وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة زيان عاشور

مجلة التراث

مجلة دولية دورية محكمة
تصدر بجامعة الجلفة

العدد 27 /ديسمبر 2017

ISSN;2253-0339

الايداع القانوني 1934-2011

الرئيس الشرفي :

أ.د بلقومان برزوق رئيس جامعة زيان عاشور الجلفة

مدير المجلة:

الدكتور.لحرش أسعد المحاسن

مسؤول النشر :

الدكتور شريط محمد

رئيس التحرير :

الدكتور 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.هلالي مسعود	جامعة الجلفة
أ.د عبد القادر بن حرزالله	جامعة باتنة	أ.د. طعيبة أحمد	جامعة الجلفة
أ.د محمد حجازي	جامعة باتنة	د.عزالدين مسعود	جامعة الجلفة
د. بن مرزوق عنتره	جامعة المسيلة	د.هزرشي عبد الرحمن	جامعة الجلفة
أ.عبد الستار عبد الحق الحلوجي	مصر	د.درماش بن عزوز	جامعة الجلفة
د شاربي محمد	جامعة سعيدة	د.صدارة محمد	جامعة الجلفة
أ.د العوفي عبد الكريم	جامعة ام القرى	د.جمال عبد الكريم	جامعة الجلفة
أ.د عمر أنور الزبداني	قطر	د.معيزة عيسى	جامعة الجلفة
أ.د يوسف أبو زغاريد	الأردن	د.شريط محمد	جامعة الجلفة
د.محمود محمد زكي	مصر	د.بورزق أحمد	جامعة الجلفة
د.دهينة نصيرة	الجزائر	أ.سمية سعال	مركز الحضارة الأغواط
د.الكر محمد	جامعة الجلفة	د.عزالدين كيحل	جامعة بسكرة
أ.خديجة سبخاوي	جامعة البليدة	أ.شلالي رضا	جامعة الجلفة
د.لدغش سليمة	جامعة الجلفة	د.حتحاتي محمد	جامعة الجلفة

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 فيما لا يتجاوز 20 صفحه
- أن تكون الهوامش في أخر الدراسة
- أن تكتب أسماء الباحثين و رتبهم العلمية و الجامعة التي يعملون لديها
- تخضع الأعمال المرسلة الى المجلة للتحكيم قبل نشرها
- ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية
- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه ،و لا يمثل رأي المجلة بالضرورة
- ترسل البحوث و جميع المراسلات الخاصة بالمجلة الى المنصة الالكترونية للمجلات العلمية الجزائرية asjp.cerist.dz

فهرسة الموضوعات:

- **موقف المشرع الجزائري من الحق في الحساب البنكي** 01
د بوخرص عبد العزيز جامعة المسيلة .....

- **مناهج الصياغة والبحث في النظريات الفقهية** 14
د. فاطمة قاسم جامعة ادرار.....

- **في اشكالية التوبة من االمال الحرام مقاربة فقهية عملية** 24
د.محمد شريط جامعة الجلفة.....

- **شواهد القبور الرخامية بأضرحة الجزائر خلال العهد العثماني–** 45
أ. عبد الفتاح بن جدو جامعة الجزائر 2 .....

- **بيار بورديو جهبذ علم الاجتماع المعاصر** 70
د. عواطف عطيل جامعة الطارف.....

- **براعة الاستهلال ودورها في التشكيل النصي فاتحة سورة القدر انموذجا** 94
د. مصطفى احمد قنبر دولة قطر.....

- **الهوية المهنية للعامل بين الاندماج و اللاأمن الوظيفي** 115
د. بدران دليلة جامعة الاغواط .....

- **الحجاج في الخطاب الساخر في لزوميات أبي العلاء المعري** 136
أ نبيلة نصاح جامعة ام البواقي.....

- **التراث الثقافي اللامادي والمقدس** 145
د.ايمان كاسي موسى جامعة الجزائر2 .....

- **التنازع في اصلاح المنشات المائية في الفقه الاسلامي من خلال المعيار المعرب للونشريسي** 150
د. هزرشي عبد الرحمان جامعة الجلفة.....

- **التعرض للعنف عبر شبكة الانترنت وتاثيره على سلوكيات الشباب الجزائري** 172
د كعواش رؤوف / .د بوغرزة رضا جامعة جيجل .....

- **استقلال أسر الأبناء عن أسر الأباء** 191

أد . صالحي محمد جامعة وهران 2 / أ. طويل شهرزاد جامعة تلمسان .....

آليات المفارقة الأسلوبية في ديوان دائما أنت بقلبي لفاروق جويدة

217

د.عالية قري جامعة خنشلة.....

- **اهمية تحقيق النصوص وتطورها عند العرب**

234

د حميدي ابوبكر الصديق جامعة المسيلة .....

- **آليات البنية السردية في السيرة النبوية لابن هشام**

د.حلوي فتيحة جامعة المسيلة .....

244

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

موقف المشرع الجزائري من الحق في الحساب البنكي
تردد تشريعي غير المبرر

الدكتور. بوخرص عبد العزيز
كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة المسيلة

الملخص

يعتبر الحق في الحساب المصرفي من الموضوعات التي حظيت باهتمام الفقه والتشريع في العصر الحديث، ولقد تدخل المشرع الجزائري منذ أولى القوانين التي اعتنت بتنظيم المهنة المصرفية، من أجل تكريس هذالحق، مع ذلك يلاحظ أن تدخله كان مترددا.

تحاول هذه الدراسة بشكل نقدي بيان موقف المشرع الجزائري من الحق في الحساب، في ظل قوانين النقد والقرض القديمة والحالية، مقارنة مع الحلول التي أخذبها نظيره الفرنسي

الكلمات المفتاحية : بنك، حساب المصرفي، الحق في الحساب، الخدمات المصرفية الأساسية

Résumé

Le droit au compte bancaire est l'un des sujets qui ont retenu l'attention de la jurisprudence et de la législation contemporaine.

Le législateur algérien est intervenu depuis les premières lois pour réglementer la profession bancaire afin de consacrer ce droit, mais il note que son intervention était hésitante.

Cette étude tente de critiquer la position du législateur algérien sur le droit au compte en vertu des lois relatives à la monnaie et au crédit, anciennes et actuelles, par rapport aux solutions adoptées par son homologue français

مقدمة

يعتبر الحساب المصرفي في مظهره المادي عبارة عن كشف أو بيان تثبت فيه عدديا وبالأرقام مفردات العمليات القانونية، تستعين به البنوك كأسلوب للتعامل مع زبائنها بموجب اتفاق خاص، إلا أن هذا الاتفاق لا يقتصر دوره في إظهار العمليات التي تتم بين البنك والزبون بل يؤدي إلى تقديم المصرف لزبونه خدمات مصرفية متنوعة مثل (القرض، الخصم صرف الشيكات، أوامر الصرف...)[1]، لذا فإن امتلاك حساب مصرفي ضرورة تمليها كثير من المقتضيات العملية، فالشخص المدني يضع أمواله في حسابه خوفا من الضياع أو السرقة كما أن الوفاء عن الطريق الشيك أو البطاقات البنكية يسمح له بتفادي نقل النقود، في حين يسمح الحساب الجاري للتاجر بالإضافة إلى ذلك بالسحب على المكشوف وبإجراء عمليات الخصم[2].

هذه الضرورات هي التي دفعت بالفقه إلى التساؤل منذ القديم حول الحق في الحساب البنكي *"Le droit au compte"* و مدى حرية البنك في رفض فتح الحساب [3]، وهو التساؤل الذي حاولت أيضا معظم التشريعات المقارنة الإجابة عنه، من خلال تقرير مبدأ الحق في الحساب وحدوده وإجراءاته، ولم يكن المشرع الجزائري بمنأى عن هذا التوجه التشريعي منذ أولى القوانين التي اهتمت بالمهنة المصرفية.

مع ذلك يلاحظ بداية أن موقف المشرع الجزائري وهو يعالج مسألة الحق في الحساب، وبالتبع حرية البنك في رفض أو قبول فتح الحساب المصرفي بدا مترددا، ويظهر ذلك بوضوح في قوانين النقد والقرض القديمة **(مطلب أول)** كما في قانون النقد والقرض الحالي والنصوص التنظيمية المتعلقة بتطبيقه **(مطلب ثان)**.

المطلب الأول: موقف المشرع الجزائري من الحق في الحساب في قوانين النقد والقرض القديمة.

حظيت مسألة الحق في الحساب البنكي باهتمام المشرع الجزائري منذ إصداره القانون رقم 86-12 المتعلق بنظام البنوك والقرض[4]،**(أولا)** واستمر هذا الاهتمام في قانون90-10 المتعلق بالنقد والقرض[5]**(ثانيا)** إلا أن مضمون هذا الحق اختلف في ظل هذين القانونين وتفصيل ذلك كما يلي:

أولا: قانون البنوك والقرض رقم 86-12 والحق المطلق في الحساب البنكي.

تناول القانون رقم 86-12 المتعلق بنظام البنوك والقرض، الذي يعتبر أول قانون يُعنى بتنظيم المهنة البنكية مسألة الحق في الحساب البنكي صراحة، فنصت المادة 40 منه على ما يلي: *"يجب أن تسمح مؤسسات القرض[6] بفتح حساب*

لأي شخص يطلب ذلك طبقا للإجراءات القانونية والتنظيمية المعمول بها مع مراعاة أحكام القوانين الأساسية الخاصة بكل مؤسسة."

يعتبر حكم هذه المادة أول نص يؤسس لمبدأ الحق في الحساب البنكي ، ويظهر من خلال نص هذه المادة بعباراته الآمرة أن المشرع الجزائري يقررحقا مطلقا لكل شخص في الحصول على حساب بنكي، ويضع على عاتق البنوك التزاما عاما بأن تمكِّن كل شخص يطلب فتح حساب بنكي من هذا الحق، دون تحديد لنوع الحساب، ودون أن يكون من حق البنك حصر الخدمات المرتبطة بفتح الحساب في إطار معين، ودون الأخذ بعين الاعتبار فيما إذا كان هذا الشخص يملك حسابا أم لا ؟

وهو حكم في تقديرنا غير ملائم يأخذ فقط بعين الاعتبار حاجة الأفراد إلى الحساب البنكي بالنظر إلى المزايا التي يقدمها لهم، ويضع مصلحتهم فوق كل اعتبار، ويغض الطرف عن الخطورة البالغة التي تنتج عن استعمال الحسابات لا سيما عندما تكون في يد أشخاص سيئين، يمكن أن تسمح لهم بالقيام بجميع أنواع الغش التي تضر بالغير كإصدار شيك بدون رصيد، تحصيل شيكات مزورة... والتي من شأنها أيضا أن تثير مسؤولية البنك في مثل هذه الأحوال[7].

ويتجاهل أيضا الجدل الفقهي الواسع حول الحق في الحساب البنكي، وحول مدى حرية البنوك في اختيار زبائنها في ذلك الوقت.

وربما يفسر هذا الحل الذي ارتآه المشرع الجزائري بالخصوصية التي كان يتميز تتميز بهاالمنظومة التشريعية آنذاك، وكذا النظام المصرفي الجزائري، فمن جهة كل القطاع البنكي كان تابعا للدولة، ومن جهة ثانية التوجه نحو الاشتراكية، التي ترى الاعتداد بمصالح الجماعة قبل مصلحة الفرد، وما يقتضيه ذلك من منع تسلط الطرف القوي في التعاقدعلى الطرف الضعيف، بل وتقييد إرادة الأول((البنك في هاته الحالة) لمصلحةالأخير[8].

إلا أنه يبقى حلا غير مناسب، لذا لم يعمر هذا النص طويلا، إذ تم إلغاؤه بصدور القانون 90-10 الذي ألغى القانون رقم 86-12 المتعلق بنظام البنوك والقرض سالف الذكر.

ثانيا : قانون النقد والقرض رقم 90- 10 والصعوبات العملية المرتبطة بتكريس الحق في الحساب البنكي.

نصت المادة 171 من قانون النقد والقرض رقم 90-10على ما يلي : *"يمكن كل شخص رفضت له عدة بنوك فتح حساب وديعة وبسبب ذلك ليس له أي حساب مصرفي، أن يطلب من البنك المركزي أن يختار له احدى البنوك لفتح حساب لديه.*

يمكن البنك المعني أن يحدد خدمات الحساب بعمليات الصندوق" [9].

يظهر من خلال هذاالنص تراجع المشرع الجزائري عن الحق المطلق الذي كان قد قرره في سابقا في نص المادة 40 من القانون رقم 86-12، وهو أمر متوقع في ظل التوجه الاقتصادي الجديد وفي ظل ما حمله القانون من إصلاحات مصرفية أهمها فتح باب المنافسة للقطاع الخاص، فلم يعد مقبولا أمام مبدأ الحرية التعاقدية إلزام البنوك بفتح حساب لأي شخص يطلب ذلك.

وطبقا لنص هذه المادة يقوم بنك الجزائر، بناء على طلب من المعني الذي قوبلت طلباته لفتح حساب بنكي بالرفض، بتعيين بنك يُلزمه بفتح حساب لهذا الأخير، وقد أعطت هذا المادة البنك المعين الحرية في أن يقصر الخدمات المقدمة لصاحب الحساب في خدمات الصندوق، دون أن يتدخل المشرع ولا المنظم البنكي آنذاك، ليبيّن المقصود بخدمات الصندوق.

و بالرغم من سعي المشرع من خلال هذا النص إلى تقرير مبدأ الحق في الحساب الذي يعد أمرا محمودا، على اعتبار أنه يتوافق مع القواعد التي وضعها المشرع التي تجعل من الحساب المصرفي ضرورة عملية [10]، بالإضافة إلى أنه يمثل وسيلة مقررة للحد من تعسفات البنوك في رفضها فتح حسابات بنكية، مقابل مبدأ الاحتكار المعترف به لها من قبل المشرع[11]، إلا أن القراءة المتفحصة لنص المادة 171 سالفة الذكر، يظهر أنها و إن كانت تهدف إلى تقرير مبدأ الحق في الحساب، إلا أنها في الواقع تقرر بشكل غير مباشر حق البنوك في رفض فتح حساب مصرفي، وهذا ما يمكن فهمه من صياغة نص هذه المادة، وتحديدا عبارة " **رفضت له عدة البنوك** "، وما يعزز هذا الملاحظة أن المشرع الجزائري لم يشر إطلاقا إلى الجزاء المترتب عن الرفض غير المبرر من طرف البنوك في هذه الحالة.

يضاف إلى ذلك وجود عدة صعوبات من الناحية العملية، تحول دون تطبيق هذا المبدأ وإعطائه مفهومه الحقيقي، الذي يخدم مصلحة طالبي فتح الحساب البنكي، الأمر الذي جعل البنوك من الناحية الواقعية تحتفظ وفي ظل وجود هذا النص بحريتها في اختيار زبائنها، وتتمثل هذه الصعوبات أساسا في الشروط المرهقة التي يتعين على طالبي فتح حساب مصرفي تنفيذها بدقة، حتى يستجيب بنك الجزائر لطلباتهم تلك، ويعين لهم المؤسسة البنكية التي سيفتحون لديها حساباتهم.

وأولى هذه الصعوبات تظهر في كون المادة 171 تنقصها الدقة والوضوح، حيث تشترط في الشخص الراغب في فتح حساب وديعة أن يثبت أنه وجه طلبا إلى عدة بنوك فلفظ **"عدة بنوك"**[12] توحي بأن طالب فتح الحساب يجب أن يمر قبل لجوئه إلى بنك الجزائر إلى عدد من المؤسسات المصرفية، يفترض ألا يقل عن ثلاثة [13]، حتى يكون طلب الرفض مؤكدا، الأمر الذي من شأنه أن يرهق طالب فتح الحساب ماديا ونفسيا مما يدفعه إلى التراجع عن طلبه [14]، وعلى سبيل

المقارنة فإن الفقه في فرنسا كان يرى في ظل تطبيق المادة 58 من القانون البنكي الفرنسي، بأن التعدد الوارد في نص هذه المادة يجب ألا يتعدى بنكين على أكثر تقدير [15]، على اعتبار الحق في الحساب هو حق مقرر لمصلحة طالب فتح الحسابات البنكية، وبالتالي لا يجب إرهاقهم في الحصول على مبتغاهم[16].

ثاني هذه الصعوبات هي أن المشرع لم يحدد مدة معينة لرد البنك الذي وجه إليه طلب فتح الحساب ، فقد يستغل البنك عدم تحديد هذه المدة فيطيل مدة انتظار طالب فتح الحساب في تلقى الرد على طلبه، لذا نعتقد والحال هكذا أنه كان يجب تحديد مدة معينة وفق ما تقتضيه الأعراف، حتى يتمكن الطالب من اللجوء إلى بنك آخر، تحت إمكانية إثارة مسؤولية البنك المدنية إذا ثبت أن تأخر البنك في الرد قد تسبب للطالب في الضرر.

ثالث هذه الصعوبات أن طالب فتح الحساب يحتاج طبقا لنص المادة 171 من قانون النقد والقرض إلى إثبات رفض عدد من المؤسسات البنكية لطلبه، حتى يمكن اللجوء إلى بنك الجزائر، ولا يوجد في نص هذه المادة ما يبن كيفية و إجراءات الحصول على ما تثبت هذا الرفض.

فضلا عن ذلك قد ينكر البنك أصلا أنه تلقى طلبا بهذا الخصوص، فكيف يمكن للطالب إثبات واقعة الطلب، ومن بعدها واقعة الرفض؟

بعض التشريعات وجدت الحل في الإجراء المتمثل في ضرورة توجيه الطلب عن طريق البريد المضمون إلى البنك الذي ينوي فتح حساب لديه[17]، وهو حل يشكل إلى حد ما حماية لهذا الطالب.

رابع هذه الصعوبات هي أن المشرع الجزائري، لم يحدد أجلا معينا لرد البنك المركزي على الطلب الموجه له من طرف الشخص الذي رفضت البنوك فتح حساب له، على هذا الأساس لا يملك المعني سوى انتظار رد البنك المركزي غير المرتبط بأجل معين.

وبغض النظر عن هذه الصعوبات العملية التي اعترضت تطبيق هذ المادة، إلا أنها شكلت في وقتها – بشكل نسبي– صورة من الحماية المقررة للأشخاص في الحق في الحساب البنكي.

المطلب الثاني: قانون النقد والقرض 03-11 الحالي، والتردد في تقرير الحق في الحساب

رغم مضمون المادة 171 من قانون النقد والقرض 90-10 الذي يقرر بشكل ضمني حق البنوك في رفض فتح حساب بنكي، ورغم كل ما الصعوبات التي صاحبت تطبيقها إلا أنها كانت تكرس مبدأ الحق في الحساب وشكلت في وقتها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن يلجأ إليها كل من ترفض له البنوك فتح حساب، مع ذلك تراجع المشرع الجزائري

عنها، مما يدفع إلى طرح التساؤل التالي هل المشرع الجزائري تراجع عن مبدأ الحق في الحساب الذي كان أسس له بشكل مطلق في قانون 86-12؟وما هي مبررات هذا التراجع، في ظل واقع زادت فيه الأهمية القانونية والعملية لامتلاك حساب بنكي؟(**أولا**).

ظلت هذه التساؤلات مطروحة إلى أن تدخل المشرع وأصدر القانون رقم 10-04 المعدل لقانون النقد والقرضالحالي(**ثانيا**).

أولا:التراجع عن الحق في الحساب البنكي بعد صدور قانون النقد والقرض رقم 03-11

خلا القانون رقم 11-03 المتعلق بالنقد والقرض[18]، الذي ألغى القانون رقم 90-10 من حكم المادة 171 السالفة الذكر، فبدا وكأن المشرع الجزائري يتراجع عن مبدأ الحق في الحساب، بشكل غير مفهوم وغير مبرر، رغم الاعتبارات العملية والقانونية التي زادت من أهمية الحق في الحساب.

فمن الناحية العملية زادت أهمية الحساب البنكي وأصبحت الحاجة له ملحة، وأضحى الاستغناء عنه غير متصور، في ظل استحواذ وسائل الأداء والائتمان المرتبة به (الشيكات، بطاقات الوفاء، بطاقات الائتمان) على عمليات الوفاء في المجالين التجاري والمدني.

بعبارة أخرى أضحىعقد الحساب البنكي يتصدر قائمة العقود البنكية من خلال ما يقدمه من خدمات عدة للزبائن، فهو المنطلق الذي يتم عبره إبرام باقي العقود المصرفية الأخرى ، فمثلا لا يتصور إتمام مختلف عقود الائتمان دون وجود حساب بنكي مفتوح مسبقا، كما لا يتصور إجراء عملية تحويل مصرفي إلا بالتوفر على رصيد معين مجسد في حساب بنكي.

أما من الناحية القانونية فنجد أن المشرع الجزائري وبموجب نصوص تشريعية وتنظيمية جعل بموجبها تسوية العديد من العمليات المصرفية تتم عبر القنوات البنكية وهو ما لا يتأتى إلا بامتلاك حساب مصرفي.

وفي مقدمة هذه النصوص المرسوم التنفيذي رقم 05- 442 الذي يحدد الحد المطبق على عمليات الدفع التي يجب أن تتم بوسائل الدفع وعن طريق القنوات البنكية والمالية [19].

ومن قبيل ذلك أيضا ما نصت عليه المادة 48 من قانون المالية لسنة 2009[20] من أنه لا يمكن تسديد الضرائب والرسوم مهما كانت طبيعتها نقدا عندما يتجاوز المبلغ المحدد بموجب قرار صادر عن الوزير المكلف بالمالية، وقد تم ذلك لا حقا بموجب القرار الوزاري صادر بتاريخ 26 ديسمبر 2013 [21] أين تم تحديد المبلغ بمائة ألف دينار جزائري

100.000 دج[22]، وهذا يعني ضرورة امتلاك الخاضعين للضريبة من التجار وغير التجار لحساب مصرفي أو بريدي حتى يتمكنوا من تسديد الضرائب والرسوم التي خضعوا لها والتي تفوق قيمتها 100.000 دج.

ثانيا: الأمر رقم 10-04، المعدل لقانون النقد والقرض وتقرير الحق في الحساب من جديد

ظل الأمر يثير التساؤل إلى غاية صدور الأمر رقم 10-04، المعدل لقانون النقد والقرض[23]، أين أضاف المشرع الجزائري المادة 119 مكرر، والتي حملت أحكام المادة 171 الملغاة فنصت على مما يلي : " *بغض النظر عن حالات منع دفاتر الصكوك وحالات الممنوعين من البنك، يمكن كل شخص تم رفض فتح حساب ودائع له من قبل عدة بنوك، ولا يملك أي حساب، أن يطلب من بنك الجزائر أن يعين له بنكا لفتح مثل هذا الحساب.*

ويمكن البنك أن يحصر الخدمات المتعلقة بفتح الحساب في عمليات الصندوق "

واستكمالا لنص هذه المادة أصدر البنك المركزي التعليمة رقم 12-03[24]، المتعلقة بتطبيق مضمون هذه المادة، وبهذا يكون المشرع الجزائري قد أعاد الحديث مرة ثانية عن الحق في الحساب، و عن مدى حرية البنك في رفض فتح الحساب لشخص ما.

وبالتالي أمكن طرح التساؤل التالي هل إقرار المشرع لمبدأ الحق في الحساب معناه تقييد حرية البنك في اختيار زبائنه؟ أم أنه على العكس من ذلك لا يزال البنك يتمتع بذات الحرية؟

الجواب عن هذا التساؤل يقودنا بداية إلى إبداء الملاحظتين التاليتين:

الأولى تتمثل في أن المادة 119مكرر، تضمنت ذات العبارة الواردة في نص المادة 171من قانون 90-10 "**رفضت له عدة البنوك**"، وهي بهذا تقرر كما أشرنا سابقا بشكل غير مباشر، حق البنوك في رفض فتح حساب مصرفي.

وذلك على خلاف المشرع الفرنسي الذي نص في الفقرة الأولى من المادة L 312-1 من القانون النقدي والمالي، بشكل صريح عن الحق في الحساب[25]، فطبقا لهذه المادة، لكل شخص طبيعي أو معنوي مقيم في فرنسا، لا يملك حساب ودائع، الحق في فتح هذا الحساب في مؤسسة الائتمان التي يختارها، وهو الحق المكفول أيضا لأشخاص الطبيعية من الجنسية الفرنسية المقيمين خارج فرنسا[26].

وهو ما تداركه المشرع الجزائري في نص المادة 02 من تعليمة البنك المركزي رقم 12-03 سالفة الذكر، التي نصت صراحة على أنه "*من حق أي شخص طبيعي أو معنوي في الجزائر لا يملك حساب ودائع بالعملة الوطنية، فتح هذا الحساب في بنك ما*".

أما الثانية فهي تمسك المشرع بالشرط المتمثل في أن يكون الرفض قدر صدر من عدة بنوك، حتى يكون من حق المعني التوجه إلى البنك المركزي، من أجل أن يعين له بنكا يفتح حساب ودائع لديه. وقد رأينا سابقا ما يحيط بهذا الشرط من صعوبات.

وذلك على خلاف ماهو معمول به في القانون الفرنسي، حيث ما على الشخص إلا تقديم تصريح شرفي *"déclaration sur l'honneur"* إلى مؤسسة الائتمان التي يختارها، يشهد فيه بأنه لا يملك أي حساب، وفي حالة رفض مؤسسة الائتمان المختارة طلبه، يمكن للمعني اللجوء مباشرة إلى بنك فرنسا، من أجل أن يختار له هذا الأخير مؤسسة ائتمان قريبة من مقر سكناه, أو المقر الذي يختاره المعني[27].

مع ذلك حاول المشرع الجزائري تجاوز الصعوبات العملية التي اعترضت تطبيق المادة 171 الملغاة، والتي يمكن أن تعترض كذلك تطبيق المادة 119 مكرر، من خلال تعليمة البنك المركزي رقم 12-03 سالفة الذكر التي صدرت بعد سنتين!؟[28]، من تعديل قانون النقد والقرض الحالي، وذلك على من خلال فرض الإجراءات التالية :

01- ينبغي على البنوك في حالة رفض فتح حساب لشخص ما، أن تسلم لهذا الأخير، شهادة رفض فتح حساب، محررة وفق نموذج محدد تضمنه الملحق رقم واحد من تعليمة البنك المركزي سالفة الذكر [29]، مع ذلك لم تحدد هذه التعليمة أجلا معينا لتسليم هذه الشهادة، وهذا على خلاف ما هو عليه الأمر في القانون الفرنسي، أين تكون مؤسسات الائتمان التي ترفض فتح حساب لشخص ما، ملزمة بشكل آلي، ودون تأخير أن تسلم إلى طالب فتح الحساب، شهادة رفض فتح الحساب[30].

02- يجب على البنك المركزي الرد على الطلب، الموجه له من قبل الشخص الذي تم رفض فتح حساب له، خلال خمسة (05) أيام، ابتداء من تاريخ استلامه طلب المعني المرفق بشهادة [31] أو شهادات الرفض، وكذا التصريح الشرفي بأن الشخص لا يملك أي حساب مصرفي [32]، وذلك على خلاف القانون الفرنسي الذي يحدد هذه المدة بيوم (01) واحد، يبدأ سريانه من اليوم الذي يستلم فيه بنك فرنسا الوثائق المطلوبة لهذا الغرض[33] .

03- تكون البنوك التي ترفض فتح حساب لشخص ما، ملزمة بإعلام هذا الأخير بأنه يمكنه أن يطلب من البنك المركزي، أن يختار له بنك لفتح حساب ودائع لديه في هذه الحالة، أكثر من ذلك وإمعانا في حماية الحق في الحساب ألزم المشرع الجزائري البنوك في حالة رفضها طلب فتح حساب لشخص طبيعي أن تقترح على هذا الأخير، أن تقوم باسمه ولحسابه بتحويل طلبه، وكذا المعلومات والوثائق المتعلقة بفتح الحساب إلى البنك المركزي [34]، وهو ذات الالتزام الذي نجده في القانون الفرنسي[35].

يظهر مما سبق أن المشرع الجزائري عمل من خلال المادة 119 مكرر وتعليمة البنك المركزي رقم 12-03 على حماية الحق في الحساب ، وذلك على غرار المشرع الفرنسي، مع ذلك فإن هذه الحماية ليست مطلقة، إذا لا تزال البنوك تحتفظ بحقها في رفض فتح الحساب، وهو ما يفهم ضمنا من نص المادة 119 مكرر من قانون النقد والقرض، والمادة L312-6 من القانون النقدي والمالي الفرنسي.

فضلا عن ذلك أن المشرع الجزائري على غرار المشرع الفرنسي حصر هذا الحق في حساب الودائع [36] فقط، مما يدفعنا إلى التساؤل عن وجود هذا الحق بالنسبة لباقي أنواع الحسابات البنكية الأخرى وعلى رأسها الحساب الجاري الذي يفتح عادة للتجار ؟ الجواب بالتأكيد أنه لا يوجد ما يقرر هذا الحق بالنسبة لهذا النوع من الحسابات.

يضاف إلى ذلك كله أن المشرع الجزائري سواء في قانون النقد والقرض 90-10 الملغى أو في قانون 03-11 المعدل والمتمم الحالي، و اقتداء بالفرنسي، قد أعطى الحق للبنك المعيَّن من طرف بنك الجزائر لفتح حساب ودائع للشخص، الذي سبق وأن قوبل طلبه بالرفض من عدة بنوك، في حصر الخدمات المرتبطة بفتح هذا الحساب في عمليات الصندوق ***Les operations de caisses*** [37]، فلا يكون له الحق في تسلم دفتر الشيكات، ولا الحق في بطاقة الائتمان أو غيرها من العمليات المصرفية الأخرى [38]، وقد تولت المادة 07 من التعليمة 12-03 تحديد المقصود بهذه العمليات على سبيل المثال[39].

وهو حل في تقديرنا ملائم، أراده المشرع الجزائري، في ظل الجدلية الموجود بين الحق في الحساب من جهة، والأخطار التي قد تنجم عن فتحه من جهة ثانية، وهو ما تباه المشرع الفرنسي أيضا، أخذا بعين الاعتبار الآراء الفقهية [40] التي كانت ترى قبل صدور القانون رقم 84-46 المؤرخ في 24 جانفي 1984 المتعلق بنشاط ومراقبة مؤسسات الائتمان، بأن البنك ملزم بفتح حساب ودائع محصورا في عمليات الصندوق، وذلك تحت طائلة إثارة مسؤوليته التقصيرية.

ولعل إعطاء البنك هذ السلطة التقديرية في حصر خدمات الحساب المفتوح وفق إجراءات الحق في عمليات الصندوق هو الذي دفع ببعض الفقه [41] إلى إعطاء مبدأ الحق في الحساب معنى أكثر واقعية هو " الحق في الخدمات البنكية الأساسية ". ***Le droit aux services bancaires de basse***

يظهر مما سبق أن الحق في الحساب البنكي يكون مطلقا بالنسبة للأشخاص الراغبين في فتح حساب إيداع، بالنظر إلى قلة الأخطار والأضرار التي قد يحدثها أو يتسبب فيها هذا النوع من الحسابات، بالمقابل يتقلص هذا الحق إلى أقصى حد بالنسبة للأشخاص الراغبين بفتح حسابات جارية، حيث يبقى للبنك الحرية الكاملة في رفض فتح هذا النوع من الحسابات.

بهذا يكون المشرع الجزائري على غرار المشرع الفرنسي قد انتصر لوجهة نظر بعض الفقه والقضاء الذي يؤمن بمشروعية رفض البنك فتح الحساب، ففي أقصى الأحوال لا يكون البنك طبقا لنص المادة 119 مكرر ملزما بفتح حساب لشخص ما إلا بموجب أمر من بنك الجزائر، بعد المرور بعدة إجراءات.

وحتى في هاته الحالة لا يكون لهذا الشخص إلا الحق في حساب ودائع، مع السلطة التقديرية للبنك في حصر الخدمات المتربطة بفتح هذا النوع من الحسابات في خدمات الصندوق، بمعنى آخر لا يكون للزبون الحق في الحصول على دفتر الشيكات ولا غيرها من وسائل الدفع الأخرى.

مع ذلك نجد أن المشرع الجزائري لا يفرض حماية جزائية لهذا الحق على خلاف المشرع الفرنسي الذي وضع غرامة جبائية تقدر بـ: 75 أورو لكل منيت جاهل الأحكام المتعلقة بالحق في الحساب[42]

خاتمة

نخلص من كل ما سبق إلى أن مسألة الحق في الحساب كانت من صميم اهتمامات المشرع الجزائري منذ صدور قانون 86-12 الذي يعتبر أول قانون يعنى بالمهنة المصرفية مع ذلك يلاحظ تردد المشرع الجزائري في تكريس هذا الحق وتحديد مضمونه، ويظهر ذلك من خلال جعله حقا مطلقا في القانون المتعلق بنظام البنوك والقرض، ثم تقييده بمقتضيات المادة 171، ثم التراجع عنه من خلال خلو القانون 03-11 من مضمون هذه المادة، بشكل غير مبرر وغير مفهوم، ثم الرجوع والأخذ بمضمونها ضمن المادة 119 مكرر الحالية، ومحاولة تفادي الصعوبات التي ارتبطت بتطبيق المادة 171 سالفة الذكر.

مع ذلك لا يزال المشرع الجزائري بعيدا عن الحلول القضائية التي أخذ بها نظيره الفرنسي، والتي من شأنها حماية هذا الحق، لاسيما فيما يتعلق بتبرير رفض البنك فتح الحساب، وفرض حماية جزائية لهذا الحق من خلال وضع غرامة جبائية لكل من يتجاهل الأحكام المتعلقة بالحق في الحساب.

(1)**Vézian**. (J) : La responsabilité du banquier en droit privé français, 3ème éd, litec, 1983, p 21.

(2)**Ibid**.

(3) في عرض هذه الآراء الفقهية أنظر: بوخرص عبد العزيز، **مسؤولية البنك تجاه الغير** ، رسالة دكتوراه ،كلية الحقوق جامعة عنابة السنة الجامعية 2016/2015، ص 224 وما بعدها.

قرمس عبد الحق، «**التراجع عن مبدأ الحق في الحساب البنكي، عن إلغاء المادة 171 من القانون 90-10**»، الملتقى الوطني حول القطاع البنكي وقوانين الإصلاح الاقتصادي، كلية الحقوق جامعة جيجل أيام 02، 03، 04 ماي 2005، غير منشور.

فائق محمود الشماع ، « **رقابة المصرف على الجدارة الشخصية لطالب فتح الحساب** »، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السابع عشر، يونيو 2002، ص 18

(4) القانون رقم 86-12 ، المؤرخ في 19 غشت 1986 ،المتعلق بنظام البنوك والقرض، ج ر ، عدد 34، الصادرة بتاريخ 20 غشت 1986، المعدل والمتمم.

(5) القانون رقم 10-90، المؤرخ في 19 أبريل سنة 1990 يتعلق بالنقد و القرض، ج ر، عدد 16، الصادرة بتاريخ 18 أبريل 1990، المعدل والمتمم، (ملغي بالأمر رقم 03-11)

(6) الصحيح هو مؤسسات الائتمان *"établissement du créait"* وطبقا لنص المادة 14 من القانون المتعلق بنظام البنوك سالف الذكرتأخذ مؤسسات القرضشكلين :مؤسسات القرض ذات الصبغة العامة وتدعى البنوك، ومؤسسات القرض المتخصصة، وقد تولت المادتين 17 و 18 من ذات القانون تحديد مفهوم واختصاصات كل منهما.

(7) لأكثر تفصيل أنظر: بوخرص عبد العزيز، **مرجع سابق**، ص 246 وما بعدها.

(8) لأمثر تفصيل في أنصار المذهب الاشتراكي وموقفهم من مبدأ سلطان الإرادة أنظر: د.أحمد حشمت أبو ستيت، **مصادر الالتزام**، دار الفكر العربي، مصر، 1963م، ص44-45.

(9) وهي نقل للمادة 58 من القانون البنكي الفرنسي رقم 84-46 ونصها كمايلي:

"Toute personne qui s'est vu refuser l'ouverture d'un compte de dépôt par plusieurs établissements de créait et qui, de ce fait, ne dispose d'aucun compte, peut demander à la banque de France de lui désigner un établissement de créait ou l'une des personnes et services visés à l'article 8 auprès duquel elle pourra ouvrir un tel comte.

L'établissement de créait, la personne ou le service désigné peut limiter les services à l'ouverture de ce compte aux cpérations de caisse."

(10)هناك كثير من النصوص القانونية والتنظيمية التي تفرض على الأشخاص الطبيعية والاعتبارية أن يكون لهم حساب بنكي يستعمل في عمليات الوفاء وتسوية المعاملات التي يقومون بها ومن ذلك : - ما نصت عليه المادة 164 من القانون رقم 91-25 المتضمن قانون المالية لسنة 1992 (ج ر عدد 65، الصادرة بتاريخ 18 ديسمبر 1991) والتي عدلت أحكام المادة 85 من قانون رقم 88-33 المتضمن قانون المالية لسنة 1989 على ما يلي : " تعدل أحكام المادة 18 من قانون المالية رقم 78-13 المؤرخ في 13 ديسمبر سنة 1978 وتحرر كما يلي: "يجب أداء مدفوعات الدولة والجماعات المحلية والمؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري عن طريق اعتماد مقيد في حساب جار بريدي أو حساب جار مصرفي أو حساب خزينة، عندما تفوق هذه المدفوعات حدا أقصى يحدد عن طريق التنظيم"

(11)محمد اليونسي، «**مبدأ الحق في الحساب البنكي بين النظرية والتطبيق في القانون المغربي**، مجلة القانون المغربي، العدد 10 سبتمبر 2006، ص 94، وطبقا لنص المادة 70 من قانون النقد والقرض رقم 03-01، فإن البنوك مخولة دون سواها بالقيام بجميع العمليات المبينة في المواد من 66إلى 68 بصفتها مهنتها العادية.

(12)بالمثل كان المشرع الفرنسي يستعمل عبارة"***Plusieurs Banques***" في نص المادة 58 من القانون رقم 84-46 المتعلق بنشاط ومراقبة مؤسسات الائتمان، سالف الذكر .

(13) أخذا بعين الاعتبار أن الراجح في اللغة أن أقل الجمع هو ثلاثة.

(14)محمد لفروجي ، **العقود البنكية بين مدونة التجارة والقانون البنكي**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1998، ص: 23، تعليقا على نص المادة من القانون المغربي

(15)أنظر على سبيل المثال "Ch. Gavalda , J. Stouffet" في الطبعة الثانية من كتاب "*Droit Bancaire*".

(Ch. Gavalda , J. Stouffet, **Droit Bancaire** , litec, 2eme édition, Paris 1994, p 96)

(16)محمد اليونسي ، **مرجع سابق**، 97- 98 .

(17)المادة 01/112 من القانون رقم 03 -34 المتعلق بمؤسسات الائتمان والهيئات المعتبرة في حكمها ظهير شريف رقم 178-05-01، صادر في 14 فبراير 2006. المغرب

(18)الأمررقم 03-11،المؤرّخفي 26غشت 2003،المتعلقبالنقدوالقرض،جر،عدد 52،الصادرةبتاريخ 27 غشت 2003،المعدلوالمتمم.

(19)المرسوم التنفيذي رقم 05-442، الذي يحدد الحد المطبق على عمليات الدفع التي يجب أن تتم بوسائل الدفع وعن طرق القنوات البنكية والمالية. المؤرخ في 14 نوفمبر 2005، ج ر عدد75، الصادرة بتاريخ 20 نوفمبر 2005.

يعد هذا المرسوم التنفيذي من أغرب المراسيم التنفيذية في هذا المجال فقد ألغي قبل **يومين** من دخوله حيز التطبيق الذي كان مفترضا في أول سبتمبر 2006، بموجب المرسوم التنفيذي رقم 06-289 المؤرخ في 30 غشت 2006، ج ر عدد 15، الصادرة بتاريخ 30 غشت 2006، ليصدر المشرع بعد ذلك بأربع سنوات مرسوما تنفيذيا جديدا، يتضمن ذات أحكام المرسوم الملغى مع رفع قيمة الحد الأدنى من 5000 دج إلى 50000دج (المرسوم التنفيذي رقم 10-81، الذي يحدد الحد المطبق على عمليات الدفع التي يجب أن تتم بوسائل الدفع وعن طرق القنوات البنكية والمالية. المؤرخ في 13 يوليو 2010، ج ر عدد 43، الصادرة بتاريخ 14يوليو 2010)، إلا أنه كسابقه تم تجميد العمل به من طرف مجلس الحكومة آنذاك ، قبل دخوله حيز التطبيق، الذي كان مفترضا في 31مارس 2010.

لينتظر المشرع بعد ذلك إلى غاية 2015 ليصدر مرسوما تنفيذيا جديدا رقم 15-153 يحدد الحد المطبق على عمليات الدفع التي يجب أن تتم بوسائل الدفع وعن طرق القنوات البنكية والمالية ، مؤرخ في 16 يونيو 2015، ج ر عدد 33 الصادرة بتاريخ 22يونو2015،والذي دخل حيز التطبيق ابتداء من أول يوليو 2015

(20) قانون رقم 08-21 مؤرخ في 30 ديسمبر 2008 يتضمن قانون المالية لسنة 2009 ، ج ر، العدد 74، الصادرة بتاريخ 31 ديسمبر 2008.

(21) قرار مؤرخ في 26 ديسمبر 2013 يثبت الحد الأدنى لا يمكن بعده تسديد الضرائب والرسوم نقد، ج ر، العدد 18، الصادرة بتاريخ 30 مارس 2014.

(22) المادة 02 من القرار سالف الذكر.

(23)الأمررقم 10-04 المؤرّخفي 26 غشت 2010،جرعدد 11،الصادرةبتاريخ 01 سبتمبر 2010. المعدل والمتمم للأمررقم 03-11،المؤرّخفي 26غشت 2003،المتعلقبالنقدوالقرض.

(24)Instruction n° 03-2012 du 26 décembre 2012, fixant la procédure relative au droit au compte.

(25)جاء عنوان الفرع المتضمن المادة L312-1 من القانون النقدي والمالي الفرنسي بعنوان " الحق في الحساب"" *"droit au compte"*

(26)Art. L312-1 "*toute personne physique ou morale domiciliée en France, dépourvue d'un compte de dépôt,a droit à l'ouverture d'un tel compte dans l'établissement de crédit de son choix. Toute personne physique de nationalité française résidant hors de France, dépourvue d'un compte de dépôt, bénéficie également du droit à l'ouverture d'un tel compte dans l'établissement de crédit de son choix…*"

(27)Art. L 312-1/02 C. monét. fin.

(28)تعتبر مدة السنتين طويلة، إذا أنه في غياب هذه التعليمة كان نص المادة 119 مكرر عديم الفعالية.

(29)المادة 03 من التعليمة رقم 12-03.

(30) Art L 312-1 C. moné. fin.

(31)توحي عبارة "شهادة أو شهادات الرفض" الواردة في نص المادة 04 من التعليمة رقم 12-03، أنه يمكن الاكتفاء بشهادة رفض واحدة ، للتوجه إلى بنك الجزائر من أ جل أن يختار له للمعني أحد البنوك لفتح حساب لديه، وهذا على خلاف المادة 119 مكرر التي تشترط أن يكون الرفض من عدة بنوك.

(32) المادة 04 من التعليمة رقم 12-03.

(33)Art L 312-1 C. moné. fin.

(34) المادة 05 من التعليمة رقم 12-03.

(35)Art L 312-1 C. moné. fin.

(36) يفتح حساب الودائع في الغالب لغير التجار من المدخرين الذين يهدفون من ورائه إلى حفظ ودائعهم و إبعادها من مخاطر السرقة والضياع مع إمكانية الحصول على فوائد خاصة إذا كانت الوديعة بشرط الإخطار أو كانت لأجل لا يلتزم البنك بردها إلا عند حلول الأجل المحدد (بوخرص عبد العزيز، **الرسالة السابقة**، ص 41.)

(37)المادة 119مكرر/ 02 من قانون النقد والقرض، والمادة 05 من التعليمة رقم 12-03 ، ما يلاحظ أن المشرع سماها في هذه التعليمة بالخدمات الأساسية *"services bancaires de base"*.

(38) محمد لفروجي، **العقود البنكية بين مدونة التجارة والقانون البنكي**، مرجع سابق، ص 26.

(39)تتمثل هذه الخدمات في: فتح، مسك وغلق الحساب – إرسال دوريا كشف العمليات التي تمت عبر الحساب _ تحصيل الشيكات والتحويل المصرفي، إيداع ،واسترداد النقود لدى شباك البنك الذي يمسك الحساب _ الوفاء عن طريق الاقتطاع أو التحويل المصرفي وسائل الاطلاع عن بعد على رصيد الحساب عندما يتوفر للبنك هذه الخدمة._ بطاقة بنكية

بالمقابل حدد المشرع الفرنسي هذه الخدمات على سبيل الحصر في نص المادة D 312-5 من قانون النقدي والمالي.

(40)J. Vezian ,**op.cit**., p 28.

(41)Ch. Gavalda , J. Stouffet, **Droit bancaire**,op,cit., p 201.

(42)Art, L351-1 du Cod Monét. Fin, Modifié par ordonnance n° 2015-1033 du 20 août 2015 - art. 2

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

مناهج الصياغة والبحث في النظريات الفقهية .

إعداد الدكتورة : فاطمة قاسم. – جامعة أدرار–

الملخص

إن النظريات الفقهية ذات مجال مهم في الدراسات الشرعية لما تضفيه من جدة في إعادة صياغة الفقه الإسلامي. إلا أن مراحل إعداد هذه النظريات من الصعوبة بمكان، لذا كان من المهم النظر في مناهج إخراج هذه النظريات إلى الواقع، وبعد البحث والتتبع بدا أن صياغتها يمر بأربعة مراحل : منهج طرح النظرية من حيث اختيارها وذلك بحسب حاجة الواقع إليها، ثم منهج طرحها من حيث الاعتماد على العقل المقاصدي، ثم منهج طرحها من حيث بنائها وهو على وجهين: جمع مادتها الأولية، ثم ترتيبها، وأخيرا منهج طرحها من حيث الأسلوب و عرضها بشكلها النهائي

ABSTRACT:

The domain of theories of fikh is very important for waht he bring of modernity on Islamic sciences.

This was important elicitation method formation of theories of Fikh in this points:

- Method formation theories whence seletion.
- Method formation theories dependence on the rational mind.
- Method formation theories whence build.
- Method formation theories whence display in the final form.

مقدمـــــــــــــة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين ثم أما بعد :

تغلب على الدراسات الفقهية والشرعية عموماً نزعة المقارنة مع علوم معاصرة ذات صلة بموضوعها، وتعتبر نزعة المقارنة هذه مدخلاً للمعاصرة أو شاهداً عليها، وترجع بداية الدراسات المقارنة إلى مطلع القرن العشرين، فقد استثمرت العلوم القانونية في صياغة الفقه الإسلامي في قوانين كمجلة الأحكام العدلية العثمانية وقوانين الأحوال الشخصية بعدها، كما استفيد منها في صياغة النظريات الفقهية، وكانت المقارنة آنذاك مظهراً للعمق في وعي علوم القانون ونظرياته، فنتج عن ذلك دراسات فقهية متقدمة أنتجت نظريات ما تزال مرجعاً للقانونيين والفقهاء سواء في دراسة الفقه أو القانون، ولعل أسماء مثل (السنهوري، والزرقا، والدريني) تعتبر الأبرز في هذا المجال ويرجع ضلوعهم إلى ازدواج اختصاصهم، ومعظم من جاء بعدهم كان عالة عليهم ؛ والإشكال المطروح هو كيف تتم صياغة هذه النظريات؟ وما هي مناهج البحث عنها؟ وكيف ننتج أو نبتكر نظرية فقهية؟ ، هذا هو السؤال الذي رغم وضوحه فإن الإجابة عنه لا تزال غامضة رغم كثرة الدراسات الحديثة في ميدان النظريات، إلا أن أغلبها لم يتحدث عن كيفية صياغة هذه النظريات وإخراجها للوجود، فتجد عنوانا مثلا ، نظرية العقد ... أو النظريات الفقهية ..كما هو الحال مثلا عند فتحي الدريني والزحيلي مع جلالة قدرهم، وغيرهم ، إلا أنك إذا فتحت الكتاب وجدته تطرق مباشرة إلى سرد النظريات الفقهية المعروفة، ولم يقدم شرحا نظريا عن مناهج التنظير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تجد الكثير من الباحثين يشير في مقدمات بحوثهم إلى صعوبة الصياغة والبحث عن النظريات، والواقع أنه ليست الصياغة في حد ذاتها صعبة، وإنما صياغة الصياغة أو سرد مراحل ومناهج الصياغة هو الصعب ، والأمر يشبه أن تسأل شخصا عن مكان ما في مدينة ما، فيوصلك إلى ذلك المكان، أما إن قلت له صف لي الطريق، فإنه يعجز عن ذلك؛ هذا هو حال علماء التنظير اليوم، فجلّهم وضع نظريات بل صروحا علمية في هذا الميدان ، لكن أن يؤلفوا في مناهج التنظير فهذا هو الغائب، وهذا هو الأصعب ربما .

لهذا ولغيره تحشمت البحث في موضوع صياغة النظريات الفقهية مع صعوبته لعلي أجد ما يسد حاجتنا العلمية ، وقد اتبعت في إعداده الخطوات التالية :

– مقدمة .
– المطلب الأول: منهج طرح النظرية من حيث اختيارها (بحسب حاجة الواقع إليها) .
– المطلب الثاني: منهج طرحها من حيث الاعتماد على العقل المقاصدي .
– المطلب الثالث: منهج طرحها من حيث بنائها (جمع مادتها الأولية) .
– المطلب الرابع: منهج طرحها من حيث بنائها (ترتيب مادتها العلمية) .
– المطلب الخامس:منهج طرحها من حيث الأسلوب(عرضها في الشكل النهائي) .
– خاتمة.

المطلب الأول :منهج طرحها من حيث اختيارها (بحسب حاجة الواقع إليها) .

هذه هي نقطة الانطلاق في البحث عن النظريات الفقهية، أي اختيارها بالمعنى الدقيق؛ فمن المنهجية الصحيحة في التنظير الانطلاق من الواقع إلى النصوص و ليس العكس [1] .

حيث كتب باقر بري في "قضايا إسلامية معاصرة" [2] :على الممارس في هذه المرحلة الأولى أن يسعى إلى استيعاب مع أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع الخارجي من مشاكل ، وما قدمته من حلول وما طرحه التطبيق التارخي من أسئلة ونقاط فراغ ، كل ذلك ليشكل لديه نقطة انطلاق مبدئية يتجه بعدها إلى درس الموضوع الذي تبناه وتقييمه تقييما شاملا من وجهة نظر الإسلام ، وفق معطيات القرآن والسنة الشريفة ؛ من أحكام ومفاهيم وأفكار للوصول أخيرا إلى اكتشاف النظرية الإسلامية الشاملة فيه ، على أ ن يمر بمراحل أساسية وخطوات ضرورية هي كالآتي :

1 – **المسح** : إن الدراسات المعاصرة تسيرا حثيثا نحو بيان حكم الإسلام في كافة جوانب الحياة المعاصرة ؛ بيانا مؤسسا على نظريات خاصة بكل فرع من فروع المعرفة التي تهتم بهذه الجوانب ، على أن الواضح كذلك أن هذه الدراسات لا تسير بالسرعة والشمول والعمق نفسه في كافة الجوانب ؛ إذ حظي بعضها بالعناية الواضحة مثل المعاملات المالية والأحوال الشخصية ، بينما لم يلق البعض الآخر الاهتمام اللازم ، وذلك بحسب الحاجة إلى العنصر الأولى فالأولى ، أو كما يسمى بفقه الأولويات ، فالدارس في مجال التنظير الفقهي يدرك بنظره في حال الأمة ما هو أولى بالعناية ودراسته والتقنين له أولا ، وما يمكن أو يحسن تأجيله بحسب الثغرات والنواقص ، فإن هذا العمل هو من جملة الأعمال التي ينبغي البدء بها ، وهو ما يسمى بمرحلة المسح (الكشف) .

[1] – الصدر : السنن التاريخية : (ص/ 34-38) ، بوا سطة : جمال الدين عطية : نحو تفعيل مقاصد الشريعة : (ص/ 212) .
[2] – قضايا إسلامية معاصرة : العدد 11-12/ 177-178 ، بواسطة : نحو تفعيل مقاصد الشريعة : (ص/ 212) .

2 - **التقييم** [3]: وهذه المرحلة قد تتداخل مع المرحلة السابقة لما بينهما من ترابط ، ومن الضروري هنا أن نشير إلى أن سد هذه الثغرات والنواقص قد يتم ظاهريا أو ماديا بعمل دراسات في كل منها، ولكن من الضروري أن يعكف بعض الخبراء على تقييم هذه الدراسات للاطمئنان إلى كفايتها بالمطلوب ، أو لبيان ما قد يحتاجه البعض منها من استكمال واستيفاء .

3 - **الأعمال المساعدة** [4]: ومن أهم ما ينبغي الاهتمام به وإعطاؤه الأولوية هو الأعمال المساعدة لتيسير الدراسات في مجال التنظير ؛ من ذلك مثلا تحقيق ونشر العديد من أمهات كتب التراث الرئيسية التي لم ترى النور بعد ..

وما يلزم من أعمال موسوعية ومعجمية وفهرسة ، لتيسير رجوع المختصين في العلوم المعاصرة إلى كتب التراث .

وما أشرت إليه من قبل في خصوص حصر القواعد وتصنيفها بصورة شاملة للانطلاق منها إلى وضع نظريات عامة على مستوى الشريعة ككل ، وعلى مستوى كل قسم ، وكل باب منه .

-المطلب الثاني : منهج طرحها من حيث الاعتماد على العقل المقاصدي .

وهذا المطلب هو أساس بناء المطلب الأول ، بل هو عماده ، فالفكر المقاصدي هو الوسيلة لاختيار النظرية الفقهية ، بالانطلاق من واقع تشوبه صراعات الأولويات وتشتبه فيه المصالح والمفاسد ، فليس بشيء قادر على تمييز ذلك من العقل المقاصدي وأدواته .

وقد بسط الأستاذ الريسوني فقال : " فائدة المقاصد لا تنحصر في الاجتهاد والمجتهدين ، بل يمكن تحصيلها لكل من تشبع بها ، أو تزود بنصيب منها ، وتكون فائدته بقدر علمه وفهمه لمقاصد الشريعة ، وبقدر اعتماده لها ، واعتماده عليها ؛ فالمقاصد بأسسها ومراميها ، وبكلياتها مع جزئياتها ، وبأقسامها ومراتبها ، وبمسالكها ووسائلها ، تشكل منهجا متميزا للفكر والنظر والتحليل ، والاستنتاج والتركيب " [5]؛ وهذه هي الأدوات الحقيقية والفعالة لبناء النظرية الفقهية .

و تظهر فائدة المقاصد في اختيار النظرية واكتشافها أو تأسيسها في نقاط ثلاث مهمة :

---

[3]- نحو تفعيل مقاصد الشريعة : (ص/ 225) .

[4]- انظر : المرجع السابق .

[5]- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده؛ أحمد الريسوني: (ص /99-104) .

1 – إن تحديد المقصد ومدى أولويته ، وملاءمته للشرع والواقع معا ، ومدى جدواه ومشروعيته ، هو الذي يحدد المضي أو عدمه ، وهو الذي يحدد ما يجب التركيز عليه ، وما لا يستحق ذلك .

2 – إن العقل المقاصدي هو عقل ترتيبي أولي للمصالح والمفاسد وكافة الشؤون .

3 – كما أن الفكر المقاصدي فكر ترتيبي فهو أيضا فكر تركيبي ؛ فالمقاصد العامة قامت على الاستقراء والتركيب ، مثلما قامت على المفاضلة والترتيب ؛ فالتعامل مع المقاصد وعلماء المقاصد ينشئ عقلية استقرائية وفكرا تركيبيا يستقريء الجزئيات ويربط بينها ، ويركب بعضها مع بعض ، ليصل إلى الكليات .

هذه النظرة المقاصدية أفضل ضمان للتوازن بين الثوابت والمتغيرات ، بين المرونة والصلابة ، بين الليونة والصرامة ...

المطلب الثالث : منهج طرحها من حيث بنائها (جمع مادتها الأولية):

بعد النظر في الواقع وتحديد نقطة الانطلاق للبدء في إعداد نظرية تأتي أهم مرحلة في صياغة النظرية الفقهية ، وهي مرحلة جمع مادتها الأولية من أجل اكتمال البناء ، أو الصرح المراد بناؤه ؛ وتعتمد أساسا على مسلكين أساسيين هما :

1– **مسلك الاستقراء** [6]: فهو المنهج الأساسي لبناء النظرية ، وفي هذا الصدد ذكر الأستاذ سعيد رحيمان [7] أنه على صعيد الاستقراء يرى البعض أن المواد الأولية التي ينبغي جمعها هي النصوص الشرعية ، والأحكام والآراء الفقهية المنتشرة في مختلف تأليفات فقهاء وعلماء الإسلام [8] .

إذا فالخطوتان الرئيسيتان تتمثلان في الوهلة الأولى بجمع وتشذيب النصوص ، والتعامل معها بالطريقتين التجزيئية والشمولية ؛ هكذا فإن النصوص المستقرأة تنقسم إلى فئات ثلاث من حيث صلتها بالنظرية التي ستتكون لاحقا في ذهن الفقيه [9] :

---

6 – انظر : الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية / للباحث الشيخ الطيب السنوسي أحمد، بتقدم واشراف فضيلة الدكتور يعقوب الباحسين. المرجع: المشاركة (32) على هذا الرابط: http://www.ahlalhdeeth.com/vb//showt...3&pagenumber=3

7 – سعيد رحيمان : منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغيير الأحكام ، مجلة : قضايا إسلامية معاصرة : العدد : 9-10، (ص/ 190-194) .

8 – انظر : فريد الأنصاري : أبجديات البحث في العلوم الشرعية : (ص/ 141) .

9 – انظر : نحو تفعيل مقاصد الشريعة : (ص/ 213و230) .

أ- النصوص الصريحة في تأييد هذه النظرية .

ب- النصوص الصريحة في عدم تأييد هذه النظرية .

ج- النصوص غير الصريحة في الموافقة أو عدم الموافقة .

و فيما يتعلق بهذه الأخيرة يحتاج فهم النص والكشف عن مضمونه إلى كفاءة اجتهادية فائقة .

فالاستقراء بنوعيه التام والناقص هو أرقى المناهج العلمية ، والمعارف الاستقرائية الكلية هي أرقى المعارف وأقواها ، لأنها تجمع بين معرفة الجزئيات ومعرفة الكليات ، فالقضايا الاستقرائية تبدأ أولا بالبحث الواسع الدقيق على صعيد الجزئيات ، ثم تنتقل إلى الربط والتركيب لتصل في النهاية إلى الأحكام والحقائق الكلية ؛ فهي تجمع العلم بالجزئيات ، والعلم بالكليات ، والعلم بالربط والتنسيق ، والتركيب ؛ وهذه كلها هي أرقى صور العمل العلمي والعقل العلمي ...

2- **مسلك الاستنباط** [10]: وهو استنباط الأحكام الكلية من أصولها ومصادرها الشرعية ، اعتمادا إما على المادة الأولية الأساسية لصياغة النظريات ، وهي القواعد الفقهية والأصولية من جهة ، وإلا فالرجوع إلى مصادر الشريعة الأصلية ، النقلية والعقلية ، إذا لم تكن المادة جاهزة على شكل هذه القواعد ؛ وإن هذا المسلك في الحقيقة يعتمد أساسا على الاستقراء الذي يقدم له المادة جاهزة لاستخراج الأحكام منها ، وتوظيفها في بناء النظرية الفقهية ..

-المطلب الرابع : منهج طرحها من حيث بنائها (ترتيب مادتها العلمية) :

لم أر كلاما أجمل مما وجدته عند العلامة الفقيه ابن جزي الكلبي المالكي ، يقاس عليه في كيفية ترتيب مادة النظريات الفقهية وحسن استغلالها وتشكيلها في قالب جميل ، فقال : " ضممت كل شكل إلى شكله ، وألحقت كل فرع إلى أصله ، وربما جمعت في ترجمة واحدة ما يفرقه الناس في تراجم كثيرة ، راعيا للمقاربة والمشاكلة ، ورغبة في

[10]- انظر : محمد الروكي : نظرية القعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء : (ص/ 639) .

الاختصار ..."[11] ؛ فنستفيد من كلام ابن جزي أنه هنالك خطوات ومراحل أساسية في تكوين النظرية الفقهية على النحو الآتي :

- **ضم كل شيء إلى مشاكله .**
- **إلحاق كل فرع بأصله .**
- **الجمع** : فيجمع تحت العنوان الواحد (الكتاب) ما فرقه المؤلفون في كتب كثيرة ، فهو وإن بدأ جهدا موسوعيا متمثلا في الجمع الموسوعي للمادة المتعلقة بالموضوع من الأبواب المختلفة ، إلا أن ذلك يؤدي في معظم الأحيان إلى استخراج القواعد والضوابط التي تعين على تكوين النظرية .
- **الفروق العلمية** : يعين على التفريق بين المسائل الفقهية ، وهذا أهم ما يلزم حركة التنظير ،ويقوم أساسا على منهج المقارنة على عدة مستويات ؛ بين أراء علماء الإسلام بمختلف مدارسهم الفقهية ؛ وهو ما يسمى بالاختلاف الفقهي[12] من جهة ، وبين النظريات الأخرى القديمة والحديثة في الموضوع ذاته ؛ وقد ساعد استخدام منهج الدراسات المقارنة الباحثين في اكتشاف الكثير من الكنوز العلمية التي لم تخطر على بالهم ، لولا الحرص على توفية المقارنة حقها .

المطلب الخامس :منهج طرحها من حيث الأسلوب (عرضها في الشكل النهائي) :

إن مهارة الباحث تبدو في حسن العرض ، وتتجلى في ترتيب الأفكار وترابطها ؛ وهو ليس بالأمر السهل ؛ إذ أن تسلسل الأفكار وحسن عرضها انعكاس تام لوضوح الموضوع في ذهن الباحث وإحاطته به وحسن فهمه له .

وإدراكا من فقهاء التنظير نجد أنهم عالجوا مادة وموضوعات النظريات بحسب الخطوات التالية :

1 - تحليل الموضوعات إلى مفردات وجزئيات ..

2 - التحليل العلمي المفصل الذي يتطلب تصوير الموضوع بصورة واضحة حتى يتيسر للقارئ فهم الجوانب قبل الخوض في تفاصيل القضية ..

---

[11] - ابن جزي الكلبي المالكي : القوانين الفقهية : (ص/ 53) . تنبيه : يعتبر كتاب ابن جزي رحمه الله هذا النواة الأولى في إعادة صياغة الفقه الإسلامي وكيفيته ، لا من ناحية المضمون ، ولا من الناحية التسمية والعنوان ، لما سماه بالقوانين الفقهية ، وبالتالي يمكننا القول أنه رحمه الله أول من أشار إلى النظرية الفقهية ، وعليه فتكون فكرة النظريات الفقهية وطرحها قديمة ، وليس بوليدة القرن العشرين كما يقال ، والله أعلم .

[12] - انظر : : نظرية القعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء : (ص/ 641- 643) .

3 - تقرير الموضوع بعرضه في صورة مجردة ، ووصف حقيقي في أسلوب علمي مبسط متبوعا بالآراء والمذاهب والاستدلال لها ، وذكر الاعتراضات على المرجوح منها ، ليخلص من ذلك إلى الرأي الراجح والاستدلال له ..

4 - الموضوع البدهي التصور ، لا يحتاج إلى عرض أمثلة ، كما أنه في غنى عن التقرير ، فمن ثم ينتقل المنظر إلى المذاهب والآراء ابتداء .

5 - استعمال الأسلوب العلمي الواضح ، الذي يخاطب العقل ويقبله المنطق ...

6 - تحرير محل النزاع ، يأتي هذا تبعا ومحاولة الوقوف على المقصود من العبارات دون الوقوف عند ظاهرها ن وعدم تبين مقصود قائلها ، وسبر المراد ..

7 - البعد عن التعميم في الأحكام ..

أسلوب الصياغة في الشكل النهائي :

النظرية الفقهية قد تصاغ على شكل بحث ، أو كتاب مطول ، والتعبير عنها قد يكون بلفظة واحدة ، أو عبارة ، تجمع تحتها كل ما يتعلق بذلك العنصر ، فتكون دالة على المضمون الذي يسرد في البحث .

خاتمة :

في نهاية هذا البحث أظن أنه قد اتضحت صورة مسألة صياغة النظرية الفقهية ، وما تمر به من مراحل ، وما تعتمده من مناهج في ذلك ، وتلخيص ما سبق ترتيبه وتحقيقه على النحو الآتي :

1 - اختيار النظرية الفقهية بربطها بالواقع وبحسب الحاجة إليها ، يكون بالاعتماد على المصالح والمقاصد ، فالعقل المقاصدي هو المعيار في هذه المرحلة ، وهذا كما ترى يعتمد على المنهج المقاصدي .

2 - جمع مادة النظرية الفقهية الأولية يكون بالاعتماد على استنباط النصوص الشرعية النقلية منها والعقلية ، وعلى استقراء فروع الشريعة بما في ذلك ما هو جاهز من القواعد الفقهية والأصولية ، وهذا كما هو واضح يعتمد فيه على المنهج الاستقرائي والاستنباطي .

3 - بناء النظريات الفقهية بترتيب مادتها العلمية ، يكون بالاعتماد على مراحل جزئية ، كالجمع والترتيب والتركيب والتنسيق ، والمقارنة خاصة في توضيح فقه الخلاف ، وهذا كما هو معروف يكون بالاعتماد على المنهج المقارن .

4 - عرضها في الشكل النهائي ، فالنظرية الفقهية تصاغ على شكل بحث أو كتاب متطور ، والتعبير عنها قد يكون بلفظة واحدة أو عبارة قصيرة تجمع تحتها ما تفرق في الكتب ، على شكل فقرات قانونية ومواد دستورية ، وهذا يكون بالاعتماد بطبيعة الحال على المنهج القانوني في الأسلوب والمحتوى .

بهذه النظرة والمناهج المذكورة يلبس الفقه حلة جديدة ، وثوبا عصريا ، يواكب التحولات والتغيرات والتحديات الراهنة ، فنكون قد جمعنا بين الأصالة والمعاصرة ، ولم نفرط في القديم ولم ننكر الجديد ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه .

قائمة أهم المصادر والمراجع :

- أبجديات البحث في العلوم الشرعية (محاولة في التأصيل المنهجي) ، فريد الأنصاري ، ط 1 دار الكلمة ، المنصورة ، مصر ، سنة 1423هـ 2002م .
- التنظير الفقهي ، جمال الدين عطية ، ط1 الدوحة قطر ، سنة 1407هـ 1987م .
- التقعيد الفقهي عند القاضي عبد الوهاب ، عبد الله الهلالي ، ط 1 آنفوا برنت ، فاس ، سنة 1425هـ 2004م .
- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده؛ أحمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، ديسمبر 1999م.
- كتابة البحث العلمي – صياغة جديدة – ، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ط 9 مكتبة الرشد ناشرون ، الرياض ، سنة 1423 هـ .
- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، ابن جزي الكلبي الغرناطي، ت محمد بن سيدي محمد مولاي.
- كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الفقهية ، القسم الأول + القسم الثاني ، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ط2 دار الشروق ، جدة ، سنة 1426هـ 2005 م .
- كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات القرآنية والسنة النبوية والعقيدة الإسلامية، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ط3 دار الشروق ، جدة ، سنة 1426هـ 2006 م .
- كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات العربي والتاريخية ، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ط 1 دار الشروق ، جدة ، سنة 1416هـ 1995 م .
- النظريات الفقهية ، فتحي الدريني ، ط4 منشورات جامعة دمشق ، سنة 1417هـ 1997م .
- نظرية التقعيد الأصولي ، أيمن عبد الحميد البدارين ، ط1 دار ابن حزم ، بيروت ، سنة 1427هـ 2007م .
- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ، محمد الروكي ، ط 1 دار ابن حزم ، بيروت ، سنة 1421هـ 2000م .

- نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، جمال الدين عطية ، ط 1 دار الفكر ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، دمشق ، سنة 1422هـ 2001م .
- منهج البحث في أصول الفقه ، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ط 1 دار ابن حزم ، بيروت ، سنة 1420هـ 1999م .
- منهج البحث في الفقه الإسلامي ، خصائصه ونقائصه وترتيب موضوعاته ، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ط3 مكتبة الرشد ناشرون ، الرياض ، سنة 1427 هـ 2006م .
- منهجية الإمام محمد بن إدريس الشافعي في الفقه وأصوله (تأصيل و تحليل) ، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ط1 دار ابن حزم ، بيروت ، سنة 1420هـ 1999م .
- الفقه والتشريع في ظل العولمة (النظريات الفقهية) ، يحي عز الدين ، مقال ضمن مجلة الحقيقة من ص 149 إلى ص165 ، مجلة علمية فكرية محكمة ، تصدرها دوريا جامعة أدرار ، العدد الأول أكتوبر سنة 2002م .

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

في اشكالية التوبة من المال الحرام
مقاربة فقهية عملية

الـدُّكتـــور : محمَّـــد شريَّـط
كُلية الحقُوق والعلُوم السِّياسية بجامعة زيَّان عاشُور بالجَلفة

ملخص البحث :

كثرت الأموال المحرَّمة في هذا الزمان ؛ الأمر الذي يستدعي دراسة متفحصة في كيفية الخروج من لوثتها عن طريق التوبة المشروعة التي جعلها الإسلام مخرجا لكل من ضاقت به السُّبل ، وعلى هذا الأساس تأتي هذه الأسطر لتبيان طرائق التوبة عبر تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة .

الكلمات المفتاحية: المال الحرام ، التَّوبة ، التَّحلل ، التخلص ، الطريقة العملية .

Abstract

There is a great deal of forbidden money in this time. This requires careful examination of how to get rid of its contamination through legitimate repentance, which Islam has made a way out for those who have narrowed the path

مقدِّمـــــــة

لا يكاد يختلف اثنان على أن زماننا هذا فشت فيه الأموال المحرمة بشكل رهيب حتى لقد صدق فيه قول المصطفى -صلى الله عليه وسلم- : « يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يُبَالِي الْمَرْءُ مَا أَخَذَ مِنْهُ أَمِنَ الْحَلَالِ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ » رواه البخاري.

وفي خضَّم هذا التزايد المستمر للأموال المحرمة [1] وتنوع مصادرها تظهر بين الحين والآخر بعض الأصوات الثائبة إلى رشدها والتائبة إلى ربها عزوجل ، مطالبة ب توضيح معالم طريق التوبة الحقة [2] والآخذة بتيسير الشريعة الإسلامية في وجه

[1] الأموال المحرمة هي : كل ما حرّم الشرع على المسلم تملكه والانتفاع به - ينظر : الباز ، ص40

[2] التوبة هي : الرُّجوع من الذَّنب - ينظر : ابن منظور ، (315/1)

المخطئين وأخطائهم ، وعلى ذلك اشترط العلماء عدَّة شروط في التوبة الصحيحة وهي في مجملها لا تخرج عن كون التوبة يجب أن يكون صاحبها : نادما وأن يعزم ألا يعود للمعصية مرة أخرى وأن يصلح ما أفسد وأن يرد المظالم إلى أهلها ، ويهمنا هنا ردّ الأموال إلى أصحابها أو ما يسمى التوبة من المال الحرام إذ يتوجب على الشخص الذي أخذ أموال الناس أن يخرج مما ارتكبه واكتسبه من أموال حرام ، ويمكن التعبير عن كيفية التوبة من المال الحرام بمصطلحين اثنين أحدهما "التحلُّل" وهذا التعبير ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال صلى الله عليه وسلم : «مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَظْلَمَةٌ لأَخِيهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهَا فإِنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ دينَارٌ وَلاَ درْهَمٌ منْ قَبْلِ أَنْ يُؤخَذَ لأَخِيهِ مِنْ حَسنَاتِهِ فَإِنْ لم يَكُنْ لهُ حَسَناتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ أَخيهِ فَطُرِحَتْ عَلَيهِ »رواه البخاري (442/11) ، والتحلل إذا كان الشخص المأخوذ منه المال موجودًا ومعلوما ((تسأله أن يجعلك في حِلٍّ من قِبَله))[3]

والثاني " التخلُّص"[4] ، ومعنى ذلك أن المال الحرام بمثابة القيد أو الأغلال في عنق آخذه إذا ما تاب منه فإنه يكون قد تخلص من وزر كبير وشرٍّ مستطير .

وبناءً عليه تطرح التوبة إشكالات عملية وجب إيجادُ حلول عملية لها .

إشكالية الدراسة :

ما هو المخرج العملي والشرعي لهذ الضائقة ؟ ، وكيف تعاملت نصوص الشريعة وفهوم الفقهاء مع هذه البلية بطريقة تطبيقية أكثر منها نظرية ؟ .

منهج الدراسة :

سلكت الدراسة طريق المنهج الاستقرائي بتتبع الجزئيات المختلفة في الموضوع ، وكذا المنهج المقارن بين الأقوال المختلفة للخروج برأي يخدم أهداف الدراسة .

خطة الدراسة :

المبحث الأوَّل : وفيه التَّحلُّل من المال الحرام كآلية للتوبة

المبحث الثَّاني : وفيه التَّخلُّص من المال الحرام كآلية للتوبة

المبحث الثَّالث : وفيه الطَّريقة العملية للتوبة من المال الحرام

خاتمـــــة : وفيها ذكر النتائج والمقترحات

المبحث الأول : التحلُّل من المال الحرام

---

[3] ابن منظور ، (143/2)

[4] نسب هذه اللفظة محمد الأشقر إلى أبي حامد الغزالي ، ورأى أنها مناسبة لهذا الموضوع .
- الأشقر محمد سليمان وآخرون , (84/1)

من أخذ أموال الناس بغير حق وجب عليه أن يستبرىء من صاحب الحق ويتحلل منه بردِّ ما أخذه منه ، فإن لم يعثر عليه وأيِسَ من وجوده أو تيقن من موته وجب عليه أن يرد ما أخذه إلى ورثته .

وفي عملية رد المال الحرام ينبغي ملاحظة حالات الشخص الآخذ لهذا المال الحرام ، هل أخذه برضا من صاحبه ، أو بغير رضا منه ، وملاحظة أيضا حالات المال الحرام المأخوذ إن كان قائمًا أو هالكًا أو متغيرًا ، ولكل حالة ممَّا سبق تفصيلها الخاص بها .

إذن يحسن بيان حالات التحلل من المال الحرام الذي بكون صاحبه معلوما في مطلبين ؛الأول لبيان حالات الآخذ للمال الحرام ، والثاني لبيان حالات المال المأخوذ على النمط الآتي :

المطلب الأول : حالات الآخذ

يكتنف الآخذ للمال الحرام حالتان نذكرهما في فرعين وهما:

الفرع الأول : ما دخل تحت اليد برضا صاحبه

إذا كان المال الحرام قد أخذ برضا صاحبه دون كره أو جبر ، كأن يؤخذ هذا المال عوضا عن عين محرمة كثمن المخدرات والخمور والأسلحة وما إلى ذلك ، أو يؤخذ عوضا عن منفعة محرمة كالأموال الناتجة عن الدعارة ، أو الناتجة عن الفساد المالي كالرشوة والاختلاس ، أو الناتجة عن الألعاب والمسابقات المحرمة كالقمار ، أو الناتجة عن المعاملات الربوية وغيرها من الدخول المحرمة.

ففي كل هذه الحالات ، المال لا يمتلك لأن مصدره غير مشروع ، ولكن من أراد التوبة منه ، هل يردُّه على من أخذه منه وقد تراضيا على الفعل من البداية أم أنه لا يردُّه إليه؟.

اختلف فقهاء الشريعة الإسلامية في هذه المسألة إلى فريقين:

أ- الفريق الأول : ويرى أصحابه أن المال الحرام المأخوذ برضا صاحبه عن عوض محرَّم ، لا يرد إليه في حال التحلل منه ،كما لا يبقى في ملك آخذه ، لأنه لا يجوز الجمع بين العوض والمعوض عنه لما في ذلك من التعاون على الإثم والعدوان ، ويكون بالتالي سبيل هذا المال الحرام هو سبيل التخلص منه فقط.

وينسب هذا الرأي للأحناف والمالكية وأحد القولين عند الحنابلة[5].

[5] ينظر:- الشيخ نظام ، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية ، ضبط وتصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرَّحمن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2000، (261/2)

- ابن رشد ، (157/2)

- المرداوي ، (212/11)

واختار هذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية فقد سئل ((عن امرأة كانت مغنية واكتسبت في جهلها مالاً كثيراً ، وقد تابت وحجت إلى بيت الله تعالى ، وهي محافظة على طاعة الله ، فهل المال الذي اكتسبت من حلٍّ وغيره إذا أكلت وتصدقت منه تؤجر عليه؟ فأجاب : المال المكسوب إن كان عينا أو منفعة مباحة في نفسها وإنما حرمت بالقصد ، مثل من يبيع عنباً لمن يتخذه خمراً أو من يستأجر لعصر الخمر أو حملها ، فهذا يفعله بالعوض ، لكن لا يطيب له أكله ، وأما إن كانت العين أو المنفعة محرمة كمهر البغي وثمن الخمر فهنا لا يقضي له به قبل القبض ، ولو أعطاه إياه لم يحكم برده ، فإن هذا معونة لهم على المعاصي ، إذا جمع لهم بين العوض والمعوض))[6].

ونقل صاحب الفتاوى الهندية في معرض حديثه عن هديَّة ملكِ أَهل الحرب يبعثها إلى أَمير جيش المسلِمين نقل عن محمَّد بن الحسن الشيباني[7] أن العاملٍ من عمَّال الخلِيفَة إذا بعثه الخليفة على عمل فأهدي إليه شيء فإنه يوضع في بيت المال إذا كانت هذه الهدية بطيب نفس صاحبها[8] .

واستدل أصحاب هذا الرأي بما صحَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه استعمل رجلا من الأزد يقال له ابن الأُتبيَّة على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدي لي قال « فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ أَوْ بَيْتِ أُمِّهِ فَيَنْظُرَ يُهْدَى لَهُ أَمْ لَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى رَقَبَتِهِ إِنْ كَانَ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ» ثم رفع بيده حتى رأينا عُفرة إبطيه «اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ ثَلَاثًا» رواه البخاري ، (260/5) .

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمره بردِّ الهدايا- وهي رشاوى أو غلول - إلى من أخذها منهم ،كما لم يقرَّه عليها ، فدلَّ هذا على أنها لم تدخل في ملك أصحابها بل تؤول إلى بيت مال المسلمين[9] .

ب- الفريق الثاني : ويرى أصحابه أن المال الحرام المأخوذ برضا صاحبه يُردُّ إليه ، ولا يؤول إلى بيت المال إلا إذا تعذر ردُّه إلى مالكه .

وإلى هذا الرأي مال الشافعية والحنابلة في الصحيح عندهم[10]، وذكر الماوردي في الهدية التي تعطى للقضاة أنه ليس عليهم قبولها لأنها غلول ، فإن قبلوها ولم يكافئوا عليها ، فإنها

---

[6] ابن تيمية ، (169/29-170)

[7] محمَّد بن الحسن الشيباني ، صاحب أبي حنيفة ، ولد سنة 129هـ ، تفقه بأبي حنيفة ثم لازم أبا يوسف حتى برع في الفقه واللغة ، له تصانيف منها : السير الكبير والجامع الصغير ، توفي سنة 189هـ .
- ابن أبي الوفاء ، (122/3-127)

[8] الشيخ نظام ، (261/2)

[9] الباز ، ص 346

[10] ينظر :- الماوردي ، ص 100
- المرداوي ، (212/11)

ترد إلى أصحابها إلا إذا تعذر ردها فإنها تؤول إلى بيت المال[11] .

ومثل ذلك إذا ارتشى الموظف فإنه يرد تلك الرشوة فأشبهت ما أخذ بعقد باطل[12].

و مما استدل به أصحاب هذا الرأي القياس على المقبوض بالعقد الفاسد إذ يجب رده إلى صاحبه وكذلك هنا[13].

ولكن يُعاب على هذا الاستدلال أنه قياس مع الفارق لأن المقبوض بالعقد الفاسد يكون فيه الرد عند الفسخ من الطرفين لانقضاء المنفعة المحرمة بانقضاء زمن ارتكابها[14].

وبناءً على ما سبق فإن الرَّاجح ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول من عدم ردِّ المال الحرام المأخوذ برضا صاحبه إليه ، لأن في الرد عليه إعانة له على المعصية ، وكما لا يحل أن تبقى بيد آخذها لأن المحرمات ليست طريقا شرعيا لنقل الملكية[15]، بل يصرف هذا المال في المصالح العامة للمسلمين ، يقول ابن القيم : ((المسألة الثانية: إذا عاوض غيره معاوضة محرمة وقبض العوض كالزانية والمغنى وبائع الخمر وشاهد الزور ونحوهم ثم تاب والعوض بيده.فقالت طائفة: يرده إلى مالكه إذ هو عين ماله ولم يقبضه بإذن الشارع ولا حصل لربه في مقابلته نفع مباح ، وقالت طائفة: بل توبته بالتصدق به ولا يدفعه إلى من أخذه منه وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وهو أصوب القولين فإن قابضه إنما قبضه ببذل مالكه له ورضاه ببذله وقد استوفى عوضه المحرم فكيف يجمع له بين العوض والمعوض؟ ، وكيف يرد عليه مالا قد استعان به على معاصي الله ورضي بإخراجه فيما يستعين به عليها ثانيا وثالثا ؟ وهل هذا إلا محض إعانته على الإثم والعدوان؟ ، وهل يناسب هذا محاسن الشرع : أن يقضى للزاني بكل ما دفعه إلى من زنى بها ويؤخذ منها ذلك طوعا أو كرها فيعطاه وقد نال عوضه؟ ، وهب أن هذا المال لم يملكه الآخذ فملك صاحبه قد زال عنه بإعطائه لمن أخذه وقد سلم له ما في قبالته من النفع فكيف يقال : ملكه باق عليه ويجب رده إليه؟ ، وهذا بخلاف أمره بالصدقة به فإنه قد أخذه من وجه خبيث برضى صاحبه وبذله له بذلك وصاحبه قد رضى بإخراجه عن ملكه بذلك وأن لا يعود إليه فكان أحق الوجوه به : صرفه في المصلحة التي ينتفع بها من قبضه ويخفف عنه الإثم ولا يقوى الفاجر به ويعان ويجمع له بين الأمرين وهكذا توبة من اختلط ماله الحلال بالحرام وتعذر عليه تمييزه أن يتصدق بقدر الحرام ويطيب باقي ماله والله أعلم))[16]

وهذا كلام رجل عاقل بصير، وعلى هذا الأساس فإن الأموال المحرمة مآلها بيت مال المسلمين ولا يحل أن تبقى بأيدي آخذيها ولا ترد إلى أصحابها الذين دفعوها عن طواعية أنفس منهم .

---

[11] الماوردي ، ص 100

[12] الصادق عبد الرحمن الغرياني ، ص54

[13] الباز ، ص 350

[14] الباز ، ص 351

[15] الباز ، ص 351

[16] ابن قيِّم الجوزية ، 1988

الفرع الثاني : ما دخل تحت اليد بغير رضا صاحبه

إذا كان المال الحرام قد أخذ بغير رضا صاحبه قهرًا أو جبرًا كالغصب والسَّلب ونحوه ، ففي هذه الحالة وجب على آخذ المال الحرام أن يرده إلى أصحابه ، ولا يحل بأي حال من الأحوال تملكه.

ذلك أنَّ الآخذ إنما استحوذ على تلك الأموال بطريق الإكراه ، فلا يحل له بأي حال من الأحوال تملكها ، قال صاحب كتاب الفتاوى الهندية : ((وإن كان المهدي مكرها في الإهداء ينبغي أن يرد الهدية على المهدي إن قدَر عليه وإن لم يقدر عليه يضعها في بيت المال ويكتب عليها قصته وكان حكمه حكم اللُّقطة)) [17].

وإلى ذلك يشير قوله صلى الله عليه وسلم : « لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ » رواه أحمد، وقوله صلى الله عليه وسلم : «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ» رواه مسلم.

المطلب الثاني : حالات المأخوذ

إذا أراد آخذ المال الحرام التحلل منه فإنه يجب عليه أن ينظر في حال هذا المال الذي أخذه ، هل لا يزال قائما عنده أم أنه هلك أو تغير عن أصله العام .وبالتالي فلكل حالة مما سبق توصيف خاص بها على النحو الآتي [18]:

الفرع الأول : حالة كون المال الحرام قائما

إذا كان المال الحرام موجودا بعينه ولم يستهلك أو يهلك ولم يتغير عن وصفه الأصلي ، فالواجب في مثل هذه الحالة أن يرده إلى صاحبه – طبعا الذي أخذه منه بغير رضا أو اختيار- كما هو ، وإن لم يجد صاحبه فإنه يجب عليه أن يبحث عنه حتى ييأس من العثور عليه فإذا يئس من ذلك رد المال إلى ورثته ، لأن الورثة ينزلون منزلة مورثهم في حال هلاكه وموته.

هذا إذا كان المال الحرام قائما بعينه وليس له أرباح أو ثمار ، لكن إذا نتج للمال الحرام ثمرة أو غلَّة كمن يغصب أرضا وتنبت له زرعا أو يختلس أموالا عمومية وتبقى عنده سنوات طويلة في استثمارات مختلفة وينتج عنها أرباح طائلة فإن الذي عليه المحققون من الفقهاء [19].

أن كل هذه النواتج تكون ملكا لصاحب المال ولا حق لآخذها بالحرام ، لأن هذه الأرباح لها حكم أصلها ، فهي تبع و"التبع يملك بملك الأصل" [20]كما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ليس لعرق ظالم حق »، والظالم لا يستحق ما ظلمه ولا يحل له أن يمتلك شيئا مما غصبه أو اختلسه ، وإلا لكان ذلك منافياً لعدل الشريعة الإسلامية ومقاصدها في منع العدوان على أموال الناس .

---

[17] الشيخ نظام ، (261/2)

[18] محمد الأشقر ، (178/1) وما بعدها

[19] للإمام الشوكاني تعليق لطيف على مسألة "الخراج بالضمان" ، وأن هذه القاعدة لا يستدل بها في المأخوذ ظلما – محمد الأشقر ، (179/1)

[20] البوزو ، (189/1)

الفرع الثاني : حالة كون المال الحرام هالكا

إذا هلك المال الحرام الذي أخذ من صاحبه بأن ضاع أو تلف ، أو هلك بنفسه أو بفعل آخذه أو بفعل غيره ففي كل هاته الحالات يعتبر هذا المال دينا في ذمة آخذه ، ولا تبرأ ذمته إلا برده لصاحبه مثله إن كان مثليا أو قيمته إن كان قيميا .

الفرع الثالث : حالة كون المال الحرام قد تغير

يحدث أن يتغير المال الحرام في اسمه أو صفاته أو منافعه بحيث يتحول إلى شيء جديد يختلف كليا عما كان عليه.

فهل يعتبر هذا المال كالهالك ويأخذ حكمه ؟ أم يأخذ صفة الباقي على حالته ويأخذ حكمه ؟ اختلف الفقهاء في ذلك إلى رأيين :

أ- الرأي الأول : وينسب إلى الأحناف والمالكية ، حيث يرون إن المال الحرام في هذه الحالة يعتبر كالهالك وبالتالي يأخذ حكمه في رده إلى صاحبه من حيث رد قيمته أو رد مثله ، لأن التغيير صار كالهلاك إما صورة أو معنى وبالتالي صار شيئا آخر ، إذ قيام الأعيان بقيام صورها ومعانيها وهذا ما يوجب ضمان المثل أو القيمة لصاحب المال لوقوعه اعتداء عليه أو إضرارًا به وهذا يوجب زوال ملكه عن المغصوب[21] ، وسواء كان هذا التغيير بسبب آخذ المال الحرام أم بغير سببه فإنه يلزمه أن يغرم قيمة ما أتلف[22].كما يرون أن هذا المال الحرام المتغير يدخل في ملك الآخذ ليس بفعل الحرام كالغصب ونحوه ، بل بصيرورته وتغيره حيث لم تبق صورته ولا معناه الأصلي .

ب- الرأي الثاني : وهو رأي للشافعية والحنابلة حيث يقولون إن المال الحرام إذا تغير فإنه يبقى على ملك صاحبه ولا ينتقل إلى ملك الآخذ ، فإن نقصت قيمته وجب عليه مع رد العين مثل النقص ، وإن زادت القيمة لم يكن للآخذ شيئا[23].

والراجح من القولين ، القول الثاني لأن من أخذ مال غيره ظلما فإنه يجب عليه رده بعينه إلا لضرورة [24] ، وهذا الذي يتَّسق مع روح الشريعة ومقاصدها التي جاءت لتقيم العدل وتقمع الظلم .

---

[21] الكاساني ، (148/7-149)

[22] عليش ، (520/3)

[23] القليوبي ، (5 / 303)

[24] محمد الأشقر ، (184/1)

المبحث الثاني : التخلُّص من المال الحرام

قد يكون المال الحرام مجهول المالك إما حقيقة بأن كان لا تعرف هوية صاحبه أو وجوده من عدمه ، أو كان مجهولا حكما بأن كان له أصحاب كُثُر كما هو الحال بالنسبة للأموال العامة فمُلاَّكها هم عموم الأمة .

فإذا أراد شخص التوبة من هذه المحرمات فماذا يصنع ؟ وأين يضع هذا المال ؟ ومن يتولى إخراجه ؟ وماهي الطريقة العملية لذلك كله ؟ الجواب على هذه الأسئلة يتضح من خلال النقاط التالية :

المطلب الأول : مصير المال الحرام

إذا كان المال الحرام مجهول المالك فقد اختلف الفقهاء في مصيره بمعنى ماذا يصنع به ، اختلفوا في ذلك إلى آراء ثلاثة ، نتعرف عليها من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول : الإتـــْلاف

المال الذي لا يعرف له مالك ، مصيره الإتلاف بالحرق أو التمزيق أو الإلقاء في البحر أو نحو ذلك ولا يجوز التصدق به ولا تملكه .

ونُسب هذا القول لبعض السلف حيث نُقل عنه أنه وقع في يده درهمان فلمَّا علم أنهما من غير وجههما رماهما بين الحجارة وقال :" لا أتصدق إلا بالطيِّب ولا أرضى لغيري ما لا أرضاه لنفسي"[25].

ولا شكَّ أن في هذا الرأي من الغلو والتشدد ما لا يخفى فإن إتلاف المال مهما كان ، هو من إضاعة المال الذي نهينا عنه شرعًا ، فقد قال صلى الله عليه وسلم : « إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَوَأْدَ الْبَنَاتِ وَمَنَعَ وَهَاتِ وَكَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ » رواه البخاري ، وليس من المعقول أيضا أن يتلف الإنسان أموالا قد ينتفع بها غيره من الفقراءوالمحتاجين .

الفرع الثاني : الحفـــظ

ومفاد هذا القول أن الأموال التي جُهل أربابها لا يحلُّ التصدُّق بها ، بل إنها تحفظ حتى يظهر مستحقوها فمثلها كمثل الضوائع واللُّقط من الأموال .

وقد نسب هذا الرأي للإمام الشافعي وقيل هو مشهور مذهبه [26] ، ولكن هذا النقل غير دقيق ، فإن الذي نسب هذه الرواية للشافعي هو ابن تيمية [27]، ولكن المحفوظ عن الشافعية ((أن الأموال التي جُهل أصحابها إنما تحفظ حتى يقع اليأس من معرفة ملاَّكها فإذا وقع حسب المعتاد صرفت على الفقراء ومصالح المسلمين))[28].

---

[25] نقل هذا القول عن الفضيل بن عياض .
– ينظر : الغزالي ، (115/2)

ورغم أن هذا الرأي فيه الحفاظ على المال من حيث هو مال ولا يُتلف كما هو الرأي الأول ، إلا أن فيه من تعطيل منافع هذا المال الشيء الكثير ، سواء على مالكه أو الفقير أو من هو بيده ، كما قال ابن القيم : ((ولا سبيل إلى تعطيل الانتفاع به لما فيه من المفسدة والضرر بمالكه وبالفقراء وبمن هو في يده . أما المالك فلعدم وصول نفعه إليه وكذلك الفقراء ، وأما من هو في يده فلعدم تمكنه من الخلاص من إثمه فيغرمه يوم القيامة من غير انتفاع به ومثل هذا لا تبيحه شريعة فضلا عن أن تأمر به وتوجبه فإن الشرائع مبناها على المصالح بحسب الإمكان وتكميلها وتعطيل المفاسد بحسب الإمكان وتقليلها . وتعطيل هذا المال ووقفه ومنعه عن الانتفاع به مفسدة محضة لا مصلحة فيها فلا يصار إليه))[29].

الفرع الثالث : التصدُّق به عن أصحابه

تبين لنا أن القولين السابقين ضعيفين ولا تقوم بهما حجة فلم يبق إلا قول واحد وهو التصرف بالأموال المحرمة التي جهل أصحابها في وجوه البر والخير من الصدقة كما قال شيخ الإسلام : ((وأما حبسها دائماً أبداً إلى غير غاية منتظرة ، بل مع العلم أنه لا يرجى معرفة صاحبها ، ولا القدرة على إيصالها إليه ، فهذا مثل إتلافها ؛ فإن الإتلاف إنما حرم لتعطيلها عن انتفاع الآدميين بها ، وهذا تعطيل أيضا ، بل هو أشد منه من وجهين:

أحدهما: أنه تعذيب للنفوس بإبقاء ما يحتاجون إليه من غير انتفاع به.

الثانى: أن العادة جارية بأن مثل هذه الأمور لابد أن يستولي عليها أحد من الظلمة بعد هذا ، إذا لم ينفقها أهل العدل والحق ، فيكون حبسها إعانة للظلمة ، وتسليما فى الحقيقة إلى الظلمة ، فيكون قد منعها أهل الحق ، وأعطاها أهل الباطل ، ولا فرق بين القصد وعدمه فى هذا ؛ فإن من وضع إنساناً بمسبعة فقد قتله ، ومن ألقى اللحم بين السباع فقد أكله ، ومن حبس الأموال العظيمة لمن يستولى عليها من الظلمة فقد أعطاهموها. فإذا كان إتلافها حراماً ، وحبسها أشد من إتلافها ، تعين إنفاقها ، وليس لها مصرف معين ، فتصرف فى جميع جهات البر والقرب التى يتقرب بها إلى اللّه ؛ لأن اللّه خلق الخلق لعبادته ، وخلق لهم الأموال ليستعينوا بها على عبادته ، فتصرف فى سبيل اللّه. واللّه أعلم.))[30].

وهذا الرأي هو رأي جماهير أهل العلم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[31]

وقد عضَّدوا رأيهم هذا بمجموعة من الأدلة منها :

---

[26] عبد الله بن حمد العبودي ، ص 227

[27] ابن تيمية ، الفتاوى الكبرى، (209/4)

[28] محمد الأشقر ، (189/1)

[29] ابن قيم الجوزية ، (388/1)

[30] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، (592/28)وما بعدها

[31] ابن عابدين ، (443/6)- ابن رشد ، ص632 - ابن عبد السلام ، (366/3)

أ– إنَّ النَّبيَ صلى الله عليه وسلم مرَّ على قبر يحفر فأوصى الحافر « أَوْسِعْ مِنْ قِبَلِ رِجْلَيْهِ أَوْسِعْ مِنْ قِبَلِ رَأْسِهِ » فَلَمَّا رَجَعَ اسْتَقْبَلَهُ دَاعِي امْرَأَةٍ فَجَاءَ وَجِيءَ بِالطَّعَامِ فَوَضَعَ يَدَهُ ثُمَّ وَضَعَ الْقَوْمُ فَأَكَلُوا فَنَظَرَ آبَاؤُنَا رَسُولَ اللَّه يَلُوكُ لُقْمَةً فِي فَمِهِ ثُمَّ قَالَ : « أَجِدُ لَحْمَ شَاةٍ أُخِذَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ أَهْلِهَا » فَأَرْسَلْتُ المَرْأَة قالت : يَارسُولَ اللّه ، إِنِّي أَرْسَلْتُ إِلَى الْبَقِيعِ يَشْتَرِي لِي شَاةً فَلَمْ أَجِدْ فَأَرْسَلْتُ إِلَى جَارٍ لِي قَدْ اشْتَرَى شَاةً أَنْ أَرْسِلْ إِلَيَّ بِهَا بِثَمَنِهَا فَلَمْ يُوجَدْ فَأَرْسَلْتُ إِلَى امْرَأَتِهِ فَأَرْسَلَتْ إِلَيَّ بِهَا ، فَقَالَ رَسُول اللهِ صلى الله عليه وسلم : « أَطْعِمِيهِ الْأُسَارَى » رواه أبو داود.

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم علم أن هذا المال المطبوخ مال حرام فلم يأمرها بإهداره بالحرق مثلا بل استبقى ماهيته وحضَّ على الانتفاع به بإطعامه الأسرى .

ب– ما روي عن عبد الله بن مسعود أنه اشترى جارية فلم يظفر بمالكها لينقده الثمن فطلبه كثيرًا فلم يجده ، فتصدَّق بالثمن وقال:"اللهم هذا عنه إن رضي، وإلافالأجر لي"[32].

ووجه الدلالة أن ابن مسعود لما يئس من مالك الجارية تصدق بثمنها نيابة عنه بنية الأجر والثواب له فدل هذا على مشروعية هذا القول .

جـ – القياس على اللقطة من حيث إن اللقطة إذا تعذر العثور على صاحبها ، تصدق بها عنه[33]

د– القياس على المال الموروث الذي لا وارث له فإنه يصرف في مصالح المسلمين العامة

هـ – هذا المال متردد بين أمرين إما أن يضيع وإما أن يصرف في وجوه الخير ، فصرفه في وجوه الإحسان أولى وأفيد .

وبناءً على ما تقدم فإن هذا الرأي هو الرأي الراجح المتعين الأخذ به خاصة في زماننا هذا ، حيث كثر فيه أهل الحاجة والعوز وهم أحوج ما يكونون لدفع جوعهم ولو من هذه الأموال المحرمة التي جُهِل أصحابها .

المطلب الثاني : مصارف المال الحرام

رغم أن جمهور العلماء اتفقوا على مصير المال الحرام الذي جهل أصحابه – كما سبق – إلا أنهم اختلفوا في مصرفه هل يعطى للفقراء والمساكين مباشرة أم يعطى للمصالح العامة ؟

والفرق بين مصرف الصدقات ومصرف المصالح العامة ، أن هذا الأخير عام يشمل مصرف الصدقات وغيرها مما يهم المسلمين كالطرقات والجسور والمرافق العامة ونحوها. بينما مصرف الصدقات لا يشمل إلا الفقراء والمساكين ولا يتعدى إلى غيرهم ، فكل واحد من المالين يصرف في أهله[34].

---

[32] رواه البيهقي ، (191/9)

[33] الباز ، ص 362

[34] الماوردي ، ص162

وبالتالي فإذا كان مصرف هذا المال هو الفقراء فقط فلا يجوز الدفع إلى المصالح العامة ، أما إذا كان المصرف هو مصالح المسلمين العامة فإنه يجوز الدفع للفقراء ولغيرهم من عامة المسلمين[35].

وعليه فإن مصارف المال الحرام المجهول المالك تتمثل في مصرفين بحسب اختلاف الفقهاء كما يلي :

الفرع الأول : مصرف الفقراء والمساكين (مصرف الصدقات)

ومعنى ذلك أن آخذ المال الحرام إذا جهل أصحابه وأراد التوبة منه ، فإنه يضعه في أيدي الفقراء والمساكين مباشرة وقد قال بهذا الرأي الحنفية والحنابلة في الصحيح عندهم ورواية عند المالكية .

جاء في رد المحتار ((والحاصل أنه إذا علم أرباب الأموال وجب رده عليهم وإلا فإن علم عين الحرام لا يحل له ويتصدق به بنية صاحبه))[36].

وعند الحنابلة الصحيح التصدق به ((لأن بيت المال ليس بوارث وإنما يحفظ فيه المال الضائع))[37] فإذا أيس من وجود صاحبه فلا معنى للحفظ ، ومقصود الصرف في مصلحة المالك تحصل الصدقة به إلى غير مصرفه ، وأيضا فالفقراء مستحقون من بيت المال فإذا وصل لهم هذا المال على غير يد الحاكم كرجل ثقة فقد حصل المقصود ، لا سيَّما إذا تعذر دفعها للحاكم[38].

وفي رأي عند المالكية أنه يصرف مباشرة إلى الفقراء والمساكين إن أيس من وجود صاحبه[39] .

وتأصيل هذا الرأي أن آخذ المال الحرام يجب عليه رده إلى صاحبه فلما لم يجده ولم يستطع أن ينفقه عليه في منفعته الدنيوية وجب عليه أن ينفقه في منفعته الأخروية وذلك بالتصدق به عنه[40].

الفرع الثاني : مصرف المصالح العامة

إذا جُهل مالك المال الحرام وجب دفعه في باب المصالح العامة للأمة[41] ، ولا يحق لمن كان بيده المال الحرام أن يتصدق به على الفقراء والمساكين مباشرة ، ونسب هذا الرأي للشافعية حيث في رأيهم إن هذا المال يحبس ويحفظ عند ولي الأمر

---

[35] الباز ، ص387

[36] ابن عابدين ، (99/5)

[37] المرداوي ، (318/7)

[38] المرداوي ، (329/6)

[39] القرطبي ، (409/4)

[40] محمد الأشقر ، (192/1)

[41] ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ص45

ليبحث عن أهله فإن أيس من وجودهم تصرف فيه بما تقتضيه مصلحة المسلمين العامة [42]، وهذا الرأي هو الرواية الثانية للمالكية ، فمن تاب في رأيهم من مال أخذه من الحرام جهل مالكه فالأصل عندهم خروجه عنه لصالح بيت المال ليصرف في مصالح المسلمين الأهم فالأهم[43].

وتأصيل هذا الرأي أن المال الحرام المجهول كالمعدوم أو كالميت الذي لا ورثة له ، وبالتالي يصير ملكا لكل المسلمين يصرف في باب المصالح العامة لا غير[44].

هذا وقد حاول بعض الفقهاء الجمع بين الرأيين السابقين بأن ترك الأمر لإمام المسلمين لينظر في الأولوية المقدمة إن كانت من الصدقات أو من المصالح العامة [45]، وينظر فيمن يحتاج أكثر من أفراد الأمة من العاجزين ، كما هو الحال بالنسبة للوقف على المرضى واللُّقطاء والزَّمنى والعميان ونحوهم[46].

ورأى البعض أنه لا فرق بين المصرفين وأن الآخذ للمال الحرام إذا أراد التوبة فهو مخير بين أن يصرفه في باب الصدقات أو يصرفه في باب المصالح العامة[47].

وفرّق آخرون بين مصادر المال الحرام إن كان مأخوذاً من مالك غير مخصوص وجهل حاله فسبيله سبيل الصدقة ، وإن كان مأخوذاً من بيت المال كالاختلاسات مثلا فسبيله سبيل المصالح العامة[48].

ولعل هذا الرأي الأخير يحمل من الوجاهة والسداد ما يؤهله لاختياره رأيا وسطا بين الفريقين.

المبحث الثالث: الطَّريقة العملية للتوبة من المال الحرام

لا يخفى على كل ذي بصيرة صادقة أن الدخول المحرمة قد كثرت اليوم بحيث صار في كثير من الأحيان التمييز بين ما هو حلال منها وما هو حرام صعب للغاية ، ولما تلبس الكثير من الناس بمعاملات مالية محرمة ، فإنه قد يصحو أحدهم ضميره في لحظة من اللحظات ويريد التوبة ولكنه قد لا يستطيع أن يتخلص من تلك الأموال كلها ، وقد تعلق بها قلبه سنوات طويلة ، وصارت له بها وجاهة وسمعة كبيرة .. إذن ما العمل ؟ هل يأخذ من هذا المال وهو فقير محتاج ؟ لا سيما إذا لم يكن له عمل آخر يتكسب منه ؟.

---

[42] محمد الأشقر ، (188/1)
[43] الونشريسي ، (144/6)
[44] محمد الأشقر , (192/1)
[45] القرافي ، الذخيرة ، (28/6)
[46] ابن عابدين ، (457/4)
[47] الونشريسي ، (146/6)
[48] الغزالي ، (215/2)

ارتأينا أن نتلمس لأمثال هؤلاء حلاً عمليا فيه شيء من التيسير لعلَّ في ذلك ما يدفعهم نحو التوبة النصوح ، وفي سبيل هذه التوبة سوف نجد عدة احتمالات نعرضها في المطالب التالية:

المطلب الأول : الاحتمال الأول

إذا استطاع أن يميّز المال المأخوذ من حرام فإنه يجب عليه أن يخرجه عن ملكه بصرفه للفقراء والمساكين أو في باب المصالح العامة –كما سبق الذكر – ، وقد سئل ابن تيمية عن شخص اختلط ماله الحلال بالحرام ؟ فأجاب : ((يخرج قدر الحرام بالميزان فيدفعه إلى صاحبه ، وقدر الحلال له ، وإن لم يعرفه وتعذرت معرفته ، تصدق به عنه))[49] .

وعليه أن يعلم أن المقصود هنا هو مالية المال لا عينه ، فقد يختلط المال بعضه ببعض ويصبح لا يميز بين عين المال المأخوذ وما اختلط ، فهنا يكفيه أن يخرج قدر ما أخذه من المال الحرام ولا حرج عليه في ذلك ، ولا ينظر بعد ذلك إلى ما ذهب إليه بعض الغلاة والمتشددة من أن ((المال الحلال إذا خالطه حرام حتى لم يتميز ثم أخرج منه مقدار الحرام المختلط به لم يحل ولم يطب ، لأنه يمكن أن يكون الذي أخرج هو الحلال والذي بقي هو الحرام وهذا غلو في الدين فإن كل ما لم يتميز فالمقصود منه ماليته لا عينه ولو تلف لقام المثل مقامه ، والاختلاط إتلاف لتميزه ، كما أن الإهلاك إتلاف لعينه ، والمثل قائم مقام الذاهب ، وهذا بيِّن حسا بيِّن معنى ، والله أعلم))[50] .

المطلب الثاني : الاحتمال الثاني

وفي هذا الاحتمال لا يمكنه التعرف على وجه اليقين بحجم المال الحرام كمن ورث مالا ولم يدر الحرام من الحلال أو كان يمارس نشاطا مشروعا ، ولكنه يتعامل أيضا بالحرام كالاقتراض بالربا ، وهنا عليه أن يتحرى قدر الإمكان من واقع حساباته حجم الحرام بأن يأخذ بغلبة الظن أو الاجتهاد في إخراج قدره ، وإن لم يستطع التمييز بينهما تحرى قدر ماله الحلال الذي له فهذا يمسكه ، والباقي يخرج منه .

المطلب الثالث : الاحتمال الثالث

قد يستفيد الشخص مالا غير مشروع من القمار أو البغاء أو المخدرات أو نحو ذلك وتمرُّ عليه سنوات طويلة وتصير له شركات وعمارات وسيارات وما إلى ذلك ، ثم أراد هذا الشخص أن يتوب عن مقارفة جريمته تلك وليس له مال آخر غير هذا المال أو ليس له عمل آخر يستطيع أن يتكسب منه ويستغني به عن الحرام ، فهل يأخذ من هذا المال الحرام إذا تاب أم لا ؟ أم أنه يخرج منه ويتركه كله ؟.

---

[49] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، (169/29)

[50] ابن العربي ، (324/1-325)

اختار بعض الفقهاء هذا الرأي الأخير ورأوا أن التائب من المال الحرام لا يبقي إلا مقدار الضرورة ولا يزيد عليها لأن المظالم قد أحاطت بذمته ، وبالتالي ((فتوبته أن يزيل ما بيده أجمع إما إلى المساكين وإما إلى ما فيه صلاح المسلمين ، حتى لا يبقى في يده إلا أقل ما يجزئه في الصلاة من اللباس ، وهو ما يستر العورة وهو من سرته إلى ركبتيه ، وقوت يومه ؛ لأنه الذي يجب له أن يأخذه من مال غيره إذا اضطر إليه وإن كره ذلك من يأخذه منه)) [51]، إذن فبحسب هذا الرأي فإنه لا يبقي لنفسه إلا مقدار الضرورة الشرعية لقُوتِه.

ولا شكَّ أن هذا الرأي فيه من الشدَّة والتعسير ما لا يخفى ، إذ من يرضى في زماننا هذا أن يترك ثروات طائلة طالما تنعم بها ، ويقنع بخرقة بالية أو كسرة يابسة ، إنه لن يتوب أبدًا وهو يسمع هذا الرأي ، حتى إني سمعت قصة تناقلها الناس في بلدتنا ومفادها أن رجلا كانت أمواله من الحرام وأراد يوماً أن يتوب فاستفتى بعض الشيوخ في ذلك الزمن فأفتاه بهذا الرأي السَّالف ذكره من أنَّه لا بدَّ عليه أن يخرج من هذا المال كلِّه كما ولدته أمه ، فشقَّ على الرجل هذا الرأي فأبى أن يتوب وبقي على حرامه ، بل ازداد واتسعت رقعته أكثر من ذي قبل!..

لذلك يقتضي الأمر سلوك مسلك التيسير كما سلكه النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان يأتيه المشرك مسلما فيبقي له ماله لأن الإسلام يجُبُّ ما قبله ، فأولى أن يكون ذلك في المؤمن الذي أقبل تائبًا.

ولله درُّ شيخ الإسلام ابن تيمية فقد كتب كلاما نفيساً في هذا الباب قال : ((من نام عن صلاة (...) فإن الرجل قد يعيش مدة طويلة لا يصلي ولا يزكي وقد لا يصوم أيضا ولا يبالي من أين كسب المال أمن حلال أم من حرام ولا يضبط حدود النكاح والطلاق وغير ذلك فهو في جاهلية إلا أنه منتسب إلى الإسلام ، فإذا هداه الله وتاب عليه فإن أُوجب عليه قضاء جميع ما تركه من الواجبات وأُمر برد جميع ما اكتسبه من الأموال ، والخروج عما يحبه من الأبضاع إلى غير ذلك صارت التوبة في حقه عذاباً ، وكان الكفر حينئذ أحبَّ إليه من ذلك الإسلام الذي كان عليه ؛ فإن توبته من الكفر رحمة وتوبته وهو مسلم عذاب ، وأعرف طائفة من الصالحين من يتمنى أن يكون كافراً ليسلم فيُغفر له ما قد سلف ؛ لأن التوبة عنده متعذرة عليه أو متعسرة على ما قد قيل له واعتقده من التوبة ، ثم هذا منفِّر لأكثر أهل الفسوق عن التوبة ، وهو شبيه بالمؤيِّس للناس من رحمة الله ووضع الآصار ثقيلة والأغلال عظيمة على التائبين الذين هم أحباب الله فإن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ، والله أفرح بتوبة عبده من الواجد لماله الذي به قوامه بعد اليأس منه ، فينبغي لهذا المقام أن يحرر فإن كفر الكافر لم يسقط عنه ما تركه من الواجبات وما فعله من المحرمات لكون الكافر كان معذوراً بمنزلة المجتهد فإنه لا يعذر بلا خلاف ، وإنما غفر له لأن الإسلام توبة ، والتوبة تجب ما قبلها والتوبة توبة من ترْك تصديق وإقرار وترْك عمل وفعل ، فيشبه -والله أعلم- أن يُجعل حال هؤلاء في جاهليتهم كحال غيرهم)) [52].

---

[51] القرطبي ، (409/4)

[52] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، (21/22 – 22)

ولذلك ذكر بعض العلماء أن هذا التائب يأخذ من هذا المال مقدار حاجته لا مقدار الضرورة لا سيَّما ((إذا عمَّ الحرام بحيث لا يوجد حلال فلا يجب على الناس الصبر إلى تحقق الضرورة لما يؤدي إليه الصبر من الضرر العام))[53].

وإن ((الحرام إذا طبق الزمان وأهله ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً ، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة ، ولا يشترط الضرورة))[54].

وإذا كان هذا الكلام في حال ما إذا أراد الإنسان أن يتعامل ببيعٍ أو شراءٍ فوجد أن الحرام قد غلب الزمان وأهله ، إذا كان ذلك كذلك ، فإن هذا الكلام صالح أيضا لحال الشخص نفسه الذي طبَق الحرام حياته ولم يجد سبيلا آخر من الحلال الطيب ، فإنه في هذه الحالة يمسك قدر الحاجة .

وقد أفتى بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية حيث بيَّن أن البغيَّ والخمَّار إذا تابوا وكانوا فقراء جاز أن يصرف إليهم من هذا المال قدر حاجتهم[55] ، ويأخذ منه قدر حاجته بما يكفيه هو وعياله ((لأن عياله إذا كانوا فقراء فالوصف موجود فيهم ، بل هم أولى من يُتصدَّق عليه ، وله هو أن يأخذ قدر حاجته لأنه أيضا فقير))[56].

فإذا كان لهذا التائب ((أهل وعيال فليمسك لئلا يحوجهم له ولعله لا يصبر فيوقعه فيما هو أشد))[57].

وعلى أساس هذا الرأي الحكيم فإن التائب من المال الحرام الذي جُهل مالكه فإنه يتوسل الذرائع التالية لبلوغ غاية التوبة النصوح :

أ– التوقف الفوري عن كسب الحرام ويعضِّد هذا التوقف بالإرادة القوية والعزم الأكيد على عدم العودة إلى ذلك مرة أخرى مع الإحساس بالندم على ما اقترف .

ب– البقاء في هذا المال ومعالجة ما يمكن معالجته بأن يتدرج في التوبة منه ، إذا كان فقيرًا ليس عنده مال مباح ولا عمل مباح يتكسب منه ، مع الابتعاد عن طرق الكسب الحرام الجديد .

جـ– الاقتراض من هذا المال الحرام وبدْء حياة جديدة في ظل استثمار هذا المبلغ في كسب مشروع ، وإلى هذا مال شيخ الإسلام ابن تيمية حين أفتى في البغيِّ والخمَّار إذا تابوا وكانوا فقراء وكانوا يقدرون على التجارة والعمل أن يُعطوا ((ما يكون لهم رأس مال وإن اقترضوا منه شيئا ليكتسبوا به ولم يردوه عوض القرض كان أحسن))[58].

فالتائب من المال الحرام عليه أن يقوم ما بيده من المال الحرام ويحسبه كدين في ذمته ويحاول الخروج منه شيئا فشيئا[59].

---

[53] ابن عبد السلام ، (80/2)

[54] الجويني ، ص 344-345

[55] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، (29 / 170)

[56] النووي ، (448/9-449)

[57] الونشريسي ، (552/9)

[58] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، (29/ 170)

د– يقترض من هذا المال ما يؤدي به غرض تجارته أو عمله دون وكسٍ أو شططٍ ، ودون ترفُّهٍ أو توسُّع ، وما دام أن هذا الشخص فقير يجوز له الاقتراض من هذا المال ، فإننا نعتبره صنفا من أصناف الزكاة وسهمًا من سهام مصارفها – تجوُّزا- ، فله أن يقترض بمقدار الثمن ($\frac{1}{8}$) مثلا من هذا المال ، لأن هذا المال لا مالك له ومصيره باب الصدقات أو باب المصالح العامة ولا شك أن هذا الشخص هو سهم من سهام الصدقات ، بهذا الاعتبار .

هـ – إذا كُيِّف المال المأخوذ الذي ينتفع به هذا الشخص على أنه قرض فالواجب في القرض كما هو معلوم ردُّه وسداده إلى صاحبه حين الميسرة ، وفي هذه الحالة فإن الشخص الفقير الذي اقترض من المال الحرام واستثمر به صناعةً أو تجارةً حتى يغنيه الله من فضله يجب عليه بعد أن يربح أن يردَّ ذلك القرض ويخرجه من باقي المال الحرام الآخر .

وهذا ما مال إليه بعض العلماء من كون هذا المال المأخوذ ديناً في ذمَّة آخذه يلزمه سداده إذا أيسر [1] ، أما إذا أعسر ولم يربح شيئا فلا شيء عليه ولا يرد شيئا ، لأن هذا القرض قد صادف محلَّ الاستحقاق لهذا المال المجهول وهو الفقر على اعتبار أنه من أهل الصدقة

وإنما قلنا برد هذا القرض إذا أخذه لئلا يكون هذا المال تكُأةً لكل سالب محتال ، قال أبو حامد الغزَّالي : ((كل من غلب سلب ، وكل من وجد فرصة سرق))[60] .

و– الاستيثاق من هذا القرض بأي نوع من أنواع التوثيق كأن يكتبه عند مكتب موثق مثلا ، وكتابته في هذه الحالة جائزة لأن غرضه ليس توثيق المال الحرام بل غرضه الخلاص منه ، ويُستأنس لهذا الكلام بما في المدونة من جواز أخذ الأجرة على رمي الميتة والدم والعذرة وطرحها لأن الغرض إبعادها [61] ، أو يُشهد عليه عدلين من المسلمين بأن المال ليس ماله بل هو مال المسلمين وهو يريد التوبة إلى الله منه[62] ، أو يكتب وصيةً و ينبِّه أهله إلى عدم أحقيته لهذا المال[63] .

---

[59] الونشريسي ، (144/6)

[1] الغزالي ، (206/2)

[60] الغزالي ، (147/2)

[61] مالك بن أنس ، (420/3)

[62] كتب أحد المعاصرين وهو الشيخ محمد الحسن الددو فتوى في هذا الخصوص ، يحسن بنا ان ننقلها –بتصرف وهي : " إذا أراد التخلص من المال الحرام أولا أن يقوم بعملية جرد لما معه من المال، ويقدر ما دخله من الحرام تقديرا دقيقا يحتاط فيه لنفسه، فإذا عرف ما معه يدعو رجلين من عدول المسلمين فيشهدهما على ذلك ويقول أنا في مالي قدر كذا ليس لي وهو للمسلمين عامة وأريد التخلص منه ولا أستطيع أن أدفعه دفعة واحدة كَاشٌ لما في ذلك من الضرر علي فماذا أصنع؟ فيقولان له: نفاوضك بالنيابة عن المسلمين فنريد أن تدفع إلينا شهريا مبلغ كذا .. يدفعه شهريا إليهما، فيصرفانه في مصارف المال العام، وبذلك يكون ما معه من المال الآن حلالا لأنه من ذمته والذمة من أصول الحلال، فكل ما معه من المال الآن حلال لأن هذين العدلين قاما بالنيابة عن فقراء المسلمين باستدانته هو فهو دائن الآن للمسلمين بذلك المال الذي في ذمته، وهو يؤديه بالتقسيط والتدريج لذينك العدلين"

– موقع : http://www.dedew.net تاريخ البحث 2008/03/15

[63] ابن عابدين ، (3/ 123)

وكتابة هذا الأمر مهم للغاية حتى يكون حكم المال الذي عنده كحكم الدين لا تقسم التركة إلا بعد سداده ، ولكنه قد يحصل أن يرفض الورثة الوصية فلا تنفذ حينئذ إلا في حدود الثلث .

ز- إذا مات هذا الشخص التائب فإن ورثته يأخذون من هذا المال إن كانوا فقراء لا باعتبار الميراث فإن من شروط الميراث خلو التركة من الدين ، وما تركه هذا الرجل يعتبر دينا في ذمته ، ولكن باعتبار الصدقة وإلى هذا أشار ابن رشد قال : ((فإن كان الورثة فقراء ساغ لهم أن يأخذوه على سبيل الصدقة عن أهل التباعات لا على سبيل الميراث عن موروثهم ، هذا القول الصحيح من الأقوال))[64] .

وأخيرا لنفرض أن شخصا كانت ثروته تساوي مليارين(2000000000) من السنتيمات الجزائرية وهي أموال حرام ، كيف يتوب ؟ الجواب :

- يتوقف كُلِّية عن الانتفاع من هذين المليارين .
- يقترض قدر ($\frac{1}{8}$) = 250 مليون سنتيم .
- يعمل بهذا القرض ، ولنفرض أنه بعد عام ربح 250 مليون سنتيم ، فصارت قيمة القرض وقيمة الربح = 500 مليون سنتيم

إذن له منها 250 مليون فقط هي التي ينتفع منها أما القرض فإنه يرده إلى أصل المال الحرام

- يخرج من الباقي بعد القرض وهي 1750000000 ويضعها عند غيره من الأمناء الذين يتولون إخراجه ، أو تبقى عنده مع الوصية عليها .

طبعاً هذا الحلُّ الذي قلناه إنما هو في المال الحرام المجهول أما المال الحرام المعلوم فلا بدَّ فيه من التحلُّل من صاحبه بردِّه إليه كاملا غير منقوص فإن كان ميِّتاً تقضى منه ديونه إن كانت له ديون ، فإن لم تكن له ديون تعطى لورثته ، فإن لم يوجد من ورثته الأدنى فالأدنى فإنه يتصدق به عليه .

[64] ابن رشد ، فتاوى ابن رشد ، ص642 – 643

خاتمـــــــة :

أولا : النتائج

1-كثرة الأموال المحرمة في هذا العصر تستدعي حلا عاجلا في تكييف التوبة النصوح

2-من طرائق التوبة التحلل من المال الحرام حالة ما إذا كان صاحب المال المأخوذ منه معلوما فلا طريق إلا التحلل والاستيماح منه

3-ومن التوبة أيضا التخلص من المال الحرام حالة ما إذا كان صاحب المال مجهولا ولا يعرف بالضبط صاحبه فلابد من التخلص بكيفية شرعية سبقت

4-في تبيان الكيفية العملية يراعى منهج التيسير والتخفيف والأخذ بالحسنى لاستيعاب أكبر قدر ممكن من التائبين

ثانيا : المقترحات

1-إعادة النظر في قراءة النصوص الشرعية وفق معطيات العصر وضرورات الناس ، وتكييف الاجتهاد الإفتائي وفق ذلك

2-إزاحة العراقيل التي من شأنها تصرف الناس عن التوبة من المال الحرام ، واتخاذ إجراءات قانونية من شأنها المساهمة في الحدّ من الدخول الخبيثة

المراجـع

1 - ابن منظور ، محمَّد بن مكرم بن علي (ت711هـ) ، **لسان العرب** ، دار صادر ، بيروت ،لبنان ، ط 2 ، 1992

2 - محمَّد روَّاس قلعة جي ، حامد صادق قنيبي (معاصر) ، **معجم لغة الفقهاء** ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1988

3 -الباز ، عباس أحمد محمَّد(معاصر) ، **أحكام المال الحرام** ، (رسالة دكتوراة) ،دار النفائس ، عمان ، الأردن ، ط2 ، 1999

4 - الأشقر ، محمَّد سليمان وآخرون (معاصر) , **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة** ، دار النفائس , عمان ، الأردن , ط1 , 1998

5 - الشيخ نظام ، **الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية** ، ضبط وتصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرَّحمن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2000

6 - ابن رشد ، أبو الوليد محمَّد بن أحمد(ت520هـ) ، **المقدمات الممهدات** ، تحقيق محمَّد حجي ،دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1988

7 - المرداوي ، أبو الحسن علاء الدِّين على بن سليمان(ت885هـ) ، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف** ، تحقيق محمَّد حامد الفقي

8 - ابن تيميَّة ، أبو العباس تقيُّ الدِّين أحمد(ت728هـ) ، **مجموع الفتاوى** ، اعتناء وتخريج عامر الجزار وأنور الباز ، دار الوفاء ، المنصورة ، مصر ، ط3 ، 2005

9 - الماوردي ، أبو الحسن على بن محمَّد(ت450هـ) ، **الأحكام السلطانية والولايات الدِّينية** ، تحقيق أحمد مبارك البغدادي ، مكتبة دار ابن قتيبة ، الكويت ، ط1 ، 1989

10 -الغرياني ، الصَّادق بن عبد الرَّحمن(معاصر) ، **فتاوى المعاملات الشائعة** ، دار السلام ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 2003

11 - ابن قيِّم الجوزية ، أبو عبد الله محمَّد بن أبي بكر(ت751هـ) ، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين** ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأخيرة ، 1988

12 - البورنو ، محمَّد صدقي بن أحمد (معاصر) ، **موسوعة القواعد الفقهية** ، مكتبة التوبة ،الرياض ، السعودية ، ط1 ، 1997

13 - الغزَّالي ، أبو حامد محمَّد بن محمَّد(ت505هـ) ، **إحياء علوم الدِّين** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 2005

14 - ابن عابدين ، محمَّد أمين(ت1252هـ) ، **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار** ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2000

15 - القرطبي ، أبو عبد الله محمَّد بن أحمد الأنصاري (ت671هـ) ، **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن** ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2006

16 - علّيش ، أبوعبد الله محمَّد(ت 1299هـ) ، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك** ، المطبعة الكبرى ، الميرية ، بولاق ، مصر ، ط1 ، 1300هـ

17 - الونشريسي ، أحمد بن يحي ، **المعيار المعرب والجامع المغرب** ، إشراف محمد حجي ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط ، المغرب ، (د.ط) ، 1981

18 - القرافي ، أبو العباس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس(ت 684هـ) ، **الفروق** ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1998

19 - ابن العربي ، أبو بكر محمَّد بن عبد الله (ت543هـ) ، **أحكام القرآن** ، مراجعة محمَّد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 2003

20 -الجويني ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 438هـ) ، **غياث الأمم في إثبات الظلم** ، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم ، دار الدعوة ،الإسكندرية ، مصر ، 1979 ، (د.ت)

21 - ابن عبد السلام ، أبو محمَّد عِزُّ الدِّين عبد العزيز(ت 660هـ) ، **القواعد الكبرى** ،تحقيق نزيه حماد كمال وعثمان جمعة ضميرية ، دار القلم ، دمشق ، سوريا ،(د.ط) ، (د.ت)

22 - ابن رشد ، أبو الوليد محمَّد بن أحمد(ت520هـ) ، **فتاوى ابن رشد** ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، 1987

23 - علّيش ، أبوعبد الله محمَّد(ت1299هـ) ، **منح الجليل** ، دار صادر ، بيروت ،لبنان ،(د.ط) ،(د.ت)

24 - القليوبي ، أحمد بن أحمد شهاب الدِّين وعميرة أحمد البرلسي شهاب الدِّين ، **حاشيتان** ، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده ، القاهرة ، مصر ، ط3 ، 1956

25 - ابن تيميَّة ، أبو العباس تقي الدِّين أحمد(ت 728هـ) ، **الفتاوى الكبرى** ، تحقيق محمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،لبنان ، ط1 ، 1987

26 - القرافي ، أبو العباس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس(ت684هـ) ، **الذَّخيرة** ،تحقيق محمَّد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 1994

27 - القرطبي ، أبو عبد الله محمَّد بن أحمد الأنصاري (ت671هـ) ، **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن** ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2006

28 - النَّووي ، أبو زكريا يحي بن شرف الدِّين(ت676هـ) ، **المجموع شرح المهذب** ،تحقيق محمَّد نجيب المطيعي ، مكتبة الإرشاد ، جدة ، السعودية ، (د.ط) ،(د.ت)

29 - مالك بن أنس(ت179هـ) ، **المدونة الكبرى** ، مكتبة الثقافة الدِّينية ، القاهرة ،مصر ،(د.ط) ، 2004

30 - البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي(ت 458هـ) ، **السنن الكبرى** ،تحقيق محمَّد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط3 ،2003

31 -ابن تيميَّة ، أبو العباس تقي الدِّين أحمد(ت 728هـ) ، **السياسة الشرعية** ،الزَّهراء للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (د.ط) ، 1990

32 - علّيش ، أبوعبد الله محمَّد(ت1299هـ) ، **منح الجليل** ، دار صادر ، بيروت ،لبنان ،(د.ط) ،(د.ت)

33 - الكاساني ، أبو بكر بن مسعود علاء الدِّين(ت587هـ) ، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1974

34 - **مجلَّة البحوث الإسلامية** ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، الرياض ، السعودية ، العدد 16 ، سنة 1406هـ

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

شهود القبور الرخامية في الجزائر في العهد العثماني

تاح بن جدو
طالب دكتوراه علوم بمعهد الآثار – جامعة الجزائر 02
أستاذ مساعد "أ" – جامعة زيان عاشور الجلفة

مقدِّمـــــــــة

عرفت الجزائر خلال العهد العثماني حركة نشطة في الاهتمام بالمنشآت الدينية سواء من حيث البناء والتشييد ، أو من حيث الترميم والتجديد ، وقد ساهمت الأوقاف مساهمة كبيرة في تمويل هذه المشاريع ودعمها ، وقد تمثلت هذه المنشآت أساسا في المساجد ، المدارس والزوايا ، والأضرحة ، لكن الاهتمام انصب أكثر على الصنفين الأول والثالث وهما المساجد والأضرحة .

وقد وصلتنا من تلك الفترة بعض الأضرحة والقباب ، أغلبها لشخصيات كانت ذات مكانة كبيرة في المجتمع ، بعضهم من رجال الدين كالأئمة وشيوخ الزوايا والطرق الصوفية ، وبعضهم من الساسة والعسكريين كالدايات والبايات والوزراء وكبار ضباط الجيش ورياس البحر .... .

ورغم حرمة هذه الأماكن وقدسيتها إلا أن الكثير منها بل أغلبها طالتها أيادي البشر ، فتعرض بعضها للتشوية والتخريب ، وتعرض بعضها الآخر للهدم والإزالة وصارت أثرا بعد عين ، ولم نعلم عنها إلا من خلال ما كتب في المصادر التاريخية والأثرية ، مع العلم أن جزءا كبيرا من أعمال الهدم والإزالة هذه نفذت من طرف الفرنسيين أثناء حقبة الاحتلال بحجة التوسع العمراني وأشياء من هذا القبيل .

ولدينا نموذجان هامان لهذه الأضرحة من تلك الحقبة يستحقان البحث والدراسة ، وهما ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي بالجزائر العاصمة ، وضريح صالح باي ومقبرة عائلته الخاصة بقسنطينة ، وقد حافظ هذان الضريحان بدرجة كبيرة على شكلهما الأصلي بدون حدوث أي تغييرات جذرية ، وقد تضمن كل منهما مجموعة لا بأس بها من شواهد القبور الرخامية ، سواء الكتابية منها أو التزيينية ، وقبل الحديث عن هذه الشواهد وصفا وتحليلا ، لا بأس بتقديم بعض المفاهيم العامة عن الأضرحة وشواهد القبور وتطورهما في العمارة الإسلامية .

الضرح لغة التنحية ، وقد ضرحه أي نحاه ودفعه ، واضطرحوا فلانا رموه في ناحية ، وقوس ضروح شديدة الحفز والدفع للسهم ، والضرح الشق ، وقد انضرح الشيء إذا انشق ، والضريح الشق في وسط القبر ، وقال الأزهري الضريح والضريحة ما كان في وسط القبر ، وقيل الضريح القبر كله ، وقيل الضريح قبر بلا لحد ، والضرح حفرك الضريح للميت ، وقال الأزهري سمي ضريحا لأنه يشق في الأرض شقا[1] .

أما اصطلاحا فالضريح هو الحجرة المشتملة على قبر أو تربة تعلوها قبة ، وقد ميز البعض بين القبر الذي هو حفرة الميت وبين التربة التي هي بناء مقام فوق القبر[2] .

وقد استخدمت عدة مصطلحات في العمارة الإسلامية للتعبير عن الضريح ، فأطلق عليه لفظ "القبة" ، وهو عنصر معماري موروث عن الساسانيين والبيزنطيين ، ثم استخدمت القبة عند المسلمين لتغطي الغرف المربعة والمستديرة للأضرحة ، ثم أطلق الجزء على الكل وأصبح يسمى بها الضريح كله[3] .

ويسمى الضريح أيضا "تربة" والمقصود بها المبنى الضريحي الذي يقام على رمس الميت ، واستعمل هذا المصطلح عند الأتراك ، وأطلق عليه أيضا اسم مشهد كما أطلق عليه اسم مزار نسبة إلى الزيارة ومصطلح " إم زاد " أو " شاه زاد " ، وأطلق عليه أيضا لفظ " مقام " خاصة في البلاد العربية ، وفي المغرب استعملت كلمة "مربوط" للدلالة على الضريح أيضا[4] .

أما شاهد القبر فجمعه شواهد وهو لوح رخامي أو حجري يوضع فوق القبر عند رأس الميت يكتب عليه غالبا بعد البسملة آيات قرآنية متعلقة بمقام الموت والبعث والحساب والجنة والنار وشهادة التوحيد ، كما يكتب عليه اسمه وموطنه ومذهبه وتاريخ وفاته ، وقد بلغ إتقان الكثير من الشواهد إعدادا ونحتا وكتابة – غائرة وبارزة – مستوى جعلها من الأعمال الفنية الراقية فاحتلت أماكنها في المتاحف المختلفة لجمال نقشها وروعة كتابتها وعظمة مدلولها تاريخيا ، أثريا وفنيا[5] .

---

[1] ابن منظور ، **معجم لسان العرب** ، ج 08 ، تصحيح أمين محمد عبد الوهاب ، محمد الصادق العبيدي ، ط 3 ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، 1999 ، ص 43 .

[2] عاصم محمد رزق ، **معجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية** ، مكتبة مدبولي ، مصر ، 2000 ، ص 175 .

[3] عبد الكريم عزوق ، **" الأضرحة ببجاية – دراسة نموذجية "** ، مجلة دراسات تراثية (يصدرها مخبر البناء الحضاري للمغرب الأوسط – جامعة الجزائر 02) ، ع 01 ، الجزائر ، 2007 ، ص 136 .

[4] نفسه ، ص 136 ، 137 .

[5] عاصم محمد رزق ، مرجع سابق ، ص 158 .

هذا عن تعريف الضريح وشاهد القبر لغة واصطلاحا ، أما عن تطورهما في العمارة الإسلامية فقد تعددت أساليب بناء القبور منذ فترة ما قبل التاريخ ، حيث وجدت مدافن على شكل مساكن ، وهي عبارة عن مناضد حجرية تتكون من عدة غرف ، وأشكال أخرى عبارة عن مغارات في الصخور ، وفي العمارة المصرية ظهرت الأهرامات والمصاطب ، وظهر ما يشبهها في حضارة بلاد الرافدين ، وفي العمارة الرومانية ظهرت بعض الأنواع من الأضرحة عبارة عن أقبية تحت الأرض ثم المقابر التذكارية المستديرة ثم الأضرحة الهرمية[6] .

وفي العصر الإسلامي برز هذا النوع من العمارة أيضا ، ولعل أقدم الأضرحة الإسلامية ذات القباب التي مازالت قائمة حتى اليوم هي قبة الصليبية في سامراء التي أقيمت فوق قبر الخليفة المنتصر بالله العباسي سنة 245 هـ (859 م) وهي بناء مثمن في وسطه حجرة للدفن تعلوها قبة ذات قطاع مدبب [7] ، ثم يأتي بعدها ضريح إسماعيل الساماني المبني عام 296 هـ (909 م) في مدينة بخارى ثم ضريح الإمام علي الذي بناه الحمدانيون بالنجف عام 317 هـ (929 م) ، ثم ضريح محمد بن موسى في مدينة قم بإيران عام 366 هـ (977 م) وضريح سبع بنات في الفسطاط الذي بني عام 400 هـ (1010 م)[8] .

وقد انتشرت الأضرحة في بلاد المغرب أيضا ، فقد وجدت مجموعة كبيرة من قبور الأولياء ، العلماء والصالحين لكن الكثير منها للأسف مجهولة التأسيس ، وفي الجزائر نلاحظ أن هذه الأضرحة تزيد كلما اتجهنا غربا ، وقد ذكر الجنرال كوفي أن منطقة وهران وحدها تضم أكثر من مائتي ضريح تحمل اسم سيدي عبد الرحمان الجيلاني [9] ، كما وضع تقسيما لأنواع الأضرحة على النحو التالي[10] :

- أضرحة ذات قباب نصف كروية .
- أضرحة عبارة عن أكواخ صغيرة مغطاة بسقف مسطح أو سطح يعلوه قرميد .
- أضرحة ذات قباب مغطاة بقرميد .
- أضرحة ذات قباب مخروطية .
- أضرحة هرمية الشكل بدون شرفات وهو تأثير مغربي أندلسي بدأ انتشاره مع مطلع القرن 12 م .

---

[6] عبد الكريم عزوق ، مرجع سابق ، ص 137 .

[7] عاصم محمد رزق ، مرجع سابق ، ص 175 .

[8] عبد الكريم عزوق ، مرجع سابق ، ص 137 .

[9] أظن أن الكاتب هنا كان يقصد عبد القادر الجيلاني دفين بغداد (ت 561 هـ / 1166 م) وليس عبد الرحمان .

[10] عبد الكريم عزوق ، مرجع سابق ، ص 138 .

ومن الملاحظ أن النوع الذي كان أكثر شيوعا وانتشارا بالجزائر هو الأضرحة ذات الشكل المربع الذي تعلوه قبة نصف كروية محمولة على منطقة انتقال مثمنة الشكل ، وفي بعض الأحيان بدون منطقة انتقال [11] .

ولننتقل الآن للحديث عن شواهد القبور بالأضرحة محل الدراسة

أولا : ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي

يقع هذا الضريح ومسجده حاليا في أطراف القصبة على طريق باب الوادي ويشرف على شارع عبد الرحمان عرباجي في نقطة التقائه مع شارع عبد الرزاق حداد ، وشماله نجد كل من ثانوية الأمير عبد القادر وحديقة براغ .

كان سيدي عبد الرحمان يسكن في المكان الذي وجد به ضريحه ، وكان وكيلا على مسجد بهذا المكان دمر سنة 1859 ، وهناك كتابة تذكارية على لوح من الرخام تؤكد أن الشيخ كان يسكن في المكان ذاته [12] .

بني هذا المسجد بمئذنته الجميلة ذات الأعمدة سنة 1696 فوق القبة أو الضريح الذين دفن به الولي الشهير والعالم الكبير عبد الرحمان الثعالبي الذي توفي سنة 1471 [13] .

والضريح كما نشاهده اليوم أمر ببنائه الأمير الحاج أحمد بن الحاج المصلي سنة 1108 هـ / 1696 م حسبما هو موضح بكتابة تأسيسية تعلو باب الضريح [14] ، هذه المنشأة بجميع مرافقها تغطي مساحة قدرها حوالي 1400 م^2 وتشتمل على مسجد صغير قليل الأهمية ودوره ثانوي إذا ما قورن بالضريح ، منارة أنيقة مربعة الشكل وقاعة الضريح وهي قبة قبر الشيخ عليه تابوت كما هي العادة وعدة بيوت ومرافق وسكنى للوكيل متصلة بالمسجد ، قاعة إيواء لعابري السبيل والفقراء ، مقبرة خاصة ومجموعة من المراحيض العمومية تضم عين ماء وأماكن للوضوء [15] .

---

[11] نفسه ، ص 139 .

[12] بن بلة خيرة ، **المنشآت الدينية بالجزائر خلال العهد العثماني** ، رسالة دكتوراه دولة في الآثار الإسلامية ، إشراف : د.عبد العزيز لعرج ، جامعة الجزائر ، 2008/2007 ، ص 99 .

[13] Henri Klein , **feuillets d'El-Djazair** , Tome 02 , édition du Tell , Blida - Algérie , 2003 , p 11 .

[14] نور الدين عبد القادر ، **صفحات من تاريخ مدينة الجزائر منذ أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي** ، دار الحضارة ، الجزائر ، 2006 ، ص 171 .

[15] Albert Devoulx , **les édifices religieux de l'ancien Alger** , typographie Bastide , Alger , 1870 , p 38 , 39 .

وفي الضريح قبور لعمر باشا ، مصطفى باشا والحاج علي بن الحفاف ، وفي الخارج قبور أخرى كثيرة في أرض كبستان ، وفي حظيرة لها باب مغلق قبر أحمد باي قسنطينة المتوفى بالجزائر سنة 1850[16] ، وقد تضمنت هذه القبور مجموعة من الشواهد الرخامية هي التي سنقوم بدراستها الآن من خلال الوصف والتحليل .

1 – قبر الداي مصطفى باشا بن ابراهيم (1798 – 1805) (صورة 01)

يتكون شاهد هذا القبر من عمود مثمن مدمج بالجدار الشمالي الغربي لقاعة الضريح ، بكل ضلع من أضلاعه الخمس الظاهرة كتابات تذكارية ويعلوه تاج على شكل عمامة مستديرة ، وعن جانبي العمود لوحتان مستطيلتا الشكل بكل منهما كتابة تذكارية شاهدية .

1 – 1 – العمود المثمن :

وهو عمود مثمن من الرخام الأبيض به بعض التعريقات الرمادية ارتفاعه 90 سم ولأنه مدمج الجدار لا تظهر كل أضلاعه بل تظهر منها خمسة فقط ، بكل منها كتابات نفذت بخط الثلث وتقرأ من الأعلى إلى الأسفل ، ونبدأ من اليسار إلى اليمين كالتالي :

الضلع الأول نقرأ به :

سبحان الحي الباقي الدائم بعد فناء عبادة الفانين الوفا

الضلع الثاني نقرأ به :

هو الرحمن الرحيم يرحم من يشاء من عباده الذين اصطفا .

الضلع الثالث (الأوسط) نقرأ به :

يا رحمن يا رحيم عبدك ابراهيم بن باي الجزائر مصطفا – سنة 1262 .

الضلع الرابع نقرأ به :

يرجوك رحمة دايمة يا كريم بها يفوز وبها يكتفا .

الضلع الخامس (الأخير) نقرأ به :

فارحمه رحمة تعينه بك عن من سواك واحشره في زمرة المصطفا .

ونلاحظ أن الكتابة جاءت على شكل أبيات شعرية التزم فيها بقافية موحدة هي الفاء والألف لكن بدون احترام الوزن الموحد .

[16] نور الدين عبد القادر ، مرجع سابق ، ص 172 .

1 – 2 – اللوحة عن اليسار :

وهي لوحة مستطيلة الشكل ارتفاعها 77 سم وعرضها 35 سم تضمنت إطارا مستطيلا به ستة أسطر نفذت بطريقة الحفر الغائر وبخط الثلث نقرا فيها :

سطر 01 : هو الدايم بلا زوال وكل ماسواه دوامه محال .

سطر 02 : هذا قبر المرحوم بكرم الحي القيوم الراجي رحمة ربه الرحيم .

سطر 03 : مصطفى باشا بن ابراهيم تغمده الله في رحمته سنة 1220 .

سطر 04 : ثم لحق به ابنه السيد محمد رحمه الله سنة 1224 .

سطر 05 : ثم لحق به ابنه السيد مصطفى رحمه الله سنة 1225 .

سطر 06 : ثم لحق به ابنه السيد احمد سنة ..... تغمد الله الجميع في رحمته .

1 – 3 – اللوحة عن اليمين :

وهي لوحة مشابهة تماما للوحة السابقة إلا في مضمون الكتابة التي جاءت في ستة أسطر نقرأ فيها مايلي :

سطر 01 : لا اله الا الله الملك الحق المبين محمد رسول الله الصادق الوعد الامين .

سطر 02 : المقبور في هذا القبر المذكور العبد الحقير الراجي .

سطر 03 : رحمة ربه الغفور ابراهيم بن مصطفى باشا المشهور تغمده .

سطر 04 : الله في رحمته الى يوم البعث والنشور فاعتبر بها المغرور .

سطر 05 : انما الدنيا ليست بدار سرور * وكل ما عليها يصير مثلي مقبور .

سطر 06 : وكانت وفات المرحوم اليوم الثامن من ربيع الثاني سنة 1262 .

إذا فشاهد القبر هذا خاص في الأصل بداي الجزائر مصطفى باشا لكنه تضمن ذكرا وتكريما لأولاده وهم : محمد ، مصطفى ، أحمد وإبراهيم .

وقد صنع هذا الشاهد بكل أجزائه من رخام أبيض جميل به بعض التعريقات الرمادية .

1 – 4 – التعريف بصاحب القبر :

هو مصطفى بن إبراهيم حسبما ما هو مذكور في شاهد القبر وحسبما ذكره نور الدين عبد القدر أيضا ، وحسب الطبيب الألماني شونبيرغ فقد ولد بالأناضول لأبوين فقيرين وقدم إلى الجزائر في أيام شبابه فانضم إلى فرق الانكشارية ، وحيث أنه لم يكن ذا ذكاء أو مواهب بارزة فقد اقتصر عمله في أول الأمر على كنس الزقاق الواقع أمام

الثكنة التي كان يقيم بها ، ثم توسط له أحد أقاربه ويدعى حسن وكان إذاك في مركز كبير [17] في حكومة الداي محمد باشا فانتقل إلى العمل في القصر ، وأخذ يرتقي فيه من منصب لآخر ، وعندما أصبح حسن المذكور دايا للجزائر رفع مصطفى إلى منصب خزناجي وبقي فيه بصورة مستمرة لأنه لم يفعل أي شيء يسيء إلى سمعته أو منصبه ، كما لم يكن حريصا على بلوغ الشهرة أو كسب الأصدقاء ، وباختصار لم يظهر في سلوكه أبدا ما يحمل الداي على عدم الثقة به أو عزله [18] .

وقد ذكر الزهار أن مصطفى كان حفيد حسن باشا [19] ، وأنه عينه خزناجيا مباشرة بعد أن صار حاكما للجزائر في 10 ذي القعدة 1205 هـ (جويلية 1791) ، وظل في منصبه حتى توفي حسن باشا فتولى مكانه دايا للجزائر في ذي القعدة 1212 هـ (أفريل/ماي 1798) ، وكان رجلا صالحا حليما كريما محبا للعلماء والصلحاء رحيما بالفقراء والأيتام ، محبا للمجاهدين والغزاة شجاعا مقداما [20] .

وقد امتد حكم مصطفى باشا سبع سنوات توترت فيها العلاقات مع الباب العالي في بدايتها ، كما توترت لحين مع الفرنسيين أيضا الذي احتلوا مصر سنة 1798 ، وساءت العلاقات مع الإنجليز لبعض الوقت أيضا ، ودارت بعض المعارك البحرية من النابوليين والبرتغال وحتى مع تونس .

كما كثرت الثورات والفتن الداخلية في عهد مصطفى باشا ضد حكم العثمانيين ولعل من أبرزها وأخطرها ثورة ابن الشريف الدرقاوي في الغرب تلتها ثورة ابن الأحرش في الشرق ، وقد عرف مصطفى باشا بحبه لليهود وتقريبهم ، وقد أثار ذلك سخط الكثير من الأهالي وحتى الأتراك عليه فقامت ضده العديد من محاولات الانقلاب أطاحت آخرها – وهي التي قادها أحمد خوجة ضده – برأسه وكان ذلك في 05 جمادى 1220 هـ (31 أوت 1805) وعين أحمد خوجة مكانه دايا للجزائر [21] .

هذا وقد كان مصطفى باشا مولعا بالبناء والتشييد وهو الذي شيد برج باب الوادي وكان قبل ذلك مزبلة عمومية ، وكان بناحية تافورة برج صغير فهدمه وبنى مكانه برج رأس تافورة ، كما اتخذ بستانا بناحية عين الربط وبنى به

---

[17] كان وكيلا للحرج ثم عين خزناجيا قبل أن يصبح دايا للجزائر سنة 1792 .

[18] أبو العيد دودو ، **الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان** ، دار الأمة ، الجزائر ، 2008 ، ص 41 .

[19] هناك تضارب في كلام الزهار ، فقد ذكر في موضعين أن مصطفى هو حفيد حسن باشا ، ثم ذكر في موضع آخر أن حسن باشا هو خال مصطفى ، أنظر : أحمد شريف الزهار ، **مذكرات نقيب أشراف الجزائر** ، تحقيق أحمد توفيق المدني ، دار البصائر ، الجزائر ، 2009 ، ص 82 ، 94 .

[20] أحمد شريف الزهار ، مصدر سابق ، ص 82 ، 94 .

[21] نفسه ، ص 118 ، 119 .

دورا وقصورا وكل ذلك الآن جزء من قصر الشعب ، كما اهتم بصناعة المراكب الحربية فأنشأ فرقاطتين كبيرتين ومائتي لنجور والعديد من أنواع السفن الأخرى[22] .

2 – قبر عمر باشا :

يوجد قبر آخر داخل قاعة الضريح يتضمن شاهده كتابة لكننا لم نستطع قراءتها نظرا لتغيرها بسبب التشويه الذي طالها ، وقد أخبرت من القائم على الضريح أنه قبر عمر باشا ، وقد ذكر نور الدين عبد القادر أنه يوجد بقاعة الضريح قبور لمصطفى باشا وعمر باشا[23] ، ولم يذكر نور الدين عبد القادر من هو بالضبط غير الاسم لكنه ذكر لاحقا في موضع آخر أن قبر عمر باشا داي الجزائر الذي خَلَف الحاج محمد باشا [24] في منصبه يقع داخل ضريح سيدي عبد الرحمان ليؤكد من هو .

وضريحه موجود بقاعة ضريح سيدي عبد الرحمان الرئيسية على يسار الداخل مباشرة وقبل ضريح مصطفى باشا السابق .

2 – 1 – وصف الشاهد (صور 02 ، 03) :

هذا القبر مصنوع من الرخام والزليج ويتضمن شاهد قبر على شكل لوح مستطيل ينتهي في الأعلى بشكل يشبه العقد وفي أعلاه شكل دائري .

هذا الشاهد يتضمن زخارف في الوجه وكتابة في الظاهر ، بالنسبة للوجه فإن زخارفه قوامها مزهرية في الوسط تنبثق منها سيقان وأوراق نباتية مختلفة ومراوح نخيلية محورة تستطيل نحو الأعلى وتتدلى إلى الأسفل ، والكل داخل إطار شكله هو شكل الشاهد نفسه ماعدا الدائرة في الأعلى ، وتحيط بهذا الإطار من جميع الجهات على شكل شريط مجموعة من الزخارف النباتية مماثلة تماما لسابقتها .

أما الدائرة فإنها في الأصل على شكل هلال لكنه محلق (تام الدائرة) بداخله مجموعة من الزخارف النباتية وفي مركزه زهرة سداسية مفصصة .

هذا عن الوجه أما بالنسبة للظهر فقلنا أنه تضمن كتابة تذكارية بالتأكيد لكنها انمحت وصارت غير قابلة للقراءة ويبدو أن هذه الكتابة كانت تتكون من خمسة أسطر كل سطر داخل إطار على شكل خطين أفقيين مستقيمين متوازيين وعلى الجانبين خطان منحنيان على شكل نصف دائرة .

---

[22] نفسه ، ص 106 ، 107 .

[23] نور الدين عبد القادر ، مرجع سابق ، ص 172 .

[24] **الحاج محمد باشا (1815)** : لم يعمر في منصبه سوى أسبوعين ثم اغتاله الجند لأنه كان يريد إدخال نظام جديد على الخزينة .

صنع هذا الشاهد من رخام أبيض ناصع لكن تنقصه القليل من الرعاية خاصة من جهة الظهر ، كما انه تعرض لكسر على عرضه في الأسفل ولذلك هو مسنود حاليا إلى جذع خشبي ومربوط حوله بسلك معدني .

وليس الشاهد فقط هو المصنوع من الرخام في هذا القبر ، فهذا القبر مبني على مستويين ، المستوى الأول بني جداره من البلاطات الخزفية وغطي من فوق بألواح رخامية سمكها حوالي 02.5 سم ، واحدة على طوله وأخرى على عرضه أما الجهتان الباقيتان فإن القبر مدمج بالجدار من جهتين .

المستوى الثاني جداره عبارة عن لوحين رخامين طويلين بهما زخارف من فوق عبارة عن قنوات عرضية تتخللها أزهار سداسية مفصصة ، وعلى الجانبين نفذت مجموعة من الزخارف النباتية عبارة عن سيقان وأوراق .

2 – 2– التعريف بصاحب القبر :

ذكر الأستاذ أحمد توفيق المدني نقلا عن ليون روش في كتابه "ثلاثون سنة خلال الإسلام" أنه روى عن أحد أبناء عمر باشا شخصيا أن أباه قدم من تركيا إلى إفريقيا على نفس المركب التي جاء فيها محمد علي الذي أصبح باشا مصر واتصلت بينهما الصداقة وكانا قاصدين مصر معا لمحاربة الفرنسيين ، وأفضى كل منهما لصاحبه بطموحاته وأحلامه ، فقال محمد علي لعمر لا يجب أن نكون معا في بلد واحد لأننا لا محالة سنتصادم ونختلف ، فأنا سأذهب إلى مصر وأنت اذهب إلى بلد آخر واتفقا على ذلك ، فكان عمر ممن قدم إلى الجزائر[25] .

تدرج عمر باشا في المسؤوليات حتى وصل إلى الحكم في ربيع الثاني 1230 هـ (مارس/أفريل 1815) وكان قبل ذلك يشغل منصب آغا العسكر ، ولم يقبل بمنصب الداي إلا بعد إلحاح كبير عليه من الانكشارية وبعد أن أخذ عليهم الكثير من الوعود والعهود والتطمينات لأنه كان يعرف مسبقا مصير الدايات في ذلك الوقت ، خاصة وأن سلفه محمد باشا لم يعمر في الحكم سوى أسبوعين وتم اغتياله[26] .

ومن أهم الأحداث في عهد عمر باشا استشهاد الرايس حميدو في معركة بحرية مع أسطول أمريكي ، وقد عم الحزن كامل البلاد لموته واغتم الداي لذلك كثيرا [27] ، ونذكر أيضا من أهم الأحداث في فترة حكم عمر باشا حملة اللورد إكسموث التي رست بميناء الجزائر في 27 أوت 1816 ، وقد أحدثت دمارا كبيرا في المدينة مس حتى الجامع الكبير ، وقد أشار بعض سفهاء العسكر في ذلك الوقت على الداي بعقد الصلح مع الإنجليز فنزل عند رغبتهم ، وقد كان صلحا

[25] أحمد شريف الزهار ، مصدر سابق ، ص 144 .
[26] نور الدين عبد القادر ، مرجع سابق ، ص 124 .
[27] أحمد شريف الزهار ، مصدر سابق ، ص 145 ، 146 .

مذلا وجر الخسارة على الجزائر فنقم عليه ذلك الكثير من العسكر [28] ، ثم عقد صلح آخر مع الأمريكان أيضا في ديسمبر من نفس السنة ، وفي جوان 1817 انتشر طاعون بمدينة الجزائر لم تبتل بمثله منذ أكثر من 20 سنة في ذلك الوقت[29] .

وفي 08 سبتمبر 1817 اجتمع الجند برئاسة علي خوجة وقرروا خلع عمر باشا لفساد حكمه وتدهور أوضاع البلاد في وقته ، فقتلوه خنقا وعينوا مكانه علي خوجة وكان يلقب بعلي موسرلي[30] .

وقد ذكر الزهار عن فترة حكم عمر باشا ما يلي : " ... وكانت دولته وأيامه كلها عكس ومصائب ، الجراد والغلاء ، ومصيبة موت حميدو ومصيبة إنكليز ، وكان سفاكا للدماء " [31] ، وفي موضع آخر قبلها ذكر " ومن ولاية هذا الظالم تقهقهرت بلادنا ورجعت إلى الوراء ، ولو شاء الله لكان الإنكليز أخذ البلد هذه المرة "[32] .

3 – ضريح الحاج أحمد باي :

يوجد هذا الضريح في الحديقة التي تسبق ضريح سيدي عبد الرحمان في جناح خاص مغلق عبارة عن حديقة صغيرة يليها إيوان له بائكة صغيرة تطل على هذه الحديقة ، والقبر موجود داخل هذا الإيوان ، وهذا الجناح مقفل الآن ولم نستطع الدخول إليه إلا عبر فتحة تشبه النافذة بحجة أن المفتاح قد ضاع ، يتضمن هذا القبر شاهدين متماثلين في الشكل ومختلفين في الكتابة .

3 – 1 – الشاهد الأول (صورة 04) :

وهو على شكل لوح مستطيل الشكل مثبت أفقيا وفي أعلاه شكل عقد يعلوه شكل هلال متجه نحو الأعلى .

وجه هذا الشاهد مزين بزخارف نباتية متنوعة نفذت بطريقة الزخرفة البارزة قوامها سيقان ، أوراق وأزهار والكل داخل إطار يأخذ شكل الشاهد تماما ويحيط به شريط من مكعبات صغيرة مدببة الرؤوس ثم شريط آخر من القنوات العرضية الصغيرة .

أما بالنسبة لظهر هذا الشاهد فقد تضمن كتابة تخلد ذكرى صاحب القبر وتاريخ وفاته ، وقد جاءت هذه الكتابة في خمسة أسطر نفذت بخط الثلث وبطريقة بارزة ، كل سطر داخل إطار مستطيل ، ونقرأ في هذه الكتابة ما يلي :

سطر 01 : هذا قبر المرحوم .

---

[28] نفسه ، صص 150 - 155 .

[29] أبو العيد دودو ، مرجع سابق ، ص 76 .

[30] نفسه ، ص 76 ، 77 .

[31] أحمد شريف الزهار ، مصدر سابق ، ص 158 .

[32] نفسه ، ص 155 .

سطر 02 : بكرم الحي القيوم .

سطر 03 : سيدي الحاج احمد باي .

سطر 04 : بن محمد الشريف رحمه الله .

سطر 05 : في ذي القعده 1267 .

والتاريخ المذكور يوافق تاريخ أوت أو سبتمبر من سنة 1851 وهو تاريخ وفاة الحاج أحمد باي .

3 – 2 – الشاهد الثاني (صورة 05) :

لكما قلنا فإنه مماثل لسابقه في الشكل لكنه مختلف عنه في الكتابة ، وحيث أنه مسند للجدار فإننا لا نستطيع معرفة ما بوجهه ونكتفي بالظهر الذي تضمن الكتابة .

وقد جاءت هذه الكتابة في خمسة أسطر ونفذت بنفس الطريقة والخط ونقرأ فيها ما يلي :

سطر 01 : هو الباقي على الدوام .

سطر 02 : سبحانه لا اله الا الله .

سطر 03 : الملك الحق المبين .

سطر 04 : محمد رسول الله .

سطر 05 : الصادق الوعد الامين .

وليس الشاهدان فقط هما العنصران المصنوعان من الرخام ، بل إن جداري القبر مصنوعان من لوحين مستطيلين من الرخام زين كل منهما بحزام لولبي من فوق أما عن الجانب فقد زين كل منهما بزخارف نباتية عبارة عن سيقان وأوراق نباتية متنوعة .

وجميع هذه القطع (الشاهدان واللوحان الجانبيان) مصنوعة من نفس الرخام ، وهو رخام أبيض شاحب قليل الجودة .

3 – 3 – التعريف بصاحب القبر :

هو الحاج أحمد باي بن محمد الشريف بن أحمد القلي ، وابن الحاجة شريفة ، كان أبوه محمد الشريف خليفة للباي حسين الذي تولى بعد مقتل صالح باي مباشرة (1792 – 1795) ، وجده هو أحمد القلي الذي شغل منصب

باي قسنطينة لمدة 15 سنة (1756 - 1771) والذي قيل عنه أنه كان رجلا عاقلا صالحا عالما بتسيير شؤون البلاد ، أما أمه الحاجة شريفة فهي من أسرة بن قانة المشهورة في الصحراء[33] .

ذكر أحمد بوضربة في رسالة صغيرة كتبها سنة 1833 أن عمر الحاج أحمد باي حاليا هو 47 سنة وعلى ذلك فيكون قد ولد سنة 1786[34] ، وقد قتل أبوه محمد الشريف خنقا بأمر من داي الجزائر ففرت به أمه إلى الصحراء وهو رضيع لتنقذه من مصير أبيه ، وكان أخوها شيخ قبيلة عربية عظيمة في الصحراء هي عائلة بن قانة ، وبمساعدته استطاع أن يصل أحمد إلى منصب خليفة لباي قسنطينة[35] .

لقد نشأ أحمد في بيت أخواله فشب على حياة البداوة وتعلم الفروسية ، وتدرب على القتال فكان رجلا حاسما وشجاعا لا يعرف التردد عندما يجب الفصل في القضايا المصيرية[36] .

أما بوضربة فقد ذكر أن أحمد انقاد في أول حياته إلى المجون والفجور حتى صار أخواله يخشون أن يجلب عليهم الضرر وسوء العاقبة نتيجة أفعاله فأرسلوه للحج إلى مكة المكرمة تحت رقابة أحد أقربائه فمكث هناك بضع سنوات ، وعندما عاد من هذه الرحلة بذل كل ما في وسعه ليصل إلى منصب خليفة واستمر في طموحه إلى أن حصل على ذلك المنصب ، وقد شغله مدة ثلاث سنوات أمضاها كلها في مناورات ضد الباي المشرف عليه ابن شاكر (1813 - 1819) وجعله يفشل في كل أعماله ومشاريعه حتى خلعه الداي حسين وعين مكانه بايا آخر هو إبراهيم الكريتلي الذي اكتشف بسرعة كل مناورات الحاج أحمد وكتب إلى الداي حسين يخبره بأنه خائن وأنه على صلة بباي تونس ويريد تسليمه إقليم قسنطينة ، ففر الحاج أحمد إلى مدينة الجزائر والتجأ إلى إحدى الزوايا وأرسل شيخها إلى الداي يدافع عن نفسه ويقدم الأعذار والمبررات حتى عفا عنه الداي ، فمكث ثلاثة أشهر في مدينة الجزائر ثم نفي إلى مليانة التي قضى بها سنتين ونصفا ، وبعد تدخلات كثيرة ومساع عديدة قامت بها أمه وأشخاص آخرون لدى يحي آغا استقدمه هذا الأخير إلى البليدة وقربه منه فاتصلت الصداقة بينهما ، وحيث أن إقليم قسنطينة كان يعاني العديد من المشاكل العالقة فقد توسط يحي آغا لدى الداي حسين لينصب الحاج أحمد بايا على قسنطينة ونجح في ذلك لنفوذه الكبير وكان ذلك سنة 1826[37] .

---

[33] محمد العربي الزبيري ، **مذكرات الحاج أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة** ، ط 2 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1981 ، ص 06 .

[34] نفسه ، ص 06 .

[35] فندلين شلوصر ، **قسنطينة أيام أحمد باي** ، ط 1 ، تر أبو العيد دودو ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ،1980 ، ص 32 .

[36] الزبيري ، مصدر سابق ، ص 06 .

[37] نفسه ، صص 115-118 .

اشترك أحمد باي في الدفاع عن مدينة الجزائر أمام الفرنسيين ولما سقطت المدينة انسحب إلى قسنطينة حيث بدأت مقاومته الجديدة التي تنقسم إلى مرحلتين ، المرحلة الأولى إلى غاية سقوط مدينة قسنطينة واحتلالها من طرف القوات الفرنسية سنة 1837 ، والمرحلة الثانية تبدأ من هنا وإلى غاية استسلامه وعقد الاتفاق مع الفرنسيين سنة 1848[38] .

ثانيا : شواهد القبور بمقبرة صالح باي

تضم هذا المقبرة التي تقع داخل مجمع الكتانية مقابلة لمدخل المدرسة مجموعة معتبرة من القبور تعود في الأساس لصالح باي وأفراد عائلته وبعض مقربيه ، وقد أنجزت هذه القبور في الغالب بالرخام والزليج ، وهناك بعض القبور تضم شواهد من الخشب ، ولعل أهم هذه القبور هو قبر صالح باي .

1 – شاهد قبر صالح باي :

1 – 1 – وصف الشاهد (صورة 06) :

يزين هذا القبر شاهد من الرخام الأبيض الناصع الجميل ، وهو عبارة عن لوح مستطيل الشكل لكنه لا ينتهي بخط مستقيم من فوق وإنما بخطوط منحنية على شكل أنصاف دوائر ذات طابع زخرفي تنتهي بهلال متجه نحو الأعلى ، ارتفاع هذا الشاهد 65 سم أما عرضه فـ 45 سم .

زين هذا الشاهد بكتابة تذكارية تخليدا لذكرى وفاة صاحب القبر ، وتتوزع هذه الكتابة على تسعة أسطر ، السطر الأول تضمن البسملة أما السطر الأخير فقد تضمن تاريخ الوفاة بالأرقام ، وبالنسبة لباقي الأسطر فقد تضمنت سبعة أبيات تتضمن مدحا وتشييدا بصاحب القبر كل مصراع من البيت داخل إطار مكون من خطين أفقيين متوازيين وخطين منحنيين عن الجانبين ، وتتخلل ذلك بين الإطارات وعن الجانبين زخارف نباتية عبارة عن أزهار مفصصة .

وقد نفذت الكتابة بخط ثلث جميل وواضح وبالطريقة البارزة ، وهي لا تزال بحالة جيدة ويمكن قراءتها بسهولة وهاهو نصها :

سطر 01 : بسم الله الرحمن الرحيم .

سطر 02 : ضريح لاح في اوج السعادة * كما عقد الجواهر في النضاده .

سطر 03 : به باي الزمان اخو المعالي * به قد راح صالحة رشاده .

سطر 04 : امير عاش في الدنيا سعيدا * وعند الموت قد حاز الشهاده .

---

[38] للمزيد عن مقاومة أحمد باي أنظر : (– الزبيري ، مصدر سابق . – محمد الصالح بن العنتري ، **تاريخ قسنطينة** ، تحقيق يحي بوعزيز ، دار البصائر ، الجزائر ، 2009 ، صص 90 – 124 . – يحي بوعزيز ، " **معارك الحاج أحمد في جبال أولاد السلطان من خلال ثلاث وثائق جزائرية** " ، ملحق ضمن كتاب تاريخ قسنطينة لابن العنتري ، صص 151 – 172) .

سطر 05 : فكم من منزله في الله جلت * وكم اجرى لطاعته جواده .

سطر 06 : وجاهد في سبيل الله فوزا * فافنى الفنش واستوفى جهاده .

سطر 07 : مدارس قد بنى لله فضلا * وكم للخير بلغه مراده .

سطر 08 : شهر محرم قد مات .... * امير حاز مفتاح السعاده .

سطر 09 سنة 1207 .

والتاريخ المذكور هنا هو محرم 1207 هـ ويوافق بالميلادي شهر أوت أو سبتمبر من سنة 1792 م .

هذا وقد بني القبر من الجانبين بألواح مستطيلة من الرخام الأبيض الشاحب ، وغطي من فوق بألواح مستطيلة من الرخام الأبيض أيضا ، وفي مؤخره عمامة ترتفع فوق قاعدة تشبه عمودا مستديرا قصيرا والكل من الرخام الأبيض الجميل .

1 – 2 – التعريف بصاحب القبر :

يعد صالح باي أشهر من حكم مقاطعة الشرق الجزائري في العهد العثماني ، وقد حفل حكمه الذي تجاوز العشرين سنة (1771 – 1792) بأحداث هامة وبارزة على الصعيدين المحلي والدولي .

ولد صالح سنة 1725 بمدينة إزمير لأب يدعى مصطفى ينتمي إلى أسرة متوسطة الحال [39] ، واضطر إلى الفرار من بلده وهو فتى يافع للتملص من تبعات جريمة قتل ارتكبها بتهور ونزل بمدينة الجزائر وعمره حوالي 16 سنة ، بدأ حياته هناك أولا كخادم صغير في مقهى قريب من إحدى ثكنات الانكشارية ، فكان الجند يترددون بكثرة على هذا المقهى وهناك احتك صالح بهم وانخرط في صفوف الانكشارية كجندي بسيط ، وسار بعدها مع محلة الشرق السنوية المتجهة إلى قسنطينة قصد تعزيز الحامية التركية بها والمشاركة في جمع الضرائب ، وفي إحدى الحملات على تونس أثار صالح بمهاراته الحربية وحنكته السياسية إعجاب أحمد القلي الذي كان وقتها قائدا عسكريا فقربه منه واتصلت الصداقة بينهما ، وعندما أصبح أحمد القلي بايا على قسنطينة عينه قايدا على قبيلة الحراكته ثم صاهره بتزويجه ابنته ، وبعد ذلك بثلاث سنوات عينه خليفة له سنة 1765[40] .

ظل صالح يشغل منصب الخليفة لمدة ست سنوات (1765 – 1771) كان فيها نعم السند لصهره الباي القلي ، وقد ناب عنه في تقديم العوائد الفصلية (الدنوش الصغرى) إلى الداي محمد عثمان باشا الملقب بالمجاهد فاكتسب

---

[39] ناصر الدين سعيدوني ، **ورقات جزائرية** ، ط 2 ، دار البصائر ، الجزائر ، 2009 ، ص 239 .

[40] Ernest Mercier , **Histoire de Constantine** , J. MARLE ET F. BIRON, IMPRIMEURS-ÉDITEURS , Damrémont , 1903 , p 271 .

صالح بذلك ثقة وتقدير هذا الداي أيضا ، وهذا ما ساعده لاحقا على الارتقاء لمنصب الباي بعد وفاة صهره أحمد باي القلي سنة 1771[41] .

وقد شهد حكم صالح الكثير من الحملات العسكرية على المناطق الداخلية لجمع الضرائب وإخضاع المناطق والقبائل المتمردة عن حكم البايلك مثل حملته على أولاد نايل سنة 1773 ، وحملته على جبال عمور سنة 1785 وكذلك حملته على منطقة الزيبان وتقرت سنة 1788 ، ويدخل ضمن نطاق أعماله الحربية أيضا مشاركته في صد بعض الحملات الخارجية على الجزائر مثل الحملة الإسبانية التي قادها الدوق أوري على مدينة الجزائر سنة 1775[42] .

شهدت فترة حكم صالح باي أيضا نهضة عمرانية كبيرة ، فقد ولع هذا الباي بالبناء والتشييد ، ومن أهم أعماله في هذا المجال إعادة إعمار وتجميل حي سيدي الكتاني ، وقد كان هذا الحي قبل ذلك قديما ومهترئا وأغلب سكانه من اليهود فقام صالح باي بشراء أغلب الأملاك والعقارات هنا ثم هدمها وبدأ بتجديد الحي بعد أن حول اليهود إلى حي جديد هو حي الشارة ، وأول ما قام به هنا هو بناء مسجد جامع جميل في قلب هذا الحي وألحق به مدرسة أيضا ، كما أنشأ في الساحة المقابلة للمسجد مجموعة من المحلات صارت تعرف باسم سوق الجمعة ثم لاحقا باسم سوق العصر ، وفي زاوية شارع قرمان (سابقا) قام صالح باي ببناء منزله الكبير ومن خلفه أقام اسطبلات فسيحة وحديقة جميلة[43] .

ومن بين الأعمال العمرانية الهامة لصالح باي نذكر أيضا بناءه لمرسى سكيكدة فقد ذكر ابن العنتري أنه هو الذي أسسه وأنه صار ميناء هاما في الشرق يقدم إليه الكثير من الأجانب لأخذ الوسق وحصلت منه منفعة كبيرة لقسنطينة[44] .

ومن أعمال صالح باي العمرانية نذكر أيضا أنه شرع في ترميم وإصلاح جسر القنطرة ، فبعد أن تعطل الجسر الروماني مدة تزيد عن الخمس قرون عزم صالح باي على إصلاحه ، وجلب لهذا الغرض مئة عامل من أوربا وأشرف على الأشغال مهندس إسباني يدعى الدون بارتو ليمو (Barto Limeo) ، وقد عزم صالح باي في البداية على جلب مواد البناء من الخارج كالحجارة المعالجة من جزر البليار لكنه عدل عن ذلك واكتفى باستخدام أحجار الخرائب الرومانية الموجودة بكثرة بالقرب من حصن المنصورة ، ورغم ذلك فقد تكلف هذا المشروع أموالا ضخمة ولسوء الحظ فإن صالح باي لم يتمكن من إتمامه إذا عاجله العزل ثم القتل[45] .

---

[41] سعيدوني ، مرجع سابق ، ص 241 .
[42] سعيدوني ، مرجع سابق ، ص 242 ، 243 .
[43] Mercier , p 292 , 293 .
[44] محمد الصالح بن العنتري ، مصدر سابق ، ص 62 .
[45] سعيدوني ، مرجع سابق ، ص 246 ، 247 .

ورغم مآثر هذا الباي وأعماله الجليلة للبايلك والإيالة فقد كانت نهايته حزينة وعلى غير المتوقع ، فقد عزله حسن باشا بعد وصوله للحكم سنة 1791 وأرسل بدله الباي ابراهيم بوصبع ، لكن صالح باي لم يتقبل ذلك كما لم يتقبله أنصاره الذين قاموا بقتل هذا الباي الجديد وقتلوا معه كل رجاله الذين أتوا معه وعددهم كما ذكر ابن العنتري مئة نفس بالضبط[46] ، وأعقب هذه العملية الخطيرة صراع بين أنصار صالح وأغلبهم من الأتراك ومعارضيه وأغلبهم من الأهالي الذين أحسوا بخطورة هذا التمرد وعواقبه الوخيمة عليهم ، وأرادوا التنصل من مغبة هذا الفعل بمراسلة الداي في الجزائر وإطلاعه على حقيقة الأمر وتخليهم عن صالح باي ، وهذا ما سهل على الباي الجديد حسين باي قمع هذا التمرد ووضع حد له ، حيث تمكن من القبض على صالح بتواطؤ من شيخ البلد ابن الفكون ، ونفذ فيه حكم الإعدام خنقا بحصن القصبة ليلة الأحد 16 محرم 1207 هـ (02 سبتمبر 1792)[47] .

ومما ذكره ابن العنتري عن صالح باي أن سيرته تبدلت في آخر حياته فاتسم حكمه بالظلم والتجبر ، ومما أورده حول ذلك : " ... ولما قرب أجله وحانت وفاته تبدلت سيرته وانعسكت حقيقته وصار يظلم ناس الزاوية حتى أفضى به ذلك إلى الهلاك والهاوية "[48] .

2 – شاهد قبر إحدى بنات صالح باي (صورة 07) :

وهو عبارة عن لوح مستطيل الشكل يعلوه شكل عقد نصف دائري ، وقد صنع هذا الشاهد من رخام أبيض جميل وزين بكتابة تذكارية تخلد ذكرى وفاة إحدى بنات صالح باي ، كما ذكر به شخص آخر هو محمد بن الخوجة ولا ندري من هو بالضبط ، هل هو أحد أبناء صالح باي أيضا ويكون القبر متضمنا رفاتين معا أم هو شخص آخر .

وقد تضمنت الكتابة سبعة أسطر نفذت بخط ثلث جميل وبطريقة بارزة ، السطران الأول والثاني تضمنا البسملة والصلعمة ، أما الأسطر الخمس المتبقية فقد تضمنت أبياتا من الشعر ، كل مصراع داخل إطار شبه مستطيل مكون من خطين أفقيين متوازيين وخطوط منحنية عن الجانبين ، وهناك زخارف نباتية تملأ الفراغات بين الأطر قوامها أزهار وأوراق ، ومما استطعنا أن نقرأه في هذا الكتابة ما يلي :

سطر 01 : بسم الله الرحمن الرحيم .

سطر 02 : وصلى الله على سيدنا محمد .

سطر 03 : فلله قبر قد حوا الشمس والدرا * عليهم من الرحمن رحمة سرا .

سطر 04 : سليلة صالح وتدعا ..... * فتاة لها قدر كبير بلا امترا .

---

[46] ذكر الزهار أنهم كانوا أربعين رجلا فقط من قبيلة عمراوة ، أنظر : الزهار ،مصدر سابق ، ص 87 .

[47] سعيدوني ، مرجع سابق ، ص 250 .

[48] ابن العنتري ، مصدر سابق ، ص 62 .

سطر 05 : محمد الباهي سليلا لخوجة * له الجد في الفر ..... .

سطر 06 : .....

سطر 07 : .....

ونلاحظ أن شاهد القبر هذا يتكئ عليه ويلتصق به شاهد آخر يشبهه شكلا لكنه أقل منه حجما بكثير (صورة 08) ويتكون من عقد نصف دائري متجاوز يعلوه هلال متجه نحو الأعلى لكن نصفه مبتور ، ولا يتضمن هذا الشاهد أي كتابة لكنه يتضمن زخرفة نباتية نفذت بطريقة الحفر الغائر قوامها شجرة سرو في الوسط تنبثق منها في الأعلى متدلية نحو الأسفل أوراق نباتية تنتهي بأزهار خماسية مفصصة ، وتحيط بشجرة السرو من الجانبين في الأسفل سيقان وأوراق ينتهي كل منها بزهرة الورد .

باقي القبر مصنوع كله من الرخام الأبيض أيضا ، ألواح مستطيلة من فوق وعلى الجانبين .

وهناك قبور أخرى كثيرة في هذه المقبرة بدون أسماء جلها مصنوع من الرخام وأهم ما يميزها هو العمائم (صورة 09) ، وكل هذه العمائم مستديرة الشكل لكن بطرز وأحجام مختلفة ، منها ما هي مستديرة استدارة بسيطة تشبه العجلة ومنها ما هي محدبة ومرتفعة قليلا نحو الأعلى تشبه الشكل البصلي ، وهناك من هذه القبور ما يضم من هذه العمائم اثنين في مقدمه وفي مؤخره ، وترتفع كل هذه العمائم فوق ما يشبه الأعمدة الصغيرة ذات أشكال مختلفة منها ذات المسقط المربع ، ومنها الأسطوانية مسلوبة القطر ، ومنها الأسطوانية ذات الأقنية ، ومنها اللولبية مسلوبة القطر نحو الأعلى وهي الأجمل من بينها .

خاتمـــــــة :

وفي الأخير يمكن القول أن شواهد القبور هذه تعد إرثا حضاريا وثقافيا كبيرا وبالغ الأهمية ، فهي إلى جانب كونها تحفا فنية ومعمارية راقية وبديعة الصنع ، فهي تمثل أيضا أدلة تاريخية مادية هامة جدا فقد تضمنت الكثير من الأسماء والتواريخ ، وإذا كانت النصوص والروايات معرضة للتزييف أو التحريف في بعض الأحيان فإن هذه الشواهد المادية بعيدة عن ذلك وتتمتع بمصداقية كبيرة .

وإضافة إلى ذلك يمكن أن نعد هذه الشواهد من النصوص الأدبية الجديرة بالدراسة من تلك الفترة بما حوته من أشعار وأبيات تضمنت خاصة أغراض الرثاء أو المدح .

وأخيرا فهذه الشواهد تمثل أيضا نماذج هامة لما وصلت إليه إجادة الخط العربي في تلك الفترة ، وقد لاحظنا أنه استخدم نوع واحد من الخط في هذه الشواهد هو خط الثلث ، مع العلم أنه استخدمت خطوط أخرى عديدة في الجزائر خلال هذه الفترة منها خط النسخ ، الخط المغربي والخط الكوفي ، لكن خط الثلث كان الأكثر شيوعا وانتشارا وقد وصلتنا منه نماذج بديعة استخدمت في الكتابات التأسيسية وفي شواهد القبور .

بيبليوغرافيـــــا

أولا : باللغة العربية

- ابن العنتري محمد الصالح ، **تاريخ قسنطينة** ، تحقيق يحي بوعزيز ، دار البصائر ، الجزائر ، 2009 .
- ابن منظور ، **معجم لسان العرب** ، تصحيح أمين محمد عبد الوهاب ، محمد الصادق العبيدي ، ط 3 ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، 1999 .
- بن بلة خيرة ، **المنشآت الدينية بالجزائر خلال العهد العثماني** ، رسالة دكتوراه دولة في الآثار الإسلامية ، إشراف : د.عبد العزيز لعرج ، جامعة الجزائر ، 2008/2007 .
- بوعزيز يحي ، "**معارك الحاج أحمد باي في جبال أولاد السلطان من خلال ثلاث وثائق جزائرية**" (ملحق رقم 05 ضمن كتاب تاريخ قسنطينة لابن العنتري) ، الجزائر ، 2009 .
- دودو أبو العيد ، **الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان** ، دار الأمة ، الجزائر ، 2008 .
- الزبيري محمد العربي ، **مذكرات الحاج أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة** ، ط 2 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1981 .
- الزهار أحمد شريف ، **مذكرات نقيب أشراف الجزائر** ، تحقيق أحمد توفيق المدني ، دار البصائر ، الجزائر ، 2009 .
- سعيدوني ناصر الدين ، **ورقات جزائرية** ، ط 2 ، دار البصائر ، الجزائر ، 2009 .
- شلوصر فندلين ، **قسنطينة أيام أحمد باي** ، ط 1 ، تر أبو العيد دودو ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1980 .
- عبد القادر نور الدين ، **صفحات من تاريخ مدينة الجزائر منذ أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي** ، دار الحضارة ، الجزائر ، 2006 .
- عزوق عبد الكريم ، " **الأضرحة ببجاية – دراسة نموذجية** " ، مجلة دراسات تراثية (يصدرها مخبر البناء الحضاري للمغرب الأوسط – جامعة الجزائر 02)، ع 01 ، الجزائر ، 2007 .
- محمد رزق عاصم ، **معجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية** ، مكتبة مدبولي ، مصر ، 2000 .

ثانيا : باللغة الأجنبية

- Devoulx Albert , **les édifices religieux de l'ancien Alger** , typographie Bastide , Alger , 1870 .

- Klein Henri , **feuillets d'El-Djazair** , T 02 , édition du Tell , Blida - Algérie , 2003 .

- Mercier Ernest , **Histoire de Constantine** , J. MARLE ET F. BIRON, IMPRIMEURS-ÉDITEURS , Damrémont , 1903 .

ملـــــحق الصـــــور

صورة 01 : شاهد قبر الداي مصطفى باشا بن ابراهيم

صورة 02 : شاهد قبر عمر باشا (الوجه)

صورة 03 : شاهد قبر عمر باشا (الظهر)

صورة 04 : شاهد قبر الحاج أحمد باي (الظهر)

صورة 05 : شاهد ثانوي لقبر الحاج أحمد باي

صورة 06 : شاهد قبر صالح باي

صورة 07 : شاهد قبر لإحدى بنات صالح باي (الظهر)

صورة 08 : شاهد قبر لإحدى بنات صالح باي (الوجه)

صورة 09 : شواهد قبور على شكل عمائم بمقبرة صالح باي

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

بيار بورديو جهبذ علم الاجتماع المعاصر

الدكتور: عواطـف عطيل

جامعة الشاذلي بن جديد– الطارف – الجزائر

ملخص البحث :

إن التخصص في شعبة علمية ما، يستدعي منا التعمق في دراسة روادها، في الفكر والتنظير، وعلم الاجتماع كغيره من العلوم، يزخر بعدد غير بقليل من المؤسسين المنظرين، والمفكرين والباحثين، القدامى و المعاصرين، و يكون من الضروري تحصيل معارف حولهم، لفهم أهم مواقفهم النظرية و الأطر التفسيرية، التي اشتغلوا عليها في فترات تاريخية متباينة، و ضمن ظروف اجتماعية و سياسية و اقتصادية، اتسمت بالاختلاف، و كلها عوامل تعكس ثراء الحقل السوسيولوجي، بدءا من ابن خلدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع، إلى أوجست كونت، والأقطاب كارل ماركس، ماكس فيبر، إميل دوركايم..، وصولا إلى جهبذ علم الاجتماع المعاصر بيار بورديو، أو كما يسميه البعض عالم الاجتماع المزعج. والذي سنتناول التعريف به، تكوينه العلمي، أهم أطروحاته، و بخاصة ما تعلق بنظرية الهيمنة، في حقول الثقافة، التربية و الفن.

الكلمات المفتاحية: الثقافة، الهيمنة، الحقل، الرأسمال، الأبيتوس

Résumé:

Nous tenterons dans cet article, de présenter un des grands ténors de la sociologie contemporaine « Pierre Bourdieu », Il constitue ainsi un des piliers du renouveau de la sociologie dans les années soixante-dix et quatre-vingt. Il a su combiner et renouveler l'héritage des grands classiques de la sociologie : Émile Durkheim, Max Weber et Karl Marx. Sa sociologie apparaît donc comme une tentative de dépasser les limites de la distinction, entre objectivisme et subjectivisme. Nous tenterons de présenter aussi Les concepts fondamentaux de sa sociologie, sont ceux d'habitus, « champ » et « capital ». Enfin, Pierre Bourdieu demeure, en France et dans le monde, une référence clé de la sociologie contemporaine, après avoir été un représentant majeur du renouveau de cette discipline.

Mots Clés: Culture, Domination, Champs, Capital, Habitus.

مقدِّمـــــــــة

يعد **بيار بورديو**، احد أهم رواد علم الاجتماع المعاصر، إذ استطاع من خلال مقارباته وأعماله البحثية الهامة، أن يؤسس نموذجا تفكيريا مميزا، يقوم على النقد الفكري، بدل إعادة الإنتاج المعرفي، فجاءت أعماله ودراساته، متعددة و متنوعة، شملت المواضيع الثقافية و التربوية و الفنية، وشكلت إضافة هامة لرصيد الحقل السوسيولوجي، و الحقول المعرفية المجاورة، كالسياسة، الفلسفة، الأنثروبولوجيا...الخ.

بالإضافة إلى انشغالاته الإبستمولوجية والمعرفية حول الإرث العلمجتماعي، من خلال اطلاعه وتجديده لإرث الكلاسيكيات الكبرى، في علم الاجتماع، أمثال: إميل دوركايم، ماكس فيبر، كارل ماركس. كما بحث في مساءل السلطة في المبادلات اللسانية، كالتمفصل الذي يتأسس بين فكر الفيلسوف وإيديولوجيته السياسية، مثل دراسته حول الأنطولوجية السياسية لمارتن هيدجر.

و تمثل الثقافة احد أهم انشغالات بورديو، و أحد أخصب الموضوعات، التي تميز فيها عن غيره من المفكرين، الذين اهتموا بدراستها، ذلك انه لم يعتبر الثقافة مجرد تراكمات معرفية وفنية، وإنما أكثر من ذلك، إذ يرى بورديو أنها تجلي للتمايزات الاجتماعية، بل رهانا طبقيا، تحكمه علاقة الهيمنة بين مهيمنين ومهيمن عليهم، فالثقافة لديه لا تنفصل عن نظرية الهيمنة، التي تخبرنا حول وجود ثقافة مسيطرة تظل شرعية، مادام ثمة اعتراف بها، من طرف المهيمن عليهم.

وهو ما سوف نتناول حيثياته في مقالنا الموسوم بـ: **"بيار بورديو جهبذ علم الاجتماع المعاصر"** ، و الذي نهدف من خلاله، إلى توصيف رؤية بورديو للثقافة، وكيف تتجلى لديه كمفهوم وكممارسة، أو ببساطة شديدة، ما هي الثقافة حسب بيار بورديو؟ هذا، ولما كانت نظرية الهيمنة لبورديو، لا تنفصل عن المفاهيم التالية: " الحقل" و"الرأسمال" و"الأبيتوس", فإنه لا يمكننا بأي حال إغفالها في مقالنا هذا، إذ أنها تمثل مفاهيم كبرى، في المقاربة البوردية للثقافة، و في عدة دراسات أخرى، في ميادين التربية و الفن و المجتمع.

أولا: التعريف بـ" بيار بورديو P. Bourdieu"

1- المولد و النشأة:

بيار بورديو عالم اجتماع فرنسي، ولد في 1 أوت سنة " 1930 في دينغين DENGUIN في البيرينيه الأطلسية PYRENEES-ATLANTIQUES"(1) والده "موظف حكومي في مكتب البريد، ينحدر من أصل ريفي" (2). تزوج في 2 نوفمبر 1962 وله ثلاثة أطفال . درس في ثانوية بو PAU وفي ثانوية لوي لو غران LOUIS-LE-GRAND وفي كلية الآداب بباريس، وبالمدرسة العليا للأساتذة(3)، وبعد تحصله على "شهادة التبريز AGREGATION في الفلسفة سنة 1954"(4)، عين أستاذا بثانوية مولان MOULINS سنة

1955، كما درّس على التوالي في كلية الآداب بجامعة الجزائر في الفترة ما بين 1958 و 1960 " أين شرع في أولى أبحاثه"(5)، و جامعة ليل LILLE بين 1961 و1964، و ابتداءا من 1964 في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية E.H.E.S.S و في سنة 1981 رسّم في كرسي علم الاجتماع بالكوليج دو فرانس COLLEGE DE FRANCE وبالموازاة مع ذلك، فهو يشغل منصب مدير في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية ومديرا لمركز علم الاجتماع الأوروبي، ويشرف على مجلة "أعمال البحث في العلوم الاجتماعية" ACTES DE LA RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES منذ تأسيسها سنة 1975"(6). وحول مساره يقول بورديو:

"من الواضح أن التحول الذي قمت به، للمجيء إلى علم الاجتماع، لم يكن دون علاقة مع مساري الاجتماعي، لقد قضيت الجزء الأكبر من شبابي، في قرية صغيرة ونائية، في الجنوب الغربي لفرنسا، ولم أتمكن من إرضاء طلبات المؤسسة المدرسية، إلا بالتخلي عن الكثير من تجاربي وعن مكتسباتي الأولية، وليس فقط عن نوع معين من اللهجة ... في فرنسا كوننا نأتي من محافظة بعيدة تقع جنوب نهر اللوار loire، يعني أننا نحمل عددا من الخصائص معادلة للوضعية الكولونيالية. إن نوع العلاقة الخارجية الموضوعية والذاتية المترتبة عن ذلك، تساعد على وجود علاقة خصوصية جدا، مع المؤسسات المركزية للمجتمع الفرنسي، وبالخصوص مع العالم الفكري. توجد أشكال حذقة للعنصرية الاجتماعية التي لا يمكن إلا أن تذكي شكلا من أشكال النباهة، ولكوننا دائما نذكر بأجنبيتنا، فهذا يدعو إلى إدراك أشياء، لا يستطيع الآخرون رؤيتها أو الإحساس بها، وعلى الرغم من أنه صحيح أني إنتاج المدرسة العليا للأساتذة، ولكن إنتاج خائها"(7).

يؤكد بورديو أن اكتساحه للحقل السوسيولوجي لم يكن اعتباطيا، و إنما تمخض عن تلك الظروف الإجتماعية المختلفة (انتماءه إلى طبقة عمالية عادية)، التي نشأ و ترعرع فيها، و أثرت على نفسيته بعدها، إذ اعترف بأنه المنتج الذي خان منتجه، ليس من باب الجحود، بل لأنه لم يستطع إحداث قطيعة مع ثقافة طبقته. لأن طفل الطبقة الدنيا، ملزم بأن يعيش قطيعة، بين ثقافة طبقته وثقافة مدرسته، مما يجعل هذه الأخيرة غريبة وبعيدة عنه. ولكي يتوافق دراسيا معها، عليه أن يتخلص من رواسب ثقافته، ويتعلم طرائق جديدة في التفكير واللغة والسلوك. عكس طفل الطبقة البورجوازية، الذي يعيش استمرارية وتكاملا، بين ثقافة طبقته وثقافة مدرسته. فالمدرسة حسب بورديو أداة خفية، للهيمنة على ثقافة الطبقات الوضيعة، في المجتمع الفرنسي، وهو لم يخف شعوره بالنقص، حيال الآخرين من أبناء الطبقات البرجوازية، و انه كان يجد نفسه مختلفا عنهم، حتى من حيث الممارسات المبتذلة. إن هذا التموضع الذي فرضه عليه المجتمع، من خلال المدرسة، كان

الدافع و الخلفية الرئيسية، لاتجاه بورديو إلى التخصص في علم الاجتماع بعد الفلسفة، فشكل التمايز الطبقي، والثقافة المهيمنة (العنف الرمزي)، والرأسمال الثقافي، موضوعاته المفضلة والممتازة. و في هذا السياق يقول بورديو:

"من الطبيعي أنه عندما أثرت الانتباه في كتاباتي، حول مفعول وتأثير الأصل الاجتماعي، أن أكون دائما معرضا لأسئلة شخصية أو لتساؤلات، والتي أحاول مقاومتها دون شك، للإفلات من كل نوع من الخصوصية، حتى وإن كانت سلبية، ولكن كذلك للدفاع عن الاستقلالية، وهي غالية الثمن، بالنسبة لخطابي تجاه الشخص الخصوصي المتمثل في أنا، وهذا لا يعني أن هذا الشخص يستطيع أن يفلت من التموضع، يمكن أن أكون محل تموضع كما هو حال كل الناس، وككل الناس لدي الذوق والأفضليات، التي تتطابق مع الموقع الذي أحتله، في الفضاء الاجتماعي، إنني مصنف اجتماعيا، وأعرف جيدا الموقع الذي أحتله في التصنيفات الاجتماعية. إذا فهمتم عملي يمكنكم استخلاص عددا من الخصائص الدالة على معرفتي لهذا الموقع وما اكتب عنه" (8).

توفي **بورديو** في " 23 جانفي **2002**"(9) عن عمر يناهز **72 عاما**. أنتج **بيار بورديو** خلال مساره الفكري ما يزيد عن 30 كتابا، و المئات من المقالات و الدراسات، التي ترجمت إلى أبرز اللغات في العالم، والتي جعلته يتبوأ مكانة بارزة، بين الأسماء اللامعة في علم الاجتماع، والفكر النقدي، منذ نهاية الستينيات، من القرن العشرين. فقد لامس ميادين متعددة وبكرا، بدأت مع المسكن القبائلي الجزائري، والحقل المدرسي والفني، مرورا بالأزياء الراقية، وأنماط العيش ومشكلة النوع "LE GENRE" وصولا إلى بؤس المهمّشين ومؤسسة الدولة، ووسائل الإعلام والنظام العالمي. من أهم أعماله:

- **سوسيولوجيا الجزائر SOCIOLOGIE DE L'ALGERIE** (1958)
- **حب الفن L'AMOUR DE L'ART** (1966)
- **إعادة الإنتاج LA REPRODUCTION** (1970)
- **التمييز LA DISTINCTION** (1979)
- **بؤس العالم LA MISERE DU MONDE** (1993)
- **السيطرة الذكورية LA DOMINATION MASCULINE** (1998)

كما ترجمت أبرز أعماله إلى اللغة العربية، نذكر منها:

- **العنف الرمزي: بحث في أصول علم الاجتماع التربوي**، ترجمة: نظير جاهل، **1994**
- **أسئلة علم الاجتماع**، ترجمة: إبراهيم فتحي، **1995**
- **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**، ترجمة: درويش الحلوجي، **1999**

- **السيطرة الذكورية**، ترجمة: أحمد حسان، **2001**
- **إعادة الإنتاج**، ترجمة: ماهر تريميش، **2008**

2- المسار الفكري لـ "بيار بورديو":

تأثر المسار الفكري لبورديو، لاسيما مقارباته السوسيولوجية، بالسياق التاريخي والنظري، الذي ميّز المجتمع الفرنسي (الصعيد المحلي)، وكذلك المجتمع الأوروبي إجمالا (الصعيد الدولي)، حيث مر بعدة أحداث اجتماعية – سياسية، بشكل مباشر و غير مباشر.

على الصعيد الدولي، شهدت فترة الخمسينيات نهاية الستالينية، و مواصلة الحرب الباردة، والصراع السياسي و الإيديولوجي، بين المعسكرين الرأسمالي و الاشتراكي، و في الستينيات ترتبت عن تصاعد المطالب الوطنية، حركة واسعة لتصفية الاستعمار.

وعلى الصعيد المحلي، دخلت فرنسا في "الثلاثينات المجيدة TRENTE GLORIEUSES" و هي مرحلة من الازدهار الاقتصادي، حيث الإنتاج الجماهيري والاستهلاك الجماهيري، حسنا من مستوى المعيشة، مما أدى ببعض المحللين إلى التكهن بتبرجز الطبقات العاملة. كما شهدت هذه المرحلة، هيمنة العديد من التيارات الفكرية، في الفلسفة و الأنثروبولوجيا و الألسنية.

في الفلسفة برزت **الفينومينولوجيا PHENOMENOLOGIE**، التي اقترنت باسم الفيلسوف الألماني **هوسرل HUSSERL** (1859-1938)، و هو الذي عرّفها بـ" علم الظواهر" (10). إن الفينومينولوجيا نظرية للمعرفة، تبرز العالم كظاهرة، غير أن هذه الظاهرة ليست واقعية، بالمعنى الفينومينولوجي البحت، كماهية، أو كمعنى، أو كإيتوس ETHOS (11). وعليه، يمكن للعالم أن يتمثل في شكل ماهيات و جوهر، و طبيعة أزلية و مضامين ثابتة، على اعتبار أن المعرفة هي "اتصال الشعور بشيء ما مغاير له"(12). و أهم الذين مثلوا هذا التيار الفلسفي بعد **هوسرل**، نذكر: **هيدجر HEIDDEGER (1889- 1976)**، **سارتر SARTRE (1905-1980)**، **ميرلو-بونتي MERLEAU-PONTY (1908-1961)**.

وبالموازاة مع ذلك شكلت البنيوية STRUCTURALISME منعطفا معرفيا– إبستمولوجيا في غاية الأهمية، و يتعلق الأمر بمحاولة الوصول، إلى تفسير علمي في شكل بنى. والبنية تتمثل في جملة من العناصر المشكلة لنسق تكون العناصر متداخلة فيما بينها، بحيث تشكل كلا منظما إلى درجة أن أي تغيير في واحد منها، يترتب عنه تحول في كل العناصر الأخرى. و هو ما يوضحه لالاند A.LALANDE في تعريفه للبنية، إذ عرّفها كالتالي: "بمعنى خاص وجديد،

تستعمل البنية من اجل تعيين، كل مكون من ظواهر متضامنة، بحيث يكون كل عنصر، فيها متعلقا بالعناصر الأخرى و لا يستطيع أن يكون ذا دلالة، إلا في نطاق هذا الكل"(13).

واستعمل هذا المفهوم في ميادين عديدة، في اللسانيات مثلا من طرف دوسوسير F.DE SAUSSURE، و في الأنثروبولوجيا من طرف كلود لوفي- ستروس CLAUDE LEVI - STRAUSS، و في الفلسفة من طرف ألتوسير ALTHUSSER. "والبنيوية وجهة نظر موضوعاتية، و في هذا الصدد فإن البنى تعتبر كواقع موجود موضوعيا، و يفرض منطقه من الخارج على الأعوان الاجتماعيين agents sociaux* الذين يخضعون له تماما، إلى درجة أنهم لا يشعرون به. وهكذا فإن البنى النحوية تفرض في كل التبادلات اللغوية، كما هو الحال بالنسبة لبنى القرابة، التي تتحكم في كل الزيجات" (14).

كما أن تأثير الماركسية، ظل حاسما في هذه المرحلة، ففي فرنسا تشهد **وجودية** EXISTENTIALSME جان بول سارتر J.P.SARTRE على ذلك، و رغم أنه لم يكن ماركسيا ، فإنه كان يقدم نفسه ك "رفيق الدرب" بالنسبة للماركسية، التي يرى بأنها " فكر لا يمكن تجاوزه في عصرنا ". حاول **سارتر** إحداث قطيعة مع المقاربة الميكانيكية و الحصرية، بتأسيس **"ماركسية وجودية"** ، حيث أكد أن الوجود سابق على الماهية، و أن الأفراد من خلال ممارساتهم و أفعالهم، يعيدون إنتاج أنفسهم بكل حرية، و يتم ذلك داخل تعددية تجاربهم الاجتماعية. غير أن فشل هذه المقاربة، كان ذريعا نهاية الخمسينيات.

وبالمقابل حاول **ألتوسير** ALTHUSSER أن يجمع بين الفكر الماركسي و البنيوية، فأنتج بذلك **"ماركسية بنيوية"**، وهي قراءة تحاول أن تبين الطابع العلمي لمؤلفات ماركس، و يتمثل موضوع كتابه **"قراءة رأس المال** LIRE LE CAPITAL" في دراسته النظام الرأسمالي، و في صياغة المفاهيم المؤسسة لعلم حقيقي خاص، بدراسة كل تشكيلة اجتماعية، و كل أسلوب إنتاج. لقد تأثر **بورديو** بكل هذه التيارات الفكرية، لكن بشكل مختلف، و بإضافات كان لها دور هام، في تكوين نموذج تفكيري PARADIGME متميز في علم الاجتماع.

اهتم **بورديو** في دراساته الأولى بالأنثروبولوجيا، وظهر ذلك في كتابيه **"سوسيولوجيا الجزائر"** و**"أزمة الزراعة التقليدية في الجزائر"**. لكن دون تبنيه **للبنيوية الكلاسيكية**. حيث أثرى تحليله، بتوظيفه لمبادئ الأنثروبولوجيا، و من خلال نقدها احتفظ ببديهية أساسية هي: "أهمية انساق العلاقات بين الأفراد، والطبقات لفهم الظواهر الاجتماعية". و هو يقوم بنقد وتعديل البنيوية الكلاسيكية من جهتين: (15)

- يعيب عليها إغفال وجهل المعنى الذي يعطيه الأعوان لأفعالهم، إذ هو يوجه و يرشد ممارساتهم.

- يضيف مفهوم الإستراتيجية إلى مفهوم القاعدة، ليبين أن الفاعلون الاجتماعيون لهم المقدرة على مواجهة الوضعيات غير المنتظرة، و المتجددة باستمرار و دائما، و في الحقول الاجتماعية المتنوعة، فهم يعرفون كيف يربطون بين الوسائل و الأهداف، لاكتساب الخبرات النادرة.

إن إدخال هذين المظهرين، هو هدف بعض دراساته، التي قام بها بورديو في الجزائر، ففي سنة 1972 نشر كتابه "خطاطة لنظرية الممارسة"(16)، وهو الكتاب الذي حلل فيه بدقة، الظواهر الاجتماعية كالتحدي والقرابة والمنزل القبائلي، وفيه يخطئ الكثير من النظريات البنيوية، بتبيين أن الزواج من ابنة العم يعتبر في الواقع شاذا و استثنائيا، و ليس القاعدة، خلافا لأطروحات النظرية البنيوية، التي طورها كلود لوفي ستروس.

إضافة إلى التفكير النقدي، المستخلص من دراسة الفلاسفة والبنيويين، فإن "الآباء المؤسسين" لعلم الاجتماع : ماركس وفيبر ودوركايم، كانوا حاضرين أيضا في فكر بورديو، حيث استفاد من أطرهم التفسيرية ومفاهيمهم، وأعاد تحديدها وتعريفها، راميا إلى تجاوزها. وحول ذلك يقول بورديو:"من جهتي لدي مع المؤلفين علاقة براغماتية جدا: ألجأ إليهم ك"رفقاء" في معنى التقليد الحرفي، والذين يمكن أن نطلب منهم مساعدة في الوضعيات الصعبة (...) إن الكتاب ماركس وفيبير ودوركايم..يمثلون معالم تؤطر فضاءنا النظري، وإدراكنا لهذا الفضاء"(17).

يرتكز علم اجتماع ماركس، على بعض المفاهيم المركزية، التي يتوجب التذكير بها، لفهم خصوصية الصياغات التي قام بها بورديو. يذهب ماركس و أتباعه، إلى وجود تراتبية طبقية داخل المجتمع، منبثقة عن أسلوب الإنتاج الرأسمالي، الذي يتميز بالصراع بين طبقتين اجتماعيتين، إحداهما البرجوازية المالكة لوسائل الإنتاج، والأخرى البروليتاريا * الكادحة، التي لا تملك سوى قوة عملها لتبيعها. تستغل الطبقة المالكة (المهيمنة) الطبقة الكادحة، بالاستحواذ على القيمة الإضافية أو العمل الزائد، فهي تمارس سيطرة اقتصادية وسياسية واجتماعية وكذلك إيديولوجية على البروليتاريا. إن "الأيديولوجيا المشكلة للبناء الفوقي، هي انعكاس مشوه ومنكل ومحرف للواقع، وهي في خدمة مصالح البرجوازية، فهي تؤدي إلى وعي زائف تساهم البروليتاريا في استغلال نفسها، بقبول التمثلات الخاطئة للعالم التي تقترحها البرجوازية"(18). و يؤكد ماركس، أن هذا الوضع لن يدوم، طالما أن الصراع القائم بين الطبقتين، سوف يؤدي إلى وعي الطبقة الكادحة بالاستغلال، وبذلك يزول الوعي الزائف، وتندلع الثورة البروليتارية، التي يكون الهدف منها قلب البرجوازية.

لقد احتفظ بورديو بالمفاهيم المركزية في المقاربة الماركسية، مثل: الطبقة الاجتماعية CLASSE SOCIALE ، الرأسمال CAPITAL ، الصراع CONFLIT.. غير انه أعاد توظيفها، بنقلها من إطارها الاقتصادي الضيق، إلى إطار آخر أكثر اتساعا و شمولا انه الثقافة، فالصراع حسب طرح بورديو هو ثقافي، أكثر منه اقتصادي أو مادي. إذ أن

الفاعلين المهيمنين في نظره، بإمكانهم فرض منتجاتهم الثقافية ، بواسطة ذوقهم الفني مثلا، أو الرمزية كطريقة جلوسهم أو أكلهم.. وما إلى ذلك، على المهيمن عليهم. إن بورديو يحمل رؤية ماركسية نقدية جديدة، تعري واقع الهيمنة والسلطة والتمركز الطبقي. فقد انصب اهتمامه، على الطريقة التي يعيد بها المجتمع، إنتاج التراتبية الطبقية نفسها، بالتركيز على العوامل الثقافية والرمزية، بدل التشديد على العوامل الإقتصادية، التي كانت لها أهمية معتبرة، في المقاربة الماركسية الكلاسيكية. ومع ذلك، فإنه يوجد تآلف كبير بين علم اجتماع بورديو والماركسية من جهة، لأنهما ينظران إلى النظام الاجتماعي، من خلال النموذج التفكيري للهيمنة.

أما المقاربة الفيبرية أو ما تعرف أيضا بعلم اجتماع الفهم، فإنها لم تقل أهمية عن الماركسية، فقد احتفظ بورديو خاصة بدور التمثلات في التحليل السوسيولوجي، و كذلك بمفهوم الشرعية. فالتمثلات REPRESENTATIONS تعكس المعنى الذي يعطيه الأفراد لأفعالهم، كون الأفعال الاجتماعية، عبارة عن رموز، لا يمكن فهمها إلا من خلال التعرف على المعنى أو الدلالة، التي يحملها الأفراد حولها. وحسب فيبر فإن الفعل الإنساني، يتم وفق معنى يتوجب فهمه، حتى يصبح واضحا. ويبرز بذلك البعد الرمزي في تحليل العلاقات الاجتماعية، مما يعني ضرورة أخذ البعد الرمزي بعين الاعتبار، في تفسير الظواهر الاجتماعية. هذا، و تمثل "الشرعية" مفهوما مركزيا في المقاربة الفيبرية، حيث بحث فيبر من خلال التمثلات الاجتماعية، في كيفية دوام السلطة السياسية، دون اللجوء إلى الإكراه أو استخدام القوة. وتوصل إلى أن الاعتراف الاجتماعي بالسلطة، هو ما يمنحها الشرعية، بغض النظر عن نمطها التقليدي أوالزعامي أوالقانوني.

أما بورديو فإنه يبحث في كيفية تحديد الآليات، التي تؤدي بالمهيمن عليهم، إلى قبول كل أشكال الهيمنة، من طرف المهيمنين، ولماذا يندمجون في وضعية واحدة، ويشعرون بالتضامن مع من يهيمنون عليهم. وبالإضافة إلى الشرعية التي هي معطى، فإن عملية الشرعنة هي التي غذت تساؤله، ويتعلق الأمر بتبيان كيف ينتج الفاعلون الاجتماعيون الشرعية، حتى يتم الاعتراف بكفاءاتهم وبمكانتهم، أو بالسلطة التي يملكونها.

تقوم المقاربة الدوركايمية على اعتبار الظاهرة الاجتماعية خارجية، ذات خواص سابقة على الأفراد، و مستقلة عنهم. فيمكن ملاحظتها منفصلة عن الحياة الفردية، و بالتالي يمكن دراستها، دراسة علمية و موضوعية، على اعتبار أنها أشياء. و من خواصها أيضا أنها تمارس على الأفراد قسرا خارجيا، وبذلك يكون موضوع علم الاجتماع، هو الكشف عن هذه الضغوط لتفسير سلوكات الأفراد. وعليه، فإن علم الاجتماع يفترض منهجا خصوصيا، كما يبين ذلك دوركايم في كتابه "قواعد المنهج في علم الاجتماع LES REGLES DE LA METHODE SOCIOLOGIQUE "،

حيث تتم دراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء. مما يعني ضرورة دراستها من الخارج، فالباحث يكون في وضعية ملاحظ خارجي للظاهرة الاجتماعية، وليس طرفا فيها أو جزءا منها، تماما بنفس تماسف الفيزيائي، الذي يلاحظ الظاهرة الفيزيائية.

ولذلك يستبعد دوركايم الأحكام المسبقة، و مختلف التمثلات، التي يحملها الأفراد حول سلوكاتهم، والمعنى الذي يعطونه لأفعالهم. وتسمى هذه المقاربة بالوضعية. تقوم الوضعية على تحليل الظواهر المدركة فقط، من طرف الملاحظ الخارجي (الباحث)، و تستلزم القطيعة بين العالم الموضوعي (ميدان الوقائع) والعالم الذاتي (ميدان الشعور والأحكام القيمية و الحدس). كما يذهب دوركايم إلى ضرورة تفسير الظواهر الاجتماعية بواسطة ظواهر اجتماعية أخرى. مؤكدا:"إن السبب الحاسم لظاهرة اجتماعية لا بد من البحث عنه ضمن الظواهر الاجتماعية السابقة وليس بين حالات الشعور الفردي"(19). وعليه، يتطلب تفسير سلوك ما، البحث عن الضغوط الخارجية، التي تؤثر في الأفراد، دون الاستعانة بالمحددات البيولوجية أو السيكولوجية، في تفسير الظواهر الملاحظة.

لقد تجلت استعارات بورديو من المقاربة الدوركايمية، في اقتناعه بوجوب إحداث قطيعة منهجية، بين الذات الباحثة و موضوع البحث (الظاهرة الاجتماعية)، باعتبار الأخيرة شيئا أو موضوعا خارجيا، منفصلا عن ذات الباحث. و أن الأفعال الاجتماعية هي نتاج عملية مغزاة و بناء علمي، و التي يمكن تحليلها كما تظهر في الواقع، وهو ما وضحه بورديو مع زميليه جون كلود شومبوردون Jean-Claude Chamboredon وجون كلود باسرون JEAN-CLAUD PASSERON في كتاب "مهنة عالم الاجتماع le Métier de sociologue" عام 1968.

هكذا، و بعد تكونه في الفلسفة، وتحوله إلى الأنثروبولوجيا، اكتشف بورديو شيئا فشيئا انتقاله العفوي إلى علم الاجتماع – بتأثير من الآباء المؤسسين– ، من دون أن تحدث أي قطيعة، بين هذه الحقول المعرفية. حتى أنه يصرّح:

"كنت اعتقد أنني فيلسوفا، واستغرقت ذلك وقتا طويلا، حتى اعترف بأنني أصبحت إثنولوجيا"(20).

إن الإثنولوجيا فرع من الأنثروبولوجيا، يعنى بدراسة الثقافة البشرية، بغرض تصنيفها، متبعا منهج المقارنة الرأسية في الزمان، وهو ما تجلى في أولى أعماله، التي ارتبطت بدراسته السوسيو– انثروبولوجية للمجتمع الجزائري، حيث قام بوصف الحياة الاجتماعية و الثقافية للمجتمع الجزائري، و قارن بين النظم الاجتماعية و الاقتصادية لجماعاته القبلية المكونة له (القبائل، الشاوية، الميزابيين، الطوارق)*. علما أن الأنثروبولوجيا هي اقرب العلوم إلى علم الاجتماع، من حيث موضوعاته و مفاهيمه أيضا، وهو ما يفسر هذا الانتقال العفوي، من الحقل الإثنولوجي إلى الحقل السوسيولوجي. إن الثقافة هي الحقل الذي تتقاطع في فضاءه الأنثروبولوجيا و علم الاجتماع، وحتى الفلسفة. بل إنها الخيط الرفيع، الذي يجمع بين كل

هذه العلوم، وهي الإنشغال الكبير، الذي تكوّن تدريجيا، منذ سنوات الدراسة، ثم طفا أخيرا في فكر بورديو، ليشكّل احد المحاور البحثية الكبرى و المفضلة، التي اشتغل حولها.

ثـانيـا: المفاهيـم الكبرى CONCEPTS MAJEURS في فكر بورديـو

أثرى **بورديو** علم الاجتماع المعاصر، بمجموعة من المفاهيم الإجرائية، التي لا يمكن تجاوزها أثناء ممارسة البحث السوسيولوجي، حيث كان لها تأثير، في كثير من النظريات والمدارس السوسيولوجية المعاصرة، على الرغم من تعقيدها وغموضها حسب البعض. إن ابرز هذه المفاهيم، و التي تتكرر في جل أعمال **بورديو**، أو التي لا تخلو منها مقارباته، بل و تقوم عليها، وبخاصة ما تعلق بنظرية الهيمنة الثقافية، المفاهيم الرئيسية التالية: **"الحقل CHAMPS"** و **"الرأسمال CAPITAL"** و**"الأبيتوس HABITUS"**. فما هي دلالة كل من هذه المفاهيم؟ وكيف يتم توظيفها؟

1- الحـقل CHAMPS:

إن الحقل "مصطلح مستعار من الكهرباء المغناطيسية، و هو يعني حيزا ما يسري فيه منطق متناسق للأشياء"(21). و إن اقتباس هذا المصطلح في العلوم الاجتماعية، أتى من هذا المنطلق. حيث لاحظ بعض علماء الاجتماع أن هنالك مفاهيم لا يتم إدراكها، إلا داخل الحقول المنتجة لها، و التي تحدد علاقاتها، في إطار التجربة و الخبرة المتراكمة، داخل الحقل. هذا ما ذهب اليه **بيار بورديو**، وحسبه أن للمفاهيم صفة إجرائية، بحيث لا تحمل مضمونها، و لا تكتسب معناها، إلا في إطار استخدامها في الواقع، و ضمن نظام معين من العلاقات.

و يرى **بورديو** أن "طريقة فهم الواقع على أساس فهم العلاقات، هي الطريقة المثلى أو الفضلى في العلمجتماعي، فما هو صحيح بالنسبة إلى المفاهيم، صحيح بالنسبة إلى العلاقات، التي لا تأخذ معنى إلا داخل أنظمة من العلاقات"(22). إذن، فالتفكير وفق مصطلح الحقل يعني التفكير علائقيا، فما يوجد في العالم الاجتماعي، هو في الحقيقة عوالم اجتماعية صغيرة أو حقول عديدة، يتمتع كل منها باستقلالية نسبية, و بنظام معين من القواعد و التنظيمات، وبمنطق محدد، و بنوع معين من العلاقات. مثل: الحقل الفني، الحقل السياسي، الحقل الاقتصادي، الحقل الديني..الخ. و يضيف **بورديو** أن هذه الحقول تتميز بالتراتبية الطبقية و الاجتماعية داخلها، وهي متولدة عن التنافس الشديد، بين الأفراد حول الامتيازات المادية و المعنوية، والصراع حول مواقع السلطة و الهيمنة، حسب طبيعة الرأسمال، الذي يملكه كل فرد، أو كل طبقة اجتماعية داخل المجتمع.

إن هذه الحقول– حسب بورديو– وعلى الرغم من استقلالها النسبي عن بعضها البعض، "لا يعني غياب التأثيرات و التفاعلات"(23) بينها. فالحقول ليست فضاءات ذات حدود مغلقة تماما ومستقلة بكاملها فهي متمفصلة فيما بينها.

ففي المجتمع الصناعي مثلا، من الصعب تقبل فكرة عدم وجود تأثيرات قوية، للحقل الاقتصادي في الحقول الأخرى. و الحقل كأي واقع، يشمل مواقع محددة يحتلها فاعلون (مؤسسات أو فئات) تخضع تراتبية هذه المواقع إلى كيفية توزيع رأس المال، الذي يأخذ أشكالا متنوعة (رأس مال اقتصادي أو رأس مال ثقافي و رمزي) و أي رأس مال يمثل سلطة، والعلاقات في الحقل لعبة، تنظمها قواعد و انتظامات و تجاذبات (تعاون، منافسة، صراع..) من اجل المحافظة على وضع الحقل، أو وضع الموقع، أو من اجل تغييرها(24).

إن هذا النوع من اللعبة داخل الحقل، إنما يخضع لميزان قوى، بين المهيمنين و المهيمن عليهم. "فالمهيمنون مستفيدون دائما، من ميزان القوى المائل لصالحهم، و العلاقات في هذا الإطار تتحدد بشيء من العفوية، فالمهيمنون يعملون على المحافظة على مواقعهم، و المهيمن عليهم حين يرضخون، تكتسب تصرفاتهم صفة العفوية. و كلمة «العفوية» لا تعني تغييبا للوعي أو للمعتقدات، بقدر ما تعني التأثيرات التي تفعل فعلها، بطريقة مباشرة غير مرئية أو غير مدركة، من قبل الأفراد و الجماعات"(25).

هذا، و يحمل كل حقل في ثناياه، نمطين من الصراع، الأول داخلي بين أعوانه، الذين يتنافسون من أجل أخذ مراكز القوة، والتعبير عن الحقل وتمثيله، واحتكار منافعه التي يجنيها. ومن جهة أخرى، يخضع الحقل للصراع بين ممثليه القدماء أو كما يسميهم **بورديو** "الأسماء المكرسة" والوافدين الجدد عليه. أما الثاني فهو صراع خارجي، بين الحقل برمته أي ببنيته الكاملة، وباقي الحقول المنافسة. ولكن في نظر **بورديو** لا يمكن الحديث عن هذا النوع من الصراع، إلا إذا توفر حد أدنى من المصالح المشتركة، بين مختلف الأعوان الذين ينتمون إلى الحقل الواحد(26).

2- الرأسمال CAPITAL:

بداية، من المهم أن ندرك أن الرأسمال مصطلح اقتصادي، يعرفه علماء الاقتصاد بأنه "جملة ما يملكه الفرد أو المجتمع من سلع في لحظة ما" (27). و من خصائصه المعروفة، انه يتراكم من خلال عمليات الاستثمار، و ينتقل بواسطة التوارث، كما يسمح بتحقيق أرباح لمالكه، بحسب فرص توظيفه الأكثر مردودية. أما عن استخدامه في علم الاجتماع، فإن كل الفضل يعود إلى **بورديو**، الذي اجتثه ووظفه بشكل هولي، متجاوزا إطاره الضيق، ليصبح احد مفاهيمه المركزية، في نظرية الهيمنة.

يتحدد الرأسمال حسب **بورديو** داخل الفضاء الاجتماعي للحقل، هذا الفضاء الذي يكون متدرجا، من خلال التوزيع غير عادل للرساميل، ما يفضي إلى الصراع بين طبقاته، من اجل امتلاك الرأسمال النوعي، بمعنى أن للرأسمال أنواع تباعا للحقول، فالصراع الطبقي أو الاجتماعي، داخل الحقل الديني مثلا، يستلزم أن يكون موضوع الصراع حول الرأسمال

الديني، و قس على ذلك بالنسبة للحقل السياسي، الحقل الفني..الخ. و هكذا فالحقل هو فضاء للصراع من اجل امتلاك الرأسمال، و من يمتلك الرأسمال، يهيمن على الحقل، و يمتلك السلطة و اعتراف الآخرين – المهيمن عليهم– به، و من ثم تكون هيمنته هذه "مشروعة" داخل الحقل.

وقد ميّز **بورديو** بين أربعة أشكال من الرساميل، هي على التوالي: (28)

- **الرأسمال الاقتصادي**: الذي يتكون من العوامل المختلفة للإنتاج، مثل الأرض والمصانع والعمل، ومجموع الثروات الاقتصادية مثل المداخيل والإرث والثروات المادية.
- **الرأسمال الثقافي**: ويمثل كل المهارات الفكرية، سواء تلك المنتجة من طرف المنظومة المدرسية، أو تلك الموروثة عن طريق العائلة. و يمكن أن يكون هذا الرأسمال في ثلاثة أشكال:
  - في الحالة المدمجة كاستعداد دائم للجسم مثل التعبير بسهولة داخل جماعة
  - في الحالة الموضوعية كثروة ثقافية مثل امتلاك لوحات فنية ومؤلفات
  - في الحالة المؤسساتية بمعنى مثمن اجتماعيا كما هو الحال بالنسبة للشهادات المدرسية
- **الرأسمال الاجتماعي**: ويعرف أساسا كمجموعة العلاقات الاجتماعية، التي يمتلكها الفرد أو الجماعة، وامتلاك هذا الرأسمال يستلزم عملا لإقامة وصيانة العلاقات، بمعنى عملا للألفة والدعوات المتبادلة والترفيه المشترك.
- **الرأسمال الرمزي**: وهو يتعلق بمجموعة الطقوس التي لها علاقة بالشرف والاعتراف، وهو في النهاية السمعة والسلطة التي يتمتع بها العون، من خلال اكتسابه للأشكال الثلاثة الأخرى للرأسمال. وهذا النوع من الرأسمال يسمح بفهم أن التظاهرات المختلفة لقواعد حسن السلوك، ليست فقط من متطلبات الضبط الاجتماعي، وإنما لها كذلك مزايا اجتماعية ذات عواقب فعلية.

و قد أضاف **بورديو** رأسمالا آخرا في كتابه **"أسئلة علم الاجتماع *QUESTION DE SOCIOLOGIE*"** اصطلح على تسميته بـ **" الرأسمال اللغوي"** . إن امتلاك الرأسمال اللغوي، يمكن أصحابه من الهيمنة على الآخرين، بمعنى أنهم يستطيعون فرض أنفسهم و وجودهم في الحقل، و بالتالي يمتلكون السلطة على الحقل، ويستفيدون من امتيازات مادية، مالية، ثقافية و رمزية. ونضرب مثالا عن ذلك في المجتمعات العربية، فمن يمتلك الرأسمال اللغوي الأجنبي، وبخاصة الفرنسي في المجتمع الجزائري، فإنه سوف يحظى بمكانة اجتماعية و ثقافية مرموقة، بين الآخرين الذين لا يملكونه. و أكثر من ذلك، يمثل امتلاك الرأسمال اللغوي الأجنبي، مظهرا من مظاهر الثراء الاجتماعي، بل و التمايز الاجتماعي أيضا. لذلك، نرى أن الرأسمال اللغوي، لا ينفك عن الرأسمال الثقافي، و إنما متضمنا فيه، كون اللغة –أصلا– عنصر ثقافي. و

يعني هذا، أن الرأسمال اللغوي، خاضع بدوره إلى قيم الهيمنة والتنافس والصراع, وتجمعه علاقة جدلية، و الأنواع الأخرى من الرساميل.

إذن، يشكل الرأسمال الرمزي مجموع الرساميل الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية و اللغوية، و أن امتلاك احدها أو مجملها، يمكن صاحبه من بسط هيمنته على الآخرين، فيمنحونه الشرعية، في ممارسة هذه السلطة، حيث يخول الرأسمال النوعي أصحابه، انتزاع اعتراف الآخرين بأن المهيمنين على الحقل، هم أناس فعلوا ذلك عن جدارة و استحقاق، كونهم يمتلكون مقدارا من الرأسمال النوعي، لا يمتلكه الآخرون. إن الموقع الاجتماعي يتعزز من خلال حيازة اكبر قدر من الرساميل ، فكلما كانت حيازة الرأسمال أكبر، كلما كان التدرج أكثر في الهرم التراتبي للحقل. و بذلك يتم اكتساب السلطة الرمزية، وهي قوة لا مادية، يعترف بها المهيمن عليهم للآخرين المهيمنين.

فالطبقات المهيمنة تتميز بزاد مرتفع من الرأسمال، لأن أعضاءها لهم في اغلب الأحيان، أنواع مختلفة من الرساميل. وهذه الطبقة تحسن توظيف التمايز الاجتماعي، وذلك لإثبات هوية خاصة (طريقة التمظهر، الذوق الفني، المفردات اللغوية المستخدمة..) وفرض– بإضفاء الطابع الشرعي– نظرتها للعالم على الجميع، و هو ما يسميه **بورديو** بالثقافة الشرعية. وبذلك، يدخل المهيمنون و المهيمن عليهم في تنافس وصراع وتطاحن، لأجل امتلاك المزيد من الرأسمال، وبالتالي محافظة المهيمنين على مواقعهم أو مراكزهم في الحقل. وحسب **بورديو** فإن الرأسمالين الاقتصادي و الثقافي، يمثلان أكثر الرساميل أهمية في المجتمعات المعاصرة، إذ يشكلان معا بنية المجتمع، و يتحكمان في أفعال الأفراد، كما يكشفان عن مقاييس التمايز الأكثر ملائمة، لبناء الفضاء الاجتماعي للمجتمعات المتقدمة.

3– الأبيتوس HABITUS:

يعد الأبيتوس من المفاهيم الأساسية في فكر بورديو، بل و من أكثرها إثارة للجدل، نظرا لدلالاته الفلسفية و السوسيولوجية المختلفة، وطريقة استخدامه ضمن المقاربة البوردية للهيمنة، بل إن المفهوم قد أعطى للمقاربة فرادتها النظرية والعملية. و الأبيتوس يعني "طريقة في الوجود، أو المظهر العام، أو الزي، أو حالة ذهنية أو عقلية"(29). إن مصطلح الأبيتوس ليس منتجا بورديا، و إن كان قد اقترن باسمه، في العقدين الأخيرين للقرن 20. فقد عرف قديما لدى الفلاسفة اليونانيين، بتسمية مغايرة، لكنها تحمل الدلالة نفسها، حيث استخدمه **أرسطو** (**322– 384 ق.م**) تحت تسمية **HEXIS** ثم استخدمه من بعده كل من **هيجل، هوسرل، فيبر، دوركايم**..، بيد أن مصطلح "اكسيس" قد استبدل في "العصور الوسطى بمصطلح **HABITUS** للدلالة على الحالة أو الوضعية أو طريقة العيش"(30).

في اللغة العربية ترجم هذا المصطلح بالمفردات التالية: "التطبع، السجية، السمت" (31)، و لعل الأخير هو الأقرب لأداء المعنى المطلوب، من حيث انه يدل أصلا على الهيئة أو الحال.

علما أن **ابن خلدون** (**1332–1406**م) قد استخدمه كذلك، تحت مسمى **"الملكة"**، حيث ورد في مقدمته، في الباب السادس الموسوم "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، وما يعرضه في ذلك كله من الأحوال، وفيه مقدمة ولواحق". حيث برز مصطلح "ملكة" مرات عديدة، ومن بين مواضع ورودها، حينما تعرّض ابن خلدون إلى التفرقة بين الخط الحميري في الكتابة، و المسمى المسند، و كتابة العرب المتأخرين من مضر، وكذلك لغتهم، إذ يقول:"..إلا أن ملكة هؤلاء في اللسان والعبارة غير ملكة أولئك" (32). مما يعني، أن الملكة أو الأبيتوس، يختلف من جماعة إلى أخرى، أو من مجتمع إلى آخر.

أما **بيار بورديو** فقد اخذ مصطلح الأبيتوس عن "المفكر السكولائي * **طوماس اكين THOMAS D'AQUIN** الذي استعمل مصطلح **HABITUS** لترجمة المفهوم الأرسطي **HEXIS** وقد استلهمه أيضا من **ارفين بانوفسكي ERWIN PANOFSKY** الذي تحدث عن جماليات الاتجاه المدرسي في العصور الوسطى"(33). عرّف **بورديو** "الأبيتوس" في كتابه **"الحس العملي LE SENS PRATIQUE"** عام **1980** بأنه:"نسق من الإستعدادات الدائمة و القابلة للنقل". و يضيف:"انه بنى مبنية مستعدة للإشتغال بصفتها مبادئ مولدة و منظمة لممارسات و تمثلات". معنى هذا، أن الأبيتوس هو مجموعة من الميول، والتصورات، والمعتقدات، والإدراكات، ورؤى العالم، ومبادئ التصنيف، التي ينشأ عليها الفرد. ومن ثم، يساعد الأبيتوس الذي يكتسبه الفرد في الأسرة والمدرسة، على تمثل المجتمع، واستيعابه بشكل جيد. ويستطيع الأفراد عبر هذا الرأسمال الرمزي المكتسب، وبوساطة التنشئة الاجتماعية، أن يخلقوا **"أبيتوس الطبقة أو الملكة الطبقية UN HABITUS DE CLASSE"** لاشتراكهم في الرساميل نفسها (الرأسمال الرمزي)، فهم يشتركون مثلا في الأذواق الفنية والموسيقية والغذائية..الخ. وبذلك، يكون الأبيتوس مصدر أفعال الأفراد، وهو الذي يتحكم في مختلف توجهاتهم: القيمية والأخلاقية والمعيارية.

يشتغل الأبيتوس في فضاء حقل ما، و هو محمول من طرف عون اجتماعي، و كلما كان الأبيتوس المحمول اقدر على التكيف مع التفاعلات، داخل الحقل الخاص به، كلما كان في إمكان حامله الارتقاء في سلم ذلك الحقل. فالأبيتوس بهذا المعنى، هو آلية مساعدة للارتقاء و الهيمنة على الحقل. إذن، فالأبيتوس هونسق استعدادات، يدخل به العون مجال التفاعلات في حقل ما، و الغرض منه هو تزويد العون بنماذج أولية للفعل، تمكنه من الاستمرار في خوض الصراعات، و تحسين العلاقات داخل حقل معين، من اجل الهيمنة عليه. فالأبيتوس على هذا النحو، يؤدي غرض التمييز بين طبقة (المهيمِنة) وأخرى (المهيمن عليها) داخل الحقل. على أن الأبيتوس، يختلف باختلاف الحقل، الذي يتفاعل فيه الأعوان الاجتماعيين، و كذلك المواقع التي يحتلونها فيه.

ولذلك، ركز **بورديو** على بنية الأبيتوس الداخلية، ومكوناته، ووظيفته، ضمن مقاربة تجمع بين الحتمية الاجتماعية و الفردانية. و بشكل أدق بين بنية المجتمع و الفعل الاجتماعي. حيث صاغ نظريته حول " **البنائية التكوينية STRUCTURALISME CONSTRUCTIVISTE**" أو ما تعرف أيضا بـ "**البنائية النشوئية**"، حيث تعطى الأهمية الكبرى للفاعل والبنية المجتمعية على حد سواء. وقد بلور **بورديو** نظرية الفعل التي ترتبط بمفهوم الأبيتوس. بمعنى أن الأعوان الاجتماعيين، يطورون مجموعة من الإستراتيجيات التي يتمثلونها، بوساطة التنشئة الاجتماعية، وبطريقة غير واعية، بغرض التواءم وضرورات العالم الاجتماعي. إن الأبيتوس عبارة عن مجموعة من: المواقف والموارد والمكتسبات والقيم والعادات والأعراف والخبرات والتجارب والمعايير، التي يكون العون قد استبطنها خلال مساره، عبر التنشئة الاجتماعية، وبطريقة لاشعورية، بغية استدماجها أثناء مواجهة الوضعيات الصعبة والمعقدة، في العالم الاجتماعي. علما أن الأبيتوس ذو خاصية تراكمية غير ثابتة، فالعون يكتسب من خلال عائلته أبيتوسا بدائيا يحدد اتجاهاته و ميوله و ذوقه..، و بمجرد انخراطه في المدرسة، فإنه سوف يتزود باتجاهات و ميول وتصورات أخرى، فيقوم العون و الحال هذه، بتكييف ملكته العائلية (الأبيتوس البدائي) و ملكته المدرسية (الأبيتوس الثانوي)، و عليه فإن الأبيتوس يتدعم و يتعدل باستمرار، مع مرور الزمن (عبر تاريخ حياة العون). وهكذا، يكون الأبيتوس وسيطا بين الفعل والمجتمع.

وبهذا، يكون **بورديو** قد وفق في الجمع بين المقاربتين الدوركايمية والفيبرية. فمن جهة لا ينكر **بورديو** أهمية المجتمع في التأثير على الأعوان؛ لأن ثمة ضرورة أو حتمية مجتمعية، تمارس تأثيرها على الأعوان الاجتماعيين. و من جهة أخرى، يثبت أن للفرد دورا مهما، في تغيير المجتمع وخلقه وإبداعه. وبهذا، يكون **بورديو** قد تأثر بالبنيوية التي تعتبر الفرد نتاج بنيات وقواعد حتمية. وفي الوقت نفسه، تأثر بماكس فيبر، الذي يعتبر الفرد فاعلا وبانيا للمجتمع. "وبذلك، يتجاوز **بورديو** ثنائية الذاتية والموضوعية، وثنائية الميكرو والماكرو، وثنائية الفعل والبنية، مع تحكيم الأبيتوس في كل هذه الثنائيات، باعتباره عنصرا وسيطا وجامعا وموحدا"(34).

ثـالثا: نظريـة الهيمنـة

صاغ **بورديو** نظريته في الهيمنة الثقافية، وفق المقاربة الماركسية للصراع الاجتماعي، واحتفظ بالمبادئ نفسها، لكنه رفض تفسيرها الفج، حول مصدر الصراع، والذي يراه ثقافيا أكثر منه اقتصاديا، فقدم طرحا مغايرا، ابرز من خلاله أن الثقافة هي "**رهان للصراعات الاجتماعية**" بدل الاقتصاد. و تمثل مفاهيم الحقل، الرأسمال و الأبيتوس (الملكة)، أهم المفاهيم المفتاحية، لفهم نظرية **بورديو** حول الهيمنة. لذلك كان من الضروري عرضها و توضيحها، و إن كنا قد تغاضينا – في البدء– عن الثقافة كمفهوم، وكحقل تبرز فيه بجلاء علاقات القوة، السلطة، و الشرعية. وذلك، تحريا منا للتدرج في

عرض المادة العلمية والنظرية، حول الموضوع. و فيما يلي، سوف نتناول نظرية الهيمنة، بالتركيز على مفهوم الثقافة حسب **بورديو**، و عرض أوجه الهيمنة (التمايز الاجتماعي و الطبقي) في حقول الثقافة, التربية والفن.

1- مفهوم الثقافة حسب بورديو:

تعتبر الثقافة من الموضوعات الأساسية في علم الاجتماع، وتحديدا في فرعه، علم اجتماع الثقافة، حيث تمت مقاربتها من زوايا مختلفة، باختلاف المنظرين السوسيولوجيين (القدامى والمعاصرين)، وتمثل مقاربة **بورديو** للثقافة الأكثر فرادة بينها، كونها تجمع بين مقاربات الآباء المؤسسين، وتنقدها وتتجاوزها في الوقت نفسه، وتقدم مفهوما مختلفا للثقافة وطرحا جديدا، يقدم **بورديو** بحق جهبذا للسوسيولوجيا المعاصرة.

تعني الثقافة حسب عالم الاجتماع **بورديو** رأسمال منتج في حقل خصوصي، وهي لذلك **رهان ENJEU** للصراعات بين المجموعات الاجتماعية (المهيمنون و المهيمن عليهم)، والغاية من هذا الرهان، هي الحفاظ على الفوارق التمييزية، بين الطبقات الاجتماعية، فمن خلال الثقافة يضمن المهيمنون هيمنتهم. إن أطروحة **بورديو** تكشف أن الثقافة المهيمنة هي ثقافة الطبقة المهيمنة، وذلك من خلال ممارستهم **العنف الرمزي** ضد المهيمن عليهم. ومن ثم، فإن "علم اجتماع الثقافة، يؤدي إلى تحليل منطق الممارسات الثقافية، والتي لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الثقافة المسيطرة"(36).

ومثل كل الحقول، يشتغل الحقل الثقافي كالسوق، وفق مبدأ الإنتاج أو العرض والاستهلاك. حيث يقوم المنتجون بإنتاج**"القوانين الرمزية"** المنظمة في شكل منظومات ثقافية متمايزة. وهذه المنظومات الثقافية مكونة من: **طرائق الرؤية** وتشمل السينما والتلفزيون والإشهار والرسم..، **طرائق الإحساس** تتمثل في إنتاج وتوزيع الرواية أو الشعر..، **طرائق التفكير** فيما يتعلق بالتمرن المدرسي على الرياضيات، وفن تلخيص النص والتعليق..الخ. إن هذا العالم الرمزي يكتسب تدريجيا استقلالية، تسمح له بدوره بهيكلة العلاقات الاجتماعية. وبذلك فإن عمل صياغة "القوانين الرمزية" يفترض دائما استقلالية الأعوان، والتي تكون ممارستهم مرتبطة بهذا الإنتاج الثقافي، والذين ينزعون إلى التخصص فيه، ذلك أن منطق إنتاج" الثقافي" يمر على استقلالية الحقل الثقافي.

إن الحقل الثقافي يذكرنا بأن الثقافة "ليست ببساطة مجموعة من الأعمال، وإنما كذلك صياغة لمختلف إدراكات العالم، وكذلك طريقة خصوصية لوصفه ولفهمه. إن الثقافة هي مجموعة من بنى الإدراك، هذه البنى مصاغة من قبل الأعوان، الذين لهم رأسمال ثقافي مرتفع، وسلطة شرعية معترف بها"(37). فمن يمتلك الرأسمال الثقافي، تكون له سلطة وهيمنة، على أولئك الذين لا يملكونه، حيث يعمل المهيمنون من خلال الممارسات الثقافية، التي تكون حكرا عليهم، أن يتميزوا و يتفوقوا على غيرهم، مثلا رياضة التنس أو رقصة الفالس..، فيما يعترف المهيمن عليهم بهذه السلطة، كما لو

كانت شرعية، فالاعتراف الاجتماعي بسلطة الطبقة المهيمنة، هو من يمشرع ثقافتها. و من ثم فإن الممارسات الثقافية، تتميز بالانتماء الاجتماعي، ومؤسسة على منطق التمييز.

كما يرى **بورديو**، أن الثروات الثقافية مصنفة، حسب تدرجات: المسرح الكلاسيكي يقابله مسرح الشارع، ورياضة الغولف تقابلها كرة القدم..، وتوجد ميادين ثقافية نبيلة كالموسيقى الكلاسيكية والنحت والأدب، وممارسات أقل نبلا وفي طريق المشرعة (السينما والتصوير و موسيقى الجاز..) ولكن داخل كل من هذه القطاعات، نجد مستويات مختلفة من التمييز، فداخل الموسيقى الكلاسيكية، يمكن أن نعثر على الذوق الشعبي، والذوق المتوسط، والذوق المتميز. فالتمايزات الاجتماعية توجد في شكل وفي طبيعة الممارسات.

إن الحقل الثقافي يشتغل إذن كمنظومة من التصنيف، المؤسسة على تدرج ينطلق من الأكثر شرعية، إلى الأقل شرعية، وباستعمال اللغة العادية، من المتميز إلى المبتذل. و يسمح الحقل الثقافي للأعوان الاجتماعيين، إعداد إستراتيجيات للتمييز، اتجاه أعضاء الطبقات الأخرى. إن فرص إظهار التمييز متعددة ولا يمكن حصرها، حتى في الممارسات الأكثر بساطة، مثل: اللباس، التأثيث الداخلي، السياحة، الترفيه، الرياضة، الطبخ..، فاستهلاك الثروات الثقافية إذن، يدخل ضمن إستراتيجية التمييز الاجتماعي. كما يبيّن **بورديو** في كتابه" **التمييز LA DISTINCTION**"* أن الأذواق هي كذلك لا أذواق، فالأذواق تشتغل في الوقت نفسه، كعوامل إدماج تشهد على الانتماء الطبقي، وكذلك كعوامل إقصاء. و فيما يلي سوف نستعرض أوجه الهيمنة في حقلي الفن و التربية، على اعتبار أنهما أكثر الحقول، التي تبرز فيها التمايزات الاجتماعية، و ممارسات العنف الرمزي.

2- أوجه الهيمنة في حقلي الفن والتربية:

2-1- الحقل الفني و التمايز الطبقي:

يتمتع الحقل الفني باستقلالية نسبية عن الحقل الثقافي، وان كان التداخل بينهما كبيرا، ولكننا نود توضيح أمر مهم وهو أن علماء الاجتماع، يفرقون بين الممارسات الثقافية والممارسات الفنية، و أن الفنون هي تلك المنتجات التي يبدعها الفرد بعيدا عن النفعية، دون خضوعها إلى إعادة التعريف، ولنضرب مثلا بآنية من الفخار صنعت لإعداد الخبز، فقد يعتبرها الأنثروبولوجي أو عالم الفولكلور فنا شعبيا أو تقليديا، فيما لا يعد كذلك بالنسبة لعلماء الاجتماع، فهم يدرجونه ضمن الممارسات الثقافية. إن للفن خواص، يتم الاعتراف بها داخل الحقل الفني، من قبل المشتغلين في مؤسسات الفن (الفنانون الأكاديميون، نقاد الفن..) و بناءا على ذلك، يمكن أن نسمي إبداعا ما "عملا فنيا"، لأن للحقل الفني قوانينه التي تضبطه.

هذا، وتخضع الأذواق الفنية إلى تمايز الطبقات الاجتماعية، وبصيغة أخرى، لكل طبقة اجتماعية سواء كانت مهيمنة أو مهيمن عليها، أذواقها وممارساتها الفنية، التي تعكس ملكتها الخصوصية أو الأبيتوس الخاص بها.

وتمثل الدراسة التي قام بها **بيار بورديو** و فرقته، حول ممارسة التصوير، من أهم الدراسات التي تبين علاقة الأذواق الفنية بالتفاوت الطبقي. أنجزت الدراسة في الفترة ما بين (**1961– 1964**) وكانت موضوعا لكتاب عنوانه"**فن متوسط UN ART MOYEN**"(37). وتم اختيار هذه الممارسة باعتبارها نشاطا معروفا، ومتوفرا، ومتاحا لدى كل الأعوان، إضافة إلى كونه غير مكلف اقتصاديا، وسهل الاستخدام، بحيث لا يتطلب تكوينا خاصا. وقد أظهرت الدراسة، أن الطبقات الاجتماعية المتباينة من النواحي الاقتصادية و الثقافية، تحمل مواقف و اتجاهات متمايزة، إزاء ممارسة التصوير. ويمكن تلخيص النتائج المتوصل إليها، كالتالي:

- لا يمثل التصوير بالنسبة للفلاحين أولوية، وإنما ترفا، لأن الأبيتوس المنتج داخل هذه الطبقة، يمنح الأولوية للمصاريف المتعلقة بالاستثمار، وتحديث الآلات الزراعية، قبل مصاريف الترفيه.
- بالنسبة للطبقة العمالية، الوضع يختلف عن الفلاحين، لأن الأبيتوس المنتج داخلها، يمنح أهمية للتصوير من جانب وظيفتها، مع تغييب البعد الجمالي للممارسة، فقد يعني التصوير حفظ الذكريات العائلية (صور حفل زفاف مثلا)، أو استكمالا لملفات إدارية.
- أما الطبقات البرجوازية الصغيرة، فإنها ترفض العلاقة الشعبية مع التصوير، فهي تعتبره فنا، و ليس مجرد تراث من الذكريات العائلية و الحميمية، فالأبيتوس المنتج داخل هذه الطبقة يجعل من التصوير مقابلا للرسم، حيث يثبت الأعوان تمايزهم عن الثقافة الشعبية، من خلال هذه الممارسة، وذلك بتجاوز علاقة التصوير بالأحداث العائلية، كأن يتم التقاط صور لمواضيع لا تستحق التصوير (زوايا غرفة، كلب، دمية..).
- وخلافا لكل الطبقات الاجتماعية، فإن الطبقة الراقية تضع ممارسة التصوير أسفل سلم الممارسات الفنية (فنا دونيا)، فهي لا تعيرها أي اهتمام، و تعتبرها ممارسة مبتذلة، كونها منتشرة بين كل الطبقات الاجتماعية.

معنى هذا، أن الطبقات الراقية يمكن أن تبحث عن التمايز الاجتماعي، حتى داخل الممارسة نفسها، و يندرج ذلك ضمن استراتيجيات التمييز، التي تظل قائمة لدى الطبقة المهينة، من خلال رفضها الاستعمالات المشتركة والطبقات الأخرى، إذ تحاول الطبقة المهيمنة الحفاظ على موقعها، من خلال إستراتيجية التمييز، بتحديد وفرض **ذوقها "الذوق**

الجيد LE BON GOUT" على باقي الطبقات. ويكمن منطق التمييز، في إبقاء مسافة تمييزية بين الممارسات، فكلما انتشرت ممارسة، إلا وفقدت سلطتها التمييزية، فيتم تعويضها بممارسة أخرى، تحتكرها الطبقة المهيمنة.

2-2- الحقل التربوي و اللامساواة الاجتماعية:

قام **بيار بورديو** وصديقه **جون كلود باسرون JEAN-CLAUD PASSERON** بدراسة وتحليل النظام التربوي الفرنسي، في كتابهما "**إعادة الإنتاج LA REPRODUCTION**" عام **1970**، وقد انطلقا من فرضية رئيسية مفادها أن المتعلمين لا يملكون الحظوظ نفسها في تحقيق النجاح المدرسي. ويرجع عدم التكافؤ هذا إلى التراتبية الاجتماعية، والتفاوت الطبقي، و وجود فوارق فردية داخل الفصل الدراسي نفسه. و من ثم، توصل **بورديو وباسرون** إلى نتيجة حاسمة مفادها أن الثقافة التي يتلقاها المتعلمون في المدرسة الفرنسية الرأسمالية، ليست ثقافة موضوعية أو محايدة، بل هي ثقافة مؤدلجة، تعبر عن ثقافة الطبقة المهيمنة والحاكمة. وبصيغة أخرى، المدرسة موظفة كأداة لإضفاء الشرعية على التفاوت الطبقي، وعوض أن تكون تحررية، فهي محافظة وتعمل على إبقاء هيمنة المهيمنين، على الطبقات الشعبية.

تضمن المنظومة المدرسية وظيفة "إضفاء الشرعية"، بفرضها الاعتراف بمعرفة الطبقة المهيمنة، على الطبقات المهيمن عليها، وبإنكارها وجود ثقافة شرعية أخرى. وفي سبيل تدعيم ذلك، أقرت الدولة إجبارية التعليم. يقول **بورديو** حول هذه النقطة بالذات: "إن احد الآثار غير المرئية للتمدرس الإجباري، يتمثل في انه يتوصل إلى الحصول من الطبقات المسيطر عليها، على الاعتراف بالمعرفة و المهارة الشرعية، في ميدان القانون والطب والتكنولوجيا والترفيه و/أو الفن، وينجر عن ذلك، انتقاص من قيمة المعرفة والمهارة التي تتحكم فيها هذه الطبقات، مثل القانون العرفي، والطب التقليدي، والتقنيات الحرفية، والترفيه والفن.."(38)

فالمدرسة تفرض على المتعلمين (المنخرطين فيها)، معاييرا ثقافية ولغوية، تكون اقرب إلى ثقافة ولغة الطبقة الراقية منها إلى الطبقات الشعبية، حيث يجد هؤلاء أنهم مطالبون بالتعلم، وتعلم كل شيء، وبذلك يكون أبناء الطبقات الوضيعة، أمام عملية **تثاقف*** حقيقية، فيكونوا في وضعية تلزمهم التخلي عن ثقافتهم الأصلية (غير المهذبة)، ضمانا للنجاح وبالتالي البقاء في المؤسسة التعليمية، "وإلا فإن الحكم المدرسي سيطردهم"(39). فيما يجد أبناء الطبقات الراقية، أن ما طلب منهم معروف، وموجود في وسطهم العائلي، مما يسهل نجاحهم واستمرارهم وارتقاءهم العلمي، ودخولهم الجامعات والتخصص في علوم مثمنة اجتماعيا، كالطب والقانون. وبالمقابل، يلحق الفشل أبناء الطبقة الوضيعة، أو قد يتوقفون تماما عن الدراسة، ولا يكملون تعليمهم. وحسب تعبير **بورديو**:

"L'expérience de l'enseignement supérieur et de la réussite scolaire semble donc « banale » ou « attendue » pour un fils de cadre supérieur, tandis qu'elle peut être jugée « extra-ordinaire » pour le fils d'un ouvrier "(40).

وهكذا، تعيد المدرسة الفرنسية إنتاج الطبقات الاجتماعية نفسها، عن طريق الاصطفاء والانتقاء والانتخاب، ومن ثم، فهي مدرسة اللامساواة الاجتماعية بامتياز. وهو ما يتنافى تماما مع ما نادى به مؤسسي الجمهورية الثالثة-1940 (1870) "يجب على المدرسة أن تضمن تربية وتعليما لكل الأفراد، وتزودهم بالأدوات التي تضمن وتؤمن ليس فقط حريتهم، وإنما كذلك ترقيتهم الاجتماعية.." (41).

وعليه، فإن اكتساب الثقافة المدرسية، يفرض شكلا من أشكال العنف، هو **العنف الرمزي**، وحول ذلك يقول **بورديو**:"إن كل فعل بيداغوجي، هو موضوعيا عنف رمزي، لكونه يفرض التعسف الثقافي، من طرف سلطة تعسفية"(42). و**العنف الرمزي** ***VIOLENCE SYMBOLIQUE*** هو عكس العنف الجسدي أو المادي (الفيزيائي)، ويشمل كل الحركات والإيماءات والإيحاءات والسلوكات..التي تسبب ضررا معنويا للممارس عليه، كالسخرية، الاحتقار، التهميش والإقصاء..الخ. يعرفه **بورديو** كالتالي:"العنف الرمزي هو عبارة عن عنف لطيف وعذب، وغير محسوس، وهو غير مرئي بالنسبة لضحاياه أنفسهم، وهو عنف يمارس عبر الطرائق والوسائل الرمزية الخالصة.أي: عبر التواصل، وتلقين المعرفة، وعلى وجه الخصوص عبر عملية التعرف والاعتراف، أو على الحدود القصوى للمشاعر والحميميات"(43). لذلك، يعتبره **بورديو** اشد أنواع العنف خطورة، حيث يمكن أن يحقق العنف الرمزي، نتائجا أحسن مما يحققه العنف السياسي والبوليسي..، وحول هذا النمط من العنف، ينتقد **بورديو** المقاربة الماركسية، مصرحا:"إن احد اكبر مظاهر النقص في الماركسية، هو أنها لم تخل مكانا لمثل هذه الأشكال اللطيفة من العنف– أي العنف الرمزي– التي هي فاعلة ومؤثرة حتى في المجال الاقتصادي"(44).

إن العنف الرمزي هو عنف عاد وبسيط ولاشعوري، وغير معترف به – مجتمعيا- على أنه عنف، فالأعوان تعودوا عليه، وقبلوا به، ما داموا خاضعين لمجموعة من الحتميات والجبريات المجتمعية، التي تتحكم فيهم، ويعملون على تكريسها في واقع حياتهم. ومن ثم، فإنهم لا يرفضونه أو يقاومونه، بل يعتبرونه فعلا عاديا، حتى في الحالات التي يكونون فيها خاضعين لحتميات معينة، فإنهم يساهمون في إنتاج المفعول، الذي يمارس عليهم نوعا من التحديد والإكراه. وعليه، فإن إعادة الإنتاج هي استيراتيجية المدرسة، التي يمكن من خلالها أن تحافظ على التراتبية الاجتماعية نفسها، حيث تقوم بمشرعة ثقافة الطبقة المهيمنة، على الطبقات الأخرى المهيمن عليها، بطريقة تعسفية.

خـاتمة:

إن ما قدمه **بيار بورديو** طيلة مساره الفكري، يشهد على تميز هذا المفكر الاجتماعي، حيث يعد من أهم ممثلي المقاربة الصراعية ذات التوجه الماركسي، وكذلك من أهم رواد البنيوية التكوينية، الذين جمعوا بين الفهم والتفسير، بين الذاتية والموضوعية، بين الماكرو والميكرو، بين الحتمية والفاعلية..، انه العالم الذي استطاع أن يبني على تراث الكلاسيكيات الكبرى لعلم الاجتماع، ويجدد طروحاتهم، ويعيد تعريف مفاهيمهم، ليقدم تصورا مغايرا، تبلور في نظرية الهيمنة. فلستحق لذلك، وعن جدارة لقب " **جهبذ السوسيولوجيا المعاصرة**" ، ويظل "مؤلفا كبيرا" لأعمال بحثية كبرى، لا يمكن تجاوزها حول "التمايز الاجتماعي والطبقي"، "العنف الرمزي"، "السلطة والشرعية"..، هذا الاعتراف جعله يتبوأ مكانة مرموقة بين "الأسماء الكبيرة" في الحقل السوسيولوجي، ليصبح ضمن المقررات الجامعية، في العلوم الاجتماعية، على غرار **طوكفيل TOCQUEVILLE** ماركس **MARX** فيبر **WEBER** و دوركايم **DURKHEIM**.

الهوامش:

1 -ARTICLE :(BOURDIEU,PIERRE), Microsoft ® Encarta ® 2006. © 1993-2005 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.

2- مبروك بوطقطوقة، بيار بورديو WWW.ARANTHROPOS.COM HTTP// :

3- عبد الكريم بزاز، علم اجتماع بيار بورديو، دراسة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، قسم علم الاجتماع و الديمغرافيا، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة منتوري- قسنطينة، السنة الجامعية: 2007/2006 (منشورة **P.D.F**)

4- مبروك بوطقطوقة، مرجع سابق

5- ARTICLE :(BOURDIEU, PIERRE), OP.CIT

6- عبد الكريم بزاز، مرجع سابق

REPONSES...POUR ,-P.BOURDIEU AVEC L.J.D. WACQUANT7 UNE ANTHROPOLOGIE REFLEXIVE, PARIS, LE SEUILLE, 1992, PP 176-177.

- IBID, PP 175-1768

9- جميل حمداوي، المفاهيم السوسيولوجية عند بيير بورديو

http://www.aluka.net/authors/view/home/ 3835

10– نادية بونفقة، فلسفة إدموند هسرل (نظرية الرد الفينومينولوجي)، ديوان المطبوعات الجامعية– الجزائر، ط 2، 2011، ص 56

11– المرجع السابق، ص 21

12– المرجع السابق، ص 119

13 – ANDRE LALANDE, VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE, ED: P.U.F. 14 EME EDITION, 1983, P 1031.

*– يستخدم **بيار بورديو** مصطلح **الأعوان الاجتماعيين** بدل الفاعلين الاجتماعيين، لأن العون الاجتماعي محرك من الداخل (ملكته الخاصة)، بقدر ما هو محرك نحو الخارج (المجتمع)، بمعنى أنه محل تأثر داخلي، و تأثير خارجي.

14– عبد الكريم بزاز، مرجع سابق

15– المرجع السابق

-16 P. BOURDIEU, ESQUISSE D'UNE THEORIE DE LA pRATIQUE, DROZ, GENEVE, 1972

MINUIT, PARIS, 1987, P 24 .- P.BOURDIEU, CHOSES DITES, Ed71

*– بروليتاريا: تعني طبقة عاملة ترادف باللغة الفرنسية CLASSE OUVRIERE و البروليتاريا مصطلح لاتيني قديم، عرف عهد الرومان، و كان يطلق على اضعف طبقة في المجتمع، و أشدها بؤسا واحتقارا. استخدم ماركس هذا المصطلح و أحياه، و أطلقه على العمال الأحرار، الذين يعيشون من أجر عملهم في الصناعة، و هم يتميزون بالفقر والعوز.

18– عبد الكريم بزاز، مرجع سابق

E91 .- DURKHEIM, LES REGLES DE LA METHODE SOCIOLOGIQUE, PUF, PARIS, 1984

– P.BOURDIEU, CHOSES DITES, OP.CIT, PP 16-17**20**

*– للاستزادة، انظر :

– P.BOURDIEU, SOCIOLOGIE DE L'ALGERIE, PARIS, PUF, 1958

21- عبد الغني عماد, سوسيولوجيا الثقافة (المفاهيم و الإشكاليات...من الحداثة إلى العولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط1، فبراير 2006، ص 99

22- المرجع السابق

23- علي سالم، البناء على بيار بورديو، دار النضال- بيروت، 1999، ص 134

24- عبد الغني عماد، مرجع سابق، ص 100

25- المرجع السابق

26- زهير قاسيمي ، بيار بورديو HTTP://WWW.GLOBALARABNETWORK.COM

27- إبراهيم مذكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص283

28- عبد الكريم بزاز، مرجع سابق

29- جميل حمداوي، مرجع سابق

30- المرجع السابق

31- أحمد سالم ولد عابدين، أنثروبولوجيا التأبيد الاجتماعي.. نظرية الممارسة عند بيير بورديو .. تأبيد الهيمنة الذكورية HTTP// : WWW.ARANTHROPOS.COM

*- نسبة إلى الفلسفة السكولاستية (المدرسية) SCHOLASTIC PHILOSOPHY: الفلسفة السائدة في القرون الوسطى، بنيت على منطق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة. وقد كانت منهجا لتعليم الفلسفة، في الجامعات في الفترة ما بين 1100-1500، أكثر منها فلسفة في حد ذاتها، فكانت تعمد إلى التركيز على فن الحوار، وكيفية حل المسائل و التوصل إلى المتناقضات.

32- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار صادر- بيروت، ط2، 2009، ص 429

33- جميل حمداوي، مرجع سابق

34- المرجع السابق

35- عبد الكريم بزاز، مرجع سابق

36- المرجع السابق

*- "التمييز: النقد الاجتماعي للحكم LA DISTINCTION: CRITIQUE SOCIALE DU JUGEMENT"، كتاب ألفه **بيار بورديو** عام **1979**، قدم من خلاله منظورا سوسيولوجيا للأذواق

وأساليب الحياة. ويعد هذا الكتاب من أفضل عشرة كتب علم الاجتماع في القرن العشرين، حسب تصنيف الجمعية العالمية للسوسيولوجيا.

37-P.BOURDIEU, UN ART MOYEN, ED. MINUIT, PARIS, 1965

38- P. BOURDIEU /J.C.PASSERON,LA REPRODUCTION, ED.MINUIT, PARIS, 1970.P22

*- **التثاقف ENCULTURATION** تعرف أيضا بـ **"التنشئة الثقافية"** وتعني تشكيل الفرد عن طريق التعليم والتدريب، حتى يصير قابلا لأن يشارك المجتمع، في حياته الثقافية.

39- عبد الكريم بزاز، مرجع سابق

40- LES HERITIERS, LES ETUDIANTS ET LA CULTURE, ED. MINUIT, PARIS, 1964.

41- المرجع السابق

24-P.B./J.C.P. LA REPRODUCTION,OP.CIT.

34- P.BOURDIEU, *LA DOMINATION MASCULINE*, PARIS, LE SEUIL, 1998, COLL. LIBER, P 88.

44- زهير قاسيمي، مرجع سابق

PIERRE BOURDIEU بيار بورديو

(2002-1930)

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

براعة الاستهلال ودورها في التشكيل النصي
فاتحة سورة القدر نموذجًا

الـدُّكتـُـور : مصطفى أحمد قنبر
وزارة التعليم و التعليم العالي / دولة قطر

الملخص

أعجز النسيج القرآني بإحكامه ودقته نظمه أرباب البلاغة وشداة الفصاحة منذ أن أضاءت حروفه وكلماته فضاء هذا الكون؛ فسلَّموا بأن هذا النص الذي تنزَّل به جبريل على السلام من رب العزة جل وعلا على قلب نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ـ بتشكيله المبهر يسمو فوق مستوى صناعة البشر

الكلمات المفتاحية: براعة الاستهلال ، التشكيل النصي

مقدِّمـــــــــة

أعجز النسيج القرآني بإحكامه ودقته نظمه أرباب البلاغة وشداة الفصاحة منذ أن أضاءت حروفه وكلماته فضاء هذا الكون؛ فسلَّموا بأن هذا النص الذي تنزَّل به جبريل على السلام من رب العزة جل وعلا على قلب نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ـ بتشكيله المبهر يسمو فوق مستوى صناعة البشر.

وقد جذبت فواتح السور القرآنية انتباه الباحثين في القديم والحديث فانبرى جلَّ منهم لخوض غمار هذا المبحث الشريف، وشمروا عن سواعدهم وحملوا ما استطاعوا من أدوات العلم المتاحة في عصورهم لاستكناه أسرار هذه الفواتح ما بين حروف مقطعة، إلى ألفاظ تامة المبنى والمعنى، ومن جمل خبرية اسمية وفعلية، إلى جمل إنشائية متباينة الأشكال متنوعة الأغراض.

وكان أهل البيان منهم قد قرروا أن: "مِنَ الْبَلَاغَةِ حُسْنُ الِابْتِدَاءِ وَهُوَ أَنْ يَتَأَنَّقَ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ؛ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يَقْرَعُ السَّمْعَ. فَإِنْ كَانَ مُحَرَّرًا أَقْبَلَ السَّامِعُ عَلَى الْكَلَامِ وَوَعَاهُ وَإِلَّا أَعْرَضَ عنه، ولو كَانَ الْبَاقِي فِي نِهَايَةِ الْحُسْنِ فَيَنْبَغِي أَنْ يُؤْتَى فِيهِ بِأَعْذَبِ اللَّفْظِ وَأَجْزَلِهِ وَأَرَقِّهِ وَأَسْلَسِهِ وَأَحْسَنِهِ نَظْمًا وَسَبْكًا وَأَصَحِّهِ مَعْنًى وَأَوْضَحِهِ وَأَخْلَاهُ مِنَ التَّعْقِيدِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ الْمُلْبِسِ أَوِ الَّذِي لَا يُنَاسِبُ."([1])

ويرى ابن معصوم أن حسن الابتداء ـ ويسمى براعة المطلع ـهو أن يتألق المتكلم في أول كلامه، ويأتي بأعذب الألفاظ، وأجزلها وأرقها وأسلسها وأحسنها، نظماً وسبكاً، وأصحها مبنيٌ، وأوضحها معنىً وأخلاها من الحشو، والركة والتعقيد.([2])

وقد قيل: ينبغي للمتكلم أن يتأنق فيما يورده من كلامه في أربعة مواضع، أولها: المطلع، لأنه أول ما يقرع الأذن ويصافح الذهن، فإن كان حسناً جامعاً للشروط التي ذكروها في حسن الابتداء، أقبل السامع على الكلام فوعي جميعه، وإن كانت حالة عن الضد من ذلك، مجَّه السمع، وزجّه القلب ونبت عنه النفس، وإن كان الباقي في غاية الحسن. والموضع الثاني:المخلص. والثالث: حسن الطلب. والرابع: الختام.([3])

ويري ابن القيم أن حسن المطالع و المبادي دليلٌ على جودة البيان،وبلوغ المعاني إلى الأذهان؛فإنّه أول شيء يدخل الأذن،و أو لمعنى يصل إلى القلب،وأول ميدان يجول فيه تدبر العقل
4

وقد تنوعت افتتاحيات السور في هذا الكتاب الحكيم، وقد حملت إلينا بتنوّعها أسرارا، وخصائص لا يمكن أن تطالها قدرة البشر، وإن حاولت البشريّة يوما فلسوف تخلّف فيمن عبر. وقد استوقفت فواتح السور القرآنية الباحثين في هذا النص الشريف، إذ تعددت أنماطها، وتباينت مكوناتها: طولا وقصرا، وإنشاءً وخبرا،... وقد أحصى أحد الباحثين المحدثين أنواع الفواتح في سورة القرآن وهي (مائة وأربع عشرة)سورة؛ فبلغتأنواعها عند أهل هذا الفن عشرة أنواع:

الأول: الثناء على الله تعالى.

الثاني: حروف التهجّي.

الثالث: النداء بأنواعه.

الرابـع: الجمل الخبرية.

الخامس: القسم بأنواعه.

السادس: الشرط بـ (إذا).

السابع: الأمر بأنواعه.

الثامن: الاستفهام بأنواعه.

التاسع: الدعاء.

العاشر: التعليل.([5])

وَقَدْ أَتَتْ جَمِيعُ فَوَاتِحِ السُّوَرِ عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ وَأَبْلَغِهَا وَأَكْمَلِهَا كَالتَّحْمِيدَاتِ وَحُرُوفِ الْهِجَاءِ وَالنِّدَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.وَمِنَ الِابْتِدَاءِ الْحَسَنِ نَوْعٌ أَخَصُّ مِنْهُ يُسَمَّى بَرَاعَةَ الِاسْتِهْلَالِ وَهُوَ أَنْ يَشْتَمِلَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى مَا يُنَاسِبُ الْحَالَ الْمُتَكَلَّمَ فِيهِ وَيُشِيرُ إِلَى مَا سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ.([6])

وحسن الابتداء هذه تسمية ابن المعتز، وأراد بها ابتداءات القصائد، وقد فرع المتأخرون من هذه التسمية براعة الاستهلال، وخصوا بها ابتداء المتكلم بمعنى ما يريد تكميله وقد وقع في أثناء القصيدة.وقد روى أن أحسن ابتداء ابتدأ به مولد قصيدة قول إسحاق بن إبراهيم الموصلي، حيث يقول:

هل إلى أن تنام عيني سبيل ... إن عهدي بالنوم عهد طويل.

وإذا نظرت إلى فواتح السور الفرقانية جملها ومفرداتها رأيت من البلاغة والتفنن في الفصاحة ما لا تقدر العبارة على حصر معناه.([7])

وأكد ذلك النويري مبينًا أهمية ذلك للكاتب، قائلا: " هذه تسمية ابن المعتزّ، وأراد بها ابتداءات القصائد، وفرّع المتأخرون من هذه التسمية براعة الاستهلال، وهو أن يأتي الناظم أو الناثر في ابتداء كلامه ببيت أو قرينة تدلّ على مراده في القصيدة أو الرسالة أو معظم مراده؛ والكاتب أشدّ ضرورة إلى ذلك من غيره ليبتني كلامه على نسق واحد دلّ عليه ـ من أوّل علمبها ـ مقصده ، إما في خطبة تقليد، أو دعاء كتاب. "([8])

وقد سبق إلى ذلك الجاحظ فيما نقله عن ابن المقفع حين قال:" ليكنْ في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته. كأنه يقول: فرّق بين صدر خطبة النكاح وبين صدر خطبة العيد، وخطبة الصلح وخطبة التواهب، حتى يكون لكل فن من ذلك صدر يدل على عجزه، فإنه لا خير في كلام لا يدل على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت." ([9])

وقد شرطوا في براعة الاستهلال، أن يكون مطلع القصيدة دالًا على ما بنيت عليه، مشعرًا بغرض الناظم، من غير تصريح بل بإشارة لطيفة تعذب حلاوتها في الذوق السليم، ويستدل بها على قصده، من عتب أو عذر أو تنصل أو تهنئة أو مدح أو هجو، وكذلك في النثر، فإذا جمع الناظم بين حسن الابتداء وبراعة الاستهلال كان من فرسان هذا الميدان، وإن لم يحصل له براعة الاستهلال فليجتهد في سلوك ما يقوله في حسن الابتداء.وما سمي هذا النوع براعة الاستهلال إلا لأن المتكلم يفهم غرضه من كلامه، عند ابتداء رفع صوته به، ورفع الصوت في اللغة هو الاستهلال، يقال: استهل المولود صارخًا، إذا رفع صوته عند الولادة. وأهل الحجيج، إذا رفعوا أصواتهم بالتلبية، وسمي الهلال هلالًا، لأن الناس يرفعون أصواتهم عند رؤيته.([10])

وفي براعة الاستهلال إلماحٌ إلى المقصود الأول من النّص الأدبي، وإبداعٌ يَجْذبُ الانتباه، ويأسِرُ المتلَقِّي سامعًا أو قارئًا، مع حُسْنِ سَبْكٍ، وعذوبة لفظٍ، وصحَّةِ معنىً، ومن البديع في البدء ذِكْرُ مُجْمل الموضوع أو مجمل القصة قبل التفصيل.([11])

وأحسن براعة الاستهلال موقعاً، وأبلغها معنى، فواتح صور كلام الله، سيما حروف التهجي، فإنها توقظ السامعين للإصغاء إلى ما يرد بعدها، لأنهم إذا سمعوها من النبي الأمي علموا أنها والمتلو بعدها ـ من جهة الوحي. وفيها تنبيه على أن المتلو عليهم من جنس ما ينظمون منه كلامهم، مع عجزهم عن أن يأتوا بمثله.([12])

والعلم الأسنى في ذلكسورة الفاتحة، التي هي مطلع القرآن فإنها مشتملة على جميع مقاصده.كما قال البيهقي في شعب الإيمان: "أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ بْنُ حَبِيبٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ بْنِ هَانِئٍ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْفَضْلِ، حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ صُبَيْحٍ، عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: " أَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِائَةً وَأَرْبَعَةَ كُتُبٍ مِنَ السَّمَاءِ أَوْدَعَ عُلُومَهَا أَرْبَعَةً مِنْهَا: التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَالزَّبُورَ وَالْفُرْقَانَ، ثُمَّ أَوْدَعَ عُلُومَ الْأَرْبَعَةِ فِي الْقُرْآنِ، ثُمَّ أَوْدَعَ عُلُومَ الْقُرْآنِ فِي الْمُفَصَّلِ، ثُمَّ أَوْدَعَ عُلُومَ الْمُفَصَّلِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ، فَمَنْ عَلِمَ تَفْسِيرَهَا كَانَ كَمَنْ عَلِمَ تَفْسِيرَ جَمِيعِ كُتُبِ اللهِ الْمُنَزَّلَةِ".([13])

وقد وُجِّهَ ذلك، بأن العلوم التي احتوى عليها القرآن، وقامت بها الأديان أربعة: الأصول، ومداره على معرفة الله وصفاته. وإليه الإشارة برب العالمين الرحمن الرحيم، ومعرفة النبوات، وإليه الإشارة، بالذين أنعمت عليهم، ومعرفة المعاد، وإليه الإشارة، بمالك يوم الدين، وعلم العبادات، وإليه الإشارة، بإياك نعبد، وعلم السلوك وهو حمل النفس على الآداب الشرعية، والانقياد لرب البرية، وإليه الإشارة، بإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم، وعلم القصص وهو الاطلاع على أخبار الأمم السالفة والقرون الماضية، ليعلم المطلع على ذلك، سعادة من أطاع الله وشقاوة من عصاه، وإليه الإشارة بقوله: صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. فنبَّه في الفاتحة على جميع مقاصد القرآن، وهذا هو الغاية في براعة الاستهلال، مع ما اشتملت عليه من الألفاظ الحسنة، والمقاطع المستحسنة وأنواع البلاغة.([14])

أما عن براعة الاستهلالفي مطلع القصيدة فهو كونه دالاً على ما بنيت عليه من مدح، أو هجاء، أو تهنئة، أو عتب؛ أو غير ذلك. فإذا جمع المطْلَعُ بين حسن الابتداء، وبراعة الاستهلال، كان هو الغاية التي لا يدركها إلا مصلي هذه الحلبة، والبراعة: مصدر، قولهم برع الرجل براعة، أي فاق أصحابه في العلم وغيره.([15])

قال الخطيب القزويني: وأحسن الابتداءات ما ناسب المقصود، ويسمى براعة الاستهلال، كقول أبي تمام يهنئ المعتصم بالله بفتح عمورية، وكان أهل التنجيم زعموا أنها لا تفتح في ذلك الوقت:

السَّيْـفُ أَصْـدَقُ إِنْـبَاءً مِنَ الكُـتُبِفي حدهِ الحدُّ بينَ الجدِّ واللَّعبِ

بيضُ الصَّفائحِ، لاَسودُ الصَّحائفِ، فيمُتُونِهِنَّ جـلاءُ الشَّك والرِّيَـبِ

وقول أبي محمد الخازن ينهئ ابن عباد بمولود لبنته:

بُشرى فَـقَد أَبحَـرَ الإِقـبال ما وَعـدا وَكَوكَب المجد في أُفق العُلا صَعَدا ([16])

سورة القدر بين سور القرآن:

تقع السورة الكريمة في الجزء الثلاثين من القرآن، و السّورة مكيّة عند بعض المفسّرين، مدنية عند الأَكثرين. آياتها ستّ في عدّ الشام، وخمس عند الباقين؛ وكلماتها ثلاثون. وحروفها مائة واثنتا عشرة. فواصل آياتها على الرّاءِ. سمّيت سورة القَدْر؛ لتكرُّر ذكره فيها.ومعظم مقصود السورة: بيان شرف ليلة القدر في نصِّ القرآن، ونزول الملائكة المقرّبين من عند الرحمن، واتصال سلامهم طوَال اللَّيل على أَهل الإِيمان، في قوله: "حتى مَطْلَعِ الفجر".([17])

قال ابن الزبير الغرناطي: سورة القدر وردت تعريفا بإنزال ما تقدم الأمر بقراءته لما قدمت الإشارة إلى عظيم أمر الكتاب، وأن السلوك إليه سبحانه إنما هو من ذلك الباب، أَعْلَمَ سبحانه بليلة إنزاله وعرفنا بقدرها؛ لنعتمدها في مظان دعائنا وتعلق رجائنا، ونبحث على الاجتهاد في العمل؛ لعلنا نوافقها. وهي كالساعة في يوم الجمعة في إبهام أمرها مع جليل قدرها، ومن قبيل الصلاة الوسطى. ولله سبحانه في إخفاء ذلك أعظم رحمة، وكأن في التعريف بعظيم قدر هذه الليلة التعريف بجلالة المنزَّل فيها، فصارت سورة القدر من تمام ما تقدم، ووضح اتصالها بها.([18])

وعن وجه التناسب بين السورة وما قبلها حكى الخطابي أن الصحابة لما اجتمعوا على القرآن، وضعوا سورة القدر عقيب العلق، واستدلوا بذلك على أن المراد بهاء الكتابة في قوله: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) إشارة إلى قوله: (اِقْرَأْ). قال القاضي أبو بكر بن العربي. وهذا بديع جدًا.([19])

وقد أضاف محقق كتاب الأسرار مناسبة أخرى عدَّها خفية، قائلا: وهناك مناسبة أخرى خفية؛ هي: أنه تعالى لما ختم العلق بالأمر بالسجود والاقتراب من الله، وكان المقصود من الاقتراب التعرض للرحمة الفائضة من الله على المصلِّي، والصلاة لا تكون إلا بقرآن، ذكر في أول هذه السورة أن القرآن رحمة في ذاته، ورحمة في الزمان الذي نزل فيه وهو ليلة القدر التي تتنزل الملائكة فيها بالروح والسلام على الكون.([20])

وفي بحث العلاقات بين مطالع سور القرآن وخواتيمها ذكر جلال الدين السيوطي أن السورة الكريمة بُدئت بذكرالليل، وخُتمت بمطلع الفجر.([21])

أما عن اتصالها بما بعدها وهي سورة البينة فقد أبان العلامة البقاعي عن ذلك بقوله: "لما أخبر سبحانه وتعالى أن الليلة الشريفة التي صانها بنوع خفاء في تنزل من يتنزل فيها وفي تعيينها لا تزال قائمة على ما لها من تلك الصفة حتى يأتي الفجر الذي يحصل به غاية البيان، أخبر أن أهل الأديان سواء كان لها أصل من الحق أم لا لم يصح في العادة الجارية على حكمة الأسباب في دار الأسباب أن يتحولوا عما هم فيه إلا بسبب عظيم يكون بيانه أعظم من بيان الفجر، وهو القرآن المذكور في القدر والرسول المنزل عليه ذلك، فقال (لم يكن)..." ([22])

البنية التركيبة لفاتحة السورة:

لميكن تصنيف البنية التركيبية لفاتحة سورة القدر بأنها جملة خبرية مقصور على تلكم السورة الكريمة، إذ الاستهلال بالجملة الخبرية جاء في ثلاث وعشرين سورة في القرآن الكريم.([23]) ولم تكن مفردات البنية التركيبية للسورة الكريمة في أكثرها حكرًا عليها، إذ افتتحت ثلاث سور كريمات بذات المفردات المكونة للجملة الخبرية، الأولى تقع في ذات الجزء الثلاثين الذي وضعت فيه سورة القدر وهي سورة الكوثر، قال تعالى: "إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ." الكوثر/1، أما السورة الثانية فهي في سورة نوح التي جاءت في الجزء التاسع والعشرين، قال تعالى: " إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ." نوح/1. ثمَّ سورة الفتح وقد جاءت في الجزء السادس والعشرين، قال سبحانه: " إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا" الفتح/1. وتعد فاتحة سورة نوح عليه السلام من أطول الجمل الخبرية بين السور الأربع، تلتها فاتحة سورتي الفتح والقدر، ثم سورة الكوثر.

وقد تصدر فاتحة السور الأربع أداة التوكيد (إنَّ) واتصل بها اسمها الضمير(نا)، وجاء الخبر جملة فعلية فعلها ماضٍ: (فَتَحْنَا)،(أَرْسَلْنَا)، (أَنْزَلْنَا)،(أَعْطَيْنَا). وقد اتصل بالأفعال الأربعة فاعلها ضمير الرفع (نَا)، أما المفعول به فكان وضعه مختلفًا في الفواتح الأربع ففي سورة الفتح خلت الجملة منه، وفي سورة نوح جاء اسما ظاهرا (نُوحًا)، وفي سورة القدر جاء ضميرا متصلا، أما في سورة الكوثر فقد جاءت الجملة بمفعولين: الأول: ضمير النصب المتصل (الكاف)، والثاني: الاسم الظاهر (الْكَوْثَرَ) حيث إن فعلها (أَعْطَى) من الأفعال التي تنصب مفعولين.

أما عن المعْنِّي بالخطاب في فاتحة السور الأربع، فقد كان محددًا من خلال الجار والمجرور (لَكَ) في سورة الفتح، ومن خلال الضمير المتصل بالفعل (أَعْطَيْنَاكَ) والمقصود به في السورتين الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم. أما الخطاب في سورتي نوح والقدر فكان عامًا لكل متلقٍ، إذ خلت فاتحة السورتين الكريمتين من تخصيص الخطاب على نقيض ما رأينا في سورتيّ الفتح والكوثر، وإذا كان الخطاب في الكتاب الحكيم للمتلقي الأول نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مصداقًا لقوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (43) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا

إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (44)" سورة النحل ـ فإن من المسلم به أن الخطاب القرآني هو كل متلق لهذا الذكر الحكيم في كل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

أما عن البنية التركيبة لفاتحة السورة الكريمة فقد جاءت على النحو الآتي:

إنـ(حرف التوكيد والنصب)+ نا(اسم إنَّ/ضمير متصل للمتكلم)+ أَنزَلْ(فعل ماض)+ ـنَا (ضمير متصل للمتكلم/فاعل) + ـهُ(ضمير متصل غائب/ مفعول به)+ فِي لَيْلَةِ (جار ومجرور)+ القدر (مضاف إليه).

بدئ هذا الاستهلال البارع المعجز بحرف التوكيد (إنَّ)، وقد اتفق جمهور النحاة على أنَّ (إنَّ) تدخل على الجملة الاسمية لإفادة التوكيد، يقول سيبويه: "معنى: إنّ زيدًا منطلقُ، زيدُ منطلقُ. وإنّ دخلت توكيدًا، وهي تعمل فيما بعدها كعمل الفعل فيما بعده."[24] ومن المعلوم أن (إنَّا) أصله (إنَّنا) فحذفت
النون لاجتماع النونات ولأنها زائدة.([25])

ويلاحظ أن التوكيد باستخدام (إنّ) ليس لطرف معين في الجملة؛ وإنما يفيد توكيد العلاقة أو النسبة بين العنصر المتقدم المحمول عليه أو المسند إليه الحديث، وجميع العناصر أو المحمولات التي يتكون من مجموعها التفسير أو الوصف. [26] يقول الرضي في شرح الكافية: "وإنّ لتأكيد الجملة" .[27] وقد أشرك الزمخشري (أنَّ) معها في ذات المعنى بقوله: "إنَّ وأنَّ تؤكدان مضمون الجملة وتحققانه".[28] وكذلك ابن هشام في المغني، والرماني في كتابه معاني الحروف.[29]

إذنْ فالتوكيد جاء لغرض تقوية مضمون الجملة والنصِّ والتشديد على تحققه، وينسحب هذا الغرض ليشمل كل المعاني التي حملتها بقية آيات السورة الكريمة. وقد اتصلت بهذه الأداة اسمها الدالة على تعظيم الذات العلية، يقول الرازي: وَاعْلَمْ أَنَّ قَوْلَهُ: إِنَّا يُرَادُ بِهِ التَّعْظِيمُ، وَحَمْلُهُ عَلَى الْجَمْعِ مُحَالٌ لِأَنَّ الدَّلَائِلَ دَلَّتْ عَلَى وَحْدَةِ الصَّانِعِ، وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ فِي الْآلِهَةِ كَثْرَةٌ لَانْحَطَّتْ رُتْبَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَنِ الْإِلَهِيَّةِ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَادِرًا عَلَى الْكَمَالِ لَاسْتَغْنَى بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَكَوْنُهُ مُسْتَغْنًى عَنْهُ نَقْصٌ فِي حَقِّهِ فَيَكُونُ الْكُلُّ نَاقِصًا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَادِرًا عَلَى الْكَمَالِ كَانَ
نَاقِصًا،فَعَلِمْنَا أَنَّ قَوْلَهُ: إِنَّا مَحْمُولٌ عَلَى التَّعْظِيمِ لَا عَلَى الْجَمْعِ.([30])

إن هذا الضمير الذي تصدر جملة الاستهلال ليكون اسما للحرف الناسخ المؤكد، ثم جاء ثانية ليكون فاعلا في جملة الخبر الفعلية ـ إنما يحيل إلى عنصر إشاري خارجي أو ذات تقع خارج النص اللغوي، وهي الذات الإلهية وذلك للحديث عن أمر جليل، يريد الخالق من خلاله أن ينسب الفعل إليه في صورة لا تحتمل الشك.([31])

وعن تصدر هذا الاستهلال بأداة التوكيد (إنَّ) والإخبار عنها بالجملة الفعلية يقول العلامة ابن عاشور: " اشْتَمَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى تَنْوِيهٍ عَظِيمٍ بِالْقُرْآنِ فَافْتُتِحَتْ بِحَرْفِ (إِنَّ) وَبِالْإِخْبَارِ عَنْهَا بِالْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ، وَكِلَاهُمَا مِنْ طُرُقِ التَّأْكِيدِ وَالتَّقَوِّي.وَيُفِيدُ هَذَا التَّقْدِيمُ قَصْرًا وَهُوَ قَصْرُ قَلْبٍ لِلرَّدِّ عَلَى الْمُشْرِكِينَ الَّذِي نَفَوْا أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ مُنَزَّلًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى."([32])

ومعنى صيغة الماضي التي جاء عليها الفعل (أَنْزَلْنَا)إنَّا حكمنا بإنزاله في ليلة القدر وقضينا به وقدرناه في الأزل، ثم إن الإنزال يستعمل في الدفع، والقرآن لم ينزل جملة واحدة بل أُنزل منجمًا مفرقًا في ثلاث وعشرين سنة، وهذه السورة من جملة ما أنزل، وجوابه أن المراد أن جبرائيل نزل به جملة واحدة في ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا وأملاه على السفرة أي الملائكة الكاتبين في تلك السماء، ثم كان ينزل على النبي عليه السلام منجمًا على حسب المصالح وكان ابتداء تنزيله أيضا في تلك الليلة.([33]) وقريب من هذا ما رآه صاحب البحر المديد، إذ قال: " والمراد بإنزاله: إمّا إنزاله كله إلى سماء الدنيا، كما رُوي أنه أنزل جملة واحدة في ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا، ثم نزل نجوماً في ثلاثٍ وعشرين سنة، وإمّا ابتداء نزوله، وهو الأظهر "([34])

أما المفعول به وقد اتصل بالفعل فجاء ضميرًا للغائب دون أن يوجد في النص عنصر إشاري يحال إليه، وقد انبرى جمع من المفسرين لبيان ما يحيل إليه هذا الضمير، وعلة مجيئه دون التصريح به. قال الزجاج: "الهاء ضمير القرآن ولم يجر له ذكر في أول السورة ولكنه جرى ذكرهفيما قبلها، وهو قوله؛ (حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ)، وهي لَيْلَة القَدْرِ.([35])

وقال مكي ابن أبي طالب:"هذا إضمار لم يتقدم له ذكر في السورة، لأنه قد (عرف)، وقيل: إنما جاز ذلك، لأن القرآن كله كالسورة الواحدة."([36]) ويفهم من كلام هذا العلامة أن القول بأن النظرة الشمولية في المعالجة البحثية عند مقاربة النص القرآني على أنه وحدة نصية واحدة لم يكن شيئًا غير معروف لديهم ـ قول فيه كثير من الشطط، والتراث العلمي لهؤلاء الأفذاذ خير شاهد على ذلك، وهذا يدلل على عمق البحث اللغوي العربي و أسبقيته بقرون عما قال به علماء الدراسات النصية المحدثون.

وفصل السمين الحلبي القضية قليلا، فقال: " والضمير في «أَنْزَلْناه» الظاهرُ عَوْدُه للقرآن: إمَّا الملفوظِ به في قولِه قبل ذلك {على أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هذا القرآن} [الإسراء: 88]، ويكون ذلك جَرْياً على قاعدةِ أساليب كلامِهم، وهو أَنْ يستطردَ المتكلمُ في ذِكْر شيءٍ لم يَسْبِقْ له كلامُه أولاً، ثم يعودُ إلى كلامِه الأولِ، وإمَّا للقرآنِ غيرِ الملفوظ أولاً؛ لدلالة الحالِ عليه كقولِه تعالى: {إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القدر}."([37])

وقد أجمع على ذلك كثير من المفسرين في القديم والحديث. ([38])

وعن علة الإضمار دون التصريح قال الزمخشري: " أنه جاء بضميره دون اسمه الظاهر شهادة له بالنباهة والاستغناء عن التنبيه عليه."[39]وأكد الرازي قول الزمخشري وتوسع قليلا بذكر أمثلة، قال: " أَنَّهُ جَاءَ بِضَمِيرِهِ دُونَ اسْمِهِ الظَّاهِرِ شَهَادَةً لَهُ بِالنَّبَاهَةِ وَالِاسْتِغْنَاءِ عَنِ التَّصْرِيحِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ فِي السُّورَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ أَبِي جَهْلٍ وَلَمْ يَخْفَ عَلَى أَحَدٍ لِاشْتِهَارِهِ، وَقَوْلُهُ: فَلَوْلا إِذا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ [الْوَاقِعَةِ: 83] لم يذكر الموت لشهرته،"([40])وعلل النيسابوري للإضمار دون التصريح قائلا:

" الضمير في إِنَّا أَنْزَلْناهُ للقرآن، إما لأن القرآن كله في حكم سورة واحدة، وإما لشهرته ومن نباهة شأنه كأنه مستغن عن التصريح بذكره.(41)

أمَّا ابن عطية ووافقه أبو حيان، فقد رأي في مجيء الضمير للقرآن دون التصريح تفخيما وتحسينا لهذا الكتاب العزيز.(42) كما يؤكد الكوراني أن الإضمار قد فخّم شأن القرآن؛ لأنه العلم الذي لا يذهب الوهم إلى غيره.(43)ولم يذهب بعيدًا صاحب (إرشاد العقل السليم) حين قال أنَّ هذا: " تنويهٌ بشأنِ القرآنِ الكريمِ وإجلالٌ لمحلِه بإضمارِهِ المؤذنِ بغايةِ نباهتِهِ المغنيةِ عن التصريحِ بهِ كأنهُ حاضرٌ فِي جميعِ الأذهانِ."(44) وتابعه في ذلك صاحب(روح البيان).(45) وقالالشهاب الخفاجي: "أفاد ما ذكر تعظيمه؛ لأنه يشعر بأنه لعلوّ شأنه كأنه حاضر عند كل أحد؛ فيعود الضمير على ما هو في قوّة المذكور، والنباهة الشهرة والشرف"(46) أما ابن عجيبة فلم يختلف عن سابقيه غير أنه رأى مرجع الضمير هو المقروء في السورة السابقة، يقول: "وجاء بضميره دون اسمه الظاهر للإيذان بغاية ظهوره، كأنه حاضر في جميع الأذهان، وقيل: يعود على المقروء المأمور به في قوله:{اقْرَأْ}[العلق: 1]، فتتصل السورة بما قبلها."(47)أما العلامة ابن عاشور فقد رأي أن: " الْإِتْيَانِ بِضَمِيرِ الْقُرْآنِ دُونَ الِاسْمِ الظَّاهِرِ إِيمَاءٌ إِلَى أَنَّهُ حَاضِرٌ فِي أَذْهَانِ الْمُسْلِمِينَ لِشِدَّةِ إِقْبَالِهِمْ عَلَيْهِ فَكَوْنُ الضَّمِيرِ دُونَ سَبْقِ مَعَادٍ إِيمَاءً إِلَى شُهْرَتِهِ بَيْنَهُمْ."(48)

ومنالوجوه التي فُخِّمَ بها وعَظم القرآن في جملة الاستهلال الرفع من مقدار الوقت الذي أنزل فيه وهو ليلة القدر كما قال بذلك جمع من السادة المفسرين.(49)

وببراعتهالمعهودة في النظر والتدبر ينقلنا العلامة ابن عاشور نقلة لم يُسبق إليها عند بيانه للتركيب الإضافي الذي خُتم به هذا الاستهلال، يخرج منها إلي بيان الدور المحوري الذي قامت به جملة الاستهلال في تشكيل المعالم النصية لما تلاها من آي السورة الكريمة، يقول: "وَلَيْلَةُ الْقَدْرِ: اسْمٌ جَعَلَهُ اللَّهُ لِلَّيْلَةِ الَّتِي ابْتُدِئَ فِيهَا نُزُولُ الْقُرْآنِ. وَيَظْهَرُ أَنَّ أَوَّلَ تَسْمِيَتِهَا بِهَذَا الِاسْمِ كَانَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَلَمْ تَكُنْ مَعْرُوفَةً عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ وَبِذَلِكَ يَكُونُ ذِكْرُهَا بِهَذَا الِاسْمِ تَشْوِيقًا لِمَعْرِفَتِهَا وَلِذَلِكَ عقب بقوله: وَما أَدْراكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ. [الْقَدْرِ: 2]."(50) ولم يكن هذا التشويق الذي أبان عنه الشيخ إلا مدخلا للكشف عن أسرار هذه الليلة والذي حملته الآيات التي مَهَّدَ لها ببراعةٍ ذلكم الاستهلال.

ويفيض التركيبالإضافي (لَيْلَةُ القَدْرِ) بكنوز من المعاني تضافرت فيها السياقات المختلفة، ولعل العلامة القرطبي قد حاز قَصَبَ السبق في ذلك حين قال: " سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ قَدْرٌ وَلَا خَطَرٌ يَصِيرُ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ ذَا قَدْرٍ إِذَا أَحْيَاهَا. وَقِيلَ: سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ أَنْزَلَ فِيهَا كِتَابًا ذَا قَدْرٍ، عَلَى رَسُولٍ ذِي قَدْرٍ، عَلَى أُمَّةٍ ذَاتِ قَدْرٍ. وَقِيلَ: لِأَنَّهُ يَنْزِلُ فِيهَا مَلَائِكَةٌ ذَوُو قَدْرٍ وَخَطَرٍ. وَقِيلَ: لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُنْزِلُ فِيهَا الْخَيْرَ وَالْبَرَكَةَ وَالْمَغْفِرَةَ. وَقَالَ سَهْلٌ: سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدَّرَ فِيهَا الرَّحْمَةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ. وَقَالَ الْخَلِيلُ: لِأَنَّ الْأَرْضَ تَضِيقُ فِيهَا بِالْمَلَائِكَةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ.[الطلاق: 7]أي ضيق."(51)

وبنظرة تأملية ثاقبة يكشف العلامة الطيبي في حاشيته على الكشاف عن دور جملة الاستهلال فيما جاء بعدها فيقول: " والظاهر الرفع من مقداره حيث أنزله في هذه الليلة، فعدل ليؤذن بأن الليلة شرفت بنزوله فيها، وصارت ذات خطروشرف، فيلزم شرفه وخطره بالطريق الأولى، ثم ترقى في الرفع من مقدارها بقوله: {وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ}، ثم إلى أعلى بقوله: {لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ}، ثم إلى أعلى بقوله: {تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا}."([52])

ويكشف هذا الاستهلال بما أكد عليه من عظِم لهذا الكتاب، وذلك من ثلاثة أوجه: أحدها: أن أسند إنزاله إليه وجعله مختصا به دون غيره، والثاني: أنه جاء بضميره دون اسمه الظاهر شهادة له بالنباهة والاستغناء عن التنبيه عليه، والثالث: الرفع من مقدار الوقت الذي أنزل فيه ـ عن رد مفحم للمتلقين من المشركين الذين شككوا في تنزيل هذا الكتاب من الحكيم الحميد. وقد سجل القرآن نفسه في أكثر من موضع مقولاتهم الظالمة والمفتراة ورد عليها.

لكنّ هذا الاستهلال ببراعته التي أماط اللثام عن بعض أسرارها سادتنا من المفسرين والعلماء يؤشرأن موضوع السورة قد يحتمل أكثر من محور، فقد يكون محور السورة أو موضوعها ذلكم المنزَّل (القرآن الكريم)، أو المنزَّل عليه صلى الله عليه وسلم، أو سبب الإنزال وعلته، أو الوقت الشريف الذي أُنزِل فيه. لكنَّ مجيء الآية الثانية بالاستفهامالذي أعقب الآية الأولي جعل محور السور وموضوعها مخصصًا لهذا الوقت الشريف الذي أضاءت فيه الدنيا بحروف هذا الكتاب الحكيم. ولذا أرى أن الاستهلال في هذه السورة يشمل الآيتين معا، أو لنقل إن الآية الثانية جاءت امتدادا أو مكملة للاستهلال الذي بدأته الآية الأولى.

الاستفهام ودوره في العملية الاتصالية:

نفى الاستفهام (وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ) المفخِّم لشأن وقت تشريف هذا التنزيل الحكيم وجه البسيطة، المشوق للمتلقي لما يكتنف هذه الليلة من بركات وما يلفها من بشريات ونفحات ـ كل الاحتمالات الأخرى لما يمكن أن يكون موضوعًا للسورة، والذي قد يتبادر إلى الأفهام إثر ما جاء في جملة الاستهلال.

ولم تكن البنية التركيبية لهذا الاستفهام الذي نحن بصدده مقتصرة على سورة القدر دون غيرها. بل تكررت اثنتا عشرة مرة في عديد من سور القرآن. ومنها ما جاء استكمالا للاستهلال في فواتح السور الثلاث: الحاقة، والطارق، والقارعة:

ـ " الْحَاقَّةُ (1) مَا الْحَاقَّةُ(2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ (3)" الحاقة.

ـ " وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ(1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2)" الطارق.

ـ " الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ(2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3)" القارعة.

من هنا كان هذا الاستهلال بامتداده الذي جاء في بنية استفهامية هو المحدد لموضوع السورة، والمبين لمحورها وهو تخصيص الحديث عن زمن إنزال هذا الكتاب الخاتم في تلك الليلة المباركة (ليلةُ القدرِ).

وقد استوقفت هذه البنية في تلكم السورة الكريمة جمهرة المفسرين في القديم والحديث، ورأوا في هذه البنية التركيبية الإنشائية أنها: تعظيم وتعجيب لتلك الليلة المباركة،([53]) وتنبيهٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم على فضلها, وحثٌّ على العمل فيها،([54]) وتفخيمٌ لشأن تلك الليلة،([55]) وتعظيم وتشويق إلى خيرها،([56]) وتَفْخِيمٌ لِشَأْنِهَا، أَيْلَمْ تَبْلُغْ دِرَايَتُكَ غَايَةَ فَضْلِهَ،([57]) ودلالةٌ عَلى أنَّ علوِّ قدرِها خارجٌ عنْ دائرةِ درايةِ الخَلْقِ وَلاَ يدريَها إلاَّ علاَّمُ الغيوبِ،([58]) وتفخيمٌ لشأنها حتى كأنها خارجة عن دراية الخلق لا يدريها إلا الله سبحانه.([59])

أما عن المتلقي وهو المخاطب الأول من قبل رب العزة جل وعلا رسولنا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، ومن بعده أتباعه وكذا كل متلق لهذا الكتاب المحكم، فقد كشفت هذه البنية الاستفهامية عن عدم درايتهم بكنهها، وانتفاء أن يكون إدراك ماهيتها قد فطن إليه أي عقل بشرى، لذا تفضل المخاطِب جل في علاه ببيان: مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ؟، قال الفراء: " كل ما كَانَ فِي القرآن من قوله: «وَما أَدْراكَ» فقد أدراه، وما كَانَ من قوله:«وَما يُدْرِيكَ» فلم يدره.([60])

ولعل ما في هذه البنية من تفخيم وتشويق وتعظيم لشأن هذه الليلة ما يجعل عملية الاتصال اللغوي أكثر تفاعلا إذ المتلقي أضحى توّاقًا إلى ما غاب عن درايته، وموضوع الاتصال أو الرسالة بلغت درجة سامية من التفخيم والتعظيم، وصاحب الخطاب أو مرسله جل في علاه هو المحيط بعلم وكنه ذلك؛ إذتكفل سبحانه بإدراء نبيه ومصطفاه بما في هذه الليلة من فضل وتميز؛ مما يحقق أعلى مستويات التفاعل في العملية الاتصالية ويفي بمتطلباتها وما كان ذلك إلا لتوفر أركانها.

لفت أسلوب الاستفهام ببنيته تلك إلى تأكيد العلاقة بين جملة الاستهلال الخبرية وما جاء بعد هذا الاستفهام من جمل خبرية تميط اللثام عن موضوعات أو معانٍ فرعية يتشكل منها المعنى العام أو الرئيسي للسورة الكريمة تحقق الإجابة عن الإدراء الذي حمله هذا الاستفهام.

وقد جاء الإدراء من علام الغيوب لنبيه صلى الله عليه وسلم بأن التميُّز في هذه الليلة إنما لثلاث فضائل لم تكن إلا فيها: الأولى: أن (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ)، الثاني: أنها ليلة: " تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ"، الثالث: أنها " سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ ".

خيرية التفضيل وعقلية المتلقي:

أما عن الإدراء الأول فكان قوله تعالى: (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ)، وقد نقل الماوردي في ذلك عدة أقوال أحدها: ليلة القدر خير من عمر ألف شهر, قاله الربيع. الثاني: أن العمل في ليلة القدر خير من العمل في غيرها ألف شهر, قاله مجاهد. الثالث: أن ليلة القدر خير من ألف شهر ليس فيها ليلة القدر, قاله قتادة. الرابع: أنه كان رجل في بني إسرائيل يقوم الليل حتى يصبح ثم يجاهد العدوّ حتى يمسي, ففعل ذلك ألف شهر, فأخبر الله تعالى أن قيام ليلة القدر خير من

عمل ذلك الرجل ألف شهر, رواه ابن أبي نجيح ومجاهد. الخامس: أن ملك سليمان كان خمسمائة شهر, وملك ذي القرنين كان خمسمائة شهر, فصار ملكهما ألف شهر, فجعل العمل في ليلة القدر خيرًا من زمان ملكهما.([61])

ويحتمل أن يكون ذكر ألف شهر على سبيل التمثيل، لا على التوقيت، أي: خير من ألف شهر وأكثر؛ إذ التقدير قد يكون لبيان العدد نفسه، وقد يكون لبيان شرف ذلك الشيء وعظمته؛ فلا يكون الغرض هو القصر على العدد، وهو كقوله: (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ)، ونحو ذلك.([62]) ويرى البيضاوي أنَّ قوله: خير من ألف شهر المراد به المبالغة في تفضيلها على غيرها مطلقًا.([63]) وَقِيلَ: أَرَادَ بِقَوْلِهِ: أَلْفِ شَهْرٍ جَمِيعَ الدَّهْرِ لِأَنَّ الْعَرَبَ تَذْكُرُ الْأَلْفَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ عَلَى طَرِيقِ الْمُبَالَغَةِ.([64])

لقد جاءت هذه البنية الخبرية الاسمية لهذه الآية الكريمة التي فيها من الثبوت والتحقق ـ لتخلع أعلى درجات المصداقية على هذا الخبر، فإذا نظرنا إلى صيغة هذا الخبر الذي جاء على أفعل التفضيل نجد أن جاء ليتوسط بين طرفي الأسلوب المفضل (لَيْلَةُ الْقَدْرِ) والمفضل عليه (أَلْفِ شَهْرٍ)، ولما كانت مزية المفضل مجهولة للمخاطَب، جيء بالمفضل عليه المعلوم (أَلْفِ شَهْرٍ) ليدرك المكانة العظمي لهذه الليلة.ومتى عُلمت مكانة المفضل عليه كما وكيفا بانت مكانة وعِظَم المفضَّل، وهمت النفوس إلى الحرص عليه واغتنامه.أما التصريح في رأس الآية بالتركيب الإضافي (لَيْلَةُ القدر) وكان حقّه الكناية؛ فذلك رفعٌ لمنزلتها؛ فإنَّ الاسم قد يُذكر بالصّريح في موضع الكناية؛ تعظيمًا وتخويفًا.

كما قال الشَّاعر:لا أَرى الموتَ يسبق الموتَ شيءٌ ... نغّص الموتُ ذا الغنى والفقيرا.

فصرّح باسم الموت ثلاث مرّات؛ تخويفًا. وهو من أَبيات كتاب سيبويه.([65])

هكذا كان أسلوب التفضيل بما تصدره من تكرار لمحور السورة وموضوعها الرئيسي، وبما توسطه من أفعل التفضيل، وبما خُتم به من تركيب إضافي مألوف عند المتلقين في بيان مكانة هذه الليلة التي ما خطر فضلها على عقلية البشر ـ مبرزًا لمكانة هذه الليلة. ولا يخفى ما يفيده عدم التصريح بمجالات الخيرية من عموم الفضل وشموله، وترك العنان لعقلية المتلقي، فأي مجال يمكن تصوره في دائرة الخيرية فإن فضائل تلكم الليلة تفوقه وتنماز به من غيرها.

إنزال الكتاب والتنزُّل الملائكي:

لازالت أعناق المتلقين مشرئبة وآذانهم صاغية إثر التشويق الذي تغشَّاهم عن تلك الليلة، حتى بعد أن جاء الإدراء الأول بصيغته الخبرية المفعمة بالشمولية وعموم الفضائل. ولعل سائلا يسأل: لِمَ أو بِمَ صارت هذه الليلة خير من ألف شهر، هنا يأتي الإدراء الثاني ليَبِينَ عن بعض الفضل أو عن شيء من دلالاته، إنه يبدو في قوله تعالى: "تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ". وهو احتفاء الملأ الأعلى بهذه الليلة.

قال الشوكاني في تفسيره: "وَجُمْلَةُ تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مُسْتَأْنَفَةٌ مُبَيِّنَةٌ لِوَجْهِ فَضْلِهَا، مُوَضِّحَةٌ لِلْعِلَّةِ الَّتِي صَارَتْ بِهَا خَيْرًا مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ."([66]) وقال صاحب (نظم الدرر): " لما عظمها، ذكر وجه العظم ليكون إعلاماً بعد إبهام

وهو أوقع في النفس فقال مستأنفاً:{تنزل} أي تنزلاً متدرجاً هو أصلاً على غاية ما يكون من الخفة والسرعة بما أشار إليه حذف التاء"([67]) وَالتَّعْبِيرُ بِالْفِعْلِ الْمُضَارِعِ فِي قَوْلِه:تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ مُؤْذِنٌ بِأَنَّ هَذَا التَّنَزُّلَ مُتَكَرِّرٌ فِي الْمُسْتَقْبَلِ بَعْدَ نُزُولِ هَذِهِ السُّورَةِ.([68])

وفي التفاتةٍ دلالية نصية يشرح العلامة ابن عاشور وجهًا من وجوه التماسك النصي أو ما يسمى بالحبك (Coherence) بين هذه الآية وما قبلها قائلا: " إِذَا ضَمَّ هَذَا الْبَيَانُ الثَّانِي لِمَا فِي قَوْلِهِ: وَما أَدْراكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ [الْقَدْرِ: 2] مِنَ الْإِبْهَامِ التفخيمي حصل مِنْهُمَا مَا يَدُلُّ دَلَالَةً بَيِّنَةً عَلَى أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ مِثْلَ هَذِهِ الْفَضِيلَةِ لِكُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ لَيَالِي الْأَعْوَامِ تَقَعُ فِي مِثْلِ اللَّيْلَةِ مَنْ شَهْرِ نُزُولِ الْقُرْآنِ كَرَامَةً لِلْقُرْآنِ، وَلِمَنْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ، وَلِلدِّينِ الَّذِي نَزَلَ فِيهِ، وَلِلْأُمَّةِ الَّتِي تَتْبَعُهُ، أَلَا تَرَى أَنَّ مُعْظَمَ السُّورَةِ كَانَ لِذِكْرِ فَضَائِلِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ فَمَا هُوَ إِلَّا لِلتَّحْرِيضِ عَلَى تَطَلُّبِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ فِيهَا، فَإِنَّ كَوْنَهَا خَيْرًا مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ أَوْمَأَ إِلَى ذَلِكَ وَبَيَّنَتْهُ الْأَخْبَارُ الصَّحِيحَة. " ([69])

ولما كان إنزال هذا الكتاب الخاتم موكل به من قبل رب العزة جل في علاه الأمين جبريل عليه السلام: "وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ(192)نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ(193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ(195)" الشعراء. فإنعليه السلام ينزل في كل ليلة قدرٍ في كوكبة من الملائكة، وقد "خصَّه بياناً لفضله أو هو مع أشراف الملائكة أو هو خلق أكبر من الملائكة أو هو أمر تسكن إليه نفوس العارفين ويحصل به اليمن والبركة {فيها}"([70])

وكما كان الإنزال لهذا الكتاب معظمًا ومفخمًا لأنه من الله، كذا كان التنزُّل الملائكي (بِإِذْنِ رَبِّهِمْ)، وهذا الإذن يدل "عَلَى عِصْمَةِ الْمَلَائِكَةِ وَنَظِيرُهَا قَوْلُهُ: وَما نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ [مَرْيَمَ: 64] وَقَوْلُهُ: لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ [الْأَنْبِيَاءِ: 27]، وَفِيهَا دَقِيقَةٌ وَهِيَ أَنَّهُ تَعَالَى لَمْ يَقُلْ: مَأْذُونِينَ، بَلْ قَالَ:بِإِذْنِ رَبِّهِمْ وَهُوَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُمْ لَا يَتَصَرَّفُونَ تَصَرُّفًا مَا إِلَّا بِإِذْنِهِ."([71])

أما عن علة إنزال هذا الكتاب فقد أفاضت الآيات الكريمة في بيان ذلك، لكن ما علة تنزل الملائكة في تلكم الليلة؟ جاء الجواب في ختام الآية " مِنْ كُلِّ أَمْرٍ "، قال أبو حيان في تفسيره: " مِنْ كُلِّ أَمْرٍ: مُتَعَلِّقٌ بِتَنَزَّلُ وَمِنْ لِلسَّبَبِ، أَيْ تَتَنَزَّلُ مِنْ أَجْلِ كُلِّ أَمْرٍ قَضَاهُ اللَّهُ لِتِلْكَ السَّنَةِ إِلَى قَابِلٍ."([72]) وقد نقل الرازي في تفسيره أنهم ينزلون لِيَرَوْا عِبَادَةَ الْبَشَرِ وَجِدَّهُمْ وَاجْتِهَادَهُمْ فِي الطَّاعَةِ.([73]) وقرئ«من كلامرئ» أي من أجل كل إنسان .([74]) وَرُوِيَ أَنَّهُمْ لَا يَلْقَوْنَ مُؤْمِنًا وَلَا مُؤْمِنَةً إِلَّا سَلَّمُوا عَلَيْهِ.([75])

وقد وقف ابن عاشور عند لفظة (كُلِّ) حيث رأى أنها مُسْتَعْمَلَةٌ فِي مَعْنَى الْكَثْرَةِ لِلْأَهَمِّيَّةِ، أَيْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ عَظِيمَةٍ، كما أن تنوين(أَمْرٍ) لِلتَّعْظِيمِ، أَيْ بِأَنْوَاعِ الثَّوَابِ عَلَى الْأَعْمَالِ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ.([76])كما أبان ـ يرحمه الله ـ عن علاقة الجملة بما قبلها بقوله: " وَاعْلَمْ أَنَّ مَوْقِعَ قَوْلِهِ: تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيها إِلَى قَوْلِهِ: مِنْ كُلِّ أَمْرٍ، مِنْ جُمْلَةِ: لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ [الْقدر: 3] مَوْقِعُ الِاسْتِئْنَافِ الْبَيَانِيِّ أَوْ مَوْقِعُ بَدَلِ الِاشْتِمَالِ، فَلِمُرَاعَاةِ هَذَا الْمَوْقِعِ؛ فُصِلَتِ الْجُمْلَةُ عَنِ الَّتِي قَبْلَهَا وَلَمْ تُعْطَفْ عَلَيْهَا مَعَ أَنَّهُمَا مشتركتان فِي كَوْنِ كُلٍّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا تُفِيدُ بَيَانًا لِجُمْلَةِ:وَما أَدْراكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ [الْقَدْرِ: 2]، فَأُوثِرَتْ

مُرَاعَاةُ مَوْقِعِهَا الِاسْتِئْنَافِيِّ أَوِ الْبَدَلِيِّ عَلَى مُرَاعَاةِ اشْتِرَاكِهِمَا فِي كَوْنِهَا بَيَانًا لِجُمْلَةِ: وَما أَدْراكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ؛ لِأَنَّ هَذَا الْبَيَانَ لَا يَفُوتُ السَّامِعَ عِنْدَ إِيرَادِهَا فِي صُورَةِ الْبَيَانِ أَوِ الْبَدَلِ بِخِلَافِ مَا لَوْ عُطِفَتْ عَلَى الَّتِي قَبْلَهَا بِالْوَاوِ لِفَوَاتِ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ تَنَزُّلَ الْمَلَائِكَةِ فِيهَا مِنْ أَحْوَالِ خَيْرِيَّتِهَا."([77])

خاتمة السورة وعمومية الخير والوفاء بالمشوق:

ثم جاءت الخاتمة في هذه السورة الكريمة لتشير إلى الخير العام الذي شمل هذه الليلة حيث غمر فضلها جماعة المؤمنين، وقد عبرَّ النص الكريم عن ذلك بقوله تعالى: "سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ ".

وقد وقف كثير من المفسرين عند هذه الآية، وربط بينها وبين ما قبلها ومن أوائل هؤلاء العلامة الطبري الذي نقل عن قتادة (مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلامٌ) أي هي خير كلها إلى مطلع الفجر، وعن مجاهد (سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) قال: من كلّ أمر سلام.([78]) وقال الزجاج في معني (سلام هي): أي لا داء فيها، ولا يستطيع الشيطانُ أن يصنع فيها سَيِّئاً.([79])ونقل هذا المعنى السمرقندي.([80]) وزاد الماوردي أن الملائكة تسلم على المؤمنين في ليلة القدر إلى مطلع الفجر، قاله الكلبي.([81]) ووافقه السمعاني،([82]) والبغوي ([83]) أما الرازي فقد صال وجال في تفسيره لهذه اللفظة الشريفة وذكر لها عدة أوجه، منها أوجه سُبِق بها، لكنَّ أكثر هذه الأوجه كانت من فتوحات الله عليه، فضلا عن استطراده لبعض الأوجه المسبوقة، ومحاولة ربطها بما قبلها، فقال في الوجه الأول من معاني سلام: أَنَّ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ سَلَامٌ أَيْ تُسَلِّمُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى الْمُطِيعِينَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ يَنْزِلُونَ فَوْجًا فَوْجًا مِنِ ابْتِدَاءِ اللَّيْلِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ فَتَرَادَفَ النُّزُولُ لِكَثْرَةِ السَّلَامِ. ومن الأوجه التي ذكرها: أن اللَّيْلَةُ سَالِمَةٌ عَنِ الرِّيَاحِ وَالْأَذَى وَالصَّوَاعِقِ إِلَى مَا شَابَهَ ذَلِكَ، ومنها أَنَّهَا مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى مَطْلَعِ الْفَجْرِ سَالِمَةٌ فِي أَنَّ الْعِبَادَةَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ لَيْسَتْ كَسَائِرِ اللَّيَالِي فِي أَنَّهُ يُسْتَحَبُّ لِلْفَرْضِ الثُّلُثُ الْأَوَّلُ وَلِلْعِبَادَةِ النِّصْفُ وَلِلدُّعَاءِ السَّحَرُ بَلْ هِيَ مُتَسَاوِيَةُ الْأَوْقَاتِ وَالْأَجْزَاءِ،وآخرها قوله: سَلامٌ هِيَ، أَيْ جَنَّةٌ هِيَ لِأَنَّ مِنْ أَسْمَاءِ الْجَنَّةِ دَارَ السَّلَامِ أَيِ الْجَنَّةُ الْمَصُوغَةُ مِنَ السَّلَامَةِ.([84])

وممن نظر في المسألة نظرًا لغويا بيانيًا العلامة الطيبي في حاشيته على الكشاف، والعلامة ابن عاشور في التحرير والتنوير.

قال صاحب الحاشية: أن {هِيَ}مبتدأ و{سَلَامٌ} الخبر، فقدم لإعطاء معنى الاختصاص. قال صاحب "الكشف":

{هِيَ}ابتداء و{سَلَامٌ}خبر مقدم، وهو بمعنى الفاعل، أي: هي مُسلمة.([85])

أما ابن عاشور فقد قال بما أجمع عليه سابقوه، وزاد ببعض النكات اللغوية التي لم يُلتفت إليها من قبل، حيث قال: تَنْكِيرُ سَلامٌ لِلتَّعْظِيمِ. وَأُخْبِرَ عَنِ اللَّيْلَةِ بِأَنَّهَا سَلَامٌ لِلْمُبَالِغَةِ لِأَنَّهُ إِخْبَارٌ بِالْمَصْدَرِ.وَتَقْدِيمُ الْمُسْنَدِ وَهُوَ سَلامٌ عَلَى الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِإِفَادَةِ الِاخْتِصَاصِ، أَيْ مَا هِيَ إِلَّا سَلَامٌ. وَالْقَصْرُ ادِّعَائِيٌّ لِعَدَمِ الِاعْتِدَادِ بِمَا يَحْصُلُ فِيهَا لِغَيْرِ الصَّائِمِينَ الْقَائِمِينَ، ثُمَّ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ (سَلامٌ هِيَ) مُرَادًا بِهِ الْإِخْبَارُ فَقَطْ، وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالْمَصْدَرِ الْأَمْرُ، وَالتَّقْدِيرُ:سَلِمُوا سَلَامًا، فَالْمَصْدَرُ بَدَلٌ

مِنَ الْفِعْلِ وَعَدَلَ عَنْ نَصْبِهِ إِلَى الرَّفْعِ لِيُفِيدَ التَّمَكُّنَ مِثْلَ قَوْله تَعَالَى: فَقالُوا سَلامًا قالَ سَلامٌ[الذاريات: 25]. وَالْمَعْنَى: اجْعَلُوهَا سَلَامًا بَيْنَكُمْ، أَيْ لَا نِزَاعَ وَلَا خِصَامَ.(86)

وفي كثير من نظراته اللغوية والبيانية يؤكد العلامة ابن عاشور على البنية الكلية الكبرى للنص القرآني، وذلك عبر النظر إلي النص ليس كبنى صغرى منفصلة ومستقلة تركيبيًا ودلاليًا، بل كبنى متصلة ومتماسكة ضمن الإطار العام للبنية الكلية الكبرى للنص، ولعل في هذا النظر العميق سبق في التحليل قبل أن تُعرف في أدبيات الدراسات النصية الحديثة.

يقول الشيخ: وحَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ غَايَةٌ لِمَا قَبْلَهُ مِنْ قَوْلِهِ: " تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ(4)سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ(5)"وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْغَايَةِ إِفَادَةُ أَنَّ جَمِيعَ أَحْيَانِ تِلْكَ اللَّيْلَةِ مَعْمُورَةٌ بِنُزُولِ الْمَلَائِكَةِ وَالسَّلَامَةِ، فَالْغَايَةُ هُنَا مُؤَكِّدَةٌ لِمَدْلُولِ لَيْلَةِ،لِأَنَّ اللَّيْلَةَ قَدْ تُطْلَقُ عَلَى بَعْضِ أَجْزَائِهَا كَمَافِي قَوْلِ النَّبِيءِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قَامَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ»، أَيْ مَنْ قَامَ بَعْضَهَا.(87) وقد أشار إلى ذلك سريعًا صاحب التبيان حين قال: «حَتَّى»: مُتَعَلِّقَةٌ بِسَلَامٍ؛ أَيِ الْمَلَائِكَةُ مُسَلِّمَةٌ إِلَى مَطْلَعِ الْفَجْرِ.(88) وكذلك صاحب نظم الدرر بقوله: "واختير التعبير بـ «حتى»دون «إلى» ليفهم أنَّ لما بعدها حكم ما قبلها، فيكون المطلع في حكم الليلة."(89) ونقل نفس المعنى ابن عاشور.(90)

ويعود ابن عاشور ليربط بين المعاني في هذه الآية وبين ما قبلها فيقول: " وَيُسْتَفَادُ مِنْ غَايَةِ تَنَزُّلِ الْمَلَائِكَةِ فِيهَا، أَنَّ تِلْكَ غَايَةُ اللَّيْلَةِ وَغَايَةٌ لِمَا فِيهَا مِنَ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ التَّابِعَةِ لِكَوْنِهَا خَيْرًا مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ، وَغَايَةُ السَّلَامِ فِيهَا."(91)

أما التركيب الإضافي (مَطْلَعِ الْفَجْرِ)، فقد قُرئت (مَطْلَعَ الفَجْرِ)، وَ(مَطْلِعَ الفَجْرِ) بفتح اللام والكسر، فمن فتح فَهوَ المصدَرُ بمعنى الطلع. تَقُول: طلع الفجر طلوعًاوَمَطْلَعًا.ومن قال مَطْلِع فهو اسم لوقت الطلوع وكذلك لمكان الطلوع، الاسم مَطْلِع بكسر اللام.(92) وإذا كان بعض العلماء كأَبُوعُبَيْدَةَ وَالْفَرَّاءُ وَغَيْرُهُمَا قد اخْتَارُوا فَتْحَ اللَّامِ لِأَنَّهُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ، وَقَالُوا: الْكَسْرُ اسْمٌ نَحْوَ الْمَشْرِقِ وَلَا مَعْنَى لِاسْمِ مَوْضِعِ الطُّلُوعِ هاهنا.(93) فإن الزجاج قال بصحة القراءتين والمعنى في نظره: "ولا يزال ذلك السلام والبركة فيها {حتى} أي إلى{مطلع الفجر} أي: طلوعه، ووقت طلوعه، وموضع طلوعه." (94)

وبعد فقد جاء استهلال السورة مشوقًا للمتلقي فجذب انتباهه بأهمية ما يحمله البيان الرباني، وأسره بأسلوبه الخلابالذي ظهر به، وزاد في التشويق بالاستفهام المفخّم لشأن ليلة انمازت من غيرها من الليالي، ثم أبان له بأسلوب التفضيل عن منزلة تلكم الليلة بين الليالي، وكان احتفاء الملأ الأعلى وتنزلهم قد أعطى مزية لها تدخلها ضم الخيرية التي فضلت بها، ثم تختم السورة بسمة عامة ربانية لتلكم الليلة وهي أنها (سلام)، وقد عمتها من مبتدئها حتى منتهاها بطلوع الفجر. وبذا يكون الخطاب القرآني في الاستهلال قد وفَّى بما شوَّق إليه المتلقي، وأبان له عما كان خفيا عنه واستحق أن يجذب الانتباه إليه.

الهوامـش:

(1)السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت 911هـ): الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (1394هـ/ 1974 م) 363/3.

(2) ابن معصوم (صدر الدين المدني، علي بن أحمد بن محمد معصوم الحسني الحسيني، المعروف بعلي خان بن ميرزا أحمد، الشهير بابن معصوم، ت 1120هـ): أنوار الربيع في أنواع البديع، حققه وترجم لشعرائه: شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان، النجف ـ العراق، ط1(1388هـ ـ 1968م)34/1.

(3)المرجع السابق، 34/1ـ35.

(4) ابن قيم الجوزية،الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمدبن أبي بكربن أيوب الزُّرعي الدمشقي،ت.٧٥١هـ):
كتاب الفوائد: المشوق إلى علوم القران وعلم البيان، عُني بتصحيحه: السيد محمد بدر النعساني، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1 (1327هـ) ص137.

(5)عبد القادر محمد منصور: موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، حلب، ط1(1422 هـ - 2002 م)ص262.

(6) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، 363/3.

(7) أبو الإصبع العدواني(عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع العدواني، البغدادي ثم المصري (ت. 654هـ): تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: الدكتور حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة (د.ت) ص 168.

(8)النويري (أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري، ت. 733هـ): نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1(1423 هـ)133/7.

(9) الجاحظ (عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (المتوفى: 255هـ): البيان والتبيين ، دار ومكتبة الهلال، بيروت (1423 هـ) 114/1.

(10)ابن حجة الحموي (تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي الأزراري، ت. 837هـ):خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال ـ بيروت، دار البحار- بيروت، الطبعة الأخيرة (2004م)30/1.

(11)عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني: البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1(1416 هـ - 1996م)559/2.

(12) ابن معصوم: أنوار الربيع في أنواع البديع، 55/1.

(13) البيهقي(أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، ت. 458هـ): شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي ـ الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي ـ الهند، ط 1(1423 هـ ـ 2003 م).وابن معصوم: أنوار الربيع في أنواع البديع، 54/1.

(14)ابن معصوم: أنوار الربيع في أنواع البديع، 54/1.

(15)المرجع السابق: 56/1.

(16) الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد، ت 739هـ): الإيضاح في علوم البلاغة ، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1424هـ .2003م) ص324.

(17) الفيروزآبادي (مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، ت. 817هـ): بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة (1416 هـ - 1996م) 531/1.

(18) ابن الزبير الغرناطي(أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر، ت. 708هـ): البرهان في تناسب سور القرآن ، تحقيق: محمد شعباني ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية . المغرب (1410 هـ - 1990 م) ص372.

(19)المرجع السابق، ص184. وانظر: السيوطي:
أ- معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية،بيروت، ط1(1408 هـ - 1988 م) 54/1.

بـ أسرار ترتيب القرآن، تحقيق ودراسة: عبد القادر أحمد عطا ومرزوق علي إبراهيم، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة (د.ت)164،163.

(20)انظر: السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، ص 164 هامش1.

([21])انظر: السيوطي: مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، قرأه وتممه: د. عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، مكتبة دار المنهاجللنشر والتوزيع، الرياض،ط1(1426 هـ) ص 82.

([22])البقاعي (إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، ت. 885هـ): نظم الدرري تناسب الآيات والسور ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 22/ 185.

([23]) آلاء الخبر يوسف الدائم: فواتح السور وخواتيممهد دراسة نصية تحليلية، رسالة ماجستير،كلية الآداب، جامعة الخرطوم (1427هـ ـ 2006م) ص10.

([24]) سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر.ت180): الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت (د.ت) 2 /144.

([25]) أبو جعفر النَّحَّاس (أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، ت 338هـ): إعراب القرآن:وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1421 هـ) (5/ 165).

([26]) انظر: د. سعيد بحيري: ظواهر تركيبية في مقابسات أبي حيان التوحيدي، مكتبة الأنجلو المصرية،(1995م).ص 40.

([27]) الرضي: شرح الرضي على الكافية، الرضي (رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي. ت 688): شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، دراسة وتحقيق: د. يحي بشير مصري، القسم الثاني ـ المجلد الأول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1 (1417هـ -1996م) 2/394.

([28])الزمخشري جار الله (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ت. 538هـ): المفصل في صنعة الإعراب، قدم له وبوبه: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1 (1993) ص293.

([29]) انظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص 59. والرماني(أبي الحسن علي بن عيسى. ت 384): كتاب معاني الحروف، تحقيق: د. عبد الفتاح شلبي، دار الشروق، القاهرة، ط3 (1404- 1984) ص 112.

(30)الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، ت 606هـ)، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3(1420 هـ) 32/ 228، وانظر: النيسابوري (نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري،ت850هـ): غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت (1416هـ) 6/ 535.

(31) انظر في ذلك الدراسة الرائعة لأستاذنا الدكتور سعيد بحيري: البنية الإحالية لضمير الذات في القرآن الكريم، في: دراسات لغويةتطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة (1426هـ ـ 2005م) ص112 وما بعدها.

(32)الطاهر بن عاشور (محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، ت. 1393هـ): التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس (1984 هـ)30/456.

(33) انظر: إسماعيل حقي (إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي, المولى أبو الفداء، ت 1127هـ): روح البيان، دار الفكر، بيروت (د.ت.) 10/479.

(34) ابن عجيبة (أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي، ت 1224هـ): البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة (1419هـ) 7/ 331.

(35) الزجاج(إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: 311هـ): معاني القرآن وإعرابه للزجاج ، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت،ط1 (1408 هـ - 1988 م) 5/ 347.

(36) مكي ابن أبي طالب(أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: 437هـ): الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه ، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف:أ.د.الشاهدالبوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعةالشارقة، ط 1(1429 هـ - 2008 م) 2/ 8365.

(37) السمين الحلبي (أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، ت 756هـ): الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق (د.ت.) 7/ 424.

(38) انظر على سبيل المثال:الماتريدي: (محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، ت. 333هـ): تأويلات أهل السنة: تفسير الماتريدي ، تحقيق: د.مجديباسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1(1426هـ - 2005 م)583/10. والنيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 6/ 535، و الكوراني (أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني، شهاب الدين الشافعيّ ثم الحنفي، ت 893هـ):غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني - من أول سورة النحم إلى آخر سورة الناس ، دراسة وتحقيق: محمد مصطفي كوكصو (رسالة دكتوراه)، جامعة صاقريا - كلية العلومالاجتماعية، تركيا (1428 هـ - 2007 م)418/1. وأبو السعود(أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، ت 982هـ):إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت) 9/ 182.وابن عجيبة: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 7/ 331. وابن عاشور: التحرير والتنوير،30/ 457.

(39)الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3(1407 هـ) 780/4.

(40) الرازي:مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير،32/ 228.

(41) النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 6/ 535.

(42)ابن عطية (أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، ت 542هـ): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 (1422هـ) 504/5. وأبو حيان(أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، ت 745هـ):البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 513/10.

(43)الكوراني:غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني،418/1.

(44) أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، 9/ 182.

(45)انظر: إسماعيل حقي: روح البيان، 479/10.

(46)الشهاب الخفاجي (شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، ت 1069هـ): حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسِيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسِيرِ البَيضَاوِي، دار النشر: دار صادر، بيروت(د.ت) 8/ 382.

(47) ابن عجيبة:البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 7/ 331.

(48)ابن عاشور: التحرير والتنوير،30/ 456.

(49)انظر في ذلك: النيسابوري:غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 6/ 535. والكوراني:غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني ، 418/1. وأبي السعود:إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، 9/ 182، والبيضاوي(ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، ت 685هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي /بيروت، ط 1 (1418هـ) 5/ 327. والنسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي(ت710هـ):تفسير النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط 1(1419هـ - 1998م)3/ 665. وابنجزي (أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ):التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1(1416 هـ) 2/ 499.

(50) ابن عاشور: التحرير والتنوير، 30/ 456.

(51) القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، ت 671هـ):الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2(1384هـ - 1964م)20/ 131.

(52) الطِّيبي (شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (المتوفى: 743 هـ): فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطاء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط1(1434 هـ - 2013 م) 523/16.

(53) انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السنة ، 10/ 584، السمرقندي (أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيمالسمرقندي، ت. 373هـ): بحر العلوم، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود وزكريا عبد المجيد النوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1413هـ/1993م)3/ 601). و مكي ابن أبي

طالب:الهداية إلى بلوغ النهاية ، 12/ 8372. وابن جزي: التسهيل لعلوم التنزيل، 2/ 500. ومحمد على الصابوني: صفوة التفاسير، دار الصابونيللطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1(1417 هـ - 1997 م) 3/ 558. وأبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ):البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابالحلبي وشركائه، ط1(1376 هـ - 1957 م) 17/3.

(54)الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، ت. 450هـ):

تفسير الماوردي ـ النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية ، بيروت (د. ت.)6/ 312.

(55) القشيري (عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، ت 465هـ): لطائف الإشارات،تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 750/3.وابن عطية:المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 5/ 504.

(56) أبو الفرج الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت 597هـ)زاد المسير في علم التفسير ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1(1422هـ)4/ 472. والخازن (علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، ت. 741هـ): لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ط1(1415 هـ) 4/ 453.

(57) أبو حيان (أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي،ت 745هـ):البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروتالبحر المحيط في التفسير،10/ 514.

(58)أبو السعود:إرشاد العقل السليم، 9/ 182.

(59) صديقالقِنَّوجي (أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابنلطف اللهالحسيني البخاري القِنَّوجي، ت 1307هـ): فتحُ البيان في مقاصد القرآن ، تحقيق: عَبد الله بن إبراهيمالأنصَاري، المكتبة العصريَّة للطبَاعة والنَّشْر، صَيدَا/ بَيروت (1412 هـ - 1992م)15/ 322.

(60) الفراء(أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، ت 207هـ):معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي/ محمد علي النجار/ عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة،مصر، ط1(د.ت) 280/3.

(61)الماتريدي: تأويلات أهل السنة، 313/6.

(62)المرجع السابق، 10/ 585.

(63)الشهاب(شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي،ت. 1069هـ): حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، دار صادر، بيروت (د.ت)8/ 382.

(64)الشوكاني (محمدبنعليبنمحمدبنعبداللهالشوكانياليمني،ت1250هـ): فتحالقدير،دارابنكثير،دارالكلمالطيب،دمشق/بيروت،ط 1، (1414 هـ)5/ 576.

(65)الفيروزآبادي:بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، 1/ 531.

(66) الشوكاني:فتح القدير، 5/ 576.

(67)البقاعي(إبراهيم بن عمر بن حسن الرباطبن علي بن أبي بكر البقاعي، ت. 885هـ): نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 22/ 180.

(68) ابن عاشور: التحرير والتنوير،461/30.

(69)المرجع السابق.

(70)البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 180/22.

(71) الرازي:مفاتيح الغيب، 32/ 235.

(72)أبو حيان:البحر المحيط، 10/ 515.

(73) الرازي:مفاتيح الغيب، 32/ 233.

(74) البيضاوي:أنوار التنزيل، 5/ 327.

(75) الرازي:مفاتيح الغيب، 32/ 235.

(76)ابن عاشور: التحرير والتنوير،464/30.

(77) المرجع السابق.

(78)الطبري(محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، ت 310هـ): جامع البيان فيتفسير القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1(1420هـ -2000 م)24/ 535.

(79) الزجاج: معاني القرآن، 5/ 348.

(80)السمرقندي (أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيمالسمرقندي، ت. 373هـ): بحر العلوم، تحقيق: على محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود وزكريا عبد المجيد النوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1413هـ/1993م) 3/ 602.

(81) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، ت. 450هـ): النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت.)6/ 314.

(82) السمعاني(أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، ت. 489هـ): تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط1،(1418هـ- 1997م)6/ 262.

(83) البغوي(أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي ت 510هـ): معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط1 (1420هـ) 5/ 289.

(84)الرازي:مفاتيح الغيب، 32/ 236.

([85])الطيبي: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، 16/ 525.

(86) ابن عاشور: التحرير والتنوير، 30/ 465.

(87)انظر: المرجع السابق، 466/30.

(88) العكبري(أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، ت. 616هـ): التبيان في إعراب القرآن ، تحقيق :علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د.ت)2/ 1296.

(89) البقاعي: نظم الدرر،22/ 181.

(90) ابن عاشور: التحرير والتنوير، 30/ 466.

(91)المرجع السابق.

(92) الزجاج: معاني القرآن وإعرابه، 5/ 348.

(93) الرازي: مفاتيح الغيب، 32/ 236.

(94)الزجاج: معاني القرآن، 5/ 348.

مجلة التراث

J-ALT

2017/ Vol:7 N°04

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

الهوية المهنية للعامل بين الاندماج و اللامن الوظيفي

مقاربة سوسيو ثقافية "لكلود دوبار"و"سان سوليو" لمنظور ازمة الهوية

الدكتورة : بدران دليلة

جامعة الاغواط

الملخص

شغلت العلاقة بين العمل والهوية المهنية حيزا هاما من اهتمام الباحثين في علم الاجتماع فالهوية المهنية في مجال العمل ،تعد أكثر من كونه مجرد موضوع مكرر في المجال السوسيولوجي خاصة في العقود الأخيرة المتميزة بعدم استقرار ظروف العمل، حيث تعتبر الهوية مطلبا أساسيا ونقطة تحول هامة نحو الاستقلالية الى ضمان نجاح الاندماج المهني والاجتماعي وتحقيق الذات الذي يرجع الى واسع إلى ديناميكية الافاق والتطلعات المهنية وعلاقة هذه الأخيرة بحجم الفرص وواقع سوق العمل وبما يتسم به من أزمة في الهياكل والنظم من حيث عدم ملاءمته لتطلعات العاملين الجدد ،حيث نجد أن هذا الواقع يأخذ تبريراته لدى هذه الفئة للسعي إلى إعادة الإنتاج للوضعية القائمة وأكثر من ذلك فيما تذهب إليه القابليات حول ضعف الدور والتشتت الوظيفي.

الكلمات المفتاحية لهوية المهنية ، التنشئة الاجتماعية ،التنشئة التنظيمية ،الكفاءة المهنية،، القيم لهوية المهنية ، التنشئة الاجتماعية ،التنشئة التنظيمية ،الكفاءة المهنية،، القيم

La relation entre le travail et l'identité professionnelle a tant suscité l'intérêt des chercheurs en sociologie. L'identité professionnelle dans le milieu du travail et au sein des organisations ne constitue nullement un simple sujet récurrent dans le domaine sociologique, notamment durant les dernières décennies marquées par l'instabilité des conditions de travail et la manifestation de l'identité comme une exigence principale et un élément décisif pour garantir l'autonomie et la stabilité sociale. de soi dépend principalement de la dynamique d'attentes professionnelles dans sa relation avec le niveau des exigences en place et les conditions du marché du travail secoué par une crise qui a frappé ses infrastructures et institutions en matière de son incompatibilité avec les aspirations des nouveaux employés. Nous trouvons que cette réalité se justifie chez cette catégorie afin de garantir une intégration professionnelle et sociale tout en œuvrant à reproduire la situation actuelle, voire même ce que les possibilités de l'exclusion et de la soumission suggèrent.

مقدِّمـــــــــة

تجتمع مختلف الدراسات التي اتجهت إلى الإحاطة بموضوع الهوية والاندماج المهني على وجود مجموعة من القضايا السيكولوجية والسوسيولوجية والثقافية التي لها دور في صيرورة الحياة الاجتماعية الذي تكمن عناصرها على امتداد التنشئة الاجتماعية التي ترتبط بمؤسسات متنوعة في وظائفها وأهدافها مع ما تتسم به من مظاهر التعقد والتناقض وانعكاساتها على الهوية المهنية في أبعادها الذاتية والمجتمعية.

فالبرغم من التنشئة الاجتماعية من اهمية بالغة في تحديد الهوية، الا ان الهوية الفردية والجماعية تتكيف و تتاثر بالنظم والانساق الاجتماعية، حيث يمثل فيها الاندماج لحظة حاسمة للانخراط في الوسط المهني باعتباره مرحلة انتقالية من التكوين الى التشغيل من خلال رصد واقع العلاقات السوسيومهنية التي يبنيها الافراد العاملين في محيط عملهم على اعتبار انها من بين مكونات هويتهم المهنية والتي تساعدهم على الاندماج.

وهذا يقودنا الى ادراك حقيقة اساسية ، ان عملية بناء الهوية المهنية تتوقف على مدى تفاعل الافراد العاملين مع الاوضاع و المواقف التي يعيشونها و المنتسبين اليها ومدى وعيهم و تمثلهم لها ،عن مدى مايسودها من قيم وكذا قدرتها في تمكينهم من تحقيق ذواتهم و اشباع حاجياتهم وضبط سلوكياتهم من خلال اسلوب التسيير او التكوين والخبرات وأشكال استثمارها بهدف الاندماج .

وهذا ما سيتم التطرق اليه من خلال الطرح الفكري الذي يتبلور حول التساؤل التالي :

– فيما تتمثل تجليات اسقاط طروحات" كلود دوبار"و "سان سوليو في تحديد سيرورة الاندماج المهني لخريجي الجامعات في المؤسسة الاقتصادية؟

اولا : مفهوم الهوية :

من أجل فهم الهوية كمفهوم سوسيولوجي علينا الرجوع إلى ماجاء في كتابات علماء الاجتماع الفرنسين وذلك مع ظهور المؤلف Sain Saulieu "سان سوليو"الذي يحمل عنوان "الهوية في العمل"حيث يشير من خلال ذلك أن الهوية هي تعريف الذات بالذات وتعريف بالذات من خلال الغير[1]

la définition du soi par soi et la définition du soi par les autres""

ويرى أن الهوية تتشكل من بعدين أساسيين هما: الأنا والتجربة التي تجسد تفاعل الفرد مع الآخرين حيث تظهر مهمة الانا حسب "سان سوليو" هي تحديدا القيام بعملية الجمع أو التوليف " syntese" والتجمع الذي يحافظ من خلالها الفرد على تواجده كشخصية متجانسة بالنسبة له وللآخرين وهو ما يعني أن عملية بناء الهوية هي عملية مستمرة[2].

يضيف "سان سوليو" إن هذه الهوية ليست ممنوحة بالضرورة، إنها ترتبط بوضعية اجتماعية وتاريخية معينة وبتأثير مجموعة من القوى الاجتماعية[3].

و بتعبير "كلور دوبار"أحد المهتمين بقضية الهوية في مجال العمل، أن الهوية هي النتيجة للعديد من عمليات التنشئة الاجتماعية بحكم ان الهوية الإنسانية لا تعطي على مرة واحدة عند

ميلاد الفرد هي تبنى أثناء الطفولة ثم يتجدد بناؤها في كل مرة طيلة حياته لا يستطيع أبدا أن يبنيها لوحده[4].

من خلال تعريف" كلود دوبار" لمصطلح الهوية أنها تلعب دورا محوريا في عملية التمايز ويتعدى الامر إلى تدخلها في المجالات العلمية والفكرية الأخرى، فالتمايز في الوسط العمالي لم يعد مرتبطا بالفئة والكفاءة المهنية بل تعداها ليصبح

1- Renaud Sain Saulieu, "L'identité au travail ,Presses de La foundation national des Sciences politiques" ,P aris,1977,p.68

2 -Ibid,p.71

3- Op.cit,p..14

4- Claude Dubar , La Socialisation ,Construction des identités Sociales et Professionnelles,"4eme édition ,Armand Colin,Paris, 2000 ,P.61

نتيجة تفاعلات ثقافية متعددة ومشبعة بأساليب التنظيم الاجتماعي والقدرات الفردية ولذلك يشترط لتشكيل الهوية وجود الفرد وتفاعله مع جماعة وأدوارهم في المجال الاجتماعي.

2-التنشئة الاجتماعية سيرورة اجتماعية عند كلود دوبار: "Claude Dubar":

لقد كان اهتمام" كلود دوبار" بالتنشئة الاجتماعية على قدر اهتمامه بموضوع الهوية حيث يؤكد على أنها المصدر الرئيسي لبناء الهوية، ولهذا فقد أدرج في مؤلفه "التنشئة الاجتماعية وتكوين الهويات المهنية في العمل"، حيث تعتبر عملية التنشئة الاجتماعية عملية غير منتهية والتي ليس بالإمكان أن تنعرف بطريقة خطية وميكانيكية على نموذج الإنسان المستخرج من قالب واحد بعد الطفولة، ولعل تبرير "كلود دوبار" لمرحلتي التنشئة الاجتماعية والتنظمية هاتين أهم مصدرين لبناء الهوية المهنية والمصدرين الرئيسيين الذي يحتويان على كل ما هو فردي واجتماعي وهيكلي ومؤسساتي، حيث يرى " ان الهوية ليست حسا أحادي البعد فالإنسان متعدد الأبعاد حيث يلتقي بمضامين متنوعة ومختلفة وبذلك يؤدي أدوارا متعددة التي تلبي حاجاته الأساسية في هويته.[5]

والتنشئة الاجتماعية عملية مستمرة لا متناهية في المسيرة الاجتماعية للأفراد، هوية الأفراد ليست جامدة والتنشئة الثانوية هي التنشئة التنظمية التي تعمل على إكساب الأفراد المعرفة المتخصصة والأكثر دقة بحيث تتناسب مع توجهه في حياته الاجتماعية والمهنية التي تعمل على تهيئة الفرد إلى الولوج إلى عالم الشغل .

وفي هذا الصدد التنشئة الاجتماعية التي يتكلم عنها" Claude Dubar " هي التي يتم بموجبها يتم استدخال ثقافة مجتمع أو جماعة الغير التي ينتمي إليها الفرد، وهو ما نجده مع نحو مماثل تقريبا في بعض المؤسسات لكن بصفة عامة،

[5] - Claude Dubar,Charles Gardéa,Evolution de la promotion Sociale et dynamique des formes Indentitaires , Education Permanente n°163/1998-3,p.22

يتعلق الأمر بالنسبة للعمال السابقين بتلقين العمال الجدد الثقافة التي تضمن لهم معرفة القدرات اللازمة لإتمام مهامهم على أكمل وجه فالتنشئة الاجتماعية تشكل بناء لهويات اجتماعية وأخرى مهنية، ويرى من جهة أخرى" أن الهوية ليست نتيجة مستقرة ونهائية فقد تكون مؤقتة أو فردية واجتماعية "لأن تشكيل الهوية يرسم وضعيات اجتماعية لتعريف الذات ومعرفتها من طرف الآخرين، غير أن هذا الانتقال يتطلب شروط هيكلية ومؤسساتية"" .[7]

وعليه مفهوم الهوية على أنها ذلك الإحساس الداخلي للفرد على أنه نفسه في الزمان وعلى أنه منسجم مع نفسه باستمرار مهما تعددت اختلفت المكانة الاجتماعية وعلى أنه معترف به بما هو عليه وفي السياق نفسه يبدأ "دوبار" بالتأكيد على أنه يمكن القول" بأن "دور كايم " من خلال أعماله المختلفة يرى بأن الهوية الاجتماعية تنتقل من جيل إلى جيل، من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأطفال [8]"، والهوية الاجتماعية تقترح وجود روابط قوية ما بين التماهي بالجماعة واكتساب قيمها، وبين مفهوم الذات، فالأفراد يسعون إلى الحفاظ عن الهوية جماعية وايجابية ترفع من التقدير لذواتهم وتحقيقا لها، ومهما تعددت التأويلات والأفكار والآراء، إلا أن الهوية فعل اجتماعي ناشئ عن تصورات معينة، وليست وهما يتعلق بمجرد ذاتية الفاعلين الاجتماعيين، فتشكلها من جهة يتم داخل المجالات الاجتماعية التي تحدد موقع الفاعلين، وتوجه تصوراتهم وخياراتهم، ومن جهة أخرى تكسب حامليها فاعلية اجتماعية تترك آثارا حقيقية[9].

3ـ الهوية المهنية من المنظور السوسيولوجي: .

لقد شكل مفهوم الهوية محور اهتمام وتفكير العديد من الفلاسفة، فمبدأ الهوية إلى جانب مبدأ عدم التناقض، أي لا يمكن أن يكون الشيء ذاته، وفي نفس الوقت شيئا .

كانت بداية ظهور هذا المفهوم منذ سنوات الثمانينات بظهور بما يعرف بمشروع المؤسسة.

---

[7]- Claude Dubar, p.35

[8] -Claude Dubar, "**Forms Identitaire et Socialisation Professionnelles**," Revue, Francaises de Sociologie , Vol 33, Oct/ Dec N° 4, 1999, p .56.

[9]-Manuel Castells, Le Pouvoir de L'identité, Edition, Foyord, Paris, 1999, p 16.

"La Culture d'entreprise et Proget d'entreprise" ،حيث يعبر هذا المفهوم عن تصور عام على مستوى التنظيم و الهدف منه هو مشروع المؤسسة يحقق الاستجابة الى متطلبات بعض الاقسام او المصالح داخل التنيظيم . وحسب منظور نظرية سوسيولوجية المؤسسة، يعرفها Sain Saulieu " "بأنها التجربة الاجتماعية والعلائقية للسلطة، بحيث تمثل كل المعايير والقيم والعادات والقواعد والانتماءات المتعددة التي تعتبر المرجعيات التي يتم تعريف أعضاء جماعة العمل من خلالها .

وقد بين في كتابه "الهوية في العمل" بأنها نسق علاقات السلطة والقيادة تأثير على سلوك العامل وثقافته في العمل والوضعية المهنية التنظيمية لها دور في تحديد الهوية المهنية والاجتماعية للعامل في العمل في العمل.[10]

إذ تعتبر الهوية المهنية ناتجا لصيرورة تاريخية وتفاعلات اجتماعية في مجال العمل والتنظيم وهذه التفاعلات تتولد عنها معاني وقيم وخبرات مشتركة بين الافراد لتعطي لنا في نهاية الأمر خصوصيات مما يضمن استمراريتها، وهذا المجال تحكمه ديناميكية خاصة به تعمل على تغييره وتطويره وكما تشكل أيضا وعاء لعمليات الاندماج الاجتماعي والمهني.[11]

وفي تعريف آخر "لسان سوليو" "بأنها الطريقة التي تحدد بها مختلف جماعات العمل والرؤساء والجماعات الأخرى وترتكز الهوية المهنية على تمثلات جماعية مميزة، قد تكون الهوية صيرورة علائقية من استثمار الذات، وليتجسد هذا الاستثمار في العلاقات الدائمة في فضاء الهويات وجماعة الانتماء التي ينتمي إليها"[1].

3 ـ الهوية المهنية من منظور النظرية السوسيو ثقافية" لكلود دوبار" و"سان سوليو"

وكما يرى "كلود دوبار" أن عناصر بناء الهوية المهنية يستند إلى وضع اجتماعي ومراكز محددة سواء تعلق الأمر بالحياة العامة أو مجال العمل ، حيث يركز على السمات الأساسية لهذه العملية "التنشئة الاجتماعية"، على وجود هياكل أو أشكال تنظيم التكوين المعرفي سواء داخل الهياكل أو خارجها في شكل علائقي، "وحسب "كلود دوبار"" تنشأ الهويات

---

[10] - Renaud Sain Saulieu ,ibid,p.45.

[11] - إشكالية الملتقى الدولي حول الهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري، أيام 27-28-29 فيفري 2001، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة ورقلة ، الجزائر.

[1] -Renaud Sain Saulieu,Op.cit.p. 33.

المهنية من ممارسات وعلاقات اجتماعية بين مختلف العناصر الفاعلة ، إذ يرى **دوبار"** أنّ الهويات المهنية هي نماذج سلوكية معترف بها اجتماعيا يستخدمها الأفراد للتميز عن بعضهم البعض في مجال العمل" [2] ، وهذا ما اكده" في كتابه "التنشئة الاجتماعية و تكوين الهويات المهنية" هي عملية تشريب و بناء لهوية معينة تعني تنمية روح الانتماء و بناء علاقة مع الاخر في العمل[3] .

من هذا المنطلق الفرد يواجه مسارين: أما المسار الأول فيخص منح الهوية من طرف المؤسسات و الأشخاص المتفاعلين مع الفرد ،في حين أن المسار الثاني يتمثل في تقمص الهوية من طرف الأفراد أنفسهم ، المشكل الذي قد يظهر هو أن هذين المسارين لا يلتقيان و على هذا الأساس يقول "بأن مسار الهوية مركب و لا يمكن تحليله خارج نظام الفعل الذي يكون فيه الفرد جزءا لا يتجزأ منه و في هذا المنظور يكون بناء الهوية متغيرا ديناميكيا "نتيجة ثابتة و مؤقتة في الوقت نفسه فردية وجماعية، ذاتية و موضوعية متعلقة بالسيرة الذاتية وممنهجة وهذه مسارات التنشئة المختلفة تشترك كلها في بناء الأفراد و تعريف المؤسسات.

وفي نفس السياق تعتبر المؤسسة في تصور "سان سوليو" فضاءا لتغيير الهويات الفردية وخلق هوية جماعية يتأسس انتماؤها على هوية مهنية حيث تُكتسب فيها القواعد والقيم والتمثلات التي ستعمل على هيكلة أشكال التضامن بين أعضاء المؤسسة وعلاقاتهم في العمل على حد سواء " سان سوليو" ركز بدرجة أكثر على تبرير المشروعية على حساب السلطة وقد وضع أربعة مبادئ لتبرير الالتزام المهني المشروع الفردي، الانجاز المهني وهدف المؤسسة الاندماج الجماعي حيث يعتبر المشروع المهني و أشكال تحقيقه رهانا حقيقيا لوضعية الفرد في تنظيم العمل، كما يميز بين نوعين من استراتيجيات الهوية في المشروع الفرد والبحث عن الاستقرار بين الحياة في العمل و الحياة خارجه و استراتيجية المسار المهني و يشار إلى أن شرعية الفعل استنادا إلى غاية المؤسسة يخص أيضا الفعل الصادر عن المختصين في الخدمة العمومية.[16]

---

[2]- Claude Dubar, "**Formes identitaire et Socialisation Professionnelles**, opcit ,60.

[3]-Claude Dubar, La Socialisation ,Construction des identités Sociales et Professionnelles,ipid.,96.

[16]– Renaud Sain Saulieu , Sociologie de L'entreprise, Organization Culture et développement Edition press ,Sciences Politiques ,Dalloz,1995,p12.

حيث أثبتت الدراسات بأن المجموعات المختلفة إذا ما واجهت نفس الموقف تكون ردود أفعالهم مختلفة باختلاف هوياتهم ومرجعياتهم الثقافية من منطق النظرية السوسيولوجية والتي ترى ان عملية التنشئة الاجتماعية هي عملية ارساء قيم وتقاليد وعادات المجتمع من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة مثل الاسرة و المدرسة، فان النظرية السوسيولوجية للمؤسسة لها نفس اتجاه المؤسسة و التي ترى بانها مكان ثان للتنشئة الاجتماعية الاولى فان المؤسسة تصبح مكان لغرس قيم العمل الجاد وتعزيز قيم اجتماعية التي تلقاها فتصبح المؤسسة مصدر لإعطاء الهوية ومكان منتج لثقافة نوعية وخاصة بالمؤسسة .[17]

ولقد ذهب " سان سوليو " من جهة الى التركيز على الظواهر المرتبطة بالهوية المهنية ،كما ركز على الهويات في العمل والتأثيرات الثقافية للمنظمة و اختلاف سلوكيات اعضاء المنظمة باختلاف ثقافتهم السوسيو مهنية ،وقد استنتج ان في المؤسسة الواحدة تتعايش الثقافات و تتداخل بقدر تعددها و اختلافها ، إن "سان سوليو" يبرز بكل وضوح أهمية سيرورة القيم الثقافية في إطار الضوابط الاجتماعية داخل المؤسسة ، هذا ما وضحه في فصله الأخير من كتاب"سوسيولوجية المؤسسة "الفعل الثقافي للعمل المنظم.

4 ـ الخلفية السوسيو ثقافية للتنظيم :

بناءا على هذه التمثلات أراد سان سوليو أن يوضح أن المؤسسة مثل المدرسة أو العائلة فهي تقوم بالتنشئة الاجتماعية للأفراد ، أي تجعلهم على علاقة مع متطلبات المؤسسة كما يرى أن ثقافة المؤسسة هي محصلة لثلاث عوامل رئيسية :

-الثقافة السابقة للعامل و التي يمكن أن تكون مرتبطة بجنسه أو إنتمائية أو الخبرة المهنية التي يكون قد حصل عليها في مؤسسة أخرى .

-الوضعية المهنية للعمال داخل المؤسسة و التي تتضمن الفئة الاجتماعية و كذا شكل تنظيم العمل .

-علاقات السلطة و التبعية التي تحكمه داخل المؤسسة ومايترتب عن ذلك من استراتجيات سواءا في علاقاته بالمؤسسة او بالاخرين.

[17]-محمد المهدي بن عيسى علم الاجتماع التنظيم، من سوسيولوجية العمل إلى سوسيولوجية المؤسسة،ص.238

كما تعتبر مصدر مهم للمنظمة تستمد منه الحلول المناسبة لبعض المشاكل التي تواجهها والتي تكون قد نجحت في تطبيقها من قبل لمواجهة أزمات تعرضت لها، ولهذا تظهر الثقافة كشاهد على خبرة المنظمة ونجاحاتها السابقة، فإنها تعكس صدارة المنظمة داخليا خارجيا فهي تساهم بدرجة كبيرة في تحسين صورتها الخارجية وتعمل على تنمية علاقات الثقة مع مختلف شركاؤهم مما يجعلها تؤدي دور مؤسسة تربوية كالعائلة أو المدرسة.

إن حلول المشاكل بالنسبة للمؤسسة بطريقة معينة يشكل في الواقع بروز ثقافة المؤسسة وبالتالي فهي من يعطي للمؤسسة خصوصيتها وتميزها عن المؤسسات الأخرى وخصوصا فيما يتعلق بطرق تصرفها في الوضعيات العادية من حياة المؤسسة فهي "تعرف على أنها نتاج معقد لعملية بناء ثقافي لا يكتمل فهو يربط بين مجموعة فاعلين وعوامل جد متباينة دون أن تشكل أيا من الموجه الوحيد للنظام"[18].

وهذا ما اتجه إليه علماء الاجتماع التنظيم" كمشال كروزي" حيث لا ينظرون للمؤسسة على أنها مجرد قواعد قانونية وهيئات داخلية ونماذج تسيرية[19]، بل مجال من العلاقات الاجتماعية التي تعزز الاستقرار الاجتماعي النظامي الذي تشجع ثقافة المنظمة على التنسيق والتعاون الدائمين بين أعضاء المنظمة وذلك من خلال تشجيع الشعور بالهوية المشتركة والالتزام. ويقصد من ذلك ان الهويات في مجال العمل تشكل نقطة التقاء بين قيم ثقافية في اطار عادات جماعية وتنظيمية واستراتجية الفاعلين وبين هياكل المنظمة و العقلانية و حسب رونو"سان سوليو "اعطاء الهوية وتشكيل مجموعة الانتماء هو اساس بناء الروابط الاجتماعية في مجال تنظيمي ، يجعل هاته الروابط قائمة و مستمرة عبر الثقافة.

هذه الخلاصة لا تختلف في شيء عن تلك التي شرحها وتوسع فيها كلود دوبار حول دور المؤسسة الصناعية في التنشئة الاجتماعية, والتي ضمها سان سوليو في إطار بنية التنظيرية و الموضوعاتية ،والذي حاول فيها الولوج إلى الوضعيات التي تكتنف السلطة و المرتبطة بالمعرفة المهنية و مراقبة المعلومات و تأثير شبكات الاتصال ، و التي تنتج عنها أربعة أنماط هوية

[18] – علي عبد الله، التحولات وثقافة المؤسسة، دراسة مقدمة للملتقى الدولي تحت عنوان الاقتصاد الجزائري في الألفية الثالثة تحت عنوان الاقتصاد الجزائري، كلية الاقتصاد وعلوم التسيير البليدة، الجزائر، 21-22 ماي، 2002، ص 12.

في العمل تشكل نماذج المعايير و القيم وتخص هذه النماذج فئات سوسيومهنية مختلفة و تكون لها نتائج طبيعية على إمكانيات تجنيدهم في عملهم وتحضير إستراتجيات الفعل .

4- كلودر دوبار وأزمة الهويات المهنية :

ان هذا المفهوم طاغ منذ ثلاثين عاما في مجال العمل والتشغيل والعلاقات المهنية في خطابات المجتمع الفرنسي ،مميزا ثلاث معان لكلمةأزمة بتطبيقها على التشغيل الأكثر شيوعا ، وعلى العمل الأكثر تعقيدا.

حيث ركز " Claude Dubar " على تطورات التشغيل وتحولات منظومة العمل داخل المجتمع الفرنسي في تحليله لمفهوم أزمة الهوية المهنية اذ يحاول " كلود دوبار " تسليط الضوء على أحد جوانب تشكيل الهوية المهنية في كتابة "أزمة الهويات المهنية" حيث يؤكد بأن يتقارب هذا المفهوم من ذاك الذي أطلق عليه " Renaud Sain Saulieu "الهويات في العمل" والتي تحيل لديه الى نماذج ثقافية أو منطلق فاعلين في التنظيم في كتابة الهويات في العمل لكن يتمايز عن مفهوم "سان سوليو" بمظهر عام من خلال الأشكال المستهدفة ليست علائقية وهويات الفاعلين في نظام نشاط هي عبارة عن أنماط مسار أثناء حياة العمل والهويات المهنية كأدوات معترف بها اجتماعيا بالنسبة الى الفرد والجماعات في حق العمل و الوظيفية .[20]

في منتصف الستينات أدخلت فرنسا في هذه الفترة بمبدأ العقلانية والحضرية من خلال سيرورة الحداثة التي الى تدمير الوظائف الزراعية التقليدية لتغذية الآلة الصناعية الكبيرة وهو الشيء الذي يؤكده "كلود دوبار" هو تاثير سيرورة الحداثة على الحياة الاجتماعية وانعكاساتها على ظروف الحياة في اطار تطورات الوظائف العاملين الفرنسيين ، الذي أدى الى ما سماها" كلود دوبار" بالعقلنة والتدمير الخلاق ، حيث يرى أن التحديث سيرورة خصخصة وتبني معايير وتنظيم مايقضي القدرة على الكيف والاندماج في أماكن العمل ولكن من منظور اقتصادي وهذا الحال ما أشار اليه فيبر بتعبير عقلانية ووسائل وغايات (سيرورة عقلنة تاريخية) ويرى أن سيرورة الحداثة أدت الى تدمير الوظائف الزراعية التقليدية لتغذية الآلة الصناعية الكبيرة في القرن 19 حيث كان سكان انجلترا الزراعيون أول من سقطوا بطريقة فضة ومأساوية كانت تلك حقبة القوانين المتعلقة بالفقر التي لم تحل أبدا المسألة الاجتماعية لكن الأمر انتهى بها الى تسريع الهجرة الريفية وتوسع الصناعة

1-كلود دوبار، ترجمة رندة بعث، تفسير تحول ازمة الهويات ، ط1 ،المكتبة الشرقية ، لبنان، 2008 ، ص174 .

وهذا كله في إطار التصور الحديث الذي أفرزته الدراسات التايلورية والفوردية الأولى التي تنسب الى "فريدريك تايلور والتي تعتمد في مضمونها على عقلنة التنظيم بهدف زيادة في مردودية الانتاج الصناعي .

وفي منتصف السبعينيات، بمفهوم وفي سنوات (1945-1975) وهي المرحلة التي تضاعف فيها سعر النفط عام 1973 بأربعة أضعاف وانخفاض مردودية رأس المال المستثمر ثم انتشار ظاهرة البطالة واتساع الهوة بين السكان القادرين على العمل وبين الوظائف المتوافرة بنصف مليون عامل في 1974 .

وفي فترة الثمانينات (1987-1989) وهي السنوات الثلاث التي ظهرت فيها أشكال جديدة للعمل وللوظائف مثل ما فعل "سيرج بوغام" والتي أسماها بالعرضية،و تحديده لمفهوم عرضية الوظيفية (أنماط جديدة للعمل)، واعتبارا من سنوات الثمانينات أصبح يعطى الحق في مستوى التصنيف وآخر يتوافق مع مستوى الشهادة ويضمن لاحقا تقدما في الأجر مع الأقدمية،حيث اصبح هنالك انتقاء للعاملين المزدوجين بهذه الكفاءة المبنية على ثلاثة اعتبارات هي المعرفة والمهارة وحسن التصرف وكذا تميزت هذه المرحلة بمبدأ الكفاءة حيث أصبح العامل الأجير مسؤولا عن اكتساب كفاءته والحفاظ عليها ، بحيث لم تعد المؤسسة هي المسؤولة عن كفاءات العاملين بأجر لديها مما أدى الى انقسام بين سوق العمل والمجتمع الفرنسي منذ منتصف التسعينات ،وهذا ما أشار اليه " روبارتر كاستال "" Hobart castelالذي أثار مسألة الأمن الوظيفي والتي تطرق اليها من منظر التنظيمات الاقتصادية والحماية الاجتماعية للعاملين بأجر كدخل أدنى للإندماج وغياب الروابط الاجتماعية .

في نهاية هذا المسار يشير" كلود دوبار" أنه لم تعد المدرسة والمؤسسة بتنسيقها معا هما اللذان تنتجان الكفاءات التي يصاحبها الأفراد للدخول في سوق العمل والحصول على دخل واكتساب الاعتراف بهم ، بل الأفراد أنفسهم مسؤولون عن كفاءتهم ، حيث تسمح لهم حصيلة لتنتقل تحولات العمل الى شكاوى جديدة وهي العمل كعلاقة خدمة .[21]،،،

حيث يتعلق الأمر بتحويل الموظفين إلى مهندسين ، أي أنهم يزودون بالخدمات مستخدمين إرتبطو بهم بعلاقة ثقة يحاولون إشباع حاجياتهم على أفضل نحو .

أما المرحلة التي تميزت بأزمة الهويات" الفئوية المهنية "التي مست خاصة العمال الذين دخلوا المناجم و المصانع في الخمسينيات و الستينات ،حيث وجدوا أنفسهم عاطلين عن العمل و متقاعدين أوانهم أو يمارسون أعمالا مؤقتة ، لم يعودوا قادرين على نقل مهنتهم لأبنائهم أصبحو يعانون بقسوة من إنهيار أعمالهم القديم نتيجة أزمة صناعة الحديد و

[21] -نفس المرجع ، ص 189.

التحول الكامل للعمل و تغيرات جذرية وأصبحوا غير قادرين على نقل مهنتهم لأبنائهم و أصبحوا يعانون بقسوة من انهيار أعمالهم القديمة نتيجة أزمة صناعة الحديد و التحول الكامل للعمل مما أدى إلى إغلاق المصانع و لحل هذه الأزمة الهوياتية استحالت نقل المرء و معارفه و قيمة المهنية المعترف بها إلى أبنائهم .

لذالك يمكننا القول من خلال الباحثين " سان سوليو" و" فليب برونو" ومن خلال اقترابهم النظرية السابقة الذكر تسليط الضوء على اليات تشكيل الهوية المنهية في المؤسسة حيث يتضح ان هذه الاليات مرتبطة بجزء كبير بما ادلى به "كلود دوبار" في كتابه الموسوم ب "التنشئة الاجتماعية وتكوين الهويات المهنية "،"الا ان دوبار" في كتابه "ازمة الهويات" يشير الى مسالة اللاأمن الوظيفي نتيجة ازمة الصناعة التي حلت بالمجتمع الفرنسي مما ادى الى عدم استقرارهم في وضعياتهم المهنية بين التحولات التي شهدها تنظيم العمل التي فتحت المجال لظهور صيغ جديدة من العمل اللامستقر.

ان تطور اللامن الوظيفي كان له تأثير واضح على العلاقات الاجتماعية الناتجة عن العمل والخاص نتيجة وجود وضعيات مهنية متنوعة من حيث صيغتها القانونية داخل المؤسسة الواحدة نتيجة اللاستقرار الراجع لحدوث خلل في اندماج العاملين مهنيا ضف الى التغيرات وقلة الاعتراف التي تعرضه اليها منظومة العمل.التي تعكس بدورها مستوى الاندماج الاحتماعي.

وهذا ما توصل اليه" دوبار "في كتابه ازمة الهويات" حيث قام بتطوير نماذج نظريتة مفسرا العلاقة بين التحولات التي شهدها تنظيم العمل في المجتمعات الحديثة التي فتحت المجال لظهور صيغ من العمل اللامن وبين وضعيات مختلفة من التهميش والاقصاء الوظيفي ، لما له من انعكاسات على الجانب الاجتماعي تتمثل في تدني مستوى الاعتراف الاجتماعي لعدم توفيرهاعلى قدر من الحماية و الامان المهني جعلت من العمل اللامن مرتبط بغموض المستقبل واللا استقرار الوظيفي ، و كما يرى كاستال قائلا: "في مجتمعنا هل من معنى للتفريق بين الإندماج الاجتماعي و المهني إذا علمنا أنّ **الهوية المهنية** و الدور الاقتصادي يؤسّسان الاندماج الاجتماعي للفرد؟ إنّ جعل الدعم للإندماج الاجتماعي يصبح الإدنماج حالة و ليس مجرّد مسار.

4- الاندماج من منظور النظرية السوسيولوجية للمؤسسة :

ومنه فإن الاتجاه السوسيولوجي والمتمثل في علم اجتماع المؤسسة الذي تطور في فترات الثمانينات والذي حاول حل بعض المشاكل التي عجز عن تحليلها علم الاجتماع التنظيمات والتي صاحبت ازدهار الصناعة و ظهور مشاكل الاغتراب ومشاكل أزمة هويات العمال كما أشار إليها"دوبار"في كتابه "**أزمة الهويات**".

نجد فيليب برنو" Philippe Bernoux" هو الآخر اكد على آليات بناء وتشكيل الهوية المهنية والمتمثلة في النقاط التالية:

التكوين :من علامات التطور المهني إبداء الأشخاص لإرادة من أجل متابعة عمليات التكوين هو حدث نادر التكرر والسبب ان الهوية تبنى من أجل الذات لدى الأفراد دائما استنادا إلى التكوين التراكمي والممارسات الجماعية للعمل التي تجرّد العمل كليا من صفة الشخص تلغي وجود أي رغبة فردية في التطور المهني وأن تطوره مرتبط بتطوره.

" ويصبح التكوين عامل من عوامل بناءات المسارات الهنية للعمال وهذا ما اكده" كلود دوبار" بان المؤسسة التي تتشكل فيها الهويات المهنية نتيجة التقاء بين الافراد ونمط العمل تقترح فيه المؤسسة هويا ت افتراضية ثم تعرف بالهويات الفعلية الموجودة عندها، وهذا الالتقاء يفرض وجود انماط عمل وسياسات توظيف و تسيير المستخدمين ومسارات مهنية تظهر الى جانب التغيرات في الوظائف و العلاقات الخاصة بالتكوين[22]

الاعتراف بالانتماء: الكثير من الباحثين بينوا أن هناك علاقة وطيدة بين الاعتراف بالانتماء وتشكل الهوية ، بحيث لا يمكن أن تتشكل هوية الانتماء لمجموعة معينة دون أن نعترف أو نتقبل هذه المجموعة بانتماء الشخص على الاعتراف بالآخرين المجموعة فإن كان إعطاء الهوية وتشكيل مجموعة الانتماء هو أساس من أسس بناء الروابط الاجتماعية.

ولقد أكد "الدّكتور بن عيسّى محمد المهدي "أنّ المؤسسة هي مكان مستقل عن المحيط أو المجتمع المنتج للضوابط التّي تحكم العلاقات الاجتماعيّة، هذه الضوابط هي التّي تشكل نقطة ارتكاز في التّحليل الاستراتيّجي للفعل الاجتماعي عند "**كروزيه**" ولكن المؤسسّة الاقتصاديّة أصبحت الآن مكان أين تنشأ وتتشكل فيه الهوّية والثقافة والاتفاقات الاجتماعيّة التّي لا يمكن أن تكون لو لم يكن هناك حد أدنى من الثّقة المبنية على التّصوير الجماعي والخيّال المشترك[23].

خامسا :تحولات منظومة العمل والهويات المهنية .

يعتبر العمل من الملفات الاقتصادية والاجتماعية المطروح موضوعها بحدة الى جانب ظاهرة البطالة التي نجدها من بين المشكلات الاقتصادية التي تعاني منها جل اقتصاديات العالم.

---

[22]- Claude Dubar,Charles Gardéa,Evolution de la promotion sociale et dynamique des forms indentitaires , Education Permanente n°163/1998-3,p79.

[23]- محمد المهدي بن عيسى ، ثقافة المؤسسة :دراسة ميدانية للمؤسسة الاقتصادية العمومية في الجزائر، أطروحة دكتوراه جامعة الجزائر ، 2004- 2005 ، ص- ص 232 ،233 .

والجزائر ليست بمعزل عن ذلك فهي تعاني من هذه الظاهرة ، حيث وجدت نفسها مع غياب الممول في سياستها الاقتصادية تسعى إلى التكيف مع الوضع العالمي الجديد، حيث لا يتشكل اقتصاد دولة بمعزل عما يحدث من متغيرات عالمية[24]، فأخذت الدولة في تغيير منطقها الاجتماعي والسياسي واستبدالها لمنطق جديد يقوم على العقلنة والفعالية الاقتصادية كان لزاما على الدولة إعادة صياغة نمط التسيير والتنظيم لمختلف آلياتها وأجهزتها الاقتصادية ومراجعة سياستها التنموية الهادفة تماشيا مع المعطيات والمتغيرات الجديدة، التي كان لها اثرها الواضح على زعزعت ملف التشغيل، لتفسح المجال لظهور أشكال جديدة للعمل كالعمل المؤقت والعمل الموسمي في القطاعين الخاص والعام عن طريق مختلف البرامج المكلفة بالتشغيل هذا ما ولد شكلا جديدا من أشكال علاقات العمل الغير متوافقة مهنيا، الأمر أصبح معقدا أكثر مع تفشي ظاهرة البطالة بين حملة الشهادات من خريجي الجامعات التي أصبحت حبيسة مجموعة من الظروف التي لم تسمح لها حتى بإيجاد فرصة للكشف عن طاقتها العملية والمساهمة في التنمية من خلال منصب عمل يعطيه من الألقاب ما يحدد موقعه في سلم التدرج الاجتماعي ومشاركته في مختلف شبكات العلاقات الاجتماعية.

وفي هذا الصدد يمكن تناول مسالة "ازمة الهوية المهنية "في ظل التطورات الاقتصادية التي عرفتها الإدارة الجزائرية، وتميزت بالتذبذب في التسيير والإنتاج الأمر الذي عجل باندثارها وتفككها واصبح عمالها يعانون من **ازمة في هريتهم المهنية** ، وهذا ما انعكس سلبا على مجتمعنا .

تتجلى انعكاسات منظومة العمل بالشكل السلبي كعملية حتمية لعدم توافق وطلبة الجامعة باعتبارهم مورد هذا التعليم العالي وعماده يصبحون هم المستقبل الذي لا يمكن التلاعب به ليتحكم أصحاب القرار الاعتناء بهم كمادة خام في تحسين تكوينهم وضمان مكانة لهم في سوق العمل، [25] إن تشكيل **الهوية المهنية** أصبح ينظر إليها من أبعاد عديدة على

[24] احمين سفير، التحولات الاقتصادية والاجتماعية وأثارها على البطالة والتشغيل في بلدان المغرب العربي، منظمة العمل العربية، المعهد العربي للثقافة وبحوث العمل بالجزائر، بدون سنة. ص 123.

[1]-.منى عتيق، الملتقى الوطني حول المجالات الاجتماعية التقليدية والحديثة وإنتاج الهوية الفردية والجماعية في المجتمع الجزائري، أيام 24-25 فيفري 2015، جامعة ورقلة.

أنها هي الأكثر فائدة وقيمة يمكن أن تتأتى من التعليم الجامعي [26]، وهنا يمكن استجابة أن كل هذه المتغيرات تتيح في نفسية الطالب قبل التخرج قيم تساعدهم على التحصيل العلمي الجيدمما انعكس على مواقفهم واتجاهاتهم نحو تحديد طموحاتهم وتمثلاتهم لذواتهم للمهنة، في هذا الصدد يشير هيبرمان " Heberman .M "أن تأثير الهوية الشخصية على الهوية المهنية وذلك من خلال التأثير في الفرد من حيث تخطيطه لمستقبله وتصوره لدوره ومركزه الاجتماعي لذلك. [27]

في نفس السياق جاءت المعطيات الميدانية مؤكدة من خلال الفئتين في كل التخصصات على انعكاسات العملية التكوينية بكل مكوناتها داخل المؤسسة الاقتصادية محل توظيفهم مما يفسر فعلا أن الجامعة تعاني " **أزمة هوية**" وكما عرفها "كلود دوبا"ر بمجموع اضطرابات في علاقات مستقرة نسبيا بين عناصر الهيكل النشاط، الإنتاج، الاستهلاك، الاستثمار، النتائج. [28]

حيث هذا وما أشار إليه" رونالدو سان سوليو"، حيث يعرف هوية الذات على أنها مجموعة من التمثيلات الذهنية التي تسمح للأفراد بإيجاد تناسق وتواصل بين تجاربهم في الحاضر وتجاربهم في الماضي، لهذا أصبح من اللازم أن نحلل الأفراد العاملين بالمؤسسة ومجموع المعطيات المتصلة بوضعيتهم في العمل ولا سيما متطلبات ونوع العمل والموقع ضمن التنظيم وكل هذا من أجل التوصل إلى فهم جيد لهوية خريجي الجامعات على العموم، حيث يعيشون ضمن وضعية مهنية يصاحبها خوف من المستقبل المجهول نظرا لعدم مراعاة عدة جوانب مهمة تمس خريج الجامعة ولمختلف الوضعيات التي يعيشها بعد تخرجه.

[2]-مساندر ميريدين: النجاح في التعليم الجامعي، ترجمة وليم عبيدة عبد الرحمن الأحمر، دار ذات السلاسل، الكويت 2006، ص 112.

[27]- EL.Hoyek , Repéparation identitiaires et rapport a la Formation continue – cas des enseignants de français de liban –thése de doctorat en sciences de education université Charles de Gaulle – lilies 3,septembre ,2004.

[28]-كلود دوبار ،أزمة الهويات ،ص 26.

إلا أن عالم الشغل يفرض عليهم إستراتجية معينة للقيام بدورهم في المؤسسة الاقتصادية" و لا ينظر للمؤسسة على أنها وحدة اقتصادية نجاعتها تتوقف على مدى قدرتها على تقسيم العمل و توزيع المهام الجزئية على أفرادها بل و مدى قدرتها بأن تكون ناتجة **للهوية المهنية**[29].

ومن الملاحظ ان هناك نسبة كبيرة لا يشعرون بالارتياح نتيجة عدم تسوية المشاكل بالمؤسسة والمقدرة بنسبة 42،% وبهذا فالمؤسسة لا توفر ذلك المناخ وهذا ما يعكس درجة الانتماء التنظيمي غير المرغوب فيه من قبل المبحوثين، كعامل من عوامل عدم الاندماج في فريق العمل ،ومن الملاحظ ايضاأن نسبة 62.5% من مجموع المبحوثين الذين أقروا ان تصورهم لمستقبلهم المهني على أنه مجهول تترجمه معاناتهم من عدم تحقيق أهدافهم من خلال مهامهم وهي عدم توفير الحماية الاجتماعية الكافية وغموض المستقبل نتيجة الشعور بالتهميش حيث يتخلى عن هويته ويبحث عن هوية أخرى تحقق له موارد ومكاسب أفضل في مؤسسات أخرى و من الملاحظ ايضا أنها لم تحقق تطورا خلال مسارها المهني لعدم اختيار هذه الفئة مناصب عملها فإنها تغترب للوهلة الأولى كسبب لعدم اندماجها مهنيا، وهذا ما أشار إليه "اريك إريكسون "إلى أن حل مشكلة **الهوية الذاتية** تتعلق بحل مشكلة **هوية الدور**".[30]

أن هناك فوارق مهنية سجلت تأثيرا في نيل بعض الحوافز والامتيازات كالترقية، التكوين زيادة العلاوات في نفس الوقت لم يحققوا طموحاتهم خلال فترة العمل بالمؤسسة لأن العقود المحددة المدة والمقرونة بوتيرة أشغال المشاريع تسمح للمؤسسة بتسيير مواردها ،حيث يمكن فسخ العقد أو إنهاء مدة العقد دون تجديده في حالة خاصة تعكس أسلوب المسؤولين والتي حددت مؤخرا بمدة شهر واحد فقط بعدما كانت تحدد لمدة سنة كاملة وكانت" مقاربة "كلود دوبار" في الإطار فعالة في مختلف الجوانب المتعلقة بالعمال حيث أدرك أن متطلبات العامل بشأن محيط عمله وأحاسيس الرضا أو عدمه في تأدية مهامه ولا يمكن تحليلها إلا إذا أخذت بعين الاعتبار تجاربه الماضية في إطار **التنشئة الاجتماعية** والحاضرة في إطار **التنشئة**

[1]-Claude Dubar, La Socialisation ,Construction des identités Sociales et Professionnelles, Opcit,p61.

[30]- Erik Erikson, Adolescence et Crise la Quête de L'identite, tard, par Joseph Nass, et Claude Louis, ed, Flammarion, 1972 , p .66

المهنية هي أنماط مسار أثناء حياة العمل **والهويات المهنية** أدوات معترف بها اجتماعيا بالنسبة إلى الفرد في مماثلة بعضهم البعض في حق العمل والوظيفة. [31]

ان اكثر انعكاسات اللامن الوظيفي تتمثل في تدني مستوى الاعتراف الاجتماعي حيث لم تستفد هذه الفئة و نتيجة ظروف وقعت دون تحقيق نظام تكويني ناجع كاحتكار بعض الفئات لعملية التكوين وإقصاء البعض منها ذوي الخبرة، مما أدى إلى حدوث "**إقصاء هوياتي**[32] "يكون في الشكل أو التسمية من خلال إضافة أو حذف وظائف واستبدالها بوظائف أخرى يتم فيها دمج المهام والاعمال ،وكل ما يخص الشؤون الإدارية من تكوين ترقية، وحوافز، وهذا ما أشار إليه كلود دوبار Calude Dubar يقول في هذا الصدد "على أن التكوينات المهنية فضاءا **للتنشئة المهنية** وبناء هوية بصفة مسبقة فهو فرصة لتطبيق المهارات المكتسبة وكيفية التأقلم مع الوسط المهني.

حيث يلخص "**سان سوليو**" إلى القول "بأن التفاوت في فرص الوصول إلى مصادر السلطة في وضعية اجتماعية محددة، خاصة في التنظيمات ومنها تنظيمات العمل يؤدي إلى عجز الأفراد على فرض ما يميزهم عن الآخرين، وهذا العجز معناه **الموت الرمزي** وهو في الحقيقة عجز عن تحديد معنى للذات في العلاقات اليومية وهذه الحالة هي التي يمكن تسميتها **بفقدان الهوية**.[33]

إن هذا الأسلوب في التمييز قد يجعل من الصعب الاندماج في المؤسسة ويقحم هؤلاء المبحوثين للدخول في صراع، في هذا الصدد يشير" **آلان توران**" أن خطوط بروز هوية الفاعل الاجتماعي تزداد من خلال بداية وعيه بخطر فقدانها، إذ يتحتم عليه ذلك التحول في صراع ومواجهة ومنافسة الفاعلين وذلك للتأكيد على **الذات الاجتماعية**".[34]

وبالتالي عندما يمارس في المؤسسة أسلوب التسيير وفقا للنظام معين بإستثناء المقاييس الموضوعية يمكن أن يدخل الكثير في صراع للاستحواذ على أكبر قدر من الحظوظ في الامتيازات والسلطة، الأمر الذي أدى إلى خلق العديد من الصعوبات

[31]- كلود دوبار،ازمة الهوبات، مرجع سايق، ص63.

[32] المرجع السايق ،ص70

[33]-sain sauliau, Ibid, p .211

[34]-Alain Touraine, **pour la socoiologie** ,Seiul, paris,1974,P.132.

والعقبات في إثبات الذات المهنية وتطوير الهوية ليخلق هذه الحالة من فقدان الدور والتشتت الوظيفي **وإحساس بفقدان الهوية المهنية**، ولهذا المؤسسة التي تهدف إلى استقطاب أنجع ليد العاملة مطالبة بالاهتمام بمراحل الانتقاء والتوظيف عموما ،لأن هذه الموارد البشرية والكفاءات الفردية كأصول استراتيجية تحقق التميز التنافسي، ولقد أكد "سان سوليو" من جهة على التركيز على الهويات في العمل والتأثيرات الثقافية للمنظمة واختلاف سلوكيات أعضاء المنظمة باختلاف ثقافتهم السوسيومهنية ، وقد استنتج أن في المؤسسة الواحدة تتعايش الثقافات وتتداخل بقدر تعددها واختلافها وفي نظره المؤسسة الاقتصادية بهذا المعنى هي مجال اطار للتفاعل و الفعل الاجتماعي بتجاوز الضوابط و القواعد القانونية الرسمية ، بل يتحكم فيه اطر مرجعية اخرى غير رسمية نابعة عن الخصوصية السوسيولوجية و الثقافية لتشكل الاجتماعي القائم

خلاصة

إن مشكل الاندماج المهني مشكل صار يطرح نفسه بإلحاح على الباحثين مما يستدعي ضرورة الاهتمام بمسألة تشكيل الهوية المهنية ، بشكل لا ينفصل عن تأثير المتغيرات الأخرى انطلاقا من المسار التعليمي وصولا إلى واقع نظم المؤسسات وأسلوب استثمارها لهذه المخرجات "كون هذه الفئة تتفاعل مع عدة وضعيات تتغير وتتكيف مع الظروف.

إن مفهوم الهوية المهنية و الاندماج المقترح من طرف الباحثين يمكنه أن يلخص لنا مجموعة الحجج التي بني عليها هذا المقال "أنّه مسار مبني اجتماعيا و يضم في طياته فاعلين اجتماعيين و هياكل مؤسسيه و توجّهات مبنية على منطق عمل معيّن ومؤهلات علمية وأسلوب تسيير وأنّه يعتمد على استراتيجيات الفاعلين الذين يرتبطون هم أيضا بمسارات لتجارب خاصة .

بحيث في هذا السياق نجد نوعا من الاختزالية الجذرية، وأنه قد تؤدي إلى" **فقدان الهوية**" أين يثبت وجود ضعف الذات وبموجب هذه الحركة تتخذ المعاناة المهنية موقعها كنتيجة ومشكلة تكمن في الذات المهنية اذ لابد التركيز على الاهتمام بالذات لان استمرارها يعتمد أساسا على نجاحها وتوافقها مع قيمها وأهدافها وخاصة في هذا العصر الذي تطلعت فيه الخدمات والنشاطات وتعقد أعمالها خاصة في ظل الظروف والتحولات الراهنة.

وما يدعم كلامنا السابق "كلود دوبار في" كتابه يتناول فيه مسألة التنشئة الاجتماعية وبناء الهوية المهنية والاجتماعية في ظل التحولات التكنولوجية والتنظيمية الراهنة، التي استقى تحليله فيها من تحقيقات ميدانية في مؤسسات شهدت تحولات جذرية حيث رفض" دوبار" التي تجعل من بناء الهويات عملية نفسية بحتة تنجم فقط على الفرد أو عن التلقين الإجباري للمبادئ والقيم، ورأى ضرورة تصور الهوية على أنها نتيجة لعملية انتماء وعطاء مزدوجة هوية من أجل الذات وأخرى من أجل الغير pour l'autres l'identitié su soi par les autres "موضحا ذلك بأن التنشئة الاجتماعية تشكل بناء الهويات الاجتماعية وأخرى مهني.

مما سبق نستخلص ان الهوية المهنية تشمل مصدرا هاما لدعم الافراد استقرارهم ،غير ان السياق الاجتماعي الجديد في المجتمعات المعاصرة اصبح مرتبط بتحولات منظومة العمل تستهدف السوق العمل العالمي جعلت من الاندماج اكثر صعوبة مما يستدعي التفرقة بين الاندماج و اللامن الوظيفي الذي تفرضه المتغيرات الاقتصادية تجلت اثارها في ظهور مشكلات الاندماج المهني في اطار عولمة التسيير التي تبنتها منظومة العمل في القطاعين العام والخاص على سواء.

-قائمة المراجع بالعربية :

[1]- احمين سفير، التحولات الاقتصادية والاجتماعية وأثارها على البطالة والتشغيل في بلدان المغرب العربي، م نظمة العمل العربية، المعهد العربي للثقافة وبحوث العمل بالجزائر، بدون سنة. ص 123.

[2]- إشكالية الملتقى الدولي حول الهوية والمجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري ، أيام 27-28-29 فيفري 2001، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة ورقلة ، الجزائر

[3]- علي عبد الله، التحولات وثقافة المؤسسة ، دراسة مقدمة للملتقى الدولي تحت عنوان الاقتصاد الجزائري في الألفية الثالثة تحت عنوان الاقتصاد الجزائري، كلية الاقتصاد وعلوم التسيير البليدة، الجزائر، 21-22 ماي، 2002، ص 12.

[4]-منى عتيق، الملتقى الوطني حول المجالات الاجتماعية التقليدية والحديثة وإنتاج الهوية الفردية والجماعية في المجتمع الجزائري، أيام 24-25 فيفري 2015، جامعة ورقلة.

[5]-مساندر ميريدين: النجاح في التعليم الجامعي، ترجمة وليم عبيدة عبد الرحمن الأحمر ، دار ذات السلاسل، الكويت 2006، ص 112.

[6]- محمد المهدي بن عيسى ، ثقافة المؤسسة :دراسة ميدانية للمؤسسة الاقتصادية العمومية في الجزائر، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر ، 2004- 2005 ، ص- ص 232 ،233 .

[7]-كلود دوبار، ترجمة رندة بعث، تفسير تحول ازمة الهويات ، ط1 ،المكتبة الشرقية ، لبنان، 2008 ، ص174 .

قائمة المراجع بالفرنسية :

1-Claude Dubar , La Socialisation ,Construction des identités Sociales et Professionnelles,"4eme édition ,Armand Colin,Paris, 2000 ,P.61

2-EL.Hoyek , Repéparation identitiaires et rapport a la Formation continue – cas des enseignants de français de liban –thése de doctorat en sciences de education université Charles de Gaulle – lilies 3,septembre ,2004.

3-Erik Erikson, Adolescence et Crise la Quête de L'identite, tard, par Joseph Nass, et Claude Louis, ed, Flammarion, 1972 , p .66

4-Renaud Sain Saulieu, "L'identité au travail ,Presses de La fondation nationale des Sciences politiques" ,P aris,1977,p.68

5-Manuel Castells, Le Pouvoir de L'identité, Edition, Foyord, Paris, 1999, p 16.

- LES REVUES :

1- Claude Dubar,Charles Gardéa,Evolution de la promotion Sociale et dynamique des formes Indentitaires , Education Permanente n°163/1998-3,p.22

[2]-Claude Dubar, "Forms Identitaire et Socialisation Professionnelles," Revue, Francaises de Sociologie , Vol 33, Oc-t/ Dec N° 4, 1999, p .56.

مجلة التراث

J-ALT

2017/ Vol:7 N°04

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

الحجاج في الخطاب الساخر
في " لزوميات " أبي العلاء المعري

الأستاذة : نبيلة نصاح

قسـم اللغـة العربيـة وآدابـها جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي–

الملخص

سعى هذا البحث إلى كشف مسارات السخرية في ديوان " لزوم مالا يلزم " لأبي العلاء المعري فقد شكلت السخرية الأدبية أهم الأساليب الفينة بروزا في الديوان، لأنها ترجمان لحالة الاغتراب والألم الدفين، حيث خاض المعري صراعا مريرا مع مجتمعه العباسي وهكذا أصبحت السخرية في اللزوميات ضربا من المواجهة وثورة على ما هو سائد، فنحت بالنص اللزومي منحا حجاجيا بغية الإقناع فكان البحث في كيفية اشتغال الحجاج في إطار النص الشعري الساخر .

مقدِّمـــــــــة

عرفت المجتمعات البشرية السخرية منذ الأزل، فنشأت في بداياتها في كنف الفلسفة الإغريقية، ثم انتقلت إلى الحقل الأدبي، وظهر ما يعرف بالأدب الساخر.

فالشعور بالألم الذي يتجرعه الشاعر أوالأديب دافع إلى السخرية لاسيما إذاأحس المبدع منهما عدم قدرته على الخلاص من هذا الألم.

لذلك يعد الأدب الساخر " احد علامات التحذير من أخطار الممارسات الخاطئة، أو هو شكل من أشكال المقاومة "[1]، هو نداء التمرد على سلبية الواقع وإعلان الرفض على ما هو سائد والدعوة لما يجب أن يسود.

ومن ثمة فإن "الهدف الأوليللأدب الساخر هو هدف تصحيحي، سواء على المستوى الأخلاقيأوالمستوى الجمالي"[2] ما يسم السخرية بأنها مركب من الهجاء، والتهكم، والذم، والفكاهة، والهزل، والنكتة.

فالسخرية في الأدب هي "العنصر الذي يحتوي على توليفة درامية، من النقد، والهجاء، والتلميح، واللماحية، والتهكم، والدعابة، وذلك بهدف التعريض بشخص ما، أو مبدأ ما، أو فكرة ما، أو أ ي شيء، وتعريته بإلقاء الأضواء على الثغرات والسلبيات وأوجه القصور فيه " [3]، الأمر الذي يفسر أن الشاعر الساخر صاحب رسالة مهموم بقضايا المجتمع، والسخرية في معتقده لا تعني الضحك من أجل الضحك، وإنما هي عزف على أوتار الألم لأوجاع الوطن والمجتمع.

بواعث السخرية في اللزوميات :

لقد فتح ما وصل إليه المجتمع العباسي مت ترد، أبواب المواجهة والصراع على مصراعيه، بين أفراد مجتمع غلبت عليه المادية، فاضمحلت فيه القيم والمبادئ، واختلت موازين الأولويات فيه، وبين المعري الفيلسوف الشاعر المصلح، فاتسعت هوة الاختلاف الفكري بينهما.

وفي هذا الجو المشحون بالاختلاف والخلاف، انبثق الخطاب الساخر من رحم أزمة مجتمع يهوي إلىالأسفل الدرك دون أن يدرك أنه في طريق الهاوية، فكانت السخرية في اللزوميات شكلا من أشكال المقاومة، من أجل التغيير، ومن أجل إثبات قوة الذات المتكلمة.

"فالسخرية في أسمى صورها آلية دفاعية ضد القهر"[4] ما يمنحها شرعية الاعتراف بها كخطاب حجاجي يتوخى قيم الحق والخير.

وعليه تتأسس الأسئلة التالية:

- هل السخرية في اللزوميات ذات أبعادإقناعية ؟
- ثم ما حدود الإقناعية في خطاب اللزوميات ؟
- وكيف صير المعري خطابه الساخر خطابا حجاجيا ؟

السخرية في الإطار الحجاجي :

تميزت نصوص اللزوميات بالإقناعية و"الإقناع عند علماء الحجاج هو التواصل لغاية تغيير سلوك أو موقف"[5]، وقد اتخذ المعري السخرية آلية أسلوبية لتدعيم وتقوية موقفه الحجاجي، لأنها "آلية حجاجية" [6]، إذأشار اللسانيون التداوليون "لبعدها الإقناعي"[7]، وهكذا كان الخطاب الساخر في اللزوميات يتوخى تنوير العقول وتحرير الذات الإنسانية من سلطان الهوى وسطوة الشر .

ففي حقيقة السخرية تبدو "ظاهرة للخطاب، من حيث إعادتهاالأوامر مع قوة الكلمة في بعدها التواصلي، و نشدانها التأثير في مستمعيها والإقناع بطروحاتها، ومن ثمة يأتي التفكير في التوجه الإقناعي للسخرية " [8]، فسلوك اللغة في الخطاب الساخر في جوهره ينحى منحى التأثير في المخاطبين وغايته تعديل سلوك أو تغيير موقف، لأننا " نتكلم عامة بقصد التأثير، وأن الوظيفة الأساسية للغة هي الحجاج، وأن المعنى ذو طبيعة حجاجية " [9]، وتفسير ذلك أننا نستعمل اللغة لتحقيق منافع، وهذه المنافع متعددة الأوجه، كأن يعبر بها عن المشاعر، أو الوصف، أو الأخبار، وهذا لا يمنع تلك الأخباروالأوصافأن تثير المتلقي وتحفزه، حتى في تلك الخطابات التي تنبئ بنيتها السطحية خلاف ذلك، لأن العملية التواصلية مرتبطة بمقاصد المتكلم وأهدافه من الكلام، وهذه المقاصد في جل أحوالها تنعقد على غاية التأثير والإقناع .

وهذا الطرح يشرح المبدأ الذي انطلق منه ديكرو "بأن قيمة القول الإبلاغية ثانوية بالنسبة إلى قيمته الحجاجية التي تعتبر أولية "[10]، وتفسير ذلك أن "القضايا في الحجاج تأتي مصاغة بطريقة مبنية ومرتبطة بشكل منسجم، تظهر فيها كفاءة المتكلم الأسلوبية وقدراته التركيبية " [11]فضمنها طاقة حجاجية كون "البنى الحجاجية ليست ذات طبيعة منطقية، ولكنها لغوية بالأساس، داخلة في اللغة التي تحتوي في بنيتها على معلومات تتعلق بالحجاج " [12]. وعلى هذا النسق انبنى الحجاج في الخطاب الساخر في ديوان اللزوميات، فتعددت صوره وتنوعت أشكاله، لتتقوى حجاجية السخرية، لأن "القيمة الحجاجية للسخرية متعددة الملامح، تتراوح بين تجاوز المألوف والتظاهر، بين المواجهة (بما تثيره من انفعالات) والمواراة، بين الهزل والجد، بين يسر الضبط أن نهجت نهج التركيبات اللفظية التضادية، وعسره إذا ما جرت مجرى التضمين والتورية والتعريض "[13].

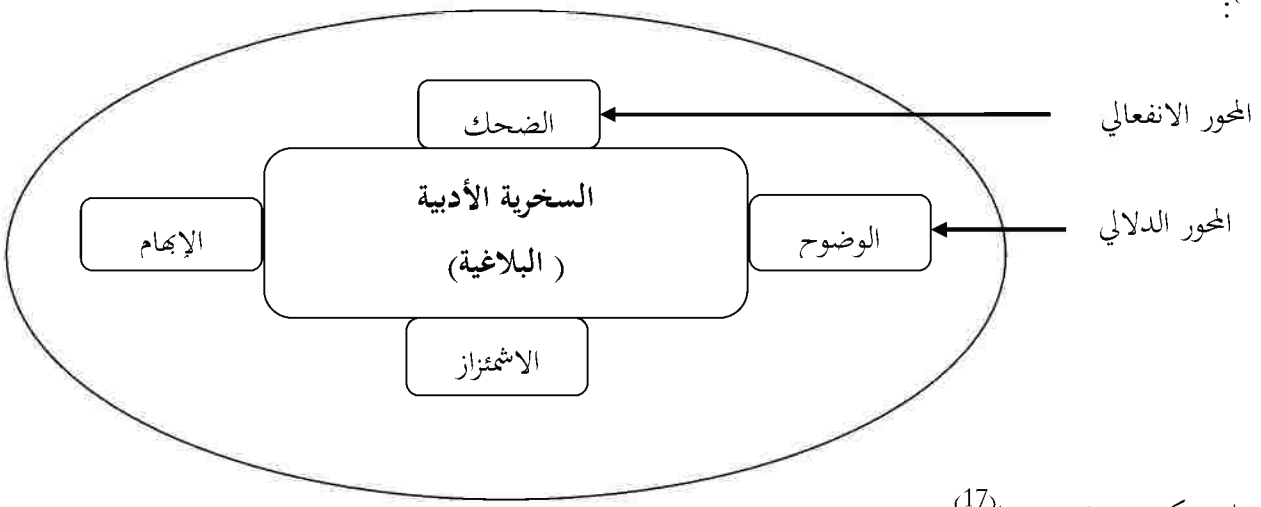
إن طبيعة نص اللزوميات تكشف عن الهدف المتوخى منه، بسبك ألفاظه في سياقات حجاجية تتوخى الإقناع، وهذا ما يبرر انتقاء الكلمات ذات الواقع الخاص، حيث أن تخير اللفظ شرط أساسي وأولي، لأنه يعني أن المتكلم البليغ هو الذي يفكر في الألفاظ الملائمة اللائقة التي تسمح لا بإبلاغ المعاني والمضامين فقط، بل وتسمح بالتأثير في السامع بخصائصها الذاتية أيضا"[14]، ومن ثمة عول المعري كثيرا على فعالية المفردة في إحداث التأثير الإقناع، بل مقارعة المخاطب بهذه الكلمة او تلك، فاستند على معيار الانتقاء . فكان المعجم الشعري نافذة نصية مهمة لفهم الأبعاد الحجاجية للسخرية في الديوان، فأصبحت المفردة "نواة دالة على إسهام هذا العنصر اللغوي المحدود في توليد طاقة حجاجية فعالة

ذات مدى بعيد في تبليغ مقاصد القول." [15] ومن المهم التذكير في هذا السياق أن سمة نصوص اللزوميات، أنها تقوم على مبدأين أساسيين هما: جمالية النص، أي شعرية الأسلوب، فتداولية الخطاب في جانبه الحجاجي.

تجليات السخرية في ديوان اللزوميات :

كما سبق القول فإن النصوص اللزوميات جمعت بين الحجاج وجمالية الأسلوب، حيث عولت على التنويعات التركيبية وكذا ثراء المعجم الشعري، لاسيما وان المعجم من أدوات الأسلوب البلاغي الذي يتوخى الإمتاعوالإقناع.

وفي هذا الإطار تبرز السخرية الأدبية بروزا ظاهرا في الديوان، حيث بين محمد العمري كيفية تموقعها على النحو الآتي[16]:



وتنبني على مكونين هامين، هما[17]:

1 - **المكون الانفعالي**: ويعني رغبة المتكلم في الاستخفاف أو الضحك، وقد يكون الاستهجان أو التهكم.

2 - **المكون اللساني**: ويتجلى من خلال المفارقة الدلالية وما يترتب عنها من غموض أوإلتباسوهكذا سيتم تقصي مسارات الخطاب الساخر في الديوان اعتبارا لهذه الخطاطة. تتأسس نجاعة الخطاب –هنا - استنادا للنزوع الفلسفي والمنحى الأخلاقي والنهج الإصلاحي، الأمر الذي وسم اللفظة في الديوان بالطابع التقويمي، إذ سعى المعري لإعادة بناء منظومة القيم، بترسيخ القيم الأخلاقية في المجتمع العباسي الذي انغمس في المادية، وبذلك راهن المعري على المعجم الشعري الذي نحى منحا حجاجيا في الديوان، ومن مظاهره، قوله:

مساجدكم ومواخيرك_م سواء فبعدا لكم من بشر [18]
وما أنتم بالنبات الحميد ولا بالنخ_يل ولا بالعشـر
لكن قتاد عديم الجناة كثيـر الأذاة أبى غير شر

تتجلى قوة حجاجية السخرية في استدعاء ألفاظ من حقل النبات، في حين أن المطلع يستوجب ألفاظا من الحقل الديني أو الحقل الأخلاقي، فنقطة الانعطاف هذه تشي بمقاصد المتكلم الذي يريد التأثير في مخاطبيه، وعليه فالكلمة المنتقاة "تكسب الخطاب الذي ترد فيه وقعا معنويا خاصا وبعدا حجاجيا أعمق في علاقته بمتلقيه " [19]، فهذا الانتقاء قام على التصوير، لتكون الصورة ماثلة مشاهدة مدركة في عالم الحواس: البصر، الشم، اللمس. فالنخيل معروف و" العشر من العضاة وهو من كبار الشجر، وله صمغ حلو، وهو عريض الورق ينبت صعدا في السماء، وله سكر يخرج من شعبه ومواضع زهره، وله نور مثل نور الدفلى مشرب مشرق حسن المظهر " [20]، أما "القتاد شجر ذو شوك لا تأكله الإبلإلا في عام جدب فيجيء الرجل فيضرم فيه النار حتى يحترق شوكه ثم يرعيه إبله، ومن صفاته أن له شوكا أمثال الإبر"[21]، وهكذا هي سخرية اشمئزاز، فالمعري قد ضجر من الناس فسخط عليهم وحط من شأنهم، فنفى أن يكونوا أهل خير "ما أنتم بالنبات الحميد، لا بالنخيل، ولا بالعشر". وأثبت حقيقتهم بأنهم "قتاد"، وهذا ما تكثف مع الرابط الحجاجي "لكن" وهي أداة استدراك دلت على الإيجاب بعد النفي "فكل خطاب تال لها هو الحجة الأقوى صوب الدعوى التي يدعيها المتكلم "[22] وهذا ما يجعل "الاستدراك سبيلا إلى منح الحجة التي بعدها قوة أكبر" [23]، وهذا ما يجعل الخطاب الساخر أقدر على التأثير في ذهن المخاطبين.

فالخطاب الساخر يعمد إلى انتقاء وتخير الكلمة التي من شأنها أن تحدث تأثيرا في ذهن المخاطبين، أن " الكلمة المختارة أعلق بعالم خطابهم وأمضى أثرا فيه بما لها من زوائد معنوية جاءتها من اللغة أو من الاستعمال أو منهما معا " [24]، لذلك درج المعري في سخريته على انتقاء اللفظ الذي يحقق أثرا، في نحو قوله:

يقولون هلا تشهد الجمع التي رجونابهاعفوا من الله أو قربا[25]

وهل لي خير في الحضور وإنما أزاحم من أخيارهم إبلا جربا

السخرية كآلية حجاجية تنبئ بالروح الانتقادية لدى المعري، الذي رفض الحياة الاجتماعية، وآثر العزلة، وهذا الرفض قاده لمواجهة المعتقدات السائدة وأنماط التفكير الراسخة، للتنبيه إلى مواطن الخلل، وإثارة ذهن المتلقي للتأمل فيما حوله، لتعديل سلوكاته ومواقفه.

وهذا ما يبرز مع الشاهد في البيتين، لترتسم معالم التهكم باستحضار لفظة "إبل" المقترنة بالصفة " جربا "، لتشبيه أخيار القوم بها.

فاللفظة القادمة من حقل الحيوان تكثفت طاقتها الحجاجية مع أسلوب القصر بالأداة "إنما"، وفي هذا الصدد يذكر الجرجاني " أعلم أن موضوع إنما على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب، ولا يدفع صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة " [26]، ومن ثمة فما بعد "إنما" يقع ضمن المفاهيم المشتركة بين المتكلم والمخاطب، وهذا التوجيه الحجاجي محمل بالذم، لاسيما أن

المخاطب قد وضع موضع المساءلة، كونه يعلم أن أخيار القوم إبلا جربا، وهذا الخطاب يدفع به إلى التفكير مليا بغية تعديل سلوك أو تغيير موقف .

وهكذا، فالسخرية في اللزوميات، هي طريقة في التهكم والاشمئزاز من كل موجود بل من الوجود برمته، لتعكس حالة اليأس والتشاؤم الذي تمكن من المعري .

لذلك لم يتردد أن يقول:

إذا سألوا عن مذهبي فهو بين وهل أنا إلا مثل غيري أبله[27]

تفيد لفظة "أبله" المستقدمة من حقل الصفات الذميمة "ضعف العقل وغلبة العقلة " [28] وتنبئ حركية الجملة الشرطية أن المقام مقام فخر، خاصة في عبارة الجواب "فهو بين" لكن المعري يفاجئ المخاطب بإطلاق صفة "أبله"، كسر أفق توقع المخاطب . فالمتكلم اختار هذه الطريقة التعبيرية استهجانا وتهكما منه للحمق والغفلة المستشرين في المجتمع، وكذلك تتوالى صور الخطاب الساخر، في مثل قوله:

ت1- وأشرف من ترى في الأرض قدرا يعيش الدهر عبد فم وفرج[29]

ت2- وأشرف الناس في أعلى مراتبه مثل الصديد ولكن قيل ضديد[30]

في (ت1) ترتسم السخرية مع صيغة التفضيل "أشرف" المستدعاة من حقل الأخلاق الحميدة، وتدل في حقيقتها على أنها في أعلى السلم الحجاجي، لكن في اقترانها مع عبارة "عبد فم وفرج" انتقلت من أعلى إلى أدني في سلم القيم، وبذلك هي حجة على المخاطب لأنها وسيلة حجاجية لغاية الترتيب، ذلك أن "أفعل التفضيل يكمن دورها الحجاجي في أنه يتضمن صيغا تمكن المرسل من إيجاد العلاقة بين أطراف ليس بينها أي علاقة بطبعها كما أنه يمكنه من ترتيب الأشياء ترتيبا معينا، فبدون استعماله ما كان لها أن تترتب"[31]

وكذلك الحال في (ت 2) فصيغة التفضيل "أشرف" تفترض الأعلى في السلم، لكن باستحضار لفظة "الصديد" تتهاوى القيمة الحجاجية من أعلى إلى أدني، لتتكثف حجاجية التركيب مع الرابط " لكن " لإثبات ما قبلها وتنفي ما بعدها، وهذا في خضم التهكم الذي درج عليه المعري .

وهكذا فميزة الخطاب الساخر في اللزوميات هي إقناع المتلقي بوجهة نظر المتكلم استنادا إلى سلسلة الحجج التي يضمنها في نصه الشعري في شتى الموضوعات التي أرقته واهتم لها، ومنها سخريته من الأدباء، قائلا:

بني الآداب غرتكم قديما زخارف مثل زمزمة الذباب[32]

وما شعراؤكم إلا ذئاب تلصص في المدائح والسباب

أضر لمن تود من الأعادي وأسرق للمقال من الزبالب

تحيل هذه السخرية طائفة من الأدباء على سمات الدناءة والوضاعة والحقارة، وتبدو الحجج في توظيف ألفاظ من حقل الحيوان والحشرات: الذباب، الذئاب، الزباب[33]، وهي تدعم دعوى المتكلم. فأسلوب التقرير الذي قام على المشابهة بين زخارف = زمزمة الذباب، الشعراء = ذئاب، وكذلك الشعراء = الزباب.

ثم القصر بـ (ما ... إلا) ومعلوم أن القصر توكيد، وكذلك صيغة التفضيل في : أضر، أسرق، جعلت القول يتجه "وجهة واحدة نحو الانخفاض"[34]في السلم الحجاجي :

استحقوا السخرية

إذن

أسرق للمقال من الزباب

أضر لمن تود من الاعادي

تلصص في المدائح والسباب

ما الشعراء إلا ذئاب

فالصورة قد تدرجت في سوق الصفات من السيئ إلىالأسوأ، تحريف الشعر عن مساره الإصلاحيالإنساني، إلى المدح والهجاء، المبالغة حد الكذب والإساءة، وكذا سرقة الأشعار، وهي من أبشع الصفات، لذا اقترنت بالزباب للحط من مكانتهم أكثر.

وختاما يمكن القول أن نجاعة الخطاب الساخر في اللزوميات قد تحققت اعتبارا لمبدأ الإقناعية، حيث أن المعري لم يعمد للسخرية بغية الضحك والهزل، بل جعل من خطابه الساخر رهانا لإحداث خلخلة في ذهن المتلقي، فاعتمد على تظافرها البلاغية، ومنها المعجم الشعري، حيث أدت اللفظة في الديوان دورا حجاجيا، فساهمت بخصائصها الذاتية، وكذا في تضافرها معنويا مع عناصر التركيب في المحاججة، وهنا يبرز دور الروابط الحجاجية، لاسيما "لكن" و "إنما" في إحداث النجاح المرغوب فيه، وهكذا كانت السخرية الأدبية شكلا من أشكال الحجاج، فنحت منحنا تهكميا يصرخ ضد كل فساد أخلاقي، هدفه التأثير والإقناع.

ثم كان هذا الخطاب الساخر الحجاجي لعب بالكلمات، والمعنى فيه يتوارى خلف عباراته وتراكيبه، إذ عمد المعري كثيرا إلىإخفاء مقاصده عبر آلية المجاز، وفي مواضع قليلة كان يبين عن هذه المقاصد.

الهوامش:

(01) عبد الحميد شاكر ،الفكاهة والضحك رؤية جديدة، منشورات عالم المعرفة، مجلة المجلس الوطني للثقافة والفنونوالآداب، الكويت، (دط)، 2003، ص 51 .

(02) نبيل راغب، موسوعة الإبداع الأدبي، الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان، مصر، الطبعة الأولى،1996، ص 179 .

(03) م، س، ص 179.

(04) محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية،2012، ص 100.

(05) حسن المودن، بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2014، ص 22.

(06) محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص110.

(07) م، س، ص 98.

(08) أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2011، ص 31 .

(09) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2004، ص 257 .

(10) جاك موشلارو آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة : مجموعة من الأساتذة والباحثين، إش: عز الدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، السحب الثاني، 2010، ص 92 .

(11) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012، ص 173 .

(12) صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الإصدارالأول، 2008، ص 18 .

(13) أمنية الدهري، الحجاج وبناء الخطاب، ص 35 .

(14) حسن المودن، بلاغة الخطاب الا قناعي، ص 167

(15) صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص 61 .

(16) محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص 88 .

(17) م، س، ص 89.

(18) أبو العلاء المعري، اللزوميات، تح: مجموعة من الأساتذة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، (ب :42)

(19) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص 73.

(20) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، 2011، مادة (ع شر)، ص 159.

(21) م، س، مادة (ق ت د)، ص 20.

(22) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 511.

(23) م، س، ص 511.

(24) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص 73.

(25) اللزوميات، (ب : 42).

(26) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، شرح : ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، لبنان، (د ط)، 2002، ص 328.

(27) اللزوميات، (هـ : 01).

(28) مجمع اللغة العربية المصري، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، ص70.

(29) اللزوميات، (ج : 25).

(30) م، س، (د : 35).

(31) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 528.

(32) اللزوميات، (ب : 109).

(33) فأرة عظيمة يضرب بها المثل في السرقة، اللزوميات، ج1، ص 114.

(34) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 520.

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

التراث الثقافي اللامادي و المقدس

إيمان كاسي موسى ، جامعة الجزائر 2

الملخص

يتوقّف تصنيف التّراث على مدى صلته بما يسمّى بالمقدّس, وتلعب الرّموز دورا فيصليّا في ذلك سواء كانت رموزا مجرّدة معنويّة فقط أو ماديّة محسوسة.

ولغرض معرفة ماهيّة التّراث الّذي نحوز, لا يتوقّف الأمر على الجانبين الاجتماعيّ والأركيولوجيّ فقط وإنّما يتعدّاهما إلى ذلك الانثروبولوجيّ والسيميولوجيّ وحتّى اللّسانيّ. فكثيرا ما يحمل التّراث أسراره بداخله, ويبقى على الباحثين التّنقيب لبلوغ ذلك الجوهر الّذي يجعل العوامّ يتصرّفون حياله بصفة معيّنة أو بأخرى.

كذلك, فقضيّة تصنيف التّراث لم تأت عبثا وإنّما لها محدّدات تجعلنا نعي الحدود المتواجدة بين التّراث الماديّ والتّراث اللّامادي.

الكلمات المفتاحية: التّراث الثّقافي اللّامادي, التّراث الثّقافي المادّي, المقدّس, المدنّس, فولكلور

Abstrac

La classification du patrimoine dépend de la façon de se rapporter au dit sacré. Les symboles jouent un rôle très important dans cela, que ce soit des symboles abstraits ou concrets.

Afin de connaitre l'essence de l'héritage ou bien du patrimoine qu'on a, ça ne dépend pas des aspects sociaux et archéologiques seuls; mais ça nécessite aussi la présence de l'anthropologie, la sémiologie et même la linguistique.

Les secrets du patrimoine se trouvent dedans; ça reste aux chercheurs d'atteindre la vérité qu'il cache.

En outre, la classification du patrimoine n'est pas venue en vain ; mais ,plutôt, elle consiste à connaitre les limitent entre le patrimoine matériel et le patrimoine immatériel.

Keywords:

مقدّمـــــــــة

يعتبر التّراث مادّة خصبة لمجالات عدّة, لعلّ أبزها تلك الّتي تبحث في ماهيّته بالنّظر إلى الزّخم الثّقافي الّذي يحويه, وكذلك بالنّظر إلى السّمة الّتي يتّخذها المقدّس في إحدى جانبيه, ألا وهو **التّراث الثّقافي اللّامادي** المترامي الأطراف والمتجلّي بصفة أو بأخرى في مظاهرنا الحياتيّة. فهو ذاك الّذي نحن بصدد التّعاطي معه في تعاملاتنا اليوميّة وإنّما بكيفيّة تغيّب الطّابع الأنثروبولوجي ذي الصّبغة الاعتقاديّة الرّوحانية الّتي اكتنفته قديما لاسيّما فيما يتعدّى الطّابع الشّفهي له, وبل تلبس جزءا يسيرا منه حلّة القطع المعاصرة الّتي حلّت محلّه, ممّا يخيّل للبعض أنّ ماهيّته تقتصر على كونه مجرّد شيء أو مادّة أو حجر, مثله مثل عديد أدوات الزّينة المعاصرة المعتمدة حديثا ! أو قد يحلّ لنا أن نعتبره تراثا ماديّا نظرا لطبيعته الخارجيّة وفقط. وحرمانه من روحه وحصره في طابعه الظّاهري قولا, باعتباره مادّة لا غير, يجعلنا تارة نساوي بينه وبين القطع المعاصرة الّتي تتولّى المصانع صنعها بأشكال مغايرة والّتي لا دخل حتّى ليد الانسان فيها, وتارة أخرى نغفل عن حدود التّراث المادّي الّذي له معالمه الخاصّة هو الآخر.

ولهذا وذاك نلاحظ أنّ منظّمة اليونسكو شدّدت على ضرورة التّعريف بالتّراث اللّامادي في اتّفاقيّاتها المبرمة في 17 أكتوبر 2003 بباريس بحيث تقول في مستهلّها:

"يقصد بعبارة "التّراث الثّقافي اللّامادي" الممارسات والتصوّرات وأشكال التّعبير والمعارف والمهارات وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات تعتبرها الجماعات والمجموعات وأحيانا الأفراد جزءا من تراثها الثّقافي. وهذا التّراث الثّقافي غير المادّي المتوارث جيلا عن جيل تبدعه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرّة بما يتّفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطّبيعة وتاريخها, وهو ينمّي لديها الإحساس بهويّتها والشّعور باستمراريّتها ويعزّز من ثمّ احترام التنوّع الثّقافي والقدرة الإبداعيّة البشريّة" (1).

وطبعا يسوقنا الأمر, بعد الّذي أتى ذكره, إلى التّساؤل عن مجال التّراث المادّي الّذي يشمل بدوره بعضا من المباني والأماكن التّاريخية والآثار الّتي تشكّل لُقى متميّزة بالنّسبة لمعايير علم الاثار والهندسة المعماريّة والعلوم والتّكنولوجيا فيما يخصّ ثقافة بعينها (2). وكأمثلة عن معالمه, نجد المباني الحربيّة والمدنيّة كالحصون والقلاع والقصور والأسوار والسّدود. كما نجد أيضا التّراث الطّبيعي الّذي يشتمل على التّشكيلات الجيولوجيّة والمواقع الطّبيعية سيّما تلك الّتي تعكس الجمال الطّبيعي الخارق للعادة, عدا على أنّها تتألّف كمواطن للأجناس البشريّة والحيوانيّة والنّباتية بما فيها من سواحل البحار والسّلاسل الجبليّة والكثبان الرّملية.

وبعد تلك اللّمحة الّتي خصّصناها **للتّراث اللّامادي** في مستهلّ الحديث, هذا الّذي يعتبر الحفاظ عليه بمثابة حماية للهويّات الثّقافية, وبالتّالي للتنوّع الثّقافي للبشريّة, يقتضي الأمر التّساؤل عن المقاييس الّتي جعلت أصحاب الاختصاص يصنّفونه على ذلك النّحو, والّتي نستطيع إجمالها بكلّ بساطة بمسألة ارتباطه بالضّرورة ب**المقدّس**.

فالمقدّس يقترن دوما بصفة التجلّي, كما أنّ صورته تظل مخياليّة ومجرّدة بأذهاننا وإنّما كثيرا ما تتّخذ أشكالا معيّنة تضمن تلك الصّلة الرّمزية به, أي بذلك المقدّس, ممّا يحقّق التّواصل الدّائم معه. وللإشارة, فإنّ إدراك هذه الصّفة الرّمزية يتّضح أكثر في الدّيانات التّوحيدية, كون أنّ في بعض الدّيانات يُعبد الشّيء أو الحيوان لذاته وليس كرمز.

ولما نقول الرّمزية, يجرّنا الأمر إلى الحديث عن الأشكال والتّعابير الّتي يتّخذها التّراث اللّامادي سواء في الطّقوس والاحتفالات الممثّلة بالرّقص مثلا أو في مختلف الممارسات الشّعبية المتوارثة الّتي تحمل رموزا ضمنيّة حتّى في الحركات, وكذا تلك العينيّة في الخزف والزّرابي التّقليدية والوشم والحليّ التّقليدي والنّقوش الصّخرية. كما يجدر التّنويه إلى وجود بعض من الآلات الموسيقيّة التّقليدية الّتي ذاع صيتها إلى العالميّة, ومثالها آلة "إمزاد" الّتي تمّ ضمّها إلى لائحة التّراث الثّقافي اللّامادي العالميّ للانسانيّة سنة 2008. وتجدر الإشارة إلى أنّ المثال المذكور تراث مشترك بين طوارق الجزائر وشماليّ مالي والنّيجر(3), وتعزف النّساء عليه بمصاحبة أشعار أو أغان شعبيّة يؤدّيها الرّجال في المناسبات الاحتفاليّة, الأمر الّذي يرجع مردّه حسب الاعتقاد القديم إلى إبعاد الأرواح الشرّيرة وتخفيف آلام المرضى النّفسيّين[4].

ومن بين الأمثلة المذكورة سالفا, وتطرّقا إلى أبرز ما يمثّلها في شمال افريقيا, نجد تلك الرّموز الأمازيغيّة وغيرها من الّتي تعبّر تارة عن معبودات الانسان القديم وتارة أخرى على طبيعة محيطه الّذي لطالما ربطته به صلة متينة. فإنسان الصّحراء كثيرا ما يوظّف في ممارساته وقطعه الحرفيّة الشّعبية رموزا لعقارب وثعابين, بما في ذلك النّماذج الّتي اشترك فيها مع غيره كتوظيف رمز الخامسة وشكل العين لإبعاد الحسد حسب اعتقاداته القديمة, وكذا رمز الخصوبة المنتشر بشكل لافت والّذي يعبّر عن فكر انسان حقب زمنيّة خلت.

وإنّما ونتيجة لأشكال التّثاقف, وربّما حتّى الاستيعاب الثّقافي الّذي حدث بغية مسخ الهويّة الوطنيّة ببلادنا, على سبيل المثال لا الحصر, تمّ حذف رموز واستحداث أخرى دخيلة عن ثقافتنا وإنّما عينها الّتي تحدث مع الزّمن ذلكما الزّخم والثّراء الثّقافيين الدّاعيين إلى البحث والتّنقيب, فتتوارث تلك الأشكال لتلبس حلّة العادات والتّقاليد والممارسات الشّعبية ليرسو بها الأمر على شكل فولكلور, وبذلك تبقى شاهدة على تاريخ مضى وإنّما لم ينقض !

وربّما للسّبب ذاته نجد دوركايم *Emile Durkheim* في كتابه "الأشكال الأوّلية للحياة الدّينية *Les formes élémentaires de la vie religieuse*" يعمد إلى دراسة الأشكال الأوّلية باعتبارها المهاد لفهم أيّ معتقد كان بغير أن تشوبه شائبة, وكذلك لكونه يعتبرها العنصر الّذي يضمن التّماسك الاجتماعيّ, وهذا بدءا بنموذج الطّوطم. فعلاوة على أنّ الدّين حسب دوركايم يعتبر حاملا للمقدّس نجده بدوره حباه, أي ذلك المقدّس, بمنزلة تعلو وتحمي البنى الاجتماعيّة لأيّ مجتمع كان, فنجدها تلعب دور الحارس وبالتّالي بكلّ بساطة عنصر الخير في مواجهة الشّر. ومن هنا تتّضح الجدليّة الّتي كانت تطبع فكر الانسان القديم الجانح إلى البحث عن أشكال الدّفء والأمان لمجابهة قوى الشّر (5).

ولأنّ الرّموز الّتي نتعاطى معها في حياتنا اليوميّة تحمل خبايا قد لا ندركها, تظلّ بالضّرورة كنوزا دفينة تتّخذ أشكالا أخرى مع الوقت لاسيّما في مجال السّيميولوجيا أين تتغيّر العلاقة بين الدّال والمدلول بصفة دوريّة وانصياعا لمقتضيات الظّروف وأحداث التّاريخ الدّائم الحركيّة. إنّما بالاستعانة بمجالات أخرى كالأنثروبولوجيا والسّوسيولوجيا واللّسانيات, كثيرا ما تطفو إلى الأفق جملة مؤشّرات تسير جنبا إلى جنب مع سابقاتها في الذّكر لتسوق فكر الباحث وتنبّهه إلى أمور قد يسمّيها في باديء الأمر صدفا, ومثال ذلك تسمية الرّمز *Le symbole/le motif* في بعض اللّهجات الأمازيغيّة ب "أزمول" أو "تقدّيست", ذاته الّذي يحمل دلالة **النّموذج** !

وتبعا للرّموز المستعملة, نجد أنّ الانسان القديم لم يقتصر في تعابيره على المقدّس وإنّما ربط بينه وبين نظيره المدنّس في قالب جدليّ دائم يظلّ يطبعه التّكرار سواء في أشكال الوشم أو تلك الموجودة بالزّرابي أو الحليّ وكذا مثيلاتها البارزة في المصنوعات الخزفيّة أيضا.

ومن بين الّذين خصّوا النظريّات الدّينية ذات العلاقة بالرّمزية بالذّكر نجد كامي تارو *Camille Tarot* الّذي تطرّق في كتابه الموسوم ب « *Le symbolique et le sacré, théories de la religion* » إلى أعمال مفكّرين عدّة ممّن سبقوه أمثال دوركايم *Emile Durkheim*, مرسيل موس *Marcel Mauss*, مرسيا إلياد *Mircea Eliade*, كلود ليفي ستراوس *Claude Lévi-Strauss*, رونيه جيرار *René Girard* وكذا بيار بورديو *Pierre Bourdieu*. فمن هؤلاء من اهتمّ بالمقدّس والرّمزية بين مظاهر الرّعب والتّاريخ (مرسيا إلياد), كما يوجد من كانت له وجهة نظر معيّنة تقول بأنّ العنف هو مصدر الرّمزية والمقدّس (رونيه جيرار), ومنهم من انصبّ فكره حول أشكال هيمنة الرّمزية في الدّين وهو بيار بورديو.

وللخلوص إلى أثر الرّمزية الدّينية بشكل عامّ ومختصر في الآن ذاته, تشدّنا مقدّمة صغيرة وردت في مستهلّ مقال منشور سنة 2011 بمجلّة *Dolls of India* تقول:

" Religious symbolism implies the use of unique symbols by a particular religion, that describe anything pertaining to its culture, including archetypes, events, natural phenomena or even the art that evolved in that land over a period of time. All religious of the world, irrespective of how ancient or modern they are, use symbols to help create a resonant ethos, which in turn, reflects the moral values, teachings and culture of that society. Further, adhering to this religious symbolism also helps foster solidarity among the followers, keeping them secure as a unit, helping them focus better on their object of worship". (6)

هذا المقطع الّذي يسعنا ترجمته كالتّالي : (تنطوي الرّمزية الدّينية على استخدام رموز فريدة متعلّقة بديانة بعينها, تصف أيّ شيء يتعلّق بثقافتها بما في ذلك الأحداث والظّواهر الطّبيعية وحتّى الفنّ الّذي نشأ في أرض ما على مدى فترة من الزّمن. كما نجد أنّ ديانات العالم, وبغضّ النّظر عن جدّتها أو أقدميّتها, تستخدم الرّموز لخلق روح مشتركة تعكس بدورها القيم والتّعاليم الأخلاقيّة, وبالتّالي ثقافة المجتمع الحامل لها. وعلاوة على ذلك, يساعد الالتزام بالرّمزية الدّينية على تشجيع التّضامن وضمان وحدة الجماعة ممّا يسمح بتركيز أمثل على أشكال العبادة).

وكختام لموضوعنا, نتوصّل إلى أنّ هناك صلة لصيقة جدّا بين التّراث اللّامادي والمقدّس, تلك الّتي تتجلّى على شكل رموز سواء أكانت شفهيّة-بصريّة أم كتابيّة, ذاتها الّتي تحمل الكثير من علامات الاستفهام وتحتمل وتستدعي التّنقيب أيضا. فكلٌّ يعزوها إلى شقّ مفاهيميّ معيّن وإنّما تظلّ رغم ذلك متشبّثة بالقالب الدّيني الّذي تحمله منذ فجر التّاريخ.

المراجع:

1 - " *موسيقى الطّوارق ...الوجه الاخر للصّحراء في ليبيا* ", موقع شبكة المحيط العربية الإلكترونيّ, (http://www.moheet.com), نشر في 30 مارس 2014, شوهد في مارس 2016.

2- Camille tarot, « *Le symbolique et le sacré: théories de la religion* », éditions La Découverte, Paris 8, Avril 2008.

3- Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Presse Universitaires de France, Paris, 5ème édit, 2003.

4- Priya Viswanathan, "*Symbolism in religions around the world* ", Dolls of India, (http://www.dollsofindia.com/library/religious-symbols/).

5- مكتب اليونسكو بالقاهرة (http://www.unesco.org/new/ar/cairo/culture), شوهد في مارس 2016.

6- مكتب اليونسكو بالقاهرة, الصّفحة الخاصّة بالتّراث الثّقافي (http://www.unesco.org/new/ar/cairo/culture/tangible-cultural-heritage), شوهد في مارس 2016.

7- صفحة الإمزاد بالموقع الرّسمي لليونسكو (www.unesco.org/culture/Ich/Index.php?lg=ar&pg=00011&RL=00891), شوهد في مارس 2016.

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

التنازع في إصلاح المنشآت المائية في الفقه الإسلامي
من خلال المعيار المعرب للونشريسي
"نازلة تنازع الفاسيين والمصموديين في كنس وادي مصمودة أنموذجا"

الأستاذ : هزرشي عبد الرحمان
كلية الحقوق و العلوم السياسية جامعة الجلفة –الجزائر
hazerchi@yahoo.com

ملخص

يتميز الفقه النوازلي المالكي بثرائه وخصوبته وتنوع موضوعاته التي تشمل مختلف أبواب الفقه من العبادات والمعاملات ، حيث تُعرضُ القضايا والحوادث على القضاة والمفتين فيما يحدث للناس في حياتهم اليومية ويتصدى لها الفقيه بالإجابة حلا للمسألة الفقهية أو حسما للنزاع الواقع ، ومن المواضيع التي نالت قسطا من كتب النوازل مسألة المياه ، حيث كانت نوازل المياه موضوعا من أهم المواضيع الحاضرة في كتب النوازل المختلفة ، نظرا لما تم لله المياه من أهمية في حياة المجتمعات ، وما تلعبه من دور في المجال الاقتصادي والاجتماعي .

وتشكل نازلة " **تنازع المصمودين والفاسيين في كنس وادي مصمودة** " نموذجا للتنازع حول الموارد المائية ، حيث تطرح النازلة سؤالا يتضمن اختلاف جماعة المستخدمين لمياه الوادي في كنس الوادي من أجل زيادة كمية المياه فيه ، : (**مسألة في وجه الحكم في وادي مصمودة حين تنازعوا مع الفاسيين في كنس الوادي لزيادة الماء فيه لسقي خضرهم وثمارهم**) ويتناولها المؤلف بالشرح والتفصيل في باب " **مسائل من المياه والمرافق** " .

وتخلص الدراسة إلى ضرورة التعمق في دراسة نوازل المياه وربطها بواقعنا اليوم ، لإثراء المنظومة القانونية في كثير من القضايا التفصيلية في قوانين المياه كملكية الموارد المائية ، والتصرفات التي ترد على المياه من بيع ورهن ووقف للموارد المائية والنزاعات المترتبة عن استخدام المجاري المائية على المستوى المحلي أو الدولي.

مقدمة :

يتميز الفقه النوازلي المالكي بثرائه وخصوبته وتنوع موضوعاته التي تشمل مختلف أبواب الفقه من العبادات والمعاملات ، حيث تُعرضُ القضايا والحوادث على القضاة والمفتين فيما يحدث للناس في حياتهم اليومية ويتصدى لها الفقيه بالإجابة حلا للمسألة الفقهية أو حسما للنزاع الواقع ، وغالبا ما كان فقهاء النوازل يكتبون السؤال بكل تفاصيله المحيطة به ، فكانت النوازل بسبب ذلك مصدرا ثريا يُفيد منه الباحث في مختلف مجالات البحث التاريخية والاجتماعية والفقهية والقانونية .

ومن المواضيع التي نالت قسطا من كتب النوازل مسألة المياه وما يتفرع عنها من مسائل الانتفاع بالمياه في مختلف الاستعمالات و تقسيم المياه وملكيتها والتصرفات التي ترد عليها من بيع أو هبة أو رهن أو وقف أو النزاعات التي تحدث من جراء استخدام الموارد المائية ، فقد كانت نوازل المياه موضوعا من أهم المواضيع الحاضرة في كتب النوازل المختلفة ، نظرا لما تشكله المياه من أهمية في حياة المجتمعات ، وما تلعبه من دور في المجال الاقتصادي والاجتماعي ، وهو ما يوحي بما كانت تعيشه المجتمعات المسلمة من حضارة وتقدم في الزراعة والري ، وما وصل إليه التشريع المائي من تطور ورقي لم يسجل التاريخ مثله ، والذي ينم عن حس مائي كبير لدى المجتمع المسلم .

ومن الكتب النوازلية التي تناولت قضايا المياه المختلفة كتاب " المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس و المغرب " لأبي العباس الونشريسي ، حيث يحتوي على مجموعة كبيرة من قضايا المياه المتنوعة كقواعد توزيع المياه وأولويات الاستخدام ، وتنقية المياه والاشتراك في صيانة المنشآت المائية وغيرها من المسائل الفقهية المتعلقة بالموارد المائية.

ونظرا لأهمية نوازل المياه وما تطرحه من قضايا تتجدد في عصرنا هذا وتحتاج إلى إعادة بحث وتأصيل وتنزيل على الوقائع المستجدة فقد اخترت بالدراسة نازلة " **تنازع المصمودين والفاسيين في كنس وادي مصمودة** " حيث تطرح النازلة سؤالا يتضمن اختلاف جماعة المستخدمين لمياه الوادي في كنس الوادي من أجل زيادة كمية المياه فيه ، فتنص المسألة على : (**مسألة في وجه الحكم في وادي مصمودة حين تنازعوا مع الفاسيين في كنس الوادي لزيادة الماء فيه لسقي خضرهم وثمارهم**)[1] ويتناولها المؤلف بالشرح والتفصيل تحت عنوان جامع لمسائل المياه سماه المؤلف : " **مسائل من المياه والمرافق** "

[1] المعيار ج 8 / ص 20 .

أهمية الموضوع : تكمن أهمية الموضوع في كونه يتناول موضوعين مهمين : **أولهما** كونه نازلة فقهية وأهمية النوازل الفقهية ودراستها والإفادة منها مسألة ملحة في الفقه الإسلامي المعاصر ، **والثاني** كون النازلة تتعلق بموضوع الموارد المائية وهي مسألة لا تقل أهمية عن الأولى ، فالمياه في عصرنا الحالي تتطلب المزيد من الدراسات والأبحاث في تراثنا الفقهي الثري لاستحضار تلك الأحكام الفقهية المتعلقة بالموارد المائية سواء من ناحية الملكية أو النزاع أو تقاسم المياه.

المنهج المتبع : تتطلب دراسة النازلة مجموعة من المناهج فقد استخدم الباحث المنهج التحليلي في فهم النازلة وأقوال الفقهاء في مجموعة القضايا المطروحة في النازلة ، كما استخدم المنهج المقارن حين التعرض لمختلف المذاهب الفقهية والقوانين المعاصرة .

خطة البحث :

المبحث الأول: التعريف بالونشريسي وأهمية النازلة

المبحث الثاني : أصناف المنتفعين بالوادي ووجوب مساهمتهم في نفقات الإصلاح

المبحث الثالث: منهج الونشريسي في دراسة النازلة

المبحث الرابع : تطبيقات النازلة على مسائل المياه المستجدة

خاتمة

المبحث الأول : التعريف بالونشريسي وأهمية النازلة

إن دراسة نازلة وادي مصمودة و النزاع الدائر حول كنس الوادي يتطلب النظر إلى بعض الجوانب الشكلية التي تحيط بالنازلة ، فمسألة نسبة النازلة للونشريسي ومعرفة الزمان والمكان الذين حدثت فيهما النازلة يعطينا تصورا أكثر دقة للنازلة .

المطلب الأول : التعريف بالونشريسي الوَنْشَرِيسي (834 - 914 هـ = 1430 - 1508 م) هو أبو العباس أحمد بن يحي بن محمد الونشريسي التلمساني ، فقيه مالكي ، أخذ عن علماء تلمسان ، فر إلى فاس سنة 874 هـ فتوطنها إلى أن مات فيها ، عن نحو 80 عاما، من كتبه (إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك) و (المعيار المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب) ، و (القواعد في فقه المالكية) ، و (المنهج الفائق ، والمنهل الرائق في أحكام الوثائق)[2] .

2 الزركلي خير الدين ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 15 ، 2002 ج 1 ، ص 269 .

المطلب الثاني : نسبة النازلة إلى الونشريسي لقد اعتاد أن يصرح المؤلف بأسماء من يجيب عن السؤال في نوازله ويطرح نوازله في المعيار بقوله : (سُئل فلان...) أو (سُئلتُ) إلا أن هذه النازلة اختلفت عن غيرها من النوازل حيث لم تنسب لشيخ أو فقيه ولم يصرح أنه أجاب هو بنفسه على السؤال ، لكن وردت ضمن كلامه في النازلة إشارة تدل على أنه هو من أجاب عن السؤال فقوله : (فإن بعض أصحابنا من الطلبة سألوني) ولذلك يمكن أن تُنسب النازلة إلى الونشريسي نفسه الذي أجاب عنها بناء على هذه العبارة التي وردت في سياق الإجابة عن النازلة ، إلا أن هذه النسبة ليست مؤكدة لاعتمادها على هذه الإشارة فقط[3].

المطلب الثالث :موقع النازلة من كتاب المعيار المعرب

أورد الونشريسي هذه النازلة في "مسائل من المياه والمرافق " تحت عنوان : " تنازع الفاسيين والمصموديين في كنس وادي مصمودة " وتقع هذه النازلة في الجزء الثامن من الصفحة 20 إلى الصفحة 36 من كتاب المعيار المعرب نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية سنة 1981 تحت إشراف المرحوم الدكتور محمد حجي .

فالونشريسي يورد السؤال بالشكل التالي: (**مسألة في وجه الحكم في وادي مصمودة حين تنازعوا مع الفاسيين في كنسه لزيادة الماء فيه لسقي خضرهم وثمارهم**)[4].

ثم يبدأ جوابه بالحمد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم راجيا الثواب من الله والتوفيق والسداد ، ويذكر أن السؤال أورده بعض الطلبة ليجمع لهم ما ورد في المسألة من آراء فقهية وفتاوى لعلماء المذهب المالكي .

المطلب السادس: موضوع النازلة يتمحور موضوع النازلة حول الاشتراك في تنقية الوادي ومن يجب عليهم المساهمة في تنقية الوادي ، وأن سبب النزاع هو أن أصحاب الجنات والزروع أرادوا كنس الوادي لزيادة الماء فيه ، وأن سكان المدينة رفضوا المشاركة في كنس الوادي بهدف زيادة مائه بحجة أن ليس لهم حاجة في زيادة الماء لاكتفائهم وقضاء حاجتهم من النهر دون كنس أو زيادة عمل ، ولكن السؤال يتطرق إلى مسائل متصلة بالموضوع والتي تتعلق بما كان يلقيه سكان المدينة من أزبال وما يطرحونه من أوساخ وما تلقيه مراحيضهم من نجاسة في مياه الوادي ، وأن أصحاب البساتين اشتكوا من ذلك الضرر الذي يلحقهم ، وعدم مشاركة أصحاب الدور في التنقية.

---

3 عمر بنميرة ، النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط ، منشورات مجلة كلية الآداب ،جامعة محمد الخامس أكدال ، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 67 ، ط 1 ، 2012 ، ص 329 .

4 المعيار ج 8 / ص 20

المطلب السابع: أهمية النازلة : تكمن أهميتها في كونها تتعلق بقضية من أهم قضايا عصرنا الحالي وهي قضية المياه وطريقة الانتفاع بها ومشاركة المنتفعين بالماء في صيانة المنشآت المائية ، وهو ما تعاني منه منظومتنا القانونية الحديثة من جهة وما تعانيه جمعيات مستخدمي المياه من نقص في هذا المجال ، وما يُطرح من نزاع حول المياه الدولية المشتركة ، ويتعلق الأمر ببعض دول العالم العربي حيث تقع منابع المياه خارج حدودها وتتعرض للضغط من دول المنبع كما تتعرض مياه الدول العربية للسرقة مثال ذلك ما يحدث لمياه النيل من طرف دولة إثيوبيا أو في الرافدين من طرف تركيا أو ما تفعله إسرائيل في المياه العربية .

فموضوع المياه يطرح نفسه بإلحاح في حياتنا اليوم بسبب تعلقه بالحياة العادية للإنسان من جهة وبسبب تعلقه بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع وارتباطه بالتشريعات المائية وتسيير وإدارة خدمات المياه ، خصوصا في مجتمعاتنا العربية التي تعاني شحا في المياه أضحى يتزايد بشكل يدعو إلى التفكير الجاد في تبني سياسات مائية تلبي حاجيات السكان المختلفة من المياه كمادة حيوية إنسانية واجتماعية من جهة ، وتراعي المبادئ العلمية والإدارية والاقتصادية في التعامل مع الموارد المائية .

المطلب الثامن : أوجه الإفادة من النازلة في العصر الحالي :

نظرا لما اشتملت عليه النازلة من أحكام مختلفة ودقيقة ومفصلة في موضوع كنس الوادي والاشتراك في تكاليف تنظيف الوادي لزيادة المياه ، وبيان من يجب عليه ذلك من جماعات المستخدمين فإن هذه النازلة يمكن الاستفادة منها في التشريعات المائية المعاصرة الوطنية والدولية وبالأخص في المسائل التالية :

1 – التأصيل لبعض المسائل المتعلقة بالمياه التي تنص عليها التشريعات المائية ومنها :

- مبدأ الملوث يدفع .
- ومبدأ : المستهلك يدفع .
- المساهمة في تكاليف إنتاج الماء ونقله وتكاليف إنجاز المنشآت المائية .

2 – التأصيل الشرعي لما يعرف بجمعيات مستخدمي المياه أو جمعيات المزارعين أو روابط مستخدمي المياه وطرق تسييرها .

3 – الاستفادة من النازلة في اعتماد الأعراف المحلية في حل النزاعات التي تحدث بين مستخدمي المياه (وبخاصة المزارعين) فيمكن أن يتم ذلك على مستوى محلي في الوادي أو القناة ، أو يمكن أن تعتمد التشريعات على تلك الأعراف والاستفادة منها في حل النزاعات التي تعرض على المحاكم .

4 – التأصيل لبعض قواعد القانون الدولي كمسألة التعاون الدولي في حق الانتفاع بالمياه بطريقة معقولة ومنصفة ، وواجب التعاون على المحافظة على المياه الدولية المشتركة والتي نصت عليها اتفاقية استخدام المياه الدولية للأغراض غير الملاحية .

المبحث الثاني : أصناف المنتفعين بالوادي ووجوب مساهمتهم في نفقات الإصلاح

المطلب الأول : تصنيف المنتفعين بمياه الوادي

بدأ الإمام الونشريسي بتقسيم المنتفعين بالوادي إلى سبعة أصناف منها : ستة يرى أنه لا يجب عليهم المشاركة في الكنس ويرى أن الصنف السابع هو من يجب عليه الكنس وهم المزارعون الذين يرجون زيادة الماء بالكنس ، والأصناف التي ذكرها هي :

الصنف الأول : من جر من النهر شيئا لغسل رحاضة أو لصهريج في داره أو ما أشبه ذلك ،

الصنف الثاني : الآبار التي تسري إليها الرشوحات .

الصنف الثالث : أصحاب القنوات والمراحيض التي تصب في النهر .

الصنف الرابع : المجاورون له والساكنون عليه .

الصنف الخامس : الذين يطرحون الزبل والتراب في أزقتهم وشوارعهم فتحمله السيول والأمطار حتى تلقيه في النهر المذكور .

الصنف السادس : الذين يسقون منه لشفتهم ويسقون منه دوابهم وما أشبه ذلك[5] .

وأجاب الشيخ بتفصيل دقيق لما يحيط بالنازلة وما يمكن أن يتفرع عليها من أسئلة .

المطلب الثاني: من يجب عليهم الاشتراك في كنس الوادي

قال الشيخ الونشريسي : " قلت لا شيء على أحد من هذه الأصناف كلها في كنس النهر المذكور لاستقرار مائه وتكثيره وتمكن كل واحد لمنفعته على الحالة التي هي عليه ..."[6] فهو يرى أن هذه الأصناف الستة لا يجب عليها المشاركة في كنس الوادي من أجل تكثير الماء ، فهؤلاء المنتفعون بالوادي قد استوفوا حظهم من الوادي شربا واستعمالا وبالتالي فلا حاجة لهم في عمل لا يعود عليه بالفائدة وفائدته لغيرهم فلا يجبرون على هذا العمل ، ويرى أن أصحاب الجنات والزروع هم وحدهم من يجب عليهم كنس الوادي لزيادة مائه فهم الذين يحتاجون إلى تكثير الماء بالكنس لسقي جناتهم وبساتينهم وهم من ترجع عليهم فائدة الكنس .

---

[5] المعيار المعرب ، مرجع سابق ج 8 ص 21 .

6 المعيار المعرب ، مرجع سابق ج 8 ص 21 .

ويستدل بمجموعة من النصوص الكثيرة من فتاوى علماء المالكية المتقدمين يسوقها للتوضيح والتأكيد فيقول : " والنصوص الدالة على ذلك كثيرة منها :

1- ماجاء في المدونة : " وإذا احتاجت قناة أو بئر بين شركاء لسقي أرضهم إلى الكنس لقلة مائها ، فأرد بعضهم الكنس وأبى الآخرون ... فكذلك بئر الماشية ، قال : وللذين شاؤوا الكنس أن يكنسوا ثم يكونون أولى بما زاد في الماء كنسهم دون من لم يكنس حتى يردوا حصتهم من النفقة فيرجعوا إلى أخذ حصتهم من الماء "[7].

وبعد إيراد هذا النص من المدونة يعطي أوجه الاستدلال من النص المذكور فيقول :

وجه الدليل : وهو أنه إذا حدث بالماء ضرر وانتقاص من ترك الكنس وفي الماء قبل كنسه ما يكفي الجميع أو يكفي الذين أبوا الكنس خاصة ، لا شيء على الذين أبوا الكنس ، وكذلك أرباب الدور في النازلة المذكورة فكل واحد منهم قد حصلت له منفعته الخاصة به من ماء النهر المذكور مع بقاء حاله من غير كنس وتمكن منها على الكمال والتمام ، فمن تعطلت عليه منفعتها أو شيء منها من أرباب الجنات وأرادوا الكنس والزيادة في ماء النهر المذكور ليحصل ما تعطل عليه من المنفعة ، فذلك عليه خاصة دون من حصلت له منفعته واستوفاها من الأصناف الستة التي ذكرناها .

ومن ذلك ما نقله ابن يونس " إذا استدَّت القناة في أولها ، أن الأولين يكنسون أولاً، ولا كنس على من بعدهم، وإذا استدت في آخرها كنس الأولون مع الآخرين .

وهذا إنما يصح في قنوات المراحيض ؛ لأنها إذا انسدَّت في أولها وكان باقيها غير مسدود ، فالضرر إنما يقع على الأولين خاصة إذ لا منفذ لجري مائهم وأتفالهم ، وأما من بعدهم فلا سدَّ في مجراهم ، ولا ضرر يلحقهم ، وإن استدَّت في آخرها فالضرر يلحق الجميع ؛ لأنها إذا استدت على الآخرين طلع السد إلى الأولين فأضر بجميعهم ، فأما سواقي السقي والمطاحين فإن استدت في أولها أو خربت قبل أن يصل الماء إلى انتفاع أحدهم ، فكنسها على جميعهم ، إذ لو لم يصلح ذلك لم يصل الماء إلى أحد منهم ، فإذا بلغ الكنس إلى الأول وتم له الانتفاع من غير ضرر يلحقه لو لم يكنس بقيتها ارتفع الكنس عن هذا ، وكنس الباقون ، ثم إذا تم انتفاع الثاني أيضاً ارتفع الكنس عنه ، ثم كذلك الثالث والرابع إلى آخرهم "[8].

---

7 النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات أبو محمد بن أبي زيد القيرواني تحقيق محمد عبد العزيز الدباغ ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 1999 ، ج 11 ، ص 17.

8 ابن يونس الصقلي تحقيق فؤد بن أحمد بن عبد الغني خياط ، الجامع لمسائل المدونة ، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية)، ط 1 ، 2013 ، ج 8 ، ص 239 -240 .

وجه الدليل :

من جهة المنطوق : فقوله : " فإذا بلغ الكنس إلى الأول وتم له الانتفاع من غير ضرر يلحقه لو لم يكنس بقيتها ارتفع الكنس عن هذا ..."

من جهة المفهوم : فقوله : " فكنسها على جميعهم ، إذ لو لم يصلح ذلك لم يصل الماء إلى أحد منهم"

قال الونشريسي : فدلت المسألة بمنطوقها ومفهومها على أنه لا كنس على واحد من أرباب الدور لأنه قد وصل إلى منفعته من النهر المذكور ..... فالكنس على من طلبه من أرباب الجنات لسقي خضرهم وثمارهم دون أرباب الدور الذين لا ضرر عليهم في ترك الكنس[9] .

المطلب الثالث : واجب السلطات في المشاريع المائية

قال الونشريسي: " وجه الحكم بين أهل البساتين وأرباب الديار في انقطاع الشرب في وادي مصمودة واحتاجوا إلى كنس مجراه وما يتعلق بذلك وفيه بابان :

الباب الأول : إذا خرب سد وتعطل شربه قال القاضي أبو الحسن الماوردي رحمه الله في الأحكام السلطانية : " في البلد إذا تعطل شربه أو انهدم سوره فإصلاحه على بيت المسلمين فإن أعوز بيت المال فعلى ذوي المكنة منهم ...."[10]

فالونشريسي يرى أنه يجب على السلطان أن يقوم بإصلاح الأنهار العامة من بيت المال ،كما نقل عن الماوردي وهو موضوع اتفاق بين الفقهاء في مسألة خدمة الأنهار العامة التي تكون مصاريفها من بيت مال المسلمين[11] .

يرى الفقهاء أن على الإمام كري الأنهار الكبيرة التي لعامة المسلمين إن احتاج إلى الكري وعليه أن يصلح السدود والقناطر إذا خيف منها "[12] ، وذلك بناء على ملكية المجرى المائي فإن كان مملوكا ملكية عامة فإن إصلاحه على السلطان

---

[9] المعيار المعرب ، مرجع سابق ، ج 8 ، ص 23

10 الماوردي أبوالحسن بن علي تحقيق أحمد مبارك البغدادي ،كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار ابن قتيبة ، الكويت ، ط 1 ، 1989 ، ص 375 .

11 السمرقندي ، تحفة الفقهاء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 2 ، 1994 ، ج 3 ، ص 319، الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 2 ، 1986 ج 6 ص 161 . علي حيدر ، درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية ، ، دار عالم الكتب ، الرياض ، د ط ، 2003 ، ج 3 ، ص 331 (المادة 1322 و 1323) . ابن الرامي ، الإعلان بأحكام البنيان ،تحقيق فريد بن سليمان ، مركز النشر الجامعي ،د ط ، 1999 ص 132 .)

12 أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، الخراج ، دار المعرفة ، بيروت ، د ط ،1979 ، ص 110 .

أي من بيت مال المسلمين ، أما إن كان المجرى المائي من المجاري التي يجوز ملكيتها وكان مملوكا لفرد أو لمجموعة فإن إصلاحه على مالكه[13] .

ونصت الْمَادَّةُ 1321 من مجلة الأحكام العدلية على أن تنقية النهر العام يكون عاتق الخزينة العمومية : " كَرْيُ النَّهْرِ غَيْرِ الْمَمْلُوكِ أَوْ إصْلَاحُهُ أَيْ تَطْهِيرُهُ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ سَعَةٌ فِي بَيْتِ الْمَالِ فَيُجْبَرُ النَّاسُ عَلَى تَطْهِيرِهِ "[14] .

وإن لم يكف بيت المال وجب على السلطان أن يفرض على الأغنياء أن يساهموا في المشروع العام الذي يعود بالنفع على المجتمع ، وذلك بناء على القاعدة الفقهية (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)[15] فيمكن فرض الضرائب والرسوم على استعمال المياه للمساهمة في إنجاز الأشغال الكبرى في نقل وإخراج المياه أو في تنقية الموارد المائية السطحية و الجوفية.

المطلب الرابع : مساهمة أصحاب الفنادق والحمامات والصهاريج

ومما يلاحظ في هذه النازلة أن الإمام الونشريسي يعيد الإجابة على السؤال مرة أخرى وبتفصيل وتدقيق ولعله يستدرك بعض المسائل أو أنه يزيد في بيان ما لم يشرحه من قبل ، أو إنه يريد زيادة في إيضاح بعض المسائل المهمة التي مرت ولم ينبه عليها أو ربما تغيرت الفتوى بسبب معطيات جديدة ظهرت له[16] فيقول :

" قلت : فإن تعذر هذا كله وتعذر الانتفاع بالشرب المذكور إلا بعد إصلاح ومؤونة وثبت ذلك ببينة عادلة وتعين لإصلاحها أهل البساتين وأرباب الدور فالحكم فيه والله الموفق للصواب : أن ذلك لازم لمن أخذ منه الماء كأصحاب الفنادق والحمامات أو حمل منه قادوسا لداره أو صهريج ....، ولا شيء على أصحاب الدور فيما نصبوا على ذلك من

---

[13] عبد الأمير كاظم زهد ، أحكام النهر الدولي في الفقه الإسلامي دراسة حقوقية مقارنة بالقانون الدولي العام ، العارف للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 ، 2008 ، ص 219 .

14 علي حيدر ، ، مرجع سابق ، ج 3 ، ص 331 .

[15] ابن القيم الجوزية ، إعلام الموقعين ، ج 2 ، ص 85 .

16 محمد فتحة ، نازلة وادي مصمودة بفاس مثالا عن النزاعات حول الماء ، مقال منشور ضمن أعمال ندوة : الماء في تاريخ المغرب ، جامعة الحسن الثاني عين الشق ، ، سلسلة ندوات ومناظرات أيام 10 / 1/ / 12 ديسمبر 1999، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط .

الكنف والمراحيض بعد انتفاع أصحاب هذه المنافع المقصودة إذ حكم المطرح في موضع لا ينتفع به وربما كان ضرره فيما يمر عليه أكثر من منفعته لضرره بأساسات الحيطان وندوة البيوت ...."[17]

فيرى في هذه الفتوى الجديدة أن الملزمون بكنس النهر هم أصحاب الفنادق والحمامات أو من يحمل لداره أو لصهريج فيجب عليهم أن يساهموا في العمل لكنس النهر وتنظيفه ، أما أصحاب الدور فلا شيء عليهم فيما يستعملوا من المراحيض التي تكون أسفل من غيرهم من المنتفعين لأن هذه المراحيض والكنف لا تمنع انتفاع غيرهم من النهر كما يرى الإمام الونشريسي.

ويرى الونشريسي أن أصحاب الآبار التي تسري إليها الرشوحات من تحت الأرض والتي مصدرها ماء الوادي لا يجب عليهم المشاركة في كنس الوادي لأنها تسري إليهم دون قصد وعمل منهم ، ولا يقدرون على منعها ، ويورد آراء الفقهاء المالكية كابن حبيب وابن القاسم وغيرهم الذين يرون أن الماء الذي ينبع في أرض رجل بدون أن يتسبب في ذلك بحفر أو غيره لا يجوز منعه عنه لأنه نعمة ساقها الله إليه .

قال الونشريسي : " قلت : ولا شيء على أصحاب الرشوحات التي تسري تحت الأرض لآبارهم لأن تلك الرشوحات لا يقدر على منعها ....

والدليل على ذلك – كما يرى –: فقد قال أصبغ فيما حكى عنه ابن حبيب " فيمن له عين في أرضه وجاره أرض إلى جانبه فتنبع في أرضه عيون ، فأراد صاحب العين سد ما نبع من مائه في أرض جاره خيفة أن تغور عينه ، فقال : إن كان لم يستحدث ذلك ولم يحفره كي يجري ماء العين إليه فلا أرى ذلك له لأنه شيء ساقه الله إليه فليس لأحد صرفه عنه ..... وبه قال ابن القاسم ، وفي هذا دليل واضح أنه لا غرم على أصحاب الآبار التي تسري إليها الرشوحات تحت الأرض ..

وعليه فإن الأمر هنا – في رأي الونشريسي – يختلف بحسب الهدف من الكنس فإن كان لزيادة الماء فهو على أصحاب الجنات وإن كان للتنقية فيشارك فيه كل من أثر في تلويث النهر .

المطلب الخامس : مساهمة أصحاب المراحيض ومن يطرح الأزبال في الوادي

ثم يستدرك في مسألة مشاركة أصحاب المراحيض في تنظيف الوادي فيرى أنه إذا كان إلقاء الأوساخ فيه ينجس الماء ويفسد طهارته فيجب على الإمام منعه ، وكذلك الحكم إن كان لا ينجسه وإنما يجعله قذرا تعافه النفوس ، أما إن

[17] المعيار المعرب ، مرجع سابق ، ج 8 ، ص 29 .

كان لا ينجسه ولا يفسده فليس على أرباب المراحيض شيء من ذلك لأن الماء يصل إلى أصحاب الجنات طاهرا نقيا بل إن في إلقاء ماء الكنف زيادة في قوة الماء وكميته .

قال الونشريسي : قلت : وأما إن كان فوق النهر المذكور وأجرى إليه رحاضته فإن كان يحتاج إلى طهارته منه من ذلك وإن كان لا يغير الماء لكثرته إلا أنه مما يقذره ويعافه من أجل ذلك فللإمام منعه من ذلك على ما نص عليه أبو الوليد بن رشد رحمه الله في أجوبته ، وإن كان لا يحتاج إلى طهارته فلا مقال لأرباب الجنات في ذلك ، لأن ذلك يكون بصب الماء الذي يوصله إلى نهر فهو زيادة في ماء النهر المذكور ...."[18]

يطرح الونشريسي مسألة أخرى وتتعلق بتلويث النهر بطرح الأوساخ فيه وهي: أن من طرح أوساخا في الوادي وجب عليه إزالته وتنظيفه بشرط معرفة من تسبب في ذلك وإن لم نعرف من ألقى الأوساخ فلا يؤمر من جاوره بالكنس والتنظيف لأنه لا يمكن أن يُؤمر بإزالة النجاسة والأقذار من لم يفعل ذلك ، فلابد من معرفة الفاعل .

قال الونشريسي : قلت : " وإن طرح الزبل فيه ، فإن عُين من طرحه فيه وتعين موضعه أمر بإزالته وكنسه لأنه من الضرر الذي يجب رفعه وإن لم يعرف من طرحه فلا يتعين الكنس على من جاوره ..."

الباب الثاني : إذا احتيج إلى كنسه وتنقيته فأقول والله المستعان

إذا كان ماء النهر جاريا لم ينقطع بحيث يتوصل كل واحد من أرباب الدور إلى منفعته الخاصة به من غير كنس ولا تنقية وأراد أهل الجنات كنسه ليتوصلوا بذلك إلى الزيادة في مائه لسقي خضرهم وثمارهم إذ لا تحصل له تلك الزيادة إلا بعد كنسه وتنقيته فلا شيء على أرباب الدور لتوصل كل واحد منهم إلى منفعته الخاصة على الكمال والتمام من غير كنس ولا تنقية ....

ويسوق مجموعة من الأدلة والنقول عن الفقهاء المالكية كابن يونس وابن أبي زيد القيرواني[19] .

المطلب السادس : إعمال العرف وما جرى به العمل في الاشتراك في تنقية الوادي

ونقل الونشريسي فتوى أبي لبابة في نازلة أخرى في نفس الموضوع فقال : وسئل ابن لبابة[20] عن ساقية جرت عادة أهلها أن يخدموها عند الاحتياج إليها من زرع تلك السنة ومن لم يزرع إلى أن أبى بعض من لم يزرع أن يخدم مع أصحابه ، وقال لا أخدم ما لا منفعة لي فيه ، هل يحكم عليه أم لا ؟

---

18 الونشريسي ، مرجع سابق ، ص 32 .

19 الونشريسي ، مرجع سابق ، ص 32 وما بعدها

20 أبو عبد الله محمد بن يحي المالكي القرطبي فقيه وشيخ من أئمة المالكية في الأندلس ، توفي بالإسكندرية سنة 314 هـ الزركلي ، الأعلام ، ج 7 ، ص 136.

فأجاب بأن تلك الخدمة التي احتاجت إليها الساقية إن كانت منفعتها قاصرة على تلك السنة التي احتاج إليها الزرع في ذلك الوقت فنفقتها على أصحاب الأرض المزدرعة دون من سواهم ومن ليس له زرع في ذلك الوقت ، وإن كانت منفعتها راجعة إلى أهل الساقية عامة لكل من يسقي عليها في كل وقت بعد ذلك فالنفقة على الجميع على أصحاب الأرض المزدرعة بقدر منفعتهم العاجلة والآجلة وعلى غيرهم بقدر منفعتهم الآجلة ، إذ لا يتعجلون الآن منفعة بتلك الخدمة ، ولا فرق في الحكم بين أن يكون الماء متملكا أو غير متملك ، هذا الواجب في الحكم ، ولهم بعد ذلك أن يتفقوا على ما شاؤوا[21] .

(فقد جرى العرف أن يخدم الأهالي الساقية عند الاحتياج إليها ، أي أنهم يتعاونون فيما بينهم على تحمل نفقات خدمة الساقية وتطهير مجراها عند الحاجة إليها في الري ، إلا أن نفقات خدمة الساقية كانت تقتصر على أصحاب المزارع الذين ينتفعون بها تلك السنة دون غيرهم ممن ليست لهم زراعة في تلك السنة)[22] .

جرت العادة على الاشتراك في تنظيف القنوات الرئيسية ويطرحون ما اجتمع فيها من أوساخ وأتربة وغيرها مما يعيق سير المياه بصفة عادية ، كما يشتركون في إصلاح السواقي والقناطر[23] .

فقد ذكر البرزلي أن الاشتراك في كنس الساقية الأم يجب على المنتفعين جميعهم [24] قال : وعن سحنون قال : جرت قناة تحت أربع دور فانسدت فإن الأول يكنس ما في داره ثم يكنس مع الثاني ، ثم الأول مع الثاني والثالث كذلك ثم جميعهم مع الرابع لأن مياههم كلها تجري عليها وهذا إذا كانت مياه الدار تجري إلى القناة ، فإن كانت لواحد تجري في دور هؤلاء فإصلاحها عليه خاصة .

---

[21] المعيار المعرب ، ج 10، ص 273 .

22 كمال السيد أبو مصطفى ، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي ، مركز الاسكندرية للكتاب ، الاسكندرية ،د ط ، 1996 ص 59

23 اَلرِّيفُ فِي إِفْرِيقِيَّةَ مِنْ خِلالِ نَوَازِلِ أَبِي القَاسِمِ البَرْزَلِي (ت841هـ/1438م) – دِرَاسَةٌ جَدِيْدَةٌ فِي كُتُبِ النَّوازِلِ-

موقع عين للدراسات للبحوث والدراسات الانسانية والاجتماعية

http://www.dar-ein.com/articles/963/ الاطلاع على الرابط 30 / 08 / 2015 الساعة 11 سا : 06 د

24 نوازل البرزلي ج 4 ، ص 449 .

وعن يحي بن عمر [25] في القناة تجري فيها أتفالهم حتى تخرج التراب فيها إلى الخندق فانسدت قناة أحدهم فكنس واحد فلم يجر ماؤه في قناة جاره ، فإنه يجبر كل من بعده على الكنس حتى يخرج ماؤهم إلى الأم ، وأما كنس الأم التي تخرج إليها مياههم فعليهم أجمعين[26] .

المبحث الثالث : منهج الونشريسي في دراسة النازلة

استخدم الونشريسي منهجا علميا دقيقا في دراسة هذه النازلة اعتمد فيه الأمانة العلمية بنسبة الأقوال لأصحابها والاستدلال بالنصوص الشرعية ، كما نجده يستدل بأقوال الأئمة السابقين من فقهاء المالكية ويستدل بأقوال أصحاب المذاهب الأخرى .

المطلب الأول : الأمانة العلمية يمتاز الونشريسي بالدقة في نقل الأقوال ونسبتها لأصحابها من الفقهاء المالكية وغيرهم فنجده يذكر اسم الفقيه الذي ينقل عنه ، ويشير إلى المصدر أو الكتاب فيقول مثلا: "ومنها ماذكره ابن أبي زيد في نوادره " ، وأحيانا يذكر الكتاب دون ذكر المؤلف لشهرته فيقول : " قال في المدونة "، وعندما ينقل عن إمام أو فقيه من غير فقهاء المذهب المالكي يستخدم نفس الأسلوب في النقل بذكر الكاتب والكتاب ، فيقول : " قال القاضي أبو الحسن الماوردي رحمه الله في الأحكام السلطانية " [27]

المطلب الثاني : الاستدلال بالنصوص الشرعية ومنها الاستدلال بحديث وادي مهزور عن عبد الله بن الزبير أن رجلا خاصم الزبير في شراج الحرة التي يسقون بها فقال الأنصاري : سرح الماء يمر فأبى عليه الزبير فقال رسول الله ε للزبير : اسق يا زبير ثم أرسل إلى جارك فغضب الأنصاري فقال : يارسول الله أن كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله ε ثم قال : اسق ثم احبس الماء حتى يصل إلى الجدر فقال الزبير فوالله إني لأحسب أن هذه الآية نزلت في ذلك (فلا وربك لايومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) [28] الآية[29] .

---

25 يحي بن عمر بن يوسف الإمام شيخ المالكية الكناني الأندلسي الفقيه سمع من سحنون ورحل إلى افريقيا ومصر والمدينة كان حافظا للفروع ، ت 285 هـ (سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، د ط ، 2001 ، ج 13 ص 463 .

26 البرزلي ، ج 4 ، ص 449 .

27 المعيار المعرب ، ج 8 ، ص 21

28 النساء آية 65 .

29 رواه أبوداود في السنن باب أبواب من القضاء ، كتاب الأقضية رقم 3637 (أبوداود سليمان بن الأشعث الأزدي ، سنن أبي داوود ، تعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط 1 ، 1997 ، ج 4 ص 35).

المطلب الثالث : الاستدلال بأقوال المالكية يقول : والنصوص الدالة على ذلك كثيرة منها ما ورد في المدونة " وإذا احتاجت قناة أو بير بين شركاء لسقي أرضهم إلى الكنس لقلة مائها ....." [30] ويلاحظ أنه يكثر من النقول عن فقهاء المذهب المالكي وخاصة المتقدمين وعلى رأسهم سحنون صاحب المدونة وابن أبي زيد القيرواني صاحب النوادر والزيادات وابن يونس في كتابه الجامع لمسائل المدونة و المختلطة كما نجد ينقل على المتأخرين من فقهاء المالكية كما أورد نصا نقله من جواب الشيخ سيدي إبراهيم الوزناسني [31] قال : " وسئل سيدي إبراهيم الوزناسني عن ماء عين هي بين قريتين لا ملك لأحدهم معين عليها..... "[32] .

ونقل الونشريسي فتوى ابن لبابة في نازلة أخرى في نفس الموضوع فقال : " وسئل ابن لبابة [33] عن ساقية جرت عادة أهلها أن يخدموها عند الاحتياج إليها من زرع تلك السنة ومن لم يزرع إلى أن أبى بعض من لم يزرع أن يخدم مع أصحابه ، وقال لا أخدم ما لا منفعة لي فيه ، هل يحكم عليه أم لا ؟....."[34] .

المطلب الرابع : الاستدلال بأقوال فقهاء المذاهب الأخرى فيستدل برأي الإمام الماوردي في مسألة وجوب إصلاح مرافق المياه على بيت مال المسلمين ، يقول الونشريسي : " الباب الأول إذا خرب سده وتعطل شربه ، قال القاضي الماوردي في الأحكام السلطانية في البلد إذا تعطل شربه أو انهدم سوره فإصلاحه على بيت المال ، فإن اعوز بيت المال فعلى ذوي المكنة منهم ....."[35]

المطلب الخامس : استخدام القواعد الفقهية ومن القواعد التي استدل بها الونشريسي في هذه النازلة قاعدة " الأصل براءة الذمة " والتي وردت كثيرا في هذه المسألة والتي يستدل بها على عدم وجوب الكنس على أصحاب الدور [36] .

30 المعيار المعرب ، ج 8 ، ص 21 .

31 هو إبراهيم بن عبد الله بن أبي زيد بن أبي الخير اليزناسني الفقيه العالم الصالح ،كان مفتيا بفاس، توفي بعد 740 (أحمد بابا التنبكتي تقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ،دار الكاتب ، طرابلس ، ط 2 ، 2000 ، ص 40).

32 المعيار المعرب ، ج 8 ، ص 33 .

33 أبو عبد الله محمد بن يحي بن عمر بن لبابة القرطبي شيخ المالكية سمع الموطأ من يحي بن مزين ، وكان حافظا لأخبار الأندلس ت 330 هـ .(القاضي عياض ، ترتيب المدارك لمعرفة أعلام مذهب مالك تحقيق سعيد أحمد أعراب ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية المغربية ، الرباط ، ط 2 ، 1983 ، ج 6 ، ص 92).

34 المعيار المعرب ، ج 10 ص 273 .

35 المعيار المعرب ، ج 8 ، ص 29 .

36 المعيار المعرب ، مرجع سابق ، ج 8 ، ص 24 - 25 .

ومن القواعد التي يستدل بها في هذه المسألة قاعدة : " الضرر يزال " حيث يقول في وجوب إزالة ضرر التلويث الذي تتسبب فيه المراحيض وما يلقيه الناس من أقذار وأوساخ ونجاسات ،"...الحكم بهذا الضرر واجب ، والقضاء به لازم .....وعلى الحاكم أن ينظر في ذلك ...بأن يبعث إليه العدول فإن شهدوا به أمر بتغييره..."[37]

المطلب السادس : استخدام القواعد الأصولية

ومن أهم استدلالاته بالقواعد الأصولية اعتماده على قاعدتي المفهوم والمنطوق الأصوليتين في فهم عبارة الفقيه ابن يونس في مسألة كنس النهر وواجب كل واحد من المنتفعين في ذلك يقول الونشريسي " ووجه الدليل من هذه المسألة من وجهين أحدهما من جهة المنطوق والآخر من جهة المفهوم فأما الذي من جهة المنطوق هو أنه قال : فإذا بلغ الكنس إلى الأول وتم له الانتفاع من غير ضرر يلحقه لو لم يكنس بقيتها ارتفع الكنس عن هذا ..."

وأما الذي من جهة المفهوم : فقوله : " فكنسها على جميعهم ، إذ لو لم يصلح ذلك لم يصل الماء إلى أحد منهم" فدلت المسألة بمنطوقها ومفهومها على أنه لا كنس على واحد من أرباب الدور لأنه قد وصل إلى منفعته من النهر المذكور ..... فالكنس على من طلبه من أرباب الجنات لسقي خضرهم وثمارهم دون أرباب الدور الذين لا ضرر عليهم في ترك الكنس...."[38]

المبحث الرابع : تطبيقات النازلة على مسائل المياه المستجدة

المطلب الأول : المساهمة في تنظيف النهر رأينا فيما سبق أنه يجب أن يساهم المنتفعون بالوادي في تنظيف النهر ، حيث أورد الونشريسي في جوابه أنه إذا كان التنظيف لزيادة الماء فإنه يجب على المزارعين فقط ، أما إذا كان الماء لا يكفي الجميع ولا يتوصل كل واحد إلى حاجته فإنه يجب عليهم جميعا ، كما أنه يجب على الجميع تنظيف النهر من الأوساخ التي يرمونها ، وهذا الذي نص عليه الفقهاء قديما يمكن أن يكون قاعدة قانونية في بعض القضايا الحديثة منها :

1- **تنظيف الأنهار المشتركة بين الدول وحمايتها من التلوث** : أصبحت مشكلة تلويث الأنهار من أهم القضايا الملحة في وقتنا الحاضر ، وأصبحت آثارها تتعدى الزمان و المكان ، خاصة إذا تعلق الأمر بالمياه العابرة للحدود ، لذلك جاء النص على منع تلويث المياه والعمل على خفضه ومكافحته في اتفاقية استخدام القانون المجاري المشتركة في الأغراض غير الملاحية في الباب الرابع : " تقوم دول المجرى المائي، منفردة أو مشتركة مع غيرها عند الاقتضاء، بحماية النظم

37 المعيار المعرب ، مرجع سابق ، ج 8 ، ص 28 .
38 المعيار المعرب ، مرجع سابق ، ج 8 ، ص 23 .

الإيكولوجية للمجاري المائية الدولية وبصونها " [39] ، بينما عرفت الاتفاقية تلوث المجرى المائي بـ : " لأغراض هذه المادة يقصد بتلوث المجرى المائي أي تغيير ضار في تركيب أو نوعية مياه المجرى المائي الدولي ينتج بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من سلوك بشري : [40]

وتنص الاتفاقية على : " تقوم دول المجرى المائي منفردة، أو مجتمعة عند الاقتضاء، بمنع وتخفيض ومكافحة تلوث المجرى المائي الدولي الذي يمكن أن يسبب ضررا ذا شأن لدول أخرى من دول المجرى المائي أو لبيئتها، بما في ذلك الضرر بصحة البشر أو بسلامتهم، أو لاستخدام المياه لأي غرض مفيد، أو للموارد الحية للمجرى المائي، وتتخذ دول المجرى المائي خطوات للتوفيق بين سياساتها في هذا الشأن "[41]

" تتشاور دول المجرى المائي، بناء على طلب أي دولة منها، بغية التوصل إلى تدابير وطرق تتفق عليها فيما بينها لمنع تلوث المجرى المائي الدولي والحدّ من التلوث ومكافحته من قبيل

أ – وضع أهداف ومعايير مشتركة لنوعية المياه

ب – استحداث تقنيات وممارسات لمعالجة التلوث من المصادر الثابتة والمنتشرة

ج – وضع قوائم بالمواد التي يجب حظر إدخالها في مياه المجرى المائي الدولي أو الحد من إدخالها أو استقصاؤه أو رصده "[42].

وبالرجوع إلى الاتفاقية نفسها التي تعرف النهر الدولي بـ : " يقصد بالمجرى المائي الدولي أي مجرى مائي تقع أجزاؤه في دول مختلفة "[43] وبالتالي فكل دولة يكون المجرى المائي ضمن حدودها الجغرافية تلتزم بالمساهمة في حماية المجرى المائي من التلوث .

2 – الاشتراك في تنظيف السواقي والقنوات من طرف جمعيات مستخدمي المياه لقد ظهرت جمعيات مستخدمي المياه في الكثير من المناطق من العالم بهدف تسيير وتنظيم إدارة الموارد المائية الموجهة للري الزراعي ، وتختلف طرق إنشاء هذه الجمعيات والروابط و لقوانين الأساسية من بلد لآخر ، ولكنها تهدف جميعا إلى المحافظة على الموارد المائية وحسن تسييرها

39 المادة 20 من الاتفاقية .
40 المادة 21 فقرة 01 .
41 المادة 21 الفقرة 2 .
42 المادة 21 الفقرة 3 .
43 المادة 02 فقرة ب .

وتهدف إلى تخلي السلطات المركزية عن تسيير تلك المياه لصالح الفلاحين و المزارعين ولتخفيف الأعباء المالية على الحكومة [44].

وإذا كان تخفيف الأعباء المالية على الحكومة و تسيير المياه والمحافظة عليها كما ونوعا هدفا لجمعيات مستخدمي المياه فإنه يكون من الضروري أن يساهم المستخدمون في حماية القناة أو المجرى المشترك .

3 – **مساهمة المستهلكين في تنظيف الأنهار** : تنص قوانين المياه في بعض الدول على أن المستهلك يساهم في تكاليف التزويد بالمياه المنزلية والصناعية والفلاحية وخدمات جمع المياه القذرة وتصفيتها وذلك باستخدام أنظمة تسعيرية مناسبة[45] ، وهو ما يتوافق مع هذه النازلة التي توجب على المنتفعين المساهمة في تنقية النهر لزيادة الماء إذا كانت كمية المياه غير كافية للجميع .

المطلب الثاني : مبدأ الحفاظ على نوعية المياه وهذا المبدأ الهام من مبادئ الشريعة الإسلامية أساسه النهي عن تنجيس المياه حيث جاء في القرآن الكريم النهي عن إفساد البيئة المائية ،ووردت أحاديث كثيرة تنهى عن تنجيس المياه ، وهو مبدأ يهدف إلى الحفاظ على نقاوة المياه وطهارتها فإذا حدث وإن تغيرت هذه المياه وساءت حالتها فإن الواجب أن يسارع المجتمع إلى إرجاعها إلى أصلها من الطهارة والنقاوة ، ولذلك قال الفقهاء بوجوب الاشتراك في تنقية النهر أو المجرى ، وهنا ذكر الونشريسي أن من طرح أزباله في الوادي وجب عليه أن يقوم بتنظيفها ويجبر على ذلك كما سبق ذكره ، وأن على السلطة أن تسارع إلى منع تلويث المياه .

المطلب الثالث : إزالة الضرر بعد وقوعه من أهم القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية إزالة الضرر لحديث : (لا ضرر ولا ضرار) [46] ومن أهم تطبيقاته التي أوردها الفقهاء ما يتعلق بضرر المياه ، وأن الفقهاء استندوا إلى مبدإ الإباحة العامة للانتفاع بالمياه العامة وربطوا هذا الانتفاع بشرط عدم الإضرار وسواء كان الضرر في نوعية المياه بسبب تلوثها أو كان الضرر في كمية الماء بحيث تؤثر على حصص المنتفعين [47].

---

44 سلمان أحمد محمد سلمان ، الإطار القانوني لاتحادات مستخدمي المياه دراسة مقارنة ، البنك الدولي الدراية الفنية 360 ، واشنطن ، 1997 ص 20 .

45 سلمان أحمد محمد سلمان ، مرجع نفسه ، ص 20 . ينظر المادة 2 من القانون 05 / 12 المتعلق بالمياه الجزائري المؤرخ في 04 أوت 2005 ، ج رسمية رقم 90 سنة السنة 42 ، الصادرة في 04 / 09 / 2005 . ينظر ، المادة 3 من المرسوم رقم 2.84.106 صادر في 10 ذي القعدة 1412 (13 ماي 1992) بتحديد كيفية الاتفاق بين الإدارة وجمعيات مستخدمي المياه المخصصة للأغراض الزراعية وبالموافقة على الأنظمة الأساسية النموذجية للجمعيات المذكورة ، الجريدة الرسمية عدد 4151 بتاريخ 1992/05/20 الصفحة 580 .

46 أخرجه الدارقطني كتاب الأقضية رقم 86 ، و الحاكم كتاب البيوع باب النهي عن المحاقلة رقم والبيهقي كتاب الصلح باب لاضرر ولا ضرار عن أبي سعيد .(تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ج 4 ص 475)

47 عبد الأمير كاظم زهد ، أحكام النهر الدولي ، ص 242.

يقول أبو يوسف : " إن الفرات ودجلة إنما هما بمنزلة طريق المسلمين فليس لأحد أن يحدث فيهما شيئا فمن أحدث شيئا فعطب بذلك عاطب ضمن "[48]

المطلب الرابع : مبدأ الملوث يدفع هو أن يلزم فاعل الضرر البيئي بإصلاح ما قام به من أضرار أو إلزامه بالتعويض عن تكاليف إزالة الضرر وإعادة الحال لما كانت عليه وتصحيح الأوضاع الشاذة في نشاطه كي لا يتسبب بالضرر مرة أخرى [49] ، والهدف من مبدأ " الملوث يدفع " من أجل أن تتحمل المؤسسات الملوثة جزءا من تكاليف الأضرار التي تلحقها بالبيئة وبعضا من نفقات إعادة التأهيل وإزالة التلوث[50] .

وأهم خصائص مبدأ الملوث يدفع هو خلفيته الاقتصادية التي تقوم على الإلزام بإدخال جميع التكاليف الخارجية لعملية الانتاج بما فيها تكلفة الموارد الطبيعية ودمجها في سعر المنتج بدل أن يتحملها المجتمع ، وذلك باستخدام أدوات اقتصادية .

يرى فقهاء الشريعة الإسلامية أن من ملك النهر وجب عليه تنظيفه ، وإن كان مملوكا لمجموعة من الناس فعليهم جميعا المساهمة في تنقيته ، واختلف الفقهاء في طريقة التنقية فمنهم من يرى أنها تكون عليهم جميعا بالتساوي ومنهم من يرى أنهم يبدؤون من الأعلى جميعا فكلما وصلوا أرض رجل منهم رفع عنه المشاركة في باقي المجرى [51] ، ونصت المادة 1322 من مجلة الأحكام العدلية على أن : " تَطْهِيرُ النَّهْرِ الْمَمْلُوكِ الْمُشْتَرَكِ عَلَى أَصْحَابِهِ أَيْ عَلَى مَنْ لَهُ حَقُّ الشِّرْبِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُشْرِكَ أَصْحَابُ حَقِّ الشَّفَةِ فِي مَئُونَةِ الْكَرْيِ وَالْإِصْلَاحِ "[52].

وأما إن كان النهر ملكية عامة أي الأنهار الكبيرة التي لا يجوز لأفراد الناس تملكها كالنيل والفرات فإن تنظيفها وتنقيتها من بيت مال المسلمين قال القاضي أبو الحسن الماوردي رحمه الله في الأحكام السلطانية : " في البلد إذا تعطل شربه أو انهدم سوره فإصلاحه على بيت المسلمين فإن أعوز بيت المال فعلى ذوي المكنة منهم ...." [53] وجاء في مجلة الأحكام العدلية في الْمَادَّةُ 1321 " كَرْيُ النَّهْرِ غَيْرِ الْمَمْلُوكِ أَوْ إصْلَاحُهُ أَيْ تَطْهِيرُهُ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ سَعَةٌ فِي بَيْتِ الْمَالِ فَيُجْبَرُ النَّاسُ عَلَى تَطْهِيرِهِ "[54].

48 الخراج ص 93 .

49 يحي وناس ، الآليات القانونية لحماية البيئة في الجزائر ، رسالة دكتوراه في القانون ، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان ،كلية الحقوق ، 2007 ، ص 75 .

50 يحي وناس ، الآليات القانونية لحماية البيئة في الجزائر ، رسالة دكتوراه في القانون ، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان ،كلية الحقوق ، 2007 ، ص 82.

51 أبو يوسف ، الخراج ، م س ، ص 94

52 علي حيدر ، مرجع سابق ج 3 ص 331 .

53 الماوردي أبوالحسن بن علي ، مرجع سابق ، ص 375 .

54 علي حيدر ، مرجع سابق ج 3 ص 331 .

ومما جاء في أحكام الفقه الإسلامي أن من أحدث في المياه حدثا وسبب ضررا لأحد من الناس فإنه يلزم بالتعويض يقول أبو يوسف: "إن الفرات ودجلة بمنزلة طريق المسلمين فليس لأحد أن يحدث فيهما شيئا ، فمن أحدث فيهما شيئا فعطب بذلك عاطب ضمن "[55]

المطلب الخامس : التعاون الدولي في المحافظة على الموارد المائية الدولية المشتركة :

تنص اتفاقية قانون استخدام المجاري المائية للأغراض غير الملاحية الوقعة في سنة 2014 في المادة الخامسة الفقرة الثانية على ما يلي : " تشارك دول المجرى المائي في استخدام المجرى المائي الدولي وتنميته وحمايته بطريقة منصفة ومعقولة، وتشمل هذه المشاركة حق الانتفاع بالمجرى المائي وواجب التعاون في حمايته وتنميته على النحو المنصوص عليه في هذه الاتفاقية ".

فالاتفاقية تلزم الدول المتشاطئة بالمشاركة في المحافظة على المجرى المائي وتنميته بطريقة منصفة ومعقولة ، وأشارت الاتفاقية في المادة السادسة إلى أنه يجب أخذ بعض الاعتبارات و الظروف لتحديد معنى الانتفاع بطريقة منصفة ومعقولة ، وهذا ما تمت الإشارة إليه في النازلة حيث ألزمت المنتفعين بالمجرى المائي بالاشتراك في كنسه إذا احتاج إلى ذلك .

ويتماشى الفقه الإسلامي مع هذه النظرة الحديثة في القانون الدولي وهي أنه على المنتفعين بالمجرى المائي أن يساهموا في تنمية المجرى المائي المشترك ، بحيث يجوز الانتفاع بالمياه دون الإضرار بالآخرين

خاتمة

نصل في نهاية البحث إلى نتائج وتوصيات نلخصها فيما يلي:

1- إن النوازل الفقهية في المذهب المالكي تعتبر كنزا ثريا من الناحية الفقهية والتاريخية يمكن أن تكون مصدرا للعديد من الدراسات و البحث لإعادة قراءة التاريخ و الفقه الإسلامي والاستمداد منه.

2 – هناك العديد من القضايا الفقهية المتجددة والتي تعيد نفسها في المجتمع المسلم وتتكرر في حياتنا وقد أجاب عنها فقهاء المذهب المالكي بما يمكن أن نستفيد من تلك الفتاوى في قوانيننا الحالية ومنها قضايا المياه .

3 – كانت قضايا المياه حاضرة بقوة في كتب النوازل وفي المعيار المعرب وتشكل مادة خام للدراسات الحديثة في فقه المياه .

4- نستشف من هذه النازلة وغيرها التقدم والازدهار المعماري في الحضارة الإسلامية ، من جانب التقدم التقني في التهيئة الحضرية للمدينة الإسلامية ، كما توحي بالتطور التشريعي في تنظيم العمران من جانب آخر.

[55] الخراج ، ص 93 .

التوصيات : توصي الدراسة بما يلي :

1- المزيد من الأبحاث حول النوازل الفقهية في المذهب المالكي وغيره من المذاهب.

2 - فتح تخصصات وشُعب وفروع في كليات الشريعة لدراسة النوازل الفقهية .

3 - التعمق في دراسة نوازل المياه وربطها بواقعنا اليوم ، لإثراء المنظومة القانونية في كثير من القضايا التفصيلية في قوانين المياه كملكية الموارد المائية ، والتصرفات التي ترد على المياه من بيع ورهن ووقف للموارد المائية والنزاعات المترتبة عن استخدام المجاري المائية على المستوى المحلي أو الدولي.

المراجع والمصادر :

- القرآن الكريم

الكتب :

1. ابن الرامي ، الإعلان بأحكام البنيان ،تحقيق فريد بن سليمان ، مركز النشر الجامعي ،د ط ، 1999 .
2. ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي تحقيق أبو عاصم حسن عباس ، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، مؤسسة قرطبة ، القاهرة ، ط 1 ، 1995 .
3. ابن يونس الصقلي تحقيق فؤاد بن أحمد بن عبد الغني خياط ، الجامع لمسائل المدونة ، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى ، مكة المكرمة (سلسلة الرسائل الجامعية) ط 1 ، 2013 .
4. أبو داود سليمان بن الأشعث ، سنن أبي داوود ، تعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط 1 ، 1997 .
5. أبو محمد بن أبي زيد القيرواني تحقيق محمد عبد العزيز الدباغ ، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 1999.
6. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، الخراج ، دار المعرفة ، بيروت ، د ط ،1979 .
7. أحمد بابا التنبكتي تقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ،دار الكاتب ، طرابلس ، ط 2 ، 2000
8. البرزلي أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي تحقيق محمد الحبيب الهيلة ، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين و الحكام ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ،1 ، 2002 .

9. خير الدين الزركلي ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 15 ، 2002 ، ج 7 ، ص 163.
10. سلمان أحمد محمد سلمان ، الإطار القانوني لاتحادات مستخدمي المياه دراسة مقارنة ، البنك الدولي الدراية الفنية 360 ، واشنطن ، 1997 .
11. السمرقندي ، تحفة الفقهاء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 2 ، 1994 .
12. سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، د ط ، 2001 .
13. عبد الأمير كاظم زاهد ، أحكام النهر الدولي في الفقه الإسلامي دراسة حقوقية مقارنة بالقانون الدولي العام ، العارف للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 ، 2008 .
14. علي حيدر تعريب المحامي فهمي الحسيني ، درر الحكام شرح مجلة الأحكام العدلية ، دار عالم الكتب ، الرياض ،2003 .
15. عمر بنميرة ، النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط ، منشورات مجلة كلية الآداب ،جامعة محمد الخامس أكدال ، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 67.
16. عياض القاضي ، ترتيب المدارك لمعرفة أعلام مذهب مالك تحقيق سعيد أحمد أعراب ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية المغربية ، الرباط ، ط 2 ، 1983
17. الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 2 ، 1986.
18. كمال السيد أبو مصطفى ، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي ، مركز الاسكندرية للكتاب ، الاسكندرية ،د ط ، 1996 .
19. الماوردي أبوالحسن بن علي تحقيق أحمد مبارك البغدادي ، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار ابن قتيبة ، الكويت ، ط 1 ، 1989 .
20. محمد فتحة ، نازلة وادي مصمودة بفاس مثالا عن النزاعات حول الماء ، مقال منشور ضمن أعمال ندوة : الماء في تاريخ المغرب ، جامعة الحسن الثاني عين الشق ، ، سلسلة ندوات ومناظرات أيام 10 / 1/ / 12 ديسمبر 1999، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي تحقيق محمد حجي ، المعيار المعرب و الجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس و المغرب ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية ، 1981 .

21. يحي وناس ، الآليات القانونية لحماية البيئة في الجزائر ، رسالة دكتوراه في القانون ، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان ، كلية الحقوق ، 2007 .

المصادر القانونية :

1. اتفاقية استخدام المجاري المائية في الأغراض غير الملاحية .
2. القانون 05 / 12 المتعلق بالمياه الجزائري .
3. المرسوم رقم 2.84.106 صادر في 10 ذي القعدة 1412 (13 ماي 1992) بتحديد كيفية الاتفاق بين الإدارة وجمعيات مستخدمي المياه المخصصة للأغراض الزراعية وبالموافقة على الأنظمة الأساسية النموذجية للجمعيات المذكورة ، الجريدة الرسمية عدد 4151 بتاريخ 1992/05/20 .

المواقع الالكترونية :

عبد الرحمان بشير ، الريف في أفريقية من خلال نوازل أبي القاسم البرزلي (ت 841هـ/1438م) – دراسة جديدة في كتب النوازل – موقع عين للدراسات للبحوث والدراسات الانسانية والاجتماعية
http://www.dar-ein.com/articles/963/ الاطلاع على الرابط 30 / 08 / 2015 الساعة 11 سا : 06 د

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

التعرض للعنف عبر شبكة الانترنت وتأثيره على سلوكيات الشباب الجزائري

دراسة حالة

الدكتور: كعواش رؤوف
جامعة محمد الصديق بن يحيى، جيجل

الدكتور: بوغرزة رضا
جامعة محمد الصديق بن يحيى، جيجل

ملخص البحث :

تسعى هذه الدراسة إلى التعرف على مختلف آليات تعرض الشباب الجزائري الى مضامين عنيفة عبر شبكة الانترنت، رصد أهم التأثيرات الناجمة عنها وكذلك اختبار وجود فروق جوهرية فيها تعزى للمتغيرات الشخصية. تم إجراء الدراسة الميدانية بمجموعة من الثانويات بولاية جيجل، حيث تم توزيع 300 استمارة بشكل عشوائي على طلبة من الجنسين، تقع أعمارهم بين 15 و25 سنة و ينتسبون إلى المستويات الدراسية الثلاث، وقد تم تحليل البيانات اعتمادا على برنامج الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية. توصلت الدراسة إلى أن التعرض لمضامين عنف عبر الشبكة العامة، موقع فيسبوك ثم الأفلام العنيفة على التوالي تعد أهم الآليات التي يسلكها الشباب في التعرض للعنف الالكتروني. هذا ويعد التأثر بمشاهد القتل والجرح، الشعور بامتلاك القوة والرغبة في السيطرة والتحكم، القيام بسلوكيات عنيفة في المدرسة كالسب والشتم والتحرش، وأخيرا الإعجاب بما يتم عرضه من مضامين عنيفة اهم نتائج التعرض للعنف من خلال الانترنت. كما توصلت الدراسة الى أنه هناك فروق دالة فيما يخص آليات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت تعزى للمتغيرات الشخصية، وأنه ليس هناك فروق دالة حول تأثير التعرض للعنف عبر الانترنت تعزى لمتغيرات السن، عدد سنوات الدراسة. في حين تم تسجيل وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير عدد ساعات الاستخدام اليومي.

الكلمات المفتاحية: العنف، الشباب، الانترنت

Abstract

This study aims to identify the used methods by Algerian youth to watch violent via internet and its impacts on their behavior, and measure differences on these results according to their personal characteristics. The study was conducted with 300 high school students aged between 15 and 25 years old, affiliated to three levels of education in a set of Jijel province establishments, and results were analyzed with the statistical package for social sciences (version 19). The results revealed that the Algerian youth exposure to violence were made via the general network, facebook site and violent films respectively. The influences were centered around the influence of the killing and wounding contents, their desire for holding power and dominating their environment, taking violent behaviors as insulting colleagues at school. Also, the results revealed that there are no significant differences in the Algerian youth exposure to violence according to age and years of study, while significant differences had been registered in term of daily hours of working on internet.

مقدِّمـــــــة

تعتبر شبكة الانترنت واحدة من أهم الدعامات التي تقوم عليها المجتمعات المعاصرة، بسبب ما سمحت به من تهيئة فضاءات أوسع من الحرية والتفاعل لمستخدميها. وعلى الرغم من الأهمية المتزايدة التي ما انفكت تحتلها الانترنت في حياة الأفراد بشكل عام، والشباب على وجه الخصوص في العديد من المجالات الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية والعلمية، إلا أنها أصبحت إحدى مصادر القلق المهمة للكثير من الدوائر، لما تحمله من مضامين غير مرغوبة، تنتج عديد الآثار السلبية على كل من المستويين القيمي والسلوكي. ضمن هذا الإطار تسعى الدراسة الراهنة إلى التعرف على أبرز آليات تعرض الشباب الجزائري لمضامين العنف عبر شبكة الانترنت، ورصد أهم التأثيرات الناتجة عنه.

أولا–أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة الراهنة من كونها تعالج موضوعا معاصرا في الدراسات الاجتماعية والنفسية والذي يلقي بتأثيراتهالمتعددة في جميع المجالات. فقد أصبح انحراف الشباب في عصر الرقمنة وما يفرزه من تأثيرات سلبية على الفرد والمجتمع، من المواضيع الحيوية التي تستدعي فهمها، تفسيرها والتنبه لاتجاهاتها المستقبلية من أجل استيعابها، وتبني السياسات الكفيلة بمعالجتها.كما تتأتى قيمة هذه الدراسة كذلك من الحاجة إلى إثراء المكتبة العربية بدراسات متخصصة تتقصى تجليات الظاهرة في المجتمع الجزائري.

ثانيا– أهداف الدراسة:

تسعى دراستنا الحالية إلى تحقيق جملة من الأهداف يمكن حصرها فيما يأتي:

1–محاولة التعرف على آليات تعرض الشباب لمضامين العنف عبر شبكة الانترنت.

2–محاولة التعرف على بعض تأثيرات تعرض الشباب لمضامين العنف عبر الشبكة.

3- الكشف عن مدى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متغيرات الدراسة تعزى لمتغيرات الجنس، السن والمستوى التعليمي.

ثالثا-الإشكالية:

يشهد عالمنا المعاصر تطورا كبيرا في توظيف تكنولوجيا الاتصال الحديثة في الحياة اليومية بشكل أدى إلى حدوث تغييرات جذرية في الثقافة وأنماط الحياة. تغيرات أفرزت بدورها مجموعة من النتائج السلبية على الصعيد الاجتماعي،الاقتصادي والثقافي.فقد كشفت إحدى الدراسات الأمريكية أن (49%) من الجانحين قد استمدوا الرغبة في حمل السلاح من أفلام معينة، وأن (28%) منهم لجأوا في ارتكابهم لجرائم السرقة إلى أساليب تعلموها من الأشرطة المرئية، كما أن (12%) منهم اندفعوا إلى ارتكاب جرائم مماثلة لما شاهدوه في أشرطة فيديو مرئية[1]

كما أضحت شبكة الانترنت مصدرا مهما لاستقطاب مختلف الشرائح والفئات الاجتماعية باعتبارها فضاءا مفتوحا يمكن المشاركة من خلاله في مختلف البرامج والخدمات التي يوفرها، والحصول على مضامينها المتعددة. محتوى من شأنه التأثير بشكل سلبي على الصعيد القيمي،الفكري والسلوكي لمستخدميها. فقد اعتبر " **عبيدات**" بأن شبكة الانترنت وسيلة لتشويه العلاقات الاجتماعية، والتشجيع على السلوك العدواني مثل العنف، العنصرية.[2]

هذا ويعتبر الشباب الفئة الاجتماعية الأكثر تأثرا بما يتم عرضه، وتناقله عبر الشبكة العنكبوتية بسبب التعرض المستمر لها من جهة، وحساسية الفترة العمرية التي يمرون بها من جهة أخرى. الأمر الذي جعلهم يعيشون مجموعة من الاضطرابات الاجتماعية والنفسو-عاطفية التي أثرت سلبا على أمنهم النفسي وتوافقهم الاجتماعي.ضمن هذا الإطار تسعى دراستنا الراهنة إلى الإجابة على تساؤل رئيسي مفاده: ما هي آليات تعرض الشباب الجزائري لمضامين العنف عبر شبكة الانترنت، وما هي مختلف التمظهرات الناجمة عنه؟.

---

(1) نصر الدين جابر، السلوك الانحرافي والإجرامي، مخبر التطبيقات النفسية والتربوية، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، د. س ن. ص 99.

(2) إسماعيل بن وصفي غانم الآغا، سوء استخدام تقنية الانترنت والجوال ودورهما في انحراف الأحداث بدول مجلس التعاون الخليجي، رسالة دكتوراه، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية الدراسات العليا، قسم العلوم الاجتماعية، الرياض، 2009، ص ص 48-49.

رابعا– تحديد مفاهيم الدراسة:

1 مفهوم شبكة الانترنت:

يعود أصل كلمة (انترنت) إلى الكلمة الإنجليزية (Internet) وهي تتكون من مقطعين (Inter) وتعني (بين)، و(Net) وتعني شبكة. وعليه تكون الترجمة الحرفية للإنترنت: (الشبكة البينية)[3]

ويعرف نجيب هشام شبكة الانترنت على أنها "عبارة عن شبكة عالمية ضخمة تربط بين الملايين من أجهزة الحاسب الآلي في الجامعات ومراكز الأبحاث العلمية والمؤسسات الحكومية والشركات التجارية الضخمة في مختلف دول العالم"[4].

كما يمكن تعريف شبكة الانترنت بأنها"فضاء مفتوح للاتصال ولا تفشي الأسرار الشخصية للمشتركين، كما يمكن لأي شخص أو جماعة أن يبني له موقعا على الشبكة ليقول ما يشاء،أو ينظم إلى إحدى الجماعات والمجتمعات الافتراضية المتواجدة كثيرا في الشبكة"[5]

2 مفهوم الشباب:

لغة معناه النماء والقوة، ويقول ابن فارس "الشيء والباء أصل واحد، يدل على نماء الشيء وقوته في حرارة تعتريه". [6]

كما يعتبرانه وجدي بركات ومحمد حسن بأنه"مرحلة نفسية يمر بها الإنسان تتميز بالحيوية وترتبط بالاستعداد والرغبة والقدرة على التعلم ومرونة العلاقات الإنسانية وتحمل المسؤولية، وهي المرحلة التي ينتقل فيها الشخص من مرحلة كان يعتمد فيها على الآخرين، إلى مرحلة يصبح فيها معتمدا على نفسه" [7] انطلاقا من التعاريف السابقة يمكن حصر خصائص مرحلة الشباب في النقاط التالية:

-النمو الجسمي بشكل سريع مع عدم الانتظام فيه.

-ظهور الخصائص الجنسية الأولية والثانوية، وتجلي الحاجة الجنسية بإلحاح.

---

[3] الغريب زهر، فكرة عامة عن شبكة الانترنت، ص 17.

[4] نجيب هشام، الانترنت طريق المعلومات السريع، مجلة أسواق الكمبيوتر، العدد الخامس، 1999، ص 8.

[5] يامين محمد بودهان، الشباب والانترنت، ط1، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، 2012، ص 07.

[6] ابن فارس أحمد، معجم مقاييس اللغة وتحقيق عبد السلام هارون، ج2، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1935، ص 277.

[7] وجدي محمد بركات، محمد منصور حسن، نحو إستراتيجية عربية لواجهة تأثير الإعلام المعاصر على الأسرة والشباب، مؤتمر الأسرة والشباب في دول التعاون الخليجي، المجلس الأعلى للأسرة، الشارقة، 22-2008/01/14م، جامعة الشارقة، ص 04.

-بلوغ القدرات العقلية ذروتها في شكل نمو التفكير المجرد وزيادة القدرة على الاستدلال، الاستنتاج والحكم على الأشياء. حل المشكلات والقدرة على التحليل والتركيب.

-عدم الاستقرار الانفعالي الذي يظهر في شكل ثورة من القلق والضيق والتبرم. ويصبح ثائرا على الأوضاع متمردا على الكبار، كما يصبح مرهف الحس، شديد الحساسية، ويتأثر تأثرا بالغا بنقد الآخرين.

-النزعة إلى الاستقلال، وذلك من خلال الاعتماد على نفسه والتطلع إلى تحمل بعض المسؤوليات الاجتماعية. كما ينتقل إلى حياة اجتماعية خارجية على نطاق أوسع، فيزداد اهتمامه بالآخرين ويتحرر من نزعته الفردية والأنانية.[8]

3-مفهوم العنف:

يعرفه معجم العلوم الاجتماعية بأنه: استخدام الضغط أو القوة استخداما غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير على إرادة فرد ما".[2]

كما يعرفه الشربيني بأنه "أي هجوم أو فعل مضاد موجه نحو شخص أو شيء ما ينطوي على رغبة في التفوق على الآخرين، ويظهر إما في الإيذاء أو الاستخفاف أو السخرية".[3]

وتعرف فاطمة شلبي العنف بأنه "كل سلوك قولي أو فعلي يتضمن استخدام القوة أو التهديد، باستخدامها لإلحاق الأذى بالذات أو بالآخرين، أو إتلاف الممتلكات والبيئة لتحقيق أهداف معينة".[4]

خامسا-الجانب الميداني:

1- منهج الدراسة:

تم استخدام المنهج الوصفي الارتباطي،الذي لا يقتصر على وصف الظاهرة وجمع البيانات حولها فقط، بل يمتد إلى تصنيف هذه المعلومات، تنظيمها والتعبير عنها كميا وكيفيا.

2- مجتمع الدراسة:

---

[8] بوزيان عبد الغني، استخدامات الشباب الجزائري للبرامج الثقافية التلفزيونية للقناة الأرضية والاشباعات المحققة منها، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، 2009، 2010، ص. ص67.70.

[2] أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص441.

[3] زكرياء الشربيني، المشكلات النفسية عند الأطفال، دار الفكر العربي، القاهرة، 2001، ص73.

[4] فاطمة عبد الستار شلبي، رؤية الشباب لظاهرة العنف في المجتمع المصري، التشخيص والعلاج، القاهرة، 1998، ص 113.

يتمثل مجتمع الدراسة في مجموعة من الشباب الجزائري المتمدرس بمختلف مستويات المرحلة الثانوية في تسعة ثانويات بولاية جيجل، الجزائر، والذين يستخدمون شبكة الانترنت لأغراض متعددة وبمستويات مختلفة.

3- عينة الدراسة:

هي عينة عشوائية ، تم اختيارها من بين الشباب الذين يترددون على مواقع شبكة الانترنت في ولاية جيجل، تتراوح أعمارهم بين 15 سنة و 25 سنة، من جنسي الذكور والإناث، و يقطنون في أماكن مختلفة من الولاية. حيث تم توزيع 300 استبانه تم إعادة **170** منها بنسبة استرجاع بلغت 56.66%.

3 أسلوب جمع البيانات:

تم توزيع 300 استبانه على عينة الدراسة، حيث قمنا بالاتصال والتنسيق مع كل من مستشاري التوجيه والإرشاد المدرسي على مستوى الثانويات التي يزاول الطلبة دراستهم بها، كما تمت الاستعانة ببعض الأساتذة العاملين في الثانويات التي شملتها الدراسة الميدانية، وذلك لفترة ستة أشهر خلال السنة الدراسية 2015- 2016.

4 أساليب المعالجة الإحصائية للبيانات:

تم استخدام العديد من الأساليب الإحصائية التي يتيحها برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS)، حيث تم تقسيم تحليل البيانات إلى تحليل وصفي و آخر استدلالي . فقد تم استخراج التوزيعات التكرارية والنسب المئوية لمتغيرات البحث، مقياس ليكرت الخماسي لاح بقاب المدى، طول الخلية الصحيح واختبار "ت" من أجل التحقق من جوهرية المتوسطات الحسابية. كما تم استخدام اختبار "T" من أجل التحقق من جوهرية الفروقات.

6- عرض وتحليل بيانات الدراسة:

6-1-عرض وتحليل البيانات المتعلقة بآليات تعرض الشباب لمضامين العنف عبر شبكة الانترنت.

الجدول رقم (1):آليات تعرض الشباب لمضامين العنف عبرشبكة الانترنت.

	العبارات / الاختيارات		غير موافق بشدة	غير موافق	لا ادري	موافق	موافق بشدة	المجموع	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
1	تصادفك مضامين عنف عبر شبكة الانترنت	ت	00	00	14	16	140	170	**4.74**	0.59
		%	00	00	8.23	9.41	82.35	100		
2	تشاهد مضامين عنف مختلفة عبرالانترنت القتل،الجرح،التعذيب،التحرش	ت	00	00	14	43	113	170	**4.58**	0.64
		%	00	00	8.23	25.29	66.47	100		
3	تقوم بتبادل صور أو فيديوهات أو تعليق عنيف مع أصدقاءك عبر الانترنت	ت	01	16	44	16	93	170	**4.08**	1.11
		%	0.6	9.4	25.9	09.4	54.7	100		
4	تقوم بمشاهدة مضامين عنف عبر حسابك في فايسبوك	ت	00	00	19	19	132	170	**4.66**	0.67
		%	00	00	11.2	11.2	77.6	100		
5	تقوم بمشاهدة مضامين عنف عبر موقع يوتوب	ت	00	04	20	35	11	170	**4.48**	0.79
		%	00	2.4	11.8	20.6	65.3	100		
6	تقوم بمشاهدة أفلام عنيفة متاحة من خلال الانترنت	ت	00	29	38	13	90	170	**3.96**	1.20
		%	00	17.1	22.4	07.6	52.9	100		

من خلال النتائج الإحصائية المبينة في ا لجدول رقم (1)،يمكن ترتيب اتجاهات أفراد العينة نحو آليات التعرض لمضامين العنف عبر شبكة الانترنت ترتيبا تنازليا حسب درجة استخدامها، وذلك بناء على متوسط درجات الإجابات كما يلي:

جاءت العبارة الخاصة ب " تتعرض وتصادفك مضامين عنف عبر شبكة الانترنت " في الترتيب الأول من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.حيث بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (4.74) درجة وبانحراف معياري بلغ (0.59) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " تقوم بمشاهدة مضامين عنف عبر الفيسبوك " في الترتيب الثاني من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.فقد بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (4.66) درجة وبانحراف معياري بلغ (0.67) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب تشاهد مضامين مختلفة ومتنوعة من العنف كالقتل، الجرح، التعذيب، التحرش...عبر الانترنت " في الترتيب الثالث من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.أين بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (4.58) درجة وبانحراف معياري بلغ (0.64) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " تشاهد تقوم بمشاهدة مضامين عنف عبر يوتوب " في الترتيب الرابع من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.حيث بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (4.48) درجة وبانحراف معياري بلغ (0.79) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " تقوم بتبادل صور أو فيديوهات أو لقطات وحتى تعليقات عنيفة مع أصدقاءك عبر الانترنت " في الترتيب الخامس من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة. فقد بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (4.08) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.11) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " تفضل الأفلام العنيفة المعروضة على الانترنت " في الترتيب السادس من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة. أين بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (3.96) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.20) درجة.

6-2- عرض وتحليل البيانات المتعلقة بتأثيرات تعرض الشباب لمضامين العنف عبر شبكة الانترنت.

الجدول رقم (2): تأثير التعرض لمضامين العنف على سلوكيات الشباب

العبارات / الاختيارات		غير موافق بشدة	غير موافق	لا ادري	موافق	موافق بشدة	المجموع	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
1 تتأثر بمشاهد، صور وفيديوهات الجرحى والقتلى جراء الحروب التي تتداول على الانترنت	ت	00	03	14	37	116	170	**4.56**	0.72
	%	00	01.8	08.2	21.8	68.2	100		
2 تشعر بالرغبة في الانتقام لقتلى	ت	00	04	26	17	123	170	**3.66**	1.25

	وضحايا الحروب في البلدان العربية	%	00	02.4	15.3	10	72.4	100		
3	تعجبك أفلام ومسلسلات العنف	ت	01	30	44	25	70	170	**3.69**	1.25
	والجريمة التي تتداول على الانترنت	%	0.6	17.6	25.9	14.7	41.2	100		
4	يدفعك مشاهدة مضامين عنيفة عبر	ت	36	24	40	18	52	170	**3.15**	1.51
	الانترنت إلى بكتابة ألفاظ، عبارات	%	21.2	14.1	23.5	10.6	30.6	100		
	ورسومات مسيئة على الجدران									
5	ترغب في تقليد ما تشاهده عبر	ت	03	33	57	18	59	170	**3.57**	1.20
	الانترنت من مضامين عنف وإثارة	%	01.8	19.4	33.5	10.6	34.7	100		
	ومخاطرة وحركات قتالية									
6	تقوم بسلوكيات عنيفة في المدرسة	ت	00	33	53	12	72	170	**3.72**	1.20
	كالسب والشتم والتحرش على سبيل	%	00	19.4	31.2	07.1	42.4	100		
	المثال									
7	تشعر بامتلاك بالقوة والسيطرة عند	ت	04	30	34	32	70	170	**3.78**	1.22
	مشاهدتك لمضامين العنف	%	02.4	17.6	20	18.8	41.2	100		
	المعروضة على الانترنت									
8	سبق وقمت بتكوين جماعة أشرار مع	ت	67	19	46	17	21	170	**2.44**	1.41
	أصدقائك عبر صفحتك فيسبوك	**%**	**56,0**	**18,2**	**11,0**	**11.3**	**3,4**	**100**		

من خلال النتائج الإحصائية المبينة في ا لجدول رقم (2)، يمكن ترتيب اتجاهات أفراد العينة نحو آثار التعرض لمضامين العنف عبر شبكة الانترنت ترتيبا تنازليا، وذلك بناءا على متوسط درجة الإجابة كما يلي:

جاءت العبارة الخاصة ب " تتأثر بمشاهد، صور وفيديوهات الجرحى والقتلى جراء الحروب التي تتداول على الانترنت" في الترتيب الأول من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.حيث بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (**4.56**) درجة وبانحراف معياري بلغ (**0.72**) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب "تشعر بامتلاك بالقوة والسيطرة عند مشاهدتك لمضامين العنف المعروضة على الانترنت " في الترتيب الثاني من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.فقدبلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (3.78) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.22) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب "تقوم بسلوكيات عنيفة في المدرسة كالسب والشتم والتحرش مثلا " في الترتيب الثالث من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.أين بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (3.72) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.20) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " تعجبك أفلام ومسلسلات العنف والجريمة التي تتداول على الانترنت " في الترتيب الرابع من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.حيث بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (3.69) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.25) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " تشعر بالرغبة في الانتقام لقتلى وضحايا الحروب في البلدان العربية " في الترتيب الخامس من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.فقدبلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (3.66) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.25) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " ترغب في تقليد ما تشاهده عبر الانترنت من مضامين عنف وإثارة ومخاطرة وحركات قتالية" في الترتيب السادس من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.أين بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (3.57) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.20) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " يدفعك مشاهدة مضامين عنيفة عبر الانترنت إلى بكتابة ألفاظ، عبارات ورسومات مسيئة على الجدران " في الترتيب السابع من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.حيث بلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (3.15) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.51) درجة.

جاءت العبارة الخاصة ب " سبق وقمت بتكوين جماعة أشرار مع أصدقائك عبر صفحتك فيسبوك " في الترتيب الثامن من حيث درجة تواجدها، وذلك من وجهة نظر أفراد العينة.فقدبلغ متوسط درجة الإجابة قيمة (2.44) درجة وبانحراف معياري بلغ (1.41) درجة.

6-3- عرض وتحليل البيانات المتعلقة بالفروق الإحصائية بين آليات التعرض لمضامين العنف من خلال الانترنت تعزى لمتغيرات السن،عدد سنوات الدراسة وعدد ساعات الاستخدام اليومي.

الجدول رقم (3): الفروق في استجابات أفراد الدراسة نحوآليات التعرض إلى مضامين العنف من خلال شبكة الانترنت

العبارات	الاختيارات	السن		سنوات الدراسة		عدد ساعات الاستخدام اليومي	
		قيمة ف	درجة المعنوية	قيمة ف	درجة المعنوية	قيمة ف	درجة المعنوية
1	تصادفك مضامين عنف عبر شبكة الانترنت	2.77	.02	2.78	.065	1.03	.39
2	تشاهد مضامين عنف مختلفة عبرالانترنت القتل،الجرح،التعذيب،التحرش	4.58	.001	2.40	.093	1.20	.30
3	تقوم بتبادل صور أو فيديوهات أو تعليق عنيف معأصدقاءك عبر الانترنت	2.83	.017	4.09	.018	1.37	.24
4	تقوم بمشاهدة مضامين عنف عبر حسابك في فايسبوك	2.08	.070	1.03	.357	1.94	.10
5	تقوم بمشاهدة مضامين عنف عبر موقع يوتوب	2.28	.048	00.4	.996	0.76	.54
6	تقوم بمشاهدة أفلام عنيفة متاحة من خلال الانترنت	3.11	.01	1.93	.140	2.82	.06

6-3-1- الفروق في استجابات أفراد العينة نحو آليات التعرض لمضامين العنف من خلال الانترنت باختلاف السن.

يتضح من الجدول (3) أنه هناك اختلاف دووا دلالة (جوهري) في غالبية آراء أفراد مجتمع الدراسة نحو آليات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت باختلافالسن (ما عدا عبارة التعرض لمضامين العنف من خلال الفايسبوك) وهو ما سيتم تبيانه في الآتي:

جاءت عبارة " تشاهد مضامين عنف مختلفة عبر الانترنت القتل،الجرح،التعذيب،التحرش" في الترتيب الأول، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 4.58 وبلغ معنوية متوسط درجة التعرض عن هذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " تقوم بمشاهدة أفلام عنيفة متاحة من خلال الانترنت " في الترتيب الثاني، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 3.11 وبلغ معنوية متوسط درجة التعرض عن هذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " تقوم بتبادل صور أو فيديوهات أو تعليق عنيف مع أصدقاءك عبر الانترنت " في الترتيب الثالث، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 2.83 وبلغ معنوية متوسط درجة التعرض عن هذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " تصادفك مضامين عنف عبر شبكة الانترنت " في الترتيب الرابع، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 2.77 وبلغ معنوية متوسط درجة التعرض عن هذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " تقوم بمشاهدة مضامين عنف عبر موقع يوتوب " في الترتيب الخامس، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 2.28 وبلغ معنوية متوسط درجة التعرض عن هذه العبارة أقل من 05.

6-3-2- الفروق في استجابات أفراد العينة نحو آليات التعرض لمضامين العنف من خلال الانترنت باختلاف سنوات الدراسة.

يتضح من الجدول (3) أنه ليس هناك اختلاف دووا دلالة (جوهري) في غالبية آراء أفراد مجتمع الدراسة نحو آليات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت باختلاف عدد سنوات الدراسة، ما عدا عبارة تقوم بتبادل صور أو فيديوهات أو تعليق عنيف مع أصدقاءك عبر الانترنت.فقدتبين بأن قيمة ف بلغت 4.09، وبلغ معنوية متوسط درجة التعرض عن هذه العبارة أقل من 05.

6-3-3- الفروق في استجابات أفراد العينة نحو آليات التعرض لمضامين العنف من خلال الانترنت باختلاف عدد ساعات الاستخدام اليومي.

يتضح من الجدول (3) أنه ليس هناك اختلاف دووا دلالة (جوهري) في رأي جميع أفراد مجتمع الدراسة نحو آليات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت باختلاف عدد سنوات الدراسة.

6-4- عرض وتحليل البيانات المتعلقة بالفروق ذات الدلالة الإحصائية بين تأثيرات التعرض لمضامين العنف من خلال الانترنت تعزى لمتغيرات السن، عدد سنوات الدراسة وعدد ساعات استخدام الانترنت اليومي.

الجدول رقم (4): الفروق في استجابات أفراد الدراسة نحوتأثيرات التعرض إلى مضامين العنف من خلال شبكة الانترنت

	الاختيارات / العبارات	السن		سنوات الدراسة		عدد ساعات الاستخدام اليومي	
		قيمة ف	درجة المعنوية	قيمة ف	درجة المعنوية	قيمة ف	درجة المعنوية
1	تتأثر بمشاهد، صور وفيديوهات الجرحى والقتلى جراء الحروب التي تتداول على الانترنت	.09	.98	2.16	.06	0.99	.37
2	تشعر بالرغبة في الانتقام لقتلى وضحايا الحروب في البلدان العربية	1.78	.13	1.60	.16	0.88	.41
3	تعجبك أفلام ومسلسلات العنف والجريمة التي تتداول على الانترنت	2.57	.04	3.36	.006	4	.020
4	يدفعك مشاهدة مضامين عنيفة عبر الانترنت إلى بكتابة ألفاظ، عبارات ورسومات مسيئة على الجدران	.245	.91	1.11	.354	2.51	.08
5	ترغب في تقليد ما تشاهده عبر الانترنت من مضامين عنف وإثارة ومخاطرة وحركات قتالية	1.00	.40	1.55	.177	4.42	.01

6	تقوم بسلوكيات عنيفة في المدرسة كالسب والشتم والتحرش مثلا	1.05	.38	1.41	.220	3.98	.05
7	تشعر بامتلاك بالقوة والسيطرة عند مشاهدتك لمضامين العنف المعروضة على الانترنت	3.03	.01	1.55	.170	0.38	.68
8	سبق وقمت بتكوين جماعة أشرار مع أصدقائك عبر صفحتك فيسبوك	2.78	.02	13.16	.000	7.78	.001

6-4-1- الفروق في استجابات أفراد العينة نحو تأثيرات التعرض لمضامين العنف من خلال الانترنت باختلاف السن.

يتضح من الجدول (4) أنه ليس هناك اختلاف دووا دلالة (جوهري) في غالبية آراء أفراد مجتمع الدراسة نحو تأثيرات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت باختلاف السن، عدا العبارات التالية:

جاءت عبارة " تشعر بامتلاك بالقوة والسيطرة عند مشاهدتك لمضامين العنف المعروضة على الانترنت " في الترتيب الأول، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 3.03 وبلغ معنوية متوسط درجة التأثير المرتبط بهذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " سبق وقمت بتكوين جماعة أشرار مع أصدقائك عبر صفحتك فيسبوك " في الترتيب الثاني، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 2.72، وبلغ معنوية متوسط درجة التأثيرالمرتبطبهذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " تعجبك أفلام ومسلسلات العنف والجريمة التي تتداول على الانترنت " في الترتيب الثالث، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 2.57 وبلغ معنوية متوسط درجة التأثيرالمرتبطبهذه العبارة أقل من 05.

6-4-2- الفروق في استجابات أفراد العينة نحو آليات التعرض لمضامين العنف من خلال الانترنت باختلاف سنوات الدراسة.

يتضح من الجدول (4) أنه ليس هناك اختلاف دووا دلالة في غالبية آراء أفراد مجتمع الدراسة نحو تأثيرات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت باختلاف عدد سنوات الدراسة، ما عدا عبارتي " سبق وقمت بتكوين جماعة أشرار مع أصدقائك عبر صفحتك فيسبوك" و" تعجبك أفلام ومسلسلات العنف والجريمة التي تتداول على الانترنت". حيث بلغت قيمتي ف (13.16) و(3.36)على التوالي، وبلغ معنوية متوسط درجة التأثر عن هذه العبارة أقل من 05.

6-4-3- الفروق في استجابات أفراد العينة نحو آليات التعرض لمضامين العنف من خلال الانترنت باختلاف عدد ساعات الاستخدام اليومي.

يتضح من الجدول (4) أنه هناك اختلاف دووا دلالة (جوهري) في رأي نصف أفراد مجتمع الدراسة نحو آليات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت باختلاف عدد ساعات الاستخدام اليومي.

جاءت عبارة " سبق وقمت بتكوين جماعة أشرار مع أصدقائك عبر صفحتك فيسبوك " في الترتيب الأول، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 7.78 وبلغ معنوية متوسط درجة التأثير المرتبط بهذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " ترغب في تقليد ما تشاهده عبر الانترنت من مضامين عنف وإثارة ومخاطرة وحركات قتالية " في الترتيب الثاني، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 4.42 وبلغ معنوية متوسط درجة التأثير المرتبط بهذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " تعجبك أفلام ومسلسلات العنف والجريمة التي تتداول على الانترنت " في الترتيب الثالث، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 4.00 وبلغ معنوية متوسط درجة التأثير المرتبط بهذه العبارة أقل من 05.

جاءت عبارة " تقوم بسلوكيات عنيفة في المدرسة كالسب والشتم والتحرش مثلا " في الترتيب الرابع، حيث تبين بأن قيمة ف بلغت 3.98 وبلغ معنوية متوسط درجة التأثير المرتبط بهذه العبارة أقل من 05.

مناقشة البيانات واستخلاص النتائج العامة:

توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج يمكن حصرها فيما يأتي:

1 -أن التعرض لمضامين عنف عبر الشبكة الانترنت هي أهم آلية يعتمدها الشباب المستخدم للشبكة العنكبوتية، تليها آلية مشاهدة مضامين عنف عبر حساباتهم في موقع " الفيسبوك " في الترتيب الثاني من حيث درجة الاستخدام، لتأتي بعدها مشاهدة مضامين مختلفة ومتنوعة من العنف كالقتل، الجرح، التعذيب والتحرش من خلال الانترنت ، وأخيرا تفضيل الأفلام العنيفة المعروضة على شبكة الانترنت . وهي نتيجة تتفق مع دراسة العصيمي (2004) التي توصلت إلى أن الشباب السعودي يتابع البرامج البوليسية وحوادث العنف عبر الانترنت. وكذلك دراسة الحربي (2004) التي توصلت إلى أن (64,8%) من الشباب في دول مجلس التعاون الخليجي يركزون على مشاهدة أفلام العنف والجريمة. كما أنها تتفق مع دراسة حواس سامية (2014) التي توصلت إلى أن موقع الفيسبوك يعد من أكثر المواقع التي تنشر مظاهر العنف المختلفة، كما يقبل المراهقون في الجزائر على مشاهدة مختلف أنواع أفلام العنف والجريمة.

2 -جاءت آلية مشاهدة مضامين عنف عبر يوتوب ، تبادل صور وفيديوهات عبر الانترنت واللجوء إلى مشاهدة الأفلام العنيفة في ذيل ترتيب الآليات المعتمدة.

3 -تبين من الدراسة الميدانية بأن التأثر بمشاهد القتل والجرح جاءت في صدارة أهم الإفرازات الناتجة عن تعرض الشباب إلى مضامين العنف من خلال الانترنت، يليها الشعور بامتلاك القوة والرغبة في السيطرة والتحكم كثاني أهم تأثير، حيث يرغب الشباب في التأثير في أصدقائهم وزملائهم، ودفعهم لإتباع آرائهم وما يرونه صحيحا. ليأتي بعدها التأثير المتعلق بـالقيام بسلوك يلقى عنيفة في المدرسة كالسب والشتم والتحرش، وأخيرا الإعجاب بما يتم عرضه من مضامين عنيفة. وهي نتائج تتفق مع ما توصلت إليه دراسة **نورة رشدي عبد الواحد (2006)** من أن ما نسبته (80,90%) من المبحوثين يرون بأن استخدام طلاب المدارس لتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات الحديثة يؤدي إلى انتشار الجريمة والعنف. وكذلك دراسة **رانواي (2007)** التي أقرت بأن اللعب العنيف على ألعاب الفيديو على الانترنت له علاقة بالعنف. كما أنها تتفق كذلك مع ما توصلت دراسة **إيدمان أمي** إلى أن وسائل الإعلام تشجع على السلوك العدواني وتضعف حساسية التلاميذ اتجاه العنف. وفي نفس الاتجاه جاءت دراستي **محمد السيد أبو المجد (2008)** و**حسن عبد السلام محمد الشيخ** اللتان بينتا بأن إدمان طلاب المرحلة الثانوية على الانترنت في مصر يؤدي إلى العنف، كما يؤثر على السلوك العدواني لديهم. وكذلك دراسة **مزيد بن مزيد النفيعي (2002)** التي توصلت إلى أن المعاكسات تعد إحدى أهم الانحرافات السلوكية الناجمة عن استخدام الانترنت من قبل الموقوفين الشباب في محافظة المنطقة الشرقية. كما أنها تتفق مع دراسة **حواس سامية (2014)** التي توصلت إلى تعرض المراهقين إلى مضامين عنيفة عبر الشبكة على رأسها مشاهدة العنف اللفظي، يليها العنف الجسدي، ثم العنف الجنسي. حيث أن (42,25%) من عينة الدراسة تعرضوا للمضايقة والسب والشتم. وأن (40,48%) منهم كانوا ضحية للتحرش الجنسي. عنف يظهر في العديد من السلوكيات أهمها: التلفظ بألفاظ مسيئة مثل السب، الشتم، كتابة عبارات مسيئة، مغازلة الجنس الآخر والتخريب.

4 -تبين من الدراسة أنه هناك فروق ذات دلالة إحصائية فيما يخص غالبية آليات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت تعزى لمتغيرات السن، عدد سنوات الدراسة وعدد ساعات الاستخدام اليومي للانترنت.

5 -تبين من الدراسة أنه ليس هناك فروق ذات دلالة إحصائية فيما يخص أغلب تأثيرات التعرض لمضامين العنف عبر الانترنت تعزى لمتغيرات السن، عدد سنوات الدراسة. في حين تم تسجيل وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير عدد ساعات الاستخدام اليومي، وهي نتيجة تتفق مع ما توصل إليه **الدركزلي (1997)** بأن قضاء طلاب الثانويات وقتا طويلا على الانترنت له آثار سلبية في العلاقات الاجتماعية والإنسانية مع الآخرين . كما أنه يتفق مع ما توصلت إليه دراسة **جاني بي فنك وزملائه (2004)** من أن هناك علاقة دالة موجبة بين طول

فترة استخدام الكمبيوتر وبين زيادة السلوك العدواني لدى المراهقين. وكذلك دراسة **صلاح مكاوي (2005)** بوجود فروق دالة في انحراف السلوك لصالح مجموعة الشباب السعودي الذي يتعرض لمدة ساعتين يوميا إلى الانترنت.

قائمة المراجع:

أ –باللغة العربية

1. الكتب:

1-يامين محمد بودهان: الشباب والانترنت، ط1، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، 2012.

1 زكرياء الشربيني: المشكلات النفسية عند الأطفال، دار الفكر العربي، القاهرة، 2001.

2. المجلات العلمية:

1-حسن عبد السلام محمد الشيخ: إدمان الانترنت وعلاقته ببعض أشكال السلوك اللاتوافقي لدى تلاميذ المرحلة الثانوية، دراسة وصفية مطبقة على مدرسة أحمد زويل الثانوية بدسوق، كلية الخدمة الاجتماعية، جامعة حلوان.

2-فاطمة عبد الستار شلبي: رؤية الشباب لظاهرة العنف في المجتمع المصري، التشخيص والعلاج، القاهرة، 1998.

3-نجيب هشام: الانترنت طريق المعلومات السريع، مجلة أسواق الكمبيوتر، العدد الخامس، 1999.

4-وجدي محمد بركات، محمد منصور حسن: نحو إستراتيجية عربية لواجهة تأثير الإعلام المعاصر على الأسرة والشباب، مؤتمر الأسرة والشباب في دول التعاون الخليجي، المجلس الأعلى للأسرة، الشارقة، 22-2008/01/14، جامعة الشارقة.

5-وسام عزت محمد عباس: إدمان الانترنت وبعض المشكلات النفسية الأكثر شيوعا لدى المراهقين من الجنسين، قسم الصحة النفسية، كلية التربية، جامعة عين شمس، العدد 34، ج 4 ، 2010.

3. الرسائل الجامعية:

1-إسماعيل بن وصفي غانم الآغا، سوء استخدام تقنية الانترنت والجوال ودورهما في انحراف الأحداث بدول مجلس التعاون الخليجي، رسالة دكتوراه، قسم العلوم الاجتماعية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2009.

2-بوزيان عبد الغني: استخدامات الشباب الجزائري للبرامج الثقافية التلفزيونية للقناة الأرضية والاشباعات المحققة منها، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة باجي مختار، الجزائر 2009- 2010.

3-سامية حواس: عنف الانترنت وعلاقته بالسلوك الانحرافي لدى المراهقين في الجزائر، دراسة ميدانية ببعض مقاهي الانترنت في برج بوعريريج، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، الجزائر 2013-2014.

4-مزيد بن مزيد النفيعي: مقاهي الانترنت والانحراف إلى الجريمة بين مرتاديها- دراسة تطبيقية على مرتادي الانترنت بالمنطقة الشرقية، رسالة ماجستير، المكتبة الأمنية، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية كلية الدراسات العليا، قسم العلوم الشرطية، الرياض، 2002.

4. القواميس والمعاجم:

1 -ابن فارس أحمد: معجم مقاييس اللغة وتحقيق عبد السلام هارون، ج 2، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1935.

2-أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.

5. باللغة الأجنبية:

1 -الكتب:

1- Jeanne B, Funk, et Al , Violence Exposure In Real-Life, Video Games, Television and the Internet, Journal of Adolescence, Vol 27, 2004.

2- Hanwei, The Effects of Playing violent video games on Chinese Adolescents, Pro-violence Attitudes, Attitudes Toward others, and Aggressive Behaviour, 2007.

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

استقلال أسر الأبناء عن أسر الآباء
دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

طويل شهر زاد Touil chahra zed
طالبة دكتوراه بجامعة محمد بن احمد وهران2
أستاذ مساعد أ بجامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

المشرف أ.د صالحي محمد
Salhi mouhamed
أستاذ بجامعة محمد بن احمد وهران 2

الملخص

من خلال دراسة وصفية اعتمادا على قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي متعدد المؤشرات لسنة 2012-2013 قمنا بدراسة استقلال أسر الأبناء عن أسر الآباء وعلاقته بمختلف المميزات الخاصة بالمتزوجين ووجدنا أن أكبر نسبة من الأزواج يفضلون الاستقلال بأسرهم عن أسر آبائهم في كل المناطق الجغرافية وفي كل من المناطق الحضرية والريفية بدون استثناء ومهما كانت الظروف المادية لأسرهم أو أسر آبائهم، وأن ارتفاع مستوى الثروة لدى أسرة أهل الزوج وتوفر المسكن المريح والملائم للعيش لديها إضافة إلى امتلاك أحد أفرادها للمسكن عوامل محفزة تساعد على انتماء أسر الأبناء لأسر الآباء.

الكلمات المفتاحية: المسكن المنفرد ، الأسرة الممتدة ، الأسرة النووية ، الظروف المعيشية للمتزوجين

دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

مقدِّمـــــــــة

كانت الأسرة الممتدة نموذجا سائدا يميز الأسرة الجزائرية يخضع فيها كل الأفراد إلى طاعة الأب الأكبر أو ابنه البكر، يعيش فيها مجموعة من الأسر النووية يتشاركون في حياة اجتماعية واقتصادية واحدة كل فرد فيها وصل سن الزواج يمكن له أن يضم أسرته الصغيرة إلى أسرته الأصلية دون مشقة وعناء في البحث عن مسكن، فقد عرّف الأستاذ بوتفنوشنت الأسرة الجزائرية التقليدية على أنها:" وحدة اجتماعية حيث الأبناء والأحفاد لا يتركون الأسرة الأم، يشكلون أسرا زواجية صغيرة تابعة للعائلة ويعيشون تحت سقف واحد" [1] إلى أن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وحتى السياسية التي تعرض لها المجتمع غيرت من نمط الأسرة إلى أسر نووية مستقلة تهدف إلى مستوى معيشي أفضل، وساهمت بدرجة كبيرة في رفع سن أول زواج وزيادة معدلات العزوبة وبالتالي تراجع في معدلات الزواج.

عملية التغير في نمط الأسرة جعلت من مسألة السكن أحد أهم المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تواجهها الأسر الجزائرية، حيث فاقت طلبات السكن الإمكانيات المادية الوطنية المتوفرة مما أثر بشكل مباشر على السلوكات الديمغرافية للعائلات الجزائرية كالزواج والطلاق والإنجاب... .

فحسب نتائج التعدادات الخمس[2] للديوان الوطني للإحصائيات ONS تبين أن متوسط حجم الأسرة قد ارتفع بين 1966 و1987 من 5.9 شخص في الأسرة إلى 7.1 شخص/الأسرة ثم بدأ في التراجع ليصل إلى 6.6 شخص في الأسرة سنة 1998 و5.9 شخص/الأسرة سنة 2008 تراجع متوسط حجم الأسرة مع نهاية الثمانينات لم يكن بسبب تراجع الولادات فحسب وإنما إلى كثرة تفكك الأسر الممتدة إلى أسر نووية، فقد أثبتت الإحصائيات الوطنية [3] أن نسبة الأسر الممتدة كانت تقدر سنة 1966 وسنة 1977 بحوالي 21% مقابل تقريبا 59% من الأسر النووية وفي 1987 قدرت نسبة الأسر النووية بـ 65.1% وتراجعت نسبة الأسر الممتدة إلى 20.8%، وفي سنة 1998 تجاوزت نسبة الأسر النووية71% ووصلت نسبة الأسر الممتدة إلى أقل من 14% وحسب المسح الوطني لسنة 2002 فقد تجاوزت نسبة الأسر النووية 74% في حين بقيت نسبة الأسر الممتدة تقدر بحوالي 14% وبذلك تكون نسبة الأسر النووية قد زادت بحوالي 15 نقطة بين 1977 و2002.

من بين أهم الأسباب التي ساهمت في تغير النمط الأسري أن الشباب في سن الزواج حاليا يختلفون ثقافيا عن الشباب في الأجيال السابقة وبروز ما يسمى بصراع الأجيال فقد تغيرت القيم والأدوار داخل الأسرة تحت تأثير ما وصفه الأستاذ بوتفنوشنت بريح التحرير في العلاقات الاجتماعية والعائلية [4] ولم تعد فكرة انتقال الزوجة للعيش مع أسرة الزوج وفكرة تكوين الابن أسرته الخاصة وسط الأسرة الممتدة محبذة في أوساط الشباب إلا لظروف قاهرة، خاصة وأن نسبة كبيرة من الزوجات عاملات ولا يمكن لهن الخضوع لقوانين الأسرة الموسعة والتوفيق بين الشغل وبين الضوابط التي تحددها هذه

دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

الأسرة مما يولد توترات متعاقبة بين أفراد وأسر الأسرة الممتدة، فقد أصبح للمرأة دور اجتماعي جديد نشاطاتها فيه تتجاوز أعمال البيت وتربية الأبناء إلى المساهمة في تنمية الوضع الاجتماعي والاقتصادي للأسرة نتيجة ارتفاع المستوى الدراسي لنسبة كبيرة من النساء من جهة ونتيجة التكاليف المتزايدة لمتطلبات الحياة اليومية من جهة أخرى[5].

أمر آخر شجع على الاهتمام بالمسكن المستقل بعيدا عن الأسرة الموسعة وأسرة أهل الزوج هو تراجع زواج القرابة وزيادة حرية الاختيار الزواجي بين الأزواج الجدد نتيجة الاحتكاك بين الجنسين في الثانويات والجامعات وسوق الشغل والذي كان تقريبا منعدما في السنوات الأولى بعد الاستقلال، أي أن الزوجين غالبا ما يكونان من عائلتين مختلفتين مما يجعل عدم التوافق أمرا محتملا لاختلاف العادات وأسلوب العيش والتربية بين الأسرتين وكثيرا ما لا تتوافق الزوجة مع طبيعة عيش أسرة الزوج مما يؤدي إلى الخلاف الدائم الذي يهدد الحياة الزوجية ويدفع بقوة إلى اشتراط المسكن لاستمرار العلاقة الزوجية. فقد أثبتت الإحصائيات حسب زهية وضاح بديدي ونور الدين سعدي في ورقة عمل خاصة بالمرأة والأسرة بين الحق والحقيقة في الجزائر[6] تراجع زواج القرابة بين الأزواج الجدد بين 1992 و2002 خاصة عند النساء المتعلمات، وأكدا أيضا على أن نموذج الزواج الجديد يقترب من النموذج الزواجي الأوربي.

مشكلة النزوح الريفي وضيق سكنات المدن أيضا من بين أهم الأسباب التي أدت إلى تفاقم أزمة السكن بالجزائر وتفكك الأسر فقد عرفت الجزائر بعد الاستقلال توافدا كبيرا لسكان الأرياف على المدن بحثا عن الأمن والعمل وللتقرب من المرافق الضرورية للعيش التي كانت تكاد تنعدم في الأرياف كالمدارس والمستشفيات، ومنذ ذلك الوقت لم تعد مساكن المدن كافية لسد حاجة السكان المتزايدة، كما أنها لم تعد تتسع لكل أفراد الأسرة الموسعة وأصبح من اللازم أن يستقل كل فرد بأسرته بعد الزواج، حيث أثبتت الإحصائيات أن معل شغل المسكن TOL ومعدل الأفراد في الغرفة الواحدة TOP لا يزال مرتفعا رغم المجهودات المبذولة من طرف الحكومة الجزائرية في مجال الإسكان، ورغم التراجع الكبير لمعدلات المواليد ورغم التراجع أيضا في معدلات الأسر الممتدة فقد وصل معل شغل المسكن إلى 6.4 فرد في المسكن سنة 2008 ووصل معل شغل الغرفة إلى 2.2 فرد في الغرفة بعدما كانت سنة 1992 تقريبا 7.7 فرد في المسكن و 2.9 فرد في الغرفة[7].

كل ذلك ساهم في تزايد رغبة الشباب في الإنفراد بأسرهم عن أسر أبائهم، ودفع ببعض الشباب إلى تأخير سن زواجهم إلى حين تحسن الظروف المادية والاقتصادية التي تضمن لهم العيش الكريم، في حين دفع بالبعض الآخر إلى الزواج هروبا من العنوسة مع اللجوء إلى الأسرة الأصلية لكن بمجرد تحسن الظروف المادية وإنجاب أطفال يسعى الزوجان للانتقال إلى بيت مستقل بحثا عن الاستقرار بعيدا عن المشاكل الأسرية الموجودة أو المتوقعة خاصة بين الزوجة وأسرة الزوج.

دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

انطلاقا من ذلك ارتأينا دراسة حالة استقلالية أسر الأبناء عن أسر الآباء وعلاقتها بظروف وبمميزات المتزوجين، دراسة وصفية اعتمادا على بيانات آخر مسح وطني عنقودي متعدد المؤشرات لسنة 2012-2013، بالتركيز على توزيع العلاقة برب الأسرة ومختلف المتغيرات السوسيو ديمغرافية الممكنة حسب البيانات المتوفرة.

في دراستنا للموضوع حذفنا الأرامل باعتبار الترمل حالة زواجية لا إرادية واحتفظنا فقط بالأشخاص الذين تعرف حالتهم الزواجية وسنهم من بين الذين يتراوح سنهم ما بين 15 و49 سنة، واعتمدنا على ثمانية (8) علاقات أسرية مهمة من بين مجموع العلاقات برب الأسرة التي أشير إليها في قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات المستعملة في الدراسة تتلخص فيما يلي:

- رب الأسرة: تبين أن الفرد هو المسئول عن الأسرة قد يكون رجل أو امرأة و قد يكون متزوجا، أعزبا، مطلق أو منفصل.
- زوج أو زوجة رب الأسرة: بالنسبة للذكور زوج رب الأسرة تعني أن المرأة هي المسئولة عن الأسرة، وعند الإناث المرأة زوجة رب الأسرة أي أن الزوج هو المسئول.
- ابن أو بنت رب الأسرة تبين أن الأب هو رب الأسرة
- أخ أو أخت تبين أن أخ الشخص هو المسئول عن الأسرة
- حفيد أو حفيدة تبين أن الجد هو المسئول عن الأسرة
- صهر أو كنة: عند الذكور هو صهر أي أن أحد أبوي الزوجة هو المسئول عن الأسرة، وعند الإناث فهي كنة أي زوجة الابن وتعيش تحت مسؤولية أحد أبوي الزوج.
- بدون علاقة: لا توجد علاقة مع رب الأسرة.
- علاقة أخرى تم فيها جمع العلاقات برب الأسرة التالية: أب أو أم، حمو أو حماة، أخ الزوج أو أخت الزوج، عم/عمة أو خال/خالة، ابنة أخ / ابن أخ أو ابنة أخت / ابن أخت ، ابن بالتبني / بالرعاية / ابن الزوج/الزوجة، وأقارب آخرون وكلها علاقات لا تفيد دراستنا في شيء.

الحالة الزواجية للأفراد في كل علاقة برب الأسرة:

حسب طبيعة الحياة الأسرية في الجزائر من الطبيعي أن يعيش الأفراد من الذكور الأقل من السن القانوني للزواج في كنف أحد أفراد أسرتهم الأصلية حيث نلاحظ أن 98.5% من مجموع الذكور العزاب في هذه الفئة إما أبناء أو أحفاد أو إخوة رب الأسرة.

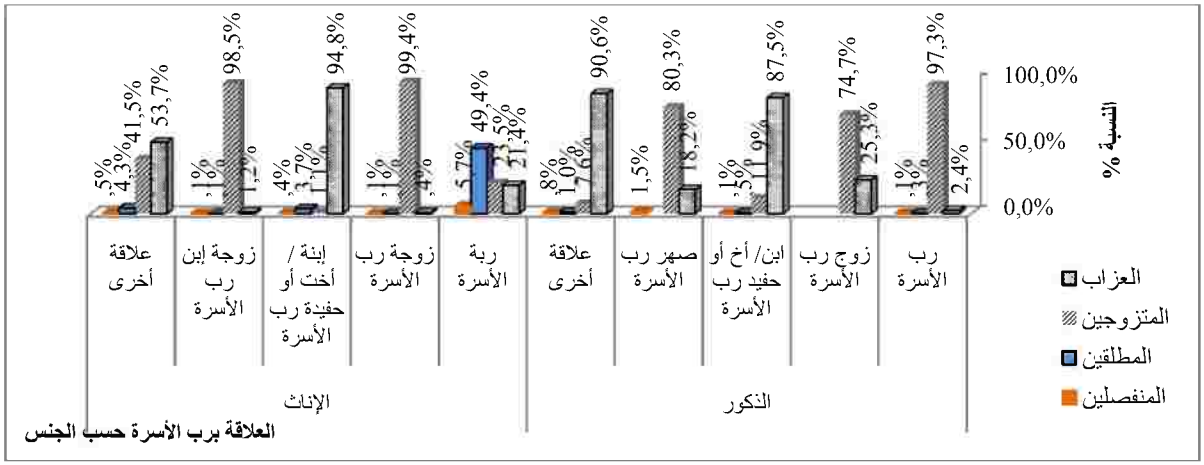
ومن الطبيعي أيضا أن يعيش الإناث في حالة عزوبة تحت مسؤولية أحد أفراد الأسرة الأم قبل زواجهم مهما كان سنهن، حيث نلاحظ أن 97.5% من مجموع الإناث في حالة عزوبة تعيش تحت رعاية أحد الآباء أو الإخوة.

الوضع الطبيعي أيضا للذكور في أي أسرة في الجزائر إما أن يكون ربا للأسرة أو يعيش تحت مسؤولية أحد أفراد أسرته المعيشية حيث قدرت نسبة الذكور أبناء أو أحفاد أو إخوة لرب الأسرة ما يقارب 71% من مجموع الذكور بينما قدرت نسبة الذكور أرباب الأسر بـ 28%، أما بالنسبة للإناث فالوضع الطبيعي يختلف باختلاف الحالة الزواجية لهن، في حالة العزوبة والطلاق أو الانفصال تكون تحت رعاية أحد أفراد الأسرة الأصلية لها (أب، أخ، جد)، وفي حالة الزواج تكون تحت رعاية أحد أفراد الأسرة الذي قد يكون الزوج أو الابن أو في بعض الأحيان أحد آباء الزوج حيث تعيش 51% من الإناث في الأسرة المعيشية بصفة بنت، أخت أو حفيدة، و38.4% زوجة لرب الأسرة، و8.4% زوجة ابن رب الأسرة.

بتوزيع نسب كل من الذكور والإناث في كل علاقة برب الأسرة حسب الحالة الزواجية كما هو مبين في الرسم البياني الموالي نجد أن 97.3% من مجموع الذكور أرباب الأسر من المتزوجين، وأن 2.4% منهم فقط من العزاب، وأن 87.5% من مجموع الذكور الذين يعيشون تحت مسؤولية أحد أفراد الأسرة المعيشة من العزاب وتبلغ نسبة المتزوجين منهم 11.9%.

عند الإناث 49.4% من مجموع ربات الأسر من المطلقات و 5.7% من المنفصلات بينما تبلغ نسبة المتزوجات والعازبات منهن 23.5% و21.4% على التوالي، 94.8% من مجموع الإناث اللواتي يعشن تحت مسؤولية أحد أفراد أسرتهن الأصلية من العازبات.

رسم بياني رقم (01): نسب أفراد العينة حسب الجنس، الحالة الزواجية في كل علاقة برب الأسرة



المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

العلاقة برب الأسرة في كل حالة زواجية:

بتوزيع أفراد العينة في كل حالة زواجية حسب العلاقة برب الأسرة لكل جنس على حدا، يتبين لنا أن ما يفوق 97% من العزاب الذكور والعازبات الإناث يعيشون في أسر معيشية بصفتهم أبناء أو إخوة أو أحفاد لرب الأسرة، و أن 1.1% من العزاب الذكور و0.4% من العزاب الإناث يتحملون مسؤولية أفراد الأسر التي يعيشون بها.

فيما يخص المتزوجين فنلاحظ أن نسبة الذكور أرباب الأسر من فئة السن 15-49 سنة أعلى من الذكور المتزوجين الذين يعيشون تحت مسؤولية أحد أفراد أسرهم الأصلية بأكثر من 3مرات.

بالنسبة للنساء المتزوجات 80% من الأسر الزوج فيها هو رب الأسرة، و 17.3% تسكن مع أهل الزوج تحت مسؤولية آباء الأزواج، بينما تمثل نسبة الإناث ربات الأسر من المتزوجات 0.4%.

جدول رقم ( ): نسب أفراد العينة حسب الجنس في كل حالة زواجية حسب العلاقة برب الأسرة

العلاقة برب الأسرة حسب الجنس		الحالة الزواجية				المجموع	
		العزاب	المتزوجين	المطلقين	المنفصلين	%	العدد
الذكور	رب الأسرة	1,1%	75,7%	17,9%	15,2%	28,0%	12119
	زوج رب الأسرة	,1%	,4%			,2%	75
	ابن/ أخ أو حفيد رب الأسرة	97,5%	23,4%	79,9%	76,1%	70,8%	30610
	صهر رب الأسرة	,0%	,3%		2,2%	,2%	66
	علاقة أخرى	1,3%	,2%	2,2%	6,5%	,9%	381
	بدون علاقة	,0%	,0%			,0%	11
	بدون إجابة	,0%				,0%	1
	المجموع	100	100	100	100	100	43263
الإناث	ربة الأسرة	,4%	,4%	16,9%	15,7%	,8%	332
	زوجة رب الأسرة	,3%	79,9%	,9%	7,4%	38,4%	15623
	إبنة/أخت أو حفيدة رب الأسرة	97,6%	1,1%	79,3%	69,4%	51,0%	20774
	زوجة إبن رب الأسرة	,2%	17,3%	,3%	4,1%	8,4%	3423
	علاقة أخرى	1,5%	1,2%	2,5%	2,5%	1,4%	561
	بدون علاقة	,0%	,0%	,1%	,8%	,0%	19
	بدون إجابة	,0%				,0%	1
	المجموع	100	100	100	100	100	40733

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

بالنسبة للمطلقين والمنفصلين فنلاحظ أن 80% من الذكور المطلقين و 76% الذكور المنفصلين يعيشون تحت رعاية رب أسرة الذي قد يكون الأب أو الأخ أو الزوج وقد يكون ذلك سببا في حالة الطلاق أو الانفصال، إما لكثرة النزاعات الأسرية أو لتقصير الأزواج في الحقوق المادية لزوجاتهم.

عند الإناث نسبة المطلقات والمنفصلات اللواتي عدن للعيش مع أسرهن الأصلية بعد الطلاق أو الانفصال قدرت بـ79.3% مطلقة و69.4% منفصلة بينما قدرت نسبة المطلقات والمنفصلات ربات الأسر بـ 17% و16% على التوالي.

العزاب والمتزوجين من الجنسين حسب السن والعلاقة برب الأسرة:

ارتأينا تقسيم كل من المتزوجين والعزاب إلى 3 فئات 15-19 سنة، 19-35 سنة و 35-49 سنة، الفئة الأولى يعتبر فيها الزواج مبكرا جدا وأقل من السن القانوني المسموح به لعقد الزواج في الجزائر، الفئة الثانية وهي فترة العمر العادي والمثالي للزواج، أما الفئة الثالثة فتعتبر فيها العزوبة أمرا غير طبيعي.

بلغت نسبة العزاب الذين يعيشون تحت مسؤولية أحد أفراد الأسرة الأصلية (أب، أخ، أو جد) من الذكور 97.9% في الفئة 19-35 سنة و91.3% في فئة السن 35-49 سنة وبلغت نسبة الإناث 98% في فئة السن الأولى و 91.3% في الفئة الثانية من السن.

وبينما قدرت نسبة الذكور العزاب أرباب الأسر 0.8% من مجموع الذكور في فئة السن 19-35 سنة و 6.8% في فئة السن 35-49 سنة قدرت عند الإناث العازبات بـ0.1% في الفئة 19-35 سنة و2.3% في الفئة 35-49 سنة.

المتزوجين الذكور في فئة السن أقل من السن القانوني المسموح به للزواج 15-19 سنة نلاحظ أنها بلغت 20 حالة زواج 95% منهم يعيشون مع أسرهم الأصلية، في الفئة 19-35 سنة نلاحظ أن 45.3% من المتزوجين في هذه الفئة يعيشون مع أحد أفراد أسرهم الأصلية (أب، جد، أخ) بفارق يقل بـ 8.6 نقطة عن نسبة الذكور أرباب الأسر، وبلغت نسبة الذين يعيشون مع أهل زوجاتهم 0.3%.

في الفئة 35-49 سنة من الذكور المتزوجين دائما نلاحظ ارتفاع لنسبة الذكور أرباب الأسر عن الفئة السابقة إلى 85.8% و تقلصت نسبة الذكور الذين يعيشون تحت مسؤولية أحد أفراد الأسرة الأصلية إلى 13.2% بفارق 72.6 نقطة بينما لم تتغير نسبة الذين يعيشون مع أهل زوجاتهم في هذه الفئة (0.3%)

دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

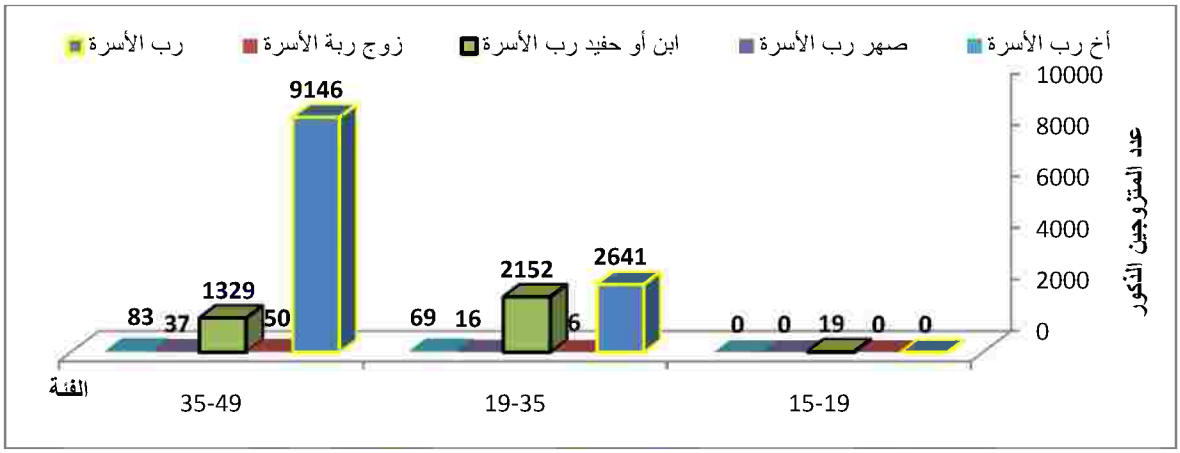
جدول رقم ( ): نسب العزاب والمتزوجين حسب الجنس، فئات السن والعلاقة برب الأسرة

العزاب والمتزوجين			العلاقة برب الأسرة									
			رب الأسرة	زوج أو زوجة رب الأسرة	بنت أو ابن رب الأسرة	صهر أو كنة رب الأسرة	حفيد أوحفيدة رب الأسرة	أخ أو أخت رب الأسرة	أخ او اخت زوج رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة	بدون إجابة
عزاب	ذكور	15 - 19	,0%	,0%	93,9%		3,4%	1,2%	,0%	1,3 %	,0%	
		19 - 35	,8%	,1%	93,2%	,1%	1,6%	3,1%	,1%	1,1 %	,0%	
		35 - 49	6,8%	,1%	79,9%	,1%	,4%	11%		1,6 %	,1%	,1%
	إناث	15 - 19		,0%	93,5%		3,5%	1,3%	,0%	1,6 %	,0%	
		19 - 35	,1%	,3%	92,9%	,3%	1,8%	3,3%	,1%	1,2 %	,0%	
		35 - 49	2,3%	1,2%	78,6%	,2%	,1%	15,1 %	,4%	1,9 %	,2%	,0%

متزوجين	ذكور	15 - 19		90,0%		5,0%			5,0 %		
		19 - 35	53,9 %	,1%	43,5%	,3%	,4%	1,4%	,0%	,3%	
		35 - 49	85,8 %	,5%	12,4%	,3%	,0%	,8%	,0%	,1%	,0%
	إناث	15 - 19		30,9%	10,8%	51,8%			5,0 %	,7%	,7%
		19 - 35	,2%	65,8%	1,3%	30,6%	,2%	,1%	1,3 %	,5%	,1%
		35 - 49	,6%	93,7%	,5%	4,5%		,1%	,5%	,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

رسم بياني رقم( ): توزيع الذكور المتزوجين حسب السن والعلاقة برب الأسرة

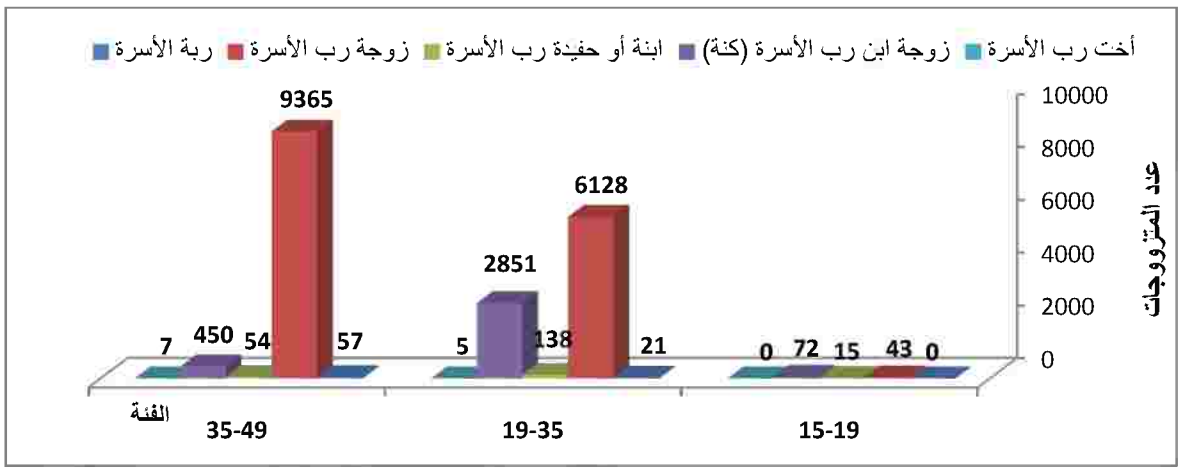


المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

عند المتزوجات من الإناث نلاحظ أن 51.8% في فئة السن 15-19 سنة تعيش في أسرة رب الأسرة فيها أحد آباء الزوج، مقابل نسبة 30.9% من اللواتي يعشن في أسر رب الأسرة فيها هو الزوج، و تختلف هذه النسب باختلاف فئة السن وتزيد الفوارق بين النساء زوجات الإبن والنساء زوجات رب الأسرة كلما كانت فئة السن أكبر، حيث نلاحظ أن نسبة الإناث زوجات رب الأسرة قدرت في الفئة 19-35 سنة بـ 65.8% وقدرت في الفئة 35-49 سنة بـ93.7% بينما قدرت نسبة الإناث زوجات أبناء رب الأسرة في الفئة الأولى بـ 30.6% و في الفئة الثانية بـ 4.5%.

وما يجدر الإشارة إليه هنا أيضا أن نسبة 10.8% من المتزوجات قبل السن القانوني يعيشون في أسر رب الأسرة فيها أحد آباء الزوجة بينما تقدر النسبة بـ1.3% من فئة السن 19-35 سنة و 0.5% من فئة السن 35-49 سنة.

رسم بياني رقم( ): توزيع الإناث المتزوجات حسب السن والعلاقة برب الأسرة



دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

استقلالية أسر الأبناء عن أسر الآباء

بالاعتماد على علاقة كل من الذكور والإناث المتزوجين برب الأسرة المعيشية حسب مختلف المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية لمعرفة مميزات الذكور المسئولين عن الأسرة المعيشية والذين يعيشون تحت مسؤولية أسرهم الأصلية، ومميزات الإناث اللواتي يعشن تحت مسؤولية رب الأسرة واللواتي يعشن مع أسرة الزوج لمعرفة الظروف السوسيو اقتصادية التي تسمح للأفراد بالاستقلال بأسرهم عن الأسرة الأصلية للزوج أو التي تدفعهم للعيش مع أهل الزوج.

سنهتم في العلاقة برب الأسرة برب الأسرة و ابن/حفيد/أخ رب الأسرة عند الذكور وبزوجة رب الأسرة زوجة ابن رب الأسرة بالنسبة للإناث باعتبارها العلاقات الطبيعية التي تربط الأفراد المتزوجين برب الأسرة وحسب ما يتماشى والحياة الأسرية الجزائرية حسب العادات والتقاليد والأعراف السائدة .

1) حسب السن:

من خلال توزيع كل من الذكور والإناث حسب العلاقة برب الأسرة وفئات السن يتبن لنا أنه كلما ارتفع سن الذكور و سن الإناث زادت نسبة الأسر المستقلة عن الأسرة الأصلية للزوج حيث نلاحظ انعدام نسبة الذكور المتزوجين أرباب الأسر و الذين يقل سنهم عن 20 سنة بينما تمثل نسبتهم كأبناء أو حفدة أو إخوة لرب الأسرة 96%.

عند المتزوجين الذين يبلغون من العمر 20-24 سنة تمثل نسبة أرباب الأسر 30% بينما تصل نسبة الأسر التي يكون فيها رب الأسرة الأب أو الجد أو الأخ إلى 68%، و مع ارتفاع السن ترتفع نسبة الذكور أرباب الأسر لتصل إلى 88% في الفئة 40-44 سنة و 95.3% في الفئة 45-49 سنة، وبذلك تنخفض نسب الأسر التي يكون فيها الزوج إبن أو حفيد أو أخ رب الأسرة من 68% في فئة السن 20-24 سنة، إلى 11.2% و 3.9% في الفئتين 40-44 سنة و45-49 سنة على التوالي. بالنسبة للإناث أيضا نلاحظ أنه كلما زاد سنهن كلما قلت نسبة الإناث زوجات ابن رب الأسرة زادت نسبة زوجات رب الأسرة، عند الإناث المتزوجات في الفئة 15-19 سنة 55.5% يعشن مع أهل الزوج مقابل 30% زوجات لرب الأسرة، وتصل إلى 3% و1.7% زوجة ابن رب الأسرة مقابل 95.4% و97% زوجة رب الأسرة في سن 40-44 سنة و45-49 سنة على التوالي.

دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

جدول رقم ( ): توزيع الذكور و الإناث حسب فئات السن والعلاقة برب الأسرة

فئات السن لكل جنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	15-19			96,2%		3,8%	
	20-24	30,5%	,5%	67,7%		1,4%	
	25-29	44,6%	,1%	54,4%	,3%	,5%	
	30-34	60,1%	,1%	39,4%	,3%	,1%	
	35-39	74,2%	,4%	24,8%	,4%	,2%	
	40-44	87,7%	,4%	11,2%	,4%	,1%	,1%
	45-49	95,3%	,6%	3,9%	,2%	,1%	
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%
إناث	15-19	,4%	29,9%	8,8%	55,5%	5,1%	,4%
	20-24	,2%	46,8%	2,6%	47,8%	2,5%	,2%
	25-29	,1%	63,3%	1,2%	33,7%	1,7%	,1%
	30-34	,3%	79,3%	1,2%	18,0%	1,2%	,0%
	35-39	,5%	89,3%	,9%	8,4%	,9%	,0%
	40-44	,4%	95,4%	,6%	3,0%	,6%	
	45-49	,8%	96,7%	,3%	1,7%	,5%	
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

2) حسب المستوى الدراسي:

- المستوى الدراسي للزوجة والزوج

دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

في كل المستويات الدراسية الخاصة بالذكور والإناث المتزوجين يظهر لنا ارتفاع نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج رب الأسرة عن نسب الأسر التي يكون فيها الزوج إبنا أو حفيدا أو أخ لرب الأسرة كما نلاحظ أيضا أن نسب الأسر التي يكون فيها الزوج رب للأسرة تنخفض كلما زاد المستوى الدراسي و كلما زادت نسب الأسر التي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأصلية وليس المسئول عليها.

حيث نلاحظ أن نسبة الذكور من مجموع غير المتعلمين بلغت 87% من أرباب الأسر و 12.4% فقط من الذين يعيشون تحت مسئولية أحد أفراد أسرتهم الأصلية، أما بالنسبة للذكور الذين تجاوز مستواهم الدراسي المستوى الابتدائي فنلاحظ أن نسبة الأسر التي يكون فيها هؤلاء الذكور أرباب الاسر تتراوح بين 72% و 75% في حين تتراوح نسب الأسر التي يكون فيها الأزواج أعضاء من الأسرة الأصلية بين 24% و ما يقارب 28% من مجموع الذكور في نفس المستوى الدراسي، و قد يرجع ارتفاع نسب الأسر المستقلة عن الأسرة الأصلية للزوج عند ذوي المستوى الابتدائي و الأقل من الابتدائي مقارنة بالمستويات الأخرى إلى استقرار هذه الفئة في عالم الشغل لخروجهم المبكر لميدان العمل بعد الانقطاع على الدراسة، إضافة إلى ذلك فإن نسبة كبيرة من الذين لديهم مستوى دراسي أقل من المتوسط من الذين تجاوز سنهم 35 سنة وقد سبق وأن رأينا أنه كلما ارتفع السن زادت نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج رب الأسرة.

جدول رقم ( ): توزيع الذكور و الإناث حسب المستوى الدراسي والعلاقة برب الأسرة

المستوى الدراسي حسب الجنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	أقل من الابتدائي	86,9%	,3%	12,4%	,2%	,2%	,1%
	ابتدائي	78,1%	,6%	21,0%	,2%	,2%	
	متوسط	71,7%	,3%	27,5%	,3%	,1%	,0%
	ثانوي	74,8%	,3%	24,2%	,5%	,2%	
	جامعي	72,7%	,3%	26,2%	,5%	,4%	
	لا أعلم	80,7%		17,5%	1,8%		

	بدون إجابة	90,0%		10,0%			
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%
إناث	أقل من الابتدائي	,2%	88,2%	,5%	10,0%	1,1%	,0%
	ابتدائي	,3%	83,4%	1,0%	14,5%	,9%	
	متوسط	,5%	75,8%	1,3%	21,0%	1,5%	,0%
	ثانوي	,7%	76,7%	1,2%	20,2%	1,1%	,1%
	جامعي	,4%	69,0%	2,4%	26,4%	1,7%	,1%
	لا أعلم		16,7%		83,3%		
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

نسبة الأسر التي تكون فيها المرأة زوجة لرب الأسرة تنخفض بارتفاع المستوى الدراسي للمرأة وبزيادة نسبة الأسر التي تكون فيها المرأة زوجة ابن رب الأسرة (كنة)، حيث تمثل نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج رب الأسرة في المستوى دون الابتدائي والمستوى الابتدائي عند الإناث 88.2% و 83.2% على التوالي ووصلت عند الجامعيات 69% مقابل 10% و14.5% في المستوى دون الابتدائي والمستوى الابتدائي و 26.4% في المستوى الجامعي من الأزواج أبناء رب الأسرة. قد يرجع ذلك من جهة إلى أن أكثر الإناث من المستوى الأقل من المتوسط ينتمين إلى أجيال أكبر من 35 سنة والذين تزيد عندهم نسبة الأزواج أرباب الأسر، ومن جهة أخرى إلى أن الجامعيات أو حتى اللواتي لديهن مستوى ثانوي يتزوجن أكثر برجال من نفس المستوى الدراسي ونفس الجيل كما يتزوجن في سن أكبر من غيرهن وليس لديهن فرصة اختيار أو انتظار زوج من نفس المستوى و نفس الجيل ويمكنه العيش في أسرة مستقلة عن أسرته الأصلية.

- المستوى الدراسي لرب الأسرة

أما بالنسبة للمستوى الدراسي لرب الأسرة فنلاحظ أنه كلما زاد المستوى الدراسي لرب الأسرة (الأب، الجد أو الأخ) قلت نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج ابنا أو حفيدا أو أخا لرب الأسرة، أي كلما قل المستوى الدراسي للأب أو الجد أو الابن قل احتمال عيش الأبناء المتزوجين في أسر مستقلة عن الأسر الأصلية. حيث تمثل نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأصلية 59.2% عند رب الأسرة دون مستوى دراسي وتصل إلى 21% عند ذوي المستوى الابتدائي وتقل

عن 7% كلما زاد المستوى الدراسي عن الابتدائي، نفس ما نلاحظه عند الإناث حيث تمثل نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأصلية 42% عندما يكون رب الأسرة بدون مستوى دراسي، و 14.3% عندما يكون لديه مستوى ابتدائي وتقل عن 5% في باقي المستويات الدراسية.

جدول رقم ( ): توزيع الذكور والإناث حسب المستوى الدراسي لرب الأسرة والعلاقة برب الأسرة

المستوى الدراسي لرب الأسرة حسب الجنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	بدون مستوى دراسي	39,4%	,1%	59,2%	,7%	,5%	,0%
	ابتدائي	78,5%	,2%	20,8%	,4%	,0%	
	متوسط	92,9%	,4%	6,5%	,1%	,0%	
	ثانوي	93,8%	,7%	5,5%	,1%		
	جامعي	92,9%	,5%	6,2%	,4%	,1%	
	بدون إجابة	55,6%		41,4%		3,0%	
إناث	بدون مستوى دراسي	,2%	54,3%	2,2%	42,0%	1,2%	,1%
	ابتدائي	,3%	83,1%	1,3%	14,3%	1,1%	
	متوسط	,5%	93,5%	,5%	4,6%	,9%	
	ثانوي	,8%	94,2%	,4%	3,3%	1,3%	
	جامعي	,4%	93,9%	,5%	3,6%	1,6%	
	بدون إجابة		70,3%		25,0%	4,7%	

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

3) حسب مكان الإقامة:

العلاقة برب الأسرة ومكان الإقامة عند الجنسين مظهر آخر من مظاهر تلاشي الفروق بين المناطق الريفية والمناطق الحضرية، حيث نلاحظ أن نسب الأسر التي يكون فيها الزوج رب الأسرة أعلى من الأسر التي يكون فيها الزوج ابنا أو حفيدا أو أخا لرب الأسرة في المناطق الريفية والمناطق الحضرية على حد سواء حيث نلاحظ أن 75.2% من الأسر في المناطق الحضرية و76.6% من الأسر في المناطق الريفية الزوج فيها رب الأسرة مقابل حوالي 23% في المنطقتين من الأسر التي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأم. وأن 79.5% في المناطق الحضرية و 80.6% من المناطق الريفية هي نسبة الأسر التي فيها إناث زوجات رب الأسرة مقابل حوالي 17% من الأسر التي يكون فيها المرأة زوجة ابن رب الأسرة.

جدول رقم ( ): توزيع الذكور والإناث حسب مكان الإقامة والعلاقة برب الأسرة

مكان الإقامة حسب الجنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	حضري	75,2%	,5%	23,6%	,5%	,2%	,0%
	ريفي	76,6%	,1%	23,0%	,1%	,2%	,0%
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%
إناث	حضري	,6%	79,5%	1,2%	17,5%	1,1%	,0%
	ريفي	,1%	80,6%	,9%	17,0%	1,3%	,0%
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

4) حسب المنطقة الجغرافية:

نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج ربا للأسرة والتي تكون فيها المرأة زوجة لرب الأسرة متقاربة بين الوسط والشرق الجزائري(79% و 80% بالنسبة للذكور وحوالي 83% عند الإناث) وتنخفض في منطقة الجنوب (77.4% ذكور و82% إناث) بينما تبلغ أدنى نسبة لها في منطقة الغرب الجزائري إلى 68% ذكور و73.3% إناث.

دراسة وصفية من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات

بانخفاض نسب الذكور أرباب الأسر والإناث زوجات رب الأسرة من منطقة إلى أخرى تتزايد نسب الذكور المتزوجين أبناء أو حفدة أو إخوة رب الأسرة حيث تمثل 20.3% في منطقة الوسط، 19% في منطقة الشرق، 22.1% في منطقة الجنوب لتصل في منطقة الغرب الجزائري إلى 31.5%.

وبانخفاض نسب الإناث زوجات رب الأسرة تتزايد نسب زوجات رب الأسرة من منطقة لأخرى، حيث تمثل حوالي 14% في كل من منطقة الوسط والشرق و تقدر بـ16% في منطقة الجنوب لتتجاوز 23% في منطقة الغرب الجزائري

جدول رقم ( ): توزيع الذكور والإناث حسب المنطقة الجغرافية والعلاقة برب الأسرة

المنطقة الجغرافية حسب الجنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	الوسط	79,1%	,1%	20,3%	,4%	,2%	,0%
	الشرق	79,8%	,9%	19,0%	,2%	,1%	
	الغرب	67,6%	,2%	31,5%	,4%	,3%	,0%
	الجنوب	77,4%	,1%	22,1%	,3%	,2%	
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%
إناث	الوسط	,2%	83,0%	1,2%	14,6%	1,0%	,1%
	الشرق	,9%	82,8%	,9%	14,3%	1,0%	
	الغرب	,3%	73,3%	1,5%	23,4%	1,3%	,1%
	الجنوب	,1%	81,6%	,7%	16,0%	1,6%	
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

5) حسب الحالة الفردية:

يختلف تأثير الحالة الفردية على العلاقة برب الأسرة باختلاف الجنس حيث نلاحظ أن أكبر نسبة للأسر التي فيها رب الأسرة هو الزوج تمثل 78.5% عند الذكور المشتغلين بينما تمثل 81% عند الإناث الماكثات بالبيت.

ترتفع نسبة الذكور المشتغلين أرباب الأسر وتنخفض نسبة الذين يعيشون تحت مسؤولية أحد أفراد الأسرة الأصلية منهم إلى 20.7%، بينما تنخفض نسب أرباب الأسر من غير المشتغلين وترتفع نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج إبنا أو حفيدا أو أخا لرب الأسرة عند غير المشتغلين، مما يسمح لنا بالقول بأن الدخل هو أحد الأسباب الرئيسية التي تدفع بالأزواج إلى البقاء للعيش مع الأهل في المرحلة الأولى من الزواج قبل الحصول على منصب عمل. بالنسبة للإناث غير الماكثات بالبيت تنخفض نسبتهن كزوجات رب الأسرة مقارنة بالماكثات بالبيت إلى 77.4% من المشتغلات، 59% عند البطالات و47% عند المتمدرسات وبالتالي ترتفع نسبتهن كزوجات ابن رب الأسرة إلى 17.4% من المشتغلات، 33.8% من البطالات و30% عند المتمدرسات ويرجع ذلك إلى أن أكبر نسبة منهن لديها مستوى دراسي ثانوي أو جامعي وأن زواج هذه الفئة يتم في سن متأخرة مقارنة بالماكثات بالبيت مما يدفع بهن لإلغاء شرط الاستقلال الأسري للقبول بالزواج، إضافة إلى أنهن يتزوجن بأزواج من نفس الجيل يكون في غالب الأحيان من اختيارهن.

جدول رقم ( ): توزيع الذكور والإناث حسب الحالة الفردية والعلاقة برب الأسرة

الحالة الفردية حسب الجنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	مشتغل	78,5%	,3%	20,7%	,3%	,2%	,0%
	بطال	61,5%	,5%	37,3%	,4%	,3%	
	ماكث بالبيت	8,2%	1,4%	87,7%	1,4%	1,4%	
	متمدرس	5,1%		92,3%		2,6%	
	فئة أخرى غير نشطة	62,6%	,7%	36,0%	,7%		
	بدون إجابة	50,0%		37,5%	12,5%		
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%
إناث	مشتغلة	1,7%	77,4%	2,4%	17,4%	1,0%	,1%

	بطالة	,4%	58,7%	4,9%	33,8%	2,2%	
	ماكثة بالبيت	,3%	80,8%	,8%	17,0%	1,2%	,0%
	متمدرسة		46,9%	20,3%	29,7%	3,1%	
	فئة أخرى غير نشطة		76,7%	2,7%	17,8%	2,7%	
	بدون إجابة		39,0%	4,9%	51,2%	4,9%	
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

6) حسب مستوى مؤشر الثروة:

تقدر نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج هو رب الأسرة 80% عند الذكور و 83.6% عند الإناث في الأسر الأكثر فقرا وتقريبا 71% عند الذكور و 77% عند الإناث في الأسر الأكثر ثراء رغم أن الفارق ليس كبيرا إلى أنه يبين أنه كلما زاد مستوى الغنى عند الأسر الأصلية للأزواج زاد احتمال استقرارهم فيها، حيث نلاحظ أن نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأصلية تقدر تقريبا بـ 20% في الأسر الأفقر وفي الأسر من المستوى الثاني، وتقدر بـ 24.2% في المستوى المتوسط بينما تتراوح بين 26.5% و 28% في المستوى الرابع والأغنى. وعند الإناث تمثل نسبة زوجات رب الأسرة 14.4% في الأسر الأفقر ومن المستوى الثاني وتصل إلى 18% في المستوى المتوسط لتصل إلى 20% عند الأسر في المستوى الرابع والأغنى.

جدول رقم ( ): توزيع الذكور والإناث حسب مستوى مؤشر الثروة والعلاقة برب الأسرة

مستوى مؤشر الثروة حسب الجنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
الذكور	الأفقر	80,0%	,1%	19,9%	,0%	,0%	,0%
	الثاني	79,7%	,3%	19,6%	,3%	,2%	
	المتوسط	74,5%	,6%	24,2%	,5%	,2%	,0%
	الرابع	72,5%	,5%	26,5%	,3%	,2%	

	الأغنى	70,6%	,4%	28,0%	,7%	,3%	
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%
الإناث	الأفقر	,1%	83,6%	,8%	14,4%	1,1%	,0%
	الثاني	,2%	82,9%	1,0%	14,4%	1,3%	,0%
	المتوسط	,6%	78,7%	1,2%	18,2%	1,3%	,0%
	الرابع	,7%	77,2%	1,0%	19,9%	1,1%	,1%
	الأغنى	,4%	76,6%	1,6%	20,0%	1,2%	,1%
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

7) حسب نوع المسكن:

يتبين من خلال الجدول الموالي أن أكبر نسبة من الأسر التي يكون فيها الزوج هو رب الأسرة تتعلق بالأسر الذين يعيشون في السكنات الهشة حيث تمثل نسبة 86% عند الذكور و 89% عند الإناث، وقد يكون ذلك رغبة في الاستفادة من مشاريع السكنات الاجتماعية، ولنفس السبب ترتفع نسب الأسر التي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأصلية عند الذين يسكنون بالسكنات الأخرى غير اللائقة للعيش إلى 23% عند الذكور و18% عند الإناث.

وتقدر نسبة الذكور أرباب الأسر الذين يعيشون في شقق بـ 83% مقابل 16% فقط منهم يعيشون في أسر كأبناء أو أحفاد أو إخوة لرب الأسرة، وعند الإناث تبلغ نسبة زوجات رب الأسرة اللواتي يعشن في شقق 86% وتقدر نسبة زوجات أبناء رب الأسرة 11.5% فقط من نفس نوع المسكن، ويرجع ذلك إلى ضيق السكنات وتقلص عدد الغرف بالمسكن الواحد، إضافة إلى رغبة الشباب في بالاستقلال بأسرهم عن الأسرة الأصلية ويظهر ذلك من خلال توزيع السكنات الفردية (فيلا) والمنازل التقليدية حسب العلاقة برب الأسرة حيث نجد أن 28.3% عند الذكور و 21.5% عند الإناث من الأسر التي تعيش بمسكن فردي و 22% عند الذكور و 15.6% من الإناث من الأسر التي تعيش بمنزل تقليدي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأصلية.

جدول رقم ( ): توزيع الذكور و الإناث حسب نوع المسكن والعلاقة برب الأسرة

نوع المسكن حسب الجنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	مسكن فردي/ فيلا	71,0%	,2%	28,3%	,3%	,2%	,0%
	شقة	82,7%	,6%	15,9%	,7%	,1%	
	منزل تقليدي	77,6%	,1%	22,0%	,2%	,1%	,0%
	مسكن هش	85,9%	,4%	13,4%		,2%	
	أخرى	65,1%	11,6%	22,6%		,7%	
	بدون إجابة	66,7%		33,3%			
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%
إناث	مسكن فردي/ فيلا	,2%	75,7%	1,2%	21,5%	1,3%	,1%
	شقة	,7%	85,8%	1,1%	11,5%	,8%	
	منزل تقليدي	,2%	81,9%	1,0%	15,6%	1,3%	
	مسكن هش	,4%	89,0%	1,0%	8,8%	,8%	
	أخرى غير لائقة	10,7%	69,7%	1,1%	18,0%	,6%	
	بدون إجابة		72,7%		27,3%		
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

8) حسب ملكية المسكن:

من خلال ملكية المسكن وعلاقة المتزوجين من الجنسين برب الأسرة يتبين لنا أن الأسرة الأصلية التي تعيش في مسكن ملك لأحد أفراد الأسرة يكون فيها نسبة الأزواج كأبناء أو أحفاد أو إخوة لرب الأسرة أكبر من المساكن المستأجرة حيث نلاحظ أن نسبتها أعلى بـ2.5 مرة من نسبة الأسر المستأجرة التي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأصلية عند الذكور والإناث معا. وأن نسبة الذكور أرباب الأسر و نسبة الإناث زوجات رب الأسرة القاطنين بسكنات مستأجرة أعلى بـ 1.2 مرة من نسبة القاطنين بسكنات ملك لأحد أفراد الأسرة، كما أن نسبتهم من مجموع الذين يعيشون في سكنات لا ملك ولا مستأجرة في الغالب تكون سكنات مسكونة مجانا تقدر بحوالي 93% عند الجنسين.

وبذلك يمكن أن نقول أنه كلما تراجعت ملكية الأسرة الأصلية للمسكن قلت نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج أحد أفراد الأسرة الأصلية.

جدول رقم ( ): توزيع الذكور و الإناث حسب ملكية المسكن والعلاقة برب الأسرة

	ملكية المسكن حسب الجنس	العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	ملك لأحد أفراد الأسرة	67,4%	,2%	31,7%	,4%	,2%	,0%
	مستأجر	86,0%	,6%	12,7%	,6%	,1%	,1%
	أخرى (لا ملك ولا إيجار)	92,5%	,6%	6,8%	,1%	,1%	
	بدون إجابة	100,0%					
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%
إناث	ملك لأحد أفراد الأسرة	,3%	74,0%	1,4%	23,0%	1,3%	,1%
	مستأجر	,8%	88,1%	1,0%	9,1%	1,0%	
	أخرى (لا ملك ولا إيجار)	,6%	93,3%	,4%	4,8%	,9%	,0%
	بدون إجابة		91,7%	8,3%			
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

9) حسب عدد الغرف:

من خلال توزيع عدد الأفراد حسب عدد الغرف والعلاقة برب الأسرة تتبين لنا العلاقة العكسية بين عدد الغرف وكل من نسبة الذكور أرباب الأسر ونسبة الإناث زوجات رب الأسرة، حيث نلاحظ أنه كلما زاد عدد الغرف قلت نسبة الأزواج أرباب الأسر وزادت نسبة الأزواج كأحد أفراد الأسرة الأصلية. ففي المساكن التي بها من غرفة واحدة إلى 3 غرف نجد أن نسبة الذكور أرباب الأسر فيها لا تقل عن 61% ونسبة الإناث زوجات رب الأسرة أكبر من 71.5% في حين لا تتعدى نسبة الذكور أبناء وحفدة وإخوة رب الأسرة 38.2% ولا تتعدى نسبة الإناث زوجات ابن رب الأسرة 25.4%.

أما في المساكن التي بها أكثر من 3 غرف فنلاحظ العكس أي مع تزايد عدد الغرف ترتفع نسب الأزواج الذين يعيشون مع أسرهم الأصلية وتنخفض نسب الأزواج أرباب الأسر، حيث تنخفض نسبة أرباب الأسر من الذكور من 33.2% إلى 22.2% و نسبة زوجات رب الأسرة من 46% إلى 31%، بينما ترتفع نسبة الأزواج أبناء أو أحفاد أو ؟إخوة رب الأسرة من 65.3% إلى 77.3% و ترتفع نسبة الإناث زوجات ابن رب الأسرة من 49% إلى 61%.

جدول رقم ( ): نسب الذكور والإناث حسب عدد الغرف في المسكن والعلاقة برب الأسرة

عدد الغرف المخصصة للنوم حسب الجنس		العلاقة برب الأسرة					
		رب الأسرة	زوج/زوجة رب الأسرة	ابن/حفيد/أخ رب الأسرة	صهر أو زوجة ابن رب الأسرة	علاقة أخرى	بدون علاقة
ذكور	1	97,9%	,7%	1,4%	,1%	,1%	
	2	87,3%	,4%	11,9%	,2%	,1%	,0%
	3	61,0%	,2%	38,2%	,4%	,2%	,0%
	4	33,2%		65,3%	1,1%	,5%	
	5	20,5%		78,4%	,5%	,7%	
	6	22,2%		77,3%		,6%	
	7 فأكثر	30,5%		65,3%	3,2%	1,1%	
	بدون إجابة	67,3%		31,4%	1,3%		
	المجموع	75,7%	,4%	23,4%	,3%	,2%	,0%

	1	,7%	98,0%	,2%	1,0%	,2%	
	2	,5%	89,4%	1,0%	8,3%	,8%	,0%
	3	,2%	71,5%	1,4%	25,4%	1,4%	,1%
	4		45,8%	2,3%	49,0%	2,8%	,1%
إناث	5		30,0%	2,1%	64,3%	3,1%	,4%
	6		31,3%	1,9%	61,1%	5,8%	
	7 فأكثر		39,2%	4,8%	48,0%	8,0%	
	بدون إجابة	,5%	72,5%	2,5%	23,0%	1,5%	
	المجموع	,4%	79,9%	1,1%	17,3%	1,2%	,0%

المصدر: الدراسة الشخصية لقاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي الرابع متعدد المؤشرات.

انطلاقا مما سبق توصلنا إلى ما يلي:

نسبة المتزوجين في فئة السن[8] 15-49 سنة من المستقلين بأسرهم عن أسر آبائهم أكبر 3مرات من نسبة الذين يعيشون وسط أسرهم الأصلية وأن نسبة الإناث زوجات رب الأسرة أكبر بـ 5 مرات من نسبة النساء زوجات ابن رب الأسرة و من خلال توزيع المتزوجين حسب السن والعلاقة برب الأسرة تبين أنه كلما كان السن أكبر كلما كانت نسبة استقلالية أسرة الزوج عن أسرته الأصلية أكبر.

غير المتعلمين هم الأكثر استقلالا بأسرهم عن أسرة الزوج وكلما زاد المستوى الدراسي لهم زادت نسبة الأسر المنتمين للأسرة الأصلية، وكلما زاد المستوى الدراسي لرب الأسرة الأصلية قلت نسبة الأسر التي يكون فيها الزوج ابنا أو حفيدا أو أخا لرب الأسرة أي زادت استقلالية أسر الأبناء عن أسر الآباء.

الفوارق بين المناطق الريفية والحضرية ضعيفة جدا فيما يخص استقلالية أسر الأبناء عن أسر الآباء وأن منطقة الغرب الجزائري هي أكثر المناطق الجغرافية التي تعرف زيادة معتبرة في نسب أسر الأبناء المنتمين لأسر آبائهم.

بالنسبة للمستوى المادي للأسرة وجدنا أن المشتغلين من الذكور والماكثات بالبيت من الإناث هم الأكثر استقلالا بأسرهم عن أسرة أهل الزوج، نسب أسر الأبناء المستقلة عن أسر الآباء أكبر مهما كان مستوى الثروة لدى أسرة أهل الزوج ومهما كان نوع المسكن لديها ومهما كانت درجة امتلاكها للمسكن، لكننا وجدنا أنه كلما زاد مستوى الثروة لدى أسرة أهل

الزوج وكلما كان مسكن الآباء أكثر راحة وأكثر ملائمة للعيش و أيضا كلما زادت درجة ملكية أسرة أهل الزوج للمسكن زادت لنسبة الأبناء المنتمين بأسرهم إلى أسر آبائهم.

لعدد الغرف أيضا تأثير كبير على نسبة انتماء أسر الأبناء بأسر الآباء فكلما زاد عدد الغرف في المسكن عند الأسرة الأصلية للزوج زادت نسبة الأزواج أبناء أو أحفاد أو إخوة رب الأسرة.

كخلاصة عامة يمكن القول أن أكبر نسبة من الأزواج يفضلون الاستقلال بأسرهم عن أسر آبائهم في كل المناطق الجغرافية وفي كل من المناطق الحضرية والريفية بدون استثناء ومهما كانت الظروف المادية لأسرهم أو أسر آبائهم، إلا أن ارتفاع مستوى الثروة لدى أسرة أهل الزوج وتوفر المسكن المريح والملائم للعيش لديها إضافة إلى امتلاك أحد أفرادها للمسكن عوامل محفزة تساعد على انتماء أسر الأبناء لأسر الآباء.

المراجع والمصادر:

1 مصطفى بو تفنوشنت،العائلة الجزائرية التطور و الخصائص الحديثة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص30

2 مصادر مختلفة للديوان الوطني للإحصائيات ONS.

3 راشدي خضرة، الانتقالية الديمغرافية و التحولات السوسيو ديمغرافية للأسرة الجزائرية، أطروحة دكتوراه في الديمغرافيا، جامعة وهران، 2012-2013، ص150

4 بو تفنوشنت، 1986، المصدر السابق، ص 242.

5 طويل شهر زاد، المميزات السويو ديمغرافية للزواج في بلدية عين ترك عن طريق ملفات عقود الزواج بين سنتي 2000 و 2003، رسالة ماجستير في الديمغرافيا، جامعة وهران، 2005، ص55

6 ZAHIA OUADAH-BEDIDI et NOURREDINE SAADI, document de travail N°214, Algérie : femmes et familles entre droit et réalités, INED, 2014, p19.

7 OUADAH REBRAB Saliha, la politique de l'habitat en algerie entre monopole de l'etat et son desengagement, Ecole Nationale Supérieure de Statistique et d'Economie Appliquée ENSSEA communication 2012

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

آليات المفارقة الأسلوبية في ديوان دائما أنت بقلبي لفاروق جويدة

الدكتور عالية قري
جامعة عباس لغور خنشلة

الملخص ا. تهدف هذه الدراسة إلى تتبع ظاهرة المفارقة الأسلوبية التي تمثل انزياحا لغويا يحرك بنيات النص وفق تصورات تقابلية، تعتمد مبدأ التضاد بين معنى ظاهري سطحي ومعاني مبطنة، يرتبط استنباطها بذكاء المتلقي وقدرته على التكهن بما لايريد الشاعر التصريح به ؛ فهي لغة ذات وجهين، وجه برئ جلي الملامح، ووجه مخادع يتخفى بين السطور ويأبى الانكشاف إلا لقارئ ذكي وصبور ومتمكن.

وذلك من خلال استقراء آلياتها في ديوان"دائما أنت بقلبي" للشاعر المصري "فاروق جويدة"، الذي اعتمد لغة مراوغة مخادعة، قائمة على المفاجأة و المباغتة، تقول شيئا وتقصد آخر يستفز القارئ ويبعث فيه الاستغراب والدهشة للإقبال عليه وفك شفراته المبطنة.

الكلمات المفتاحية:. **المفارقة الاسلوبية. دائما انت بقلبي فاروق جويدة**

Résumé

Cette étude a pour objectif d'étudier le phénomène de la transcendance stylistique qui représente une segmentation linguistique qui déplace les structures du texte selon des conceptions dichotomiques basées sur le principe d'opposition entre le sens superficiel et apparent et le sens figuré. La découverte du sens dépend de l'intelligence du récepteur et de sa capacité à deviner le sens que le poète ne dévoile pas. Il s'agit d'une langue à deux visages ; un visage innocent, aux traits transparents, et un visage trompeur qui se cache entre les lignes et ne se révèle qu'à un lecteur attentif et patient.

C'est justement ce que nous constatons dans le recueil du poète égyptien Farrouk Djouida qui a adopté une langue figurée et trompeuse, basée sur l'effet de surprise et de subtilité, elle dit une chose tout en renvoyant à un sens qui provoque le lecteur et crée en lui des sentiments d'étonnement et de surprise qui l'incitent à fournir plus d'efforts à la recherche du sens caché et du non-dit.

آليات المفارقة الأسلوبية في ديوان دائما أنت بقلبي لفاروق جويدة

مقدمة

المفارقة هي أداة اسلوبية جيدة لخلق التوتر الدلالي في النص، نتيجة الالتقاء الصادم والمفاجئ والغريب بين مجموعة متناقضات تستفز القارئ وتضعه في مواجهة مباشرة مع نص مفتوح مفخخ ، تتمظهر فيه دلالات وتتبطن أخرى مطلوب منه(القارئ) فك شفراتها، لتستحيل هذه المفارقة إلى"لعبة لغوية ماهرة وذكية بين الطرفين: صانع المفارقة ، وقارئها، على نحو يقدم فيه صانع المفارقة النص، بطريقة تستثير القارئ تدعوه إلى رفض معناه الحرفي، وذلك لصالح المعنى الخفي الذي غالبا ما يكون المعنى الضد، وهو في أثناء ذلك يجعل اللغة يرتطم بعضها ببعض، بحيث لا يهدأ للقارئ بال إلا بعد أن يصل إلى المعنى الذي يرتضيه، ليستقر عنده"[1].

ومثلما يعاني الشاعر في صوغ مفارقاته للوصول إلى ذروة الشعرية، يعاني القارئ في فك شفرات هذه المزاوجات التخييلية التي تقوم في أساسها على"لغة ذات إيحائية تستدعي إعمال الخيال والإبحار فيه؛ فهي لغة تتعمد عدم الإفهام على نحو مباشر، باعتبارها لغة تجعل الأشياء تهرب بمجرد أن نقترب نحوها."[2]

وديوان "دائما أنت بقلبي" [3] للشاعر المصري "فاروق جويدة" يعج بهذه الظاهرة التي طالما تتبعها النقاد بالدرس والتحليل.

وقبل البدء في تتبع الآليات التي اعتمدها هذا الشاعر المميز في رصد مفارقات ديوانه، ينبغي التمهيد للموضوع بمفهوم عام للمفارقة وعناصرها وتمظهراتها في النص الشعري خاصة، حتى يتسنى لنا تحليل نماذج المدونة وفقا لما يطرحه الجانب النظري من المفارقة.

أولا: مفهوم المفارقة:

أ- لغة:

جاء مفهوم المفارقة في المعاجم العربية بمعنى التفريق والفصل والتباين والتمييز، بالانطلاق من جذرها الثلاثي (ف ر ق)، ومصدرها(فرق) الذي عرفه الخليل بقوله:"الفرق: تفريق بين حتى يفترقا ويفرقا، وتفارق القوم افترقوا، أي فارق بعضهم بعضا"[4].

وجاء في أساس البلاغة:"فرق بذا المشيب في مفرقة ومفرقة وفرقة، وفرق في الطريق فروقا وانفرق انفراقا إذا اتجه لك طريقان فاستبان ما يجب سلوكه منهما"[5].

وهي في المعجم الوسيط "فرق بين الشيئين، فرقا، فصل وميز أحدهما غن الآخر، وبين الخصوم: حكم وفصل." [6]

وتشير أغلب الدراسات أن مصطلح المفارقة لم يظهر في المعاجم العربية القديمة، رغم أن دلالاته كانت متناثرة في ثنايا مصطلحات أخرى، أفاض الدارسون في الحديث عنها وشرحها.

ب- اصطلاحا:

يرى "ميويك" أن المفارقة "ليست بالظاهرة البسيطة" [7]، ولذلك فهي من المفاهيم صعبة التعريف، وهي عنده"قول شيء بطريقة تستثير لا تفسيرا واحدا بل سلسلة لا تنتهي من التفسيرات المغايرة" [8]، المرهونة ببراعة المتلقي في تجاوز المعنى الظاهري إلى المعاني الخفية المبطنة التي تستثير مجموعة من الإيحاءات المناقضة بالضرورة للمعنى الأول.

وهو تعريف مكمل لتعريف "رولان بارت" الذي يجعل المفارقة سلسلة" شكوك تتحول إلى نوع من القلق مطلوب في الكناية ومن شأن هذا القلق إبقاء تلاعب الرموز وتعدد الدلالات قائما" [9]، بتعدد القراءات التي تستفز العقل (الذكاء) والخيال معا للظفر بما بين السطور.

وقد وضع معجم أكسفورد مجموعة من التصورات للمفارقة، لا تخرج في مجملها عن كونها قول الشيء وإرادة نقيضه، بمجموعة من الآليات، يوضحها النص التالي:" ...إما أن يعبر المرء عن معناه بلغة توحي بما يناقض هذا المعنى أو يخالفه، ولا سيما بأن يتظاهر المرء بتبني وجهة نظر الآخر، إذ يستخدم لهجة تدل على المدح ولكن بقصد السخرية أو التهكم، وإما هي حدث أو ظرف مرغوب فيه، ولكن في وقت غير مناسب البتة، كما لو كان في حدوثه في ذلك الوقت سخرية من فكرة ملاءمة الأشياء؛ وإما هي استعمال اللغة بطريقة تحمل معنى باطنا موجها لجمهور خاص مميز، ومعنى آخر ظاهرا موجها للأشخاص المخاطبين أو المعنيين بالقول" [10].

ولم يخرج مفهوم المفارقة عند النقاد العرب المحدثين عما جاءت به تعريفات الغربيين لها؛ إذ يراها علي عشري زايد" تكنيك فني يستخدمه الشاعر المعاصر لإبراز التناقض بين طرفين متقابلين بينهما نوع من التناقض" [11]. غير أن"حس المفارقة لايقتصر على رؤية الأضداد في إطار المفارقة، بل القدرة على إعطائها شكلا في الذهن كذلك." [12]

ولما كانت السخرية هي أهم ما يميز المفارقة فإن أغلب تعريفاتها في النقد العربي تركز على هذا الجانب من المفارقة؛ فهي عند محمد العبد"أداة أسلوبية فعالة للتهكم والاستهزاء" [13]، وهي عند سيزا قاسم"استراتيجية قول نقدي ساخر، وهي في الواقع تعبير عن موقف عدواني، ولكنه تعبير غير مباشر يقوم على التورية. والمفارقة طريقة لخداع الرقابة، حيث إنها شكل من الأشكال البلاغية التي تشبه الاستعارة في ثنائية الدلالة، فالمفارقة في كثير من الأحيان تراوغ الرقابة بأنها تستخدم على السطح قول النظام السائد نفسه، بيد أنها تحمل في طياتها قولا مغايرا" [14]، يستفز خفاؤه القارئ للبحث عنه وتجليته.

والأصل أن هذا المصطلح لم يظهر في التراث العربي تحت هذه التسمية، بل إن مصطلحات من قبيل التهكم والسخرية والاستهزاء... كانت هي الدالة على مفهومه وحدوده الدلالية، وفي ذلك يقول خالد سليمان:"فقد تتبعناها أي- المفارقة- في عدد من المصادر المهمة، مثل:(المثل السائر) لابن الأثير، و(العمدة) لابن رشيق، و(منهاج البلغاء) لحازم القرطاجني، و(البيان والتبين) للجاحظ، فلم نجدها واردة فيها، ولكن دلالاتها أوحت بمسميات توحي بالمعنى نفسه للمفارقة، حيث وردت هذه المسميات في الاستعمال الأدبي والبلاغي." [15].

وهو نفس ما صرح به محمد العبد في قوله:"ولم أجد فيما وقع بين يدي من مصادر عربية قديمة لغوية وبلاغية من ذكر مصطلح المفارقة"[16].

فهذا المصطلح وإن لم يظهر بهذه التسمية في التراث العربي، إلا أن لديه ما يقابله من مصطلحات تدور في فلك المفهوم نفسه للمفارقة، وتحمل الكثير من دلالاته، كالتعريض، والتشكيك، وتجاهل العارف، وسوق الكلام مساق غيره، والمدح بما يشبه الذم، والذم بما يشبه المدح، والاستعارة، والتورية، والالتفات، والمجاز، ورد الأعجاز على الصدر، والتهكم[17]... .

وفي إشارته إلى هذه المعاني يرى الجرجاني أن هذا الصنف من القول هو نوع من التضاد بين المعنى(المعنى المباشر، السطحي، الأول،)، ومعنى المعنى(المعنى المجازي، العميق، المعاني الثواني)، يقول:" الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل"[18].

وهو يرى أن المعاني الثواني لا يتم الوصول إليها إلا بإمعان الفكر وتدقيق النظر، لتجلية المخفي من المعلن والمستور من المنكشف، وفي ذلك مكمن القيمة.

ثانيا: عناصر المفارقة

1- **المرسل/ الشاعر**:هو صانع المفارقة الذي يحاول خداع القارئ بلغة مباغتة موارية مفخخة، وجعله يتفانى للظفر بالمعنى المشفر للرسالة، إلى أن"يوصل الضحية إلى جهلها بالحقيقة وانجذابها بالمظهر، فلا يتركها إلا بعد أن تكون قد فقدت كل رؤية واضحة في الحياة".[19]

وصناعة المفارقة تستوجب حنكة وذكاء ووعيا، حيث تستحيل المفارقة إلى "انزياح داخلي تتأسس قاعدته المعيارية في النفس على هيئة نسق مميز، ثم يتلاشى النسق ليظهر نسق آخر يفارقه في خصائصه الصوتية أو التركيبية أو الدلالية"[20]؛ نسق يعتمد على الخرق، وكسر التوقع، ومجانبة المباشرة، وعدم الألفة.

2- **المرسل إليه/ القارئ** : هو المتلقي الذكي الموكل بفك شفرات النص، وتجلية معانيه المبطنة؛ حيث تتجلى براعة المفارقة"فيما تثيره في القارئ من بحث دؤوب عن المعنى يجعله يسير عبر خطوط النص ويخترقها مرات عدة، محاولا الوصول إلى إقامة علاقات بين ظاهر اللفظ ومحمولاته الدلالية، لكنه في حركاته هذه محكوم بالسياق؛ لأن الدلالة المفارقية نابعة من اللفظ محددة بالسياق."[21]

3- **الرسالة/ نص المفارقة** : يعتمد نص المفارقة على"حيلة لغوية فرموزه توحي بالخفاء والستر وراء حجب شفافة، حيث ينتشي القارئ بخياله ليفك الرموز متمتعا بجمالياتها بعد العثور عما كان ضبابيا، حيث يكون النص المفارقي جذابا موحيا بدلالات يستنبطها المتلقي ويفك رموزها."[22]

4- **الضحية:** يختلف دور الضحية عن دور صانع المفارقة وقارئها، لأن دوره مقدر وليس له دخل في صنعه، فهو تابع مستجيب لما يحركه فيه المرسل، لأنه يظهر ردود أفعال سابقة، وكلما ازدادت غفلته وجهله للأمور، كلما ازداد تأثير المفارقة وعمقها.[23]

ثالثا- تجليات المفارقة في ديوان دائما أنت بقلبي:

تبدأ خيوط المفارقة في ديوان فاروق جويدة في العنوان نفسه" دائما أنت بقلبي"؛ حيث يظهر على السطح الائتلاف بين الذات والموضوع الذي يرسخ له الدال الزمني:"دائما" بما يوحي إليه من امتداد وتلاحم وتوافق، غير أن الذي يفسخ خيوط هذا التوافق الظاهري هو الدال المكاني الذي تحيل إليه مفردة الجسد:"قلبي" بحصرها لحدود ذلك الوجود في الوجود المعنوي فقط بجميع استرجاعاته.

يرسخ العنوان العام لجدلية الرفض التي تشكل في كل قصيدة مجموعة مفارقات تنبئ عن تنافرات في مضامين الواقع بكل دواله؛ حيث يقوم الصراع أول ما يقوم بين الذات والموضوع، ثم يتجاوزهما ليتبلور في مجموع الثنائيات التي تحيط بهما، لتكون المفارقة في النهاية صراعا بين"الخارج والداخل، الحياة والموت، المتصور والمألوف، الفاني والأزلي، ولأنها تعكس الرؤية المزدوجة للحياة، فإنها خير ما يمثل الأدب، باعتباره تمثيلا نقيا لما يجب أن يكون تجاه الكائن الفاسد"[24]

وعنوان الديوان هو في الأصل عنوان القصيدة السابعة [25] منه، وهي سيل من المفارقات الصادمة الكاسرة لأفق التوقع بجمعها لقائمة من الترابطات غير المبررة، وغير المألوفة؛ حيث تصير الأماني دماء تشرب منها الأحزان ويغرق القلب في دموع لاتنام، ويصبح الإنسان شيئا كسطور وفتات من كلام، يسائل اللقاء فلا يلقى سوى التوهان:

ربما ألقاك

في الأرض الخراب

آه يا دنياي من نفس

تذوب في الخراب

إنها مفارقة تسخر من الطبيعة البشرية التي تقلب الموازين فترضى بما لا يجب أن ترضى به وتحب ما يؤذي الذات، ويتوه بها في أغوار التشتت والضياع.

وقراءتنا للديوان توقفنا على مجموعة من المفارقات التي تبدأ خيوطها في عناوين القصائد، التي تمثل عتبات هامة لفك جديلة التناقض المهيمن على تجربة الشاعر ورؤيته الشعرية المبنية على ذكاء واضح وفطنة موجهة لحقيقة الواقع وناموس تحركات دواله؛ على غرار العناوين:"حبيبتي.. تغيرنا" [26]، "لوأننا.." [27]، "لا أنت أنت.. ولا الزمان هو الزمان" [28]، "كان حلما"[29]، "الصبح حلم لا يجئ"[30]، حبيب غدر"[31]، "إنسان بلا إنسان"[32]، "وطني.. لا يسمع أحزاني"[33]....

والحقيقة أن جعل العنوان مفارقة يجعل كل القصيدة تدور في فلك التناقض والتحاور بين مختلف الدوال ومدلولاتها، لأن العنوان المفارق" سؤال إشكالي، سيكون النص بأكمله محاولة للإجابة عنه، فيعلن عن طبيعة النص، ومن ثم يعلن عن طبيعة القراءة التي يتطلبها، لأنه المصطلح الإجرائي الناجح في مقاربة النص الأدبي من أجل استقرائه وتأويله، وإبراز فاعليته، وجماليته كنص مفارق، (إنه البهو الذي ندلف من خلاله إلى النص). وأمام هذا المستوى نجد أنفسنا أمام عنوان كله مفارقة، يحيل على نص تحكمت فيه علاقات التناغم والانسجام."[34]

تنبئ القصيدة الأولى في الديوان "حبيبتي.. تغيرنا" [35]، عن صراع بين الأنا والآخر، يدعمه صراع خفي بين الماضي والحاضر، تبرزه مجموعة من التقابلات الضدية بين مجموعة من الصور والحالات:

زمان كان يسعدنا

نراه الآن يشقينا

وحب عاش في دمنا

تسرب بين أيدينا

وشوق كان يحملنا

فتسكرنا.. أمانينا

ولحن كان يبعثنا

إذا ماتت..أغانينا

تغير كل ما فينا..تغيرنا

المقطع عبارة عن ثنائيات متقابلة ينفي التالي منها السابق، في مفارقة قائمة على" موقفين متضادين تماما، يتبنى كل واحد منهما نظرة تنقض النظرة الأولى وتلغيها؛ تقابل يضع المتلقي أمام مشهد واسع الهوة بين المتوقع والمتحقق على نحو يثير الرغبة والدهشة"[36]:

زمان كان يسعدنا ⟵ الآن يشقينا.

حب عاش في دمنا ⟵ تسرب بين أيدينا.

لحن كان يبعثنا ⟵ إذا ماتت أمانينا.

(الاستمرارية) ⟵ (الانقطاع) .

وفي كل تقابل يكون الحاضر إزاء الماضي، باستغلال ما للماضي من انقضاء وتلاشي، وما للحاضر من سطوة وحضور.

وقد عملت (كان) في كل ذلك عامل التغيير، خاصة وأنها تقابل بين زمنين متغايرين: الزمن الصرفي، والزمن النحوي، عندما جاء ارتباطها بالفعل المضارع الدال على الحال والاستقبال، إيغالا به في الماضي وانقطاع الفعل فيه(كان يسعدنا،

كان يحملنا، كان يبعثنا)؛"فدخول كان على (يفعل) هو للدلالة على أن الحدث كان مستمرا في زمان مضى، ومجيء كان إلى جوار الفعل يؤلف مركبا يؤدي هذه الفائدة" [37]، غير أن ظهور(الآن) في السياق يقطع تلك الاستمرارية ويعطي للفعل إيحاءات التغير والانتقال.

ويؤيد هذا التقابل بين الحالين المقطع الأخير من القصيدة، الذي استعان بفعل التحول(صار) لخلق المفارقة وتتويجها:

وصرت حبيبي طيفا

لشيء كان في صدري

هذا التحول الذي أدي في نهاية القصيدة إلى الحالة البرزخية للمفارقة، عندما تساوت المشاعر والموازين والأقدار:

قضينا العمر..يفرحنا

وعشنا العمر..يبكينا

ليكون تتويج التغير تحولا في دلالات الحياة والموت:

غدونا بعده موتى

فمن يا قلب يحيينا

وهنا يساعد الفعل (غدونا) على تجسيد فعل التغيير في القصيدة كلها ليثبت أنها سلسلة تحولات تنبئ عن مفارقات ومقاربات بين مجموعة من الصور والتحولات.

وهو الفعل نفسه الذي نقرأ دلالته على التحول، في قصيدة"عيناك أرض لا تخون" [38]، في قوله:

عيناك عندي بالزمن

وقد غدوت بلا زمن

حيث تصير العيون معادلا شعريا للزمن الذي يتحول بدوره إلى عامل فناء وعامل خلود في الوقت نفسه؛ تتصارع فيه الأحزان والأفراح، الاستقرار والضياع... في الوقت الذي تكون فيه العيون هي بؤرة تلك التحولات والصراعات المكبوتة والمعلنة:

عيناك موطننا القديم
وإن غدونا كالضياع ← موطننا غدونا بلا وطن
بلا وطن

فيها عشقت العمر
أحزانا وأفراحا ← أحزان وضياع= أفراح وسكن
ضياعا أو سكن

غير أنه ورغم حدة المفارقة في هذا السياق، إلا أن إيحاءاته تؤول إلى مماثلة يغدو فيها الضياع وطنا، والأحزان أفراحا !؛ بحيث تستحيل لغة المفارقة "إلى لغة تماثلية، بفعل النسق الذي احتواها، أو بمعنى آخر أصبحت لغة مفارقة ومماثلة على صعيد واحد." [39]

يمهد الشاعر لمفارقاته في هذه القصيدة باعترافه المباشر والصريح أن الجميع خائن: (الأرض، والناس، والصحاب)، غير أن العينين لا تخونان، وهو ما يجسده عتبة رئيسة عنوان القصيدة" عيناك أرض لا تخون". وبعد أن يصنع صورة مثالية للعلاقة بينهما، يأتي بسؤال استنكاري يهدم كل ماكان: "كيف انتهت أحلامنا؟"، إيذانا بمفارقة حادة بين ما كان وما هو كائن، دون الظفر بإجابة أو تعليل:

مازلت أبحث عن عيونك

علني ألقاك فيها بالجواب

مازلت رغم اليأس

أعرفها وتعرفني

ومرة أخرى أسست(رغم) لحدود مفارقة جديدة تتحدى المتاح وتروج لسطوتها على كامل مقاطع القصيدة، التي تلح في أسطرها التالية على ما جاء في العنوان:

لو خانت الدنيا

لو خان الناس

وابتعد الصحاب

عيناك أرض لا تخون

ليس مثل الناس

يعج الديوان بمفارقات بين الماضي والحاضر، تقصي الأول وتنتصر له بزهوه وفخره، وترسخ للثاني بسلبية الرافض المنتقد. ومن القصائد التي تبنت هذا الرصد، قصيدة" أنا والليل والشعر" [40]، التي جعل فيها الليل مسائلا بـ"أين؟"عن حال، عوضه حال مغاير له في إجابة تحيط بجميع ملامحه:

-ويسألني الليل

اين الرفاق...

(...)

-فقلت:

أتسألني عن زمان

يمزق حبا أن يلين
وساءلت دهري أين الاماني
فقال: توارت مع الراحلين
وحدقت في الكأس
أين الرفاق
فقالت: تعبت
من السائلين

لقد تغير كل شيء؛ فالعشق غيره الزمان، والأماني توارت مع الراحلين، واللحن صار أطيافا شجية، والرفاق غابوا، والنجم حزين، والعطر صار أشلاء والثياب صارت وكرا للحنين، والعطر الذي كان يسري سجنته الوحدة وكبلت رائحته.

وهذا التغير في كل شيء هو الذي دعم تلك التقابلات المتوالية بين (عناصر الماضي المتحرك) و(أشياء الحاضر الثابتة).

غير أنه يدرك أن الارتداد إلى الماضي سيجعله سجين حلقة مفرغة تغوص به في الأوهام ولا تسير به إلى الأمام؛ لذا عليه أن يعيش للحظة:

أريدك لليوم
دع ما تولى
ودعك من النبش
بين التراب
قضيت حياتك
تنعي الشباب
وترثي العهود
وتبكي الصحاب

ليكون السؤال الفلسفي: من أنت وماذا تريد؟ وتكون الإجابة في شكل أمنية صعبة التحقق (نعيد ليالي الشباب !). وفي هذه العودة الارتدادية تتبلور حدود المفارقة التي رصدتها القصيدة في كل تحركاتها.

غير أن الوعي بحقيقة الوجود يلغي كل تلك الحركة الاسترجاعية التي تنتصر للماضي (الشباب) وتتأزم لأفوله لأننا:

في كل يوم
سنبني قصورا
غدا سنتركها للتراب

وهو إدراك جسدته مفارقة إيجابية حددت معالم الرؤية التصورية للوجود:

في كل يوم ←غدا

نبني ←نترك

قصور ←تراب

فالمفارقة برغم حديتها إلا أنها تخلق التوازن والتكافؤ في الحياة والوجود، لأنها إعادة فلسفة لكتلة التنافرات والتناقضات الحياتية التي هي جزء من بنية الوجود نفسه.[41]

ويمكن تتبع هذا النمط من المفارقة في قصيدة"عودة الأنبياء" [42]، التي ينم عنوانها عن مفارقة صارخة يجسدها استحالة تحققها؛ حيث يكون فيها الحوار بين الشاعر وجموع الأشياء حوارا يحكي أزمة الواقع العربي وتأملات تغيره على يد من يتوسم فيهم الحكمة والإرادة والصبر، ليكون النبي هو الرمز الذي يملك تلك السلطة. ولكن في واقع قائم على السخرية والمفارقة وتداخل المفاهيم:

الشمس ضلت

في الشروق طريقها

فهوت على شط الغروب

وتأرجحت وسط السماء

مابين شرق جائر

وغرب فاجر

الشمس تاهت في السماء

إنه تصوير لتدهور المبادئ والقيم، بحيث أضحى مجرد التسليم بها خروجا عن المألوف، وتأرجحا بين بين. وهو ما يدعمه قوله في موضع آخر من القصيدة نفسها: (تاه الحلال مع الحرام مع الحلال)، وتنامت المتشابهات، وانتشرت بذور الجور والفجر، وتاه في ظل كل ذلك الإنسان، وأضحت كينونته مشكوكا فيها:

قالوا لنا يوما

بأن الأرض للبشر

موسى بربك

هل ترى في الأرض

شيئا كالبشر

والمفارقة هنا تنبئ عن سؤال إنكاري ساخر، والسخرية هي جوهر المفارقة؛" فهي توصف دوما بأنها ساخرة، وبأنها مناقضة أو تهكم، انطلاقا من كونها إدراكا لمبدإ التناقض أو التضاد في الحياة بصفة عامة، والاختلاف بين المثل والواقع"[43].

إنها السحرية من الواقع بكل مكوناته؛ حيث يضيع الكل ويتوه في دوامة اللاتجانس والتيه؛ فالشمس تضل طريقها وتتوه بين المشرق والمغرب، والأرض بدل أن ترتوي بمياه الغيث تسكر بدماء الجائعين وتنتشي، والناس تحرق بدل الظلم بالعدل الميت الذي لايقوى على نصرة الحق والمظلومين:

فلقد رأيت الأرض

تسكر من دماء الجائعين

والناس تحرق

في رفات العدل[44]

ونقرأ مثل هذا التهكم من تداخل القيم في قوله:

ماذا أقول

وقد رأيت الأرض تفرح

بالمعاصي والذنوب[45]

وفي ضوء هذه المفارقات الصادمة والمفعمة بالتشويق، يرى ثيروال أن"التشويق المفعم بالحيوية يقوم عندما يتم وضع الظروف المعتمدة أو الشخصيات او البواعث او المبادئ في وضع كله تناقض بحيث يصبح الخير والشر نسيجا متداخلا في كل جانب، وبحيث نرى أنفسنا مجارين على إعطاء كل جانب حصة متساوية من التعاطف، هذا في الوقت الذي ندرك فيه انه ليس من قوة ارضية بامكانها ان توفق بينهم".[46]

المفارقة إذن "يمكن أن تكون سلاحا للهجوم الساخر، أو تكون أشبه بستار رقيق يشف عما وراءه من هزيمة الإنسان وربما ادارت المفارقة ظهورنا لعالمنا الواقعي وقلبته رأسا على عقب"[47].

فهي قائمة على "أساس أن ما نسلم به وما نقبله هو أمر لا يجب ان نسلم به من وجهة نظر موضوعية، فهي اذن تقوم على استنكار الاختلاف والتفاوت بين أوضاع كان من شأنها أن تتفق وتتماثل."[48]

ومن المفارقات التي يمكن أن نندهش منها في ديوان "جويدة" تلك التي تعتمد طريقة المباغتة والمفاجأة؛ بحيث تبدو صادمة وعير متوقعة، وذلك في مثل قوله:

أنا أحيا كي أموت[49]

حيث يتوقع القارئ بعد عبارة (أنا أحيا) دوالا تتعلق بأماني الشاعر وتطلعاته، لكنه يفاجأ بعبارة صادمة تنفي الأولى وتقضي على وجودها ليكون الموت معادلا للحياة.

وكل هذه المفارقات الغريبة، تجعل الذات تسقط في هوة اليأس والحيرة، لتصير حياتها رغبة في الموت، وهنا تستوي جميع المتضادات: الحياة= الموت.

ومن ذلك أيضا قوله:

وعطرك في كل درب ودرب

وقد عاش بعدك

مثل السجين[50]

وقوله:

أدور بقلبي على كل بيت

ويرفض قلبي

جميع الديار[51]

حيث يكون الشق الثاني من السياق مخالفا بصورة ضدية للشق الأول منه؛ فيصبح السجن معادلا جديدا للحرية في مفارقة تتوازى فيها المتقابلات وتتعادل.

و"كلما ازدادت قوة المفاجأة والاستغراب والرؤية الخاصة ازدادت قوة المفارقة؛ لأن (للأنا) الخاص في الشعر موقفا يتخطى القوانين العامة، إذ إن المفارقة في قصيدة ما تعني الحضورية الفاعلة للفكر الشعري عند الشاعر."[52]

يقول "جويدة"في قصيدة"لا أنت أنت ولا الزمان هو الزمان"[53]:

فالعطر عطرك والمكان.. هو المكان

لكن شيئا قد تكسر بيننا

لا أنت أنت

ولا الزمان هو الزمان

لقد ساعدت أداة الاستدراك "لكن" على تشكيل صورة مفارقية قائمة على تقابل صادم بين مجموعة من العناصر التي كان من المفروض أن تكون نتيجة وجودها غير الذي تم التصريح به.(العطر عطرك.. المكان هو المكان).

غير أن تصدر "لكن" للصياغة حال دون أن يكون(الزمان هو الزمان وأنت هي أنت) ما خلق حواجز فاصلة رسمت مفارقات من نوع آخر في كامل مقاطع القصيدة:

لكن شيئا من رحيق الأمس ضاع

حلم تراجع

توبة فسدت

ضمير مات

تبرز مفارقة هذا المقطع بتمظهر مجموعة من العناصر التي سرعان ما يتم إقصاؤها بأفعال سلبية تحكم على الصورة بالعدمية والتلاشي:

حلم ←تراجع/ توبة ←فسدت/ ضمير ←مات.

وهي سلبية لا تتحكم الذات في توجيهها أو السيطرة عليها:

نحيا الوداع ولم نكن

يوما نفكر في الوداع

وكأن كل شيء مفروض ومسير، لتضحى الذات صنما مستسلما للمكان:

ماذا يفيد

إذا قضينا العمر صنما

يحاصرنا مكان

لم لا نقول حبيبتي

قد مات فينا.. العاشقان

فالعطر عطرك

والمكان هو المكان

لكنني

ماعدت أشعر في ربوعك بالأمان

شيء تكسر بيننا..

لا أنت أنت

ولا الزمان هو الزمان

إن الشعور بالامان هو الحلقة المفقودة التي رسخت لحدود هذه المفارقة، وهي البذرة التي تنامت بها حدود كل المفارقات في القصيدة ككل، باستغلال دلالة الاستدراك في "لكن" التي تقصي ما قبلها وترسخ لنقيضه.

وهو الدور نفسه الذي نقرأه لـ"لكن" في قصيدة"الصبح حلم لا يجيء" [54]التي يكون فيها الوصف غير الشعور؛ حيث يسترجع الشاعر ما كان أبوه يحكيه عن يوم مولده واستبشار أمه لنمط حياته المتوقع:

يوما سمعت أبي يقول بأنني

قد جئت في يوم سعيد

أمي لقول بأنني

أشرقت عند الفجر

كالصبح الوليد

تاريخ ميلاد يقول بأنني

قد جئت في لقيا الشتاء مع الربيع

غير أنه يتفاجأ بعدم صدق التنبؤات:

لكنني ما عدت أذكر هل ترى

قد عشت حقا في الربيع

والربيع هنا لا يعني فصلا من فصول السنة وإنما يعني حياة والاستقرار والسعادة والرخاء.

ومن آليات المفارقة المزج بين المتناقضين في"كيان واحد يعانق في إطاره الشيء نقيضه، ويمتزج به مستمدا منه بعض سماته، تعبيرا عن الحالات النفسية والأحاسيس الغامضة المبهمة التي تتعانق فيها المشاعر المتضادة، وتتفاعل" [55]في سياق واحد محدثة كسرا للتوقع، على نحو ما نتفاجأ به في عنوان القصيدة الثانية عشر من الديوان: "حبيب غدر" [56] حيث مزج الشاعر بين صفة الغدر وشخص الحبيب الذي هو من أقرب الناس إليه؛ عندما أضحى مثل المؤمن المرتد، بل مثل النبي الذي يكفر بما جاء به، لتضحى المفارقة أن "فاقد الشيء لا يعطيه!":

فأصبحت في القلب..

كهفا صغيرا

كتبت عليه.."حبيب غدر"

فقد صرت عندي

نبيا كفر

إن اعتماد طريقة الإقصاء هي من أكثر الآليات التي يعتمدها "جويدة" في إرساء مفارقاته، حيث يذكر الشيء ثم يقصي عنه أهم صفاته. ولعل إقصاء صفة الإنسانية عن الإنسان هي من أشد ما نقرأه في ديوانه، وذلك في قصيدة تحمل عنوانا مفارقيا صادما تجسده عبارة" إنسان بلا إنسان":

ما كنت أحسب ذات يوم أنني

سأصير أغنية بغير معان

ما كنت أحسب ذات يوم أنني

سأصير إنسانا بلا إنسان[57]

تبدو" إنسان" الأولى غير "إنسان" الثانية، ما يجعل التركيب تركيبا جديدا يستمد خصوصيته من المجموع وليس من كل مفردة على حدى، وهنا تكمن روعة المفارقة، حيث "يتحقق نجاح الشاعر إذا استطاع أن يستخرج من المتناقضين مركبا ثالثا له مبررات وجوده الذاتي ولا ينتمي إلى أي من المتناقضين مستقلا"[58].

ونقرأ مثل هذا الإقصاء في عنوان قصيدة أخرى هي" وطني.. لا يسمع أحزاني"، حيث تشير الياء إلى القرب والاتصال والانتماء، غير أن هذه الإيحاءات سرعان ما تقصى عندما يعرض هذا الوطن عن سماع أحزانه ومواساته فيها، وكأنه يرفضه ويأبى بقاءه.

ففي مثل هذا النمط من المفارقات "يلجأ الكاتب إلى خلق وهم جمالي على شكل ما وفجأة يقوم بتدمير هذا الوهم وتحطيمه من خلال تعبير وانقلاب في النبرة أو الأسلوب، أو من خلال ملاحظة ذاتية سريعة وعابرة أو من خلال فكرة عاطفية متناقضة."[59]

خاتمة:

إن آلية المفارقة تنبني أساسا على ذكاء الشاعر وقدرته الخفية على التلاعب بألفاظ اللغة وتركيباتها، لمباغتة المتلقي ومفاجأته بما لا يتوقع، وإجباره على القراءة وإعادة القراءة لفك إلغاز ما أدهشه وكسر توقعاته.

وما يميز مفارقات "فاروق جويدة" هو تبنيها لمبدإ النص المفارقي أو القصيدة المفارقية التي تعتمد على"حس الشاعر الذي يرى به الأشياء والأحداث من حوله، وتصويرها بمنظور المفارقة ويترك للمراقب (الإنسان) تحليلها واستنباط أبعادها الفلسفية والشعورية، وكشف خيوط تعارضها" [60]؛ فهي مفارقة تصبغ النص كله بإيهاماتها التي تتراوح بين المعنى الظاهري المتاح للجميع، ومعانيها الخفية المطلوب من القارئ استنباطها والكشف عنها.

وقد تمكن "فاروق جويدة" في ديوانه من اعتماد هذه الآلية المميزة لمخاطبة قارئ متمكن وواع وقادر على قراءة مابين السطور، بكشفه لحقيقة واقع مر، تتجرع ذواته الظلم و الويل ولا تقدر على المواجهة والرفض.

---

[1]- نبيلة ابراهيم: المفارقة، مجلة فصول، المجلد 07، العدد03 و04، ص:132.

- ناصر شبانة: المفارقة في الشعر العربي الحديث (أمل دنقل، سعدي يوسف، محمود درويش أنموذجا)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 2001، ص:61.[2]بيروت،

[3]- فاروق جويدة: ديوان "دائما انت بقلبي"، دار غريب للطباعة، القاهرة،2000.

[4]- الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، ج05، ص:147.

[5]- الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1998، ج:02، ص:393.

[6]- إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، ط02، ج:02، ص:685.

[7]- دي. سي ميويك: المفارقة وصفاتها، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 1998، ص:26.

[8]- نفسه، ص:19.

[9]-خالد سليمان: المفارقة في الأدب دراسات بين النظرية والتطبيق، دار الشروق، عمان، ط01، 1999، ص:18.

[10]- معجم أكسفورد: نقلا عن: خالد سليمان: المفارقة والأدب، ص:14.

[11]- علي عشري زايد: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط04، 2002، ص:130.

[12]- قيس حمزة الخفاجي:المفارقة في شعر الرواد، دار الأرقم للطباعة والنشر، العراق، ط01، 2007، ص:84.

[13]- محمد العبد: المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة، دار الفكر العربي، ط01، 1994،ص:18.

[14]- سيزا قاسم: المفارقة في القص العربي المعاصر، مجلة فصول، مجلد:02، عدد: 02، 1982، ص:143.

[15]- خالد سليمان: المفارقة في الأدب دراسات بين النظرية والتطبيق ، ص:22.

[16]- محمد العبد: المفارقة القرآنية، ص:23.

- ينظر: محمد صالح قريميدة: مصطلح المفارقة في التراث البلاغي العربي القديم، المجلة الجامعة، مجلد:01، عدد:16، 2014، ص:79 حاول توضيح مدى ارتباط هذه المصطلحات مع مصطلح مفارقة.[17]ومابعدها،

[18] - الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص:262.

[19]- نبيلة إبراهيم: المفارقة، ص:136.

[20]- محمد صالح قريميدة: مصطلح المفارقة في التراث البلاغي العربي القديم، ص:77.

[21]- ناصر شبانة: المفارقة في الشعر العربي الحديث، ص:56.

[22]- يسرا خليل: المفارقة في شعر الصنوبري، ماجيستير، مخطوط، جامعة الخليل، 2015، ص:14.

[23]- ينظر: ناصر شبانة: المفارقة في الشعر العربي الحديث، ص: 83.

[24]- أسامة عبد العزيز جاب الله: جماليات المفارقة النصية قراءة بدائية في ديوان مجروح قوي لمحمد صبحي، ديوان العرب.

[25]- فاروق جويدة: ديوان دائما أنت بقلبي ، ص:65.

[26]- نفسه، ص:07.

[27]- نفسه، ص:48.

[28]- نفسه، ص:75.

[29]- نفسه، ص:84.

[30]- نفسه، ص:92.

[31]- نفسه، ص:109.

[32]- نفسه، ص:113.

[33]- نفسه، ص:130.

– نعيمة السعدية: شعرية المفارقة بين الإبداع والتلقي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، العدد:01، 2007[34]، ص:148.

[35]– فاروق جويدة: ديوان دائما أنت بقلبي، ص:07.

[36]– نعيمة السعدية: شعرية المفارقة بين الإبداع والتلقي، ص:151.

[37]– إبراهيم السامرائي: الفعل: زمانه وأبنيته، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط03، 1983، ص:33.

[38]– فاروق جويدة: ديوان دائما أنت بقلبي ، ص:11.

[39]– محمد عبد المطلب: قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ص:66.

[40]– فاروق جويدة: ديوان دائما أنت بقلبي، ص:54.

[41]– ينظر: أسامة عبد العزيز جاب الله: جماليات المفارقة النصية قراءة في ديوان مجروح قوي لمحمد صبحي .

[42]– فاروق جويدة: ديوان دائما أنت بقلبي ، ص:23.

[43]– حاتم الصكر: مرايا نرسيس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط01، 1999، ص: 244.

[44]– فاروق جويدة: ديوان دائما انت بقلبي، ص:36.

[45]– نفسه، ص:40.

[46]– خالد سليمان: المفارقة والادب بين النظرية والتطبيق، ص:54.

[47]– نبيلة إبراهيم: المفارقة، ص:132.

[48]– محمد صالح قريميدة: مصطلح المفارقة في التراث البلاغي العربي القديم، ص:73.

[49]– فاروق جويدة: ديوان دائما أنت بقلبي، ص:40.

[50]– نفسه، ص:59

[51]– نفسه، ص:47.

[52]– قيس حمزة الخفاجي: المفارقة في شعر الرواد، ص:72.

[53]– فاروق جويدة: ديوان دائما انت بقلبي ، ص:75.

[54]– نفسه، ص:92.

[55]– علي عشري زايد: عن بناء القصيدة العربية الحديثة ، ص:75.

[56]– فاروق جويدة: ديوان دائما انت بقلبي ، ص:111.

[57]– نفسه، ص:113.

[58]– عايدي علي جمعة: شعر خليل حاوي دراسة فنية ، ص:55.

[59]– خالد سليمان: المفارقة والادب بين النظرية والتطبيق، ص:71.

– نعمان عبد السميع: المفارقة اللغوية في الدراسات الغربية والتراث العربي القديم، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، دسوق، مصر،2014، ص19[60].

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

أهمية تحقيق النصوص وتطورها عند العرب

الدكتور : حميدي أبوبكر الصديق
جامعة المسيلة الجزائر

مقدمة

يعد النص المجال الذي تنطلق منه كل العلوم ، وتؤخذ منه مفاهيم مختلف الأديان والقوانين والوثائق التاريخية . ولهذا حظي النص في التراث العربي باهتمام خاص وعلى مدى العصور، وشمل ذلك : النص: الديني و التاريخي و الفكري ....، وعبر التاريخ شكل التعامل مع النص والتحقيق في محتواه وشكله علما قائما بذاته ، وضروري لكل من يريد الولوج علم من العلوم .

واستفادت العرب من الحضارة الإسلامية في عملية التحقيق من خلال الاهتمام بعلم الحديث وما انتابه من جرح وتعديل وصحة وتضعيف . وتطور تعميم هذا العلم إلى النص التاريخي والأدبي وغيره مما ساهم في وضع قواعد عامة وتقاليد لتحقيق النصوص لفرزها بين الصحيح والمشتبه فيه أو الذي طرأ عليه تحريف . وفي هذا المضمار برز في الوطن العربي رواد اشتغلوا على هذا الفن من العلوم ووضعوا له شروط وقواعد .ومن خلال هذا العمل نهدف الوقوف على حقيقة هذه الأهمية التي اكتساها تحقيق النص عند العرب ؟ وما هي الشروط اللازمة للعاملين في هذا الحقل ؟ وما هي ملامح التحقيق عند القدامى والمحدثين ؟.

تعريف التحقيق:

هذا اللفظ مشتق من فعل: حقق يحقق تحقيقا . وأصل مادة الفعل حق وتولدت عنه معاني كثيرة تدور حول إحكام الشيء وصحته والتيقن والتثبت وكل هذه المعاني لها ارتباط وثيق بالمدلول الاصطلاحي للتحقيق. حيث يد حول " إحكام تحرير النص وتصحيحه والتيقن والتثبت من كل ما يدور في فلكه ، وتطبيقا لهذه المعاني على الكتب يقتضي :

إخراج الكتاب على أسس صحيحة محكمة من التحقيق العلمي في عنوانه واسم مؤلفه ونسبته إليه وتحريره من التصحيف والتحريف والخطأ والنقص والزيادة " [1].

فالأخذ بهذه التوجيهات يرسوا بنا المقام إلى قراءة الكتاب قراءة صحيحة يكون فيها المتن أقرب إلى الصورة التي تمت على يد المؤلف .أو مطابقة لها ، أو الأصل الصحيح الموثوق إذا فقدت نسخة المؤلف. ومن هذا المنطلق ذهب الكثير إلى أنه من غير اللائق تصحيح المتون أو الإيجاز فيها فيتم الإخلال بها ، أو أن يخطئ صاحب الكتاب في علم من الأعلام فيصحح له.

ومن هنا جاءت القاعدة القائلة : بأن التحقيق ليس التحسين أو التصحيح ، وإنما هي الأمانة في الآداء التي تقتضيها أمانة التاريخ [2]. لأن متن الكتاب هو حق المؤلف وفيه دلائل على صاحبه وعصره والبيئة التي عاش فيها وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها .

ومن هنا فوظيفة المحقق هو تحرير النص للقارئ دون العبث به وقابلة الأصل بالنسخ الأخرى وإثبات الفروق في الحواشي إضافة إلى شرح اللفاظ والمصطلحات و الأعلام عند الحاجة ووضع فهارس لما احتوى عليه الكتاب من علوم وغيرها ، وعلى هذا درج كبار المحققين الأوائل أمثال أحمد زكي باشا ومحي الدين عبد الحميد ، وأحمد محمد شاكر ،وأخيه محمود محمد شاكر ، وعبد السلام هارون ومحمد أبي الفضل إبراهيم والسيد أحمد صقر ...

أهمية **تحقيق النصوص عند العرب**

لقد أخذ علم التحقيق للنصوص التاريخية والتراثية عامة عند العرب في العصر الحديث شكلا جديدا أو على الأقل لمسة تحسيسية أضافها على التجربة التاريخية القديمة والتي استمدت قوتها ودقتها من علم تحقيق الحديث وأسانيده.

ففي المرحلة الجديدة التي نحن بصدد دراستها والتي بدأت بعصر النهضة عامة في العصر الحديث ،فكانت حملة نابليون على المشرق، وظاهرة البعثات الطلابية إلى أوربا، ونشاط حركة الطباعة بالمشرق العربي واحتكاك النخبة بحركة التأليف والطباعة، كلها عوامل مساعدة على تطور تحقيق النصوص من خلال التوجه الواسع نحو جمع التراث التاريخي وتحقيقه وطبع الكتب، وإن لم يكن الأمر بصورة منهجية في شكله الأول لأن عدد المطابع محدود (ظهرت أولا في لبنان، ثم في مصر) (مطبعة بولاق 1821)- ثم دمشق سنة 1864.[3]

---

[1] - عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان ، تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل ، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض 1994 ، ص 36

[2] - نفسه .

[3] تاريخ الطباعة في العراق، مجلة المورد 1983، المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، ص 76، 77.

وفي الغالب أن القائمين على النشر هم من النساخ والمصححين الذين مارسوا الطباعة الحجرية. ثم انتشرت نشر المخطوطات بهذه الطريقة في كل من القاهرة فإيران، وتركيا.وفي الغالب كان عملهم يشبه التحقيق، لما يقومون به من تصحيحات ويكتبون ذلك على الغلاف "تصحيح" أو "ضبط" وأشهرهم في هذا المجال: نصر الدين الهوريني (1291هـ). وكذلك الشيخ محمد قطة العدوي (1281هـ) ورفاعة الطهطاوي ت(1290هـ).

وكانت هذه المرحلة فعلا انطلاقة نحو عمل عملي أكثر دقة خدم التراث في شكل دراسة تزيل الغموض وتكشف ما خفي منها، ومن ذلك أحمد زكي باشا الذي كان رائدا في إثبات كلمة التحقيق على وجهة كتبه مع وضع الفهارس لها.[4] وكذلك العلامة عبد السلام محمد هارون الذي باشر هذا العمل منذ 1928 ووضع لذلك كتابا سماه.(الرائد): تحقيق النصوص ونشرها – سنة 1954 وحقق الكثير من الكتب للجاحظ وغيره.[5]

وهناك العلامة محمود محمد شاكر الذي جمع بين أصول النشر العلمي الحديث وبين منهج القدماء في تحقيق النصوص والروايات. كما كان معهد المخطوطات العربية الذي ظهر في 1946 بالقاهرة إضافة عامة لهذا الفن العلمي، ثم انتقل إلى تونس، فالكويت، ثم عاد للقاهرة.

ولا شك أن المحطة الهامة لصالح التراث العربي كانت في سوريا سنة 1919 حيث أسس المجمع العلمي العربي والذي أصبح اسمه مجمع اللغة العربية.[6] وهي أول دولة عربية أدخلت التحقيق العلمي من خلال هذا المجمع على المخطوطات، كما أدرجته ضمن البرامج الدراسية الجامعية. ثم انتقلت الظاهرة إلى بقية البلدان كالمغرب العربي، وكذلك في دول الخليج (الكويت، السعودية، الإمارات) (مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث) ودبي (دار البحوث).

ولا شك أن توسع هذه الظاهرة وظهور مراكز لها، واشتغال عدد معتبر من العلماء والأكاديميين على هذا العلم والرغبة الماسة في صيانة ولإحياء التراث وفي مقدمتها التراث الديني والتاريخي وإن صاحبه أحيانا النزعة الوطنية في بعث التراث الوطني، هذا كله ساهم في تطور علم تحقيق المخطوط التاريخي وازدياد الإنتاج المطبوع، وظهرت ثمرة تجارية شخصية كبيرة فيها مسحة المنهج الحديث في التحقيق وخاصة المستقاة من الأوربيين.[7] وعلى رأسهم عبد هارون السابق الذكر (بمصر) وصلاح الدين المنجد (سوريا) ومصطفى جواد (العراق).

وهؤلاء ساهموا في تكوين رأي عام أكاديمي ورسمي بضرورة إبراز التراث بمنهجية سليمة ومن ذلك أن عقدت الكثير من الندوات في البلاد العربية التي تعنى بالتحقيق للتراث العربي، ومناهجه ونذكر منها:

---

[4] عباس هاني الجراح، مناهج تحقيق المخطوطات، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، ص 18.
[5] يوسف نوفل، عبد السلام هارون، ومنهجه في تحقيق النصوص ونشرها، مجلة الفيصل، ع58، 1982، ص 31-34.
[6] كان أول دكتور جزائري هو محمد بن أبي شنب عضوا في هذا المجمع، وه معروف بعمله الكبير في تحقيق التراث والمخطوطات الجزائرية.
[7] ـ يوسف نوفل، عبد السلام هارون، ومنهجه في تحقيق النصوص ونشرها، مجلة الفيصل، ع58، 1982، ص 19.

. نشاط المنطقة العربية للتربية والثقافة والعلوم من خلال معهد المخطوطات العربية في ندوة: وضع مشروع أسس تحقيق التراث العربي ومناهجه (1980).

. ندوة كيفية العناية بالتراث وتحقيق النصوص من إنجاز: اتحاد المؤرخين العرب ببغداد 1986.

. ندوة منهجية تحقيق النصوص – المجمع العلمي العراقي 1995.

. المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، الذي أصدره محمد عيسى صالحية بمعهد المخطوطات العربية 1945.[8]

. وهناك عدة مؤسسات جامعية أدخلت علم تحقيق المخطوطات في البرامج الدراسية، أو أدرجت ضمن التأهيل الجامعي إذ فرضت بعض الجامعات المشرقية على طلاب الدراسات العليا تحقيق المخطوطات.

. وخصصت بعض الجامعات مراكز للتحقيق المخطوط والتراث، كما أعلن مجمع اللغة العربية عن جائزة تشجيعية لتحقيق التراث سنة 1949 وحتى اليوم.

. وتبني معهد المخطوط العربية بالقاهرة مع معهد البحوث والدراسات العربية تنظيم برنامج بعنوان (علم المخطوطات وتحقيق النصوص منذ 2002)[9]

. كما تبنى مركز المخطوط بالإسكندرية مشروع نشر أندر المخطوطات العربية نشرا رقميا (طبق الأصل) وإتاحتها للباحثين في العالم، وتم إصدار أربع مجموعات رقمية لأنفس ما تضمنته مكتبات العالم.[10]

وما كتب في مجال التحقيق في العالم العربي صار اليوم غنيا ويعد بالآلاف في مجال تحقيق النصوص التاريخية والتراثية عامة وكانت في عمومها :

1- في عمومها ساهمت في إنضاج المعرفة التاريخية والمخطوطات عامة من خلال تقديمها في أحسن صورة وتصحيحها.

2- الرسو على أسس وقواعد التحقيق ومناهجه من حيث اختيار النسخ ومقابلتها وضبط النص.

3- ازدياد عدد المحققين وكثرة تقديم الملاحظات وأحيانا الانتقادات بينهم، ومن أبرز هؤلاء عبد السلام هارون، صلاح الدين المنجد، مصطفى جواد، محمد بن أبي شنب.

4- منهم من صاغ قواعد التحقيق في أرجوزة (هلال ناجي) سنة 1986 في 256 بيتا.[11]

5- حدث بعض الخلاف حول إثبات النص كما ورد أو التعليق عليه في الحاشية وتصحيحه، ومنهم من رأي أن وظيفة المحقق تصحيح الأخطاء اللغوية والإملائية وإجراء بعض التعديلات حتى يكون النص الجديد خاليا من العيوب.[12]

---

[8] ـ نفسه ص 20 .
[9] ـ يوسف نوفل، عبد السلام هارون، ومنهجه في تحقيق النصوص ونشرها، مجلة الفيصل، ع58، 1982، ص 19.
[10] ـ نفسه ص 21.
[11] نفسه ص 47.
[12] نفسه ص 50.

6- ظهور علم نقد التحقيق وقد يمس النص وما يقع فيه المحقق سهوا أو عمدا، أو حول طريقة التحقيق والمنهج المستعمل، وهذا ما ساهم في تصحيح العيوب في الطبعة التالية.

حركة التحقيق في المغرب العربي :

هناك ضعف عام في حركة التحقيق في المغرب العربي مقارنة بما يجري في المشرق العربي وهذا لأسباب تاريخية معروفة لامجال لذكرها مع محاولة استدراك هذه العملية في مرحلة الاستقلال ، ولكن بين بلدان المغرب العربي ذاتها هناك تفاوت كبير أيضا .

ففي ليبيا كان الجهد قليل في هذا الاتجاه من حيث نشر التراث وكانت أهم الأعمال في هذا الجانب ما نشرته الجامعات الليبية : تحقيق الشيخ يوسف ـ شرح الرضى ـ . وكتاب حجة القراءات لابن زجلة ، وكتاب الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب ، لأبي نصر الفارقي و هما من تحقيق سعيد الأفغاني السوري. أما بقية الأعمال الليبية فنشرت في مصر مثل ترتيب القاموس المحيط ، وتاريخ الفتح العربي في ليبيا ، أعلام ليبيا.

أما في الجزائر فكانت العملية متقدمة على ليبيا بحكم الطباعة التي ظهرت فيها مبكرا قبل ليبيا ، فتم نشر كتاب بغية الرواد لبني عبد الواد ليحي بن محمد بن خلدون سنة 1903 ، وكتاب نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار للحسين بن محمد بن السعيد الورتيلاني سنة 1908 ، وعنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية للغبريني سنة 1910 ،

كما نشر المستشرق الفرنسي هنري بيريس في 1928 و 1930 ديوان كثير عزة في جزئين ، وأخبار النحويين للسيرافي للمستشرق كرنكو سنة 1930 .[13]

وكان أهم جهد يسجل للع ا لم الجزائري الكبير محمد بن أبي شنب [14] الذي نشر : تكملة الصلة لابن الأبار وكتاب الجمل للزجاجي سنة 1926، الغاية في معرفة علماء بجاية" لأبي العباس الغبريني، وطبقات علماء تونس" لمحمد التميمي ...، كما كان له دور كبير في الترجمة حيث ترجم رسالة "أيها الولد" للغزالي إلى الفرنسية. وغيرها من الكتب .

---

13 . عبد المجيد دياب ، تحقيق التراث العربي منهجه وتطوره ، ط2 ، دار المعارف ، ص 128.

14 . محمد بن أبي شنب (1869-1929) عالم جزائري ، كان ملما بعلوم وثقافة عصره إضافة إلى تمسكه بأصالته وهويته. إضافة إلى تكوينه التقليدي بمسقط رأسه المدية دخل المدرسة الفرنسية وحصّل في سن مبكرة سنة 1898 على شهادة مدرسة المعلمين ببوزريعة في اللغة الفرنسية، درّس في الجزائر، وقسنطينة والمدية. كان أوّل جزائري ينال درجة الدكتوراه الأمر الذي أهله ليعيّن سنة 1924 في منصب أستاذ في كلية الآداب بجامعة الجزائر. تميّز باطلاعه الواسع على العديد من اللغات والثقافات، وهو ما يتجلى من خلال إنتاجه الغزير الذي فاق الخمسين بين مقال وكتاب، حيث اختص بالدراسات اللغوية والأدبية والتاريخية وتحقيق التراث.

أما في تونس فكانت المساهمة أيضا معتبرة في هذا الجانب مثل الحلل السندسية لمحمد بن محمد الوزير ، وتاريخ الدولتين الموحدية و الحفصية للزركشي من تحقيق محمد بن ابراهيم اللؤلؤي ورقم الحلل في نظم الدول للسان الدين بن الخطيب كما كانت مساهمات للشيخ محمد الطاهر بن عاشور وحسن حسني عبد الوهاب .وظهر حديثا العديد من أعمال التراث مثل كتاب الغنية ، وكذلك مساهمة أحد أبناء تونس الحبيب اللمسي من خلال دار النشر ببيروت ـ دار الغرب الإسلامي ـ والتي نشرت الكثير من الأعمال .

وفي المغرب الأقصى الذي ظهرت به المطبعة الحجرية بمكناس منذ 1865 ثم فاس ثم تعددت المطابع ونشرت تراثا مهما وغزيرا وعمت أهم المدن.

*** حركة التحقيق الحديثة في البلاد العربية**

1 ـ دور المستشرقين في تحقيق النصوص العربية.

رغم أن علم التحقيق بمفهومه الواسع كانت بدايته في العالم الإسلامي انطلاقا من تحقيق نصوص الأحاديث وتخريجها والتحقيق في الأنساب وغيرها، ولكن العالم العربي انتابه الضعف العلمي العام وخاصة في العهد العثماني وبحكم اهتمام الأوربيين بالعالم الإسلامي في إطار الصراع والهيمنة كان للمستشرقين منهم دور في لإطلاع على خزائن العالم العربي العلمية، وفي منتصف القرن 19 وصل هؤلاء إلى درجة عالية من التحكم في علم التحقيق للنصوص ونشرها وفق منهج دقيق حيث وضعوا النص بين يدي القارئ ووقفوا على الفروق بين النسخ، مع العناية بضبط الكلمات ووضع الفهارس، ونشروا على هذا المنهاج العديد من أمهات الكتب العربية في الأدب، والعلوم الإسلامية... (تفسير البيضاوي، الكامل للمبرد، كتاب سيبويه 1881، سيرة ابن هشام 1899،....)[15]

والذي نريد أن نبرزه هنا هو دور المستشرقين في تنبيه العرب إلى أهمية إخراج الكتب التراثية التي كانت منسية، وتقديم القواعد، والضوابط اللازمة لذلك الإخراج، وقدموا لهم نماذج مطبقة فيما حققوه، وما علم المسلمون أن هذه القواعد والضوابط مطورة في كتب تراثهم الدفين ولما انتبهوا لذلك أدركوا أهمية تحقيق نصوص تراثهم.[16]

كان لابن شنب نشاط واسع تجاوز حدود الجزائر، حيث كانت له مراسلات مع علماء عصره، ومقالات نشرت بمجلة المجمع العلمي في دمشق، وكذلك المجلّة الإفريقية "Revue Africaine" وهي نشريه فرنسية اختصت بنشر أعمال "الجمعية التاريخية الجزائرية" والتي صدر عددها الأول سنة 1856، وكان الأستاذ بن شنب السباق إلى النشر فيها من الجزائريين.

[15] ـ الصادق عبد الرحمن الغرياني، تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث، منشورات محمد الفاتح للجامعات،1989، ص 59.

[16] ـ نفسة ص 60.

كانت حركة إحياء التراث العربي والإسلامي نشطت في الهند قبل العالم العربي بحكم النشاط الاستشراق هناك، فقد أنشئت المطبعة العربية في بعض المدن الهندية منذ 1796، ونشوء عشرات الكتب في التفسير، والتاريخ واللغة، والأدب...

أما في مصر فقد بدأت حركة إحياء الكتب مع إنشاء المطبعة الأميرية (مطبعة بولاق 1821) وكان انتاجها قليلا من حيث الكم وينقصه التحقيق العلمي الكامل، ولكن مع أواخر القرن 19 وأوائل العشرين تم إخراج العديد من الكتب على نحو جيد وخاصة أمهات التراث العربي وفي الغالب بدأت بإشراف علماء من الأزهر وغيره وعلى تصحيح الكتب وبين الأخطاء فيها قبل طبعها ومنهم (الشيخ نصر الهوريني، محمد محمود الشنقيطي، عبد الغني محمود من علماء الأزهر، محمد عبده محمد الحسيني (أشرف على لسان العرب) وغيرهم. وكان عملهم يتمثل في تقويم النص، ومقابلته على بعض أصوله (دون الإشارة إلى وجودها أو وصفها أو أسمائها..)

وقيل أن كلمة تحقيق لم ترد إلا على يد أحمد زكي باشا (ت 1834) الذي حقق كتاب الأصنام، وأنساب الخيل وكتاب التاج للجاحظ. ويعد أحمد زكي رائد فن التحقيق الحديث بالمقاييس الأوربية.

حيث صار التحقيق يشمل مقدمة لدراسة الكتاب، ووصف مخطوطاته بدقة، وتعليقات على هوامش الكتب لإيضاح الفروق بين النسخ، إضافة إلى الجانب اللغوي في متن الكتاب ووضع الفهارس الشاملة لتسهيل الاستفادة من الكتاب.

ثم ظهر جيل آخر مثل أحمد شاكر، ومحب الدين الخطيب ومصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد السلام هارون الذي يعد رائدا في هذا المجال بتبحره فيه وانتاجه الغزير، وتطبيق فنون التحقيق بمهنية عالية.[17]

وعموما فإن التحقيق صار لا يكتمل إلا إذا مس الجوانب التالية: المرغبات في تحقيق الكتاب، جمع النسخ وتصنيف النسخ، ترتيب النسخ من حيث الأهمية، معرفة قدم النسخة، والاعتناء بالسماعات والإجازات، تحقيق عنوان الكتاب، والمؤلف، والمقابلة بين النسخ، والفروق الواردة بينها، إثبات ما ورد في المتن من فروق عند المقارنة.

2 ـ أشهر المحققين العرب المعاصرين:

أحمد زكي باشا، محمد محي الدين عبد الحميد، أحمد محمد شاكر، محمود محمد شاكر، عبد السلام هارون، عبد العزيز اليمني، محمد أبو الفضل ابراهيم، السيد أحمد صقر[18]، محمد بن أبي شنب.

3 ـ الصعوبات التي واجهت تحقيق النصوص

[17] ـ الصادق عبد الرحمن الغرياني ، مرجع سابق ص 61.

[18] ـ عبد الله بن عبد الرحيم عسلان، تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض،1994، ص7.

لا يمكن حصر الصعوبات التي واجهت تحقيق النصوص، وخاصة التاريخية منها وذلك لطبيعة كل مخطوط ومجاله، ولكن هناك صعوبات مشتركة بين أغلب المخطوطات التي كانت محل عمل منها: رداءة المخطوط من حيث التحريف أو التصحيف[19] مما يعسر فهمه، أو من حيث تعرضه لعوامل البلى أو كلماته، غرابة المخطوط في موضوعه وعدم وجود نظير له ، غرابة المخطوط في لغته وخاصة القدامى الذين لهم مصطلحاتهم وألفاظهم التي يفهمونها بلغة عصرهم، ولا تحل هذه المشكلة إلا بتعداد النسخ، وكثرة قراءتها، واللجوء إلى مراجع المخطوط، والثاني في فهم النص ويغلب جانب الشكل على اليقين فيما يسوغه أو يصححه ، الاطلاع على أسلوب صاحب المخطوط إن كانت له مؤلفات أخرى والإحاطة بعصر تأليف الخطوط ، الصبر الطويل والسعي إلى تقدير ما انطمس من كلمات، استشعار الأمانة العلمية والحد من الجرأة على قراءة النصوص دون تمعن، والهدف من هذا كله هو إيصال نص المؤلف إلى القارئ كما أراده وكتبه المؤلف لا كما استحسنه المحقق (أي الاحتفاظ بالنص بحسناته وأخطائه، ويقدم ملاحظاته في الحواشي).[20]

منهج أعلام المحققين العرب المعاصرين في تحقيق النصوص

كانت هناك اختلافات من حيث الشكل (المنهج، والطريقة) والحجم من حيث الإيجاز والتوسع. فمن حيث الشكل منهم من اتبع المنهج الاستشرافي مثل صلاح الدين المنجد الذي تأثر بالألمان مع الأخذ بالمنهج المعاصرين في ضبط النصوص وعدم التعليق عليها، بينما اعتمد عبد السلام هارون التعليق الضروري على النص وأما من حيث الحجم فمنهم من أوجز، ومنهم من توسط مثل كتابات هارون عبد السلام ومنهم من توسع مثل عبد السلام ومنهم من توسع مثل عبد التواب، ورياب... وغيرهم.

وإجمالا أنه لا يوجد منهج موحد لدى المحققين العرب بل هناك مدارس ومناهج مختلفة، ساهمت في بلورته التجارب الشخصية وطبيعة المواضيع التي خالطوها.[21]

ويحسب المستشرقين أنهم نبهوا المحققين العرب إلى عدة أشياء منها.

1- تخريج النصوص الواردة في المخطوط وردها إلى مصادرها.

2- التعريف بالأماكن والأشخاص والأحداث الواردة في النص.

3- إنجاز الفهارس والكشافات (Indexes)

4- ثبت المصادر والمراجع التي اعتمدها المحقق في عمله.

---

[19] - التصحيف: هو أن يقرأ الشيء بخلاف ما اردكاتبه وعلى غير ما اصطلح عليه في تسميته أو التصحيف الخطأ في الصحيفة ويقع في الألفاظ والأسماء التي تتشابه في صورة الخط ، ولذلك قيل لا تأخذوا العلم من الصحف من غير أن تلقوا فيه العلماء. أنظر: الدكتور نوري حمودي القيسي، سامي مكي الغاني ، منهج تحقيق النصوص ونشرها، مطبعة المعارف، 1975، ص 105.

[20] - عبد السلام محمد هارون، تحقيق النصوص ونشرها، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ/1998م، ص 103.

[21] - إياد خالد الطباع، منهج تحقيق المخطوطات، ط1، دار الفكر، 2003، ص 18.

5- كتابة مقدمة للكتاب المحقق تعرف الكتاب والمؤلف وأهميته، والنسخ التي اعتمدها أثناء التحقيق.[22]

شروط التحقيق

ومن جهة أخرى صارت هناك جملة من القواعد والتقاليد العلمية التي تهتم بالضوابط الداخلية للتحقيق والقائمين عليه. فمن الشروط الضرورية التي يجب أن تتوفر في المحققين هناك نوعين من المواصفات المصاحبة للمحقق منها ما هو عام ومنها ما هو خاص .

الشروط العامة :

- عارفا باللغة العربية ودلالاتها وأساليبها
- يكون ذا ثقافة واسعة وخاصة في الموضوع المدروس
- أن يكون على علم بأنواع الخطوط العربية وأطوارها التاريخية
- أن يكون عارفا بالببليوجرافيا العربية التي تخدم الموضوع
- أن يكون عارفا بقواعد تحقيق المخطوطات العربية وكيفية نشر الكتب .[23]

الشروط الخاصة :

- أن يكون المحقق ملما بالموضوع الذي يعمل على تحقيقه من حيث المعارف والظروف والصراعات وتطور العلاقات حتى يعرف حيثيات الموضوع وخاصة في القضايا التاريخية

- أن يكون ملما بقواعد اللغة العربية وتطور ألفاظها من حيث الدلالة لأن المصطلح يتغير معناه من مرحلة تاريخية لأخرى.

- أن يكون محيطا بالعلوم الأخرى المساعدة في التخصص المدروس ، فإذا كان يعمل على تحقيق مخطوط تاريخي على المحقق أن يملك أبجديات بعض العلوم الأخرى مثل علم الاجتماع ،وعلم الأنساب ، وعلم الجغرافيا وعلم الآثار وعلم النوازل ....

- أن يكون المحقق ذا إلمام كاف بما دار في المكتبة العربية أو غيرها حول هذا الموضوع حتى لا يكرر العمل أو قد يوجد ما فيها ما يفيد عملية التحقيق ذاتها .

[22] - عبد الستار الحلوجي، نحو علم مخطوطات عربي، ط1، دار القاهرة، 2004، ص 194.
[23] - عبد الهادي الفضلي ، تحقيق التراث ، ط 1 ، مكتبة العلم ، جدة ، 1402هـ 1982 ، ص 36.

الخاتمة

وفي الأخير يمكن القول أن فن التحقيق عند العرب قد مر بعدة أشواط في مراحله التاريخية ، ولكن خلال العصر الحديث وتحديدا طيلة القرن التاسع عشر والقرن العشرين قد بلغ شأوا كبيرا بحكم الحركية العلمية ، والعملية الواسعة لإحياء التراث ، وقد شجع ذلك حركة الطباعة التي سادت العالم العربي قادمة من أوربا .

وبفعل تراكم العمل تدريجيا فقد بدأت عملية وضع قواعد ومناهج عامة للتحقيق من قبل كبار العاملين في هذا الحقل ، مما سهل على الجيل الذي أتى بعدهم ، وتوسعت الظاهرة من خلال الإقبال على جمع التراث والحفاظ عليه ، وانكب عليه عدد معتبر من المختصين وإخراجه على أحسن صورة بعد التحقيق في الشكل والمحتوى ، واستفاد المعاصرون من سابقيهم ، ومن التقنيات الحديثة في إثراء التحقيق والتراث ، وصار العمل في هذا الميدان لا يقبل عليه إلا المتمرسين وذوي الاختصاص والملمين بالموضوع المدروس . وهذه الجهود كلها ساهمت في حفظ كم هائل من التراث العربي والإسلامي .

مجلة التراث
J-ALT
2017/ Vol:7 N°04
Available online at http://www.asjp.cerist.dz

آليات البنية السردية في السيرة النبوية لابن هشام

د.حلوي فتيحة "جامعة محمد بوضياف المسيلة

الملخص

إن السيرة النبوية المطهَّرة تُقدِّم للبشريَّة منهجًا شاملاً راقيًا تتعامل به في كلِّ جوانب حياتها؛ لتنال السيادة والتكريم في الدنيا، والسعادة الأبدية السرمدية في الآخرة؛ لأنه ليس منهجًا يَعتمِد على نظرياتٍ بشريَّة ، أو قوانينَ أرضية، أو مبادئَ وضعيَّة ، وليس نِتاج دراسات أو أبحاث لا تُمثِّل في مجموعها حقائقَ معصومة؛ إنه منهج رباني قد حاز مقامَ العِصمةِ والكمال في مصدره ومرجعيَّته، كما حازها في تطبيقاته وتأويلاته؛ فالمشرِّع هو الله الحكيم العليم الذي تكامَلتْ حكم أحكامه، وبلغ شرعه الذرى في إحكامه ، ووسِع عِلمُه كلَّ شيء وأحاط به ، والمنفذ هو من نَطق بالوحي قولاً وعملاً ، وعُصِم من الزلل والخلل ظاهرًا وباطنًا.

الكلمات المفتاحية: البنية السردية.السيرة لابن هشام. السيرة الشعبية.السيرة التعليمية .السيرة التاريخية

مقدمة

كان لابن هشام منزلة بارزة بين معاصريه ، لما كان له من قدم راسخة في العلم وباع طويل في التأليف والتصنيف وقدرة فائقة على التطويف في هذه الآفاق الرحبة ، التي يعيش فيها قارئ كتبه ، والمطلع على جليل آثاره ، ولعلّ من أهم مالفت نظرنا الى مؤلفات بن هشام وجلال قدره كتاب السيرة النبوية الذي تناول فيه أدّق تفاصيل حياة الرسول الزوجية والنبوية وكل مايدور حوله من طفولته ونشأته وغيرها ، مستخدما فيه طريقة سردية فريدة من نوعها تابع من خلالها أدّق الزوايا واضيقها ، فقد أثار ذلك في نفسنا رغبة دافعة الى دراسة ابن هشام ومنهجه السردي من خلال كتابه السيرة السيرة النبوية وصولا الى أسرار هذا الكتاب الفريد في تناوله ، قصدا الى تحليله تحليلا يصل بينه وبين قرائه ويقرب اليهم تلك التمرة المرجوة من ورائه ، وكانت هذه الغاية في سموها وعلو شأنها خير مشجع لذلك .

مصطلح السيرة بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي :

اختلفت الأقاويل في تعريف السيرة وتعددت وجهات النظر الى أنّها تصب في نفس المشرب فهي تدل على السنة والطريقة والهيئة ، فقد عرفها ابن منظور في لسان العرب بقوله :" سار بهم سيرة حسنة والسيرة " الهيئة" وسير السيرة حدث أحاديث الاوائل "[1] . كما استعملت هذه اللفظة في القرآن الكريم في قوله تعالى : " سنعيدها سيرتها الأولى " [2] ، كما أنّ السير هي جمع السيرة وهي الطريقة سواء كانت خيرا أوشرا يقال فلان محمود السيرة وفلان مذموم السيرة [3] . ونجد تعريفا آخر في قاموس المحيط :" السيرة الضرب من السير " [4] .

أما اصطلاحا : فيمكننا تعريفها :" السيرة هي نوع أدبي يعرف بحياة علم ، وهي سرد متتابع لدورة حياة شخص وذكر لوقائع جرت له أثناء مراحل حياته وليس تعريف السيرة قادر على الالمام بكل تفصيلاتها أو صورها المختلفة " [5] ، اما صبري مسلم حمادي فيعرفها على أنّها تاريخ حياة أو بعبارة اخرى إنّها حياة انسان منذ ولد الى أن مات ، وانسان عظيم تستحق حياته التسجيل بنوع خاص أو انسان تنفرد حياته بسمات تستحق التسجيل على سائر الاناس [6] ، ويعرفها احسان عباس بأنها ليست من الادب المستمد من الخيال بل هي أدب تفسيري السيرة تزاوج متعادل بين حقائق التاريخ والقوى المتخيلة البارعة في الحذف والاثبات والبناء[7].

إذن ومن خلال التعريفات التي ذكرناها آنفا يمكن القول بأن ادب السير هو سرد لحياة شخص او علم من الاعلام يبين فيها الاديب مراحل حياته والمطات التي ر بها متبعا في ذلك الاسلوب الادبي المتميز بالدقة والايضاح والسلاسة في الطرح والتحليل .

الانواع والاشكال السردية لأدب السيرالعربية :

للسيرة بكل عام ،انواع عدّة مختلفة باختلاف أنواعها وهذا منبثق من اختلاف الضابط المعتمد في التصنيف ، إذ يقول أحد الدارسين :" فحدود السيرة هي الأحداث البيولوجية الواقعة بين ولادة شخص وموته ، من طفولة ونضج ،وامراض ن وغيرهافهي صورة للوجود الحيواني الجسماني ، وقد يرتبط بها كثير من العواطف الانسانية [8] .

تنقسم السيرة الى نوعين رئيسين اعتمادا على كاتبها فهي سيرة امّا ذاتية واما سيرة غيرية ، أو باعتماد غايتها فهي اما تاريخية ، تعليمية ن شعبية ، ....

تقسيم السيرة باعتبار كاتبها :

السيرة الذاتية : وهي التي يقوم صاحبها بالكتابة عن نفسه ، فهو الذي يروي لنا تاريخ حياته مرحلة مرحلة بتجرد وصدق ووعي ، في ثوب قصصي أخّاذ ومن مخاطر السيرة الذاتية وما يشوبها من شوائب تغيير الحقائق وتبديلها ، وما يصاحبها من

اعلاء الذات عن طريق اختلاف البطولات وطمس الهنات والرذائل ومن هنا فقد حرص النقاد ومؤرخوا السيرة على توجيه السيرة .

السيرة الغيرية :

وتعني تتبع الآخر تتبعا وتناولها بأسلوب منهجي علمي فني وترجمة السيرة أو الحياة تعني تحلية حياة شخصية بارزة بجميع جوانبها لتكشف لنا في عمق عناصر هذه الشخصية [9] .

تفسيم السيرة من حيث غايتها :

السيرة التاريخية :

وهي التي وجهت عنايتها الى تسجيل الأحاث والحروب والوقائع المختلفة في حياة فرد من الافراد ، فهي تعرض أعماله متصلة بالاحداث العامة أو منعكسة منها أو متأثرة بها قد تتضمن إضافة الى ذلك غايات خلقية أو وعظية ولكن يظل البعد التاريخي فيها هو السائد وهو الغاية الكبرى .

السيرة التعليمية :

وهي التي تشكلت على نحو مخصوص لا يتجاوز ذكر المناقب والاقوال والامثال والاعمال الفاضلة التي يتأدب بها المتادبون فهي مجموعة من الاخبار المتفرقة تدور حول شخص واحد وهناك غاية أخرى كان لها دور قوي في توجيه كتابة السيرة تمثلث في اشباع الحاجة والميل الى الامتاع والفكاهة واثارة الدهشة فكثير من السير ليس فيها الدافع التاريخي ولا هي عمل أدبي واضح وانّما هي مجموعة من القصص والمغامرات تدور حول شخصية واحدة ويتفاوت فيها عمل الخيال .[10]

السيرة الشعبية :

وهي التي هجرت عالم الحقيقة وتعلقت بحبال الخيال ، فمثلت شكلا كن اشكال القصص البطولية التي تتجه نحو تصوير الانسان المثالي وتتميز بمايلي :

-الصور المتخيلة للإيصال العظام في التاريخ العربي والإسلامي.

-تستدعي أشهر فرسان العرب ليكونوا أبطال عصور غير عصورهم فهو نوع من استحضار الماضي المجيد) لمواجهة عصر، انحسر فيه الدور العربي- الإسلامي تعلق الجماعة الإسلامية لمواجهة بذكرياتها. كعنتره بن شداد، وسيف بن ذي يزن، الأميرة ذات الهمه، السيرة الهلالية، وأبي زيد الهلالي، الظاهر بيبرس...

-الحروب الصليبية في العصور الوسطى وما ستدعته من وجوب حضور هذا النوع من السرد.

تظهر حاجة لها؛ حيث يقول الباحث.

-فاروق خورشيد، "حاجة العرب لشكل إسلامي للتعبير الأدبي يبعدهم عن الارتباط بالأشكال الأدبية المنحدرة من الأسطورة الوثنية القديمة".

-تطور أيام العرب (أخبار كثيره).

-ظهرت هذه المرويات بخط مواز للمغازي [11]

السيرة النبوية :

ويراد بها سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال التعرف على حياته منذ ظهور الارهاصات التي مهدّت لرسالته وماسبق مولده من سمات تلقي أضواء رحمانية على طريق الدعوة المحمدية ومولده ونشأته حتى مبعثه [12] .

وبذلك يمكن ان نقول أنّ الخطاب السيري حظي بانتشار واسع في الثقافة العربية الإسلامية، واتسع الاهتمام بها ليشمل شرائح من المجتمع كان الهدف من تدوين حياتهم أو جزء منها هو التأريخ للشخصية وأخذ العبرة منها، وعندما نتأمل الكم الواسع الذي يضمه الخطاب السيري يتضح بما لا يدع مجالا للشك أن هذا النوع السردي استطاع أن يؤسس لنفسه نسقا خاصا في الثقافة العربية فقد امتد من سير الشخصيات الدينية أولا: الرسول (ص) والخلفاء الراشدين، وبعض الصحابة المتميزين إلى الشخصيات السياسية في الأزمنة واللاحقة للعصر الإسلامي، واتسعت أكثر لتشمل شخصيات المتصوفة وما تحفل بها حياتهم من مناقب وكرامات.

التراجم :

لا يخفى الباعث الديني وراء ظهور التراجم وطبقات الرجال في شتى حقول الأدب والمعرفة، ذلك أن العناية بالرجال كان يراد بها أولا؛ خدمة الحديث النبوي بالحكم على رواية، ووزنهما بأدق الموازين [13]

تمثل التراجم جزءًا كبيراً من الموروث الفكري والأدبي، يصعب حصره، امتد إلى جمع حقول النشاط الثقافي، وتنهض التراجم على قواعد محددة تهدف إلى التعريف الموجز بالمترجم له، اسما وكنيته ولقبا، تعقبها وقفة وجيزة على أخباره ونتاجه الأدبي أو العلمي تناسب أهمية الشخص وتتراوح هذه التراجم بين أسطر قليلة.

تمنح وجهة نظر المؤلف الشخصية الترجمة طابعا ذاتيا وأدبيا، وأسلوب التعبير هو الآخر يشحن التعريف أحيانا بسمات أدبية، على أن البذور السيرية الأولى في التراجم لا تخفي تأرجحها بين التوثيق والتعبير، فالهدف التعريفي يحول في كثير من الأحيان دون الارتفاع بالمستوى التخيلي إلى درجته التمثيلية الأدبية، وفي جميع الأحوال تعتبر التراجم أدبا إستعاديا تجري فيه عملية بناء صورة للشخصية إستنادا إلى سلسلة متضاربة أحيانا من المرويات، فارتسامها عند المتلقي يتشكل طبقا لوجهة النظر المؤلف، وطريقة ترتيب المرويات، ودرجة التحيّز، وهذه مكونات أدبية، ففي الأدب السيري ينحو التركيز إلى الكيفية التي تتم فيها عملية تركيب صورة الشخصية، أكثر من انصرافها إلى المواد المكونة للصورة نفسها. [14]

تعريف ابن هشام : نسبه ولقبه وكنيته :

هو عبد الله ابن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام جمال الدين أبو محمد النحوي الانصاري المصري ويعرف ابن هشام بنسبته الى الانصار فيقال له ابن هشام الانصاري ثم هو منسوب الى الخزرج أيضا في بعض المراجع ويكنّى ايضا بأبي محمد ،ولد بالقاهرة كما تصرح أغلب المراجع التي بين أيدينا سنة 708 هـ ، نشأ نشأة متواضعة في أسرة عادية لم يكن لأفرادها شيء كثير من الغنى والجاه ، تدلنا آثار ابن هشام أنّه كثير الاطلاع على العلوم المختلفة وأنّه طلب العلم في سن مبكرة وحفظ القرآن كذلك كما لازم كبار الشيوخ وتلقى عنهم مختلف العلوم ، وقد أهّلته هذه النشأة العلمية الى أن تكتمل له شخصية العلم الفذ والمؤلف فذاع صيته ونال شهرة يحزها غيره من المعاصرين [15] .

أهم مؤلفاته

كتاب المغني البيب عن كتب الأعاريب وله مجموعة من الشروح

أوضح المسالك الى ألفية بن مالك

قطر الندى وبل الصدى

شذور الذهب

الإعراب عن قواعد الإعراب

شرح بانت سعاد [16] .

الخصائص السردية في كتاب السيرة الببوية لابن هشام :

الأنساق البنائية للحدث في السيرة :

يسعى الراوي الى التفنن في أحداثه وسردها ناسجا خيوطا جمالية لاضفاء الروح والحيوة على النص ويعرف النسق على أنّه الهيكل البنائي الذي يعتمده الراوي في ارساء مرويه أي هو الطريقة التي يختارها الراوي في ايصال الأحداث للمروي له ، متتبعا لذلك عدّة طرائق فهة تارة يسعى الى عرضها بأسلوب تتابعي منطقي وتارة أخرى يعرضها بشكل تضميني دائري أو فوضوي ، وهكذا على وفق ما يراه منسجما مع نصه السردي الذي يشتغل عليه [17] .

تأتي أهمية النسق بوصفه عنصرا بنائيا من أنّ الاحداث لايمكن لها أن تنسجم أو تنتظم من دون أتبنى وفق أنساق معينة ، ومن الأنساق السردية للحدث التي حاولنا استقصاؤها ضمن كتاب سيرة ابن هشام مايلي :

***نسق التتابع :**

يعد هذا النسق البنائي من الانسلق التي عرفت منذ زمن طويل وقد هيمن مدة طويلة على فن القصة بمختلف أجناسه ، فقد كانت الأحداث تقدم للسامع بنفس ترتيب وقوعها أي سردها وبحسب ترتيبها الزمني ، وفي هذا اللون من

الانساق التداولية تتم فيه رواية أحداث القصة جزءا بعد جزء دون أن تتداخل أحداثها مع أية قصة أخرى ، وهو على ذلك من أكثر الأنساق شيوعا وبساطة ،إذ يسعى الراوي الى سرد الاحداث بشكل خيطي متسلسل مخضعا بناء الحدث لمنطق السببية ،فالسابق يكون سببا للاحق ،ويظل الروائي ينسج حبكة النص صاعدا الى الامام بشكل أفقي فيتأزّم المتن الحكائي ،ثم تنفرج في النهاية يغلق فيها الراوي النص .

وقد جاءت أكثر أخبار ابن هشام مناسبة بشكل تتابعي ، قدمها لنا الراوي وفق هذا النسق البنائي ، ولعلّ من أبرز خواص الخبر واهمها هو تاكيد الراوي على نقل الواقعة الاخبارية نقلا تتابعيا دون حدوث أية انحرافات بارزة في بنيته الزمنية ، ومن أمثلة هذا مايعرضه ابن هشام في التسلسل الزمني للاحداث فهو يسرد الاحداث متتابعة في الجزء الاول في خبر ولادته صلى الله عليه وسلم الى خبرعصمته له في طفولته[18]

وهكذا يستمر الراوي في نقل الخبر وفق تسلسل منطقي دون ملاحظة أي تخلخل زمن بل مضت الاحداث بشكل طبيعي ليصل الى اعلام أمه جده بولادته صلى الله عليه وسلم .

نسق التضمين :

وهو من الانساق البنائية لتي يعتمد ها الكاتب وسيلة لعرض أحداث قصته للمتلقي ، وهذا النسق يقوم على أساس نشوء قصص كبيرة في اطار قصة قصيرة واحدة ويوظف الراوي هذا اللون من الانساق محاولة منه لسد فراغ داخل العمل السردي من جهة ، وبحثا عن التنوع في طريقة العرض القصصي من جهة اخرى دفعا للملل والسؤم ، وفي نسق التضمين تتفرع عن القصة الأم قصص أو قصة أخرى فرعية إلا أنّ التعدد القصصي هذا ليس مشروطا بتعدد الرواة فبإمكان راو واحد أن يعقد علاقات بين مقاطع حكائية مختلفة كما حدث عند ابن هشام ، ولا سيما وان كان الكاتب ممن يمتلك الموهبة القصصية والدقة في اختيار الموضع الذي يعمد فيه الى توليد القص ، مما يسمح بدوه في نشوء سرد كثير يتفرع من القصة الاولى اذ تنمو القصص ويتضخم النص وتزداد الدلالة .

لقد تميز تراثنا السردي القديم بأسلوب التضمين والتفرع عن الاطار العام ، وهذا مايمكن ملاحظته في كثير من أحداث السيرة كما يذكر ابن هشام في خبرحديث النبي صلى الله عليه وسلم عن عصمة الله في طفولته وحرب الفجار ونشوب الحرب ، ومايورده ابن هشام في أحداث غزوة بدر وكيفية مقتل أمية تم يضمن الحدث بذكر شهود الملائكة ثم يسرد مقتل ابي جهل ثم يضمن الحدث قصة يسرد فيها شعار المسلمين في بدر ويعود الى مقتل أبي جهل .....وعند هذه النقطة السردية يعمد الراوي الى اختيار الموضع الذي يسوق فيه قصته الثانية ليثبث من خلالها صدق الخبر في احداث بدر وماكانمن أحداث كثيرة متتابعة يضمنها الراوي بأحداث تضمينية[19] .

النسق الدائري :

ويراد به أنّ الاحداث تبدأ من نقطة ما ثم تعود في النهاية الى نفس النقطة التي بدأت منها وهذا النسق غالبا ما يأتي ثانويا ، ومما لاحظته في أخبار السيرة أنّ ابن هشام يعمد الى نسج أحداثه وفق هذا البناء والشكل المروحي ومن ذلك ما نقرأه في خبر حمس إذ أنّه يبتدأ الخبر عن الحمس وينهيه عن الحمس أيضا ، وهذا هو نسق السرد الدائري كما جاء في النص :"وقد كانت قريش ، لا أدري أقبل الفيل أم بعده ،اتبعت رأي الحمس ..... فقالوا :نحن بنو ابراهيم واهل الحرمة وولاة البيت وقطان مكة وساكنها فليس لاحد من العرب متل حقنا ولا مثل منزلتنا ولاتعرف له العرب مثل ماتعرف لنا فلا تعظموا شيئا من الحلال كما تعظمون من الحرام ،فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمتكم وقالوا قد الحل مثل ماعظموا من الحرم ....." . [20] .ويبقى ابن هشام في سرد خبر الحمس حتى ينهيه أيضا في خبر حكم الحمس في الاسلام .

أنماط التواتر السردي في السيرة النبوية لابن هشام :

السرد المفرد : وفيه يقوم الراوي بسرد ماوقع مرة واحدة ، ويطلق على هذا اللون من الحكايات اسم الحكاية التفردية ومن أمثلة ذلك ما نلحظه فيما ذكره ابن هشام حول الملكين الدين شقا صدر النبي صلى الله عليه وسلم

السرد المكرر : وفيه يقوم السارد برواية ماوقع مرة واحدة أكثر من مرة ويسعى الى الحكاية التكرارية ومن ذلك ماورد في تكرار خبر مبعث النبي إذ ذكر في السيرة كثيرا

السرد الاختزالي : وفيه يقص السارد مرة واحدة ماوقع لاكثر من مرة ، ومن نماذج ذلك خبر الغزوات واختزاله لها .

منهج ابن هشام وخصائصه السردية في بناء السيرة النبوية :

تميز ابن هشام في تأليفه للسيرة النبوية بمجموعة من الخصائص والمميزات ، كما رسم لنفسه منجا فنيا في الكتابة السردية والتي جعلته ينفرد بكتاباته وهي كالتالي :

- ذَكَرَ النسب النبوي بالكامل، قال: "محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب، واسم عبدالمطلب: شيبة بن هاشم، واسم هاشم: عمرو بن عبدمناف....إلخ"، إلى أن يَصِل إلى الجد العشرين للنبي، وهو (عدنان)، وما بعد عدنان ليس جدًّا للنبي وليس صحيحًا.

- ذكر أنه سيبدأ كتابه بذكر إسماعيل بن إبراهيم، ومن ولد رسول الله من ولده، وأولادهم لأصلابهم، الأول فالأول من إسماعيل إلى رسول الله، وما يَعرِض من حديثهم، وتارك ذِكْر غيرهم من ولد إسماعيل، مع الاختصار في المعلومات والعرض والتأريخ لهم في تسلسُل وترتيب.

• يتدخَّل بالحذف، وخاصة مما هو ليس فيه ذِكْر للرسول وآله، ولا نزل فيه من القرآن شيء، وليس عليه شاهد، ولا تفسير له.

• يَدعَم الروايات بالاعتماد على القرآن الكريم كمصدر أساسي.

• قام بحذف الأشعار التي لم يعرفها أحدٌ من أهل العلم، حيث إن بعض الشعر يَشنُع الحديث به، وبعضٌ يسوء بعضَ الناس ذِكرُه، والبعض لم يُقِر له البَكَّائِيُّ بروايته.

• الدقة والأمانة من ابن هشام فيما نقله عن شيخه البَكَّائي (ت 183هـ) من روايات، حيث كان البكائي مِن أتقن الناس في رواية السيرة عن ابن إسحاق، فهو أشهر أن يَكذِب في الحديث.

• يَعتمِد على منهج الاستقصاء المحكوم بالرواية والعِلم به.

• نلاحظ ثقافتَه اللغويَّة في كتابه على الدوام؛ "تقول العرب: هاجر وآجر، فيُبدِلون الألف من الهاء، كما يقولون: هراق الماء، وأراق الماء وغيره، وهاجر من أهل مصر".

• تَسلسُله في العرض وترتيب الروايات ترتيبًا منطقيًّا، فهو لا يَسرُد سردًا (نلاحظ الترتيب المنطقي في سياقته للنَّسبِ من ولَد إسماعيل – عليه السلام).

• كان يذكر الأماكن وتاريخ الوفاة "قال ابن إسحاق: كان عمر إسماعيل فيما يذكرون مائة سنة وثلاثين سنة، ودُفِن في الحِجْر مع أمه هاجر".[21]

• تحديد الأماكن والمواقع الجغرافية "أم إسماعيل: هاجر: من أم العرب، قرية كانت أمام الفرما، من مصر، وأم إبراهيم: مارية سُرِّيَّة النبي، التي أهداها المقوقس من حَفْنٍ من كُورَةِ أَنْصِنَا".

• كان يَقتَبِس ويَنسُب كلَّ قول إلى صاحبه "قال ابن إسحاق: حدَّثني محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب الزهري".

• حريص على استخدام السَّندِ.

• يُضيف إضافاتٍ جديدة عندما يَسرُد النَّسبَ "((إذا فتحتم مصرَ، فاستوصوا بأهلها خيرًا، فإن لهم ذمَّة ورَحِمًا))، فقلت – أي: ابن إسحاق – لمحمد بن مسلم الزهري: ما الرَّحِم التي ذكر رسول الله لهم؟ فقال: كانت هاجر أم إسماعيل منهم".

- شخصيَّته حاضرة على الدوام، وعندما يصدر كل إضافة جديدة يقول: "قال ابن هشام: فالعرب كلها من ولدِ إسماعيل وقحطان، وبعض أهل اليمن يقول: قحطان من ولدِ إسماعيل، ويقول: إسماعيل أبو العرب كلها".

- ما زال ابن هشام يذكر النسبَ كاملاً في حِلْف الفضول "تداعتْ قبائل قريش إلى حِلف، فاجتمعوا في دار عبدالله بن جدعان بن عمرو بن كعب بن سعد.... إلخ".

- نلاحظ التوثيقَ بالنص في ذِكره لحلف الفضول.

- بيان الموضوع ذاته قبل الرواية ونقْلها.

- ذكره في النسب قبيلة بني هاشم، وبني عبدالمطلب على قائمة القبائل التي شاركت في حِلف الفضول، وهذا إن دلَّ فإنما يدلُّ على مكانتهم الاجتماعية ومنزلتهم بين الناس، حيث قال النبي: ((نحن وبني عبدالمطلب يد واحدة)).

- وقَع ابن هشام في عيب، وهو الاستطراد، فقد أتى برواية أو حادثة بعيدة عن موضوع حِلْف الفضول، وهي رواية حدثتْ في زمن بني أميَّة "النزاع بين الحُسين بن علي بن أبي طالب وبين الوليد بن عتبة بن أبي سفيان على مالٍ كان بينهما بذي المروة (قرية بوادي القرى).

- يُعرِّف ببعض الأشخاص، وهذا يُعَد توثيقًا للقبائل التي شاركت في حِلْف الفضول "فقد عرَّف بمحمد بن جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبدمناف".[22]

- يذكُر ابن هشام الرؤيا الصادقة التي يراها النبي وهو أول ما بُدئ به رسول الله من النبوة باختصار.

- ذكر ابن هشام بعض معجزات النبي حصرًا كتسليم الحجارة والشجر عليه – صلى الله عليه وسلم.

- نُلاحِظ الإبهامَ في بعض الأسانيد التي يَذكُرها ابن هشام "كان النبي إذا خرج لحاجته، أبعد حتى تُحسَر عنه البيوت، ويُفضي إلى شِعاب مكة وبطون أوديتها".

- ذكر ابن هشام ابتداء نزول جبريل على الرسول.

فيُعلِّق قائلاً: وتقول العرب: التحنُّث والتحنف يريدون الحنفيَّة، فيُبدِلون الفاء من الثاء، كما قالوا: جدث، وجدف، يُريدون القبر.

• ذكر ابن هشام كرمَ النبي – صلى الله عليه وسلم – فكان رسول الله يُجاوِر ذلك الشهر من كل سنة، يُطعِم من جاءه من المساكين.

• ذكر ابن هشام أمرَ نزول الوحي على النبي وهو يتعبَّد في غار حراء.

• ذكر ابن هشام أمرَ هجرة المسلمين إلى الحبشة، وقد اعتمد على رواية أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة زوج رسول الله.

• كان اختيار أرض الحبشة اختيارًا صحيحًا مائة بالمائة من رسول الله؛ وذلك:

لاعتبارات مالية وسياسية، بها النجاشي وهو مَلِك لا يُظلَم عنده أحد، كان مذهبهم الموتوفيزيقي (المذهب التوحيدي) أقرب المذاهب المسيحيَّة إلى الإسلام.

• ذكرت أم سلمة ما وجده المسلمون من حُسْن المعاملة في الحبشة، وهذا يدل على براعة النبي في اختياره لهذا البلد "قالت: ولما نزلنا أرض الحبشة، جاورْنا بها خيرَ جار النجاشيَّ، أَمِنَّا على ديننا، وعبدْنا الله تعالى لا نُؤذَى ولا نسمع شيئًا نكرهه".[23]

• عندما بلغ قريشًا حُسْنُ معاملة النجاشي لهؤلاء المسلمين، قاموا بإرسال الرسل والوفود لمعرفة أخبار الحبشة والنجاشي، وهذه تُعَد من العيون والاستخبارات في عهد الرسول، ولكنها ليست عيونًا للرسول، بل هي عيون عليه وعلى المسلمين، فأرسلوا رجلين: عمرو بن العاص وعبدالله بن أبي ربيعة، ومعهم هدايا مما يُستطرف من متاع مكة، ولم يتركوا بطريقًا إلا أهدوا له هدية، وقامت الهدايا بدورها في موقف البطارقة؛ حيث طلبوا من النجاشي أن يُسلِم هؤلاء القوم إلى بلادهم وقومهم، فغضب النجاشي ورفَض قائلاً: لاها الله إذًا لا أُسلِمهم إليهما، فهنا نرى ملمح الهدايا لكي يكسبوا النجاشي وبطارقتَه لصفوفهم.

• ذكر ابن هشام موقف عمرو بن العاص وإصراره على أن يَجِد طريقة تجعل النجاشي يُسلِم هؤلاء المهاجرين إليه "قال عمرو بن العاص: والله لآتينه غدًا عنهم بما أستأصل به خضراءهم، وقال أيضًا: والله لأخبرنَّه أنهم يَزعمون أن عيسى ابن مريم عبد، وعندما قابَل النجاشي قال له: أيها المَلِك إنهم يقولون في عيسى ابن مريم قولاً عظيمًا".

• ما زال ذكاء جعفر بن أبي طالب في الرد على أسئلة النجاشي عندما سأله ماذا تقولون في عيسى ابن مريم: "يقول: هو عبدالله ورسوله ورُوحه وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول" فقال النجاشي: والله ما عدا عيسى ابن مريم ما قُلتَ هذا

العودَ، فقال: وإن نَخَرْتُمْ والله، اذهبوا فأنتم شيوم بأرضي؛ مَن سبَّكم غَرِم، من سبَّكم غَرِم، ما أحبُّ أن لي دَبرًا من ذهب، وأني آذيت رجلاً

• نلاحظ الاستطراد عند ابن هشام في الربط بين حادثتين (حادثة هدايا قريش التي أرسلوها ورفَضها النجاشي، وحادثة حدثتْ مع النجاشي عندما ردَّ الله عليه مُلكَه "فوَالله ما أخذ الله مني الرِّشوة حين ردَّ عليَّ مُلْكي، فآخُذَ الرشوةَ فيه"، وهذا الاستطراد في محله.

• استعمل ابن هشام الكثيرَ من عبارات حدَّثني أو حدَّثنا؛ وهذا يدل على صِدْق الرواية عنده.

• ذِكْر العيون والاستخبارات في عهد النبي أكَّد عليها ابن هشام عندما أراد أن يعرف المهاجرين أمر الحرب بين الرجل الذي نزل للحبشة ليُنازِع النجاشي في مُلْكه "قالت أم سلمة: فقال أصحاب رسول الله: مَنْ رجل يخرج حتى يحضر وقيعة القوم ثم يأتينا بالخبر؟ قالت: فقال الزبير بن العوام: أنا، فذهب الزبير حتى جاء فلمَحوا لمعانَ ثوبه وهو يقول: ألا أبشروا، فقد ظفر النجاشي، وأهلك الله عدوَّه، ومكَّن له في بلاده"، ففرِح المهاجرون بنصرةِ النجاشي على عدوه، وهذا يُعَد ملمحًا حضاريًّا؛ حيث إن المهاجرين ما زالوا يتذكَّرون موقف النجاشي عندما نزلوا بأرضه.

خاتمة :

في تناولنا لهذا الموضوع الخصائص السردية في سيرة ابن هشام أبرزنا حياة ابن هشام من خلال مولده ونشأته بالاضافة الى مؤلفاته تم ماتسم به منهجه الفريد في السيرة النبوية ما يُميِّز _ حضارة الإسلام أنها حدثٌ تاريخي قائم بذاته، غير مقتبسةٍ من حضارات أخرى، ولم تَقُم على أنقاضِ مدنية سابقة؛ ولذا فقد أقامت نُظُمًا متميزة بأدق التفاصيل، وأحدثت تغييرًا جذريًّا في حياة البشر، وفتحت أبوابًا من العلم لم تكن موجودةً من قبل، وما زال أهل الفن في جميع التخصصات يبحثون في تلك الحضارة الرائعة التي كانت – وما زالت – السيرةُ النبوية أهمَّ عامل من عوامل قيامها، ودليلًا قاطعًا عليها.

إن دراسة السيرة النبويَّة بالنسبة لكل مسلم تُعَدُّ مهمة أساسية يُحقِّق من ورائها فوائدَ جمة، وخدمة السيرة النبوية بالبحث والدراسة، والتوثيق والاستنباط، والنشر والتبيين – يُعَدُّ خدمة للبشريَّة عامة، ولأهل الإسلام خاصة.

وإن دراسة مسائل شرعيَّة في ضوء السيرة النبوية يُحقِّق فوائدَ جليَّة في جانب الدراسة؛ بما تَكتسِبه عند ارتباطها بالسيرة من حيوية وتَدفُّق، يزيدها ثقلاً، ويرفعها شأنًا.

وفي المقابل، فإن هذه الدراسات الجزئية تُشكِّل في مجموعها خدمة جلية في سَبْر أغوار السيرة والانتفاع بكنوزها غير المحدودة.

قائمة المصادر والمراجع :

[1]- ابن منظور ، لسان العرب، دار الجيل ، بيروت ،ط1،مج3،1997،ص378 .
[2]- سورة طه : الآية 20 .
[3]- أبو الحسن الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1،ص998 .
[4]- الفيروز آبادي ، القاموس المحيط،بيت الافكار الدولية،بيروت،ط2008،1 ،ص870 .
[5]- ابراهيم السعافين وآخرون ، أساليب التعبير الأدبي ،دار الشروق،عمان،ط1997،1،ص192 .
[6]- صبري مسلم حمادي ،أثر التراث الشعبي في الرواية العراقيةنبيروت،ط1980،1،ص63 .
[7]- احسان عباس ،فن السيرة ،دار الشروق،عمان نالاردن،ط1998،5 ص90 .
[8]- ابراهيم السعافين وآخرون ، مرجع سابق ،ص192 .
[9]- المرجع السابق، ن ص 192.
[10]- المرجع نفسه ، ص 193 .
[11]- عبد الله إبراهيم: موسوعة السرد العربي، ص194
[12]- المرجع السابق ، ن ص .
[13]- عبد الله ابراهيم، موسوعة السرد العربي، دار فارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2005 ،ص 181 .
[14]- المرجع السابق ، ص 181 .
[15]- عمران عبد السلام ، منهج ابن هشام من خلال كتابه المغني ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع،بنغازي،ط1986،1 ،ص19 ،20.
[16]- المرجع نفسه ، ص 30 ،31 ،32 .
[17]- جعفر جمعة زبون ، بناء الحدث الروائي في نظرية السرد والسيرة النبوية ص3
[18]- المرجع نفسه ،ص 4 .
[19]- المرجع السابق .
[20]- السيرة النبوية ، ابن هشام ، دار الكتاب العربي الطبعة: الثالثة 1410 هـ / 1990 م ص22
[21]- شبكة الألوكة ،http://www.alukah.net/sharia/0/72265/#ixzz51QjhKzdS
[22]- المرجع نفسه
[23]- المرجع نفسه