مجلة الإنسان والمجتمع

[دورية سداسية]

الرّئيس الشرفي للمجلّة: أ.د. مصطفى جعفور/ مدير جامعة تلمسان

مدير النّشر: أ. د. علي حمزة شريف/ عميد الكلية

رئيس التّحرير: أ.د. عبد الحق زريوح

هيئة التّحرير

أ.د. محمّد بشير (جا. تلمســـــان) د. بومدين بلختير (جا. تلمســـــان)

أ.د. شعيب مقنونيف (جا. تلمسان) د. معمّر العايب (جا. تلمســـــان)

أ.د. بلحاج معروف (جا. تلمســـان) د. بو عبد الله بلجوزي (جا. تلمسان)

د. قندوز ماحي (جا. تلمســـــان) د. الشيخ خليفي (جا. تلمســـــان)

أ.د. عبد القادر بودومة (جا. تلمسان) د. أحمد عطّار(جا. تلمســـــــان)

أ.د. العربي بوحسّون (جا. تلمسـان) د. عبد العزيز كبّار (جا. تلمســـان)

أ.د. يحيى بشّلاغم (جا. تلمســـان) د. عبد الرّزّاق سيب (جا. تلمســـان)

اللجنة العلمية للمجلة (لجنة القراءة)

- **من داخل الوطن**

أ.د. محمّـد صـالحي (جامعـة وهـران) / أ.د. نـور الـدّين داودي (جامعـة وهـران) / أ.د لخضـر لخضاري (جامعة وهران) / د. فتح الله بـن عبـد الله (جامعـة المسـيلة) / د. بركـة بوشـيبة (جامعـة بشّـار) / د. عبـد العلـيم بوفـاتح (جامعـة الأغـواط) / د. .لخضــر بولطيـف (جامعـة المسـيلة) / د. عبـد القـادر طـالبي (م.ج. بـالبيض) / د. عبد القادر بلّي (م.ج. عين تموشنت)

- **من خارج الوطن:**

أ.د. عبد المجيد نصير (الجامعة الأردنية) /أ.د. إبراهيم جدلة (جامعة منوبـة/ تـونس)/ أ.د. مصطفى الطّوبي (جامعة ابن زهر، أكادير/ المغرب).

قواعد وشروط النشر في المجلة

- أن تتّسم البحوث بالجدّية والأصالة، وألاّ تكون قد نُشِرت من قبل.
- أن تلتزم بالشّروط الأكاديمية المتعارف عليها.
- ألاّ تكون مستلّةً من مذكِّرة أو أطروحة جامعيتيْن.
- أن يُرفق المقال بملخّصيْن عربي وأجنبي، فرنسي أو إنجليزي.
- تخضع البحوث للتّحكيم السّرّي .
- لا تعبِّرُ الأبحاث المنشورة في المجلّة إلاّ عن آراء أصحابها.

العنوان البريدي والإلكتروني للسّكرتارية:

مجلّة الإنسان والمجتمع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،
القطب الجديد، إمامة، جامعة تلمسان (الجزائر).

fshsrevue@yahoo.fr

مجلة الإنسان والمجتمع

[دورية سداسية]

المجلد 7، العدد 13 : ديسمبر 2017

كلمة العدد

ها هو العددُ الثالثَ عشرَ من مجلّة الإنسان والمجتمع يُطلّ علينا، وقد ازدان بدراسات وبحوث نحسبها قيِّمةً تُضاف إلى الجهود السّابقة. وقد تناولت قضايا كثيرةً تختصّ بعلوم القرآن، وعلم الاجتماع وعلم النّفس، وما إليها من مشارب بحثية عديدة، فضلا عن محاولات دكتورالية في مقاربة النصوص الشّعبيّة.

ونحن كهيئة علمية مشرفة على هذه المجلّة، لا نرضى إلاّ بالمزيد ممّا يُشكِّلُ لبنات أخرى، لاستكمال بنائها، وجعلها في مصافّ المجلاّت العلمية الجديرة بالتّقدير والتّعلية.

لذلك، نُلِحّ على جميع الأساتذة والدّكتوراليين أن يُساهموا بما أُتيح لهم من جهود بحثية، إثراءً لها، وغِنًى لمكتبتنا الجامعية عامّة.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السّبيل.

رئيس التّحرير

ضغوط العمل:
آثاره، أسبابه واستراتيجية مواجهته

سميرة طراد خوجة
أستاذة دكتورالية (جامعة سوق أهراس)

ملخـــص:

ضـغوط الــعمل، من الــظواهر التي أفرزت العديد من المظاهر والــمشكلات السلبية، على جل المستويات، سـواء على مـستوى الأفـراد أو على مستوى الــمؤسسات، حيث أثرت على آداء الــعامل، وعــلاقاته مــع زملائه ورؤســائه، وحـــتى على صـــحته الـــنفسية والــجسدية. كما إنعكست آثارها السلبية بشكل مباشر على أداء المنظمة، وعلى قدرتها على التكيف مع الظروف البيئية المتغيرة وضمان بقائها وإستمرارها. لهذه الأسباب يستدعي منا الأمر التساؤل عن حقيقية بروز وتفاقم ظاهرة ضغوط العمل، في مجتمع يعرف بمجتمع عصر السرعة، والتعرف على أهم آثارها ومصادرها في بيئة العمل، من اجل الكشف عن الوسائل والمهارات التكيفية المناسبة، التي تمكن الأفراد، من مواجهة الضغوط بإيجابية صورة.

الكلمات الدالة: ضغوط العمل- الصحة النفسية والجسدية- الآداء- تنمية الموارد البشرية.

Abstract

Job stress is considered as one of the phenomena that have produced many negative aspects and problems on all levels، whether at the individual or institutional level. It has affected the performance of the worker، his relations with his colleagues and superiors، and even on his mental and physical health. Which reflected directly on the performance of the organization، and their ability to adapt to changing environmental conditions and to ensure the survival and continuity. These reasons prompted us to learn about the

appearance and aggravation of occupational stress in a society that lives in a world based on advanced technology and speed، and to identify the most important sources and their effects in the workplace، in order to identify the appropriate skills and means of adaptation، enabling individuals to behave positively against the professional pressures.

Key word: Work pressures، psychological and physical health، Performance، Human Resource Development.

مقدمـــــة:

حظي موضوع ضغوط العمل، بإهتمام متزايد من الباحثين خلال العقود الماضية، ويرجع هذا الإهتمام، إلي ما ينجم عن ضغوط العمل من آثار على سلوك العاملين، وموقفهم تجاه عملهم ومؤسساتهم. لذا فهذا الموضوع يعد مدخلا من المداخل المعاصرة، لدراسة المنظمات الحديثة في العلوم الإجتماعية.

ولا يخفى على أحد، أن إستراتيجية المنظمات الحديثة اليوم هو سعيها لتحقيق أهدافها من خلال الجهود البشرية، والإنسان يمثل أهم وأغلى عناصر الإنتاج فيها، بل هو رأس مال حقيقي إذا تمت رعايته وتنميته بفعالية، ولذا فالإستثمار في هذا المورد البشري، يمثل قفزة نوعية حقيقية في سياسات المؤسسات الحديثة، ومن ثم فان الخلل الذي قد يصيب الإنسان نتيجة لضغوط العمل ينعكس بشكل مباشر على أداء المنظمة، وعلى قدرتها على التكيف مع الظروف البيئية المتغيرة وضمان بقائها واستمرارها.

وعلى عكس المتوقع، لم تسهم مظاهر الحياة الحديثة كثيراً في تحقيق مستويات مرتفعة من مؤشرات الصحة النفسية والسعادة لدى الأفراد، حتى في أكثر الدول تقدماً، حيث ازدادت متطلبات الحياة تعقيداً وتوسعاً مما سبب إزدياد الضغوط الواقعة على الفرد لتلبية تلك المطالب.

وفي هذا الصدد، أشارت التقارير الطبية في الولايات المتحدة إلى أن 75% من المشكلات الصحية للأفراد لها علاقة بشكل أو بآخر بالضغوط النفسية"(1). كما لم يغفل الدين الإسلامي عن هذه الظاهرة، وأعتبرها شيئا ضروريا وحتميا، تكون مع الإنسان منذ الولادة إلى آخر حياته، ويبرز ذلك من خلال قوله تعالى:{لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ}البلد14، أي أن الإنسان يكابد ويعاني في الحياة الدنيا، من البحث عن لقمة العيش والتعرض للأمراض والمحن ويقول ابن القيم في ذلك أيضا : "إن الإنسان مخلوق في شده، بكونه في الرحم ثم في القماط، ثم في الرباط، ثم هو على خطر عظيم عند بلوغه التكليف، ومكابدة المعيشة والأمر والنهي، ثم مكابدة العذاب في النار، ولا راحة إلا في الجنة").(2)

لهذه الأسباب والحقائق،دفع الكثير من علماء الغربيين خاصة، وعلى إختلاف تخصصاتهم ، لدراسة ظاهرة الضغوط، وقاموا بوضع برامج إرشادية نفسية للتخفيف من آثارها، وكانت لهم نظرات مختلفة في تفسير أسباب هذه الضغوط .

وعموما جاءت هذه المقالة، لتثري البحث العلمي بأحد البحوث الهامة في مجال الصحة البشرية وتساهم في تنمية المورد البشري نفسه، وترفع من مستواه وكفاءته في أداء مهامه لينعكس ذلك حتما على رضاه المهني، وتقبله للآخرين وتوافقه النفسي والاجتماعي. من هنا ننطلق من التساؤلات التالية: ما هو ضغط العمل ؟ وما مسبباته ؟وما هي آثاره ؟ وما هي آليات مواجهته ؟

أولا- مفهوم ضغوط العمل من خلال المدارس الفكرية

يتحدد مفهوم ضغط العمل من خلال ما سنعرضه من وجهات نظر مختلفة، حيث تتباين الرؤى بإختلاف المدارس الفكرية، حيث ذهبت النظرية الفسيولوجية لهانز سيلي، إلى إعتبار الضغط أنه: " الأعراض الظاهرة، التي تحدث كاستجابة لما يحدث من تغيرات عامة، في أنظمة الجسم البايولوجية "(3) حيث إهتم سيلي في هذه النظرية باستجابة الجسم الفيزيولوجية الناتجة عن الضاغط، وأعتبر الضغط متغير مستقل وهو إستجابة لعامل ضاغط يميز الشخص .

في حين تبنى سلبيرجر النظرية النفسية، ويرى أن الضغط يشير "إلى الإختلالات في الظروف والأحوال البيئية، التي تتسم بدرجة ما من الخطر الموضوعي" (4) ، في هذه النظرية يتخذ سلبيرجر من القلق وحدته التفسيرية ، وهو يربط بين القلق والضغط ويعتبر الضغط ناتج عن ضاغط معين، مسببا حالة القلق.

أما مفهوم الضغط وفق النسق الفكري لهنري موراي، فهو مفهوم يندرج ضمن النسق النفسي الاجتماعي، حيث يتخذ موراي من الوحدات النفسية الاجتماعية وحدات تفسيرية، ويعرف الضغط على أنه "خاصية أو صفة لموضوع بيئي، أو لشخص تيسر أو تعوق جهود الفرد في تحقيق هدف معين" (5)

وعموما يتفق عدد كبير من الباحثين، في تحديد المقصود بضغوط العمل، حيث يشيرون إلى الموقف الذي يكون فيه عدم الملائمة بين الفرد ومهنته، مما يحدث تأثير داخلي يخلق حالة من عدم التوازن النفسي أو الجسمي داخل الفرد. فلخصائص الفرد الشخصية والخصائص الوظيفية دور مهم في إحداث ضغوط العمل والإحساس بها. (6)

وبناء على ما سبق، يمكن وضع المفهوم الإجرائي التالي لضغوط العمل: هي تجربة ذاتية، تحدث إختلالا نفسيا أو عضويا، لدى الفرد وينتج عن عوامل في البيئة الخارجية أو المنظمة التي يعمل بها الفرد. أي أنها عبارة عن قوى تحاول إعاقة الفرد على الإستمرارية في العمل.

ثانيا-أرقام وحقائق عن آثار ضغوط العمل

نعيش اليوم في عصر فاقت فيه الضغوط كل حد، وأصبحت تشكل المشكلة الصحية الأكثر إنتشارا في العالم، ومع أن الأب الروحي للضغط هانز سيلي يعتبر الضغوط هي الحياة وغيابها يعني الموت .وهذا لسبب ما تفرزه هذه الظاهرة من مظاهر ايجابية على الفرد، كتحفيزه على العمل ودفعه إليه لمثابرة الحياة وإلا فالفشل والكسل ماله. إلا أن الكثيرين ينظرون لها نظرة سلبية، والبعض يعتبرونها مرض القرن 21، وآخرون يعتبرونها القاتل الصامت . وقد يتساءل البعض عن مغزى هذه التسمية والإجابة تبرز من خلال ما تخلفه هذه الظاهرة من آثار سلبية على حياة الفرد النفسية والجسمية، لقد ظهرت أمراض عديدة تعرف بأمراض المدنية، والتي ما

فتأت تهدد صحة الإنسان النفسية والجسمية كأمراض القلب والشرايين، والجلطات الدموية، والأمراض النفسية، كالاكتئاب والقلق وفقدان الذاكرة.....

ولتوضيح أكثر الآثار التي أفرزتها هذه الظاهرة، سنرصد بعض من الحقائق الرقمية عنها ،حيث نجد الولايات المتحدة الأمريكية، تأتي في صدارة الدول التي يعاني أفرادها من ضغوط العمل، وتقر الدراسات بذلك فنسبة 80% -إلى 90% من حوادث الصناعة،كانت بسبب الضغوط. والأضرار التي تنتج عن الضغط تقف وراء أكثر من 70% من حالات التغيب عن العمل، كما تكلف الاقتصاد الأمريكي حوالي 100 بليون دولار سنويا، وتقدر الخسارة الناتجة عن ذلك في الإنتاجية بحوالي 17 بليون دولار سنويا(7)

كما وجد أن ضغط العمل يكلف أصحاب الأعمال الأمريكيين، ما بين 200-300مليار دولار سنويا، وتتمثل هذه التكلفة في قلة الإنتاجية والغياب عن العمل، والحوادث والتعويضات للعاملين، أما في بريطانيا فالأمر نفسه تقريبا، حيث بينت دراسة قامت بها شركة التأمين (UNUM) أن 73 %من العاملين صرحوا بأن إنجازاتهم تتأثر سلبيا بالضغط في العمل. (8)

وفي اليابان يتداول مصطلح "كاراشي" KARASHI" ويعني الموت بسبب الإفراط في العمل. وقد وجدت الحكومة اليابانية أن نسبة 43 % من الموظفين، الذين يعملون بالراتب في طوكيو كانوا يشعرون بالقلق من إمكانية حدوث هذا الأمر. (9)

كما مست ظاهرة الضغوط ميدان مجال التعليم، حيث نشرت في هذا الصدد مقالة عام 1879 في مجلة سكول ماستر، تشير إلى حالة إنتحار قام بها عميد كلية ووليش العسكرية، لقد أطلق النار على نفس، وتبين أنه يشكو من ضغط العمل، والتعليم لم يؤثر عليه كما كانت الإدارة تؤثر علية. (10)

وعلى غرار هذه الآثار والتكاليف التي تخلفها ضغوط العمل، وجد أن هناك تكاليف أخرى يصعب تقديرها، تسمى تكاليف الضغوط المختفية وهي متمثلة في كثرة التعرض للحوادث وإنخفاض الأداء الذهني ، وإرتباكات في العلاقات الشخصية وبطء إتخاذ القرارات، وعدم القدرة على التركيز بسبب الإنشغال بمشاكل مالية كتسديد الفواتير وطلبات المنزل ومصاريف المدارس وغيرها. (11) لذا وجب على مختلف المنظمات مراعاة الصحة النفسية والبدنية للعاملين بها، لإعتبار الموارد البشرية أغلى الأصول بالمؤسسة.

وترجع سبب الإضطرابات النفس -جسمية التي يعاني منها الأفراد، إلى مواقف الشدة والضغوط التي يقع الأفراد تحت وطأتها، حيث أكدت لجنة خبراء الصحة العقلية ذلك في تقريرها الصادر عام 1946. وتأسيسا على ذلك وجد أن حوالي 50% من الأمراض والإضطرابات التي يشكو منها الناس، هي عبارة عن أمراض سيكسوماتية (12) وهي نسبة

كبيرة مقارنة بنسبة المرضى . لذلك هناك توجه حديث لدراسة علم النفس من طرف العديد من الأطباء أنفسهم، والهدف من ذلك هو إحداث تكامل في المعرفة العلمية، بين العلم الطبي والنفسي والقدرة على التشخيص الدقيق للحالات المرضية، التي تعرض عل الأطباء مرارا، فلقد تبين أن الأفراد المترددين على عيادات الأطباء لا يعانون من أمراض عضوية بحتة، بل أكثرها نفسية -الكثير من الأطباء لا يفقه هذه الأمراض- ومن هنا تفرض هذه الحقيقة على الأطباء ضرورة الأخذ بأحد الحلول التالية : دراسة تخصص علم النفس لمعرفة أهم شخصيات الأفراد، ومدى قدرتهم على تحمل مختلف مواقف الحياة سواء داخل الأسرة أو خارجها، وكذا الإلمام بالتغيرات السيكولوجية للإفراد في حالة تعرضهم لصدمات أو مواقف حياتية مختلفة.أو يمكنهم إجراء دورات تدريبية في علم النفس. والحل حسب وجهة نظرنا قد يكمن في معرفة مصادر ضغوط العمل الحقيقية، من خلال التقرب أكثر من المشكلة بهدف وضع الحلول المناسبة لها، زد على ذلك ضرورة تعريف الأفراد العاملين بآثار الضغوط وحثهم على الخضوع لدورات تدريبية، بهدف التمرس في مختلف طرائق وآليات مواجهة الضغوط ، سواءا كانت فردية أو تنظيمية. فردية كأساليب الصحة النفسية، وطرق التأمل والإسترخاء وغيرها من الطرق الحديثة. وتنظيمية تتمثل في مختلف الطرائق الممنهجة التي توضع وتتابع من طرف الإدارة ذاتها.

ثالثا –مصادر ضغوط العمل:

إن الحقائق الرقمية التي تناولنا آنفا تجعلنا نتساءل عن أسباب ومصادر ضغوط العمل، هل هي مصادر بيئية أو إجتماعية ،علائقية أو تنظيمية، أو وظيفية ؟ وبالطبع بعد بحثنا في الأدبيات حول الموضوع، وجدنا تنوع في مصادر الضغوط التي تختلف بإختلاف ميدان الدراسة، إلا أن الدارسون المهتمون بهذه الظاهرة، يرون أن المداخل النظرية التي تدرس مصادر الضغوط تنقسم إلى قسمين: قسم أول يرى أن المصدر الرئيس للضغوط يكمن في المتطلبات الوظيفية ذاتها، ويؤكد على التأثير الضاغط لهذه المتطلبات الوظيفية في إستثارة إستجابات التحكم والتوجيه من قبل العاملين، وقسم ثاني يركز على إشتراك ظروف العمل، والعوامل الشخصية الخاصة لكل فرد، في إحداث ردود أفعال وقتية أو مزمنة، ومن ثم فان الوظائف تختلف في متطلباتها، وما تنتجه من فرص الإنجاز، وكذلك يختلف الأفراد في قدراتهم وحاجاتهم، فما يشكل ضغطا لأحد الأفراد قد يكون شكلا من أشكال التحدي المرغوب فيه لدى فرد آخر.

وقد طور جبسون وآخرون (Gibson et *al.*،1994) (13) نموذجا يوضح العلاقة بين عوامل ضغوط العمل المختلفة وآثار هذه الضغوط على العمل نفسه، وتأثير الصفات الشخصية على هذه العلاقة. ويشتمل النموذج على مصدرين أساسين من المصادر الضاغطة وهما:

1- ضغوط تتعلق بطبيعة العمل وبيئته. ودور العاملين فيها ومن بينها:

أ- ضغوط تتعلق ببيئة العمل المادية: وتشمل عوامل مثل الضوضاء والحرارة وتلوث الهواء وغيرها.

ب- ضغوط فردية : وتتمثل في صراع الدور وغموضه وطبيعة المهنة، والعبء الزائد في العمل.

ج- ضغوط إجتماعية : وتتمثل في ضعف العلاقة مع الزملاء في العمل والمرؤوسين والمدير.

د- ضغوط تنظيمية: وتتمثل في ضعف تصميم الهيكل التنظيمي (مستويات إدارية متعددة أو قليلة في هرم التنظيم)، وعدم وجود سياسات محددة.

2- ضغوط ترتبط بالخصائص الشخصية : تتمثل في الصفات الذهنية والعاطفية والجسمية (نمط الشخصية ومركز التحكم وقدرات وحاجات الفرد)، وأيضا الديموغرافية التي تؤثر على تفاعل الفرد مع عوامل الضغوط.

إن هذا النموذج لجبسون يعتبر حسب رأينا، نموذجا أكثر شمولا، إلا أنه إستبعد الضغوط الخارجية كالضغوط الأسرية والاقتصادية خاصة، لدورها في التأثير على الأفراد العاملين داخل المؤسسة وزيادة إحساسهم بالضغوط وتأثيرهم أكثر على أدائهم، وذلك لإعتبار أن المنظمة نسق مفتوح تؤثر وتتأثر.

وفيما يخص الضغوط الفردية، بينت دراسات أن العبء الزائد في العمل يعتبر مصدر تأزم نفسي شديد لأن هناك إستهلاك للطاقة الجسمية والنفسية للفرد، كما تشير دراسات أخرى أن الأفراد المصابون بنوبات قلبية وهم في سن الرشد يتبين أن منها 70 % منهم يعملون أكثر من 60 ساعة أسبوعيا (14). هذا من جهة ومن جهة أخرى تلعب البيئة المادية (الفيزيقية) دور في إلحاق الأذى بالأفراد ، حيث يوضح الباحثون ذلك ويقرون أن حوالي 14الف عامل، يموتون بشكل دوري في حوادث صناعية، وبنسبة 55 % عامل يوميا، و7عمال كل ساعة.

وقد إعتبر كل من "دافيد ديسو" و" لورنس فيري " أن الضغط هو ثمرة جملة من العوامل، حدداها فيما يلي: (15)

- سوء شروط العمل (الضوضاء، نقص الإضاءة، الحرارة، ساعات العمل الطويلة...)
- سوء تنظيم العمل (عبء العمل)
- غياب التطور في المسار المهني .
- علاقة المؤسسة: الوضعية الإقتصادية والإجتماعية التي تؤثر على جودة الحياة في العمل، وحتى خارج مكان العمل.

كما لم تغفل الباحثة chloé Guillet- soulez(16) ، عامل نظام المعلومات، الذي له دورا كبيرا في زيارة الضغوط داخل المنظمة، كما أشارت إلى عامل آخر غير مهني، وهو عامل خارجي يخص بـــدرجة أكبر الأمهات العاملات، اللائي لديهن أطفال رضع .

وعموما فإن الضغط الذي يظهر آثاره على الأفراد داخل مكان العمل، ما هو إلا تفاعل ومحصلة مجموعة من العوامل، منها الخارجي ومنها الداخلي وعوامل أخرى ترجع لشخصية الفرد، لذلك فعلاج ظاهرة الضغوط تحتاج إلى طرق تنظيمية وإدارية وشخصية، أي ضرورة تكامل وشمولية الرؤى حول مواجهة الضغوط والتخفيف من حدتها .

رابعا-إستراتيجية مواجهة ضغوط العمل:

لقد أستحوذ ضغط العمل على إهتمام العديد من دول العالم ، وهذه الدول تعمل جاهدة على تقدير حجم الخسائر التي تلحقها هذه الظاهرة بمؤسساتها، على المستويين المادي والبشري، كما تعقد العديد من المؤتمرات العلمية والندوات والبرامج التدريبية المختلفة، بغية توعية العاملين، وتضع الإستراتيجيات والآليات المتنوعة بغية التخفيف من ضغط العمل، ومن هذه الإستراتجيات التي أشارت لها الدراسات العلمية ما يلي:

1- إستراتيجية مواجهة ضغوط العمل على المستوى الشخصي: وهو المستوى الذي يتبناه الفرد بنفسه، ويمكن أن يداوم عليه حتى خارج عمله (على مستوى حياته العامة)، والواقع يبين أن الكثير من الأفراد قد لجئوا إلى طرق سهلة بغية التخفيف من حدة الضغوط، ودون النظر لجدواها وفعاليتها، خاصة على المدى البعيد وإعتمدوا على المهدئات والمنبهات التي تزيد من التوتر ، كما أن الإدمان عليها يفرز بدوره آثار سلبية جانبية، كفقدان القدرة على التركيز والإغماء، لذلك فالأدوية من مهدئات ومنبهات لا تعد حلا شافيا وجذريا للضغوط، مادامت لا تتعامل مع أسبابها الأصلية المباشرة.(17) .

وعموما فقد أوضحت عايدة خطاب أهم الأساليب الناجعة في التخفيف من الضغوط وهي متمثلة في تفويض السلطة، شبكة جيدة العلاقات، ممارسة الرياضة التي ترفع من فعالية أعضاء الجسم، بالشكل الذي يؤدي إلى مقاومتها للإجهاد، ممارسة أنشطة حياتية، التحدث مع النفس، التحدث مع الآخرين، التحكم الذاتي في السلوك، من خلال عدم الإهتمام بالأشياء الصغيرة التي تجعل الفرد يتوتر، الإسترخاء العميق بإراحة الجسم والعضلات والذهن، حسن إدارة الوقت، من خلال وضع برنامج زمني ينظم المواعيد، تقوية الإيمان بالله واللجوء للصلاة وذكر الله كثيرا لقوله تعالى :"ألا بذكر الله تطمئن القلوب"(18) .

ومن الآليات الأخرى التي أشارت إليها الدراسات لمواجهة الفرد لضغوط العمل مايلي:(19)

❖ **التأمل:** حيث يساعد على تحقيق حالة الهدوء، والراحة العقلية، هدفها تفريغ الذهن وإسترخاء الجهاز العصبي.

❖ **التركيز:** ثبت أن التركيز في أداء نشاط ذو معنى، مدة 30 دقيقة يساعد في تخفيف حدة ضغوط العمل.

❖ **النظام الغذائي:** فالغذاء المتكامل يعطي طاقة حيوية لازمة لأداء العمل، وعندما يتفاعل مع التمارين الرياضية تكون آثاره جد حسنة، ويقاوم بذلك الفرد الضغوط السلبية للعمل.

2-**إستراتيجية مواجهة ضغوط العمل على المستوى التنظيمي:** هذه الإستراتيجية تتكفل بها المنظمة وهي تقوم على الأسس التالية كما أشار إليها محمد الصيرفي: (20)

1- إعادة تصميم الوظيفة.

2- تطوير نظم الإختيار والتعيين.

3- الإدارة بالمشاركة.

4- إعادة تصميم هيكل الوظيفة بإضافة مستوى جديد أو تصميم إجراءات وتبسيطها ... إلخ .

5- إعادة تطوير طرق تقييم الأداء، من خلال نظام يتسم بالعدالة والموضوعية.

6- برامج مساعدة للعاملين من خلال توفير قاعات الرياضة، وتمارين الإسترخاء والتدريب للسيطرة على عمليات التنفس.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب الكشف عن مسببات الضغوط ، من خلال تيقظ المدراء وأخصائيي شؤون الأفراد، حتى يمكن إيجاد الحلول المناسبة لها في الوقت المناسب،ويمكن ذلك بتعيين مستشار نفسي وإجتماعي داخل المنظمات ليساعد في هذا المجال.

كما وضع كل من "دافيد ديشيو" و"لورنس فيري"، خطة يوضحا فيها كيفية مواجهة الضغوط، وهي متمثلة في وضع سياسة مسبقة وضرورية حتى يمكن التقليل من تكلفة الضغط (و هي تكلفة تخص التغيب والإستقالات)، وكذا السماح بمشاركة كبيرة للعمال بهدف تثمين وتقدير عملهم. كما أوصا بضرورة وضع علامات على العمال، الذين يعانون من الضغط السلبي وهي مهمة المسؤولون في إدارة الموارد البشرية، حتى يمكن مساعدتهم في تجاوز هذه المعضلة، بالإضافة الى تكوين وتدريب الإدارة في كيفية تسيير الضغط.(21)

إذن فلفت إنتباه صانعي القرار وتغيير إتجاهاتهم نحو الإتجاه الجديد، من الأمور المهمة والضرورية. ولقد نجحت الولايات المتحدة الأمريكية في خفض معدل الغياب لشركاتها بنسبة 60% من خلال إدخال مستشار في مجال الضغوط لخدمة الموظفين والعمال.(22)

كما تعتمد بعض المنظمات مداخل واستراتيجيات مختلفة لمساعدة العاملين على التكيُف مع الضغوط مثل: برامج إدارة الضغوط وبرامج رفاهية الموظفين(23)، تتمثل البرامج الأُولى في تدريب الأفراد على مختلف الأساليب التي أشرنا لها سابقا كالتأمُل والاسترخاء وتغيير نمط الحياة، في حين تركز برامج رفاهية الموظفين على عقد ورشات عمل لتدريب الموظفين على بعض النواحي السلوكية كالتدريبات البدنية والنظم الغذائية.

ولقد أثَرت هذه البرامج تأثيرا إيجابيا على الشركات الأمريكية، حيث حصلت شركة ترافلرزtravelers على عائد قدره 3،4 دولارا على كل دولار أنفقته على برامج تحسين الصحة، كما أن الغياب بين المشاركين في تلك البرامج، أقل بكثير من غير المشاركين.

أما ما يميز منظماتنا العربية، هو الغياب شبه الكلي لأفراد أكفاء في التسيير وفي إدارة الضغوط، كما تشهد تنامي مظاهر التسيب والمحاباة والمحسوبية، لذا تغيب بها إستراتيجية تنمية مواردها البشرية، فلا يهتم المسؤولين بحل المشكلات المختلفة لعمالهم، ولا بتوفير إحتياجاتهم المتنوعة، فما بالك بوضع آليات لمواجهة ضغوط العمل؟ لذا تفرض متغيرات اليوم، بإعتبارنا نعايش عالم متسارع ومتغير ضرورة تقلد أفراد متخصصين لمناصب إدارية هامة، أفراد مسؤولين يؤمنون بأهمية تنمية الموارد البشرية، وفاتحين المجال لكل الطرق والسبل الفعالة، لمساعدة المتخصصين في إدارة الضغوط للحد من آثارها وتذليل كل الصعوبات بهدف معالجتها، كما يجب الإشادة بدور الدورات التكوينية للعمال التي يجب أن تبرمج بصفة دورية حتى يصبح العامل قادرا على التصدي للمشكلات التي قد تعترضه سواءً في مكان العمل وخارجه .

وفي الأخير، يمكن القول بأنه لا توجد طريقة أفضل من أخرى، في معالجة ضغوط العمل، بل يرجع نجاعة الأسلوب المتَبع إلى طبيعة كل فرد، ومدى تناسب هذا الأسلوب مع الشخص دون غيره، لأن بعض الطرق تكون مناسبة الآن وبعضها في وقت آخر.

الخاتمـــة:

إن ضغوط العمل، كظاهرة تمثل أحد القضايا الأساسية، التي يجب مواجهتها وتقديم الحلول الناجعة لها، ووضع إستراتيجيات مناسبة وفقا لشخصيات الأفراد وظروفهم وحتى أماكن عملهم المختلفة. فجميع الأعمال تؤدي إلي الضغط مع اختلاف الدرجة والطبيعة وتبقي القدرة على التأقلم مع الضغط، مهارة مهمة يجب على الفرد أن يمتلكها.

الهوامش :

1- جميل حسن الطهراوي: الضغوط النفسية وطرق التعامل معها في القران الكريم، 2008، الموقع الالكتروني: .http://www.alwifaq.net وقت التحميل:14-05-2014، على الساعة 9 و39د.

2- نفس المرجع.

3-شيماء على خميس: السمات الشخصية وعلاقتها بالضغوط المهنية لمدربي الألعاب في جامعتي بابل والنجف، مجلة علوم التربية الرياضية،ع6، .مجلد2، 2007. الموقع الالكتروني http://www.physical_journal9_2.doc.

4- هارون توفيق الرشيدي: الضغوط النفسية طبيعتها، نظرياتها، برنامج لمساعدة الذات في العلاج، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1999، ص 55 .

5-نفس المرجع،ص.19

6-عبيد بن عبد الله العمري: ضغوط العمل عند المعلمين، دراسة ميدانية ،الرياض،المملكة العربية السعودية،وقت التحميل :14-05-2014 على الساعة9 43د .

7-محمد حسن محمد حمادات: السلوك التنظيمي والتحديات المستقبلية في المؤسسات التربوية، دار الحامد للنشر والتوزيع،ط1،عمان ،الأردن،2008،ص.159

8- رجاء مريم: "مصادر الضغوط النفسية المهنية لدى العاملات، في مهنة التمريض"، مجلة جامعة دمشق،المجلد 24 ،عدد2،2002، ص.477

9-محمد حسن محمد حمادات : مرجع سبق ذكره، ص.159

10-كريس كرياكو: الضغط والقلق لدى المعلمين، ترجمة وليد العمري، دار الكتاب الجامعي، العين ،الإمارات العربية المتحدة، ط1 ، 2004، ص.20

11-أحمد ماهر: سلسلة إبن مهاراتك وتدرب على كيفية التعامل مع وإدارة الضغوط، الدار الجامعية ،مصر،2005، ص83-.84

12 - مصطفى كامل وأبو العزم عطية: المدير الحائر بين الضغوط وجودة الأداء، الوقاية، الأسباب ، العلاج، دار الهدي للطباعة والنشر، مصر، 2006 ، ص2-.3

13-عبيد بن عبد الله العمري: موقع سبق ذكره.

14- محمد شحاتة وفتحي عبد الواحد أمين: أصول علم النفس الصناعي، المعهد العالي للخدمة الإجتماعية، القاهرة، مصر، 2005 ، ط3، ص .124

15-david Duchamp et loris guery : La gestion des ressources humaines،éd. nathan، paris، France، 2009، p144.

16- Chloé guillot-soulez : La gestion des ressources humaines. Ed. lextenso، 3ème éd. ،paris، France،2010، p171.

17- بورك بلاس: الحد من ضغوط العمل، سلسلة الإدارة المثلى، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، ص.8

18- عايدة خطاب وآخرون: العلوم السلوكية، دار حريري للطباعة، مصر،2002 ، ص 297 – 298.

19- محمود سلمان العميان: السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال، دار وائل للنشر، ط2، عمان، الأردن، ص168-169.

20- محمد الصيرفي: الضغط والقلق الإداري، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر ، 2008 ، ص 142-146.

21.david Duchamp et loris guery، op cit، p144.

22- بورك بلاس: مرجع سبق ذكره، ص34-35.

23- جيرالد جرينيرج وروبرت بارون: إدارة السلوك في المنظمات، ترجمة رفاعي محمد رفاعي وإسماعيل علي بسيوني، دار المريخ للنشر، السعودية،2004 ، ج1، ص271-272.

قواعد التفسير المتعلّقة بالقراءات القرآنية وتطبيقاتها عند القرطبي في الجامع لأحكام القرآن

جيلالي الحيرش
دكتورالي (جامعة تلمسان)

ملخص البحث:

البحث هو دراسة تحليلية تعرض فيها الباحث إلى قواعد التفسير المتعلّقة بالقراءات القرآنية وكيفية تعامل القرطبي لها في كتابه الجامع لأحكام القرآن، ومدى مراعاته لهذه القواعد، وقد مهّدت لهذا البحث بتمهيد بيّنت فيه موقف القرطبي من القراءات القرآنية ومنهجه في عرضها وتوجيهها ومبحثين تطبيقيين عرضت في الأول منهما القواعد المتعلّقة بالقراءات المتواترة مع ذكر نماذج من تفسير القرطبي، وتطرقت في المبحث الثاني إلى القراءات الشاذة وكيفية تعامل القرطبي مع القواعد المتعلّقة بها، ثم أنهيت الدراسة بخاتمة عرضت خلالها أهم ما توصّلت إليه من نتائج.

Abstract :

This research is an analytical study in which the researcher discussed the rules of interpretation Relating to therecitations coranic And how to deal with Imam Qurtubi in his interpretation، And the observance of these rules، It has paved the way for this research to pave showed the position of Qurtubi of recitations coranic and his method of presentation and interpretation The two themes touched on in the first part، the rules relating to the correct readings with male models of interpretation of Qurtubi، Turning to the second section to abnormal readings and how to deal with the Qurtubi rules relating thereto، Then concluded the study conclusion which offered the most important findings.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله رب العامين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى الآل والصحب والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنّ علم القراءات القرآنية علم جليل وفنّ عظيم لا ينفك عن علم التفسير، كما يعتبر أهم مصدر من مصادر الفقه الإسلامي، ولقد اهتم العلماء في القديم والحديث بإنشاء قواعد يخضع إليها كل من أراد الخوض في تفسير كلام الله تعالىن من هذه القواعد ماهو متفق عليه ومنها ما هو محل خلاف بين المفسرين والعلماء ، ولمّا كانت القراءات وتوجيهها جزءً لا يتجزأ عن التفسير فقد حضيت هي كذلك بقواعد خاصّة تعلّقت بها، اختلف المفسرون في مدى تطبيقها وإعمالها، ولمّا كان الجامع لأحكام القرآن للقرطبي سفرا جامعا بين التفسير والفقه رأيت أن يكون هذا البحث موضوعه (قواعد التفسير المتعلّقة بالقراءات القرآنية وتطبيقاتها عند القرطبي في الجامع لأحكام القرآن)

الإشكالية:

ما مدى مراعاة القرطبي للقواعد المتعلّقة بالقراءات القرآنية في تفسيره الجامع لأحكام القرآن؟ وكيف كان تطبيقه لها؟

الأسباب:

- اعتبار الجامع لأحكام القرآن للقرطبي تفسيرا فقهيا جمع بين التفسير التحليلي والتفسير الفقهي.
- اعتناء القرطبي بالقراءات القرآنية احتجاجا وتوجيها ودفاعا.
- صفة الموضوعية التي لازمت الغمام القرطبي في التحليل والمناقشة.

تمهيد: موقف الإمـام القرطبـي مـن القـراءات القرآنيـة ومنهجـه في العرض والتوجيه:

أولاً: موقف الإمام القرطبي من القراءات القرآنية.

أ: موقفه من القراءات المتواترة:

ينظر القرطبي على غرار جمهور العلماء إلى القراءات المتواترة على أنها سنة متبعة يرويها المتأخر عن المتقدم، وأن لا فرق بين القراءة المتواترة والقرآن، وأن القراءتين بمثابة الآيتين، وهذا ما نلاحظه جليا عند توجيهه لقراءتي التخفيف والتشديد من قوله تعالى : ((**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**)) [البقرة:222]، فقال : " فيكون قوله: (حتى يطهرن) مخففا هو بمعنى قوله تعالى : ((**فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ**))[التوبة:108].

ثم قال : " وأيضا فإن القراءتين كالآيتين فيجب أن يعمل بهما ، ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى؛ فنحمل المخففة على ما إذا انقطع دمها للأقل ؛ فإنا لا نجوز وطأها حتى تغتسل، لأنه لا يؤمن عوده ، ونحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع دمها للأكثر فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل "[1] إلا أنّنا في ما يخص التحديد والاعتبار نجده لا يعتبر القراءات الثلاث الزائدة على السبعة غير داخل في خانة المتواتر، ولعلّ هذا هو المستنتج بعد الاطلاع على عرضه للقراءات في تفسيره فيذكر القراءات المتواترة ويذكر من قرأ بها ويكتفي بذكر السبعة فقط.

ب: موقفه من القراءات الشاذة:

رغم أن تفسير القرطبي لم يخل من إيراد القراءات الشاذة، وبيان توجيهاتها النحوية والصرفية والفقهية وغيرها من التوجيهات إلا أنه لم يشذ برأيه فيها عن آراء جمهور العلماء فيما تعلق بحكم الصلاة بها، أو عن آراء أصحابه فيما تعلق بعدم الاحتجاج بها في ميدان الأحكام الشرعية، فقال ناقلا لكلام ابن عطية ـ رحمه الله ـ ناقل المقرِّ : "وأما شاذ القراءات فلا يصلى به لأنه لم يجمع الناس على قرآنيته، وأما المروي منه عن الصحابة رضي الله عنهم ، وعن علماء التابعين فلا يعتقد فيه إلا أنهم رووه ، وأما ما يؤثر عن أبي السمال، ومن قارنه، فإنه لا يوثق به، قال غيره أما شاذ القراءة عن المصاحف المتواترة فليست بقرآن، ولا يعمل بها على أنها منه وأحسن محاملها أن تكون بيان تأويل مذهب من نسبت إليه ...فأما لو صرح الراوي بسماعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاختلف العلماء في العمل بذلك على قولين النفي والإثبات"[2].

1.الجامع لأحكام القرآن ،القرطبي ،67/3.

2. المرجع السابق، ج1،ص51، 52.

فهذه نظرة عامة على موقف القرطبي ـ رحمه الله ـ حول القراءات الشاذة ، لكن الأمر يختلف قليلا من حيث التطبيق ، فتجد النصوص الشاذة -ثابتة السند منها - لها أثرها في التحليل والمناقشة عند القرطبي كما سيأتي.

ثانياً: منهجه في عرض القراءات وتوجيهها:

إن المنهج العام للقرطبي في التفسير هو أن يورد الآية ثم يذكر ما فيها من مسائل في التفسير والفقه والعقيدة وغيرها[1]، فإنه فيما تعلق بالقراءات فإنه يجعل لها مسألة خاصة فيذكر ما فيها من أوجه القراءات ، بادئا بالمتواتر منها ، ثم ما شذ منها عازيا في الأغلب القراءة لأصحابها ثم يذكر ما فيها من توجيهات لغوية أو فقهية معتمدا في ذلك على قريحته ، أو على أقوال من سبقه من العلماء ، وقد يدعم رأيه بأدلة وآثار ، سواء من القرآن أو السنة أو من كلام العرب من شعر أو نثر.

فقال في تفسيره لقوله تعالى[2] : ((**وَمَايَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**)) [البقرة : 9].

" وقرأ نافع، وابن كثير ، وأبو عمرو (يُخَادِعون) في الموضعين ، ليتجانس اللفظان ، وقرأ عاصم ، وحمزة، والكسائي ، وابن عامر : " يَخْدَعون" الثاني ، والمصدر خدع بكسر الخاء وخديعة ، حكى ذلك أبو زيد، وقرأ مورق العجلي : " يُخَدِّعون الله " بضم الياء وفتح الخاء وتشديد الدال على التكثير ، وقرأ أبو طالوت عبد السلام بن شداد، والجارود بضم وإسكان الخاء وفتح الدال على معنى : وما يخدعون إلا أنفسهم ، فحذف حرف الجر كما قال تعالى : ((**وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ**)) [الأعراف : 155].

المبحث الأول: القواعد المتعلقة بالقراءات المتواترة

القاعدة الأولى: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة. ومتى اختلّ ركن من هذه الأركان الثلاثة أُطلق عليها: ضعيفة، أو شاذة، أو باطلة.

فكلّ قراءة استوفت شروط القراءة الصحيحة، وهي صحّة السند، وموافقة العربية، وموافقة المصحف العثماني، فلا يجوز بأيّ حال من الأحوال ردّها، أو إنكارها، وإذا خالفت القراءة أحد هذه الشروط فهي موصوفة بكونها قراءة شاذة ، أو باطلة أو مردودة[3].

قال القرطبي في تفسير لسورة العصر: (وكان علي يقرؤها : (والعصر ونوائب الدهر ، إن الإنسان لفي خسر. وإنه فيه إلى آخر الدهر). وقال إبراهيم : إن الإنسان إذا عمر في الدنيا

---

1. ينظر: الإمام القرطبي شيخ أئمة التفسير ، مشهور سلمان، ص107، 108.
2. الجامع لأحكام القرآن ، ج1، ص136.
3. خالد السبت، قواعد التفسير جمعا ودراسة، دار ابن عفان، ط1، 1421ه، 84/1.

وهرم ، لفي نقص وضعف تراجع ؛ إلا المؤمنين ، فإنهم تكتب لهم أجورهم التي كانوا يعملونها في حال شبابهم ؛ نظيره قوله تعالى : ((**لَقَدْ خَلَقْنَا الْأِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ**)) [التين:4،5] . قال : وقراءتنا "والعصر إن الإنسان لفي خسر ، وإنه في آخر الدهر". والصحيح ما عليه الأمة والمصاحف. وقد مضى الرد في مقدمة الكتاب على من خالف مصحف عثمان ، وأن ذلك ليس بقرآن يتلى ؛ فتأمله هناك[1].

فقد جعل مصحف عثمان الذي جمع الناس عليه، وكذلك قراءة العامّة المسموعة والمتّفق عليها حكماً على المروي من القراءات فما وفق منها قُبل، وما خالف منها كان مردودا تلاوةً.

القاعدة الثانية: القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها، فإذا ثبتت لم يردها قياس عربية، ولا فشوّ لغة.

قراءة في قوله تعالى: **وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ**)) [الأنعام:137]

قرأ ابن عامر : (وكذلك زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ أولادَهم شركائِهم)، جاء في مفاتح الغيب للرازي: (قرأ ابن عامر وحده " زين " بضم الزاء وكسر الياء ، وبضم اللام من " قتل " و" أولادهم " بنصب الدال " شركائهم " بالخفض والباقون " زين " بفتح الزاي والياء " قتل " بفتح اللام " أولادهم " بالجر " شركاؤهم " بالرفع . أما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير : زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم ، إلا أنه فصل بين المضاف ، والمضاف إليه بالمفعول به وهو الأولاد ، وهو مكروه في الشعر)[2]

قال القرطبي: (قال النحاس : وأما ما حكاه أبو عبيد عن ابن عامر وأهل الشام فلا يجوز في كلام ولا في شعر ، وإنما أجاز النحويون التفريق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف لأنه لا يفصل ، فأما بالأسماء غير الظروف فلحن. قال مكي : وهذه القراءة فيها ضعف للتفريق بين المضاف والمضاف إليه ؛ لأنه إنما يجوز مثل هذا التفريق في الشعر مع الظروف لاتساعهم فيها وهو في المفعول به في الشعر بعيد ، فإجازته في القراءة أبعد. وقال المهدوي : قراءة ابن عامر هذه على التفرقة بين المضاف والمضاف إليه ، ومثله قول الشاعر :

فزججتها بمزجة ... زج القلوص أبي مزادة

يريد : زج أبي مزادة القلوص. وأنشد :

تمر على ما تستمر وقد شفت غلائل عبد القيس منها صدورها

---

1. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 20/ 180.

2. مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1421هـ - 2000 م، ط:1، 13/ 169.

يريد شقت عبد القيس غلائل صدورها. وقال أبو غانم أحمد بن حمدان النحوي : قراءة ابن عامر لا تجوز في العربية ؛ وهي زلة عالم ، وإذا زل العالم لم يجز اتباعه ، ورد قوله إلى الإجماع ، وكذلك يجب أن يرد من زل منهم أو سها إلى الإجماع ؛ فهو أولى من الإصرار على غير الصواب. وإنما أجازوا في الضرورة للشاعر أن يفرق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف ؛ لأنه لا يفصل.

وقال القشيري : وقال قوم هذا قبيح ، وهذا محال ، لأنه إذا ثبتت القراءة بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو الفصيح لا القبيح. وقد ورد ذلك في كلام العرب وفي مصحف عثمان {شُرَكَائهُمْ}بالياء وهذا يدل على قراءة ابن عامر. وأضيف القتل في هذه القراءة إلى الشركاء ؛ لأن الشركاء هم الذي زينوا ذلك ودعوا إليه ؛ فالفعل مضاف إلى فاعله على ما يجب في الأصل ، لكنه فرق بين المضاف والمضاف إليه ؛ وقدم المفعول وتركه منصوبا على حاله ؛ إذ كان متأخرا في المعنى ، وأخر المضاف وتركه مخفوضا على حاله ؛ إذ كان متقدما بعد القتل. والتقدير : وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم. أي أن قتل شركاؤهم أولادهم)[1].

لقد انتقد بعض اللغويين والمفسرين قراءة ابن عامر بحجة أملتها مقاييس اللغة وذلك لأنّ فيها فصلا بين المضاف والمضاف إليه بكلمة أولادَهم وهي مفعول به ، لكن القرطبي – رحمه الله- يردّ الاحتجاج كون أنّ القراءة إذا ثبتت عن طريق التواتر فإنّه لا يردّها قياس.

القاعدة الثالثة: تنوع القراءات بمنزلة تعدد الآيات.

والمقصود بهذه القاعدة : أنّه إذا كان لكل قراءة معنى يغاير معنى القراءة الأخرى وهما في موضع واحد واحد ، ولم يمكن اجتماعهما في شيء واحد ، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التّضاد، فهما بمنزلة الآيتين.[2]

قال الله تعالى: ((**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**)) [البقرة: 222]

قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه (يَطْهُرْنَ) بسكون الطاء وضم الهاء ، وقرأ حمزة والكسائي وعاصم في رواية أبي بكر (يَطَّهَّرْنَ) بتشديد الطاء والهاء وفتحهما، وفي مصحف أبيّ وعبد الله (حتى يتطهرن) ، وفي مصحف أنس بن مالك (ولا تقربوا النساء في محيضهن واعتزلوهن حتى يتطهرن)[3].

---

1. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 7/ 92، 93.

2. خالد السبت ، المرجع السابق، 88/1.

3. المحرر الوجيز ، ج1،ابن عطية الأندلسي، تح: عبد السلام عبد الشافي ، محمد، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 2001، ص298.

وقد كان لهذا الاختلاف القرائي أثره في الفقه، قال ابن رشد : " اختلفوا في وطء الحائض في طهرها وقبل الاغتسال فذهب مالك والشافعي والجمهور إلى أن ذلك لا يجوز حتى تغتسل ، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ذلك جائز إذا طهرت لأكثر أمد الحيض، وهو عنده عشرة أيام، وذهب الأوزاعي إلى أنها إن غسلت فرجها بالماء جاز وطؤها ؛ أعني كل حائض طهرت متى طهرت وبه قال أبو محمد بن حزم "[1]

قال القرطبي في تفسيره لهذه الآية في المسألة العاشرة بعد إيراده لأقوال العلماء على اختلافها، وذكر أدلتها : " ودليلنا أن الله سبحانه علق الحكم فيها على شرطين : أحدهما انقطاع الدم، وهو قوله تعالى (حتى يطهرن)، والثاني الاغتسال بالماء ، وهو قوله تعالى : (فإذا تطَهَّرْنَ) أي يفعلن الغسل بالماء ، وهذا مثل قوله تعالى : ((**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا**)) [النساء:6] ، فعلق الحكم وهو جواز دفع المال على شرطين أحدهما بلوغ المكلف النكاح ، وإيناس الرشد".[2]

وبما أن القراءتين متواترتان فإن القرطبي ذهب إلى إعمالهما معا كونهما بمثابة الآيتين، فقال : " وأيضا فإن القراءتان كالآيتين فيجب أن يعمل بهما، ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى، فتحمل المخففة على ما إذا انقطع دمها للأقل فإنا لا نجوز وطأها حتى تغتسل لأنه لا يؤمن عوده، ونحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع دمها للأكثر فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل".

القاعدة الرابعة: القراءات يبين بعضها بعضًا.

أو يمكن أن نعبّر عن القاعدة بعبارة أخرى فنقول: بعض القراءات يبين ما قد يُجهل في القراءة الأخرى، سواء كانت متواترة مع مثلها ، أو آحادا مع متواترة.[3]

أوّلا: بيان القراءات المتواترة لمتواترة مثلها

((**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا**)) [النساء:43]

قرأ حمزة ، والكسائي (لمستم) وباقي السبعة بالألف(لامستم)[4]

اختلفت الأقوال في معنى لامستم ففرقة ترى بأنّ معناها الجماع ويرى آخرون بأن معناها أن يلمس الرجل المرأة، فقال القرطبي بعد أن عرض هذا الجدل في تفسيره : (قال

1. بداية المجتهد ،ج1، أبو الوليد محمد بن أحمدابن رشد الحفيد،دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ص50
2. الجامع لأحكام القرآن ،القرطبي ،66/3، 67.
3. خالد السبت، المرجع السابق، 90/1.
4. تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر ـ بيروت، 1420 هـ 654/3.

ابن العربي : وهو الظاهر من معنى الآية ؛ فإن قوله في أولها : "ولا جنبا "أفاد الجماع ، وإن قوله : ((**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ**)) أفاد الحدث ، وإن قوله : (أَوْ لامَسْتُمُ) أفاد اللمس والقبل. فصارت ثلاث جمل لثلاثة أحكام، وهذه غاية في العلم والإعلام. ولو كان المراد باللمس الجماع كان تكرارا في الكلام..ثم قال: فإن قيل : الملامسة من باب المفاعلة ، ولا تكون إلا من اثنين ، واللمس باليد إنما يكون من واحد ؛ فثبت أن الملامسة هي الجماع. قلنا : الملامسة مقتضاها التقاء البشرتين ، سواء كان ذلك من واحد أو من اثنين؛ لأن كل واحد منهما يوصف لامس وملموس، جواب آخر : وهو أن الملامسة قد تكون من واحد؛ ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الملامسة ، والثوب ملموس وليس بلامس ، وقد قال ابن عمر مخبرا عن نفسه "وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام". وتقول العرب : عاقبت اللص وطارقت النعل، وهو كثير، فإن قيل : لما ذكر الله سبحانه سبب الحدث ، وهو المجيء من الغائط ذكر سبب الجنابة وهو الملامسة ، فبين الحدث والجنابة عند عدم الماء ، كما أفاد بيان حكمهما عند وجود الماء. قلنا : لا نمنع حمل اللفظ على الجماع واللمس ، ويفيد الحكمين كما بينا. وقد قرئ "لمستم" كما ذكرنا)[1].

فيلاحظ أن القرطبي يرى بأنّ معنى (لامستم) هو مجرّد اللمس لا الجماع، وقد استدل بعدّة أدلّة من بينها حمل معنى القراءة الثانية (لمستم) التي تفيد مجرد اللمس على القراءة الأولى (لامستم) فجعلها مبينة لها.

ثانياً: بيان القراءات الشاذة للقراءات المتوترة

قال تعالى: ((**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**)) [البقرة: 282]

اختلف القراء في قراءة (لايضار) كاختلافهم في قراءة (لا تضار والدة بولدها)

جاء في الإتحاف : واختلف في (لاتضار)، فابن كثير، وأبو عمرو، وكذا يعقوب برفع الراء مشددة؛ لأنه مضارع لم يدخل عليه ناصب ولا جازم ...وقرأ أبو جعفر بسكونها مخففة من رواية عيسى غير طريق ابن مهران ...وكذلك (لا يُضار) آخر السورة قيل من ضار يضير[2].

وقرأ ابن مسعود وابن كثير ومجاهد وابن عباس والضحاك (لا يُضارَرْ) بالفك وفتح الراء الأولى ...واختار الطبري هذه القراءة، وحكى أبو عمرو الداني عن عمر وابن عباس ومجاهد (لا يُضارِرْ) بالفك وكسر الراء الأولى[3].

---

1. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 223/5.
2. إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ، ج1، البنا الدمياطي ، تح : شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة ، ط1، 1987،ص140.
3. معجم القراءات ، عبد اللطيف الخطيب،1/ 421.

لقد أغفل القرطبي ذكر الوجه الثاني للقراءة المتواترة وهي قراءة الرفع مع الإدغام واكتفى بذكر قراءة الفتح والإدغام (لايُضارَّ) والقراءتين الشاذتين ؛ الفك والفتح (يُضارَرْ) والفك والكسر (يضارِرْ) ووجّه كل واحدة منهما فقال : " قوله تعالى: " ولا يضار كاتب ولا شهيد " فيه ثلاثة أقوال :

الأول : لا يكتب الكاتب ما لم يمل عليه، ولا يزيد الشاهد في شهادته ولا ينقص منها .

الثاني: وروي عن ابن عباس ومجاهد أن المعنى : لا يمتنع الكاتب أن يكتب ولا الشاهد أن يشهد، (لا يُضارَّ) على هذين القولين أصله (يُضارِر) بكسر الراء الأولى.

الثالث: وقال مجاهد والضحاك وطاووس والسدي وروي عن ابن عباس: معنى الآية ولا يضار كاتب ولا شهيد بأن يُدعى الشاهد إلى الشهادة والكاتب إلى الكتب وهما مشغولان، فإذا اعتذرا بعذرهما خرج وآذاهما، وقال خالفتما أمر الله ونحو هذا من القول فيضر بهما، وأصل (لا يُضار) على هذا (يُضارَرْ) بفتح الراء الأولى، فنهى الله سبحانه عن هذا"[1].

فالقراءة الشاذة في هذا عند القرطبي كانت مُبينة للقراءة المتواترة المفيدة لمعنيين مختلفين لكنهما غير متعارضين، فأفادت قراءة الفك والفتح نهي صاحب الحق عن الإضرار بالكاتب والشهيد، وأفادت قراءة الفك والكسر نهي الكاتب والشهيد عن الإضرار بصاحب الحق، وعليه فلا تعارض بين القراءتين الشاذتين فيما بينهما، ولا تعارض بينهما وبين القراءة المتواترة خاصة إذا علمنا أن النهي عن الإضرار المتبادل بين الطرفين وارد في السنة الصحيحة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام حين يقول " لا ضرر ولا ضرار"[2]

والحديث كما هو معلوم قاعدة فقهية كلية من قواعد الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: القواعد المتعلقة بالقراءات الشاذّة.

ولا بدّ للقراءة الشاذة –حتّى تكون صالحة للعمل- من قيد الصّحّة والثبوت، وإنّما منع اعتبارها من القرآن اختلال أحد الركنين الآخرين أو كلاهما وهما موافقة الرسم العثماني ، وموافقة العربية ولو بوجه، فإذا ثبتت القراءة سندا وخالفت الرسم أو العربية نُزّلت منزلة خبر الآحاد[3].

القاعدة الأولى: يُعمَل بالقراءة الشاذة -إذا صح سندها- تنزيلًا لها منزلة خبر الآحاد.

مثال1:

قال الله تعالى: ((**أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**)) [البقرة: 184]

1. الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي، 288/3.
2. الموطأ،ج2، رواية يحيى بن يحيى الليثي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، مصر،باب القضاء في المرفق ،رقم: 1429، 745/2. والمستدرك على الصحيحين ، رقم:2344 ،57/2.
3. خالد السبت، المرجع السابق، 92،93/1.

قرأ الجمهور : " يُطِيقُونَهُ "، وقريء :" يُطَوَّقونه" ، وهي قراءة شاذة ، قال ابن جني: " ومن ذلك قراءة ابن عباس بخلاف ، وعائشة -رحمهما الله - وسعيد بن المسيب ، وطاووس ، وسعيد بن جبير، ومجاهد بخلاف، وعكرمة " يُطَوَّقونه"، وقرأ : " يَطَّوَّقُونه" على معنى يتطوقونه مجاهد، ورويت عن ابن عباس وعكرمة ".[1]

قال القرطبي -رحمه الله- : " واختلف العلماء في المراد بالآية فقيل هي منسوخة، روى البخاري عن ابن أبي ليلى قال : حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : " نزل رمضان فشق عليهم ، فكان من أطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه، ورخص لهم في ذلك، فنسختها : " وأن تصوموا خير لكم"[2]، وعلى هذا قراءة الجمهور (يطيقونه) أي يقدرون عليه، وقال ابن عباس : نزلت هذه الآية رخصة للشيوخ، والعجزة خصة، إذا أفطروا وهم يطيقون الصوم، ثم نسخت بقوله :" فمن شهد منكم الشهر فليصمه " فزالت الرخصة إلا لمن عجز منهم ...وأما قراءة " يُطَوَّقونه" على معنى يكلفونه مع المشقة اللحقة لهم ؛ كالمريض والحامل، فإنهما يقدران عليه لكن بمشقة تلحقهم في أنفسهم "[3].

فقد وجه - رحمه الله- القراءة المتواترة بأن المراد بـ (يُطِيقُونه) الذين يقدرون عليه ثم لحقها النسخ بعد ذلك، وتوجيه القراءة الشاذة بأن الحكم خاص بالعجزة وذوي الأعذار، وأن المراد بيُطَوَّقونه يُكلفونه.

ويلاحظ أنه قد وظف القراءة بيْد أنه لم يكن توظيف احتجاج واستدلال، وإنما كان من سبيل الاستئناس فقط كونها لم تعارض القطعي من النصوص، ولم تكن في ذاتها منشئة لحكم جديد.

قال الشيخ الحبيب بن طاهر :" ودليل مالك في رواية وجوب الإطعام على المرضع ، مراعاة الخلاف الواقع في تفسير قوله تعالى : ((**أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**)) [البقرة:184]

فمذهب مالك أنها منسوخة بقوله : " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " فقد كان أول الإسلام من شاء أن يصوم صام، ومن شاء أن يفطر أفطر وأطعم عن كل يوم مسكينا ثم نسخ ذلك بالآية المذكورة، ومذهب غيره أنها نزلت في الشيخ الكبير والمرضع والحامل وأنها غير منسوخة ...فراعى مالك هذا الخلاف واحتاط للمرضع ".[4]

---

1. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإضاح عنها،ج1،عثمان بن جني ، القاهرة ، 1994 ،ص118.
2. الجامع الصحيح ، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: أحمد محمد شاكر ، دار بن الجوزي، القاهرة، 2009 باب وعلى الذين يطيقونه فدية، حديث رقم :1874.
3. الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، 214/2.
4. الفقه المالكي وأدلته ، ج2، الحبيب بن طاهر ، مؤسسة المعارف، بيروت. ط3، 2003،ص112.

قال ابن العربي : " وفي هذه الآيات قراءات وتأويلات واختلافات هي بيضة العقر قريء يطيقونه بكسر الطاء وإسكان الياء، وقريء بفتح الطاء وتشديدها ووقريء بتشديد الياء الثانية لكن الاولى مضمومة ...والقراءة هي الأولى وما وراء ذلك ـ وإن روي مسندا ـ فهي شواذ، والقراءة الشاذة لا ينبني عليها حكم لأنه لم يثبت لها أصل"[1]

فهذا دليل على رأي المالكية في حكم الإحتكام إلى الشاذ عندهم ، كما أن ابن العربي المالكي يعتبر مرجعا أساسا عند القرطبي وكتابه (أحكام القرآن) من أبرز المصادر المعتمدة في كتاب الجامع.

مثال 2:

قال تعالى: ((**أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُون**)) [البقرة: 185]

أخرج ابن المنذر والدارقطني [2]وصححه البيهقي[3] في سننه عن عائشة رضي الله عنها قالت:نزلت "فعدة من أيام أخر متتابعات" فسقطت متتابعات.

قال البيهقي:أي نسخت.[4]

اتفق أكثر الفقهاء على أنه يستحب موالاة القضاء أو تتابعه، لكن لا يشترط التتابع والفور في قضاء رمضان، فإن شاء فرقه وإن شاء تابعه لإطلاق النص القرآني الموجب للقضاء إلا إذا لم يبق من شعبان المقبل ما يتسع للقضاء فقط فيتعين التتابع لضيق الوقت، ودليل عدم وجوب التتابع ظاهر قوله تعالى : "فعدة من ايام اخر".

فإنه يقتضي إيجاب العدد فقط لا إيجاب التتابع.وشرط الظاهرية والحسن البصري التتابع.[5]

قال القرطبي :اختلف الناس في وجوب تتابعها على قولين ذكرهما الدارقطني في سننه، فروي عن عائشة رضي الله عنها قالت فعدة من أيام اخر متتابعات .

فقد أعقب رحمه الله بعد ذكره للخلاف بإيراده لرواية عائشة رضي الله عنها كإشارة منه إلى أن الذين قالوا بوجوب التتابع استندوا إلى هذا الدليل.

---

1. أحكام القرآن ،ابن العربي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط3 ، 1،113/2003.
2. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، تح : شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة، ط1، 2004، باب الصيام، رقم :3،170/2315.
3. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين أبو بكرالبيهقي ، تح :محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة،1994، باب قضاء رمضان إن شاء متتابعا وإن شاء متفرقا، حديث رقم 8023.
4. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي ، تح :عبد الله التركي ، القاهرة ،ط1، 2،247/2003.
5. الفقه الإسلامي و أدلته ، وهبة الزحيلي، دار الفكر ، دمشق ، ط2، 2،680/1985 ،681.

مثال3:

قال الله تعلى: ((**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**)) [البقرة :195]

قرأ الجمهور "العمرة " بالنصب،وقرأ الشعبي وأبو حيوة بالرفع، وهي قراءة شاذة.[1]

وقد اختلف العلماء في حكم العمرة بين الوجوب والسنية، فقالت طائفة أنها واجبة، وقال آخرون هي سُنَّة في كل سنة.قال ابن رشد الحفيد في سياق حديثه عن العمرة : " فإن قوما قالوا إنه واجب، وبه قال الشافعي، واحمد ، وأبو ثور، وأبو عبيد، والثوري، والأوزاعي، وهو قول ابن عباس من الصحابة، وابن عمر ووجماعة من التابعين ووقال مالك وجماعة هي سنة، وقال ابو حنيفة هي تطوع ...فمن أوجبها احتج بقوله تعالى : "وأتموا الحج والعمرة لله" وبآثار مروية منها ما روي عن ابن عمر عن أبيه، قال : دخل أعرابي حسن الوجه أبيض الثياب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال : ما الإسلام؟ فقال: " أن تشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم شهر رمضان وتحج، وتغتسل من الجنابة "[2] ...وروي عن زيد بن ثابت وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : " الحج والعمرة فربضتان لا يضرك بأيهما بدأت "[3].

وحجة الفريق الثاني ـ وهم الذين يرون أنها واجبة ـ فالأحاديث المشهورة الثابتة الواردة في تعديد فرائض الإسلام من غير أن يذكر منها العمرة ؛ مثل حديث ابن عمر : " بني الإسلام على خمس ، وربما قالوا إن الأمر بالإتمام ليس يقتضي الوجوب ؛ لأن هذا يخص السنن والفرائض ؛اعني إذا شرع فيها أن تتم ولا تقطع ".[4]

وقد تطرق القرطبي إل هذا الاختلاف في القراءة وثمرته، فقال في سياق تفسيره للآية، وذلك في مسألتها الخامسة : " قرأ الشعبي وأبو حيوة برفع التاء في (العمرة) وهي تدل على الوجوب"[5]

والظاهر من كلام القرطبي أنه يرى بالوجوب، وذلك لأنه عندما تطرق إلى الأمر في المسألة الرابعة قال: " وفي هذه الآية دليل على وجوب العمرة لأنه تعالى أمر بإتمامها كما أمر بإتمام الحج "[1]

---

1. معجم القراءات ، عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين للطباعة والنشر، دمشق ،ط1، 1،267/2002.
2. سنن الدارقطني ، باب فرض الحج والعمرة،رقم : 2807، 342/3.
3. المستدرك على الصحيحين ، الحاكم النيسابوري، كتاب المناسك، رقم 1781، 641/1.
4. الجامع الصحيح ، محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الإيمان ،باب دعاؤكم إيمانكم، رقم:8، ومسلم ، باب بني الإسلام على خمس، رقم 122.
5. الجامع لأحكام القرآن ، 2 /274.

وهذا خلاف لما عليه مالك وأصحابه الذين يرون بسنية هذا النسك، والذين لا شك أنهم لم يعتمدوا في رأيهم هذا على القراءة الشاذة الدالة على عدم الوجوب، وإنما على آثار سقنا بعضها من قبل، وربما كانت مخالفة القرطبي لمذهبه في الفروع بيد أنه مع ذلك بقي متمسكا بأصول المذهب المتمثلة في عدم الاحتجاج بشاذ القراءات.

القاعدة الثانية: القراءة الشاذة إن خالفت القراءة المتواترة المجمع عليها، ولم يمكن الجمع فهي باطلة.

تبين من القاعدة السابقة أنّ القراءة الآحادية حجة في الأحكام عند بعضهم، لكن هذا مقيد بما في هذه القاعدة، وهو أن لا تكون معارضة للقراءة المتواترة بحيث يتعذّر الجمع بينهما، فإن حصلت هذه المعارضة دلّ ذلك على أنها باطلة، لأنها إمّا أن تكون منسوخة أو غير ثابتة.[2]

مثال1:

قال القرطبي في تفسير لقوله تعالى : ((**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**)) [البقرة:158] :(ثم رأى الشريعة مطبقة على أن الطواف لا رخصة في تركه فطلب الجمع بين هذين المتعارضين. فقالت له عائشة : ليس قوله : {فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا} دليلا على ترك الطواف ، إنما كان يكون دليلا على تركه لو كان "فلا جناح عليه ألا يطوف بهما" فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف، ولا فيه دليل عليه، وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان يتحرج منه في الجاهلية، أو لمن كان يطوف به في الجاهلية قصدا للأصنام التي كانت فيه، فأعلمهم الله سبحانه أن الطواف ليس بمحظور إذا لم يقصد الطائف قصدا باطلا". فإن قيل : فقد روى عطاء عن ابن عباس أنه قرأ "فلا جناح عليه ألا يطوف بهما" وهي قراءة ابن مسعود ، ويروى أنها في مصحف أبي كذلك، ويروى عن أنس مثل هذا. والجواب أن ذلك خلاف ما في المصحف، ولا يترك ما قد ثبت في المصحف إلى قراءة لا يدرى أصحت أم لا، وكان عطاء يكثر الإرسال عن ابن عباس من غير سماع. والرواية في هذا عن أنس قد قيل إنها ليست بالمضبوطة، أو تكون "لا" زائدة للتوكيد، كما قال :

وما ألوم البيض ألا تسخرا ... لما رأين الشمط القفندرا[3]

فقد ردّ القرطبي القراءة الشاذّة وحكم ببطلانها لمخالفتها القراءة المتواترة وكذلك مخالفتها المجمع عليه من العلماء في وجوب الطواف.

---

1. المصدر نفسه ، 273/2.
2. خالد السبت، المرجع السابق، 93/1.
3. الجامع لأحكام القرآن، 2/ 182.

مثال2:

وقال في تفسيره لقوله عزّ وجلّ : ((**فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ**))[الأعراف:20] وقرأ ابن عباس (مَلِكَيْنِ) بكسر اللام ، وهي قراءة يحيى بن أبي كثير والضحاك. وأنكر أبو عمرو بن العلاء كسر اللام وقال : لم يكن قبل آدم صلى الله عليه وسلم ملك فيصيرا ملكين. قال النحاس : ويجوز على هذه القراءة إسكان اللام ، ولا يجوز على القراءة الأولى لخفة الفتحة. قال ابن عباس : أتاهما الملعون من جهة الملك ؛ ولهذا قال: ((**هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لا يَبْلَى**)) [طه : 120]. وزعم أبو عبيد أن احتجاج يحيى بن أبي كثير بقوله : (وَمُلْكٍ لا يَبْلَى) حجة بينة ، ولكن الناس على تركها فلهذا تركناها. قال النحاس : (**إلا أن تكون مَلِكَين**) قراءة شاذة. وقد أنكر على أبي عبيد هذا الكلام، وجعل من الخطأ الفاحش. وهل يجوز أن يتوهم آدم عليه السلام أنه يصل إلى أكثر من ملك الجنة؛ وهو غاية الطالبين. وإنما معنى (وَمُلْكٍ لا يَبْلَى) المقام في ملك الجنة، والخلود فيه.[1]

فقد اعتبر قراءة (مَلِكين) قراءة متروكة لمخالفتها المجمع عليه.

مثال3:

ورد في تفسير قوله تعالى: ((**قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ**))[هود:46]: (ودلت الآية على قول الحسن ومجاهد وغيرهما : أن الولد للفراش ؛ ولذلك قال نوح ما قال آخذا بظاهر الفراش. وقد روى سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار أنه سمع عبيد بن عمير يقول : نرى رسول الله صلى عليه وسلم إنما قضى بالولد للفراش من أجل ابن نوح عليه السلام ؛ ذكره أبو عمر في كتاب "التمهيد". وفي الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : "الولد للفراش وللعاهر الحجر" يريد الخيبة. وقيل : الرجم بالحجارة. وقرأ عروة بن الزبير. "ونادى نوح ابنها" يريد ابن امرأته ، وهي تفسير القراءة المتقدمة عنه ، وعن علي رضي الله عنه ، وهي حجة للحسن ومجاهد ؛ إلا أنها قراءة شاذة ، فلا نترك المتفق عليها لها. والله أعلم[2].

اعتبر القرطبي قراءة من قرأ: (ونادى نوح ابنها) قراءة شاذة لا يلتفت إليها ولا ينبني عليها تفسير لعدم ثبوتها ولأن معناها الذي يفيد نفي نسب الولد الكافر لنوحٍ عليه الصلاة والسلام ، وهذا زعمٌ تفنّده القراءة المتواترة والآثار الصحيحة.

---

1. الجامع لأحكام القرآن ، 179/7.
2. الجامع لأحكام القرآن، 47/9.

الخاتمـــة:

في ضوء استقرائي لهذه النماذج المنتقاة توصلت إلى النتائج التالية:

ـ القراءات القرآنية أداة ضرورية من أدوات التفسير، فإن تعلق الأمر بالمتواتر فهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن، وإن تعلق بالشاذ الثابت السند فهو من قبيل تفسير القرآن بالسنة أو قول الصحابي (لمن يرى الاحتجاج بشاذ القراءة).

ـ لقد كان القرطبي موافقا لما نصّت عليه قواعد التفسير المتعلّقة بالقراءات القرآنية خاصة في شقّها المتواتر، وهو الذي عليه جمهرة العلماء، وتبقى القواعد المتعلّقة بالشاذ محل خلاف بين العلماء.

ـ اختلاف القراءات عامل مهم من عوامل اختلاف الفقهاء .

ـ رغم أن القرطبي قطب من أقطاب المدرسة المالكية التي لا اعتبار للقراءة الشاذة عندها في مجال الأحكام الشرعية، إلا أن ذلك ليس مانعا من منحها الاهتمام البالغ في مجال اللغة من خلال التحليل والمناقشة والتوجيه، هذا إذا كانت لا تفيد أي حكم شرعي أو أفادت حكما شرعيا يتصادم والنص القطعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كانت منشئة لحكم جديد، أما إن كانت من قبيل الاستئناس أو بيان لقراءة متواترة فإن ذلك وارد عند القرطبي.

هذا ونرجوا أن يكون هذا العمل المتواضع همزة وصل لأعمال جليلة مضمونها القراءات القرآنية وعلاقتها بالأحكام الشرعية ـ العقدية منها والعملية ـ من خلال استقراء التصانيف الجليلة لجهابذة العلماء من أمثال أبي عبد الله القرطبي .

وأخيرا أسأل الله العظيم الجليل قبول هذا العمل، سائلا إياه ـ وهو خير مسؤول ـ أن يكون لوجهه، وأن يجعله في ميزان حسناتي، وصلى الله وسلم على خير الأنام محمد وعلى آله وصحبه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

اعتبار المآل
في تفسير النصوص عند المالكية

بلقاسم قراري: دكتورالي
(جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة)

ملخص المقال:

المآل أو المآلات هو أثر الفعل المترتب عليه، سواء أكان خيرا أم شرا، وسواء أكان مقصودا للفاعل أم كان غير مقصود، واعتباره أي بناء الأحكام عليه وعدم إلغائه، وإذا أدركنا اعتباره في تفسير النصوص الشرعية فإنّنا سنلحظ العلاقة الوطيدة التي تجمعه بفقه التنزيل، أي توظيف الأحكام في الواقع، فإذا طبقت هذه الأحكام دون النظر إلى مآلاتها أفضى بذلك إلى ما يناقض مقصدها الشرعي؛ وأمّا إذا وظّف اعتبار المآل فإنه يؤدي إلى الابتعاد عن التطبيق الآلي المفضي إلى سوء النتائج والعواقب؛ ويعصم المجتهد من الغلو في تطبيق القواعد والأقيسة العامة، وينقذه من السقوط في آفة التعسّف في استعمال الحق.

وقدا راعى المالكية هذا الأصل في تفسيرهم للنصوص الشرعية، ولم يقفوا على ظواهرها اللفظية، وقسمت هذا البحث المتواضع إلى:

- مقدمة: تناولت فيها أهمية اعتبار المآل.
- مبحثين: الأول: مراعاة المآل في تفسير النصوص. تناولت فيه تعريف المآل ومستنده الشرعي
- الثاني: مراعاة المآلات عند المالكية. ذكرت فيه نماذج في اعتبار المآل عند بعض المالكية.

Résumé

Le sort est l'impact d'un bon ou mauvais acte fait par un être en connaissance de cause ou par ignorance. En le considérant en tant que tel، les verdicts sont construits et ne peuvent faire l'objet d'annulation. Si nous réalisons sa considération dans l'interprétation des textes religieux، nous notons la relation étroite qui recueille la jurisprudence des verdicts d'emploi.

Si nous appliquons les verdicts sans tenir compte de la notion du sort accompagnant ces actes، cela implique une contradiction de son sens religieux au regard de la doctrine malékite dans l'interprétation des textes religieux qui ne mesure pas les phénomènes verbales.

Et la recherche a été divisée en une introduction et deux sections

Section 01 Prise en compte du sort dans l'interprétation des textes religieux.

Section 02 Prise en compte de sort chez malékites

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله الكبير المتعال الذي له مقاليد الأمور كلّها في الحال والمآل، وأشهد أن لا إله إلاّ الله العدل في أحكامه وعد كلّ من عمل صالحا بجزاء الحسنى، وأوعد كلّ من تمادى في فعل السيئات بسوء العقبى.

وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، بشّر المؤمنين ببلوغ أسمى الغايات وحذّر المفسدين من سوء العواقب والمآلات، فاللهمّ صلّ عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى أتباعه الغرّ الميامين.

أمّا بعد:

لقد تقرر عند أهل العلم أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، أو بعبارة أخرى أن الشريعة جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد ورفع الحرج، وأن تنزيل الأحكام على الوقائع والأحداث يتطلّب عملا اجتهاديا يقوم على منهجين متكاملين: منهج الفهم، ومنهج التطبيق، والذي يمعن النظر جيّدا في اعتبار المآل في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها يجده مرتبطا ارتباطا وثيقا بالحكم الشرعي، لأن الحكم الشرعي ينظر إليه من جهتين: من جهة مصادره ومنابعه التي منها يستقى، ومن جهة موارده وحاله التي عليها يقع، وهذه الجهة الثانية هي اعتبار المآل ذاته.

وإذا نحن أدركنا أهمية اعتبار المآل في تفسير النصوص الشرعية فإننا سنلحظ العلاقة الوطيدة التي تجمعه بفقه التنزيل، فإذا ما طبّق الحكم الشرعي دون مراعاة مآله أفضى بذلك إلى ما يناقض مقصده الشرعي، ولهذا راعى المالكية هذا الأصل في تفسيرهم النصوص، ولم يقفوا على ظواهرها، بل اعتبر بعضهم الأخذ بظواهر النصوص وعدم الالتفات إلى المعاني ضلالا في الدين وجهلا بمقاصد المسلمين، ومراعاة المآل في تفسير النصوص يفضي إلى الأمور التالية:

- الابتعاد عن التطبيق الآلي المفضي إلى سوء النتائج والعواقب.

- العصمة من الغلو في تطبيق القواعد والأقيسة العامة.

- كما أنه المنقذ من السقوط في آفة التعسّف في استعمال الحق، ومناقضة مقصد الشارع في تنزيل الأحكام الشرعية على وقائعها.

- وأنه الضابط الأساس في بناء الأحكام الشرعية وصياغتها لمعالجة الأحداث والوقائع المستجدة.

- وأنه يشكّل الخطوة الأساسية في تطبيق الأحكام بعد الفهم، يقول أبو إسحق الشاطبي: فالمكلّف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب فمن حقّه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ .

المبحث الأوّل: مراعاة المآل في تفسير النصوص

المطلب الأوّل: تعريف المآل:

التعريف اللغوي: إن المتصفّح للمعاجم العربية يلحظ أن مادة **"أول"** لا تخرج في معناها عن كثير من المترادفات، نذكر منها: المرجع والعاقبة والمصير والنتيجة والتفسير، يقول أحمد بن فارس اللغوي: الهمزة والواو واللام أصلان: فالأوّل: وهو مبدأ الشيء، ومؤنثه الأولى.

والثاني: قال الخليل بن أحمد: الأيل الذكر من الوعول، والجمع أيائل وإنما سمي أيّلا لأنه يؤول إلى الجبل ليتحصّن فيه، وقال الخليل أيضا: آل اللبن يؤول أولا وأؤولا خُثر.[1].

ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾[2]. وفي حديث عبد الله بن عباس "رضي الله عنهما": "اللهمّ فقهه في الدين وعلمه التأويل" قال ابن الأثير هو من آل الشيء يؤول إلى كذا، أي رجع وصار إليه [3]. والإمام ابن جرير الطبري يعبّر عن التفسير بالتأويل في تفسيره للقرآن العظيم.

وأمّا التعريف الاصطلاحي: فقد عرّفه الدكتور محمود حامد عثمان بقوله: "هو أثر الفعل المترتب عليه، سواء أكان خيرا أم شرّا، وسواء أكان مقصودا للفاعل أم كان غير مقصود [4].

وعرّفه الدكتور عمر جديه بقوله: اعتبار المآل هو ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالّها، سواء أكان ذلك خيرا أم شرّا، وسواء بقصد الفاعل أم بغير قصده.[5].

وإذا عدنا إلى كتب المتقدمين من الفقهاء والأصوليين نكاد نجزم بأنهم لم يعطوا حدّا أو تعريفا لمصطلح المآل، واكتفوا فقط بإعماله في كثير من المسائل الفقهية، وهذا ما يتضح جليّا من خلال ذكر بعض النماذج من كتب المالكية؛ وما قاعدة: "سدّ الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة" إلاّ من باب النظر إلى المآلات، فالمتأمل في مضمون القاعدة يلحظ أن أساس العمل بمقتضاها هو اعتبار المآل، إذ في غياب ما سيؤول إليه العمل بالذريعة لا يمكن معرفة وجه المصلحة المتوقعة.

فما يفضي إلى الحرام فهو حرام، وما يفضي إلى المباح فهو مباح، وما يفضي إلى الوجوب فهو واجب، وما يفضي إلى المكروه فهو مكروه، وما يفضي إلى المندوب فهو مندوب، والوسائل كلّها لها أحكام غاياتها.

1.أحمد بن فارس اللغوي، معجم مقاييس اللغة"أول" 1 /158.

2. سورة الأعراف، الآية: 54.

3. ابن الأثير الجزري ،النهاية في غريب الحديث، نقلا من لسان العرب: 452/10.

4. محمود حامد عثمان، قاعدة الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي ص211.

5. عمر جدية، أصل اعتبار المآل: ص36.

ويراد بالمآلات نتائج الأفعال ومصائرها، ومثالها مآل صلاح المرء في الدنيا هو فوزه بالجنّة في الآخرة، ومآل البنية التحتية القوية هو تحقيق التنمية وتقوية الاقتصاد ونحو ذلك في الدنيا[1].

والمقصود بتفسير النصوص هنا نصوص القرآن الكريم، ونصوص السنة النبوية، باعتبار أن القرآن والسنة هما الدليلان الأصليان، ومصدرا التشريع،ولا نعني بالنصوص النص عند الأصوليين، فالنص عندهم هو اللفظ الذي يكون أوضح من الظاهر، ويقبل التأويل، والنسخ في عهد الرسالة[2].

المطلب الثاني: علاقة المآلات بالمقاصد الشرعية.

يتضح الأمر جليا أن المآل والمقصد تجمعهما علاقة وطيدة لارتباطهما الوثيق بجوهر التشريع الإسلامي القائم على جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها.

يقول الدكتور عبد الحميد العلمي: ومسألة النظر في المآل لها ارتباط بالقصدين- قصد الشارع وقصد المكلّف- لأنه ثبت أن التشريع قائم على جلب المصالح ودرء المفاسد، وكان من الأمر الملتفت إليه عند إجراء الأحكام اعتبار هذا القصد بالنظر إلى ما يؤول إليه...[3]. ويرى الدكتور فريد الأنصاري أن العلاقة بين المآل والمقصد علاقة ذات طبيعة عضوية، بناء على أن المآل في حقيقته ما هو إلاّ مجموع المصالح والمفاسد المتوقعة في مستقبل تنزيل الحكم الشرعي على محلّه[4].

ويعدّ النظر في المآلات من الأمور الاجتهادية والتجديدية المهمّة التي يتصرّف فيها المجتهد المجدّد، بغرض تقدير المصالح، الأهم فالأهم بتقدير النتائج وتوقعها ليحكم بها على المقدمات والأسباب، وبهذا نجد أن مراعاة المآلات في أفعال المكلّفين من صلب مقاصد الشريعة الإسلامية.

وعلى الجملة فإن الذرائع لها اتصال وثيق بالمقاصد من حيث اعتبارُها شطر موراد الأحكام، إذ هذه الموارد هي الوسائل والمقاصد، ومن حيث اعتبارها من ضروب مآلات الأفعال، والأمور بمقاصدها، والعبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، ومن ثمّ فإن تناول الذرائع سدّا وفتحا من حيث استنباط جوانبها المقاصدية المصلحية سيسهم بلا شكّ في تكوين علم المقاصد، وقيام بنيانه النظري المتكامل[5].

---

1. انظر نور الدين مختار الخادمي، المقاصد في المذهب المالكي:ص280-284.
2. نور الدين مختار الخادمي، تعليم علم الأصول: ص376.
3.عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي:314.
4. انظر فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي: ص 470
5. انظر محمد أبو زهرة، أصول الفقه: 228- 234.

المطلب الثالث: مشروعية اعتبار المآل:

وأمّا مشروعية اعتبار المآل فقد جاءت في القرآن الكريم، وفي السنّة النبوية الشريفة، وفي أقوال الصحابة إذا اعتبرنا أقوالهم أدلّة، وقد أخذ بمضمون هذه القاعدة، أي العبرة بالمآل جميع الفقهاء في جميع الأعصار والأمصار[1].

ففي القرآن الكريم كثير من الآيات الصريحة التي تفيد اعتبار المآل، فقد ذكر الإمام أبو إسحاق الشاطبي نصوصا قرآنية كثيرة ترشد كلّها إلى اعتبار المآل بشكل عام من خلال الإخبار عن عاقبة الفعل وأثره، وهذا ما أطلق عليه "رحمه الله" " اعتبار المآل في الجملة" ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2].وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[3]. وقوله تعالى على لسان سيدنا يعقوب عليه السلام: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾[4]. وهناك نصوص أخرى ذكرها الشاطبي[5].

ومن السنة النبوية النبوية أحاديث كثيرة في اعتبار المآلات؛ منها: ترك قتل المنافقين، فقد امتنع النبي صلّى الله عليه وسلّم عن قتل المنافقين مع علمه بهم، ومع علمه باستحقاقهم القتل، وقال: "أخاف أن يتحدّث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"[6].

وترك إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام، فقد قال لعائشة أم المؤمنين "رضي الله عنها":" لولا قومك حديث عهد بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم"[7].

فبمقتضى هذا أفتى الإمام مالك الأمير العباسي حين أراد أن يردّ البيت إلى قواعد إبراهيم بعدم الجواز، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله.

---

1. انظر عمر جدية، أصل اعتبار المآل: ص127. 131، و عبد الرحمن بن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: ص 121، وما بعدها.
2. سورة البقرة الآية: 188.
3. الأنعام: الآية: 108.
4. سورة يوسف، الآية:5.
5. انظر أبو إسحق الشاطبي، الموافقات:196/4|197.
6. أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى:" هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله":
193/6 برقم: (4907)، ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب باب: انصر أخاك ظالما أو مظلوما: 19/8، برقم (6748).
7. رواه البخاري في الحجّ، باب فضل مكة وبنيانها: 180/2، برقم:(1586). ورواية الموطأ: "لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت"الإمام مالك بن أنس، الموطأ، ومعه إسعاف المبطأ برجال الموطأ لجلال الدين السيوطي كتاب الحجّ، باب ما جاء في بناء الكعبة، ص303

فلولا مراعاة المآلات لقتل النبي صلّى الله عليه وسلّم المنافقين، ولأعاد بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام، ولكن في الأولى سيفضي إلى نفور الناس من الإسلام خشية أن يقتلوا بتهمة النفاق، وفي الثانية يؤدي إلى اعتقاد العرب أن النبي يهدم المقدسات ويغير معالمها[1].

وأمّا الصحابة رضي الله عنهم فكانوا يراعون المآلات في فتاويهم وأقضيتهم، وقد وصف الإمام الشاطبي السلف عموما بأنهم: " كانوا أفقه الناس في القرآن الكريم وأعلم الناس بمقاصده وبواطنه"، ثم قال "والصحابة خصوصا هم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها"[2].وما العمل بالمقاصد عموما إلاّ الأخذ بالمصالح والنظر في مآلات الأفعال.

المبحث الثاني: مراعاة المآلات عند المالكية.

اخترت الحديث عن الفكر المقاصدي واعتبار المآلات لدى السادة المالكية؛ لأنهم أولى الناس بالفكر المقاصدي بل الإمام مالك "رحمه الله" هو وارث علم أهل المدينة، فقد نقل العلامة محب الدين الخطيب "رحمه الله" عن علامة الهند الكبير وليّ الله الدهلوي "رحمه الله" أنه كان يرى أن الفقه في عهد الصحابة كان منبعه أساسا مجموعة معيّنة من الصحابة، ويعرفون بفقهاء الصحابة، وكان إمامهم عمر بن الخطاب "رضي الله عنه"، ثم انتقل فقه عمر والصحابة إلى فقهاء المدينة السبعة، وهم سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وخارجة بن زيد، وسليمان بن يسار، وسالم بن عبد الله بن عمر، وورث علم هؤلاء تلامذتهم من أمثال ابن شهاب الزهري ويحي بن سعيد الأنصاري، وزيد بن أسلم، ونافع مولى عبد الله بن عمر، وربيعة بن عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي، وأبي الزناد، وانتقل علم هؤلاء جميعهم إلى الإمام مالك الأصبحي[3].

ولهذا نرى بعض المالكية يسمّي الفقه المالكي بفقه أهل المدينة، مثل الإمام ابن عبد البر القرطبي "رحمه الله" في كتابه: "الكافي في فقه أهل المدينة المالكي".

والحديث عن مراعاة المقاصد لدى السادة المالكية أو الحديث عن مراعاة المآلات بصفة خاصّة عندهم لا يخفى على أي باحث أو قارئ لأقوالهم وفتاويهم وأرائهم، لأن علم المقاصد مرتبط ارتباطا وثيقا بالوازع الجبلي والوازع الديني، وأن مراعاة المصلحة وسدّ الذريعة من أصول المالكية، وقد تواتر الأمر أن عمر "رضي الله عنه" كان يعتمد كثيرا على المصالح في فتاويه وقضائه، ولهذا قال الإمام أبو حامد الغزالي الشافعي "رحمه الله": الصحابة "رضي الله عنهم" هم قدوة الأمّة في القياس، وعُلم قطعا اعتمادهم على المصالح[4].

---

1. انظر الموافقات: 555/4، أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص383.
2. الموافقات: 409/3، 130/4.
3. هذا الكلام منشور بآخر كتاب الموطأ طبعة: محمد فؤاد عبد الباقي.
4. أبو حامد الغزالي، المنخول : ص 353.

وأمّا سدّ الذرائع فهو الأصل الذي حمل لواءه المذهب المالكي، وعمل به أكثر من غيره، وما اعتبار المآل إلاّ من باب مراعاة المصالح وجلبها وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، وسدّ الذرائع، ولهذا لا يمكن إهماله من طرف إمام من أئمتهم.

المطلب الأوّل: مراعاة المآل عند الإمام مالك "رحمه الله"

فمراعاة المآلات عند الإمام مالك "رحمه الله" بيّنة وواضحة، فمن ذلك:

- تفسيره للحديث الوارد في الموطأ عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: أهدى أبو جهم بن حذيفة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم خميصة شامية لها علم فشهد فيها الصلاة، فلمّا انصرف قال: ردّي هذه الخميصة إلى أبي جهم فإني نظرت إلى علمها في الصلاة فكاد يفتنني"[1].

فقد جاء في المدونة من سؤال سحنون لابن القاسم: أكان مالك يكره التزويق في القبلة؟ قال: نعم كان يكرهه، ويقول: يشغل المصلّين[2].

فقد استند الإمام مالك في هذا إلى الحديث وإلى بعض النصوص الواردة في المسألة، ونظر إلى ما يؤول إليه فعل المصلّي، وراعى في ذلك الخشوع الذي يعتبر مطلوبا من المكلّف في أداء الصلاة.

- وقال في موضع آخر من المدونة: إن الزكاة تجب في أموال الصبيان وحرثهم وناضهم وماشيتهم ،وفيما يديرون من التجارة[3].

فقد اعتمد على الأدلة العامة والمطلقة الواردة في وجوب الزكاة، وراعى قصد الشارع من الزكاة، وهو تحقيق مصلحة الفقراء، وتحصين المال وتزكية النفوس.

- وفي مجال العقوبات الشرعية حرص الإمام مالك على تحقيق مصلحة حفظ الأنفس والأموال، والحفاظ على نظام الأمة وعموم الأمن فيها، فقد ذهب إلى أن من قطع الطريق في المصر أو قريبا منه يعتبر قاطع طريق، ويقام عليه حدّ قاطع طريق، جاء في المدونة من سؤال سحنون لابن القاسم: قلت: أرأيت إن قطعوا الطريق في مدينتهم التي خرجوا منها، فأخذوا أيكونون محاربين في قول مالك؟ قال نعم[4].

فقد اعتمد في ذلك عموم ما ورد في ذلك من النصوص، ومن ذلك قوله تعالى:﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[5]. فقد راعى الإمام مالك ما تؤول إليه أفعالهم من الفساد في الأرض والضرر بالناس.

---

1. رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها: 1/ 361. برقم: (220).
2. الإمام مالك، المدونة: 405/2.
3. انظر المدونة:249/2.
4. المدونة: 6/ 302.
5. سورة المائدة، الآية:32.

وحكمهم عند السادة المالكية إلى الحاكم يفعل بهم ما يراه صلاحا للأمّة، لأن تصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[1].

-كما اعتبر الإمام مالك المآل حين سئل عن سفر الرجل بامرأة أبيه المطلقة، هل يسافر معها؟ قال لا أحبّ ذلك، وقال ابن القاسم: وما يعجبني أن يسافر بها، فارقها أبوه أولم يفارقها[2]. وقال ابن رشد الجد: وكراهيته أن يسافر بها إذا كان أبوه قد طلّقها وتزوجت الأزواج استحسانا مخافة الفتنة عليه، إذ ليست في تلك الحال زوجة أبيه[3].

فهنا نرى الأئمة مالكا، وابن القاسم، وابن الرشد، راعوا في المسألة المآل، ولو أن النص القرآني صريح في تحريم الزواج بزوجة الأب، وهو وقوله تعالى:﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[4].وقد أجمع العلماء على تأبيد التحريم.

- ومما يندرج في هذا النوع من الاجتهاد المقاصدي، واعتبر فيه المآل ما أفتى به الإمام مالك حين سئل عن أكل الكرّاث، يؤكل فيأتي آكله المسجد، فقال: إنه ليكره كلّ ما آذى الناس.

وقد نبّه الإمام بن رشد على أن الكراهة في قول الإمام مالك تكون في الكرّاث، لأن إذاية الناس لا تجوز، وقد نصّ النبي صلّى الله عليه وسلّم على أن العلّة في منع أكل الثوم من دخول المسجد إذاية الناس، في قوله عن الثوم: "من أكل من هذه الشجرة فلا يقربنّ مسجدنا" فإذا كان الكرّاث أو البصل تؤذي روائحهما الناس، فلا يجوز لآكلها دخول المسجد قياسا على الثوم لوجود العلّة فيهما[5].

فهنا نجد الإمام مالكا "رحمه الله" قد نظر إلى المآل في فهم النص، وقد وافقه الإمام ابن رشد في ذلك، ولو أن إجابته واضحة بالقياس والتعليل.

- ومن المسائل التي راعى فيها الإمام مالك اعتبار المآل وسدّ الذريعة، مسألة اتباع رمضان بصيام الست من شوال؛ قال الإمام مالك "رحمه الله": ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك، ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء، إذا رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم، ورأوهم يعملون ذلك؛والنص مطلق في صيام هذه الأيام لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "من صام رمضان وأتبعه ستا من شوال فكان صيامه كصيام الدهر"[6].

---

1. القاضي عبد الوهاب البغدادي، المعونة:1366/3 الإشراف:850/2.
2. المدونة: 324/5.
3. أبو الوليد بن رشد، البيان والتحصيل: 297/4
4. سورة النساء الآية:22 .
5. البيان والتحصيل: 14/ 146.
6. الموطأ، كتاب الصيام: 213/2.

وكراهة الإمام مالك لذلك بالنظر إلى اعتبار المآل، وما خُشي من أن يظن أنها من رمضان، فإذا أمن ذلك فهو مستحب لانتفاء علّة اعتقاد الوجوب.

وقد ذكر الدكتور محمد نصيف العسري أكثر من مائة مسألة رعى فيها الإمام مالك مقاصد الشريعة، ويتمثّل ذلك في مقاصد الشارع، ومقاصد المكلّف، والاجتهاد المقاصدي، ومراعاة المصالح، ومراعاة المآلات وغيرها[1].

المطلب الثاني: نماذج من مراعاة المآل عند بعض المالكية.

فمراعاة المآلات عند السادة المالكية بيّنة وواضحة في كتبهم فقد مضت بعض النماذج عن ابن القاسم وابن رشد الجد، وهنا لا أستطيع أن أذكر كلّ من راعى اعتبار المآل منهم، يكفي أن الإمام مالكا كان رائدا في هذا المجال وما على تلامذته ومن سار على مذهبه إلاّ اقتفاء أثره في ذلك.

ومن أمثلة اعتبار المآل لدى بعض المالكية، مسألة بيوع الآجال التي تفضي إلى الربا، وهذه البيوع ظاهرها الجواز، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[2].فعمّ،ولكنها يتوصل بها إلى الحرام، فمنعت اعتبارا بما تؤول إليه وسدّا للذريعة، لأن الوسيلة إلى الحرام حرام، والوسائل لها أحكام مقاصدها.

وصورة هذه البيوع، من باع سلعة إلى أجل مسمى ثمّ اشتراها هو نفسه أو وكيله من المشتري أو وكيله بجنس ثمنها الذي باعها منه نوعا وصفة، فإن البيع ممنوع إن تعجّل الثمن الأقل كلّه أو بعضه، كأن يبيعها بألف لأجل معيّن ثمّ يشتريها بثمانمائة نقدا كلّها أو بعضها، أو لأجل دون الأجل الأول، أو يشتريها بألف ومائتين لأجل أبعد من الأجل الأوّل[3].

فقد عنون القاضي عبد الوهاب فصلا في كتاب المعونة بعنوان:"منع الذرائع المؤدية إلى الربا" ثمّ قال: وهذه المسألة من الذرائع وهي ممنوعة عندنا، ومعناها أن يمنع الشيء الجائز إذا قويت التهمة في التطرّق به والتذرّع إلى الأمر المحظور[4].

وما تحريم هذه البيوع إلاّ لمراعاة ما تؤول إليه من الضرر والفساد.

- إن القرض جائز لأنه فعل خير وبرّ، ولأنه صلّى الله عليه وسلّم اقترض، وندب إلى القرض فقال: "كلّ معروف صدقة"[5].ولكن إذا كان القرض يجرّ إلى حرام منع، مثل القرض الذي يجرّ نفعا، وجميع الطرق المؤدية إلى استباحة الفروج بغير وجه حق، ومثال ذلك:

---

1. انظر الدكتور محمد نصيف العسري، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك بدء من 49.
2. سورة البقرة، الآية:275.
3. ابن جزي الغرناطي،القوانين الفقهية: ص277، المعونة: 2/ 1002 ابن الجلاب البصري،التفريع: 136/2
4. المعونة: 996/2-997.
5. رواه مسلم في الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كلّ نوع من المعروف: 82/3، برقم:(2375).

إقراض الإماء، قال القاضي عبد الوهاب: ويجوز إقراض الذهب والورق والعروض والحيوان كلّه سوى الإماء، لأنه ذريعة استباحة فرج بغير نكاح ولا ملك، فكان في معنى العارية، لأنها منفعة لا تستباح بالعارية فلم تستبح بالقرض كوطء الزوجات[1].

وهذا ما ذهب إليه كلّ المالكية مثل ابن الجلاب في التفريع، وابن عبد البر في الكافي في فقه أهل المدينة، وابن أبي زيد القيرواني وغيرهم، وقد راعوا في ذلك ما تؤول إليه الأفعال، لأن الأصل في الفروج التحريم.

- ومن ذلك الزواج بالزانية، والأصل فيه الجواز لقوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[2]. فعم، ولأنها خالية من الأسباب المانعة من نكاحها فجاز العقد عليها كغير الزانية، ولأن الزنا ليس فيه أكثر من كونه كبيرة يعاقب عليها، وذلك لا يمنع نكاحها، كالسرقة وشرب الخمر والقتل، ولكن مخافة فساد النسب وأخلاق الأولاد ووسمهم بالعار، يكره الزواج بالزانية، ويؤيد ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم: "عليك بذات الدين تربت يداك"[3]. فقد قال القاضي عبد الوهاب بالكراهة مراعاة للمآل[4].

- ومن ذلك عدم القود والعقل في الجراح إلاّ بعد اندمال الجرح، ولو أن النص صريح في المماثلة، وهو قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[5]. قال القاضي عبد الوهاب البغدادي: لا يستقاد ممن جرح، ولا يعقل إلاّ بعد اندمال الجرح، لما روي أن النبي صلّى الله عليه وسلّم نهى عن الجرح يستقاد منه حتى يندمل[6].ولأنه يؤول إلى النفس فيعاد القود ثانية، وذلك خروج عن المماثلة، ولأن المقتصّ منه يموت قبل الجاني، وربما تلف وبرأ الجاني فيكون في ذلك تلفا للقصاص، وذلك غير جائز[7].

- ومن ذلك سدّ الذريعة في القليل مما يسكر، لأن الاستخفاف بالقليل يؤول إلى الاستخفاف بالكثير، وبالتالي إلى ارتكاب المحظور، يقول ابن رشد الحفيد "رحمه الله": فإنه لا يبعد أن يحرّم الشارع قليل المسكر وكثيره سدّا للذريعة وتغليظا مع أن الضرر إنما يوجّه في الكثير[8]. وهذا تفسير منه للنصوص الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية في تحريم الخمر.

---

1. المعونة: 998/2 -999
2. سورة النساء، الآية:3 .
3. رواه البخاري في النكاح، باب الأكفاء في الدين:9/7، برقم:(5090)، ومسلم في النكاح، باب: استحباب نكاح ذات الدين: 175/4، برقم:(3708) .
4. انظر المعونة: 795/2
5. سورة المائدة، الآية:45.
6. أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: 67/8، وابن أبي شيبة في المسند: 369/9.
7. انظر المعونة: 1312/3، التفريع:217/2، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: ص592.
8. ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ونهاية المقتصد: 407/1

- ومن ذلك أيضا حرمة جميع العقود التي تشغل المكلّف عن السعي إلى الجمعة، يقول الإمام أبو بكر بن العربي "رحمه الله": "فكلّ أمر يشغل عن الجمعة من العقود كلّها فهو حرام شرعا مفسوخ ردعا" وقد عدّ هذا الرأي محلّ اتفاق من قبل سائر الفقهاء المالكيين وغيرهم للحكمة نفسها، فقال: " وهذا مجمع على العمل به، ولا خلاف في تحريم البيع[1]. وعلما أن منع البيع وسائر العقود لا يعود إلى العقود ذاتها بل هي صحيحة في ذاتها، وإنما يعود إلى ما تؤول إليه من الانشغال عن صلاة الجمعة.

الخاتمة:

ها أنا ذا أصل إلى ختام هذا البحث المتواضعبتواضع صاحبه، ولكن قبل الختام لا بد من ذكر أمور يستنار بها في موضوعنا هذا وهو اعتبار المآل في تفسير النصوص لدى المالكية، وهذه الأمور هي:

- المقصود بالمآل ما يصير إليه فعل المكلّف أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالّها أو وقائعها، سواء أكان هذا الفعل خيرا أم شرّا، وسواء أكان بقصد الفاعل أو بغير قصده، وقد تضافرت كثير من الأدلّة النقلية والعقلية والاجتهادات الفقهية في أزمنة مختلفة على ضرورة اعتبار المآل، وأنه لا يصحّ لمجتهد الاستغناء عنه.

- إن مراعاة المآلات في أفعال المكلّفين لها ارتباط وثيق بمقاصد الشريعة الإسلامية، إذ المقاصد جبلية في الإنسان، لأن الأصل فيها جلب المصالح ودرء المفاسد ورفع الحرج، وما مراعاة المآل إلاّ النظر في ذلك.

- إن اعتبار المآل له أصل في كتاب الله عزّ وجلّ وفي سنة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم القولية والفعلية والتقريرية، وكذلك في أقوال الصحابة رضي الله عنهم.

- فإذا نظرنا إلى الجانب التطبيقي في اعتبار المآل نجد السادة المالكية هم السبّاقين إلى ذلك في تفسيرهم للنصوص الشرعية، وتنزيل الأحكام في النوازل وفي الفتاوى والأحكام، وفي دراستهم للأدلة الشرعية، وخاصّة في مبحثي المصالح المرسلة، وسدّ الذرائع.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم، وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

1. أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن: 1805/4- 1806

مقاصد القرآن
في ضوء اختلاف القراءات القرآنية

بن علال حمزة: دكتورالي
(جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة)

ملخص:

يدرسُ هذَا البحث المقاصد القرآنية في ضوءِ القراءات القرآنية وفقَ تقسيمِ ابن عاشور للمقاصد، حيثُ ذكرَ أربعَ مقاصِد، تحْتَ كُلّ مقْصدٍ مثالٌ يخدمُه. وخلُصَ في الأخير إلى أنَّ المقاصدَ إذا كانت جليةً عنْدما تَلتقي القراءات، فإنَّها تمتدُّ وتتنوّعُ أيضًا عند اختلافِها. كما أنّ هذا الاختلافَ الوارد فيها لَه مَعانٍ ودلالاتٍ يُمكِن إضافتُها لمقاصدِ القرآن الكريم. وأنَّ تنوُّع هذِه المعاني تابعٌ لتنوُّع الألفاظ وبالتَّالي هُو تنوُّع في المقاصِد. ضف إلى أن هذا الاختلاف في المقاصد هُو اختلافُ تنوُّعٍ وليس تضاد، وما عَلى الباحثينَ إلا الاهتمام ببيانِ هذِه المقاصد وإخراجها لفائدةِ طُلابِ العلم، وتفعيلِ دورها عندَ تدبّر القرآنِ الكَريم.

Abtract :

This Study is dedicated to quranic purposes in the light of quranic

Readings according to ibn achour ‘s division or categorization of purposes in which he mentioned four purposes ,each one is supported by an example .He came to a conclusion If the purposes awe clear enough when meeting with readings, they diverse too. He added that these diversity in meanings is related to the diversity of words therefore it is a diversity of meanings .He added that the diversity of meanings is not of difference but of multiplicity and that researchers should focus and shed more light on these purposes making it available and clear to students when reading Quran with meditation.

مُقدِّمة:

الحمْدُ لله ربِ العالمين والصَّلاةُ والسَّلام عَلى خاتمِ المُرسلين نبيّنا محمَّدٍ وعلى آله وأصحَابهِ أجمعين ومن تَبعهُم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين أمَّا بعدُ:

لقَدْ تسَابقَ علماءُ الإسلامِ في العنايةِ وَالاهتمامِ بكتابِ ربّهِم وإعطائِه الأولويّةَ التي يَستحِقُّها، فَحفظُوه في الصُّدورِ والسُّطورِ، وفَسّروا آياتِه وأبْرزُوا وُجُوهَ إعجازِه وأسْرار بلاغته، واهتمُوا بضبطِ رسْمهِ وتحديدِ ابتدائه ووقفِه إلى إعرابِه وشرْحِ غريبِه وَعدّ حروفه وآياته، وعلّمُوه للنّاسِ حفظاً وتجويدًا،فكانَ ذلكَ تصْديقًا لقولهِ تعالى: **"إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لحَافِظُونَ"**.[1]

وَكانَ مِن هَذهِ العناية والاهتمَام بيانُ المقاصِدِ التي جاءَ القرآنُ لتبيَانِها والتي تُعدُّ قَواعدَ وكُليات يُرجع إليهَا في فهمِ مُراد الله عَزّ وَجلّ، والتي جاءتْ متفاوتة حسبَ إلمامِ ومَعرفة كُلّ وَاحدٍ بأساليبِ الخطابِ ودلالتِه، وقُدرتِه أيضاً في فهم المُراد منَ الآيات، فإنّ الأفهامَ تتفاوتُ في استخراج المقاصد منَ القرآن الكريمِ.

وَلماَّ كَانَ هذا الاستخراجُ مُنحصراً فيمَا اتّفقتْ عليهِ القراءاتُ القرآنية، يأتي هذاَ البحث ليلفتَ الأنظَار إلى جانبٍ قد نَدَرتْ الأقلامُ فيه، وهُو جانبُ:

اَلْمَقَاصِدُ القرآنيَّة في ضوءِ القراءَاتِ القرآنيَّة المتَواترِة

لاَسِيمَا وأنّ عُلماءَنا يُقرُّون بسلاَمتِها، وصِحّة سَندِها إلى النّبيّ صَلَّى اللهُ عليهِ وَسَلَّمَ، إضافةً إلى كَونها تُعدُّ قُرآناً أيضاً.

فإذا كانَ علماءُ المقاصدِ قَدِ اجتهدُوا في استخراجِ المقاصِد التي تَلتقي عليهَا القراءاتُ القرآنيةُ المتواترةُ، فإنّ مَجالَ الكتابةِ في القراءاتِ هُو لونٌ جديدٌ من ألوانِ مقاصدِ هذَا الكتاب، لأنَّه إذا كَانتِ المقاصدُ جليةً عنْدما تَلتقي القراءات، فإنَّها تمتدُّ وتتنوّعُ أيضًا عند اختلافِها.

انطلاقاً ممّا سبقَ، يأتي هذَا البحْث ليُبيِّنَ هَذهِ المقاصد في ضَوءِ القراءاتِ القرآنيّة المتواترةِ مِن جانبِ اختلافِها لا مِن جانبِ اتّفاقِها. وإذا كنَّا قد اتَّفقنا عَلى أنّ هذِه القِراءات وحيٌ من اللهِ، وأَنَّ كُلَّ قراءةٍ بمنزلةِ آية، تأتي إشكاليةُ البحثِ على نحو التالي:

هلْ يحملُ هذَا الاختلاف مَعانٍ ودلالاتٍ جديدةً ذاتَ شأْنٍ يُمْكن أن نُضيفَها إلى مقاصدِ القرآنِ الكريمِ؟ هل يُصاحِبُ هذا التغيير تنوُّع في المقاصِد؟ هلْ تختلفُ المقاصدُ باختلافِ القراءات؟

أسئلةٌ عديدةٌ تسعى الدِراسةُ أن تُجيبَ عنها، وذلك تحقيقا لما يلي من الأهداف:

- إدراكُ أهميّة المقاصد القرآنية في ضوءِ القراءات القرآنية.
- استجلاءُ المقاصد القرآنية وإبرازها لتكُون وسيلةً للتدبّرِ والتفكّر.

1. سورة الحجر: الآية 9

- تذوُّقُ سعة القراءات القرآنية وما تحتويه من مقاصدَ.

- التأكيدُ على أنَّ الاختلافَ الواردَ في القراءاتِ له دلالتُه ومعناه ومقاصدُه.

وتتميماً للفائدةِ حول هذا الموضُوع؛ فقد قُمْتُ بالاستعانة بما رأيتُه خادِماً لأصلِ الكلاَم، من كُتبِ التفسيرِ والقراءات والمقاصد، وكُتب التوجِيه واللُّغة، مع الالتزامِ بنسبةِ الأقوالِ لأصحابِها.

أمّا المنهَجُ المتّبعُ في هذه الدراسة هُو المنهجُ الوصفيُ التحليليُ، حيثُ سأعمدُ إلى تتبّعِ الأمثلةِ القرآنية أو الكلماتِ القرآنية - محورُ البحث- وأدرسُها من خلالِ ما طرأ على اللَّفظةِ من اختلافٍ لاستخراج المقاصد المنشُودة التي تبدّتْ لنا من خلالِ التَّحلِيل والاستجلاءِ، كُلّ هذا وفقَ تقسيمِ ابن عاشور للمقاصد، حيثُ ذكرتُ أربعَ مقاصد، تحْت كلّ مقْصد مثالٌ يخدمُه. وحَسبي أن أنوَّه هُنا إلى أنّ معنى المقاصِد في هذه الدِّراسة ليسَ المقصودُ بها المقاصد عندَ الأصُوليين، وإنّما هِي تلكَ المعاني الجزئيَّة التي تتفرّعُ عن المعاني الكُليّة، أو المقاصد العامة، والتي تخدُم المقصد من الآية.

خطَّةُ البحثِ: وسَيتمُّ توزيعُ البحث على وفق الخطة التالية:

مقدّمة: تتضَمَّنُ الإشكاليةَ المطروحة وأهميَّةَ الموضوعِ، والأهدافَ المرجوةَ من وراء البحثِ فيه، والمادةَ العلميَّة، والمنهجَ المتَّبع في الدّراسةِ.

تمهيد: التّعريفُ بالمصطلحات : القراءات - مقاصد القرآن.

المطلبُ الأوّل : فوائدُ اختلاف القراءات.

أوّلا - أسبابُ اختلاف القراءات القرآنية .

ثانيا - فوائدُ اختلاف القراءات.

المطلبُ الثاني: مجالات مقاصد القرآن في ضوء القراءات القرآنية.

أولا- مقاصدُ القرآن عند علماء التفسير.

ثانيا- مجالات المقاصد القرآنية في ضوء القراءات القُرآنية.

خاتمة: تتضمّنُ أهمّ النتائج التي توصّلتُ إليها في البحث.

تمهيد : التَّعريفُ بالمصطلحات.

منَ المسلَّمِ به في تقديمِ أيِّ بحثٍ علميٍ معرفةُ المصطلحَاتِ العِلميّة، لأنَّ تحديدَها وبيانَ مفهُومِها، أَساسٌ يُبنى عليه مَا يتبعُه من خُطوات في البَحث.

وَلمَّا كانَ مَوضوعُ هَذا البَحث مُتعلقاً بالقراءاتِ القرآنية وَمقاصدِ القرآن، كَانَ لزاماً علينْا أن نتعرَّفَ على ما يلي: القراءاتُ لغةً واصطلاحاً، والمقاصدُ في اللغة والاصطلاحِ.

أوّلا- القراءات.

أ- القراءاتُ في اللغة:

القراءات: جمع مفردها قراءة، ومادة (ق.ر.أ) يدورُ معناها في لسان العربِ حَول معنى الجمْع والاجتماعِ، فكلُّ شَيءٍ جمعته فقَد قرأته. ومعنى قرأتُ القرآن: لفظتُ به مجموعًا أي ألقيتُه.[1]

والقِراءة من قرأَ يقرأُ قرآنا، يقال اقترأت في الشِّعر وأقرأته أنا وأقرأ غيره يقرئه إقراء، ومنه قيل فلان المقرئ. قال سِيبويه:((قرأ وأقرأ بمعنى بمنزلة علا قرنه واستعلاه، واستقرأه بمعنى طلب إليه أن يقرأ)).[2]

وفي الجُملة فإنَّ القراءة تدورُ لغةً حوْل عدَّة مَعانٍ هي: الجَمعُ والضمُّ، والإلقاءُ.

ب-القراءاتُ في الاصطلاح:

لها عدَّةُ تعاريف أوْردَها العُلماءُ، سَأقتصرُ على تَعريفين أراهُما جامعيْن مانعيْن هُما:

1- تعريف ابن الجزري(ت833هـ):((القِراءاتُ علمٌ بكيفيةِ أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو النّاقلة)).[3]

2- **تعريف شهاب الدين القسطلاني(923هـ):**((هُو علمٌ يُعرف منْه اتّفاقُ النّاقلين لكتاب الله، واختلافهم في اللُّغة والإعراب والحَذف والإثبات، والتَّحريك والإسْكان، والفصل والاتصال، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال من حيثُ السماع)).

أو يُقال: ((علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها، معزواً لناقله))[4].

---

1. ابن منظور: لسان العرب، الجزء الثاني عشر، الطبعة الرابعة، دار صادر، بيروت- لبنان، 1426هـ /2005م، ص50.
2. الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق: علي شيري، الجزء الأول، دار الفكر، بيروت_ لبنان 1414هـ1994م، ص218.
3. ابن الجزري: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ /1999م، ص 9.
4. القسطلاني: لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق وتعليق: الشيخ عامر السيد عثمان ود. عبد الصبور شاهين، الجزء الأول، طبعة القاهرة، 1492هـ / 1972م، ص 170.

ثانيا: المقاصد

أ- المقاصدُ في اللغة:

جمعُ مقصد، مشتقٌ من الفعل قصَد يقصِد قصداً، فهو قاصد. وقوله تعالى:**وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ**[1] أيْ عَلى الله تَبيين الطَّريق المستقيم والدُّعاء إليه، وطريقٌ قاصدٌ سهلٌ مستقيم.وأصْل (ق ص د) ومواقعها في كلام العربِ الاعتزامُ والتوجُّه والنُّهود والنُّهوض نحوَ الشيء على اعتدالٍ كانَ ذلك أو جَور، هذا أصلُه في الحقيقة، وإن كان قدْ يُخصّ في بعض المواضع بقصدِ الاستقامة دُون الميل، ألاَ ترى أنّك تقصِد الجور تارةً كما تقصدُ العدل أخرى[2]. فأصْل العقد هو العزمُ والتوجُّه نحوَ الشيء، ثمَّ نُقل معناهُ لاستعمالاتٍ أُخرى أهمُّها: الاستقامةُ والاعتدالُوالانكسارُ وغيرُ ذلك.

ب-المقاصدُ في الاصطلاح:

هُناك عدّةُ تعريفات أوْردها العلماء سأقْتصر على تعريفين هُما:

1-تعريف محمد الطاهر ابن عاشور: ((مقاصدُ التشريع العامة هي: المعَاني والحكم الملحُوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة))[3].

2- **تعريف يوسف القرضاوي**: ((الغايات التي تهدِف إليها النُّصوص من الأوامرِ والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلَّفين، أفراداً وأُسراً وجماعات وأمّةً))[4].

أمّا مقاصدُ القُرآن، فهي أخصُّ من مقاصدَ الشَّريعة، وتعريفُها باعتبارها لقباً على علم مُعيَّن؛ إنّما يُراد بها: ((الغاياتُ التي أُنزل القرآن لأجلها تحقيقا لمصالحِ العباد))[5]، فالغاياتُ المراد منها المعاني والحكم المقصُودة من إنزال القرآن، وهي تهدفُ إلى تحقيقِ مصالحِ العباد في العاجلِ والآجلِ [6].

المطلبُ الأوّل : فوائدُ اختلاف القراءات.

---

1. سورة النحل: الآية 9.
2. ابن منظور: ج12، ص 113- 114. الزبيدي: ج5، ص 189.
3. ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الرابعة، دار السلام، القاهرة، مصر، 1430هـ -2009م، ص 55.
4. يوسف القرضاوي:دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، الطبعة الثالثة، دار الشروق، مصر، 2007م، ص20.
5. عبد الكريم حامدي: مقاصد القرآن من تشريع الأحكام ،الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، 1429هـ-2008م، ص 29.
6. عبد الكريم حامدي: ص 29.

إنّ الاختلافَ الواردُ في القراءاتِ لاَ يقومُ على اجتهادِ الأشخاصِ ووجهات أنظارِهم، فلاَ مجالَ للاجتهاد والاختراعِ، وإنَّمَا القراءةُ سُنَّةٌ متَّبعة يأْخُذها الآخِر عن الأوَّل، ولمَّا كَان هذَا الاختلافُ مُحالٌ في كلام الله، فما هُو السَّبب في الاختلافِ إذَن؟

أوّلا- أسبابُ اختلاف القراءات القرآنية

تَكلَّمَ ابن الجَزري (ت833هـ):في كتابِه الشهير «النَّشرُ في القراءات العشر» عَن اختلافِ القراءات القُرآنية بأنَّ هَذا الاختلاف هُو: ((اختلافُ تنوُّعٍ وتغايرٍ لا اختلافَ تضادٍ وتناقضٍ، فإنَّ هذا مُحالٌ في كلامِ اللهِ))[1].

ويُوضّحُ هذه المسألةَ مَكّي بن أبي طَالب القيسي(ت437هـ) في كتابِه الشهير « الإبانة » حيثُ قال:((فإنْ سألَ سائلٌ فقال: مَا السَّببُ الذي أوجَب أن تختلفَ القراءةُ فيما يحتمله خط المصحف.... ، فالجوابُ عن ذلك أنَّ الصحابة _رضي الله تعالى عنهم _ كانَ قد تعارف بينهُم من عهدِ النَّبيِّصلَّى الله عليه وَسلّمتركُ الإنكارِ على من خالفت قراءته قراءة الآخر .... ولمَّا مات النَّبيِّصلَّى الله عليه وَسلّمخرجَ جماعةٌ من الصَّحابة في أيَّامِ أبي بكر وعُمر إلى ما افتتح من الأمصار، ليُعلِّمُوا النَّاس القرآن والدّين، فعلَّم كلُّ واحدٍ منهم أهْل مصره على ما كان يَقرأُ على عهد النَّبيِّصلَّى الله عليه وسلّم، فاختلفتْ قراءةُ أهل الأمصارِ على نحو ما اختلفتْ قراءةُ الصحابة الذين علّمُوهم))[2].

ويُواصلُ حديثَه فيَقولُ:((فلمَّا كتبَ عُثمان المصاحِفَ، ووجّهَها إلى الأمصارِ، وحملهُم على ما فيها وأمَرهم بتركِ ما خالفها، قرأَ أهل كلُّ مِصر مصحَفهم الذي وُجِّه إليهم على ما كَانوا يقرؤُون قبل وصول المصحف إليهِم ممّا يُوافق خطَّ المُصحف، وتركُوا من قراءاتهم التي كانوا عليها ممَّا يُخالف خطَّ المصحف)).

ثم بيَّن بعدَ ذلك كيف انتقلت تلكَ القراءات للقرَّاء الذين اشتهرت قِراءاتُهم، فقال:((ونقل ذلك الآخر عن الأوَّل في كلّ مصر، فاختلف النّقلُ لذلك، حَتى وصَل النّقلُ إلى هؤلاءِ الأئمّةِ السّبعة على ذلك، فاختلفُوا فيما نقلوا على حسبِ اختلاف أهْل الأمصار))[3].

ثمَّ من التَّوضيح بمكانٍ أنَّ هؤلاءِ القرَّاء قرؤوا على أشخاصٍ متعدِّدين، وبينهُم اختلافٌ في القراءة، فأخذُوا من قراءاتهم، وتَركوا بعضاً منها، فنافعٌ قرأَ على سبعين من التَّابعين، فما

1. ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمد الضباع، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص 49.
2. مكي: الإبانة عن معاني القراءات، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ص 49.
3. مكي: ص 46-49.

اجتمع عليه اثنان أخذَه، وما شكَّ فيه واحدٌ تركه، وأبُو عمرو قرأ على ابن كثير وخالفَه في أكثرِ من ثلاثة آلاف حَرف[1].

ثانيا - فوائدُ اختلاف القراءات.

قَدْ تقرّرَ أَنّ تعدّدَ القراءاتِ بمنزلةِ تعدُّدِ الآيات وأنّ القراءات أبْعاضُ القرآن، وفي هذا السِّياق قَال السّيوطي(ت911هـ) في كتابه «الإكليل»:((إنَّ تَعدّدَ القراءاتِ بمنزلةِ تعدُّدِ الآياتِ))[2]، كما أشار الزركشي(ت794هـ) في «البرهان» إلى اختلاف الأحكامِ الشرعيَّة باختلافِ القراءات. [3]ولاختلافِ القراءاتِ القرآنيَّة فَوائدٌ منْها[4]:

1- التَّسهيلُ والتَّخفيفُ على الأمّةِ ورفعِ الحرجِ عنهُم، فقدْ كان المسلمُون الأوائل على اختلافٍ واضحٍ في اللَّهجات والأصْوات وطريقةِ الأداءِ، وكانَ يَصْعبُ على الواحد منهُم تجاوزُ لهجتِه والانتقال إلى غيرها، فكان هذا التَّسهيل الذي يَدخلُ حِيّز القراءات التي لا تعلُّقَ لها بالتفسير ومعاني الألفاظِ، وإنَّما تتَّصل بوجوهِ النّطق بالحروفِ والأداءِ اللَّفظي للكلمَات.

2- مع كثرةِ الاختلافِ الوارد في وجوهِ القراءات في جانبِ اللَّفظ والمعْنى، لم يَتطرَّق إلى كتابِ الله تضادٌ أو تناقضٌ، بل كلّه يُصَدّق بعضه بعضاً، ويُوضِّحُ بعضه بعضًا، وفي ذلك دليلٌ قاطعٌ على صدق رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم في تبليغِه القرآن كما أُنزل إليه، إذْ ليس في مُكنة أحدٍ أن يأتي ببيَان على شاكلة البيان القرآني.

3- إنَّ أوجهَ البلاغةِ، والبيانِ، والإعجازِ، والإيجاز الموجودة في القراءات يُعدّ من كمالِ الإعجاز، إذ كلُّ قراءةٍ بمنزلةِ آية مُستقلَّة، فكانَ تنوعُ اللَّفظ بكلمة يقومُ مقام آياتٍ، ولا يخفى أنَّ تنوُّع المعَاني تابعٌ لتنوُّع الألفاظ، ولو جعلَ الله كلَّ قراءةٍ تُخالفُ الأخْرى آية مستقلَّة لكانَ في ذلك من التَّطويل ما يتعارضُ مع جمال الإيجاز وبقاءِ الإعْجاز.

4- إنّ في تعدّدِ القراءاتِ وتنوّعِها تيسيرًا لحفظه ونقله على هذه الأمَّة، فإنّه من يحفَظ آيةً واحدةً في كلماتها أوجهٌ متعدّدة يجدُ من اليُسر والسُّهولة ما لا يجِده لو كان كلُّ وجه في آية مستقلَّة.

5- ومن الفوائد إعظامُ أجورِ هذه الأمّة من حيثُ إنّهم يفرغون جُهدهم ليبلغُوا قصْدهُم في تتبعِ معاني ذلك واستنباط الحِكم والأحكام من دلالة كلِّ لفظٍ واستخراجِ كمينِ

---

1. مكي: ص 49.

2. السيوطي: الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت 140هـ 1981م، ص 109.

3. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م، ص 229.

4. ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت _ لبنان، 1429هـ _ 2008م، ص 227. ود. محيسن: القراءات وأثرها في علوم العربية، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة سنة 1406هـ-1986م، ص 37-39. والزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: د. أحمد المعصراوي، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار السلام، مصر،1431هـ-2010م، ص 121-123. ابن الجزري: النشر في القراءات العشر،ج1، ص 52-53.

أسراره وخَفي إشاراته، وإمعانهم الكشفَ عن التَّوجيه والتعليل والتَّرجيح، والتفصيل بقدر ما يبلغ غاية علمِهم، ويصل إليه نهاية فهمهِم**فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْأُنثَىً**[1] والأجرُ على قدْر المشقَّة[2].

6- بيانُ فضلِ هذه الأمَّة وشرفِها على سائر الأمَم، يتجلَّى ذلك في أنَّ جميعَ الكتب السَّماويَّة حُرِّفت فلم يبقَ لها نصوصٌ صحيحة، ولم يتكفّل الله بحفظ أحدٍ منها، عكسَ القرآن الكريم ويبدُوا ذلك جليًا من خلال عناية الأمَّة الفائقة به، وإقبالِهم عليه، وحرصِهم على نقله مسنداً عن الثقات إلى رسول الله صلَّى الله عليه وسلّم.

7- إنَّ تنوُّعَ القراءاتِ يُفيد أهلَ العلم بعد الاطلاع على الصّحيح منها على استيعاب دلالة الألفاظ القرآنية، واستنباطِ ما ترمي إليْه من مقاصدَ وفوائد، فمثلاً بعضُ الألفاظ تأتي على سبيل الإجمال في قراءة، ثمَّ يفصِّل هذا الإجمال في قراءة ثانية، أو تجمَعُ بين حُكمين مختلفين، أو تدلُّ على حُكمين شرعيين، أو تدفَع توهُم ما ليس مرادًا، أو تُبيِّن لفظاً مُبهماً[3].

المطلبُ الثاني: مجالات مقاصد القرآن في ضوء القراءات القرآنية.

أولا- مقاصدُ القرآنِ عند علماء التفسير.

لقدْ تكفّلَ عَددٌ من العلماءِ- خاصّة المفسِّرين-باستقصاءِ مقاصد القرآن واستقراءِ دلالتها الكليَّة، وفي ما يلي نبذٌ ممّا توصَّلوا إليه في هذا الباب:

يُعتبر العلاّمة مُحمَّد رشيد رضا أوّل من توسّعَ في استقصاءِ مقاصد القرآن الكريم، فقَد عقدَ لذلك فصلاً في نحوِ سبعينَ صفحة، وذلك في الجزء الحادي عشر من تفسيرِ المنار، ونظراً إلى طولِه سأقتصرُ على ذكر المقاصدِ دُون شرْحها.

قَال رحمه الله:((مقاصدُ القرآن في ترقية نوعِ الإنسان وماضيهِ من التكرارِ:

النَّوعُ الأول من مقاصده: الإصلاحُ الديني لأركان الدّين الثلاثة:

الرُّكن الأوّل للدّين الإيمان بالله تعالى.

الرّكن الثاني من أركان الدّين عقيدة البعث والجزاء.

الرُّكن الثالث للدّين العمل الصالح.

المقصدُ الثاني من مقاصد القرآن: بيانُ ما جهِل البشر من أمر النُّبوّة والرسالة ووظائف الرُّسل.

المقصدُ الثالث من مقاصد القرآن:بيانُ أنّ الإسلامَ دينُ الفطرة السليمة، والعقلِ والفكر، والعلم، والحكمة، والبرهان والحجَّة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال.

---

1. سورة ءال عمران: الآية 195.
2. ابن الجزري: النشر في القراءات العشر،ج1، ص 53 .
3. لمعرفة تفاصيل هذه الفائدة ينظر: الزرقاني: ص 122-123.

المقصدُ الرَّابع من مقاصد القرآن: الإصلاحُ الاجتماعي الإنساني والسياسي الذي يتحقَّق بالوحدات الثمان: وحدةُ الأمَّة، وحدةُ الجنس البشري، وحدة الدين، وحدةُ التشريع بالمساواة في العدل، وحدةُ الأخوَّة الروحية والمساواة في التعبد، وحدة الجنسية السياسية الدولية، وحدة القضاء، وحدة اللُّغة.

المقصدُ الخامس من مقاصد القرآن: تقريرُ مزايا الإسلام في التكاليف الشخصية من العبادات والمحظُورات.

المقصدُ السادس من مقاصد القرآن: بيانُ حُكم الإسلام السياسي الدولي: نوعه وأساسه وأصوله العامة.

المقصدُ السابع من فقه القرآن: الإرشادُ إلى الإصلاح المالي.

المقصدُ الثامن من فقه القرآن: إصلاحُ نظام الحرب ودفع مفاسدها وقصرها على ما فيه الخير للبشر.

المقصدُ التاسع من فقه القرآن: إعطاءُ النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية.

المقصدُ العاشر من فقه القرآن: تحرير الرقبة))[1].

في حين لخّصَ ابن عاشور في مقدّمة تفسيرِهِ مقاصدُ القرآن الأصليَّة التي جاءَ لتبيانها بحسب ما بلغَ إليه استقراؤُه إلى ثمانية أمور، هيَ:

الأوّل: إصلاحُ الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح.

الثاني: تهذيبُ الأخلاق.

الثالث: التشريعُ وهو الأحكام خاصة وعامّة.

الرابع: سياسةُ الأمَّة وهو بابٌ عظيم في القرآن القصد منه صلاحُ الأمّة وحفظُ نظامها.

الخامس: القصصُ وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم قال.وللتحذير من مساويهم .

السادس: التعليمُ بما يُناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهّلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها.

السابع: المواعظُ والإنذار والتحذير والتبشير.

الثامن: الإعجازُ بالقرآن ليكون آيةً دالةً على صدق الرّسول صلَّى الله عليه وسلّم[2].

وبيّن غرضَ المُفسّر في قولِه: ((فغرضُ المفسِّر بيانُ ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه، بأتمِّ بيان يحتملُه المعنى ولا يأباه اللَّفظ من كلّ ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقّفُ عليه فهمُه أكملَ فهم، أو يخدُم المقصد تفصيلاً وتفريعًا))[3].

---

1. ينظر: محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار، تحقيق وتعليق: فؤاد سراج عبد الغفار، الجزء الحادي عشر، المكتبة التوفيقية، مصر، ص 176-244.

2. ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الجزء الأول، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص40-41.

3. ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص 41.

أمّا الشيخُ الغزالي فقدْ ذهَبَ إلى أنّ: ((القرآنُ الكريم مع استفاضةِ معانيه، وكثرةِ سوره، يُمكن القَول بأنّه يدورُ على محاور خمسةٍ، وَهي: اللهُ الواحد، والكونُ الدّال على خالقه، والقصصُ القرآني، والبعثُ والجزاء، والتربية والتشريع... هذه هي المحاور الخمسة التي أفاض القرآن في ذكرها))[1].

وفي هذا المقام يُفصّلُ الدكتور أحمد الريسوني في حديثه عن المقاصد العامة للقرآن الكريم مؤكِدًا أنّ معرفتَها وتحقيقَها هي الفائدةُ الكبرى للقرآن الكريم، وذكُر أنّ من أهمّ ما يُستفاد من معرفتها أنّها المدخلُ السَّليم إلى فهم الرسالة القرآنية الإسلاميَّة على وجهها الصَّحيح، كما أنّ استحضارها عند قراءة القرآن وتدبُّره تمكّن قارئه من الفهم السَّليم للمعاني التفصيليَّة والمقاصد الخاصَّة لأمثاله وقصصه ووعده ووعيده. وبمعرفتنا لها يتسدّدُ فهمنا لمقاصد السنَّة النبوية جملةً وتفصيلاً، ومن خلالِ ذلك يتسدّدُ النَّظر الفقهي والاجتهاد الفقهي.

كما أنّها تُعدُّ الميزان والمعيار الذي يجب أن نزنَ به أعمالنا الفرديَّة والجماعية وحياتنا الخاصّة والعامة، فكلّ عَملٍ لا يهتدي بمقاصد القرآن فهو حائدٌ عن هدي القرآن. ويختم بالقول أنّ مقاصدَ القرآن هي الميزانُ والمعيار الذي لابدّ منه للمفسّرين في مناهجهم وتفسيراتهم؛ فبمعرفتها ومراعاتها يضمَن المُفسِّر لنفسِه ولتفسيرِه أن تكُون اهتماماتُه ومقاصِده واستنباطَاته في نطاقِ مقاصدِ القرآنِ[2].

ثانيا- مجالات المقاصد القرآنية في ضوء القراءات القرآنية.

المجالُ الأوَّل : مقاصدُ العقيدة

من مقاصِد القرآن الكريم إصلاحُ الاعتقادِ والدَّعوة إلى معرفةِ الله، حيثُ قَرّر القرآنُ العقيدةَ في أساسيَّاتها أنَّ الله تبَارك وتعَالى هُو الإلهُ الواحد، واستدَلّ على ذلك بأدلّةٍ وبراهينَ، وأرْسل الرُّسل ليدعُوا أقوامَهم إلى الإيمانِ بالله وتركَ ما هُم عليهِ من عبادةِ غيرِه. ومِن بيْن الأدلَّة الدّالة على توحيدِه عزّ وجلّ مخاطبتُه للمشركِين في سورةِ البقرة عنْدَما قال:**ٱوَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِذْ يَرَوْنَ العَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ**[3]حيثُ بيّن اللهُ سبحانه وتعالى حال المشركينَ من اتّخاذهِم الأندادَ من دون الله معَ حُبّهم لهُم كحبِّ المؤْمنين لله، وأنّهُم لو يعلمُ هؤلاءِ الذين ظلمُوا باتِّخاذِهم المذكور رؤيتهُم العذابَ لعلمُوا أنّ الحكْم له وحدَه لا شريك لَه، وأنّ جميعَ الأشياء تحْت قُدرته تعالى، وأنّ القوّة لَه وحدَه دون الأندادِ والآلهة، وأنّه شديدُ العذابِ. قال تعالى:**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّتَخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا**

1. محمد الغزالي: المحاور الخمسة للقرآن الكريم، طبعة دار الشروق، ص 18.
2. أحمد الريسوني: مقاصد المقاصد، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013، ص 27.
3. سورة البقرة: الآية 165.

يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ والذِينَ ءَامَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِۗوَلَوْ يَرَى الذِينَ ظَلَمُواْ إِذْ يَرَوْنَ العَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِۗ.[1]

وَقد اختلفَ القُرّاء [2] في كلمةِ «يرى»، فقَرأ نافع وابنُ عامر بالتاءِ، وقرأ الباقونَ بالياءِ[3].فمَا هي المقاصد التي نَستوحيهَا من القراءتين؟

إنّ الخطابَ المُوجّه في الآية في وَجهِ من قَرأ بالتاءِ يَحْتملُ أن يكونَ الخطابُ فيهِ للنّبيّ صلَّى الله عليْه وسلّم وهُو الأقْوى، لأنّ عليهِ نزلَ القرآن، فهُو المُخاطَب به، ويُقوّي ذلك قولُه تعالى:**ۗوَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ** [4] أيضاً قولُه تعالى: **ۗ وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَى الَّذِينَ كَفَرُواۗ**[5]فجرَى هذا على نظائِره[6].

ويرَى ابن أبي مريم وأبو منصور أنّه عليهِ السّلاَم لم يُقصد بالمُخاطبة، لأنّهُ كانَ عالماً بحالِ ما يصيرُ إليه الظّالمينَ، ولكِن في قصدِه بالمُخاطبة تَنبيهٌ لغيرِه، وخِطابُ الله له خِطابٌ للكافّة [7].كما يرى الألوسي بأنّ الخطابَ يصلُح لِكلّ أحدٍ ممّن يصلحُ للخطابِ[8].

يَقولُ الشيخ ابن عاشور: ((وهُو خطابٌ لغيرِ معين يَعمّ كلّ من يسمعُ هذا الخطاب، وذلك لتناهي حالِهم في الفظاعة والسُّوء، حتّى لو حضرَها النّاس لظهرت لجميعهِم))[9].

ويتحدّثُ عن الرُّؤية فيقولُ:((والرُّؤية بَصريةٌ في الأوّل والثاني لتعلّقها في الموضعينِ بالمرئيات، ولأنّ ذلك موْرد المعنى، إلا أنّ وقت الرؤيتين مختلف، إذ المعنى لو تراهُم الآن حينَ يروْن العذَاب يومَ القيامة، أي لو ترى الآنَ حالهم))[10]، فالذين ظلمُوا مفعول «ترى»على المعنيَين،[11] كما يجوزُ أن يكونَ الخطابُ للظّالمين، والتّقدير:«قُل يا محمد للظالم: لو ترى الذين ظلمُوا».[12] فتتّفق مع القراءة الموالية.

---

1. سورة البقرة: الآية 165.ينظر: وهبة الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ-1991م ، ص 69.

2. لمعرفة تراجم القراء ينظر: كتاب معرفة القرّاء الكبار للذهبي، وكتاب غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري.

3. ابن مجاهد: السبعة في القراءات، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر، ص 173. ابن الباذش: الإقناع في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد المجيد قطامش، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الفكر دمشق، 1403هـ ، ص 605.

(4)- سورة الأنعام : الآية 27.

(5)- سورة الأنفال: الآية 50.

(6)- مكي بن أبي طالب القيسي: الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، الجزء الأول، دار الحديث، القاهرة ، 1428هـ-2007م ، ص322.

(7)- ابن أبي مريم: المُوضح في وجوه القراءات وعللها، الجزء الأول، تحقيق ودراسة: عمر حمدان الكبيسي، 1408هـ ص 308. أبومنصور الأزهري: معاني القراءات، تحقيق: د.عيد مصطفى درويش ود. عوض بن حمد القوزي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1412هـ- 1991م، ص 187.

(8)- الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 35.

(9)- ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج2 ، ص 93.

(10)- ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج2، ص 93.

(11)- ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج2 ، ص 93.

(12)- مكي: الكشف عن وجوه القراءات ،ج1، ص 323.

ممّا تقدّمَ يتبيَّنُ لنا أنّ المقصودَ بالخطابِ في هذه القراءة النَّبيُّ صلَّى الله عليْه وسلّم،أو لِكلّ أحدٍ ممّن يَصلح للخطاب، أو للظَّالمين، فتجتمعُ ثلاثُ مقاصد قصَدها اللهُ عزَّ وجلَّ في خطابِه، كما أنّ معنى الرُّؤية في هذه القراءة لا تكونُ إلاَّ من رُؤية العين. فما المقصدُ الذي تحملهُ القراءة الأخْرى؟ومن هو المخاطَب؟

أمّا وجْهُ مَن قرأَ بالياء، فهُو من رؤيةِ العين أيضاً و«الذين ظلموا» فاعل «يرى»«وأنّ القوة» مفعول «يرى» وجواب «لو» محذوف[1]. وفعلُ الرُّؤية في هذه القراءة مسندٌ إلى الذين ظلمُوا، فهُم المخاطبُون؛ لأنّهُم لم يعلموا قدْر ما يَصيرُون إليه من العذابِ كما علِمهُ النّبيُّ صلَّى الله عليه وسلّم والمؤمنُون، فهُم أوْلى أن يُسندَ إليهمُ الفِعل، وأيضًا فقدْ تمّ قبله لفظُ الغيبةِ في قوله:**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّتَخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا** بعد قوله:**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ**[2] والكافرُون هم الظالمونَ، والذينَ كفرُوا هُم الذينَ اتّخَذُوا من دُون الله أندادًا[3]. ويجُوز أن تكون «يرى» بمعنى العلم الذي يَتعدّى إلى مفعولين فتكُون «أنّ»قد سدّتْ مسدّ المفعُولين[4].

نخلصُ ممّا سبقَ أنّ مقاصدَ الآيةِ من خلالِ هذهِ القراءة «يرى» هي:أنّ الخطابَ موجّهٌ للظالمينَ فقط، أمّا الرُّؤية فهِي من رؤية العينِ أيْضًا، وأُسندت لهُم دون غيرِهم، كما يجُوز أن تكونَ« يرى» بمعنى العلم، أيْ لو يعلَم الذينَ ظلمُوا.

ومنْ هنَا يتبيّنُ لنَا أنّ الفرْقَ بينَ القراءتينِ في المُخاطب، وفي وقتِ الرُّؤية ومعْناها، فقِراءةُ التاء خاطبتِ النَّبيّ صلَّى الله عليْه وسلّم، أو كُلّ من يصلحُ للخطابِ، ومعنى الرُّؤية فيها رؤيةٌ بصرية، وقراءةُ الياء خاطبتِ الظَّالمين كمَا أنّ الرُّؤيةَ فيها رؤيةٌ بصرية أو بمعنى العلْم.

وَهَكَذا أفادتْ هاتانِ القراءتَان على اختلافِهما معانٍ عديدة، كُلّ معنى لَه دلالتُه المنشودَة التي تُحقِّق جانبًا من حالِ المُشركينَ عنْدما يروْن العذاب فيَعلمُون أنّ القُوَّة لله جميعًا دُون الأندادِ والآلهة، فوَجب توحيدُه قبْل أنْ يذوقُوا العذابَ. وَكلّ هذِه المعَاني في القراءتين مِن مقاصدِ الآية.أليستْ كُلّ قراءةٍ بمنزلةِ آيةٍ .

المجالُ الثاني: مقاصدُ الأحكام

مِن مقاصد القرآن الكريم بيانُ الأحكامِ الشرعيَّة التي يحتاجُها النَّاس في عبادتهِم لله عزّ وجلّ، كيْ يعبدُوه ويمتثلُوا أمرَه محبّةً وتعظيمًا له، ومِن بين هذِه الأحكام قولُه تعالى:**وَعَلَى**

(1)- المهدوي: شرح الهداية، تحقيق ودراسة: د. حازم سعيد حيدر، الجزء الأول، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ ص 187.

(2)- سورة البقرة: الآية 161.

(3)- ينظر: الرازي: التفسير الكبير، الجزء الرابع ، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، طهران، ص 208. الفارسي: الحجّة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجالي، الجزء الثاني، دار المأمون للتراث، دمشق- بيروت، ص 262 . مكي: الكشف عن وجوه القراءات،ج1، ص 323.

(4)- المهدوي:ج1، ص 187.

الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ[1] حيثُ بيّنَ اللهُ عزّ وجلّ في هذه الآيةِ الذِين يُطيقون الصّيامَ جزاءُ طعامُ مسكين لِكلّ يومٍ أفطرَه من أيّام صيامِه الذي فرضهُ عليه.

وَقدِ اختلفَ القرّاءُ في قراءة «مساكين» ، فقَرأَ نافع وابن عامر بالجمع، وقرَأ الباقُون بالتَّوْحيد[2].فما المقصدُ الذي نَستوْحيه من القراءتين ؟ ومَا هي الأحكامُ التي نستخلصُها من خلالِ هذا الاختلاف؟

وجهُ من قرأ بالجمعِ أنّهُ ردّه على مَا قبله في قوله:**أَوَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ**لأنّهُ من مقابلة الجَمع بالجمع [3]، ولأنّ الذينَ يُطيقونَه جماعَة[4].فكُلّ واحدٍ يُلزمُه إذا أفطرَ طعامُ مسكين، فالذي يُلزم جميعُهم إذا أفطرُوا إطعامُ مساكينَ كثيرة، على كُلّ واحدٍ عن كلّ يومٍ أفطره مِسكين[5].

ووجْهُ من قرأ بالتّوحيدِ فعلَى معنى أنّ كُلّ واحدٍ من الذين يُطيقونَه فديةُ طعام مسكين[6]،كما أنّ الواحدَ النَّكرة يدلُّ على الجمْع، فاستغني به عن لفظِ الجمع، وأيضًا فإنّه ردَّه على الفدية، فوحَّد كما وُحّدَت الفِدية[7]. كمَا أنّ البيانَ على الحُكم الواحد في ذلك، البيانُ عن حُكْم جميع أيّامِ الشهر، وليس في البيانِ عن حكمِ إفطار جميعِ الشهر البيانُ عن حكمِ إفطارِ اليومِ الواحد[8].

يقولُ الطَّبري في تفسيره: ((وأعجبُ القراءتين إليّ في ذلك قراءةُ من قرأ طعامُ مسكين على الواحد، بمعنى: وعلى الذين يُطيقونه عن كلّ يوم أفطرُوه فديةُ طعام مسكين، لأنّ في إبانةِ حكم المُفطر يومًا واحدا وصولاً إلى معرفةِ حكم المُفطر جميع الشَّهر، وليس في إبانةِ حُكم المفطر جميع الشهر وصول إلى إبانة حُكم المفطر يومًا واحدًا وأيّامًا هي أقلّ من أيَّام جميع الشَّهر، وأنّ كلّ واحدٍ يُترجم عن الجميع وأنّ الجميعَ لا يُترجم به عن الواحد، فلذلك اخترنا قراءة ذلك بالتّوحِيد))[9].وباختيارِ الطبري لقراءة التوحيد يكونُ قد اختارَ مقصدا من مقاصدِ هذه الآية.

---

(1)- سورة البقرة: الآية 184.

(2)- أبو عمر الداني: التيسير في القراءات السبع، عني بتصحيحه: اوتورتزل، طبعة ثانية، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، سنة 1404هـ-1984م، ص79. ابن الباذش: ص 607.

(3)- ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج2 ، ص 167. الألوسي: ج2، ص 59.

(4)- المهدوي: ج1، ص 191.

(5)- مكي: الكشف عن وجوه القراءات،ج1، ص 332.

(6)- المهدوي: ج1، ص 191. ابن أبي مريم: ج1، ص 316.

(7)- مكي: الكشف عن وجوه القراءات،ج1، ص 332.

(8)-ابن زنجلة: حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418هـ-1997م، ص 124.

(9)- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت 1408هـ-1988م ، ص 142.

ممّا تقدّمَ يتبيّنُ لنا أنّ المقصدَ من هذه القراءةِ أنّها أفادتِ الحُكم على كلّ من أفطرَ يومًا، أمّا قراءةُ الجمع فمُبهمةٌ، أُخبر فيها أنّ الجماعَة إذا أفطرُوا عليهم إطعامُ مساكين، فلا يدْري ما على كلّ واحدٍ أفطر يومًا. وبذلك تكونُ قراءةُ التّوحيدِ مبيّنةً لمقصد قراءة الجمع ومكمّلةً لها، وبالتّالي يتحقّقُ المقصدُ في اختلاف اللَّفظةِ الواحدة.

المجال الثالث: مقاصد تقويم الفكر

يُعتبرُ هذَا المقصد من مقاصد القرآن الكريم، وقدْ أشارَ إليه كُلٌّ من الشيخ رشيد رضا وابن عاشُور عندَما تكلّمُوا عن مقاصدِ القرآن، وقدِ اعتنى القُرآن الكريم بهذا المقْصد في عدّةِ مواطنَ،ودعا كُلّ من يعتقدُ شيئاً أو يدَّعي شيئاً أن يُقدّمَ على ذلك حُجّته ودليله؛ لأنّ الحِكمة تستلزِمُ أن يكُون الفِكر قائمًا على علمٍ ودليلٍ. وَمن بينِ هذِه المواطن مَا ذكرَه اللهُ في سورة الأنعام عنْدما علّمَ إبراهيمَ عليهِ السَّلام وآتَاه كلّ أنواعِ الحجج العقليَّة، ليُقنِع بها قومَه، ويُبطلَ مزاعمهم وشبهاتهم، ولقدْ وُفّق في ذلك، فأنْعم الله عليه أن رَفع درجتَه بسبب ما آتاه من الحُجّة؛ فهُو الحكيمُ في فعله وصُنعه ويَرفع درجاتِ من يشاء بمُقتضى الحِكمة والعِلم[1]، فقال: **وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ**[2].

وقدِ اختلفَ القراء في لفظةِ«درجات»فقرأهَا الكوفيُون بالتَّنوين وقرأهَا الباقون بغير تنوين[3].فما هو مرادُ الله من هاتين القراءتين؟

يَقولُ ابن عاشور في معنى**نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ** ((ورفعُ الدّرجات تمثيلٌ لتفضيل الشّأن، شبّهت حالةُ المفضّل على غيره بحال المرتقي في سُلّم إذا ارتفعَ من درجة إلى درجة، وفي جميعها رفعٌ، وكلّ أجزاء هذا التَّمثيل صالحٌ لاعتبار تفريق التّشبيه، فالتَّفضيل يُشبه الرّفع، والفضَائل المتفاوتة تُشبه الدّرجات، ووجه الشبَه عزّةُ حصول ذلك لغالبِ النّاس))[4].

أفادتْ هذِه القراءة أنَّ الله عزَّ وجلَّ أوْقع الرّفعَ على أصحابِ الدّرجات لا على الدّرجات، والتَّقديرُ: «نرفعُ من نشاءُ درجات »، فالفِعل واقعٌ على «من» التي هي لأهْل الدّرجات[5]، فهُو كقوله: **وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ**[6]. فالمرفوعُ هنا هو الإنسان وحجَّتُهم في ذلكَ أنّ اللهَ قد بيّنَ هذا المعنى في غير موضع منَ القرآن. قال تعالى: **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُواْ الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**[7].

---

(1)- ينظر: وهبة الزحيلي: ج7، ص 274.

(2)- سورة الأنعام: الآية 83.

(3)- ابن مجاهد: ص 261 . أبو عمر الداني: ص 104

(4)- ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ، ج7 ، ص 335.

(5)- الطبري: ج7، ص 259. مكي: الكشف عن وجوه القراءات،ج2، ص 17. ابن أبي مريم:ج1، ص 482. المهدوي: ج2، ص 283.

(6)- سورة البقرة: الآية 253.

(7)- سورة المجادلة: الآية 11.

وَجّه الرَّازي هذه القراءة إلى مَعنى: ((نرفع من نشاءُ درجاتٍ كثيرة))[1]و يؤيّدُه في ذلك قوْلُ أبي عمرو حينما قَال: ((التَّنوينُ لا يدلّ إلاّ على الدّرجاتِ الكثيرة))[2]. وعلى معنى ابن عاشور السَّابق تأتي هذه القراءة موافقةً له إذ هيَ أدلّ على تفضيل بعضهم على بعضٍ في المنزلةِ والرِّفعة إذ هي تشبّه حال المفضّل على غيره، فالتَّفضيلُ يشبه الرّفع، والفضائل المتفاوتة بينهُم تُشبه الدّرجات لأنَّها كحال المُرتقي في السّلم الذي درجاتُه كثيرة.

ممّا سبق يتبيّن أنّ هذه القراءة أفادت أنّ الرّفعَ واقع على أصحابِ الدّرجات، وأنّ الله يرفعُ منهُم من يشاء درجاتٍ كثيرةٍ.

أمّا قراءةُ: **نُرْفَعُ دَرَجَاتِ مَن نَّشَاءُ** بغير تنوينٍ، فتُفيد أنّ الرَّفع واقعٌ على الدّرجات، «فالدّرجات» مضافةٌ إلى «من» ؛ لأنّ الدّرجاتِ إذا رُفعَت فصاحبُها مرفوعٌ إليها، وهذه القراءة في معنى القراءة الأولى[3].وحجّتهُم قول اليزيدي: ((كقولك نرفع أعمال من نشاء))[4]. فجعلَ الرّفع للأعمال دون الإنسان. وقد روي في التفسير في قوله:**نُرْفَعُ دَرَجَاتِ مَن نَّشَاءُ** أي في العلم[5].

قال أبو منصور: ((من قرأ:**نُرْفَعُ دَرَجَاتِ مَن نَّشَاءُ**أوقعَ الفعل على «درجات» وحدَها، وهي في موضع النَّصب، وجعل «من» في موضع الخفض؛ إضافة درجاتٍ إليها))[6].

أمّا فيما يخصّ عددُ الدّرجات على هذه القراءة فتدلُّ على الدَّرجة الواحدة والدّرجات الكثيرة. يقولُ أبو عمرو:((الإضافةُ تدلّ على الدّرجة الواحدة وعلى الدّرجات الكثيرة))[7].

نخلصُ ممّا سبقَ أنّ مُرادَ الله من القراءتين هو مَعنى الرّفع ودرجته، ففِي القراءةِ الأولى وقع الرّفع على الإنسانِ وأنّ الدّرجات التي يأخذُها كثيرةٌ، أمّا القراءةُ الثانية فأفادتْ أنّ الرّفعَ وقعَ على الدّرجات ليس على الإنسانِ وأنّ عدَدها من الدَّرجة الواحدة فما فوْق.

وبالتَّالي نخلصُ بعد عرْض معنى القراءتين أنّهُما قراءتان متقاربتان، فكُلّ من رُفعت درجاته فقَد رُفع، ومن رُفع فقدْ رُفعت درجاتُه، فكلاَ القراءتين أفادتا معنيين مقصُودين منَ الآية.

المجالُ الرَّابع: مقاصدُ القصص وأحوال الأمم السابقة

مِن مقاصد القرآن الكريم التعرّفُ على قصصِ الأنبياءِ وأخبارِ الأمَم السَّابقة، لما تختزنُه هذه القصص والأخبار من حقائق ودروسٍ وعبرٍ تستلهِم العُقول، وإنّ من بيْن هذه القِصص ما قصَّه الله علينا في سورة الشعراء عن جوابِ قومِ هودٍ لنبيّهم بعْدما حذَّرهم من العذابِ

---

(1)- الرازي: ج13 ، ص 62.

(2)-الرازي: ج13 ، ص 62.

(3)- مكي: الكشف عن وجوه القراءات،ج1، ص 17. ابن أبي مريم: ج1، ص 482.

(4)- ابن زنجلة: ص 259.

(5)-ابن زنجلة: ص 259.

(6)- أبو منصور: ج1، ص 368.

(7)- الرازي:ج4، ص 62.

وبيَّن لهُم معالمَ الحقِّ وأسبابَ النَّجاة، فما كان منهُم إلا أن أصرُّوا على عنادِهم وكُفرهم، فساووْا أمورَهم بأمور الأوَّلين عندمَا قالوا: **ٱ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ**[1].

وقد اختلفَ القراء في لفظة «خُلق»، فقرأَ ابن عامر وعاصم ونافع وحمزة «خُلق»، وقرأ الباقون «خَلْق»[2]،فهلْ يحمل هذا الاختلاف معانٍ ودلالات يُمكنُ أن نضيفها إلى مقاصد القرآن الكريم ؟

من معانِ قراءة«خُلق»العادةُ أي عادةُ الأوَّلين[3]، والمعنى:«ما هذا الذي نفعله نحن إلا عادة الأوَّلين من قبلنا»[4] وإن بمعنى ما[5].ويرى ابن كثير أنّ معناها الدِّين قال: ((ويعنون دينَهم، وما هم عليه من الأمر هو دين الأوّلين من الآباء والأجداد، ونحن تابعون لهُم))[6].

أمَّا الشيخُ ابن عاشور، ففسَّر «الخلق» في هذه القراءة بالسَّجيَّة والطبائِع، فيشملُ طبائعَ الخير وطبائعَ الشَّر، لذا لا يُعرفُ أحدُ النَّوعين من اللّفظ إلا بقيْد يُضمُّ إليه، وفي الآية لم يُقيِّد هذا الخُلق، فانصرف إلى الخُلق الحسن، وكأنَّ معنى الآية: «أنّ هؤلاء القوم أرادوا مدحًا لما هم عليه من الأحوال التي هي خُلق أسلافهم، وأصرّوا على عدم تغييرها»[7].

ممّا سبقَ يتبيَّن لنا أنّ معاني الآية من خلالِ هذه القراءة «خُلق»هي: عادةُ الأوَّلين أو دِين الأوّلين من الآباء، أو طبائعهم وسجايَاهم.

أمَّا المعَاني والدّلالاَت التي تُفيدها قراءةُ«خَلْق»، فهي الاختلاقُ والكذِب[8]،كأنّهُم قالُوا لهود عليه السَّلام:« ما هذا الذي أتيتنا به إلا كذِبُ الأوّلين وأحاديثهم»[9]،والمعنى الثَّاني لهذه القراءة فهُو مصدرٌ بمعنى الإنشاء والتكوين. بمعنى: «خُلِقنا كخلقهِم، أي نموتُ كما ماتوا فلا نُبعث»، لأنّهم أنكروا البَعث، وهذا ما ذهبَ إليه الزجَّاج عنْدما قال:((خُلقنا كما خُلق من كان قبلنا، نحيى كما حيوا، ونموت كما ماتوا، ولا نُبعث)) [10]، فالخلْق في هذه القراءة: الاختلاقُ والتكوينُ.

وَهكذا يَجتمعُ لدينا من خلالِ القراءتين مجمُوعة من المعاني كلُّها ثابتةٌ في قومِ هود، يُمكِن أن نُضيفها إلى المقصُود من الآية. وهذا كلُّهُ عبَّرتْ عنه لفظةٌ واحدةٌ باختلاِف حركَاتها.

---

(1)- سورة الشعراء: الآية 137.

(2)- ابن مجاهد: ص 472. ابن الباذش:ج2، ص 716.

(3)- المهدوي: ج2، ص 449. ابن زنجلة: ص 518.

(4)- ابن زنجلة: ص 518.

(5)- ابن أبي مريم: ج 2، ص 945.

(6)- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، الجزء الثالث، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ - 2001م، ص 452.

(7)- ينظر: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج19، ص 171-172.

(8)- ابن أبي مريم: ج2، ص 944.

(9)- ابن زنجلة: ص 518.

(10)- ابن زنجلة: ص 518. ابن أبي مريم: ج2، ص 944.

الخاتمـة

وفي ختامِ هذا البحْث نَستنتجُ بعض النتائج والحقائق التي توَصّلتُ إليها من خلالِ دراستي له، ويمكنُ إجمالُها في النِّقاطِ التَّالية:

- أهميّةُ المقاصدِ القرآنية في ضوءِ القراءات القرآنية.

-إنَّ المقاصِدَ القرآنيَّة متنوِّعةٌ تنوّعَ القراءات.

- اختلافُ المقاصدِ الواردة في القراءات هو اختلافُ تنوُّع وليس تضاد.

- سِعةُ القراءات القرآنيَّة ومقاصدِها المتعدّدة.

- إنّ الاختلافَ الوارد في القراءات له مَعانٍ ودلالاتٍ يُمكن إضافتها لمقاصدِ القرآن الكريم.

- تنوُّعُ الألفاظ القرآنية هو تنوُّعٌ للمعاني وبالتَّالي هُو تنوُّع للمقاصِد.

- دورُ المقاصدِ القرآنية عند تدبّر القرآن.

- القراءاتُ القرآنيَّة معينٌ لا ينضبُ، وماءٌ عذبٌ يرْتوي منه من أراد الوُقوف على هدايات القرآن.

- على البَاحثين الاهتمامُ ببيانِ المقاصدِ القرآنية في ضوءِ القراءات القرآنية، وإخراجُ هذا التراث للفائدة .

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

أولا- كتب القراءات وعلوم القرآن

- **الألوسي**: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **ابن أبي مريم**: المُوضح في وجوه القراءات وعللها، تحقيق ودراسة: عمر حمدان الكبيسي، 1408هـ

- **ابن الباذش**: الإقناع في القراءات السبع، تحقيق : د. عبد المجيد قطامش، الطبعة الأولى، دار الفكر دمشق، 1403هـ .

- **ابن الجزري**: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ /1999م.

- **ابن الجزري**: النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

- **ابن زنجلة**: حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418هـ-1997م.

- **ابن عاشور**: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

- **ابن كثير**: تفسير القرآن العظيم،مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ - 2001م.

- **ابن مجاهد**: السبعة في القراءات، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر.

- **أبو عمر الداني**: التيسير في القراءات السبع، عني بتصحيحه: اوتورتزل، طبعة ثانية، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، سنة 1404هـ-1984م.

- **أبومنصور الأزهري**: معاني القراءات، تحقيق: د.عيد مصطفى درويش ود. عوض بن حمد القوزي، الطبعة الأولى، 1412هـ- 1991م.

-**الرازي**: التفسير الكبير، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، طهران.

- **الزركشي**: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م.

- **الزرقاني**: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: د.أحمد المعصراوي، الطبعة الثالثة، دار السلام، مصر،1431هـ-2010م.

- **السيوطي**: الإكليل في استنباط التنزيل، تحقيق: سيف الدين الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت 140هـ 1981م.

- **السيوطي**: الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت _ لبنان، 1429هـ _ 2008م.

- **الطبري**: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت 1408هـ-1988م.

الفارسي: الحجّة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجالي، دار المأمون للتراث، دمشق- بيروت.

- **القسطلاني**: لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق وتعليق: الشيخ عامر السيد عثمان ود. عبد الصبور شاهين، طبعة القاهرة، 1492هـ / 1972م.

- **المهدوي**: شرح الهداية، تحقيق ودراسة: د. حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ.

- **سالم محيسن**: القراءات وأثرها في علوم العربية، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة سنة 1406هـ-1986م.

-**محمد رشيد رضا**: تفسير القرآن الحكيم المسمّى تفسير المنار، تحقيق وتعليق: فؤاد سراج عبد الغفار، المكتبة التوفيقية، مصر.

- **مكي**: الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث، القاهرة ، 1428هـ-2007م .

- **مكي**: الإبانة عن معاني القراءات، مطبعة نهضة مصر، القاهرة.

- **وهبةالزحيلي**: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ-1991م.

ثانيا- كتب اللغة والمقاصد

- **ابن منظور**: لسان العرب، مادة قرأ، الجزء الثاني عشر، الطبعة الرابعة، دار صادر، بيروت- لبنان، 1426هـ /2005م.

- **الزبيدي**: تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت_ لبنان 1414هـ1994م.

- **ابن عاشور**: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الرابعة، دارالسلام، القاهرة، مصر، 1430هـ -2009م.- **أحمد الريسوني**: مقاصد المقاصد، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م.

- **عبد الكريم حامدي**: مقاصد القرآن من تشريع الأحكام ،الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، 1429هـ-2008م.

- **محمد الغزالي**: المحاور الخمسة للقرآن الكريم، طبعة دار الشروق .

-**يوسف القرضاوي**:دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، الطبعة الثالثة، دار الشروق، مصر، 2007م.

الإقامة الجامعية للبنات
بين مفهومي التثاقف والتقاطب

(دراسة ميدانية بالحي الجامعي " الذكرى الثلاثون " - منطقة وهران - نموذجا)

هاجر بغالية: دكتورالية
(جامعة تلمسان)

ملخص :

يهدف هذا البحث إلى دراسة ظاهرتي التثاقف والتقاطب بصفة تطبيقية ملموسة كعمليتين متناقضتين ضمن المجال الثقافي ؛ غير أنهما عادة ما تكونان مجتمعين في نفس السياق الاجتماعي الذي تمثل الإقامة الجامعية أبلغ مثال عنه حسب ملاحظاتنا الميدانية كباحثين في الأنتروبولوجيا ؛ وبالتالي ركزنا على العلاقات البنيوية الوظيفية في عملية الانتشار والتبادل الثقافي . انطلقت الدراسة من تساؤلات محورية حول الأنماط الأساسية لعملية التثاقف على مستوى الحي الجامعي ؛ وما هي أهم أشكال ونماذج التقاطب بالنسبة للطالبات اللواتي تنتمين إلى الإقامة الجامعية ؛ وكيفية مساهمة المدن الكبرى والساحلية في ظاهرة التقاطب والانسلاخ الثقافي لديهن ؛ وقد شملت فئات الدراسة 88 طالبة منحدرات كلهن من الحي الجامعي " الذكرى الثلاثون " بمنطقة وهران بالاعتماد على المنهج الأنتروبولوجي والمنهج الكيفي والمنهج الوصفي التحليلي وتوظيفا لكل من تقنية الملاحظة المباشرة والملاحظة بالمعايشة والمقابلات الميدانية وسير الحياة في الفترة الممتدة من ديسمبر 2012 إلى غاية جويلية 2013 . وخرج هذا التحقيق الميداني بالنتائج التالية :

- **هناك أنماط متباينة لعملية التثاقف حسب المنطقة التي تنتمي إليها كل طالبة .**
- **تتعدد أشكال ونماذج التقاطب تبعا لطبيعة التغيرات التي تواجه الطالبة الجامعية .**
- **تؤدي المدن الكبرى والساحلية إلى التقاطب والانسلاخ الثقافي لدى طالبات السكن الجامعي حسب طبيعة توظيف القيم والمعايير الاجتماعية والتمسك بالهوية الثقافية .**

الكلمات المفتاحية : الثقافة – التثاقف – التقاطب - الطالبة الجامعية – الحي الجامعي –

Résumé :

cette étude a été centré sur l'identification des phénomènes d'acculturation et de la déculturation en tant que deux pratiques concrètes Complémentaires et contradictoires en même temps dans le champs culturel , d'autre part , on peux les trouver dans le même contexte social , et nous avons choisi le cas de la résidence universitaire comme un exemple privilégié pour cette recherche empirique d'après notre observation en tant que chercheur anthropologue , en effet nous avons basé sur les rapports structuro – fonctionnalistes au courant de mécanisme de la diffusion culturelle . Nous avons posé des questions principales comme suite :

- **Quels sont les formes fondamentaux de l'acculturation concernant les étudiantes de la cité universitaires ?**
- **Quels sons les types et les modes de la déculturation chez cette catégorie ?**
- **Quel est le rapport entre les grandes viles et le phénomène de la déculturation pour ces jeunes filles internes ?**

Nous avons adopté la méthode anthropologique ainsi que l'approche qualitative et le modèle descriptif et analytique a travers les observations directes et participantes de plus , nous avons consacré les entretiens et les récits de vie avec 88 étudiantes résidantes à la cité universitaire pendant la duré Décembre 2012 jusqu'à juillet2013.Nous avons obtenu les résultats suivants:

- Il existe des différents formes d'acculturation selon la région qu'ils appartiennent à chaque étudiante.

- Il y a des multiples modèles de la déculturation tout dépond de fonction et de la nature des changements face à la résidante.

- Les grandes vile jouent un rôle très important dans le processus de la déculturation a l'aide de la façon de fonctionnement négatif des valeurs et la perte de l'identité .

Mots clé : Culture - Acculturation – Déculturation - Etudiante universitaire – Cité universitaire **.**

مقدمة :

يعتبر مجال الثقافة من أولى الميادين التي اهتم بها علم الإنسان بل يعد ركيزة أساسية لكل البحوث التي تتطرق إليها بالدراسة والتمحيص ؛ إذ لا نكاد نجد دراسة أنتروبولوجية تتجاوز الأبعاد الثقافية بالنسبة للمواضيع التي تطرقها بغض النظر عن طبيعة التخصص الفرعي الذي تنتمي إليه (الأنتروبولوجيا الاجتماعية ؛ السياسية ؛ الاقتصادية ؛ الطبية ... الخ) ؛ فقد مثلت دراسة ثقافة الشعوب الإرهاصات الأولى لهذا التوجه العلمي حيث انقسم الباحثون إلى مهتمين بعناصر الثقافة المادية من بنيان وتراث فني (النسيج ؛ الآثار ؛ الصناعة اليدوية ؛ الأواني الطينية والزخرفية ... الخ) ؛ في حين كرس البعض الآخر جهوده للتعرف ميدانيا على نماذج مختلفة من الثقافة المعنوية التي تتجسد في كل من الشعر (الثوري أو البدوي مثلا) والأمثال الشعبية ؛ الطقوس الموسمية ... الخ . ومن المؤكد أن عناصر الثقافة تتميز بالمرونة والانتقال حيث تنتشر بين الشعوب نتيجة الاحتكاك الجغرافي والإعلامي ونظرا لعدة عوامل كالتجارة والسفر والهجرة الداخلية أو الخارجية وحتى الاستعمار فالاستقطاب الثقافي لابد منه لغرض التعرف على عادات وتقاليد مجتمع معين أو منطقة محددة في المجتمع ذاته إذ نلحظ أن هذه المقومات – أي العادات والتقليد – تتباين أيضا على مستوى نفس البلد ؛ فعلى سبيل المثال ما نجده من ممارسات في المجالات الحضرية يختلف بصفة مهمة مقارنة بالرقعات البدوية ؛ وإذا ركزنا على فكرة التثاقف والتبادل الثقافي فإننا لابد وأن نشير إلى أنه يتم على مستوى العديد من الأصعدة التي اخترنا من بينها خلال هذه الدراسة الحقلية بعد الحي الجامعي كمتغير أساسي نتطرق من خلاله إلى الكشف عن أهم أوجه التثاقف بين طالبات يتشاركن نفس مكان الإقامة بنفس الدوافع والأهداف ولكن بممارسات وطرائق عيش تختلف لا محال تبعا للانتماء الإثني والقيم والمعايير الاجتماعية والثقافية المنحدرة من الأسرة والمحيط الأقرب وفي المقابل يكشف هذا المجهود الوجه الثاني لاستعمال الثقافة وتوظيفها وهو مفهوم التقاطب الذي يعبر عن الانسلاخ الثقافي والذوبان في الآخر عن طريق تتبع أهم الانعكاسات السلبية لهذا النوع من الاتصال وذلك استنادا على خلفية نظرية تقوم أساسا على الاتجاه البنائي الوظيفي في الأنتروبولوجيا وتفعيلا للنظرية التفاعلية الرمزية .

أولا : الجانب المنهجي للدراسة :

1 – دوافع اختيار الموضوع :

- إن أهم ما دفعنا لاختيار هذا الموضوع دون غيره هو طبيعة التخصص في حد ذاته (الأنتروبولوجيا) والتوجه نحو تقديم بحث يخدم طبيعة التكوين .

- الوجود الوافر والمتنوع لطالبات يمثلن انتماءات إثنية مختلفة وبالتالي السعي وراء الكشف عن أهم الطقوس الخاصة بكل منطقة من خلال معايشتهن بمختلف ممارساتهن اليومية .

- رصد جملة من الملاحظات الميدانية بخصوص تشتت بعض العناصر الثقافية لدى بعض الطالبات وبالتالي التوجه نحو تتبع أهم أسباب ذلك .

2 - أهداف البحث :

- دراسة نموذجين مرتبطين بالثقافة (التثاقف والتقاطب) في الفترة المعاصرة لمعرفة مدى تمسك الأفراد بمعاييرهم ومرجعيتهم الأصلية .

- معرفة أنماط وأشكال كل من المثاقفة والانسلاخ الثقافي من خلال التقرب من فئات الدراسة ميدانيا وتطبيق تقنية الملاحظة بالمشاركة .

- التعرف على طبيعة تأثير المدن الكبرى الساحلية على ظاهرة التقاطب لدى الطالبات القاطنات بالحي الجامعي .

- تلخيص أهم العوامل التي تؤدي بفئة من طالبات الحي الجامعي إلى فقدان عناصر مهمة من ثقافتهم الأصلية في مقابل تمسك الفئة الأخرى بمقومات الثقافة في ظل التغيرات الواقعة .

3 - أهمية الدراسة :

- تتمثل أهمية هذا التوجه البحثي في تقديم نموذج حي وواقعي لمفهومي التثاقف والتقاطب من خلال ظاهرة تم طرقها من قبل العديد من التخصصات كعلم النفس وعلم الاجتماع بأبعاد تخدم طبيعة انحدارهم العلمي مع وجود قلة من الدراسات التي تهتم بالبعد الأنتروبولوجي ؛ وبالتالي يمثل هذا العمل تزويدا للمواقع المعرفية ببحوث تهتم بمجال علم الإنسان .

- تقديم صورة دينامية لطقوس ممثلة لثقافات مناطق مختلفة من المجتمع الجزائري .

4 - التعريف الإجرائي لمصطلحات البحث :

4 – 1 - الثقافة : هي طريقة عيش جماعة ما في منطقة معينة وفي فترة زمنية محددة .

4 – 2 - التثاقف : تأثر الثقافات ببعضها البعض عن طريق عملية التبادل والانتشار الثقافي .

4 – 3 - التقاطب : تناقض الفرد وتذبذبه بين معاييره وقيمه التقليدية ومتغيرات العصر الحديثة.

4 – 4 - الطالبة الجامعية : هي الطالبة التي تنتقل من طور الثانوية بعد النجاح في امتحان البكالوريا إلى المرحلة الجامعية بهدف الحصول على شهادة الليسانس .

4 – 5 - الحي الجامعي :هو المسكن الذي تمكث فيه الطالبة طيلة فترة تكوينها الجامعي (ما عدا العطل) نظرا لبعد مكان إقامتها الأصلي وعدم توافر الشعبة التي تدرس بها في منطقة عيشها .

5 - إشكالية البحث :

إن الاتصال بين الشعوب المختلفة قد نتج عنه احتكاك ثقافي وعملية استعارة وانتشار ونقل بعض أو كل السمات الثقافية بملامحها المعنوية والمادية ؛ أي العادات الأعراف والتقاليد وغيرها من المظاهر الثقافية التي تشمل طرائق السلوك وتصرفات الناس وأفعالهم في حياتهم اليومية كما تشمل بالطبع الوسائل المادية التي يعتمد عليها الناس في حياتهم اليومية واختلافها من مجتمع إلى آخر ؛ وبناء على ذلك فإن تشابه النظم الاجتماعية والعادات في المجتمعات المختلفة لا ينشأ عن النمو التلقائي الناتج عن الإمكانيات الاجتماعية والطبيعية للإنسان وإنما توصل إليها شعب واحد في مكان معين وفي فترة زمنية من تاريخه ثم انتقل بعد ذلك كله أو بعضه من ذلك المجتمع إلى المجتمعات الأخرى ؛ فالمبدأ الأساسي الذي تسلم به معظم نظريات الانتشار أنه إذا تساوت كل الظروف الأخرى فإن عناصر الثقافة ستتبناها أو تستعيرها أولا تلك المجتمعات القريبة إلى منابعها أو مصادرها الأصلية وفيما بعد ستتبناها المجتمعات الأبعد أو المجتمعات التي يكون احتكاكها المباشر بالمنبع الأصلي أضعف منه في حالة المجتمعات الأولى . ويستند هذا المبدأ إلى حقيقة أن انتشار أي عنصر يتطلب وجود عاملين معا وهما الاحتكاك والوقت ؛ فمن المستحيل أن تنتشر أية خاصية إلى ثقافة ما إلا إذا كانت هذه الخاصية على صلة بثقافات أخرى تمتاز بهذه الأخيرة . [1] وعلى اعتبار أن الاحتكاك في الوسط الجامعي وخاصة على مستوى الإقامة يعد قويا وقريبا من المنبع كون الطالبات يمضين مع بعضهن سنوات مستمرة بتواصل أكبر من ذلك المتعلق بمدرجات الدراسة ويتبادلن مختلف عناصر الثقافة المتباينة من منطقة إلى أخرى بما في ذلك من لهجة وعادات الطبخ والملبس وغيرها ؛ فإنه من المحتم انتقال النماذج الثقافية وانتشارها وإدماجها ضمن العناصر الثقافية الأصلية بغض النظر عن طبيعتها وشكلها ؛ وعلى أساس نظرية الانتشار المركزة على فكرة التبادل والاقتباس الثقافي يمكن أن نطرح تساؤلات بحثنها على النحو التالي :

- **ما هي الأنماط الأساسية لعملية التثاقف على مستوى الحي الجامعي ؟**
- **ما هي أهم أشكال ونماذج التقاطب بالنسبة للطالبات اللواتي تنتمين إلى الإقامة الجامعية ؟**
- **كيف يمكن للمدن الكبرى والساحلية أن تؤدي إلى التقاطب والانسلاخ الثقافي لدى طالبات السكن الجامعي ؟**

---

1. حسين عبد الحميد أحمد رشوان - **الأنتروبولوجيا في المجالين النظري و التطبيقي** – المكتب الجامعي الحديث – الإسكندرية – الطبعة الثانية – 2009 – ص - 22

الفرضيات :

- **هناك أنماط متباينة لعملية التثاقف حسب المنطقة التي تنتمي إليها كل طالبة .**
- **تتعدد أشكال ونماذج التقاطب تبعا لطبيعة التغيرات التي تواجه الطالبة الجامعية .**
- **تؤدي المدن الكبرى والساحلية إلى التقاطب والانسلاخ الثقافي لدى طالبات السكن الجامعي حسب طبيعة توظيف القيم والمعايير الاجتماعية والتمسك بالهوية الثقافية .**

ثانيا : الجانب النظري للدراسة :

1 – في مفهوم الثقافة : يعرف تايلو . TylorEالثقافة بأنها ذلك الكل المركب المعقد الذي يشمل المعلومات والمعتقدات والفن والأخلاق والعرف والتقاليد والعادات وجميع القدرات الأخرى التي يستطيع الإنسان أن يكتسبها بوصفه عضوا في المجتمع ؛ ويعرفها كلاكهون 1951 بأنها تشير إلى الأسلوب المتميز لدى حياة مجموعة من الناس أو خطة حياتهم . أما فورد Ford 1939فيعتبر أن الثقافة تتمثل في شكل قواعد تحكم السلوك الإنساني وتعطي حلولا للمشكلات الاجتماعية . [1]

2 –في مفهوم التثاقف Acculturation: إن التثاقف بوصفه مجموع الظواهر الناتجة من تماس موصول ومباشر بين مجموعات أفراد ذوي ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيرات في النماذج Patterns الثقافية الأولى الخاصة بإحدى المجموعتين أو كليهما. [2] ويقول الباحث الكوبي اورتيز Ortiz " إنني أؤيد الرأي بان كلمة المناقلة الثقافية Transculturation تعبر بشكل أفضل من مراحل سياق الانتقال المختلفة من ثقافة إلى أخرى لان هذا السياق لا يشتمل فقط على اكتساب ثقافة أخرى، بل يتضمن أيضا بالضرورة فقدان مقدار ما من ثقافة سابقة أي الانتزاع منها وهو ما يمكن تعريفه بالتجريد الثقافي Deculturtion ، أضف إلى ذلك، انه يقود بالتالي إلى فكرة ظاهرة نشأة ثقافة جديدة وهو ما يمكن تسميته "التثقيف الجديد وهذه العملية تتباين نوعاً وكماً بحسب عوامل عدة مختلفة ومتنوعة مادية أم معنوية.

2 - 1 عوامل ومتغيرات التثاقف : وضع كل من العلماء (**ملفيل هرسكوفيتس ورالف لنتون وروبرت رؤيدفيلد**) مُذكرة بَنَتْ نَمْذَجة لعمليات التماس الثقافي بحسب أن يكون التماس بين مجموعات بأكملها أو بين شعب بأكمله ومجموعات مخصوصة من شعب آخر (مبشرون مثلا أو مستعمرون أو مهاجرون...) وكذلك بحسب أن يكون وديا أو عدوانيا وبحسب أن يكون بين مجموعات متقاربة عددا أو بين مجموعات متفاوتة الكثرة بوضوح

---

1 .سامية الساعاتي : **الثقافة و الشخصية** ؛ دار الفكر العربي ؛ القاهرة ؛ الطبعة الثالثة ؛1998 ؛ ص 35 – 40

2 .جواد، محمد خلف : **العلاقة الإشكالية بين الثقافي والغزو الثقافي في الخطاب العربي المعاصر**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع176 (10)، 1993، ص71.

وبحسب أن يكون بين مجموعات متماثلة التعقيد في ثقافتها أو لا وأخيرا بحسب أن يكون نتيجة الاستعمار أو الهجرة. [1] في حين أكد كل من (**بيلز Beals وهويجر Hoijer**) على أن هناك متغيرات وعمليات كبرى تنطوي عليها ظاهرة التثاقف ومنها درجة التباين الثقافي**The degree of cultural difference** وظروف الاتصال وكثافته **Circumstances and intercity of contact**، ومواقف السيطرة والتبعية **Supero-dination-subarination** واتجاه المد التأثري **Direction of flow** . [2]أي أن **التثاقف** يتأثر كثير باختلاف عناصر الثقافات ونمط الاتصال وظروفه وكذلك درجة تكافؤ الثقافات المتماسة ونوع التأثر الثقافي سواء أكانت عمليات التثاقف سلبية أم ايجابية. إن التثاقف لا يمكن اختزاله أبدا، وان كان قسريا أو مخططا له، إلى مجرد نزع للثقافة ولا يفضي حتما، إلى الاستيعاب الذي لا يكون بالضرورة إذا ما حدث نتيجة إبادة إثنية ويمكن أن ينجر عن اختيار (المستوعبين) الإرادي.

2 – 2 - وضعيات ونماذج للتثاقف : إن التثاقف على الأغلب لا يجري أبدا باتجاه واحد، ولهذا اقترح عالم الانثروبولوجيا (**باستيد**) مصطلحي "تداخل" الثقافات أو تقاطعها عوضا وبديلا من مصطلح "تثاقف" الذي لا يعين بوضوح تبادل التأثير هذا وان كان قليلا ما يكون متناظرا ولذلك بنى هذا العالم نَمْذَجَته في التثاقف على ثلاث معايير الأول عام وسياسي تقريبا ، والثاني ثقافي، والثالث اجتماعي وهنا تتشكل ثلاث وضعيات نموذجية للتثاقف، أولها تثاقف"عفوي" و"طبيعي" و"حر"(في الواقع لا يكون كذلك كليا أبداً) ، ويتعلق الأمر بتثاقف غير موجه وغير مراقب . وثانيها تثاقف"منظم"، ولكنه "قسري" ولفائدة مجموعة واحدة..كما هو الشأن في العبودية أو الاستعمار، بهدف تعديل ثقافة المجموعة المهيمن عليها بغية إخضاعها لمصالح المجموعة المهيمنة ، وهنا يكون جزئي ومجزأ وغالبا ما يكون نزاع للثقافة. وثالثها التثاقف"المخطط له والمراقب"والذي يسعى أن يكون نسقيا ويستهدف آجالا بعيدة ، وهذا ذات صبغة اقتصادية بهدف التطوير الاقتصادي . [3] وقد يتم التخطيط هنا انطلاقا من معرفة مفترضة بالحتميات الاجتماعية والثقافية كأن تنشأ المثاقفة المخططة بناءً على طلب مجموعة تتمنى رؤية تطوير شكل حياتها لتشجيع تطورها الاقتصادي على سبيل المثال. [4]

2 – 3 - العوامل المؤثرة في صيرورة التثاقف: يمكن تسليط الضوء على ثلاث عوامل أساسية تتمثل في كل من العامل السكاني، أي المجموعات المعنية غالبة عددا وأيهما تكون أقلية ؛ والعامل البيئي أين جرى التماس (أفي المستعمرات أم في البلد المستعِمر؟ - في وسط

---

1 .الشماس عيسى : **مدخل إلى علم الإنسان**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004 ؛ ص 164

2 .الخريجي عبد الله : **التغير الاجتماعي والثقافي**، رامكان، السعودية، 1983، ص305-307

3 .كوش، دوني: **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني**، مراجعة الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص 94 - 95

4 .معتوق فريدريك : **معجم العلوم الاجتماعية**، أكاديميا، بيروت، 1998 ؛ ص 36

ريفي أم في وسط حضري؟) والعامل الإثني أو العرقي (بُنية الروابط بين الإثنيات) .[1] فبعد عملية الاحتكاك والتفاعل والهجرة قد تستمر الثقافات المتثاقفة لتصل لدرجة التعايش، في إطار احتكاك متواصل يؤدي إلى الاندماج والعيش المشترك. وكذلك بسبب تجدد الحاجات الإنسانية وتنوعها بحيث أصبحت الحاجة هي السبب الأول لسعي الإنسان إلى التثاقف وان تبادل الجميع للمنافع انطلاقا من مبدأ عالمية الثقافة ، وأن انتقال الأفكار والقيم والمكتسبات الإنسانية لا يمكن وقفه من خلال الحواجز السياسية والحدود الجغرافية.[2]

3 – في مفهوم الاستعارة والاقتباس الثقافي : هي عملية استخدام عنصر ثقافي قادم من منطقة جغرافية معينة سواء مادي أو معنوي من قبل أفراد المجتمع وتشمل جميع النظم والأنساق وما يرافقها من ردود أفعال سواء بالقبول أو الرفض أو القبول بعد التحوير، بالإضافة إلى المدة الزمنية التي يستمر فيها بقاء العنصر الثقافي داخل المجتمع المقتبس له فضلا عن كيفية انتشاره واقتباسه والاحتفاظ به أو رفضه. ليس هناك مدنية – حتى إذا استمرت في مكان واحد تبقى بلا تغير عبر الزمان.[3] وان ميكانيزمات انتشار الثقافة متعددة ومتنوعة جعلت الاتصال الفكري والروحي بين المجتمعات بشكل مباشر وغير مباشر، مما أدى إلى تقريب المسافة بين الاختلاف في الطراز الثقافي واختزال الكثير من الوقت والجهد للاقتباس الثقافي**Cultural Borrowing** بين أفراد الشعوب . وبعد الثورة المعلوماتية التي اجتاحت اغلب المجتمعات فان العزلة قد أصبحت ضعيفة نسبياً لأن العالم اقترب أن يصبح قرية صغيرة من خلال انتشار وسائل الاتصال.[4]

4 –في مفهوم الانتشار الثقافي: إن الانتشار Diffusion يعني انتقال أدوات أو تطبيقات أو أفكار معينة من مجتمع إلى آخر، أما عن طريق التجارة أو الاتصال المنظم أو العرضي.[5] فالعناصر الثقافية تنتقل من موطن إلى آخر بتأثير بعضها في بعض، كما أن الحضارات بكليتها تتواصل وتتفاعل وتتبدل وهذه الخاصية أساسية في خواصها مستمدة من كيانها الإنساني والاجتماعي.[6] وإن لعامل الحاجة دورا مهما في تقارب الثقافات حين يدعو إلى خلق تفاعل بين الحريات الثقافية والأصالة والتراث الثقافي، وبين الثقافة المحلية[7] والثقافات الإقليمية وتمهد السبيل لخلق

---

1 . كوش دوني ؛ مرجع سبق ذكره ؛ ص 107 – 108

2 . بركات نظام محمود : **التبادل اللا متكافيء بين الثقافتين العربية والغربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص159

3 . شابيرو هاري نظرات في الثقافة، ترجمة محمد العريان: **مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر**، القاهرة-نيويورك، 1961، ص159

4. العبيدي، حارث علي: **دراسات سوسيوانثروبولوجية**، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، 2012، ص160.

5 . بدر احمد: **الاتصال بالجماهير**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1982، ص55

6 . جواد محمد خلف: **العلاقة الإشكالية بين الثقافي والغزو الثقافي في الخطاب العربي المعاصر**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع176 (10)، 1993، ص71.

7 . الزيدي مفيد : **قضايا العولمة والمعلوماتية في المجتمع العربي المعاصر**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2003، ص51-52.

الانفتاح من دون التأثر الأحادي الجانب من الثقافة المحلية فقط بحيث يفقدها هويتها ومعطياتها على أساس التفاعل المشترك والاستفادة من الومضات اللامعة في الثقافات الأخرى التي يمكن أن تثري وتعزز مسيرة الثقافة المحلية. لان على الأغلب إن ثقافة أي بلد من البلدان أو أية امة من الأمم تضم دوائر ثلاثا متداخلة مع بعضها البعض. **فالدائرة الأولى** هي دائرة (الثقافات المحلية) التي لا تخلو من تنوعهم مصدر للغنى والخصب **والدائرة الثانية** هي دائرة (ثقافة الأمة) أو الدولة المعنية بكاملها وتضم أنماط السلوك المادي والمعنوي التي تميز أية أمة من الأمم عن سواها، أما **الدائرة الثالثة** فهي دائرة (الثقافة العالمية) التي تتفاعل مع الثقافة القومية وتمنحها القدرة على الحياة عن طريق تجديدها، والتقدم العلمي التقني، وثورة المعلومات والاتصال بوجه خاص، وتحول العالم إلى قرية واحدة تؤدي كلها إلى اتساع الدائرة الثالثة (دائرة الثقافة العالمية) [1] وهكذا فان انتشار العناصر الثقافية مهما كانت أسبابه وعوامله سيحمل في طياته الانصهار والحذف والإضافة، ستتجلى في المنظومة القيمية والفكرية للمركب الثقافي لأي شعب أو مجتمع .[2]

5 - مقومات التثاقف : تحدث عملية المثاقفة كنتيجة حتمية للإحتكاك بين القبائل والشعوب ؛ غير أن ذلك يقوم على مجموعة من الركائز التي يستهل من عملية التبادل الثقافي وتزيد من مرونتها يمكن إجمالها في الآتي :

5 – 1 - المعايير والقيم : هي كل نشاط محاصر بمجموعة من قيم وبتصور ونظرة محددة ؛ فالقيمة هي البحث عن ما نريده جيدا وجميلا حقيقيا ومقدسا حسب أحكامنا الشخصية الأكثر أو الأقل اتفاقا مع المجتمع ككل كما أشار Gay ROCHER إلى أن القيم هي طريقة عيش أو ممارسة لفرد أو جماعة والتي تعتبرها مثالية وتجعلها مقبولة ومرغوب فيها ؛ إنها درجة الأهمية والقبول التي تمنح اجتماعيا لرابط اجتماعي ؛ ممارسة أو فرد ... الخ . [3] ويعرف HOFSTEDE وBollinger القيمة بأنها وجود اتجاه قوي جدا من شخص إلى تفضيل وضع معين على حساب آخر ؛ كما أنها يمكن أن تعني كل ما هو مرغوب فيه صراحة أو ضمنيا من قبل الفرد أو الجماعة والتي تؤثر على الخيارات التي يتخذها من بين طرق ووسائل وأهداف الفعل والممارسة . إنها على حسب HALBWAHS Mourice تركز على التثمين الاجتماعي.[4] ومن بين المرجعيات القيمية يجب أن نركز أساسا على الأسرة والدين ؛ وعموما يمكن أن نشير إلى مميزات القيم التالية :

---

1 . عبد الدائم عبد الله: **دور التربية والثقافة في بناء حضارة إنسانية جديدة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ص151-152.

2 . حارث علي العبيدي : **أنماط التثاقف عبر وسائل الاتصال في المجتمع العراقي** ؛ كلية الآداب ؛ جامعة الموصل ؛ العراق ؛ بدون تاريخ ص 04 – 08

3LEBARON (F), La sociologie de A à Z: 250 mots pour comprendre, Editions Dunod, Paris, 2009, p115.

4 .بدراوي سفيان : **ثقافة المقاولة لدى الشباب الجزائري المقاول** ؛ أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع التنمية البشرية ؛ جامعة تلمسان ؛ 2014 – 2015 ؛ ص 60 _ 61

- **السلوك الملهم .**
- **التغير والتطور مع مرور الزمن ولكن بوتيرة بطيئة .**
- **تتجسد بصفة ملموسة في المجتمع وتتعلق بلحظة معينة من تاريخه .**
- **مقبولة ومشتركة بين أعضاء الجماعة .**
- **تدعم الاتساق والانسجام الاجتماعي .**

و قد حدد RAINVILLE مجموعة من العناصر التوضيحية والتي تعطي معنى للفعل يمكن إجمالها في الآتي

- **القيم هي اختيار شخصي وحر .**
- **الفرد يعرف لنفسه ولمن حوله النتائج المترتبة عن اختياره لهذه القيمة أو تلك .**
- **القيم تعطي معنى للوجود .**
- **يمكن ملاحظة القيم في الأنشطة اليومية .**
- **الشخص يمارس ويعمل بطريقة متكررة ومثابرة احتراما لهذه القيم .**
- **هناك تفاعل بين الحياة الخاصة والحياة المهنية للشخص .** [1]

5 – 2 - الهوية : ارتكزت الدراسات حول هذا المفهوم حتى أصبح هاجسا خاصة في دول العالم الثالث فما من حول أزمة ما إلا ويطرح مفهوم الهوية بحدة ف ي الساحة الاجتماعية والسياسية وخاصة الثقافية وأصبح إشكالية مفتوحة الاحتمالات والطروحات وذلك أن الهوية هي أن هذه المجموعة البشرية التي لها خصوصيات تختلف تماما عن مجموعة أخرى ويبدوا ذلك واضحا حين يتملكها الشعور بالخوف فأول خطر من بين المواضيع الإثنية الممثلة لحقيقة التفاعل الثقافي الذي يشكل المشاقفة كمحور لسيرورة هذه العمليات المتمثلة في الظواهر الناتجة عن الاحتكاك بين الثقافات والمبرزة لعلامات خاصة ومهيمنة من مجموعة بشرية على أخرى .

5 – 3 - اللغة : تعتبر اللغة أهم وسيلة اتصال بين أفراد مجموعة تنتمي كل منها إلى منظومة ثقافية خاصة فقد عرفها هاردر " Harder " بأنها تحويل الواقع إلى رموز متكلمة عن الإنسان . [2]

1.RAINVILLE (M), « **Pour comprendre les valeurs** », Document de travail, Les Éditions du Machin, dans le cadre du cours EDU 6014 : Formation à distance et développement, Télé-Université du Québec, session d'hiver 2001, pp 275-276

2 . بن أحمد قويدر :**المثاقفة :دراسة في المفهوم و التداعيات** ؛ مجلة شبكة العلوم النفسية العربية ؛ العدد 14 ؛ ربيع 2007 ؛ ص 122 ؛ 123

6 – في مفهوم الانسلاخ الثقافي : يعرفه نور الدين طوالبي بأنه الانفصال عن الثقافة الأصلية المتجدرة .

7 - في مفهوم التقاطب :هو الوجود المتزامن لميول متناقضة ومواقف متناقضة ومشاعر متناقضة كما أنه يعبر عن الوقوع في حالة اختيار بين قطبين مختلفين والعجز عن الفصل في اختيار أحد طرفي الازدواجية ؛ ويعبر التقاطب عن الرغبة ببلوغ الحداثة إثر التصنيع المتسارع الذي تعرفه البلاد وفي نفس الوقت قلق من فقدان الأصالة والقيم التقليدية . [1]

8 - الهوية بين الثابت والمتغير : لقد أشار بن عبد الله محمد في كتابه سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية إلى أن نموذج الشخصية القاعدية العربية تتميز بما لا يقل عن 10 خصائص هي نفسها منسوبة إلى الشخصية العربية ولعل أهم هذه السمات التي يبرزها هذا النموذج هي سمة الإحساس بالحياء التي تتصل بفضل الفرد في الامتثال إلى معايير الجماعة وإلى الخوف من فقدان السلطة والانكشاف ؛ ويشارك في هذا الطرح كل من مغرابي 1978 والعزم 1968 مثلا يعتبران أن "الفحلوي" هو المكون الأساسي للشخصية القاعدية العربية ويذكران أن الفحلوي هو شخص سريع التكيف يستوعب كل جديد بحذر نسبي وهو مستعد دائما لإبداء وفاق سطحي وتودد سريع ؛ فهو إنسان ذكي جدا يستخدم عادة هذا الذكاء لإخفاء كل واقع سيء وهو بارع في عملية النقل والإبداع؛ وهو الأسلوب الذي يلجأ إليه الفرد لتحميل غيره المسؤولية وإبعادها عن دائرته الشخصية ؛ وهي طريقة كثيرا ما يعمد إليها لتبرير أي وضعية مربكة قد يجد المرء نفسه فيها . ونفس المنهج يتبناه كل من بركات وحمادي حيث يذهبان للقول بأن " المجتمع العربي هو مجتمع حيي " فسمة الحياء البارزة في الشخصية القاعدية تبدوا مرتبطة في نظرهما بطرق التخجيل التي تستخدم أثناء تربية الطفل ؛ الملمح الثاني الذي يبرز هو الذي يعتمد على حقيقة أساسية وهي أن المجتمعات تغبر باستمرار كما أن الأساليب الخاصة بالطفل وخصائص الشخصية غالبا ما تتغير هي كذلك ؛ وإذا ما بقيت ثابتة أو متكيفة في زمن التقلبات الاجتماعية السريعة فهي إما للحفاظ على الهوية أو لتفادي التفكك التاريخي . وباعتبار ما سبق من توضيحات لطبيعة الشخصية المغاربية والميكانيزمات النفسية الاجتماعية التي تميز حياتها وممارساتها الاجتماعية من جهة وكذلك ما تم تبيانه من تحولات بارزة في مختلف المجالات ولأن أزمة الهوية ترتبط لدى الفرد بعدم قدرته على إيجاد تصور واضح له بخصوص مدركاته حول ذاته وما يتوقع منه أو من خلال عجزه عن وضع أو ضبط تصور واضح بخصوص المعايير والمرجعيات التي يستند عليها سلوكه وهي الحالة التي تميز الجماعات أو المجتمعات التي تتعرض للتحولات أو التغيرات بصفة مستمرة أو متتالية مما يؤدي إلى

---

1 . نور الدين طوالبي : **في إشكالية المقدس** ؛ ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر،الطبعة الأولى 1988

تضارب وتناقض وصراع أو حدوث حالة من الغموض بشأن المرجعيات والمعايير فإن هذا كله يضع الرفد تحت وطأة القلق والتوتر ويجعله أكثر عرضة للتصرف بحالة من اللامعيارية قي سلوكه . ففي دراسة ميدانية تتعلق بمستويات الهوية وأبعاد السلوك العدواني لدى عينة من الشباب الجزائري وجد أنه عندما يرتفع انفعال الغضب لدى الشباب الجامعي من الجنسين ينخفض الشعور بتحقيق الهوية ؛ وترتبط مشاعر الغضب والعداوة بشعور الفرد بالإحباط والحرمان من إشباع حاجاته . وتتأثر الهوية في تحقيقها بإدراك الفرد لمكانته في المجتمع فالشاب الذي يدرك ان مكانته في المجتمع توجد في الدرجة الثانية من الصعب عليه أن يكتسب شعورا قويا بهويته ؛ والشاب القابل للتعرض للأذى نتيجة للضغوطات السريعة الاجتماعية والاقتصادية التي تضر بهويتهم ؛ ولعل اضطراب الشباب في الجامعات دليل على إحساسهم بفقدان هويتهم ومحاولة استرجاعها . إن الأفراد وتزامنا بالتحاقهم بالجامعات يكونون عرضة لتأثيرات البيئة على نطاق أوسع ومن نوع آخر فقد تتعدل دوافعهم الفطرية وتنمو ضمائرهم واتجاهاتهم نحو سلوك معين أثناء تفاعلهم الاجتماعي مع الجو الجامعي ؛ وحين يتغير اتجاه الفرد في الحياة أو حين تضطره الظروف لذلك فقد يستجيب في أغلب الأحيان بالتمرد أو بالعدوان والانحراف خاصة إن لم يحقق إرضاء وإشباع دوافعه الأولية وحاجاته الثانوية ؛ وهو الأمر الذي يجعله أسرع مطاوعة لدوافع العدوان واقل عاطفة وتعاطف مع أخيه الإنسان الذي يبدي هو أيضا ما يبدي من أشكال السلوك المضطرب ويتصرف دون التقيد بالقدر اللازم والكافي من العقلانية لاسيما وإذا واجه في تفاعلاته (العوامل الذاتي – العوامل الموقفية) بين ما اكتسبه مثلا خلال تكوينه المعرفي والعلمي والأكاديمي وما يفرضه الواقع المعيش مما يفاقم حدة الصراع الذي يعيشه الشاب ويضعه أمام حالة من الشعور بفقدان المعايير لسلطتها ووزنها وقوتها في الضبط الاجتماعي والتنظيم والردع السلوكي داخل المجتمع ولدى أفراده وهذا م يطلق عليه بحالة الأنوميا الاجتماعية أو اللامعيارية .[1]

ثالثا : الجانب التطبيقي للدراسة :

1 – منهج وأدوات البحث: لكل دراسة ميدانية منهج أو مجموعة من المناهج التي تعتمد أساسا على تقنيات تساعد على عملية جمع المعلومات من الميدان ؛ ونظرا لطبيعة بحثنا وتوجهه الحقلي والمعاينة الواقعية تحتم علينا التواجد بغرف ومختلف مرافق الطالبات اللواتي أجري عليهن البحث بهدف التعامل معهن عن كثب والتأكد من الصدق في المعطيات المقدمة ؛

1 . جابر نصر الدين و غسيري يمينة : **مشكلات الشباب في المجتمع الجزائري بين أزمة الهوية و اللامعيارية ؛ مخبر الدراسات النفسية و الاجتماعية – نظرة تشخيصية نفسية اجتماعية** ؛ مخبر الدراسات النفسية والاجتماعية ؛ جامعة بسكرة – الجزائر ؛ ص 04 ؛ 05

وبالتالي توجب علينا انتقاء المنهج الكيفي في الأنتروبولوجيا الذي يعتمد بصفة أساسية على إنتاج بيانات حول الخبرات والمعاني الشخصية للفاعلين الاجتماعيين كما يعتمد في العادة على لغة الفاعل الاجتماعي وملاحظة سلوكه وهو يقع عموما في إطار المنهج التحليلي المتسم بالعمومية والشمولية [1] وتؤمن البحوث الكيفية بأن السلوك الإنساني مرتبط دائما بالسياق الذي يحدث فيه وأن الواقع الاجتماع(مثل الثقافات والموضوعات الثقافية وغيرها) لا يمكن خفضه إلى مجموعة من المتغيرات بنفس الأسلوب الذي يحدث في الواقع الطبيعي (الأساليب الإحصائية) . [2] إضافة إلى ذلك استندنا في هذا التحقيق الميداني على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعد طريقة من طرق التحليل والتفسير بشكل علمي منظم من أجل الوصول إلى أغراض محددة لوضعية اجتماعية أو مشكلة اجتماعية [3] . كما يعتبر أسلوبا من أساليب التحليل المركز على معلومات كافية عن الظاهرة أو موضوع محدد خلال فترة أو فترات زمنية معلومة ؛ وذلك من أجل الحصول على المعلومات التي تتطلبها الدراسة كخطوة أولى ؛ ثم يتم تحليلها بطريقة موضوعية ؛ وما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة كخطوة ثانية ؛ والتي تؤدي إلى التعرف على العوامل المكونة والمؤثرة على الظاهرة كخطوة ثالثة . [4]

أما بالنسبة للتقنيات المتبعة لغرض جمع المعطيات الحقلية فقد تمثلت في الأتي :

- **المقابلة :** تعتبر المقابلة من أهم الوسائل البحثية لجمع البيانات والمعلومات ؛ إذ يعرفها موريس أنجرس بأنها أداة بحث مباشرة تستخدم في مساءلة (عن طريق التبادل اللفظي) الأشخاص المبحوثين فرديا أو جماعيا قصد الحصول على معلومات كيفية ذات علاقة باستكشاف العلل العميقة لدى الأفراد أو ذات العلاقة بالتعرف من خلال الحالة الفردية لكل مقابلة على الأسباب المشتركة على مستوى سلوك المبحوثين . [5]

- **الملاحظة :** هي مشاهدة الظاهرة محل الدراسة عن كثب في إطارها المتميز وفق ظروفها الطبيعية ؛ حيث يتمكن الباحث من مراقبة تصرفات وتفاعلات المبحوثين ومن التعرف على أنماط وطرق معيشتهم ومشاكلهم اليومية . [6]

1Bogdan.R.C.& Biklen,S.k. Qualitative Research for Education ; An Introduction to Theory anMethods.Boston,Allyn and Bacon.P.38

2 رجاء محمود أبو علام : **مناهج البحث في العلوم النفسية و التربوية** ؛ دار النشر للجامعات ؛ القاهرة ؛ الطبعة الأولى ؛ 2004 ؛ ص 265

3 عمار بوحوش و محمد محمود الذنيبات : **مناهج البحث العلمي و طرق إعداد البحوث** ؛ ديوان المطبوعات الجامعية ؛ الجزائر ؛ الطبعة الثانية ؛ 1995 ؛ ص 129

4. محمد عبيدات و آخرون : **منهجية البحث العلمي – القواعد و المراحل و التطبيقات** ؛ كلية الاقتصاد و العلوم الإدارية ؛ الجامعة الأردنية ؛ الأردن ؛ بدون طبعة ؛ 1999 ؛ ص 46 - 47

5. موريس أنجرس : **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية – تدريبات عملية** ؛ دار القصبة للنشر ؛ الجزائر ؛ الطبعة الثانية ؛ 2006 ؛ ص 197

6 . أحمد بن مرسلي : **مناهج البحث العلمي** ؛ ديوان المطبوعات الجامعية ؛ الجزائر ؛ الطبعة الثانية ؛ 2005 ؛ ص 66

- **الملاحظة بالمشاركة :** تعزى هذه الوسيلة في الأنتروبولوجيا إلى مالينوفسكى (1922) ؛ ويطلق عليها العلماء مصطلح " التدخل الوظيفي" حيث أن الباحث في بداية دراسته الميدانية يواجه مشكلة الدور الذي يجب أن يؤديه في مجتمع الدراسة للحصول على البيانات_والمعلومات الصحيحة ،حيث أن وجود الباحث في عشيرة أو قبيلة ما تدفع الأفراد موضع الملاحظة إلى تغيير سلوكهم العادي أو إلى الإدلاء بأقوال لا تعبر عن الواقع وذلك لشعورهم بأنهم خاضعون لملاحظة غيرهم ولذلك وجب على الباحث أن يقوم بدور ما في المجتمع حتى يقبله أفراد المجتمع وكأنه أحدهم وبالتالي يكتسب ثقتهم ويضعف شعور العداء لديهم فيجمع المعلومات الصحيحة.[1]

2 – حدود البحث :

2 – 1 – الحد الموضوعي : يتمثل موضوع البحث في دراسة العلاقات بين الطالبات المقيمات بالحي الجامعي بناء على مفهومي التثاقف والتقاطب .

2 – 2- الحد المكاني: أجريت الدراسة التطبيقية في الإقامة الجامعية " الذكرى الثلاثون " بمنطقة وهران .

2 – 3 – الحد الزماني : امتد تحقيقنا الميداني من بداية شهر ديسمبر 2012 إلى غاية شهر جويلية 2013 .

2 – 4 – الحد البشري: تمت مقابلة 88 طالبة (من 21 إلى 32 سنة) نجمل خصائصهن فيما يلي :

توزيع الطالبات حسب الانتماء الجغرافي(حضري – ريفي) / توزيع الطالبات حسب الولاية الأصلية	وسط حضري	وسط ريفي
تيزي وزو	02	**08**
بجاية	**03**	/
البويرة	**02**	**05**
قسنطينة	**07**	**06**
جيجل	**04**	**05**
سكيكدة	**06**	**02**
مستغانم	**04**	**07**
غليزان	**02**	**12**
تيارت	**03**	**10**

1. منصور هالة : **محاضرات في علم الأنتروبولوجيا** ، بدون دار النشر ؛ الإسكندرية، بدون طبعة ؛ 2002 ؛ ص 21

3 – نتائج البحث : إن تواجد الباحثة مع مجوعة الطالبات بحكم الانتماء والمجال الدراسي والتكويني والجيرة على مستوى الحي الجامعي سهل من مهمة إجراء البحث وكسب ثقة الحالات مما أدى بهن إلى التصرف بعفوية تامة وبتلقائية ؛ وعموما خرجت الدراسة بالنتائج التالية :

3 – 1 - مناقشة الفرضية الأولى : هناك أنماط متباينة لعملية التثاقف حسب المنطقة التي تنتمي إليها كل طالبة ويمكن حصرها في الأبعاد التالية :

- **اللغة واللهجة** والتي مثلت أساس كل التبادلات والانتشارات والتفاعلات ؛ ففي أولى مراحل الاحتكاك لاحظنا مجوعة من المصطلحات والمفاهيم الغامضة وغير المفهومة من قبل أفراد الجماعة الذين لا يمثلون نفس الانتماء الجغرافي ؛ وقد كانت اللغة الأمازيغية أكثر المجالات التي مثلت بعد التثاقف حسب دراستنا الميدانية أين عمدت المقيمات بالحي الجامعي إلى طلب تحفيظ الكلمات والعبارات الأكثر استخداما في منطقة القبائل من طرف ممثلات هذه الثقافة وقد كانت أهم الجمل الموظفة هي ألفاظ التحية وطلب المساعدة إضافة إلى الكلمات المتداولة لوصف الأشياء والأشخاص ويمكن تقديم بعض النماذج لذلك على النحو التالي : [1]

عبارات التحية	تسمية الأشياء والأشخاص
أزول فلاون /تحية السلام . تيفاوين/ صباح الخير . ماك الحال /كيف الحال . آس انون دامنار /يومكم مبارك أر توفات / إلى اللقاء . ار تيمليليت / وداعا . أر تيكليت يادنين / إلى وقت آخر . ازكا / غدا تيمنسيوين / ليلة سعيدة . أسوگاس انون دامگاز/ عام سعيد .	أغرا أغروم / الخبز . ثرفيقثيو /صديقتي . تمطوث / امرأة. يوزاظ / الدجاج - ثيملالين/ البيض . تانمميرت / شكرا - سورفيد /سامحنى تِفْلُوتْ / الباب . - تِكْمِّي/ المنزل . إدْكَامْ / البارحة . اتسروغ / اكتب .

وزيادة على ذلك تم نقل وتوظيف العديد من المصطلحات باللغة العربية ولكنها مختلفة من حيث اللهجات بين الشرق والغرب نعرض منها أمثلة حية على النحو التالي :

1. هذه المصطلحات مأخوذة من الطالبات من منطقة القبائل و المقيمات بالحي الجامعي للبنات " الذكرى الثلاثون " – وهران – للسنة الجامعية 2012 – 2013

المصطلح	استعماله في منطقة الشرق	استعماله في منطقة الغرب
كيف حالك ؟	معليكش ؟	كيراك ؟
أحبك	نشتيك	نبغيك
غضبت منك	تغششت منك	زعفت منك
الفاصولياء	زاليقو	لوبيا
كريات اللحم	الكعابر	كفتة
الصراخ	العياط	الزقا
الحنفية	العين	السبالة
يرمي	يطيش	يقيس
حذاء منزلي	الترباقة	الشنقلة
الغطاء	الزاورة	الكوفيرتة

وتجدر الإشارة إلى أن هناك العديد من الكلمات والعبارات التي يتم توظيفها بصفة عادية في منطقة الغرب بينما تمثل في منطقة الشرق مصطلحات تدل على البذاءة وسوء الأخلاق والعكس بالعكس ؛ فمثلا كلمة " راني مطيزة " تعني لدى سكان منطقة الغرب سوء الحالة النفسية بينما في الشرق تدل على أن الشخص يتحدث عن مناطقه التناسلية وبالتالي فإن استعمالها في وسط مختلط يتسبب في إحراج كبير . وكلمة " روح قود " يتم استعمالها في منطقة الشرق بصفة عادية وسلسة للمزاح أو لأمر شخص ما بالانصراف ولكن في مجال الغرب يعني انحرافا كلاميا لا يتم التلفظ به عند العائلات المحافظة .

- **الأمثال الشعبية والحكايا :** يتم تناقل الأمثال الشعبية وتداولها بصفة مثيرة للملاحظة بمختلف مدلولاتها وسياقاتها وعموما نستطيع أن نستعرض بعضا من تلك الأقوال التي تستعمل بكثرة :

منطقة الشرق	منطقة الغرب	منطقة القبائل
" ديـر الهـم في الشـبكة شوي يطيح وشوي يبقى " – يعكس هذا المثل قوة الإيمان بقضاء الله وقدره وعادة ما تستخدمه الطالبات لتهون على أنفسهن الإحباطات المتعلقة بالحياة الجامعية ومعاناة شوقهن لعائلاتهن ؛ وأحيانا للتعبير على حالات الرسوب في بعض المقاييس الجامعية .	**" في عشنا وينشنا "** . مثل شائع في منطقة الغرب يعبر عن احتلال المكانة لشخص معين من طرف غيره بغض النظر عن طبيعة هذه المكانة؛ وتتلفظ به طالبات الإقامة لبعث رسائل مشفرة لصديقاتهن اللواتي يتجاوزن حدودهن بالنسبة لشغل الفضاء المتعلق بالغرف أو الأغراض الشخصية لشريكاتهن في نفس الحجرة .	**" تْمرَابْضِينْ تر "** وتعني الشقاء للخادمة والولاء لسيدتها - تستعمل الطالبات هذا المثل عادة حينما تكون هناك طالبات على مستوى نفس الغرفة تتميزن بالكسل والخمول في مقابل نشاط الأخريات وقيامهن بأدوارهن ؛ وبالتالي يتم توظيف هذه العبارة بهدف العمل على إشعارهن بالمسؤولية .

و تحتل الحكايا مكانة هامة ضمن ما يتم تناقله بين الطالبات أين يحدث تبادل العديد من الأساطير والروايات الخاصة بكل مدينة ؛ فتحكي الشابة التي تنتمي إلى مدينة قسنطينة عن تاريخ الجسور المعلقة وتروي الفتاة القبائلية قصة الربيع الأمازيغي ؛ وتسرد بنت الغرب (مستغانم مثلا) قصة الولي " سيدي لخضر بن خلوف " وهكذا وتزامنا مع انتهاء العام الجامعي يتكون لدى كل واحدة من عضوات الجماعة رصيد ثقافي مشبع بالرموز والأفكار والمعاني والدلالات والسمات التي تترسخ لا محال في ذهنية هذه الفئة من المجتمع

- **عادات وتقاليد الطبخ :** على الرغم من توفير الغذاء مجانا داخل الإقامة الجامعية إلا أن الطالبات يلجئن من الحين إلى الآخر إلى تحضير وجبات يجزمن بأنها أكثر صحية زيادة على تأكدهن من سلامة اليد التي تطهيها من ناحية النظافة وهنا تتقدم كل طالبة بعرض الطبق المشهور في منطقتها سواء تعلق الأمر بالوجبات الساخنة أو التحليات أو حتى الخبز التقليدي ؛ ومن المؤكد أنهن يجلبن من منازلهن أصنافا من الغذاء المعد مسبقا لاستعراض نماذج غذائية تعكس طابعا ثقافيا في ظل التفاعلات والدلالات والتبادلات الرمزية في جو تسوده روح الجماعة والتعاون ؛ وفيما يلي سنلخص أهم الأطباق التي تشتهر بها كل منطقة حسب نتائج الدراسة .

منطقة الشرق	منطقة الغرب	منطقة القبائل
" **الشخشوخة** " عبارة عن عجينة يتم تقطيعها إلى أجزاء صغيرة جدا يتم طهيها على البخار ودهنها بالزبدة توضع في طبق ويسكب عليها مرق معد باللحم والتوابل والحمص . " **كسرة رخسيس** " التي تحضر بالسميد والزيت والملح ؛ الخميرة والسانوج والزبدة والماء وتطهى فوق النار على صحن حديدي ويمكن تناولها في عدة أيام. " **الأبراج** " وهي عبارة عن معينات معدة من السميد وزيت الزيتون ومحشوة بالتمر .	" **الحريرة** " وهي عبارة عن حساء مكون من طحين الخضر واللحم أو الدجاج والتوابل والشعير وعموما لا يحضر هذا الطبق في منطقة الشرق باستعمال المكون الأخير . " **المطلوع** " وهو عبارة عن خبز يحضر في البيت من خليط الدقيق والماء والملح ويطهى في الفرن أو مباشرة فوق النار . " **الكعبوش** " مزيج من السميد والزبدة والعسل والتمر يحضر على شكل كريات صغيرة ويصنف ضمن الحلويات يشتهر بخاصة في منطقة تيارت.	" **الكسكس القبائلي** " **أو** " **سيكسو** " . الميزة الأساسية لهذا الطبق أنه يحضر بزيت الزيتون ويتم سلق الخضار وتقليبها مع الكسكس بدلا من طبخها مع المرق على عكس عادات وتقاليد المناطق الأخرى . " **مطلوع الزيت** " أو " **متمطلوع نزيت** "الذي يحضر بالسميد والماء والملح والخميرة ويتم قليه في الزيت بعد تقطيعه إلى مربعات صغيرة . " **المقروض القبائلي** " الذي يحضر بالسميد وزيت الزيتون والتمر وبشر الليمون والملح والماء وماء الزهر والميزة التي يتسم بها هذا النوع من الحلويات مقارنة بالمناطق الأخرى هو ترميده في السكر الناعم بدلا من العسل إضافة إلى خاصية زيت الزيتون .

هذه الوصفات يتم تناقلها من طرف الطالبات وكل واحدة فيهن تعيد تحضيرها في منزلهم وبالتالي تنتشر ثقافة الطبخ بعاداته وتقاليده حتى بين أمهات المبحوثات .

- **التعرف على التراث الحضاري للمدن المختلفة :** يتخذ مفهوم التثاقف أيضا شكل المبيت والضيافة عند الصديقات حيث تتم دعوة إحدى الطالبات مثلا لزميلاتها إلى بيتها الأصلي (مثلا طالبة تسكن على مستوى منطقة مستغانم التي تبعد عن منطقة وهران بحوالي 80 كلم تدعوا رفيقاتها لإمضاء عطلة نهاية الأسبوع في منزلهم) وبالتالي يتم خروج الطالبات إلى المدينة بهدف التعرف على تراثها وعاداتها وتقاليدها بما يعكس عناصر الثقافة المادية (العمران) والمعنوية (المسرح) ؛ كما تتمكن من التعرف على طقوس الضيافة وعادات شغل الفضاء وبذلك يتم انتشار الثقافة وتناقل أجزائها بالتعرف عليها بصفة ملموسة .

- **اللباس :** من المؤكد أن المظهر الخارجي للطالبات خاصة في الوسط الجامعي يكون متقاربا غير أنهن يتخذن أنماطا شتى من الملبس داخل الحي الجامعي وبخاصة داخل الغرف وفي مختلف الحفلات التي يتم تنظيمها على مستوى الحي الجامعي بمناسبة عيد الطالب أو يوم العلم ... الخ ؛ وهنا تعمد الطالبات إلى استعراض نماذج من ثقافتهن الأصيلة حيث ترتدي بنات القبائل الزي التقليدي الخاص بتراثهن وتتباهى الفتاة الشاوية بالحلة الشعبية والزينة الشاوية ؛ وترتدي البنت من منطقة الغرب القفطان الأصيل وتجدر الإشارة إلى أن ارتداء هذا النوع من الأقمشة العريقة يكون بصفة ملحوظة في المناسبات والأفراح كحضور حفل خطوبة إحدى الصديقات أين تنتقل كل ممثلات الجماعة إلى مكان العرس الذي يتم في جو من التبادلات السوسيو ثقافية والرمزية . وتلبس بعض الطالبات من منطقة الشرق " القندورة " في الغرف؛ وتتلحف الأخريات من منطقة القبائل بالفوطة القبائلية ؛ وترتدي فتيات المناطق الغربية " بدعية الشاش " المشهورة جدا خاصة في منطقة " غليزان " ؛ أما بالنسبة للتسوق فقد لاحظنا الحضور البارز للجلابة المصنوعة من القيط على مختلف أشكالها وألوانها فهذا النوع من الملبس يكون سهلا للارتداء ومساعدا للحركة والتنقل ويعكس شخصية المرأة التي تنتمي إلى المجال الغربي من البلاد ؛ وبذلك يعد لباس الطالبة الجامعية مجالا خصبا لدراسة أنتروبولجيا اللباس للتعرف أكثر على رموزه ودلالاته .

- **تقاليد تعليم الخياطة :** لا يتم احتكار الموروث الثقافي الخاص بالخياطة والحياكة إذ نجد الطالبات في فترات الفراغ يتجهن إلى تعليم بعضهن شيئا مما تم تناقله عن أمهاتهن بالتجربة والملاحظة ؛ وقد كانت هذه الصفة بارزة لدى الشابات الوافدات من منطقة الشرق وخاصة " قسنطينة " إذ كانت تعمد إحدى الطالبات (الأكبر سنا في المجموعة) إلى تعليم صديقاتها كيفية خياطة " القندورة القسنطينية " فقد كانت تجلب معها لوازم الخياطة دائما في محفظتها . أيضا تلجأ إحدى الفتيات المنتميات إلى منطقة " غليزان " إلى التفنن في تعليم طريقة تحضير التحف المصنوعة من الكريستال والتي تعلق في الخزائن والحقائب ؛ ويتم ذلك في جو من التفاعلات الرمزية المتبادلة وترديد الأغاني الشعبية القبائلية أو الشاوية أو الغربية في ساحة الحي الجامعي تحت أشعة الشمس .

- **ثقافة استغلال الفضاء المكاني :** وذلك من خلال الاستفادة من الأفكار المختلفة للطالبات بشأن تزيين الغرف وتناسق الألوان وترتيب الأسرة وتنظيمها أين نجد روح التعاون والمبادرة بارزة وتفرض نفسها بقوة في هذا المجال ؛ وهنا أيضا تتدرب الفتيات على أسلوب التنظيم والاستقامة ؛ فقد لاحظنا في بداية السنة الجامعية وجود بعض العناصر التي كانت تتميز بروح الفوضى وكان ذلك ظاهرا من خلال رمي الملابس والأحذية بطريقة عشوائية ؛ ولكن من خلال الاحتكاك بالطالبات اللواتي يتميزن بالانضباط تم تعلمهن وتعودهن على الأساليب والأنماط الستاتيكية الملائمة لوضعيتهن كطالبات في الجامعة .

- **طقوس الحمام :** في نهاية كل أسبوع تتجه الطالبات إلى الحمام الجماعي حيث يكون ذلك بمثابة فرصة للتعرف على عادات وتقاليد كل منطقة في الدخول إلى الحمام وطقوس الخروج وتغيير الملابس وهنا تظهر أنتروبولوجيا الجسد أيضا من خلال كل الممارسات المتعلقة به ؛ وهنا تشير الباحثة " نورية بن غبريط " أن الحمام يمثل مجالا هاما للتبادلات الثقافية فعلى الرغم أنه طرأت عليه العديد من التغييرات في الهندسة وكيفية استعمال فضائه غير أن الطقوس التقليدية تكون دائما حاضرة وتفرض نفسها بصفة مستمرة كترديد الأغاني الجماعية وتبادل عبارات المدح بين البنات .

- **تسريحات الشعر والمكياج :** يدخل هذا العنصر أيضا ضمن أنتروبولوجيا الجسد أين تهتم الطالبات بأناقتهن وتسريحات شعرهن ويتعلمن من بعضهن العديد من الطرق في تصفيف الشعر ووضع المساحيق ؛ ولعل أبلغ دليل على ذلك هو تواجد محلات خاصة بتصفيف الشعر على مستوى غرف الإقامة يكتب على جدرانها اسم الحلاقة ورقم هاتفها وأسعار التسريحات المختلفة . وبغض النظر عن صلاحية هذه الممارسة ومدى شرعيتها في القانون الداخلي للسكن الجامعي فإننا نتناولها كظاهرة سوسيو أنتروبولوجية تعكس الكثير من الأبعاد الثقافية أين يتم اقتباس وتعلم المهارات المتعلقة بهذا الفن وتناقله من طالبة إلى أخرى ؛ كما يتم تطبيقه في العديد من المناسبات بعد الخروج من الإقامة الجامعية .

- **الرياضة والأنشطة البدنية :** يفرض الواقع الأنتروبولوجي الرياضي نفسه حيث تشارك العديد من الطالبات في التظاهرات الثقافية خاصة تلك المتعلقة بكرة القدم النسوية أين يتم تكريمهن في حالة الفوز وزيادة على ذلك فهن يتشبعن بمعطيات ثقافية في حين احتكاكهن بطالبات من مناطق مختلفة ؛ فالطالبة (س . د) تقر بأن مشاركتها في هذا النوع من الرياضة أتاح لها الفرصة لاكتشاف الكثير من العادات والتقاليد الخاصة بمختلف مناطق الوطن ؛ وأنها حتى في حالة الخسارة فإنها تعتبر نفسها على الأقل تمكنت من معايشة أفراد منحدرين من مجموعات إثنية متباينة وانغمست في محيط وجو خصب وغني بالمعلومات الرياضية واكتساب الخبرة الميدانية في هذا المجال زيادة على محطات التنفيس والترفيه الذي يساعد على تجاوز الإحباطات التي تواجهها الطالبات على مستوى الجامعة وسكنها على حد سواء .

هذه الممارسة ليست حكرا على الطالبات المسجلات ضمن النوادي الرياضية فقط أين يتسنى لباقي الدارسات الالتحاق بصالات الرياضة المتواجدة على مستوى الحي الجامعي في جو من التبادل الثقافي والتنفيس السيكولوجي .

- **ترسيخ تعاليم الدين الإسلامي الحنيف:** وهذا ما لاحظناه في قاعات الصلاة وتحفيظ القرآن (المصلى) أين تقام حلقات الذكر وإلقاء الدروس الإسلامية من طرف بعض

الطالبات اللواتي يتجهن إلى صلاة الجمعة خارج مكان الإقامة (عادة في المساجد القريبة) ؛ وتدور المواضيع عموما حول السيرة النبوية العطرة وأخلاق الصحابة والتابعين ؛ كما يتم تنظيم أنشطة ملموسة على مستوى الإقامة تزامنا مع بعض الأعياد المباركة كاقتراب المولد النبوي أو حلول السنة الهجرية أو عاشوراء ... الخ ؛ وعلاوة على ذلك تقوم التنظيمات الطلابية الحرة بتنظيم بعض النشاطات المتعلقة بالأعياد الوطنية والثورية أو التدعيمات لبعض البلدان الأخرى كرفع اللافتات المناهضة للعدوان الإسرائيلي على غزة تزامنا مع بعض الأناشيد الحماسية . أيضا تقوم هذه الفئة من الطالبات بتوزيع مطويات الدعوة على كل القاطنات بالحي الجامعي تتحدث عن إشكاليات هامة كضرورة الحفاظ على الصلاة أو الالتزام بالحجاب الشرعي ... الخ

3 – 2 - **الفرضية الثانية :** تتعدد أشكال ونماذج التقاطب تبعا لطبيعة التغيرات التي تواجه الطالبة الجامعية ؛ ويمكن إجمال حالات الانسلاخ الثقافي ضمن الأبعاد التالية :

- **التغير السلبي الواضح على مستوى الملبس :** حيث أن 40 % من المبحوثات تميزن بالتخلي عن القيم والمعايير التي أتين بها من بيئتهن الأصلية ؛ وانعكس ذلك من خلال خروجهن إلى المطعم والملعب والساحة وقاعة الإنترنت بدون وضع " الخمار " بالنسبة للفتيات اللواتي يرتدين الحجاب ؛ و15 % من هذه الفئة أصبحن يذهبن إلى الجامعة والسوق بملابس فاتنة للغاية (البنطال الضيق مع قميص قصير وخمار) مع العلم أنهن في بداية الأمر أتين إلى الإقامة بما يسمى ب " الساجدة " [1] ؛ وينبغي التنويه إلى أنهن حين عودتهن إلى مناطق عيشهن أو جراء حضور أحد أقاربهن لزيارتهن فإنهن يعدن للباسهن المعتاد خشية اكتشاف أمرهن ؛ والسبب في ذلك يعود حتما إلى وضع الحجاب في الأساس دون قناعة شخصية ؛ ويمثل هذا الأخير مجرد خضوع لرغبات الأسرة والمجتمع وسلطتهما حيث تقر Germain Tillion في كتابها حول حجاب المرأة في الثقافة المغاربية أنه يرتبط بصفة أساسية بالهيمنة الذكورية التي تفرض على الفتيات وضع الحجاب لدافع الغيرة على الشرف أو بسبب التشدد والتعصب الديني . أيضا تلجأ هذه الشريحة من المبحوثات إلى ارتداء الملابس الداخلية فقط في غرف النوم والذهاب بها إلى المراحيض التي تتميز بتجمع العديد من الطالبات بحكم الاشتراك في حنفيات الغسل وهن معرضات لرؤيتهن من طرف الرجال العاملين بالحي الجامعي .

و يشير الأستاذ إبراهيم صالحي إلى أن الرمز اللباسي لا يجسد بصورة مطلقة التمسك بالدين بقدر ما تمثل خضوعا لقوانين المجتمع . [2] وقد أشار إلى ذلك قبله الباحث الأنتروبولوجي المعاصر

---

1. " الساجدة " هي عبارة عن قطعة ثوب واحدة فضفاضة تغطي كامل الجسد مع الإيشارب كحجاب شرعي .
2. إبراهيم صالحي : **الدين بوصفه شبكة دلالية ؛ مقاربة كليفورد غيرتز** ؛ مجلة إنسانيات . عدد 50 6 أكتوبر – ديسمبر 2010 –ص 29 - 32

" كليفرود غيرتز " من خلال دراساته للإسلام في المغرب العربي وخرج بنتائج ميدانية ملموسة مفادها أن الدين في المغرب العربي يكون متشددا ومتعصبا من خلال ممارساته اليومية ؛ وأن الطقوس الدينية بما في ذلك الحجاب لا تعكس بالضرورة قوة الوازع الديني .[1]

- **الموسيقى الصاخبة والحفلات والعري :** في هذه الحالة لاحظنا أن هناك فئة من الطالبات اللواتي يقمن بهذه الممارسات (10 % من الحالات المدروسة) عادة ما ينتمين إلى شعبة واحدة أو غرفة إقامة مشتركة حيث يجتمعن في نفس الحجرة ويقمن بتشغيل الحاسوب مع مكبرات الصوت وعرض نماذج من الموسيقى الصاخبة التي تصدر عبارات غير لائقة تماما دون الاكتراث للشكاوي المقدمة لمديرة الحي الجامعي أو الطلبات المتكررة والملحة للزميلات القاطنات بالغرف المجاورة بالإنقاص من حدة الصوت بسبب مراجعتهن للامتحانات .و بعد التقصي عن طبيعة البيئة التي تنحدر منها هذه الفئة من الطالبات وجدنا أنهن يرجعن في الأصل إلى عائلات جد محافظة وتتميز بالتمسك بالقيم والأعراف ؛ غير أنهن ونظرا للاختلاط في الوسط الجامعي بنماذج تحمل سلوكات سلبية ووجود نوع من الحرية وانعدام الرقابة الوالدية لجئن إلى هذا النمط الذي بات يمثل أسلوب عيش متأصل في شخصيتهن " المقتبسة " من واقع التغيرات الحديثة .و هذا النموذج ليس حكرا على غرف النوم وإنما نجده في قاعة الحفلات التي تضم هذه المجموعة من الطالبات في هيئات لباسية مغرية والخروج بها من الغرف مرورا بكل عمال الحي الجامعي من طباخين وبوابين وعمال إدارة ورجال نظافة وصيانة ... الخ مع حركات مخلة بالحشمة والحياء . زد على ذلك الوقوف عند نافذات الغرف بملابس النوم العارية ومناداة صديقاتهن بأصوات عالية وجد ملفتة للانتباه. وزيادة على ذلك تسهر هذه الجماعة خارج الحي وتأتين في ساعات جد متأخرة من الليل.

- **الكلام البذيء:** تتميز الفئة السابقة الذكر بالتلفظ بالكلمات التي تعبر عن انحطاط الأخلاق وتدني مستوى القيم (هنا لا نتكلم عن دور العائلة) ونسبة 20 % تعلمن هذه المصطلحات البذيئة من قبل صديقاتهن في الحي .

- **التدخين وجلب قارورات الخمر للحي الجامعي :** سنتكلم عن هذا الموضوع بتحفظ أكبر كونه لاقتنا مجموعة من الصعوبات في إجراء مقابلات ميدانية مع هذه الفئة التي تكون لنفسها خلية جد محصنة لا يمكن اختراقها أو تسريب معلومات عن هذه المجموعة ؛ وإنما تحصلنا على المعطيات الخاصة بها من طرف صديقة غير مقربة لهن لاقت بمحض الصدفة على إثر دخولها لإحدى غرفهن قارورات خمر وعلب سجائر في إحدى الحقيبات .

1كليفورد غيرتز : **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة** ؛ دار المنتخب العربي ؛ بيروت - لبنان الطبعة الأولى ؛ 1993

- **مصاحبة ومصادقة بعض رجال الأمن على مستوى الحي الجامعي :** من خلال إقامة علاقات عاطفية ؛ وفي بعض الحالات تقام علاقات صداقة بهدف مساعدة هؤلاء العمال للطالبات اللواتي يأتين في ساعات متأخرة للسكن الجامعي من خلال السماح لهن بالدخول .

- **المواعيد الغرامية أمام الحي الجامعي :** حيث يأتي أصدقاء بعض الطالبات الشباب إلى مكان الإقامة الجامعية ويقفون معهن أمام الباب ويقومون بسلوكات مخلة بالحياء مع ارتفاع صوت الضحكات المتواصلة أمام الملأ وخاصة أمام أهالي الطالبات الذين يأتون لاصطحابهن في عطلة نهاية الأسبوع ؛ وقد حدث وأن تزامنت ملاحظتي لسيارتين قادمتين من البحر (في شهر جوان) تحمل شباب وبنات منتميات إلى الإقامة نزلن منها بألبسة السباحة دون الأخذ بعين الاعتبار القيم والمعايير الأخلاقية والاجتماعية .

3 – 3 – الفرضية الثالثة : تؤدي المدن الكبرى والساحلية إلى التقاطب والانسلاخ الثقافي لدى طالبات السكن الجامعي حسب طبيعة توظيف القيم والمعايير الاجتماعية والتمسك بالهوية الثقافية ؛ وذلك لكثرة المغريات المقدمة والفرص المتاحة في مقابل شح وندرة المرافق التي تتميز بها المناطق الريفية والبدوية مقارنة بالمجالات الحضرية ؛ إضافة إلى غياب السلطة الأبوية (الهيمنة الذكورية) حيث تجد الطالبة التي تنتمي إلى الحي الجامعي مجالا واسعا لتفريغ مكبوتاتها وتحقيق " أحلامها " – حسب معتقدات الكثير من الفتيات اللواتي يعتبرن أن المسار الجامعي ليس الغرض منه فقط هو الحصول على الشهادة وإنما أيضا الظفر بزوج يتميز بصفات إيجابية مادية ومعنوية حسب تصريح إحدى الطالبات **" يا أختي الجامعة مشي غي قراية وصايي يقولك لازمك** Homme و Diplôme" . ولا يمكن أن نجزم بأي حال من الأحوال أن كل الطالبات اللواتي ينتمين إلى الحي الجامعي يتعرضن إلى عمليات الانسلاخ الثقافي بل لابد أن ننوه إلى أن ذلك يعود إلى عوامل شخصية ومحيطية على حد سواء ؛ فالمتغيرات والحرية المطلقة في ظل البعد عن مكان الإقامة الأصلي هو متغير ثابت منذ إنشاء أولى الجامعات بالوطن ؛ وهذه المثيرات هي في تطور وحراك مستمر وكل فتيات الحي الجامعي متعرضات له ؛ غير أن هناك عوامل تلعب دورا في الحفاظ على الهوية كقوة الوازع الديني ومراقبة الله في كل التصرفات والتواصل المستمر مع الأهل والاستماع إلى نصائحهم وقوة الشخصية والمرونة في مواجه تحديات العصر بمغرياته ؛ وفي المقابل هناك مسببات تقود إلى التشتت على مستوى الهوية والتذبذب والتناقض بين القيم القديمة والعناصر الثقافية الدخيلة تتمثل في ضعف البنية النفسية والشخصية والفراغ العاطفي والروحي وعدم الإشباع في مراحل النمو النفسجنسي المتعاقبة وعدم القدرة على فك الصراعات البينشخصية وعدم الاقتناع بالمعايير والقيم والقوانين الاجتماعية حيث يكون الامتثال لها لمجرد اختصار للمشقة والجدلية القائمة بين هيمنة المجتمع الذكوري وتدني مستوى الأنثى في بعض الأسر .

مناقشـــة:

من البديهي أن الفرد يكون مقاوما لحالات التغير في بداية مشوار الاتصال بالآخر بسبب تغيير البيئة الاجتماعية والثقافية ويفضل البقاء في دائرة الأمان من خلال التقيد بمجموعة من العادات والتقاليد ؛ وقد لا يخوض في علاقات مسترسلة في بادئ الأمر ويحبذ التزام مواقف متحفظة لكن ومن خلال الاحتكاك المستمر والفضاء المتقاسم بين الطالبات فإنهن يجدن أنفسهن منغمسات في ممارسات اجتماعية وثقافية ونماذج سلوكية موحدة من خلال الاشتراك والمساهمة في الطقوس اليومية كطهي الطعام بعاداته وتقاليده التي تختلف من طالبة إلى أخرى على سبيل المثال أو تبادل معاني ودلالات الكلمات ؛ وبالتدريج تكون هذه الجماعات أسر مصغرة تعكس نموذجا حيا لمفهوم التثاقف والانتشار الثقافي . لكن بطبيعة الحال فإن الثقافة تتميز بالعديد من التداخلات المنهجية والإبستيمولوجية وتتسم بالمد والجزر بين العديد من الأقطاب الفكرية والاتجاهات المنهجية وحتى التيارات الإيديولوجية والممارسات اليومية ؛ فهناك من يعتبر أن الحفلات والموسيقى الصاخبة حتى وإن كانت على مستوى الحي الجامعي إنما هي في حقيقة الأمر تعبر عن جزء من أجزاء الثقافة وتعكس حريات الأفراد والجماعات ؛ في حين أن التحفظ بالنسبة للخوض في علاقات عاطفية والتمسك بالقيم والمعايير يعتبر تخلفا حضاريا وانعداما لوجود ما يمسى ب "الثقافة " . إذن فمفهوم الثقافة مازال لحد الساعة يعتريه الكثير من الغموض والخلط ؛ وحسب استقراءاتي الميدانية وطبيعة تكويني الأصلي في علم النفس العيادي يمكنني القول بأن الفئات التي تعتبر المحافظة على الأعراف والمبادئ والمكونات الأساسية للهوية هي عبارة عن تخلف وهمجية وتعقد إنما هي حالات تتميز بوجود تداعيات عصابية تتمثل في سوء الاستثمار لميكانيزمات الدفاع النفسية وخاصة تلك المتعلقة بآلية التبرير لأنها تعيش صراعا داخليا بين تيار الحفاظ على القيم وموجة التغيير الهائل الذي يطالها مسببا حالات من القلق والشعور بالذنب الذي تتخلص منه أو بالأحرى تزيحه عن منطقة الشعور والوعي لتتمكن من مواصلة مواكبتها لركب " الحرية والانفتاح " .

وختاما يمكن القول أن الثقافة هي ميراث الإنسان الحضاري الذي يظهر من خلال مجمل السلوكات والممارسات اليومية في ظل التفاعلات الرمزية مع الآخر مما يسمح بتدفق وتبادل العناصر الثقافية في سيرورة دينامية بين منتج هذه الثقافة والمستقبل لها مما يدعم عملية التثاقف ؛ غير أن ذلك لا يحجب حقيقة الوقوع في أزمة الانسلاخ الثقافي والتقاطب ؛ ويمكن الاعتبار بأن الإقامة الجامعية هي من أهم المجالات التي يتم على مستواها هاتين العمليتين غير أن ذلك يعود في الأساس إلى "عقلية " الإنسان الحامل لهذه الثقافة وطريقته تصريفه لها في القنوات الإيجابية .

قائمة المراجع:

أولا : المعاجم

1 - Kong , Smith , C S . Macmillan : **Dictionary of Anthropology** , Hong , 1986

ثانيا : المراجع باللغة العربية :

2 - أحمد بن مرسلي : **مناهج البحث العلمي** ؛ ديوان المطبوعات الجامعية ؛ الجزائر ؛ الطبعة الثانية ؛ 2005

3 - الزيدي مفيد : **قضايا العولمة والمعلوماتية في المجتمع العربي المعاصر**، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2003

4 - الخريجي، عبد الله : **التغير الاجتماعي والثقافي**، رامكان، السعودية، 1983

5 - الشماس عيسى : **مدخل إلى علم الإنسان** ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، بدون طبعة ؛ 2004

6 - الشيباني, ع.م.ا : **مناهج البحث الاجتماعي** ؛ بدون دار النشر ؛ طرابلس ؛ بدون طبعة ؛ 1989.

7 - العبيدي، حارث علي: **دراسات سوسيوانثروبولوجية**، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، 2012

8 - الغامري . م . ح : **المناهج الأنتروبولوجية** ؛ بدون دار النشر ؛ الإسكندرية ؛ بدون طبعة ؛ 1982

9 - الكبيسي . م : **طرق البحث في العلوم السلوكية** ؛ بدون دار النشر ؛ بغداد ؛ بدون طبعة ؛ 1987

10 - بركات نظام محمود: **التبادل اللا متكافيء بين الثقافتين العربية والغربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003

11 - بدر احمد: **الاتصال بالجماهير**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1982

12 - حسين عبد الحميد أحمد رشوان : **الأنتروبولوجيا في المجالين النظري والتطبيقي** ؛ المكتب الجامعي الحديث ؛ الإسكندرية؛ الطبعة الثانية ؛ 2009

13 - رجاء محمود أبو علام : **مناهج البحث في العلوم النفسية والتربوية** ؛ دار النشر للجامعات ؛ القاهرة ؛ الطبعة الأولى ؛ 2004 ؛ ص 265

14 - سامية الساعاتي : **الثقافة والشخصية** ؛ دار الفكر العربي ؛ القاهرة ؛ الطبعة الثالثة 1998؛

15 - شابيرو، هاري: **نظرات في الثقافة**، ترجمة محمد العريان، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، 1961

16 - عبد الدائم عبد الله: **دور التربية والثقافة في بناء حضارة إنسانية جديدة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998

17 - عمار بوحوش ومحمد محمود الذنيبات : **مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث** ؛ ديوان المطبوعات الجامعية ؛ الجزائر ؛ الطبعة الثانية ؛ 1995

18 - كليفورد غيرتز : **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة** ؛ دار المنتخب العربي ؛ بيروت - لبنان ؛ الطبعة الأولى ؛ 1993

كوش دوني: **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني**، مراجعة الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007

19 - محمد عبيدات وآخرون : **منهجية البحث العلمي – القواعد والمراحل والتطبيقات** ؛ كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية ؛ الجامعة الأردنية ؛ الأردن ؛ بدون طبعة ؛ 1999

20 - معتوق فريدريك : **معجم العلوم الاجتماعية**، أكاديميا، بيروت، 1998

21 - منصور هالة : **محاضرات في علم الأنتروبولوجيا** ، بدون دار النشر ؛ الإسكندرية، بدون طبعة ؛ 2002

22 - موريس أنجرس : **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية – تدريبات عملية** ؛ دار القصبة للنشر ؛ الجزائر ؛ الطبعة الثانية ؛ 2006

23 - نور الدين طوالبي : **في إشكالية المقدس** ؛ ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر،الطبعة الأولى 1988

المراجع باللغة الفرنسية :

24 - - LEBARON (F:**La sociologie de A à Z: 250 mots pour comprendre**, Editions Dunod, Paris, 2009

25 - RAINVILLE (M), « **Pour comprendre les valeurs** », Document de travail, Les Éditions du Machin, dans le cadre du cours EDU 6014 : Formation à distance et développement, Télé- Université du Québec, session d'hiver 2001

المراجع باللغة الإنجليزية :

26 - Bogdan.R.C. & Biklen, S.k. Qualitative Research for Education ; An Introduction to Theory an Methods. Boston, Allyn and Bacon.

الرسائل العلمية:

27 - بدراوي سفيان : **ثقافة المقاولة لدى الشباب الجزائري المقاول** ؛ أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع التنمية البشرية ؛ جامعة تلمسان ؛ 2014 – 2015

المنشورات :

28 - إبراهيم صالحي : **الدين بوصفه شبكة دلالية ؛ مقاربة كليفورد غيرتز** ؛ مجلة إنسانيات . عدد 50 6 أكتوبر – ديسمبر 2010

29 - بن أحمد قويدر :**المثاقفة :دراسة في المفهوم والتداعيات** ؛ مجلة شبكة العلوم النفسية العربية ؛ العدد 14 ؛ ربيع 2007

30 - حارث علي العبيدي : **أنماط التثاقف عبر وسائل الاتصال في المجتمع العراقي** ؛ كلية الآداب ؛ جامعة الموصل ؛ العراق ؛ بدون تاريخ .

31 - جابر نصر الدين وغسيري يمينة : **مشكلات الشباب في المجتمع الجزائري بين أزمة الهوية واللامعيارية ؛ مخبر الدراسات النفسية والاجتماعية – نظرة تشخيصية نفسية اجتماعية** ؛ مخبر الدراسات النفسية والاجتماعية ؛ جامعة بسكرة – الجزائر

32 - جواد، محمد خلف: **العلاقة الإشكالية بين الثقافي والغزو الثقافي في الخطاب العربي المعاصر**، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع176 (10)، 1993

واقع المرأة وسوق العمل في الجزائر
مقارنة مع تونس والمغرب

ريم بن زايد: أستاذة دكتورالية
(جامعة وهران)
المشرف: أ. د فضيل عبد الكريم

ملخـــص:

تحظى المساهمة الاقتصادية للنساء باهتمام خاص في إطار تحقيق الأهداف الإنمائية للألفية، وذلك أنها تساهم في تقليص مستوى الفقر وسوء التغذية وتسهيل الحصول على الخدمات الصحية والتربوية وزيادة المشاركة في اتخاذ القرار والمساهمة بكيفية مباشرة في النمو الاقتصادي.

لقد عملت الجزائر على ادماج المرأة في الاقتصاد الوطني، وأعطت لها مكانة التي تستحقها ، حيث يمنع التشريع العمل الجزائري أي نوع من أنواع التمييز يرتبط بالجنس في التشغيل.

إضافة إلى مجانية التعليم وتشجيع التعليم الأنثوي في الجزائر الذي حقق نتائج باهرة انعكست على وضعية المرأة في مجال التشغيل والاندماج الاقتصادي، حيث أصبحت المرأة تسيطر على أكثر من 50% من قطاع التربية والتعليم، و60% من الصحة، و55% من الاعلام والصحافة ، و30% في القضاء[1].

الكلمات المفتاحية: النشاط النسوي- المشاركة الاقتصادية للمرأة- المرأة وسوق العمل- البطالة- التشغيل- القطاعات الاقتصادية- الدخل.

Résumé :

Compte tenu de la contribution économique d'un intérêt particulier des femmes dans le contexte de la réalisation des Objectifs du Millénaire pour le développement, et ils réduisent la pauvreté et la malnutrition et de faciliter l'accès à la santé et des services éducatifs et une participation accrue à la prise de décision et la façon de contribuer directement au niveau de la croissance économique.

L'Algérie a fait des efforts pour l'intégration des femmes dans l'économie nationale, et lui a donné le statut qu'ils méritent, où la législation algérienne du travail interdit toute forme de discrimination liée au sexe dans l'emploi.

En plus de l'éducation gratuite et la promotion de l'éducation des femmes en Algérie, qui a obtenu des résultats impressionnants reflètent la situation des femmes dans l'exploitation et l'intégration économique de l'emploi, où les femmes sont maintenant contient plus de 50% du secteur de l'éducation, et 60% de la santé, et 55% dans les médias et la presse, et 30% dans le système judiciaire.

Les mots clés : activité féminine- participation économique de la femme- la femme et marché de travaille- chômage-emploi-les secteurs d'emploi- le revenu.

مقدمة:

تكتسب المشاركة الاقتصادية للمرأة في سوق العمل أهمية بالغة في المنظور الاقتصادي والاجتماعي، باعتبارها جزء لا يتجزأ من المجتمعات المغاربية والعربية ككل، فهي تمثل أكثر من 50% من سكان هده المجتمعات، غير ان نصيبها من سوق العمل ضعيف نوعا ما مقارنة مع بعض بلدان العالم.

إن اهتمام المرأة بعالم الشغل في الجزائر وبلدان المغرب العربي "تونس والمغرب" ليس وليد الصدفة، وإنما راجع إلى التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها هذه البلدان، والتي كان لها بالغ التأثير على وضع المرأة مثلا: تدهور الوضع الاقتصادي أدى بالمرأة للخروج إلى ميدان العمل بهدف مكافحة الفقر، وتحسين المستوى المعيشي، ودعم ميزانية الأسرة التي تنتمي إليها ، أو التي تعيلها، فعلى الرغم من انخفاض نسب الأسر التي تعليها المرأة في جل الدول العربية، إلا أن هذه النسبة شهدت ارتفاع ملحوظ لعدة أسباب، أبرزها ارتفاع معدلات الطلاق وتأخر سن الزواج فمثلاً: المغرب تقدر نسبة الأسر التي تعليها المرأة ب 17% من مجموع الأسر، بينما الجزائر وتونس تقدر ب 11% من مجموع الأسر[(2)].

إضافة إلى تعلم المرأة وحصولها على الشهادات العليا التي تؤهلها للدخول إلى سوق العمل، وبالتالي يساعدها على اتخاذ قرارات حاسمة في حياتها، كتحقيق استقلالها المالي وعدم الاعتماد على الأخرين في اعالتها.

من خلال هذه المقالة سنحاول عرض وضعية المرأة وسوق العمل في الجزائر ومقارنته مع البلدان الشقيقة تونس والمغرب، بصفتهم بلدان تميزهم صفات مشتركة في مختلف المجالات.

1) - تطور نسبة النشاط حسب الجنس:

لقد بلغ اجمالي السكان النشطين في الجزائر حسب تعريف المكتب الدولي للعمل ب 11.716.000 شخص خلال سنة 2014، حيث يمثلن النساء الناشطات اقتصاديا 2 مليون (2288000 امرأة في سن النشاط)، مشكلة بدلك نسبة 19,5% من اجمالي الناشطين اقتصاديا، وقد بلغت نسبة النشاط للبالغين 15 فما فوق ب 41,5 من إجمالي السكان .

السنوات	1966	1977	1987	2000	2005	2010	2014
ذكور	42,2	36,6	42,4	47,4	69,2	68,7	66,3
إناث	1,8	2,6	4,4	8,3	12,4	13,9	16,3

الجدول رقم 01: **تطور نسبة النشاط في الجزائر حسب الجنسين من 1966 إلى 2014**.[(3)]

من خلال المعطيات الاحصائية ، نلاحظ أن نسبة النشاط النسوي في الحياة الاقتصادية في الجزائر شهدت زيادات معتبرة من الاستقلال وإلى يومنا هذا، رغم أن النسبة الاجمالية ما تزال

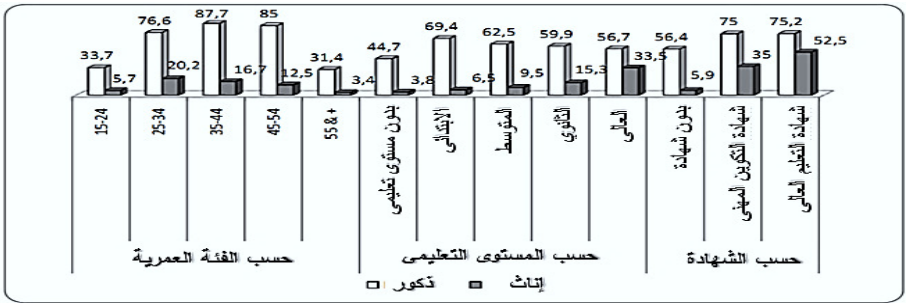
ضعيفة على العموم مقارنة بالذكور، حيث كانت تقدر النسبة ب 1,8 %في تعداد 1966 لتصل إلى 4,4% سنة 1987، ثم إلى 8,3% سنة 2000 بزيادة قدرها 6,5 نقطة ، لتصل أيضا إلى 12,4% سنة 2005 ثم إلى 16,3% سنة 2014بزيادة قدرها 8 نقاط من 2000 إلى 2014.

2) - نسبة تشغيل الاناث:

لقد قدر العدد الاجمالي للمشتغلين في الجزائر لعام 2014 ب 10.566.000 شخص، بنسبة مقدرة ب 27,1% من اجمالي السكان، بحيث شكلت اليد العاملة النسوية 18,6% من اجمالي المشتغلين أي 1.962.000 مشتغلة[4].

– **أما فيما يتعلق بنسبة العمالة** والتي تعرف " بنسبة السكان المشتغلين على اجمالي السكان البالغين 15 سنة فما فوق"، فقد بلغت النسبة 37,5% على المستوى الوطني[5]، (60,6% ذكور مقابل 14% إناث)، نجد أن هناك فارق كبير بين الذكور والاناث في التشغيل مقدر ب 46,4 نقاط.

– و حسب معطيات الديوان الوطني للإحصاء أن 3/2 من اليد العاملة هم أجراء بنسبة 65,3%، كما أظهر أن القطاع الخاص يشغل 58,9% من المشتغلين، حيث ترتفع نسبة الاناث المشتغلات فيه بنسبة مقدرة ب 61,9% سنة 2014.



التمثيل البياني رقم 01[6]: **نسبة المشتغلين حسب الجنس وحسب العمر وحسب المستوى التعليمي وحسب الشهادات**

من خلال التمثيل البياني للنسبة المشتغلين حسب الجنس نلاحظ بأن نصيب المرأة في سوق العمل جد ضعيف مقارنة مع الذكور.

– **فبالنسبة لمعدل التشغيل حسب الفئة العمرية:** نجد أن نسبة التشغيل تمثل نسب مرتفعة في الفئات العمرية التالية 25-34سنة، و35-44 سنة، و45-54 سنة ، بحيث نجد فارق جد كبير في التشغيل حسب الجنس لهده الفئات العمرية (76,6% ذكور مقابل 20,2%، و87,7% مقابل 16,7% إناث، و85% ذكور مقابل 12,5% على التوالي).

- **أما بالنسبة لمعدل التشغيل حسب المستوى التعليمي:** نلاحظ نفس الشيء دائما وجود فارق كبير في التشغيل بين الجنسين، حيث نجد أن نسبة تشغيل الاناث بنسب كبيرة في المستوى الثانوي والعالي بنسبة (15,3% لديهن مستوى التعليم الثانوي و33,5% لديهن مستوى التعليم العالي).
- **أما نسبة التشغيل حسب الشهادة المتحصل عليها:** فنجد نسبة الاناث اللواتي حظين بمناصب الشغل متحصلات على شهادات جامعية بنسبة مقدرة ب 52,5% و35% متحصلات على شهادة التكوين والتأهيل المهني.

3) - تطور عمل المرأة حسب القطاعات الاقتصادية[7]:

القطاعات	1977	1982	1987	1990	2003	2011
الفلاحة	5,6%	3,4%	2,7%	3,8%	11%	3%
الصناعة	17,4%	14,3%	12,4%	11,0%	24,2%	22,3%
البناء والأشغال العمومية	21,0%	1,5%	3,4%	3,7%	1%	1,6%
النقل	3,2%	3,3%	2,5%	2,8%	2,9%	3,7%
التجارة	3,3%	2,5%	3,4%	4,6%	12,4%	2,1%
الإدارة	53,8%	64,7%	64,3%	67,5%	40%	63,1%
خدمات أخرى	10,2%	8,8%	5,4%	6,6%	8,35%	4,3%

الجدول رقم 02: **توزيع عمل الاناث حسب القطاعات الاقتصادية الرئيسة في الجزائر من 1977 إلى 2011.**

لقد أبرزت المرأة الجزائرية تواجدها بقوة في مختلف القطاعات الاقتصادية، حيث نجد أكبر نسبة تمركز المرأة في هذه القطاعات ،القطاع الإداري حيث كانت تقدر نسبة تواجد النساء فيه ب 53,8% سنة 1977 لترتفع نوعا في باقي السنوات وتبلغ أقصاها سنة 1990 بنسبة 67,5% ثم تنخفض في سنة 2003 وتصبح40% ليرتفع من جديد سنة 2011 63,1%, ثم يليه القطاع الصناعي والخدمات، وهذا الاقبال الكبير للمرأة في هذه القطاعات راجع بالخصوص إلى نوعية الشهادة أو الكفاءة المتحصلة عليها والتي عادة ما تؤهلها للعمل في هذه القطاعات.

ونجد ما يميز سنة 2003 ارتفاع نوعي لنسبة النساء في قطاع الفلاحي مقارنة مع السنوات الأخرى، وهذا راجع إلى سياسة الدولة التنموية ، والتشجيع الذي تتلقاه المرأة الممارسة لهذا النشاط من خلال برنامج دعم الانعاش الاقتصادي ، والذي حظيت المرأة بنصيب منه من أجل ترقيتها في المجال الريفي.

أما باقي القطاعات الأخرى فنجد تواجد المرأة فيها بنسب قليلة كالقطاعات المتعلقة بالبناء والأشغال العمومية والتجارة ، والتي تعتبر مهن رجالية أكثر ، وممارسة المرأة لهذه المهن سيؤدي بها لمواجهة صعوبات مختلفة.

5)- عمل المرأة في القطاع الغير الرسمي:

الاقتصادد الغير الرسمي أو الاقتصاد الموازي هو حقيقة واقعية في كل العالم ، وبالخصوص في البلدان النامية ، بحيث لا يوجد اقتصاد يخلو من وجود دائرة من النشاطات الاقتصادية السوداء.

لقد بدأ تطور التشغيل في القطاع الغير الرسمي في الجزائر بصورة ملحوظة منذ اكثر من 20 سنة، كرد فعل مباشر قصد تلبية احتياجات الاجتماعية لدى المواطن (العمل ، السكن، الدخل...) من جهة، ومن جهة أخرى تعبير على مستوى الصلابة لتنظيم الاقتصاد بصفة عامة، وبصورة اخص (الأجور، الضرائب، انشاء مؤسسات ، الدخول للأسواق الخارجية، معدل الصرف...)[8].

لقد شكل القطاع الغير الرسمي في الجزائر نسبة 27% من مجموع العمالة سنة 2007 [9] ، بعدما كانت تقدر ب 20% سنة 2000، لقد قدرت مساهمة القطاع الغير الرسمي في خلق فرص العمل ب 150 ألف وضيفة جديدة كل عام في الفترة 2000-2007، وهدا المؤشر يميل إلى التقليل من شأن مساهمة القطاع العمومي في التشغيل.

لقد ساهمت عدة عوامل في دفع المرأة لمجال التشغيل الغير الرسمي ، وتبين الأرقام مدى اندماج المرأة في القطاع الغير الرسمي، إذ من بين 2,7 مليون عامل 370000 امرأة ليس لها أي حماية اجتماعية[10]، وقد وضح البحث حول البطالة والتشغيل سنة 2005 أن 24,4% من النساء العاملات يمارسن العمل المنزلي ، و38% ليست لهن أي حماية (84,3% منهن في قطاع الصناعة) [11].

و قد مثلث النساء نسبة 40,6% من مجموع التشغيل الغير الرسمي في الجزائر في فترة 1990-1999 معظمها في شكل العمل المنزلي.

أما التقسيم من ناحية الحالة المهنية فنجد العمل الحر هو الغالب بنسبة تفوق 75% سنة 1997%، وكدلك سنة 2001 [12]، مقابل التوظيف المأجور وهذا حسب طبيعة وخصوصيات العمل المنزلي [13].

- حسب المنظمة العالمية للصحة تقدر نسبة عمل المرأة في القطاع الغير الرسمي ب 40%[14]، 9 نساء من 10 يتمركزون في الادارة (بنسبة 51,79%)، و40,63% في الحرف، و11,07% تشتغلن في البيوت وهذا لرغبة المرأة في تحسين وضعها الاقتصادي وإعالة أسرتها.

– في الجزائر لا تتوفر لدينا احصائيات بالقدر الكافي على تشغيل المرأة في القطاع الغير الرسمي، فهي شبه منعدمة، مما يجعل هناك غموض حول حقيقة عمل المرأة، وواقعها في القطاع الغير الرسمي، فحسب التحقيقات الميدانية الخاصة بالتشغيل التي قام

بها الديوان الوطني للإحصاء انتقلت نسبة تشغيل الاناث في القطاع الغير الرسمي من 34،9% سنة 2001 إلى 42،5% سنة 2010 بزيادة قدرها 8،4 نقاط .

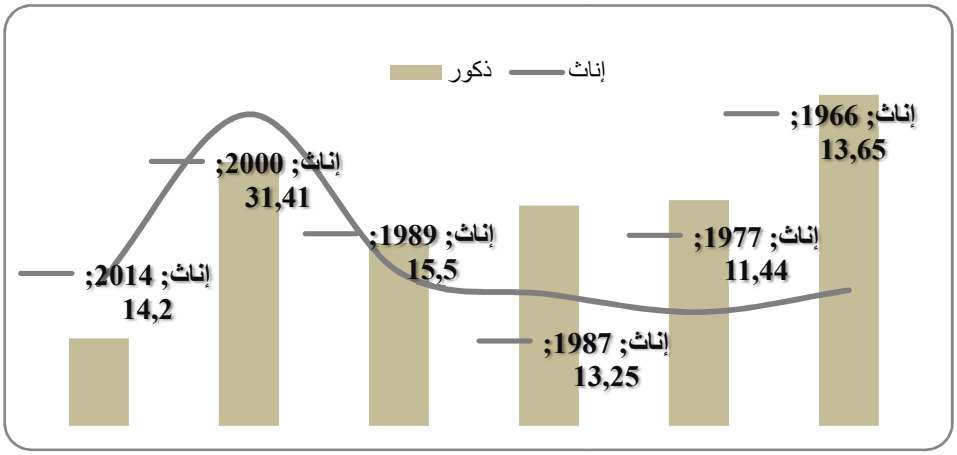
6)- تطور البطالة حسب الجنس:

تعتبر البطالة من المشاكل العويصة التي تواجه معظم مجتمعات الدول النامية وحتى المتقدمة منها، وهذه المشكلة لا تفرق بين رجل وامرأة على حد سواء ولكن تمس كل منهما بدرجات متفاوتة.

و من أسباب هذه الظاهرة هو العجز الاقتصادي بسبب عدم نجاعة السياسات الاقتصادية داخل البلاد وضعف النمو الاقتصادي.

- عجز سوق العمل عن توفير القدر اللازم من مناصب الشغل بسبب الركود الاقتصادي واعادة الهيكلة .....إلخ

التمثيل البياني رقم 02: تطور نسب التشغيل حسب الجنس[15]



تقدر البطالة على المستوى الوطني حسب معطيات الديوان الوطني للإحصاء لسنة 2014 ب 9,8%، حيث يوجد فارق في البطالة بين العمر والجنس وحسب المستوى التعليمي.

لقد كان يشهد معدل البطالة الخاص بالذكور في الجزائر ارتفاع ملحوظ في معظم السنوات السابقة، لينخفض مع 2014 ويصبح 8,8%، مقابل 14,2% إناث بفارق مقدر ب 6 نقاط، حيث نجد 36,6% [15]من الاناث العاطلات عن العمل في سن الشباب أعمارهن ما بين 16-24 سنة، و16% منهم متحصلات على شهادات جامعية وتأهيل مهني، فالمرأة في الجزائر هي أكثر عرضة للظاهرة البطالة مهما كان عمرها ومستواها الدراسي، فنصيبها من سوق العمل ضعيف مقارنة مع الذكور.

7)- نصيب المرأة من أجهزة التشغيل[16]:

1. **بالنسبة لتطوير التشغيل المأجور:** فإن الجهاز الموجه لطالبي العمل لأول مرة من حاملي شهادات التعليم العالي وخريجي التكوين المهني والشباب الذين ليس لهم تكوين ولا تأهيل، فإن نسبة النساء فيه تقدر بـ 50 %.

2. **الوكالة الوطنية للتشغيل :** عدد التنصيبات الخاصة بالمرأة والتي سجلت على مستوى الوكالة الوطنية للتشغيل في القطاع الاقتصادي لسنوات 2010-2012 فقد بلغت 578.240 أي بنسبة 9 % من المجموع.

3. **جهاز المساعدة على الإدماج المهني:** أما حصة المرأة من التنصيبات في إطار جهاز المساعدة على الإدماج المهني للفترة 2008-2012 أي منذ انطلاق الجهاز فقد بلغت 1.617.858 أي بنسبة % 45,89 .

4. **في المجموع** يمثل إجمالي حصة المرأة العاملة من التنصيبات 794.933 أي بنسبة 36 % من المجموع.

5. **من جهة أخرى،** فإن جهازي خلق النشاطات من خلال الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب والصندوق الوطني للتأمين عن البطالة قد سجلا إنشاء عدد معتبر من المؤسسات الصغيرة من قبل النساء.

6. **الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب: ف**إن عدد المؤسسات المصغرة المنشأة من قبل النساء منذ تاريخ انطلاق الجهاز سنة 1997 إلى غايـة 31 ديسمبر 2012، قد بلغ 25.803 مؤسسة نتج عنها إنشاء 72.883 منصب شغل مباشر وهو ما يمثل نسبة 10 % من العدد الإجمالي للمؤسسات المنشأة.

بالنسبة لسنة 2012 وحدها، فإن عدد المؤسسات المصغرة بلغ 4.477 مؤسسة، نتج عنها 9.951 منصب عمل أي بنسبة 7 % من مجموع المؤسسات المستحدثة.

7.الصندوق الوطني للتأمين عن البطالة:فإن عدد المؤسسات المصغرة المنشأة منذ تاريخ انطلاق الجهاز إلى غاية 31 ديسمبر 2012 بلغ 5.242 مؤسسة، نتج عنها إنشاء 12.332 منصب شغل أي بنسبة 8,54% من مجموع المؤسسات المستحدثة.

و بالنسبة لسنة 2012 وحدها، فقد بلغ عدد المؤسسات المصغرة المستحدثة 2.510 مؤسسة، نتج عنها إنشاء 5.077 منصب شغل مباشر وتقدر النسبة بـ% 8,59 من مجموع المؤسسات المستحدثة.

8.أما في مجال المقاولة: كما تبين النتائج المشجعة في مجال المقاولة بأن المرأة اقتحمت اليوم مجالات مختلفة ومتعددة كالإليكترونيات، البناء والأشغال العمومية، والإعلام الآلي،

ومكاتب الدراسات، والخدمات، والتجارة، والنقل والتبريد ونقل البضائع وغيرها من النشاطات الاقتصادية، وحسب تصريح للسيدة " جميلة الحاج جيلاني " رئيسة شبكة سيدات الأعمال فإن عدد السيدات الأعمال في الجزائر يقدر ب 130000 امرأة مقاولة[17].

9.أما في عالم الاستثمار: فإن نسبة المشاريع الاستثمارية للنساء صاحبات المؤسسات الصغرى والمتوسطة بين 2005 و2011 يتــراوح بين 6 % و8 %.

10.أما بخصوص وضعية المرأة في الوظيف العمومي: فقد بلغ عدد النساء العاملات في الوظيف العمومي 607.160 امرأة أي بنسبـة 31,8% من العدد الإجمالي من بينهن 88,7% موظفات و11,3% متعاقدات.

○ **حسب القطاعات:** تمثل نسبة النساء الموظفات 42 % في التربية الوطنية، و20 % في الصحة العمومية، و13 % في الداخلية والجماعات المحلية، و8 % في التعليم العالي والبحث العلمي، و4 % في قطاع المالية، و2 % في التكوين والتعليم المهنيين، و11 % في القطاعات الأخرى.

○ **أما بالنسبة للدائرة الوزارية** العدد الإجمالي للنساء العاملات يبلغ 17.793 امرأة، من بينهن 304 يشغلن مناصب صنع القرار (41 امرأة يشغلن وظائف العليا ، و263 يشغلن مناصب عليا) ، وتمثل النسبة الإجمالية للنساء المشتغلات في القطاع % 37,94.

○ **أما بالنسبة للهيئات تحت الوصاية (صناديق الضمان الاجتماعي والهيئات المختصة) :**

- **فبالنسبة لسنة 2012:** تشغل سيدتان منصب مدير عام في الهيئات تحت الوصاية (المعهد الوطني للوقاية من الأخطار المهنية والهيئة الوطنية لطب العمل).

- 18مديرة هيكل في الهيئات تحت الوصاية و62 رئيسة وكالة ولائية.

بالنسبة لمديريات التشغيل الولائية توجد 03 سيدات ترأس هذه المديريات.

بالنسبة لمفتشية العمل هناك أيضا 3 سيدات مفتشات ولائيات للعمل.

أما بالنسبة للبلدان المغرب العربي:

1) - بالنسبة لتونس:

1. تشغيل المرأة: مشاركة المرأة في عالم الشغل في تونس جد هامة، فقد شهد تشغيل المرأة في تونس زيادة بطيئة مقارنة مع جنس الذكور، حيث انتقلت النسبة من 18,58% سنة 1984 إلى 18,76% سنة 1994، ثم إلى 19,72% سنة 1999 ، ثم إلى 20,78% سنة 2007[18]، لتصل إلى 24,7% سنة 2012[19].

أما فيما يتعلق بفارق التشغيل بين الجنسين فقد ظهر هدا الفارق منذ الثمانينات، حيث يقدر فارق التشغيل ب 40 نقطة (20,78% إناث ، مقابل 60% ذكور سنة 2007).

2. **نسبة النشاط:** بالنسبة لمعدل الاناث في سن التشغيل في تونس شهد زيادة ملحوظة من 1966 إلى غاية 2013 ، حيث كانت تقدر النسبة ب 5,5% سنة 1966 لتصل إلى 25,6% سنة [20] 2013.

3. **البطالة:** تتلقى الفتاة التونسية صعوبات كبيرة في الحصول على منصب شغل، فحسب معطيات المعهد الوطني التونسي للإحصاء البطالة في تونس تضرب النساء أكثر من الرجال، وبالخصوص خريجي الجامعات من الاناث.

فقد قدرت البطالة الاناث ب 21,9% مقابل 12,8% ذكور وهذا خلال الثلاثي الأول لسنة 2013[21]، أما عند خريجات التعليم العالي فهي ضعف بطالة ذكور حيث قدرت ب 41,9% إناث مقابل 21,7% ذكور لسنة 2013.

4. **القطاعات الاقتصادية:** بالنسبة للتواجد المرأة في القطاعات الاقتصادية في تونس[22]، فنجدها بنسب مرتفعة في قطاع التصنيع بنسبة 41,6% ، ثم يليه قطاع الخدمات بنسبة 24,5% بما فيه: قطاع الخدمات الاجتماعية والثقافية، وقطاع التعليم والصحة والادارة.

2) - **بالنسبة لمغرب:**

1. **تشغيل المرأة:** قدر معدل تشغيل الاناث في المغرب لسنة 2012 ب 22,3% مقابل 67,2% للذكور[23]، النساء المشتغلات معظمهم في سن الشباب42,4% منهم في سن أقل من 35 سنة.

2. **نسبة النشاط:** في مجال التشغيل تبقى المشاركة الفعلية للمرأة في سوق العمل غير كافية، حيث لا تمثل النساء في المغرب سوى ¼ من السكان النشطين لسنة 2011، فقد قدرت نسبة النشاط ب 27% إناث مقابل 73% ذكور في نفس السنة[24]، فالفارق هنا يتجلى في الولوج إلى سوق العمل.

3. **البطالة:** البطالة في المغرب أكثر تفاقما لدى الإناث، إذ تصل إلى 10,2% سنة 2013 مقابل 8,4% لدى الذكور[25], معظمهم أعمارهم أقل من 35 سنة (80,5%)، وما يقارب 8 نساء من 10 متحصلات على الشهادات الجامعية.

4. **القطاعات الاقتصادية[26]:** لقد أبرزت المرأة المغاربية وجودها بقوة في القطاع الفلاحي بنسبة 39,5%، ثم يليها قطاع الصناعة بنسبة 28,9%، ثم الخدمات بنسبة 18,4%، أما فيما يتعلق بالبناء والأشغال العمومية فالنسبة شبه معدومة.

الهوامش:

1. مسيكة بوفامة، واقع المشاريع الاقتصادية الموجهة للمرأة في الجزائر، أستاذة محاضرة بكلية العلوم الاقتصادية والتسيير، دراسة ميدانية من طرف منظمة العربية للمرأة 2009, ص7.

2. البنك العالمي ، النوع والتنمية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا، 2003.

3. ONS,collection statistique N°123 et 126 années 2005,2006, P 24.32, et,donnés statistiques Activité , emploi , chômage 2014 N°671.

4. ONS, Activité emploi et chômage, Avril 2014 , N°671

5. ONS, Collections Statistiques N° 173, enquête emploi auprès des ménage 2011, p6.

6. ONS,donnés statistiques Activité, emploi, chômage N°651, 653, 671.

7. Musette , M et Islam Hamouda, Marché de travail et emploi en Algérie , Bureau de l'OIT a Alger , octobre 2003, p 5.

8. مولاي لخضر عبد الرزاق، تقييم أداء سياسات الشغل في الجزائر من 2000-2011، مجلة الباحث، عدد 10 ،سنة 2012، ص197

9. TALAHITE Fatiha, Algérie, l'emploi féminin en transition, 8th Méditerranéen social and political research meeting, Florence, 21-25 mars 2007 p 21.

10. عطار عبد الحفيظ، التشغيل الغير الرسمي بين الدافع الاقتصادي والاجتماعي في الجزائر، مذكرة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، معهد الثقافة الشعبية، جامعة أبي بكر بلقايد ، تلمسان، 2009-2010، ص 158.

11. TALAHITE Fatiha, même source, p21.

12. عطار عبد الحفيظ، نفس المرجع، ص 158.

13. OMS. (2004) Gender, health and work, Organisation Mondiale de la Santé, Genève.

14. ONS, différents sources.

15. ONS, même source, p 5.

16. معطيات صرح بها وزير التشغيل والتضامن الاجتماعي بمناسبة الاحتفال بعيد المرأة مارس 2013 ، المركز العائلي بن عكنون، ص 9- 13.

17. قناة النهار، حصة ضيف الاقتصاد ، يوم 17-04-2016 ، على الساعة 21:00.

18. Abed esslamGouider, déterminants de l'activité des femmes sur le marché de travaille Tunisienne et discrimination sociale par genre, l'institut supérieure de gestion de Gadés, Tunisie 2009.

19. INS, enquête national sur l'emploi Mai 2012.

20. INS, même source.

21. INS, même source.

22. INS, enquêtes population - emploi, 2011.

23. HAUT-COMMISSARIAT AU PLAN, Femmes Marocaines et Marché du Travail :Caractéristiques et Evolution, ROYAUME DU MAROC, Décembre 2013,p6.

24. HAUT-COMMISSARIAT AU PLAN,même source , p12.

25. HAUT-COMMISSARIAT AU PLAN ,même source , p13.

26. المندوبية السامية للتخطيط ، التقرير الوطني للأهداف الانمائية للألفية 2012 ، المملكة المغربية 2013, ص40.

قائمة المراجع والمصادر:

1. باللغة العربية:

- الوزير التشغيل والتضامن الاجتماعي ,معطيا تصرح بها بمناسبة الاحتفال بعيد المرأة مارس 2013 ،المركز العائلي بن عكنون.

- البنك العالمي، النوع والتنمية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا، 2003.

- المندوبية السامية للتخطيط، التقريرالوطني للأهداف الانمائية للألفية 2012 ، المملكة المغربية.

- عطار عبد الحفيظ، التشغيل الغير الرسمي بين الدافع الاقتصادي والاجتماعي في الجزائر، مذكرة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، معهد الثقافة الشعبية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2009.

- مسيكة بوفامة، واقع المشاريع الاقتصادية الموجهة للمرأة في الجزائر، أستاذة محاضرة بكلية العلوم الاقتصادية والتسيير، دراسةميدانية من طرف منظمة العربية للمرأة 2009.

- قناة النهار، حصة ضيف الاقتصاد، يوم 17-04-2016.

- مولاي لخضر عبد الرزاق، تقييم أداء سياسات الشغل في الجزائر من 2000-2011، مجلة الباحث، عدد10 ، سنة 2012.

2. باللغة الفرنسية:

- Abed esslamGouider, déterminants de l'activité des femmes sur le marché de travaille Tunisienne et discrimination sociale par genre, l'institut supérieure de gestion de Gadés, Tunisie 2009.

-HAUT-COMMISSARIAT AU PLAN, Femmes Marocaines et Marché du Travail : Caractéristiques et Evolution, ROYAUME DU MAROC, Décembre 2013,

-INS, enquête national sur l'emploi Mai 2012

-INS, enquêtes population - emploi, 2011.

-Musette , M et Islam Hamouda, Marché de travail et emploi en Algérie , Bureau de l'OIT a Alger , octobre 2003, p 5.

-OMS. (2004) Gender, health and work, Organisation Mondiale de la Santé, Genève.

-ONS, Activité emploi et chômage, Avril 2014 , N°671

ONS, collection statistique N°123 et 126 années 2005,2006, P 24.32, et, donnés statistiques Activité , emploi , chômage 2014 N°671.

-ONS, Collections Statistiques N° 173, enquête emploi auprès des ménage 2011.

-ONS, donnés statistiques Activité, emploi, chômage N°651, 653, 671.

-TALAHITE Fatiha, Algérie, l'emploi féminin en transition, 8th Mediterranean social and politicalresearch meeting, Florence, 21-25 mars 2007

تقـــديـــر الـــذات لإخـــوة الأطـــفال المصابيـــن باضطـــراب التـــوحـــد

L'estime de soi chez les fratries des enfants avec autisme

زهرة نوال بوشعور: دكتورالية
(جامعة تلمسان)

الملخـــص :

تعالج هذه الدراسة موضوع التوحد و مدى تأثير ذلك على تقدير ذات الإخوة .و لتحقيق هذه الدراسة اعتمدت الباحثة على دراسة عيا دية ل10حالات و تتراوح أعمارهم ما بين (8-15سنة)حيث قامت بتطبيق الأدوات المتمثلة في اختبار تقدير الذات "لكوبر سميث "وهو موجه للإخوة ،و تم التأكد من التشخيص الدقيق لاضطراب التوحد بالاعتماد على محك علمى وهوT-CARS) ،كما افترضنا فرضية حول إسهامات جودة الحياة في الرفع من تقدير الذات ، كما تم الاعتماد على استمارة PAR-QOL) الموجه للأولياء .بالإضافة إلى الاستعانة من المقابلة و الملاحظة العيادية مع الحالات و الأولياء ،ثم تم تحليل البيانات باستخدام النسب المئوية ، فأسفرت النتائج على تقدير ذات منخفض لإخوة الأطفال المتوحدين .و هذا راجع لشدة الاضطراب و غياب التواصل ألعلائقي و الاجتماعي فيما بينهم .

الكلمات المفتاحية :التوحد، تقدير الذات، العلاقة الأخوية .

Résumé :

Cette étude traite le sujet de l'autisme et le degré de son retentissement sur l'estime de soi chez la fratrie. Pour réaliser cette étude la chercheuse c'est basée sur une étude clinique de 10 cas âgée de 08 à 15 ans avec des testes concernant l'estime de soi de (Cooper-Smith) orienté vers la fratrie et être sûr du diagnostique précis de l'autisme on c'est basée sur l'échelle

d'évaluation de l'autisme infantile (T-CARS), on a aussi mis l'hypothèse sur la contribution de la qualité de vie vis-à-vis de l'estime de soi et on c'est basée sur le questionnaire (PAR-QOL) qui est destiner pour les parents, en plus des entretient et l'observation cliniques avec les frères et leurs parents puis les résultats obtenus présente une baisse d'estime de soi chez la fratrie d'enfant autiste et il dû à la sévérité de l'atteinte et du manque de liaison sur ces deux versant tant que relationnel que sociale

***Mots clés* :** autisme, estime de soi, relation fraternelle

المقدمة:

يقاس تقدم الأمم و تحضرها بمدى اهتمامها وعنايتها بكافة فئات المجتمع، وعلى نحو خاص ذوي الاحتياجات الخاصة، منهم المعاق جسديا أو حسيا أو ذهنيا أو اجتماعيا. ومن بين تلك الفئات التي لم تجد اهتماما كافيا في مجتمعاتنا العربية بشكل عام والجزائر بشكل خاص، أطفال التوحد وذلك لأساب مختلفة منها التأخر النسبي لاكتشاف هذا الاضطراب أو القدرة على التشخيص و حتى بغياب التقنيات اللازمة للتكفل و العلاج. بالرغم من انه يعد من بين اشد وأصعب اضطرابات لما له من تأثير ليس فقط على الفرد المصاب بيه وإنما أيضا على الأسرة والمجتمع ،لهذا صنف كاضطراب نمائي شامل يعيق صيرورة النمو، و هو أيضا من بين أكثر الاضطرابات شيوعا في العالم ، حسب تقيم انتشار الإعاقة لعام 2011 والذين تم تشخيصهم في 20 سنة الأخيرة(Haute autorité de santé,2010,p.27) التي اصفرت النتائج على وجود الأطفال المصابين بالاضطرابات النمائية TADمابين 6إلى 7 في 1000إماالأطفال المصابين بالتوحد هم 2 في 1000.

فأما الجزائر هى الأخرى من بين الدول التى يوجد فيها أطفال متوحدين نسبتا لأخر الإحصائيات التى أجريت في عام 2008 و التى ذكرتها جريدة المساء الجزائرية ، انه يوجد في الجزائر 70000 متوحد مابين طفل وراشد على حسب المحاسب العامة لجمعية الطفل المصاب بالتوحد(AEA)(Le soir،d'Algérie .p 6) .أما في ولاية تلمسان قدرت نسبة الانتشار الأطفال المصابين بالتوحد ب 0.05%نسبة لعدد سكان الولاية في 1998 قدر ب 132341. و يعود الفضل في التعرف على اضطراب التوحد و الاهتمام به إلى الطبيب النفسى -ليوكانر" leokanner" الذي قام بوصف سلوك مجموعة من الأطفال المصابين بالتوحد، في دراسة له نشرها عام 1943 و أطلق على هؤلاء الأطفال اسم التوحد الطفولى نسبة للعزلة و الانسحاب الاجتماعى ،أما في بداية الثمانينات 1980 ركزت الأعمال و البحوث على التعرف على أنواع التوحد و شدة تأثيره على مراحل النمو ، بينما في 1990 ظهر الاهتمام بالعوامل الجنينية و أثرها في التوحد إضافة إلى التشابه بين التوحد و الأنماط السلوكية عند اللذين يعانون من حرمان عاطفى شديد أو يعانون من مشاكل على مستوى اللغة و الفهم وقد وجهت البحوث حاليا إلى الاهتمام بأساليب المساعدة و التكفل و إحداث تغيرات ايجابية و طرق علاجية من اجل التخفيف من أثار الاضطراب و تدريب الأطفال المتوحدين على اكتساب مهارات اجتماعية و القدرة على التكيف و الاندماج مع الأسرة. باعتبار هذه الأخيرة النواة المركزية لتعلم و تربية الطفل الأسس الصحيحة بغية تحقيق جميع مقاصد التنشئة الاجتماعية السوية، والمفروض أن يجد الطفل بداخل هذه الأسرة المعطيات الضرورية لتلبية حاجياته التنموية. إن العنصر الرئيسى الذي تسعى إليه التربية بداخل الأسرة هو بناء تقدير الذات كجوهر بناء الشخصية لدى الفرد، فيعمل على أن يقيّم ذاته عن طريق التعرف عليها

ومعرفة إمكانياتها وتحقيق الرضا عن النفس ،و القدرة على تحمل المسؤولية ومواجهة الصعوبات . لهذا نؤكد في هذه الدراسة على مدى تأثير اضطراب التوحد على الأسرة بصفة عامة و الإخوة بصفة خاصة ،مع التأكيد على احد مؤشرات الصحة النفسية هو تقدير الذات ،باعتباره مفهوما سيكولوجيا يتضمن 4 محددات حسب كوبر سميت وهى النجاحات والقيم والطموحات والدفاعات (صالح محمد علي أبو جادو ،1998،ص158)

إشكالية الدراسة : هل الإصابة بالتوحد في العائلة تؤثر سلبا على تقدير الذات الإخوة .

التساؤلات الفرعية:

-كيف تساهم جودة الحياة في الرفع من تقدير الذات لدى إخوة الطفل المتوحد؟

-هل شدة التوحد تعيق تقدير الذات الإخوة؟

-**فرضية الدراسة :** إن وجود اضطراب التوحد في الأسرة يؤثر سلبا في تقدير الذات لدى الإخوة.

-إن جودة الحياة ترفع من تقدير الذات إخوة الطفل المتوحد

-كلما اشتد درجة التوحد كلما انخفض تقدير الذات الإخوة

.-أهداف الدراسة :

- الكشف عن التأثيرات المختلفة لاضطراب التوحد على الأسرة و الإخوة .
- التعرف على إسهامات جودة الحياة في الرفع من تقدير الذات الإخوة
- دعم الأسرة الطفل المتوحد كإستراتيجية في تعديل السلوك، أي درجة التقبل العائلي و التكيف مع الاضطراب
- الكشف عن مميزات العلاقة الأخوية مقارنة بما هو عادي
- التأكد بمدى فعالية إشراك الإخوة في التكفل بالأخ المتوحد

تعريف مصطلحات الدراسة:

أولا-التوحد:

يشير كلا من تارديف و جبير .C. Tardif, B. Gepper على أن التوحد إعاقة متعلقة بالنمو يظهر خلال الثلاث سنوات الأولى من عمر الطفل ، فيؤدي إلى قصور في مجال التواصل اللفظي و التفاعل الاجتماعي إضافة إلى بروز السلوكات المتكررة و نمطية .(خليل عبد الرحمن المعايطة، 2007ص85) وهذا ما تؤكد عليه أيضا ليزا .lissa Bالتوحد هو نوع من اضطرابات النمو المعقدة التي تتميز بغياب العلاقات الاجتماعية و الاتصال و سلوكات

شاذة عن النمو العادي فتؤدي إلى عجز في عملية الاتصال الفرد بمن حوله وصعوبة شديدة في اكتساب مهارات التعلم و السلوك الاجتماعي(lemay.2003 p15). أما نظرية التحليل النفسي: فتعتبر التوحد اضطراب شديد يصيب شكل وتركيبة الشخصية فيؤدي إلى خلل و قصور عميق في تركيب الأنا و الجهاز النفسي و على مستوى تنظيم العلاقة بالعالم الخارجي,أما بتلهايم (B.Bettelheim) يعتبر التوحد ناتج عن تفاوت مبكر للعلاقة أم-طفل قد يكون متعدد كانهيار أمومي أو خطأ في الاستثمار البيدائي للرضيع أي بصياغة أخرى البرودة العاطفية عند الأم اتجاه الطفل و تسمى (الأم الثلاجة) إذن هذا الاضطراب في العلاقة أم-طفل يبلغ إلى حالة معاناة عميقة و إلى قلق كبير تدفع بالطفل إلى الانغلاق بلا وعي في قوقعة التوحد التي تحميه من كل إثارة تأتي من العالم الخارجي فبالتالي يبني الطفل قلعة فارغة . كما تعتبر النظرية البيولوجية : أن جميع الأطفال المصابين بالتوحد لديهم تلف في الدماغ سواء كان معروفا أو فرضيا حيث نجد أن اضطراب التوحد يتصاحب مع العديد من الأمراض و المشاكل أثناء الحمل و الإعاقات كالصرع و أعراض عصبية و أخرى على سبيل المثال :

-إظهار تغيرات في الموجات الكهربائية للدماغ لدى بعض الأطفال و من الأسباب البيولوجية المحتملة لاضطراب التوحد كنقص آو زيادة أو عدم اكتمال نمو الخلايا الدماغية. - ظهور تراكم غير طبيعي للخلايا العصبية الموجودة في النسق الدماغي الأوسط و نقص في التدفق الدموي إلى هذه المنطقة. -خلل في الكروموزوم-11-13-15من خلال زيادة أو فقدان في المواد المكمنة للكروموزوم :أما نظرية "الذات المجربة" حيث قدم باول و جوردن 1993فكرة تتضمن أن صعوبة التي يواجهها الطفل المتوحد في تأسيس ذات مجربة هي إحدى الإعاقات الأساسية في التوحد ،و انبثقت هذه الفكرة من خلال المشكلات التي يواجهها المتوحد في "ذاكرة المواقف الشخصية"،فهم يستطيعون و بسهولة أن يتذكروا الأحداث و الأشياء التي تحدث للآخرين و لكنهم يجدون صعوبة شديدة في تذكر حدث شاركوا فيه، إذا لم يتم تزويدهم بمفاتيح تثير ذاكرتهم ،و لم يتم التعرف على آلية التطوير، هذا الحس بالذات أرجعهما الباحثان إلى نقص الوعي الجسدي وهو عدم تكوين مفهوم الجسد لديهم و تمييزه على الآخرين .إضافة إلى المعالجة الأحادية وهي عدم القدرة على معالجة المعلومات المتعلقة بالذات و بالآخرين في نفس الوقت (محمد صالح الامام،2010،ص175)

أما حسب الدليل التشخيصي و الاحصائ الرابع و الخامس للأمراض العقلية DSM4-DSM5

لقد صنف اضطراب التوحد في عام 1995 و الاضطرابات المصاحبة له على أنّها إضرابات شاملة في النموTAD بينما في التصنيف الحديث DS M5تم استبداله بمفهوم اضطرابات

طيف التوحد TSA التي تمّ تبويبها في فئة أوسع هي الاضطرابات العصبية النمائية وهو يشتمل على عرضين أساسين هما :

1-اضطرابات التواصل الاجتماعي(وفيها أدمجت المشكلات الاجتماعية ومشكلات التواصل اللفظي و الغير لفظي).

2-سلوكات تكرارية

ثانيا-تقدير الذات :

إن وحدة الجسم والنفس في الإنسان تأثيرهما يبعضهما تأثير بالغ، فالإعاقات قد يكون لها ردود فعل نفسية عديدة كالشعور بالقلق والاكتئاب واليأس، خاصة إذا وجد آخ مصاب باضطراب التوحد داخل الأسرة الواحدة فهذا يهدد الاستقرار الأسري و يقضي على الجودة الحياتية (أمين روحية،1983،ص11) لهذا سلطنا الضوء على شخصية الإخوة للأطفال المتوحدين بالتأكيد على المعاش النفسي والقدرة على بناء الذات السليمة باعتبارها جوهر الشخصية وتقديرها من الدوافع السيكولوجية التي يسعى الفرد الى تحقيقها فلقد احتلت الذات مكانة بارزة في نظريات الشخصية وتعددت الآراء واختلفت التيارات التي تناولتها، كما اهتم علماء النفس بالبحث في معانيها، مما جعلهم يقيمون أبحاث ودراسات .متعددة لتفسيرها(قطب رشيدة عبد الرؤوف رمضان 1998ص205) .

يعتبر وليام جيمس 1908–(William James)من أوائل العلماء الذين اهتموا بعلم الذات، وما زالت كتاباته تعتبر مصدرا أساسيا في الحديث عن نمو تقدير الذات .وقد اعتبر (جيمس) أن الذات شعورية .وقسمها إلى ثلاثة أقسام وهي:-الذات المادية والتي تشير إلى جسم الإنسان وممتلكاته وأسرته وكل الماديات التي يمكن أن يشعر الفرد

بوحدة وانسجام معها. -الذات الاجتماعية والتي تشير إلى الفكرة التي يكونها الفرد عن نفسه من خلال تصورات الآخرين. -الذات الروحية وهي حالة من الشعور والعواطف التي يدركها الفرد.

وأضاف(جيمس)أنه لفهم الذات يجب عدم التركيز على مكوناتها، بل يجب النظر إلى المشاعر والعواطف التي تحدث مثل تقبل الذات،كفاءة الذات و إدراك الذات ومدى تصور الذات(الحميدي محمد : ضيدان الضيدان،2004ص15)

"تمثلت أعمال" كوبر سميت":(*Cooper-Smith*)*1976* "في دراسة تقدير الذات عند أطفال ما قبل المدرسة الابتدائية ،ويرى أن تقدير الذات يتضمن كلا من عمليات تقييم الذات وردود والاستجابات الدفاعية ،ويقسم تعبير الفرد عن تقديره لذاته إلى قسمين :التعبير الذاتي وهو إدراك الفرد لذاته ووصفه لها

التعبير السلوكي ويشير إلى الأساليب السلوكية التي تفصح عن تقدير الفرد لذاته و التي تكون متاحة للملاحظة الخارجية (محمد الشناوي ،2001: 127). كما يميز كوبر سميت بين نوعين من تقدير الذات : تقدير الذات الحقيقي :ويوجد عند الأفراد الذين يشعرون بالفعل أنهم ذو قيمة.

تقدير الذات الدفاعي: للأفراد الذين يشعرون أنهم غير ذوي قيمة ولكنهم لا يستعطون الاعتراف بمثل الشعور وقد افترض أربعة (4) مجموعات كمحددات لتقدير الذات وهي النجاحات والقيم والطموحات والدفاعات (صالح محمد علي أبو جادو ،1998 :153).

الدراسات السابقة :

لا يقتصر أثار وجود طفل معاق في الأسرة على الوالدين فقط و إنما يشمل بقية أفراد الأسرة بما فيهم الإخوة الغير معاقين ،حيث تكليفهم بالمسؤولية اتجاه الأخ المعاق وتشعرهم بالضغط النفسي و الشعور بالذنب و الإحباط إضافة للغيرة نظرا لرعاية المفرطة له من طرف الوالدين ،لهدا يعد اضطراب التوحد والعواقب الأسرية والاجتماعية المترتبة عنه، من المواضيع التي اهتم بها العديد من الدارسين، وقد خرجوا من دراساتهم بنتائج بحثية أساسية فتحت لنا المجال لتناول موضوع هذه الدراسة. إن التساؤل حول بناء تقدير الذات لدى الإخوة بداخل الأسرة التي يوجد بها الطفل المصاب بالتوحد، بالمقارنة مع الأطفال المنتمين إلى الأسر العادية،

1-دراسة لكترين مالن (Catherine mahelin) 2009:

درست هذه الباحثة هي الأخرى المعاش النفسي لإخوة الأطفال المتوحدين بمقارنتهم بالمعاش النفسي لإخوة في أسر عادية (لا يوجد بها أطفال مصابون بمرض التوحد). فافترضت الباحثة على إن شدة التوحد تؤثر على المعاش النفسي بداخل الأسرة. أسفرت نتائج هذه الدراسة على أن خطر ظهور الاضطرابات النفسية ومشاكل صحية يقدر ب 40 % بداخل عائلات أطفال التوحد. كما أن ما يقارب 85.15 % بداخل عائلات أطفال التوحد يوجدون في تبعية دائمة للوالدين، ولهم صعوبات دراسية. كما يظهرون عجزا في إقامة علاقات اجتماعية جديدة.

2-دراسة لنتالي بوارير: (Nathalie poirier) 2013 :

تناولت الباحثة في هذه الدراسة موضوع العيش والنمو الاجتماعي مع أخ أو أخت مصاب بمرض التوحد. أخذت الباحثة بعين الاعتبار في هذه الدراسة مختلف أوضاع عائلات الطفل المتوحد(عائلات فاقدة لأحد الوالدين، عائلات ذات الطفل الفريد، ثم العائلات التي يوجد بها إخوة للطفل المتوحد). تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن لعيش الوالدين في أسرة يوجد بها طفل متوحد عواقب نفسية تتمثل في الإحساس بالذنب للبعض والإحساس بالفشل للبعض الآخر من

جراء ضياع الصورة المثالية للابن. كما أنه لوحظ من تواجد الأفراد في بيئة أسرية يوجد بها أطفال التوحد، بأن الوالدين، أحدهما أو كلاهما، أو من بين الإخوة، يوجد من يعانون من عدم الاستقرار النفسي.

3-دراسة لMyriam Squillci Lanners et Romain 2012

دراسة بعنوان "التوحد وسط الإخوة" انطلق من إشكالية التالية :ما هي المتغيرات المعتمدة في تكيف الإخوة مع المتوحد ؟و ما هي حاجيات الإخوة في صيرورة نموهم؟اعتمد على 147عائلة بها طفل متوحد .و أخد مجموعتين الأولى من الإخوة التي تتراوح أعمارهم بين 10-17 سنة . و المجموعة الثانية تتراوح بين 18-ما فوق.النتائج :مج الراشدين تملك معلومات جيدة حول إعاقة التوحد مقارنة بالمج الأولى ،كذلك يملكون درجة تقبل و تكيف أحسن بكثير من الفئة الأولى

. 4-دراسة لRomain Coutelle 2011

بعنوان "نمو و جودة الحياة لإخوة الأطفال المتوحدين في مرحلة المراهقة " اعتمدت على 20اخ مراهق .هدف الدراسة قياس اثر شدة التوحد على نمو الإخوة بالتأكيد على الجانب الاجتماعي و درجة الاستقلالية .فتوصل الى النتائج التالية :ا على 40%يتميزون بصحة عقلية و85.15%اقل نمو مفهوم الاستقلالية .لهذا فشدة التوحد تؤثر على نمو الاخوة مقارنة بما هو عادي ،بالتأكيد على ثلاث جوانب :الاستقلالية-التفاعل الاجتماعي –الصحة النفسية.

-التعقيب على الدراسات :

من خلال ما تطرقت إليه الدراسات السابقة التي تمحور موضوعها حول أسرة الطفل المتوحد ،فأثبتت نتائجها الأربعة على ان هناك تأثير سلبي لاضطراب التوحد خاصة على الإخوة هذا ما أكدت عليه "رومان كوتال" واتفقت معها "نتالي بوارير". وأيضا Crapps1991.p152 الذي أكد على ان هذا التأثير السلبي قد يعرض الإخوة للضغوط النفسية و المشكلات الانفعالية كالإحساس بالخجل و الرفض و الإنكار ،إضافة الى الشعور بالذنب ... في حين أشار بعض الباحثين ان هناك ارتباطا وطيدا بين شدة الاضطراب و العلاقة الأخوية ،نظرا لصعوبة التواصل والتفاعل الاجتماعي مع الأخ المتوحد راجع لغياب اللغة و اللعب باعتباره يولد و ينمي العلاقات الاجتماعية بين الأطفال ،فلإخوة تكون لديهم الرغبة في اللعب بالمشاركة و الأدوار الغير متماثلة و المهارات التكيفية مع الأخ إلا انعدم قدرته على التواصل الأمثل قد يتسبب بعزلته ووحدته .هذا ما أكدت عليه "كاترين مالن" و أثبته أيضا ستونمان1993 Stoneman ان شدة التوحد يعني بها بالدرجة الأولى السلوكات الشاذة و النمطية اي التكرارية ، التي تعيق بالضرورة العلاقة الأخوية الايجابية و بالتالي لا يكون

هناك مجال لتبادل العلاقات بين الإخوة سوى عن طريق العناية و الوصايا بالأخ المعاق و المسؤولية و الرعاية و المساعدة في تلبية احتياجاته اليومية.

منهج الدراسة :

اعتمدنا في هذه الدراسة على عينة تتكون من10حالات من أخ و أخت لطفل متوحد، كما تتراوح أعمارهم بين 8 سنوات و 15 سنة.و تم اختيارهم بطريقة عشوائية .لهذا اعتمدنا على منهج دراسة الحالة كونه الوسيلة الأنسب التي تساعدنا في دراسة الحالات ،حيث تعرف بأنها الإطار الذي ينظم فيه الأخصائي الإكلينيكي كل المعلومات و النتائج التي يتحصل عليها من الفرد و ذلك عن طريق الملاحظة و المقابلة العيادية و الاختبارات السيكولوجية (حسن مصطفى عبد المعطي ،2003ص156).و بواسطة هذا المنهج كذلك نستطيع فهم الدوافع و السلوك و أسبابهما ،و تحديد اتجاه تطورهما .إضافة انه يدرس تأثير حدث معين على سلوك الحالة ما يتناسب مع الدراسة الحالية(محمد مزيان ،1999،ص19) .

أدوات الدراسة :

-**المقابلة :** حسب انجلش هي عبارة على محادثة موجهة يقوم بها الفرد لاستثارة قدر معين من المعلومات لاستخدامها في البحث العلمي ،او الاستعانة بها في التوجيه و التشخيص و العلاج .و اعتمدنا في هذه الدراسة على المقابلة الحرة و النصف موجهة .

-**الملاحظة :** حسب معجم أكسفورد الدقيق ،فالملاحظة هي مشاهدة صحيحة تسجل الظواهر كما تقع في الواقع .كما تستخدم لمشاهدة الحقائق و السلوكيات المدروسة ،فهي وسيلة من وسائل العلمية التي يجمع بها البيانات و نقصد بها المراقبة و المعاينة للظاهرة المراد دراستها .(احمد عباد ،2002،ص102) و لقد اعتمدنا على الملاحظة المنظمة و الحرة في هذه الدراسة .

-**اختبار تقدير الذات لكوبر سميت :** الوسيلة المستعملة في جمع البيانات هي مقياس "كوبر سميث "المعد لقياس تقدير الذات، وقد ترجم إلى العربية من طرف" فاروق عبد الفتاح "سنة 1981 وهذا المقياس المستعمل في هذه الدراسة يستخدم مع تلاميذ تتراوح أعمارهم) بين 8 سنوات إلى 15 سنة .ويتكون من 25 عبارة معدة لقياس تقدير الذات وهذه العبارات تنقسم إلى عبارات موجبة و أخرى سالبة تم تطبيق المقياس في البيئة الجزائرية من طرف العديد من الباحثين،منهم الباحثة " جبار نصيرة "سنة (2013) في تقنين هذه الأداة.

-مقياس تشخيص التوحد **Echelle Devaluation De Lautisme Infantile**

هو اختبار من طرف Eric Schopler et Col يستعمل لتشخيص التوحد و القصور الذي يصيبه في مجال التفاعل الاجتماعي و اللغوي ،صدرت أخر طبعة معدلة في 1977،كما طبق على أكثر من 1500حالة لمدة تجاوزة 10سنوات .و يهدف هذا المقياس للكشف عن درجات التوحد ،و التفريق بينه و بين الاضطرابات المصاحبة له ،و يشتمل على 15 بند .

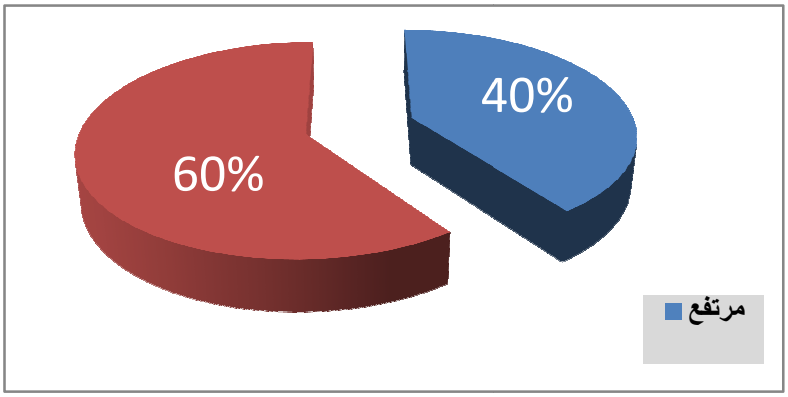
-استمارة مخصصة للأولياء حول تاثير اضطرابات الطفل على حياة العائلة . PAR-ENT-QOL-Pierre Fabre MedicamentS.A. وهو موجه للأولياء اللذين لديهم الطفل معاق ،الغرض منه قياس جودة الحياة الأسرية ،بالتأكيد على الجانب الانفعالي والاجتماعي .و تم ترجمته و تعديله على البيئة العربية من طرف الباحثة أسماء عشاشرة .

عرض النتائج:

الجدول رقم (1): يوضح نسب تقدير الذات للإخوة الأطفال المتوحدين

تقدير الذات	التكرارات	النسب المئوية
مرتفع	4	%40
منخفض	6	%60
المجموع	10	%100

-يوضح الجدول أن هناك 60 %من الإخوة لديهم تقدير ذات منخفض عن المتوسط العادي فالدرجات المتحصل عليها اقل من12.5

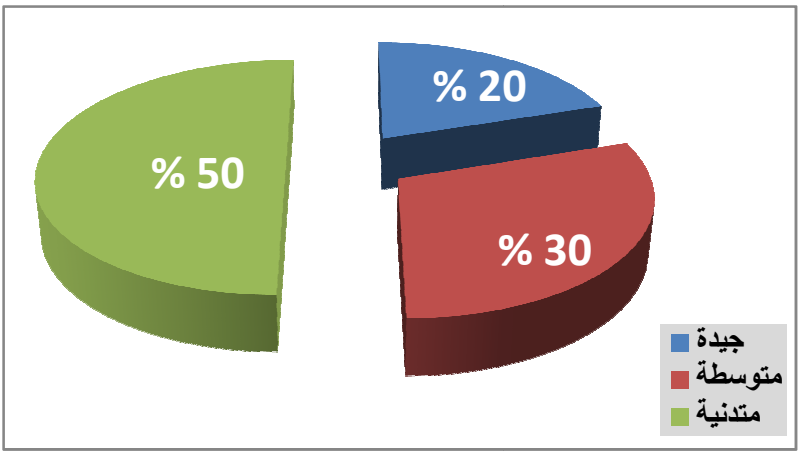


هذا الرسم البياني يمثل درجة تقدير ذات الاخوة ،و تعود النسبة 60% اكبر درجة بمقابل 40% و هذا يدل على ان تقدير الذات اخوة الطفل المتوحد هو منخفض و سلبي مقارنة بالعادي

الجدول رقم (2):يوضح نسب جودة الحياة الاولياء لديهم اطفال متوحدين

جودة الحياة	التكرارات	النسب المئوية
جيدة	2	%20
متوسطة	3	%30
متدنية	5	%50
المجموع	10	%100

- بوضح الجدول نسبة 20 % فقط التي تمثل جودة الحياة الجيدة لعائلة الطفل المتوحد.

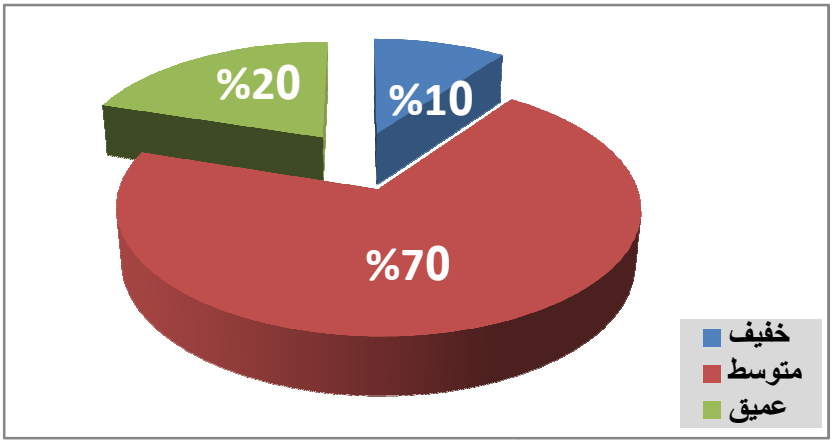


-يمثل الرسم البياني نسبة جودة الحياة العائلية للطفل المتوحد، فبينت 20% كنسبة منخفضة جدا التي تمثل جودة الحياة الجيدة مقارنة بالنسب المتبقية و التي قدرت ب60%

الجدول رقم (3):يوضح تكرارات شدة التوحد

شدة التوحد	التكرارات	النسب المئوية
خفيف	1	%10
متوسط	7	%70
عميق	2	% 20
المجموع	10	%100

-يوضح هذا الجدول ان هناك حالتين فقط من أصل 10تعاني من توحد عميق و قدرت شدة التوحد بدرجة مابين 34-52.



يكشف هذا الرسم البياني على درجات التوحد، و التي قدرت أكبر نسبة ب70% و التي تمثل الأطفال المصابين بالتوحد المتوسط.

مناقشة النتائج:

أثبتت هذه الدراسة من خلال النتائج المتوصل إليها إلى سوء تقدير الذات لدى إخوة الأطفال المصابين باضطراب التوحد .انطلاقا من الدراسة العيادية التى أجريت على 10حالات تتراوح أعمارهم ما بين 8-10 سنوات .منحدرين من اسر مصغرة ،ذات دخل متوسط ،و يشتركون في نقطة واحدة وهى وجود آخ متوحد داخل العائلة .تم الاعتماد على اختبار تقدير الذات لكوبر سميت في تحديده لمجالات ثلاث وهى المجال الذاتي أو الشخصى والمجال المدرسى و المجال الاجتماعى للإخوة .حيث تحصلت معظم الحالات على درجات منخفضة بين 9-11في تقدير الذات الشخصى ،الذي يعكس بشكل واضح إلى الحكم الذي تبناه الفرد عن ذاته استنادا إلى قدراته وإمكانياته ومقوماته الشخصية(حلمى الميليجى،.2001ص170) أما في المجال المدرسى فقد سجلت درجات مرتفعة تمثلت في 10راجعة إلى مدى التفاعل الاجتماعى مع الأقران . كما تحصلت معظم الحالات على درجات متوسطة في مجال الاجتماعى في تقدير الذات إلى تبنى الطفل صورة عن نفسه من خلال نظرة المحيط الاجتماعى له أن المبدأ الأساسى الذي يعتمد عليه البرنامج يدمج الوالدين في التكفل بالطفل و كدا الإخوة ، البرنامج يساعد الطفل على تعلم طريقة للتواصل مع الآخرين و يعلم الأسرة الطريقة الخاصة التى يمكن من خلالها التواصل مع الطفل المتوحد ما يحل مشكلة التواصل التى تأثر على الترابط الأسري فتستطيع الأسرة فهم الطفل و الدخول إلى عالمه ،من خلال اشتراك الأولياء و الإخوة في الاعتماد على نشاطات يومية ،تربوية تطبق داخل المنزل،و تسرع من عملية التعلم و استقلالية الطفل المتوحد وفي نفس الوقت تعيد الأسرة من ترابطها و تكاملها في فهم خصوصية اضطراب التوحد و مدى التقبل

و التكيف مع الإعاقة مع مختلف شدتها .حيث تبين وجود علاقة بين شدة التوحد و سوء تقدير الإخوة لدواتهم،حيث 70%من الحالات لديهم أخ يعاني من توحد متوسط،و هذا راجع لصعوبة التواصل اللفظى و الغير لفظى بين الإخوة ،إضافة لبروز و بكثرة السلوكات النمطية و الشاذة عند الأخ المتوحد ما يجعله محدود في التواصل و التفاعل مع إخوته و بالتالى تعيق جودة حياة الإخوة كبناء شخصية مستقلة و التنباء بمستقبل زاهر . و بالتالى تعيق أيضا العلاقة الأخوية و الأسرية. لهذا يعتبراضطراب التوحد من بين اشد و أصعب الاضطرابات النمو لما لها من تأثير ليس فقط على الطفل المصاب بذاته و إنما أيضا قد تشكل خطرا على الأسرة بما فيهم الإخوة خاصة من الجانب الانفعالى و الاجتماعى و التواصلى. لأننا نلاحظ صعوبات عديدة و أعراض شديدة يعاني منها الطفل المتوحد تنعكس بالضرورة سلبيا على جودة الحياة الأسرية -للوالدين و الإخوة.

إن وحدة الجسم والنفس في الإنسان تأثيرهما يبعضهما تأثير بالغ، فالإعاقات قد يكون لها ردود فعل نفسية عديدة كالشعور بالقلق والاكتئاب واليأس، خاصة إذا وجد أخ مصاب باضطراب التوحد داخل الأسرة الواحدة فهذا يهدد الاستقرار الأسري و يقضي على الجودة الحياتية (أمين روحية،1983،ص11) حيث أن جودة الحياة العائلية تساهم في تقدير ذات الإخوة .حيث كلما كانت جيدة كلما ارتفع تقدير الذات و بصورة أجابية و العكس صحيح .فهناك تواصل دينا مي في العلاقات بين الإخوة و الطفل المتوحد ، و أن التغيرات في الأنظمة الأسرية و نمو الأبناء قد تساهم فيه عدة معايير أبرزها شدة الإعاقة حيث كلما كان الاضطراب شديد كلما اثر سلبا على تقدير ذات الإخوة ،إضافة إلى إسهامات الايجابية لجودة الحياة الأسرية في الرفع من تقدير الذات لدى الإخوة ،فهذا دليل صريح على أن العلاقات الأخوية لا نشاء بشكل منعزل و أكن ضمن بنينة أسرية متغيرة و معقدة حيث تغير فرد من أفراد الأسرة يؤدي بالضرورة إلى تغير الأسرة كنسق تكاملي و بناءا على ذلك فان الإصابة احد الأبناء باضطراب التوحد لا يمسه لوحده و إنما تمس بقية أفراد الأسرة و تغير في مجمل التركيبة الأسرية بالسلب أو بالإيجاب.

قائمة المراجع :

-ابراهيم بن عبد الله عثمان،2006،استراتيجيات التربية الخاصة و الخدمات المساندة الموجهة لتلاميذ دوي التوحد،السعودية.

-إبراهيم احمد أبو زيد،1998, سيكولوجية الذات و التوافق ,دار المعرفة الجامعية ,مصر.

-ابو جادو صالح محمد ،1998، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية ،دار الميسرة ،عمان

-احمد سليم النجار، 2006, التوحد و اضطراب السلوك, دار أسامة للنشر ط1, عمان.

-أسامة فاروق مصطفى، 2011، التوحد (التشخيص، العلاج، الأسباب) عمان.

-إيمان محمد الكاشف، 2001، الإعاقة العقلية بين الإهمال و التوجيه، دار قباء، القاهرة.

-السريني ,ا .ف2011 .التوحد :اسباب تشخيص علاج.عمان :دار المسيرة،

-المليجي حلمي ،2001،علم النفس الشخصية ،دار النهضة العربية ،بيروت.

-الضيدان الحميدي محمد ضيدان ،2003،تقدير الذات و علاقته بالسلوك العدواني ،السعودية،

-بدرة معتصم ميموني ،2005،الاضطرابات النفسية و العقلية عند الطفل و المراهق ،دار النشر العربية ،ط2،

-حلاوة محمد السيد، 1998، التخلف العقلي في محيط الأسرة، الإسكندرية، مصر.

-حسن مصطفي عبد المعطى،2003/ علم النفس الإكلينيكي/ دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع/ القاهرة ،مصر .

-روحي المروح عبدات ، 2011،دراسة ميدانية الآثار و النفسية و الاجتماعية للإعاقة علي إخوة الأشخاص المعاقين ،مدينة الشارقة للخدمات الإنسانية، الإمارات

-محمد احمد خطاب، 2005, سيكولوجية الطفل ألتوحدي, دار الثقافة,الطبعة الأولى ,عمان,

-فهد بن محمد احمد الملغوث،2006 ،التوحد كيف نفهمه و نتعامل معه،اط 1،السعودية

-قطب رشيدة ،رمضان عبد الرؤوف ،1998،أفاق معاصرة في الصحة النفسية للأبناء ،دار الكتب العلمية ،مصر.

-قحطان احمد الظاهر،2004 ,مفهوم الذات بين النظرية و التطبيق ,وائل للنشر والتوزيع ,الأردن .

المراجع بالأجنبية:

– Association psychiatrique Américaine. , Dsm4, manuel diagnostique et statistique e de trouble mentaux, paris, masson 2004(trad, française)- soir d'Algérie , Edition d'Alger - ISSN IIII.

– Haute Autorité de Santé, Autisme et autres troubles envahissants du développement, Service Documentation – Information des publics 2, avenue du Stade-de-France

- Ferrari, 2001, « L'autisme infantile », ed, p.v.fool, 3èdition,.

- lissa ours, ryngert, l'enfant autiste, édition, joh bell, France, 2008.

- j-f chossy, autisme –comprendre et agir, dunod, paris, 2003

- b geeper c Tardif, l'autisme ,univerithan,paris,2003.

الدراسات السوسيولوجية في الجزائر بين الواقع والمأمول

أ.د. مصطفى عوفي (جامعة الحاج لخضر باتنة)

عمّار مبروكي: دكتورالي (جامعة عباس لغرور خنشلة)

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى الممارسة السوسيولوجية في الجزائر بين الواقع والمأمول لاسيما بعد التغيرات والتحولات التي شهدتها الجزائر والعالم العربي، وهي دراسة وصفية للواقع السوسيولوجي في سياقه التاريخي.

وقد حاولت الدراسة التطرق لمراحل تطور الممارسة السوسيولوجية منذ الاستعمار إلى يومنا هذا وإلى التحديات المستقبلية لدراسة الواقع الاجتماعي والمساهمة في تنمية المجتمع.

وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها :

- أن هذا العلم لم يرق إلى المستوى المطلوب ولم يثبت وجوده على الساحة الأكاديمية وتوجيه البحوث في خدمة المجتمع.

- انهيار منظومة القيم عن طريق الجهل بقيمة العلم كقيمة اجتماعية حضارية.

- أن أغلب البحوث السوسيولوجية تظل سجينة الرفوف في المكتبات والمخابر الجامعية.

- أن أغلب الدراسات تعتمد على النظريات الغربية المستوردة والتي لا تتوافق وخصوصية المجتمع.

الكلمات المفتاحية: علم الاجتماع، الجزائر، الواقع، المأمول.

Résumé :

Cette étude vise à la pratique sociologique en Algérie entre la réalité et les espérances, notamment après les changements et les transformations qui à connue l'Algérie en particulier et le monde arabe en général, cette étude décrit la réalité sociologique dans son contexte historique.

L'étude a essayé d'adresser ou différents stades de développement de la pratique sociologique depuis la colonisation jusqu'à nos jours et les défis

dans les perspectives d'avenir pour l'étude de la réalité sociale et de contribuer au développement de la société.

L'étude a révélé les résultats suivants:

- Que cette science n'a pas prouvé sa présence sur la scène académique en mettant c'est recherches pour résoudre les problèmes de la société

- L'effondrement du système de valeurs de la science sociale en tant que valeur de la civilisation.

- Que la plupart des recherches sociologiques resterait dans les étagères universitaires et dans les laboratoires.

- Que la plupart des études reposent sur les théories occidentales qui ne qui ne prennent pas la spécificité de la société arabo-musulmane.

Mots clés : Sciences sociales, Algérie, Réalité, Optimisme.

مقدمة:

يجمع المفكرون السوسيولوجين بمختلف مشاربهم وتوجهاتهم الإيديولوجية على أن نظريات علم الاجتماع جاءت كرد فعل لمشكلة النظام في المجتمع وبالتالي فهي مرتبطة بالواقع الاجتماعي الذي تفسره، لأن النظرية ما هي إلا مرآة عاكسة للواقع الاجتماعي التي نشأت فيه، غير أن التنظير للواقع ينطلق من مسلمات النظام العام والذي يكون مرتبط بالتوجهات الإيديولوجية، ولا يخفى على أحد أن النظريات التي تدرس في جامعاتنا هي في الحقيقة ما أنتجه الغرب في بيئتهم واستوردناها بفعل مقصود أو غيره لتفسير الواقع الاجتماعي، وبالرغم من التراث الفكري التي تحويه هذه النظريات إلا أننا لا نستطيع أن نسقطها على واقعنا الاجتماعي وفي هذا السياق يقول مصطفى ناجي "أن ظهور علم الاجتماع في العالم العربي لم يكن تلبية لحاجة مجتمعية معينة، ولكنه كان تقليدا للنظام الأكاديمي الغربي...." وقد أدى ذلك إلى فترة محاكاة وتقليد للدراسات الغربية دون ابتكار أو تجديد.[1]

فعلم الاجتماع في العالم العربي لا زال لم ينل الاعتراف الكامل كمجال معرفي خاص يسعى لحل مشكلاتها المتفاقمة.[2]

قضايا العنف بشتى أنواعه، وصراع القيم، وظهور حركات اجتماعية في معظم البلدان العربية وما أنتجته من اضطرابات داخلية عجزت الدراسات الاستشرافية استقراء الواقع والتنبؤ به، بسبب انفصالها عن المجتمع وعدم قدرتها على إدراك إمكانات التغيير الكامنة في هذا السياق تأتي ورقتنا البحثية لنحاول من خلالها إبراز دور علم الاجتماع في دراسة واقع الممارسة السوسيولوجية في الجزائر ومدى ارتباطها بالواقع الاجتماعي في ظل التغيرات الراهنة.

1- الإطار المنهجي للبحث

1 – منهجية الدراسة

تنتمي الدراسة إلى الدراسات الكيفية واستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في دراسته لواقع الدراسات السوسيولوجية في الجزائر وآفاقها المستقبلية لخدمة المجتمع.

ويعد المنهج الوصفي التحليلي أحد أشكال التحليل والتفسير العلمي المنظم لوصف الظاهرة وصفا دقيقا كما توجد في الواقع، ويعد أكثر المناهج استخداما في العلوم الاجتماعية.[3]

1- مصطفى ناجي:علم الاجتماع في الوطن العربي بين المحلية والدولية، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 15، العدد 2، 1987، ص 181.

2- عبد العالي دبلة: مدخل إلى علم التحليل السوسيولوجي، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر،2011،ص5.

3- فضيل دليووآخرون:أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، دار البحث، قسنطينة، الجزائر، 1999، ص 69.

كما استعان الباحث بالمنهج التاريخي لتتبع ظاهرة الممارسة السوسيولوجية في الجزائر منذ نشأتها ومراحل تطورها منذ الحقبة الاستعمارية والعوامل التي أثرت فيها وذلك بالرجوع إلى أصلها وتسجيل التطورات التي طرأت عليها بهدف تفسير الظاهرة في سياقها التاريخي.

1-2- أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في معرفة واقع الممارسة السوسيولوجية في الجزائر باعتبارها جزأ لا يتجزأ من العالم العربي الذي يعيش حركات اجتماعية واسعة، أفرزت عدة تناقضات اجتماعية غير أن علم الاجتماع لم يستطيع تفسير هذه الحركات والتنبؤ بها في المستقبل وأهمية الدراسة تكمن:

- **أهمية الموضوع من حقل المعرفة العلمية، وأهداف العلم في التحليل والتنبؤ ليصل إلى تقييم النتائج.**
- **تسليط الضوء على دور علم الاجتماع في حل المشكلات الاجتماعية وربطه بالواقع الاجتماعي.**
- **أنها تجري في مرحلة زمنية يمكن أن يقال عنها أن المنطقة العربية تعيش تحديات مستقبلية تراهن على فهم أزماتها الاجتماعية وإيجاد حلول لمشكلاتها المتعددة من أجل الحفاظ على بنيتها الاجتماعية ومن ثمة استقرارها الاجتماعي، الأمني والسياسي.**

1-3- إشكالية البحث

إن المتتبع لسيرورة علم الاجتماع في الوطن العربي منذ القرون التي خلت يلاحظ بدون شك أن بدايته كانت تصور الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لحقبة زمنية معينة، وترجع الإرهاصات الأولى إلى العلامة "ابن خلدون" الذي يرجع له الفضل في تأسيس علم اجتماع سماه بعلم العمران البشري، وقد وجد تفسيرات للنظم الاجتماعية في الوطن العربي، وأبدع في تحليله للوضع الاجتماعي في حيز زمكاني معين (المغرب العربي)، غير أن هذا الوضع لم يجد ضالته ولم يدم طويلا، حيث كانت المجتمعات العربية تعيش انحطاط فكري وبقي الفكر الخلدوني في حيز مكاني معين ولم يراوح مكانه بل اكتنفه الجمود، وفي المقابل اهتمت ثلة من المفكرين الغربيين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر أمثال "هوبز وكونت" وغيرهم بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي يشهدها الغرب خاصة بعد ظهور الثورة الصناعية وما أحدثته من تغير في البنى والأنساق الاجتماعية حيث قاموا بإيجاد تفسير للظواهر الاجتماعية الجديدة والغير مألوفة من خلال أفكار ونظريات تسعى لتفسير واقع مجتمعاتهم تفسيرا علميا للظواهر الاجتماعية، وأصبح هذا العلم هو الوحيد الذي باستطاعته معرفة ودراسة أحوال الواقع الاجتماعي وبالفعل تمكن هذا العلم من السيطرة على باقي العلوم الأخرى في الغرب ودامت هذه السيطرة لفترة طويلة، في حين اكتسح على

الاجتماع المجتمعات العربية على يد المستعمر الذي احتل تقريبا معظم الدول العربية ولفترة طويلة، والجزائر إحدى هاته الدول التي اعتمدت على إنتاج ثقافة استعمارية من خلال استيراد نماذج الجامعات الأوروبية، مما أضفى عليها صبغة غربية مبنية على التراث الغربي من خلال الدراسات الأنثروبولوجية التي عملت على تكريس ثقافة استعمارية، وظل هذا الفكر سائد ولفترة طويلة، وبعد الاستقلال عرف المجتمع الجزائري تحولات عميقة، اجتماعية، سياسية واقتصادية أدت إلى محاولة تجسيد أفكار تفسر التحول غير أنها اتسمت بالتذبذب بين إنتاج محلي ضعيف مقارنة بالواقع الاجتماعي وبين إنتاج غربي منقول لا يجسد خصوصية المجتمع والتغيرات الاجتماعية لاسيما في العقد الأخير والتي عرفت حركات اجتماعية تنذر بخلل في الأنساق الاجتماعية تستوجب التحليل والتمحيص ومن خلال هذا الطرح تندرج ورقتنا البحثية في طرح التساؤل الرئيسي الذي مفاده: ما هو واقع علم الاجتماع في الجزائر؟ وما مدى مسايرته للأحداث الاجتماعية على الصعيد الإقليمي؟

للإجابة على هذا التساؤل ارتأينا أن نقسم ورقتنا البحثية إلى عدة محاور رئيسية وأخرى فرعية تتمثل في:

- مقدمة
- الإشكالية
- مفهوم علم الاجتماع
- سوسيولوجيا العالم العربي بين الهيمنة الغربية والتحرر الفكري
- المأمول من الدراسات السوسيولوجية ومدى مسايرتها للأحداث الاجتماعية
- خاتمة

2- مفهوم علم الاجتماع

2-1- يعرفه "أنتوني غيدنز" "ANTONU Geddns" في كتابه "علم الاجتماع" على أنه "العلم الذي يعنى بدراسة الحياة الاجتماعية والجماعات والمجتمعات الإنسانية، إنه مشروع شديد التعقيد لأن موضوعه الأساسي هو سلوكنا ككائنات اجتماعية، يتراوح بين اللقاءات العابرة بين الأفراد في الشارع من جهة واستقطاب العمليات الاجتماعية العالمية من جهة أخرى".[1]

2-2- ويعرفه عاطف غيث على أنه "المصطلح الذي يطلق على أي نوع من الدراسة تهتم بالإنسان والمجتمع إلا أن المصطلح بمعناه الدقيق يشير إلى تطبيق المناهج العلمية لدراسة شبكة العلاقات الاجتماعية المعقدة وصور التنظيم التي تمكن الأفراد من العيش معا في المجتمع...".[2]

1- أنتوني غيدنز:علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، ط 5، بيروت، المنطقة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية،2005، ص 17.

2- عاطف غيث:دراسات في تاريخ التفكير واتجاهات التنظير في علم الاجتماع، بيروت، دار النهضة العربية، 1975، ص438.

وهناك عدة تعاريف نذكر منها:

- التعريف العلمي الذي يعرفه "علم المجتمع".
- أما تعريف "تيدوركابلو" الذي يعرفه بـ "الدراسة العلمية للعلاقات الإنسانية وتداعياتها".

2-3- في حين يعرفه كل من "أوخبرن ونيمكون" على أنه "الدراسة العلمية للحياة الاجتماعية"، أما "بترمين سوروكين" فيعرفه على أنه "دراسة الخصائص العامة والمشتركة بين كل أنواع الظواهر الاجتماعية".[1]

ويمكن تخصيصه في سياق حضاري آخر كما عرفه "ابن خلدون" على أنه "دراسة العمران البشري والاجتماع الإنساني".

التعريف الإجرائي

من الصعب إيجاد تعريف جامع مانع لعلم الاجتماع ولا يمكن حصر موضوعاته لاتساع مجاله المعرفي إلا أننا يمكن القول أنه العلم الذي يختص بدراسة كل ماله علاقة بالمجتمعات الإنسانية.

3- سوسيولوجيا العالم العربي بين الهيمنة الغربية والتحرر الفكري

إن الدارس لواقع الممارسة السوسيولوجية في العالم العربي يستشف من الوهلة الأولى أن هذا العلم بدأ بولادة مشوهة له، باغتراب العلماء العرب عن واقع مجتمعهم وانغماسهم في النقل عن الغرب، فكانت التبعية الغربية هي المسيطرة، إنها نشأت بمفهومها الغالب كما يسميه "فضيل دليو" بقوله "لقد ترعرع علم الاجتماع في بيئة الإنسان الغالب بمفهومه (الحضاري وليس الجغرافي) وأن الإطار المعرفي لهذا الأخير هو السائد والمهيمن في الفكر والبحث دون غيره من أطر الحضارات الأخرى".[2]

وتعود هذه التبعية إلى الحقبة الاستعمارية كون جل البلدان العربية كانت تحت وطأة الاستعمار الغربي لهذا فجل المحاولات التنظيرية ذات صبغة غربية ومرتبطة أشد الارتباط بالمجتمعات الغربية ومعبرة عن خصوصيتها ومشكلاتها الاجتماعية، بالرغم من أن هذه النظريات تتعرض في مهدها إلى انتقادات حادة كونها لم تعد قادرة على استيعاب التغيرات في الواقع الاجتماعي، والسبب في اعتقادي يعود إلى الارتباط التاريخي والتمثلات الاجتماعية للباحث العربي الذي وجد في المجتمع الآخر رصيد نظري لا يستهان به بالإضافة إلى حداثة هذا العلم في جانبه المنهجي العلمي والذي لا تتجاوز مدة دراسته في الجامعات العربية

1- عبد الله محمد عبد الرحمان: علم الاجتماع النشأة والتطور، د ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2003، ص 38.

2- فضيل دليو:علم الاجتماع المعاصر بين العالمية والخصوصية، موقع الشباب للإعلام، مقال منشور بتاريخ 2006/02/18 في الموقع www.chabab.net/modules تم استرجاعه بتاريخ 2014/11/17 على الساعة 12.

خمسة عقود من الزمن، فأغلب النظريات المتداولة على الصعيد العربي هي إفراز الفكر العلمي الغربي في زمن أحوج ما تكون الساحة العربية فيه لبديل يتناول الواقع العربي بكل خصوصياته وتجلياته.[1]

إن معظم النظريات الغربية المهيمنة على التراث النظري والطرق المنهجية للبحث لها سياقاتها الاجتماعية والفكرية والايدولوجية الخاصة بها، فالعلوم الاجتماعية الغربية المهيمنة نابعة من حضارة مختلفة المرجعية والأسس العقائدية وقد هيمنت النظريات الغربية بفعل التقدم التكنولوجي والمرجعية التاريخية ذات الطابع الاستعماري والتي تخلف تبعية كما سبق الذكر وهذا ما قصده "ابن خلدون" بقوله "أن المغلوب مولع بتقليد الغالب"، ومن هذا المنطلق يمكن القول بصعوبة تعميم النظريات والقوانين الاجتماعية وهذا لغياب الصدق الامبريقي وإهمال الخصوصية، رغم كون المنظومة المعرفية الغربية تدعي الحيادية والموضوعية لإضفاء صبغة العلمية.[2]

وبقي الجهد الفكري في ميدان العلوم الاجتماعية منحصر بين التجربة والاقتباس والمحاكاة، دون أن يتجاوز ذلك إلى مرحلة الفكر الذاتي في ضوء خصوصيات المجتمع العربي، وتركز اهتمام الباحثين والعلماء على قضايا قد تكون ذات أهمية في بلادها الأصلية بينما تفتقر إلى الأهمية في مجتمعاتنا العربية.

بالإضافة إلى الواقع السوسيولوجي في العالم العربي الذي يعيش أوضاع متأزمة، وإننا نتفق مع "حجازي" بقوله أن الأزمة الحقيقية ليست في علم الاجتماع ذاته بل في القائمين عليه والقضايا الاجتماعية التي تدرسها وسائل الإعلام، علاوة على إهمال الدول العربية لهذا العلم التي ترى فيه أنه لا يمثل قيمة للمجتمع وأن البحث في مجاله يتصف بالأوضاع الهشة ويضيف "حجازي" بقوله: "أن علم الاجتماع في الدول العربية أصابه الفقر النظري والعقم في الإنتاج العلمي وانفصاله عن مجتمعاتنا، وجهل العلماء العرب من نقد النظريات الأجنبية وحساسية المثقف بالسلطة.[3]

كما أنه لا يشكل أولوية سياسية لهذه الدول ولا ترصد له الإمكانات المادية اللازمة، فقد ورد أن ما ينفقه العالم العربي في مجال البحث العلمي لا يتعدى 4 دولارات سنويا في مقابل 930 دولارا في أمريكا و972 دولارا في إسرائيل، وما يقارب 950 دولارا في أوروبا، وأن ما يتم إنفاقه في 22 دولة عربية مجتمعة على البحث جاء في تقرير المعرفة العربي لسنة 2011 أن نصيب المواطن العربي من إصدارات الكتب يشكل 04% من نصيب المواطن الانجليزي و05% من نصيب المواطن الإسباني.[4]

1- محمود عرابي:تأثير العولمة على ثقافة الشباب، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2006، ص 33.

2- فضيل دليو: علم الاجتماع المعاصر، ثنائية النظرية والمنهجية، طبعة 2001، مؤسسة الزهراء، قسنطينة، الجزائر، ص 26.

3- أحمد مجدي حجازي: علم الاجتماع مشوه في الوطن العربي ولا يمثل قيمة للحكومات، مقال منشور في جريدة البديل، الجمهورية العربية المصرية، تم استخراجه من الموقع Elbadil.com بتاريخ 2014/11/18.

4- صافر كريمة، رجماني نعيمة :مجتمع المعرفة والبحث العلمي، دار ابن بطوطة للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2013، ص 39.

في حين ينصب الاهتمام بالدرجة الأولى على مشاريع البحث في مجال العلوم التجريبية أو ما يسمى باستيراد التكنولوجيا وهو ما يدخل في إطار السياسة العامة للسلطات، ولقد ورد في تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لسنة 2003 أن العالم العربي يمثل 05% من سكان العالم لكنه ينتج فقط 1,1% من الكتب العلمية والثقافية.[1] وعلى الرغم من ذلك فإن الدراسات الاجتماعية العربية ليست بالواقع المظلم لأن هناك محاولات من داخل المجتمعات العربية قصد إيجاد مدخل نظري خاص ولكنه يبقى مرتبط بالسياق العام لعلم الاجتماع أي أن يكون منسقا معه، وتبقى هذه المحاولات معزولة وغير مستمرة، فظهرت بعض الإسهامات من أجل توطين أي تأصيل أو أسلمة علم الاجتماع العربي، وقد طالب مؤيدو هذا المدخل الجديد بضرورة إصلاح العلوم الاجتماعية وإعادة صياغتها في ضوء التصور المنهجي الإسلامي الذي يبقى الذخيرة المعرفية التي يستوجب على الباحثين تحليل وتمحيص المدخل وإسقاطه على الواقع المعاش.

4- واقع الممارسة السوسيولوجية في الجزائر

إن المتصفح لسيرورة علم الاجتماع في الجزائر يلاحظ أن مرحلة نشأته من طرف مجموعة من الباحثين الفرنسيين وعلى رأسهم "أوغيس كونت" والتي تنحصر بين السنوات 1830 و1843 والتي تتزامن مع تاريخ الاحتلال الفرنسي للجزائر ويكون بذلك قد دخل إلى الجزائرية من طرف مجموعة من الباحثين الفرنسيين، وكان استغلاله لأهداف استعمارية عسكرية لتكريس الاستعمار وبسط نفوذه وتجسيد مطامعه لينتقل بعد ذلك للجامعات الجزائرية كعلم قائم بذاته لذلك يستوجب علينا تقسيم مراحل الممارسة السوسيولوجية في الجزائر إلى مرحلتين أساسيتين تندرج تحتها مراحل فرعية وهما:

- المرحلة الاستعمارية أو ما يسمى بالسوسيولوجيا الكولونيالية.
- مرحلة الممارسة السوسيولوجية بعد الاستقلال.

4-1- المرحلة السوسيولوجية الكولونيالية.

وهي تلك الدراسات والأبحاث التي أجريت خلال المرحلة الاستعمارية في الجزائر والتي سماها جمال معتوق بالسوسيولوجيا الكولونيالية، موضوعها دراسة المجتمع الجزائري ومعرفة الميكانيزمات التي تتحكم في البنى الاجتماعية والثقافية قصد خدمة أهداف استعمارية.[2]

ولم تقتصر الدراسة السوسيولوجية الكولونيالية على الجزائر فحسب بل امتدت إلى شمال إفريقيا والمجتمعات المغاربية على الأخص، ولقد شكلت مقاربة جديدة في ربوع البلدان المغاربية فالإرث السوسيولوجي يكشف لنا اقتران ظهور البوادر والإرهاصات الأولى

1- منتديات طلبة الجزائر:موقع http://etudian.dzتم استرجاعه بتاريخ 2014/10/15 على الساعة 20.00.

2- جمال معتوق: السوسيولوجيا الكولونيالية من أجل قراء نقدية جديدة، مجلة آفاق لعلم الاجتماع، العدد1، البليدة 2001 ص 07.

للسوسيولوجيا الكولونيالية في مهد أطماع المستعمر الذي رصد مجمل الظواهر الاجتماعية على جميع المستويات بما في ذلك الروابط الاجتماعية والأسرية والقبلية.

إن مدة الاستيطان التي تتجاوز قرن في الجزائر ساعد المستعمر على تحصيل معرفي كمي ونوعي تجسد في الأبحاث والدراسات التي أنجزتها البعثات العلمية لبعض الرحلات والقادة العسكريين والسوسيولوجيين، ولقد مكن الاحتلال إلى تطوير وتعميق معرفته بالبلدان المجاورة (البلدان المغاربية) من خلال المعطيات المستخلصة من طرف المؤرخين والسوسيولوجيين لتكوين جهاز نظري عن المنطقة ككل واستخلاص نتائج تم استغلالها عن طريق زرع الأفكار الهدامة التي تقول أن الجيش الفرنسي لا يقهر ونشر مفاهيم حول البدع والخرافات وتجسيد سياسة التجهيل والتعصب للعائلة والقبيلة.[1]

وقد نجح في استعمال ورقة التقسيم العرقي للتركيبة البشرية لمكونات الشعب من عرب وبربر وهو ما قام به "ماسكراي" "Masquerey" في دراسة المجتمع الميزابي عن طريق الملاحظة بالمشاركة والتعرف على عاداتهم وانتمائهم العرقي والعقائدي والدعوة إلى توظيف ثنائية البربر/العرب وهي ثنائية استندت عليها لحماية تغلغلها وهي ثنائية لها بعد عرقي لها نتائج عميقة ومؤثرة للسيطرة الفرنسية على المجتمع أما من الجانب البحثي فقد تم تأسيس مدرسة للآداب بالعاصمة الجزائر سنة 1879 تحت إدارة Renn basset، المخبر الرئيسي للفكر الكولونيالي حول المغرب العربي، كما استطاع "جاك بيرك" " Jacques Berque" الذي استطاع أن يقوم بدراسات حول المجتمع الجزائري من خلال الثقافات الفرعية للمجتمع القبائلي ودراسة اللغة كأحد الثوابت التي يجب تفكيكها استنادا إلى مقولة "مالينوفيسكي" على أن البحث لا بد أن يمر بمعرفة لغة الغير وأعرافه وما يمكن قوله أن السوسيولوجيا الكولونيالية نجحت إلى حد بعيد في الوصول إلى أهدافها الاستعمارية وهو تمكين المستعمر من احتلال الجزائر لمدة تفوق قرن و30 سنة.[2].[15]

2-4- الممارسة السوسيولوجية بعد الاستقلال

تأرجحت بين التبعية الاستعمارية والتخلص من التبعية من خلال إصلاح منظومة التعليم العالي وفقا للتوجه العام للسلطات وفق النهج المتبع (النظام الاشتراكي)، لتتراجع في بداية الثمانينات نظرا للاهتمام بالعلوم التجريبية على حساب العلوم الاجتماعية وسنوجز هذه الفترة من خلال ثلاثة محطات رئيسية:

1- السوسيولوجيا الكولونيالية من الموقع http://sociologiennek.blogspot.com/2012/06/blog_06html تم استرجاعه بتاريخ 2014/10/25 على الساعة 20.30.

2- جمال معتوق: علم الاجتماع في الجزائر من النشأة إلى يومنا هذا، دون دار نشر، ط 2006، ص 19.

4-2-1- غداة الاستقلال (70/62): وهي مرحلة التبعية الاستعمارية نظرا لنقص الإمكانات المادية والبشرية وكان من أولويات السلطات آنذاك محاربة الجهل والتصدي له وتجسد ذلك من خلال دمقرطة التعليم الذي ساعد على انفتاح الجامعة على التحولات التي يشهدها المجتمع الجزائري واعتبر المؤرخون أن هذه الفترة بمثابة امتداد للمرحلة الاستعمارية من حيث تنظيم البرامج وطرق التسيير والتدريس.

4-2-2- مرحلة إصلاح منظومة التعليم العالي (83/71): وهي فترة التخلص من التبعية وبمثابة نقلة نوعية لمكانة العلوم الاجتماعية فكانت تعبر عن النهج المتبع وهو المرجعية الثورية للثورات الثلاثة، الثورة الذراعية، الثورة الثقافية والثورة الصناعية وهي بمثابة معالم وضعتها السلطة لبسط نفوذها ورقابتها على التنظيمات الطلابية لتكون أداة لخدمة النهج الإيديولوجي المتبع، وقد ظهرت بعض التخصصات التي لها علاقة بالتوجه السياسي نذكر منها علم الاجتماع الريفي، الحضري وعلم الاجتماع الصناعي كان الهدف منها خدمة التنمية وفق نهج مرسوم مسبقا وإننا نتفق مع جمال معتوق بقوله " أن أغلبية الدراسات والبحوث سواء المنجزة من طرف الأساتذة والطلبة كانت تتصف حول الثورات الثلاثة التي تبنتها الدولة الجزائرية ".[1]

4-2-3- مرحلة التراجع والتقهقر (84 إلى يومنا): واتصفت هذه المرحلة بعدم الاهتمام بهذا العلم جراء الموقف السلبي السلطوي وكان التراجع واضح وذلك لاهتمام السلطات بالعلوم التطبيقية والتكنولوجية لحجة مواكبة الدول المتقدمة واستيراد التكنولوجيا وأن الإشكالية ليست في النظم الاجتماعية والعلاقات السائدة ويقول "جمال معتوق" في هذا الإطار "تغير الخطاب الرسمي موقفا وعملا تجاه العلوم الاجتماعية... وأصبحت كل الأنظار متوجهة نحو العلوم الطبيعية والتكنولوجية وذلك باسم التنمية والتغير "،[2] بحيث أصبح المسؤولين ينظرون إلى هذا العلم نظرة عدائية احتقارية، بالإضافة إلى الأحداث التي عرفتها الجزائر في نهاية الثمانينات (أحداث أكتوبر 88) والأزمة الأمنية في التسعينات وما خلفته من مأساة وطنية كان لها الأثر البالغ على المسيرة السوسيولوجية تمثلت في هجرة الأدمغة إلى الخارج وتعرض البعض منهم إلى الاغتيالات، وهذه المرحلة بمثابة انتكاسة علم الاجتماع في الجزائر وتميزت ببعض الدراسات لم ترق إلى المستوى، ضف إلى ذلك ضعف التكوين ونقص التمويل وقلة المخابر السوسيولوجية والافتقار للدراسات الميدانية التي تحلل الواقع الاجتماعي للنظم الاجتماعية والثقافية للمجتمع، وهو ما يفسر أن العلوم الاجتماعية لم تنال حقها العلمي والاجتماعي لأن الواقع أثبت أن حقها العلمي والاجتماعي لأن الواقع أثبت أن أغلب الدراسات الاجتماعية محصورة في الجانب النظري دون التطبيقي وهو ما يفقده شرعيته كعلم ميداني، كما أن الباحث الاجتماعي يفتقد

1- جمال معتوق:واقع وآفاق علم الاجتماع في المغرب العربي، (عمل غير منشور)، أطروحة دكتوراه دولة، قسم علم الاجتماع جامعة الجزائر 1999، 2000، ص 81.

2- جمال معتوق: مرجع سبق ذكره، ص 85.

لأبسط الظروف التي تسهل له عملية البحث، فحسب دراسة للدكتور "جمال معتوق" تناول فيها واقع علم الاجتماع المغاربي فوجد أن هناك طرق تتحكم في البحث السوسيولوجي فلاحظ أن غلاء المعيشة في الجزائر تؤثر سلبا على الباحث، فتتحول من عملية شراء الكتب والوسائل المناسبة وأن عدم كفاية الدخل تنعكس سلبا على الجانب الوظيفي حيث ينصرف تفكيرهم في سد الحاجات الأولية فقط.[1]

كما أن للإرادة السياسية دور في عقم السياسات الاجتماعية فكثير من الباحثين يرجعون ذلك إلى الظروف السياسية حيث يرى أحد الباحثين أن السياسيين العرب في غالبيتهم لا يميلون إلى الدارسين الاجتماعيين، ولا يشجعون البحوث الاجتماعية بالوطن العربي، ضف إلى ذلك نقص الإحصائيات والبيانات الكمية التي تصدرها مؤسسات الدولة المتخصصة والتي تفتقد للصدق ولا تنشر لأسباب مختلفة فتزيد عمل الدارس صعوبة وإننا نتفق مع "رضوان السيد" في أن الإرادة السياسية تساهم في عرقلة البحوث الاجتماعية وأن فقدان الدعم أو القرار السياسي الضروري لإجراء البحوث تزيد عمل الباحث صعوبة.[2]

ويمكن إيجاز أهم أسباب نقص الاهتمام بميدان العلوم الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاجتماع إلى:

- الموقف السلطوي من السوسيولوجيا.
- اتهام السوسيولوجين بعدم قدرتهم على الاشتغال على حل المشكلات اليومية.
- محاكاة حلول المشكلات الغربية بالرغم من اختلاف البناء الاجتماعي.
- الجهل بواقع المجتمعات من طرف المشتغلين بالحقل السوسيولوجي.
- تكريس المساواة بين العلوم.
- إهمال الخصوصية الثقافية للمجتمعات.

5- المأمول من الدراسات السوسيولوجية ومدى مسايرتها للواقع الاجتماعي

إن الواقع السوسيولوجي الذي عرفته الجزائر ومراحله المتعددة والذي كان رهينا لعدة عوامل (استعمارية، سياسية، اقتصادية واجتماعية) جعلته يتماشى مع أولويات فرضها الحيز الزمكاني، بل لم يرق لحل وفهم المشكلات الاجتماعية، ويؤكد هذا الطرح الأستاذ "يوسف حنطبلي" بقوله "أن الدول العربية المستعمرة لم تكن بحاجة إلى علم الاجتماع بقدر ما كانت في حاجة إلى إيديولوجيا لمقاومة المستعمر...".[3]

1- جمال معتوق: نفس المرجع، ص 285.

2- رضوان السيد:مشكلات البحث الاجتماعي العربي، مجلة الفكر العربي سنة 6، 1985، ص 7.

3- يوسف حنطبلي:علم الاجتماع في الوطن العربي بين الفكر المفروض والواقع المفروض (عمل غير منشور) رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع جامعة الجزائر.

وبالرغم من أن هذا العلم في الجزائر لم يحظى بالاهتمام الكامل منذ إدماجه في منظومة التعليم العالي، مما أنتج نظرة تشاؤمية والخوف من مستقبله المجهول، ومع أني لا أملك وصفات جاهزة في هذا الإطار، غير أنه بالإمكان طرح عدة أفكار قابلة للنقاش، فالدراسات الاستشرافية والمؤشرات المستقبلية تتنبأ بالمستقبل لهذا العلم لمسايرة العلوم الأخرى من خلال فهم وتفسير المشكلات والظواهر الاجتماعية الخاصة بالمجتمع الجزائري كما هو، ومن هذا المنطلق والمأمول من هذا العلم هو القيام بدوه الاجتماعي والكشف عن الحقائق في ظل التركيبات الاجتماعية وفهم أنماط المعيشة والبيئة المادية وخصوصية المجتمع لأن المجتمع الجزائري عبارة عن وحدة واحدة تتكون من أربعة عناصر غير قابلة للتجزئة وهي (الناس، الأفكار، المشاعر، الأنظمة) لذلك فالمجتمع الجزائري يتميز عن المجتمعات الأخرى (الغربية) وأخص بالذكر الارتباط بين المصلحة، المشاعر والأفكار والتي سكون أساسها العقيدة الإسلامية، على أن تتجاوز الثقافات الفرعية والتيارات المذهبية والعرقية واستغلال ورقة (العرب/بربر، مالكي/ إباضي).

والتي هي عبارة عن موروثات استعمارية تفرق أكثر مما توحد ولنا في دول العالم العربي التي اجتاحتها الحركات الاجتماعية وما طرأ عليها من مخاطر الانحراف الطائفي خير دليل على ذلك، ضف إلى ذلك التحولات التي يفرزها الواقع الاجتماعي، لأن البحث السوسيولوجي يعتمد على "المخيلة السوسيولوجية".

وهذا لا يتأتى إلا عن طريق:

- السعي لتحديد هوية لم الاجتماع في الجزائر وهي قضية تحتاج إلى تكثيف الجهود للعاملين في الحقل السوسيولوجي.

- أن استيراد نظريات الآخر بدون موائمتها مع خصوصيات المجتمع المحلي يكاد يكون خطأ علميا فادحا غير أن هذه النظريات لا يمكن تجاهلها أو رفضها كلية من باب التعصب.

- التفاعل مع القوى الاجتماعية حاملة إمكانية تغيير المجتمع الجزائري قصد إثراء الوعي وبإمكانه المساعدة على ترتيب الأولويات والمهام المطروحة لهذا العلم.

- تخطي العوائق الإيديولوجية السائدة والتي تتخذ موقفا سلبيا من البحوث الاجتماعية وتوجيهه أحيانا لتمرير الخطاب السائد.[1]

- إيجاد بدائل نظرية للنظريات الغربية والاعتماد على إسلامية المعرفة كبديل للسوسيولوجيا الغربية ولنا خير دليل في كتابات بن نبي وإسهاماته في علم الاجتماع من خلال تناوله لعدة قضايا حضارية واجتماعية (ظاهرة الفقر، علم الاجتماع التاريخي وتحليله للدولة الحضارية) كما أن التصور الإسلامي يستوجب الاعتماد عليه كبديل لدراسة الواقع

1- عبد الباسط عبد المعطي:نحو علم الاجتماع عربي، علم الاجتماع والمشكلات الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 387.

الاجتماعي للدول العربية بصفة عامة والجزائر بصفة خاصة كونه مأخوذ من صلب القرآن الكريم والذي يقدم ملامح رائدة في النظام الاجتماعي، العدالة الاجتماعية ومعالجة الانحرافات الاجتماعية وإننا نتفق مع "مراد الزعيمي" بقوله "أنه بعد اتضاح قصور ما طرحته الماركسية والوضعية في رسم مستقبل الحياة الإنسانية، نجد أن كثيرا من علماء الاجتماع الغربيين يقولون بأنه ليس على علم الاجتماع أن يكون سبيلا للإصلاح الاجتماعي أو طريقة للخدمة الاجتماعية أو منبر لهداية الناس..." ويرى مراد الزعيمي أيضا أنه على عالم الاجتماع نفسه تقع مسؤولية المساهمة المباشرة في التوجيه والإرشاد إلى التغيرات المرغوبة، ويضيف أيضا "أن هنالك التزاما أخلاقيا على علماء الاجتماع التقليدية إزاء الإنسانية.

- على عاتق عالم الاجتماع أيضا تقع مهمة تقويم النشاط الإنساني والسلوكي والاجتماعي وتبيان الظواهر السليمة والمرضية في المجتمع من أجل ترشيده، فعليه أن لا يكتفي بمجرد الوصف والقياس كما هو كائن، فالحياة الاجتماعية حسبه ليست كالجماد والحيوان".[1]

كما أن التحديات المستقبلية تستوجب على هذا العالم أن تكون له بصمته الخاصة في عملية التنمية، فالديناميكية الاجتماعية التي يفترض أن يساهم البحث العلمي في حركيتها ودفعها باستمرار نحو التغيير الايجابي أي نحو حصول التنمية الجماعية وتجاوز التنمية الفردية على حد تعبير "عبد الكريم بن عراب" الذي يرى أن التنمية كانت على المستوى الفردي والشخيصي ولم تؤدي إلى التنمية الشاملة في كافة قطاعات المجتمع كما هو معمول في المجتمعات الغربية فقد كشفت الدراسات والتقارير الدولية أن البحث العلمي في الدول الغربية يساهم بين 25% و45% في النمو في حين لم تتمكن الجزائر في تسجيل سوى 22% كإنجاز خلال المخطط 2002/98 لهذا يفترض أن يساهم البحث العلمي في التغيير الإيجابي عن طريق المشاركة التي صارت ضرورة ملحة للنهوض، بمختلف قطاعات المجتمع الجزائري.[2]

خاتمـــة:

جاءت هذه الدراسة كمحاولة للبحث في سبل بناء دراسات سوسيولوجية في الوطن العربي عن طريق رسم مؤشرات مستقبلية لعلم الاجتماع وكان ذلك من خلال تناول واقع الدارسات السوسيولوجية في الجزائر ومدى مواكبتها للتغيرات الاجتماعية على المستوى المحلي والإقليمي بصفتها جزء لا يتجزأ من العالم العربي.

1- مراد الزعيمي:دراسات نقدية، علم الاجتماع رؤية نقدية، جامعة منتوري، قسنطينة، مخبر علم الاجتماع والاتصال، 2004، ص 45-46.

2- عبد الكريم بن أعراب: ورقة مقدمة للبحث العالمي الرابع، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 14 ديسمبر 2006.

ورأينا أنه من الضروري التطرق لتطور الممارسة السوسيولوجية في سياقها التاريخي للإحاطة بالموضوع، وخلال الدراسة الوصفية لموضوع البحث توصل الباحث إلى عدة نتائج هي :

- تجاهل المؤسسات الرسمية للدور الحقيقي الذي يمكن أن يلعبه علم الاجتماع في التأثير الايجابي والتحولات الجارية لأن الأزمة في الحقيقة هي أزمة إنسان.

- أن التصنيف لهذا العلم في منظومة لتعليم العالي والبحث العلمي تصنيف عشوائي.

- أن هذا العلم في الجزائر لم يرق إلى المستوى المطلوب ولم يثبت وجوده على الساحة الأكاديمية من خلال إقامة الدراسات وتوجيه البحوث في خدمة المجتمع.

- أن الضعف مرتبط بمنظومة التكوين والتي هي تحصيل حاصل عن تأزم الواقع على كل الأصعدة.

- انهيار منظومة القيم عن طريق الجهل بقيمة العلم كقيمة اجتماعية حضارية.

- الافتقار للدراسات الميدانية الواقعية لأن أغلب الدراسات تعتمد على وسائل نظرية ومنهجية يغلب عليها طابع التقليد.

- أن أغلب الدراسات تعتمد في طبيعتها على المجتمعات الغربية ولا تتم الإشارة إلا من خلال وقائع بسيطة إلى الواقع الاجتماعي العربي بما يحمله من خصوصية.

- ينظر إلى اختصاص علم الاجتماع بنظرة دونية وأن قياس توجيه الطلبة يتم لذوي المستوى المتوسط.

- أن أغلب البحوث السوسيولوجية تظل سجينة الرفوف في المكتبات وحتى توصيات الملتقيات والمؤتمرات تظل حبيسة المختبرات والجامعات وعلى هذا الأساس يوصى الباحث بما يلي:

- يستوجب على الباحث الجزائري تجاوز فكرة أن العلوم الاجتماعية نتاج إنساني عام وأنها ثمرة التقدم التكنولوجي والمادي الذي يجب الخضوع له وتقليده بحجة حتمية العولمة وأنه يتجاوز خصوصية مجتمعه العقائدي، الفكري والثقافي.

- دعم وتحفيز تنظيرات علماء الاجتماع العرب وتبني كل أفكارهم التي من الممكن أن تعود بالنفع على مجتمعنا.

- إلزامية البحث والنشر العلمي (إنتاج المعرفة) للأستاذ كأحد المهام الأساسية التي ينبغي الإطلاع بها حسب الدرجات.

- إنشاء بنك المعلومات ومعطيات وبيانات تشمل جميع المنشورات والدوريات الصادرة بالجزائر.

- الاعتماد على الوزن التأثيري المعرفي أو عامل التأثير (facteur d'impact) ويحسب بعدد مرات الاستشهاد بالمقال المنشور في مقالات أخرى لمدة معينة من أجل تقييم الجودة.

- تفعيل المخابر العلمية وتحريرها من قبضة التسيير الإداري.

- تثمين ما ينتج وطنيا وتجاوز العائق النفسي.

- العمل على إقامة شراكة وطنية بين المشاريع البحثية.

- ضرورة استحداث نمط جديد يأخذ في الحسبان وضع هيكل تنظيمي للبحوث الجامعية قصد تحريرها ولا تبقى حبيسة الرفوف.

وما يمكن قوله في الأخير أن الحالة الراهنة لعلم الاجتماع في الجزائر ليست أبدية، وإنما هي حالة يمكن تجاوزها وإن كان الطريق شاقا سيتوجب المثابرة والصبر على الصعاب ليصل هذا العلم إلى مثيله في المجتمعات الأخرى.

دراسة استكشافية لاضطراب التعديل الذاتيا لما وراء المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع القصورفي الانتباه

Disorderscreening of metacognitiveself-regulation in childrenwithattention deficit hyperactivity

إسماعيل عيناد ثابت: دكتورالي
(جامعة تلمسان)

ملخص الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على النشاط الما وراء المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه. عمدنا إلى الكشف عن مستوى نشاط التعديل الذاتي الما وراء المعرفي لدى المصابين بهذا الاضطراب بعد مقارنتهم بالأطفال العادين. اعتبارنا فرضيا أنّ ظهور اضطراب في النشاط الحركي مع قصور في الانتباه لدي الطفل يقترن بضعف القدرة على المحافظة على اتزان الحركة في الأداء المعرفي السلوكي. اعتمدنا في هذه الدراسة على اختبار جزائري مقنن لتشخيص اضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه، اضافة إلى التقرير الطبي المعاين للاضطراب وانجز من طرف طبيب الامراض العقلية للأطفال بالمستشفى الجامعي بتلمسان. كما تم استخدام اختبار التعديل الذاتي المعرفي "الين مركمان" "وهلين بواسون" (2007) لقياس قدرة الكشف عن المتناقضات النصية كمعلم من معالم القدرة على استخدام التعديل الذاتي الما وراء معرفي لمراقبة الأداء السلوكي المعرفي. بينت نتائج الدراسة أن نسبة عالية جدا (83%) من الأطفال المصابين باضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه (العينة التجريبية) يعانون في نفس الوقت من اضطراب متصاعد الدرجة في التعديل الذاتي ما وراء المعرفي، في حين أنّ الأطفال العادين (المجموعة الضابطة) يملكون القدرة على إدراك المتناقضات النصية ويتمتعون بدرجة عالية من الفطنة والانتباه الما وراء المعرفي أثناء قيامهم بالمهمة مما يجعلهم يمارسون التعديل الذاتي المعرفي ولو بعد حين.

الكلمات المفتاحية: ما وراء المعرفة، التعديل الذاتي المعرفي، فرط النشاط الحركي، قصور في الانتباه.

Summary:

This study aimedtoidentify theactivity beyond cognition in children withattention deficit hyperactivity. Itintendedtodetectthe level of self-regulation activity beyond cognition in children suffering from this disorder compared with normal children, based on the hypothetical consideration that the emergence of attention deficit physical activity disorder in a person who is not capable of maintaining abalancedcognitive-behavioralperformancethroughself-regulation beyondcognition. This reflects thematurity phase in a cognitive-behavioralperformanceof an averagechild. Based on the findings of the researcherHelenPoisson (2008), we relied on an Algerianstandardizedtest in order to diagnose the attention deficithyperactivity disorder and to determine the disorder in the study sample by a child psychiatristat the University Hospital of Tlemcen. A cognitive self-regulation evaluation test has also been used by Helen Poisson et Helen Markman to assess the ability to detect the textual contradictions as a reference to use self-regulation beyond cognition in order to control the cognitive-behavioralperformance.

The results of the study showed that a very high percentage (83 %) of children that have a disorder in attention deficithyperactivity (experimental sample) suffer also from a perturbation in cognitive self-regulation (weak perception of textual contradictions), while normal children (control group) have the capacity to perceive the textual contradictions andresort tocognitive self-regulation, even after a while.

Keywords: Beyond cognition, cognitive self-regulation,physical hyperactivity, attention deficit.

مقدمة:

إنّ اختلاف سلوكيات الأطفال في المرحلة الأولى من العمر يجعلنا نتوقف حائرين في التفريق بين الطبيعي والغير الطبيعي من تلك السلوكيات، فقد يكون من منظور الوالدين شيئا طبيعيا، ولكن يراه المختصون من أطباء ونفسانيين شيء غير عادي. إنّ بعض الأطفال تزيد عندهم الحركة عن معدلها الطبيعي ونجد عندهم قصورا في الانتباه مع اندفاعية زائدة في السلوك، هذه هي الأعراض الأساسية لاضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه.

يعد هذا الاضطراب من بين الاضطرابات السلوكية الأكثر انتشارا، إذ تشير دراسة براكلى Barkley (1997) أنّ نسبة انتشار الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه تتراوح ما بين 3% الى 7% من الأطفال المتمدرسين، ويمس كذلك ثلاثة أضعاف الذكور من الإناث[1]. أمّا بالنسبة لدراسة وليد السيد خليفة سنة 2008 حيث أشار إلى انتشار اضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه يتراوح ما بين 4% الى 20% من أطفال المدارس الابتدائية وذلك ما بين سن 6 إلى 12 سنة[2].

إنّ لهذا الاضطراب أثر كبير على النمو المعرفي والما وراء معرفي عند الطفل، إذ تشير دراسة هلين بواسون (2008) أنّ الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه لديهم عجز على مستوي النشاط الما وراء المعرفة. كما أشارت دراسة باركلي Barkley (1997) أنّ الأطفال المصابين باضطراب نقص الانتباه المصحوب بفرط النشاط الحركي، يعانون من عجز على مستوي الوظائف التنفيذية، وكذا الحديث الداخلي، وصعوبة في التعديل الذاتي المعرفي وفي التخطيط للسلوكيات عكس الأطفال العادين[3].

ولذلك نسعي في الدراسة الحالية إلى إبراز العلاقة التي تربط كل من التعديل الذاتي المعرفي واضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه.

1.الخلفية النظرية للدراسة:

عند مراجعة الخلفية النظرية لمعرفة مستوي النشاط التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه. نجد أن الدراسات التي تناولت هذا الجانب ضئيلة بالإضافة إلى كونها حديثة ومن بين هذه الدراسات نذكر:

1.1.دراسة باري ودوجلاس (1982 Pary and douglass) هدفت هذه الدراسة إلى المقارنة بين الأطفال ذوي صعوبات التعلّم، وذوي فرط النشاط الحركة، واقرانهم من الأطفال العاديين، في مستوي استخدام النشاط الما وراء المعرفي. تكونت عينة الدراسة من 9 أطفال بمعدل 3 أطفال في كل مجموعة. من أجل قياس مستوي النشاط الما وراء معرفي عند العينة، قام الباحثون بإعداد عشرين سؤالا فيها نوع من الابهام، والمطلوب من الطفل

اكتشاف هذا الابهام. أثبتت نتائج الدراسة أن الأطفال ذوي قصور في الانتباه المصحوب بالنشاط الزائد كانوا أقل قدرة على الاستفسار عن الأسئلة المبهمة، مع استخدم استراتيجيات ما وراء معرفية أقل وأضعف من المجموعتين الآخرتين، وخاصة استراتيجية التعديل والتقويم الذاتي التي تقوم على الربط بين المكتسبات المعرفية السابقة والمكتسبات المعرفية الحالية[4].

2.1.دراسة ميكي ووليام (Miaki and william 1997) هدفت إلى البحث عن أثر المراقبة الذاتية المعرفية عند الأطفال المصابين بقصور في الانتباه مع فرط في النشاط الحركي ممن يحصلون على علاج دوائي. اشتملت عينة الدراسة على ثلاثة تلاميذ من المرحلة الابتدائية، تتراوح أعمارهم ما بين 8 سنوات و11 سنة وهم أطفال يعانون من فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه. حدد الباحثون نموذجا من المراقبة الذاتية الذي قام به هالمان واخرون Hallman ,et el (1993) والذي يساعد الطفل على ضبط ثلاثة سلوكيات أولها الاهتمام بعناصر الدروس، ثانيا الاهتمام بالمعلم، ثالثا الاهتمام بالتواصل مع المعلم وذلك لمدة 10 أيام من التدريب. توصلت نتائج الدراسة إلى أن السلوكيات التي تم ضبطها وهي سلوكيات مضطربة والتي يرجع سببها إلى افتقار العينة على التوظيف الجيد للمراقبة الذاتية أثناء المهمة[5].

3.1.دراسة شيمبكورو و أخرون (SHIMABAKURO, ET AL 1999) هدفت هذه الدراسة إلى معرفة أثر المراقبة الذاتية المعرفية على الأداء الأكاديمي لدى التلاميذ المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه. تكونت عينة الدراسة من ثلاثة أطفال ذكور، طفل واحد من السنة الخامسة ابتدائي وطفلين من السنة الأولى متوسط. ثمّ تدريب التلاميذ على المراقبة الذاتية المعرفية وذلك من خلال ثلاثة مجالات أكاديمية وهي: القراءة والحساب والتعبير الكتابي. أعطيت للتلاميذ مدة زمنية قدرها 10 الى 15 دقيقة لإكمال مهامهم، ثم قام الباحثون بإعداد مجموعة من الأسئلة لمعرفة هل عينة الدراسة يوظفون المراقبة الذاتية المعرفية بشكل جيد بعد تدريبهم أم لا. كشفت نتائج الدراسة أن المراقبة الذاتية المعرفية لها تأثير إيجابي على التحصيل الأكاديمي عند التلاميذ المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه، كما أظهرت كذلك ظهور مستويات متزايدة من التحصيل الاكاديمي وخاصة في التعبير الكتابي بالنسبة لكل العينة، أما بالنسبة للقراءة والرياضيات فقد أظهرت المراقبة الذاتية المعرفية بنسبة أقل[6].

4.1.دراسة أحمد محمد يونس القزاقزة (2005) بعنوان أثر فاعلية التدريب على المراقبة الذاتية عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه. حاول الباحث دراسة أثر التدريب على المجموعة التجريبية بالمقارنة مع المجموعة الضابطة. تكونت عينة الدراسة من 78 تلميذا تراوحت أعمارهم ما بين 8 سنوات و12 سنة، من السنة الثالثة ابتدائي والسنة الخامسة الابتدائي والسنة الأولى متوسط. المجموعة التجريبية

تلقى أفرادها التدريب على أسلوب المراقبة الذاتية لمدة 72 جلسة بمعدل 16 جلسة كل أسبوع، عكس المجموعة الضابطة، أظهرت نتائج الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند 0.05 بين المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في مستوى الانتباه والمراقبة الذاتية ولصالح المجموعة التجريبية كانت 0.00 .أما بالنسبة للمستويات الدراسية الثلاثة فقد كانت الفروق في مستوى الانتباه والمراقبة الذاتية، فالسنة الثالثة والخامسة ابتدائي لديهم مستوي أقل من السنة الأولى متوسط[7].

5.1. دراسة بواسون واخرون (2008 H. Poissant) بعنوان نمو التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه. هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن مستوي النمو التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه .شملت عينة الدراسة 42 طفلا مصابا بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه. استعمل الباحثون اختبار الين مركمان (1979 Ellen M. Markman) لقياس التعديل الذاتي المعرفي والذي يحتوي على متناقضات نصية. أظهرت نتائج الدراسة أن 72 % من الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه والبالغين من العمر 8 سنوات يعانون من تأخر في النشاط التعديل الذاتي المعرفي، و54%بالنسبة للأطفال البالغين 10 سنوات والمصابين كذلك بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه مع تأخر في النشاط التعديل الذاتي المعرفي[8].

يتضح من خلال استعراض هذه الدراسات أن الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه لا يعانون من اضطرابات سلوكية فقط بل يعانون من اضطرابات ما وراء معرفية متعددة ومختلفة.

2.إشكالية الدراسة:

يحظى مفهوم ما وراء المعرفة باهتمام كبير من الباحثين والتربويين، كما أن لما وراء المعرفة أثر كبير على النمو المعرفي عند الأطفال. إنّ ما وراء معرفة نشاط عقلي معقد يعد من أهم مكونات السلوك الذكي عند الطفل، الذي ينمو عنده مع التقدم في السن والخبرة. ويعتبر من بين الأنشطة المعرفية العليا التي يقتضيها النشاط العقلي للطفل من أجل التحكم في عملية التفكير[9].

يعتبر التعديل الذاتي المعرفي وما وراء المعرفة مفاهيم متميزة ومترابطة فيما بينها، في حين إنّ ما وراء المعرفة يتعلق بالوعي الجيد بالمعرفة، أي الوعي الجيد بجوانب القوة والضعف المعرفي. أمّا التعديل الذاتي المعرفي فهو تلك الكفاءة التي يكتسبها الطفل من خلال المواقف التعليمية الجديدة والتي تمكنه من التفاعل مع مواقف جديد وصعبة من الأولى والتي تعطيه حالة من الهدوء والتركيز الجيد والبقاء في استعداد للتعامل مع موقف جديد آخر[10].

حاولت العديد من الدراسة تقديم تفسيرا حول العلاقة بين ضعف الأداء الما وراء المعرفي عند ذوي الاضطرابات السلوكية بصفة عامة. وعليه تأتي هذه الدراسة، إلى الكشف عن مستوي النشاط التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه، وذلك انطلاقا من التساؤلات التالية:

1- ـهل الأطفال المصابون بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه يعانون من ضعف النشاط التعديل الذاتي المعرفي؟

2- هل توجد فروق دالة احصائيا في التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بـــفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه مقارنة مع الأطفال العادين؟

3.فرضيات الدراسة:

للإجابة على تساؤلات الدراسة نقترح الفرضيات التالية:

1- إنّ الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه يعانون من ضعف النشاط التعديل الذاتي المعرفي.

2- توجد فروق إحصائية دالة في التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه مقارنة مع الأطفال العاديين.

4.تحديد مصطلحات الدراسة:

1.4.اضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور الانتباه:

هو اضطراب سلوكي يصاب به الأطفال، حيث يعانون من قصور في الانتباه وعدم القدرة على التركيز وعلى إنهاء الواجبات المدرسية المطلوبة منهم ،بالإضافة إلى عدم استطاعتهم على البقاء هادئين في القسم وخارجه وعدم كف اندفاعهم الذي يؤثر عليهم وخاصة على ادائهم الدراسي والعلائقي مع المحيط الخارجي.

أ. قصور الانتباه Inattention:

عدم قدرة الطفل على تركيز انتباهه لفترة زمنية طويلة، مع سهولة تشتت ذهنه بالمؤثرات الخارجية المحيطة به، أثناء ممارسة الانشطة.

ب. النشاط الحركي الزائد Hyperactivité:

نشاط الطفل الحركي زائد عن معدله الطبيعي، لا يستطيع البقاء هادئا وأنّ يستقر في مكان واحد لمدة طويلة بل ينتقل من مكان إلى أخر بدون مبرر.

جـ. الاندفاعية Impulsivité:

تصرف الطفل بدون تريث أو حساب لعواقب الأمور ولا يستطيع أنّ ينتظر دوره، فأي نشاط مما قد يعرض الطفل للحوادث في حياته اليومية.

2.4. التعديل الذاتي المعرفي l'autorégulation cognitive:

هو ذلك الحكم الذاتي الذي يقوم به الطفل حول نشاطه المعرفي للفهم والتفكير والتعلم ولتقويم تفكيره الذاتي ولتنظيم عملياته المعرفية الذاتية.

5.الخطوات المنهجية للدراسة:

1.5منهج الدراسة:

تم الاعتماد في الدراسة الحالية على المنهج الوصفي التحليلي، حيث يعتبر من بين المناهج التي تعمل على الوصف والتحليل والتفسير العلمي لظاهرة أو مشكلة محددة، مع تصوير هذه الظاهرة كميا وذلك عن طريق جمع بيانات ومعلومات مقننة ثم تصنيفها وتحليلها إحصائيا وإخضاعها للوصف الدقيق[11].

2.5.عينة الدراسة:

تنقسم عينة الدراسة إلى عينة ضابطة والتي تتكون من 13حالة وتم اختيارهم بطريقة مقصودة وهم الأطفال العاديون، والعينة التجريبية والتي تكونت من 13طفلا وتم اختيارهم بطريقة مقصودة وهم الأطفال الذين يعانون من اضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه، كلا العينتين هم أطفال متمدرسون في المرحلة الابتدائية. والجدول رقم(01) يبين توزيع عينة الدراسة حسب الصف الدراسي.

الجدول رقم (01) العينة التجريبية حسب الصف الدراسي:

	الثانية ابتدائي	النسبة %	الثالثة ابتدائي	النسبة %	الرابعة ابتدائي	النسبة %	الخامسة ابتدائي	النسبة %	المجموع	النسبة %
الصف	6	46.15	4	30.76	1	7.69	2	15.38	13	100

الجدول رقم (02) العينة الضابطة حسب الصف الدراسي:

	الثانية ابتدائي	النسبة %	الثالثة ابتدائي	النسبة %	الرابعة ابتدائي	النسبة %	الخامسة ابتدائي	النسبة %	المجموع	النسبة %
الصف	1	7.69	9	69.23	2	15.38	1	7.69	13	100

6.أدوات الدراسة:

1.6مقياس تشخيص اضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه:

لتحقيق أهداف الدراسة قام الباحث بالاستعانة بمقياس خاص لتشخيص اضطراب فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه وهو من إعداد الدكتور فقيه العيد.

وصف مقياس الدراسة:

يعتبر مقياس النشاط الحركي الزائد وتشتت الانتباه والعدوانية عند الأطفال أداة مفيدة للتشخيص، وتوفر كثيرا من الوقت والجهد، حيث يتضمن هذا المقياس مجموعة من البنود توضح بدقة النشاط الحركي وحالة الانتباه ومستوى العدوانية عند الطفل.

ويشمل المقياس 29 بندا تتوزع على النحو التالي:

- من البند الاول الى غاية البند رقم 09: تعبر عن تشتت الانتباه.
- من البند رقم 10 الى غاية البند رقم 18: تعبر عن النشاط الحركي الزائد.
- من البند رقم 19 الى غاية البند رقم 28: تعبر عن السلوك العدواني.

الخصائص السيكومترية لأداة الدراسة:

صدق المقياس:

اتبع صاحب المقياس طريقة صدق المحكمين لتقدير صدق المضمون. في هذا الصدد قام بدراسة بنود المقياس 5 أساتذة من قسم علم النفس إذ طلب من هؤلاء الأساتذة إبداء رأيهم حول مدي ملائمة كل بند على حدة في قياس الأبعاد العيادية الثلاثة وذلك بإعطاء قيمة تتراوح من 0 إلى 10. من خلال النسب المئوية لاتفاق المحكمين على مدى صلاحية العبارة وصدقها فيما تقيسه وجدنا أن كل العبارة تفوق 90%.

استخدم الباحث صدق المحكي أي مدى ارتباط هذا المقياس بمقياس "اضطراب ضعف الانتباه المصحوب بزيادة النشاط الحركي لدى الأطفال "الذى قام بإعداده السيد احمد 1999: ويضم هذا المقياس 62 عبارة في صورته المدرسية، ويشمل ثلاثة أبعاد تتمثل في ضعف القدرة على الانتباه، وزيادة النشاط الحركي، والاندفاعية. وبعد عملية التطبيق وحساب معامل الارتباط بين المقياسين حصل الباحث على معامل ارتباط قدره0.83

كما استخدم الباحث في حساب صدق هذا المقياس اسلوبا مختلفا يتضمن مقارنة استجابات الأطفال الذين يعانون من هذه المشكلات، ومقارنتها بالسلوك العادي للأطفال، من خلال ملاحظة مختلف القدرات التي يبديها الطفل غير العادي لفترة من الوقت. أجريت دراسة الصدق على 80 طفلا متمدرسا في المرحلة الابتدائية، من السنة الأولى إلى السنة الثالثة، ثم وضع الباحث درجة إيجابية لكل سلوك متسق مع فقرات المقياس، ودرجة سلبية على كل سلوك غير متسق مع بنود المقياس. صنف الباحث كل نوع من الاستجابة على حدة، وقام بحساب النسب المئوية لكل عبارة، وفي النهاية تم حساب مدى الاتساق الداخلي للعبارات، وقد بلغ الاتساق نسبة 77% وهي نسبة مقبولة من الصدق.

ثبات المقياس:

لكى يتعرف الباحث على ثبات المقياس استخدم طريقة إعادة التطبيق بفارق زمنى قدره 27 يوما. لقد اختار الباحث عينة قصدية قوامها 83 تلميذا،50 منهم لا يعانون من هذا الاضطراب بينما 33 منهم يعانون من النشاط الحركي الزائد وتشتت الانتباه والعدوانية ثم قام بحساب معامل الارتباط بيرسون بين درجات التطبيق الأول والتطبيق الثاني، واختصر النتيجة على معامل الثبات باستخدام معادلة سبيرمان بروان وهي $\check{\alpha} = \frac{\tilde{N}2}{\tilde{N}+1}$ فحصل على معامل ارتباط يساوي 0.70، ومنه معامل الثبات باستخدام معادلة سبيرمان براون تساوي $\check{\alpha} = \frac{0.7*2}{0.7+1} = \frac{1.4}{1.7} = 0.8$ يتبين من خلال هذه النتيجة أن معامل الثبات المستخرجة للمقياس التي قدرة بـ0.82 مرتفعة و مقبولة سيكومتريا بحيث يمكن الاعتماد على هذ المقياس كأداة للدراسة بدرجة عالية من الثقة.

2.6.اختبار التعديل الذاتي المعرفي:

لتحقيق أهداف الدراسة قام الباحث بترجمة وتقنين أداة لتشخيص التعديل الذاتي المعرفي (لمواقف قرائية لاكتشاف المتناقضات في النص) لــ Ellen M. Markman

وصف اختبار الدراسة:

يحتوي مقياس التعديل الذاتي المعرفي للأطفال على ثلاثة نصوص، النص الأول المسمى بالأسماك وفيه نسختين النسخة الأولى فيها متناقضات واضحة أما النسخة الثانية فيها متناقضات ضمنية، النص الثاني المثلجات وفيه كذلك نسختين النسخة الأولى فيها متناقضات واضحة والثانية فيها متناقضات ضمنية، أما بالنسبة للنص الثالث وهو النمل فيه كذلك نسختين النسخة الأولى متناقضات واضحة والثانية متناقضات ضمنية. الشطر الثاني من المقياس وهو وجود 10 عبارة تسمي بالتحقيقات ولكل نص من النصوص الثلاثة تحقيقاتها الخاصة بها.

بعد تطبيق الأداة يقوم الفاحص بتسجيل جميع التعليقات التي يقولها الطفل حول النصوص الثلاثة، يجب أن تكون هذه التعليقات توحي بأن الطفل أدرك المتناقضات. في كل مرحلة يطرح فيها الطفل سؤلا أو تعليقا يشير بانه اكتشف المتناقضات الموجودة في النص. في هذه المرحلة يجب على الفاحص أنّ يتوقف من الاختبار مع تسجل تعليقات الطفل ورقم التحقيق الذي استثاره أو ساعده على إيجاد المتناقضات الموجودة في النصوص الثلاثة. إذا اكتشف الطفل المتناقضات قبل طرح التحقيق التاسع فإن الطفل لا يعاني من اضطراب في التعديل الذاتي المعرفي، أما إذا اكتشف المتناقضات من التحقيق التاسع إلى غاية التحقيق الاخير فأن الطفل لديه اضطراب في التعديل الذاتي المعرفي.

المؤشرات السيكو مترية للنسخة العربية للاختبار:

لمعرفة مدي صدق الاختبار وثباته كان لزاما علينا اختيار عينة مناسبة لتجريب الاختبار والتعرف على مؤشراته السيكومترية، وعليه تم اختيار عينة قصدية تقدر بـــ(45) طفلا من مدارس ابتدائية تلمسان والمستشفى الجامعي لتلمسان.

صدق الاختبار:

لدراسة صدق الاختبار اتبعنا طريقة صدق المحكمين لتقرير صدق المضمون، لقد تمثلت الخطوة الأولى بترجمة المقياس من اللغة الإنكليزية إلى اللغة العربية من طرف الباحث (عيناد ثابت اسماعيل). ثم قدمت هذه النسخة إلى أخصائي في الترجمة وتم إعادة ترجمتها إلى اللغة الاصلية أي اللغة الإنجليزية، ثم تم تقيم ومقارنة النسخة الأصلية مع النسخة الثانية التي تم ترجمتها من طرف أخصائي في الترجمة، وفي الاخير تم عرض هذين النسختين على رئيس شعبة الترجمة في جامعة أبو بكر بلقايد بتلمسان حيث طلب منه مقارنة النسخة الأصلية مع النسخة غير الأصلية، أي إذا تغير معنى المقياس أم لا، فأشار رئيس شعبة الترجمة إلى أنّ المقياس الأصلي لم يتغير فيه أي شيء.

الخطوة الثانية قام الباحث بعرض المقياس على7 أساتذة من مختلف الجامعات الجزائرية قصد مراجعة هذه الترجمة وطلب منهم أن يؤشروا عل الصفة المناسبة لوضعية كلا من النصوص الثلاثة والتحقيقات وذلك بوضع علامة أمام المعاير الثلاثة التالية: نعم(ملائمة)- لا(غير ملائمة)- نوعا ما(ملائمة نوعا ما).

وأعطيت الدرجة: ثلاثة لصفة (نعم)، ودرجتين لصفة (نوعا ما)، ودرجة واحدة لصفة (لا).وعلى ضوء الملاحظات التي أبداها هؤلاء الخبراء. أجريت بعض التعديلات والتصحيحات على العبارات لجعلها أكثر وضوحا وأقرب للثقافة الجزائرية وخاصة إلى القدرات المعرفية للطفل في سن معين. والجدول التالي يبين أهم التعديلات التي طرأت على الاختبار من حيث الصيغ التعبيرية.

الجدول رقم(03): يبين العبارات التي تم تعديلها.

العبارات قبل التعديل	العبارات بعد التعديل
هذه هي كل المعلومات ...	سنكتفي بهذه المعلومات...
ما رأيك؟	ما رأيك في مضمون القصة؟

_من خلال الجدول رقم (03) يتبين أن التعديلات التي تم القيام بها تضمنت بعض الكلمات الخاصة بالجانب التعبيري للغة. أي تلك التعديلات لم تمس بشكل مباشر المصطلحات السيكولوجية وكيفية التعبير عنها. ومن خلال حساب النسب المئوية لاتفاق

المحكمين على مدي صلاحية الاختبار وصدقه فيما يقيسه وجدنا أن نسبة اتفاق المحكمين تفوق 90% وهي نسبة مرتفعة ومقبولة سيكومتريا بحيث يمكن الاعتماد على هذا الاختبار كأداة للدراسة بدرجة عالية من الثقة.

أما بخصوص تحليل تقيمهم بمدي ملائمة كل بند من البنود للصفة التي أعدت لتقيسها بإعطاء درجات معينة تتراوح ما بين (3و1) تم حساب صدق الخبراء باستخدام طريقة (كاندال) و (كا^2) والجدول التالي يبين النتائج المتواصل اليها:

الجدول رقم (04) يبين نتائج صدق الخبراء باستخدام مقياس (كاندال) و (كا^2):

K: عدد المحكمين	N: عدد الفقرات	W: معامل كاندل	كا^2 O^2	كا^2 الجدولية	درجة الحرية	مستوى الدلالة
07	*36*	0.15	32.88	16.81	6	0.01

من خلال الجدول رقم (04) يلاحظ أنّ كا^2 التجريبية أكبر من كا^2 الجدولية. وعليه فالمقياس يتمتع بقدر عال من الصدق وذلك عند مستوى الدلالة 0.01، حيث كانت معظم العبارات متناسقة فيما بينها ومناسبة لما تقيسه. وذلك بتطبيق القانون التالي:

ثبات الاختبار:

للتعرف على ثبات الاختبار استخدامنا معامل ألفا كرومباخ (chronback Alpha)، وقد بلغت قيمة معامل الثبات الكلي لــ كرومباخ ألفا (0.79) ، وهو معامل ثبات مقبول إحصائيا يفي بأغراض البحث العلمي.

الجدول رقم (05) يبين قيم الثبات باستخدام معامل كرونباخ ألفا لكل بعد من أبعاد المقياس

الرقم	أبعاد الاختبار	عدد الفقرات	قيم ألفا
01	الاسماك	12	0.71
02	المثلجات	12	0.72
03	النمل	12	0.71
قيمة الفا الاجمالية		0.79	

يتضح من الجدول السابق أنّ معاملات الثبات باستخدام معامل كرونباخ ألفا لكل بعد من أبعاد المقياس والتي تراوحت بين (0.71-0.72) مع القيمة الاجمالية 0.79 وجميعها دالة، وعليه يمكن الاعتماد على هذا الاختبار كأداة للدراسة بدرجة عالية من الثقة.

صدق الاتساق الداخلي:

قام الباحث بحساب الاتساق الداخلي للمقياس عن طريق حساب معامل ارتباط بين أبعاد المقياس والدرجة الكلية للمقياس، والجدول رقم(06) يوضح ذلك.

جدول رقم(06) يوضح معامل الارتباط بين أبعاد المقياس والدرجة الكلية للمقياس.

الأبعاد	الاختبار ككل	النمل	المثلجات	الأسماك
الاسماك	0,82**	0,57**	0,56**	-
المثلجات	0,85**	0,55**	-	-
النمل	0,84**	-	-	

** دالة عند مستوى 0.01

من خلال الجدول رقم(6) نلاحظ أن هناك ارتباطا قويا جدا ودال احصائيا عند مستوى دلالة معنوية 0.01 بين أبعاد الاختبار فيما بينهم وبين أبعاد الاختبار ومعدل نتائج الاختبار ككل، تدل هذه النتائج على أنّ الاختبار يتمتع بدرجة عالية من الثبات ويمكن الوثوق في نتائجه أثناء التطبيق.

7.عرض ومناقشة نتائج الدراسة:

1.7.نتائج الإجابة على التساؤل الأول، والذي ينص على:

هل الأطفال المصابون بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه يعانون من ضعف النشاط التعديل الذاتي المعرفي؟

للتحقق من هذا التساؤل:

أولا: **تم حساب التكرارات والنسب المئوية لاختبار التعديل الذاتي المعرفي (لالين مركمان وهلين بواسون(2008)) عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه : والجدول التالي يلخص النتائج المتحصل عليها.**

جدول(07) يوضح نتائج مستويات التعديل الذاتي المعرفي عند الاطفال المصابين بـــ TDHA حسب التكرارات والنسب المئوية.

الأطفال المصابين بـــ TDHA	عدد الأفراد	النسبة المئوية
المستوى العادي للتعديل الذاتي المعرفي (1-8)	2	%15.38
المستوى المنخفض للتعديل الذاتي المعرفي (9-10)	4	%30.76
المستوى الجد المنخفض للتعديل الذات المعرفي (11-12)	7	%53.84

من خلال النتائج التالية حول مستوي التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه فالأطفال ذو المستوى العادي قدر بـــ 15.38% أما عند الأطفال ذوي المستوى المنخفض فقد بلغ 30.76% و في الاخير الأطفال ذوي المستوي الجد المنخفض فقد قدر بـــ 53.84%.

ثانيا: **تم حساب التكرارات والنسب المئوية لمقياس التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال العاديين: يلخص الجدول التالي النتائج المتحصل عليها.**

جدول(08) يوضح نتائج مستويات التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال العاديين حسب التكرارات والنسب المئوية.

الأطفال العادين	عدد الأفراد	النسبة المئوية
المستوى العادي للتعديل الذاتي المعرفي (1-8)	13	%100
المستوى المنخفض للتعديل الذاتي المعرفي (9-10)	0	%0
المستوى الجد المنخفض للتعديل الذات المعرفي (11-12)	0	%0

من خلال النتائج التالية حول مستوي التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال العاديين فإن جميع العينة لا تعانى من اضطراب في التعديل الذاتي المعرفي.

2.7.نتائج الإجابة على التساؤل الثاني، والذي ينص على:

هل توجد فروق دالة احصائيا في التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بـفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه مقارنة مع الأطفال العاديين؟

للتحقق من التساؤل تم استخدام الاختبار التائي (T) لعينتين مستقلتين، حيث تم حساب المتوسط الحسابي والانحراف المعياري، ومن ثم حساب قيمة (ت) لدلالة الفروق بين العينة التجريبية والعينة الضابطة والجدول التالي يلخص النتائج المتحصل عليها:

الجدول رقم (09)يوضح نتائج اختبار"T- test" لدراسة الفرق التعديل الذاتي المعرف عند الأطفال المصابين بـــ TDHA مقارنة مع الأطفال العادين.

	عينة التجريبية			عينة الضابطة			"ت " المحسوبة	"ت " الجدولية	درجة الحرية	مستوى الدلالة
	ن	م1	ع1	ن	م1	ع1				
التعديل الذاتي المعرفي	13	10.17	1.86	13	6.20	1.82	5.491	2.49	24	0.01

يتضح من الجدول رقم (09) وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين العينة التجريبية والعينة الضابطة المتمثلة في التعديل الذاتي المعرفي بقيمة تائية الجدولية وتساوي 5.491

مقارنة بتاء الجدولية التي قدرت2.49 ومستوى دلالة 0.01 وتعود الفروق لصالح العينة التجريبية بمتوسط حسابي يبلغ10.17وانحراف معياري 1.86 بقيمة مقارنة بالمتوسط الحسابي العينة الضابطة الذي قدر بـــ 6.20 وانحراف معياري بقيمة 1.82.من هنا يتضح أنّ المتوسط الحسابي العينة التجريبية أكبر من قيمته لدى العينة الضابطة في التعديل الذاتي المعرفي .

8.تحليل وتفسير النتائج:

الفرضية الأولى: إنّ الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه يعانون من ضعف في النشاط التعديل الذاتي المعرفي. بحيث كشفت نتائج اختبار التعديل الذاتي المعرفي لالين مركمان وهلين بواسون(2008) لقياس قدرة الكشف عن المتناقضات النصية كمعلم من معالم القدرة على استخدام التعديل الذاتي الما وراء معرفي لمراقبة الأداء السلوكي المعرفي. إنّ 53% من الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه لديهم ضعف عميق وظاهر وملحوظ في إدراك المتناقضات النصية، و30% لديهم كذلك ضعف ظاهر وملحوظ في إدراك المتناقضات النصية، و15% يملكون القدرة على إدراك المتناقضات النصية ويلجؤون إلى التعديل الذاتي المعرفي ولو بعد حين. نستنتج أنّ الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه لا يعانون من اضطرابات سلوكية فقط بل لديهم اضطرابات ما وراء معرفية مرافقة كالتعديل الذاتي المعرفي. وهذا ما اشارت إليه دراسة هلين بواسون HELENE POISSANT أنّ 72% من الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه يعانون كذلك من ضعف في نشاط التعديل الذاتي. تتفق نتائج الدراسة أيضا مع دراسة باري ودوجلاس 1982 Pary and douglass أن الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه لديهم صعوبة كذلك في استرجاع معلومات سابقة مخزنة في الذاكرة مع عدم القدرة على الربط بين المكتسبات المعرفية.

الفرضية الثانية: والتي تشير إلى وجود فروق إحصائية دالة في التعديل الذاتي المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه مقارنة مع الأطفال العاديين. أكدت نتائج الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين العادين وذوي فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه، أي أنّ التعديل الذاتي المعرفي عند ذوي فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه أقل من العاديين، بحيث بلغ متوسط درجات الأطفال المصابين بفرط النشاط حركي مع قصور في الانتباه عند مقياس التعديل الذاتي المعرفي الذي تم الإشارة إليه سلفا لقياس قدرة الكشف عن المتناقضات النصية (10.17)، وهو أكبر من متوسط درجات العادين(6.20).هذا من جهة ومن جهة اخري نتيجةTهي5.49 عند مستوى الدلالة 0.01 وهي أقل من مستوى $\alpha = 0,05$ وهذا دليل على أن نشاط التعديل الذاتي المعرفي عند ذوي فرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه أقل من الأطفال العاديين. مقارنة

مع دراسة باري ودوجلاس Pary and douglass سنة1982 والذي قام كذلك بالمقارنة بين مستوي النشاط الما وراء المعرفي عند الأطفال العادين والأطفال المصابين بصعوبات التعلم فوجد أنّ الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه هم أقل استخداما للاستراتيجيات الما وراء المعرفية من أقرانهم. وكذلك تتفق مع ما أشار اليه الزيات سنة 1998 حيث أنّ أطفال ذوي اضطرابات الانتباه مع فرط في النشاط الحركي يفتقرون إلى مهارات ما وراء معرفية مختلفة نجد من بينها مهارات التخطيط، حل المشكلات، التعديل الذاتي المعرفي، ضبط الذات وغيرها.[12]

وفي الأخير يمكننا القول أن الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع قصور في الانتباه يعانون كذلك من اضطراب في التعديل الذاتي المعرفي.

الهوامش:

1. Barkley RA. (1997).ADHD and the nature of self-control. New York, NY: Guilford.p 03

2. وليد السيد خليفة . (2008) . كيف يتعلم المخ ذو النشاط الزائد المصحوب بتشتت الانتباه . دار وائل . الأردن.ص99

3.مفيدة بن حفيظ. (2014) .تصميم برنامج علاجي ميتا معرفي للأطفال المصابين باضطراب نقص الانتباه المصحوب بفرط الحركة. اطروحة دكتوراه. باتنة. الجزائر.ص202

4.مفيدة بن حفيظ. (2014) مرجع سابق.ص14.

5.Mickiey et William. J . (1997). the effects of self-monitoring on children with attention deficit/Hyperactivity disorder, who are already receiving pharmycological treatment. Remedial et special Education vol. 18, Number 2, March/April 1997, P 121-128

6. Shimabakuro, Pater, and serena. (1999). the effect of self-monitoring of academic performance on students with learning disabilities and ADD/ADHD. Education and treatment of children vol 22- issue 4, p 360-371.

7. أحمد محمد يونس قزاقزة (2005) فاعلية التدريب على المراقبة الذاتية في مستوى الانتباه لدى الأطفال الذين لهم قصور فيه، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات التربوية العليا جامعة عمان الاردن.

8. H. Poissant, I. Neault, S. Dallaire et al .(2008). Développement de l'autorégulation et de l'inhibition chez des enfants présentant un trouble déficitaire de l'attention avec ou sans hyperactivité (TDAH) J L'Encéphale 34, 161—169

9.درار، انصاف محمد. (2006) .التعليم وتنمية التفكير . المؤتمر العلمي الاقليمي للموهبة حول رعاية الموهبة، تربية من اجل المستقبل. مؤسسة الملك عبد العزيز ورجاله لرعاية الموهوبين. المملكة العربية السعودية.ص330

10. Shanker, S. (2012). Report of the 2012 thinker in residence: Self-regulation. Subiaco, Western Australia : Commissioner for Children and Young People Western Australia. Source : http://www.selfregulation.ca/download/pdf_documents/ hinker%20in%20Residence%20report%202012.pdf

11.بوحوش، عمار، والذنبات، محمود محمد.(2009). مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث. الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية. ص139

12.فتحي مصطفى الزيات،(1998) ، صعوبات التعلم، الأسس النظرية والتشخيصية والعلاجية، سلسلة علم النفس المعرفي.ص 315

مقاربة نظرية لعسر القراءة النمائية

Approche théoriques de la dyslexie développementale.

شلابي عبد الحفيظ: دكتورالي: (جامعة تلمسان)

ملخص:

إن موضوع عسر القراءة هو من موضوعات صعوبات التعلم بحيث حضي هذا الموضوع باهتمام بالغ في الآونة الأخيرة من مسؤولين تربويين وأخصائيين نفسانيين وكذلك من أولياء التلاميذ، وزاد هدا الاهتمام مع تطور أساليب البحث في هدا الميدان وكمية المعطيات العلمية في مجال علم النفس المعرفي واللغوي بشكل خاص .وفي ظل اختلافات في تشخيص هدا الاضطراب وتحديده تحديدا دقيقا أدى إلى بروز توجهات نظرية جديدة مفسرة لعسر القراءة تتطلب منا فهما دقيقا والاستفادة منها وتوظيفها في ميدان البحث العلمي والنفسي التربوي بشكل عام وفي الوسط المدرسي على وجه الخصوص.

ومن هدا حاولنا طرح بعض التطورات الحاصلة في مجال مفهوم عسر القراءة والمفاهيم المرتبطة بها في شتى المقاربات النظرية لها.

الكلمات المفتاحية :عسر القراءة النمائية ،مقاربة نظرية،الوعي الفونولوجي ،العوامل العقلية والعصبية ،الجسمية والنفسية ، البيئية.

Résumé:

Dyslexie, dans le cadre de difficultés d'apprentissage, on croit aujourd'hui d'être parmi les plus complexes et un sujet de débats passionnés parmi les psychologues, pédagogue ainsi que les parents. Par ailleurs, la nécessité et l'intérêt sur ce sujet sont de plus en plus régies par le développement dans les stratégies de recherche et des données scientifiques quantitatives dans le domaine de la psychologie cognitive en psychologie générale et linguistique en particulier. Ainsi, dans un souci de trouver un

diagnostic spécifique pour cette affaire sous enquête, un besoin urgent est orienté vers une nouvelle théorie. Ce dernier, par conséquent, nécessite une compréhension en profondeur doit être appliquée dans la recherche scientifique à la fois psychologie de l'éducation dans des environnements généraux et éducatif en particulier. Le présent effort de papier pour faire la lumière sur une variété de développement autant que ce domaine d'étude ainsi que les définitions de certains concepts sous-jacents.

عسر القراءة هي من أكثر أنماط صعوبات التعلم شيوعا فالقراءة عملية معقدة رغم كونها بالنسبة للكثير تتم بشكل تلقائي ، فهي من أهم المشاكل التربوية المعاصرة بحيث يوجد نسبة كبيرة لا يستهان بها من تلاميذ المرحلة الابتدائية يعانون من صعوبات تعلم القراءة والكتابة ، ولا يستطيعون تشخيصها والكشف عنها أو الخلط بينها وبين صعوبات التعلم الأخرى أو اضطرابات أخرى ، مما يترتب عليه تكرار رسوبهم فتصبح المشكلة تأخر دراسي .وتنتشر بين الأطفال حيث أن معدل انتشاره بين أطفال المدارس الابتدائية بحوالي2-8% وهو أكثر انتشارا بين الذكور عنه بين الانات بنسبة 3.

هدا المصطلح يشير إلى الاضطرابات الخاصة الدائمة لتعلم القراءة التي تظهر عند الأطفال ذوي مستوى ذكاء عادي،بدون أي مشاكل حسية،بصرية،أو سمعية بدون اضطرابات نفسية حادة والذين يحضون بتمدرس عادي. (298pBrinf,courrier)

فنجد الطفل عاجزا عن التعلم والتذكر للكلمات بالنظر إليها أنه يرى الكلمات ولكن مشوهة لايعرف قراءتها لذلك لا يتذكرها وهو يشكو من اضطراب في القراءة في صفه ودرسه،لا يستطيع تذكر الأحرف ويراها مشوهة مثلا يرى الحرف -b - ب d - وغالبا ما يعجز عن تسمية الكلمات التي يرغب في التعبير عنها فيقول (البارحة) وهو يقصد (غدا).ويجد صعوبة في السيطرة على الكلمات فيلفظها خطأ فعوض أن يقول (سباغتي) يقول (باسغتي). كما قد يفهم الكلمات والتعابير خطأ فإذا مثلا (nuclear) أي نووي يفهمه على أساس (unclear) أي غير واضح (298pBrinf,courrier).

فإذا لاحظنا إنتاجات الطفل المصاب بدقة نتأكد أن ما يميز الطفل المصاب والطفل الغير المصاب هو ديمومتها،كما أن الأخطاء تظهر أثناء النقل في الإملاء أو اللغة العفوية .هذا إذا استمرت بعد السنة الثامنة من التمدرس،وبالنسبة للقراءة تكون غالبا مبدوءة بحرف أخير عشوائيا وبالتالي ينظم الطفل الحروف الأخرى حول هذه النقطة حتى يكون كلمة معروفة مع بعض التغيرات أو الحذف أو الزيادة لأدوات صوتية (403 p Rondol)

فهناك مشكل في توحيد تعريف وتشخيص اضطراب تعلم اللغة المكتوبة (القراءة والكتابة) (vanhout,2001) مما فتح مجال الانتقادات الشديدة من طرف بعض الباحثين (vellutino,1979)الذين انشغلوا ميدانيا بهذا الموضوع تجاه التيارات النظرية الخمسة السائدة منذ ذلكالوقت : الأداتية، العضوية (العصبية) ، البيداغوجية ، الوجدانية والثقافية الاجتماعية (fijalkow,1986).

1 مفهوم عسر القراءة:

اتسمت تعريفات عسر القراءة في بداية الأمر بطابع السببية والاستبعاد ، أي استبعاد العوامل غير المسئولة عن الاضطراب ، فيصف Critchley عسر القراءة مثلا باضطراب يظهر على شكل صعوبة في تعلم القراءة بالرغم من تعليم منتظم ، مستوى ذكاء عادي ومستوى اجتماعي – ثقافي مقبول ، فينجم هذا الاضطراب عن نقص في الاستعدادات المعرفية الأساسية (Fijalkow 1986,) .

القراءة: عملية التعرف على الرموز المطبوعة ونطقها نطقا صحيحا وفهمها.(**د.سامي محمد ملحم، صعوبات التعلم،2002،ص 281**)

و في الآونة الأخيرة ظهر إعلان مكتوب يقود مفهوم آخر للقراءة أي القراءة هي إيحاء المعنى le sens، التفسير Interpréter، التنبأ Deviner حيث لم تعد تستعمل المعالجة والتعرف على المعلومات اللغوية المكتوبة (الحروف،مقاطع،جمل...الخ) فالقراءة هي التنبأ ()Bergon.1897 من هنا يمكننا أن نخرج بمفهومين للقراءة الأول يدور حول فك الترميز Le déchiffrage الذي هو يصمم من أصغر تسمية مشتركة PPDC plus petit dénomination commun الموجودة في كل أفعال القراءة وهي : تحديد وتجميع الحروف ،إشراك الحروف والأصوات، معالجة المعلومات الخطية والصوتية Grapho-phonique.أما المفهوم الثاني الحديث هو المعنى Le sens أو التنبأ La devination.

عسر القراءة: مصطلح الدسلكسيا Dyslexie ، مشتق من كلمة يونانية الأصل مكونة من مقطعين: Dys : وتعني صعوبة ، lexie: وتعني الكلمة المقروءة. أول من استعمل هذا المصطلح عالم الأعصاب الفرنسي رودولف بيرلين عام 1872م ،للدلالة على الصعوبات التي يجدها الفرد في القراءة، في العمر الطبيعي خارج نطاق أية إعاقة عقلية أو حسية.

ويتمثل عسر القراءة في عدم التعرف على الحروف ، والخلط بين الحروف المتشابهة في الصوت والشكل ، وفي عدم اكتسابه التقنيات الأساسية والضرورية التي تسمح بقراءة جارية، مسترسلة ومعبرة من النصوص التي تكون في مستوى القارئ .

و يحيل مفهوم عسر القراءة التطوري إلى صعوبات تعلم آليات القراءة بحيث ينص التعريف الرسمي المقدم من قبل الهيئة الدولية لطب الأعصاب بالتعاون مع منظمة الصحة العالمية على أن عسر القراءة هو عبارة عن:

" إضطراب يظهر على شكل صعوبة في تعلم القراءة على الرغم من توفر فرص التعليم التقليدية وقدرات عقلية عادية وكذلك فرص اجتماعية وثقافية مناسبة".

ويؤدي هذا الإضطراب إلى عجز في المهارات المعرفية الأساسية الناتجة عن الإختلاف في بنية الدماغ.

التعريف الوظيفي(وصف) لعسر القراءة والمقدم لمؤتمر اليونسكو الدولي الأول بالتنسيق مع DITT (باريس 2009) ينص على أن عسر القراءة هو عبارة عن:

حالة ذات منشأ عصبي وتكون في الغالب موروثة وينتج عنها صعوبات في :

- القراءة
- الكتابة
- الإملاء

وهذه الحالة تكون مصحوبة بصعوبات في :

- التركيز
- الذاكرة قصيرة المدى
- التنظيم

وتجدر الإشارة الى أن عسر القراءة لا ينتج عن تدني في القدرات العقلية، إضافة الى ذلك، فان عسر القراءة لا ينتج عن أي من العوامل التالية على الرغم من إمكانية مصاحبة هذه العوامل لحالة عسر القراءة:

- ضعف في التدريس
- إنخفاض المستوى الثقافي والاجتماعي والإقتصادي لدى الأسرة
- إنخفاض الدافعية نحو التعلم
- قصور حسي (بصري أو سمعي) أو حركي

ينظر حاليا إلى عسر القراءة على أنها من أعراض صعوبات التعلم والتي قد تكون أسبابها بيولوجية أو بيئية أو كلاهما معا، وعادة ما يشير هذا الاصطلاح لمشاكل بدنية وليس لظروف بيئية ، وهناك على الأقل ثلاث فئات لعسر القراءة:

الفئة الأولى: تتعلق بالصعوبات البصرية والمكانية أي ميل بعض الأطفال لعكس بعض الحروف.

الفئة الثانية: ترتبط بالصعوبات وتركيبها وتتمثل الصعوبة في بناء الكلمات.

الفئة الثالثة: فترتبط بصعوبة عسر الكلام تتمثل في صعوبة فهم المعنى نظرا لحذف الكلمات الصغيرة.(**سيدريك كولينجفرود، مشكلات تعلم القراءة عند الأطفال، 2003، ص 216**)

لا يوجد سبب محدد لهذا الإضطراب، وقد ظهرت عدة دراسات وبحوث ومقالات نشرت حديثا ، والتي تبحث في أسباب المشكلة، وهي عبارة عن فرضيات فالبعض ينظر إليها من ناحية طبية عضوية، والبعض الآخر يرجها إلى خلل وظيفي ظاهر، ومنها من يرجعه إلى عوامل أخرى نوجزها في ما يلي:

الوعي الفونولوجي:

فإذا ركزنا على المستوى الفونولوجي، يتوجب على الطفل بداية تعلم مبدأ التهجي(code alphabétique) أي أن يتعرف على أسماء وشكل الحروف، حتى يتمكن من ربط الغرافيمات (الحروف) بالفونيمات (أصوات الحروف)، واكتساب هذه الترابطات الأولى، بدورها سوف تمكنه من الدخول في سياقات فك الترميز (القراءة)، أين ذلك يتطلب من الطفل نشاط واعي، إرادي، تركيز وانتباه. هذا الترابط بين الغرافام والفونام يكون بطيئا بداية، وتدريجيا يصبح سريعا وآليا، ويلعب الدور المحرك في تعلم القراءة.

حسب TUNMER, W (1992)الوعي الفونولوجي على أنه " القدرة على معالجة اللغة الشفوية، بتقطيع الكلمات إلى وحدات صغيرة كالمقطع، الفونام أو البحث عن القافية، والقدرة كذلك على وعي بوجود بنية فونيمية في الكلام " HUBENS, M, LEFEUBURE, L, 2006, P 05).

نستخلص أن لفظ"**الوعي الفونولوجي**" هو معالجة معرفية إرادية واعية على مستوى اللغة الشفوية للمكونات الفونولوجية المحددة الوحدات اللسانية الصوتية(الكلمات)، وذلك بتميزها، تحليلها، وتقطيعها إلى مقاطع، أو فونيمات، أو التعرف على القافية.

اكتساب مفهوم الوعي الفونولوجي :

الجدول رقم(1) يوضح تطور الوعي الفونولوجي عند الطفل.

السن	نسبة النجاح٪	المستوى
3	٪20	يكشف عن قافية الكلمات مثل: su/ka/ru سكر ←
4	٪46	تقطيع الكلمات إلى مقاطع مثل:a/ka/let أكلت ←
5	٪48 ٪17	تقطيع الكلمات إلى مقاطع تقطيع الكلمات إلى فونيمات
6	٪90 ٪70	تقطيع الكلمات إلى مقاطع تقطيع الكلمات إلى فونيمات مثل:ta/m/r/i/nu ت/م/ر/ي/ن ←

يبين هدا الجدول هذا الجدول أن الطفل في السنة الثالثة من العمر يكون بمقدوره التعرف على الحرف الأخير من الكلمات (القافية) ومعالجة المقاطع في الكلمات، ذلك بتمييزها وتقطيعها، بينما المعالجة الفونونيمية أي تقطيع الكلمات إلى فونيمات يتمكن منها انطلاقا من السن الخامسة من العمر.

أما بالنسبة للباحثCOTENT,A (1996) الكفاية الفونولوجية تظهر جلية إلا إذا عرف الطفل مشكل، أين تناول الرمز اللساني (الكلمات) كمهمات، وهي مواقف يتطلب فيها من الطفل حساب، حذف، إضافة، قلب المقاطع أو الفونيمات في الكلمات

والجدول التالي يبين **تطور الوعي الفونولوجي عند الطفل حسب السن بالنسبة للباحثCOTENT,A**

السن	الكفاية الفونولوجية
5	يحسب المقاطع المكونة للكلمة
6	يحذف المقطع الأول من الكلمة
7-6	يحسب الفونيمات المكونة للكلمة
7	يحذف الفونام الأول والنهائي من الكلمة
9	يحذف الفونام الأوسط من الكلمة
12	يحذف المقطع الأوسط(تبقى إشكالية في هذا السن)

أن الطفل ذو خمس سنوات باستطاعته حساب المقاطع المكونة للكلمة، بينما تجلى قدرته في حذف المقطع الأول، وحساب الفونيمات، وكذا حذف الفونام الأول والنهائي، ما بين السادسة والسابعة من العمر، أما حذف الفونام الوسط من الكلمة يتمكن منه في السن التاسعة، ويبقى حذف المقطع الوسط من الكلمة محل إشكالية في السن الثانية عشرة، ما يعكس اكتسابه المتأخر لهذه المعالجة المقطعية ما بعد هذا السن.

فيعكس الجدول الأول والثاني ليس فقط تطور الوعي الفنونولوجي عبر سنوات محددة وإنما كذلك تطور نوعي تبرزه نوع المعالجة الفونولوجية في شكل انتقال من الوحدات اللسانية الواسعة (المقاطع) إلى الوحدات اللسانية الصغرى (الفونيمات)، وهذا ما يعبر عنه بمستويات الوعي الفونولوجي.

العوامل العقلية:

من المعروف أن الأطفال يختلفون في استعداداتهم العقلية، فقد تزيد أو تنقص وفقا للنمو العام الذي يسير عليه نموهم العقلي، ويتفق معظم الباحثين على وجود علاقة إيجابية بين درجات اختبارات الذكاء،و درجات اختبار القراءة.

وفي دراسة شملت مجموعة من متوسطي الذكاء طبق عليهم مقياس Neale ، للقدرة القرائية ، وفيها كان يكلف الطفل بقراءة عدد من المقطوعات المتدرجة في الصعوبة بصوت عال. وعلى أساس ذلك يحسب العمر العقلي بالنسبة للطفل والدقة والفهم، وكان عددهم 152 طفلا كانوا متأخرين في القراءة، وأسفرت الدراسة عن النتائج التالية:

- كلما هبط مستوى الذكاء داخل المجموعة، زاد الاحتمال بأن الطفل ما يزال معرضا لأن تعترضه متاعب في القراءة، سواء كان الأمر يختص بالفهم أم بالدقة.
- إن انتشار العجز القرائي الشديد والمستمر بين الأطفال متوسطي الذكاء لم يكن كبيرا.
- إن التهديد باستمرارية التعثر الشديد في القراءة يكون أكثر في حالة الولد منه عن حالة البنت (د.رياض بدري مصطفى،2005، 224)

العوامل الجسمية:

و تشمل الصحة العامة،و عيوب البصر وعيوب السمع، وعيوب النطق، سوف نتحدث عن كل هذه العوامل فيما يلي:

أ. **الصحة العامة:** لا شك أن ضعف الصحة العامة يقلل من طاقة الطفل الجسمية والعقلية، ومن قدرته على الانتباه، وتركيز الذهن أثناء القراءة، ومن أهم عوامل الضعف الجسمي التي تعوق تعلم القراءة عند الأطفال سوء التغذية، والإصابة بالأمراض المعدية، واضطرابات الغدد، ولا شك أن حالة الطفل الجسمية تؤدي إلى ذلك الغياب المتكرر عن المدرسة في سنواته الأولى من الابتدائية وهي من الأسباب التي تؤدي إلى ضعفه في القراءة. (د.رياض بدري مصطفى،2005، 227)

ب. **العيوب البصرية:** إن الطفل الذي يعاني من العيوب في النظر تصعب عليه عملية القراءة فيتعثر فيها، ولا يستطيع إيجادتها، لأنه لا يستطيع رؤية الكلمات المقروءة رؤية صحيحة، ويعجز عن توجيه عينيه بدقة إلى الكلمة المطبوعة فترة من الزمن، وفقدانه لموضع الكلمة ، وتركه لسطر أو أكثر أثناء القراءة وهناك أشكال أخرى من ضعف البصر، ولكنها أقل حدة من غيرها، ولكنها تعوق تقدم الأطفال في القراءة، لأنه عندما يبذل هؤلاء الأطفال محاولات للقراءة يشعرون بالتوتر والقلق والإجهاد. (د.رياض بدري مصطفى،2005، 227)

ت. **العيوب السمعية:** هناك كثير من الأمراض المعدية التي قد يصاب بها الأطفال،و تؤثر في سلامة الأذن، خاصة وأن الأطفال في هذه السن تكثر لديهم متاعب الأذن ، فإن الطفل الذي لا يسمع جيدا يفقد الكثير مما يستمتع به غيره من الأطفال ذوي القدرة السمعية العالية، لأنه يعجز عن سماع نطق الكلمة الصحيحة وبالتالي يعجز عن محاكاتها كما تنطق.فيحدث له النطق الخاطئ.

ث. عيوب النطق واضطرابات الغدد: نرى أن عيوب النطق لها أثر في عجز الطفل، وشعوره بالنقص، وانكماشه عندما يطلب منه القراءة جهرا، وقد يتولد عنده كراهية القراءة من جراء هذا العيب، ومن عيوب النطق التأتأة، والفأفأة، واللثغة، واعتقال اللسان في أثناء الكلام، وهذه كلها تعيب القراءة الجهرية وتسيء إلى أداء القارئ، كما أن اضطرابات الغدد، وحيث إن قصور الغدة الدرقية يؤدي إلى التبلد الذهني، وازدياد نشاطها يؤدي إلى فقدان الوزن، والنشاط الزائد، والشعور بالإجهاد والقلق والضيق، وقد دلت الدراسات على أن هناك علاقة بين عدم القدرة على القراءة،و هرمون الغدة الدرقية. (د.رياض بدري مصطفى،2005، 234)

العوامل العصبية:

ترجع عملية عسر القراءة أو صعوبة التعلم بالإصابة في أي جزء من المخ وتوقف نموه، وأدائه لوظيفته قبل أو أثناء أو بعد الولادة، ويعاني هؤلاء الأطفال من حالات معوقة مثل، فقدان القدرة على الكلام، أو شلل في المخ أو تأخر في نشاط المخ بدرجة ملحوظة، ومن هنا تظهر حاجة هؤلاء الأطفال للرعاية الطبية المختصة، وللبرامج التعليمية العلاجية الخاصة. (د.رياض بدري مصطفى،2005، 237)

1- دراسة عسر القراءة والاختلال العصبي لـ " لونجر وآخرون " (2012) " K. Lehongre" بفرنسا، خلصت نتائج هذه الدراسة إلى ملاحظة الموجات الكهربائية الناتجة عن كل نصف كروي دماغي في استجابته للأصوات المختلفة، فعند الأطفال العاديين القشرة الدماغية لنصف كروي الأيسر يستجيب للأصوات من خلال إرسال موجات كهربائية بإيقاع 30 هرتزHertz في الثانية. أما عند الأطفال عسيري القراءة فيستجيب دماغهم بتردد من 50 إلى 60 Hertz، أي أنه لا يتطابق مع إيقاع الوحدات الصوتية، في المقابل القشرة الدماغية اليمنى المسؤولة عن السمع ترسل 30 Hertz في الحالات العادية، وأثناء إدراك اللغة، نصف الدماغ الأيسر يرسل موجات كهربائية بإيقاع 30 Hertz ونصف الدماغ

الأيمن يرسل موجات كهربائية بإيقاع 5Hertz.من جهة أخرى، تحليل المعطيات الصوتية بهذه الكمية يشبع ذاكرة العمل عند أطفال ذوي القراءة المضطربة لأنها تقطع ذهنيا أصوات الكلام، هذا الخلل يمكن أن يكون ذو أصل وراثي، كما أثبتت الدراسات التشريحية للدماغ لوجود تشوه في القشرة للنصف الكروي الأيسر لما قبل شق سيلفوس (K, . Lehongre .et al .2012)

- **2الإدراك السمعي- البصري :** تستعمل هاتين العمليتان ميكانزيمات معقدة مرتبطة مباشرة بالنمو المعرفي فهي تسمح للطفل وذلك بعملية تنسيق فيما بينها – أن يتذكر وهو أمام رمز مكتوب كيف يسمع وكيف ينتج.

أما عن طرق تعلم هذا النشاط فهي عديدة ومختلفة فهناك الطريقة المقطعية التي تنطلق من البسيط . فهي تفترض اكتساب كل الحروف الأبجدية قبل عملية بناء المقاطع والكلمات (**د.محمود أحمد السيد**).والطريقة الصوتية وتتمثل في مزج أو ضم كل حرف بصوته الخاص (**حسن عبد الباري عصر**) ، مثل ما يحدث أثناء اللغة المنطوقة ، فالأمر يتعلق أساساً بتلقين صوتي حقيقي أو تدريبه ، حيث الطفل يتعلم التعرف التكوين الصوتي – الحركي لصواتم لغته واستحضاره. وهناك طريقة لقت رواجاً واسعاً وأثارت الكثير من المناقشات حولها ، وهي الطريقة الشاملة والتحليلية التي تتخذ من الجملة الوحدة القاعدية التي من خلالها يتوجب على الطفل أن يتقبل العمل التحليلي ليتحصل على العناصر الأصلية الابتدائية وعلى العمل التركيبي لإعادة بناء كلمات أخرى وجمل أخرى.و هناك ما يسمى بالطريقة الطبيعية وهي طريقة شاملة إلا أن اختلافها عن غيرها يتمثل في أن العلاقة بما هو مكتوب تُعاش وجدانياً مثل ما هو الشأن بالنسبة للعلاقة باللغة الشفوية في الوسط العائلي، والهدف تعلم القراءة هنا لا يتمثل فقط في التحكم في التوافق بين الصوت والشكل الخطي ، فالطفل عليه تعلم القراءة مثل ما يتعلم الكلام أي بالاكتساب المستمر للكلمات وحيث رصيد هذه الكلمات يزداد بالتعرف العفوي عليها حسب شكلها الخطي(**Rondal –JA. coll**).ومهما اختلفت الطرق فلكل ما يؤخذ عليه ويرد إلا أن فهم الآليات النفسية العصبية للفهم ضروري كذلك لمعرفة ما إذا كانت لهذا التعليم القرائي عراقيل أم لا ؟

العوامل النفسية:

تتمثل الأسباب النفسية والوجدانية في الحرمان العاطفي، وعدم الاستقرار النفسي داخل الأسرة، أو في المجتمع، بالإضافة إلى أن العديد من الدراسات قد بينت وجود اضطرابات وجدانية وسلوكية عند الأطفال المصابين بعسر القراءة، ومن أشهر الدراسات في هذا المجال دراسة المحللة النفسانية "فرانسوزا دولتو" عن ظاهرة عسر جماعي للقراءة لدى تلاميذ إحدى ضواحي باريس، فقد أجبرت ظروف الحرب العالمية الثانية إبعاد جميع تلاميذ المرحلة الابتدائية إلى خارج المدار الحضري لمدينة باريس خوفا من تعرضهم للغازات الخانقة، وكان لهذا الحدث أثر عنيف في فنوس الأطفال، بسبب لجوئهم إلى مناطق تنعدم فيها ظروف العيش الآمن والدفء الأسري، ومن جراء الصدمة التي أحدثها هذا الطارئ فوجئ المدرسون في بداية العام الدراسي باختلال كبير في طريقة قراءتهم وكتابتهم على نحو غير معهود من قبل، وهم الذين تمكنوا في السنة الدراسية المنصرمة من القراءة والكتابة والحساب بلا عناء، فهذا دليل قاطع على ما قد يترتب على الصدمة الانفعالية من اضطراب وجداني يفضي إلى عسر القراءة والكتابة معا.

العوامل البيئية:

و تشكل العوامل البيئية سببا آخر في ضعف القراءة لدى الأطفال ويرى عدد من التربويين أن فشل الأطفال فب اكتساب مهارات القراءة يرجع أساسا إلى عدم تدريبهم عليها من خلال عمليات التعليم التي يقوم بها المعلمون على نحو فعال وملائم ، كما أن ممارسات بعض المعلمين الخاطئة تساعد على تكوين صعوبات في القراءة لدى الأطفال، ومن هذه الممارسات:

- ممارسة التعليم بما لا يتفق مع الاستعدادات النوعية الخاصة بهؤلاء الأطفال.
- إهمال التعامل أو التفاعل مع الأطفال الذين يعانون من صعوبات القراءة بالقدر الذي يتم مع غيرهم من الأطفال العاديين.
- استخدام مواد تعليمية صعبة إلى حد يصيب الأطفال الذين يعانون من صعوبات القراءة بالإحباط.
- ممارسة لتعليم القراءة يفوق استيعاب الأطفال لها، وخاصة الذين يعانون من صعوبات القراءة.
- تجاهل الأخطاء النوعية المتكررة التي تصدر من بعض الأطفال لتصبح بعد ذلك عادة سلوكية مكتسبة أو متعلمة من قبلهم.

و لا شك بأن لكل من الفروق الثقافية أو الحرمان الثقافي والاختلالات اللغوية والاضطرابات الأسرية والمشكلات الانفعالية، التي يمر بها بعض الأطفال تشكل هي أيضا عوامل هامة في تكوين صعوبات القراءة لديهم.

و قد أوضحت الدراسات التي أجريت حول العلاقة بين الخصائص الأسرية وصعوبات القراءة ما يلي:

- إن أطفال الصف الأول الذين يعيشون مع أمهاتهم فقط يظهرون سوء توافق، وصعوبات في القراءة عن أقرانهم الذين يعيشون مع الأبوين.
- إن الأطفال الذين ينتمون إلى أسر ذات مستوى ثقافي أعلى يكون مستواهم في القراءة أفضل من الأطفال الذين ينتمون إلى أسر تتميز بمستوى ثقافي منخفض.
- ترتبط المستويات الأعلى في القراءة على نحو موجب بارتفاع المستوى الاجتماعي والاقتصادي وارتفاع الدخل على نحو أكثر تحديدا.(د.سامي محمد ملحم،ط1، 2007 ،ص298)

النظرية البصرية- الانتباهية : Théorie Visio-attentionnelle :

وضع العديد من الباحثين اقتراح حول صعوبة معالجة المستقبلات البصرية التي هي السبب الأول لعسر القراءة ، وبالتالي العديد من الأطفال عسيري القراءة يرتكبون أخطاء

نتيجة قصور في رؤية الحروف أو الخلط بين الحروف المتشابهة ، كما تظهر صعوبة في التوجه المكاني أثناء الاستثارة غير اللفظية مثل الأشكال الهندسية.

كما يجدر الذكر إلى أن هذا الاتجاه يرتكز على نوعين من الخلايا هما ؛ الخلايا الكبيرة من نوع Magnocellulaire والخلايا الصغيرة من نوع Parvocellulaire ، فالنوع الأول يعمل على توجيه المعلومات من الخلايا العقدية (cellules ganglionnaires) إلى المحيط البصري ، هذه الخلايا كبيرة الحجم لها مكان لاستقبال المثيرات أكبر، وهي حساسة بشكل خاص على عكس ذلك، للمحفزات قصيرة فضلا عن التغير السريع، لأنها تعمل على تحليل الكلمات الخام بدلا من المعلومات ، أما النوع الثاني ، الخلايا صغيرة الحجم، فهي المسؤولة عن تفسير الاستثارات الأقل تفصيلا، البطيئة والمستمرة.

الفرضية هو أنه أثناء القراءة (حركة العين، وتثبيت النظر) جهاز الخلايا كبيرة الحجم يمنع في كل حركة للعين نشاط الخلايا صغيرة الحجم ، وبالتالي الطفل عسير القراءة لا يستطيع معالجة المعلومات البصرية بسهولة إذا كانت الصورة المرئية ليست سريعة بما فيه الكفاية تمحى من طرف الصورة الموالية، والنتيجة تكون عدم الوضوح أثناء القراءة ، حيث أن مشاركة الخلايا كبيرة الحجم في مراقبة حركات العين،ويتم ذلك من خلال إرسال إشارات إلى الدماغ لتوجيهه، وبالتالي عدم استقرار العين في المراقبة عند عسيري القراءة. يترتب عن ذلك تمرير الحروف والكلمات على

شبكية العين أثناء القراءة إذ تجعل الدماغ يؤدي حركات ليست مستهدفة ، وهذا ما يفسر سوء تتبع الكلمات(P.Barrouillet.et al,2007)..

المراجع :

1- رياض بدري مصطفى،صعوبات التعلم ،2005 1

2 - محمود أحمد السيد – الموجز في طرق تدريس اللغة العربية – دار العودة – بيروت – ط1. 1980 - ص 64

3 - حسن عبد الباري عصر – قضايا في تعليم اللغة العربية وتدريسها – المكتب العربي الحديث – الإسكندرية 1999 . ص 147.

4 - سامي محمد ملحم، صعوبات التعلم ط1، 2007

5 - سيدريك كولينجفرود، مشكلات تعلم القراءة عند الأطفال، 2003

6 -Brinf, courrier, Dictionnaire d'orthophonie, 2eme Ed, France,2004.

7 -Rondal,J(1982). Langageoral :aspects développementaux, Bruxelles, Mardaga.

8- Shaywitz, S.(1997). La dyslexie.in pour la science

9- Vanhout, A, Estienne.F (2001).les dyslexies. paris: Masson.

10- Vellutino, F.R.(1979). Dyslexia : Theory and research. Cambridge (Mass): M.I.T.press.

11 - Fijalko. J(1999). Mauvais lecture pourquoi? PUF, paris.

12- LEFEBURE, L, HUBENS, M, (2006), « DETECTER ET SEGMENTER DEUX CAPACITES METAPHONOLOGIQUE LIEES A L APPRENTISSAGE DE LA LECTURE » IN GLOSSA,

13 - K, Lehongre. Et al . (2012). Cerveau et psychologie. $n^0$50

14- Pierre, Barrouillet. Et al. (2007). Dyslexie, dysorthographie, dyscalculie. Paris : Institut national de la santé et de la recherche médicale.

15- Jean, Ecalle. Annie, Magnan.(2006).des difficultés en lecture à la dyslexie, problèmes d'évaluation et de diagnostic. France : Glossa. n^0 97.

الخطاب الصوفي والموقف الفلسفي منه ...
تأملات في التأصيل والتأويل

عمر طرواية: دكتورالي
(جامعة تلمسان)

الملخص:

الخطاب الصوفي، كقراءة موضوعية له، يمثل تجربة وسلوكا يدخلان في الخطابات الفكرية التي تدعو إلى "إعادة الإنتاج ". بحيث إنّه نتاج التجربة الدينية يعكس السلوك الإنساني المتشبه بالإله، فالصوفي أو العرفاني أو الزاهد، بالرغم من اختلافهم في طريقة التعبد، إلاّ أن الغاية واحدة وطريق الوصول إليها واحد، إلى حقيقة تجمع بينهم من خلال (سفر روحي)، وبـ (معراج خيالي) نحو الكمال والجمال والجلال الإلهي، حقيقة يكون فيها التعدد وِحدة، وهذه الأخيرة بمثابة مرآة تعكس كل حقائق الوجود، لا يمكن لأي إنسان كشف ذلك وتذوق الحالة إلا من كان له قلب عاقل مع عقل قابل للظاهرة الثيو-صوفية.

Summary :

The sofisme missive repersent behavior and experience that inducts intellectual rhetorics with invo he to reproducing as a religious escperiance, with reflex humanity behavior like godess, because despite the differing that existe let ween and horite or gnosis on the adoration device, there is only one aim gather them into spirituous jurney to god perfectness .

It's trouth contain, plurality in com be nation, this one it refuge as reflactor glasss,into exestance trouth. As a result nom humen can discuver and appericiate this position, only who has a prudent heart, consenter phenomenon theo-sofism.

إنّ كل خطاب داخل مجتمع بشري ما، حسب الفلسفة الفوكوية، يسعى إلى إنتاج معرفة معينة، وهذه الأخيرة بدورها تتحول إلى سلطة (دينية، سياسية، ...) أو معرفة مناقضة لهذه السلطة. لأن الخطاب بصفة عامة هو نصا وتفاعلا وسياقا يعمل على تشكل البنى الاجتماعية وبلورتها على مختلف الأصعدة: أخلاقيا، فكريا، وثقافيا.

ولكن إذا تعلق الأمر بالخطابات الدينية، وبالتحديد مع الخطاب الصوفي ، فنكون أمام ممارسة ترتكز على البعد الرمزي والإشاري ، إذ أنه يحتل مكانة كبيرة داخل النصوص العرفانية والصوفية على حد السواء. بحيث يحاول الرجل الصوفي أو العرفاني أن يقدم - من خلال تجاربه الذوقية قولا كانت أو فعلا – رؤية عن أحوال مجتمعه أو أحوال الإنسانية جمعاء انطلاقا من وصف حالته الشخصية وهي في سفر دائم بين المقامات الروحية ، ومن ثم الاتصال بالله (التوحيد، وحدة الوجود، الحلول ، الاتحاد، الفيض ، ...) بوصفه الحقيقة المطلقة، إضافة أن الإنسان في تجربة التصوف – بلغة هايدغر – يصبح عبارة عن (انكشاف Dévoilement) و(انفتاح Epanouissement) الموجود (L'étant) على الوجود (L'être)[1]

ولقد تعددت مظاهر وأشكال الخطابات الصوفية بتعدد ثقافات الشعوب والمجتمعات ، بحيث مثلت فئة من فئات المجتمع عالجت قضايا ومسائل يمكن القول عنها أنها فلسفية وعلى أساس ديني لا هوتي، أرادت أن تَفهم وتُفهم لعامة الناس تلك العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان، بعيدا عن التفسير الدوغمائي للدين والجدل الفلسفي العقيم . فمثلا <<كانت حركة التصوف مظهرا مهما للمجتمع الإسلامي، في المرحلة الأولى بالخصوص ساهمت أيضا في التفكير الكلامي ،بما أن تجاربهم الشخصية أعطت المتصوفة ثقة أكبر في الذات لتناول مشاكل كلامية طرية. فالمحاسبي كان أحد من حاول دحض المعتزلة.>>[2]وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أننا أمام ممارسة نقدية بامتياز جديرة بالبحث والدراسة من مختلف المستويات : اللغوية ، الفكرية ، الاجتماعية ، الثقافية ، ومدى تلاقيها وتقاطعها مع الفلسفة من حيث الوظيفة والهدف المنشود . **وخاصة إذا افترضنا بأن الخطاب – بصفة عامة – يعدّ <<لغة نقدية وشكل من أشكال الممارسة الاجتماعية يقوم على مساعدة الناس على وعي الأسباب الكامنة وراء خطابهم وتبعاته>**[3]

وعليه ،كيف يمكن للتصوف أن يكون خطابا مميزا له حضور مثل كل الخطابات الفكرية الأخرى تمارس مهنة النقد داخل المجتمع ، في ظل الاتهامات والانتقادات الموجهة لأصحابه منذ تاريخ نشأته وتطوره؟.

يمكن أن نطرح مجموعة من المشكلات الفرعية، والتي بدورها ستساعدنا على معالجة إشكالية البحث على النحو التالي : ما حقيقة التصوف؟ وكيف يمكن أن نقدم قراءة موضوعية

للخطاب الصوفي؟ وما طبيعة العلاقة بين التصوف والفلسفة؟ وإلى أي مدى يمكن أن يحقق الإنسان بُعد أخلاقي مميز يتأسس من خلال التجربة الروحية والمنطقية العقلية ؟.

1- التصوف[4] : من وحدة المفهوم إلى تعدد الأفهام .

من البديهي – وكما قلنا سابقا – أن تعدد الخطابات في الحقل الصوفي ، أنجرّ عنه تعدد في تعاريف له، وتتنوع حوله عدة مفاهيم تحاول أن تتقرب من معناه ، وأكثر من ذلك نجد هذا التعدد يحصل داخل الثقافة (الدينية) الواحدة بسبب تعدد المذاهب والعقائد والعادات فيها . إذا ، هل يمكن أن نختزل هذا الشتات والفوضى المفاهمية ، إن صح التعبير ، في مفهوم واحد نصل به إلى حقيقة التصوف؟

إن أول فكرة ينبغي الوقوف عليها وتوضيحها هي أنه لا يمكن الربط بين الدين – التدين بصفة خاصة – والتصوف ، فهذا الأخير كما يرى العديد من الباحثين والدارسين أنه << مهما ارتبط بالمجال الديني ؛ فهو ليس بحاجة إليه [بالرغم] أنهما معا ينظران إلى آفاق تجاوز الأفاق الأرضية إلى المتناهي والأزلي ، ولأنهما معا يشتركان وفي الانفعالات التي تخصّ المقدس والقدسي .>>[4] ونضيف إلى هذا الكلام - ومن زاوية إسلامية - بأن التدين هو أداء العبادات والمناسك ، بينما التصوف هو إشراق في القلب ويأتي في درجة متقدمة في العبادة وليس الاستغناء عنها ، فهو << من جهة أخرى يشكل خبرة ذاتية ، وهذا ما يجعل من التصوف شيئا قريبا إلى الفن خصوصا وأن أصحابه يعتمدون الأسلوب الرمزي في وصف حالاتهم.>>[5]. معنى ذلك ، أن التصوف يتعلق بالعلم الباطن ذو لغة إشارية ورمزية لا يقف على حدود العبارة[6] ، وإن كانت بمثابة محطة تهيؤ الرجل الصوفي أو العرفاني للانتقال والسفر به من الوجود العيني إلى الوجود البرزخي أين يوجد مقام الفناء والبقاء. فدلالة " السفر " – الهجر أو الانتقال أو الصعود – في المصطلح الصوفي تفيد (النزعة التحررية) أي الحرية التي يسعى إليها الإنسان كي يكف عن كونه عبدا تسترقه الأشياء، إنها لحظة ترك لكل ما يعيق الإنسان عن تحقيق وجوده واستلابه من قبل الأشياء ، فهي إذا بمثابة الرفض المتصاعد لتشيؤه وجودا وفكرا . يعبر " ابن عربي " عن هذا (السفر) بقوله : << ثم يرحل العبد من ' منزل قوله ' إلى ' منزل سمعه ' ليسمع ما يجيبه الحق تعالى على قوله ، وهذا هو " السفر" [وأيضا] السفر عمل : قلبا وبدنا، معنى وحسا.>>[7]

من خلال هذا التعريف الاكبري لمصطلح (السفر) نكتشف وجود بصمة (فينومينولوجية) لمفهوم التصوف ، طالما أنها تجربة استجلاء معرفي للحقيقة - وأيّة حقيقة ؟ - أنها تقوم على أساس من الربط بين المعرفة ومختلف النشاطات التي يسلكها الإنسان في علاقته بالعالم، فمن خلال هذا الفن يمكن أن نتجاوز " الظاهرة phénomène " ونلج إلى جوهرها لنكتشف حقيقة ما حُجب عنا من مظاهر – بطريقة مباشرة أو غير مباشرة – في هذه الحياة . مما يجعل

التصوف تجربة معرفية وحياتية في آن واحد ، وهو السياق ذاته تطرقت إليها المؤرخة في الفلسفة "الفرنسية : فرانسواز داستور Françoise Dasture" من مواليد 1942 بليون Lyonبقولها : << إننا في غالب الأحيان مستغرقون في شؤوننا اليومية بحيث لا نرى الأشياء ولا ندرك منها سوى كونها نافعة لنا. لكي ندرك جيدا المظهر الخالص للشيء، ينبغي أن نتجاهل فائدته المباشرة ، وهو ما يفعله الفنان أو الشاعر أو الفينومينولوجي .>>[8]

ومن جهة أخرى، أن المعرفة الصوفية تحيلنا إلى تلك الجدلية بين العقل والقلب ، أو بين المعرفة التي تقوم على الاستدلال العقلي والمعرفة التي تقوم على الكشف القلبي ، فبدورهما يؤسسان – من خلال هذه الجدلية – عدّة مفاهيم داخل الخطاب الصوفي من أجل إثبات كل واحد منهما أحقية الحضور البارز في إنتاج هذه المعرفة . يقول الدكتور" أبو العلاء عفيفي " ، في تصدير الجزء الثاني من كتاب (فصوص الحكم) لـ "ابن عربي" والذي خصصه للتعليقات، بأن << القلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب [وفي المقابل] يرى العقل الأمور على أكثر من وجه، ويرى الشيء الواحد ونقيضه، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة في القوة والإقناع . ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستارا كثيفا من الألفاظ، بل لقد يعني بالألفاظ التي هي رموز الحقائق ويغفل عن الحقائق نفسها.>>[9] ولكن بالرغم من كل هذه الحدة إلاّ أننا نجد صاحب كتاب(إحياء علوم الدين) الإمام " أبو حامد الغزالي " – على سبيل المثال – كانت له رؤية مختلفة ومتجاوزة للجدل الذي أُثير بين أغلب المتصوفة والفلاسفة، حيث أكدّ أن حقيقة التصوف لا تكون إلاّ من خلال إحداث موازاة بين مجال القلب ومجال العقل ، ومنه فنظرية المعرفة - بصفة عامة – عند الغزالي <<وإن كان طريقها الكشف، إلاّ أن قوامها الشرع والعقل ، وكما يقول " أبو الوفاء التفتازاني" ، فإن استخدام العقل عند الغزالي في ميدان الشريعة راجع إلى أن كل تكليف إنما هو بشرط العقل ، ثم إذا ترقّى السالك من مقام الشريعة إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق ، فالكشف ثمرة الشريعة واستخدام العقل يكون في البداية.>>[10]

فالتصوف إذا ومن خلال هذا العرض البسيط نجد أنه تعريف جامع ومانع لعدة مفاهيم تدخل ضمنه ، جامع لكل المعاني الروحية والسلوكية (في نطاق المعقول) التي يمكن أن نطلق عليها اسم " التجربة الصوفية "، ومانع لكل المفاهيم والتصورات الشاذة التي لا تمت بصلة لحقيقة التصوف في معناه العام.

2- الخطاب الصوفي ... قراءات متعددة.

كما تطرقنا سابقا بأن مصطلح التصوف من الصعب تحديده في مفهوم واحد ، بالرغم من أن التجربة واحدة، وهذا راجع إلى التفسير الذي يذهب إليه أهلها بحسب ثقافاتهم

واتجاهاتهم المختلفة ، إضافة إلى تلك الفروق الفردية بين صوفي وآخر ، وهذا ما يجعل الخطاب الصوفي ينفتح على عدة قراءات ويُطرح عليه عدّة تساؤلات إجرائية . وعلى هذا الأساس ، هل يمنعنا هذا التنوع والاختلاف من تقديم قراءة موضوعية للخطاب الصوفي؟.

إن الحديث عن الخطاب، أيّاً كان طبيعته ، يحيلنا إلى تلك العلاقة بين اللغة والمجتمع. أي بين المعنى المنتِج للدلالات والفئات المؤَولة لهذه الدلالات ، يعني ذلك أن الخطاب يشتمل على << شروط اجتماعية ، يمكن أن ندعوها بشروط الإنتاج الاجتماعية وشروط التأويل الاجتماعية. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الشروط الاجتماعية ترتبط مع ثلاثة "مستويات" متباينة من التنظيم الاجتماعي، هي مستوى الموقع الاجتماعي ، أو المحيط الاجتماعي المباشر الذي يجري فيه الخطاب ، ومستوى المؤسسة الاجتماعية التي تشكّل منبتا واسعا للخطاب ، ومستوى المجتمع ككل>>[11].والأمر نفسه ينطبق على الخطاب الصوفي بوصفه لغة معينة يتشكل من حمولة رمزية (شعر،نثر) ، حيث يستعمل مفاهيمه في تأويل نصوص موجودة – وفي أغلب الأحيان هي نصوص دينية : كالقرآن والسنة النبوية – في الخطابات المجاورة على وفق مفاهيمه هو ، ويسعى من وراء ذلك في << إعادة إنتاج البنى الاجتماعية ، وهذا المفهوم بدوره أكثر تعقيدا وأكثر أهمية ودلالة من الناحية الاجتماعية ،...، إذ كلما قام الناس[رجال التصوف أو العارفين] بإنتاج أو تأويل الخطاب فهم بالضرورة يرتكزون على أنظمة الخطاب وعلى جوانب البنية الاجتماعية الأخرى،...، وقد تكون عملية (إعادة الإنتاج) مقاومة للتغيير ومساندة للثبات ، أو قد تكون بشكل أساسي متحولة أو محدثة التغييرات>>[12] وهو الطابع الغالب والمعروف في تاريخ الصوفية والتصوف عامة ، أي أن العلاقة بين الخطاب الصوفي والبُنى الاجتماعية تكون في أغلب الأحيان هي علاقة ديالكتيكية.

فالتصوف الإسلامي ، منذ أوائل القرن الثالث إلى القرن السابع هجري ، قد شهد توتر فكري ومعرفي خطير نتج عنه ظهور عدّة فرق ومذاهب صوفية – فلسفية ، حاولت أن تقدم قراءات وتفسيرات خاصة لها لما تقرر في النصوص الدينية المقدسة وتعكسها كسلوك أخلاقي في المجتمع الإسلامي ، لأن هذا الأخير آنذاك عُرف بالتنوع الثقافي والديني فيه ، فكان جانب المسلم : المسيحي واليهودي والدهري ...،فقد حاول الرجل الصوفي أن يجسّد هذا التلاقح انطلاقا من مذهبه الفلسفي الذي يتبناه ، وفي الوقت نفسه يستدل بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية ليقوّي بها حججه وبراهنيه .ويعدّ الشيخ الأكبر " محي الدين بن عربي " أكبر نموذج في التراث العربي الإسلامي ، والتراث العالمي عموما ، عالج فكرة (التسامح الديني) من خلال كتاباته الصوفية الزاخرة على غرار (الفتوحات المكية) ،(فصوص الحكم) ، و(ذخائر الاعلاق)... الخ. فقد عبّر عنها انطلاقا من مذهبه الفلسفي المعروف بـــ (وحدة الوجود) حيث أكدّ على فكرة مهمة مفادها بأن <<علاقة الله بالعالم

تصبح علاقة تجلي الحق في الموجودات، علاقة ظهور الحق في الأشياء، وليست علاقة انفصال بين محدث ومحدث <<[13] فموقفه هذا كان نتيجة إيمانه بمبدأ أساسي يقوم عليه مذهبه ككل ، وهو أنه مادام يوجد إله واحد في هذا الكون يُعبد تخضع له كل البشرية وبطريقتها الخاصة في العبادة والطقوس ، إذا فلا فرق بين دين وآخر[14]فالحق والحقيقة ، في نظره ، يتجليان في كل الموجودات مهما كانت طبيعتها ومصيرها . فالجرأة الفلسفية التي تميزت بها الكتابة الاكبرية - وجل متصوفة القرنين الثالث والرابع- جعلته شخصية بارزة تكالبت عليه أقلام الباحثين والدارسين للتراث العربي الإسلامي سواء كان مشرقيين أو غربيين قصد الغوص في فلسفته وفهم أسراره الصوفية واكتشاف المزيد مما صرح به ومما لم يصرّح به . وعن هذه المكانة الكبيرة التي شهدتها كتابات الشيخ الأكبر على المستوى الإسلامي والعالمي، يقول عنه المفكر الجزائري الراحل " محمد أركون " : <<ما هي المكانة التي يمكن أن نحددها مثلا لذلك الإنتاج الضخم الذي خلّفه محي الدين ابن عربي وراءه ؟ إن النعتين الديني والأدبي لا يكفيان لوصف كتابة ابن عربي، أو لإيضاح غناها وأبعادها الاستثنائية، وبالتالي فإن كتاباته لا تزال تنتظر لها تحديدا.>>[15]

إذا، فالخطابات الصوفية في تلك الفترة – على غرار ابن عربي والحلاج والبسطامي وابن سبعين وغيرهم – كانت بمثابة خطابات نقدية على حسب ما ورد من أخبار عن أصحابها ، حيث جاءت كتاباتهم كرد فعل على الآراء والمواقف المعارضة لبعض الفقهاء اتجاههم[16] ، وصل بهم هذا السجال إلى حد التكفير وتحريض الحكام والأمراء عليهم. وقد عبّر عنها الباحث " بنسالم حميش " في كتابه (التشكلات الإيديولوجية في الإسلام) قائلا : << إن التاريخ الإنساني هو بناء للعقل والقلب معا، فالتاريخ كلا تصنعه أو تعتمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل . إما مختلطة متصارعة ، وإما بالتساكن أو التناوب.>>[17] وبذلك فإن التراكم التاريخي الذي حدث داخل التراث الثقافي الإسلامي ، وتحديدا في تاريخ التصوف الإسلامي ، وبسبب هذه السجالات الفكرية (العقيمة) ، ومن تحريك إيديولوجي ، ظهرت في المجال الواحد خطابات متنوعة ومتعددة المشارب بعضها أطلقت على نفسها :التصوف السني ، وأخرى باسم التصوف الفلسفي ، وأيضا تصوف ابن الفارض[18] ...، لا لشيء وإنما فقط تغليب مبدأ عن مبدأ آخر وتأكيد الأحقية والأولوية في الأخذ بتفسير وتأويل بعض المواضيع الدينية: بين الظاهر والباطن ، بين العقل والقلب ، شطحات الصوفية وأقوالهم التي تضايق [بعض] الفقهاء ، بين الكرامة والمعجزة أو بتعبير آخر بين الولاية والنبوة.

ولكن إذا رجعنا إلى المصادر الأصلية في التعاليم الدينية الإسلامية (القرآن والسنة) لا نجد هذه الدعوة للخلاف والتوتر ، حيث رسم القرآن الكريم لكل مجال حدود له ولا يتعداه ، وأثنى على كليهما في الحفاظ والدفاع عن الدين وخدمة الفرد والمجتمع في كل مجالات الحياة معا ، والنبي (محمد صلى الله عليه وسلم) بدوره تعاليمه لم تخرج على ما

أقرّه الدستور الإلهي في أمور الدين والدنيا قولا وعملا ، فالنقص الذي يوجد عند الفقيه في رسائله ونصوصه الفقهية يكمّله الرجل الصوفي عن طريق الكشف والمشاهدة القلبية ، ومبالغة الصوفي في شطاحاته غير المؤسسة على الشرع ولا على الحقيقة يأتي الفقيه ليهذبها ويعدلها في حرم المعقول والمقبول . في هذه السياق يصّرح " أحمد أمين " في كتابه (ظهر الإسلام) قائلا : << إن المجتمع في حاجة إلى تشريع يواجه مشاكل الجيل الحاضر، وهذا عمل الفقهاء ، وإلى ملطفين من الشر والطمع والتكالب على الدنيا، وهذا عمل المتصوفين ، وبدون ذلك لا تقوم للمسلمين قائمة لا قدر الله.>>[19]

وإن كانت طبيعة العلاقة تصل إلى هذه الدرجة بين أهل الظاهر (الفقهاء) وأهل الباطن (المتصوفة) ، فأن هذا الأخير قد وُجّهت له أسئلة وانتقادات أيضا من طرف الفلاسفة ، أي حتى الخطاب الفلسفي أراد أن يؤسس موقف خاص اتجاه الخطاب الصوفي ليكشف طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما، من خلال تحليل هذه العلاقة من عدّة جوانب أبرزها الجانب : اللغوي (من حيث ثنائية اللغة / الفكر) والمعرفي(من حيث ثنائية العقل/القلب). فالجانب الأول يظهر لنا بعض الفوارق العامة بين الخطابين[20] :

- فالفلسفة تشتغل باللغة وهي داخل اللغة، مادامت بنية الفكر هي بنية لغته نفسها التي يشتغل بها هذا الفكر.

- والتصوف يشتغل بثنائية اللغة/ الفكر لتجاوزهما ، مادامت بنية هذه الثنائية تعد مرحلة أولية قد تغدو عائقا في طريق السلوك الصوفي (أي الدلالات الوضعية والاصطلاحية).

- اللغة الفلسفية لا بدّ أن تكون حقائق اصطلاحية (لا مجازات) لأن المدلول فيها هو المعقول المجرد (أي الصورة الذهنية فقط).

- اللغة الصوفية لا يمكن أن تكون إلا مجازات أو إشارات إلى المذوق (أو الموجود) الصوفي ، حيث يبدأ يبتعد عن المدلول العرفي كلما تعمقت التجربة.

وهذه الفوارق بدورها تنعكس على الجانب المعرفي بشكل كبير ،حيث يبين لنا الفيلسوف " ابن رشد الحفيد " في إحدى نصوصه من كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) موقف الفلسفة من الخطاب الصوفي – وهي نتائج توصل إليها الباحث" محمد آيت حمو" لتحليله هذا النص - وتتمثل فيما يلي[21]:

- إن طرائق الصوفية ليست طرائق نظرية منطقية مركبة من مقدمات وأقيسة.

- إن الصوفية ترى أن معرفة الموجودات بما فيها معرفة الله تعالى شيء يُلقى في النفس بشرط تجريدها من العوارض الشهوانية.

- إن ابن رشد يسلّم بوجود الطريقة الصوفية في المعرفة؛ ولكن في حدود معينة .

- إن طريقة المتصوفة ليست طريقة عامة ولو كانت هي المقصودة لبطلت منفعة العقل النظري.

- إماتة الشهوات شرط لصحة النظر من حيث أنها تُعِين على التركيز لا أنها تولّد المعرفة لذاتها .

وهكذا، فإن الموقف الرشدي هو بمثابة فيض من غيض المواقف الفلسفية التي حاولت – وتحاول في عصرنا الحالي – أن تقدم قراءات يمكن القول عنها " موضوعية " للخطاب الصوفي ، حيث تبرز أهم نقاط التقارب والتقاطع بين النظر الفلسفي والكشف الصوفي من جهة ، وتبرر عدم قبولها لبعض المواقف والآراء التي تكرّس مبدأ الاختلاف بينهما من جهة أخرى . وهذا الاختلاف ،في اعتقادنا ، لا يؤثر على العلاقة القائمة بينهما طالما أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له بالتعبير الرشدي ، وأبعد من ذلك – وما يشهد له تاريخ الفلسفة – فالواضح << أن التصوف شأنه شأن الموضوعات الأخرى، قد يؤدي إلى ظهور اهتمام عملي أو نظري. والاهتمام العملي هو ذلك الذي يكون عند الإنسان الذي استلهم السير في الطريق الصوفي . أما الاهتمام النظري ، سواء أكان في ميدان التصوف أو غيره، إنما يكون عند ذلك الإنسان الذي يريد ببساطة أن يعرف، والذي يقدّر المعرفة لذاتها [أو ما يسمى] بـــ (حب الاستطلاع). >>[22] وهي النتيجة التي ينبغي أن يدركها : الفيلسوف والصوفي والفقيه على حد السواء .فليس المهم النظر إلى الأفضلية والأولوية ؛ ولكن الأهم هو كيفية تجاوز هذه الأسئلة الفارغة من الحس العلمي الخالص وإيجاد حلول مناسبة لتجميع هذه الطرق والنظريات في مبدأ واحد جامع ومانع قصد <<الحصول على (الملكة) [الجوهرية] التي ترسخ في النفس بعد العلم والعمل والمران والتكرار .>>[23]

3- من تصوف الفلسفة إلى فلسفة التصوف .

بعدما توصلنا إلى فكرة أساسية في الجزء السابق من دراستنا، ومفادها بأن الخطابات الثلاثة ، الصوفي والفلسفي والفقهي ،بالرغم من وجود الاختلاف بينهما في المبدأ والطريق فإن نقطة الوصول والهدف واحد وهي حقيقة الحقائق (معرفة الله والاتصال به)، ويعني أن هذه الغاية الكبرى تُذيب في داخلها كل الخلافات والتناقضات الدائرة بينهم، وتبرز في آخر المطاف ذاك التكامل والتداخل الذي ينبغي أن يكون في كل مسألة من المسائل التي تعالجها هذه الميادين. ففي علاقة الفقه بالتصوف أو العكس يبين لنا " أبو نصر السراج " بأن <<جملة علوم الدين لا تخرج عن ثلاث: آيات من كتاب الله عز وجل، أو خبر عن رسول صلى الله عليه سلم ، أو حكمة مستنبطة خطرت على قلب ولي من أولياء الله تعالى،...، فالإسلام ظاهر والإيمان ظاهر وباطن ، والإحسان حقيقة الظاهر والباطن>>[24].أما فيما يتعلق بين الفلسفة والتصوف أو العكس فـــ" ابن خلدون " يصرّح في كتابه (شفاء السائل

وتهذيب المسائل) قائلا : << الباطن سلطان الظاهر المتولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ الأعمال الظاهرة ، وأعمال الظاهر آثار عنه.>>[25]

فالموقف الخلدوني من مسألة العلاقة بين التصوف والفلسفة - وهو ما يهمنا في هذا العنصر- يجعلنا نفهم من خلاله أنه هناك مرحلة انتقالية تجسدت داخل هذه العلاقة (التاريخية) ، حيث كان هناك انتقال من تصوف الفلسفة إلى فلسفة التصوف . إذا، كيف ذلك ؟ وهل هناك ما يبرر ذلك ؟

إن ذكرنا لهذه الحركة الانتقالية ، سواء تعلق الأمر بتاريخ الفلسفة أو تاريخ التصوف (أو الدين عموما)[26] ، فإنه هناك أدلة تبرر ذلك ، فالفيلسوف الانجليزي " برتراند راسل Pretrand Rasel" يعتبر من بين مؤرخي الفلسفة الذين أكدوا على روحانية الفلسفة (تصوف الفلسفة) في بادئ الأمر لتصبح بالنهاية (فلسفة التصوف) أي فلسفة ذات روح لاهوتي خالص، فرجال العلم والفلاسفة – في نظره - كانوا بحاجة ملّحة إلى الانطلاق من البراهين الدينية لتأسيس مذاهبهم الفلسفية ، حيث يقول << لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوف معا [وأن] وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة، فيما أعتقد، يمكن إنجازها في عالم الفكر [كما] أن هذا الانفعال هو الملهم لما هو أفضل ما في الإنسان>>[27] ،ومن هؤلاء الفلاسفة ورجال العلم الذين تحدث عنهم " راسل " نذكر : هيراقليطس وبارميندس وأفلاطون وأفلوطين كنماذج للفلسفة الكلاسيكية الغربية ، سبينوزا وهيجل وخوسيه أورتيغا[28] والمعلم ايكهارت[29] وغيرهم ممثلين عن الفلسفة الغربية الحديثة . كما نجد نماذج تمثل الثقافة والتراث الإسلاميين وهم : أبو الحسن الأشعري، أبو القاسم الجنيد ، أبو حامد الغزالي، الشيخ السنوسي التلمساني[30]كشخصيات بارزة في تاريخ الأشعرية جعلوا من النص الديني (القرآن والسنة) مرجعا أساسيا لأرائهم ومواقفهم الكلامية الممزوجة ببعض التفسيرات الفلسفيةكمسائل : التوحيد ، الأسماء والصفات ، العقائد ... الخ. أما ما يتعلق بكل من : رابعة العدوية، ابن الفارض ، أبو منصور الحلاّج، محي الدين ابن عربي، جلال الدين الرومي وغيرهم ، هؤلاء وإن كانت نصوصهم تبين المرجعية الدينية الإسلامية؛ إلاّ أن الطابع الفلسفي (العالمي) كان هو الغالب من خلال قصائدهم الشعرية الزاخرة بالرمز الصوفي يصعب فهم معانيها ومقاصدها إلا من كان له قلب مسافرا عبر المقامات والأحوال أو ألقى السمع وهو شهيد. ويمكن أن نعبر عن هذا الانتقال المعرفي – في خضم هذه العلاقة – مما قال به " الحارث بن أسد المحاسبي " في هذا السياق: << أن خطوات العارفين أو مراحل الترقي نحو المعرفة فيبتدأ بالطاعة (أول محبة هي الطاعة) ، امتلاء قلوبهم من النور ، ثم تأتي مرحلة المشاهدة، ثم يطلعهم الله على خزائن العلم والغيوب ، ثم تأتي المرحلة الأخيرة وهي مرحلة (المكاشفة) التي يصيرون فيها أهل العارفين في مرتبة التصرف في العلم وفي الكون وبما أوتوا من همة .>>[31]

وليتضح الأمر أكثر، سنحاول تقديم قراءة مختصرة لبعض النماذج وأفكارها من كل مرحلة : ففي تصوف الفلسفة نستحضر من مثلوا (الفلسفة الاشراقية) في التراث الإسلامي ، ونذكر : " شهاب الدين السهروردي "[32] ولد في 1150م و"ابن مسرة "[33]. فالسهروردي قد تلقّى إلهاماته من مصادر متنوعة ، من بينها فلسفة الحلاّج، وكان يرى نفسه أنه محيي لعادات إيران ومصر القديمة ، مقتبس حكمة " هرمس Hermès " ، معتبرا الممثل الحقيقي لها . والنظرية الأساسية عنده يمكن تلخيصها كالأتي : << إن جوهر النور الأول المطلق – الله – يهب إشراقا متواصلا ، ليكون من خلاله أكثر تجليا، ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعثا فيها الحياة من خلال شعاعه، وكل شيء في العالم مشتق من نور ذاته، وكل الجمال والكمال من فضله، والسلامة في بلوغ هذا الإشراق>>[34]. أما الفيلسوف القرطبي " ابن مسرة " فيرى الباحث " إبراهيم هلال " بأنه كان فيلسوفا أكثر من كان متصوفا ، كانت لديه آراء في الفلسفة الطبيعية ويخفي ذلك وراء زهده ونسكه، وأيضا كان معتزلي الفكر في أول الأمر ، ثم مال إلى مذهب الأفلاطونية المحدثة ، وقد نُسب إليه إحياء حكمة الفيلسوف اليوناني " امبادوقليدس ". ولقد تأثر بنظرية(الفيض الأفلوطينية)، حيث رأى << بأن هذه النظرية هي كأصل للوجود وما فيه من مخلوقات ، وقد قال بالخمس العناصر المعروفة في النظرية الأفلوطينية وهي : المادة الأولى (الواحد عند أفلوطين)، العقل ، النفس ، الطبيعة ، المادة الثانية (المادة عند أفلوطين) ،[أما فيما يخص] بنظرية المعرفة عنده فيرى أنها عبارة عن الوصول إلى اتحاد العقل المنفعل بالعقل الفعّال على طريقة " أبو نصر الفارابي ">>[35].

أما في الثقافة الغربية سنقف مع أحد أقطاب الفلسفة البراغماتية ، الفيلسوف الأمريكي " ويليام جيمس W.James" 1832 – 1910 وكان يُعالِج المسائل البسيكولوجية في إطار فلسفي – ديني خالص ، فكان من دعاة (الفردانية في التجربة الدينية) – التجربة الصوفية – وهذا ما تطرقت إليه الباحثة " هاجر موحنيطو " من خلالها مقالها الموسوم بـــ (فردانية التجربة الدينية : ويليام جيمس أنموذجا) ، فالتجربة الدينية بالنسبة لـ "جيمس" هي بمثابة تجربة تؤسس للإنسان مفهوم (النزعة الارتقائية) ، تمكّن الفرد الذي يعتقد في المطلق من تجاوز التشاؤم ، بوصفه مرضا دينيا يكرّس النظرة السوداوية للحياة. فمن خلال هذه النزعة ينظر الفرد إلى الأشياء باعتبارها نافعة ولها قيمة عملية، فتتوافق عملية تطهير الروح مع (التجربة الدينية) التي تُخلص الإنسان من الخطايا عبر (التجربة الصوفية)، حيث تحدث عملية الاتحاد مع الله بعد تجاوزه لكل قدراته الحسية متحررا بوعيه نحو الكمال ، مما يعكس أرقى درجات الشعور النفسي الذي يستحوذ على الفرد عندما يشعر بوجود كائن أعظم منه وهو (الله). ففي نظر " جيمس " إننا لسنا بحاجة إلى أدلة عقلية ومنطقية لإدراك (المطلق) أو لنعتقد بوجود الله من خلال هذه البراهين العقلية ، مادام الأهم في ذلك هو معرفة علاقة الجانب النفسي الإنساني بالإلهي (المتجاوز للحواس l'invisible)، ما

دام يعتبر أن مفهوم (الاعتقاد) - في معناه السيكولوجي - قائم على التعدد، أي أن التجارب الدينية تتعدد وتتنوع بتعدد الأفراد المتدينين داخل المجتمع. وبالتالي يخلص " جيمس " إلى نتيجة ومفادها أن التجربة الدينية من منظورها الشمولي في الحياة أنها ليست ثابتة ومستقرة، وإنما هي تجربة تعيش ديناميكيتها وتحوّلها مثل طبيعة الواقع المعروفة بالتغير والتعدد والتي تطبعه الصيرورة والتطور ، وعليه يتضح إن التجربة الدينية ترتبط بشيء حي وواقعي – على خلاف ما ينظر إليه رجال الدين بنظرة مثالية مفارقة – ما دمنا بحاجة لواقع عملي، يستجيب لرغباتنا وميولنا ، وبتلاؤم مع حياتنا النفسية.[36]

أما في فلسفة التصوف ، فمن الثقافة الغربية نستحضر نموذج "القديس أوغسطين Saint-Augustin" صاحب كتاب المشهور (مدينة الله) ، فمن خلال هذا الكتاب نجده يعود إلى التقسيم الأفلاطوني في الفلسفة، ويذكره مع رأيه في الفلسفة ، حيث يرى أن << مسائلها ترتدّ كلها إلى مسألة النفس والله. فيقسّم الفلسفة إلى فلسفة طبيعية غرضها الطبعة، وإلى منطق أو علم عقلي يمدّ بالوسائل التي تكفل معرفة الحق، وإلى علم في الأخلاق أو العادات يعالج الأخلاقيات [ومن جهة أخرى] يرى أن الصناعات الحرة فلا بدّ منها للنظر في الفلسفة: فإنها تعدّ النفس إلى أن تقوّي رغبتها في الحق، وتتبعه بثبات وتتعلق به على مزيد في الحب، وهي قسمين: قسم الصناعات التي تسخّر لمصالح الحياة وقسم الصناعات التي تتيح لنا معرفة الأشياء في طبيعتها فتسوقنا بذلك إلى المشاهدة.>>[37]

أما في ثقافتنا الإسلامية فتستوقفنا شخصيتين بارزتين ، جمعهما المعتقد الديني وباعد بينهما الزمن وطريقة التفكير المذهبي، أحدهما هو " الشيخ والإمام محمد ابن يوسف السنوسي التلمساني" والأخر هو " محي الدين ابن عربي ". فأما " السنوسي" فقد عُرف بنزعته العقلية الاشعرية في تحليله لمسائل العقائد وعلم الكلام عموما، تحليل لم نراه عند معتنقي المذهب الاشعري الأوائل (الباقلاني ، الجويني ، الغزالي) من قبل، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدّل على الطابع الإبداعي الذي أضافه في تاريخ المذهب،وخاصة في مسألة (التوحيد) فقد أعطى أهمية كبرى للعقل بأكثر جرأة تجاوزت تلك القوة التي عرفت عادة عند الأئمة السابقين في الاشاعرة. وهو ما ذهب به الأمر إلى القول << بوجوب عقلنة الإيمان ليس بالنسبة للخاصة فحسب، بل وبالنسبة للعامة أيضا [فالتوحيد عنده] هو مبتغى ومنتهى أهل الكلام من جهة، وأهل الذوق من جهة أخرى،...، وقد جمع بين هؤلاء وأولئك ، لأنه يأخذنا إلى عالم " التوحيد الذوقي " بعد أن كان قد جال بنا في " التوحيد العقلاني " أي [من العقل إلى القلب]، سمحت له بأن يتكلم في " العلم الوهبي " ، بالطلاقة التي تكلم بها في البرهان العقلي .>>[38]

فمن خلال هذا، نجد أن مذهب الشيخ " السنوسي " أو كما يسميها البعض باسم (العقيدة السنوسية)[39] قد كان لها حضور كبير في مرحلة (فلسفة التصوف) ضمن تراث الفكر المغاربي –

عندما أصبحت ذو صبغة عقلية/قلبية – بل أكثر من ذلك << انتشرت أيضا حتى في الأوساط الأجنبية وخاصة، في القرن التاسع عشر الميلادي، فقد نقلها إلى الألمانية الأستاذ "وولفPH.Wolff" ونشرها " بلايبزيك Blabezek "سنة 1848م ، وتولى "لوسياني Luciani " ترجمتها إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات هامة، ونشرها بالجزائر عام 1896 م>>[40].

أما الشيخ الأكبر "محي الدين بن عربي " فيمكن اعتباره كـ (برزخ) فاصل – وواصل في الوقت نفسه - بين المرحلتين (تصوف الفلسفة وفلسفة التصوف) ، و(مرآة) عكست فكره الفلسفي من جهة ومذهبه الصوفي من جهة أخرى. فإذا نظرنا إلى المرحلتين فنجد حضوره فيهما بشكل كبير من خلال أساس مذهبه وهو (وحدة الوجود) فهذه الأخيرة تُعبر عن بُعد وجودي ومعرفي في آن واحد ، والدليل على ذلك قوله أن <<هذه الحقيقة الوجودية ، أي وحدة الوجود ، لا يفطن إليها إلا أولو الهمة الواصلين من الأولياء [وعليه] فالعارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء .>>[41]

إذا ، فــ " ابن عربي " يعدّ من النماذج المميزة التي عرفت كيف تعقد تلك العلاقة الترابطية بين الفلسفة والتصوف، علاقة لا نجد فيها تعصُب أو مركزية ميدان على آخر ما دام مصدر الحق واحد والحقيقة التي نصل بها إليه لا تقبل القسمة على اثنين ، يجعل من (الخيال) جسر وصل بين المعرفة العقلية كمرحلة أولى لا بدّ منها في الوجود الإنساني القائمة على مبدأ (الاكتساب) وبين المعرفة الكشفية ذات الكسب (الذوقي القلبي)، تتخطى كل ما هو عقلي برهاني – ولكن في حرم المعقول – تنقل الإنسان وفكره من عالم النقص والتعدد إلى عالم الكمال و"الوَاحِدية l'unitaire" أين يكون الجمال وجلال الجمال الإلهي والعلم الإلهي المطلق . فالسَفَر الأكبري داخل هذا الوجود هو بمثابة << صوت ضروري في خضم هذه الضوضاء الكريهة: فقلب الحضارة، كقلب الإنسان، يسع كل الثقافات، ويقبل كل أوجه الحق، دون أن يفضل حق على حق ، لأن ما يوجد هو الحق. صوت ابن عربي ضروري لنا لنتعلم منه كيف ننساب بين التخوم، بين البرازخ، من أجل أن نرى كل الآخرين سواء في قيمتهم بالقياس إلى المطلق.>>[42]

4- التصوف والفلسفة... نحو أخلاق عملية مميزة في الحياة الإنسانية.

في هذا الجزء من الدراسة ، سنقف على الأهمية التي يمكن أن يحققها الإنسان من هذين المجالين (التصوف والفلسفة) والآثار التي ينجم عنهما على مستوى الوعي الاجتماعي. نجد (التصوف) في << جوهره قمة سعي الإنسان لإكمال وجوده أمام ربه >>[43] ، بينما (الفلسفة) بدورها تعرف إلاّ << الإنسان الذي يستعمل التفلسف والتفكير يطلب الأشياء لذاتها وليست لغاية أخرى، وهذه هي صفة الحياة الحرة، أي تفضيل الخير على الضروري>>[44]. من خلال هذين الموقفين نطرح الأسئلة التالية : ما مصدر الحقوق

والواجبات الأخلاقية التي بواسطتها يبني بها الإنسان حياته الحقّة في هذا الوجود ، هل من التصوف أم من الفلسفة ؟ ، وهل يمكن الاستغناء عن إحدى التجربتين في تأسيس القيم الأخلاقية للإنسان ؟

من المعروف في تاريخ الفلسفة ولدى عامة الفلاسفة أن أهم شيء يسعى إليه الفيلسوف في هذه الحياة هو بلوغ الحكمة ، وهي في الأصل محبتها عن طريق اتصافه بصفة العلم والمعرفة وبالتالي يكون إنسان ذو فضيلة خيّرة غير شريرة ، أو كما جاء على لسان " سقراط " قائلا (العلم فضيلة ، والجهل رذيلة). وهو الطابع العام – في اعتقادنا – الذي يُعرف به الفيلسوف الحقيقي من الفيلسوف الزائف ، الذي لا يعطي قيمة حقيقية لمفهوم (الفلسفة أو محبة الحكمة). إن هذه التجربة تعلمنا كيف أن نكون أناس خيّرين ، بل خير أسمى ، والذي قال عنه " أفلاطون " في (الجمهورية) بأن << الخير الأقصى هو ذلك الذي يوجد عند كل نفس بوصفه الغاية من كل سلوكها، ويشّع في وجودها على نحو مبهم، ولكنه يرتبك ويعجز عن إدراك طبيعتها>>[45] ، إنها طبيعة لا يمكن إدراكها بتلك السهولة أو البساطة إلا من يكون قادرا على مواجهة مصاعب الحياة وأسرارها ، بواسطة عقل منفتح ومتبصّر في الوقت نفسه، يدرك المهمة المنوط بها ضمن أغوار هذه الحياة حتى تكون (رؤيتنا للعالم)رؤية مكتملة المناحي وموضّحة للجوانب الأساسية (المعرفة ، الوجود ، القيم) للوعي الإنساني ، يقول "موريس ميرلوبونتي MorrisMerloponta " في هذا السياق << إن المهمة المطروحة هي توسيع عقلنا حتى نجعله قادرا على فهم ما يسبق ويتجاوز العقل فينا وفي الآخرين.>>[46]

إذا ، إن عملية التفلسف والتفكير أيضا هي روح المعرفة ذاتها قامت على شعار (حب الحكمة أساس المعرفة)، وهذا (الحب) – لكي تتحقق المعرفة الحقة – ينبغي أن يفيض من مصدرين من الوجود الإنساني ، حتى تتأسس أخلاق عملية بامتياز ، ونقصد بذلك "العقل" و"القلب"[47] ، أي من خلال الوعي النظري العقلي الذي يعتمد على البرهان والاستدلال، ويتجسد في أرض الواقع على شكل ممارسة عقلية لا تقبل إلاّ ما هو معقول وينطبق مع عناصر الوجود الحقيقي . وأيضا من الوعي الذوقي القلبي وهو المجال الذي لا يقلّ أهمية عن المجال السابق ، فدلالة (الحب) فيه تعدّ المقام الأول والأخير لحياة الصوفي ، إذ أن في ثقافتنا الإسلامية – على سبيل المثال - يعتبر <<الحب هو جوهر الدين، وعماد الأخلاق، وأساس التجربة الصوفية الإسلامية>>[48] .

أما إذا نظرنا إليها من الطابع الإنساني العام فهي توحي إلينا على أنها تجربة إنسانية خلاّقة ،تعكس لنا تلك المشاعر والأحاسيس الأخلاقية للإنسان (المحِب) الذي يرى كل ما في الوجود شيء جميل من جلال الخالق سبحانه وتعالى ، إحساس عبّر عنه " ابن عربي " في معنى قوله (سبحان الذي خلق الأشياء كلها وهو عينها)، تجربة نجدها مع شهيدة العشق الإلهي " رابعة العدوية " وشهيد الحب الصوفي " الحلاّج " ،ومعنى الحب الإلهي مع

"القديسة تريزا Teresa "[49] – من خلال تجربة الطفل يسوع - والمعلم "ايكهارت تول" في نظريته (قمة الروح أو الومضة الإلهية) مثلا ، حيث نتأمل تلك الجدلية بين الحب والمعرفة - وهما جوهر التصوف والفلسفة – فالأول ينتج الثاني كما أن الثاني ينتج الأول ،فكلما ازدادت المعرفة والانفتاح على الوجود بالعلم (فلسفيا كان أو لَدُنيا) زاد حب الاستطلاع والانكشاف والترقّي من عالم التعدد والفناء إلى عالم الوَحدانية والخلود أو العكس.

وعليه ، فإن << الحب هو تَلَمُس الطريق على نحو اختفاء الفردية في الذات الكلية الذي هو جزء من ماهية التصوف، إننا لا نتعرف على مشاعر الحب عندنا على أنها صوفية، لأن تجربة إتحاد جميع الذوات المنفصلة في ذات كونية واحدة يخفى على معظمنا في هاوية اللاواعي ...>>[50] ، يعني إن بواسطة المحبة الحقّة ينتفي من الوجود الإنساني معاني الأنانية والنرجسية ، ويجعل من التجربة الصوفية – بمعية ومساندة التجربة الفلسفية – ذات قيمة أخلاقية لها تبرير ديني ومنطقي في آن واحد يتقبلها كل إنسان يبحث عن الحب الشمولي يتصل في آخر المطاف بالمحبوب كامل الأوصاف الإلهية ، حيث يُتذوَق من خلاله الخير الإنساني الأقصى ومشاهدة أسرار الوجود والحياة كلها بقلب العقل وعقل القلب معا.

وفي الأخير ، إن القيمة المعرفية والفلسفية التي يمكن أن نلخص إليها من خلال هذه الدراسة ، هي أن كل خطاب يُؤسس من قِبَل الوعي الإنساني هو بمثابة "معرفة " تدلنا أو ترشدنا إلى حقيقة ما ، مهما كانت طبيعتها أو المصدر الذي انبثقت منه ، وهذه الأخيرة بدورها تمثل جزء أو بنية من الحقيقة الكلية (الاتصال بالكمال الإلهي) لتحقيق السعادة والخير المطلقتين ، وهي غاية يسعى إليها كل إنسان في هذا الوجود مهما كانت ثقافته أو ديانته أو الحضارة التي ينتمي إليها .

وعليه ، فإن الخطاب الصوفي، كتجربة نقدية بطابع ديني فلسفي ،شأنه شأن كل الخطابات الفكرية التي كانت من نتاج الوعي الإنساني الساعي إلى إثبات وجوده داخل المجتمع وبمعرفة مختلفة عن المعارف الأخرى ، حيث تجعل من الرمز والإشارة اللغة البديلة للعبارة المحدودة في نظر أهل الذوق والمكاشفة. تجربة تريد (رفع الحجاب) عن هذا الواقع والذي يتميز بنسبية الحقائق فيه وتناقضاتها ، واقع يكرّس فيه كل الدلالات والمعاني التي توحي إلى النزعة الفردانية وأساليب الإقصاء والتمييز بين الحقائق والمعارف الإنسانية : الدين والفلسفة ، التصوف والفقه ، الحياة والموت ، الروح والحس ...، ولكن حقيقة التصوف أنها تجعل الإنسان يتسلح بقيم روحية جديدة يقبل كل التناقضات والمواقف المختلفة في روح واحدة ، ومادام نقطة الوصول إلى الحقيقة الإلهية المطلقة واحدة، فـ " الكلاباذي " يؤكد على أن التصوف الحقيقي ينطلق من فكرة << أن الروح لم تكن لتعبر عن نفسها بدون الحس، فالروح ليست نقيض الحس، كما أن الحس ليس نقيض الروح. ومن ثمّ فإنه لا ينبغي أن نتصور أن قيام أي من الروح أو الحس يتعارض مع قيام الآخر، فالروح هي حياة الحس والحس هو شكل الروح >>[51]

فالقيمة الأخلاقية التي تعلمنا إيّاها التجربة الصوفية الحقّة، بأنها تعلمنا كيف نعيش ونتعايش في هذا الوجود مع كل الأفكار والآراء التي تنتجها المعارف والحقائق الأخرى واحترام مبادئها ومواقفها ، لاسيما الخطاب الفلسفي. فهذا الخطاب الأخير بدوره يمثل طريقة في التفكير ظهر مع ظهور الإنسان الباحث عن الحقيقة التي تؤمّن له كيانه وتحقق ماهيته وسعادته المطلقة ، وبالتالي تساهم في بناء وتحديد رؤية دقيقة للعالم ، وعليه << إنه لا مفر من لقاء الفلسفة بالتصوف [أو العكس]، إنه لقاء قدري ، قد يفشل أحيانا قد يكون ماكرا وفيه كثير الحجابات غير المرئية، ولكنه مع ذلك منذور أن يكون [لأن] التجربة الصوفية طريق من بين طرق نحو الفلسفة، طريق في قلب الوجود يسير نحو الوجود. إنها تجربة مغرية لأن الوجود فيها ملتبس بالخيال إلى حد يصير فيه الخيال جوهر كل وجود. إنها تجربة رؤيوية تحول الوجود إلى مرآة، إلى حلم، إلى صورة صادرة عن الذات ومنعكسة عليها. فتصير الذات في هذه التجربة هي ذلك المجال الشفّاف الذي تظهر فيه الأشياء والموجودات . أليس الفرق بين الفلسفة والتصوف هو الفرق بين النظر والرؤية؟>>[52] . بلا ! هو فرق لا يمنع من هذا اللقاء والتكامل بين الخطابين ، فكل ما تصرّح به الفلسفة يأتي التصوف ليقرره ويظهره على شكل دلالات رمزية وإشارات إبداعية لا تخطر على أي بال، وما يخفيه التصوف من وراء شطحات أهل الكشف والعرفان تفسّره الفلسفة بأدلتها البرهانية والعقلية ، مع إظهار ما يمكن إظهاره ورفع الحجب عنه ، بدون إحداث توتر أو تنافر بينهما ، فلا نريد تصوف منغلق ومنغمس في روحانية سلبية تسافر بدون زاد عقلي منفتح، ولا فلسفة متعالية على أبراج المثل الفارغة من أي روح مفكرة أو واقع سلبي يفكّر إلا بما هو موجود ويرفض ما وراء حجاب الوجود .

فنحن بحاجة إلى كليهما لمواجهة أزمات الحياة ومشكلاتها ، فمن الأفضل فتح كل الأبواب والمنافذ على الخلق العرفاني والإبداع الفلسفي معا ، فالذوق القلبي مهما تعددت أفهاماته ومعانيه – تصوف ، عرفان ، زهد ، تثليث، أونيرفانا، ... الخ – هو بالأساس ينتج الحب الإلهي يفيض منه إلى العالم ويكون مصدرا للسلوك الأخلاقي، أو بمعنى آخر <<يجب أن يكون الوعي الصوفي، بالنسبة لأصحابه ، باعثا قويا ودافعا نحو الأخلاق ومن ثمّ نحو السلوك الاجتماعي بمساندة معقولة وموقف ايجابي من طرف الوعي الفلسفي اتجاه هذا الخطاب، لتحقيق[53] >> فلسفة دينية مفتوحة الأفاق شعارها " الاختلاف الصريح للتدين الصحيح ".

الإحالات :

[1] - في هذا السياق أراد (هايدغر) - ومن خلال منطوق ما ورد كتابه الأساسي " الوجود والزمان " – بواسطة الفلسفة أن تستخلص المقومات الانطولوجية للوجود الإنساني بوصفه تلك " الكينونة " المنفتحة للوجود (...) معنى هذا أن الإنسان لا يهم الانطولوجيا من هو حيث إنسان، بل من حيث هو ذلك الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود . وإذن فليس يكفي القول بأن الإنسان هو الموجود الذي يفهم الوجود، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضا أن هذا الفهم الإنساني للوجود هو نفسه وجود. – أنظر: ترجمة فؤاد زكرياء لنصوص (الوجود والزمان)، بصيغة PDF،ص 529.

[2] - محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الاولى2010، ص.56

[3] - نورمان فيركلو، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية ، تر: رشا عبد القادر، فصل من كتاب (Language and power) الصادر عام 1989 عن Longman- لندن ، بصيغة PDF، ص 107 .

[4] - دلالات التصوف تختلف من معنى إلى أخر حسب السياق الثقافي والديني لكل مجتمع . فهناك : عرفان gnoss، تصوف soufism، باطن (مكنون)mystique ، باطنية mysticism،المعرفة gnosis، غنوصية gnosticism، سِر mysteri ، ...

[5] - ولتر ستيس ، التصوف والفلسفة ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي – القاهرة ، ب ط ، ب ت ، ص 310 ، ص .312

[6] - عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد للنشر والطباعة والتوزيع- سوريا، الطبعة الأولى 2006 ، ص 21 .

[7] - يقول " الكلاباذي " بأن التصوف هو علم الإشارة لأن: << مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات.>> – أنظر: أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي ، التعرف على مذهب أهل التصوف، مطبعة السعادة – مصر ، ب ط ،سنة 1933 ، ص 81 .

[8]- سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي : الحكمة في حدود الكلمة ، دندرة للطباعة والنشر- لبنان ، الطبعة الأولى 1971 ، ص .571

[9] - فرانسواز داستور ، مدخل إلى الفينومينولوجيا، تر: محمد شوقي الزين ، مجلة الكلمة ، العدد 89 ، السنة العشرين – ربيع 2013 ، تصدر عن منتدى الكلمة للأبحاث والدراسات ، ص .113

[10] - نقلا عن : محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، المرجع السابق، ص 138 .

[11] - نقلا عن : إبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي ، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور ودار العرب للدراسات والنشر والترجمة – سوريا ، ب ط ، 2009 ، ص 87 ، ص 97 .

[12] - نورمان فيركلو ، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية ، المرجع السابق ، ص .93

[13] - المرجع نفسه ، ص 105 .

[14]- بلحمام نجاة، السلم : الثقافات والأديان من (مفهوم السلم في الفلسفة السياسية)، مخبر البحث " فلسفة، علوم وتنمية بالجزائر ، مشروع البحث الوطني PNR– جامعة وهران – الجزائر ، الطبعة الأولى 2013 ، ص 59.

[*] - ويعبر عنها أيضا في بيت شعري يقول فيه :

لقد صار قلبي قابلا كل صـــورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائـــــــف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجَهت ركائبه ... فالحب ديني وإيمـــــــاني

[15] - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، دار الساقي – لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة 1999 ، ص 63 .

[16] - يعتبر كتاب (شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية) ، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب ، مثال عن النماذج الذي يمثل ذلك الخلاف الذي لا ينتهي – حسب كلام المؤلف – بين الفقهاء والصوفيين، فهو كتاب يرد فيه ابن عربي على بعض المواقف والأحكام التي أخطأ في بعضها الأمام " ابن تيمية" عن الصوفية . يقول الدكتور : محمود محمود الغراب في تقديمه للكتاب : «من أجل ذلك صدّرت هذا الكتاب " شرح كلمات الصوفية " بتحقيق علمي صِرف، يقوم على نقل النصوص فحسب، أوضح فيه الخطأ الذي وقع فيه الإمام ابن تيمية ، عندما تكلم في علم ما لا يعلمه، ولا يعلم أصوله ولا فروعه... » – أنظر: محمود محمود الغراب ، شرح كلمات الصوفية ، مطبعة نضر ، الطبعة الثانية ، سنة 1971، ص 09 .

[17]- نقلا عن : محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، المرجع السابق، ص 107 .

[18] - هي مدرسة صوفية لم تنشأ في الإطار الفلسفي ولا في الإطار الديني الخالص وإنما هو تصوف يأخذ عنهما معا. – أنظر : محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، المرجع نفسه، ص .113

[19] - نقلا عن : محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، المرجع نفسه، ص ص 90 .91

[20] - المرجع نفسه ، ص .88

[21] - محمد آيت حمو ، المرجع السابق ، ص 131.

[22] - ولتر ستيس ، الفلسفة والتصوف ، المرجع السابق ، ص .33

[23] - محمد أيت حمو ، المرجع السابق ، ص 105 .

[24]- نقلا عن : إبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي ، المرجع السابق، ص .101

[25] - نقلا عن ، محمد آيت حمو ، المرجع نفسه ، ص .70

[26] - إن فكرة التعميم في هذا المقام لم تذكر بصفة ارتجالية ، ولكن كان نتيجة إطلاعنا المتواضع في مسألة العلاقة الحميمية بين التصوف والدين والاستنتاجات التي توصلنا إليها من خلال بعض الدراسات لباحثين عرب على غرار : عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد – سوريا، الطبعة الأولى 2006 ، وإبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور، ب ط ، 2009 .

[27]- نقلا عن : ولتر ستيس ، الفلسفة والتصوف ، المرجع السابق، ص 28 .

[28] - خوسيه اورتيجا أي جاسيت (بالاسبانية: (José Ortega y Gasset)من مواليد (1883 - 1955)هو فيلسوف إسباني مثالي ليبرالي .ركز فلسفته على المشكلات الاجتماعية ، من أهم مؤلفاته: انحطاط الفن ، تمرد الجماهير ، دراسات في الحب.

[29]-هو ايكهارت تول(بالألمانية Eckhart Tolle) ولد في ألمانيا دورتموند عام 1948 ،وهو متحدث وكاتب ألماني المولد كندي الموطن، من مؤلفاته : أرض جديدة ، وقوة الحضور.

[30]- هو العلامة والصوفي الشيخ محمد بن أبي يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب ، أبو عبد الله (832-895هـ /1425-1490م) ، السنوسي الأصل التلمساني المولد، المالكي المذهب، الأشعري المعتقد ، أشتهر بصاحب العقائد لأنه ألف ثلاثة كتب وأضاف لها شروح سماها بـ " العقائد" : الكبرى ، الوسطى ، والصغرى (أم البراهين). من أشهر أقواله :(علم التوحيد باطنه حقائق التوحيد، وظاهره زهد وتجربة، وكلامه هداية لكل مريد).

[31]- إبراهيم هلال ، المرجع السابق ، ص ص 71 72 .

[32]- يلقب بـ " شيخ الإشراق " ، ولد بشمال غرب إيران في منطقة تسمى " سَهَرودْ "، له كتابات بالفارسية وأخرى بالعربية ، حيث احتوت على قصص رمزية وحكايات صوفية يصف فيها رحلة الروح وخواطره في" السمعيات " برمزية جميلة نادرة.

[33]- هو محمد بن مسرة القرطبي (269 هـ /318هـ) مفكر ومتصوف وفيلسوف من الأندلس ، تعلم الفلسفة وعلوم الدين على يد أبيه ، وكان معتزلي الفكر ، ما يُعرف من أعماله إلا رسالتان : الأولى عنوانها " خواص الحروف وحقائقها وأصولها " والثانية عنوانها " رسالة الاعتبار ".

[34]- نقلا عن : آني ماري شيمل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب ، منشورات الجمل- بغداد ، الطبعة الأولى 2006 . ص .296

[35]- إبراهيم هلال ، المرجع نفسه ، ص 120 ، ص 124 .

[36]- بتصرف : هاجر موحنيطو، فردانية التجربة الدينية : وليام جيمس أنموذجا، موقع مؤمنون بلا حدود، 31 جويلية 2015 ، http://www.mominoun.com/articles -603 ، على الساعة 20:45 مساءا.

[37]- لويس غرديه وجورج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ج 1 ، تر: صبحي الصالح وفريد جبر ، دار العلم للملايين – بيروت، ب ط ، ب ن ، ص ص 219 220 .

[38] - محمد بن يوسف السنوسي، العقيدة الصغرى وشرحها، ضبط وتقديم: أحمد بن ديمراد، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى- الجزائر، ب ط ، سنة 2011 ، ص ص 71 72 .

[39]- وقد شملت هذه العقيدة وانبثقت منها عدّة مسائل وقضايا فكرية واجتماعية ، جسّدت الطابع الثقافي الذي وصل إليه صاحبها آنذاك ، على غرار مسألة التربية والتعليم ،وطبيعة التدريس وكيفيته لدى طلبة العلم من خلفية دينية إسلامية منفتحة غير منغلقة تدعوا إلى التقليد والجمود.

[40]- جمال الدين بوقلي حسن ، الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر ، ب ط ، سنة 1985 ، ص ص 81 82 .

[41] - نقلا عن : إبراهيم هلال ، المرجع السابق ، ص 178 ، ص .182

[42] - من مقدمة كتاب (ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة)، تنسيق :محمد المصباحي ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط، الطبعة الأولى2003 ، ص 10 .

[43]- نقلا عن : محمد آيت حمو ، المرجع السابق ، ص 289

[44]- أرسطو، دعوة للفلسفة ، تر: عبد الغفار المكاوي ، دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت ، ب ن ، ب ط ، ص 32 .

[45] - نقلا عن :ولتر ستيس ، التصوف والفلسفة ، المرجع السابق ، ص .395

[46]- محمد آيت حمو ، المرجع نفسه ، ص 107 .

[47] - يرى " محمد المصباحي " أن ما يميّز محبة الفلاسفة عن محبة العارفين هو (أن الفلاسفة يتكلمون عن محبة للحكمة يجب أن تقتسم وأن تلقى بين الناس في الساحة العمومية، في حين يتكلم المتصوفة عن معرفة يقينية وضرورية لا يدخلها الشك والشبه إليها، معرفة أو عرفان فردي سري، لا يحقّ لغير أهله أن يعرفوه، وكأن التكتم على أسرار الوجود هو حجر الزاوية في تجربة التصوف، في مقابل تجربة العلم والفلسفة التي تنحو نحو البوح بها والإفصاح عنها ونشرها بين الناس) – محمد آيت حمو، المرجع السابق ، ص 70.

[48]- محمد آيت حمو ، المرجع نفسه ، ص 65 .

[49]- هي الراهبة " ماري فرنسوا – تيريزا مارتينMary Teresa Martin Francoa" ، فرنسية الأصل 1873 -1897 بـمدينة" الينسون – فرنسا Ville Anis " ، دخلت إلى عالم الرهبنة والتصوف من خلال (دير الكرملMonastère de Carmel) حيث أخذت تعاليم القداسة المسيحية على يد أمها الكبيرة " القديسة تريزا الافيلية " وأبيها الروحي " القديس يوحنا الصليبي " ، عرفت بكتابها (تاريخ نفسl'histoire de l'âme) تحكي فيه قصة حياتها المشابهة لحياة (الطفل يسوعEnfant de Jésus) على حد قولها ، إضافة إلى مجموعة من الرسائل التي كانت عبارة عن ذكريات ونصائح لأخواتها القديسات أطلق على هذه الرسائل اسم (الأحاديث الأخيرة) وترجم إلى العربية باسم (الكَلم الأخيرة) ، ومن نصائحها " أن تجعل الله محبوبا " – بتصرف من موقع :

http://www.marnarsay.com/Santas/St.Teresa%20of%20The%20Child%20Jesus.htm. بتاريخ 04 /08 /2015 على الساعة 21:30

[50]- ولتر ستيس ، المرجع السابق ، ص 396 .

[51] - الكلاباذي ، التعرف على مذهب أهل التصوف ، المرجع السابق ، ص 552.

[52]- محمد آيت حمو، المرجع السابق ، ص 122 ، ص 153 .

[53] - ولتر ستيس ، المرجع السابق ، ص 401 .

قائمة المصادر والمراجع :

1) - إبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي ، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور ودار العرب للدراسات والنشر والترجمة – سوريا ، ب ط ، 2009 .

2) - أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي ، التعرف على مذهب أهل التصوف، مطبعة السعادة – مصر ، ب ط ،سنة 1933.

3) - عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد للنشر والطباعة والتوزيع- سوريا، الطبعة الأولى 2006.

4) - محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الاولى2010.

5) - نورمان فيركلو، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية ، تر: رشا عبد القادر، فصل من كتاب (Language and power) الصادر عام 1989 عن Longman- لندن ، بصيغة PDF.

6) - ولتر ستيس ، التصوف والفلسفة ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي – القاهرة ، ب ط ، ب ت .

الاستشراق[1] الفرنسي والتكلّمات اللهجية الجزائرية
-قراءة تحليلية-

جمال الدين بابا: طالب دكتوراه
(جامعة تلمسان)

ملخّص :

سنحاول في هذا المقال تسليط الضوء على موضوع الاستشراق الفرنسي ودوره في دراسة اللهجات المغاربية عموما واللهجات الجزائرية على وجه التحديد- خلال الحقبة الاستعمارية مبيّنين أهمّ الدوافع والأسباب في ذلك مع إبراز أهمّ الأعمال الاستشراقية في هذا المجال اللساني (علم اللهجات) .

Abstract :

In this article, we are trying to shed light on the subject of french orientalism and itsrole, generally, in the study of Maghrebindialects and specifically of Algerian ones, during the colonial period, and showing the most important reasons and purposes for that, exhibiting the most important orientalistsworks in the linguisticfield (dialectology).

1الاستشراق مُصطلح وَاسعُ يشمل ميادين عِدَّة، تَعْمل في حقل الدِّارسات الشَّرقية المختلفة و يُرادُ به اليّوم دراسة الغربيين لتُراث الشَّرق ومُكَوناته اللُغوية والأدبية والفلسفية والعَـقَائدية، وعُدَّ المستشرق هو كُلُ كاتب أو عالم غربي غير مسلم يكتب عن الشرق وعن الفكر الإسلامي والحضارة الإسلاميـة، وقد اِتَّفَق البَّاحثون على أنَّ الفكر الاستشراقي أضحى علماً مستقلاً لَه ذَاتِيتهُ وكيانُهُ، يُصدِر أحكامًا ويُنَصبُ تقاريراً على العالم الإسلامي كما اتَّفقُوا على أنّ الاستشراق لَعِب دوراً كبيراً في تَعريف الغرب حضارة الشَّرق عامة، وتُراث المسلمين وآداب العرب خاصّة، وأثرهما العظيم في الغرب نفسه، ينظر : ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، ج1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002،، ص20.

مقدّمة:

بدأت دراسة اللّهجات في العصر الحديث على أيدي المستشرقين خاصّة، وذلك ضمن النشاط الكبير الذي قام به هؤلاء للبحث في أحوال أمُم الشرق وتراثها وحضارتها، فقد أخذ عدد من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر يسجّلون ويدرسون نماذج للهجات العربية الحديثة في مناطق مختلفة من العالم العربي، وقد حظيت أقطار الشمال الأفريقي، وسوريا وفلسطين، والعراق، بالجهد الأكبر من هذه الدّراسات، وذلك لسهولة وصول الباحثين إليها وتكاثرهم فيها، وجاءت هذه الدراسات اللهجية في أنماط مختلفة فكان منها كتُب المعاجم، ومنها الدراسات الوصفية، ومنها كتب تعليم اللغة للأجانب، وكتب النصوص، ولعلّ أوّل أطلس لغوي ظهر عن لهجات العالم العربي هو ذلك الذي ألّفهُ المستشرق الألماني برجستراسر(Bergsträsser)بعنوان "أطلس لهجات سوريا وفلسطين"،وقدسار المستشرقون الفرنسيون وفق منهجية صبغت الحركة الاستشراقية العالمية بصفة عامّة، انصبّت حول التراث العربي دراسة وجمعا، وانحصرت اهتماماتهم في المجالات التالية:

- تتبّع مواقع المخطوطات وجمعها في مراكز بحث جامعية، أو في مكتبات خاصّة.

- ترجمة النصوص الأدبية والتاريخية والجغرافية والعلمية وأمّهات الكتب، ونشرها والتعريف بها.

- وضع المعاجم، والاهتمام باللّسانيات.

إضافة إلى ذلك، فقد ساهموا إسهاما ملحوظا في إعداد التقارير وتحريرها، وعملية المسح الاجتماعي لعادات المنطقة ولغتها ولهجاتها، ووضعوا في ذلك دراسات عديدة.

السياسية الاستشراقية الفرنسية :

عمدت السلطات الفرنسية مند احتلالها للجزائر على انتهاج خط سير محكم بضوابط لا تزيغ عن فرنسة الجزائريين أولا وتنصيرهم ثانيا ثم إلحاقهم بفرنسا عن طريق الإدماج وبالتالي تجريدهم من مقوماتهم الشخصية القومية الجزائرية بهدم كل ركائزها الدينية واللغوية، فقد اتّخذت من التعليم وسيلة لتنفيذ تجاربها واستثمارا لسياستها الاستعمارية ذات الطابع الاستيطاني فراهنت على المدرسة.

كما أن محاولة الفرنسة لم تقتصر على التعليم في الكتب المدرسية والمناهج ولغة التدريس والتوجيه العام فحسب, بل شملت كل مناحي الحياة الاجتماعية وكان الهدف منها قطع جميع الروابط والصلات الجامعة بين الجزائر وماضيها وتاريخها وانتمائها الحضاري.

ممّا لا شك فيه أن تعنّت السلطات الاستعمارية كان متعمّدا فيه بغية المساس بالهوية الجزائرية ومقوماتها من دين ولغة وتاريخ باعتبارها عنوان الأصالة والقومية ورمز البقاء

والاستمرارية في الحاضر والمستقبل، لذالك ارتأت بأنّ أحسن وسيلة لتغيير الشعوب البدائية في مستعمراتها وجعلهم أكثر ولاء وأخلص في خدمتهم لمشاريعها هو أن تقوم بتنشئة أبناء الأهالي منذ الطفولة وأن تتيح لهم الفرصة لمعاشرتها باستمرار، وبذالك يتأثّرون بعاداتها الفكرية وتقاليدها، فالمقصود إذن باختصار هو أن تفتح لهم بعض المدارس لكي تتكيف فيها عقولهم حسبما تريد، فالبرامج التي تقرر أن ترى النور في المدارس الخاصة بالأهالي تحت الرعاية الفرنسية الحاقدة، أولت الأهمية للغتها الفرنسية فسنّتها في جميع برامجها لتثبيت سياسة الفرنسة ومحو اللغة العربية ومحقها بإحياء اللهجات الجزائرية والعامية على حدّ سواء.

وبكثير من التناقض أوكل تدريس اللغة العربية لمدرس فرنسي يعلم أبناء الأهالي لغة منشئهم ولغة دينهم وأجدادهم ليس رغبة فيها، وإنما لتحطيمها باللهجات والعامية لتصبح لغة أجنبية في ديارها،وشرّ ما عوملت به لغة الضاد في بلادنا، محاولة المحتلّ إلحاقها باللغات البائدة/ مثل اليونانية القديمة، واللاتينية، وتعويضها باللهجات الجهوية المحلّية، اعتمادا على قواعد نحوية وصرفية، ابتكرها ابتكارا، تلقّن بالفرنسية، وبنفس المصطلحات الخاصة باللاتينية " ماذا يهمهم من لغة لم يعترف بها كلغة رسمية بجانب الفرنسية ولم يخصص لها إلاّ نحو ثلاث ساعات في الأسبوع تزاحمها اللغة العامية التي اشتقت منها ثم اعتبرت لغة مستقلة عنها، ولتنفيذ هذه الخطة قد عهد بالتأليف في اللغتين إلى طائفة من الأساتذة، فألّفوا في اللغة العامية كتباً مختلفة ملئت بالحكايات الكاذبة، تقرأ للتسلية لمحاربة اللغة الفصحى كما ألّفوا في هذه الأخيرة كتبا أخرى على طريقتهم المعروفة من مزج الشرح والبيان باللغة الفرنسية، فابتكروا لكلّ منها أساليب خاصة وأحدثوا لهما نحواً خاصاً غريباً لا يعتمد في التطبيق إلا على جمل ركّبت تركيباً ليس من العربية في شيء .... إن كل ما فيها يصرفهم عنها جرياً على تحقيق مقاصد السياسة الاستعمارية التي كانت من أهدافها أن يتجرد الفرد من كل قوة سلاح مادياً وأدبياً "[1] .

يبدو أن السياسة الاستعمارية تحاول استمالة الأهالي نحو حضارتها بواسطة اللغة كخطوة أولى؛ فسيكون أولا صراعها مع اللغة العربية كلغة تقف كحائل ضد مشاريعها الاستيطانية؛ لذا فكّرت في طرق عدة أهمها مشروع إنشاء المدارس العربية الفرنسية لاستمالة الأطفال بالمنح والألبسة وغيرها، ولِبَثّ نوع من الطمأنينة أيضاً في نفوس الأهالي ريثما تتمكن من التوسّع في كامل البلاد، وتقلّ من حدّة المقاومة التي تزداد تصعيداً يوماً بعد يوم، وفي الآن نفسه فرضت ضرباً من الرقابة على المؤسّسات التعليمية " إن المدارس والدين تحت حمايتنا ستشهدان تطوراً كبيراً، وكلّه لفائدة هيمنتنا"[2] أو بجعلها لغة أجنبية تزاحمها العامية واللهجات المحلية كالبربرية،

1- باعزيز بن عمر، اللغة العربية بالمدارس الثانوية البصائر العدد 10 سنة 1947 من السلسلة الجديدة دار الغرب الإسلامي بيروت–لبنان- ص78.

2-إيفون تورين، المجابهات الثقافية في الجزائر المستعمرة المدارس و الممارسات الطبية 1830-1888 تر محمد عبد الكريم أوزغلة دار القصبة الجزائر 2004 ص221 .

تجسيداً لسياسات "فرّق تسد"، وحتى لو درست ففي المدارس الإسلامية الثلاث بإشراف المستشرقين لا الجزائرين، ولأن قواعد اللعبة الاستعمارية تحتّم السيطرة اللغوية والثقافية على المستعمرة وما تسفر عنه بعد ذلك من هيمنة فكرية تجعل المغلوب في وضع المنبهر بإنجازات الغالب مزكيا فضائله وحضارته ما يضمن استمرار تواجده الدائم في العقليات المغلوبة التي ترى فيه الكمال فيقوده انبهاره بإذعان التبعية للآخر عند ضعاف الشخصيات الذين ركّبت فيهم ثقافة الآخر مركّبات النقص في غياب القيم والمثل العليا التي من شأن التاريخ القومي أن يزرعها في نفوسهم، وهذه الحلقة كانت ضائعة أو غائبة كلية في برامج المدارس الفرنسية، لهذا فأهمية اللغة في تكوين الشخصية الوطنية أهمية بالغة سعى التعليم العربي الإسلامي على الحفاظ عليها، ولا ننكر دور المحيط الاجتماعي اللاهج بالعربية في الحفاظ على هذا التوازن بين لغة الثقافة الفرنسية ولغة الدين الإسلامي الذي تمكّن عند النخبة الثقافية في رصد سمات الوطنية.

البدايات الأولى للحركة الاستشراقية في الجزائر :

بدأ اهتمام المستشرقين الفرنسيين بالجزائر منذ احتلالها، فاعتبرت من أولى دول المغرب إقليميا وإفريقيا التي خضعت لسيطرة المحتلّ الفرنسي إذ رافقه في المهمة الاستعمارية فريق من المستشرقين منسقين مع الباحثين في الإدارة الاستعمارية، لذلك ارتبط الاستشراق الفرنسي في الجزائر مند البدايات الأولى للاحتلال بمسار التوسع الاستعماري ويعدّ أحد مظاهر الغزو الثقافي الفرنسي فعقب الحملة مباشرة والتي ضمت عددا كبيرا من الفنانين والمترجمين، فقد كان التراث الاستشراقي بمثابة دليل على الاستعمار في شعاب الشرق وأوديته من أجل فرض السيطرة على الشرق وإخضاع شعوبها وإذلالها[1]. فأوّل اتصال يكون قد تم بين المحتل وأهالي الجزائر كان عبارة عن مناشير باللغة العربية اللهجية, يؤكدّ عليها جلّ المؤرخين على أنها اللهجة المشرقية الوافدة مع المترجمين, الذين رافقوا نابليون في حملته على مصر الذين انضمّوا إلى المعاهد الاستشراقية بعد ذلك في باريس أمثال جوني وإلياس فرعون. أما الإعلان الموجّه للعرب ... – وهو أول نصّ هامّ للدّراسات الاستشراقية في الجزائر – فقد ترجمه قبل توجه الجيوش الغازية "جان شارل زكار[2] -Jean Charles Zeccar" بمساهمة المستشرق سلفاستر دي ساسي(Silvestre de Sacy)[3]،وبيانشيBianchi.، والأرجح أنها عامية مشرقية وليس

1 - محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، 1997، ص 54.

2- كان زكارZeccar, المولود بدمشق سنة 178 أسقف كنيسة سانت نيكولا Saint-Nicolas بمرسيليا، عيّن ترجمانا للجيش وظلّ مرتبطاً بالحكّام العامّين من دوبرمون إلى بيجو Bugeaud، وقدم دروساً في اللغة العربية لمدة ثلاث سنوات عندما وضعت أسقفية الجزائر تحت تصرفه في سنة1845، ينظر :

Henri Massé , Les Etudes arabes en Algérie (1830-1930) , in La Revue Africaine , n°74 , 1933, p209.

3- يعتبرونه منشئ علم الإستشراق في أوروبا، ولد عام 1757، وتعلم العربية والعبرية والكلدانية والسريانية ، ثم عيّن مدرساً في مدرسة اللغات الشرقية الحيّة بباريس ، وأصبح منذ عام 1824 مديراً لها، وعمل في وزارة الخارجية في عهد نابليون 1806-1811 كمترجم لنشرات الجيش(بدون أجر)، كما أنه ترأس الجمعية الأسيوية منذ تأسيسها

بعامية جزائرية ما يؤكد جهل القوات الغازية للجزائر ولهجاتها، وكذلك جهاز المترجمين ذوي الأصول المشرقية من أمثال جواني فرعون Johanny Fharaon الذي يعتبر أوّل من ألف كتاب في النحو خاص بعامية الجزائر، حيث تضافرت الجهود في هذا المجال مدعّمة بتزكية من الحكومة الوصية التي ساهمت في تخريج الدفعات الأولى للمترجمين العسكريين، ولم يكن الهدف من تعليم العربية في الجزائر الإطّلاع على جمالها ، بل ركزت الجهود التعليمية وبالذات من مدرسة اللغات الشرقية بباريس، على لغات المنطوق دون المكتوب أي العامية على حساب الفصحى ليس لشيء، إلا للتواصل مع الشعب المغلوب ، بغية استكشاف عقليته ومن ثمة بسط الهيمنة اللغوية والثقافية وإحكام السيطرة عليه، فيكون أداة طيّعة منفذة لكل الأوامر دون تردد لأنها ترى في الغالب القوة والقدرة.

ومن هنا يمكن القول بأن أولى الجهود الاستشراقية قد تمّت على يد العسكريين من المترجمين، أمثال مرسلين بوسيي (M.Beaussier) وقد ذكرهم هنري Henri Massi في المجلة الإفريقية سنة 1933م " لقد انتمى لسلك المترجمين العسكريين ضباط متعلمون وإن اقتصرنا على أولئك الذين برزوا بفضل منشوراتهم المتعلقة بالعربية فلا بدّ لنا أن نذكر ارنو Arnaud فيرو Feraud مرسيي MercierبروسلارBrosselar روسو Rousseau، ومن بين هؤلاء يحتلّ بوسيي (Beaussier) مكانة الشرف "[1] ولا شكّ بأن الإدارة الاستعمارية " كانت تنظر بوجه عام إلى دراسة اللغة كوسيلة للتغلغل السياسي وليس كعنصر من الثقافة الفكرية، وبهذا الصنيع ظلّت محصورة في الدور الذي أوكل لها، فهذا التصور سرعان ما أثر على مؤلفي الكتب التعليمية، والذين ركزوا عموما على تكرار الكتب المدرسية ذات الصبغة العملية، وكتب النحو دون الانشغال باللهجات المحلية بدراستها دراسة منهجية، لأنه كان ينظر إلى اللغة العربية كأداة بسيطة تمكن من الإتّصال بالأهالي ليس إلاّ[2] "

وهذا ما أوضحته الدراسات اللغوية والتاريخية والتراثية والدينية والاجتماعية... لبحوث جمّة، ومكثّفة ونظريات تتظاهر بالعلمية والموضوعية الخاصة بالجزائر - في تلك الحقبة الزمنية- ونظراً لجهل الاحتلال بالمنطقة، فقد استعانت إدارته بفريق من الخبراء الميدانيين في الترجمة والتاريخ وعلم الإجتماع، والآثار والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا .... لمعرفة تكون أكثر دقّة وشمولية لأجل دراسة عقلية الشعب المستعمَر، وفي هذا يقول جان لويس بريني (J.L

1822. أبدى إهتماماً كبيراً بتدريس العامية الجزائرية ، توفى عام 1838 ، مخلّفاً عدة مؤلفات حول اللغة العربية وآدابها ولهجاتها،وله عدة أعمال حول النحو العربي وأدبه، وبالرغم من أنه لم يزر الجزائر إلّا أن المناشير التي وزعت عشية الإحتلال كانت من إنشائه وتحت إشرافه ينظر :

Louis John Bresnier , Première Proclamation Française aux Algériens , in La Revue Africaine n°06, 1862, p 143.

1- Henri Massé ,opcit,p 224

2- Henri Massé,op ,cit,p226

Bresnier)[1] في محاضرته الافتتاحية لدرس العربية الدارجة في سبتمبر 1936م : " إن مهمّتنا تكمن في إرشادكم إلى كيفية التغلب على الصعوبات وتمكينكم من بلوغ النتائج التي ترمون إليها، ذلك باجتهادنا في دراسة لغة العرب سنقوى على تقديمه بوصفه متوحشا تماما ... يجب إقامة العلاقات الكثيرة والمتواصلة للكشف عن قلب الأهالي، وبفضل هذه الصلات نتوصّل إلى معرفة دقيقة لذهنية العربي الذي بدوره سيعوّد نفسه على معرفتنا وتقدير قيمة تجارتنا وصناعتنا ... إنه السبيل الوحيد الذي يمكّننا من التأثير على العرب، ذلكم التأثير الذي زوّدتنا به حضارتنا اللامعة سنتمكن من إقناعهم إن كنّا نتمتّع بالقوّة المادّية، فإننا كذلك نتمتع بمزايا الخبرة والدقّة اللتين يبطلان جميع محاولاتهم ضدنا "[2]. وهذا ما تطلّب تضافر الجهود بين المستشرقين وإدارة الاحتلال، والسير جنباً إلى جنب لإنجاح المخطط الاستعماري، " فالاستشراق الفرنسي يتفق مع فعل الاحتلال ولكنّه يختلف معه حول الوسائل التي يتمناها المستشرقون أن تكون أنجع، ولذلك فهم يميلون الى الاحتلال العلمي والمنهجي"[3] .

فمن دواعي الحاجة مع بداية الإحتلال كان حريّا بإدارته الاستعانة بفريق من المترجمين العسكريين -على وجه الخصوص - لأنهم الواسطة الفعّالة التي تمكّن من التعامل مع السكان والاحتكاك المباشر لا سيما بعد تقسيم الجزائر إلى مقاطعات وعمالات وتأسيس المكاتب العربية في المدن والقرى في فترة الحكم العسكري، والتي كان يرأسها غالباً المستعربون العسكريون، ومعهم المترجمون الذين سمحت لهم علاقتهم المهنية بالتوسع أكثر لمعرفة حياة الأهالي عن قرب، لتتعدّى في غالب الأحيان التقارير الإدارية المهتمّة بعادات السكّان، ولهجاتهم وتراثهم وأنسابهم ودراسة فلكلورهم، وكأنه ضرباً من الجوسسة، ثم شرعوا في حركة جمع وترجمة وتأليف اعتُبرت أولى مسيرة الاستشراق الفرنسي في الجزائر، وفي الوقت نفسه أنشأت أوّل جريدة ناطقة باللغتينLe MoniteurAlgérien في شهر جانفي 1832[4], وقد لعب المترجمون العسكريون الدّور البارز في نشاط الترجمة الفورية التي شهدت ازدهاراً، وعرفت بجهازها القويّ والفعّال في إنتاج غزير لأكداس من النصوص

1مستشرق فرنسي تلميذ دي ساسي تولى تدريس العربية في الجزائر خلافا لجواني فرعون أنشأ كرسي للعربية في الجزائر له عدة أعماال حول اللغة العربية الفصيحة و العامية، ينظر : يحى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، 2004، ص 254 .

2August cour , Notes sur la langue arabe d'Alger , de Constantine et Oran (1832-1879) in La Revue Africaine n°65,1924,p29 .

3- محمود سعدون الساموك، الوجيز في علم الاستشراق، دار المناهج للنشر والتوزيع, 2003 ص15 .

4- هي جريدة أصدرتها الإدارة الفرنسية في الجزائر، كانت تصدر باللغة العربية والفرنسية وهي موجّهة للأهالي، وأوكلت مهمة الإشراف عليها إلى مكتب الشؤون الأهلية في الحكومة العامة، وبتاريخ 27 يناير 1832 صدر أول عدد لجريدة حكومية استعمارية في الجزائر، ينظر : إبراهيم لونيسي، القضايا الوطنية في جريدة المبشر (1847-1870)، رسالة لنيل شهادة ماجستير، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1993-1994، ص 1، 12.

والعرائض والوثائق المترجمة كما تم نشر أعمالهم في الجمعيات المتخصصة في شكلها البسيط ، والعامّ لأجل التعريف بالشعب المحتل في مختلف عصوره، ومظاهره ليس إلاّ.

الاهتمام باللهجات العامية :

لقد كان لمدرسة الاستشراق الفرنسي دورها في دراسة اللهجات العربية عامّة، والجزائرية على وجه الخصوص، فقد بدأت هذه المدرسة منذ احتلال الجزائر تهتم بالبحث في جلّ الميادين المساعدة في تجسيد مقصودها، وكان في مقدمة هذا الهدف الميدان الثقافي، فبعثت الكثير من علمائها بغية دراسة الواقع اللساني للمجتمع الجزائري، فدرسوا اللهجات العربية والأمازيغية كما درسوا عادات وتقاليد ومعتقدات وأعراف الشعب الجزائري.

و الجدير بالذكر أن جهود العسكريين قدمت فكرة عامة عن الاستشراق في الجزائر والذي أخذت ملامحه تظهر شيئاً فشيئاً بعد تنظيم التعليم العربيفي الجزائر كخطوة أولى، ثمّ اتّجهوا إلى البحث عن ثغرات تمكّن الاحتلال من التغلغل إلى الأراضي الجزائرية والتمكّن من عقلية سكانها والبحث عن الثّغرات للاستفادة منها، واستمرّ وضع الاستشراق في المرحلة الاولى على التأليف المعجمي للعامية الجزائرية بهدف التواصل باللغة المنطوقة دون المكتوبة (الفصحى)، ففي المجال اللغوي جاء التركيز على التأليف المدرسي الموجّه للأوروبيين الذين كانوا يتعلّمون اللغة العربية أو الدّارجة، كما صدرت عدة قواميس في هذا المجال في الفترة نفسها، ثم توالى هذا النوع من التأليف لحاجات الإدارة الإستعمارية، حيث نشر سنة 1843 قاموس عربي- فرنسي وفرنسي-عربي لصاحبه رولان دي بوسي (R.D.Beaussier) تحت عنوان " L'Idiomed'Alger " ومعجم باللغة البربرية للمترجم دي لابورت (De laporte) نشرته المجلّة الأسيوية سنة 1836م والذي سمّاه " Vocabulaire de Berbère " كما أصدر كتابه الموسوم " Principe de l'arabe en usage à Alger " وقاموس دانينوس الذي وزع على ضباط الجيش الغازي ، والمعجم الفرنسي - العربي للهجات الدارجة الإفريقية بالجزائر وتونس والمغرب ومصر للمستشرق الكبير جان مرسيل (J.Marcel) " Le Vocabulaire Français-Arabe des dialectes africainsd'Alger" وقاموس مارسلينبوسيي(M. Beaussier) سنة 1887، والذي جمع فيه مختلف الألفاظ المستعملة في العامية، وليس العامية الجزائرية فقط بل وحتى التونسية والمغربية[1]... وقد شملت إنجازات المستشرقين الفرنسيين مختلف الميادين، كما عمل المترجمون العسكريون في هذه الفترة على الدراسات الاجتماعية والإثنية والمدن والمناطق ونشروا أبحاثهم في المجلات

1- وقد ظهرت محاولات عديدة ومجهودات جبّارة لتأليف قواميس خاصة باللغة العامية، ونجد أن هناك بعض العسكريين الذين تعلّموا اللغة العربية وشغلوا مناصب مرتبطة بالأهالي، قد أدلوا بدلائهم في هذا المجال، ينظر :
Henri Massé , Les Etudes arabes en Algérie (1830-1930), p 209,210, 211, 214.

العلمية المتخصّصة، وما كان يميّزها أنها جهود لا تستند على مستشرقين محترفين بأتمّ معنى كلمة الاستشراق، ومن جهة ثانية فقد صبّت جلّ اهتمامها في دائرة استكشاف المجتمع الجزائري ولهجاته، وعقائده، وعاداته، وتاريخه... وما تميّز به الميدان اللغوي الاستشراقي في فترة الاحتلال لم يزغ عن التأليف المدرسي الموجّه للأوروبيين الذين كانوا يتعلّمون اللغة العربية أو العامّية، فصدرت عدّة قواميس في هذا المجال لاستكشاف المجتمع الجزائري ومصادره ولهجاته وعقائده وتاريخه وتسهيل مهمة التواصل معه بالاعتماد على المترجمين العسكريين الذين تولّوا المهام العسكرية والإدارية أكثر منها أكاديميات لقلّة المحترفين في مجال الاستشراق وانعدام المؤسسات العلمية المتخصصة في الجزائر.

وكما عرفت الجزائر في ظل الاحتلال نشاطاً وسعاً في الترجمة والتأليف المدرسي، فقد شهدت مدينة الجزائر أيضاً أربع دروس للعربية، أطلق عليها فيما بعد باسم كراسي اللغة العربية، في مرحلة الإستشراق الأولى أي عقب الاحتلال مباشرةً، فأضحى الاستشراق الفرنسي يؤسّس لنفسه قاعدة متينة في المجال اللغوي لا سيما مع جهود بريني (Bresnier) في التدريس والتأليف والترجمة والتكوين .... ويعتبر لويس جاك بريني مؤسس الاستشراق الفرنسي في الجزائر والذي تخرج على يده العشرات من المترجمين والباحثين، ولد في مونتارجيس سنة 1814، إشتغل في الطباعة أولاً، وأحبّ اللغات الشرقية خلال مزاولة دروسه الكلاسيكية ليلاً، فقصد باريس وتخلّف على دروس سلفاستر دي ساسيوغيره، ولهذا عندما افتتحت أستاذية العربية في الجزائر عيّنه أستاذه على رأسها، وإليه يرجع الفضل في تأسيس كرسي العربية[1] " ولم يكن غرض الفرنسيين تعليم الفصحى ولا المحافظة على العربية المكتوبة أو تثقيف أهلها وإنما كان التعرّف على الجزائريين بوسيلة الاتّصال الوحيدة وهي العربية الدارجة ثم العمل على نشر الفرنسية بينهم بالمؤثّرات الأخرى غير التعليم "[2]بالرغم من اسهاماته (أي بريني Bresnier) في التأليف بالعربية وقواعدها ونحوها لمدة زمنية طويلة، حيث كتب يقول في مقال نشرته المجلة الآسيوية سنة 1838 عارضاً طريقته " العربية الجزائرية كغيرها من اللهجات العربية لا تستعمل إلا في العلاقات العائلية وخاصة في الخطاب، ولا تكتب لأنه لا يوجد مراجع لها لدى الأهالي"[3]، قدّم فيه مبادئ اللغة العربية المنطوقة في الجزائر وإيّالتها مع ذكر الصفات المميزة للهجة الجزائرية، كما قدّم تفاصيل عن الثقافة الفكرية للأهالي لذا اعتمد في تدريسه على كتاب لأستاذه كوزان دي بروفنسال >

1- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993، ص 97.

2- أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج5، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1998 ص17.

3- John-Louis Bresnier , Esquisse de la langue arabe parlée à Alger , in Le Journal Asiatique , Tome V , 3ème :série , 1838 , p589

<Grammaire de l'arabevulgaire، و"نحو دي ساسي"، بعد تأسفه على قلة المراجع الخاصة بتدريس العامية وفي معرض حديثه أثناء المحاضرة الافتتاحية، ذكر المصاعب التي يلاقيها في التدريس، لكنه كان أكثر تفاؤلاً حين ختم كلمته بذكر مزايا الدّراسة الجادّة للغة العربية مع " إقامة علاقات أكثر حميمية مع الأهالي الذين سيعتادون على اعتبارنا لا كغزاة، ..بل كحماة لمصالحهم ولأقاليمهم مع دراسة أدبهم الذي يمكّننا من بلوغ مصدر أفكارهم وأحكامهم المسبقة وعاداتهم" [1]ولهذا أُدرج تدريس العامية في المدارس الفرنسية آنذاك وفي المدرسة العليا لتكوين المعلّمين مع الاشتغال بالتدريس والمساهمة في نشر النّصوص والمعاجم لتسهيل المهمّة الاستعمارية في التواصل مع الأهالي، يقول (بريني Bresnier) في مقدمة كتابه : " إن الدراسات العربية في الجزائر يجب أن لا تقتصر على الأبحاث المتعلقة بفقه اللغة والتاريخ والأدب كما هو حاصل في أوروبا، بل يجب أن تعمل على توفي أدوات لأجل الفهم والتواصل مع جميع أشكال التفكير، بشكل عفوي سواء كان ذلك بالمشافهة أو بالكتابة، لذا يجب إقران الجانب التطبيقي بالجانب النظري في تبادل مثري وفعّال" [2]، ومن أهم أعماله : مصنّفه الموسوم " ChrestomatieArabe "(نصوص عربية مختارة) نشر عام 1845، وهو عبارة عن مجموعة من الرسائل والعقود، وكتاب " AnathologieArabeélémentaire" واللذان يعدّان من أسس تعليم العربية في الجزائر بالإضافة إلى كتابه " LeçonsThéoriques et Pratiques Du Cours Public de la Langue Arabe " والذي طبع عام 1855م .

فالمستشرقون في الجزائر كانوا مرتبطين بالإدارة الفرنسية ارتباطا سياسيا وكانوا مدعومين من قبل لجنة " إفريقيا الفرنسية " التي كان مقرّها بباريس ومن قبل زعماء الكولون، ومن الجامعات الفرنسية، ومن اللّوبي الاستعماري عموما"[3].

وبعد المراجعة الشاملة التي شهدتها فرنسا في مجال التعليم بعد 1870م، جاءت هده الفترة لتثمن الجهود الاستشراقية التي بلغت أوجها ما بين سنتي 1879 إلى غاية 1930، والتي توّجت بإنشاء كرسي للغة العامية الجزائرية في باريس عام 1864" أنشأت الوزارة أستاذية للعربية الدارجة في مدرسة اللغات الشرقية بباريس، وقد عيّن على رأسها السيد دي سلان(De Slane)الذي كان ترجمانا للجيش فيما سبق ... ومن ثمّ تبين الاهتمام المتزايد الذي توليه السلطات لأستاذيات اللغة العربية"[4].ثم كرسي للبربرية في باريس عام 1913م،

1- Auguste Cour ,Lbid , p31

2- John – louis Bresnier , Leçons Théoriques et pratiques du cours public de la langue arabe , 2è Edition , Typographie et Iythographie Adolphe Joudan , Alger , 1855, p 14 .

3- أبو القاسم سعد الله , تاريخ الجزائر الثقافي ,ج5 ص14.

4-AugusteCour , lbid,p61

ومع ظهور مدرسة الآداب التي تحوّلت إلى كلية الآداب عام 1909م وانعقاد المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين في الجزائر سنة 1905م تحت إشراف رينيه باصيه (R. Basset)[1] الذي يعتبر عميد المستشرقين الفرنسيين في الجزائر وقتئذ، هي من أهم الفترات الذهبية للاستشراق الفرنسي في الجزائر .. إذن ف" صناعة المعاجم واللسانيات والتاريخ الديني والتحقيقات والترجمات للنصوص والاثنوغرافيا والفلكلور والكتب المدرسية هي أكثر المجالات التي عني بها مستعربوا الجزائر"[2]. أمّا مرحلة ما بين (1930 ألى 1962) فمّيزها التوسع في إنشاء المعاهد المختصّة كمعهد الدراسات الشرقية ومعهد الدراسات الصحراوية ثم معهد الدراسات العربية ... وقد عرف الاستشراق هزّات عنيفة خلال الحرب العالمية الثانية وخلال حرب التحرير والحرب الباردة.

ومع ثمانيات القرن التاسع عشر شهد الاستشراق انطلاقة حقيقية وفعّالة بحيث كان أكثر تنظيما وتخطيطا، فقد شهدت هذه الفترة ظهور جيل من المستشرقين المحترفين الذين تكوّنوا في مدرسة الآداب بالجزائر أو تخرّجوا من مدرسة اللغات الشرقية بباريس, يساعدهم في ذلك المترجمون ومجموعة من الجزائريين الذين تلقّوا تكوينا في المدارس الشرعية الفرنسية أمثال بلقاسم بن سديرة, ومحمد بن شنب وحليم بن سماية، والسعيد بوليفة الذي تحدّث في مقال له في المجلة الآسيوية سنة 1905م عن مهامه في البحث عن المخطوطات البربرية في المغرب والذي كلّفه بها أستاذه باصيه (Basset) "Manuscrits berbères du Maroc"مشيدا بالصعوبات التي واجهته في المغرب ومؤكّدا عل تلقّيه المساعدة من بعض اليهود في إنجاح مهامه والتي مكّنته من العثور على مخطوطات بربرية باللغة العربية, وكدا العثور على مخطوطات لبردة البويصري بالبربرية (تمزيغت) [3]. ونشطت إلى جانب ذلك الجمعيات العلمية المتخصّصة، ويعدّ الاهتمام بدراسة لهجات المغرب خصوصا وإفريقيا عموما من أبرز النشاطات اللغوية التي لقيت رواجا واسع النظير, وعلى غرارها نذكر أعمال المستشرق وليام مارسي (William Marçais) الذي اهتم باللغة الأدبية وبلهجات أفريقيا الشمالية, والتي كان لها الفضل في تولّيه إدارة المدرسة العليا للعربية بتونس ثم مدرسة اللغات الشرقية حيث استخلف هوداس (Houdas), ومعهد فرنسا, ومن بين أعماله "نصوص من تكرونة , دراسة في إحدى اللهجات الريفية التونسية (Etude sur un dialecte rural de Tunsie ‘ Takrouna’) وقدّم نماذج للتحرّيات اللسانية حول لهجتي تلمسان وسعيدة (Dialectes de Tlemcen , des Ouled Brahim de Saida)...الخ[4] .

1- تخرّج من مدرسة اللغات الشرقية، وكان في طليعة محرّري المجلة الإفريقية، ونشرة المراسلات الإفريقية، وأسهم في مجلات علمية عديدة ورأس مؤتمر المستشرقين في الجزائر، وقد اهتمّ بدراسة اللهجات البربرية، ينظر: يحى مراد، معجم أسماء المستشرقين، 204-205.

2- Henri Massé ,op.cit,p25

3- SaïdBoulifa ,Manuscritsberbères du Maroc , in : Journal Asiatique , Tome VI,X,1905,p334 .

4- M. Canard, William Marçais, Revue Africaine, vol 101, année 1957, faculté de lettres, Alger, p 427-428.

لتبقى الجهود اللغوية للاستشراق الفرنسي تصبّ في حقل اللسانيات ، والمعاجم ، والخطوط (الكتابة) والتاريخ الديني وتحقيق وترجمة النصوص الأدبية والتاريخية والفقهية والعلمية ثمّ الدراسات الإثنوغرافية والفلكلورية، وأخيراً الكتب المدرسية، "فالاستشراق الفرنسي في عموم توجّهه، يتميّز بطرحه التاريخي الفيلولوجي، وبملمح نبرته الصليبية وروحه التنصيرية، وأهدافه الاستعمارية، ووصايته وهيمنته الثقافية .. فالاستشراق الفرنسي كان غزواً خاصّاً لخدمة مصالح فرنسا وأكثر أثراً وتأثيراً في هوية مستعمراته الشرقية، بل وكان غزوا للغة والقيم والعادات والتقاليد، وكانت أساليب عمله مباشرة في أنشطتها الدينية والثقافية"[1] ، وبالمقابل لقي المستشرقون مكانة مرموقة لدى حكوماتهم نظير الخدمات الجليلة التي قدموها لبلادهم دعما للمخطّط الاستعماري التوسّعي، وفي هذا الصدد يدلي نجيب العقيقي برأيه قائلاً :" ولمّا رأت معظم دول الغرب عقد الصلات السياسية بدول الشرق والاغتراف من تراثه والانتفاع بتراثه والتزاحم على استعماره؛ أحسنت كل دولة إلى مستشرقيها فضمَّهم ملوكُها إلى حاشيتهم أمناء أسرار، وتراجمة، وانتدبوهم للعمل في سلكي الجيش والدبلوماسية إلى بلدان الشرق، وولُّوهم كراسي اللغات الشرقية في كبرى الجامعات والمدارس الخاصة والمكتبات العامة والمطابع الوطنية، وأجزل لهم العطاء في الحلِّ والتّرحال، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضوية المجامع العلمية[2] " .

أساليبهم في توثيق اللهجات المحلية :

وبعد الحديث عن جهود الإستشراق الفرنسي في المجال اللغوي بالتحديد والجهود الجبّارة التي أُنجزت لمثل هذه الدراسات الخاصّة بإحياء اللهجات المحلية توثيقاً ودراسة، وذلك خدمة للأهداف الاستعمارية في تلك الفترة، إذ في كل مرحلة من مراحل التطور الاستعماري نجد الدّعم التامّ للاستشراق المتماشي حسب المشروع الاستيطاني سائرين دوماً جنبا إلى جنب نحو التكامل فيما بينهما. بدءا بالقرارات السياسية للقادة والحكّام وتثبيتاً ميدانياً في حقول الإنجاز المهيكل في شكل جمعيات علمية ومجلات، وصولاً إلى مدرسة الآداب بالجزائر، وما أمكنها من تقديم الأفضل للمستعمر داعمة مخطّطة إلى إنشاء معهد الدراسات الإستشراقية بجامعة الجزائر عام 1934م، إذن سنحاول أن نبرز أهمّ الأساليب والجهود في توثيق هذه اللهجات المحلّة :

---

1 -الطيب بن ابراهيم ، الإستشراق الفرنسي وتعدد مهامه في الجزائر ، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر 2009، ص 90 .

26- نجيب العقيقي المستشرقون، ج3، ط4، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1980، ص 604 .

1/اللجان العلمية :

قامت الجمعيات العلمية والثقافية بالعديد من الأبحاث في مختلف المجالات في شكل جماعي ما ساهم في ظهور مؤلفات ومنشورات قيّمة تعد موسوعة معرفية ومرجعية تاريخية لتاريخ الجزائر الثقافي في العهد الاستعماري، نذكر منها بحوث جامعة الجزائر بمختلف كلياتها ومعاهدها، وكذلك لجنة التحقيق في أوضاع الجزائر مثل لجنة 1933-1934 ولجنة 1891-1892 بالإضافة إلى أعمال اللجان العلمية ، والجمعيات التاريخية ، والتي خصّصها رنييه باصي (R. Basset) في مقال للمجلة الآسيوية سنة 1920 حيث كتب تقريراً حول نشاط فرنسا العلمي في الجزائر وشمال إفريقيا [1].

2 / الجمعيات العلمية المتخصصة:

واكب ظهورها احتلال الجزائر, فسعت جاهدة لمدّ يد العون للإدارة الاستعمارية, بتقارير تخصّ الشعب المستعمر فنشطت في البحوث العرقية والأنثروبولوجية, وكانت في بداياتها تحت تأثير العسكريين الذين اشتغلوا ميدانيا فسجّلوا ملاحظاتهم، كما أن هذه الجمعيات المتخصّصة اهتمّت بشكل ملفت للنظر بالتاريخ لاسيما الآثار الرومانية والمسيحية على حساب الحضارة العربية الإسلامية للمنطقة ليس إلا تثبيتا للأسطورة الخيالية "الجزائر فرنسية" محاولة لبتر أواصر صلتها بالعالم الإسلامي والعربي وضمّها إلى ممتلكاتها واعتبارها امتدادا إفريقيا لفرنسا.

و قبل الحديث عن الجمعيات العلمية التي ظهرت في الجزائر لابدّ من ذكر بعض الجمعيات التي ظهرت في فرنسا واهتمّت بشكل كبير بالاحتلال الفرنسي للجزائر, فمنها الجمعية الآسيوية التي تأسست في باريس سنة 1922 والتي كان يرأسها سيلفاستر دي ساسي (S.DE CACY) الذي يعتبرونه أب الإستشراق في أوروبا وقد نشط في المجلة الصادرة عن الجمعية مستشرقون فرنسيون كانوا قد استقروا في الجزائر وساهموا في كتابه تقارير وأبحاث متنوّعة ومن بين هذه الجمعيات نذكر الجمعية الشرقية التي تأسست سنة 1841 بباريس وكانت تصدر "مجلة الشرق" والتي أصبحت تسمى بعد ذلك ب "مجلة الشرق والجزائر" والتي جاء في فقرتها القانونية حسب ما يذكره الأستاذ أبو القاسم سعد الله "يجب أن نبذل جهدنا للهيمنة عليها (بلدان الشرق) لصالح الحضارة – وكذلك الجزائر – هذه الأرض الإفريقية الواسعة التي كانت من قبل متوحّشة, ومتمرّدة، وهاهي اليوم تفتخر بقوانينا وفنوننا وعاداتنا وصناعاتنا، وهي تخطوا الخطي نحو التقدم[2] ".

1- René Basset , Rapport sur l'activité scientifique de la France en Algérie dans l'Afrique du Nord depuis 1830 , in : Le journal Asiatique, Tome XV, Paris , 1920 , pp 91-96

2- أبو القاسم سعد الله تاريخ الجزائر الثقافي, ج5, ص91.

و من بين الجمعيات نذكر الجمعية التاريخية في الجزائر(1856)، وبحوث جامعة الجزائر بمختلف مدارسها وكلياتها ومعاهدها، وأعمال لجنة التحقيق في أوضاع الجزائر, ولجنة الاحتفال المئوي بالاحتلال (1925) والجمعية الآسيوية (1822) والجمعية الجغرافية والجمعية التاريخية.

الجمعية التاريخية الجزائرية 1856 :

تأسّست في العاصمة في عهد الماريشالراندون الرئيس الشرفي لها بحكم التقليد االسّائر في المستعمرة، أمّا رئيسها الفعلي هو أدريان بير بروجر وكان الهدف منها تقصّى تاريخ الجزائر من العهد الليبي إلى العهد التركي ومن أعضائها المستشرق لويس برينيي (L. Bresnier) أستاذ حلقة اللغة العربية والمترجم العسكري والمشرف على جريدة "المبشر" البارون ديسلان(De Slane), ثم انضم اليها بعد ذلك عدد من المترجمين والمدنيين وثمّنت جهودها بإنشاء "المجلة الإفريقية" التي اهتمت بنشر المخطوطات البربرية والعربية والاهتمام باللهجات بدراستها ودراسة الأهالي والفلكلور والأدب الشعبي ومواضيع التصوف واللسانيات، وهي بمثابة مكتبة تاريخية مهمّة لمن يعوّل على دراسة تاريخ الجزائر والاستشراق في الجزائر، وقد نشط فيها كل من شارل فيرو ولويس رين وباصيه ودي قرامونوماسكري بيزان وفيليب مارسي وجورج مارسي وجوزيف ديبارمي وجان كانتنو الذي اهتمّ بالدراسات الصوتية للهجات المغاربية ...الخ، ومن بين الجزائريين محمد بن شنب وابنه سعد الدين بن شنب وسليمان رحماني, ومحمد صوالح... الذين طبعوا المجلة بأسمائهم، وقد كانت تصدر مرتين في الشهر ثم أصبحت مجلة فصلية، ولم تتوقف عن تقديم البحوث إلا في فترة الحرب العالمية الأولى 1914 – 1918، أما توقفها النهائي فكان سنة 1962 تاريخ استقلال الجزائر، يقول بربروجر: «لقد أسهمت هذه الدوريات في إعطاء لمحات عن البحث العلمي في هذا البلد، غير أن النتائج المتوصل إليها لم تكن منظمة تنظيماً مُحكماً يؤسس لقواعد بحث علمي حقيقي وهو الأمر الذي دفعنا في الجمعية التاريخية الجزائرية إلى إنشاء "المجلة الإفريقية«"[1].

و قد توالت الجمعيات العلمية في أهم المدن الجزائرية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر"الجمعية الأثرية" في قسنطينة والتي تأسست عام 1852، وهي من أقدم الجمعيات وكان صاحبها شاربونو (Charbonneau)الذي كان أستاذ حلقة اللغة العربية بقسنطينة. وفي الغرب الجزائري أسست "الجمعية الجغرافية والأثرية لإقليم وهران سنة 1878، وصبّت اهتمامها بالغرب والجنوب الجزائري، وساهم الكثير من المستشرقين في نشر كتابات هامّة حول تاريخ المنطقة وجغرافيتها في مجلتها "نشرة" من أمثال رينية باصي وألفريد بيل كما اهتمّت أيضا بالمغرب الأقصى.

1-A. Berbrugger, «Introduction du premier numéro», in Revue Africaine, n° 1, vol. 1, p. 5.

3/ معهد الدراسات الشرقية :

تولى تأسيسه المستشرق الفرنسي جورج مرسيه (G.Marçais) مع جماعة من أعضاء كلية الآداب، وحوّل المعهد أنظار اهتمامه إلى الدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي والعربي، والذي يعدّ المغرب العربي جزءًا منه، فتولّى دراسته عرقياً ولغوياً وتاريخياً وإثنياً، وأنشأ المعهد حوليات تضمّنت التصوّف واللهجة العامية والمكتوبة في الأندلس .. وغيرها من الأعمال المتعلقة بتاريخ المغرب العربي، وصرّح السيد جورج هاردي مدير أكاديمية الجزائر في مقدمة العدد الأول لحوليات المعهد ما يلي : " وهدفنا الرئيسي من تأسيس المعهد هو تكوين بحوث جماعية ولجان علمية لنشر إنجازاتها، وعليه فالمعهد ليس حكراً على الأساتذة الجامعيين لمعهد الآداب بل يمكن لكل المستشرقين الانضمام إليه سواء من جامعات فرنسا أو من المستشرقين الأوروبيين ... فالاهتمام بلغة وديانة الجزائر ليس وليد الساعة بل هو اهتمام الجميع، فالجزائر عتبة إفريقيا السوداء وبوابة الصحراء"[1] .

4/ مؤتمر المستشرقين الرابع عشر بالجزائر 1905 :

يعتبر المؤتمر الوحيد الذي انعقد خارج أوروبا في دولة عربية من القارة الإفريقية وكان الهدف منه دعم الطرح الداعي بأن الجزائر جزء من فرنسا، لكون الجزائر مستعمرة استثنائية، وترأّس المؤتمر أحد كبار المستشرقين الفرنسيين ، الذي أصبح بعد ذلك عميداً لكلية الآداب بجامعة الجزائر رينيه باصيه (R.Basset)، وحضره كثير من الشخصيات العسكرية والسياسية الحاكمة في البلاد، وضمّ ما يقرب خمسة مائة مشاركة لمستشرقين من مختلف البلدان، ويمثّل المؤتمر خطوة تطبيقية نحو الأمام في سياسة التكامل، والتحالف بين الاستعمار والاستشراق " فقد انتهى المؤتمر بإصدار وقائع ودراسات هامّة تخص الجزائر وإجازة عبد القادر الفاسي لبعض الجزائريين، وقد شارك عبد الحليم بن سماية والمختار الحاج سعيد وغيرهما من الجزائريين في أعمال المؤتمر [2]، وهذا ما يؤكّد استعانة المستشرقين بالجزائريين في أعمالهم العلمية وبحوثهم ، ناهيك عن الدّراسات المتعلقة باللغة البربرية ولهجاتها، والتي قدّمت في شكل بحوث في المؤتمر، نذكر منها دراسة ماسكريMasqucray حول التوارق، ومولييراMouliéras في الدراسات البربرية باللغة الأمازيغية (القبائلية) مع ترجمة باللغة الفرنسية " Les Fourberies De Djeha " و- Contes et légendesmerveilleuses de la grandeKabylie " وموتيلنكسيMotylinksi في دراسته للهجة جبل نفوسة والتي تعدّ دراسة سوسيولوجية ودراسة (ميرسييهMercier) للهجة الشاوية في منطقة الأوراس بالشرق الجزائري في مذكرة « La chaouia de l'Aurès

---

1-George Hardyn , Préface , Annales de l'istitut Oriental d'Alger , n°1, Jourdan , Alger , 1934 p3 .

- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر، ج5، ص 299

ولهجات بني سنوس للمستشرق (ديستانDestaing)،أمّا اللهجات البربرية المغربية فقد تناولها بالدراسة سعيد بوليفة Boulifa " Dialectesberbères de l'AtlasMarrocain" أمّا بالقاسم بن سديرة فإضافة إلى كتابه في النحو " Coursd'Araberégulier " وقاموس مزدوج اللغة " Dictionnairearabe – Français" ، وكتابه في الأدب العربي " Cours de littérateur arabe" و" coursgraduélettres" و" Manuscritesarabes" وقد تقدّم بكتاب حول اللغة البربرية (الأمازيغية" Le Cours De Kabyle " (، وتكون بذلك السلطات الاستعمارية استفادت من جهود الجزائريين اللغوية واللسانية في توسيع الهوة بين العرب والبربر من خلال اهتمامها الموضوعي والجادّ باللغة البربرية ولهجاتها وفلكلورها ... ليس إلا تبياناً للفروق اللسانية والإثنية، وتوطيد الصراع بين الطرفين لخلق مشكلة كبرى لدى الجزائريين والتشكيك في أصولهم وهويتهم والتفريق بينهم بتأليف أسطورة خيالية في منطقة القبائل الكبرى والتي لعب فيها الآباء البيض الدور الكبير في نشر المسيحية استناداً إلى الأسطورة التي تقول بأنّ سكان المنطقة من أصول رومانية مسيحية " الجزائر رومانية مسيحية " تدعيماً لسياسة " فرّق تسد " التي انتهجتها فرنسا في مستعمراتها التي كانت ترى فيها تنوعات لغوية ودينية، إحكاماً للهيمنة ليس إلاّ، فالاهتمام بالبربرية ولهجاتها، ليس سوى دعم للطرح اللغوي والتاريخي في شمال إفريقيا[1] ، ويحظى رينيه باصي (R. Basset) بمكانة رفيعة لما أنجزه من دراسة جادّة حول اللغة البربرية ولهجاتها في بلاد المغرب ، إذ يعدّ الرائد لما قدّمه من جهود ظل يعمل عليها قرابة عشرين سنة تمحورت خصوصا حول البربرية في منطقة الريف والجنوب الوهراني وبني ميزاب والشاوية وورقلة، وقد صيغت حصيلة الدراسات الصوتية والتركيبية تحت عنوان " Conte Berbère " و "- L'étudesur les dialectesberbère "

" Loqmanberbére" و" La grammaireberbére" وإلى جانب اهتمامه بالأدب العربي والشعر الجاهلي وبردات البوصيري وترجمته لكتاب " ألف ليلة وليلة " والفلكلور... ، ضف إلى ذلك اهتمامه بالدراسات البربرية . توّج المؤتمر بالعديد من الأعمال حول العامية الجزائرية، وهو ما يؤكّده المستشرق (إدموند دوتيE. Doutté) بقوله : " إنّنا على وشك الانتهاء من وضع القوانين الخاصة بالعامية ومناهجها مستفيدين ممّا تقدمة اللسانيات الحديثة" [2]، هذه الأخيرة التي كانت من بين أهم ما استفاد منه وليام وفيليب مارسي William et PhilippeMarçais في دراساتهما اللغوية للهجات تلمسان وجيجل وسعيدة، فقد أفنى المستشرق مارسيه حياته في عمل معجم للّغة العربية في شمال غرب إفريقية، ونشره بعنوان (نصوص عربية تكرونية) في ثمانية مجلدات صدرت ما بين سنة 1925م

1-Edmond Doutté , Louvre de l'école des lettres d'Alger , in , '' Revue Africaine '' , Vol :49,1905 ,P463

2- Edmond Doutté , op.cit.p443

و1961م، وألّف مارسولين بوسيه معجما بعنوان ((معجم علمي فرنسي عربي)) طبع بالجزائر سنة1871م في 746 صفحة، وصفه وليم مارسيه في ملاحظاته بقوله ((يمكن اعتباره أهم عمل للمدرسةالاستعرابية الجزائرية القديمة))[1]، وكتاب " الطريقة المستقيمة لتعليم لغة العامة " لديبارميJoseph Desparmet في التأليف المدرسي، وإضافة على الأعمال اللغوية ، فقد كان للدراسات الإسلامية واللغات السامية والفن الإسلامي والآثار الإفريقية نصيب من مشاركة كل من وليام مارسي وجورج مارسي...الخ. تنتهي القراءة الاستشراقية المعاصرة لتاريخ الجزائر، وبنياته الاجتماعية ومُكوّناته الثقافية إلى النتيجة نفسها وإن اختلفت طرق البحث ومناهجه، وإن تباينت المسالك التي ينفذُ منها بحثه وفكره، تلك النتيجة تحدّدها عبارة : إنّ الجزائريين عرب وبربر، ومن هنا فهمُ لسان العرب، ولسان البربر يُسهّل احتوائهم والسّيطرة عليهم.

فلقد كان من صميم الأعمال الاستشراقية، القضاء على اللغة العربية الفصحى، وذلك بمحاولة تفكيكها إلى عدّة لهجات مختلفة، إمّا بتشجيع اللهجات القديمة كالبربرية في شمال شرقي الجزائر، وإمّا البحث في لهجة الطوارق بالجنوب، زيادة على نشر الأمّية بين الأهالي...كما لجأ الاستعمار أيضا "لترسيخ المدرسة التي هي في الحقيقة سلاح ضدّ كل ما تبقّى من النظام التربوي والديني القديم، ويستخدمها كثيرا كتبرير إغلاق الزوايا"[2].

1- محمد بسكر، اهتمامات الاستشراق الفرنسي وتوجهاته في المغرب العربي، قراءة أنموذجية في التراث الجزائري، مجلة أصوات الشمال، ينظر : http://www.aswat-elchamal.com/ar/?p=98&a=48677

2- جلول عبد القادر، تاريخ الجزائر الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983، ص 80.

الخاتمـــة :

وفي آخر هذا البحث نخلص إلى جملة من النتائج والتوصيات من بينها :

- فالحديث عن الاستشراق الفرنسي ودراساته الأكاديمية، يجعلنا نقف على ضخامة هذه الأعمال وقيمة هذه الدراسات. ورغم إن معظم أعمال المستشرقين كانت تقوم على جمع المادة ودراستها بطريقة تقليدية، وكانت في معظمها تتميز بالخلط وكثرة الأخطاء، نقول رَغم كلّ ذلك، فإننا ينبغي أن نعترف لهم بفضل الريادَة، ونقدّر لهم دأبهم وجهدهم فيما قاموا به في هذا الجانب من الدراسات اللغوية.

- لا ينبغي الحطّ من قيمة الجهود الفكرية والعلمية للمستشرقين الفرنسيين بتأثير الأفكار الدّاعية إلى أنّ المستشرقين جميعا كانوا في خدمة الإدارة الاستعمارية، بل يجب علينا تثمين هذه الجهود وإعادة طبع التراث الذي نشروه ثمّ ترجمته إلى اللغة العربية لنعلم ما كُتب عنّا وعن ماضينا.

- كما ينبغي تكوين خليّة من الباحثين والدارسين يتابعون أعمال المستشرقين والدّراسات التي أنجزوها في مختلف صنوف المعرفة وخاصّة في الجزائر.

وأخيرا فتح باب الحوار مع المجتمع الاستشراقي الفرنسي، ومراجعة بعض الحقائق المغلوطة بمنهج علمي واضح، وباستراتيجية نقدية وموضوعية.

قائمة المصادر والمراجع :

- إبراهيم لونيسي، القضايا الوطنية في جريدة المبشر (1847-1870)، رسالة لنيل شهادة ماجستير، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1993-1994

- أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج5، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1998.

- إيفون تورين، المجابهات الثقافية في الجزائر المستعمرة المدارس والممارسات الطبية 1830-1888، تر محمد عبد الكريم أوزغلة، دار القصبة، الجزائر، 2004 .

- باعزيز بن عمر، اللغة العربية في المدارس الثانوية، البصائر، العدد 10، سنة 1947، من السلسلة الجديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان-.

- جلول عبد القادر، تاريخ الجزائر الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983.

- ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، ج1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان.

- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993.

- الطيب بن ابراهيم ، الإستشراق الفرنسي وتعدد مهامه في الجزائر ، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى ، الجزائر، 2009 .

- محمد بسكر، اهتمامات الاستشراق الفرنسي وتوجهاته في المغرب العربي، قراءة أنموذجية في التراث الجزائري، مجلة أصوات الشمال:

http://www.aswat-elchamal.com/ar/?p=98&a=48677

- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري دار المعارف، القاهرة، 1997.

- محمود سعدون الساموك الوجيز في علم الاستشراق، دار المناهج للنشر والتوزيع, 2003

- نجيب العقيقي المستشرقون ج3، ط4، دار المعارف القاهرة مصر 1980.

- يحى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، 2004.

- A. Berbrugger, «Introduction du premier numéro», in Revue Africaine, n° 1, vol. 1.

- August cour , Notes sur la langue arabe d'Alger , de Constantine et Oran (1832-1879) in La Revue Africaine n°65,1924.

- Edmond Doutté , Louvre de l'école des lettres d'Alger , in , '' Revue Africaine '' , Vol :49,1905 .
- John-Louis Bresnier , Esquisse de la langue arabe parlée à Alger , in Le Journal Asiatique , Tome V , 3ème :série , 1838.
- John – louis Bresnier , Leçons Théoriques et pratiques du cours public de la langue arabe , 2è Edition , Typographie et Iythographie Adolphe Joudan , Alger , 1855.
- Louis John Bresnier , Première Proclamation Française aux Algériens , in La Revue Africaine n°06, 1862, p 143.
- M. Canard, William Marçais, Revue Africaine, vol 101, année 1957, faculté de lettres, Alger.
- Henri Massé , Les Etudes arabes en Algérie (1830-1930) , in La Revue Africaine , n°74 , 1933.
- GEorgeHardyn , Préface , Annales de l'istitut Oriental d'Alger , n°1, Jourdan , Alger , 1934.
- René Basset , Rapport sur l'activité scientifique de la France en Algérie dans l'Afrique du Nord depuis 1830 , in : Le journal Asiatique,
- Tome XV, Paris , 1920.

SaïdBoulifa ,Manuscritsberbères du Maroc , in : Journal Asiatique , Tome VI,X,1905.

خلفية اهتمام الاستشراق الفرنسي بالأمثال الشعبية الجزائرية

بخالد فتيحة- دكتورالية-
جامعة تلمسان

الملخص

الكلمات المفتاحية: خلفية/ اهتمام/ الاستشراق الفرنسي/ الأمثال/ الشعبية الجزائرية

يكاد تكون الأمثال من بين الأنواع الأدبية الأكثر تميزا، ذلك أن لها جذور تنطلق منها ولها مواقف تعبّر عنها ، ولها صورتها التي تفردها عن غيرها من الأعمال الإبداعية. بل وأسلوبها الموجز الذيتبدو فيه ولها بعد كل ذلك لغتها التي تسترسل بها ولا يمكن أن ننسى أبعادها الدلالية التي ترمي إليها في حياة الأمم والشعوب والأفراد وتتعدد تلك الدلالات بين دلالة اجتماعية ودلالة نفسية وسياسية وغيرها.

والأمثال بصفة عامة جزء من حياة الأمم والشعوب تستلهم التاريخ وتتضمن الموروث وتعبر عن الفكر والثقافة، ولذلك نجد أن دراسة الأمثال عنصر مهم في الدراسات الأدبية والدراسات الأنثربولوجية.

ونحاول في هذا المقال تتبّع اهتمام المستشرقين الفرنسيين بالأمثال الشعبية الجزائرية جمعاً ودراسةً مع توضيح خلفية ذلك.

Abstract :

"Background Interest of French Orientalists in Algerian Popular Proverbs"

Key words : background – interest - French Orientalism – proverbs – Algerian popular

Proverbs seem to be among the most distinguished literary genres, since they have roots from which they kick off, positions which express them, and images which isolate them from the other creative works. In addition

to this, proverbs have their restricted style where they set, their language, semantic dimensions that are aimed to the life of nations, people, and individuals, these connotations vary between social, psychological, political semantic, and so on.

Proverbs, in general, are part of the life of nations and people, they are inspired by history, they contain the inherent, and express thought and culture, as a consequence, the study of proverbs is an important element in anthropological and literary studies.

We try, in this paper to follow the interest of French orientalists in Algerian popular proverbs by collecting and studying them, in addition to explaining the background of that.

Résumé:

Il est possible de classer les proverbs parmi les genres littéraires les plus connus, leurs racines, leurs thématiques, et leurs images; leurs conferment une valeur artistique.

En plus de leur style simple de leur langue facile s'ajoutent leur retombées symboliques sociales, psychologiques,qui influent sur le quotidian des nations et des peuples et des individus.

Les proverbs son tune partie intégrante de la vie des nations et des peuples, ils questionnent l'histoire, renferment le patrimoine, ils experiment une pensée, une culture d'ou leur insert des l'éventail des etudes littéraires et anthropologiques, est plus nécessaire.

Dans cet article, nous tenterons de suivre les orientalists françaisqui se preoccupant des proverbs populaires algériens

Mots clés: Intéret- orientalisme français-proverbes/ populaires - algériens

أولا- في منزلة الأمثال الشعبية

الأمثال الشعبية شكل من أشكال التعبير وجنس من الأجناس الأدبية بل هى من أجل الكلام وأشرفه يتصرف في أكثر وجوه الكلام ويدخل في جل أساليب القول[1]، والحقيقة أن ذلك راجع لخصائص المثل ذاته ففكرته واقعية ولفظه موجز وتركيبه بسيط وتداوله سهل مما يجعله عالقاً بالأذهان منساباً على كل لسان.

قال إبراهيم النظام: << يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة>>[2] ، وقال ابن عبد ربه الأندلسى في "العقد الفريد": <<الأمثال هى وشى الكلام وجوهر اللفظ وحلى المعاني وهى التى تخيرتها العرب وقدمتها العجم ونطق بها كل زمان وعلى كل لسان فهى أبقى من الشعر وأشرف من الخطابة ولم يسر شيء مسيرها ولا عم عمومها حتى قيل أسير من مثل >>[3] .

والأمثال بصفة عامة جزء من حياة الأمم والشعوب تستلهم التاريخ وتتضمن الموروث وتعبر عن الفكر والثقافة، ولذلك نجد أن دراسة الأمثال عنصر مهم في الدراسات الأدبية والدراسات الإثنولوجية يقول أحمد أمين <<... ومزية الأمثال أنها تنبع من كل طبقات الشعب ... وأمثال كل أمة مصدر هام جدا للمؤرخ الأخلاقى والاجتماعى يستطيع كل منهما أن يعرف كثيرا من أخلاق الأمة وعاداتها وعقليتها ونظرتها إلى الحياة لأن الأمثال عادة وليدة البيئة التى نشأت منها>>[4]، أما بوتارن فيقول عنها فى مقدمة كتابه (الأمثال الشعبية الجزائرية):<< هى كنز ثقافي ذو قيمة كبيرة تتراءى فيها الملامح الخاصة بكل قوم، وذلك لأنها وليدة لظروف معينة، وبالتالى وليدة التاريخ والجغرافية والمناخ والتربية ...و هى تحتوى على نمط من الأخلاق وعلى فلسفة بل على فن الحياة، فإنها تعبر عما تكنه الشعوب في أعماق أنفسهم، ولذلك يكاد يعرف قائلوها من بين هذه الشعوب بمجرد الاطلاع على مضمونها وأسلوبها وطريقة التفكير فيها>>[5].

وقد ألف أسلافنا فيها المصنفات ككتاب (مجمع الأمثال) للميداني و(جمهرة الأمثال) لأبي هلال العسكري، ثم ظهر بعد ذلك نمط جديد من الأمثال نتيجة لاختلاط العرب بالأمم الأخرى وتداخل الثقافات أطلق عليها الأمثال المولدة منها ما صنفه الخوارزمى في كتابه (الأمثال) وغيره.

1-أبو هلال العسكري، كتاب جمهرة الأمثال، حققه و علق حواشيه و وضع فهارسه محمد أبو الفضل إبراهيم و عبد المجيد قطامش، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط.2، د.ت، ج1، ص15.

2-لميداني، مجمع الأمثال، تحقيق د. جان عبد الله توما، دار صادر، بيروت - لبنان، ط1، سنة 1422هـ- 2002م، ج1، مقدمة.

3-ابن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ط.2، د.ت، ج3، ص63.

4-أحمد أمين، قاموس العادات و التقليد و التعابير المصرية، لجنة التأليف و الترجمة، القاهرة، سنة 1953م، ج1، ص61.

5-الأمثال الشعبية الجزائرية، ترجمة د. عبد الرحمن حاج صالح، ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر، سنة1987م، ص5.

وأما في العصر الحديث فقد جاءت الأمثال الشعبية ممثلة لصوت الشعب الذي يدل على أحواله ووسيلة تعبيره التى تدل على تفكيره، ولذا فقد كان لها شأن عظيم في الدراسات التى تتناول أحوال الشعوب وثقافتها بخاصة، كما أن لها شأنا في الدراسات الاجتماعية والتاريخية واللغوية، يقول رابح خدوسى: <<هى صورة واضحة عن تاريخ من العطاء البشري، وعن حياة أجيال وأجيال مليئة بالتجارب والخبرات بالأفراح والأقراح وأساليب الحياة المرتبطة بهما ، وهى أيضا سجل يتضمن منظومة فكرية تحتوي على مجموعة قيم اجتماعية؛ تربوية؛ أخلاقية وسياسية...إلخ؛ تفيد الباحثين والدارسين في استكشاف الماضى قصد استشاره في الحاضر والمستقبل>>[1].

والأمثال الشعبية بصفتها جزءاً من الأدب الشعبى نجدها مؤثرة في غيرها من الأجزاء الأخرى فالشاعر يضمنها في شعره والحكواتي يستخدمها في حكاياته والروائي يضمنها في رواياته ... من هنا اهتم بها الباحثون في الأدب الشعبى إما بالجمع أو الدراسة وألفوا فيها المؤلفات ومن أبرز هؤلاء عندنا في الجزائر ابن شنب وعبد الحميد بن هدوقة ورابح خدوسي وعبد المالك مرتاض فضلا عن الدراسات الأكاديمية التي اهتمت بالجمع والدراسة[2].

و ليس بغريب أن يجمع أبناء الشعب أمثاله ولكن ما يلفت النظر هو اهتمام المستشرقين بالأمثال الشعبية في العالم العربي عامة والجزائر خاصة وجمعها في مؤلفات خاصة قبل أن يدرك أبناء العرب أهميتها بسنوات طويلة.

و لما كانت الثقافة الشعبية الجزائرية تزخر بعطاء عميم وثراء عظيم من الأمثال والتي عرفت امتدادا واسعا منذ القدم، وقد تداولها الناس بصفة ملفتة للانتباه باعتبارها شكلا من أشكال التعبير الشعبي وارتباطها ارتباطا وطيدا بالحياة المعيشة والتصاقها التصاقا وثيقا بمختلف التغيرات والتقلبات المجتمعية،فبذلك شكلت الأمثال الشعبية الجزائرية محور دراسات متنوعة واهتمامات عديدة من الباحثين سواء الجزائريين أو الأجانب الذين عكفوا على جمعها ودراستها.

من الذين أبدوا اهتماماتهم وصبوا انشغالاتهم على دراسة الأمثال الشعبية الجزائرية من الأجانب الفرنسيون بحكم الروابط التاريخية بين البلدين وترجع بوادر الاهتمام بالمواد الثقافية الشعبية فى الجزائر فى العصر الحديث إلى طلائع الاحتلال الفرنسى فى الربع الثانى من القرن التاسع عشر [3] .

1-موسوعة الأمثال الشعبية، دار الحضارة، الجزائر، سنة 1997م، ص5.

2-نشير هنا إلى العناية التي وجهه معهد الثقافة الشعبية بتلمسان عبر أساتذته خاصة في شعبة الأدب الشعبي حيث أنجز العديد من مذكرات الماجستير وأطاريح الدكتوراه حول مناطق كثيرة من الجزائر من حيث جمع ودراسة أمثالها الشعبية.

3-ينظر:عبد الحميد بورايو بن الطاهر، القصص الشعبي في منطقة بسكرة(دراسة ميدانية)، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر، سنة 1986م،ص29.

وكانت الغاية من هذه الدراسات والبحوث تدخل ضمن الاستراتيجيات العامة للحركة الاستعمارية في تلك الفترة من تاريخ الجزائر، لأن من بين أهداف هذه الأعمال العلمية، كان السعي وراء معرفة الحياة الشعبية من خلال منتوجها الثقافي/المعرفي ذي الصبغة الشعبية، وقد اتخذته السلطات العسكرية الفرنسية رصيدا معرفيا يساعدها في توجيه السكان للتكيف مع نظمها، فكانت الثقافة الشعبية هي الرصيد المعرفي المعتمد في الاستكشاف العلمي للمجتمع الجزائري[1]، فمؤلفات هؤلاء تعطي انطباعاً عن أهمية المثل في الدراسات الاستشراقية بصفة عامة .

ونجدد القول أنه يكاد يكون المثل من بين الأنواع الأدبية الأكثر تميزا. فللمثل جذور ينطلق منها وله مواقف يعبّر عنها ، وله صورته التي تفرده عن غيره من الأعمال الإبداعية بل وأسلوبه الموجز الذي يبدوا فيه وله بعد كل ذلك لغته التي يسترسل بها ولا يمكن أن ننسى أبعاده الدلالية التي يرمي إليها في حياة الأمم والشعوب والأفراد وتتعدد تلك الدلالات بين دلالة اجتماعية ودلالة نفسية أو سياسية أو غيرها .

ولقد اهتم عدد من الباحثين بتعريف المثل تعريفا علميا ، من ذلك ما ذهب إليه الأستاذ أحمد أمين من<< أن الأمثال نوع من أنواع الأدب يمتاز بإيجاز اللفظ وحسن المعنى ولطف التشبيه وجودة الكناية ولا تكاد تخلو منه أمة من الأمم >>[2]، أما الأستاذ أحمد رشدي صالح فذهب إلى أن << المثل هو هذا الأسلوب البلاغي القصير الرائع الرواية الشفهية المبين لقواعد الذوق أو السلوك أو الرأي الشعبي ، ولا ضرورة لأن تكون عباراته تامة التراكيب بحيث يمكن أن يطوي في رحابه التشبيهات والاستعارات والكنايات التقليدية>>[3]

وقبل الخوض في تفاصيل هذا اللون الأدبي وموقف المستشرقين منه لا بأس أن نقف عند جذور هذا الفن الأدبي هذه الجذور التي تَهَبُ المثل أكثر الخصائص وهي التي تميزه عن باقي الأعمال الإبداعية . وذلك كون المثل << ينشأ فكرة في الذهن يعبِّر عنها بعد ذلك منشئ أو أديب . ولا يكون تأملا من التأمل الطويل يستغرق فيه صاحبه ثم يصوغه على هذا النحو أو ذاك . ولا ينتهي إليه قائله وهو يريد أن يركز فيه انطباعاته وارتساما ته لأنه حين يكون كذلك. أي حين يكون أثرا للتأمل أو نتيجة للتفكير أو تعبيرا مقصودا عن انطباع فهو أقرب إلى أن يكون حكمة وبين الحكمة والمثل وجوه من افتراق ووجوه من تلاق >>[4] .

1-نفسه: ص30 و ما بعدها.

2-قاموس العادات و التقاليد و التعابير المصرية ...، ص 61.

3-أحمد رشدي صالح: فن الأدب الشعبي ، ج 2 ، منشورات دار الكتب: القاهرة، د.ط، ص 6.

4-أحمد سيد محمد: "البحث عن الشخصية من خلال الأمثال الشعبية"، مجلة الثقافة (الجزائرية)، العدد 65 ، سبتمبر 1981 ، ص 52.

فالمثل مهما كانت لغته ينطلق من حادثة جرت أو قصّة دارت بين الناس أو حدث وقع في حياة إنسان أو جماعة من الناس .. ثم تركّزت الحادثة في قلة من الألفاظ مكونة جملة واسعة الانتشار والذيوع نسميها المثل . هذا المثل هو الذي يبقى وتتداو له الألسن عبر الأزمنة والعصور في حين تُهمل الحادثة والمضرب وقد تُنسى وربما تتناقلها الألسن كذلك لكن مع الزيادة فيها أو النقصان تبعا لهوى المحدِّث وعندها << لا يبقى منها إلا الكلمات القليلة التي يحتفظ بها المثل فينشئ الناس لهذا المثل قصة جديدة تتلاءم معه وتنتهي في شيء من التلقائية إليه>>[1] .

و حين نقول أنه لا بد أن يكون وراء كل مثل حادثة فهذا لا يعني أن هذا الأمر حتمي واجب بل ينبثق المثل من مشهد من مشاهد حياة الناس أو لونا من ألوان بيئتها فقد يقف المثل على ساق شجرة أو ريشة طير أو مجرى واد أو صوت حيوان أو ... << وقد تكون – أي الحادثة - مع مظهر الطبيعة مع الليل إذا يغشى أو النهار إذا تجلى أو مع النجم إذا أضاء أو مع القمر إذا بدا أو مع الفجر إذا تنفس وقد تكون مع الشيخ أو الطفل مع الشاب أو مع الفتاة. وقد تكون في شأن من شؤون الزراعة أو شأن من شؤون البيت أو الصناعة الريفية. وقد تتناول الحياة ، وقد تكون مع المعتقد وقد تشير إلى الحاكم المتسلط . أما المواقف التي يعبر عنها المثل عديدة هي مواقف مرتبطة بالحياة نفسها حياة الناس اليومية على اختلاف ظروفهم ومعاشهم سواء كانوا من أغنياء القوم أو فقرائهم علماء أو متعلمين ... فالمثل أكثر ما يكون ملتصقا بحياة الناس وتعبيرا عنها في حياة الحزن والفرح والشدّة والرخاء في إشراقات العدالة وفي ظلمات الظلم في السفر والحضر >>[2].

أما الحُلّة التي يبدو فيها المثل فهي الإيجاز والتركيز في أسلوبه فهو يضغط الحادثة في مجموعة قليلة من الألفاظ فيخرج لنا في جملة قصيرة قد لا يتعدى أحيانا كلمتين أو ثلاث كقولنا " الْحَظَى يَغْلَبْ الْقَضَى " مثل في ثلاث كلمات وكذلك الشأن في قولنا " جا يكحلها أعماها " وتستمر حياة المثل في مثل هذه الكليمات التي تحمل ظلالا واسعة ولذلك ترانا نسبق إليها عند كل حادثة أو قصة مماثلة وترانا لا نغيِّر من طبيعة الألفاظ بل ننساق إليها كما وردت . والملاحظ على المثل أنه يأتي بسيطا غير معقد أو متكلف فيه وهو يكتسب قوته من شعبيته ، وعلى الرغم من قرب المثل من الفهم وبعده عن التكلف فإنه يكتسي أحيانا موسيقى خفيفة تتمثل في السجع . ومثل هذه الأمثال المسجوعة المتوازنة نذكر:

إذا العجوزة بغاتالكنّة ، الشيطان يدخل الجنّة .

قْبلْ ما تخطبْ وجِّدْ الماء والحطب.

1-خالد عمر:" الأمثال العامية في الجزائر "، مجلة الثقافة (الجزائرية)، العدد 2 ، ماي 1971.

2-نفسه: ص 87. وص89.

ياصاحــبِ كن صبّار ... أصبر على ما جرى لك.

أرقــد على الشــوك عريـان ... حتى يطلعنهارك.

و لكن هذا لا يعني وجوب السجع في المثل أو أن كل كلام مسجوع يعتبر مثلا، فالصلة بين السجع والمثل ليست ضرورية ولا متلازمة إلا أن الكثير من الأمثال الشعبية تجد كمالها في هذا المحسن اللفظي ، ولعل السجع يعبّر عن شيئين اثنين : " عن الحس الموسيقي لدى الفرد والجماعة في ميلها إلى مثل هذه الجمل التي تتماثل في نهايتها وقد تتوازن في أجزائها ، وعن الإحساس بحاجة المثل إلى هذه الموسيقى ليسهل انتشاره وذيوعه . " وحتى يؤدي المثل الغاية المرجوة منه وهي تمرير الرسالة وفهمها من لدن المتلقي - خاصة ونحن نقصد الشعبي من الأمثال - فالأحسن أن يكون بسيطا في تعبيره قريبا من متلقيه بعيدا عن كل صناعة فنية مرهِقة ، ومعلوم أن المثل الشعبي كما الفصيح يكتسب ذيوعه وشيوعه من بساطته وقربه من الناس .

وللمثل الشعبي كما للفصيح دلالة غنية كونها تجسد ضمائر الشعوب وتعبّر عن آلامها وآمالها واهتماماتها وتطلعاتها في على قلة مفرداتها إلا أنها تخفي معان كثيرة " وحين يتعذر علينا معرفة تاريخ شعب من الشعوب يكفينا مدارسة أمثاله الشعبية فإنها تغنينا عن الكثير وتعوضنا الكثير مما لا نعرف عن ذلك الشعب أو تلك الأمة .، فالأمثال الشعبية خاصة هي الكاشفة عن ذاتية الأفراد والجماعات بل إنها المورد الذي يستقي منه المؤرخ والباحث في حضارة الشعوب مادته ومنها يرصد الخفايا النفسية والاجتماعية لأمم والأفراد .

فالمثل الشعبي جدير بالتدوين وذلك للاعتبارات السابقة وعلى سلطات الجزائر وباحثينا الاهتمام بهذا الجزء من التراث كما حرصت كل أمة على تدوين أمثالها << ففي الأدب الفرنسي كان الناس يهتمون بحفظ الأمثال قبل العصور الوسطى ثم أخذوا بعد ذلك في حصرها وتسجيلها ونشرها>>[1] .

و منذ القرن السابع عشر تطورت فكرة الاهتمام بالأمثال وفرق الفرنسيين بين لونين منها في أدبهم وهي:[2]

- الأمثال الشعبية Proverbes Populaires

- الأمثال العالمةProverbes Savantes

و الحقيقة التي توصل إليها المستشرق الفرنسي شارل بيلا Charles Pellat أن الأدب العامي في كل أمة أوفر إنتاجا كما هو شأن المثل الشعبي الجزائري إلا أنه المدون منه قليل

1- "البحث عن الشخصية من خلال الأمثال الشعبية".، ص 57.

2-ينظر: عبد الحميد بورايو: الأدب الشعبي الجزائري، منشورات دار الاختلاف، ط 02، ص 78.

وذلك يرجع إلى أن التراث الأدبي كله سواء الرسمي أو العامي كان قبل التدوين يَعْبُرُ الأجيال والعصور عن طريق المشافهة وعندما جاء عصر التدوين تركَّز الاهتمام على الأدب الرسمي المنطوق بالفصحى[1].

وهذا ما حدث للمثل الشعبي الجزائري رغم بعض المحاولات التي قام بها بعض باحثينا على غرار المرحوم محمد بن أبي شنب الذي جمع الكثير من الأمثال العربية المترجمة إلى الفرنسية في كتابه : أمثال عرب الجزائر والمغرب " الذي يعدُّ أقدم مصنف اهتم فيه صاحبه بجمع أكبر قدر من الأمثال الشعبية الجزائرية ،و قد اعتمد محمد بن أبي شنب في جمع مادته على ما خلّفه بعض المستشرقين الفرنسيين من كتب وضعوها من أجل تعليم اللغة العربية الدارجة في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على غرار الكتب التي تركها كل من فينيلون Fenelon وفلوريون Florion وغيرهم . إلا أن <<أمرين يحولان بيننا في هذه الأيام وبين الاستفادة من هذا الكتاب أحدهما أنه بالفرنسية والآخر أنه طبع في أوائل هذا القرن 1905 فأضحى نادرا أو أنه في حكم النادر>>[2].

و يضاف إلى هذا المصنف الجهد الذي قام به عبد الحميد بن هدوقة الذي جمع أكبر قدر ممكن من الأمثال المتداولة في مدينة سطيف ونواحيها ، معتمدا في ذلك على ذاكرته وما أمده به السكان وقد ركز عبد الحميد على الشرح والتعليق بغرض تقريب المثل من الإدراك . ويحتوي الكتاب على حوالي 640 مثل مصنف ومفهرس ومشروح ومعلّق عليه وقد رتّبها ترتيبا أبجديا . وتمكن ابن هدوقة في مصنفه من رد كثير من الأمثال إلى أصلها في التراث العربي الإسلامي وإلى ما يشابهها في الثقافة المغاربية في مناطق أخرى وذلك بفضل المعلومات الموسعية التي كان يتمتع بها "و لم يكن مصنف بن هدوقة وحده الذي اهتم فيه صاحبه بجمع المثل الشعبي الجزائري بل إن قادة بوتارن جمع في كتاب حوالي 1010 مثل ، ويختلف مصنّف قادة بوتارن عن سابقيه في طريقة تبويبه إذ اعتمد في تصنيف مادة الكتاب على تقسيمه إلى موضوعات فخصص لكل حقل دلالي بابا أورد فيه الأمثال المتداولة من طرف الناس في منطقة الجنوب الغربي ، وحدد هذه الأبواب في ستة أبواب " والكاتب في مصنّفه هذا يشرح المثل شرحا موجزا وقد حاول في المقدمة تحديد وظائف المثل ويمكن إجمال أهم الوظائف فيما يلي : الوظيفة التواصلية – الوظيفة الإقناعية – الحجاجية – الوظيفة التنبيهية "إلا أن هذه المحاولات على أهميتها تبقى محدودة غير كافية مقارنة بما يعرف من تأريخ الجزائر الأمازيغي والعربي والإسلامي عموما وما حمله هذا التاريخ المتنوع والمتشعب من حوادث لا شك أن العبقرية البلاغية الجزائرية جعلت منها مضارب لأمثال . وتبقى محدودة تلك الجهود كون أغلبها ركز على جغرافيا محددة من هذا الوطن المترامي الأطراف .

1-Charles Pellat : Langue et Littérature Arabe , Armand Colin , Paris V ; 1970 pp 50/55.

2 -Ibid.

و يرجع شارل بيلا Charles Pellat إهمال الأدب العامي في عصر التدوين إلى انتصار العرب سياسيا وعسكريا ، فالأمة المنتصرة تحاول تهذيب لغتها وتجعل منها لغة نبيلة حتى تشيع وتنتصر[1] .

و إذا كان ذلك حال وموقف القدماء من الأدب العامي فإن شارل بيلا Charles Pellat يرجع سبب إهمال الأدب الشعبي بما فيه الأمثال الشعبية الجزائرية يقول: << إن نشأة القومية في العصر الحديث أدت إلى إهمال الإنتاج الشعبي وكان من الممكن أن يحدث العكس من ذلك حيث تجد في هذا الإنتاج، يقصد القومية، عناوين مجدها>>[2] .

و يتوقع شارل بيلا Charles Pellat أن يستردَّ الأدب العامي بما فيه الأمثال الشعبية الجزائرية اعتباره وذلك لانتشار الوسائل المساعدة على ذيوع مثل هذا الأدب كالمسرح والسينما والإذاعة والتلفزيون . بل نضيف إلى هذه الوسائل التي أشار إليها شارل بيلا Charles Pellat وسيلة هامة متمثلة في افتتاح معاهد متخصصة في جمع التراث العامي وكل ما تعلق بالثقافة الشعبية للأمة مثل معهد الثقافة الشعبية بتلمسان – الذي ساهم كثيرا في بعث مثل هذه الثقافة الشعبية والمثل الشعبي على وجه الخصوص وذلك بفضل جهود من يقوم عليه من باحثين ومؤطرين وطلبة ، ولقد تجلى ذلك الجهد في العدد الهائل من مذكرات التخرج التي حملت بين دفتيها المثل الشعبي الجزائري وتناولته من جميع جوانبه السوسيولوجية والنفسية للفرد والأمة الجزائرية. وليس لهذه الجهود من غاية سوى الحفاظ على هذا التراث من الضياع والمساهمة في الحفاظ على ذاكرة الأمة وتاريخها ومجدها ، ومعلوم أن الاستعمار حاول كثيرا اغتيال الكثير من الأشياء لكنه لم يستطع اغتيال الثقافة الشعبية الجزائرية ، " ولعل الأمثال الشعبية الجزائرية والقصص الشعبي عُدّت من حصون المقاومة التي احتمت بها الروح الجزائرية أمام اللهب الدخيل الذي كان يريد إحراقها فثقافتنا الشعبية - والمثل الشعبي جزء منها -<< اختَزَنَت مثلنا العليا وبطولتنا وخصائصنا وكرم طباعنا وجوهر أصالتنا وانْتَصَبت في أذهاننا ... تحفز عزائمنا ... لقد كانت غذاء أطفالنا الصغار وكانت الخيط الذي ربطهم بالجزائر فمن طريق الأغنية الشعبية والقصة الشعبية والمثل الشعبي عن طريق هذه الثلاثة كانت تنسرب أرواحنا العربية الإسلامية تدافع الأحداث وتدفعها عنا ، وتشق في ظلمة الليل ملامح الطريق الطويل إلى أفق الفجر . كانت هي التي تحاول أن تضيء كالشموع طريق النفس الجزائرية إلى بعض مظاهر أصالتها الأولى >>[3] .

1-الأمثال العامية في الجزائر "..، ص 96.

2-Charles Pellat :op,cit ,p 56.

3-Ibid, p 62.

تلك إذن حال الأمثال الشعبية الجزائرية التي ببقائها بقاء حياة أمة وبقاء تاريخ شعب، وبتدوينها والبحث فيها نوفر لها الاستمرارية والثبات.

ثانيا- أسباب دراسة واهتمام المستشرقين بالأمثال الشعبية :

يمكن أن نوجز أسباب دراسة المستشرقين للأمثال الشعبية فيما يلي:

-الأمثال هي المرآة العاكسة للنشاط الإنساني في مجالاته المتعددة لأي مجتمع في كل زمان ومكان فهي واحدة من أهم وأوثق السجلات المعرفية التي يمكن الاستناد إليها في استقاء المعلومات عن التكوينات الكامنة في مجتمع من المجتمعات والتي يصعب في أحيان كثيرة رصدها عبر سائر المصادر المعرفية المباشرة من كتابات سياسية واجتماعية وفلسفية وما شاكلها.

- إن أي أدب يرصد العمليات الاجتماعية التي تصاحب التغير الاجتماعي ويلقي الأضواء عليها وعلى مساراتها المتعددة بصورة أكثر بروزا ووضوحا وحيوية من كثير من البحوث العلمية وما إن يهتم الباحثون العلميون بتحليل مضمون هذه الأمثال حتى يضعوا أيديهم على مفاتيح التغير الاجتماعي في المجتمع وآثاره ففي الأمثال إشارات على كيفية تفكير الشعوب وماهية ثقافته ومكنون ميولاته وسر اهتماماته.

- التركيب اللغوي البسيط للمثل الشعبي جعله مدخلاً لتعريف المستشرقين باللهجة العامية وفهمهم لها، ففهم لسان الشعب والتحدث به أساس للتعامل مع الشعوب ومعرفتها حق المعرفة، وذلك يفسر اهتمامهم بدراسة اللهجات العامية .

- إن الأمثال الشعبية تعكس مزيجاً من العادات والتقاليد والطقوس والمأثورات الشعبية كالملابس والمقتنيات التي تختص بكل بيئة محددة فهي تشكل معيناً للباحثين في دراسات الشعوب والدراسات الأنثولوجية، إضافة إلى تضمنها لقيم أخلاقية معينة عند كل شعب من الشعوب وهذا ما يجعلها تكتسب أهمية كبيرة في الدراسات الاجتماعية.

- في الأمثال دلالات على الحالة النفسية التي يعيشها مجتمع من المجتمعات في مرحلة تاريخية معينة فالأمثال خير وسيلة تلقائية تعبر بها المجتمعات عن ذاتها بكل حرية ومن دون أي قيد، إنها التعبير الفطري الصادق عن آمال الأفراد وآلامهم، هذا ما جعلها تكتسي طابعا ذا أهمية بالغة في معرفة نفسية الشعوب.

- الأمثال من أكثر الطرق التي يستخدمها الشعب للتعبير عن وجهة نظره نحو أحواله الاجتماعية؛ السياسية والاقتصادية فكثير من الأقوال التي ذهبت أمثالاً لا يعرف قائلها رغم ما فيها من السخرية اللاذعة والحكمة الرادعة للسلطات أو الحكومات.

هذه الأسباب وغيرها جعلت المثل الشعبي مفتاحاً بيد المستشرقين لفهم الآخرين وسبر أغوار المجتمعات الشرقية ومعرفة مظاهر حياتها فمكنهم هذا الاهتمام بالثقافات الشعبية من دراسة أحوال الشعوب ومعرفة طرق التأثير فيها. [1]

و مما سبق ذكره تتجلى لنا بوضوح المرامى والأغراض من الدراسات الاستشراقية خاصة الفرنسية منها للثقافة الشعبية الجزائرية عامة والأمثال خاصة ؛ وإنه لمن البديهى أن تعنى دراستهم بالأمثال لأنها وسيلة من وسائل

الاستكشاف والتعرف على المجتمع الجزائري بعد أن سجلوها مباشرة ليدونوها ويدرسونها ومن ثم يكشفون الحجاب والغموض، فقد كانت دراساتهم محاولة منهم إلى التوصل إلى معرفة كل ما تمتاز به الجزائر أرضا؛ شعبا وثقافة؛ فتسهل سيطرتهم على البلاد والعباد، وأسماء أولئك المستشرقين الذين احتكوا بالمجتمع الجزائري مدونة في المجلة الإفريقية .

1- ينظر: مازن مطبقاني، الحياة الاجتماعية في المغرب العربي بين الاستعمار و الاستشراق، مقال بمجلة المنهل _ جدة، عدد 471، رمضان/شوال1409 هـ ، ص.ص 362.352. و محمد خليفة حسن، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، القاهرة، الدراسات و البحوث الاجتماعية، القاهرة، سنة 1997م، ص64 .

الرّحالة الجزائري أحمد بن عمّار
(ت- نحو 1205هـ- 1790 م)

عبد الجليل شقرون - دكتورالي-
جامعة تلمسان

ملخص البحث:

سعيا منا للمساهمة في التعريف بالشخصيات والأعلام الأدبية والتاريخية التي أثارت الساحة الأدبية بالعديد من المؤلفات التي أعطت للمؤرخ كمّا هائلا من المعطيات والأوصاف والتقارير والملاحظات القيمة التي استشف منها التاريخ الإسلامي ،وقع إختيارنا في هذه الدراسة على شخصية الرّحالة مفتي المالكية بمدينة الجزائر خلال القرن الثاني عشر الهجري "أحمد ابن عمار بن عبد الرحمن بن عمار ، أبو العباس" صاحب مخطوط "نحلة اللبيب في أخبار الرحلة إلى الحبيب" والذي يعد من نبغاء الناس وأفظلهم صاحب القلم السيال وطلاقة اللسان الذي اشتغل بالحديث والتاريخ .

كلمات مفتاحية: أحمد بن عمار / الرّحلة/الحجاز.

Abstract :

The Algerian Pilgrim Ahmed Ibn Ammar (1205 AH – 1790)

With our intention to contribute in the introduction of characters and literary and historical personalities who raised Literary scene with several publications which gave to the historian a big quantity of data, descriptions, reports and precious remarks by which islamic history discerned, we chose, in this study, the personality of the pilgrim, mufti of Maalikis in the city of Algiers during the twelfth century AH “Ahmed Ibn Ammar Ben Abdurrahmane Ben Ammar, Abu Al-Aabbas” whose manuscript is “the bee of the judicious in the news of the journey to the beloved” who is considered among the best people, owner of the pen, and fluency who worked for speech and history.

Key words: Ahmed Ben Ammar – the pilgrim - Hijaz

مقدمة:

أدب الرحلة ، أو الكتابات التي صدرت عن الرحالة تعدّ من الموضوعات الهامة التي طبعت الفكر العربي طيلة العصور الوسطى والحديثة ،و الباحث في التاريخ الإسلامي يلاحظ أن معظم ما كتب حول المجتمع وحول المدينة الإسلامية مصدره الأول الرحالة ،ومهما كان الغرض من الرحلة التي غالبا ما كانت للبقاع المقدسة أو للتجارة أو وفادة للتمثيل الدبلوماسي ،أو لطلب العلم ،بل وحتى للمشاركة في الفتوحات الإسلامية ،كلها أعطت للمؤرخ كمّا هائلا من المعطيات والأوصاف والتقارير والملاحظات القيمة التي استشف منها التاريخ الإسلامي .كما تمثل كتابة الرحلة صنفا متميزا من الكتابة الأدبية التي عرفتها بلاد الجزائر العثمانية ،ويعتبر هذا الصنف امتدادا لكتابة الرحلات التي عرفها المغرب والأندلس من قبل، من أهم هذه الرحلات نذكر رحلات إبن رشيد (ت721ه)[1]،و أبي القاسم التجيني[2] (ت730 ه) والعبدري[3] (ت بعد740 ه) وأبي البقاء البلوي[4](ت 768 ه) والمقري الجد[5](ت 759 ه) ،و القلصادي[6](ت 891 ه)وغيرهم ولقد أسهم الجزائريون

---

1 -محمد بن عمر بن محمد ،أبوعبد الله ،محب الدين ابن رشيد الفهري السبتي (657-721 هـ- 1259-1321 م)رحالة ،عالم بالأدب ،عارف بالتفسير والتاريخ. ولد بسبتة ،و ولي الخطابة بجامع غرناطة ،ومات بفاس .رحل إلى مصر و الشام و الحرمين سنة 683 هـ و صنف رحلة سماها ' ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الرحلة إلى مكة وطيبة. **السملالي ،العباس بن إبراهيم :**الإعلام بمن حل مراكش و أغمات من الأعلام ،ج4 ، المطبعة الملكية ، الرباط ،ط2 ،1998 ،ص 342.

2 -هو الإمام المحدث الرحال الراوية علم الدين القاسم بن يوسف بن محمد بن علي ،أبو القاسم التجيبي السبتي، و التجيبينسة إلى تجيب بنت ثوبان بن سليم بن رهاء من مذحج ،إحدى القبائل العربية التي نزلت الأندلس و ديارها بسرقسطة. ولد الإمام عام 660 هـ ببلنسية ثم رحل مع أسرته إلى سبتة .م آثاره رحلته المشهورة 'مستفاد الرحلة و الإغتراب'توفي أبو القاسم التجيبي بسبة سنة 73 هـ**التنبكتي ، أحمد بابا:** نيل الإبتهاج بتطريز الديباج ، تق: عبد الحميد عبد الله الهرامة ،منشورات كلية الدعوة الإسلامية ،طرابلس ،1989، ص 362 .

3- الشيخ الإمام ،الحافظ الناقد الأوحد ،أبو عامر محمد بن سعدون ابن مرجى بن سعدون القرسي العبدري ، الميورقي المغربي الظاهري ،نزيل بغداد**الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان** :سير أعلام النبلاء،تح:شعيب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ،1996 ، طبعة 11، الجزء 9 ، ص 579 إلى 583 .

4 - خالد بن عيسى بن أحمد بن إبراهيم بن أبي خالدالبلوي،أبو البقاء :قاض، من فضلاء الأندلس .كانت إقامته في قاتورية ،من حصون وادي المنصورة ،و هو قاضيها .و حج وصنف رحلته 'تاج المفرق في تحلية علماء المشرق . **خير الدين ، الزركلي:** الأعلام،قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين ، ج2 ،دار العلم للملايين ،بيروت ،ط 15 ، 2002 ، ص 297 .

5- محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي القرشي التلمساني ،شهر بالمقري . باحث،أديب ،قاض من أكابر علماء المذهب المالكي في وقته .وشيخ لسان الدين إبن الخطيب و عبد الرحمن بن خلدون.ولدبتلمسان أيام أبي حمو موسى بن عثمان ابن يغمراسن بن زيان .توفي بمدينة فاس عام 759 هـ1359 م . **السملالي ،العباس بن إبراهيم:** الإعلام بمن حل مراكشو أغمات من الأعلام، الجزء 4،ص 382 .**نويهض ، عادل:** معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر ،مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت،ط 2، 1980، ص 312.

6 - القلصادي: (715-891هـ 1412-1486م)على بن محمد بن علي البسطي أبو الحسن، الشهير بالقلصاوي: عالم بالحساب. فرصي، و فقيه من المالكية. وهو آخر من له التآليف الكثيرة ومنتقل إلى غرناطة فاستوطنها. ورحل إلى المشرق وتوفي في بباجة تونس، ومن كتبه 'النصيحة في السياسة العامة و الخاصة' و 'شرح الارجوزة الياسينية-ط' في الجبر و المقابلة و 'كتاب الفرائض ' و 'بغية المبتدى و غنية المنتهى –ط' فرائض، و ' قانون الحساب ' و'كشف الأسرار –ط' رسالة في الجبر و 'إنكشاف الجلباب –خ' رسالة في المنطق، و (الضروري في علم المواريث) وشروح في

مساهمة واضحة في الكتابة ولا سيما خلال القرن الثاني عشر هجري (18م) حيث كانت بعض رحلاتهم نتيجة للحج ،و لكن الجزائريين، بالمقياس إلى كتاب الرحلات المغربية ،كانوا قليلي الإنتاج[1]. ولعله راجع إلى عددا من العلماء الذين توزعوا في العالم الإسلامي لم يعودوا إلى الجزائر ليكتبوا ملاحظاتهم إلى مواطنيهم مثل عيسى الثعالبي[2]و يحيى الشاوي[3] ،و أضرابهم ليكتبوا رحلاتهم ، ولكنهم لم يفعلوا[4].و من الملاحظ أن كتب الجغرافية المحضة لا تكاد توجد عندنا ،باستثناء رحلة ابن الدين الأغواطي وبعض إشارات الورتلاني[5] وابن حمادوش[(6)] ،و يبدو أن الجزائريين لم يحفلوا كثيرا بالرحلات حتى خلال العهد السابق للعثمانيين، ومن أقدم الرحلات التي تنسب إلى ذلك العهد رحلة التجيبي التلمساني[7] التي قال عنها عبد الحي الكتاني[8]إنها في عدة مجلدات وانه قد اطلع عليها بتونس واعتبر الكتاني مؤلفها مفخرة لتلمسان ،كما أن أحمد المقري[9]قد ساق في " أزهار الرياض" رحلة لجده محمد المقري التلمساني[10] أستاذ ابن خلدون[1].

النحو و العروض و اللغة و الادب و الجبر والمقابلة و غير ذلك. **الورد،باقر أمين** ::معجم العلماء العرب،مكتبة النهضة العربية ،بيروت ،1986 ،ص 167.

1- **أبوالقاسم، سعد الله** : تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثاني 1500-1830، عالم المعرفة، الجزائر ، 2011، ص 381.

2 - عيسى بن محمد بن محمد بن أحمد بن عامر الجعفري ،من أكابر فقهاء المالكية في وقته،شيوخه سعيد قدورة،و القاضي الشهاب احمد الخفاجي بمصر ،توفي بمكة سنة1080 هـ **نويهض،عادل**:معجم أعلام الجزائر ، ص 91.

3-يحيى بن محمد بن محمد بن عبد الله بن عيسى أبو زكرياء ،الشاوي :عالم بالنحو ،مفسر ،من فقهاء المالكية .مات في السفينة و هو متجه إلى الحج و دفن بالقاهرة سنة 1206 هـ **نويهض،عادل**:نفس المرجع ،ص 186.

4- **أبو القاسم، سعد الله** :تاريخ الجزائر الثقافي، ج 2، ص 382.

5 - هو الحسين بن محمد السعيد بن محمد بن عبد القادر بن أحمد الشريف .ولد في 1125هـ /1713م .نسبه إلى نيورتيلان قبيلة بالمغرب الأوسط قرب بجاية.شيوخه والده ،و في مصر و الحجاز أخد عن الشيخ محمد بن محمد التونسي و أحمد بن الحسن الخالدي الجوهري .من آثاره 'نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ و الأخبار' و يعرف بالرحلة الورتلانية. توفي عام 1779 م بمسقط راسه و دفن في مقبرتها.**نويهض،عادل**: المرجع السابق ،ص 340.

6 - عبد الرزاق بن حمادوش ولد بمدينة الجزائر حوالي 1107هـ و عاش إلى أن تجاوز التسعين . وافته المنية بالمشرق مابين 1197 و 1200 هـ.**أبو القاسم سعد الله** :المرجع الصابق ،ص 441/438.

7 - قاسم بن سعيد بن محمد العقباني التلمساني التجيبي، أبو القاسم ،و يكنى بأبي الفضل (768 - 854 هـ)،و هو إبن الإمام سعيد العقباني . يعتبر شيخ الإسلام و مفتي الأنام الفرد الحافظ القدوة العلامة المجتهد العارف المعمر ملحق الأحفاد بالأجداد ،الرحالة ،الحاج .له أخلاق مرضية قل لأن يرى مثلها .قرأ على والده و غيره و توفر على البحث و الدرس حتى حصل العلوم و بلغ درجة الإجتهاد. **إبن مريم الشريف ،أبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد المليتي المديوني التلمساني**: البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر ،1908 ، ص 147 - 149 .

8 - عبد الحي الكتاني ولد سنة 1302 هـ - 1884 م بفاس و توفي 12 رجب 1382 هـ - 1962 م بنيس .محدث و مسند و مؤرخ مغربي أخوه و شيخه هو الفقيه و الشاعر أبو الفيض الكتاني . **محمد،حجي** : موسوعة أعلام المغرب ، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر و الرابع ،الجزء التاسع 1361-1400ه ، دار الغرب الإسلامي ،بيروت،1996 ،ص 3371.

9- أحمد بن محمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن ألي العيش ،أبو العباس (986 - 1041 هـ/1578- 1631م):مؤرخ أديب، حافظ. ولد بتلمسان .أخد عن عمه سعيد المقري توفي بالقاهرة ودفن بمقبرة المجاورين من أثاره 'نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب'. **نويهض ،عادل**: معجم أعلام الجزائر ،ص 310

10-محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن ،القرشي المقري التلمساني ،أبو عبد الله (...-759 هـ - ...-1359 م):باحث،أديب،قاض،من أكابر علماء المذهب المالكي و شيخ لسان الدين إبن الخطيب و عبد الرحمن بن خلدون ولد و نشأ بتلمسان و تعلن بها و بتونس و المغرب. ورحل إلى المشرق ،و حج فأخد عن علماء مصر ومكة و المدينة و دمشق و بيت المقدس. **نويهض ،عادل**:نفس المرجع ،ص 312-313.

وسعياً منا للمساهمة في هذا المسار النبيل الهادف إلى التعريف بالشخصيات الادبية التي أثارت الساحة الأدبية بالعديد من المؤلفات وقع اختيارنا على شخصية جزائرية تمثلت في شخصية الرّحالة الجزائري أحمد ابن عمار(ت- حوالي 1205 هـ) العالم الرحالة الفذ ،صاحب مخطوط (نحلة اللبيب في أخبار الرحلة إلى الحبيب).

ترجمة الرّحالة ابن عمار:

إنَّأبسطشيءيحسُنأنيعرفهالدّارسعنشخصيةتاريخيةمعينة ،هوتاريخالمولد ،والوفاة والنسب ،ومعالم الشباب والكهولة،ومعالم التربية والتعليم الأولى ،حتى يستطيع أن يلم بمعالم هذه الشخصية وجوانبها الثقافية،وتأثّرهابالوسط الذي عاشت فيه،وتأثيرهاعليه ،غيرأن هذه المعلومات البسيطة عن شخصية ابن عمّار مجهولة،ولايتوصل الدارس لمعرفة بعض النتف منها إلاإذالجأ لكثير من الموازنات والحسابات الدقيقة لبعض العلاقات التي كانت بين ابن عمّار وشخصيات أخرى معاصرة،و هو العمل الذي اضطر إليه أبوالقاسم سعدالله،عندماتعرض لشخصية ابن عمّار في كتابه الموسوعي :تاريخ الجزائرالثقافي[2].وبالرغم من أن ابن عمار كان مهتما برجالات عصره،فترجم لكثيرمنهم،إلاانه نسي أن يعرّف بنفسه،عامدا أومتجاهلا،ولم يفعل ذلك مثلما فعله كثير غيره،كالورثلاني في رحلته،وابن حمادوش الجزائري،الذي أرّخ لحركات هو سكناته في رحلته،أويمكن أن يكون قدفعل ذلك في أحد كتبه،أوفعل ذلك غيره من تلاميذه،ومازال هذاالعمل- إن وجد -في حكم الضياع[3].

اسمه ونسبه

هو أبو العباس أحمد بن عمّار بن عبد الرحمن بن عمّار[4]، من أعلام الجزائر العثمانية وأدباءها، عاش بمدينة الجزائر في القرن الثاني عشر الهجري (18م) ، وقد أهمل المؤرخون

1-**أبو القاسم،سعد الله**: تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء 2، ص 382.

2- **أبو القاسم سعد الله**: نفس المرجع، ص 48/224-235/390

3- **مختار حبار**، الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني :دراسة موضوعية وفنية ، الاردن ، الجامعة الاردنية, 1990 ،ص:203 .

4- **ب سكر ،محمد:**أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة،الجزء الأول،دار كردادة بوسعادة،2013،ص 91-92-93.و ينظر كذلك **عادل نوهض**:معجم أعلام الجزائر من صدور الإسلامحتى العصر الحاضر،دار الابحاث ، الجزائر،2013 ، ص 151.وينظر كذلك **فوزي سعد الله** :صفحات مجهولة من تاريخ الغناء الأندلسي بتلمسان و مدن أخرى،ط 1،دار قرطبة للطباعو النشر،الجزائر، ص 223-224-225.و ينظر كذلك **محمد بن رمضان شاوش،الغوثي بن حمدان**: إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائرأو الأدب الجزائري عبر النصوص، مجلد 2 ،دار البصائر ،الجزائر ،20&&، ص 115 إلى 121.وينظر كذلك **الربعي بن سلامة،عمار ويس** و آخرون: موسوعة الشعر الجزائري المجلد 2،دار الهدى ،عين مليلة ،الجزائر،2009،ص 353 إلى 355.وينظر كذلك **موسوعة العلماء و الأدباء الجزائريين** الجزء الأول:مجموعة من المؤلفين،منشورات الحضارة،الجزائر ، 2014،ص 150 إلى 152.و ينظر كذلك **عبد الرحمن الجلالي**: تاريخ المدن الثلاثة الجزائر-لمدية - مليانة،ط 1،دار الأمة للطباعة،الجزائر،2007،ص 228.وينظر كذلك

تاريخ ميلاده ووفاته، لكن أقدم تاريخ نعرفه عنه هو 1159ه ، ويمثل سنة تقريظ كتاب الدرر على المختصر لابن حمادوش[1] ،و أحدث تاريخ هو 1205ه، تاريخ إجازته محمد خليل المرادي[2] ،و المدة بين هذين التاريخين ستة وأربعون سنة، ثم تنقطع التواريخ بعد ذلك كما كانت منقطعة قبله.

مولده ونشأته ورحلاته لطلب العلم:

و إذا علمنا أنّ ابن عمّار لمّا كتب التقريظ (سنة 1159 ه) كان على درجة كبيرة من العلم كما صرّح بذلك ابن حمادوش[3]،فإنّنا نفترض بلوغه الأربعين في هذه السنة، وهو رأي أبي القاسم سعد الله، الذي رجّح أنه ولد سنة 1119ه [4]،و على ضوء ذلك يكون قد بلغ سنة 1205ه ستا وثمانين سنة، ويكون قد توفي في هذا العام كما في معجم أعلام الجزائر[5]أو بعده بقليل، لأن أخباره تنقطع بعد هذا التاريخ.

كما أن انتماء ابن عمار مجهول أيضا لحد الأن فنسبه لا يعرف إلا على سبيل الظن، ومما يبدوا أنّ ابن عمّار ينتمي لأسرة عريقة في العلم والشرف، ومن الأسر التي كان لها شأن في الجزائر، ويؤيد ذلك العبارة المنقوشة على خاتمه (سليل الأشراف الصالحين، وخلاصة مجد التقى والدين)[6] ،و يكون المراد بالشرف الصلة بالنسب النّبوي كما هو متواتر ومتواطأ عليه في العرف الجزائري.

أما أفراد أسرته، فلا نعرف أكثر من والده كان عالما وعلى قدر من التدين، ولكننا لا ندري ماذا كان يعمل، ويشير إلى ذلك الشاعر الجزائري أحمد الغزال في مديحه ابن عمّار[7].

هلمّوا إلى مأوى المفاخر والعلا هلمّوا إلى الأسمى ابن عمّار أحمـــــد
بوالده دينا وعلما قد اقتـــــــــدى لقد جلّ نجل كان بالأب يقتـدي
فأكرم به من ماجد وابن ماجـــــد وأنعم به من سيّد وابـــن سيّد

مسعود كواتي ،محمد سيدي موسى:ط1 ،دار الحضارة، الجزائر، 2007،ص 17.و ينظر كذلك **نور الدين عبد القادر**:صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي،دار الحضارة ،الجزائر،2006،ص 211 إلى 213

1- رحلة **ابن حمادوش الجزائري**: المسماة, لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال ،المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر،1983، ص259.

2- **أبو القاسم سعد الله**: تجارب في الأدب و الرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: 1983، ص64 و ما بعدها

3 -م س، ص: 260.

4-**أبو القاسم سعد الله:** تاريخ الجزائر الثقافي (243/2).

5-**عادل نويهض**: معجم أعلام الجزائر، ص: 260.

6-**أبو القاسم سعد الله**: م س (237/2)

7-**الحفناوي أبي القاسم**: تعريف الخلف برجال السلف ، بيير فونتانة الشرقية ،الجزائر،1906 ،(142/2).

ويعرّفنا ابن حماوش بخال ابن عمّار محمد بن سيدي الهادي بأنّه أحد العلماء البارزين[1] في مدينة الجزائر خلال القرن الثاني عشر الهجري، دون أن يفيدنا بأكثر من هذا. أمّا ما عدا ذلك فمجرد أسام متشابهة لعلماء سكنوا مدينة الجزائر، ومنهم سيدي أحمد زرّوق بن عمّار الذي كان خطيب الجامع الأعظم بالجزائر، وتولّى الإفتاء المالكي في مدينة الجزائر ما بين 1022ه-1030ه.كما جاء في سلسلة مفاتي المالكية[2].

أمّا ابن عمّار ، فنجده قد تولّى وظيفة الإفتاء على المذهب المالكي سنة 1180ه ، وظلّ في الوظيفة إلى سنة 1184ه[3].

وفيما له صلة بطلبه للعلم، نجد أنّ ابن عمّار في بداياته الأولى قد تلقى العلم على يد الشيوخ داخل الجزائر قبل أن يسافر إلى الخارج، ولاشكّ أنّ دراسته تركّزت أكثر على الفقه والأدب.

فالأول لأنه كان من عادة المتعلمين حينها ،بعد حفظ القرآن،أن ينتقلوا إلى المتون الفقهية فيحفظونها، ويهتمّون بشروحها وحواشيها ، كمختصر خليل بن اسحاق المالكي، اضافة إلى كتب أخرى تكون مكّنته من تولّي وظيفة الإمامة والخطابة والإفتاء فيما بعد،و هذه الوظائف لا ينالها إلاّ من امتلك ناصية الفقه بالإضافة إلى العلوم الشرعية الأخرى.

أمّا الأدب،فإنّ ابن عمّار كان شديد الميل إليه من خلال حفظه عيون الشعر العربي القديم،كشعر المتنبي والبحتري وأبي تمام... إضافة إلى درر المنثور كرسائل لسان الدين بن الخطيب وغيره، دون أن يهمل التاريخ والسّير، سواء ما تعلّق منها بالتاريخ الإسلامي أو الفارسي أو اليوناني، ونرى ذلك ماثلا في شعره، فمن قوله في مدح شيخه ابن علي[4]:

ما خاض يوما نطقه في حكمة إلاّ اختفى سقراط بين دنانه

ونرجّح أن يكون ابن عمّار أخذ الأدب عن محمد بن علي، الذي كان أديبا مرموقا في عصره، وكثرة ملازمته له دليل على ذلك، وكان يلقّبه "شيخنا"[5].

ومما يلاحظ أنّ لابن عمّار رحلات دينية وعلمية طويلة إلى خارج القطر الجزائري، ترجع أسبابها إلى[6]:

أ- الأسباب الدينية: بقصد أداء مناسك الحج ومجاورة بيت الله الحرام، لما للبقاع المقدسة من عظيم منزلة في نفس كلّ مسلم، تزداد بقدر تديّن الشخص وتكوينه الرّوحي.

1-**ابن حمادوش** ، الرحلة ،ص:123/122.

2-**الحفناوي** ، م س (327/2)

3-**أبو القاسم سعد الله:** تاريخ الجزائر الثقافي ، (234/2)

4-أشعار جزائرية، ص:43.

5-**الحفناوي**: م س (343/1).

6-**حبيب بوزوادة**: منابع الصورة الأدبية في شعر ابن عمّار، ماجيستر مخطوط، جامعة وهران،2004م.

ب- الأسباب العلمية : من خلال طلبه العلم والسعي في تحصيله ، والأهم في ذلك طلب الإسناد المتصل، فابن عمّار في رحلته الأولى سنة 1166ه، كان يبلغ (47) سنة تقريبا ، وفي هذه السن يطلب العالم الإسناد المتصل حتى يوثق معلوماته أكثر مما يطلب العلم نفسه، وذلك بالحرص على مشافهة العلماء وطلب الإجازة للرّواية عنهم.

ج- الأسباب السياسية: فابن عمّار كانت تربطه مودّة مع باي تونس (علي باي) لدرجة أنّه ألّف كتابا حول سيرته، وقد كان هذا سببا كافيا لمغادرة ابن عمّار الجزائر صوب تونس سنة 1159ه، ليغادر بعد وفاة الباي المذكور إلى أرض الحرمين[1] .

وتخبرنا المصادر أنّ ابن عمّار قام برحلتين، أولاهما إلى البقاع المقدسة بغرض الحجّ في سنة 1166ه، رفقة الشيخ حسين الورثلاني، وقد استوقفهما داعي العلم في القاهرة، فانضمّا إلى حلقة الشيخ <<خليل المغربي>>، فأخذا عنه ما قدر لهما في مسجد الحسين[2] ،و بعد قضائهما مناسك الحجّ، ام ترق لابن عمار الأوبة إلى وطنه،<<فجاوز أثناءها بالحرمين حوالي اثني عشرة سنة>>[3]، وكانت عودته سنة 1178ه، وفي هذه المجاورة كتب رحلته المشهورة<<نحلة اللبيب بأخبار رحلة إلى الحبيب>>،و تولى بعدها وظيفة الإفتاء المالكي بمدينة الجزائري من سنة 1180ه حتى سنة 1185ه[4] .

والرّحلة الثانية امّا انتقل <<إلى تونس من الجزائر سنة 1159ه بقصد الاستيطان بها>>[5]، و قد اندمج في محيطها العلمي، فكانت له نقاشات ومساجلات علمية[6]، ولكن وفاة حاكم تونس علي باي وليّ نعمة ابن عمار وصديقه جعلته يفارق الديار التونسية نحو المشرق، فنجده بعد ذلك يجيز محمد خليل المرادي الشامي سنة 1205ه في مكان لا نعلمه، قد يكون الشام أو الحجاز، حيث بقي في الحرمين حتى توفي فيهم[7].

ولمّا نجد ابن عمّار يطيل الرّحلات خارج بلده متعمّدا إلى أن يتوفى بعيدا عن الديار، نتساءل عن طبيعة البيئة التي عاش فيها، وهل كانت فعلا لا تساعده على الاستقرار؟.

الأوضاع الساسية والإجتماعية السائدة:

المصادر تشير إلى أن ابن عمّار عاصر أواخر الحكم العثماني في الجزائر، الذي شهد اضطرابات سياسية كبيرة، كثورة أهل تلمسان التي جعلت المدينة<< شبه مستقلة

1-**أبو القاسم سعد الله**:تاريخ الجزائر الثقافي، (235/2).

2- م ن ، ص : 2.235

3- م ن، ص: 239.

4- **الحفناوي** م س، (328/2).

5 -**أبو القاسم سعد الله:** تاريخ الجزائر الثقافي، (235/2).

6-م ن، ص: 236.

7- أبو راس النصر المعسكري، فتح الاله و منّته في التحدّث بفضل ربي و نعمته، تح: محمد ابن عبد الكريم، (م.و.ك)، الجزائر 1990،ص، 49.

بأمورها>>[1] ، وثورة أهل الجنوب وامتناعهم عن دفع الضرائب سنة 1179ه، وتقسيم الجزائر إلى ثلاثة أقاليم: شرق، وسط، وغرب، وعلى كل إقليم باي حاكم.<<و منح بيات هؤلاء القواعد الثلاث المتصرّف المطلق في الرعية العربية بكلّ وجه من القتل والضرب والسجن والعقوبة بالمال>>، بالإضافة إلى النكبات الداخلية عايش ابن عمار الاستيلاء على وهران سنة 1145ه وما تلا ذلك من محاولات عسكرية لتحريرها.

وإذا رجعنا إلى تركيبة المجتمع الذي نشأ فيه الشاعر، نجده قبليا يحكمه وجهاء العشائر والعائلات الكبيرة، ضعيفة فيه سيطرة الدولة خصوصا في عمق المجتمع، الذي كان يعاني من استبداد الأتراك وعنصريتهم، فالداي محمد بن عثمان (1179ه-1205ه) <<له في السياسة وصمة سوداء لا تنسى، وذلك أنه فدى من الأسرى الترك وحدهم، وامتنع من فداء العرب>>[2].

شيوخ وتلامذة الرّحالة أحمد ابن عمّار:

وقد كانت لأحمد ابن عمّار في هذه الرّحلات لقاءات مختلفة مع علماء كل قطر، فيستفيد من علمهم، مثل خليل المغربي بالقاهرة، وأحمد بن محمد الورزي المغربي، وعمر بن أحمد المكّي...، ولكن الشيخ الذي كان شديد الملازمة له هو محمد بن علي.

أمّا الذين تعلموا على ابن عمّار فكثيرون، كانوا يتحلّقون حوله في المساجد ودوّر العلم، منهم: محمد أبو راس الناصر، وقرأ عليه الفقه الحنفي، وأحمد الغزال، ومحمد خليل المرادي الشامي، وغيرهم[3]. كما<< أن تلميذه إبراهيم السّيالة التونسي>> جمع إجازات شيخه ابن عمّار ومروياته، فإذا هي تبلغ نحو الكراستين وتسمّى (منتخب الأسانيد في وصل المصنّفات والأجزاء والمسانيد)، وعندما اطّلع عليها ابن عمّار سنة 1204ه أجاز بها، ووضع عليها خطوطه وختمه، وقد اطّلع عليها (سعد الله) على خطّ وختم ابن عمّار[4]،و قد ذكر ابن عمار في هذه الإجازة بعض شيوخه في مصر، والحرمين، والعلوم التي تلقّاها، فمن مشائخه في مكة عمر ابن أحمد، وبالمدينة حسن بن محمد سعيد، وبمصر محمد الحنفي[5].

مذهب الرّحالة أحمد ابن عمّار:

<<و على الرغم من أنّ ابن عمّار كان متحرّرا من الفكر الخرافي الذي كان يخيم ظلامه على عهده، وعلى الرغم من عقلانيته، وكونه من الفقهاء الذين كثيرا ما ذمّوا أدعياء التصوّف،

1-**أحمد توفيق ، المدني** :مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار ، نقيب أشراف الجزائر 1168 - 1246 هـ ، الجزائر، موفم ، 2011،ص18.

2-**عبد الرحمن الجيلالي**، تاريخ الجزائر العام، منشورات دار مكتبة الحياة، ط2. بيروت: 1965،ص(266/3).

3-**حبيب بوزوادة**: منابع الصورة الأدبية في شعر ابن عمّار،مخطوطة، رسالة ماجستير، 2004، ص: 13.

4-**أبو القاسم سعد الله:** تاريخ الجزائر الثقافي، (36/2).

5-م ن، ص: 51.

ونعتوهم بشتى الأوصاف، كالزندقة والإلحاد، مثل ما فعل الفكون في "منشور الهداية" إلا أننا مع ذلك لم نجد له أثرا أو رأيا من الآراء التي تنفر من التصوّف، بل على العكس من ذلك، وجدناه ينغمس في (طرقه) ويلبس جلبابه، ويحتذي (طريق القوم)، مثلما اتبع جلّ معاصريه إحدى الطرق الصوفية المنتشرة، كلّ يحتسب اقتناعه وميله إلى أحدها، لأن ذلك كان عادة العصر، وسمته المميزة له، بل كان يعد<<من لا شيخ له فشيخه الشيطان>>، ولذلك وجدنا ابن عمار يعتنق " الطريقة الشاذلية" ، التي كانت منتشرة انتشارا واسعا في ربوع أقطار الإسلام:<< كالمغرب، والجزائر، وتونس، وطرابلس، ومصر، وغيرها>>[1].

والحق، فإنّ من يطلع على نتاج أحمد ابن عمّار: نثره وشعره، تطالعه أشواق هذا الأديب (الفقيه)، وتعلّقه بالبقاع المقدسة، كما يجد عاطفة الحبّ هي الغالبة، وهي الدافع والموجّه الذي دفعه ووجّهه إلى ربط كثير من العلاقات الإخوانية، والمساجلات الأدبية، كما يلاحظ زهده، وابتعاده عن رفه الدنيا، وكلّ ما من شأنه أن يكدّر صفو المحبة الرّوحية الخالصة<<لوجه الله الكريم لا لغرض فان>>[2] . كما وجدناه ينهي مقدّمة الرّحلة بهدين البيتين[3]:

صرّف بقايا العمر في طاعـــة ولا يغرّنك كيـــــد الغرور
و ارحل إلى الأخرى بزاد التّقى فإنّما الدّنيا متاع الغـــــرور

مؤلفاته وآثاره العلمية:

وأمّا مؤلفات أحمد بن عمّار، فليست معروفة كلّها على وجه الدّقة لحدّ الآن، ما عدا رحلته المسمات (نحلة اللبيب بأخبار الرّحلة إلى الحبيب)، وهي بدورها ليست معروفة بتمامها، ولم يسلم من يد الضياع إلاّ مقدّمتها، التي قام بنشرها في الجزائر، سنة 1902م، محمد بن أبي شنب وإذا كانت هذه المقدمة وحدها بلغت هذا الحجم من الصفحات (245ص) فلا شك أن (غرض الرحلة المقصود) يكون أطول بكثير من هذه المقدّمة، ولا يستبعد أن يكون في أجزاء. بالإضافة إلى الخاتمة، وقد أشار إلى هذا التقسيم ابن عمّار نفسه، بقوله:<<و رتبتها على مقدّمة حاتمة، وغرض مقصود، وخاتمة...>>[4] .

ولقد قام أبو القاسم سعد الله بإحصاء بعض مؤلّفات ابن عمّار، فجاءت عبارة عن شروح وحواش ورسائل، وإجازات وتقاريظ، نذكر بعضها كم جاء به الباحث مع بياناته عليها، وهي[5]:

---

1 -**سميح عاطف الزين**: الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني،ط3.بيروت: 1985، ص: 545.

2-**أبي العباس سيدي احمد بن عمار**:نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبي،تح :ابن أبي شنب ،مطبعة فونتانة ، الجزائر،1903، ص:4.

3 -م ن، ص: 5.

4 -م ن، ص: 4، و المقدمة نفسها ناقصة تنتهي عند قول المؤلف: ما قيل في البان و هو(انحلاف) ، ثم يعقبه بياض.

5- **أبو قاسم سعد الله:** تاريخ الجزائر الثقافي،(2/240-241).

1 - حاشية على الخفاجي في الأدب، ذكرها له تلميذه أبو راس في(فتح الإله)، وقال عنها إنها <<عاطرة بالأنسام>>.

2 - رسالة في قوله تعالى:" إنّي أريد أن تبوأ بإثمي وإثمك"، ذكر شيئا منها أبو راس في (فتح الإله).

3- رسالة في مسألة وقف، مطبوعة ضمن أجوبة وفتاوى صديقه إسماعيل التّميمي.

4- شرح على صحيح البخاري، ذكره له محمد بن أبي شنب في مقاله الذي تقدم به المؤتمر المستشرقين الرابع عشر (الجزائر 1905م).

5- رسالة على الطريقة الخلواتية، نسبها له الكتّاني وقال عنها إنها<<عمل نادر>>.

6- تاريخ في سيرة علي باشا (باي تونس)، ذكرها له تلميذه إبراهيم السيالة التونسي.

7- <<لواء النصر في فضلاء العصر>>،و فيه تراجم لعلماء عصره.

8- <<مقاليد الأسانيد في وصل الأجزاء والمصنّفات والأسانيد>>، ذكر فيه الأسانيد التي روى بها الكتب التي قرأها.

9- حاشية على شرح الشفاء لأبي العباس أحمد الخفاجي (ت1069ه).

10- <<نحلة اللبيب بأخبار الرّحلة إلى الحبيب>> حققها محمد بن أبي شنب.

11- إجازات وتقاريظ وقطع شعرية مختلفة.

12- ديوان شعر.

قائمة المراجع:

1)-**السملالي ،العباس بن إبراهيم** :الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام ،ج4 ، المطبعة الملكية ،الرباط ،ط2 ،1998.

2)-**التنبكتي ، أحمد بابا**: نيل الإبتهاج بتطريز الديباج ،تق: عبد الحميد عبد الله الهرامة ،منشورات كلية الدعوة الإسلامية ،طرابلس ،1989.

3)-**الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان** :سير أعلام النبلاء،تح:شعيب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ،1996 ، طبعة 11، الجزء.

4)-**خير الدين ، الزركلي**: الأعلام،قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، ج2 ،دار العلم للملايين ،بيروت ،ط 15 ، 2002.

5)-**نويهض ، عادل**: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر ،مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت،ط 2، 1980.

6)-**الورد،باقر أمين** ::معجم العلماء العرب،مكتبة النهضة العربية ،بيروت ،1986.

7)-**أبوالقاسم، سعد الله** : تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثاني 1500-1830، عالم المعرفة، الجزائر ، 2011.

8)-**إبن مريم الشريف ،أبي عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد المليتي المديوني التلمساني**: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر ،1908.

9)-**محمد،حجي** : موسوعة أعلام المغرب ، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع ،الجزء التاسع 1361-1400ه ، دار الغرب الإسلامي ،بيروت،1996.

10)-**مختار حبار**، الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني :دراسة موضوعية وفنية ، الاردن ، الجامعة الاردنية, 1990 .[1]

11)-**بسكر ،محمد:**أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة،الجزء الأول،دار كردادة بوسعادة،.2013

12)- **عادل نوهض**:معجم أعلام الجزائر من صدور الإسلام حتى العصر الحاضر،دار الابحاث ،الجزائر،.2013

13)- **فوزي سعد الله** :صفحات مجهولة من تاريخ الغناء الأندلسي بتلمسان ومدن أخرى،ط 1،دار قرطبة للطباعو النشر،الجزائر،.2011

14)- **محمد بن رمضان شاوش،الغوثي بن حمدان**: إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائرأو الأدب الجزائري عبر النصوص، مجلد 2 ،دار البصائر ،الجزائر ،2011.

15)-الربعي بن سلامة،عمار ويس وآخرون: موسوعة الشعر الجزائري المجلد 2،دار الهدى ،عين مليلة ،الجزائر،.2009

16)-موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين الجزء الأول:مجموعة من المؤلفين،منشورات الحضارة،الجزائر ، 2014.

17)-عبد الرحمن الجلالي :تاريخ المدن الثلاثة الجزائر-لمدية- مليانة،ط 1،دار الأمة للظباعة،الجزائر،.2007

18)-مسعود كواتي ،محمد سيدي موسى:ط1 ،دار الحضارة، الجزائر، 2007.

19)-نور الدين عبد القادر:صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي،دار الحضارة ،الجزائر،2006.

20)-رحلة **ابن حمادوش الجزائري**: المسماة, لسان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال ، المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر،1983.

21)-أبو القاسم سعد الله: تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: 1983

22)-الحفناوي أبي القاسم : تعريف الخلف برجال السلف ، بيير فونتانة الشرقية ،الجزائر،1906.

23)-حبيب بوزوادة: منابع الصورة الأدبية في شعر ابن عمّار، ماجيستر مخطوط، جامعة وهران،2004م.

24)-أبو راس النصر المعسكري: فتح الاله ومنّته في التحدّث بفضل ربي ونعمته، تح: محمد ابن عبد الكريم، (م.و.ك)، الجزائر 1990.

25)-أحمد توفيق ، المدني : مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار ، نقيب أشراف الجزائر 1168 - 1246 هـ ، الجزائر، موفم ، 2011.

26)-**عبد الرحمن الجيلالي**، تاريخ الجزائر العام، منشورات دار مكتبة الحياة، ط2. بيروت: 1965.

27)- سميح عاطف الزين: الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني،ط3.بيروت: 1985.

28)-**أبي العباس سيدي احمد بن عمار**: نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبي،تح :ابن أبي شنب ،مطبعة فونتانة ،الجزائر،1903.

في ماهية الـڤوال
- منطقة سعيدة أنموذجا-

راجية بقدّور: أستاذة دكتورالية
(جامعة سعيدة)

ملخص:

إن الغاية التي أصبو إليها من وراء هذا المقال هي إبراز هوية الـڤوال ومكانته في المجتمع الجزائري من جهة ومن جهة أخرى تبديد الفكرة السائدة بأن عرض الـڤوال في الأماكن العامة مجرد وسيلة للتسول وكسب المال، وأنه بعيد كل البعد عن أشكال الفن. لكن الـڤوال مبدع فني يرتكز على ابتداع الجديد الذي يصيب الشكل والمضمون والمستوحى من الواقع ويصوغه على شكل آثار فنية، كما يعتبر سجلا حيا لتاريخ هذا الشعب ونضاله، وسجل حي للحياة الاجتماعية التي تسود المنطقة.

كما عنيت هذه الدراسة بالبحث في مقومات عرض الـڤوال وأسلوبه في الأداء لتحقيق الفرجة والتأثير في الجمهور. فالأداء عند الـڤوال نابع من التلقائية والعفوية من جهة، فهو ذاتي يقدس المعتقدات والغيبيات ويعتمد على النقل والمحاكاة، ومن جهة أخرى يعتمد على قواعد فنية أصيلة اختصت بها الذات الجزائرية منذ القدم، وهذه القواعد لا تقل شأوا عن قواعد فنون أخرى.

الكلمات المفتاحية: الـڤوال- الحلقة- الجمهور- العرض الفرجوي- فن الأداء.

Résumé :

Cet article a pour objectif de présenter une tradition orale très ancienne qui a occupé une importante place dans la société algérienne, c'est le Goual et son spectacle dans halqa. Le Goual est un acteur, il s'empare des spectateurs qui cherchent le divertissement, et attire leur attention en utilisant son génie et son éloquence pour les influencer et faire passer son message d'ordre éducatif, social, religieux. Le Goual est une bibliothèque ambulante très riche avec une infinité de récits :contes, légendes, anecdotes, proverbes…, produits de la collectivité, et qui ont toujours circulé de bouche à oreille en arabe dialectal .

Les mots clés : le Goual – halqa- spectateurs- éloquence .

توطئة:

تعتبر الحلقة من أقدم الأشكال التعبيرية الشعبية التي عرفتها المجتمعات العربية فهي شكل فرجوي شعبي يُستثمر فيه مخزون التراث الشعبي الذي يرتكز في الغالب على سرد الحكايات من طرف ممثل بارع يحسن فن القص والإيماءة: «يا لها من إيماءة تلك التي يقوم بها القصاصون، العيون تكاد تخرج من الرأس... الأفواه تتلوى والخدود تنتفخ، والأيدي ترتفع إلى الأصداغ وترسم أقواس دوائر في الهواء. وهذه الحكايات التي تصفر أو تتدحرج وتتلكأ وتأخذ في كل مرة معنى مختلفا. هذا كله مفقود في الحكاية المطبوعة. البلد نفسه قد اختفى، البلد بأصوات حيواناته وإيقاعات طبوله وصفير الرياح. البلد الذي يؤسس الأسلوب كما تفعل الصور والحركات»1،كما يتكون هذا العرض الفرجوي من مظاهر مسرحية متنوعة منها الغناء والرقص والموسيقى والحركة والحكاية.

كما تعتبر الحلقة شكلاً مسرحياً ارتبط بالواقع الشعبي، وبالاحتفالات ذات البعد الشعبي التي شهدتها الأسواق والساحات العمومية العربية، فهي كما يرى حسن المنيعي أنها: «مسرح شعبي يشرف على تقديم فرجاتها بعض الأفراد المختصين في فن الحكاية والإيماءة والألعاب البهلوانية. وهذا الممثل الذي قد يكون مداحاً أو شخصية مسلية يعرض إبداعاته في الأسواق، وفي ساحات المدن الكبرى»2.

وتشكل الحلقة في الوقت نفسه أحد الأشكال البدائية لفن ما قبل المسرح فهي تظاهرة فنية أصيلة يتم خلالها لقاء مباشر بين المؤدين والجمهور، وذلك في جو من المرح يسوده الارتجال والضحك واللعب، فهي مسرح شعبي يعتمد على التلقائية، يقوم به رجال متمرسون على فن الحكْي وبراعة الإيماء والتشخيص والسخرية والدعاء والإضحاك والإبهار وحتى التوسّل...

كما يعتبرها الباحثون أحد أقدم الفنون الفرجوية بحيث لازالت راسخة في كيان جمهور المغرب العربي عامة، بفضائها المتنوع الذي يثريه الـڤوال وفق أداء خاص به من حيث الانشاد والقص والتشخيص وتداول كلمات وحركات تجعله يعيش في عالم يختلط فيه الخيال بالواقع، بحيث يظل هذا الفضاء مفتوحا عبر شكله الدائري ليقدم للڤوال فرصة لممارسة سحر عرضه القائم على بلاغة الجسد والموسيقى والسرد. ولقد دفعني اهتمامي بهذا الموضوع، إلى الإجابة على مجموعة من التساؤلات التي دارت في تصوري الذهني وهي: من هو الڤوال؟ ما هي مقومات عرض الـڤوال الفرجوي ؟ بما يتميز أسلوبه في الأداء، وكيف يؤثر على نفسية جمهوره ؟

---

1 فاروق خورشيد، الجذور الشعبية للمسرح العربي، مكتبة الأسرة، مصر، 2006، ص 92

2 حسن المنيعي، أبحاث في المسرح المغربي، مطبعة مكناس، المغرب، ط1، 1974، ص15.

1/ تعريف الـڤوال:

لقد ظهرت شخصية الـڤوال منذ قرون عديدة، حيث لا يوجد تحديد تاريخي دقيق يعرفنا بزمن ظهورها، فهو شخصية تحمل الكثير من المعاني في التراث الشعبي لبلدان المغرب العربي، خاصة بالجزائر والمغرب، ولعل أهم خاصية يمتاز بها مستغرقة في التسمية، إذ يقول علولة في شأنها "الـڤوال هو حامل التراث الشفهية بكامله فهو يؤلف ويغني ويروي الحكايات والأساطير المتداولة ..."[1].

فكلمة "ڤوال"، بإضافة نقطة ثالثة إلى حرف القاف، مستوحاة من اللغة العامية وهذا المصطلح صيغة لاسم الفاعل من المصدر "قول" والفعل منه "قال"[2] الذي يعني تكلّم أو تلفظ. ومهنته لها أكثر من اتجاه حِرفي، فمنها الـڤوال الديني الذي يتوسط الجماعات الحزينة من أصحاب العزاء عند زيارتهم للأضرحة، أو عندما يتجول بين القرى منشدا قصائده أو حكاية تمجد ولي من الأولياء، ومنها ما يرتبط عمله بمواسم الأعياد أو المناسبات الدينية، فيقوم بتمجيد بطل أو فارس مقاتل وعمله هذا شبيه بعمل الشاعر المُتنقل.

يُعتبر الـڤوال (المداح) شخصية تراثية تتقن عملية الحكي والسرد الشفوي، فهو رمز الماضي الذي لا زال حاضرا بحكاياته وسيره، وأبطاله، يرى بورايو عبد الحميد أن تسمية "المداح" تستخدم في الجزائر للدلالة على "فئة من مؤدي المأثورات الشعبية في الأماكن العامة والمناسبات الدورية، مثل الأسواق الأسبوعية، والأعياد الدينية، وطقوس تقديس الأولياء"[3]، أما عن مصدر التسمية، فهي تعود إلى كون هؤلاء الـڤوالين يحملون مادة غزيرة تتعلق بمدح الرسول (ص) والأنبياء، وبعض الصحابة والأولياء الصالحين والزهاد.

الـڤوال ليس ذلك الشخص العادي أو الناقل فقط بل هو صانع الكلام ومتقنه، فلكل واحد عبقريته في صيغ الكلام، ميزة لا يتصف بها العديد من الناس، فالشخص المقتدر هو من يستطيع " أن يضع المواد الخام كلا في مكانه من الجملة بحيث لا يستهدف أداء المعنى المجرد فحسب، ولكنه يستهدف أداء المعنى جميلا في تنسيقه، قويا في إيحائه، سريعا في الإفهام والأداء، بليغا في لمسه للعاطفة أو الفكر أو القلب"[4]. وفي مجتمعنا الـڤوال هو ذلك الشخص الصانع للفرجة الراوي والشاعر المُتمكن من قوله، الذي في جعبته أقوال متنوعة، من شعر وغناء وحكم وأمثال ونكت وقصص، التي تسُر المتفرجين وتعلمهم في آن واحد. ويميز الباحث بورايو بين ثلاث فئات من محترفي الرواية الشعبية في الجزائر، وهم :

---

1 عبد القادر علولة، من مسرحيات علولة، الأقوال، الأجواد، اللثام، موفم للنشر، 1997،ص16

2 عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية الجزائر، 1986، ص 40.

3. عبد الحميد بورايو ،" رواية القصص الشعبي في الجزائر "، مجلة الرؤيا، ع1، السنة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، 1982, ص 18

4. عبد الكريم غلاب، دفاع عن فن القول، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1984 ، ص37 .

أولا: المداحون أو رواة الحلقات العامة في تجمعات الأسواق والمناسبات العامة.

ثانيا: الـقوالون وهم جماعة من مؤدي الشعر الشعبي الذين يلقون أشعارهم أو يروون قصائد غيرهم أمام الناس.

ثالثا: راويات البيوت وهن من النساء اللواتي تخصصن في رواية الحكايات الموجهة للأطفال والتي يطغى عليها الطابع الخرافي[1].

لكن بالرغم من هذا التحديد المنهجي الدقيق إلا أن هناك خلط بين هذه التسميات إذ أن الأوساط الشعبية في الجزائر تستخدم اسم الـقوال كمرادف للمداح، لكن الشيء الأكيد أن هذه الأسماء تستخدم للدلالة على القصاصين الذين تميزوا بقدرتهم على عرض الحكايات وتقليد شخوصها سواء في الحركة أم في الحوار.

في الحقيقة أن رواية القصص الشعبي ظاهرة قديمة في المجتمعات العربية تطورت عبر العصور لتصبح عملا احترافيا بعدما كانت مجرد هواية، وهو ما يذهب إليه بورايو عبد الحميد عندما يشير إلى أن ظاهرة رواية الأقوال الشعبية قد عرفها المجتمع الجزائري منذ قرون، حيث كانت مجرد هواية لدى بعض الرواة، ثم أصبحت عملا احترافيا يقوم به أشخاص لهم مواصفات محددة يقدمون عروضهم لجمهور مخصوص وفق إجراءات وطقوس معينة وفي مناسبات مبينة بمراعاة الزمان والمكان[2].

وصفة الاحتراف المذكورة سابقا والمقصودة في نشاط الـقوال تعني التخصص في رواية الأقوال الشعبية بشتى أنواعها فهي مهنة معترف بها، وحسب مقياس الاحتراف يصنف الباحث بورايو الرواة إلى صنفين: الرواة المحترفين والرواة غير المحترفين، والمقصود هنا بالاحتراف هو اتخاذ الرواية كمهنة يتقاضى مقابل أدائها مبلغا غير محددا، أما الصنف الثاني فهم رواة لا يحترفون الرواية بالمعنى المذكور سابقا، ولكنهم يتمتعون بقدرات ومواهب تماثل تلك التي يتمتع بها الرواة المحترفين، ويسمي المجتمع الجزائري عملهم "حكيا"و"قصا" و"تخريفا".

ويشترك كلا الصنفين في أن صلتهما بالقصص الشعبي تبدأ في الأسرة ، وفي الحي ينمو ميولهما، وتنشأ بذور قدراتهما على الرواية، فالراوي غير المحترف يتابع تعلمه للرواية من خلال مختلف التجمعات الشعبية كمستمع أو راوٍ دون أن يرتبط بمعلم، التعلم بالنسبة له يأخذ صفة سلبية فهو تقريبا عملية لا واعية، فالمتعلم هنا لا يعي تماما أنه يتعلم صنعة ولا يفكر تفكيرا واعيا في جزئيات قواعدها، بينما يختلف الأمر بالنسبة للراوي المحترف الذي تنشأ بينه وبين معلمه علاقة واعية تتصف بالإيجابية حيث يدرك كلاهما دوره فالأول طالب

1. عبد الحميد بورايو،"في الثقافة الشعبية الجزائرية (التاريخ والقضايا والتجليات)، منشورات الرابطة الوطنية للأدب الشعبي لاتحاد الكتاب الجزائريين، 2006، ص 63-64

2- المرجع نفسه، ص 63

تلميذ والثاني شيخ معلم،كلاهما يدرك أن العملية صنعة لها قواعدها وأسسها ويستخدم المعلم طرقا وأساليب تعليمية ليمكن الراوي الناشئ من استيعابها[1] .

يحرص الـڤوال المحترف على تعلم هذه المهنة وحفظ مادتها وإتقان صنعتها، وهذا ما يسميه الـڤوال في منطقة الغرب الجزائري وبالتحديد منطقة سعيدة بـ"التقندِيزْ"[2]، فالتلميذ يَتقَنْدَزْ على يد الشيخ،أي يتعلم ويتمرن، فلهذه الصنعة قوانين خاصة بها، حتى يتمكن هذا الفنان من إمتاع جمهوره بما يعرضه عليهم على الساحة الفنية، فيحصل منهم على مقابل مادي يمثل مصدر دخله.

فمن يحضر حلقات الـڤوال في الأسواق يتردد على مسمعه عبارات مثل : "رانا نَستَرْزَقْ ، رانا نْجِيبو اللقمَة بِعَرْق جْبينا..."،وغيرها من العبارات التي تدل على أنها مهنة كغيرها وأن صاحبها يقدم عملا لا يختلف عن أي عمل آخر في مجال الإنتاج والخدمات. كما أن الـڤوال إذا ما لاحظ قصورا أو تراخيا من طرف الحاضرين في دفع المساهمة المالية، التي يجمعها في مواقف معينة من أداءه، لا يتورع عن توجيه اللوم والنقد لهؤلاء المتراخين قائلا لهم :" مانيش نطْلبْ منكم صدقة...هاذي هي حرفتي ،هاذي خُبزْتي..."، ويساهم رواد الحلقة في الدفع، وكثيرا ما يحدث أن يشوش شخص على الراوي والمستمعين عن غير قصد أو بقصد الاستفزاز أو الاستهزاء فإما يتدخل الحضور أو يتدخل الـڤوال بنفسه ليدفع هذا الدخيل الذي لم يراعي حرمة مقام الإبداع والحَكْي.

والـڤوالون في رحلتهم مع الرواية يتفاوتون فيما بينهم فيما يخص اتساع حصيلتهم من التراث القصصي ومواهبهم الفيزيولوجية التي تتعلق بالهيئة والصوت وملامح الوجه وسيطرتهم على أدواتهم الفنية في عملية القص، وقوة ذاكرتهم وقدرتهم وجرأتهم على الخلق والإبداع والتجديد، فجل هذه القدرات تلعب دورا كبيرا في جذب انتباه الجماهير ودمجهم في الجو الذي تخلقه القصة، وتدرك الجماعة هذا التفاوت بينهم إما عن طريق المقارنة بين أداء هؤلاء الرواة، خاصة بالنسبة للجماعة التي تتردد على الأسواق الأسبوعية بالمنطقة، أم بناءا على ما في ذهنها من قواعد مثالية للأداء القصصي.

كما يختلفون من حيث المقدرة على تقمص أدوار شخصيات القصة بالاستعانة بملامح الوجه وحركة الجسم والتحكم في الأداء الصوتي، ومن حيث غنى حصيلتهم اللغوية ونوعيتها، فمنهم من يتقن أكثر من لهجة محلية ومنهم من يستعين بالعبارات الفصيحة ومقاطع من القرآن والحديث، ومنهم من يقحم ألفاظا فرنسية من حين لآخر،ومنهم من يستخدم التشبيه والمقارنة عند الحديث في شتى المواضيع ليجعل المشهد القصصي أكثر وضوحا في أذهان جمهوره.

1- عبد الحميد بورايو، "رواية القصة الشعبية في المجتمع الجزائري"، مجلة الإنسان، ع1، منشورات مركز البحوث الانتروبولوجيا، 1983، ص 91-90-89.

2- تـڤندِيز: تعلم الحرفة أو الصنعة

وأيضا من حيث الإبداع والتجديد والتكيف مع مختلف المواقف، فمنهم من ليس له حرج في نقص أو إضافة أو تعديل الرواية حسب رغبات الجماعة وما تمليه مختلف المواقف،بل يرى أن ذلك من دلالات براعته.وهناك بعض الرواة الذين يصرون على عدم أداء القصص التي يشكون في حفظهم لها ونسيان بعض مقاطعها بالرغم من الطلب الخاص عليها، ويصر أمثال هؤلاء الرواة على ذكر المقطع الأخير الذي يذكر فيه صاحب القصة بأمانة تكما هو متناقل، بينما قد لا يتحرج النوع الأول منهم، الذي ذُكر سابقا، من حذفه أو استبدال اسم الراوي الناظم الأصلي للقصة باسمه هو، وهذا ما يسبب مشكلة من مشاكل توثيق الموروث الشفهي ويشكك في مصداقية ناظميه.

كما أن بعض الدارسين قد "حكموا على الرواة المحافظين بالضعف، وبأنهم ليسوا بمبدعين على الإطلاق بينما حكموا لصالح الرواة المجددين...إن تغيير الرواية وما يطرأ عليها من حذف وزيادة قد لا يكون من بعامل متطلبات ظرفية واستجابة لدواعي الخلق والابداع، إنما قد تكون ناتجة عن ضعف يعاني منه الراوي، وعدم تمكنه من استيعاب جميع فنيات القص، نسيانه لبعض الأجزاء من القصص المروية بسبب كبر السن أو بسبب انقطاعه عن الرواية لمدة طويلة ... فيحاول الراوي في هذه الحالة أن يعوض هذا النقص بعناصر جديدة ..."[1] ، بالرغم من هذا كله فإن الـقوال لا يقر بالضعف في أداءه، وإن وجد يجد له تفسير مقنع .

2/مهنة الـقوال:

ما إن يصل الـقوال بدفه مع مرافقيه العازفين –وغالبا ما يكونون من تلامذته الناشئين– إلى البطحاء الواسعة قرب السوق صباحا حتى يتجمع إليه الكبار والصغار على صوت ضرب الطبل، ويشكلون حلقة يكون فيها الجالسون إلى الأمام والواقفون إلى الخلف، ومن خلال هذه الحلقة يمكن للجمهور أن يرى ويسمع ويشارك في غالب الأجناس الجامعة للمقامات والسير والملاحم، والأمثال والحكم والفكاهات المضحكة، وقد طور الـقوال "عمله المسرحي"[2] في الساحة كما استفاد مما خلفه الأجداد من فنون القول، وبقي محافظا حتى الآن على الشكل المناسب لكيفية الرواية بين المدح والقص والتشخيص.

إن الـقوال عبر ما يسمى بمسرح " الحلقة " الانفرادي ذو الطابع الإبداعي الشعبي، وبأسلوبه الخاص في صناعة الفرجة الذي يتميز بالتلقائية والارتجال، يسعى إلى الترويح على الناس بروح النكتة والدعابة والنقد الاجتماعي الساخر، في قالب هزلي في غالب الأحيان. فهو يعرف كيف يشد المتفرج إليه بحنكته في الحكي وسرعة البداهة وحسن وسلاسة الانتقال من

1- ينظر عبد الحميد بورايو، "رواية القصة الشعبية في المجتمع الجزائري"، المرجع السابق، ص92 .

2 - مخلوف بوكروح، ملامح عن المسرح الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، مركب الطباعة،الرغاية الجزائر، 1982، ص 10.

موضوع إلى آخر، مع إشراكه للمتفرجين في المسائل التي يطرحها بشكل مباشر لدفع الملل والمحافظة على التجمع الحلقوي، فهو يوظف ما اختبره في حياته اليومية من تجارب وخبرات ومواقف ووضعيات في قالب هزلي رائع لا يمل السامع من كلامه أبدا. بل يستشهدون بأقواله ونكته ومستملحاته الغريبة في اجتماعاتهم ولقاءاتهم. فهو يمتهن هذه المهنة بتفاني واخلاص، إذ يؤمن بأن " الإخلاص لمهنة كيف ما كانت، تشبه إلى حد بعيد الإخلاص والطاعة للوالدين، فإن عقوقهما لا يجلبان إلا الخسارة والكساد لمرتكبيه. فنفس الشيء يحصل لصاحب مهنة، إن لم يخلص لها ويطيعها "[1]، حقيقة أنه كلما احترمت مهنتك وأخلصت لها مهما كانت بخسة أو حقيرة في نظرك، كلما منحتك العطاء الوافر والرضا والاطمئنان وعزة النفس.

فالـڤوال فنان حامل لمعرفة مجتمعه مرتبط بقضاياه وخبير بها، يعرف كل شيء عن جماهيره، ما يضحكهم وما يقلقهم وما يؤثر فيهم، يعرف كيف يجمع الناس حوله وكيف يفرّقهم وكيف يجعلهم يمضون ساعات وهم يستهلكون مضمون فرجته.ما أكثر هؤلاء في بلادنا وفي المغرب العربي الذين أعطوا الكثير ولا زالوا، رغم التهميش والتقهقر الذي أصاب مجمل الفنون الشعبية منها فن " الحلقة "، دون محاولة تطويرها وتنظيمها حتى تصمد أمام مد العولمة التي تهدف إلى قتل كل ما هو خصوصي وأصيل في ثقافة الشعوب وفنونها، باعتبارها غير منتجة ولا تخضع لقانون السوق العالمي ومنطقه المركانتيلي. فالشعوب عندما تفقد تراثها الثقافي، تفقد هويتها وأصالتها وتاريخها. لذا لابد من العودة إلى الأصل بإرادة قوية للحفاظ على مقوماتها الثقافية الأصيلة، وقيمها الأخلاقية والجمالية الخاصة دون إغفال المواكبة الحثيثة لما يجري في العالم من تطور علمي وتكنولوجي وثقافي وفني.

3/السمات الأساسية للـڤوال:

إذا اعتبرنا الـڤوال ممثلا بالمفهوم الحديث والمعاصر فهو مؤهل لبناء علاقة خاصة بينه وبين الشخصيات والأحداث التي يقدمها إلى جمهور الحلقة، وذلك عبر ما يقدمه إليه من خلال الشخصيات الخيالية التي استند عليها في رواياته كمصدر لمعلوماته والتي تبقى شاخصة بينه وبين جمهوره رغم عدم حضورها الجسدي.

لشخصية الـڤوال قدرات مسرحية، فهو يعرف حاجات جمهوره: كيف يجعلهم يقبلون على حلقته بإثارة انتباههم، بصراخه أو بحركاته الصاخبة أو بمظهره.. ولكل من الـڤوالين أسلوبه لبناء الفرجة، فهو يعتمد على المباشرة والعفوية في التواصل مع جمهوره وفي الحفاظ على حلقته بالاعتماد على أسلوب التشويق والإثارة وإبهار المتلقي وامتلاك حواسه.وعلى

1- رأي معظم الـڤوالين

الرغم من اختلاف التسميات، وتنوع الأساليب، فإن السمات الأساسية للـقوال تتمحور حول نقطة مشتركة أهمها:

- استخدام الطاقات البدنية، كالصوت، والحركة، بطريقة تخدم النص وتساعد على إبراز المعاني والمواقف، ولكل طريقته في التعبير والإلقاء والحركة.

- اللجوء دائماً إلى مكان محدد ومتعارف عليه من قبل الـقوال والجمهور للالتقاء، مثل الساحات العامة أو الأسواق.

- اللجوء إلى زمان محدد ومتعارف عليه، يلتقي فيه الجميع، كيوم الأحد في ساحة السوق الأسبوعي.

- إجادته توظيف عناصر من الموروث الثقافي وفق مخطط أو سيناريو معين
- قدرته على الارتجال
- تمكنه من توظيف وتكْييف عناصر المحيط (Adaptation) في تركيب متنوع ومتجدد.

بالإضافة إلى ذلك للـقوالين تقنياتهم الخاصة، مثل استخدام الموسيقى كعامل مساعد على إبراز الحدث، واستخدام أدوات للتعبير مثل العصا، كما لهم أزياؤهم الخاصة والمتمثلة في اللباس التقليدي وهو العباية التقليدية والجلابة والعمامة التوتية التي توضع فوق الرأس، حتى لو كان الـقوال صغير السن، بالرغم من أن هذا اللباس أصبح حاليا يميز حصريا بعض الشيوخ المحافظين أو سكان البوادي.

يعتبر الـقوال فنانا متعدد المواهب، يتقن عددا من فنون القول والمرح والارتجال، فهو شاعر وحكواتي يحفظ الأمثال الشعبية والألغاز والحكم والنكت والأساطير والغزوات وغيرها من الحكايات الشعبية. وفي نفس الوقت شاعر وواعظ، ينوع فرجته حتى يقضي على شعور جمهوره بالملل.

كما يعتبر رجلَ مسرح بامتياز، فهو يشخص المواقف المختلفة ويقدم مشاهد هزلية، واقعية أو متخيلة، يعتمد على محاكاة الواقع وتقديم نماذج منه ويقدم مشاهدَ حوارية جميلة، تمتع مشاهدين جاؤوا ليشاهدوا مسرحا في الهواء الطلق، مسرحا اختياريا دون تذاكر، إذ يعتبر الباحثين في ميدان المسرح هذه الظاهرة فرجة ما قبل مسرحية استوحى منها العديد من عمالقة الدراما المسرحية كعبد القادر علولة، عبد الرحمان كاكي وغيرهم.

بالإضافة إلى أنه يتقن التواصل مع جمهوره ويعمل على تحقيق حاجاته النفسية ويختار لحلقته موقعا خاصا قريبا من متلق متعطش إلى الفرجة، وهو لا يكف عن تنظيم حلقته وتوسيعها والحفاظ عليها لساعات طويلة. ففي فرجته يمرر القيم إلى جمهوره، ينتقد بعض العادات والمظاهر ويكرّس أخرى، يدعو الإنسان إلى طاعة الوالدين، إلى الكرم وتذكر الموت وإنفاق ما في اليد وعدد لا يحص من القيم الأخرى، التي يغلب عليها الطابع الإيجابي.

كما يسجل الـقوال معطيات أحداث عصره بطريقته الخاصة، عن طريق عقد مقارنة بين الماضي والحاضر وبين البادية والمدينة، بطريقة فيها الكثير من الهزل والضحك.

كما أنه من خلال تكرار حلقته والاستجابة لجمهوره وتطعيم فرجته بمختلف أنواع التراث الشعبي، من شعر وحكايات وأمثال وألغاز وسير.. يحافظ على التراث وعلى الثقافة الاجتماعية ويحمي الحياة الاجتماعية من كثير من الانحرافات والمشاكل النفسية.

ويُعتبر الـقوال من المؤرخين الشعبيين، الذين يبرعون في تسجيل التاريخ، ونقله من جيل إلى آخر عبر الذاكرة الشعبية، ويتوقف هذا على مدى براعته ومقدرته الإبداعية على ترسيخ وتوريث ذلك التاريخ في أذهان الجمهور، من مختلف المستويات الاجتماعية والثقافية لأن المادة الاجتماعية وحالة التمثيل وحضور الـقوال –الذي يعتبر الفاعل في التجسيد- هي عبارة عن معادله بايو اجتماعية وديناميكية، على حد تعبير "جان دوفينيو" (Jean Doviniau)، باحث في علم اجتماع المسرح.[1]

4/ وصف عرض للـقوال:

يقوم عرض الـقوال في ساحة السوق الشعبي أو ساحة الوَعدة (تظاهرة احتفالية شعبية)، أين يتواجد عدد كبير من عامة الناس من أعمار مختلفة مشكلين في أغلبهم جمهور الحلقة، وهو جمهور متنوع الثقافة، متنوع المزاج، متنوع الرغبة، فيه من يحضر العرض بهدف النقد، وفيه من يحضر بهدف التسلية فقط أو بدافع الفضول،قد يكون فيه الشباب والشيوخ ولكل منهم اهتماماته ومثله ونزعاته الخاصة، وقد يكون فيه أشخاص محدودي الفكر أو تحت ثقل أعباء يوم كامل من العمل المرهق، فلكل هؤلاء أثر في تكييف العرض.

يتحلق هذا الجمهور واقفا في شكل دائري قطره ما بين خمسة إلى اثنى عشر مترا، وداخل تلك الدائرة أو الحلقة يقدم الـقوال عرضه مع مرافقيه العازفين، القصّاب والبنادري. يبدأ العرض بعزف القصّاب لشد انتباه المتواجدين في الساحة أي يقوم ب "التحْواس"[2]، وعند تشكل الحلقة يطلب الـقوال من المتفرجين الصلاة على سيدنا محمد عليه السلام ليشرع في عرضه، متحركا داخل الفضاء الدائري، متوجها إلى كافة الجمهور دون استثناء وذلك مستخدما حركات جسده، ملونا طبقات صوته، محركا عصاه من حين لآخر، ترافقه في أداءه ألحان موسيقية منسجمة مع حركاته وأقواله حسب رغبته فهو قائد الجوقة، بمجرد الإشارة إلى عازفيه يوقف العزف أو يُواصل.

1- د.فاروق أوهان، أفاق تطويع التراث الغربي للمسرح، الظفرة للطباعة والنشر، أبو ظبي، ط1، 1999، ص 124.
2- التَحواس : تقنية يستعملها الـقوال لجذب الانتباه

والسمة البارزة في هذا العرض هي أن الـقوال يروي القصة ويمثل الحوار الذي يدور بين شخصياتها مستخدما الكلمة التي ترافقها الايماءات والحركات، إذ تعتبر هذه العوامل الرابط الأساسي في التواصل بينه وبين جمهوره، بواسطتها يجلب انتباههم ويدعوهم إلى تخيل حوادث القصة والشخصيات التي يعرضها مستعينا باكسسوارات بسيطة جدا كالعصا والعباءة، أو مجرد حجر صغير يضعه في مركز الحلقة ليوحي به إلى الجمهور بأنه شخص أو حيوان.

تدوم مدة العرض من ساعتين إلى أربع ساعات، خلالها يتعاقب على الحلقة جمهور متعدد، حيث يقول أحد الـقوالين المخضرمين أن الجمهور المعاصر من الصعب إبقاءه إلى غاية نهاية العرض. خلال هذه المدة يمكن للمتفرج إيقاف الـقوال في أي لحظة من العرض لطلب تفسير أو إعادة مقطع أعجبه أو حتى تصحيح مقولة أو بيت شعري من أغنيته. وقد يتوقف الـقوال من تلقاء نفسه لتصحيح تصرف لم يعجبه، أو لجمع المال الذي يجود به الجمهور مقابل الاستمتاع بالعرض المسرحي، وتتكرر هذه الوقفات طوال مدة العرض نظرا لتغير الجمهور من حين لآخر، وغالبا ما يتوقف الـقوال في لحظة مشوقة من القصة بهدف تحفيز الجمهور على الدفع ومواصلة المشاهدة. كما يمكنه تغيير موضوعات العرض كليا أو مقاطع منه إذا لم يلقى استحسان من طرف الجمهور، إذ يصرح أحد الـقوالين بأن خبرته في الحياة وبالخصوص في هذا الميدان علمته كيف يقرأ رغبات ونفسيات جمهوره، وكيف يكيف العرض حسب ذلك، فالجمهور عادة ما يحب التشويق والإثارة والحماس الذي يتخلله مواقف هزلية ومضحكة تنفس عنه كُربته وتُريحه.

والملاحظ هو أن هناك اشتراك ديناميكي وجدلي بين الـقوال وجمهوره في ترتيب العرض، إذ يقوم الـقوال بالسرد والتمثيل والتفسير في الوقت نفسه، حارصا على إضفاء الحياة والحركة على شخصيات عرضه باستخدام لمسات وعبارات موحية، والـقوال بصفته الراوي والممثل والمغني في مركز الحلقة فهو أيضا في غالب الأحيان شاعرا ومؤلفا للنص الدرامي الذي يعرضه، حيث يُمسرح الكلمة ويزخرف العرض بمختلف جماليات القول من تلميح وإشارة وتصريح وتهويل، كل ذلك بهدف إثارة التصور المبدع للجمهور[1].

وفي هذا السياق يمكننا الرجوع إلى الوصف الذي قدمه بورايو عبد الحميد، حيث يرى أن هذا الراوي الشعبي يختار المناسبات الملائمة لنشاطه كالتجمعات العامة في الأسواق واحتفالات الزواج والختان وإقامة النذور للأولياء، فيفسح له المجال على شكل دائرة تكفي لأدائه الحركي والتمثيلي،وبينما يتحلق حوله الحضور، يأخذ هو مكانه في مركز الحلقة واقفا أو مقرفصا، وذلك حسب متطلبات الأداء الذي قد يؤديه بمفرده، وقد يرافقه في ذلك مساعد

1 - عبد القادر علول،، الظواهر الأرسطية في المسرح الجزائري، ترجمة بن العربي جمال، مقدمة كتاب: من مسرحيات علولة (الأقوال، الأجواد، اللثام)، موفم للنشر، الجزائر، 1997، ص 11.

أو اثنان، يتبادلون فيما بينهم الرواية والعزف مستخدمين الرباب والقصبة والدف، ويصاحب العزف إنشاد المغازي، وهي قصص منظومة وملحنة يزاوج فيها الراوي بين الإنشاد والتفسير، وقد يضيف على ذلك فيستشهد ويعلق مستعينا بما أوتي من مواهب في التعبير بالكلمات والحركات، مستثمرا كل ما يحمله من مهارات خياله الإبداعي وقدرته على الأداء الدرامي، وهو في تقمصه لشخوص القصة يخلق مشاهد مسرحية يقوم فيها بدورين أو أكثر، مستخدما الحركة والحوار، زيادة على دوره الأساسي كراوي ومعلق على أحداث القصة وشخوصها. كما يبرع بعض الرواة في استخدام العزف كعامل مساعد على تصعيد توتر المواقف الدرامية في القصة، وتصوير المشاهد القصصية، والإيحاء بالأجواء الداخلية والخارجية التي يعيش فيها الشخوص[1].

كما يكتسب الـقوال في تنقلاته عبر الأسواق من مدينة إلى أخرى خبرة بجمهوره في كل منطقة، فلكل منهم ميوله الخاص نحو جنس معين من القول، فمنهم من يفضل الغزوات، ومنهم من يفضل المواعظ ومنهم من يقبلون على حلقات الرواية أكثر من غيرهم، كما يواصل الشيخ الحاج حماد[2] بقوله أنه في منطقة وهران وتلمسان عند وصولهم إلى ساحة السوق كانوا يجدون جمهور غفير في انتظارهم، وفي الحلقة يلبي الـقوال رغبات جمهوره في الاستماع إلى حكاية معينة، وهنا تظهر كفاءته.ودور الـقوال بالغ الأهمية في التأثير على جمهوره في مختلف الجوانب بما فيها السياسية، كما ظهر من خلال الأدوار التي لعبها أثناء حرب التحرير الجزائرية، وذلك بتوعية الشعب إبان هذه الثورة.

1 - عبد الحميد بورايو، رواية القصص الشعبي في الجزائر، المرجع السابق، ص21 .

2 - الشيخ حمادة هو أحد الـقوالين المشهورين بمدينة سعيدة ، توفي منذ سنتين.

خلاصـــة:

يخضع الـقوال في فنه إلى قوتين متجاذبتين في الأولى ينقاد إلى العقل البدائي بما فيه من الصور والأحلام، وفي الثانية يتجه نحو النظام والجمال، وهاتان القوتان تتحدان أحيانا في توجيه فنه الأدائي، فإذا توازنتا نتج عنهما فنا كاملا. فنشاط الـقوال وهو يقدم عرضه لجمهوره الملتفت حوله في شكل حلقة يكشف عن قدراته المسرحية العالية، فهو ممثل جدُ موهوب يمتلك مواهب وكفاءات فنية عالية، تمكنه من تقديم عرض مسرحي مشوق.

وإذا نظرنا إلى موضوع القوال قلنا إن شعور المستمع بأدائه الفني هو الشعور نفسه الذي يجده من ينظر إلى إحدى الصور الفنية، وفي الحقيقة أن القوال يحاول أن يحقق في عرضه الحلق وبما يؤديه الرسام من الانعكاس والظل والتصوير والتجسيم، ولم يفته أن يستغل عرضه الأدائي في فنية معينة وعلى نحو مخصوص قصد التأثير في النفوس لما ينقله من الأشياء والصفات والأشكال في الماضي والحاضر أو لما ينقله من الطبيعة الجميلة المحسنة المهذبة.

كما يمكننا القول أن ممن ساهموا في حفظ هذا التراث الشعبي ونشره على مستوى واسع هو القوال أو المداح في المدن والقرى وأماكن التجمعات، حيث كان يقصده الناس ليستمعوا إلى تلك القصائد التي تحكي البطولة والشجاعة، أو تلك القصائد التي تطفح حنانا وعطفا وغيرها من القصائد التي يحفظها والتي يبدعها، فإلى جانب كونه ناقلاً لقصائد غيره فهو مبدع ومنظم لعدة قصائد.

ففن القوال يعتبر قطرة من بحر الأدب الشعبي الواسع التي يجب الخوض فيها، والأكيد أنه لا ينبغ أدب أمة إلا من قلب أبنائها الحقيقيين، هؤلاء الذين يعرفون أفراح وأحزان الشعب معرفة المجرب لا معرفة المتفرج، معرفة المشارك لا معرفة المراقب، فتدفقت حمم غضبه على جميع الأشكال وبكل الوسائل والأساليب.

مراجع البحث:

- حسن المنيعي، أبحاث في المسرح المغربي، مطبعة مكناس، المغرب، ط1، 1974.
- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية الجزائر، 1986.
- عبد الحميد بورايو،"في الثقافة الشعبية الجزائرية (التاريخ والقضايا والتجليات)، منشورات الرابطة الوطنية للأدب الشعبي لاتحاد الكتاب الجزائريين، 2006.
- عبد القادر علول،، الظواهر الأرسطية في المسرح الجزائري، ترجمة بن العربي جمال، مقدمة كتاب: من مسرحيات علولة (الأقوال، الأجواد، اللثام)، موفم للنشر، الجزائر، 1997.
- عبد القادر علولة، من مسرحيات علولة، الأقوال، الأجواد، اللثام، موفم للنشر، 1997.
- عبد الكريم غلاب، دفاع عن فن القول، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1984.
- فاروق أوهان، أفاق تطويع التراث الغربي للمسرح، الظفرة للطباعة والنشر، أبو ظبي، ط1، 1999.
- فاروق خورشيد، الجذور الشعبية للمسرح العربي، مكتبة الأسرة، مصر، 2006.
- مخلوف بوكروح، ملامح عن المسرح الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، مركب الطباعة، الرغاية الجزائر،1982.

المجلات:

- عبد الحميد بورايو ،" رواية القصص الشعبي في الجزائر "، مجلة الرؤيا، ع1، السنة الأولى، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، 1982.
- عبد الحميد بورايو، "رواية القصة الشعبية في المجتمع الجزائري"، مجلة الإنسان، ع1، منشورات مركز البحوث الانتروبولوجيا، 1983.

عنايـة علماء تــوات بمختصـرات الفقه المالكي: مخطوط الوجيز شرح على مختصر خليل للعلامة ابن العالـم الزجـلاوي التواتي (ت 1212ه/1797م) أنمـوذجا

أ. عمـر بــن عـراج
جـامعة الجيلالي اليابس - ســيدي بلعباس

ملخص:

المخطوطات جزء من تراث الأمة، لذا نجد الكثير من الباحثين يولونها اهتماما بالغا من أجل إبراز تراث السلف وإخراجه للناس. ومن بين هذا التراث؛ الفقه المالكي الذي عني به كثير من العلماء الجزائريين الذين ألفوا فيه ما ألفوا إما نظما، أو نثرا، أو شرحا، أو تعليقا، أو اختصارا، ومن بين المختصرات في الفقه المالكي؛ مختصر خليل الذي شرح أكثر من مائة مرة، ومن هؤلاء العلماء الجزائرين الذين اهتموا بمختصر خليل شرحا، العلامة الشيخ محمد بن محمد بلعالم بن احميدان الزجلاوي التواتي المتوفي عام1797م، حين شرح المختصر، واصطلح عليه اسم: **"الوجيز شرح على مختصر خليل".**

ولقد جاء اختيارنا لمخطوط هذا العلامة الجليل المعنون ب:**"الوجيز شرح على مختصر"** خليل نظرا لما لهذا الكتاب من أهمية بالغة في الدراسات الفقهية المالكية، وإسهاما منا في إحياء التراث الفقهي لهذا العالم. إذ نحاول من خلال هذه الدراسة تبيان ما قيل عن مختصر الخليل وباقي المختصرات الفقهية في مذهب الإمام مالك، ومن هو شارحه هذا، وكيف كانت منهجيته في شرحه.

الكلمات المفتاحية: المخطوط، التراث، الشيخ محمد بن محمد بلعالم بن احميدان الزجلاوي، الوجيز في شرح مختصر خليل .

Abstract:

Manuscripts are part of the heritage of any nation; the fact that makes researchers interested in showing people this important fortune.

Among the Algerian researchers who studied manuscripts the great scholar Cheikh Mohamed Ben Mhammed Belalem Ben hmiden azzajlaoui who was died in 1797.

The choice of this manuscrit entitled:Al Wajiz Charh Ala Mokhtasar Alkhalil is due to the great importance in Malikit studies, and as a contribution to revive the heritage of this great scholar.

This study attempts to identify this manuscript, what was said about it by other researchers, who explain it, and what was his methodology in studying it.

Key words: manuscripts, authentification ,heritage ,Cheikh Mohamed ben Mhammed Belalem Ben Hmiden Azajlaoui, Al Wajiz Charh Ala Mokhtasar Alkhalil.

مقدمـــــة:

المخطوطات جزء من تراث الأمة، ووثيقة مهمة من وثائق وجودها الحضاري والقومي، لذا نجد من الأعمال الجليلة التي يقوم بها الباحثون، ويسعون في تناولها، والعناية بها بحثا وتحقيقا هو دراسة المخطوط لما لهذا العمل من أهمية بالغة في إبراز تراث السلف، وإخراجه للناس، وبه أيضا نتواصل مع الماضي، ونبني حاضرنا الثقافي والفكري للأمة.

فالحفاظ على ما تركه الأولون من تراث متعدد الفنون والعلوم، يعد ضرورة حضارية تمليها قواعد الرقي المستمر، والمؤسس. فدراسة المخطوطات، وتحقيقها، والاهتمام بها بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى؛ هو من لب الحفاظ الذي تتكشف أحوال المجتمع الإسلامي به في حقبه كلها.

وإذا كان لكل أمة علمائها فللجزائر علماء كثيرون منهم من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر، قد برعوا في كثير من العلوم والفنون، وتركوا لنا تراثا ثريا منه المطبوع المحقق، ومنه المخطوط الذي ينتظر التحقيق، ولا يزال حبيس المكتبات والخزائن بإقليم توات في صحرائنا الشاسعة بحاجة لعملية جرد، وجمع، وفهرسة، حتى لا يفقد قيمته العلمية، مما أدّى بالكثير من الباحثين الجزائريين بالاهتمام بهذا الموروث الثقافي لعلماء بلدنا الجزائر.

لقد وقع اختياري على مخطوط لعلامة من علماء توات؛ برز في عدة مجالات، وألف في شتى أنواع الفنون والعلوم؛ ألا وهو العلامة الشيخ محمد بن محمد بلعالم بن احميدان الزجلاوي المتوفى عام 1797ه، وكان اختياري على مخطوطه: **الوجيز شرح على مختصر خليل** لما كان له من مكانة ودور في مؤلفات العلماء والفقهاء الذين جاءوا من بعده، فكان علي لزاما أن أتناوله بالدراسة والتحقيق لعدة أمور أجملها فيما يلي:

الأول: المساهمة في إحياء التراث الفقهي الذي تركه ورثة الأنبياء، ذلك أنه ظهرت في هذا العصر دعوة مشبوهة تريد القفز على الكتب الفقهية بدعوى الرجوع إلى الكتاب والسنة مباشرة، حيث أن التعامل الصحيح مع النصوص الشرعية يمر حتما عبر الاسترشاد بأقوال علمائنا الأجلاء، وإن أي محاولة لإقصاء هذه الجهود هي محاولة بائسة وفاشلة.

الثاني: خدمة المذهب المالكي، وهو المذهب السائد في بلادنا الحبيبة، ذلك أن البحث في المذاهب الفقهية، ودراستها دراسة علمية يساهم في إثراء الفقه الإسلامي.

الثالث: أهمية كتاب مختصر خليل في الدراسات الفقهية المالكية بإبراز منهجية عالم من علماء بلدنا الشيخ ابن العالم الزجلاوي التواتي في الشرح والتعقيب على المسائل.

الرابع: الرغبة الملحة في الإطلاع على المخطوطات التي تناولها رجال التراث الجزائر، إذ لا يزال هذا التراث في حاجة من المزيد من الجهود للاهتمام به.

يطرح هذا المخطوط جملة من التساؤلات منها:

من هو مؤلف المختصر، ما قيل عن مختصر خليل، وباقي المختصرات الفقهية في مذهب الإمام مالك، ومن هو شارحه هذا ابن العالم الزجلاوي، وكيف كانت منهجيته في شرحه، وكيف كانت اختياراته الفقهية في الحكم على المسائل، وكيف وجد هذا الشرح إقبالا كبيرا عند علماء المنطقة الذين جاءوا من بعده.

* المبحث الأول:

1- التعريف بمنطقة توات:

اختلف المؤرخون في أصل التسمية (توات)، وتاريخ اختطاطها، بل وحتى في رسم حدودها، فهناك من اعتبر أن السبب في تسمية هذا الإقليم بتوات على ما يُحكى أنه لما استفتح عقبة بن نافع[1] الفهري بلاد المغرب، ووصل ساحله، ثم عاد لواد نون ودرعة وسجلماسة[2] وصل خيله توات، ودخل بتاريخ 62هـ فسألهم عن هذه البلاد يعنى توات، وعن ما يسمع ويفشى عنها من الضعف، هل تواتي لنفى المجرمين من عصاة المغرب، ينزله بها أو يجلّيه بها ، فأجابوه بأنها تواتي، فأنطلق اللسان بذلك أنها تواتي ، فتغير اللفظ على لسان العامة لضرب من التخفيف[3] وهو رأي انفرد به العالم محمد بن عومر (ت.ق13هـ). في حين نراه يورد إلى هذا رأياً آخر أكثر تداولاً وهو الرأي الذي أسهب في تفسيره، وشرحه الشيخ سيد البكري (ت.ق14هـ) حيث يقول:" في سنة 518 هـ حيث غلب المهدي[4] الشيعي سلطان الموحدين على المغرب.

والمؤكد في كل هذا أن منطقة توات ضاربة في أعماق التاريخ" ويرجع تاريخ عمارتها إلى ما قبل الإسلام، وكانت تسمى بالصحراء القبلية، ثم كثرت عمارتها بعد جفاف نهر قير[5] في غضون القرن الرابع الهجري .ولا أدل على ذلك من كثرت الحديث عنها في كتب

1-هو عقبة بن نافع الفهري ولد في السنة الأولى قبل الهجرة، ولاه يزيد بن معاوية على إفريقيا سنة 62هـ وتوفي بمدينة بسكرة بالجزائر. (ينظر: بوعمران الشيخ وآخرون، معجم مشاهير المغاربة، جامعة الجزائر 1995م ، ص365-366).

2- واد نون ودرعة وسجلماسة مدن تقع في المغرب الأقصى وتعتبر سجلماسة من أكبر العواصم التاريخية وأقدمها ارتباطاً بمنطقة توات. تأسست سنة 140 هـ 757 م. (ينظر: عبد العزيز بنعبد الله، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، ص 62).

3- نقل الرواة عن من أبدع قصور توات : محمد بن عمر بن محمد بن المبروك الجعفري . ص04. مخطوط موجود بخزانة باعبد الله، وخزانة بودة، أدرار.

4- هو محمد بن عبد الله بن تومرت المعروف بالمهدي بدأت مبايعته على الخلافة سنة 515 هـ وتوفي سنة 524 هـ (ينظر: أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، الدار البيضاء المغرب، طبعة:1997م).

5- هو واد كبير ابتداؤه من ناحية بلاد المغرب ويمتد إلى الصحراء إلى قريب من توات لينعطف يميناً في رمال كثيرة وهو من أطول أودية المغرب مسافـــــة وأقلها فائدة وأكثرها مخافة . (ينظر: أبي سالم عبد الله بن محمد العياشي، الرحلة العياشية

المؤرخين والرحالة العـرب والأعاجم كابـن حوقـل، والحسـن الوزان، والكرخى، واليعقـوبي، وابن بطوطة، وابن خلـدون، وأبـو سالم العياشي، وعبـد الرحمـان السعـدي[1].

أما بالنسبة لجغرافية المنطقة فنجد أن الإقليم يتربع على مساحة واسعة في أقصى الجنوب الغربي الجزائري، وذلك بين خطي طول04° درجات شرقا، و01° درجة غرب خط غرينتش، وبين دائرتي عرض20°و 30° شمالا، وهذا ما جعله يطل على السودان الغربي، وبالتحديد على دولتى مالي وموريتانيا، وهو بذلك يحتل مركزا جغرافيا مهما، فالإقليم منذ القديم كان يمثل مكانا استراتيجيا داخل الصحراء الإفريقية الكبرى، وهذا الموقع يمثل امتدادا طبيعيا لمنخفض تنزروفت بأدرار[2] نحو الشمال، ويشكل واد الساورة الطريق التجاري لإقليم توات.

2- ترجمة مؤلف الأصل: خليل ابن إسحاق المالكي

1/ نسبه ومولده ونشأته:

هو خليل ابن إسحاق بن موسى المالكى المعروف بالجندي، وكان يسمى محمدا، ويلقب ضياء الدين[3]. أحد فقهاء المالكية بمصر زمن المماليك، ومن علماء الديار المصرية المشهورين في ميدان الفقه والإفتاء.

وقد نشأ رحمه الله في بيت دين؛ حيث كان والده حنفى المذهب، ولكن خليل كان ميالا إلى أصدقاء والده من أتباع المذهب المالكي، ومن أشهرهم الشيخ ابن الحاج الذي تأثر به كثيرا، ونشأ لذلك مالكي المذهب على خلاف والده. قال صاحب الديباج عنه: "كان رحمه الله في علماء القاهرة مجمعا على فضله وديانته أستاذا ممتعا من أهل التحقيق، ثاقب الذهن، أصيل البحث، مشاركا في فنون من العربية، والحديث والفرائض، فاضلا في مذهب مالك، صحيح النقل".

ماء الموائد، تحقيق محمد حاجي، الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمـــة والنشر، الجزء الأول، الطبعة الثانية: 1977 م، ص18).

1- (ينظر: أحمد جعفري، الحركة الأدبية في منطقة توات خلال القرنيين، 13/12ه، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2007، ص115).

2- أدرار: هي كلمة بربرية تعني الجبل، وهي هضبة كبيرة قليلة الارتفاع مقسمة إلى قسمين بواسطة واد عريض وكبير، ومنه ترتفع أودية، توجد على بعد 650 كلم جنوب شرق مدينة بشار، وتقسم إلى ثلاث حواضر وهي: قورراة، توات، وتيدكلت، وهي منطقة القوافل التجارية نحو السودان. (ينظر: إسماعيل العربي، الصحراء الكبرى وشواطئها ، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، طبعة: 1983، ص71).

3- أنظر ترجمته في : ابن فرحون المالكي، الديباج، ص186، وابن حجر، الدرر الكامنة، ج02، ص86، والتنبكتي، نيل الإبتهاج، ص112، والسيوطي، حسن المحاضرة، ج01، ص460، والزركلي خير الدين، الأعلام، ج02، ص315، وكحالة، معجم المؤلفين، ج04، ص113.

2/ شيوخه:

تعلم خليل ابن إسحاق علوم عصره المشهورة، وهى علم اللغة العربية والحديث والفرائض والأصول والجدل. التقى أيضا بنفر من كبار علماء القاهرة، وشهد دروسهم ومحاضراتهم، وبخاصة في المدارس التى كثر إقامتها زمن العصر المملوكى لتدريس علوم اللغة العربية، والتفسير، والحديث أيضا.

فسمع من ابن عبد الهادي عبد الغنى، وقرأ على الرشيدي في العربية، والأصول، وعلى الشيخ عبد الله المتوفى في فقه المالكية، وشرع في الاشتغال بعد شيخه، وتخرج به جماعة، ثم درس بالشيخونية، وأفتى وأفاد. ودخل هذا العالم شأنه في ذلك شأن معاصريه من العلماء في الحياة العامة حيث تولى الإفتاء على المذهب المالكي.

وكان خليل بن إسحاق رحمه الله تعالى يلبس برغم اشتغاله بشؤون الدين ملابس الجند تمسكا بالجدية، وحياة البساطة[1]، فلم يغير زي الجندية كما وصفته المراجع المعاصرة له، وأنه كان رصينا عفيفا نزيها.

3/ تراثه العلمي:

قد أسهم خليل ابن إسحاق المالكي رحمه الله تعالى في النهضة العلمية في عصره، وبخاصة في ميدان الفقه.

- فشرح مختصر ابن الحاجب[2] في ستة مجلدات؛ دعمها بأقوال من سبقه من العلماء، وأوضح ما عجزوا عن بيانه.

- وألف بدوره كتابا في الفقه اشتهر باسم "المختصر"، وهو كتاب ترجم إلى الفرنسية، وهو الذي شرحه العلامة الزجلاوي وغيره، وله كتب أخرى منها "المناسك".

- وكتاب "مناقب المنوفي"[3]، وهو الأستاذ الذي تلقى على يديه فقه مالك.

1- (ينظر: خليل ابن اسحاق المالكي، مختصر العلامة خليل، تحقيق أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، طبعة: 2005، ص10).

2- هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي يونس الدويني الدمشقي الإسكندري، ولد عام 570ه، فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية، من تصانيفه: "الكافية" في النحو، و"الشافية" في الصرف، و"مختصر الفقه"، استخرجه من ستين كتابا في فقه المالكية، ويسمى جامع الأمهات، و" المقصد الجليل"، وغيرها توفي رحمه الله عام 646ه. (ينظر: الأعلام للزركلي، ج4، ص211، ومعجم المؤلفين لكحالة، ج6، ص265، وحسن المحاضرة للسيوطي ج01، ص456، وشجرة النور الزكية لمخلوف، ص167).

3- الكتاب لا يزال مخطوطا، وله العديد من النسخ منها : نسخة شستربي بأرلندا تحت رقم، 4867/6، ونسخة المكتبة الخديوية بالقاهرة تحت رقم 159/5، وأخرى بالمكتبة الأزهرية بمصر تحت رقم: 3577، وبالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة تحت رقم 5203. (ينظر: خليل ابن إسحاق المالكي، الجامع، دراسة وتحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، مصر، مركز نجبويه للمخطوطات وخدمة التراث، د.ت، ص10).

4/ بعض الشروح والحواشي على المختصر:

لقد اهتم المالكية بمختصر خليل، ووضعوا عليه شروحا وحواشى كثيرة، غير أن العلماء المالكية نصوا على أن ما يعتمد من هذه الشروح والحواشي عدد قليل فقط.

وسأذكر فيما يلي الشروح والحواشي التي صرح المالكية باعتمادها:

1- شرح تاج الدين أبي البقاء بهرام بن عبد الله تلميذ الشيخ خليل (ت805ه)، وقد شرح مختصر شيخه في ثلاثة شروح، كبير[1]، ومتوسط، وصغير[2].

2- شرح أبي الفضل محمد بن محمد بن مرزوق الحفيد التلمساني[3] (ت842ه) سماه: "المنزع النبيل في شرح مختصر خليل"[4].

3- شرح أبي العباس أحمد بن عبد الرحمان الشهير بحللو (ت898)[5].

4- شروح أبي إسحاق إبراهيم بن فائد الزواوي القسنطيني (ت857ه).

5- شروح أبي عبد الله بن يوسف الغرناطى الشهير بالمواق[6] (ت897ه) سماه: "التاج والإكليل لمختصر خليل"[7].

6- شرح أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمان بن حسن الرعينى الشهير بالحطاب (ت954ه)، سماه "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل"[8].

7- حاشة أبي عبد الله محمد بن أحمد بن غازى العثمانى المكناسى (ت919ه) سماها: "شفاء الغليل في حل مقفل خليل".[9]

8- حاشية أبي عبد الله بن الحسن بناني الفاسى (ت1194) سماها: "الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني"[10]

9- شرح أبي عبد الله بن عبد الله المالكى الشهير بالخرشى (ت1101ه) منها الشرح الكبير[11] سماه: "الشرح الكبير على متن خليل"، ثم اختصره في شرح صغير.

1- توجد عدة نسخ من هذا الشرح مخطوطة، منها: نسخة الخزانة العامة بالرباط في أربعة أجزاء، تحت رقم: 1415. (ينظر: محمد المصلح، كشف المصطلحات الفقهية من خلال مختصر خليل بن إسحاق المالكي، المغرب، الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى: 2014، ص82).

2- توجد نسخة منه بالخزانة الناصرية بتمركوت تحت رقم: 882، ونسخة أخرى بالخزانة الحسنية بالرباط تقع في ثلاثة أجزاء رقمها: 8970، 9002، 9072. (ينظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها).

- أنظر ترجمته في: (نيل الابتهاج، ص293، والبستان في ذكر علماء وأولياء تلمسان لابن أبي مريم، ص27-30).3

- توجد نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم: 265 د. (ينظر: محمد المصلح، المرجع السابق، ص83).4

- أنظر ترجمته في: (شجرة النور الزكية، ص259، ونيل الابتهاج، ص83).5

- أنظر ترجمته في: (شجرة النور الزكية، ص262).6

- مطبوع بهامش ""مواهب الجليل" للحطاب.7

- مطبوع في ستة أجزاء.8

- توجد نسخة منه في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم: 277ج. (ينظر: محمد المصلح، المرجع السابق، ص86).9

- مطبوع على هامش شرح الزرقاني على المختصر.10

- مطبوع في 08 أجزاء.11

10- شرح عبد الباقي الزرقاني المصري (ت1099ه).

11- شرح برهان الدين إبراهيم الشبرختى (ت1106ه)، سماه: "الشرح الجليل على مختصر خليل)[1].

هذا وبالإضافة إلى شروح أخرى التي يعتمد عليها في غير ما انفردت بنقله.

5/ وفاته:

توفي الشيخ الإمام أحد فقهاء المالكية خليل ابن إسحاق المالكى المعروف بابن الجندي الفقيه المالكى رحمه الله تعالى في يوم الخميس ثاني عشر من ربيع الأول سنة سبع وستين وسبعامئة من الهجرة.

3- ترجمة الشارح: ابن العالم الزجلاوي

1/ نسبه ومولده ونشأته:

هو الشيخ محمد بن محمد بلعالم بن احميدان الزجلاوي، من علماء توات، ومن أحفاد الشيخ على بن حنينى الأنصاري[2]، ولد بقصر زاقلوا[3]، وبها أخذ عن أجلة من شيوخ بلدته؛ كالشيخ عبد الرحمان بن عمر التنلاني[4]، واشتهر بين الناس بمفتي الأنام[1].

1- توجد نسخة منه بخزانة ابن يوسف بمراكش تحت رقم: 36م. (ينظر: محمد المصلح، المرجع السابق، ص91).

2- هو الشيخ سيدي علي بن حنيني ولد في قصر زاجلو المرابطين، وبها أخذ دروسه الأولى، ثم انتقل إلى قصر أوقروت، واتصل بالشيخين سيدي علي النحوي والشيخ سيدي عومر بن صالح الوقروتي، كان صديقا للعالم الشيخ سيدي محمد بن البكري ودرسا معا على الشيخ سيدي محمد بن علي النحوي الوقروتي، وله قصة مشهورة في أصل تأسيس الزاوية البكرية والمعروفة في قصور توات ب(زاوية سيدي البكري) كما كان للشيخ سيدي علي بن حنيني زاوية مشهورة بقصر زاجلو، وكانت من أجل وأكبر الزوايا في توات كانت للشيخ سيدي علي رحلة مشهورة إلى أرض السودان الكبير، رافقه فيها صديقه الشيخ سيدي علي بن أحمد الكنتي، وأثناء الرحلة وقعت بين الشيخين قصة مشهورة كانت سببا في تأسيسه لزاويته كما يقال. توفي الشيخ سيدي علي سنة 1115هـ (ينظر: مخطوط درة الأقلام ص 44 وما بعدها، ومخطوط الدرة البهية في الشجرة البكرية ص 61 وما بعدها، ومخطوط الدرة الفاخرة، ص14، وتقاييد مختلفة عند أحفاده بزاجلو، وكتاب التاريخ الثقافي لإقليم توات، ص126).

3- هو تابع لبلدية زاوية كنتة والتي تبعد عن مقر الولاية بحوالي 80 كلم.

4- هو سيدي عبد الرحمان بن عمر بن محمد بن معروف بن يوسف بن أحمد عبد الرحمان بن عمر التنلاني، ويصل نسبه إلى ثالث الخلفاء الراشدين سيدنا عثمان (رضي الله عنه) ولد في مسقط رأسه بتنلان وتنقل بين عواصم تاريخية كبرى وأخذ بها عن شيوخ أجلاء ترجم لهم في مخطوط خاص منهم : الشيخ عمر بن عبد القادر ، والشيخ محمد بن أبّ المُزّمّري ، وفي فاس أخذ عن الشيخ محمد العربي والشيخ سيدي أحمد السقاط وغيرهم. .توفي بمصر أثناء عودته من الحج، وكان ذلك تحديدا في اليوم التاسع والعشرين من صفر سنة (1189هـ)، ودفن بمقبرة الشيخ سيدي عبد الله المنوفي بمنطقة قايَتْبَايْ ضواحي القاهرة.من آثاره : "مخطوط مختصر الدر المصون في إعراب الكتاب المبين"، مخطوط تراجم شيوخه. "مخطوط مختصر النوادر في الفقه"، "مخطوطات ثلاثة أرخ فيها لرحلاته إلى الحج" ، أو في طلب العلم. بالإضافة إلى تقيدات فقهية مختلفة وقصائد شعرية عدة. (ينظر: محمد باي بلعالم، الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنلاني، الجزائر، دارهومه، د.ت، ص03 ومابعدها).

نبغ في علوم كثيرة، وتصدر التدريس، وتولى القضاء، وكان أحد رجال الشورى الأربعة في توات، كما كان عالما بالفرائض.[2]

2/ تراثه العلمي:

خلف ابن العالم الزجلاوي عدة مؤلفات منها الفتاوى المعروفة "بنوازل ابن العالم"[3]، قال فيه الشيخ محمد باي بلعالم[4]: "كتاب قيم لا يستغنى عنه عالم، ولا قاض، ولا سيما فيما يخص مميزات وعوائد منطقة توات"[5].

ومنها ألفية الغريب في علوم القرآن، وتشتمل على ألف بيت، وقد جعل عليها الشيخ محمد باي بلعالم شرحا يتكون من جزأين سماه:" ضياء المعالم على ألفية الغريب لابن العالم" وانتهى من كتابته عام 1409ه[6]. وهذه الألفية قد قسمها الناظم إلى ثلاثة أقسام: "الغريب المكرر، وقصار السور، وعدده ثلاثمائة بيت، ومفردات غريب السور اشتمل على ثلاثمائة وواحد وخمسين بيتا.

استهل بقوله[7]:

الحمـد لله الذي قـد شرفـا مباحـث التفسير فيـما عرفا
وجعـل انتحاله في الأجـر مثـل الشهـادة النفيـس الذخر
حسبمـا جاء عن الفـاروق وحـكمـه الرفع على التحقيـق
وعلى رسول الله هادي الأنـام عليـه أفضـل الصلاة والسـلام

1- (ينظر: محمد بسكر، أعلام الفكر الجزائري من خلا آثارهم المخطوطة والمطبوعة، بوسعادة، دار كردادة، الطبعة الثانية: 2015م، ج02، ص258).

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- توجد نسخة من المخطوط مبتورة بخزانة كوسام بأدرار، عدد الأوراق 20، ونسخة أخرى بخزانة آقبلي بآولف بأدرار، عدد الأوراق 200، تاريخ نسخها يرجع إلى سنة 1315ه.

4-هو العالم ابن العلماء والفقيه ابن الفقهاء الشيخ: محمد باي بلعالم بن محمد عبد القادر بن محمد بن المختار بن أحمد العالم القبلوي الجزائري، ويعود نسبه إلى قبيلة فلان والشهير أن أصولها تعود إلى قبيلة حمير القبيلة العربية الشهيرة باليمن، فلقد خصص لقبيلته كتابا سماه: "قبيلة فلان في الماضي والحاضر وما لها من العلوم والمعرفة والمـآثر". ولد الشيخ سنة 1930م، من مؤلفاته: " ضياء المعالم على ألفية الغريب لابن العالـم، و" المفتاح النوراني على المدخل الرباني"، و" فتح الرحيم المالك في مذهب الإمام مالك"، و" الجواهر الكنزية لنظم ما جمع في العزية"، و "السبائك الإبريزية على الجواهر الكنزية (1049) بيتا "، و"فتح الجواد على نظم العزية لابن باد"، وغيرها كثير، إذ فاقت مؤلفاته أكثر من40 مؤلف في شتى أنواع الفنون والعلوم الشرعية. توفي رحمه الله تعالى يوم 19 أفريل من عام 2009. (ينظر: محمد باي بلعالم، كتاب انقشاع الغمامة والإلباس عن حكم العمامة واللباس من خلال سؤال السعيد هرماس، دراسة وتحقيق عمر بن عراج، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ وعلم الآثار، 2013م، ص03 وما بعدها).

5- (ينظر: محمد باي بلعالم، الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات وما يربط توات من الجهات، الجزائر، دار المعرفة الدولية، الطبعة الثانية: 2015، ج01، ص169).

6- (ينظر: محمد باي بلعالم، ضياء المعالم شرح على ألفية الغريب لابن العالم، باتنة، مطابع عمار قرفي، د.ت، ج02، ص207.

7- (ينظر: محمد باي بلعالم، تارحلة العلية، ج01، ص169).

وله كتاب شرح المرشد المعين سماه: "كتاب المباشر على ابن عاشر".[1]

ومن بين مؤلفاته كذلك "شرح خليل المسمى الوجيز" الذي نحن بصدد دراسته تحقيقه.

وله كذلك شرح التلمسانية في الفرائض، وشرح رسالة أبي زيد القيرواني.

وشرح مختصر الأخضري[2].

وفتاوى وقصائد كثيرة.

3/ وفاته: تنقل الشيخ الزجلاوي إلى أرض التكرور معلما ومفتيا، وبعد عودته توفي بمسقط رأسه يوم الثلاثاء الثالث والعشرين من شهر شوال سنة 1212ه.[3]

* المبحث الثاني:

1- تعريف التحقيق:

المقصود بالتحقيق هو إثبات المسألة بدليلها[4]. وكما عرفه عبد السلام هارون: "هو بذل عناية خاصة بالمخطوطات حتى تستوفي شرائط معينة، فالكتاب المحقق هو الذي صح عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبة الكتاب إليه، وكان المتن أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه"[5].

كما اختلف المختصون بتحديد ما هو المقصود من التحقيق، إذ اعتبره بعضهم أنه لا يزيد عن ضبط النص وإثبات اختلافات النسخ في الهوامش، بينما رأى البعض أنه لابد من ضبط النص وإقرانه بالتعليقات فهما أمران متلازمان، فالغاية من التعليق يجب أن تتجه نحو خدمة ضبط النص وتوضيحه، ودفع كل إبهام عنه، ورفع كل غموض وإبهام فيه، وتخريج النصوص من مصادرها ووضع الفهارس وتنقيح الكتاب حتى يخرج من المطبعة إلى القارئ بحلته الجديدة، غير أن ضبط النص لا يعنى أن نتدخل في كل شاردة وواردة فيه ولا أن نحسن من أسلوب المؤلف، ولا أن نحل كلمة بدل أخرى بدعوى أنها أصح أو أوفق مكانها، ولا أن نثقل حواشي النص بالتعليقات حتى تخل بالنص المحقق وتصرف القارئ عن فحواه[6].

2- التعريف بالمخطوط:

عنوان المخطوط: الوجيز شرح على مختصر خليل. اسم المصنف: محمد بن محمد ابن العالم الزجلاوي.

1- مخطوط توجد نسخة منه بخزانة أنزقمير، بولاية أدرار، عدد الأوراق 500 ورقة.

2- (ينظر: محمد بسكر، أعلام الفكر الجزائري، ج02، ص159).

3- (ينظر: أحمد الجعفري، الحركة الأدبية في أقاليم توات من القرن السابع حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجريين، الجزائر، منشورات الحضارة، الطبعة الأولى: ج01، ص58).

4- (ينظر: الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأنباري، لبنان، دار الكتاب العربي، طبعة 1405ه، ص75).

5- (ينظر: عبد السلام هارون، تحقيق النصوص ونشرها، مصر، مكتبة الخانجي، الطبعة السابعة: 1998م، ص42).

6- (ينظر: فهمي سعد، طلال مجذوب، تحقيق المخطوطات بين النظرية والتطبيق، لبنان، عالم الكتب، 1993، ص 18-19).

3- النسخ المعتمدة في الجمع والتحقيق:

اعتمدت على نسخة خزانة مكتبة الشيخ محمد باي بلعالم بمدرسته القرآنية مصعب بن عمير بحى الركينة آولف، ورمزت لها بـــ"أ"؛ وهى النسخة الأصل، ونسخة ثانية وهى نسخة خزانة كوسام لمالكها الرجل الخلوق شاري طيب المسئول عنها حاليا، ورمزت لها بـــ"ب"، وهي نسخة ناقصة بها سقط في الأخير.

1/ وصف النسخة "أ":

وهى النسخة الأصل، عدد لوحاتها 422 لوحة، أي 844 صفحة، وجه وظهر، مكتوبة بخط مغربي واضح القراءة، فمثلا نذكر من قواعد الكتابة المغربية يرمز للفاء بنقطة من تحت، والقاف بنقطة من فوق، وهكذا دواليك، مقاسها: 16سم عرض X25سم طول، مسطرتها: معدل الأسطر في كل وجه أو ظهر 30 سطر، مبوبة بحبر أصفر، يعنى أن القارئ يسترشد بالعناوين في الدراسة، مرقمة بأرقام ليست من وضع الناسخ، ذكر تاريخ النسخ، واسم الناسخ في الأخير، فقد ذكر اسمه على أنه على بن محمد بن مالك الفلاني، أما بالنسبة لتاريخ نسخها فقد ذكر أنه انتهى من نسخها يوم الأربعاء الثامن من شهر شعبان عام ستة وأربعين ومائتين وألف 1246ه[1].

بدأت بالحمدلة، والصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم؛ حيث كان افتتاحه بالمخطوط كالتالى: الحمد لله حمدا يوافى نعمه، ويكافئ مزيده والصلاة[2] والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وإمام المرسلين، وعلى آله وصحبه[3] أجمعين.[4]

بدأت النسخة من باب فقه العبادات، بداية من فصل في أحكام الطهارة وما يناسبها؛ منتهية بقسم المعاملات، وبالتحديد بباب بيع المرابحة، إذ أن ابن العالم الزجلاوى لم يكمله، حيث يقال أنه توفي عندما وصل عند باب المرابحة.

2/ وصف النسخة "ب":

هي نسخة منقولة عن النسخة الأم[1]، موجودة كما أشرنا سابقا بخزانة كسام[2]، والمشرف عليها الشيخ الطيب شاري، عدد لوحاتها 321 لوحة، أي بمقدار 642 صفحة وجه وظهر،

1- (ينظر: الملحق رقم01).

2- تعتبر الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفارا، ومن العباد دعاء، وقال جمهور الأمة: "أن الصلاة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم واجبة وجوب السنن المؤكدة بنص القرآن والسنة، أما صيغتها فكثيرة فاقت السبعين صيغة". (ينظر: النبهاني يوسف، أفضل الصلاة على سيد السادات، دمشق، دار قباء للطباعة والنشر، د.ت، ص02).

3- الصحابي هو من لقي النبي صلى الله عليه وسلممؤمنا به ومات على الإسلام، ويدخل من لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه ومن لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية لم يجالسه، من لم يره لعارض العمى. (ينظر: ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت، دار الفكر، طبعة: 1978م، ج1 ،ص16).

4- (ينظر: الملحق رقم01، اللوحة رقم 01، ص01 وجه).

مكتوبة بخط مغربي؛ كتابة ميسورة الفهم، المتن بالون الأسود، والعناوين بالأحمر، مقاسها 18سم عرض 25Xسم طول، مسطرتها: معدل الأسطر في كل وجه أو ظهر 30 سطر كذلك، وكل سطر على 16 كلمة، مرقمة كذلك بأرقام ليست من وضع الناسخ، رقمها 65 في ترتيب مخطوطات الخزانة، النسخة هذه ساقطة الأخير تنتهى في فصل كتاب البيوع[3]، وبالضبط عند باب بيع العينة[4] وأحكامه.

4- النص المحقق ومنهجية ابن العالم الزجلاوي في شرحه:

1/ موضوع المخطوط ومحتواه:

مخطوط الوجيز شرح على مختصر خليل كتاب جامع لأبواب الفقه على المذهب المالكي، وقد صيغت مباحث الكتاب إلى 20 باب، وكل باب يشمل على عدد من الفصول.

وقد استهل المؤلف كتابه بعد الحمد والصلاة والسلام على النبى محمد صلى الله عليه وسلم، وبعد ذكر الباعث على تأليفه للكتاب إذ يقول:

" والباعث عليه لما كنت في سن الحداثة بين سطور نسختى منه وهوامشها، وفي بطاقات معها فخفت عليها يد الضياع بتلاشى حروفه، وتناثر رسومه على أن شيخنا العلامة الصالح الأستاذ أبا زيد بن عمر[5]رحمه الله تعالى قال لي يوما مستفهما: وهل كنت تقيد على المختصر شيئا فاستعظمت ذلك له، فقال لي إن كنت فاعلا فضع الحاشية عليه كالشرح، وأشار علينا في هذه الأواخر غيره من الفقهاء بجمع ذلك خوفا بذهاب العمر، ثم الوالد الطائع أرشده الله بعده مشارطا كتابة المتن فيه عسى أن يكون مجموعا في سفر وحده، فاستخرت الله تعالى لجمعه غير مرة"[6].

1- (ينظر : الملحق رقم 03).

2- هذه الخزانة تقع في قصر كوسام ببلدية تيمي، ويبعد عن مقر الولاية بحوالي03 كلم، يبلغ عدد سكانه حوالي 12125نسمة حسب إحصائيات 2003، يحده شمالا قصر المنصورية، وقصر ملوكة، وجنوبا أرض بور، أما شرقا الطريق الوطني رقم06، وغربا قصر بوزان، وتقع الخزانة داخل القصر، تتربع على مساحة تقريبية تقدر ب120م2 . (ينظر:الصديق حاج أحمد، التاريخ الثقافي لإقليم توات، أدرار، مديرية الثقافة لولاية أدرار، طبعة: 2006م، ص60).

3- (ينظر: الملحق رقم 02، اللوحة رقم 321 في المخطوط والأخيرة).

4- هي أن يبيع التاجر على المشتري شيئا بثمن مؤجل كالدين وغيره، ثم يقوم التاجر بشراء هذه البضاعة منه في الحال بقيمة أقل ونقدا، مثل أن تقول للمشتري: هذه السيارة أبيعكها باثني عشر ألفا دينارا و يكتب عليه لك اثنا عشر ألفا دينارا تحل بعد سنة، ثم تقول: أشتريها منك بعشرة نقدا فتدفع له عشرة، وترجع إليك سيارتك ويبقى لك في ذمته اثنا عشر، وكأنك أعطيته العشرة باثني عشر وصارت السيارة أو السلعة حيلة للربا. (ينظر: الزغيلي فخر الدين، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وبهامشه حاشية الشلبي، مصر، مطبعة بولاق، طبعة: 1413، ج04، ص163 وما بعدها).

5- (ينظر: محمد باي بلعالم، الرحلة العلية إلى منطقة توات، ج01، ص171).

6- (ينظر: الملحق رقم 01، اللوحة الأولى)

ثم بدأ في حل مقفل شرحه حتى يسهل على القارئ فهم معناه فقال:

" ثم شرعت فيه تاركا الخوض فيما يسهل معناه، أو يعتاص مبناه راقما للمصنف، وتوضيحه صورة صاد مهملة مضافا إليها ابن لابن الحاجب، وبدونه للحطاب، وبالسين المهملة بإضافة ابن إليها لابن عبد السلام شارح ابن الحاجب، وبدونه للشيخ سالم السنهوري، وبالمعجمة للشيخ بهرام، وبالغين المعجمة لابن غازي، وبصورة تت للتتائي، وعج للشيخ على الأجهوري، والزاي المعجمة للزرقاني المحشى، وبالقاف بلا ميم للمواق، ومعه لابن مرزوق.

ثم بدأ بالطهارة مقتديا بسائر كتب الفقه المالكى، ولم ينتهى منه كما أشرنا سابق؛ إذ توقف عند باب بيع المرابحة.

2- الأبواب الفقهية لهذا المصنف:

1- باب في أحكام الطهارة
2- باب فى أحكام الصلاة
3- باب فى أحكام الزكاة
4- باب فى أحكام الصوم
5- باب في أحكام الاعتكاف
6- باب فى أحكام الحج والعمرة
7- باب فى الذكاة
8- باب في أحكام الجهاد
9- باب المعينة على الجهاد
10- خصائص النبى صلى الله عليه وسلم
11- باب في أحكام النكاح
12- باب فى الخلع وما يتعلق به
13- باب في الإيلاء وما تعلق به
14- باب في الظهار وما يتعلق به
15- باب في اللعان وما يتعلق به
16- باب في أحكام العدة
17- باب في أحكام الرضاع
18- باب في النفقة بالنكاح والملك والقرابة
19- باب في أحكام البيع
20- باب في أحكام المرابحة

3- منهج ابن العالم الزجلاوي في الشرح:

يعتبر فضل ابن العالم الزجلاوي كباقي علماء الجزائر عامة، وتوات خاصة في خدمة المذهب المالكي، وبالخصوص المختصرات وشرحها، فنجد أقدم العلماء الجزائريين الذين تعرضوا للمختصر بالشرح هو الشيخ العالم ابن مرزوق[1] الحفيد التلمساني.

فقد سمى كتابه هذا بالوجيز، واعتبره مهما، ومدخلا لكتب علم الفقه؛ ليقرب القارئ المعنى، ومع هذا فإننا نجده ينقل عن غيره من المتقدمين مع اختصاره حيث كان يختار الآراء الراجحة غالبا، وهذا لا يمنع من إبراز الملامح العامة لمنهجيته التي اقتبسها من شراح خليل الذين سبقوه فنجده:

1- يبدأ بكتابة متن خليل بالون الأحمر، ثم يأتي بالشرح باللون الأسود فهذه الطريقة سار عليها أغلبية الشراح.

2- يعزوا الأقوال إلى قائليها باعتماده على مصادر المذهب الرئيسية.

3- يشرح الألفاظ مبينا معانيها في اللغة موردا تعريفها في اللغة أحيانا، وفي الاصطلاح أحيانا أخرى، ويهتم بضبط بعض الكلمات بالشكل[2].

4- يورد أحيانا الأدلة من الكتاب والسنة.

5- يرجع إلى أئمة المذهب في التعريف بالمسائل، والحكم عليها[3].

6- يختم بعض المسائل بذكر: "فرع"، أو"تنبيه"، أو "فائدة"، أو "تتمة"[4]، وفي الغالب يكون هذا الفرع أو تلك الفائدة نقلا عن مصدر.

7- يحرر محل النزاع في بعض المسائل، وذلك بذكر مواطن الإجماع، ومحل الاختلاف مبينا أسبابه أحيانا.

1- هو محمد ابن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن مرزوق العيجسي التلمساني المالكي، اشتهر ابن مرزوق بالحفيد، وذلك لتمييزه عن جده شمس الدين بن محمد بن مرزوق، ولد عام 766ه بتلمسان، له تآليف كثيرة منها: "شروحه الثلاثة على البردة؛ الأكبر، والأوسط، والأصغر، و"أرجوزة نظم تلخيص ابن البن"، و"نور اليقين في شرح أولياء الله المتقين"، و"المنزع النبيل في شرح مختصر خليل" وغيرها، توفي عام 842ه. (ينظر: الحفاوي أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان يطبخ، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1982، ج01، ص128).

2- مثلا في فصل فرائض الوضوء يقول: "الفرائض جمع فريضة بمعنى فرض المجموع على فروض، والوضوء بضم الواو، والفعل وبفتحها، الماء على المعروف في اللغة، وحكى الضم، والفتح فهما مشتق من الوضاءة؛ وهي النظافة والحسن وشرعا لم يحبده ابن عرفة". (ينظر: ابن العالم الزجلاوي، الوجيز، لوحة رقم 53).

3- مثلا في باب الحيض؛ عندما عرفه فقال: "ومراتبه في الشرع أربعة، قال ابن الحبيب الحيض أوله دم، ثم صفرة، ثم تربة، ثم كدرة، ثم يصير رقيقا كالقصة، ثم ينقطع فيصير جافة". (المصدر السابق، لوحة رقم 100).

4- نجده مثلا في فصل الآذان وتوابعه يقول: تنبيهان: الأول أدرج س في الوقتي للصلاة مجموعة تقديما، أو تأخيرا، والثاني لا يكفي إذا أن أحد بمسجدين متلاصقين، أو متقاربين. (المصدر السابق، لوحة رقم 114).

8- يعتمد على مصادر المذهب الرئيسية كالموطأ، والمدونة[1]، والنوادر، والجواهر، والمقدمات، والبيان، والتفريغ، وغيرها من المصادر.

9- يهتم ببيان الألفاظ العربية وإيضاحها، وقد يرجع في ذلك كله إلى أئمة اللغة، مع الاستدراك عليهم إذا دعت الحاجة إليهم.

10- يقتصر في الشرح على المذهب المالكي، ولا يتجاوزه إلى المذاهب الأخرى إلا في مواضع قلية من باب الفقه المقارن لاغير.

4- اصطلاحاته ورموزه:

للشيخ ابن العالم الزجلاوي مصطلحات رموز في مخطوطه الوجيز، منها ما صرح به، ومنها ما أخذت بالاستقراء من التوضيح.

- المصطلحات التي صرح بها وذكرها والحروف المفردة وغير المفردة:

"طفى": يقصد به الشيخ مصطفى المستغانمي.

"ح": المهملة مضافا إليها يقصد بها ابن الحاجب، وبدونه للحطاب.

"ض": يشير به إلى القاضي عياض.

"س": هذا الحرف يرمز به لثلاثة من أعلام المالكية، فقد أشار به الشيخ زروق في شرحه على الرسالة إلى ابن عبد السلام، في حين أشار به البناني في حاشيته إلى السنهوري وهذا هو الصواب في شرحه، بينما أشار به أبو الحسن في شرحه على التهذيب للبراذعي إلى السماع[2].

"عج": يقصد به الشيخ علي الأجهوري[3].

"تت": يقصد به التتائي.

5- تقييم الكتاب:

من خلال ماسبق يمكن استنتاج بعض الجوانب التي تميز بها الكتاب، وكذلك الملاحظات الواردة وعليه ومن ذلك ما يلي:

أولا: مميزات الكتاب:

1/ أصالة المصادر، حيث تميز بأخذه عن المصادر الأصلية، وأمهات المذهب وغيره، كما هو ملاحظ فيه[4]، وهو ما يبرزه في عمله.

1- (المصدر السابق، اللوحة رقم 173).

2- (ينظر: مريم محمد صالح الظفيري، مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى:2002م، ص137).

3- (ينظر: ابن العلم الزجلاوي، اللوحة رقم 187).

4- (المصدر السابق، اللوحة رقم 06، 08، 09، 10 وما بعدها).

2/ تحرير الأقوال وتوضيحها، ونسبتها لأصحابها، وإذا لم يجد القول معزوا نبه على ذلك وصرح به.

3/ الرجوع إلى المصادر، فهو لم يهتم بنقل الأقوال فقط، وإنما اهتم أيضا بالرجوع إلى المصادر للتأكد من ثبوت القول لصاحبه.

4/ ذكر القواعد والضوابط التي تعين على الفهم والضبط، وقد يصوغ بعضها بما لم يسبق إليه من قبل.

5/ ظهور شخصية المؤلف، ويظهر ذلك جليا من خلال الاستدراكات، والاستشكالات التي يوردها، والإجابة عنها، والتعقيبات، والتنبيهات، والترجيحات، وغيرها.

ثانيا: الملاحظات حول الكتاب:

لكتاب الوجيز شرح مختصر خليل قيمة علمية جليلة، ومزايا كثيرة كما سبق أن ذكرت ذلك، ولكن لمَّا كان الخطأ لا يسلم من أحد، ووشيخنا العلامة الزجلاوي كغيره من الناس، فهو عمل بشر قابل للخطأ والزلل؛ قال تعالى: ﴿ وَلَوْكَانَ مِنْ عِنْدِ غَيرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾[1]، على أن هذه الملاحظات لا تسقط من مكانة الوجيز، ولا تقلل من قدره إذا عدت في جانب ذلك البحر الزاخر من الحسنات.

ولقد لاحظت على الوجيز عدة أشياء أرى أنها تؤخذ على الكتاب:

1/ ندرة إيراد الأدلة من الكتاب والسنة.

2/ عدم التأكد والتثبت من نصوص الأحاديث، وقل أن تجد حديثا بالنص الذي يورده الشارح.

3/ عدم بيان درجة الحديث والحكم عليه.

4/ عدم عزو بعض النقول، والأقوال إلى مصادرها الأصلية، والنقل بواسطة أحيانا دون التنبيه على ذلك.

5/ وضع العناوين للفصول، والأبواب، والمسائل.

*خاتمة:

مما سبق من عرض من التعريف بالمؤلف ابن العالم الزجلاوي، وبكتابه الوجيز شرح على مختصر خليل متنا وشرحا، ومن خلال بيان المكانة العلمية التي يحتلها هذا الشرح بتجلياتها المختلفة يمكن تقرير النتائج التالية:

1- سورة النساء، الآية 82.

1- المكانة الكبرى التي تحتلها الدراسات العلمية التي يقصد أصحابها الكشف عن مناهج العلماء في مصنفاتهم، بما تتيح للباحث من الوقوف على طريقة المؤلفين في وضع مصنفاتهم، مع ما في ذلك من محاولة الوقوف على منهجية التأليف عند علمائنا قصد الاستفادة منها في إثراء الفقه الإسلامي، حيث أن ذلك أشبه ما يكون بعملية استنطاق صاحب الكتاب بالقوة لا بالفعل، لإدراك منهجه العلمي الذي اتبعه في كتابه.

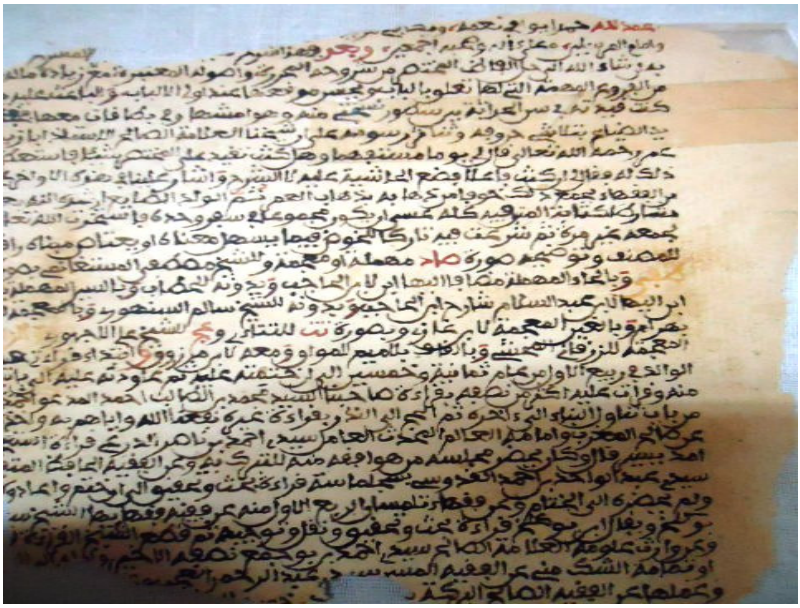
2- يعتبر رصيد المخطوطات الذي تمتلكه الأمة الإسلامية بصفة عامة، الأمة الجزائرية بصفة خاصة أمانة في أعناق الباحثين والمفكرين المسلمين، وهم مطالبون شرعا بإخراجه، ونشره ليستفيد منه جميع المسلمين، وهو في نظري من الواجبات الكفائية التي لا تسقط عن المكلفين إلا بأن يتصدى بعضهم للقيام بهذا الواجب، وإلا أثم الجميع.

3- من خلال التعريف بالشارح لمختصر خليل ابن العالم الزجلاوي كشفت لنا ترجمته على جوانب حياته الثرية التي بوأته مكانة العَالِمْ في منطقة توات، من خلال الإشارة إلى مساره التعليمي الجلد، أو من خلال تراثه العلمي الذي أسهم به في خدمة العلوم الإسلامية خاصة منها الفقه المالكي، والنوازل.

4- مخطوط الوجيز شرح مختصر خليل يعد من أهم كتب الفقه المالكي الشارحة للمختصر نظرا لما اشتمل عليه من حسن تبويب، وتقسيم للموضوعات الفقهية، والأحكام الشرعية المتعلقة بها.

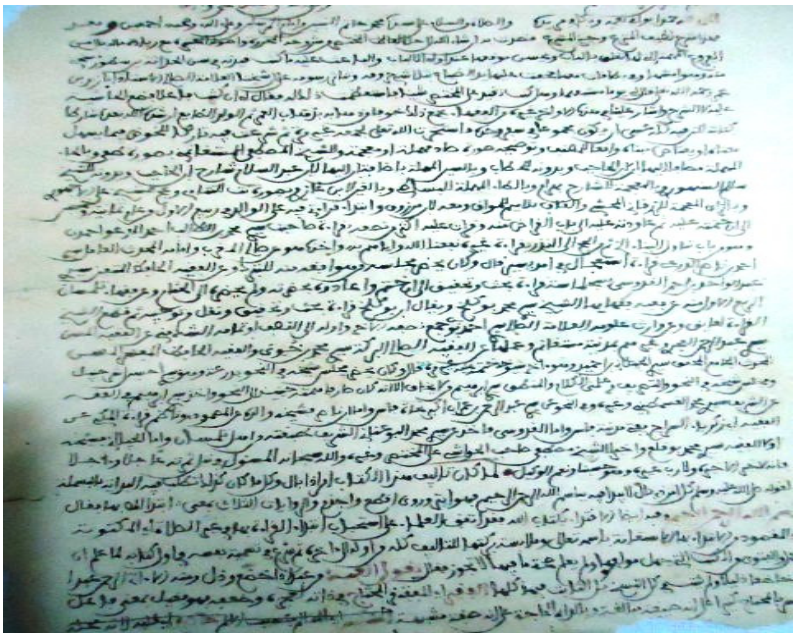
5- مكانة الكتاب عند اللاحقين من بعد الزجلاوي، حيث نجد مثلا أن الشيخ محمد باي بلعالم في أغلب مؤلفاته الفقهية يستدل به، ككتابه "زاد السالك شرح أسهل المسالك"، و"فتح الجواد شرح على نظم العزية لابن باد"، و" السبائك الإبريزية شرح على الجواهر الكنزية"، وغيره من علماء وفضلاء المنطقة.

* ملاحق البحث:

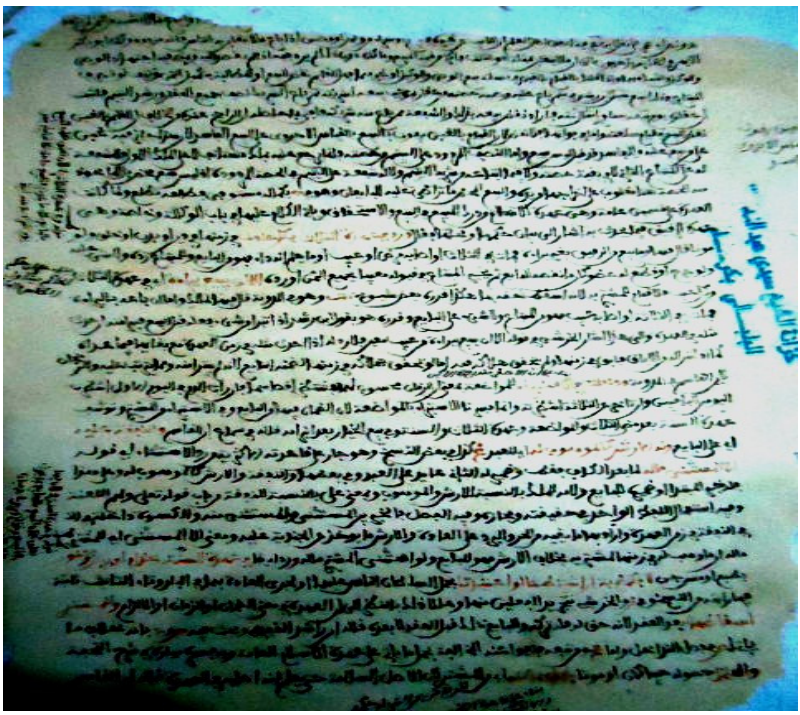


1/اللوحة الأولى من النسخة "أ" الأصلية

1/اللوحة الأخيرة من النسخة "أ" الأصلية



3/اللوحة الأولى من النسخة "ب"



4/اللوحة الأخيرة من النسخة "ب"

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1- المخطوطات:

* البكراوي محمد العالم التواتي المنيعي، **الدرة البهية في الشجرة البكرية**، مخطوط بيد عبد الحميد بكري، تمنطيط، أدرار.

* ابن العالم الزجلاوي التواتي (ت 1212ه) ، **الوجيز شرح على مختصر خليل**، مخطوط موجود بخزانة كوسام، أدرار.

*محمد بن عبد الكريم التمنطيطي (ت: 1042ه)، **درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام**، مخطوط موجود بخزانة كوسام، أدرار.

* محمد بن عمر بن محمد بن المبروك الجعفري (ت: 1198ه) ، **نقل الرواة عن من أبدع قصور توات**، مخطوط موجود بخزانة باعبد الله، وخزانة بودة، أدرار.

02- المطبوعات:

* أحمد بن خالد الناصري(ت: 1315ه)، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، المغرب، الدار البيضاء، طبعة: 1997م.

* أحمد بابا التنبكتي (ت:1036ه)، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، طرابلس، دار الكاتب، الطبعة الثانية: 2000م.

* أحمد الجعفري، **الحركة الأدبية في إقليم توات من القرن السابع حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجريين**، الجزائر، منشورات الحضارة، الطبعة الأولى: 2009ه.

* إسماعيل العربي(ت: 1416ه)،**الصحراء الكبرى وشواطئها**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، طبعة: 1983م.

* بوعمران الشيخ (ت:1437ه) وآخرون، **معجم مشاهير المغاربة**، جامعة الجزائر، طبعة1995م.

* الجرجاني علي بن محمد (ت1078ه)، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأنباري، لبنان، دار الكتاب العربي، طبعة: 1405ه.

* حاج أحمد الصديق، **التاريخ الثقافي لإقليم توات من القرن11ه إلى القرن14ه**، مديرية الثقافة لولاية أدرار، طبعة: 2006م.

* الحفاوي أبو القاسم (ت1360ه)، **تعريف الخلف برجال السلف**، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان يطبخ، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1982.

* ابن حجر العسقلاني(ت:856ه)، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، حير آباد، دائرة المعارف العثمانية، طبعة: 1349ه.

* ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، بيروت، دار الفكر، طبعة: 1978م .

* خليل ابن إسحاق المالكي(ت767ه) ، **الجامع**، دراسة وتحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، مصر، مركز نجبويه للمخطوطات وخدمة التراث، د.ت.

* خليل ابن إسحاق المالكي(ت767ه)، **مختصر العلامة خليل**، تحقيق أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، طبعة: 2005.

* الزركلي خير الدين (ت1396ه)، **الأعـــلام**، بيروت، دار العلـم للملايين، الطبعـــة الخامســة عشـر: 2002م.

* الزغيلي فخر الدين(ت: 743ه)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** ، مصر، مطبعة بولاق، طبعة: 1413.

* السيوطي جلال الدين عبد الرحمان(ت911 ه)،**حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى: 1996م.

* عبد السلام هارون (ت1408ه)، **تحقيق النصوص ونشرها**، مصر، مكتبة الخانجي، الطبعة السابعة: 1998م.

* أبي سالم عبد الله بن محمد العياشي (ت: 1090ه)،**الرحلة العياشية (ماء الموائد)**، الجزء الأول، تحقيق محمد حاجي، الرباط ، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. الطبعة الثانية: 1977 م.

* عبد العزيز بنعبد الله (ت: 1433ه) ، **الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية**، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة: 1975م.

* فهمي سعد، طلال مجذوب، **تحقيق المخطوطات بين النظرية والتطبيق**، لبنان، عالم الكتب، طبعة: 1993.

* ابن فرحون إبراهيم بن نور الدين (ت: 899ه)، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق مأمون بن محي الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى:2003م.

* كحالة عمر رضا(ت1408ه)، **معجم المؤلفين**، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1993م.

* محمد باي بلعالم (ت1430ه)، **الغصن الداني في ترجمة وحياة الشيخ عبد الرحمان بن عمر التنلاني**، الجزائر، دارهومه، د.ت.

* محمد باي بلعالم، **الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات وما يربط توات من الجهات**، الجزائر، دار المعرفة الدولية، الطبعة الثانية: 2015م.

* محمد باي بلعالم، **ضياء المعالم شرح على ألفية الغريب لابن العالم**، باتنة، مطابع عمار قرفي، د.ت.

* محمد بسكر، **أعلام الفكر الجزائري من خلال آثارهم المخطوطة والمطبوعة**، بوسعادة، دار كردادة، ط 2: 2015م.

* محمد المصلح، **كشف المصطلحات الفقهية من خلال مختصر خليل بن إسحاق المالكي**، المغرب، الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى: 2014.

* مخلوف محمد بن محمد(ت1360ه)،**شجرة النور الزكية في طبقات المالكيـة**، القاهرة، المطبعة السلفية، طبعة: 1988م.

* مريم محمد صالح الظفيري، **مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات**، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى:2002م.

* ابن مريم التلمساني (ت1028ه)، **البستان في ذكر علماء وأولياء تلمسان**، الجزائر، الطبعة الثعالبية، طبعة: 1908م.

* النبهاني يوسف(ت1932م)، **أفضل الصلاة على سيد السادات**، دمشق، دار قباء للطباعة والنشر، د.ت.

3- الرسائل الجامعية:

* أحمد جعفري، **الحركة الأدبية في منطقة توات خلال القرنيين، 13/12ه**، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2007م.

* محمد باي بلعالم، **كتاب انقشاع الغمامة والإلباس عن حكم العمامة واللباس من خلال سؤال السعيد هرماس**، دراسة وتحقيق عمر بن عراج، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ وعلم الآثار، 2013م.

البنية السردية في الوردة الحمراء

مستغانمي فتيحة

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية السرد في قصة " الوردة الحمراء " لرابح بلعمري والوقوف عند مكوناته الاساسية وذلك بالتركيز على عرض أجوائه العامة ومختلف الهيئات السردية التي ساهمت في بناء مضامين القصة. لنعرج بعد ذلك إلى ضبط الوحدات المعجمية للنص لتحديد تشكلاته الدلالية ومعالجة إشكالية تقطيع النص وإمكانية ضبط المعايير التي يمكن تسخيرها لتجزئته، ومنه ضبط البرامج السردية الأساسية التي اخترقت النص ومنحته التماسك الدلالي. لنخلص في الأخير إلى إبراز العناصر المشكلة لكفاءة الفاعلين في النص للكشف عن مكوناته الدلالية والمنطقية عن طريق استقراء التشاكل والمربع السيميائي الذي يولد التمظهرات النصية السطحية سردا وحكيا.

Résumé :

Cette étude vise à résoudre le problème du récit dans l'histoire de "Red Rose" de Rabah Belamra et de se présenter aux composants de base et en se concentrant sur la présentation de l'atmosphère générale des différents organes narratifs qui ont contribué à la construction du contenu de l'histoire après quoi on pourra ajuster les unités lexicales du texte pour déterminer ces composantes et aussi on aura la possibilité d'ajuster les critères qui peuvent être exploitées et des programmes narratifs primaires qui ont percé le texte et lui ont accordé une cohésion sémantique. Pour mettre en évidence les éléments composants de l'efficacité du texte ainsi révéler ses composants logique et en extrapolant un isomorphisme et une sémiotique dans les zone de texte qui génère des manifestations textuelles superficielles narrative et de conte.

مقـدمـة:

لقد أصبحت السيميائية مقاربة مهمّة في تحليل الخطاب لما تقدمه من مفاتيح وطرق معرفيّة لاستنطاق الدّلالات والبحث عن المعاني داخل السّرد بالكشف عن تأويلات تلك الرّموز المكوّنة لنسيج النّص. فالسّيمائية تساهم في فتح آفاق جديدة في قراءة الخطاب وتنميّة الحسّ النّقدي لدى القارئ وتوسعة دائرة اهتماماته وتعميق رؤيته نتيجة مجموعة من الأدوات الإجرائيّة والآليّات المنهجيّة التي تخترق مختلف النّشاطات البشريّة الثّقافيّة لاسيّما الخطاب السّردي المتمثّل في القصّة والرّواية نظرا لأنّه يشكل أرضا خصبة للتّحليل والتّأويل، لذلك تهدف هذه الدّراسة إلى معالجة إشكاليّة السّرد في قصّة الوردة الحمراء لرابح بلعمري فتكون "السّرديّة" هدفنا في التّحليل غير أنّ هذه السّرديّة لا يمكن القبض عليها وعلى مكوّناتها، كما يصعب الإمساك بمظاهرها إلاّ من خلال "الخطاب" لذلك سنقوم بتوزيع الحقل المعجمي والتّعليق عليه، ثمّ ننتقل إلى مرحلة التّقطيع وبيان حدود تمفصل الخطاب، لنقوم بعد ذلك بحصر أهمّ التّجسيدات التّصويريّة وبيان العلاقات المتمثّلة في البنية السّرديّة والمكان لنقترح في النّهاية تأويلا مناسبا للدّلالات العامّة للقصّة.

تقديم عام للقصّة:

يُحْكَى أنّ أبا تقيّا قرّر تأديّة فريضة الحجّ، وكان لهذا الأب سبع بنات يحبهنّ حبّا عادلا، وقبل سفره قطع سبعة أغصان من شجرة ورد ووزّعها عليهنّ طالبا منهنّ غرسها تحت نوافذهنّ بعد سفره، فالّتي تحبّه حقا سيزهر غصنها بسرعة، أمّا الّتي لا تحبّه فمهما اعتنت بغصنها فسييبس ويموت، وهكذا بعد عودته سيعرف من حزنت عليه ومن نسيّته.

نفذّت البنات وصيّة والدهنّ وبعد فترة وجيزة يبست كلّ الأغصان باستثناء غصن الأخت الصغرى الّتي برعم وأعطى وردة حمراء جميلة، ممّا جعل الأخوات السّت يغرن من أختهنّ ويفكّرن في قتلها وإتلاف وردتها.

وافقن كلّهنّ على هذا المشروع بحماس ماعدا الأخت السّادسة، إذ حاولت بكلّ الطّرق إعادة أخواتها إلى طريق الصّواب، لكنّها فشلت مع الأسف وأثناء اللّيل ذبحت الأخت وأتلفت وردتها الحمراء، حزنت عليها أختها السّادسة وبكتها بدموع واجفة لتذهب إلى قبرها خفية وتخرجها منه، وتقوم بنزع جلدها وتجفيفه ولفّه بوشاح من الحرير لتحفظه في صندوقها الخاصّ. بعد عودة الأب من السّفر استفسر عن غيّاب ابنته الصّغرى فأخبرته ابنته الكبرى بوفاتها نتيجة الغيرة الّتي أدّت بها إلى الهلاك لأنّ غصنها لم يزهر على غرار الأغصان الأخرى. اقتنع الأب بكلامها وغضب كثيرا من تصرّف ابنته الصّغرى.

وبعد مرور أيام، حضر "البوسعديّة" أمام بيت الأب حاملا طبله للغناء والرّقص، شرع يدقّ بقوّة على الطّبل إلى أن ثقب جلده، هذا الحادث أحزنه كثيرا، فدعا الله متوسّلا أن يجد جلدا آخر لتبديله، وفي خضمّ حيرة وقلق "البوسعديّة" تقدّمت الأخت السّادسة مانحة إيّاه

جلد أختها لإصلاح طبله ومواصلة عمله. طلبت منه البنات السّت إعارة طبله، فوافق الرّجل وسلّمه في بداية الأمر إلى الأخت الكبرى، لكنّها بمجرّد لمسه حتّى نطق الجلد طالبا منها عدم لمسه لأنّها المتسبّبة في موتها الأمر الذّي لم يصدّقه الوالد ليقوم بإعطائه للبنت الثّانيّة فردّد الكلام نفسه، الثّالثة فالرّابعة فالخامسة، ولكن عندما تناولته الأخت السّادسة هدأ وأصبح صوته ليّنا وبدأ بعزف ألحان رخيمة لأنّها دافعت عنها، عندئذ أدرك الأب الحقيقة فقرّر معاقبة البنات الخمس وذبحهنّ جميعا.

I- دراسة الحقل المعجمي:

أ-جداول الحقل المعجمي:

من خلاف القراءة المتأنّية لنصّ القصّة المدروسة يمكننا تصنيف مجموع المفردات المستعملة وفق مقولات دلاليّة تضمّ كلّ منها مجموعة من المفردات والعبارات التّي تساهم في تشكيل الحقل الدّلالي[1]:

1) الهوية	2) الموقع	3) المحبة	4) القرب	5) الموت
- الأب - الأخت الكبرى -الأخت الصّغرى -الأخوات الأربع -الأخت السّادسة - البوسعديّة	- البيت -مكّة المكرّمة - القبر - الشّارع	- يحبّهن حبّا - الحبيبات - تحبّني - تحبّه أختنا -يغمرها بحبّه - أخت حبيبة	- قبل سفره - عودتي - عاد الأب من سفره	- ييبس - يموت - سوداء - فاحمة - يقتلنا - لنقتل - لنفني وردتها - ذبحت - أتلفت وردتها - قبرها - موجودة تحت التّراب - الهلاك - لم يزهر - قتلتنّ - سأقتلكنّ - ذبحنّ - موتي - ذبحتني -شحذت السكّين

(1) عبد الحميد بورايو: "التّحليل السّيميائي للخطاب السّردي"، منشورات مخبر عادات وأشكال التّعبير الشّعبي بالجزائر، دار الغرب للنّشر والتّوزيع، 2003، ص 85.

6) الخير	7) الكذب	8) الفرح	9) الكره	10) البعد
- سآتيك به حالا كي تصلح آلتك - أتت البنت بالجلد - أصلح طبله -دافعت عنّي	-نكذب - تفنّد أقوالنا - لم يصدّق	- لن أذرف دمعة واحدة. -يغنّي ويرقصّ - يدق الطّبل - تسلّينا أكثر - سرّ -الطّبال فرحا - المشاهدين معجبين به - رنّة الطّبل صافيّة جميلة - سأعزف -ألحان رخيمة	-لا نحبّه غيرة شديدة	-غيّابي طويلا -بعيد عنكنّ -سفري - نسيّتني -ذهب الأب -فترة من الزّمن - ذاهب إلى مكّة - أثناء غيّابه

11) الحياة	12) الشرّ	13) الصّدق	14) الحزن	15) التواصل	16) النظام
-لتغرس -الأغصان -سيزهر -برعم -أعطى وردة حمراء جميلة -الورود المزهرة	-حسودة -خائنة -متملّقة -قلبك من حجر -حطّمت وردتي -تضحكين عندما -ذبحت	-لا يعلم شيئا عن شعورنا -أدرك الأب حقيقة ما جرى	-حزنت -اضطربن -قلقات -بكت -ذهل -صرخ -صوت متوسّل -تتحيّر	-تفكرت -اعتنت -وزّعها -خذن -سأعرف -سيعلم -حاولت -أن تعيد -تتمكّن -أخرجتها -نزعت -جفّفت -سأل -أن تعيرنا -طلبت منه -فأعطى -تناولته -المسيني	-حرصت كلّ الحرص -تلفّه بدقّة -حفظته -أحتفظ

ب- ملاحظات حول توزيع جدول الحقل المعجمي:

نلاحظ أنّ هذا الجدول قد احتوى على مجموعات معجميّة ضديّة (المحبّة ≠ الكره، القرب ≠ البعد، الموت ≠ الحياة، الخير ≠ الشرّ، الكذب ≠ الصّدق، الفرح ≠ الحزن)، أمّا الجدول الخامس عشر فقد تمّ رصد المفردات المتعلّقة بموضوع التّواصل بين أطراف الفعل القصصي.

لقد حاول السّارد من خلال هذا الجدول تقديم فكرة مفادها أنّ صفتي الكره والغدر صفتان ذميمتان تؤدّيان إلى عواقب وخيمة (الانتقام + الموت)، لهذا يجب على الإنسان أن لا يتّصف بهما، ويتحلّى بالمحبّة والتسامح.

II- تقطيع النص:

يمكن تقطيع نصّ :الوردة الحمراء"[1] بالاعتماد على تمفصلات حديثة وأخرى تتعلّق بالأطراف المتصارعة، وأخرى لها علاقة بالمكان والزّمان الذّي تجري فيه الأحداث[2].

المتواليّات الرّئيسيّة:

يتكوّن القسم الأوّل من القصّة من الموقف الافتتاحي، إذ يفتتح السّارد المقطوعة والتّي هي مجموعة من المتتاليّات تخضع لأشكال مختلفة من العلاقات[3] بالعبارة المقوليّة Stéréotype " كان في قديم الزّمان" الشّائعة من بين العبارات الأخرى للقصص الشّعبي، ويبدو أنّ هذه الأداة السّرديّة عربيّة صميميّة، ولكنّها شعبيّة، تشيع خصوصا في الملاحم والحكايات الخرافيّة العربيّة[4]. إذ تحيل هذه المقطوعة الموسومة بالوصلة الرّوحية إلى الانتقال إلى الفضاء المقدّس. فبعدما اكتمل بناء الرّحل نفسيّا وجسديّا وكذا اجتماعيّا قرّر بناء جانبه الرّوحي، ونظرا لتقواه عزم على الذّهاب إلى مكّة لأداء فريضة الحجّ وتطهير نفسه من الذّنوب والمعاصي.

تقوم هذه اللّحظة السّرديّة على الأداء – الحجّ – الذّي يتمفصل ضمن كينونته الموضوعاتيّة على مقطعين مكوّنين يتفرّعان بدورهما إلى[5]:

---

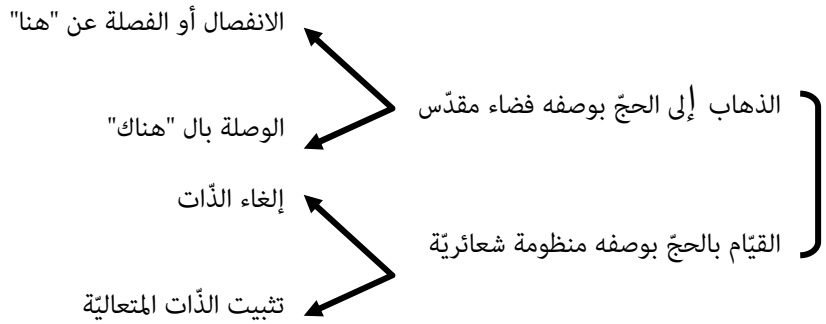
(1) رابح بلعمري: "الوردة الحمراء قصص شعبية من شرق الجزائر"، المنشورات الجامعية والعلمية Editions Publisud، باريس، فرنسا، 1983، ص 21.

(2) عبد الحميد بورايو: "التّحليل السّيميائي للخطاب السّردي"، ص 89.

(3) عبد الحميد بورايو: "القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 138.

(4) عبد المالك مرتاض: "في نظرية الرّواية بحث في تقنيّات السّرد"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ديسمبر 1998، ص 173-174.

(5) حبيب بن مالك: "تحليل المستويات السّرديّة لحكاية نصف الدّيك"، مجلّة الآداب واللّغات، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، العدد 16، جوان 2010، ص 220.



فالنّقص الّذي شعر به الأب في الحياة الرّوحية دفعه إلى التّفكير في الرّحيل الذّي سيمكنّه من وضع حدّ لهذا الشعور الذّي يعيشه على المستوى البراغماتي[1]، ومنه، فرغبته في التخلّص من وضعه المدنّس وذهابه إلى مكّة لأداء فريضة الحجّ كان الهاجس الّذي يفضي إلى الوقوع تحت سلطان البنية المعتقداتيّة[2].

ينبني هذا المشهد على ثلاث وظائف هي: 1) فراغ الجانب الرّوحي (نقص)، 2) السّعي من أجل سدّ النّقص (التحوّل)، 3) الذّهاب إلى مكّة لتأدية فريضة الحجّ (الحلّ).

يتضمّن المشهد الثّاني في القصّة حدث تمكّن الأخوات الخمس من قتل الأخت الصّغرى نتيجة غيرتهنّ عندما برعم غصنها وأزهر بينما اسوّدت أغصانهنّ ويبست وهي متواليّة مؤلّفة من ستّ وظائف: 1) غيرة (حصول نقص)، 2) تهديد ومواجهة (تحوّل)، 3) قتل الأخت الصّغرى (حلّ)، 1) محبّة الأخت السّادسة (نقص)، 2) مواجهة (تحوّل)، 3) الاحتفاظ بالجلد (حلّ).

في المشهد الثّالث يظهر عنصر جديد تمثّل في "البوسعديّة" وقد تشكّلت المتواليّة الثّالثة من:

1) نقص،

2) سعي من أجل سدّ النّقص،

3) نجاح في سدّ النّقص.

ويمكن بيان هذا المسار السّردي من خلال الجدول التّالي:

---

(1) (A.J) Greimas et (J) courtes : « Sémiotique- dictionnaire raisonnée de la théorie du langage hachette paris 1993 p :288

(2) عبد المالك مرتاض: "تحليل الخطاب السّردي معالجة تفكيكيّة مركّبة لرواية زقاق المدق" ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص 34.

القصّة	أصناف الوظائف	الوظائف	الملفوظات السّردية
قصّة الوردة الحمراء	اضطراب	حصول نقص	1- كان تقيّا فعزم على أداء فريضة الحجّ.
	تحوّل	تحوّل	1- قطع سبعة أغصان من شجرة ورد وطلب من بناته غرسها أثناء غيّابه لاختبار محبّة بناته له.
	حلّ	خروج	1- ذهب الأب إلى مكّة المكرّمة.
	اضطراب	حصول افتقار	1- يبست كلّ الأغصان باستثناء غصن الأخت الصّغرى الّذي برعم وأزهر فشعرت الأخت الكبرى بغيرة شديدة.
	تحوّل	تهديد ومواجهة	1- لنقتل أختنا ولننفي وردتها.
	حلّ	عقاب	1- ذبحت الأخت الصّغرى وأتلفت وردتها.
	اضطراب	الرفض	1- رفضت الأخت السّادسة هذا المشروع محاولة إعادتهنّ إلى طريق الصّواب.
	تحوّل	- خضوع - مواجهة	1- فشلت ولم تتمكّن من التغلّب على قرارهنّ. 2- ذهبت إلى قبرها ونزعت جلدها وجفّفته في الشّمس ولفتّه بوشاح من الحرير.
	حلّ	الاحتفاظ	1- احتفظت به في صندوقها الخاصّ
	اضطراب	حصول نقص	1- ثقب البوسعديّة جلد طبله.
	تحوّل	-تلقّي المساعدة - إعارة - مواجهة	1- أتت البنت السّادسة بالجلد وأصلح البوسعديّة طبله. 2- طلبت الأخوات السّت أن يعيرهنّ الطّبل. 3- فلمّا لمسنه (الأخوات الخمس) نطق الجلد رافضا ذلك لأنهنّ سبب موتها (الأخت الصّغرى)، في حين وافق على لمسه من قبل الأخت السّادسة.
	حلّ	عقاب	1- أدرك الأب الحقيقة فقام باحتجاز البنات الخمس في غرفة وذبحهنّ جميعا.

III- البرامج السّرديّة:

البرنامج السّردي هو مجموعة من الحالات والتّحويلات الّتي تقوم على أساس العلاقة الموجودة بين الفاعل والموضوع وتحويل هذه العلاقة[1] وتكون هذه العلاقات إمّا وصليّة أوفصليّة، ويمكن أن نلمس في القصّة التّي نحن بصدد دراستها البرامج السّرديّة التّاليّة:

)1(Groupe d'entrevernes : « Analyse sémiotique des textes, Introduction théorie, Pratique », Presse universitaires de Lyon, 1984,P5.

- **البرنامج السّردي الأوّل:** ويتعلّق بالأب والحجّ، وقد اتّسمت حالة الوالد بوضعيّتين:

* **الوضعيّة الأولى:** كان فيها في فصلة مع الحجّ (بما أنّه تقيّا فعزم ذات يوم على أداء فريضة الحجّ).

* **الوضعيّة الثّانيّة:** كان فيها وصلة مع الحجّ (عاد الأب من سفره بعد فترة من الزّمن)، أمّا موضوع القيمة فيتمثّل في الذّهاب إلى مكّة لأداء فريضة الحجّ، والفاعل المنفّذ هو الأب.

- **البرنامج السّردي الثّاني:** خاصّ كذلك بالأب وبناته، وتميّزت حالة الأب بوضعيّتين:

* **الوضعيّة الأولى:** كان فيها وصلة مع بناته (أب لسبع بنات يحبّهن حبّا عادلا)

* **الوضعيّة الثّانيّة:** كان فيها في فصلة مع بناته (سأكون بعيدا عنكنّ، سأقتلكنّ فاحتجزهنّ في غرفة وذبحهنّ).

يتمثّل موضوع القيمة في معرفة أكثر البنات محبّة لوالدها، والفاعل المنفّذ هو الأب، حيث قام بقطع سبعة أغصان وأعطاهنّ لبناته لغرسها أثناء فترة غيّابه.

- **البرنامج السّردي الثّالث:** ويظهر من خلال تصرّف الأخوات الخمس مع أختهنّ الصّغرى، وقد اتّسمت حالتهنّ أيضا بوضعيّتين:

* **الوضعيّة الأولى:** كنّ فيها في وصلة مع الأخت الصّغرى (غرست كلّ واحدة منهنّ غصنها تحت نافذتها).

* **الوضعيّة الثّانيّة:** كنّ فيها في فصلة مع الأخت الصّغرى (لنقتل أختنا وأثناء اللّيل ذبحت الأخت).

أمّا موضوع القيمة فيتجسّد في قتل الأخت الصّغرى كي لا يعلم الأب بشعورهنّ اتّجاهه، والفاعل المنفّذ هي الأخت الكبرى إذ سعت إلى إقناع أخواتهنّ بفكرة القتل نتيجة غيرتها الشّديدة تجاه أختها الصّغرى.

- **البرنامج السّردي الرّابع:** وهو خاصّ بالأخت السّادسة، وتميّزت حالتها بوضعيّتين:

* **الوضعيّة الأولى:** كانت فيها في وصلة مع أختها الصّغرى (وافقن كلّهنّ ما عدا الأخت التّي قبل الصّغرى التّي دافعت عنها).

* **الوضعيّة الثّانيّة:** كانت فيها في فصلة مع أختها الصّغرى (بكتها أختها كثيرا) موضوع القيمة يتجلّى في محاولة الدّفاع عن الأخت الصّغرى، والفاعل المنفّذ هي الأخت السّادسة التّي حاولت بكلّ الطّرق منع الأخوات الخمس من تنفيذ مشروع القتل.

- **البرنامج السّردي الخامس:** ويظهر من خلال محاولة الأخت السّادسة الإبقاء على اتّصال بأختها الصّغرى رغم وفاتها واتّسمت حالتها بوضعيّتين:

* **الوضعيّة الأولى:** كانت فيها في فصلة مع أختها الصّغرى (ذبحت الأخت وأتلفت وردتها).

* **الوضعيّة الثّانيّة:** كانت فيها في وصلة مع الأخت الصّغرى (ذهبت إلى قبرها وأخرجتها من القبر ونزعت عنها جلدها وجفّفته في الشّمس لتلفّه بوشاح من الحرير وتحفظه في صندوقها الخاصّ).

وأمّا موضوع القيمة يكمن في التّواصل مع أختها الصّغرى المقتولة، والفاعل المنفّذ هي الأخت السّادسة، فقد اتّبعت عدّة مراحل للحصول على جلد أختها والاحتفاظ به لمدّة طويلة دون تعفّنه.

-**البرنامج السّردي السّادس:** ويتعلّق بالبوسعديّة والطّبل فاتّصفت حالته بوضعيّتين:

* **الوضعيّة الأول:** كان فيها في وصلة مع الطّبل (حضر البوسعديّة أمام البيت حاملا طبله).

* **الوضعيّة الثّانيّة:** كان فيها في حالة فصلة مع الطّبل (يدقّ الطّبل بعنف إلى أن ثقب جلده).

وموضوع القيمة يتمثّل في إصلاح البوسعديّة الطّبل، والفاعل المنفّذ هي الأخت السّادسة التّي سارعت إلى إحضار جلد أختها لإصلاح الرّجل طبله.

- **البرنامج السّردي السّابع:** خاصّ كذلك بالبوسعديّة والرّقص والغناء، وقد اتّسمت حالته بوضعيّتين:

* **الوضعيّة الأولى:** كان فيها في حالة فصلة مع الغناء والرّقص (صرخ بصوت متوسّل).

* **الوضعيّة الثّانيّة:** كان فيها في حالة وصلة مع الغناء والرّقص (سرّ لحلّ مشكلته وشرع فورا يغنّي ويرقص).

أمّا موضوع القيمة فيتجسّد في توفير الغذاء لأبنائه، والفاعل المنفّذ هو البوسعديّة.

1-الكفاءة: Lacompétence:

قدّمت القصّة الذّات المنفّذة على أنّها كفاءة، حيث تمكّن من أداء فريضة الحجّ وكذا معرفة أكثر البنات محبّة له ولأخواتها. وفي المتواليّة الثّانيّة تتمتّع الأخت الكبرى بكفاءة عاليّة في إقناع أخواتها الأربع في التخلّص من أختهنّ الصّغرى، بينما تفشل الأخت السّادسة في مهمّة الدّفاع عنها. ولكن بالمقابل تنجح في إخفاء سرّ ذهابها إلى القبر وإخراج أختها منه ونزع جلدها وإدراك طريقة الاحتفاظ به دون تعفّنه: "ذهبت إلى قبرها خفية وأخرجتها ونزعت عنها جلدها وحرصت كلّ الحرص على أن لا تراها أخواتها وجفّفت الجلد، ولفّته بدقّة بوشاح من الحرير وحفظته في صندوقها الخاصّ". وكذلك نجاحها في حلّ مشكلة البوسعديّة نتيجة إحضارها له الجلد لإصلاح طبله في حين عجز المغنّي عن ذلك، ولو أنّه امتاز بكفاءة عاليّة في مجال الغناء والرّقص.

2- التحريك: Manipulation:

تظهر في القصّة أربعة أطراف محرّكة للفعل: الأب، الأخت الكبرى، الأخت السّادسة، الأخوات السّت.

فالمرسل والمحفّز ونقصد به هنا الأب الذّي حفّز مرسلا إليه تجسّد في بناته السّبع، فرغبته في اختبار درجة محبّة بناته له أثناء فترة غيّابه عنهنّ بسبب تأديته مناسك الحجّ كان سببا في قطعه سبعة أغصان وطلبه منهنّ غرسها "لتغرس كلّ واحدة منكنّ غصنها بعد سفري، فالتّي تحبّني حقّا سيزهر غصنها بسرعة أمّا التّي لا تحبّني فمهما اعتنت بغصنها فسييبس ويموت"، كما يعتبر سماع الأب حديث الجلد ومعاتبته للأخت الكبرى دافعا قويّا لأخذ الطّبل وإعطائه لبناته الواحدة تلوى الأخرى وهكذا استطاع معرفة الحقيقة. أمّا الأخت الكبرى فقد حفّزها إلى الاتّفاق مع أخواتها على قتل أختهم الصّغرى غيرتها الشّديدة منها خاصّة عندما برعم غصنها وأزهر بينما اسودّت أغصانهنّ ويبست "يبست كل الأغصان وأصبحت سوداء فاحمة باستثناء غصن الأخت الصّغرى الذّي برعم وأعطى وردة حمراء جميلة". كذلك تعدّ عاطفة المحبّة التي تكنّها الأخت السّادسة لأختها الصّغرى سببا في تحريك مشاعرها الإنسانية ورفض فكرة قتلها محاولة الدّفاع عنها. ليأتي بعد ذلك البوسعديّة، فضرورة توفير القوت لأبنائه وجهله ممارسته حرف أخرى كان سببا في ذهوله وصراخه متوسّلا إلى الله تعالى مساعدته بعدما ثقب طبله.

وأخيرا، إعجاب الأخوات السّت برنّة الطّبل الجميلة كانت دافعا لطلب إعارته من البوسعديّة.

3- الأداء: Laperformance:

قدمت القصّة الأداءات السّردية من خلال البرامج السّردية التّي تحدّثنا عنها سابقا. فقد انتهى الأداء الأوّل بنجاح الأب في الذّهاب إلى مكة المكرّمة لتأديّة فريضة الحجّ، وكذا معرفة أكثر بناته محبّة له. ومنيّت الأخوات الخمس في الأداء الثّاني بالنّجاح المتمثّل في قتل أختهنّ الصّغرى. أمّا أداء الأخت السّادسة فقد انتهى بالفشل الذّريع نتيجة عدم قدرتها على إقناع أخواتها بالعودة إلى طريق الصّواب وحماية أختها الصغرى من بطشهنّ. ولكن بالمقابل كان أداء ناجحا فيما يخصّ طريقة احتفاظها بالجلد الذّي منحته للبوسعديّة لإصلاح طبله.

وفي الأخير كُلّل أداء البوسعديّة بالفشل، إذ لم يستطيع إصلاح الثّقب الذّي أحدثه في الطّبل ولكن الأداء كان ناجحا أثناء غنائه ورقصه.

IV- البطاقة الدّلالية لمختلف الشخصيّات:

من الملاحظ أن الكاتب لم يعتن بوصف شخصياته ماديّا أو معنويّا، ولكن القارئ يستطيع أن يستشفّ بعض هذه الأوصاف من خلال الأفعال والأقوال التّي أسندت إليها كما يبيّنه الجدول الآتي:

الشخصية	الملفوظ السّردي	البطاقة الدّلالية
الأب	- أب لسبع بنات - كان يحبّهنّ حبّا عادلا - كان تقيّا، فعزم على أداء فريضة الحجّ	- العدل - التّقوى
الأخت الكبرى	- كانت تكنّ غيرة شديدة لأختها الصّغرى. - لنقتل أختنا ولنفني وردتها. - نستطيع أن نكذب على أبينا.	- الكره - الحقد - الكذب - السّيطرة - الإصرار
الأخت الصغرى	- غصن الأخت الصّغرى برعم وأعطى وردة حمراء جميلة	- المحبّة - الطّيبة
الأخت السّادسة	- لقد حاولت بكلّ الطّرق ولكنّها فشلت مع الأسف ولم تتمكنّ من التغلّب على قرارهنّ. - بكتها كثيرا ثمّ أخرجتها من القبر ونزعت جلدها وجفّفته واحتفظت به. - سأتيك بالجلد كي تصلح آلتك	- الاستسلام - الأخوّة - الإيثار
الأخوات الأربع	- الأخوات الأربع يضطربن خوفا. - وافقن كلّهنّ على هذا المشروع.	- الكره - الاستسلام
البوسعديّة	- أخذ يغنّي ويرقص والمشاهدين معجبين به. - رفع عينه إلى السّماء وصرخ متوسّلا الله مساعدته. - أعطى البوسعديّة الطّبل للأخت الكبرى بأدب.	- الموهبة - التوسّل - التخلّق

V- الفضاء:

يعتبر الفضاء من العناصر المهمّة التّي تساهم في بناء النّص السّردي فهو ذلك الرّقعة الجغرافية التّي تحتوي الحركات والأشياء[1].

تجري وقائع القصّة المدروسة في الأفضيّة التّاليّة:

- **بيت الأب:** لم يقدّم لنا الكاتب أيّ وصف لهذا البيت، ولكن نستطيع أن نستشفّ أوصافه هو بيت كبير يشتمل على عدّة غرف ونوافذ "لتغرس كل واحدة منكنّ غصنها تحت نافذتها".

(1) محمّد السعيدي: "الدّار – المرأة رمزيّة الفضاء بين المقدّس والدّنيوي في الثّقافة الشّعبيّة"، إنسانيّات، المجلّة الجزائريّة في الأنتروبولوجية والعلوم الاجتماعيّة، العدد 2، 1997، ص 7.

- **مكّة المكرّمة:** البلد الحرام، وهو فضاء مقدّس يقصده المسلمون لأداء أحد الشّعائر الدينيّة، والمتمثّلة في فريضة الحجّ، وقيل سميّت بذلك لقلّة مائها، إذ أنّهم كانوا يمتكّون الماء فيها أي يستخرجونه، أمّا البعض الآخر فيرى أنّ سبب التّسميّة راجع لكونها كانت تَمُكُّ من ظلم فيها وألحد أي تهلكه[1].

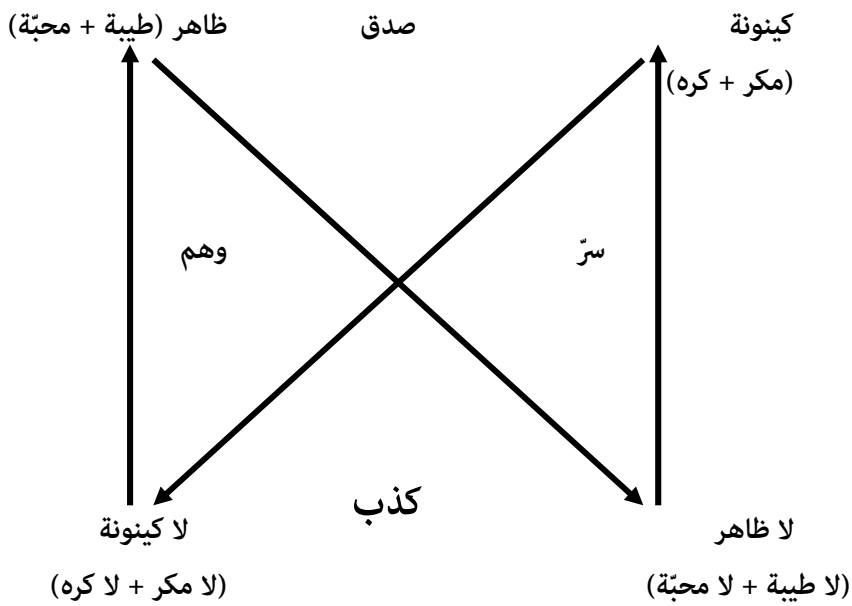
- **القبر:** يشغل حيّزا في الأرض، وهو موضع دفن الموتى.

- **الشّارع:** الطّريق الأعظم الذّي يشرع فيه النّاس عامّة[2]، فهو ذلك المكان الذّي يعجّ بالنّاس من مختلف الأعمار والأجناس وكذا الطّبقات الاجتماعية والثّقافية الذّين يشغلونه "حضر البوسعديّة أمام البيت حاملا طبله، وكان الطبّال فرحا والمشاهدين معجبين به".

VI- البنية العميقة:

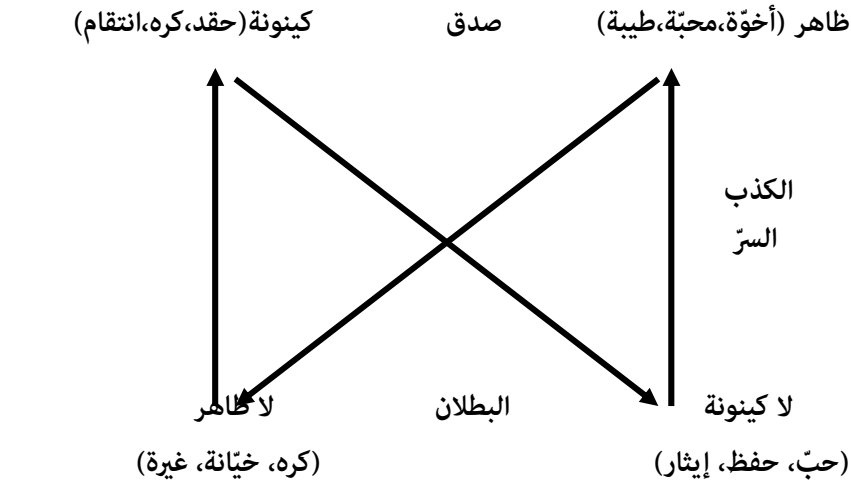
أ/- بنية الظّاهر والكينونة:

1-توليد دلالة النّص: الظّاهر VS الكينونة: من خلال المربّع السّيميائي للصّدق التّالي نحاول الكشف عن البنية العميقة التّي تولّدت عنها الدّلالات الأساسيّة في القصّة المدروسة.



(1) ابن منظور: "لسان العرب"، ج10 مادّة (مكك)، ط6، دار صادر، بيروت، 1997، ص 491.
(2) المرجع نفسه، ج8، مادّة (شرع)، ص 176 – 177.

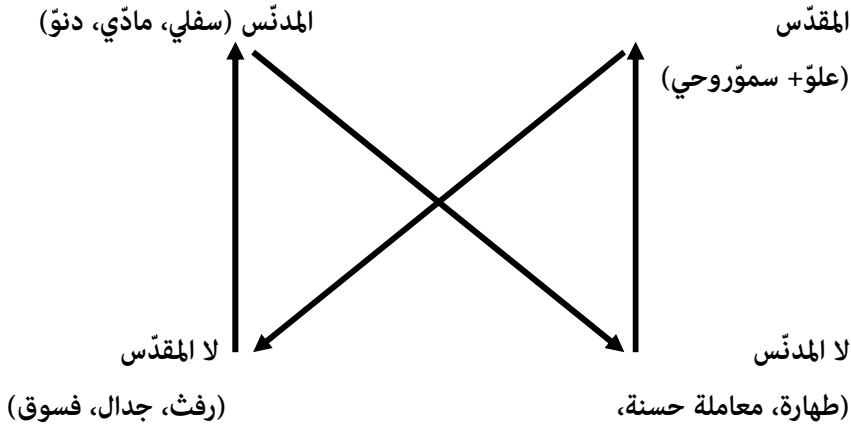
فيبرز المربّع التصديقي الذّي يتأسّس على مفهومي (الظّاهر + الكينونة) قيمتي (الطّيبة + المحبّة)، إذ لا تجسّد الكينونة الحقيقيّة للأخت الكبرى التّي تتّصف بالمكر والكره. فقد تولّد لديها الشّعور بالأخوّة ومحاولة تحقيق قيّم جديدة، ولكن اخضرار برعم الغصن أدّى إلى غيرتها وحقدها على الأخت الصّغرى محاولة الانتقام منها لنخلص إلى التّرسيمة التّاليّة:



ب-المربّع الدّلالي:

1-توليد دلالة النّص: المقدّس VS المدنّس:

يتجلّى المحور الدّلالي بين المقدّس والمدنّس في الفضاء من خلال المربّع الدّلالي التّالي:



قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- ابن منظور: "لسان العرب"، ج10 مادّة (مكك)، ط6، دار صادر، بيروت، 1997.

2- حبيب بن مالك: "تحليل المستويات السّرديّة لحكاية نصف الدّيكمجلّة الآداب واللّغات، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، العدد 16، جوان 2010.

3- رابح بلعمري: "الوردة الحمراء قصص شعبية من شرق الجزائر"، المنشورات الجامعية والعلمية Editions Publisud، باريس، فرنسا، 1983.

4- عبد الحميد بورايو: "القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

5- عبد الحميد بورايو: "التّحليل السّيميائي للخطاب السّردي"، منشورات مخبر عادات وأشكال التّعبير الشّعبي بالجزائر، دار الغرب للنّشر والتّوزيع، 2003.

6- عبد المالك مرتاض: "تحليل الخطاب السّردي معالجة تفكيكيّة مركّبة لرواية زقاق المدق" ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.

7- عبد المالك مرتاض: "في نظرية الرّواية بحث في تقنيّات السّرد"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ديسمبر 1998.

8- محمّد السعيدي: "الدّار – المرأة رمزيّة الفضاء بين المقدّس والدّنيوي في الثّقافة الشّعبيّة"، إنسانيّات، المجلّة الجزائريّة في الأنتروبولوجية والعلوم الاجتماعيّة، العدد 2، 1997.

المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

1-(A.J) Greimas et (J) courtes : « Sémiotique- dictionnaire raisonnée de la théorie du langage hachette paris 1993.

2- Groupe d'entrevernes : « Analyse sémiotique des textes, Introduction théorie, Pratique », Presse universitaires de Lyon, 1984.

البنية السردية في قصة (السائح والصائغ) لعبد الله بن المقفع

تورية رحماني: دكتورالية
(جامعة تلمسان)

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى معالجة البنى السردية في قصة "السائح والصانغ" لعبد الله بن المقفع،وقد حاولنا الوقوف عند المواقف الرئيسية في النص وذلك بعرض جوانبه السردية المشاركة في بناء محتويات النص، وضبط الحلول المعجمية له لتحديد مفاهيمه الدلالية وتبيان العناصر التي تشكل كفاءات الفاعلين فيه ومختلف الأدوات المكونة للبرامج السردية.

Résumé :

La structure narrative dans l'histoire (le touriste et le bijouterie).

Cette étude consiste à traiter la structure narrative dans l'histoire (le touriste et le bijouterie) d'après ibn el moukaffaà et on a tenté sarrétèr dans les situations principales (événements essentiels) du texte en exposant des aspects narratifs participants dans la construction des composant du texte en ajustant ses solution lexicales afin de préciser ses concepts sémantiques et montrer les facteurs qui forment qui reformulent un programme narratif

قصة السائح والصائغ لعبد الله بن المقفع

مُقدمة:

تسعى هذه الدراسة إلى مُعالجة البنى السردية في قصة " السّائح والصائغ " لعبد الله بن المُقفع ، وقد حاولنا الوُقوف عند المواقف الرّئيسية في النص مُهتمين في ذلك على عرض مُختلف جوانبه السردية التي شاركت في بناء محتويات القصة ، من خلال الوقوف على الشكل الذي كان يحملُهُ الكلام بين الشخصيات ، وإنّما إخترنا هذا الجانب من الدراسة لأنّ طريقة السرد هي << طريقة أرحب وأنجع وتُتيحُ الحرية لتحليل الشخصيات وأفعالها تحليلاً دقيقا وعميقاً [1] .

وقد انتقلنا بعد ذلك إلى ضبط الحلول المعجمية للنص لتحديد مفاهيمه الدّلالية وقد أدّت بنا هذه العملية إلى إشكالية تقطيع النّص وإمكانية ضبط المقاييس التي يُمكنُ الاعتماد عليها لتقسيمه.

من هذه المُنطلقات، ضبطنا البرامج السردية الأساسية التي احتوت النص وأعطتهُ التماسُك الدّلالي.

كما سعينا إلى تبيان العناصر التي تُشكّلُ كفاءات الفاعلين في الخطاب ومُختلف الآداءات المُكوّنة للبرامج السردية.

1- تقديم عام للقصة :

ذكروا أنّ ناساً انطلقوا إلى مغارة فحفروا فيها ركية للسّباع فوقع فيها رجُل صائغ وببروحية وقرد فلم تتعرّض البهائم لذلك الرّجل بشيء ، فمرّ سائح بالبئر فاطّلع فيها فلمّا رآهم فكّر في إنجاز عمل خير لآخرته ، وهمّ مباشرة لمُساعدة الرجل وإنقاذه من هؤلاء الأعداء ، فأخذ رُسناً وأدلاه إليهم فتعلّق به القرد لخفّته فأصعدهُ، وفي المرة الثانية تشبث بالرسن الببر فأخرجهُ ، وفي الكرة الثالثة إلتوت به الحيّة فأنقذها ، فشكرن له صنيعه ونصحوهُ بعدم إخراج الرّجل ، وطلبوا منهُ المُرور بهم إذا شاء القدر وزار بلادهُم ليُجازوه بما أحسن إليهم .لكنه لم يُعر نصيحتهُم اهتماما وأدلى الحبل إلى الرّجُل فاستخرجهُ ، فأثنى عليه وسجد لهُ إعترافاً بجميله وطلب منهُ أيضاً أن يزورهُ إذا مرّ ببلدته وهي نفس بلدة البهائم ليُكافئهُ على ما أسدى لهُ من جميل ، وشاءت الأقدار وعرضت للسائح حاجة نحو المدينة فسار إليها فلقيهُ القرد فسجد لهُ ثُمّ قبّل يده ورجلهُ وجاءهُ بعد ذلك بفاكهة طيّبة ووضعها قدّامهُ ، ثُمّ توجه السائح نحو المدينة فلقي الببر فسجد لهُ وحيّاهُ ثُمّ ذهب إلى ابنة الملك فقتلها وأخذ حليّها ثُمّ أتاهُ فدفعهُ لهُ ، ثُمّ إنّ السائح دخل المدينة فأتى منزل الصّائغ فرحّب به وأدخلهُ بيتهُ وعندما أبصر بالحلي عرفهُ واختلق عذراً من الصّواغ وراح يُخبرُ الملك عن الرّجُل الذي قتل ابنته وأخذ حليّها ألا وهو السّائح فأرسل الملك إليه فأخذهُ فلمّا رأى الحلي معهُ أمر به أن يُعذب ويُصْلب ، فلمّا

سمعت الحية بما حدث للسّائح خرجت من جُحرها وفكّرت في الاحتيال لخلاصه ، فانطلقت إلى ابن الملك فلدغتهُ ، فدعا الملك أهل العلم ليرقوه لكنهُم عجزوا عن شفائه.وقد كانت الحية ذهبت إلى أُخت لها من الجن وطلبت منها المُساعدة فانطلقت هذه الأخيرة إلى ابن الملك وقالت لهُ أنّهُ لن يُعالج إلاّ برقية السّـائح المظلوم ، ومن جهة ثانية إنطلقت الحيّة إلى السّائح وأعطتهُ شجرة تنفع من سمّها ليسقي الغلام من مـائها وطلبت منهُ أن يصدق الملك الحديث في أمره ، ففعل كلّ من السّائح وابن الملك ما طُلب منهُما فبرئ الغلام وكشف الله عنهُ ، فأكرم الملك السّـائح وأحسن إليه وأمر بالصّائغ أن يُصْلب.

2- الحقل المعجمي:

تسمح عملية إقامة جدول الحقل المعجمي بمُعالجة أولية للمعنى من خلال المظهر اللّفظي للخطاب ، وبإدراك مراتب التشاكُل الدّلالي في النص [2].

نقوم في البداية بتحديد المُفردات المهمّة في إظهار الدّلالة ، ونُدرجُها في جداول وفق المقولات الدّلالية في السياق النّصي.

1) الهوية	2) الموقع	3)الغداء	4) الحاسة	5) الكرم	6)التواصُل	7) الموت
السّباع الصّائغ البّبر الحيّة القرد السّائح الملك ابن الملك أهل العلم الجن	مغارة ركيّة بئر الوطن مدينة براجون أجمة سـور منزل- بيت باب الملك جحر	الفاكهة الطعام الأكل	قُلن – تكلم أبصر يبكي سمعت نظروا رأى	رحّب به وأدخلهُ بيتهُ أكرم الملك السّائح أحسن إليه أتـاهُ بفاكهة	لقيه أتـاه إنتهيتُ إلى الصّواغ وصلتُ إليه أخبرتُهُ صرتُ إلى الملك أوتي به	قتلها الأعداء لدغته
8) الحياة	**9) الخير**	**10) الشّر**	**11) الأسر**	**12) الحريّة**	**13) الاعتراف بالجميل**	
حيٌّ مـاء تنجـو برئ سقاه من مـاء الشجرة	ما أراني مُقدماً عملاً لآخرتي من أن أخلص الإنسان - أدلى لهُم الرّسن - رقّت له	أخذ حليها يُعذّب يُصلب البلاء الاحتيال الظُلم العدوان المظلوم عقوب	وقع رجل صائغ في ركبة محبوس	- أخلّص الإنسان - تعلق به القرد فأصعدهُ - أنقد الحيّة - إستخرج الرّجُل	شكرنا لهُ صنيعهُ نجـازيك أثنى عليه وسجد لهُ أوليتني معروفاً جسيمـاً - إعتذار	

3- تصنيف الحقل المعجمي وتعليل توزيعه والتعليق عليه.

تمكّنا من استخراج ثلاثة عشر جدولاً، يحتوي كلّ جدول على مُفردات تدعم في السّياق النصّي مقولة من المقولات وتُشكّل في تسلسُلها المعنى الإجمالي للنص.تنقسمُ هذه المقولات إلى قسمين ، أحدُهُما يشارك في بيان الأطراف المُشاركة في الفعل القصصي وهي الفواعل والحالات التي تمُرُ بها وهي الهوية ، الموقع ، الغداء ، الحاسة .ويتعلّقُ الصنف الثاني بحيوية القصّة ونُمو الفعل وموضوعات القيمة ونوعية العلاقات التي تجمعُ بين الأطراف الفاعلة في الخطاب.

تضّمن الجدول الأول الأّلفاظ الدّالة على هوية الأشخاص المُشاركة في العمل القصصي الممزوجة بين الأسماء والمُميزات واشتمل الجدول الثاني على الأمكنة التي وطأتها أقدام الفواعل وهي فضاءات يُمثّل بعضُها المُنطلق وبعضُها يُمثّل المقصد والبعض الآخر يُمثّلُ المجال الوسيط بينهُما وهي فضاءات مُوزّعة بين الحيوانية والإنسانية .ويُشير الجدول الثالث إلى الفئة المتناولة للغداء وهي الشخصية الإنسانية ، وهناك ألفاظ دالة على شكل التواصُل بين الأطراف الفاعلة وقد أدرجناها ضمن الجدول الرّابع.أما المقولات التي تُركّب الصنف الثاني فهي الكرم ، التواصُل ، الموت ، الحياة ، الخير ، الشر ، الأسر ، الحرية والاعتراف بالجميل .

في الجدول الخامس – الكرم – نجد مُفردات أسّست لبداية التأزُم في النص الحكائي ومُفردات أخرى واكبت لحظة الانفراج ويتبعُهُ الجدول السادس المُتعلق بموضوع التواصُل بين الفواعل وأخذ دلالة واحدة هي الجمع بين الشخصيات.

وتضمّن الجدول السّابع وهو الموت ألفاظ شكّلت البرنامج السردي الذي بلغ فيه التأزُم ذروتُهُ ويُقابلُها في الجدول الثامن نظيرتها من المُفردات التي شكّلت لحظة التّحوّل وتحقيق الفرج في النص الحكائي ، وتضمن الجدول التّاسع مُفردات شكّلت في تضافُرها مقولات أفصحت عن المرحلة المُستقرة والهادئة في الخطاب .أمّا الجدولان العاشر والحادي عشر فتمّ فيهما استخلاص مُفردات مُتعلّقة أغلبُها بتعقّد أحداث القصّة التي مثّلت محور الصّراع ، ويأتي في النهاية الجدولان الثاني عشر والثالث عشر وتمّ رصد فيهما مُفردات تعود بنا إلى إفتتاحية الخطاب المُستقرّة.

4-تقطيع النص :

يقبل خطاب قصّة السّائح والصّائغ تقطيعاً يستندُ على تمفصلات حذثية وأخرى تتعلّقُ بالأطراف المُتواجهة ، وأُخرى لها علاقة بالمكان والزمان الذي تجري فيه الأحداث [3]، في المقطع الأول تتحدث القصّة عن إنقاذ السّائح للبهائم والرّجُل الصّائغ من البئر ،في المقطع الثاني تتم المُواجهة بين الحيّة وابن الملك في قصر الملك، وفي المقطع الثالث يُواجه الملك

السّائح في الفضاء نفسه ، يُحاول كلّ منهُما أن يُحقّق رغبتهُ لذلك عرف هذا المقطع إزدواجية البرنامج السردي ويُمكنُ بيان هذا المسار السردي من خلال الجدول الآتي:

5-البرامج السردية:

تحوي البرامج السردية الحالات والتحويلات المُتمفصلة والمُتدرجة Articulées et hiérarchisées) وفق تساسُل منطقي في البنية السردية ويمُرّ بأربع مراحل تُمثّل لحظات سردية والتي هي عبارة عن تنظيم << مكثف للنشاط الإنساني الذي يُثيرُها دلالياً >>[4] هذه المراحل هي التحريك -كفاءة-أداء- تقويم-

ويُمكنُ أن نرصُد في النص السردي الذي نحنُ بصدد دراسته البرامج السردية الآتية.

❖ **البرنامج السردي الأول الخاص بالسّائح، وقد عرفت حالته وضعيتين:**

- الوضعية الأولى: كان السّـائح في فصلة بالرّجل والبهائم (فمرّ رجل سائح بالبئر فاطّلع فيها فلمّا رآهم أي الرّجل والبهائم)

- الوضعية الثانية : كان في وصلة بهم (فشكرن لهُ صنيعهُ)أي البهائم.(أثنى عليه وسجد لهُ) أي الرّجل.

أمّـا موضوع القيمة فتجسّد في إنقاد الرّجل من الأعداء ، وقد قام بدور الفاعل المُنفذ السّائح حيثُ حاول باستمرار إخراج السّائح من البئر.

❖ **البرنامج السردي الثاني ، المُتعلق بالحيّة ، وقد اتّسمت حالتها أيضاً وضعيتين:**

- الوضعية الأولى: كانت الحيّة في فصلة عن ابن الملك (فكّرت في الاحتيال لخلاصه).

- الوضعية الثانية : كانت في وصلة به (فانطلقت إلى ابن الملك فلدغته).

وتجلى موضوع القيمة في تسخير المُخرج للسّائح ليُنقد نفسهُ، والفاعل المنفذ هو الحيّة التي لم تدع طريقاً إلاّ وسلكتهُ لتحقيق رغبتها [5].

لمقطع	أصناف الوظائف	الوظائف	مُلخص الجُمل السردية
المقطع الأول	اضطراب	نقص	- حاجـــة السّـــائح إلى فعـــل الخـــير (إنقاذ الصّائغ من الركيّة)
	تحوّل	القيام بمهمة	- أخذ رسـنـا فأدلاهُ إليه
	حل	قضاء على النُقص	- أصعد القرد - إستنقد الحيّة - إستخرج الرّجل
المقطع الثاني	اضطراب	وقوع أذى	لذغتــهُ
	تحوّل	البحث عن العلاج	- دعـا أهل العلم ليرقوه
	حل	معرفة المُعالج	- اعلم أنّك لا تـبرأ حتّـى يرقيـك هـذا السّـائح المظلوم.
المقطع الثالث	اضطراب	نقص	- حاجة الملك إلى السّائح ليُعالج إبنـه وحاجـةُ السّائح إلى الملك لـيُخلّص نفسـهُ مـن الجريمـة اللّصيقة به.
	تحوّل	علاج - معلومـات	- اللّهم إن كُنت تعلم أنّي صـادق فعجّـل لأبـن الملك الخلاص ممّـا هو فيـه والشـفاء والعافيـة ثُمّ سقاهُ من مـاء الشجر. - فقصّ الملك على الملك أمرهُ.
	حل	شـفـاء خلاص	- فبرئ الغلام - أكرم الملك السّائح ووصلهُ وأحسن إليه

❖ **البرنامج السردي الثالث، الخاص بالملك والسّائح وقد تميّزت حالتهُمـا بوضعيتين:**

- **الوضعية الأولى:** كان فيهـا السّائح في فصلة بالملك (فأمر الملك أن يُكفّ عن عُقوبته ويؤتى به).

- **الوضعية الثانية :** كان فيهـا الملك في وصلة بالسّائح (فلمّـا أوتي به (السّائح) أمرهُ أن يرقي إبنه).

أمّـا موضوع القيمة فأخذ طابع الازدواجية في هذا المقطع بين الفاعلين وكان موضوع الرغبة الخاص بالملك هو شفاء ابنه والفاعل المنفذ لهذا البرنامج السّائح الذي دعا لهُ بالشفاء وسقاه من ماء الشجرة الذي أعطتهُ إيّـاه الحيّة ، وموضوع الرغبة الثاني المُتعلق بالسّائح هو الكشف عن براءته من الجريمة المُوجهة إليه وخلاصه من سجن الملك ونيل حرّيته والفاعل المُنفذ السّـائح الذي عالج ابن الملك وصدقه القول في أمره.

ويتطلّبُ نجاح البرنامج السردي توفُر شُروط الكفاءة في الفاعل المُنفذ أي امتلاكه لمجموعة من الموجهـات Les modalités [6] : معرفة الفعل

رغبة الفعل

وجوب الفعل

قُدرة الفعل

وسنُحاول أن نستظهر هذه المُوجهات من خلال الأداء الذي قام به السّائح في المقطع الأول من النّص الحكائي.

إرادة الفعل: (الإقدام على فعل الخير).

وجوب الفعل: (الإصرار على استخراج الرّجل رغم تحذير البهائم لهُ منهُ).

معرفةُ الفعل: (الإدلاء بالرسن داخل البئر).

قُدرة الفعل : (إنقاذ الصّائغ ومعهُ البهائم من البئر).

الكفاءة : قدّمت القصّة في مشهدها الأول الذات المُنفذة على أنّها كفاءة قي قُدرتها على إدلاء الرّسن دون تعب ولا كلل المرّة تلو الأخرى حتى استخرجت الرّجل من الرّكية ومنحتهُ الحياة ، في المقطع الثاني أيضاً تنجحُ الحيّة في الاحتيال على ابن الملك ولدغه وإقناعه بأنّ شفاء هُ لا يكون إلاّ على يدي السّائح المظلوم ، وتمتّع الملك في المشهد الأخير أيضاً بكفاءة عالية إذ أمر الرّعية بحُكم السّلطة التي يحظى بها أن يكفوا عن عقاب السّائح ويُحضروهُ إليه فضمن لهُ هذا الفعل شفاء ابنه. وفي الوقت نفسه ينجح السّائح بفضل الكفاءة التي نقلتها لهُ الحيّة وهيّأتهُ من خلالها لمُواجهة الملك أن يُقنعه ببراءته من التُهمة التي ألصقها به الصّائغ، فنال حُرّيته.

التفعيل : تبرز في القصّة ثلاثة أطراف مُحرّكة للفعل ، السّائح ، الحيّة ، الملك ، فالسّائح إنسان يسعى إلى تقديم الخير في الدنيا بحثا عن جزاء الآخرة فلا يتردّد البتة في مُساعدة الرّجل الواقع في البئر ، تأتي بعْد ذلك الحيّة ، فالفعل الذي أقدم عليه السّائح وخلاصه لهُم كان سبباً في تحريكها لردّ الجميل (فإن أتيتها يوماً من الدهر أو مررت بنا فاحتجت إلينا فنوّه بنا حتّى نأتيك ونُجازيك بما أوليتنا وأحسنت إلينا).

أمّا الملك فقد حفّزهُ إلى البحث عن السّائح وإحضاره إلى قصره التماس شفاء ابنه، وفي المُقابل وفي اللّحظة التي كان يُعالج فيها السّائح ابن الملك اغتنم الفُرصة ليُنجي نفسهُ من السّجن الذي زجّ فيه ظلماً من الصّائغ فقصّ على الملك أمرهُ والذي حمله على أن يأتي إلى مدينته ، فنال حريتهُ (فأكرم الملك السّائح ووصلهُ وأحسن إليه وأمر بالصّائغ أن يُصْلب).

الأداء : لقد تمّ تقديم الأداءات السّردية من خلال البرامج السردية المُستخرجة أعلاه ، وقد تبيّن أنّ كل من الأداءات الثلاث الخاصة بالسّائح والملك والحيّة انتهت النجاح ولعلّ السبب في ذلك هو أنّ النّص الحكائي يُعالج موضوع عواقب الخير.فقد تمكّن السّائح بفضل إصراره على

فعل الخير من إنقاذ الرّجل والبهائم من الركية ، كما نجحت الحيّة في تقديم الكفاءة المُناسبة للسّائح لمُواجهة الملك ، كذلك استطاع هذا الأخير أن يُنهي أداءهُ بالفوز فبلغ هدفهُ والمتمثل في علاج ابنه وفي النهاية مُني السّائح أيضاَ بنجاته منْ السّجن والعذاب.

الشخصيات:

لا يقتصر تأليف الحكاية على الحدث وحدهُ ، بل لا بُدّ من وُجود الشخصية التي تدور القصّة حولها أو معها . فالشخصية هي " في الغالب الكائن الإنساني الذي يتحرّكُ داخل سياق الأحداث [7] وإليها يعود " الدور الأكبر في تحريك الحدث ، وإذكاء الصّراعُ وإمداد السرد بما كان مُفتقراً إليه من عناصر " [8] لقد توزّعت الشخصيات في النّص الحكائي قيد الدراسة بين الشخصيات الإنسية والشخصيات الحيوانية.

- شخصية إنسية: هي حسب ما بيّن النّص: الناس، الصّائغ، السّائح، الملك وابنته وابنه وأهل العلم (الرّقاة).

- شخصية حيوانية أوهي الببر ، القرد ، الحيّة ،الجنة (وهي أختُ الحيّة من الجن).

المُلاحظ أنّ الكاتب لم يأت على ذكر صفات للشخصيات ، ولكن القارئ يُمكنُهُ أن يستخلصها من خلال الأفعال والأقوال التي صدرت منها والجدول الآتي يُوضّحُ ذلك:

الشخصية	المقطع السردي	البطاقة الدّلالية
النّاس	- إنّ ناساَ إنطلقوا إلى مغارة فحفروا فيها ركية للسّباع	الصّيد
الصّائغ	- إنطلق الصّواغ حتّى أتى باب الملك فأرسل إلى الملك برسالة ('نّ الرّجل الذي قتل ابنتك وأخد حليّها قد أخذتهُ وهو عندي محبوس.	الوشاية
السّائح	ما أراني مَقدّماً عملاً لآخرتي أفضل من أن أخلص الإنسان. - سقاهّ من ماء الشجر -لست أحسن الرّقي ولكني أدعوا لهُ بدعوة أرجوا أن يكون فيها شفاءُهُ. - اللّهُم إنّي كُنت تعلم أني صادق.	فعل الخير الطّبابة الصدق
الملك	- أمر أن يُعذّب ويُصلب. - أمر الملك بقتله ظلماً وعُدواناً. - أكرم الملك السّائح ووصلهُ وأحسن إليه وأمر بالصّائغ أن يُصلب.	الثأر وتطبيق العدالة

ابن الملك	- لا أبرأ حتّى يأتيني هذا السائح فيرقيني . - إن شفاني عند هذا النّاسك .	الصّحة والحيــاة
أهل العلم (الرّقاة)	- دعـا أهل العلم ليرقوه فرقوه فلم سغنوا عنهُ شيء. -إنّهُم نظروا في النُّجوم واحتالوا لهُ حتّى تكلّم الغُلام.	الطّبابة الاحتيال
الببر	- لقد أولتني معروفـاً جسيمــاً كبـيراً فـلا تـبرح حتّـى أرجـع ، فلـم يسـتبطئهُ حتّـى ذهـب إلى ابنـة الملـك فقتلهـا وأخذ حليّهـا ثُمّ أتاه ودفعه له.	رد المعروف بالمعروف
القرد	- جاء بفاكهة طيّبة فوضعهـا قدّامه	الكرم
الحيّة	- فكرت في الاحتيال لخلاصه - أخبرتهـا بمـا صنع إليهـا ذلك السّائح من المعروف. - ألم أنهك عن الإنسان فلم تُطعني . - اصدق الملك الحديث فإنّك تنجوا إن شاء اللّه.	الإحتيال بغرض المُساعدة . الاعتراف بالمعروف النصيحة
الجنّة	- فرقّت لهُ الجنّة. - إعلم أنّك لا تبرأ حتّى يرقيك هذا السّائح المظلوم	- الشفقة - المُساعدة.

مـا نُلاحظُهُ في الجدول أنّ الشخصيات الحيوانية مُسمّــاة، بينمـا وردت الشخصيات ألإنسية منعوتة، منهـا مـا جاء فردياً (السّائح، القرد.....) ومنهـا مـا ورد جمــاعياً (الناس، الرّقاة)، أمّـا من حيثُ الحضور فأغلبُ الشخصيات حاضرة من بداية النّص إلى نهايته باستثناء الجنّة وأهل العلم ، ولذلك تُعتبر جُلُّهـا شخصيات نامية مـا عدا الشخصيتان المستثنتين ، وعليه فإنّ الشخصيات التي جمعت بينهمـا صفات التسمية والحضور والنماء والأهمية هي : السّــائح والصّائغ والقرد والبر والحيّة.

6- الفضاء :

يُعتبر الفضاء من الأشياء الرّئيسية التي تُشارك في بناء النّص ، ويدُلّ على الجانب الطبيعي الذي يضُمُّ أحداث القصّة وتحرّكات شُخوصهـا . تدور وقائع القصّة المدروسة في الأمكنة الآتية.

✓ - **المغارة :** لم يُقدّم الكاتب أيُّ نعت لهذه المغارة بل اكتفى بذكر الحدث الذي وقع فيه (انطلقوا إلى مغارة فحفروا فيهـا ركية للسّباع).

✓ - **الركية:** أو مـا سمّــاه الكاتب في وجهة أخرى البئر : لم يُشر أيضـاً هنـا الكاتب لأيّ وصف لهـا بل عمد إلى ذكر الفعل الواقع بهـا (فوقع فيهـا رجل صائغ وببر وقرد وحيّة).

✓ - **الوطن :** هو الجهة التي حدّدهـا القرد للسّائح حيثُ يعيشُ (إنّ وطني بجانب مدينة براجون).

✓ - **أجمّة :** هي حيّز كثير الشجر نعته الببر للسّائح بمدينة براجون أيضاً (أنا في أجمة إلى جانبها).

✓ - **السور :**هي الفضاء الذي تقطن فيه الحيّة ويقع بالمدينة نفسها التي ذكرتها البهائم السّابقة حسب تحديد الببر لهُ للسّائح (وأنا أيضا في سورها) .

✓ - **مدينة براجون :** هي المكان الذي تحيا فيه البهائم .

✓ - **منزل الصّائغ :** كلّ ما أوردهُ الكاتب عن هذا الفضاء هو الفعل أيضاً الذي تمّ فيه (فأتى منزل الصّائغ فرحّب به).

✓ - **باب الملك :** أيضاً قدّم الكاتب هذا المكان وفقاً لما حملهُ من أحداث (فأرسل إلى الملك برسالة)، (فدعا أهل العلم ليرقوهُ فرقوه).

ما نُلاحظُهُ على هذه الأفضية أنّ الكاتب اهتم بذكر الوقائع التي جرت فيها وغضّ النظر عن أوصافها.

7- المُستوى الدّلالي :

يُعالجُ النّص المدروس ظاهرة عواقب المعروف، وتضمّن عدّة دلالات منها:

- **الدلالة الأدبية :** خرج ابن المُقفع في هذه القصّة عن الاتجاه الأدبي المعروف في عهده ، فجعل القصّة تجري على لسان الحيوان ، وعلى غير العادة استهل ابن المُقفع قصّتهُ بفعل –ذكروا-البديلة لفعل- زعموا- المُعتاد عليها في نُصوصه والذي يشكك في المتن ةأنهاهُ بعبارة : فأكرم السّائح ووصلهُ وأحسن إليه وأمر بالصّائغ أن يُصلب فصلب.

- **الدلالة الآنية :** تحدث ابن المُقفع في نصّه عن ظاهرة عواقب المعروف وهي تعليمة من تعاليم الدّين الإسلامي ، الذي ينُصّ على فعل الخير والابتعاد عن الشر ويُحدّد جزاءهُما ، فمن عمل خيراً جوزي بمثله والعكس صحيح ، قال الله تعالى :** فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يراه ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يراه **[9] .

- **الدّلالة الخلقية :** اشتمل النّص المدروس على قيمة خُلُقية ، تمثلت في الحث على فعل الخير والابتعاد عن فعل الشّر.

الإحالات

*- عبد اللّه بن المُقفع – كاياة ودمنة – دار القصبة – الجزائر –ص.ص 245 -248.

1- شريبط أحمد شريبط، تطور البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة 1947-1985، منشورات اتحاد كتاب العرب، 1998، ص 24.

2- [2]عبد الحميد بورايو – التحليل السيميائي للخطاب السّردي –منشورات مخبر عادات وأشكال التعبير الشعبي بالجزائر-دار الغرب للنشر والتوزيع -2003 ص69 .

3- رشيد بن مــالك –قاموس مُصطلحات التحليل السيميائي للنُصوص – عربي – إنجليزي –فرنسي –دار الحكمة – الجزائر 1997 /1998 ص 126.

4- عبد الحميد بورايو – التحليل السيميائي للخطاب السّردي –ص29.

5- رشيد بن مــالك-مُقدّمة في السيميائية السّردية –دار القصبة –الجزائر 2001 ص 20.

6- [6]Groupe d'entrevernes-analyse sémiotique des textes Lyon 1984. p16

7- أحمد طالب –الفاعل في المنظور السيميائي – دراسة في القصّة القصيرة الجزائرية – دار الغرب للنشر والتوزيع – الجزائر 2002-ص 09 .

8- عبد الملك مرتاض –ألف ليلة وليلة- تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمّــال بغداد ، ديوان المطبوعــات الجامعية دار الطبع –الجزائر 1993 –ص 58.

9- سورة الزلزلة- الآيتان 7-8.

قائمة المصادر والمراجع :

1- القرآن الكريم، سورة الزلزلة.

[2]- أحمد طالب –الفاعل في المنظور السيميائي – دراسة في القصّة القصيرة الجزائرية – دار الغرب للنشر والتوزيع – الجزائر 2002.

[3]-رشيد بن مــالك –قاموس مُصطلحات التحليل السيميائي للنُصوص – عربي – إنجليزي –فرنسي –دار الحكمة – الجزائر 1997 /1998.

[4]- رشيد بن مــالك-مُقدّمة في السيميائية السّردية –دار القصبة –الجزائر 2001 .

5- شريبط أحمد شريبط، تطور البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة 1947- 1985، منشورات اتحاد كتاب العرب، 1998، ص 24.

6- عبد الحميد بورايو – التحليل السيميائي للخطاب السّردي –منشورات مخبر عادات وأشكال التعبير الشعبي بالجزائر-دار الغرب للنشر والتوزيع -2003

7-عبد الحميد بورايو – التحليل السيميائي للخطاب السّردي.

[8]عبد الملك مرتاض –ألف ليلة وليلة- تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمّــال بغداد ، ديوان المطبوعــات الجامعية دار الطبع –الجزائر 1993 –

9- عبد اللّه بن المُقفع – كاياة ودمنة – دار القصبة – الجزائر –ص.ص 245 -.248

10-Groupe d’entrevernes-analyse sémiotique des textes Lyon 1984.

سيدي سميان (تيبازة) مهارات عتيقة، طقوس، ورموز

عبد النّاصر بوردوز: دكتورالي
(CNRPH : Alger)

ملخص

فخار سيدي سميان، فخار تقليدي نسوي بالدرجة الأولى، مواده طبيعية، وتقنياته بدائية. يعتمد أساسا على اليد المجرّدة بتشكيل لوالب من الحبال الطينية، ويطهى على الهواء الطلق. لم يعرف هذا الفخار أدنى تغيير أو تطوّر من حيث شكل الأواني، أو من حيث الزخرفة، وموادها، فما تزال الطّيّانات يمارسنه مثلما كان عليه في الحقب الماضية. وهو في مواده، وأدواته، وفي تقنية التشكيل، والزخرفة، يشترك مع فخار كثير من مناطق الشمال الإفريقي. ظلّ الفخار، وصناعته في الشمال الإفريقي عبر الزمن، إلى جانب الغرض النفعي منه، مرتبطا بمجموعة من العقائد، والأفكار، والرموز، والاستخدامات ذات البعد الأنثروبولوجي، الدالة على ترسبات الماضي السحيق. هذا الفخار في منطقة سيدي سميان، بعث من رماده؛ فما أفرزه التطور التكنولوجي من أواني منزلية(معدنية، زجاجية، وبلاستيكية) وكذا التخلي التدريجي له لانعدام الراغبين في المواصلة فيه، كلّ ذلك ساهم في ضياع الكثير من الأشكال الوظيفية له، والكثير من معاني ورمزية الزخارف المزيّنة له.

الكلمات المفتاحية : سيدي سميان، فخار، مهارات، تقنيات عتيقة، زخرفة، مواد طبيعية، وظيفة، معتقدات، رموز، طقوس.

Abstract:

The pottery of *Sidi Semiane* is the most outstanding female pottery. Old and of primary nature regarding its material and techniques, it is based on coiling and pit firing, a sophisticated know-how. In terms of form, decorations, motifs or tools, this pottery has not known any changing or evolution, as female potters have been perpetuating the same practice since ancient times.

Far from being unique, the tradition exists in several North African regions. The modeled North African pottery, both by virtue of its techniques or its utility function, continues to be linked to a number of believes thoughts, customs, rituals and very distant anthropological usages. Though saved *in extremis*, its progressive phasing out (lack of succession) and economic development led to the lost of the symbolism of many decorative signs.

Key words: Sidi Semiane, modeled pottery, ancient know-how, techniques, decoration, gestures, natural material, forms, functions, believes, rites, symbols, conservation, phasing out.

تمهيـــد

يشكّل الفخّار التقليدي بشمال إفريقيا، وحدة ثقافية، تجتمع فيها خصائصهرغم بعد المسافة بين ممارسيه، مع بعض الخصوصيات الشكلية، والزّخرفية، التي تطبع كلّ منطقة.

تمتدّ هذه الصناعةالتقليدية من الأطلس المغربي حتى تونس، مارة بالجزائربحيث ما يزال الفخار بالمناطق الريفية فيها، غنيّا وجدّ محافَظ عليه[1]. ولعلّ منطقة القبائل بالجزائر هي أكثر هذه المناطق محافظة وإنتاجا. والمرأة في أغلب هذه المجتمعات الريفيةهي الحاملة لهذه الثقافة بكل معارفها، ومهاراتها المتواروثة جيلا بعد جيل.

يعتبر الفخار المشكَّل باليد، عنصرا أساسيا من المعارف العتيقة، وقد بقي هذا الفخار محفوظا بالمناطق الجبلية، بتقنياته الثابتة، والبسيطة، التي تتجلى في الحركات اليدوية العتيقة الحاذقة، والوفية للذاكرة.

تتجلى المعرفة والمهارة في هذا الفخار التقليـدي، في تقنياتـه القديمـة، وذلـك بـدءا باختيـار الطينة، والتشكيل اللولبي، والطهي على الهواء الطلق؛ وهـي تقنيـات تقليديـة محضـة، ورثتهـا المرأة من الوسط العائلي، مع كل ما تحمله من زخارف رمزية، تحتفظ بهـا النسـاء فـيما بينهـا كلغــة سريــة للتواصــل.كــما تصــاحب الفخــار، مظــاهر طقوســية، ومعتقــدات مرتبطــة بمراحل صناعته.

يعتبر الفخار في علم الآثار، بمثابة مستحثة مباشرة، تخبر عن مختلف الحقب التاريخية، التي نستشف من خلالها، دلائل عن الأوضاع، والاحتياجات اليومية العامة والخاصة لمجموعة ما، فهو من المقتنيات الأكثر تواجدا بامتياز في المواقع الأثرية.

تعود أقدم الأواني الفخارية في الجزائر، إلى العصر الحجري الحديث (النيوليتي)، وقد وجدتبنواحي الصحراء الوسطى(تاسيلي)، ولعلّ ذلك يعود إلى الفترة التي تبنّى فيها الإنسان الزراعة،وقد فرض عليه هذا التحول، اختراع أواني فخارية، تلبية لحاجياته من الطهي والتخزين.

منذ ذلك الوقت، تعاقبت عدة حضارات على هذا الإقليم الأمازيغي: فينيقية، رومانية، بيزنطية، إسلامية وغيرها، بمختلف معتقداتها من وثنية، يهودية، مسيحية وإسلامية، حضارات جدّ غنية من الناحية المعمارية، والثقافية، والتي تكون حتما قد أثّرت في الثقافة المحلّية.

ولكن رغم هذه التأثيرات الخارجية، ورغم مسايرته للفخاريات، والخزفيات الرفيعة خلال هذه الفترات، بقي الفخار المشكل باليد، محافظا على طابعه خاصة في الأرياف.

---

[1] Moreau J.-B. Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne. Les éditions à livre ouvert, Alger, 2000, p.41.

دلّت الأبحاث الأثرية، على أنّ الفخار التقليدي، ليس دلالة عن تأخر تقني أو علامة تخلف، فالربط بين التشكيل باليد (modelage) والطهي المفتوح (حفرة بسيطة في الأرض) وبحرارة منخفضة، إنما يعتبر في حد ذاته مهارة ومعرفة دقيقة وفعالة[1].

هناك دراسات عديدة تناولت موضوع الفخّار والخزف في الجزائر، غير أنّها لم تمسح كل المناطق التي تواجدت بها هذه الصناعة التقليدية، أغلبهاانحصر أكثر على منطقتي القبائل الكبرى والصغرى تحديدا، وكذا منطقة جبل " شنوة " بولاية تيبازة حاليا ولكن بدرجة أقل. من أهم هذه الدراسات، ما قامت به هيلين بالفي (Hélène Balfet)في أبحاثها[2] المعروفة.

اتضح اليوم أنه أصبح من الأولويات، إعادة النظر إلى هذا الإرث النسوي، وضرورة توثيقه من الناحية التقنية، والرمزية، لأنّه للأسف، أضحى هذا الجانب من التراث اللاماديفي طريق النسيان، أوبالأحرى يكاد ينقرضلأسباب موضوعية، ترتبط بالتطور التكنولوجي الذي نتج عنه اقتحام الأوانيالمعدنية، الزجاجية، والبلاستيكية البيوت، ونتج عن ذلك، التخلي التدريجي عن هذا الموروث، ففُقِدت إثر كلّ ذلك، كثير من أشكال الأواني، وأصنافها، وفقدت معها كذلك، معاني الكثير من الرموز، والرسومات التي كانت تزيّن بها بسبب انقطاع حلقات سلسلة التواصل، التي كانت تربط الحاضر بالماضي، جرّاء رفض الأجيال الجديدة مواصلة الحرفة.

منطقة سيدي سميان، واحدة من محطّات دراستنا، نظرا لما تحويه صناعة الفخار فيها، من أصالة في المظهر، وفي التقنية العتيقة التي تؤدّى بها، وكذا تعدد الزخارف بها وتنوّعها.

أولا- منطقة سيدي سميان

تعدّ منطقة سيدي سميان، واحدة من بلديات ولاية تيبازة الواقعة بأقصى جنوب غرب دائرة شرشال، بحوالي 25 كلم. تقبع هذه المنطقة الجبلية في أحضان جبال الظهرة[3]، يسكنها فرع من قبيلة آث مناصر الأمازيغية الشهيرة، ذات الأصول الزناتية[4]. وهي بلدية ريفية تقليدية، ذات طابع جبلي يعيش سكانها على الزراعة المعاشية.

---

[1] PICON (M.), « Pour une relecture pour la céramique marocaine : caractéristiques des argiles et des produits, techniques de fabrication, facteurs économiques et sociaux », Ethnoarchéologie méditerranéenne. Finalités, démarches et résultats, A. Bazzana&M.-ch. Delaigue (éd.), Madrid, (Collection de la Caza Velazquez, 54), 1995, p.148.

[2] BALFET (H.), La poterie d' Ait Smail..,1955 ; Poterie feminine et poterie masculine au Maghreb, thèse de Doctorat, 1977 ; Pour la normalisation des poteries modelées ; Poteries modelées de l'Algérie, Libyca, 1956.

[3]محمد حاج صادق، مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر، 1989، ص. 25.

[4] MERCIER(G.), Le Chaouia de l'Aurès , dialecte de l'ahmar khadou. Ernest Leroux, Paris, 1896, p. 11.

تعتبر صناعة الفخار بسيدي سميان، فنّا نسويا تقليديا عريقا، ريفياً محضا، بدائياً في طابعه، مواده بسيطة مستوحاة من المحيط الطبيعي، يعتمد أساسا على التشكيل اللولبي بالحبال الطينية.

ظلّ الفخار في هذه المنطقة على مرّ الزمان إلى جانب الغرض النفعي منه، مرتبطا بمجموعة من المعتقدات الشعبية والأفكار، والعادات، والطقوس الضاربة في القدم، التي تغطّي مختلف جوانب الحياة، وتعكس نظرة الإنسان إلى الوجود، وكل ما يحيط به، ويؤثر عليه، خيرا كانأم شرا. وقد تناول جونسارفيي، هذه القضية عند دراسته للمجتمع الجزائري، حيث أنّه وجد بأنّ الصورة الرمزية للوجود، تؤثّر في الحياة الاجتماعية في كلّ مظاهرها[1] ثم تنعكس على كثير من الفنون الشعبية كالفخّار والخشب والخوص...

بُعث هذا الفن التقليدي في الحقيقة، من رماده سنة2003م بفضل فكرةبول فيزانوزوجته سوزال، وكذا جهود السيد جلّولي مولود، المنتمين ثلاثتهم إلى جمعية : همزة وصل تضامن الجزائر، ملحقة سيدي غيلاس .« Trait d'union solidarité Algérie Antenne de Sidi Ghilès »

تسابق هؤلاء مع الزمن، للعثور على من تبقّى من النساء الريفيات، ممّن لا يزلن يحتفظن بالحرفة على الأقل في أذهانهن، لأنّ ممارستها اليومية المعتادة، كان قد مرّ على ركودها حوالي نصف قرن من الزمان تقريبا.

بدأت هذه الحرفة على حدّ قول السيد بول في الأفول، منذ تهجير الأهالي من محيطهم الطبيعي سنة 1958، فيما يعرف بفترة بناء المحتشدات من طرف القوات الفرنسية، وزاد في تغييبها فيما بعد، عجلة التطور الحضاري، والتحول الاجتماعي السريع الذي عرفه المجتمع الجزائري.

انطلقت إذن عملية جمع الأواني الفخارية القديمة بأشكالها المختلفة، وزخارفها المتنوعة، فبدأت أولى الأواني الفخارية، والأثاث الترابية المنقولة الجديدة بالظهور ثانية، واستعيدت مهارات الأجداد. واليوم تعرف هذه الصناعة التقليدية، التي تعدّى صيتها حدود البلدية والدائرة، والولاية، بل وحتى الوطن، انتعاشا يبشّر بغد واعد لهذه الصناعة التقليدية، محلّيا ووطنيا.

في هذا المقال نقدم نموذجا لواحدة من الطّيّانات المعروفة بالمنطقة، ألا وهي السيدة مصطفاوي يامنة. والتي تبقى إلى اليوم، أمهر الطّيّانات بالمنطقة.

---

[1] SERVIER J., Tradition et civilisation berbère. Les portes de l'année. Edition du Rocher, Monaco, p. 381.

ثانيا- تقنيات صناعة الفخار

1- المادة الأولية

تعتبر الطينة أوالصلصال، المادة الأساسيةلصناعة الأواني الفخارية، واختيار نوعية معينة منها تشمل على معايير فيزيائية متنوعةأمر ضروري، ممّا يعطي للعجينة،الخصائص اللازمة، للتماسك، والتشكيل،فليست كل الطينات صالحة لصناعة الفخار، فالطّيّانات الريفيات بحكم تجربتهن، وخبرتهن الموروثة من الأسلاف، يعرفن، وبسهولة تحديد واختيار الطينة الملائمة.

تختلف طبيعة المواد الطينية، من منطقة إلى أخرى حسب التكوين الجيولوجي لها. فالطينة تتكوّن أساسا من أكاسيد معدنية، ومواد كبريتية،وأخربعضوية، وماء، بنسب مختلفةممّا يجعل بعضها صالحا دون الأخر.

تختار السيدة السيدةيامنة أحسن المقالع لتستقي منها مادتها الأولى، لأنّ متانة المنتوج إنّما هي مرهونة بطبيعة الطين المستعملة،يساعدهافي ذلكزوجها، وهو الذييتولّى كذلك جلب الحطب، والقش، وروث البقر، لإنجاز عملية الحرق[1].

لا تتوجه الطيّانات بمنطقة سيدي سميان في جماعة لجلب المادة الأولية، كماهو الحال مثلا بمنطقة القبائل، فكلّ طيانة تتوجه إلى المقلع منفردة، وكثير من المقالع، تكاد تكون ملكية خاصة، لتواجدها ضمن حدود الملكية.

تستخرج السيدة يامنةطينتها في سرّيّة تامة تحسّباللعين الحاسدة،وتجنّبا للمنافسة، فهي اليوم تقوم بصناعة الأوانيلغرض تجاري محض، لكنّ المنتوج جدّ محدود. بدأت تجارتُها تتوسع شيئا ما لأنّها مربوطة أساسا بنوعية منتوجها الرفيع الذي حتماسيجذب زبائن كثيرين لجودته، وقيمته الجمالية، والتراثية.

2-تحضير العجينة

تمرّ الطينة قبل التشكيل بعدّة مراحل :

تبدأ الطيّانة بوضع الكتل الطينة الجافة في ساحة الدار، ثم تقوم بتكسيرها، وتنقيها من الشوائب المضرّة، لأن هذه الأخيرة، تؤثر على الطين أثناء التشكيل، أوأثناء عملية الحرق،ثم تسحقها بالرحى اليدوية التقليدية، وتغربلها لتعطيها ترابا متجانسا نقيّا، ثم تمزجها بالماء في حوض بلاستيكي للتخمر لمدةمن24إلى 48 ساعة، والغرض من هذه العملية، تشريب التربة بالماء إلى حدّ الشّبع.

---

[1] كانت هذه العمليات فيما مضى تؤدى كلها من طرف النساء.

يضاف إلى الطين المبيّت، "المثبِّتُ"، وهو عبارة عن رمل ناعم، ناتج عنفخّارمحروق مهروس بكيفية جيّدة، يسمّىمحلّيا بـ " أَفْرُورْ" afrur. يكسب المثبّت العجينة خصائصها اللّدنة اللازمة، ويحول دون التصاق الطين باليد، كما يعتبر عاملا أساسيا لصلابة الأواني بعد عملية الحرق والطهي. وأمّا بالنسبة إلى المقادير، فالطيّانة تدركها بالتجربة، بحيث إذا التصقت الطين باليد، دلّ ذلك على أنّه لم يعطَ للطين الوقت الكافي للاستراحة، أو أنّه ينقصه المثبِّت، فتضيف منه شيئا فشيئا..

يعجن الطين بالأيدي جيدا بهدف إخراج الفقاعات الهوائية التي تكون عادة سببا في تكسّر الأواني. والعجن الطويل يكسب الطينة ليونتها الملائمة، حتى تصبح أكثر تجانسا، وصالحة للعمل. وتبدو العملية صعبة لأنها تتطلب قوة بدنية وجهدا كبيرا.

3- تقنية التشكيل ومراحلها

بعد عملية العجن والتأكد من تماسك الطين، تباشر الطيانة بتشكيل قاعدة الآنية المرغوب صنعها وللعلم، لكل شكل قاعدة خاصة به. فتبدأ بفلطحة الكتلة بين راحتي يديها، ثم تضعها فوق حامل ذي شكل دائري، أو مربع يصنع أساسا من روث البقر المجفف، أو الخشب، ثم تعطي لهذه الكتلة شكلا دائريا. بعد ذلك تصنع حبلا طينيا " أحربوش"، تفركه بين راحتييديها، ثم تلصقه بحواف القاعدة المفروشة،واضعة إياه بين الإبهام وبقية الأصابع، ضاغطة عليه شيئا ما، حتى تستكمل الشكل الدائري، وهي بين الحين والآخر، تبلّل أصابعها بالماء. يكون هذا أول حبل طينييلصق بالقاعدة، وانطلاقا منه تبدأ معالم الآنية تظهر.

بعد ذلك، تقوم الحرفية بتسوية جدران الآنية من الخارج والداخل في الوقت نفسه، مستعينة في ذلك من الخارجبمكشط أملس (spatule)،أو ملاّسة " أَمْشَظْ" ḍamceوهي قطعة خشبية صغيرة، ذات شكل مستطيل، ومن الداخل تستعينباليد. تنفَّذ هذه العملية انطلاقا من الأسفل،وبهذه الكيفية، تمتدّ الجدران نحو الأعلى، فينتجامتداد للطين نحو الأعلى، وفي نفس الوقت، تمنح هذه العملية السمك المتساوي للطينة. تسمّى هذه العملية محلّيا بـ " أَسْلاغْ".

توضع الآنية تحت الشمس لمدّة 20 دقيقة إذا كان الفصل صيفا، وتُغلَّف الحافة بقطعة قماش مبللة لتبقى رطبة، مما يسهّل عملية الالتصاق بين حبل طيني وآخر. وهكذا تُركِّب الطيّانة تباعا، حبلا بعد آخر، مكررة نفس العملية حتّى تلتحمالحبال وتختفي حدودها بفعل عملية التمليس التي تستعمل فيها في هذه المرحلة من الخارج ب " أَمْشَطْ " دائما، ومن الداخل، تستعمل حصى صغيرة(galet)تدعى بـ " إَسَذْلي" isedli وهوعبارة عن حجر أملس، له جانب مسطّح، ثم تبلّل بنان أصابعها لتتفقّد تمام التسطح أو نقصانه. يكون عدد الحبال اللولبية، تبعا لحجم وعلو الآنية المراد صنعها.

عند الوصول إلى حواف الآنية أو "فمِها"، تستعمل الطّيّانة، ورقتين من أوراق شجر الزيتون، أو الخرّوب مبلّلتين، بحيث تضع كل واحدة منهما بين السبابة، والإبهام لتشكيل الحافة، وتعديل اعوجاجها، واليوم تعوّض هذه الأوراقالنباتية الطبيعية، بقطعة من مادة النايلون(Nylon). وهي ظاهرة لاحظناها عند كافة الطيّانات، سواء في منطقة "شنوة"، أوفي منطقة"معاتقة" بتيزي وزو، رغم بعد المسافة بينهما.

توضع الآنية منتهية الصنعمرة أخرى تحت الشمس لحوالي 20 دقيقة،ففي حالةتشكيل جرة أو قدر، تبادر الطّيّانة بوضع العناصر الملحقة بها، من مقابض، ومناقير وغيرها. ولنفس المدة الزمنية تقريبا، توضع الآنية تحت الشمس. وفي هذه الأثناء، تقوم الطيّانة بتحضير " هُومْليلْتْ" humlilt، وهو سائل طيني ذو لون أبيض[1] غنيّ بالكاولان، تطلى به جدران الآنية، ويكون بمثابة بطانة (engobe) وأرضية للرسومات الهندسية التي ستزخرف بها لاحقا.

تتم هذه العملية، بتمديد السائل على سطح الآنيةمن الداخل والخارج،باستعمال قطعة قماش صغيرة، وبعد أن تتشرّبه الطين قليلا، يتمّ حكّه بحصى صغيرة " أَسَذْلي"لينفذ إلى كلّ المسامات المحتملة، وذلكحوالي أربعة مرات، مناوبة بين الطلي بقطعة القماش تلك، وبين الحصى الصغيرة.

توضع الآنية مرة أخرى تحت الشمس، لمدة حوالي 30 دقيقة وعندما تجفّ الآنية، تقوم الطيّانة بعملية الصّقل، فتعمل على تسوية جوانب الآنية من الخارج بواسطة سكّين، خاصة قاعدتها، ومنالداخل، تصقلها بواسطة قوقعة الحلزونأو محاريّة بحريّة "هْمَحاّرْتْ". hmaḥḥart. تسمى هذه العملية بـ " أَسْذَلْ". وتساهم هذه الطريقة أيضا في سد مسام العجينة، لتصبح الآنية قدر المستطاع، أقل نفاذا للسوائل.

4-زخرفة الأواني الفخارية

تعتبر الزخرفة مرحلة مهمة من مراحل الإنجاز، تعتمد عليها الطّيّانة لتحسين مظهر الأواني، سواء قبل أو بعد الطهي، ولا تزيَّن أواني الطبخ بالألوان، لكون وظيفتها مرتبطة مباشرة بالنار، أضف إلى ذلكعدم مقاومة الألوان للنّار.

وتدخل معالجة أسطح الأواني في الحقيقة، من تمليس وصقل، في مراحل التزيين، وإن كان لها أساسا، دور أولي وظيفي. تذكر هيلين بالفي بأنّ الكشط والتمليس، يعطيان سطحيات معتّمة ونوعا ما رقيقة، أما الصقل فيجعلها متجانسة ولامعة[2]. وهكذا تتوالى هذه العمليات، وتبقى لكل واحدة منها خصوصياتها التقنية.

---

[1]ويمكن أن يكون بألوان مختلفة : زبدي، أحمر، ويسمى بالمصطلح الأثري بالبطانة.

[2] Bazzana A, Al., La mémoire du geste. La poterie domestique et féminine du Rif marocain. Maisonneuve& Larose, Paris, 2003, p.65.

تعتمد الطّيّانات في المنطقة في عملية التزيين عموما علىمواد طبيعية ملونة معدنية : طينات بيضاء (كولولينيت)، وحمراء (مغرى طبيعية في حالة أكسدة)،و بنّيّة – سوداء (مشبعة بأكسيد الحديد، والمنغنيز)، وهي مواد لها قابلية لمقاومة درجات الحرارة، ومن ثمة، تتثبت جيدا، ولا تزول بعد استعمال الأواني.مع التذكيربأنّه في منطقة " بيدر" بتلمسان، تستعمل النساء مواد صباغية نباتية، تستقى من نبات المصطكا lentisqueالذي تحلّل فيه كمية من السكّر. والتزيين بالرسومات عندهم، يأتي بعد عملية الطهي.

تقوم السيدةيامنةبوضع رسوماتها على مستوى القاعدة البيضاء من الداخل،في حالة الأواني المفتوحة، ومن الخارج بالنسبة للأواني المغلقة. أدواتها في ذلك مواد صباغية معدنيةطبيعية، من مغرى حمراء، تجمع من سرير الوادي، ومن صخرة سوداء تقتنى من سفوح جبل بركاني.

تحلّل هاتان المادتان الصباغيتان كلّ على حدة بماء يكون قد أذيب فيه الملح، يسكب على صخرة مفلطحة مقعّرة نوعا ما، فتحكّ قليلا صخرة الصباغ حكاً، مع الصخرة المفلطحة الموضوعة على الأرض، فينتج عن ذلك حبر طبيعي.

يُستعمل وبر الماعز كفرشاة للرسم، يشدّ وسطه بكتلة صغيرة من الطين، بحيث يسهل شدّه بالأصابع بارتياح، فيصنع منه الخشن والرقيق؛ فالخشن يستعمل لوضع الخطوط العريضة، والرقيق لغلق الرسومات على حدّ قول الطيّانة.

أوّل ما تقوم به الطيانة عند الزخرفة، طلي حافة فوهة الآنية باللون الأحمر بواسطة السبابة، ثم تسوّي أطراف هذا الخط الدائر على امتداد الآنية بالفرشاة، ثم تسترسل في وضع أشكال هندسية غاية في الدقة، مناوبة بين اللونين الأحمر والأسود. فتأتي العناصر الهندسية، من خطوط مستقيمة ومتوازية، ومنكسرة، ومنحنية ومتموّجة، في تناسق وتناسبّ، فتتشكل مثلثات، ومربعات، ومعيّنات، ومستطيلات، ودوائر، وأشكال أخرى، ورموز، تستلهمها من التراث، أو من المحيط الطبيعي؛ مع الحرص دوما، على التوازن، والتباين بين المساحات الفارغة،والمساحات الممتلئة[1].

مثل هذه الأشكال الهندسية، نجدها في الرسومات الجدارية داخل البيوت بمنطقة القبائل، كما نجدها في الوشم عند نساء شمال إفريقيا، وكذلك نجدها في النسيج، والخوص، والخشب.

تعبّر الطيّانة من خلال هذه الرسومات، عمّا يدور في ذهنها ويعتلج في دواخلها، وأحاسيسها، وما تخفيه كامرأة في عالمها النسوي الباطني.

---

[1] وتجدر الإشارة إلى أنّ فخار منطقة سيدي سميان يتميّز بكثرة المساحات الفارغة المطلية بالبطانة البيضاء، على نقيض ما نشاهده في فخار منطقة القبائل الكبرى، حيث البطانة الحمراء تكون الغالبة والأشكال فيها تكون مكثفة.

وعن مضامين ومعاني تلك الرموز، فَقد فُقِد الكثير من معانيها، فالطيّانات في المنطقة اليوم، يعتمدن على الذاكرة البصرية، فهنّ يكرّرن نفس الرسومات التي كنّ يشاهدنها على الأواني منذ الصغر، اللهمّ إلاّ النزر القليل منها والذي إن عرف شكله، ضاع رمزه.

وهذه بعض النماذج التي تمكّنّا من شرحها بمساعدة من الطيّانة، ومن خلال مطالعاتنا للكتب، من ذلك :

الخط الأفقي المتموّج، الذي يرمز إلى الماء وهو رمز الحياة[1]، ضروري للخصب، والتخصيب.

والماء قد يرمز للخطر تبعا لأحواله المتغيّرة، من مستقر نائم،إلى متحرّك هائج، وقد يرمز إلى أعماق الأرض ذات العلاقة مع الأرواح تحت الأرضية، وبالتالي تكون خطيرة[2].

والخط العمودي منه،فيرمز إلى الثعبان " فِيغَرْ " الذي يرمز به عادة إلى الخلود، ويرمز أيضا إلى القوة الرجولية، وهو أيضا رمز حارس الأماكن[3].

والمثلثات، ترمز إلى الأبواب "هِيوُورا" كما تقول السيدة يامنه. والباب كما تذهب إليه كامي دي جاردان، دلالة على العالم الخارجي والعالم الآخر، وهو دلالة على عالم المرأة وفضائها الذي يفرّقها مع العالم الخارجي.[4]ونجد أيضا من بين الرموز :

"هيمنزا" وهي شواهد قبور من خشب العرعر، تشيع في جبال الظهرة، والونشريس[5]، والمغرب، ملفتة للنظر، نشاهدها اليوم فوق بعض القبور المحلية القديمة، موجهة نحو القبلة، تأتي زوجية، واحدة عند الرأس، والأخرى من جهة الرِّجل، مجرّدة من الكتابة، ذات نقوش هندسية أمازغية، شكلها على هيئة إنسان صُوّر بطريقة قريبة جدّا إلى التصوير البدائي، بحيث يمكن تمييز الرأس والجذع، وأحيانا الأيدي والأرجل، ولو أنّها غير واضحة الملامح تماما. هذه الشواهد قد تناقلتها الأجيال أبا عن جدّ دون أدنى تغيير فيها، تماما كما هو الأمر مع صناعة الفخّار في المنطقة.

وقد ذهب جون ديشولات عند دراسته لهذه الشواهد، إلى أنها آلهة جنائزية شاع الاعتقاد بها، وأنّ كل تلك النماذج من الشواهد تمثّل صورة لها...ويحتمل أنها تمثّل معتقدات وقائية بالنسبة للأموات والأحياء على حدّ سواء[6].

---

[1] MOREAU (J.-B.), Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne. Les éditions à livre ouvert, Alger, 2000, p.61.

[2] LACOSTE-DUJARDIN (C.), p. 124.

[3] *Ibid*., p. 319.

[4] *Ibid*. p.286.

[5] CAMPS (G.), "Remarques sur les stèles funéraires anthropomorphes en bois de l'Afrique du Nord", *Libyca* : *Anthropologie Préhistoire Ethnographie*, t. 9-10, 1961-1962, p. 205-221.

[6]DECHELETTE(J.), BOURRILLY (J.), LAOUST (E.), Stèles funéraires marocaines. Collection Hespéris, I.H.E.M.1927,p.86.

كما نجد شكلا للشبكة التي تستعمل في الأعمال الفلاحية " هْرَاتْشَا "والتي تستخدم في موسم الحصاد، بحيث يحمل الفلاحون فوقها حزمات القمح، أو الشعير إلى النادر، تتمثل عند التصوير في المربّع ذي الخطوط الرفيعة المتقاطعة، غير الملوّنة. ويشبه هذا الشكل، شكل آخر، إلاّ أنّه مربعاته ممتلئة، متلوّنة بالتناوب، ترمز إلى خليّة النحل، بالإضافة إلى أشكال أخرى كالضفدع، والسحلية، والعنكبوت... التي تستعمل في الأعمال السحرية.

وتبقى كثير من الظلال تعتري هذه الأشكال، والرموز، وتظل كثير من الأسئلة بلا جواب، في انتظار دراسات حثيثة لتراث هذه المنطقة.

5- الطهي

وهي مرحلة حاسمة في مسار إنجاز الآنية. تعمل الطّيّانة على تهيئة مكان مناسب لطهي منتجاتها، ويكون عادة، مكانا منعزلا عن البيت.

تطهى الأواني الفخارية على الهواء الطلق إذا كانت الكمية كبيرة، وفي الفرن التقليدي المخصص لطهي الخبز، إذا كانت الكمية قليلة، كما يستعمل هذا الفرن حينما تكون الأرض مبلّلة في الأيام الممطرة.

وعلى الأرجح، فقد تكون الأفران البدائية في المنطقة قد أُقيمت على هذا المنوال، أي، في الهواء الطلق، فكونها هشّة ودون هيكل،لم تترك أثرها على المواقع الأثرية. فالنساء الريفيات في كل المناطق المغربية، لم تكنّ تحتجن إلى بناء فرن،فقد كنّ يستعنّ بسطح الأرض مباشرة، مع إحاطة فخارهنّ بالحجارة،وتغطيتها بعد ذلك بالحطب، والقش، وروث البقر الجاف، أو وضعها في حفرة بسيطة، كلّ ذلك لتقدم لها جوّ طهي ملائم.

تقوم السيدة يامنة بمنطقة بسيدي سميان قبل مباشرة عملية الطهي، بوضع الأواني فوق نار هادئة على "مجمر" أو ما يسمّى بـ "نّافخ"، أو على فرن المطبخ العصري، وذلك لإزالة كمية الرطوبة عنها، ما يحول دون تكسرها[1]. الظّاهر أنّ الطيّانة اهتدت إلى هذه الطريقة بالتجربة، وتبقى الوحيدة في استعماله.

تهيئ الطيّانة مباشرة خارج بيتها، فسحة سطحية، تحيطها بحجارة متوسطة الحجم، وتفترشها بحطب، وقشّ، ثم تعقبه بكمية من روث البقر المجفف جيدا، ثم تنثر فوقها قطعا من التراب الجاف تكون بمثابة محمل للأواني. تنضّد الأواني حسب حجمها، من الأكبر إلى الأصغر حجما، ثم تغطيها بالحطب وروث البقر ثانية، بحيث يسمح للهواء أن يمرّ عبر الأواني، حتى يكون الحرق متجانسا، ومتساويا على كل جدران الآنية، وهذا ما يسمّى في

[1]كانتالأواني فيما قبل تخضع إلى التجفيف على الهواء الطلق، ومن الأفضل في الظل، لتمكين الطينة من التخلّص من الماء، وذلك لتجنب التشقق عند عملية الطهي، وتصبح الأواني صلدة ومتماسكة بفعل الحرارة.

علم الأثار، بالحرق المؤكسد. تبقى الطّيانة تراقب النار،وتحرص على الحفاظعلى درجة الحرارة المرتفعة[1].

تمر الأواني خلال مرحلة الطهي بمرحلتين، ففي الأولى، تصبح فيها سوداء اللون، وفي الثانية، تحمرّ، فيصبح لونها كلون الحديد المصهور، وهي دلالة انتهاء عملية الطهي.

وسرعان ما يأخذ الفخار بعد طهيه لونه الترابي، ويصبح بعد أن يبرد، باهتا، وهشّا نوعا ما، وقابلا للانكسار بسهولة، مقارنة مع الخزف، الذي يمتاز بخاصية التزجيج الذي يكسبه قوة وصلابة ولمعانا.

6- عمليةالطلاء بالبرنيق

بعد عملية الطهي مباشرة، تأتي مرحلة التلميع الشفاف للأواني، وهي آخر عملية تؤدى في مسيرة الآنية منذ أن تكون طينا مهروسة. والبرنيق المستعمل في هذه المرحلة بمنطقة سيدي سميان، هو برنيق طبيعي مائة بالمائة، إذ يستخرج من راتنج شجرة العرعر" "أملزي" "[2] أو من شجرة " هاقاّ "[3] وهما من أحسن أنواع الراتنجات الطبيعية على الإطلاق، على حدّ قول الطيّانات، نظرا لشفافيته ولمعانه عندما يجفّ.

بعد تجفيف الراتنج، وتنقيته من الشوائب، ثم سحقه، تلفّ الطيّانة طرف قطعة صغيرة من حطب بقطعة من قماش تستعملها كأداة لتمديد هذا البرنيق. وتحرص الطيّانة على استعمال هذه المادة في الدقائق الأولى من إخراج الآنية من النار، فلا شدّة حرارة هذه الأخيرة، ولا برودتها تعطي نتائج مرضية؛ فشدّة الحرارة، تؤدي إلى حرق هذه المادة، والبرودة تعرقل انسياب المادة، وتحول دون جريانها، مما يفسد بعد ذلك الملمس والمنظر معا، لذلك تباشر الطيّانة بوضع مسحوق البرنيق على قاع الآنية من باب تجريبه قبل طلْيه على كل المساحة الواجب طليها، وههنا تكمن كلّ المهارة.

تسمية الأواني ووظائفها بسيدي سميان

يتكون متن أشكال الأواني الفخارية بمنطقة سيدي سميان، من أواني هي، نوعا ما محدودة اليوم بسبب استخلافها بأخرى عصرية منذ نصف قرن - مع الإشارة إلى أنّنا اكتفينا هنا بما تنتجه حاليا السيدة يامنة – وهذا المتن يتمثل في نمطين من الأشكال، كلاهما يخصان الاستعمال اليومي، أشكال تخصّ التخزين، وأشكال أخرى تخصّ التغذية والطهي، والإنارة.

---

[1] تقدر درجة الحرارة في هذا النوع من الطهي حسب الدراسات المخبرية مابين 600° ة 700°

[2] أَمَلْزي : بتفخيم حرف الزين، هي العرعر بالعربية وThuya بالفرنسية وهو نبات من فصيلة الصنوبريات.

[3] هاقّا: أو ثاقا، genévrier بالفرنسية ويدعى أيضا بالعرعر، ويختلف عن المذكور أعلاه كونه يتضمن أشواكا.

يتمثل النمط الأول في أواني النار، كالكانون، والقدر المرفوق بالكسكاس، والطاجين، وهي أواني مجردة من التزيين؛ أما النمط الثاني،فيتجلى في الصحون، والجفينات، والجفان والقلل الصغيرة، يتضمّن زخارف متعددة.

يتميّز القدْر، "هِمَلَّتْ"بسعة حجمه، وبدنه الكروي الشكل، وبسطحيته اللامعة جراء الصقل الجيد، يزدان بمقبضين صغيرين وغطاء مسطح، به ماسك على شكل كريّة. ويرفق هذا القدر بكسكاس يسمى بالمنطقة بـــ " ماذون"، مخروطي الشكل عولجت سطحيته هو الآخر بالصقل. يستعمل أساسا للطبخ والتقطير.

نجد آنية "الطاجين" المستعملة لطهي الخبز تسمى بـ " إسَفْرَحْ "، ويأتي على شكل صحن عريض ومسطّح حوافه قليلة الارتفاع تحمل ماسكين، بهما نتوء نحو الداخل " أَغَنْزُورْ" بمعنى: الأنف، تحرص الطّيّانة على تمليس السطحية الداخلية له جيّدا.

نجد كذلك الكانون، الذي يسمى محليا بـ " النَّافَخْ"، يستعمل للطبخ ولتدفئة الغرف، يأخذ شكلا مخروطيا بقاعدة مسطحة، وتتخلل حوافه نتوءات تكون بمثابة مقابض، كما توضع له أحيانا أرجل.

كما نجد ضمن هذا الصنف أيضا : الأثافي "إينِيانْ" وتستعمل كحامل، توضع فوقه الأواني، وفي نفس الوقت تحُدّ الموقد المشكَّل على مستوى الأرض، وتأتي على شكل كتل مربّعة أو مستطيلة.

ما النمط الثاني فهو مخصص للأكل، وتقديم الأغدية وحفظها، وهو عبارة عن صحون، تأتي على ثلاثة أنواع من حيث الحجم، تسمى كلها بـ "هِجَرْوِينْ"(hijerwin)، تأخذ شكلا بسيطا جدرانها متّسعة، مائلة نوعا ما نحو الخارج، وحافتها مستديرة، منها الصغيرة (écuelle)، والمتوسطة، والكبيرة(plat profond).ونشير إلى أنّ الطّيّانة تصنع شكلا مميّزا ثلاثي الصحون، أو رباعي، وذلك بإلصاق صحون صغيرة ببعضها على شكل مثلث.

وتصنع أيضا جفانا أو قصاعا (cuvette-bassin) كبيرة الحجم مجردة من الرسومات تستعمل أساسا لتحضير العجينة ودلكها تسمي بـ "هْزِيوَاَ".

ويشبه هذا، "هَقَصْريتْ"، وهي عبارة عن آنية واسعة وعالية الجدران تستعمل خصّيصا لدكّ الزيتون، وعصره بالأرجل.

إلى جانب هذا، تصنع الطيّانة أشكالا مغلقة لحفظ السوائل وبعض الأغدية، كالقلة الصغيرة "هَقْلوشْتْ" haqluct لجمع الماء، وحلب اللبن، والقلة الكبيرة "هَشْموخْت"hacmuxt لحفظ السمن، وزيت الزيتون، و"لْبُوشْ"lbuc لمخض الحليب، ذيبدن ممتد أفقيا، به مقبضان، تتوسطه فوهة عريضة نوعا ما، وماسكين، واحد يمينا وآخر يسارا.

ويدخل ضمن هذا الصنف من الأواني، أشكال أخرى كانت موجودة إلى عهد قريب، لم تعد تصنع حاليا كالقمع : "أنْفيف" anfif، و"أبوقال" ذو القبضة الواحدة abuqal pot à une anse، و"أقلوش" aqluc وهو عبارة عن مغرفة ذات يد قصيرة.

هذا إلى جانب مصابيح الإنارة البيتية ومصابيح النذور، والشمعدانات، فهي متعدّدة الأشكال، منها البسيطة، أحادية حامل الشمع، ومنها ما يأتي على شكل جفينة صغيرة يتوسطها حامل الشمع، وأخرى مغلقة على شكل محبرة، وثالثة على شكل رِجْل قصيرة دون جفينة، ومنها المركّبة ذات حامل شمع مركزي، تتفرع عنه أربعة حوامل صغيرة جانبية للشميعات، موضوعة على حواف الجفينة. وهنالك نموذج آخر رباعي الحوامل، حلقي الشكل، بحافة مسطحة وعريضة، تتخللها الحوامل، وتزيّن مساحاتها بزخارف هندسية. والملاحظ، أنّ المصابيح المخصصة للنذور عموما، ليست متقنة الصنع، وغير مزيّنة.

إلى جانب الفخاريات المشوية(المطهوّة)، تنتج نساء سيدي سميان نماذج أخرى من المشغولات المصنوعة من المواد الطينية التي يُكتفى بتجفيفها، بوضعها تحت الشمس، تصنع من " أومْليل" وهو عبارة عن طين صفراء اللون ممزوجة بروث البقر الصيفي على الخصوص، لاحتوائه على كمية كبيرة من ألياف التبن غير المهضوم الذي يزيد من صلابة المنتجات، من ذلك : فرن الخبز التقليدي "لْكُوشَتْ "lkucet، والرفوف المنقولة "أو "أيَرّوُجْ نْ بوضويقينْ" والجرار الثابتة، والمنقولة، من مختلف الأحجام والمخصصة لحفظ الملح، والحبوب، والدقيق، والتين المجفف. تسمى هذه الجرار بالمنطقة : " هِيخُوبَايْ"[1] hixubay"، وتتميز هذه الأخيرة بحيازتها على فوهتين: الأولى كبيرة في الأعلى للملء، والثانية جانبية في الأسفل للتفريغ.

تزيّن هذه النماذج الفخارية بتقنية الإضافة، أي : بلصق حبال طينية من نفس العجينة على الجدران الخارجية، وتزخرف بدورها عن طريق الضغط أو الحزّ، فتنتج نتوءات بارزة، ومجسمات، وأشكال هندسية، وخطوط متنوعة أكثرها المصوِّرة للأفاعي، والأخرى المتموّجة، وهي في ذهنية العامّة بالمنطقة، رسومات، وأشكال في عمومها واقية، وضامنة للمواد الغذائية التي تحتويها.

ثالثا- الفخار: معتقدات، طقوس ورموز

ظلّ الفخار وصناعته في الشمال الإفريقي عبر الزمن إلى جانب الغرض النفعي منه، مرتبطا بمجموعة من العقائد والأفكار، والطقوس، والرموز، والاستخدامات ذات البعد الأنثروبولوجي، الدالة على ترسبات الماضي السحيق.

---

[1] هيخوبايْ : *Hixubay*، ما يعرف بمنطقة القبائل بـ " ايـكوفـان " *Ikufan*

فلاعتبارات عقائدية بدائية، لا تبدأ النسوة صناعة الأواني الفخارية إلاّ في فصل الربيع، وبالتحديد حين تعتدل وتستقيم سيقان نبتة الفول، والفأل في ذلك، أن تستقيم الأواني، وتقف وتشتدّ تماما، مثلما تستقيم نبتة الفول وتعتدل. وعلى ذكر نبتة الفول، تلزم الطيانة نفسها بوضع الحجر الأسود، الذي تزيّن به الأواني، تحت تأثير بخار ماء، تغلّى فيه أوراق هذه النبتة؛ في حين تضع طيّانات منطقة القبائل الكبرى هذا الحجر الأسود بالإسطبل، ليتشبّع ببول وروث المواشي، مما قد يكون له دلالة سحرية[1].وبالنسبة للمغرى الحمراء، فتحلّل هي الأخرى في ماء تضاف إليه كمية من الملح. والمعروف عن لملح، والفول كليهما في المخيال الشعبي، أنّهما يحملان دلالات سحرية، فالملح من شأنه درء العين الحاسدة، لأنّ الهاجس الكبير الذي ينتاب الطيّانة وهي تقوم بعملها، هو تكسر الآنية في آخر المطاف؛ وأماّ الفول، فهو رمز الخصوبة والخصب الوفير[2]، وهو حلم العامة المتمثل في بقاء هذه الأواني المصنوعة مليئة بالقوت أطول مدّة ممكنة.

ولاعتبارات عقائدية أخرى ضاع مدلولها، يجب أن يكون "ماذُونْ" (الكسكاس) أوّل آنية تباشر بها الطيّانة فتح موسم صناعة الفخّار، ويكون كذلك، أوّل آنية تصنعها العروس في بيتها الزوجية.

والفخار في الذهنية الشعبية، محاط بهالة من القداسة، فهو يُمثَّل بالإنسان من حيث لونه، فمنه الأسود والأبيض والأصفر. كما يمثّل بالإنسان أيضا من حيث شكله، بحيث يمكنتمييز الأنف، والفم أو الشفة، والأذن، أو اليد، والعنق أو الرقبة،والبطن، والرجل في مختلف الأواني الفخارية.

وعادة، يُمثَّل الطين بالمرأة على وجه الخصوص، ويشبّه بها، والمرأة هي الأخرى في عرف العامة، جدّ مرتبطة بالأرض، فهم يعتبرون المقلع الذي يجلب منه الطين، امرأة لها حرمتها، ويجب سترها، بمعنى أنه بمجرّد الانتهاء من عملية الحفر، والاستخراج، يجب تغطية المكان بالتراب. كما أنهم ينسبون صفة التأنيث إلى كل أنواع الطين المعروفة لديهم ما عدا "أُومْليلْ"، الذي يلزمونه صفة التذكير، فيقولون : "أُومْليلْ ذا رْيازْ، تْلاخْتْ تّمَطُوّثْ" بمعنى : الطين الأبيض، رجُل، والطين المعجونة، امرأة. فكما يعتبر الرجل سترة للمرأة، يعتبر "أومليل" كونه بطانة للأواني، سترة لها.وقد نجد كثيرا من أشكال الأواني الفخارية تحاكي جسمها، فالشكل الكروي، واستدارته، دلالة على المرأة الحامل، والمرأة الوالدة، والمرأة المغذية المرضعة، تماما كما هي الأرض،منبع هذه الطينة التي خلق منها الإنسان، وهي أيضا مصدر غذائه.

---

[1]ربما قد يكون الرجوع في هذه التقنية، البحث عن التبرك بالمواشي

[2] LACOSTE-DUJARDIN (C.), Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie. Edition La Découverte, Paris, 2005, pp.317, 146

وهناك معتقدات سحرية متعلقة بمحظورات يجب تجنّبها، تدور حول الفخار؛فممّا وَقَرَ في أذهان العامة هنا، أنّ تخطّي شخص ما، كتلةً من الطين جافة كانت أم ليّنة، يُعدّ نذير شؤم قد ينعكس سلبا على الأواني، فيكون هذا الفعل سببا في تكسّرها، أو اعوجاجها عند طهيّها.

كما أنه على المرأة الجالبة للطين أو الصانعة له، أن تتحرّى الطهارة قبل لمسه، فلا يجوز للمرأة استخدامه إن كانت في فترة العادة الشهرية، أوفي فترة الحمل، أو في فترة النفاس ما لم تطهرمن كلّ ذلك. وهو معتقد معروف أيضا في منطقة القبائل[1].

بالنسبة للنفساء، فأوّل ما تباشر بصنعه عند عودتها إلى أداء الأعمال الفخارية من جديد: حذاء وسكين، أو مسدّس من طين، إذا كان المولود ذكرا، وحذاء،وسوارين اثنين، إذا كان المولود أنثى[2]. هذا، ويعقب ذلك مباشرة، صنع صحن ومصباح. تملأ النفساء بعد أن تطهر الصحن بالقوت وتتوجه به إلى: "أعسّاس" وهو مقام ضريح وليّ من الصالحين للتصدّق به،كما أنها تشعل شمعة تضعها بالمصباح للنذر، ثم تترك مصباح النذر ذاك برُكن من أركان مقام الضريح تيمّنا وتبرّكا به.

وعن هذا المعتقد، يقول محمود مفلح البكر: "كثير من رواسب المعتقدات القديمة المزروعة في الذاكرة الجمعية والوجدان الجمعي، حرّضت تفكير الناس على إيجاد قوى وسيطة تقرب الإنسان من الله، وتتشفع له عنده، إنهم الأولياء الذين تتعاظم قدرتهم بعد موتهم- حسب تصورات المؤمنين بهم-فتصبح قادرة على القيام بأفعال يعجز عنها الأحياء ويصبح التمسح بقبورهم وتقديم الهدايا، والنذور لهم وسيلة الخائفين، والحالمين بتحقيق ما يصبون إليه من منافع مادية ومعنوية، ونصر على الخصوم، وبذلك تحولت أرواح هؤلاء إلى مخلوقات لا مرئية تملك قدرات خارقة."[3]

لذلك نجد مقامات أضرحة هؤلاء الأولياء تعجّ بالمصابيح الفخارية والشموع.

ومن المجالات الأخرى التي يستخدم فيها الفخّار والمتعلقة بالمعتقدات وبالعادات الشعبية: تخضيب يد العريس بالحناء المعجونة في صحن من فخار، وهو طقس من طقوس المرور، ينتقل فيه الشاب من مرحلة العزوبة إلى مرحلة الزواج. فبعد الانتهاء من وضع الحناء، يباشر العريس بدوْس الصحن برجله اليمنى، ويكسّره، مما يكون له دلالة سحرية مرتبطة بالخصوبة، وكذلك لدرء العين الحاسدة؛ وتنطلق حناجر النسوة بالزغاريد ويقوم أقرباؤه بلفّ القطعة القماشية التي احتضنت الصحن الفخّاري، مع الحرص على جمع كل

---

[1]MOREAU (J-P), *Op*.Cit., P. 54.

[2]إنّ ذكر "الذّكر"، و"السكّين"، و"المسدس" من جهة، وذكر "الأنثى" و"الأساور" قد يحيلاننا إلى فكرة "المنتصب، والدّائري" اللذان يرمزان إلى الذكر والأنثى، وبمعنى آخر إلى الخصب، والإخصاب، والخصوبة.

[3]محمود مفلح البكر، مدخل البحث الميداني في التراث الشعبي. عرض- مصطلحات-توثيق-مقترحات – آفاق. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. وزارة الثقافة- دمشق، 2009، ص.131.

قطعة وكل فتات منه، تحسبا لأعمال سحرية محتملة من طرف الحسّاد. وهذا الطقس جدّ شائع ببعض المدن الجزائرية الشمالية الوسطى: جبال الظهرة، شرشال، قليعة، البليدة وقصبة الجزائر وما يزال يمارس إلى اليوم.

وفي مقام احتفالي آخر بالمنطقة وهو الختان، فبمجرّد أن يتم الإعلان عن قطع غرلة الطفل من طرف "الحجّام"، يلقي أحد الأقارب بجرّة من فخار مملوءة بالماء من مكان مرتفع في البيت محدثة دويّا عند ارتطامها بالأرض، وتنطلق الزغاريد إثر ذلك،ودلالة هذا الفعل ورمزيته هي نفسها التي سبق ذكرها أعلاه.

كما يستعمل الفخّار أيضا للتداوي، بحيث يؤتى بـ "طّاجين" ويكسّر غير بعيد عن رأس المريض من طرف امرأة، اعتقادا من العامة، أنّه من شأن هذا الفعل، إبعاد الأرواح المتسببة في المرض؛ على أنه يحظر صنع مثل هذه الآنية مستقبلا في ذلك البيت،ولا يمكن لصاحبة البيت إلاّ اقتناءه من عند الجيران، أومن السوق. وهذا المعتقد المتداول بالمنطقة، نجده له صدًى أيضا بمنطقة "آيت وغليس" من (ولاية بجاية).

ومن المعتقدات المرتبطة بالفخّار، وتأثيره على الإنسان حيّا كان أم ميتا أيضا،أنّه على المرأة الفاقدة لزوجها، أن تبلّل يديها بالماء الذي غسّل به المفقود، عندها يمكنها مباشرة عمل الفخّار بعد سبعة أيّام، وإلاّ عليها أن تنتظر انقضاء الأربعين يوما، عندها، يمكنها لمس الطين دون حرج، حتى وإن لم تغتسل بذلك الماء. وفي حالة ما إذا اخترقت ذلك الالتزام، بأن لمست الطين مباشرة بعد موته،ستحرم من رؤيته حين توضع في قبرها، بحيث يحول بينها وبينه صور عال، وضخم من الطين. وما قيل عن الزوجة، ينطبق على النساء القريبات، كالكنّة، وأخت الوج، وزوجة أخ الزوج.

وتبقى كثير من الظلال تعتري هذه الأشكال، والرموز وتظل كثير من الأسئلة بلا جواب، في انتظار دراسات حثيثة لتراث هذه المنطقة.

خاتمـــة

تشكّل صناعة الفخّار في منطقة سيدي سميان، بخصوصياتها، وتقنياتها البدائية، قاعدة حضارية هامة، تستحق الرعاية والتوثيق، كونها رصيدا حضاريا حياً ومتجددا، يوفّر مادة معرفية، جديرة بالاهتمام في ميدان البحث العلمي، وفي مجال الصناعات الحرفية.

فإن كانت هذه الصناعة قد عرفت تغيّرا، باقتحام الرجل ميدانها، وعرفت أيضا تطوّرا من حيث أشكالها، وبعض موادها، وكذا طبيعة الأصباغ، وتعدّدها في الألوان، كما هو الشأن عند بعض الطيّانات في منطقة القبائل مثلا بحيث يستعملن أصباغا، وألوانا اصطناعية من الأحمر، والأصفر، والأزرق، والأخضر، والأبيض، ويستعملن كذلك البرنيق، والفرشاة الاصطناعيين، فإنها في منطقة سيدي سميان، ما تزال هذه الصنعة حكرا على النساء على قلّتهن، وفيّة للذاكرة الجمعية في موادها الطبيعية قلبا وقالبا، لذا أصبح من الضروري إعادة النظر إليها، ورعايتها، والعمل على نشرها أكثر في المنطقة، لوقايتها من الاندثار.

وعلى الصعيد الاقتصادي، يمكن لهذه الحرفة أن تخلق فرص عمل لكثير من الصنّاع والعمال، وتوفّر للسوق المحلية كثيرا من الأدوات، والأواني ذات القيمة الحضارية والثقافية، إذ بإمكانها توفير منتجات، وتحف فنّيّة محلّيّة أصيلة، ومتنوعة، ذات القيمة الحضارية، والثقافية التي يقبل عليها السياح، فتساهم بطريقة مباشرة، وغير مباشرة، في تدفق النقد الأجنبي إلى الخزينة، وبالتالي، في دفع عجلة الاقتصاد.

بيبليوغرافيا

1- المراجع العربية

محمد حاج صادق:

- مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر، 1989.

محمود مفلح البكر:

- مدخل إلى البحث الميداني في التراث الشعبي. عرض- مصطلحات- توثيق- مقترحات – آفاق. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. وزارة الثقافة: دمشق، 2009.

2- باللغة الأجنبية

BALFET (H.):

1- La poterie d' Ait Smail..,1955 ; Poterie feminine et poterie masculine au Maghreb, thèse de Doctorat, 1977 ; Pour la normalisation des poteries modelées ; Poteries modelées de l'Algérie, Libyca, 1956.

Bazzana A, Al :

2- La mémoire du geste. La poterie domestique et féminine du Rif marocain. Maisonneuve& Larose, Paris, 2003.

CAMPS (G.) :

3- "Remarques sur les stèles funéraires anthropomorphes en bois de l'Afrique du Nord", *Libyca* : *Anthropologie Préhistoire Ethnographie*, t. 9-10, 1961-1962.

] **DECHELETTE (J.), BOURRILLY (J.), LAOUST (E.) :**

4-Stèles funéraires marocaines. Collection Hespéris, I.H.E.M.1927.

LACOSTE-DUJARDIN (C.) :

5- Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie. Edition La Découverte, Paris, 2005.

MERCIER(G.) :

6-Le Chaouia de l'Aurès , dialecte de l'ahmar khadou. Ernest Leroux, Paris, 1896.

Moreau J.-B :

7- Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne. Les éditions à livre ouvert, Alger, 2000.

PICON (M.) :

8- « Pour une relecture pour la céramique marocaine : caractéristiques des argiles et des produits, techniques de fabrication, facteurs économiques et sociaux », Ethnoarchéologie méditerranéenne. Finalités, démarches et résultats, A. Bazzana&M.-ch. Delaigue (éd.), Madrid, (Collection de la Caza Velazquez, 54), 1995.

SERVIER J :

9-Tradition et civilisation berbère. Les portes de l'année. Edition du Rocher, Monaco.

الفهـــــرس

ضغوط العمل:آثاره،أسبابه واستراتيجية مواجهته
- سميرة طراد خوجة: أستاذة دكتورالية (جامعة سوق أهراس) 5

قواعـد التفسـير المتعلّقـة بـالقراءات القرآنيـة وتطبيقاتهـا عنـد القرطبـي في الجـامع لأحكام القرآن
- جيلالي الحيرش: دكتورالي (جامعة تلمسان) 17

اعتبار المآل في تفسير النصوص عند المالكية
- بلقاسم قراري: دكتورالي (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة) 33

مقاصد القرآن في ضوء اختلاف القراءات القرآنية
- بن علال حمزة: دكتورالي (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة) ... 45

الإقامة الجامعية للبنات بين مفهومي التثاقف والتقاطب
(دراسة ميدانية بالحي الجامعي " الذكرى الثلاثون " - منطقة وهران - نموذجا)
- هاجر بغالية: دكتورالية (جامعة تلمسان) 65

واقع المرأة وسوق العمل في الجزائر مقارنة مع تونس والمغرب
-ريم بن زايد: أستاذة دكتورالية (جامعة وهران) 93

تقـديـر الــذات لإخوة الأطفال المصابيـن باضطـراب التــوحـد
- زهرة نوال بوشعور: دكتورالية (جامعة تلمسان) 107

الدراسات السوسيولوجية في الجزائر بين الواقع والمأمول
أ.د. مصطفى عوفي (جامعة الحاج لخضر باتنة)
-عمّار مبروكي: دكتورالي (جامعة عباس لغرور خنشلة) 123

دراسة استكشافية لاضطراب التعديل الذاتيالما وراء المعرفي عند الأطفال المصابين بفرط النشاط الحركي مع القصورفي الانتباه
إسماعيل عيناد ثابت: دكتورالي (جامعة تلمسان) 139

مقاربة نظرية لعسر القراءة النمائية
شلابي عبد الحفيظ: دكتورالي: (جامعة تلمسان) 155

الخطاب الصوفي والموقف الفلسفي منه ... تأمّلات في التأصيل والتأويل
عمر طرواية: دكتورالي (جامعة تلمسان) 167

الاستشراق الفرنسي والتكلمات اللهجية الجزائرية –قراءة تحليلية -
-جمال الدين بابا: دكتورالي (جامعة تلمسان) 189
خلفية اهتمام الاستشراق الفرنسي بالأمثال الشعبية الجزائرية
- بخّالد فتيحة- دكتورالية- جامعة تلمسان 209
الرّحالة الجزائري أحمد بن عمّار (ت- نحو 1205هـ- 1790 م)
-عبد الجليل شقرون: دكتورالي (جامعة تلمسان) 221
فـــي ماهـــيـــة الـــقـــوال- مـنـطـقـة سـعـيدة أنـمـوذجـا-
- راجـــيـــة بقدّور: أستاذة دكتورالية (جامعة سعيدة) 233
عنايـــة علمـاء تـــوات بمختصـــرات الفقه المالـــكي: مخطـــوط الـوجيز شرح عـلى مختـــصر خليـل للعلامـة ابـن العـالـــم الزجـــلاوي التـــواتي (ت 1212ه/1797م) أنمـــوذجا
أ. عـــمـر بـــن عـــراج 247
البنية السردية في قصة الوردة الحمراء
- فتيحة مستغانمي: دكتورالية (جامعة تلمسان) 269
البنية السردية في قصّة (السائح والصائغ) لعبد الله بن المقفع
- تورية رحماني: دكتورالية (جامعة تلمسان) 283
سيدي سميان (تيبازة) مهارات عتيقة، طقوس، ورموز
- عبد النّاصر بوردوز: دكتورالي (*Alger : CNRPH*) 295