى رأي الغير والتفكير فيه ثم المجادلة بالحسنى وهذا ما أمر به القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى:**{ ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}**[5] . وذلك يقتضي الاستماع إلى الآخر وإعطائه حق التعبير عن رأيه وتجنب كل صورة من صور الإكراه الذي لا يسبقه نقاش ولا تقارع فيه الحجة بالحجة. وفي الحوار الذي أجراه موسى عليه السلام مع فرعون وسحرته والذي تكرر كثيرا في القرآن ما يوحي بذلك.

قال الله تعالى:**{ قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى}** [6] . ورغم علم موسى عليه السلام بأن فرعون وسحرته كانوا على باطل مطلق وأن ما معه هو الحق المطلق فإنه أعطاهم ليس حق التعبير فحسب، بل أعطاهم أولوية عرض فكرتهم وإبداء آرائهم: **{ قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى}** [7] . وكانت النتيجة ظهور الحق وزهوق الباطل: **{فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى}** [8].

([1]) سورة الحجرات الآية 06.
([2]) سورة النساء الاية83.
([3]) أنظر سيد قطب، في ظلال القرآن ، مرجع سابق، ج5 ص723-724.
([4]) صبحي محمصاني، أركان حقوق الإنسان ، مرجع سابق ص148.
([5]) سورة النحل الآية 125.
([6]) سورة طه الآية 65.
([7]) سورة طه الآية 66.
([8]) سورة طه الآية 70.

ثالثا– اللين في عرض الفكرة والدعوة إليها: فبالصفح واللطف ولين الجانب يمكن نشر الفكرة، ولا يمكن أن تقبل فكرة ولو كانت ساطعة كعين الشمس إذا لم تلج إلى قلوب السامعين، وبذلك أمر الله نبيه موسى عليه السلام حين أرسله إلى فرعون هو وأخاه هارون. قال تعال{ **اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى، فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى}**[1].

الضوابط الأخلاقية:

أولا: حسن القصد وخلوص النية: بأن تكون غاية استعمال وممارسة هذا الحق هي وجه الله تعالى وابتغاء الوصول إلى الحق والنصح للمسلمين وإفادتهم، فعن رسول الله ﷺ أنه قال:" **الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله . قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"** [2]. ويقول الله تعالى: **{ لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتَغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً}** [3] .

ثانيا: ترك الرياء: إذ يفهم من الإخلاص ترك الرياء والسمعة والفخر أو جعل ممارسة هذا الحق وسيلة لغرض دنيوي كالحصول على منصب أو حظوة بين الناس أو تزعمهم.

ومتى كان الرأي محكوما بحسن النية وشرف المقصد، وجب احترامه وفسح المجال لصاحبه للإدلاء به والتعبير عنه كما تكوّن في نفسه واقتنع به بكل حرية.

ففي غزوة بدرمثلا استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه في أمر الأسرى، وكان لا يعمل عملا إلا بمشورة أصحابه مادام الوحي لم ينزل بأمر. قال لأصحابه: " **ما تقولون في أمر هؤلاء الأسرى؟"**

فقال أبو بكر رضي الله عنه: **يا رسول الله قومك وأهلك، استبقهم واستأنهم لعل الله يتوب عليهم.**

وقال عمر رضي الله عنه حازما : **يا رسول الله: أخرجوك قربهم فاضرب أعناقهم.**

وقال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه : **يا رسول الله أنظر واديا كثير الحطب فأدخلهم ثم أضرم عليهم النار.**

وهكذا بدل الرأي رفيقا ثم اشتد حتى صار حريقا. استمع إليهم رسول الله ﷺ وتركهم مليا لتدبروا صيغة كل قول ثم خرج عليهم فقال: (**إن الله ليلين قلوب رجال حتى تكون ألين من اللبن، وان الله ليشد قلوب رجال حتى تكون أشد من الحجارة. وان مثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم، قال: { فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ }** [4] . **ومثلك يا أبا بكر كمثل عيسى قال: { إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ }** [5]**، وإن مثلك يا عمر كمثل نوح قال:{ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً }** [1]

([1]) سورة طه الآيتين 43-44.

([2]) صحيح مسلم كتاب الامارة باب بيان أن الدين النصيحة ج1 رقم55، ص74 وأخرجه النسائي في كتاب الإيمان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة لله ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم وذكره تعليقا ج1 ص173. .

([3]) سورة النساء الآية 114.

([4]) سورة إبراهيم الآية 36.

([5]) سورة المائدة الآية 118.

. وان مثلك يا عمر كمثل موسى قال: { رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُواْ حَتَّى يَرَوُاْ الْعَذَابَ الأَلِيمَ} [2] .

وانتهت الاستشارة بأن أبدي رأيان أحدهما لين فيه حلم وآخر حازم مخيف. وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم بأن يأخذ بمبدأ الفداء الذي فيه رفق أبي بكر ونفع جماعة المسلمين دون أن يسفه رأي عمر الذي كان يحكمه حسن النية وشرف المقصد وبعدها نزل قول الله تعالى: **{ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ}** [3] . وروي أن النبي ﷺ لقي عمر بعد ذلك فقال: (لقد كان يصيبنا في خلافك بلاء)[4].

ثالثا: سمو الرأي و بعده عن التضليل و التغرير: لأن الشأن في سمو الرأي والتفكير قيمته وصحته قبل حريته فهناك من التفكير ما هو شر على الناس من حق التفكير ، لأن إهمال الفكر وانقياد الإنسان إلى طبائعه وغرائزه يبعث على أخطاء لابد أن تقع ، وقبل إطلاق الألسنة ينبغي إطلاق الحقائق المكتملة [5] ، ولذلك يفرض الشرع على المسلم الالتزام في إبداء الرأي أيضا المنهج الإيجابي ابتغاء وجه الله بالإخلاص حيث يقول الرسول ﷺ: (لا يكون أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس إن أحسنوا أحسنت وإن أساءوا أسأت ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تتجنبوا إساءتهم) [6] .

كما أن ممارسة تضليل الناس و توريطهم فيما يضرهم ليست من حرية التعبير في شيء ، بل هي إفساد و تغرير. و عامة الناس فيهم الضعيف و الصغير والجاهل و السفيه و المريض ممن لا يستطيعون دائما التمييز بين الخبيث والطيب. و لذلك لا تبيح حرية التعبير في الإسلام ممارسة أي شكل من أشكال التغرير و التضليل و الخداع و الإيقاع بالقاصرين و المضطرين ،كما لا تبيح الدعوة و الترويج للرذائل و الموبقات. فليس لأحد – بدعوى حرية التعبير – أن يدعو مثلا إلى الزنا و الخمر و المخدرات و يتحدث عما فيها من "لذات و فوائد" ، و ليس لأحد أن يدعو و يروج – تحت لافتة حرية التعبير – للأفكار و التصرفات الشاذة و المنحرفة. فكل هذا يدخل في حرية التغرير لا في حرية التعبير ، و الله تعالى يقول : {إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}. [7]

([1]) سورة نوح الآية 26.
([2]) سورة يونس الآية 88.
([3]) سورة الأنفال الآية 67.
([4]) انظر محمد أبو زهرة، خاتم النبيئين، مرجع سابق ، ج2 ،ص770-769 ، و محمد بيومي مهران السيرة النبوية الشريفة ، ج2 ،د.ط دار النهضة العربية 1990 لبنان، ص97-98، والرياض احمد بن عبد الله الطبري، النظرة في مناقب العشرة ، ج2 ،ط 1،دار المعرفة 1997 بيروت، ص249.
([5]) مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القران، ط8 ، دار الكتاب العربي1983 بيروت ،ص316.
([6]) الترميذي كتاب البر والصلة باب ما جاء في الإحسان والعفو ،ج4، رقم 2007، ص320.
([7]) سورة النور الآية 19 .

فإذا كان هذا في حق الذين يحبون شيوع الفاحشة ، فكيف بالذين يعيشونها فعلا بأقوالهم و أفعالهم و مشاريعهم ؟

ويدخل هنا الإشهار التجاري لكل المواد المحرمة و الفاسدة الضارة. و مثل ذلك استعمال النساء العاريات في الدعاية التجارية و في بعض الأعمال التي يعتبرونها تعبيرا فنيا.[1]

رابعا: الصراحة وتجنب التملق الدعائي

إذ من الواجب شراعا الصراحة في إبداء الرأي والابتعاد عن المبالغة في المدح لأن ذلك من طبائع النفوس المريضة الضعيفة وضرب من ضروب النفاق والكذب الذي يأباه الإسلام.

أخرج البخاري في كتاب الشهادات عن عبد الرحمن عن أبي بكر عن أبيه أن رجلا أثنى على رجل عند الرسول ﷺ فقال له: (ويلك قطعت عنق صاحبك – مرارا– ثم قال : من كان منكم مادحا أخاه لا محالة فليقل: أحسبه كذا وكذا إن كان يعلم ذلك منه) [2] ، وقد أشار ابن خلدون إلى آفة التملق فاعتبرها من أسباب الكذب في أخبار التاريخ فقال: "... ومنها تقرب الناس أكثر لأصحاب التجلة والمراتب والثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقتها . فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعة إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها"[3].

ومن قبيل التملق الدعائي انزلاق وسائل الإعلام في أغلب الأحيان إلى منح المسؤولين والحكام ألقابا ليسوا أهلا لها ورفعهم إلى مراتب دون مستواهم الحقيقي. وهذا طبعا لا يرفع من أقدارهم في الحقيقة إنما يزيد ضعاف الإيمان ومرضى النفوس منهم غرورا ويصرفوهم عن العمل المجدي .

خامسا: صاحب الرأي مهما كان فهو إنسان:

إن صاحب الرأي في نظر الإسلام إنسان حتى ولو كان ما يدافع عنه حقا لا يعلو فوق مستوى الإنسان ولا يطلب منه أن يكون فوق مستواه.لأن وضوح الحق في ذاته سواء في المبادئ أو الأهداف بالنسبة إلى المجتمع الإنساني أوإلى الفرد هو دليل الاقتناع به ، ويكفي في قبوله ممن يستمع إليه أن يثابر صاحبه على الدعوة إليه وعرضه على الناس مع التزام نطاقه ، فإذا ادعى صاحب الرأي انتقاله إلى طبيعة فوق طبيعة الإنسان فقد اغتر وانحرف.

والرسول ﷺ وهو صاحب دعوة إلى الحق طلب إليه القرآن الكريم وهو يعرض دعوته كي يكون واضحا في أول الأمر أن يعلن ويؤكد أنه بانتسابه إلى دعوة الحق التي جاء بها لا يرتفع إلى فوق مستوى الإنسان، وليس له سوى

([1]) أنظر أحمد الريسوني ، الأمة هي الأصل ، مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية ، حرية التعبير ، الفن ط2 ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر بيروت 2013 ص 70 - 71 .

([2]) صحيح البخاري ، كتاب الأدب ، باب ما يكره من التمادح،ج10 ، البخاري ، ص476 رقم 6061، مصدر سابق.

([3]) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد المقدمة، ، تصحيح وفهرسة ابو عبد الله السعيد المندوه، مج 1 ن ،ط2 ، مؤسسة الكتب الثقافية 1996 لبنان، ص38 .

التبليغ بأمانة ، ولا يخرج عن ذلك بحال . يقول الله تعالى مخاطبا نبيه: **{قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ}** [1].ويقول أيضا: **{ قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ}** [2] .

فإذا اعتبر صاحب الرأي نفسه فوق مستوى الآخرين فيما لهم من طبيعة إنسانية برهن ليس فقط على غروره وانحرافه ، بل برهن أيضا على الضعف الذي يتملكه وهو ضعف الإنسان أمام هواه في أن يصبح ذا جاه بين أتباعه وذا حضوه وعجزه عن تنمية ذاته في المستوى الإنساني والسمو بها عن طريق التجرد الموضوعي[3] . لأن الإنسان مهما كان فهو إنسان يرتفع في مستوى الإنسانية وينخفض في هذا المستوى ذاته، وتطوره تطور ذاتي وتقديره يكون بما حصل عليه من درجات وتطور في المستوى الإنساني.

سادسا: توخي الحق و الوقوف في صفه :

ليست حرية الرأي ذريعة للتصلب و التغلب ولا وسيلة لإحراج المخالف و إضعاف موقفه أو قلب الحقائق أو الجدل العقيم، كما ليس في مبادئ الإسلام ما يسمح بمعارضة مطلقة أو موافقة مطلقة كما هو مشاهد لدى التنظيمات السياسية و الأحزاب التي يكون فيها الفرد ملتزما بنصرة حزبه و جهته و مناوءة مخالفيه و خصومه بصورة مطلقة حتى و لو كان الحق و الصواب في صف مناوئيه و الخطأ عند جهته، فهذا السلوك الذي أصبح سائدا ومسلما به لدى السياسيين اليوم بعيدٌ عن أن يكون ممارسة لحرية التعبير بل هو آفة مفسدة لها .

سابعا: الإلتزام بمبادئ الإسلام:

في الحرص على أمن المجتمع وسلامة العقائد، فعلى صعيد حماية المجتمع بأكمله وحفظ الدين من الاجتراء عليه يجب أن لا تؤدي ممارسة حرية الرأي والتعبير إلى الإضرار بالمجتمع وقيمه والطعن في عقائده بدعوى حرية الرأي وإلا كان الفاعل مرتدا و يستحق الحد و لا تشفع له حرية الرأي .

وعلى صعيد حماية الأفراد يجب حظر الإفصاح على الرأي والتعبير عنه في ما يضر بالناس أو يؤدي إلى الاعتداء على حرماتهم إذا كان القصد من ورائه الخوض في الأعراض أو انتهاك الحرمات أو إفشاء الأسرار فذلك أمر منهي عنه بنصوص القرآن والسنة لخلوه من أية مصلحة، بل هو على العكس وسيلة لإشاعة الضرر و الفاحشة. يقول الله تعالى: **{لاَّ يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ وَكَانَ اللّهُ سَمِيعاً عَلِيماً }** [4] ويقول معقبا على

([1]) سورة الكهف الاية 110.
([2]) سورة الأنعام الآية 50.
([3]) انظر في هذا المعنى محمد البهى: الدين والدولة من توجيهات القران الكريم ، - ط-1- دار الفكر، 1971 لبنان ص583 .
([4]) سورة النساء، الآية 148

حادثة الإفك لما فيها من اشاعة للفاحشة **{إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}** [1] .

فقد جاءت الآية تؤسس منهجا في التربية يعتمد على الوقاية قبل وقوع الفاحشة. فالذين يرمون المحصنات إنما يعملون على زعزعة ثقة الجماعة المؤمنة بالخير والعفة و الطهارة وعلى إزالة التحرج من ارتكاب الفاحشة وذلك عن طريق الإيحاء بأن الفاحشة شائعة فيها ... و بذلك تشيع الفاحشة في النفوس لتشيع بعد ذلك في الواقع.[2]

ولقد تعددت في عصرنا وسائل إشاعة الفاحشة. فمن القذف المذكور في الآية إلى الجريدة الماجنة إلى التحريض على ارتكاب الفاحشة وتيسير سبل الحرام إلى التهوين من شأن الفاحشة في قلوب الناس بالسكوت عن الجرائم المرتكبة يوميا إلى المجاهرة بها في الأماكن العمومية .

والفرد له الحق في إبداء الرأي في شؤون المجتمع وتصرفات الحكام ، وله أن لا يقبل بتصرفاتهم وأن لا يرضى عنها إذا اقتنع بعدم صحتها ، ولكن ليس من حقه الإفساد في المجتمع وإثارة الفتن أو ممارسة العنف على المخالفين له في الرأي ، وعلى الحاكم في الاسلام أن يفسح المجال لحرية الرأي والمعارضة ، لا بل عليه أن يربي الناس على حرية الرأي وممارستها فقد كان الخلفاء الراشدون يحرصون على سماع آراء الرعية ويعيبون على الأفراد سكوتهم عن ممارسة هذا الحق .

قال رجل لعمر بن الخطاب ﷺ وهو يومئذ خليفة المسلمين: اتق الله ياعمر. فرد عليه آخر : اتقول لأمير المؤمنين اتق الله؟ فقال عمرﷺ : دعه فليقلها، فإنه لا خير فيكم إذا لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها منكم [3]

هذا ما لم يصدر من الأفراد فساد أو إضرار بالمجتمع فإذا حدث فإن ذلك هو الحد الفاصل بين ما يباح وما لا يباح لهم .

والدولة في الاسلام لا تطارد ولا تضطهد من يخالفها الرأي فقد كان من موقف الخوارج من الإمام علي ﷺ ماكان ولكن مع ذلك قال لهم :" ... ولا نبدؤكم بقتال ولا نمنعكم الفيء مادامت أيديكم معنا..."، [4] . بل على الدولة أن تبين له خطأ رأيه وتنصحه وتوجهه .

وقد أقر الفقهاء المعاملة الخاصة للبغاة الذين خرجوا عن رأي الجماعة وانفردوا برأي أو مذهب ابتدعوه ولكن بقوا متفرقين ولم يخرجوا من طاعة الدولة أو يحملوا الناس على قبول آرائهم بالقوة والتهديد. فهؤلاء يتركون وشأنهم عملا بحرية الرأي وتجري عليهم أحكام العدل فيما لهم وفيما عليهم من الحقوق والحدود... [5] .

([1]) سورة النور الاية19.
([2]) سيد قطب ، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج4، ص 2503.
([3]) ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، ط1 ، الزهراء للنشر و التوزيع 1990 الجزائر ، ص 142.
([4]) الماوردي ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الاحكام السلطانية ، ط1 دار الكتب العلمية 1985 ، بيروت لبنان، ص73.
([5]) المرجع السابق ص73-74.

ثامنا: حفظ حرمة الدين :

و هذا الضابط من أهم الضوابط، ويراد به المنع و الزجر عن المساس و التلاعب بحرمة الدين الحق مكانته. ذلك أن الدين يمثل جوهر كيان الأمة الإسلامية و المجتمع الإسلامي و الدولة الإسلامية. و إذا كانت الأمم والدول منذ القديم و لا تزال تنزل أشد العقوبات ضد من يسعى إلى تقويض أركانها بالطعن في عناصرها الجامعة كالإنتماء القومي و النظام السياسي والوطن، فإن الأمة الإسلامية أحق بحفظ الدين الذي هو وطنها وقوميتها و وحدتها و عزتها. فمن تنكر للدين و عاداه بعد أن اعتنقه و اندمج في كيانه يشبه ذلك الذي يخون و طنه و يتنكر لأمته و يطعن في وحدة بلده و استقراره.[1]

و معلوم أن الإسلام دين لا يكره أحدا على الدخول فيه و يحرص على أن لا يدخل فيه إلا من يعتقد فيه اعتقادا جازما بكل قناعة خاليا من كل إغراء مادي و معنوي ، و ذلك منتهى حرية العقيدة التي لا يسمح الإسلام بأن تكون عقيدة سطحية و عرضة لتضليل المضللين، و الإقرار بالحق يوجب التزام أحكامه، و من أسلم يكون بذلك قد التزم أحكام الإسلام و عقيدته، فإذا ارتد أو أساء إلى الدين فقد أخل بالتزامه و أساء إلى المجتمع و تجرأ على نظمه فاستحق العقاب لأن إخلال الشخص بالتزامه يوجب عليه الجزاء. [2] و لقطع الطريق وسد الذريعة على كل أشكال الاستخفاف و التلاعب بالدين الذي هو أقدس شيء عند البشرية على مر التاريخ ، و لصيانة كيان المسلمين أمة و دولة من أي غدر أو طعن لأسمى شيء عندهم كان ذلك التشدد الزاجر اتجاه المرتدين الطاعنين المخذلين. يقول علال الفاسي رحمه الله بشأن أحكام الردة : " و المسألة دقيقة و لكن الذي لاشك فيه أن الذين يقولون بقتل المرتد ، و هم عامة الفقهاء غير المعاصرين ، إنما يقصدون بذلك حماية الطائفة الإسلامية لا المساس بحرية الإيمان الذي هو شيء باطني لا يتحكم فيه أحد ". [3] أي أن الإسلام بإقراره أحكام الردة لا يضع قيودا على حرية الرأي و العقيدة بل يسد باب إلحاق الأذى بالمسلمين في عمومهم و التلاعب بالعقائد الدينية و الاتجار فيها لإخضاعها للنزوات و الرغبات.

تاسعا: عدم الإساءة للغير:

فلا يجوز التعرض لكرامة الغير وعرضه والمساس بهما. فإذا كان الرأي ينطوي على إساءات ومطاعن وقذف وانتقاص من شؤون الآخرين فهو محرم وليس لصاحبه التفوه به أو نشره كتابة فإن كل ذلك إثم وعدوان يستوجب على

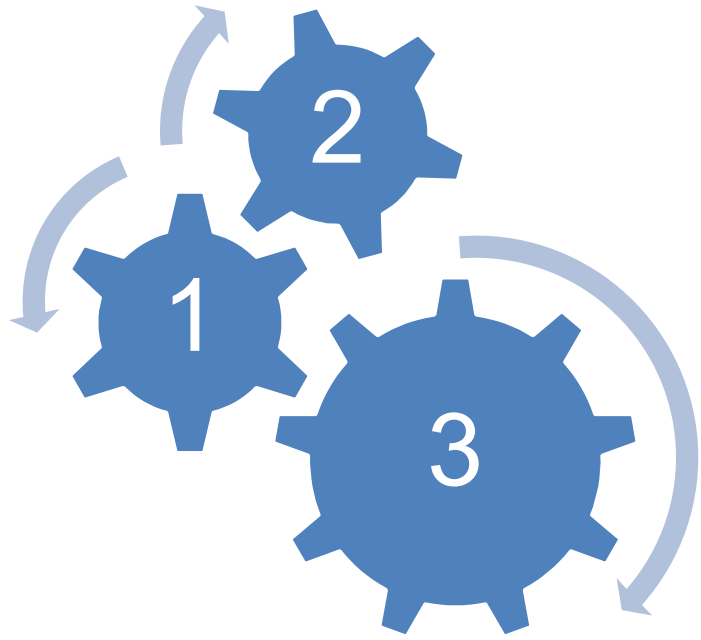
(88) أنظر أحمد الريسوني ، الأمة هي الأصل ، مرجع سابق، ص 59 – 60 .
([2]) أنظر عبد الكريم زيدان ، الفرد و الدولة في الشريعة الإسلامية ط5 ، مؤسسة الرسالة 1990 بيروت لبنان ص 124.
([3]) أحمد الريسوني، المرجع السابق ، ص 69 – 70.

صاحبه العقوبة . **يقول الله تعالى{لاَّ يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً }**[1] والقول السيئ هو ما يسوء من يقال فيه كذكر مساوئه وعيوبه و هو من المنكرات .

الخلاصة

حرص الإسلام على فتح الباب واسعا لحرية الرأي و التعبير و لم يسمح لأحد أن يكون فوق المراجعة و المخالفة من قبل الغير. فالله وحده جل جلاله هو الذي يحكم لا معقب لحكمه وهو وحده سبحانه أحكم الحاكمين القائل وقوله الحق ((ما يبدل القول لدي و ما أنا بظلام للعبيد)) .

إلا أنه أحاط هذه الحرية بسياج من الضمانات و الضوابط لتمارس بما يخدم الحقيقة و المصلحة و يمنع استغلالها للهدم و التغرير بالغير أو إلحاق الأذى بهم. و الضوابط المذكورة في هذا المقال ليست على سبيل الحصر، بل إن عددها من الكثرة بحيث لا يمكن إحصاؤها بالنظر إلى التجاوزات أو الإساءات في استعمالها من جانب أو العدوان عليها و مصادرتها من جانب آخر .



(1) سورة النساء الاية 148.

عناية المحدّثين بتوثيق النصوص وسبقهم للغرب
–توثيق صحّة نسبة الكتاب إلى المؤلّف نموذجا–

الدكتور عبد المجيد جمعة

بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد خاتم النبيّين وعلى آله الطيّبين، وصحبه رضوان الله عليهم أجمعين.

أما بعد فلقد شاع على ألسنة كثير من الناس، الكتّاب والمثقفين، أنّ الغرب، كان لهم الفضل في ابتكار منهج تحقيق النصوص، وإرساء قواعده؛ وأنّ المسلمين، قد أخذوه عنهم هذا الفنّ، أو استقوه من المستشرقين الذين –ربما– كان لهم بعض السبق في العصر الحاضر في تحقيق بعض تراث المسلمين ونشره، مع بيان منهجهم في ذلك.

وهذا الأمر يرجع لأحد السببين:

إما تأثر المسلمين بالحضارة الغربية، التي وسعت كل المجالات، حتى شملت حضارة الأمّة وثقافتها.

وإما جهل المسلمين بتراث أسلافهم، وعدم العناية به إلا على وجه التبرّك أو المطالعة، دون فهم لمعانيها، واستخراج الفوائد والعبر من مكنوناتها.

لكن حقيقة الأمر، أنّ فنّ التحقيق قد ظهرت معالمه، ولاحت ملامحه منذ فجر الإسلام، الذي اطّلع على العالم، فأناره بأنواع العلوم والمعارف، فقد اتخذ النبي صلى الله عليه وسلم كُتَّابًا للوحي، وأمرهم أن يكتبوا ما نزل عليه من القرآن، ونهاهم عن كتابة الحديث، حتى لا يخلطوا بينه وبين القرآن، ثم بعد وفاته جاء حركة تدوين السنة، وسلكوا في ذلك منهجا محكما، حيث وضعوا له قواعد تضبطه.

ثم ازدهر الأمر أكثر في العصور الذهبية، وما اشتهرت به من النهضة العلمية القوية، حيث أصلّت الفنون، وكثر تأليف الكتب.

وقد كان لعلماء الحديث الدور البارز في ضبط قواعد الكتابة والتأليف، وكيفية التعامل مع الكتب والنسخ المختلفة، فاهتموا بالقراءة والعرض، والإجازة والوجادة ونحو ذلك، ووضعوا أصولا للرواية والدراية بغية الوصول إلى الصحّة وعدم الوقوع في الخطأ والغلط.

وإن الناظر إلى ما تركه هؤلاء العلماء من التراث الكبير، والمتأمّل في المنهج الذي سلكوه في التدوين والتأليف، يستخلص قواعد مهمة، ينبني عليها ما اصطلح عليه اليوم «تحقيق المخطوطات» أو «تحقيق النصوص»، من حيث جمع النسخ والمقابلة بينها وإصلاح الأخطاء والسقط، وتصحيح التصحيف ووضع الرموز ونحوها.

ولإبراز هذه الحقيقة وتجليتها، سجّلت هذه المداخلة بعنوان: «عناية المحدّثين بتوثيق النصوص وسبقهم للغرب». ولما كان نسبة الكتاب إلى مؤلّفه هي الأهمّ في تحقيق المخطوط، إذ عليها تبنى بقية قواعده، وصحّة نسبة الأقوال والآراء إليه، خصّصتها بالبحث، فقسّمته إلى فصل تمهيدي ومبحثين:

الفصل التمهيدي في ماهية «توثيق النصوص» و«تحقيق المخطوط»

والمبحث الأول في بيان سبق المحدّثين في توثيق النصوص.

والمبحث الثاني في بيان منهج المحدّثين في توثيق صحّة نسبة الكتاب إلى المؤلّف

الفصل التمهيدي في ماهية «توثيق النصوص» و«تحقيق المخطوط»

«توثيق النصوص» مركّب إضافي من «توثيق» و«النصوص»؛ وتعريف المركّب الإضافي، يتوقّف على تعريف جزءيه. لذا ينبغي تعريف «التوثيق» و«النصوص» أوّلاً، ثم تعريف «توثيق النصوص» باعتباره لقبًا لفنٍّ معيّن ثانيا.

أولا: تعريف التوثيق والنصوص.

أصل كلمة «التوثيق» من: وثُقت الشيء توثيقًا فهو موثّق؛ وناقة موثّقة الخلق، أي محكمته. ووثّقه توثيقًا: أحكمه. والوثيق: الشيء المحكم، والجمع وثاق. ووثُقت فلانا، إذا قلت: إنّه ثقة. ووثِق به –كورث بالكسر– ثقة وموثّقا: ائمنته. ووثُق ككرم : صار وثيقًا، أو أخذ بالوثيقة في أمره، أي بالثقة. والوثاق –ويكسر–: ما يشدّ به. وأوثقه فيه: شدّه[1].

فالتوثيق –إذًا– يطلق على الإحكام، والائتمان، والشدة؛ وكل هذه المعاني لها صلة بالمدلول الاصطلاحي.

ثانيا: تعريف النصوص:

أصل النصوص من النصّ، وهو رفعك الشيء، ومنه قولهم: نصّ الحديث إلى فلان، ينصُّه نصًّا: رفعه. ونصصته إليه: أي رفعته.

وفي الاصطلاح: أقوال المؤلِّف الأصلية، لتمييزها عمّا يكتبه المحقِّق في الهامش من الشروح، والتعليقات[2].

وممّا له صلة مباشرة باصطلاح «توثيق النصوص»، «تحقيق المخطوطات».

فالتحقيق: أصله من حقّ، وهو يدلّ على إحكام الشيء، وصحّته. يقال: أحققت الأمر إحقاقًا، إذا أحكمته، وصحّحته. وكلام محقّق: أي رصين.

وحقّقت الأمر أحققته، إذا أثبته، وصرت منه على يقين[1].

([1]) الجوهري «الصحاح» (1562/4–دار العلم للملايين–بيروت) فيروز أبادي «القاموس المحيط» (1197–مؤسسة الرسالة/بيروت).

([2]) إياد خالد الطباع «منهج تحقيق المخطوطات» (19–جار الفكر/دمشق).

فالتحقيق –إذا– يطلق على الإثبات، والإحكام، والتصحيح، والتيقّن. وهذه المعاني، لها صلة أيضا بالمدلول الاصطلاحي.

وأصل المخطوطات –جمع مخطوط، ومخطوطة– من خطَّ الرجل الكتاب بيده خطًّا كتبه. والخطّ الذي يخطّه الكاتب[2].

والمخطوط في الاصطلاح: هو المكتوب بالخطّ، لا بالمطبعة؛ والمخطوطة النسخة المكتوبة باليد[3].

وقد ظهر هذا الاصطلاح مع ظهور الكتب المطبوعة. فصار يطلق المخطوط على ما يقابل المطبوع.

المبحث الأول: بيان سبق المحدثين في توثيق النصوص

لقد اهتمّ أهل الحديث بالكتاب –جمعا وكتابة ودراسة–، منذ البدء في تدوين السنة، حيث وضعوا ضوابط في الكتابة، وشرطوا شروطا للتحمّل والرواية حتى تسلم هذه الكتب والمرويات من الأخطاء، والتصحيف والتحريف، أو أن يضاف إليها ما ليس منها، حيث ألّفوا في ذلك مؤلّفات، تضمّنت قواعد مهمة في تحقيق النصوص وتوثيقها، من أبرزها:

– «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي» للحسن بن عبد الرحمن الشهير بالرامهرمزي (المتوفى 360هـ). فقد تكلّم على بعض قواعد التحقيق، مثل: الدائرة بين الحديثين، والحك والضرب، والتخريج على الحواشي، والحرف المكرر، والنقط والشكل، والتبويب في التصنيف، ونحوها[4].

– «معرفة علوم الحديث» للحاكم النيسابوري (المتوفى 405هـ). تكلّم عن صدق المحدّث وإتقانه وثبته وصحّة أصوله، تصحيفات المحدّثين في المتون والأسانيد، والمتشابه من الرواة وأساميهم[5].

– «المدخل إلى السنن الكبرى». للحافظ البيهقي (المتوفى 458هـ)

– «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر (المتوفى 463هـ). عقد بابا في معارضة الكتاب، والأمر بإصلاح اللحن والخطأ في الحديث[6].

([1]) ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (14/2– دار الفكر) الجوهري «الصحاح» (148/4) ابن منظور «لسان العرب» (مادة: حقق– دار الصادر–بيروت).

([2]) ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (154/2)؛ ابن منظور «لسان العرب» (مادة: خطط)؛ الفيومي «المصباح المنير» (173/1– دار الكتب العلمية/بيروت).

([3]) مجموعة من العلماء «المعجم الوسيط» (244/1– دار الدعوة).

([4]) الرامهرمزي «المحدث الفاصل» (606 وما بعدها- دار الفكر-بيروت).

([5]) الحاكم «معرفة علوم الحديث» (52؛ 216؛ 302- دار إحياء العلوم).

([6]) ابن عبد البر «جامع بيان العلم وفضله» (77/1-78/ دار الكتب العلمية-بيروت).

– «الكفاية في علم الرواية» للخطيب البغدادي (المتوفى 463هـ). فقد تكلّم على المقابلة، وحمل الكلمة والاسم على الخطأ والتصحيف، وتغيير نقط الحروف، وإبدال حرف بحرف، وإصلاح المحدث كتابه بزيادة الحرف الواحد فيه أو بنقصانه، وإصلاح سقوط الكلمة التي لابد منها كابن في النسب وأبي في الكنية، وإلحاق الاسم المتيقن سقوطه في السند، ونحوها[1].

– «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» له أيضا. وقد زخر بقواعد التحقيق، بل ألّفه لهذا الغرض، ومن أمثلة مباحثه: تقييد الأسماء بالشكل والإعجام، ورسم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في الكتاب، والدارة في آخر كل حديث، ووجوب معرضة الكتاب لتصحيحه، والاستدلال بالضرب والتخريج على صحّة الكتاب، ونحوها[2].

– «الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع» للقاضي عياض (المتوفى 544هـ). فقد عقد أبوابا متعلقة بأصول التحقيق، منها: باب في التقييد بالكتابة والمقابلة والشكل والنقط والضبط، باب التخريج والإلحاق للنقص، باب في التصحيح والتمريض والتضبيب، باب في الضرب والحك والشق والمحو، باب في إصلاح الخطأ وتقويم اللحن، ونحوها[3].

– «أدب الإملاء والاستملاء» لابن السمعاني (562هـ). والكتاب أصل في منهج التحقيق، ويكفي في ذلك عنوانه.

– «معرفة أنواع علوم الحديث» لابن الصلاح (المتوفى 643). جعل النوع الخامس والعشرين: في كتابة الحديث وكيفية ضبط الكتاب وتقييد: وتكلّم على كيفية ضبط الحروف المهملة، واستعمال الكاتب اصطلاحا غير معلوم إلا أن يبيّنه، والفصل بين كال حديثين بدارة صغيرة، والمحافظة على كتابة صلى الله عليه وسلم عند ذكره وتجنّب الرمز والاختصار، والمقابلة بين النسخ، وبيان كيفية إلحاق السقط في الحاشية، والتصحيح والتضبيب والتمريض، وكيفية الشطب والضرب، والاعتناء بضبط اختلاف النسخ والتمييز بينها، ورموز المحدثين، كـ«ثنا» و«أنا» و«ح»، ونحوها[4].

– «تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم» لابن جماعة (المتوفى 733هـ).

عقد بابا في الآداب مع الكتب وما يتعلق بها، بيّن كيفية تصحيح الكتاب والتعليق عليه؛ وقد تضمّن كلامه بيان المنهج السليم والمسلك القويم في تحقيق المخطوط، وضمّنه مبحثا في تصحيح الكتاب بالمقابلة على أصله الصحيح؛ وقد أراني مضطرًّا لنقل كلامه بحرفه، لتضمّنه أهمّ قواعد التحقيق. قال:

«إذا صحّح الكتاب بالمقابلة على أصله الصحيح أو على شيخ، فينبغي له أن يشكّل المشكل، ويعجم المستعجم، ويضبط الملتبس، ويتفقّد مواضع التصحيف. وإذا احتاج ضبط ما في متن الكتاب إلى ضبطه في الحاشية

(1) الخطيب البغدادي «الكفاية في علم الرواية» (237 وما بعدها- المكتبة العلمية/المدينة النبوية).
(2) الخطيب «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» (249/1 وما بعدها- مكتبة المعارف/ الرياض).
(3) القاضي عياض «الإلماع إلى معرفة الرواية» (146 وما بعدها- دار التراث/القاهرة).
(4) ابن الصلاح «معرفة أنواع الحديث» (171 وما بعدها- دار الفكر).

وبيانه، فَعَل وكتب عليه بيانًا؛ وكذا إن احتاج إلى ضبطه مبسوطًا في الحاشية وبيان تفصيله، مثل: أن يكون في المتن اسم «حريز» فيقول في الحاشية: «هو بالحاء المهملة وراء بعدها وبالياء الخاتمة بعدها زاي» أو «هو بالجيم والياء الخاتمة بين رائين مهملتين» وشبه ذلك.

وقد جرت العادة في الكتابة بضبط الحروف المعجمة بالنقط، وأمّا المهملة فمنهم من يجعل الإهمال علامة، ومنهم من ضبطه بعلامات تدلّ عليه من قلب النقط، أو حكاية المثل، أو بشكلة صغيرة كالهلال وغير ذلك.

وينبغي أن يكتب على ما صحّحه وضبطه في الكتاب، وهو في محلّ شك عند مطالعته أو تطرّق احتمال «صح» صغيرة، ويكتب فوق ما وقع في التصنيف أو في النسخ وهو خطأ: «كذا» صغيرة؛ ويكتب في الحاشية: «صوابه كذا» إن كان يتحقّقه، وإلا فيعلم عليه «ضبة»، وهي صورة رأس «صاد»، تكتب فوق الكتابة غير متّصلة بها، فإذا تحقّقه بعد ذلك، وكان المكتوبة صوابًا زاد تلك «الصاد» «حاء» فتصير «صح» وإلا كتب الصواب في الحاشية، كما تقدم.

وإذا وقع في النسخة زيادة فإن كانت كلمة واحدة فله أن يكتب عليها «لا»، وأن يضرب عليها، وإن كانت أكثر من ذلك ككلمات أو سطر أو أسطر فإن شاء كتب فوق أوّلها «من»، أو كتب «لا» وعلى آخرها «إلى»، ومعناه: من هنا ساقط إلى هنا، وإن شاء ضرب على الجميع، بأن يخطّ عليه خطًّا دقيقًا، يحصل به المقصود، ولا يسوّد الورق؛ ومنهم من يجعل مكان الخط نقطًا متتالية.

وإذا تكررت الكلمة سهوًا من الكاتب ضرب على الثانية لوقوع الأولى صوابًا في موضعها إلا إذا كانت الأولى آخر سطر؛ فإنّ الضرب عليها أولى صيانة لأول السطر إلا إذا كانت مضافًا إليها، فالضرب على الثانية أولى لاتّصال الأولى بالمضاف.

إذا أراد تخريج شيء في الحاشية –ويسمّى اللحق، بفتح الحاء–، علّم له في موضعه بخطّ منعطف قليلاً إلى جهة التخريج، وجهة اليمين أولى إن أمكن، ثم يكتب التخريج من محاذاة العلامة صاعدًا إلى أعلى الورقة لا نازلاً إلى أسفلها، لاحتمال تخريج آخر بعده، ويجعل رؤوس الحروف إلى جهة اليمين، سواء كان في جهة يمين الكتابة أو يسارها.

وينبغي أن يحسب الساقط وما يجيء منه من الأسطر قبل أن يكتبها، فإن كان سطرين أو أكثر جعل آخر سطر منها يلي الكتابة إن كان التخريج عن يمينها، وإن كان التخريج عن يسارها جعل أول الأسطر مما يليها.

ولا يوصل الكتابة والأسطر بحاشية الورقة، بل يدع مقدارًا، يحتمل الحك عند حاجته مرات، ثم يكتب في آخر التخريج: «صح»؛ وبعضهم يكتب بعد «صح» الكلمة التي تلي آخر الكلام في متن الكتاب علامة على اتصال الكلام.

لا بأس بكتابة الحواشي والفوائد والتنبيهات المهمّة على حواشي كتاب يملكه، ولا يكتب في آخره «صح» فرقًا بينه وبين التخريج؛ وبعضهم يكتب عليه حاشية أو فائدة، وبعضهم يكتبه في آخرها، ولا يكتب إلا الفوائد المهمة المتعلقة بذلك الكتاب، مثل: تنبيه على إشكال أو احتراز أو رمز أو خطأ ونحو ذلك.

ولا يسوّده بنقل المسائل والفروع الغريبة، ولا يكثر الحواشي كثرة تظلم الكتاب أو يضيع مواضعها على طالبها.

ولا ينبغي الكتابة بين الأسطر، وقد فعله بعضهم بين الأسطر المفرقة بالحمرة وغيرها وترك ذلك أولى مطلقًا.

لا بأس بكتابة الأبواب والتراجم والفصول بالحمرة، فإنّه أظهر في البيان، وفي فواصل الكلام، وكذلك لا بأس بالرمز به على أسماء أو مذاهب أو أقوال أو طرق أو أنواع أو لغات أو أعداد ونحو ذلك, ومتى فعل ذلك بَيَّنَ اصطلاحه في فاتحة الكتاب، ليفهم الخائض فيه معانيها. وقد رمز بالأحمر جماعة من المحدّثين والفقهاء والأصوليين وغيرهم، لقصد الاختصار. فإن لم يكن ما ذكرناه من الأبواب والفصول والتراجم بالحمرة أتى بما يميزه عن غيره من تغليظ القلم وطول المشق واتحاده في السطر ونحو ذلك ليسهل الوقوف عليه عند قصده.

وينبغي أن يفصل بين كلّ كلامين بدارة أو ترجمة أو قلم غليظ، ولا يوصل الكتابة كلّها على طريق واحدة، لما فيه من عسر استخراج المقصود وتضييع الزمان فيه، ولا يفعل ذلك إلا غبيّ جدًا.

قالوا: الضرب أولى من الحكّ، لاسيما في كتب الحديث، لأنّ فيه تهمة، وجهالة فيما كان أو كتب، ولأنّ زمانه أكثر فيضيع، وفعله أخطر، فربما ثقب الورق، وأفسد ما ينفذ إليه فأضعفها، فإن كان إزالة نقطة أو شكلة ونحو ذلك فالحكّ أولى.

وإذا صحّح الكتاب على الشيخ أو في المقابلة علّم على وضع وقوفه: «بلغ» أو «بلغت» أو «بلغ العرض» أو غير ذلك مما يفيد معناه، فإن كان ذلك في سماع الحديث، كتب: «بلغ» في الميعاد الأول أو الثاني إلى آخرها فيعين عدده، قال الخطيب: فيما إذا أصلح شيئًا ينشر المصلح بنحاتة الساج أو غيره من الخشب، ويتّقي التتريب»[1].

وهكذا يبدو جليّا، أنّ أهل الحديث هم أول من وضع قواعد التحقيق مذ القرن الثاني. ولم ينشأ هذا الفنّ في أوروبا إلا منذ القرن الخامس عشر بعد الميلاد، وذلك حينما اهتم القوم هناك بإحياء الأداب اليونانية واللاتنية، وأقبلوا على ترجمة كتب المسلمين، فكانوا يومئذ إذا وجدوا كتابًا من الكتب القدماء، قاموا بطبعه، لا يبحثون عن النسخ الأخرى لهذا الكتاب، ولا يصحّحون إلا أخطاءه اليسيرة، ولما ارتقى علم الآداب القديمة عمدوا إلى جمع النسخ المتعددة لكتاب من كتب القدماء وإلى المقابلة بين النسخ المتعددة[2].

وقد اعترف بعض المستشرقين بهذه الحقيقة، وأشاد بمنهج المسلمين في تحقيق النصوص، حتى ألّف بعضهم كتبا في ذلك، مثل: «مناهج العرب والمسلمين في البحث العلمي» للمستشرق «رونتال».

([1]) ابن جماعة «تذكرة السامع والمتكلّم» (241 وما بعدها- مكتبة ابن عباس-القاهرة).

([2]) الدكتور عبد المجيد دياب «تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره» (12 -دار المعارف. القاهرة).

المبحث الثاني: منهج المحدّثين في توثيق نسبة الكتاب إلى المؤلّف

إنّ إثبات صحّة نسبة الكتاب إلى مؤلّفه، والتحقّق من ذلك، من أهمّ المسالك التي سلكها أهل الحديث في توثيق النصوص، وسلكوا في ذلك مسالك، من أهمّها.

أولا: معرفة خطّ المؤلّف

لقد اهتمّ أهل الحديث بمعرفة خطوط العلماء، والتمييز بينها، ليهتدوا إلى صحّة النسخ، وسلامتها مما قد يلحق بها ما ليس منها؛ ولهذا نصّوا على أنّ من طرق التحمّل «الوجادة»[1]، وأجازوا العمل بها، إذا وثق أنه خطّ المؤلّف؛ وقد وقع هذا أكثر في مسند الإمام أحمد، يقول ابنه عبد الله: «وجدت بخطّ أبي: حدثنا فلان»، ويسوق الحديث[2].

قال الخطيب البغدادي: «فإذا عرف المكتوب إليه خطّ الراوي، وثبت عنده أنّه كتابه إليه، فله أن يروي عنه ما تضمّن كتابه ذلك من أحاديث»[3].

ولهذا، كان أئمّة الحديث، إذا وجدوا كتابا بخطّ مؤلّفه نصّوا على ذلك.

قال الداقطني : «وأما حُرَيم فقرأت في كتاب أبي بكر أحمد بن أبي سهل الحُلْوَاني بخطّه...» [4].

وقال أيضا: «قرأت في أصل كتاب أبي العباس بن سعيد بخط يده سماعه من الحسن بن جعفر بن مدرار...»[5].

وقال ابن نديم: «قرآت في كتاب «مكة» لعمر بن شبة وبخطّه...»[6].

وقد أقر المستشرقون بسبق المسلمين الغربَ في عنايتهم بخطوط العلماء، وقيمتها التاريخي. قال المستشرق روزنتال: «إن العالم المسلم كان يفوق زميله العالم الغربي في تقدير قيمة المخطوطة التي تحمل توقيع مؤلفها»[7].

وهذا المسلك يعتبر من أهم القواعد في تحقيق المخطوط، وقد اصطلح عليه علماء التحقيق بـ«نسخة الأم»، أو «النسخة الأصلية»، وهي التي كتبها المؤلّف بخطّ يده، سواء أكانت مسودّة أم مبيّضة[8] أو أملاها، أو قرئت عليه، وكتب عليها بخطّه أنّه قرأها، أو أشرف على نسخها، أو وقّعها أو كتبها أحد تلاميذه، وصحّحها وأجازها ونحو ذلك.

([1]) قال ابن الصلاح: «أن يقف على كتاب شخص، فيه أحاديث يرويها بخطّه، ولم يلقه، أو لقيه، ولكن لم يسمع منه ذلك الذي وجده بخطّه، ولا له منه إجازة، ولا نحوها. فله أن يقول: «وجدت بخطّ فلان، أو قرأت بخطّ فلان، أو في كتاب فلان بخطّه: أخبرنا فلان بن فلان»، ويذكر شيخه، ويسوق سائر الإسناد، والمتن. أو يقول: «وجدت، أو قرأت بخطّ فلان عن فلان»، ويذكر الذي حدثه ومن فوقه» «أنواع علوم الحديث (178 تحقيق نورالدين عتر-دار الفكر؛ بيروت).

([2]) ابن كثير «اختصار علوم الحديث مع الباعث الحثيث» (127-تحقيق أحمد شاكر. دار الكتب العلمية-بيروت).

([3]) الخطيب البغدادي «الكفاية قي علم الرواية» (336-المكتبة العلمية/المدينة النبوية).

([4]) الدارقطني «المؤتلف والمختلف» (854/2 –تحقيق موفق. دار الغرب الإسلامي/بيروت).

([5]) الدارقطني المرجع السابق (860/2).

([6]) ابن نديم «الفهرس» (8 – دار المعرفة/بيروت).

([7]) د. فرانتز روزنتال. ترجمة فريحة «مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي» (64- دار الثقافة/بيروت).

([8]) المسوّدة: هي النسخة الأولى للمؤلّف قبل أن يهذّبها ويخرجها سويّة. والمبيّضة: هي التي سوّيت وارتضاها المؤلّف كتابا، يخرج للناس في أحسن تقويم. عبد السلام هارون «تحقيق النصوص ونشرها» (30 –مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع).

وإذا وُجدت هذه النسخة استغني عن غيرها.

قال عبد السلام هارون: «أعلى النصوص هي المخطوطات التي وصلت إلينا حاملة عنوان الكتاب، واسم مؤلّفه، وجميع مادة الكتاب على آخر صورة رسمها المؤلِّف وكتبها بنفسه، أو يكون قد أشار بكتابتها، أو أملاها، أو أجازها؛ ويكون في النسخة مع ذلك ما يفيد اطلاعها عليها أو إقراره لها. وأمثال هذه النسخ تسمى نسخة الأم»[1].

ثانيا: رواية الكتاب بالسند المتّصل إلى المؤلِّف

تعتبر الرواية بالسند المتّصل إلى المؤلّف من أهمّ المسالك التي سلكها أهل الحديث في توثيق الكتاب، وإثبات نسبته إلى مؤلّفه، فقد خرّجوا لأنفسهم «معاجم الشيوخ» و«الطبقات» و«المشيخات» و«الأثبات» و«الفهارس» و«البرنامج»[2]. وألّفوا في ذلك مؤلّفات عدة، ذكروا فيها ما رووه عن شيوخهم من الكتب المصنّفة في مختلف الفنون بسندهم إلى مؤلّفيها.

مثل: «معجم شيوخ الإمام الحافظ ابن السمعاني». فقد اشتمل هذا الكتاب على ترجمة المئات من الشيوخ مع ذكر المصنّفات التي رواها هؤلاء الشيوخ بسندهم إلى مؤلّفيها.

«فهرس ابن خير الإشبيلي» (المتوفى سنة 575هـ). خرّج فيه فهرس ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف.

«التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمسانيد» لابن نقطة الحنبلي (المتوفى سنة 629هـ). ضبط فيه أسماء رواة الكتب الستة، والموطأ، والصحاح، كصحيح أبي عوانة، والسنن، كالسنن للبيهقي، والمسانيد.

«فهرس ابن عطية» (المتوفى سنة 541هـ). ذكر فيه تسمية من لقيهم من الشيوخ، وما روى عنهم، ومن أجازه.

«برنامج الوادي آشي» (749هـ). قيّد فيه أسماء من لقيهم من شيوخه زمن رحلته، وذكر ما أخذ عنهم.

ثالثا: معرفة الإجازات والقراءات والسماعات والروايات

ومن مسالك أهل الحديث في إثبات صحّة نسبة الكتاب إلى المؤلّف، وسلامته من التحريف، إثبات السماعات والإجازات عليه، ولهذا اهتموا بتدوين هذه الإجازات والسماعات والروايات، وضبط أسماء الحاضرين وتاريخ السماع ومكانه، ونحو ذلك على نسخهم، ويكتب الشيخ بخطّه ما يثبت تلك السماعات، أو الإجازات.

([1]) عبد السلام هارون «تحقيق النصوص ونشرها» (27-مؤسسة الحلبي وشركاه الطبعة الثانية: 1385هـ-1408م).

([2]) المعاجم جمع معجم، وهو في اصطلاح المحدّثين: ما تذكر فيه الأحاديث على ترتيب الصحابة أو الشيوخ أو البلدان أو غير ذلك والغالب ان يكونوا مرتبين على حروف الهجاء. محمد بن جعفر الكتاني «الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة» (95 دار البشائر الإسلامية -بيروت).

والطبقات: هي التي تشتمل على ذكر الشيوخ واحوالهم ورواياتهم طبقة بعد طبقة وعصرا بعد عصر الى زمن المؤلف. «المصدر السابق» (92).

والمشيخات: هي التي تشتمل على ذكر الشيوخ الذين لقيهم المؤلف وأخذ عنهم أو اجازوه وان لم يلقهم. «المصدر السابق» (95).

والأثبات جمع ثَبت –بالفتح الموحدة-: هو الذي يجمع فيه المحدث مشيخته ويثبت فيه أسانيده ومروياته وقراءته على أشياخه المصنفات ونحو ذلك. عبد الحي الكتاني « فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات» (69/1 دار الغرب الإسلامي -بيروت).

والفهارس جمع فهرس: هو الكتاب الذي يجمع فيه الشيخ شيوخه وأسانيده وما يتعلق بذلك. «المصدر السابق» (69/1).

وهي شهادة تاريخية على صحّة الكتاب بالسند المتّصل، بل هي كما قيل: «أنساب الكتب»، ولولاها لحرفت الكتب، أو سرقت أو نسبت لغير أهلها. قال ابن الوزير اليماني: «ومصنّفات العلماء الأعلام, بل كتب الحديث مختصّة بصرف العناية من العلماء إلى سماعها وتصحيحها, وكتابة خطوطهم عليها شاهدة لمن قرأها بالسّماع, ولا يوجد في شيء من كتب الإسلام مثل ما يوجد فيها من العناية العظيمة في هذا الشأن, حتّى صار كأنه خصّيصة لها دون غيرها, وذلك من العلماء رضي الله عنهم تعظيم لشعارها, ورفع لمنارها, وبيان لكونها أساس العلوم الإسلامية, وركن الفنون الدينية»[1].

وقد حثّ علماء الحديث على التسميع، وبيّنوا كيفية ضبطه، قال الخطيب البغدادي: «رسم تسمية الراوي في المنقول عنه وتسمية من حضر سماعه منه. يكتب الطالب بعد التسمية اسم الشيخ الذي سمع الكتاب منه، وكنيته، ونسبه، وصورة ما ينبغي أن يكتبه: حدثنا أبو فلان فلان بن فلان بن فلان الفلاني قال: حدثنا فلان. ويسوق ما سمعه من الشيخ على لفظه. قال: وإذا كتب الطالب الكتاب المسموع فينبغي أن يكتب فوق سطر التسمية أسماء من سمع معه، وتاريخ وقت السماع، وإن أحبّ كتب ذلك في حاشية أول ورقة من الكتاب، فكلا قد فعله شيوخنا، وإن كان سماعه الكتاب في مجالس عدّة، كتب عند انتهاء السماع في كلّ مجلس علامة البلاغ، ويكتب في الذي يليه التسميع والتاريخ، كما يكتب في أول الكتاب، فعلى هذا شاهدت أصول جماعة من شيوخنا مرسومة، ورأيت كتابًا بخطّ أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل مما سمعه منه ابنه عبد الله، وفي حاشية ورقة منه: بلغ عبد الله»[2].

ولهذا اهتم علماء التحقيق بهذا المسلك، حيث قدّموا النسخة التي ثبت فيها الإجازات والسماعات على غيرها، لأنّ وجود هذه السماعات دليل على صحة نسبة الكتاب إلى المؤلف وعلى ضبطها وقرائتها على مؤلفها، ومعرفة تاريخها إن عدم من النسخة الخطّية.

رابعا: معرفة التاريخ

إنّ مما اهتمّ به أهل الحديث في توثيق النصوص ضبطَ التاريخ، ومعرفةَ وفيات الشيوخ والأعيان، وبهذا المسلك، كشفوا الروايات المنسوبة، والكتب المكذوبة، التي يرويها أشخاص عن شيوخ، بينهم مفاوز وقرون. قال سفيان الثوري: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ»[3].

وقال السخاوي مبينا أهمية معرفة التاريخ: «وطالما كان طريقًا للاطلاع على التزوير في المكاتيب ونحوها بأن يعلم أنّ الحاكم الذي نسب إليه الثبوت أو الشاهد أو غيرهما من أسبابه أو نحو ذلك مات قبل تاريخ المكتوب». ثم ذكر قصة طريفة، كيف اهتدى الحافظ الخطيب البغدادي إلى تكذيب كتاب نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم بمعرفته للتاريخ فقال:

([1]) ابن الوزير اليماني «الروض الباسم» (28/1- اعتنى به علي عمران. دار عالم الفوائد).
([2]) الخطيب البغدادي «الجامع لأخلاق الراوي» (268/1).
([3]) ابن عدي «الكامل في ضعفاء الرجال » (84/1 - تحقيق مختار غزاوي. دار الفكر-بيروت) الخطيب البغدادي «الكفاية في علم الرواية» (118).

«ومن ثمّ أظهر بعض اليهود كتابًا، وادّعى أنّه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسقاط الجزية عن أهل خيبر، وفيه شهادة الصحابة رضي الله عنهم، وذكروا أنّ خطّ عليٍّ رضي الله عنه فيه، وحمل الكتاب في سنة سبع وأربعين وأربعمائة إلى رئيس الرؤساء أبي القاسم علي وزير القائم، عرضه على الحافظ الحجّة أبي بكر الخطيب، فتأمّله ثم قال: هذا مزوّر. فقيل له: من أين لك هذا؟ قال: فيه شهادة معاوية، وهو إنما أسلم عام الفتح، وفتح خيبر كان في سنة سبع؛ وفيه شهادة سعد بن معاذ، وهو قد مات يوم بني قريظة قبل فتح خيبر بسنتين. فأستحسن ذلك منه واعتمده وأمضاء، ولم يجز اليهود على ما في الكتاب لظهور تزويره»[1]. فاستدلّ بالتاريخ على نفي صحّة نسبة هذا الكتاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

وروى ابن حبان عن يزيد بن هارون قال: «كان بواسط رجل يروى عن أنس بن مالك أحرفًا ثم قيل: إنّه أخرج كتابًا عن أنس، فأتيناه فقلنا له: هل عندك سوى تلك الأحرف ؟ فقال: نعم عندي كتاب عن أنس. فقلنا: أخرجه إلينا، فأخرجه إلينا فنظرنا فيه، فإذا هي أحاديث شريك بن عبدالله النخعي، فجعل يقول: حدثنا أنس بن مالك، فقلنا له: هذه أحاديث شريك، فقال: صدقتم، حدثنا أنس بن مالك عن شريك، قال: فأفسد علينا تلك الأحرف التى سمعناها منه، وقمنا عنه»[2].

روى أيضا عن إسماعيل بن عياش قال: «كنت بالعراق فأتاني أهل الحديث، فقالوا: هذا رجل يحدّث عن خالد بن معدان. قال: فأتيته، فقلت: أيّ سنة كتبت عن خالد بن معدان؟ قال: سنة ثلاث عشرة. فقلت: أنت تزعم أنّك سمعت من خالد بعد موته بسبع. قال إسماعيل: مات خالد سنة ست ومائة»[3].

ولهذا اهتمّ علماء التحقيق بالنسخة التي نسخت في حياة المؤلّف، إذا علم تاريخ نسخها، كأن ينصّ عليه، أو نسخت بيد أحد تلاميذه، أو ما يشير بعبارة، يفهم من خلالها أنّها نسخت في حياته، كقوله: «أطال الله عمره»، «أطال الله بقاءه» ونحو ذلك.

ومن غريب ما لحظه الشيخ العلامة أحمد شاكر في تحقيقه لرسالة الشافعي، أنّه لم يُذكر –ولو مرة واحدة– عبارة «رحمه الله» عند ذكر اسم الشافعي، ممّا استدلّ به على أنّ النسخة، كتبت بخطّ تلميذه الربيع في حياته[4].

خامسا: الاستدلال بالضرب والمحو والإلحاق ونحوها[5]

([1]) السخاوي «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ» (25-مؤسسة الرسالة).

([2]) ابن حبان «المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين» (70/1- تحقيق : محمود إبراهيم زايد/ دار المعرفة-بيروت).

([3]) المصدر السابق (71/1).

([4]) أنظر د.الصادق عبد الرحمن الغرياني «تحقيق نصوص التراث بين القديم والحديث» (76-منشورات الفاتح للجامعات 1989).

([5]) الكشط –بالكاف والقاف–: هو سلخ القرطاس بالسكين ونحوه. والضرب: مثل أن يخطّ فوق المضروب عليه خطًّا بيّنا يدلّ على إبطاله. المحو: هو الإزالة بدون سلخ والضرب أجود عندهم، لأنّ الحكّ تهمة، حيث يتردّد الواقف عليه. أنظر السخاوي «فتح المغيث» (203/2 وما بعدها). والإلحاق، ويقال: اللحق – بفتح اللام والحاء المهملة – تخريج الساقط في الحواشي، وهو أن يخطّ من موضع

ومن مسالك أهل الحديث في إثبات صحّة نسبة الكتاب إلى مؤلّفه، وجود علامات الضرب، أو الكشط، أو المحو، أو اللحق، ونحو ذلك في الكتاب، فإنّ كثرة الضرب والمحو لإبطال الزائد وإسقاطه، واللحق لاستدراك الساقط غلطًا، وغير ذلك قرينة على أنّ الكتاب، نسخ بخطّ المؤلّف، وقع منه سهو، فاعتنى بتصحيحه، ونفى عنه بالضرب أو الحكّ أو المحو أو غير ذلك؛ وقد تكون مسوّدة المصنّف قبل أن يهذّبها. قال عبد السلام هارون: «ومن اليسير أن يعرف المحقّق مسوّدة المؤلِّف بما يشيع فيها من اضطراب الكتابة، واختلاط الأسطر، وترك البياض، والإلحاق بحواشي الكتاب، وأثر المحو والتغيير.. إلى أمثال ذلك»[1].

وقد رأيت بعض النسخ بخطّ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، أكثر فيها الضرب والمحو، وكأنّها مسوّدة.

قال السخاوي: «الضرب والإلحاق ونحوهما، ممّا يستدلّ به بين المتقّدمين على صحّة الكتاب»[2].

وقد روى الخطيب البغدادي عن الشافعي رحمه الله أنّه قال: «إذ رأيت الكتاب، فيه إلحاق، وإصلاح، فاشهد له بالصحّة».

وروى عن أبي نعيم أنّه قال: «إذا رأيت كتاب صاحب الحديث مسحجًا – يعني كثير التغيير– فأقرب به من الصحّة».

وروى عن ابن خلاد قال: قال محمد بن عبد الملك الزيات يصف دفترًا:

وأرى وُشُوْمَاً في كتابك لم تدع شكًّا لمرتابٍ ولا لمفكر

نقط وأشكال تلوح كأنها ندب الخدوش تلوح بين الأسطر

تُنبيك عن رفع الكلام وخفضه والنصب فيه لحاله والمصدر

وتريك ما تعني به فبعيده كقريبه ومقدمًا كمؤخّر[3]

وقد أنشد الشريف أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي لأحمد بن حنبل

من طلب العلم والحديث فلا يضجر من خمسة يقاسيها

دراهم للعلوم يجمعـا وعند نشر الحديث يفنيها

يضجره الضرب في دفاتره وكثرة اللحق في حواشيها

يغسل أثوابه وبزّتـه من أثر الحبر ليس ينقيهـا[1]

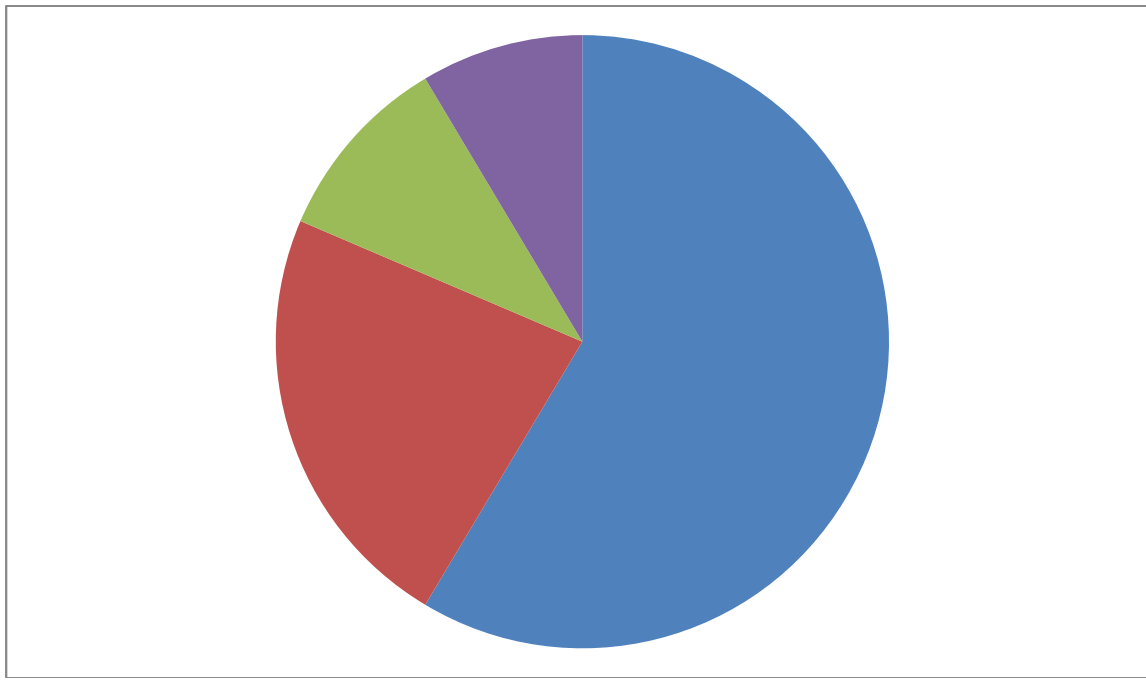
سقوطه من السطر خطًّا صاعدا إلى فوقه، ثم يعطفه بين السطرين عطفة يسيرة إلى جهة الحاشية، التي يكتب فيها اللحقز ابن الصلاح «أنواع علوم الحديث» (193–تحقيق عتر. دار الفكر–بيروت).

([1]) عبد السلام هارون «تحقيق النصوص ونشرها» (30).

([2]) السخاوي «فتح المغيث» (104/3) .

([3]) الخطيب البغدادي «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» (279/1) .

فهذا مجمل مسلك أهل الحديث في الاستدلال على صحّة الكتاب، وإثبات نسبته إلى المؤلّف، ممّا يؤكّد على أنّهم هم من فتحوا باب هذا الفنّ لمن جاء بعدهم، وأرسوا قواعده. وصلى الله على نبيّنا محمد، وآله، وصحبه، والحمد لله رب العالمين.



([1]) السخاوي «فتح المغيث» (197/2) .

صياغة العقيدة
وجدلية التراث والعصر

أ.عطري بن عزوز جامعة الجلفة

تمهيد

في الماضي كان الكتاب يكتب باليد ، و تحمل الكتب على الجمال ، واليوم يكتب الكتاب بالكمبيوتر بسهولة ويسر ثم ينسخ في قرص مدمج يستوعب ملايير الكيلوبايت بما يقابل أطنانا من الكتب ويطبع منه ملايين النسخ في دقائق ، وينشر عبر العالم في أيام معدودات ، بل في ساعات ، وربما في دقائق .

كل هذه الاختراعات والاكتشافات المذهلة غيرت خصائص المجتمع ، وكيفت عقله وفكره ،فكيف يمكن للتراث جملة أن يستوعب هذا العصر ويحل مشاكله المعقدة ، ثم لا ننسى أن الفرق والمذاهب الفكرية عبر هذا الزمن بحسناتها وسيئاتها قد حجبت عنا القرآن بتأويلاتها وأفكارها التي اختلطت بأفكار أخرى فارسية ومجوسية ويهودية ونصرانية ، مع أن حجتهم تقول أن منظومتهم المعرفية استمدت من القرآن ، ولكنهم عندما استكملوا تراثهم الفكري ابتعدوا عن القرآن ،كما فعلت المعتزلة الذين استلهموا الفكر العقدي في البداية من القرآن ، ثم كانت الأفكار الفلسفية التي ترجمت بطريقة فيها كثير من التحريف والتكييف ، كان لها الأثر السلبي على الفرق الإسلامية حيث قُدم العقل عن النقل . هذا بالإضافة لما تعرضت له السنة من الوضع لتشويه العقيدة .

وكائناً ما كانت المبررات ، فلا يسع مسلم أن يفصل بينه وبين قرآنه فاصل أو يحول بينه حائل ، خصوصا وقد وصل إلينا القرآن سالما من التحريف ، وكذلك السنة قد بانت معالمها ، وخرجت من تلك الهجمة الخطيرة التي تعرضت لها ، و صنف علماء الحديث أحاديثها بطريقة مبتكرة وبارعة .

وعودتنا إلى القرآن والسنة مباشرة ، لا تعني ضرورة إطراح التراث جانبا ، بل يجب الاستفادة منه و الأخذ بما تفتقت عنه عباقرته من اجتهادات وابتكارات .

ولا ننسى أن تراثنا هو خليط من الأفكار منها الأفكار الميتة ومنها الأفكار المميتة ومنها الأفكار المطبوعة ، ومنها الأفكار الموضوعة كما يقول الأستاذ مالك بن نبي رحمه الله ، في كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي " فمنهم من أبدع في هذا التراث ومنهم من نقل ومنهم من قلد ، وفرق بين من أبدع ونقل وقلد .

فالدعوة إلى التجديد وصياغة العقيدة الإسلامية ، تتطلب جهود الجميع في وضع الأسس والوسائل والمضامين التي من شأنها أن تساعد الصياغة في واقع التحديات ، فالمطلوب من الفكر العقدي أن يعالج المشاكل بمرجعية عقدية لكل سلوك ، وتتوقف على الوعي بالأسباب والدواعي وطبيعة المشاكل وهذا ما نرجوه في معالجة هذه الإشكالية ، بطرح هذه المسألة على بساط البحث العلمي الجاد من المختصين في مجال العقيدة .

والعقيدة الإسلامية : هي ما تضمنته من معاني الإيمان بالله تعالى وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره ، وسائر ما ثَبَتَ من أُمور الغيب .

فالعقيدة لها مفهوم إيماني عملي ، فالاعتقاد الذهني النظري لا يمثل العقيدة الإيمانية إلا إذا اكتمل بما يؤدي إلى العمل الصالح قال تعالى(**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ**[1]

مفهوم التراث :

التُّراثُ: ما يخلفه الرجل لورثته، والإِرْث أَصله من الميراث . وقال ابن منظور نقلا عن ابن الأعرابي : الوِرْثُ والوَرْثُ والإِرْثُ والوِرَثُ والوِرَاثُ والإِرَاثُ والتُّراثُ واحد ، وقال الجوهري : الميراثُ أصله مِوْراثٌ انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها ، والتُّراثُ أصل التاء فيه واو[2]. وقد ورد لفظ الميراث في القرآن في قوله تعالى : { **وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا** }[3]

فالتراث هو الذي وصل إلينا من الماضي وله خاصية الفعل والتأثير في حياتنا, وعلى أفكارنا ومفاهيمنا وتصوراتنا , بالمعنى الوظيفي للتراث ، ومن هنا جاءت الجدلية التي وصفت تارة بجدلية التراث والعصر, وتارة أخرى بجدلية التراث والحداثة, أو بجدلية التراث والتجديد. فالتراث هو من جهة ينتمي إلى الماضي من حيث النشأة والتكوين, ومن حيث الإطار الزمني والتاريخي, ومن جهة أخرى هو مؤثر في العصر, وفي حياتنا الفكرية بالذات , ومؤثر فيها بقوة تفوق العديد من المؤثرات التي تنتمي إلى عصرنا. وهذا ما يستوقف الانتباه في النظر إلى التراث.

ومنهج البحث في العقيدة الإسلامية يعتمد على دراسة دلائل المسائل التي تذهب إليها كل فرقة من الفرق من حيث مصادرها ، وطريقة الاستدلال لها ، وموقفها من مصادر غيرها ، وطريقتها في دراسة العقيدة .

ويقول الشيخ ابن باديس رحمه الله (..وما دام الكلام في الإيمان فهاته وانظر كيف فهمه السلف ، ومن أي معين استقوا فهمه ومن أي أفق استجلوا حقائقه ، ثم انظر كيف فهمه الخلف ومن أين سقطت عليهم هذه الفهوم السخيفة ، ثم أرجع كل معلول إلى علته بلا إجهاد للذهن ولا انضاء للقريحة) [3].

ونجد هذا المنهج ماثلا في التراث الإسلامي ، غير أنه دخله بعض التشويش والتحريف ، يحتاج إلى التمحيص و تخليصه من الشوائب ، والقرآن العظيم وحده يملك التصور المنهجي والمعرفي البديل على مستوى كوني حيث اتخذ القرآن الكريم من الظواهر الطبيعية التي يشاهدها الناس في حياتهم اليومية منهجا للوصول إلى الهدف المنشود ، وهو

---

(1) سورة يونس (09)

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، مج : 2 ، ص : 200

(3) سورة الأعراف (137)

(3) ابن باديس ، مجالس التذكير ..، دار البعث ، الجزائر 1982 ، ط:1 ، ص : 25

تثبيت العقيدة والإيمان في نفوس الناس ، فكانت تلك الظواهر الكونية شهود الإثبات في قضية الألوهية والوحدانية والوجود ، قال تعالى: (**وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ**)[1] .

والقرآن هو القادر على مجابهة وتحدي تلك المناهج المعرفية والعلمية التي تستهدف الدين الإسلامي ، ومنهجه هو الذي يصلح أن يواجه التحديات المعاصرة وذلك لأن القرآن الكريم يخاطب الإنسان كله نفسيا وروحيا وعاطفيا وعقليا فيخاطب القلب والعقل والوجدان ، بأسلوب يساير الفطرة ويشعر كل إنسان في أعماق نفسه بالاستجابة له والإصغاء إليه ، حتى الملحد بعقله ، وهو منهج يوافق كل الناس باختلاف مشاربهم .ويحاول أن يوقظ الفطرة الكامنة في النفس الإنسانية وينميها ، ويصلح ما اعتراها من فساد الشرك ، وانحراف في التصور ، ولا يكتفي بالمشاعر الإيمانية بل يتحول إلى السلوك العملي الواقعي حيث يقول : (**رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّار**)[2] فالكون يبث دلائل القدرة والحكمة .

و كان الصحابة ﷺ على عقيدة صافية نقية ، استمدت صفائها من منهجية صاحب الرسالة عليه الصلاة والسلام ، وكانت تلك المنهجية المتبعة في غرس العقيدة في النفوس ، تعتمد على التلقي من أجل التنفيذ والتطبيق في الواقع ، وليس التنقيب عن أبعاد الألفاظ التي لم يألفها العرب ، وكانت تلك المنهجية في التلقي والتطبيق تفتح لهم الآفاق من الفهم والمعرفة ، وتحدث مزجا بين الروح والعقل وتنفذ إلى أعماق القلب فتنشرح لها النفس ويستجيب لها الوجدان ، وهذا المزج يتحول إلى منهج واقعي عملي يتجسد في حياة المسلم ، ويكون طاقة إيمانية جبارة تخترق الجبال والمصاعب . ونقصد بمنهجية التلقي ، تلقي العقيدة أو الإيمان من مصادرها الأصلية ومنابعها الصافية ، والابتعاد عن الأمور الغيبية التي تهدر الوقت والجهد والفكر ، ولا نقصد التلقين والحفظ دون الفهم ، لأن تلك المنهجية التلقينية دون الفهم ، تعطي مفهوما خاطئا عن حقيقة العقيدة أو الإيمان ، ولا تحرك الفكر والوجدان كما يقول الدكتور يوسف القرضاوي : (في السابق كانت العملية التدريسية في مجال العقيدة لا تعدو عن كونها عملية تلقينية، وأنا أحد الأشخاص الذين تعرضوا لمثل هذا التدريس، ولكنني كنت أقف ضد ذلك وأعارضه، فمثلا حاولت أن أفهم الفرق بين صفة الحياة وكون الله عز وجل حيا، وأنه سميع وكونه سميعا، وحتى اليوم لم أفهم. كنا في الأزهر نتلقى العقيدة بشكل تلقيني ونحفظ متونا في العقيدة عن ظهر قلب. وظللنا ندرس الجملة الأولى من متن الجوهرة في التوحيد مدة طويلة!! وهذا أمر في واقع الحال لا يفيد بشيء...إن هذا الأسلوب التلقيني الذي يعتمد على الحفظ الخارجي لا يعطي مفهوما حقيقيا للعقيدة، ولا يحرك الفكر والوجدان لدى الإنسان. لقد كان الأزهر وغيره من المدارس في السابق يعتمدون أسلوب التلقين في تدريس منظومات لا تفيد شيئا؛ لأنها تعرض قضايا قديمة شغلت الناس في عصر معين مضى؛ لذا

(1) سورة الذاريات (20-21)

(2) سورة آل عمران (191)

كان لزاما علينا اللجوء إلى التجديد والتحديث حتى نتمكن بالفعل من تكوين مفهوم حقيقي للعقيدة وتكوين عقيدة واضحة للمسلم.)[1] .

وهذه الصياغة المطلوبة في العقيدة الإيمانية ، هي عملية دقيقة وخطيرة لما يترتب عليها من نتائج هامة . إن ثمة مزالق وعقبات أمام هذه العملية ومن أبرزها :

التأثر بالمجتمع المعاصر في الفكر والعادات والانطلاق من أفكاره أو عاداته ومحاولة تأويل النصوص الإسلامية لتوافقها ، أو تسلل بعض الأفكار من خلال التعابير الحديثة ، كما حدث سابقا حينما ظهر علم الكلام ، وتسرب المصطلحات الفلسفية للعقيدة الإسلامية .

التأثر بالفكر التقليدي في المجتمع الإسلامي أي بأفكار أو أساليب القرن الماضي مما لا يلزمنا الإسلام به ولا سند له من كتاب أو سنة على سبيل المثال.

التسرع في الاستنباط من نص أو أكثر من غير استقصاء للنصوص الواردة في الموضوع أو عدم استيفاء العناصر اللازمة للقدرة على الاستنباط[2] .

واقع درس العقيدة الإسلامية :

فدرس العقيدة الإسلامية لا يجب أن يتحول إلى وعظ وإرشاد واستعمال العبارات المسيلة للدموع بالحديث عن عذاب القبر ، وما ينتظر كل عاصي أو كافر دون أن نقدم شيئا تطمئن له القلوب من روح هذه العقيدة السمحة بأسلوب علمي يقتنع به الآخر ، فينبغي أن يكون الدرس العقدي يساير ثقافة العصر الذي نعيش فيه ، فهذا العصر لا يؤمن إلا بما أنتجه العلم ، ولذلك وجب أن نجابه الإلحاد والكفر بسلطان العلم ، والسبيل هو أن تشتمل مناهج الدراسة في المعاهد والمدارس والجامعات على الزاد العلمي المنهجي ، بأن نعيد صياغة دروس العقيدة الإسلامية بما يتماشى والتطورات العلمية الحاصلة دون أن نمس بالثوابت .

والكلام على واقع درس العقيدة يجرنا إلى الحديث ولو باختصار عن المرحلة التي سبقته قبل الوصول إلى هذا الواقع ، فلو عدنا إلى الوراء ، وبداية نجد أن الرسول ﷺ وهو المدرس والمعلم الأول ، كان يقدم دروسه للصحابة رضي الله عنهم من غير تكلف في الأسلوب أو تعقيد في المصطلحات ، والقرآن الكريم قد احتوى على الآيات المحكمات والآيات المتشابهات ، والمحكمات هي التي لا تحتمل إلا معنى واحد ، والمتشابهات ما تحتمل أكثر من معنى ، وكان المسلمون في العصر الأول ، يسلمون بهذه الآيات ويعتقدون بها من غير أن يتساءلوا عن مرادها ، وبعد الفتوحات الإسلامية

(1) موقع يوسف القرضاوي ، ثمانية أسس لدراسة العقيدة . آخر تحديث:15:23 (مكة) الأحد 09 ذو القعدة 1425هـ -19/12/2004م http://www.qaradawi.net/2010-02-01-08-43-29/4544.htmle.

(2) محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدي ، ص: 48-49

ودخول الفلسفة والتراث اليوناني ، في شتى حقول المعرفة ، بدأت التساؤلات فيما تشابه من الآيات ، ما معنى السميع ؟ وكيف يكون ؟ وما معنى الرحمان على العرش استوي ؟ ... إلى غير ذلك من التساؤلات .

ولكن أكثر العلماء توقفوا في تفسير المتشابه لما ورد في قوله تعالى : (**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**[1])

وقد بينت الآية بصراحة ووضوح الانحراف الذي وقع ، والذي فتح الباب على مصراعيه لكثير من التساؤلات التي أبعدت الناس عن العقيدة الصحيحة النقية ، وأمسى همّ الناس هو الاهتمام بالمصطلحات اللغوية التي امتزجت بمصطلحات فلسفية يونانية وفارسية وهندية ، أكثرها مترجمة من مترجمين يهود ونصارى وصابئة كما ثبت ذلك في التاريخ الإسلامي ، وهكذا عجت العقيدة بالمصطلحات الفلسفية الرنانة فتعقدت وانحرفت عن منهج القرآن والسنة في تدريس العقيدة الإسلامية . والأخطر من ذاك أنها فتحت الباب لأجيال من بعد ذلك توسعت في المسائل العقدية التي كانت معدودة في بداية عهدها ثم تكاثرت وتشعبت حتى في المناهج والسبل .

وواقع العقيدة اليوم يرجع لمشكلتين أساسيتين :

الأولى : حدوث الانفصال بين أصول العقيدة الإسلامية ومناحي الحياة المختلفة ، أو نقول انفصال الكلمة عن السلوك ، وأمست حقائق العقيدة أفكار ذهنية مجردة ، غايتها في ذاتها ، وليست غايتها تحديد العلاقة بين الإنسان وخالقه ، وبين الإنسان وأخيه الإنسان ، وبينه وبين نفسه ، بتعديل السلوك وترقية الأخلاق والالتزام بالمعاملة ، لأن الإيمان هو تصديق وإقرار والتزام ، فالتوحيد الذي كان يطبع حياة المسلمين كلها ، تشريعا وآدابا وفنونا وعمارة ، أمسى منحسرا في الأذهان ولم يعد له وجود في الحياة العملية ، وهذا ما نجده عند الشباب المتدين الآن ، يحفظون التوحيد بأنواعه توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات ، ثم إذا نظرت إلى المعاملة تجد الغلظة والشدة مع الناس وحتى مع الوالدين إلى غير ذلك من التصرفات التي تبتعد كليا عن روح العقيدة الإسلامية .

والثانية : الغزو الثقافي والتقليد الأعمى، الذي استهدف العقيدة الإسلامية أساسا ، ومظاهرها السلوكية في الحياة ، وهو يشبه غزو المذاهب والأديان والأفكار الفلسفية والمجوسية التي تعرضت له العقيدة في القرن الثاني ، حيث حمل هذا الغزو الأيديولوجي كل الوسائل التي تحقق أهدافه ، فاستعملت الفلسفة المادية لنشر أفكار إلحادية ، وما يسمى بالخيال العلمي والنظريات العلمية ، ووسائل الإعلام لنشر الأفكار ومظاهر الحياة الغربية ، فإذا به غزو

(1) سورة آل عمران (7)

كاسح وشامل ، أثر في العقيدة والسلوك . فأصبحت العلمانية والحداثة اهتمام كثير من النخب المثقفة والشباب الإسلامي ، وهي مبثوثة في مناهج التعليم والثقافة والاقتصاد والسياسة .

وفي غياب منهج علمي محكم ، يدَرّس من خلاله دروس العقيدة الإسلامية في المدارس والمعاهد والجامعات على اختلاف تخصصاتها ، ظهرت محاولات فردية غير مؤهلة ، تسببت في تعدد المناهج والسبل ، معظمها ينطلق من الذات والقناعات الشخصية ، تُخضع الدين لعقلية أو ذهنية مقولبة ومعولبة تنطلق من خلفيات أو توجيهات غير مؤسسة علمياً ، وإنما جاءت بمحض التقليد والانبهار بالآخر ، انتجت لنا جيلا من المتعلمين أو المتعيلمين على حد قول ابن باديس رحمه الله الذي حذرنا منهم بقوله : (فاحذر من كل (متعيلم) يزهدك في علم من العلوم ، فإن العلوم كلها أثمرتها العقول لخدمة الإنسان ودعا إليها القرآن بالآيات الصريحة ، وخدم علماء الإسلام بالتحسيس والاستنباط ما عرف منها في عهد مدنيتهم الشرقية والغربية حتى اعترف بأستاذيتهم علماء أوروبا اليوم .) [1] .

فكم من مسيء خدعته نفسه ، فظن القبيح حسنا ، واستنبطه عقيدة ، ودعا إليه مذهبا ، ومضى في دروب الحياة يظهر به ويقاوم ما عداه ! قال تعالى : (**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً**)[2] ، فكل تدين يجافي العلم ، ويخاصم الفكر ، ويرفض عقد صلح شريف مع الحياة هو تدين فقد كل صلاحيته للبقاء[3]

إذن فالواجب هو ملء الفراغ بمناهج علمية رصينة متدرجة ، تحل فيها الدروس الأكاديمية المنتقاة المحققة ، محل الثقافات المشوشة ، وهذه المحاولة لها مشكلتين أساسيتين

- مشكلة خروج جيل من الشباب لهم حماس إيماني شديد للطاعة والتدين ، لكن بمفاهيم خاطئة ، ناتجة عن قلة العلم والتفقه ، والقصور في شمولية فهم النصوص ،
- مشكلة الجهل بالأحكام الأساسية للدين ، وعلى الخصوص العقيدة و الإيمان حيث يتخرج الطالب من المعهد أو الجامعة وهو يجهل هذه الأساسيات في العقيدة والعبادة ..فقد روي عن جندب بن عبد الله ﷺ قال : (**كنا مع النبي ﷺ ونحن فتيان حَزَاوِرَة* فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ، ثم تعلمنا القرآن ، فازددنا به إيمانا**)[1] وهذا يعني التدرج في المنهجية بتقديم الأهم فالأهم أثبت على القلب حفظا وفهما .

---

(1) ابن باديس ، أيها المسلم الجزائري ، جريدة الشهاب ، العدد : 94 ، 23 /8 / 1926 م

(2) سورة الكهف (103-104).

(3) محمد الغزالي ، ركائز الإيمان بين العقل والقلب ، دار الشروق ، القاهرة 2002 ، ط: 2 ، ض : 22

* وهو الذي قارب البلوغ

(1) رواه ابن ماجة في المقدمة (باب في الإيمان) 1 : 23 ، وسنده صحيح

فينبغي تصحح المفاهيم بتعريف الطالب بالمنهج السوي في التفكير الإسلامي، المبني على الفهم الصحيح للإسلام ، مع بيان المناهج الأخرى الدخيلة ، وتعليم سلامة المنهج ، لأنه يجنب الأمة الخراب والدمار الفكري ، والفرقة والانقسام .

لأن من أخطر ما يستهدف العقيدة الإسلامية في هذه الأيام ، هو الحملة التي يقودها بعض من يسمون بالتنويريين أو التقدميين أو الحداثيين عبر وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية ، فيظهرون في التلفاز على أنهم رواد النهضة وحملة مشعل التقدم ، حيث يطرحون قضية علاقة الوحي ومعارفه بالواقع ، إنهم يجعلون من الغرب قدوة لهم ، ويعتبرون الوحي أداة لتقييد العقل ، وأن الزمن قد تجاوزه ، لأن هذا العصر هو عصر العلم ، وأن الله فكرة وهمية أخترعها الإنسان ، والوحي يجب أن يخضع للواقع ويتطور مع تطور العلم ، فقد شاهدنا في التلفاز من يقول أن حجاب المرأة رمز التخلف ، وأن عدم المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث ظلم يجب التخلص منه ، والمشكل أن بعض الباحثين من الشباب تأثروا بهذه الآراء التي أخذوها منهم ، نتيجة تأثرهم بالمصطلحات المستوردة من كتابات المستشرقين عن الإسلام ، فالوحي عندهم قيد حركة العقل ، وهو رمز الرجعية والتخلف ، وإذا أردنا أن نتقدم يجب أن نتخلى عن الوحي ، أو نخضعه للواقع ، والقرآن قد عبر عن هذه الحالة بقوله تعالى : (**أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ**[2]

العقيدة و التراث :

إذا كان التجديد المنهجي أحد المطالب الأساسية لمشروع الإصلاح الإسلامي المعاصر، فإن بيان المرجعيات المنهجية وأسسها النظرية التي ارتبطت بها تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، وتطبيقاتها في دراسة قضايا العقيدة والتراث، والموقف من تفسير النصوص والموقف من الحركات الفكرية والعقدية التي زخر بها التراث الإسلامي ، لهو أمر يسهم في تأصيل العلم والمعرفة المستمدة من التصور الإسلامي المبني على النظرة النقدية التقويمية.

وطرح إشكالية علاقة العقيدة بالتراث من الأمور التي أصبحت ملحة من الناحية المنهجية والعلمية ، وذلك من أجل تحرير العقيدة مما علق بها من سيئات التراث ، التي كانت سببا في إعاقة دورها الفعال في حياة المسلم ، فقد آن الأوان لكي نفكر في منهج علمي موضوعي نمحص به تلك القراءات التمجيدية أو التبخيسية للتراث وطرح علاقة هذا التراث بالجانب العقدي . وذلك من أجل الخروج من وضع التخلف الذي يعيشه العالم العربي بالخصوص والأمة الإسلامية عامة اليوم ، وهو وضع يملي علينا نوعا من الجدية في التفكير في الحل وكيفية التعامل مع هذا التراث.

(2) سورة فاطر (8)

كما نعلم أن حل إشكالية العلاقة بين التراث والعقيدة من جهة ، والعلاقة بين العقيدة والعصر من جهة أخرى ، يساهم كثيرا في حل الصراع الحضاري، لأن ذلك يعني البحث عن الذات، وفي الوقت الذي نحدد العلاقة ، فإننا نقوم ببناء التراث من جديد على أسس صحيحة بعد أن نزيل قوالبه الفاسدة والفكر الإسلامي المعاصر، قد عرف إشكالات كبرى، وتساؤلات ما زال صداها إلى عصرنا الحاضر ، منها ما يدور حول علاقة الله بالإنسان، وعلاقة الجبر بالاختيار، والنص بالواقع، والنظر بالعمل. وإشكالية النهضة والصحوة، والتقريب بين المذاهب.. وغيرها كثير .

فالدرس العقدي المعاصر يعاني من مشكلة منهجية، فضلاً عن مشكلة تعدد التيارات الثقافية المختلفة، وازدياد الحاجة إلى صياغة علمية ومنهجية ، للمواقف التي اتخذتها الفرق من مسائل الدين والتراث بصفة عامة.

ولعل عدم اتخاذ موقفا حاسما من مسألة تحديد العلاقة بين العقيدة والتراث في ضوء المصادر الأصلية ، هو الدافع إلى انتشار فرق جديدة ساهمت بقوة في الأزمة الفكرية والحضارية التي تعاني منها الأمة ، وبالمقابل انتشار مواقف علمانية ، تدعو إلى إلغاء التراث بالجملة ، و الهجوم على الأنساق العقدية التقليدية ، ولذلك فإن إعادة ترشيد الفكر العقدي الإسلامي الحديث، وتخليصه من الشوائب التي علقت به ، والعودة به إلى صفاء النبع الذي صدر عنه، لهو أمر واجب على الباحثين عن التجديد وبناء الحضارة من جديد ، باعتبار أن العقيدة هي أساس الدين، وهي بالتالي المحدد الأصلي للهوية الإسلامية، وهي المحرك الأساسي لحركة التحضر، فإن الإصلاح العقدي هو المدخل الرئيسي لإعادة البناء الحضاري للأمة الإسلامية في العصر الراهن، والمستقبل الآتي، وحيث إن طريق هذا الإصلاح شاق وطويل، نظراً لبعد المسافة بين المسلمين وبين النموذج الأصلح بسبب ما طرأ على عقائدهم من التشويش والخلط والانحسار، والآراء؟ الشخصية التي احتواها التراث ، فقد وجب التنبيه في هذا المقام على مقدمات أساسية ينبغي استحضارها لصياغة الإصلاح العقدي المطلوب وموقفه من التراث ، وتتمثل هذه المقدمات في جملة أمور:

1) **تجديد الوعي** : محاولة فهم الظروف الجديدة التي أوجدها التقدم العلمي والتقني ، وفهم التحديات الجديدة الناشئة عنه والاستجابة الراشدة لها[1]

2) **تحديد المفاهيم** : ونعني به اتخاذ موقفا حاسما من كثير من المصطلحات التي وردت في التراث واعتبرت على أنها من أصول الدين ، في الوقت التي هي تخالف نصوص القرآن والسنة ، وقد ساهم علماء الكلام وفلاسفة الإسلام بحظ في الترويج لها، الأمر الذي انتهى بمفهوم العقيدة إلى الانفصال عن الحياة ، وأمست العقيدة مجرد مصطلحات فلسفية معقدة وآراء كلامية ، بعيدة عن حياة المسلم

(1) عبد الكريم بكار ، تجديد الوعي ، دار القلم ، دمشق 2010 ، ط:3 ، ص : 5

وتنقية العقيدة من هذه المصطلحات ، إنما هو من باب إرجاع المفاهيم إلى نصابها الحقيقي، وإحلالها في التصور على الوضع الذي جاءت عليه في نصوص الوحي، والذي كانت عليه في أذهان أوائل المسلمين . ومن هذه المفردات ما يتعلق بقضايا خلافة الإنسان في الأرض، والقضايا الاجتماعية والتشريعية.. التي غابت عن الوعي العقدي الإسلامي نتيجة ذلك الانحسار في مدلول العقيدة نفسها.وتفعيل مصطلح **الإيمان** القرآني.

3) **ترشيد منهج التفكير والنقد** : على اعتبار أن الأزمة التي تعاني منها الأمة الآن هي أزمة تفكير ، وسوء استخدام لأدوات العلم والمعرفة ، لأن بتوفر العقلية أو الذهنية الإسلامية الحقة نستطيع أن نصل إلى صياغة منهجية لحضارتنا نواجه بها التحديات المعاصرة ، ونعطي بديلا حضاريا للأزمة الراهنة التي تهدد البشرية بأكملها .

4) **وصل الأمة بتراثها البَناء** : لأن الأمة تعرضت إلى قطع صلتها بتراثها الفاعل البَناء ، وتحويله إلى مجرد تراث تاريخي احتوى على صراع فكري وسياسي ، واستظهار المواطن السلبية فيه ، مما جعل أبناء هذه الأمة تتخذ موقفا سلبيا منه . فلذا وجب دراسته من جديد وتنقيته وتنمية النافع منه ، وإحياء الجيد . وخصوصا ما يتعلق بعقيدة الأمة .

5) **تفعيل حب القراءة** : إذ كيف لأمة **اقرأ** لا تقرأ وهي أول كلمة تنزل من السماء إلى الأرض ، فيتوجب التفكير في السبل التي بها تشحذ الهمم نحو قراءة القرآن قراءة تدبر، لا قراءة تأويل بتحريف الكلم عن مواضعه، بحثاً عن الرأي الموافق ، فيصرف النص عن مراده الشرعي إلى مراد مذهبي خاص .وإنما تكون القراءة شرعية بأن تراعى قواعد التفكير والتدبير .

6) **الصياغة العقدية للأفكار**: بمعنى صياغة الفكر الاسلامي صياغة عقدية بحيث تبدو فيه روح العقيدة سارية في معانيه وألفاظه ، وفي هيكله العام و مؤطرة له في كل مساراته في شتى ميادين المعرفة . بحيث تكون هذه الأفكار لها تأثير على العقل والنفس والوجدان ، التي تعمل على تزكية الروح والنفس فلم يكن بناء العقائد مفصولاً عن طبيعتها التربوية الروحية في الوعي العقدي لدى الجيل الإسلامي الأول، الذي تلقى مفردات العقيدة من مشكاة النبوة. لقد كانت مبادئ التوحيد ممتلئة بمعاني الخوف والرجاء والحب والشوق... إلخ. فقد كانت العقيدة تتوجه ببساطة عبارتها وصفاء أفكارها إلى فطرة الإنسان العاطفية فضلاً عن تفكيره السليم، وكان العقل نفسه وظيفة من وظائف القلب غير مفصول عنه.

عموماً، فإن نهضة الأمة الإسلامية اليوم رهينة بإنجاز تجديد شامل، يقوم على رؤية واضحة وبسيطة وواقعية: تعود إلى مرجعية القرآن والسنة، وفهم منهجي بدون تأويل ولا تعطيل ولا تفويض، وبدون تحريف ولا اختزال، وتقدم تجديداً في منهج عرض العقائد، وربطها بواقع البشرية اليوم، بهدف إصلاح الأمة والنهوض بشأن خلافة الإنسان في الأرض.

الرؤية التطبيقية :

رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ، تعد من كتب العصر الحديث ، وكان محمد عبده مفكرا عميق الغور ، شديد التواصل مع عصره ، وفي كتابه رسالة التوحيد يمس جوهر العقيدة الإسلامية ، إذ يتحدث فيها عن علاقة الإنسان بخالقه ، وعلاقته بالدين كمنظم للعقيدة والسلوك ، وعلاقة الإنسان بنفسه ، ومن بين القضايا التي نتوقف عندها قضية الجبر والاختيار ، التي عنيت بها الفلسفات القديمة والحديثة ، وتكلم عنها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام في كتب التراث ، وهي في عصرنا الحاضر مثار تساؤلات طلبة الجامعات عن حظ الإنسان من المسئولية تجاه ما يصنع ، حيث أجاب عنها الأستاذ محمد عبده إجابة شافية ، فيقول في رسالة التوحيد : (كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ، ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقوة ما فيه ، ويعد انكار شيء من ذلك مساويا لإنكار وجوده ، في مجافاته لبداهة العقل) فالإمام محمد عبده يعتمد على الملاحظة العملية ويحرك الفطرة بشهادة الحواس ، وهذا هو منهج القرآن في تعامله مع العقيدة الإسلامية إثباتا وتثبيتا ، فالإنسان حر يفعل ما تمليه إرادته وما تدفع إليه رغبته ، وكل ذلك واقع بعلم الله تعالى و مشيئته ، فالإنسان قد يطلب رزقا فيفوته ، أو يسافر يريد أمرا فيسقط في مهلكة .. فيعود بالملائمة على نفسه بأنه لم يحكم النظر في تقديره ، فيعاود العمل بطريق أقوم وبتقدير أحكم ، وفي الأخير يتجه إلى أن في الكون قوة أسمى تدبر الأمور ، إنها إرادة الخالق وتقديره وقضائه ، فتوضيح الإمام محمد عبده لهذه القضية بأسلوب سهل مقنع ، قريب من الفطرة والواقع المشاهد ، و بعيد عن الخطاب الفلسفي المعقد الذي ورثناه من التراث ، وقد احتوى على كثير من المصطلحات الفلسفية والكلامية .

فما أحوجنا إلى بعث تراث حديث يتماشى ومقاصد القرآن والسنة ويجمع بين الأصالة والمعاصرة بحيث تبدأ العملية بفحص التراث الإسلامي وتفكيك معارفه وتميز النافع من الضار بالرجوع إلى المفاهيم التأسيسية الموحاة من الله تعالى في كتابه ، لإدراك مواقع الاتصال والانفصال بين العلوم ومقارنتها بالواقع الحديث[1] ، بالضبط مثل ما حدث عندما انتشر الإسلام شرقا وغربا واتصل بميراث الحضارات السابقة ، انشغل بتغيير موروث تلك الحضارات وتكييفها والبحث عن أصالتها في الإطار الإسلامي ، وبما يتفق مع العقيدة الإسلامية ومبادئ التوحيد ، وهذا يعني أننا إذا أردنا أن نفهم جوهر العلوم الإسلامية يقتضي فهم مبادئ الإسلام العقدية . ذلك أن التراث دخله كثير من التحريف والتأويل

العقيدة والعلم الحديث :

(1) أبو بكر محمد إبراهيم ، التكامل المعرفي وتطبيقاته ..، المعهد العالمي ، فرجينيا 2007 ، ط: 1 ،: ص107

يذكر الدكتور موريس بوكاي في كتابه " القرآن والإنجيل والتوراة والعلم "–منذ صفحات المقدمة وحتى الأسطر الأخيرة من الكتاب–إلى تأكيد مسلمة جوهرية قوامها: أن القرآن لا يحتوي على أية مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم الحديث. ويقول : (أن القرآن يثير وقائع ذات صفة علمية ..وأنه لا يتناقض موضوع ما من مواضع القرآن العلمية مع وجهة النظر العلمية ..وأنه مبادئ القرآن الصريحة تأمر دائما بالرجوع إلى العلم والعقل اللذين يسمحان بنفي صحتها على ضوء حقائق القرآن[2] .

فالمتخصصون في مجال العقيدة الإسلامية يواجهون الآن مسؤولية تاريخية في مواكبة المشكلات العقدية التي طرأت على الساحة الإسلامية ، وهذه المشكلات تختلف في شكلها أو مضمونها عن المشكلات التي واجهت القدامى من علماء العقيدة ، الذين قاموا بدورهم ودافعوا عن العقيدة الإسلامية بالأدلة النقلية والعقلية وردوا على المبتدعة والمنحرفين بأسلوبهم الذي يناسب عقولهم وفكرهم ، وراعوا واقعهم ونجحوا في ذلك إلى أقصى .

والمسلمون في العصر الحديث يواجهون إلحادا من نوع آخر ، هو إلحاد مغلف بالعلمية ، وهو أبعد عن العلم والمنطق الصحيح ، إنه إلحاد يستخدم حتمية المادة ، واحتمالات الرياضيات لتأثير الصدفة في نشأة الكون وامتداده ، وحتمية التطور من أجل اجتثاث الإيمان ، كما يواجهون فرقا تختلف عن سابقتها ، تدعي الإسلام الحق ، وترمي غيرها بالضلال والكفر ، ومن خلال هذه الفرق يواجه المسلمون سوء الفهم لأصول العقيدة الإسلامية .

ذلك أن أصعب مهمة تواجه الأمة الإسلامية اليوم ، هي مشكلة المنظومة التعليمية ، فلا إحياء حقيقي للأمة ما لم يعاد صياغة التعليم ، صياغة تتوافق مع عقيدته و ثوابته ، وتزيل ازدواجية التعليم ، لأن النظام التعليمي في الإسلام هو نظام تعليمي واحد ، ينبع من مشكاة واحدة هي روح عقيدة المجتمع فتكون العقيدة الإسلامية هي المهيمنة عليه ومسيطرة على جوانبه وميادينه العلمية والمعرفية ، ويكون لدرس العقيدة الإسلامية الدور الفعال في لم شمل كل العلوم التي تدرس في المعاهد والجامعات ، والوصول بها إلى ما يسمى التكامل المعرفي .

فواقع التعليم اليوم ينذر بالخطر القريب والمدمر لجذور المجتمع ، وتفكيك بنيته الأساسية ، ما لم نستدرك الأمر قبل فوات الأوان ، إذ كيف يعقل أن تشتمل المنظومة التعليمية على أفكار ومفاهيم غريبة تقدم إليهم باسم العلم والمدنية الحديثة ، أو باسم الحرية الفكرية ، وتصاغ على شكل حقائق علمية قائمة على أسس موضوعية ، أثرت فعلا على تفكير التلميذ أو الطالب الجامعي وجعلته يستسلم لهذه الادعاءات اللادينية ويتقبلها ، وقد حدث هذا لأحد الطلبة الذين كنت أدرسهم علوم الشريعة ، ولما ذهب إلى قسم الفلسفة وكان يدرسهم أحد المتأثرين بنظرية داروين التطورية ، فجاءني بعد سنوات يناقشني في هذه النظرية مؤمنا بها ، بعد أن أنجز بحثا فيها وهو يجادلني ليقنعني بصحتها

(2) موريس بوكاي ، القرآن والإنجيل والتوراة والعلم ، مكتبة مدبولي ،القاهرة 2004 ، ط:2 ، ص : 16

. مما فهمت أن الطالب قد تعرض إلى التخريب على مستوى الوعي والفكر ، فلا غرابة بعد ذلك أن يصبح ذا نزعة مادية ، فيمسي لا هو مسلم ينتمي لعقيدته الإسلامية ولا هو غربي ينتمي إلى عقيدة أخرى ، فيقع فريسة سهلة لأعداء الدين .

وحتى في جامعاتنا ومعاهدنا الدينية نجد الغريب والعجيب إذ كيف يشتمل درس العقيدة على دراسة فرقا إسلامية اندثرت كالكرامية والنظامية والخياطية وغيرها ، وتترك دراسة فرقا حديثة أثرت تأثيرها بالغا في المجتمع ، كانت سببا في إعاقة تقدمه وتحضره ، وذلك بإعطاء صورة مشوشة ومشوهة للمجتمع الإسلامي وللغرب عن حقيقة الإسلام ، فنجد أكثر هذه الفرق

ومعنى هذا أن درس العقيدة الإسلامية أو الإيمان يبدأ من الوحي ويصب فيه ، فهو ينطلق بمنهج القرآن والسنة ، وهما المصدران الأساسيان للعقيدة الإسلامية ، مرورا بالعقل ، الذي هو الأداة الأساسية لفهم خطاب الوحي ووسيلة للتفكر في مخلوقات الله التي هي آثار دالة على الخالق ، فينسجم العقل مع الوحي بصورة تكاملية تآلفية من أجل تأمل الحقيقة الإلهية المطلقة في رحاب الكون والإنسان ، وهكذا نصل إلى الغاية النهائية وهي الإيمان اليقيني الذي لا يتزعزع ولا يهتز إذا ما واجهته الأزمات والتحديات ،وباتباع هذا المنهج القرآني تثبت العقيدة في القلوب ، كما هو مبين في الشكل.

فمثلا مسألة التوحيد ، التي هي أعظم مسألة في دروس العقيدة ، عند تقديم الدرس لها ، ننطلق من معارف الوحي ، الذي يدلنا على أقصر الطرق وأنفعها دون أن نضيع الجهد الفكري والوقت الثمين لكي نصل إلى الهدف من الدرس العقدي ، ونستخدم في ذلك معارف العقل من أجل البرهنة والاستدلال بالمشاهادت من الآثار الدالة على الخالق ، سواء المحسوسة منها أو المجردة ، ثم نعود مرة أخرى إلى الوحي الذي يخرج درس العقيدة من صبغته العقلية المجردة إلى صبغة وجدانية عاطفية تتفاعل معها النفس والقلب ، ويكون لذلك الدرس التأثير الفعلي ، حيث ينطلق الإنسان من الحالة الإيمانية النظرية إلى الحالة الإيمانية العملية .

فالعقيدة الإسلامية إذن هي في خدمة العقل ، والعقل في خدمتها، ولا تناقض بينهما ، إن وعي كثير من الناس اليوم مغيب عن هذه الحقائق وهذه الوظيفة الجوهرية للعقيدة الإسلامية ، إذا ما أسست على وجهتها الصحيحة وعلى المنهج القرآني .

فالقرآن يدعو إلى التفكير العقلي قبل الإيمان ، فبعد تتبع الآثار الدالة على الخالق من خلال مخلوقاته ، وحصول الاطمئنان في القلب ، هنا تنتهي مهمة العقل ، بعدها تأتي مرحلة الوحي الذي له دور المعرفة بالخالق والأمور الغيبية .

و من هنا يتوجب على المتخصصين في العقيدة أن يواكبوا هذا التطور الخطير ، ويفكروا في كيفية صياغة العقيدة الإسلامية صياغة علمية دقيقة تتماشى مع الأسلوب العلمي ، والمنهج القرآني الفريد ، مع الحفاظ على الثوابت والمنصوص عليه من الأدلة الشرعية . ذلك أن صياغة العقيدة الإسلامية وتفعيل دورها ، يؤدي بدوره إلى إعادة صياغة الإنسان الحضاري ، ويمكن أن نجمل دواعي صياغة العقيدة وتجديدها بما ذكره الشيخ محمد الغزالي – رحمه الله– حين ذكر سبب تأليفه لكتاب " عقيدة المسلم " نذكر منها بعض المقتطفات باختصار : (..بين المسلمين اليوم نزاع يفصم وحدتهم حول ما دار بين علي بن أبي طالب وغيره من الصحابة في مسائل الخلافة ..لماذا نقحم هذه الأمور إقحاما في شئون العقيدة ، ولماذا لا تبقى في نطاق الذكريات التاريخية نأخذ منها العبرة ، وما صلة ذلك بالإيمان بالله واليوم الآخر ..وقد بذلت جهدي – حين تصديت لتصوير عقيدة المسلم – أن أتجنب أشواك هذا الخلاف ..وإذا كان علم التوحيد (العقيدة) على النحو الذي وصفنا ، فإن كتبه التي تشيع بيننا الآن فشلت في أداء رسالتها شكلا ومضمونا . فمن ناحية الشكل لا معنى البتة لعرض علم ما في توزيع مضطرب بين متن وشرح وحاشية وتقرير ، وفي لغة ركيكة اللفظ ، سقيمة الأداء ..فهل يبقى الكلام في العقائد حكرا على النمط الزري من الحواشي والمتون على أننا إذا تغاضينا عن الشكل ، وتعرضنا للجوهر بالنقد والتمحيص ، لا نلبث أن ندرك أن هذا الجانب الإلهي من الثقافة الإسلامية طغت عليه الفلسفات الغربية التي نقلها السريان عن اليونان وغيرهم ..ويبدو أن الأسلاف الباحثين في هذه الناحية من الإسلام قد فتنهم الإعجاب بما نقله إليهم التراجمة من ثمرات العقل اليوناني ..ومن العجيب أنك تقرأ في أمهات الكتب الكلامية ، وتطوي الصفحات الطوال ، فلا تكاد تعثر على آية أو حديث ..)[1] .

ونقول للذين يتخوفون من التجديد ويرفضونه مطلقا باعتبار أن هدفه الأساسي تجفيف منابع العقيدة التي يظن أنها تغذي ثقافة العنف والتطرف ، لا يجب أن نقدس التراث ، لأن فيه ما يجب تنقيته وتجديده بما يوافق العصر الحديث ، ولا يختلف مع النص الصريح و ألا تتحامل على الغرب باعتباره شر كله . ولعل هذا تطرف يقابل تطرفا ، وكلا الطرفين مذموم . ولكن يجب أن نقف موقفا وسطا .

والعملية الإصلاحية تتطلب جهود الجميع في وضع الأسس والوسائل والمضامين التي من شأنها أن تساعد الصياغة في واقع التحديات ، فالمطلوب من الفكر العقدي أن يعالج المشاكل بمرجعية عقدية لكل سلوك ، وتتوقف على الوعي بالأسباب والدواعي وطبيعة المشاكل .

والأمة الإسلامية تعاني من الركود العلمي ، وغلبة النقل والتقليد وفقدان الإبداع ، والاستسلام للآخر ، وكان ذلك بسبب ما طرأ من تغيير على المفاهيم الإسلامية الأساسية ، وانحراف عن الاتجاه الإسلامي الأصيل ، وتغيير سلم الأولويات كما رتبها الإسلام في كتابه وسنته ، ودخول أفكار خارجية أقحمت مباشرة أو بالتأويل ، وما

(1) محمد الغزالي ، عقيدة المسلم ، نهضة مصر ، مصر 2004 ، ط : 4 ، ص : (6-9)

ابتدع في مجال العقيدة والعبادات ، مما أخل بعقيدة التوحيد التي هي محور الإسلام وجوهره وسبب قوته ، فما طرأ من تغيير كبير وانحراف وتشويه في مفهوم القضاء والقدر واعتباره استسلاما للواقع ، والتوكل واعتباره تركا للأسباب وإهمالا ، وللزهد واعتباره تركا للعمل والكسب ، وللعبادة وحصرها في الشعائر والمناسك دون سائر الأعمال.. ، إن هذه التغييرات أورثت ضعفا علميا واقتصاديا وعسكريا وسياسيا..[2] .

خاتمة

نحن في هذا العصر في أمس الحاجة إلى إعادة صياغة العقيدة ، صياغة تنطلق من المنبع الصافي والمصدر الأساسي لهذا الدين ، مرورا بحسنات التراث وما احتواه من فهم صحيح لهذا الدين وعلومه ، وانتهاءً بمعطيات العصر الحديث من علوم واكتشافات وصبغتها بصبغة إيمانية ، فحاجتنا للعلوم الإيمانية ، أكثر من حاجتنا إلى العلوم والمعارف المتراكمة المجردة الخالية من المسؤولية البعيدة عن الأهداف المرجوة ، فلا حاجة لنا بعلم يضر الإنسانية معنويا أو ماديا ، إنما المطلوب هو جمع معارف العقل بمعارف الوحي في إطار واحد تكاملي يسمى العلوم الإيمانية ، بعيدا عن المواجهة المباشرة ، أي مقابلة الإيمان للعلم ، فنقول لهم : عندنا الإيمان وأنتم كفرة ، ويقولون هم : عندنا العلم وأنتم متخلفون !! هذا الأسلوب لا يزيد الطين إلا بلة كما يقولون ، فنحن نعتقد أن العلم يساير الإيمان ولا يمكن أبدا أن يكون بينهما عداء . فالحل يبدأ من هنا ، وهو إصلاح المنظومة العقدية وتفعيل دور الإيمان في جميع العلوم من صياغة فكرية وعقلية للفرد المسلم ، وإعادة صياغة الإنسان المسلم المفكر الواعي بما يجري من حوله ، ذلك المسلم الذي يجمع بين الحسنيين : العلم والإيمان .

فالجانب الفكري إنما يقولبه البعد العقدي الذي يدفع به إلى الوجهة الصحيحة ، وإن لم يراعى هذا البعد فكل جهد إنما هو مضيعة للوقت والمال والجهد ، ونجد أنفسنا وصلنا من حيث بدأنا .

(2) محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض 1995 ، ص : 10

الأحكام المشتركة لعقود استغلال حقوق المؤلف وفق التشريع الجزائري

أ. ســـــعـودي سـعيــد : بجامعة عمار ثليجي الأغواط

ملخص:

الحق المادي للمؤلف بخلاف الحق المعنوي، يمكن للمؤلف أن يتصرف فيه، بأنْ يسمح لغيره باستغلاله بـمختلف عقود الاستغلال والحصول على عائد مالي منه. و التصرفـات الواردة على استغلال الحق المالي للمؤلف متنوعة ومتعددة، ولــم تتصدى التشريعات بشكل تفصيلي سوى لعددٍ مــحدودٍ منها، ووضعت للأخرى القواعد المشتركة التي تحكمها. وهو ما سار عليه المشرع الجزائري، حيث تناول الأحكام المتعلقة بعقود الاستغلال بالرجوع إلى القواعد العامة للعقد في القانون المدني، والمتمثلة في الرضا والمحل والسبب، مع توضيح بعض المبادئ المتعلقة بالرضا والأهلية، وبخصوص المحل: مبدأ التفسير الضيِّق للتصرفات، وبطلان التنازل عن الحق المادي للمصنفات المستقبلية. كما اشترط الكتابة في هذه العقود: واعتبرها وسيلة إثبات وتحديد للحقوق المادية المتنازل عنها. واعتبر مكافأة المؤلف أيضًا من الأحكام المشتركة وتحسب كأصل عام بالتناسب مع إيرادات الاستغلال واستثناءً تكون المكافأة الجزافيـــة إذا كان من الصعب أو من المستحيل اللجوء إلى المكافأة التناسبية .

***Résumé**:*

Le droit patrimonial à l'auteur encontre que le droit moral, l'auteur peut disposer de celui-ci, qui permet à d'autres d'exploiter plusieurs actes d'exploitation et d'obtenir un retour financier de celui-ci. Et les comportements énoncés à exploiter le droit financier de l'auteur diversifié et multiple, n'a pas abordé les législations en détail que pour un nombre limité d'entre eux, et de mettre pour les autres les règles communes qui les régissent. Qui a été suivie par le législateur algérien, où il s'est adressé aux dispositions relatives à l'exploitation des contrats par référence aux règles générales du contrat en droit civil et du consentement et du l'objet et la cause, avec qui entoure certains des principes relatifs à le consentement et le capablement et du l'objet : le principe de l'interprétation stricte des actions et la nullité de la renonciation au droit patrimonial pour les œuvres avenirs. Tel que stipulé dans la rédaction de ces contrats: et considéré comme moyen de prouver et de déterminer la renonciation des droits patrimoniaux. Il considère la rémunération de l'auteur des dispositions communes, il calculé comme une règle générale en proportion des recettes d'exploitation avec minimum garanti et d'exclusion sont une rémunération forfaitairement si elle était difficile, ou bien impossible, de recourir à la rémunération proportionnel .

مقدمـــــــــــــة

جاء في ميثاق الإتحاد الدولي لجمعيات المؤلفين والفنانين أنَّ:"المصنف الفكري يعد في آن واحد تعبيرًا نابعًا عن شخصية المؤلف، ومصدرًا لمصالح اقتصادية، ومنه تنحدر خصائص الحق الشخصي ....الذي يدخل في نطاق حق الأبوة، وكذلك مبادئ الحق لاستئثاري للمؤلف الذي يقبل التصرف فيه بشأن كل شكل من أشكال استغلال المصنف، مهما كانت قيمته أو غاية استغلاله"[1].

لما كان الحق المعنوي لصيقًا بشخصية المؤلف الذي أبدعه، فهو لا يسقط بالتقادم ولا يقبل التصرف فيه، إذْ لا يستطيع المؤلف نقله لأيِّ شخصٍ آخر مهما كان[2]، وبذلك يعد باطلاً بطلانًا مطلقًا أيُّ تصرف يرد عليه[3]. فإنَّ الحق المادي بخلاف ذلك، إذْ يمكن للمؤلف أن يتصرف فيه، بأنْ يسمح بممارسته لأشخاص آخرين فيما يتعلق بمختلف صور استخدام المصنف[4]. ولا يمكن حصر التصرفات الواردة على استغلال الحق المالي للمؤلف، فهي متنوعة ومتعددة، ولم تتصدى التشريعات بشكل تفصيلي سوى لعددٍ محدودٍ منها، ووضعت للأخرى القواعد العامة التي تحكمها، إضافةً إلى القواعد العامة التي تطبق على العقود بوجهٍ عامٍ الواردة في القانون المدني[5]. وبالرجوع إلى المادة 1/61 من الأمر رقم:05/03[6]، نجدها تنص على أن:"**الحقوق المادية للمؤلف تكون قابلة للتنازل عنها بين الأحياء بمقابل مالي أو بدونه مع مراعاة هذا الأمر**" .

لذلك ارتأينا طرح الإشكالية التالية: ***كيف جاء تنظيم القواعد المشتركة في العقود المتعلقة باستغلال الحقوق المالية للمؤلف وفق قانون حقوق المؤلف الجزائري ؟***

للإجابة على الإشكالية السابقة قسمنا الدراسة وفق المبحثين التاليين:

المبحث الأول: نخصصه لدراسة الأحكام المتعلقة بالقواعد العامة لعقود الاستغلال

المبحث الثاني: نخصصه لدراسة الأحكام المتعلقة بمكافأة المؤلف

المبحث الأول:القواعد العامة لعقود الاستغلال

---

[1]. Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , édition UNESCO ,1990 , p 36 .

[2] . المباديء الأولية لحقوق المؤلف، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة"اليونسكو"، الطبعة الأولى، باريس، 1981 ، ص 50 .

[3] . وهو ما نصت عليه صراحة المادة 145 من القانون المصري لحماية الملكية الفكرية لسنة 2002 كما يلي:"يقع باطلا بطلانا مطلقا، كل تصرف يرد على الحقوق الأدبية المنصوص عليها في المادتين 143،144 من هذا القانون" .

[4] . نفس المرجع، ص 50 .

[5] ـ أحكام العقد نظمها المشرع الجزائري في الفصل الثاني المعنون بـ"العقد"، من الباب الأول المعنون بـ"مصادر الالتزام"، من الكتاب الثاني المعنون بـ"الالتزامات والعقود"، في المواد من:54 ـ 123 من الأمر رقم:58/75 المؤرخ في 26 سبتمبر 1975، المتضمن القانون المدني المعدل والمتمم .

[6] ـ الأمر رقم:05/03 المؤرخ في 10 جويلية 2003، المتضمن حقوق المؤلف والحقوق المجاورة، الجريدة الرسمية رقم 44 .

ـ تقابل المادة 62 الأمر رقم:10/97 المؤرخ في 06 مارس 1997، المتضمن حقوق المؤلف والحقوق المجاورة، الجريدة الرسمية رقم 13.

يمكن تصنيف هذه القواعد حسب نوعين هما: قواعد موضوعية(المطلب الأول)، وقواعد شكلية (المطلب الثاني)

.

المطلب الأول:القواعد *العامة الموضوعية*

تقضي عقود استغلال الحق المالي للمؤلف توافر الأركان العامة للعقد المتمثلة في: الرضـــا، المحل والسبب، ودون أن نغوص في أركان العقد، فالأمر يتطلب منَّا فقط الإشارة إلى بعض المسائل الأساسية في هذا المجال وفقًا لما يلي:

الفرع الأول:الرضا والأهلية

لا ينعقد عقد التنازل عن استغلال الحق المالي للمؤلف إلا بتوافر رضا الطرفين الـمتمثلين فـي:المؤلف من جهـــة، والمتنازل له من جهةٍ أخرى، فيجب أن يتبادل كلٌّ منهما إرادتـه مع الآخر، وبتطابق إرادتيهما تمام الانطباق ـ أي بتطابق الإيجاب مع القبول ـ ينعقد العقد[1]. والإرادة التي تنتج آثـــارها هي الإرادة الواعيـــة الصحيحة، التي لا يشوبـها أيٌّ مانـعٍ أو عيبٍ يعدمها أو ينقصها[2]، من عيوب الإرادة المتمثلة في: الغلط، التدليس، الإكراه والاستغلال. ويؤكد المشـرع وجوب الرضا من جانب المؤلف، حتى لا تكون هناك حالة اعتداءٍ على حقوقه المعنوية والمادية، لذا يلزم لذلك توافـر المساهمة الشخصية للمؤلف حتى يعرب عن موقفه من التنازل عن استغلال حقه المالي، لأنَّ شخصيته في هذا المجال تعد محـل اعتبارٍ، إذْ وبخلاف القواعد العامة في النيابة القانونية، نجد أنَّ الأمر رقم:05/03 يقضي بتدخل المؤلف شخصيًا فـي إبـرام العقد حيث تنص المادة 63 على أن:"يعطى الرضا عن التنازل عن الحقوق الماديـــة الخاصة بعديـم الأهلية وفقًا لأحكام التشريع المعمول به. غير أنَّه يمكن عديم الأهلية أن يعرب شخصيا عن موافقته إذا كان مميزًا. يحدد وليه كيفيات تنفيذ هذا العقد".

على ذلك، وفيما يخص إبرام عقود الاستغلال فإنَّ توافر الرضا تبعًا لأهلية المؤلف يكون على النحو الآتي:

أولا: إذا كان المؤلف كامل الأهلية:ببلوغه سن الرشد تسعة عشر (19) سنةً كاملةً[3]، هنا لا إشكال يلزم أنْ يساهم بصفةٍ شخصيةٍ في إبرام عقود الاستغلال المتعلقة بما تجود به قريحة فكره من إبداعات فنية وأدبية وعلمية .

ثانيا: إذا كان المؤلف ناقص الأهل:ويكون نقص الأهلية ببلوغ المؤلف سن التمييز وعدم بلوغه سن الرشد[1]. وسن التمييز كان يحددها المشرع الجزائري بـ 16 سنة، إلا أنَّه خفضها إلى 13 سنة فقط في تعديله الأخير للقانون

---

[1] ـ تنص المادة 59 من القانون المدني على أنه:"يتم العقد بمجرد أن يتبادل الطرفان التعبير عن إرادتهما المتطابقتين دون الإخلال بالنصوص القانونية" .

[2] ـ د.خليل أحمد حسن قدادة، الوجيز في شرح القانون المدني الجزائري ـ الجزء الأول:مصادر الالتزام ـ ، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005 ، ص 39 .

[3] ـ تنص المادة 1/40 من القانون المدني على أن:"كل شخص بلغ سن الرشد متمتعا بقواه العقلية، ولم يحجر عليه، يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية. وسن الرشد تسعة عشر(19)سنة كاملة" .

المدني بالقانون رقم:10/05 المؤرخ في 20 يونيو 2005، حيث تنص المادة 1/42 من القانون المدني على أنَّه:"يعتبر غير مميز من لم يبلغ ثلاث عشرة سنة".

في هذه الحالة يلزم توافر رضًا مزدوج:رضا النائب القانوني للمؤلف القاصر، ورضا هذا الأخير أيضًا بصفته مميزًا، نلاحظ أنَّه في الفقرة الثانية من المادة 63 السابقة يوجد خطأٌ، فهي تخص ناقص الأهلية، وليس عديم الأهلية لأنَّ هذا الأخير فاقد للتمييز، ونطالب المشرع بتدارك هذا الخطأ .

ثالثا: إذا كان المؤلف عديم الأهلية: إذا لم يبلغ المؤلف سن التمييز المقدرة بـ 13 سنة، لا يكون أهلاً لمباشرة حقوقه

المدنية[2]، ومن ثمَّ فإن تصرفاته تعتبر باطلةً بطلانًا مطلقًا. وفي هذه الحالة فإنَّ الفقرة الأولى من المادة 63 السابق ذكرها قد حلت الإشكال بقولها:" يعطى الرضا عن التنازل عن الحقوق المادية الخاصة بعديم الأهلية وفقا لأحكام التشريع المعمول به ". والتشريع المعمول به هو قانون الأسرة، فيكون للولي أو القيِّم على المؤلف عديم الأهلية أن يتبادل ويعطي الرضا نيابةً عن هذا الأخير، باعتبار هؤلاء يمثلون النائب القانوني لعديمي الأهلية. أمَّا فيما يتعلق بالشروط المالية للعقد، فينبغي أن يصدر الرضا بشأنها من طرف ولي المؤلف القاصر سواءً كان مميزًا . ناقص الأهلية . أو غير مميز . عديم الأهلية .، وهذا ما تنص عليه الفقرة الأخيرة من المادة السابقة بقولها:"يحدد وليه كيفيات تنفيذ العقد". بمقتضى هذه الفقرة يخرج التفاوض بشأن طرق تنفيذ العقد من اختصاص المؤلف القاصر ليدخل في اختصاصات وليه، بصفته النائب القانوني عنه. يحل هذا الأخير محل المؤلف في مناقشة البنود الجوهرية للعقد[3]، لاسيَّما فيما يتعلق منها بالتنازل الكلي و الجزئي عن الحقوق المادية، وشروط الاستغلال وأنماطه، ونطاق التنازل ومدته، ومبلغ المكافأة وغيرها من الشروط . إذ أنَّ مثل هذه الشروط لا تتعلق بالحق المعنوي للمؤلف، وبالتالي لا يلزم تدخل المؤلف شخصيًا بالنسبة لها. إضافةً إلى هذه الأحكام هناك أحكام تتعلق بمحل التنازل في عقود استغلال الحق المالي للمؤلف.

الفرع الثاني:محل العقد:

---

[1] ـ تنص المادة 2/40 من نفس القانون على أن:" كل من بلغ سن التمييز ولم يبلغ سن الرشد، وكل من بلغ سن الرشد وكان سفيها أو ذا غفلة، يكون ناقص الأهلية وفقًا لما يقرره القانون" .

[2] ـ كما تنص المادة 42 من نفس القانون على أن:"لا يكون أهلا لمباشرة حقوقه المدنية من كان فاقد التمييز لصغر في السن،أو عته،أو جنون. يعتبر غير مميز من لم يبلغ ثلاث عشرة سنة" .

[3] ـ غبريال إبراهيم غبريال، "حقوق المؤلف الأدبية وعلاقتها بالنظام العام في فرنسا"، مجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد 03 ، سنة 16، ص 710.

فيما يتعلق بمحل عقد الاستغلال، هناك العديد من الأحكام المقررة في قوانين حق المؤلف، لتحقيق هدفٍ واحدٍ هو حماية المؤلفين، ومن أهم هذه الأحكام نجد مبدأ التفسير الضيِّق للتصرفات، وبطلان التنازل عن الحق المادي للمصنفات التي تصدر في المستقبل.

أولا : مبدأ التفسير الضيق للتصرفات الواردة على الحق المالي للمؤلف:وبمقتضى هذا المبدأ يتقرر ما يلي:

1 ـ لا يعتبر تنازل المؤلف عن نسخة من نسخ المصنف تنازلا عن حقوقه المادية: إذا تنازل المؤلف على نسخةٍ من نسخ مصنفه الفني؛ لا يفسر هذا أنَّه تنازل عن حقه المادي في إنتاج المصنف أو عرضه على الجمهور[1]. كما أنَّ حائز الشيء المادي للمصنف . لوحة فنية أو تمثال . لا يصبح بسبب هذه الحيازة صاحب أيِّ حق من حقوق المؤلف،وتبقى هذه الحقوق معقودة للمبدع (المؤلف)دون غيره[2]. في ذلك جاء نص المادة 1/73 من الأمر رقم:05/03 كما يلي:"لا يعتبر اقتناء نسخة من المصنف في حد ذاته على سبيل ملكية مطلقة، تنازلا عن الحقوق المادية للمؤلف.غير أنَّه لا يمكن المؤلف أن يطالب مالك الدعامة الأصلية بوضع المصنف تحت تصرفه لكي يمارس حقوقه بالنسبة لمصنفات الفنون التشكيلية والفنون التصويرية".إلا أنَّه يمكن مالك الدعامة الأصلية عرضها على الجمهور بدون ترخيص، إذا انتفى غرض الربح، ما لم يستثن المؤلف هذه الإمكانية صراحةً[3].

2 ـ فيما يخص الحقوق المتنازل عنها:تنازل المؤلف عن حق من حقوقه المادية: لا ينسحب إلى بقية الحقوق، إذا تنازل المؤلف عن حق عرض مصنفه على الجمهور، لا يؤد ذلك إلى تنازله عن حقه في إنتاج مصنفه عن طريق استنساخه. وتنازل مؤلف عن حقه في استنساخ مصنفه أو إبلاغه للجمهور، لا يؤد إلى تنازله عن حقه في ترجمة مصنفه إلى لغة أخرى،أو تحويره لغرض إنجازه في فيلمٍ أو مسرحيةٍ. والسماح ببثِّ مصنفٍ سينمائيٍ بثًا عاديًا في التلفزيون، لا يفسر أنَّ للتلفزيون الحق في بثه عن طريق الأقمار الصناعية. كما أنَّ عرض المصنف عن طريق الإذاعة، لا يعن أنَّ المؤلف قد منح الحق للإذاعة في توزيع المصنف بشكل أشرطةٍ سمعيةٍ أو مرئيةٍ، مع أنَّ هذا لا يمنع من التسجيل المؤقت للمصنف، إذا كان مثل هذا التسجيل من مستلزمات البث، حتى ولو نص العقد على حرمان المتنازل له من التسجيل المؤقت[4].

---

[1] ـ نوري حمد خاطر:"تقييد حرية التعاقد في نطاق التصرفات الواردة على حقوق المؤلف المالية . دراسة مقارنة ."، مجلة دراسات . علوم، شريعة وقانون .، العدد 2 ، سنة 2000 ، ص 324 .

[2] . 86 op cit , p Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , .

[3] ـ راجع الفقرة الثانية من المادة 73 الأمر رقم:14/73 المؤرخ في 03 أفريل 1973، المتعلق بحق المؤلف، الجريدة الرسمية رقم 434 .

[4] ـ نوري حمد خاطر، المرجع السابق، ص 324 .

3 ـ عدم تمديد التنازل إلى طرق استغلال غير معروفة عند إبرام العقد: وهذا ما أكدته المادة 72 من الأمر رقم: 05/03 كما يلي: "يقتصر التنازل عن الحقوق المادية للمؤلف على أنماط استغلال المصنف المنصوص عليها في العقد دون غيرها.

ولا يمكن تمديد التنازل عن الحقوق ليشمل بالمماثلة أنماطًا أخرى أو أنماط استغلال مجهولة للمصنفات عند إبرام العقد".

الهدف من وجوب تحديد أنماط الاستغلال بما هو وارد في العقد؛ دونما غيرها من الأنماط التي تستجد هو تفادي وقوع المؤلف في غبن؛ في عقد لم يقدر فيه صراحة موضوع ظهور تقنياتٍ جديدةٍ لاستغلال المصنف. لذلك تنص بعض القوانين أنَّ لصاحب حق المؤلف أن يختار أشكال الاستخدام والاستغلال، وأنَّ تبني أحد الأشكال لا يحول دون تبني شكلٍ آخر[1].

الجدير بالذكر أنَّ هناك حالاتٌ، تستثنى من مبدأ التفسير الضيق للتصرفات الواردة على الحق المالي للمؤلف، قد تقتضي طبيعة المصنف أحيانًا الخروج على هذا المبدأ. في نطاق عقود الإنتاج السمعي البصري، نجد أنَّ تنازل المؤلف عن مصنفه للمنتج، يفترض فيه المشرع أنَّ التنازل لمصلحة المنتج يشمل العديد من الحقوق المالية للمؤلف[2]. كما يعترف لرب العمل بملكية حقوق المؤلف فيما يخص استغلال المصنف، الَّذي يتم إبداعه في إطار علاقة عملٍ،ما لم يتم الاتفاق على خلاف ذلك(3)[3]. إذْ تنص المادة 19 من الأمر رقم:05/03 على أنَّه:"إذا تمَّ إبداع مصنف في إطار عقد أو علاقة عمل يتولى المستخدم ملكية حقوق المؤلف لاستغلال المصنف في إطار الغرض الذي أنجز من أجله،ما لم يكن ثمة شرط مخالف"[4] . ويرى الفقيه Henri Desbois :أنَّه لا يجب أن نأخذ بالمسلمات، إذْ يجب التحقق دائمًا من أنَّ المصنف قد تمَّ إنجازه أثناء الوظيفة أو بسببها ويجب أن لا ينسحب هذا التنازل في أيِّ حالٍ من الأحوال
على حقوق المؤلف المعنوية[5].

---

[1]. Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , op cit , p 86 .

[2] ـ الفقرة الثالثة من المادة 78 الأمر رقم: 05/03 :" يترتب على عقد إنتاج سمعي بصري، ما لم يكن ثمة شرط مخالف التنازل عن الحق بصفة استئثارية لفائدة المنتج في الحالات الآتية:

ـ استنساخ المصنف لاحتياجات الاستغلال أو في شكل تسجيلات سمعية بصرية معدة للتوزيع على الجمهور .

ـ عرض المصنف المنتج في قاعات العرض المفتوحة للجمهور ونقله عن طريق البث الإذاعي السمعي أو السمعي البصري .

ـ القيام بترجمة أو دبلجة المصنف".

[3] ـ راجع:نوري حمد خاطر، المرجع السابق، ص 325 .

[4] ـ والحكم نفسه فيما يخص المصنفات التي يتم إبداعها في إطار عقد مقاولة (راجع الفقرة الثانية من المادة 20 من الأمر رقم:05/03).

[5]. Henri Desbois ,Le droit d'auteur en France , 2 édition ,Dalloz ,Paris , 1978 , p 605 .

ثانيا ـ بطلان التصرف الوارد على المصنفات المستقبلية: وهو ما نصت عليه الفقرة الثانية من المادة 71 من الأمر رقم:05/03 كما يلي:"يعد باطلا التنازل الإجمالي عن الحقوق المادية للمؤلف المتعلقة بمصنفات تصدر في المستقبل". بطلان هذا التصرف يرجع إلى عيب أصابه يكمن في عدم تعيين محل الاتفاق، وهذا ما يشكل خطرًا كبيرًا على المؤلف، الذي يجد نفسه مرتبطًا بصورةٍ تعسفيةٍ بهذه الاتفاقات على نقل حقوقه[1]. فبطلان التصرف الوارد على الحق المادي؛ هو حمايةٌ للحق المعنوي بالدرجة الأولى، لأنَّ تنازل المؤلف عن حقه المالي على مصنفه المستقبلي؛ سوف يتبعه التنازل عن حقه في الكشف عن مصنفه ـ وهو حق معنوي ـ. إضافةً إلى تقييد حريته في اختيار موضوع المصنف، وكذا في الأسلوب التعبيري فيه[2]. وأيُّ مساسٍ بالحقوق المرتبطة بشخصية المؤلف؛ يؤثر على الروح الإبداعية لهذا الأخير، لذا شرع هذا المبدأ .

رغم نص المشرع صراحةً على بطلان التصرف في الحق المالي الوارد على مصنفات مستقبلية، إلا أنَّه أجاز للمؤلفين التنازل عن حقوقهم المالية الواردة على مصنفات مستقبلية للديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة، ليتولى هذا الأخير سلطة تسييرها وفقًا لما جاء في الفقرة الثانية من المادة السابقة:"غير أنَّه من الجائز تخويل الديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة سلطة تسيير الحقوق المتعلقة بمصنفات حالية ومستقبلية".

ولا يقف الأمر عند هذه القواعد الموضوعية المشتركة، بل يتعداها إلى وجوب توافر قواعد شكلية .

المطلب الثاني:القواعد الشكلية

يلزم أيضًا قواعدٌ عامةٌ شكليةٌ لا تقل أهميةً عن الأولى، نظرًا لكونها تعتبر وسيلة للحماية القانونية لطرفي عقود التنازل عن استغلال الحق المالي، لذا نجد قوانين حق المؤلف ـ ومن بينها التشريع الجزائري ـ تشترط أن يكون أيُّ تصرفٍ يرد على حق المؤلف مكتوبًا[3]. ولتوضيح هذه الشكلية المتمثلة في الكتابة، نتعرض لدور الكتابة (الفرع الأول) ، ولمضمونها (الفرع الثاني).

الفرع الأول:دور الكتابة:

اشتراط جل تشريعات حق المؤلف ضرورة كتابة العقود المتعلقة باستغلال الحق المالي للمؤلف؛ يثير التساؤل حول الغاية من الكتابة في مثل هذه التصرفات، وذلك يحتمل ثلاث تفسيرات لا رابع لها، الكتابة: إمَّا أن تكون ركنًا في العقد، وإمَّا أن تكون شرطًا لتمام صحته، وإمَّا أن تكون مجرد وسيلة إثبات.

---

[1] – Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , op cit , p 87 .

[2] – راجع:نوري حمد خاطر، المرجع السابق، ص 322 وما بعدها .

[3] – راجع بهذا الخصوص:المادة 13 من قانون حق المؤلف الأردني لسنة 1999 ، المادة 27 من قانون الملكية الأدبية والفنية التونسي لسنة 1994 ، المادة 149 من قانون الملكية الفكرية المصري لسنة 2002 ،المادة 16 من النظام السعودي لحماية حق المؤلف لسنة 1989 ، المادة 44 من الأمر رقم:14/73 المتعلق بحق المؤلف .

أولا : الكتابة ركن في عقد الاستغلال:يقودنا المعنى الظاهر لبعض نصوص قوانين الدول العربية لحماية حق المؤلف إلى الجزم بأنَّ الكتابة ركن في عقود استغلال الحق المالي للمؤلف، وأنَّه يترتب على غيابها بطلان العقد، ومن ذلك المادة 17 من قانون حماية حق المؤلف اللبناني رقم:75 لسنة 1992 التي تنص على:"إن عقود استغلال الحقوق المادية أو التصرف بها أيًا كان موضوعها يجب أن تنظم خطيًا تحت طائلة البطلان". وتؤكد المادة 38 من قانون حق المؤلف العراقي لسنة 1996 على أنَّه:"يشترط أنَّ كلَّ تنازل يجب أن يكون مكتوبا وإلا يكون باطلا". وهو نفس النهج الذي سلكه المشرع الجزائري في الأمر رقم:14/73 إذ جاء في المادة 2/44 المتعلقة بعقد النشر[1] أنَّه:"لابد أن يكون هذا العقد مكتوبًا وإلا وقع تحت طائلة البطلان" .

الحقيقة أنَّ إقرار بطلان التصرف لتخلف الكتابة أمرٌ يمكن تجنبه، صحيحٌ أنَّ الكتابة جاءت في هذه النصوص بالأساس لحماية النظام العام الذي يمس المصلحة العامة والشرعية القانونية، لكنَّ تدخل المشرع جاء أيضًا لحماية المؤلف ضد الغير، في حال اعتراضه على استغلال مصنفه دون موافقته الصريحة، وهذا التفسير هو الذي أولاه القضاء الفرنسي العناية، عند تفسيره للنص الفرنسي الذي يشترط الكتابة كوسيلة إثبات. إذْ ورغم إصرار الكثير من الفقهاء الفرنسيين على اعتبار الكتابة شرط انعقاد، إلا أنَّ محكمة النقض الفرنسية أصرَّت هي الأخرى في حكمها الصادر بتاريخ 6 فيفري 1973 على أنَّ:"الكتابة ليست من النظام العام، أي ليست شرط انعقاد، بل جاءت لحماية المؤلف ضد استغلال مصنفه دون موافقته"[2]. لما كانت الكتابة لا تمثل شرط انعقاد يبقى التساؤل قائمًا عن دورها في عقود الاستغلال.

ثانيا: الكتابة شرط لتمام صحة التصرف: تنص المادة 2/149 من قانون الملكية الفكرية المصري لسنة 2002 على أنَّه:"ويشترط للانعقاد التصرف أن يكون مكتوبا". عدم إقرار المشرع المصري البطلان صراحةً، قد يعني أنَّ غياب الكتابة يجعل من التصرف نافذًا، ولكنَّه قابلٌ للبطلان طبقًا لنظرية قابلية العقد للإبطال في القانون المدني أو ما يسمى بالبطلان النسبي. ولكنَّ الحكم بالبطلان النسبي لا يسري إلا إذا كانت إرادة أحد الطرفين معيبةً بأحد عيوب الإرادة، أو كان أحدهما ناقص الأهلية. وهذه القواعد قواعدٌ عامةٌ، وبذلك تطبق على كافة التصرفات القانونية، سواءً كانت خاصةً بحقوق المؤلف أو بغيرها، وسواءً كانت مكتوبةً أو غير مكتوبةٍ، فالقواعد العامة في القانون المدني، لا تشترط الكتابة لحماية إرادة أحد الطرفين المعيبة.

ومن ذلك نستنتج أنَّ كتابة في عقود الاستغلال لم تأت لحماية إرادة المؤلف المعيبة، بل جاءت لحماية هذا الأخير ضد من يدعي حقًا عليه. فما هو الدور الحقيقي للكتابة إذن في عقود استغلال الحق المالي للمؤلف ؟

---

[1] – إذ الأمر رقم:14/73 تناول بصفة ظاهرة تنظيم عقد النشر دون غيره من العقود .

[2]- راجع:نوري حمد خاطر، المرجع السابق، ص 319 .

ثالثا: الكتابة وسيلة إثبات: إنَّ الوظيفة الحقيقية للكتابة التي اشترطتها التشريعات الخاصة بحق المؤلف هـي للإثبات فقط. إذْ تنص المادة 62 من الأمر رقم: 05/03[1] على أنَّه:"يتم التنازل عن الحق المالي للمؤلف بعقدٍ مكتوبٍ. ويمكن إبـرام العقد عند الحاجة بواسطة تبادل رسائل أو برقيات تحدد الحقوق الـمادية الـمتنازل عنها وفقًا لأحكام المادة 65 أدنـاه". ما نلاحظه على هذا النص أنَّ الفقرة الثانية منه تؤكد بصفةٍ شبه صريحة أنَّ الكتابة وسيلة إثبات وتحديد للحقوق المادية المتنازل عنها لا غير. وبذلك يعد الـمشرع الجزائري موفقًا إلى حدٍ كبيرٍ، فهو يتماشى مع نظرة الفقه والقضاء الفرنسيَيْن الَّذَيْن يريان أنَّ الكتابة شرط إثبات، وفقًا للحجتين الأساسيتين الآتيتين:

الأولى: أنَّ الفقه والقضاء الفرنسيين مجمعان على أنَّ شرط الكتابة هو وسيلة إثبات فقط؛ يستطيع من خلالها المؤلف أن يحمي حقوقه ضد من يدعيها، فيجب أن يكون تنـازل الـمؤلف على أيِّ حق من حقوقـه مكتوبًا، وإلا تعـرض لإهـدار حقوقه. ووسائل الإثبات فـي القواعد العامة غير كافيةٍ لحمايته، لأنَّها لا تشتـرط الكتابة إلا عندما تزيد قيمة التصرف عن مبلغٍ معينٍ. أمَّا الوقائع المادية الأخرى يمكن إثباتها بكلِّ وسائل الإثبات، وإذا سمحنا لمن يدعي بحق على الـمؤلف إثباته بكافة وسائل الإثبات، فإنَّ ذلك يؤدي إلى إهدار الحقوق

الـمادية للمؤلف الناتجة عن إبداعه الفكري. لذلك اشتـرطت التشريعـات المتعلقة بحق المؤلف الكتابة في عقود الاستغلال، وعلى من يطالب المؤلف بحق فعليه إثباته خطيًا،بهذا تكون وظيفة الكتابة في مجال حقوق المؤلف أعم وأشمل من وظيفتها في القواعد العامة. **الثانية:** أنَّ المصدر التاريخي لشرط الكتابة هو فرنسي الجذور، المشرع الفرنسي سواءً في القوانين السابقة أو في القانون الحالي اشترط الكتابة؛دون أن يرتب على غيابها بطلان التصرف الوارد على الحق المالي للمؤلف[2]، بل نص على أنَّها وسيلة إثباتٍ صراحةً، إذْ جاء في نص المادة L 131 . 2 من قانون الـملكية الفكرية الفرنسـي لسنة 1999 أن:" doivent être constatés par écrit ". وهو ما اتبعته العديد من التشريعات لاسيَّما التشريع الجزائـري ـ كما ذكرنا ـ، وكذا النظام السعودي لحماية حقوق الـمؤلف لسنة 1989 الذي يؤكد صراحة أن الكتابة شرط إثبات إذ جاء فـي المادة 16 منه أنَّ:"حقوق المؤلف المنصوص عليها فـي هذا النظام قابلة للانتقال كلِّها أو بعضها سواءً بطريـق الإرث أو التصرف. ويجب أن يكون هذا التصرف القانوني ثابتًا بالكتابة ومحددًا لنطاق الحق المنقول".

بهذا تكون الكتابة التي اشترطتها تشريعات حق المؤلف المقارنة لاسيَّما التشريع الجزائري فـي التصرفات الواردة بشأن استغلال الحق المالي لا تخرج عن كونها وسيلة إثبات فحسب. إذا كانت كذلك، فماذا يجب أن تتضمن ؟

الفرع الثاني: مضمون الكتابة:

[1] ـ تقابل المادة 63 من الأمر رقم:10/97 .

[2] ـ راجع:نوري حمد خاطر، المرجع السابق، ص 320 .

تجنبًا لتنازل المؤلف عن حقوقه لصالح الغير بشروط سهلة أو تعسفية، حددت القوانين الخاصة بحق المؤلف العناصر التي يجب أن تتضمنها الكتابة[1]. إذْ جاء في المادة 2/64 من الأمر رقم:05/03 أنَّه:"يجب أن يحدد عقد التنازل الطبيعة والشروط الاقتصادية للحقوق المتنازل عنها، والشكل الذي يتم به استغلال المصنف، ومدة التنازل عن الحقوق والنطاق الإقليمي لاستغلال المصنف". بناءًا على ذلك، العناصر الجوهرية التي يجب أن ترد في التصرف المكتوب خمسة وهي: طبيعةالحقوق المتنازل عنها، الشروط الاقتصادية لها، طريقة استغلال المصنف، مدة التنازل عن الحقوق وإقليم استغلال المصنف. والسؤال المطروح ما الآثار التي تترتب على غياب هذه العناصر كلِّها أو بعضها ؟

نظرًا لأنَّ هذه العناصر تعد من العناصر الجوهرية للعقد، التي يتوجب على الطرفين الاتفاق عليها طبقًا للقواعد العامة[2]، وعدم ذكرها يؤدي إلى أنَّ العقد يكون قابلا للإبطال بطلب من المؤلف أو يمثله باستثناء إقليم التنازل . إذا لم ينص عليه . فيعتبر العقد ناجزًا في إقليم مقر نشاط المتنازل له، ذلك ما تنص عليه صراحةً الفقرتان الثالثة والرابعة من المادة السابقة بـ:" يتعرض للإبطال بطلب من المؤلف أو من يمثله كلُّ تنازلٍ لا يبرر إرادة الأطراف المتعاقدة في أحد الميادين المذكورة في الفقرة أعلاه، باستثناء نطاق الإقليم. يعد التنازل ناجزًا في النطاق الإقليمي للبلد الذي يوجد فيه مقر نشاط المتنازل له إذا لم ينص عقد التنازل على إقليم الاستغلال وحده"[3].

بذلك يكون المشرع الجزائري قد فصل في مسألة عدم ذكر بعض العناصر في العقد، بأن جعله قابلا للإبطال مع أنَّه من الأفضل كان يتوجب عليه؛ أن يعطي للقاضي السلطة في تفسير مضمون الكتابة؛ بما يضمن حمايةً عادلةً لحقوق المؤلف واستقرار المعاملات، وهذا الحل أفضل من جعل العقد قابلا للإبطال بمجرد طلب من المؤلف أو من يمثله، وذلك خشية من أن يتعسف المؤلف في حقه . طالما أنَّ الكتابة ليست شرطًا للانعقاد؛ بل مجرد وسيلة إثبات كما ذكرنا سابقًا[4]. إذْ في الواقع أنَّ ما ينص عليه المشرع في تحديد مضمون الكتابة، ليس إلا تأكيدًا منه على رغبته في ضمان حماية أفضل للمؤلف. وتخويلاً ضمنيًا للقاضي بالتدخل في تعديل مضمون الكتابة، بما يضمن هذه الحماية[5]. هذا بالتأكيد تقييد لحرية التعاقد وخروجٌ عن مبدأ سلطان الإرادة مبدأ العقد شريعة المتعاقدين. وتبعًا لذلك

---

[1] . في ذلك تنص الفقرة الثانية من المادة 149 من قانون الملكية الفكرية المصري لسنة 2002 على أنه:"ويشترط لانعقاد التصرف أن يكون مكتوبا وأن يحدد فيه صراحة وبالتفصيل كل حق على حدى يكون محلا للتصرف مع بيان مداه والغرض منه ومدة الاستغلال ومكانه" .

[2] – راجع المادة 65 من القانون المدني .

[3] . هناك بعض القوانين تحدد مدة التنازل إذا لم ينص عليها في العقد مثل القانون حق المؤلف اللبناني رقم:75 لسنة 1999 إذ جاء في المادة 17 منه:"إذا لم تتضمن تلك العقود مهلة محددة تعتبر حكما أنها معقودة لفترة عشر سنوات فقط اعتبارا على من تاريخ العقد" .

[4] – أنظر الكتابة وسيلة إثبات من هذا البحث .

[5] – راجع:نوري حمد خاطر، المرجع السابق، ص 321 .

نطالب المشرع بإعادة النظر في حكم الفقرة الثالثة من المادة 64 السابق ذكرها. إضافةً إلى هذه القواعد الموضوعية والشكلية المشتركة في عقود التنازل عن استغلال الحق المالي للمؤلف، يشمل التنازل أيضًا إذا كان بعوضٍ ــ وهو الغالب ــ مكافأة المؤلف .

المبحث الثاني:مكافأة المؤلف

مكافأة المؤلف تعد أيضًا من الأحكام المشتركة في عقود استغلال الحق المالي للمؤلف، ومن المسائل التي يُحتمل غالبًا أنَّ تكون الحرية الكاملة في التعاقد حولها في غير صالح المؤلفين. حيث كثيرًا ما يضطر هؤلاء الآخرين تحت ضغط الحاجة إلى قبول الشروط المالية التي يقترحها عليهم الطرف الآخر[1]، حتى ولو كانت في غير صالحهم. ضمانًا من المشرع على حماية حقوق المؤلفين، وحرصًا منه على ضمان عوضٍ عادلٍ يدفع لهم مقابل التنازل عن استغلال مصنفاتهم، أوجب أن يحسب المقابل المالي كأصلٍ عامٍ تناسبيًا مع إيرادات الاستغلال[2](المطلب الأول)، واستثناءًا تكون المكافأة الجزافيـــة (المطلب الثاني).

المطلب الأول:المكافأة التناسبية

المكافأة في هذه الحالة ترتبط بعائدات الاستغلال، انطلاقًا من فكرة مؤداها أنَّ هذه الطريقة أكثر الوسائل إنصافًا وعدلا، إذْ يستفيد كلٌّ من المؤلف والمتعاقد معه من رواج المصنف ونجاحه، أو يتحملان معًا نتائج عدم نجاحــه[3]. لذا نتطرق لأهمية المكافأة النسبية (الفرع الأول) ، ولنسبتها (الفرع الثاني).

الفرع الأول: أهمية المكافأة التناسبية

شدَّد المشرع الجزائري على توافر المكافأة التناسبية التي يحصل عليها المؤلف أسوةً بالمشرع الفرنسي[4]. إذْ تنص المادة 65 من الأمر رقم:03/05 على أنَّه:"يشمل التنازل عن الحقوق المادية للمؤلف بمقابل مكافأة مستحقـــة للمؤلف تحسب أصلا تناسبيا مع إيـــرادات الاستغلال مع ضمان حد أدنى" [5]. ويهدف من ذلك لضمان أكبر قدر ممكـن من الحماية للمؤلف، ضد أيَّ استغلال لـــه ينجم عنه حصوله على مبلغ تافهٍ أو زهيدٍ أو لا يتناسب

---

[1]– Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , p 88 op cit .

[2] – نلاحظ أن المشرع المصري لم يفرق في الأهمية بين المقابل النسبي والمقابل الجزافي، وأضاف حتى الجمع بينهما كل ذلك على قدم المساواة في المادة 150 من قانون الملكية الفكرية المصري لسنة 2002 :"للمؤلف أن يتقاضى المقابل النقدي أو العيني الذي يراه عادلا نظير نقل حق أو أكثر من حقوق الاستغلال المالي لمصنفه إلى الغير، على أساس مشاركة نسبية في الإيراد الناتج من الاستغلال. كما يجوز له التعاقد على أساس مبلغ جزافي أو الجمع بين الأساسين" .

[3] – Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , p 88. op cit

[4] – جـــــــــــــاء نص المادة L 131 . 4 من قانون الملكية الفكرية الفرنسي لسنة 1999 كما يلي:" La cession par l'auteur de ses droits sur son œuvre peut être totale ou partielle . elle doit comporter au profit de l'auteur la participation proportionnelle aux

recettes provenant de vente ou de l'exploitation .

[5] – تقابل المادة 1/66 من الأمر رقم: 10/97 .

وقيمة المصنف الحقيقية عند تداوله في السوق. وتبعًا لذلك تدخل القضاء الفرنسي مراتٍ عديدةٍ لتعديل العقد؛ على نحو يعطي للمؤلف الحق في الحصول على نسبةٍ مئويةٍ من القيمة الحقيقية لاستغلال المصنف. فإذا نصَّ العقد على المقابل الجزافي صراحةً أعتبر الشرط لاغيًا حسب محكمة النقض الفرنسية، وعلى القاضي تحديد المقابل النسبي بالاستناد إلى ما تقرره الجمعيات الخاصة بحماية حقوق المؤلف. وذهبت محكمة النقض الفرنسية إلى أكثر من ذلك، حيث اعتبرت وجود شرط المقابل الجزافي . دون الحالات المستثناة . مبطلاً للعقد نفسه وذلك طبقا للقواعد العامة في القانون المدني، التي تقضي بأنَّه يجب تحديد الثمن تحديدًا نافيًا للجهالة الفاحشة وإلا بطل العقد[1]. ولما كانت المكافئة التناسبية على هذه الدرجة من الأهمية، فكيف يتم تحديد نسبتها إذن ؟

الفرع الثاني :نسبة المكافأة التناسبية:

ثار الخلاف في الفقه والقضاء الفرنسيين حول الأساس الذي يمكن بواسطته حساب مقدار المقابل النسبي، إن كان يعتمد على السعر الذي به يتم توزيع المصنف على الجمهور، أم يجب الأخذ بعين الاعتبار التكاليف و الخسائر التي يتحملها الناشر أو المنتج، وذلك بحساب المقابل النسبي على أساس الأرباح التي يحققها كلٌّ من هاذين الأخيرين. لم يحسم الخلاف بين الفقه والقضاء بالرغم من أنَّ النص الفرنسي ـ المادة 4 . 131 L من قانون الملكية الفكرية الفرنسي لسنة 1999 ـ واضحٌ باعتماد السعر المعروض على الجمهور، وهو ما سار عليه الأمر رقم:05/03 في مادته 65 . أمَّا بخصوص نسبة المكافأة، لم يحدد لها ذات الأمر أيَّ حدٍ، وإنْ كان اشترط ضمان الحد الأدنى في المادة السابقة. فهل تحديد هذه النسبة متروكٌ لإرادة الأطراف المتعاقدة ؟ أم أنَّه لتنوع عقود الاستغلال من جهة، ولتنوع المصنفات وتفاوت أهميتها من جهة أخرى، جعل من الصعوبة تحديدها ؟

يراعى عند تحديد هذه النسبة الأخذ بعين الاعتبار عدة عوامل أهمها: نوع المصنف إن كان أدبيًا أو علميًا أو فنيًا، الوقت الذي يتطلبه إبداعه، ومستوى الجهود الإبداعية لإنتاجه، عدد صفحاته، تكاليف نشره من طباعة وإخراج[2]، ومدى شهرة مؤلفه وذيوع مصنفاته.....، فبفضل هاذين العاملين الأخيرين حصل الكاتب القصصي الأمريكي "جيمس كلانيل" مؤلف رواية شوغون، الذي وقَّع عقدًا مع إحدى دور النشر الأمريكية لنشرها، على سلفة كدفعة أولى مقدمًا على نشر هذه القصة مقدارها ثلاثة ملايين دولار أمريكي (3000000 $) ،فضلا على اشتراطه على دار النشر منحه تعويضًا مقداره 17 % من عائدات الكتاب، وأنْ تعود إليه ملكية كامل حقوق النشر بعد مرور 15 بدلا من 50 سنة، واشتراطه عدم حذف أي كلمة من

[1] – راجع:نوري حمد خاطر، المرجع السابق، ص 326 .

[2] ـ راجع:نواف كنعان، حق المؤلف النماذج المعاصرة لحق المؤلف ووسائل حمايته، الطبعة الثالثة، مكتبة دار المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، 2004 ، ص154 .

الروايـــة، كلُّ هذا مقابل أن يقــوم بتسليم الناشر مائتي (200) صفحة من أصل ألفي (2000) صفحة، وهو حجم الرواية المنتظر[1].

بخصوص ذلك نلاحظ أنَّ بعض تشريعات حق الـمؤلف تحدد الحد الأدنى لهذه النسبة، ومن ذلك قانون حق المؤلف للزاييـــــر الذي ينص على عدم جواز أن تقل مكافأة المؤلف عن10 % من الإيرادات الناجمة عن بيع المصنف أو استغلال[2]. أمَّا في ألمانيا؛ طالب المؤلفون الألمان جمعية المؤلفيـــن برفع النسبة المئوية لتعويضهم على نشر مصنفاتـهم إلى10 % من صافي عائدات مبيعات مصنفاتهم، بحيث تكون هذه النسبة نسبةً ثابتةً، إلا أنَّ الناشريـــن الألمان يصـرون على عدم تجاوز هذه النسبة 6 % في البداية، ولا ترتفع إلى 10 % إلا إذا تمَّ بيع خمسة آلاف (5000) نسخة، وهذه النسخ لا يستطيع معظم المؤلفين الألمان تحقيقها[3]. أمَّا فـي التشريع الجزائري، إذا تصفحنا باقي نصوص الأمر رقم:05/03 نـجده ينص على نسب تخص كلاً من عقدي النشر والإنتاج السمعي البصري .

أولا : بخصوص عقد النشر:نجد الأمر رقم:05/03 حدَّد المكافأة النسبية بأنْ لا تقل عن 10 % من سعر بيـع نسخ المصنف للجمهور- الحد الأدنى -، وهذا فضلا عن أيَّة علاواتٍ محتملةٍ - التي تمنح بالنسبة للنشر الأول -. أمَّا بخصوص المصنفات التي تنشر لتلبية أغراض التعليم والتكوين، فالحد الأقصى لمكافأة المؤلف لا يتجاوز 5 % من سعر بيع النســخ للجمهور[4]، وسبب خفض النسبة في الحالة الأخيرة يرجع - فـي نظرنا - إلى كون المؤلف في مثل هذه المصنفات غالبًا ما يكون مرتبطًا بعلاقة أو عقد عمل مع مؤسسات التعليم والتكوين، وهو بذلك يتقاضى أجرةً مسبقًا .

ثانيا: بخصوص عقد الإنتاج السمعي البصري: جاء في الفقرة الثانية من المادة 80 من الأمر رقم:05/03 : "ويحدد الديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة نسبـــة الـمكافأة التناسبية، ومستوى الأتاوى الجزافية بالنسبة إلـى أوجه الاستغلال المذكورة في الفقرتين السابقتين". تحديد نسب الـمكافآت التناسبية المستحقة للمؤلفين الـمشاركيـن فـي عقد الإنتاج السمعي البصري في بعض الحالات أمرٌ يدخل فـــي نطاق اختصاصات الديوان الوطني لحقوق الـمؤلف والحقوق المجاورة، بصفته الساهر على حماية المصالح المادية والمعنوية للمؤلفين وذوي

---

[1] - نفس المرجع، ص 154 (الهامش) .

[2] - Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , op cit , p 88 .

[3] - راجع:نواف كنعان، المرجع السابق، ص 155 .

[4] – تنص الفقرتان الثانية والثالثة من المادة 95 من الأمر رقم:05/03 على أن:"وإذا كانت المكافأة محسوبة بالتناسب مع إيرادات الاستغلال، فينبغي أن لا تقل عن نسبة عشرة في المائة (10 %)وهذا فضلا عن أية علاوة محتملة تمنح مصنفا لم يسبق نشره.غير أنه يمكن مؤلف أي دعامة بيداغوجية مستعملة لحاجات التعليم أو التكوين الحصول على مكافأة لا تفوق نسبة خمسة في المائة(5 %) من سعر بيع المصنف للجمهور".

حقوقهم، إذْ يكلف في هذا الإطـار بضبط سلم التسعيرات وأتاوى الحقوق، وتكييفه باستمرار بالنسبة لمختلف أشكال استغلال المصنفات والأداءات[1].

على الرغم من أنَّ نظام المكافأة التناسبية هو الأعدل من حيث المبدأ، إلا هناك العديد من الحالات التي تجعل من الصعوبة بمكان حساب مكافأة المؤلف بشكل تناسبي، وهو ما يفسح المجال لحسابها بالطريقة الجزافية .

المطلب الثاني: المكافأة الجزافية

جعل المشرع الجزائري من المكافأة التناسبية كمبدأٍ عامٍ لحساب مقابل المؤلف نظير تنازله عن استغلال حقه المالي، غير أنَّه جعل استثناءًا على هذا المبدأ؛ يتمثل في حساب مكافأة المؤلف بشكلٍ جزافـيٍ؛ إذا كان من الصعب أو من المستحيل اللجوء إلى المكافأة

التناسبية إذ تنص المادة 80 من نفس الأمر على أن:"يشمل التنازل بمقابل مكافأة مستحقة للمؤلف تحسب أصلا تناسبيا مع إيرادات الاستغلال مع ضمان حد أدنـــى. غير أن المكافأة المستحقة للمؤلف تحسب جزافيا في الحالات الآتية:....".

المكافأة الجزافية: هي مبلغ مقدر في العقد، يدفع مرةً واحدةً أو على أقساطٍ بصفةٍ دوريةٍ، ويُنص في عقد التنـــازل على مقـدارها وكيفية ومدة الوفاء بـــها. وإذا كانت على تدفع على أقساطٍ، قد يتم الوفاء بها بشكل تصاعدي أو تنازلي، والطريقة الأولى هي الأفضل بالنسبة للمتنازل له؛ لأنَّه في بداية استغلال المصنف، وقد لا تسمح لها إمكانياته الماديـة بدفع المبلغ مرةً واحدةً، كما قد تدفع المكافأة الجزافية في ميعاد كلِّ طبعةٍ من طبعات المصنف فيما يخص عقد النشر. ويحدد مقدار هذه المكافأة عادةً وفقاً لعدة أسس ومعاييـر لعل أهـمها: عدد نسخ المصنف وطبعاته، مدة العقد، مستوى جودة المصنف، مدى شهرة المؤلف .

والجدير بالذكر أنَّه ليس باستطاعة طرفي العقد ـ المؤلف والمتنازل له ـ الاتفاق على اللجوء إلى المكافأة الجزافية إلا في الحالات التي نص عليها المشرع صراحةً (الفرع الأول)، كما نجده أيضًا أورد ضمانـــات للحصول على مكافأةٍ جزافيةٍ عادلةٍ (الفرع الثاني).

الفرع الأول:حالات المكافأة الجزافية

لـمَّا كانت المكافأة الجزافية استثناءً من القاعدة العامة ـ المكافـأة التناسبية ـ، فإنَّه لا يتم اللجوء إليها إلا في الحالات التي يتعذر فيها عمليًا تحديد مكافأة المؤلف تناسبيًا مع إيرادات الاستغلال[2]، وهذه الحالات أوردتها المادة

[1] ـ أنظر المادة 5 من المرسوم التنفيذي رقم:366/98 المؤرخ في 21 نوفمبر 1998، المتضمن القانون الأساسي للديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة، الجريدة الرسمية رقم 65..

[2]ـ Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , op cit p 89 .

السابقة على سبيل الحصر في فقرتها الثانية التي جاءت كما يلي:"غير أنَّ المكافأة المستحقة للمؤلف تحسب جزافيًا في الحالات الآتية:

ـ عندما لا تسمح ظروف استغلال المصنف بالتحديد الدقيق للمكافأة النسبية للواردات[1].

ـ عندما يكون المصنف رافدا من روافد مصنف أوسع نطاقا مثل الموسوعات والمختارات والمعاجم.

ـ عندما يكون المصنف عنصرا ثانويا بالنسبة إلى مصنف أوسع نطاقا مثل المقدمات والديباجات والتعاليق والتعقيبات والرسوم والصور التوضيحية.

ـ عندما ينشأ المصنف لينشر في جريدة أو دورية في إطار عقد عمل أو مقاولة.

يمكن أيضا تحديد مكافأة المؤلف جزافيا في حالة تنازل مالك حقوق مقيم في خارج الوطن عن حقوقه أو على صلة بالمستغلين للمصنفات في الخارج" .

بناءًا على هذا النص، حالات المكافأة الجزافية يمكن تقسيمها إلى ما يلي:

الحالة الأولى:هي تلك الحالة التي يكون فيها أساس الحساب غير موجود أو مستحيل التحديد، كحالة البث التلفزيوني والبث في الأماكن العامة، وكذا الحالة التي تكون فيها وسائل الرقابة غير كافية[2].

الحالة الثانية:عندما يتعذر من الناحية العملية تحديد المكافأة النسبية على أساس العائدات، نظرًا لطبيعة استغلال المصنف أو ظروفه، مثال ذلك المصنفات التي تدخل في مصنف أكثر شمولا كالموسوعات والمختارات والمعاجم. وكذا عندما لايتسم استعمال المصنف إلا بطابعٍ ثانويٍ بالنسبة للشيء المستغل مثل:المقدمات والديباجات والتعاليق والرسوم التوضيحية .

الحالة الثالثة: عندما يتم إبداع مصنف لفائدة مؤسسةٍ إعلاميةٍ: والمصنفات التي يتمُّ إبداعها داخل المؤسسة الإعلامية تنجز غالبًا من طرف فرقة من الصحفيين الدائمين،أو لحساب المؤسسة الإعلامية من قبل الصحفيين المؤقتين Les pigistes الذين يطلب منهم القيام بتحقيقات وريبورتاجات، وحسب عبارة الفقيه الفرنسي Vivant Michelle فإنَّ: "المصنفات الصحفية هي مصنفاتٌ تبعيةٌ ونظامها غامضٌ نوعًا ما"[3].

غالبًا ما يتم إبداع مثل هذه المصنفات في إطار عقد عمل أو مقاولة[4]، وذلك يدل على علاقة أجرية، إذْ يرى الفقيه عمر الزاهي أنَّ عقد العمل أصبح مفهومًا يشمل أغلبية أساليب المشاركة الصحفية، فتأثير عقد العمل

---

[1] – الأصح الإيرادات وليس الواردات، ونطالب المشرع بتصحيح هذا الخطأ .

[2] – يمينة حويشي، النظام القانوني لعقد الإنتاج السمعي البصري في التشريع الجزائري (مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الحقوق، فرع العقود والمسؤولية) ،كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2001 ، ص 92 .

[3] ـ د.الزاهي عمر،"حقوق المؤلف والمؤسسات الإعلامية"، محاضرات غير منشورة ألقيت على طلبة الماجستير فرع الملكية الفكرية، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، سنة 2005/2004، ص 1 .

[4] ـ أنظر المادة 65 السابق ذكرها .

واتفاقات المؤسسة الإعلامية المتعلقة بـملكية الحقوق، أصبحت عنصرًا أساسيًا يجب أخذه بعين الاعتبار. لكن يجب على هذه الفكرة أن لا تتجاهل الانتقاد المتمثل في أنَّ المشاركين في المصنف الصحفي البعض منهم يساهمون بصفةٍ كاملةٍ في إنجازه مقابـل المكافأة المالية، ويشكلـون الفرقة التحريرية للمصنف، وآخرون يقومون بعملٍ معينٍ فقط Les pigistes [1]. وعلى ما سبق، وبسبب العلاقة الأجريـة، فإنَّ مكافـأة مؤلفي المصنفات المبدعة داخل المؤسسة الإعلامية لغرض نشـرها في جريدةٍ أو مجلةٍ لا يمكن أنْ تحسب إلا بطريقةٍ جزافيةٍ.

الحالة الرابعة: هي الحالة التي يتم فيها التنازل عن الحقـوق من طـرف مؤلفٍ مقيمٍ فـي الخارج أو على صلة بمستغلي المصنفات في الخارج، وهنا لا يمكن إعمال وسائل الرقابة على عمليات استغلال المصنفات بسبب تعديـها حدود التراب الوطني، فلا تحسب المكافأة إلا جـزافًا.

الحالة الخامسة:تتعلق باستغلال المصنف السمعي البصري، إذا تمَّ عرض أو بث هذا الأخير على الجمهور دون دفع حق الدخول للمكان الذي تتم فيه عملية العرض، أو دون الحصول على مقابل للبث، هو أمرٌ يتعذر معه حصول المؤلفيـن المشاركين فـي المصنف السمعي البصـري على مكافأة تتناسب والإيرادات التي يفترض الحصول عليها من جراء عرض المصنف أو بثه، لذا تحسب المكافأة هنا استثناءً بصورةٍ جزافيةٍ[2]. ولما كانت هذه هي الحالات الحصرية للمكافأة الجزافيـة في التشريع الجزائري، فالمشرع منح أيضًا ضماناتٍ للمؤلف من أجل عدالة هذه المكافأة .

الفرع الثاني :ضمانات عدالة المكافأة الجزافية

حرص المشرع الجزائري على عدالة المكافأة الجزافية المستحقة للمؤلف في الحالات الخاصة التي سبق ذكـرها، حتى لا يقع في غبن يضيع حقه،ومنح له الضمانات الآتية:

أولا: مراجعة العقد:للمؤلف الحق في مطالبة المتنازل له بمراجعة العقد وتعديل الشروط المالية، إذا تعرض لغبنٍ يضيع حقه في الحصول على

مكافأةٍ عادلةٍ، كأنْ يتبين له أنَّ الربح الذي يجنيه المتنازل له من استغلال الإنتاج لا يتناسـب مطلقًا مع ما تمَّ الاتفاق عليه، وهو ما يؤدي إلى أنَّ المكافأة الجزافية المستحقة للمؤلف تقل عن مكافأة عادلةٍ قياسًا والربـح الذي يكتسبه المتنازل له. ومراجعة العقد في مثل هذه الحالة بتعديل مبلغ المكافأة الجزافية؛ يعد بمثابة وسيلةٍ قانونيـةٍ وقائيـةٍ، لضمان استقرار المعاملات وتفادي الضرر الذي سوف يصيب كلا الطرفين لو تـمَ إبطال العقد،المتنازل له سوف يخسر جميع المبالغ التي أنفقها على استغلال المصنف، والمؤلف لن يستفيد من مكافأةٍ عادلةٍ من مداخيل استغلال

[1] ـ د.الزاهي عمر، نفس المرجع، ص 2 .

[2] ـ جاء في المادة 1/80 من الأمر رقم: 05/03 أنه:"وفي حالة ما إذا أنجز عرض الإنتاج أو بثه بأي وسيلة من الوسائل دون دفع حق الدخول، فإن المكافأة المستحقة تحسب جزافا" .

مصنفـــــه؛ الذي يمثل ثمرة جهده وإبداعه الفكري[1]. لذا أحسن طريقة للحفاظ على مصالح الطرفين هي مراجعة العقد في حال الغبن، وكلُّ اتفاقٍ خلاف ذلك يعد باطـلا، كأن يتفق كلٌّ من المؤلف والمتنازل له على عدم مراجعـــة العقد[2]. فالمشرع جعل المطالبة بالتعديل حقًا للمؤلف، ويهدف من وراء ذلك إلى حمايته باعتباره طرفًا ضعيفًا في مواجهة المتنازل لــه، حتى لا يستغل هذا الأخير ضعفه وحاجته. وإن لم يحصل الطرفان على اتفاق بينهما، يحق للمؤلف حينئذٍ مباشرة دعوى الغبن .

ثانيا: مباشرة دعوى الغبن:إذا فشل الطرفان في اتفاق بينهما بخصوص تعديل الشروط المالية للعقد، جاز للمؤلف رفع دعوى قضائية، إذا تبين له بوضوح أنَّ الـمكافأة الجزافية[3]التي تحصَّل عليها غير عادلة، مقارنة والربـح الذي يكتسبه الطرف الآخر. والملاحظ أنَّ المادة 66 ـ السابق ذكرها ـ لم تحدد نسبة الغبن التي على أساسها يباشر المؤلف دعوى الغبـــن، هل يتمُّ ذلك بالرجوع إلى القواعد العامة، وبالذات المادة 358 [4] من القانون المدني، هذه الأخيرة التي تحدد نسبة الغبن فـي بيع العقار بأن تزيد عن الخمس من ثمنه الحقيقي وقت البيع، ونحن نرى أنَّه ليس بالإمكان تطبيق نسبة الغبن هذه لأنَّـــها تتعلق بالعقارات، وفي مجال استغلال حقوق المؤلفين المالية نكون بصدد حقوقٍ منقولةٍ خاصةٍ. إلا أنَّ المادة ذاتها حـــددت مدة تقادم دعوى الغبن، إذْ يكون للمؤلف الحق في مباشرة هذه الدعوى لمدة 15 سنة تسري من تاريخ إبرام عقد التنـــازل، ولم تقف المادة عند هذا الحد؛ بل سمحت حتى لورثة المؤلف بمباشرة هذه الدعوى، إذا ما لاحظ هؤلاء أنَّ مقابل استغلال حقوق مورثهم فيه غبنٌ لهم .كونه لا يتناسب والربح المكتسب .، وذلك لمدة 15 سنة أيضا تسري من تاريخ وفاة مورثـهم. هذا ما تؤكده الفقرتان الثانية والثالثة من المادة السابقة كما يلي:"يمكن للمؤلف أن يباشر دعوى بسبب الغبن الذي لحق به في أمد يسري مدة خمسة عشر(15) سنة ابتداء من تاريخ التنازل. وفي حالة وفاة المؤلف يمكن ورثته التمسك بأحكام هذه المادة مدة خمسة عشر(15) سنة ابتداء من تاريخ وفاة المؤلف".

لما كان المشرع الجزائري قد أقرَّ مدة تقادم دعوى الغبن في مجال حقوق المؤلف بـــ 15 سنة في إطار الـمادة 66 أعلاه، علمًا أن دعوى الغبن في القواعد العامة تنقضي بمضي 3 سنوات من يوم انعقاد البيع[5]، لماذا لم يحدد نسبة

---

[1] ـ يمينة حويشي، المرجع السابق، ص 90 .

[2] ـ تنص المادة 1/66 من الأمر رقم:05/03 على أن :"يحق للؤلف أن يطالب بمراجعة العقد في حالة غبن يضيع حقه، وإن لم يحصل أي اتفاق يحق له رفع دعوى قضائية إذا تبين بوضوح أن المكافأة الجزافية تقل عن مكافأة عادلة قياسا بالربح المكتسب، ويعد باطلا كل اتفاق يخالف ذلك" .

[3] ـ لا تتعلق دعوى الغبن إلا بالمكافأة الجزافية، ولا يمكن رفعها المرة بسبب المكافأة التناسبية، لأن في هذه الأخيرة لا يمكن تصور تعرض المؤلف للغبن كـــــون المكافأة تحسب تناسبيا مع إيرادات الاستغلال مع ضمان حد أدنى .

[4] ـ جاء نص المادة 358 من القانون الـمدني كما يلي:"إذا بيع عقار بغبن يزيد عن الخمس، فللبائع الحق في طلب تكملة الثمن إلى أربعة أخماس ثـمن المثل. ويجب لتقدير ما إذا كان الغبن يزيد عن الخمس أن يقوم العقار بحسب قيمته وقت البيع" .

[5] ـ تنص المادة 1/359 من نفس القانون على:"تسقط بالتقادم دعوى تكملة الثمن بسبب الغبن إذا انقضت ثلاث سنوات من يوم انعقاد البيع" .

الغبن أيضًا فـي نطاق نفس المادة ؟ ونحن نطالب المشرع بذلك، نطالبه بتحديد نسبة الغبن التي تخص المكافأة الجزافية للمؤلف، لهدف متوخى يتمثل في وضع القواعد الخاصة بمباشرة دعوى الغبن في مجال حقوق المؤلف، حتى لا يستدع الأمر الرجوع إلـى القواعد العامة في كلِّ مرةٍ.

خـــــاتـمـــة

تحرص تشريعات حق المؤلف على حماية هذا الأخير عندما يبرم عقودًا تتعلق باستغلال حقه المالي على مصنفاته، والتي يتمثل الهدف منها في حماية المؤلف صاحب المركز الضعيف، في مواجهة المستغلين لمصنفه . المتنازل لهم عن استغلال الحق المالي . باعتبارهم الطرف القوي. وخلق التوازن في مثل هذه العقود، لا يمكن أن يتأتى إلا عن طريق خلق مجموعة من النصوص القانونية الملزمة، التي تتنـاقى مع المبدأ الراسخ "**مبدأ سلطان الإرادة Autonomie de la volonté**"[1]. رغم أنَّ بعض الأحكام الخاصة بمثل هذه العقود قد تتصل بما يمس بالجانب العام، أي القواعد المتعلقة بجميع عقـود الاستغلال بوجهٍ عامٍ، وبقية الأحكام الأخرى تتصل بالجانب الخاص، أي بالتنظيم الدقيق لمجموعة من العقود النموذجية[2]، التي تظهر بصورةٍ غالبةٍ في هذا المجال. وفي هذا الإطار فإننا نهيب بموقف المشرع الجزائـري فقد جعل شخصية المؤلف محل اعتبار عند إبرام العقود المتعلقة باستغلال حقوقه المالية فيما تعلق بالأهلية والرضا ، أما بخصوص المحل فقد أقر مبدأ التفسير الضيق للتصرفات وبطلان التنازل عن الحق المادي للمصنفات التي تصدر بالمستقبل .

كما أنه بالنسبة لأحكام المكافأة المستحقة عمل على ضمان المقابل العادل للمؤلف بإقـراره لمبدأ المقابل النسبي؛ وجعله هو الأساس الملزم لطرفي عقد التنازل من جهة، ومن جهة أخرى حصره للمقابل الجزافي في حدود الحالات المعينة التي يتعذر فيها تطبيق المقابل النسبي. بهذه الأحكام المشتركة نلاحظ أنَّ المشرع قد راعى فـي عقود التنازل عن استغلال الحق المالي للمؤلف، مصلحة المؤلف بالدرجة الأولى ، وتوازن المصالح واستقرار المعاملات بالدرجة الثانيـة، والأمر لا يختلف عنه في العقود المنظمة بأحكام خاصة في مجال استغلال الحقوق المالية للمؤلف .

قائمة المراجع المعتمدة

ـــ الكـــتب:

1 ـ د.خليل أحمد حسن قدادة، الوجيز في شرح القانون المدني الجزائـري . الجزء الأول:مصادر الالتزام .، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004 .

[1] . تنص المادة 106 من الأمر رقم:58/75 المؤرخ في 26سبتمبر سنة 1975 المتضمن القانون المدني المعدل والمتمم:"العقد شريعة المتعاقدين، فلا يجـوز نقضه ولا تعديله إلا باتفاق الطرفين، أو لأسباب التي يقررها القانون" .

[2] . Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , p. 84 et s.

2 ـ أ.كمال آيت منصور وأ.رابح طاهير، منهجية إعداد بـــحث علمي، بدون طبعة، شركة دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة الجزائر، 2003 .

3 ـ المباديء الأولية لحقوق المؤلف، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة"اليونسكو"، الطبعة الأولى، باريـــــس، 1981 .

4 ـ د.نواف كنعان، حق المؤلف النماذج المعاصرة لحق المؤلف ووسائل حمـــــايته، الطبعة الثالثة، مكتبة دار المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، 2004 .

5 ـ Colombet Claude , Grands principes du droit d'auteur et des droits voisins dans le monde , édition UNESCO ,1990.

6 ـ Henri Desbois ,Le droit d'auteur en France , 2 édition ,Dalloz ,Paris , 1978 .

ـــ الرسائل والمذكرات ،المقـــالات، الأعمال غير المنشورة :

1 ـ يـــمينة حويشي، النظام القانوني لعقد الإنتاج السمعي البصري (مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الحقوق "فرع العقود والمسؤولية")، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2001 .

2 ـ غبريال إبراهيم غبريال،"حقوق المؤلف الأدبية وعلاقتها بالنظام العام في فرنسا"،مجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد 03 ، سنة 16 .

3 ـ نوري حمد خاطر، "تقييد حرية التعاقد في نطاق التصرفات الواردة على حقوق المؤلف المالية . دراسة مقارنة ."، مجلـــة دراسات . علوم، شريعة، قانون .، العدد 2، سنة 2000 .

4 ـ د.الزاهي عمر، "حقوق المؤلف والمؤسسات الإعلامية"، محاضرات غير مطبوعة ألقيت على طلبة الماجستير "فرع الملكية الفكرية"، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، الموسم الجامعي: 2005/2004 .

ـــ النصوص القانونية:

1 ـ الأمر رقم:14/73 المؤرخ في 03 أفريل 1973، المتعلق بحق المؤلف، الجريدة الرسمية رقم 434 .

2 ـ الأمر رقم:58/75 المؤرخ في 26 سبتمبر 1975، المتضمن القانون المدني المعدل والمتمم .

3 ـ الأمر رقم:10/97 المؤرخ في 06 مارس 1997، المتضمن حقوق المؤلف والحقوق المجاورة، الجريدة الرسمية رقم 13 .

4 ـ الأمر رقم:05/03 المؤرخ في 10 جويلية 2003، المتضمن حقوق المؤلف والحقوق المجاورة، الجريدة الرسمية رقم 44 .

5 ـ المرسوم التنفيذي رقم:366/98 المؤرخ في 21 نوفمبر 1998، المتضمن القانون الأساسي للديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة، الجريدة الرسمية رقم 65.

6 ـ القانون العراقي لحق المؤلف لسنة 1996 .
7 ـ القانون الأردني لحق المؤلف رقم: 14 لسنة 1998 .
8 ـ النظام السعودي لحماية حق المؤلف لسنة 1989 .
9 ـ القانون اللبناني لحق المؤلف رقم: 75 لسنة 1999 .
10 ـ القانون الفرنسي للملكية الفكرية لسنة 1999 .
11 ـ القانون المصري للملكية الفكرية رقم: 82 لسنة 2002 .

حماية السكان المدنيين في النزاعات المسلحة
بين
أحكام القانون الدولي الإنساني و تعاليم الفقه الإسلامي

الدكتور / شريط وليـــــــد
جامعـــــة سعد دحلب بالبليــدة

مقدمة:

منذ بدء الخليقة ، صاحبت البشرية نزاعات وصراعات مسلحة ، تتطور بتطور العلمي ، الأمر الذي أدى بها إلى.خلق زعزعة للاستقرار، وقيام حروب أكثر شراسة دون مراعاة حد ادني للإنسانية، وبهدف حفظ حقوق الإنسان بصفة عامة وحقوق الأطراف المتحاربة ، وكذا المدنيين ، و بهدف تعزيز السلم والأمن الدوليين وحفاظا على الإنسانية جمعاء ، أوجب القانون الدولي الإنساني على الأطراف المتنازعة التمييز بين السكان المدنيين، والمقاتلين .

كما يشمل اصطلاح السكان المدنيين كافة الأشخاص المدنيين، أي المقيمين على أقاليم الدولة المتحاربة ، وكذا المقيمين على الأراضي المحتلة ، فالمدني الشخص الذي لا يقاتل، فيجب معاملتهم معاملة إنسانية دون تمييز، كما تحرص تعاليم الشريعة الإسلامية الغراء على حماية المدنيين أي الذين لم يتم إعدادهم للقتال ولم يباشروه بالفعل ولم يكونوا من المدبرين[1] قال تعالى في كتابه الكريم "وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ أن اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ."[2]

من هنا نتساءل عن المفهوم القانوني للسكان المدنيين وعن الحماية المقررة لهم على ضوء أحكام القانون الدولي الإنساني و تعاليم الفقه الإسلامي؟ لمعالجة هذه الإشكالية نقترح الدراسة وفقا لما هو آت :

المبحث الأول : المفهوم القانوني للسكان المدنيين

المطلب الأول: المفهوم القانوني للسكان المدنيين في القانون الدولي الإنساني

المطلب الثاني : المفهوم القانوني للسكان المدنيين في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني: الحماية المقررة للسكان المدنيين

المطلب الأول: الحماية المقررة للسكان المدنيين في القانون الدولي الإنساني

المطلب الثاني: الحماية المقررة للسكان المدنيين في الفقه الإسلامي

---

[1]- أنظر: عبد الغني عبد الحميد محمود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية، ط1 ، ،دار الكتب القومية، بالقاهرة، 2000،ص.53 ومابعدها.

[2]- الآية 190 من سورة البقرة

المبحث الأول : المفهوم القانوني للسكان المدنيين

يوجب القانون الدولي الإنساني على الأطراف المتنازعة التمييز بين السكان المدنيين والمقاتلين، وفي هذا الصدد سنتطرق إلى المفهوم على ضوء أحكام القانون الدولي الإنساني ، وعلى ضوء تعاليم الفقه الإسلامي

المطلب الأول: المفهوم القانوني للسكان المدنيين في القانون الدولي الإنساني:

انطلاقا من اتفاقية جنيف الرابعة وفي صلب المادة الثالثة المشتركة لاتفاقيات جنيف لعام 1949 في الفقرة الأولى جاء أنه : "في حالة قيام نزاع مسلح ليس له طابع دولي في أراضي أحد الأطراف السامية المتعاقدة، يلتزم كل طرف في النزاع في تطبيق الأحكام التالية كحد أدنى على الأشخاص الذين لا يشتركون مباشرة في الأعمال العدائية، وضمنهم أفراد القوات المسلحة الذين القوا عنهم أسلحتهم، والأشخاص العاجزون عن القتال بسبب المرض، الجرح، الاحتجاز، أو لأي سبب آخر،يعاملون في جميع الأحوال معاملة إنسانية، دون تميز ضار يقوم على العنصر أو اللون، أو الدين، أو المعتقد، أو الجنس ، أو المولد أو الثروة أو أي معيار مماثل آخر"

وكما جاء في لمادة الرابعة في الفقرة الأولى من اتفاقية جنيف الرابعة على : أولئك الذين يجدون أنفسهم في لحظة ما و في أي شكل كان ، حين قيام نزاع أو احتلال، تحت سلطة **طرف في النزاع ليسوا من رعاياه أو دولة احتلال ليسوا من رعاياها"**[1]

باستقراء هذين النصين نسجل :

مفهوم المادة الثالثة المشتركة ، التي يتكرر نصها في جميع اتفاقيات جنيف الأربعة عام 1949 أن يهتم المتخاصمون بمناسبة نزاعهم المسلح غير الدولي بالحقوق الدولية المقررة ، والتي من المفروض أن تجد حدها الأدنى وفقاً لتلك المادة في الحظر العام . دون تمييز على أساس من العنصر أو اللون أو الدين أو الجنس أو النسب أو الثروة أو غيرها . لأعمال العنف ضد الحياة وحرمة الجسد.

تنصرف هذه المادة في مواجهة طائفة محددة هي : الأشخاص الذين لا يشتركون مباشرة في الأعمال العدائية، وضمنهم أفراد القوات المسلحة الذين القوا عنهم أسلحتهم، والأشخاص العاجزون عن القتال بسبب المرض، الجرح، الاحتجاز، أو لأي سبب آخر.أي الأشخاص الخارجين عن دائرة القتال، الشيء الذي يحرم المدنيين الذين دعوا برضاهم أو جبرا للاشتراك في العمليات العسكرية خاصة أن التمييز يصعب في حالة الحروب الأهلية.[2]

[1]- شريف علتم وآخرون، موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط 1،2004،ص66 ومابعدها.

[2]- في تفاصيل ذلك : جمشيد ممتاز، القواعد الإنسانية الدنيا المطبقة في فترة الإضطرابات والتوترات الداخلية ، المجلة لالدولية للصليب الأحمر، العدد 61 أيلول ، 1998،440 ومابعدها.

هذا التنصيص اكتنفه الغموض حول تحديد تعريف أو مفهوم قانوني موضح لفئات السكان المشمولين بالحماية. الأمر الذي دفع بالجمعية العامة للأمم المتحدة لتكريس العديد من التوصيات أصدرتها في دورتها الخامسة والعشرين تحت رقم 2675 الموسومة تحت عنوان "المبادئ الأساسية لحماية السكان المدنيين في النزاعات المسلحة"

والتي أكدت مبادئ أساسية هي:

1- حقوق الإنسان الأساسية كما أعلنت في المواثيق الدولية تستمر في التطبيق في حالا ت النزاع المسلح .

2- يجب التمييز بين الأشخاص المشاركين بشكل فعلي في الأعمال العدائية والسكان المدنيين ، فيما يتعلق بإدارة الأعمال العسكرية خلال النزاعات المسلحة .

3- اتخاذ كل الجهود و الاحتياطات الضرورية لاستثناء السكان المدنيين من آثار القتال، وتجنبهم الأذى والضرر.

4- يجب ألا يكون السكان المدنيون بصفتهم هذه هدفا للأعمال العسكرية. [1]

هذه حملت في طياتها التفسير الواسع للمدنيين وفق معيار المشاركة الفعلية في الأعمال العدائية، كما وضعت اللجنة الدولية للصليب الأحمر إلى بذل الجهود في سبيل تطوير قواعد القانون الدولي الإنساني و وضع مفهوم واضح للسكان المدنيين تم التقدم به في مؤتمر جنيف المتعلق بالحد من الآثار التي يتكبدها المدنيون وقت الحرب وفقا للتعريف الآتي :

"يقصد بالسكان المدنيون جميع الأشخاص الذين لا ينتمون بصلة إلى الفئات التالية:

.1- أفراد القوات المسلحة أو التنظيمات المساعدة أو المكملة لها.

.2- الأشخاص الذين ينتمون للقوات المشار إليها في الفقرة السابقة ولكنهم يشتركون في القتال"

إلا أنه يؤخذ على هذا التعريف استخدام اصطلاح" **من يشتركون في أعمال القتال**"، مما يثير الغموض فبكيفية التمييز بين المدنيين ، والأفراد الذين يكونون مؤقتا في حالة عسكرية، إضافة إلى استبعاد المدنيين المرتبطين بعمل يتصل بمجهود حربي[2] .

ولتفادي النقد الموجه للتعريف المقترح من قبل اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ليأتي بعد ذلك تعريف أكثر وضوح قده الأمين العام للأمم المتحدة رقم A/ 8052 بشأن احترام حقوق الإنسان في زمن النزاعات المسلحة حيث عرف السكان المدنيين بأنهم : " الأشخاص الذين لا يحملون السلاح لصالح احد طرفي النزاع ، وكذلك

[1]- ميلود بن عبد العزيز، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي الدولي والقانون الدولي الإنساني،دار هومة، الجزائر،2009،ص.152.

[2]- أبو الخير أحمد عطية، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية ، دار النهضة العربية ،ط1،1998.

الأشخاص الذين لا يعمدون إلى مساندة أحد الأطراف عن طريق القيام بأعمال مثل : التخريب أو التجسس وأعمال التجنيد والدعاية . وأن أي تعريف للسكان المدنيين يتعين ألا ينطوي على تحديد يتعلق بالجنسية والوضع الجغرافي.[1] **ويؤخذ على هذا التعريف في أنه يعتبر كل من لا يحمل السلاح وكلا من لا يعمد إلى مساندة أحد الأطراف شخصا مدنيا.**

ووفقاً لنص المادة (50) من البروتوكول الثاني لعام1977 فإن الشخص المدني هو الذي لا ينتمي لإحدى الفئات التي حددتها الفقرة الرابعة من الاتفاقية الثالثة المتعلقة بحماية الآسرى والمادة 43 من البروتوكول الأول لعام 1977 وهم[2]:

1- أفراد القوات المسلحة والميلشيات المتطوعة التي تعد جزءًا من هذه القوات.

2-أفراد الميلشيات الأخرى والوحدات المتطوعة، بمن فيهم أعضاء حركات المقاومة الذين ينتمون إلى أحد أطراف النزاع ويعملون داخل أو خارج إقليمهم حتى ولو كان هذا الإقليم محتلاً، على أن تتوافر الشروط التالية :أن يقودهم شخص مسئول عن مرؤوسيه، أن تكون لها شارة مميزة محددة، أن تحمل الأسلحة جهراً، وأن تلتزم في عملياتها بقانون الحرب وعاداتها.

3-أفراد القوات المسلحة النظامية الذين يعلنون ولائهم لحكومة أو سلطة لا تعترف بها الدولة الحاجزة.

4-السكان الذين يحملون السلاح من تلقاء أنفسهم عند اقتراب العدو لمقاومة القوات الغازية.

المطلب الثاني : المفهوم القانوني للسكان المدنيين في الفقه الإسلامي:

يرجع الأصل الاصطلاحي لتعريف المدنيون في اللغةً لجمع مَدَنِي، نسبة إلى المدينة وأصلها :مَدَنَ ، ومعناها: أقام، ومَدَنَ بالمكان أي أقام به وبابه دخل، ومنه المدينة، وهي فعلية وتجمع على مدائن بالهمز، ومُدْن، ومُدُن. والمدينة: اسم لمدينة نبينا صلى الله عليه وسلم خاصة، غلبت عليها تفخيماً لها شرفها الله، وصانها. وإذا نسَبت إلى المدينة: فالرجل والثوب مَدَنِيّ، والطير ونحوه مَدِيني، ويقال:مَدَن الرجل إذا أتى المدينة. وخلاصة الأمر أن المدَنِي:هو من أقام بالمدينة- أيَّ مدينةٍ-وقد يخصص المراد منه فيطلق على من سكن مدينة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا في اصطلاح فقهاء الإسلام.[3]

أمام اللفظ الاصطلاحي، فهو ما يعبر عن "غير المقاتلة"، أو "من ليس من أهل القتال"، أو"من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة"، و الفقه الإسلامي يعتبر ان المدني هو كل من لا يأتي منه القتال ويدخل في طائلة ذلك النساء

[1]- ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق، ص.153.

[2]- شريف علتم وآخرون، مرجع سابق،ص.118.

[3]- عماد بن صالح الغامدي،حماية المدنيين في الفقه الإسلامي،http://www.almoslim.net/node/147149

والصبيان والرسل والشيوخ والرهبان والمرضى والتجار والعمال ، وهذا من منطلق عدم الصلة بالأعمال العسكرية والعدائية، بحكم الاعتبارات البدنية أو العرفية. [1] ولعل عنصر المشاركة هو أهم اعتبار ففي وقتنا الحالي أصبحت سياسة تجنيد النساء منتهجة من طرف العديد من الدول ،كما قد تضع الدولة الطرف في الحرب أشخاص لا يشكك في طبيعتهم المدنية لكن هم ضمن القوة الاحتياطية في حالة التعبئة العامة، كأن تدخل بعض السوقة في هذا المجال.

أما اصطلاح المقاتلة فهو المقاتل أي كل من بلغ مبلغ الجسد الصالح للقتال إذا أراد قتالا ،أي الشخص القادر على خوض الأعمال العسكرية، او الذين تم تخصيصهم وتكريسهم للعمل العسكري ، بمعنى المدني لا يباشر الفعل ، ولا يكون من المدبرين والمخططين له ، وبالتالي لايدخل في عداد المقاتلين ولا يجوز قتله[2]، لقوله تعالى: **"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"** [3].

المبحث الثاني: الحماية المقررة للسكان المدنيين

سنتطرق ف هذا المبحث إلى الحماية المقررة للسكان المدنيين في القانون الدولي الإنساني(مطلب أول)ثم الحماية المقررة للسكان المدنيين في الفقه الإسلامي (مطلب ثان).

المطلب الأول: الحماية المقررة للسكان المدنيين في القانون الدولي الإنساني:

حددت إتفاقيات جنيف الرابعة لعام 1949، والبروتوكولان الإضافيان لعام 1977 قواعد الحماية العامة وتوفير الحماية الخاصة وسواءا كان النزاع مسلحا دوليا أو غير دولي، وإن كانت اتفاقيات جنيف السابقة (1864 ،1906، 1929) أقرت حماية ضحايا النزاعات المسلحة من المقاتلين، كما حددت الإتفاقية الرابعة الأشخاص الذين تشملهم الحماية وهما الأشخاص الذين يجدون أنفسهم في لحظ ما بيد الأطراف المتحاربة أو في أراضي دولة ليسوا من رعاياها، أو مجموعة السكان المدنيين في الأراضي المحتلة ، وعليه سنسرد هذه القواعد أثناء نزاع مسلح بموجب اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 وبموجب البروتوكولان الإضافيان لاتفاقية جنيف عام 1977على النحو التالي:

إنشاء مناطق آمنة ومناطق استشفاء خاصة ، إنشاء مناطق محايدة في الأقاليم التي يجرى فيها القتال. [4]

إلزام الأطراف المتحاربة على تسجيل البحث عن المرضى والجرحى، حماية المستشفيات المدنية شريطة أن تستخدم في الأغراض الإنسانية ، الأشخاص القائمين على خدمتها، مع عدم جواز الهجوم على وسائل نقل أي كانت التي تستخدم لنقل الجرحى والمرضى المدنيين، [5]

---

[1]- ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.106.

[2]- أنظر: عبد الغني عبد الحميد محمود، مرجع سابق،ص.54.

[3]- الآية 190 من سورة البقرة.

[4]- أنظر: المادتين: 57،58 من البروتوكول الأول لعام 1977، والمادة 49 من الإتفاقية الرابعة لعام 1949

[5]- أنظر: المواد14،16،17،18،19 من الإتفاقية الرابعة لعام 1949.

حماية الأسر ومساعدتها على جمل شتاتها.[1]

حماية السكان المدنيين من الأخطار الناجمة عن العمليات العسكرية، ومنع الهجمات العشوائية دون تحديد هدف عسكري محدد، منع استخدام المدنيين كدروع بشرية كتغطية عسكرية، مع التزام الأطراف المتحاربة باتخاذ كامل الحيطة والحذر عند الهجوم لتفادي اصابة مدنيين.[2]

عدم جواز ممارسة العنف ضد المدنيين وضمان المعاملة الإنسانية، وتحريم الاعتداء بجميع أشكاله ، وأخذ الرهائن ، كما لا يجوز إصدار أحكام وتنفيذ عقوبات دون إجراء محاكمات عادلة سابقة كافلة لضمان الحقوق.[3]

حماية النساء والأطفال، عن طريق إنشاء مناطق استشفاء أو مناطق منظمة من شانه ان تسمح بحماية الجرحى والمرض والعجزة، وحمايتهن أيضا من الاعتداء على شرفهن و الاغتصاب ، وضمان المأوى والغذاء والرعاية الطبية ، وأن يكون احتجاز هن في أماكن منفصلة عن الرجال ويشرف عليهن نساء ، وان يتجنبوا إصدار بحقهن أحكام إعدام ، وإذا صدرت فلا يجوز تنفيذها ،[4]وضمان عدم اهمال الأطفال، مع عدم جواز إشراكهم في أي نزاع مسلح قبل بلوغ 15سنة ، وفي حالة تجنيد من قبل سن 15سنة رغم المخالفة الجسيمة للمادة 2/77 من البروتوكول الأول لعام 1977، فإنهم يدخلون تحت غطاء الحماية القانونية طبقا لأحكام البروتوكول الأول لعام .1977[5]

حماية خاصة بأفراد الخدمات الطبية سواء كانو المتفرغون تماما للبحث عن الجرحى والغرقى ،أو المتفرغون لإدارة الوحدات والمنشآت الطبية، والعسكريون المتخصصين كممرضين أو مساعدي حاملي الناقلات ، مضاف إلى ذلك موظفو جمعيات الإغاثة التطوعية مثل الجمعيات الوطنية للهلال الأحمر ، والصليب الأحمر وجمعيات الإغاثة لبلد محايد[6]، وإن كان الاختلاف **بين أفراد** الخدمات الطبية لا يعتبرون أسرى حرب إذا وقعوا في قبضة العدو أما الفرد العسكري العامل بالخدمات الطبية يعتبر أسير حرب[7]

[1]- أنظر: المادة 26 من الإتفاقية الرابعة لعام 1949، والمادة 74 من البروتوكول الأول لعام 1977

[2]- انظر:المادتين 49، 51 من البروتوكول الأول لعام 1977

[3]- أنظر: المادة 75 من البروتوكول الأول لعام 1977، والمواد 27 ،32 ،33 ،34 من الإتفاقية الرابعة لعام 1949.

[4]-أنظر: المادتين 75، 76 من البروتوكول الأول لعام 1977.

[5]-أنظر: المادة 01/76 من البروتوكول الأول لعام 1977.

[6]-أنظر:المواد 24-32 من اتفاقية جنيف الأولى، والمادتين 36، 37 من اتفاقية جنيف الثانية ، والمادة 33 من اتفاقية جنيف الثالثة، والمادة 20 من اتفاقية جنيف الرابعة.والمواد 61 إلى 67 من البروتوكول الأول لعام 1977.

[7]- أنظرفي تفاصيل ذلك : ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.178.

الحماية المقررة للصحفيين المدنيين يعتبر الصحفي مدنيا على اعتبار ان العمل الذي يقوم به مدني هو رصد الحقيقة ونقل الخبر فور حدوثه بكل ثقة وأمانة وصدق ،ويتسنى عليه حمل بطاقة ثابتة لهويته كصحفي مسلمة من الدولة التي هو من رعاياها او التي تقع فيها القناة التي تستخدمه[1]

المطلب الثاني: الحماية المقررة للسكان المدنيين في الفقه الإسلامي

حدد الإسلام الفئات التى يجب قتالها والتى لا يجب قتالها فى العديد من الأحاديث الشريفة ، حيث أن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته فيما يتعلق بأمور الحرب والقتال تكون بمثابة " قانون للحرب " شأن أى قانون ملزم . وبالتالى فقد ظهر التأصيل القانوني النظري والتطبيقي لقواعد التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين على يد رسول صلى الله عليه وسلم وعلى يد خلفاؤه الراشدين ،حيث سيتضح عند التعرض لهذه الفئات أن الشريعة الإسلامية كانت أول نظام قانوني أرسى مبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين فى الوقت الذي كانت أوربا غارقة حتى أُذنيها في ظلمات العصور الوسطى ، والحروب الوحشية التي لم تكن تحكمها القواعد[2].

– رجال الدين: فالإسلام يبعد المعابد والرهبان عن موضع السيوف أو أبعدها عنهم إذا شئنا الدقة ، وهكذا يجب أن تكون هذه القاعدة محترمة في كافة الأوقات ، ولكن يجب تفسير هذا الحكم فى ضوء القاعدة العامة ، وهى عدم جواز قتل من لا يقاتل ، لذا إذا قام رجال الدين بالاشتراك فى القتال أو التحريض عليه فإنهمُ يقتلون في هذه الحالة لأنهم يعتبرون من المقاتلين. ولاشك أن لهذا الحكم أهميته البالغة ، لأنه يتمشى مع مبادئ الإسلام الحنيف وأسباب جواز القتال للمسلمين التي منها تحقيق حرية العقيدة وحرمة أماكن العبادة[3] لقوله تعالى " وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ أن اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ " الاية 39 من سورة الحج.

– الأطفال والعجزة: الأطفال الصغار والعجزة من العميان والمقعدين لا يقاتلون لضعفُ بنيتهم وعدم قدرتهم على الحرب ، والمقصود بالأطفال الصغار الذين لم يبلغوا سن البلوغ الشرعي ، والذي حددته معظم المذاهب بتمام البلوغ الطبيعي أو بتمام الخامسة عشر من العمر .ويلحق بالأطفال العجزة والمجانين والمعتوهين والعمى المقعدون ومقطوعي اليد اليمنى ، ومقطوعو اليد والرجل من خلاف.حيث يقول الله تعالى " لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ . " وقد اشترط الفقهاء فيمن يصلح كجندي مقاتل الصحة والقوة وعدم العاهة الجسدية ، وقد استندوا في ذلك إلى العديد من الآيات منها قوله تعالى " ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج " وبمفهوم المخالفة استثنوا هذه الفئات من المحاربين[4].

---

[1]- المادة 79 من من البروتوكول الأول لعام 1977.

[2]- مسفر بن علي القحطاني، حماية المدنيين في النزاعات المسلحة .. مقارنة مقاصدية وحقوقية.faculty.kfupm.edu.sa

[3]- أنظر: مسفر بن علي القحطاني، مرجع سابق.

[4]- أنظر: مسفر بن علي القحطاني، مرجع سابق. أنظرفي تفاصيل ذلك : ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.127.

-النساء:هذه الفئة من المدنيين لها حصانة خاصة من القتل بحكم أنها لا تقاتل ، وقد أكدت السنة العملية ذلك ، حيث غضب الرسول صلى الله عليه وسلم غضباً شديداً عندما شاهد جثة امرأة فى إحدى الغزوات ، وأرسل إلى خالد بن الوليد الذي كان في مقدمة الجيش ينهاه عن ذلك ، وقال صلى الله عليه وسلم " ما كانت هذه لتقاتل " وهذه هي القاعدة العامة في معاملة النساء ، والحكمة من ذلك أنه يفترض فى المرأة الرقة وعدم القدرة على القتال المعروف في ذلك الزمان لذا فهي بحسب الأصل لا تقاتل ومن ثم لا يجوز قتلها. ولكن إذا استأسدت المرأة وامتشقت الحسام "أي السيف" جاز قتلها.[1]

و يُحرم قتل الفلاحين عملاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يحض على ذلك ، كما أن العبيد والأرقاء لا توجه إليهم أعمال القتال . ونذكر في هذا الشأن أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد فرض حصاراً اقتصادياً على أهل مكة عندما هم بفتحها ، ورغم انه سبق لهم أن أجاعوه وقومه ، إلا أنه عندما وصلته استغاثات تقول أنه أجاع الأهل وقتل الرجال أمر بفك الحصار وسمح بدخول الغذاء لهم على الفور ، وأهم حماية للمدنيين في تاريخ الحروب كلها ، تلك الحماية التي قررها الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل مكة جميعاً عندما تم له فتحها فبينما توقعوا جميعاً الانتقام ، إذا به يقول لهم ، لا أقول لكم إلا ما قال أخي يوسف " لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم " اذهبوا فأنتم الطلقاء ، وتم هذا الفتح العظيم بدون إراقة دماء وبدون تخريب ، وبدون استرقاق لأحد[2].

الخاتمة:

هكذا يتضح أن هذا السلوك الإنساني الفريد الذي ارتقى فيه المسلمون فوق آلامهم وأحزانهم هو بمثابة الانقلاب الشامل الذى أحدثه الإسلام فى عقل العرب ووجدانهم ، في معاملة المدنيين و بُعدها عن الممارسات الوحشية بالنسبة لغير المقاتلين ، فالدولة المسلمة تدخل في كل المعاهدات والاتفاقات الدولية المتعلقة بحماية المدنيين فهي الرعيل الأول لها قبل أكثر من أربعة عشر قرنا، فالإسلام يجرم قتل النساء، والأطفال ، وكبار السن ،ورجال الدين ، وغيرهم ممن يشتركون في الأعمال العسكرية كما يحفظ حقوق كل الجرحى المدنيين ، ويلم شمل الأسر المشتت والمهجر ويحارب كل تفريق بين أفراد السر ، كما يرعى حفظ رعاية صحية و غذائية و مأوى ، مع ضرورة الحد من ظاهرة الأطفال المقاتلين .

هذه الحقوق كفلتها المواثيق الدولية والعهود ناسخة بذلك أحكام تعاليم الشريعة الإسلامية الغـراء، فهذه الأخيرة هي المرجعية الأساسية لتقرير أحكام القانون الدولي الإنساني لكن يجب تطبيق مبادئ القانـــــون الدولي الإنساني عن طريق تفعيل دور الجمعيات الوطنية كالهلال الأحمر والصليب الأحمر

[1]- أنظر: مسفر بن علي القحطاني، مرجع سابق. أنظرفي تفاصيل ذلك : ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.114.
[2]- مسفر بن علي القحطاني، مرجع سابق. أنظرفي تفاصيل ذلك : ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.118.

الهوامش :

- أنظر: عبد الغني عبد الحميد محمود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية، ط1 ، ،دار الكتب القومية، بالقاهرة، 2000،ص.53 ومابعدها.
- الآية 190 من سورة البقرة
- شريف علتم وآخرون، موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط 2004،1،ص66 ومابعدها.
- في تفاصيل ذلك : جمشيد ممتاز، القواعد الإنسانية الدنيا المطبقة في فترة الإضطرابات والتوترات الداخلية ، المجلة لالدولية للصليب الأحمر، العدد 61 أيلول ، 1998،440 ومابعدها.
- ميلود بن عبد العزيز، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي الدولي والقانون الدولي الإنساني،دار هومة، الجزائر،2009،ص.152.
- أبو الخير أحمد عطية، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية ، دار النهضة العربية ،ط1998،1.
- ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق، ص.153.
- شريف علتم وآخرون، مرجع سابق،ص.118.
- عماد بن صالح الغامدي،حماية المدنيين في الفقه الإسلامي http://www.almoslim.net/node/147149
- ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.106.
- أنظر: عبد الغني عبد الحميد محمود، مرجع سابق،ص.54.
- الآية 190 من سورة البقرة.
- أنظر: المادتين: 57،58 من البروتوكول الأول لعام 1977، والمادة 49 من الإتفاقية الرابعة لعام 1949
- أنظر: المواد19،18،17،16،14 من الإتفاقية الرابعة لعام 1949.
- أنظر: المادة 26 من الإتفاقية الرابعة لعام 1949، والمادة 74 من البروتوكول الأول لعام 1977
- انظر:المادتين 49، 51 من البروتوكول الأول لعام 1977
- أنظر: المادة 75 من البروتوكول الأول لعام 1977، والمواد 27 ،32 ،33 ،34 من الإتفاقية الرابعة لعام 1949.
- أنظر: المادتين 75، 76 من البروتوكول الأول لعام 1977.
- أنظر: المادة 01/76 من البروتوكول الأول لعام 1977.

- أنظر:المواد 24-32 من اتفاقية جنيف الأولى، والمادتين 36، 37 من اتفاقية جنيف الثانية ، والمادة 33 من اتفاقية جنيف الثالثة، والمادة 20 من اتفاقية جنيف الرابعة.والمواد 61 إلى 67 من البروتوكول الأول لعام 1977.
- أنظرفي تفاصيل ذلك : ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.178.
- المادة 79 من من البروتوكول الأول لعام 1977.
- مسفر بن علي القحطاني، حماية المدنيين في النزاعات المسلحة .. مقارنة مقاصدية وحقوقية. faculty.kfupm.edu.sa
- ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.127.
- أنظر: مسفر بن علي القحطاني،مرجع سابق.
- ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.114.
- ميلود بن عبد العزيز، مرجع سابق،ص.118.

الأسلوب بين القدامى والمحدثين

أ. عبدالقادر زين ج الجلفة

لم يعن العرب بشأن من شؤون حياتهم عنايتهم بفن القول في نثرهم وشعرهم ، فالبيان فيهم طبع وسليقة ، به يتمادحون وعليه يعولون في تسليم مقاليد التقديم والرفعة لمن بزهم في حلبة ميدانه وسبقهم بجواد مِقْوَلِه بعد أن أرخى عنانه ، لذا أولوا سبل إجادة القول وحسن سبكه وترتيبه من ضروب العناية ماهداهم إليه تصورهم لمعناه وما قادهم فهمهم لحد غايته ومنتهاه ، وكانوا في أول أمرهم يحشدون التأييد لإظهار معجزة القرآن الكريم وإظهار مباينته لكلام المخلوقين ، بعد أن عجز الشعراء والخطباء عن مجاراة فصاحته والسير في ركاب بلاغته ، فجمعوا معايير الفصاحة والبلاغة من منثور الكلام ومنظومه وأخذ التأليف في علوم البلاغة تتوطد أركانه ويُشيّد بنياته.

والمتأمل في الأسلوب يجد أنه أعلق الأشياء بصاحبه وأدلها على شخصيته ، لذا يلجأ الكثير من المحللين في استقراء النفسيات والتعرف على الشخصيات إلى تحليل كلام أصحابها ، فالخواطر والخلجات إذا جاشت في النفس وحاكت في الصدر لاتجد متنفسا ومخرجا إلا اللسان فتظهر في فلتاته وتنجلي في كبواته .

وللعرب نظرات ثاقبة في الأساليب وتحليل بنياتها وتراكيبها سبقت مقولة بيفون* وأسلوبية شارل بالي ومن جاؤوا بعده بقرون طويلة .

وفي هذه المقالة أردت أن أعرض لهذه النظرات التراثية باستعراض بعض الومضات من تراثنا البلاغي النقدي في هذا الشأن وإن كان الأمر يحتاج إلى العشرات والمئات من البحوث والمقالات لتجليته ، كماعملت على أن لا أخلي البحث من بعض أقوال المحدثين في نظرتهم للأسلوب من علماء الغرب أو العرب .

الأسلوب عند القدامى

قبل البدء بتعريف الأسلوب عند القدامى من النقاد والبلاغيين العرب وما يحمله هذا المصطلح من دلالات عندهم ، أرى لزاما تحديد المعنى اللغوي على عادة القدامى أنفسهم .

فالأسلوب تناوله ابن منظور شارحا لمعناه بقوله : « يقال للسطر من النخيل أسلوب ، وكل طريق ممهد فهو أسلوب ، قال والأسلوب الطريق والوجه والمذهب ، يقال أنتم في أسلوب سوء ، ويُجمَع على أساليب ، والأسلوب الطريق تأخذ فيه ، والأُسلوب بالضم الفن ، يقال : أخذ فلان في أساليب من القول أي أفانين منه ، وإنَّ أنفه لفي أسلوب إذا كان متكبرا.»[1]

---

* سيعرض البحث لهذه المقولة لاحقا

[1]- ابن منظور – لسان العرب – دار صادر ، بيروت – ط : 1 / 2000 – ج : 07 – ص : 225

ولم يزدْ الزبيدي في " تاجه" [1] على ما جاء في اللسان ، بينما اقتصر الجوهري في "الصحاح" في مادة (سلب)على:«الأُسلوب بالضم الفن، يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي في فنون منه.»[2]

ووردت مادة (سلب) في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴾ [سورة الحج /73] قال الراغب الأصفهاني في شرح الآية :« السلب نزع الشيء عن الغير على القهر ... والأساليب الفنون المختلفة.»[3]

أما في الشعر العربي فأول الشعراء الذين وردت لفظة أسلوب في شعرهم هو الأعشى حين يقول:

أُنُوفُهُم مِالْفَخْرِ فِي أُسْلُوبِ * وشَعَرُ الأَسْتَاهِ بالجَبُوبِ** [4]

يصف قوما بالكبر وهم أخساء.

ويصف كذلك أبو نواس طعنة نجلاء في طردياته فيقول :

جَيَاشَةً تَذْهَبُ فِي أُسْلُوبِ * بِصَائِكٍ مِن علقٍ صَبِيبِ** [5]

أما البحتري فيقول :

إذَا بَدَأَت لَنَا أُسْلُوبَ شَوْق * رَأَيْنا في التصَابي ما تُرينا**[6]

وكل هؤلاء الشعراء ما عنوا سوى الجهة والطريق والمذهب ، وإنما أشرتُ إلى المعنى المعجمي قبل المصطلحي لِمَا بينهما من تواشج فـ « بين القاموس العام في اللغة والرصيد الاصطلاحي الخاص بكل علم ، ينبثق توازن متكافئ يأخذ فيه كل طرف من الآخر بما لا يُدخل الضيم على دلالات اللغة ووظيفتها البلاغية، ولا على مفاهيم المعارف في وظائفها النوعية من حيث هي خطاب علمي.» [7]

أما الأسلوب كتصرف في إمكانات اللغة بما تتيحه من اختيارات ، وتقبله من تراكيب ، فالتراث العربي النقدي البلاغي وحتى اللغوي منه قدم مادة غنية ، شكلت منطلقا هاما للبحث الأسلوبي والتنظير له، وما يثيره التفكير الأسلوبي من قضايا ومشكلات ، فكان سيبويه(180هـ) سباقا في هذا المضمار بمؤلفه "الكتاب" الذي وإنْ كان كتابا نحويا ، إلا

---

[1]- الزبيدي – تاج العروس – دار الفكر ، بيروت – دط / 1994 – ج : 02 – ص : 82

[2]- الجوهري – الصحاح – دار العلم للملايين ، بيروت – ط : 3 / 1984 – ج:01 – ص : 149

[3]- الأصفهاني ، الراغب – مفردات القرآن الكريم – دار القلم ، دمشق – ط : 2 / 1997 – ص : 419

[4]- الأعشى – الديوان – دار صادر ، بيروت – ط : 3 / 2003 – ص : 28

5- أبونواس– الديوان– دار الكتاب العربي ، بيروت – دط – دت – ص : 667

6- البحتري – الديوان – دار المعارف ، القاهرة – ط : 2 / 1977 – ج : 4 – ص : 2208

7- المسدي ، عبد السلام – المصطلح النقدي – مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله ، تونس – دط / 1994 – ص : 14

أنه لايخلو من بعض الإشارات والظواهر، التي تعد من صميم البحث الأسلوبي ، فمن ذلك قوله في الحذف:«اعلم أنهم مما يحذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك ، ويحذفون ويعوضون ، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطا.»[1] وتتبع هذا في "الكتاب" يطول، وتتضح الصورة أكثر عند ثلة من لغويي القرنين الثاني والثالث للهجرة انبرت للدفاع عن لغة القرآن الكريم ضد مطاعن المشككين في عربيته ، أوالمساوين له بالشعر من جهة الإعجاز البياني، فكان لبحوثهم أهمية كبيرة في إثراء مفهوم الأسلوب في الشعر خاصة وجلاء أشكاله ، رغم أن هذا لم يكن هدفهم ولا دافعهم في التأليف،غيرأنهاجاءت عرضا واستطرادا، ويقف على رأس هؤلاء الفراء(207ه) والأخفش(215ه) وأبوعبيدة مَعْمَر بن المثنَّى (209ه) ، رغم أن مفهوم الأسلوب لم يتبلور عندهم بمعالم محددة كما أضحى عند من جاؤوا بعدهم أمثال الجاحظ (215ه) الذي وإن لم يورد في مؤلفاته لفظة (أسلوب) غير أنه أثار في كتابه "البيان والتبيين" فكرة تباين مستويات الأداء اللغوي ومثَّلها بتباين مستويات طبقات الناس ، فكل طبقة تتخير من الألفاظ ما يناسب المعاني التي ترمي إليها في محاوراتها،فيكون للمعنى الشريف؛الجزلُ من الألفاظ والعكس بالعكس، وفي هذا يقول الجاحظ : « وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات ، فمن الكلام الجزل والسخيف والمليح والحسن والقبيح والخفيف والثقيل وكله عربي، بكلٍ قد تكلموا ، وبكلٍ قد تمادحوا وتعايبوا.»[2]

وكان لنظرية البيان التي جاء بها الجاحظ « أهمية عظيمة في من جاء بعده ،خاصة إدخاله لمصطلح النظم في دراسة القرآن الكريم ،إذ لاقى من الاهتمام ما لم يلاقه غيره من المصطلحات واستخدم على قدر كبير من الرضى فيما بعد.» [3]

هذه الأهمية جلَّاها حمادي صمود في كتابه " التفكير البلاغي عند العرب " إذْ بناه على تأثير هذه النظرية في من جاء بعد الجاحظ إلى القرن السادس ، وفي هذا الشأن يقول:«إن جملة من العوامل الموضوعية حملتنا على اعتبار الجاحظ مرحلة هامة وحاسمة في تاريخ البلاغة العربية، فمؤلفاته تعتبر أقدم آثار وصلتنا لها علاقة بأفانين التعبير، وهو كذلك صاحب أول تأليف يخصص لدراسة الكلام البليغ وضوابط المستوى الفني من اللغة.»[4]

وإذا استعرضنا جهود كوكبة من البلاغيين الذين عمَروا الفترة مابين الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني (471ه) أمثال : ابن قتيبة (276ه) والآمدي (370ه) وابن جني (392ه) والباقلاني (403ه) وابن رشيق (463ه) ، فإن ابن طباطبا العلوي (370ه) يستوقفنا بتعريفه لمفهوم الأسلوب دون أن يشير إليه بالاسم ، فيقول في تعريفه بعد أن تنحى جانبا في الخصومة التي كانت قائمة بين أنصار المعنى وأنصار اللفظ :« فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مَخَضَ• المعنى الذي

---

1. سيبويه – الكتاب – دار الجيل ، بيروت – ط : 01 – دت – ج : 1 – ص : 24

2. الجاحظ _ البيان والتبيين – مكتبة الخانجي ، القاهرة – ط : 05 / 1985 – ج :1 – ص : 144

3. عبابنة ، سامي محمد – التفكير الأسلوبي – عالم الكتب الحديث ،عمان (الأردن) – ط:1 /2007– ص : 33

4. صمود ، حمادي – التفكير البلاغي عند العرب – دار الكتاب الجديد ، بيروت – ط :3 / 2010 – ص : 15

• في طبعة دار الكتب العلمية (مخَّض) بالتشديد .

يريد بناء الشعر عليه في فكره نثرا، وأعدّ له ما يُلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه ، والقوافي التي توافقه ، والوزن الذي يسلس له القول عليه ، فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته ، وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشّعر، وترتيب لفنون القول فيه ؛ بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه، على تفاوت ما بينه وبين ما قبله، فإذا كملت له المعاني، وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاماً لها وسلكاً جامعاً لما تشتت منها. ثم يتأمل ما قد أداه إليه طبعه ونَتَجَتْه فكرته، فيستقصي انتقاده، ويَرُمُّ ما وَهَى منه، ويبدل بكل لفظة مستكرهة لفظة سهلة نقية ، وإن اتفقت له قافية قد شغلها في معنى من المعاني، واتفق له معنى آخر مضاد للمعنى الأول، وكانت تلك القافية أوقع في المعنى الثاني منها في المعنى الأول، نقلها إلى المعنى المختار الذي هو أحسن، وأبطل ذلك البيت أو نقض بعضه، وطلب لمعناه قافية تشاكله، ويكون كالنساج الحاذق الذي يُفَوِّف وَشْيَه بأحسن التفويف ويسدِّيه ويُنِيره ولا يهلهل شيئاً منه فيشينه، وكالنقاش الرقيق الذي يضع الأصباغ في أحسن تقاسيم نقشه، ويشبع كل صبغ منها حتى يتضاعف حسنه في العَيان، وكناظم الجوهر الذي يؤلف بين النفيس منها والثمين الرائق ، ولا يشين عقوده ، بأن يفاوت بين جواهرها في نظمها وتنسيقها ، وكذلك الشاعر...» [1] وهذا النقل الذي ارتأيت إثباته على طوله يدل على البراعة التي وصل اليها الأوائل في حد المفاهيم وتقريبها الى الأفهام وإن أخذت مسميات مختلفة ، إذْ أن القدماء لم يكن اهتمامهم منصبا على جمع مدونة مصطلحات فـ :« الجاحظ على كثرة ما كتب في البلاغة لم يكن يُعنى بوضع المصطلحات ، أو صياغة التعريفات والحدود ، وإنما كان أديبا بليغا بطبعه وعقله وذوقه ، فكان يقف أمام النصوص ليشرحها ، أويعلق عليها ، أويدل على ما فيها من مواطن الجمال أوحسن البيان.» [2] ويؤكد هذه الحقيقة شوقي ضيف بقوله : « نرى من كل ما قدمناه أن الجاحظ قد ألم في كتابه بالصور البيانية المختلفة ، وبكثير من فنون البديع ، غير أنه لم يسق ذلك في تعريفات وتحديدات ، فقد كان مشغولا بإيراد النماذج البلاغية ، قلما عني بتوضيح دلالة المثال على القاعدة البلاغية التي يقررها.» [3]

أما طروحات عبد القاهر الجرجاني فهي من أعمق النظرات إلى الأسلوب في التراث البلاغي ولا يضاهيها في تاريخ البلاغة الطويل سوى ما جاء به القرطاجني(684هـ) من بعده كما سنرى فيما بعد ، فالجرجاني جاء بفكرة المساواة بين الأسلوب والنظم وجعل قيام أَوَدِه بتوخي معاني النحو في نظريته الشهيرة التي لخصها بقوله : «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت ، فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك ، فلا تخل بشيء منها .» [4] فالنحو أساس النظم والإعراب مفتاح المستغلق من المعنى

1- ابن طباطبا _ عيار الشعر – دار العلوم ، الرياض(السعودية)– ط : 1 / 1985 – ص : 07 – 08

2- المبارك ، مازن – الموجز في تاريخ البلاغة – دار الفكر ، دمشق – ط : 6 / 2006 – ص : 58 – 59

3- ضيف ، شوقي – البلاغة تطور وتاريخ – دار المعارف ، القاهرة – ط : 8 / 1990 – ص : 56

4- الجرجاني – دلائل الإعجاز (تحقيق : محمود شاكر) – دار المدني ، القاهرة – ط : 2 / 1992 – ص : 81

فهو«المعيار الذي لا يتبيَّن نقصان كلام من رجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه ، ولا ينكرذلك إلا من ينكر حسه ، وإلا من غالط في الحقائق نفسه.»[1]

ولم يكتف الجرجاني بوضع المفهوم كما فعل من سبقوه ، بل عمد إلى "الأسلوب" فجعله مصطلحا يقابله حد ، وإن جاء عرضا في كلامه في سياق الحديث عن الاحتذاء فقال:« واعلم أن الاحتذاء عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه ، أن يبتدئ الشاعر في معنىً له وغرضٍ أسلوبا ـ **والأسلوب الضرب والنظم والطريقة فيه** ـ فيعمدَ شاعرٌ آخر إلى ذلك الأسلوب ؛ فيجئ به في شعره ، فيشبه بمن يقطع من أديمه نعلا على مثال نعل قد قطعها صاحبها ، فيقال قد احتذى على مثاله.»[2]

« فالأسلوب لدى عبد القاهر مصطلح من المصطلحات النقدية القارة ، لذلك فهو يعرفه ويحدده ، وهذا ما لم نلحظه عند من سبقه .»[3]

أما السَكّاكي (626هـ) فقد أطلق مصطلح " الأسلوب الحكيم " ليجعله فنا بلاغيا عرَّفه البلاغيون الذين تلقفوه منه بقولهم :«هو تلقي المخاطب بغير ما يترقبه ، إما بترك سؤاله والإجابة عن سؤال لم يسأله ، وإما بحمل كلام المتكلم على غير ما كان يقصد ويريد.»[4]

أما حازم القرطاجني فهو على العكس من ذلك ، إذْ أدرك قيمة المصطلح وأثره على المتلقي فاستغله في كتابه" منهاج البلغاء وسراج الأدباء " وتعرض لقضايا تتعلق بالأسلوب لم يسبقه إليها غيره ، من ذلك قوله – في مطلب (معلم دال على طرق العلم بكيفية الاستمرار في الأساليب والاطراد عليها ومايحسن اعتماده فيها) – :« لما كانت الأغراض الشعرية يوقع في واحد منها الجملة الكبيرة من المعاني والمقاصد، وكانت لتلك المعاني جهات فيها توجد ومسائل منها تقتنى كجهة وصف المحبوب وجهة وصف الخيال وجهة وصف الطلول وجهة وصف يوم النوى وما جرى مجرى ذلك في غرض النسيب، وكانت تحصل للنفس بالاستمرار على تلك الجهات والنقلة من بعضها إلى بعض ، وبكيفية الاطراد في المعاني صورة وهيأة تسمى الأسلوب، وجب أن تكون نسبة الأسلوب إلى المعاني نسبة النظم إلى الألفاظ ، لأن الأسلوب يحصل عن كيفية الاستمرار في أوصاف جهة جهة من جهات غرض القول وكيفية الاطراد من أوصاف جهة إلى جهة، فكان بمنزلة النظم في الألفاظ الذي هو صورة كيفية الاستمرار في الألفاظ والعبارات والهيئة الحاصلة عن كيفية

---

1. الجرجاني – المرجع نفسه – ص :28

2. الجرجاني – المرجع نفسه – ص : 468–469

3. عبابنة ، سامي محمد– التفكير الأسلوبي – ص : 39

4. الهاشمي ، أحمد– جواهر البلاغة – مكتبة المعارف ، بيروت – ط : 2 / 2004 – ص : 416

النقلة من بعضها إلى بعض وما يعتمد فيها من ضروب الوضع وأنحاء الترتيب ، فالأسلوب هيأة تحصل عن التأليفات المعنوية، والنظم هيأة تحصل عن التأليفات اللفظية.»[1]

فالقرطاجني ربط الأسلوب بصورة إخراج الكلام لا بأغراضه ، وهذا يوحي بأنه يجعل الأسلوب أعلق ببنية النص ، وهذا التصور النسقي هو قطب الرحى في الدراسات الأسلوبية الحديثة وهو ماجعل الطربلسي يعتبر«ما قدمه حازم قمة ما وصل إليه تفكير العرب بالأسلوب قديما.» [2]

وزاد مصطلح الأسلوب استقرارا مع ابن خلدون إذ يراه :«المنوال الذي تنسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه، ولا يُرجع إلى الكلام باعتبار إفادته كمال المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته أصل المعنى من خواص التراكيب، الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبار الوزن كما استعمله العرب فيه الذي هو وظيفة العروض. فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية، وإنما ترجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان، فيرصها فيه رصاً، كما يفعله البناء في القالب أوالنساج في المنوال، حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقعَ على الصورة الصحيحة باعتبار مَلَكة اللسان العربي فيه ، فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة.»[3] ، فأسند الأسلوب إلى الذهن مقتربا في تحديده من التجريد جاعلا إدراك هذه العلوم لا تجعل من متقنها شاعرا ، كما يشاهدأن كثيرا من الشعراء لم يتضلعوا من هذه العلوم ، بل العبرة إذا أريد التأسيس لمشروع شاعر مفلق ، أن يجعل يمتلك الملكة بالدربة والمران ، ويستوفي هذه العلوم قراءة وفهما وحفظا، وهو ما سماه القدرة اللغوية وعرف فيما بعد في اللسانيات الحديثة بالكفاءة اللغوية .

بعد هذا العرض للأسلوب في تراثنا البلاغي النقدي مصطلحا ومفهوما ، نخلُص إلى أن الأسلوب تمثل للأوائل كمفهوم قبل أن يُحدَّ كمصطلح ، وإن سُمي بتسميات مختلفة عند البعض منهم ، وأن دخوله كمصطلح محدد المعالم لم يُعرف سوى في مؤلفات الجرجاني والقرطاجني وابن خلدون وإن اختلفت نظرة كل واحد منهم ، إلا أنها تُجمع على أن الأسلوب توفيق بين أطراف الكلام ؛ سواء بتوخي معاني النحو في التراكيب ، أوبنسج هذه التراكيب على منوال صورة ذهنية تهيئها الملَكة ويصقلها المِران والدُربة .

---

[1] ـ القرطاجني ، حازم – منهاج البلغاء وسراج الأدباء (تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة) – دار الغرب الإسلامي ، بيروت – ط : 2 / 1981 – ص : 363-364

[2] ـ الطرابلسي ، محمد الهادي – مظاهر التفكير في الأسلوب عند العرب (نقلا عن عبابنة ، سامي محمد – التفكير الأسلوبي) – ص : 47

3 ـ ابن خلدون – المقدمة – دار الكتب العلمية ، بيروت – ط : 1 / 2003 – ص: 468

هذه النظرة الثاقبة للأسلوب وقف بإزائها النقاد العرب المحدثون بين مُكبرٍ لها ، مُعلٍ من شأن روادها، جاعلا ما جاء به الغرب في هذا المضمارمن باب (بضاعتنا ردت إلينا) ، وبين منتقص من هذه الجهود لأنها لا ترقى الى الشمول التراكمي الذي وصلته نظرية الأسلوب بحكم أخذ اللاحق عن السابق و استدراكه عليه ، ومن الفريق الأول أحمد بدوي الذي يرى أن الأسلوب « عند نقاد العرب ـ **كما هو عندنا اليوم** ـ الطريقة الخاصة التي يصوغ فيها الكاتب أفكاره ويبين بها عما يجول في نفسه من العواطف والانفعالات.»[1]

وعزز هذا الرأي يوسف بكار بقوله :« عرَّف النقاد العرب الأسلوب تعريفا لا يختلف عن التعريف المعاصر في شيء فقالوا : إنه الضرب من النظم والطريقة فيه وأنه المنوال الذي ينسج فيه التراكيب أو القالب الذي يفرغ فيه.»[2]

أما كمال أبو ديب فيُشيد بما وصل إليه التراث العربي في نظرته للأسلوب ، ويجعلها أكثر شمولا ودقة من النظرة الأوروبية القديمة منذ أرسطو إلى القرن التاسع عشر، ويدعو إلى تأسيس نظرية نقدية عربية انطلاقا من هذا الإرث النقدي البلاغي ، فيقول في معرض عقده لمقارنة بين النظرتين: الأوروبية والعربية للأسلوب والصورة « ومن الشيق أن التراث العربي يخرج على هذه النظرة للأسلوب والصورة في نقاط عديدة من تطوره ، ويبلغ الخروج ذروته في تصور عبد القاهر الجرجاني.»[3]

ولايبتعد كثيرا عن هذه النظرة الصادق عفيفي بقوله :« من هذا نرى أن الأساليب لم تخرج كثيرا عما قاله ابن خلدون ، ولم تخرج عن كلمة عبدالقاهر الموجزة أن الأسلوب هو المذهب من النظم و الطريقة فيه.»[4]

ومن الفريق الثاني عبدالسلام المسدي وصلاح فضل وأحمد الشايب إذْ يرى هذا الأخيرأن حديث القدماء « عن الأسلوب كان مقتضبا غير قائم على أصول نفسية عميقة ولا منظَّمة.»[5]

وهذا لا يعيب تراثنا في شيء إذا ما عرفنا أن تعريفات الأسلوب عند المحدثين بلغت حد التناقض من كثرتها كما سَيُوجَز بعد هذا المطلب .

الأسلوب عند المحدثين :

المستعرض لتعريفات الأسلوب عند المحدثين من الغرب أومَنْ رددها من العرب لاعتبارهم علم الأسلوب حديث النشأة ، غربي المنزع كما رسخ في أذهان الكثير منهم ، يتبادر إلى ذهنه مقولة اسحاق الموصلي عندما طلب منه

1ـ بدوي ، أحمد أحمد – أسس النقد الأدبي عند العرب – دار نهضة مصر ، القاهرة – ط : 6 / 2004 – ص : 451

2ـ بكار، يوسف حسين – بناء القصيدة في النقد العربي القديم – دار الأندلس ، بيروت – ط : 2 / 1982 – ص : 148

3ـ أبو ديب ، كمال– جدلية الخفاء والتجلي – دار العلم للملايين ، بيروت – ط : 4 / 1995 – ص : 19

4ـ عفيفي ، محمد الصادق – النقد التطبيقي والموازنات – مكتبة الخانجي ، القاهرة – دط / 1978 – ص : 201

5ـ الشايب ، أحمد – الأسلوب – مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة – ط : 12 / 2003 – ص : 78

المعتصم أن يصف له النغم فقال:« إنَّ من الأشياء ما تحيط به المعرفة ولا تؤدِّيه الصِّفة.»[1] وكذلك الأسلوب فهو«السهل الممتنع ، نحسه ولا نعيه تماما فنعبر عنه تعبيرا دقيقا ، نعيشه ولا ندركه إدراكا تاما ، يكون في متناول أيدينا ولا نستطيع التعبير عنه تعبيرا جامعا مانعا ... فالأسلوب ذلك الشيء المستعصي رغم الحجم الضخم من الدراسات التي كتبت حوله ... ويلاحظ الباحث أن تعريف الأسلوب قد وصل إلى أكثر من ثمانين تعريفا بعضها تتقارب وبعضها الآخر يتدافع ويتخالف ويتناقض مع التعريفات الأخرى.»[2]

ولكثرة هذه التعريفات عند الغرب وحتى عند العرب ، سواء من استنسخ التعريفات الغربية أو من اجتهد في تقريبها من فهم الأوائل للأسلوب ؛ سأقتصر على الشائع منها والتي قسمها المسدي في كتابه الرائد " الأسلوبية والأسلوب " إلى ثلاث مصادرات كما سماها تقوم كأركاح – والتسمية دائما له – يستند عليها تعريف الأسلوب هي : المخاطِب والمخاطَب والخطاب وكل تعريف للأسلوب مرده الى نظرة استقرت في زاوية من هذه الزوايا الثلاثة وإلى هذا التقسيم ذهب فتح الله سليمان في كتابه " الأسلوبية "[3] و عدنان بن ذريل في " النص و الأسلوبية "[4]

*** الأسلوب من زاوية المخاطِب**

فإذا نظرنا إلى الأسلوب من زاوية المخاطِب (المنشئ) نجده يقوم على أن الأسلوب وصاحبه وجهان لعملة واحدة ، فالأسلوب يكشف مكنوناته ويعبر عن دخائله ، فالخطاب عن صاحبه يصدر، وعن انفعالاته يعبر، سواء أكان منشؤها ذاتيا أم خارجيا ؛ من بيئة ومحيط ومقام، لذا اعتد الغرب بمقولة بيفون buffon *: «الأسلوب هو الإنسان عينه.»[5] فغدت من أشهر تعريفات الأسلوب عندهم ، ومن هذه الفكرة صاغ أحمد الشائب أحد تعريفاته للأسلوب فقال :« كل أسلوب صورة خاصة بصاحبه تبين طريقة تفكيره وكيفية نظرته إلى الأشياء ، وتفسيره لها، وطبيعة انفعالاته ، فالذاتية هي أساس تكوين الأسلوب.»[6]

وقبل الاسترسال في تعريفات الأسلوب من هذه الزاوية، تستوقفنا الآية الكريمة: ﴿ وَلَوْ نَشَاء لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ ﴾ [سورة محمد /30] ففي هذه الآية يشير الحق – سبحانه

---

1. الأصفهاني ، الراغب _ محاضرات الأدباء – دار صادر ، بيروت – ط :1 / 2004 – ج :1 – ص : 17

2- أبوالعدوس، يوسف – الأسلوبية الرؤية والتطبيق دار المسيرة عمان (الأردن)– ط : 1 / 2007 – ص : 07

3- سليمان، فتح الله أحمد– الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية – دارالآفاق العربية ، القاهرة – ط : 1 / 2008– ص : 11

4. بن ذريل، عدنان – النص والأسلوبية – منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق . ط : 1 / 2000 – ص : 43–44

* بيفون (1707 – 1788) أديب وعالم في الطبيعيات ، اهتم باللغة التي تكتب بها الآثار بعامة واعتبرها الكاشف الحقيقي عن شخصية صاحبها من مؤلفاته " مقالات في الأسلوب "

5- المسدي، عبدالسلام – الأسلوبية والأسلوب – دار الكتاب الجديد ، بيروت – ط :5 / 2006 – ص : 54

6. الشايب ، أحمد – الأسلوب – ص : 134

وتعالى – إلى أنَّ «المرء مخبوء تحت لسانه»[1] وكلامه ترجمان أفكاره ، فليس من العسير على الرسول – صلى الله عليه وسلم – أن يتعرف على رؤوس النفاق المدسوسة بين المجتمع الإسلامي في المدينة ؛ فألسنتهم تفضحهم ، وكثير من المفسرين جعلوا لحن القول هو الأسلوب المؤدَى به هذا القول ، يقول المفسر وهبة الزحيلي : « (لحن القول) أسلوبه ومعناه أوإمالته عن وجهه الصريح إلى التعريض والتورية ، فإذا تكلموا عندك عرضوا بما يعيب أمر المسلمين.» [2]

فالأسلوب أعلق بصاحبه وأدل عليه من سائر تصرفاته، وهو المجسد لتجربته الذاتية والناقل لها فهو« اعتدال وتوازن بين ذاتية التجربة ومقتضيات التواصل.»[3] كما ينقل المسدي عن ستاروبنسكي Starobinski** ، كما أن الأسلوب من هذه الزاوية هو فرادة خاصة بكل منشئ تماما كالبصمة التي لا يتطابق فيها اثنان البتة ، فما دامت اللغة تزخر بمعجم غني بالمفردات وتتيح تراكيب مختلفة لمجموعة اللسان الواحد، ومع التفاوت في القدرات العقلية لهذه المجموعة وتمايز تجاربها الشخصية وتباين جيناتها الوراثية ؛ لا بد وأن تختلف أساليبها وإن عبرت عن مدركٍ حسي أو متصورٍ ذهني واحد ، وهذه الفكرة جلَّاها المسدي بقوله :« بما أن كل دال له أكثر من مدلول ، وكل مدلول له أكثر من دال ؛ حسب انزياح الألفاظ تبعا لسياقاتها في الاستعمال عن معانيها الوضعية ... لذا أي فكرة يمكن إبلاغها بأشكال وكيفيات متنوعة...ومنه يمكن التمييز بين أسلوب شخص وآخر.»[4]

*** الأسلوب من زاوية النص :**

لتعريف الأسلوب من هذه الزاوية ننطلق من تفريق دوسوسير في ثنائياته الشهيرة بين اللسان (كلغة معينة) – إذا استعرنا هذا المصطلح من محمد يونس علي ** – والكلام كأداء متجسد في الاستخدام ؛ هذا الاستخدام لم يفرق في البداية شارل بالي (مؤسس الأسلوبية التعبيرية) بينه وبين الكلام الفني المنحرف عن الأول وما مدى انحرافه عن (الدرجة صفر) *.

---

1. من كلام الإمام علي (كرّم الله وجهه) و سار مسار الحِكَم (نهج البلاغة – المكتبة العصرية ، بيروت – ط : 1 / 2001 ، ص : 425)

2. الزحيلي ، وهبة – التفسير المنير – دار الفكر ، دمشق – ط : 1 / 1991 – ج : 26 – ص : 122

3. المسدي ، عبد السلام – المرجع نفسه – ص : 58

** ستاروبنسكي (1920 – ...) طبيب ولد بجنيف عاصمة سويسرا شغف بالأدب والتنظير له ، له العديد من المؤلفات

4. المسدي ، عبد السلام – الأسلوبية والأسلوب – ص : 48-49

** استخدم هذا المصطلح في جميع كتبه وبالخصوص "مدخل الى اللسانيات " ، "مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب "

* مصطلح أطلقه رولان بارت في كتابه " الكتابة في الدرجة صفر" للدلالة على اللغة في استعمالهاالعادي.

وطبيعة هذا الانحراف ومميزاته هو ما عُرِّف به الأسلوب من هذه الزاوية على أنه « مجموع الطاقة الإيحائية في الخطاب الأدبي ، فالذي يميز الخطاب الأدبي عن العادي هو كثافة الإيحاء وتقلص التصريح ، ولعل ماهية الأسلوب تتحدد بنسيج الروابط بين الطاقتين التعبيريتين في الخطاب الأدبي : طاقة الإخبار وطاقة التضمين.»[1]

ويبرز هذا في رصيد معجمي في لغة معينة ركب تركيبا تسمح به قوانين النحو وسبل التصرف في الاستعمال فإذا بالأسلوب يتحدد بمعالم غير مشروكة بتطابق العمليتين أو ما سماه جاكبسونJackobson ** « إسقاط محورالاختيار على محورالتوزيع.»[2]

وغالب تعريفات العرب المحدثين للأسلوب كانت تنطلق من المعطى اللغوي المجسَّد في النص كتعريف علي الجارم ومصطفى أمين في كتابهما " البلاغة الواضحة " أو البدراوي زهران أوأحمد أمين أوغنيمي هلال أوريمون طحان أولطفي بديع ... الذين حشد تعريفاتهم نورالدين السد في كتابه " الأسلوبية وتحليل الخطاب"[3] ولم أنقل كل هذه التعريفات التي تصب في مصب واحد خشية التطويل .

*** الأسلوب من زاوية المخاطَب:**

أما من زاوية المتلقي فالأسلوب يراعَى فيه المخاطَب ، باعتبار الخطاب موجها إليه وبقصد التأثير عليه ؛ ومن ثم يعد تقييمه هو الحكم على العمل الفني جودة ورداءة فالمتلقي هو الغائب الحاضر في ذهن الكاتب ، والمراعى في قول القائل ، وهذا ما شغل حيزا في البلاغة اليونانية والعربية على حد سواء وهو ما عرف بمراعاة حال المخاطَب وكثيرا ما عيب على الشعراء عدم عنايتهم بهذا الجانب في مطالع قصائدهم خاصة.

من ذلك ما وقع لجرير مع الخليفة عبد الملك بن مروان الذي كان من متذوقي الشعر ونقاده ، حيث إنَّ جريرا أراد أن يفتخر بقرب نسبه من الخليفة وحظوته عنده فقال :

« **هذا اِبنُ عَمّي في دِمَشقَ خَليفَةً *** لَوشِئتُ ساقَكُمُ إِلَيَّ قَطينَا**[4]

فقال الخليفة : ما زاد ابن المراغة على أن جعلني شرطيا ، أما والله لوقال : " ... لو شاء ساقكم إليّ قطينا " لفعلت ذاك بهم ، ولكنه قال " لو شئتُ " فجعلني شرطيا له.»[5]

---

1. عبد السلام المسدي – الأسلوبية والأسلوب – ص : 76

** عالم لغوي وناقد أدبي روسي (1896– 1982) من رواد المدرسة الشكلانية الروسية وصاحب نظرية الوظائف التواصلية للغة

2. عبد السلام المسدي – المرجع نفسه – ص : 109

3. السد ، نور الدين ـ الأسلوبية وتحليل الخطاب – دار هومة ، الجزائر – دط / 2010 – ج : 1 – ص : 162 – 168

4. جرير – ديوانه – دار صادر ، بيروت – دط / 1991 – ص : 477

5. المبرد – الكامل في الأدب – مؤسسة الرسالة ، بيروت – ط :5 / 2008 – ج : 3 – ص : 1075

فجعل في نسبة جرير الفعل (شاء) إلى نفسه حطاً من قدره ، وهناك قصة أخرى وقعت لنفس الشاعر مع نفس الخليفة عندما ألقى قصيدته التي مطلعها (**أتصحو أم فؤادك غير صاح ؟**) فزجره ومنعه من الاسترسال ، وكذلك حدث الموقف نفسه لذي الرُّمة حين ابتدر الخليفة بقصيدة مطلعها

ما بَالُ عَينِكَ مِنهَا المَاءُ يَنسَكِبُ ** كَأنَّهُ مِنْ كُلًى مَفْرِيّةٍ سَرِبُ**[1]

و كانت عين الخليفة تدمع دائما لعلة ، فظن أنه يعرض به ، فزجره وأخرجه من مجلسه ، كل هذا يعده النقاد القدامى من "الهفوات النادرة" التي أفردها الصابئ بمؤلَّف يحمل نفس الاسم.

فـ«الأسلوب هو مقياس المفاجأة تبعا لردود الفعل ومعدن المفاجأة ومولدها ، هو اصطدام القارئ بتتابع جملة الموافقات بجملة المفارقات في نص الخطاب.»[2] فالمتلقي هو الذي يفض خاتم النص الذي يبقى معلقا دون أن يتنزل على يد متلقيه ، وهو الذي يجعل الروح تدب في أوصاله وإلا طُوي ورُكن في زاوية النسيان فـ « التلقي هو بمثابة انقداح شرارة الوجود للنص ولماهية الأسلوب الذي لا يبقى من تعريف له إلا كونه كائنا منشودا منذ لحظة النشأة إلى حيث يستهلك ، فقراءته دفن لصيرورته من حيث أنها تبشير بولادته.»[3]

وبقراءة فاحصة لهذه الأقوال وعرضها على أقوال بلاغيينا ونقادنا القدامى ، يُعلم أن معظم ما جاء به الدرس الأسلوبي الحديث هو عين ما قرره القدامى من قواعد في مجال الدرس الأسلوبي ، وباصطلاحات قد تكون أدق من المصطلحات الوافدة ، ولذا فإن الفروق الجوهرية بين النظرتين منتفية ، غير أن ما يميز الدرس الأسلوبي الحديث هو تعزيز مباحثه بما وصلت إليه بعض العلوم كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الإحصاء ، وهو ما يمكن للبلاغة العربية أن تستفيد منه في تطوير مباحثها وعصرنتها.

وحين تلتفِت الدراسات العربية إلى هذا النقصِ وتستدرِك هذا الضعف بدراسة الأساليب العربية دراسة أسلوبية لغوية، دراسةً واعية متأنّية حينها تقف على كنوز من أفانين القول وأطايب البلاغة تحدّد معالم الأسلوب العربي البليغ الراقي وعندها تُستقصى جوانب النَّظم وتُستكمل النظرية ويوصل الأول بالآخر.

مصادر البحث ومراجعه

1) الأصفهاني ، الراغب _ **محاضرات الأدباء** – دار صادر ، بيروت – ط :1 / 2004

– **مفردات القرآن الكريم** – دار القلم ، دمشق – ط : 2 / 1997

2) الأعشى – **الديوان** – دار صادر ، بيروت – ط : 3 / 2003

1. ذو الرمة – ديوانه – دار صادر ، بيروت – ط : 1 – دت – ص : 59

2. جيرو، بيير . الأسلوبية (تر: منذر عياشي) . مركز الإنماء الحضارة ، حلب (سوريا) . ط : 2 / 1994 – ص : 124

3. المسدي ، عبد السلام – الأسلوبية والأسلوب – ص : 69

3) البحتري – **الديوان** – دار المعارف ، القاهرة – ط : 2 / 1977

4) بدوي ، أحمد أحمد – **أسس النقد الأدبي عند العرب** – دار نهضة مصر ، القاهرة – ط : 6 / 2004

5) بكار، يوسف حسين – **بناء القصيدة في النقد العربي القديم** – دار الأندلس ، بيروت – ط : 2 / 1982 –

6) الجاحظ _ **البيان والتبيين** – مكتبة الخانجي ، القاهرة – ط : 05 / 1985

7) جرير – **ديوانه** – دار صادر ، بيروت – دط / 1991

8) الجوهري – **الصحاح** – دار العلم للملايين ، بيروت – ط : 3 / 1984 – ج:01

9) جيرو، بيير . **الأسلوبية** (تر: منذر عياشي) . مركز الإنماء الحضارة ، (سوريا) ط : 2 / 1994

10) ابن خلدون – **المقدمة** – دار الكتب العلمية ، بيروت – ط : 1 / 2003

11) أبو ديب ، كمال– **جدلية الخفاء والتجلي** – دار العلم للملايين ، بيروت – ط : 4 / 1995

12) بن ذريل، عدنان – **النص والأسلوبية** – منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق . ط : 1 / 2000

13) ذو الرّمة – **ديوانه** – دار صادر ، بيروت – ط : 1 – دت

14) الزبيدي – **تاج العروس** – دار الفكر ، بيروت – دط / 1994

15) السد ، نور الدين . **الأسلوبية وتحليل الخطاب** – دار هومة ، الجزائر – دط / 2010

16) سليمان، فتح الله أحمد– **الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية** – دارالآفاق العربية ، القاهرة – ط : 1 / 2008

17) سيبويه – **الكتاب** – دار الجيل ، بيروت – ط : 01 – دت

18) الشايب ، أحمد – **الأسلوب** – مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة – ط : 12 / 2003

19) صمود ، حمادي – **التفكير البلاغي عند العرب** – دار الكتاب الجديد ، بيروت – ط :3 / 2010

20) ضيف ، شوقي – **البلاغة تطور وتاريخ** – دار المعارف ، القاهرة – ط : 8 / 1990

21) ابن طباطبا _ **عيار الشعر** – دار العلوم ، الرياض(السعودية)– ط : 1 / 1985

22) عبابنة ، سامي محمد – **التفكير الأسلوبي** – عالم الكتب الحديث ،عمان (الأردن) ط:1 /2007

23) أبوالعدوس، يوسف – **الأسلوبية الرؤية والتطبيق** – دار المسيرة ، عمان (الأردن)–ط : 1 / 2007

24) عفيفي ، محمد الصادق – **النقد التطبيقي والموازنات** – مكتبة الخانجي ، القاهرة – دط / 1978

25) القرطاجني ، حازم – **منهاج البلغاء وسراج الأدباء** (تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة) – دار الغرب الإسلامي ، بيروت – ط : 2 / 1981

26) المبارك ، مازن – **الموجز في تاريخ البلاغة** – دار الفكر ، دمشق – ط : 6 / 2006

27) المبرد – **الكامل في الأدب** – مؤسسة الرسالة ، بيروت – ط :5 / 2008

28) المسدي ، عبد السلام – **المصطلح النقدي** – مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله ، تونس – دط / 1994

// // – **الأسلوبية والأسلوب** – دار الكتاب الجديد ، بيروت – ط :5 / 2006

29) ابن منظور – **لسان العرب** – دار صادر ، بيروت – ط : 1 / 2000

30) أبونواس– **الديوان**– دار الكتاب العربي ، بيروت – دط – دت

31) الهاشمي ، أحمد– **جواهر البلاغة** – مكتبة المعارف ، بيروت – ط : 2 / 2004

دوافع الرفض عند الشاعر محمد بلخير

د. لخضر حشلافي جامعة الجلفة

نبذة عن حياة الشاعر:

تختلف الرواية في شأن مكان وتاريخ ميلاده، وهذا ليس غريبا في منطقة لم تعرف نظام الحالة المدنية آنذاك، إلا أن العامل المشرك بين جميع الذين أرّخوا أن المنطقة التي كانت موطنا لقبيلته هي الرزيقات قرب البيض والذي يعود إلى فخذ من أفخاذها السّبع [1] وهم من أولاد داود.

والرواية الأقرب إلى الحقيقة بشأن مكان وتاريخ مولده هي التي اتّفق حولها بعض[2] المقربين منه، حيث حدد مولده سنة 1822[3] بالواد المالح الواقع ما بين وهران وعين تموشنت قرب العامرية حاليا، هذا التاريخ يؤكده قول الشاعر وهي في سجنه بكالفي 1884:

محمد قال عليك من الشباب ولى شيباني بعد اثنين وستين مابقي ليا ما ينزاد

ومن المفروض أن يلد في مراعي الرزيقات حسب عادة البدو، لكن الظّروف الطبيعية القاهرة وبخاصة أنّ في السّنوات العجاف كانت القبائل ترحل نحو التّل، في طلب القوت والعمل في مواسم الحصاد، حيث يكثر الطّلب على الشوالة واللقاطة، هذا ما جعل عائلته تهجر المضارب إلى الشمال.

ومواطن الرزيقات تمتد ما بين جبال كسال بالأطلس الصحراوي وسى الناصر والغسول والطمار وهي البيئة السهبية التي تنتمي إليها قبائل الأغواط كسال المنحدرة من قبائل بني هلال وبني سليم فهم إذن عرب أقحاح .

ترعرع الشّاعر في هذا الوسط الّذي يتّصف أهله رغم قسوته بخصال وشمائل كثيرة، كالكرم والوفاء بالعهد وحبّ الحرية والصّبر على الشّدائد والذّود على الأرض والعرض، فأكسبته هذه البيئة الكثير من التجارب والخبرات التي يتمتع بها أهل منطقته مما نما من مداركه وصقل موهبته، وقد لازم من نعومة أظافره الطلاب والكتاتيب لحفظ القرآن الكريم، كما عاشر بعض الشعراء والمداحين والقوالين، وتأثر بهم فتفتحت قريحته الشعرية منذ أن تحركت فيه الأحاسيس والمشاعر الوجدانية، فتدفقت عواطفه سيلا من القوافي والكلام الموزون المعبر، تزوج وهو ابن العشرين من فاطمة بنت بوقفدة وأنجب منها عدة أطفال منهم لخضر وعبد القادر نسبة إلى سيدي الشّيخ:

سميت ولدي من عزّك بإمام عرباني في البيت عند مزراقك ماانكونش جاحدوا

و قد تزوج مرتين و أنجب بنتا تدعى فاطمة و ولد بن الأخضر و عبد القادر الذي توفي صغيرا قضى شاعرنا شبابه متنقلا بين المناطق السهبية و التلية و الصحراوية.

فقد زار منطقة تلمسان، مازونة، عين تموشنت و غيرها، و إنه لم يتعلم القراءة و لا الكتابة حيث يقول:

ما اقريت مع الطلبة ابن عشير ما شديت ابن خلدون في يدي

و لكن يبدو أنه دخل على الأقل الزاوية و ذلك يتجلى في بعض وقفاته الصوفية و تثنيته بشيخه " سيد الشيخ " و كانت الزاوية تعلم اللغة و الدين، و إلا فكيف علم بمتن ابن عشير و كتب ابن خلدون و تاريخ الصحابة رضوان الله عليهم، حتى و إن لم يكن تعلما كاملا و شافيا إلا أنه قد أخذ بعض عيونه و هو ما ساعده على توسيع منطوقه الشعري.

و يبدو هذا في تأثره بكثير من الشعراء الذي قرأ لهم سواء شعبيين كانوا أو فصحاء فنجد من بين شعراء الجاهلية الذين تأثر بهم الشاعر " امرؤ القيس " و ذلك في القصائد الغزلية التي تتسم بالعفة و يعبر فيها عن الحرمان الذي يعيش فيه يقول:

امجرح قلبي تهـظام اماس اليها طار بغير جنحا

صار لي ما صار لامرئ القيس من عهد ما كان فصحة

كما تأثر بشاعر الفروسية و الحرب في ساحة الوغى إنه الشاعر عنترة بن شداد، يقول الشاعر محمد بلخير:

الكـلام يوتي لعقاد يوكد وا يوم المشيلة

و الكلام يواتي لجواد ما يديروش الدونية

وتأثر بالشعراء الشعبيين أمثال لخضر بالخلوف و بولطباق حيث يقول في قصيدة " المدني زين النور ":

قد مدحك أهل التحقاق بالخلوف مع بو لطباق

كا أنا وياك اتفـاق الموكل ما يكون غرور

كان الشاعر فارسا مغوارا شارك في عدة معارك ضد الاستعمار الفرنسي كثورة أولاد سيد الشيخ (1864 . 1883) و يدل شعره على معاركه و حماسته لها و دعوته إلى الجهاد.

و من هنا كان محط أنظار الاستعمار الفرنسي و عنصرا مهما له، فألقى القبض عليه وزج به في السجن و نفي إلى كالفي بجزيرة كروسيكا سنة 1887 إلى سنة 1895 و يقول عن منفاه يرثى حاله الكئيب:

راني في كالفي مجول أنا و الشيخ بن دوينة مرهونين

فيوك يا خالقي تعول سلاك الحاصلين تفك البحرين

ولم يعمر طويلا بعد عودته لوطنه ليكون تاريخ وفاته سنة 1898 . [4]

دوافع الرفض :

1) الاستعمار الفرنسي :

إن الشاعر محمد بلخير يعد من أكبر المواجهين للاستعمار كما كان في نفس الوقت من أكبر المضطهدين فكان دائما ي يستثمر جل الوسائل لمحاربته و كشف مراميه الطاغية التي أعمت الكثير من بني جنسه و أخذهم شهواتهم و أطماعهم فنسوا شخصيتهم و منشأهم وانضموا تحت راية الظلم واقفين في وجه إخوانهم .

هذا الوحش الضاري الذي فرق بين الأخوان و الأزواج، ويتم الأطفال ورمل النساء و شرد العائلات.

قد بث هذا الإحساس بالظلم ثورة بنفس الشاعر، ورفض بكل معانيه ومراميه نفتولد عنه عنف وجداني و مادي أمام مستبد لا هم له سوى السطو و السلطنة، لا يهمه ما يخلفه وراءه من كوارث ومآتم، و أنهار الدماء ووديان الدموع و مدنا للموتى، ومماليك للأسى و الأحزان.

لكنه قد خلف أنفسا ثائرة انقلب إحساسها بالظلم إلى ثورة عارمة لا هم لها إلا رد حقوقها، و التنعم في أرضها و إن لم يكن فالموت شرف يبتغي و الشهادة أمل يرتجي .

و لم يسلم هذا الشعب الذي ينتمي إليه الشاعر من اضطهاد الاستعمار حتى في المجال الديني فحدت من عمل القاضي المسلم، و لم يتجاوز أحكامه الأحوال الشخصية المحدودة في حين أعطيت كامل الحرية للقاضي الفرنسي، وله مطلق الرأي و الحكم في أي قضية تعرض عليه، و هكذا بقي الشاعر يتألم و يرفض بشدة هذا الوضع الذي أطاح بشخصيته و بكل مبادئها يهون لأجلها كل ثمين ، ولم يكتفي الاستعمار الغاشم بهذا بل زاد تمرده و جبروته إلى حصار للسكان وفرض الإقامة الجبرية حتى أصبح المواطن لا يتنقل من قرية لأخرى إلا بترخيص من طرف الحكومة الفرنسية .

وزادت وطأة الاستعمار مرارة حينما دخل إلى أوساط العائلات، وفرق بين الإخوان مغري إياهم بالأموال الطائلة و الثروة الهائلة، و المناصب السامية من أغوات وبشوات وقد انزاح أليها ذوي النفوس الضعيفة والعقيدة الواهية، فكانت ضربة قاسية على نفس الشاعر و زادت من رفضه لهذا الواقع المعاش تحت حكم جابر، وسياسة دكتاتورية لا هدف له سوى القضاء على الشخصية الجزائرية بكل مقوماتها و توسيع نطاق حكمها وفرض سياستها بشتى السبل مهما كانت نوعيتها و مهما بلغت شدتها و تعاظمت مبالغها، ما دامت ستجلب المنفعة و تحقق ما فكرت فيه منذ سنين.

فقد كان لزاما على الشاعر أن يثور و يرفض و يبين ما هم في غفلة عنه مبعدا إياهما عن جبنهم و خوفهم الذي أحاط بقلوبهم وغشي أبصارهم فأضحو لا يرون لحقيقة نورا يبصر ولا مسلكا يسلك .

ولا زلنا نرى ظلم الاستعمار وسطوته ولازال الشاعر يعاني مرارة هذا الوضع، وقد كلت نفسه فتقطعت أنفاسه ، فقد قصد الاستعمار الزوايا وعمل على تهديم مبانيها كما فعل بضريح الولي "سيد الشيخ" الذي دمر قبته، ة نجد الشاعر يقول:

يا عيد الفارس حشمتك الخيار واش حال القرمامي رايس القوم

كانك مـن السلطان بشار الشيخ تبنى ولا مـزال مهدوم
ساعة انداروا بالقبـة الكفار دارت العسكر فرق انتاع جحموم
كسروا قنطاس الهمة و لوقار ما بقي واحد في السدات محروم
بعد تهدام القبـة ما بقى عار ما قعد واحد على السلطان مكعوم
بعد هـذا لياش احياة لعمار الي مجاهد فرحت واسرور و انعوم[5]

كانت هذه الأسباب أهم ما جعلت الشاعر محمد بلخير يندفع إلى رفض هذا الاستعمار بقوة، و لن يعرف طريقا للاستسلام و لا يبخل بنفس عن وطنه وأرضه و دينه، حتى يبلغ أمله و يحين أجله.

2) النزعة الصوفية :

قد تأثر الشاعر كثيرا بالولي الصالح سيد الشيخ و الذي أوكل إليه كل همومه ومعاناته في كثير من قصائده يقول:

أنا خديم رحل البيضا زين القباب محبـوب خاطري لبدا متونس به
سيد الشيخ حرمتك ليك هديت انيا ومن قاصد شيخ لازم تبان عليه فضالوا[6]

و نجد التوسل للشيخ و طلب الفرج ما يدل على تأثر الشاعر به و حبه الكبير له و جعله كمؤنس و حافظ و حامي أمين له و لا أحد غيره مؤنس له و مخرجه من عبنه و يأسه و عذابه الشديد الذي يقاسيه فنجده يقول :

سلاك من حصل ساعة حل الركاب و الشيخ وين كان المظلوم يجيه
عيطه شرور سلكني لسقيم بونقاب وين ما انضام العقد يـواليه
هذي فضايل الناس الي هما قطاب و الشيخ نعرفه ليا و أنا ليه

نراه يواصل في وصف كراماته مضمرا بذلك التوسل إليه و محاولة الخروج مما هو فيه فجعله منارة يغدوا إليها كلما أضلمت حوله المسالك و ساءت المواقف، فترك كل ما حوله و رفض كل ماله صلة بحياته التي لونتها ظروف الاستعمار من جهة والمجتمع من جهة أخرى.

و نراه ينغمس في نزعة دينية فيتحول إلى مناشدة الصحابة الكرام و النبي عليه الصلاة و السلام لعله يجد راحة تخفف أناته وشاطئا يلجأ إليه من أمواج الفساد و البغي التي تعتريه فيقول:

بجـاه حرمة النبي وآليـه سعدي إذا يجيني نفرح لمجيه
بجاه حرمة العشرة لهما صـحاب أهل الجهاد و التوحيد أمواليه
تذهب النصارى يجلو من ذا التراب و تبين العلام الي نزهو فيه
ننصر أعلام محمد ما كيفو أحباب واللي حبيب ربي هو وليه

ضاق الشاعر ضرعا بهذا الواقع المعاش و لا سبيل إلى رده إلا جهاد اتسم بالقوة و الشجاعة، هذا الجهاد الذي كان للنبي الكريم و صحابته الكرماء، فهو الذي يخلص النفوس ويرجع الكرامة .

و يزيد من توسله ليمتد إلى الرسل و الأنبياء فلعل توسله يجد ردا و جوابا فتحقق بذلك أمانيه و يجد في واقعه أمرا يستوجب الحياة و العمل لأجلها فيقول :

بجاه الأربعة غير كتاب حد اكتاب عيسى و سيدنا موسى و نبيه

بجاه ما خلق ربي مرفوع الحجاب وبجاه كل سيد و ملا يكتيه

هذا واللي تبعهم ممنوع من الحساب الي ايطيـع لله ا والديه

و لو تتبعنا أشعاره لوجدنا معظمها تتسم بهذه الصبغة الصوفية و هو أمر فرضه عليه واقعه فلا حول له ولا قوة يلتجئ إليها سوى القوة العظمى و اليد العليا فدعوتها مستجابة و رجاءها محمود.

وهذا ما يؤكد أنه نشأ وسط التعليم الذي كان منتشرا في الزاوية، هو التعليم الذي كان سائدا في تلك الحقبة، خاصة أن الاستعمار الفرنسي قد أغلق المدارس العربية ، وشد الخناق عليها ، كما أن تلك البيئة الصحراوية التي اتسمت بالتطرف الديني ، والتمسك بمبادئه وجعل الشيخ هو مالك كل شيء ، ولا يجوز مخالفته في أي أمر كان ، بل الطاعة واجبة فالرضى رضاه ولا نجاح في الخروج عن مذهبه.

من هنا نرى الشاعر محمد بلخير لا ينفك يبتعد عنه فهو يلازمه في أي قول أو فعل، فقد علم أنه هو المعين له و أنه واسطته عند الله تعالى، دوما يرجو رضاه و حبه يقول:

انا قولي يرضيك ضان على قلبك يرضاني و ما ينساك لساني على سنين و ساير لبلاد

أنا معشوق على محبتك حاجة ما تلهاني و كان عطاك السلطان واش يزيدوا ليك لعباد

ما نقطعش لياس لكان رحل البيضا يرعاني نضحي بين سمحات ساير مع ذاك لميعاد

نلمس هذه العزلة النفسية التي انحاز فيها إلى شيخه، و لا شيء يلهيه عنه، و لازال مديد الأمل مسايرا رفضه كل ما يعارض ظنونه ، حتى و إن كانت لغيره موافقة، إنه سار على هدى تعليمه و ما تمليه طبيعة حياته ، فهو سجين عقيدته و شيخه .

3- الحالة الاجتماعية و النظام القبلي :

إن المجتمع الذي احتضن الشاعر اتسم بالنظام القبلي الذي يخضع لحكم الشيخ أو الزعيم و لكن ما نريد عزله هذه القبيل ة الحكم الاستعماري مما جعل هذه القبائل تفترق و كل يبحث عن مبتغاه فكانت الهجرة إلى البلدان المجاورة أو الانحياز إلى السلطة الفرنسية فتولد عن هذا تفرقة و سوء للحالة الاجتماعية ، و هذا ما انعكس سلبا على حياة الشاعر، فنراه يعود لتوسله بشيخه و يشكيه عذابه ، فيقول :

احنا شعنا في لفام للدنيا مداحك و تفوتني نتمرمد

إنه يفصح عن الحالة الاجتماعية السائدة و ما اعتره من ذل و ظلم فقد تفاقم إحساسه بالظلم و لم يعد يرى لهذا المجتمع ما يجعله يعيش فيه إلا دعوة للتحرر، و رفض للواقع و ثورة لاسترجاع السيادة فكان دوما داعيا للجهاد، مادحا تلك الثورات الشعبية راجيا بذلك تغيير هذه الحالة يقول:

احنا قتلنا كبار الخزيا من سيد احمد خايفة تتراعد

خلطناهم كافر وشاشية تخلاط اغنم كابة للمورد

حكايناهم كيف حك القلية فينا كان كبيرهم متزاهد

ثم يعود للخيانة و عدم الوفاء بالعهد فينبذ السلوك الخائن و يرفض أصوله فلا يسكت و لا يدري بل يواجه و يصرخ :

من سليمان يعطي الجزية حق الي و لي لهيه ايعاند

و الله ما واحد ما مزان هنايا من سليمان خان العاهد

هذا ما يترجم تلك الحروب و المعارك التي كانت قائمة و ذلك التفرق القبلي بين الزعماء ، فكل يحارب لجهة و لكل وجهته ، هو موليها و لكن ما لم تتحد قواهم تحت راية واحدة، فلن تصل أي منها إلى هدف محقق فتنهار قواها و يفقد قوامها يقول :

و العرب ما قعدوش نتاع انقار من عرب حمير و فرسان مخزوم

و الزوى سقامين الخيل لحرار ما عطاو لبوهم ساعة و لا يوم

هذه التفرقة و اختلاف الرؤى لأمر استوجب الرفض الاجتماعي، فكيف له أن يوافق قوما تركو أرضهم و شخصيتهم لمستعمر يستحق الشنق والحرق .

4- المنفى:

إن أصعب شيء يتعرض له المواطن المحب لوطنه و المناضل لأجله هو النفي خارج الديار و النأي به إلى ما وراء البحار تاركا الأسرة و الأحباب، و كل ما هو ساري في دمه منذ نعومة أظافره إلى كمال فتوته وكهولته، فكيف له أن ينسى ماضيه و يترك الهواء الذي تغذت منه نفسه، و التراب الذي امتزج مع طبقات جلده وصوت الجواد الذي كان نغمة ألحانه و أنيس جلساته و الرفيق بساحة الوغى ، يترك الأهل الذين ارتوى بحنانهم و تربي وسط عطفهم، و الأولاد الذين كانوا نورا بعيونه، وأملا لمستقبله و منبعا للسعادة ومنبعا للسعادة و الهناء إنه لموت أعظم من طلق الرصاص ، و ضرب السيف .

قد كان أعظم دافع لرفضه فقد تأذى منه و راح يدعو شيخه كي يفرج عليه و يستغيث به قائلا :

سلاك المغبون من أرض القفار قادر كل اغريب لبلاده تديه

فرج يا ربي على من ضاقت بيه

سلكني من بين سد و صد حجار ايشوف المغبون لكان بعينيه

سلكني من ضيق الدعرى و التزيار قادر نبني الريح و الكاف توطيه

سلكت ابراهيم من لهفات النار بردا و سلام حاجة ما تأذيه

العبد ضعيف ما طايق لضرار هم الحبس زاد هم الضر عليه[7]

إن الشاعر يضع أمام كل سامع فيدفع لحاله، و يرق له قلبه يراه يتمنى رؤية الكون و لو بعينيه ، يعلم بأن الله قادر على كل شيء ، فيعمد إلى ذكر قدرته العظيمة من إحياء للموتى و تحويل النار إلى برد و سلام على إبراهيم عليه السلام، و يزيد توسلا لله تعالى و يقر بضعفه و وهنه فلا طاقة له لمواجهة الأضرار، و يبدو أنه كان مريضا أو بدأ المرض يتسلل إليه مع ذلك الضعف الذي لازمه و هو في سجنه، كما يبدو أنه قد تعرض للتعذيب و هو بسجنه حيث يقول: " هم الحبس و زادهم الضر عليه" و ليس غريبا هذا على مستعمر حرم مواطن من أرضه و أسرته، وكأنه فصل روحه عن جسده، فكيف له أن يعيش و كل شيء في الحياة أصبح له مرار يقول:

الطيب للناس لي راه مرار الشكوة للخلقني لا لغيره

اتعز المذلول و ذل القدار و تنزل من كان مرفوع بجنحيه

سهلي يا خالقي فيما تختار حبس الغربة لا تخلي واحد فيه

سهلي يا خالقي فيما تختار قلبي يبغي غير من البيض ولهيه

نتزه في صحرة بلاد قفار انشوف سيادي أهل النيف ماليه

نلمس هذا التوسل الصادق النابع من قلب قد ضاق بغربة الأوطان و سئم ما هو عليه فيدعو الله بأن يعزه و يرفع من شأنه وبذل أولئك الذين ظنوا بأن لا هازم لهم، و أنهم دائما هم الأعلون، يطلب التسهيل و الرأفة به من سجن الغربة، فالسجن من جهة بظلمته و قسوته و الغربة من جهة أخرى، فكيف يمكن لهذا المخلوق الضعيف أن يتحمل هذه الصعاب و لماذا كل هذا ، لأنه قال كلمة حق و ناشد وطنه و أرضه أيكون جزاءه السجن والمنفى.

قد اشتاق إلى مدينته البيض التي تراوده في يقظته وأحلامه و تلك الصحراء الواسعة، و رمالها الذهبية ، أن كل حبة رمل بها تشهد له بالوطنية و بالوفاء ، و له بها أهلون و أسياد وقفوا معه وشيوخه و الولي سيد الشيخ الذي كان له بمثابة الدافع و المعين له في الحيلة .

إن دوافع الرفض عند الشاعر محمد بلخير تمتاز بالقوة والعزيمة لهذا نجد أن خطابه الشعري مفعما بهذا الرفض و الثورة، فنجد شعراء قبله و بعده تبنوا هذا الرفض و سايروه فأبدعوا فيه ، و نلمس في هذا الرفض سمة غالبة تتميز في إثبات الذات و فرضها و بين موقفه بكل شجاعة و بسالة و لا يخش في الله لومه لائم .

إن هذا الرفض يعتبر حقيقة لكل من عاش تلك الفترة و آنسها بكل جوارحه، و النفس الأبية تأبى الظلم و تحيد عنه و تواجهه بكل ما أوتيت من قوة.

كما نجد الكثير من شعراء الجزائر الذين أحسوا بهذا الظلم و أطلقوا العنان لأقلامهم فيه، و أسكبوا بحور حبرهم رافضين لهذا الظلم والاستبداد فنجد الشاعر احمد سحنون يقول :

قل لابن الاستعمار خلي بلاده العرب لايرضون باستعمار
الذئب لا يرعى القطيع و لم يكن يوما مجبرا للهزيز الضار
من دينه الإسلام يأبي أن يرى أبناءه في ذلة و صغار
من حرر العاني و فك قيوده أيعيش في الدنيا رهين أسرار
من فارس و روم فتح أجداده في داره يمسي غريب الدار[8]

نرى من خلال هذه الأبيات تلك النزعة القومية الرافضة للذل و الهوان و العيش تحت حكم المستعمر فهو عند قوم شرفهم عال ، ومجدهم لا سبيل لنسيانه أو لتحريفه ، فهم أبطال أبناء أبطال .

و نجد شاعر آخر عانى الانحطاط الفكري و بكى لأجله يقول: "سعد الدين حمار" :

يا ناعس الفكر مما قد أحاط بنا أصغ بربك أن القلب نولح
وانظر معي مثل ذي فكر يصرفه شعب الجزائر كيف اغتاله الراح
تبكي الجزائر ما لخنساء على صخر على بنين لقعر الجهل قد طاحوا[9]

إنه رفض و صيحة من الأعماق، رفض للجهل و الظلم و الدعوة للعلم و العدل.

5- البيئة الاجتماعية :

قد عاش الشاعر محمد بلخير في وسط تضاربت فيه الآراء و تشابكت فيه الأحداث، كما نجد بيئة الشاعر التي اتسمت بالقسوة و الصلابة حتى وإن كان لها تأثير ضعيف لكننا نجد للبيئة أثر كبير في نفسية الشاعر ، و هذا ما نلمسه في لغته وأحاسيسه ، تلك هي البيئة الصحراوية التي تتميز بحرارتها المرتفعة ، و برودتها القاسية .

كما أنها تعتبر مكانا يفتقر إلى العلم و ذلك لبعدها عن مواقع العلماء فهذا ما حرم الشاعر من الغوص في بحور العلم و النهل في مواردها و في ذلك يقول :

ما قريت مع الطلبة ابن عشير و لا كتاب ابن خلدون جافي يدي[10]

فهو يؤكد أنه لم يلمس أي كتاب علم، و لكن ما يحمل على الضن إنه و إن لم يقرأ في الكتب فإنه سمع من شيوخ الزاوية التي كان لها أثر كبير في حياته ، أو مما التقى بهم خلال رحلاته المختلفة .

هذه البيئة التي اتسمت بالرحلة المتواصلة و البحث عن موارد العيش إنه لأمر يجعل النفس تعيش حياة مضطربة و لا تألف أي أرض تطؤها فينشأ تداخل في الثقافات أو في أنماط الفكر قد يكون هذا لصالحه في زيادة معلوماته و ثقافته ، و لكن هجران أرض المولد و ترك معالمها لحدث يحمل النفس على عيش جديد و النظر إلى الحياة نظرة تقلب و فقدان للاستقرار الذاتي، خاصة إذا ربطناها بالنظام السائد حينها من غزو استعماري ، و صراع عنيف بين حضارتين، حضارة عربية إسلامية و حضارة نصرانية ظالمة ، فتصبح البيئة نعامتها أرض بلا قاعدة وأمل تتخلله دروب اليأس نهار لا يعلم له ليل ، وليل لا ينتظر له صباح وإن علم جهل مصيره .

و قد لاحظنا أن معظم شعر محمد بلخير كان حماسيا و ثوريا ، ثائر على بيئته و مجتمعه رافض لما آل إليه راغبا في الثورة آملا في التجديد محبا للحرية و الاستقرار .

و نلمس هذه الثورة لدي الشاعر في حماسته التي تجلب فيما أفصح به لسانه و أوغل فيه سيفه و بندقيته و فرسه في ثورات و معارك عديدة أرخ فيها بطولات أعطته و سام الوفاء و الشجاعة و أنصفته رجلا مناضلا محبا و غيورا على وطنه .

من هنا تفجرت قوى ثورته ورفضه لهذه البيئة التي طمست كل جميل بحياته و بحياة كل الجزائريين و خاصة المحبين لوطنهم و لعروبتهم و دينهم ، و هذا ما جعله يلوذ للدين و يستنجد به، فهو عزاءه الوحيد كما يقول د.عبد الله ركيبي : "و الشاعر حين كان يلوذ بالدين في هذه المرحلة [11] والسابقة عليها إنما كان يفعل ذلك للتنفيس عما يحسه من ظلم و استغلال و اضطهاد، إلى جانب أن الدين يمثل العقيدة الروحية الراسخة في وجدانه و وجدان الشعب كله، أضف إلى هذا أن الطرق الدينية لعبت دورا هاما في هذه الرحلة، لهذا كله كادت تختفي أغراض الشعر الأخرى لينحصر في الدين و دواعيه، فأصبح معظمه في المدائح والتصوف – فصيحا أو ملحونا – بينما كانت الظروف في الفترة السابقة قد على انتشار قصائد البطولة و التحريض على الجهاد و مدح انتصارات الأمير والإشادة ببطولته وإن لم تنس فكرة الدين أيضا " [12].

نرى من خلال هذا القول جنوح الشاعر إلى الدين فهو الحامي و الناصر في هذه البيئة التي تلوثت في جراثيم الاستعمار و ما آلت إليه سياسته القمعية و الاستبدادية .

مما زاد رفض الشاعر لتلك البيئة التي اتسمت بالمكر و الخداع مثلما حدث في معركة سيد الشيخ و قاضي البيض عطاء الله الذي كلفته الحكومة الفرنسية بمهمة القضاء على كل ثائر عليها بأنه خارج عن القانون وهذا إبان ثورة بوعمامة (1881 -1883) وثورة المقراني (1871) يقول الشاعر

مقراني نبكي لجراح مهولين بي فرقة وطني وعز لوطان

راني ضروك راس النجوع متتزهين ما قعدو في الذل إلا اصحاب بوران

اللي يبغي الجنة يضاد الكافرين و اللي يبغي الهنى بغى التمزان

قولو لعطاء الله واش كلفك يا حزين ولاه تشمت الي ما لداهم قـران

لعبت بيك الدنيا ايامها فانييـن ما اخيـار أنت و لكلاب رحمان

هكذا حاولت السلطة الفرنسية القضاء على الدين وتشتيت الأهالي وقتل روح المقاومة، لكن الشاعر محمد بلخير وقف وقفة رجل واثب في وجهها ورد لها الصراع صاعين إنه شاعر تشبع بالروح الوطنية و نهل من أصول دينه فهل يركن إلى كافر سافل .

هذه هي بيئة الشاعر محمد بلخير و أهم ما غشاها من اضطرابات و مناوشات عنيفة حملت الشاعر على الرفض والعدوان، هادف إلى تحقيق العدالة و فرض الشخصية العربية الإسلامية الجزائرية مهما كان الثمن.

6- حب الإصلاح:

إن حياة الفرد وسط محيط لا يتجاوب مع مكوناته النفسية و العقلية لأمر يحتم عليه رفض هذا المحيط، أو محاولة التغير والإصلاح ، و كان لهذا الدافع في حياة الشاعر محمد بلخير، دور كبير حيث جعله هدفه الوحيد لتنظيف هذا المجتمع من كل الجراثيم، التي تحيط به و العمل على إنشاء محيط يعتز بعزته، و يفختر بجزائريته، و يرفرف بعروبته و يسمو بإسلامه

فلطالما ناشد الأمل و أحبه و حارب كل سلوك و فعل يحط من قيمة شعبه، كما حارب تلك السياسات التي حاول الاستعمار الغاشم تسليطها على شعب كان قد رضي ببساطة العيش، تحملها أمواج الهناء، حياة صعبة تخللها سهولة و عذوبة التعاون

قد هم على نشر الإصلاح فنراه يثور على تلك السياسة التي أحاطت بالشخصية العربية و محت حريتها، كما يخاطب أولئك الذين باعوا دينهم ووطنهم مقابل ثمن بخس و لا يعملون أنهم باعوا أنفسهم يقول :

احكام الترك كان صايل باعوا السلام للنصارى في البرين

حكم التتار هم طايـل جاروا اليـهود وانذل السكيـن

السارق و الوكيل صايل و اهل السبيل على الخديعة متفقين

وقد نظر للإصلاح من نافذة أخرى فذهب إلى توضيح العلم و الذي يرتقي به الشيخ إلى مشيخته لا ذلك الشيخ الذي ادعى في العلم معرفة، و ما له فيها نبأ يعرف ، يقول:

والشيخ اللي يكون كامل ينظر في البر و البحر شرقي ويمين

والشيخ مذهب الحمايل امضاري ما يغفلش عن طرف العين

فحقيقة العلم تكون بالبحث والتنقيب ، البارز والشامل، وعدم الاكتفاء برغيف و جعله قاعدة، فقد علم شيئا و غابت عنه أشياء إنها نظرية في أسس المنهج العلمي، فسعة المعلومات و تفتح العقل على كل العلوم لأمر يحمل الشيخ أن تكون شيخا ، يسمع له ويقتدي به لا ذلك الذي أطل على العلم ، فادعى فيه فلسفة ، و هو عنه غريب .

و بما أنه قد عد للإصلاح عدته فقد اتجه إلى أهم مقاوماته، فنجده يعود إلى القاعدة و ذلك بتكوين قاعدة صلبة صلابة الدين الإسلامي الذي لا تهزه ريح الكفر، و النفاق ، ما دام التمسك بفرائضه من شهادة و صلاة و توكل على الله تعالى قائم يقول :

اليا تختار في المسايل مفتاح الدين الشهادة
افصيح بلا اكتوب هامل كاللي ساري في حمادة
وليا كان الفقيه عاقل ربي عنده طريق وحدة
الصلاة مع الزكاة امفضل كاللي لابس كسوة جديدة
أو جهاد النفس هو الطايل أو البس امداوتو اشديدة

إذا تمعن القارئ في هذه الأبيات و جد لألفاظها نظريات دينية تعمل على التوجيه و الإرشاد و الإصلاح ، وحمل النفس على حقيقتها، فإن هي صفت و عرفت لها حقا، وأدركت معنى وجودها لرسمت هدفها، و خطت مسارها و سارت عليه بخطى ثابتة، ة لابد لها من يوم إن تصل إلى نصر مبين

ولا زال يواصل دعوته للإصلاح، فيدعو لأهم سبيل في تحقيق الحرية و استرجاع السيادة إنه الجهاد في سبيل الله، فما حاجة المرء لنفس تركن إلى الذل و الهوان و ترضى بأن تكون سلعة رخيصة بأيدي هي أدنى من أن تكون سائدة و مسيرة، يقول :

النفس انهونها مسبل خير من المال و القيادة
و جوادي على الخيو صايل و امعايا كم من حديدة

و قد جاء شعره مفعما بالإصلاح، و هذا ما يناسب فترته، و كما يقال: الشاعر ابن بيئته، يقوم ما اعوج، و يجهز ما سر، و إن لم يكن كذلك فقد خان العهد و ما استحق حقيقة الشاعر،فكيف يروق له الغزل والهزل و هو بوسط نيران لهيبها عم كل ما هو ظاهر وباطن.

قد كان بحق شاعر إصلاح ، و حق له الرفض لمحيط قد تلوثت و زادت كوارثه و أخطاره و لابد من تغييره، و إن لم يكن كان الهلاك مصيره لا ريب فيه .

7– إثبات الذات :

إن كل إنسان مهما كانت طبيعته، يحاول إثبات شخصيته داخل مجتمعه بعمل يقوم به يرفع من مقامه في الحياة، لكننا قد نجد الكثير من يبالغون في هذا الإثبات و يصبح ذلك فرضا عليهم خاصة إن كانوا في عزلة عن مجتمعهم، إو إن المجتمع حاول إقصاءهم و ذلك لعدم تلاؤم طبيعتهم النفسية مع المجتمع الخارجي و عدم مسايرتهم له، كما قد يكون هذا المجتمع فاسدا فلا يعطي للصلحاء مكانا في خليته، و هكذا أصبح لزاما على هؤلاء إثبات الذات و فرضها، رافضين بذلك سبل الحياة السارية .

و هذا ما لمسناه في شعر محمد بلخير، فكثيرا ما وجدناه يفرض ذاته و يعطيها قوة وثباتا كان يفتقدها الكير من زمانه، خاصة إذا ربطنا ذلك بما كان سائدا حينئذ ، يقول:

إنا سيدي زين لقباب بيه اناقر[13] عدياني أو يديه قدام يدي أتحول بين الشفرة و ارتاد

أنا انوري ساس لكلام للفاهم كل معاني بين الشدة و الضيق كاللي ساهي فالتساد

قد وظف الضمير "أنا" الذي يؤكد به حضور الذات و تزداد قوتها عندما يكون معها "الولي سيد الشيخ" فهو القوة المساعدة على قهر الأعداء، و يؤكد بأن مصيبته لن تدوم ، ووقتها قصير ، نلمس هذا التفاؤل و انتظار الفرج و يقينه بأنه منتصر ولو بعد حين .

كما نجده دوما يفسر ما آل إليه و ما فيه هو من الغبن و الحرمان مخبرا الغير عن حاله ، مثبتا لحقه الذي ساد عليه سحاب الظلم يقول :

ما درت الطايحا اهجرت على ليمن ما هي سرقة و لا خديعة

هربت نفسي من النصارى و الشيطان و ارضات لصاحبه الشفاعة

ها هو ذا يسمو بذاته و يعرفنا بها، فهي الطاهرة الصافية ، تركت أماكن الفساد و الخداع و هجرت للأمان و الوفاء، إنها ذات ذاقت حلاوة التضحية و الشهادة ، فأعطت عهدا بمواصلة الجهاد وعدم المثول لقانون الخيانة .

كما نجد للشاعر إثباتا لبيئته و مجتمعه الذي يعيش فيه محققا الذات ، التي طالما عاشت تائهة وسط الأعاصير التي كانت تلزمه ، و محطما تلك الأغلال التي فرضها عليه الاستعمار ، فقاوم كل هذا و أطلق العنان للسانه محتكما إلى نيرة عقله و حكمت الحياة ، فعمل ناصحا و داعيا، و كان يعمد لتأكيد الحقائق و تمحيصها و تبسيطها لأولئك الذين أعماهم الطمع ، وأجبنهم الخوف كي يعرفوا حقوقهم و ينتزعوها من مغتصبيها.

قد كان الناصح والمقوم لمجتمعه فالحكمة و الحق كانا سناما لذاته يقول:

وثلث قضاة قاع يتافقوا عن كرايا حق المسكين غاب واداه اللي بريالو

راها من قوة الدراهم تعواج الآية يدري حقو فلوس وايقول كتبي قالو

نراه ثائرا على الخداع و المكر و الخيانة، قد حق له هذا و هو يمتلك ذاتا أبية، عربية مسلمة، لا ترضى بالذل و لن تصمت له.

و تزيد هذه الذات هيجانا و ثورة على أولئك الذين و قفوا صامتين مسلمين بالواقع، و هم يعرفون أنه الباطل :

أهل السنة ارقود أو أهل البدعة جرايا و الراجل ما ايشيق في خوه و لا في خالو

راهم فالويل قارصين ليا للقطاية حال الرومي أوعاد حال المسلم من حالو

واشتركوا فاللباس سي هو وادواية شربوا من كاس لبسات على الخمر اتوالوا

قلة لكتاف ما لقيت فالناس اهوايا تجعلنا صابرين و ارجال الصبر اينالوا

هكذا كانت ذات الشاعر ثائرة ، تسمع صوتها لكل سامع يقظا أو نائما، تطرح كل آرائها و نظراتها ، تصرح بآمالها وآهاتها لعلها تجد لها سامعا يخشع قلبه و تثور وطنيته و حميته العربية الإسلامية ، فيسعى لتحقيقها و تدمير الواقع المرفوض من طرف كل جزائري .

لهذا نجد معظم أشعاره تضمنت إثباتا للذات من جميع جوانبها وهذا ما يجعله باقيا و محتلا لكثير من صفحات الكتاب و المؤرخين ، و يبقى صورته ، و نداؤه مدويا لتلك الروح القومية التي افتقدها الكثير من مواطنيها ، فأصبحت الأسماء في جهة و الروح و العقيدة في جهة أخرى.

قسم الهوامش :

1– Si Hamza Boubakeur. Trois poèmes Algériennes. Edition, moisonneuse et l'arosse. 199.1 Tome II. P 32.

2 – Ibid. P21.

3 يذكر عبد القادر جغلول في كتابه الإستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر ط1 ، دار الحداثة للطباعة والنشر 1984 ، أنه ولد حوالي 1835.

4- جاء في كتاب – الإستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر– لعبد القادر جغلول أنه توفي نحو 1905.

5- خديجة دحماني :مجلة محمد بلخير ، مكتب حماية التراث الثقافي ، البيض 1989 ص 20.

6- نفسه ص 41.

7- قاضي محمد :الكنز المكنون في الشعر الملحون ، المطبعة الثعالبية الجزائر 1928 ص 177.

8- صالح خرفي :الشعر الجزائري ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ط الجزائر ص 70.

9- نفسه ص 28.

10- يقصد بها مرحلة ثورة المقراني 1871.

11- جاء الشطر الثاني من البيت في بعض المراجع **ما شديت ابن خلدون في يدي**

12- د عبد الله ركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث ،الشركة الوطنية للنشر ط 1 ،الجزائر 1981، ص.22

13- اناقر : أواجه وأحارب

الرقابة كآلية لحماية المستهلك

أ.قريقر فتيحة

جامعة زيان عاشور بالجلفة

مقدمة

بتطور المجتمع في المجال الاقتصادي والاجتماعي واحتكار السوق من قبل بعض الخواص ظهرت طبقة محتكرة هي الطبقة المستغلة وطبقة مستهلكة ، الأمر الذي ساهم في وجود عقود الإذعان التي بموجبها يفرض الطرف القوي شروطا على الطرف المستهلك الضعيف ، الذي تدفعه الحاجة إلى القبول . وقد تمخض عن انفتاح الأسواق التجارية وتطور وسائل النقل أن أصبح المنتجون يصدرون منتجاتهم التي يمنع طرحها في السوق المحلي ، والتي قد تسبب أضرارا بالمستهلك ، وهو الأمر الذي استدعى وضع آليات تشريعية تحمي المستهلك بداية من تنظيم العقود بين المهني والمستهلك على اعتبار أن العلاقة بين المهني والمستهلك غير متوازنة نظرا لما يتمتع به المهني من قوة اقتصادية تسيطر على العملية الاستهلاكية ، ويمكننا تعريف المستهلك بأنه الشخص الذي يقبل على التعاقد مدفوعا بضرورة إشباع حاجاته الشخصية والعائلية حيث عرفه المشرع الجزائري في المادة 03 الفقرة 02" المستهلك كل شخص طبيعي أو معنوي يقتني سلعا قدمت للبيع أو يستفيد من خدمات عرضت ومجردة من كل طابع مهني " [1] في حين يعرف المهني بأنه الشخص الذي يعمل لمتطلبات مهنته فيقوم بتأجير محل لممارسة التجارة أو يشتري سلعا لإعادة البيع أو يقترض المال لترقية مؤسسته . وعرف العون الاقتصادي بأنه كل منتج أو تاجر أو حرفي أو مقدم خدمات أيا كانت صفته القانونية يمارس نشاطه في الإطار المهني العادي أو بقصد تحقيق الغاية التي تأسس من اجلها " [2] .

ويعتبر موضوع حماية المستهلك من المواضيع الملحة التي يجب أخذها في الاعتبار قصد خلق نوع من التوازن في علاقة المستهلك بالمهني فبالإضافة إلى الضمانات التي يوفرها المشرع لحماية المستهلك والتي من أهمها ضمانة سلامة المستهلك من خلال الالتزام العام بالسلامة سواء تعلق الأمر بالمنتوجات أو بالخدمات هناك ضمانة أخرى هي الالتزام بالمطابقة للمواصفات القياسية ، وقد تم وضع آليات لاحترام هذه الضمانات بما يحقق حماية للمستهلك تتجسد في الرقابة التي تقوم على التحقيقات الميدانية والبحث عن الانحرافات ، ومفهوم الرقابة كما ينصرف إلى تصحيح الأخطاء وملاحظة مدى القيام بالواجب يكون أيضا أداة لتعليم العمال الطريق الأمثل لجعل عملهم أكثر تنظيما بما يمكنهم من مواجهة الأخطار المفاجئة في الوقت المناسب ، وتكون الرقابة ذاتية يقوم بها مسؤول المؤسسة عن طريق تتبع مراحل عملية الإنتاج المرتبطة بعمل المؤسسة . كما تكون مركزية تناط بهيئات المراقبة التابعة للدولة ، فتكون المراقبة للوقاية أو القضاء على الخطر الذي يهدد المستهلك حيث تقر التشريعات نصوصا ترى بوجوب رقابة جودة ونوعية المنتوج أو الخدمة وقمع الغش ومراقبة الأسعار[3] ، فجودة المنتوج تتعلق بخصائصه الداخلية أي عناصره ومكوناته أما بالنسبة للخدمة فتكون الجودة في كيفية تقديمها بما يضمن للمستهلك الراحة و الرضا. وإذن فالجودة تمثل العمل المتقن للسلعة

أو الخدمة والذي يمكن قياسه وتحديده والتحكم فيه .أما النوعية فيقصد بها الخصائص الخارجية للمنتوج أو الخدمة كالشكل واللون والحجم . وبالنسبة للغش فهو كل فعل عمدي إيجابي ينصب على سلعة معينة أو خدمة ويكون مخالفا للقواعد المقررة في التشريع بحيث ينال من خصائص أو فائدة أو ثمن الخدمة أو السلعة شريطة عدم علم المستهلك [4].

والرقابة لهذه العناصر تكون وفق مراحل ثلاث تدرس في المباحث التالية :

المبحث الأول : الرقابة السابقة

تنصرف عملية الرقابة المسبقة للمنتج وللمنتوج وفق ما حدده قانون حماية المستهلك 02-89 [5] من أحكام

1 رقابة المنتج :

لقد ألزم المشرع في المادة 02 من قانون 02-89 المتدخلين في مرحلة إنتاج المواد الغذائية والمنتجات الصناعية واستيرادها وتوزيعها بالقيام بإجراء تحليل الجودة ومراقبة مطابقة المواد المنتجة من قبلهم أو المواد التي يتاجرون بها فيما يعرف بالرقابة الذاتية أو يكلفون من يقوم بذلك ، ولن يتأتى للمتدخل القيام بذلك إلا بتوفر شروط كالكفاءة والمهنية ، حيث يفترض في كل مهني التخصص والخبرة والمعرفة ، كما يشترط فيمن يستخدمهم الكفاءة استنادا إلى المادة 03 من المرسوم التنفيذي رقم 92-65 [6] أي أنه يجب أن يحوز المستخدمين شهادات تثبت المؤهلات المطلوبة للقيام بالفحوص الضرورية لتحليل الجودة ومطابقة المواد المنتجة قبل عرضها في السوق ، كما يتعين على الشركات والمؤسسات والقائمين بالخدمات في ميدان التغذية إجراء الفحوصات الطبية الدورية على العمال وصيانة محلات الإنتاج طبقا لقواعد النظافة والنقاوة ومقاييسها [7] ، وقد ألزم المشرع أن تكون التجهيزات والمعدات والأماكن اللازمة لعمليات جمع محصول المواد الأولية أو إنتاجها أو تحضيرها أو معالجتها أو تكييفها ، أو نقلها أو تخزينها مهيأة ومستغلة على نحو ملائم ، مع وجوب توفر منشآت صحية على مستوى كل مؤسسة ، وألزم المستخدمين المعينين بحكم منصبهم بتداول الأغذية لواجب العناية الفائقة بالنظافة للثياب والأبدان ، واتخاذ التدابير اللازمة لمنع البصق والتدخين وتناول الطعام والتبغ في أماكن تداول الأغذية ، كما أولى المشرع عناية بآلية نقل الغذاء حيث رأى بوجوب تزويد العتاد المخصص لنقل الغذاء بالتجهيزات الضرورية لضمان حسن حفظ الأغذية المنقولة [8]

2 رقابة المنتوج :

نصت المادة 02 فقرة 01 [9] من المرسوم التنفيذي 90-39 في تعريفها للمنتوج أنه كل شي منقول مادي يمكن أن يكون موضوع معاملات تجارية بينما المادة 02 فقرة 02 من المرسوم التنفيذي 90-266 [10] نصت: كل ما يقتنيه المستهلك من منتوج مادي أو خدمة .

ان أهم ما نلاحظه هو التضييق في مجال المنتوج بالنص الأول على خلاف النص الثاني ورغم ذلك فيمكن اعتبار أن كل الأموال يجوز أن تكون محلا للاستهلاك ما دام أنه يتم اقتناؤها أو استعمالها لغرض غير مهني فيشمل المنتوج

المنقولات المادية سواء كانت عرضة للهلاك بأول استعمال لها كالغذاء أو التي تهلك بمرور الزمن كالأثاث والأجهزة الكهرومنزلية . أما العقار فإن الكثير من الباحثين يرى بضرورة اعتباره منتوجا حتى يتمتع بالحماية التي يقررها قانون حماية المستهلك .

نظرا للأهمية التي يحظى بها السكن في حياة الناس ، خصوصا وأن بيع السكنات وإيجارها يخضع لإشراف محترفين يتفوقون في ذلك على المستهلك للعقار بما يوجب شمله بحماية قانون حماية المستهلك ، وإذن يمكننا أن نقول في المنتوج أنه كل سلعة أو خدمة مهما كانت طبيعتها قابلة للاستهلاك الفوري أو الممتد في الزمن ، وقد ألزم المشرع القائمين بإنتاج السلع بضمان أمن المنتوج من المخاطر الضارة بالمستهلك ، وهناك منتجات معينة يكثر تداولها بالسوق حظيت بالدراسة سنعمل على تسليط الضوء عليها .

2-1 الرقابة المفروضة على المنتوجات ذات الطابع السام:

وفق ما نصت عليه المادة 16 من قانون 02-89 فإن المنتجات السامة يجب أن يرخص بها قبل إنتاجها أو صنعها الأول نظرا لسميتها أو للأخطار الناتجة عنها ، لذا فالمنتج عليه الحصول على رخصة مسبقة لإنتاج المواد الاستهلاكية ذات الطابع السام [11]

2-2 الرقابة المفروضة على المواد الصيدلانية :

تشمل المواد الصيدلانية على الأدوية والكواشف والمواد الكيميائية الخاصة بالصيدليات وكل المواد الضرورية للطب البشري والبيطري ، ويعرف الدواء بأنه كل مادة أو تركيب يعرض لاحتوائه على خاصيات علاجية أو وقائية من الأمراض البشرية أو الحيوانية ، وكل المواد التي تقدم للإنسان أو الحيوان قصد القيام بالتشخيص الطبي . و الواضح أن المشرع يلزم الأطباء بوصف أو استعمال المواد الصيدلانية الواردة في المدونات الطبية قصد حماية صحة المواطنين وضمان تنفيذ الحملات الوقائية وتشخيص الأمراض ومعالجة المرض وحماية السكان من الأدوية غير مرخصة [12]

2-3 الرقابة على مواد التنظيف البدني والتجميل :

يقصد بمنتج التجميل ومنتج المنظف البدني كل مادة أو مستحضر باستثناء الدواء المعد للاستعمال في مختلف الأجزاء السطحية بجسم الانسان كالبشرة والأظافر، الأسنان قصد تنظيمها أو المحافظة على سلامتها أو تعديل هيئتها أو تعطيرها ، ويجب أن تخضع مواد التجميل في صناعتها وتوضيبها واستيرادها وتوزيعها قبل عرضها للاستهلاك أو دخولها التراب الوطني لتصريح مسبق [13].

المبحث الثاني : الرقابة اللاحقة

بعد صنع المنتوج وجاهزيته للتسويق والاستهلاك لابد من مراقبة مدى مطابقة المنتوج للمقاييس المعتمدة والمواصفات القانونية لتفادي الأخطار التي تهدد صحة المستهلك ومصالحه المادية ، وقد حددت المادة 15 من قانون02-89

الجهات المنوط بها القيام بهذه العملية ، حيث تتم المراقبة باقتطاع عينات وتحليلها مخبريا لمعرفة مدى مطابقتها للمقاييس المعتمدة والمواصفات القانونية [14] .

1 اقتطاع عينات :

يقصد بها أخذ جزء من المنتوج في صورة ثلاث عينات تخضع إحداها للفحص المخبري ، بينما تحفظ العينتين الباقيتي ، ويستثنى من هذا الإجراء المواد السريعة التلف التي يؤخذ جزء منها في صورة عينة واحدة ، ويوضع على العينات أختام قصد تجنب الغش .

2 تحليل العينات المقتطعة :

أنيط هذا العمل بمخابر تحليل النوعية والتي هي هيئة تقوم باختبار وفحص وتجربة ومعايرة المادة والمنتوج وتركيباتها وتحديد مواصفاتها وخصائصها [15] وينتج عن هذه الفحوصات أحد أمرين إما مطابقة المنتوج للمواصفات القانونية والخصائص التقنية بما يسمح بعرضه على المستهلك ، وإما عدم مطابقة المنتوج للمواصفات والخصائص التقنية المطلوبة فيه من جودة وأمن ، وهنا يكون للسلطة المختصة اتخاذ ما يجب من تدابير تحفظية وقائية ترمي لحماية صحة المستهلك ومصالحه المالية [16]

المبحث الثالث : الرقابة المستمرة

تقوم السلطة المختصة في أي وقت وفي أي مرحلة من مراحل عرض المنتوج للاستهلاك برقابة المطابقة ، فأثناء عرض المنتوج للاستهلاك من طرف أي متدخل سواء كان المنتج أو الموزع أو البائع يمكن لأي شخص ممن حددتهم المادة 15 من قانون 02-89 القيام بالمعاينة اللازمة سواء في أماكن الإنشاء الأولي أو الإنتاج والتحويل والتوضيب والإيداع والعبور والنقل والتسويق قصد الاطلاع على مدى مطابقة المنتوجات للمواصفات القانونية والمقاييس المعتمدة تجسيدا للمبدأ الذي يقضي بعدم الإخلال بالتزام الحفاظ على صحة المستهلك .

أما فيما يخص تفادي الأخطار التي تمس المصالح المادية للمستهلك فهنا يناط بالأعوان المختصين مراقبة عملية عرض المنتوج للاستهلاك لتفادي إخلال البائع أو المنتج أو الموزع بالالتزامات أثناء عرض المنتوج ، وهذا ما يدخل في إطار مبدأ شفافية ونزاهة الممارسات التجارية [17] .

فحسب قانون 04-02 الذي يقضي بأن يتولى البائع وجوبا إعلام الزبائن بأسعار وتعريفات السلع و الخدمات عن طريق وضع علامات أو وسم أو معلقات بحيث تكون مرئية ومقروءة [18] , كما يجب أن يكون بيع السلع أو تأدية الخدمات بين الأعوان الاقتصاديين مصحوبا بفاتورة ، وأيضا يمنع على أي شخص ممارسة الأعمال التجارية دون اكتساب الصفة التي تحددها القوانين المعمول بها ، وفي حال الإخلال بهذه الالتزامات فإن السلطة الإدارية المختصة تتدخل لوضع حد لذلك دون الإخلال بالمتابعات القضائية حسب المواد 14 ، 19 من قانون 02-89 حيث قد يمنع عرض هذه المنتوجات أو الخدمات في السوق . فالمنتوجات المستوردة يجب إخضاعها للمواصفات المعتمدة في

المادة 03 من قانون 02-89 وقد يسحب المنتوج أثناء عرضه للاستهلاك عند التأكد من عدم المطابقة الذي ينطوي على خطر وشيك يهدد صحة وأمن المستهلك ، وقد تأمر السلطة المختصة بإعادة توجيه المنتوج أو تغيير اتجاهه أو إتلافه على نفقة ومسؤولية حائزه الحالي ، كما يمكن الأمر بالوقف المؤقت لنشاط المؤسسة.

خاتمة

أظهرت دراسة مختلف النصوص القانونية أن الرقابة هي عبارة عن مجموعة من الوسائل تضمن النوعية الخاصة بالشيء وتقوم بقياس المطابقة والمحافظة على المنتوج ، وقد تعددت القوانين وشهدت تعديلات مختلفة اقتضتها الأنواع الجديدة والأساليب المتعددة المعتمدة في عملية إعداد المنتوج ، كما زادت عمليات الغش فيما يخص الأجهزة الالكترونية التي أصبح مصنعوها يعمدون إلى تقليد العلامات بما يخادع المستهلك ويدفعه إلى اقتناء سلعة دون المستوى الذي يريده ، وقد وصل الغش في الإنتاج إلى مادة الحليب وخاصة حليب الرضع التي عرفت في الصين التلاعب بالمكونات بما أودى بحياة كثير من الأطفال ، وحتى وإن كان القضاء بالمرصاد للعمل المجرم إلا أننا نجد المستهلك دائما في دائرة الخطر خصوصا في الدول النامية رغم كثرة التشريعات فيما يخص حماية المستهلك ويعود السبب إلى عدم تطبيق هذه القوانين إضافة إلى وقوف الجهات المخولة بتطبيق القوانين موقفا سلبيا ، ويكفينا أن نرى السلع الفاسدة معروضة للبيع وجمعيات حماية المستهلك لا تتحرك ولا تحرك القانون لفائدة المستهلك ، فالنقص ليس تشريعيا بل النقص أدبي وظيفي لذلك فمنتوجاتنا لا تستقيم مع ما تتطلبه قوانينها لضمان حماية المستهلك سواء في الوطن أو مع اقتصاد السوق ، وهذا يتطلب من المستهلك التحلي باليقظة والحرص على مصالحه والسعي للدفاع عن حقوقه ، كما يتعين على جمعيات حماية المستهلك تأدية أدوارها بما يضمن حماية المستهلك.

الهوامش:

1- قانون 04-02 المؤرخ في 05 جمادي الأولى عام 1425 الموافق 23 يونيو سنة 2004 يحدد القواعد المطبقة على الممارسات التجارية ، الجريدة الرسمية عدد41.

– شريف لطفي : حماية المستهلكين في اقتصاد السوق ، مجلة مصر المعاصرة عدد 425 ، سنة 1991 ، ص 191 .

- المرسوم التنفيذي رقم 90-39 المؤرخ في 30-01-1990 المتعلق برقابة النوعية وقمع الغش ، جريدة رسمية عدد 05 .

2– جمال نكاس : حماية المستهلك وأثرها على النظرية العامة للعقد في القانون الكويتي ، مجلة الحقوق عدد 02، سنة 1989

- المرسوم التنفيذي رقم 90-266 المؤرخ في 15 سبتمبر 1990 المتعلق بضمان المنتوجات جريدة رسمية عدد 40

3 –Bouache mohamed : qualité des aliments et protection de la santé du consommateur , revue asjep, volume 36 n°=4 année 1998 **P 45** .

4– حسن مرعي الكثيري : الغش والتدليس وأثره على التجارة والمستهلك العربي : الندوة العلمية لظاهرة الغش والتقليد التجاري على هامش الملتقى الثاني للاتحاد العربي للمستهلك صنعاء من 16-18 سبتمبر 2000 ،ص 10

5– قانون 02-89 المؤرخ في 7 فبراير سنة 1989المتعلق بالقواعد العامة لحماية المستهلك،جريدة رسمية عدد 06.

6– المرسوم التنفيذي رقم 92-65 المؤرخ في 12 فيفري المتعلق بمراقبة مطابقة المواد المنتجة محليا او المستوردة ،

7– القانون رقم 85-05 المؤرخ في 85/02/16 المتعلق بحماية الصحة وترقيتها ، جريدة رسمية عدد 08 .

8– المرسوم التنفيذي رقم 91- 53 المؤرخ في 23 فيفري 1991 المتعلق بالشروط الصحية المطلوبة عند عملية عرض الأغذية للاستهلاك، جريدة رسمية عدد09 .

9– المرسوم التنفيذي رقم 90-39 المؤرخ في 1990/01/30 المتعلق بمراقبة الجودة جريدة رسمية عدد 05 .

10– المرسوم التنفيذي رقم 90-266 المتعلق بضمان المنتوجات والخدمات ، جريدة رسمية عدد 40.

11– المرسوم التنفيذي رقم 97-254 المؤرخ في 1997/07/08 المتعلق بالرخص المسبقة لإنتاج المواد السامة التي تشكل خطرا من نوع خاص و استيرادها ، جريدة رسمية عدد 46.

12– قانون 85-05 المؤرخ في 16 فبفري 1985 المتعلق بحماية الصحة و ترقيتها ، جريدة رسمية عدد 08.

13– المرسوم التنفيذي 92-41 المؤرخ في 4 فبراير سنة 1992 المحدد لشروط إنتاج مواد التجميل و التنظيف البدني و تكييفها و تسويقها في السوق الوطنية و كيفيات ذلك ، جريدة رسمية عدد 09 .

– المرسوم **التنفيذي** 97-37 المؤرخ في 14-01-1997 المتعلق بشروط و كيفيات صناعة مواد التجميل و التنظيف البدني و توظيبها و استيرادها و تسويقها في السوق الوطنية ،جريدة رسمية عدد 04 .

14–Ahmed Badaoui : le maghreb dans les normes un parcour maghrebien N°= 26 . 1989 .

15– قرار مؤرخ في 27 مارس سنة 2004 يجعل منهج إحصاء مجموع الجراثيم في 30 مْ في مسحوق و مصل الحليب إجباريا ،جريدة رسمية عدد 32 .

16 – Bouache mohamed : qualité des aliments et protection de la santé du consommateur , revue asjep, volume 36 n°=4 année 1998 **P 16**.

17- Ahmed Badaoui : produire mieux en économie N°= 10. 1993. Agence prèsse. P 32.

17– قانون 04-02 المؤرخ في 23 يونيو سنة 2004 المحدد للقواعد المطبقة على الممارسات التجارية، جريدة رسمية عدد 41

تطور السياحة في الاردن: دراسة الوعي السياحي لدى طلبة الجامعات الخاصة الاردنية.
دراسة حالة جامعة أربد الاهلية وجامعة جدارا

د. عبدالله علي قويطين العجلوني

أستاذ مساعد، قسم السياحة والآثار، كلية الاداب، جامعة حائل

ملخص البحث تهدف هذه الدراسة الى التعرف على مدى توفر الوعي السياحي لدى طلاب الجامعات الخاصة الاردنية (جامعة أربد وجامعة، جدارا)، حيث اعتمدت هذه الدراسة اسلوب الدراسة الميدانية من خلال الاستعانة بالاستبانة التي صممت لهذه الغاية, وتم توزيع 312 استبانة بالطريقة العشوائية على أفراد العينة العشوائية البسيطة, ولقد تم استرجاع 200 استبانة صالحة للتحليل الإحصائي. وتشير نتائج الدراسة الى أن هناك درجة عالية من الوعي السياحي نحو اهمية السياحة والآثار الايجابية لتطور السياحة في الاردن. وخلصت الدراسة الى مجموعة من التوصيات اهمها ضرورة إدخال منهاج دراسي لطلبة الجامعات يهتم بتعريف السياحة والوعي السياحي وأهم المواقع السياحية في الأردن بشكل خاص والوطن العربي بشكل عام، وضرورة الاهتمام بنشر الوعي السياحي لدى أفراد المجتمع المحلي.

كلمات مفتاحية: الاردن، السياحة، الوعي،الوعي السياحي

TOURISM DEVELOPMENT IN JORDAN: A STUDY OF TOURISM AWARENESS AMONG STUDENTS OF PRIVATE JORDANIAN UNIVERSITIES.
CASE STUDY: IRBID AND JADARA UNIVERSITIES

DR.ABDALLAH ALI GWATEEN AL-AJLONI
Assistant Professor, Department of Tourism and Antiquities, Faculty of Arts, University of Hail

Abstract:
This paper aims to identify tourism awareness among students of private Jordanian universities (Irbid and Jadara University). In the approach of the study a questionnaire of 312 were randomly distributed. Out of this sample, 200 proved to liable for statistical analysis. The preliminary results of the statistical study of the data indicate a high degree of awareness among students about importance of tourism and its positive effects on development of Jordan. The study recommends inclusion of tourism awareness in university curriculums in Jordan in particular and the Arab World in general. Furthermore, it stresses on the need to spread tourism awareness as well among members of the local community.

Keyword: Jordan, Tourism, awareness, Tourism Awareness

المقدمـــة :

تعتبر السياحة رسالة حضارية وجسر للتواصل بين الثقافات والمعارف الانسانية بين للامم والشعوب وهي ناجمة عن تطور المجتمعات وارتفاع المستوى المعيشي للفرد واستغلال اوقات الفراغ ومصدر من مصادر الدخل القومي وتحسين ميزان المدفوعات من خلال تدفق العملات الاجنبية، حيث شهدت صناعة السياحة في الآونة الأخيرة تغيرات هامة حيث وصفت بأنها العملاق الاقتصادي في القرن العشرين، والصناعة التصديرية الأولى والصناعة الخدمية الثالثة في اقتصاد العالم بالقرن الحالي (غنيموسعد 1999 ص22). بعدانتهاءالحربالعالميةالثانيةأصبحتالسياحةمناهمالقطاعاتفيالدولحيثيعزىذلك

البكونالسياحةتسهمفيالدخلالاقتصاديوالاجتماعيوالبيئي،بالاضافةالىانالسياحة

مدخلاللتبادلالثقافيوالحضاري،والعاداتوالتقاليدوتشغيلالأيديالعاملةوتحقيقالسلاموالتفاهمبينالشعوبوتساعدالسياحةعلىاحياءا لتراث الحضاري) (مقابلة 1999). فالسياحةتقدمفرصعملمباشرةوغيرمباشرةلاكثرمن 200 مليونشخصحولالعالم، وبمعدلعاملللكلتسعةعماليعملونفيالصناعاتالاخرى،ويصلعددالوظائفالمرتبطة بالانشطةالسياحيةالى 350 مليونوظيفةفيعام 2005،وتولدالسياحة % 10.3 منجملة الاجورالعالميةبمايعادل 1.7 تريليوندولاروبنسبة % 10.1 منجملةالناتجالمحلي الاجمالي،لذلكفإنالسياحةتحتلاهمية كبيرة كنشاطاقتصاديفيمختلفدولالعالم (عبيد2010) ،لذلك تتنافس دول العالم المتقدمة والنامية على تحسين الصورة السياحية لها في الأسواق المصدرة للسياحة لجذب أكبر عدد من السائحين لما لهذا القطاع من أثار إيجابية مباشرة على النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلاقات الدولية .أما على الصعيد العربي فقد شهدت السياحة تطورا هائلا ففي الوقت الذي شهد العالم العربي تطورا كبيرا في المستوى المعيشي وارتفاع الإمكانيات المادية لمعظم البلدان العربية , شهدت تكاليف السفر انخفاضا نسبيا نتيجة لتطور وسائل النقل والمواصلات وتوافرها , مما مهد الطريق أمام مختلف شرائح المجتمعات العربية الغنية وذات الدخل المحدود أيضا المتمثلة في القوى العاملة للمشاركة بالطلب السياحي , وهكذا فقد تكاملت السياحة كظاهرة واتسعت بشكل كبير سواء كان ذلك على الصعيد المحلي (سياحة داخلية) أو على الصعيد العالمي (سياحة خارجية) . (الحوري و الدباغ 2001م)وعلى ذلك يكون التحدي الحقيقي أمام صناعة السياحة الأردنية في مدى قدرة المقاصد السياحية في الأردن على إيجاد مجتمع أردني كامل ومتكامل " حاضن للسياحة " لديه الوعي الكافي لأهمية هذه الصناعة الواعدة بوصفها خدمة إنتاجية تعود بالنفع العظيم على أفراد المجتمع كافة. لهذا يعتبر الوعي السياحي في الأردن قضية مجتمعنا بأكمله لأن السياحة بوصفها نشاط اجتماعي تعتمد على الإنسان إلى حد كبير نتيجة الأهمية المتعاظمة للعلاقات الإنسانية في العملية السياحية فهي مرتبطة بسلوكيات الأفراد.

أضف إلى ذلك ضرورة الوعي السياحي في إيجاد نظام سياحي قادر على استثمار المميزات النسبية والتنافسية إذ أن الاستثمار في المشاريع السياحية أصبح يقترن في كثير من الأحوال بالوعي السياحي للمجتمع المحلي .

يتناول هذا البحث أهمية الوعي السياحي لطلبة الجامعات الأردنية بشكل خاص. لأهمية وقدرة هذه الفئة من الشباب المتعلم على فهم متطلبات العصر ، والاستجابة للتغير السريع الذييشهده العالم ولاسيما في قطاع السياحة , مما يستدعي تحديد الوعي السياحي لديهم لخلق الحس بالمسؤولية وإدراك حجم التحدي الملقى على عاتقهم في تنمية وتطوير السياحة الأردنية حاضرا ومستقبلاً فهم سياح المستقبل و عدُتها المقبلة من جهة أخرى, وهم الفئة الأقدر على وضع الأمور في نصابها الصحيح و خاصة ما تطمح به الإستراتيجية الوطنية 2015/2010 من خلق أكثر من 70 ألف فرصة عمل جديدة (وزارة السياحة والآثار 2009م).لذلك من المهم تنمية الوعي السياحي لديهم لأنه من المنتقد وجود استراتيجيات لتنمية الوعي السياحي دون وجود المهارات و الخبرات القادرة على تنمية السياحة .

مشكلة البحث

تعتمد السياحة في أي بلد في العالم بالدرجة الاولى على توفر مجتمع مثقف واعي باهمية الموارد السياحية سواء كانت طبيعية أو بشرية من هنا جاءت إستراتيجية وزارة السياحة الاردنية في المقام الأول على أعداد مجتمع مثقف سياحياً في الدرجة الأولى بالإضافة إلى الاهتمام بالمقومات السياحة التي يوفرها القطاع العام والخاص، لمواجهة التحديات المستقبلية بكل كفاءة ونجاح. لذلك تمثلت مشكلة البحث في التعرف على مدى توفر الوعي السياحي لدى طلبة الجامعات الأردنية حول أهمية السياحة والمواقع السياحية في الأردن، وإبراز ما يسمى بالمزاج الثقافي المتعلق تجاه السياحة في الأردن, وكيف يمكن تنمية هذا الوعي لديهم بحيث ينعكس على سلوكهم تجاه السائح والمجتمع .

أهداف البحث :

تتمثل أهداف البحث بما يلي :

1- التعرف على مفهوم الوعي والوعي السياحي .

2- التعرف على مدى توفر الوعي السياحي لدى طلبة الجامعات الاردنية الخاصة وكيفية تنمية وعية بأهمية السياحة.

3- زيادة الوعي السياحي لدى الطلبة مما سيدفعهم إلى الحفاظ على الثقافة المحليةوالهويةالشخصية للمجتمع الأردني.

أهمية البحث :

تنبع أهمية البحث من خلال التعريف بأهمية الوعي السياحي , ودوره في تطوير أداء العاملون في السياحة حاضرا ومستقبلا وانعكاسها في تحسين المردودات الاقتصادية للأردن, وكذلك أهمية الطلبة أنفسهم فهم سياح المستقبل و عدُتها المقبلة من جهة أخربوهم الفئةالأقدر على وضع الأمور في نصابها الصحيح .

فرضيات البحث

* لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين وسيلة التعرف على المواقع السياحية والمتغيرات الديموغرافية .

* لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين الوعي بأهمية السياحة والعوامل الديمغرافية .

* لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين الوعي بالآثار السلبية المحتملة للسياحة والمتغيرات الديمغرافية .

* لا تختلف الأهمية السياحية لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي

الوعي

وردت كلمة "وعي" في أول الأمر بكتاب الله عز وجل قوله تعالى : " لنجعلها لكم تذكره وتعيها أذن واعية" (سورة الحاقة، (12)" . بمعنى أخذ العظة والعبرة والحفظ لما تسمع من إخبار الكافرين. وفي أية أخرى قوله عز وجل : " وجمع فأوعى " "(سورة المعارج (18)" . بمعنى جمع المال وامسكه ولم يؤدي حق الله منه ,وهكذا نجد أن كلمة وعي كانت تستخدم بمعنى الجمع أو الحفظ. (تفسير ابن كثير ج3)

ويبدو أن كلمة (الوعي) أخذت حظها من التطور في الاستعمال حتى صارت تستخدم بمعنى الفهم وسلامة الإدراك. ومع تعقد المصطلحات والمفاهيم اخذ مدلول (الوعي) يدخل العديد من المجالات النفسية والاجتماعية, حيث عرف علماء النفس هذا المفرد بأنه " شعور الكائن الحي بنفسه، وما يحيط به" والوعي لديهم يعني مجموع ما يتحصل من الشعور والإدراك والنزوع . (البكار2000م)

أما منظور علم الاجتماع للوعي فهو يتشكل من خلال العلاقات الاجتماعية وهذا ما تمثله عبارة الضمير الجمعي والواعي أو الشعور الجمعي، بمعنى أن الوعي والضمير كلها مشتقة من الجماعة" لأن الفرد يعيش خيانة في ثقافة معينة وجماعات تتكون منها هذه الثقافة، والمعاني والخبرات التي تكونها هذه الوحدة الاجتماعية تخلق في الفرد نوع من الوعي تساعده على تفسير بيئة والاستجابة لها ، ومن ثم فإن الذات الفردية أو الشخصية وسلوك الإنسان هي في الغالب نتاج الحياة الاجتماعية وكما تم ذكره سابقاً بأن السياحة من العلوم الاجتماعية فإنها تعتبر أحد فروع الوعي الاجتماعي لأن الإحاطة بكل الواقع المحيط بالإنسان والمجتمع والطبيعة هو هدف نشاط السياحة، ومن ثم فإن تنمية الوعي الاجتماعي من خلال التعريف بهذا الواقع من خلال رحلات وزيارات سوف تؤدي حتما إلى تنمية الوعي السياحي لدى أفراد المجتمع الأردني، مما يجعلهم يتعرفون على قيمة ما يحيط بهم ويعملون على تقديمه في أفضل صورة تجذب إليه السياح من مختلف العالم ،وتبادل المعرفة وتنمية السلوك السياحي. (البكار2002م).

يعرف الوعي كما ورد في المعجم الوسيط على أنة الفهم وسلامة الادراك والاحاطة والفطنة والتقدير(المعجم الوسيط ج 2 ص 21). كما يعرفة المعجم الوجيز 1995 ص 675) على أنة الفهم وسلامة الادراك وشعور الكائن الحي بما في نفسة وميحيط بة. أما قاموس مصطلحات علم النفس فيعرفة على أنه المرحلة الاخيرة من الادراك،والادراك الواعي هو الادراك المتميز او الدراك التأملي أو الداخلي أو ادراك الفرد لوضمون ما يشعر به(العيسوي 1996). كذلك قاموس لونج مان (Longman) فيعرفه على أنه أمتلاك المعلومات أو فهمها (longman 2000). وقد إتفقت اراء العلماء على ان الوعي يتكون من خلال الارتباط الوثيق والمستمر بين الانسان والطبيعة وعلاقة الانسان مع غيرة من البشر حيث بدون هذه العلاقة لا يحدث الوعي.

يعرف تايلور(Tayllor) الوعي على أنة مجموعلا من المشاعر ولحظات الاردلااك واليقظة، ويكون الانسان واعيا إذا كان يشعر ويدرك ما يدور حولة من الاشياء والافعال والاعمال (تايلور1986) . أما فرويد (Freuid) فيعرفة على أنة تكوين نفسي منطقي وتوافق مع نمط معين من البيئة ترتبط بة الطاقة العقلية من خلال الرموز اللفظية (Drever1963). جود(Good) يعرف الوعي على أنة أمتلاك أو أظهار إدراكا أو تصورا أو معرفة(Good1973). ألا ان الوعي ادى علماء النفس أخذ في التطور حتى أصبح شيئا محددا لة قواعد منطقية تحكمة شأنة في ذلك التفكير(Eornstein1980). كما اعتبروه حالة من اليقظة يدرك فيها الانسان نفسة وعلاقتة بما يدور حولة من الزمان والمكان والاشخاص حتى تكون استجابه للمؤثرات البيئية استجابه صحيحة (Encycjopedia1984). أما السلوكيين فيروا أن الوعي هو إدراك الاشياء الخارجيةوإدراك التراث(1967,وليم). كما يرى كروثويلKrawthwohl () أن الوعي يكون بالدرجة الاولى في الجانب الوجداني ولكنة أيضا يكون مشبعا بالجانب المعرفي Krawthwohl1964 (وبالتالي فهو ايس كالتذكار في استرجاع المعلومات بل هو إدراك الفرد لمواقف محددة. كذلك يرى ستون (Stone) أن الجانب الوجداني للوعي هو المستوى الذي يكون فية إنتباه الفرد قد انجذب نحو المثيرات المختلفة (Stone1972). أما مفهوم الوعي لدى الباحث فهو فهم وأدراك الانسان وتقديرة للبيئة التي يعيش فيها بالاضافة الى الاماكن المحيطة به وقدرته على التعامل والتكييف والعيش معها والمحافظة عليها ليصبح وجوده فعللا وواعيا.

الوعي السياحي

إن الوعي السياحي ليس محتكرا للأشخاص الذين يدرسون أو يعملون في القطاع السياحي، بل يشمل جميع أبناء المجتمع المحلي وأهمهم فئة الشباب وعليهم أيضا المسؤولية الخاصة للحفاظ على تنمية السياحة واستدامتها من خلال المشاركة والمساهمة في التنمية ، لذلك فإن الوعي السياحي يجب أن يجد طريقه لحصول الطلبة على حصة كافية من هذا الوعي، وهنا يأتي دور إدارة المؤسسات التعليمية بنشر الوعي وهذه مسؤولية عظيمة .

إن السياحة والوعي عناصر غير قابلة للفصل في نجاح العملية السياحية واستدامتها،وإدخالها لجميع فئات المجتمع ، فعلى المؤسسة القيام بجميع الأوقات بإبراز أهمية الوعي السياحي وصناعة السياحة ككل (مقابلة و ذيب2000م).

مفهوم الوعي السياحي:

هو الادراك القائم على الاحساس والاهتمام بالمواقع السياحية واهميتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والبيئية، والوقوف على المشكلات التي تواجة السياحة والحركة السياحية، مع وجود الدافع القوي للمساهمة في تنميها في الدولة.

ويمكن تحديد الملامح الرئيسية للوعي السياحي كمايلي:

1- أن الوعي لابد ان يجمع بين الجانبيين المادي والوجداني، وذلك لأن الوعي هنا هو بالدرجة الأولى في تكوين الاتجاهات نحو السياحة وتلك الاتجاهات هي التي تحدد وتوجة سلوك الفرد نحو عوامل الحركة السياحية.

2- أن الفرد يصل الى درجة الوعي السياحي عندما يكون على معرفة تامة بمفهوم السياحة وانواعها واهميتها والمشكلات التي تواجهها،مع وجود الدافع لدية للمشاركة الايجابية لتنمية الحركة السياحية لكي تعود بالمنفعة الكاملة على وطنة.

أنواع الوعي السياحي:

يمكن تقسيم الوعي السياحي الى مايلي:

أولا :الوعي السياحي لدى السكان المحليين:

لا يمكن لقطاع السياحة من تحقيق الفوائد الاقتصادية والاجتماعية والبيئية الناتجة عن تطور السياحة على المجتمعات المحلية ،إذا تجاهل المخططون وواضعوا السياسات السياحية إدماج المجتمع المحلي في التنمية السياحية.

ثانيا: الوعي الخاص بفئة العاملين بالنشاط السياحي:

حيث يعرف العاملون في النشاط السياحي علىأنهم(القائمون على تقديم خدمات متنوعة للسياح من إقامة ،وأطعمة ومشروبات وغيرها،وتعتبر هذه الفئات من العمالة احد أهم عناصر المزيج التسويقي السياحي،ويستقي هذاالعنصر أهمية من كون العاملين في النشاط السياحي يعتبرون الخط الأمامي،المواجهللسائح ضمن إطار العملية السياحية،كونهم على اتصال مباشر مع السائح،وبالتالي فأنالسائح يتأثر بشكل مباشر بقدرة هؤلاء العاملين على تحقيق احتياجاتهم وأدائهم الجيدواستقبالهم الجيد،فإذا كانوا على المستوى المطلوب في أداء مهمتهم فأن ذلك بالطبعسيؤثر على الحركة السياحية من عدة محاور أهمها، الوصول لأقصى درجة من رضاالزائر عن المنتج السياحي الأردني، زيادة معدل أنفاق الزائر في المواقعالسياحية الأردنية، زيادة احتمالية تكرار زيارته للأردن بنسبة كبيرة. فالعاملين بالنشاط السياحي بالتالي عنصر فعال في عكس صورة المنطقة السياحية،وتناقل سمعتها الجيدة أو السيئة على حد سواء من خلال الكلام المنقول (Word-Of-Mouth)،وهي أقوى وسائل الدعاية والأعلام على الإطلاق لما لها من دور فياستقطاب أعداد كبيرة من السياح من أقارب وأصدقاء السياح الذين أدلوا بشهادات ايجابيةتعزز عناصر الجذب في الأردن.

ثالثا:الوعي الخاص بفئة السياح:

ويمكن ان ويقسم هذا النوع إلى قسمين:

1- تهيئةالسياح قبل دخول المجتمع المحلي:

وهي المرحلة التي تختص بتهيئة وتوعية السياحقبل دخولهم للموقع السياحي ، حيث يعتبر هذا النوع من التوعية من أكثرأنواع التوعية السياحية حساسية وخطورة، حيث يرتبط بردة فعل السكان المحليين تجاهالنشاط السياحي، بحيث قد تشكل ردة فعل السكان المحليين تجاه السائح اكبر عائق فيطريق التنمية السياحية، حيث قد تشكل في كثير من

الأحيان بعض التصرفات الناتجة عنالسياح والتي تعكس بدورها ثقافتهم المحلية خرقا لعادات وتقاليد وقيم ومبادئ المجتمعالمضيف (بفعل التباين والاختلاف بين ثقافات الشعوب والأمم)،مما قد يؤدي إلى رفض هذاالمجتمع لهذا النوع من النشاط الاقتصادي وبالتالي التأثير عليه سلبا، بوسائل مختلفة، مما يؤكد على ضرورة احترام هذه الثقافة مهما اختلفت عن ثقافة السائح الأصلية ،ونحنبالفعل نعتقد بأن السياح يدركون أن هناك عادات وتقاليد في المجتمعات المضيفة ربماتختلف عن عاداتهم وتقاليدهم، وأن من واجبهم احترام العادات والتقاليد المحلية .

2- الإرشاد

وهي المرحلة التي تبدأ بدخول السياح إلى الموقع السياحيويتضمن هذا النوع من التوعية إرشاد السياح إلى الأماكن السياحية التي يمكن لهمزيارتها،وإرشادهم إلى مواقع الخدمات السياحية التي يمكن أن تعد لهم ضمن البلدالمضيف من فنادق واستراحات وغيرها،وذلك عن طريق تزويدهم بالنشرات والكتيباتوالخرائط الواضحة والصحيحة عن طريق وكلاء السفر أو الشركات السياحية أو مكاتبالسياحة الوطنية ،أو بعض المؤسسات المحلية إضافة إلى اللوحات الإرشادية التي توضععلى الطرقات لتتبع الطرق التي تؤدي بالسائح إلى الأماكن السياحية،وأماكن تلقيالخدمات السياحية المختلفة.

أهمية الوعي السياحي

للوعي السياحي أهمية كبيرة في تدعيم مفاهيم السياحة في الأردن ، فالعديد من المواقع السياحية في الأردن تعاني من مشكلات متعددة أهمها: عدم تقبل أبناء المجتمع المحلي لفكرة السياحة ،إضافة إلى أن هناك من ينظر إلى السائح كفرد غريب منبوذ ، وهناك من ينظر إلى السائح على أنه مختلف عن المجتمع المحلي سواءً من الناحية الثقافية أو الدينية ،لذا يظهر في بعض الأحيان سلوكاً عدائياً تجاه السائح خاصة من الأطفال صغار السن في هذه المواقع السياحية من خلال انتشار ظاهرة التسول المستتر وراء عمليات البيع والشراء، وغيره من السلوكيات الأخرى (بظاظو،2012).

يساعد تعميق مفهوم الوعي السياحي في تعزيز الانتماء والولاء الوطني الأردني من خلال استشعار أهمية المكتسبات الوطنية الناجمة من السياحة، والاعتزاز بالمقومات السياحية ومظاهر الحضارة والمواقع الأثرية في المملكة والمحافظة عليها ،فالوعي السياحي يعمل على تعميق مفاهيم تتعلق بتقبل أفراد المجتمع الأردني للسياحة وللمجموعات السياحية على اختلاف دينها وعاداتها والتعامل بإيجابية معهم مما يمكنهم من تطبيق ممارسات وسلوكيات حضارية تعكس طبيعة المجتمع الأردني ،وتشجيع مبدأ احترام وفهم وقبول الآخرين على اختلاف أديانهم وثقافاتهم وهذا يتأتى من خلال إيجاد جمعيات تطوعية من مختلف الأعمار مثل "جمعية أصدقاء السائح " ،لذا يجب أن يفتح المجال لإنشاء مثل هذا النوع من الجمعيات للعضوية فيها من مختلف الفئات العمرية ومن الذكور والإناث (بظاظو،2012).

الدراسات السابقة :

دراسة ابو قحف (1986) صناعة السياحة في مصر. حيث توصلت نتائجها الى ان تنمية الحركة السياحية ترتبط ارتباطا كبيرا بمستوى ودرجة الوعي السياحي لدى المواطنيين داخل الدولة، بمعنى ان هناك علاقة طردية بين الوعي

السياحي والتنمية السياحية أي كلما ارتفع مستوى الوعي بين المجتمع كلما أزدادت حركة التنمية السياحية والعكس صحيح.

دراسة 1991 (Fahmy) بعنوان إدراك طلاب السياحة والفنادق للوعي السياحي والمتطلبات التربوية لطلاب ما بعد التعليم الثانوي. حيث كانت عينة البحث عباره عن 205 طالب جامعيا من الجامعات التي تقدم التعليم السياحي.حيث اوضحت نتائج الدراسة أن طلاب الجامعات المصرية يؤمنون بأن السياحة تلعب دورا مهما في النمو الاقتصادي وترفع من المستوى الصحي والمعاشي للمجتمع، وتوفر فرص العمل, وتلعب دورا مهما في التبادل الثقافي والسياسي بين الشعوب.

دراسة دندراوي (1995) صناعة السياحة من منظور إجتماعي، حيث أظهرت النتائج أن أنخفاض مستوى الوعي السياحي لدى المواطنين تعد من المشاكل الاساسية التي تقف عائقا أمام زيادة الحركة السياحية الى مصر.

دراسة النجوي (2003) بعنوان مدى توافر الوعي السياحي لدى معلمي الدراسات الإجتماعية بالمرحلة الثانوية فيسلطنة عمان. حيث هدفت الدراسة إلى التعرف على مدى الوعي السياحي لدى معلمي الدراساتالاجتماعية بالمرحلة الثانوية ، و بعض العوامل التي تؤدي إلى فروق في الوعي السياحيلديهم مثل النوع والتخصص والمنطقة التعليمية والخبرة . وقد قامت الباحثة بإعدادأداتي الدراسة التي تمثلت في اختبار المعلومات السياحية لقياس المجال المعرفي تضمن 35)) سؤالا من نمط أسئلة الاختيار من متعدد ،ومقياس الوعي السياحي لقياس المجالالوجداني تضمن (24) عبارة . وتم التأكد من صدق أداتي الدراسة بعد عرضها علىمجموعة من المحكمين ذوي التخصص ، كما تم التأكد من ثباتها حيث جاء معدل الثبات (0.80) للمجال المعرفي و (89 .0) للمجال الوجداني .

طبقت الدراسة على عينةمكونة من (144) معلماً ومعلمة بالمرحلة الثانوية في المناطق التعليمية التالية : ظفار ، الباطنة شمال ، والظاهرة جنوب . وقد أشارت نتائج الدراسة إلى توسط الوعيالسياحي لدى معلمي الدراسات الاجتماعية . كما تبين أن (18.8%) من العينة جاءوعيها السياحي مرتفعاً و (7 .50%) من العينة تقع ضمن الوعي المتوسط ، ونسبة (30.6%) ذات وعى منخفض .

كما أظهرت نتائج اختبار " ت " عدم وجود فروق دالةإحصائياً في مجالي الوعي السياحي لدى معلمي الدراسات الاجتماعية تعزى لمتغيرات : النوع ، والتخصص ، والمنطقة التعليمية ، والخبرة . بينما كانت هناك فروق ذات دلالةإحصائية بينمجالي الوعي السياحي – المجال المعرفي والمجال الوجداني – لصالحالمجال الوجداني.

وفي ضوء ما توصلت إلية الدراسة الحالية من نتائج ، أوصتالباحثة بأهمية تزويد معلمي الدراسات الاجتماعية بحقائب تعليمية وكتيبات تخدمالجانب السياحي بعمان ، والاهتمام بوضع برامج توعية ترفع من مستوى الوعي السياحيلدى معلمي الدراسات الاجتماعية وكذلك تضمين مواضيع تخدم جانب السياحة العمانية فيمناهج الدراسات الاجتماعية من خلال تطبيق مداخل مختلفة كالمدخل البيئي.

أبو العسل (2005)يرى أن الاستغلال الأمثل لعناصر الجذب السياحي الداخل والخارجي عن طريق المقومات السياحية المتعددة الموجودة في بلدنا، والتي من ضمنها يدخل الوعي لدى المواطن من أهم عناصرها، لذا يتطلب توعية المواطن سياحياً توعية سليمة، سواء عن طريق إدخال علم السياحة في المدارس والجامعات، أو عن طريق وسائل الإعلام ، خاصة المرئية والمسموعة لأنها أكثر انتشار ، وتتميزان بقدرة على تخطي حواجز الزمان والمكان ، فضلا عن الواقعية التي تأتي من الصوت الإنساني و المؤثرات الصوتية والموسيقية المذاعة حيث أنه عن طريق السمع والبصر يكسب الإنسان ما يقرب 98% من معرفته عن أهمية السياحة ودورها في تنمية الاقتصاد الوطني .

الطوباسي (2009)تباينت آراء طلبة الجامعات وخريجيها حول مدى مساهمة المناهج الدراسيةبالترويج لتسويق السياحة والحفاظ على الكنز التاريخي عبر نشرالوعي بأهميته .عدد منهم قال أن هذه المناهج قد حملت فيخططها و مضمونها إشارةواضحة وصريحة لميزة الأردن السياحية وأهم معالمه، غير أن كثيرين وجدواأنها قد تجاهلت الحديث عن هذا الجانب الهام .

بظاظو (2009) يرى أن مناهج التربية الوطنية في الجامعات تفتقرلمفاهيم نشر الوعي بأهمية السياحة والحديث عن المواقع السياحيةالمختلفة داخل الأردن وميزتها , ويدعو إلى ضرورة العمل على تعزيز الوعيالسياحي من خلال تضمين مناهج التربية الوطنية في الجامعات بالمضامينالتي تتحدث عن السياحة خاصة وأن الأردن تزخر بالكثير من المواقع ذات الميزات السياحية المختلفة , ويفترض بظاظو أن تتضمن هذه المناهجدعوة لاحترام الطرف الآخر المتمثل بالسياح على اختلاف عاداتهم و أديانهم وهيأم في غاية الأهمية و أن مناهج التربية الوطنية وحدها غير قادرة على نشر الثقافةبأهمية المواقع السياحية و مفاهيم التراث مما يتطلب وجود مساق إجباريلطلبة الجامعات يتحدث عن السياحة في الأردن على غرار الكثير من الدولفي المنطقة، وهذا المساق من شأنه العمل على تعميق معرفة الطالب الجامعيبالمقومات السياحية وطرق المحافظة عليها ، إلى جانب تعزيز السلوكالايجابي لديه في التعامل مع الزوار القادمين من شتى دول العالم , ويدعوبظاظو الجامعات الأردنية إلى ضرورة تعزيز الأنشطة اللامنهجية المتعلقةبالسياحة من خلال زيارة المواقع السياحية المختلفة وتعريف الطالب بمايحتويه الأردن من مقومات ومميزات في هذا الجانب.ويبين بأن هذه الخطوة الهامة من شأنها العمل على تعزيز النظرةالايجابية للأردنيين تجاه السياحة المحلية ، مشيراً إلى أن المشكلة التييعاني منها الأردن بما يتعلق بالزوار هي أن 95% من السياحة الأردنيةتأتي من الخارج مقابل 5% للسياحة المحلية وعلى عكس العديد من الدولالمتقدمة التي تركز في تسويقها على السياحة الداخلية. ويؤكد بظاظو كعضوفي لجان التعليم في المجال السياحي والفندقي بأنه تم تضمين الكثير منالمناهج الدراسية المتخصصة بهذا المجال بالمفاهيم والمعاني المتعلقةبالتراث والسياحة .

ويرى العمايرة (2009) أن مناهج التربية الوطنية لم تساهم بدورها في هذاالجانب،ويعتبر كأحد أعضاء لجنة الإشراف على تأليف مناهج التربيةالوطنية في وزارة التربية والتعليم بأن منهاج التربية الوطنية في المدارس كان لها دور

كبير في نشر وتعزيز الثقافة والوعي بأهمية المواقعالسياحية الأردنيةحيث احتوت هذه المناهج على 386 مفهوما عن السياحةويتفق مع الدكتور بظاظو في أهمية وجود منهاج إجباري مستقل عن السياحةفي الأردن .

أما وزارة السياحة والآثار (2009) في دراسة مسحية حول الوعي الوطني بالسياحة أعدها مشروع تطويرالسياحة في الأردن الممول من الوكالة الأميركية للتنمية الدولية قد أظهر بأن السياحة تعتبرلدى الأردنيين من أهم القطاعات الاقتصادية الوطنية، غير أنهم لا يرون تأثيرا ايجابيالهذا القطاع على حياتهمالأمر الذي يتطلب من هذه المناهج الجامعية توعيةالطلبة كجزء مؤثر في مستقبل التنمية بأهميةالأردن السياحية .

دراسة MIHAI(2009) حيث هدفت الدراسة الى تقييم درجة فهم وإدراك المجتمع المحلي والسياح الرومانيون نحو مفهوم السياحة البيئية لتحديد الاساليب والاستراتيجيات المشهورة وتحديد الفوائد المرجوه من هذا النوع من السياحة، حيث توصلت النتائج الى ان هناك قلة من السكان الذين يدركون اهمية هذا النوع من السياحة.

دراسة Saarinen (2010) بعنوان الوعي السياحي لدى المجتمع المحلي في منطقتي Katutura و محمية King Nehaleفي ناميبيا.حيث تشير نتائج الدراسة الى ادراك المجتمع المحلي باهية السياحة في تلك المناطق وجعلتهم مساهمين بالعمل في تطوير السياحة اكثر من مجتمعات المناطق المدنية والريفية في جنوب افريقيا.

منهجية البحث والتحليل الإحصائي

طريقة جمع البيانات

تم الاعتماد في عملية جمع البيانات و المعلومات المتعلقة بهذه الدراسة, على البيانات الثانوية والبيانات الأولية :

أ-البيانات الثانوية : وهي مجموعة المعلومات المتوفرة والتي يمكن الحصول عليها من مصادرها ، وتشتمل على ما يلي (الكتب و المؤلفات ، وزارة السياحة ، هيئة تنشيط السياحة ، وزارة التعليم العالي ، الانترنت ، الدراسات السابقة ، المنشورات والتقارير).

ب- البيانات الأولية : وهي البيانات التي تجمع من قبل الباحث وتقسم إلى قسمين:

البيانات الأولية النوعية مثل (المقابلات ،المشاهدات) ، والبيانات الأولية الكمية مثل (الاستبانة) ، وقد اعتمدت هذه الدراسة على البيانات الأولية الكمية .

تفاصيل الاستبانة :

قسمت الاستبيانة إلى قسمين هما :

أ – المعلومات الديموغرافية : وتضم المتغيرات الخاصة بكل طالب وهي ، (الجنس – السنة الدراسية(الاولى، الثانية، الثالثة، الرابعة) الكلية (العلوم المالية والادارية، التربية، الآداب) .

ب – مجالات الاستبانه : شمل (17) فقرة لقياس الوعي السياحي لدى طلبة الجامعات الخاصة الأردنية

مجتمع الدراسة

تكون مجتمع الدراسة من جميع الطلاب الدارسين في الجامعات الاردنية الخاصة (جامعةأربد الأهلية وجامعة جدارا).

عينة الدراسة

قام الباحث بأخذ نسبة من أفراد مجتمع الدراسة لتشكل أفراد عينة الدراسة، و شملت هذه العينة على (200) طالب وطالبة تم اختيارهم بالطريقة العشوائيةالبسيطة، حيث تم توزيع (312) استبانه، وقد استطاع الباحث استرداد (232) استبانه ، وبعد مراجعتها و تدقيقها تم إسقاط (32) استبانات لعدم مطابقتها لشروط التحليل الإحصائي وبذلك بلغت عدد النسخ التي دخلت التحليل الإحصائي (200) استبانه.

صدق أداة الدراسة

تم عرض الأداة من قبل الباحث على مجموعة من الأساتذة المتخصصين بالعلوم السياحية و الفندقية, في عدد من الجامعات التي لديها قسم سياحة وقد تم الأخذ بجميع ملاحظاتهم وآرائهم، وأخذ بعين الاعتبار فترة الإجابة على الأسئلة، ورأيهم في صحة بعض الكلمات لتكون أكثر وضوح لدى المجيب على الاستبانة .

ثبات أداة الدراسة:

للتأكد من ثبات الأداة تم استخدام معادلة (كرونباخ الفا) لمعرفة معامل ثبات لفقرات الاستبانة ككل، كما هو موضح في جدول (1).

جدول(1)معاملات كرونباخ ألفا للأداة ككل.

المجال	معامل ثبات الأداة
الوعي السياحي لدى طلبة الجامعات الخاصة الأردنية	0.83

يظهر من جدول (1) أن قيمة معامل كرونباخ ألفا للأداة ككل " الوعي السياحي لدى طلبة الجامعاتالخاصة الأردنية " بلغت (0.83)، وهي قيمة مقبولة لأغراض تطبيق الدراسة.

التحليل الاحصائي

بهدف الكشف عن إجابات أفراد العينة الدراسية، تم إتباع أسلوب التحليل الوصفي، لبيانات الدراسة بعد اخذ كافة إجابات أفراد الدراسة. و باستخدام برنامج (spss) عن طريق الأساليب الإحصائية الآتية:

أ – المتوسطات الحسابية و الانحراف المعياري.

ب – اختبار تحليل التباين المتعدد (ANOVA)

ج- اختبار تحليل T Test

عرض النتائج

أولاً: عرض النتائج المتعلقة بالمتغيرات الشخصية لأفراد العينة.

عينة الدراسة: تكونت عينة الدراسة من (200) طالب وطالبة من جامعتي أربد الاهلية وجدارا ، تم اختيارهم بطريقة عشوائية من مجتمع الدراسة، جدول (2) يوضح توزيع أفراد العينة تبعاً لمتغير الجامعة.

جدول (2)توزيع أفراد العينة تبعاً لمتغير الجامعة

الجامعة	التكرار	النسبة المئوية
أربد الأهلية	100	50.0
جدارا	100	50.0
المجموع	200	100.0

يظهر من جدول (2) أن النسبة المئوية لتوزيع أفراد العينة تبعاً لمتغير الجامعة بلغت (50.0%) لكل من جامعتي (جامعة أربد الأهلية ،جدارا).

جدول (3) توزيع أفراد العينة تبعاً لمتغير الجنس

الجنس	التكرار	النسبة المئوية
ذكر	92	46.0
أنثى	108	54.0
المجموع	200	100.0

يظهر من جدول (3) أن عدد الذكور في العينة بلغ (92) بنسبة مئوية (46.0%)، بينما بلغ عدد الإناث (108) بنسبة مئوية (54.0%).

جدول (4)توزيع أفراد العينة تبعاً لمتغير السنة الدراسية

السنة الدراسة	التكرار	النسبة المئوية
أولى	51	25.5
ثانية	106	53.0
ثالثة	24	12.0
رابعة	19	9.5
المجموع	200	100.0

يظهر من جدول (4) أن بلغت أعلى نسبة مئوية لتوزيع أفراد العينة تبعاً لمتغير السنة الدراسية (53.0%) للسنة الدراسية (الثانية)، بينما بلغت أدنى نسبة مئوية (9.5%) للسنة الدراسية (الرابعة).

جدول (5)توزيع أفراد العينة تبعاً لمتغير الكلية

الكلية	التكرار	النسبة المئوية
العلوم الإدارية	40	20.0
الآداب	78	39.0
التربية	82	41.0
المجموع	200	100.0

يظهر من جدول (5) أن بلغت أعلى نسبة مئوية لتوزيع أفراد العينة تبعاً لمتغير الكلية (41.0%) للكلية (التربية)، بينما بلغت أدنى نسبة مئوية (20.0%) للكلية (العلوم الإدارية).

ثانياً: عرض النتائج المتعلقة باختبار الفرضيات.

الفرضية الأولى:لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين وسيلة التعرف على المواقع السياحية والمتغيرات الديمغرافية:

للتحقق من صحة الفرضية الأولى تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لوسيلة التعرف على المواقع السياحية والمجموع الكلى لهما وتم تطبيق اختبار (Independent –T-Tes)، لمتغير الجنس والجامعة ، تم تحليل التباين الأحادي (ANOV) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للسنة الدراسية والكلية،والجداول (6-12)توضح ذلك.

جدول (6)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمجال وسيلة التعرف على المواقع السياحية والمجموع الكلى لهما.

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة التقييم
1	هناك مناهج ومقررات جامعية كافية لنشر الوعي السياحي بين الطلبة في الجامعات الأردنية	3.76	1.20	2	عالية
2	تعتبر مادة السياحة مهمة في مناهج التعليم بكل المراحل الابتدائية والثانوية والجامعية	3.70	1.15	3	عالية
3	نشر الوعي السياحي مهمة تقع على عاتق وزارة السياحة	3.54	1.07	5	عالية

	والآثار لوحدها				
4	نشر الوعي السياحي عامل بارز من عوامل التقدم السياسي والاجتماعي والثقافي .	2.90	1.20	6	متوسطة
5	يؤثر الوعي السياحي أثراكبيرا في نجاح العملية السياحية	3.65	1.06	4	عالية
6	يعتبر الوعي السياحي من أهم عوامل التطور السياحي في المملكة الأردنية	3.95	1.16	1	عالية
المجال ككل		**3.58**	**0.70**		**عالية**

يظهر من الجدول (6) ان أعلى متوسط حسابي بلغ لمجال وسيلة التعرف على المواقع السياحية (3.95) وكانت للفقرة (6) وتنص على(يعتبر الوعي السياحي من أهم عوامل التطور السياحي في المملكة الأردنية) ، وادني متوسط حسابي بلغ (2.90)وتنص (نشر الوعي السياحي عامل بارز من عوامل التقدم السياسي والاجتماعي والثقافي)، وبلغ المجموع الكلي (3.58)بانحراف معياري (0.70).

متغير الجنس:

جدول(7)نتائج اختبار (independent Samples Test) تبعا لمتغير للجنس

المجال	الجنس	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	T	درجة الحرية	الدلالة الإحصائية
وسيلة التعرف على المواقع السياحية	ذكر	3.63	0.66	0.83	198.00	0.41
	أنثي	3.55	0.73			

يظهر من الجدول(7) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لوسيلة التعرف على المواقع السياحية تبعا للجنس، حيث كانت قيمة (T) (0.83) تبعاً لمتغير الجنس وهي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05).

متغير الجامعة:

جدول(8)نتائج اختبار (independent Samples Test) تبعا لمتغير للجامعة

المجال	الجامعات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	T	درجة الحرية	الدلالة الإحصائية
وسيلة التعرف على المواقع السياحية	جامعة أربد الأهلية	3.52	0.71	1.30	198	0.19
	جامعة جدارا	3.65	0.69			

يظهر من الجدول(8) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لوسيلة التعرف على المواقع السياحية تبعا للجامعة ، حيث كانت قيمة (T) (1.30) تبعاً للجامعة وهي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05).

متغير السنة الدراسية:

جدول(9)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للسنة الدراسية

المجال	السنة الدراسية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
وسيلة التعرف على المواقع السياحية	أولى	3.57	0.60
	ثانية	3.54	0.75
	ثالثة	3.74	0.55
	رابعة	3.70	0.80

يظهر من جدول (9)هناك فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية(لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للسنة الدراسية) ،ولمعرفة الدلالة الإحصائية لهذه الفروق تم تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) (لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للسنة الدراسية) و الجدول (10) يوضح ذلك.

جدول (10)نتائج تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للسنة الدراسية.

المجال	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة F	الدلالة الإحصائ

						ية
لوسيلة التعرف على المواقع السياحية	بين المجموعات	1.07	3	0.36	0.73	0.53
	داخل المجموعات	95.98	196	0.49		
	المجموع	97.06	199			

يظهر من جدول (10)أن قيمة (F) لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للسنة الدراسية (0.73)هي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05)، وهذا يدل على عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للسنة الدراسية.

متغير الكلية:

(11)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للكلية

المجال	الكلية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
وسيلة التعرف على المواقع السياحية	العلوم الإدارية	3.54	0.77
	الآداب	3.59	0.72
	التربية	3.60	0.65

يظهر من جدول (11)هناك فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية(لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للكلية) ،ولمعرفة الدلالة الإحصائية لهذه الفروق تم تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) (لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للكلية) و الجدول (12) يوضح ذلك.

جدول (12)نتائج تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للكلية

المجال	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة F	الدلالة الإحصائية
لوسيلة التعرف على المواقع السياحية	بين المجموعات	0.11	2	0.06	0.12	0.88
	داخل المجموعات	96.93	197	0.49		
	المجموع	97.05	199			

يظهر من جدول (12)أن قيمة (F) لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للكلية (0.12)هي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05)، وهذا يدل على عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية لوسيلة التعرف على المواقع السياحية للكلية.

الفرضية الثانية:لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين أهمية السياحة والعوامل الديمغرافية:

للتحقق من صحة الفرضية الثانية تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأهمية السياحة وتم تطبيق اختبار (Independent –T-Tes)، لمتغير الجنس والجامعة ، تم تحليل التباين الأحادي (ANOVA) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأهمية السياحة للسنة الدراسية والكلية،والجداول (13-19)توضح ذلك.

جدول (13)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمجال أهمية السياحة والمجموع الكلى لهما.

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة التقيم
1	يوجد لدى طلبة الجامعات الأردنية الوعي السياحي الكافي لمواكبة التطور السياحي العالمي	3.60	1.24	1	عالية
2	يساهم الوعي السياحي في نشر الثقافة وزيادة التفاهم الدولي .	3.37	1.26	5	متوسطة
3	يعتبر قطاع السياحة من أهم القطاعات الاقتصادية في الأردن	3.58	1.14	2	عالية
4	تستخدم السياحة كأداة لتوسيع آفاق التفكير وخلق روح التسامح لدى الآخرين	3.24	1.22	6	متوسطة
5	السياحة تزيد من اهتمام الشباب في المجتمع الأردني لتعلم اللغات الأجنبية	3.39	1.13	3	متوسطة
6	تعتبر السياحة أهم مصدر من المصادر الاقتصادية لرفد خزينة الدولة بالعملات الصعبة	3.38	1.19	4	متوسطة
7	هناك اهتمام وتعاون كافي لتطوير المواقع السياحية من القطاع العام والقطاع الخاص .	3.11	1.29	7	متوسطة

	المجال ككل	**3.38**	**0.89**		**متوسطة**

يظهر من الجدول (13) ان اعلى متوسط حسابي بلغ لمجال لأهمية السياحة (3.60) وكانت للفقرة (1) وتنص على(يوجد لدى طلبة الجامعات الأردنية الوعي السياحي الكافي لمواكبة التطور السياحي العالمي) ، وادني متوسط حسابي بلغ (3.11) للفقرة (7)وتنص (هناك اهتمام وتعاون كافي لتطوير المواقع السياحية من القطاع العام والقطاع الخاص)، وبلغ المجموع الكلي (3.38)بانحراف معياري (0.89).

متغير الجنس:

جدول(14)نتائج اختبار (independent Samples Test) تبعا لمتغير للجنس

المجال	الجنس	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	T	درجة الحرية	الدلالة الإحصائية
أهمية السياحة	ذكر	3.40	0.88	0.29	198	0.76
	انثي	3.37	0.90			

يظهر من الجدول(14) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لأهمية السياحة تبعا للجنس، حيث كانت قيمة (T) (0.29) تبعاً لمتغير الجنس وهي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05).

متغير الجامعة:

جدول(15)نتائج اختبار (independent Samples Test) تبعا لمتغير للجامعة

المجال	الجامعات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	T	درجة الحرية	الدلالة الإحصائية
أهمية السياحة	جامعة اربد الأهلية	3.31	0.90	-1.15	198	0.25
	جامعة جدارا	3.46	0.87			

يظهر من الجدول(15) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لأهمية السياحة ، حيث كانت قيمة (T) (1.15-) تبعاً للجامعة وهي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05).

متغير السنة الدراسية :

جدول(16)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأهمية السياحة للسنة الدراسية

المجال	السنة الدراسية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
أهمية السياحة	أولى	3.28	0.78
	ثانية	3.36	0.94
	ثالثة	3.70	0.68
	رابعة	3.41	1.02

يظهر من جدول (16)هناك فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية لأهمية السياحة ،ولمعرفة الدلالة الإحصائية لهذه الفروق تم تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) لأهمية السياحة للسنة الدراسية و الجدول (17) يوضح ذلك.

جدول (17)نتائج تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) لأهمية السياحة للسنة الدراسية

المجال	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة F	الدلالة الإحصائية
أهمية السياحة	بين المجموعات	3.07	3	1.02	1.31	0.27
	داخل المجموعات	153.16	196	0.78		
	المجموع	156.23	199			

يظهر من جدول (17)أن قيمة (F) لأهمية السياحة للسنة الدراسية (1.31)هي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05)، وهذا يدل على عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية لأهمية السياحة للسنة الدراسية.

متغير الكلية:

جدول (18)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأهمية السياحة للكلية

المجال	الكلية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
أهمية السياحة	العلوم الإدارية	3.35	1.02

	الآداب	3.37	0.91
	التربية	3.41	0.80

يظهر من جدول (18)هناك فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية أهمية السياحة ،ولمعرفة الدلالة الإحصائية لهذه الفروق تم تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) أهمية السياحة و الجدول (19) يوضح ذلك.

جدول (19)نتائج تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) أهمية السياحة للكلية

المجال	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة F	الدلالة الإحصائية
اهمية السياحة	بين المجموعات	0.14	2	0.07	0.08	0.91
	داخل المجموعات	156.09	197	0.79		
	المجموع	156.23	199			

يظهر من جدول (19)أن قيمة (F) أهمية السياحة للكلية (0.08)هي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05)، وهذا يدل على عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية أهمية السياحة للكلية.

الفرضية الثالثة :لا يوجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين الآثار السلبية المحتملة للسياحة والمتغيرات الديمغرافية:

للتحقق من صحة الفرضية الثالثة تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية الآثار السلبية المحتملة للسياحة وتم تطبيق اختبار (Independent –T-Tes)، لمتغير الجنس والجامعة ، تم تحليل التباين الأحادي (ANOV) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية الآثار السلبية المحتملة للسياحة للسنة الدراسية والكلية،والجداول (20-27)توضح ذلك.

جدول (20)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمجال الآثار السلبية المحتملة للسياحة والمجموع الكلى لهما.

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف لمعياري	الرتبة	درجة التقيم
1	السياحة ظاهرة سلبية وليست إيجابية تؤثر في المجتمع الأردني	3.81	1.03	1	عالية
2	تساهم السياحة ونشر الوعي السياحي مساهمة إيجابية في خلق التفاهم بين الشباب في أقطار العالم العربي.	3.54	1.05	2	عالية

	المجال ككل	**3.68**	**0.93**		**عالية**

يظهر من الجدول (20) ان اعلى متوسط حسابي بلغ لمجال الآثار السلبية المحتملة للسياحة (3.81) وكانت للفقرة (1) وتنص على(السياحة ظاهرة سلبية وليست إيجابية تؤثر في المجتمع الأردني) ، وادني متوسط حسابي بلغ (3.54)وتنص (تساهم السياحة ونشر الوعي السياحي مساهمة إيجابية في خلق التفاهم بين الشباب في أقطار العالم العربي)، وبلغ المجموع الكلي (3.68)بانحراف معياري (0.93).

متغير الجنس:

جدول(21)نتائج اختبار (independent Samples Test) تبعا لمتغير للجنس

المجال	الجنس	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	T	درجة الحرية	الدلالة الإحصائية
الآثار السلبية المحتملة للسياحة	ذكر	3.69	0.95	0.21	198	0.83
	انثي	3.66	0.91			

يظهر من الجدول(21) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) الآثار السلبية المحتملة للسياحة تبعا للجنس ، حيث كانت قيمة (T) (0.21) تبعاً لمتغير الجنس وهي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05).

متغير الجامعة:

جدول(22)نتائج اختبار (independent Samples Test) تبعا لمتغير للجامعة

المجال	الجامعات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	T	درجة الحرية	الدلالة الإحصائية
الآثار السلبية المحتملة للسياحة	جامعة اربد الأهلية	3.51	0.93	2.62	198	0.00
	جامعة جدارا	3.85	0.91			

يظهر من الجدول(22) وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) الآثار السلبية المحتملة للسياحة ، حيث كانت قيمة (T) (2.62) تبعاً للجامعة وهي قيمة دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05).

متغير السنة الدراسية :

جدول(23)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية الآثار السلبية المحتملة للسياحة للسنة الدراسية

المجال	السنة الدراسية	المتوسط الحسابي	الانحرافالمعياري
الآثار السلبية المحتملة للسياحة	أولى	3.60	0.92
	ثانية	3.69	0.94
	ثالثة	4.04	0.71
	رابعة	3.34	1.07

يظهر من جدول (23)هناك فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية الآثار السلبية المحتملة للسياحة ،ولمعرفة الدلالة الإحصائية لهذه الفروق تم تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) الآثار السلبية المحتملة للسياحة للسنة الدراسية و الجدول (24) يوضح ذلك.

جدول (24)نتائج تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) الآثار السلبية المحتملة للسياحةللسنة الدراسية

المجال	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة F	الدلالة الإحصائية
الآثار السلبية المحتملة للسياحة	بين المجموعات	5.65	3	1.88	2.216	0.08
	داخل المجموعات	166.72	196	0.85		
	المجموع	172.38	199			

يظهر من جدول (24)أن قيمة (F) الآثار السلبية المحتملة للسياحة للسنة الدراسية (2.21)هي قيمة غير دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05)، وهذا يدل على عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية الآثار السلبية المحتملة للسياحة للسنة الدراسية.

متغير الكلية:

جدول(25)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية الآثار السلبية المحتملة للسياحة للكلية

المجال	الكلية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
أهمية السياحة	العلوم الإدارية	4.04	0.67
	الآداب	3.52	1.05
	التربية	3.65	0.88

يظهر من جدول (25)هناك فروق ظاهرية بين المتوسطات الحسابية الآثار السلبية المحتملة للسياحة ،ولمعرفة الدلالة الإحصائية لهذه الفروق تم تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) الآثار السلبية المحتملة للسياحة و الجدول (26) يوضح ذلك.

جدول (26)نتائج تطبيق تحليل التباين الأحادي (ANOVA) الآثار السلبية المحتملة للسياحةللكلية

المجال	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة F	الدلالة الإحصائية
الآثار السلبية المحتملة للسياحة	بين المجموعات	7.22	2	3.61	4.30	0.01
	داخل المجموعات	165.16	197	0.84		
	المجموع	172.37	199			

يظهر من جدول (26)أن قيمة (F) الآثار السلبية المحتملة للسياحة للكلية (4.30)هي قيمة دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05)، وهذا يدل على وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية الآثار السلبية المحتملة للسياحة للكلية.

وللكشف عن مصادر الفروق تم تطبيق اختبار (Scheffe) الآثار السلبية المحتملة للسياحة تبعا للكلية جدول (27) يوضح ذلك.

جدول (27)نتائج تطبيق اختبار (Scheffe الآثار السلبية المحتملة للسياحة تبعا للكلية

الكلية	المتوسط الحسابي	العلوم الإدارية	الآداب	التربية
العلوم الإدارية	4.04		0.52	
الآداب	3.52			
التربية	3.65			

يظهر من جدول (27)ان مصادر الفروق الآثار السلبية المحتملة للسياحة تبعا للكلية " بين(العلوم الإدارية) (الآداب) بمتوسط حسابي بلغ(0.52) لصالح(العلوم الإدارية) بمتوسط حسابي (4.04).

الفرضية الرابعة :لا تختلف الأهمية السياحية لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي.

للتحقق من صحة الفرضية الربعة تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والمجموع الكلى لهما كما تم تطبيق اختبار (One Sample T-test) على المجال الكلي، الجدولان (28) (29)يوضحان ذلك.

جدول (28)المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمجال لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي والمجموع الكلى لهما.

الرقم	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	درجة التقيم
1	تؤثر بعض العوامل الداخلية على نشر الوعي السياحي بشكل سلبي مثل العادات والتقاليد و الخوف من الاحتكاك بالسياح باعتبارهم غرباء .	3.67	1.09	1	عالية
2	تؤثر بعض العوامل الداخلية على الوعي السياحي بشكل إيجابي مثل الحاجة إلى المعرفة والفوائد المالية من السائح.	3.49	1.16	2	متوسطة
	المجال ككل	**3.58**	**1.04**		**عالية**

يظهر من الجدول (28) ان اعلى متوسط حسابي بلغ لمجال لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي (3.67) وكانت للفقرة (1) وتنص على(تؤثر بعض العوامل الداخلية على نشر الوعي السياحي بشكل سلبي مثل العادات والتقاليد و الخوف من الاحتكاك بالسياح باعتبارهم غرباء) ، وادني متوسط حسابي بلغ (3.49) للفقرة (2)وتنص (تؤثر بعض العوامل الداخلية على الوعي السياحي بشكل إيجابي مثل الحاجة إلى المعرفة والفوائد المالية من السائح)، وبلغ المجموع الكلي (3.58)بانحراف معياري (1.04).

جدول (29)نتائج تطبيق اختبار (One Sample T-test) على المجال الكلي/ لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي

المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	T	درجات الحرية	الدلالة الإحصائية
لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي	3.58	1.04	7.86	199	0.00

يظهر من جدول (29) أن قيمة (T) لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي وبلغت() وهي قيمة دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (α=0.05) للتدريج الخماسي والعلامة المعيارية (3)، حيث بلغ المتوسط الحسابي للمجال(3.20) بدرجة تقييم متوسطة وهذا يدل على وجود دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي.

ملخص النتائج:

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لوسيلة التعرف على المواقع السياحية تبعا للجنس.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لوسيلة التعرف على المواقع السياحية تبعا للجامعة.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية لوسيلة التعرف على المواقع السياحية تبعا للسنة الدراسية.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية لوسيلة التعرف على المواقع السياحية تبعا للكلية.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لأهمية السياحة تبعا للجنس.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لأهمية السياحة تبعا للجامعة.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية لأهمية السياحة تبعا للسنة الدراسية.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية لأهمية السياحة تبعا للكلية.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) الآثار السلبية المحتملة للسياحة تبعا للجنس.

– وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) الآثار السلبية المحتملة للسياحة تبعا للجامعة.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية الآثار السلبية المحتملة للسياحة تبعا للسنة الدراسية.

– وجود فروق ذات دلالة إحصائياً بين المتوسطات الحسابية الآثار السلبية المحتملة للسياحة تبعا للكلية.

– وجود دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (α=0.05) لدور الجهات المختلفة لنشر الوعي السياحي.

التوصيات:

1–التعاون بين وزارة السياحة والوزارات الأخرى لنشر التوعية بالسياحة .

2– عمل ربط بين السياحة والتقدم السياسي والاجتماعي والثقافي.

3–الاهتمام والتعاون كافي لتطوير المواقع السياحية من القطاع العام والقطاع الخاص.

4–استخدام السياحة كأداة لتوسيع آفاق التفكير وخلق روح التسامح لدى الآخرين.

5–مساهمة السياحة في نشر الوعي السياحي والمساهمة الإيجابية في خلق التفاهم بين الشباب في أقطار العالم العربي.

6- إدخال منهاج دراسي لطلبة الجامعات يهتم بتعريف السياحة والوعي السياحي وأهم المواقع السياحية في الأردن بشكل خاص والوطن العربي بشكل عام.

قائمة المراجع العربية

1- أبو العسل، حسين.(2005) مستوى الوعي السياحي لطلبة المدارس لإقليم الشمال/ الاردن. متوفر على الموقع التالي
http://kenanaonline.com/users/SahamAlkefarat/posts/63391

1- أبو رباح ، عبد الرحمن :- السياحة العربية سياسة وإستراتيجية ,1987, ص 319.

2- ابو قحف،عبدالسلام(1986) صناعة السياحة في مصر، مكتب الجامعة الحديث، الاسكندرية،1986م

3- ابن كثير ، الجزء الثالث : - تفسير القرآن العظيم ، سنة 774هـ .

4- البكري، فؤاد ، الإعلام السياحي، دار نهضة الشرق. القاهرة 2001.

5- الحوري،مثنى. الدباغ،محمد. مبادئ السفر والسياحة.مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع. الاردن. 2001م

6- النجوي, فاطمة (2003) مدى توافر الوعي السياحي لدى معلمي الدراسات الإجتماعية بالمرحلة الثانوية في سلطنةعمان. رسالة ماجستير, جامعة السلطان قابوس. سلطنة عمان

7- بكار، عبد الكريم:- تجديد الوعي، دار القلم للنشر، دمشق 2000م، ص9.

8- بظاظو، ابراهيم (2012). اين مفهوم الوعي السياحي في ذهن المواطن الأردني. متوفر على الرابط التالي
http://www.ammonnews.net/article.aspx?articleno=120422

9- دندراوي،عباس (1995) صناعة السياحة من منظور إجتماعي.كلية الخدمة الاجتماعية، جامعة جنوب الوادي،أسوان

10- عبيد،طه احمد،مشكلاتا لتسويق السياحية،المكتب الجامعي الحديث،مصر،2010

11- عيسوى، عبدالرحمن : علم النفس الفسيولوجي، دار المعرفي الجامعية، القاهرة، 1996.

12- غنيم،عثمان،وبنيتا سعد،التخطيط السياحي في سبيل تخطيط مكاني شامل ومتكامل .الطبعة الثانية،دارالصفاءللتوزيع والنشر،عمان،الاردن،2003

13- مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز 1995

14- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ج2 1997 .

15- مقابلة، خالد :- دراسة ميدانية حول واقع السياحة التعليمية في الأردن، سلسلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، أبحاث اليرموك 2003م، ص769-770.

16- مقابلة،خالد، 1999 ،فن الدلالة السياحية،دار وائل للطباعة والنشر،ط1

17- مقابلة، خالد. ذيب، فيصل. صناعة السياحة في الاردن.دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع. عمان، الاردن.2000م

18- وزارة السياحة والآثار (2009) دراسة مسحية حول الوعي الوطني بالسياحة

المراجع الاجنبية

1. Dissertation Abstracts International, 52 6 (A)1949
2. Drever, J.: A Dictionary of Psychology, London, Penguin Book, 1963.
3. Encyclopedia Americana: U.S.A., Vol., 1984
4. Eornstein, R: The Psychology Consciousness, New York, The Viking press, 1980
5. Ahmed, M (1991). Egyptian hospitality tourism student's perception of tourism awareness and post-secondary of education requirements Dissertation Abstract International. Acc 9133000
6. Good, C.V. (ED) Dictionary of Education, 3 rd. ed, New York, Mc Grow Hill Book, 1973.
7. Krawthuohl, R.D.: Taxonomy of Educational objectives effective Domain Hand Book, 11, New York, 1964.
8. Longman Dictionary 2000, P36.
9. Mihai, C.(2009) Assessing awareness of ecotourism valences in Romania. Journal Lucrări Ştiinţifice, Universitatea de Stiinte Agricole Şi MedicinăVeterinară "Ion Ionescu de la Brad" Iaşi, Seria Agronomie 2009 Vol. 52 No. 2 pp. 491-496
10- Saarinen, J (2010). Local tourism awareness: community views on tourism and its impacts in Katutura and King Nehale Conservancy, Namibia. Development Southern Africa 27:5, 713–724
11- Stone, E,(1972).Educational Psychology, Distributed in the U.S.A., Barnes Mobley Lne.

معاني حروف العطف عند الأصوليين و الغويين
– حرف الواو أنموذجا –

د. عتيق موسى جامعة باتنة

لقد نالت معاني الحروف عند الأصوليون اهتماما كبيرا ، و من أهمها حروف العطف، حيث جمعوا في بحثها و دراستها بين الدرس اللغوي و الدرس الأصولي، وفق المنهج الاستقرائي و الاستدلال الأصولي.

1. مطلق الجمع:

ذكر الأصوليون هذا المعنى لحرف واو العطف بناء على إجماع النحاة بذلك. "الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة لأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل: " تقابل زيد وعمرو" ، و "جاء زيد وعمرو قبله" لأنها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب" [261].

فمن خلال هذه الصفة لمعنى حرف (الواو) الذي يستعمل بهذا المفهوم و أنه: "للجمع المطلق من غير أن يكون الأول داخلا في الحكم قبل الآخر. ولا أن يجتمعا في وقت واحد بل الأمران جائزان ، نحو قولك: جاءني زيد اليوم وعمرو أمس، واختصم بكر وخالد، وقال الله تعالى:﴿وَادْخُلُوا البَابَ سُجدًا وَقُولوا حِطَّةٌ﴾ [262] وقاله تعالى: ﴿ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلوا البَابَ سُجدا ﴾[263] ، وقال سيبويه:[264] "ولم تجعل للرجل منزلة لتقديمك إياه يكون أولى بها كأنك قلت:مررت بهما.

وقد أكد الزمخشري في تفسير الكشاف ما ذهب إليه في المفصل [265] من معنى مطلق الجمع للواو، وذلك في سورة الأعراف فقال: "و سواء قدموا الحطة على دخول الباب ، أو أخروها ، فهم جامعون في الإيجاد بينهما " [266]. وقد أشار ابن هشام إلى مطلق الجمع لحرف الواو، حيث قال [267] : " الواو العاطفة، معناها مطلق الجمع فنعطف الشيء على مصاحبه نحو:﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وأصْحَابَ السَّفِينةِ﴾[268]، وعلى سابقه نحو:﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً

---

[261] الإبهاج شرح منهاج، البيضاوي للسبكي علي بن عبد الكافي: تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،1981، ص338.

[262] البقرة، الآية 58.

[263] الأعراف، الآية 161.

[264] الكتاب، سيبويه عمرو بن عثمان:، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ، 1993م. 1/ 437-438.

[265] المفصل ، للزمخشري جار الله أبو القاسم محمود، ط2، دار الجيل للنشر والطباعة،بيروت/ لبنان، 1323 هـ،ص.304.

[266] الكشاف، للزمخشري، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، 1387هـ-1968م.، 125/2.

[267] مغني اللبيب ، لابن هشام ، تحيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1407هـ-1987م.354/2.

[268] العنكبوت، الآية 15.

وَإِبْراهيمَ ﴾[269] وعلى لاحقه: ﴿ وَكَذَلِكَ يُوحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾[270]، وقد اجتمع هذان في:﴿ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْراهيمَ و مُوسَى و عِيسى بْنِ مَرْيَمَ ﴾[271].

و أشار الزمخشري إلى حدود هذا الجمع في الصفات في قوله تعالى :﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ والبَاطِنُ ﴾[272] حيث قال: فإن قلت: فما معنى الواو؟ قلت الواو الأولى معناها الدلالة على أنه الجامع بين الصفتين: الأولية و الآخرية، والثالثة، على أنه الجامع بين الظهور والخفاء، وأما الوسطى: فعلى أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأوليتين ومجموع الصفتين الأخريين " [273].

وحينما اعتمد الأصوليون والنحاة مفهوم (مطلق الجمع)، ميزوه عن مفهوم (الجمع المطلق) وإن كان يبدو التشابه متوهما بينهما عند انعدام التأمل. فقد ذكر ابن هشام أن إطلاق بعضهم على معنى الواو الجمع المطلق غير سديد وذلك لتقييد الجمع بقيد الإطلاق، وإنما هي للجمع لا يقيد " [274]. وقد التقى المفهوم النحوي بالمفهوم الأصولي في تحديد هذا الإطلاق، حيث نقل ابن السبكي في الإبهاج ما ذكره تقي الدين بن دقيق العيد عن بعض الباحثين المتعلقين بعلم العقول أنه فرق بين مطلق الماء، والماء المطلق، بما حاصله: أن الحكم المتعلق بمطلق الماء، يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد، والمرتب على الماء المطلق، مرتب على الحقيقة بقيد الإطلاق [275] . كما يضيف ابن السبكي في قوله عن التمييز بين الجمع المطلق، ومطلق الجمع حيث قال: وقد جرى البحث مع والدي رحمه الله في قاعدة مطلق الشيء، والشيء المطلق، ولا شك أنه إذا أخذ المطلق قيدا في الشيء، كان المراد بالأول حقيقة الماهية، وبالثاني هي تقييد الإطلاق، فالأول لا يقيد والثاني يقيد "[276].

وحينما نتأمل هذه القياسات الاصطلاحية التي أوردها ابن السبكي وكانت مرجعية تمييزية عند الأصوليين في إطلاق (الجمع المطلق) و(مطلق الجمع) نجد أن (مطلق الماء) يختلف عن (الماء المطلق). فمطلق الماء مقيد بالطاهر والطهور والنجس، وكل من الطاهر والنجس ينقسم بحسب ما يتغير به، ويخرجه ذلك عن أن يطلق عليه اسم الماء. أما (الماء المطلق) فلا ينقسم إلى هذه الأقسام، وإنما يصدق على أحدها، وهو الطهور، وذلك لأنه أخذ فيه قيد الإطلاق، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يمتنع بها لأن يقال له ماء إلا مقيدا كقولنا: ماء متغير بزعفران،

---

[269] الحديد، الآية 26.

[270] الشورى، الآية 3.

[271] الأحزاب، الآية 7.

[272] الحديد، الآية3.

[273] الكشاف، الزمخشري، 61/4.

[274] مغني اللبيب، ابن هشام، 354/2.

[275] الإبهاج، للسبكي، 340/1.

[276] المصدر السابق،340/1.

أو نحوه، وماء اللحم وما أشبه ذلك [277] و أمثلة ذالك كثير حيث اهتم الأصوليون بمسألة الجمع المطلق، ومطلق الجمع في معنى حرف العطف[278].

فالنص الذي اعتمده ابن السبكي [279] في تأملات أصولية لغوية مركزة، يشير إلى مسألة الاصطلاح المعنوي الذي وضعه الواضع حيث جعله متهيئا لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص، والمقيد في الحقيقة إنما هو المتكلم، واللفظ آلة موضوعة لذلك. فكانت معاني الحروف معاني مخصوصة تدل على وضع اصطلاحي معين يرتبط بتركيب الكلام، فهي آلة موضوعة له. وقد تمم هذه الفاصلة الإمام السرخسي بقوله: "ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب، وثم: للتعقيب مع التراخي ومع: للقران، فلو قلنا بأن الواو توجب القران أو الترتيب كان تكراراً، باعتبار أصل الوضع، ولو قلنا إنه يوجب العطف مطلقا، لكان لفائدة جديدة باعتبار أصل الوضع. ثم يتنوع هذا العطف أنواعا؛ لكل نوع منه حرف خاص، ونظيره من الأسماء، الإنسان: فإنه للآدمي مطلقا، ثم يتنوع أنواعاً؛ لكل منه اسم خاص بأصل الوضع، والتمر كذلك وهو نظير في اسم الرقبة إنه للذات مطلقا من غير أن يكون دالا على معنى التقييد بوصف. فكذلك الواو للعطف مطلقا باعتبار أصل الوضع" [280].

2. الجمع في التركيبين:

وهذه الظاهرة فهم منها أن معاني الحروف في العطف جامعة بين تركيبين، أي بين معطوف ومعطوف عليه. وهذه العلاقة تتميز بتميّز معاني الحروف في استعمالاتها. كأن يفهم من سياقها: المشاركة أو الترتيب أو التعقيب أو غيرها من المعاني التي أثارت أوجها استدلالية في فهمها المتبادر من استعمال حروف العطف. لذلك نجد اللغوين والأصوليين حين يتحدثون عن ظاهرة الجمع في التركيبين في مسألة العطف، يصدرون في تعليلهم عن أسئلة جدلية مسبقة كقولهم:"القِران في اللفظ: هل يوجب القران في الحكم؟. قال عامة أهل الأصول: لا يوجب.وقال بعض الفقهاء: إنه يوجب" [281].

وصورة هذه المسألة أن حرف الواو متى دخل بين الجملتين التامتين كل جملة مبتدأ وخبر، فالجملة المعطوفة هل تشارك الجملة المعطوف عليها في الحكم المنوط بها؟ فأجمعوا أن المعطوف إذا كان ناقصا بأن لم يذكر فيه الخبر، فإنه يشارك المعطوف عليه في خبره ويشاركه في حكمه كقوله: " زينب طالق فاطمة "، فإن قوله وفاطمة، يشارك زينب في وقوع الطلاق. وقد عللوا هذه المشاركة بكون الثاني فاطمة، ناقصا لا يفيد لنفسه دون المشاركة في خبر الأول، وقد نقلت هذه المشاركة بواسطة حرف (الواو). وعلى هذا الأصل تعلق بعض الفقهاء في نفي وجوب

---

[277] المصدر السابق ، ص.341.

[278] المصدر السابق ، ص.341

[279] وقد ذكر ابن السبكي أن والده ألف مختصرا لطيفا في ذلك على وجه السؤال والجواب.

[280] أصول السرخسي، محمد أحمد، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، مطالع دار الكتاب العربي، القاهرة 1372هـ/201/1.

[281] ميزان الأصول للسمر قندي ، تحقيق: محمد زكي عبد البر، ط1 ، قطر 1404هـ- 1984م، ص.415.

الزكاة على الصبي بقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [282]. لقد عطفت الزكاة على الصلاة لذلك يجب أن تشاركها، فلا تجب الصلاة عليه وكذا الزكاة، تحقيقا للمشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه. وقد تمسك الفقهاء في هذا التعليل بأن (الواو) للعطف لغة ولهذا تسمى واو العطف عند أهل اللغة، ومقتضى العطف هو للشركة في الخبر [283].

إلا أن هذا الاعتبار الذي ذهب إليه الأصوليون في إطلاق العطف على معنى المشاركة يحتاج إلى نظر في الكلام المستعمل لمعنى العطف. فإذا كان المعطوف متعريا عن الخبر أو ما يسمى بالمعطوف الناقص فإنه يشارك الأول في خبره فيجب القول بالشركة في الأصل. وإن كانا كلامين تامين فلا.

وفي الآية القرآنية: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ والَّذين مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ ﴾ [284]، فالجملة الثانية وهي قوله تعالى: ﴿ وَالَّذينَ مَعَهُ أَشِدَّاءِ عَلَى الْكُفَّارِ ﴾، معطوفة على الجملة التي قبلها ولا يوجب الشركة في الرسالة التي هي خبر للجملة الأولى، ولهذا نظائر كثيرة في القرآن. فالمعقول في هذه المسألة أن الأصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه، ولا يشارك الكلام الأول فيه، وإن كان معطوفا عليه بحرف الواو [285].

فمعرفة معاني العطف لا يكفي فيها تحديد الأحكام العامة للعطف في علاقته بالمعطوف بأنه يفيد المشاركة، بل هناك ظواهر أخرى تقتضي النظر ومد التأمل في إدراك العلاقة الرابطة بين التركيبين وفق المعاني الموجودة. وتحديد هذه المعاني بطبيعة الحال كان محل نزاع لغوي أصولي. فعندما نبحث في دور معاني حروف العطف في التعلق داخل الجمل التامة، نجد هناك خلافا أصوليا مرده إلى تحديد معنى الحرف في التركيب بين الجزأين: ففي الجملة: " زينب طالق ثلاثا وفاطمة طالق"، فاطمة تطلق واحدة وكل واحد من الكلامين جملة تامة. فذهب بعض الحنفية كما ذكر السرخسي، إلى أن معنى الربط في هذه الجملة هو (الابتداء)، حيث قال: " فالواو بينهما عند بعض مشايخنا لمعنى الابتداء حيث يحسن نظم الكلام" [286]. وقد قاسوا على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ و الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾[287].﴿ و يَمْحُ اللَّهُ البَاطِلَ ﴾[288]. ﴿ و أُوْلَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ﴾[289]. قال السرخسي في

---

[282] البقرة،الآية 43 و83 و 10.

[283] ميزان الأصول، ص.416.

[284] الفتح، الآية 29.

[285] يقول السمرقندي: "إن واو العطف يقتضي الشركة في بعض الأحوال لا على الإطلاق، لكن لا نسلم . . فإن قلتم في الجملة الناقصة فمسلم، وإن قلتم في الجملة الكاملة فهو موضع النزاع وفي المسألة إشكالات" انظر: ميزان الأصول ص.418.

[286] أصول السرخسي، 205/1.

[287] النساء، الآية 162.

[288] الشورى، الآية 21.

[289] النور، الآية 4.

معنى الواو في هذه الأدلة:" إنه ابتداء عندنا" [290]. فلا تقتضي مقارنة أو ترتيبا.

وذهب أصحاب الشافعية إلى أن الواو السابقة للترتيب [291]. أي أن معنى الترتيب حصل من الواو باعتبار الأهم في التركيبين حيث احتجوا في ذلك بأن العرب من عادتها أن تبدأ بالأهم . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: أبدأوا بما بدأ الله به. حين سئل عن البداية في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّفَا والمرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾[292] [293].

وقد جعل الشافعية معنى الترتيب المتبادر من معنى حرف العطف ركنا في الوضوء لأن في الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب كما في قوله تعالى:﴿ إِذَا قُمْتُمُ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و اَيْديكُمُ ﴾ [294] . كما أوجب ترتيب السجود على الركوع بالواو في قوله تعالى:﴿ ارْكَعُوا واسْجُدُوا﴾ فالترتيب مستحق في أفعال الوضوء عند الشافعي، بناء على النص السابق [295] . وعلى هذا الترتيب قيست بعض الحالات التي يمكن أن يجري عليها معنى الترتيب في الواو كقول القائل:"أنت طالق وطالق وطالق"، فإنه حسب الشافعية لا يقع إلا طلقة واحدة، ولو كانت للجمع طلقت ثلاثا كما لو قال:"أنتق طالق ثلاثا أو طلقتين"[296].

إلا أن هذه المعاني التي فسرت بها مادة الحروف خصوصا في العطف عند الأصوليين أو اللغويين كانت مثار جدل في تعليق المعاني على الجمل المعطوفة، حيث كانت مناقشتهم في أغلبها استدلالية مبنية على القياس والاستعمال اللغوي وفق النصوص الموظفة في الظواهر الحجاجية. وهذه المناقشات الأصولية اللغوية كانت موجهة إلى الاصطلاحات المستعملة في معاني الحروف العاطفة من حيث ترتيب الأحكام وبناء القواعد عليها. فكانت عند الأصوليين بالوضع الاصطلاحي في معاني الحروف تنطلق من مراعاة حقيقة اللفظ التي تميز مجموعة من الدوال الحرفية في دلالاتها على المعنى المراد. فقد ميزوا بين (الجمع المطلق)، و (مطلق الجمع)، كما ميزوا بين (العطف) و (الاشتراك)، وبين (القران) و (الترتيب). وكان ضبطهم للاصطلاح المعنوي في الحروف ينطلق من الفهم العام لسياق الكلام مع الاعتماد على الوظائف النحوية المعينة على الوجه الاستقرائي للقواعد. لذالك كان هناك تواصل إصطلاحي بين النحويين والأصوليين في وضع التحديدات المتعلقة بمعاني الحروف عموما. فعندما يتحدث النحاة عن معنى الاشتراك في واو العطف يقصدون بذلك: "اشتراك الثاني فيما دخل فيه الأول، وليس فيها دليل على أيهما كان أولا " [297]. وأشاروا إلى ذلك بصيغة أخرى: "إنما جئت بالواو لتضم الآخر إلى الأول وتجميعهما وليس

---

[290] أصول السرخسي، 205/1.

[291] جمع الجوامع وشرحه للمحلى مع حاشية البناني، دار إحياء الكتب العربية، طبع ، مصر ، 1388هـ، 361/1.

[292] البقرة ، الآية 158.

[293] أصول السرخسي،202/1.

[294] المائدة، الآية 7.

[295] أحكام القرآن للجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ط1، المطبعة البهية، مصر،1397 هـ.439/2-440.

[296] فتح القدير، لابن الهمام كمال الدين محمد، طبعة 1389هـ 1970م،23/1.

[297] تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد ، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة،

فيه دليل على أن أحدهما قبل الآخر"[298]. ومثلوا لذلك بقولهم: "جاءني زيد وعمرو"، و"مررت بالكوفة والبصرة". فجائز أن تكون البصرة أولا، كما قال الله عز وجل:﴿ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ والسجود بعد الركوع[299].

كما ميزوا بين لفظ الاشتراك والترتيب عند تمييزهم بين حرفي (الواو) و (الفاء). فالأولى تدل على الاشتراك، والثانية توجب أن الثاني بعد الأول وأن الأمر بينهما قريب، كقولك رأيت زيدا فعمرا، ودخلت مكة فالمدينة [300].

إلا أن استعمال الدلالات المعنوي، سواء عند الأصوليين، أو اللغويين، لم يرفع الخلاف في معاني الحروف، وذلك لتطرق الاحتمال في الدلالة الاصطلاحية. ومن مظاهر الاحتمال في الاصطلاح عند الأصوليين مثلا قولهم في معنى الواو: " للجمع مطلقا في التعلق، أو التحقق وقيل للترتيب"[301]. كما نقل عن بعضهم: " لا خلاف بين أصحابنا أن الواو للعطف مطلقا إلا أنهم يقولون إنها موجبة للاشتراك بين المعطوف عليه في الخبر" [302] . وعندما يتطرق الاحتمال إلى المعاني تظهر المذاهب و المشاحاة في الاصطلاح.

.....

.....

.....

.....

ط3،1399هـ-1979م، ص.52.

[298] المقتضب، للمبرد أبو العباس محمد بن زيد: تحقيق: محمد عبد الخالق ، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1388هـ،10/1.

[299] الكتاب لسيبويه، 1/2،438/304.

[300] المقتضي، 10/1.

[301] المصدر السابق.10/1.

[302] فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الأنصاري عبد العلي محمد بن نظام الدين ط1، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، 1334هـ، 229/1.

ملامح المنهج السّيميائي في النّقد الجزائري المعاصر
مقاربة وصفيّة

د.عمّار بن لقريشي

جامعة المسيلة

يعدّ المنهج السّيميائي من مناهج ما بعد البنيوية مع أنّه نشأ معها وفي أحضانها، ولعلّ القضيّة الّتي تواجه الباحث عند الحديث على هذا المنهج هي قضيّة المصطلح، فتارة يسمّى " المنهج السيميولوجي"، وتارة " المنهج السيميوطيقي"، وتارة أخرى " المنهج السّيميائي"، وهذه التّسمية الأخيرة اصطلاح عربيّ.

ولعلّ السّبب الرّئيس في تعدّد تسميّة المصطلح يعود أساسا إلى تعدّد المرجعيات الفكرية والثّقافية المختلفة للنّقاد والباحثين العرب؛ فمن نقل منهم عن " دي سوسير" أو " مدرسة جنيف" آثر استعمال مصطلح "السّيميولوجيا"، ومن نقل عن الثّقافة "الأنجلوسكسونية" آثر استعمال مصطلح "السّيميوطيقا". (غير أنّ بعض الباحثين العرب فضّل أن يبحث في تراث لغتنا العربية عن كلمة مناظرة للمصطلح الغربي أو تؤدّي بشكل تقريبيّ الدّلالة اللّغوية المطلوبة في العلم الحديث فاختار " السّيمياء"، واشتقّ منها " السّيميائية"، ومن الملاحظ أنّ المصطلح الأخير قد شاع استخدامه بين نقّاد بلاد المغرب العربيّ.)(1).

ومهما اختلفت تسميّة هذا المصطلح، فالمهمّ هو البحث عن ماهية " السّيميولوجيا" أو "المنهج السّيميائي".

إنّ المنهج السّيميولوجي، أو السّيميائي، أو السّيميوطيقي هو (المنهج الّذي يهتمّ بدراسة حياة العلامات اللّغوية وغير اللّغوية في النّصّ دراسة منتظمة، وينطلق من التّركيز على علاقة الدّال بالمدلول، وهو من هذه الوجهة لا يكاد يختلف عن المنهج البنيوي سوى في أنّه يهتمّ بالإشارات غير اللّغوية الّتي تحيل على ما هو خارج النّصّ بما في ذلك الدّال والمدلول)(2).

والسّيميولوجيا أو السّيمياء هي أيضا كلمة منقولة عن اللّغة الإنجليزية يعبّر عنها بمصطلحين هما: (semiology)و(semitics). وهذان المصطلحان منقولان عن الأصل اليوناني (semeoin)؛ أي الإشارة.

والسيميولوجيا تعريفا هي علم الإشارة الدّالة مهما كان نوعها وأصلها، وهذا يعني أنّ النّظام الكوني بكلّ ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو دلالة، وهكذا فإنّ (السّيميولوجيا هي العلم الّذي يدرس بنية الإشارات و علائقها في هذا الكون، ويدرس بالتّالي توزّعها ووظائفها الدّاخلية والخارجية)(3).

ومن هنا فالسّيميائية أو السّيميولجية تولي أهمّية لدراسة الرّموز والإشارات وأنظمتها حتّى ما كان منها خارج اللّغة الّتي تشكّل الحيّز الدّاخلي للخطاب .وبمعنى آخر؛ فإنّ التّحليل السّيميائي ينطلق من حيث ينتهي التّحليل اللّغوي، (ولذلك عدّوا السّيمياء جزء من اللّسانيات على خلاف "دي سوسير")(4)؛ الّذي أسهم في تلك الحركة اللّسانياتية الكبرى الّتي سادت في أوربا في مطلع القرن العشرين وأدّت إلى التّنظير للسّيميائية أو السّيميولوجية، حين قال:(... وإذا فإنّه من الممكن أن نتصوّر علما يدرس حياة الدّلائل في صلب الحياة

الاجتماعية ونقترح تسميته "semiologie" "علم الدّلائل"، وليس الألسنية سوى قسم من هذا العلم العامّ، والقوانين الّتي يكشفها علم الدّلائل سيكون تطبيقها ممكنا على الألسنية)(5).

لكنّ " رولان بارت" قلب الأطروحة السوسيرية، ورأى أنّ (اللّسانيات ليست جزء من علم العلامات، بل السّيميائية هي الّتي تشكّل فرعا من اللّسانيات)(6).

هذا ولم يظهر الاتّجاه السّيميائي بوصفه منهجا نقديا إلّا مع السّتينيات من القرن العشرين

وعلى هذا الأساس، كان لأحداث 1968م في فرنسا الأثر العامّ في وقف المدّ البنيوي ومضاعفة النّقد وبدء ثورة السّيميولوجية "السّيميائية" بعدّها منهجا ونظرية جاءت نتيجة علمية النّقد الصّارم للنّظرية البنيوية، تتبنّى طريقة تركيبية في كثير من المفاهيم، وهي وريثة اللّسانيات البنيوية في نمطيّة جديدة (تهدف إلى القراءة المفتوحة على نقيض البنيوية الّتي تدعو إلى تأصيل القراءة وفق قواعد موضوعة سلفا بقراءة فاعلة منفعلة)(7).

وفي عشرية السّتينيات استعر أوار السّيميائية في النّقد الأدبي حيث برز عمالقة النّقد السّيميائي بفرنسا أمثال : " رولان بارت "، و" جوليان غريماس "، و" جوليا كريستيفا " و"جيرار جنيت ".

أمّا السّيميائية في الوطن العربي فقد انتقلت إليه في الثّمانينيات (حيث عرفت الحركة النّقدية المعاصرة رجّة قويّة بعد تسرّب المنهج السّيميائي إلى حدود العالم العربي وتغلغله في الممارسات التّحليلية النّقدية للنّصوص الشّعرية، والرّوائية خاصّة، فانكبّ عدد من النّقّاد على التّلقّي النظري الإجرائي والتّطبيقي لمعطيات هذا المنهج الجديد خاصّة من بوّابة المغرب العربي)(8)، وهذا من خلال الأقلام الّتي أسهمت في هذا الحقل، نذكر على سبيل المثال لا الحصر : "محمّد مفتاح، وعبد الفتّاح كليطو، ومحمّد الماكري، و سعيد بن كراد" من المغرب

و " علي العشّي، و سمير المرزوقي " من تونس، و " عبد المالك مرتاض، و عبد الحميد بورايو، و عبد القادر فيدوح، و رشيد بن مالك، و الطّاهر رواينية " من الجزائر ، و " عبد الله الغذّامي " من السّعودية، و " محمّد خير البقاعي " من سورية، وغيرهم من النّقّاد من لبنان ومصر.

لقد أدّى انتشار السّيميائية في فرنسا بفضل منجزات عمالقة البحث السّيميائي إلى تيسير نقلها إلى الجزائر من طرف الباحث " عبد المالك مرتاض " في مطلع الثّمانينيات، حيث دعا إلى إرساء قواعد هذه النّظرية باعتبارها (متطوّرة تحاول أن تكون كلّية النّظرة، شمولية النّزعة، بحيث تتسلّط على كلّ ما هو لغة وخطاب ونص ودلالة وتركيب وتأويل ومدلول وكلّ هذه المصطلحات الّتي كان معجم اللّسانيات يعجّ بها قبل ظهور هذا العلم)(9).

وفي كتابه : " ألف ليلة وليلة : تحليل سيميائي تفكيكي لـ حكاية حمّال بغداد " أفصح عبد المالك مرتاض عن تأثّره بالدّراسات الغربية قائلا : (فلتكن هذه محاولة منهجية لدراسة التّراث العربيّ السّرديّ، ولتكن مدرجة لإثارة السّؤال ... ولتكن أيضا دعوة إلى التجديد)(10).

ولتأكيد إفادته في مجالات النّقد السّيميائي يقول : (... أمّا ما نودّ نحن، فهو أن نفيد من النّظريات الغربية القائم الكثير منها على العلم، كما نفيد من بعض التّراثيات ونهضم هذه وتلك، ثم نحاول بعد ذلك عجن هذه مع تلك عجنا مكينا، ثم بعد ذلك نحاول أن نتناول النّصّ برؤية مستقلّة مستقبلية.)(11).

أمّا على المستوى الإجرائي فقد وظّف الباحث في دراسته الكثير من " تقنيات السّرد " قاصدا إفادة غيره بها؛ من خلال تقديمه نبذة مختصرة عن هذه التّقنيات السّردية للمتلقّي غير المتمكّن من اللّغات الغربية الحديثة (12).

قدّم عبد المالك مرتاض دراسته من خلال العديد من المستويات؛ فدرس في " المستوى الأوّل " الحدث في حكاية " حمّال بغداد " بوصفه مفهوما أسطوريا واقعيا، فهو رصد للواقع الّذي يفضي تلاحمه الحكائيّ إلى تشكيل مادّة حكائية في حدّ ذاته، ومثل هذا التّصوّر جعله يرى أنّ العمل الحكائيّ يقوم بوجه عامّ على شبكة من المعطيات اللّسانية والفنية شديدة التّعقيد، ومن العسير الفصل بينها .

ومن هنا نجد الباحث قدّم أنواعا للحدث أهمّها (الحدث المحظور، والحدث المسحور، والحدث المجهض، والحدث المانع، والحدث العتيق...)(13).

كما اعتمد على آلية " الحيِّز " باعتبارها تقنية أخرى اشتغل في ضوئها بنيويا، وأثار من خلالها مصطلحات مثل : " المكان "، و " الفضاء "، و " المجال "، ثمّ تعامل مع هذه التّقنية وفق " المنهج المركّب..."(14).

وما دمنا في المجال السّيميائي السّرديّ فلا بدّ من ذكر إسهامات الأستاذ " عبد الحميد بورايو" كونه (واحدا من الرّواد المؤسّسين للحركة السّيميائية في الجزائر، وقد ظهرت دعوته إلى هذا التّيّار في وقت مبكّر من خلال الدّروس الّتي كان يلقيها في بداية الثّمانينيات، وفيها يعلن عن تمرّده على الوضع النّقديّ في الجزائر وتصدّيه للنّصوص السّردية بالدّرس والتّحليل)(15) . ويصرّح الباحث بالمنهج الّذي يتّبعه في دراساته بقوله : (... نستمدّ أغلب أدواتنا المنهجية من نصوص تنتمي في أغلبها لنفس المدرسة السّيميائية، والّتي يمكن أن نطلق عليها المدرسة الغريماسية ذات التّوجّه الشّكلاني، والّتي كان لها اليد الطّولى في تطوير السّرديات أو" علم السّرد " منذ السّتينيات حتّى اليوم وكان امتدادها في الدّراسات السّردية الحديثة عبر دوائر البحث العلميّ في الشّرق والغرب.)(16) .

وهذا ما نجده في أطروحته : " المسار السّردي وتنظيم المحتوى : دراسة سيميائية لنماذج من حكايات ألف ليلة وليلة ". وبالإضافة إلى أعماله النّقدية الأخرى في مجال السّيميائيات السّردية له مساهمات في التّرجمة تظهر في كتابين هما : " الكشف عن المعنى في النّصّ السّرديّ – النّظرية السّيميائية السّردية "(وهي تجربة خاصّة في مواجهة مسألة ترجمة المصطلحات، كما أنّها تجربة واكبت مرحلة البحث عن المصطلح العربيّ المناسب في ميدان السّيميائيات .)(17) . و الآخر " الكشف عن المعنى في النّصّ السّرديّ : السّرديات التّطبيقية "؛ حيث عالج التّحليل الجمالي ومكوّنات الحكاية الشّعبية .

إضافة إلى مقاربته " السّرد–الخطابية " لقصّة " الغراب والثّعلب "، ومقاربته السّيميائية لحكاية: " الصّيّاد والعفريت "(18) .

ومن الإسهامات السّيميائية الرّائدة في النّقد الجزائري المعاصر ما أنجزه الأستاذ " رشيد بن مالك " من دراسات تحليلية عديدة لجملة من النّصوص الرّوائية الجزائرية (كتحليله السّيميائي لقصّة " عائشة " للكاتب " أحمد رضا حوحو" و " نوّار اللّوز " لـ " واسني الأعرج")(19) .

بالإضافة إلى ترجمته لكتاب : " جان كلود كوكي: Jean Claud Coquet" السّيميائية : مدرسة باريس" حيث أعلن المترجم في مقدّمة كتابه بأنّ هذه الدّراسة (رصد لأهمّ الإنجازات السّيميائية الّتي حقّقتها مدرسة باريس)(20) الّتي ينتمي إليها " غريماس " بل إنّه من أبرز أعلامها .

أمّا كتابه " السّيميائيات السّردية " فقد كان يهدف من خلاله إلى تسليط الضّوء على "السّيميائية "(بوصفها خيارا منهجيا مغايرا للمناهج النّقدية التّقليدية بما يساعد على تطوير

"سيميائية عربية " ليست نسخة حرفية أو مطابقة للسّيميائية في الغرب .)(21) .

و المتصفّح للكتاب يجد صاحبه قد خصّص مدخلا نظريا لقراءة بعض الإنجازات السّيميائية العربية الرّاهنة ومعالجة مشاكلها العالقة، وفي القسم التّطبيقي تناول مجموعة من النّصوص السّردية بالدّرس والتّحليل، كنصّ " النّصيحة " الّتي أسداها الفيلسوف " بيدبا" للملك " دبشليم " كما ورد في كتاب " كليلة ودمنة " لـ " ابن المقفّع "، و رواية " نوّار اللّوز- تغريبة صالح بن عامر الزّوفري" لـ " واسيني الأعرج "، و رواية " عواصف جزيرة الطّيور "لـ " جيلالي خلّاص " .

وإلى جانب " رشيد بن مالك " نذكر أيضا الأستاذ " حسين خمري " من خلال دراسته الرّائدة " ما تبقّى لكم" : العنوان و الدّلالات " الّتي أسّست لعلم العنوان " Titrologie" في الخطاب النّقديّ الجزائريّ، من باب تجاوز الدّراسة السّيميائية للنّصّ إلى محيطه كـ " العنوان

الإهداء، التّوطئة، علامات الوقف... " . وكذلك دراسته " سيميائية الخطاب الرّوائي " الّتي تعرض رواية " صوت الكهف " لـ " عبد المالك مرتاض " وفق رؤية سيميائية (تتقصّى سمات : " الصّوت/الكهف، العقد/الحقد، المرأة/الخنجر"، في إطار "نظام الأشياء")(22) .

كما توجد بعض الجهود النّقدية السّيميائية للأستاذ " عبد القادر فيدوح " من خلال كتابه

" دلائلية النّصّ الأدبي: دراسة سيميائية للشّعر الجزائريّ "، الذي يرى الأستاذ " يوسف وغليسي" أنّ الباحث فشل في تنظيم جهازه المصطلحيّ؛ إذ استعمل مصطلحين لمفهوم واحد " الدّلائلية و السّيميائية " حيث غاب عنه أنّ " الدّلائلية " تقابل كلمة : " Semiotique"

وازدادت الأمور تعقيدا عندما استعمل النّاقد مصطلحات أخرى أثناء الممارسة للدّلالة على المفهوم نفسه كالسّيميولوجية، و السّيميوطيقية، و التّأويلية.(23) .

ورغم هذا التّداخل الاصطلاحي المفهوماتي نجد الباحث واضحا في اختياره المنهجي فهو يصرّح بأنّ النّصّ (لم يعد يحمل الرّاية الإيديولوجية الّتي اعتمدت بنية الخلل الاجتماعي مظهرا لها، و لا البطاقة الاستبارية والاستخبارية، بوصفها علبة سوداء تساعدنا على استكشاف عبقرية الذّات الواعية الفردية و الجماعية، إنّما محاولة الكشف عن غموض كينونته الاحتمالية صفة مميّزة له ضمن إجراء تنظيم ولادته المتجدّدة...)(24)، و من هنا يعترض على مقولة " النّصّ جواب جاهز "، ويدخل مع النّصّ في " رهان " استفهاميّ لا ينتهي، يوطّئ له بمدخلين نظريين : " سيميائية النّصّ الأدبي " و " البعد التّأويلي للسّيميائية

والقارئ للكتاب يجد النّاقد قد عرض في الجزء التّطبيقي نصّا شعريا جزائريا قديما هو :
" نونية بكر بن حمّاد " محاولا فكّ شفراته من خلال فضاء النصّ و لحمته، و تحليل البنية السطحيّة، ودراسة إيقاعه الخارجيّ و الدّاخليّ، يقول " فيدوح ":(وضمن هذا الإطار جاءت قراءتنا لنصّ " بكر بن حمّاد " محاولة لمقاربة نصّ قديم في ضوء أساليب و أدوات حديثة و هي محاولة أيضا لمقاربة تصبُّ في قالب التّأويلية...)(25)
.

ينتقل الباحث بعد ذلك إلى " شعرية الأقلام الغضّة " من خلال تناوله لمجموعة من النّصوص الشّعرية لمجموعة من الشّعراء الجزائريين المعاصرين أمثال : " عاشور فنّي " و"عثمان لوصيف، و " لخضر فلّوس"، و " السّعيد هادف "، بالدّراسة والتّحليل مبيّنا خصائص شعريتها، وسماتها كسمة " التّشاكل " و " التّشابه " ، فالباحث يرى (في شعرية الجيل الجديد ما يبرهن على البنية العميقة للتّغيير بالسّؤال، و ما يعيد الصّلة بين النّاصّ و إفرازاته من خلال التّأسيس المغاير في توقيعاتهم، وقد تضمّنت فاعليتهم الشّعرية جرأة التّمرّد على الواجهة جابية اهتمامهم التّعبير عن الذّات الأنا في سبيل دفع نبض الواعية الجماعية...)(26) .

ومن الأسماء " السّيميائية " الجزائرية الّتي ينبغي ألاّ نتجاهلها وقد قدمت إسهامات نقدية معتبرة الأستاذ " الطّاهر روابنية " من خلال أطروحته " سرديات الخطاب الرّوائي المغاربيّ الجديد : مقاربة نصّانيّة تطبيقية في آليات المحكي الرّوائيّ"، وقد أبان الباحث مسلكه في أطروحته، ورسم خطوط تحليله للمدوّنة الرّوائية المغاربية الجديدة بقوله: (وقد اعتمدت في دراستها منهجا يستند إلى نظرية المحكيّ، و ما أنجزته السّرديات في هذا المجال بدءً بتراث الشّكلانيين الرّوس، ولكنّني آثرت الجمع بين توجّهين يزاوجان بين المقاربة الشّكلانية والتّأويلية، ممثّلين في دراسة " مايك بال : M. Bal " للدّلالة السّردية في الرّواية، و في الدّراسة السّيميائية التّعاقبية للرّواية الحديثة لـ " فلاديمير كريزنسكي : W. Krysinski"(27).

و نزوع الباحث نحو التّحليل السّيميائي النّصّانيّ، جعله يعود إليه ثانية، وتحديدا إلى ما أنجزه " فلاديمير كريزنسكي " من سيميائية تعاقبيّة، وذلك في كتابه " ملتقى العلامات: Carrefour des Signes" فيقارب به (رواية " الموت والبحر والجزر"، لكنّه لا يستقرّ على ذلك حتّى ينتقل إلى معمارية النّصّ يستعين بها على القراءة والتّحليل)(28) .

و لا يمكننا الحديث عن النّقد السّيميائي في الجزائر دون الحديث عن إسهامات الأستاذ "السّعيد بوطاجين " من خلال كتابه " الاشتغال العاملي- دراسة سيميائية لرواية: " غدا يوم جديد" لـ " لعبد الحميد بن هدوقة " عيِّنة " الّذي حدّد فيه التّرسيمات العاملية : " المدينة-الموضوع "، " الكتابة-الموضوع "، " الزّاوية-الموضوع "، " الأرض- الموضوع "، (كما حدّد المثلّثات العاملية، من خلال توصّله إلى اقتراح مثلّثين عاملين شيّدهما على تحوّل بعض الممثّلين، ومنهم " ابن القيد " و " المعلّم " إلى ذوات صغرى لها برنامجها السّرديّ، ولها أيضا انتماءاتها المتشعّبة و المتناقضة...)(29) .

كما تتّضح ملامح السّيميائية أيضا في مؤلَّفِه " السّرد ووهم المرجع : مقاربات في النّصّ السّرديّ الجزائريّ الحديث" ويتجلّى ذلك من خلال قراءته لنماذج روائية كرواية " الانطباع الأخير " لـ " مالك حدّاد "، و رواية " تيمون " لـ " رشيد بوجدرة "، و رواية " " ذاك الحنين " لـ " الحبيب السّايح "، و " ذكريات وجراح " لـ " عبد الحميد بن هدّوقة "، وهذه الأخيرة درسها من خلال ثنائية " الثّابت والمتحوّل " بعدِّه مفهوما سيميائيا مهمّا حيث لا خلو أيّ نصّ أدبيّ

من ثنائية(الثّابت والحركة؛ أي الحالة و التّحوّل بالمفهوم السّيميائي، أو السّردية إذا أردنا تحديد المصطلح و الأدوات الإجرائية المنتهجة حديثا في تحليل البنى النّصّية إلى بنيات متآلفة تشكّل مجتمعة النّصّ أو ما يسمّى " النّسيج " في التّرجمة الدّقيقة .(30) .

هذا فضلا عن دراسات أخرى للكاتب المغتال " بختي بن عودة " رحمه الله، و " أحمد شريبط"، و" عبد القادر فهيم شيباني " من خلال دراسته " السّيميائيات العامّة أسسها ومفاهيمها "، و السّيمياء العامّة في نظره هي (فضاء نظري لمساءلة قوانين المعرفة السّيميائية وحدودها ... وهي فلسفة للمفاهيم تعفّ عن التّحليلات الخاصّة، و تسعى لطرح جملة من المقولات العامّة الّتي تشرف على احتواء مختلف الوقائع السّيميائية.)(31) .

وما يمكن إجماله في الأخير هو اعتبار هذه المقاربات محاولة جادّة لإرساء معالم نظرية سيميائية عربية تسعى إلى تأصيل مفاهيمها و نحت مصطلحاتها وإبداع أدواتها الإجرائية الخاصّة بها، والاستفادة من الإبداع الإنساني المشترك من غير إسقاط للخصوصيّة الثّقافية.

الإحـــــالات :

1 إبراهيم عبد العزيز السّمّري : اتّجاهات النّقد الأدبي العربي في القرن العشرين، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2011م، ص .285

2 المرجع نفسه ، الصّفحة ذاتها.

3 مازن الوعر : دراسات لسانية تطبيقيّة، ص 156.

4 إبراهيم عبد العزيز السّمّري، مرجع سابق، ص، 285-286.

5 فرديناند دي سوسير : دروس في الألسنية العامّة، تر: صالح القرمادي، الدّار العربية للكتاب، 1985، ص 354.

6 حلام الجيلالي : المناهج النّقدية المعاصرة من البنيوية إلى النّظميّة، مجلة الموقف الأدبي، ص 30.

7 إبراهيم عبد الله : التّفكيك الأصول والمقولات، ص 31.

8 يوسف وغليسي : النّقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، د، ط، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2002، 133.

9 عبد المالك مرتاض : أ/ي – دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة " أين ليلاي؟ " لمحمد العيد آل خليفة، ص 21.

(10) عبد المالك مرتاض : ألف ليلة وليلة " تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمال بغداد"، ص 11.

(11) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها .

(12) المرجع نفسه، ص 84.

(13) المرجع نفسه، ص 15.

(14) ينظر : عبد المالك مرتاض: الألغاز الشّعبية الجزائرية، دراسة في ألغاز الغرب الجزائري، د، ط، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1982، ص 83.

(15) سليم لوكام : تلقّي السّرديات في النّقد المغاربي، د، ط، دار سحر للنّشر، تونس، 2009،ص 241.

(16) عبد الحميد بورايو : المسار السّرديّ وتنظيم المحتوى، دراسة سيميائية لنماذج من حكايات ألف ليلة " مخطوط دكتوراه "، قسم اللّغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 1995-1996، ص 01.

(17) عبد الحميد بورايو : الكشف عن المعنى في النّصّ السّردي، النّظرية السّيميائية السّردية، ط1، دار السّبيل، بن عكنون، الجزائر، 2008، من المقدّمة.

(18) ينظر : عبد الحميد بورايو: الكشف عن المعنى في النّصّ السّرديّ، السّرديات التّطبيقية، ط1، دار السّبيل، بن عكنون، الجزائر، 2009.

(19) يوسف وغليسي : النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، ص 137-138.

(20) جان كلود كوكي : السّيميائية، مدرسة باريس، تر: رشيد بن مالك، ط1، دار الغرب للنشر و التّوزيع، وهران، 2003، ص 05.

(21) رشيد بن مالك السّيميائيات السّردية، دار مجدلاوي للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، 2006ص 07

(22) يوسف وغليسي : النقد الجزائري المعاصر، مرجع سابق، ص 137-138.

(23) ينظر: المرجع نفسه، ص 134-135.

(24) عبد القادر فيدوح : دلائلية النّصّ الأدبي، دراسة سيميائية للشّعر الجزائري، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1993، ص 02.

(25) المرجع نفسه، ص 33.

(26) المرجع نفسه، ص 62-63.

(27) الطّاهر روابنية : سرديات الخطاب الرّوائي المغاربي، مقاربة نصّانية نظرية تطبيقية في آليات المحكيّ الرّوائي، ص : د .

(28) سليمة لوكام : تلقّي السّرديات في النّقد المغاربي، ص 213.

(29) المرجع نفسه، ص 362.

(30) السّعيد بوطاجين : السّرد ووهم المرجع، مقاربات في النّصّ السّرديّ الجزائري الحديث، ط1 منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص 165.

(31) عبد القادر فهيم الشّيباني : السّيميائيات العامّة أسسها ومفاهيمها، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2010، ص 07.

.....

فهرس مواضيع العدد التاسع السنة 2013

الهوية اللغوية بين ساطع الحصري ومولود قاسم نايت بلقاسم
د/ الزهراء عاشور جامعة العربي بن مهيدي– أم البواقي..... ص 4
ضوابط حرية الرأي والتعبير في الإسلام
أ/ بوهنتالة إبراهيم جامعة الحاج لخضر باتنة ص22
عناية المحدّثين بتوثيق النصوص وسبقهم للغرب
د. عبد المجيد جمعة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية –قسنطينة ص43
صياغة العقيدة وجدلية التراث والعصر
أ.عطري بن عزوز جامعة الجلفة.....ص 55
الأحكام المشتركة لعقود استغلال حقوق المؤلف وفق التشريع الجزائري
أ. ســعـودي سعيـد : بجامعة عمار ثليجي الأغواط.....ص69
حماية المدنيين في النزاعات المسلحة بين أحكام القانون الدولي الإنساني الفقه الإسلامي
د. شريط وليـد جامعـة سعد دحلب بالبليـدة.....ص 89
الأسلوب بين القدامى والمحدثين
أ. عبدالقادر زين ج الجلفة .....ص 99
دوافع الرفض عند الشاعر محمد بلخير
د. لخضر حشلافي جامعة الجلفة .....ص 112
الرقابة كآلية لحماية المستهلك
أ.قريقر فتيحة جامعة زيان عاشور بالجلفة .....ص 125
تطور السياحة في الاردن: دراسة الوعي السياحي لدى طلبة الجامعات الخاصة الاردنية.
د. عبدالله علي قويطين العجلوني جامعة حائل الاردن .....ص 131
معاني حروف العطف عند الأصوليين و الغويين
د. عتيق موسى جامعة باتنة .....ص 159
ملامح المنهج السّيميائي في النّقد الجزائري المعاصر
د.عمّار بن لقريشي جامعة المسيلة.....ص 165

الفهرس ....ص 173